

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

لَا تُسَاوِ الْأَعْلَمُ الْغَفْلَ كَيْفَ

الْأَخْوَذُ مُحَمَّدًا كَأَنَّهُمْ أَحْسَنُ رَأْيِي مُرَدِّدٌ

مَعَ

كِحْوَاشِي الْمَحْقُوقِ

لِلْزَيْنِ ابْنِ الْحَسَنِ الْمَشْكُوفِ

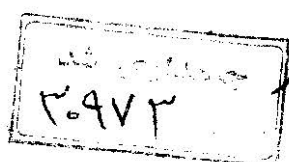
مُخَيَّرٌ

لِلشَّيْخِ سَائِمِي (الطَّبَائِي)

أَجْرُوا الْأَقْلَ

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

کَفَايَةُ الْأَصُولِ



لِلْإِسْتِاذِ الْأَعْظَمِ الْمُحَقِّقِ الْكَبِيرِ

الْأَخُوذِ مُحَمَّدٍ كَاظِمٍ أَسَدِ سَانِي قَدَرُهُ

مَعَ

حَوَاشِي الْمُحَقِّقِ

الْمَلِيزَةِ أَبِي الْحَسَنِ الْمَشِيكِيِّ رَحِمَهُ اللَّهُ

مُحَقِّقُ

السَّيِّحِ سَائِمِي الْخَفَاجِي

انتشارات لقمان

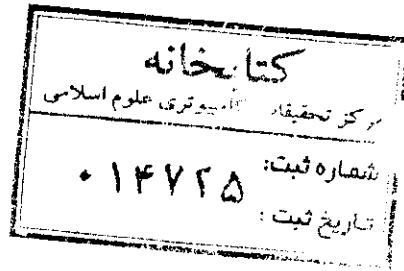
قم - ایزان

شبكة كتب الشيعة



shiabooks.net

رابطہ بدیل < nktba.net



هوية الكتاب

اسم الكتاب :	كفاية الأصول
المؤلف :	الأخوند الخراساني
المحقق :	الشيخ سامي الخفاجي
الناشر :	إنتشارات لقمان تليفون ٤٧٠٠٨
الطبعة المحققة :	الأولى - ذو القعدة ١٤١٣ هـ
الصف الالكتروني والإخراج الفني :	دار المجتبي (ع)
المطبعة :	أمير
الكمية :	١٠٠٠ نسخة

حقوق الطبع محفوظة للناسر

كُفَايَةُ الْأَصُولِ

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

الفهرست
مقدمة التحقيق
١٣ - ٣٨
حياة المحقق الخراساني
١٣ - ٢٦

١٥	كلمة لا بدّ منها
١٦	مولده ومحبته
١٦	طلبه للعلم وهجرته
١٩	العطاء بعد الثراء
٢١	آثاره العلميّة
٢١	أ - كتبه ورسائله الأصوليّة
٢٢	ب - كتبه ورسائله الفقهيّة
٢٢	ج - مصنفاته في الفلسفة
٢٣	أخلاقه وسجاياه
٢٤	الرحلة الأخيرة
٢٥	كتاب الكفاية

لمحة من حياة المحقق المشكيني

٢٧ - ٣٤

٢٩	نسبه، مولده، نشأته
٣٠	العلامة المشكيني في كتب التراجم والرجال
٣١	أساتذته وتلامذته
٣٣	آثاره العلمية
٣٤	وفاته ومدفنه

منهج التحقيق

٣٥ - ٣٨

٣٥	عملنا في تحقيق الكفاية وحاشيتها
٣٥	١ - تحقيق الكفاية
٣٧	٢ - تحقيق حاشية المشكيني

كفاية الأصول مع حاشية المشكيني

٤١	تقديم
٤٤	مقدمة حاشية المشكيني
٤٥	المقدمة: في بيان أمور: الأمر الأول
٤٥	موضوع العلم
٥٠	مسائل العلم
٥٣	تمايز العلوم
٥٧	موضوع علم الأصول
٦٤	تعريف علم الأصول

٧٤	الأمر الثاني : مبحث الوضع
٧٤	تعريف الوضع وتقسيمه إلى التعييني والتعيني
٧٨	أقسام الوضع بحسب التصوّر العقلي
٨٠	الوضع في الحروف
٨٣	تحقيق المعنى الحرفي
٨٨	الفرق بين الاسم والحرف
٩١	القول بإيجادية الحروف
٩٣	ملحقات الحروف : الخبر والإنشاء
٩٤	ملحقات الحروف : المبهات
٩٩	الأمر الثالث : وضع المجازات
١٠٤	الأمر الرابع : إطلاق اللفظ وإرادة نوعه أو صنفه
١٠٥	إطلاق اللفظ وإرادة شخصه أو مثله
١١١	الأمر الخامس : في أخذ الإرادة في معاني الألفاظ
١١٤	مناقشة ما حُكي عن العلمين
١١٩	الأمر السادس : وضع المركّبات
١٢٢	الأمر السابع : علامات الحقيقة
١٢٢	١ - تنصيب أهل اللغة
١٢٣	٢ - التبادر
١٢٩	٣ - عدم صحة السلب وصحة الحمل
١٣٤	٤ - الاطراد
١٣٨	الأمر الثامن : أحوال اللفظ الخمسة
١٣٩	للفظ أحوال خمسة أخرى منها التضمين
١٤٢	في تعارض الأحوال

١٤٣	الأمر التاسع : مبحث الحقيقة الشرعية
١٤٣	تحرير محل النزاع وبيان رأي الباقلاني
١٤٤	حصول الوضع التعيني بالاستعمال
١٤٧	في ثبوت الحقيقة الشرعية ونفيها
١٥٢	في ثمرة النزاع في المقام
١٥٤	الأمر العاشر : مبحث الصحيح والأعم
١٥٤	تصوير النزاع مع إنكار الحقيقة الشرعية
١٥٨	في معنى الصحة
١٦٠	في تصوير الجامع على الصحيح
١٦٥	في تصوير الجامع على الأعم
١٧٤	عموم الوضع والموضوع له في ألفاظ العبادات
١٧٥	ثمرة النزاع في المقام
١٧٨	القول بظهور الثمرة في النذر
١٨٢	أدلة الصحيحي : ١ - التبادر
١٨٣	٢ - صحة السلب عن الفاسد
١٨٤	٣ - الأخبار
١٨٧	٤ - القطع بالوضع للمركبات التامة
١٨٨	أدلة الأعمي : ١ - التبادر
١٨٨	٢ - صحة التقسيم إلى الصحيح والفاسد
١٩٠	٣ - الأخبار
١٩٣	٤ - صحة تعلق النذر بالفاسد
١٩٦	تحرير النزاع في أسامي المعاملات
١٩٨	وضع ألفاظ المعاملات للصحيح لا يوجب إجمالها
١٩٩	أنحاء الدخل في الماهية

٩	الفهرست
٢٠٣	الأمر الحادي عشر: مبحث الاشتراك اللفظي
٢٠٣	أقوال المسألة وأدلتها
٢٠٧	الأمر الثاني عشر: استعمال اللفظ في أكثر من معنى
٢٠٧	حقيقة الاستعمال
٢٠٩	امتناع استعمال اللفظ في أكثر من معنى
٢١١	في ردّ تفصيل صاحب المعالم
٢١٦	علاقة بطون القرآن بالمقام
٢١٧	الأمر الثالث عشر: مبحث المشتقّ
٢١٨	تحرير محلّ النزاع
٢٢٥	الإشكال في اسم الزمان
٢٢٦	في خروج الأفعال والمصادر
٢٢٧	في دلالة الفعل على الزمان
٢٣٣	في امتياز الحرف عمّا عداه
٢٣٨	في اختلاف مبادئ المشتقات
٢٣٩	المراد بالحال في المقام
٢٤٥	الأصل اللفظي في المسألة
٢٤٧	الأصل العملي في المسألة
٢٤٨	الأقوال في المسألة وأدلة المختار
٢٤٨	التبادر وصحة السلب
٢٤٩	مضادة الصفات
٢٥٠	في الإشكال على المضادة وجوابه
٢٥٣	في الإشكال على صحة السلب وجوابه
٢٥٦	أدلة الأعمى: التبادر

٢٥٨	عدم صحّة السلب
٢٦٠	آية العهد
٢٦٧	في التفصيل بين المحكوم عليه والمحكوم به
٢٦٩	بساطة المشتق ودليل المحقق الشريف
٢٧٠	إشكال الفصول على برهان الشريف
٢٧١	في مناقشة كلام الفصول
٢٨٣	الاستدلال على البساطة بوجوه أخر
٢٨٣	الانحلال بالتعمّل العقلي لا ينافي البساطة
٢٨٥	الفرق بين المشتق ومبدئه
٢٨٧	في ملاك الحمل
٢٩١	في كفاية المغايرة مفهوماً
٢٩٤	في اعتبار قيام المبدأ بالذات
٢٩٥	التحقيق : اعتبار التلبس على اختلافه
٢٩٧	مناقشة الفصول في صفاته تعالى
٢٩٩	في اعتبار الإسناد الحقيقي

المقصد الأول : في الأوامر

وفيه فصول

٣٠٥	الفصل الأول : في مادّة الأمر
٣٠٥	معاني لفظ الأمر لغة
٣٠٩	في معنى لفظ الأمر اصطلاحاً
٣١٣	اعتبار العلوّ في معنى الأمر
٣١٧	لفظ الأمر حقيقة في الوجوب
٣٢١	الأمر هو الطلب الإنشائي

٣٢٧	في اتحاد الطلب والإرادة
٣٣١	مناقشة استدلال الأشاعرة على المغايرة
٣٣٣	في نفي الكلام النفسي
٣٣٧	في تكليف الكفار والعصاة
٣٣٩	الإرادة التشريعية وعينية صفاته تعالى
٣٤١	الفصل الثاني : في صيغة الأمر
٣٤١	معاني صيغة الأمر
٣٤٥	صيغة الأمر حقيقة في الوجوب
٣٤٧	ردّ صاحب المعالم في أوامر الأئمة (ع)
٣٤٨	الجميل الخبرية في مقام الطلب
٣٥٣	في ظهور صيغة الأمر في الوجوب
٣٥٥	التعبدية والتوصلي : تمهيد مقدمات
٣٥٦	معنى التعبدية والتوصلي
٣٥٧	التقرب بمعنى قصد الامتثال
٣٦٣	أخذ قصد الامتثال جزءاً للمأمور به
٣٦٦	أخذ قصد الامتثال بأمرين
٣٦٩	التقرب بمعنى الإتيان بالفعل بداعي حسنه
٣٧١	في استظهار التوصلية
٣٧٣	الأصل عند الشك في التعبدية
٣٧٥	أنحاء لحاظ الأجزاء والشرائط
٣٧٨	في اقتضاء الصيغة لمباشرة الفاعل للفعل
٣٧٩	في الوجوب النفسي التعييني العيني
٣٨٢	الأمر عقيب الحظر : الأقوال في المسألة
٣٨٤	التحقيق في المقام : اختيار الإجمال مع عدم القرينة

٣٨٧	المرة والتكرار
٣٨٧	مناقشة «الفصول» في تحرير محل النزاع
٣٩١	في كون المصدر أصلاً في الكلام
٣٩٢	كلام الفصول في المرة والتكرار ومناقشته
٣٩٤	في الإتيان بالمأمور به ثانياً
٤٠٠	الفور والتراخي
٤٠١	في أدلة الفورية
٤٠٤	في اقتضاء الأمر الإتيان فوراً ففوراً
٤٠٧	الفصل الثالث: مبحث الإجزاء
٤٠٧	المراد من الوجه في العنوان
٤٠٨	المراد من الاقتضاء في العنوان
٤١٠	المراد من الإجزاء في المقام
٤١٢	الفرق بين الإجزاء والمرة والتكرار
٤١٣	في إجزاء امتثال الأمر عن التعبد به ثانياً
٤١٥	في تبديل الامتثال
٤١٧	في إجزاء امتثال الأمر الاضطراري
٤١٨	أنحاء الأمر الاضطراري ثبوتاً
٤١٩	أحكام أنحاء الأمر الاضطراري الثبوتية
٤٢٣	أنحاء الأمر الاضطراري إثباتاً وأحكامها
٤٢٥	مقتضى الأصل في المقام
٤٢٩	في إجزاء امتثال الأمر الظاهري
٤٣٣	الأصل عند الشك في نحوي الحجية
٤٣٩	في الإجزاء عند القطع خطأ
٤٤٣	الفرق بين الإجزاء والتصويب

٤٤٧	فصل في مقدّمة الواجب :
٤٤٧	الأمر الأوّل : في أصوليّة المسألة وعقليّتها
٤٤٩	الأمر الثاني : في تقسيّيات المقدّمة : الداخلية والخارجية
٤٥٩	في تقسيمها إلى العقليّة والشرعيّة والعاديّة
٤٦٤	في تقسيمها إلى مقدّمة الوجود والصحة والوجوب والعلم
٤٦٦	في تقسيمها إلى المتقدّم والمقارن والمتأخّر
٤٦٦	الإشكال على المقدّمة المتأخّرة والمتقدّمة وأجوبته
٤٨٣	الأمر الثالث : تقسيّيات الواجب : المطلق والمشروط
٥٠٧	في تقسيمه إلى المعلّق والمنجّز
٥٢٩	في دوران القيد بين الهيئته والمادّة
٥٣٦	في تقسيم الواجب إلى النفسي والغيري
٥٤٢	في الدوران بين النفسية والغيريّة
٥٤٨	في استحقاق الثواب على امتثال الغيري
٥٥٣	الإشكال في الطهارات الثلاث ودفعه
٥٦١	الملاك في عباديّة المقدّمة
٥٦٥	تبعيّة المقدّمة لذيها في الإطلاق والتقبّد
٥٦٦	في اعتبار قصد التوصل في المقدّمة
٥٧٠	مناقشة القول بالمقدّمة الموصلة
٥٧٨	دليل «الفصول» على المقدّمة الموصلة ومناقشته
٥٨٧	ثمرة القول بالمقدّمة الموصلة
٥٩٢	في تقسيم الواجب إلى الأصلي والتبعي
٥٩٦	في ثمرة بحث المقدّمة
٦٠٤	في تأسيس الأصل في المسألة
٦٠٩	أدلة الملازمة بين المقدّمة وذيها
٦١٧	في مقدّمة الحرام والمكروه

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

والحمد لله ربّ العالمين ، والصلاة والسلام على
سيد الخلائق أجمعين محمّد وآله الطاهرين

كلمة لا بدّ منها

إنّ الشمس في غنى عن التعريف ، والصباح يُزري بضوء المصباح ، وإنّ
جهنّ العلم والتقوى وعلم الفقه وأصوله وأستاذ العلماء الأعلام والمراجع العظام على
مدى قرن من الزمان حضرة المولى الشيخ محمد كاظم الآخوند المحقق الخراساني
- قدّس الله نفسه الزكيّة - إنّ مثل هذا العظيم الطائر الصيت في أقطار الدنيا ،
المهمين على زمام الحوزة العلمية ، القائد العظيم الذي قاد الأُمّة الاسلاميّة لمحاربة
العدوّ الغازي بهمة قعساء تتلاشى من أمامها كلّ العقبات ولو كانت الجبال
الرواسي ، إنّ هذا البحر الزاخر بالفضائل والمكارم لفي تمام الغنى عن كلّ مدح
وإطراء . ومهما قلنا في حقّ هذا العظيم فلسنا بالغين ذراه ، بل نبقى مقصّرين عن
مداه .

وإننا لنقف بخشوع مبهورين أمام هذه العظمة ، وأمام هذه الأنوار المتدفّقة
من هذا ينبوع الثّر من العلم الغزير والفكر الرفيع والتقوى والإخلاص المنقطعي

النظير.

ولكن لابدّ لنا - كمقدّمة لتحقيق الكفاية - من وقفة على شاطئ هذا البحر المحيط، ومن كلمة في حقّ صاحب هذا السّفر الجليل؛ جرياً على سنن المحقّقين واقتفاء لأثرهم.

مولده ومحتده:

الشيخ محمد كاظم ابن المولى حسين المهروي الخراساني المعروف بالآخوند: ينتسب والداه إلى مدينة «هراة»، وهي إحدى مدن شرقي مشهد المقدّسة من بلاد خراسان سابقاً.

وقد هاجر والده في أيام شبابه الأولى من مسقط رأسه «هراة» إلى المدينة الأمّ «مشهد» المقدّسة حيث المرقد الطاهر لثامن الأئمّة البررة عليّ بن موسى الرضا عليه التحيّات الزاكيّات والصلوات الدائمات، وكانت هجرته هذه من أجل تحصيل العلوم الإسلاميّة في جوار حامي الذمار ومن نبعه الصافي ونميره العذب. وفي تلك المدينة المقدّسة وحيث هجرة والده الصالح وُلد المترجم له في عام (١٢٥٥) من الهجرة، ونشأ وترعرع في بيئة صالحة وفي أحضان عائلة متديّنة، وفي دفء إيمانها وحنانها شَبَّ ونما، وتحت رعاية والد خيرٍ محبٍّ للعلم والعلماء وفي كنفه عاش وترنّى؛ مما كان لهذه التربية والنشأة الصالحة أكبر الأثر في أدوار حياته كلّها، وفي كافّة توجّهاته وتطلّعاته.

طلبه للعلم وهجرته:

لقد بدأ شيخنا المترجم له في تحصيل العلوم الدينيّة والمعارف الإسلاميّة ومقدّماتها وهو في الحادية عشرة من عمره المبارك، وذلك في مدينة مشهد المقدّسة حتّى إذا بلغ سنّ الثالثة والعشرين كان قد أنهى مرحلتي المقدّمات والسطوح مع الإتيان والضبط.

ولم ترو مشهد المقدسة طموحات شيخنا المترجم له، وكان صيت النجف في عصر علامتها الأكبر الشيخ الأعظم المرتضى الأنصاري - قدس الله نفسه الزكية - قد طبق الخافقين، فكانت قبلة أنظار الطامحين من طلاب العلوم الدينية في أرجاء العالم الإسلامي، وكانت نفسه الشريفة تواقاً للمزيد من هذه العلوم الإلهية علوم آل محمد - صلوات الله عليهم - فصمم شيخنا المترجم له على الهجرة إليها، فكانت رحلة طويلة شاقة، استغرقت مع توقفاتها قرابة الستين حيث لم تتهياً له الأسباب لمواصلة السفر من دون توقف.

وقد استفاد خلال توقفاته في أثناء الطريق كثيراً في الفلسفة والحكمة في سبزوار من الفيلسوف الشهير المولى هادي السبزواري^(١) - قدس سره - لفترة قصيرة لا تتعدى خمسة شهور وذلك من رجب إلى ذي الحجة من عام (١٣٧٧) للهجرة، وفي طهران - حيث كانت قد ازدهرت فيها العلوم العقلية والحكومية - مكث ثلاثة عشر شهراً ينتهل من تلك العلوم على يدي الحكيمين المبرزين: الميرزا أبي الحسن جلوه، والمولى حسين الخوئي، وكان في هذه الفترة ينتظر الفرج وتهبؤ أسباب السفر؛ ليواصل المسير إلى دار هجرته المقصودة، ومحط آماله المنشودة، حتى هبأ الله تعالى له أسباب سفره ولكن بمشقة بالغة ومع ذلك قبلها بسرور من أجل أن يحقق هدفه، ويصل إلى مقصده، وإذا سمت الغاية هانت الأثمان.

وغادر شيخنا المترجم له مدينة طهران في أواخر سنة (١٢٧٨ هـ) إلى حيث مربض المرتضى - صلوات الله عليه - وهناك حضر بحث العلامة المرتضى - قدس الله نفسه الزكية - ولازمه مدة عامين يرتشف فيها من نعيم علومه القدسية وأخلاقه المحمّدية، ويهتدي بسيرته العلوية، وحظي خلاصتها من الشيخ الأعظم - رضوان الله تعالى عليه - باهتمام بالغ، وأحاطه بعناية خاصة، وبقي شيخنا المترجم له ملازماً لأستاذه الأعظم، ومكباً على درسه بكل حرص وشغف، حتى إذا التحق شيخه بالرفيق الأعلى، وأيتم العلم وأهله في عام (١٢٨١ هـ)، اختص المترجم له بالإمام

(١) صاحب المنظومة في المنطق والفلسفة.

المجدّد والربّانيّ المقدّس السيّد الميرزا محمد حسن الشيرازي - رضوان الله تعالى عليه - مع أنّ شيخنا المترجم له كان ملازماً لدرسه أيام شيخه الأعظم، حتّى ينقل عنه قوله :

(إنني اتخذتُ المحقّق الأنصاري أوّل ما حللتُ النجف شيخاً لنفسي، واتخذتُ سيدنا الميرزا حسن الشيرازي أستاذاً، فكنتُ أختلف إلى سيدي الأستاذ، وأحضر أبحاثه الخصوصيّة والعموميّة، ثمّ بصحبته نحضر معاً درس شيخنا الأنصاري، فنكّمل استفادتنا من بياناته . . .)^(١).

وبقي المحقّق الأخوند - قدّس سرّه - ملازماً للسيّد المجدّد - قدّس سرّه - عشر سنوات يحضر درسه ويباحته؛ ليستثير المزيد من أسرارهِ العلميّة وكنوزه المخفيّة، وقد يستمرّ بينهما النقاش - مع أدب جمّ - ليالي وأياماً عديدة، وربما استطاع شيخنا المترجم له أن يُقنع أستاذه برأيه، فلا يتردّد الأستاذ الإمام المجدّد رضوان الله عليه - الذي كان مرجع عصره بعد الشيخ الأعظم من غير منازع - من إعلان صحّة رأي تلميذه الأخوند - قدّس سرّه - على الملأ من العلماء والأفاضل، مُشيداً به أيّاً إشادة، قائلاً في حقّه تلك الكلمة الصادقة : (بداية فكر الأخوند نهاية فكر الآخرين)، وكم لها من معنّى دقيق يعبر عن المستوى العلمي الرفيع الذي كان يتمتّع به شيخنا المترجم له .

حتّى إذا غادر الإمام المجدّد ربوة العلم إلى سامرّاء، ناقلاً معه الحوزة العلميّة، انتقل معه المحقّق الأخوند، ولم يطل به المقام في صحبة أستاذه العظيم إلى جوار المرقّد الطاهر للإمامين العسكريين - عليهما آلاف التحيّات والصلوات - حيث أمره أستاذه المجدّد بالعودة إلى النجف الأشرف من أجل التصديّ للتدريس هناك ولحاجة النجف إليه، فاستقطب إلى بحثه أكثر الأفاضل والطلّاب حتّى صار المدرّس الأوّل مع وجود علّمين جليلين من أطواد العلم الشاغحة، وهما المحقّق الميرزا

(١) مقدّمة كفاية الأصول تحقيق مؤسسة آل البيت عليهم السلام : ١٨ .

حبيب الله الرشدي والمحقق الشيخ هادي الطهراني - قدس سرهما - حيث امتاز درسه - رضوان الله عليه - بالقوة والإيجاز والتهديب والإحاطة، كما صرح بذلك السيد الأمين العاملي في أعيانه بقوله :

(وتميّز عن جميع المتأخرين بحبّ الإيجاز والاختصار وتهذيب الأصول والاقتصار على أبواب المسائل وحذف الزوائد مع تجديد في النظر وإمعان في التحقيق)^(١).

وهذه الميزة انسحبت على تأليفه وتصانيفه، فكانت غاية في الدقة والعمق ووجازة العبارة وجزالتها.

وقد تلمذ المحقق الأخوند - قدس سره - إضافة إلى الشيخ الأعظم والإمام المجدد - رضوان الله تعالى عليهما - على يدي العلامتين المحققين : السيد علي التستري - قدس سره - والذي توفّي في عام (١٢٨٣ هـ)، والشيخ راضي - رحمه الله - والذي توفّي عام (١٢٩٠ هـ)، وتلمذ على يديه لمدة سنتين.

العطاء بعد الشراء :

بعد أن أثرى شيخنا الأخوند - قدس سره - لا من عرض هذه الدنيا ومتاعها بل من علوم آل محمد - صلوات الله عليهم - قام بواجبه خير قيام في إعطاء البحوث العالية ورعاية الحوزة العلمية متسناً للمقام الأعلى بكلّ جدارة مترعاً على كرسيّ البحث والتدريس الذي شغله من قبله العظماء وأكابر العلماء منذ عهد الشيخ المؤسس الطوسي - رضوان الله عليه - وحتى زمان علامة عصره الإمام المجدد - رضوان الله عليه - فكان شيخنا المترجم له هو الوريث الشرعي لذلك المقام بعد أستاذته العظام .

وابتدأ بالتدريس في عام (١٢٩٠ هـ) بعد عودته من سأمراء بأمر السيّد الإمام المجدد - كما تقدّمت الإشارة إلى ذلك - حيث كانت النجف قبلة الأنظار ومهوى الأفئدة، ولميسس الحاجة إليه فيها، وكان الإمام المجدد - رضوان الله عليه - يحثّ

(١) أعيان الشيعة ٩ : ٥ .

فضلاء الحوزة وطلابها على حضور درسه والانتهاال من منهله العذب وعلمه الغزير. ولزايًا بحث شيخنا الآخوند - قدس سره - التي تعرّضنا لبعضها تقاطر عليه علماء الحوزة وفضلاؤها وازدهموا في درسه وتحت منبره، فكان مجلس بحثه محفلاً علمياً ضخماً مهيباً قلّمَا رآته عين الزمان أو عرفت له نظيراً، وربما بلغ عدد الحاضرين في درسه الشريف زهاء ثلاثة آلاف مستمع^(١)، ولم يقلّ تعدادهم عن (٨٠٠) شخص^(٢)، وقال العلامة السيد هبة الدين الشهرستاني - رحمه الله - : عددنا حضّار درس الشيخ، فكان في إحدى الليالي (١٥٤٠) شخصاً، وقال المحقق الشيخ آقا ضياء العراقي : إنّ عددهم تعدّى (١٧٠٠) نفر في الليلة^(٣).

وقال الشيخ آغا بزرگ الطهراني في ذريعته :

(وقد سمعت مَنْ أحصى تلاميذ الأستاذ الأعظم المولى محمد كاظم الخراساني في الدورة الأخيرة في بعض الليالي بعد الفراغ من الدرس أنه زادت عدّتهم على الألف والمائتين، وكان كثير منهم يكتب تقريراته)^(٤).

وقال السيد الأمين : (وعُمِّر مجلسه بمئات من الأفاضل والمجتهدين)^(٥)، كان منهم أساتذة مراجعنا العظام، كالمرزا النائيني، والسيد أبي الحسن الأصفهاني، والشيخ ضياء الدين العراقي، والشيخ محمد حسين الأصفهاني، والشيخ عبد الكريم الحائري والحاج السيد حسين الطباطبائي البروجردي، والشيخ علي القوجاني، والمرزا أبي الحسن المشكيني الأردبيلي، والسيد عبد الحسين شرف الدين العاملي، والشيخ محمد جواد البلاغي، والشيخ محمد حسين كاشف الغطاء، والسيد صدر الدين الصدر، والسيد

(١) أخبر بذلك الشيخ علي الشرقي . عن مقدّمة كفاية الأصول تحقيق مؤسسة آل البيت عليهم السلام : ٢١ .

(٢) هدية الرازي إلى الإمام المجدّد الشيرازي : ١٤٥ .

(٣) ورد الخبران الأخيران في مقدّمة كفاية الأصول تحقيق مؤسسة آل البيت عليهم السلام : ٢١ .

(٤) الذريعة ٤ : ٣٦٧ .

(٥) أعيان الشيعة ٩ : ٥ .

رضا الهندي، والسيد محسن الطباطبائي الحكيم، وغيرهم، قدّس الله أسرارهم، ونور أضرحتهم، وطيب تربتهم.

وطار صيته في الآفاق شرقاً وغرباً، حتى قصده من عاصمة الإمبراطورية العثمانية شيخ الإسلام في تلك الديار؛ ليتعرّف على هذا العَلَم الفرد والجهذ الفذّ، وحضر درسه متنكراً، ولكنّه لم يخفّ على فِراسة المحقّق الآخوند، فدار البحث بلباقة إلى قول أبي حنيفة (بدلالة النهي في العبادة والمعاملة على الصّحة لا الفساد)^(١)، وفنّد هذا الرأي وأدلّته ببيان ساحر ممّا أدهش الضيف العثماني بسعة اطلاعه وإحاطته بمباني أبي حنيفة وقوّة حجته في نقض أدلّة الخصم وإقامة دعامة رأيه على أسس متينة ممّا جعله يذعن لرأي المحقّق الخراساني، ثمّ انصرف شيخ الإسلام إلى بلاده ولسانه يلهج بحمد الشيخ الآخوند، منبهاً بعظمة بحثه وقوّة حجّته^(٢).

آثاره العلميّة:

لم يمنع شيخنا العظيم اشتغاله بالتدريس وتحمّله لأعباء المرجعية واهتمامه بأمور المسلمين في تلك الفترة العصيبة من تأريخنا المعاصر من إتحاف المكتبة الإسلاميّة - الأصولية والفقهية منها بالخصوص - بنفائس الكتب والرسائل في الفقه والأصول والفلسفة، وإليك ذكر أهمّها:

أ - كتبه ورسائله الأصولية^(٣):

١ - حاشية على فرائد الأصول للشيخ الأعظم كتبها في الثامنة والعشرين من

عمره.

(١) فرائد الأصول ٢: ٤٧٤.

(٢) مقدّمة كفاية الأصول تحقيق مؤسّسة آل البيت عليهم السلام: ١٩ - ٢٠ عن تاريخ روابط إيران وعراق: ٢٦٥.

(٣) مقدّمة كفاية الأصول تحقيق مؤسّسة جماعة المدرّسين: ١١ - ١٣، ومقدّمة كفاية الأصول تحقيق مؤسّسة آل البيت عليهم السلام: ٢١ - ٢٢.

٢ - درر الفوائد: حاشية أخرى على الفرائد ابتدأ بتصنيفها في السادسة والثلاثين من عمره، وأنها بعد أربع سنوات وذلك في عام (١٢٩٥ هـ).

٣ - فوائد الأصول: كتبها بعد حاشيته على الفرائد، وذلك عام (١٣٠١ هـ).

٤ - حاشية على مبحث الظن: ألفها عام (١٣٠٢ هـ).

٥ - حاشية على مبحث القطع: ألفها سنة (١٣١٥ هـ).

٦ - كفاية الأصول - مجلّدان -: انتهى من تأليفه في عام (١٢٩١ هـ).

ب - كتبه ورسائله الفقهيّة:

٧ - حاشية على كتاب المكاسب للشيخ الأنصاري - قدّس سرّه - في البيع والخيارات - وهي مطبوعة متداولة - ألفها عام (١٣١٩ هـ).

٨ - شرح لتبصرة العلامة قدّس سرّه.

٩ - تكملة التبصرة: وهي دورة فقهية تحتوي على آخر فتاواه. طبعت في طهران سنة (١٣٢٨ هـ).

١٠ - شرح لمتن التكملة: من مبحث الطهارة إلى مواقيت الصلاة، ولم تتسع به مهلة الحياة لإتمامه، وقد أراد له أن يكون دورة فقهية استدلالية دراسية موجزة تُختتم بها مرحلة السطوح، وقد أسماه بـ«اللمعات النيرة في شرح تكملة التبصرة».

١١ - رسالة في الدماء الثلاثة: وقد تُعدّ أهم آثاره الفقهية وأدقّها.

١٢ - كتاب في القضاء والشهادات غير تام، وقد أتمّه من بعده ولده الميرزا محمد الكفائي.

١٣ - رسالة عمليّة أسماها بـ«روح الحياة» طبعت في بغداد عام (١٣٢٧ هـ).

١٤ - ذخيرة العباد في يوم المعاد: رسالة عمليّة باللغة الفارسيّة.

ج - وأما مصنّفاته في الفلسفة فله:

١٥ - حاشية على الحكمة المتعالية - الأسفار - لصدر المتألهين رحمه الله.

١٦ - حاشية على منظومة السبزواري رحمه الله.

أخلاقه وسجاياه :

لم يكن النبوغ العلمي وعمق أفكاره وإحاطته بالآراء وقوة حجته وبيانه وقيادته الشجاعة والحكمة هي كل ما يميز شخصية المحقق العظيم الشيخ الآخوند، بل كان إلى جنب ذلك يتمتع بأخلاق عالية ونزاهة وزهادة وكرم وسماحة وحلم وحياء وأدب جمّ وطمأنينة وشجاعة وصدق وواقعية وورع وتقوى ومعرفة بالله وتعشّق للحق وحبّ للخير، وسائر مكارم الأخلاق التي لم تجتمع إلّا لدى العظماء والكُمل من البشر.

ولعلّ أبرز ما يُجَلّي عظمته في الجانب الأخلاقي والسجايا النفسية :

١ - أنه كان يُحسن بإغداق حتّى على أولئك الذين يُخالفونه في الرأي بل حتّى الذين يهاجمونه علناً من خصومه ومعارضيه .

٢ - سخاؤه الكبير بحيث إنه قد يُعطي كلّ ما يملك من مال ، ولا يستبقي لنفسه شروئى فقير .

٣ - قلّة أكله بحيث كان لا يتناول إلّا لُقيمات خلال وجبتين فقط في اليوم الواحد، وكذا كان قليل النوم .

٤ - كان مُخالفاً لهواه، وكان يقول : إنّ تدينُ أبنائي لا يثبت لديّ إلّا إذا قلّدوا غيري .

٥ - ولعلّ ممّا يكشف عن كرامته عند الله سبحانه الحادث العجيب الذي نتلوه :

عندما تُوفيت ابنته الوحيدة عام (١٣٧٥ هـ) - أي بعد وفاته قدّس سرّه بـ(٤٦) سنة - وحفروا لها بجانب قبره الشريف، انهدم الجدار الذي بين القبرين ، فانكشف الجثمان الطاهر للشيخ الآخوند - رضوان الله عليه - فوجدوه غصّاً طريّاً سليماً لم يَبَلّ ولم تَأْكُل الأرض شيئاً من جسده الشريف كأنه مستغرق في نوم عميق

لكن من غير نفْسٍ أو جِراك^(١).

الرحلة الأخيرة:

ارتحل هذا العظيم عن الدنيا وهي في أمْس الحاجة إليه، وفارقها وهي ثكلى عليه، نائحة نادية مفجوعة حيرى، أظلمت الدنيا في أعين الناس حين اختفى ذلك الكوكب الدُرِّي الذي كان يُنير سبيلهم، والشمس التي كانت تملأ حياتهم نوراً ودفعاً، وذلك قبيل شروق الشمس من صبيحة يوم الثلاثاء (٢٠ / ذو الحجة / عام ١٣٢٩ هـ) بعد أن عاش عمراً حافلاً بالمآثر والمفاخر، وقد كان - رضوان الله عليه - ليلتها عازماً على الرحيل إلى إيران ليردّ عادية الأعداء عنها ويحارب الاستعمارين الشرقي والغربي اللذين تكالبا عليها. وكان قد أخبر حضور مجلسه الشريف بعزمه على السفر صبيحة الغد بعد أن يؤدي صلاة الصبح في الحضرة المقدّسة لأمير المؤمنين - عليه الصلاة والسلام - وبعدها يزوره مودّعاً؛ إذ لا يطيب له الوداع مع ازدحام الزائرين.

ولم تتحقّق للشيخ العظيم هذه الأمنية، ولم يستطع إمضاء ما عزم عليه؛ حيث عاجلته يد المنون بعد أن ألمّ به ألم مفاجئ أضعفه عن الخروج من بيته، فأدّى النافلة والفريضة في داره، ثم استقلّى، وأنّ أنه خفيفة، وفارقت روحه الطاهرة هذه الدنيا وانتشر الخبر في الناس انتشار النار في الهشيم، ومادت بهم الدنيا من هول المصاب، ولم يُصدّقوه، فقد كان والدهم الشفيق ليلاً بأنّهم الصّحة والعافية، وكانوا معه على موعد عند صلاة الصبح في الحضرة المقدّسة، وليس من شأنه أن يخلف الميعاد، وكان يوماً كاسف النور شديداً على المسلمين، اهتزّت له محافل العالم الإسلامي، وضجّت اقطاره بالبكاء والعيول على ملاذهم الذي طالما اعتصرت قلبه الكبير آلامهم، وعاش بكلّ وجوده آمالهم، وسعى بكلّ طاقته وجهوده إلى ما فيه عزّهم، حتى قضى وهو في أوج حماسه لردّ عادية الأعادي عنهم.

وشيعته الجهابير المفجوعة - بفقد قائدها الفدّ - بقلوب متصدّعة وعيون دامية

(١) مقدّمة كفاية الأصول تحقيق مؤسسة جماعة المدرّسين: ١٥ - ١٧.

ونفوس حسرى، حتى مثواه الأخير، فغيبوا في اللحد شمس الهدى قبل الغروب
بثلاث ساعات، وانطوت بذلك صفحة بيضاء مشرقة من تأريخ علمائنا الأبرار
خُطَّتْ حروفها بمداد النور، وقد رثاه الشعراء والأدباء، وكان ممن رثاه مؤرخاً وفاته
فضيلة الشيخ حسن رحيم بقوله:

وَقَرِيدٌ قَدْ حَظَى التَّرْبُ بِهِ لَيْتَنَا كُنَّا لَهُ نَمْضِي فِدَا
أَيْتَمَ الْعِلْمِ بِلِ الدِّينِ مَعاً كَاطِمٌ لِلْغَيْظِ يَنْعَاهُ النَّدَا
وَنَعَى جَبْرِيلُ أَرَحُ: «هَاتِفاً هُدِّمَتْ وَاللَّهِ أَرْكَانُ الْهُدَى»
١٣٢٩

وممن رثاه الشاعر الشهير الشيخ محمد رضا الشيبى بقصيدة طويلة^(١) قال فيها:

الدِّينُ فَيْكَ الْمُعَزَّى لَوْ ثَوَى فِينَا لَكُنْهُمْ فَقَدُوا فِي فَقْدِكَ الدِّينَا
بِالْأَمْسِ كُنْتَ بَعَزَ الدِّينِ تُضْحِكُنَا وَالْيَوْمَ صَرَتْ بِذُلِّ الدِّينِ تُبْكِينَا
كَانَتْ عَلَيْكَ أَمَانِينَا مُرْفَرَفَةً حَسْبُ الْمَنَايَا فَقَدْ خَابَتْ أَمَانِينَا
قَالُوا: الصَّبَاحُ بِهِ الْمَسْرَى وَمَا عَلِمُوا يَا صُبْحُ أَنْكَ بِالْأَرْزَاءِ تَأْتِينَا
تَفَرَّقَ الْجَيْشُ جَيْشَ اللَّهِ مُجْتَمِعاً وَكَانَ بِالنَّصْرِ نَصْرُ اللَّهِ مُقَرُونَا
يَوْمٌ أَطْلَعَ عَلَى الدُّنْيَا فَأَذْهَلَهَا وَأَصْبَحَ الْعَالَمُ الْأَرْضِيُّ مُفْتُونَا
صَحْنَا عَلَيْكَ بِهِ حُزْناً، وَأَنْسَهَا فَهَلَّلْتَ فَرَحاً فِيهِ أَعَادِينَا
كتاب الكفاية:

وهو من أشهر الكتب الأصولية، استوعب البحوث الأصولية وأبرز الآراء
المطروحة فيها، مع مناقشتها وإعطاء رأي المصنف فيها، بعبارة وجيزة دقيقة،
تشتمل كلماتها القليلة على المعاني الكثيرة والنظريات العميقة، مما شغل فهمها
والإحاطة بها الحوزات العلمية في العراق وإيران وغيرها، وكان في علم الأصول
خاتمة لمرحلة السطوح، كما أنه من أعمدة بحوث الخارج ومحور رحاها.
يقول الشيخ آغا بزرك الطهراني - رحمه الله - في وصف الكتاب:

(١) أعيان الشيعة ٩: ٦.

(كفاية الأصول متن جامع في أصول الفقه لشيخنا الأخوند المولى محمد كاظم الهروي الخراساني المتوفى سنة (١٣٢٩ هـ)، وقد أدخل المسائل الفلسفية في الأصول أكثر مما قبله من مؤلفي الرسائل والفصول والقوانين، وهو المتداول تدريسها إلى اليوم في جوامع النجف، ولهذا فقد كثرت الحواشي عليه من تلاميذ المصنف^(١)).

والحواشي على الكفاية كثيرة جداً قد تصل إلى (١٥٠) شرحاً وحاشية^(٢)، عدّ منها الأستاذ عبد الرحيم - في كتابه «المصلح المجاهد» ستين حاشية^(٣).
ومن أهم تلك الحواشي والشروح:

١ - حاشية المحقق الميرزا أبي الحسن المشكيني الأردبيلي - رحمه الله - : وهي التي نقدّمها إلى القارئ العزيز مع متن الكفاية في كتابنا هذا.
٢ - حاشية المحقق الشيخ علي القوجاني - رحمه الله - من أجلاء تلاميذ المصنف.

٣ - حاشية المحقق الشيخ محمد حسين الأصفهاني - قدّس سرّه - : وقد سبق أن حقّقنا جزءيها الأوّل والثاني لمؤسسة آل البيت عليهم السلام قبل أكثر من ستين، وهي حاشية جلييلة كثيرة النفع.

٤ - حاشية المحقق الميرزا علي الايرواني قدّس سرّه.

٥ - حاشية المحقق الشيخ مهدي الخالصي رحمه الله.

٦ - حاشية المحقق السيد محسن الحكيم طاب ثراه.

وغيرها كثير، وإلى هنا نمسك بعنان القلم، ونكتفي بما قدّمناه، فالكتاب ومصنّفه في غنى عن كلّ بيان.

(١) الذريعة ٦ : ١٨٦ .

(٢) مقدمة كفاية الأصول - تحقيق مؤسسة جماعة المدرّسين - : ١٨ .

(٣) مقدمة كفاية الأصول - تحقيق مؤسسة آل البيت عليهم السلام - : ٢٦ .

لِحُجَّةٍ مِنْ حَيَاةِ الْمُحَقَّقِ

الْمَيَّزِ ابْنِ الْحَسَنِ الْمَشْكِكِيِّ «رَحِمَهُ اللَّهُ»

صَاحِبِ الْحَاشِيَةِ

نسبه، مولده، نشأته :

صاحب هذه الحاشية الجليلة - على متن الكفاية - هو المحقق الكبير الشيخ الميرزا أبو الحسن بن عبد الحسين المشكيني الأردبيلي النجفي . وهو - رحمه الله - ينتسب إلى بلدة «مشكين» من بلاد إيران، تقع شمال غرب مدينة أردبيل، تبعد عنها (٤٠ - ٥٠) كليومتراً^(١).

وقد ولد - رحمه الله - في قرية من قرى هذه البلدة، في عام (١٣٠٥ هـ)^(٢) الموافق لسنة (١٨٨٨ م).

ولمّا بلغ من العمر خمسة عشر عاماً ترك قريته - مسقط رأسه ومرتع صباه - مهاجراً إلى مدينة «أردبيل»؛ طلباً للعلوم الدينية، وذلك في عام (١٣٢٠ هـ)، وبقي فيها ثماني سنين جاداً في تحصيل العلوم الدينية، أنهى خلالها مرحلتي المقدمات والسطوح، حتى إذا أتقنها طمحت نفسه للمزيد، وسمت به همته إلى هجرة ثانية إلى عاصمة الخواضر الدينية «النجف الأشرف»، فشدّ الرحيل إليها في أواخر سنة (١٣٢٨ هـ)^(٣).

وحيث إنّ وفاة المحقق الأكبر المولى الآخوند - قدّس سرّه - كانت في أواخر سنة (١٣٢٩ هـ)، فهذا يعني أنّ المحقق المشكيني - رحمه الله - لم يدرك من بحث الشيخ

(١) مقدمة كتاب وجيزة في علم الرجال : ٧، نقباء البشر : ١ : ٣٨، أعيان الشيعة ٢ : ٣٣٦.

(٢) قال الشيخ آغا بزرك الطهراني في نقباء البشر (١ : ٣٨) : (ولد - كما رأيته بخطه - في بعض قرى مشكين سنة ١٣٠٥).

(٣) نقباء البشر : ١ : ٣٨، وجيزة في علم الرجال - المقدمة - : ٩.

الأخوند سوى شيء يسير لا يتعدّى السنة الواحدة^(١).

بعد وفاة المحقّق الخراساني - طاب ثراه - اختصّ شيخنا المترجم له بأحد أبرز تلامذته المرموقين وأحد المحققين المدقّقين الشيخ علي القوجاني - قدّس سرّه - إلى سنة (١٣٣٧ هـ)، حيث تآقت نفسه إلى المزيد من علوم آل محمد - صلوات الله عليهم - فهاجر هجرته الثالثة إلى كربلاء المقدّسة لحضور بحث الإمام المجاهد العظيم الميرزا محمد تقي الشيرازي^(٢) - قدّس الله روحه - وقد أدرك أواخر عمره الشريف، حيث توفّي عام (١٣٣٨ هـ)^(٣)، وحضر عنده يسيراً، وعاد - بعد وفاته رضي الله عنه وأرضاه - إلى النجف الأشرف أستاذاً، واشتغل بالتدريس والتصنيف حتّى صار من العلماء الكبار وأساتذة الحوزة المشار إليهم بالبنان^(٤).

العلامة المشكيني في كتب التراجم والرجال:

لقد ورد ذكره بالثناء الجميل في كتب تراجم الأعلام والأعيان، وإليك يسيراً من هذا الذكر العاطر:

- ١ - قال العلامة الشيخ آغا بزرك الطهراني - رحمه الله - في طبقاته: (إنّه عالم فاضل وفقهه تحرير ومدرّس كبير حسن التقرير)^(٥).
- ٢ - وقال العلامة السيّد الأمين العاملي - رحمه الله - في أعيانه: (إنّه عالم فاضل

(١) قال العلامة الطهراني في طبقاته: (فأدرك بحث شيخنا الخراساني قليلاً . . .) نقباء البشر ١:

(٢) نقباء البشر ١: ٣٨، وجيزة في علم الرجال: ٩.

(٣) هديّة الرازي إلى الإمام المجدّد الشيرازي: ٢٠٩.

(٤) نقباء البشر ١: ٣٨، وجيزة في علم الرجال: ٩.

(٥) نقباء البشر ١: ٣٨.

مدرّس مؤلف^(١).

٣ - وذكره العلامة آية الله العظمى السيّد شهاب الدين المرعشي - طاب ثراه - في الطرق والأسانيد: (ومن أروى عنه العلامة المدرّس الأستاذ آية الله الميرزا أبو الحسن المشكيني صاحب التعليقة الشهيرة على كفاية الأصول)^(٢).

٤ - وذكره الأميني في معجمه: (إنه عالم فقيه أصولي من أساتذة الفقه والأصول)^(٣).

٥ - وقال عنه الشيخ محمد الرازي في كنزه: (وجمع كثير من الفضلاء الذين هم اليوم آيات عظام في قم والنجف وسائر البلاد ومراجع التقليد في العصر الحاضر استفادوا من محضره)^(٤).

كما وردت ترجمة شيخنا الميرزا المشكيني - قدّس سرّه - إضافة إلى المصادر الأنفة في المصادر التالية:

١ - مصفى المقال في مصنّفي علم الرجال للشيخ آغا بزرك الطهراني - رحمه الله - ١ : ٢٧ .

٢ - معجم المؤلفين لعمر رضا كحالة ٣ : ٢٩٥ .

٣ - وماضي النجف وحاضرها لجعفر الشيخ باقر آل محبوبة ٢ : ٣٠٣ .

٤ - المصلح المجاهد الخراساني لعبد الرحيم محمد علي : ١٤٢ .
أساتذته وتلامذته :

الذي ذكره الشيخ بزرك الطهراني - رحمه الله - في طبقاته^(٥) من أساتذة العلامة المحقق المشكيني - قدّس سرّه - ثلاثة ، ولم يذكر سواهم ، وهم :

١ - المحقق الأكبر الشيخ محمد كاظم الخراساني - طاب ثراه - وذلك ما بين

(١) أعيان الشيعة ٢ : ٣٣٦ .

(٢) ٣ و ٤) وجيزة في علم الرجال : ٧ - ٨ نقلاً عن الطرق والأسانيد : ي ، ومعجم رجال الفكر والأدب : ٤١٤ ، وكنجينه دانشمندان ٧ : ٧٥ .

(٥) نقيب البشر ١ : ٣٨ .

عامي (١٣٢٨ هـ - ١٣٢٩ هـ).

٢ - المحقّق الشيخ علي القوجاني - قدّس سرّه - أرشد تلامذته المحقّق الخراساني - قدّس سرّهما - على حدّ تعبير الشيخ الطهراني في طبقاته^(١). وذلك ما بين عامي (١٣٢٩ هـ - ١٣٣٧ هـ).

٣ - الإمام المجاهد آية الله العظمى الميرزا محمد تقي الشيرازي - قدّس الله نفسه الزكيّة - وذلك ما بين سنتي (١٣٣٧ هـ - ١٣٣٨ هـ).

أمّا تلامذته فكثيرون يعسر إحصاؤهم والتعرّف عليهم إلّا على اليسير ممّن جادت بذكرهم كتب التراجم، ومنهم بعض مراجع التقليد في عصرنا هذا، وإليك بعضهم:

١ - الشيخ محمد طاهر بن الشيخ عبد الله بن الشيخ راضي: المتولّد سنة (١٣٢٢ هـ). وقد تلمّذ عند شيخنا المترجم له في سطوح الأصول وتخرّج فيها على يديه^(٢).

٢ - آية الله العظمى السيد شهاب الدين المرعشي النجفي - رحمه الله تعالى - ولد صباح يوم الخميس (٢٠ / صفر / ١٣١٥ هـ)، وتوفّي ليلة الخميس (٧ / صفر / ١٤١١ هـ)، وقد درس عند الميرزا المشكيني - قدّس سرّه - سطح الأصول، وبالذات كتاب «كفاية الأصول» للمحقّق الخراساني - قدّس سرّه - كما أنّ شيخنا المترجم له كان من مشايخ السيد المرعشي في الإجازة، كما جاء ذلك في كتابه «الطرق والأسانيد»^(٣).

٣ - السيد مرتضى بن السيد جواد الخلخالي المولود سنة (١٣٢٤ هـ)، وهو

(١) أعيان الشيعة ٢ : ٣٣٦.

(٢) وجيزة في علم الرجال - المقدمة -: ١٠، عن ماضي النجف وحاضرها ٢ : ٣٠٣.

(٣) قبسات من حياة السيد المرعشي: ٣١ و ٤٢، ومقدمة وجيزة علم الرجال: ١٠ عث كتاب

الطرق والأسانيد إلى مرويات أهل البيت عليهم السلام: ي.

عالم فاضل جليل من أساتذة الفقه والأصول^(١). ذكره العلامة الشيخ الطهراني في طبقاته عند ذكره لمصنفات المحقق المشكيني - قدس سره - بقوله: (رأيت الجميع بخطه عند تلميذه المختص به السيد مرتضى الخلخالي)^(٢).

آثاره العلميّة:

لقد أتحف المصنف المترجم له المكتبة الإسلامية بنتائج يراعتها الشريفة، وروائع تصانيفه المنيفة، مما كان سبباً لتخليد ذكره الجميل كعلم من أعلام هذه الطائفة المحقة، وإليك ما وقفنا عليه من تلكم الكتب القيّمة^(٣):

- ١ - حاشيته الشهيرة على كفاية الأصول: وطبعها الحجرية - مع الأصل في مجلدين - متداولة في الأوساط العلميّة، والتي نقدّمها بين يدي القارئ العزيز.
- ٢ - حاشية على العروة الوثقى.
- ٣ - حاشية على مكاسب الشيخ الأعظم.
- ٤ - حاشية على كتاب الطهارة للشيخ الأنصاري.
- ٥ - وله حواشٍ على الرسائل العملية.
- ٦ - رسالة في الترتب.
- ٧ - رسالة في الرضاع.
- ٨ - كتاب الصلاة الكبير.
- ٩ - كتاب الزكاة.
- ١٠ - كتاب الطهارة.
- ١١ - رسالة في المعنى الحرفي.
- ١٢ - رسالة في الكرّ.

(١) وجيزة في علم الرجال: ١٠، عن معجم رجال الفكر والأدب: ١٦٢.

(٢) نقيب البشر في القرن الرابع عشر ١: ٣٨.

(٣) راجع نقيب البشر ١: ٣٨، ومقدمة وجيزة علم الرجال: ١١ - ١٢، أعيان الشيعة ٢: ٣٣٦.

١٣ - كتاب المناسك .

١٤ - الفوائد الرجالية ، وهو مطبوع ومحقق .

وفاته ومدفنه :

في أواخر عمره الشريف مرض شيخنا المترجم له ، فقصد بغداد من أجل المعالجة ، ولكن الأجل كان قد اقترب ، وحُمّ القضاء ، ففارقت روحه الطاهرة بدنه الطاهر في مدينة الكاظمية المقدسة ، وتوفي - قدس سره - في يوم الاثنين السابع والعشرين من جمادى الآخرة عام (١٣٥٨ هـ) ، وحمل إلى النجف الأشرف ليثوي إلى جنب سيد الأوصياء أمير المؤمنين - عليه السلام - في الصحن المطهر في الحجرة الواقعة يمين مقبرة آية الله العظمى السيد محمد كاظم اليزدي^(١) .

(١) طبقات أعلام الشيعة - نقباء البشر ١ : ٣٨ ، أعيان الشيعة ٢ : ٣٣٦ .

منهج التحقيق

عملنا في تحقيق الكفاية وحاشيتها:

ينقسم عملنا التحقيقي إلى قسمين:

١ - تحقيق متن الكفاية .

٢ - تحقيق حاشية الكفاية .

وفي كلا القسمين تمّ عملنا على أربع مراحل هي :

أ - مقابلة النصّ بالنسخ المتوفرة .

ب - تزيين النصّ بعلامات الترقيم المساعدة على فهمه .

ج - تقويم النصّ وتصحيحه وضبطه .

د - استخراج آياته ورواياته وأقواله بحسب الإمكان .

هـ - عمل الفهارس الفنيّة للكتاب في آخره .

١ - تحقيق الكفاية:

أ - مرحلة المقابلة:

قمنا بمقابلة الكفاية المحققة من قِبَل مؤسسة آل البيت عليهم السلام مع الكفاية التي حققتها مؤسسة النشر الإسلامي لجامعة المدرّسين؛ حيث اعتمدت المؤسساتان في تحقيق الكفاية على نسختين نادرتين:

الأولى: كانت بخط المؤلف المحقق الخراساني - قدّس سرّه - وهي نسخة محفوظة في مكتبة مجلس الشورى برقم (١٤١٧)، ولكنها كثيرة الشطوب والتصحيحات وتبديل العبارات بغيرها؛ مما يجعل الاستفادة منها متعسّرة.

الثانية: نسخة حفيد المؤلف سماحة الشيخ عبد الرضا الكفائي، وهي نسخة طبعت في حياة المحقق الخراساني - قدّس سرّه - وعليها تصحيحات نجله آية الله الشيخ محمد آقا زاده، معتمداً فيها على النسخة التي درّسها والده المحقق الخراساني - قدّس سرّه - وقد وردت في حواشيتها ملاحظات وتعليق ثمينة.

وقد تتساءل عن الداعي لمقابلة كفايتي المؤسستين إذا كان المعتمد في التحقيق عندهما متّحداً؟

فنقول: إنّ هذا لا يمنع من وقوع الاشتباه في قراءة بعض الكلمات والعبارات غير الواضحة، ومن وجود اختلاف بينهما في ترجيح إحدى النسختين على الأخرى عند الاختلاف.

كما لا يمنع ذلك من الاختلاف في مدى الاعتماد على حواشي الكفاية وشرحها الكثيرة.

فنحن بمقابلة كفايتي المؤسستين نحصل على مزاياهما معاً كما نتجنّب ما عسى أن وقعاً فيه من اشتباهات لا يعصم منها إلا من عصم الله تعالى.

كما أتحفنا سماحة حجة الإسلام والمسلمين السيد محمد رضا الحسيني الجلالی

- حفظه الله - بنسخة من حقائق الأصول قابل عليها بنفسه نسختي الكفاية الأنفتي الذكر، وقد كانت تحفته الغالية نعم العون لنا في تحقيق متن الكفاية .
كما أتحنفنا - حفظه الله - بنسختين حجريتين من الكفاية - الجزء الأول - وطبعت الأولى منها في عام ١٣٢١ هـ، والثانية في عام ١٣٢٣ هـ، وقد جعلناهما مع نُسَخ الكفاية الأخرى التي أشرنا إليها آنفاً نصب أعيننا أثناء تقويمنا لمتن الكفاية، راجين أن يكون قد تم ضبطه على الوجه المطلوب .

ب - مرحلة تقويم النص وضبطه :

وبعد المقابلة قمنا عند اختلاف النسختين بإثبات النسخة الأرجح - بحسب نظرنا - في المتن ، وإثبات الأخرى في الهامش إن كان لها وجه صحة .
وفي بعض الحالات نُثبت نسخة «حقائق الأصول» أو الطبعة الحجرية المحشاة من قبل المحقق المشكيني - رحمه الله - إذا كانتا هما الأصح ، ونشير في الهامش إلى عبارة كفايتي المؤسستين السالفتين .
كما قد استفدنا من متن الكفاية لمتنهي الدراية للمحقق السيد المروّج - حفظه الله وأدام بقاءه - ومن تصحيحاته القيمة .
كما صَحّحنا جميع الأخطاء المطبعية وغيرها بمقدار الجهد والتوفيق ، ولانْدَعي الكمال ، فإنه مختصّ بأمله .

ج - مرحلة استخراج النصوص :

وفي هذه المرحلة قمنا بمراجعة التخریجات التي قامت بها المؤسستان السالفتا الذكر لتصحيحها أو تميمها والجمع بينها قدر ما توفرت لدينا المصادر وساعدنا التوفيق .

٢ - تحقيق حاشية المشكيني :

وقد قطعنا مراحل التحقيق الأنفة بالنسبة إلى حاشية المحقق المشكيني - قدس

سره - إلا أننا لم نحصل لها إلا على نسختين :

الأولى: وهي النسخة المعروفة المتداولة والمطبوعة^(١) مع متن الكفاية، وهي الطبعة الحجرية المومى إليها بالحرف (أ)، وهي نسخة جيّدة قليلة الأخطاء. الثانية: وهي نسخة حجرية - أيضاً - ولكنها طبعت^(٢) بصورة مستقلة عن الأصل - كفاية الاصول - وهي أجود من سابقتها؛ حيث تمتاز عنها بجدول تصويب للأخطاء مرفق في آخرها، ويحتمل - قوياً - أنّ هذا الجدول وضع من قبل نفس المصنّف - طاب ثراه - أو من قبل أحد تلامذته الأجلاء. وقد صحّحنا أخطاء المتن كما في جدول التصويب هذا، ورمزنا إلى هذه النسخة بالحرف (ب).

وقمنا بمقابلة هذه النسخة مع التي قبلها، وأثبتنا أصحّ النسختين عند الاختلاف، وأشرنا إلى النسخة الأخرى إذا كانت محتملة الصواب. والذي يؤسفنا أنّ هذه الحاشية المستقلة ليست كاملة، بل الذي لدينا منها هو ما يتعلّق بالجزء الأوّل من الكفاية فحسب، وأما ما يتعلّق بالجزء الثاني منها فهو في العراق الحبيب، كجزء من ذلك الكنز العظيم الذي لا يقدر بثمن من تراثنا الضخم الذي بقي تحت رحمة من لا يرحم، ولا يحسب له حساباً ولا يقيم له وزناً، بل يُكرّن له عداءً حضارياً غادراً. نسأله تعالى أن يحفظ ذلك التراث العظيم وكافة مقدّساتنا وشعبنا المظلوم من كلّ سوء.

وختاماً أودّ أن أتقدّم بالشكر الجزيل إلى سماحة حجّة الإسلام والمسلمين المحقق الشهير السيّد محمد رضا الحسيني الجلالى - دامت أيام عمره المباركة - على إخائه الخالص وعلى إعانته وتشجيعه لي على تحقيق هذا السُفر العظيم. والحمد لله ربّ العالمين في البدء والختام. سامي الخفاجي

ليلة ١٩ / جمادى الآخرة / ١٤١٣ هـ

(١) طبعت بعد وفاة المصنّف - قدّس سرّه - بخمس سنين أي في عام (١٣٦٣ هـ).

(٢) وقد طبعت في حياة المصنّف - قدّس سرّه - في عام (١٣٤٧ هـ).

كَفَايَةُ الْأَصُولِ

لِلْأَساتِذَةِ الْأَعْظَمِ الْمُتَّقِ الْكَبِيرِ

الْأَخُوذِ مُحَمَّدٍ كَاظِمٍ حَسَنِ الدَّرَاسَةِ

مَعَ

حَوَاشِي الْمُحَقِّقِ

الْمِيزَانِيِّ الْحَسَنِ الْمَشِيكِيِّ

مُخَفَّفَةٍ

لِلْمُتَلَمِّذِ سَائِمِ الطَّافِجِيِّ

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

نحمدك اللهم يا من أضاء على مطالع العقول والألباب، وأنار عليها بسواطع السنة والكتاب، فأحكم الفروع بأصولها في كل باب، ونصلي على أفضل من أوتي الحكمة وفصل الخطاب، وعلى آله الطاهرين الأطياب، [لا^(١) سيما المخصوص بالأخوة سيّد أولي الألباب.

رَبَّنَا آمَنَّا بِمَا أَنْزَلْتَ وَاتَّبَعْنَا الرَّسُولَ وَآلَ الرَّسُولِ ، فَاغْفِرْ لَنَا ذُنُوبَنَا ، وَقِنَا سُوءَ الْحِسَابِ ، وَاللَّعْنَةُ عَلَى أَعْدَائِهِمْ مِنْ الْيَوْمِ إِلَى يَوْمِ الْحِسَابِ .
وبعد: فالعلم على تشعب شؤونه، وتفش غصونه، مفتقر إلى علم الأصول افتقار الرعيّة إلى السلطان، ونافذ حكمه عليها بالوجدان، ولا سيما العلوم الدينيّة، وخصوصاً الأحكام الشرعيّة، فلولا

(١) إضافة يقتضيها السياق.

الأصول لم تقع في علم الفقه على محصول.

فيه استقرت قواعد الدين، وبه صار الفقه كشجرة طيبة تُؤتي أكلها كل حين، فلذا بادر علماء الأمصار، وفضلاء الأعصار - في كل دور من الأدوار - إلى تمهيد قواعده، وتقيد شوارده، وتبين ضوابطه، وتوضيح روابطه، وتهذيب أصوله، وإحكام قوانينه، وترتيب فصوله.

لكنه لما فيه من محاسن النكت والفقر، ولطائف معاني تدقّ دونهما الفكر، جلّ عن أن يكون شرعة لكلّ وارد، أو أن يطلع على حقائقه إلا واحد بعد واحد، فنهض به من أولي البصائر كابر بعد كابر، فلله درهم من عصابة تلقوا وأذعنوا، وبرعوا فأتقنوا، وأجادوا فجادوا، وصنفوا وأفادوا، أثابهم الله برضوانه وبوأهم بحبوحات جنانه.

حتى انتهى الأمر إلى أوجد علماء العصر، قطب فلك الفقهة والاجتهاد، ومركز دائرة البحث والانتقاد، الطود الشامخ، والعلم الراسخ، محيي الشريعة، وحامي الشيعة، النحرير الأواه، والمجاهد في سبيل الله، خاتم الفقهاء والمجتهدين، وحجة الإسلام والمسلمين، الوفي الصفي، مولانا الأخوند (ملاً محمد كاظم الهروي الطوسي النجفي) مدّ الله أطناب ظلاله على رؤوس الأنام، وعمّر بوجوده دوارس شرع الإسلام، فقد فاز - دام ظلّه - منه بالقدر المعلن، وجلّ عن قول أين وأنى، وجرتى بفكر صائب تقف دونه الأفكار، ونظر ثاقب يكاد سنا برقه يذهب بالأبصار، فلذا أذعن بفضل الفحول، وتلقوه بأنعم القبول. وأظهر صُحفاً هي المنتهى في التبيان، ذوات نكت لم يطمئنّ قبله إنس ولا جان، ويغنيك العيان عن البيان، والوجدان عن البرهان.

فما قدّمته لك إحدى مقالاته الشافية، ورسائله الكافية، فقد أخذت بجزءها على شَطْرِي الأصول الأصليّة، من مباحث الألفاظ والأدلة العقليّة، وأغنت بالإشارة عن المطوّلات، فهي النهاية والمحصول، فحريّ بأن تسمي بـ(كفاية الأصول)، فأين من يعرف قدرها، ولا يُرَخِّص مَهْرَهَا، وعلى الله قصد السبيل، وهو حسبي ونعم الوكيل.

قال أدام الله ظلّه :

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

الحمد لله ربّ العالمين، والصلاة والسلام على محمّد وآله الطاهرين، ولعنة الله على أعدائهم أجمعين.
وبعد فقد رتبته على مقدّمة، ومقاصد، وخاتمة:

بسم الله الرحمن الرحيم (وبه نستعين)^(١).
الحمد لله الذي في كلّ شيء أمارات قدرته، وفي كلّ موجود أدلّة حكمته،
والصلاة على رسوله الصادع بالشرع، وآله الذين بهم تمتّ الحجة وأقيمت البيّنة.
أما بعد: فيقول أحوج المربوبين إلى ربّه الغنيّ، أبو الحسن بن عبد الحسين
الأردبيلي المشكّي: إنّهُ لما كانت كفاية شيخنا العلامة المحقّق المدقّق آية الله الشيخ
محمد كاظم الخراساني - طاب ثراه - بعيدة الغور، شاسعة المعاني، راهنة الحقائق،
لا يهتدي إلى كنه دقائقها إلّا الأوحدي من الناس، أحببتُ أن أضمّ إليها تعلّيقاً
كاشفاً لأستارها، باحثاً عن أسرارها، كافلاً بحلّ^(٢) حقائقها، مبيناً لمجملاتها
مؤوّلاً لمتشابهاتها، مشفوعاً بما يسنح لحاطري من الأدلّة والبراهين التي لم تتعرّض لها،
لعلّها تكون تذكرةً لنفسي، وتبصرةً لغيري، والله وليّ التوفيق، عليه توكلت، وإليه
أنيب.

(١) ما بين القوسين أثبتناه من نسخة (ب)، ولم يرد في نسخة (أ).
(٢) كذا، والصحيح إمّا «متكفّلة بحلّ...»، أو «كافلة لحلّ...».

أما المقدمة ففي بيان أمور: الأول

إنّ موضوع كلّ علم، وهو الذي يبحث فيه عن عوارضه الذاتية^(١*) - أي بلا واسطة في العروض -

(١*) قوله : (وهو الذي يُبحث فيه عن عوارضه الذاتية . .) إلى آخره .
الغرض في هذا الأمر بيان أنّ موضوع كلّ علم نفس موضوعات المسائل ، إلّا أنّه - قدّس سرّه - فسّره بما عرفت بنحو الجملة الاعتراضية تنبيهاً على الخطأ الواقع في تفسير العرض الذاتي .
بيان ذلك : أنّ المراد من العارض مقابل الذاتي الذي يطلق في الكلّيات الخمس ، وهو ما لم يكن خارجاً عن ذات الشيء ، وهو على ثلاثة أقسام ، كما بيّن في علم الميزان^(٢) ، لا خصوص المقولات التسع العرضيّة .
وهذا العارض : إمّا أن يكون عارضاً لنفس الشيء بلا واسطة أصلاً ، لا ثبوتاً ولا عروضاً ، وهو على ثلاثة أقسام : لأنّه إمّا أن يكون مساوياً للشيء ، كالتعجب العارض للإنسان على ما مثّلوا ، فتأمّل .
وإمّا أن يكون أعمّ منه ، كالجنس العارض للفصل ، أو أخصّ منه ، كالفصل العارض للجنس .

وإمّا أن يكون عارضاً له مع الواسطة ، وهي : إمّا داخلية مساوية للشيء المعروض ، أو أعمّ منه ، ولا ثالث ؛ لأنّ جزء الشيء لا يكون أخصّ منه ، والعارض له مع واسطة الجزء المساوي ، كالتكلّم للإنسان بواسطة الناطق ، ومع واسطة الجزء الأعمّ كالحركة الإرادية له بواسطة الحيوان .

(١) شرح الشمسية : ١٤ / سطر ١٣ - ١٤ .

وإما خارجية: مساوية للشيء المعروض، كعروض الضحك للإنسان بواسطة التعجب، أو أعم كعروض التحيز للأبيض بواسطة الجسم الأعم منه، أو أخص كعروض الضحك للحيوان بواسطة الإنسان الأخص منه، أو مباينة كعروض الحرارة للماء بواسطة النار، والحركة للجالس بواسطة السفينة، فهذه أقسام تسعة.

وقد يتوهم: خروج الأخير عن المقسم؛ لأن من شرط الوسطة أن يكون لها اتحاد مع ذي الوسطة؛ بحيث يكون مصححاً للحمل، ولا يحمل النار على الماء، ولا السفينة على الجالس.

وفيه منع واضح؛ إذ المراد من الوسطة ما يكون له دخل في عروض الشيء للشيء من غير اشتراط الاتحاد المصحح للحمل، كما علم من تحرير المقسم. إذا عرفت ما ذكرنا، فاعلم أن القوم اتفقوا على كون بعض هذه الأقسام ذاتياً، وهو الأول والاثنان من السبعة الأخيرة، وهما: ما يكون بواسطة جزء مساوٍ، أو أمر خارج مساوٍ.

وعلى كون بعضها الآخر غريباً، وهي الثلاثة الأخيرة.

واختلفوا فيما يكون عارضاً بواسطة جزء أعم.

وأما الثاني والثالث فلم يلتفتوا إلى كونها من العوارض أصلاً، ولذا صار سبباً لاستيحاش بعض أهل العلم الغير المطلع [على] علم العقول^(١)، وصار العارض الذاتي عندهم مساوياً للمساوي للمعروض؛ لكون جميع أقسامه - حينئذٍ - مساوياً معه، كما لا يخفى.

وأشار المصنف - قدس سره - بقوله: (أي بلا واسطة في العروض) إلى

(١) في الأصل: (الغير المطلع بعلم العقول...)، والظاهر أنه ضمن «المطلع» معنى العالم، فعذاه بالباء، ولكنه تضمن غير سائغ.

هو نفس موضوعات مسائله^(٢*) عيناً، وما يتّحد معها خارجاً، وإن كان يُغيّرها مفهوماً،

خطئهم في ذلك، وأنّ الملاك في الذاتية عدم الوساطة في العروض، سواء لم يكن له واسطة أصلاً، أو يكون التوسّط في الثبوت، والغريب: ما يكون له واسطة في العروض، فعلى هذا تكون الحرارة للماء - في المثال المتقدّم - من العوارض الذاتية؛ لكون النار واسطة في الثبوت دون العروض.

وقس عليه الأمثلة المتقدّمة؛ فإنّه إن كان العارض ممّا لم يكن له واسطة في العروض، فهو من العوارض الذاتية ولو كان السبب في عروضه شيئاً أعمّ، وإلاّ فهو غريب.

ثم النسبة بين العارض الذاتي ومقابله هو التباين، كما هو واضح، وبين الواسطتين - أيضاً - التباين، إذا لوحظتا بالنسبة إلى عارض واحد، وبالنسبة إلى المتعدّد تكون عموماً من وجه.

ثم إنّ من البراهين الدالة على كون الميزان في الذاتية هو ما ذكرنا: أنّ المحمولات المبحوث عنها في الفقه عارضة لأفعال المكلفين بتوسّط المصالح الموجودة في المأمور بها، والمفاسد الموجودة في المنهي عنها؛ بناءً على قول المشهور من العدليّة، أو الأعمّ منها ومن المصالح في نفس التكليف؛ بناءً على غيره، ولا شكّ في كونها مباينة مع الأفعال، وعلى ما ذكره القوم يلزم خروج مسائل الفقه عن كونها مسائله، وقس عليه سائر العلوم تجد صدق ما ذكرنا.

(٢*) قوله: (هو نفس موضوعات مسائله...) إلى آخره.

هذا اعتراض على ما ذكره في خاتمة علم الميزان^(١) من أنّه قد يكون موضوع العلم مُغيّراً مع موضوع المسألة، ويمكن الاستدلال عليه بوجهين:
الأوّل: أنّه لا شكّ في كون محمول المسألة من العوارض الذاتية لموضوعها،

فلو كان موضوعها مغايراً مع موضوع العلم لم يكن ذلك بحثاً عن عوارضه الذاتية، وهم قد عرفوه^(١) بأنّه ما يُبحث فيه عن عوارضه الذاتية:

الثاني: أنّه لا شبهة في كون الغرض من المسائل المشتتة المعدودة علماً واحداً، واحداً سواء قلنا بكون وحدة العلم مستندةً إليه، أو إلى وحدة الموضوع على الخلاف.

ووحدة ذلك: إمّا باعتبار وحدة جامعة بين المحمولات، أو وحدة جامعة بين الموضوعات؛ بناءً على ما ذهب إليه المصنّف^(٢) وجماعة^(٣) من عدم استناد الواحد إلى الكثير بما هو كثير، فلا بدّ من جامع في البين يؤثّر الكثرة فيه بذاك الجامع، فإن كان ذلك هو الجامع بين الموضوعات فهو، وإلا فلا بدّ أن ينتهي إليه؛ لأنّ ما بالعرض ينتهي إلى ما بالذات، ومن المعلوم كون المحمول من عوارض الموضوع، والجامع بين الموضوعات: إمّا ذاتي يصدق عليها صدق الطبيعي على أفرادها، فهو المطلوب، وإلا فلا بدّ أن ينتهي إليه؛ لما تقدّم من القاعدة، فعلى كلّ تقدير تكون نسبة موضوع العلم إلى موضوعات مسائله نسبة الطبيعي إلى أفرادها.

ولكن قد يُشكّل فيه بعلم الطب؛ فإنّهم جعلوا موضوعه بدن الإنسان^(٤)، ويبحثون فيه عن العوارض الذاتية للأعضاء؛ فإنّ الجزء غير الكل. وبعلم المنطق؛ فإنّ موضوعه من المعقولات الثانية التي لا اتّحاد بينها وبين مصاديقها خارجاً.

(١) شرح الشمسية: ١٤ / سطر ١٣ - ١٤، حاشية ملا عبد الله: ٢٦ / سطر ٤ - ٥، الفصول الغروية: ١٠ / سطر ٢٣.

(٢) الكفاية ١: ٣٦ / سطر ٩ - ١٠.

(٣) فوائد الأصول ١: ٦٥، نهاية الدراية ١: ٣٨ / سطر ١١ - ١٢.

(٤) شرح الشمسية: ١٥ / سطر ١ - ٢.

تغاير الكلّي ومصاديقه، والطبيعي وأفراده^(٣*).

وبعلم النحو؛ فإنهم جعلوا موضوعه الكلمة والكلام^(١).
فإن أزدادوا بذلك كون كل واحد موضوعاً على حدة، لزم عدم صدق كل واحد على موضوعات المسائل التي تكون موضوعاتها من مصاديق الآخر، وإن كان الموضوع مجموعهما لزم عدم صدقه على واحد من موضوعاتها؛ إذ ليس في النحو مسألة يكون موضوعها هو المجموع، فعلم أنه لا يعتبر كون موضوع العلم عين موضوعات المسائل.

ويمكن دفع الأول: بأن تعبيرهم عن موضوع الطب بالبدن مسامحة؛ فإن موضوعه هو الجامع بين موضوعات مسائله للدليلين المتقدمين ولو لم نعلمه بعينه؛ فإن الظاهر لا يقاوم البرهان مع أنه معلوم؛ لأن الجامع هو العضو.
والثاني: بأن خارجيّة كل شيء بحسبه، فالمعقول الثاني - أيضاً - له خارجيّة بحسب نفسه؛ إذ المراد من الخارجيّة هو النفس الأمريّة، وهي متحقّقة في المقام؛ لكونها شاملة للأمور الذهنيّة.

والثالث: بأنه - أيضاً - مسامحة أو اشتباه؛ فإنه بعد قيام البرهان نلتزم بكون الموضوع هو الجامع بين الكلمة والكلام، وهو اللفظ الموضوع.

(٣*) قوله: (تغاير الكلّي^(٢) ومصاديقه، والطبيعي^(٣) وأفراده...) إلى آخره.

قد يتوهم كون الثاني من قبيل عطف الخاص على العام.
ولكنه مدفوع أولاً: بأنه لا اتحاد بين الكلّي العقلي والمنطقي وأفرادهما خارجاً.
وثانياً: بأنه لا صدق فيهما عليها، بل الكلّيّة فيهما باعتبار حكايتهما عن الكثرة، فاشتراط الاتحاد الخارجي والتعبير بالمصاديق يدفعان هذا التوهم، بل ذكره تفسيراً أو تفنّين في العبارة.

(١) شرح الشمسيّة: ١٥ / سطر ٢ - ٣، نهاية الدراية ١: ٥ / سطر ٥.

(٢) و(٣) في نسخة (ب): «مع»، وما أثبتناه هو الموافق لنسخة (أ) والمتداول من نسخ الكفاية.

والمسائل : عبارة عن جملة من قضايا(*) مُتَشَتِّة، جمعها اشتراكها في الدُّخُل في الغرض الذي لأجله دُوِّن هذا العلم، فلذا قد يتداخل بعض العلوم في بعض المسائل، ممَّا كان له دَخْلٌ في مُهِمِّينِ لأجل كلِّ منها دُوِّن علمٌ على حِدة، فيصير من مسائل العلمين.

(*) قوله : (والمسائل عبارة عن جملة من القضايا ...) إلى آخره.

المستفاد من هذا الكلام أمران :

الأول : أنَّ أسامي العلوم أسامٍ لما هو مسائلها في الواقع، أو للقدر الجامع بينها، لا للإدراك المتعلِّق بها، ولا للملكة المسيَّبة عن ممارستها؛ وذلك لظهور لفظ التدوين وجعل العلم بدلاً عن كلمة «هذا» المشار بها إلى المسائل في ذلك^(١). والدليل عليه : ما تقدَّم من أنَّ موضوع العلم : ما يبحث فيه عن عوارضه الذاتية، وأنَّه هو الكلِّي المنطبق على موضوعات المسائل، فلو كان العلم عبارة عنها أو عن الجامع بينها فهو، وإلَّا فلو كان العلم هو الإدراك أو الملكة، فلا بحث فيها عن العوارض الذاتية لموضوع العلم المنطبق على موضوعات المسائل، فتفسيرهم للعلوم بالإدراكات^(٢) أو بالملكات^(٣) مساحة.

الثاني : أنَّ تمايز العلوم باختلاف الأغراض الداعية إلى التدوين لا يتمايز الموضوعات، كما هو المشهور^(٤).

ووجهه : تحسين العقلاء لتدوين المسائل المتشَتِّة المختلفة موضوعاً ومحمولاً علماً واحداً إذا كان الغرض منها واحداً، وتقييحهم له مع تعدُّد الغرض ولو كان

(١) الجار والمجرور «في ذلك» متعلِّقان لقوله : «لظهور...».

(٢) حاشية الملاء عبد الله : ١٨ / سطر ١١.

(٣) الفصول الغروية : ٣ / سطر ١٥ و ٨ / سطر ١٧، قوانين الأصول : ١ / ٩ سطر ٥.

(٤) شرح الشمسية : ٥ / سطر ٥، نهاية الدراية : ١ / ٦ سطر ١٥، فوائد الأصول : ١ : ٢٤.

لا يقال: على هذا يمكن تداخل^(٥) علمين في تمام مسائلهما، فيما كان هناك مُهَيَّان متلازمان في الترتُّب على جملة من القضايا لا يكاد [يمكن]^(٦) انفكاكهما.

موضوع جميع المسائل واحداً، فهذا^(٧) يكشف عن أنَّ الملاك في وحدة العلم هي الأغراض، دون الموضوعات ولا شيء آخر.

لا يقال: إنَّ وحدة الغرض كاشفة عن وحدة الموضوع بحسب الآن؛ بناءً على قاعدة امتناع صدور الواحد إلا عن الواحد.

فإنَّه يقال - مضافاً إلى منعها -: إنَّ تحسينه للأمر المذكور مع فرض وحدة الغرض إنَّما هو مع قطع النظر عن الكشف المذكور، بل ربَّما لا يلتفتون إليه مع أنَّ العقلاء الجازمين بعدم تماميتها يستحسنون ما ذكرنا.

(٥) قوله: (لا يقال: على هذا يمكن تداخل علمين . . .) إلى آخره.

إعلم أنَّ نسبة كلِّ غرض من أغراض العلوم إلى الآخر: إمَّا التلازم، وهو أن تكون جملة مسائل يترتب عليها غرضان مستقلَّان يصحَّ لأجلهما التدوين، وإمَّا التباين، أو العموم المطلق، أو من وجه، ولا خامس لها.

ولا شبهة في صحة تدوين علمين في الثاني والرابع، بل في الثالث أيضاً؛ إذ قد يتعلَّق الداعي بتحصيل الغرض الأخصَّ بخصوصه، فيصحَّ لأجله تدوين المسائل المشتركة علماً، فلا يقدح فيه كون العلم المشتمل على الغرض الأعمَّ مُغنياً عنه كما لا يخفى.

ولكن في الأوَّل لا يصحَّ تدوين علمين لأجل غرضين متلازمين.

(١) إضافة من حقائق الأصول ١ : ٩.

(٢) في نسخة (أ): فهو . . .

فإنه يقال: مضافاً إلى بُعد ذلك، بل امتناعه عادة، لا يكاد يصحّ لذلك^(٦) تدوين علمين وتسميتهما باسمين، بل تدوين علم واحد يبحث فيه تارة لكلا المهمّين، وأخرى لأحدهما، وهذا بخلاف التداخل في بعض المسائل، فإنّ حُسْنَ تدوين علمين - كانا مشتركين في مسألة أو أزيد في جملة مسائلها المختلفة - لأجل مهمّين، ممّا لا يخفى^(١).

(٦) قوله: (لا يكاد يصحّ لذلك...) إلى آخره.

والسرّ فيه: أنّ الطريق في ذلك هو تحسين العقلاء وتقبيحهم، فإذا كان ذلك قبيحاً عندهم نستكشف أنّ وحدة الغرض ليست علّة منحصرة لوحدة العلم، بل علّتها أحد الأمرين: من وحدة الغرض، وتلازم الغرضين، فحيثُ يكون الموجب لتعدّده انتفاء الأمرين، وذلك لا يُنافي ما تقدّم من أنّ التمايز بالأغراض دون غيرها. وقد يورد عليه: بأنّ الغرض: قد يكون على نحو لا يحصل إلّا بتعلّم عمدة مسائل العلم كالاستنباط في الأصول؛ بناءً على استحالة التجزّي، وهذا لا إشكال فيه.

وقد يكون مشكّكاً مثل صيانة اللسان عن الخطأ في المقال؛ فإنّ أدنى مراتبه يحصل بتعلّم مسألة واحدة من مسائل النحو، وعلى القول بكون التمايز بالأغراض يلزم أن يكون العالم بمسألة واحدة منها نحوياً، وهو مخالف للعرف وبناء العقلاء. ويمكن الدفع: بأنّ الحوالة^(٢) في المسألة على العرف؛ فإنّ الميزان عندهم مرتبة وسطى من الغرض، لا الطبيعة ولا عليا المراتب حتى يسمّى العالم بمسألة واحدة من مسائل علم عالماً بذلك العلم، أو لا يسمّى من حصّل جميع المسائل إلّا مسألة

(١) قوله: (مما لا يخفى) خبر لقوله: (فإنّ حُسْنَ...).

(٢) الظاهر أنه تسامح في التعبير أو تجوّز؛ لأنّ الحوالة - لغة وعرفاً - لا تستعمل إلّا في تحويل الدّين من ذمّة إلى أخرى. راجع اللسان ١١: ١٩٠ مادة «حول»، تفسير غريب الحديث: ٧٨، مجمع البحرين ٥: ٣٦٠ مادة «حول».

وقد انقدح بما ذكرنا: أنَّ تمايز العلوم^(٧) إنما هو باختلاف الأغراض الداعية إلى التدوين، لا الموضوعات ولا المحمولات^(٨)، وإلاَّ كان كلُّ باب - بل كلُّ مسألة من كلِّ علم - علماً على حدة، كما هو واضح لمن كان له أدنى تأمل، فلا يكون الاختلاف بحسب الموضوع أو المحمول موجباً للتعدد، كما لا يكون وحدتها سبباً لأن يكون من الواحد.

واحدة علماً به.

ثم إنَّ الغرض من الأصول هل هو الاستنباط الفعلي، أو التمكن منه؟ ظاهر تعريفهم^(٩): «بأنَّه العلم بالقواعد» هو الثاني؛ لأنَّ مجرد العلم بالقواعد الممهدة للاستنباط لا يلازم الفعلية، وهو موافق للعرف أيضاً. فتبين مما ذكرنا: أنَّ كلَّ مسألة يترتب عليها التمكن من استنباط حكم كلي فرعي إلهي، فهي من المسائل الأصولية، وسيأتي بيان ذلك في الجملة عند الكلام في تعريف الأصول، فانتظر.

(٧) قوله: (وقد انقدح بما ذكرنا أنَّ تمايز العلوم . . .) إلى آخره.
لا يخفى إنَّه - قدس سره - لم يقيم برهاناً على هذا المطلب، بل ماتقدم ليس إلّا مجرد دعوى؛ حيث قال: (جمعها اشتراكها في الدخُل في الغرض).
اللهم إلّا أن يقال: إنَّ تعليله لتدوين علمين - في صورة تداخلهما في بعض المسائل - بحسنه إشارة إلى أنَّ الملاك في ذلك هو التحسين عند العقلاء، وهو متحقق بالنسبة إلى الغرض دون الموضوع.

(٨) قوله: (لا الموضوعات ولا المحمولات . . .) إلى آخره.

أما الثاني: فواضح، ولم يدَّعه أحد أيضاً.

(١) قوانين الأصول ١: ٥ / سطر ٤ - ٥، هداية المسترشدين: ١٢ / سطر ٢٦، الكفاية ١: ٩ /

وأما الأول: فلوجوه:

الأول: ما تقدّم من تقبيح العقلاء تدوين علم واحد مع فرض وحدة الموضوع وتعدّد الغرض.

الثاني: ما أثار إليه المصنّف - قدّس سرّه - وحاصله: أنّه يلزم كون كلّ مسألة علماً على حدة في العلوم المتعارفة؛ لاختلاف موضوعات المسائل، ولا يصلحه ما ذكرنا من كونها من مصاديق جامع واحد؛ لأنّ الكاشف عنه هو وحدة الغرض، والمفروض الإغماض عنه.

الثالث: أنّه يردّ عليه كون العلوم التي موضوعها واحد - كالصرف والنحو والمعاني والبيان - علماً واحداً؛ لوحدة موضوعها، وهي الكلمة، بل يلزم كون النحو علمين؛ لما ذكروا من أنّ موضوعه الكلمة والكلام.

وقد يجاب عنه^(١): بأنّه ليست الكلمة من حيث هي موضوعاً في العلوم الأربعة، بل الموضوع هو المقيد بخصوصيّة منضمّة إليها، وهي الإعراب والبناء في النحو، والصحة والاعتلال في الصرف، وهكذا، وكذا ليس الكلمة والكلام موضوعاً في النحو حتّى يلزم تعدّده، بل هما من حيث الإعراب والبناء.

وفيه: أنّ هذا القيد إمّا مأخوذ من المحمول، أو من الغرض، فإن كان الثاني يثبت المطلوب؛ لأنّه إذا كانت وحدة الموضوع ناشئة من وحدة الغرض كان المؤثر في وحدة العلم وحدته.

وإن كان الأول يردّ عليه: أنّ الحيثيّة المذكورة إمّا تمام الموضوع كعنوان المعرب، كما هو المحكي عن بعض^(٢)، أو يكون قيداً للموضوع على أن يكون القيد

(١) بدائع الأفكار: ٣٢ / سطر ٩ - ٢٠، فوائد الأصول ١: ٢٥ - ٢٦.

(٢) حكاه عن بعض المدقّقين - وهو صاحب منجّة العلماء - في نهاية الدراية ١: ٦ - ٧.

داخلاً، أو خارجاً والتقيّد داخلاً.

وعلى التقادير: إمّا أن يكون المأخوذ مرتبة الفعلية، أو الاستعداد كما في شرح المنظومة^(١)، فإن كان تمام الموضوع مع كونه مرتبة الفعلية لزم أن يكون البحث عن العوارض داخلاً في المبادئ التصورية؛ لأن معرفة الموضوع داخلة فيها، مضافاً إلى لزوم حمل الشيء على نفسه؛ لأن المفروض كون الحيثة منتزعةً من المحمول، فتأمل.

وإن كان قيده على أحد نحويه مع فرض الفعلية لزم - مضافاً إلى لزوم المحذور الأول، كما لا يخفى - كون الموضوع في المسائل مأخوذاً بشرط المحمول، وحينئذٍ لا تكون فائدة في الحمل المذكور، فتأمل، مع أنه مخالف للمحاورات.

وإن كان المراد كونه تمام الموضوع بمعنى الاستعداد، ففيه: أنه لا وجه لكون الاستعداد موضوعاً لما هو بالفعل.

وإن كان قيده على أحد نحويه مع الفرض المذكور ففيه: أن الموضوع في القضايا المتعارفة مأخوذ لا بشرط.

ثم إن للفصول كلاماً^(٢) في هذا المقام لا بأس بنقله، قال: (وأما ما اشتهر من أن تمايز العلوم بتمايز الموضوعات، وتمايز الموضوعات بتمايز الحيثيات فمما لم نقف له على وجه؛ لأن موضوع أحد العلمين إن تميّز بنفسه عن موضوع الآخر، فالتمايز بين العلمين حاصل بنفس الموضوع، ولا حاجة إلى اعتبار الحيثة، وإن اشترك فاعتبارها لا يوجب التمايز.

ألا ترى أن اللفظ العربي الذي هو موضوع للعلوم العربية إذا أخذ من حيث

(١) شرح المنظومة - قسم المنطق :- ٩٣ - ٩٦، وقسم الفلسفة: ٧٨ - ٧٩.

(٢) الفصول الغروية: ١١ / سطر ١٤ - ٢٤.

الإعراب والبناء - مثلاً - كما هو المعروف في الكتب النحوية، لم يوجب اختصاصه بعلم النحو؛ لأنه حال تقيده بهذا الاعتبار يعرض له - أيضاً - أحوال الأبنية، ويلحقه أحكام الفصاحة والبلاغة وغيرها؛ لظهور أن لا منافاة بينها، فيصح أن يقع بهذه الحيثية موضوعاً لتلك العلوم، وكذا إذا اعتبر مقيداً بسائر الحيثيات، وإن اعتبرت الحيثية تعليلية لم يستقم المعنى، كما لا يخفى.

فالتحقيق في المقام أن يقال: إن تمايز العلوم إمّا بتمايز الموضوعات، كتمايز علم النحو عن علم المنطق، وتمايزهما عن علم الفقه، أو بتمايز حيثيات البحث، كتمايز علم النحو عن علم الصرف، وتمايزهما عن علم المعاني، فإن هذه العلوم وإن اشتركت في كونها باحثة عن أحوال [اللفظ]^(١) العربي، إلا أن البحث في الأول من حيث الإعراب والبناء، وفي الثاني من حيث الأبنية، وفي الثالث من حيث الفصاحة والبلاغة، فهم وإن أصابوا في اعتبار الحيثية للتمايز بين العلوم، لكنهم أخطأوا في أخذها قيداً للموضوع، والصواب أخذها قيداً للبحث، وهي عند التحقيق عنوان إجمالي للمسائل التي تقرر في العلم، ولك أن تتعسف في كلماتهم؛ بحيث ترجع إلى ما ذكرنا). انتهى.

أقول: يرد عليه أولاً: أن مرادهم من كون التمايز في الموضوعات بتمايز الحيثيات إنما هو في الجملة، فلا يقدر كون التمايز في بعض بتمايز نفس الموضوعات. وثانياً: أن معنى كون الحيثية تقييدية ليس كون الموضوع في حال الحيثية؛ حتى يرد عليه: أنه حال تقييده بهذا الاعتبار يعرض له اعتبار آخر، بل المراد أخذ حيثية منتزعة عن المحمول الذي حمل على موضوعه في القضية في طرف الموضوع، وهذا يمنع عن حمل محمول آخر عليه؛ لأنه لم تؤخذ الحيثية المنتزعة عنه فيه، كما

(١) في نسخة (أ): «اللغة»، وفي نسخة (ب): «اللفت»، والصحيح ما أثبتناه.

ثم إنّه ربّما لا يكون لموضوع العلم - وهو الكلّي المتّحد مع موضوعات المسائل - عنوان خاصّ^(٩) واسم مخصوص، فيصحّ أن يُعبر عنه بكل ما دلّ عليه؛ بداهة عدم دخل ذلك في موضوعيّة أصلاً.

لا يخفى.

وثالثاً: أنّ المحمول في العلم الواحد قد يتعدّد، فحينئذٍ تتعدّد الحيثيّات المأخوذة منها، فيلزم تعدّد العلم حسب تعدّد تلك الحيثيّات، وقد يكون العلمان^(١٠) مشتركين في محمول، فيلزم أن يكونا علماً واحداً، فلا يكفي كون الحيثيّة قيّداً للبحث مع فرض كونها منتزعة من المحمولات، وإن قيل بكونها منتزعة عن الغرض يثبت المطلوب، كما مرّت إليه الإشارة.

ثمّ إنّه قد يتوهّم: أنّه لو كان الملاك في التمايز هو الغرض لزم أن يكون جميع العلوم علماً واحداً؛ لكون الغرض الأقصى في الجميع هي معرفة الله. وهو مدفوع:

أولاً: بأنّ المميّز هو الغرض المترتب على العلم من دون وساطة، ومعرفة الله مرتّبة على غالب العلوم بواسطة أغراضها التي ترتّب عليها بلا واسطة.

وثانياً: أنّ الميزان ليس مطلق الجامع بين الأغراض، بل المرجع فيه مرتبة من الغرض يحسّن لأجلها تدوين علم واحد عند العقلاء. (٩) قوله: (عنوان خاصّ . . .) إلى آخره.

لأنّ الملاك في موضوعيّة الموضوع هو دخالته واقعاً في ترتّب الغرض، لا العلم بها، فحينئذٍ لا يقدر عدم العلم به باسمه الخاصّ.

(١) في نسخة (أ): الفنّان . .

وقد انقذ بذلك: أن موضوع علم الأصول هو الكلّي المنطبق^(١) على موضوعات مسائله المشتتة، لا خصوص الأدلة الأربعة بما هي أدلة^(٢)، بل ولا بما هي هي^(٣)؛ ضرورة أن البحث في غير واحد من مسائله المهمة ليس من عوارضها، وهو واضح لو كان المراد بالسنة منها هو نفس قول المعصوم أو فعله أو تقريره، كما هو المصطلح فيها؛ لوضوح عدم البحث في كثير من مباحثها المهمة - كعمدة مباحث التعادل والترجيح، بل ومسألة حجّة خبر الواحد - لا عنها ولا عن سائر الأدلة، ورجوع البحث فيهما - في الحقيقة - إلى البحث عن ثبوت السنة بخبر الواحد، في مسألة حجّة الخبر - كما أفيد^(٤) - وبأيّ الخبرين في

(١٠) قوله: (وقد انقذ بذلك أن موضوع علم الأصول هو الكلّي المنطبق...) إلى آخره.

والدليل عليه ما مرّ من أن موضوع كلّ علم نفس موضوعات مسائله عيناً، ولا يمكن كونه مغايراً لها، وقد برهنّا عليه بوجهين فيما سبق، بضميمة أن العلم بعنوان الموضوع غير لازم، وبضميمة أن الأدلة الأربعة ليست جامعة بين موضوعات المسائل التي يترتب عليها الاستنباط - الذي هو الغرض من الأصول - بمقتضى تعريف المشهور - كما سيأتي - فيعلم من المقدمات الثلاث أن موضوعها هو الكلّي المذكور الغير المعلوم الاسم، لا الأدلة الأربعة^(٥).

ولا يخفى أنه لا بدّ في إثبات المطلوب المذكور المركّب من إيجاب وسلب من المقدمات الثلاث المتقدمة.

(١) حاشية قوانين الأصول ١: ٨.

(٢) الفصول الغروية: ١١ / سطر ٢٤ - ٢٦.

(٣) أفاده الشيخ - قدس سره - في فرائد الأصول: ٦٧ / سطر ٦.

(٤) قوانين الأصول ١: ٩ / سطر ٢٢ - ٣٣، الفصول الغروية: ١١ / سطر ٢٤ - ٢٥.

باب التعارض، فإنه أيضاً بحث في الحقيقة عن حجّة الخبر في هذا الحال غير مفيد، فإنّ البحث عن ثبوت الموضوع^(١) - وما هو مفاد «كان» التامة - ليس بحثاً عن عوارضه، فإنّها مفاد «كان» الناقصة.

لا يقال: إنّه لا وجه للحكم بانقداحه ممّا ذكره سابقاً؛ لأنّ الثالثة من المقدمات المذكورة بعد ذلك.

فإنّه يقال: إنّها لما كانت ثابتة بالضرورة كفى في الحكم بالانقداح ذكر الأولين منها.

وأما وجه بطلان ما ذكره القوم - مضافاً إلى ما أورد عليه في العبارة - فهو أنّه لو كان المراد من كون الأربعة موضوعة: هو كونها كذلك من حيث الاجتماع، فليس في الأصول مسألة يكون محمولها محمولاً على المجموع من حيث الاجتماع، وإنّ كان كلّ واحد موضوعاً مستقلاًّ لزم عدم الجامع في البين، مع أنّه يلزم تعدّد علم الأصول؛ بناءً على مذهبهم في التمايز.

مضافاً إلى ما يرد - أيضاً - على خصوص الثاني: من أنّه لو كان الموضوع ذات^(١) الدليل بما هي لدخل في الأصول كثير من العلوم التي ليست من الأصول، كال تفسير، وعلم الحديث، وعلم التجويد، وغير ذلك، كما لا يخفى.

فحيث إنّها لا بدّ من تقييدها بعنوان غير عنوان الدليّة؛ بحيث يكون مانعاً عن دخول غيره.

(١١) قوله: (فإنّ البحث عن ثبوت الموضوع . . .) إلى آخره.

مضافاً إلى إنّ الملاك في اندراج مسألة في علم كون عنوان المبحوث عنه من عوارض الموضوع لا كونه ملازماً لشيء هو من عوارض الموضوع، وقد نبّه عليه

(١) «ذات» مؤنث «ذو»، ولا تستعمل - هي وأخواتها - إلا مضافة. وقد استعملت - على وجه الاستعارة - بمعنى عين الشيء - جوهرأ كان أو عرضاً - كما استعملت مفردة، ومضافة إلى ←

لا يقال : هذا في الثبوت الواقعي ، وأما الثبوت التعبدي - كما هو المهم في هذه المباحث - فهو في الحقيقة يكون مفاد «كان» الناقصة .
فإنه يقال : نعم ، لكنه مما لا يعرض السنة ، بل الخبر الحاكي لها ،
فإن الثبوت التعبدي يرجع^(١٢) إلى وجوب العمل على طبق الخبر كالسنة
المحكّية به ، وهذا من عوارضه لا عوارضها ، كما لا يخفى .

المصنّف في باب حجّة الخبر الواحد^(١) .

ولا فرق في وروده عليه بين كون المراد من الثبوت هو الواقعي أو التعبدي .

(١٢) قوله : (فإن الثبوت التعبدي يرجع . . .) إلى آخره .

وأورد عليه : «بأن الثبوت التعبدي راجع إلى جعل مُؤدّي الخبر بمنزلة الواقع ،
فالبحث عنه راجع إلى جعل المُؤدّي ، وليس بحثاً عن حال السنة ، فعدم كون
البحث عن الثبوت التعبدي راجعاً إلى السنة من هذه الجهة ، لا من جهة كونه راجعاً
إلى البحث عن حال الخبر» . انتهى .

وفيه : أولاً : أن ذلك يتم بناءً على جعل الحكم على طبق مُؤدّي الخبر نفسياً
أو^(٢) طريقياً ، وأما بناءً على جعل الطريقيّة الصرفة فلا جعل للمؤدّي .
وثانياً : إن رجوعه إليه ممنوع : لأن الثبوت التعبدي للشيء عبارة أخرى عن
وجوب العمل به وحجيّته الذي هو منتزع عن المجعول الظاهري ، بناءً على القول
بالجعل .

→
المضمّر ، وبالألف واللام ، وأجروها مجرى النفس والخاصّة ، وليس ذلك من كلام العرب .
مفردات الراغب : ٢٦٣ مادة «ذو» . وقد استعملها المصنّف - رحمه الله - بمعنى عين الشيء ،
وأنت الضمير «هي» بلحاظ لفظ «ذات» .

(١) كذا ، والصحيح : خبر الواحد .

(٢) في نسخة (أ) يوجد فوق كلمة «أو» استظهار كون الصحيح : «لا» ، والظاهر أن هذا الاستظهار
في محله .

وبالجملة: الثبوت الواقعي ليس من العوارض، والتعبدية وإن كان منها، إلا أنه ليس للسنة، بل الخبر، فتأمل جيداً.

وقد يورد على كلا شقي التردد: بأن مراد المتكلف من الثبوت هو تنجز السنة، لا ثبوتها الواقعي، ولا ثبوتها التعبدية، ومن المعلوم كون التنجز من عوارض السنة.

وفيه: أولاً: أن إرادة التنجز من لفظ الثبوت خلاف الظاهر. وثانياً: ما تقدم إليه الإشارة: من أن الملاك في الاندراج هو عنوان المبحوث عنه لا الملازم، والمبحوث عنه هي حجية الخبر، لا تنجز السنة الملازم لها. وثالثاً: أن التنجز من مراتب الحكم الواقعي المكشوف بالسنة أو من صفاته على التحقيق، لا من أحوال السنة.

ورابعاً: أنه على تقدير كونه منها لم يحرز بمجرد حجية الخبر أن هنا سنة؛ حتى يقال: إنها منجزة؛ لأن التنجز منحصر في صورة الإصابة.

أقول: في كلا شقي التردد نظر:

أما الأول: فلأنه ليس البحث في ثبوت السنة واقعاً، بل في ثبوت وجودها مطابقاً للخبر، وهو مفاد «كان» الناقصة.

وأما الثاني: فلأن إرجاع الثبوت التعبدية إلى وجوب العمل على طبق الخبر؛ حتى يكون من عوارض الخبر، يدفعه ما تقدم منا: من أن الملاك في الاندراج هو كون عنوان المبحوث عنه من عوارض الشيء لا الملازم، فحينئذ يكون الثبوت التعبدية من أحوال السنة، لا من أحوال الخبر.

مضافاً إلى أنه لا يقدح كون ملازمه من أحوال الخبر بعد كون الملازم الآخر من أحوال السنة؛ لأنه يكون من هذه الجهة داخلياً في الأصول.

ولعله لما ذكرنا عدل عما ذكر هنا في حجية الخبر، بل أورد عليه بعد حمل كلامه على الثبوت التعبدية بوجهين آخرين، فراجع.

وإما إذا كان المراد من السُّنة ما يعمّ حكايتها^(١)، فلأنّ البحث في تلك المباحث وإن كان عن أحوال السُّنة بهذا المعنى^(٢)، إلّا أنّ البحث في غير واحد من مسائلها - كمباحث الألفاظ، وجملة من غيرها - لا يختصّ الأدلّة، بل يعمّ غيرها^(٣)، وإن كان المهمّ معرفة أحوال خصوصها، كما لا يخفى.

(١٣) قوله: (فلأنّ البحث [في]^(١) تلك المباحث وإن كان [عن]^(٢) أحوال السُّنة بهذا المعنى ...) إلى آخره.

لا يخفى أنّ تسليم ذلك على الإطلاق في غير محله؛ لأنّه يتمّ بناءً على قول «الفصول»، وهو كون الموضوع ذوات الأدلّة^(٤)، وأمّا على المشهور فلا؛ لأنّ البحث عن حجّة الخبر بحث عن الدليّة؛ فيكون داخلًا في المبادي التصديقيّة.

(١٤) قوله: (لا يختصّ الأدلّة بل يعمّ غيرها ...) إلى آخره.

وذلك كالبحث عن ظهور الأمر في الوجوب، وكالبحث عن وجود الملازمة بين وجوب الشيء وجوب مقدّمته، إلى غير ذلك من المسائل التي لا يختصّ البحث فيها بالأدلّة الأربعة.

إلّا أنّ ذاك الإشكال وارد عليهم بناءً على مذاقهم من أنّ ما يعرض للشيء بواسطة الأعمّ داخل في العرض الغريب، وإلّا فالتحقيق أنّ هذه المباحث داخلّة في الأصول ولو بناءً على كون الموضوع الأدلّة الأربعة، كما لا يخفى. ثمّ إنّّه يردّ عليهم خروج أمور - سواء كانت السُّنة بالمعنى الأعمّ أو الأخصّ - غير ما ذكره المصنّف.

(١) الفصول الغروية: ١٢ / سطر ٨.

(٢) في نسخي الحاشية (أ) و(ب): «عن»، والأنسب ما أثبتناه من نسخ الكفاية المتداولة.

(٣) في نسخي الحاشية (أ) و(ب): «من»، والأنسب ما أثبتناه من نسخ الكفاية المتداولة.

(٤) الفصول الغروية: ١١ / سطر ٢٤ - ٢٥.

الأول: مسألة حجّة الإجماع المنقول؛ لأنّ الموضوع للأصول هو نفس الإجماع لا حكايته، ولو فرض إطلاقه على الأعم لثمّ بناءً على قول «الفصول» لا على المشهور.

الثاني: الإجماع المحصّل: أمّا بناءً على مذهب الإمامية: فلاّنه إمّا عبارة عن المكشوف عنه، أو عن المجموع منه ومن الكاشف، أو عن الأخير فقط.

والبحث على الأوّل في وجوده، وكذا على الثاني ولو باعتبار جزئه، وعلى الثالث في الملازمة بينه وبين قول المعصوم - عليه السلام - أو رضاه، وعليه - أيضاً - يكون خارجاً عن المسائل بناءً على المشهور؛ لكون البحث في الدليّة المأخوذة جزءاً من الموضوع، نعم يكون داخلاً على قول «الفصول».

وأما على مذهب العامة: فيخرج - أيضاً - على المشهور؛ لأنّ نفس الإجماع الذي هو الاتفاق وإن كان موجوداً، إلّا أنّ النزاع في حجّيته.

الثالث: دليل العقل: بيانه: أنّهم قد عرفوه^(١): بأنّه حكم عقلي يتوصّل به إلى حكم شرعيّ. وفي أكثر الموارد أصل وجوده وقع محلاً للنزاع كمسألة الملازمة بين وجوب الشيء ووجوب مقدّمته، أو بينه وبين حرمة ضده، ومسألة اجتماع الأمر والنهي، وغير ذلك، فيحتثّ يكون هذا القسم داخلاً في المبادي التصديقيّة.

لا يقال: إنّ ذلك منافٍ لما ذكرت: من أنّه تخرج أمور سوى ما ذكره المصنّف؛ لأنّ الملازمة المذكورة قد ذكرتها مثلاً لقوله: «وجملة من غيرها».

قلت: لا منافاة؛ حيث إنّ الخروج هناك من جهة عموميّة العارض؛ لكون الواسطة أعمّ، وهنا من جهة كونه داخلاً في المبادي التصديقيّة، فافهم.

(١) هداية المسترشدين: ٤٣١ / سطر ٨، الفصول الغروية: ٣١٦ / سطر ٢ - ٣.

ويؤيد ذلك تعريف الأصول^(١٥): بأنه (العلم بالقواعد الممهدة لاستنباط الأحكام الشرعية)، وإن كان الأولى تعريفه: بأنه (صناعة^(١٦) يعرف بها القواعد التي يمكن أن تقع في طريق استنباط الأحكام، أو التي ينتهي إليها في مقام العمل)؛ بناءً على أن مسألة حجّة الظن على

وفي بعض الموارد التوصل به إلى الحكم الشرعي متنازع فيه، مثل مسألة الملازمة بين حكم العقل وحكم الشرع، فحينئذ إن كان القيد المذكور داخلاً في قوام دليل العقل الذي عدّوه من الأدلة، فالبحث في الوجود ولو باعتبار جزء الموضوع، وإن كان خارجاً يخرج - أيضاً - من المهمات على المشهور.

الرابع: مباحث الاجتهاد والتقليد برمتها: وخروجها واضح من دون حاجة إلى البيان.

(١٥) قوله: (ويؤيد ذلك تعريف الأصول...) إلى آخره.

وجه التأييد: أن قضية ظهور الجمع في العموم هو كون كل قاعدة يترتب عليها النتيجة المذكورة داخلة في العلم ولو لم يكن موضوعها واحداً من الأربعة، وهذا يتم بناءً على ما ذكرنا، وإنما جعله مؤيداً لا دليلاً؛ لجواز كون التعريف بالأعم، فافهم.

(١٦) قوله: (وإن كان الأولى تعريفه بأنه صناعة...) إلى آخره.

ظاهر التعليل لأولية العدول - بقوله: «بناءً على أن مسألة حجّة الظن...» إلى آخره - هو كون العدول لخروج الأمرين من التعريف المذكور:

أما خروج الأول: فلأن الظاهر من قولهم: (لاستنباط الأحكام) هو استنباط الحكم على وجه القطع به، ولا قطع به في الظن الانسدادي على الحكومة حتى على مذهبهم من جعل الحكم على طبق مؤديات الأمارات؛ لأنه فيما كانت الأمانة حجة شرعية، كما في الأمارات المعتمدة بالخصوص، أو الظن الانسدادي على الكشف، لا فيما كانت حجة عقلاً، كما فيه على الحكومة، فحينئذ لا قطع بالحكم في مورد

مطلقاً؛ لا بالواقع ولا بالظاهر.

وأما الثاني: فلأن الأصل إما عقلي أو شرعي، والأول ليس مفاده إلا العُدْرية ونفي العقوبة، أو تنجّز الواقع وترتب العقوبة عليه، والأول^(١) كالبراءة العقلية، والثاني^(٢) كالاختياط.

والأصل الشرعي مثله؛ بناءً على أنه لا يستفاد من أدلته على أقسامه إلا العُدْرية، كما هو محكي عن بعض.

وأما بناءً على جعل الحكم مطلقاً، كما هو مذهب المصنّف، أو في بعضها على التحقيق - كما سيأتي إن شاء الله تعالى - فلأنه حكم فرعي إلهي، لا أنه يستنبط منه ذلك مثل حجّة الخبر؛ لأنه لا بدّ من كون المستنبط غير المستنبط منه، وليس كذلك في الأصول الشرعية المجعول في مواردها الحكم وإن أمكن ترتيب قياس منتج لحكم ثابت لعنوان كلي، كما يقال: «وجوب الجمعة قد شك في بقائه، كل ما شك في بقائه فهو باقٍ»، إلا أن المستنبط مصادق من مصاديق الحكم الاستصحابي الواقع كبرى في القياس المذكور وليس غيره - وسيأتي تحقيقه إن شاء الله تعالى - ولذا زاد قوله: «أو التي يُنتهى إليها...» إلى آخره؛ حتى يشمل التعريفُ الأمرين.

هذا حاصل مراده بحسب ما يفهم من ظاهر كلامه.

أقول: هذا منافي لما سيأتي منه - قدس سره - في باب الاستصحاب - حسب ما سمعته في مجلس درسه - من إدراج الاستصحاب في الأصول لجهة كونه واقعاً في طريق الاستنباط، وقرّره على وجه تقدّم آنفاً: أنه يقع كبرى لإثبات وجوب الجمعة، وأوردنا عليه هناك بما ذكرنا آنفاً وبغيره - على ما سيأتي وجه المنافاة - أن ظاهره هنا

(١) الأول هنا هو الأصل العقلي الذي يفيد التعذير ونفي العقوبة.

(٢) ويريد بـ«الثاني» هنا الأصل العقلي الذي ينجّز الواقع وترتب العقوبة عليه.

عدم كونه واقعاً في طريق الاستنباط ؛ ولذا عدل عن تعريف المشهور، وزاد قوله المتقدم ؛ ليشمل الأمرين .

اللهم إلا أن يقال : إنه مبني على مذهب المشهور في الأصول الشرعية ؛ حيث إن ظاهرهم عدم نجعل الحكم في مواردنا من جهة عدم أثر في كلماتهم عن الحكم الظاهري فيها .

وغرضه أن المشهور لابد لهم - بناء على مذاقهم - من تعريفه بما ذكرنا لا بما ذكروه .

ويشهد له ما يستفاد من تضاعف كلماته في الكتاب في مواضع عديدة من انحصار الغرض من الأصول في الاستنباط ، وهو منافٍ لزيادة الانتهاء لو كان مبنياً على مذاقه .

ولكن يدفعه : أنه خلاف الظاهر ؛ إذ الظاهر أن غرضه تامة التعريف المذكور بناء على كل المباني ، فتثبت المناقاة .

هذا ، مضافاً إلى أن الظاهر من الاستنباط أعم من القطعي والظني ، والمراد - بحسب مناسبة الحكم للموضوع - كون الشيء بحيث يوجب العمل بالحكم في ترتيب آثاره ، وهذا ثابت في الظن الانسدادي على الحكومة ، كما لا يخفى .

والتحقيق في المقام - بعدما عرفت ^(١) من كون الاستنباط أعم من القطعي والظني ، بل مطلق الحجة ، ولكن بشرط كون المستنبط غير المستنبط منه وجوداً - أن تعريف المشهور مزيف من وجوه :

الأول : أنه قد تقدم أن أسامي العلوم أسامٍ لنفس القواعد التي يترتب عليها الغرض المقصود أو للجامع بينها ، لا للإدراك ولا للملكة ، فتعريفهم له بالعلم

(١) في نسخة (أ) : (كما عرفت . . .) ، والصحيح ما أثبتناه من نسخة (ب) .

بمعنى الإدراك والإحاطة - كما هو قضية التعدية بالباء - في غير محله .
 الثاني : أن المراد من القواعد هي المسائل التي يترتب عليها الغرض واقعاً من
 دون اشتراط أن تناله يد التمهيد من الممهّد الأول أو من غيره، وظاهر قولهم :
 «الممهّدة» هو اشتراط التمهيد، بل اشتراطه من الممهّد الأول .

الثالث : أنه غير منعكس ؛ لخروج الأصول العقلية النافية للتنجّز أو المثبتة
 له ، فإنّه لا استنباط في مواردّها .

الرابع : الأصول الشرعية من غير فرق بين القول بجعل الأحكام على طبقها
 مطلقاً أو في الجملة ، وبين العدم :

أما على الثاني : فلما عرفت في العقلية .

وأما على الأول : فلما أشرنا إليه من أن الظاهر اشتراط تغيّير المستنبط
 والمستنبط منه .

وأما الإيراد بخروج الأمارات الشرعية الثابتة بدليل خاصّ أو بدليل الانسداد
 بناءً على الكشف ؛ لعدم إفادتها للقطع بالواقع ولا الظاهر - بناءً على جعل الحجية
 الصّرفة ، كما قاله الأستاذ^(١) قدّس سرّه - فقد عرفت جوابه من دون حاجة إلى
 الإعادة .

وكذا الإيراد بخروج الظنّ الانسدادى على الحكومة ، كما هو صريح كلام
 الماتن ، مضافاً في الأول إلى أن ظاهر ما نسب إليهم - من أن ظنية الطريق لا تُتّان

(١) لقد ورد في آخر نسخة (ب) ما يلي :

ملاحظة : كلّ ما حكي في هذا الكتاب عن الأستاذ - رحمه الله - فهو محكي عن المحقق المدقّق
 نادرة دهره العلامة الشيخ علي القوجاني - رحمه الله - شفاهاً من مجلس درسه الشريف ، لا عن
 حاشيته المتداولة .

قطعية الحكم - القول بجعل الحكم .
 وأما الإيراد عليه ^(١) بأن ظاهر قولهم : «لاستنباط الأحكام» هو الاستنباط
 الفعلي، والغرض من الأصول هو التمكن منه .
 فمدفوع - أيضاً - بأن المبادي وإن كانت ظاهرة في الفعلية، إلا أن كون المراد
 منه الفعلية في التعريف لا يتنافي كون الغرض من الأصول هو التمكن منه ؛ لأن
 قولهم : «لاستنباط الأحكام» غاية للتمهيد، لا لصدق العلم ؛ لأن الشرط في صدقه
 - بناءً على تعريفهم - هو العلم ^(٢) والإحاطة بالقاعدة التي مُهِّدت لأجل الاستنباط
 الفعلي، ولذا استظهرنا - سابقاً من قولهم هذا - أن غاية علم الأصول هو التمكن
 منه .

وأما تعريف المصنّف - قدّس سرّه - فهو - أيضاً - مزبّف من وجوه :
 الأول : أن الصناعة والفنّ اسمان لنفس القواعد أو للجامع بينهما، فلا وجه
 للقول : بأن الأصول صناعة يُعرف بها القواعد .
 الثاني : أنه يظهر من كلماته في تضاعيف الكتاب انحصار الغرض من
 الأصول في الاستنباط، ولذا أتعب نفسه الشريفة في مجلس درسه في إدراج
 الاستصحاب في الأصول بما نقلناه سابقاً من كونه واقعاً في طريق الاستنباط ؛ إذ لو
 كان الغرض أعمّ منه ومن الإنتهاء لم تبق حاجة إلى التكلّف المذكور .
 الثالث : أنه يلزم حينئذ كون الأصول علمين ؛ لتعدّد الغرض، وهو
 الاستنباط والانتهاء .

(١) في نسخة (أ) : «عليهم . . .» ، لكن الأصح ما أثبتناه من نسخة (ب) ؛ لأن مرجع الضمير
 بمقتضى السياق هو تعريف المشهور .

(٢) في نسخة (أ) : أو الإحاطة . .

الحكومة، ومسائل الأصول العملية في الشبهات الحكمية^(١٧)، من

ولا يُتوهم أنّهما مثل الإعراب والبناء في النحو، فكما أنّهما لا يوجبان تعدّده فكذلك في المقام؛ لأنّهما مصداقان لجامع قريب بينهما، وهو حالة آخر الكلمة، بخلاف المقام؛ فإنّه ليس جامع كذلك، ولا يكفي مطلق الجامع، كما مرّ في دفع شبهة منّ أورد على كون التمايز في العلوم بتمايز الأغراض بلزوم كون جميع العلوم واحداً؛ لكون الغرض من الجميع معرفة الله تعالى.

والأولى - بل المتعين - تعريفه: بأنّه «القواعد التي يُتمكّن من استنباط حكم كلّ فرعٍ منها»، ولا يرد عليه شيء ممّا ذكر، ويدخل فيه الأدلة العلمية والأمارات المعتمدة شرعاً أو عقلاً، كالظنّ الانسدادي على الحكومة.

وأما الأصول العملية فهي مسائل فقهية خارجة عنه طرّاً، من غير فرق بين الشرعيّ منها والعقليّ، قلنا بجعل الحكم في الأول على الإطلاق أو في الجملة أولاً، جرت في الحكم الكلّي أو في الجزئيّ، كما سيأتي وجهه في محلّه إن شاء الله تعالى. نعم يدخل البراءة والاستصحاب بناءً على ما هو ظاهر كلام جماعة من الأصوليين من كونها حجّتين من باب الظنّ^(١)؛ لأنّهما من الأمارات.

ثم إنّ تعبيره بالأولية دون التعيّن - مع عدم كون التعريف المشهور مرضياً عنده للوجهين المتقدّمين على ما استظهرنا من كلامه - لأجل قوله بكون الحدود من قبيل شرح الاسم، لا الحدود الحقيقية، فلا يقدر عدم الانعكاس، وسيأتي في المباحث الآتية وجهه مع ردّه، فانتظر.

(١٧) قوله: (ومسائل الأصول العملية في الشبهات الحكمية...) إلى

آخره.

التقييد بالشبهات الحكمية إشارة إلى كون الجارية منها في الشبهات الموضوعية

- سواء كان الأصل الجاري موضوعياً كاستصحاب الخمرية، أو حكماً كاستصحاب وجوب الظهر عند الشك في إتيانها مثلاً - من المسائل الفقهية .
وبالجملة بناء المتأخرين - منهم : الشيخ^(١) والمصنف^(٢) قدس سرهما - على أن الأولى من الأصول والثانية من الفروع ، ولذا أشكل عليهم وجه الفرق لأجل اشتراك كل واحدة منهما في أنها قاعدة كلية مفادها حكم كلي فرعياً إلهياً .

وأما نحن ففي سعة منه لكونها جميعاً من المسائل الفقهية على ما عرفت ، وقد فرق الشيخ - قدس سره - [بينهما] في باب الاستصحاب^(٣) - بعد الحكم بأن في عد الاستصحاب من الأصول غموضاً ؛ بناءً على كونه حجة من باب الأخبار ، وأنه ليس إلا كسائر الأحكام الفرعية الكلية ، مثل قاعدة نفي الضرر والخرج ، إلى غير ذلك - بأن إجراء الاستصحاب في الحكم الكلي إنما هو من وظائف المجتهد لا المقلد ، وهذا من خواص المسألة الأصولية . ذكره في صورة الإشكال في كونه حكماً فرعياً .

وأوضحه الأستاذ - قدس سره - بأن المسألة الفقهية ما تكون - بعد دفع معارضاتها التي في مرتبتها - مشتركة بين المجتهد والمقلد كقاعدة الضرر .

وأما الأصولية فهي بعد دفع معارضاتها - أيضاً - يكون إعمالها من وظائف المجتهد كالأصولية كاستصحاب الجاري في الحكم الكلي ؛ فإنه بعد دفع معارضاته التي في مرتبته - مثل ما دلّ على وجوب الاحتياط في الشك في عدد الركعات ، أو ما دلّ على جواز تزويج زوجة من فقد وفحص عنه أربع سنين ؛ لأنها في عرض الاستصحاب - يحتاج لإجراؤه إلى تعيين المجتهد لصغرياته ، ويتكلم أنه هل هو على العموم ، أو

(١) فرائد الأصول : ٣٢٠ / سطر ٥ - ٨ و ٢١ - ٢٢ .

(٢) الكفاية ١ : ٩ / سطر ١٤ - ١٥ .

(٣) فرائد الأصول : ٣١٩ - ٣٢٠ .

الخصوص؛ بأن يختص بالشك في الرافع ذاتاً أو صفة، أو يختص بالموضوعات، أو الأحكام، أو العدمي، أو بما بعد الفحص، أو بغير المثبت، إلى غير ذلك من الخصوصيات التي قيل بكل منها في حجة الاستصحاب؟ أو هل هنا دليل على خلافه مقدّم عليه وروداً أو حكومةً أو لا؟ إلى غير ذلك من جهات الكلام فيه المختصة بالمجتهد، بخلاف قاعدة الضرر؛ فإنها بعد دفع معارضاتها المذكورة يشترك في إعمالها كلا الفريقين. انتهى.

وفيه: أولاً: أن الميزان في الفرق بين المسألتين ليس ما ذكر، بل المناط في كونها أصولية ترتب الاستنباط عليها بنحو التغاير، بخلاف الفقهية؛ فإنها نفس الحكم الكلي، كما بيّناه سابقاً.

وثانياً: أن التكلم من جهة العموم أو الخصوص في قاعدة الضرر - أيضاً - من وظيفة المجتهد، ولا حظ فيه للمقلد؛ فإنه يتكلم فيها من جهة أنه مطلق الضرر أو الضرر المعتد به عرفاً.

وكذا تعيين الوارد عليها أو الحاكم من وظائف المجتهد دونه.

وثالثاً: أن الظاهر كون مراد الشيخ - قدس سره - من عدم الحظ للمقلد في الاستصحاب^(١)، اختصاص - موضوعه - وهو اليقين والشك - بالمجتهد، دون قاعدة الضرر، كما يظهر من ذيل كلامه، لا ما ذكره - قدس سره -.

وأما الشيخ - قدس سره - فإن كان مراده ما ذكره الأستاذ - قدس سره - فيرد عليه الوجهان الأولان.

وإن كان مراده ما استظهرناه، فيرد عليه: أنه ليس ذلك ميزاناً في تمييز

العلوم، - مضافاً إلى أنه لا يتم في جميع المقلّدين بالنسبة إلى جميع الأحكام المستصحية؛ إذ ربّما يحصل لبعضهم يقين وشك في بعضها، مع أنّ الاختصاص ممنوع؛ إذ اليقين والشك الحاصلان للمجتهد كأنّهما حصلاً للمقلّد، كما يأتي في محله، مع أنّه لو منع فلازمه اختصاص أصل الحكم الاستصحابي بالمجتهد، لا كونه مسألة أصوليّة، كما إذا ثبت حكم فرعيّ لخصوص المجتهدين؛ فإنّه لا يقتضي كونه مسألة أصوليّة.

وأما الماتن فالمستفاد من كلامه هنا: هو كون الأصول الجارية في الشبهات الحكميّة أصوليّة؛ لكونها يُنتهى إليها في مقام العمل، وكأنّ مراده هو مقام تعيين وظيفة العمل الكلّي، وإلاّ فكلّ أصل متعلّق بحال العمل، وقد عرفت ما في زيادة هذا القيد من الإشكاليّن: انحصار الغرض في الاستنباط، وكون التعدّد موجباً لتعدّد العلم.

ومن كلامه في باب الاستصحاب ما تقدّم في وجه أولوية عدوله عن التعريف المشهور، وحاصله:

أنّ الاستصحاب الجاري في الحكم الكلّي يقع في طريق استنباط حكم كلّي دون قاعدة الضرر والحرج.

وفيه: أولاً: أنّ الظاهر كون المستنبط غير المستنبط منه وجوداً، وليس كذلك في الاستصحاب.

وثانياً: أنّه لو سلّم فنظيره موجود في القاعدة الضرريّة والأصول الجارية في الشبهات الموضوعية، كما لا يخفى وجهه.

والتحقيق - حينئذٍ - أنّ الأصول الجارية في الأحكام الكلّيّة مطلقاً - تحييراً، أو احتياطاً، أو براءة، أو استصحاباً؛ بناءً على كونه حجّةً من باب الأخبار، أو قاعدة الطهارة؛ بناءً على عمومها للشبهات الحكميّة - كما هو الأظهر - وعدم رجوعها

الأصول، كما هو كذلك؛ ضرورة(*) أنه لا وجه للالتزام الاستطراد في مثل هذه المهمات.

إلى البراءة، كما عن بعض - من المسائل الفقهية، مثل قاعدة الضرر وقاعدة الحرج، ومثل ما كان منها جارياً في الشبهات الموضوعية.

وذكرهم للطائفة الأولى في الأصول: إما من باب الاستطراد، أو لكثرة مباحثها، ولعلّه لأجل أحد الأمرين قد شاع في الأواخر ذكر بعض القواعد الجارية في الشبهات الموضوعية، مثل قاعدتي التجاوز والفراغ، وقاعدة الصحة في فعل الغير، إلى غير ذلك من القواعد الكلية في الأصول، أو لكون بعض أفراد بعضها منها، كالأستصحاب الجاري في ثبوت مسألة أصولية، كحجية شيء شك في بقائها، أو غيرها، فتأمل.

(*) قوله: (ضرورة أنه لا وجه للالتزام الاستطراد...).

لا يخفى أن لزوم الالتزام بالاستطراد فيها بناءً على التعريف المشهور إنما هو لعدم الانتهاء إلى الحكم الشرعي - كما في الظن على الحكومة، وفي الأصول العقلية - أو لعدم الوقوع في طريق الاستنباط، كما في الأصول مطلقاً وإن كان متتهياً إليه بعضها.

بل يجب الالتزام بالاستطراد فيما هو أعظم وأهم منها، كمسألة حجية الخبر الواحد وسائر الأمارات الشرعية؛ بناءً على وجه وجيه: من أن الثابت بدليل الاعتبار شرعاً إنما هي حجيتها التي يكون من آثارها عقلاً وجوب الجري على طبقها وتطبيق العمل عليها، المستتبع لاستحقاق العقوبة على المخالفة مع الموافقة، بل مطلقاً - لو قلنا باستحقاق المتجرى للعقوبة، كما هو المختار - والمعدورية مع الموافقة عند المخالفة؛ من دون ثبوت حكم شرعي في مواردها أصلاً، أو بعث أوزجر مولوين

الأمر الثاني

الوضع: هو نحو اختصاص^(١٨) للفظ بالمعنى، وارتباط خاص بينهما، ناشٍ من تخصيصه به تارةً، ومن كثرة استعماله فيه أخرى، وبهذا المعنى صحّ تقسيمه إلى التعيني والتعيني، كما لا يخفى.

أبدأً، كالعلم مثلاً.

غاية الأمر الفرق بينه وبين غيره: أنه إنَّما يكون حجةً بنفسه لا بجعل جاعل، ولا تناله يد الجعل لا إثباتاً ولا نفيًا، بخلاف غيره.

ولذا يمكن الإشكال في جواز القضاء والحكم للفقهاء في موارد الخصومات على طبق مؤدَّياتها لو قلنا باعتبار مطابقة حكم المجتهد في الواقعة للحكم الشرعي الواقعي أو الظاهري.

هذا، ولا يخفى عدم لزوم الاستطراد في شيء من ذلك بناءً على تعريفه بما أفاده والذي العلامة - أدام الله أيامه - وذلك لوضوح الانتهاء إليها في مقام العمل وإن لم يوجب الانتهاء إلى الحكم الشرعي، أو لم يقع في طريق الاستنباط، فتأمل. محمد ابن المصنّف قدس سره.

(١٨) قوله: (الوضع هو نحو اختصاص...) إلى آخره.

وقد وقع الخلاف في ماهية الوضع المتحقّق بين اللفظ والمعنى، وأنه هل هو تخصيصه به أو اختصاص له به، أو تعهّد من الواضع، وتبعه في ذلك أهل لغته؟ وهو بالمعنى الأوّل والثالث من صفات الواضع، بخلاف الوسط؛ فإنّه من صفات اللفظ، وحقيقته - بناءً عليه - هي العُلقة الحاصلة بين اللفظ والمعنى بواسطة جعل الواضع، نظير الملكية الحاصلة بإنشاء من بيده الاختيار، وغيرها من الأمور القابلة للجعل التشريعي الاستقلالي على ما حقّقنا في الاستصحاب أو غيره.

وهذا هو الأقوى؛ لحصوله وجداناً بكثرة الاستعمال، وليس فيه تباين ولا تخصيص.

وقد أورد عليه بعض الأساطين^(١) بأن الأمور الإضافية على قسمين: أحدهما: أن يكون أطرافها مقدورة، مثل الفوقية والتحتية الحاصلتين من وضع الأحجار على نحو خاص، وهذا القسم يقبل الجعل بجعل أطرافه. الثاني: ما لا يكون كذلك مثل الوضع؛ فإن أحد طرفيه طبيعة اللفظ الغير المقدورة للواضع، والآخر: المعنى، وعدم كونه تحت قدرته غير محتاج إلى البيان، فكيف تكون العلة الحاصلة بينهما - وهو الاختصاص - مقدورة له؟! والتحقيق: أن الوضع هو التباين من الواضع: بأي إذا تكلمت بطبيعة اللفظ أريد ذاك المعنى الخاص، وتبعه في هذا أهل لغته. انتهى.

وظني أنه أخذه من تقرير المحقق النهاوندي^(٢) - قدس سره - فإنه ذكر في تحقيق هذا المطلب كلاماً طويلاً حاصله ما ذكره القائل المتقدم من غير فرق، إلا أنه عبر عن الوضع بالتعهد، وهو بالتباين، وقد راجعت الكلام المزبور بطوله.

ولكن يرد عليه: أن الأمور الاعتبارية على قسمين: تكويني، وتشريعي. وما ذكره من القسمين إنما هو في الأول منهما، الذي يحتاج إلى سبب تكويني، وهو لا يكاد يكون مقدوراً إلا بالقدرة على أطرافه، بخلاف القسم الثاني؛ فإنه غير محتاج إلى سبب تكويني، بل يكفي في تحققه كون منشأ انتزاعه - وهو الإنشاء - تحت القدرة، مثل الملكية، فإنها قابلة للجعل من دون حاجة إلى القدرة على العين المملوكة، ولذا لو كان الجاعل في الشرق والعين في الغرب لصح الجعل من صاحبها بلاريب، بل وكذا الأحكام التكليفية، كما لا يخفى.

ثم إن هنا جهات ينبغي التكلم فيها:

(١) لم أعر عليه فيما توفر لدي من المصادر.

(٢) تشریح الأصول: ٢٢ - ٣٠.

الأولى : ماتقدّم .

الثانية : هل الغرض من الوضع هي الدلالة التصورية ، أو التصديقية ، أو كون اللفظ قالباً للمعنى ؛ بحيث يكون اللفظ وجوداً للمعنى ، لا بمعنى أنه إذا وجد وجد المعنى في الخارج حقيقةً ، بل بمعنى كون وجوده من مراتب وجوده؟ وجوه :

قال الأستاذ - قدس سره - : لا سبيل إلى الأول ؛ لكونه أعم من وجه من الوضع ، بل وكذا الثاني لعين ماتقدّم ، فيتعيّن الثالث .
وفيه : أن كون الشيء أعم من وجه لا يقتضي عدم كونه غرضاً منه ، مضافاً إلى أن القالبية - أيضاً - كذلك ؛ لأنه مالم يحصل العلم بالوضع لا يحصل القالبية ؛ فإنه أمر وجداني تابع له بضميمة العلم المذكور ، فبدونه لا يحصل ، فبينهما - أيضاً - عموم من وجه ؛ لحصوله دونه إذا كان جاهلاً بالوضع ، وبالعكس إذا نصب قرينة على الخلاف ؛ بناءً على عدم الوضع في المجاز .
الجهة الثالثة : في سبب الوضع ، وقد أشار إليها بقوله : (من تخصيصه به تارة . . .) إلى آخره .

فنقول : إن سببه : تارة يكون التخصيص ، وهو على قسمين :
لأنه قد يكون بإنشاء مفهوم الوضع ، أو مايرادفه من التعيين وغيره ؛ بأن يقول : « وضعت هذا اللفظ لذلك المعنى » .
وقد يكون باستعماله فيه قاصداً لوضعه له به بأن يقول : « إئتني بأحد » قاصداً من هذا الاستعمال وضعه له ، وسيأتي في الحقيقة الشرعية إن شاء الله تعالى .
وأخرى يكون سببه التخصيص ، فقد اختلفت الأقوال فيه على ثلاثة :
ثانيها : عدم إمكانه مطلقاً .

ووجهه : أن الاستعمالات السابقة على حصول مرتبة الحقيقة لابدّ فيها من لحاظ العلاقة بين المستعمل فيه وبين المعنى الحقيقي ، ففي كلّ منها لابدّ من

لحاظه، ومعه كيف يحصل الأُنس بين اللفظ المجرد عن ذاك اللحاظ وبين المعنى المجازي، وهو لابد منه في حصول الوضع؟! وفيه: أولاً: منع كَلْيّة لزوم لحاظ العلاقة، كما سيأتي من أن في الاستعمالات المتداولة ما ليس بحقيقة ولا مجاز.

وثانياً: أن لحاظها لا يمنع حصول الأُنس المذكور؛ إذ المفروض كون اللفظ قابلاً للمعنى المجازي، والأُنس ينشأ من ذلك، فيشتد ذلك تدريجاً حتى يصل إلى مرتبة الحقيقة.

ثالثها: عدم إمكانه فيما كان الاستعمال مع القرينة المتصلة، وقد يظهر ذلك من الماتن في أوائل الأوامر، واستدل عليه: بأن الأُنس الحاصل - حينئذٍ - إنما هو بين اللفظ مع القرينة وبين المستعمل فيه، فكيف يصل ذلك إلى مرتبة حصول الأُنس الوضعي بين اللفظ المجرد وبين المعنى؟! وفيه: أن القلب للمعنى في كل الاستعمالات هو نفس اللفظ وهو الدالّ عليه، والقرينة إنما هي للدلالة على كونه مراداً من اللفظ، فالأُنس الحاصل إنما هو بينه وبين اللفظ المجرد، فيشتد ذلك إلى أن يصل إلى مرتبة الحقيقة.

نعم يشكل - حينئذٍ - فيما كانت الاستعمالات السابقة على حسب تعدد الدالّ والمدلول، كما في المطلقات؛ بناءً على المختار من كون الاستعمال في نفس الطبيعة، والخصوصية مفهومة من دالّ آخر، ولكن سيأتي في محله دفع الإشكال فيه أيضاً. ثم إنه قد يُستشكل في المقام: بأن ذلك منافٍ للقول بأن الوضع من الأمور القابلة للجعل التشريعي استقلالاً، وهذا لا يتحقق في هذا القسم؛ لأن سببه كثرة الاستعمال التي تكون سبباً له تكويناً لا تشريعاً.

ودفعه الأستاذ: بأن سبب الوضع هنا ليس كثرة الاستعمال، بل السبب اعتبار العقلاء له حين حصول كثرة الاستعمال، كما أن السبب في حصول الملكية في

ثم إن الملحوظ حال الوضع^(١٩) : إما يكون معنى عاماً، فيوضع اللفظ له تارة، ولأفراده ومصاديقه أخرى.
وإما يكون معنى خاصاً، لا يكاد يصحّ إلا وضع اللفظ له دون العام.

فتكون الأقسام ثلاثة، وذلك لأنّ العام يصلح لأن يكون آلة للحاظ أفراده ومصاديقه بما هو كذلك، فإنّه من وجوهها، ومعرفة وجه الشيء معرفته بوجه، بخلاف الخاص، فإنّه بما هو خاص لا يكون وجهاً للعام، ولا لسائر الأفراد، فلا يكون معرفته وتصوّره معرفة له ولا لها - أصلاً - ولو بوجه.

الموارد القهرية - نظير الإرث وغيره - ليس ذاك الأمر القهري، بل اعتبار الشارع لها حين حصول تلك الأمور القهرية.

وفيه : أنّ الوجدان حاكم بحصول الوضع حين الكثرة - كان هناك اعتبار معتبر، أم لا - ولا يقاس بالملكية الحاصلة بالإرث وغيره.

فالأولى في الجواب أن يقال : إنّ القول بكونه من المجعولات لا ينافي كون بعض أقسامه مستنداً إلى الأمور التكوينية، بل يكفي في صدق ما ذكرنا كونه كذلك في الجملة.

(١٩) قوله : (ثم إن الملحوظ حال الوضع . . .) إلى آخره.

هذه هي الجهة الرابعة من جهات الكلام، فنقول : إنّ الوضع بحسب التصوّر العقلي على أقسام أربعة : لأنّه إما أن يكون الملحوظ خاصاً مع وقوع الوضع له، أو للعام، وإما أن يكون عاماً مع وقوع الوضع له، أو للخاص.

الأول والثاني : الوضع الخاص مع كون الموضوع له خاصاً، أو عاماً.

والثالث والرابع : الوضع العام مع كون الموضوع له عاماً، أو خاصاً.

نعم ربّما يُوجب تصوُّره تصوُّرَ العامِّ بنفسه، فيوضع له اللفظ، فيكون الوضع عامًّا، كما كان الموضوع له عامًّا، وهذا بخلاف ما في الوضع العامِّ والموضوع له الخاصِّ، فإنَّ الموضوع له - وهي الأفراد - لا يكون مُتصوِّراً إلّا بوجهه وعنوانه، وهو العامِّ، وفرق واضح بين تصوُّر الشيء بوجهه، وتصوره بنفسه، ولو كان بسبب تصوُّر أمر آخر.

ولعلَّ خفاء ذلك على بعض الأعلام^(١)، وعدم تمييزه^(٢) بينهما، كان موجِباً لتوهم إمكان ثبوت قسم رابع، وهو أن يكون الوضع خاصّاً مع كون الموضوع له عامًّا، مع أنه واضح لمن كان له أدنى تأمل.

وتسميته بالخاصِّ والعامِّ باعتبار كون المعنى المتصوَّر حينه كذلك، وإلّا فلا يكون الوضع متصفاً بهما، فيكون الوصف باعتبار المتعلّق.

وأما بحسب الإمكان العقلي: فهي ثلاثة على ما اختاره المصنّف^(٣)، وقد اختار بعض الأعلام^(٤) الإمكان في كلّ من الأربعة.

فنقول: لا شبهة ولا خلاف في إمكان القسم الثالث.

وأما القسم الأوّل: فقد يُخدش فيه: بأنَّ اللحاظ المعتر في الوضع - الذي باعتبار خصوصيّة الملحوظ بذاك اللحاظ أو عموميه يتّصف بالخصوص أو العموم - هو لحاظ النفس، والمتصوَّر لها لا يكاد يكون إلّا كليّاً؛ لأنَّ الخصوصيّات المتصوَّرة من قبل المعلوم بالعرض من قبيل ضمِّ كليّ إلى كليّ، وهو لا يوجب كون الشيء جزئياً حقيقياً، فالمتصوَّر في عالم النفس كليّ دائماً ولو كان مصداقه الخارجي منحصراً في فرد، نظير كليّة الشمس.

(١) هو المحقق الرشتي - رحمه الله - في بدائع الأفكار: ٤٠ / سطر ١٧ - ٢٢.

(٢) في النسختين «تميّزه»، وقد أثبتنا ما في المتن من حقائق الأصول.

(٣) الكفاية ١: ١٠ - ١٣.

(٤) المحقق الرشتي - قدّس سره - في بدائعه: ٣٩ - ٤٠.

ثم إنه لا ريب في ثبوت الوضع الخاص والموضوع له الخاص،
كوضع الأعلام، وكذا الوضع^(١) العام والموضع له العام، كوضع أسماء
الأجناس.

وأما الوضع^(٢) العام والموضوع له الخاص، فقد توهم^(٣) أنه وضع
الحروف وما ألحق بها من الأسماء.
كما توهم^(٤) أيضاً أن المستعمل فيه فيها خاص مع كون الموضوع
له كالوضع عاماً.

ولكنه مدفوع : أولاً : بأن متصورات النفس في مرتبة العاقلة كذلك، وأما
المتصور لها في عالم الحس المشترك فجزئي حقيقي، كما حُقِّق في محله.
وثانياً : بأن المتصور في عالم العاقلة وإن كان في نفسه كلياً، ولكنه باعتبار
اتحاده مع المعلوم بالعرض وحكايته عنه جزئي؛ لسراية حكم أحد المتحددين إلى
الآخر.

وأما القسم الأخير : فالمشهور إمكانه، بل لم ينقل فيه خلاف.
ولكن التحقيق : أنه لو كان مرادهم من كون تصور العام تصوراً
للخصوصيات - لكونه عنواناً لها، وتصور الشيء بوجهه وعنوانه تصور له - هو كونه
تصوراً لها باعتبار وجوداتها فهو، وإن كان المراد كونه كذلك في مقام المفهوم فلا شبهة
في كون مفهوم الخاص مابيناً لمفهوم العام، ولو كان مأخوذاً في علل قوامه - كما في
بعض الموارد - فكيف يكون عنواناً له وتصوره تصور بعنوانه؟!
وأما القسم الثاني : فالمعروف عدم إمكانه، وقد نقل المصنف - قدس سره -

(١ و٢) في النسختين «وضع»، وما في المتن أثبتناه من حقائق الأصول.

(٣) الفصول الغروية : ١٦ / سطر ٦ - ١٥.

(٤) قوانين الأصول ١ : ١٠ / سطر ٩ - ١٠، وقد عزاه إلى قدماء أهل العربية.

إمكانه عن بعض الأعلام^(١)
ولعل وجهه : أنا نرى بالعيان أنّ تصوّر الخاصّ موجب لتصوّر العامّ، فحينئذٍ
لابأس بأن يقال بإمكان هذا القسم ؛ بأن يُتصوّر حين الوضع معنى خاصّ،
ويوضع لعامّ شامل له ولغيره من الخصوصيّات^(٢).
وفيه : أنّ الخاصّ على قسمين :

أحدهما : أن يكون مفهومه مركّباً من العامّ وغيره، فحينئذٍ يكون تصوّر
الخاصّ موجباً لتصوّر العامّ.

الثاني : أن لا يكون كذلك، وهو على نحوين : فتارة يستلزم تصوّره تصوّر
العامّ، وأخرى لا، وفي الأخير لا يمكن المعنى المذكور؛ لأنّه لم يتصوّر العامّ بوجه
من الوجوه، والوضع لابدّ فيه من تصوّر الموضوع له، ولو فرض تصوّره مستقلاً
بسبب آخر فلا يكون ذلك من قبيل الوضع الخاصّ والموضوع له العامّ، وفي الأولين
وإن كان العامّ متصوّراً؛ إلّا أنّه متصوّر بنفسه بالتضمّن أو بالالتزام، لا بالعنوان،
فيكون - أيضاً - من قبيل الوضع العامّ والموضوع له العامّ، ومجرّد كون تصوّره سبباً
لتصوّره لا يوجب كونه من قبيل الوضع الخاصّ؛ إذ كلّ شيء يحتاج إلى علّة، وعلّة
التصوّر في المقام هو تصوّر الخاصّ.

وأما بحسب الوقوع، فاثنتان على ما اختاره المصنّف^(٣) قدّس سرّه.

وتفصيله : أنّ القسم الأوّل لاشبهة في وقوعه، كما في وضع الأعلام، وكذا
القسم الثالث، كما في وضع أسماء الأجناس، وكذا في عدم وقوع الثاني؛ إذ هو فرع
الإمكان، وقد عرفت عدمه.

(١) الكفاية ١ : ١٣ / سطر ٢ - ٣.

(٢) بدائع الأفكار : ٣٩ / سطر ٣٢.

(٣) الكفاية ١ : ١٣ / سطر ٥ - ٨.

وأما الأخير فقد وقع الخلاف فيه بعد الفراغ عن الإمكان، فذهب إليه جمهور المتأخرين^(١) في الحروف وماشابههما من الأسماء من الضمائر وأسماء الإشارة والموصولات، فاللائق - حينئذٍ - تقديم الكلام في الحروف، فنقول:
إن الأقوال في وضعها أربعة:

الأول والثاني: الوضع العام والموضوع له العام مع كون المستعمل فيه خاصاً^(٢) أو عاماً^(٣)، وقد ذهب إلى كلٍّ منهما بعض المتأخرين.
وأما القدماء^(٤)، فقد اقتصروا على عموم الوضع والموضوع له، وليس في كلامهم عن حال المستعمل فيه عين ولا أثر.

وجهور المتأخرين^(٥) ذهبوا إلى كون الموضوع له والمستعمل فيه كليهما خاصين بتخيّل أن المستعمل فيه فيها خاص قطعاً، فلو كان الموضوع له عاماً لزم التجوّز بلا حقيقة، وهذا هو القول الثالث.

الرابع: ما هو منقول^(٦) عن بعض^(٧) من أنه لا معنى للحروف، بل لم توضع إلا لمجرد كونها علامات للخصوصيات المرادة من المتعلقات، نظير دلالة «يرمي» على

(١) قوانين الأصول ١: ١٠ / سطر ٧-١٠، هداية المسترشدين: ٣٠-٣١، نهاية الدراية ١: ١٦-١٩.

(٢) بدائع الأفكار: ٤٤-٤٥.

(٣) الفصول الغروية: ١٦ / سطر ٨-٢٢، الكفاية ١: ١٣-١٥.

(٤) قوانين الأصول ١: ١٠ / سطر ٩-١٠، هداية المسترشدين: ٣١ / سطر ١٤.

(٥) قوانين الأصول ١: ١٠ / سطر ٧ و١٠، هداية المسترشدين: ٣٠-٣١، نهاية الدراية ١: ١٦-١٩.

(٦) فوائد الأصول ١: ٣٤، نهاية الأفكار ١: ٣٨.

(٧) وهو المحقق الشيخ الرضي المعروف بنجم الأئمة في شرح الكافية ١: ١٠ / سطر ١٥-١٦، ولكن ينبغي التأمل في تمام عبارته.

والتحقيق - حسبما يؤدي إليه النظر الدقيق - أنَّ حال المستعمل فيه والموضوع له فيها حالهما في الأساء، وذلك لأنَّ الخصوصية المتهمة: إن كانت هي الموجبة لكون المعنى المتخصص بها جزئياً خارجياً، فمن الواضح أن كثيراً مالا يكون المستعمل فيه فيها كذلك^(٢٠)، بل كلياً، ولذا التجأ بعض الفحول^(٢١) إلى جعله جزئياً إضافياً، وهو كما ترى.

إرادة الرجل الشجاع من لفظ «أسد» في قول القائل: «رأيت أسداً يرمي»، وسيأتي ما يصلح دليلاً لهذا القول مع دفعه.

والتحقيق هو الثاني، كما سيأتي.

(٢٠) قوله: (فمن الواضح أنَّ كثيراً ما لا يكون المستعمل فيه فيها كذلك...) إلى آخره.

كما في الحروف الواقعة في تلو الأوامر والنواهي وما في معناها غالباً، مثل: «سر من البصرة إلى الكوفة»؛ إذ لا شك في حصول الامتثال من أي نقطة من البصرة ابتداء المسير وإلى أي نقطة من الكوفة انتهى، فلو كان المستعمل فيه خاصاً لم يحصل الامتثال في غير ذلك الخاص، ولو كان الموضوع له خاصاً مع فرض المستعمل فيه عاماً حتى لا ينافي ما ذكر، لُلزم التجوز، وهو خلاف مانراه في استعمالنا العرفية.

وكذلك إذا وقعت في تلو الإخبارات الحالية والاستقبالية في الغالب، كما لا يخفى، وذلك يكشف عن كون كل من الأمرين في الحروف عاماً.

نعم يصحّ دعوى الجزئية في الإخبارات الماضية، مثل قول القائل: «سرت من البصرة»؛ إذ السير الواقع لابد من كونه متشخصاً حسب القاعدة المسلمة: «الشيء ما لم يتشخص لم يوجد» فلا محالة يكون الابتداء المراد من لفظة «من» جزئياً حقيقياً، وكذا في النادر مما وقع في تلو الطلب مثل: «كن في مكانك»، وفي تلو

(١) المحقق الشيخ محمد تقي الأصفهاني - قدس سره - في هداية المسترشدين: ٣٠ / سطر ١٧ - ٢٤.

وإن كانت هي الموجبة لكونه جزئياً ذهنياً^(٢١)؛

الإخبارات الغير الماضية مثل: «أسير من البصرة» إذا كان المراد الابتداء من النقطة الخاصة.

ولكن يمكن أن يقال: إن كلمة «من» لم تستعمل إلا في كليّ الابتداء، والتشخص إنما جاء من قبل دالّ آخر، نظير أسماء الأجناس الواقعة في تلو الإخبارات، فيكون إرادة التشخص من دالّ آخر لا من لفظة «من». ومما ذكرنا يظهر: أن التقيد بالكثرة في كلام المصنّف - قدس سره - لا وجه له.

(٢١) قوله: (وإن كانت هي الموجبة لكونه جزئياً ذهنياً...) إلى آخره.

اعلم أن تحقيق المقام يستدعي رسم أمور:

الأول: أن الوجود على قسمين: خارجي، وذهني.

والأول على ثلاثة أنحاء بعد استثناء الوجود الواجب:

الأول: الوجود الجوهرى: وهو ما يكون في نفسه لنفسه.

الثاني: الوجود الرابطي: وهو الوجود العرضي، وهو ما يكون في نفسه لغيره،

فله جهة استقلال وجهة ارتباط.

الثالث: الوجود الرابط: وهو الذي يكون مفاد «كان» الناقصة، فليس له

نفسية أصلاً، بل ليس إلا الارتباط بالغير.

والوجود الذهني على قسمين؛ لأنه - على ما سيأتي - عين اللحاظ ذاتاً، وإنما

يختلفان اعتباراً، فهو إما ملحوظ استقلالاً، أو ارتباطاً، فتفاوت نحوّي وجوده من

قبل تفاوت اللحاظ؛ ولذا يتّصف كلّ من أقسام الوجودات الخارجيّة الثلاثة

بالاستقلالية والارتباطية، حتّى أن الوجود الرابط تارة يلحظ استقلالاً وأخرى

ارتباطاً، فالأول يكون نسبة بالحمل الأولي الذاتي، دون الحمل الشائع؛ إذ بهذا

الحمل ليس رابطاً بخلاف الثاني؛ فإنه نسبة بكلا الحملين.

فالاتداء الذي هو أحد مصاديق كليّ النسبة باللحاظ الأوّل يكون معنىً اسمياً، وباللحاظ الثاني يكون معنىً حرفياً من غير تفاوت في وجوده الخارجي؛ إذ تفاوت اللحاظ لا يوجب تفاوت الملحوظ خارجاً، وقد عرفت أنّ ابتداء المذكور وجود رابط خارجاً نظير المرآة المنظور إليها تارة بالآلية، وأخرى بالاستقلالية، فلا يكون تفاوت النظر موجباً لتفاوت وجود المرآة الخارجي.

الثاني: أنّ الفرق بين الإيجاد والوجود في كلّ موطن - خارج أو ذهن - بالاعتبار، وإلاّ فهما متحدان ذاتاً.

وبعبارة أخرى: - يكون الشيء المفاض من الجاعل بالإضافة إليه إيجاداً، وبالإضافة إلى القابل وجوداً، كما قرّر في محله.

الثالث: أنّ الإيجاد الذهني عين لحاظ النفس وتصوّرها إيّاه، وحينئذ يكون لحاظ النفس لشيء عين وجوده الذهني.

الرابع: أنّ الاستعمال لكونه من الأفعال الاختيارية مسبوق بلحاظه ولحاظ أطرافه، فلا بدّ في تحقّقه من تصوّر اللفظ والمعنى.

الخامس: أنّ الوجودين - الخارجي والذهني - في عرض واحد طارئان على نفس الماهيات، نظير السواد والبياض الطارئين على الجسم لا بشرط، فكما أنّ الجسم الأبيض لا يكون أسود وبالعكس، فكذلك الماهية الموجودة بالوجود الذهني لا تكون موجوداً خارجياً وبالعكس، بل نفس الماهية معروضة لهما.

السادس: أنّ المعنى الملحوظ آلياً أو استقلالياً: بحسب نفسه كليّ طبيعي أو جزئيّ خارجي.

وأما باعتبار تقيّده بأحد اللحاظين فهو جزئيّ حقيقيّ ذهنيّ؛ لأنّ اللحاظ المذكور عين الوجود الذهني، وهو مساوق للتشخيص والجزئية، فيكون هذا الملحوظ شخصاً واحداً؛ بحيث إذا لوحظ ثانياً يباين الملحوظ أولاً تباين أفراد الطبيعي ولو كان اللاحظ واحداً.

حيث إنه لا يكاد يكون المعنى حرفياً^(٢٢) إلا إذا لوحظ حالة لمعنى آخر 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 (ما دلّ على معنى في غيره)^(٢٣)، فالمعنى وإن كان لا محالة يصير جزئياً بهذا اللحاظ؛ بحيث يباينه إذا لوحظ ثانياً كما لوحظ أولاً، ولو كان اللاحظ واحداً، إلا أن هذا اللحاظ لا يكاد يكون مأخوذاً^(٢٤)

فتبين: أنه لامنافاة بين جزئية الشيء ذهنياً وبين كليته في نفسه بمعنى الحكاية عن الكثيرين، لا بمعنى الصدق؛ لما عرفت من أن الموجود الذهني لا ينطبق على ما في الخارج.

(٢٢) قوله: (حيث إنه لا يكاد يكون المعنى حرفياً...) إلى آخره.
قد ظهر كونه علة للجزئية الذهنية للمعنى الحرفي من الأمور المتقدمة سوى الرابع والخامس.

وأما هما فهما دخيلان في البرهان الأول والثاني القائمين على نفي مأخوذية هذه الجزئية في المعنى الحرفي؛ الأول في الأول، والثاني في الثاني.

(٢٣) قوله: (إلا أن اللحاظ لا يكاد يكون مأخوذاً...) إلى آخره.
لما تقدّم في الأمر الرابع من أن الاستعمال لا بدّ فيه من تصوّر المستعمل فيه، فحيث يُلزم أن يكون هنا لحاظ متعلّق بالمعنى الملحوظ باللاحظ الآلي، وهو خلاف الوجدان أولاً؛ لأنه ليس هنا إلا إرادة واحدة مستمرة إلى حين تحقّق الاستعمال، مع أنه لو سلّم التعدّد لخرج المعنى المستعمل فيه عن كونه معنى حرفياً؛ لأنّ اللحاظ المتعلّق بالمركب استقلالي، واللاحظ الآلي داخل في المستعمل فيه حسب الفرض،

في المستعمل فيه، وإلا فلا بد من لحاظ آخر متعلق بما هو ملحوظ بهذا اللحاظ؛ بداهة أن تصوّر المستعمل فيه مما لا بد منه في استعمال الألفاظ، وهو كما ترى. مع أنه يلزم أن لا يصدق على الخارجيات؛ لامتناع صدق الكلّي العقلي^(٢٤) عليها؛ حيث لا موطن له إلا الذهن، فامتنع امتثال مثل «سر من البصرة» إلا بالتجريد وإلغاء الخصوصية. هذا مع أنه ليس لحاظ المعنى حالة لغيره في الحروف إلا كلاحظه في نفسه في الأسماء، وكما لا يكون هذا اللحاظ معتبراً في المستعمل فيه فيها، كذلك ذاك اللحاظ في الحروف، كما لا يخفى. وبالجمله: ليس المعنى في كلمة «من» ولفظ الابتداء - مثلاً - إلا

والمعنى الحرفي ما يكون الإرادة الاستعمالية فيه آليّة، ولعلّ قوله: «كما ترى» إشارة إلى هذين المحذورين.

لا يقال: إن لزوم المحذورين إنما نشأ من فرض تعدّد اللحاظ وهو ممنوع؛ إذ لنا أن نقول: إن اللحاظ الذي هو جزء المعنى عين اللحاظ الاستعمالي. فإنه يقال: إن الثاني موقوف على تحقّق المستعمل فيه، وحيث كان المركّب موقوفاً على تحقّق جزئه لزم الدور، مضافاً إلى لزوم عدم إمكان الاستعمال حينئذ؛ إذ المفروض عدم تعلّق اللحاظ الاستعمالي بجزء المستعمل فيه الذي هو نفس ذلك اللحاظ، فتأمل.

(٢٤) قوله: (لامتناع صدق الكلّي العقلي...) إلى آخره.

وهذا لا يخلو عن مسامحة؛ لأنّ الكلّي العقلي هو الشيء مع وصف الكليّة، وهنا ليس كذلك، وسيأتي توجيهها ودفع ما يقال في تصحيحه على وجه يكون المقام من الكلّي العقلي.

ثم لا ريب في امتناع الصدق؛ لما تقدّم في الأمر الخامس، إلا بالتجريد

الابتداء، فكما لا يعتبر في معناه لحاظه في نفسه ومستقلاً، كذلك لا يعتبر في معناه لحاظه في غيرها وآلة، وكما لا يكون لحاظه فيه موجباً لجزئيته، فليكن كذلك فيها.

إن قلت: على هذا لم يبقَ فرق بين الاسم والحرف في المعنى، ولزم كون مثل كلمة «من» ولفظ «الابتداء» مترادفين، صحَّ استعمال كلٍّ منهما في موضع الآخر، وهكذا سائر الحروف مع الأسماء الموضوعة لمعانيها، وهو باطل بالضرورة، كما هو واضح.

قلت: الفرق بينهما إنما هو في اختصاص كلٍّ منهما بوضع؛ حيث إنَّه وُضع الاسم ليراد منه معناه بما هو هو وفي نفسه^(٢٥)، والحرف ليراد

والغناء^(١) الخصوصية؛ ليكون المأمور به كلياً طبيعياً ممكن الامتثال في الخارج، وهو خروج عن ظاهر اللفظ؛ بناءً على كون اللحاظ داخلياً في الموضوع له، والعرف على خلافه، وغير صحيح؛ بناءً على كونه داخلياً في المستعمل فيه، كما لا يخفى.

(٢٥) قوله: (ليراد منه معناه بما هو هو وفي نفسه . . .) إلى آخره.

وهل إرادة المعنى استقلالاً في الاسم، وآلة في الحرف، من الأغراض والدواعي للوضع، أو من شروطه، أو ليس واحداً منهما، بل الوضع قد أنشئ مطلقاً لاتقيّد فيه، لا في مقام الداعي ولا بنحو الاشتراط، إلّا أنه قد التزم الواضع به بإنشاء جديد، أو من باب الانصراف المتحقّق بكثرة الاستعمال؟ وجوه:

لا سبيل إلى الثالث؛ لبُعده ولعدم إمكان تقيّد الالتزام الأوّل بالثاني بعد وقوعه مطلقاً؛ لأنّ الشيء لا ينقلب عما وقع عليه، فتأمل.

فيدور الأمر بين الأوّلين والآخر، وقد اختار الأستاذ - قدّس سرّه - الثاني،

(١) في نسخة (أ): إلقاء . . .

منه معناه لا كذلك، بل بما هو حالة لغيره، كما مرّت الإشارة إليه غير

واستدلّ عليه: (بأنّه لو كان من قبيل الدواعي لتخلّف في بعض الموارد، فعدم التخلّف يكشف عن كونه من الشروط للوضع).

فحينئذ يقع الكلام: في أنّه من قبيل الشرط المتأخّر - بمعنى كون الاستعمال المتأخّر كاشفاً عن تحقّق الوضع في السابق - أو من قبيل الشرط المتقدّم، فحينئذ لا يتحقّق الوضع إلّا بعد تحقّق الاستعمال؟

وجهان: أقربهما الأوّل؛ لكون الثاني مستلزماً للدور؛ إذ الوضع موقوف على تحقّق الاستعمال حسب الشرطيّة، ومن المعلوم توقّف الاستعمال على الوضع). انتهى.

وفيه مواقع للنظر:

أما أولاً: فلأنّ كون ماذكر - من نحوي الإرادة - من قيود الوضع لا يلازم عدم التخلّف حتّى يستدلّ به له؛ لأنّ وضع اللفظ لمعنى قد كان بالتزام من الواضع، ومع ذلك قد يتخلّف بوضع لمعنى آخر أو يستعمل فيه.

وثانياً: أنّ توقّف الاستعمال على الوضع ممنوع، كما تقدّم سابقاً.

وثالثاً: أنّ الشرط المتأخّر كالشرط المتقدّم في توقّف الشروط عليه، فعلى فرض لزوم الدور يلزم في كليهما.

ورابعاً: أنّ لازم كون الاستعمال شرطاً ولو بنحو المتأخّر عدم تحقّق الوضع إذا تخلّف قيد الوضع في مورد ولو في آخر الزمان.

اللّهم إلّا أن يكون الشرط هو الاستعمال الأوّل، وفرض العلم بكونه آلياً في الحرف واستقلالياً في الاسم.

وخامساً: أنّ معنى كونه قيداً له ليس كونه من أجزاء العلّة، بل المراد أنّه التزام في التزام، نظير الشروط المشروطة في العقود والإيقاعات، وهذا هو مراد المصنّف قدّس سرّه.

مرة، فالاختلاف بين الاسم والحرف في الوضع، يكون موجباً لعدم

ثم إن له - قدس سره - تحقيقاً في هذا المقام، وحاصله:

«أنه يمكن أن يقال باختلاف الاسم والحرف فيما له الوضع، لا بالاعتبار الذي قال به المشهور من كون المعنى في الأول كلياً وفي الثاني جزئياً.

وبيانه: أن الوجود الرابط - مثل النسبة الابتدائية بين شيء وآخر - قد يلحظ في الذهن استقلالاً، وقد يلحظ آلياً، وتعدّد اللحاظ كاشف عن تعدّد الملحوظ في نفسه، ومع قطع النظر عن عالم اللحاظ، فكما أن الوجود الرابط له وجود في نفسه ووجود في غيره وإن كان الأول متحداً مع الثاني خارجاً، كذلك الوجود الرابط، فمجرد اتحاد الاعتبارين خارجاً لا يمنع عن اعتبار العقل إياهما نحوين من الوجود، لا بمعنى أنهما متعدّدان بحسب اللحاظ فقط، بل بحسب الواقع - أيضاً - كالجنس والفصل؛ حيث إنهما متحدان في الخارج، ومع ذلك تعدّدان ليس بحسب اللحاظ فقط.

وحينئذ فلنا أن نقول: إن كلمة «الابتداء» موضوعة لطبيعة الابتداء باعتبار وجودها في نفسها، وكلمة «من» موضوعة لها باعتبار وجودها في غيرها، فالموضوع له والمستعمل فيه في كليهما كلي مع اختلافهما فيما له الوضع». انتهى.

أقول: وهذا المعنى وإن كان قريباً إلى التحقيق، إلا أنه يبقى - حينئذ - سؤال الفرق بين الوجودين، وأنه أي شيء أوجب كون أحدهما وجوداً رابطاً والآخر وجوداً رابطياً؟

اللهم إلا أن يلتزم بأنهما ليسا مختلفين بذاك الاعتبار، بل هما نحوان من الوجود، مع أن غالب المعاني الحرفية من قبيل الإضافة التي هي إحدى المقولات التسع العرضية التي من قبيل الوجود الرابطي، ولا حاجة - حينئذ - إلى التصحيح المذكور إلا في مثل الهيئات الدالة على مفاد «كان» الناقصة.

والتحقيق: اختلاف المعنى الحرفي والاسمي في الموضوع له، لا من جهة

جواز استعمال أحدهما في موضع الآخر، وإن اتفقا فيما له الوضع، وقد

ما ذكره الماتن، ولامن جهة ما ذكره الأستاذ؛ لأن كلمة «الابتداء» موضوعة لمفهوم الابتداء وكلمة «من» ليست موضوعة لهذا المفهوم، بل لمفهوم آخر مساوٍ له وهو ما يعبر عنه بالفارسية بـ«از»، وكذلك الكلام في سائر الحروف مع الأسماء المساوقة لها معنى، فظهر أن الاسم والحرف موضوعان لمفهومين كليّين متباينين متساوقين، فافهم واغتنم.

بقي الكلام في دليل القول الرابع في الحروف، وأنها لا معنى لها، وإنّما هي آلات لإحداث خصوصيات في المتعلقات، نظير السيف وتحريك العين بالنسبة إلى إحداث القتل والإشارة، فإنّها ليسا معنيين للسيف وتحريك العين، وإنّما هما آلتان لإيجادهما، فالاسم آلة إحضار المعنى، والحرف آلة إحداثه، فيكون الاسم من قبيل الحكاية؛ بمعنى أنّه اعتبر كونه حاكياً عن معناه، والحرف من قبيل الإنشاء. وبعبارة أخرى: إنّ الحرف آلة كون المدخول مستعملاً على وجه خاصّ. واستدلّ عليه بقول أمير المؤمنين - عليه السلام - في خبر أبي الأسود الدؤلي: «والحرف ما أوجد معنى في غيره»^(١).

هذا ملخص ما أفاده بعض أفاضل تلامذة صاحب هذا القول في مباحث ألفاظه^(٢).

أقول: أمّا الدليل فيرد عليه:

أولاً: بأنّه معارض بالرواية الأخرى عنه - عليه السلام -: «والحرف ما أنبأ عن معنى ليس باسم ولا فعل»^(٣) فإنّ ظاهرها كونه موضوعاً لمعنى كالاسم والفعل.

(١) تأسيس الشيعة لعلوم الإسلام: ٥٣ و ٥٤ و ٥٥ و ٥٧ و ٦٠ عن مصادر عديدة.

(٢) المحقق الشيخ الكاظمي - رحمه الله - في فوائد الأصول ١: ٣٥ - ٤٥، وساحة آية الله العظمى المحقق الأكبر السيد أبو القاسم الخوئي - قدس سره - في أجود التقريرات ١: ١٦ - ٢٦.

(٣) تأسيس الشيعة لعلوم الإسلام: ٥١، عن «المصباح في النحو» باختلاف يسير، كما نقله في تأسيس الشيعة لعلوم الإسلام: ٦٠ - ٦١ عن أبي القاسم الزجاج في أماليه.

عرفت - بما لا مزيد عليه - أنّ نحو إرادة المعنى لا يكاد يمكن أن يكون من خصوصياته ومقوماته .

وثانياً : منع ظهور الخبر فيما ذكره ، وذلك لأن نسبة الإيجاد إلى الحرف فيه ليست على سبيل الحقيقة ، كما هو الحال في نسبة القتل إلى السيف ، فإن الموجد له هو صاحب السيف ، وإنها هو آلة للقتل ، وحينئذ لا بدّ في تلك النسبة من عناية في البين ، والظاهر أنّه كما أنّ الالتزام بكون الحرف آلة للإيجاد مصحح لذلك ، فكذلك كونها حاكية عن معنى آلي ، ومن حالات الغير .

وأما أصل المدعى فيرد عليه :

أولاً : لزوم التجوّز في المتعلّق دائماً ؛ إذ السير موضوع لطبيعة السير ، لا السير على وجه خاصّ .

أللهم إلّا أن يكون مراده كون الخصوصية مرادةً في نفسها ، لا أنه جعل اللفظ المتعلّق قالباً لمعناه مع الخصوصية وإن كان يأباه قوله أخيراً في العبارة الأخرى .

وثانياً : أنّ المنشأ بالحرف لو كانت الخصوصية الخارجية ، ففيه : أنّ غالب المعاني الحرفيّة من قبيل الأمور التكوينيّة المحتاجة إلى الأسباب التكوينيّة ، ولا توجد بالإنشاء ولو كانت خصوصية أخرى مطابقة لما في الخارج حاصلة بالاستعمال ، فلا يخفى أنّ نظيرها حاصل في الاسم أيضاً ، بل هو أولى ؛ لكونه فانياً في المعنى دون الحرف على قوله .

وثالثاً : أنّه لو لم توضع لمعنى لما تبادر منها عند إطلاقها شيء ، كما في الحروف الهجائية الموضوعه لغرض التركيب ، وهو مخالف للوجدان ؛ فإنّه يتبادر من كلمة «من» معنى يعبر عنه بالفارسيّة بـ«ان» .

ثم لا يبعد أن يكون الاختلاف في الخبر والإنشاء^(٢٦) - أيضاً -

(٢٦) قوله: (ثم^(١)) لا يبعد أن يكون الاختلاف في الخبر والإنشاء... إلى

آخره.

ظاهر العبارة عدم لزوم محذور عقلي أو خلاف وجدان من الالتزام بكون الانشائية والإخبارية داخلتين في الموضوع له، كما يلزم من الالتزام بدخول اللحاظ الآلي في الحروف، كما تقدّم، ولذا عبّر بنفي البعد.

ولكن التحقيق خلافه، وتوضيحه يحتاج إلى بيان أمور:

الأول: أنّ الجملة: إمّا أن لا يصحّ استعمالها إلّا في مقام الإخبار، كما في الجُمْل الإخبارية التي لا يكون مفادها قابلاً للإنشاء، مثل: «زيد قائم»، وإمّا أن يصحّ في كلا المقامين إلّا أنّها ظاهرة في الإخبار مثل: «أيدك الله» و«بعت» وغير ذلك، وإمّا أن لا يصحّ إلّا في مقام الإنشاء كصيّغ الأمر والنهي وأمثالهما من الانشائيات.

الثاني: أنّه هل الإخبارية في الأوليين والانشائية في الأخيرة داخلتان في الموضوع له، أو من قيود الوضع في الإنشاء الأول - كما هو مختار العبارة - أو من قيوده ولكن التقييد حاصل بإنشاء جديد، أو غرض منه، أو هذا الظهور ناشئ من كثرة الاستعمال في الوسط ومن غيرها في الأولى والأخيرة؟ وجوه خمسة، أقربها: الأخير، كما سيظهر.

الثالث: أنّ الإخبارية والانشائية ليستا أمرين تكوينيّين، بل الأولى عبارة عن إرادة حكائيّة، والثانية عن إرادة إيجاديّة، فهما - حينئذٍ - من أنحاء القصد، نظير اللحاظ الآلي والاستقلالي.

إذا عرفت ذلك علمت أنّ دخولهما في الموضوع له كدخولهما فيه بعينه في لزوم

(١) في نسختي الحاشية (أ) و(ب) العبارة هكذا: (ثم إنّّه لا يبعد...)، وما أثبتناه في المتن هو ما عليه نُسَخ الكفاية المتداولة.

كذلك، فيكون الخبر موضوعاً ليستعمل في حكاية ثبوت معناه^(٢٧) في موطنه، والإنشاء ليستعمل في قصد تحقُّقه وثبوته، وإن انفقا فيما استُعْمِلَا فيه، فتأمل^(٢٨).

ثم إنه قد انقذح مما حقَّقناه: أنه يمكن أن يقال: إنَّ المستعمل فيه في مثل أسماء الإشارة والضمائر - أيضاً - عامٌّ، وأنَّ تشخيصه إنما نشأ من قِبَل طَوْر استعمالها، حيث إنَّ أسماء الإشارة وضعت ليشار بها إلى معانيها، وكذا بعض الضمائر، وبعضها ليخاطب به المعنى، والإشارة والتخاطب يستدعيان التشخيص كما لا يخفى.

فدعوى - أنَّ المستعمل فيه في مثل «هذا» أو «هو» أو «إياك» إنما هو المفرد المذكور، وتشخيصه إنما جاء من قِبَل الإشارة، أو التخاطب بهذه الألفاظ إليه؛ فإنَّ الإشارة أو التخاطب لا يكاد يكون إلَّا إلى الشخص أو معه - غير مجازفة^(٢٩).

المحاذير المتقدمة، فلاوجه لنفي البُعد المُشعر بإمكان الأخذ، بل ينبغي الجزم بعدم الدخول.

نعم يتردّد الأمر - حيثُ - بين الأربعة الباقية، والأقرب من بينها هو الأخير، وإن لم يقدَّر برهان عقلي على عدم الثلاثة الآخر.

(٢٧) قوله: (ليستعمل في حكاية ثبوت معناه...) إلى آخره.

وفي العبارة مسامحة واضحة؛ فإنَّ الحكاية والقصد ليسا داخلين في المعنى.

(٢٨) قوله: (فتأمل).

لعلَّ إشارة إلى ما ذكرنا.

(٢٩) قوله: (غير مجازفة).

أقول: التعبير بالجفاف إشارة إلى عدم برهان عليه.

فتلخص مما حققناه: أنَّ التشخيص الناشئ من قبل الاستعمالات، لا يوجب تشخيص المستعمل فيه، سواء كان تشخيصاً خارجياً - كما في مثل أسماء الإشارة - أو ذهنياً - كما في أسماء الأجناس

وبيان ذلك: أنه لا إشكال في وجود إشارة خارجية في مقام استعمال أسماء الإشارة، وإنما الإشكال في أنَّ تلك الإشارة داخلية في الموضوع له، أو المستعمل فيه ومن قيود الوضع، أو غرض منه، أو من باب الانصراف لكثرة الاستعمال في هذا المقام.

ومختار المصنّف - قدس سرّه - هو الثالث، كما في الحروف والإخبار والإنشاء، وحيث لا يلزم من القول بدخولها في الموضوع له أو المستعمل فيه محال - إذ هو يلزم على تقدير القول به بدخول الجزئية كما في الحروف - عبر بها ذكر، فحينئذ يكون الإشارة بلفظ «هذا» كالإشارة بالحصاة أو باليد في مقام استعمال أسماء الأجناس، فكما إذا أطلقت كلمة «رجل» وأشير إليه باليد، لا توجب هذه الإشارة كون الموضوع له أو المستعمل فيه في لفظ «رجل» خاصاً، فكذلك الإشارة بلفظ «هذا».

وقد يستدل على ذلك بوجوه غير ناهضة:

الأول: أنه لا دليل على كون الموضوع له أو المستعمل فيه في المبهات خاصاً، بل يمكن أن يقال بكونها عامين، والخصوصية إنما نشأت من قبل الاستعمال. مضافاً إلى أنَّ كونها خاصين في الموصولات خلاف الوجدان، فإننا نرى استعمالها واقعاً في الكلّي غالباً وإن كان جزئياً إضافياً إلا أنَّ محل البحث هو الجزئي الحقيقي.

وفيه: أنَّ عدم الدليل على أخذ الخصوصية في واحد منها ليس دليلاً على العدم.

نعم لزوم خلاف الوجدان في الموصولات ربما يُعَدّ دليلاً على العدم فيها لا في أسماء الإشارة والضمائر، فتأمل.

٩٦ المقدمة : الأمر الثاني : مبحث الوضع

والحروف ونحوهما - من غير فرق في ذلك أصلاً بين الحروف وأسماء الأجناس ، ولعمري هذا واضح . ولذا ليس في كلام القدماء من كون الموضوع له أو المستعمل فيه خاصاً في الحرف عين ولا أثر ، وإنما ذهب

الثاني : أن أخذ الإشارة في المفهوم الوضعي أو الاستعمالي يحتاج إلى لحاظ آلي ، والأصل عدمه .

وفيه : مضافاً إلى عدم الدليل على حجّة مثل هذا الأصل لا شرعاً ولا عقلاً ، وإلى أن اللحاظ في المفهوم الوضعي استقلالي ، أنه لا حالة سابقة له على نحو « ليس » الناقصة .

الثالث : أن الظاهر من حال الواضع ملاحظة المعنى استقلالاً .
وفيه : منع الظهور أولاً ، ومنع حجّته ثانياً ، وعدم تعيينه إلّا حال الموضوع له ، لا المستعمل فيه ثالثاً ، إلّا أن يدعى الظهور في المستعمل أيضاً ، وعدم كون اللحاظ في المفهوم الوضعي آلياً ، كما تقدّم رابعاً .
ثم إنّه قد حكى الأستاذ - قدس سرّه - عن بعض أفاضل معاصريه اعتراضاً على العبارة المتقدمة عن المصنّف ، بعد تمهيد مقدّمة ، وهي :
أن الإشارة على قسمين :

الأول : مفهوم الإشارة الكلّية المنطبقة على مصاديقها الجزئية ذهنيّة كانت أو خارجية .

الثاني : ما هو مصداق لهذا الكلّي ، وهو على قسمين :
جزئي حقيقي ذهني ، وهو لا يحتاج في تحقّقه إلى آلة خارجية ، بل هو عبارة عن التفات النفس إلى الشيء .

وجزئي حقيقي خارجي ، وهو محتاج في التحقّق إلى آلة خارجية ، مثل اليد والحصاة وغيرهما ؛ بحيث لا يحصل بمجرد التلفّظ بلفظ من الألفاظ ، مثلاً لو قال الإنسان لفظة « هذا » ألف مرة لم يتحقّق الإشارة الخارجية به ، بل يحتاج إلى إعمال

إليه بعض من تأخر^(١)، ولعلّه لتوهم كون قصده - بما هو في غيره - من خصوصيات الموضوع له أو المستعمل فيه، والغفلة عن أنّ قصد المعنى من لفظه على أنحائه لا يكاد يكون من شؤونه وأطواره، وإلاّ فليكن

آلة خارجيّة من اليد وغيرها.

ثمّ إنّ مفهوم الإشارة معنئ اسمي؛ لكونه ملحوظاً استقلالاً، فكلّ لفظ وضع بإزائه مثل لفظ الإشارة يكون من قبيل الأسماء الغير المتضمّنة لمعنى الحرف والإشارة الجزئية بقسميها معنئ حرفي؛ حيث إنّها محتاجة إلى وجود مُشار إليه إمّا في الذهن، أو في الخارج، فكلّ لفظ وضع بإزائها - بحيث تكون تمام معناه - فهو من قبيل الحروف، وإن وضع لمعنى اسمي مع انضمامها كان من قبيل الأسماء المتضمّنة لمعاني الحروف.

ثمّ الإشارة المُدعى كونها معنئ لاسم الإشارة: إمّا الإشارة الكلّيّة، أو الإشارة الذهنيّة، أو الخارجيّة، وحيث إنّّه لا ريب في كون «هذا» وأخواته من قبيل الأسماء المتضمّنة لمعنى الحرف، فلا سبيل إلى القول بكون مفهوم الإشارة معنئ لها تماماً أو جزءاً؛ لما تقدّم من أنّه معنئ اسمي.

وكذا لا وجه لاحتمال كون الإشارة الجزئية بقسميها تمام معانيها؛ لما عرفت من كونها - حينئذٍ - من الحروف وإن أوهمه بعض العبائر، مثل قول بعضهم: إنّ اسم الإشارة وضع للإشارة^(٢)؛ إلّا أنّ من المعلوم كون مرادهم دخولها في الموضوع له، لا أنّها تمامه، فبقي من الأقسام المتقدّمة قسمان، وهما: كون الإشارة الذهنيّة جزءاً من الموضوع له، وكون الإشارة الخارجيّة كذلك، فمحّل النزاع بين المصنّف وبين المشهور هذان القسمان.

(١) المحقّق الشيخ محمد حسين الأصفهاني - رحمه الله - في الفصول الغرويّة: ١٦ / سطر ٦ - ٥.

(٢) الحاشية على كفاية الأصول ١: ٢٩ و ٣٥.

قصده بما هو هو وفي نفسه كذلك .

فتأمل في المقام فإنه دقيق ، وقد زلّ فيه أقدام غير واحد من أهل التحقيق والتدقيق .

إذا عرفت ذلك ، فنقول : إن قوله : (إن أسماء الإشارة وضعت ليشار بها إلى معانيها) إن كان المراد [به]^(١) : الإشارة الذهنية ، فلا وجه للحكم بعدم المجازفة ؛ لأنّ هذه الدعوى - حينئذٍ - متعيّنة ؛ لأنّ الإشارة الذهنية هو لحاظ النفس ، وأخذه في الموضوع له مستلزم لأحد الأمرين : من الدور ، وخلاف الوجدان ، كما تقدّم في وضع الحروف ، وعدم المجازفة مُشعر بإمكان الطرف الآخر .

وإن كان المراد : الإشارة الخارجية ، فهي وإن كانت مُمكنة الأخذ في الموضوع له أو المستعمل فيه ، إلّا أنّه يرد عليه : أنّ هذه الإشارة لا تكاد تكون متحقّقة بالتلفّظ من غير فرق بين دخولها في الموضوع له أو المستعمل فيه ، وبين كونها من قيود الوضع ؛ لما تقدّم من أنّ الإشارة الخارجية تحتاج إلى إعمال آلة خارجية ، فكيف يمكن أن يقال : إنّه وضع ليشار به إلى معناه ؟!

أللهم إلّا أن يكون المراد : الإشارة في مقام استعمالها بشيء آخر غير لفظه ، مثل اليد وغيرها من آلات الإشارة . انتهى .

أقول : فيه أولاً : أنّ محلّ البحث بينه وبين المشهور هي الإشارة الخارجية ، كما صرّح به فيما بعد تلك العبارة ، فلا وجه - حينئذٍ - لاحتمال إرادة الإشارة الذهنية ، ثم الإيراد عليه بما ذكر .

وثانياً : أنّ ما ذكره - من الإشكال على تقدير الإشارة الخارجية - مبني على أنّ الإشارة الخارجية لا تتحقّق بالألفاظ ، بل تحتاج إلى إعمال آلة خارجية .

وهو ممنوع ؛ إذ لا بأس بأن نقول بتحقيقها باللفظ إذا كانت داخلية في الموضوع له ، أو من قيود الوضع .

الثالث

صحة استعمال اللفظ فيما يناسب ما وضع له^(٣٠)، هل هو بالوضع، أو بالطبع؟

لكن بقي سؤال: أنه لم تكون المبهات من الأسماء المبنية مع أن المعنى الحرفي ليس داخلاً في معانيها.

ولكن يمكن الدفع: بأنه لا ينحصر وجه البناء في ذلك، بل حاجته إلى المشار إليه - ولو من جهة مقام الاستعمال - سبب بنائه، نظير كون كلمة «أي» مبنية في بعض حالاتها لمجرد الحاجة.

ويمكن الإشكال على الماتن بوجهين:

الأول: أنه لا وجه للحكم بعدم المجازفة المشعر بالترديد، بل لابد من الجزم بعدم دخول الإشارة الخارجية في الموضوع له؛ لصحة قولنا: «زيد هذا» و«هذا زيد»، ولو كانت داخلة فيه لما صح؛ لعدم الاتحاد بين الإشارة الخارجية وبين «زيد» الذي هو المناط في الحمل.

الثاني: أن الظاهر كون تلك الألفاظ موضوعاً لمعانٍ مخصوصة، لا للمفرد المذكور، وإلا للزم الترادف.

(٣٠) قوله: (صحة استعمال اللفظ فيما يناسب ماوضع له...) إلى آخره.

اعلم أن في وضع المجازات أقوالاً ثلاثة: الوضع الشخصي^(١)، والنوعي^(٢)،

(١) عزاه إلى جماعة في هداية المسترشدين: ٣٦ / سطر ٢٥ - ٢٦، ونسبه إلى شردمة في الفصول الغروية: ٢٤ / سطر ١٣ - ١٤.

(٢) نسبه إلى محمّي الأكثر في هداية المسترشدين: ٣٦ / سطر ٢٦ - ٢٧، ونسبه إلى الجمهور كما نقل نسبة التفنازي إلى أياه إلى أهل اللغة في الفصول الغروية: ٢٤ و ٢٥ / سطر ١٢ - ١٣ و ١٨ - ١٩.

وأنه لا وضع له أصلاً^(١).

وبيان ذلك يحتاج إلى مقدمة، وهي: أن الوضع باعتبار اللفظ الموضوع ينقسم: إلى نوعي، وشخصي؛ لأن تعيين اللفظ بإزاء المعنى لا يخلو من أقسام أربعة: لأنه إما أن يكون الملحوظ حين الوضع مادة اللفظ مع هيئته كالإعلام، وإما أن يكون مادته دون هيئته الخاصة، كإداة: «ضاد» و«راء» و«باء» المقيدة بكونها في ضمن أي هيئة حصلت من الهيئات المخصوصة؛ بناءً على وجه غير وجيه يأتي إليه الإشارة في مبحث الأوامر.

وإما أن يكون هيئته دون مادته كهيئة الفاعل حيث إنها وضعت لمن صدر عنه المبدأ في ضمن أي مادة حصلت، وإما أن لا يكون شيء منها ملحوظاً، كالمجاز على القول الثاني، حيث إنه بناءً عليه لم يلحظ في مقام الوضع لا مادته ولا هيئته، بل أذن في استعمال كل لفظ في معنى يكون مناسباً لمعناه الحقيقي.

ثم إن هذا القسم يسمى بالنوعي اتفاقاً، كما أن الأول يسمى بالشخصي كذلك، والوسطان مختلف فيهما: هل وضعهما نوعي، أو شخصي؟ ولا يخفى أن لهما جهتين: باعتبار إحداهما يصح التسمية بالشخصي، وباعتبار الأخرى بالنوعي.

ثم الحق هو القول الأخير، وأنه لا وضع للمجازات، بل كل ما يستحسنه الذوق السليم يصح، وكل ما يستقبحه فلا، والملاك في ذلك هو كون المعنى المجازي عين المعنى الحقيقي تنزيلاً.

واستدل عليه بوجوه:

الأول: عدم الدليل على وضع على حدة - شخصاً أو نوعاً - غير الوضع

(١) هداية المسترشدين: ٣٦ / سطر ٢٦ - ٣٦، الفصول الغروية: ٢٥ / ٢٦ - ٣٤، كفاية الأصول ١: ١٩ / سطر ١٠.

وجهان، بل قولان، أظهرهما أنه بالطبع بشهادة الوجدان(*)

للمعنى الحقيقي، عدا ما يتوهم من نقل جماعة من النحويين والبيانين^(١) ثبوته، ومن المحتمل أنهم استندوا في نقلهم إلى الحدس والاجتهاد بأن تخيلوا: أنه لا يكاد يصح الاستعمال بدون الوضع، وحدسهم غير حجة على أحد مادام لم يحصل القطع للمنفرد إليه، فيكون نظير قول اللغوي في إخباره بالوضع؛ حيث إنه من المحتمل بل المظنون اسناده إلى الحدسيات^(٢).

وفيه: أن عدم الدليل ليس دليلاً على العدم.

الثاني: أننا نرى بالوجدان في وضع الأعلام أن الواضع لها لا يتصور حين الوضع للمعنى العلمي المعنى المناسب أبداً؛ إذ الظاهر أن الواضع للفظ «حاتم» للشخص المعروف ما تصور المعنى المناسب، بل ما تصور جوده الذي باعتباره يستعمل هذا اللفظ في غيره.

الثالث: ما أشار إليه في المتن.

الرابع: أن المعنى المجازي فيما تتبنا في موارد الاستعمالات مرتبة نازلة من المعنى الحقيقي، سواء في ذلك الاستعارة وغيرها من المجازات، ولم نجد استعمالاً في غيره، فإذا كان عينه ولو ادعاءً يكفي فيه الوضع للمعنى الحقيقي، فلا تبقى فائدة للوضع المستقل شخصاً أو نوعاً، مع أنه لابد فيه من غرض داعٍ إليه.

ومما ذكرنا ظهر: أنه لا معنى لحصر العلاقات في خمس وعشرين أو أزيد أو أنقص، بل الملاك تحسين الطبع وتقبيحه، ولذا لا يصح في جميع موارد تلك العلاقات المذكورة في كلام القوم.

(*) قوله: (بشهادة الوجدان . . .) إلى آخره.

ويشهد لذلك - أيضاً - أنه لو كان بالوضع يلزم أن يكون الألفاظ الموضوعية

(١) الفصول الغروية: ٢٥ / سطر ١٨ - ١٩.

(٢) في نسختي الحاشية: «الحدثيات»، والظاهر أنه من سهو الناسخ.

بحسن الاستعمال فيه ولو مع منع الوضع عنه، وباستهجان الاستعمال فيما لا يناسبه ولو مع ترخيصه، ولا معنى لصحته إلاّ حسنه. والظاهر أنّ صحة استعمال اللفظ في نوعه^(٣١) أو مثله من قبيله،

مشتركة، والقرينة المحتاجة إليها معيّنة لا صارفة، ولا أظنّ أن يلتزم به أحد. وكذلك يلزم تساوي المعاني المجازية في ملاءمتها للطبع؛ لأنّ نسبة الوضع إلى الجميع على نحو واحد ونهج فارد، مع أنّ اختلافها في ذلك ممّا لا يكاد يشبهه على من راجع وجدانه، ولم يُطلق في ميدان الجدال عنانه.

ثمّ إنّ بناء على المختار يكون الضابط في جواز الاستعمال في غير المعنى الحقيقي وجود مناسبة بين المعنيين؛ بحيث يصير الاستعمال بها ملائماً للطباع ومقبولاً عندها، سواء كانت تلك المناسبة ناشئة من العلائق المدوّنة في كتب الأصحاب - قدّس سرّهم - أو من غيرها، ولا وجه للاقتصار عليها بعد ما عرفت ما هو الملاك في صحة الاستعمال، بل قد يكون ما ذكرنا من الملاك في غير الواجد لها أقوى ممّا في الواجد.

فظهر ممّا ذكرنا: أنّ أسبابه غير منحصرة فيما ذكره من العلائق، بل لا يبعد صحة دعوى عدم إمكان حصرها؛ لوضوح أنّها قد تنشأ من أسباب مجهولة العناوين التي لا يحوم حولها الأوهام القاصرة، ولا يدركها الأفهام الناقصة، كما لا يخفى. محمد ابن المصنّف قدّس سرّهما.

(٣١) قوله: (والظاهر أنّ صحة استعمال اللفظ في نوعه...) إلى آخره. وهو دليل آخر لإثبات المقصود، بيانه: أنّه لاشبهة في صحته، مع أنّه لا وضع فيه لا حقيقة ولا تأويلاً.

أمّا الأوّل: فلوجهين:

الأوّل: أنّ استعمال المهملات من قبيل استعمال اللفظ في اللفظ، ولا وضع للمهملات، ومن المعلوم أنّ غيرها من سائر موارد الباب - أيضاً - كذلك، نظير أن

يقال: إن «زيداً» في «ضرب زيد» فاعلٌ، حتى أنه لو سلم أن الواضع أنشأ الوضع بقوله: وضعت «زيداً» للفظ «زيد»، لكان هذا الاستعمال الواقع في ذلك الإنشاء غير مستند إلى الوضع؛ إذ هذه اللفظة الواقعة مفعولاً لقوله: «وضعت» قد استعملت من دون سبق وضع، بل وكذلك «زيد» المضاف إليه.

الثاني: أنه قد تقدم أن الغرض من الوضع إحداث عُلقة بين اللفظ والمعنى؛ بحيث يكون من مراتب وجوده، وهذه العُلقة حاصلة في المقام؛ لكون المستعمل من مصاديق المستعمل فيه، كما في الاستعمال في النوع، أو لكونه مثله أو صنفه أو شخصه، فيبقى الوضع بلا داع يدعو إليه.

وأما الثاني: فلوجهين أيضاً:

أحدهما: أنه لا بدّ في المجاز من كون المعنى المجازي مناسباً للمعنى الحقيقي، وقد تقدّم أن استعمال المهملات من قبيل استعمال اللفظ في اللفظ، وليس فيه معنى حقيقي حتى تلاحظ المناسبة بينه وبين المستعمل فيه، والظاهر أن غيرها - أيضاً - استعمل بلا لحاظها.

الثاني: أن غاية ما يمكن أن يقال في تصحيح المناسبة في غير المهملات: أن اللفظ بعد حصول العُلقة الوضعية بينه وبين المعنى يكون وجوده من مراتب وجوده، فلا بأس - حينئذٍ - باستعمال لفظه الموضوع له فيه.

ولكنه مردود بأنه لا بدّ أن تكون المناسبة موجودة حين تحقق الاستعمال المجازي، ولا يمكن ذلك في المقام؛ لأن تلك المناسبة إنما نشأت من اللحاظ الآلي المتعلق باللفظ حين استعماله في معناه الحقيقي، وإذا فرض وقوع الاستعمال فيه يكون لحاظه استقلالياً، فلا يمكن اجتماع النظريين حين الاستعمال المذكور، هكذا قال الأستاذ رحمه الله.

الرابع

لا شبهة في صحة إطلاق اللفظ، وإرادة نوعه به، كما إذا قيل :
«ضَرَبَ» - مثلاً - فعلٌ ماضٍ^(٣٢)، أو صنفه^(٣٣) كما إذا قيل :

ولكنّ الظاهر أنّ كون اللفظ قالباً للمعنى عند استعماله فيه مناسبة مصحّحة لاستعماله في اللفظ المذكور، ولا يلزم تحقيقها حين هذا الاستعمال .
وبتقرير آخر: إن كانت المناسبة المصحّحة له الحكاية الفعلية، فهي تستلزم اجتماع النظيرين وهو مستحيل، وإن كانت هي الحكاية بحسب القوة فلا، وحيثئذٍ لا يتمّ الجواب الثاني .

نعم يمكن أن يقال: إنّ أهل المحاورات لا يلاحظون في استعمال اللفظ في اللفظ علاقة، وهذا كاشف عن عدم المجازية للزوم ملاحظتها في المجاز، ففرض المناسبة المصحّحة لا يكفي في كونه مجازاً، فإذا تبين أنّ المصحّح للاستعمال في هذا القسم هو الاستحسان، وهو موجود في المجاز - أيضاً - يكون الوضع النوعي أو الشخصي بلا غرض يدعو الحكيم إليه .

(٣٢) قوله: (كما إذا قيل: «ضَرَبَ - مثلاً - فعلٌ ماضٍ» . . .) إلى آخره .
لا يخفى أنّ المراد من النوع ما يكون شاملاً لنفس المفلوظ أيضاً، وما يراد من كلمة «ضَرَبَ» في المثال ليس شاملاً له؛ لأنّه ليس فعلاً ماضياً، والمثال الصحيح لذلك قول القائل: «زيد لفظ» إذا أراد به الطبيعة السارية بحيث تشمل «زيداً» المفلوظ أيضاً .

(٣٣) قوله: (أو صنفه . . .) إلى آخره .

لا يخفى أنّ الصنف المراد من اللفظ تارة يشمل المفلوظ، كما إذا قيل: «زيد» إذا وقع في أول الجملة الاسمية فهو مبتدأ، وأخرى لا يشمله، كما في المثال المذكور.

«زيد» في «ضرب زيد» فاعل، إذا لم يقصد به شخص^(٣٤) القول أو مثله كـ«ضرب» في المثال فيما إذا قصد^(٣٥).

وقد أشرنا^(١) إلى أن صحّة الإطلاق كذلك وحُسنه إنّما كان بالطبع لا بالوضع، وإلاّ كانت المهمّلات موضوعة لذلك؛ لصحّة الإطلاق كذلك فيها، والالتزام بوضعها كذلك كما ترى.

وأما إطلاقه وإرادة شخصه - كما إذا قيل: «زيد لفظ» وأريد منه شخص نفسه - ففي صحّته بدون تأويل نظر؛ لاستلزامه اتّحاد الدالّ والمدلول، أو تركّب القضية من جزئين كما في الفصول^(٢).

(٣٤) قوله: إذا لم يقصد به شخص القول... إلى آخره.

لا يقال: إنّ قصد شخص القول في المثال غير صحيح؛ إذ كلمة «زيد» الواقعة تلو كلمة «ضرب» ليست فاعلاً.

فإنّه يقال: المراد منه هو شخص القول الصادر من شخص خاصّ في مقام الإخبار، لا شخص القول الصادر من نفس المتكلّم، وكلمة «زيد» في هذا الخبر فاعل.

(٣٥) قوله: كـ«ضرب» في المثال فيما إذا قصد... إلى آخره.

الظاهر: أنّ قوله: «كضرب» سهو من القلم أو من الناسخ، والصحيح أن يقال: «كزيد في المثال...» إلى آخره؛ إذ الظاهر أنّ ما استعمل في الصنف والمثل شيء واحد، وهو لفظ «زيد»، والتفاوت بقصد شخص القول على الثاني، وعدمه على الأوّل.

(١) أشار إليه في الأمر الثالث.

(٢) الفصول الغروية: ٢٢ / سطر ٣٨ - ٣٩.

بيان ذلك : أنه إن اعتبر دلالاته على نفسه - حينئذٍ - لزم الاتحاد^(٣٦)، وإلا لزم تركبها من جزئين ؛ لأن القضية اللفظية - على هذا - إنما تكون حاكية عن المحمول والنسبة، لا الموضوع، فتكون القضية المحكية بها مركبة من جزئين، مع امتناع التركب إلا من الثلاثة ؛ ضرورة استحالة ثبوت النسبة بدون المتسبين .

قلت : يمكن أن يقال : إنه يكفي تعدد الدال والمدلول اعتباراً وإن اتحد ذاتاً، فمن حيث إنه لفظ صادر عن لافظه كان دالاً^(٣٧)، ومن حيث إن نفسه وشخصه مراده كان مدلولاً، مع أن حديث تركيب

(٣٦) قوله : (لزم الاتحاد).

أي اتحاد الدال والمدلول، واللازم باطل ؛ بداهة أن الدال وجه وعنوان للمدلول، والوجه والعنوان غير ذي الوجه والمعنون .

هذا، مضافاً إلى لزوم وحدة الانتقال، مع أنه لابد في الاستعمال من تعدده، وذلك لأنه لاشبهة في أن الاستعمال لا يكاد ينفك عن انتقالين : الانتقال إلى اللفظ أولاً، وإلى المعنى ثانياً، ومن المعلوم أن منشأ التعدد فيه تعدد المنتقل إليه، فلو كان الدال والمدلول شيئاً واحداً لم يتعدّد المنتقل إليه فلم يتعدّد الانتقال أيضاً .

(٣٧) قوله : (فمن حيث إنه لفظ^(١) صادر عن لافظه كان دالاً . . .) إلى

آخره .

توضيحه : أن اللفظ من قبيل الكيفيات الغير القارة، وكلّ عرض - سواء كان كيفاً أو غيره - له اعتباران من الوجود : وجود في نفسه، وبهذا الاعتبار يقع محمولاً، ووجود لغيره وإن كان وجوده في نفسه عين وجوده لغيره خارجاً، فبالاعتبار الأول يكون مفاد «كان» التامة، وبالاعتبار الثاني يكون مفاد «كان» الناقصة، فاللفظ من الجهة

(١) هذه الكلمة سقطت من نسختي الحاشية (أ) و(ب)، وهي موجودة في نسخ الكفاية المتداولة .

القضية من جزئين - لولا اعتبار الدلالة في البين - إنما يلزم إذا لم يكن

الثانية يكون دالاً، ومن الجهة الأولى يكون مدلولاً.
لا يقال: إنه لا وجه للحصر المذكور؛ فإن الغرض حصول التعدد الاعتباري حتى لا يلزم الاتحاد، وهو كما يحصل بما ذكر كذلك يحصل بالعكس.
فلا أنه يقال: إن الدال هو اللفظ، ولما كانت الدلالة اللفظية متقومةً بجهة صدور الشيء من لفظ، فلا جرم يكون بالاعتبار الذي هو مفاد «كان» الناقصة دالاً، فافهم.

وظهر مما ذكرنا جواب لزوم وحدة الانتقال أيضاً.
ولكن أورد عليه الأستاذ بما حاصله: أن الإشكال لو كان منحصراً فيما ذكر لكان هذا الجواب دافعاً له، ولكن هنا إشكال من جهة أخرى، وهو غير نافع في دفعه، وهو أن الاستعمال لابد فيه من لحاظين: لحاظ آلي للمستعمل، ولحاظ استقلالي للمستعمل فيه، ولا يمكن اجتماع هذين اللحاظين المختلفين في الوجود الواحد الشخصي ولو فرض تعدده اعتباراً.

ثم دفعه: بأن الاستعمال على قسمين:
أحدهما: ما كان بعنوان القالبية وجعل اللفظ وجوداً للمعنى، والآخر ما كان بعنوان الأمانة والعلامة، والذي لابد فيه من اللحاظين المختلفين بالآلية والاستقلالية هو الأول دون الثاني، فنلتزم - حينئذٍ - بكون الاستعمال في المقام من قبيل الثاني، فيندفع المحذور؛ لإمكان اللحاظين الاستقلاليين بالنسبة إلى شيء واحد ذاتاً، متعدد اعتباراً. انتهى.

وفيه أولاً: منع كون الشيء علامةً لشيء من قبيل الاستعمال.
وثانياً: منع كون اللحاظ في العلامة استقلالياً؛ فإنها وإن لم تجعل قالباً للمُعَلَّم له، إلا أنها اعتبرت بحيث تكون مُنْبِئَةً عنه.

وثالثاً: أنه إذا لم يمكن اجتماع اللحاظين المختلفين في واحد ذي جهتين لم يمكن اجتماع اللحاظين المتحدّين أيضاً، فإنه لا يمكن لحاظ شيء واحد في زمان

الموضوع نفس شخصه، وإلا كان أجزاؤها الثلاثة تامة^(٣٨)، وكان المحمول فيها مُتَسَبِّباً إلى شخص اللفظ ونفسه، غاية الأمر أنه نفس الموضوع، لا الحاكي عنه، فافهم، فانه لا يخلو عن دقة .
وعلى هذا، ليس من باب استعمال اللفظ بشيء .

بل يمكن أن يقال : إنه ليس - أيضاً - من هذا الباب ما إذا أُطلق وأريد به نوعه أو صنفه، فإنه فرد ومصدقه حقيقة، لا لفظه وذاك معناه؛ كي يكون مستعملاً فيه استعمال اللفظ في المعنى، فيكون اللفظ نفس الموضوع الملقى إلى المخاطب خارجاً، قد أحضر في ذهنه بلا وساطة حاكٍ، وقد حكم عليه ابتداءً بدون واسطة أصلاً، لا لفظه، كما لا يخفى، فلا يكون في البين لفظ قد استعمل في معنى، بل فرد قد حكم في القضية عليه بما هو مصداق الكلّي اللفظ، لا بما هو خصوص جزئيّه .

واحد بشخصين من اللحاظ، فإن اجتماع المثليين كاجتماع الضدين في الامتناع .
ورابعاً: منع عدم كفاية التعدّد الاعتباري في اجتماع اللحاظين المذكورين، والحاكم بذلك هو الوجدان لا البرهان .

(٣٨) قوله : (وإلا كان أجزاؤها الثلاثة تامة . . .) إلى آخره .
وتحقيق المقام : أنّ للقضايا ثلاثة أنحاء من الوجود غالباً : الوجود اللفظي، والوجود الذهني، والوجود العيني، فلكلّ من هذه الأنحاء ثلاثة أجزاء : الموضوع، والمحمول، والنسبة .

وقدّنا بالغالب ؛ لأنّه قد يكون للقضية نحو آخر من الوجود، كما إذا أبرزت بالكتابة، ولأنّه قد لا يكون لها وجود لفظي أو ذهني ؛ لأنّ الذي لا بدّ منه هو الوجود العيني .

نعم فيما إذا أُريد به فرد آخر مثله، كان من قبيل استعمال اللفظ في المعنى، اللهم إلا أن يقال: إن لفظ «ضرب» وإن كان فرداً له، إلا أنه إذا قصد به حكايته، وجعل عنواناً له ومرآته، كان لفظه المستعمل فيه، وكان - حينئذٍ - كما إذا قصد به فرد مثله.

وبالجملة: فإذا أُطلق وأريد به نوعه - كما إذا أُريد به فرد مثله - كان من باب استعمال اللفظ في المعنى، وإن كان فرداً منه، وقد حكم في القضية بما يعمّه.

وأما الوجود الذهني فقد لا يتحقق، كما إذا لم يتصورها أحد من الشعاعين، ولكن وجودها الواقعي محفوظ، فتأمل.

وأما الوجود اللفظي فكذلك؛ إما بتمام أجزائها أو بعض أجزائها، والسرّ في ذلك: أن إفادة القاصد ليست بمنحصرة في الألفاظ، بل قد تكون بالإشارة أو بالكتابة أو بإيجاد شيء يحضر به القضية في الذهن كوضع النار في يد الأعمى الأصم. نعم، الغالب كون الإفادة بالألفاظ.

ثم إن عدم وجود القضية اللفظية قد يكون بجميع أجزائها كالأمثلة المذكورة، وقد يكون بجزءها، كما إذا تلفّظ النائم بلفظ، ويقال: «لفظ» بحيث علم أن الغرض حمله على «زيد» الملفوظ للنائم؛ فإنه لا لفظ للموضوع ولا للربط بينهما، وقد يكون باعتبار جزء واحد، كما إذا قيل في الفرض المذكور: «هو لفظ» وفرض كون كلمة «هو» رابطاً، كما عند المنطقيين، فإن لفظي الرابط والمحمول متحققان دون لفظ الموضوع.

إذا عرفت ما ذكر، فإن كان مراد «الفصول» من لزوم تركب القضية من جزئين لزوم ذلك في القضية اللفظية، ففيه:

أولاً: منع الملازمة؛ لوجود ثلاثة ألفاظ في الفرض، وهو قولنا: «زيد لفظ». وثانياً: منع بطلان اللازم؛ لما تقدّم آنفاً.

وإن أُطلق ليحكم عليه بما هو فرد كليّ ومصدّقه، لا بما هو لفظه وبه حكايته، فليس من هذا الباب.

لكن الإطلاقات المتعارفة ظاهراً^(٣٩) ليست كذلك، كما لا يخفى، وفيها ما لا يكاد يصحّ أن يُراد منه ذلك، ممّا كان الحكم في

وإن كان مراده لزوم ذلك في القضية المعقولة - كما هو صريح مانقله المصنّف - ففيه: منع الملازمة؛ لأنّه إذا فرض كون المنسوب إليه للمحكي بكلمة «لفظ» هو نفس «زيد» من دون اعتبار دلالته على نفسه، فالحاضر في الذهن يكون ثلاثة: نفس كلمة «زيد»، والمحكي بالهبة، والمحكيّ بكلمة «لفظ»، فيصير القضية المعقولة تامّة الأجزاء.

نعم لو سلّمنا الملازمة، فاللازم باطل.

(٣٩) قوله: (لكن الإطلاقات المتعارفة ظاهراً...) إلى آخره.

أقول: قد عرفت أنّ الأقسام في المقام خمسة - مع ملاحظة كون الصنف على قسمين - اثنان منها من قبيل استعمال اللفظ في المعنى، وهو ما إذا كان المراد المثل أو الصنف الذي لا يشمل الملفوظ؛ لعدم تأتّي الاعتبار المذكور في المتن فيهما كما لا يخفى، وثلاثة منها تحتمل كلا الاعتبارين، ولكن الحقّ فيها - أيضاً - كونها من قبيل الاستعمال؛ لوجهين.

أحدهما: [الرجوع] إلى أهل المحاورة، فإنّا نجدهم يستعملون اللفظ في تلك المقامات كاستعماله في سائرهما على طريق الحكاية، لا على طريق ذكر فرد وحمل محمول من المحمولات عليه؛ لكونه عين كليّ وجوداً، كما في النوع، وقسم واحد من الصنف، أو على طريق إرادة الانتساب إلى شخص الملفوظ لا إلى محكيّه، كما في شخص، بل لا يشعرون بذلك غالباً.

الثاني: أنّ هذا الاعتبار غير ممكن في القسمين المتقدّمين، والظاهر كون الأقسام الخمسة على نهج واحد.

القضية لا يكاد يعمّ شخص اللفظ، كما في مثل: «ضَرَبَ فعلٌ ماضٍ» (*) .

الخامس

لا ريبَ في كون الألفاظ موضوعةً بإزاء معانيها من حيث هي (٤٠)، لا من حيث هي مرادة للفظها؛ لما عرفت بما لا مزيد عليه،

(*) قوله: (ضرب: فعل ماضٍ).

لأنَّ «ضَرَبَ» في مثل هذا التركيب مبتدأ، لا فعل ماضٍ، فلا يعمّه الحكم في القضية، بل إنَّها يكون اسماً حاكياً عما يكون محكوماً به، نعم يعمّه الحكم في مثل «ضرب لفظ» كما لا يخفى. محمد ابن المصنّف قدّس سرّه.

(٤٠) قوله: (لا ريب في كون الألفاظ موضوعةً بإزاء معانيها من حيث هي . . .) إلى آخره.

اعلم أن الإرادة على أنحاء:

الأوّل: مفهوم الإرادة المنطبق على مصاديقها، وهو معنى اسمي وضع له لفظ «الإرادة»، ولا إشكال في عدم دخوله في معاني الألفاظ، بل لا خلاف أيضاً.

الثاني: الإرادة الانشائية التي هي قسم خاص من المفهوم المتقدّم، وهو معنى حرفي وضع له هيئة «افعل» وما في معناها. على ما هو ظاهر المصنّف فيما سيأتي وإن كان مستحيلاً عندنا، فانتظر. وهو غير داخل في معاني الألفاظ - أيضاً - بلا خلاف.

الثالث: الإرادة الحقيقية العارضة للنفس الناطقة، وهو - أيضاً - معنى حرفي، ولو فرض وضع لفظ من الألفاظ له فلا إشكال في كونه من الحروف، ولو كان داخلياً في مفهوم شيء يكون من الأسماء المتضمّنة لمعنى الحرف، فيصير من المبنيات، وهذا هو محلّ الكلام، لكن المراد الإرادة الصادرة من المستعمل، لا من الواضع، فإنّه لا إشكال في عدم أخذها في المعاني.

من أن قصد المعنى على أنحائه من مقومات الاستعمال، فلا يكاد يكون^(٤١) من قيود المستعمل فيه^(*).

الرابع: الإرادة المصدقية الذهنية، وهي - أيضاً - غير داخلية في مفاهيم الألفاظ.

(٤١) قوله: (فلا يكاد يكون...) إلى آخره.

هذه إشارة إلى المحذورين الأولين من المحاذير المتقدمة في المعنى الحرفي، وهما: خلاف الوجدان، وعدم إمكان الامتثال إلا بالتجريد، ولو قيل بوحدة الإرادة للزم الدور، كما ذكرنا هناك.

وقد نقل عن بعض الأفاضل التفصي عنه بالتزام تعدد الإرادة، فقال: إن هنا إرادتين:

إحدهما: قبل الاستعمال ومن مقدماته، وقد تعلقت بذات المعنى.

والثانية: حين الاستعمال ومقومة له، ولقد تعلقت بالمعنى المقيد بالإرادة الأولى، وهي داخلية في الموضوع له والمستعمل في دون الثانية، فلا يلزم الدور. انتهى.

وفيه: أولاً: أن الوجدان شاهد بأنه ليس في مقام الاستعمال إلا إرادة واحدة مستمرة من قبل إلى انتهاء الاستعمال.

وثانياً: أنه على تقدير التسليم يلزم خروج الحروف عن الحرفية؛ لأن الظاهر أن المعنى الحرفي ما كان اللحاظ الاستعمالي فيه آلياً، واللحاظ الاستعمالي هنا قد يتعلق بالمجموع من ذات المعنى واللحاظ الأولي، وهو ليس آلياً؛ لأن ما هو آلة للغير وحالة له هو ذات المعنى لا المجموع المركب، مثلاً: ما هي حالة للسير والبصرة في قولك: «سرت من البصرة» هو الابتداء، لا هو مع اللحاظ المتعلق به.

(*) قوله: (من قيود المستعمل فيه...) إلى آخره.

وذلك لوضوح أن إرادة المستعمل - بالكسر - المعنى إنما تكون في مرتبة نفس

هذا مضافاً إلى ضرورة صحة الحمل والإسناد في الجمل بلا تصرف في ألفاظ الأطراف، مع أنه لو كانت موضوعة لها بما هي مرادة، لما صحّ بدونه؛ بداهة أن المحمول على «زيد»^(٤٢) في «زيد قائم» والمسند

الاستعمال وموجودة حاله، فلا يُعقل أخذها في المستعمل فيه الذي يكون موضوعاً له؛ ضرورة تأخر الاستعمال عن المستعمل فيه، فكيف يُعقل أخذ ما هو مقارن معه فيه؟! كيف وإلا يلزم تقدّم الشيء على نفسه، وهو محال جداً. إلا أن يلتزم بأن الاستعمال إنما يكون في ذوات المعاني المقيّدة بما هي هي، لا فيها بما هي مقيّدة.

ولكنّه وإن كان رافعاً لغائلة لزوم المحال، إلا أنه يلزم أن تكون الاستعمالات كلّها على سبيل المجاز، وهو كما ترى لا كرامة فيه أصلاً. اللهم إلا أن يقال: بأن المراد من الإرادة هو تصوّر المعنى ولحاظه الذي يكون قبل الاستعمال ومقوّماً له، فيكون المراد: أن الموضوع له هو المعاني المتصورة، لا المعاني من حيث هي.

ولكنك خير بما فيه؛ إذ يرد عليه - مضافاً إلى لزوم تعدّد اللحاظ والتصور، كما تقدّم في كلامه دام ظله - عدم صحة الحمل؛ وذلك لوضوح تباين اللحاظ والتصورات ولو مع وحدة اللا حظ والمتصور، فالتصور المأخوذ في الموضوع يكون مبيناً لما هو مأخوذ في المحمول، فيكون مدلول كلّ منهما مركّباً عما يُباين ما يكون مدلول الآخر مركّباً منه، فلا يصحّ الحمل إلا بالتجريد مع وضوح صحته، فتدبّر. محمد ابن المصنّف قدّس سرّه.

(٤٢) قوله: (بداهة أن المحمول على زيد...) إلى آخره.

إذ الغرض في القضايا الإخبار عن الخارجيات، فلولا التجريد للزم أن يكون إخباراً عن الذهنيات؛ إذ المقيّد بالذهني ذهني.

والحاصل: أنه بناءً على أخذ الإرادة يلزم أحد أمور ثلاثة: إمّا الإخبار عن

إليه في «ضَرْبَ زيدٍ» - مثلاً - هو نفس القيام والضرب، لا بهما مرادان، مع أنه يلزم كون وضع عامة الألفاظ عامّاً^(٢). والموضوع له خاصّاً؛ لمكان اعتبار خصوص إرادة اللفظين فيما وُضع له اللفظ، فإنه لا مجال لتوهم أخذ مفهوم الإرادة فيه، كما لا يخفى، وهكذا الحال في طرف الموضوع.

وأما ما حُكي^(١) عن العَلَمِينَ - الشيخ الرئيس^(٣)، والمحقق

الأمر الذهنية، وإما الغلطية، وإما التجريد، وكلها ممنوع.

(٤٣) قوله: (مع أنه يلزم كون وضع عامة الألفاظ عامّاً... إلى آخره.

فإنه وإن لم يكن مستحيلاً، إلا أنه خلاف الوجدان، وخلاف ما صرحوا به من أن أسماء الأجناس والمشتقات وغيرها من قبيل الوضع العام والموضوع له العام. ويمكن أن يستدل بوجوه أخر أيضاً:

الأول: أن لازم هذا القول كون عامة الألفاظ مبنية؛ لأن المأخوذ هي

(١) راجع الشفاء - قسم المنطق: ٤٢ / المقالة الأولى من الفن الأول، الفصل الثامن، عند قوله: (وذلك لأن معنى دلالة اللفظ، هو أن يكون اللفظ اسماً لذلك المعنى على سبيل القصد الأول). انتهى.

وذكر ذلك العلامة الحلي - رحمه الله - في الجوهر النضيد في شرح التجريد: ٧ / سطر ٥ - ٦، ومنطق التجريد لأستاذه المحقق الطوسي - رحمه الله - وذكر هذه الحكاية عنها في الفصول الغروية: ١٧ - ١٨.

(٢) الشيخ الرئيس أبو علي الحسين بن عبد الله بن سينا الحكيم المشهور، أحد فلاسفة المسلمين. ولد سنة ٣٧٠ هـ بقرية من ضياع بخارى، نادرة عصره في علمه وذكائه وتصانيفه، لم يستكمل ثمانين سنة من عمره إلا وقد فرغ من تحصيل العلوم بأسرها، صنّف كتاب «الشفاء» و«النجاة» و«الإشارات» و«القانون» وغير ذلك مما يقارب مائة مصنف، وله شعر.

توفي بهمدان يوم الجمعة من شهر رمضان ٤٢٨ هـ، ودفن بها. (وفيات الأعيان ٢: ١٥٧ رقم ١٩٠).

الطوسي^(١) - من مصيرهما إلى أن الدلالة تتبع الإرادة، فليس ناظرًا إلى كون الألفاظ^(٤٤) موضوعة للمعاني بما هي مرادة، كما توهمه بعض

مصاديق الإرادة، وهي من المعاني الحرفية، كما تقدم.

الثاني: لزوم أحد أمور ثلاثة بيّنة البطلان في الألفاظ الواقعة تلو الأوامر - كالإكرام والعالم في قولك: «أكرم عالماً» - إمّا تعلّق الطلب بأمر ذهني؛ لما تقدّم من أن المقيد بأمر ذهني ذهني، فلا يتحقّق الامتثال؛ لعدم القدرة على إتيانه خارجاً، وإمّا الغلطية، وإمّا المجازية على فرض التجريد ووجود العلاقة المصحّحة.

الثالث: لزوم أحد الأمور الثلاثة في مفاد هيئة الأمر والنهي، وهو الطلب؛ لأنّه إن جُرد ولم يكن مناسبة مصحّحة كان غلطاً، وإن كانت كان مجازاً، ومع عدم التجريد لا يصحّ الإنشاء؛ لأنّ مصداق الإرادة الذي فرض كونه جزء المعنى غير قابل للإنشاء التشريعي، وكلّها بيّنة البطلان.

الرابع: لزوم هذه الأمور الثلاثة اللازمة في الهيئة في الجمل الإنشائية غير الأمر والنهي، مثل «بعت» في مقام الإنشاء.

(٤٤) قوله: (فليس ناظرًا إلى كون الألفاظ...) إلى آخره.

بيان التوهم: أنّ المشهور أنّ الدلالة تابعة للوضع، وقد حكى^(٢) عنهما أنّها تابعة للإرادة فلم تكن الإرادة داخلة في الموضوع له لما كان له وجه، كما لا يخفى.

(١) المحقق خواجه نصير الدّين محمد بن محمد بن الحسن الطوسي الحكيم الفيلسوف ولد في طوس عام ٥٩٧ هـ.

درس في صغره مختلف العلوم، وأتقن علوم الرياضيات وكان لا يزال في مطلع شبابه، سافر إلى نيشابور وقضى فيها فترة، فظهر نبوغه وتفوّقه. باشر إنشاء مرشد مراغة، وأسس مكتبة مراغة. حضر درس المحقّق الحليّ عندما زار الفيحاء بصحبة هولاكو. كتب ما يناهز ١٨٤ مؤلفاً في فنون شتى.

توفي ٦٨٢ هـ، ودفن في جوار الإمام موسى الكاظم عليه السلام. (أعيان الشيعة ٩:

٤١٤).

(٢) الفصول الغروية: ١٧ - ١٨.

الأفاضل^(١)، بل ناظر إلى أنّ دلالة الألفاظ على معانيها بالدلالة التصديقية - أي دلالتها على كونها مراده للافظها - تتبع إرادتها منها،

وأما بيان الدفع فيتوقف على مقدمتين :

الأولى : أنّ المراد من التبعية في كلا المقامين ليست العلّية التامة بين المتبوع والتابع، وإلاّ لاختلّ كلّ من الكلامين ولو قلنا بدخول الإرادة، بل العلّية الناقصة.

الثانية : أنّ الدلالة على قسمين :

أحدهما : الدلالة التصورية : وهي خطور المعنى في الذهن عند سماع اللفظ، فهي تحتاج في حصولها إلى شعور السامع والوضع والعلم به.

وأما من طرف اللفظ فلا حاجة إلى شيء سوى تلقّظه ولو كان بلا شعور، فجميع هذه الأربعة علّة تامة لحصولها.

والآخر : الدلالة التصديقية، وهو تصديق السامع كون المتكلّم مريداً لهذا المعنى من اللفظ، وهي تحتاج - مضافاً إلى ما ذكر - إلى شعور المتكلّم، وكونه مريداً له.

لا يقال : إنّ هذه الدلالة موقوفة على إحراز الإرادة لا على وجودها الواقعي، وإلاّ لزم عدم وجودها عند القطع بإرادة شيء ولم يكن مراداً، بل غيره كان مراداً، أو لم يكن له مراد أصلاً.

فإنه يقال : - مضافاً إلى ما يقال : من استلزام توقّف الدلالة المذكورة على إحراز الإرادة للدور؛ بداهة توقّف إحرازها على هذه الدلالة وإن أمكن دفعه بالفرق بين الموقوف والموقوف عليه بالإجمال والتفصيل، كما لا يخفى - إنّ بطلان اللازم ممنوع؛ فإنّه لا دلالة في الفرضين المذكورين، كما أفاد في المتن، وقد جعل الأستاذ - قدس سرّه - للدلالة التصديقية قسماً آخر، وهو تصديق السامع كون المتكلّم صادقاً في دعواه، وكون كلامه مطابقاً للواقع، وهذا القسم يحتاج - مضافاً إلى ما ذكر

(١) وهو المحقق الشيخ محمد حسين الأصفهاني - رحمه الله - في الفصول الغروية : ١٧ - ١٨.

وتتفرع عليها، تبعيةً مقام الإثبات للثبوت، وتفرعُ الكشف على الواقع المكشوف، فإنه لولا الثبوت في الواقع لما كان للإثبات والكشف والدلالة مجال، ولذا لا بدّ من إحراز كون المتكلم بصدد الإفادة^(٤٥) في إثبات

في الأوّل - إلى قرينة قطعية على الصدق من العصمة وغيرها. انتهى.

ولا يخفى أنّه خلاف الاصطلاح، وأنها منحصرة في القسم الأوّل.

إذا عرفت ما ذكر، فاعلم أنّه لو كان مراد العلمين - من الدلالة التي حكما بتبعيتها للإرادة الدلالة التصورية فلا بدّ حينئذٍ من أن تكون الإرادة جزء المعنى، وإلاّ لزم توقفها على أزيد من الأمور المتقدمة، وقد عرفت خلافه.

ولو كان مرادهما الدلالة التصديقية فلا دالة في كلامهما على ذلك؛ لما عرفت من توقفها على شيء آخر غير الأربعة، وهو شعور المتكلم وإرادته، والظاهر هو الثاني.

ولكن التحقيق ما ذكرناه بعنوان (لا يقال)، فإنّ التصديق المذكور ليس بمعنى العلم بالإرادة، بل التصديق بالمراد على طبق الحجّة من قطع أو قطعي، وحينئذٍ تكون الدلالة متحققة في الفرضين، إلّا أنّه معه - أيضاً - يمكن منع دلالة كلام العلمين على ما توهم بأن إسناد تبعية الدلالة إلى الإرادة لكون إحرازها شرطاً فيها، فافهم.

(٤٥) قوله: (ولذا لا بدّ من إحراز كون المتكلم بصدد الإفادة...) إلى

آخره.

لا يخفى أنّ شرطية الإحراز المذكور ليست مستندةً إلى توقف الدلالة التصديقية على الإرادة، بل هو شرط فيها في عرض الإرادة.

والدليل عليه: أنّ حجّة الظاهر من باب بناء العقلاء، ولم يستقرّ بناؤهم عليها في غير تلك الصورة، فلا تكون شرطية إحراز مقام الإرادة دليلاً على توقفها على وجود الإرادة واقعاً.

إرادة ما هو ظاهر كلامه ودلالته على الإرادة، وإلا لما كانت لكلامه هذه الدلالة، وإن كانت له الدلالة التصورية؛ أي كون سماعه موجباً لإحطار معناه الموضوع له، ولو كان من وراء الجدار، أو من لفظ بلا شعور ولا اختيار.

إن قلت: على هذا يلزم أن لا يكون هناك دلالة عند الخطأ والقطع بما ليس بمراد، أو الاعتقاد بإرادة شيء ولم يكن له من اللفظ مراد.

قلت: نعم لا يكون - حينئذٍ - دلالة، بل يكون هناك جهالة وضلالة، يحسبها الجاهل دلالة.

ولعمري ما أفاده العلمان من التبعية - على ما بيناه - واضح لا محيص عنه، ولا يكاد ينقضي تعجبي، كيف رضي المتوهم أن يجعل كلامهما ناظراً إلى ما لا ينبغي صدوره عن فاضل، فضلاً عما هو علم في التحقيق والتدقيق؟! .

ثم إنه قد يتوهم: أنه لو توقفت الدلالة التصديقية على الإرادة للزم الدور؛ لأن الإرادة محرزة بالدلالة.

ولكنه مدفوع: بأن الموقف عليه في القضية الأولى هو وجود الإرادة، والموقف في الثانية هو العلم بالإرادة، فلا دور.

السادس

لا وجه لتوهم وضع للمركبات غير وضع المفردات^(٤٦)؛ ضرورة عدم الحاجة إليه بعد وضعها بموادها في مثل «زيد قائم» و«ضرب

(٤٦) قوله: (لا وجه لتوهم وضع للمركبات غير وضع المفردات . . .) إلى

آخره .

وتحقيق المقام يحتاج إلى رسم أمور:

الأول: أن إفادة المقاصد قد تكون بغير اللفظ من الإشارة والكتابة وغيرهما، وقد تكون بالمركب من اللفظ وغيره، وقد تقدّم مثالهما، وقد تكون باللفظ .

والمفاد باللفظ قد يكون مفرداً، وقد يكون مركباً، وهو الغالب، مثل «زيد قائم»، فإنّ المقصود فيه إفادة اتّصاف زيد بالقيام، فهو مركّب من أمور ثلاثة، اثنان منها قد أفيدا باللفظ الحقيقي، وهما «زيد» و«قائم»، والآخر بالهيئة العارضة لها التي بحكم اللفظ؛ لتقومها بهما، فتأمل .

الثاني: أن هذا النزاع إنّما هو في ثبوت وضع للمركّب من الثلاثة أو أزيد، التي إحداها الهيئة التركيبية غير وضع المفردات .

وأما النزاع في نفس الهيئة التركيبية - التي هي إحدى المفردات - فقد حدث في آخر الأزمنة، ولا دخل له في هذا النزاع؛ لوقوعه بين القدماء، وقد صرح بوقوع النزاع في نفس المركّب دون الهيئة التركيبية في الفصول^(١).

الثالث: أن الوضع من الأفعال الاختيارية للواضع الحكيم، فلا بدّ فيه من

غرض يدعوه إليه .

عمرو بكرة» شخصياً، وهيئاتها المخصوصة من خصوص إعرابها نوعياً^(٤٧)، ومنها خصوص هيئات المركبات الموضوعية لخصوصيات النسب والإضافات بمزاياها الخاصة من تأكيد وحصر وغيرهما^(٤٨) نوعياً؛ بداهة أن وضعها كذلك^(٤٩) وافٍ بتمام المقصود منها، كما لا

(٤٧) قوله: (من خصوص إعرابها نوعياً...) إلى آخره.

ظاهر العبارة كون كلمة «من» بيانية، وحينئذ تفيد حصر الهيئات في أصناف الإعراب من الرفع والنصب والجر، وليس كذلك، كما يدل عليه قوله: «ومنها خصوص هيئات المركبات...» إلى آخره.

والعبارة حقها هكذا: «نوعياً من الإعراب وهيئات المركبات».

ثم إنه يرد عليه ما سيأتي الإشارة إليه في مبحث الأوامر: من أن الهيئات وضعها شخصي لا نوعي، مع أن مراده من المواد هو «زيد» و«قائم» و«ضرب» ومتعلقاتها^(١)، و«قائم» و«ضرب» لهما جهتان: مادة وهيئة، ووضعها من الجهة الأولى نوعي، ومن الجهة الثانية شخصي.

(٤٨) قوله: (وغيرهما...) إلى آخره.

كالثبوت والدوام اللذين يُدعى أنهما داخلان في مفاد هيئة الجملة الاسمية دون سائر الجمل.

(٤٩) قوله: (بداهة أن وضعها كذلك...) إلى آخره.

بيانه: أن وضع المركب على حدة: إما أن يكون لغرض آخر غير الغرض المترتب على وضع المفردات، وهو مفقود وجداناً، أو^(٢) الغرض حاصل منه، فيلزم تحصيل الحاصل، وهو محال، وإما بلا غرض فيلزم اللغوية، وهي قبيحة على الحكيم.

(١) في نسخة (ب): ومتعلقاتها...

(٢) في نسخة (أ): إذ...

يُخفى، من غير حاجة إلى وضع آخر لها بجملتها، مع استلزامه الدلالة^(٥٠) على المعنى: تارة بملاحظة وضع نفسها، وأخرى بملاحظة وضع مُفرداتها، ولعل المراد من العبارات المؤهمة لذلك، هو وضع الهيئات على حدة، غير وضع المواد، لا وضعها بجملتها، علاوة على وضع كل منها.

(٥٠) قوله: (مع استلزامه الدلالة . . .) إلى آخره.

هذا برهان آخر، بيانه: أنَّ فائدة الوضع هو كون اللفظ قالباً للمعنى، والمفروض أنَّ المعنى واحد، فيلزم أن تكون الدلالة عليه مرتين عند الإطلاق، وهو خلاف الوجدان.

ثمَّ إنه قد يمكن أن يُستشهد لثبوت وضع للمركب بوقوع المجاز المركب المسمى بالتمثيل في المحاورات، كما في قولهم: «أراك تقدّم رجلاً وتؤخر أخرى»، فإنّه لا إشكال في أنَّ مفردات هذا المركب من الفعل والفاعل والمفعول والهيئة التركيبية استعملت في معانيها الموضوعة لها، وكذا لا إشكال في وقوع تجوُّز في هذا الكلام، فلو لم يكن وضع لنفس المركب لما كان لهذا التجوُّز محل.

ولكنّه مدفوع: بأنَّ ذلك من جهة الدواعي الداعية إلى استعمال الألفاظ في معانيها، ففي المقام قد يكون الغرض هو بيان تقديم الرّجل وتأخيرها حقيقةً، وقد يكون بيان حصول تردّد للمخاطب في أمره، وهو واضح لمن تدبّر.

السابع

لا يخفى أن تبادُر(*)

(*) قوله : (لا يخفى أن تبادر المعنى . . .).

لا يخفى أنه قد عدَّ بعض^(١) من علائم الحقيقة والمجاز تنصيبَ أهل اللغة، ولعلَّ عدم تعرُّضه - دام ظلُّه - له وإهماله إياه من جهة وضوح خلافه؛ إذ أقصى ما يمكن أن يقال أو قيل في اعتبار قوله : أنه من أهل الخبرة في معاني الألفاظ^(٢) وتمييز حقائقها عن مجازاتها، والإجماع قائم على حجّية قوله .

ولكن فيه منع كونه من أهل الخبرة في تمييز الحقائق عن المجازات، بل المسلّم كونه كذلك في تعيين موارد الاستعمالات .

نعم قد يدعى أن الاستعمال إنما يكون على نحو الحقيقة أو المجاز، إلّا أنه لا عبرة بدعواه كدعوى غيره بعد احتمال استناده فيها إلى التبادر، أو صحّة السلب بنظره مع تجويز خطائه؛ وأنه كان لقرينة حال أو مقال قد خفيت عليه .

مع أنه يمكن دعوى امتناع تحقُّق الخبريّة في مثل الحقيقة والمجاز؛ إذ مرجع تعيين الحقيقة حقيقةً إلى تعيين فعل الواضع وجعله، ولا يكاد يمكن ذلك إلّا بالسماع منه أو بما يقوم مقامه، فلا يجدي - حينئذٍ - في تعيين ذلك العلم والمعرفة بكلّ ما صدر منه من الوضع لغيره، كما لا يخفى .

ثم إنَّ بعد الإغماض عمّا ذكرنا، فلا دليل على حجّيته .

وأما ما ادّعي من الإجماع فمع عدم وجود شرائط البيّنة - من التعدّد والعدالة - لم نتحقّقه لو أريد به الإجماع المصطلح، ولو أريد به بناء العقلاء كذلك، مع عدم إفادته الاطمئنان؛ إذ لم يعهد من أحد الاستناد إلى قول اللُّغوي في مقام الخصومة

(١) قوانين الأصول ١ : ١٣ / سطر ١٤، الفصول الغروية : ٣٢ / سطر ٢٧، هداية المسترشدين : ٤١ / سطر ١٣ .

(٢) الفصول الغروية : ٣٢ / سطر ٢٨، تقارير السيد المجدّد الشيرازي - قدس سره - ١ : ١٩ و ٢٤ - ٢٥ .

المعنى^(٥١) من اللفظ - وانسباقه إلى الذهن

بمجرده، مع عدم إفادته لشيء من العلم والاطمئنان. محمد ابن المصنف قدس سره.

(٥١) قوله: (لا يخفى أن تبادر المعنى...) إلى آخره.

اعلم أن هنا مقامات:

الأول: أنه إذا تميز المعنى الحقيقي من المجازي، ولم يعلم أن أيهما أريد من اللفظ بالإرادة الاستعمالية، فلا إشكال - حينئذ - في الحمل على المعنى الحقيقي في الجملة.

وإنما الإشكال في مدركه: وأنه هل هي غلبة إرادة المستعملين للمعاني الحقيقية من الألفاظ عند تجردها من القرينة، وقد انعقد بناء العقلاء على حجيتها، أو أضالة الحقيقة المستندة إلى بناء العقلاء أو أضالة عدم القرينة لاحتياج المجاز إليها، المستندة إليه أيضاً، أو الظهور المستند إليه أيضاً، أو أن إلقاء ماهو ظاهر وإرادة خلافه قبيح، أو الأمر الجبلي المرتكز في ذهن العاقل؛ فإنه يستقل العقل الفطري بلزوم إرادة الحقيقة عند الإطلاق، كاستقلاله بقبح العقاب بلا بيان، ولذا يحمل المخاطب - الذي نشأ في مكان خالٍ عن العقلاء - اللفظ على حقيقته بمجرّد السماع؟

ويرد على الأول:

أولاً: أنه يلزم عدم الحمل في أول الأزمنة لعدم تحقق الغلبة إلا بعد زمان.

وثانياً: أن عمل العقلاء بالحقيقة ليس لبنائهم أولاً على الغلبة.

وثالثاً: أنه يلزم وجوب الحمل على الحقيقة ولو لم ينعقد للفظ ظهور، كما إذا

كان اللفظ محفوفاً بما يشك في قرينته.

من نفسه وبلا قرينة - علامة كونه حقيقة فيه ؛ بداهة أنه لولا وضعه له لما تبادر.

ومن الآخرين يظهر اندفاع الثاني والثالث، مضافاً إلى أنه لا مجرى للأخير في بعض الفروض، كما إذا علم عدم نصب قرينة على تقدير إرادة المجاز، أو شك فيه، كما لا يخفى .

وعلى الخامس منع القبح مادام لم يقم دليل على إرادة أهل المحاورات للمعنى الظاهر، والمفروض أن الغرض إثبات المطلب بهذه المقدمة من دون حاجة إلى شيء آخر، مع أنه لو سلم أصله فإنها هو فيما لم تكن مصلحة داعية إلى الإخفاء .

وعلى السادس : منع كونه من الجبلي الفطري أولاً، وما ذكرنا في الإشكال الثالث على الأول من لزوم الحمل عليها ولو لم يكن ظهور في البين ثانياً .

فتبين - حينئذٍ - أن الحق هو الرابع، وهو أن المستند في الحمل المذكور هو الظهور، المستند إلى بناء العقلاء ؛ ولذا تدور الحجية عليه وجوداً وعدمياً، فإن فرض عدم انعقاده في الحقيقة لا يبنى عليها، كما في اللفظ المحفوف بما يصلح للقرينة، وإن فرض انعقاده في المجاز بسبب من أسباب الظهور كان حجة .

المقام الثاني : أنه إذا علم أن المستعمل فيه هو المعنى الحقيقي، ولم يعلم المراد اللبّي، كما في العام المحتمل للتخصيص بناءً على التحقيق من كون العام المخصص حقيقة، إلى غير ذلك من الموارد، فالظاهر فيه الحمل على تطابق الإرادة الاستعمالية مع الإرادة اللبّيّة؛ لبناء العقلاء عليه وإن لم يلزم التجوّز بالحمل على الخصوص .

المقام الثالث : ما إذا لم يتميّز المعنى الحقيقي عن المجازي، وهو على قسمين : الأول : ما إذا وقع استعمال أو أزيد، وعلم المستعمل فيه، وقد وقع الخلاف فيه :

والمنقول عن السيّد - قدس سرّه - هو كون المستعمل فيه معنىً حقيقياً للفظ^(١)

(١) معالم الدين : ٤٦ / سطر ٧، قوانين الأصول ١ : ٢٩ / سطر ١٢ - ١٣، و ٣٠ / سطر ١٧،

هداية المسترشدين : ٤٣ / سطر ٢٥ - ٢٦ .

ولا يقال: كيف يكون علامة مع توقُّفه على العلم بأنه موضوع له، كما هو واضح، فلو كان العلم به موقوفاً عليه لدار؟.

وقد ردّ: بأن الاستعمال أعمّ من الحقيقة^(١). ولكن الظاهر أن مراد السيد: أنه إذا علم المستعمل فيه، ولم يعلم أنه حقيقة أو مجاز، فبأصالة الحقيقة يستكشف أنه معنى حقيقي للفظ، فمستنده أصالة الحقيقة، لا مجرد الاستعمال حتى يرد عليه ما ذكر.

نعم يرد عليه أولاً: أنه لم تثبت حجّة هذا الأصل، كما عرفت سابقاً. وثانياً: أنها على تقدير تسليمها حجة في تشخيص المراد، لا في تعيين المعنى الحقيقي، فالمرجع في تعيين الحقيقة والمجاز هو المرجع في القسم الآتي، ولا خصوصية لهذا القسم.

الثاني: ما إذا لم يقع استعمال، أو وقع ولم يعلم المستعمل فيه دفعة أو دفعات، فقد ذكروا للتمييز علامات:

منها: نصُّ أهل اللغة، وقد أقاموا على حجية قول اللغويين أدلة عديدة.

والحقّ عدم حجّيته، وتفصيله موكول إلى بحث حجية الأمارات.

ومنها: التبادر، فنقول: التبادر على قسمين:

أحدهما: التبادر الوضعي، وهو ما كان مستنداً إلى حاقّ اللفظ.

الثاني: التبادر بالقرينة، سواء كانت لفظية أو حالية، شخصية أو نوعية، كوقوع الأمر عقيب الخطر، بناءً على كونه قرينةً عامّةً على صرّف الأمر عن ظاهره، وكقرينة الحكمة الجارية في المطلقات المركبة من مقدّمات ثلاث: كون المتكلّم في مقام البيان، وانتفاء القدر المتيقّن، وانتفاء القرينة المعينة؛ فإنها قرينة نوعية على حمل المطلق على الإطلاق.

(١) معالم الدين: ٤٧ / سطر ٥-٧، قوانين الأصول ١: ٢٩ / سطر ١٢، ٣٠ / سطر ٤ و١٦-١٧،
الفصول الغروية: ٤١ / سطر ٣٧.

فإنه يقال: الموقوف عليه غير الموقوف عليه، فإن العلم التفصيلي بكونه موضوعاً له موقوفٌ على التبادر، وهو موقوف على العلم الإجمالي الارتكازي^(٥٢) به، لا التفصيلي، فلا دور.

ثم إن الأستاذ - قدس سره - قد ثلث التقسيم: بأنه إما تبادر وضعي، أو إطلاقي، وهو ما كان مستنداً إلى تجريد اللفظ عن القرائن الحالية والمقالية، مثل تبادر العموم البدلي، أو الاستغراقي، أو خصوص فرد من الطبيعة في المطلقات على مذهب السلطان، وإما تبادر بالقرينة. انتهى.

وفيه: أولاً: أن القرينة أعم من أن تكون وجودية أو عدمية، والتجريد المذكور من قبيل الثاني، فلاوجه لجعله قسماً للتبادر بالقرينة.

وثانياً: أن القرينة الموجبة لحمل المطلق على الإطلاق مركبة من ثلاث مقدمات، إحداها التجريد المذكور، فصرف التجريد لا يكفي في التبادر، فالأولى مذكرنا، وعلى أي تقدير فالعلامة للوضع هو القسم الأول، كما قيد به المصنف - قدس سره - لكونه من آثاره، والأثر يدل على المؤثر.

(٥٢) قوله: (وهو موقوف على العلم الإجمالي الارتكازي...) إلى آخره.

العلم الإجمالي له إطلاقات:

الأول: العلم الحاصل بالشيء في ضمن عنوان عام، نظير العلم الحاصل بالنتيجة في ضمن الكبرى؛ فإن العلم بحدوث العالم في ضمن «كل متغير حادث» إجمالي بهذا المعنى، والعلم الحاصل منه بحدوثه من حيث كونه عالمًا، علم تفصيلي. وبهذا نجيب عن الدور المورد على الشكل الأول؛ فإنه قد أورد عليه بأن العلم بالنتيجة يتوقف على العلم بكليّة الكبرى، والعلم بها يتوقف على العلم بالنتيجة.

والجواب: بالفرق بين الموقوف والموقوف عليه بالإجمال والتفصيل بهذا المعنى.

الثاني: مذكره الأصوليون، وهو ما كان متعلقه مردداً بين أمرين فصاعداً بقال العلم التفصيلي المتعلق بأمر معين.

هذا إذا كان المراد به التبادر عند المستعلم، وأمّا إذا كان المراد به التبادر عند أهل المحاورّة^(٥٣)، فالتغاير أوضح من أن يخفى.

الثالث: الارتكازي: وهو الذي لا يلتفت إليه الإنسان؛ فإن العلم قد يكون مورد الالتفات، وهو علم تفصيلي، وقد لا يكون، وهو علم إجمالي، وهو المراد في المقام، ولذا قيده بالارتكازي.

وحاصل الجواب: أنّ العلم التفصيلي بالوضع موقوف على التبادر عنده، وهو موقوف على علمه الإجمالي.

ورسماً يتوهم: أنّ العلم الاجمالي لا يكون علّة إلّا للتبادر الإجمالي، وما هو بالإجمال لا يفيد العلم التفصيلي.

ويندفع: بمنع الملازمة بين إجمالية العلّة وإجمالية المعلول، والشاهد هو الوجدان.

(٥٣) قوله: (وأمّا إذا كان المراد به التبادر عند أهل المحاورّة...) إلى آخره.

قد يتوهم: أنّ هذا الجواب بدون ضمّ مسألة الإجمال والتفصيل لا يتم. بيانه: أنّ علم الجاهل بالوضع موقوف على إحرازه للتبادر الموجود عند أهل المحاورّة؛ لأنّ العلم بالمعلم له فرع العلم بالعلامة، وإحرازه لذلك مستلزم للعلم الإجمالي بالوضع، فيصير موقوفاً عليه، فلا بدّ حينئذٍ من ضمّ الإجمال والتفصيل. وهو مدفوع أولاً: بمنع استلزامه له، بل هو مستلزم للعلم التفصيلي بالوضع بلا واسطة في البين.

وثانياً: أنّه على تقدير التسليم لا يضر؛ إذ الاستلزام غير التوقف، بل التوقف بالعكس، ففي الغرض المذكور - على تقدير تحقّقه - علمه التفصيلي وعلمه الإجمالي كلاهما حاصلان من علمه بالتبادر المعلول من علم العالم بالوضع تفصيلاً.

ثم إنّ المشهور فيما بينهم أنّ عدم التبادر علامة للمجاز. وقد أورد عليه بالألفاظ المشتركة؛ فإنّه لا يتبادر منها واحد من المعاني، ومع

ثم إنَّ هذا فيما لو علم استناد الانسباق إلى نفس اللفظ، وأمَّا فيما احتمل استناده إلى قرينه^(٥٤)، فلا يجدي أصالة عدم القرينة في إحراز كون الاستناد إليه، لا إليها - كما قيل^(٥٥) - لعدم الدليل على اعتبارها إلّا في إحراز المراد، لا الاستناد.

ذلك ليست مجازاً، فيصير أعمّ من المجازية، فكيف تكون علامة لها؟! فالأولى جعل العلامة لها تبادر الغير، كما جعله في «الفصول».

ولا يرد عليه ما يقال: من أنه يلزم المجازية فيما إذا استعمل المشترك في غير مأوَّض له؛ لعدم تبادر الغير؛ لأنَّ اللازم في باب العلامات الملازمة بين وجود العلامة ووجود المُعلَّم له، لا الأعمّ منها ومن الملازمة بين العدمين، وهو واضح. ولكن يمكن تصحيح المشهور بمنع تحقُّق عدم التبادر في المشترك؛ لأنَّه يتبادر منه أحد المعاني ولو إجمالاً، وهذا غير متحقِّق في المجازات.

(٥٤) قوله: (وأمَّا فيما احتمل استناده إلى قرينة . . .) إلى آخره.

الاحتمال على ثلاثة أنحاء:

الأول: أن يحصل الظنّ بالعدم.

الثاني: أن يحصل الظنّ بالوجود.

الثالث: التساوي.

فعاية ما يمكن أن يستدلَّ به في المقام: الأصل المذكور، والظنّ، إلّا أنه لا يتم في غير الأول، وأمَّا الأصل المذكور فهو أعمّ.

ولكن يرد على الأول: عدم الدليل على حجّيته.

وعلى الثاني أنه إن كان المراد الأصل العقلائي ففيه:

أولاً: منع استقرار بنائهم على العمل بأصالة عدم القرينة مطلقاً.

ثم إنَّ عدم صحَّة سلب اللفظ - بمعناه المعلوم المرتكز في ذهن إجمالاً كذلك - عن معنى^(٥٥) يكون علامة كونه حقيقة فيه، كما أنَّ صحَّة سلبه عنه علامة كونه مجازاً في الجملة.

والتفصيل: أنَّ عدم صحَّة السلب عنه، وصحَّة الحمل عليه^(٥٦)

وثانياً: أنَّه لو سلَّم؛ فإنَّها هو في تشخيص المراد لا في تعيين الأوضاع.

وإن كان أصلاً شرعياً ففيه:

أولاً: عدم الحالة السابقة لها على سبيل «ليس» الناقصة.

وثانياً: على تقدير تسليمه أو البناء على حجَّة الأصول التامة، أنَّه ليس

مجموعاً، ولا له أثر مجعول بلا واسطة فيكون مُثبتاً.

وثالثاً: أنَّ القائلين به - أيضاً - لا يقولون به إلا إذا كان الأثر الشرعي مرتباً

على المستصحب بتوسط اللازم، والمقام ليس كذلك، وسيأتي مزيد بيان لذلك.

(٥٥) قوله: (كذلك عن معنى...) إلى آخره.

أي مثل التبادر، ولا يخفى عدم الحاجة إليه في العبارة.

(٥٦) قوله: (والتفصيل: أنَّ عدم صحَّة السلب عنه وصحَّة الحمل

عليه...) إلى آخره.

وقد أشار المصنّف به إلى أنَّ عدم صحَّة السلب عبارة عن صحَّة الحمل، كما

أنَّ صحَّته عبارة عن عدم صحَّته، وهاتان العبارتان أسهل وأوقع في مقام البيان.

ثمَّ إنَّ تحقيق هذا المقام يحتاج إلى بيان أمور:

الأول: أنَّ الموضوع والمحمول: إمَّا أن يكونا متّحدَي المفهوم، فيلزمه الاتّحاد

في الماهية والوجود، كما في قولك: «الإنسان بشر»؛ بناءً على الترادف، «والإنسان

إنسان»، وإمَّا أن يكونا مختلفي المفهوم متّحدَي الماهية، فيلزمه الاتّحاد في الوجود،

كقولك: «الحيوان الناطق إنسان»؛ وإمَّا أن يكونا مختلفي المفهوم والماهية متّحدَي

الوجود، كما في قولك: «زيد كاتب»، أو «زيد إنسان».

بالحمل الأولي الذاتي - الذي كان ملاكه الاتحاد مفهوماً - علامة كونه نفس المعنى ، وبالحمل الشائع الصناعي - الذي ملاكه الاتحاد وجوداً

ولا إشكال في عدم صحة الحمل في غير هذه الثلاثة ، كما أنه لا إشكال في صحته في القسمين الآخرين ، بل في القسم الأول - أيضاً - إذا كان له فائدة ، ولكن الأخير مسمى بالحمل الشائع الصناعي ، والأولان بالحمل الأولي الذاتي .

ومنه يعلم أن قول المصنف : (ملاكه الاتحاد مفهوماً) لا يخلو عن مسامحة .
الثاني : أن المراد من صحة حمل اللفظ ليس حمله بما هو هو ؛ لأنه كذلك لا اتحاد بينه وبين المعنى بنحو من أنحاء الاتحاد ، ولا حمله باعتبار معناه المجازي ، فإنه لا يكاد يكون علامة للحقيقة ، ولا باعتبار مطلق معناه ؛ لما عرفت ، بل باعتبار معناه الحقيقي ، وكذلك الكلام في طرف عدم صحة الحمل .

الثالث : أن المعنى المشكوك على أقسام :

الأول : أن يشك في كونه نفس الموضوع له مع القطع بأنه ليس من مصاديقه .

الثاني : أن يشك في كونه من مصاديقه مع القطع بأنه ليس عين الموضوع له .
الثالث : أن يشك في كونه عين الموضوع له ، أو من مصاديقه ، أو ليس واحداً منها :

ففي الأول صحة الحمل الأولي الذاتي علامة كونه عين المعنى ، وعدمها علامة المجازية ، ولكن مع ضمنية القطع المذكور .

وفي الثاني صحة الحمل الشائع علامة كونه من مصاديقه ، وعدمها علامة المجازية بالضمنية المذكورة .

وفي الثالث صحة الحمل الذاتي علامة كونه عين المعنى ، وصحته بالشائع علامة كونه من مصاديقه ، ولكن عدم كل واحد بانفراده ليست علامة لمجازية ، بل العلامة حينئذ عدم كليهما معاً ، ولذا قال - قدس سره - في المتن : «كما أن صحة سلبه كذلك علامة أنه ليس منها» ، ولم يقل علامة المجازية .

بنحو هن أنحاء الاتحاد- علامة كونه من مصاديقه^(٥٧) وأفراده الحقيقية^(*).

(*) قوله : (علامة كونه من مصاديقه وأفراده الحقيقية).
فيما إذا كان المحمول والمحمول عليه كلياً وفرداً، لا فيما إذا كانا كليين متساويين أو غيرهما، كما لا يخفى . [المحقق الخراساني قدس سره].
(٥٧) قوله : (علامة كونه من مصاديقه . . .) إلى آخره.
قال في هامش الكتاب : (فيما إذا كان المحمول والمحمول عليه كلياً وفرداً، لا فيما إذا كانا كليين متساويين أو غيرهما، كما لا يخفى).
أقول : النسبة بين الموضوع والمحمول في الحمل الشائع إمّا التباين، وهو غير صحيح، وإمّا التساوي مثل : «الإنسان ضاحك أو ناطق»، وإمّا العموم من وجه مثل : «الإنسان أبيض»، أو العموم المطلق مع كون الموضوع أخصّ كـ«زيد إنسان» أو بالعكس مثل : «الإنسان زيد»، فالصحيح أربعة.
وقد أورد عليه الأستاذ - قدس سره - بأنه لابدّ في الحمل الشائع مطلقاً أن يكون النظر في جانب الموضوع إلى المصادق بأن يؤخذ مفهومه مرّة إلى، وإلاّ كان الحمل ذاتياً لاشائعاً؛ إذ المناط فيه الاتحاد وجوداً ولا اتحاد كذلك بين مفهومي الإنسان والضحك، فحينئذ يكون حملاً ذاتياً مجازياً؛ لعدم الاتحاد في الماهية حقيقةً.
وحينئذ فإن كان المراد من قوله : (لا فيما كانا كليين . . .) إلى آخره نفى العلامة مع فرض كون النظر إلى المصاديق، ففيه : أنّه قد علم بهذا الحمل كون كل من مصاديقه من مصاديق المحمول.
وإن كان المراد ذلك مع فرض النظر الاستقلالي، ففيه : أنّ عدم العلامة المذكورة لأجل أنّه لا حمل شائعاً في البين، لا لأنّه موجود وليست علامة، كما هو

كما أنَّ صحَّة سلبه كذلك علامةُ أنه ليس منها، وإن لم نُقل بأنَّ إطلاقه عليه من باب المجاز في الكلمة، بل من باب الحقيقة، وأنَّ التصرّف فيه في أمر عقليّ، كما صار إليه السَّكاكي^(١)، واستعلام حال

ظاهرة. انتهى.

أقول: لو كان الفرض معرفة كون الموضوع من جملة مصاديق المحمول - كما هو ظاهر العبارة - لأمكن تصحيحه بناءً على كلا الشَّقَّين:

أما على الأوَّل: فبأن يقال: إنَّه وإن عُلِمَ كون كلِّ واحد من مصاديقه من مصاديق المحمول، ولكن لم يعلم كون كلِّي الموضوع من جملة مصاديق المحمول في غير ما كان الموضوع أخصَّ.

وأما على الثاني: فلأنَّ منع الحمل الشائع في المثال المتقدِّم ممنوع؛ فإنَّه لا ريب في اتِّحاد المفهوم مع المفهوم الآخر وجوداً، ووجوده إنَّما هو بوجود أفرادهِ، فحينئذٍ يكون الحمل الشائع موجوداً، ومع ذلك ليس الموضوع من جملة مصاديقه.

هذا، مضافاً إلى عدم ورود كلا الشَّقَّين في المثال الأخير، كما لا يخفى.

ثمَّ التحقيق: أنَّ صحَّة الحمل الشائع علامة كون الموضوع متَّحد المصادق مع المحمول.

نعم، هذا مساوق مع كونه من جملة مصاديقه في مثل: «زيد إنسان»، فحينئذٍ تتحقَّق العلامية في جميع الأقسام الأربعة المتقدِّمة، فلا وجه لكلام المتن. نعم، مع فرض صحَّته لا غبار على ما في الهامش.

(١) مفتاح العلوم: ١٥٦ - ١٥٨.

أبو يعقوب يوسف بن أبي بكر بن محمد السَّكاكي الخوارزمي، ولد سنة ٥٥٥ هـ.

كان علامةً بارعاً في فنون شتَّى، خصوصاً المعاني والبيان، وله كتاب «مفتاح العلوم» فيه اثنا عشر علماً من علوم العربية، وله النصيب الوافر في علم الكلام وسائر الفنون.

مات بخوارزم سنة ٦٢٦ هـ. (بغية الوعاة ٢: ٣٦٤ رقم ٢٢٠٤).

اللفظ، وأنه حقيقة أو مجاز في هذا المعنى بهما، ليس على وجه دائر^(٥٨)؛ لما عرفت في التبادر من التغاير بين الموقوف والموقوف عليه، بالإجمال والتفصيل أو الإضافة إلى المستعلم والعالم، فتأمل جيداً.

(٥٨) قوله: (ليس على وجه دائر...) إلى آخره.

أما لزومه: فلأنك قد عرفت أن العلامة هو الحمل باعتبار المعنى الحقيقي أو عدمه، فحينئذ يتوقف معرفة المعنى الحقيقي على صحة الحمل تحقيقاً للعلامية، وهي متوقفة خارجاً على معرفة المعنى الحقيقي، وإلا لم يصح الحمل، وكذا معرفة المجازية تتوقف على عدم صحة الحمل المتوقف على معرفة أنه مجاز، وإلا فمن أين يُعلم عدم صحته؟! هذا في الحمل الذاتي وعدمه.

وأما في الحمل الشائع وعدمه؛ فلأن معرفة كونه من مصاديقه موقوفة على صحة الحمل الشائع حسب العلامية، وهي متوقفة على معرفة كونه من مصاديقه، وإلا فكيف يحمل عليه بالحمل الشائع، ومعرفة أنه ليس من مصاديقه موقوفة على عدم صحته، وهو موقوف على المعرفة المذكورة؟! وإلا فمن أين يعلم أنه لا يصح الحمل، فلعله من أفرادها؟!

وأما دفع الدور بالوجهين فعلم مما ذكرنا في التبادر.

ثم إن هنا إشكالاً مختصاً بكون الحمل الذاتي علامة، وملخصه: أنه لو لم يكن بين المعنى المشكوك الذي أريد من موضوع القضية وبين المعنى الذي قصد من حملها فرق أصلاً ولو بالإجمال والتفصيل، كما في قولك: «الإنسان بشر»، «أو الإنسان إنسان»، ففيه:

أولاً: أنه لا يتم - حينئذ - دفع الدور بالإجمال والتفصيل.

وثانياً: أنه لا فائدة في هذا الحمل، فيكون غلطاً.

وإن كان فرق بينهما بالإجمال والتفصيل - كما في قولك: «الحيوان الناطق

إنسان» - لم يُحرز به أن المفصل عين الموضوع له، بل المعلوم عدمه؛ لأن مفهوم الإنسان بسيط يُحلّله العقل إلى «الحيوان» و«الناطق»، حتى لو استعمل في هذا

ثم إنه قد ذكر الأطراد وعدمه علامة للحقيقة والمجاز^(٥٩) أيضاً، ولعلّه بملاحظة نوع العلائق المذكورة في المجازات؛ حيث لا يطرد

المفهوم المفصل لكان مجازاً.

اقول: يمكن دفعه: بأننا نختار الشق الأول، ولكن عدم تمامية الجواب الراجع إلى الإجمال والتفصيل لا يقدر بعد وجود طريق آخر لدفع الدور، مضافاً إلى أن الإجمال والتفصيل هناك بمعنى الارتكاز وعدمه دون المقام.

وأما حديث عدم الفائدة فمدفوع: بأن أي فائدة أعظم من إثبات كونه موضوعاً له الحاصل بهذا الحمل.

ونختار الشق الثاني، ولكن عدم إحراز كون المفصل عين الموضوع له لا يضر، بل المفيد هو إحراز كون المشكوك مساوفاً مع الموضوع له متحداً معه ماهيةً، وهو حاصل في المقام وإن لم يحرز نفس الموضوع له.

ثم إنه بقي هنا شيء يجب التنبيه عليه: وهو أن المعلوم من صحة الحمل الذاتي وعدمها حال الاستعمال في المعنى المشكوك، وأنه حقيقة فيه أو مجاز، وأما الحمل الشائع فلا يكاد يعلم منه حال الاستعمال، بل المعلوم منه هو حال الانطباق، مثلاً: «زيد إنسان» يُعلم منه أن انطباق مفهوم الإنسان على «زيد» انطباق حقيقي، وأما استعمال لفظ الإنسان في مفهومه الكلي فلا، بل لابد من إحرازه بحمل ذاتي قبله أو بعده، ولو فرضت إرادة خصوص «زيد» من كلمة «إنسان» لم يكن حملاً شائعاً بل ذاتياً، ومع ذلك فالاستعمال مجاز، فالمعلوم من الحمل الشائع دائماً هو حال الانطباق.

(٥٩) قوله: (ثم إنه قد ذكر الأطراد وعدمه علامة للحقيقة والمجاز . . .)

إلى آخره.

المراد من الأطراد: أنه إذا أطلق اللفظ على شيء باعتبار معنى - كإطلاق العالم على «زيد» باعتبار كونه واجداً لمبدأ العلم - صح إطلاقه على كل ما كان واجداً له من المصاديق.

صحة استعمال اللفظ معها، وإلا فبملاحظة خصوص ما يصحّ معه الاستعمال، فالمجاز مطرد كالحقيقة^(٦٠)، وزيادة قيد (من غير تأويل)،

ومن عدمه: أن لا يصحّ كذلك، كما في مثل: «الأسد» فإنه يصحّ إطلاقه على الرجل الشجاع الكامل في الشجاعة بعلاقة الشبابة^(٦١)، ولا يصحّ إطلاقه على كلّ رجل شبيه به، كما إذا كان شبيهاً له في البحر، وفي الشجاعة الضعيفة. إذا عرفت ذلك فاعلم أن الأقوال في المقام أربعة على ما حكى^(٦٢): أحدها: ما هو المنسوب إلى المشهور من كون الأطراد علامة الحقيقة، وعدمه علامة للمجاز^(٦٣).

الثاني: أنه ليس واحد منها علامة^(٦٤)، كما هو مختار المتن.

الثالث: أن الأول علامة دون الثاني^(٦٥).

الرابع: عكسه^(٦٦).

(٦٠) قوله: (فالمجاز مطرد كالحقيقة...) إلى آخره.

وحينئذ لا يكون الأطراد علامة للحقيقة؛ لكونه أعمّ، واللازم في باب العلامة المساواة أو الأخصيّة، ولا عدمه علامة للمجازيّة؛ لعدم تحقّقه خارجاً، لا لأنه موجود وليس علامة.

(١) كذا، والصحيح ظاهراً: «المشابهة»؛ حيث لم أعثر بمقدار فحصي في كتب اللغة على كلمة «الشبابة».

(٢) تقارير السيّد المجدّد الشيرازي قدّس سرّه ١: ١٢٠.

(٣) قوانين الأصول ١: ٢٢ / سطر ١٩ - ٢٠، هداية المسترشدين: ٥٢ - ٥٣، بدائع الأفكار: ٨٤ / سطر ١٧، تقارير السيّد المجدّد الشيرازي ١: ١٢٠.

(٤) قوانين الأصول ١: ٢٩ / سطر ١ - ٨، الفصول الغرويّة: ٣٨ - ٣٩.

(٥) نسبه في تقارير السيّد المجدّد الشيرازي (١: ١٢٠) إلى السيّد عميد الدين - وله مّنية اللبيب مخطوط - وإلى العلامة في ظاهر التهذيب.

(٦) نسبه في تقارير السيّد المجدّد الشيرازي (١: ١٢٠) إلى الأمدي والحاجبي والعصدي والشيخ البهائي - رحمه الله - وظاهر نهاية العلامة أعلى الله مقامه.

أو (على وجه الحقيقة) ^(١) وإن كان موجباً لاختصاص الأطراد كذلك بالحقيقة، إلا أنه - حينئذٍ - لا يكون علامة لها إلا على وجه دائر ^(٢) ولا يتأتى التفصي عن الدور بما ذكر في التبادر ^(٣) هنا؛ ضرورة أنه مع العلم

(٦١) قوله: (إلا أنه حينئذٍ لا يكون علامة لها إلا على وجه دائر...) إلى آخره.

بيانه: أن معرفة الحقيقة - حينئذٍ - موقوفة على الأطراد على وجه الحقيقة أو بلا تأويل، الذي هو مساوق للأول، فحينئذٍ لو أخذ قوله: (على وجه الحقيقة) جزءاً للزم توقف هذا المركب على معرفة الحقيقة؛ لوضوح توقف معرفة الشيء على معرفة أجزائه، ولو أخذ شرطاً للزم توقف هذا المقيد على معرفتها أيضاً؛ لوضوح توقف معرفة المقيد على معرفة القيد.

(٦٢) قوله: (ولا يتأتى التفصي عن الدور بما ذكر في التبادر...) إلى آخره.

بكلا وجهيه؛ لأنه لا بد في العلامة أن تكون معلومة للمستعلم تفصيلاً؛ حتى ينتقل منها إلى المعلوم له، والمفروض في المقام هو كون العلامة شيوخ الاستعمال على وجه الحقيقة، فاللازم - حينئذٍ - حصول المعرفة تفصيلاً بالعلامة بكلا جزءيها، وأحد الجزئين هي الحقيقة، فلا يتمشى جواب الإجمال والتفصيل؛ لأن الإجمال هناك في منشأ العلامة، لا في نفسها، بل هي معلومة تفصيلاً.

وكذا جواب المستعلم والعالم؛ لأنه إذا فرض كون العلامة هو الاستعمال على وجه الحقيقة عند العالم، فلا بد أن يكون الجاهل عالماً به تفصيلاً، فيلزم المحذور، بخلاف التبادر؛ فإن التبادر معلوم تفصيلاً للجاهل، ومنشؤه - وهو العلم بالوضع - مختص بالعالم.

ثم إنه قد نُقل عن بعض الأفاضل ^(٤): أن الأطراد بلا قرينة علامة للحقيقة، وعدمه علامة للمجاز، وعدم هذا المقيد ينحل إلى مصداقين: عدم الأطراد، وهو

(١) الفصول الغروية: ٣٨ / سطر ٨ - ٣٠.

(٢) نهاية الأفكار ١: ٦٨.

بكون الاستعمال على نحو الحقيقة، لا يبقى مجال لاستعلام حال الاستعمال بالأطراد أو بغيره.

غير موجود، والأطراد مع القرينة وهو موجود وعلامة للمجاز، فصَحَّ أن يقال: إنَّ عدم الأطراد بلا قرينة علامة له، فلا يلزم - حينئذٍ - دور ولا غيره. انتهى.

وفيه أولاً: أنَّ شيوع الاستعمال بلا قرينة ليس منحصراً في الحقيقة؛ لجوازه في المجاز أيضاً، غاية الأمر أنَّه استفيد ذلك من الخارج؛ لوضوح كون المراد منها هي المتصلة منها، وإلاَّ فمن أين يعلم كونه مستعملاً مجازاً؟! وكذا الاستعمال مع القرينة ليس منحصراً في المجاز؛ لجوازه في الحقيقة أيضاً، وحينئذٍ لا يتم ما ذكر في كلا الطرفين.

وثانياً: أنَّه قد تقدَّم أنَّه لا بدَّ في العلامة من كونها معلومة تفصيلاً، فإذا فرض كون العلامة كذلك، فلا يحصل العلم التفصيلي المذكور إلاَّ بتتبع مقدار كثير من الاستعمالات غير مقرون بالقرينة، فقبل انتهاء التتبع يعلم الجاهل المعنى الحقيقي؛ لأجل علمه بأنَّ ذاك المعنى منسب إلى الذهن من حاقَّ اللفظ، فلا يبقى مورد لاستعلام حال الحقيقة من الأطراد.

ولكن يمكن أن يقال: إنَّه لو كانت صحَّة المجاز بالوضع شخصاً أو نوعاً، لكان المجاز مطَّرداً فيما وضع له كالحقيقة، فلا تتحقَّق العلامة. وإن كانت باستحسان الطبع - كما هو التحقيق - فالعلامة حاصلة في الطرفين؛ لأنَّ الطبائع مختلفة في الاستحسان والاستقباح، فربَّ طبع يستحسن استعمال لفظ في معنى مناسبة له مع المعنى الحقيقي، وآخر يستقبحه، وهذا بخلاف الحقيقة؛ فإنَّه إذا حصلت العُلَّة الوضعية بين لفظ ومعنى، صحَّ تطبيقه على كلِّ واحد من مصاديقه عند الكلِّ، فالأطراد علامة للحقيقة، وعدمه علامة للمجاز.

اللَّهمَّ إلاَّ أن يُدعى توافق الطبائع طُراً في بعض الموارد، فحينئذٍ يكون عدمه علامة دون وجوده.

الثامن

إنَّه للفظ أحوال خمسة^(٦٣)، وهي: التجوُّز، والاشتراك،

(٦٣) قوله: (للفظ أحوال خمسة...) إلى آخره.

المراد من الحقيقة - المقابلة لها والخمسة الأخرى التي تبيء -: هو الذي وضع له اللفظ مع العلم به، وكان ظاهراً فيه فعلاً أو تعليقاً، وهو باعتبار الأول مقابل للتجوُّز ولكل ما يكون اللفظ مجازاً فيه من سائر الحالات، وباعتبار الثاني مقابل للاشتراك والنقل؛ لعدم العلم بالوضع فيهما، وباعتبار الثالث مقابل لكل حالة لا تكون موجبة للتجوُّز المصطلح، على ماسيأتي، وباعتبار الرابع يدخل مالم يكن اللفظ ظاهراً فيه فعلاً ممَّا كان الظهور التعليقي حجةً عند العقلاء، كما فيما احتمل سقوط قرينة متصلة.

وأما التجوُّز: فالمراد منه (هو)^(١) استعمال اللفظ في غير ما وضع له. وأما التخصيص: فهي إرادة بعض مصاديق العام بإرادة استعمالية على المشهور، وإرادة لُبِّيَّة على التحقيق، فمقابلته للتجوُّز على الأول؛ لكونه شائعاً من بين أفرادها، وللحقيقة على الثاني؛ لكونه خلاف ظهور اللفظ المستند إلى أصالة تطابق الإرادتين: الاستعمالية واللُبِّيَّة.

والمراد من الاشتراك: هو كون اللفظ ذا معنيين بوضعين، سواء كانا بإنشاء واحد، أو بإنشاءين، أو بتعيينين، أو مختلفين.

ومن النقل: وضع اللفظ تعييناً أو تعيناً بالمناسبة أو لا معناها لمعنى بشرط هجر الأول.

ومن الإضمار: هو تقدير لفظ في الكلام من دون تجوُّز في الإسناد ولا في

(١) زيادة من نسخة (ب).

في التضمن وتعارض الأحوال ١٣٩
والتخصيص، والنقل، والإضمار. لا يكاد يُصار إلى أحدها فيما إذا دار

الكلمة، وهو - أيضاً - خلاف ظهور الكلام المستند إلى أصالة عدم التقدير.
ثم إنَّ للفظ أحوالاً خمسة أخرى: النسخ، والتقييد، والكناية،
والاستخدام، والتضمن. وكلها خلاف الظاهر:
أما الأول: فلائته من أقسام التقييد، وذكره على حدة؛ لكونه نادراً في
الشرعيات من بين سائر أفرادها، وسيأتي كونه خلاف الظاهر مطلقاً.
وأما الثاني: فواضح على المشهور، أما على المنصور فلانعقاد الظهور ولو بتعدد
الدالِّ في الإطلاق، فيكون التقييد مخالفاً له.
وأما الثالث: فظاهر على القول بكونه من أقسام المجاز، غاية الأمر أنه متميز
من مطلقه بكون العلاقة فيه للزوم.
وأما على التحقيق من كونه من مصاديق الحقيقة، وقد أُريد من اللفظ معناه؛
لينتقل إلى لازمه أو إلى ملزومه، فلاَّ الظاهر كون الغرض هو الانتقال إلى المستعمل
فيه، لا إلى شيء آخر.
وأما الرابع: فلاَّ رجوع الضمير إلى غير ما هو المراد من مرجعه خلاف
الظاهر، سواء قلنا بكونه مستلزماً للتجاوز المصطلح، أو لا، كما هو التحقيق.
وأما التضمن فكونه خلاف الظاهر يظهر بعد تحقيق حاله، فنقول:
إنَّه هل هو من قبيل المجاز؛ أي استعمال اللفظ في غير المعنى الموضوع له،
مثلاً: أُريد من قوله تعالى ﴿يُخَالِفُونَ عَنْ أَمْرِهِ﴾ "معنى الإعراض بقريئة التعدي
بكلمة «عن»، أو من قبيل استعمال اللفظ في المعنيين: الحقيقي والمجازي، أو
الحقيقيين إذا كان كلُّ منهما معنىً حقيقياً له، أو من قبيل الإضمار، فيكون التقدير
في الآية: يخالفون مُعرضين عن أمره، أو من قبيل استعمال اللفظ في معناه الحقيقي
بلا إضمار؟

الأمر بينه وبين المعنى الحقيقي، إلا بقريئة صارفة عنه إليه.

وتوضيحه: أنَّ المعنى كالمخالفة قد يقترن في الخارج بعنوان آخر كالإعراض، وقد لا يقترن به، فتعديتها بكلمة «عن» للإشارة إلى أنَّ المراد منها في هذا المقام هي المخالفة المقترنة بالإعراض دون الفرد الآخر ودون مطلقها، وإلاَّ فالمخالفة مستعملة في معناها الحقيقي، وهو عدم إتيان المأمور به.

وكذا الكلام في قوله تعالى: ﴿مَا مَنَعَكَ أَنْ لَا تُسْجِدَ إِذْ أُمِرْتُكَ﴾^(١).

وبيانه: أنَّ المانع للشيء قد يكون مع تحقق مقتضي له، كما إذا ترك العادل - مثلاً - الصلاة، فإنَّ ملكة العدالة مقتضية للإتيان، ولكن منعها عن التأثير مانع مثل الكسل وغيره، وقد يكون مع تحقق مقتضي للعدم، كما في الفاسق التارك لها، فإنَّ المقتضي للترك موجود، وربما يجتمع مع المانع.

والآية من هذا القبيل، فإنَّ المقتضي لترك السجود في الشيطان متحقق، وهو سوء سريرته وخبث باطنه، والمانع اجتمع معه، وهو الاستكبار، فاعتبر تضمين قوله: ﴿مَا مَنَعَكَ﴾ لمعنى الداعي؛ إشارة إلى أنَّ المانع فيه قد اجتمع مع المقتضي لترك السجود.

أو يقال: إنَّ المانع قد يكون بحيث يضطرَّ معه إلى الترك؛ بحيث ينافي اختياريَّة الفعل، وقد يكون بحيث يصعب معه الفعل، كما هو المتعارف عند العرف، فقد اعتبر تضمين قوله: ﴿مَا مَنَعَكَ﴾ لمعنى الاضطرار للإشارة إلى أنَّ المراد من المانع هو القسم الأوَّل؛ تنبيهاً على أنَّه لا ينبغي أن يكون غيره مانعاً من إطاعة الله - سبحانه - بعد ملاحظة جلالته وعظمته.

فحاصل المعنى: ما الذي منعك منعاً اضطرَّك إلى عدم السجود؟

ومأ ذكرنا يظهر: أنَّ القول بزيادة كلمة «لا» في الآية لا وجه له بعد إمكان هذا الوجه الحسن البليغ.

ثم إنَّ الظاهر: بطلان ما عدا الوجه الأخير.
أما الأول: فلأنَّ المجاز لابدَّ فيه من لحاظ العلاقة، وظاهر^(١) أنَّ أهل المحاوره لا يلاحظون في أمثال المقام علاقة.

وأما الثاني: فلعدم جوازه عقلاً أو عرفاً.
وأما الثالث: فلأنَّ الظاهر أنَّ أبناء المحاورات لا يرون إضماراً في التضمين.
ثم إنَّ مخالفته للظهور على المختار؛ لكونه غير شائع في استعمالات العرف،
وأما على الوجه الثلاثة الأول فواضح.

ثمَّ إنَّه إذا دار الأمر بين المعنى الحقيقي والمعنى المتقدّم وبين أحد هذه الأمور غير الاشتراك والنقل ثنائياً فصاعداً، فلا إشكال في الحمل على الحقيقة؛ لكون المدار على الظهور، والمفروض انعقاده في المعنى الحقيقي.

وأما إذا دار بينه وبين أحدهما؛ فلائنه وإن كان لا ظهور فعلاً للفظ فيه، إلّا أنَّ الظهور التعليقي موجود، وهو حجة في المقام؛ لبناء العقلاء عليه.

ومنه يظهر فساد مانقل عن بعض الأفاضل^(٢): من أنَّ الأصل الذي يعيّن به المراد فيما إذا دار الأمر بين المعنى الحقيقي والاشتراك، هي أصالة عدم الاشتراك، فيعيّن بها الوضع - أولاً - ثمَّ المراد، ولا دليل على حجّيتها؛ لأنَّ الذي هو حجة في باب الألفاظ هو الأصل المعين للمراد بلا واسطة، لا الأصل النافي للوضع أو المثبت له، ولو كان يعيّن به المراد ثانياً.

ووجهه: أنَّ الحجة هو الظهور التعليقي، لا أصالة عدم الاشتراك، مضافاً إلى أنَّه لا وجه لتخصيصه بهذه الصورة، بل هو جارٍ في دوران الأمر بين الحقيقي

(١) كذا، والأصح: والظاهر أنَّ ...

(٢) انظر مقالات الأصول ١: ٣٣ / سطر ١٧ - ٢٣.

وأما إذا دار الأمر بينها^(٦٤)، فالأصوليون وإن ذكروا لترجيح بعضها على بعض وجوهاً، إلا أنها استحسانية لا اعتبار بها، إلا إذا كانت موجبة لظهور اللفظ في المعنى؛ لعدم مساعدة دليل على اعتبارها بدون ذلك، كما لا يخفى.

والنقل أيضاً، مع أنه لا يقدح كون المدرك أصالة عدم الاشتراك؛ لأنه لا شبهة ظاهراً في استقرار بناء العقلاء على عدم الاعتناء باحتمال الاشتراك، كما لا يعتنون باحتمال النقل.

وأما توهم: أن أصالة عدم الاشتراك ليس لها حالة سابقة في بعض الموارد، أو مثبتة مطلقاً.

فمدفوع: بأن المدرك لها هو بناء العقلاء، لا دليل «لاتنقض»، فلا يضر عدم الحالة السابقة وكونها مثبتة؛ فإن الملاك هو تحقق البناء وعدمه.
(٦٤) قوله: (وأما إذا دار الأمر بينها...) إلى آخره.

إعلم أنه إذا قامت قرينة صارفة عن الحقيقة بالمعنى المتقدم، ولم تقم قرينة شخصية على إرادة أحد هذه الأمور العشرة، ففيه أقوال:
الأول: الترجيح بأي شيء كان كغلبة التجوز في كلمات العرب، والإيجاز في الإضمار، إلى غير ذلك من الاستحسانات^(١).

الثاني: الترجيح بخصوص الغلبة^(٢). اختاره في غاية المسؤول^(٣).
الثالث: التوقف^(٤) مطلقاً.

ولكن لما كان الملاك في باب الألفاظ هو الظهور، فكل ما يوجب الظهور يكون

(١) قوانين الأصول ١: ٣٢ / سطر ٩ - ٢١.

(٢) الفصول الغروية: ٤٠ / سطر ١٠ - ٢٨، قوانين الأصول ١: ٣٥ / سطر ٧ - ١٠.

(٣) غاية المسؤول في علم الأصول: ٨٦ / سطر ٢١.

(٤) بدائع الأفكار: ٩٥ / سطر ٣٤ - ٣٥.

التاسع

إنه اختلفوا في ثبوت الحقيقة الشرعية^(٦٥) وعدمه على أقوال، وقبل

مرجحاً، وإلا فلا، فالحق ما اختاره الماتن قدس سره.

ومنه يظهر فساد الأقوال الثلاثة كلها.

(٦٥) قوله (التاسع: أنه اختلفوا في ثبوت الحقيقة الشرعية...) إلى آخره.

لابد هنا من بيان أمور:

الأول: تعيين محل النزاع، فنقول: إن الموضوع المتعلق للأحكام الشرعية

على أقسام ثلاثة:

الأول: أن يكون موجوداً خارجياً، كالهيئة، والدم، وغير ذلك.

الثاني: أن يكون من الاعتبار العرفية كالملكية والرؤية.

الثالث: أن تكون ماهية مخترعة من الشارع؛ بحيث لا يعرفها أهل العرف

كالصلاة وغيرها.

قال الاستاذ: إن محل النزاع هو اللفظ المستعمل في المعنى الأخير.

ولكن في حصر النزاع فيه تأمل؛ فإنه كما وقع فيه كذلك وقع في اللفظ

المستعمل في سبب القسم الثاني، كالبيع، وغيره من ألفاظ المعاملات، فراجع كتاب

«القوانين»^(١)، فمحل النزاع هو اللفظ المستعمل في الموضوعات المخترعة كالصلاة،

أو في سبب الموضوع العرفي كالبيع.

ثم إن من الأقوال في المسألة قول القاضي الباقلاني المنكر لاستعمال ألفاظ

العبادات في المعاني المخترعة؛ إمّا لأنه لا اختراع عنده أو لأنه لا استعمال فيه، بل

الخوض في تحقيق الحال، لا بأس بتمهيد مقال، وهو: أن الوضع التعيني، كما يحصل بالتصريح بإنشائه، كذلك يحصل باستعمال اللفظ

ألفاظ العبادات مستعملة في المعنى اللغوي^(١).

وأما ألفاظ المعاملات: فالظاهر الاتفاق على عدم الاختراع فيها، بل النزاع فيها في أنه هل أريد المقيّد بنحو تعدّد الدالّ أو بنحو وحدته؟ وعلى تقدير الثاني هل صار حقيقةً فيه، أو لا، بل على سبيل المجاز؟

والقاضي قائل بالأول^(٢)، فالنزاع معه واقع في أصل الاستعمال.

ثم إن التحقيق يقتضي المصير إلى قوله في المعاملات؛ لأنّ الظاهر كون استعمال الشارع لهذه الألفاظ بنحو تعدّد الدالّ والمدلول دائماً.

وأما في العبادات: فلا شبهة لا في الاختراع، ولا في استعمال الألفاظ في المعاني المخترعة، وإنّما الإشكال في كونه حقيقةً، أو لا.

الثاني: أن المراد من الحقيقة الشرعية: هو ما كان حصول العُلقة الوضعية مستنداً إلى النبي - صلى الله عليه وآله - بالتعيين أو بالتعين، فلو كانت ثابتة قبل زمانه في زمان سائر الأنبياء - عليهم السلام - أو في زمانه - صلى الله عليه وآله - ولكن بتعيين غيره، أو بكثرة استعمال تابعيه، أو بالمركب من استعماله واستعمال تابعيه، لما كان من الحقيقة الشرعية في شيء.

الثالث: أن الوضع: إمّا تعيني: وهو الحاصل بكثرة الاستعمال، أو تعيني. والتعيين: إمّا بالخطور فقط؛ بأن يخطر بباله كون هذا اللفظ بإزاء المعنى الفلاني، وإمّا بالإشياء القلبية؛ بأن يقصد تحقّق العُلقة الوضعية من دون وساطة اللفظ أو الفعل الخارجي، ولا شبهة في عدم حصولها بهما؛ لأنّها نظير المعاهدات الآخر - من البيع وغيره - لا تحصل إلّا بإنشاء خارجي عند العقلاء: إمّا بالإشياء

في غير ما وضع له، كما إذا وضع له، بأن يُقصد الحكاية عنه، والدلالة عليه بنفسه لا بالقرينة^(٦٦)، وإن كان لا بدّ - حينئذٍ - من نصب قرينة،

اللفظي كان يقول: «وضعت هذا لهذا» أو ما يرادفه، وإمّا بالإِنْشاء الفعلي، ومن جملة الاستعمال بأن يستعمل اللفظ في معنى^(٦٧) قاصداً لتحقيق الوضع به، ولا إشكال ظاهراً في إمكانه، بل في وقوعه، بل الوضع في غالب الأعلام كذلك.

وأما ما استشكل فيه^(٦٨) من أنّ هذا الاستعمال ليس بحقيقة؛ لأنّ المفروض

عدم الوضع له قبله، بل العُلقة حاصلة بنفس الاستعمال ولا مجاز، وهو واضح.

ففيه أولاً: أنّه قد مرّ أنّ في الاستعمالات الشائعة ما ليس بحقيقة ولا مجاز.

وثانياً: أنّ انتفاء المجازية إنّما هو فيما لم يكن للفظ معنىً حقيقيّ قبل ذلك؛

إذ في غيره يمكن أن يستعمل اللفظ في المعنى المجازي بقصد تحقيق الوضع به،

والمصنّف كأنّه اعتقد المنافاة بين الأمرين، فأجاب بالأوّل دون الثاني.

وثالثاً: أنّ الغلطية لا توجب عدم تحقيق الوضع بذلك الاستعمال.

(٦٦) قوله: (بأن يقصد الحكاية عنه والدلالة عليه بنفسه لا بالقرينة . . .)

إلى آخره.

ظاهر العبارة يوهم أمرين:

الأوّل: ثبوت المنافاة بين المجازية وبين قصد تحقيق الوضع، وقد عرفت

خلافه.

الثاني: أنّ الدالّ على المعنى في المجاز هي القرينة لا نفس اللفظ، وهو

- أيضاً - ممنوع.

(٦٦) في نسخة (أ): المعنى . . .

(٦٧) الكفاية ١: ٣٢ / سطر ٦ - ٧.

إلا أنه للدلالة على ذلك، لا على إرادة المعنى، كما في المجاز^(٦٧)،
فافهم^(٦٨).

وكون استعمال اللفظ فيه كذلك في غير ما وُضع له - بلا مراعاة(*)
ما اعتبر في المجاز، فلا يكون بحقيقة ولا مجاز - غير ضائر بعد ما كان مما
يقبله الطبع ولا يستنكره، وقد عرفت سابقاً^(١): أنه في الاستعمالات
الشائعة في المحاورات ما ليس بحقيقة ولا مجاز.

(٦٧) قوله: (إلا أنه للدلالة على ذلك، لا على إرادة المعنى كما في
المجاز. . .) إلى آخره.

بل لابد من نصب القرينة على إرادة المعنى - أيضاً - إلا أنه لما كانت القرينة
المذكورة كافية في تعيين المعنى لم يلزم نصب قرينة أخرى، وإلا فلو فرض التفكيك
للزم ذلك.

(٦٨) قوله: (فافهم. . .) إلى آخره.

لعله إشارة إلى ما ذكرنا كلاً أو بعضاً.

(*) قوله: (بلا مراعاة).

كما إذا لم تكن هناك علاقة بين الموضوع له والمستعمل فيه، أو كانت ولكن لم
تكن ملحوظة، فلا يكون هذا الاستعمال بمجاز، وكذلك لا يكون بحقيقة لو قلنا
بأنها عبارة عن خصوص الاستعمال فيما وضع له لا عن الأعم منه ومن الاستعمال
المحقق للوضع، وعلى هذا يكون هذا الاستعمال غلطاً لو قلنا بأنه لا ثالث لهما
اصطلاحاً، ولكن لاضير فيه، كما صرح به^(٣) دام ظله؛ وذلك لما أفاد من أنه في
الاستعمالات الشائعة في المحاورات ما ليس بهما، كما في استعمال اللفظ في نوعه أو

(١) وذلك في الأمر الرابع.

(٢) الكافية ١ : ٣٢ / سطر ٧ - ٨.

إذا عرفت هذا، فدعوى الوضع التعييني في الألفاظ المتداولة في لسان الشارع هكذا قريبة جداً، ومدّعي القطع به غير مجازف قطعاً، ويدلّ عليه تبادر المعاني الشرعية منها في محاوراته^(٦٩)، ويؤيد ذلك^(٧٠) أنه ربما لا يكون علاقة معتبرة بين المعاني الشرعية واللغوية، فأى علاقة بين الصلاة شرعاً والصلاة بمعنى الدعاء، ومجرد اشتمال الصلاة على الدعاء لا يوجب ثبوت ما يعتبر من علاقة الجزء والكلّ بينهما، كما لا يخفى. هذا كلّ بناء على كون معانيها مستحدثة في شرعنا.

مثله أو شخصه، كما لا يخفى. محمد ابن المصنّف قدّس سرّه.
(٦٩) قوله: (ويدلّ عليه تبادر المعاني الشرعية منها في محاوراته. . .) إلى آخره.

وفيه أولاً: منع التبادر في محاوراته، والقدر اليقيني هو تحقق ذلك في محاورات المتشرّعة.

وثانياً: أنّه على تقدير تسليمه أعمّ من ثبوت الوضع التعييني المنشأ بالاستعمال، كما هو مراده، وإنّما يدلّ على ثبوت العُلقة الوضعية في الجملة.
(٧٠) قوله: (ويؤيد ذلك. . .) إلى آخره.

توضيحه: أنّه لو لم يكن استعمال تلك الألفاظ على وجه الحقيقة، فلا بدّ أن يكون على سبيل المجاز، وهو مشروط بالعلاقة، وهي مفقودة في بعض تلك الألفاظ، كالصلاة؛ فإنّ معناه^(١) لغة: الدعاء، والعلاقة المتوهمة بينه وبين المعنى الشرعي علاقة الجزء والكلّ، وهي مشروطة بكون التركيب حقيقياً، وكون انتفائه موجباً لانتفاء الكلّ كالرقبة، وكلّ من الشرطين مفقود في المقام، كما لا يخفى، أو علاقة المطلق والمقيّد، وهي منتفية؛ لكون أصل المعنى جزء من الثاني كما هو

(١) حقّ الضمير هنا التانيث، إلّا أن يكون قد قدر المرجع «لفظ الصلاة»، فذكره.

وأما بناء على كونها ثابتة في الشرائع السابقة^(٧١)، كما هو قضية غير واحد من الآيات، مثل قوله تعالى: ﴿كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ كَمَا كُتِبَ عَلَى الَّذِينَ مِنْ قَبْلِكُمْ﴾^(٧٢)، وقوله تعالى: ﴿وَأَذِّنْ فِي النَّاسِ بِالْحَجِّ﴾^(٧٣)،

واضح .

وفيه أولاً: منع حصر الاستعمال في الأمرين، فلعل استعمال الشارع لها ليس على سبيل الحقيقة ولا المجاز.

وثانياً: أنه أخص من المدعى؛ فإن عدم تحقق العلاقة في البعض، لا في الكل.

وثالثاً: أنه لا يثبت به كون الوضع حاصلًا بالاستعمال.

ورابعاً: منع عدم تحقق العلاقة في الصلاة أيضاً؛ لأنها لغة بمعنى التوجه والانعطاف^(٧٤)، فإطلاقها على الدعاء من باب كونه أحد المصاديق، كما أن إطلاقها على المتابعة في قوله تعالى: ﴿لَمْ نَكُ مِنَ الْمُصَلِّينَ﴾^(٧٥) من هذا القبيل، فيكون إطلاق الصلاة على الأجزاء الصلواتية من باب كونها أحد مصاديقه.

ولو نوقش: بأن الصلاة محققة للتوجه، لا مصداقه.

قيل: إن المحصل والمتحصل متحدان بوجه، وإن كانا متغايرين كذلك، فكان المحصل بنفسه مصداقاً له.

(٧١) قوله: (وأما بناء على كونها ثابتة في الشرائع السابقة . . .) إلى آخره.

مجرد ثبوت تلك المعاني فيها لا يقدح في الحقيقة الشرعية إذا قطع بأن تلك

(١) البقرة: ١٨٣.

(٢) الحج: ٢٧.

(٣) لم أشر على هذا المعنى للصلاة فيما يحضرن من كتب اللغة، والمشهور من معانيها: الدعاء والرحمة والتعظيم.

(٤) المدثر: ٤٣.

وقوله تعالى: ﴿وَأَوْصَانِي بِالصَّلَاةِ وَالزَّكَاةِ مَا دُمْتُ حَيًّا﴾^(١)، إلى غير ذلك، فالفاظها حقائق لغوية^(*)، لا شرعية، واختلاف الشرائع فيها جزءاً وشرطاً، لا يوجب اختلافها في الحقيقة والماهية؛ إذ لعله كان من قبيل الاختلاف في المصاديق والمحققات، كاختلافها بحسب الحالات في شرعنا، كما لا يخفى.

ثم لا يذهب عليك أنه مع هذا الاحتمال، لا مجال لدعوى الوثوق - فضلاً عن القطع - بكونها حقائق شرعية، ولا لتوهم دلالة الوجوه التي ذكروها على ثبوتها، لو سلم دلالتها على الثبوت لولاه، ومنه

الألفاظ لم تكن حقيقة في هذه المعاني، كما هو كذلك بالنسبة إلى أكثر الشرائع الواردة على غير لسان العرب.

نعم لا قطع بذلك؛ لاحتمال كون تلك الألفاظ الخاصة حقيقة في عرف بعض الأنبياء والذين كانوا من العرب.

(*) قوله: (فالفاظها حقائق لغوية).

لا يخفى عليك أنّ غاية ما تدلّ عليه هذه الآيات هو ثبوت هذه الحقائق والماهيات في الشرائع السابقة، ولا دلالة فيها على أنّ هذه الألفاظ كانت موضوعة بإزائها فيها؛ ضرورة احتمال أنّ الألفاظ الموضوعة لها فيها غيرها، وإنّما وقع التعبير بها عنها في القرآن؛ لأجل تداول ذلك وشيوعه في هذه الشريعة: إمّا على نحو الحقيقة، أو المجاز، وحينئذٍ فالتأمل فيما استفاده - دام ظلّه - من هذه الآيات الشريفة مجال واسع، كما لا يخفى. محمد ابن المصنّف دام ظلّه.

قد انقذح حال دعوى الوضع التعيني معه، ومع الغض عنه،
فالإنصاف أن منع حصوله^(٧٢) في زمان الشارع في لسانه ولسان تابعيه
مُكابرة، نعم حصوله في خصوص لسانه ممنوع، فتأمل.

(٧٢) قوله : (ومع الغض عنه فالإنصاف أن منع حصوله . . .) إلى آخره .
كأنه عدول عما اختاره سابقاً من القول بالوضع المنشأ بالاستعمال إلى القول
بالوضع التعيني الحاصل بكثرة الاستعمال .
ويرد عليه أولاً : أنه لا مرجح لأحدهما على الآخر مع احتمال كليهما .
وثانياً : أنه إنكار للحقيقة الشرعية ؛ إذ المراد منها حصول العُلقة المنتسبة إلى
النبي صلى الله عليه وآله، ولا يكفي كون السبب هو المركب من استعماله واستعمال
تابعيه على التحقيق .

ثم إن الحق - مع الغض عن الاحتمال المتقدم - : ثبوت الحقيقة الشرعية في
ألفاظ العبادات الكثيرة التداول في لسان الشارع، مثل «الصلاة» و«الزكاة»
وغيرهما، دون ألفاظها الغير الكثيرة التداول، ودون ألفاظ المعاملات ؛ لاحتمال
استعمال الشارع لهذين القسمين في المعاني اللغوية وإرادة القيود على نحو تعدد
الدال والمدلول دون القسم الأول، ولكن لا سبيل لنا إلى أنه بالوضع التعيني بأحد
قسميه، أو بالوضع التعيني .

أما أصل الثبوت فللقطع بأنه لولا الوضع التعيني، فهو حاصل بكثرة
الاستعمال .

وأما سائر الوجوه المستدل بها على مطلق الثبوت أو على ثبوت أحد الأقسام،
فكلها غير خالية عن النظر، ومن أراد فليراجع الكتب المفصلة^(١) .
وأما الترديد، فلاحتمال الوضع التعيني قوياً . نعم القسم الأول منه في غاية

(١) قوانين الأصول ١ : ٣٥ - ٣٩، هداية المسترشدين : ٩٤ - ٩٩، الفصول الغروية : ٤٣ - ٤٤،
بدائع الأفكار : ١٢٢ - ١٢٥ .

وأما الثمرة^(٧٣) 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 إذا علم تأخر الاستعمال، وفيما إذا جهل التاريخ^(٧٤) ففيه إشكال، وأصالة تأخر الاستعمال - مع معارضتها^(٧٥) بأصالة تأخر الوضع - لا دليل على اعتبارها تعبدًا، إلا

البعد.

فتلخص: أن الحق ثبوت الحقيقة الشرعية في مثل لفظ «الصلاة» مما هو كثير التداول استعمالاً من ألفاظ العبادات، من غير تعيين كونها حاصلةً بالتعيين المنشأ بالاستعمال، أو بالتعيين.

(٧٣) قوله: (وأما الثمرة...) إلى آخره.

لا يخفى أنها تتم إذا كان الإنكار مستنداً إلى القول بثبوت العُلقة الوضعية بعد زمان الشارع.

(٧٤) قوله: (وفيما إذا جهل التاريخ...) إلى آخره.

إما بجهل تاريخ كليهما أو أحدهما فتصير صور الجهل ثلاثة.

(٧٥) قوله: (وأصالة تأخر الاستعمال مع معارضتها...) إلى آخره.

هذا الأصل مردود من وجوه:

الأول: عدم جريانه فيما كان الجهل في تاريخ الوضع فقط؛ لعدم الشك

فيه.

الثاني: معارضتها بأصالة تأخر الوضع فيما إذا جهل التاريخان.

وقد أجاب عنه الأستاذ - قدس سره - بمنع التعارض؛ لأنه لا قطع بخلافهما؛

لاحتمال التقارن، فيثبت بهما، ويترتب عليه الوضع؛ بناءً على ثبوته بالاستعمال،

وكون السبب فيه الإرادة القبلية المتصلة لا نفسه.

على القول بالأصل المثبت، ولم يثبت بناءً من العقلاء على التأخر مع

وأما إذا قلنا بعدم ثبوته به أصلاً، أوبه ولكن المؤثر نفسه، فلا.
أما على الأول فواضح، وأما على الثاني فلأن الوضع متأخر عن الاستعمال
رتبة.

وفيه أولاً: أنه كما أن الوضع والاستعمال مسبوقان بالعدم كذلك التقارن،
فالأصل ينفيه أيضاً.

وثانياً: أنه لو تم فإنها هو فيها كان الاستعمال المشكوك واحداً، وأما في المتعدد
فلا، فإنه لا يمكن تقارن جميع الاستعمالات مع الوضع.

وثالثاً: أنه لو أغمض عن جميع ذلك فلاحاجة إلى المقدمة الثانية؛ إذ المراد
من التقارن: الزماني منه، لا (الرتبي)، كما لا يخفى.

الثالث: أن الأصل المذكور يتم في الاستعمال الواحد أو المتعدد الذي لا قطع
بتقدم بعضها على الوضع، وإلا فلا؛ للعلم الاجمالي بتقدم بعضها.

الرابع: أنه لا دليل على حجتيه لامن العقل؛ لعدم إحراز بناء العقلاء على
حجتيه، ولامن الشرع؛ لأن المتوهم هو دليل «لاتنقض»^(١).

وهو مدفوع من وجوه:

الأول: عدم جريانه فيما كان كلاهما مجهولي التاريخ؛ لما سيأتي في ذاك الباب
من عدم جريانه في مجهول التاريخ.

الثاني: أنه مثبت؛ لأنه ليس عدم تحقق الاستعمال قبل الوضع أمراً مجعولاً،
ولا له أثر مجعول بلا واسطة.

الثالث: أن القائل بالأصل المثبت يقول به إذا كان ترتب الأثر الشرعي بتوسط

(١) الكافي ٣: ٣٥١ - ٣٥٢ / ٣ باب السهو في الثلاث والأربع من كتاب الصلاة، التهذيب ١:

٨ / ١١ باب ١ من أبواب الأحداث الموجبة للطهارة، الوسائل ٥: ٣٢١ / ٣ باب ١٠ من أبواب

الخلل الواقع في الصلاة، الوسائل ١: ١٧٤ - ١٧٥ / ١ باب ١ من أبواب نواقض الوضوء.

الشك، وأصالة عدم النقل^(٧٦) إنما كانت معتبرة فيما إذا شك في أصل النقل، لا في تأخره^(٧٧)، فتأمل.

اللازم، والمقام ليس كذلك؛ إذ عدم الاستعمال قبل الوضع ملازم لتحقيقه بعده، الملزوم لتحقيق ظهور اللفظ في المعنى الشرعي، الملزوم للحجية التي هي أثر شرعي.

الرابع: أنه لو سلمنا التعميم فوقوع الاستعمال بعد الوضع ليس ملزوماً لانعقاد الظهور في المعنى الشرعي؛ إذ لعله قد أريد المعنى الحقيقي الأولي بقرينة متصلة لم تصل إلينا إلا أن يقال: إنه لا يقدح؛ لما سيأتي من أن الحجة في مثل المقام هو الظهور التعليقي.

(٧٦) قوله: (وأصالة عدم النقل...) إلى آخره.

لا يخفى أن ما ذكرنا في مقابلها جارٍ فيها - أيضاً - حرفاً بحرف.

(٧٧) قوله: (فما إذا شك في أصل النقل لا في تأخره...) إلى آخره.

بيانه: أن لهذا الأصل موارد ثلاثة:

الأول: ما علم كون اللفظ موضوعاً لمعنى بحسب أصل اللغة، ثم شك في

تحقق نقله إلى معنى آخر.

الثاني: ما علم كونه حقيقةً فعلاً في معنى ولم يعلم أنه كان كذلك من الأول

أو كان موضوعاً لمعنى آخر، وصار منقولاً، وفيهما وإن لم يكن مجال لجريان «لانتقاص»

لما تقدم آنفاً، إلا أن الظاهر انعقاد بناء العقلاء على العدم.

الثالث: ما علم كونه موضوعاً في اللغة لمعنى وكونه منقولاً إلى آخر، إلا أنه قد

شك في تاريخ النقل، وهل استقر بناؤهم على العمل بأصالة عدم النقل في الزمان

المشكوك، أو لا؟ فيه إشكال.

ولا يخفى أنه لو لم يجزم بأحد الطرفين؛ فالشك في تحقق البناء كافٍ في عدم

حجية الأصل المذكور؛ للزوم إحراز البناء على العمل في الحكم بالحجية، ولعل أمره

العاشر

أنه وقع الخلاف في أن ألفاظ العبادات أسامٍ لخصوص الصحيحة أو للأعم منها؟

وقبل الخوض في ذكر أدلة القولين، يذكر أمور:

منها: أنه لا شبهة في تأتي الخلاف، على القول بثبوت الحقيقة الشرعية^(٧٨)، وفي جريانه على القول بالعدم إشكال.

بالتأمل إشارة إلى هذا المعنى، فتأمل.

(٧٨) قوله: (لا شبهة في [تأتي] الخلاف على القول بثبوت الحقيقة الشرعية...) إلى آخره.

إعلم أن الكلام تارة في إمكانه، وأخرى في وقوعه، ولا إشكال في الإمكان والوقوع؛ بناءً على ثبوت الحقيقة الشرعية، وكذا بناءً على الإنكار لو كان مدركه ثبوت العلة الوضعية من غير جهة تعيين الشارع، أو التعيين الحاصل من خصوص استعمالاته، ومنه يظهر ما في قول المصنف:

(وفي جريانه على القول بالعدم إشكال)؛ إذ قد عرفت عدم الإشكال في الوقوع، فضلاً عن الإمكان الذي هو المَعْنُون في كلامه بناءً على الإنكار بالوجه الذي ذكرناه، وأما بناءً على غيرهما فالظاهر عدم الإشكال في عدم الوقوع؛ لأن ظاهر قولهم^(٧٩) - في عنوان النزاع -: (إن ألفاظ العبادات أسامٍ للصحيح أو للأعم) هو عدم وقوعه في غير ما كان اسماً للمعنى؛ لأن الاسمية مساوقة لكون اللفظ حقيقةً.

(١) في نُسَخَتِي الحاشية (أ) و(ب): (جريان)، وما أثبتناه أعلاه موافق لنسخ الكفاية المتداولة.

(٢) قوانين الأصول ١: ٤٣ / سطر ٢ - ٣، هداية المسترشدين: ٩٩ / سطر ١٤ - ١٥، الفصول

الفروية: ٤٦ / سطر ١٤.

وغاية ما يمكن أن يقال في تصويره: أن النزاع وقع - على هذا - في أن الأصل في هذه الألفاظ المستعملة مجازاً في كلام الشارع، هو استعمالها في خصوص الصحيحة أو الأعم؛ بمعنى أن أيهما قد اعتبرت العلاقة بينه وبين المعاني اللغوية ابتداءً، وقد استعمل في الآخر بتبعه ومناسبته؛ كي يُنزل كلامه عليه مع القرينة الصارفة عن المعاني اللغوية، وعدم قرينة أخرى معينة للآخر.

وأما الإمكان ففيه إشكال؛ لأنه لم يوضع لهذا المعنى حتى يقال: إنه هل وُضع للصحيح أو الأعم؟ بل الاختيار في يد المستعمل، وفي أي من المعنيين استعمل يكون مجازاً.

ولكن التحقيق أن يقال: إن المجاز لابد فيه من أمرين:

الأول: العلاقة، والثاني: القرينة، ويمكن بكلا الاعتبارين؛ بحيث لا يحتاج كل منهما إلى الآخر.

أما الأول: فبأن يقال: إن الشارع هل لاحظ العلاقة بين الصحيح والمعنى اللغوي؛ بحيث إذا صار بصدد الاستعمال في الأعم يلاحظ العلاقة بينه وبين الصحيح على نحو سبك المجاز من المجاز، أو بالعكس، أو كان لحاظه العلاقة في الصحيح والأعم في عرض واحد؛ بمعنى أن كلا منهما ملحوظ بالنسبة إلى المعنى اللغوي، ولكن كانت العلاقة بين الصحيح وبينه بمرتبة شديدة موجبة لأقربيه ارتكازية مقتضية لظهور اللفظ فيه، نظير أقربيه أحد المعاني المجازية في سائر الموارد، أو لم يكن الأمر على الوجه الأول ولا على الوجه الثاني، بل كان للحاظران في عرض واحد، ولم تكن العلاقة الأولى أشد، أو كانت كذلك، ولكن لم تكن موجبة لأقربيه المذكورة؟

فعلى الأول والثالث تصير الألفاظ أسامي للصحيح؛ بمعنى أنها بمجرد وجود

وأنت خير^(٧٩) بأنه لا يكاد يصحّ هذا، إلّا إذا علم أنّ العلاقة إنّما اعتُبرت كذلك، وأنّ بناء الشارع في محاوراته استقرّ عند عدم نصب قرينة أخرى على إرادته؛ بحيث كان هذا قرينة عليه، من غير حاجة إلى قرينة مُعيّنة أخرى، وأنّى لهم بإثبات ذلك^(٨٠)؟!

قرينة صارفة عن المعنى اللغوي تحمل على الصحيح من دون حاجة إلى قرينة خاصّة أو عامّة غير ثبوت أحد الوجهين المذكورين؛ إذ كلّ منهما قرينة معيّنة، كما لا يخفى. وعلى الثاني والأخير تكون أسامي للأعمّ بمعنى أنّ استعماله في خصوص الصحيح أو الأعمّ يحتاج إلى قرينة أخرى غير القرينة الصارفة. وأمّا الثاني: فبأن يقال: هل ثبت بناء عامّ من الشارع على إرادة خصوص الصحيح بعد نصب قرينة صارفة أو إرادة الأعمّ، أو لم يثبت أحدهما، بل يحتاج كلّ منهما إلى قرينة شخصية؟

فعلى الأوّل يكون اسماً للصحيح؛ بحيث يُحمل عليه ولو فرض كون العلاقتين في عرض واحد وعدم الأشدّيّة الموجبة للأقربيّة المذكورة. وعلى الآخرين يكون اسماً للأعمّ.

(٧٩) قوله: (وأنت خير. . .) إلى آخره.

ظاهره بل صريحه كون تصوير النزاع محتاجاً إلى العلاقة والقرينة كليهما، وقد عرفت خلافه.

(٨٠) قوله: (وأنّى لهم بإثبات ذلك. . .) إلى آخره.

ماذكرنا من التصوير إنّما كان بحسب الثبوت، وأمّا بحسب الإثبات فلا طريق لنا إليه؛ إذ أيّ طريق قامت على البناء العامّ على إرادة الصحيح، أو الأعمّ، أو على عدمه، أو على كون العلاقة على خصوص أحد الوجوه المتقدّمة؟!

وقد انقذح بما ذكرنا تصوير النزاع - على ما نسب^(١) إلى الباقلاني^(٢) - وذلك بأن يكون النزاع في أن قضية القرينة المضبوطة التي لا يتعدى عنها إلّا بالأخرى - الدالة على أجزاء المأمور به وشرائطه - هو تمام الأجزاء والشرائط، أو هما في الجملة، فلا تغفل.

(٨١) قوله: (وقد انقذح بما ذكرنا تصوير النزاع على ما نسب إلى الباقلاني...) إلى آخره.

إعلم أنه قد أنكر استعمال تلك الألفاظ في المعاني الجديدة؛ إمّا لعدم اختراعها، وإمّا لعدم استعمالها فيها، فعلى هذا يقع الإشكال في تصوير النزاع. ولكن يمكن أن يقال: إن اللفظ على مذهبه مستعمل في معناه اللغوي، والخصوصيات من الأجزاء والشرائط مستفادة من دالّ آخر، فحينئذٍ إن وقع التعبير عن تلك الأجزاء والشرائط بألفاظ مفصلة - مثل أن يقال: «صل»؛ أي: أدع، واسجد، واركع، إلى غير ذلك - لم يمكن النزاع.

وإن وقع بلفظ جامع، بأن يقال: «صل» ويضم إليه لفظ جامع لشتاتها أمكن - حينئذٍ - بأن يقال: هل المراد من هذه القرينة الجامعة جميع ما يُعتبر من الأجزاء والشرائط، أو في الجملة؟ فعلى الأول اسم للصحيح، وعلى الثاني للأعم. هذا غاية شرح مراده.

وفيه أولاً: أنه لم ينقذح بما ذكره سابقاً.

وثانياً: أن هذا التصوير في القرينة المنضمة إلى لفظ العبادة لا فيه؛ إذ المفروض أن «الصلاة» مستعملة في معناها اللغوي على كلا التقديرين، والمقصود

(١) راجع شرح العضدي على مختصر المنتهى ١: ٥١ - ٥٢.

(٢) هو القاضي أبو بكر محمد بن الطيب البصري، البغدادي، المالكي، الأصولي، المتكلم، كان مشهوراً بالمناظرة وسرعة الجواب.

توفي سنة ٤٠٣ هـ ببغداد. (الكُنَى والألقاب ٢: ٥٥، والعبر في خبر من عُبر ٢: ٢٠٧).

ومنها: أنَّ الظاهر أنَّ الصَّحَّة عند الكلِّ بمعنى واحد، وهو التَّمامية^(٨٢)، وتفسيرها بإسقاط القضاء، كما عن الفقهاء، أو بموافقة الشريعة، كما عن المتكلمين، أو غير ذلك إنَّما هو بالمهم من لوازمها^(٨٣)؛ لوضوح اختلافه بحسب اختلاف الأنظار، وهذا لا يوجب تعدّد المعنى، كما لا يوجب اختلافها بحسب الحالات من السفر، والحضر، والاختيار، والاضطرار إلى غير ذلك، كما لا يخفى.

إجراء النزاع في ألفاظ العبادات.

(٨٢) قوله: (أَنَّ الصَّحَّة عند الكلِّ بمعنى واحد، وهو التَّمامية . . .) إلى آخره.

كما هي كذلك عند اللُّغة والعرف؛ لُبُّد كونه منقولاً خاصاً عندهم، مضافاً إلى كونه مستلزماً للدور، أو تعلق الأمر بالأعم من الفاسد.

أمّا على قول المتكلم^(١)؛ فلأنَّ الأمر مأخوذ في تفسيرهم، وحينئذٍ إن كان الأمر تعلق بالأعم يلزم الثاني، وإن تعلق بالصحيح يلزم الأوّل.

وأمّا على قول الفقيه؛ فلأنّه لو تعلق بالأعم يلزم الثاني، وإن تعلق بالصحيح يلزم توقّف الأمر على إسقاط القضاء حسب توقّف الأمر على تحقّق متعلّقه، ومن المعلوم توقّفه على الأمر؛ إذ الإسقاط فرع تحقّق أمر في البين، وسيأتي دفع الدور في بحث التمسك بالإطلاق لنفي العباديّة.

(٨٣) قوله: (بالمهم من لوازمها . . .) إلى آخره.

أمّا كونها لازمين لتَّمامية الشيء فواضح، وكذا كون إسقاط القضاء مهمّاً عند الفقيه، وأمّا كون موافقة الأمر مهمّاً عند المتكلم؛ فلأنَّ نظره إلى حصول القُرب للعبد عند المولى، وهو لا يحصل إلّا بها.

(١) أي على رأي علماء الكلام، ولذا جمع الضمير في قوله: (تفسيرهم).

ومنه ينقدح : أنَّ الصَّحَّةَ والفساد أمران إضافيان ، فيختلف شيء واحد صحة وفساداً بحسب الحالات ، فيكون تاماً بحسب حالة ، وفساداً بحسب أخرى^(٨٤) ، فتدبر جيداً .

ومنها : أنه لا بدّ - على كلا القولين - من قدر جامع^(٨٥) في البين

(٨٤) قوله : (فيكون تاماً بحسب حالة وفساداً بحسب أخرى...) إلى

آخره .

كالصلاة مع التيمّم في حالتي فقدان والوجدان ، كما ربّما يختلف بحسب

الأنظار .

ثم إن مراده من الإضافة ليس التضاييف المعقولي كما قد توهم ؛ لأنّ تقابل الوصفين من باب تقابل العدم والملكة ، بل كون الصَّحَّة مختلفةً بالنسبة إلى الحالات .

(٨٥) قوله : (لا بدّ على كلا القولين من قدر جامع...) إلى آخره .

الاحتمالات في المقام خمسة :

الأوّل : عدم الوضع للجامع ولا لواحدٍ من الخصوصيّات ، وهو خلاف

الفرض .

الثاني : كون اللفظ موضوعاً لكلّ واحدة من الخصوصيّات على نحو

الاشتراك اللفظي .

وهومدفع :

أولاً : بكونه خلاف ظاهر القائلين بالصحيح أوالأعمّ .

وثانياً : يبعد كون الصلاة ألف ماهية بل أزيد .

وثالثاً : بعدم جواز الاستدلال بأدلة الأجزاء والشرائط لكلّ صلاة ؛ إذ استعمال

اللفظ في أكثر من معنى إمّا غير جائز عقلاً أو عرفاً ، أو محتاج إلى قرينة مفقودة في

المقام . فتأمّل .

كان هو المسمّى بلفظ كذا، ولا إشكال في وجوده بين الأفراد الصحيحة^(٨٦)، وإمكان الإشارة إليه بخواصّه وآثاره، فإنّ الاشتراك في الأثر كاشف عن الاشتراك في جامع واحد، يؤثر الكل فيه بذلك الجامع، فيصحّ تصوير المسمّى بلفظ «الصلاة» مثلاً: بالناحية عن الفحشاء، وما هو معراج المؤمن، ونحوهما.

نعم هنا قول ضعيف بظهوره في الجميع عند التجردّ عن القرائن^(١).
ورابعاً: بعدم جواز الاستدلال بأدلة العبادات إلّا لوجوب صلاة واحدة؛ لما تقدّم آنفاً.
لا يقال: إنّنا نلتزم باستعماله في الجامع في أدلة الأجزاء والشرائط وأدلة الوجوب.

فإنّه يقال: إنّه - أيضاً - يحتاج إلى قرينة.
الثالث: كونه موضوعاً لواحدة منها، ومجازاً في الباقي.
ويرد عليه جميع مايرد على سابقه غير الثاني.
الرابع: أن يكون الوضع عامّاً والموضوع خاصّاً.
الخامس: أن يكونا عامّين.
وعليهما لا بدّ لكلّ من الفرقتين من تصوير جامع وإن كان أولهما باطلاً كما سيأتي.

(٨٦) قوله: (ولا إشكال في وجوده بين الأفراد الصحيحة...) إلى آخره.
تصويره يحتاج إلى مقدّمات ثلاث:
الأولى: أنّه لا يلزم كون الجامع معلوماً بالحمل، بل يكفي كونه معلوماً بآثاره؛ إذ قد يكون الجامع ممّا لا يعرفه إلّا الله أو من ارتضى من عباده.

(١) نسبه إلى البعض في معالم الدين: ٣٢ / سطر ١٣ - ١٤.

والإشكال فيه^(٨٦): بأنَّ الجامع لا يكاد يكون أمراً مركّباً؛ إذ كلُّ ما فُرض جامعاً يمكن أن يكون صحيحاً وفاقداً؛ لما عرفت، ولا أمراً بسيطاً؛ لأنه لا يخلو: إمّا أن يكون هو عنوان المطلوب، أو ملزوماً مساوياً له، والأوّل غير معقول؛ لبداهة استحالة أخذ ما لا يتأتّى إلّا من قبل الطلب في متعلّقه، مع لزوم الترادف بين لفظة «الصلاة» و«المطلوب»^(٨٧)، وعدم جريان البراءة مع الشكّ في أجزاء العبادات وشرائطها؛ لعدم الإجمال - حينئذٍ - في المأمور به فيها، وإنّما الإجمال فيما يتحقّق به، وفي مثله لا مجال لها، كما حُقّق في محله، مع أنّ المشهور القائلين بالصحيح قائلون بها في الشكّ فيها. وهذا يُشكل لو كان البسيط هو ملزوم المطلوب أيضاً.

الثانية: أنّه قد حُمِلت في الآيات والأخبار آثارٌ على الصلاة وغيرها من العبادات، مع العلم بكونها آثاراً لوجودها الصحيح بنحو السريان.

الثالثة: أنّ الواحد - ولو كان نوعياً - لا يستند إلى المتعدّد بما هو كذلك، وهذه القاعدة وإن كانت محلّ المنع، إلّا أنّها مسلّمة عند الماتن، فحينئذٍ يستكشف أنّ المؤثر فيه الجامع بين تلك الأفراد وإن كان مُختلفاً بحسب المراتب؛ ولذا كان أثره - أيضاً - كذلك؛ إذ النهي عن الفحشاء المرتّب على صلاة النبيّ - صلّى الله عليه وآله - أشدّ وأقوى منه في صلاة غيره، إلى غير ذلك من المراتب المختلفة حسب اختلاف الأشخاص والحالات، ولا يضرّ عدم معلومية الاسم كما مرّ.

(٨٧) قوله: (مع لزوم الترادف بين لفظة الصلاة والمطلوب...) إلى آخره. بل بينه وبين سائر ألفاظ العبادات أيضاً.

(١) ورد هذا الإشكال في مطارج الأنظار: ٦ / سطر ١٧ - ٢٢.

مدفوع: بأن الجامع إنما هو مفهوم واحد^(٨٨) منتزع عن هذه المركبات المختلفة زيادة ونقيصة بحسب اختلاف الحالات، متحد معها

(٨٨) قوله: (مدفوع: بأن الجامع [إنما هو]^(١) مفهوم واحد...) إلى آخره. وهو الشق الثالث، وبيانه: أن الجامع أمر بسيط، ولا ينافي ذلك صدقه على المركبات الخارجية، نظير الإنسان الموضوع لمفهوم بسيط صادق على المركبات الخارجية؛ بحيث يصدق على ذي رأس واحد، وعلى ذي رأسين، وعلى الفرد التام الأجزاء والناقص بنحو واحد، ولا يزيد الزائد في الإنسانية، ولا ينقص الناقص فيها، ووجود هذا البسيط عين وجود المركبات لامغاير معها؛ حتى يكون الشك في أقليتها وأكثريتها من قبيل الشك في المحقق، وإنما يكون ذلك في موردين: أحدهما: ما كان المأمور به مغايراً وجوداً مع المركب المشكوك فيه أقليته وأكثريته، نظير الطهارة المسببة عن الغسلات والمسحات.

الثاني: أن يكونا متحدَي الوجود، ولكن كان متعلق الطلب هو نفس الطبيعة، فحينئذ يكون الوجود الخارجي المردّد بين الأقل والأكثر محققاً له، ولكن لما كان الأوّل متنفياً، والثاني خلاف التحقيق - إذ الموضوع له. وإن كان هو المفهوم، ولكن الملحوظ في تعلق الطلب هو وجوده الخارجي، وقد عرفت كونه عين وجود المركبات - يكون نفس المطلوب مردّداً بين الأقل والأكثر.

لا يقال: إن متعلق الأمر هو نفس الطبيعة، وقد ذكروا أن المأمور به إذا كان مردّداً يكون مجرّئ للبراءة، وإلا فلا.

فإنه يقال: إنه مُساعحة في التعبير، والملاك كون المطلوب مردّداً لا متعلق الأمر.

هذا، مضافاً إلى منع وجوب الاحتياط في الشك في المحقق؛ لأن مدرّكه:

(١) ما بين المعقوفين لم يرد في نسختي الحاشية (أ) و(ب)، وإنما أثبتناه من نسخ الكفاية المتداولة.

نحو اتحاد، وفي مثله تجري البراءة، وإنما لا تجري فيما إذا كان المأمور به أمراً واحداً خارجياً، مُسَبِّباً عن مركّب مردّد بين الأقل والأكثر، كالطهارة

الإجماع المنقول، وحكم العقل باقتضاء الاشتغال اليقيني للبراءة اليقينية، والاستصحاب:

والأول غير ثابت الحجيّة، مع أنّ من المعلوم أو المحتمل كون مدركه هو حكم العقل، فيسقط عن الحجيّة لو كان محصّلاً، فضلاً عن المنقول.

والثاني والثالث محكومان بأصالة عدم كون الزائد جزءاً من المحصّل، الاستفادة من حديث الرفع^(١) فيما كان أمراً مجعولاً كما في المقام، وإنما هما سالمان فيما كان أمراً خارجياً، وسيأتي تفصيله في الأدلة العقلية.

ثمّ إنّّه قد استشكل في التصوير المذكور بوجهين آخرين:

أحدهما: أنّ الآثار المستكشف بها وجود جامع بين أفراد الصلاة الصحيحة لازم أعم؛ لوجودها في سائر العبادات أيضاً، فيلزم أن يكون لفظ كلّ عبادة موضوعاً لهذا الجامع، فيلزم الترادف.

وأجاب عنه الأستاذ - قدس سرّه - بأنّ ظاهر أدلة الآثار هو الحصر. وفيه أولاً: منع الظهور.

وثانياً: حصول القطع بخلافه؛ فإنّ الزكاة - أيضاً - عمود الدين، بل وغيرها أيضاً، كما يدلّ عليه قوله - عليه السلام -: «بُني الإسلام على خمس...»^(٢) إلى آخره.

والأولى أن يقال: إنّ المستكشف بهذه الآثار هو الأعم، ولكن من المعلوم كون كلّ من العبادات مشتملاً على خصوصيّة خاصّة به، ولا توجد في غيره، وهي

(١) الخصال: ٤١٧ / ٩ باب التسعة، الكافي: ٤٦٣ / ٢ باب ما رفع عن الأئمة من كتاب الإيمان والكفر.

(٢) أصول الكافي: ٢: ١٨ و ٢١ / ١ و ٣ و ٥ و ٧ و ٨ باب دعائم الاسلام من كتاب الإيمان والكفر.

المسببة عن الغسل والوضوء فيما إذا شك في أجزائها. هذا على الصحيح.

بمنزلة الفصل، والجامع الأعم بمنزلة الجنس، فاللفظ موضوع لمفهوم بسيط منحل إليهما، فلا منافاة لهذا الجواب؛ لما ذكرنا سابقاً من كون المفهوم بسيطاً، مع أنه لا ينافيه كونه موضوعاً لهما بما هما؛ لأن المراد عدم دخول أجزاء الأفراد الخارجية في الموضوع له.

الثاني: أن البرهان المتقدم كما يدل على وجود الجامع بين أفراد الصحيح، كذلك يدل على وجوده بين أفراد الأعم؛ لأننا إذا فرضنا فرداً صحيحاً مركباً من خمسة أجزاء، والمفروض وجود الجامع المستكشف في ضمنه، ومن المعلوم أن وجود الكل عين وجود الأجزاء، والفرق بينهما اعتباري، فالأثر المستند إلى الكل مستند في الحقيقة إلى الأجزاء؛ لكونها عينه وجوداً، فتأثيرها فيها إن كان مستنداً إليها بما هي متباينة، لزم استناد الواحد إلى الكثير، وإن كان مستنداً إلى الجامع بين كل واحد منها وبين الكل، فقد أحرز به أن الجامع موجود إذا فرض إتيان أربعة أجزاء منها، بل أنقص - أيضاً - والمفروض كون الناقص باطلاً، غاية الأمر أن هذا الجامع في الأفراد الفاسدة في مرتبة دانية، ولذا خرج عن حد الطلب، وفي الأفراد الصحيحة في مرتبة عالية موافقة للغرض، ولكن الطبيعة موجودة في كليهما.

ومثال ذلك: اجتماع عشرة رجال على رفع حجر؛ بحيث لو نقص واحد لم يمكن رفعه؛ فإن لكلٍ منهم قوة مؤثرة ضعيفة، فإذا حصل الاجتماع تبلغ مرتبة الكمال، فتؤثر في الرفع.

والجواب من وجوه:

الأول: أننا نختار الشق الأول، وهو كون الأثر مستنداً إلى الأجزاء بما هي متباينة، ولزوم استناد الواحد إلى الكثير ممنوع؛ إذ الأثر المذكور ليس بتمام جهاته مستنداً إليها، بل في كل جهة من جهاته مستند إلى واحد منها، نظير تفريح القلب

وأما على الأعم، فتصوير الجامع في غاية الإشكال، فما قيل في تصويره أو يقال، وجوه^(١) :

المستند إلى الياقوت؛ فإن المؤثر فيه هي عناصره المختلفة بالنوع بما هي كذلك، لا بما هي جسم، فإنه ليس مبدأ لهذا الأثر.

لا يقال: فعليه يشكل إحراز الجامع بين أفراد الصحيح أيضاً؛ لإمكان القول بكون الأثر في كل جهة منه مستنداً إلى واحد منها.

فإنه يقال: إنه بتمام جهاته مستند إلى كل واحد من أفراد الصحيح، فلو لم يكن جامع لزم المحذور المذكور، بخلاف المقام؛ فإن الأثر مترتب على أجزاء فرد واحد.

لا يقال: إن تفريح القلب ليس مستنداً إلى عناصره، بل إلى صورته الخامسة الحاصلة من تركبها.

فإنه يقال: ننقل الكلام إلى تلك الصورة، وليس المؤثر فيها إلا العناصر المختلفة بصورها المنكسرة، والمصحح ليس إلا ما ذكرنا.

الثاني: أننا نختار الشق الثاني، وأنه ليس مستنداً إلى الأجزاء بما هي متباينة، ولكنه ليس مستنداً إلى الجامع بينها وبين الكل، بل إلى الصورة الوجدانية الحاصلة من اجتماع الأجزاء، كما أن تفريح القلب مستند إلى صورة خامسة في الياقوت.

لا يقال: إنه لا بأس به في الياقوت؛ لأن هذه الصورة متأصلة، فيمكن تأثيرها في الأثر الأصيل، بخلاف صورة الصلاة الاعتبارية؛ فإنها لا تكاد تؤثر في الأثر الأصيل.

فإنه يقال: نمنع كون الأثر في الصلاة أصيلاً، بل هو - أيضاً - اعتباري مثل الحسن وغيره.

أحدها: أن يكون عبارة عن جملة من أجزاء العبادة، كالأركان في الصلاة - مثلاً - وكان الزائد عليها معتبراً في المأمور به لا في المسمّى .
وفيه ما لا يخفى، فإن التسمية بها حقيقة لا تدور مدارها؛

لا يقال: إنّ الوحدة في المقام ناشئة من تعلق الأمر، ولا يُتعقل وحدة اعتبارية في أجزاء الصلاة غيرها، بخلاف سائر المقامات - مثل الياقوت، أو البيت الذي وحدته اعتبارية - وهذه الوحدة لاتكاد تكون جامعاً بين الأفراد لفرض تعلق الأمر به، فيلزم الدور.

فإنه يقال: عدم التعقل لا يدلّ على عدم الوجود واقعاً؛ فإنّ وحدة الأثر كاشفة - إنّما - عن وجود جامع واحد غير الوحدة الناشئة من تعلق الأمر.

الثالث: أنه لو سلّم تصوير الجامع على نحو ما ذكره المستشكل، ولكنه مُثبت لوجوده في الجزء الواحد أو أكثر؛ ممّا لا يصدق عليه الصلاة عند الأعمى أيضاً، فلا بدّ للأعمى من تعيين مرتبة وُسطى، فإن كان المعين هو الوجوه الآتية فهي غير تامة على ما سيأتي، وإن كان غيرها فعليه البيان.

وأما على الصحيح فالمعين هو الأثر المترتب عليه في الآثار.

الرابع: ما ذكره الأستاذ - رحمه الله - من أنه لو سلّمناه فإنّها هو فيما كان الفساد ناشئاً من فقدان الجزء، لا في الأعم منه ومن فقدان الشرط، فإنّه يمكن القول بوجود جامع بين الناقص والزائد، بخلاف المشروط والفاقد؛ فإنّها متباينان، والشرط لا يزيد على الوجود وجوداً بل يُصيرُه مبايناً للفاقد، نظير الفصل بالنسبة إلى الحيوان.

وفيه أولاً: أنّ المشروط والفاقد متباينان وجوداً، وأمّا مفهوماً فيمكن اندراجهما تحت جامع واحد، فيحتثدّ يستكشف ممّا ذكره المستدلّ أنّه موجود في كليهما.

نعم يمكن منع تمامية ما ذكره المستشكل في القسم الثاني؛ من جهة أنّ الأثر في الفرد الصحيح المذكور ليس مستنداً إلى الشرط، بل هي ممّا له دُخُل في التأثير،

ضرورة صدق الصلاة مع الإخلال ببعض الأركان، بل وعدم الصدق عليها^(٨٩) مع الإخلال بسائر الأجزاء والشرائط عند الأعمي، مع أنه يلزم أن يكون الاستعمال فيما هو المأمور به - بأجزائه وشرائطه - مجازاً عنده، وكان من باب استعمال اللفظ الموضوع للجزء في الكل^(٩٠)، لا من باب إطلاق الكلي على الفرد والجزئي، كما هو واضح، ولا يلتزم به القائل بالأعم، فافهم.

وليست أجزاء للمؤثر.

(٨٩) قوله: (بل وعدم الصدق عليها...) إلى آخره.

فليس هذا التصوير مطرداً، كما أنه فيما قبله غير منعكس.

ثم إنه قد يتحقق عدم الصدق بانتفاء بعض الشروط أيضاً، كما إذا أخل بالموالاتة؛ بحيث تمحو صورة الصلاة.

ثم إنه يرد عليه: النقض بالصلاة^(١) التي ليس فيها سجود أو ركوع أو قيام؛ فإنها ليست مشتملة على الأركان. اللهم إلا أن يكون مراده من الأركان هو الأعم منها ومن أبدالها، ويقول: بأنه كما أن الإيلاء بدل عنها، كذلك القعود أو سائر المراتب بدل عن القيام.

وكذا يرد النقض بالصلاة التي يُكتفى فيها عن كل ركعة بتسبيحة واحدة، كما في بعض موارد الخوف، اللهم إلا أن يلتزم فيها بالتجوز.

(٩٠) قوله: (وكان من باب استعمال اللفظ الموضوع للجزء في الكل...) إلى آخره.

لا يقال: إن الأركان التي فرض كونها موضوعاً لها قد أخذت لا بشرط.

فإنه يقال: إنه ينفع فيما كان المأخوذ لا بشرط عين ما وجد في الخارج،

(١) في نسخة (أ): بالصلوات.

ثانيها: أن تكون موضوعة لمُعظم الأجزاء التي تدور مدارها التسمية عرفاً، فصدق الاسم كذلك يكشف عن وجود المُسمّى، وعدم صدقه عن عدمه.

وفيه مضافاً إلى ما أورد على الأوّل أخيراً^(٩١) - أنه عليه يتبادل^(٩٢) - ماهو المعتبر في المُسمّى، فكان شيء واحد داخلاً فيه تارةً، وخارجاً عنه أخرى، بل مُردّداً بين أن يكون هو الخارج أو غيره عند اجتماع تمام

كالجنس بالنسبة إلى النوع، وأمّا إذا كان مغايراً معه في الوجود الخارجي فلا يكون إطلاق اللفظ على المجموع حقيقةً.

ثم إنَّ النقص المذكور ليس مشروطاً بجتماع جميع ما يعتبر، كما فرضه في العبارة، بل كلّ ما كان مشتملاً على جزء أو شرط واحد أو أكثر زيادةً على الأركان لزم التجوّز، نعم الصلاة المشتملة عليها فقط معنىً حقيقيّ لها.

فإن قلت: إنَّ المستعمل في صورة الزيادة - أيضاً - هو نفس الأركان، والزائد كالحجر في جنب الإنسان.

قلت: من المعلوم أنّ الإطلاق - حينئذٍ - على المجموع، لا عليها فقط.

(٩١) قوله: (وفيه مضافاً إلى ما أورد على الأوّل أخيراً...) إلى آخره.

وقد عرفت في سابقه أنّ النقص ليس بمنحصر فيما إذا اشتمل على تمام الأجزاء والشرائط.

(٩٢) قوله: (أنّه عليه يتبادل...) إلى آخره.

أقول: إن كان مراد المصوّر أنّه موضوع لمفهوم المعظم، ففيه: أنّه يلزم ترادف لفظ «الصلاة» مع لفظ «المُعظم»، وهو باطل جزماً.

وإن أراد أنّه موضوع لمصداقه، ففيه: أنّ «المعظم» يختلف حسب اختلاف مصاديق الصحيح؛ إذ ربّما كانت الصحيحة مركّبة من عشرة أجزاء، فمعظمها

الأجزاء، وهو كما ترى، [لا]^(١) سيّما إذا لوحظ هذا مع ما عليه العبادات من الاختلاف الفاحش بحسب الحالات.

ثالثها: أن يكون وضعها كوضع الأعلام^(٢) الشخصية

ستّة، وربما تأتلف من خمسة، فمعظمها ثلاثة، فحينئذٍ إن أُريد المصداق المعين لزم الاشتراك أو الحقيقة والمجاز، ولم يقل بهما الأعمى، مع أنّه يلزم تردّد كلّ جزء من الأجزاء بين الدخول في الموضوع له والخروج عنه وإن أُريد المصداق المرّدّد، ففيه:

أولاً: أنّه لا ينطبق على مصاديق المعظم؛ لأنّ كلّ واحد منها نفسه (لد)^(٣) هو أو غيره، كما هو معنى الفرد المرّدّد.

وثانياً: أنّه يلزم في بعض المقامات دخول بعض الأجزاء في الموضوع له وخروجه، كما إذا فرضنا صحيحاً مركّباً من الركوع والسجود والتكبير والقيام، وآخر مركّباً من تلك الأربعة ومن التشهّد والسلام وذکر الركوع والسجود؛ حيث إنّ التشهّد خارج من المعظم في الأوّل؛ لخروجه من أصل المركّب، وداخل في المعظم في الثاني.

وثالثاً: أنّه يلزم تردّد كلّ جزء بين الدخول والخروج في جميع الصّور؛ إذ لا تعيّن للأجزاء في مقام الدخول في المعظم، كما لا يخفى.

ومنه يظهر النظر فيما يظهر من الماتن من حصره في الجامع لجميع الأجزاء.

(٩٣) قوله: (ثالثها: أن يكون وضعها كوضع الأعلام . . .) إلى آخره.

وتوضيحه بتحرير منّا: أنّ وضع المركّب في غير المقام على نحو مر:

الأوّل: أن يكون الوضع له بحيث يكون لكلّ جزء من أجزائه مدخلية في

(١) في الأصل: «سيّما»، والصحيح ما أثبتناه.

(٢) زيادة من نسخة (ب) المصحّحة.

كـ«زيد»، فكما لا يضرّ في التسمية فيها تبادل الحالات المختلفة في الصغر والكبر، ونقص بعض الأجزاء وزيادته، كذلك فيها.

وفيه: أن الأعلام إنما تكون موضوعة للأشخاص، والتشخيص إنما يكون بالوجود الخاص، ويكون الشخص حقيقة باقياً ما دام وجوده باقياً، وإن تغيّرت عوارضه من الزيادة والنقصان، وغيرهما من الحالات والكيفيات، فكما لا يضرّ اختلافها في التشخيص، لا يضرّ اختلافها في التسمية، وهذا بخلاف مثل ألفاظ العبادات ممّا كانت موضوعة للمركّبات والمقيّدات، ولا يكاد يكون موضوعاً له إلا ما كان جامعاً لشتاتها، وحاوياً لمتفرّقاتها، كما عرفت في الصحيح منها.

الموضوع له، ويلزم من انتفائه انتفاؤه، كما في أسامي الأوزان والمعاجين. الثاني: أن يوضع له بحيث لا يلزم من انتفاء كلّ جزء انتفاؤه، كما في وضع الأعلام؛ فإنّ العلم موضوع للمركّب بلا شبهة، ولكن نقصان الأجزاء وتغيّر العوارض لا يقدح في التسمية قطعاً، وإذا كان كذلك فليكن وضع ألفاظ العبادات من القسم الأخير.

وفيه: أن وضع الشيء للمركّب بما هو مركّب يستلزم انتفاء الموضوع له بمجرد انتفاء جزء من أجزائه بلا حاجة إلى البرهان، والأعلام إمّا موضوعة للنفوس الناطقة، وهي بما هي نفوس باقية إلى الموت، أو للوجودات^(١) الخاصّة والتشخيصات بناءً على كونها مغايرةً مع النفوس، فهي - أيضاً - باقية إلى زمان الموت، ولا يضرّ نقصان الأجزاء أو زيادتها أو تغيّر العوارض، وإلا فلا يُعقل عدم الانتفاء عند الانتفاء إذا فرض الوضع للمركّب.

(١) في نسخة (أ): أو الموجودات...

رابعها: أنَّ ما وُضعت له الألفاظ ابتداءً هو الصحيح التام الواجد^(٩٤) لتتام الأجزاء والشرائط، إلّا أنَّ العرف يتساحون - كما هو ديدنهم - ويطلقون تلك الألفاظ على الفاقد للبعض؛ تنزيلاً له منزلة الواجد، فلا يكون مجازاً في الكلمة - على ما ذهب إليه السكاكي^(٩٥) في الاستعارة - بل يمكن دعوى صيرورته حقيقة فيه، بعد الاستعمال فيه كذلك دفعة أو دفعات، من دون حاجة إلى الكثرة والشهرة، للأنس الحاصل من جهة المشابهة في الصورة، أو المشاركة في التأثير، كما في أسامي المعاجين الموضوعة ابتداءً لخصوص مركّبات واجدة لأجزاء خاصّة؛ حيث يصحّ إطلاقها على الفاقد لبعض الأجزاء المشابه له صورة، والمشارك في المهمّ أثراً تنزيلاً أو حقيقة.

(٩٤) قوله: (رابعها^(٩٥)): أنَّ ما وُضعت له الألفاظ ابتداءً هو الصحيح التام الواجد...) إلى آخره.

أقول: تصوير الجامع في أسامي المعاجين يتصوّر على أقسام:
الأوّل: أنَّ واضع لفظ «سقمونيا» تصوّر قبل وضعه الصحيح التام المشتمل على واحد وسبعين جزءاً، ثمّ لاحظ وجود أثره في بعض أفراد الفاقد، والمشكلة في الصورة في بعضها الآخر، وحيث إنّ كلّاً منهما مشترك في الكشف عن جامع، وضعه لهذا الجامع المشترك.

الثاني: أنّه وَضَعه أوّلاً لما تصوّره أوّلاً، ثمّ لاحظ الأمر المذكور، واستكشف الجامع، فوضعه له بالإنشاء القولي ثانياً.

الثالث: أنّه بعد ملاحظة ما ذكر استعمله في الجامع بقصد الوضع له.

(١) مفتاح العلوم: ١٥٦ - ١٥٨.

(٢) في نسخة (ب): (ورابعها...)، والذي أثبتناه من نسخة (أ) هو ما عليه نُسَخ الكفاية المتداولة.

وفيه: أنه إنَّما يتمُّ في مثل أسامي المعاجين، وسائر المركَّبات الخارجية ممَّا يكون الموضوع له فيها ابتداءً مركباً خاصاً، ولا يكاد يتمُّ في مثل العبادات، التي عرفت أنَّ الصحيح منها يختلف حسب اختلاف الحالات، وكون الصحيح بحسب حالة فاسداً بحسب حالة أخرى، كما لا يخفى، فتأمل جيِّداً.

الرابع: أنه بعد الملاحظة المذكورة استعمل في الجامع كثيراً، فحصل الوضع له.

الخامس: الصورة بعينها، إلَّا أنَّ الوضع له حاصل بالاستعمال الأوَّل، أو بعده من دون بلوغ إلى الكثرة المعتبرة في غير المقام؛ لأنَّ السَّ حاصل من الاشتراك في الأثر أو المشابهة في الصورة، ولكن المنقول في العبارة إنكار للوضع للجامع بين الصحيح والباطل، بل للجامع بين الأفراد الصحيحة أيضاً، وهو التزام بوضع الألفاظ للصحيح الجامع لجميع الأجزاء والشرائط، وأنَّ استعمالها في سائر الصحاح وجميع الأفراد الفاسدة من باب التنزيل، أو من باب الوضع لها على حدة. ويرد على الأوَّل أنه يتمُّ فيما كان الصحيح شيئاً واحداً له أجزاء وشروط معينة، كما في المعاجين، لا في مثل المقام الذي يختلف صحيحه حسب اختلاف الحالات؛ إذ الفاسد في كلِّ حالة يُشبه صحيحها، فيحتثُّ إن وضع اللفظ للقدر المشترك بين كلِّ صحيح وفاسد بتعدد الوضع لزِم الاشتراك، وإن وضع له في واحد منها^(١) لزِم كونه من قبيل الحقيقة والمجاز.

وإن أراد المصوِّر أننا نستكشف من الأثر المترتب على كلِّ صحيح جامعاً بين أفرادهِ، ونلاحظ في الأفراد الفاسدة طبيعةً مشابهةً له، فإن أراد كون اللفظ موضوعاً لكلِّ واحدة من الطبيعتين على حدة لزِم الاشتراك.

(١) كذا في نسخة (ب) وفي (أ) احتمالاً، والاحتفال الآخر: «منها».

خامسها: أن يكون حالها حال أسامي المقادير والأوزان^(٩٥)، مثل المثقال، والحقة، والوزنة، إلى غير ذلك مما لا شبهة في كونها حقيقة في الزائد والناقص في الجملة، فإنّ الواضع وإن لاحظ مقداراً خاصاً، إلّا أنّه لم يضع له بخصوصه، بل للأعمّ منه ومن الزائد والناقص، أو أنه وإن خصّ به أولاً، إلّا أنه بالاستعمال كثيراً فيهما - بعناية أنهما منه - قد صار حقيقة في الأعمّ ثانياً.

وفيه: أن الصحيح - كما عرفت في الوجه السابق - يختلف زيادة ونقصاً، فلا يكون هناك ما يلحظ الزائد والناقص بالقياس عليه؛ كي

وإن أراد وضعه للجامع بين الطبيعتين فلا بدّ من إحرازه: إمّا بالتفصيل، والمفروض عدمه، وإمّا بالإجمال بحسب الآثار، فلا أثر مشترك بينهما، والمشكلة في الصورة لا تدلّ على وجود الجامع.

ويرد على ما ذكر في العبارة أنّ باطل كلّ صحيح مشابه له دون غيره، وحينئذٍ لا يصحّ استعمال اللفظ الموضوع للصحيح التامّ في الباطل الذي لا يشبهه بأحد النحويين، وهو حاصل ما أفاده في العبارة في مقام الجواب.

ثمّ إنه يرد على الماتن: أنّه لا وجه لذكر هذا الوجه في عداد وجوه التصوير للجامع، بل هو إنكار للوضع له مطلقاً، كما في التقريرات^(٩٦).

(٩٥) قوله: (أن يكون حالها حال أسامي المقادير والأوزان . . .) إلى آخره.

لا يخفى أنّه في التصرّوات الخمسة، والجواب عنها مثل الرابع، فلا تطيل بالإعادة.

ثمّ إنّ هنا وجهاً سادساً، وحاصله: أنّ اللفظ موضوع لطبيعة ملازمة لجملة

يوضع اللفظ لما هو الأعم، فتدبر جيداً.

ومنها: أن الظاهر 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»، و«الصلاة معراج المؤمن» و«عمود الدين»، و«الصوم جنة

من الأجزاء التي يدور مدارها الصدق العرفي.

وبالجملة: أننا لا ندعي الوضع لمفهوم الجملة حتى يلزم الترادف، ولا لمصادقها حتى يلزم المحاذير المتقدمة في الوجه الثاني، بل إن الجملة التي يدور مدارها الصدق العرفي كاشفة عن طبيعة مشتركة بين الصحيح والفاقد الذي لم ينته إلى مرتبة عدم الصدق.

وأورد عليه الأستاذ - قدس سره - بما حاصله: أن إحراز الجامع موقوف على الصدق العرفي حسب الفرض، ومن المعلوم أن الصدق العرفي يتوقف على تعيين الجامع فيدور.

ويمكن الجواب: بالإجمال والتفصيل، أو بكون علم الجاهل موقوفاً على الصدق العرفي، وهو موقوف على علمهم.

ولكن أصل الاستدلال مدفوع: بأنه إن كان المراد هو العرف العام فالمعنى في المقام ليس من المفاهيم العرفية، وإن كان المراد هو عرف المشرعة فهم يتنازعون في تصوير الجامع.

من النار» مجازاً، أو منع استعمالها فيه في مثلها، وكلٌّ منها بعيد إلى الغاية^(٩٦)، كما لا يخفى على أولي النهاية^(٩٧).

ومنها: أن ثمرة النزاع إجمال الخطاب^(٩٨) على قول الصحيحي^(٩٩)، وعدم جواز الرجوع إلى إطلاقه في رفع ما إذا شك في جزئية شيء للمأمور به أو شرطيته أصلاً؛ لاحتمال دخوله في المسمى، كما لا يخفى، وجواز الرجوع إليه في ذلك على قول الأعمي^(١٠٠)، في غير ما احتمل دخوله فيه، مما شك في جزئيته أو شرطيته.

(٩٦) قوله: (وكلٌّ منها بعيد إلى الغاية . . .) إلى آخره.

لأنَّ المعلوم لمن راجع المحاورات صحَّة ذلك الاستعمال من دون لحاظ علاقة، مع أنه يلزم عدم جواز التمسُّك بأدلة الأجزاء والشرائط بالنسبة إلى كلِّ صلاة، بل بالنسبة إلى صلاة واحدة؛ لأنَّ الموضوع له هو كلُّ واحدة من الخصوصيات، بل يلزم كون المطلوب في تلو الطلبات فرداً واحداً.

(٩٧) قوله: (أنَّ ثمرة النزاع إجمال الخطاب . . .) إلى آخره.

تحقيق المقام: أنه إما أن يُحرز كون المتكلم في مقام بيان كلِّ ماله دخل في المأمور به بالقطع والاطمئنان، ثمَّ بين مقداراً من الأجزاء والشرائط وسكت، فالظاهر صحَّة الرجوع إلى الإطلاق على كلِّ من القولين: أما على الأعميِّ فواضح.

وأما على الصحيحي؛ فلأنَّه لو فرض له جزء أو شرط عدا ما ذكر لزم الإخلال بالغرض، وهو غير جائز على الحكيم.

(١) أي أولي النهاية في الفكر والدقة، والأصوب مع عدم مراعاة السجع: أولي النُّهى.

(٢) في الأصل: القول الصحيحي.

(٣) في الأصل: القول الأعمي.

نعم لا بدّ في الرجوع إليه فيما ذكر من كونه وارداً مورد البيان، كما لا بدّ منه في الرجوع إلى سائر المطلقات، وبدونه لا مرجع - أيضاً - إلا البراءة أو الاشتغال، على الخلاف في مسألة دوران الأمر بين الأقل والأكثر الارتباطيتين.

ولا ينافيه كونه مجملاً بالذات؛ لأنه لا ينافي البيان بالعرض، فلا ثمرة بين القولين.

نعم بناءً على الصحيح الإطلاق المرجوع إليه مقامي، لا لفظي، فتأمل. وإما أن يُحرز بأحد الأمرين المتقدمين كونه في غير مقام البيان، فلا يصح التمسك بالإطلاق مطلقاً:

أما على الصحيح؛ فلأن الإجمال بالذات قد أُكِّد بالإجمال العرضي. وأما على الأعمى؛ فلأن شرط التمسك بالإطلاق غير موجود. نعم يصح بناءً على ما نسب إلى المشهور من كون السريان داخلاً في الموضوع له^(١).

وإما أن لا يُحرز واحد من الأمرين، فالظاهر صحة التمسك بالإطلاق على الأول دون الثاني؛ لأنه قد قُرِّر في مبحث المطلق أن سيرة العقلاء جرت بالحمل على مقام البيان في موارد الشك، ولكنها مختصة بالألفاظ التي لها مفاهيم عرفية، دون ما ثبت للمتكلّم فيه اصطلاح خاصّ يخالف لما عليه العرف، فالثمرّة بين القولين تنحصر في هذه الصورة، ولكن فيما لم يحتمل دخوله في المسمّى على الأعم؛ لأنه نظير ما يحتمل جزئيته بناءً على الصحيح.

وأما ما يتوهم^(٢): من عدم الثمرة إذا وقعت في تلو الطلب؛ لأنه قد خُصّص

(١) معالم الدين: ١٥٤ / سطر ٣ - ٤، قوانين الأصول ١: ٣٢١ / سطر ١٦ - ١٧، مفاتيح

الأصول: ١٩٣ / سطر ٢٧ - ٢٩.

(٢) مطارح الأنظار: ٩ / سطر ٣٤ - ٣٥.

وقد انقذ بذلك : أنَّ الرجوع إلى البراءة أو الاشتغال في موارد إجمال الخطاب أو إهماله على القولين ، فلا وجه لجعل الثمرة هو الرجوع إلى البراءة على الأعم^(٩٨) ، والاشتغال على الصحيح^(٩٩) ، ولذا ذهب المشهور إلى البراءة مع ذهابهم إلى الصحيح .

بغير الفاسد ، فيكون التمسك به تمسكاً بالعام في الشبهة المصدقية .
فمدفوع : بأن التخصيص ليس بدليل لفظي ولا لبي ارتكازي ، فيجوز التمسك كما قرّر في محله^(١٠٠) .

(٩٨) قوله : (فلا وجه لجعل الثمرة هو الرجوع إلى البراءة على الأعم . . .) إلى آخره .

في ترتّب هذه الثمرة أقوال ثلاثة :
أحدها : ما ذكر ، وبيانه : أنَّ محلّ الخلاف في جريان البراءة والاشتغال في الأقلّ والأكثر ما كان نفس المأمور به مردداً بين الأقلّ والأكثر .
أما إذا كان المأمور به معيناً مفهوماً ، وتردّد محققه بين الأقلّ والأكثر ، فهو مورد الاشتغال بقول واحد ، فبناءً على الصحيح يكون المأمور به هو عنوان الصحيح ، وهو أمر بسيط مبيّن ، والشك في محققه كثرة وقلة ، وهي المركبات الخارجية ، بخلاف الأعم ؛ فإنّ المأمور به بنفسه مردد بين الأقلّ والأكثر ، فيرجع إلى الاشتغال بناءً على الصحيح بقول واحد .

ولكنه مدفوع : بأنّ المأمور به ليس عنوان الصحيح ، بل طبيعة بسيطة صادقة على المركبات الخارجية صدق الطبيعي على أفرادها ؛ بحيث يكون وجودها وجودها ، كما تقدّم في تصوير الجامع .

(١) قوانين الأصول ١ : ٤٣ / سطر ٧ - ١١ .

(٢) الكفاية ١ : ٣٤٣ - ٣٤٤ .

وربما قيل^(١) بظهور الثمرة في النذر أيضاً.

قلت: وإن كان تظهر فيما لو نذر^(٩٩) لمن صلى إعطاء درهم في

الثاني: أن البراءة محل الخلاف على الصحيح؛ لما مرّ آنفاً، بخلاف الأعم؛ فإنه مورد الاشتغال بقول واحد، فإن ما يصدق عليه الصلاة ليس متعلق الأمر للعلم الإجمالي بوجود أجزاء وشرائط زائداً عليه، فيحتمل أن يكون متعلق الأمر ما يصدق عليه الصلاة مع عنوان جامع لسائر الأجزاء والشرائط، فإذا دار الأمر بين الأقل والأكثر فصدق المركب من الأمرين على الأكثر معلوم، وعلى الأقل مشكوك؛ لاحتمال كونه غير المأمور به، فيكون من قبيل دوران الأمر بين التعيين والتخير.

وفيه أولاً: أن متعلق الأمر مسمى الصلاة وحده؛ لأن الأجزاء الغير المقومة داخلية في المسمى على الأعمى دخولاً غير مقوم وإن كنا لم نتعقله فيما سبق.

وثانياً: أنه لو سلم عدم دخولها فيه فالأمر تعلق بمسمى الصلاة وواقع تلك الأجزاء والشرائط، لا بعنوان جامع.

وثالثاً: أنه لو سلم، فهذا العنوان ليس مغايراً مع الأجزاء والشرائط وجوداً، بل عينها، فيكون التردد في نفس المأمور به، لا في التعيين والتخير.

الثالث: انتفاء هذه الثمرة، كما هو مختار المتن، وهو الحق؛ لما سبق.

(٩٩) قوله: (وإن كان تظهر فيما لو نذر...) إلى آخره.

الأقسام هنا خمسة:

الأول: أن يعلم بفساد الصلاة من جهة الإخلال بأحد الأجزاء الداخلة في

القوام على الأعمى، ففيه لا يحصل البرّ على كلا القولين.

الثاني: أن يعلم بالإتيان بجميع ما يعتبر، فيجوز الدفع على كليهما.

الثالث: أن يعلم بفسادها من جهة الأجزاء الغير المقومة فيجوز على الأعم

[البرّ]^(١) فيما لو أعطاه لمن صلى، ولو علم بفساد صلاته، لإخلاله بها لا يعتبر في الاسم على الأعم، وعدم [البرّ]^(٢) على الصحيح، إلا أنه ليس

دون الصحيح.

الرابع: أن يشكّ لاحتمال الإخلال بما يعتبر في القوام فلا ثمرة؛ لأنه إما أن يجوز الدفع مطلقاً، وإما أن لا يجوز كذلك، وسيظهر ممّا يأتي.

الخامس: أن يشكّ لاحتمال الإخلال بغير الأجزاء المقومة، ففي ترتّب الثمرة إشكال.

بيانه: أنه لا إشكال في البرّ على الأعم.

وأما على الصحيح فهو يتوقف على أحد أمرين - على سبيل منع الخلّو -:

أحدهما: الرجوع إلى الإطلاقات.

وفيه أولاً: منع صحّته على الصحيح مطلقاً.

وثانياً: على تقدير تسليمه فإنها هو فيما كانت الشبهة مفهومية، لا في مثل المقام؛ فإنها مصداقية، نظير تردّد فرد بين كونه عالماً أو جاهلاً في «أكرم العلماء»، فإنه لم يعلم كون المأتي به من مصاديق الصلاة التي تعلّق بها الحكم، ففي مثله لا يجوز التمسك، كما قرّر في محله.

الثاني: الرجوع إلى أصالة الصّحة، وقد منعه الأستاذ - قدس سره -: بأنّ

جريانها مشروط بإحراز العنوان، فإذا شكّ من جهة احتمال الإخلال ببعض ما يُعتبر بعد إحراز العنوان تجري أصالة الصّحة.

مثلاً: إذا أحرز أن إنساناً سلّم، ولم يُعلم أنه سلّم صحيحاً حتى يجب رده،

(١) و (٢) اثبتناها من النسخة الحجرية، وفي كثير من النسخ وردت كلمة «البرّة» مكانها، والصحيح ما اثبتناه، برّ بقسمه أو بنذره: أي وفي به ولم يحث.

أما «البرّة» و«البرّة» - بفتح الباء وضمتها - بمعنى الشفاء من المرض، والبرّة: الخلق من العدم.

اللسان ١: ٣١ - ٣٢ مادة «برّ» تاج العروس ١: ٤٤ مادة «برّ».

أو غلطاً حتى لا يجب - بناءً على أنّ وجوبه مرتّب على الصحيح - تجري، فيثبت الوجوب.

وأما إذا لم يُحرز ذلك، بل سَمِعَ أنّه تكلم بشيء، ولم يعلم أنّه سلّم أو سبّ، فلا مجرى لأصالة الصّحة أبداً.

ففي المقام أصل العنوان غير مُحَرَّز على الصحيح، مضافاً إلى أنّه على تقدير تسليم الجريان، فهو مفيد بالنسبة إلى آثار الصّحة الشرعيّة، المترتبة عليها بلا توسّط الآثار العقليّة أو العاديّة، فلا يثبت بها آثار لوازمها كذلك وآثار ملزومها.

مثلاً: إذا شكّ في صّحة الصلاة من جهة الطهارة، فالمرتّب آثار الصّحة، لا آثار الطهارة الملزوم للصّحة، ففي المقام: الأثر مرتّب على ملزوم الصّحة، وهو إتيان المسمّى، لا على نفس الصّحة.

لا يقال: إنّ نفي الجريان بالمرّة مخالف لسيرة العلماء، فإنّها جرت على إجرائها في أبواب العبادات، مع ذهاب أكثرهم إلى الصحيح.

فإنّه يقال: لعلّ نظرهم إلى جريانها بالنسبة إلى واقع الأجزاء والشرائط، لا بالنسبة إلى العنوان، فإذا شككنا في إتيان الأجزاء والشرائط يحكم بالبناء على إتيانها، ويزيّر عليه الآثار المترتبة عليه، كإسقاطه للوجوب لو كان كفائياً، واستحقاق الأجرة في العبادات المستأجرة وإن لم يُحرز بها العنوان، لا الآثار المترتبة على العنوان، كما هو المفروض في المقام. انتهى.

أقول: أمّا الإشكال في أصل الجريان فقد وقع في غير محله؛ لتحقق السيرة على جريانها وترتيب آثار الصّحة لو كانت.

نعم لا يُحرز بها العنوان المشكوك، ولذا لا يترتب أثره لو لم يُحرز بشيء آخر. ففي المثال: إن فرض أثر مرتّب على صّحة مطلق التكلم المشترك بين السلام

بثمرة لمثل هذه المسألة؛ لما عرفت من أن ثمرة المسألة الأصولية هي أن تكون نتيجتها^(١٠٠) واقعة في طريق استنباط الأحكام الفرعية، فافهم.

والسبب، جرت بلحاظه.

وأما ما دفع به الإشكال في سائر المقامات، ففيه:

أولاً: أنه لا فرق بين العنوان وبين واقع الأجزاء والشرائط في كون كليهما في مرتبة ملزوم الصحة، والمفروض عدم تحقق الملزوم بأصالة الصحة حتى يثبت آثاره. وثانياً: أن السقوط واستحقاق الأجرة في المثالين من آثار الصلاة الصحيحة، فما لم يُحرز عنوان الصلاة لم يترتب.

وثالثاً: أنه مناقض لما تقدّم منه من أنه ما لم يُحرز العنوان لا يجري له أصلاً. وأما الإشكال الثاني فهو حق، إلا أن لنا طريقاً عقلائياً إلى إحراز العنوان، وهو كون الفاعل في مقام إتيان الصلاة، فأصل العنوان مُحَرَز بهذا^(١٠١) الطريق، والصحة بأصالة الصحة، فيترتب في صورة الشك آثار العنوان لثبوته بالأمانة، وآثار الصحة لثبوتها بالأصل، ولذا لا بأس بترتب كلا الأثرين فيما إذا شك لاحتمال الإخلال بأحد الأجزاء المقومة عند الأعْمَى.

نعم لو لم يكن طريق في البين، كما إذا لم يُحرز كون الفاعل في مقام إتيان الصلاة لم يترتب إلا آثار مطلق الصحة، لا آثار العنوان، بل ولا آثار صحة الصلاة أيضاً، فارتفع الإشكال بحذافيره، وتبين أنه لا ثمرة بين القولين إلا في الثالث. ومنه يظهر ما في إطلاق قوله: (وعدم البرّ على الصحيح) فإنّ ظاهره عدمه، سواء شك في الصحة، أو علم بالفساد بقريّة المقابلة.

(١٠٠) قوله: (من أن ثمرة المسألة الأصولية هي أن يكون نتيجتها . . .) إلى

آخره.

ويستشكل: بأن الثمرة وقوع نفس المسألة، وقد يُوجّه بأن مراده من المسألة

وكيف كان، فقد استدلّ للصحيح بوجوه:
أحدها: التبادر^(١٠١)؛ ودعوى أن المنسبق إلى الأذهان منها هو
الصحيح، ولا منافاة بين دعوى ذلك، وبين كون الألفاظ على هذا

البحث فيها، ومن النتيجة نفس المسألة، فيوافق المشهور، أو بأنه مبني على تعريفه
للأصول بأنها صناعة يعرف بها القواعد؛ وعليه فالواقع في الطريق نتيجة المسألة،
لا نفسها.

وفيه: أن مسائله هي القواعد التي تقع في طريق الاستنباط فُسِّرَ بها أو
بغيرها، فالواقع نفس المسألة لا نتيجتها.

وأما الأول فهو في غاية البعد، ويحتمل قوياً كون مراده من طريق الاستنباط
هي الكبرى في مثل قولهم: صلاة الجمعة مما قام على وجوبه الخبر، وكل ما كان كذلك
فهو واجب؛ لحجية الخبر، والمسألة الأصولية التي هي حجية الخبر قد وقعت علة
للوّجب الكلّي الواقع في الكبرى، ولا شك في كون المعلول نتيجة للعلّة، فحينئذٍ
يصحّ قوله: (لأنّ ثمره المسألة الأصولية...) إلى آخره.

(١٠١) قوله: (أحدها: التبادر...) إلى آخره.

دليليته موقوفة على أمور ثلاثة:

الأول: ثبوت الحقيقة الشرعية؛ فأنه على القول بالعدم وأن الشارع
استعملها مجازاً لا معنى لدعوى التبادر.

وتوهم^(١): صحتها معه أيضاً؛ لأنه إذا أحرز بناء الشارع - على أنه إذا نصب
قرينة صارفة عن المعنى اللغوي، يريد الصحيح لا الأعم - يتبادر منه الصحيح.
مدفوع: بأنه مع الإحراز لا يحتاج إلى التبادر، وإلا لم يصحّ دعواه.
الثاني: كونه من حاقّ اللفظ.

في أدلة الصحيح: التبادر وصحة السلب ١٨٣

القول مجملات، فإن المنافاة إنما تكون فيما إذا لم تكن معانيها على هذا مبيّنة بوجه، وقد عرفت كونها مبيّنة بغير وجه^(١٠٢).

ثانيها: صحة السلب عن الفاسد^(١٠٣)، بسبب الإخلال ببعض أجزائه، أو شرائطه بالمداقة، وإن صحّ الإطلاق عليه بالعناية.

الثالث: حصوله في زمان الشارع.

وربما يُردّ الثاني: بمنع كونه مستنداً إلى حاقّ اللفظ، ولعله من جهة الانصراف الحاصل من كثرة الاستعمال في الصحيح؛ لأنّ الغالب استعمالها في تلو الأوامر المعلوم كون المراد فيها هو الصحيح ولو بتأمل عقليّ.

والثالث: بأنّ المتيقّن هو حصوله في زمان المشرّعة، ولا طريق إلى إحرازه في زمان الشارع غير أصالة عدم النقل، وهي حجة في الألفاظ العرفيّة دون الشرعيّة؛ لعدم بناء العقلاء فيها.

وفيه منع واضح؛ لأنّ الظاهر عدم الفرق عندهم بين ما كان المشكوك من الألفاظ العرفيّة، أو من ألفاظ اصطلاح خاصّ، كالنحو، والشرع، وغير ذلك.

وأما الوارد على الثاني فالإنصاف أنّه لا يخلو عن وجه.

(١٠٢) قوله: (قد عرفت كونها مبيّنة بغير وجه...) إلى آخره.

أي بغير وجه واحد؛ لأنّه قد عُرّف بوجوه عديدة.

ويحتمل بعيداً أن يكون المراد: بغير عنوانه؛ فإنّ عنوانه وإن لم يعلم بالتفصيل، إلّا أنّه علّم إجمالاً بالآثار المترتبة عليه.

(١٠٣) قوله: (صحة السلب عن الفاسد...) إلى آخره.

قد يقال: إنّ لم يستدلّ بعدم صحة السلب عن الصحيح؛ لأنّه لا يفيد كونه معنى حقيقياً له؛ لاحتمال كون الحمل شائعاً، فيحتاج إلى التقييد بالذاتي، بخلاف العبارة المذكورة.

وفيه: أنّ صحة السلب - أيضاً - لا يفيد؛ لاحتمال كونه ذاتياً، فلا ينافي

ثالثها: الأخبار^(١٠٤) الظاهرة في إثبات بعض الخواص والآثار للمسميات مثل: «الصلاة عمود الدين»^(١) أو «معراج المؤمن»^(٢)،

الأعمية.

اللهم إلا أن يقال: إن ظاهر الحمل هو الشائع، فلاحاجة إلى التقييد به في العبارة المذكورة؛ لكونه بنفسه ظاهراً فيه، ويحتاج في عدم صحة السلب؛ لعدم ظهوره في الذاتي، وحينئذ يرد على الماتن أنه لا وجه لترك الاستدلال بعدم صحة السلب مقيداً بالذاتي.

ثم لا يخفى أن هذا الدليل في التوقف على المقدمات الثلاث وممنوعة الثانية منها كالأول حرفاً بحرف.

(١٠٤) قوله: (ثالثها: الأخبار... إلى آخره).

وهي طائفتان، وتقريب الاستدلال بالأولى^(٣): أن من المقطوع [به]^(٤) كون تلك الآثار مترتبة على الصحيح، وأن الظاهر كون الصلاة - مثلاً - مستعملة في معناها الحقيقي، وأنها مرادة بوجودها السرّياني لمقدمات الحكمة، وأنه ليس في الكلام مقدّر ولا قرينة، فحينئذ إن كان اللفظ موضوعاً للصحيح فهو، وإلا لزم أحد

(١) دعائم الاسلام ١ : ١٣٣، الكافي ٢ : ١٩ / ٥ باب دعائم الاسلام، الكافي ٣ : ٩٩ / ٤ باب النفساء من كتاب الحيض، عوالي اللآلي ١ : ٣٢٢ / ٥٥، باختلاف يسير، محاسن البرقي ٤٤ / ٦٠ من كتاب ثواب الأعمال.

(٢) اعتقادات المجلسي: ٣٩، لكن الحديث في المصدر هكذا: «الصلاة معراج المؤمن وعمود الدين».

(٣) وهي الأخبار المثبتة للعبادات لبعض الآثار والمزايا مثل: «الصلاة عماد دينكم» الكافي ٣ : ٩٩ / ٤ باب النفساء من كتاب الحيض، وبمضمونه ما جاء في دعائم الاسلام ١ : ١٣٣، ومثل: «الصوم جنة من النار» الكافي ٤ : ٦٢ / ١ باب ما جاء في فضل الصوم والصائم من كتاب الصيام، والفتاوى ٢ : ٤٤ / ١ باب فضل الصيام.

(٤) إضافة يقتضيها السياق.

و«الصوم جُنة من النار»^(١)، إلى غير ذلك، أو نفى ماهيتها وطبائعها، مثل: «لا صلاة إلا بفاتحة الكتاب»^(٢)، ونحوه، مما كان ظاهراً في نفى الحقيقة بمجرد فقد ما يُعتبر في الصحة شطراً أو شرطاً، وإرادة خصوص الصحيح من الطائفة الأولى، ونفي الصحة من الثانية؛ لشيوع استعمال هذا التركيب في نفى مثل الصحة أو الكمال خلاف الظاهر، لا يُصار إليه مع عدم نصب قرينة عليه، واستعمال هذا التركيب في نفى الصفة ممكن المنع، حتى في مثل: «لا صلاة لجار المسجد إلا في

أُمور ثلاثة: استعمال لفظ «الصلاة» في خصوص الصحيح مجازاً، أو إرادة المعنى الأعم من لفظ «الصلاة» لا بنحو السعة، وهو مخالف لمقدمات الحكمة، أو إرادة الطبيعة منه، والصحة من دالٍ آخر مقدّر أو قرينة خارجية، وهو مخالف لأصالي عدم التقدير وعدم القرينة.

وبالثانية^(٣): أن ظاهر تلك الهيئة التركيبية أن الخبر المقدّر هو «موجود»، وظاهر لفظ «الصلاة» هي إرادة معناه الموضوع له، وظاهر القضية عدم قيد آخر مقدّر أو غيره، ولو كان الموضوع له هو الصحيح فالظهورات كلّها محفوظة، بخلاف الأعم؛ فإنه لا بدّ إمّا من تقدير الخبر كلمة «صحيح»، وهو خلاف ظاهر الهيئة، أو إرادة

(١) الفقيه ٢ / ٤٤ / ١ باب ٢٢ في فضل الصيام، الكافي ٤ : ٦٢ / ١ باب ما جاء في فضل الصوم . . من كتاب الصيام، محاسن البرقي : ٢٨٦ / ٤٣٠ و ٢٨٩ / ٤٣٤ .

(٢) عوالي اللآلي ١ : ١٩٦ / ٢، وعوالي اللآلي ٢ : ٢١٨ / ١٣، وعنه في مستدرك الوسائل باب ١ من ابواب القراءة في الصلاة من كتاب الصلاة / حديث : ٥ .

(٣) أي وتقريب الاستدلال بالطائفة الثانية من الأخبار، وهي الأخبار النافية لطبيعة العبادة عند فقد الشيء مثل: «لا صلاة إلا بفاتحة الكتاب» .

المسجد»^(١) مما يُعلم أن المراد نفي الكمال؛ بدعوى استعماله في نفي الحقيقة في مثله - أيضاً - بنحو من العناية، لا على الحقيقة، وإلا لما دلّ

الصحيح من لفظ «الصلاة» وهو مجاز، أو إرادته من قيد آخر، والأصل عدمه.

وما قد يورد عليه من أن غايته إفادة الظن، وهو غير حجة في الأصول.

مدفوع: بأنه كذلك في أصول الدين، لا في أصول الفقه.

ولكن يمكن الإشكال فيه بوجهين:

الأول: أن لفظ «الصلاة» وإن كان ظاهراً في كون المراد منه معناه الموضوع

له، إلا أن القدر المتيقن من دليله - وهو بناء العقلاء - حجته في تشخيص المراد،

والفرض في المقام معلومية المراد، وقد شك في كيفية الاستعمال.

لا يقال: نعم إذا علم المراد الجدي والاستعمالي معاً، وأما إذا شك في المراد

الاستعمالي كما في المقام؛ لأن ما جعل اللفظ قالباً له على الصحيح هي الطبيعة

الملزومة للصحيح، وعلى الأعم هو نوع من مسمى الصلاة فهو حجة.

فإنه يقال: إن المراد الاستعمالي غير متفاوت؛ لأن المستعمل فيه بناء على الثاني

ليس مفهوم النوع، بل ما هو ملزوم للصحة، وهي الطبيعة المذكورة، مضافاً إلى

منع تحقق السيرة فيه أيضاً.

نعم يمكن دفعه: بأن المعلوم في استعمالات الشارع عدم لحاظ العلاقة،

والتجوز لا يصح إلا بلحاظها، فتأمل.

الثاني: أن أصالة عدم القرينة مقطوع الخلاف؛ إذ الانصراف إلى الصحيح

- لمناسبة الحكم للموضوع على تقدير الوضع للأعم - موجود في كلتا الطائفتين.

(١) دعائم الاسلام ١: ١٤٨، التهذيب ٣: ٢٦١ / ٥٥ باب ٢٥ فضل المساجد والصلاة فيها،

وسائل الشيعة ٣: ٤٧٨ / ١ باب ٢ من أبواب أحكام المساجد.

على المبالغة، فافهم (*) .

رابعها : دعوى القطع بأن طريقة الواضعين وديدهم وضْعُ الألفاظ للمركبات التامة، كما هو قضية الحكمة الداعية إليه، والحاجة وإن دعت أحياناً إلى استعمالها في الناقص أيضاً، إلا أنه لا تقتضي أن يكون بنحو الحقيقة، بل ولو كان مسامحة؛ تنزيلاً للفاقد منزلة الواجد، والظاهر أن الشارع غير مُتخَطِّ عن هذه الطريقة .
ولا يخفى أن هذه الدعوى وإن كان غير بعيدة، إلا أنها قابلة للمنع^(١٠٥)، فتأمل .

(*) قوله : (فافهم) .

إشارة إلى أن الأخبار المثبتة للأثار وإن كانت ظاهرة في ذلك؛ لمكان أصالة الحقيقة، ولازم ذلك : كون الموضوع له للأسماء هو الصحيح؛ ضرورة اختصاص تلك الآثار به، إلا أنه لا يثبت بأصالتها، كما لا يخفى؛ لإجرائها العقلاء في إثبات المراد، لا في أنه على نحو الحقيقة لا المجاز، فتأمل جيداً. المحقق الخراساني قدس سره .

(١٠٥) قوله : (إلا أنها قابلة للمنع . . .) إلى آخره .

إذ الدليل المذكور مركَّب من مقدّمات استقراء أفعال العقلاء في أوضاعهم، وكون وضعهم للصحيح عن حكمة داعية إليه، وهي كثرة الحاجة إلى تفهيم

وقد استدلل للأعمي - أيضاً - بوجوه:

منها: تبادر الأعم.

وفيه: أنه قد عرفت الإشكال في تصوير الجامع الذي لا بد منه،

فكيف يصح معه دعوى التبادر؟!

ومنها: عدم صحة السلب عن الفاسد.

وفيه منع؛ لما عرفت^(١٠٦).

ومنها: صحة التقسيم إلى الصحيح والسقيم.

الصحيح، ووجود تلك الحكمة في وضع الشارع أيضاً، وحكم العقل بقبح تخطئه^(١) عن هذه الطريقة، والثانية والرابعة وإن كانتا ثابتتين إلا أن الأولى ممنوعة، وكذا الثالثة؛ إذ كثرة حاجة الشارع إلى تفهيم خصوص الصحيح ممنوعة، بل يمكن دعوى العكس، كما يظهر صدقها لمن راجع الأخبار.

(١٠٦) قوله: (وفيه منع لما عرفت...) إلى آخره.

لا يقال: إن غاية ما تقدّم: الإشكال في إثبات الجامع، ولم يقدّم برهان على عدمه، فيثبت بالدليلين، كما يثبت بها وقوع الوضع له.

فإنه يقال: لو كان التبادر وعدم صحة السلب عُرفيين لكان الأمر كما ذكر، لكنّ المراد منهما ما كان محققاً عند العلماء، والقائلون منهم بالأعم ذكروا وجوهاً لإثباته، كلّها محلّ مناقشة كما عرفت.

ويمكن أن يقال: إن المراد منهما ما كان عند الشارع والحافظين لشرعه - صلوات الله عليهم - فهذا كاشف عن الإمكان والوقوع معاً.

ولكنّه مدفوع بمنع تحققهما كذلك، فلا سبيل لنا إلى إثباته عندهم عليهم

السلام.

(١) الظاهر أنه - قدّس سرّه - ضمّن «التخطي» هنا معنى الإعراض، فعذاه به عن.

وفيه : أنه إنما يشهد على أنها للأعم^(١٠٧) لو لم تكن هناك دلالة على كونها موضوعة للصحيح ، وقد عرفتها ، فلا بد أن يكون التقسيم بملاحظة ما يستعمل في اللفظ ولو بالعناية .

وقد يورد عليهما : بأنهما معارضان بدعوى الصحيحي تبادل الصحيح وصحة السلب عن الفاسد .

وهو مدفوع : بأن غرض المستدل ليس إلزام الخصم ، وإنما الغرض التنبيه على الواقع ؛ حتى لا يقع في الوهم من كان بصدد تحصيل الحق .

(١٠٧) قوله : (وفيه أنه إنما^(١) يشهد على كونها للأعم . . .) إلى آخره . وحاصله : أن دلالة الاستعمال في الأعم على كونه حقيقة فيه من باب أصالة الحقيقة ، وهي لاتقاوم الأدلة الاجتهادية المتقدمة للصحيحي .

وقد يورد عليه بما أورد على الأولين من الإيرادين ، وقد عرفت حالهما مشروحاً . وأما ما أورد المصنف عليه فهو حق بعد فرض تمامية تلك الأدلة ، وقد عرفت عدمها ، مضافاً إلى إمكان القول بأن المدرك في هذا الدليل ليس أصالة الحقيقة ، بل العلم بعدم لحاظ العلاقة في مقام التقسيم ، فهذا دليل قاطع يقاوم الأدلة السابقة . ومنه يظهر فساد ما قد يورد عليه : بمنع حجّة أصالة الحقيقة بعد العلم بالمراد .

فعمدة ما يرد عليه هو الوجه الأول من الإيرادين المتقدمين . وحاصله : أن صحة التقسيم تنفع إذا كان من العرف ، أو الشارع ، أو حفظه شرعه .

ولكنه ممنوع ؛ فإنه من العلماء ، وقد عرفت عدم كشفه عن شيء .

(١) أثبتنا كلمة «إنما» من نسخ الكفاية المتداولة ، ولم ترد في (ب) .

ومنها: استعمال الصلاة وغيرها في غير واحد من الأخبار في الفاسدة، كقوله - عليه الصلاة والسلام - : «بُني الإسلام على خمس»^(١٠٨): الصلاة، والزكاة، والحج، والصوم، والولاية، ولم يُنادَ أحدٌ بشيءٍ كما نُودي بالولاية، فأخذَ الناسُ بأربعٍ، وتركوا هذه»^(١)، «فلو أن أحداً صامَ نهارَهُ وقامَ ليلَهُ، وماتَ بغير ولايةٍ، لم يُقبلَ لَهُ صَوْمٌ

(١٠٨) قوله: (كقوله - عليه الصلاة والسلام - بُني الإسلام على خمسة»^(٢) . . .) إلى آخره^(٣) .

محل الاستشهاد فقرتان: الأولى: قوله: «فأخذَ الناسُ بأربعٍ»: ودلالته تتوقف على أمور:

الأول: أن المراد بالأربع ليس الخلفاء الأربعة - كما قد يحتمل - بل الظاهر هو الأخذ بالأربعة المذكورة في الخبر.

الثاني: أن الأربع إشارة إلى الأربعة المذكورة، ومراده - عليه السلام - أنهم أخذوا بالصلاة والزكاة . . . إلى آخره، فكأنه - عليه السلام - استعمل ألفاظ تلك الأربعة، وليس المراد جعل لفظ «الأربع» قالباً للأعم بنفسه من دون توسُّط الألفاظ المخصوصة.

الثالث: أن الإيمان شرط في صحّة العبادة نصّاً وفتوى.

الرابع: أن الظاهر أن إطلاقها باعتبار مالها من المعنى الحقيقي، فحينئذٍ لو

(١) الكافي ٢: ١٨ باب دعائم الإسلام من كتاب الإيمان والكفر، الخصال: ٢٧٧ / ٢١ باب الخمسة، عوالي اللآلي ١: ٨٢ / ٤، ولم نعثَر على حديث فيه التهمة التي تليه، وتوجد أحاديث كثيرة بمضمونها، راجع البحار ٢: ٢٠٧ باب أنه لا تقبل الأعمال إلا بالولاية.

(٢) في نسخة (أ): (الخمس) كما هو موافق لأكثر نسخ الكفاية، وما أثبتناه أعلاه موافق لنسخة (ب) ولبعض روايات الكافي المشار إليها أدناه، والذي ورد في أكثرها: «بُني الإسلام على خمس . . .».

(٣) أصول الكافي ٢: ١٨ و ٢١ / ١ و ٣ و ٥ و ٧ و ٨ باب دعائم الإسلام من كتاب الإيمان والكفر.

ولا صلاة»، فإنَّ الأخذ بالأربع، لا يكون بناءً على بطلان عبادات تاركي الولاية، إلّا إذا كانت أسامي للأعم.

وقوله - عليه السلام -: «دعي الصلاة أيام أقرائك»^(١)؛ ضرورة أنه لو لم يكن المراد منها الفاسدة، لزم عدم صحّة النهي عنها؛ لعدم قدرة الحائض على الصحیحة منها.

قلنا بكونه للأعم، وأنّه أطلق عليه، وطبّق على الفاسد، فهو، وإلّا لزم رفع اليد عن الظهور المذكور.

الثانية: قوله - عليه السلام -: «فلو أنّ أحداً صام نهاره» وهو لا يحتاج إلى المقدّمين الأولين.

ويمكن الاستشهاد - أيضاً - بقوله - عليه السلام -: «لم يُقبل له صومٌ ولا صلاة»؛ لأنّ المراد منها ما كان واجداً لجميع ما كان معتبراً فيهما غير الإيمان، فيكون مستعملاً في الفاسد ولو من باب الانطباق، ولا حاجة فيه - أيضاً - إلّا إلى المقدّمين الأخيرتين، بل يمكن إثبات الأولى منهما بنفس هذا الخبر؛ بناءً على كون عدم القبول ظاهراً في الفساد.

وأما دلالة قوله - عليه السلام -: «دعي الصلاة...»^(٢) إلى آخره، فتتوقف على مقدّمات:

الأولى: أنّ ظاهره مطلوبة ترك الصلاة تكليفاً؛ بمعنى كونها مبغوضةً.

الثانية: أنّه لا يصحّ تعلّق التكليف بغير المقدور.

(١) التهذيب ١: ٣٨٤/٦ باب ١٩ في الحيض والاستحاضة والنفاس، الكافي ٣: ٨٨/١ باب

جامع في الحائض والمستحاضة، عوالي اللآلي ٢: ٢١٧/١٢٤.

(٢) وقامه: «دعي الصلاة أيام أقرائك» الكافي ٣: ٨٨/١ - باب جامع في الحائض والمستحاضة من

كتاب الحيض، الوسائل ٢: ٥٤٦/٢ باب ٧ من أبواب الحيض.

وفيه: أن الاستعمال أعم من الحقيقة^(١٠٩)، مع أن المراد في الرواية الأولى هو خصوص الصحيح بقرينة أنها مما بُني عليها الإسلام، ولا يُنافي ذلك بطلان عبادة منكري الولاية؛ إذ لعل أخذهم بها إنما كان بحسب اعتقادهم لا حقيقة، وذلك لا يقتضي استعمالها في الفاسد أو الأعم، والاستعمال في قوله: «فلو أن أحداً صام نهاره...» إلى آخره، كان كذلك - أي بحسب اعتقادهم - أو للمشابهة والمشاكلة.

الثالثة: أن الظاهر كون استعمال لفظة «الصلاة» فيما له من المعنى الشرعي، وحفظ هذه المقدمات موقوف على كون الصلاة اسماً للأعم، وإلا فلا بد من حمله على الإرشاد، أو القول بأنه تعلق بغير المقدور، أو بأنه استعمل في الفاسد مجازاً. (١٠٩) قوله: (وفيه: أن الاستعمال أعم من الحقيقة...) إلى آخره. ولا يدفعه ما أخذناه في المقدمة الأخيرة: من أن الظاهر كون الاستعمال في المعنى الحقيقي؛ لأن الصلاة ليست من الألفاظ العرفية؛ حتى يعلم ذلك بملاحظة استعمال أهل المحاورة، ولا سبيل إلى استعمال أن الإمام - عليه السلام - لم يلاحظ العلاقة في ذلك الاستعمال، ففي هذا الجواب إشارة إلى منع المقدمة الأخيرة في كلا الخبرين.

ثم إنه يمكن الجواب بوجه آخر:

الأول: ما أشار إليه المصنف من أن ظاهر الخبرين كون المراد هو الصحيح، ولكنه اعتقادي في الأول، وواقعي في الثاني، والقرينة على الأول قوله: «بني الإسلام» فإن البناء على الصحيح، وعلى الثاني ظهور الأمر في نظائر المقام في الإرشاد.

الثاني: احتمال ذلك فيهما، وهو كافٍ في رد الاستدلال.

الثالث: أن لازم حمل «الصلاة» على الفاسد في الخبر الأخير، والأمر على

وفي الرواية الثانية [النهي للإرشاد]^(١) إلى عدم القدرة على الصلاة، وإلا كان الإتيان بالأركان وسائر ما يعتبر في الصلاة، بل بما يسمّى في العرف بها - ولو أخلّ بها لا يضرّ الإخلال به بالتسمية عرفاً - محرماً على الحائض ذاتاً، وإن لم تقصد به القربة.

ولا أظنّ أن يلتزم به المستدلّ بالرواية، فتأمل جيّداً.
ومنها: أنه لا شبهة في صحّة تعلق النذر^(١١) وشبهه بترك الصلاة في مكان تُكره فيه، وحصول الحنث بفعلها، ولو كانت الصلاة المنذور تركها خصوص الصحيحة، [لم يكذّب]^(١٢) يحصل به الحنث أصلاً؛ لفساد الصلاة المأتي بها لحرمتها، كما لا يخفى.

المولوية حرمتها على الحائض ذاتاً، والمستدلّ غير ملتزم به، وإليه أشار بقوله: (ولا أظنّ أن يلتزم به المستدلّ...) إلى آخره.

إلا أنّ الظاهر التزام المشهور به، فضلاً عن الأعمى، ولذا ذكروها في عرض حرمة دخول المساجد وإن كان التحقيق خلافه.

(١١٠) قوله: (ومنها: أنه لا شبهة في صحّة تعلق النذر...) إلى آخره.

ويمكن تقريبه بوجوه:

الأول: أنه لا شبهة في انعقاد النذر المتعلق بترك الصلوات المكروهة، وإمكان الحنث بإتيانها، فإن كان «الصلاة» اسماً للأعم فهو، وإلا لزم رفع اليد عن إحدى المقدمتين؛ إذ بعد انعقاد النذر تكون الصلاة المأتي بها فاسدة قطعاً؛ لتعلق النهي النذري بها.

(١) اثبتنا ما بين المعقوفين من النسخة الحجرية ومن حقائق الأصول، وعدلنا عما في كفايتي آل البيت

- عليهم السلام - وجماعة المدرّسين لعدم خلّوهما من خلل.

(٢) في الأصل: لا يكاد...

بل يلزم المحال؛ فإن النذر حسب الفرض قد تعلق بالصحيح منها، ولا تكاد تكون معه صحيحة، وما يلزم من فرض وجوده عدمه، محال.

قلت: لا يخفى أنه لو صحّ ذلك، [لم يقتضِ] ^(١) إلّا عدم صحّة تعلق النذر بالصحيح ^(١١١)، لا عدم وضع اللفظ له شرعاً،

الثاني: أنه يلزم من فرض وجود الصحّة عدمها؛ إذ بناءً على الصحيح تكون الصحّة مأخوذةً في موضوع النذر، وحينئذ تكون صحّة الصلاة مقتضية لانعقاد النذر، وانعقاده مقتضٍ لبطلانها؛ لتعلق النهي بها من قبله.

الثالث: أنه يلزم من انعقاد النذر عدم انعقاده؛ إذ الانعقاد مقتضٍ لبطلانها، وهو مقتضٍ لعدم الانعقاد؛ لأنه لا ينعقد إلّا إذا تعلق بالصحيح. ويعبارة جامعة لكلا التقريرين: أنّ صحّة الصلاة مقتضية لانعقاد النذر، وهو مقتضٍ لعدم الصحّة المقتضية لعدم الانعقاد.

ثمّ المذكور في المتن هو الثاني بقرينة قوله في مقام الجواب: (فلا يلزم من فرض وجودها عدمها).

(١١١) قوله: (لا يقتضي إلّا عدم صحّة تعلق النذر بالصحيح . . .) إلى آخره.

يعني أنّ اللازم من لزوم المحال - وهو الخلف - عدم تعلقه بالصحيح، فحينئذ لو كان مراد الناذر الصحيح لم ينعقد النذر، وإن كان الأعم انعقد، فيستكشف أنّ مراده هو الأعم.

لا يقال: إنّ ظاهر الاستعمال كونه على وجه الحقيقة. فإنّه يقال: إنه أعمّ منها، فلا يُحرز بذلك أنّ اللفظ موضوع للأعم دون

مع أنّ الفساد من قِبَل النذر^(١١٢) لا يُنافي صحّة متعلّقه، فلا يلزم من فرض وجودها عدمها.

ومن هنا انقذح^(١١٣) : أنّ حصول الحِنْث إنّما يكون لأجل الصحّة لولا تعلّقه، نعم لو فرض تعلّقه بترك الصلاة المطلوبة(*) بالفعل، لكان منع حصول الحِنْث بفعلها بمكان من الإمكان.

الصحيح .

(١١٢) قوله : (مع أنّ الفساد من قِبَل النذر . . .) إلى آخره .

لأنّ المتبادر من إطلاق الناذر إرادة الصحيح لولا النذر، لا الصحيح على الإطلاق، فهذه قرينة على إرادة الفاسد من قبل النذر.

نعم لو كان مراده الصحيح المطلق للزم من وجود الشيء عدمه، ولكنّه لا ينحصر في القول بالصحيح؛ فإنّه لو أَراده كذلك للزم المحذور بناءً على الأعمّ .
ثمّ إنّ الفرق بين الجوابين - مع اشتراكهما في لزوم التجوّز بالاستعمال في الفاسد من قِبَل النذر - أنّ القرينة على الأوّل لزوم الخُلْف، وعلى الثاني التبادر المتقدّم .

(١١٣) قوله : (ومن هنا انقذح . . .) إلى آخره .

لا يخفى أنّ الجواب الأوّل - أيضاً - يجري فيه، فلا وجه لتخصيص الثاني بالذكر.

(*) قوله : (الصلاة المطلوبة . . .) .

أي : ولو مع النذر، ولكن صحّته كذلك مشكل؛ لعدم كون الصلاة معه صحيحةً مطلوبةً، فتأمل جيّداً . المحقّق الخراساني قدّس سرّه .

بقي أمور:

الأول: أن أسامي المعاملات^(١١٤): إن كانت موضوعة للمسببات فلا مجال للنزاع في كونها موضوعة للصحيحة أو للأعم؛ لعدم اتصافها بهما، كما لا يخفى، بل بالوجود تارة وبالعدم أخرى. وأما إن كانت موضوعة للأسباب، فللنزاع فيه مجال. لكنه لا يبعد دعوى كونها موضوعة للصحيحة أيضاً، وأن الموضوع له هو العقد المؤثر لأثر كذا شرعاً وعرفاً.

(١١٤) قوله: (أن أسامي المعاملات...) إلى آخره.

وتحقيق المقام يحتاج إلى بيان أمور:

الأول: أن صحة الشيء تماميته؛ بحيث يترتب عليه الأثر المطلوب منه، والفساد عدمها فيما من شأنه أن يكون كذلك، فلا يتصف بها ما لم يكون له أثر مطلقاً، وكذا ما يكون بسيطاً ذا أثر؛ بمعنى أن لا يكون له جزء ولا شرط، بل وكذا ما كان غير بسيط، ولكن بين أجزائه وشرائطه تلازم وجوداً، بل المتصف بها ما كان غير بسيط، ولا تلازم في البين؛ بحيث يوجد تارة تام الأجزاء والشرائط، وأخرى ناقصاً.

الثاني: أن أسامي المعاملات - من البيع والمصالحة وغيرها -: إما أسامٍ للمسببات، نظير الملكية في البيع، وإما أسامٍ للسبب المعنوي الإنشائي، نظير التمليك والتزويج الإنشائيين، وإما للسبب اللفظي أو الفعلي الذي يتحقق به الإنشاء، وهو الإيجاب والقبول اللفظيان أو الفعليان، وقس عليه الإيقاعات.

فعلى الأول: لا معنى للنزاع المذكور؛ لأن الملكية أمر بسيط يوجد إذا وجدت علته، ويعدم عند عدمها، فلا تتصف بالصحة ومقابلها، ويجري ثناء على الآخرين.

والاختلاف بين الشرع والعرف فيما يعتبر في تأثير العقد، لا
يوجب الاختلاف بينهما في المعنى، بل الاختلاف في المحققات^(١١٥)
والمصاديق، وتخطئة الشرع العرف في تخيل كون العقد بدون ما اعتبره
في تأثيره محققاً لما هو المؤثر، كما لا يخفى، فافهم.

الثالث: أنه لا إشكال في تصوير الجامع هنا بناءً على كل من القولين؛ إذ
التمليك الإنشائي - مثلاً - جامع بين المؤثر وغيره، فلا يمكن للصحيح ردة الأعمى
بعدم تصوير الجامع.

الرابع: الظاهر عدم ثبوت حقيقة شرعية في المعاملات، بل الشارع استعملها
فيما لها من المعاني العرفية بما هو من أهل العرف، واختلافها في بعض الموارد من باب
التخطئة أو التخصيص، كما سيأتي الإشارة إليه.
إذا عرفت ذلك فاعلم: أن الحق كون المعاملات أسماء للصحيح؛ بناءً على
كونها أسامي للأسباب، كما هو الأظهر، بل الظاهر كونها أسامي للأسباب المعنوية
للتبادر وصحة السلب عن الفاسد عند أبناء المحاورة، والمفروض عدم اصطلاح
جديد فيه للشرع.

(١١٥) قوله: (بل الاختلاف في المحققات...) إلى آخره.

عطف على الاختلاف الأول، وكذا قوله: (وتخطئة الشرع)، والمعنى أنه
لا يوجب الاختلاف في المفهوم، بل يوجب الاختلاف في المصادق والتخطئة المذكورة
مع اتحاد المعنى، بل عرفت أنه تابع لهم، لا أن لها عنده معنى مطابقاً للمعنى الذي
عندهم.

ثم ظاهر العبارة الجزم بكونه من باب التخطئة، ولا برهان عليه كما سيأتي.

الثاني: أن كون ألفاظ المعاملات أسامي للصحيحة، لا يوجب إجمالها^(١١٦)، كألفاظ العبادات؛ كي لا يصح التمسك بإطلاقها عند الشك في اعتبار شيء في تأثيرها شرعاً؛ وذلك لأن إطلاقها - لو كان مسوقاً في مقام البيان^(١١٧) - يُنزل على أن المؤثر عند الشارع هو المؤثر عند

(١١٦) قوله: (لا يوجب إجمالها...) إلى آخره.

وتوضيح المطلب: أنه لا إشكال في عدم الإجمال الذاتي بناءً على الأعم، وأما بناءً على الصحيح، فإن قلنا بكون الملكية المسببة عن التملك أمراً اعتبارياً عرفياً محضاً فلا إشكال أيضاً؛ إذ كل ما هو مؤثر فيها عرفاً فهو بيع حقيقة، والقيود الواردة من الشرع كلها من قبيل التخصيص لأدلة ترتب الآثار على الملكية، فإذا شككنا في ورود قيد فقد شككنا في تخصيص تلك الأدلة مع تحقق الموضوع.

وإن قلنا بكونها أمراً تكوينياً واقعياً كشف عنه الشارع، أو أمراً اعتبارياً حاصلًا من منشأ خاص، تكون تلك القيود من باب التخطئة، وأنه ليس من مصاديق التملك المؤثر الذي هو الموضوع له، فحينئذ يشكل التمسك بالإطلاقات في موارد الشك؛ لأن موضوع الحكم هو المؤثر الواقعي، ومع الشك المفروض يشك في تحققه، فيكون من قبيل التمسك بالعام في الشبهة المصدقية الذي لم يحرز فيه عنوان العام، وهو غير جائز بلا خلاف.

لا يقال: إننا نعين المصدق بنظر العرف، فإذا أحرز كونه مصداقاً لم يبق إشكال في البين.

فإنه يقال: إن نظرهم حجة في تعيين المفاهيم، لا في تعيين المصاديق.

(١١٧) قوله: (لأن إطلاقها لو كان مسوقاً في مقام البيان...) إلى آخره.

لو أحرز كونه في مقام البيان بالقطع والاطمئنان فلا إشكال في التمسك حتى في العبادات - أيضاً - بناءً على الصحيح، وأما إذا أحرز بالأصل العقلاني فالظاهر جوازه في المعاملات دون العبادات.

أهل العرف، ولم يعتَبر في تأثيره عنده غير ما اعتَبر فيه عندهم، كما يُنزّل عليه إطلاق كلام غيره؛ حيث إنّه منهم، ولو اعتَبر في تأثيره ما شكّ في اعتباره، كان عليه البيان ونصب القرينة عليه، وحيث لم ينصب بأنّ عدم اعتباره عنده أيضاً؛ ولذا يتمسكون بالإطلاق في أبواب المعاملات، مع ذهابهم إلى كون ألفاظها موضوعةً للصحيح.

نعم لو شكّ في اعتبار شيء فيها عرفاً، فلا مجال للتمسك بإطلاقها في عدم اعتباره، بل لا بدّ من اعتباره؛ لأصالة عدم الأثر بدونه^(١١٨)، فتأمل جيّداً.

الثالث: أنّ دَخَلَ شيءٌ وجوديٍّ أو عَدَميٍّ^(١١٩) في المأمور به :

والفرق بينهما أنّ ألفاظ العبادات ليست من الألفاظ العُرفيّة فلا أصل يُحرز به مقام البيان، بخلاف المعاملات؛ فإنّ سيرتهم جرت عليه فيها، ولما كان كون المولى في مقام البيان - المستكشف بالسيرة المذكورة - منافياً لعدم حجّة نظر العرف في تعيين المصاديق - لكون غالب الموارد مشكوكاً، ولا يكون حينئذٍ له فائدة - فلا جرم يُستكشف أنّ الشارع جعل نظرهم حجّةً في ذاك الباب، فيخرج عن التمسك في الشبهة المصداقيّة.

نعم لو قامت قرينة قطعية أو اطمئنائية على عدم كونه في هذا المقام لما صحّ التمسك به، وهذا هو مراد المصنّف من العبارة.

(١١٨) قوله: (لأصالة عدم الأثر بدونه ...) إلى آخره.

وتقرير الأصل يمكن بوجوده آخر أكثرها مقدّم على الأصل المذكور، كما سيأتي في دلالة النهي على الفساد، ولعلّه لذا أمر بالتأمّل.

(١١٩) قوله: (أنّ دَخَلَ شيءٌ وجوديٍّ أو عَدَميٍّ ...) إلى آخره.

قد يُستشكل في أخذ عدم جزءٍ للمأمور به أو شرطاً له :

تارة بأن يكون داخلاً فيما يأتلف منه ومن غيره، وجعل جملته متعلقاً للأمر، فيكون جزءاً له وداخلاً في قوامه .

وأخرى: بأن يكون خارجاً عنه، لكنه كان مما لا يحصل الخصوصية المأخوذة فيه بدونه، كما إذا أخذ شيء مسبوقاً أو ملحوقاً به أو مقارناً له، متعلقاً للأمر، فيكون من مقدماته لا مقوماته .

أما الأول: فلأن الجزء ما يكون مؤثراً في المصلحة ولو بعنوان الجزئية، والعدم لا يكون مؤثراً في المتأصل .

ويندفع: بأن المصلحة المترتبة على المأمور به لا تكون من المتأصلات دائماً، بل ربما تكون أمراً اعتبارياً .

مضافاً إلى أنه لو سلم كون المصلحة المترتبة عليه متأصلة دائماً، فلا نسلم كون الأمر تابعاً لمصلحة فيه، بل ربما ينشأ من مصلحة في نفس الأمر، فلا يرد الإشكال حينئذ؛ لإمكان ترتب المصلحة على الأمر بأمر عديمي أو مركب منه ومن وجودي .

وأما الثاني: فلأن الشرط - كما فسّره - أمر وجودي لا يلزم من وجوده الوجود، ويلزم من عدمه العدم .

ويندفع: بأن الشرط ماله دخل في التأثير، سواء كان وجودياً أو عديمياً، ولو فرض تحقق اصطلاح على كونه اسماً للوجودي، وأن ما كان عدمه معتبراً فهو من قبيل المانع، فلا مشاحة؛ لأنه اصطلاح لا يُنافي ما ذكرنا؛ لأن مرادنا من الشرط المعنى الأول .

ثم إن الواجب في الشيء: إما أن لا يكون له دخل فيه أصلاً؛ لا شرطاً ولا شرطاً، لا في أصل الطبيعة ولا في تشخيصها، بل كان هو مشروطاً بهذا الشيء، كالمضمضة في الوضوء؛ بناءً على عدم كونها جزءاً منه .

وثالثة : بأن يكون مما يتشخص به المأمور به ؛ بحيث يصدق على المتشخص به عنوانه ، وربما يحصل له بسببه مزية أو نقيصة^(١٢٠) . ودخل هذا فيه - أيضاً - طوراً بنحو الشرطية ، وآخر بنحو الشرطية ، فيكون الإخلال بماله دخل - بأحد النحوين - في حقيقة المأمور به وماهيته موجباً لفساده لا محالة ، بخلاف ماله الدخل في

وإما أن يكون له دخل فيه ، وعليه : فيما أن تكون الدخالة بنحو الشرطية أو الشرطية ، وعلى التقديرين يكون وجودياً أو عدمياً ، وعلى التقادير الأربعة يكون معتبراً في الطبيعة ؛ بحيث يكون انتفاؤه موجباً لانتفائها ، أو يكون معتبراً في الفرد وتشخصه ، فهذه ثمانية : أربعة للجزء ، وأربعة للشرط .

وعلى تقادير الشرط : إما أن يكون شرطاً متقدماً ، أو مقارناً ، أو متأخراً ، فيصير أقسام الشرط اثني عشر .

وقسما الجزء للذات يكونان جزءاً للفرد : إما أن ينطبق أحد الأجزاء الواجبة عليهما ، كسورة الجمعة في ظهر يوم الجمعة ، أو لا ينطبق كالقنوت ، فيصير أقسام الجزء ستة ، فجميع الأقسام تسعة عشر .

ثم الفرق بين الجزء والشرط : أن الأول ما يكون معتبراً في قوام المأمور به ، والثاني يكون خارجاً عنه ، ولكن لا تحصل الخصوصية المأخوذة فيه بدونه .

وبعبارة أخرى : الجزء ما يكون جزءاً مؤثراً في المصلحة فيما كان الأمر تابعاً لمصلحة في المأمور به ، والشرط ما يكون دخیلاً في التأثير ، نظير المحاذاة في تأثير النار .

(١٢٠) قوله : (وربما يحصل له بسببه مزية أو نقيصة . . .) إلى آخره .

لا يخفى أن ما يحصل به النقيصة ليس معتبراً في الواجب ، بل عدمه معتبر فيه شرطاً أو شطراً ، وظاهر العبارة لا يخلو من مسامحة ، والمراد بالأول ما كان وجوده معتبراً ، وبالثاني ما كان عدمه معتبراً .

تشخيصه وتحققه مطلقاً - شرطاً كان أو شرطاً - حيث لا يكون الإخلال به إلا إخلالاً بتلك الخصوصية، مع تحقق الماهية بخصوصية أخرى غير موجبة لتلك المزية، بل كانت موجبة لنقصانها، كما أشرنا إليه، كالصلاة في الحمام.

ثم إنه ربما يكون الشيء مما يُندب إليه فيه بلا دخل له أصلاً - لا شرطاً ولا شرطاً - في حقيقته، ولا في خصوصيته وتشخيصه، بل له دخل ظرفاً في مطلوبيته؛ بحيث لا يكون مطلوباً إلا إذا وقع في أثرائه، فيكون مطلوباً نفسياً في واجب أو مستحب، كما إذا كان مطلوباً كذلك قبل أحدهما أو بعده، فلا يكون الإخلال به موجباً للإخلال به ماهية ولا تشخيصاً وخصوصية أصلاً.

إذا عرفت هذا كله، فلا شبهة في عدم دخل ما ندب إليه في العبادات نفسياً في التسمية بأساميها، وكذا فيما له دخل في تشخيصها مطلقاً، وأما ما له الدخول شرطاً في أصل ماهيتها، فيمكن الذهاب^(١٢١)

(١٢١) قوله: (وأما ما له الدخول شرطاً في أصل ماهيتها فيمكن الذهاب...) إلى آخره.

هذا إذا نُصِّرَ الجامع من غير قبَل الآثار؛ بحيث يُستكشف وجود الجامع بين الأفراد الفاسدة، فحينئذ يمكن أن يقال:

إنَّ المتبادر هو الصحيح من قبَل الأجزاء، لا الصحيح المطلق، وإلا فلا يمكن القول المذكور، مضافاً إلى عدم إمكانه بالنسبة إلى بعض الشرائط، كما في الموالاة إذا أُخِلَّ بها بحيث تنمحي الصورة، فإنه لا يمكن إخراجها عن التسمية، حتَّى على الأعمى أيضاً، وكأنَّ ذلك مبني على مذاق القوم.

- أيضاً - إلى عدم دخله في التسمية بها، مع الذهاب إلى دخل ما له الدخُل جزءاً فيها، فيكون الإخلال بالجزء مُخلّاً بها، دون الإخلال بالشرط. لكنك عرفت أن الصحيح اعتبارهما فيها.

الحادي عشر

الحق وقوع الاشتراك^(١٢٣)؛ للنقل، والتبادر، وعدم صحة السلب بالنسبة إلى معنيين أو أكثر للفظ واحد، وإن أحاله بعض؛ لإخلاله بالتفهم المقصود لخفاء القرائن. لمنع الإخلال أولاً؛ لإمكان الاتكال على القرائن الواضحة.

(١٢٢) قوله: (الحق وقوع الاشتراك...) إلى آخره.

لا إشكال في إمكانه ذاتاً على القول بعدم دلالة الألفاظ بالذات، وأما إمكانه الوقوعي ففيه خلاف:

فمنهم من قال: بعدمه بالنسبة إلى طرف الوجود^(١)، وهو المراد من قوله: (وإن أحاله بعض)، ودليله مع جوابه ظاهر من المتن.

ومنهم من قال: بعدمه بالنسبة إلى طرف العدم، وأنه يجب وقوعه؛ لعدم تناهي المعاني وتناهي الألفاظ، فيجب في الحكمة وقوع الاشتراك؛ لعدم استقصاء المعاني بدونه^(٢).

وفيه: أن الواضع: إما أن يكون ممكناً، أو واجباً:

فعلى الأول: يلزم صدور الأوضاع الغير المتناهية من الممكن، وهو محال.

(١) نسبه إلى شريعة في معالم الدين: ٣٢ / سطر ٩، ونسبه إلى قوم في مبادئ الوصول إلى علم الأصول: ٧٤، وعزاه إلى المحكي عن تغلب والأبهري والبلخي في مفاتيح الأصول: ٢٣ / سطر ١٠، هداية المسترشدين: ١١٤ مكرر / سطر ٣٨ - ٤١.

(٢) نسبه إلى المحكي عن بعض في مفاتيح الأصول: ٢٣ / سطر ٩ - ١٠، غاية المسؤول في علم الأصول: ١٤٠ - ١٤١.

ومنع كونه محلاً بالحكمة ثانياً؛ لتعلق الغرض بالإجمال أحياناً.
كما أن استعمال المشترك في القرآن ليس بمحال كما توهم^(١)؛ لأجل لزوم التطويل بلا طائل مع الاتكال على القرائن، والإجمال في المقال لولا الاتكال عليها. وكلاهما غير لائق بكلامه تعالى، كما لا يخفى.

وعلى الثاني: فصدور الأوضاع الغير المتناهية وإن كان غير مستحيل إلا أنه لغو؛ إذ فائدته وقوع الاستعمال.
والمستعمل: إما أن يكون ممكناً، أو واجباً.
فعلى الأول: يكون الاستعمال الغير المتناهي محالاً، فلا فائدة للوضع المذكور.

وتوهم: أنه لما لم يعلم وقوع الاستعمال في أي طرف من السلسلة الغير المتناهية فلا بد من وقوع الوضع المذكور.
مدفوع: بأن المفروض كون الواضع عالماً.
وعلى الثاني: فلما كان المخاطب من الممكن لم ينفع إمكان وقوع الاستعمال من الواجب في رفع اللغوية، فتبين أن صدور الوضع الغير المتناهي إما مستحيل ذاتاً، كما إذا فرض صدوره من الممكن، أو لغو، كما إذا فرض واجباً.
هذا، مضافاً إلى الوجهين الآتين في المتن.

فالحق ثبوت الإمكان الوقوعي له بقول مطلق، والدليل عليه بعد عدم تمامية أدلة الامتناع هو الوقوع؛ فإنه يكشف عن عدم استحالة في البين؛ لا ذاتاً ولا عرضاً.

وأما الوقوع^(٢): فيدل عليه التبادر؛ بمعنى انصراف الذهن عند إطلاق

(١) الفصول: ٣١.

(٢) مبادئ الوصول إلى علم الأصول: ٧٤ - ٧٥، ونسبه إلى المعظم - كالشيخ في العدة والفاضلين في معارج الأصول ونهاية الوصول وغيرهما - في مفاتيح الأصول: ٢٣ / ٨ - ٩.

وذلك لعدم لزوم التطويل^(١٢٣) فيما كان الاتكال على حال أو مقال أتى به لغرض آخر، ومنع كون الإجمال غير لائق بكلامه تعالى، مع كونه مما يتعلّق به الغرض، وإلا لما وقع المشتبه في كلامه، وقد أخبر في كتابه الكريم بوقوعه فيه قال الله تعالى: ﴿مِنْهُ آيَاتٌ مُحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ وَأُخَرُ مُتَشَابِهَاتٌ﴾^(١).

وربما توهم^(٢): وجوب وقوع الاشتراك^(١٢٤) في اللغات؛ لأجل عدم تناهي المعاني وتناهي الألفاظ المركّبات، فلا بدّ من الاشتراك فيها. وهو فاسد؛ لوضوح امتناع الاشتراك^(١٢٥) في هذه المعاني؛

بعض الألفاظ إلى أنّ المراد منه أحد المعنيين أو المعاني، لا تبادل خاص؛ فإنه مُنافٍ للاشتراك.

وكذا الكلام في عدم صحّة السلب.

وأما النقل فلا؛ لعدم دليل على حجّية قول اللُّغويّ ما لم يحصل منه قطع، فالأولى للمصنّف ترك الاستدلال به.

(١٢٣) قوله: (لعدم لزوم التطويل...) إلى آخره.

مضافاً إلى أنّ نفس التطويل قد يكون موافقاً للغرض، كما إذا كان المخاطب ممن يُرغب في التكلّم معه.

(١٢٤) قوله: (وربما توهم وجوب وقوع الاشتراك...) إلى آخره.

الأولى ذكره قبل الجهة الرابعة وهي إمكان الاستعمال في القرآن؛ لأنّه من جملة الأقوال في الإمكان الوقوعي كما مرّ.

(١٢٥) قوله: (لوضوح امتناع الاشتراك...) إلى آخره.

لامتناع صدور غير المتناهي من الواضع الممكن.

(١) آل عمران: ٧.

(٢) المصباح المنير: ٩٥٦.

لاستدعائه الأوضاع الغير المتناهية ، ولو سُئِلَ لم يَكْذُ يُجْدي إِلَّا في مقدار متناهٍ^(١٢٦) . أنه

مضافاً إلى تناهي المعاني الكلّية ، وجزئياتها وإن كانت غير متناهية ، إِلَّا أَنَّ وضع الألفاظ بإزاء كليّاتها^(١٢٧) يُغني عن وضع لفظٍ بإزائها ، كما لا يخفى .

مع أَنَّ المجاز باب واسع^(١٢٨) ، فافهم .

(١٢٦) قوله : (ولو سُئِلَ لم يَكْذُ يُجْدي إِلَّا في مقدارٍ مُتناهٍ . . .) إلى آخره .
أي : لو سُئِلَ أَنَّ صدور غير المتناهي ممكن بفرض الواضع واجباً فهو محال عرضاً ؛ لعدم الفائدة وإن كان ممكناً ذاتاً ، ولذا عبّر بعدم الإجداء .

(١٢٧) قوله : (إِلَّا أَنَّ وضع الألفاظ بإزاء كليّاتها . . .) إلى آخره .
وربّما يورد عليه : بأنَّ إرادة الجزئيات في مقام الاستعمال : إمّا أن يكون من باب الاستعمال ، فيكون مجازاً محتاجاً إلى قرينة صارفة ، وإمّا من باب الانطباق ، فيحتاج إلى قرينة الانطباق ، فلا بدّ - حينئذٍ - من وضع لفظ القرينة للمعنى الجزئي ، وحيث فرض كونه غير مُتناهٍ لزم وجوب الاشتراك .

وفيه أولاً : أَنَّهُ لا يلزم في القرينة على شيء أن يكون لفظها موضوعاً له ؛ فإنَّ «يرمي» في «أسد يرمي» ليس موضوعاً للرجل الشجاع .

وثانياً : أَنّها قد لا تكون من قبيل الألفاظ ، بل تكون حالة .

(١٢٨) قوله : (مع أَنَّ المجاز باب واسع . . .) إلى آخره .

وفيه : أَنَّهُ لا بدّ في المجازية من المناسبة المصحّحة للاستعمال طبعاً أو وضعاً ، وإذا فرض كون المعاني الموضوع لها مُتناهية فالمناسب لها لا يكون إِلَّا مُتناهياً ، فبعد تسليم عدم تناهي المعاني - كما هو المفروض - لا ينفع كون المجاز باباً واسعاً .

لا يقال : إِنَّهُ لا يلزم كون الاستعمال في غير الموضوع له مجازاً ، بل الملاك هو

الثاني عشر

إنه قد اختلفوا في جواز استعمال اللفظ في أكثر^(١٢٩) من معنى على سبيل الانفراد والاستقلال - بأن يُراد منه كل واحد كما إذا لم يُستعمل إلا فيه - على أقوال^(١) :

تحسين الطبع، ولذا يصح الاستعمال في موارد ليس اللفظ فيها موضوعاً لمعنى أصلاً، كما في المهملات.
فإنه يقال: إنه ليس كل معنى يستحسن الطبع استعماله فيه، مع أنه ليس من باب المجاز، فلا يجديهِ سَعَتُهُ.

(١٢٩) قوله: (اختلفوا في جواز استعمال اللفظ في أكثر... إلى آخره).
إعلم أن المشهور عَنُونُوا استعمال اللفظ المشترك في أكثر من معناه في ذيل الأمر المتقدم، وجعلوا استعمال اللفظ في معنيه - الحقيقي والمجازي - مبحثاً آخر، ولما كان الملاك فيهما واحداً جعلهما المصنّف في عنوان واحد، مضافاً إلى أن العنوان المذكور يشمل استعمال اللفظ في معنيه المجازيين دون عنوانهم.

ثم إنهم اختلفوا في هذا المقام اختلافاً فاحشاً، ولكن ظاهرهم هو الفراغ عن الإمكان العقلي، وتنازعوا في الجواز العرفي، ولكن الحق - تبعاً للمتن - عدم الإمكان عقلاً، ولا بدّ لبيانه من تقديم أمور:

الأول: أن استعمال اللفظ - بحيث يشمل أكثر من معنى - على وجه:
منها: أن يراد من اللفظ المركّب من المعنيين نظير إطلاق العشرة على آحادها، وهو ليس استعمالاً في المعنيين، بل لم يُردّ من اللفظ إلا معنى واحد، نعم هو مجاز

(١). معالم الدين: ٣٢ / سطر ٨ - ١٥، قوانين الأصول ١: ٦٧ / سطر ١٤ - ٢٣.

أظهرها عدم جواز الاستعمال في الأكثر عقلاً.
وبيانه: أن حقيقة الاستعمال ليس مجرد جعل اللفظ علامة لإرادة المعنى، بل جعله وجهاً وعنواناً له، بل بوجه نفسه كأنه الملقى، ولذا يسري إليه قبحه وحسنه كما لا يخفى، ولا يكاد يمكن جعل اللفظ كذلك، إلا لمعنى واحد؛ ضرورة أن لحاظه هكذا في إرادة معنى ينافي لحاظه كذلك في إرادة الآخر؛ حيث إن لحاظه كذلك لا يكاد يكون إلا بتبع لحاظ المعنى، فانياً فيه فناء الوجه في ذي الوجه، والعنوان في المعنوي، ومعه كيف يمكن إرادة معنى آخر معه كذلك في استعمال واحد، مع استلزامه للحاظ آخر غير لحاظه كذلك في هذا الحال.

إن وُجد العلاقة، وغلط مع عدمها.
ومنها: أن يُراد الطبيعة على وجه العموم البدلي، مثل: أن يُراد من «الأسد» الشجاع الشامل للرجل الشجاع والحيوان المفترس، وهذا - أيضاً - ليس استعمال اللفظ في المعنيين، وهذا يُسمى بعموم المجاز، وقد يُسمى بعموم الاشتراك إذا كان المستعمل فيه معنيين حقيقيين.

الثالث: أن يُراد الطبيعة على نحو العموم الاستيعابي، وهذا - أيضاً - ليس من استعماله في أكثر من معنى، بل المستعمل فيه معنى وحداني اعتبر فيه الاستيعاب.

الرابع: أن يُراد منه أحد المعاني، وقد نُسب^(١) ذلك إلى السكاكي في المشترك اللفظي:

فإن كان مرادُه «الأحد المفهومي» فهو خارج عن العنوان؛ لفرض إرادة مفهوم

(١) هداية المسترشدين: ١١٥ / سطر ٣٠، قوانين الأصول ١: ٦٣ / سطر ٤ - ٥، المناسب هو التفاضل كما في غاية المسؤول: ١٤٢ - سطر ٢ - ٧، بدائع الأفكار: ١٦١ / سطر ١٣.

وبالجملة : لا يكاد يمكن - في حال استعمال واحد - لحاظه وجهاً لمعنيين وفانياً في الاثنين، إلا أن يكون اللاحظ أحول العينين.

واحد قابل للانطباق على كل فرد، فيكون من مصاديق القسم الثاني.
وإن كان المصداق المعين واقعاً المجهول عند المخاطب أو المتكلم، أو المصداق المردّد، وهو الفرد المنتشر، فهو - أيضاً - خارج عنه، بل ليس فيه عموم بنحو الانطباق أيضاً.

الخامس : أن يُراد كل من المعنيين بإرادة استعمالية مُستقلّة مثل ما لم يستعمل إلا في واحد منهما، وهذا هو محلّ الكلام، ولذا عبّر في «المعالم»^(١) بها حاصله : أن محلّ البحث استعماله فيهما بحيث يكون كل منهما منطاً للحكم، ومتعلّقاً للنفي والإثبات. فتأمل.

الثاني : أن حقيقة الاستعمال : جعل اللفظ قالباً للمعنى وفانياً فيه ؛ بحيث إذا أُلقي فكأنه أُلقي نفسُ المعنى.

وبعبارة أخرى : هو عبارة عن تصوير المادّة اللفظيّة بصورة معنويّة، نظير تصوير الشمعة بصورة بعد صورة، فيكون حاصله : إيجاد المعنى بوجود لفظيّ قبل إيجاده بوجود كُتبيّ أو عينيّ أو ذهنيّ، فجعل اللفظ علامةً لمعنى أو معاني - نظير نصب الشاخص أمانة للطريق - خارج عن محلّ الكلام.

الثالث : أن المادّة الواحدة لا تقبل في آن واحد إلا صورة واحدة.

نعم تقبل المتعدّد على سبيل التعاقب، لإرادة المعنى من اللفظ استعمالاً لا تكاد تكون إلا واحدة، وإلا لزم تصوّر اللفظ بصورتين فصاعداً، وقد عرفت استحالة.

فتبين أن استعمال اللفظ بالمعنى المتقدّم مستحيل عقلاً.

فانقدح بذلك: امتناع استعمال اللفظ مطلقاً - مفرداً كان أو غيره - في أكثر من معنى بنحو الحقيقة أو المجاز، ولولا امتناعه فلا وجه لعدم جوازه^(١٣٠)، فإنّ اعتبار الوحدة في الموضوع له واضح المنع، وكون الوضع في حال وحدة المعنى وتوقيفيه^(١) لا يقتضي عدم الجواز، بعد ما لم تكن الوحدة قيداً للوضع ولا للموضوع له، كما لا يخفى.

واعترض بعض الأساطين: بأنه كما يجوز النظر إلى الضدين، كالسواد والبياض، فكذلك يجوز لحاظ المعنيين المتباينين، مع استشهاده له بالاستخدام. مدفوع: بأنّ القياس مع الفارق؛ إذ في المقيس عليه النظر واحد، والمنظور إليه كذلك؛ لأنّه المجموع، فهو نظير استعمال اللفظ في المركّب، وقد عرفت جوازه، بخلاف المقام؛ لأنّ كلّاً منهما مراد بإرادة مستقلة، فيتعدّد كلا الأمرين. مضافاً إلى أنّ الاستعمال من قبيل الإيجاد، والمثال ليس من هذا القبيل، فالمقام نظير الشمعة القابلة لطريان^(٢) صورة واحدة عليها في آن لا أزيد. وأمّا مسألة الاستخدام: فليست من قبيل المقام، وإنّ توهمه بعض من تقدّم عليه أيضاً؛ إذ المرجع مستعمل في معنى والضمير في آخر. (١٣٠) قوله: (ولولا امتناعه فلا وجه لعدم جوازه...) إلى آخره. لأنّ المانع إمّا ما ذكره في «القوانين»^(٣) من تحقّق الوضع حال وحدة المعنى. ففيه أولاً: أنّه لا يلزم مراعاة الخصوصيّات الموجودة حاله^(٤) في المعنى، كما لا يلزم مراعاة الخصوصيّات الموجودة حاله في اللفظ أو في الواضع.

(١) كما ذهب إليه المحقّق القميّ في القوانين ١: ٦٣ - ٦٤ و٦٧ / سطر ٢٣ - ٢٥.

(٢) الظاهر عدم وجود هذا المصدر في اللغة، والصحيح: طُروء وطُروء.

(٣) قوانين الأصول: ٦٧ / سطر ٢٣ - ٢٤.

(٤) أي حال الوضع.

ثمّ لو تنزّلنا عن ذلك^(١٣١)، فلا وجه للتفصيل^(١) بالجواز: على نحو الحقيقة في التشية والجمع، وعلى نحو المجاز في المفرد، مستدلاً على كونه بنحو الحقيقة فيهما: بكونهما^(٢) بمنزلة تكرار اللفظ، وبنحو المجاز فيه^(٣): بكونه^(٤) موضوعاً للمعنى بقيد الوحدة، فاذا استعمل في الأكثر لزم إلغاء قيد الوحدة، فيكون مستعملاً في جزء المعنى بعلاقة الكلّ والجزء، فيكون مجازاً.

وذلك لوضوح أنّ الألفاظ لا تكون موضوعة إلاّ لنفس المعاني^(١٣٢)

وثانياً: أنّه محفوظ في المقام؛ إذ المفروض إرادة كلّ من المعنيين على حدة، أو ما ذكره في «المعالم»، وسيأتي دفعه.

(١٣١) قوله: (ثمّ لو تنزّلنا عن ذلك...) إلى آخره.

في العبارة مسامحة؛ إذ لازم التنزّل تسليم كون الوحدة قيداً للموضوع له، ومعه لا وجه للاعتراض: بأنّ اللفظ موضوع لنفس المعنى، نعم الاعتراضات الأخر واردة عليه بعد التسليم المذكور.

(١٣٢) قوله: (لوضوح أنّ الألفاظ لا تكون موضوعة إلاّ لنفس

المعاني...) إلى آخره.

الوحدة المأخوذة: إمّا أن يكون^(٥) مفهوم الوحدة، فهو مستلزم لدالتها عليه تضمناً، نظير دلالة لفظ «الوحدة» عليه مطابقةً، وهو يخالف للوجدان.

(١) المفصّل هو صاحب المعالم، راجع معالم الدين: ٣٢ و٣٤.

(٢) في الأصل: لكونها...

(٣) أي ومستدلاً على كونه بنحو المجاز في المفرد...

(٤) في الأصل: لكونه...

(٥) الظاهر أنّه أرجع الضمير في «يكون» إلى قيد الوحدة المستفاد من قوله: (الوحدة المأخوذة)؛ فلذا ذكره.

بلا ملاحظة قيد الوحدة، وإلا لما جاز الاستعمال في الأكثر؛ لأن الأكثر ليس جزء المقيّد بالوحدة، بل يباينه مباينة الشيء بشرط شيء والشيء

أو الوحدة المساوقة للوجود والتشخيص، فهي محفوظة ولو أُريد من اللفظ ألف معنى أو الوحدة في مقام تعلّق الحكم.

وفيه أولاً: أنّ المفروض كون كلّ من المعنيين متعلّقاً للحكم على حدة، كما مرّ نقله منه.

وثانياً: أنّ أخذ ما ينشأ من قبل الحكم في الموضوع له مستلزم للدور، إلا أن يدفع: بأنّ المأخوذ فيه طبيعة الحكم، فلا دور. أو الوحدة في الإرادة الاستعمالية.

ففيه أولاً: أنّها محفوظة؛ إذ المفروض كون كلٍّ منهما مراداً بإرادة على حدة، إلا أن يقال: إنّ المراد عدم استعماله في المعنى الآخر بإرادة استقلالية أيضاً.

وثانياً: أنّه يلزم كون جميع الأسماء مبنية لتضمّنها معنى حرفياً؛ إذ هذه الإرادة من المعاني الحرفية.

وثالثاً: أنّ أخذ هذه الإرادة في المعنى مُستلزم لأكثر المحاذير المتقدمة في الحرف.

ورابعاً: أنّه يلزم كون جميع الألفاظ من قبيل الموضوع له الخاصّ مع كون الوضع خاصّاً أو عامّاً.

وخامساً: أنّه لا علاقة في البين؛ إذ الأكثر ليس جزءاً من هذا المركّب؛ فإنّ المستعمل فيه المعنى بشرط عدم الوحدة، وهو ليس جزءاً من المركّب منه ومن الوحدة، بل هما متباينان، نعم لو كان الإرادة المذكورة من قيود الوضع لم يلزم غير الأوّل، إلا أنّ صريح كلامه هو كون الوحدة جزءاً من المعنى.

بشرط لا، كما لا يخفى، والتثنية والجمع وإن كانا بمنزلة التكرار^(١٣٣) في اللفظ، إلّا أنّ الظاهر أنّ اللفظ فيهما كأنّه كرّر وأريد من كلّ لفظ فرد من أفراد معناه، لا أنّه أريد منه معنى من معانيه، فاذا قيل مثلاً: «جثني بعينين» أريد فردان من العين الجارية، لا العين الجارية والعين الباكية.

(١٣٣) قوله: (والتثنية والجمع وإن كانا بمنزلة التكرار...) إلى آخره.

لابدّ في المقام من بيان أمور:

الأوّل: أنّ المفهوم من التثنية هو الفردان، ولكن هل الموضوع لهذا التعدّد هو الألف والنون، فمعنى «عينين» هو الفردان من طبيعة واحدة، أو من طبيعتين بنحو تعدّد الدالّ والمدلول، أو نفس المادّة بأن يقال: إنّ لفظ «عين» حال عدم الإلحاق موضوع لنفس الطبيعة، وفي هذا الحال موضوع للاثنتين منها، غاية الأمر أنّ الألف والنون علامة لإرادته منه - كما قيل به في جميع الحروف - أو المركّب من الأمرين وضع بوضع على حدة لهذا المعنى، أو الهيئة المنتزعة منه، كما هو ظاهر العبارة الآتية؟ وجوه، أقواها: الأوّل.

الثاني: هل الاتحاد في المعنى معتبر في التثنية، أو معناه مطلق الاثنان؟ وجهان، أقواهما الأوّل؛ للتبادر، فلا يصحّ تثنية الأعلام إلّا بالتأويل، ويساعد [عليه] الوجدان أيضاً.

الثالث: أنّ استعمال تثنية المشترك على أقسام أربعة: الأوّل: أن يراد من لفظ «العينين» اثنان من معنى واحد كالدّهيين، ولا إشكال في جوازه حقيقة، بل ولا خلاف.

الثاني: أن يراد منه اثنان من طبيعتين، ولكن مع تأويل الملحق به بالمسمّى، ولا إشكال في جوازه أيضاً، بل ولا خلاف، ولكن تجوّزاً.

الثالث: الصورة المذكورة بلا تأويل.

· والتثنية والجمع في الأعلام إنما هو بتأويل المفرد إلى المسمى بها، مع أنه لو قيل بعدم التأويل وكفاية الاتحاد في اللفظ في استعمالها حقيقة؛ بحيث جاز إرادة عين جارية وعين باكية من تثنية العين حقيقة، لما كان

الرابع: أن يراد منه أربعة من طبيعة واحدة أو من طبيعتين. كل اثنين من طبيعة، أو ثلاثة من واحدة وواحد من أخرى، أو من طبائع ثلاث، أو من طبائع أربع.

أما الصورة الثالثة فقد وقعت محل الخلاف بين «المعالم»^(١) و«القوانين»^(٢) بعد اتفاقهما على كونها من استعمال المشترك في المعنيين، فذهب الثاني إلى عدم جوازه أصلاً، والأول إلى جوازه حقيقة؛ استناداً إلى ما ذكر في المتن من أنها بمنزلة التكرار. وفيه: أن المتبادر منها هو الاتحاد في المعنى فيلزم التجوّز، مع أنه ليس من استعمالها في المعنيين؛ لأنها وُضعت إما للاثنين من طبيعة واحدة، أو له مطلقاً، فلم يستعمل في الزائد عنه.

نعم على الأول قد رفع اليد عن قيد الموضوع له. وأما الصورة الرابعة فلم تذكر في كلامهما، فلو فرض كون مراد صاحب «المعالم» هذه الصورة فهي وإن كانت من استعمال اللفظ في المعنيين، إلا أنه يرد عليه لزوم المجازية، ولا يندفع بحديث التكرار؛ لأنّ لازم قوله بأخذ الوحدة في المفرد أخذها في التثنية أيضاً؛ بدعوى أن المتبادر منها الاثنان مع قيد الوحدة، وهنا قد استعمل في أربعة، بل يلزم التجوّز في الثالث والرابع من فروض هذا القسم المتقدمة من وجهين:

الأول: ما ذكرناه.

(١) معالم الدين: ٣٣-٣٤.

(٢) قوانين الأصول ١: ٦٧ / سطر ٢٣.

هذا من باب استعمال اللفظ في الأكثر؛ لأنّ هيئتهما إنّما تدلّ^(١٣٤) على إرادة المتعدّد ممّا يُراد من مفردهما، فيكون استعمالهما وإرادة المتعدّد من معانيه استعمالهما في معنى واحد، كما إذا استعملنا وأريد المتعدّد من معنى واحد منهما، كما لا يخفى.

نعم لو أريد - مثلاً - من عيّنين فردان من الجارية، وفردان من الباكية، كان من استعمال العيّنين في المعيّنين، إلّا أنّ حديث التكرار لا يكاد يُجدي في ذلك أصلاً، فإنّ فيه إلغاء قيد الوحدة المعتبرة أيضاً؛ ضرورة أنّ الثنية عنده إنّما تكون لمعنيين، أو لفردين بقيد الوحدة، والفرق بينها وبين المفرد إنّما يكون في أنه موضوع للطبيعة، وهي موضوعة لفردين منها أو معنيين، كما هو أوضح من أن يخفى.

الثاني: أنّ الثنية عنده موضوعة للثنتين أعمّ من كونها من طبيعة واحدة أو من طبيعتين، وفيهما قد استعملت في أربعة من ثلاث أو أربع.
(١٣٤) قوله: (لأنّ هيئتهما^(١) إنّما تدلّ . . .) إلى آخره.
يحتمل أن يكون مراده دلالة المركّب عليه، فيكون قائلاً بوضع المركّب بما هو مركّب له.

ويحتمل أن يكون مراده دلالة الهيئة البسيطة المنتزعة منه، فيكون قائلاً بوضعها له، وهذا هو الظاهر من العبارة، إلّا أنّك قد عرفت سابقاً أنّ الأقوى كون الدالّ عليه هو الألف والنون.

(١) في نُسخي الحاشية (أ) و(ب): (هيئتهما)، وما أثبتناه أعلاه هو الموافق لأكثر نُسخ الكفاية المتداولة.

وهم ودفع :

لعلّك تتوهّم : أنّ الأخبار الدالّة على أنّ للقرآن بطوناً - سبعة أو سبعين^(١) - تدلّ على وقوع استعمال اللفظ في أكثر من معنى واحد، فضلاً عن جوازه .

ولكنك غفلت عن أنه لا دلالة لها أصلاً على أنّ إرادتها كانت من باب إرادة المعنى من اللفظ، فلعلّه كان^(٢) بإرادتها في أنفسها حال الاستعمال^(٣) في المعنى، لا من اللفظ، كما إذا استعمل فيها، أو كان المراد من البطون لوازم معناه المستعمل فيه^(٤) اللفظ، وإن كان أفهامنا قاصرة عن إدراكها .

(١٣٥) قوله : (فلعلّه كان بإرادتها في أنفسها حال الاستعمال...) إلى آخره .

بأنّ يكون اللفظ قابلاً لأحدها، وعلامةً للباقي، وهو لا بأس به .

(١٣٦) قوله : (لوازم معناه المستعمل فيه...) إلى آخره .

سواء كانت عرضيّة، أو طوليّة، أو مختلفة، ثمّ إنّ هنا احتمالات أخرى: منها: أن يكون المستعمل فيه من قبيل المشكّك له سبع مراتب أو سبعون، فلا يكون من الاستعمال في المعنيين .

ومنها: أنّ ألفاظ القرآن نزلت سبع مرّات أو سبعين، وفي كلّ مرّة أريد منها معنى .

ومنها: أن يراد من كلّ لفظ معنى قابل الانطباق على سبع أو سبعين في

(١) البرهان في تفسير القرآن ١ : ١٩ - ٢١ ، التفسير الصافي : ٧ - ٨ .

(٢) كذا، والصحيح ظاهراً: «فلعلّها كانت...»؛ لأنّ الضمير فيهما مرجعه البطون أو إرادتها .

الثالث عشر

إنّه اختلفوا في أنّ المشتق حقيقة في خصوص ما تلبس بالمبدأ في الحال، أو فيما يعمه^(١٣٧) 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:

نفسه، وأريد على سبيل الاستغراق.

ومنها: أن يراد أحد المعاني مفهوماً لا مصداقاً، ولكن يُراد استغراقه.

وأما إرادة طبيعة واحدة على نحو العموم البدي، أو إرادة أحد المعاني مصداقاً أو إرادة^(١) المجموع - كما قد يتوهم - فلا سبيل إلى شيء منها؛ لأنّ ظاهر أخبار البطن كون كلّ واحد من البطون مستقلاً في الحكم ومناطقاً للنفي والإثبات.

والحاصل: أنّ أخبار البطن^(٢) لو لم ندّع ظهورها في غير ما يتوهم - كما لا يبعد دعوى كون لفظ «البطن» ظاهراً في كون البطون لوازم خفية للمعنى المراد - فلا أقلّ من مساواة الاحتمالات السبعة، فيبطل الاستدلال.

مضافاً إلى أنّه لو سلّم الظهور فلا بدّ من التأويل؛ إذ الظهور لا يقاوم البرهان.

(١٣٧) قوله: (أو فيما يعمّه ...) إلى آخره.

الظاهر أنّ الأعمّي يقول بوضعه للجامع بين الذات المتلبسة حال الجري وبين الذات الفاقدة حاله، لا أنّه يقول بثبوت الوضع لهما مستقلاً حتّى يكون مشتركاً لفظياً.

(١) في نسخة (أ): وإرادة...

(٢) مرّ تخريجها قريباً.

أحدها : أنَّ المراد بالمشتقِّ هاهنا ليس مطلق المشتقات ، بل خصوص ما يجري منها على الذوات^(١٣٨) ، ممَّا يكون مفهومه منتزِعاً عن الذات بملاحظة اتِّصافها بالمبدأ ، واتحادها معه بنحو من الاتحاد ، كان بنحو الحلول^(١٣٩) ، أو الانتزاع ، أو الصدور والإيجاد ، كأسماء الفاعلين والمفعولين والصفات المشبَّهات ، بل وصيغ المبالغة ، وأسماء الأزمنة والأمكنة والآلات ، كما هو ظاهر العنوانات ، وصريح بعض المحققين ، مع عدم صلاحية ما يوجب اختصاص النزاع بالبعض إلا التمثيل به ، وهو غير صالح ، كما هو واضح .

(١٣٨) قوله : (بل خصوص ما يجري منها على الذوات . . .) إلى آخره .
وتوضيح المقام : أنَّ المشتقَّ يطلق في اصطلاح الأدباء على ما يؤخذ من لفظ آخر مع اشتماله على حروفه وموافقته معه في الترتيب ، وهو على إطلاقه ليس داخلاً في عنوان النزاع ؛ لشموله للمصادر المزيد فيها والأفعال الأربعة ، وسيأتي خروجهما عنه .

وهل المراد : المشتقَّ النحوي ، خرج عنه ما ذكر ، كما يدلُّ عليه قوله : (بل خصوص ما يجري منها . . .) إلى آخره ، أو ما يدلُّ على مفهوم جارٍ على الذات منتزع عنها باعتبار تلُّبُّسها بأمر خارج عنها ، كما نفى البعد عنه فيما يأتي ؟
والنسبة بينه وبين المشتقَّ النحوي عموم من وجه ؛ لصدق الأوَّل على الجوامد المنتزعة عن غير مقام الذات ، دون الثاني ، وصدقه على الأفعال والمصادر المزيد فيها ، دون الأوَّل ، وصدقها في سائر المشتقات النحويَّة .
(١٣٩) قوله : (كان بنحو الحلول . . .) إلى آخره .

كالأبيض والمالك والضارب ؛ فإنَّ اتِّحاد الذات بالبياض حلوي ، وبالمملكة انتزاعي ، وبالضرب صدوري .

فلا وجه لما زعمه بعض^(١) الأجلة^(١٤٠)، من الاختصاص باسم
الفاعل وما بمعناه من الصفات المشبهة وما يلحق بها^(١٤١)، وخروج سائر
الصفات، ولعلّ منشأ توهم^(١٤٢) كون ما ذكره لكلّ منها من المعنى مما

(١٤٠) قوله: (بعض الأجلة...) إلى آخره.

هو صاحب «الفصول»، واستدل عليه بوجهين:

الأول: التمثيل باسم الفاعل في تضاعيف الاحتجاجات.

الثاني: احتجاج بعضهم^(٢) على الأعمّ بإطلاق اسم الفاعل، دون إطلاق
بقية الأسماء.

ويرد على الأول أنّ التمثيل غير صالح له؛ لأنّه قد جرى ديدنهم على التمثيل
ببعض المصاديق.

وعلى الثاني: أنّ الاحتجاج المذكور لا دلالة له على ذلك، مضافاً إلى أنّه على
فرض الدلالة لا حجية في قول هذا البعض.

(١٤١) قوله: (وما يلحق بها...) إلى آخره.

المراد منه المصادر المستعملة بمعنى اسم الفاعل، أبواب النسبة كبغداديّ،
أو كلاهما.

(١٤٢) قوله: (ولعلّ منشأ توهم...) إلى آخره.

محلّ الخلاف بيننا وبين «الفصول» صفات خمس: اسم المفعول، وصيغة
المبالغة، واسم الزمان، واسم المكان، واسم الآلة.

قال في تقريب خروجها عن محلّ النزاع^(٣) قبل الدليلين المذكورين: إنّ من

(١) الشيخ الأصفهاني - قدس سره - في الفصول الغروية: ٦٠ / سطر ٣ - ٤.

(٢) قوانين الأصول ١: ٧٥ - ٧٦.

(٣) الفصول الغروية: ٥٩ / سطر ٣١ - ٣٧.

اسم المفعول ما يُطلق على الأعم كقولك : « هذا مقتول زيد » أو « مصنوعه » أو « مكتوبه » .

ومنه ما يطلق على خصوص المتلبس نحو : « هذا مملوك زيد » أو « مسكونه » أو « مقدوره » .

ولم نقف فيه على ضابطة كليّة، والمرجع فيه إلى العرف، ويُعرف بعض الكلام هنا بالمقايضة على ماسيأتي في اسم الفاعل .

واسمُ الزمان حقيقة في الأعم، وكذلك اسم المكان .

واسم الآلة حقيقة فيما أُعدّ للآلية أو اختصّ بها، حصل المبدأ، أو لم يحصل

بعد .

وصيغة المبالغة فيما كثر اتصافه بالمبدأ عرفاً . انتهى حاصله .

وظاهرٌ إحالة باب اسم المفعول على باب اسم الفاعل - كما يدلّ عليه الأمثلة - الفرق بين كون المبدأ متعدّياً فحقيقة في الأعم اتفاقاً، وبين كونه لازماً ففي الخصوص اتفاقاً .

ثم إن صريحه كون كلّ من المعاني التي ذكرها لتلك الصفات اتفاقياً، ولكن الظاهر أنه استكشفه من جهة بُعد نزاع العلماء فيما كان واضحاً عرفاً مع كون المفهوم منها هذه المعاني عندهم .

ولكن يرد عليه : أن النزاع في المقام في مفاد الهيئة، لا في مفاد المبدأ، وفيما ذكره من الأمثلة - من المقتول، والمصنوع، والمكتوب - لم يؤخذ المبادئ فعلية، بل في الأول أخذ القتل بمعنى عدم الروح، لا بمعنى إزهاقها، كما هو مفاد المصدر، وفي الثاني بمعنى أثر الصنع، لا التأثير الفعلي، وفي الثالث بمعنى الصناعة والحرفة، لا الكتابة الفعلية، وهذه المعاني التلبس متحقّق حال الجري .

اتَّفَق عليه الكلّ، وهو كما ترى^(١٤٣)، واختلاف أنحاء التلبّسات^(١٤٤) حسب تفاوت مبادي المشتقات؛ بحسب الفعلية والشأنية والصناعة والمملكة - حسبها نشير إليه^(١) - لا يوجب تفاوتاً في المهم من محل النزاع هاهنا، كما لا يخفى.

ثمّ إنه لا يبعد أن يُراد بالمشتقّ في محلّ النزاع مطلقاً ما كان مفهومه ومعناه جارياً على الذات ومنتزعاً عنها، بملاحظة اتصافها بعرض أو عرضي^(١٤٥) ولو كان جامداً، كالزوج والزوجة والرقّ والحرّ.

ولو سلّم أخذ المبدأ فعلياً فالجري بلحاظ حال التلبّس، فإخراج القسم الأوّل من قسمي اسم المفعول ناشئ من عدم تميّز المبادئ، وسيأتي أنّها مختلفة، وإما ما اشتباه الإطلاق بلحاظ حال التلبّس عند العرف بالإطلاق بلحاظ حال الانقضاء، وكذلك الكلام بعينه في الصفات الأربع الأخر.

مضافاً إلى أنّ كون المفهوم مُبيّناً عند أبناء المحاور لا يوجب عدم النزاع بين العلماء؛ فإنّهم ربّما يتنازعون فيما هو مبينٌ عندهم.

(١٤٣) قوله: (وهو كما ترى...) إلى آخره.

إشارة إلى الإيراد الثاني.

(١٤٤) قوله: (واختلاف أنحاء التلبّسات...) إلى آخره.

إشارة إلى الشقّ الأوّل من الإيراد الأوّل، ويحتمل كونه وجهاً لقوله: (كما ترى)، فلا تعرّض - حيثنّذ - للإيراد الثاني، إلّا أنّه بعيد؛ إذ المناسب - حيثنّذ - أن يقال: «إذ اختلاف...» إلى آخره.

(١٤٥) قوله: (بعرّض أو عرضي...) إلى آخره.

مراده من الأوّل: المبادئ المتأصلة كالبياض، ومن الثاني: المبادئ الاعتبارية

(١) وذلك في رابع الأمور التي قدّمها لبحث المشتقّ.

وإن أبيت إلّا عن اختصاص النزاع المعروف بالمشتق^(١٤٦) - كما هو قضية الجمود على ظاهر لفظه - فهذا القسم من الجوامد أيضاً محل النزاع.

كما يشهد به ما عن الإيضاح^(١) في باب الرضاع، في مسألة من كانت له زوجتان كبيرتان أرضعتا زوجته الصغيرة، ما هذا لفظه: (تحرم المرضعة الأولى والصغيرة مع الدخول بالكبيرتين^(١٤٧))، وأما المرضعة الأخرى، ففي تحريمها خلاف، فاختر والدي المصنّف - رحمه الله - وابن إدريس تحريمها؛ لأنّ هذه يصدق عليها أمّ زوجته؛ لأنه لا يشترط في المشتق بقاء المشتق منه [فكذا]^(٢) هنا)، وما عن المسالك^(٣) في هذه

كالزوجية، وهذا خلاف اصطلاح المنطقيين؛ حيث إنهم يطلقون الأوّل على نفس المبدأ، والثاني على المشتق.

(١٤٦) قوله: (بالمشتق...) إلى آخره.

أي بالمعنى النحوي، وإلّا فالاختصاص بالمشتق الذي ذكرناه لا يوجب الاختصاص.

(١٤٧) قوله: (مع الدخول بالكبيرتين...) إلى آخره.

الدخول بالكبيرة الثانية لا يشترط في حرمة المرضعة الأولى والصغيرة، ولا في جريان النزاع في المرضعة الثانية:

أما الأوّل: فلأنّّه إذا فرض الدخول بالأولى تكونان محرّمتين؛ لكون الأولى أمّ الزوجة، والثانية بنت الزوجة المدخول بها.

(١) إيضاح الفوائد ٣: ٥٢.

(٢) في الأصل: (هكذا)، والأصحّ ما أثبتناه من المصدر.

(٣) مسالك الأفهام ١: ٣٧٩ / سطر ٣٢ - ٣٤.

المسألة: من ابتناء الحكم فيها على الخلاف في مسألة المشتق .
فعليه كل ما كان مفهومه منتزعا من الذات بملاحظة اتصافها
بالصفات الخارجة عن الذاتيات - كانت عَرَضاً أو عَرَضِيّاً، كالزوجية،
والرَّقِيَّة، والحرِّيَّة، وغيرها من الاعتبارات والإضافات - كان محل النزاع
وأما الثاني: فلأن الثانية إذا أرضعتها تكون أمّاً لها، والمفروض تحقق البتنية
قبل ذلك .

ثم إن ظاهر المشهور أن حرمة المرضعة الأولى والصغيرة لا تبني على مسألة
المشتق، بل هما محرمتان ولو على القول بالتلبس .
وفيه إشكال؛ إذ حرمة الأولى من جهة صدق عنوان أم الزوجة عليها،
والثانية من جهة صدق بنت الزوجة عليها، ولا صدق لهما في آن واحد؛ إذ آخر آن
للرضاع المحرم ظرف لانقطاع الزوجية وحدوث الأمية والبتنية، فحرمة الأولى من
جهة كونها أم من كانت زوجة، والثانية من جهة كونها بنت من كانت زوجة، فالمسألة
مُبتنية على مسألة المشتق، فلا بد - بناءً على كون المسألة إجماعية - إما من القول
بخروجها عن القاعدة بالإجماع، أو القول بكفاية التقارن في صدق المشتق عرفاً ولو
على القول بالتلبس، أو القول بحدوث الأمية والبتنية في آن ينقطع بعده الزوجية
حتى تجتمعا في آن واحد .

ولكن الأول ممنوع باحتمال كون مدركهم هو تخيل كون التلبس متحققاً، فلا
حجية فيه .

والثاني: بمنع كفاية التقارن .

والثالث: بعدم دليل على الاجتماع المذكور، مضافاً إلى أنه يلزم عدم الحرمة
بعد ذلك الآن؛ لأن ظاهر الدليل هو^(١) تبعية الحرمة له حدوثاً وبقاءً .

نعم يمكن الحكم بالحرمة في الصغيرة من جهة أن موضوع الحرمة ليس عنوان

(١) يحتمل الضرب عليها في نسخة (ب) .

وإن كان جامداً، وهذا بخلاف ما كان مفهومه منتزعا عن مقام الذات والذاتيات^(١٤٨)، فإنه لا نزاع في كونه حقيقة في خصوص ما إذا كانت الذات باقية بذاتياتها.

بنت الزوجة، بل عنوان الريبة الناشئة من الزوجة، كما يدلّ عليه قوله تعالى: ﴿وَرَبَائِبُكُمُ اللَّائِي فِي حُجُورِكُم مِّن نِّسَائِكُمُ اللَّائِي دَخَلْتُم بِهِنَّ﴾^(١) فالعنوان أخذ على نحو يصدق على من كانت بنتاً لمن كانت زوجة سابقاً، ولذا لا إشكال عندهم في حرمة بنت الزوجة المتولدة بعد طلاقها من زوج آخر في باب النسب، وهذا بخلاف أم الزوجة؛ فإنه قد أخذ عنوانها في الآية على نحو ظاهر في لزوم اجتماع العنوانين في آن واحد، وهو قوله تعالى: ﴿وَأُمَّهَاتُ نِسَائِكُمْ﴾^(٢).

نعم قد دلّ دليل آخر على أنه لا يلزم اجتماع العنوانين، بل يكفي اجتماعهما في الآن الأول، ولذا تحرّم الأم ولو بعد انقطاع الزوجية أيضاً. ولكنّه لا ينفع في المقام؛ لأنهما لم تجتمعا في الآن الأول أيضاً، بل حدث الأمية مع انقطاع الزوجية.

ومنه انقذح: أنا لانحتاج إلى العناية المذكورة في الصغيرة بقاء؛ فإننا إذا لم نحكم بحرمة المرضعة، وقلنا ببقاء الزوجية بالنسبة إليها؛ لعدم صدق عنوان المشتق عليها بناءً على التلبس، تكون الصغيرة بنتاً لزوجة فعلية.

نعم الحاجة إليها بعد طلاق المرضعة، وقد فصلناه في الرسالة الرضاعية.

(١٤٨) قوله: (بخلاف ما كان مفهومه منتزعا عن مقام الذات

والذاتيات . . .) إلى آخره.

فالأول نظير الإنسان، والثاني نظير الحيوان والناطق بالنسبة إليه، والدليل على خروجه اتفاق العلماء على كونه حقيقة في التلبس.

(١) النساء: ٢٣.

(٢) النساء: ٢٣.

ثانيها: قد عرفت أنه لا وجه لتخصيص النزاع ببعض المشتقات الجارية على الذات، إلا أنه ربما يشكل بعدم إمكان جريانه في اسم الزمان؛ لأنّ الذات فيه وهي الزمان بنفسه ينقضي ويتصرّم، فكيف يمكن أن يقع النزاع في أنّ الوصف الجاري عليه حقيقة في خصوص المتلبّس بالمبدأ في الحال، أو فيما يعمّ المتلبّس به في المضي؟!

ويمكن حلّ الإشكال^(١٤٩) بأنّ انحصار مفهوم عامّ بفرد - كما في المقام - لا يوجب أن يكون وضع اللفظ بإزاء الفرد دون العامّ، وإلاّ لما

(١٤٩) قوله: (ويمكن حلّ الإشكال...) إلى آخره.

مع أنّ المقام أولى بالوضع للعموم من وضع لفظ الجلالة للأعمّ على القول به ووضع لفظ الواجب له اتفاقاً؛ إذ فرق بين أن يكون الكلّي منحصراً في شخص واحد وبين أن يكون منحصراً في صنف كثير الأفراد كما في المقام.

نعم قال الأستاذ: لو كان المراد: الوضع لخصوص الفاعل على حدة لم ينحلّ الإشكال؛ لعدم وجود له في اسم الزمان.

وفيه: أنّ عدم وجود شيء خارجاً لا ينافي وقوع الوضع له، كما في شريك الباري وسائر المحالات.

ومنه يظهر: أنّ أصل الإشكال لا وقع له مع قطع النظر عن المقايسة على لفظي الجلالة والواجب.

ثمّ إنّّه يمكن الجواب بوجهين آخرين:

الأوّل: أنّ الزمان على قسمين:

الأوّل: هو الذي ينطبق على الحركة التوسّطية للفلك.

الثاني: هو الذي ينطبق على الحركة القطعية له. والمتصرّم هو الثاني لا الأوّل.

الثاني: أنّه قد يتسامح، ويقال: «مقتل» على الزمان الذي بعد زمان القتل

وقع الخلاف فيما وضع له لفظ الجلالة، مع أن الواجب موضوع للمفهوم العام، مع انحصاره فيه تبارك وتعالى.

ثالثها: أنه من الواضح خروج الأفعال والمصادر المزيد فيها عن حريم النزاع؛ لكونها غير جارية على الذات^(١٥٠)؛ ضرورة أن المصادر المزيد فيها كالمجرّدة، في الدلالة على ما يتّصف به الذات ويقوم بها،

لتلبّس مقارن به الذي انقضى مقارناً لانقضاء المبدأ.

ثم إنه لا وجه لخصر الإشكال في اسم الزمان، بل هو جارٍ في كلّ ذاتٍ متلبّسة بمبدأ ينقضيان معاً، كالحركة السريعة، وغير ذلك من الذات المتصرّمة، والجواب الجواب.

ثم إنه لا وجه لجعل هذا أمراً مستقلاً؛ لأنه من فروع الأمر الأول بعد تفسير المشتق بما يجري على الذات، بل بناءً على التفسير الآخر أيضاً، وكذا الثالث المتضمّن لخروج الأفعال.

(١٥٠) قوله: (لكونها غير جارية على الذات . . .) إلى آخره.

أما المصادر المزيد فيها: فواضح؛ فإن المزيد كالمجرّد في الدلالة على الحدث القائم بالذات، فيخرج عن محلّ النزاع لوجهين:

الأول: اتفاق القولين عليه، نعم خروجه على ما ذكرنا من باب التخصّص، وعلى كون المراد المشتق النحويّ من باب التخصيص.

الثاني: أنه لما كان مدلوله نفس المبدأ، ولا جامع بينه وبين عدمه، لم يُعقل كونه موضوعاً للأعم.

وأما فعلا الماضي والمضارع: فلأنّ لهما هيئة ومادة، والثانية مدلولها نفس المبدأ، والأولى مدلولها نسبة المبدأ إلى الفاعل وقيامه به، ولا يجري فيهما على الذات باعتبار شيء من المعنيين؛ لأنه باعتبار المعنى الحداثي نظير المصدر، والمعنى الآخر

كما لا يخفى، وأن الأفعال إنما تدلّ على قيام المبادي بها قيام صدور أو حلول، أو طلب فعلها أو تركها منها على اختلافها.

إزاحة شبهة:

قد اشتهر في ألسنة النحاة دلالة الفعل على الزمان، حتى أخذوا الاقتران بها في تعريفه^(١٥١)، وهو اشتباه؛

- وهو القيام - ليس متحداً مع الذات حتى يجري عليها.

لا يقال: إنه من المشهورات تحقّق الإسناد في الأفعال، كما في الأسماء. فإنّه يقال: المراد به في الأفعال غير ما هو في الأسماء؛ فإنّ الإسناد في الأخير مساوق للحمل والانطباق، بخلاف الأوّل، فإنّه عبارة عن نسبته إلى الذات وقيامه بها، ولذا يقال: «جاء ضارب»، ولا يقال: «جاء ضرب»، فإذا عرفت ذلك علمت أنّهما خارجان عن محلّ البحث؛ للوجهين المتقدمين في المصدر: أحدهما: الإجماع على خروج ما لا يجري فيه على الذات: إمّا تخصّصاً، أو تخصّيصاً.

الثاني: عدم الجامع بين المبدأ، وعدمه بالنسبة إلى المعنى الحدّثي، وبين القيام، وعدمه بالنسبة إلى معنى الهيئة. ومن هنا ظهر الكلام في الأمر والنهي؛ فإنّهما مثلهما في عدم الجري على الذات باعتبار كلّ من المعنيين.

(١٥١) قوله: (حتى أخذوا الاقتران بها في تعريفه...) إلى آخره.

لابدّ من بيان أمور:

الأوّل: أنّ مرادهم من الزمان المقترن به الفعل هو مصداق الزمان إذ الذي [يقترن]^(١) به الحدث هو لا المفهوم.

ضرورة عدم دلالة الأمر ولا النهي عليه^(١٥٢)، بل على إنشاء طلب الفعل أو الترك، غاية الأمر نفس الإنشاء بهما في الحال، كما هو الحال في الإخبار بالماضي أو المستقبل أو

الثاني: أنهم صرّحوا بأن المراد من الحال والماضي والاستقبال في المقام هي الحقيقية منها، والأول عبارة عن زمان التكلم، والثاني عن الزمان الذي قبله، والثالث عن الزمان الذي بعده.

الثالث: أن مرادهم من الاقتران: هي دلالة الفعل عليه بالتضمن لا بالالتزام؛ بأن يقولوا: إنه يدلّ على خصوصيّة معنى تنطبق على الزمان، ولذا صرح بعضهم بأن مدلول الفعل مادّة هو الحدث، وهيئة هو الزمان والنسبة. وغاية ما يمكن أن يُستدلّ به لهذا القول هو اتفاق النحويّين عليه. ويرد عليه:

أولاً: أن اتفاقهم غير حجة.

وثانياً: أنه على فرض التسليم فإنّما هو فيما علم استنادهم فيه إلى نقل من الواضع، أو احتمال ذلك مع عدم قيام ظنّ على خلافه، وفي المقام ليس كذلك؛ إذ المظنون استنادهم فيه إلى التبادر، وسيأتي أنه ليس مستنداً إلى حاقّ اللفظ.

وثالثاً: أنه معارض باتفاق الأصوليين والفقهاء على عدم دلالة الأمر والنهي على الحال الذي ذكروه، بل إنّما يدلّ على الفور، وهو المستقبل المتّصل بزمان الحال، أو على نفس طلب الطبيعة.

(١٥٢) قوله: (ضرورة عدم دلالة الأمر ولا النهي عليه...) إلى آخره.

يمكن الاستدلال عليه بوجهين:

الأول: التبادر: فإنّ للأمر^(١) مادّة وهيئة، والمتبادر من الأولى هو نفس

(١) الأقرب في نسخة (أ): (الأمر)، والأصح ما أثبتناه من نسخة (ب).

بغيرهما، كما لا يخفى، بل يمكن منع دلالة غيرهما^(١٥٣) من الأفعال على الزمان إلا بالاطلاق والإسناد إلى الزمانيات، وإلا لزم القول بالمجاز والتجريد، عند الإسناد إلى غيرها من نفس الزمان والمجردات.

نعم لا يبعد أن يكون لكل من الماضي والمضارع - بحسب المعنى - خصوصية أخرى موجبة للدلالة على وقوع النسبة في الزمان

الماهية، ومن الثانية هو طلب الوجود، أو من الأولى وجود الماهية، ومن الثانية هو الطلب، على الخلاف في أن الوجود أو الترك داخل في مفاد الهيئة أو مفاد المادّة، فالمتبادر من المجموع هو طلب وجود الماهية، وليس الزمان مفهوماً منه؛ لا مصداقاً ولا مفهوماً.

الثاني: أن أخذ زمان الحال في مدلولها يوجب عدم إمكان الامتثال وعدم القدرة على إتيان متعلّقه، فيلزم أحد أمور ثلاثة: إمّا عدم إمكان الامتثال، أو لزوم التجريد مع المجازية، أو مع الغلطية، وكلّها باطلة:

أما الأول: فواضح.

وأما الثاني: فلأن أهل العرف يستعملونه بلا لحاظ علاقة.

وأما الثالث: فلاستعمالهما لها بلا تجريد، ولحكم العرف بصحته، مضافاً إلى أن دخل شيء في الموضوع له يلزم تجريده دائماً خلاف الحكمة.

(١٥٣) قوله: (بل يمكن منع دلالة غيرهما . . .) إلى آخره.

وهو الماضي والمضارع، والدليل عليه - أيضاً - من وجهين:

الأول: عدم تبادره منهما؛ فإن مادّة «ضرب» لا تدلّ إلا على الحدث، وهيئته

لا تدلّ إلا على نسبته إلى الفاعل، وكذلك في المضارع.

الثاني ما ذكره في المتن، وبيانه:

أن الفعل على أقسام:

الماضي في الماضي، وفي الحال أو الاستقبال في المضارع، فيما كان الفاعل من الزمانيات.

منها: ما يدلّ بهادته على معنى ينطبق على الزمان نحو: «سبق» و«غبر».

ومنها: ما يسند إلى نفس الزمان مثل:

اشاب الصَّغِيرَ وَأَفْنَى الْكَبِيرَ كَرُّ الْغَدَاةِ وَمَرُّ الْبَعْثِيِّ

ومنها: ما يسند إلى المجرد مع كونه من صفات الذات مثل: «علم الله

تعالى».

ومنها: ما يكون كذلك مع كونه من صفات الفعل، ومع كون^(١) مفعوله مجرداً

- أيضاً - مثل: «خلق الله الأرواح».

ومنها: ما يكون كذلك مع كون المفعول غير مجرد مثل: «خلق الله

الأجسام».

ومنها: ما يسند إلى الزماني مثل «ضرب زيد».

ولا إشكال في تجريد غير الأخير عن الزمان على تقدير أخذه في مفهومه؛ إذ

أخذه فيه مستلزم لكون الزمان في الزمان على الأولين، ولكون فعل المجرد واقعاً في

الزمان على الثلاثة التي بعدهما.

نعم: الفعل زماني بالنسبة إلى القابل في الأخير من الثلاثة، فلا بد من

التجريد في تلك الخمسة، وهو خلاف المعلوم من حالهم؛ لأن استعمال قولهم:

«علم الله»، ليس إلّا كاستعمال قولهم: «علم زيد»، فيعلم أن الزمان ليس مدلولاً

له.

نعم لهما خصوصية معنى تنطبق على الزمان إذا أسند إلى الزمانيات، ولم تكن

(١) في نسخة (أ): (ومع كونه ...)، وما أثبتناه من نسخة (ب) هو الصحيح.

ويؤيده: أن المضارع^(١٥٤) يكون مشتركاً معنوياً بين الحال والاستقبال، ولا معنى له إلا أن يكون له خصوص معنى صح انطباقه على كل منهما، إلا أنه يدل على مفهوم زمان يعمهما، كما أن الجملة الاسمية كـ «زيد ضارب» يكون لها معنى صح انطباقه على كل واحد من الأزمنة، مع عدم دلالتها على واحد منها أصلاً، فكانت الجملة

قرينة شخصية على الخلاف، فللفعل الماضي خصوصية معنى - وهو التحقق^(١) - لتكاد تكون في الزماني إلا في الماضي، وللمضارع خصوصية معنى - وهو الترقب - لا تكاد تكون في الزماني إلا في الحال أو الاستقبال.

وهل هذه الخصوصية داخلية في مفاد الهيئة، أو المادة؟
وجهان، أظهرهما: الأول.

(١٥٤) قوله: (ويؤيده: أن المضارع...) إلى آخره.

يعني أنه مشترك معنوي باعتراف النحويين^(٢) ومرادهم من اقتران معناه هو اقترانه بمصداق الزمان كما مرّ، فهذان لا يجتمعان؛ إذ لا جامع بين الحال والاستقبال إلا مفهوم الزمان، والمفروض عدم أخذه فيه، فحينئذ إن وضع لكل من المصداقين يلزم الاشتراك، وإن وضع لأحدهما يلزم التجوّز في الآخر، وكل منهما مُنافٍ للاشتراك المعنوي، فلا يصح الجمع بين كلاميهما إلا بأن يكون مرادهم من اقترانه به اقترانه بخصوصية منطبقة على الزمان، وهي خصوصية «الترقب» الجامعة بينهما.

وفيه: أن الاشتراك المعنوي ليس مسلماً عندهم، بل الأقوال في ذلك أربعة، وقد نقلها السيد علي القزويني - قدس سره - في حاشيته على «القوانين» فالتأييد مبني

(١) في نسخة (أ): (التحقيق)، والظاهر أن الأصح ما أثبتناه من نسخة (ب).

(٢) شرح الكافية في النحو - لنجم الأنمة الشيخ الرضي رحمه الله - ٢: ٢٢٦ / سطر ٦ و ١٧ و ١٩، الفوائد الضيائية - وهي شرح لكافية ابن الحاجب ملا جامي -: ٢٤٠ / سطر ١ - ٢.

الفعليّة مثلها .

وربما يؤيد ذلك^(١٥٥) : أنّ 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 ، وإنّما يكون ماضياً أو مستقبلاً في فعلهما بالإضافة ، كما يظهر من مثل قوله : «يجيئني زيد بعد عامٍ ، وقد ضرب قبله بأيّام» ، وقوله : «جاء زيد في شهر كذا ، وهو يضرب» في ذلك الوقت ، أو فيما بعده ممّا مضى ، فتأمل جيّداً .

ثمّ لا بأس بصرف عنان الكلام إلى بيان ما به يمتاز الحرف عمّا

على القول بالاشتراك المعنوي .

(١٥٥) قوله : (وربما يؤيد ذلك . . .) إلى آخره .

وجهة : أنّ مرادهم من الماضي والحال والمستقبل المأخوذة في الفعل هي الحقيقيّة منها كما مرّ ، فيحنّذ يلزم التجوّز في المثاليّن ، وأهل المحاورّة لا يلاحظون في مثلها علاقة ، وهذا بخلاف ما قلنا من دلّالته على الزمان من باب الإطلاق فيما أسند إلى الزماني ؛ فإنّ العامل فيها قرينة على إرادة الماضي والمستقبل الإضافيّين ، فلا يلزم التجوّز ، كسائر المطلقات المنصرفّة - عند عدم قرينة معيّنة - إلى بعض أفرادها المستعملة في غيره بتعدّد الدالّ والمدلول بقرينة معيّنة .

ثمّ إنّ ذكره تأييداً - لادليلاً - لاحتimal كون مرادهم من الماضي والحال والمستقبل مطلقها ، لا الحقيقي منها ، ولكّنه خلاف الظاهر ، فصّرّف الاحتمال لا يخرجّه عن الدليليّة ، ولعلّه لذا أمر بالتأمّل .

عدها، بما يناسب المقام؛ لأجل الاطراد في الاستطراد^(١٥٦) في تمام الأقسام.

فاعلم أنه وإن اشتهر بين الأعلام: أن الحرف ما دلّ على معنى في غيره، وقد بيناه في الفوائد^(١) بما لا مزيد عليه، إلا أنك عرفت فيما تقدّم^(٢) عدم الفرق بينه وبين الاسم بحسب المعنى، وأنه فيهما ما لم يُلحظ فيه الاستقلال بالمفهوميّة، ولا عدم الاستقلال بها، وإنّما الفرق هو أنه وُضِعَ ليستعمل وأريد منه معناه حالةً لغيره وبما هو في الغير، ووضع غيره ليستعمل وأريد منه معناه بما هو هو.

وعليه يكون كلّ من الاستقلال بالمفهوميّة وعدم الاستقلال بها، إنّما اعتُبر في جانب الاستعمال، لا في المستعمل فيه؛ ليكون بينهما تفاوت بحسب المعنى، فلفظ «الابتداء» لو استعمل في المعنى الآلي، ولفظة

(١٥٦) قوله: (لأجل الاطراد في الاستطراد...) إلى آخره.

لما كان ذكّر الفرق بين الاسم والفعل من باب الاستطراد - إذ المقصود بالأصالة ذكر وجه خروج الافعال عن عنوان النزاع؛ تنبيهاً على أنّ ما فرقوا [به]^(٣) بينهما من كون الثاني دالاً على الزمان تضمناً دون الأول خطأ، بل الفرق بينهما من جهة اشتغال الفعل على خصوصيّة زائدة على المعنى الاسمي منطبقة على أحد الأزمنة عند الإطلاق والإسناد إلى الزمانيّات - أردفه بذكر الفرق بين الاسم والحرف، وأنّ فرقهما من جهة الإرادة الاستعاليّة، لا من جهة المعنى، كما توهموه؛ اطراداً للاستطراد المذكور في تمام أقسام الكلمة.

(١) كتاب الفوائد - المطبوع في ذيل حاشية فرائد الأصول - : ٣٠٥ - ٣٠٦.

(٢) في تحقيق المعنى الحرفي في الأمر الثاني من مبحث الوضع.

(٣) إضافة يقتضيها السياق.

«من» في المعنى الاستقلالي، لما كان مجازاً واستعمالاً له في غير ما وضع له، وإن كان بغير ما وضع له، فالمعنى في كليهما في نفسه كلياً طبيعياً^(١٥٧) يصدق على كثيرين،

(١٥٧) قوله: (فالمعنى في كليهما في نفسه كلياً طبيعياً...) إلى آخره.

لابد في شرح العبارة من بيان أمور:

الأول: أن المعنى إذا ما اعتبر في نفسه: فلما أن يمنع الشُّركة، فهو جزئي طبيعى، أو لا يمنع فهو كلياً طبيعى.

الثاني: أن الكلياً الطبيعى ليس مرهوناً بالوجود الخارجى، ولا بالوجود الذهني، ولا آبياً عنهما، بل هو في نفسه ليس كلياً، وتسميته به بعلاقة الأول، أو بعلاقة ما كان، كما لا يخفى؛ وذلك لأنه نفس الطبيعة التي قد يعرضها هذا الوجود، وقد يعرضها ذاك الوجود.

الثالث: أن كل ما دخل في حيز الوجود لابد أن يكون جزئياً، سواء وجد في الخارج، أو الذهن؛ لأن الشيء ما لم يتشخص لم يوجد.

الرابع: أن الفرق بين الوجود والإيجاد في كلتا المرتبتين اعتباري؛ فإن المفاض بالنسبة إلى القابل يكون وجوداً، وبالنسبة إلى الفاعل يكون إيجاداً، فالوجود الذهني نفس لحاظ النفس وتصورها؛ لأنه إيجادها دون شيء آخر، فإذا لم يكن فرق بين لحاظ النفس لشيء ووجوده الذهني - ومن المعلوم أن تشخص اللحاظ بتشخص النفس؛ لكونه من عوارضها وتشخص العارض بتشخص المعروض - لم يحصل المنافاة بين كون الشيء جزئياً ذهنياً وبين كونه كلياً في نفسه بمعنى حكايته عن الكثيرين في الخارج وكونه مرآة له، لا بمعنى الصدق؛ فإن ما في الذهن لا يصدق على الخارج.

الخامس: أن الكلياً الطبيعى - كما عرفت - نفس الطبيعة المعروضة للكليّة عند حصولها في الذهن، ولكن نفس الكليّة العارضة كلياً منطقياً، ومجموعهما كلياً

ومقيّداً باللحاظ الاستقلالي أو الآلي كليّ عقلي^(١٥٨)، وإن كان بملاحظة أنّ لحاظه وجوده ذهنياً^(١٥٩)، كان جزئياً ذهنياً، فإنّ الشيء ما لم يتشخص لم يوجد، وإن كان بالوجود الذهني .

عقليّ؛ لكون جزئه أمراً عقلياً، ولكن لا بأس بإطلاقه على كلّ معنى كليّ مقيّد بأمر ذهنيّ غير الكلّيّة المذكورة من باب المشابهة، وإلّا فالاصطلاح قد انعقد على كونه اسماً للأول فقط، فإطلاق المصنّف الكليّ العقليّ على المعاني الكلّيّة المقيّدة باللحاظ الآليّ أو الاستقلاليّ من هذا الباب .

إذا عرفت ذلك فاعلم: أنّ الحروف والأسماء غير الأعلام موضوعات بالوضع والموضوع له العامّين للكلّيّات الطبيعيّة، والأعلام موضوعات للجزئيّات الطبيعيّة من دون أن يكون للحاظ - آلياً كان أو استقلالياً - جزءاً من المعنى أوقيده؛ للوجوه المتقدّمة في أول الكتاب، وقد أشار المصنّف إلى اثنين منها في المقام .
(١٥٨) قوله: (ومقيّداً باللحاظ الاستقلاليّ أو الآلي كليّ عقليّ...) إلى آخره .

قد عرفت وجه تسميته به في الأمر الخامس .
(١٥٩) قوله: (وإن كان بملاحظة أنّ لحاظه وجوده ذهنياً...) إلى آخره .
قد عرفت في الأمر الرابع أنّ اللحاظ عين الوجود الذهنيّ، وفي الثالث: بأنّ الوجود ما لم يكن تشخص في البين لا يتحقّق، بل هما متساوقان، فحينئذٍ المقيّد باللحاظ مقيّد بالوجود، والمقيّد بالوجود جزئيّ ذهنيّ، فيصير المقيّد باللحاظ جزئياً ذهنياً وإن كان في عين كونه كذلك كليّاً عقليّاً؛ لما عرفت في الأمر الرابع - أيضاً - من أنّه لا منافاة بين الكلّيّة العقليّة والجزئيّة الذهنيّة .

ثمّ إنّ التقيّد باللحاظ معتبر في كون المعنى كليّاً عقليّاً، لا في كونه جزئياً ذهنياً؛ لأنّه يكفي فيه حصوله في الذهن، سواء قيّد باللحاظ أو لا، كما علّم من الأمر الثالث، وهذا - أيضاً - مراد المصنّف - رحمه الله - حيث اشترطه في كونه كليّاً

فافهم وتأمل فيما وقع في المقام من الأعلام من الخلط والاشتباه،
وتوهم كون الموضوع له أو المستعمل فيه في الحروف خاصاً، بخلاف ما
عداه فإنه عام.

وليت شعري إن كان قصد الآلية فيها موجباً لكون المعنى جزئياً،
فلم لا يكون قصد الاستقلالية فيه موجباً له؟ وهل يكون ذلك إلا كون
هذا القصد ليس مما يعتبر في الموضوع له، ولا المستعمل فيه بل في
الاستعمال؟! فلم لا يكون فيها كذلك؟! كيف، وإلا لزم أن يكون
معاني المتعلقات غير منطبقة على الجزئيات الخارجية؛ لكونها على هذا
كليات عقلية، والكلّي العقلي لا موطن له إلاّ الذهن، فالسير والبصرة
والكوفة، في «سرت من البصرة إلى الكوفة» لا يكاد يصدق على السير
والبصرة والكوفة؛ لتقيدها بما اعتبر فيه القصد فتصير عقلية، فيستحيل
انطباقها على الأمور الخارجية.

وبما حققناه^(١) يُوفق بين جزئية المعنى الحرفي - بل الاسمي -
والصدق على الكثيرين^(١٦٠)، وأنّ الجزئية باعتبار تقيّد المعنى باللحاظ

عقلياً، لا في كونه جزئياً ذهنيّاً، نعم هو - أيضاً - من الجزئيات الذهنية.
(١٦٠) قوله: (وبما حققنا يُوفق بين جزئية المعنى الحرفي بل الاسمي
والصدق على الكثيرين...) إلى آخره.

لما عرفت مشروحاً من أنّ الموضوع له نفس الطبيعة الصادقة على كثيرين،

(١) في هامش بعض نُسَخ الكفاية توجد هنا العبارة التالية كنسخة بدل: ثمّ إنه قد انقذ بها ذكرنا:
أنّ المعنى - بما هو معنى اسمي وملحوظ استقلالي، أو بما هو معنى حرفي وملحوظ آلي - كلّّي عقلي
في غير الأعلام الشخصية، وفيها جزئي كذلك، وبما هو هو - أي بلا أحد اللحاظين - كلّّي
طبيعي، أو جزئي خارجي، وبه يُوفق...

في موارد الاستعمالات آلياً أو استقلالياً، وكلّيته بلحاظ نفس المعنى .
ومنه ظهر: عدم اختصاص الإشكال والدفع بالحرف، بل يعمّ غيره .

فتأمل في المقام، فإنّه دقيق ومزالّ الأقدام للأعلام، وقد سبق في بعض الأمور بعض الكلام، والإعادة مع ذلك لما فيها من الفائدة^(١) والإفادة . فافهم .

والجزئية عارضة لها من قبل الاستعمال لكونه متقوماً باللحاظ الذهني، بل قد عرفت أنّه لا منافاة بين الكلّية العقلية والجزئية الذهنية أيضاً .

بقي هنا شيء : وهو أنّهم ذكروا أنّ الكلّي ما يصدق على كثيرين^(٢)، وقسموه إلى طبيعي ومنطقي وعقلي^(٣)، ولا صدق في الأخيرين على الخارجيات ؛ لأنّ الموجود الذهني لا يصدق عليها .

ويندفع : بأنّ المراد من الكلّي في المقسم ما يكون حاكياً عن الكثرة، وهو متحقّ في كلّ واحد منها، وفي التعريف هو الكلّي الطبيعي .

(١٦١) قوله : (والإعادة مع ذلك لما فيها من الفائدة . . .) إلى آخره .

والمعلوم زائداً على ما تقدّم أمران :

أحدهما : عدم المنافاة بين كون الشيء باعتبار نفسه كلياً طبيعياً، وباعتبار تقيده باللحاظ - من حيث كونه موضوعاً له أو من حيث الاستعمال - جزئياً ذهنياً .

الثاني : عدم المنافاة بين الكلّية العقلية والجزئية الذهنية، وهما ليسا بحيث يوجبان إعادة ما سبق مع بنائه في الكتاب على الاختصار .

(١) شرح الشمسية : ٣٢ - ٣٣ و ٣٦ - ٣٧، الجواهر النضيد ٨ / سطر ٢ - ٨، شرح المنظومة - قسم المنطق :- ١٦ / سطر ٧ - ٨ .

(٢) شرح الشمسية : ٤٧ - ٤٨، شرح المنظومة - قسم المنطق :- ٢٠ - ٢١ .

رابعها: أنَّ اختلاف المشتقات^(١٦٢) في المبادئ، وكون المبدأ في بعضها حرفة وصناعة، وفي بعضها قوة وملكة، وفي بعضها فعلياً، لا يوجب اختلافاً في دلالتها بحسب الهيئة أصلاً، ولا تفاوتاً في الجهة المبحوث عنها، كما لا يخفى، غاية الأمر أنه يختلف التلبس به في المضي أو الحال، فيكون التلبس به فعلاً لو أخذ حرفة أو ملكة، ولو لم يتلبس به إلى الحال، أو انقضى عنه، ويكون ماضياً أو يأتي لو أخذ فعلياً، فلا يتفاوت فيها أنحاء التلبسات وأنواع التعلقات، كما أشرنا إليه^(١).

(١٦٢) قوله: (رابعها: أنَّ اختلاف المشتقات . . .) إلى آخره.
والظاهر كونه إشارة إلى دفع ما يمكن أن يتوهم^(٢): من كون بعض المشتقات حقيقة في الأعمّ اتفاقاً، نظير «الكاتب» و«المثمر» و«المجتهد» وغير ذلك؛ لكون إطلاقها بعد انقضاء مبادئها بلا لحاظ علاقة عند أبناء المحاورة، ومن البعيد عدم اطلاعهم عليه.

وإلى دفع مذكره في «الفصول»^(٣) من كون غير اسم الفاعل وما بمعناه خارجاً عن محل البحث؛ استناداً إلى مذكر.

وحاصل دفع الأول: أنَّ المبدأ قد يؤخذ فعلياً كما في «الضارب»، وقد يؤخذ قوة واستعداداً، كما في مثل «المثمر»، وقد يؤخذ حرفة وصناعة كما في مثل «العطّار»، وقد يؤخذ ملكة، كما في مثل «المجتهد»، وهذه الأمور باقية بعد انقضاء التلبس بمرتبة الفعلية.

لا يقال: إنَّ المبادئ موضوعة للفعلية.

(١) وذلك في الأمر الأول من مقدمات بحث المشتق.

(٢) تقريرات السيد المجدد الشيرازي - قدس سره - ١ : ٢٧٦.

(٣) الفصول الغروية: ٥٩ / سطر ٢٢ و ٣٨.

خامسها: أن المراد بالحال - في عنوان المسألة - هو حال التلبس، لا حال النطق^(١٦٣)؛ ضرورة أن مثل «كان زيد ضارباً أمس» أو «سيكون غداً ضارباً» حقيقة إذا كان متلبساً بالضرب في أمس في

فإنه يقال: الوضع لها لا يوجب إلا خروج جهة المادة عن وضعه، لا خروج الهيئة التي هي محل البحث.

مضافاً إلى منع كون المبادئ المتصورة بهذه الهيئات ظاهرة فيها. نعم هو كذلك بحسب أصل اللغة، وإلا فالظاهر حصول الوضع التعيني في المعاني المذكورة.

مضافاً إلى كون اللفظ مبيّناً مفهوماً عند العرف لا يوجب عدم وقوع النزاع عند العلماء، وقد تقدّم مشروحاً عند الردّ على «الفصول».

(١٦٣) قوله: (هو حال التلبس لا حال النطق...) إلى آخره.

وحقّ العبارة هو حال النسبة وإلا يلزم كون المشتق حقيقة فيما لم يتلبس بعد أيضاً؛ لأنّ الذات متلبسة بالمبدأ في حال التلبس، فضلاً عما انقضّى عنه المبدأ، والظاهر أنّه سهو من القلم أو من الناسخ.

ولا يذهب عليك أنّ هذا النزاع لا يُنافي ما سيأتي من بساطة مفهوم المشتق؛ بتقريب: أنّه لو أخذ حال النطق أو حال النسبة في مفهوم المشتق لكان مركباً، بل المراد: أنّ العنوان البسيط الذي وضع له المشتق هل هو منتزع من تلبسها حال النطق أو من تلبسها حال النسبة؟

ثم إنّ توضيح المطلب يتوقف على بيان موارد استعمال المشتق، فنقول: إنّ حال الجري وحال التلبس: إمّا متطابقان أو مختلفان، فالأوّل له أمثلة ثلاثة: «زيد ضارب الآن» إذا كان لفظة «الآن» قرينة على تعيين كلا الحالين، و«زيد كان ضارباً أمس»، و«زيد سيكون ضارباً غداً»، فالأخيران مجاز على اعتبار حال النطق دون الآخر، فإنّه بناء عليه يكون الجميع حقيقة.

المثال الأوّل، ومتلبّساً به في الغد في الثاني، فجرّي المشتقّ حيث كان بلحاظ حال التلبّس - وإن مضى زمانه في أحدهما، ولم يأت بعد في

وعلى الثاني: فإمّا أن يكون التلبّس (فيه) ^(١) قبل الجري، وهو على أقسام ستّة:

«زيد ضارب أمس» مع كون «الأمس» قرينةً على الجري والتلبّس قبل الأمس، وهو مجاز باتّفاق القولين على اعتبار خصوص التلبّس، وحقيقة على الأعمّ. و«زيد ضارب أمس» مع كونه قرينةً على التلبّس والجري قد وقع في الآن، وهو - أيضاً - داخل في محلّ الخلاف بناءً على كلا القولين.

و«زيد ضارب الآن» مع كون «الآن» قرينةً على الجري والتلبّس قبله، وهو الأمس، وهو داخل في محلّ الخلاف مطلقاً، أو مع كونه قرينةً على التلبّس مع كون الجري بعده، وهو الغد، وهو داخل في محلّ الخلاف على اعتبار حال النسبة، وعلى اعتبار حال النطق يكون حقيقةً لكون التلبّس متحقّقاً حال النطق.

و«زيد ضارب غداً» مع كون «الغد» قرينةً على حال التلبّس والجري بعده، وهو غد الغد، وهو داخل في محلّ الخلاف مطلقاً، أو مع كونه قرينةً على الجري والتلبّس قبله، وهو الآن، وهو داخل في محلّ الخلاف بناءً على حال النسبة، وحقيقة بناءً على حال النطق لتحقّق التلبّس حينه.

وإمّا أن يكون التلبّس بعده، وهو - أيضاً - على أقسام ستّة.

«زيد ضارب أمس» مع كونه قرينةً على الجري مع كون التلبّس بعده، وهو الآن، فهو مجاز اتّفاقاً بناءً على حال النسبة، وحقيقة اتّفاقاً بناءً على حال النطق؛ لتحقّق التلبّس حينه، أو مع كونه قرينةً على التلبّس والجري قبله، وهو أمس الأمس، وهو مجاز اتّفاقاً.

(١) هذه الزيادة من (أ)، ولم ترد في (ب).

آخر - كان حقيقة بلا خلاف، ولا يُنافيه الاتفاق على أن مثل: «زيد ضارب غداً» مجاز^(١٦٤)، فإنّ الظاهر أنه فيما إذا كان الجري في الحال، كما هو قضية الإطلاق، والغد إنّما يكون لبيان زمان التلبّس، فيكون

و«زيد ضارب الآن» مع كونه قرينةً على التلبّس والجري قبله، وهو الأَمس، وهو مجاز اتفاقاً، بناءً على حال النسبة، وحقيقة بناءً على اعتبار حال النطق لوجود التلبّس حينه، أو مع كونه قرينةً على الجري والتلبّس بعده، وهو الغد، وهو مجاز اتفاقاً.

و«زيد ضارب غداً» مع كون الغد قرينةً على جري والتلبّس بعده، أو قرينةً على التلبّس والجري قبله، وهو مجاز اتفاقاً في كلا الاعتبارين؛ لتأخر التلبّس عن الجري وعدم التلبّس حين النطق، فثمرة حال النطق مع حال النسبة في ستة من الأقسام الخمسة عشر: اثنين من الأقسام الثلاثة للتطابق؛ حيث إنّها حقيقة بناءً على الثاني، مجاز بناءً على الأول، وأربعة من الأقسام الاثني عشر للتخالف على ما عرفت؛ حيث إنّها مجاز على الثاني، حقيقة على الأول.

والدليل على كون المراد هو حال النسبة لا حال النطق: هو عدم لحاظ أبناء المحاورة علاقة في الأولين أبداً، مع أنّه لا بدّ منه بناءً على حال النطق؛ لكونها مجازاً، ولحاظها في الأربعة مع أنّها حقيقة بناءً عليه، وهما كاشفان عن كون المشتق حقيقةً فيما تطابق حال الجري مع حال التلبّس ومن البعيد عدم اطلاع العلماء عليه، فتأمل.

(١٦٤) قوله: (ولا ينافيه الاتفاق على أن مثل «زيد ضارب غداً» مجاز. . .)

إلى آخره.

لما ذكر في المتن، أو لأنّه وإن سلّم كونه قرينةً على كلا الحالتين، إلّا أن مراد المُجمعين ما كان خصوص الجري الاستقبالي مراداً من لفظ المشتق، والمُدعى كونه حقيقةً فيما إذا أُريد منه معنى عامّ قابل الانطباق عليه وعلى الجري الحالي

الجري والاتصاف في الحال، والتلبس في الاستقبال.
ومن هنا ظهر الحال في مثل «زيد ضارب أمس» وأنه داخل في محلّ الخلاف والإشكال. ولو كانت لفظة «أمس» أو «غد» قرينة على تعيين زمان النسبة والجري - أيضاً - كان المثالان حقيقة.
وبالجملة: لا ينبغي الإشكال في كون المشتق حقيقة فيما إذا جرى على الذات بلحاظ حال التلبس، ولو كان في الماضي أو المستقبل، وإثنا الخلاف في كونه حقيقة في خصوصه أو فيما يعمّ ما إذا جرى عليها في الحال بعد ما انقضى عنه التلبس، بعد الفراغ عن كونه مجازاً فيما إذا جرى عليها فعلاً بلحاظ التلبس في المستقبل.
ويؤيد ذلك اتفاق أهل العربية^(١٦٥) على عدم دلالة الاسم على

والانقضائي، هكذا قال الأستاذ رحمه الله.
ولكن الإنصاف: أن كلا الجوابين ضعيفان:
أما جواب المتن: فلكونه ظاهراً في القرينة على كلا الحالين.
وأما الثاني: فلأنّ حمله عليه بعيد جداً.
والأولى الجواب: بمنع حجّة هذا الاتفاق لو كان من التحوّين؛ لأنّه لا يكشف عن مراد الأصوليين في عنوان نزاعهم.
نعم لو كان من الأصوليين فلا مفرّ عن حمل الحال في العنوان على حال النطق، فينحصر الجواب في منع تحقّق الاتفاق المذكور منهم.
(١٦٥) قوله: (ويؤيد ذلك اتفاق أهل العربية...) إلى آخره.
وفيه أولاً: منع حجّة هذا الاتفاق. اللهم إلّا [أن] يقال: إنّ الغرض التأييد، لا الحجّة.

الزمان، ومنه الصفات الجارية على الذوات، ولا ينافيه اشتراط العمل

وثانياً: أن مراد القائل بحال النطق ليس أخذه في مفهوم المشتق تضمناً حتى ينافيه الاتفاق المذكور.

وثالثاً: أنهم اتفقوا على دلالة اسمي الفاعل والمفعول على الزمان بوضع ثانوي، ثم اختلفوا في أنها حقيقة في الحال والماضي أو في الأول فقط، بعد اتفاقهم على كونها مجازاً في المستقبل.

لا يقال: إن مرادهم من الحال حال النسبة، ومن الماضي حال الانقضاء، لا الحال والماضي الحقيقيان.

فإنه يقال: إنهم فرقوا بين الفعل والاسم: بأن الأول يدل على الزمان بالوضع الأول، والثاني يدل عليه بالوضع الثاني، وقد تقدم أن مرادهم في باب الفعل هو الزمان الحقيقي، فالمقابلة تدل على كون مرادهم في الاسم - أيضاً - ذلك. ورابعاً: أن اتفاقهم على كونها مجازاً في الاستقبال مع كون مرادهم منه زمانه يدل بمفهومه على كونها حقيقة في زماني^(١) الحال والماضي ولو عند بعضهم.

ثم إن الظاهر عدم تمامية البرهان السابق؛ لأن كون شيء^(٢) مبيناً عند أبناء المحاورة لا يوجب كونه كذلك عند العلماء، كما أشرنا إليه كراراً، فيحتمل - حينئذ - كون مرادهم أو بعضهم - غير من صرح بكون المراد حال النسبة مثل: المحقق القمي^(٣) رحمه الله وأمثاله^(٤) - من الحال في عنوان النزاع حال النطق^(٥)

(١) في نسخة (أ): زمان ...

(٢) في نسخة (أ): الشيء ...

(٣) قوانين الأصول ١: ٧٧ / سطر ٣.

(٤) بدائع الأفكار: ١٧٩ / سطر ١١.

(٥) نسبة إلى البعض في الفصول: ٦٠ / سطر ١٧ - ١٨، كما نسبة إلى شارح الوافية في بدائع

الأفكار: ١٧٩ / سطر ١٤.

في بعضها بكونه بمعنى الحال أو الاستقبال؛ ضرورة أن المراد الدلالة على أحدهما بقرينة، كيف لا؟! وقد اتفقوا على كونه مجازاً في الاستقبال.

لا يقال: يمكن أن يكون المراد بالحال^(١٦٦) في العنوان زمانه، كما هو الظاهر منه عند إطلاقه، وأدعي أنه الظاهر في المشتقات؛ إما لدعوى الانسباق من الإطلاق، أو بمعونة قرينة الحكمة.

(١٦٦) قوله: (لا يُقال: يمكن أن يكون المراد بالحال . . .) إلى آخره.

والدليل على كون مرادهم من الحال هو حال النطق وجهان:

الأول: أن الظاهر من لفظ الحال هو زمان النطق.

وفيه: أنه إن كان المراد ظهوره فيه وضعاً، ففيه منع، ولذا لا يلزم تجوز إذا^(١)

استعمل في غيره.

وإن كان المراد هو الظهور الانصرافي، أو بمعونة مقدمات الحكمة، فهو إذا

لم يكن قرينة شخصية على الخلاف، وهي في المقام كون المشتق حقيقة في حال النسبة ولو في غير صورة الانطباق على حال النطق عرفاً وبعيد عدم اطلاعهم عليه، فتأمل.

الثاني: أن الظاهر من المشتقات هو حال النطق انصرافاً من الإطلاق أو

بمقدمات الحكمة.

(١) في نسخة (ب): إذ . . .

لأننا نقول: هذا الانسباق وإن كان مما لا ينكر، إلا أنهم في هذا العنوان^(١٦٧) بصدد تعيين ما وضع له المشتق، لا تعيين ما يُراد بالقرينة منه .

سادسها: أنه لا أصل في نفس هذه المسألة يُعوّل عليه عند الشك، وأصالة عدم ملاحظة الخصوصية - مع معارضتها^(١٦٨) بأصالة

(١٦٧) قوله: (إلا أنهم في هذا العنوان . . .) إلى آخره .
يعني دعوى كون المشتق ظاهراً - بالانصراف من الاطلاق أو بقرينة الحكمة - في حال النطق اعتراف بكونه حقيقة في مطلق حال النسبة، فيحتلّ لا يكون ذلك قرينة على كون مرادهم من الحال هو حال اسطق في عنوان النزاع؛ لأنه كما يحتمل حمل النزاع على النزاع في الفرد المنصرف إليه، كذلك يحتمل حمله على النزاع في تعيين أصل المفهوم، لا تعيين الأفراد المنصرف إليها .
ثم إن هذا الجواب جواب عن الأول - أيضاً - ولكن بضميمة ما تقدّم من أن المشتق حقيقة في مطلق حال النسبة عرفاً، ويبعد عدم اطلاعهم عليه، بخلاف كونه جواباً عن الثاني؛ فإنه لا يحتاج إليه، بل المستدل قد اعترف في استدلاله بذلك .
ولكن الانصاف تامة الاستدلال الأول؛ إذ الظاهر من لفظ الحال هو زمان النطق بالانصراف أو بقرينة الحكمة، والقرينة المذكورة غير صالحة للانصراف عنه؛ لما مرّت الإشارة إليه؛ من أن نزاع العلماء غالباً في تعيين ما هو مبيّن عند أهل العرف، نعم صرح بعضهم بكون مراده حال النسبة^(١) كما عرفت .

(١٦٨) قوله: (مع معارضتها . . .) إلى آخره .
لا يقال: إن الوضع يتوقف على تصوّر المعنى، فالتصوّر حينه: إمّا العام، أو الخاصّ . وعلى كلّ تقدير فالعموم ملحوظ: إمّا بنفسه، أو في ضمن الخصوص،

(١) مرّ تخريجه قريباً .

عدم ملاحظة العموم - لا دليل على اعتبارها^(١٦٩) في تعيين الموضوع له .

والشك في لحاظ الخصوص، فلا معارضة .

فإنه يقال: قد تقدم في تقسيم الوضع: أن العام والخاص على أنحاء ثلاثة، ففي أحدها العموم ملحوظ ضمناً، وفي الثاني استلزماً، وفي الثالث لا لحاظ له أصلاً، والمقام من هذا القبيل .

(١٦٩) قوله: (لا دليل على اعتبارها . . .) إلى آخره .

لعدم إحراز بناء العقلاء لو لم ندع إحرازه على عدم، وعدم جواز التمسك بالاستصحاب لوجهين .

الأول: كونه مثبتاً؛ لأنه ليس عدم لحاظ الخصوص أمراً مجعولاً، ولا له أثر مجعول؛ لأن أثره هو الوضع للعموم، وهو ليس شرعياً .

الثاني: أنه لو أغمض عنه فالوضع للعموم لا ينتهي إلى أثر شرعي بتوسط لوازمه، والمفروض عدم كونه بنفسه أثراً شرعياً؛ لأن لازمه: إما أن يفرض انعقاد الظهور للفظ في العموم، أو إرادة الشارع للعموم في استعماله .

والأول: ليس لازماً له؛ لانفكاكه عنه إذا اكتنف اللفظ بقريئة أو بها شك في قريئته .

وعلى تقدير التسليم ليس له أثر شرعي إذ لم يترتب في الدليل عليه واحد من الأحكام، نظير ترتب الحرمة على الخمر، وكذا الثاني - أيضاً - ليس لازماً؛ إذ لعله لم يستعمله أصلاً، أو استعمله في الخصوص مجازاً .

وعلى تقدير التسليم فالأثر الشرعي ليس مرتباً على إرادة العموم، بل على المعنى العام، وهو ليس من لوازم الوضع له، بل الوضع من العوارض اللاحقة له بالجعل .

ويمكن دفعه باختيار الشق الأول .

وما ذكر من الوجهين مدفوع:

وأما ترجيح الاشتراك المعنوي^(١٧٠) على الحقيقة والمجاز - إذا دار الأمر بينهما لأجل الغلبة - فممنوع؛ لمنع الغلبة أولاً، ومنع نهوض حجة على الترجيح بها ثانياً.

وأما الأصل العملي فيختلف في الموارد، فأصالة البراءة في مثل «أكرم كل عالم»^(١٧١) تقتضي عدم وجوب إكرام من انقضى عنه المبدأ قبل الإيجاب، كما أن قضية الاستصحاب وجوبه^(١٧٢) لو كان الإيجاب

أما الأول؛ فلأنه لازم له مع عدم القرينة، والثاني محرز بالوجدان، والأول بالأصل.

وأما الثاني: فترتب الحجية على الظهور.

(١٧٠) قوله: (وأما ترجيح الاشتراك المعنوي . . .) إلى آخره.

أقول: الغلبة على تقدير تماميتها - صغرى وكبرى - من الأدلة، فلا وجه لذكرها في تأسيس الأصل.

(١٧١) قوله: (فأصالة البراءة في مثل: «أكرم كل عالم» . . .) إلى آخره.

لا يقال: إن استصحاب العالمية يقتضي وجوب الإكرام، ولا يلزم أن يكون الأثر مترتباً في زمان المتيقن، فإن الاعتبار وجوده في زمان المشكوك؛ ولذا لا إشكال في جريانه إذا شك في زوال التلبس إذا كان متحققاً قبل الإيجاب.

فإنه يقال: إنه لا يجري فيما كان الشك راجعاً إلى المفهوم، مثل: كون الماء ألفاً ومائتي رطل، ونقص بحيث لا ينقص عن تسعمائة رطل، وشك في كون الكُر هو الأول أو الثاني، وتحقيقه في باب الاستصحاب.

(١٧٢) قوله: (كما أن قضية الاستصحاب وجوبه . . .) إلى آخره.

بناء على حجته في الشك في المقتضي كما هو التحقيق، وبناء على التسامح في

قبل الانقضاء .

فإذا عرفت ما تلونا عليك فاعلم : أن الأقوال في المسألة وإن كثرت ، إلا أنها حدثت بين المتأخرين ، بعد ما كانت ذات قولين بين المتقدمين ؛ لأجل توهم اختلاف المشتق باختلاف مبادئه^(١٧٣) في المعنى ، أو بتفاوت ما يعتريه من الأحوال ، وقد مرّت الإشارة^(١) إلى أنه لا يوجب التفاوت فيما نحن بصده ، ويأتي له مزيد بيان في أثناء الاستدلال على ما هو المختار ، وهو اعتبار التلبس في الحال ، وفقاً لتأخري الأصحاب والأشاعرة ، وخلافاً لمتقدميهم والمعتزلة .

ويدلّ عليه : تبادل خصوص التلبس بالمبدأ في الحال ، وصحة السلب مطلقاً^(١٧٤) عما انقضى عنه ، كالتلبس به في الاستقبال ، وذلك

موضوعه ، مع دعوى أن العرف يرى موضوع الوجوب هو الشخص لا العالم .
(١٧٣) قوله : (لأجل توهم اختلاف المشتق باختلاف مبادئه . . .) إلى آخره .

الأقوال المفصلة في المسألة ستة ، خمسة باعتبار المبادئ ، وواحد باعتبار الأحوال الطارئة في الاستعمال ، كما سيأتي .

(١٧٤) قوله : (وصحة السلب مطلقاً . . .) إلى آخره .

يحتمل أن يكون المراد من الإطلاق صحته بالحمل الذاتي وبالحمل الشائع ، والأول يفيد عدم كونه موضوعاً له على حدة وإن لم يقل به أحد على الظاهر ، والثاني يفيد عدم كونه من مصاديقه فلا وضع للأعم .

ويحتمل أن يكون المراد إطلاق المحمول المسلوب مع تقييد السلب أو المسلوب

لوضوح أنّ مثل: القائم والضارب والعالم - وما يرادفها من سائر اللغات - لا يصدق على من لم يكن متلبساً بالمبادئ وإن كان متلبساً بها قبل الجري والانتساب، ويصحّ سلبها عنه، كيف؟! وما يضادّها بحسب ما ارتكز من معناها في الأذهان يصدق عليه؛ ضرورة صدق القاعد عليه في حال تلبّسه بالقعود، بعد انقضاء تلبّسه بالقيام، مع وضوح التضادّ بين القاعد والقائم بحسب ما ارتكز لهما من المعنى، كما لا يخفى.

وقد يقرّر هذا وجهاً على حدة، ويقال^(١): لا ريب في مضادة الصفات المتقابلة المأخوذة من المبادئ المتضادة على ما ارتكز لها من المعاني، فلو كان المشتق حقيقة في الأعمّ، لما كان بينها مضادة بل مخالفة؛ لتصادقها فيما انقضى عنه المبدأ وتلبّس بالمبدأ الآخر.

عنه؛ لعدم علاميّة^(٢) صحّته مع تقييد المسلوب عنده، وسيأتي ضعفه. ويمكن أن يُستدلّ - أيضاً - لهذا القول بما سيأتي: من أنّ الفرق بين المشتق ومبدئه اعتباري مع الاتحاد ذاتاً، ولو كان موضوعاً للأعمّ لكان الفرق بينهما ذاتياً؛ لعدم صدق العلم على الجهل. وبأنّه لا ريب في كون مثل العالم صفة كمال عند العرف، ولا ريب في كون الذات حين تلبّسها بالجهل غير متّصفة بالكمال، ولو فرض كونه موضوعاً للأعمّ للزم كونها كذلك حينه.

(١) بدائع الأفكار: ١٨١ / سطر ٢٠ - ٢٥.

(٢) في نسخة (أ): «علاقة»، والصحيح ما أثبتناه من نسخة (ب).

ولا يرد على هذا التقرير ما أورده بعض الأجلة^(١٧٥) من المعاصرين^(١)؛ من عدم التضاد على القول بعدم الاشتراط؛ لما عرفت من ارتكازه بينها، كما في مبادئها.

إن قلت: لعل ارتكازها لأجل الانسباق من الإطلاق، لا الاشتراط.

(١٧٥) قوله: (لا يرد على هذا التقرير ما أورده بعض الأجلة...) إلى آخره.

لأن غرضه لزوم الدور بتقريب: أن قضية الدليلية توقفت العلم بالوضع للخصوص على العلم بالتضاد، ومن المعلوم توقفه عليه؛ لأنه لا يعلم من غير قبل العلم بعلمته.

وهو مدفوع: بأن العلم بالتضاد ارتكازي، فيتوقف العلم التفصيلي بالوضع على العلم الإجمالي بالتضاد، وهو موقوف على العلم الإجمالي بالوضع للخصوص.

وهذا هو مراد الماتن من قوله: (لما عرفت من ارتكازها)، مع أنه يمكن القول بأن العلم بالتضاد مأخوذ من العرف، فلا يلزم من توقف العلم التفصيلي بالوضع على العلم التفصيلي بالتضاد دور.

(١) المراد من بعض الأجلة المحقق الرشتي - قدس سره - في بدائع الأفكار: ١٨١ / سطر ٢٦-٢٨.

الشيخ الميرزا حبيب الله بن الميرزا محمد علي خان القوجاني الرشتي، ولد عام ١٢٣٤ هـ، حضر بحث صاحب الجواهر والشيخ الأنصاري، كان من أكابر علماء عصره، أعرض عن الرئاسة، ولم يرض أن يقلده أحد لشدة تورعه في الفتوى.

له تصانيف كثيرة منها «بدائع الأفكار» و«شرح الشرائع» و«كاشف الظلام في علم الكلام» وغيرها.

توفي ليلة الخميس ١٤ جمادى الثانية عام ١٣١٢ هـ، ودفن في النجف الأشرف.

(طبقات أعلام الشيعة - نقباء البشر ١: ٣٥٧ / ٧١٩).

قلت : لا يكاد يكون لذلك^(١٧٦) ؛ لكثرة استعمال المشتق في موارد الانقضاء، لو لم يكن بأكثر.

إن قلت : على هذا يلزم أن يكون في الغالب أو الأغلب مجازاً^(١٧٧)، وهذا بعيد، ربما لا لايلائمه حكمة الوضع^(١٧٨).

لا يقال : كيف ؟! وقد قيل : بأن أكثر المحاورات مجازات ؛ فإن ذلك لو سُلّم، فإنما هو لأجل تعدّد المعاني المجازية بالنسبة إلى المعنى الحقيقي الواحد. نعم ربما يتفق ذلك بالنسبة إلى معنى مجازي ؛ لكثرة الحاجة إلى التعبير عنه. لكن أين هذا مما إذا كان دائماً كذلك ؟! فافهم^(١٧٩).

(١٧٦) قوله : (لا يكاد يكون لذلك . . .) إلى آخره.

وتوضيحه : أن الانصراف إلى خصوص المتلبّس لأجل غلبة الوجود أو لغلبة الاستعمال، والأولى ممنوعة صغرى ؛ لمنع غلبة الأفراد المتلبّسة، ولو سُلّم كون الفرد المتلبّس أطول زماناً فهو لا يوجب كثرة الأفراد، وكبرى كما قرّر في محله.

والثانية ممنوعة على القول بالأعم ؛ لما ذكر في المتن.

(١٧٧) قوله : (أن يكون في الغالب أو الأغلب مجازاً . . .) إلى آخره.

يعني بناءً على المتلبّس.

(١٧٨) قوله : (لا يلائمه حكمة الوضع . . .) إلى آخره.

لأن حكمته جعل اللفظ قالباً له، دون المعنى الآخر.

(١٧٩) قوله : (فافهم).

لعله إشارة : إلى أنه إذا فرض عدم جواز مخالفة حكمة الوضع فلا فرق بين

الواحد والكثير.

أو إلى أنه ما المراد من الدوام المدعى، فإن كان دوام استعمال المشتق في

قلت : مضافاً إلى أن مجرد الاستبعاد^(١٨٠) غير ضائر بالمراد - بعد مساعدة الوجوه المتقدمة عليه - إن ذلك إنما يلزم لو لم يكن استعماله فيما انقضى بلحاظ حال التلبس ، مع أنه بمكان من الإمكان ، فيراد من «جاء الضارب أو الشارب» - وقد انقضى عنه الضرب والشرب - جاء الذي كان ضارباً وشارباً قبل مجيئه حال التلبس بالمبدأ ، لا حينه بعد الانقضاء ؛ كي يكون الاستعمال بلحاظ هذا الحال ، وجعله مُعنوناً بهذا العنوان فعلاً بمجرد تلبسه قبل مجيئه ؛ ضرورة أنه لو كان للأعم لصح استعماله بلحاظ كلا الحالين .

وبالجملة : كثرة الاستعمال في حال الانقضاء تمنع عن دعوى انسباق خصوص حال التلبس من الإطلاق ؛ إذ مع عموم المعنى وقابلية كونه حقيقة في المورد - ولو بالانطباق - لا وجه لملاحظة حالة أخرى ، كما لا يخفى ، بخلاف ما إذا لم يكن له العموم ، فإن استعماله - حينئذ - مجازاً بلحاظ حال الانقضاء وإن كان ممكناً ، إلا أنه لما كان بلحاظ حال التلبس على نحو الحقيقة بمكان من الإمكان ، فلا وجه لاستعماله

المنقضي ، فهو ممنوع ، بل هو مخالف لما فرض أولاً من الغلبة .
 وإن كان كثرة المعاني المجازية باعتبار تعدد اللفظ جنساً من اسم الفاعل وغيره ، ونوعاً من «ضارب» و«ناصر» وغيرهما ، فقد مر أنه لا فرق بين الواحد والكثير .
 (١٨٠) قوله : (مضافاً إلى أن مجرد الاستبعاد : . .) إلى آخره .
 لأنه لا يقاوم الأدلة ، وأما المنافاة لحكمة الوضع فلا كبرى لها ؛ إذ تخلف الحكمة واقع في الأوضاع كثيراً .

وجريه على الذات مجازاً وبالعناية وملاحظة العلاقة، وهذا غير استعمال اللفظ فيما لا يصح استعماله فيه حقيقة^(١٨١)، كما لا يخفى، فافهم. ثم إنه ربما أورد على الاستدلال بصحة السلب بما حاصله: أنه إن أريد بصحة السلب صحته مطلقاً، فغير سديد، وإن

(١٨١) قوله: (وهذا غير استعمال اللفظ في ما لا يصح استعماله فيه حقيقة...) إلى آخره.

والمراد أن اللفظ قد يستعمل في ما لا يصح استعماله فيه إلا بالتجاوز، كما في استعمال «أسد» في الرجل الشجاع، وقد يستعمل في ما يمكن فيه كل من التجوز والحقيقة، كما في المقام، فإن المسلم استعمال المشتق فيما انقضى عنه المبدأ حال النطق، أما بالنسبة إلى زمان الجري فلم يعلم، بل يحتمل كون الملحوظ حال التلبس، فيكون حقيقة، وكونه حال الانقضاء فيكون مجازاً، وأصالة الحقيقة حجة في تعيين الأول، بخلاف القول بالأعم، فإن حمله على كل منها حقيقة ولو من باب الانطباق، فلا معين لكون الجري بلحاظ حال التلبس، فلا يحصل العلم بكثرة استعماله في المتلبس، فانصرافه القطعي إلى خصوصه لا يكون إلا عن حاق لفظه الكاشف عن الوضع له.

ثم إنه يرد على ما ذكره أمران:

الأول: أن ظهور المشتق في كون جريه بلحاظ حال التلبس على القول بالتلبس معارض بظهور الهيئة التركيبية في كون زمان الجري متحداً مع زمان ما يتعلق به المشتق في غالب الموارد، مثل ما إذا وقع حالاً، كما في «جاء زيد راكباً» أو في تلو الطلب مثل: «أكرم العالم».

نعم ليس لها ظهور في بعض الموارد، مثل المثالين المذكورين في المتن، وهذا قليل جداً، وحينئذ يتم دفع الاستبعاد لو كان الأول أقوى أو مساوياً للثاني؛ للعلم بعدم الكثرة في الأول، والشك فيها في الثاني، وأما إذا كان الثاني أقوى فلا؛ للعلم

أريد مقيداً، فغير مفيد؛ لأنّ علامة المجاز هي صحّة السلب المطلق^(١).

وفيه: أنه إن أريد بالتقييد^(١٨٢) تقييد المسلوب الذي يكون سلبه أعمّ من سلب المطلق - كما هو واضح - فصحة سلبه وإن لم تكن علامة على كون المطلق مجازاً فيه، إلّا أنّ تقييده ممنوع.

- حينئذٍ - بكثرة المجاز.

الثاني: أنّ أصالة الظهور حجة في تشخيص المراد، وهو معلوم في المقام. لا يقال: إنّ المراد الاستعمالي مشكوك، وإنّما هي غير حجة إذا علم المراد الاستعمالي أيضاً.

فإنّه يقال: - مضافاً إلى إمكان منع تفاوته في المقام - إنّه قد تقدّم عدم إحراز بناء العقلاء عليها إلّا إذا شكّ في المراد الواقعي، فلا تكون مع العلم به حجة مطلقاً.

فالأولى في الجواب الثاني منع العلم بالكثرة؛ إذ لا علم بكون الجري بلحاظ حال الانقضاء.

وإحرازه بظهور الهيئة - المقدم على ظهور المشتق؛ لكونه أقوى - ممنوع، مع ورود الإيراد الأخير عليه أيضاً؛ لعدم ترتّب ثمرة عملية عليه لحصول العلم بالمراد. (١٨٢) قوله: (وفيه أنّه إن أريد بالتقييد . . .) إلى آخره.

القضية السالبة في المقام على أقسام:

الأول: أن لا يكون فيها قيد أصلاً نحو «زيد ليس بضارب» فإنّه لا يصح؛ لكونه ضارباً ولو في الزمان الماضي.

الثاني: أن يكون المسلوب عنه مقيداً نحو «زيد المنقضي عنه الضرب ليس

وإن أُريد تقييد السلب، فغير ضائر بكونها علامة؛ ضرورة صدق المطلق على أفرادهِ على كلِّ حال، مع إمكان منع تقييده أيضاً؛ بأن يلحظ حال الانقضاء في طرف الذات الجاري عليها المشتق، فيصحَّ سلبه مطلقاً بلحاظ هذا الحال، كما لا يصحَّ سلبه بلحاظ حال التلبُّس، فتدبر جدّاً.

ثم لا يخفى أنه لا يتفاوت في صحّة السلب عما انقضى عنه المبدأ

بضارب؛ وهذا لا إشكال في صحّته وكونه علامةً للمجازيّة؛ إذ لو كان زيد المذكور من مصاديقه لما صحَّ السلب بالحمل الشائع؛ لصدق المطلق على كلِّ واحد من أفرادهِ، ومن جملتها «زيد» المذكور على الأعمّ.

الثالث: أن يكون السلب مقيداً نحو «زيد ليس في حال الانقضاء بضارب»؛ يعني أن هذا العدم متحقّق في هذا الحال، وهو كسابقه في الصحّة والعلاميّة.

الرابع: أن يكون المسلوب مقيداً باعتبار معنَى هيئته، نحو «زيد ليس بضارب في حال الانقضاء»، وهذا - أيضاً - صحيح وعلامة للمجازيّة؛ إذ لو كان للأعمّ لما صحَّ السلب المذكور.

الخامس: الصورة مع كونه قيداً له باعتبار معناه المادّي يعني: «أن زيدا ليس بضارب بالضرب الفعلي»، وهو صحيح، ولكن ليس علامة؛ لصحّته بناءً على الأعمّ أيضاً.

ومما ذكرنا ظهر أن تسليم المصنّف بعدم^(١) العلاميّة على تقدير كونه قيداً للمسلوب على الإطلاق، وقع في غير محله؛ لكونها علامةً إذا كان ذلك باعتبار

(١) في النسختين: عدم ...

بين كون المشتق لازماً وكونه متعدياً^(١)؛ لصحة سلب الضارب عمن يكون فعلاً غير متلبس بالضرب، وكان متلبساً به سابقاً.

وأما إطلاقه عليه في الحال، فإن كان بلحاظ حال التلبس، فلا إشكال كما عرفت، وإن كان بلحاظ الحال، فهو وإن كان صحيحاً إلا أنه لا دلالة على كونه بنحو الحقيقة؛ لكون الاستعمال أعم منها كما لا يخفى.

كما لا يتفاوت في صحة السلب عنه بين تلبسه بضد المبدأ وعدم تلبسه؛ لما عرفت من وضوح صحته مع عدم التلبس - أيضاً - وإن كان معه أوضح.

ومما ذكرنا ظهر حال كثير من التفاصيل^(١٨٣)، فلا نطيل بذكرها على التفصيل.

حجة القول بعدم الاشتراط وجوه:

الأول: التبادر، وقد عرفت أن التبادر هو خصوص حال التلبس.

هيئته، بل هذا هو محل النقض والإبرام.

ويحتمل أن يكون أمره بالتدبر إشارة إليه.

(١٨٣) قوله: (ومما ذكرنا ظهر حال كثير من التفاصيل...) إلى آخره.

لا وجه للحصر في كثيرها، بل صحة السلب تجري في جميعها، بل وكذا غيرها من الأدلة، فلا وجه للحصر في صحة السلب.

ثم إن الأقوال المفصلة فيما أعلم ستة:

الأول : ما ذهب إليه في «الفصول»^(١) من الفرق بين المتعدي واللازم، فالأول حقيقة في الأعمّ دون الثاني .

الثاني : كونه حقيقة في الأعمّ إذا كان المبدأ سيّالاً^(٢) .

الثالث : كونه حقيقة فيه إذا كان حدودياً^(٣) .

الرابع : كونه حقيقة فيه إذا كان اتّصاف الذات به أكثرياً^(٤) .

الخامس : كونه حقيقة فيه إذا لم يطرأ على المحلّ ضدّ آخر^(٥) .

السادس : كونه حقيقة فيه إذا وقع محكوماً عليه، دون ما إذا وقع محكوماً

به^(٦) .

(١) الفصول الغروية : ٦٠ / سطر ٣١ - ٣٢ ، ونسبه إلى البعض في غاية المسؤول في علم الأصول : ١٨٧ / سطر ٢٣ - ٢٤ .

(٢) قوانين الأصول ١ : ٧٦ / سطر ٣ - ٤ ، وجعله ثالث الأقوال في الفصول الغروية : ٥٩ / سطر ٣٩ - ٤٠ ، غاية المسؤول في علم الأصول : ١٨٦ - ١٨٧ .

(٣) قوانين الأصول ١ : ٧٦ / سطر ٤ - ٥ ، وعزاه إلى العلامة التفتازاني في الفصول الغروية : ٦٠ / سطر ٥ - ٦ ، غاية المسؤول في علم الأصول : ١٨٧ / سطر ١٠ - ١٥ .

(٤) قال به الفاضل التوني في الوافية : ٦٣ ، وقال في القوانين (١) : ٧٨ / ٢٣ - ٢٥ : (وقد اختلط

على بعض المتأخرين - وفي الهامش : هو الفاضل التوني على ما صرح به في أثناء المباحثة - واشتبه عليه الأمر وأحدث مذهباً في التفصيل . . .) وجعله رابع الأقوال في الفصول الغروية : ٥٩ /

السطر الأخير، غاية المسؤول في علم الأصول : ١٨٨ / سطر ٣ - ٤ .

(٥) نسبه إلى الرازي والأمدي والتبريزي وجماعة أخرى في الوافية : ٦٣ - ٦٤ ، وذكره في القوانين ١ :

٧٦ / سطر ٥ - ٦ ، والفصول الغروية : ٦٠ / سطر ٧ - ٨ ، وغاية المسؤول في علم الأصول : ١٨٧ / سطر ٦ - ١٠ .

(٦) نسبه إلى «تمهيد الأصول» في الوافية : ٦٣ ، وإلى البعض في قوانين الأصول ١ : ٧٦ / سطر ٧ ،

وفي الفصول الغروية : ٦٠ / سطر ١٠ - ١١ ، غاية المسؤول في علم الأصول : ١٨٧ / سطر ١٧ -

١٨ .

الثاني: عدم صحة السلب^(١٨٤) في مضروب ومقتول، عمّن انقضى عنه المبدأ.

وفيه: أن عدم صحته في مثلها؛ إنما هو لأجل أنه أريد من المبدأ معنى يكون التلبس به باقياً في الحال، ولو مجازاً.

وكل هذه التفاصيل تنفيه صحة السلب. وغيرها من الأدلة، وسيأتي جوابان آخران عن الأخير عند تعرض المصنف له.

(١٨٤) قوله: (الثاني عدم صحة السلب...) إلى آخره.

المراد به: عدم صحته بالحمل الشائع، وإن كان يصحّ تقريره بالحمل الذاتي - أيضاً - بأن يقال: إنه يصحّ الحمل على الأعم، فينطبق على ما انقضى عنه أيضاً، لا بأن يحمل بهذا الحمل على خصوصه، فإنه لم يدعه أحد، وإن كان يظهر من «القوانين»^(١) أن أكثر أرباب هذا القول قائلون بالاشتراك الفظي، فراجع. وعلى كل تقدير فبرده صحة السلب^(٢) بكلا الحملين.

وأما المشالان ونظائرهما من القاتل والسارق والزاني؛ مما يطلق على الذات الفاقدة للمبدأ حين النطق بالاستدلال بها يتوقف على مقدمات ثلاث: الأولى: أن يكون المبدأ مأخوذاً على نحو الفعلية وبمعناه الحقيقي، حتى يتحقق الانقضاء حال النطق.

الثاني: أن يكون الجري متحداً زماناً مع حال الانقضاء.

الثالث: إحراز إطلاق العرف من دون لحاظ علاقة، والمسلم منها هي الأخيرة، وأما الأوليان فلا؛ فإن الموارد المذكورة إما أخذ فيها المبدأ على نحو يكون باقياً؛ بأن يراد من القتل في «مقتول» عدم الروح لا إزهاقها، ومن الضرب وقوعه لا

(١) قوانين الأصول ١: ٧٦ / سطر ١٢.

(٢) في نسخة (أ): «صحة الحمل، وهو من سهو قلم الناسخ، والصحيح ما أثبتناه من نسخة (ب).

وقد انقذ من بعض المقدمات^(١) أنه لا يتفاوت الحال فيما هو المهم في محلّ البحث والكلام ومورد النقض والإبرام، اختلاف^(٢) ما يراد من المبدأ^(٣) في كونه حقيقة أو مجازاً، وأما لو أُريد منه نفس ما وقع على الذات، ممّا صدر عن الفاعل، فإنّما لا يصحّ السلب فيما لو كان بلحاظ حال التلبّس والوقوع - كما عرفت - لا بلحاظ الحال أيضاً؛ لوضوح صحّة أن يقال: إنه ليس بمضروب الآن بل كان.

التأثير الفعلي، أو كان الجري بلحاظ حال التلبّس، ولا يخفى أنه في بعض الأمثلة يحتمل كلا الأمرين، وفي بعضها يتعيّن واحد منها.

لا يقال: إنّ المبدأ ظاهر في الفعلية، وظاهر الهيئة التركيبية هو كون الجري متّحداً مع زمان متعلّق المشتقّ، ومن المعلوم كون الضرب الفعلي منقضيّاً في هذا الحين مثل: «رأيت اليوم مقتولاً».

فإنّه يقال: - مضافاً إلى منع ظهور المبادئ في ضمن هيئة المشتقات في الفعلية، بل في بعضها قد حصل لها وضع ثانوي، كما في مثل «المجتهد» و«الكاتب» ومنع ظهور الهيئة في جميع الموارد - إنّ أصالة الظهور غير حجة بعد العلم بالمراد الواقعي.

(١) المقدّمة الرابعة من مقدّمات بحث المشتقّ.

(٢) لا تخلو العبارة من غضاضة؛ حيث عدّى الفعل «يتفاوت» وهو لازم إلى معموله «اختلاف» بنفسه، والصحيح تعديته بحرف الجرّ هكذا: لا يتفاوت الحال... باختلاف...

(٣) أي لا يتفاوت الحال في وضع هيئة المشتقّ لخصوص التلبّس بالمبدأ أو للأعمّ باختلاف المراد من المبدأ...

الثالث: استدلال الإمام^(١) - عليه السلام - تأسيساً بالنبي^(٢) - صلوات الله عليه^(١٨٥) - كما عن غير واحد من الأخبار بقوله: ﴿لَا يَنَالُ عَهْدِي الظَّالِمِينَ﴾^(٣) على عدم لياقة مَنْ عَبْدَ صَنماً أو وثناً لمنصب الإمامة والخلافة؛ تعريضاً بمن تصدّى لها مَنْ عبد الصنم مدّة مديدة، ومن الواضح توقّف ذلك على كون المشتقّ موضوعاً للأعمّ، وإلاّ لما صحّ التعريض؛ لانقضاء تلبّسهم بالظلم وعبادتهم للصنم حين التصدّي للخلافة.

(١٨٥) قوله: (تأسيساً بالنبي - صلى الله عليه وآله - ...) إلى آخره.
لم أظفر باستدلاله - صلى الله عليه وآله^(٤) - بهذه الآية على عدم نيل الظالم للخلافة، ولكنّه لا يدلّ على عدم الوجود، وهو أعلم بما قال.
ثمّ إنّ الاستدلال به يتوقّف على أمور:
الأوّل: أنّ استدلال الإمام^(٥) - عليه السلام - ليس باعتبار كون المورد ظالماً فعلاً، كما هو معتقد الإماميّة؛ لعدم اعتراف الخصم به، فلا يكون إلزاماً لهم.
الثاني: أنّه ليس مبنياً على أنّ المراد من الظالم ما انقضّى عنه المبدأ مجازاً؛ لأنّه تجوّز بلا قرينة موجبة للظهور العرفي، فلا يحصل الإلزام.
الثالث: أنّ هذا ليس مبنياً على مقتضى البطن كما يدلّ عليه الأخبار

(١) مجمع البيان ١: ٢٠٢، البرهان في تفسير القرآن ١: ١٤٧ - ١٥١ / ١ - ١٢.

(٢) البرهان في تفسير القرآن ١: ١٥١ / ١٣ و ١٤.

(٣) البقرة: ١٢٤.

(٤) الظاهر أنّ المحقّق الخراساني - قدّس سرّه - يشير إلى الروایتين الواردتين في البرهان في تفسير القرآن

١: ١٥١ / ١٣ و ١٤ في ذيل هذه الآية المباركة: أولاهما عن الشيخ الطوسي - قدّس سرّه - في

أمالیه، والثانية عن ابن المغازلي في كتاب المناقب، وينتهي سند الروایتين إلى عبد الله بن مسعود.

(٥) تقدّم تحرّجه آنفاً.

والجواب : منع التوقف على ذلك ، بل يتم الاستدلال ولو كان موضوعاً لخصوص المتلبس .

وتوضيح ذلك يتوقف على تمهيد مقدّمة : وهي أنّ الأوصاف العنوانية - التي تؤخذ في موضوعات الأحكام - تكون على أقسام^(١) . أحدها : أن يكون أخذ العنوان لمجرد الإشارة إلى ما هو في الحقيقة موضوع للحكم ؛ لمعهوديته بهذا العنوان من دون دخلٍ لاتّصافه به في الحكم أصلاً .

المستفيضة الدالة على أنّ للقرآن سبع بطون أو سبعين بطناً^(٢) ؛ وذلك لعدم كونه موجباً للإلزام ، فيحتسب لو كان المشتق حقيقةً في الأعمّ لتمّ الاستدلال وإلزام الخصم ، وإلاّ فلا بدّ أن يكون استدلاله باعتبار أحد الأمور الثلاثة المتقدّمة ، وقد عرفت بطلانها .

(١٨٦) قوله : (تكون على أقسام ...) إلى آخره .

الأوّل : أن لا يكون له دخل في ثبوت الحكم أصلاً ، بل أخذه في الخطاب للإشارة إلى أنّ الذات المتّصفة به واجدة لما هو ملاك الحكم ، كما في قوله - عليه السلام - : «عليك بهذا الجالس»^(٣) مشيراً إلى زرارة ، فإنّ الجالسيّة لا تدخل لها في أخذ الحكم منه ، بل الملاك هو كونه عادلاً أو ثقةً .

الثاني : أن يكون له دخالة فيه ، ولكن لمطلق وجوده ولو في ما مضى ، وهو على

قسمين :

قسم يمكن فيه اجتماع متعلّق الحكم مع الوصف مثل : «اضرب الزاني» فإنّ «الضرب» يجتمع مع عنوان «الزاني» .

(١) البرهان في تفسير القرآن ١ : ١٩ - ٢١ ، التفسير الصافي : ٧ - ٨ .

(٢) وسائل الشيعة ١٨ : ١٠٤ / ١٩ باب ١١ من أبواب صفات القاضي .

ثانيها: أن يكون لأجل الإشارة إلى علّية المبدأ للحكم، مع كفاية مجرد صحّة جري المشتق عليه، ولو فيما مضى.

ثالثها: أن يكون لذلك مع عدم الكفاية، بل كان الحكم دائراً مدار صحّة الجري عليه واتّصافه به حدوثاً وبقاءً.

إذا عرفت هذا فنقول: إنّ الاستدلال بهذا الوجه إنّما يتم^(١٨٧) لو

وقسم لا يمكن ذلك فيه، كما في الأوصاف الآتية الحصول نحو: «اضرب القتال»؛ فإنّ اجتماع الحكم مع الوصف في زمان واحد ممكن مثل الأوّل، إلّا أنّه لا يمكن اجتماع متعلّقه معه في زمان واحد.

ثمّ إنّ ما ذكرنا من اجتماع الحكم مع الوصف في الزمان لا يُنافي تأخّره عنه؛ لأنّ المراد منه التأخّر الرُتبي.

ولمّا كان القسمان المذكوران لا فرق بينهما في المهّم الذي سنذكره، جعلناهما قسماً في قبال سائر الأقسام.

الثالث: أن يكون له دخالة في الحكم، ولكن لا يكفي وجوده السابق ولا يلزم بقاؤه - أيضاً - كما على القول بعدم جواز تقليد الميت ابتداءً، وجوازه بقاءً، فإنّه لا يكفي وجود الحياة سابقاً، ولا يلزم بقاؤها لاحقاً.

الرابع: أن يكون كذلك، ولكن مع لزوم البقاء مثل: أكرم علماً. والمُصنّف لم يذكر القسم الثالث؛ لكونه نادراً، وإلّا فاستدلال الأعْمى يتمّ بناءً عليه أيضاً؛ لأنّ الظالمية غير متحقّقه حين التصدّي للخلافة بناءً على التلبّس، بخلاف الأعْم.

(١٨٧) قوله: (فنقول: إنّ الاستدلال بهذا الوجه إنّما يتمّ...) إلى آخره. وتوضيحه: أنّه لا إشكال في أنّ عنوان «الظالم» ليس مأخوذاً على النحو الأوّل؛ لدخالته في الجملة قطعاً، كما أنّه لا إشكال في عدم أخذه على النحو

كان أخذ العنوان في الآية الشريفة على النحو الأخير؛ ضرورة أنه لو لم يكن المشتق للأعم، لما تمّ بعد عدم التلبس بالمبدأ ظاهراً حين التصدي، فلا بدّ أن يكون للأعم؛ ليكون حين التصدي حقيقة من الظالمين، ولو انقضى عنهم التلبس بالظلم.

وأما إذا كان على النحو الثاني فلا، كما لا يخفى، ولا قرينة على أنه على النحو الأول، لم نقل بنهوضها على النحو الثاني، فإن الآية الشريفة في مقام بيان جلالة قدر الإمامة والخلافة وعظم خطرهما ورفع محلّها، وأنّ لها خصوصيّة من بين المناصب الإلهيّة، ومن المعلوم أنّ المناسب لذلك هو أن لا يكون المتمصّص بها متلبساً بالظلم أصلاً، كما لا يخفى.

إن قلت: نعم^(١٨٨)، ولكن الظاهر أنّ الإمام - عليه السلام - إنّما

الثالث؛ لكونه نادراً، فلا يحمل عليه الإطلاق، فيدور الأمر بين النحو الثاني وبين الرابع، واستدلال الأعمى يتمّ لو أخذ على النحو الأخير، لا على النحو الأول، وأنّى له بإثباته؟! فإنّه كما يحتمل الأخير يحتمل الأول أيضاً.

مضافاً إلى وجود القرينة على الأول؛ فإنّ جلالة منصب الإمامة قرينة ارتكازيّة عليه صارفة عن الظهور الأولي لو سلّم ظهور الكلام في الأخير، أو معيّنة [لا] سيّما بقرينة إضافتها إليه تبارك وتعالى.

(١٨٨) قوله: (إن قلت: نعم...) إلى آخره.

وملخصه: أنّ حمل المشتق على من انقضى بناءً على المتلبس مجاز، فيكون حمله على النحو الأول مجازاً، وظاهر استدلال الإمام - عليه السلام - هو الاستدلال بالظهور الوضعي، فلا يمكن القول بالخصوص؛ لأنّه - حيثنّذ - لا ظهور على

استدلّ بما هو قضية ظاهر العنوان وضعاً، لا بقرينة المقام مجازاً، فلا بدّ أن يكون للأعمّ، وإلا لما تمّ.

قلت: لو سلّم^(١٨٩)، لم يكن يستلزم جريُّ المشتقّ على النحو الثاني كونه مجازاً، بل يكون حقيقة لو كان بلحاظ حال التلبّس - كما

الأول، وليس وضعياً على الثاني.

(١٨٩) قوله: (قلت: لو سلّم...) إلى آخره.

وحاصله: أنّ الظهور بحسب القرينة المذكورة وضعي؛ لأنّه لا يستلزم جري المشتقّ بلحاظ حال التلبّس تجوّزاً.

مضافاً إلى أنّ كون ظاهر الإمام - عليه السلام - الاستدلال بالظهور الوضعي ممنوع، بل هو مستدلّ بالظهور الذي هو حجة عند العقلاء - وضعياً كان أو غيره - وقد عرفت قيام القرينة الموجبة لانعقاد الظهور.

ومّا ذكرنا من تقرير الجواب علم أنّه يتمّ استدلال الأعمّي بناءً على تردّد الأمر بين النحويين، كما يتمّ بناءً على إحراز الأخير:

أمّا على الثاني: فواضح.

وأما على الأوّل: فلأنّ الإمام - عليه السلام - في مقام الاستدلال بالظهور، فما لم يحرز النحو الأوّل لم ينعقد للآية ظهور في نفي الخلافة عمّن صدر عنه الظلم سابقاً.

ومنه يظهر عدم تمامية الجواب الأوّل المتقدّم، وهو أنّ دوران الأمر بين المحتملين كافٍ في ردّ استدلال الأعمّي، مضافاً إلى أنّ له إحراز النحو الأخير بظهور الهيئة التركيبية فيه، فينحصر الجواب في الثاني الذي ملاكه ظهور كونه على النحو الأوّل للقرينة المتقدمة.

وتوهّم: أنها معارضة بظهور الهيئة التركيبية في دوران الحكم مدار العنوان

عرفت - فيكون معنى الآية - والله العالم - : من كان ظالماً ولو آناً في زمان

حدوثاً وبقاءً .

مدفوع : بأنه ناشٍ من مقدمات الحكمة التي من جملتها عدم القرينة .
ثم إنه قد يجاب عن استدلال الأعمى بوجوه آخر ضعيفة :
الأول : ما نقله الأستاذ عن المحقق اللاهيجي : من أنه لا شبهة في صحة
الاستثناء في هذه الآية ؛ بأن يقال : ﴿ لَا يَنَالُ عَهْدِي الظَّالِمِينَ ﴾ ^(١) إلا في حال
الانقضاء ، وظاهر الاستثناء الاتصال ، وهو عبارة عن إخراج ما لولاه لدخل ، فهو
كاشف عن عموم المستثنى منه للمتلبس والمنقضي . انتهى .

وفيه أولاً : أنه كاشف عن الاستعمال في العام إذا وجد ، لا ما إذا لم يكن في
البين ، وهو ليس بكاشف عن كون المستثنى منه حقيقة في العام .
وثانياً : أن ظهور الاستثناء في الاتصال معارض بظهور الهيئة في كون زمان
الجرى متحداً مع زمان الحكم ، فتأمل .

وثالثاً : أن إثبات كونه ظاهراً في العموم عين مطلوب الأعمى .
الثاني : أن حمل الآية على النحو الأول حمل للفظ على الإطلاق ، بخلاف
الحمل على الأخير ؛ فإنه مقيد بالنسبة إلى الأول ؛ لأن المتلبس في زمان يصدق مع
التلبس المستمر وغيره ، والمفروض اجتماع شرائط التمسك بالإطلاق ، فيحمل على
النحو الأول .

وفيه : أن النحو الأول : إما أن يراد مع كون الجري بلحاظ حال الانقضاء ؛
حتى يكون ظهور الهيئة في كون العنوان متحداً زماناً مع الحكم محفوظاً ، فهو مجاز ،
ولا يشمل الإطلاق ، وإما أن يراد مع كون الجري بلحاظ حال التلبس ، فهو
معارض بظهور الهيئة ، بل هو مقدم عليه عرفاً .

سابق لا ينال عهدي أبداً، ومن الواضح أن إرادة هذا المعنى لا تستلزم الاستعمال لا بلحاظ حال التلبس.

الثالث: أن المبدأ في الظالم قد أخذ بمعنى القوة والاستعداد لا بمعنى الفعلية، وما ذكر من الاستدلال يتم إذا أخذ بمعنى الفعلية، وأما إذا أخذ بالمعنى الأول فلا؛ إذ التلبس بهذه القوة متحقق في غير المعصوم دائماً، ولم يدع أحد كون الثلاثة معصومين حتى لا يتم استدلال الإمام - عليه السلام - في قبال العامة، فحينئذ إن قلنا بقيام القرينة على كونه مأخوذاً على النحو الثاني تم الاستدلال بناءً على المتلبس أيضاً، والظاهر قيامها؛ لأن الظاهر تنبيه إبراهيم - عليه السلام - على ما هو المركوز في العقول من عدم لياقة غير المعصوم لمنصب الخلافة، وإن قلنا بعدم فيكون كلا الاحتمالين متساويين، فلا يتم استدلال الأعمى؛ لابتناؤه على كونه مأخوذاً على النحو الثاني، والمفروض عدم إحرازه.

وفيه: أنه لا إشكال في كون لفظ «الظالم» ظاهراً في كون مبدئه مأخوذاً على وجه الفعلية، وصرفه عن ظاهره يحتاج إلى قرينة موجبة لانعقاد ظهوره في المعنى الآخر، أو إلى وجود ما يشك في قرينته حتى يتساوى الاحتمالان، وكلٌّ منها ممنوع.

أما الأول: فلأن حكم العقل بعدم لياقة غير المعصوم للخلافة إنما هو بعد التأمل.

وأما الثاني: فلأنه ليس في الكلام ما يشك في قرينته.

هذا، مع أن الاحتمال لا يكفي في رد استدلال الأعمى؛ لأنه يستدل باستدلال الإمام - عليه السلام - الظاهر في كونه بظاهر الآية، وظهور الآية بحيث يلزم به الخصم يتوقف على كونها ظاهرة في أخذ المبدأ بالقوة، أو كون المشتق حقيقة في الأعم، وحيث فرض عدم الظهور؛ لما ذكر من التساوي، تعين الثاني، فظهر أن المتعين في الجواب هو الوجه الثاني المذكور في المتن وهو كون جلاله منصب الإمامة قرينة على أخذه على النحو الأول.

ومنه قد انقذح ما في الاستدلال على التفصيل^(١٩٠) بين المحكوم عليه والمحكوم به - باختيار عدم الاشتراط في الأول - بآية حدّ السارق والسارقة، والزاني والزانية، وذلك حيث ظهر أنه لا يُنافي إرادة خصوص حال التلبّس دلالتها على ثبوت القطع والجلد مطلقاً، ولو بعد انقضاء

نعم، يمكن الجواب أيضاً: بأن استدلال الإمام - عليه السلام - باعتبار كون المشتق حقيقة في الأعم لا يتم إلّا بعد اعتراف خصمه بذلك، وإلاّ فله أن يقول: إنّه حقيقة في المتلبّس، ولما لم يحرز الاعتراف احتمل أن يكون استدلاله - عليه السلام - لذلك حتّى يثبت وضع المشتق للأعم، وأن يكون مع إنكاره له لوجود قرينة مسلّمة بينه وبين الخصم غير القرينة المتقدمة على عدم لياقة من تلبّس بالظلم أنا ما للخلافة أبداً، أو على أخذ الظلم بمعنى القوة، أو على استعمال المشتق في المنقضي مجازاً، فلا يُحرز باستدلال الإمام - عليه السلام - كونه حقيقة في الأعم. (١٩٠) قوله: (ومنه قد انقذح ما في الاستدلال على التفصيل . . .) إلى آخره.

حاصل الاستدلال: أنّه من المعلوم أنّ حكم الجلد والقطع الثابت في من انقضّى عنه المبدأ، وظاهر الآيتين^(١) كون الجري متّحداً زماناً مع وجوب القطع والجلد، وحفظهما لا يكون إلّا على الأعم. والجواب عنه بوجهين: الأول: أنّه إذا علم المراد وشكّ في كيفية الاستعمال - كما في المقام - فأصالة الظهور غير حجة.

(١) وهما آيتا حدّ السارق والسارقة وحدّ الزانية والزاني:

الأولى: قوله تعالى: ﴿وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا﴾. المائدة: ٣٨.

والثانية: قوله تعالى: ﴿الزَّانِيَةُ وَالزَّانِي فَاجْلِدُوا كُلَّ وَاحِدٍ مِّنْهُمَا مِائَةَ جَلْدَةٍ﴾. النور: ٢.

المبدأ، مضافاً إلى وضوح بطلان تعدّد الوضع^(١٩١) حسب وقوعه محكوماً عليه أو به، كما لا يخفى.

ومن مطاوي ما ذكرنا - هاهنا وفي المقدمات - ظهر حال سائر الأقوال، وما ذكر لها من الاستدلال، ولا يسع المجال لتفصيلها، ومن أراد الاطلاع عليها فعليه بالمطوّلات.

الثاني: منع ظهورهما في الاتحاد المذكور؛ إذ العرف في مثلها يحكم بعدم الاتحاد، كما في قولهم: «اضرب القاتل أو المحارب».

ومما ذكرنا ظهر أنّ قول المصنّف: (حيث ظهر أنّه لا ينافي إرادة) خصوص حال التلبّس... إلى آخره لا يدفع الاستدلال؛ إذ مجرد كون الجري بلحاظ حال التلبّس حقيقة لا ينافي الاستدلال المذكور مالم يمنع الظهور المذكور أو حجّيته.

(١٩١) قوله: (مضافاً إلى وضوح بطلان تعدّد الوضع...) إلى آخره.

ليس هذا ردّاً للاستدلال بالآيتين، بل دليل على بطلان القول المذكور.

ويمكن أن يردّ - أيضاً - بأنّه لم يبيّن فيه غير حال المحكوم عليه والمحكوم به كالحال والمفعول وغيرهما، فتأمل.

مضافاً إلى ما تقدّم من الأدلّة على نفي جميع الأقوال وثبوت الوضع المتلبّس مطلقاً.

بقي أمور:

الأول: أن مفهوم المشتق^(١٩٢) - على ما حققه المحقق الشريف^(١)

في بعض حواشيه^(٢) - بسيط منتزع عن الذات - باعتبار تلبسها بالمبدأ واتصافها به - غير مركب.

(١٩٢) قوله: (الأول: أن مفهوم المشتق . . .) إلى آخره.

قد أفاد الشريف هذا التحقيق في ردّ شارح «المطالع» حيث ذكر في جواب الإشكال الوارد على تعريف المشهور للفكر: - بأنه ترتيب أمور معلومة لتحصيل المجهول - بما وقع المعرف مفرداً، كالتعريف بالفصل القريب، أو بالعرض الخاص: أن ما وقع في التعريف من قبيل المشتق، وهو مركب من حيث المعنى؛ لأنّ الناطق - مثلاً - معناه شيء له النطق، وقد رده بما في المتن من التحقيق، ولا بدّ هنا من بيان أمور:

الأول: أن مفهوم اللفظ على أربعة أقسام:

الأول: ما يكون بسيطاً، بحيث لا ينحلّ إلى اثنين عند التعمّل أيضاً، وهو غير ممكن.

الثاني: أن يكون منحلّاً، ولكن لا إلى أجزاء ذاتية كانهلال الشجر إلى شيء له الشجرية.

(١) المير سيد علي بن محمد بن علي الحسيني الاستربادي، ولد المحقق الشريف سنة ٧٤٠ هـ بجرجان.

وكان متكلماً بارعاً، وماهراً في الحكمة والعربية، روى عن جماعة منهم العلامة قطب الدين الرازي، وأخذ عنه العلامة المذكور، له شرح المطالع، وشرح على مواقف القاضي عضد الايجي في علم أصول الكلام. عدّه القاضي نور الله من حكماء الشيعة وعلمائها.

وتوفي في شيراز سنة ٨١٦ هـ. (الكنى والألقاب ٢: ٣٥٨).

(٢) في حاشيته على شرح المطالع: ١١ / السطر الأول من الحاشية العليا.

وقد أفاد في وجه ذلك : أنّ مفهوم الشيء لا يعتبر في مفهوم الناطق مثلاً ، وإلاّ لكان العرض العامّ داخلاً في الفصل ، ولو اعتبر فيه ما صدق عليه الشيء ، انقلبت مادّة الإمكان الخاصّ ضرورة ، فإنّ الشيء الذي له الضحك هو الإنسان ، وثبوت الشيء لنفسه ضروريّ . هذا ملخّص ما أفاده الشريف ، على ما تخصّصه بعض الأعاضم ^(١) .
وقد أورد عليه في الفصول ^(٢) : بأنه يمكن أن يختار الشقّ الأوّل ،

الثالث : أن يكون بسيطاً ، ولكن ينحلّ بالتعمّل إلى أجزاء ذاتية مع كونه بسيطاً مفهوماً كالإنسان ؛ حيث إنّ المفهوم منه بسيط ، ولذا قالوا : إنّ الفرق بين المحدود والحدّ في قولهم : «الإنسان حيوان ناطق» بالإجمال والتفصيل .
الرابع : أن يكون مركّباً ، مثل «رامي الحجارة» ، ولا إشكال في كون المشتقّ من القسم الرابع على التركيب .

وأما على البساطة فهو من قبيل الثاني أم الثالث؟ وجهان :
واستظهر الأستاذ - رحمه الله - من المتن الثالث ، وقال : يفهم ذلك من موضعين :

الأوّل : قوله - قدّس سرّه - في أوّل المسألة : (إنّ مفهوم المشتقّ بسيط منتزع من الذات باعتبار تلبّسها بالمبدأ) ، فإنّ ظاهره كون منشأ الانتزاع هي الذات مع المبدأ ، وهو مستلزم لكون المنتزع - أيضاً - مركّباً عند التحليل الذاتي .
الثاني : قوله في «الإرشاد» : (لا يخفى أنّ معنى البساطة بحسب المفهوم وحدته إدراكاً - إلى قوله - وإن انحلّ بتعمّل من العقل إلى شيئين) . انتهى .
ولا يخفى أنّ العبارة الأولى غير ظاهرة في هذا المعنى ؛ لأنّه لا يستلزم تركّب

(١) الفصول الغروية : ٦١ / سطر ٣٠ - ٣٥ .

(٢) الفصول الغروية : ٦١ / سطر ٣٥ - ٣٧ .

ويدفع الإشكال: بأن كون الناطق - مثلاً - فصلاً مبني على عُرف المنطقيين؛ حيث اعتبروه مجرداً عن مفهوم الذات، وذلك لا يوجب وضعه لغة كذلك.

المنتزع عنه تركب المنتزع ذاتاً.

وأما العبارة الثانية فهي معقودة لبيان الميزان في بساطة المفهوم، وأن الملاك فيه كونه شيئاً واحداً إدراكاً، وهو يجتمع مع كل واحد من التحليلين: الذاتي والعرضي، أما أن المشتق من أيهما فالعبارة ساكتة عنه.

ثم إن البراهين الآتية مختلفة: فمنها ما يثبت البساطة بالمعنى الثاني، ومنها ما لا يثبت إلا مطلق البساطة في مقابل الرابع. وستعرض له في ذيل كل برهان.

الأمر الثاني: أن المأخوذ في مفهوم المشتق إما مفهوم الشيء أو مصداقه ولا ثالث؛ لعدم مأخوذية ما عداها بداهة، فقول «الفصول»^(١): إن دليل الشريف على تقدير تماميته لا يثبت البساطة؛ لأنه لا يدل على أزيد من عدم أخذ مفهوم الذات ومصداقها؛ ممنوع.

الثالث: أن المفهوم يتصور على وجوه:

الأول: أن يكون المأخوذ نفس المفهوم مع قطع النظر عن الوجود.

وهذا صحيح في نفسه.

الثاني: أن يكون ملحوظاً مع العدم.

الثالث: أن يكون ملحوظاً مع الوجود.

وهذان غير صحيحين في أنفسهما ولولم نقل بتامية البراهين الآتية؛ لأن الأول

لا يتم في عارض الوجود، والثاني في عارض الماهية.

وأما أخذ المصداق فهو على وجوه:

(١) الفصول الغروية: ٦٢ / سطر ١ - ٢، والمنقول من عبارة «الفصول» هنا مضمونها.

وفيه: أنه من المقطوع أن مثل الناطق قد اعتبر فصلاً بلاتصرف في معناه أصلاً، بل بما له من المعنى، كما لا يخفى.

الأول: أن يكون المأخوذ المصداق الخاص المتخصص بخصوصيات لا توجد إلا فيه.

وهذا لا يصح؛ إذ هو مستلزم للحقيقة والمجاز على تقدير الوضع لواحد، والاشتراك اللفظي على تقدير تعدد الوضع.

الثاني: أن المأخوذ جميع الخصوصيات على سبيل الوضع العام والموضوع له الخاص.

وهو مثل سابقه؛ لأنه يلزم عند استعماله في مصداقين أو مصاديق في مثل قولك: «الإنسان كاتب» إما استعمال اللفظ من باب عموم المجاز لو استعمل في الجامع، وهو فرع لحاظ العلاقة، والعرف حاكم على خلافه، أو استعمال اللفظ في المعنيين، وهو محال، على أن العرف لا يعدونه من هذا القبيل.

الثالث: أن المأخوذ هو الفرد المرتد.

وفيه: مضافاً إلى استلزامه عدم إمكان امتثال الأمر في مثل «جثني بكاتب»؛ إذ كل فرد جيء به ليس هذا أو غيره، بل هو نفسه، أو التجريد المعلوم عدمه في الاستعمالات، وغير ذلك من المحاذير التي تأتي في المطلق والمقيد أنه لا إشكال في صحة جريه على المفاهيم الكلية مثل «الإنسان»، ولازمه عدم صحة ذلك، أو كونه مجازاً، والعرف شاهد على خلافه.

الرابع: أن المأخوذ هي الحصّة مثل «الإنسان» في قولك: «الإنسان كاتب» فإنها حصّة من مطلق الشيء بمعنى أن المأخوذ هو الشيء مقيداً بكونه إنساناً.

وفيه: أنه يلزم الاشتراك اللفظي أو الحقيقة والمجاز في المشتقات المشتركة بينه وبين غيره.

فتبين عدم صحة أخذ المصداق أصلاً في نفسه، مع قطع النظر عن البراهين

والتحقيق أن يقال: إنَّ مثل الناطق ليس بفصل حقيقي^(١٩٣)، بل لازم ما هو الفصل وأظهر خواصّه، وإنَّما يكون فصلاً مشهورياً منطقيّاً^(١٩٤) يوضع مكانه إذا لم يعلم نفسه، بل لا يكاد يعلم^(١٩٥)، كما

الآتية ايضاً، وأنَّ ما اختاره الأستاذ - من أنَّ المحمل الصحيح لهذا الوجه هو الفرد المردّد - أراداً الوجه.

(١٩٣) قوله: (والتحقيق أن يقال: إنَّ مثل الناطق ليس بفصل حقيقي... إلى آخره).

لأنّه إن أخذ من النطق بمعنى الإدراك كان كيفاً، أو إضافةً، أو انفعالاً، على الخلاف في ماهية العلم، وإن أخذ من النطق الظاهري كان كيفاً مسموعاً، وعلى كلّ تقدير فهو عرض، والعرض لا يكون ذاتياً، ولا يقوم النوع، ولا يحصل الجنس، بل يعرض للشيء بعد تمامية علل قوامه وتحققه بحسب الخارج.

(١٩٤) قوله: (مشهورياً منطقيّاً... إلى آخره).

الفصل: حقيقي حكيمي: وهو ما يكون ذاتياً للشيء، ومبدأً لصورته التي بها شئنيته.

ومشهوريّ منطقيّ: وهو ما يكون لازماً، ومن أظهر خواصّه، ومن عناوينه الحاكية عنه كالناطق.

ومنطقيّ: وهو نفس الفصلية، قبال الفصل الطبيعي والعقلي.

مثلاً «الناطق» - الذي ذكرنا أنّه لازم للفصل الحقيقي - فصل طبيعي، ونفس الفصلية فصل منطقي، ومجموعهما فصل عقلي، والمراد هنا من الفصل المنطقي المشهور هو الفصل الطبيعي.

(١٩٥) قوله: (بل لا يكاد يعلم... إلى آخره).

يعني لغير علام الغيوب، وذلك إمّا إشارة إلى ما ذكره الشريف في كتاب «الكبرى» من أنّ معرفة حقائق الأشياء من الأجناس والفصول والأنواع في غاية

حُقِّقَ في محلّه^(١)، ولذا ربما يجعل لازمان مكانه إذا كانا متساويي النسبة إليه، كالحساس والمتحرك بالإرادة في الحيوان، وعليه فلا بأس بأخذ مفهوم الشيء في مثل الناطق، فإنه وإن كان عرضاً عاماً، لا فصلاً مقوماً للإنسان، إلا أنه بعد تقييده بالنطق واتّصافه به كان من أظهر خواصّه. وبالجملة: لا يلزم من أخذ مفهوم الشيء في معنى المشتق، إلا دخول العرض في الخاصّة التي هي من العرضي، لا في الفصل الحقيقي الذي هو من الذاتي، فتدبرّ جيداً.

ثمّ قال^(٢):

إنّه يمكن أن يختار الوجه الثاني أيضاً، ويجاب بأنّ المحمول ليس مصداق الشيء والذات مطلقاً، بل مقيداً بالوصف، وليس ثبوته للموضوع - حينئذ - بالضرورة؛ لجواز أن لا يكون ثبوت القيد ضرورياً. انتهى.

الإشكال، وإما إشارة إلى ما حققه صدر المتألهين^(٣) من أنّ الفصول الحقيقية أنحاء الوجودات، والوجود غير معلوم بالكُنه لغير علام الغيوب، نعم هو معلوم بالعناوين، وكلاهما ضعيفان، كما قرّر في محلّه.

(١) الأسفار ٢: ٢٥، الشواهد الربوبية: ١٢٥، شرح المنظومة - قسم الفلسفة -: ١٠٠ / سطر ٣-٤ و ٧-٨.

(٢) الفصول الغروية: ٦١ / سطر ٣٧-٣٨.

(٣) الأسفار ٢: ٢٥ و ٣٥-٣٦.

ويمكن أن يقال: إنَّ عدم كون ثبوت القيد ضرورياً لا يضرّ بدعوى الانقلاب^(١٩٦)، فإنَّ المحمول: إن كان ذات المقيّد وكان القيد خارجاً - وإن كان التقيّد داخلًا بها هو معنىً حرفيًّا - فالقضية لا محالة تكون ضرورية؛ ضرورة ضرورية ثبوت الإنسان الذي يكون مقيّداً بالنطق للإنسان.

(١٩٦) قوله: (إنَّ عدم كون ثبوت القيد ضرورياً لا يضرّ بدعوى الانقلاب...) إلى آخره.

بيان ذلك: أنَّ حمل المشتقِّ بناءً على التركيب وأخذ المصداق يكون من قبيل حمل المقيّد، وهو بحسب التصوير العقلي على أقسام أربعة:

الأوّل: أن يكون المحمول نفس المقيّد، لا التقييد ولا القيد. نعم التقييد مرآة وإشارة إلى تعيين المحمول كقولك: «هذا زيد الذي سلّم عليك أمس» فإنَّ الغرض حمل «زيد» على «هذا»، وتقييده به لمجرد التعيين.

وهذا صحيح، ولكن لا يضرّ بدعوى الانقلاب؛ لأنَّ المفروض خروج التقييد والقيد كليهما عن الحمل، ومن المعلوم أنَّ ثبوت الشيء لنفسه ضروريّ. الثاني: أن يكون المحمول ذات المقيّد مع التقييد.

وهو غير صحيح؛ لأنّه جزء ذهني لا يتحد مع الخارجيات. أللهم إلّا أن يكون المراد منه هي الخصوصية المنتزعة عن القيد الخارجي لا نفس التقيّد، فحينئذٍ يصحّ الحمل، فيكون الحاصل في المثال المذكور: الإنسان متخصّص بخصوصيّة الكتابة.

وهذا يضرّ بدعوى الانقلاب؛ لأنَّ ثبوت الإنسان الخاصّ بالخصوصية المذكورة له ليس ضرورياً.

الثالث: أن يكون القيد داخلًا في الحمل عرضاً كقولك: «هذا حلّو

وان كان المقيد به بما هو مقيد - على أن يكون القيد داخلاً -
فقضية «الإنسان ناطق» تنحل في الحقيقة إلى قضيتين : إحداها قضية
«الإنسان إنسان»، وهي ضرورية، والأخرى قضية «الإنسان له

حامض». فيصير معنى «الإنسان كاتب» الإنسان إنسان وكتابة، فتقلب القضية
الممكنة الصرفة إلى قضيتين : ضرورية وممكنة.

ولكنه غير صحيح في نفسه لعدم صحة حمل المبدأ على الذات.

الرابع : أن يكون الدخول طوليًا، فيكون حاصل معنى المثال «الإنسان
إنسان له الكتابة» ويكون^(١) في القضية نسبة تامة خبرية، وهي نسبة الإنسان إلى
الإنسان، ونسبة ناقصة وصفية، وهي نسبة «له الكتابة» إلى الإنسان الثاني التي تدل
بالالتزام على نسبة خبرية تامة، ولذا قالوا: إن الأوصاف قبل العلم بها أخبار؛ يعني
باعتبار دلالتها الالتزامية على النسبة الخبرية تفيد لمن لم يعلم بها فائدة الأخبار، كما
أن الأخبار بعد العلم بها أوصاف، وهذا معنى قول المصنف: (فبعد الحمل ينحل
إلى قضية^(٢))؛ يعني أن انحلاله إليها باعتبار اشتغال المحمول - بناءً على التركيب -
على نسبة ناقصة مستلزمة لنسبة خبرية، كما أن انحلال عقد الوضع إلى قضية من
هذا القبيل، فحيث تنقلب القضية المذكورة إلى قضيتين : الأولى : «الإنسان إنسان
له الكتابة»، الثانية : «الإنسان له الكتابة»، فيكون «الإنسان كاتب» مثل : «زيد
أبوه منطلق» الذي يسمّى مجموعه كبرى، وجملته الثانية صغرى في النحو.

إذا عرفت ذلك، فاعلم أنه إن كان مراد المصنف من الشق الأول هو القسم
الأول، فهو وإن كان لا يقدح في الانقلاب، إلا أنه من المعلوم أن الحمل في
المشتقات ليس من هذا القبيل، بل التقيد^(٣) أو القيد - أيضاً - مقصود.

(١) في نسخة (أ) : فيكون . . .

(٢) الموجود في النسخ المتداولة للكفاية : (ينحل إلى القضية).

(٣) في نسخة (أ) : التقيد . . .

المنطق»، وهي ممكنة؛ ولذلك لأنّ الأوصاف قبل العلم بها أخبار، كما أنّ الأخبار بعد العلم تكون أوصافاً، فعقد الحمل ينحلّ إلى القضية، كما أنّ عقد الوضع ينحلّ إلى قضية مطلقة عامّة عند الشيخ، وقضية ممكنة عند الفارابي^(١)، فتأمل.

وإن كان القسم الثاني، كما يشعر به قوله: (بها هو معنى حرفي)؛ لأن المعاني الحرفيّة مقصودة في الحمل؛ ففيه منع الانقلاب؛ إذ المقيد بالقيد الإمكان لا يكون إلاّ إمكانياً.

وأما الشقّ الثاني: فإن كان مراده كون الكتابة في عرض الإنسان في مقام الحمل؛ ففيه: أنّه وإن كان الانقلاب إلى الضرورة موجوداً في القضية الأولى، إلاّ أنّه غير صحيح.

وإن كان كون القيد في طوله؛ ففيه أولاً: أنّ جهة القضية في أمثاله تابعة للجزء المقصود من الجزئين، فإن كان الأوّل تكون ضروريّة، وإن كان الثاني تكون ممكنة، فلا انقلاب إلى ضروريّة وممكنة.

وثانياً: أنّ المقصود في باب المشتقات دائماً هو الجزء الثاني، فتبقى القضية على حالها من الإمكان.

وثالثاً: أنّ المحمول في القضية الأولى ليست ذات المقيد، بل المقيد بكونه له

(١) أبو نصر محمد بن محمد بن طرخان بن أوزلغ الحكيم المشهور، صاحب التصانيف في الفلسفة والمنطق والموسيقى وغيرها من العلوم.

أقام ببغداد برهة، ثم ارتحل إلى مدينة «حرّان»، ثم رجع إلى بغداد، ثم سافر إلى دمشق، ثم إلى مصر، ثم عاد إلى دمشق، وأقام بها وسلطانها - يومئذ - سيف الدولة بن حمدان. ويحكى أنّ الآلة المستعملة في القانون من وضعه، وكان منفرداً بنفسه لا يجالس الناس. أكثر تصانيفه فصول وتعليق.

توفي عام ٣٣٩ هـ بدمشق، وقد ناهز الثمانين سنة، وصلى عليه سيف الدولة، ودُفن بظاهر دمشق. (وفيات الأعيان ٥: ١٥٣ / رقم ٧٠١).

لكنّه - قدس سره - تنظر فيما أفاده بقوله: وفيه نظر؛ لأن الذات المأخوذة مقيّدة بالوصف^(١٩٧) قوّة أو فعلاً، إن كانت مقيّدة به واقعاً صدق الإيجاب بالضرورة، وإلاّ صدق السلب بالضرورة، مثلاً: لا يصدق «زيد كاتب بالضرورة»، لكن يصدق «زيد الكاتب بالقوّة أو بالفعل كاتب بالضرورة»^(١). انتهى.

الكتابة.

وبعبارة أخرى: ليس المحمول إنسان بما هو إنسان، بل إنسان له الكتابة، كما عرفت من بياننا، فالمقصود في حمله إن كان ذات الإنسان والتقييد لوحظ مرّة فيلزم الانقلاب، ولكنك عرفت في الشقّ الأوّل أنّ المتعارف في حمل المشتقات خلافه، وإن كان الإنسان الخاصّ فهو إمكانيّ لا ضروري، فالقضية تكون منجّلة إلى ممكنتين، ولعلّه لأجل ذلك أمر بالتأمّل.

(١٩٧) قوله: (وفيه نظر؛ لأنّ الذات المأخوذة مقيّدة بالوصف...) إلى

آخره.

قال الأستاذ - قدس سره - في شرح مراد «الفصول»^(٢): إنّ الموضوع في قولنا: «زيد كاتب» قد يلحظ مقيّداً بالمحمول، وقد يلحظ مقيّداً بعدمه، وقد يلحظ مجرداً، فعلى الأوّل يصدق «زيد كاتب بالضرورة» وعلى الثاني يصدق: ليس زيد بكاتب بالضرورة، وعلى الثالث: يصدق: زيد كاتب بالإمكان.

وغرضه: أنّه لو كان وجود الكتابة ملحوظاً في الإنسان المأخوذ موضوعاً في ظاهر القضية لزم الانقلاب، ولا ينفع ما ذكرنا من جواز أن لا يكون القيد ضرورياً. ومنه يظهر: أنّ معنى قوله: «بالضرورة» في قوله: «زيد كاتب بالضرورة» قيد

(١) الفصول الغرويّة: ٦١ / سطر ٣٨ - ٤٠.

(٢) المصدر السابق.

ولا يذهب عليك إنَّ صدق الإيجاب بالضرورة بشرط كونه مقيداً به واقعاً، لا يصحَّ دعوى الانقلاب إلى الضرورية؛ ضرورة صدق الإيجاب بالضرورة بشرط المحمول في كلِّ قضية ولو كانت ممكنة، كما لا يكاد يضرُّ بها صدق السلب كذلك بشرط عدم كونه مقيداً به واقعاً؛ لضرورة السلب بهذا الشرط، وذلك لوضوح أنَّ المناط في الجهات وموادَّ

لعدم الصدق لا للقضية؛ يعني أنه لا يصدق بداهة؛ لأنَّ «زيداً» ملحوظ مقيداً بعدم الكتابة، فسلبه عنه ضروري، فكيف يصدق: زيد كاتب ولو بالإمكان؟! ولو جعلناها قيداً للنسبة فلا بدَّ أن يكون مثلاً لما أطلق الموضوع، ولم يلحظ معه الوجود ولا العدم، فغرضه أنه لا يصدق مكيفاً بالضرورة، بل مكيفاً بالإمكان، فيكون مثلاً ما كان الموضوع ملحوظاً بالعدم غير مذكور في العبارة؛ فإنَّ المثال الثاني مثال لما هو ملحوظ بالوجود، ولذا قال هو يصدق مكيفاً بالضرورة.

ومنه يظهر: أنَّ المحذوف في هذا المثال لفظ «كاتب»؛ لأنَّ الكاتب بالفعل أو بالقوة المذكور في العبارة هو الملحوظ في طرف الموضوع، وصرَّح به توضيحاً، فالمحمول سقط من القلم أو من الناسخ، فحينئذٍ يرد عليه إشكال المصنَّف: بأنَّ الملاك في هذا الباب كون القضية موجَّهة بأيِّ جهة في نفسها لا بشرط المحمول. انتهى.

ويمكن بناءً على تفسيره جعل قوله: «زيد كاتب بالضرورة» مثلاً لما هو الملحوظ مقيداً بالعدم، ولو كانت كلمة «بالضرورة» قيداً للنسبة؛ بأن يكون مراده «إنَّ زيداً كاتب بالضرورة» لا يصدق؛ لأنَّ سلبه عنه ضروري، فلا يصدق بالإمكان، فكيف بالضرورة، فتأمل.

وكيف كان فلو كان مثلاً للمطلق كان المسكوت عنه هو الملحوظ بالعدم، وإن كان مثلاً له يكون المسكوت عنه هو الأوَّل، فأحدهما مسكوت عنه في العبارة.

القضايا، إنما هو بملاحظة أن نسبة هذا المحمول إلى ذلك الموضوع موجهة بأي 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 الإيجاب أو السلب - بلحاظ الثبوت وعدمه - واقعاً ضرورياً، ويكون من باب الضرورة بشرط المحمول.

أقول: فيه أولاً: أن غرض «الفصول» من الذات ليست الذات المأخوذة موضوعاً في ظاهر القضية، بل الذات المأخوذة في المشتق لوجهين.

الأول: قوله في الردّ على الشريف: (ويجب: بأن المحمول ليس مصداق الشيء والذات مطلقاً، بل مقيداً بالوصف)^(١) بقريظة كون النظر وارداً عليه.

الثاني: أنه لو كان مراده موضوع القضية، وفرض كون تقيده الواقعي بالوجود أو العدم موجباً للانقلاب إلى الضرورة لم يفرّق - حينئذٍ - بين القول بالبساطة والقول بالترتب، وغرضه إثبات الانقلاب بناءً على الثاني فقط، وحينئذٍ يكون قوله: لا يصدق زيد كاتب بالضرورة؛ مثلاً للبساطة مع كون «بالضرورة» قيداً للنسبة وعدم صدقه؛ لأن محموله إمكاني، والمثال الثاني مثال للتركيب، والمحذوف من العبارة كلمة «زيد» فالأصل هكذا: زيد زيد الكاتب بالفعل وبالقوة بالضرورة، و«زيد» الثاني هو الذي أخذ في المشتق وقد صرح به توضيحاً.

ولا يرد عليه ما في المتن؛ إذ لا يقول بالانقلاب من^(٢) باب أخذ الموضوع بشرط المحمول.

نعم يرد عليه أن تقيّد الذات المأخوذة في المحمول بالكتابة واقعاً لا يجعل ثبوت الذات الموصوفة بها للذات المطلقة المفروض عدم لحاظها فيها حسب ما هو المتعارف

(١) الفصول الغروية: ٦١ / سطر ٣٧.

(٢) في نسخة (أ): (في)، والصحيح ما أثبتناه من نسخة (ب) المصححة.

وبالجملة: الدعوى هو انقلاب مادة الإمكان بالضرورة، فيما ليست مادته واقعاً في نفسه وبلا شرط غير الإمكان.

وقد انقده بذلك: عدم نهوض ما أفاده^(١٩٨) - رحمه الله - بإبطال الوجه الأول كما زعمه - قدس سره - فإن لحوق مفهوم الشيء^(١٩٩)

في القضايا العرفية ضرورياً، بل هو إمكاني، فلا يكون انقلاب في البين، وكأنه قايِس تقييد الذات المأخوذة في المحمول على التركيب على تقييد موضوع القضية بالوصف المحمولى الموجب لكونها مكيفة بالضرورة بشرط المحمول وقد عرفت الفرق بينهما.

وثانياً: أنه على تقدير كون مراده تقييد الذات التي جعلت موضوعاً ليس في كلامه من تثليث الأقسام عين ولا أثر باعتبار لحاظي وجود المحمول وعدمه والإطلاق، بل جعله قسمين باعتبار التقييد واقعاً بالوجود أو العدم، كما هو صريح عبارته، فلاحظ.

(١٩٨) قوله: (وقد انقده بذلك عدم نهوض ما أفاده...) إلى آخره.

لما تنظر «الفصول» فيما أورده على الوجه الثاني المنقول عن الشريف - بزعم أن الانقلاب موجود، ولا يضر به تقييد الإنسان بالقييد الإمكاني - قال^(١): إن هذا كما يبطل هذا الوجه كذلك يبطل الوجه الأول، وهو أخذ مفهوم الشيء والذات في المشتق؛ لأن ثبوتها للأشياء الخاصة ضروري؛ لكونها من اللوازم، فيكون ضرورياً، كضرورية ثبوت الشيء لنفسه، فيلزم الانقلاب، ولا يقدر فيه تقيدهما بقيد إمكاني، كما لا يقدر تقييد الإنسان به في الوجه الثاني.

(١٩٩) قوله: (فإن لحوق مفهوم الشيء...) إلى آخره.

مراده أن الشيء المطلق ضروري الثبوت، لا الشيء مطلقاً، سواء كان

والذات لمصاديقهما إنما يكون ضرورياً مع إطلاقهما، لا مطلقاً ولو مع التقيد، إلا بشرط تقيّد المصاديق به أيضاً، وقد عرفت حال الشرط، فافهم.

ثم إنه لو جعل التالي في الشرطيّة الثانية لزوم أخذ النوع في الفصل - ضرورة أنّ مصداق الشيء الذي له النطق هو الإنسان - كان أليق بالشرطيّة الأولى^(٢٠٠)، بل كان أولى لفساده مطلقاً، ولو لم يكن مثل «الناطق» بفصل حقيقي؛ ضرورة بطلان أخذ الشيء في لازمه وخاصّته، فتأمل جيّداً.

مطلقاً، أو مقيداً بقيد إمكاني كما في المقام، إلا أن يكون القيد الإمكاني المذكور ملحوظاً في طرف الموضوع الذي هو مصداق الشيء، وقد عرفت أنّ الملاك ثبوت الانقلاب في القضية في نفسها، لا إذا أخذ الموضوع بشرط المحمول. ولا يتوهم: أنّ ظاهر العبارة أنّه لا انقلاب في القضية الممكنة بناءً على أخذ مفهوم الشيء؛ فإنّه يبطل الانقلاب من الطريق الذي سلكه في «الفصول» في تنظره، لا مطلقاً، بل يقول به المصنّف من الطريق الذي سلكه في ردّ «الفصول» من أنّ الممكنة الصرفة تنقلب إلى ضرورة صرفة، أو إلى ضرورة وممكنة، كما عرفت فيما سبق؛ فإنّه جارٍ هنا حرفاً بحرف وإن عرفت بطلانه، ولعلّ أمره بالفهم إشارة إلى ردّ هذا التوهم.

(٢٠٠) قوله: (كان أليق بالشرطيّة الأولى...) إلى آخره.

لكونه كلا المحذورين واردين في مثال واحد.

ثمّ إنّه كما يلزم - بناءً على أخذ المصداق - أخذ النوع في الفصل أو أخذه في لازمه يلزم أخذ الجنس في العرض في قولك: «الحيوان ماشٍ» وأخذ النوع في العرض في قولك: «الإنسان ضاحك».

ثمَّ إنه يمكن أن يُستدلَّ على البساطة^(٢٠١): بضرورة عدم تكرار الموصوف في مثل «زيد الكاتب»، ولزومه من التركيب؛ وأخذ الشيء مصداقاً أو مفهوماً في مفهومه.

إرشاد:

لا يخفى أنَّ معنى البساطة - بحسب المفهوم - وحدته إدراكاً وتصوراً؛ بحيث لا يتصور عند تصوُّره إلاَّ شيء واحد لا شيئين، وإن انحَلَّ بتعمُّل من العقل إلى شيئين، كانحلال مفهوم الشجر والحجر إلى شيء له الحجرية أو الشجرية، مع وضوح بساطة مفهومهما.

ثمَّ إنه قد تبين من جميع ماذكرنا أنه لا يتمُّ البرهان الذي ذكره الشريف. أما الشقَّ الأول؛ فلأنَّ اللازم أخذ العرض في الخاصَّة. وأما الشقَّ الثاني؛ فلأنَّك قد عرفت عدم الانقلاب أصلاً، على أنَّك قد عرفت سابقاً: أنَّ المأخوذ هو المفهوم لا المصداق؛ لأنَّه لا صحَّة له في نفسه. ومنه يظهر: عدم لزوم أخذ النوع في العرض، أو هو في الفصل، أو الجنس في العرض؛ لأنَّه لازم على تقدير أخذ المصداق، وإلاَّ فاللازم أخذ العرض في العرض، ولكن على تقدير تمامية هذا البرهان يثبت البساطة المطلقة؛ لأنَّه لا فرق في لزوم المحذورين بين التركيب البدوي وبين التركيب الانحلالي الذاتي.

(٢٠١) قوله: (ثمَّ إنه يمكن الاستدلال على البساطة...) إلى آخره. وحاصله: التمسك بالتبادر، ولكنَّه لا ينفى إلاَّ التركيب الابتدائي، وأما الانحلالي الذاتي فهو ساكت عنه.

ثمَّ إنه يمكن الاستدلال لها بوجهين آخرين.

الأول: أنَّ المشتقَّ عنوان للذات وحالٍ عنها، ومن الضروري عدم أخذ المُنون في العنوان كما في الجوامد؛ فإنَّ «زيداً» في مثل «زيد بن عمرو» ليس مأخوذاً

وبالجملة: لا يثلم بالانحلال إلى الاثنيّة بالتعمّل العقلي وحدة المعنى وبساطة المفهوم، كما لا يخفى، وإلى ذلك يرجع الإجمال والتفصيل الفارقان بين المحدود والحدّ، مع ما هما عليه من الاتحاد ذاتاً، فالعقل بالتعمّل يحلّل النوع، ويفصّله إلى جنس وفصل، بعد ما كان أمراً واحداً إدراكاً، وشيئاً فardاً تصوّراً، فالتحليل يوجب فتح ما هو عليه من الجمع والرتق.

في مفهوم الابن، ولكنّه لا ينفي التركيب إلّا بالنسبة إلى أخذ المصداق، وأمّا بالنسبة إلى المفهوم فلا؛ لأنّه ليس عنواناً له، بل كلاهما من قبيل العنوان، ولا بأس بأخذ أحد العنوانين في الآخر، فلا ينفي التركيب بكلاً قسميه، كما أنّه ينفيه في الأوّل بكلاً قسميه؛ لأنّه لا فرق في عدم جواز أخذ المعنوي في عنوانه بين البدوي والانحلالي الذاتي.

الثاني: ما سيأتي من أنّ الفرق بين المشتق ومبدئه اعتباري مع الاتحاد ذاتاً، فلو كان مركّباً لكان بينهما فرق ذاتي، وهو مثبت للبساطة المطلقة؛ إذ الانحلال الذاتي - أيضاً - مُنافٍ للفرق الاعتباري.

ثمّ إنّ قد استدلّ الأستاذ - رحمه الله - بوجه خامس، وهو: أنّه على القول بالتركيب يكون المشتقّ جملة، ولا يصحّ - حينئذٍ - كونه مبتدأً في مثل «الكاتب زيد» لأنّه لا يصحّ وقوع الجملة مبتدأً، مع صحّة هذا الاستعمال عند العرف بلا لحاظ تجريد. انتهى.

وفيه ما لا يخفى؛ فإنّ المشتقّ - بناءً على التركيب - ليس له نسبة تامّة، بل نسبة وصفية ناقصة، ومعنى «الكاتب» شيء له الكتابة مفهوماً أو مصداقاً، ولا شبهة في صحّة وقوع المقيدّات المفيدة للنسبة الناقصة مبتدأً.

ثمّ إنّ على تقدير تماميّة ينفي التركيب البدوي، لا الانحلالي الذاتي.

الثاني : الفرق بين المشتق ومبدئه مفهوماً : أنه بمفهومه لا يأبى عن الحمل على ما تلّبس بالمبدأ ، ولا يعصي^(١) عن الجري عليه ؛ لما هما عليه من نحو من الاتحاد ، بخلاف المبدأ ، فإنه بمعناه يأبى عن ذلك ، بل إذا قيس ونُسب إليه كان غيره ، لا هو هو ، وملاك الحمل والجري إنما هو نحو من الاتحاد والهوهوية .

وإلى هذا يرجع ما ذكره أهل المعقول في الفرق بينهما ، من أن المشتق يكون لا بشرط^(٢) ، والمبدأ يكون بشرط لا ، أي يكون مفهوم

وظهر من جميع ما ذكرنا : أنّ الحقّ كون مفاد المشتقّ بسيطاً بالمعنى الثاني المتقدّم ؛ لأنّ الصحيح من الأدلة الثاني والرابع ، وأولهما وإن كان ساكناً إلا أنّ الأخير دالٌّ عليه ، كما عرفت .

(٢٠٢) قوله : (من أنّ المشتقّ يكون لا بشرط . . .) إلى آخره .

إعلم أنّ هذين القيدَين قد يُلحِظان بالنسبة إلى الخارج مع حفظ مفهوم واحد ، وقد يلحِظان بالنسبة إلى المفهوم ؛ بحيث يكونان من قبيل المقوّم له ، وفي المقام من قبيل الثاني ؛ حيث إنّ هنا شيئاً واحداً له جهة اتّحاد مع الذات ، وجهة مغايرة معها ، وهو الذي يعرضه الاتحاد والمغايرة ، فالأوّل موضوع له مع جهة الوحدة ، والثاني موضوع مع جهة المغايرة ؛ بحيث كان الأوّل في الأوّل والثانية في الثاني داخلتين في الموضوع له ، فحينئذٍ يكون مفهوم الأوّل غير آبيّ عن الحمل ، ومفهوم الثاني آبياً عنه ، فما استعمل الأوّل في مفهومه الموضوع له كان قابلاً للحمل ولو اعتبر بشرط لا بالنسبة إلى ما هو خارج عن المفهوم من «القائم» و«القاعد» وغير ذلك من العناوين ، وما استعمل الثاني في مفهومه الذي وضع له لم يكن قابلاً له ولو

(١) أي لا يستعصي ولا يمتنع .

المشتق غير آبٍ عن الحمل، ومفهوم المبدأ يكون آبياً عنه، وصاحب الفصول^(١) رحمه الله - حيث توهم أن مرادهم إنها هو بيان التفرقة بهذين الاعتبارين، بلحاظ الطوارئ والعوارض الخارجية مع حفظ مفهوم واحد - أورد عليهم بعدم استقامة الفرق بذلك؛ لأجل امتناع حمل العلم والحركة على الذات وإن اعتبر لا بشرط، وغفل عن أن المراد ما ذكرنا، كما يظهر منهم من بيان الفرق بين الجنس والفصل، وبين المادة والصورة^(٢)، فراجع.

اعتبر لا بشرط بالنسبة إلى الخارج عنه من «القيام» و«القعود» وغير ذلك من المبادئ. نعم لو استعمل في غير هذا المفهوم - كما لو استعملنا العلم بمعنى العالم - فلا إشكال في صحة الحمل على الذات، كما أنه لو تجوَّزنا لفظ «العالم» واستعملناه بمعنى «العلم» لم يكن إشكال في عدمها، وهذا هو الفرق بين المادة والجنس والصورة والفصل.

لا يقال: إنه - حينئذٍ - لا يكون الفرق اعتبارياً، بل ذاتياً؛ لمكان الاختلاف في المفهوم.

فإنه يقال: إن إطلاق الاعتبار بالنسبة إلى ما يعرضه الاتحاد والمغايرة، وإلا

(١) الفصول الغروية: ٦٢ / سطر ٢ - ١٥.

هو الشيخ محمد حسين بن محمد رحيم الطهراني الخائري، ولد في «إيران كيف»، أخذ مقدمات العلوم في طهران، ثم درس عند شقيقه الحجة الشيخ محمد تقي الاصفهاني صاحب «هداية المسترشدين» في اصفهان، ثم هاجر إلى العراق، فسكن كربلاء. كان مرجعاً عاماً في التدريس والتقليد، وقد تخرج من معهده جمع من كبار العلماء. أجاب داعي ربه سنة ١٢٥٤ هـ. وله آثار أشهرها «الفصول الغروية» في الأصول. (طبقات اعلام الشيعة الكرام البررة ١: ٣٩٠ / رقم ٧٩٥).

(٢) شرح المنظومة - قسم الفلسفة -: ٩٦ - ٩٧.

الثالث : ملاك الحمل - كما أشرنا إليه - هو الهوهوية^(٢٠٣) والاتحاد

فهما متباينان ذاتاً؛ لكونهما متغايرين في جزء الموضوع له .
لا يقال : إنّ نظيره موجود بين البقر والفرس ، فيلزم أن يكون الفرق بينهما اعتبارياً ، وهو مخالف لقولهم : إنّ الفرق بينهما ذاتي .
فإنّه يقال : إنّ ذلك فيما كان القدر المشترك في مرتبة الوجود كما في الفصل والصورة ؛ فإنّ العقل يتصوّر موجوداً بين الناطق والنفس ، له جهة اتّحاد مع النوع وجهة مغايرة معه ، لا فيما كان في مقام الماهيّة ، كما في الفرس والبقر ، فإنّ وجود الحيوان في ضمن البقر غير وجوده في ضمن الفرس .
(٢٠٣) قوله : (هو الهوهوية . . .) إلى آخره .
ولابدّ هنا من رسم أمور :
الأول : أنّه لابدّ في الحمل من نحو اتّحاد ومن نحو مغايرة بين الموضوع والمحمول .

أمّا الأول ؛ فلاّنه هو الهوهويّة ، فما لم يتحقّق اتّحاد في البين لم تتحقّق .
وأما الثاني ؛ فلاّنها نسبة ، وهي لا تتحقّق إلّا بين الشيئين ؛ إذ نسبة الشيء إلى نفسه غير معقولة .

الثاني : أنّ الظاهر كفاية المغايرة الاعتباريّة مع الاتّحاد الحقيقي ، وعدم كفاية الاعتباري منه مع الحقيقيّة منها ؛ لحكم العقلاء والعرف بذلك ، فحيثنّذ يصحّ الحمل في مثل «الإنسان إنسان» في مقام توهم كون الشيء غيره في مرتبة ذاته ، كما يقولون في مبحث الماهيّة : «إنّ الإنسان - من حيث هو - إنسان لا غير» ، أو في مقام توهم إمكان سلب الشيء عن نفسه ، كما في قولهم في مبحث الجعل : «الإنسان إنسان في ذاته» ، ولا حاجة إلى الجعل التأليفي لثبوت المغايرة الاعتباريّة ، و«الإنسان حيوان ناطق» ، و«الإنسان ناطق أو ضاحك» .

من وجهه ، والمغايرة من وجه آخر ، كما يكون بين المشتقات والذوات ، ولا يعتبر معه ملاحظة التركيب^(٢٠٤) بين المتغايرين ، واعتبار كون مجموعهما

أما الأول^(١) ؛ فثبوت الاتحاد الحقيقي ماهية وجوداً ، والمغايرة الحقيقية مفهوماً .

وأما الثاني والثالث^(٢) ؛ فثبوت الأول^(٣) وجوداً ، والثانية^(٤) مفهوماً وماهية ، ولا يصحّ حمل «علم» على «زيد» بملاحظة اعتبارهما واحداً مع المغايرة الحقيقية ماهيةً ووجوداً .

الثالث : أنّ لحاظ التركيب والجزئية يُنافي تحقّق الحمل بين المركّب وكلّ واحد من الأجزاء ، سواء كان التركّب والجزئية خارجيّين أو ذهنيّين ؛ لأنّ مناط الحمل هو الاتحاد ، ومناطهما المغايرة ، ولذا قال بعضهم : إنّ الأولى التعبير عن الجنس والفصل بالأجزاء الحديثة ؛ لوقوعهما جزئين لحدّ النوع .

وأما التسمية بالأجزاء الحملية فلا ؛ لأنّ الجزئية تُنافي الحمل .

الرابع : أنّ الحمل تابع للاتحاد موطناً ، فإن كان ذهنياً فالحمل باعتباره ، وإن كان خارجياً فباعتباره مثل «الإنسان نوع» و«الإنسان كاتب» .

(٢٠٤) قوله : (ولا يعتبر معه ملاحظة التركيب . . .) إلى آخره .

في العبارة اغتشاش ؛ إذ لم يدع أحد اعتبارها ، نعم ادّعى في «الفصول» كفايتها في متغايري الوجود^(٥) ، كما يأتي نقل كلامه ، فحقّ العبارة هكذا : «ولا يكفي ملاحظة التركيب . . .» إلى آخره .

(١) أي في مثال «الإنسان حيوان ناطق» .

(٢) الثاني هو مثال «الإنسان ناطق» ، والثالث هو مثال «الإنسان ضاحك» .

(٣) يقصد بالأول هنا : الاتحاد الحقيقي .

(٤) ويقصد بالثانية هنا : المغايرة الحقيقية .

(٥) الفصول الغروية : ٦٢ / سطر ٢٨ - ٢٩ .

- بما هو كذلك - واحداً، بل يكون لحاظ ذلك مُخْتَلًا^(٢٠٥)؛ لاستلزامه المغايرة بالجزئية والكلية.

ومن الواضح أنّ ملاك الحمل لحاظ^(١) نحو اتحاد^(٢٠٦) بين الموضوع والمحمول، مع وضوح عدم لحاظ ذلك^(٢٠٧) في التحديدات وسائر القضايا في طرف الموضوعات، بل لا يلحظ في طرفها إلاّ نفس معانيها، كما هو الحال في طرف المحمولات، ولا يكون حملها عليها إلاّ بملاحظة ما هما عليه من نحو من الاتحاد، مع ماهما عليه من المغايرة ولو بنحو من الاعتبار.

(٢٠٥) قوله: (بل يكون لحاظ ذلك مُخْتَلًا . . .) إلى آخره.

كما عرفت في الأمر الثالث.

(٢٠٦) قوله: (لحاظ بنحو الاتحاد . . .) إلى آخره.

فيها - أيضاً - اغتشاش وحققها هكذا نحو من الاتحاد.

(٢٠٧) قوله: (مع وضوح عدم لحاظ ذلك . . .) إلى آخره.

بيانه: أنّ «الإنسان» في قوله: «الإنسان جسم» أو «ناطق» الذي مثل [به]^(٢)

لمتغايري الوجود - سواء استعمل تلك القضية في مقام التحديد أو في غيره - لم يلحظ مركباً من «الجسم» و«الناطق»، بل الملحوظ معناه البسيط المنحلّ إليهما عقلاً.

(١) في الطبعة الحجرية للكفاية ١: ٨٤ / سطر ١٢، وكذا في حقائق الأصول ١: ١٣٥، كما في الحواشي المستقلة للعلامة المشكفي - رحمه الله - العبارة هكذا: (لحاظ بنحو الاتحاد . . .)،

والمثبت أعلاه أبعد عن الاغتشاش.

(٢) في النسختين: مثله.

فانقح بذلك فساد ما جعله في «الفصول»^(١) تحقيقاً للمقام^(٢٠٨)،

(٢٠٨) قوله : (فساد ما جعله في الفصول تحقيقاً للمقام . . .) إلى آخره .
قال فيه ما حاصله^(٧) : أنَّ التغاير قد يكون اعتبارياً والاتحاد حقيقة كقولك :
«هذا زيد» و«الناطق حساس» ، وقد يكون بالعكس ، وذلك بتزليل الأشياء المتغايرة
وجوداً منزلة شيء واحد ، وملاحظتها من حيث المجموع ، فيحصل لها وحدة اعتبارية
فحينئذ يصح حمل كل واحد منها - الذي جعل جزءاً منها باعتبار اللحاظ بشرط أخذه
لا بشرط - على الكل ، وعلى كل واحد ، كقولك : «الإنسان جسم» أو «ناطق» .
فقد تحقق : أنَّ حمل أحد المتغايرين في الوجود على الآخر لا يصح إلا بشروط
ثلاثة : أخذ المجموع من حيث المجموع ، وأخذ الأجزاء لا بشرط ، واعتبار الحمل
بالنسبة إلى المجموع من حيث المجموع ، فحينئذ لا يصح حمل المشتق مثل «عالم»
على «زيد» ؛ لأن مفاده على قول الحكماء هو العلم لا بشرط ، كما أنَّ مفاد المبدأ هو
العلم بشرط لا ، ولا اتحاد وجوداً بين العلم لا بشرط كما هو مفاد «عالم» وبين «زيد» ،
فيمتنع حمل «العالم» عليه ، كما يمتنع حمل «العلم» عليه إذا أخذ لا بشرط ، فيكونان
من قبيل متغايري الوجود ، والمفروض عدم إرادة المجموع من «زيد» و«العلم لا
بشرط» من لفظ «زيد» حتَّى يُحمل المشتق عليه ، كما هو شرط الحمل في متغايري
الوجود .

فإذن نقول : إن مفاد «العالم» ليس «العلم لا بشرط» حتَّى لا يصح الحمل ،
بل مفاده «ذو علم» ، فيصح حمله على «زيد» . والفرق بين المشتق ومبدئه ليس بلا
شرط وبشرط لا ، بل الفرق بينهما الفرق بين الشيء وبين ذي الشيء ، فمعنى

(١) الفصول الغروية : ٦٢ / سطر ٤ - ١٢ .

(٢) الفصول الغروية : ٦٢ / سطر ٦ - ١٦ ، والعبارة منقولة بتصرف كثير .

وفي كلامه موارد للنظر^(٢٠٩) تظهر بالتأمل وإمعان النظر.

الرابع: لا ريب في كفاية مغايرة المبدأ مع ما يجري المشتق عليه مفهوماً، وإن اتحدنا عيناً وخارجاً، فصدق الصفات - مثل: العالم،

«الأبيض» هو «ذو بياض»، لا «البياض لا بشرط»، كما توهمه الحكماء، ولا إشكال في صحة حمل الأوّل دون الثاني. انتهى^(١).

(٢٠٩) قوله: (وفي كلامه موارد للنظر...) إلى آخره.

يعني غير ما ذكر^(٢) من الوجهين:

منها: أنّ الحمل في متغايري الوجود لا يصحّ بحكم العقلاء والعرف.

ومنها: أنّ ما ذكره من المثالين ليس من قبيل متغايري الوجود على التحقيق؛

لأنّ الجنس والفصل متحدان وجوداً مع النوع، كما قرّر في محله.

ومنها: أنّنا لا نعقل الفرق بين المثالين وبين «الناطق حسّاس»؛ إذ كلّ من

يقول باتّحاد الفصلين - القريب والبعيد - وجوداً يقول به في الجنس والفصل والنوع

أيضاً، ومن قال بالمغايرة قال بها في كليهما.

ومنها: أنّ «الناطق» و«الحساس» متغايران ماهيّةً، فلا يكون المغايرة بينهما

اعتباريّة، بل هي كالاتّحاد حقيقةً.

ومنها: أنّ ما ذكره - من كون المشتقّ مغايراً وجوداً للذات - مبنيّ على ما توهمه

من كون لا بشرط وبشرط لا ملحوظين بالنسبة إلى الخارج، لا بالنسبة إلى مقام

المفهوم، وقد عرفت بطلانه.

ومنها: أنّ المفهوم من «الأبيض» ليس ذا بياض لا لغةً ولا عرفاً.

(١) هذا الهامش من نسخة (ب)، وهو غير موجود في نسخة (أ).

(٢) في نسخة (ب): ما ذكره...

والقادر، والرحيم، والكريم، إلى غير ذلك من صفات الكمال والجلال^(٢١٠) - عليه تعالى، على ما ذهب إليه أهل الحق من عينية صفاته، يكون على الحقيقة، فإنّ المبدأ فيها وإن كان عين ذاته تعالى خارجاً، إلّا أنه غير ذاته تعالى مفهوماً.

ومنه قد انقذ ما في ^(٢١١) «الفصول»^(٢١٢) - من الالتزام بالنقل أو التجوّز في ألفاظ الصفات الجارية عليه تعالى، بناء على الحقّ من

(٢١٠) قوله : (من صفات الكمال والجلال . . .) إلى آخره.

لا يخفى أنّ صفات الجلال هي الصفات السليّة، وهي ليست عين الذات، فالظاهر أنّه تفسير للكمال، وليس المراد منه ما هو المصطلح .

(٢١١) قوله : (ومنه قد انقذ ما في الفصول . . .) إلى آخره.

والظاهر أنّ لفظ «فساد» ساقط من القلم قبل كلمة «ما» .

ويمكن أن يستدلّ للفصول بوجه :

الأوّل : ما استدلّ به نفسه من إطباق العلماء على اشتراط التغير الوجودي .

وفيه : منع تحقّقه، مضافاً إلى أنّ إطباق العلماء لا ينفع في إثبات الأوضاع .

الثاني : أنّه لا إشكال في كون المبدأ عيناً في الواجب وزائداً في الممكن، فهما

متباينان، فلا يمكن أن يتزعزعا منها مفهوم واحد وضع له لفظ المشتقّ .

وفيه أوّلًا : أنّ الموضوع له هو المفهوم لا الوجود، والاتّحاد في الأوّل والمغايرة

في الثاني في مقام الوجود .

وثانيًا : أنّ العينية والتغير لا يوجبان التباين المطلق .

الثالث : قوله - عليه السلام - في الخبر : «اشتركنا معه في الاسم، وافترقنا في

المسمّى» ، فإنّه يدلّ على عدم اشتراك الواجب والممكن إلّا في مجرد اللفظ بالاشتراك

العينية؛ لعدم المغايرة المعتبرة بالاتفاق -: وذلك لما عرفت من كفاية المغايرة مفهوماً، ولا اتفاق على اعتبار غيرها، إن لم نقل بحصول الاتفاق على عدم اعتباره، كما لا يخفى، وقد عرفت ثبوت المغايرة كذلك بين الذات ومبادئ الصفات.

اللفظي أو^(١) الحقيقة والمجاز.

وفيه أنه بعد القطع باشتراكهما في الجهات العامة من الشئبية والوجود فلا بد من تأويله بكون المراد من الاشتراك في الاسم: الاشتراك في المعاني العامة، ومن الافتراق في المسمى: الافتراق في الجهات الخاصة من خواص الواجب والممكن.

الرابع: تبادر الذوات المتلبسة بمبادئ لا تكون عيناً لها.

وفيه منع، بل المتبادر هو الذات المتلبسة على الإطلاق.

نعم لا ينتقلون إلى المصداق الذي يكون المبدأ فيه عيناً لها وجوداً إلا أن تعيينهم حجة في المفهوم لا في المصداق.

ثم إن العينية لا تنحصر فيما ذكر؛ لوجودها في مثل: «الإرادة مرادة» و«الضوء مستضيء» و«الوجود موجود» بل ربما يتوهم أن التباين المفهومي - أيضاً - منتف.

ويندفع: بأن الموضوع حقيقة الوجود، والمبدأ هو الوجود المصدري، وكذا في الإرادة والضوء، والظاهر عدم التزامه بالتجاوز أو النقل في غير صفات الله تعالى. ثم إن ما ذكره المصنف من البرهان والعجب في الأمر الخامس جارٍ هنا أيضاً؛ فإنه قائل بالتجاوز أو النقل من جهتين: كون المبدأ عيناً، وعدم تحقق القيام المعبر في صدق المشتقات على زعمه، وسيأتي عدم ورودها عليه في كلا المقامين إن شاء الله تعالى.

(١) في نسخة (أ): (والحقيقة...)، والصحيح ما أثبتناه.

الخامس: إنه وقع الخلاف - بعد الاتفاق على اعتبار المغايرة، كما عرفت، بين المبدأ وما يجري عليه المشتق - في اعتبار قيام المبدأ^(٢١٢) به في صدقه على نحو الحقيقة.

(٢١٢) قوله: (في اعتبار قيام المبدأ . . .) إلى آخره.

واعلم أن الأقوال في المقام أربعة على ما يستفاد من ظاهر كلماتهم:

الأول: اعتبار القيام بمعنى الحلول، وهو ظاهر المنقول عن الأشعري^(١) ومنه التجؤوا إلى إثبات الكلام النفسي، وذلك لأنهم لما اعتبروا القيام بالمعنى المذكور ورأوا أنه قد تواتر عن جميع أرباب الشرائع إطلاق المتكلم عليه - تعالى - وأن الكلام بالمعنى المعروف من قبيل الحوادث، ويلزم من قيامه بالذات القديمة كونها محلاً للحوادث، وهو غير جائز، أثبتوا الكلام النفسي، وقالوا: إن المراد من الكلام - في المشتق المذكور - معنى قديم قائم بالذات.

الثاني: عدم اعتبار القيام^(٢)، وما يمكن الاستدلال أو استدلال به له وجوه:

منها: إطلاق «الضارب» مع قيام الضرب بالمضروب، والمؤلم مع قيام الإيلام بالمؤلم، وإطلاق «الخالق» و«المتكلم» على الله - تعالى - مع قيام مبدئهما بغيره من المخلوق والجسم.

ومنها: إطلاق الصفات الذاتية الجارية على الله - تعالى - مع كون مبادئها عين الذات، فكيف يتصور القيام؟!

ومنها: إطلاق اللابن والتامر وغيرهما مما كان المبدأ فيه ذاتاً.

الثالث: ما يُستفاد من ظاهر «الفصول»^(٣): من اعتبار القيام بالمعنى الأعم

(١) نقله عنهم في بدائع الأفكار: ١٧٢ - ١٧٣، وعُزي إلى الرازي والبيضاوي والحنفية وقوم في

هداية المسترشدين: ٨٣ / السطر الأخير و٨٦ / سطر ١٤ - ١٥.

(٢) نسبة في الفصول الغروية: (٦٢ / سطر ٢٢ - ٢٤) إلى جماعة.

(٣) الفصول الغروية: ٦٢ / سطر ١٨ - ٢٢.

وقد استدلل من قال بعدم الاعتبار: بصدق الضارب والمؤلم، مع قيام الضرب والألم بالمضروب والمؤلم^(١) بالفتح .
 والتحقيق: أنه لا ينبغي أن يرتاب من كان من أولي الألباب، في أنه يعتبر في صدق المشتق على الذات وجريه عليها، من التلبس بالمبدأ

من الحلول والصدور فيما لم يكن المبدأ ذاتاً، وعدم اعتباره فيه، ولذا منع من عدم صدق القيام في الأمثلة الأربعة المتقدمة في الوجه الأول، والتزم في الصفات الذاتية بالنقل أو التجوز، وصرح بأنه لا يعتبر القيام في اللابن وأمثاله.

الرابع: ما اختاره المصنف^(٢) من اعتبار القيام بمعنى التلبس، ولكن التلبس كما يختلف باختلاف هيئات المشتق من اسم الفاعل واسم المفعول على أقسامه، كذلك يختلف باختلاف المراد، فتارة يكون التلبس حلولياً، كما في مثل «الأبيض»، وقد يكون صدورياً، كما في «الضارب» و«المؤلم» و«الخالق» و«المتكلم» بالنسبة إلى الله - تعالى - بل هو في الممكن - أيضاً - بهذا الاعتبار، لا باعتبار كونه محلاً له، وقد يكون انتزاعياً؛ بمعنى أن الذات تكون منشأ لانتزاع المبدأ منها مفهوماً مع كونه عينها وجوداً، وقد يكون انتزاعياً صرفاً؛ بحيث لا تحقق له وجوداً؛ بمعنى أن الخارج ظرف لنفسه لا لوجوده، كما في الأوصاف الاعتبارية.

وأما مثل «التامر» فالتحقيق فيه - أيضاً - تحقق التلبس؛ لأن الذات بما هي ذات غير قابلة للاشتقاق، فلا بد من إرادة المعنى الحدتي من المبدأ ليصح الاشتقاق، مثل أن يُراد من التمر بيعه، فعليه يكون من قبيل القيام الصدوري.

وهذا القول هو الأقوى؛ لأن المتبادر من المشتق عرفاً هو التلبس، ولا إشكال في تحققه في جميع الموارد، وعدم اطلاع العرف [على] هذا^(٣) النحو من التلبس لا

(١) الفصول الغروية: ٦٢ / سطر ٢٢ - ٢٣ .

(٢) الكفاية ١: ٨٦ - ٨٧ .

(٣) في النسختين: عدم اطلاع العرف بهذا ...

بنحو خاصّ على اختلاف أنحائه الناشئة من اختلاف الموادّ تارة، واختلاف الهيئات أُخرى، من القيام صدوراً، أو حلولاً، أو وقوعاً عليه أو فيه، أو انتزاعه عنه مفهوماً مع اتّحاده معه خارجاً، كما في صفاته تعالى - على ما أشرنا إليه آنفاً - أو مع عدم تحقّق إلّا للمنتزع عنه، كما في الإضافات والاعتبارات التي لا تحقّق لها، ولا يكون بحذائها في الخارج شيء، وتكون من الخارج المحمول^(٢١٣)، لا المحمول بالضميمة، ففي صفاته الجارية عليه تعالى يكون المبدأ مغايراً له تعالى مفهوماً، وقائماً به عيناً، لكنّه بنحو من القيام، لا بأن يكون هناك اثنيّة وكان ما بحذائه غير الذات، بل بنحو الاتحاد والعينية، وكان ما بحذائه عين الذات، وعدم اطلاع العرف على مثل هذا التلبّس من الأمور الخفية لا يضرّ بصدقها عليه تعالى على نحو الحقيقة، إذا كان لها مفهوم صادق عليه تعالى حقيقة، ولو بتأمّل وتعمّل من العقل. والعرف إنّما يكون مرجعاً في تعيين المفاهيم، لا في تطبيقها على مصاديقها.

يقدح بكونه^(١) مرجعاً في تعيين المفهوم لا المصدق.

(٢١٣) قوله: (من الخارج المحمول...) إلى آخره.

مراده منه: المعارض الاعتباري، ومن المحمول بالضميمة: المعارض المتأصل، سُمّي الأوّل به؛ لكونه خارجاً عن الشيء محمولاً عليه، والثاني؛ لكونه منضمّاً إلى ما حمل عليه.

هكذا قال في الدرس، إلّا أنّه يأتي أنّه خلاف الاصطلاح.

(١) في النسختين: لا يقدح لكونه...

وبالجملة: يكون مثل العالم، والعاقل^(٢١٤)، وغيرهما - من الصفات الجارية عليه تعالى وعلى غيره - جارية عليهما بمفهوم واحد ومعنىً فارد، وإن اختلفا فيما يعتبر في الجري من الاتحاد وكيفية التلبس بالمبدأ؛ حيث إنه بنحو العينية فيه تعالى، وبنحو الحلول أو الصدور في غيره، فلا وجه لما التزم به في الفصول^(٢) من نقل الصفات الجارية عليه تعالى عما هي عليها من المعنى، كما لا يخفى؛ كيف؟ ولو كانت بغير معانيها^(٢١٥) العامة جارية عليه تعالى كانت صرف لقلقة اللسان وألفاظ

(٢١٤) قوله: (والعاقل . . .) إلى آخره.

لا يخفى أنه ليس من صفات الذات، فلا يكون عيناً لها، و«الفصول»^(٢) ملتزم بأحد الأمرين في هذه الصفات دون صفات الفعل.

(٢١٥) قوله: (كيف ولو كانت بغير معانيها . . .) إلى آخره.

«الفصول»^(٣) قد التزم بالتجوّز أو النقل في صفاته تعالى؛ لوجهين: عدم تحقق القيام، وعدم التغاير وجوداً.

وقد أجبنا عنه في كلا البابين بكونه خلاف المتبادر من المشتق، إلا أن المصنّف أورد عليه بهذه المنفصلة، وهي غير حاصرة على مذهب «الفصول»؛ إذ هو قائل بأن المعنى العام هي الذات المتلبّسة بمبدأ يكون مغايراً وجوداً مع الذات قائماً بها، كما في «العالم» المطلق على «الممكن» فإذا أطلقناه عليه - تعالى - يُراد منه ما كان مبدؤه متحدّاً مع الذات وجوداً، فحينئذٍ لا تكون المنفصلة ذات أطراف ثلاثة، بل هنا شقّ رابع التزم به «الفصول»، وهي إرادة عينية الانكشاف.

(١) الفصول الغروية: ٦٢ / سطر ٢٨ - ٢٩.

(٢) الفصول الغروية: ٦٢ / سطر ٢٨ - ٣٤.

(٣) الفصول الغروية: ٦٢ / سطر ٢٨ - ٢٩ و ٣٣ - ٣٤.

بلا معنىً ، فإنَّ غيرَ تلك المفاهيم العامّة الجارية على غيره تعالى غير مفهوم ولا معلوم إلّا بما يُقابلها ، ففي مثل ما إذا قلنا : «إنه تعالى عالم» : إمّا أن نعني أنه من ينكشف لديه الشيء فهو ذاك المعنى العامّ ، أو أنه مصداق لما يقابل ذاك المعنى ، فتعالى عن ذلك علوّاً كبيراً ، وإمّا أن لا نعني شيئاً ، فتكون كما قلناه من كونها صرف اللقطة ، وكونها بلا معنىً ، كما لا يخفى .

والعجب أنه جعل ذلك علّة^(٢١٦) لعدم صدقها في حق غيره ، وهو

(٢١٦) قوله : (والعجب أنّه جعل ذلك علّة . . .) إلى آخره .

لأنّ النقل والتجوّز علّة لعدم صدقها عليه - تعالى - بما لها من المعاني العرفية لا العكس .

ودفعه الأستاذ - قدّس سرّه - بأنّ الضمير في قوله^(١) : (ولهذا لا يصدق في حق غيره تعالى) راجع إلى المبادئ من العلم والقدرة وغيرهما ، لا إلى عناوين المشتقات ، وغرضه الاستشهاد به على عينيّة المبدأ فيه تعالى ، فإنّه يقال : «الله علّم» ولا يقال : «زيد علّم» .

وفيه أولاً : أنّ الكلام مسوق لبيان مفاهيم المشتقات ، لا لبيان عينيّة المبادئ لذاته تعالى .

وثانياً : أنّ هذه المبادئ لا تطلق عليه تعالى عرفاً ؛ حتّى يكون دليلاً على هذا المطلب . نعم لما كان البرهان قائماً على العينيّة فلا بأس به .

والأولى أن يُدفع : بأنّ مراده عدم صدقها بمعناها المنقول إليه ، لا بمعناها المنقول عنه ، وحينئذ لا إشكال في العبارة .

لا يقال : عدم الصدق بهذا المعنى لا يكون دليلاً على ما سبق من ثبوت

كما ترى، وبالتأمل فيما ذكرنا ظهر الخلل فيما استدل من الجانبين والمحكمة بين الطرفين، فتأمل^(٢١٧).

السادس: الظاهر أنه لا يُعتبر^(٢١٨) في صدق المشتق وجريه على الذات حقيقة، التلبس بالمبدأ حقيقة وبلا واسطة في العروض، كما في الماء الجاري، بل يكفي التلبس به ولو مجازاً، ومع هذه الوسطة، كما في الميزاب الجاري، فإسناد الجريان إلى الميزاب^(٢١٨) وإن كان إسناداً إلى غير ما هو له وبالمجاز، إلا أنه في الإسناد، لا في الكلمة، فالمشتق في مثل المثال - بما هو مشتق - قد استعمل في معناه الحقيقي، وإن كان

النقل.

فإنه يقال: إنه ليس دليلاً، بل هو تفريع على ما تقدم، والدليل عليه عينية المبدأ مع اعتبار القيام بمعنى الحلول أو الصدور، وتغايره مع الذات وجوداً عنده. (٢١٧) قوله: (فتأمل)^(٢١٩).

لعله إشارة إلى ضعف المحكمة بأن يقال: إن مراده القائلين بالاعتبار باعتباره بمعنى التلبس، ومراد القائلين بعدم اعتباره هو عدم اعتباره بمعنى الحلول؛ لأن كلام الأشعري ظاهر بل صريح في اعتبار القيام الحلوي، ولذا التجؤوا إلى إثبات الكلام النفسي، فالنزاع معنوي بينهما.

(٢١٨) قوله: (فإسناد الجريان إلى الميزاب . . .) إلى آخره.

وفيه: أن الإسناد في المشتق بمعنى الانطباق، وكيف يكون الجريان مسنداً إليه. نعم، في الأفعال يكون المسند إلى الفاعل هو المبدأ؛ لكونه فيها بمعنى النسبة، فالمسند إلى الميزاب هو الجاري لا الجريان، لكن التجؤز في إسناده لا يلزم

(١) رد على صاحب الفصول حيث اعتبر ذلك، الفصول الغروية: ٦٢ / سطر ١٨ - ١٩.

(٢) يوجد في النسختين - بعد (فتأمل) - «إلى آخره»، وقد حذفناها لزيادتها.

مبدؤه مُسنداً إلى الميزاب بالإسناد المجازي ، ولا منافاة بينهما أصلاً ، كما لا يخفى .

ولكن ظاهر الفصول^(١) بل صريحه ، اعتبار الإسناد الحقيقي في صدق المشتق^(٢١٩) حقيقة ، وكأنه من باب الخلط بين المجاز في الإسناد والمجاز في الكلمة ، وهذا - ها هنا - محل الكلام^(٣) بين الأعلام .

التجوز في استعماله كما مرّ .

(٢١٩) قوله : (بل صريحه اعتبار الإسناد الحقيقي في صدق المشتق . . .) إلى آخره .

أقول : إذا قلنا : الميزاب جارٍ أو الجسم شديد أو سريع ، كما مثل بهما في «الفصول»^(٣) فهنا مقامان :
الأول : المشتق في مفهومه .

الثاني : تطبيقه على الموضوع الذي هو عبارة عن الإسناد والصدق ، فإن كان النزاع بينهما في المقام الأول فالحق مع المصنّف ؛ لأنّ كون الإسناد والتطبيق مجازاً لا يستلزم تجوّزاً في كلمة المشتقّ ، كما في الاستعارة بناءً على قول السكاكي .
وإن كان النزاع في المقام الثاني فالحقّ مع «الفصول» ؛ لأنّه لا شكّ في اعتبار تلبّس الشيء حقيقةً في إسناد المشتقّ إليه كذلك ، كما اعترف به المصنّف في قوله : (فإسناد الجريان إلى الميزاب . . .) إلى آخره .

(١) نفس المصدر السابق .

(٢) في الطبعة الحجرية (١ : ٨٩) : (ولهذا صار محلّ الكلام . . .) ، وفي حقائق الأصول (١) :

(١٤) : (قد انتهى ها هنا محلّ الكلام . . .) .

(٣) الفصول الغروية : ٦٢ / سطر ٢٢ .

في اعتبار الإسناد الحقيقي ٣٠١
والحمد لله ، وهو خير ختام .

لكن ظاهر عبارة «الفصول» هو المقام الثاني لتعبيره بلفظ «الصدق»^(١) الذي هو ظاهر في الانطباق والإسناد .
وصريح المصنّف: الأوّل؛ لتصريحه بكون الإسناد مجازاً، فيصير قرينةً على إرادته من الصدق مقام الاستعمال وإن كان ظاهراً في غيره، ولما فهم ذلك من عبارة «الفصول» أيضاً أورد عليه بما ذكره، لكن عرفت ظهور عبارته في الإسناد والانطباق الذي اعترف نفسه بالتجوّز فيه، ففي الحقيقة النزاع بينهما لفظي .

(١) الفصول الغروية: ٦٢ / سطر ١٨ .

المقصد الأول :

في الأوامر

وفيه فصول :

[الفصل] الأول

فُيما يتعلّق بمادّة الأمر من الجهات، وهي عديدة:
الأولى: أنه قد ذُكر للفظ الأمر معانٍ متعدّدة:

منها: الطلب، كما يقال: أمره بكذا.

ومنها: الشأن، كما يقال: شغله أمر كذا.

ومنها: الفعل، كما في قوله تعالى: ﴿وَمَا أَمْرُ فِرْعَوْنَ بِرَشِيدٍ﴾^(١).

ومنها: الفعل العجيب، كما في قوله تعالى: ﴿فَلَمَّا جَاءَ

أَمْرُنَا﴾^(٢).

ومنها: الشيء، كما تقول: رأيت اليوم أمراً عجيباً.

ومنها: الحادثة، ومنها الغرض^(٣)، كما تقول: جاء زيد لأمر

كذا.

(٢٢٠) قوله: (ومنها الغرض...) إلى آخره.

ومنها: الصفة والقدرة كما في «القوانين»^(٣).

(١) هود: ٩٧.

(٢) هود: ٦٦، ٨٢.

(٣) لم أعثر عليه في المتن، وإنما عثرت في الحاشية من القوانين ١: ٨٠ على «الصفة»، وكذا في معارج الأصول: ٦١، وورد ذكرهما في بدائع الأفكار: ٢٤٣ / سطر ١٢ و١٣، ونسب الأولى إلى المعارج، والثانية إلى القيل مثل «مُسَخَّرَاتُ بِأَمْرِهِ» النحل: ١٢.

ولا يخفى أنَّ عدَّ بعضها من معانيه من اشتباه المصداق بالمفهوم؛ ضرورة أنَّ الأمر في «جاء زيد لأمر» ما استعمل في معنى الغرض، بل

وهل هو حقيقة في جميعها اشتراكاً لفظياً^(١) أو معنوياً^(٢)، أو في الطلب فقط^(٣)، أو فيه مع البعض الآخر^(٤)؟

وجوه: لا سبيل إلى الأول؛ إذ فيه - مضافاً إلى منع وقوع الاستعمال في جملة منها، كما سيأتي - أنه لا دليل عليه سوى الاستعمال، وهو أعم من الحقيقة، وكذا الثاني؛ لأنه فرع وجود الجامع وهو مفقود.

وتوهم كونه مفهوم الشيء، فيه - مضافاً إلى كونه أحد المعاني فكيف يكون جامعاً - أنه لا يصح الاشتقاق منه؛ لأنَّ القابل له هو الحدث، لا المفهوم المنطبق عليه وعلى غيره.

لا يقال: إنه باعتبار معناه الطلبي إما انطباقاً أو مجازاً.

فإنه يقال: إنَّ الاستعمال الانطباعي لا يصح الاشتقاق؛ إذ المستعمل فيه - حينئذٍ - مفهوم الشيء.

وأما المجازي فيرد عليه:

أولاً: أنه ليس بينهما مناسبة ذوقية ولا علاقة معهودة على الخلاف في الاستعمال المجازي؛ لأنَّ الموجود علاقة العموم والخصوص، وهي غير معتبرة.

(١) نسبه إلى أبي الحسين البصري وأختره في المعارج: ٦٢، كما نسبه إلى أبي الحسين البصري والمحقق الحلي - رحمه الله - في هداية المسترشدين: ١٢٩ / سطر ٣٩ - ٤٠.

(٢) نقل نسبته عن الحاجبي والعصدي في هداية المسترشدين: ١٢٩ / سطر ٣١.

(٣) نسبه إلى كثير من علماء الخاصة والعامة في مفاتيح الأصول: ١٠٨ / سطر ٢ - ٥، هداية المسترشدين: ١٢٩ / سطر ٢٧.

(٤) قاله السيد - قدس سره - في الذريعة إلى أصول الشيعة ١: ٢٧، ونسبه إلى الأمدي في هداية المسترشدين: ١٢٩ / سطر ٣٦ - ٣٧.

في معاني لفظ الأمر لغة ٣٠٧

اللام قد دلّ على الغرض، نعم يكون مدخوله مصداقه^(٢٢١)، فافهم، وهكذا الحال في قوله تعالى: ﴿فَلَمَّا جَاءَ أَمْرُنَا﴾^(١) يكون مصداقاً للتعجب، لا مستعملاً في مفهومه، وكذا في الحادثة والشأن.

وثانياً: أن مراجعة الوجدان شاهدة على صحّته بما له من المعنى العرفي، وكذا الثالث لوجهين:

الأول: استعمال أهل المحاورة له في غير الطلب من دون لحاظ تنزيل.
الثاني: عدم مناسبة ذوقية ولا علاقة من العلائق المعهودة بينه وبين سائر المعاني، فتعيّن الرابع.

(٢٢١) قوله: (نعم يكون مدخوله مصداقه...) إلى آخره.

فهذا من باب اشتباه المصداق بالمفهوم فتخيّلوا أنّه مستعمل في مفهوم الغرض، وليس كذلك؛ إذ هو مستعمل في مفهوم الشيء والغرضية مفهومة من اللّام.

نعم يُشكل الأمر في مثل قولهم: «جئت لأمر العطية»؛ لعدم صحّة إضافة الشيء إلى العطية؛ لأنّ إضافة العامّ إلى الخاصّ لا تكون إلّا بمعنى اللّام، كما قرّر في علم النحو^(٢)، ولا يصحّ إظهار اللّام في المقام، فلا بدّ من القول بأنّ المستعمل فيه هو الغرض حتّى يصحّ الإضافة.

ولكن يمكن دفعه:

أولاً: بأنّ قول النُّحاة لا حجية فيه، فالإضافة بمعنى «من».

وثانياً: بأنّه لا يضرّ عدم صحّة الإظهار على ما صرّحوا في مثل «كلّ رجل»

(١) هود: ٦٦ و٨٢.

(٢) شرح الكافية - للمحقّق الرضويّ رحمه الله - ١: ٢٧٨ - ٢٧٩ و٢٨٥، شرح ملا جامي على

الكافية: ١٨٩ / سطر ١١ - ١٢.

وبذلك ظهر ما في دعوى^(١) الفصول^(٢) من كون لفظ الأمر حقيقة في المعنيين الأولين، ولا يبعد دعوى كونه حقيقة في الطلب في الجملة والشيء، هذا بحسب العرف واللغة.

بكونها بمعنى اللام^(٣)، مع عدم صحته فيه أيضاً، بل صرح في شرح الكافية^(٤):
بأنه لا يضرّ عدم صحّة الإظهار، وإن كان فيه ما فيه.

وثالثاً: بأنه لا يجوز إظهارها مع كونه بمعنى الغرض أيضاً.

(٢٢٢) قوله: (وبذلك ظهر ما في دعوى «الفصول»...) إلى آخره.

إعلم أنّ في المسألة بعد تعيين الأخير من الاحتمالات الأربعة المتقدمة أقولاً:
أحدها: ما عن «الفصول»^(٥).

وفيه - مضافاً إلى ما ذكر في المتن من كونه من قبيل اشتباه المصداق بالمفهوم -
أنّ اللازم - حيثلذ - فيما استعمل في غير المعنيين المذكورين نحو: «رأيت أمراً» إمّا
كونه من مصاديقهما، أو وقوع الاستعمال مجازاً، وكلاهما منتفٍ:
أمّا الأول؛ فلأنّ لازمه صحّة التبديل بأحد المعنيين على سبيل منع الخلو،
ولا يخفى عدم صحته.

وأما الثاني؛ فلوجهين:

الأول: انتفاء المناسبة الدوقية بينهما وبين مفهوم الشيء، وعدم علاقة معهودة
على الخلاف غير العموم والخصوص، وهو غير معتبر.
الثاني: عدم لحاظ العرف علاقة فيه.
الثاني: ما اختاره المتن.

(١) الفصول الغروية: ٦٢ / سطر ٣٥ - ٣٦.

(٢) شرح ملا جامي على الكافية أو الفوائد الضيائية: ١٨٩ - ١٩٠.

(٣) نفس المصدر السابق.

(٤) الفصول الغروية: ٦٢ / سطر ٣٥ - ٣٦.

وأما بحسب الاصطلاح، فقد نقل^(١) الاتفاق على أنه حقيقة في القول المخصوص^(٢٢٣)، ومجاز في غيره، ولا يخفى أنه عليه لا يمكن منه الاشتقاق، فإن معناه - حينئذٍ - لا يكون معنىً حديثاً، مع أن الاشتقاقات منه - ظاهراً - تكون^(٢٢٤) بذلك المعنى المصطلح عليه بينهم، لا بالمعنى الآخر، فتدبر.

ويرد عليه ما أوردنا على «الفصول» حرفاً بحرف في قولهم: «أمر فلان مُعجب».

الثالث: ما اختاره الأستاذ - قدس سره - من كونه حقيقةً في الشيء والطلب والشأن، فيكون المثال المتقدم آنفاً من موارد استعماله في الثالث.

الرابع: ما هو المختار من كونه حقيقةً في الأولين مع الفعل؛ إذ يرد على ما اختاره الأستاذ ما أوردنا على «الفصول» في مثل قوله تعالى: ﴿فَلَمَّا جَاءَ أَمْرُنَا﴾^(٣)، لعدم صحة التبديل بأحد المعاني الثلاثة، وعدم مصحح للاستعمال المجازي مع صحة تبديل الأمر بالفعل في قولهم: أمر فلان معجب؛ فتعين ما اخترناه.

(٢٢٣) قوله: (في القول المخصوص...) إلى آخره.

أي صيغة «افعل».

(٢٢٤) قوله: (مع أن الاشتقاقات منه ظاهراً تكون^(٣))... إلى آخره.

فيه: منع الظهور المذكور أولاً، وظهور كون الاشتقاق منه بما له من المعنى العرفي ثانياً، ولعله لذا أمر بالتدبر.

(١) الفصول الغروية: ٦٣ / السطر الأول.

(٢) هود: ٦٦ و٨٢.

(٣) العبارة في نسخة (ب) هكذا: (مع أن الاشتقاق منه ظاهراً يكون...)، والموافق لنسخ الكفاية المتداولة هو ما أثبتناه.

ويمكن أن يكون مرادهم^(٢٢٥) به هو الطلب بالقول لا نفسه

(٢٢٥) قوله: (ويمكن أن يكون مرادهم . . .) إلى آخره.

هذا تأويل لمعقد إجماعهم؛ لكي يصح الاشتقاق منه باعتبار معناه الاصطلاحي.

وحاصله: أن مرادهم من القول المخصوص هو الطلب به والتعبير به عنه، لوجود نحو اتحاد بين الدال والمدلول، فيندفع الإيراد المذكور.

ويمكن أن يورد عليه: بأن مادة الأمر إذا وقعت في مقام الإنشاء نحو «أمرُك بكذا»: فإن كان المنشأ هو الطلب المطلق لزِم التجريد، وهو خلاف الوجدان. وإن كان المقيد ففيه:

أولاً: لزوم اتحاد الدال والمدلول؛ لوضوح كون المراد من القول مصداقه لا مفهومه.

وثانياً: أنه لا يصح إنشاءه؛ لأن القابل له بعض المفاهيم الاعتبارية مثل: الملكية والزوجية، وليس القول منها [لا] سيمًا إذا أُريد المصداق، كما هو المفروض. وتوهم كون القيد خارجاً لا ينفع بعد كون التقييد داخلًا منتزعا من الأمر التكويني الغير القابل.

ولا يمكن أن يقال: إنه لا يضرّ إما لتعلق الإنشاء بذات المقيد، وإما لتعلقه بالمركب، غاية الأمر أنه لم يحصل به إلا ذات المقيد، والقيد حاصل بالوجدان؛ لأن الظاهر تعلق الإنشاء به بتمام ما له من المعنى، وحصول ما يرد عليه الإنشاء بتمامه.

ويمكن الدفع - مضافاً إلى عدم لزوم اتحاد الدال والمدلول إلا بعد فرض كون المراد من القول مطلقه مقابل الإشارة والكتابة وغيرهما من الأفعال، لا خصوص صيغة «افعل» وأن ليس المراد منه هي الطبيعة، وكلاهما متفٍ.

أما الأول؛ فلما عرفت من أن المراد منه هي الصيغة المخصوصة.

وأما الثاني؛ فلمنع كون المراد خصوصيات المصاديق فلا يلزم الاتحاد، كما مرّ

في معنى لفظ الأمر اصطلاحاً ٣١١

تعبيراً عنه بما يدلّ عليه، نعم القول المخصوص - أي صيغة الأمر^(٢٢٦) - إذا أراد العالي بها الطلب يكون من مصاديق الأمر، لكنه بما هو طلب مطلق أو مخصوص.

وكيف كان، فالأمر سهل لو ثبت النقل، ولا مشاحة في

في استعمال اللفظ في النوع؛ لأنّ المراد هي الطبيعة، بل عرفت في ذلك^(١) المبحث: أنّ إرادة شخص القول - أيضاً - لا تستلزم الاتحاد؛ بأنّ التقيّد المنتزع عن الأمر التكويني قابل للإنشاء، كما يشهد به ورود الإنشاء على الطلب المقيّد بأمور تكوينيّة. ومنه ظهر جواب ما قد يقال: إنّ لا يدفع المحذور المتقدّم؛ إذ الحدث المقيّد بغيره غير قابل للاشتقاق.

(٢٢٦) قوله: (نعم القول المخصوص؛ أي صيغة الأمر...) إلى آخره. وفيه أولاً: أنّ المصادقيّة - لو سلّمت - ليست منحصرة فيما إذا أراد العالي من الصيغة الطلب، بل الصيغة مصداق له مطلقاً، وكأنّه نشأ من أخذ العلوّ في معنى الأمر لغة وعرفاً، والكلام هنا في المعنى الاصطلاحي. وثانياً: أنّها - لو سلّمت - فليست باعتبار كونها من مصاديق الطلب المطلق، بل لأجل كونها من مصاديق الطلب المخصوص لفرض كونه موضوعاً للطلب بالقول.

وثالثاً: منع أصل المصادقيّة فكيف يكون اللفظ مصداقاً للطلب الحاصل

منه؟!

اللّهم إلّا أن يقال: إنّ وجود نحو اتّحاد بين الدالّ والمدلول يصحّ كون الدالّ مصداقاً لما كان المدلول من مصاديقه.

(١) في نسخة (ب): ذاك...

الاصطلاح، وإنما المهم بيان ما هو معناه عرفاً ولغة^(٢٢٧)؛ ليحمل عليه فيما إذا ورد بلا قرينة، وقد استعمل في غير واحد من المعاني في الكتاب والسنة، ولا حجة على أنه على نحو الاشتراك اللفظي^(٢٢٨) أو المعنوي أو الحقيقة والمجاز.

وما ذكر في الترجيح^(٢٢٩)، عند تعارض هذه الأحوال - لو سلم، ولم يعارض بمثله - فلا دليل على الترجيح به، فلا بدّ مع التعارض من الرجوع إلى الأصل في مقام العمل. نعم لو علم ظهوره في أحد معانيه - ولو احتمل أنه كان للانسباق من الإطلاق^(٢٣٠) - فليحمل عليه، وإن

(٢٢٧) قوله: (وإنما المهم بيان ما هو معناه عرفاً ولغة . . .) إلى آخره.

وذلك؛ لأن خطاب الشرع محمول على المعنى العرفي.

ومنه يظهر عدم الفائدة في تعيين المعنى اللغوي أيضاً؛ إلا إذا شك في التطابق، فيرجع إلى أصالة عدم النقل المستقر عليها سيرة العقلاء.

(٢٢٨) قوله: (ولا حجة على أنه على نحو الاشتراك اللفظي . . .) إلى آخره.

وهذا منافٍ لما اختاره في أول البحث من كونه مشتركاً لفظياً بين الطلب

والشيء.

(٢٢٩) قوله: (وما ذكر^(١) في الترجيح . . .) إلى آخره.

قد مرّ تفصيله في تعارض الأحوال.

(٢٣٠) قوله: (ولو احتمل أنه كان للانسباق من الإطلاق . . .) إلى آخره.

بيان ذلك: أنه إذا أحرز ظهوره في أحد المعاني ولم يعلم كونه ناشئاً من وضعه

له بالخصوص، أو من الانصراف - لكثرة الاستعمال فيه مع كون الوضع للجوامع،

(١) في نسخة (ب): «وما ذكرنا . . .»، وما أثبتناه هو الموافق للمتداول من نسخ الكفاية.

في اعتبار العلوّ في معنى الأمر ٣١٣

لم يعلم أنه حقيقة فيه بالخصوص ، أو فيما يعمه ، كما لا يبعد أن يكون كذلك في المعنى الأول^(٢٣١) .

الجهة الثانية : الظاهر اعتبار العلوّ في معنى الأمر^(٢٣٢) ، فلا يكون

أو له ولغيره اشتراكاً لفظياً - أو من كونه مجازاً مشهوراً ؛ بناءً على ترجيحه على الحقيقة ، أو مشتركاً لفظياً ، أو منقولاً ، مع كونها حاصلين مع كثرة الاستعمال ، فإنه لا إشكال في انعقاد الظهور في الأخير ، وأما في الأول ؛ فلأن كثرة الاستعمال بعد بلوغها مرتبة الاشتراك موجبة له قطعاً ، فالمرجع ذاك الظهور ، ولا يقدر الجهل بمنشئه .

ثم إنّ الاحتمالات قد تكون أقل من الستة إذا قطع بعدم بعضها ، ولذا ذكر في المتن تردد الأمر بين احتمالين .

(٢٣١) قوله : (كما لا يبعد أن يكون كذلك في المعنى الأول)^(١) .

وهو الطلب ، ولكن ظهوره فيه من بين المعاني ممنوع ، بل هو مجمل بينه وبين مفهوم الشيء لولا القرينة الخارجية الشخصية .

ثم إنك قد عرفت أنه مشترك بين المعاني الثلاثة ، ولكن إذا لم تكن قرينة فلا يبعد كونه مجملاً بين الطلب والشيء ؛ لكثرة الاستعمال فيهما دون الفعل ، وأما ظهوره في خصوص الطلب فممنوع .

(٢٣٢) قوله : (الظاهر اعتبار العلوّ في معنى الأمر . . .) إلى آخره .

هل الطلب - الذي هو مفاده بأحد الوجوه الستة المتقدمة - مطلق الطلب^(٢) ،

(١) في نسختي الحاشية توجد هنا بعد «الأول» : «إلى آخره» ، وقد حذفناها لزيادتها .

(٢) نسبه إلى ظاهر العضدي والبيضاوي والأصفهاني في مفاتيح الأصول : ١٠٩ / سطر ٩ - ١٠ ، وعزا نسبته إلى الأشاعرة في النهاية وإلى ظاهر العضدي وظاهر البيضاوي والأصفهاني في هداية المسترشدين : ١٣٢ / سطر ٢٠ - ٢١ ، وقد يفهم منه كفاية أحد الأمرين .

الطلب من السافل أو المساوي أمراً، ولو أُطلق عليه كان بنحو من

أو طلب العالي^(١) ، أو المستعلي^(٢) أو كليهما^(٣) ، أو يكفي أحد الأمرين^(٤) ، أو الاستعلاء مطلقاً والعلو مع عدم الاستخفاف^(٥) ؟

وجوه، بل أقوال - إلا الأول ؛ فإنه لم ينقل عن أحد - الأظهر هو الثاني ؛ لتبادره منه عند الإطلاق ، فإنه إذا قيل : «أمر زيد عمراً» فهم منه أنه عالٍ ، وكذا إذا قيل : «أمر بكذا» إنشاءً يتبادر منه ذلك مستنداً إلى حاقّ اللفظ، وهي علامه الحقيقة .

وحكي الأخير عن بعض الأساطين^(٦) بدليل تقييح السافل المستعلي بقولهم : «لم تأمره؟!» فيعلم من ذلك كفاية الاستعلاء .

وأما اشتراط عدم الاستخفاف في العالي ؛ فلصدق الالتباس عليه عرفاً، فلا

(١) نسبه إلى البعض في تمهيد القواعد - المطبوع في ذيل الذكرى - : ١٦ / سطر ٢ ، ونسبه إلى القيل في القوانين : ٨١ / سطر ١١ - ١٢ ، وقال به في الفصول الغروية : ٦٣ / سطر ٢٠ ، ووردت نسبته إلى الشهيد وجمهور المعتزلة وبعض الأشاعرة في هداية المسترشدين : ١٣٢ / سطر ١٩ .

(٢) معارج الأصول : ٦٢ ، مبادئ الوصول إلى علم الأصول : ٩٥ ، ونسبه إلى آخرين في تمهيد القواعد : ١٦ / سطر ٢ ، ونسبه إلى المحكي عن الفاضلين والشهيد الثاني والشيخ البهائي - قدست أسرارهم - وأبي الحسين البصري والرازي والحاجبي والتفتازاني وأكثر الأصوليين بل حكى الشيخ الرضي - رحمه الله - الإجماع على أنّ الأمر عند الأصولي صيغة «افعل» الصادرة على جهة الاستعلاء كما عُرِزَ إلى النحاة وعلماء البيان في هداية المسترشدين : ١٣٢ / سطر ١٦ - ١٨ .

(٣) نسبه إلى ثالث في تمهيد القواعد : ١٦ / سطر ٣ ، وقال به في القوانين : ٨١ / سطر ١١ - ١٢ ، كما نسبه إلى جماعة ، ونسبه إلى مختار بعض المتأخرين في هداية المسترشدين : ١٣٢ / سطر ١٩ - ٢٠ .

(٤) نسبه إلى النحاة وأهل الأصول في الوافية : ٦٨ ، وظاهره إرادة الخلاف في ذلك .

(٥) الظاهر أنه مختار السيد المجاهد العلامة الطباطبائي - رحمه الله - في مفاتيح الأصول : ١٠٩ / سطر ١ - ٨ ، ونسبه فيه إلى جميع النحاة وعلماء البيان وأكثر الأصوليين من العامة والخاصة ، كما أنه - ظاهراً - مختار المحقق التقي - رحمه الله - في هداية المسترشدين : ١٣٢ / سطر ٢١ - ٣٥ .

(٦) هو المحقق التقي في هداية المسترشدين : ١٣٢ / سطر ٢١ - ٢٣ .

العناية، كما أنّ الظاهر عدم اعتبار الاستعلاء، فيكون الطلب من

يجتمع مع صدق الأمر.

وربما يورد عليه:

أولاً: بأن وضع الأمر للطلب الاستعلائي وللطلب العلوي مع عدم الخفض
: إما بأن يكون بالاشتراك اللفظي، ولم يقل به أحد، وإما بالاشتراك المعنوي.

وفيه: أنه لا جامع في البين؛ فإن المتصور إما هو الأول فلا يشمل الثاني، أو
الثاني فلا يشمل الأول، أو مطلق الطلب فلازمه الصدق في صورة خفض العالي
أيضاً.

وفيه: أنه يمكن القول بالوضع للعلو مقيداً بعدم الاستخفاف، ولكن مع
تعميم العلو للواقعي منه والادعائي، وهذا يشمل جميع ما ذكره المستدل.

وثانياً: أن الواقع من السافل أمور ثلاثة:

الأول: تنزيل نفسه بمنزلة العالي.

الثاني: وقوع الاستعلاء منه خارجاً.

الثالث: الطلب من العالي.

ولا يخفى عدم صحة التقييح على الأخير؛ لشيوع وقوع سنخ هذا الطلب
وعدم اتصافه بالقبح عند العقلاء، وإنما يصح على الأولين، فلا تقييح على طلبه،
ولو سلم كونه أمراً فيكيف يستكشف منه كون الأمر حقيقة في طلبه؟!

وفيه: أن محل الاستدلال ليس توجه التقييح على طلبه حتى يمنع ذلك، بل
إطلاق الأمر على طلبه في مقام الاستعلاء، ولو لم يكن حقيقة فيه، فكيف يطلقونه
عليه في مقام التقييح؟!

أقول: أما الاستدلال الأول فيرد عليه: أن إطلاقهم للأمر في قولهم: «لم

تأمره؟!» في مقام التقييح يحتمل ثلاثة وجوه:

الأول: صدق الأمر على طلب المستعلي حقيقة.

العالى أمراً ولو كان مستخفصاً لجناحه .

وأما احتمال اعتبار أحدهما فضعيف^(٢٣٣)، وتقبيح الطالب

الثاني: كونه مبنياً على اعتقاد الطالب؛ فإنه يعتقد علو نفسه حسب ما يظهر من استعلائه فيكون هذا الإطلاق حقيقةً ولو على القول باعتبار العلو الحقيقي مثل ما إذ شوهده من بعيد شبح، فقال إنسان: إنه زيد، فتقول له: أنت تقول: إنه زيد، مع علمك بأنه عمرو؟!

الثالث: أن يكون مجازاً، فإثبات الاستدلال المذكور للمطلوب يتوقف على كونه من قبيل القسم الأول.

لا يقال: أصالة الحقيقة حاكمة بكونه من قبيل الأول.

فإنه يقال: إنها غير حجة فيما علم المراد وشك في كيفية الاستعمال.

مضافاً إلى أنها - على تقدير التسليم - لا تنفع إلا في نفي الثالث لا الثاني؛ إذ قد عرفت أنه - أيضاً - حقيقة مثل الأول، ولولاه في البين لأمكن دفع الأول في خصوص المقام بأن المحرز لكيفية الاستعمال ليس مجرد أصالة الحقيقة؛ بل القطع بأنه لم تلحظ علاقة في الاستعمال المذكور.

وأما الاستدلال الثاني: فيرد عليه: أن عدم اجتماع الالتباس مع الأمر موقوف على وضعه لما لا يشمل، وإلا فلا مانع من الاجتماع ولو ثبت وضعه له به لدار إلا أن يدفع بأن عدم الاجتماع موقوف عليه ثبوتاً، والوضع المذكور موقوف عليه إثباتاً، وأما عدم الاجتماع فمحرز بالعرف، لا به حتى يلزم الدور في مقام الإثبات.

هذا، مضافاً إلى أنه لا فرق بين الالتباس والاستدعاء عند أبناء المحاورة، فإننا نقطع بكونهما على حد سواء في المانعية من صدق الأمر وعدمها عندهم.

هذا، مع أن المناسب له دعوى صدق الدعاء مع الانخفاض لا الالتباس.

(٢٣٣) قوله: (وأما احتمال اعتبار أحدهما فضعيف...) إلى آخره.

لا يخفى أن البرهان المذكور عن بعض الأساطين في صدق الأمر على طلب

السافل من العالي المستعلي عليه ، وتوبيخه - بمثل : إنك لم تأمره - إنما هو على استعلائه ، لا على أمره حقيقة بعد^(٢٣٤) استعلائه ، وإنما يكون إطلاق الأمر على طلبه بحسب ما هو قضية استعلائه ، وكيف كان ، ففي صحة سلب الأمر^(٢٣٥) عن طلب السافل ، ولو كان مستعلياً كفاية .
الجهة الثالثة : لا يبعد كون لفظ الأمر حقيقة في الوجوب^(٢٣٦) ،
لانسباقه^(٢٣٧) عنه عند إطلاقه ، ويؤيده قوله

المستعلي مع ضم كفاية العلو الواقعي مطلقاً عرفاً دليل على هذا القول ، وقد عرفت
اندفاعه بها لا مزيد عليه .

(٢٣٤) قوله : (وتبجح الطالب السافل . . - إلى قوله - على استعلائه لا على
أمره حقيقة . . .) إلى آخره .
هذا لا يُنافي ما ذكرنا من كون محل الاستدلال هو إطلاق الأمر ، كما لا يخفى
على المتأمل .

(٢٣٥) قوله : (ففي صحة سلب الأمر . . .) إلى آخره .
يعني لا يصح حمله عليه بالحمل الشائع ، ولو كان حقيقة في الأعم لصدق
عليه كذلك ، بل يمكن القول بصحة الحمل على طلب خصوص العالي بالحمل
الذاتي عرفاً .

(٢٣٦) قوله : (لا يبعد كون لفظ الأمر حقيقة في الوجوب . . .) إلى آخره .
يعني بعد أخذ العلو في معناه ، فهو حقيقة في الإلزام ، ومفاده - حينئذٍ -
الإلزام من العالي .

(٢٣٧) قوله : (لانسباقه عنه . . .) إلى آخره .
مع كونه مستنداً إلى حاق اللفظ .
ويمكن أن يستدل له بصحة الحمل الذاتي عليه ويعدم صحته بالشائع على

تعالى: ﴿فَلْيَحْذَرِ الَّذِينَ^(٢٣٨) يُخَالِفُونَ عَنْ أَمْرِهِ﴾^(١)، وقوله - صلى الله عليه وآله -: «لولا أن اشتق على أمّتي لأمرتهم بالسواك»^(٢) وقوله - صلى الله عليه وآله - لبريرة بعد قولها: أتأمرني يا رسول الله؟: «لا، بل إنما أنا شافع»^(٣) إلى غير ذلك، وصحّة الاحتجاج على العبد ومؤاخذته بمجرد مخالفة أمره، وتوبيخه على مجرد مخالفته، كما في قوله تعالى: ﴿مَا مَنَعَكَ آلًا تَسْجُدُ إِذْ أُمِرْتَكَ﴾^(٤).

غيره.

(٢٣٨) قوله: (ويؤيده قوله تعالى: ﴿فَلْيَحْذَرِ الَّذِينَ...﴾^(٥) إلى آخره.

وربما يجعل هذه الموارد الأربعة أدلة مستقلة.

ويمكن تقريب الدلالة بوجهين:

الأول: أنه لا إشكال في كون المراد من لفظ الأمر فيها هو الوجوب فلو كان حقيقة فيه فهو، وإلا فلا بد من قرينة صارفة بناءً على كونه حقيقة في خصوص الندب، وقرينة التطبيق بناءً على كونه مشتركاً معنوياً، وقرينة معيّنة بناءً على الاشتراك اللفظي، فأصالة عدم القرينة حاکمة بالأول.

وفيه: أن الأصل المذكور حجة في تعيين المراد، لا فيما علم وشك في كيفية الاستعمال.

مضافاً إلى أنها موجودة فيها؛ لأن ترتّب العقوبة في الآية الأولى، والمشقة في خبر السواك، وتوجّه الذم في الآية الثانية قرائن عليه.

(١) النور: ٦٣.

(٢) عوالي اللآلي ٢: ٢١ / ٤٣، وسائل الشيعة ١: ٣٥٤ / ٤ باب ٣ من أبواب السواك.

(٣) مستدرک الوسائل، كتاب النكاح باب ٣٦ من أبواب نكاح العبيد والإماء، حديث: ٣.

(٤) الأعراف: ١٢.

(٥) النور: ٦٣.

نعم ربّما يقال بسلامة خبر بُريرة عنها؛ لأن الاستشهاد فيه بفهم النبي - صَلَّى الله عليه وآله - للوجوب من إطلاقه لا بأصالة عدم القرينة، والظاهر كون فهمه - صَلَّى الله عليه وآله - مستنداً إلى حاقّ اللفظ.

وفيه: أنّ طلبه - صَلَّى الله عليه وآله - للرجوع قبل قولها: «أتأمرني...؟» قرينة على أنّ مرادها من الأمر هو الإلزام لحصول الطلب التدبّي قبله، فحينئذ لا يكون فهمه - صَلَّى الله عليه وآله - مستنداً إلى حاقّ اللفظ، بل إلى القرينة، فلا يتم الاستدلال إلّا بالتمسك بأصالة عدمها بعد العلم بالمراد، وقد عرفت ورود الإشكالين عليه.

إلّا أن يقال: إنّ مسبقيته بالطلب لا تصير قرينة عليه لحسن الاستفهام في أمثال المقام بإرادة عين ما سبق.

ولكنّه مدفوع: بأنّ الحسن المذكور لا يحرز به كون فهمه - صَلَّى الله عليه وآله - مستنداً إلى الحاقّ، فيكون من قبيل ما شكّ في قرينته، فلا يتم الاستدلال إلّا بإجراء أصالة عدم القرينة، ولكنّه يسلم - حينئذ - عن الإشكال الثاني لعدم العلم بالقرينة.

الثاني: أنّ^(١) ظاهر الآيتين وجود الملازمة بين ترتّب الحذر والذمّ وبين طبيعة الأمر، وهي لا تكون إلّا بكونها حقيقة في الوجوب، وكذا ظاهر الخبرين وجودها بين المشقة والإلزام وبين طبيعة الأمر، وهي لا تصحّ بدون ما ذكر.

وفيه - مضافاً إلى إمكان منعه: بأن يقال: إنّ غاية ما يمكن وجود الملازمة بين هذه الأمور وبين الأمر الصادر من الله تعالى أو من النبي صَلَّى الله عليه وآله - أنّ

(١) يوجد في نسخة (ب) قبل «أنّ» كلمة «كما» يحتمل الشطب عليها.

وتقسيمه إلى الإيجاب والاستحباب إنما يكون قرينة على إرادة المعنى الأعم^(٢٣٩) منه في مقام تقسيمه، وصحة الاستعمال في معنى أعم من كونه على نحو الحقيقة، كما لا يخفى، وأمّا ما أفيد^(١) من أن الاستعمال فيهما ثابت، فلو لم يكن موضوعاً للقدر المشترك بينهما لزم الاشتراك أو المجاز، فهو غير مفيد؛ لما مرت الإشارة إليه^(٢٤٠) في الجهة الأولى وفي تعارض الأحوال، فراجع.

والاستدلال: بأن فعل المندوب طاعة، وكل طاعة فهو فعل المأمور به، فيه ما لا يخفى من منع الكبرى لو أريد من المأمور به معناه

الظاهر حجة في تعيين المراد، لا في تشخيص الوضع، ولعله لأجل ذلك ذكرها تأييداً.

(٢٣٩) قوله: (إنما يكون قرينة على إرادة المعنى الأعم . . .) إلى آخره. ولا يدل على الحقيقة إلا بضميمة أصالة الحقيقة، وهي غير حجة في تشخيص المراد.

وإن أريد صحة التقسيم مع إحراز عدم لحاظ العلاقة ففيه منع الصغرى. وأن أريد دلالة نفس الاستعمال بلا ضميمية أحد الأمرين ففيه منع الكبرى، كما في الأول.

(٢٤٠) قوله: (لما مرت الإشارة إليه . . .) إلى آخره. من المعارضة أولاً، ومن أن الوضع لا يثبت بالاستحسان ثانياً.

الحقيقي ، وإلا فلا^(١) يفيد المدعى^(٢٤١) .

الجهة الرابعة : الظاهر أنّ الطلب الذي يكون هو معنى الامر^(٢٤٢) ، ليس هو الطلب الحقيقي الذي يكون طلباً بالحمل الشائع

(٢٤١) قوله : (وإلا فلا يفيد المدعى)^(٢)

لأنّ ثبوت المأمور به بالمعنى الأعمّ لكلّ طاعة التي من جملتها فعل المندوب لا يدلّ على كونه مأموراً به بأمر حقيقي ، كما أنّه لو أُريد من الطاعة إتيان المأمور به الحقيقي لكانت الصغرئ ممنوعة .

(٢٤٢) قوله : (الظاهر أنّ الطلب الذي يكون هو معنى الامر . . .) إلى

آخره .

وتحقيق هذا المقام يستدعي رسم أمور :

الأوّل : أنّ المفهوم : إمّا أن يكون له أفراد متأصلة في الخارج ، كمفاهيم الجواهر وغالب الأعراض ، أو لا يكون كذلك ، وكلّ منهما : إمّا أن يكون قابلاً للإنشاء ، أو لا ، وهذه أربعة أقسام لا خامس لها :

والأوّل : نظير مفهوم الطلب والتمني والترجي والإرادة وغير ذلك ، فإنّ طبيعة الطلب مع كونها ذات أفراد متأصلة في الخارج قابلة للإنشاء أيضاً ؛ فإنّ الشوق المؤكّد الحاصل في النفس الذي من مصاديقه أمر متأصل في الخارج ؛ لأنّ المراد منه ليس مقابل ما يحصل في النفس بل مقابل الاعتباري .

والثاني : نظير مفهوم الإنسان ؛ فإنّه ليس قابلاً له .

والثالث : مثل الملكية والزوجيّة إلى غير ذلك من الاعتبارات .

والرابع : مثل الفوقيّة والتحتيّة وغيرهما من الاعتبارات التكوينيّة التي لا توجد

إلا بالاسباب التكوينيّة لا بالإنشاء .

(١) في الأصل . وإلا لا . . .

(٢) في نسخة (ب) بعد كلمة «المدعى» يوجد «إلى آخره» ، وقد حذفناها لزيادتها .

الصناعي، بل الطلب الإنشائي الذي لا يكون بهذا الحمل طلباً مطلقاً، بل طلباً إنشائياً، سواء أنشئ بصيغة «إفعل»، أو بزيادة

الأمر الثاني: أن طبيعة الشيء التي تسمى باللابشرط المقسمي والكلّي الطبيعي ليست مرهونة بموطن من المواطن، بل هي نفس الطبيعة قد توجد في الذهن وقد توجد في الخارج متأصلة بالسبب التكويني؛ إذ المتأصل لا يحصل بغيره، أو غير متأصلة به أو بالتشريع إن كان قابلاً له، ولأجل ذلك يكون للقسم الأول من الطبائع أنحاء أربعة من المصاديق: الذهني الحاصل بتصوره في الذهن، والإنشائي الحاصل بقصد تحققه باللفظ أو بغيره من آلات الإنشاء، سواء كان إنشائياً صرفاً أو واصلًا إلى المرتبة الفعلية، والخارجي المتأصل في الأعيان.

وللقسم الثاني نحوان، وهما: الأول والرابع.

وللقسم الثالث أنحاء ثلاثة مثل: الملكية الذهنية، والإنشائية، والفعلية؛ وهي التي يترتب عليها الآثار الشرعية.

لا يقال: إنا لا نعقل فرقاً بين الأخيرتين.

فإنه يقال: إن الأخيرة منها مرتبة على الأولى، وليست عينها، ولذا كانت الأولى في إنشاء التملك بعد الموت في الوصية حاصلة من حين العقد، والثانية من حين الموت.

وللرابع نحوان من المصداق.

الأمر الثالث: أن حمل كل طبيعة على نفسها حمل ذاتي مثل «الطلب طلب»، ولكن حملها على مصداقها حمل صناعي، سواء كان مصداقاً ذهنياً أو خارجياً، أصيلاً أو غير أصيل، تكوينياً أو إنشائياً، ولكن في كلام صدر المتألهين^(١) وغيره^(٢):

(١) الأسفار ١: ٣١٢-٣١٣.

(٢) شرح المنظومة - قسم الفلسفة - ٣٥.

الطلب، أو بزيادة الأمر، أو بغيرها، ولو أبيت إلا عن كونه موضوعاً للطلب فلا أقل من كونه منصرفاً إلى الإنشائي منه عند إطلاقه كما هو

أن الحمل على الذهني ليس حملاً شائعاً، بل يطلقونه فيما كان الفرد يترتب عليه الآثار الخارجية، والوجود الذهني ليس كذلك، وعليه لا يكون حملة على الفرد الإنشائي - أيضاً - منه؛ لعدم وجود الملاك المذكور فيه أيضاً، بخلاف الفرد التكويني اعتبارياً كان أو أصيلاً.

وقول المصنف: (بل الطلب الإنشائي الذي لا يكون بهذا الحمل طلباً مطلقاً) مبني عليه ولا مشاحة في الاصطلاح، ولكن الحمل الشائع في مقابل الذاتي يشمل كل حمل مصداقي.

الأمر الرابع: أنه قد ظهر مما ذكرنا: أن الطلب له مراتب أربع: الطلب المفهومي، والطلب الإنشائي، والذهني، والخارجي الأصيل، والنسبة بين الأولى والثلاثة الآخر العموم المطلق، كما هو شأن الطبيعي مع كل واحد من أفرادها، وبين الثانية والرابعة بحسب المصداق هو التباين، وبحسب التحقق هو العموم من وجه؛ لاجتماعهما فيما أنشئ^(١) الطلب بداعي الطلب الحقيقي، وافتراق الأولى فيما أنشئ^(٢) بداعي التهديد، والثانية فيما كان الطلب الحقيقي موجوداً ولم يكن إنشاء في البين، وكذلك النسبة بين كل واحد من المصاديق مع الآخر هو التباين صدقاً والعموم من وجه تحققاً.

الأمر الخامس: أنه حيث كانت المصادقية لا تكاد تحصل إلا بالتشخص إذ الشيء ما لم يتشخص لم يوجد، فقد يتوهم: أنه - حينئذٍ - لا يكون المصداق إلا الفرد الخارجي دون الآخرين؛ لعدم التشخص فيهما:

(١) في النسختين: إنشاء...

(٢) في النسختين: أنشاء...

الحال في لفظ الطلب أيضاً، وذلك لكثرة الاستعمال في الطلب

أما الذهني فواضح؛ لحكايته عن الكثيرين في الخارج.
وأما الإنشائي؛ فلصدقه على أنحاء الوجوب من النفسي والغيري وغيرهما،
بل على أنحاء الوجوب بحسب تعدد موضوعاته الخارجية.
ولكنه مندفع: بأن الشيء وإن كان ما لم يتشخص لم يوجد لكن التشخص في
كل موطن بحسبه؛ فإن الطلب إذا حصل في الذهن فتشخصه بحسب تشخص
معروضه، وهي النفس، وهو - حينئذ - شخص من الطلب ذهنياً بحيث إذا لوحظ
ثانياً مع تحلل العدم يكون شخصاً آخر منه، ولا تنافي الجزئية الذهنية كليته^(١)
بالنسبة إلى الخارج.

ومنه يظهر تصوير الجزئية في موطن الإنشاء أيضاً؛ فإن التشخص في هذا
الموطن من قبيل التشخصات الإنشائية من شخص الالفاظ وشخص اللفظ
وشخص القصد؛ بحيث إذا أنشئ^(٢) هذا المفهوم مرة أخرى يكون فرداً إنشائياً
آخر.

الأمر السادس: أنه لا إشكال في كون الوجوب من الصفات الانتزاعية، وأنه
لا ينتزع عن المصداق الذهني للطلب، وإنما الإشكال في أنه هل ينتزع عن كل
واحد من الفرد الخارجي والإنشائي، أو عن الأول دون الثاني، أو عنه دون الأول،
أو يشترط الاجتماع، فلا ينتزع إلا إذا أنشئ^(٣) بداعي الطلب الحقيقي؟
وربما مال الأستاذ - قدس سره - إلى الأخير، ولكن التحقيق هو الثالث.
ويدل عليه: اعتبار العقلاء له إذا أنشئ^(٤) الطلب مع إحراز أنه ليس في

(١) في النسختين: كلية ...

(٢) في النسختين: أنشأ ...

(٣) في النسختين: أنشأ ...

(٤) في النسختين: إذ أنشأ ...

الإنشائي، كما أنّ الأمر في لفظ الإرادة على عكس لفظ الطلب،

البين طلب حقيقي، وعدم اعتبارهم له ^(١) إذا أُحرز الحقيقي من دون إنشاء، ولا ينافيه لزوم الإتيان؛ فإنه أعمّ.

ويؤيده ما اشتهر بينهم من أنّ الأحكام التكليفيّة مجعولة على الإطلاق، ولو كانت علّة الوجوب منحصرة في الفرد الخارجي أو ^(٢) كفى أحد الأمرين منه ومن الإنشائي، لما كان كذلك؛ لأنّ الطلب الواقعي أمر تكويني، والمتنزع عنه لا يكون إلّا كذلك، نعم لا ينافي ذلك للرابع.

إذا عرفت هذه الأمور فاعلم: أنّ مختار المصنّف - قدّس سرّه - هو كون مادّة الأمر موضوعة للطلب الإنشائي.

واستدلّ عليه الأستاذ: بالتبادر؛ فإنّ المفهوم عرفاً من مثل «أمر زيد عمراً» أنّه طلب منه طلباً إنشائياً، وكذلك إذا وقع في مقام الإنشاء، كقول الأمر: «أمرك بكذا»، فإنّ المتبادر منه هو الطلب الإنشائي، ولا شكّ أنّه مستند إلى حاقّ اللفظ.

وفيه أولاً: منع كونه مستنداً إليه؛ فلعلّه مستند إلى كثرة الاستعمال. وثانياً: أنّه إذا استعمل في مقام الإنشاء: فإمّا أن يكون بعد التجريد حتّى يرد الإنشاء على نفس المفهوم.

وفيه: أنّ الظاهر استعمالهم له في هذا المقام بما له من المعنى. أو يكون بدونه.

وفيه أولاً: أنّ القابل للإنشاء هو نفس المفهوم لا المصداق الإنشائي. وثانياً: أنّ الإنشاء عبارة عن نحو خاصّ من القصد الاستعمالي وهو قصد المعنى من اللفظ إيجاداً لا حكاية، فحينئذٍ إن كان هذا القيد حاصلًا قبل

(١) لم ترد كلمة «له» في (أ)، فأثبتناها من (ب).

(٢) في نسخة (أ): «وكفى...»، والصحيح ما أثبتناه من نسخة (ب).

والمصرف عنها عند إطلاقها هو الإرادة الحقيقية، واختلافها في ذلك الجأ^(٢٤٣) بعض أصحابنا^(١) إلى الميل إلى ما ذهب إليه الأشاعرة؛ من المغايرة بين الطلب والإرادة، خلافاً لقاطبة أهل الحق والمعتزلة من اتحادهما^(٢)، فلا بأس بصرف عنان الكلام إلى بيان ما هو الحق في المقام، وإن حققناه في بعض فوائدنا^(٣) إلا أن الحوالة لما لم تكن عن المحذور

الاستعمال.

ففيه: أنه مخالف للوجدان؛ إذ العرف يستعمله من دون تقدّم إنشاء. وإن كان حاصلًا بهذا الاستعمال لزم الدور؛ إذ الاستعمال فرع تحقق المستعمل فيه، وهو موقوف على تحقق الاستعمال؛ إذ ما لم يتحقق لم يتحقق قيده، فالأظهر كونه موضوعاً لمفهوم الطلب، ولكنه منصرف إلى الإنشائي منه، كما اختاره بعد التنزل.

ولا يتوهم ورود المحذور فيه؛ لأن كثرة الاستعمال المنشأ له هو في الإخبارات فقط، مضافاً إلى أن الانصراف لا يتحقق إذا قامت قرينة على الخلاف كما في المقام. (٢٤٣) قوله: (واختلافها في ذلك الجأ^(٤)...) إلى آخره.

حيث إنهم تخيلوا أن المتبادر من كلّ منها معنى حقيقي له، ولا شبهة في تغاير الطلب الإنشائي مع الإرادة الحقيقية، ولم يتفطنوا أنه من باب الانصراف، وأن

(١) كالمحقق الخونساري - رحمه الله - في رسالته في مقدمة الواجب. عن منتهى الدراية ١: ٣٨٢.

(٢) مفاتيح الأصول: ١٠٩ / سطر ١٢ - ١٤، هداية المسترشدين: ١٣٣ / سطر ٢٦ - ٢٧، الفصول الغروية: ٦٨ / سطر ٢٢ - ٢٣.

(٣) الفوائد - المطبوعة في ذيل حاشية الأخوند قدس سره على فرائد الأصول -: ٢٨٧ - ٢٩٠.

(٤) في النسختين كما في بعض نسخ الكفاية: «إلجاء»، وما أثبتناه هو الصحيح الموافق لنسخ أخرى من الكفاية.

خالية، والإعادة بلا فائدة ولا إفادة، كان المناسب هو التعرّض [له] ^(١) ها هنا أيضاً.

فاعلم: أن الحق كما عليه أهله - وفقاً للمعتزلة وخلافاً للأشاعرة - هو اتحاد الطلب والإرادة؛ بمعنى أن لفظيهما موضوعان بإزاء مفهوم واحد، وما بإزاء أحدهما في الخارج يكون بإزاء الآخر، والطلب المنشأ بلفظه أو بغيره عين الإرادة الإنشائية.

وبالجملة: هما متحدان مفهوماً وإنشاءً وخارجاً ^(٢٤٤)، لا أن الطلب الإنشائي الذي هو المنصرف إليه إطلاقه - كما عرفت - متحد مع الإرادة الحقيقية التي ينصرف إليها إطلاقها أيضاً؛ ضرورة أن المغايرة بينهما أظهر من الشمس وأبين من الأمس.

المدعى هو الاتحاد مع حفظ المرتبة، كما سيأتي بيانه.
(٢٤٤) قوله: (وبالجملة: هما متحدان مفهوماً وإنشاءً وخارجاً. . .) إلى آخره.

وكذلك ذهنياً؛ بمعنى أن الموضوع له لكلٍ من اللفظين هي طبيعة واحدة مثل «إنسان» و«بشر»، وما يكون فرداً لأحدهما في موطن فرد لآخر في هذا الموطن. وبعبارة أخرى: يكون كل مرتبة من الطلب متحدة مع الإرادة في هذه المرتبة، لا في مرتبة أخرى؛ إذ كل مرتبة منه مغايرة لمرتبة أخرى منه، فضلاً عن مرتبة أخرى من الإرادة.

ويدل عليه: أن المتبادر من كليهما معنى واحد، وأنه لا يصح سلبهما بإلهما من المعنى عن هذا المعنى، وهو ما يعبر عنه بالفارسية بـ«خواستن»، فحينئذ يثبت

(١) إضافة يقتضيها السياق.

فإذا عرفت المراد من حديث العينية والاتحاد، ففي مراجعة الوجدان عند طلب شيء والأمر به حقيقة كفاية، فلا يحتاج إلى مزيد بيان وإقامة برهان، فإنَّ الإنسان لا يجد غير الإرادة القائمة بالنفس صفة أخرى قائمة بها يكون هو الطلب غيرها^(١)، سوى ما هو مقدّمة تحقّقها^(٢٤٥) عند خطور الشيء والميل وهيجان الرغبة إليه والتصديق بفائدته^(٣)، وهو الجزم^(٣) بدفع ما يوجب توقّفه عن طلبه لأجلها.

الاتحاد في جميع المراتب.

أمّا في الأولى فواضح.

وأمّا في الباقية؛ فلأنّه لا يُعقل الاختلاف في المصداق مع الاتحاد في المفهوم. مضافاً إلى أنّ الاختلاف في الفرد الخارجي مخالف للوجدان؛ إذ ليس في النفس بعد الميل والجزم والعزم غير الشوق المؤكّد المسمّى تارة بالطلب، وأخرى بالإرادة، كما أوضحه المصنّف بقوله: (ففي مراجعة الوجدان . . .) إلى آخره.

(٢٤٥) قوله: (سوى ما هو مقدّمة تحقّقها . . .) إلى آخره.

إعلم أنّ ما يتوقّف عليه الإرادة أمور ثلاثة أو خمسة: العلم بالشيء، والتصديق بغايته، والميل إليه، أو بزيادة الجزم والعزم بعد الميل، والعبارة مبنية على الثاني.

والأولى في العبارة أن يذكر هكذا: لا يجد غير الإرادة شيئاً سوى مقدّماتها الخمس؛ لأنّ منها الخطور والتصديق والميل المدخولة لكلمة «عند» والعزم. ولعلّه اقتصر على الجزم في مقام التعبير بالمقدّمية؛ لكونه مقدّمة قريبة.

(١) لا يخفى زيادة كلمة «غيرها»؛ لإغناء قوله: (غير الإرادة) عنها.

(٢) في أكثر النسخ: (التصديق لفائدته)، والصحيح ما أثبتناه من حقائق الأصول.

(٣) بيان لقوله: (ما هو مقدّمة تحقّقها).

وبالجملة: لا يكاد يكون غير الصفات المعروفة والإرادة هناك
صفة أخرى قائمة بها يكون هو الطلب، فلا محيص ^(١) عن اتحاد
الإرادة والطلب، وأن يكون ذلك الشوق المؤكد - المستتبع لتحريك
العضلات في إرادة فعله بالمباشرة، أو المستتبع لأمر عبده به فيما لو أراد
لا كذلك ^(٢٤٦) - مسمى بالطلب والإرادة، كما يعبر به تارة، وبها أخرى،
كما لا يخفى.

وكذا الحال في سائر الصيغ الإنشائية ^(٢٤٧) والجمل الخبرية، فإنه
لا يكون غير الصفات المعروفة القائمة بالنفس - من الترجي والتمني
والعلم إلى غير ذلك - صفة أخرى كانت قائمة بالنفس، وقد دلّ اللفظ

ولكنه مدفوع: بأن العزم أقرب منه.

(٢٤٦) قوله: (فيما لو أراد ^(١) لا كذلك...) إلى آخره.

أي لا بالمباشرة.

(٢٤٧) قوله: (وكذا الحال في سائر الصيغ الإنشائية...) إلى آخره.

الجملة: إما خبرية، أو إنشائية، والثانية: إما طلبية - مثل صيغة الأمر وما في
معناها، وصيغة النهي، وصيغ الاستفهام - أو غير طلبية، كالتمني، والترجي،
وصيغ المدح، والذم، والدعاء، والعقود، والإيقاعات.

والأشعري بعد القول بالكلام النفسي وأن في النفس شيئاً معنوياً سماه في
الأوامر والنواهي بالطلب، وقال: إنه غير الإرادة ولم يسمه في غيرهما باسم
مخصوص. نعم قال: إنه غير العلم في الأخبار وغير التمني والترجي والاستفهام في

(١) في أكثر النسخ: (فلا محيص إلا عن...)، والصحيح ما أثبتناه من حقائق الأصول.

(٢) في نسخة (ب) «لو أريد»، وقد أثبتناها كما في نسخ الكفاية المتداولة.

عليها، كما قيل^(١).

إِنَّ الْكَلَامَ لَفِي الْفَوَادِ وَإِنَّمَا جُعِلَ اللِّسَانُ عَلَى الْفَوَادِ دَلِيلًا

صيغها، وهذا الكلام النفسي قديم، ولا بأس عنده بقيام القديم بذاته، تعالى عن ذلك علواً كبيراً.

فنقول: فيه - مضافاً إلى أنه كما لا يمكن قيام الحادث بذاته، كذلك لا يمكن قيام القديم بها، بل صفاته الذاتية عين ذاته تعالى - ما ذكره المصنف، وحاصله: أنا لا نعقل في أنفسنا معنى نفسياً وراء تلك الصفات:

أما صيغة الأمر: فلأن صدورها مسبق بالمقدمات الخمس أو^(٢) السبع، وليس وراءها شيء آخر مسمّى بالطلب، فضلاً عن أن يكون معناها، وكذا النهي. وأما التمني والترجي والاستفهام: فلا نجد فيها في أنفسنا غير تلك الصفات المعروفة.

وأما الجملة الخبرية: فلا أنه ليس فيها في النفس غير الإذعان والعلم، ومنه يعلم الكلام في العقود والإيقاعات وغيرها، فيستكشف منه أن هذا المعنى المدعى غير معقول فيه تعالى أيضاً؛ إذ لا يعلم ما هناك إلا بما هاهنا، كما في الخبر. (٢٤٨) قوله: (كما قيل: إِنَّ الْكَلَامَ لَفِي الْفَوَادِ وَإِنَّمَا . . .) إلى آخره. أقول: هو من جملة ما استدلل به على ثبوت الكلام النفسي.

وفيه أولاً: أنه ليس ماثوراً عن معصوم من نبي أو وصي، فلا حجّة فيه. وثانياً: أنه لا ظهور له فيما ادّعوه؛ إذ كلّ كلام - كما سيأتي - كاشف بالالتزام عن معنى قائم بالنفس من العلم في الأخبار والتمني والترجي والاستفهام الحقيقية في تلك الصيغ، والإرادة في الأوامر والنواهي إلى غير ذلك، فيحتمل^(٣) كون مراد

(١) نسبه إلى الأخطل في الشوارق: ٥٥٥.

(٢) في نسخة (أ): «والسبع»، والصحيح ما أثبتناه من نسخة (ب).

(٣) في (أ): «ويحتمل»، والصحيح ما أثبتناه من نسخة (ب).

وقد انقذح بها حَقَّقناه ما في استدلال الاشاعرة على المغايرة^(٢٤٩)
بالأمر مع عدم الإرادة، كما في صورتَي الاختبار والاعتذار - من الخلل،
فإنه كما لا إرادة حقيقة^(٢٥٠) في الصورتين، لا طلب كذلك فيهما، والذي
يكون فيهما إما هو الطلب الإنشائي الإيقاعي، الذي هو مدلول
الصيغة أو المادة^(٢٥١)، ولم يكن بيناً ولا مبيئاً في الاستدلال مغايرته^(٢٥٢)

الشاعر هذا المعنى، وأنه كاشف بالالتزام عن تلك الصفات.

لا يقال: إطلاق الكلام عليها خلاف الظاهر.

فإنه يقال: لا بدّ من ارتكابه على كلا التقديرين؛ إذ إطلاقه على ما أدعوه
- أيضاً - كذلك، فإنه معنىٌ مخترع للأشعرية، ولا اطلاع للعرف عليه.

(٢٤٩) قوله: (ما في استدلال الأشاعرة على المغايرة . . .) إلى آخره.

تقريب الاستدلال: أنه لا إشكال في كون الأمر مشروطاً بالطلب الحقيقي،
مع أنه لا إرادة حقيقية في الصورتين، فإن الغرض في الأولى امتحان العبد، وفي
الثانية جعله عُذراً حتى يحسن عقوبته، وليس الفعل مراداً، بل ربّما يكون مبغوضاً.

(٢٥٠) قوله: (فإنه كما لا إرادة حقيقة . . .) إلى آخره.

مضافاً إلى وجود الإرادة الحقيقية في بعض صور الاختبار، كما إذا كان
الاختبار موقوفاً على صدور الفعل خارجاً كما في أمره تعالى للأنبياء؛ لإظهار فضلهم
على الناس غالباً، لا في مثل أمر إبراهيم - عليه السلام - بذبح إسماعيل - عليه
السلام - غاية الأمر أنه ليس مراداً في هذه الموارد بالعنوان الأولي، بل بالعنوان
الثانوي.

(٢٥١) قوله: (هو مدلول الصيغة أو المادة . . .) إلى آخره.

أو غيرهما من الأقوال والأفعال المنشأ بها الطلب.

(٢٥٢) قوله: (ولم يكن بيناً ولا مبيئاً في الاستدلال مغايرته . . .) إلى آخره.

يعني أن الدليل لا يدلّ على مغايرة الانشائيين منها حتى نحتاج إلى إثبات

مع الإرادة الإنشائية .

وبالجملة : الذي يتكفله الدليل ليس إلّا الانفكاك بين الإرادة الحقيقية والطلب المنشأ بالصيغة الكاشف عن مغايرتها، وهو مما لا محيص عن الالتزام به، كما عرفت، ولكنّه لا يضرّ بدعوى الاتحاد أصلاً؛ لمكان هذه المغايرة والانفكاك بين الطلب الحقيقي والإنشائي، كما لا يخفى .

ثمّ إنه يمكن - ممّا حقّقناه - أن يقع الصلح بين الطرفين، ولم يكن نزاع في البين؛ بأن يكون المراد بحديث الاتحاد ما عرفت من العينية مفهوماً ووجوداً حقيقياً وإنشائياً، ويكون المراد بالمغايرة والاثنيّة هو اثنيّة الإنشائي من الطلب، كما هو كثيراً ما يراد من إطلاق لفظه، والحقيقي من الإرادة، كما هو المراد غالباً منها حين إطلاقها، فيرجع النزاع لفظياً، فافهم^(٢٥٣).

الاتحاد بينهما، كما هو المدعى لأهل الحقّ، بل غاية دلالة مغايرة الإرادة الحقيقية للطلب الإنشائي، وهو مسلّم عندهم .
(٢٥٣) قوله : (فافهم) .

لعلّه إشارة إلى عدم إمكان الصلح؛ لأنّ بعض أدلّة الأشعري صريحة في دعوى المغايرة بين الإرادة الحقيقيّة والطلب الحقيقي، كالشعر المذكور، فإنّ الطلب الإنشائي ليس في الفؤاد، وكذا الدليل الآتي؛ فإنّه لا إشكال في اعتبار الطلب الحقيقي في تكليف الكفّار، فإنّ مقتضى الصلح المذكور أن يكون الموجود هو الإنشائي منه .

هذا، مضافاً إلى أنّ الداعي لهم إلى القول بالكلام النفسي - الذي من جملة مصاديقه عندهم الطلب في الأوامر - تصحيح إطلاق المتكلم عليه تعالى، ولا يخفى

دفع وهم^(١) : لا يخفى أنه ليس غرض الأصحاب والمعتزلة من نفي غير الصفات المشهورة - وأنه ليس صفة أخرى قائمة بالنفس كانت كلاماً نفسياً مدلولاً للكلام اللفظي ، كما يقول به الأشاعرة - أن هذه الصفات المشهورة مدلولات للكلام^(٢٥٤) .

إن قلت : فماذا يكون مدلولاً عليه عند الأصحاب والمعتزلة ؟ .
قلت : أمّا الجمل الخبرية^(٢٥٥) ، فهي دالة على ثبوت النسبة بين

أن الطلب الإنشائي حادث كالكلام المركب من الحروف ، وغرضهم ثبوت طلب قديم قائم بذاته تعالى عن ذلك علواً كبيراً .
(٢٥٤) قوله : (إن هذه الصفات المشهورة مدلولات للكلام . . .) إلى آخره .

لا يخفى أن نفي صفة أخرى غير الصفات المعروفة وإن لم يدل على كونها مدلولاً للكلام ، إلا أن ظاهر كلماتهم كون التمني والترجي والاستفهام الحقيقية ، بل الطلب الحقيقي - أيضاً - مدلولات لهذه الجمل ، ولذا قالوا بالتجوز فيها لم تكن هذه الصفات في البين . نعم في الجملة الإخبارية لا يقولون بكون العلم مدلولاً لها .
(٢٥٥) قوله : (أمّا الجمل الخبرية . . .) إلى آخره .

والتحقيق : أن صيغة الأمر موضوعة لطلب وجود الماهية ؛ فإن المتبادر منها هيئة طلب الوجود ومادة نفس الماهية على التحقيق من كون الوجود مستفاداً من الهيئة على ما سيأتي ، ولكن هل هو طلب مفهومي ، أو إنشائي ؟
وجهان : التحقيق هو الأول ، وظاهر المصنف هو الثاني كما هو ظاهره في مادة الأمر .

والحق خلافه ؛ للزوم المحذور المتقدم في مادة الأمر ، وكذا الكلام في صيغة

النهي، فإن مدلولها طلب ترك الطبيعة.
وأما صيغ الاستفهام والتمني والترجي فموضوعة لمفاهيم تلك الأوصاف، لا للإنشائي منها، كما هو ظاهر المصنف؛ للزوم المحذور المتقدم في مادة الأمر.
نعم اتفق أنه لا يستعمل إلا إنشاءً.

وهل الطلب الحقيقي - في الأمر والنهي والاستفهام - والتمني والترجي الحقيقيان في صيغتيهما، قيد للوضع أو بالتزام مستقل، أو من باب الانصراف، أو غرض من الوضع، أو لم يثبت شيء من هذه؟ وجوه، أقربها الثالث.
فعلى غير الأخير من الوجوه تدل هذه الصيغ على المعاني المذكورة بالالتزام، وأما غير هذه الخمسة من الجمل الإخبارية المستعمل بعضها في مقام الإنشاء أحياناً في باب العقود والایقاعات وغيرها.

فالتحقيق: أن المدلول فيها هو ثبوت النسبة بين الطرفين ولو في السوالب مثلاً: «زيد قائم» دال بحسب الهيئة على الثبوت المذكور، والعلم خارج عن ذلك، فليس مدلولاً له بالدلالة المطابقة.

فما في كلام بعض^(١) في باب الكلام - من أن مدلولها هي الصورة الذهنية، وهو العلم من المخاطب مصداقاً - ففي^(٢) غير محله. نعم هي ظاهرة مع عدم القرينة بالالتزام في حصول العلم بتحقيق المدلول خارجاً للمتکلم، وكذا قصد الحكاية أو الإيجاد؛ فإنهما خارجان عن المدلول ومن مقومات الاستعمال، كما سبق تحقيقه في أول الكتاب.

(١) بدائع الأفكار: ٩ / سطر ٢٤ - ٢٧.

(٢) لا يخفى زيادة الفاء هنا، وقدمناها سببوه، وأجاز الأخفش زيادتها في الخبر مطلقاً، وقيدته الفراء والأعلم وجماعة بكون الخبر أمراً أو نهياً. مُغني اللبيب: ١٦٥.

طرفيها، أو نفيها^(٢٥٦) في نفس الأمر^(٢٥٧) من ذهن أو خارج، كالإنسان نوع أو كاتب.

وأما الصيغ الإنشائية، فهي - على ما حققناه في بعض فوائدنا^(١) - موجدة لمعانيها في نفس الأمر؛ أي قصد ثبوت معانيها^(٢٥٨) وتحقيقها بها،

(٢٥٦) قوله: (أولا ثبوتها^(٢)) . . . إلى آخره.

ظاهره كون مفاد الجملة السالبة لا ثبوت النسبة.

وهو مدفوع: بأن الهيئة موضوعة لثبوت النسبة، غاية الأمر أن كلمة «النفي» دالة على السلب، فيصير حاصل المجموع سلب الارتباط، بل لا يتم ما ذكره على القول بربط السلب - أيضاً - كما لا يخفى.

(٢٥٧) قوله: (في نفس الأمر . . .) إلى آخره.

ظاهره كونه داخلاً بنحو التضامن في المدلول المطابقي في الأخبار، وقد عرفت كون مدلولها ثبوت النسبة، ولذا لا فرق بين الجمل المستعملة للأخبار والمستعملة في الإنشاء.

نعم هذا القيد مستفاد مما هو من مقومات الاستعمال، وهو قصد الحكاية، وقد عرفت أنه - أيضاً - غير داخل فيه.

(٢٥٨) قوله: (أي قصد ثبوت معانيها . . .) إلى آخره.

بصيغة المبني للمفعول، ومراده: أن مدلولها هو نفس الموجودات الإنشائية من تلك المعاني، لا المصاديق الخارجية، ولا الطبائع كما يوضحه ما يأتي منه في الأوامر وغيره وإن كانت هذه العبارة مجملة.

(١) كتاب الفوائد - المطبوع في ذيل حاشية فرائد الأصول - : ٢٨٥ / سطر ٨ - ١٦.

(٢) كذا في النسخين، لكن في نسخ الكفاية المتداولة: أو نفيها . . .

وهذا نحو من الوجود، وربما يكون هذا منشأ لانتزاع^(٢٥٩) اعتبار مترتب عليه شرعاً وعرفاً^(٢٦٠) اثاراً، كما هو الحال في صيغ العقود^(٢٦١) والإيقاعات.

نعم، لا مضايقة^(٢٦٢) في دلالة مثل صيغة الطلب والاستفهام والترجي والتمني - بالدلالة الالتزامية - على ثبوت هذه الصفات حقيقة؛ إمّا لأجل وضعها لإيقاعاتها^(٢٦٣) فيما إذا كان الداعي إليه ثبوت هذه الصفات، أو انصراف إطلاقها إلى هذه الصورة، فلو لم تكن هناك

(٢٥٩) قوله: (وربما يكون هذا منشأ لانتزاع...) إلى آخره.
وهذا لا يخلو من إشعار بما سبق من كون الوجوب منتزعا من نفس الوجود الإنشائي.

(٢٦٠) قوله: (شرعاً أو عرفاً).

وربما يختلفان في ذلك، وهل هو من باب التخطئة أو التخصيص؟
وجهان قد تقدّم تحقيقهما في مبحث الصحيح.

(٢٦١) قوله: (كما هو الحال في صيغ العقود...) إلى آخره.

وكذا في باب الأوامر والنواهي.

(٢٦٢) قوله: (نعم، لا مضايقة...) إلى آخره.

لا وجه للحصر المذكور؛ لأن الجملة الخبرية - أيضاً - دالة بالالتزام على حصول العلم لقائلها.

(٢٦٣) قوله: (إمّا لأجل وضعها لإيقاعاتها...) إلى آخره.

وظاهره التردّد بين كونها قيداً للوضع وبين الانصراف، وظاهره في مبحث الحرف كون الآلية والاستقلالية قيداً، والظاهر عدم الفرق بين المقامين، فتأمل.

قرينة كان إنشاء الطلب أو الاستفهام أو غيرهما بصيغتها لأجل كون الطلب الاستفهام وغيرهما قائمة بالنفس وضعاً أو إطلاقاً.

إشكال ودفع :

أما الإشكال : فهو أنه يلزم - بناءً على اتحاد الطلب والإرادة - في تكليف الكفار بالإيمان ، بل مطلق أهل العصيان في العمل بالأركان : إما أن لا يكون هناك تكليف جدّي إن لم يكن هناك إرادة ؛ حيث إنه لا يكون - حينئذٍ - طلب حقيقي ، واعتباره في الطلب الجدّي ربما يكون من البديهي ، وإن كان هناك إرادة ، فكيف تتخلف عن المراد ، ولا تكاد تتخلف ؛ إذا أراد الله شيئاً يقول له : كن فيكون؟

وأما الدفع : فهو أنّ استحالة التخلف إنما تكون في الإرادة التكوينية ، وهي العلم بالنظام على النحو الكامل التام ، دون الإرادة التشريعية ، وهي العلم بالمصلحة في فعل المكلف . وما لا محيص عنه في التكليف إنما هو هذه الإرادة التشريعية ، لا التكوينية ، فإذا توافقتا فلا بدّ من الإطاعة والإيمان وإذا تخالفتا ، فلا محيص عن أن يختار الكفر والعصيان .

إن قلت : إذا كان الكفر والعصيان والإطاعة والإيمان بإرادته تعالى التي لا تكاد تتخلف عن المراد ، فلا يصحّ أن يتعلّق بها التكليف ؛ لكونها خارجة عن الاختيار المعتر فيه عقلاً . *

قلت : إنما يخرج بذلك عن الاختيار ، لو لم يكن تعلّق الإرادة بها مسبوقاً بمقدّماتها الاختيارية ، وإلا فلا بدّ من صدورها بالاختيار ، وإلاّ لزم تخلف إرادته عن مراده ، تعالى عن ذلك علوّاً كبيراً .

إن قلت: إن الكفر والعصيان من الكافر والعاصي ولو كانا مسبوقين بإرادتهما، إلاّ أنّهما مُنتهيان إلى ما لا بالاختيار، كيف؟! وقد سبقهما الإرادة الأزليّة والمشيئة الإلهيّة، ومعه كيف تصحّ المؤاخذه على ما يكون بالأخرة بلا اختيار؟!

قلت: العقاب إنّما [يتبع] ^(١) الكفر والعصيان التابعين للاختيار، الناشئ عن مقدّماته، الناشئة عن شقاوتها الذاتية اللازمة لخصوص ذاتهما، فإنّ «السعيد سعيد في بطن أمّه، والشقيّ شقيّ في بطن أمّه» ^(٢)، و«الناس معادن كمعادن الذهب والفضّة» ^(٣)، كما في الخبر، والذاتي لا يُعلّل، فانقطع سؤال: أنه لم جعل السعيد سعيداً، والشقيّ شقيّاً؟ فإنّ السعيد سعيد بنفسه، والشقيّ شقيّ كذلك، وإنّما أوجدهما الله تعالى.

(قلم اينجا رسيد سر بشكست) ^(٤). قد انتهى الكلام في المقام إلى ما ربما لا يسعه كثير من الأفهام، ومن الله الرشّد والهداية، وبه الاعتصام.

(١) أثبتناها من الطبعة الحجرية، وفي حقائق الأصول (١: ١٥٤): (إنما يستتبعه الكفر والعصيان التابعان...)، وفي طبعتي مؤسسة آل البيت عليهم السلام وجامعة المدرّسين: (بتبعة...)، والأخيرة لا يخفى خطؤها.

(٢) ورد بهذا المضمون في توحيد الصدوق: ٣٥٦/٣ باب ٥٨.

(٣) الروضة من الكافي ٨: ١٧٧/١٩٧، مسند أحمد بن حنبل ٢: ٥٣٩ وفيه تقديم الفضّة على الذهب، وقريب منه في هذا المصدر صفحة ٢٥٧، ٢٦٠، ٣٩١، ٤٣٨، ٤٨٥، ٤٩٨، ٥٢٥، والبخاري ٤: ٢١٦.

(٤) وتعني هذه العبارة بالعربية مايلي: لما وصل القلم إلى هنا انكسر رأسه. ويقصد بها: أنّ القلم هنا يقف، ونمسك بعنان كلام قد لا تطيقه أفهام كثير من المتعلّمين.

وهم ودفع : لعلك تقول : إذا كانت الإرادة التشريعية منه تعالى عين علمه بصلاح الفعل ، لزم - بناء على أن تكون عين الطلب - كون المنشأ بالصيغة في الخطابات الإلهية هو العلم ، هو بمكان من البطلان . لكنك غفلت عن أن اتحاد الإرادة مع العلم بالصالح إنما يكون خارجاً لا مفهوماً ، وقد عرفت أن المنشأ ليس إلّا المفهوم ، لا الطلب الخارجي ، ولا غرّو أصلاً في اتحاد الإرادة والعلم عيناً وخارجاً ، بل لا محيص عنه في جميع صفاته تعالى ؛ لرجوع الصفات إلى ذاته المقدسة ، قال أمير المؤمنين صلوات الله وسلامه عليه «وكمال توحيده الإخلاص له ، وكمال الإخلاص له نفي الصفات عنه»^(١) .

(١) نهج البلاغة - شرح محمد عبده طبعة مصر - : ١٦ / الخطبة الأولى .

الفصل الثاني

فيما يتعلّق بصيغة الأمر وفيه مباحث :

الأوّل : إنه ربما يذكر للصيغة^(٢٦٤) معانٍ قد استعملت فيها، وقد عُدّ منها: التّرجي، والتّمني، والتهديد، والإنذار، والإهانة،

(٢٦٤) قوله : (يُذَكَّر للصيغة معانٍ . . .) إلى آخره.

وقد ذكر في حاشية المعالم^(١) خمسة عشر معنىً، وفي كونها ممّا يستعمل فيه الصيغة، كما هو ظاهر المشهور^(٢)، أو أنّها مستعملة في الطلب الإنشائي، كما هو مختار المصنّف، أو مفهوم الطلب^(٣)؟
وجوه ثلاثة : أقواها الأخير.

أمّا الأوّل : فهو من باب اشتباه الداعي بالمستعمل فيه ؛ لأنّهم لما رأوا تحقّق هذه المعاني في موارد الاستعمال تخيّلوا أنّها ممّا استعمل فيه الصيغة، ولم يتفكّروا أنّها من قبيل الدواعي، والدليل عليه عدم لحاظ العرف علاقةً عند استعمالها في تلك الموارد.

وأما الثاني : فلما تقدّم في مادّة الأمر من عدم إمكان أخذ قيد الانشائية في المستعمل فيه، نعم الظاهر كون الاستعمال إنشائياً من باب الانصراف^(٤)، أو من

(١) هداية المسترشدين : ١٣٠ - ١٣٢، وقد جعل معانيها خمساً وعشرين معنىً في مفاتيح الأصول : ١١٠ / سطر ١٨ - ٢٠.

(٢) مفاتيح الأصول : ١١٠ / سطر ١٨، هداية المسترشدين : ١٣٠ / السطر الأخير.

(٣) معالم الدين : ٣٩، وقد نسبته إلى القيل، واختاره في الوافية : ٦٨.

(٤) في نسخة : (أ) : (الانصاف)، والصحيح ما أثبتناه من نسخة (ب).

والاحتقار، والتعجيز، والتسخير، إلى غير ذلك، وهذا كما ترى؛

جهة كونه قيداً للوضع بالتزام متصل أو منفصل، والأقوى الأول.
ثم إنه هل يمكن كون أحد الدواعي المذكورة قيداً للموضوع له أو جزءاً منه؟
قيل: الظاهر لا؛ لوجوه:

الأول: أنه إذا أخذ كذلك يكون المستعمل فيه مركباً من جزئين: مفهوم
الطلب، والداعي المخصوص، أو مقيداً، وهو الطلب المقيد بكون الداعي إليه
الطلب الحقيقي مثلاً.

ومن المعلوم كون الاستعمال من الأفعال الاختيارية المحتاجة إلى الداعي،
وينقل كلام إليه، فيتسلسل.

وفيه: أن الكلام في إمكان أخذ داعٍ من الدواعي، ولا يلزم أخذ كل داعٍ.
الثاني: أنه إذا أخذ فلا بد أن يكون المأخوذ مصداق الداعي لا مفهومه،
فحينئذٍ يلزم كون الوضع عاماً والموضوع له خاصاً، وهو خلاف التحقيق.
وفيه: أن مفاده عدم الوقوع، لا عدم الإمكان، كما هو المدعى.

الثالث: أنه لا ريب في ورود الإنشاء على المستعمل فيه، وفي أن الداعي
المذكور - وكذا التقيد الحاصل منه - من الأمور التكوينية الغير الحاصلة.

وفيه: أنه لا يثبت عدم الإمكان؛ لجواز أن يكون مأخوذاً وقد جُرد حال
الاستعمال، أو ورود الإنشاء على المركب أو المقيد ولم يحصل إلا أحد الجزئين أو ذات
المقيد.

لا يقال: إنه خلاف الظاهر.

فإنه يقال: إنه يثبت عدم الوقوع لا عدم الإمكان.

فظهر: أنه لا إشكال في الإمكان إلا أنه غير واقع.

وحينئذٍ^(١) هل كون الداعي الطلب الحقيقي من شرط الوضع أو بالتزام

(١) الكلمة في (أ) غير مقروءة، فأثبتناها من (ب).

ضرورة أنّ الصيغة ما استعملت في واحد منها، بل لم تستعمل إلا في إنشاء الطلب^(٢٦٥)، إلا أنّ الداعي إلى ذلك كما يكون تارة هو البعث والتحريك نحو المطلوب الواقعي، يكون أخرى أحد هذه الأمور، كما لا يخفى.

وقصارى^(١) ما يمكن^(٢٦٦) أن يدعى: أن تكون الصيغة موضوعة لإنشاء الطلب فيما إذا كان بداعي البعث والتحريك، لا بداع آخر منها، فيكون إنشاء الطلب بها بعثاً حقيقة، وإنشأؤه بها تهديداً مجازاً، وهذا غير كونها مستعملة في التهديد وغيره، فلا تغفل.

مستقل، أو من قبيل الفرض، أو ليس واحداً منها، غاية الأمر أنّها منصرفة إليه من جهة كثرة الاستعمال، أو ليس لها ظهور فيه أصلاً؟

وجوه: الظاهر هو الرابع؛ لتحقيق الكثرة، ومنعه مكابرة، وبعد الأول والثاني، وعدم إيجاب الثالث ظهوراً لفظياً مع تسليمه، مع أنه موجود قطعاً. (٢٦٥) قوله: (بل لم تستعمل إلا في إنشاء الطلب...) إلى آخره.

ظاهرة كون المستعمل فيه هو الإنشاء، ولا يخفى أنه من مقومات الاستعمال عنده كما نفى البعد عنه في أول الكتاب^(٢).

والظاهر أنّها مسامحة، ومراده كون المستعمل فيه هو الطلب الإنشائي، ومنه تظهر المسامحة في عبارته الآتية أيضاً.

(٢٦٦) قوله: (وقصارى ما يمكن...) إلى آخره.

هذا اللفظ إشارة إلى توقّعه في كونه قيداً للوضع.

(١) في طبعتي مؤسسة آل البيت - عليهم السلام - وجماعة المدرسين: (قصارى) بدون واو، وقد أثبتناها كما في الطبعة الحجرية (١: ١٠٢ / سطر ٦) وحقائق الأصول (١: ١٥٧).

(٢) وذلك في أواخر المعنى الحرفي من مبحث الوضع.

* إيقاظ: لا يخفى أن ما ذكرناه في صيغة الأمر جارٍ في سائر الصيغ الإنشائية، فكما يكون الداعي إلى إنشاء 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؛ لاستحالة مثل هذه المعاني في حقه تبارك وتعالى؛ مما لازمه العجز أو الجهل^(٢٦٧)، وأنه لا وجه له؛ فإن المستحيل إنما هو الحقيقي منها لا الإنشائي الإيقاعي^(٢٦٨)، الذي يكون بمجرد قصد حصوله بالصيغة، كما عرفت، ففي كلامه تعالى قد استعملت في معانيها الإيقاعية الإنشائية أيضاً، لا لإظهار ثبوتها حقيقة، بل لأمر آخر حسب ما يقتضيه الحال من إظهار المحبة أو الإنكار أو التقرير إلى غير ذلك.

(٢٦٧) قوله: (مما لازمه العجز أو الجهل...) إلى آخره.

الأول في التمني، والثاني في الترجي والاستفهام.

(٢٦٨) قوله: (لا الإنشائي الإيقاعي...) إلى آخره.

التحقيق: هو كونها موضوعة لمفاهيم هذه الأشياء بلا أخذ الإنشاء فيه، أو لا أنها ظاهرة فيه؛ لأحد الوجهين المتقدمين.

وأما المصاديق الحقيقية: فهي ظاهرة في كون الداعي أحدها من باب الانصراف؛ لما تقدم في صيغة الأمر.

وأما الجملة الخبرية: فلا يفهم منها إلا الثبوت النسبة، نعم هي ظاهرة - من باب الانصراف - فيما كان الداعي هو الإعلام، ولذا لا يلزم تجوز فيها كان الداعي غيره.

بقي شيء: وهو أن التحقيق كون صيغتي الأمر والنهي ومادتهما موضوعة لمعنى

ومنه ظهر: أنَّ ما ذكر من المعاني الكثيرة لصيغة الاستفهام ليس كما ينبغي أيضاً.

المبحث الثاني: في أنَّ الصيغة حقيقة في الوجوب^(٢٦٩)، أو في الندب، أو فيهما، أو في المشترك بينهما.

هو مساوق للطلب، وكذا صيغ الاستفهام والتمني والترجي والمدح والذم والدعاء مثل الحروف مع ما يشابهها من الأسماء، كما مرَّ في هذا الباب.

وما هو ظاهر المتن من كونها موضوعاً لهذه المفاهيم كما هو صريحه في باب الحروف.

مدفوع: بكونه خلاف المتبادر منها، فإنه لم يتبادر من الأمر مفهوم الطلب وكذا غيره.

(٢٦٩) قوله: (حقيقة في الوجوب...) إلى آخره.

ولابدَّ من تحرير محل النزاع، وهو يتوقَّف على الكلام في مقامين:

الأوَّل: أنَّ محلَّ النزاع هو خصوص الصيغة الصادرة من العالي، أو الصيغة المطلقة، وأنها هل تدلُّ على الحتم مع كون الطالب عالياً، كما استظهرناه في مادة الأمر، أو مطلق الصيغة؟ وجوه:

وربَّما يتوهم الأوَّل بتقريب: أنَّ محمول المسألة لابدَّ أن يكون عرضياً ذاتياً لموضوع العلم، ولو كان الموضوع هو مطلق الأمر لما كان كذلك؛ لكون الدالِّ على الوجوب أعمَّ من موضوع الأصول، وهو أحد الأدلَّة الأربعة.

[و] فيه أولاً: أنَّ التخصيص المذكور لا يجعله مساوياً له؛ إذ الصادر من العالي لا ينحصر في الشارع.

وثانياً: أنَّ الأعمية لا تجعل العرض غريباً، بل المعيار عدم تحقُّق الوسطة في العروض، وهذا العدم متحقِّق في المقام.

وجوه بل أقوال.

لا يبعد تبادر الوجوب عند استعمالها بلا قرينة، ويؤيده عدم صحة الاعتذار^(٢٧٠) عن المخالفة باحتمال إرادة الندب، مع الاعتراف

وثالثاً: أن موضوع الأصول ليس الأدلة الأربعة، بل كليّ ينطبق على موضوعات مسائله، وهو ما يترتب عليه الاستنباط، ولا شك في ترتبه على تلك المسألة، فيكشف منه «إنّا» صدق هذا الجامع على موضوعها، وربّما يتوهم الثاني، ولا وجه له ظاهراً، فالأقوى - حينئذٍ - هو الأخير، وأن الصيغة بها هي تدلّ على الوجوب من أي شخص صدرت عُلم حاله، أو لا.

الثاني: أنه قد يتوهم: أن الأولى جعل النزاع في الإيجاب لا الوجوب؛ حتى يشمل الأوامر الصادرة من المساوي أو السافل، فإنه لا وجوب فيهما؛ لعدم ترتب الذمّ والعقاب، مع أن الإيجاب موجود.

ولكنه مندفع: بأن الوجوب لا ينفك عن الإيجاب كالكسر والانكسار. وبيانه: أن هنا شيئاً واحداً له ثلاث إضافات، فيها هو مضاف إلى الفاعل يسمّى إيجاباً، وبالنسبة إلى الفعل يسمّى وجوباً، وبالنسبة إلى المأمور يسمّى اشتغالاً، ولكن الأثران المتقدمان من لوازم خصوص الإيجاب الصادر من العالي. (٢٧٠) قوله: (ويؤيده عدم صحة الاعتذار...) إلى آخره.

ولا يتوهم منه: أن محلّ البحث هو الصادر من العالي؛ لأنه لما كانت صحة العقوبة من لوازم خصوص الصادر من العالي إذا فرض دلالة على الوجوب بنفسه فصحت تدلّ على المطلب.

وهذا من قبيل الاستدلال بما هو لازم لخصوص فرد على حال الكليّ؛ إذ لو لم تدلّ الصيغة بنفسها عليه لما صحّت؛ إذ الندب لا يوجبها ولو كان من العالي. وإنّا جعله مؤيداً؛ لأنّ صحة العقوبة وإن كانت من قبيل اللازم المساوي للظهور، إلّا أنه لازم أعمّ لكونه موضوعاً للوجوب؛ إذ لعلّها ظاهرة فيه من باب

بعدم دلالة عليه بحال أو مقال . وكثرة الاستعمال فيه^(٢٧١) في الكتاب والسنة وغيرهما لا توجب نقله إليه أو حمله عليه^(٢) ؛ لكثرة استعماله في الوجوب أيضاً، مع أنّ الاستعمال وإن كثر فيه، إلّا أنه كان مع القرينة المصحوبة، وكثرة الاستعمال كذلك في المعنى المجازي لا توجب صيرورته مشهوراً فيه ؛ ليرجح أو يتوقّف، على الخلاف في المجاز المشهور، كيف؟ وقد كثر استعمال العام في الخاصّ حتّى قيل : (ما من عام إلّا وقد خُصّ) ولم ينثلم به ظهوره في العموم، بل يحمل عليه ما لم تقم قرينة بالخصوص على إرادة الخصوص .

الانصراف، بخلاف الدليل الأوّل؛ فإنّ التبادر مستند إلى حاقّ اللفظ، فيكشف عن الوضع إنّاً .

(٢٧١) قوله : (وكثرة الاستعمال فيه . . .) إلى آخره .

ردّ على صاحب «المعالم» ؛ حيث إنّهُ بعد الفراغ عن كون الصيغة حقيقة في الوجوب لغةً وعرفاً توقّف في الأوامر الواردة عن الأئمة الأطهار - عليهم السلام - لكثرة استعمالها في النذب بحيث صار من المجازات الراجعة المساوي احتمالها لاحتمال الحقيقة^(١) .

وبيانه يتوقّف على مقدّمة وهي : أنّ اللفظ المستعمل في خلاف معناه على

خمسة أقسام :

الأوّل : المجاز المتعارف .

الثاني : المجاز الراجع ، وهو ما كثر استعماله بالنسبة إلى سائر المجازات ، ولا يقدر مساواته مع الحقيقة استعمالاً .

(١) هذا تعريض بصاحب المعالم - قدّس سرّه - معالم الدين : ٤٨ - ٤٩ .

(٢) معالم الدين : ٤٨ - ٤٩ .

المبحث الثالث: هل الجمل الخبرية التي تُستعمل في مقام الطلب

الثالث: المجاز المشهور، وهو ما كثر استعماله بالنسبة إلى الحقيقة، وقد اختلفوا في تقدّمه عليها أو بالعكس أو الوقف.

الرابع: أن يصل إلى مرتبة حصول العُلقة الوضعية لا بحيث يهجر الحقيقة.

الخامس: هذه الصورة مع الهجر.

ومراد «المعالم» إمّا الثالث مع قوله بالوقف، أو الرابع مع القول بعدم التعيين من جهة الشهرة لأحد معني^(١) المشترك، وإلا فلا وجه للتوقّف في الأولين والآخر؛ لعدم الإشكال في الحمل على الحقيقة فيهما والمجاز فيه. ثمّ إنّه قد أجاب عنه في المتن بوجوه ثلاثة:

الأول: أنّ المحقق هي كثرة الاستعمال فيه، وهي بمجردّها لا توجب وصول اللفظ إلى إحدى المراتب الأخيرة، بل إذا لم يكن الاستعمال في المعنى الحقيقي - أيضاً - كثيراً، وهو هنا ممنوع؛ لأنّ الوجوبات في الشرع كثيرة، وعلى تقدير القلّة فهي لا تستلزم قلّة الاستعمال؛ لأنّها من جهة الاهتمام بها قد وقع السؤال عنها كثيراً، وأجيب بالصيغة كذلك. انتهى.

أقول: دعوى الكثرة في الوجوب ممنوعة [لا] سيّما على النحو الأول.

الثاني: أنّ الاستعمال مع القرينة المصحوبة لا يوصله إلى إحدى المراتب الثلاث، وقد مرّ تقريبه مع جوابه في باب الوضع.

الثالث: النقض بصيغة العموم مع كثرة التخصيص فيها.

وفيه أولاً: أنّه لا يتمّ بناءً على مذاقه من عدم استلزام التخصيص مطلقاً تجوّزاً.

وثانياً: أنّ صيغ العموم مختلفة، فلا يوجد في كلّ منها كثرة الاستعمال،

(١) في نسخة (أ): (لا حد شيء)، وفي نسخة (ب): (لأحد معنى)، والصحيح ما أثبتناه.

والبعث - مثل: يغتسل، ويتوضأ، ويعيد - ظاهرة في الوجوب، أو لا؛ لتعدد المجازات^(٢٧٢) فيها، وليس الوجوب بأقواها، بعد تعذر حملها على معناها من الأخبار بثبوت النسبة والحكاية عن وقوعها؟.

بخلاف صيغة الأمر، فإنها واحدة في أية مادة حصلت.
وربما يجاب بما تقدم في باب الوضع - أيضاً - من عدم إمكان حصول العُلقة الوضعية بكثرة الاستعمال؛ لأن لحاظ العلاقة في كل استعمال مانع عنه، فلا تحصل مرتبة المجاز المشهور الموجبة للتوقف أيضاً؛ لأن الملاك واحد.
وقد تقدم جوابه هناك.

والتحقيق في الجواب أن يقال: إن التوهم قد نشأ من استلزام كثرة المندوبات في الشرع لكثرة استعمال الصيغة، وهو ممنوع بوجهين:
الأول: أنه لم يعلم استعمالهم - عليهم السلام - لها في النذب، بل إنها حملت عليه من باب التسامح في أدلة السنن، فلعل مرادهم - عليهم السلام - على تقدير صدورها هو الوجوب، وعلى تقدير العدم لم تستعمل أصلاً.
الثاني: أنه مع تسليمه ليس كل مندوب عُبر عنه بالصيغة، بل كثيراً ما عُبر عنه بالجملة الخبرية، فتأمل.

مضافاً إلى أنه لا ينفعه إلا بعد تحقق الكثرة، وهي إلى زمان الصادقين - عليهما السلام - ممنوعة، فلا يتم ما يدعيه من التوقف في جميع الأوامر الإخبارية.
(٢٧٢) قوله: (أو لا لتعدد المجازات...) إلى آخره.

وحاصله: أن استعمال الجملة في المعنى الإخباري حقيقة، وفي غيره مجاز، والقرينة إنها قامت على صرفها عن الأول، ولا تعيين فيها لأحد المجازات من الطلب الإلزامي وغيره.

وفيه: أنه لو كان المراد من التجوز هو المصطلح منه، ففيه - مضافاً إلى ما سيأتي في المقام الثاني من أنها لم تستعمل إلا في معناها - أن تعدد المجاز لا يوجب

الظاهر الأول، بل تكون أظهر من الصيغة. ولكنه لا يخفى: أنه ليست الجملة الخبرية^(٢٧٣) الواقعة في ذلك المقام - أي الطلب - مستعملة في غير معناها، بل تكون مستعملة فيه، إلا أنه ليس بداعي الإعلام، بل بداعي البعث بنحو أكد؛ حيث إنه أخبر بوقوع مطلوبه في مقام طلبه؛ إظهاراً بأنه لا يرضى إلا بوقوعه، فيكون أكد في البعث من الصيغة، كما هو الحال في الصيغ الإنشائية، على ما عرفت من أنها أبداً تستعمل في معانيها الإيقاعية، لكن بدواعٍ أخرى، كما مر^(١).

الإجمال مطلقاً، فهي في المقام ظاهرة في الوجوب.
ولو أريد مطلق ما كان خلاف الظهور الأولي للفظ فيرد عليه ما أورد على الأول أخيراً، وسيأتي إثبات الظهور فيه.

(٢٧٣) قوله: (ولكنه لا يخفى أنه ليست الجملة الخبرية . . .) إلى آخره.
إعلم أن ظاهر المشهور هو استعمالها في هذا المقام في مفهوم الطلب نظير صيغة الأمر وقد أخرجت عن معناها الحقيقي واستعملت في خلافه.
ولكن التحقيق خلافه، وأنها استعملت في ثبوت النسبة من غير تجوز، ولكن لا بداعي الإعلام، بل بداعي الطلب الحقيقي، لا لما^(٢) يتوهم من أن هيئة الجملة من الحروف، وهي غير قابلة للتجاوز إلا بتبع المتعلقات، نظير قوله تعالى: ﴿لِيَكُونَ لَهُمْ عَذَابٌ وَخَرْنًا﴾^(٣)؛ لأنه كلام ظاهري، بل الحق وقوعه فيه، كما في استعمال لفظة «في» في غير الظرفية من السببية وغيرها.

وما ذكر من التجوز بتبع المتعلق ممنوع، بل لا تجوز في المتعلق، ولا فيه بتبعه.

نعم قد تصرف عقلياً في قوله تعالى وأمثاله، بل لوجهين آخرين:

(١) وذلك في المبحث الأول من هذا الفصل.

(٢) في نسخة (أ): (كما يتوهم . . .)، والصحيح ما أثبتناه من نسخة (ب).

(٣) القصص: ٨.

لا يقال : كيف^(٢٧٤)؟ ويلزم الكذب كثيراً؛ لكثرة عدم وقوع المطلوب كذلك في الخارج، تعالى الله وأوليأؤه عن ذلك علواً كبيراً.
فإنه يقال : إنما يلزم الكذب^(٢٧٥) إذا أتى بها بداعي الإخبار

الأول : أن المستعمل في الطلب إما هيئة الجملة أو مادتها، ولا علاقة من العلائق المعهودة بين مفاديهما وبين الطلب، ولا مناسبة ذوقية على الخلاف.
الثاني : أنه مع إمكان الاستعمال في المعنى الحقيقي لا بد من الحمل عليه.
لا يقال : إنه إذا علم المراد فلا أصل يُحرز به ذلك.
فإنه يقال : إنه لو كان مجازاً فلا بد من لحاظ العلاقة، ومعلوم من العرف عدم لحاظها.

ثم إن الفرق بين «يعيد» الإخباري و«يعيد» الواقع في مقام الطلب من وجهين عند المشهور: من جهة المستعمل فيه، ومن جهة كيفية الاستعمال.
وأما على التحقيق : فلا فرق من هاتين الجهتين، بل من جهة الداعي، وهو الإعلام في الأول، والطلب في الثاني.
لا يقال : إنه ليس - حينئذٍ - إنشاء في البين؛ لأن المستعمل فيه ثبوت النسبة، وهو غير قابل له، مع أنه فرض قصد الحكاية، وهو منافٍ لقصد الإيجاد.
فإنه يقال : نعم هو عين المدعى.
لا يقال : إن لازمه عدم وجوب في البين بعد ما تقدم من أن منشأ انتزاعه الوجود الانشائي.

فإنه يقال : مطلق الإبراز كافٍ فيه.

(٢٧٤) قوله : (لا يقال : كيف؟! ويلزم الكذب . . .) إلى آخره.

لأن المفروض وقوع الاستعمال إخباراً وحكاية.

(٢٧٥) قوله : (إنما يلزم الكذب . . .) إلى آخره.

وذلك لأنه استعمل إخباراً، ولكن بداعي الطلب، وهو موجود دائماً أتى به

والإعلام، لا لداعي البعث. كيف؟ وإلا يلزم الكذب في غالب الكنايات، فمثل «زيد كثير الرماد»، أو «مهزول الفصيل»، لا يكون كذباً إذا قيل كنايةً عن جوده، ولو لم يكن له رماد أو فصيل أصلاً، وإنما يكون كذباً إذا لم يكن بجواد، فيكون الطلب بالخبر في مقام التأكيد أبلغ، فإنه مقال بمقتضى الحال^(٢٧٦).

هذا، مع أنه إذا أتى بها في مقام البيان^(٢٧٧)، فمقدمات الحكمة مقتضية لحملها على الوجوب، فإن تلك النكتة إن لم تكن موجبة لظهورها فيه، فلا أقل من كونها موجبة لتعيينه من بين محتملات ماهو

أولاً، بخلاف ما إذا استعمله كذلك بداعي الإعلام، فيلزم الكذب؛ لعدم تحققه فيما إذا تخلف عن الواقع، فالكذب يدور مدار الغرض، لا المستعمل فيه، ولذا يلزم في الكناية حتى على القول بكونها مستعملةً في معناها لينتقل إلى لازمه مع [عدم]^(١) مطابقة اللازم للواقع.

(٢٧٦) قوله: (فإنه مقال بمقتضى الحال . . .) إلى آخره.

حيث إنه في مقام البعث والتحريك، فهو يقتضي إتيان المقال على نحو يؤكده، والجملة لإشعارها بالملازمة بين العبد والفعل كذلك.

(٢٧٧) قوله: (هذا، مع أنه إذا أتى بها في مقام البيان . . .) إلى آخره.

ويمكن أن يستدل على ظهورها في الوجوب بحيث لا يحتاج إلى إجراء مقدمات الحكمة بوجهين:

الأول: دعوى ظهورها عرفاً فيه بتقريب: أن بناء العرف على الحمل عليه إذا كان صارفاً عما هو ظاهرها وضعاً أو انصرافاً.

(١) هذه الكلمة مثبتة كاستظهار في نسخة (أ)، وقد أدرجناها ضمن المتن لتصحيح العبارة.

بصدده، فإنَّ شدَّة مناسبة الإخبار بالوقوع مع الوجوب موجبة لتعين إرادته إذا كان بصدد البيان، مع عدم نصب قرينة خاصَّة على غيره، فافهم.

المبحث الرابع: أنَّه إذا سُلِّم أنَّ الصيغة لا تكون حقيقة في الوجوب، هل لا تكون ظاهرة فيه - أيضاً - أو تكون؟
 قيل: بظهورها فيه؛ إمَّا لغلبة الاستعمال فيه، أو لغلبة وجوده، أو أكمليته.

الثاني: أنَّ الإخبار عن الوقوع في مقام الطلب إظهاراً بأنَّه لا يرضى بتركه. وبعبارة أخرى: إلقاء الملازمة بين الفعل والعبد ظاهراً في كون طلبه على نحو الإلزام لشدَّة مناسبة معه.

ويمكن أن يكون مراد المتن من الظهور الذي ادَّعاه في أوَّل السحث الوجه الأوَّل، وأن يكون مراده ذاك الوجه الذي صرَّح به هنا.

ولكنَّه غير تام؛ لأنَّ الملاك هو الظهور العرفي، والمناسبات المذكورة بمجردَها لا تكفي فيه ما لم يضمَّ إليها حكم العرف، ومعه يرجع إلى الأوَّل.

وأما دعوى ظهورها فيه بإجراء المقدمات، فبأن يقال: إنَّ المولى إذا كان في مقام البيان، ولم يكن قدر متيقَّن ولا قرينة معيَّنة فلو أراد الندب لكان ناقضاً لغرضه، بخلاف الوجوب؛ فإنَّ إلقاء الملازمة بينه وبين الفعل من جهة مناسبتها مع الإيجاب؛ لحصول الخوف من العقوبة فيه، فلا يتركه خارجاً، يكفي في بيانه.

ولكنَّها مدفوعة: بمنع الكفاية؛ إذ هذه المناسبة الذوقية لا تصير منشأً للقلالبيَّة^(١) العرفية التي هي^(٢) الملاك في باب الألفاظ، ولعلَّ أمره بالفهم إشارة إلى

(١) في نسخة (أ): (للقالبيَّة . . .)، والصحيح ما أثبتناه من نسخة (ب).

(٢) في النسختين: (هو)، والصحيح ما أثبتناه.

والكل كما ترى؛ ضرورة أن الاستعمال في الندب - وكذا وجوده - ليس بأقل^(٢٧٨) لو لم يكن بأكثر.

وأما الأكملية فغير موجبة للظهور؛ إذ الظهور لا يكاد يكون إلا لشدة أنس اللفظ بالمعنى؛ بحيث يصير وجهاً له، ومجرد الأكملية لا يوجب^(٢٧٩)، كما لا يخفى.

نعم، فيما كان الأمر بصدد البيان^(٢٨٠)، فقضية مقدمات الحكمة

بعض ماذكرنا.

(٢٧٨) قوله: (وكذا وجوده ليس بأقل . . .) إلى آخره.

مضافاً إلى منع الكبرى فيه، فإن غلبته ليست منشأ له، ولكن ربما يتوهم أن غلبة الوجود في المقام ملازمة لغلبة الاستعمال؛ إذ الوجوب لا يتحقق إلا بإنشائه بالصيغة وليس أمراً واقعياً.

ويندفع - مضافاً إلى أن العبرة حينئذ بغلبة الاستعمال لا بها -: بأن انحصار الإنشاء فيه ممنوع، بل ربما يُنشأ بمادتي الأمر والوجوب، وربما ينتزع عن الإبراز بالجملة الخبرية، بل ربما يُنشأ بالإشارة والكتابة وغيرها من الأفعال.

(٢٧٩) قوله: (ومجرد الأكملية لا يوجب . . .) إلى آخره.

لأن المسلم كماله ثبوتاً لا إثباتاً، والتشكيك الثبوتي لا يستلزم التشكيك اللفظي الحاصل من شدة الأنس في مقام القابلية^(١).

(٢٨٠) قوله: (نعم فيما كان الأمر في مقام البيان . . .) إلى آخره.

وتوضيحه: أن الطلب كالنور في التشكيك الخاص الذي مافيه التفاوت^(٢) عين ما به التفاوت؛ إذ الطلب الإيجابي طلب مع شدة، وهي - أيضاً - من سنخ

(١) في نسخة (أ): (القابلية)، والصحيح ما أثبتناه من نسخة (ب).

(٢) في النسختين: (ما فيه التفاوت فيه)، وقد حذفنا كلمة «فيه» الثانية لزيادتها.

هو الحمل على الوجوب، فإنّ الندب كأنه يحتاج إلى مؤونة بيان التحديد والتقييد بعدم المنع من الترك، بخلاف الوجوب، فإنه لا تحديد فيه للطلب ولا تقييد، بإطلاق اللفظ وعدم تقييده - مع كون المطلق في مقام البيان - كافٍ في بيانه، فافهم.

المبحث الخامس: إنّ إطلاق الصيغة هل يقتضي كون الوجوب توصلياً، فيجزي إتيانه مطلقاً، ولو بدون قصد القرية، أو لا، فلا بدّ من الرجوع فيما شكّ في تعبديته وتوصليته إلى الأصل؟
لا بدّ في تحقيق ذلك من تمهيد مقدّمات:

الطلب، والندب - أيضاً - طلب، لا أنّه مركّب منه ومن أجنيّ، بل الضعف فيه راجع إلى أمر عدميّ خارج عن حقيقته، فكأنّ الوجوب مركّب من جنس هو أصل الطلب وفصل هي شدّته التي هي عين الطلب أيضاً، ومقابله مركّب من جنس هو الطلب ومن فصل هو ضعفه العدمي، فلمّا كان الوجوب بكلا جزئيه من سنخ الطلب كانت عبارة الجامع كافيةً لبيانه عند تماميّة مقدّمات الحكمة، بخلاف الندب، فإنّ قيده خارج عنه، وعبارة الجامع لا تكون إلّا بياناً لجزئه الأوّل دون الثاني، فإذا تمّت المقدّمات الثلاث، وعلمنا أنّ الجامع غير مراد، فلا بدّ وأنّ يكون مراده خصوص الوجوب؛ لأنّ الجزء الآخر من الندب يحتاج إلى دالٍّ آخر غير عبارة الجامع، والمفروض عدمه.

ولكن يمكن أن يقال: إنّ هذا المعنى لا يخطر بأذهان الخواصّ في مقام التخاطب العرفي، فضلاً عن الأوساط؛ فإنهم يعدّون الوجوب والندب في كونها^(١) فردين من الطلب، مثل «زيد» و«عمرو» في كونها فردين من الإنسان. هذا، مع أنّ الصيغة موضوعة للطلب المفهومي أو الإنشائي، والتشكيك

(١) كذا في النسختين، ولا يخفى زيادة كلمتي «في كونها».

إحداها: الوجوب التوصلّي، هو ما كان الغرض منه^(٢٨١) يحصل بمجرد حصول الواجب، ويسقط بمجرد وجوده، بخلاف التبعية، فإن الغرض منه لا يكاد يحصل بذلك، بل لابدّ - في سقوطه وحصول غرضه - من الإتيان به متقرباً به منه تعالى.

المتقدّم إنّما هو في الطلب الحقيقي الذي يكون داعياً إلى استعمالها فيه إنشاءً، ولعلّه أشار إلى ذلك بأمره بالفهم.

نعم يمكن القول بأنّ بناء العرف على نصب القرينة إذا أرادوا النذب، بخلاف ما إذا أرادوا الوجوب؛ فإنّهم يكتفون بعبارة الجامع، فتأمل.

(٢٨١) قوله: (هو ما كان الغرض منه . . .) إلى آخره.

قد يطلق التوصلّي على الواجب الغيري، وبينه وبين التوصلّي المذكور عموم من وجه؛ لتصادقهما في المقدمات الغير العباديّة، وصدق الثاني دون الأول في الواجب النفسي الغير المشروط بالقربة كدفن الميت، وبالعكس في المقدّمة العباديّة كالطهارات الثلاث.

ثمّ إنّها إشارة إلى ردّ مَنْ عَرَفَ التوصلّي: بما علّم الغرض منه، والتبعية بما لم يعلم الغرض منه^(١) - أو ببعض مراتبه - فإنّ النسبة بينه وبين ما ذكره المتن عموم من وجه.

والحقّ ما ذكره - قدّس سرّه - فإنّ المناط في الأوّل حصول غرضه بمجرد إتيانه ولو لم يعلم الغرض منه، وفي الثاني عدم حصوله إلّا بإتيانه قريباً ولو علّم الغرض منه.

(١) ربما ينطبق على ما ذهب إليه المحقّق القميّ - رحمه الله - في قوانينه: ١٠٣ / سطر ٩ و ١١ - ١٢، أو على ما ذكره في بدائع الأفكار: ٢٨٤ / سطر ١١ - ١٢، ولم أجد أقرب منهما للمذكور هنا.

ثانيتهما: أنَّ التقربُ المُعتبر في التعبدِي، إن كان بمعنى قصد الامثال^(٢٨٢) والإتيان بالواجب بداعي أمره، كان مما يعتبر في الطاعة

(٢٨٢) قوله: (إن كان بمعنى قصد الامثال . . .) إلى آخره.
المصحح لعبادية الشيء التي يؤخذ في قوامها إتيانه على نحو قربي أمور:
منها: قصد امتثال الأمر بمعنى كون الداعي إلى إيجاده الخارجي هو أمره المتعلق به.

ومنها: إتيانه بداعي حسنه.

ومنها: إتيانه بداعي كونه ذا مصلحة.

ومنها: إتيانه لكونه محبوباً للمولى.

ومنها: إتيانه لأجل المولى.

ومنها: إتيانه لكون المولى أهلاً للعبادة، وغير ذلك.

وقد يمنع كون غير الثلاثة الأولى مصححاً للقربة؛ بدعوى أنَّ هذه الأمور مما يترتب على الشيء بوصف أنها عبادة، لا أنها محققة للعبادية؛ فتكون متأخرة عن العبادية، فالعبادية لا تتحقق إلا بقصد امتثال الأمر أو بقصد ملاك الأمر. انتهى.
وفيه أولاً: أنَّ الملاك والغرض الداعي إلى الأمر العبادي - أيضاً - لا يحصل إلا بعد تحقق العبادة، فالإشكال على تقديره مشترك.

وثانياً: أنَّ المصحح لها قصد الأمور المذكورة لا تحققها الخارجي، وتأخر شيء عن العبادية وجوداً لا يُنافي كون قصده محصلاً لها.

وثالثاً: أنه لا يحصل القرب من المولى بمجرد قصد الصلاح أو الحسن.

ثم إنه قد استدلَّ على امتناع أخذ الأول في متعلق الأمر بوجوه:

الأول: لزوم الدور، وهو قد يُقرَّر في مقام التصوّر:

وحاصله: أنَّ تصوّر الأمر موقوف على تصوّر متعلقه، فلو كان قصد الأمر

من جملة أجزائه وقيوده لتوقف تصوّر المتعلق على تصوّره حسب توقّف تصوّر المركّب

عقلاً، لا ممّا أخذ في نفس العبادة شرعاً، وذلك لاستحالة أخذ ما لا يكاد يتأتّى إلّا من قبل الأمر بشيء في متعلّق ذاك الأمر مطلقاً؛ شرطاً

أو المقيد على تصوّر جزئه أو قيده، فيلزم الدور.

وفيه: أنّه كذلك لو كان المأخوذ شخص الأمر لا طبيعته؛ لأنّ لحاظها غير لحاظه، فلا دور؛ لتغاير الموقف الذي هو لحاظه الموقف عليه الذي هو لحاظها، وهذا نظير قول القائل: «كلّ خبري صادق» إذا كان المراد طبيعة الخبر؛ بحيث تسري إلى هذا الفرد - أيضاً - بالسرّيان الطبيعي لا النظري، فإنّ كونه من أفرادهِ وإن توقّف على هذا الحكم، والحكم موقوف على تحقّق الخبر؛ لأنّه موضوعه، إلّا أنّه لا يلزم الدور؛ لأنّ الملحوظ في جانب الموضوع طبيعة الخبر، فتغاير الموقف والموقوف عليه. ودعوى: كون الطبيعة في المثال ذات أفراد سوى الفرد المفروض دون المقام، فإنّه ليس لها فرد سوى شخص الأمر المفروض.

مدفوعة: بأنّ ملاك الدفع وجود التغاير لحاظاً، وهو محفوظ في كليهما. وهذا الدفع هو الذي سلّم به ^(١) المصنّف - قدّس سرّه - بقوله: «ضرورة أنّه وإن كان تصوّرها كذلك بمكان من الإمكان...» إلى آخره، في جواب المتوهم. وقد يقرّر في مقام الوجود بمعنى أنّه يلزم تقدّم الشيء على نفسه، وهو الأمر في المراتب الثلاثة: الإنشاء، والفعلية، والامتنال، وبمهد له مقدّمات: الأولى: أنّ كلّ ما يصحّ أن يكون قيداً في متعلّق الأمر يصلح أن يتعلّق به مستقلاً.

الثانية: أنّ المفهوم - الذي يتعلّق به الإرادة - يلحظ تارةً بوجوده الذهني، وأخرى بوجوده العيني؛ يعني يؤخذ مرآة للوجودات الخارجيّة على نحو القضية الحقيقيّة، ومتعلّقات الأحكام الشرعيّة قد أخذت على النحو الثاني لا الأوّل، فلا بدّ

(١) في النسختين: (سلّمه)، والصحيح ما أثبتناه.

أو شطراً، فيما لم تكن نفس الصلاة متعلّقة للأمر، لا يكاد يمكن إتيانها بقصد امتثال أمرها.

- حينئذٍ - من كونها مُقدّرة الوجود في ضمن الوجودات الخارجيّة المفروضة؛ لما مرّ من أنّه ملحوظ مرآة، ولكن مرآتيته ترجع إلى ما هي نتيجة الحمل من الاتحاد، لا إلى صحّة الحمل التي لا بدّ فيها من لحاظ المغايرة.

الثالثة: أنّ نسبة الإرادة إلى أطرافها من المريد والمراد منه نسبة المعلول إلى العلّة، فيما لم يحصل الأطراف لم تحصل الإرادة - تكوينيّة كانت أو تشريعيّة - غاية الأمر أنّه في الثانية تكون إرادة المراد منه واسطة، أمّا الأوّل فواضح، وأمّا الثاني والثالث فلما سبق من فرض وجودهما في الخارج.

الرابعة: - وهو المهمّ في المقام - أن العنوان الذي يتعلّق به التكليف: تارة يكون مستقلاً، وأخرى لا يكون كذلك، بل يكون مترتباً على موضوع آخر كـ ﴿أَوْفُوا بِالْعُقُودِ﴾^(١) فإنّ الوفاء ليس متعلّقاً للأمر^(٢) بنفسه، بل مترتب على العقد، فلا بدّ في الثاني من فرض ذلك الموضوع - أيضاً - في الخارج كأصل متعلّق التكليف، فعلى أخذ قصد الأمر في الصلاة المأمور بها - مثلاً - يصير من قبيل القسم الثاني، فتبيّن - حينئذٍ - امتناع الأخذ المذكور؛ لأنّ تعلّق الأمر وتحقّقه موقوف على تحقّق متعلّقه حسب المقدّمة الثالثة، وتحقّقه موقوف على تحقّق الأمر حسب المقدّمة الرابعة، فيلزم تقدّم الأمر على نفسه في كلّ من المراتب الثلاثة: الإنشاء والفعلية والامتثال.

وفيه أوّلًا: أنّ عدم صحّة التكليف بشيء مستقلاً: إن كان للزوم الاستحالة فهو يلزم^(٣) عدم صحّة تعلّقه به قيداً، وإن كان لأمر آخر مثل عدم كونه ذا مصلحة ملزمة فلا، بل ربّما يصحّ التكليف بالمقيّد؛ لاشتغاله على المصلحة الملزمة.

(١) المائدة: ١.

(٢) في نسخة (أ): بالأمر، والصحيح ما أثبتناه من نسخة (ب).

(٣) في النسختين عُدّي الفعل «يلزم» بـ «مع»، وقد حذفناها لتعديده بنفسه.

وتوهم: إمكان تعلّق الأمر بفعل الصلاة بداعي الأمر، وإمكان الإتيان بها بهذا الداعي؛ ضرورة إمكان تصوّر الأمر بها مقيّدة، والتمكّن من إتيانها كذلك، بعد تعلّق الأمر بها، والمعتبر من القدرة المعتبرة عقلاً في صحّة الأمر إنّها هو في حال الامتثال، لا حال الأمر.

وثانياً: أنّ الإرادة من الصفات الحقيقيّة ذات الإضافة كالعلم والقدرة، وما يلزم في تحقّقها مقدّماً عليها هو معروضها القائمة به كالنفس الناطقة. وأمّا سائر الأطراف:

فمنها: ما يلزم كوجود المراد منه لو تعلّقت بأمر حالي، وإلاّ فلا بأس بتأخّر المراد منه عنها.

ومنها: ما لا يلزم كوجود المراد، بل الإرادة في مرتبة العلة بالنسبة إليه - سواء كانت تكوينيّة أو تشريعيّة - هذا في الإرادة الحقيقيّة، وأمّا في الإرادة الإنشائيّة فلا يلزم إلاّ وجود الجاعل المرید.

ولا^(١) يقدح فيما ذكرنا تعلّق الطلب بالوجود الخارجي، لأنّ معناه كون المطلوب صدوره خارجاً، فإذا انتفى المقدّمة الثالثة ينتفي ما هو متفرّع عليها. وثالثاً: أنّ موضوع الأحكام الشرعية بمعنى المتعلّق ليس مقدّر الوجود، وإلاّ لزم شبه طلب الحاصل، بل الطلب متعلّق بجعل الوجود الخارجي بسيطاً، لا مركّباً محقّقاً أو مقدّراً.

نعم هذا يصحّ في الموضوع بنحو آخر، وهو المسافر والحاضر إلى غير ذلك من الموضوعات.

ورابعاً: أنّ قيد المتعلّق حسب الفرض بعد تسليم المقدّمات هو فرض الوجود لا الوجود الحقيقي، فتوقّف الوجود الحقيقي عليه لا يستلزم تقدّم الشيء على نفسه.

(خ) في نسخة (أ): (ألا يقدح...)، والصحيح ما أثبتناه من نسخة (ب).

واضح الفساد؛ ضرورة أنه وإن كان تصوّرها كذلك بمكان من الإمكان، إلّا أنه لا يكاد يمكن الإتيان بها بداعي أمرها^(٢٨٣)؛ لعدم الأمر بها، فإنّ الأمر حسب الفرض تعلّق بها مقيّدة بداعي الأمر، ولا يكاد يدعو الأمر إلّا إلى ما تعلّق به، لا إلى غيره.

وخامساً: أنه لو سلّمنا التوقّف في مرتبة الإنشاء فلا نسلّمه في الفعلية والامتثال؛ إذ نقول: إنّ المأخوذ في المرتبتين هو الأمر الإنشائي، فلا دور في البين. وسادساً: أنه لو سلّمناه في الفعلية - أيضاً - فلا نسلّمه في الامتثال؛ إذ المأخوذ فيه إمّا الأمر الإنشائي أو الأمر الفعلي.

الثاني: ما اختاره المصنّف، وحاصله: أنه لا ريب في اشتراط المقدورية في متعلّق التكليف، فلو أخذ قيداً أو جزءاً للزم عدم المقدورية؛ لعدم قدرة العبد على إتيان المركّب أو المقيّد.

لا يقال: إنّ الاعتبار من القدرة عقلاً إنّما هو في حال الامتثال، والفعل المقيّد بهذا القيد وإن كان غير مقدور قبل الأمر وحينه؛ لعدمه - حينئذٍ - إلّا أنه مقدور بعده لتحقيقه، وهذا هو الذي نقله عن المتوهّم بقوله: «والتمكّن من إتيانها...» إلى آخره.

(٢٨٣) قوله: (إلّا أنه لا يكاد يمكن الإتيان بها بداعي أمرها...) إلى آخره.

وبيانه: أنّ العبد إمّا أن يأتي بالصلاة - مثلاً - بجميع قيودها وأجزائها بداعي الأمر، وإمّا أن يأتي بها بهذا الداعي من دون جزئها أو قيدها، والأول غير ممكن؛ لأنّ المفروض أنّ أحد أجزاء المأمور به أو قيوده نفس الأمر، والداعي إلى الشيء داعٍ إلى أجزائه وقيوده، فيلزم كون الشيء داعياً إلى نفسه، وهو مستحيل وجداناً.

ولأنّ الداعي أوّل الفكر وآخر العمل بمعنى أنّ وجوده الذهني متقدّم، ووجوده الخارجي متأخر، فلو كان الشيء داعياً إلى نفسه للزم تقدّم الشيء على نفسه

إن قلت: نعم، ولكن نفس الصلاة - أيضاً - صارت مأموراً^(١) بها بالأمر بها مقيدة.

قلت: كلاً؛ لأن ذات المقيد لا تكون مأموراً بها، فإن الجزء التحليلي العقلي لا يتصف بالوجوب أصلاً، فإنه ليس إلا وجود واحد واجب بالوجوب النفسي، كما ربما يأتي في باب المقدمة.

ذهناً وخارجاً.

لا يقال: إنه كذلك إذا فرض المأخوذ شخص الأمر، وأما إذا فرض الطبيعة فلا؛ لتغايرهما كما مر في دفع الدور.

فإنه يقال: فرق بين المقامين؛ فإنه كان مقررّاً في مقام التصوّر ولحاظ المولى، والكلام في المقام في الامتثال الخارجي، فإنه لا يُعقل^(٢) كون شخص الأمر داعياً إلى طبيعة لا فرد لها غيره كما في المقام، بل إلى طبيعة لها أفراد سواء إذا فرض كونه داعياً إلى إيجادها في ضمنه لأنها نفسه.

نعم لا بأس بكون الشيء داعياً إلى إيجاد الطبيعة في ضمن غيره من الأفراد؛ لتغاير الوجودين حسب تعدّد وجود الطبيعي بتعدّد أفراده.

وأما الثاني ففيه: أنّ الصلاة ليست متعلّقة للأمر حسب الفرض، والأمر لا يدعو إلا إلى ما تعلّق به لا إلى غيره.

لا يقال: إنّ الأمر وإن لم يتعلّق إلا بالمقيد أو بالمجموع إلا أنّ المطلق أو الجزء - أيضاً - يكون مأموراً به، فيمكن إثبات الصلاة بداعي أمرها المتعلّق بها في ضمن المقيد أو المركّب.

فإنه يقال: - مضافاً إلى أنه لا يفيد مقدورية أصل المأمور به؛ لأنه هو المقيد

(١) في كثير من النسخ: «أمورة»، وقد أثبتناها كما في الطبعة الحجرية؛ لأنها أقوم.

(٢) في نسخة (أ): (لا يقال...)، والصحيح ما أثبتناه من نسخة (ب).

في أخذ قصد الامتثال جزءاً للمأمور به ٣٦٣

إن قلت: نعم، لكنه إذا أخذ قصد الامتثال شرطاً، وأما إذا أخذ شرطاً، فلا محالة نفس الفعل الذي تعلق الوجوب به مع هذا القصد، يكون متعلقاً للوجوب؛ إذ المركب ليس إلا نفس الأجزاء

أو المركب، وقد تقدم عدم إمكان إتيانه بداعي الأمر - إن تعلق الأمر بها على تقدير الأول ممنوع؛ لأن المطلق من الأجزاء التحليلية، وجزؤه الآخر هو التقيد الذهني. وبعبارة أخرى: ذات المقيّد بمنزلة الجزء، والتقيّد بمنزلة الفصل، والقيّد الخارج، والجزء التحليلي لا يصير متعلقاً للأمر، لا نفسياً ولا غيرياً؛ لأن متعلق الطلب هو الوجود الخارجي لا الذهني، وتلك الأجزاء موجودة خارجاً بوجود واحد، كما قرّر في محله.

وعلى التقدير الثاني يرد عليه وجوه:

الأول: ما أشار إليه في المتن بقوله: (مع امتناع اعتباره كذلك...) إلى

آخره.

وحاصله: أن الإرادة ليست من الأفعال الاختيارية؛ لأنها ما كانت صادرة عن الإرادة مع سائر مبادئ الاختيار، فيلزم التسلسل، ومن البديهي اشتراط الاختيار في متعلق التكليف.

الثاني: أنه ولو سلّمنا الاختيارية، لكن الجزء لما كان مأخوذاً بشرط لا لزم عدم مقدورية كلا الجزئين؛ لأن الصلاة بشرط عدم الإرادة غير مقدورة، وكذا الإرادة بشرط عدم الصلاة، بخلاف ما إذا لم يكن الجزء هي الإرادة، فإن إتيان الركوع المشروط بعدم السجود - وكذا العكس - مقدور بمبادئ الاختيارية.

الثالث: أنه إن كان المراد إتيانها بداعي الأمر العرضي كما هو التحقيق في اتصاف الجزء بالوجوب، ففيه: أن إتيانها كذلك يصحّ إذا أمكن إتيان المركب بداعي أمره النفسي الحقيقي، والفرض عدم إمكانه.

وإن كان المراد إتيانها بداعي الأمر النفسي الحقيقي، فهو خُلف؛ لأن

بالأمر، ويكون تعلّقه بكلِّ بعين تعلّقه بالكلِّ، ويصحّ أن يُؤتى به بداعي ذاك الوجوب؛ ضرورة صحّة الإتيان بأجزاء الواجب بداعي وجوبه.

المفروض تعلّق هذا الأمر بالمركب لا بها وحدها.

وإن كان المراد إتيانها بداعي الأمر الغيري ففيه:

أولاً: أنّ اتّصاف الأجزاء بالوجوب الغيري محال، كما سيجيء في مبحث المقدمة.

وثانياً: أنّه ليس منوطاً للثواب موافقة ولا لعقاب مخالفة، والفرض خلافه.
وثالثاً: أنّ ترشّح الأمر الغيري فرع مقدورية ذي المقدمة؛ إذ مع عدمها يسقط وجوبه، فيسقط وجوبها؛ لكونه مترشّحاً منه، والمفروض عدم إمكان إتيانه.
ولكن يمكن أن يقال: إنّ ملاك الاستحالة في هذا البرهان كون الأمر تعبدياً بالنسبة إلى تمام متعلّقه.

ولنا أن نمنع ذلك ونقول: إنّ الأمر تعلّق بالمركب من الأمرين، لكنّه تعبدي بالنسبة إلى الصلاة، وتوصلي بالنسبة إلى الجزء الآخر، وهو قصد الأمر، فإن أتى بالصلاة بداعي الأمر خارجاً فقد أتى بكلا جزئيه بجميع ما يعتبر فيه؛ أمّا الصلاة فقد أتى بها بداعي الأمر العرضي، وأمّا قصد الأمر فقد أتى به - أيضاً - فيكون محققاً لطبيعة الأمر كمحقّقة الفرد للكلّي الطبيعي؛ لأنّ الفرض كون المأخوذ هي الطبيعة على ما تقدّم في دفع الدّور، ولا يلزم فيه كون الإتيان بداعي الأمر حتّى يلزم كون الشيء داعياً إلى نفسه؛ لأنّ الفرض كون الأمر بالنسبة إليها توصلياً، ولا يرد عليه شيء من الإشكالات المتقدمة:

أمّا الأول: فلمنع كون الإرادة غير اختيارية، إمّا منع كون المناط في الاختيارية صدور الفعل عن الإرادة مطلقاً، بل هي شرط لها في غير الإرادة والجزم والعزم؛ لحكم الوجدان باختياريتها من دون إرادة، وإمّا لأنّ كلّ شيء مراد بها، وهي مرادة

قلت : مع امتناع اعتباره كذلك - فإنه يوجب تعلّق الوجوب بأمرٍ غير اختياريّ، فإنّ الفعل وإن كان بالإرادة اختياريّاً، إلّا أنّ إرادته؛ حيث لا تكون بإرادة أُخرى، وإلّا لتسلسلت ليست باختياريّة، كما لا يخفى، إنّما يصحّ الإتيان بجزء الواجب بداعي وجوبه في ضمن إتيانه بهذا الداعي، ولا يكاد يمكن الإتيان بالمركب [من] ^(١) قصد الامتثال بداعي امتثال أمره.

بنفسها.

وأما الثاني : فلأنّ معنى أخذ الجزء بشرط لا كونه مأخوذاً بحيث يأبى عن الحمل على الجزء الآخر وعلى الكلّ، لا بمعنى اشتراط عدمه، وإلّا لزم عدم المقدورية في غير المقام أيضاً، والمعنى المذكور موجود في المقام.

وأما الثالث؛ فلأنّه يأتي بها بداعي الأمر العرضي، ولا يلزم عليه ما تقدّم؛ لإمكان إتيان المركّب حسب ما مرّ، ولا فرق في ذلك بين الجزئية والشرطية بناءً على ما يأتي في مقدّمة الواجب من أنّ كلّ شرط موجب لتحقيق عنوان له خارجيّة منطبقٍ على المأمور به، وذاته جزء من المطلوب، وهذا العنوان جزء آخر، فلا يرد أنّ ذات المقيّد جزء ذهني كالقيّد.

وأما ما أورد عليه الأستاذ : من أنّ الأمر الواحد لا يقبل التجزئة بحسب التوصلية والتعبديّة بالنسبة إلى أجزاء متعلّقه فهو تعبدي مطلقاً أو توسّلي كذلك.

ففيه : أنّه لم يقدّم برهان على امتناعه، بل هو أمر ممكن عقلاً، بل واقع شرعاً، كما في الصوم المنسية نيّته مع التذكّر قبل الظهر، فإنّ التروك الواقعة قبله لم تقع بقصد القربة. هذا في الواجب، وأما في المندوب فوقت النيّة باقي إلى ما قبل الغروب.

الوجه الثالث : ما ذكره الأستاذ : من أنّ الأمر من الأفعال الاختياريّة، ولا بدّ فيها من داع يدعو إليها، وهو فيه عبارة عن إحداث الداعي في نفس العبد إلى

(١) أثبتناها من الطبعة الحجرية وحقائق الأصول.

إن قلت: نعم، لكن هذا كله إذا كان اعتباره في المأمور به بأمر واحد، وأمّا إذا كان بأمرين - تعلق أحدهما بذات الفعل، وثانيهما بإتيانه بداعي أمره - فلا محذور أصلاً^(٢٨٤)، كما لا يخفى، فللامر أن يتوسل بذلك في الوصلة إلى تمام غرضه ومقصده، بلا شبهة^(١).

قلت: مضافاً إلى القطع بأنه ليس في العبادات إلا أمر واحد^(٢٨٥)، كغيرها من الواجبات والمستحبات - غاية الأمر يدور مدار الإتيان، فتوجيه الأمر إليه لأجل أن يكون داعياً له إلى إتيان متعلقه، فلا معنى لأخذه فيه.

وفيه أولاً: أنه لا يثبت الاستحالة.

وثانياً: أنه يمكن كون الغرض الأقصى من الأمر حاصلًا من المركب؛ بحيث يكون هذا الغرض في طول الغرض الأول، فيلزم على المولى أخذه في متعلق الأمر حفظاً للغرض الأقصى.

فتلخص أنّ الحق إمكان الأخذ بشرطين: كون المأخوذ هي الطبيعة؛ حتى لا يلزم الدور في مقام التصور، وكون الأمر توصلياً بالنسبة إلى قصد الأمر.

(٢٨٤) قوله: (فلا محذور أصلاً...) إلى آخره.

لأنه إذا تعلق الأمر بذات الصلوات يتحقق موضوع الأمر الثاني، فحينئذ يؤمر مولوياً بإتيانها بداعي أمرها الأول، فلا محذور من جهة الدور ولا من جهة عدم القدرة ولا غيرهما.

(٢٨٥) قوله: (مضافاً إلى القطع بأنه ليس في العبادات إلا أمر واحد...) إلى آخره.

(١) في أكثر النسخ: «بلا منعة»، وهي تأتي بمعنى العز والقوة، وجمعاً لـ «مانع»، ومصدراً لـ «منع». أساس البلاغة: ٤٣٧، لسان العرب ٨: ٣٤٣ - ٣٤٤، تاج العروس ٥: ٥١٦.

ولا يخفى عدم مناسبتها هنا بهذه المعاني، وما أثبتناه من نسخة جماعة المدرسين هو المناسب هنا، وكذا ما جاء في الطبعة الحجرية: «بلا تبعة» كنسخة بدل.

في اعتبار قصد الامتثال في المأمور به بأمرين ٣٦٧

الامتثال وجوداً وعدماً فيها المثوبات والعقوبات، بخلاف ما عداها، فيدور فيه خصوص المثوبات، وأما العقوبة فمرتبة على ترك الطاعة ومطلق الموافقة - إن الأمر الأوّل^(٢٨٦) إن كان يسقط بمجرد موافقته، ولو وفيه: أنه لا يثبت الامتناع.

(٢٨٦) قوله: (إن الأمر الأوّل . . .) إلى آخره.

وحاصله: إن الأمر الأوّل^(١) إذا فرض إتيان متعلّقه بلا قصد الامتثال: فلما أن يسقط قطعاً، كما هو الشأن في الأمر الثاني حسب الفرض^(٢)، فلا مجال للأمر الثاني، أو لا يسقط بالقطع، أو يشكّ في ذلك، فحينئذ يحكم العقل بإتيانه على وجه يحصل القطع بحصول الغرض من دون حاجة إلى الأمر الثاني، بل هو مستحيل؛ للزوم اللغوّة، وهو محال على الحكيم.

لا يقال: ليست الملازمة موجودةً بينه وبين حكم الشرع.

قلنا^(٣): بلى، ولكن فيما كان المورد قابلاً له، لا في مثل المقام الذي لا ملاك لحكم الشرع فيه لحكم العقل بالمثوبة عند الإتيان بقصد الامتثال والعقوبة عند الإتيان بدونه، أو على تقدير اشتراطه في حصول الغرض، ولا فائدة أخرى في البين حتى يصحّ لأجله الأمر المولوي الذي هو محلّ الكلام؛ إذ لا نزاع في إمكان الأمر الإرشادي، بل في وقوعه بنحو العموم مثل: ﴿أَطِيعُوا اللَّهَ﴾^(٤) وغيره من الآيات^(٥) والأخبار^(٦).

(١) في نسخة (أ): (أن الأوّل . . .)، وما أثبتناه أعلاه هو من نسخة (ب).

(٢) في نسخة (أ): (حسب الفرد . . .)، وهو وهم، والصحيح ما أثبتناه من نسخة (ب).

(٣) في النسختين: (لا يقال . . . قلنا . . .)، والمناسب: (لا يقال . . . لأننا نقول . . .) أو (إن قلت . . . قلنا . . .).

(٤) آل عمران: ٣٢، ١٣٢، النساء: ٥٩، المائدة: ٩٢، النور: ٥٤، وغيرها.

(٥) البقرة: ٢١، ١٨٦.

(٦) الروضة من الكافي ٨: ٢ - ١٤ / ١ رسالة أبي عبد الله - عليه السلام - إلى جماعة الشيعة، تحف العقول ١٢ و ٢٠.

لم يقصد به الامتثال، كما هو قضية الأمر الثاني، فلا يبقى مجال لموافقة الثاني مع موافقة الأول بدون قصد امتثاله، فلا يتوسل الأمر إلى غرضه بهذه الحيلة والوسيلة، وإن لم يكد يسقط بذلك، فلا يكاد يكون له وجه، إلا عدم حصول غرضه بذلك من أمره؛ لاستحالة سقوطه مع عدم حصوله، وإلا لما كان موجباً لحدوثه، وعليه فلا حاجة في الوصول

أقول: لو فرض كون الغرض واحداً وكان الداعي إلى الأمر الأول هو ذاك الغرض لتم ما ذكره - قدس سره - إذ بعد تعلق الأمر الأول: إما أن يقطع بحصوله من متعلقه بمجرد الإتيان، فلا مجال للأمر الثاني، أو يقطع بالعدم، أو يشك، فالعقل حاكم بلزوم إتيانه على وجه يقطع به.

وأما إذا كان الغرض متعدداً - بأن يكون غرض مترتب على ذات الفعل، وغرض أقصى مترتب على إتيانه بداعي الأمر - أو واحداً ولم يكن الداعي إلى الأمر هو ذاك الغرض، بل الداعي إليه هو التهيؤ للإيجاب الثاني، والغرض المذكور داعٍ إلى الأمر الثاني فلا يتم؛ إذ في الأول إذا تحقق الأمر الأول وفرض إتيان متعلقه يسقط؛ لحصول غرضه، ولا يجب على العبد إتيانه على وجه يحصل الغرض الثاني؛ لعدم تعلق أمر بما يحصله، وبجرد العلم بوجود غرض كذلك لا يلزم العبد، كما في الأغراض المعلومة قبل تحقق الأمر بمحصلها، بل إذا تعلق إرادة من المولى بتحصيله يجب عليه الأمر ثانياً.

وفي الثاني إذا تحقق الأول لا يجب على العبد الإتيان بمتعلقه أصلاً؛ لأن إتيانه بلا قصد أمره مفوت لغرض المولى؛ لأن المفروض أنه لا غرض فيه إلا التهيؤ، وإتيانه بداعي أمره غير واجب عقلاً؛ لعدم تعلق أمر به، فحينئذ يجب على المولى الأمر ثانياً بالمقيد؛ تحصيلاً لغرضه، هذا في مقام الثبوت.

وأما إثباتاً: فإذا ورد أمر ثانٍ يستكشف - إنّا - أحد الأخيرين.

إلى غرضه إلى وسيلة تعدّد الأمر؛ لاستقلال العقل - مع عدم حصول غرض الأمر بمجرد موافقة الأمر - بوجوب الموافقة على نحو يحصل به غرضه، فيسقط أمره.

هذا كله إذا كان التقرب المعتبر في العبادة بمعنى قصد الامتثال .
وأما إذا كان بمعنى الإتيان بالفعل بداعي حسنه، أو كونه ذا مصلحة، أو له تعالى، فاعتباره في متعلق الأمر وإن كان بمكان من

وقد يتوهم الاستدلال لامتناع تعدّد الأمر بوجهين آخرين :
الأول : أنه لو فرض تعدّد الأمر لزم أن يكون موافقة الأمر الأول موجبةً للثواب، ومخالفته غير موجبة للعقوبة، وهما توأمان يرتضعان من ثدي واحد .
بيان الملازمة : أنه إذا أتى بالفعل بداعي الأمر الأول يترتب المثوبة لموافقة الأمر الأول، لا للأمر الثاني ؛ لأنه لم يقصد امتثاله .
وإذا أتى به مجرداً عن الداعي المذكور يترتب العقوبة لمخالفة الأمر الثاني، لا على مخالفة الأمر الأول ؛ لأنه أتى بمتعلقه .
وفيه : أن عدم ترتب العقوبة على مخالفة الأول في الفرض ؛ لعدم تحقق مخالفة بالنسبة إليه، لا لأنها حاصلة، فلم يترتب العقوبة عليها، والقاعدة هو كون الموافقة موجبة للمثوبة، والمخالفة للعقوبة فانتفاؤها لانتفاء موضوعها، ومخالفته إنما تتحقق إذا لم يأت بالفعل أصلاً .
الثاني : أن اللازم من التعدّد تعدّد العقوبة إذا لم يأت بالفعل أصلاً، وقد قام الإجماع على العدم .

وفيه أولاً : أنه يكشف عن عدم الوقوع، لا عدم الإمكان الذي هو المطلق .
وثانياً : أن دعواه في أمثال المقام مجازفة .
ثم إنك إذا عرفت عدم الاستحالة في أخذ قصد الامتثال علمت أنه لا

الإمكان، إلا أنه غير معتبر فيه قطعاً^(٢٨٧)؛ لكفاية الاختصار على قصد الامتثال، الذي عرفت عدم إمكان أخذه فيه بديهية.

تأمل فيما ذكرناه في المقام تعرف حقيقة المرام؛ كيلا تقع فيما وقع فيه من الاشتباه بعض الأعلام.

استحالة في أخذ كل ما نشأ من قبل الأمر، كقصد الوجه - وصفاً أو غاية - والتميز، مضافاً إلى عدم جريان سلب القدرة في غير الوسط، وكذا البرهان الأخير، كما لا يخفى.

نعم إشكال الدور جارٍ في الكل.

(٢٨٧) قوله: (إلا أنه غير معتبر فيه قطعاً...) إلى آخره.

لأن كل واحد من الأمور المذكورة: إما أن يعتبر تعييناً فهو باطل؛ للعلم بكفاية الاختصار على قصد الامتثال، أو يعتبر تخييراً بينه وبين قصد الامتثال، فيعود المحذوران من الدور وسلب القدرة؛ لعدم الفرق بين كونه مأخوذاً تعييناً وتخييراً^(١).

أقول: لو كان التخيير شرعياً لزم المحذوران، وكذا لو كان عقلياً وفرض الإطلاق نظرياً، أما إذا كان طبيعياً فلا يلزم الدور.

وأما سلب القدرة فلا يلزم بالنسبة إلى تمام وجودات الطبيعي. نعم يكون بعض وجوداته غير مقدور، فحينئذ يتوجه الأمر إلى المقدور، مع أن الإجماع على الصحة إذا أتى بقصد الامتثال ينافيه.

إلا أن يقال: إن غير المأمور به قام مقامه إلا أنه - أيضاً - مخالف له، فحينئذ يقطع بعدم اعتباره مطلقاً، ولما كان المحذور عنده سلب القدرة أطلق القول بعدم اعتبار واحد من الأمور المتقدمة.

(١) في نسخة (أ): (لعدم الفرق لعدم كونه مأخوذاً تعييناً أو تخييراً)، والصحيح ما أثبتناه من نسخة (ب).

ثالثها: أنه إذا عرفت - بما لا مزيد عليه - عدم إمكان أخذ قصد الامتثال في المأمور به أصلاً، فلا مجال للاستدلال بإطلاقه^(٢٨٨) - ولو كان مسوقاً في مقام البيان - على عدم اعتباره، كما هو أوضح من أن يخفى، فلا يكاد يصح التمسك به إلا فيما يمكن اعتباره فيه.

(٢٨٨) قوله: (فلا مجال للتمسك^(١) بإطلاقه...) إلى آخره.

أما على ما اخترنا من إمكان الأخذ فلا شبهة في صحة التمسك.

وأما على الامتناع فيمكن أن يتمسك للعدم بوجهين:

الأول: أن الإطلاق والتقييد توأمان في الإمكان وعدمه؛ إذ هو عبارة عن تسرية الحكم إلى جميع الحالات التي منها كون الفعل بقصد امتثال الأمر، فيلزم المحذوران بلا تفاوت أصلاً.

وفيه: أن الإطلاق على قسمين:

النظري: وهو: أن ينظر إلى جميع الحالات التي منها حالة التقييد، وهذا متضايّف مع التقييد في الإمكان وعدمه.

الثاني: الإطلاق الطبيعي: وهو: تعليق الحكم على نفس الطبيعة أينما وجدت، وهذا ليس متضايّفاً مع التقييد، وبهذا الاعتبار يجري الإطلاق بالنسبة إلى كلّ حالة متأخرة عن الحكم كالعلم والجهل وغير ذلك من الأمور التي لولوحظت في الإطلاق أوقيد به للزم الدور.

وبالجملة: لا يلزم في الإطلاق الطبيعي لا دور، وهو واضح، ولا سلب القدرة، وهو أوضح، بل الحاجة إليه في الأول.

وأما الثاني فلا يلزم مع الإطلاق النظري - أيضاً - كما لا يخفى.

(١) في النسخ المتداولة للكفاية توجد كلمة «للاستدلال» بدلاً من كلمة «للتمسك» الموجودة في نسختي الحاشية.

فانقذ بذلك أنه لا وجه لاستظهار التوصيلية من إطلاق الصيغة بمادتها، ولا لاستظهار عدم اعتبار مثل الوجه^(٢٨٩) - مما هو ناشئ من قبل الأمر - من إطلاق المادة في العبادة لو شك في اعتباره فيها، نعم إذا كان الأمر في مقام^(٢٩٠) بصدد بيان تمام ما له دخل في حصول غرضه، وإن لم يكن له دخل في متعلق أمره، ومعه سكت في المقام، ولم ينصب دلالة

الثاني: أن إحدى مقدمات الحكمة عدم القرينة على التقييد، ومن المعلوم أن هذا العدم على الإطلاق ليس مقدمة، بل المقيّد بما كان النصب ممكناً، وفي المقام ليس ممكناً، فلم تحصل تلك المقدمة، فلم يصح التمسك.

وفيه أن الحاجة إليه بل إلى عدم كون المقيّد قدراً متيقناً - أيضاً - إنها هي فيما كان إرادة هذا المقيّد ممكنة، وأما مع عدم إمكانها فلا حاجة إليهما، بل إحراز كون المطلق في مقام البيان يكفي في تعيين إرادة الإطلاق الطبيعي، وإلا لكان ناقضاً لغرضه؛ إذ مع عدم إمكان بيان المقيّد بكونه قدراً متيقناً أو بنصب القرينة - كما هو المفروض - مع فرض كونه في مقام البيان لو لم يُرد الإطلاق لزم نقض الغرض، بخلاف سائر المقامات، فإنه إذا فرض كونه بصدد البيان لا يحجز الإطلاق؛ إذ لعله يبين المقيّد بكونه قدراً متيقناً أو بنصب قرينة، فافهم ذلك فإنه دقيق.

(٢٨٩) قوله: (ولا لاستظهار عدم اعتبار مثل الوجه . . .) إلى آخره.

قد عرفت في ما سبق إمكان قصد أخذ الوجه التوصيفي والتمييز؛ بناءً على برهان سلب القدرة الذي هو مختاره في إثبات الامتناع، فلا وجه لإطلاقه بعد تسليم أصل البرهان وأن عدم الإمكان مانع عن التمسك بالإطلاق.

(٢٩٠) قوله: (نعم إذا كان الأمر في مقام . . .) إلى آخره.

الفرق بين هذا الإطلاق المسمّى بالإطلاق المقامي المستكشف من السكوت في مقام البيان وبين الإطلاق المتقدم المسمّى بالإطلاق اللفظي بعد كون كلٍ منهما دليلاً اجتهادياً من وجوه:

على دخول قصد الامتثال في حصوله، كان هذا قرينة على عدم دخله في غرضه، وإلا لكان سكوته نقضاً له وخلاف الحكمة، فلا بدّ عند الشك وعدم إحراز هذا المقام من الرجوع إلى ما يقتضيه الأصل ويستقلّ به العقل.

فاعلم: أنه لا مجال - ها هنا - إلا لأصالة الاشتغال، ولو قيل بأصالة البراءة^(٢٩١) فيما إذا دار الأمر بين الأقل والأكثر الارتباطيين، وذلك لأنّ الشكّ ها هنا في الخروج عن عهدّة التكليف المعلوم، مع استقلال العقل بلزوم الخروج عنها، فلا يكون العقاب - مع الشك وعدم إحراز الخروج - عقاباً بلا بيان، والمؤاخذة عليه بلا برهان؛

الأول: أنه يكفي في الثاني عدم القرينة على الإجمال أو الإهمال؛ بناءً على الحقّ من الحمل على مقام البيان في صورة الشكّ للقاعدة العقلائيّة، وفي الأول لابدّ من إحراز كونه في هذا المقام بالقطع أو ما يقوم مقامه؛ لعدم جريان القاعدة المذكورة في غير الألفاظ.

الثاني: أن سبب الإطلاق في اللفظي اللفظ مع المقدمات الثلاث، وفي المقامي لا دخل له أصلاً، بل هي سبب له استقلالاً.

الثالث: أنه يكفي فيه إحراز كونه في مقام بيان ما هو معتبر في المتعلّق شرطاً أو شرطاً، بخلاف المقامي؛ فإنّه لابدّ فيه من إحراز كونه في مقام بيان كلّ ما له دخل في حصول الغرض ولو لم يكن معتبراً في المأمور به.

(٢٩١) قوله: (إلا لأصالة الاشتغال ولو قيل بأصالة البراءة...) إلى آخره. مراده: أن البراءة العقلية غير جارية، أمّا إذا قلنا بالاشتغال عقلاً في الأقل والأكثر فواضح، وأمّا إذا قلنا بالبراءة العقلية في تلك المسألة فلوجود الفرق بينها وبين المقام، وهو يتوقّف على مقدّمات:

ضرورة أنه بالعلم بالتكليف تصحّ المؤاخذه على المخالفة، وعدم الخروج عن العهدة، لو اتفق عدم الخروج عنها بمجرد الموافقة بلا قصد القربة، وهكذا الحال في كلّ ما شكّ (في) ^(١) دخله في الطاعة، والخروج به عن العهدة؛ ممّا لا يمكن اعتباره في المأمور به، كالوجه والتمييز.

نعم: يمكن أن يقال: إنّ كلّ ما ربما يحتمل بدوّاً دخله في امتثال ^(٢) أمرٍ وكان ^(٣) ممّا يغفل عنه - غالباً - العامّة، كان على الأمر بيانه، ونصب قرينة على دخله واقعاً، وإلاّ لأخلّ بما هو همّه وغرضه، أمّا إذا لم ينصب دلالة على دخله كَشَفَ عن عدم دخله، وبذلك يمكن القطع بعدم دخل الوجه والتمييز في الطاعة بالعبادة؛ حيث ليس منها عين ولا أثر في الأخبار والآثار، وكانا ممّا يغفل عنه العامّة، وإن احتمل

الأولى: أنّ الشكّ في الامتثال فيها مسبّب عن الشكّ في دائرة المأمور به، بخلاف المقام، فإنّه حاصل بعد العلم بجميع ما يعتبر فيه.

الثانية: أنّ موضوع البراءة العقلية هو التكليف بلا بيان عليه.

الثالثة: أنّ العلم في تلك المسألة منحلّ: إلى علمٍ تفصيليٍّ بوجوب الأقلّ، وشكٍّ بذويٍّ في وجوب الأكثر، فتجري البراءة فيه، وبجربانها يرتفع الشكّ في مرحلة الامتثال، بخلاف المقام، فإنّه لا موضوع لها، فحكم العقل بالخروج اليقيني عن عهدة ما اشتغل به يقيناً بإتيان ما يقطع معه بحصول الغرض باقٍ على حاله.

(١) لم ترد في أكثر النسخ، وقد أثبتناها من حقائق الأصول ١: ١٧٨.

(٢) في أكثر النسخ: «الامتثال»، وقد أثبتنا ما في المتن من النسخة الحجرية ١: ١١٤.

(٣) كذا في النسخة الحجرية (١: ١١٤)، وأمّا في حقائق الأصول (١: ١٧٨) فالعبارة هكذا:

(...) في الامتثال وكان (...). وفي طبعتي مؤسسة آل البيت عليهم السلام وجماعة المدرّسين:

(...) في الامتثال أمراً كان (...). وهي لا تخلو من الخلل.

اعتباره بعض الخاصة، فتدبر جيداً.

ثم إنه لا أظنك أن تتوهم وتقول: إن أدلة البراءة الشرعية مقتضية لعدم الاعتبار، وإن كان قضية الاشتغال عقلاً هو الاعتبار؛ لوضوح أنه لا بد في عمومها من شيء قابل للرفع والوضع شرعاً، وليس ها هنا، فإن دخل قصد القربة ونحوها في الغرض ليس بشيء، بل واقعي. ودخل الجزء والشرط فيه وإن كان كذلك^(٢٩٢)، إلا أنها قابلان للوضع والرفع شرعاً، فبدليل الرفع - ولو كان أصلاً - يكشف أنه ليس

(٢٩٢) قوله: (ودخل الجزء والشرط فيه وإن كان كذلك...) إلى آخره.

إعلم أن الأجزاء والشروط تلا حظ:

تارة: بالنسبة إلى الماهية المحصلة للصالح.

وأخرى: بالنسبة إلى لحاظ المولى، فإن الأمر لما كان أمراً اختيارياً فلا جرم يكون مسبقاً بتصور متعلقه بتمام أجزائه وشروطه التي لها دخل في حصول الغاية منه.

وثالثة: بالنسبة إلى تعلق^(١) الإرادة الحقيقية الحاصلة قبل الأمر.

ورابعة: إلى مقام تعلق الأمر.

ولكن دخالة الجزء والشرط في الثلاثة الأول تكوينية، بخلاف دخالتها في

الرابع، فإنها شرعية قابلة للرفع والوضع.

فإذا عرفت ذلك فاعلم: أن كل جزء أو شرط أخذ في متعلق الأمر فهو ملحوظ في كل من المقامات، وباعتبار الأخير يجري حديث الرفع لو شك في الجزئية؛ لكونها في تلك المرتبة قابلة له وللوضع، فيستكشف بطريق «الإن» أن إتيان

(١) في نسخة (أ): (تعيين)، وقد أثبتناه كما في جدول التصحيح المرفق بنسخة (ب).

هناك أمر فعليّ بما يعتبر فيه المشكوك، يجب الخروج عن عهده عقلًا،

ما عداه في هذا الحال مشتمل على تمام المصلحة على تقدير كون المرفوع جزءاً واقعاً، أو أنّ للمصلحة المحصّلة بالمأمور به الواقعي مرتبتين: إحداها حاصلة من الأقل، والأخرى غير حاصلة منه، ولكن أغمض عنها المزاخمة مصلحة أهمّ منها أو مساوية كالتهييل أو غيره، وهذا بخلاف الجزء الذي لا يمكن أخذه فيه فلا يشملته الحديث؛ لعدم كون الجزئية في المراتب الثلاثة الأولى قابلة للجعل.

وقد ظهر ممّا ذكرنا: أنّ كلامه - قدّس سرّه - مبنيّ على عدم إمكان أخذه في متعلّق الأمر بأمر أو أمرين، ولا مقدّمة سواه، وقد يُبنى على أربع مقدّمات: الأولى: أنّ الصلاح المترّب على الفعل مقدور بالواسطة، وأنّ الأمر تعلّق به.

الثانية: أنّه إذا تعلّق الأمر به فلا بدّ في مقام الامتثال من القطع بتحصيله لحكم العقل به.

الثالثة: أنّ الأجزاء والشرائط تكون علّة لحصول الصلاح، ولكن هذه العلّة في بعض الأجزاء تكوينيّة محضة، كما فيما لا يمكن أخذه، وفي بعضها الآخر العلّة التكوينيّة مستتبعة للعلّة الشرعيّة كما في غيره.

الرابعة: أنّه في الأخير يجري حديث الرفع فيما شكّ، ويجعل المحصّل للمصلحة ما عدا المشكوك.

ثمّ أورد على الأولى بما حاصله: منع كون الصلاح مطلقاً كذلك، بل قد يتعلّق الأمر بنفس الأجزاء والشرائط المحصّلة.

وعلى الثانية: بأنّه على تقدير تسليم المقدّمة الأولى لا حاجة إلى حكم العقل، بل العلم بالمأمور به يلزم العبد تحصيل القطع بالخروج عن العهدة.

بخلاف المقام، فإنه عُلِمَ بثبوت الأمر الفعليّ، كما عرفت، فافهم.

وعلى الثالثة بمنع كون قصد الامتثال لا يستتبع جعله التكويني جعله التشريعي؛ إذ هو ممكن بتعدّد الأمر.

وعلى الرابعة بمنع جريان أدلة الرفع فيما كان مستتبعاً للجعل التشريعي؛ لعدم لابتدئية جريانها فيه لعدم ورود أدلة الرفع في خصوص الأقلّ والأكثر حتى يقال بلغويتها لولا جريانها فيه، فعلى هذا يلزم سدّ باب البراءة في الأقلّ والأكثر، فالحقّ ما ذكرنا من تعدّد الجعل وجريان البراءة.

ولا يخفى ما في هذا الكلام بعد ما عرفت من تقرير مراده - قدس سرّه - وأنه لا يبتني إلّا على المقدّمة التي ذكرناها.

مضافاً إلى أنّه لم يظهر منه اعتراف بغير الثانية من المقدّمات:

أما الأولى: فلأنّه صرّح في موارد بكون متعلّق الأوامر ما هو محصّل للصالح. وأما الثالثة: فلأنّه - قدس سرّه - صرّح - في قوله: (ودخل الجزء والشرط...) إلى آخره -: بأنّ دخالتها في الصلاح تكوينيّة مطلقاً حتى فيما أمكن أخذه أيضاً؛ إذ المراد منها ما كان ممكن الأخذ في متعلّق الأمر.

وأما الرابعة: فلأنّ الرفع التشريعي لا يجعل المحصّل ما عدا المشكوك من الأجزاء، ويبعد عن مثله القول به. نعم برفع جزئية المشكوك يكشف بالإلّان أحد الأمرين المتقدّمين.

ثمّ لا يكاد ينقضي تعجّبي مما أورده على المقدّمة الثانية؛ فإنّ الإلّزام بالخروج عن العهدة من وظائف العقل.

وأضعف منه ما أورده على الرابعة من لزوم حمل حديث الرفع على غير الأقلّ والأكثر مع تسليمه بالجعل^(١) التشريعي حتى في مثل قصد الامتثال أيضاً؛ إذ أيّ

المبحث السادس: قضية إطلاق الصيغة كون الوجوب نفسياً

مانع - حينئذٍ - من شموله له؟! وهل يكون الملاك في الشمول أزيد من الجعل التشريعي؟!

وأضعف من جميع ذلك ما يظهر من كلامه من تأثير الجعل التشريعي في الصلاح؛ إذ هو لا يؤثر فيه قطعاً لكونه من الأمور التكوينية.

ثم إنه قد ظهر مما ذكرنا: أنه يرد على المصنف - رحمه الله - أنه لا بأس بجريان البراءة العقلية وكذا النقلية إن قلنا بجريانها في سائر الموارد؛ لما عرفت سابقاً من إمكان الأخذ بأمر أو أمرين، وابتناء عدمه على الامتناع.

بقي في المقام شيء:

وهو أنه هل الصيغة تقتضي مباشرة الفاعل للفعل باختياره وغير مجامع مع الحرام، فلا يسقط الأمر بفعل الغير، من غير فرق بين كونه نياً أو تبرعاً، أو مملوكاً له بمعاملة من إجارة وغيرها، أو كون الفاعل مملوكاً له، وكذا لا يكفي صدور عنه من غير اختيار في حال السهو أو النوم أو غيرها من الحالات السالبة للاختيار، وكذا لا يكفي اجتماعه مع الحرام، أو لا يقتضي، أو فيه تفصيل؟
فهنا صور ثلاث:

أما الأولى: فالتحقيق أن فعل الغير: إما أن يكون له انتساب إليه حقيقة، مثل الإحراق الصادر من النار المنتسب إلى الإنسان الملقى للحطب فيها حقيقة، ولا إشكال في كفايته.

أو يكون انتسابه^(١) إليه مجازاً، كما إذا كان بأمره أو بوجه آخر موجب للانتساب إليه مجازاً.

(١) في النسختين: (أو يكون انتساب إليه...)، والصحيح ما أثبتناه.

تعييناً عينياً؛ لكون كل واحد مما يُقابِلها يكون فيه تقييد الوجوب وتضييق

أو لا يكون كذلك كما إذا فعله الغير من دون اطلاع منه نيابةً، أو بدونها، أو مع الاطلاع مع عدم ما يصحّح الإسناد المجازي .

فعلى الثالث ظاهر إطلاق الصيغة عدم كفايته؛ لأنّ هيئتها تدلّ على طلب الوجود، ومادّتها على نفس الماهية، وإسنادها إلى شخص مخاطب أو غائب - مثل «فليضرب فلان» - على كون المطلوب هو الفعل المنسوب إليه، وفعل الغير ليس منسوباً إليه، فظاهر الإيقاع المذكور هو الانتساب إليه، لا الأعمّ منه ومن الانتساب إلى الغير، والفرض عدم انتسابه إلى المسند إليه لا حقيقة ولا مجازاً، فهو موضوع لمعنى غير شامل للانتسابين؛ لأنّ الانتساب وإن كان جامعاً إلّا أنّه لم يوضع لمطلقة، بل للانتساب الخاصّ.

هذا، مضافاً إلى انصرافه إلى الانتساب إليه على تقدير الوضع للأعمّ، مع أنّه لو أغمض عنه فهو القدر المتيقّن من مقام التخاطب، وهو وإن لم يمنع كفاية فعل الغير، إلّا أنّ حكم العقل بعدم سقوط الوجوب المعلوم إلّا بما علم إسقاطه به يكفي، وعلى الأولين لاجابة إليه، بل لا مجرى له بعد ظهور الخطاب في مطلوبة المباشرة.

ومما ذكرنا ظهر حال القسم الثاني، وإنّ الوجوه الثلاثة جارية فيه - أيضاً - حتّى الوجه الأول؛ لأنّ الانتساب وإن كان جامعاً بين الحقيقي والمجازي إلّا أنّه موضوع للحقيقي منه .

نعم لو قام قرينة على إرادة الأعمّ فلا بأس بإرادته، بخلاف ما سبق، فإنّه لا يمكن إرادته؛ لعدم كونه من قبيل الانتساب إليه الذي هو الموضوع له .
ومما ذكرنا ظهر فساد ما يقال: من عدم جامع في البين بالنسبة إلى فعل الغير مطلقاً.

وأما الثانية: فقد يتوهم كون الصيغة ظاهرة في كون متعلقها اختياريّاً؛ لأجل

دائرته، فإذا كان في مقام البيان، ولم ينصب قرينة عليه، فالحكمة

عدم صحّة تعلّق الطلب عقلاً بغيره.

وفيه: أنّه يصحّ إذا كان ذلك من الارتكازات العرفيّة؛ لكون الظهور دائراً مدارها، وليس بمعلوم، بل المعلوم عدمه، وحينئذٍ فالأقوى انعقاد الظهور وسیعاً، غاية الأمر أنّ غير الاختياري خارج عقلاً.

ويظهر الثمرة في التمسك به فيما شكّ في الاختيارية، وفي أجزاء غير الاختياري في غير العبادات.

وأما الثالثة: فقد يقال بظهور الخطاب في عدم إتيانه مع الحرام؛ لأنّ الاجتماع مع الحرام: إمّا أن يكون من حيث العموم والخصوص كالنهي في العبادة، وإمّا من حيث العموم من وجه كاجتماع الأمر والنهي، وعلى التقديرين فالأصل بمعنى ظاهر الخطاب هو عدم الاكتفاء؛ لأنّه على الأول لابدّ من تقييد الخطاب بما عدا المحرّم، وعلى الثاني إن قلنا بالامتناع فكذلك، وعلى الجواز يرتفع الحسن الفاعلي مع العلم بالحرام فالتقييد لازم. انتهى.

وفيه أولاً: أنّ الفرق بين اجتماع الأمر والنهي وبين مسألة النهي عن العبادة بما ذكرناه كما في ^(١) «القوانين» ^(٢) ممنوع، بل الفرق بينهما من جهة اختلاف الجهة المبحوث عنها من غير فرق بين النسبتين على ما سيأتي.

وثانياً: أنّ تقديم دليل على دليل غير كون ظهوره أضيق من الأول، والمطلوب في المقام انعقاد الظهور في عدم الاجتماع، والتقييد اعتراف بظهوره في الأعم. وثالثاً: أنّه مع القول بالجواز لا وجه لارتفاع الحسن الفاعلي، بل الآتي بالمجمع يتّصف بالحسن الفاعلي والقبح الفاعلي معاً.

(١) قوانين الأصول ١: ١٤٠-١٤٢.

(٢) توجد في النسختين بعد كلمة «القوانين»، (رحمه الله)، وقد حذفناها لزيادتها.

تقتضي كونه مطلقاً^(٢٩٣)، وجب هناك شيء آخر أو لا، أتى بشيء آخر أو لا، أتى به آخر أو لا، كما هو واضح لا يخفى.

ورابعاً: أنه لو كان المراد انعقاد ظهور الأمر فيما لم يرد نهي عن متعلقه، كان دليل النهي وارداً عليه؛ لارتفاع موضوعه بمجرد وروده، فلا يتحقق للمسألتين موضوع حتى يحتاج إلى التقييد.

وإن أراد كونه ظاهراً في عدم المبغوضية الفعلية في متعلقه، فلا إشكال فيه، إلا أنه لا ينفع؛ لأنه إذا ورد دليل النهي الظاهر في كون متعلقه مبغوضاً - على سبيل النهي في العبلادة أو اجتماع الأمر والنهي - فلا بد من ملاحظة قواعد البابين، ومجملها: أن الثاني منها من باب التراحم دائماً على الامتناع، فالمقدم هو أقوى الملاكين لو أحرز، وإلا فربما يرجع إلى قواعد التعارض، وعلى التقديرين ليس التقديم من طرف النهي دائماً، والأول منها لابد فيه من الرجوع إلى قواعد التعارض على المشهور، وعلى أي تقدير ليس المقدم طرف النهي دائماً.

(٢٩٣) قوله: (فالحكمة تقتضي كونه مطلقاً...) إلى آخره.

أي كون الوجوب مطلقاً، ويمكن التمسك بالإطلاق بوجهين:

الأول: التمسك بالإطلاق الحالي في المطلق: بأن يقال: إن ظاهره - بعد جريان المقدمات الثلاث المعهودة، وإمكان الجامع، وعدم مناسبة العموم البدي - كونه مطلقاً على كل حال - وجب هنا شيء، أو لا - وهو مساوق للوجوب النفسي، فيكون المقام نظير التمسك بإطلاق البيع في قوله تعالى: ﴿وَأَحَلَّ اللَّهُ...﴾^(١) - الآية - في شمول المطلق للمقيّد وغيره.

الثاني: التمسك بإطلاق الهيئة: بأن يقال: إنها وإن كانت موضوعاً للجامع بين النفسي والغيري إلى غير ذلك إلا أنه بعد جريان مقدمات الحكمة المعروفة

المبحث السابع: إنه اختلف القائلون بظهور صيغة الأمر في الوجوب - وضعاً أو إطلاقاً - فيما إذا وقع عقيب الحظر أو في مقام توهمه على أقوال^(٢٩٤):
نسب إلى المشهور ظهورها في الإباحة^(١).

والقطع بعدم إرادة الجامع أصلاً - إذ المراد: إمّا النفسي، أو الغيري - يقطع بأنّ المراد منه هو النفسي ولو كان فرداً منه؛ لأنّ بناء العرف عند إرادتهم غيره في ذاك المقام على ذكر قرينة مثل قوله تعالى: ﴿إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ...﴾^(٢)، بخلاف ما كان مرادهم خصوص النفسي التعيني العيني، فإنهم يقتضرون على ذكر عبارة الجامع، ولعلّ السرّ في ذلك: هو التضييق المذكور في العبارة.
ومنه ظهر: أنّ التضييق المذكور لا يكفي ما لم يحرز البناء المذكور؛ لأنّ الملاك في المقام هو الظهور العرفي، كما أنّه لو كان البناء على العكس لم يقدح. نعم يمكن كونه منشأً لتحقيقه.

وظاهر المصنّف هو القسم الثاني؛ لظهور رجوع الضمير في قوله: (كونه مطلقاً) إلى الوجوب كما سبق وإن كان يحتمل الأول بعيداً.
(٢٩٤) قوله: (على أقوال...) إلى آخره.

ليس غرضهم كون الصيغة حقيقةً في غير معناها الحقيقي الأوّلي، بل بعد تسليم كونه مجازاً في غير الوجوب أو في غير الطلب الجامع، اختلفوا في أنّ الوقوع في هذا المقام هل هو^(٣) قرينة عامّة صارفة عن الحقيقة، مُعيّنة لأحد المجازات، وهي

(١) نسبة السيّد المرتضى - قدس سرّه - إلى الأكثر في الذريعة إلى أصول الشريعة ١: ٧٣، وحقن نسبته إلى الأكثر في مفاتيح الأصول: ١١٦ / سطر ١٠ - ١١، وكذا في هداية المسترشدين: ١٥٤ / سطر ١٢٨ - ٢٩، ومثله في الفصول الغروية: ٧٠ / سطر ٢٢ - ٢٣، وحقن نسبته إلى الأكثر والمشهور في بدائع الأفكار: ٢٩٤ / سطر ٣ - ٤.

(٢) المائدة: ٦.

(٣) في النسختين: «هي»، والصحيح ما أثبتناه.

وإلى بعض العامة^(١) ظهورها في الوجوب .
وإلى بعض^(٢) تبعيته لما قبل النهي إن عُلّق الأمر بزوال
علة النهي . إلى غير ذلك .

الإباحة، كما هو المحكي عن المشهور^(٣)، أو ليس فيه قرينة أبدأ، كما هو منقول
عن بعض العامة^(٤)، أو صارفة غير معينة^(٥)، أو قرينة على التبعيّة لما قبل النهي إن
عُلّق بزوال علة النهي^(٦) كما في قوله تعالى: ﴿فَإِذَا انْسَلَخَ الْأَشْهُرُ الْحُرُمُ فَاقْتُلُوا
الْمُشْرِكِينَ﴾^(٧) أو من مصاديق ما شك في قرينته، كما هو مختار المتن؟
ثم اعلم إنّ هذا النزاع يجري في مقامات الخطر المقطوع والمظنون والمشكوك
والموهوم .

(١) البصري في المعتمد: ٧٥، والبيضاوي وغيره في الإبهاج في شرح المنهاج للسبكي ٢: ٤٣، ونسبه
إلى شيخ الطائفة والمحقق والعلامة والشهيد الثاني - قدّست أسرارهم - وجماعة من العامة كالرازي
والبيضاوي والمعتزلة في هداية المسترشدين: ١٥٤ / سطر ٢٧ - ٢٨، وبدائع الأفكار: ٢٩٤ /
سطر ٧ - ٨.

(٢) ونسبه العضدي إلى القليل ونفى البعد عنه على ما جاء في بدائع الأفكار: ٢٩٤ / سطر ١٩ - ٢٠ .
(٣) الذريعة إلى أصول الشريعة ١: ٧٣ نسبه فيه إلى الأكثر، وقال به في القوانين ١: ٨٩ / سطر
١١، وذكر نسبته إلى الأكثر - عن السيّد والشيخ رحمهما الله - والعضدي في مفاتيح الأصول:
١١٦ / سطر ١٠ - ١١، ونسب حكايته عن الأكثر إلى جماعة في هداية المسترشدين: ١٥٤ /
سطر ٢٨ - ٢٩، وفي الفصول: ٧٠ / سطر ٢٣، ونسبه إلى الأكثر وعزا شهرته إلى القليل في
بدائع الأفكار: ٢٩٤ / سطر ٣ - ٤ .

(٤) هداية المسترشدين: ١٥٤ / سطر ٣٣ - ٣٤، والظاهر أنه مذهب المحقق - رحمه الله - في معارج
الأصول: ٦٥ .

(٥) الفصول الغروية: ٧١ / سطر ٢ .

(٦) وحكى - نسبته إلى القليل ونفى البعد عنه عن العضدي - في بدائع الأفكار: ٢٩٤ / سطر ١٩ -
٢٠ .

(٧) التوبة: ٥ .

والتحقيق: أنه لا مجال للتشبُّث بموارد الاستعمال^(٢٩٥)، فإنه قلَّ مورد منها يكون خالياً عن قرينة على الوجوب، أو الإباحة، أو التبعية، ومع فرض التجريد عنها لم يظهر بعدُ كونُ عقيب الحظر موجباً لظهورها في غير ما تكون ظاهرة فيه.

غاية الأمر يكون موجباً لإجمالها^(٢٩٦)، غير ظاهرة في واحد منها إلا

(٢٩٥) قوله: (لا مجال للتشبُّث بموارد الاستعمال . . .) إلى آخره.

كما هو مدرك هذه الأقوال؛ لأنَّ موارد الاستعمال مقرونة بالقرينة، وظاهره تسليم دلالة على الأقوال لو لم تكن مقرونة بها.

وفيه: أنَّ الدلالة - حينئذٍ - لو كانت من جهة الاستعمال ففيه - مضافاً إلى أنه حينئذٍ يكفي المورد القليل المفروض في إثبات المطلوب - أنَّ دلالة ممنوعة.

وإن كانت من جهة كثرته الموجبة لتعيين المعنى الكثير الاستعمال ففيه: أنه لا فرق - حينئذٍ - بين المصحوب بالقرينة وبين غيره.

والأولى في ردِّه أن يقال: إنَّ التمسُّك بالاستعمال لو كان باعتبار كونه دالاً على الظهور ففيه منع ذلك، ولو كان من جهة كثرته ففيه منع بلوغه إلى تلك المرتبة الموجبة للتعيين.

(٢٩٦) قوله: (غاية الأمر يكون موجباً لإجمالها . . .) إلى آخره.

لكونه من مصاديق ما شكَّ في قرينته، فيصير منشأ للإجمال.

لا يقال: إنَّ أصالة عدم قرينة هذا المقام توجب الحمل على المعنى الحقيقي، كما إذا شكَّ في أصل وجود القرينة.

فإنَّه يقال: إنَّ الملاك في هذا الباب هو الظهور، ومع احتفاف الكلام بما شكَّ في قرينته مقالياً أو حالياً - كما في المقام - لا ينعقد له ظهور، ولم يحرز بناؤهم على العمل بالأصل المذكور من دون مصادفة الظهور، بخلاف الشكَّ في وجودها؛ فإنه وإن كان مانعاً عن انعقاد الظهور الفعلي مثل الأوَّل، إلاَّ أنَّ اللفظ معه محمول

عندهم على ما لولاها لكان ظاهراً فيه، وقد استقرّ بناؤهم على العمل بهذا الظهور اللولائي، لا على العمل بأصالة عدم القرينة، لكن عدم انعقاد الظهور مع احتفاف الكلام بما يُشكّ في قرينته على الإطلاق ممنوع، ويأتي تفصيله في الاستثناء المتعقّب للجمل.

وكيف كان، فإذا وقع الإجمال: فتارة يدور الأمر بين الأربعة من الوجوب، والكراهة، والندب، والإباحة؛ للجزم بعدم الحرمة حسب الفرض، وأخرى بين الثلاثة منها، وثالثة بين الاثنين منها. وعلى أيّ تقدير فالمرجع الأصول العملية. وربّما يتوهم^(١): الحمل على الإباحة في كلّ ما كانت طرفاً للتريد؛ إمّا لغلبيتها في الاستعمالات الواقعة في مقام الحظر، أو لأنها القدر المتيقّن لوجودها في ضمن الكلّ.

والأوّل مدفوع: بمنع الغلبة أوّلاً، ومنع كونها بالغة مرتبة التعيّن ثانياً. والثاني مدفوع: بالمنع؛ لأنّ المتيقّن هي الإباحة الجنسية، والمطلوب إثبات الإباحة التي هي نوع من الأحكام، كما هو مفاد دليل الأوّل. وربّما يتوهم: الحمل على الندب فيما دار بينه وبين الوجوب للتيقّن. وقد عرفت في مثله اندفاعه.

وقد يتوهم: الحمل على الوجوب في الصورة المذكورة لا لأصالة الحقيقة؛ لأنّ الحجّة هو الظهور، وهو مفروض العدم، بل لأنّه إذا جرت مقدّمات الحكمة، فلو لم يُرد الوجوب لكان ناقضاً لغرضه. وفيه: أنّ إحداها عدم نصب القرينة، وهو غير محرز بالوجدان ولا بالأصل؛ لعدم دليل على حجّة أصالة عدم القرينة.

(١) ذكره كدعوى - ودفعها - في هداية المسترشدين: ١٥٥ / سطر ٣٠ - ٣٦.

وبالجملة: كل من التوهمات الثلاثة باطل، بل المرجع هو الأصل العملي، فنقول: إن المهم في المقام بيان حكم قسمين:

الأول: أن يدور الأمر بين أمرين أو أمر أحدهما إلزام، فإن كان لكلٍ منهما حالة سابقة - كما هو كذلك دائماً في الأمر الوارد عقيب الحظر المقطوع - فلا مانع من جريان استصحاب عدم كلٍّ منهما ما لم تلزم مخالفة عملية، كما رتباً يكون ذلك بالنذر وشبهه، فحينئذٍ تتعارض الأصول، فالمرجع حديث الرفع^(١) الجاري في الإلزام دون غيره، فهو إن كان متعدداً تردّد الأمر بينها، وإن كان واحداً ثبت بالأصل المذكور؛ لما حقق في محله من ثبوت الملازم بالأصل إذا كان ملازماً أعم، وهنا كذلك.

وإن كانت الحالة السابقة لغير الإلزام عدماً فقط جرى الاستصحاب في عدمه مع جريان الحديث في رفع الإلزام، أو وجوداً فيجري في وجوده مع جريان الحديث في رفع الإلزام أيضاً.

وإن كانت الحالة السابقة للإلزام عدماً جرى الاستصحاب فيه، ويثبت الحكم الغير الإلزامي بالملازمة، وإن كانت له^(٢) وجوداً فيثبت به، وينفي الآخر كذلك.

الثاني: أن لا يكون بينها إلزام، فحينئذٍ لا مساق للحديث؛ لعدم جريانه في غيره، كما بين في محله.

وإن كان لكلٍ حالة سابقة عدماً جرى الاستصحاب ما لم يلزم مخالفة عملية كما تقدّم تصويره.

(١)، أصول الكافي: ٢: ٤٦٢ - ٤٦٣ / ١ - ٢ باب ما رفع عن الأمة من كتاب الإيمان والكفر، الخصال: ٤١٧ / ٩ باب التسعة.

(٢) أي وإن كانت الحالة السابقة للإلزام وجوداً...

المبحث الثامن: الحق أن صيغة الأمر مطلقاً^(٢٩٧) لا دلالة لها على المرة ولا التكرار، فإن المنصرف عنها ليس إلّا طلب إيجاد الطبيعة المأمور بها، فلا دلالة لها على أحدهما، لا بهيئتها ولا ببادتها، والاكتفاء بالمرة فإنها هو لحصول الامتثال بها في الأمر بالطبيعة، كما لا يخفى.

ثم لا يذهب عليك: أن الاتفاق على أن المصدر المجرد عن اللام والتنوين لا يدلّ إلّا على الماهية - على ما حكاه السكاكي^(١) - لا يوجب كون النزاع^(٢٩٨) هاهنا في الهيئة - كما في الفصول^(٣) - فإنه غفلة وذهول

وإن كانت لواحد وجوداً أو عدماً ثبت بالاستصحاب عدم الآخر في الأول، ووجوده في الثاني إن كان واحداً، ولو تعدّد فلا مجال للتعين.

(٢٩٧) قوله: (الحق أن صيغة الأمر مطلقاً . . .) إلى آخره.

يعني لا ببادتها ولا بهيئتها.

ثم إن في المسألة أقوالاً لا فائدة للتعرض لها ولا لأدلتها، والحق ما اختاره المصنّف؛ لأن المتبادر بالتبادر الوضعي من الهيئة هو طلب الوجود، ومن المادة هي الماهية لا بشرط، ولا شيء سواهما يدلّ على أحد الأمرين.

(٢٩٨) قوله: (لا يوجب كون النزاع . . .) إلى آخره.

هل هو في مفاد الهيئة أو المادة؟ وجهان: اختار «الفصول»^(٣) الأول مستدلاً عليه بالاتفاق المذكور، ودلالته عليه تتوقف على مقدمات أربع:

الأولى: حجّة قوله في نقله، وهي ممنوعة.

(١) مفتاح العلوم: ٩٣ / سطر ١ - ٧.

(٢) الفصول الغروية: ٧١ / سطر ٢١ - ٢٢.

(٣) الفصول الغروية: ٧١ / سطر ١٧ و ٢١.

عن كون المصدر كذلك لا يوجب الاتفاق على أن مادة الصيغة لا تدلّ

الثانية: دلالة اتفاق أهل العربية المنقول في كلامه على اتفاق الأصوليين أيضاً؛ إذ ربّ متفق عليه بينهم فهو^(١) محلّ الخلاف بينهم، كما في دلالة صيغة الأمر على الحال.

وهي - أيضاً - ممنوعة.

الثالثة: كون المصدر مادة للمشتقات؛ إذ لو كان غيرها لم يدلّ الاتفاق المنعقد - على كون المصدر موضوعاً للطبيعة بما هي - على كون مادة المشتقات كذلك. وهذه أيضاً ممنوعة.

بيانه: أن المصدر صيغة خاصّة لها جهتان:

الأولى: ما هو بمنزلة الهيولى.

والثانية: ما هو بمنزلة الصورة، كما أن الأمر كذلك في سائر المشتقات، فكما أن كلّ صورة من صورها متباينة^(٢) مع أخرى منها، كذلك صورة المصدر معها من غير فرق.

نعم المادة مثل «ض» و«ر» و«ب» - بلا تقيّد بصورة من الصور حتّى بهذه الصورة أيضاً - مشتركة بين الصيغ كلّها حتّى المصدر، ولكن قد تصحّح هذه المقدّمة بوجهين:

الأول: أن مراد السكاكي^(٣) من المصدر هي المادة المذكورة.

وفيه أولاً: أنه خلاف ظاهر لفظ المصدر.

وثانياً: أنه ما المراد من وضع المادة؟

فإن كان المراد وضعها بلا تقييد بصورة أبداً.

(١) سبقت الإشارة إلى الخلاف في جواز دخول الفاء على الخبر على ضعف.

(٢) في النسختين: (مباينة . . .)، والصحيح ما أثبتناه.

(٣) مفتاح العلوم: ٩٣ / سطر ٧.

إِلَّا عَلَى الماهية؛ ضرورة أَنَّ المصدر ليس^(١) مادةً لسائر المشتقات، بل هو

فقيه: أَنَّهُ يلزم - حينئذٍ - دلالتها على معناها بأي صورة صوّرت مثل «ربض» و«بضر» وغير ذلك.

وإن كان المراد وضعها بشرط التصوّر بأي الصور المتعارفة.

ففيه: أَنَّهُ وإن كان ممكناً بأن توضع المادة المذكورة على حدة، وتوضع الهيئة على حدة، إلَّا أَنَّهُ لا دليل عليه؛ لاحتمال كون كلّ مادة موضوعة مع الهيئة العارضة لها بإنشاء واحد بحيث يحصل منه وضعان للمادة والهيئة، ولذا قال «الفصول»^(٢).

لا دليل على تعدّد الوضع في المشتقات، فحينئذٍ لا يمكن أن يكون مراد السكاكي ذلك؛ إذ ظاهره دعوى الاتفاق فيما له وضع مستقل، وكونه بهذا المعنى كذلك ليس متفقاً عليه كما عرفت.

الثاني: ما قاله الأستاذ - رحمه الله - من أَنَّ وقوع الاتفاق على كون المصادر كذلك يكفي في المقام؛ بناءً على كون المصدر مشتقاً، وفعل الماضي أصلاً؛ فإنّ المصدر - بناءً على هذا القول - وإن وضع بوضع واحد، إلَّا أَنَّهُ قد لوحظ كلّ من جهتي المادة والهيئة لجهة من جهتي المعنى؛ لأنّ مادته موضوعة بإزاء المعنى المادي وهيئته بإزاء المعنى الهيئي^(٣)، فإنّ لمعناه - أيضاً - صورة خاصّة مباينة للصورة الموجودة في سائر المشتقات، فإذا وضعت مادة المصدر للمعنى اللابشرطي، فكذلك المادة في ضمن المشتقات، ولعلّ أمر المصنّف - بعد ردّ «الفصول» بما ذكره - بالفهم إشارة إليه.

وفيه أولاً: منع الملازمة بين وضع مادة المصدر لمعنى وبين وضع مادة المشتقات له بعينه؛ إذ لعلّها وضعت في الأخيرة له منضمّاً إلى التكرار أو المرة.

(١) في الأصل: «ليست» والصحيح ما أثبتناه.

(٢) قد يستفاد ذلك من الفصول الغروية: ٦٠ / سطر ٣٦ - ٣٧.

(٣) في نسخة (أ): (الهيئي)، والصحيح ما أثبتناه من نسخة (ب).

وثانياً: منع الملازمة في مقام الاتفاق؛ إذ ربّ شيء ثابت واقعاً قد وقع النزاع فيه.

وثالثاً: أنّه لا يلزم - بناءً على كون الأصل في الكلام هو الفعل - أن يكون المصدر موضوعاً بالكيفية المزبورة، بل لعلّه وضع ببادئه وهيئته بلحاظ المجموع للمعنى المخصوص بلا لحاظ كلّ من جهتي لفظه لكلّ من جهتي معناه.

ورابعاً: أنّ ظاهره لزوم كون المجموع من المادّة والهيئة في المصدر موضوعاً للمجموع من المعنى بناءً على كونه أصلاً.

وفيه منع واضح؛ إذ يحتمل بناءً على كلا القولين أن يكون وضعه كذلك، أو على الكيفية المذكورة قبله، أو يلاحظ المجموع بناءً على أصليّته، والتفكيك بناءً على الفرعية، أو العكس^(١).

الرابعة: أن يكون وضع الهيئة في المشتقات على حدة؛ بأن يقال: إنّ المصدر - بناءً على تقدير كونه مادّةً للمشتقات - موضوع على حدة، وهيئة كلٍّ منها وضعت على حدة.

وأما إذا قلنا بأنّ المصدر المتصوّر في ضمن تلك الهيئات موضوع معها بوضع واحد لمعنيين فلا يدلّ الاتفاق المذكور على وضع المصدر - الموجود في ضمنها - للطبيعة؛ إذ الاتفاق قد انعقد في الوضع المستقلّ، وهو المصدر المجرد عن الهيئات، فإن لم يلاحظ في وضعها دلّ الاتفاق المذكور على الاتفاق على كون معنى مادّة المشتقات هي الطبيعة، بخلاف ما لو لوحظ مع كلٍّ من الهيئات؛ فإنّه يحتمل كونه - حينئذٍ - موضوعاً للطبيعة المقيدة بأحد الأمرين.

(١) في نسخة (أ): (أو بالعكس...)، والصحيح ما أثبتناه من نسخة (ب).

صيغة مثلها، كيف؟ وقد عرفت في باب المشتق^(٢٩٩) مباينة المصدر وسائر المشتقات بحسب المعنى، فكيف بمعناه يكون مادة لها؟ فعليه يمكن دعوى اعتبار المرة أو التكرار في مادتها، كما لا يخفى.

إن قلت: فما معنى ما اشتهر من كون المصدر أصلاً في الكلام؟ قلت: مع أنه محل الخلاف، معناه^(٣٠٠) أن الذي وُضع أولاً

(٢٩٩) قوله: (كيف وقد عرفت في باب المشتق . . .) إلى آخره.

حيث علم هناك أن معناه أب عن الحمل دون معنى المشتقات.

(٣٠٠) قوله: (معناه . . .) إلى آخره.

بيانه: أن المراد من الأصل ما كان موضوعاً بوضع شخصي مادة وهيئة، سواء لوحظ كل منها على حدة، أو المجموع بإزاء المجموع، مثلاً: المصدر - بناءً على كونه أصلاً - قد وضعه الواضع للمعنى الحديثي، ملاحظاً لمجموع مادته وهيئته بإزاء مجموع معناه المركب من المادة والصورة المعنويتين؛ إذ كل معنى من المعاني له شيء بمنزلة المادة، وشيء بمنزلة الصورة، كما أن اللفظ - أيضاً - كذلك.

أو ملاحظاً لمادته بإزاء المعنى المادي، وهيئته بإزاء المعنى الهيئتي، وبعد وضعه كذلك وضع سائر المشتقات، مثلاً: هيئة «فاعل» قد وضعها لكل من ثبت له مبدأ من المبادئ المتحققة في ضمن المصادر، وقد تحقق بإنشاء واحد وضعان: شخصي بالنسبة إلى الهيئة، ونوعي بالنسبة إلى المادة؛ إذ لم يعين مادة مخصوصة، بل أُشير إلى نوعها لتحقيق الوضع أولاً للمصدر، فاللفظ المادي مع معناه المادي موجود في ضمن المصدر والمشتقات، ولكن كان وضعه لها في المصدر في ضمن وضعه، وفي المشتقات في ضمن وضعها، فالأصالة باعتبار كونه ميزاناً يُشار إليه إجمالاً من دون حاجة إلى لحاظ مادة، وكذا الكلام بعينه إذا فرض كون الأصل هو الفعل، وليس المراد من الأصالة كون كل منها مأخوذاً بآدته وهيئته مادة لسائر المشتقات.

٣٩٢ المقصد الأول: في الأوامر: مبحث المرة والتكرار

بالوضع الشخصي، ثم بملاحظته وضع - نوعياً أو شخصياً^(٣٠١) - سائر الصيغ التي تناسبه، مما جمعه معه مادة لفظ متصورة^(٣٠٢) في كل منها ومنه بصورة ومعنى كذلك^(٣٠٣)، هو المصدر أو الفعل، فافهم.

ثم المراد بالمرّة والتكرار: هل هو الدفعة والدفعات، أو الفرد والأفراد؟

والتحقيق: أن يقعا بكلا المعنيين محل النزاع، وإن كان لفظهما ظاهراً في المعنى الأول.

وتوهم^(١): أنه لو أُريد بالمرّة الفرد^(٣٠٤)، لكان الأنسب - بل

(٣٠١) قوله: (نوعياً أو شخصياً...) إلى آخره.

الأول بالنسبة إلى المادة، والثاني بالنسبة إلى الهيئة، كما مرّ آنفاً، ولا يخفى أن المناسب العطف بالواو لا بـ«أو».

(٣٠٢) قوله: (مادة لفظ متصورة...) إلى آخره.

إذ كل لفظ من الألفاظ له مادة وصورة، ولكن مادة المصدر مع مادة المشتقات واحدة، والاختلاف من قبل الصور المتباينة، وكذا في طرف المعنى، فهما مشتركان في المادة المعنوية واللفظية معاً.

(٣٠٣) قوله: (ومعنى كذلك...) إلى آخره.

أي مادة معنى متصور في كل واحد من المصدر والمشتقات بصورة من الصور المتباينة، فهو عطف على قوله لفظ.

(٣٠٤) قوله: (وتوهم أنه لو أُريد بالمرّة الفرد...) إلى آخره.

المتوهم هو «الفصول»^(٢)، واستدلّ عليه بوجهين:

(١) المتوهم هو صاحب الفصول في الفصول الغروية: ٧١ / سطر ٢٩.

(٢) الفصول الغروية: ٧١ / سطر ٢٥ - ٢٩.

اللازم - أن يجعل هذا المبحث تنمّة للمبحث الآتي؛ من أن الأمر هل يتعلق بالطبيعة أو بالفرد؟ فيقال عند ذلك وعلى تقدير تعلّقه بالفرد: هل يقتضي التعلّق بالفرد الواحد أو المتعدّد، أو لا يقتضي شيئاً منهما؟ ولم يحتج إلى إفراد كلٍّ منهما بالمبحث كما فعلوه، وأمّا لو أريد بها الدفعة، فلا عُلقة بين المسألتين، كما لا يخفى.

فاسد؛ لعدم العُلقة بينهما لو أريد بها الفرد أيضاً، فإنّ الطلب على القول بالطبيعة إنّما يتعلّق بها باعتبار وجودها في الخارج؛ ضرورة أن الطبيعة من حيث هي ليست إلّا هي، لا مطلوبة ولا غير مطلوبة، وبهذا الاعتبار كانت مردّدة بين المرة والتكرار بكلا المعنيين، فيصحّ النزاع في دلالة الصيغة على المرة والتكرار بالمعنيين وعدمها: أمّا بالمعنى الأوّل فواضح.

الأوّل: أن المتبادر من المرة ومقابلها هي الدفعة ومقابلها، ولذا يقال لمن سمع صوتين في زمان واحد: لأنّه سمعه مرّة لا مكرراً.

الثاني: أن كلّ مسألة لابدّ أن تجري على جميع تقادير المسألة الأخرى، فلو أريد من المرة الفرد لم تجر مسائلتنا على جميع تقادير المسألة الآتية: في أن متعلّق الأمر هي الطبيعة أو الفرد؛ إذ على القول بالطبيعة لا يمكن النزاع هنا في أن المطلوب هي الطبيعة أو الفرد أو الأفراد.

نعم يمكن بناءً على الفرد في تلك المسألة بأنّ يقال: إنّ المطلوب طبيعة الفرد، أو الواحد منه، أو الأفراد، فيكون من فروع القول بالفرد هناك، بخلاف الدفعة والدفعات؛ فإنّه يجري بناءً على جميع تقادير تلك المسألة.

وفيه - مضافاً إلى اختلاف الدليلين في المؤدّي، فإنّ الأوّل يفيد عدم الوقوع، والثاني عدم الإمكان - ما ذكره المصنّف - رحمه الله - من إمكان النزاع هنا بناءً على

وأما بالمعنى الثاني فلوضح أن المراد من الفرد أو الأفراد وجود واحد أو وجودات، وإنما عرّ بالفرد لأن وجود الطبيعة في الخارج هو الفرد، غاية الأمر خصوصيته وتشخصه - على القول بتعلق الأمر بالطبائع - يلزم المطلوب وخارج عنه، بخلاف القول بتعلقه بالأفراد، فإنه مما يقومه.

تنبيه: لا إشكال بناءً على القول بالمرة في الامتثال (٣٠٥)، وأنه لا

القول بالطبيعة هناك.

بيانه: أن متعلق الطلب - على القول بالطبيعة هناك - وجود الطبيعة وإن كان متعلق الأمر هو نفس الطبيعة، ووجود الطبيعي يتعدّد حسب تعدّد أفرادها، فيبحث في هذه المسألة في أنّ المطلوب: هو الوجود السعي بما هو، أو وجود واحد للطبيعي، أو وجودات منه، والأول: معنى القول بالطبيعة، والثاني: معنى القول بالفرد، والثالث: معنى القول بالأفراد.

نعم التعبير بالفرد أو الأفراد مساححة؛ لكون الخصوصية الفردية خارجة عن المطلوب؛ بناءً على تعلق الطلب بوجود الطبيعة؛ بخلاف تعلقه بالفرد.

لا يقال: إنّ ظاهر لفظ الفرد هو كون الخصوصية الفردية داخلية في المطلوب. فإنه يقال: إنّ الموجود في المقام هو لفظ المرة والتكرار لا لفظ الفرد، مضافاً إلى أنه لا ينافي إمكان النزاع، وإنما ينافي وقوعه.

(٣٠٥) قوله: (لا إشكال بناءً على القول بالمرة في الامتثال...) إلى آخره.

وهنا جهات من الكلام:

الأولى: فيما يحصل به الامتثال، فنقول:

أما تحقّقه بناءً على المرة بمعنى الدفعة فواضح؛ إذ الإتيان الأول في ضمن فرد

مجال للإتيان بالمأمور به ثانياً، على أن يكون - أيضاً - به الامتثال، فإنه من الامتثال بعد الامتثال.

أو أزيد، مثل قوله لعبيده: «أنتم أحرار لوجه الله» - فيما [لو] ^(١) أمر بالعنق - محقق له.

وأما بناءً عليها بمعنى الفرد، فإن كان المأتي به فرداً واحداً فلا إشكال وإن كان أزيد: فإن كان الفرد لا بشرط حصل الامتثال بأحدهما، وكان الآخر لغواً من دون تعيين، وإن كان بشرط لا على نحو وحدة المطلوب فلا امتثال أصلاً.

وهل يحصل الامتثال بالإتيان فيما بعد، أو لا؟
وجهان: من أن المطلوب هو الفرد المقيّد بعدم آخر في زمانه، أو مطلقاً.
وإن كان على نحو تعدّد المطلق ففي حصول الامتثال بأحدهما والعصيان بالآخر، أو عدم حصوله أصلاً وجهان.

وربما يتوهم الثاني من جهة كونه من قبيل اجتماع الأمر والنهي، وأنه ممتنع.
وفيه: أنه فيما كان ^(٢) شيء واحد مَعْنُون بعنوانين: أحدهما متعلق الأمر، والآخر متعلق النهي، وفي المقام شيثان: أحدهما تعلق به النهي، والآخر تعلق به الأمر.

نعم يمكن القول بأن الإيجاد والوجود واحد ذاتاً، مختلف اعتباراً، فحينئذ تسري المطلوبة والمبغوضية من الوجودين إلى الإيجاد، ولما كانت الاثنينية في الوجود دون الإيجاد لزم اتصافه بما هو واحد بهما.

ويندفع بعدم سراية البغض منه إليه من جهة الاتحاد المذكور، بل هي فيما كان عنوانان منطبقان على وجود واحد لا في الإيجاد والوجود الطولين.
مضافاً إلى عدم قادحيته؛ لأنه على فرض السراية يسري إلى الإيجاد المتحد

(١) إضافة يقتضيها السياق.

(٢) «كان» هنا تامة.

وأما على المختار: من دلالاته على طلب الطبيعة من دون دلالة

معه لا إلى الإيجاد الآخر المتحد مع الوجود المطلق، فإن تعدد الوجود لا يكاد يكون بلا تعدد الإيجاد؛ لأن المفروض كون الفرق بينهما اعتبارياً.

ومنه ينقدح: دفع ما يتوهم من أن الإيجاد علة للوجودين، فيتصف بالمبغوضية والمحبوبة الغيريتين معاً؛ إذ عرفت أن الإيجاد - أيضاً - متعدد، فالوجه الأول متعين، وأما على القول بالطبيعة فالامثال بإتيانها دفعة في ضمن فرد أو أزيد، وأما على القول بالتكرار بمعنى الدفعة وعدم الانحلال فلا يحصل إلا بالإتيان إلى غاية الأمد، وهو آخر العمر أو آخر التكرار العرفي، أو آخر الوقت إذا كان الأمر مقيداً بزمان، وبناء على الانحلال يتعدد الأمر حسب تعدد الدفعات، فكل يقتضي امثالاً، وأما بمعنى الأفراد وعدم الانحلال فبالإتيان بجميع الأفراد التدريجية والدفعية إلى إحدى الغايات المتقدمة، وعلى الانحلال فالأمر يتعدد حسب تعدد الأفراد فكل يقتضي امثالاً.

الجهة الثانية: في إمكان الامثال عقيب الامثال: ويقع الكلام تارة في موضوعه، وأخرى في إمكانه.

ولا مورد له ظاهراً بناءً على الفرد بمعنى أن يكون عدم الزيادة داخلاً في المطلق وحدة أو تعدداً، وكذا بناءً على التكرار الدفعي أو الفردي، إلا بناءً على العرفي منه، وفي غير تلك الصورة يكون موضوعه محققاً.

وأما إمكانه: فلا إشكال ظاهراً في عدمه؛ إذ الامثال فرع حصول الغرض؛ إذ هو عبارة عن إتيان المأمور به على وجه يحصل به، ومن المعلوم أن الأمر تابع له حدوداً وبقاءً، وحينئذ إذا حصل الامثال أولاً فحصول الامثال ثانياً لا يكاد يكون إلا بالالتزام بأحد أمرين: تخلف المعلول عن العلة التامة، والخلف؛ إذ الامثال الثاني فرع بقاء الأمر، والامثال الأول علة لسقوطه، فإذا فرضنا حصول الأول ومع ذلك لا يسقط الأمر حتى يتحقق ثانياً لزم الأول، وإن فرضنا عدم حصوله أولاً لزم

على المرة ولا على التكرار، فلا يخلو الحال : إمّا أن لا يكون هناك إطلاق

الثاني؛ إذ المفروض كون الامتثال الثاني عقيب الامتثال الأول .
وقد يتوهم إمكانه - بناءً على الطبيعة - مع جريان مقدّمات الحكمة القاضية بالإطلاق؛ لأنّ قضيتّه جواز الإتيان بها مرّة أو مرّات .
وفيه : أنّ قضيّة الإطلاق كون المطلق هو الوجود السّعي للطبيعة؛ بحيث إذا تحقّق وجود منه خارجاً يحصل الغرض منه من دون حاجة إلى ضميمة وجود آخر منه، وحينئذٍ فإن أراد المتوهم كون كلّ دفعة محصّلاً للامتثال، ورد عليه ما تقدّم من لزوم أحد المحذورين .

وإن أراد كون الجميع محصّلاً لامتثال واحد؛ بحيث يكون حصوله بالأولى مراعىً بالثانية، ففيه - مضافاً إلى مخالفته للإطلاق - أنّه ليس من قبيل الامتثال عقيب الامتثال .

الجهة الثالثة : في صحّة تبديل الامتثال بالامتثال الذي أُشير إليه في آخر العبارة، وهو بظاهره غير معقول؛ إذ الامتثال لا يحصل مالم يحصل الغرض، فإذا فرض ذلك فلا يمكن ثانياً، وإلاّ فلا امتثال حتّى يبدّل بالآخر، والمراد تبديل ما يصلح للامتثال بالامتثال، ففي العبارة مسامحة .

والحقّ صحّته؛ لأنّك قد عرفت أنّ الأمر تابع للغرض حدوثاً وبقاءً، وأيضاً قد لا يكون إتيان متعلّق الأمر علّة تامّة لحصوله، بل يكون مراعىً بشرط أو بعدم مانع من إتيان الفعل ثانياً، أو مانع خارجي من العُجب وغيره، فحينئذٍ إذا علم بكونه علّة تامّة له فلا وجه لتبديل الامتثال؛ لسقوط الأمر بحصول الغرض وإن علم بعدمه، كما إذا أمر بسقي الماء وأتى به ولمّا يشرب المولى وكما إذا صلى فرادى فلا إشكال في جواز الإتيان ثانياً بقصد المحبوبة أو الأمر؛ لبقاء الأمر لكونه دليلاً مدار الغرض .

نعم قد يشكل في مثل «الصلاة» ممّا يتعيّن إتمامه بمجرد الشروع، ولكن إذا

الصيغة في مقام البيان، بل في مقام الإهمال أو الإجمال^(٣٠٦)، فالمرجع هو الأصل. وإما أن يكون إطلاقها في ذلك المقام، فلا إشكال في الاكتفاء بالمرة في الامتثال، وإنما الإشكال في جواز أن لا يقتصر عليها،

أبطله فلا إشكال - أيضاً - وإن لم يبطله تعين الإتيان بقصد المحبوبة أو غيره من وجوه القربة سوى قصد الأمر؛ لسقوطه حسب الفرض عن سائر الأفراد، وتعيينه في الفرد المشروع فيه، بل في الصلاة لا يمكن الإتيان بها سواء - أيضاً - من جهة أخرى، كما حققناه في الفقه، وإن شك أتى برجاء الواقع، سواء قام دليل اجتهادي ظني بوجه من الوجوه من إطلاق دليل الأمر أو غيره على العلية التامة، أو لا؛ لأن قيامه لا ينافي الرجاء.

هذا بعد الفراغ، وأما في الأثناء فالقطع بالعدم حاصل.

(٣٠٦) قوله: (بل في مقام الإهمال والإجمال...) إلى آخره.

والأول عدم تعلق الغرض بالبيان ولا بالخفاء، والثاني تعلقه بالإخفاء.

ثم إنه في هذا الحال لا إشكال في وجوب وجود واحد؛ لكونه معلوماً بالنسبة إلى جميع الأقوال.

وأما غيره: فإن كان الشك في الأفراد الدفعية، وقلنا بالانحلال بناء على التكرار، فأصالة البراءة محكمة، وعلى العدم بيتني على مسألة الأقل والأكثر.

وإن كان في الأفراد التدريجية، فهل يجري الاستصحاب مطلقاً أو تجري البراءة مطلقاً؛ لكون المقام من قبيل الأقل والأكثر الارتباطيين، أو الاستقلاليين، أو يرجع إلى الاحتياط في الأول والبراءة في الثاني؛ بناء على وجوب الاحتياط في الأقل والأكثر؟

وجوه: وعلى الأخيرين لا استصحاب في الأحكام الكلية؛ لكون الشك دائماً في الأقل والأكثر الطوليين، والتحقيق هو الأول؛ لأن بناء الاستصحاب موضوعاً وعمولاً على العرف.

في الإتيان بالمأمور به ثانياً ٣٩٩

فإن لازم إطلاق الطبيعة المأمور بها هو الإتيان بها مرةً أو مراراً، لا لزوم الاقتصار على المرة، كما لا يخفى.

والتحقيق: أن قضية الإطلاق إنما هو جواز الإتيان بها مرةً في ضمن فرد أو أفراد، فيكون إيجادها في ضمنها نحواً من الامتثال، كإيجادها في ضمن الواحد، لا جواز الإتيان بها مرةً ومرات، فإنه مع الإتيان بها مرةً لا محالة يحصل الامتثال، ويسقط به الأمر، فيما إذا كان امتثال الأمر علةً تامةً^(٣٠٧) لحصول الغرض الأقصى؛ بحيث يحصل بمجردة، فلا يبقى معه مجال لإتيانه ثانياً بداعي امتثال آخر، أو بداعي أن يكون الإتيان امتثالاً واحداً؛ لما عرفت من حصول الموافقة بإتيانها، وسقوط الغرض معها، وسقوط الأمر بسقوطه، فلا يبقى مجال لامثاله أصلاً.

وأما إذا لم يكن الامتثال علةً تامةً لحصول الغرض، كما إذا أمر بالماء ليشرب أو يتوضأ فأتى به، ولم يشرب أو لم يتوضأ فعلاً، فلا يبعد صحة تبديل الامتثال بإتيان فرد آخر أحسن منه، بل مطلقاً، كما كان له ذلك قبله، على ما يأتي بيانه في الإجزاء.

(٣٠٧) قوله: (فيما إذا كان امتثال الأمر علةً تامةً . . .) إلى آخره.
وفي العبارة مسامحة؛ لأن الامتثال علةً تامةً دائماً، والوجه التعبير بالإتيان.
ثم إن الأولى تفصيل المسألة بحسب مقام الإثبات كما حررناه، وصنعه في الإجزاء، لا بحسب الثبوت كما أفاده هنا.

المبحث التاسع: الحق أنه لا دلالة للصيغة، لا على الفور^(٣٠٨)
ولا على التراخي، نعم قضية إطلاقها جواز التراخي، والدليل عليه
تبادر طلب إيجاد الطبيعة منها، بلا دلالة على تقييدها بأحدهما، فلا بد

(٣٠٨) قوله: (الحق أنه لا دلالة للصيغة لا على الفور...) إلى آخره.
في دلالتها عليه، أو جواز التراخي، أو وجوبه، أو التوقف، أو عدم الدلالة
إلا على نفس الطبيعة، وجوه، بل أقوال.

ولا بد أولاً من تحرير محل النزاع، فنقول:

الظاهر في مباحث الألفاظ - لو لم تقم قرينة على الخلاف، كما في النزاع في
كون الصيغة ظاهرة في الإباحة بعد الحظر - أن النزاع في الظهور الناشئ من
الوضع، لا الظهور الناشئ من القرائن المكتنفة بالكلام نوعية أو شخصية، ولا
تعيين المراد من القرائن الخارجية نوعية أو شخصية، لكن ظاهر استدلال بعض
القائلين بالفور بآتي المسارعة^(١) والاستباق^(٢) شمول النزاع للرابع، فضلاً عن
الثاني.

بقي هنا أمور:

الأول: أن النزاع هل هو في مفاد الهيئة، أو المادة؟

الحق إمكانه في كل منهما، ولا يُصغى إلى ما يقال: من أنه لا يمكن في
الأول؛ لأن الفورية والتراخي من صفات المطلوب، لا من صفات الطلب الذي هو
مفاد الهيئة.

لأن إدخاله في مفادها لا يستلزم اتصاف الطلب به؛ حتى يرد ما ذكر.

نعم هذا وجه لأنسبية كونه في مفاد المادة، لا للتعين.

الثاني: أن الفرق بين القول بالطبيعة وبين القول بالتراخي من جهتين:

(١)، ال عمران: ١٣٣.

(٢) البقرة: ١٤٨، المائدة: ٤٨.

في أدلة الفورية ٤٠١
في التقييد من دلالة أخرى، كما ادّعي دلالة غير واحد من الآيات (٣٠٩)
على الفورية.

وفيه منع؛ ضرورة أن سياق آية ﴿وَسَارِعُوا إِلَى مَغْفِرَةٍ مِنْ رَبِّكُمْ﴾^(١)، وكذا آية ﴿فَاسْتَبِقُوا الْخَيْرَاتِ﴾^(٢) إنما هو البعث نحو

الأولى: ما قيل: من أن التخيير على الأول عقلي، وعلى الثاني شرعي؛ لأنه مستفاد من نفس الخطاب، فتأمل.
الثانية: أنه على الأول لابد في إحراز التراخي من اللفظ من تمامية مقدمات الحكمة بخلاف الثاني؛ فإنه يحمل عليه ما لم تقم قرينة على الخلاف، كما في الحج بعد الاستطاعة.

الثالث: أن قضية الأصل - بناءً على الطبيعة إذا لم تتم المقدمات - هل هو الاشتغال أو البراءة؟ وجهان.
والتحقيق: أنه إن كان الفور المحتمل على نحو تعدد المطلوب فالبراءة؛ للشك في وجوبه مستقلاً، فيجري قبح العقاب بلا بيان، وكذا أدلتها النقلية، وإن كان على نحو وحدة المطلوب فلاشتغال؛ لدوران الأمر بين التعيين والتخيير، وهو مورد الاشتغال على التحقيق.

(٣٠٩) قوله: (كما ادّعي دلالة غير واحد من الآيات...) إلى آخره.
دلالة آية الاستباق واضحة، وأما آية المسارعة؛ فلأنه لما كانت السرعة إلى المغفرة التي هي من أفعال الله تعالى غير مقدورة للمكلف، فلا محالة تكون كناية عن سببها، وسببها أمران: التوبة، وفعل المأمور به، فكأنه قيل: سارعوا إلى سبب المغفرة؛ فيجب المسارعة بمقتضى الهيئة إلى سببها توبة كانت أو غيرها؛ للإطلاق.

(١) ال عمران: ١٣٣.

(٢) البقرة: ١٤٨، المائدة: ٤٨.

المسارعة إلى المغفرة والاستباق إلى الخير، من دون استتباع تركهما للغضب والشر؛ ضرورة أن تركهما لو كان مستتبعا للغضب والشر، كان البعث بالتحذير عنهما أنسب، كما لا يخفى، فافهم^(٣١٠).

وما يتوهم: من أنه مستلزم للإحباط الباطل عند الإمامية إجماعاً.

مدفوع: بأن الباطل عندهم كذلك هو الإحباط؛ بمعنى الموازنة بأن يلاحظ كل سيئة مع كل حسنة: فإن كانتا متساويتين تتساقطان، وإن كان إحداهما أزيد يسقط منها بقدر الآخر، ويبقى الزائد، وهذا باطل عقلاً أيضاً، بل استقر على عدمه - أيضاً - بناء العقلاء الحاكمين باستحقاق العبد المطيع من جهة، والعاصي من أخرى للعقوبة والمثوبة من دون كسر وانكسار.

وأما الإحباط بمعنى إذهاب الحسنة للسيئة من غير سقوط لها أصلاً وبالعكس، فلا دليل على بطلانه من إجماع، أو عقل، أو بناء العقلاء. نعم هو محتاج إلى الدليل، وقد ثبت بالنسبة إلى الأول؛ لقوله تعالى: ﴿إِنَّ الْحَسَنَاتِ يُذْهِبْنَ السَّيِّئَاتِ﴾^(١) والأخبار الواردة في هذا الباب^(٢).

وأما الثاني فقد ثبت إحباط الكفر والشرك؛ لقوله تعالى: ﴿لَنْ أَشْرَكَتَ لِيَحْبِطَنَّ عَمَلُكَ﴾^(٣) والأخبار^(٤)، والغيبة^(٥) والحسد^(٦) كما في الأخبار، وأما أن الذهاب بها جميع الحسنات - كما في الأول - أو البعض، فلم يعلم من أدلتها. قوله: (٣١٠) فافهم.

لعله إشارة إلى أنه لو تم لم يكن مجال لدلالة صيغة «افعل» على الوجوب في

(١) هود: ١١٤.

(٢) البرهان في تفسير القرآن ٢: ٢٣٥ - ٢٤٠ / ١ - ٢١.

(٣) الزمر: ٦٥.

(٤) أصول الكافي ٢: ٤٠٠ / ٧ و ٨ باب الشك من كتاب الإيمان والكفر، ثواب الأعمال وعقاب الأعمال: ٢٤٧ / ٣ و ٢٥٠ - ٢٥١ / ١٥ - ١٨ باب عقاب الناصب....

(٥) أصول الكافي ٢: ٣٥٦ - ٣٥٧ / ١ باب الغيبة والبهت من كتاب الإيمان والكفر.

(٦) أصول الكافي ٢: ٣٠٦ - ١ و ٢ باب الحسد من كتاب الإيمان والكفر.

مع لزوم كثرة تخصيصه^(٣١١) في المستحبات وكثير من الواجبات بل أكثرها، فلا بد من حمل الصيغة فيهما على خصوص الندب أو مطلق الطلب، ولا يبعد دعوى استقلال العقل^(٣١٢) بحسن المسارعة والاستباق، وكان ما ورد من الآيات والروايات في مقام البعث نحوه

غيرها أيضاً، فإنه يمكن أن يقال: إن قوله تعالى: ﴿أَقِيمُوا الصَّلَاةَ﴾^(١) بعث إلى إقامة الصلاة من دون استتباع تركها للغضب، وإلا كان التحذير عنه أنسب.

(٣١١) قوله: (مع لزوم كثرة تخصيصه...) إلى آخره.

يمكن منع لزوم التخصيص بأن يقال: إنه قد أنشأ وجوب المسارعة بداعي الوجوب الحقيقي في الواجبات المضيقّة وبداعٍ آخر في غيرها من الموسّعات والمندوبات.

إلا أن يقال: إن هذا المقدار من التخصيص مستهجن في مقام الداعي أيضاً.

(٣١٢) قوله: (ولا يبعد دعوى استقلال العقل...) إلى آخره.

ملخصه: أنه لا إشكال في حكم العقل بحسن المسارعة، كما يحكم بوجوب الإطاعة، فالأمر الوارد - حينئذٍ - محمول على الإرشاد كباب الإطاعة.

وفيه: أن استقلال العقل بشيء في مورد لا يكفي في حمل الأمر عليه، إلا إذا لم يكن له فائدة جديدة كما في باب الإطاعة، فإن العقل حاكم بحسنها وترتب العقوبة على تركها، فليس الأمر المولوي ملاك، بخلاف المقام، فإنه حاكم فيه بمجرد الحسن، وأما استحقاق تاركها للعقوبة فلا، فظهور الأمر في الوجوب المولوي باقي على حاله.

وقد يجاب: بأنه لو حمل الهيئة على الوجوب لكان مفادها منافياً لمفاد المادّة؛

إرشاداً إلى ذلك، كالأيات والروايات الواردة في الحث على أصل الإطاعة، فيكون الأمر فيها لما يترتب على المادة بنفسها، ولو لم يكن هناك أمر بها، كما هو الشأن في الأوامر الإرشادية، فافهم.

تتمّة: بناء على القول بالفور، فهل قضية الأمر الإتيان فوراً

لعدم صدق السرعة في المضيق.

وقد يُردّ: بأنّه لو كان المراد من الفور هو الإتيان فوراً ففوراً، فلا إشكال في صدقها بالنسبة إلى أصل الواجب؛ لكونه موسعاً.

نعم لا تصدق بالنسبة إلى الأقصى من المطلوب.

وإن كان المراد إتيانه فوراً وإلا سقط الأمر، صدقت بالنسبة إلى الاقتضاء.

وفيه: أنّه لا دليل - حينئذٍ - على وجود المقتضي في الزمان الثاني، مضافاً إلى

منع صدقها بالنسبة إليه.

ويمكن أن يقال بصدقها بالنظر إلى إطلاق الأوامر الغير المقيدة بشيء،

فتأمل.

وقد يجاب أيضاً: بأنّ الحمل على الوجوب موجب لخروج المندوبات

والواجبات الموسّعة^(١)، فلا تكون الأيتان دليلين على حسن المسارعة فيهما؛ لأنّه مقتضى التخصيص.

وفيه أولاً: ما تقدّم من إمكان التخصيص في الداعي.

وثانياً: أنّه وارد على من جمع بين الاستدلال بهما على وجوب الفور والاستدلال

بهما على حسن المسارعة فيهما، ولم يظهر من القائلين بالفور من جهة الآيتين إثبات

الحسن فيهما بهما، فلعلّه يشبّهونه من دليل آخر من عقل أو نقل.

(١) أي موجب لخروج المندوبات عن كونها مندوبات، والواجبات الموسّعة عن كونها موسّعة، ويكون الجميع واجبات مضيقة، وعبرة المتن لا تخلو عن بتر.

في اقتضاء الأمر الإتيان فوراً فقوراً ٤٠٥
فقوراً؛ بحيث لو عصي لوجب عليه الإتيان به فوراً - أيضاً - في الزمان
الثاني، أو لا؟

وجهان مبنيان على أنّ مفاد الصيغة على هذا القول^(٣١٣) هو وحدة
المطلوب أو تعدّده، ولا يخفى أنه لو قيل بدلالتها على الفورية، لما كان
لها دلالة على نحو المطلوب^(٣١٤) من وحدته أو تعدّده، فتدبر جيداً.

ثم إنّ الإنصاف عدم ظهور الآيتين في الوجوب من جهة ظهورهما في مقام
الحث على الخيرات والمغفرة من دون إيجاب في البين، كما لا يخفى على من لاحظ مثل
هذه التراكيب الواقعة في كلام الموالى العرفية بالنسبة إلى عبيدهم.
(٣١٣) قوله: (وجهان مبنيان على أنّ مفاد الصيغة على هذا القول . . .) إلى
آخره.

في إمكان كون مفاد الأمر تعدّد المطلوب إشكال، لو كان المراد توجّه الطلب
إلى الإتيان الثاني - أيضاً - من الأوّل على نحو كون العصيان بالفورية الأولوية بنحو
الشرط المتأخّر؛ إذ هو من مصاديق الترتّب الباطل عندنا وعند المصنّف رحمه الله.
نعم لو كان بنحو الشرط المتقدّم - بحيث يكون الوجوب بالنسبة إلى الثاني
إنشائياً صرفاً - لكان له مجال، غاية الأمر يكون فعلياً بعد تحقّق العصيان، مع أنّ
إمكان كون مفاده تعدّده إنشاء - أيضاً - ممنوع؛ لاستلزامه لحاظ المطلق بنحوين في
آن واحد.

(٣١٤) قوله: (لما كان لها دلالة على نحو المطلوب . . .) إلى آخره.
فيكون المرجع هو الإطلاق القاضي بعدم الوجوب في الآن الثاني لو تمت
مقدمات الحكمة، وإلا فهل المرجع هو الاستصحاب أو البراءة؟
وجهان مبنيان على مسامحة العرف في الموضوع وعدمها.
والأقوى هو الثاني؛ لأنّ الفورية محتملة القيدية لأصل الموضوع بحسب لسان
الدليل على الفرض، والعرف متحد في المقام مع هذا اللسان.

الفصل الثالث

الإتيان بالمأمور به على وجهه يقتضي الإجزاء في الجملة بلا شبهة، وقبل الخوض في تفصيل المقام وبيان النقض والإبرام، ينبغي تقديم أمور:

أحدها: الظاهر أن المراد من «وجهه» - في العنوان - هو النهج الذي ينبغي أن يؤتى به على ذاك النهج شرعاً وعقلاً، مثل أن يؤتى به بقصد التقرب في العبادة، لا خصوص الكيفية المعتبرة^(٣١٥) في المأمور به شرعاً، فإنه عليه يكون «على وجهه» قيداً توضيحياً^(٣١٦)، وهو بعيد، مع أنه يلزم خروج التعبديات عن حريم النزاع؛ بناءً على المختار، كما تقدم

(٣١٥) قوله: (لا خصوص الكيفية المعتبرة . . .) إلى آخره.

من الأجزاء والشرائط والعناوين المأخوذة في متعلق الأمر شرعاً.

(٣١٦) قوله: (فإنه عليه يكون «على وجهه» قيداً توضيحياً . . .) إلى آخره.

كما أنه وارد لو كان المراد من الوجه عنوان المأمور به فقط من الظهريّة والعصريّة

وغير ذلك من العناوين المأخوذة في متعلق الأمر.

ثم إنه قد يقال: بأن لزوم كون القيد توضيحياً مشترك بين الوجهين وبين مختار المصنّف؛ لأن إتيان المأمور به علّة عقلاً لسقوط الأمر، غاية الأمر أنه يحدث ثانياً بعد سقوطه أولاً؛ إذ لا يعقل بقاء الأمر بعد إتيان متعلّقه.

وفيه: أن علته إتيانه على وجه يُحصّل الغرض، لا مطلق الإتيان، فبناءً على اعتبار القرينة عقلاً في حصوله لا يعقل كون مجرد الإتيان بالمتعلق مسقطاً.

من أن قصد القربة من كميّات الإطاعة عقلاً، لا من قيود المأمور به شرعاً، ولا الوجه المعبر عند بعض الأصحاب^(١)، فإنّه - مع عدم اعتباره عند المعظم^(٣١٧)، وعدم اعتباره عند من اعتبره، إلّا في خصوص العبادات، لا مطلق الواجبات - لا وجه لاختصاصه بالذكر^(٣١٨) على تقدير الاعتبار، فلا بدّ من إرادة ما يندرج فيه من المعنى، وهو ما ذكرناه، كما لا يخفى.

ثانيها: الظاهر أن المراد من الاقتضاء - ها هنا - الاقتضاء بنحو العلّية والتأثير^(٣١٩)، لا بنحو الكشف والدلالة، ولذا نُسب إلى الإتيان

(٣١٧) قوله: (مع عدم اعتباره عند المعظم . . .) إلى آخره.

فلا وجه لأخذه في عنوان النزاع بين الكلّ.

(٣١٨) قوله: (لا وجه لاختصاصه بالذكر . . .) إلى آخره.

مضافاً إلى أنّه يلزم كونه توضيحاً لو كان المراد اعتباره شرعاً، مع أن المناسب

لو كان المراد الوجه الغائي أن يقال: «لوجه»، لا «على وجه»، فتعيّن أن المراد ما ذكره المصنّف، وهو مطلق ما يعتبر فيه شرعاً عنواناً أو شرطاً أو شرطاً، أو عقلاً كقصد القربة.

لا يقال: إنّ الثلاثة الأول يشملها كلمة المأمور به أيضاً.

فإنّه يقال: إنّه لا ضير فيه بعد ثبوت الفائدة بالنسبة إلى الأخير.

(٣١٩) قوله: (بنحو العلّية والتأثير . . .) إلى آخره.

الاقتضاء مع قطع النظر عمّا أُضيف إليه يحتمل التأثير في ثبوت الشيء،

(١) الظاهر أنّه الوجه الذي أشار إليه في مطارج الأنظار: ١٩ / سطر ٨، راجع كشف المراد: ٣٢٢، واللوامع الإلهية: ٢٨٤.

لا إلى الصيغة .

إن قلت : هذا إنما يكون كذلك بالنسبة إلى أمره ، وأما بالنسبة إلى أمر آخر ، كالإتيان بالمأمور به بالأمر الاضطراري أو الظاهري بالنسبة إلى الأمر الواقعي ، فالنزاع في الحقيقة في دلالة دليلهما على اعتباره ، بنحو يفيد الإجزاء ، أو بنحو آخر لا يفيد .

قلت : نعم ، لكنه لا يُنافي^(٣٢٠) كون النزاع فيهما كان في الاعتضاء بالمعنى المتقدم ، غاية أن العمدية في سبب الاختلاف فيهما ، إنما هو الخلاف في دلالة دليلهما ، هل أنه على نحو يستقل العقل بأن الإتيان به موجب للإجزاء ويؤثر فيه ؟ وعدم دلالته ، ويكون النزاع فيه صُغرياً أيضاً ، بخلافه في الإجزاء بالإضافة إلى أمره ، فإنه لا يكون إلا كُبروياً ،

والتأثير في العلم به ، والتأثير المطلق الذي يشمل كلا القسمين .
والظاهر في عنوان النزاع هو الأول بقرينة إضافته إلى الإتيان ، لا إلى الصيغة ، فإن شأنه التأثير في وجود الشيء ، لا في العلم به .

مضافاً إلى أن إرادة التأثير في العلم تحتاج إلى التقدير أو المجاز العقلي ، فيكون النزاع كُبروياً بعد إحراز اشتغال متعلق الأمر على تمام المصلحة أو مقدار منها ؛ بحيث لا يبقى مجال لوجوب استيفاء الباقي على ما يأتي .

(٣٢٠) قوله : (قلت : نعم ، لكنه لا يُنافي . . .) إلى آخره .

لعدم منافية كون صُغري المسألة في بعض مصاديقها نزاعية لكون النزاع في المقام كُبروياً للقرينتين المتقدمتين ، غاية الأمر أنه موقوف على إحراز الاشتغال على المصلحة أو مقدار منها على تفصيل يأتي ؛ بدلالة دليل الأمرين : الاضطراري ،

لو كان هناك نزاع^(٣٢١)، كما نقل عن بعض^(١). فافهم.

ثالثها: الظاهر أنّ الإجزاء - ها هنا - بمعناه لغة، وهو^(٢) الكفاية^(٣٢٢)، وإن كان يختلف ما يكفي عنه،

والظاهري.

(٣٢١) قوله: (لو كان هناك نزاع . . .) إلى آخره.

إشارة إلى أنّ النزاع في الكبرى غير مهمّ لاستقلال العقل بإجزاء الإتيان بمتعلّق كلّ أمر بالنسبة إلى ذاك الأمر، والمخالف كأبي هاشم وعبد الجبار^(٣) غير معتدّ به.

والأنسب - حينئذٍ - عنوان النزاع في الصّغرى فيما كانت قابلة له كما في المقامين المتقدّمين، ولكن ظاهرهم هو النزاع في الكبرى بالقريتين المتقدّمتين، ولعلّه لذا أمر بالفهم.

(٣٢٢) قوله: (وهو الكفاية . . .) إلى آخره.

لا سقوط التبعّد، ولا سقوط القضاء كما فسّر تارة بالأوّل، وأخرى بالثاني^(٤)، والنسبة بين المعنيين مفهوماً هو التباين، ومصدّقاً هو العموم المطلق.

بيان ذلك: أنّ المتعلّق للأمر على تقدير عدم الإجزاء على الأوّل هي نفس الطبيعة المتعلّقة له أولاً بلا تضيق، بخلاف الثاني، فإنّ الملحوظ أولاً هي الطبيعة وثانياً هو إتيان الطبيعة مرّة ثانية؛ إذ المراد منه في المعنى الثاني أعمّ من القضاء

(١) وهو القاضي عبد الجبار، راجع المعتمد ١: ٩٠، ونسبه إلى أبي هاشم في مبادئ الوصول: ١١٦

- ١١٧، ونسبه إلى عبد الجبار وأبي هاشم وأتباعهما في مفاتيح الأصول: ١٢٦ / سطر ٩-١١.

(٢) القاموس المحيط ١: ١٠، اللسان ١: ٤٦-٤٧، تاج العروس ١: ٥١، «مادة: جزأ».

(٣) نسبه إلى أبي هاشم في مبادئ الوصول: ١١٦-١١٧، وعزاه السيّد الطباطبائي - رحمه الله - إلى القاضي عبد الجبار وأبي هاشم وأتباعهما في مفاتيح الأصول: ١٢٦ / سطر ٩-١١، وكذا نسبه إليهما في الفصول الغروية: ١١٦ / سطر ٢٢-٢٣.

(٤) الفصول الغروية: ١١٦ / سطر ١٠-١٢ و١٩، مطارج الأنظار: ١٨ / سطر ٢٦-٢٧.

فإنَّ الإتيان بالمأمور به بالأمر الواقعي^(٣٢٣) يكفي ، فيسقط به التعبد به ثانياً ، وبالأمر الاضطراري أو الظاهري يكفي^(١) ، فيسقط به القضاء ، لا أنه يكون - ها هنا - اصطلاحاً ؛ بمعنى إسقاط التعبد أو القضاء ، فإنه بعيد جداً .

المصطلح .

وأما مصداقاً فالسقوط في الأوّل لا يكاد يكون إلّا بالنسبة إلى الأمر المتعلّق بالمأثّر ، فلا يشمل سقوط الإعادة والقضاء للأمر الواقعي ولا لأمر جديد ، بخلاف المعنى الثاني ؛ فإنّ الساقط على القول به مطلق الإتيان ولو بأمر آخر غير الأمر المتعلّق بالطبيعة ، فالأوّل لا يشمل ما إذا أتى بالأمر الاضطراري أو الظاهري بالنسبة إلى الأمر الواقعي ، بل المشمول له إتيانها بالنسبة إلى أنفسهما ، وإتيان متعلّق الأمر الواقعي بالنسبة إلى نفسه .

والدليل على بقاء لفظ الإجزاء على معناه الأوّل : أنه بناء على التفسيرين يلزم النقل أو المجازية ، وتحققها بعيد ، مع أنّ كلّاً منها مخالف للأصل ، مع أنّ الأوّل لا يشمل ما هو المهمّ ؛ وهو إجزاء الأمرين - الظاهري والاضطراري - عن الواقعي ، بخلاف ما ذكره المصنّف - رحمه الله - فإنّ الإجزاء مستعمل بمعناه العرفي واللّغوي ، غاية الأمر أنّه قد حذف متعلّقه الذي يتعدّى إليه بكلمة «عن» لوضوحه ، فلا يلزم شيء من المحذورات الثلاثة .

(٣٢٣) قوله : (فإنَّ الإتيان بالمأمور به بالأمر الواقعي . . .) إلى آخره .

قد ظهر من الحاشية السابقة عدم وجه لما هو ظاهر العبارة من حصر سقوط التعبد في الأمر الواقعي لجريانه في الأمرين : الظاهري والاضطراري بالنسبة إلى أمرهما ، وكذا تخصيص سقوط القضاء بالأخيرين لجريانه في الأوّل أيضاً على ما عرفت هناك .

(١) في أكثر النسخ : «الجعلي» بدل «يكفي» ، والأصحّ ما أثبتناه من طبعة جماعة المدرّسين .

رابعها: الفرق بين هذه المسألة ومسألة المرة والتكرار، لا يكاد يخفى؛ فإنَّ البحث - ها هنا - في أنَّ الإتيان بما هو المأمور به يُجزى عقلاً، بخلافه في تلك المسألة، فإنه في تعيين ما هو المأمور به شرعاً بحسب دلالة الصيغة بنفسها، أو بدلالة أخرى^(٣٢٤)

نعم كان التكرار^(٣٢٥) عملاً موافقاً لعدم الإجزاء، لكنّه لا بملاكه، وهكذا الفرق بينها وبين مسألة تبعيّة القضاء للأداء، فإنَّ البحث في تلك المسألة في دلالة الصيغة^(٣٢٦) على التبعيّة وعدمها،

(٣٢٤) قوله: (أو بدلالة أخرى)^(١).

إمّا عطف على قوله: (بنفسها)، فيكون المراد ما ينعقد به للصيغة ظهور من القرائن العامّة المكتنفة بها؛ إذ من المعلوم عدم كون الظهور الناشئ من القرائن الشخصية محلاً للكلام.

أو عطف على قوله: (دلالة الصيغة)، فيكون المراد ما لا ينعقد به لها ظهور من القرائن العامّة المنفصلة، وأمّا القرائن الشخصية المنفصلة فليست محلّ الكلام. ولكن مرّ سابقاً أنَّ الظاهر في هذه المباحث كون النزاع في الظهورات الوضعية، والأولى ترك قوله: (أو بدلالة أخرى).

(٣٢٥) قوله: (نعم كان التكرار . . .) إلى آخره.

لو كان المراد التكرار الدائمي، لا التكرار العرفي.

(٣٢٦) قوله: (فإنَّ البحث في تلك المسألة في دلالة الصيغة . . .) إلى آخره.

مضافاً إلى كون النسبة بين المسألتين من حيث المورد عموماً من وجه؛ لأنَّ تلك المسألة لا تجري فيما أتى بالمأمور به بالأمر الواقعي، بخلاف هذه، وهي لا

(١) يوجد في النسختين هنا (إلى آخره)، وقد حذفناها لزيادتها.

بخلاف هذه المسألة ؛ فإنه - كما عرفت - في أنّ الإتيان بالمأمور به يُجزى عقلاً عن إتيانه ثانياً أداءً أو قضاءً ، أو لا يُجزى ، فلا علاقة بين المسألة والمسألتين أصلاً .

إذا عرفت هذه الأمور ، فتحقيق المقام يستدعي البحث والكلام في موضعين :

الأول : أنّ الإتيان بالمأمور به بالأمر الواقعي - بل بالأمر

تجري فيما لم يأت^(١) بشيء أصلاً ، بخلاف تلك ، وكلتاها تجريان فيما أتى بالمأمور به بالأمر الظاهري أو الاضطراري فلا ارتباط لإحدهما بالأخرى ، مع أنّ الفرق بينهما في مادة الاجتماع من غير الجهة المذكورة في المتن موجود أيضاً ؛ لأنّ الإجزاء إن لوحظ بالنسبة إلى سقوط التعبد به ثانياً ؛ فلأنّ الإتيان الثاني في المسألة لم يُلحظ شيئاً ثانياً للإتيان الأول ، بل الملحوظ مطلق الطبيعة في كليهما ، بخلاف مسألة القضاء ؛ فإنّ الإتيان الثاني لوحظ بعنوان الإتيان ثانياً .

وأما إذا لوحظ بالنسبة إلى سقوط القضاء ؛ فلأنّ الإجزاء يُنافي جريان النزاع في التبعية ؛ لأنّ معنى التبعية كون مفاد الدليل إتيانه تداركاً لو لم يؤت في الوقت ، والقول بالإجزاء رافع لموضوعه ، كما لا يخفى ؛ والقول بعدم الإجزاء من مقدمات جريان النزاع فيها ؛ إذ يمكن - حيثُ - القول بها وعدمها ؛ بأن يقال : إنّ ظاهر الأمر بالموقت إتيانه في هذا الوقت ، لا إتيانه - أيضاً - إذا فات فيه في خارجه ، فالقول بعدم الإجزاء من مقدمات هذا النزاع ، ومعه كيف تكون المسألتان مسألة واحدة ؟ !

(١) كذا في النسختين ، والمناسب : فيما لم يؤت . . .

الاضطراري أو الظاهري أيضاً - يُجزي عن التعبد به ثانياً؛ لاستقلال العقل بأنه لا مجال^(٣٢٧) - مع موافقة الأمر بإتيان المأمور به على وجهه - لاقتضائه التعبد به ثانياً.

(٣٢٧) قوله: (لاستقلال العقل بأنه لا مجال . . .) إلى آخره.

يمكن الاستدلال على بطلان عدم الإجزاء بهذا المعنى المذكور في العبارة - سواء كان المراد منه لزوم الإتيان ثانياً، أو إمكان بقاء الأمر، وأن الإتيان الأول من قبيل اللامقتضي بالنسبة إلى الإجزاء وعدمه - بوجوه:

الأول: أن الأمر لو لم يسقط بعد إتيان متعلّقه: فإما أن يكون بقاؤه بلا غرض أو معه.

وعلى الثاني فلا يخلو: إما أن يكون غرضاً آخر، أو عين الغرض الأول.

وعلى الثاني: إما أن يكون الغرض حاصلًا من الإتيان الأول أو لا، ولا يخفى بطلان الأول لاستحالة اللغوّة - اللازمة منه - على الحكيم.

والثاني: لا ربط له بمحل النزاع.

والثالث: طلب للحاصل.

والرابع: خُلف؛ إذ الكلام فيما كان الإتيان الأول علّة تامّة لحصول الغرض كما يأتي.

الثاني: أنه لو لم يسقط التعبد به ثانياً - والمفروض كون متعلّق الأمر الباقي على هذا المعنى نفس الطبيعة من دون لحاظ قيد - لزم طلب الحاصل، من غير فرق في ذلك بين كون لزوم الإتيان ثانياً بالبعث الأول أو ببعث آخر، مضافاً في الثاني إلى لزوم اجتماع البعثين في واحد جنسي بما هو كذلك وهو محال كاستحالة اجتماعهما في واحد شخصي.

ثم لا يخفى أن طلب الحاصل اللازم هنا غير ما ذكر في الأول؛ إذ هو مفروض في الغرض، بخلاف ما هنا؛ فإنه في نفس المأمور به.

نعم لا يبعد أن يقال: بأنه يكون للعبد تبديل الامتثال^(٣٢٨) والتعبد به ثانياً، بدلاً عن التعبد به أولاً، لا منضماً إليه، كما أشرنا إليه في المسألة السابقة^(٣٢٩)، وذلك فيما عَلم أن مجرد امتثاله لا يكون علّة تامّة^(٣٢٩) لحصول الغرض، وإن كان وافياً به لو اكتفى به، كما إذا أتى بهاء أمر به مولاه ليشر به، فلم يشر به بعد، فإن الأمر بحقيقته وملاكه لم يسقط بعد، ولذا لو أهرق الماء وأطلع عليه العبد، وجب عليه إتيانه ثانياً، كما إذا لم يأت به أولاً؛ ضرورة بقاء طلبه ما لم يحصل غرضه الداعي إليه، وإلا لما أوجب حدوثه، فحينئذ يكون له الإتيان بهاء آخر موافق للأمر، كما كان له قبل إتيانه الأول بدلاً عنه.

وأما عدم الإجزاء بمعنى سقوط القضاء الذي لم يذكر في العبارة فيرد عليه الوجه الأول دون الثاني؛ لكون متعلّق الأمر الثاني الفعل بعنوان الإتيان ثانياً فلا يشمل الإتيان الأول حتى يلزم طلب الحاصل أو اجتماع المثليين، هكذا قرّر الأستاذ رحمه الله.

وفيه نظر؛ إذ المفروض أن المتعلّق للأمر أولاً صرف الطبيعة فلا إباء لها عن الاجتماع بالعناوين والقيود، فحينئذ إذا سرت الطبيعة إلى جميع وجوداتها لزم طلب الحاصل واجتماع المثليين، نعم لا يجريان في القضاء بالمعنى المصطلح.

(٣٢٨) قوله: (للعبد تبديل الامتثال . . .) إلى آخره.

قد مرّت المساحة في العبارة في مبحث دلالة الأمر على المرة.

(٣٢٩) قوله: (أن مجرد امتثاله^(٣) لا يكون علّة تامّة . . .) إلى آخره.

مرّ في هذا الباب - أيضاً - أنه علّة تامّة دائمة، والأولى التعبير بإتيان المأمور به،

(١) وذلك في تنبيه المبحث الثامن في المرّة والتكرار.

(٢) في نسخة (ب): (الامتثال)، وما أثبتناه موافق لنسخ الكفاية المتداولة.

نعم فيما كان الإتيان علّة تامّة لحصول الغرض، فلا يبقى موقع للتبديل، كما إذا أمر بإهراق الماء في فمه لرفع عطشه فأهرقه، بل لو لم يعلم أنه من أيّ القبيل^(٣٣٠)، فله التبديل باحتمال أن لا يكون علّة، فله إليه سبيل، ويؤيد ذلك - بل يدلّ عليه^(٣٣١) - ما ورد من الروايات في باب إعادة من صلى فرادى جماعة، وأنّ الله تعالى يختار أحبهما إليه^(١)

كما فعله في الشقّ الثاني بقوله: (نعم فيما كان الإتيان).

(٣٣٠) قوله: (بل لو لم يعلم انه من أيّ القبيل . . .) إلى آخره.

مرّ تفصيل هذه الصور الثلاث في مبحث المرة.

(٣٣١) قوله: (بل يدلّ عليه . . .) إلى آخره.

لأنّه لو لم يصحّ التبديل لم يكن لاختيار الأحبّ مجال، وإن كان الأمر بالإعادة ساكتاً عن هذه الجهة.

وأما ما قد يتوهّم: من أنّ بقاء الأمر بعد إتيان متعلّقه منافٍ لما سيجيء من المصنّف - رحمه الله - في المقدّمة الموصلة ردّاً على «الفصول»^(٢): من أنّه بعد إتيان المقدّمة يسقط الأمر بها؛ لأنّ الغرض منها هو التوصل إلى ذي المقدّمة، وهو لا يحصل بمجرد إتيان المقدّمة، فالقول بالسقوط بمجرد إتيان فرد من المقدّمة قبل حصول الغرض منافٍ للقول بالعدم هنا.

فمندفع: أولاً: بأنّ الغرض منها عنده هو التمكن، لا التوصل، وإتيانها علّة تامّة لحصوله، فتأمل.

وثانياً: بعد تسليم كون الغرض هو التوصل بأنّ غرضه - قدّس سرّه - إثبات

(ل) الكافي ٣: ٣٧٩ - ٣٨١ باب الرجل يصلي وحده . . من كتاب الصلاة، الفقيه ١: ٢٥١ / ٤١

- ٤٣ باب ٥٦ في الجماعة وفضلها، وسائل الشيعة ٥: ٤٥٥ باب ٥٤ من أبواب صلاة الجماعة.

(٢) الفصول الغروية: ٨٦ / سطر ١٢ - ١٨.

الموضع الثاني : وفيه مقامان :

المقام الأول : في أنَّ الإتيان بالمأمور به بالأمر الاضطراري ، هل يُجزى عن الإتيان بالمأمور به بالأمر الواقعي ثانياً ، بعد رفع الاضطرار في الوقت إعادةً ، وفي خارجه قضاءً ، أو لا يجزي ؟
تحقيق الكلام فيه يستدعي التكلّم فيه : تارةً في بيان ما يمكن أن يقع عليه^(٣٣٢) الأمر الاضطراري من الأنحاء ، وبيان ما هو قضية كلّ منها من الإجزاء وعدمه ، وأخرى في تعيين ما وقع عليه .

أنَّ المأْتى به داخل في دائرة المأمور به بمعنى أنَّ المأمور كما أنَّه مُخَيَّر قبل الإتيان بشيء بين الخصوصيّات ، كذلك بعد إتيان خصوصيّة يتخيّر بين إبقائها وبين إيجاد فرد آخر ، في مقابل «الفصول» القائل بعدم اتّصاف غير الموصلة بالوجوب أصلاً ، فمراده من السقوط بعد الإتيان كونه بحيث لو بقي كذلك لسقط الأمر به ، فلا منافاة .

هكذا أجاب الأستاذ رحمه الله .

وفيه : أنَّه - قدّس سرّه - صرّح بالاتّصاف بالوجوب إذا لم يأتِ بذى المقدّمة أصلاً ، لا بالمأْتى به ولا بغيره ، فبعد تسليم كون الغرض هو الإيصال ، وأنَّ الأمر دائر مداره حدوثاً وبقاءً ، يتحقّق المنافاة بين المقام وبين ما سيأتي .

(٣٣٢) قوله : (تارةً في بيان ما يمكن أن يقع عليه . . .) إلى آخره .

يعني أنَّ تحقيق الحال موقوف على التكلّم في مقامين : مقام الثبوت ، ومقام الإثبات .

فاعلم أنه يمكن أن يكون التكليف الاضطراري (٣٣٣) في حال الاضطرار كالتكليف الاختياري في حال الاختيار، وافياً بتمام المصلحة، وكافياً فيما هو المهم والغرض، ويمكن أن لا يكون وافياً به كذلك، بل يبقى منه شيء أمكن استيفاءه أو لا يمكن. وما أمكن كان

(٣٣٣) قوله: (فاعلم أنه يمكن أن يكون التكليف الاضطراري . . .) إلى آخره.

شروع في أنحائه بحسب الثبوت، وملخص ما ذكره - قدس سره - أنه على خمسة أقسام:

الأول: أن يكون المأمور به في هذا الحال مشتملاً على تمام مصلحة الفعل الاختياري.

الثاني: أن يكون مشتملاً على مقدار منها مع كون الباقي غير لازم الاستيفاء في حد ذاته مع إمكان استيفائه.

الثالث: الصورة مع عدم إمكانه.

الرابع: أن يكون مشتملاً على مقدار منها، ويكون الباقي لازم الاستيفاء، مع عدم إمكانه.

الخامس: الصورة مع إمكانه.

لا يقال: كيف لا يمكن استيفاء الغرض الفائت في الفرضين.

فإنه يقال: يمكن أن يكون حصول مقدار من الصلاح من الاضطراري مضاداً لحصوله من الاختياري، مثل ما إذا فرض أن سقي الزرع بهاء عذب نافع له بمقدار، ولكن إذا سقي بهاء أجاج يحصل أقل منه، ولا يمكن تحصيل الباقي بالسقي بهاء عذب ثانياً، بل ربّما يضرّ بالزرع كما هو معلوم عند الزرع.

وفيه أولاً: أنه لا يلزم كون الأمر تابعاً لمصلحة في المأمور به، بل ربّما يكون لمصلحة فيه فلا تكون القسمة حاصرة.

في أنحاء الأمر الاضطراري ثبوتاً ٤١٩

بمقدار يجب تداركه، أو يكون بمقدار يستحب، ولا يخفى أنه إن كان وافياً به يُجزى^(٣٣٤)، فلا يبقى مجال أصلاً للتدارك، لا قضاءً ولا إعادةً، وكذا لو لم يكن وافياً، ولكن لا يمكن تداركه، ولا يكاد يسوغ له البدار في هذه الصورة إلا لمصلحة كانت فيه؛ لما فيه من نقض الغرض، وتفويت مقدارٍ من المصلحة، لولا مراعاة ما هو فيه من الأهم، فافهم.

والأولى التقسيم: بأن الأمر الاضطراري: إما أن ينشأ عن مصلحة في متعلقه، وأقسامه كذا وكذا.

أو ينشأ عن مصلحة في نفسه، وهو على قسمين:
الأول: أن يقع المزاخمة بين حصولها وحصول المصلحة من المأمور به بالأمر الواقعي بوجه من الوجوه.

الثاني: أن لا يكون كذلك.
وثانياً: أن الحكم في القسم الخامس بعدم الإجزاء مطلقاً غير صحيح؛ إذ ربّما يكون مانع شرعي عن إيجاب استيفاء الباقي من الحرج، أو الضرر، أو غير ذلك من الموانع، فيسقط الوجوب، فالمتعين جعل الأقسام ثمانية، ستة فيما نشأ الأمر عن مصلحة في المأمور به، واثنين فيما نشأ عن مصلحة في نفسه.

(٣٣٤) قوله: (ولا يخفى أنه إن كان وافياً به فيُجزى...) إلى آخره.

الكلام بحسب الثبوت يقع في جهات:

الأولى: ما تقدّم من التقسيم إلى الخمسة أو الثمانية.

الثانية: حكم تلك الأقسام من حيث الإجزاء وعدمه.

الثالثة: حكمها من حيث جواز تشريع البدار.

الرابعة: جريان التخيير مع كلفه أو عدمه، وهذا شروع في الثلاث

الأخيرة.

لا يقال: عليه فلا مجال لتشريعه ولو بشرط الانتظار؛ لإمكان استيفاء الغرض بالقضاء.

فإنه يقال: هذا كذلك، لولا المزاخمة بمصلحة الوقت، وأما تسويغ البدار أو إيجاب الانتظار في الصورة الأولى، فيدور مدار كون العمل - بمجرد الاضطرار مطلقاً، أو بشرط الانتظار، أو مع اليأس عن

فنقول: أما الصورة الأولى: فلا إشكال في الإجزاء؛ لما تقدّم من البرهان الأول في الموضع الأول، فإنه يجري فيه - أيضاً - حرفاً بحرف، وكذا البرهان الثاني إلا في القضاء بالمعنى المصطلح.

وأما جواز البدار فلا إشكال فيه - أيضاً - إذا فرض اشتماله على الصلاح مطلقاً، وإليه أشار بقوله فيما سيأتي: (وأما تسويغ البدار أو إيجاب الانتظار. . .) إلى آخره.

فيحتمل لو لم يُجز البدار فالواجب عليه صلاة اضطرارية فقط، أو اختيارية فقط، وإلا فإن كان الاضطرار مستوعباً تعيّن عليه الأولى مُحَيَّراً بين الإيقاعات التدريجية بالتخير العقلي، وإلا فلا إشكال في كفاية الصلاة الاضطرارية في أول الوقت أو الاختيارية في آخره.

وهل هو من قبيل التخير الشرعي، أو العقلي، أو لا تخيير أصلاً؟ وجوه: وربما يقال بالثاني: كمن كان مسافراً في أول الوقت وحاضراً في آخره، فإنه مأمور بأمر واحد تعلّق بالجامع بين الزائد والناقص، وكذلك فيما نحن فيه، فليس هنا إلا أمر واحد متعلّق بالجامع بين الاضطراري والاختياري.

وقد يقال بالأول: لظاهر الأدلة، بل الأمر كذلك في المقيس عليه أيضاً. والأقوى عدم التخير أصلاً في كليهما؛ فإنه ما لم يحصل الاختيار أو الحضر

طُرُو الاختيار - ذا مصلحة ووافياً بالغرض .
وإن لم يكن وافياً ، وقد أمكن تدارك الباقي في الوقت ، أو مطلقاً

يتعين الصلاة الاضطرابية أو القصر؛ لعدم تحقق الموضوع ، فإذا حصل انقلب التكليف . فاحفظه لينفعك فيما بعد .

وأما الصورة الثالثة والرابعة : فلا إشكال في الإجزاء ، كما أشار إليه بقوله :
(وكذا لو لم يكن وافياً ، ولكن لا يمكن تداركه) .

أما الأولى : فلعدم كونه في حدّ الإلزام ، وعدم إمكان الاستيفاء ، ومنه يظهر الوجه للإجزاء في الأخير أيضاً .

وأما البدار فظاهر المتن عدم جوازه إلا أن يكون فيه مصلحة أهم من المقدار الفائت .

وفيه أولاً : منع لزوم الأهمية ، بل يكفي مقدار مساوٍ للفائت .
وثانياً : منع الحصر فيه ، بل يجوز إذا كانت في أول الوقت أيضاً .
وثالثاً : منع عدم الجواز ولو لم يكن مصلحة أصلاً ؛ لأن فوات ما لم يكن بحدّ الإلزام لا يقدح كما في التخيير بين الإيقاعات الاختيارية مع كون أول الوقت أفضل قطعاً . نعم في الصورة الرابعة لا يجوز ؛ لكون الفائت بحدّ الإلزام مع فرض عدم التدارك ، فالإطلاق في غير محله ، ولعله أشار إلى ما ذكرنا كلاً أو بعضاً بقوله :
(فافهم) .

ثم إن كان الاضطراب مستوعباً تعين عليه الصلاة الاضطرابية مع التخيير بين إيقاعاتها التدريجية ، وإلا تعينت الصلاة الاختيارية في آخر الوقت في الأخيرة ، ويتخير بينها وبين الاضطرابية في أوله في الأولى ، والأفضل هي الأولى لو لم تكن مصلحة بقدر الفائت أو أزيد في أول الوقت أو البدار ، وإلا تساوتا في الأول وكانت الثانية أفضل في الثاني ، ولكنه مبني على جريان التخيير ، كما أشرنا إليه سابقاً .

ولو بالقضاء خارج الوقت، فإن كان الباقي مما يجب تداركه فلا يجزي^(٣٣٥)، بل لابد من إيجاب الإعادة أو القضاء، وإلا فيجزي، ولا مانع عن البدار في الصورتين، غاية الأمر يتخير في الصورة الأولى بين البدار والإتيان بعملين: العمل الاضطراري في هذا الحال، والعمل الاختياري بعد رفع الاضطرار أو الانتظار، والاقتصار بإتيان^(١) ما هو تكليف المختار، وفي الصورة الثانية^(٣٣٦) يجزي البدار، ويستحب الإعادة بعد طرؤ الاختيار.

(٣٣٥) قوله: (فإن كان الباقي مما يجب تداركه، فلا يجزي . . .) إلى آخره.
وهي الصورة الخامسة، وقد عرفت سابقاً: أن الحكم بعدم الإجزاء على الإطلاق في غير محله، بل إذا لم يكن مانع في البين.
وأما تسويغ البدار فلا إشكال فيه؛ لإمكان التدارك فيتخير بين إتيان عملين وعمل واحد بناءً على ثبوت التخيير، والثاني لا يكون أفضل أبداً.
وأما أفضلية الأول فموقوفة على وجود مصلحة في أول الوقت أو في البدار وإلا كانا متساويين.

(٣٣٦) قوله: (وفي الصورة الثانية . . .) إلى آخره.
وهي الصورة الثانية في تقسيمنا المتقدم^(٢)، أما إجزاؤها فلا إشكال فيه.
وأما تسويغ البدار فكذلك؛ لعدم كون الفأثت بحدّ الإلزام وإمكان تداركه، فيتخير بناءً على ثبوت التخيير بين أمور ثلاثة: إتيان عملين، وعمل اضطراري في الأول، وعمل اختياري في الآخر، والأول أفضل من الوسط قطعاً.
وأما أفضليته من الأخير فموقوفة على وجود مصلحة في أول الوقت أو البدار، وإلا كانا متساويين، وأما الوسط والأخير فإن كان في أحد الأمرين مصلحة بمقد

(١) كذا، والصحيح: والاقتصار على إتيان . . .

(٢) في النسختين: «المقدم»، والأصح ما أثبتناه.

هذا كله فيما يمكن أن يقع عليه الاضطراري من الأنحاء، وأما ما وقع عليه^(٣٣٧) فظاهر إطلاق دليله - مثل قوله تعالى: ﴿فَلَمْ تَجِدُوا مَاءً فَتَيَمَّمُوا صَعِيداً طَيِّباً﴾^(١)، وقوله عليه السلام: «التراب أحد الطهورين»^(٢)، و«يكفيك عشر سنين»^(٣) - هو الإجزاء، وعدم وجوب

الفائت تساويها، وإن لم تكن كان الأخير أفضل، وإن كانت زائدة كان الوسط أفضل.

ومما ذكرنا ظهر: أن حكمه بتعين استحباب العاملين على إطلاقه محل تأمل؛ إذ قد عرفت أن أفضليته بالنسبة إلى الأخير موقوفة على ثبوت مصلحة في أحد الأمرين. نعم، هو أفضل من الوسط مطلقاً.

(٣٣٧) قوله: (وأما ما وقع عليه...) إلى آخره.

شروع في أنحائه بحسب مقام الإثبات.

أقول: إن دليل الاضطرار: إما أن ينعقد له إطلاق من الجهة المقتضية للإجزاء - وهي الاشتغال على المصلحة تماماً أو بمقدار موجب للإجزاء - وإن لم يكن له إطلاق من غير تلك الجهة، أو لا ينعقد.

وعلى التقديرين: فإما أن يكون لدليل الاختيار إطلاق مثل قوله تعالى: ﴿إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ فَاغْسِلُوا...﴾^(٤) إلى آخره؛ بناءً على دلالة على اشتراطها بالوضوء مطلقاً، أو لا.

فعلى الأولين: لا إشكال في الإجزاء؛ لأن إطلاق دليل البدل حاكم على دليل

(١) النساء: ٤٣، المائدة: ٦.

(٢) الكافي ٣: ٦٤ / ٤ باب الوقت الذي يوجب التيمم...، وسائل الشيعة ٢: ٩٩٥، ٥ باب ٢٣ من أبواب التيمم، بتفاوت يسير.

(٣) الفقيه ١: ٥٩ / ١١ باب ٢١ في التيمم، وسائل الشيعة ٢: ٩٩٥ / ٤ باب ٢٣ من أبواب التيمم.

(٤) المائدة: ٦.

الإعادة أو القضاء، ولا بدّ في إيجاب الإتيان به ثانياً من دلالة دليل بالخصوص.

المبدل، وشارح له في أولهما، كشارحية دليل نفي العسر لأدلة التكليف، وعلى الثاني يكون مُبيناً لإجماله، وأنّ اشتراط الصلاة بالوضوء إنّما هو في حال الاختيار.

وعلى الأخيرين: فظاهر العبارة أنّ المرجع هي البراءة من وجوب الإعادة لكون الشك في توجّه التكليف؛ لأنّ الظاهر أنّ المراد من الإطلاق في قوله: (وبالجملة: فالمتّبع هو الإطلاق لو كان...) إلى آخره، هو إطلاق البدل، لا مطلق الإطلاق.

والتحقيق: خلافه لأنّه إذا كان لدليل المبدل إطلاق دلّ على وجوب الإعادة بلا معارض لفرض إجمال دليل البدل.

لا يقال: إنّ لا إشكال في خروج الصلاة الواقعة في حال الاضطراب عن دليل اشتراط الوضوء مثلاً، فإنّا علمنا أن الإيقاعات المفروضة في حال الاضطراب غير مشروطة بالوضوء بحكم دليل الاضطراب، فإذا رفع فقد شكّ في بقائه، فالمرجع هو استصحاب حكم المخصّص لا عموم العام.

فإنّه يقال: إنّ يتمّ إذا وقع الاضطراب في أثناء الوقت ثمّ ارتفع، وأمّا إذا وقع في أوله ثمّ ارتفع فلا؛ لأنّ التخصيص لما كان من الأوّل فالمرجع هو العموم، هذا بحسب مختار المصنّف، وإلّا فالحقّ كون العموم مُحكّماً ولو كان التخصيص من الوسط كما سيأتي.

وأما إذا لم يكن له إطلاق فيشكل الرجوع إلى البراءة أيضاً. وبيانه: أنّه قد علم باشتغال الذمّة بالصلاة، وتوجّه الأمر بها إلى المكلف، وسقوطه بإتيان الصلاة الاختيارية في آخر الوقت معلوم، وكذا بإتيان عمليتين: الصلاة الاضطرارية في الأوّل والاختيارية في الآخر، وأمّا الاكتفاء بالاضطرارية في الأوّل فلم يعلم سقوطه به، فيكون من دوران الأمر بين التعيين والتخير، غاية الأمر

وبالجملة: فالمتبّع هو الإطلاق لو كان، وإلاّ فالأصل، وهو

أنّ أصل التخيير في المقام معلوم، إلّا أنّ أحد طرفيه مردّد بين التعيين والتخيير، لكنّه غير فارق بينه وبين غيره ممّا كان أصل التخيير مشكوكاً.

والتحقيق: أنّ الاختيار والاضطرار إن كانا عنوانين تعلّق بأحدهما حكم وبالأخر حكم آخر، نظير المسافر والحاضر، فلا إشكال في اندفاع ما ذكر؛ لتعدّد الأمر حسب تعدّد العنوان، والأمر الاختياري مشكوك، ومقابله يقيني قد امثل، فالشكّ في أصل توجّه التكليف، فليس من دوران الأمر بين التعيين والتخيير.

وإن لم يكونا كذلك فإن كانا شرطين للوجوب - بأن يكونا من قيود الطلب لا المادّة - فلا إشكال أيضاً؛ لأنّه لا يمكن - حينئذٍ - وحدة الأمر ولا تعدّده على نحو التخيير الشرعي، بل هنا أمران: أحدهما حاصل من الأوّل، والثاني بعد رفع الاضطرار، والأوّل يقيني قد امثل، والثاني مشكوك يجري البراءة عنه.

وإن كانا من قيود المادّة على نحو لا يسري الوجوب إلى القيد؛ لعدم كونها من القيود، والواجب تحصيلها، فيحتثّ إن تعلّق بالجامع بين المقيدين كان التخيير عقلياً، وإن تعلّق بهما هما خاصان كان شرعياً، وعلى كلّ تقدير فيكون من قبيل دوران الأمر بين التعيين والتخيير، إلّا أنّ الظاهر كونه من قبيل الثاني، لا الأوّل ولا الأخير، فلا وقع للإشكال في جريان البراءة إلّا أنّها محكومة في بعض الفروض بالاستصحاب.

وبيانه: أنّ الاختيار بالنسبة إلى التكليف الاختياري: إمّا عنوان له، أو شرط له، أو قيد لا يجب تحصيله.

فعلى الأوّلين لا إشكال في اليقين السابق بتحقّق الوجوب، فيجري الاستصحاب التعليقي، مثل جريانه في حرمة ماء العنب على نحو التعليق على الغليان، فيقال: إنّهُ قبل الإتيان قد تُقنّ بهذا الوجوب التعليقي، وقد شكّ فيه بعده، فيُستصحب.

يقتضي البراءة من إيجاب الإعادة؛ لكونه شكاً في أصل التكليف، وكذا عن إيجاب القضاء بطريق أولى^(٣٣٨).

لا يقال: إن الإتيان ليس في طول عدمه، بل في عَرَضه.
فأنه يقال: إنه في طوله زماناً، وهو الملاك في الاستصحاب، فلا يقدح كونه في عَرَضه رتبة، نعم لو اتصل الإتيان بأول الوقت، وكان المأمور به بسيطاً أو واجب المضي بعد الشروع، فلا حالة سابقة يقطع بالوجوب التعليقي فيها كما لا يخفى.
لا يقال: إن الوجوب التعليقي مقطوع حال عدم الإتيان قبل الوقت.
فإنه يقال: إن المعلق عليه هو الاختيار في الوقت لا مطلقه.
وأما على الأخير فلا استصحاب في البين؛ لأن الوجوب الفعلي ليس مسبوقاً بالحالة السابقة كما في الأولين، والتعليقي غير موجود حسب الفرض.
فتبين مما ذكرنا: اندفاع كون المورد من موارد جريان البراءة إذا لم يكن للدليل البديل إطلاق، كما هو ظاهر العبارة، بل مع فرض عدم إطلاق للدليل البديل أيضاً، وكذا اندفاع كون المورد من موارد قاعدة التعيين إذا لم يكن إطلاقاً أصلاً، بل الحق التفصيل بين وجود إطلاق، فيعمل به على ترتيب تقدم، وعدمه فلا استصحاب لو كان، وإلا فالبراءة.

(٣٣٨) قوله: (وكذا عن إيجاب القضاء بطريق أولى...) إلى آخره.

لم نفهم وجه الأولوية.

والتحقيق: أنه إن كان تابعاً للأداء فحاله كحال الأداء في جميع ما تقدم؛ لكونه مدلولاً بالدليل الدال عليه، فيجري فيه الوجوه المتقدمة غير توهم الاشتغال، وإن كان بأمر جديد فلا بد من ملاحظة دليله.

فنقول: الدال عليه عموماً قوله - صلى الله عليه وآله -: «من فاتته فريضة

فَلْيَقْضِهَا كَمَا فَاتَتْ»^(١) ، فهل المراد من الفريضة نفس الواقع ، وأنه إذا فات وجب القضاء وإن حصل غرضه ، فلا إشكال في وجوبه لتحقيق موضوعه .
أو المراد هو ، ولكن صورة تدارك غرضه خارجة عقلاً ، فيجب إلّا إذا كان لدليل البديل إطلاق لدلالته - حينئذٍ - على التدارك المذكور ، ولا يضرّ به كون المورد من قبيل الشبهة المصدقية ؛ لكون المخصّص لُبّاً يجوز التمسك بالعام فيه على ما قرّر في محله .

وبالجملة : يجب القضاء في جميع الصور الأربع على الأول ، وفي صورتي عدم إطلاق لدليل البديل على الثاني .

أو المراد من الفريضة المصلحة المترتبة عليها ، كُنِيَ بها عنها ؛ من باب ذكر الملزوم وإرادة اللازم ، فلا يجب القضاء في صورتي إطلاق لدليل البديل ؛ لدلالته على عدم فوت المصلحة ، وكذا في صورة إهمال الدليلين للشك في فوتها .

نعم ، يجب في صورة إطلاق دليل البديل فقط ؛ لدلالته على فوت المصلحة .

أو المراد الفريضة الفعلية ، فلا يجب في جميع الصور الأربع إذا كان الاضطراب مستوعباً ؛ لأنّ الفريضة الاضطرارية لم تفت ، والاختيارية منفية الفعلية ، وكذا إذا لم يكن مستوعباً ؛ لأنّ المفروض إتيان الفريضة الاضطرارية الفعلية ، والاختيارية في صورة جريان البراءة غير فعلية ، وفي صورة جريان الاستصحاب وإن كانت فعلية ، إلّا أنّها لا تكفي في صدق فوت الفريضة الفعلية بعد إتيان فريضة فعلية اضطرارية ؛ لأنّ المراد فوت طبيعة الفريضة الفعلية ، وهي لم تفت لسبب إتيانها .

(١) وردت بهذا المضمون رواية مضمرة قال : « يقضي ما فاتته كما فاتته » ، وذلك في الوسائل ٥ : ٣٥٩ /

١ باب ٦ من أبواب قضاء الصلوات ، ولم أعثر على نصّ النبويّ المذكور إلّا في الكتب الفقهية

كروض الجنان : ٣٥٨ / سطر ١١ ، وجواهر الكلام ١٣ : ٣ ، وجاء في الهامش : لم نعثر على

هذا اللفظ في شيء من أخبار العامة والخاصة .

نعم، لو دلّ دليله على أن سببه فوت الواقع^(٣٣٩) ولو لم يكن هو فريضة^(٣٤٠)، كان القضاء واجباً عليه؛ لتحقق سببه، وإن أتى بالفرض، لكنّه مجرد الفرض.

أو المراد الفريضة من غير تقيّد بالفعلية، ولكن خرج صورة التدارك عقلاً، فلا يجب - أيضاً - في جميع الصور الشّماي لعدم صدق فوتها بعد إتيان فرد من الطبيعة، وهي الفريضة الاضطرارية، بل في صور وجود إطلاقاً لدليل البدل وجه آخر للعدم، وهو تدارك الغرض.

أو المراد هذه الصورة ولو حصل الغرض أيضاً، فلا يجب في جميع الصور الشّماي؛ للوجه الأول المتقدم فيما قبلها؟

لا يقال: إنّه لا قطع بكونها فرداً من الفريضة؛ لاحتمال كونها جزءاً منها، كما مرّ في بيان توهم كون المورد من موارد قاعدة التعيين.

فإنّه يقال: إنّا قد استظهرنا سابقاً في دفعه كونها فريضة، وعلى تقدير الاحتمال يكون التمسك بدليل القضاء من باب التمسك في الشبهة المصداقية؛ لاحتمال عدم فوت الفريضة.

لا يقال: أصالة عدم إتيانها كافية في إثبات القضاء.

فإنّه يقال: إنّها لا تثبت عنوان الفوت الذي رُتب عليه القضاء في الدليل.

وجوه: الأقوى خامسها، وعليه فلا يجب القضاء مطلقاً كما عرفت.

(٣٣٩) قوله: (نعم لو دلّ دليله على أن سببه فوت الواقع...) إلى آخره.

هذا هو الوجه الأول، وقد عرفت وجوبه في بعض فروض الثاني والثالث أيضاً، فلا وجه لتخصيص الاستدراك بالأول.

(٣٤٠) قوله: (ولو لم يكن هو فريضة...) إلى آخره.

إنشائية أو فعلية، وإلا فلا إشكال في كونها فريضة شأئية.

المقام الثاني: في إجزاء الإتيان بالمأمور به بالأمر الظاهري^(٣٤١)

وعدمه.

(٣٤١) قوله: (بالأمر الظاهري...) إلى آخره.

وهو الحكم المَجْعُول للجاهل مقابل الحكم الواقعي الاختياري أو الاضطراري والحكم التخيلي، فيشمل الطريق الذي لم يجعل مؤداه حكماً ظاهرياً - لا نفسياً ولا طريقياً - وهو إما أن يكون جارياً في متعلق التكليف المعلوم، مثل الطُّرق والأصول الجارية في الأجزاء والشرائط والموانع للعبادات والمعاملات المعلوم حكمها، أو يكون جارياً في أصل التكليف، وعلى كلا التقديرين: إما أن يكون أصلاً عملياً أو تكون أمانة معتبرة فهذه أربعة أقسام.

والأولى للمصنّف - رحمه الله - التقسيم كذلك؛ لأنّ قسمته ليست بحاصرة؛ إذ ليس كلّ أصل بلسان تحقّق الشرط، كما سيأتي التنبيه عليه.

فنقول: أمّا الأصول والطرق الجارية في التكليف المستقلّ فسيأتي بيانها عند

تعرّض المصنّف - رحمه الله - لهما.

وأما ما يجري في المتعلّق فإن كان أصلاً عملياً وقد جعل مؤداه حكماً ظاهرياً فهو مُجْزٍ؛ لأنّه إن كان لسانه لسان تحقّق الشرط أو غيره - كقاعدة الطهارة، أو الحليّة أو استصحابهما، بالنسبة إلى ما اشترط بأحدهما - فواضح؛ لأنّ دليله - حيثنّذ - يكون حاكماً على أدلّة اعتبار تلك الشرائط، مثل قوله - عليه السلام - «لا صلاة إلّا بطهور»^(١)، وقوله - عليه السلام -: «لا يقبل الله تلك الصلاة إلّا فيما أحلّ الله أكله»^(٢) في موثّق ابن بكير.

(١) الفقيه ١: ٢٢ / ١ باب ٤ في وقت وجوب الطهور ١: ٣٥ / ١ باب ١٤ فيمن ترك الوضوء... الوسائل ١: ٢٥٦ / ١ و٦ باب ١ من أبواب الوضوء ١: ٢٥٨ / ٣ باب ٢ من أبواب الوضوء ١: ٢٦١ / ١ باب ٤ من أبواب الوضوء.

(٢) قد أورد الحديث بالمضمون، راجع الوسائل ٣: ٢٥٠ / ١ باب ٢ من أبواب لباس المصلّي.

والتحقيق: أن ما كان منه يجري في تنقيح ما هو موضوع التكليف وتحقيق متعلقه، وكان بلسان تحقق ما هو شرطه أو شرطه - كقاعدة الطهارة أو الحليّة، بل واستصحابها في وجه قويّ^(٣٤٢)،

هذا بناءً على ظهورهما في الطهارة والحليّة الواقعيّتين، وإلا فلو كانا ظاهرين في مطلق الطهارة والحليّة كما هو الأظهر لكانا من قبيل المحقّق للموضوع، وحينئذ يكون الإجزاء أوضح؛ لكونه نظير الورود كما لا يخفى.

وإن كان لسانه لسان نفي الجزئية أو الشرطيّة أو المانعيّة أو القاطعيّة - مثل حديث الحُجُب^(١) وحديث الرفع^(٢) الدالّ على نفي الجزئية الفعلية أو الشرطيّة أو غيرهما - فكَذلك، فإنّه يكون مضيّقاً لدائرة الشرطيّة المطلقة، وأنّ فعليّتهما منحصرة في غير الجاهل فقد أتى الجاهل بما هو وظيفته الفعلية.

وإن لم يكن مؤداه حكماً مجعولاً كالأصول العقلية أو الشرعية - بناءً على ما ذهب إليه بعض من عدم الجعل في البين، والطهارة والحليّة في القاعدتين كُنّيّ بهما عن العُدريّة، لا أنّ هنا طهارة مجعولة ظاهرة، أو الاستصحاب؛ بناءً على عدم كون لسان دليله جعل الحكم، بل مفاده مثل مفاد الأمانة، فيكون الاستصحاب - حينئذٍ - منجزاً للواقع لو أصاب، وعذراً عنه لو خالف، كما هو التحقيق - فلا يجزي، وإن كان أمانةً فيأتي حكمه في الحاشية الآتية.

(٣٤٢) قوله: (بل واستصحابها على وجه قويّ . . .) إلى آخره.

أي بناءً على جعل الحكم كما هو مختاره قدّس سرّه.

ثمّ إنّ لم يتعرض للإجزاء إلّا في قاعدتي الطهارة والحليّة واستصحابهما، مع

(١) التوحيد: ٤١٣ / ٩ باب ٦٤ في التعريف والبيان والحجّة والهداية، الوسائل ١٨: ١١٩ / ٢٨

باب ١٢ من أبواب صفات القاضي.

(٢) أصول الكافي ٢: ٤٦٢ - ٤٦٣ / ١ - ٢ باب ما رُفِعَ عن الأئمة من كتاب الإيذان والكفر،

والخصال: ٤١٧ / ٩ باب التسعة.

ونحوها بالنسبة إلى كل ما اشترط بالطهارة أو الحليّة - يُجزى ، فإنّ دليله يكون حاكماً على دليل الاشتراط ، ومبيناً لدائرة الشرط ، وأنّه أعمّ من الطهارة الواقعيّة والظاهريّة ، فانكشف الخلاف فيه لا يكون موجباً لانكشاف فقدان العمل لشرطه ، بل بالنسبة إليه يكون من قبيل ارتفاعه من حين ارتفاع الجهل ، وهذا بخلاف ما كان منها بلسان أنّه ما هو الشرط واقعاً^(٣٤٣) ، كما هو لسان الأمارات ، فلا يُجزى ، فإنّ دليل حجّيته حيث كان بلسان أنّه واجد لما هو شرطه الواقعي ، فبارتفاع

أنّه قائل بالإجزاء في جميع الأصول الشرعيّة ولعلّه لمعلوميّة ذلك ممّا ذكره فيها ، فتأمّل .

لا يقال : إنّ كون اللسان لسان جعل الحكم ليس موجباً للإجزاء ؛ إذ ربّما لا تكون المصلحة الموجودة فيه بقدر الموجودة في الواقع ، مع كون الفائق بقدر الإلزام ، وإمكان التدارك وعدم مانع عنه .

فإنّه يقال : إنّ الأقسام المتصورة بحسب الثبوت وإن كانت مختلفة في الإجزاء وعدمه وقد تنتهي إلى ثمانية - كما عرفت سابقاً - إلّا أنّ مقام الإثبات لما كان بلسان الحكومة ، فلا جرم يستكشف منه كون الثبوت على نحو يفيد الإجزاء ، ولذا لم يتعرّض المصنّف - رحمه الله - لمقام الثبوت هنا أصلاً .

(٣٤٣) قوله : (وهذا بخلاف ما كان منها بلسان أنّه ما هو الشرط واقعاً . . .) إلى آخره .

شروع في بيان حكم الأمانة الجارية في متعلّق التكليف ، فإنّ الأمانة حاكية عن كون المورد واجداً لشرط المأمور به أو جزئه .

وبيانه : أنّه إن قلنا بأنّ المجعول هي الحجّة الصّرفة ، أو هي مع استباعتها للحكم الطريقي ، أو الحكم الطريقي والحجّة منتزعة عنه - كما هو مختار الشيخ

الجهل ينكشف أنه لم يكن كذلك، بل كان لشرطه فاقداً.
 هذا على ما هو الأظهر الأقوى في الطرق والأمارات، من أن
 حجّيتها ليست بنحو السببية، وأما بناءً عليها، وأن العمل بسبب أداء
 أمانة إلى وجدان شرطه أو شرطه، يصير حقيقة صحيحاً كأنه واجد له،
 مع كونه فاقده، فيُجزى لو كان الفاقد معه - في هذا الحال (٣٤٤) -
 كالواجد في كونه وافياً بتمام الغرض، ولا يُجزى لو لم يكن كذلك، ويجب
 الإتيان بالواجد لاستيفاء الباقي إن وجب، وإلا لاستُحبّ.
 هذا، مع إمكان استيفائه، وإلا فلا مجال لإتيانه، كما عرفت في
 الأمر الاضطراري.

- قدس سرّه - في الرسالة^(١)، على ما استظهرنا من عبارته - فلا إشكال في عدم
 الإجزاء؛ لأنه إذا قامت أمانة على كون المكلف طاهراً فهي حاكية عن الواقع، فإذا
 تبين عدمه، وأنه غير واجد لها واقعاً، فدلّل الاشتراط يقضي - مع ضمّ دليل
 المركّب - بالإعادة، والمفروض عدم حكم نفسي مقتضٍ للإجزاء.
 وإن قلنا بأنّ المجعول هو الحكم النفسي على طبق مؤدّى الأمانة، فهي وإن
 كانت كاذبة بالنسبة إلى الواقع، إلا أنّ هنا حكماً ظاهرياً ربّما يكون موجباً له، كما
 سيأتي تفصيله.

(٣٤٤) قوله: (فيجزى لو كان الفاقد معه في هذا الحال ...) إلى آخره.
 قد شرع في قسمته بحسب مقام الثبوت، وقد جعل الأقسام أربعة، وقد
 عرفت فيما سبق أنّ الأقسام ثمانية.

ولا يخفى أنّ قضية إطلاق دليل الحجية^(٣٤٥) - على هذا - هو الاجتزاء بموافقته أيضاً، هذا فيما إذا أحرز أنّ الحجية بنحو الكشف والطريقة، أو بنحو الموضوعية والسببية، وأمّا إذا شكّ ولم يُحرز أنها على أيّ الوجهين^(٣٤٦)، فأصالة عدم الإتيان بها يسقط^(٣٤٧) معه التكليف

(٣٤٥) قوله: (ولا يخفى أنّ قضية إطلاق دليل الحجية . . .) إلى آخره.
 لما كان لسان نفس الأمانة غير مقتضى للإجزاء؛ لكونه حاكياً عن وجود الشرط وقد بان عدمه، فالموجب له دليل الحجية، ولما كان ذلك الإطلاق موجوداً هنا دائماً على هذا القول، بخلاف الأمر الاضطرابي، فإنه مختلف بحسب الموارد، لم يفصل هنا تفصيلاً ذكره هناك، وعلى فرضه يجري ما تقدّم هنا أيضاً.
 (٣٤٦) قوله: (ولم يُحرز أنها على أيّ الوجهين . . .) إلى آخره.
 بعد إحراز الإجزاء بناءً على السببية، كما هو فرض العبارة.
 (٣٤٧) قوله: (فأصالة عدم الإتيان بها يسقط . . .) إلى آخره.
 لا بدّ هنا من بيان أمور:

الأول: أنّ الواقعيّات لا تسقط عن الفعلية بقيام الأمانة على خلافها؛ بناءً على غير السببية، وإن كانت نافية التنجّز، وعليه يُقطع باشتغال الذمّة بالمردّد بين الواقع على تقدير الطريقة وبين الظاهري على تقدير السببية، فأصالة بقائه وأصالة عدم إتيان متعلّقه جارية، أمّا بناءً على نفي الفعلية على الطريقة - أيضاً - فأصالة عدم فعلية الواقع جارية للقطع به أولاً، وقد اختلف كلام المصنّف فيه، وقد اختار في باب جعل الأمارات الأوّل، وسيأتي في آخر البحث كلام له يدلّ على الثاني.
 الثاني: أنّ منع جريان الأصل المذكور: بأنّ الاستصحاب لا بدّ فيه أن يكون المستصحب أمراً مجعولاً أو له أثر كذلك، وهما متفيان؛ لأنّ عدم الإتيان ليس قابلاً للجعل، ولا له أثر مجعول.

مُقْتَضِيَةٌ لِلْإِعَادَةِ فِي الْوَقْتِ، وَاسْتَصْحَابُ عَدَمِ كَوْنِ التَّكْلِيفِ بِالْوَقْعِ
فَعَلِيًّا فِي الْوَقْتِ لَا يُجْدِي^(٣٤٨)، وَلَا يَثْبِتُ كَوْنَ مَا أَتَى بِهِ مَسْقُطًا، إِلَّا عَلَى
الْقَوْلِ بِالْأَصْلِ الْمَثْبُتِ، وَقَدْ عَلِمَ اشْتِغَالُ ذِمَّتِهِ بِمَا يَشْكُ فِي فِرَاقِهَا عَنْهُ
بِذَلِكَ الْمَآثِي.

مَدْفُوعٌ: بَأَنَّهُ يَكْفِي فِي جَرِيَانِ الْأَصْلِ فِي عَدَمِ الشَّيْءِ تَرْتِّبُ أَثَرٍ عَلَى وَجُودِهِ فِي
الْأَدَلَّةِ.

نَعَمْ يَكُونُ الِاسْتَصْحَابُ الْجَارِي فِيهِ مَثْبُتًا لِعَدَمِ هَذَا الْأَثَرِ تَارَةً، كَمَا فِي
اسْتَصْحَابِ عَدَمِ الْخُمْرِيَّةِ، وَلِبَقَاءِ الْأَثَرِ الْمُرْتَبِّ عَلَى الْوُجُودِ أُخْرَى، كَمَا فِي أَصَالَةِ
عَدَمِ الْإِتْيَانِ، فَإِنَّهُ يَثْبِتُ بِهَا بَقَاءَ الطَّلَبِ الْكَلِّيِّ.

وَيَشْهَدُ لَهُ تَطْبِيقُ الْإِمَامِ عَلَيْهِ السَّلَامُ لِقَاعِدَةِ الِاسْتَصْحَابِ عَلَى مُورِدِ الشَّكِّ
فِي إِتْيَانِ الرُّكْعَةِ فِي صَحِيحَةِ زُرَّارَةَ الثَّلَاثَةِ^(١).

الثَّلَاثُ: عَدَمُ جَرِيَانِ الِاسْتَصْحَابِ فِي عَدَمِ الْفَرْدِ الطَّوِيلِ فِي الْقِسْمِ الثَّانِي مِنْ
أَقْسَامِ اسْتَصْحَابِ الْكَلِّيِّ، وَإِلَّا كَانَ مُعَارِضًا لِأَصَالَتِي بَقَاءِ الْكَلِّيِّ وَعَدَمِ إِتْيَانِ
مُتَعَلِّقِهِ.

(٣٤٨) قَوْلُهُ: (وَاسْتَصْحَابُ عَدَمِ كَوْنِ التَّكْلِيفِ بِالْوَقْعِ فَعَلِيًّا فِي الْوَقْتِ
لَا يُجْدِي...) إِلَى آخِرِهِ.

وَلَمَّا كَانَ تَمَامِيَّةُ الْأَمْرَيْنِ الْأَوَّلَيْنِ وَاضِحَةً أَحْتَاجُ إِلَى بَيَانِ الْآخِيرِ، وَهُوَ أَنَّ
السَّقُوطَ مِنْ أَثَارِ كَوْنِ مُؤَدَّى الْأَمَارَةِ فَعَلِيًّا، لَا مِنْ أَثَارِ عَدَمِ فَعَلِيَّةِ الْوَقْعِ، فَيَكُونُ مِنْ
قَبِيلِ إِثْبَاتِ أَثَرِ أَحَدِ الضَّدَيْنِ بِاسْتَصْحَابِ عَدَمِ الْآخَرِ، وَكَذَلِكَ ارْتِفَاعُ الْكَلِّيِّ مِنْ
أَثَارِ الْأَوَّلِ لَا الثَّانِي، فَيَكُونُ مِثْلَ الْأَوَّلِ.

(١) الْكَافِي ٣: ٣٥١ - ٣٥٢ / ٣ باب السُّهُو... مِنْ كِتَابِ الصَّلَاةِ، الْوَسَائِلُ ٥: ٣٢١ / ٣ باب
١٠ مِنْ أَبْوَابِ الْخُلُلِ الْوَقْعِ فِي الصَّلَاةِ.

وهذا بخلاف ما إذا علم أنه مأمور به واقعاً، وشك في أنه يُجزي

وقد أورد على هذا الاستصحاب بوجوه أخر تأتي في بابه إن شاء الله تعالى .
هذا غاية تقريب مراده قدس سره .

ويمكن أن يورد عليه :

أولاً : بمنع كونه من الأصول المثبتة ؛ بناءً على مذاقه - قدس سره - من كون الاستصحاب بلسان الجعل ؛ إذ بعد مجعوليّة مورد الأصل يثبت ملازمه ، فيثبت أثره ولو عقلياً ، فعدم فعليّة الواقع وإن لم يترتب عليه السقوط ولا الارتفاع ، إلّا أنّه يثبت به كون مؤدّي الأمانة فعلياً ، فيثبت الأثران ولو كانا عقليّين .

نعم على التحقيق يكون من الأصول المثبتة ، كما سيأتي إن شاء الله تعالى .
وثانياً : بأن استصحاب عدم الإتيان المذكور لايجري ؛ لأنّ الشبهة حكميّة ، فهو نظير استصحاب الكُرْبَةِ في الماء الذي كان ألفاً ومائتي رطلٍ ، ونقص حتى بقي تسعمائة رطلٍ ، إذا شككنا في أنّ مقدار الكرّ شرعاً هو الأوّل أو الثاني ، فالجاري على تقدير الإغماض عن المعارضة المتقدمة استصحاب الكلّي لا عدم الإتيان .

وثالثاً : بمنع المقدّمة الأولى كما سيأتي إن شاء الله تعالى .

نعم يمكن القول بالإعادة فيما كان لسان الأمانة توسعة المأمور به الواقعي ، كالبيّنة القائمة على طهارة الثوب ، فإنّها لاتنفي فعليّة الواقع ولو على تقدير السببية أيضاً ، بل غاية الأمر بناءً عليها ثبوت التخيير بين الطهارة الواقعية والطهارة الظاهرية ، فإذا انكشف الخلاف تستصحب فعليّة الواقع الثابتة سابق : إمّا تعييناً على الطريقيّة ، أو تخييراً على السببيّة .

ويمكن القول بالإعادة في الأمارات النافية - أيضاً - بأصالة بقاء فعليّة الواقع على نحو التعليق على العلم بالخلاف ، فإنّها مقطوعة كذلك في حال عدم الإتيان ، فتستصحب إذا شك في بقائها بعد الإتيان .

وشبهة : كون العلم بالخلاف قيداً للواجب غير واجب التحصيل ، مقطوعة

عما هو المأمور به الواقعي الأولي، كما في الأوامر الاضطرارية أو الظاهرية^(٣٤٩)؛ بناءً على أن يكون الحجية على نحو السببية، ففضية الأصل فيها - كما أشرنا إليه - عدم وجوب الإعادة؛ للإتيان بما اشتغلت به الذمة يقيناً، وأصالة عدم فعلية التكليف الواقعي بعد رفع الاضطرار وكشف الخلاف.

العدم، بل هو إما عنوان للمكلف أو شرط للتكليف.

نعم، يتم ذلك فيما لم يتصل الإتيان بأول الوقت، على وجه تقدّم في الأمر الاضطراري، فالحق - حينئذٍ - هو التفصيل المتقدم هناك من غير فرق.

هذا إذا لم يكن لدليل الواقع إطلاق من حيث^(١) حالتي الإتيان بشيء آخر وعدمه، وإلا فهو المتبع في إثبات الإعادة، كما تقدّم في الأمر الاضطراري نظيره.

(٣٤٩) قوله: (كما في الأوامر الاضطرارية أو الظاهرية...) إلى آخره.

والفرق بين المقام - وهو وقوع الشك في كون الأمانة معتبرة من باب الطريقية أو السببية - وبينهما: أنه قد قطع هنا باشتغال الذمة بالكلّي فيستصحب عدم إتيان متعلّقه أو نفس الكلّي، بخلاف الأمر الاضطراري، فإنّه قد أتى فيه بما اشتغلت الذمة به وشك في أصل الاشتغال بالواقع، فلا مجرى للأصلين.

نعم، لو كان القسم الثالث من استصحاب الكلّي حجةً لثبتت الإعادة، وكذا الأمر الظاهري؛ بناءً على إحراز السببية وعدم إطلاق في دليله من حيث الأجزاء، فإنّه قد أتى بما اشتغلت الذمة به بالأمر الظاهري، وشك في الاشتغال بالواقع، فتجري البراءة. هذا على مختاره.

والتحقيق: أن هذه الموارد الثلاثة متّحدة الحكم، فتارة يحكم بالإعادة للاستصحاب، وأخرى بالبراءة، كما تقدّم تفصيله.

(١) إضافة «حيث» إلى المفرد نادرة، وإنما تضاف إلى الجملة، وإلى الفعلية أكثر.

وأما القضاء فلا يجب بناء على أنه فرض جديد^(٣٥٠)، وكان الفوت المعلق عليه وجوبه لا يثبت بأصالة عدم الإتيان، إلا على القول بالأصل المثبت، وإلا فهو واجب^(٣٥١)، كما لا يخفى على المتأمل، فتأمل جيداً.

(٣٥٠) قوله: (وأما القضاء فلا يجب بناء على أنه فرض جديد...) إلى آخره.

أقول: بناء على تبعيته للأداء، فحاله حال الأداء في جميع ما ذكرنا، فتأمل. وأما بناء على أنه فرض جديد فاللزام بتحقيق موضوع دليل القضاء، وقد تقدم في الأمر الاضطراري أن موضوعه يحتمل وجوهاً ستة أقواها خامسها، وعليه لا يجوز التمسك بدليله؛ لكونه تمسكاً بالعام في الشبهة المصداقية؛ لأنه على تقدير السببية لم تفت الفريضة، فالمرجع هو الأصل العملي، فهل قضيته^(١) البراءة كما هو مختار المصنف، أو استصحاب عدم إتيان الفريضة بناءً على حجّة الأصول المثبتة، أو على أن الفوت ليس من العناوين اللازمة للإتيان^(٢)، بل هو عينه فلا يكون مثبتاً؟ وجهان. ولما كان الفوت من قبيل اللوازم، والمثبت غير حجة عند المصنف - رحمه الله - اختار الأول.

(٣٥١) قوله: (وإلا فهو واجب...) إلى آخره. أي وإن كان تابِعاً للأداء، أو قلنا بأن الفوت عبارة عن عدم الإتيان، أو أن المثبت حجة كان القضاء واجباً.

ولكن فيه: أن القول بالتبعية لا يثبت وجوبه إلا إذا كان الأداء واجباً وهو غير واجب على الإطلاق كما عرفت، بل لو قلنا بوجوبه - من باب أصالة عدم الإتيان أو

(١) في نسخة (ب): (فهل قضية البراءة...)، والصحيح ما أثبتناه من نسخة (أ).

(٢) كذا في النسختين، والصحيح ظاهراً: اللازمة لعدم الإتيان...

ثم إنَّ هذا كَلَّه فيما يجري في متعلّق التكليف، من الأمارات الشرعيّة والأصول العمليّة، وأمّا ما يجري في إثبات أصل التكليف، كما إذا قام الطريق أو الأصل على وجوب صلاة الجمعة يومها في زمان الغيبة، فانكشف بعد أدائها وجوب صلاة الظهر في زمانها، فلا وجه لإجزائها مطلقاً^(٣٥٢)، غاية الأمر أن تصير صلاة الجمعة فيها - أيضاً - ذات مصلحة لذلك، ولا ينافي هذا بقاء صلاة الظهر على ما هي عليه

أصالة بقاء الكلّي أو الاستصحاب التعليقي - لما وجب القضاء بالتبعية إلّا على فرض وجوب القضاء من الأوّل، وأمّا بناءً على حدوثه بعد انقضاء الوقت - كما هو التحقيق - فلا كما لا يخفى .

نعم إذا ثبت وجوبه بإطلاق الدليل وجب القضاء .

(٣٥٢) قوله : (فلا وجه لإجزائها مطلقاً . . .) إلى آخره .

أمّا إذا كانت أمانة وقلنا بغير السببية فواضح ، وأمّا إذا قلنا بها أو كان القائم هو الأصل الذي قد جعل مؤداه حكماً ظاهرياً؛ لأنّه إذا لم يجعل فهو كالقسم الأوّل من الأمانة؛ فلأنّ غايته وجوب الجمعة وهو لا ينافي وجوب الظهر لمصلحة مستقلة .

لا يقال : إنّهُ يحتمل كون مصلحة متعلّق الأمانة أو الأصل متداركة بمصلحة الواقع فحينئذ يشكّ في فعليته بعد الانكشاف، فأصالة البراءة محكمة .

وتوهّم : أنّها لاتنفع في قبال إطلاق دليل الواقع .

مدفوع : بأنّ التمسك به تمسك بالعامّ في الشبهة المصادقية لوجود

المخصّص، وهو حكم العقل بأنّ ما حصلت مصلحة لا يجب .

فإنّه يقال : إنّ الشبهة وإن كانت كذلك، إلّا أنّه دليل لئبي لا يقدح في

التمسك .

هذا في الإعادة، وأمّا القضاء فإن كان لا بأمر جديد فحاله كحال الأداء في

من المصلحة، كما لا يخفى، إلا أن يقوم دليل بالخصوص على عدم وجوب صلاتين^(٣٥٣) في يوم واحد.

تذنيبان:

الأول: لا ينبغي توهم الأجزاء في القطع بالأمر في صورة الخطأ، فإنه لا يكون موافقة للأمر فيها، وبقي الأمر بلا موافقة أصلاً، وهو

جميع الصور، وإن كان بفرض^(١) جديد وجب لصدق فوت الفريضة. لا يقال: إنه مقيد بما لم تحصل المصلحة، وهنا يحتمل ذلك. فإنه يقال: إنه لا يضر بالتمسك بالإطلاق لكونه مخصصاً لبياناً. نعم، لو كان الموضوع فوت المصلحة لم يجز التمسك به. (٣٥٣) قوله: (إلا أن يقوم دليل بالخصوص على عدم وجوب صلاتين . . .) إلى آخره.

وهو يتصور على وجوه:

الأول: أن يكون مفاده عدم الوجوبين الواقعيين.

الثاني: عدم الوجوبين الظاهريين.

الثالث: عدم الوجوبين على الإطلاق.

الرابع: عدم وجوب ظاهري مع وجوب واقعي.

والأولان لا ينافيان وجوب الإعادة؛ لأنّ المأتي به واجب بوجوب ظاهري، والآخر بوجوب واقعي، وفي الأخيرين يقع التراحم، فإن كان الأول أهمّ أو مساوياً ففضية الدليل المذكور هو الأجزاء، وإلا فالإعادة واجبة، فلا وجه لجعل قيام الدليل على عدم وجوب صلاتين ملاكاً لعدم وجوبها مطلقاً.

(١) في نسخة (ب): (وإن كان فرض . . .)، والصحيح ما أثبتناه من نسخة (أ).

أوضح من أن يخفى. نعم، ربما يكون ما قطع بكونه مأموراً به مشتملاً على المصلحة في هذا الحال^(٣٥٤)، أو على مقدار منها ولو في غير الحال

(٣٥٤) قوله: (مشتملاً على المصلحة في هذا الحال...) إلى آخره.
والتفصيل: أن المأتي به إما أن يُحرز عدم اشتماله عليها أو الاشتمال، أو لا يحرز شيء منها. فعلى الأول لا وجه للإجزاء، وكذا الأخير؛ إذ إطلاق دليل الواقع حاكم بالإعادة، كما أن إطلاق دليل القضاء حاكم به.
فإن قلت: التمسك بهما من التمسك بالإطلاق في الشبهة المصدقية.
قلت: نعم، إلا أن المقيّد لبي لا بأس به.
وأما الوسط فهو يتصور على وجه بحسب مقام الثبوت:
الأول: أن يكون مشتملاً على تمام مصلحة المأمور به في حالتي العلم والجهل معاً.

الثاني: الصورة إلا أن الاشتمال في صورة الجهل فقط، ولكن لا سبيل إلى الأول؛ لأنه لا معنى - حينئذ - لتضييق دائرة الأمر وتخصيصه بغيره مع كونه مثله، وأما الثاني فله مجال مع عدم الإشكال في الإجزاء.
لكن ربما يستشكل فيه: بأنه يقبح من الحكيم إخراجهم من دائرة الأمر، فاللزام الأمر به في حال الجهل تخيراً.

وربما يدفع: بأنه لا يمكن توجيه الخطاب إليه بهذا العنوان للزوم الانقلاب.
وفيه أولاً: منع كونه دخیلاً فيه، فلعله شيء ملازم معه؛ إذ من المعلوم عدم دخالة صفة الجهل في كون الفعل مشتملاً على الصلاح أو الفساد.
وثانياً: أنه مع التسليم لا يلزم أخذ ما هو مناط الحكم ثبوتاً في عالم الإثبات، بل يجوز إلقاء الدليل بعنوان لا دخل له في مناط الحكم، كما قررنا في باب نسيان أجزاء المركب نحو «أكرم هذا الجالس».

لكن يمكن أن يقال: إن هذا الجاهل قاطع بتوجه الأمر المتوجه إلى سائر

المكلفين إليه، والمفروض كون متعلقه - واقعاً - هو القصر، وهو قد تخيل أنه التهام، فهو قاطع بتعلق أمر بالتهام بالنسبة إلى نفسه، فحينئذٍ توجيه أمر متعلق به إليه : إما أن يكون بعنوان الجهل، أو بعنوان آخر، سواء كان ما له الدخل ثبوتاً هو الأول أو الثاني، فعلى الأول يلزم الانقلاب، وعلى الثاني يلزم اجتماع أمرين في التهام اعتقاداً. مضافاً إلى أنه يشترط في الأمر إمكان كونه داعياً إلى إيجاد المأمور به، وهو غير ممكن في المقام؛ للحصول الداعي بالأمر التخيلي.

الثالث: أن يكون مشتملاً على مقدار من المصلحة مع كون الزائد غير واجب الاستيفاء، أمكن تداركه أو لا، ولكن يكون ذلك في كلتا الحالتين، ولا سبيل إليه أيضاً؛ لأنه لا معنى - حينئذٍ - للتضييق مثل الأول.

الرابع: الصورة مع كون الاشتمال في حال الجهل فقط، وهو مثل الثاني في جميع ما ذكرنا.

الخامس: أن يكون مشتملاً على مقدار ويكون الباقي بحدّ الإلزام مع عدم إمكان استيفائه بعد استيفاء الأول بالتهام، ولا إشكال في عدم تعلق أمر به ولا في كونه مجزئاً.

فإن قلت: إن وجود التهام - حينئذٍ - مقدّمة لترك الواجب وهو محرم، وعلة الحرام حرام، فكيف يصير محبوباً ومقرّباً؟!

قلت: إنهما من قبيل الضدين، وأحد الضدين ليس^(١) مقدّمة لعدم الآخر، كما أن عدم أحدهما ليس^(٢) مقدّمة لوجود الآخر، فلا مانع عن المحبوبة والمقرّبة. لا يقال: إن الأمر بالشيء مقتضٍ للنهي عن الضدّ، فتوجّه الأمر بالقصر يقتضي حرمة التهام، فلا يكون صحيحاً.

غير ممكن مع استيفائه استيفاء الباقي^(٣٥٥) منها، ومعه لا يبقى مجال لامتنال الأمر الواقعي، وهكذا الحال في الطرق، فالإجزاء ليس لأجل اقتضاء امتثال الأمر القطعي أو الطريقي للإجزاء، بل إنما هو لخصوصية اتفاقية في متعلقهما، كما في الإتمام والقصر، والإخفات والجهر.

فإنه يقال: إنه ممنوع؛ لأن ملاكه: إما المقدمة، وقد عرفت منعها في السؤال الأول، أو التلازم، فيأتي منع اقتضائه للنهي.

مع أنه لو سلمنا التقريبيين فإنما يقدحان في الجهل التقصيري، وأما في القصوري فلا؛ لأن حرمة المعلول مع المعذورة لا تنافي محبوبة العلة فعلاً، وكذا وجوب ذي المقدمة مع العذر لا يُنافي محبوبة نقيض مقدمته، وكذا وجوب أحد المتلازمين معه لا يُنافي محبوبة نقيض المتلازم الآخر.

السادس: الصورة مع إمكان الاستيفاء، ولكن مع وجود مانع عن الأمر به؛ من الحرج أو الضرر من الأعذار الشرعية، ولا إشكال في عدم تعلق أمر به، ولا في الإجزاء.

السابع: الصورة مع عدم المانع، ولا إشكال في عدم تعلق الأمر ولا في عدم الإجزاء، ولا فرق في الثلاثة الأخيرة بين كون الاشتغال منحصرًا في حال الجهل وكونه أعم.

(٣٥٥) قوله: (غير ممكن مع استيفائه استيفاء الباقي...) إلى آخره.

قد ظهر مما ذكرنا النظر في هذه العبارة من وجوه:

الأول: شمولها لما يشتمل على مقدار، ويكون الفائت غير ممكن الاستيفاء، مع عدم كونه في حد الإلزام، وكون الاشتغال في كلا الحالين؛ لما عرفت من كونه - حينئذٍ - متعلقًا للأمر، فيكون خارجاً عن محل الكلام.

الثاني: لا يذهب عليك أنّ الإجزاء في بعض موارد الأصول والطرق والأمارات - على ما عرفت تفصيله - لا يوجب التصويب المُجمَع على بطلانه^(٣٥٦) في تلك الموارد، فإنّ الحكم الواقعي بمرتبته محفوظ فيها، فإنّ الحكم المشترك بين العالم والجاهل والملتفت والغافل، ليس

الثاني: دلالتها بالمفهوم على عدم الإجزاء إذا أمكن الاستيفاء، مع كون الزائد لا بحدّ الإلزام أيضاً. وقد عرفت أنّه مُجزّ.

الثالث: دلالتها كذلك على عدم الإجزاء إذا أمكن الاستيفاء مع كون الزائد بحدّ الإلزام مطلقاً، وقد عرفت إجزاءه إذا كان مانع عن الإلزام.

(٣٥٦) قوله: (لا يوجب التصويب المُجمَع على بطلانه . . .) إلى آخره. دفع لما يفهم من ظاهر الرسالة^(١) تبعاً لما نقله عن تمهيد القواعد^(٢) من أنّ الإجزاء لازمٌ مساوٍ للتصويب الباطل، وعدمه لازمٌ مساوٍ للتخطئة. وبيانه: أنّ التصويب على أقسام:

منها أن لا يكون حكم واقعي أصلاً بحسب العناوين الأولية للأفعال، بل الحكم الواقعي هو المَجْعول على طبق مؤدّيات الطُّرق. ومنها: أن يتعدّد الحكم الواقعي من الأوّل بحسب تعدّد الطُّرق؛ بحيث يكون كلّ واحد مؤدّياً إلى واحد منها.

ومنها: أن يكون المَجْعول في كلّ واقعة واحداً، إلّا أنّه إذا قام الطريق اضمحلّ الحكم المذكور، وصار المَجْعول في حقّ ذي الطريق مؤدّاه.

ومنها: أن يكون هنا حكم واقعيّ مشترك بين الكلّ، وقد جُعِلت مؤدّيات الطرف أحكاماً ظاهريّة مطلقة أو في صورة المخالفة فقط، غاية الأمر أنّه حيث لا

(١) فرائد الأصول: ٢٩ / سطر ٥ - ٨.

(٢) الظاهر أنّ المنقول في الفرائد هو المضمون أو مفهوم قول الشهيد الثاني - رحمه الله - في تمهيد

القواعد: ٤٦ / سطر ٢١ - ٢٣، فراجع.

إلا الحكم الإنشائي المدلول عليه بالخطابات، المشتَمِلة على بيان الأحكام للموضوعات بعناوينها الأولى، بحسب ما يكون فيها من المُقتَضيات، وهو ثابت في تلك الموارد كسائر موارد الأمارات، وإنَّما المنفيّ فيها ليس إلا الحكم الفعليّ البعْثيّ، وهو منفيّ في غير موارد الإصابة، وإن لم نقل بالإجزاء^(٣٥٧)، فلا فرق بين الإجزاء وعدمه، إلا

يمكن اجتماع حكّمين فعليّين في موضوع واحد، فلا جرم يبقى الواقع إنشائياً صرفاً أو فعلياً تعليليّاً، والفعلي الحتمي هو مؤدّي الأمانة، ولا بأس باجتماعهما كذلك، كما سيأتي في جعل الأمارات، والباطل من التصويب ما كان مستلزماً لعدم الاشتراك في الحكم الواقعي، كما في غير الأخير من الصّور المذكورة أو غيرها، وأمّا هو فلا دليل على بطلانه لا شرعاً؛ من الإجماع والأخبار - لأن غاية مدلولها لزوم اشتراك الكلّ في الحكم الواقعي، وهو محفوظ فيه - ولا عقلاً؛ لعدم لزوم محال منه؛ من الدّور، أو الخلف، أو غيرهما، كما يبيّن في محلّه، بل ظاهر ما نسب إلى المشهور - من أنّ ظنيّة الطريق لا تنافي قطعية الحكم - هو الالتزام به.

إذا عرفت ذلك فاعلم: أنّ القول بالإجزاء على ما عرفت تفصيله في موردين: فيما جعل فيه حكم ظاهري، وفيما لا يمكن استيفاء الفائت، لجعل حكم أم لا.

فظهر أنّ الإجزاء ليس لازماً مساوياً للتصويب الباطل، بل لمطلق التصويب أيضاً.

(٣٥٧) قوله: (وهو منفيّ في غير موارد الإصابة وإن لم نقل بالإجزاء...) إلى آخره.

إطلاقه يقتضي نفي فعلية الواقع الحتمية في صورة عدم الإجزاء، سواء قلنا بالطريقة، أو بالسببية، ولكن على وجه لا يكون مجزئاً، كما إذا كان الفائت بقدر

في سقوط التكليف بالواقع بموافقة الأمر الظاهري ، وعدم سقوطه بعد انكشاف عدم الإصابة ، وسقوط التكليف - بحصول غرضه ، أو لعدم إمكان تحصيله^(٣٥٨) - غير التصويب المُجمَع على بطلانه ، وهو خلوّ الواقعة عن الحكم غير ما أدّت إليه الأمانة ، كيف ؟ وكان الجهل بها - بخصوصيّتها أو بحكمها^(٣٥٩) - مأخوذاً في موضوعها ، فلا بدّ من أن

الإلزام وأمكن تداركه ، وهو منافٍ لما اختاره في جعل الأمارات : من أنّ الطريقة غير مُنافية لفعليّة الواقع ، ولما تقدّم من إجراء أصالة عدم الإتيان فيما شكّ في طريقة^(١) الأمانة أو سببّيّتها ، على ما أشرنا إليه هناك ، وإن كان التحقيق هو الإطلاق المذكور. وأيضاً إطلاق مفهومه يقتضي فعليّة الواقع في موارد الإصابة على الطريقة أو السببيّة ، وقضيّته عدم جعل الحكم بناءً على الأخير إلّا في صورة المخالفة. وظاهر ما نُسب إلى المشهور هو الجعل مطلقاً ، وإلّا لم يكن الحكم قطعياً إلّا أن يكون مرادهم قطعيّة الحكم المرّدّد بين الواقعي والظاهري ، فتأمل .

(٣٥٨) قوله : (لحصول غرضه أو لعدم إمكان تحصيله . . .) إلى آخره .

الأوّل : كما في موارد الأصول بناءً على جعل الحكم ، وكما في موارد الطرق بناءً على السببيّة ، ويكون الحاصل منه بمقدار غرض الواقع ، أو كان الفائت لا يحدّ الإلزام ، وكما في موارد الأوامر التخيلية ، أو الطرق بناءً على الطريقة إذا كان صلاح في مُتعلّقها بأحد النحويّن المُتقدّمين .

الثاني : كما في موارد الطرق مطلقاً ، أو في موارد الأمر التخيلي ، إذا كان الفائت يحدّ الإلزام ولم يمكن استيفاءه .

(٣٥٩) قوله : (كيف وكان الجهل بخصوصيّتها أو بحكمها . . .) إلى آخره .

أمّا في الأصول فواضح ؛ لكون الجهل مأخوذاً في موضوع أدلّتها بحسب

(١) في النسخين : (طريقته) ، والصحيح ما أثبتناه .

يكون الحكم الواقعي بمرتبته محفوظاً فيها، كما لا يخفى.

اللفظ، وأما في الأمانة؛ فلأنها وإن كان دليلها خالياً منه لفظاً، إلا أنه منصرف إلى الجاهل أو مقيد به عقلاً؛ لِلغوية الجعل للعالم.

لا يقال: لعل المأخوذ هو الجاهل آنأماً، وهو لا يُنافي خلو الواقعة عن الحكم بعد قيام الأصل أو الأمانة.

فإنه يقال: إن الظاهر من أدلتها كون حكمها تابعاً للجهل حدوثاً وبقاءً، فالالتزام بالحكم الظاهري يُلزم الالتزام بمحفوظية الواقع.

وحاصله: أن القول بالإجزاء بالملك المتقدم يستلزم الاعتراف بكون الواقعة محكومةً بحكم واقعي مشترك، فيكون مُنافياً للتصويب الباطل، لا لازماً له، ثم إن الجهل بالخصوصية في الشبهة الموضوعية وبالحكم في الشبهة الحكمية.

فصل

في مقدمة الواجب

وقبل الخوض في المقصود ينبغي رسم أمور:

الأول: الظاهر أنّ المهمّ المبحوث عنه في هذه المسألة، البحث عن الملازمة بين وجوب الشيء ووجوب مقدّمته، فتكون مسألة أصولية^(٣٦)، لا عن نفس وجوبها - كما هو المتوهم من بعض

٣٦٠ - قوله: (فتكون مسألة أصولية...) إلى آخره.

هل المسألة أصولية، أو فرعية، أو من المبادئ التصديقية، أو المبادئ الأحكامية؟ وجوه.

فنقول: ليست جهتا الأصولية أو الفرعية منطقتين على عنوان واحد، بل إن جعلنا البحث في وجوب المقدّمة كانت فرعية، كما هو ظاهر بعض عناوين الأصوليين، وإن جعلنا البحث في الملازمة كانت أصولية؛ لوقوعها - حيثلذ - في طريق الاستنباط، فيقال: هذه مقدّمة، وكلّ مقدّمة تجب؛ للملازمة بين وجوبها ووجوب ذبها، لكن لا وجه للأول؛ لما أفاده المصنّف.

وأما جهات المسألة الأصولية والمبادئ التصديقية والأحكامية فمنطبقة على عنوان واحد، وهو أنّ الملازمة موجودة، أم لا. أما الأولى فقد عرفت.

وأما الثانية؛ فلأنّ موضوع الأصول هي الأدلّة الأربعة، والبحث في المقام عن وجود حكم العقل وعدمه، فتكون من المبادئ التصديقية.

وأما الثالثة؛ فلأنّها المسائل التي تكون محمولاتها من عوارض الأحكام التكليفية أو الوضعية من التضادّ وغيره، وهنا كذلك؛ لأنّ الملازمة بين وجوب الشيء

العناوين^(١) - كي تكون فرعية، وذلك لوضوح أنّ البحث كذلك لا يُناسب الأصولي، والاستطراد لا وجه له، بعد إمكان أن يكون البحث على وجه تكون من المسائل الأصولية.

ثمّ الظاهر - أيضاً - أنّ المسألة عقلية، والكلام في استقلال العقل بالملازمة وعدمه، لا لفظية كما ربما يظهر من صاحب المعالم^(٣٦١)؛

ووجوب مقدّمته وعدمها من عوارض الوجوب.

والتحقيق هو الأول؛ لأنّ الثاني يرد عليه منع وجود جهته في المسألة؛ لا بتناؤه على كون موضوع الأصول هي الأدلة الأربعة، وقد مرّ منعه في أول الكتاب. وأما الثالث فيرد عليه أنّ وجود جهة مسألة لا يوجب عدّها منها بعد وجود جهة المسألة الأصولية، وكونها مذكورة في الأصول.

مضافاً إلى ما قيل من منع وجود جهة المبادئ الأحكامية؛ لأنها عبارة عن الأحكام العارضة للأحكام بما هي، لا من حيث الخصوصية الموجودة في متعلّقها، مثل كون المقدّمة ممّا يتوقّف عليه ذوها، وليست الملازمة من عوارض الحكمين بما هما بخلاف التضادّ؛ فإنّه ناشٍ من الأحكام بما هي.

ولكنّه مدفوع: بأنّه لو بني على ذلك لم يبق لها مورد؛ لأنّ التضادّ - أيضاً - ينشأ من خصوصيّة كون المتعلّقين واحداً، وإلاّ لما كان تضادّ في البين، فعلم أنّ هذا المقدار من الخصوصية غير قادح في كون الملازمة من عوارض الحكمين.

٣٦١ - قوله: (كما ربما يظهر من صاحب المعالم ...) إلى آخره.

وجه كونه ظاهراً فيه لا صريحاً: أنّه يحتمل أن يكون ذكره في مباحث الألفاظ من باب الاستطراد، وأن يكون الاستدلال المذكور جزءاً للدليل لا تمامه؛ إذ المنكر لا بدّ أن يثبت عدم مطلق الملازمة كان منشأً للدلالة اللفظية أو لا.

حيث استدلل على النفي بانتفاء الدلالات الثلاث^(١)، مضافاً إلى أنه ذكرها في مباحث الألفاظ؛ ضرورة أنه إذا كان نفس الملازمة^(٢) بين وجوب الشيء ووجوب مقدمته ثبوتاً محلّ الإشكال، فلا مجال لتحرير النزاع في الإثبات والدلالة عليها بإحدى الدلالات الثلاث، كما لا يخفى.

الأمر الثاني: أنه ربما تُقسّم إلى تقسيمات:
منها: تقسيمها إلى الداخلية^(٣): وهي الأجزاء المأخوذة في الماهية المأمور بها، والخارجية: وهي الأمور الخارجة عن ماهيته مما لا يكاد يوجد بدونه.

٣٦٢ - قوله: (ضرورة أنه إذا كان نفس الملازمة...) إلى آخره.

ويمكن الاستدلال على المطلب بوجهين:
الأول: ما ذكره المصنّف تبعاً للتقريرات^(٣)، وحاصله: أنّ تعيين المعنى الموضوع له للفظ فرع تحقق هذا المعنى خارجاً، نظير البحث في أنّ هيئة «إفعل» موضوعة للوجوب أو النذب؟ فإنّ كلّاً من الأمرين متحقق خارجاً، فيقع البحث في أنها وضعت لهذا أو لذاك، بخلاف المقام؛ فإنّ ثبوت الملازمة محلّ إشكال. وفيه أولاً: أنّ إمكان المعنى لا يشترط في الوضع، فضلاً عن تحقّقه الخارجي؛ لما ترى من حصول الوضع للممتنعات.

(١) معالم الدين: ٦١ / سطر ٤ - ٥.

(٢) في بعض النسخ المتداولة: (إلى داخلية... والخارجية...)، والأصح ما أثبتناه، وهو الموافق لنسخ أخرى، كما وردت العبارة في ثالثة هكذا: (إلى داخلية... وخارجية...)، وهي قديمة أيضاً.

(٣) مطارح الأنظار: ٣٧ / سطر ٢١ - ٣٣.

وربما يُشكّل في كون الأجزاء مقدّمة له وسابقة عليه، بأن المركّب ليس إلّا نفس الأجزاء بأسرها^(١).
والحلّ: أن المقدّمة^(٣٦٣) هي نفس الأجزاء بالأسر،

وثانياً: أن المقام ليس من قبيل تعيين الموضوع له، بل من قبيل تعيين المدلول الالتزامي، ويمكن تحقّق الدلالة الالتزامية مع عدم الملازمة ثبوتاً، كما في موارد الملازمة العرفيّة.

الثاني: أن الغرض ثبوت الملازمة بنحو من أنحائها؛ حتّى يترتّب عليه وجوب المقدّمة أو عدم ثبوتها أصلاً حتّى يحكم بعدمه، والنزاع في مقام الإثبات لا يفيد هذا الغرض؛ إذ ليس جميع أنحاء الملازمة ملاكاً للدلالة اللفظية، بل هي على أقسام ثلاثة، واحد منها من هذا القبيل، كما بيّن في محلّه.

وفيه: أن البحث في الثبوت - أيضاً - لا يفيّ بتسام الغرض؛ لإمكان الدلالة الالتزامية بالملازمة العرفية.

٣٦٣ - قوله: (والحلّ: أن المقدّمة . . .) إلى آخره.

وهذا الجواب يتوقّف على بيان أمرين:

الأوّل: أن للمقدّمة معنيين:

الأوّل: ما يتوقّف على وجوده وجود الشيء، وهو غير ممكن في الأجزاء.

الثاني: ما يتوقّف عليه الشيء وجوداً أو ماهيةً، وهو المراد من المقسم.

الثاني: أن الأجزاء لها اعتبارات أربعة:

الأوّل: لحاظها انفراداً، وهذا الاعتبار لا تكون مقدّمة أبداً.

الثاني: لحاظها مع الاجتماع؛ بحيث يكون الاجتماع ملحوظاً جزءً.

الثالث: لحاظها بشرط الاجتماع، وبهذين الاعتبارين - أيضاً - لا تكون

(١) نسه إلى بعض الأفاضل في هداية المسترشدين: ٢١٦.

وذو المقدمة^(١) هو الأجزاء بشرط الاجتماع^(٣٦٤)، فيحصل المغايرة بينهما، وبذلك ظهر أنه لا بد في اعتبار الجزئية أخذ الشيء بلا شرط، كما لا بد في اعتبار الكلية من اعتبار اشتراط الاجتماع. وكون الأجزاء الخارجية - كالهولي والصورة^(٣٦٥) - هي الماهية

مقدمة؛ إذ هي حينئذ عين الكل.

الرابع: لحاظها لا بشرط بالنسبة إلى القيد، وحينئذ تتحقق مغايرتها للكل؛ إذ هو عبارة عنها من حيث الاجتماع، فتحصل المقدمة بالمعنى الأعم؛ لكونه متوقفاً عليها تجوهرًا وإن كان عينها وجوداً؛ لأن الهيئة الاجتماعية إن لوحظت شرطاً فواضح، وإن اعتبرت شرطاً؛ فلأنها ليس أمراً متصلاً خارجاً حتى يتحقق التغاير الوجودي، فإنه لو كان كذلك للزم التسلسل، والتالي باطل، فالمقدم مثله. بيان الملازمة: أنه إذا فرضنا للشيء بدون الهيئة أربعة أجزاء، فإن كانت متصلةً تصير خمسة، وحينئذ تحصل هيئة اجتماعية أخرى تكون معها ستة، فتحصل أخرى تكون معها سبعة إلى غير النهاية، بخلاف ما كان غير أصيل كما لا يخفى. فإذا عرفت المقدمتين علمت حل الإشكال؛ إذ مقدمة الأجزاء في مقام التجوهر، لا في الوجود مع كونها ذات الأجزاء لا بشرط، وذو المقدمة هي الأجزاء بشرط الاجتماع أو بشرط الاجتماع.

٣٦٤ - قوله: (وذو المقدمة هو الأجزاء بشرط الاجتماع...) إلى آخره.

قد عرفت أنه لا فرق بينه وبين أخذها شرطاً.

٣٦٥ - قوله: (وكون الأجزاء الخارجية كالهولي والصورة...) إلى آخره.

كذا الأجزاء المقدارية، فإن الأجزاء الخارجية مطلقة - سواء كانت متباينة في الموضع كما في الثانية، أو لا كما في الهولي - مأخوذة بشرط لا، والأولى التعرض

المأخوذة بشرط لا، لا ينافي^(١) ذلك، فإنّه إنّما يكون في مقام الفرق بين نفس الأجزاء الخارجيّة والتحليليّة - من الجنس والفصل - وأنّ الماهية إذا أخذت بشرط لا تكون هيولى أو صورة، وإذا أخذت لا بشرط تكون جنساً أو فصلاً، لا بالإضافة إلى المركّب، فافهم.

للأجزاء المقداريّة؛ لأنّ أجزاء المأمور به من قبيلها.
وحاصل الإشكال هنا: أنّ أخذها لا بشرط لتصحيح المقدّمية منافٍ لما ذكره أهل المعقول من أخذها بشرط لا.
وقد حكى عن التقريرات^(٢) دفعه: بأنّ المراد منها في المقام هي الأجزاء الذهنيّة التحليليّة.
وفيه ما لا يخفى.

وأما ما دفعه به المصنّف ففيه: أنّ ظاهرهم - لو لم يكن صريحهم - أخذها بشرط لا بالنسبة إلى المركّب أيضاً.
والتحقيق: أنّ أخذها بشرط لا في المعقول معناه كونه بحيث يكون آيياً عن حمله على الجزء الآخر وعلى الكلّ، وفي المقام معنى اللابشرطية أخذها مع قطع النظر عن الاجتماع وعدمه، فالإضافة مختلفة، فمعنى بشرط لا المذكور في المعقول بالنسبة إلى الجزء الآخر وإلى الكلّ لا ينافي اللابشرطية الملحوظة بالنسبة إلى الكلّ، ولعلّه أشار إلى ذلك بقوله: (فافهم).

(١) في إحدى النسخ: (بشرط لا ينافي ذلك...)، وهو سهو، والصحيح ما أثبتناه، وهو الموافق لبقائي النسخ.

(٢) لم نعثر على الحاكي ولا على المحكيّ فيما توفّر لدينا من مصادر.

ثمّ لا يخفى أنه ينبغي خروج الأجزاء عن محلّ النزاع^(٣٦) - كما صرّح به بعض^(١) - وذلك لما عرفت من كون الأجزاء بالأسر عين المأمور به ذاتاً، وإنّما كانت المغايرة بينهما اعتباراً، فتكون واجبة بعين وجوبه، ومبعوثاً إليها بنفس الأمر الباعث إليه، فلا تكاد تكون واجبة بوجوب

٣٦٦ - قوله: (ثمّ لا يخفى أنّه ينبغي خروج الأجزاء عن محلّ النزاع . . .)

إلى آخره.

هل وجوب الأجزاء غيري على القول بالملازمة أو نفسي، وعلى الثاني استقلالي أو ضمني أو عرضي، أو غيري ونفسي بالمعنى الأخير كما في «الفصول»^(٢)، أو بأحد المعنيين الأولين. وجوه سبعة:

والتحقيق هو الرابع، وإثباته يحتاج إلى نفي الوجوب الغيري أولاً، ونفي النفسية الاستقلالية والضمنية ثانياً.

ويمكن أن يستدلّ للأوّل بوجهين:

الأوّل: عدم الملاك له؛ لأنّ الملاك فيه هو توقّف المطلوب عليه وجوداً، وقد تقدّم أنّ الأجزاء عين الكلّ وجوداً، وإليه أشار في الهامش في وجه التأمّل^(٣).

الثاني: ما ذكره في المتن، وحاصله:

أنّه لا شكّ في وجود الملاك للوجوب النفسي أيضاً؛ لأنّ الأجزاء عين الكلّ وجوداً، كما أشار إليه بقوله: (ذاتاً) لأنّها تطلق على الماهية الموجودة، ومتعلّق الطلب الوجود الخارجيّ لا الذهني، فلا يقدح في اتّصافها بنفس وجوب الكلّ تغايرهما ذهنياً، فحينئذٍ لو كان واجباً غيريّاً كما هو محلّ النزاع لزم اجتماع المثليين.

(١) هو سلطان العلماء، كما في بدائع الأفكار: ٢٩٩ / سطر ٢٨.

(٢) الفصول الغروية: ٨٦ / سطر ٢٤ - ٢٦.

(٣) الكفاية ١: ١٤١.

آخر؛ لامتناع اجتماع المثليين، ولو قيل بكفاية تعدّد الجهة^(٣٦٧)، وجواز اجتماع الأمر والنهي معه؛ لعدم تعدّدها هاهنا؛ لأنّ الواجب بالوجوب الغيريّ لو كان إنّما هو نفس الأجزاء، لا عنوان مقدّميتها والتوسّل بها إلى المركّب المأمور به؛ ضرورة أنّ الواجب بهذا الوجوب ما كان بالحمل الشائع مقدّمة؛ لأنه المتوقّف عليه، لا عنوانها. نعم يكون هذا العنوان علة لترشّح الوجوب على المعنون.

٣٦٧ - قوله: (ولو قيل بكفاية تعدّد الجهة . . .) إلى آخره.

جواب عمّا يمكن أن يتوهّم من أنّ اجتماع المثليين، كاجتماع الأمر والنهي، فيمكن أن يتّصف الأجزاء بالوجوبين: النفسي والغيري بعنوانين: أحدهما كونها مقدّمة للكلّ، والثاني الكلّ المنطبق عليها.

وحاصل الجواب - بزيادة منّا - أنّ كفاية العنوانين في الاجتماع إنّما هي فيما كان العنوانان من الحيثيات التقييدية، كالصلاة والغصب، فإنّهما واسطتان تقيديتان داخلتان في دائرة الطلب، وأمّا إذا كانا من الحيثيات التعليلية كما في المقام فلا؛ لأنّ متعلّق الطلب في باب المقدّمة ما هي مقدّمة بالحمل الشائع، لا ما هي مقدّمة بالحمل الأوّلي، وعنوان المقدّمة واسطة في الثبوت وعلة لترشّح الوجوب إلى ما هو كذلك بالحمل الشائع، وكذا كلّية الكلّ واسطة في الثبوت لتعلّقه بالأجزاء، فلا ينفع في المقام القول بجواز الاجتماع.

ولعلّ اقتصاره على بيان كون عنوان المقدّمة كذلك مشعر بعدم كفاية تغاير متعلّقي الأمر والنهي بتعلّق أحدهما بالمعنّون والآخر بعنوانه، كما اخترناها فيما يأتي، ولذا لم يبيّن كون كلّية الكلّ كذلك.

لا يقال: هذا لا يقتضي كون الموجود هو الوجوب النفسي دون الغيري بعد فرض وجود ملاكه أيضاً.

فانقذ بذلك فساد توهم^(١) اتّصاف كلّ جزء من أجزاء الواجب بالوجوب النفسي والغيري باعتبارين: فباعتبار كونه في ضمن الكلّ

فإنّه يقال: تأثير ملاك الأوّل دون الثاني إمّا لتقدّمه رتبةً وإن كان ممنوعاً، وإمّا لأنّ الوجوب الغيري مستند إلى تحقّق ملاكه والوجوب النفسي معاً لكون وجوب المقدّمة مترشّحاً منه، فلا يمكن تأثير ملاكه وإلّا لزم الخلف كما لا يخفى، فاللازم - حينئذٍ - تأثير ملاك الوجوب النفسي، وهذا هو المراد من قوله (لسبقه) لظهور رجوع الضمير إلى وجوب واحد نفسي، لا إلى ملاكه.

وأما الثاني فقد أشار إليه بقوله فيما تقدّم: (فتكون واجبةً بعين وجوبه . . .)^(٢) إلى آخره؛ لأنّ العينيّة لا تكون إلّا على العرضيّة. وتوضيح الحال يحتاج إلى مقدّمة، وهي: أنّ الوجوب النفسي للأجزاء يتصوّر على وجوه ثلاثة:

الأوّل: أن يكون كلّ منها واجباً بوجوب على حدة؛ بحيث ينحلّ الوجوب الواحد إلى وجوبات عديدة حسب تعدّد الأجزاء، نظير انحلال الأمر في «أكرم العلماء» إلى أوامر متعدّدة؛ بحيث يكون لكلّ امثال وعصيان مستقلاً، ويسمّى بالنفسي الاستقلالي.

والفرق بينه وبين المقام: أنّ للهيئة الاجتماعية دخلاً في حصول صلاح آخر ملزم أو شدّة الصلاح الأوّل بقدر الإلزام، ولذا أمر بإتيان المجموع بها هو كذلك. الثاني: الصورة بعينها، ولكن مع الارتباط؛ بمعنى أنّ هنا وجوباً واحداً منحلّاً إلى وجوبات غير مقتضية لامثال وعصيان مستقلّين، بل للجميع امثال وعصيان واحد، نظير انحلال الدلالة المطابقة إلى دالّتين تضمّنيّتين، ويسمّى بالوجوب النفسي الضمني.

(١) الفصول الغروية: ٨٦ / سطر ٢٤ - ٢٦.

(٢) الكفاية ١: ١٤١.

واجب نفسي، وباعتبار كونه مما يتوسل به إلى الكل واجب غيري. اللهم
إلا أن يريد أن فيه ملاك الوجوبين، وإن كان واجباً بوجوب واحد نفسي
لسبقه، فتأمل (*).

(*) وجهه: أنه لا يكون فيه - أيضاً - ملاك الوجوب الغيري؛ حيث إنه لا
وجود له غير وجوده في ضمن الكل يتوقف على وجوده، وبدونه لا وجه لكونه مقدمة
كي يجب بوجوبه أصلاً، كما لا يخفى.
وبالجملة: لا يكاد يُجدي تعدد الاعتبار الموجب للمغايرة بين الأجزاء والكل
في هذا الباب، وحصول ملاك الوجوب الغيري المترشح من وجوب ذي المقدمة
عليها، لو قيل بوجوبها، فافهم. [المحقق الخراساني قدس سره].
الثالث: أنه ليس هنا إلا وجوب واحد بسيط بدون انحلال أصلاً، غاية الأمر
أن له استنادين: استناد إلى الكل، واستناد إلى كل واحد من الأجزاء، فيتصف كل
منها بهذا الوجوب الواحد البسيط، لا^(١) أن لها وجوبين متغايرين.
وهل اتّصاف كلٍ منهما به على الحقيقة، أو اتّصاف الأول حقيقي، والثاني
مجازي عرضي؟

وجهان: أقواهما الأول، فيكون نظير إسناد الفعل إلى اثنين حقيقة.
ويمكن الاستدلال للوجه الثالث: بأن وحدة الأمر ظاهرة في كون الوجوب
واحداً بسيطاً، لا انحلال فيه أصلاً، من غير فرق بين كون الأمر تابعاً لمصلحة فيه
وكونه لمصلحة في متعلّقه.

وقد بنى الأستاذ - رحمه الله - هذه الوجوه الثلاثة على الاحتمالات المتصورة في
الغرض؛ لأنه إما أن يكون مركباً؛ كل جزء منه مستند إلى جزء من المأمور به من
دون ارتباط في مقام الحصول، فيكون كل واحد من الأجزاء واجباً مستقلاً، أو يكون
كذلك مع الارتباط في مقام الحصول، فيكون وجوب كل واحد منها وجوباً ضمناً،

(١) في نسخة (أ): (إلا...)، والصحيح ما أثبتناه من نسخة (ب).

هذا كله في المقدمة الداخلية .

وأما المقدمة الخارجية : فهي ما كان خارجاً عن المأمور به ، وكان

أو يكون بسيطاً مستنداً إلى الكل ، نظير استناد التفريح إلى الصورة الياقوتية التي هي عين صور عناصرها الأربعة - على قول - من دون تجزئة أصلاً ، أو مركباً لا بحيث يستند كل جزء منه إلى واحد من الأجزاء ، بل يستند مجموع الأول إلى مجموع الثاني ، فيكون كل واحد واجباً بعين وجوب الكل ، ولكن يستكشف من وحدة الأمر كونه من قبيل الثالث .

وفيه أولاً : أن الغرض المستند إلى كل جزء من القسمين الأولين على قسمين ؛ لأنه تارة يكون في نفسه في حد الإلزام ، وأخرى لا يكون كذلك ، وعلى الثاني لا يمكن اتصاف كل من الأجزاء بالوجوب بأحد النحوين لعدم الملاك له .
وثانياً : أنه لا يتم إلا فيما كان الأمر تابعاً لمصلحة في المأمور به ، لا فيما كان تابعاً لمصلحة في نفسه .

وثالثاً : عدم تمامية الابتناء المذكور ؛ إذ على الثاني يمكن القول بالوجوب العرضي ، كما على الأخير يمكن القول بالوجوب الضمني ، وكذا يتكلم على الأول ، بل وجوب الجزء بالنسبة إلى الغرض الأقصى استقلالياً أو ضمناً أو عرضياً وإن كان استقلالياً بالنسبة إلى الغرض المترتب على نفسه .

بقي هنا أمران :

الأول : هل يحصل الامتثال في الأمر المتعلق بالمركب شيئاً فشيئاً ، لا على وجه المراعاة ؛ بحيث لو فرض عدم إتيان باقي الأجزاء لم يقدح فيه بالنسبة إلى المأتي به منها ، أو يحصل كذلك مراعي ؛ بحيث لو أتى بجميع الأجزاء انكشف أنه كان شارعاً فيه ، وأنه قد حصل متدرجاً بحسب تدرج الأجزاء ، وإلا لم يكن شارعاً فيه ، أو لا يحصل إلا بعد إتيان الجزء الأخير ، أو لا يحصل إلا بعد حصول الغرض ؟

له دَخل في تحقّقه، لا يكاد يتحقّق بدونه .
وقد ذُكر لها أقسام، وأُطيل الكلام في تحديدها بالنقض والإبرام،
إلا أنه غير مهمّ في المقام^(٣٦٨).

وجوه: أقواها الثاني؛ لأنّ الامتثال عبارة عن إتيان المأمور به على وجه يحصل
به الغرض فيما كان الأمر تابعاً لمصلحة في المتعلّق، ونفس الإتيان المذكور فيما كان
تابعاً لمصلحة فيه .

الثاني: هل الوجوب الغيري المترشّح من الأمر النفسي واحد متعلّق بالعلّة
التامة المركّبة من الأجزاء المعروفة، وكلّ واحد من تلك الأجزاء متّصف بعين
الوجوب الغيري المتعلّق بالكلّ، أو متعدّد حسب تعدّد تلك الأجزاء، بل تعدّد
أجزاء الأجزاء، كما إذا كان له شروط متعدّدة، أو غير ذلك؟

وجهان: ظاهر المشهور الثاني، وهو التحقيق؛ لأنّ لازم الأوّل عدم وجوب
المقدّمة أصلاً؛ لاشتغالها - لا محالة - على أمر غير اختياري، فلا يمكن اتّصافها به،
فينتفي وجوب أجزائها أيضاً، مع أنّ الوجدان شاهد باتّصافها به في الجملة، ولأنّ
الحاكم في هذا الباب هو العقل، والملاك في نظره توقّف الشيء عليه مع الإيصال،
وهو موجود في كلّ منها .

لا يقال: إنّه لا ريب في وجوده في المركّب بنحو أشدّ، فيتّصف كلّ واحد من
الأجزاء بوجوب غيري مستقلّ، وبوجوب الكلّ - أيضاً - فيلزم اجتماع المثليين .
فإنّه يقال: إنه قد تقدّم عدم إمكان اتّصافه به، مضافاً إلى ما قيل: إنّ المؤثر
عند اجتماع ملاكين لشيء هو السابق، والسابق هو الموجود فيه باعتبار نفسه،
فتأمّل .

٣٦٨ - قوله: (إلا أنّه غير مهمّ في المقام . . .) إلى آخره .
لا أصل التقسيم، ولا الكلام في حدود الأقسام؛ لأنّ أهمّيتهما إنّما هي بناءً
على القول بالتفصيل في وجود المقدّمة، وفساده غنيّ عن البيان، وإلا فلا فرق بين

ومنها : تقسيمها إلى العقلية ، والشرعية ، والعادية :
فالعقلية هي ما استحيل واقعاً وجود ذي المقدمة بدونها .

القولين المطلقين بين تلك الأقسام .
مضافاً إلى أن تلك الحدود شروح اسمية عند المصنّف ، فلا مانع عن عدم
الاطّراد أو الانعكاس ، فليس الأخير مهماً من هذه الجهة أيضاً .
ثم إنّهما وإنّ كانا كذلك ، إلّا أنّ التعرّض لا يخلو عن الفائدة ، فنقول : هي
على أقسام خمسة : السبب ، والشرط ، وعدم المانع ، والمعدّ ، والعلة التامة المركبة من
الجميع .

وقد عُرّف السبب : بأنّه ما يلزم من وجوده الوجود ومن عدمه العدم^(١) .
وقد أورد عليه^(٢) طرداً بشموله للوازم المسبّب ، بل للوازم السبب وللجزء
الأخير من المركّب وللجزء الأخير من العلة التامة ولو كان شرطاً .
وعكساً : بأنّه لا يشمل ما إذا كان للشيء أسباب متعدّدة ؛ إذ لا يلزم من عدم
كلّ عدمه ، ولذا قال - رحمه الله - في «الفصول»^(٣) : (والأظهر أن يحدّ بالخارج الذي
يمنتع انفكاكه عن المسبّب مع توقّفه عليه ، فيخرج الجزء لدخوله ، وما عدا الجزء
الأخير لجواز الانفكاك ، واللوّازم لعدم التوقّف) . انتهى موضع الحاجة من كلامه .
وفيه أولاً : منع الاحتياج إلى ما ذكره ، بل يمكن إصلاح التعريف بأن يقال :
إنّ المراد من كلمة «من» هي السببية والتأثير ، فالطرد محفوظ ؛ لأنّ جزء المركّب
واللوّازم طرّاً والشرط إذا كان جزءاً أخيراً خارجة بقيد التأثير .
وأما العكس فيمكن تصحيحه بما قيل : من أنّ العلة إذا تعدّدت فالمؤثّرة هو

(١) معالم الدين : ٥٧ حاشية ملا ميرزا ، القوانين ١ : ١٠٠ / سطر ١١ - ١٢ ، هداية المسترشدين :

١٩٥ / سطر ١٣ ، الفصول الغروية : ٨٣ / سطر ٢٨ .

(٢) المؤرد صاحب الفصول : ٨٣ / سطر ٢٨ - ٣٠ .

(٣) الفصول الغروية ٨٣ : سطر ٣٠ - ٣١ .

والشرعية على ما قيل^(١): ما استُحيل وجوده بدونه شرعاً، ولكنه لا يخفى رجوع الشرعية إلى العقلية؛ ضرورة أنه لا يكاد يكون مستحيلاً

الجامع.

نعم يخرج عنه السبب الذي ليس علّة تامّة.

وثانياً: أنّ إشكال عدم العكس باقٍ على ما ذكره.

وثالثاً: أنّه يشمل الشرط الذي هو جزء أخير؛ لصدق تعريفه عليه، كما

لا يخفى.

وعرّف الشرط بأنّه ما لا يلزم من وجوده الوجود، ولكن يلزم من عدمه العدم^(٢).

وأورد عليه^(٣) طرداً: بالمقتضي الجامع^(٤) لعدم الشرط، أو لوجود المانع

وبعض أجزاء المقتضى - بالفتح - إن كان مركّباً، وبلوازم الشرط وهي ليست شروطاً.

وعكساً: بالشروط المتناوبة؛ إذ لا يلزم من عدم كلّ العدم^(٥)، وبالشرط

الذي هو جزء أخير للعلّة التامة؛ إذ يلزم من وجوده الوجود أيضاً.

أقول: أمّا الشروط المتناوبة فلا نقض بها للعكس - بناءً على ما قيل: من عدم

جواز استناد الواحد إلى الكثير^(٦) - فحيثُ يكون المؤثر هو الجامع بينها، وكذا الشرط

الذي هو جزء أخير للعلّة؛ إذ الظاهر أنّ كلمة «من» في قولهم: (من وجوده)؛

للسببية، والمؤثر دائماً هو المقتضي لا الشرط، فالعكس غير منقوض.

(١) مطارج الأنظار: ٤٠ / سطر ٣١.

(٢) القوانين ١: ١٠٠ / سطر ١٢ - ١٣، الفصول الغروية: ٨٣ / سطر ٢٢.

(٣) الفصول الغروية: ٨٣ / سطر ٢٢ - ٢٩.

(٤) في النسختين: «الجامع»، والصحيح ما أثبتناه كما في المصدر.

(٥) أي من عدم كلّ واحد من الشروط المتناوبة عدم المشروط.

(٦) الأسفار ٢: ٢١٠.

ذلك شرعاً، إلا إذا أخذ فيه شرطاً وقيداً، واستحالة المشروط والمقيد^(٣٦٩) بدون شرطه وقيده يكون عقلياً.

وكذلك نقض الطرد بلوازم الشرط؛ لأنه لا يلزم من عدمها العدم على نحو الاستناد.

ومنه يظهر: عدم النقض بأجزاء المقتضى - بالفتح - أيضاً، ولكن الإنصاف ورود الأولين على التعريف لو كان حقيقياً.

وعُرف المانع: بأنه ما يلزم من وجوده العدم، ولا يلزم من عدمه الوجود^(١). والظاهر: ان عدم المانع من مصاديق الشرط لوقلنا بكونه أعم من الوجودي، وإن قلنا بكونه وجودياً كان مبيناً له.

وعُرف المعد: بأنه ما يكون لوجوده وعدمه دخل في تحقق الشيء، ولا مدخلية لوجوده المطلق ولا لعدمه المطلق، كنقل الأقدام في طريق مكة^(٢).

والإنصاف: أنه غير جامع للأفراد؛ إذ بعض المعدّات ليس كذلك، مثل: الأب بالنسبة إلى الابن مثلاً.

والتحقيق: أن يُعرف المقتضي: بأنه ما يكون مؤثراً في الشيء.

والشرط: بأنه وجودي له دخل في تأثيره فيه.

وعدم المانع: بأنه عدمي له دخل كذلك.

والمعد: بأنه ما يُقرب المعلول من العلة؛ حتى يشمل مثل نقل الأقدام وجوداً وعدمًا، ومثل وجود الأب.

والعلة التامة: مجموع ذلك، فلا نقض - حينئذٍ - طرداً ولا عكساً.

٣٦٩ - قوله: (واستحالة المشروط أو المقيد . . .) إلى آخره.

وذلك لأنه إن كانت الشرطية غير مجعولة أصلاً - استقلالاً ولا تبعاً - بل أمراً

(١) هداية المسترشدين: ١٩٥ / سطر ١٤، وقريب منه في القوانين ١: ١٠٠ / سطر ١٣.

(٢) هداية المسترشدين: ١٩٥ / سطر ١٤ - ١٥.

وأما العادية: فإن كانت (٣٧٠) بمعنى أن يكون التوقّف بحسب العادة؛ بحيث يمكن تحقّق ذمها بدونها، إلّا أنّ العادة جرت على الإتيان به بواسطتها، فهي وإن كانت غير راجعة إلى العقلية، إلّا أنه لا ينبغي توهم دخولها في محلّ النزاع.

واقعياً كشف عنه الشارع، فواضح أنّ التوقّف عقليّ، بل لا تصرف من الشارع أبداً. نعم، لما كان العقل الجزئي غير مدرك له أخبر به الشارع. وإن كانت مجعولةً فحينئذٍ وإن كان له تصرف في جعله قيداً، إلّا أنّ توقّف المأمور به عليه عقليّ، ولا تصرف فيه منه، إنّما التصرف فيها هو محقّق للتوقّف العقلي.

ومّا ذكرنا ظهرت المسامحة في قوله: (ضرورة أنّه لا يكاد يستحيل . . .) إلى آخره؛ لأنّ الاستحالة المذكورة عقلية صرفة، لا جعل فيها من الشارع، فلو فرض في مورد حكمه بها كان إرشادياً^(١).

٣٧٠ - قوله: (وأما العادية فإن كانت . . .) إلى آخره.

إعلم أنّ العادية على أقسام:

الأول: أن يمكن إتيان المأمور به بدونه مع عدم التوقّف على الجامع بينه وبين شيء آخر أيضاً، ولكن قد جرت العادة بإتيانه معه، فلا إشكال في عدم كونه محلاً للنزاع، وإن كان الصغرى - وهي كونها مقدّمة عادية - مسلمة.

الثاني: الصورة مع التوقّف على الجامع المذكور، ولكن قد جرت العادة بإتيان هذا الخاصّ معه، فلا إشكال في كون الجامع داخلاً في محلّ النزاع، إلّا أنّها مقدّمة عقلية، ولا في كون الخصوصية غير داخلة فيه وإن كانت مقدّمة عادية.

(١) أي: فلو فرض جعل من الشارع في مورد من موارد الاستحالة العقلية كان حكمه بها إرشادياً. أما قول الشارح أعلاه: (حكمه بها) فيعني حكم العقل بالاستحالة.

وإن كانت بمعنى أن التوقف عليها وإن كان فعلاً واقعياً،
كنصب السلم ونحوه للصعود على السطح، إلا أنه لأجل عدم التمكن
عادة^(١) من الطيران الممكن عقلاً، فهي - أيضاً - راجعة إلى العقلية؛

والحاصل : أنه إن كان الغرض عدّ الجامع في قبال العقلي الذي هو داخل في
محل النزاع، ففيه أنه عقلي.
وإن كان عدّ الخاص، ففيه أنه وإن كان مقدّمة عادية لا عقلية، إلا أنه ليس
داخلاً فيه.

الثالث : أن لا يمكن إثبات المأمور به بدونه إلا أنه لا توقف عقلاً؛ لا عليه
بالخصوص، ولا على الجامع بينه وبين غيره، كغسل شيء من العضد في غسل اليد
بناءً على لزوم الترتيب من الأعلى، فهو وإن كان مقدّمة عادية، إلا أنه ليس داخلاً
في محل النزاع؛ لأنه فيما كان المأمور به متوقفاً عليه عقلاً؛ بمعنى أن يكون من أجزاء
علته ومقدّماً عليه رتبةً، وهذا مقدّم عليه زماناً، وليس الملاك في الملازمة ذاك المعنى.
نعم هو واجب إرشاداً من باب كونه مقدّمة عملية، لا من باب الملازمة.

فما يظهر من الأستاذ من كونه مقدّمة عادية داخلية في محل النزاع؛ في غير
محلّه، لأن الصغرى وإن كانت مسلمة، إلا أن الكبرى ممنوعة، وإنما بينا كونه
مقدّمة عادية على اشتراط الترتيب من الأعلى؛ لأنه بناءً على عدمه من الملازمات كما
لا يخفى.

الرابع : الصورة مع التوقف على جامع بينه وبين غيره، فحينئذ يكون الخاص
بها هو كذلك مقدّمة عادية، لكنه غير داخل في محل النزاع، والداخل فيه هو
الجامع، وهو مقدّمة عقلية، فلا يحسن عدّه في قبال العقلية باعتبار الجامع، وباعتبار
الخصوصية وإن كان في قبالها، إلا أنها غير داخلية في حريم النزاع.

(١) في إحدى النسخ : (عدم التمكن من الطيران . . .)، وما أثبتناه هو الموافق لباقي النسخ.

ضرورة استحالة الصعود بدون مثل النصب عقلاً لغير الطائر فعلاً، وإن كان طيرانه ممكناً ذاتاً، فافهم.

ومنها: تقسيمها إلى مقدّمة الوجود، ومقدّمة الصحة، ومقدّمة الوجوب، ومقدّمة العلم.

لا يخفى رجوع مقدّمة الصحة إلى مقدّمة الوجود^(٣٧١)، ولو على القول بكون الأسمي موضوعاً للأعم؛ ضرورة أنّ الكلام في مقدّمة الواجب، لا في مقدّمة المسمّى بأحدها، كما لا يخفى:

ولا إشكال في خروج مقدّمة الوجوب^(٣٧٢) عن محلّ النزاع، وبداهة عدم اتّصافها بالوجوب من قبل الوجوب المشروط بها، وكذلك

وما يظهر من المصنّف رحمه الله - من كونه بما هو خاصّ مقدّمة عقلية في الفرض - في غير محلّه، ولعلّه أشار إليه بأمره بالفهم.

٣٧١ - قوله: (ولا يخفى^(١) رجوع مقدّمة الصحة إلى مقدّمة الوجود...) إلى آخره.

لو كان محلّ الكلام هي مقدّمة المسمّى بأسمي العبادات أو سائر الواجبات، وقلنا بالوضع للأعم، لكانت مقدّمة الصحة غير مقدّمة الوجود. ولو كان محلّ الكلام هي مقدّمة المسمّى، وقلنا بالصحيح، أو كانت مقدّمة الواجب مطلقاً، كانت من أقسامها، وحيث كان البحث في الأخير فلا مجال لعدّها في قبالتها، فتكون النسبة بينهما العموم المطلق لا التباين.

٣٧٢ - قوله: (ولا إشكال في خروج مقدّمة الوجوب...) إلى آخره. سيأتي بيانه في الواجب المعلق مشروحاً.

(١) كذا في نسخة (ب)، وفي النسخ المتداولة للكفاية: (لا يخفى) بدون واو.

المقدّمة العلميّة، وإن استقلّ العقل بوجوبها، إلّا أنّه من باب وجوب الإِطاعة إرشاداً ليؤمن من العقوبة على مخالفة الواجب المنجز، لا مولوياً من باب الملازمة^(٣٧٣)، وترشّح الوجوب عليها من قبل وجوب ذي المقدمة.

٣٧٣ - قوله : (لا مولوياً من باب الملازمة . . .) إلى آخره .

لأنّ ملاكها توقّف وجود الواجب على المقدّمة، وهنا ليس كذلك، بل في بعض الموارد نظير الصلاة إلى القبلة المشتبهة تكون عين الواجب أو غيره، والواجب يوجد بدونها، وإنّما يتوقّف العلم بوجوده عليها كسائر الموارد، مثل غسل العضد أو تعلّم الأحكام.

نعم لو قلنا بوجوب العلم بوجود الواجب مولوياً نفسياً، لكان مولوياً غيرتاً ملازمياً؛ لتوقّف وجود العلم بالواجب عليها، ولكنّه كما ترى؛ إذ وجوبه عقلي، ولو فرض أمر من الشارع به فلا محالة يكون إرشادياً.

وفي التقارير^(١): (أنّ المقدّمة العلميّة واجبة بعين وجوب العلم عقلياً لا بوجوب آخر؛ لأنّ العلم لا يمكن أن يقع مورداً للتكليف سواء كان عقلياً - كما في المقام - أو شرعياً؛ لأنّ العلم من الأمور الغير المقدورة، فلا جرم يكون الواجب هو تحصيله، وهو عين إتيان الصلاة إلى الطرف المشتبه، وإنّما الفرق اعتباري مع كون الوجود واحداً نظير الإلقاء والإحراق). انتهى حاصله.

وفيه أولاً: أنّ الإلقاء ليس مغايراً للإحراق في العنوان فقط، بل وجوداً أيضاً؛ لأنّ الأوّل مباشر، والثاني توليدي.

وثانياً: منع عدم قابليّة العلم لتعلّق التكليف؛ لأنّ الحاكم باسّتراط القدرة هو العقل، وهو لا يفرّق بين المقدور بالواسطة والمقدور بلا واسطة، فكلّ فعل يكون

ومنها: تقسيمها إلى المتقدم، والمقارن^(٣٧٤)، والمتأخر، بحسب الوجوب بالإضافة إلى ذي المقدمة، وحيث إنها كانت من أجزاء العلة، ولا بد من تقدمها^(٣٧٥) بجميع أجزائها على المعلول، أشكل الأمر في المقدمة المتأخرة، كالأغسال الليلية المعتبرة في صحة صوم المستحاضة عند بعض، والإجازة في صحة العقد على الكشف كذلك، بل في الشرط أو المقتضي المتقدم على المشروط زماناً المتصرم حينه، كالعقد في الوصية والصرف والسلم، بل في كل عقد بالنسبة إلى غالب أجزائه؛

مقدوراً بالمعنى الأعم صحّ تعلّق التكليف به، سواء كان فعلاً مباشراً للأمور أو توليدياً له، أو فعلاً مباشراً أو توليدياً للغير مع كونه تحت قدرته، كأفعال عبده أو غيرها، بل غير الأفعال من سائر الأعراض من الكميات وغيرها؛ ممّا يكون تحت القدرة بالمعنى المذكور، والعلم كذلك، فلا داعي إلى إرجاع الوجوب إلى تحصيله، والقول بأنه عين إتيان الصلاة، فتجب بعين هذا الوجوب.

٣٧٤ - قوله: (تقسيمها إلى المتقدم والمقارن . . .) إلى آخره.

المراد من التقدم وتاليه هو ما كان كذلك زماناً لا رتبة، وإلا فلا يرد الإشكال في المتقدم، بل في تاليه، والمفروض كونه في المتقدم والمتأخر.

٣٧٥ - قوله: (وحيث إنها كانت من أجزاء العلة، ولا بد من تقدمها . . .) إلى آخره.

أقول: قد قرّر في المعقول^(١): أن العلة لا بد وأن تكون مقارنة للمعلول زماناً ومتقدمة عليه رتبة بتخلّل الفاء بتحليل من العقل، ومراده - قدس سره - من التقدم في قوله: (ولا بد من تقدمها) هو تقدمها رتبة، وإلا فلا إشكال في اعتبار المقارنة الزمانية، ولا فرق في ذلك بين تمام العلة وأجزائها، والسرّ فيه: أنه لو تقدّم زماناً أو

لتصرُّمها حين تأثيره، مع ضرورة اعتبار مقارنتها^(١) معه زماناً، فليس إشكال انخرام القاعدة العقلية مختصاً بالشرط المتأخر في الشرعيات - كما اشتهر في الألسنة - بل يعمُّ الشرط والمقتضي المتقدمين المتصرِّمين حين الأثر.

والتحقيق في رفع هذا الإشكال أن يقال: إنَّ الموارد التي تُوهَّم انخرام القاعدة فيها، لا يخلو إمَّا يكون المتقدم أو المتأخر شرطاً للتكليف، أو الوضع، أو المأمور به^(٣٧٦):

تأخر يكون حين وجود المعلول معدوماً، فحينئذٍ إنَّ فرض عدم تأثيره فيه لزم الخلف؛ إذ المفروض أنه مؤثر، أو جزء مؤثر، أو له دخل في التأثير، وإن فرض التأثير لزم تأثير المعدوم في الموجود، وبداهة العقل تحكم ببطلانه؛ لأنَّ الوجود قوِّي والعدم ضعيف، فكيف يؤثر فيه؟! وحينئذٍ لا إشكال في المقدمة المقارنة زماناً؛ لعدم لزوم أحد المحذورين، ويشكل في المتقدم والمتأخر زماناً، سواء كان مقتضياً أو شرطاً، كما وقع هذان القسمان في الشرعيات.

وليعلم أنَّ هذا الإشكال في المتقدم منحصر في غير المعدِّ، فإنَّه لا بأس فيه بالمتقدم؛ إذ ليس هو بمؤثر، ولا له دخل فيه، بل هو مقرب للمعلول من العلة كما مرَّ.

٣٧٦ - قوله: (شرطاً للتكليف أو الوضع أو المأمور به...) إلى آخره.
والمراد بشرط المأمور به هو الذي له دخل في تحقُّق إضافة من إضافاته^(٢) لا ما له دخل في تحقُّق ذاته، كما سيأتي، فيكون شرطاً لصحته التي هي حكم وضعي أيضاً، إلَّا أنَّه لما كان ملاك دفع الإشكال غير ملاك دفعه في الوضع الراجع إلى

(١) إحدى النسخ: (اعتبار مقارنتها معه...)، وما أثبتناه هو الموافق لباقي النسخ.

(٢) في نسخة (أ): إضافته...

المعاملات كما سيظهر، أراد بالوضع خصوص الوضع في المعاملات، وجعل شرط المأمور به في قبالة .

ثم إنَّ الشرط إمّا متقدّم أو مقارن أو متأخر، وعلى أيّ تقدير إمّا أن يكون شرطاً للتكليف أو الوضع أو المأمور به، وهذه تسعة أقسام:

الأول: شرط الحكم متقدّماً عليه، نظير أن يقال: إذا جاء زيد فأكرمه بعده بيوم؛ بحيث يكون تحقّق الوجوب في اليوم البعدي، فيكون المجيء شرطاً متقدّماً، ولم أجد له مثلاً في الشرعيات.

الثاني: شرطه مقارناً، مثل الوقت في الصلاة.

الثالث: شرطه متأخراً مثل: اشتراط وجوب الوضوء بالاغتراف من إناء مغصوب بعد ذلك عند انحصار الماء فيه على القول بأنّ الوجوب - حينئذٍ - حاصل من أول الوقت على تقدير حصول الاغتراف فيما بعد، والفرق بينه وبين الواجب المعلق يأتي عن قريب، ولكن المثال المذكور مبنيّ على صحّة الترتّب، والأولى التمثيل بما كان الشرط المتأخّر أمراً سائغاً.

الرابع: شرط الوضع متقدّماً، مثل العقد في الوصيّة.

الخامس: شرطه مقارناً مثل العلم المعتبر في بعض العقود عند العقد المؤثّر من حينه.

السادس: شرطه متأخراً، مثل الإجازة على الكشف بناءً على كونها شرطاً متأخراً، لا كاشفاً صرفاً.

السابع: شرط المأمور به متقدّماً، مثل غسل الاستحاضة في الليل للصوم غداً.

الثامن: شرطه مقارناً، مثل الستر للصلاة.

أما الأول: فكون أحدهما شرطاً^(٣٧٧) له، ليس إلا أن للحاظة دخلاً في تكليف الأمر، كالشرط المقارن بعينه، فكما أن اشتراطه بما يقارنه ليس إلا أن لتصوره دخلاً في أمره؛ بحيث لولاه لما كاد يحصل له الداعي إلى الأمر، كذلك المتقدم أو المتأخر. وبالجملية: حيث كان الأمر من الأفعال الاختيارية، كان من

التاسع: شرطه متأخراً، مثل غسل الاستحاضة للمغرب والعشاء للمصوم الماضي.

٣٧٧ - قوله: (أما الأول فكون أحدهما شرطاً...) إلى آخره.

لابد من تمهيد مقدمات:

الأولى: أنه لا إشكال في كون كل ممكن محتاجاً إلى علة، وهي في غير الجسم اثنتان: فاعلية وغائية، وفيه أربع مع انضمام الصورة والمادة اللتين هما من علل قوامه، وأما الاثنتان الأوليان فهما خارجيتان مطلقاً في الجسم وغيره، مجرداً أو من عالم الطبيعة كالأعراض.

الثانية: أنه لا إشكال في كون الحكم من قبيل الأعراض؛ فلا يحتاج إلى الصورة والمادة، بل هو من البسائط فلا علة له عدا فاعله وغايته.

الثالثة: أنه لا إشكال في أن الشرط ليس علة فاعلية له؛ لأن فاعله هو جاعله، وكذا لا إشكال في عدم كونه غاية له، وإنما الغاية له: إما المصلحة المترتبة على نفسه، أو على متعلقه، فلم يبق إلا أن يكون من القيود التي لها دخل في حصول الصلاح منه أو من متعلقه.

الرابعة: أن علة الغائية إنما هي في الذهن، وأما في الخارج فهي معلولة للشيء، ولذا اشتهر: أنها^(١) أول الفكر آخر العمل.

(١) في النسختين: أنه...

مبادئه بما هو كذلك تصوّر الشيء بأطرافه؛ ليرغب في طلبه والأمر به؛ بحيث لولاه لما رغب فيه ولما أراد واختاره، فيسمّى كلّ واحد من هذه

وبعبارة أخرى: هي بوجودها الذهني علة لفاعلية الفاعل، ولذا قد يقال: إنّها معطية الفاعلية^(١).

الخامسة: أنّه من المعلوم أنّ القيود المحقّقة للصالح تابعة له في الدخالة؛ إن كانت دخالته ذهنية فدخالته - أيضاً - كذلك، وإن كانت خارجية فهي - أيضاً - كذلك، وقد عرفت أنّ دخالة الصالح ذهنية.

فظهر من هذه المقدّمات: أنّ شروط التكليف ليست عللاً بوجوداتها الخارجية، بل بوجوداتها الذهنية، سواء كان وجودها الخارجي متقدّماً، أو مقارناً، أو متأخراً.

مع أنّ بين الصالح وقيوده الخارجية وبين الحكم عموماً من وجه؛ إذ ربّما تتحقّق المصلحة ولا يُجعل حكم، كما إذا لم يلتفت المولى إلى وجود صلاح في البين، وربّما يكون بالعكس، كما إذا تحيّل وجود مصلحة مع قيود كدائيّة، وجعله^(٢) ولا مصلحة في البين، وربّما يجتمعان. وهذا يكشف عن عدم دُخُل جوداتها الخارجية في الحكم، بل الدخيل الوجود الذهني، ولذا لا تخلف له عن المصلحة المتصورة مع حصول سائر شرائطه وانتفاء موانعه؛ إذ ليس المراد من عدم التخلف كون العلم بالصالح علة تامّة، بل المراد التخلف الذي ذكرنا في المصلحة الخارجية آنفاً، فافهم.

هذا، مضافاً إلى ما ذكره المصنّف - رحمه الله - في المتن: من أنّ الأمر الاختياري إنّما يكون مسبقاً بالمقدّمات الخمس أو السبع التي غير الأخيرة منها أمور ذهنية، ومن المعلوم كون تصوّر القيود المذكورة منطوياً في التصديق بالغاية، فلا مجال لتوهم دخالتها خارجاً، وإلى ما ذكره الأستاذ - رحمه الله - من أنّ لزوم السنخية بين

(١) الأسفار ٢: ١٢٩ - ١٣٠، شرح المنظومة - قسم الفلسفة: ١٢٤ / سطر ٢ - ٤.

(٢) أي: وجعل الحكم ...

الأطراف - التي لتصورها دُخِلَ في حصول الرغبة فيه وإرادته - شرطاً؛ لأجل دُخُلِ لحاظه في حصوله، كان مقارناً له أو لم يكن كذلك، متقدماً أو متأخراً، فكما في المقارن يكون لحاظه في الحقيقة شرطاً، كان فيهما كذلك، فلا إشكال، وكذا الحال في شرائط الوضع^(٣٧٨) مطلقاً ولو كان مقارناً، فإنَّ دُخُلَ شيءٍ في الحكم به وصحة انتزاعه لدى الحاكم به، ليس إلّا ما كان بلحاظه يصحّ انتزاعه، وبدونه لا يكاد يصحّ اختراعه عنده، فيكون دُخُلُ كلِّ من المقارن وغيره بتصوره ولحاظه، وهو

العلّة والمعلول، وعدمها بين الوجود الخارجي المادي وبين فعل النفس، وأنَّ الإيجاب من أفعالها، قاضية بكون ما له دُخُلُ في تحقّقه تصوّرات تلك الأطراف لا وجوداتها الماديّة، فتأمّل.

لا يقال: إنَّ القول بكون الشرط هو الوجود الذهني يُنافي ظواهر الأدلة الشرعيّة الدالّة على كونه هو الوجود الخارجي، وكذا إطلاق العرف للشرط عليه في التكاليف العرفيّة دون الوجود الذهني.

فإنّه يقال: لا مُنافاة؛ إذ الوجود الذهني لما كان حاكياً عن الخارج قد سرى حكمه إلى الخارج، واتّصف به اتّصافاً حقيقيّاً عُرفاً وإن كان مجازياً عقلاً، مثل قولهم: «علمت زيدا»، مع أنّهم لم يعلموا إلّا الصورة المرسومة الحاكية عنه، وقولهم: «رأيت زيدا في المرأة»، مع أنّهم لم يروا إلّا صورته الحاكية عنه. مضافاً إلى أنّه لو سلّمنا المنافاة، فغاية ما في البين ظهور الأدلة وظهور إطلاقهم فيما ذكر، وهو لا يقاوم البرهان.

٣٧٨ - قوله: (وكذا الحال في شرائط الوضع . . .) إلى آخره.

لا يخفى جريان البراهين الثلاثة أو الأربعة في الوضع - أيضاً - من غير فرق بين كون الجاعل شارعاً وغيره.

مقارن، فأين انخرام القاعدة العقلية في غير المقارن؟! فتأمل تعرف.
وأما الثاني: فكون شيء شرطاً للمأمور به^(٣٧٩) ليس إلّا ما

٣٧٩ - قوله: (وأما الثاني فكون الشيء شرطاً للمأمور به . . .) إلى آخره.
لا يخفى أنّ قضية العبارة هو جعله ثالثاً، إلّا أنّه لما قاس الوضع على التكليف
من غير إفراذه بعنوان مستقلّ جعل شرط المأمور به أمراً ثانياً^(١).
ثمّ إنّّه لا بدّ لشرح مراد المصنّف من بيان أمور:

الأول: أنّ الشرط: إمّا أن يكون له دُخُل في تحقُّق ذات المأمور به، مثل
المحاذاة بالنسبة إلى الإحراق، فإنّه شرط لحصول وجوده، لا لحصول إضافة من
إضافاته المحقّقة لعنوان من عناوينه، أو يكون له دُخُل في تحقُّق إضافة من إضافاته
المحقّقة لعنوانه الذي به يكون حسناً.

الثاني: أنّ ما كان من الشرائط متقدّماً أو متأخراً من قبيل القسم الثاني لا
الأول، نظير الأغسال المتقدّمة أو المتأخّرة، فإنّها محقّقة لإضافة في الصوم الذي هو
ترك الأشياء المخصوصة، ولا دُخُل له في تحقُّق هذا الترك أبداً.

الثالث: أنّ الإضافة الحاصلة من أمر خارج عن الشيء المحقّقة لعنوانه:
تارة: تكون إلى متقدّم، كما في إضافة السلام الجوابي إلى السلام البدوي
المتقدّم المحصّلة لتعنونه بالجوابية.

وأخرى: إلى متأخّر كإضافة حركة إلى قدوم عالم محقّقة لكونها مُعنّونة
بالاستقبال.

وثالثة: تكون إلى مُقارن، كإضافة الحركة إلى شخص مستحقّ للتأديب،
موجبة لحصول عنوان التأديب لها.

ومعنى كون هذه الأمور شرطاً للمأمور به أنّها محصّلة لتلك الإضافات، لا

يُحْصَلُ لذات المأمور به بالإضافة إليه، وجهاً وعنواناً^(١) به يكون حسناً أو متعلقاً للغرض^(٣٨٠)؛ بحيث لولاها لما كان كذلك، واختلاف الحسن

أنها محققة لوجود نفس المعنُون.

الرابع: أنه لا إشكال في كون الإضافات مُحَقَّقاتٍ للعنوانات، كما لا إشكال على ما عرفت في كون الأمور الخارجية المتقدمة أو المتأخرة أو المقارنة مُحَقَّقاتٍ للإضافات.

الخامس: أن التحقيق إدراك العقل للحسن والقبح - خلافاً للأشعري^(٢) - وأنها ليستا في ذوات الأفعال ولا في لوازم ذواتها، بل يعرضانها بالوجوه والعناوين، كما حُقِّقَ في محله^(٣).

السادس: أنه قد يكون الحكم الطلبي ناشئاً من حُسن المتعلق أو قُبْحِه، وإن كان قد ينشأ من مصلحة فيه، وفي الأول يكون الأمر تابعاً للحسن، التابع للعنوان، التابع للإضافة، التابعة لأمر خارجي مقدّم أو مؤخّر أو مقارن، بخلاف الثاني. فظهر من هذه المقدمات: أن المتقدم أو المتأخر علةٌ لإضافة المأمور به الذي تعلّق به الأمر مقيداً بها؛ لكونها محصلة لعنوانه، المحصل لحسنه، الذي يتبعه الأمر كالمقارن بلا تفاوت، فلا يتوهم أن كونه شرطاً للإضافة لا يصحّح إطلاق شرط المأمور به عليه.

٣٨٠ - قوله: (يكون حسناً أو متعلقاً للغرض...) إلى آخره.

الأول: بناءً على قول العدلية^(٤).

(١) في كثير من النسخ وردت العبارة هكذا: (ما يحصل... وجهٌ وعنوان)، ولا تصحّ العبارة إلا بإضافة «به» بعد «يُحْصَلُ»، وما أثبتناه هو الصحيح والموافق لنسخ أخرى، كحقائق الأصول والمشككي والقوجاني وغيرها.

(٢) كشف المراد: ٢٣٤.

(٣) إرشاد الطالبين ٢٥٤ - ٢٥٨.

(٤) نفس المصدر السابق.

والقبح والغرض باختلاف الوجوه والاعتبارات الناشئة من الإضافات، مما لا شبهة فيه ولا شك يعتريه، والإضافة كما تكون إلى المقارن تكون إلى المتأخر أو المتقدم بلا تفاوت أصلاً، كما لا يخفى على المتأمل، فكما تكون إضافة شيء إلى مقارن له موجبة لكونه معنواً بعنوان، يكون بذلك العنوان حسناً ومتعلقاً للغرض، كذلك إضافته إلى متأخر أو متقدم؛ بدهة أن الإضافة إلى أحدهما ربما توجب ذلك أيضاً، فلولا حدوث المتأخر في محله، لما كانت للمتقدم تلك الإضافة الموجبة لحسنه الموجب لطلبه والأمر به، كما هو الحال في المقارن أيضاً، ولذلك أطلق عليه الشرط مثله، بلا انخرام للقاعدة أصلاً؛ لأنَّ المتقدم أو المتأخر كالمقارن ليس إلا طرف الإضافة الموجبة للخصوصية الموجبة للحسن، وقد حقق في محله أنه بالوجوه والاعتبارات، ومن الواضح أنها تكون بالإضافات.

فمنشأ توهم الانخرام إطلاق الشرط على المتأخر، وقد عرفت أن إطلاقه عليه فيه كإطلاقه على المقارن، إنها يكون لأجل كونه طرفاً للإضافة^(٣٨١) الموجبة للوجه، الذي يكون بذاك الوجه مرغوباً ومطلوباً،

والثاني: على قول الأشعري، فتأمل.

٣٨١ - قوله: (إنما يكون لأجل كونه طرفاً للإضافة...) إلى آخره.

يعني أنه مؤثر في الإضافة فقط، وحيث إنها خفيفة المؤونة، فلا بأس بتأثير المتأخر فيها أو المتقدم؛ لأنَّ تأثير المعدوم في مثل هذا الضعيف لا بأس به.

وفيه: أن الإضافة لو كانت ذهنية صرفة - بمعنى كونها من المعقول الثاني

باصطلاح المنطق^(١) مطلقاً - كما قال به بعض الحكماء، أو كانت كذلك إذا كان أحد طرفيها متأخراً، كما حكى^(٢) عن الشيخ الرئيس، لا تدفع الإشكال؛ لأنه لا يلزم تأثير المعدوم في الأمر الخارجي حينئذ؛ إذ يمكن أن يقال: إن المؤثر في وجود الاعتبار ذهنياً إنما هو الوجود الذهني لهذا المتأخر، وهو مقارن له، لا هو بما أنه معدوم في الخارج، وأما إذا قلنا بأن لها - مطلقاً - حظاً من الوجود؛ بمعنى أنها من العوارض التي عروضها في الذهن واتصاف الموضوع بها في الخارج، وبعبارة أخرى: أن الخارج ظرف لنفسها لا لوجودها، ومن المعقول الثاني الحكمي الفلسفي لا المنطقي، فيشكل الأمر؛ لأنه أقوى من المعدوم، فكيف يؤثر فيه؟! بل العقل الحاكم بعدم جواز تأثير المعدوم في الموجود الخارجي حاكم بعدم جواز تأثيره فيما له خارجية أيضاً.

وما ذكره الأستاذ: من أنه بعد قيام البرهان العقلي على عدم جواز تأثير الضعيف في القوي، وحكم الوجدان بحصول إضافة للشيء باعتبار أمر متقدم أو متأخر، يُستكشف أن المؤثر فيه أمر مقارن له زماناً متقدماً عليه رتبة، والمتقدم أو المتأخر كاشف، فهو مخالف للوجدان.

وكذا ما يتوهم: من أن كونه أقوى من عدم الخارجي، ممنوع؛ لأنه مثل الاعتباريات في كون الخارج ظرفاً له لا لوجوده، فليس في البين أقوائية أبدأ؛ لأن الوجدان حاكم بأن المنشأ هو الوجود المتأخر. لا المعدوم الفعلي.

والتحقيق أن يقال: إن حكم العقل بعدم تأثير المعدوم حال وجود المعلول مسلّم، إلا أن الأمور الاعتبارية لا تأثير ولا تأثر فيها، والعلية فيها بمعنى الاستناد، ولا يحكم العقل بعدم جواز استناد اعتباري إلى وجود متأخر أو متقدم، كما لا يخفى.

(١) الأسفار ١: ٣٣٢ - ٣٣٣ و ٣٣٥.

(٢) الأسفار ٤: ١٩٣.

كما كان في الحكم^(٣٨٢) لأجل دُخُلِ تصوُّره فيه، كدُخُلِ تصوُّر سائر الأطراف والحدود، التي لولا لحاظها لما حصل له الرغبة في التكليف، أو لما صحَّ عنده الوضع.

وهذه خلاصة ما بسطناه من المقال - في دفع هذا الإشكال - في بعض فوائدنا^(١)، ولم يسبقني إليه أحد فيما أعلم، فافهم واغتنم.

لا يقال: هب إلّا أنّ المؤثر في الصلاح والفساد إن كان وجود الواجب مع الوجود المتأخّر لزم تأثير المعدوم في الأمر المتأصل؛ لأنّها أصيلان وليسا مثل الحسن والقبح، وإن كان الواجب مع الإضافة لزم تأثير الاعتباري في الأصيل، وهو - أيضاً - غير جائز؛ لكونه أقوى منه.

فإنّه يقال: إنّ المؤثر فيهما وجود الواجب، والعنوانُ الحاصل من الإضافة الحاصلة بدخالة وجود متأخّر أو متقدّم له دُخُلُ في التأثير، ولا بأس به، وإنّما الممنوع استناد التأثير إليه، وذلك نظير الماهيّات، فإنّ المؤثر في الآثار الخاصّة - مثل الإحراق - هي الوجودات الخاصّة محدودة بالماهيّات، وإنّما هي ممّا لها دُخُلُ في ذلك، فلا يرد أنّ الماهيّة ليست من حيث هي إلّا هي، مضافاً إلى منع كونها أصيلين مطلقاً، وإنّما هو في بعض الموارد.

٣٨٢ - قوله: (كما كان في الحكم . . .) إلى آخره.

تكليفاً كان أو وضعاً معاملتياً.

ولا يخفى أنها بجميع أقسامها داخلية في محل النزاع^(٣٨٣)، وبناء

٣٨٣ - قوله: (ولا يخفى أنها بجميع أقسامها داخلية في محل النزاع...) إلى

آخره.

المراد من الجميع ليس جميع الأقسام التسعة المتقدمة، كما قد يوهمه العبارة، بل المراد أقسام خصوص شرط المأمور به، وأما شروط التكليف فلا يعقل اتصافها بالوجوب كما سيأتي، وشروط الوضع خارجة - أيضاً - لعدم وجوبه حتى تتصف بمقدماته به على الملازمة.

نعم ربما يتعلق به الأمر، فيدخل في محل النزاع.

ثم إنهم عنونوا هذا الإشكال في الإجازة التي هي من شروط الوضع^(١)، وأجابوا بأجوبة ضعيفة: منها: ما أجاب به بعض المحققين في حاشيته على «المكاسب» وهو من وجوه:

الأول^(٢): النقض بالشرط أو المقتضي المتقدم، فإنه يلزم فيهما - أيضاً - تأثير المعلوم في الموجود.

وفيه: أن النقض بما هو محل الإشكال لا ينبغي صدوره عن مثله.

الثاني: أن المؤثر هو الوجود الدهري^(٣)، وهو مقارن.

والظاهر أنه أخذه من الميرزا الشيرازي قدس سره.

ويمكن أن يكون المراد منه ما ذكره بعض الحكماء^(٤) من أن كل نوع في هذا

(١) إيضاح الفوائد ١: ٤١٩، المكاسب: ١٣٢ / سطر ٦ - ٧.

(٢) حاشية المكاسب لليزدي ١: ١٥٠ / سطر ١ - ٣.

(٣) نفس المصدر السابق ١: ١٥٠ / سطر ٣ - ٤.

(٤) الأسفار ٢: ٦٢ - ٦٣، شرح المنظومة - قسم الفلسفة: ١٩٩ / سطر ١٣ - ١٤ و ٢٠٠ / سطر

على الملازمة يتَّصف اللاحق بالوجوب كالمقارن والسابق؛ إذ بدونه لا

لعالم له فرد عقلائي^(١) في عالم الإبداع جامع لجميع فعليات الأفراد الناسوتية في هذا العالم، والشرط ذاك الفرد العقلائي^(٢) الدهري.

وأن يكون المراد ما أسَّسه السيّد الداماد^(٣) - رحمه الله - في توجيه المثل الأفلاطونية من أن صور عالم العناصر لها نسب ثلاثة: نسبتها إلى نفسها، ونسبة بعضها إلى بعض، ونسبتها إلى المبادئ العالية، وهي من حيث النسبة الأخيرة باقية مستمرة دون الأوليين.

وبعبارة أخرى: أن متفرقات عالم العناصر بالنسبة إلى فاعلها محفوظة في الدهر بحيث لا تعاقب ولا غيبة؛ لأنهما من أحكام المادّة ولواحقها وعالم الدهر عارٍ عنهما، بخلاف النسبتين الأوليين فإنهما مثار التعاقب والغيبة، فالشرط هي الإجازة من حيث النسبة الأخيرة ولا تأخر فيها حينئذٍ.

قلت: يرد عليه أولاً: أنه لم يقم برهان عقلي ولا دليل نقلي على هذين الوجهين.

وثانياً: أن ظاهر الأدلة كون الشرط هي الإجازة الواقعة في سلسلة الزمان، مضافاً إلى ما أورد على الأول من الوجهين: من أن القائل به يقول^(٤) بالفرد العقلائي في الأنواع الجوهرية لا العرضية، وإن كان ضعيفاً؛ لأنّ قائله قد صرّح^(٥): بأنّ الأعراض الموجودة في الجواهر في هذا العالم إضلال الهيئات المعنوية الموجودة في الأفراد العقلانية^(٦) الجوهرية الموجودة في عالم الإبداع لتطابق العالمين: الحسّ، والعقل،

(١ و ٢) في نسخة (ب): «عقلاني»، والصحيح ما أثبتناه من نسخة (أ).

(٣) نقله - عن السيّد الداماد في الأفق المين - صدر المتأخّرين في الأسفار ٢: ٥١.

(٤) المنظومة - قسم الفلسفة: ١٩٩ / في الحاشية عند قوله: (قولنا: لكل نوع...) .

(٥) المنظومة - قسم الفلسفة: ١٩٨ / سطر ١٣ - ١٥.

(٦) في نسخة (ب): «العقلانية»، والصحيح ما أثبتناه من نسخة (أ).

تكاد تحصل الموافقة، ويكون سقوط الأمر بإتيان المشروط به مراعى

فعدم وجود الإجازة - لكونها من العوارض في عالم الإبداع - استقلالاً لا يستلزم عدم وجودها تبعاً كما في هذا العالم.

الثالث^(١): أن الممتنع هو تأثير المعدوم الصرف لا ما يوجد ولو بعد ذلك. وفيه أولاً: أن ملاك عدم جواز تأثير المعدوم المطلق ليس إلا كونه معدوماً حين التأثير، لا كونه معدوماً في الأزمنة المتأخرة، وهو متحقق في المعدوم الذي سيوجد. وثانياً: أنه يوجب انسداد باب إثبات الصانع؛ إذ الدليل عليه ما تقرّر عندهم^(٢) من أنه لا شك في تحقق موجود، فإن فرض واجباً ثبت المطلوب، وإلا فلا بد له من مؤثر، فإن كان واجباً فهو، وإلا احتاج إلى مؤثر، فإن كان الأول لزم الدور، وإن كان الثاني لزم التسلسل، وكلاهما باطلان.

أما الأول؛ فللزوم تقدّم الشيء على نفسه، ولا يخفى أنه يلزم إذا قلنا بلزوم مقارنة العلة زماناً، وأما لو جوّزنا تأخيرها زماناً - كما قال به هذا القائل - فلا؛ إذ يجوز - حينئذٍ - أن يؤثر الممكن المتأخر الوجود في الأول والأول في الثاني، ولا يستلزم تأثر الأول منه تقدّم المتأخر عليه؛ إذ المفروض جواز التأخر للعلّة، ولا تأثير الأول فيه تأخره عنه؛ إذ لا يلزم تأخر المعلول حسب الفرض، فلا يلزم تقدّم الشيء على نفسه، فحينئذٍ لا يبطل الدور؛ لأنّ المبطل له هذا المعنى الغير اللازم بناءً على ما ذهب إليه.

وأما الثاني فبطلانه من جهة البراهين القائمة على بطلانه إذا كان سابقياً.

وأما التسلسل التعاقبي فلا بأس به.

والأول لازم إذا لم نُجوّز تأخر العلة، وأما إذا جوّزناه فلا يلزم؛ لاحتمال كونه

(١) حاشية المكاسب لليزدي ١: ١٥٠ / سطر ٤.

(٢) نهج المسترشدين: ١٧٦.

بإتيانه، فلولا اغتسالها في الليل - على القول بالاشتراط - لما صحّ الصوم

تعاقيباً، وحينئذ لا يلزم من فرض عدم الواجب التسلسل المحال.
ولكن الإنصاف أن ملاك بطلان الدور تقدّم الشيء على نفسه رتبة لا زماناً،
وهو لازم على مذهب هذا القائل - أيضاً - إلاّ أنّه يكفي في بطلان مقالته عدم بطلان
التسلسل.

الرابع^(١): أنا لو سلّمنا امتناع تأثير المعدوم الذي سيوجد، فإنّما هو في العلة
التامة، وأمّا جزؤها فلا بأس به.

واستدلّ عليه بالوقوع، فقال: أمّا شرعاً فكثير، وأمّا عقلاً فممثل حصول
التعقّب للعقد باعتبار الإجازة إلى غير ذلك من الأمثلة التي ذكرها.
ثمّ قال: لا مانع من أن يدعي مدّع أن النقوش الفلكية والأوضاع السماوية
والأرضية، كما أن كلّ سابق مُعدّ للأحق، كذلك كلّ لاحق له مدخلة في وجود
السابق.

بل يمكن أن يقال: إنّ جميع أجزاء العالم مرتبطة؛ بمعنى أنّه لولا هذا لم يوجد
ذاك وبالعكس، فلولا وجود الغد لم يوجد اليوم، وهكذا فجميع العالم موجود واحد
تدرّجي لا يمكن إيجاد بعضه دون بعض، والإنصاف أنّه لا سادّ لهذا الاحتمال، ولا
دليل على بطلان هذا المقال. انتهى.

وفيه أولاً: أنّ ملاك حكم العقل بعدم الجواز عام لا فرق فيه بين تمام العلة
وجزئها، والاستدلال على الوقوع في الأخير إن كان مفيداً للقطع كشف عن عدم
الملاك مطلقاً، وإنّ كان ظنيّاً لم يقاوم البرهان العقلي، وإن كان كلاهما قطعيتين فهو
غير معقول، وإن كان كلاهما ظنّيين فلا يثبت المطلوب.

وثانياً: أنّ ما ذكره من الوقوع في الشرع قد عرفت الجواب عنه في حلّ

(١) حاشية المكاسب لليزدي ١: ١٥٠ / سطر ١٥ - ١٦.

في اليوم .

الإشكال .

وأما في العُرف: فنقول: إنَّ وصف التعقُّب عنوان حاصل من إضافة هذا الشيء إلى وجود المتأخِّر، وقد عرفت الجواب عنه - أيضاً - في شرائط المأمور به، فلا يلزم ما هو المحذور.

وثالثاً: أنَّ قوله: «لا مانع من أن يدَّعي مدَّع . . .» إلى آخره مأخوذ من قول الحكماء من أنَّ أجزاء العالم متلازمة مرتبطة؛ بحيث لو بني على عدم إيجاد بعض لما أمكن البعض الآخر، ولو بني على إيجاد بعض فلا بدَّ من إيجاد الآخر أيضاً.

ويرد عليه: منع التلازم، بل لعلَّه مخالف للأدلة الشرعية، مع أنه ليس معناه علّية كلٍّ للآخر، بل التلازم في الوجود نظير تلازم الأشعة الشمسية المعلولة للشمس، لا أنَّ كلَّ بعض علّة للآخر، ولعمري إنَّ هذا ممَّا يضحك الثكلى؛ حيث إنَّه ما فرق بين التلازم وبين العلّية والمعلولية.

ورابعاً: أنَّ ما ذكره في الأوضاع السماوية - من كون السابق مُعدَّاً - مُسلَّمٌ إلَّا أنَّ المُعدَّ خارج عن محلِّ الكلام.

وخامساً: أنه لا معنى لدخالة اللاحق في وجود السابق أصلاً.

الخامس^(١): أنه [لو]^(٢) سلَّمنا الامتناع في العقليات حتَّى في الجزء فلا نسلمه في الشرعيات فإنَّها من الأمور الاعتبارية، ويمكن اعتبار وجود متأخِّر في أمر متقدِّم شرطاً أو مانعاً كما عرفت، وهو مشاهد في الأحكام العرفية . انتهى.

والظاهر أنَّ مراده من الشرعي أعم من الشرعي المصطلح، وهو ما كان قابلاً للتشريع ولو من الموالي العرفية، ولذا قال: «وهو مشاهد في الأحكام العرفية».

وفيه: أنه لو صحَّحنا ذلك في الاعتباري - كما تقدَّم مِنَّا - فلا فرق بين العقلي

(١) حاشية المكاسب لليزدي ١: ١٥٠ / سطر ١٦ - ١٧.

(٢) إضافة يقتضيها السياق.

الأمر الثالث: في تقسيمات الواجب:

وبين التشريعي .

وإن لم نصحح فذلك ؛ لأن الملاك واحد ، مضافاً إلى ما في تعليقه للصحة في الشرعيات بأنها من الأمور الاعتبارية ؛ فإنه جارٍ في الاعتباريات العقلية أيضاً . ومن تلك الأجوبة ما حكاها الأستاذ^(١) عن بعض : وهو أن الشرط ليس وجود المتأخر بما هو ، بل وجوده بقيد التأخر ، فلا زمان له غير الزمان المتأخر حتى يقال : لم وقع متأخراً؟

نعم في الفرض الأول يشكل : بأنه لم وقع متأخراً مع كونه قابلاً للمقارنة؟ انتهى .

وفيه : أن مناط الإشكال لزوم تأثير المعدم في الموجود^(٢) ، وهو في القسم الثاني أشد ؛ لأنه لا يمكن وجوده مقارناً بخلاف الأول ، وليس المناط فيه تأخر الشيء مع إمكان التقارن .

مضافاً إلى إن الشرط في باب البيع هو الجامع بين الرضاء المقارن والإجازة المتأخرة ، لا خصوص الإجازة المتأخرة بالذات ، والجامع يمكن مقارنته . ومنها : ما ذكره في «الفصول»^(٣) من أن الشرط ليس الوجود المتأخر ، بل وصف التعقب ، وهو حاصل من الأول .

وفيه أولاً : أن ظاهر الأدلة كون الشرط هو الوجود المتأخر لا وصف التعقب ، ولا يرد مثله علينا في التكليف ، ولا في الوضع ، ولا في المأمور به ؛ لأن الشرط في الأولين الوجود الذهني ، وقد عرفت استناد حكمه بالمساحة العرفية البالغة مرتبة

(١) في النسختين : (ما حكاها عن الأستاذ . . .) ، والصحيح ما أثبتناه ، كما يحتمل في نسخة (ب) أنه قد ضرب على كلمة «عن» الأولى .

(٢) في نسخة (أ) : الوجود . . .

(٣) الفصول الغروية : ٨٠ / سطر ٣٥ - ٣٧ .

منها: تقسيمه إلى المطلق والمشروط: وقد ذكر لكلٍ منهما تعريفات^(٣٨٤) وحدود، تختلف بحسب ما أُخذ فيها من القيود، وربما

الحقيقة إلى الخارجي، وفي الثالث يكون الوجود المتأخر مؤثراً في الإضافة. وثانياً: أن وصف التعقّب ليس من القيود المحصّلة للصّلاح، كما هو المراد بالشرط في الأولين، ولا من الأمور المحصّلة لإضافة للمأمور به محصّلة لعنوان حسن له، كما هو المراد منه في الثالث، وهذا وجداني.

وثالثاً: أنه كرّر على ما فرّ؛ إذ وصف التعقّب معلول للإجازة المتأخّرة.

٣٨٤ - قوله: (وقد ذكر لكلٍ منهما تعريفات . . .) إلى آخره.

منها: ما في «الفصول»^(١): من أن المطلق ما لا يتوقّف وجوبه بعد الشرائط العامّة - وهي: البلوغ، والعقل، والقدرة، والعلم - على شيء، ويقابله المشروط. ومنها ما عن المشهور^(٢): من أن الأوّل ما لا يتوقّف وجوبه على ما يتوقّف عليه وجوده، والثاني ما يتوقّف كذلك.

ومنها ما في «الفصول»^(٣) أيضاً: من أن الأوّل ما يكون وجوبه غير معلق على أمر غير حاصل، سواء توقّف على أمر سوى الأربعة وحصل، كالحجّ بعد الاستطاعة، أو لم يتوقّف أصلاً مثل المعرفة، والثاني ما تعلّق وجوبه على أمر غير حاصل فعلاً كالحج قبل الاستطاعة.

(١) الفصول الغروية: ٧٩ / سطر ٢١ - ٢٣.

(٢) القوانين ١: ١٠٠ / سطر ٤ - ٥، مطارج الأنظار: ٤٣ / سطر ٤ نقله عن التفازاني والمحقق الشريف.

(٣) الفصول الغروية: ٧٩ / سطر ٢٣ - ٢٥.

أُطِيل الكلام بالنقض والإبرام^(١) في النقض على الطرد والعكس^(٣٨٥)،
مع أنها - كما لا يخفى - تعريفات لفظيّة لشرح الاسم، وليست بالحدّ ولا
بالرسم.

والظاهر أنه ليس لهم اصطلاح جديد^(٣٨٦) في لفظ المطلق

٣٨٥ - قوله: (في النقض على الطرد والعكس...) إلى آخره.

ومن تلك النقوض: ما يرد على الأخير طرداً: بأنّه يشمل الحجّ بعد
الاستطاعة - كما صرّح به المعرّف^(٢) - والظاهر أنّه بعدها - أيضاً - من المشروط، ولا
يختلف بحسب اختلاف حالات المكلف، فلا يكون جامعاً.

ومنها: ما يورد على الأول^(٣): من عدم كون تعريف المطلق جامعاً لوجود
الواجبات المطلقة غير المعرفة؛ ممّا هو مشروط بغير الشرائط العامة كالصلاة وغيرها،
وعدم كون تعريف مقابله مانعاً لعين ما ذكر.

ومنها: ما يورد على الثاني من عدم العكس في تعريف المطلق؛ لأنّ الصلاة
التي من مصاديقه يتوقّف وجوبها على الوقت مع توقّف وجودها عليه أيضاً، بل لا
يشمل واجباً مطلقاً أبداً، ومن عدم الطرد في الثاني لما ذكر، بل عدم العكس أيضاً؛
لأنّ الاستطاعة العرفية التي يتوقّف عليها وجوب الحجّ لا يتوقّف عليها وجوده.
فتأمل.

٣٨٦ - قوله: (والظاهر أنه ليس لهم اصطلاح جديد...) إلى آخره.

لما بيّن أنّ هذه التعريفات شروح اسمية، أراد أن يبيّن أنّهم ليسوا في مقام
شرح المعنى الاصطلاحي؛ لأنّ الظاهر عدم حصول حقيقة اصطلاحية عندهم،
بل في مقام شرح المعنى اللّغوي والعرفي.

(١) هداية المسترشدين: ١٩٢-١٩٣، مطارح الأنظار: ٤٣-٤٤، بدائع الأفكار: ٣٠٤-٣٠٥.

(٢) الفصول الغروية: ٧٩ / سطر ٢٣-٢٤.

(٣) المُرَد هو المحقّق الرشتي في بدائعه: ٣٠٥ / سطر ١٤-١٦.

والمشروط، بل يطلق كلُّ منهما بما له من معناه العرفي، كما أنَّ الظاهر أنَّ وصفي الإطلاق والاشتراط^(٣٨٧)، وصفان إضافيان لا حقيقيان، وإلاَّ لم يكد يوجد واجب مطلق؛ ضرورة اشتراط وجوب كلِّ واجب ببعض الأمور، لا أقلَّ من الشرائط العامَّة، كالبلوغ والعقل. فالحرِّي أن يقال: إنَّ الواجب مع كلِّ شيء يلاحظ معه^(٣٨٨): إن

٣٨٧ - قوله: (كما أنَّ الظاهر أنَّ وصفي الإطلاق والاشتراط...) إلى

آخره.

غرضه أنَّ هذين الوصفين وإن وضعاً في اللغة للطبيعة لا بشرط الصادقة على المطلق والمشروط الحقيقيين، والأوَّل ما لا يكون وجوبه مشروطاً بشيء أصلاً، والثاني ما يكون وجوبه مشروطاً بكلِّ شيء، وعلى المطلق والمشروط الإضافيين، إلَّا أنَّه ليس للأوَّلين مصداق في الشرع، بل في العرف أيضاً، فلا جرم ينحصر مصداقهما في الثاني، فيكون كلُّ واجب بالنسبة إلى شيء مشروط به وجوبه مشروطاً، وبالنسبة إلى شيء غير مشروط به وجوبه مطلقاً، كالصلاة بالنسبة إلى الوقت وبالنسبة إلى الطهارة، وكذا الحج بالنسبة إلى الاستطاعة وبالنسبة إلى تحصيل الزاد والراحلة.

٣٨٨ - قوله: (إنَّ الواجب مع^(١) كلِّ شيء يلاحظ معه...) إلى آخره.

ظاهره وإن كان ملاحظة كلِّ واجب من الواجبات بالنسبة إلى كلِّ واحدة من مقدّماته كما صوّرنه آنفاً، إلَّا أنَّ ظاهر قوله في الذيل: «وإن كان بالقياس...» إلى آخره، أنَّ المراد: أنَّ هذا الواجب مثل الصلاة يلاحظ مع واحدة من مقدّماته مثل الوضوء، والواجب الآخر مثل الحج يلاحظ بالنسبة إلى مقدّمة من مقدّماته مثل الاستطاعة، فالأوَّل مطلق، والثاني مشروط، وإن كان بالنسبة إلى مقدّمتيهما

(١) في نسخة (ب): «الواجب من...»، والصحيح ما أثبتناه، وهو ما عليه نسخ الكفاية المتداولة.

كان وجوبه غير مشروط به فهو مطلق بالإضافة إليه، وإلا فمشروط كذلك، وإن كانا بالقياس إلى شيء آخر كانا بالعكس.

ثمّ الظاهر أنّ الواجب المشروط كما أشرنا إليه، أنّ نفس الوجوب فيه مشروط بالشرط؛ بحيث لا وجوب حقيقة، ولا طلب واقعاً قبل حصول الشرط، كما هو ظاهر الخطاب التعليقي؛ ضرورة أنّ ظاهر خطاب «إن جاءك^(٣٨٩) زيد فأكرمه» كون الشرط من قيود الهيئة، وأنّ طلب الإكرام وإيجابه معلق على المجيء، لا أنّ الواجب فيه يكون مقيداً به؛ بحيث يكون الطلب والإيجاب في الخطاب فعلياً ومطلقاً، وإنّما الواجب يكون خاصاً ومقيداً، وهو الإكرام على تقدير المجيء، فيكون الشرط من قيود المادّة لا الهيئة، كما نسب ذلك إلى شيخنا

الأخريين - مثل الوقت في الصلاة، وتحصيل الزاد والراحلة في الحجّ - بالعكس، والمآل على كلّ تقديرٍ واحدٌ، إلّا أنّ العبارة مغلقة، فإنّ كلمة «كلّ واجب مع كلّ شيء» ليس قالها لما ذكر، كما لا يخفى على العارف بالأساليب.

٣٨٩ - قوله: (ضرورة أنّ ظاهر خطاب «إن جاءك...») إلى آخره.

فإنّ ظاهر الجملة الشرطية كونها قيداً للجزاء وهو «أكرم»، ومفاده وجوب الإكرام، فلا جرم يكون الجزء الأول المضاف إلى الجزء الثاني عند الانحلال هو المقيد به، لا الجزء المضاف إليه وإن كان محتملاً.

العلامة^(١) - أعلى الله مقامه - مدّعياً لامتناع كون الشرط من قيود الهيئة^(٣٩٠)

٣٩٠ - قوله: (مدّعياً لامتناع كون الشرط من قيود الهيئة ...) إلى

آخره.

تحقيق المقام يحتاج إلى بيان أمرين:

الأول: تحرير محل النزاع، بيانه: أنّ الإيجاب لكونه أمراً اختيارياً يتوقف على مقدمات خمس يحتاج إليها كلّ أمر اختياري: تصوّر الشيء المأمور به، والتصديق بالفائدة فيه أو في أمره، ثمّ الميل إليه أو إلى الأمر به، ثمّ الشوق المؤكّد إلى أحدهما، ثمّ حركة العضلات الخاصّة في اللسان أو في غيره ممّا يحصل به الإنشاء، ثم يحصل الأمر الإنشائي، ثم ينتزع منه الإيجاب أو الندب بناءً على التحقيق، كما تقدّم في المباحث السابقة من أنّه تابع له، فحينئذ يكون في البين أمور أربعة إذا كان الإنشاء بداعي البعث الطلب الحقيقي المتعلّق بالفعل أو بالأمر العارض للنفس الناطقة والبعث والطلب المنشأ بالصيغة أو غيرها من آلات الإنشاء، وصفة الوجوب للفعل

(١) مطارح الأنظار ٤٥ - ٤٦ و ٥٢ / سطر ٣١ - ٣٣.

هو الشيخ مرتضى بن محمد أمين الدزفولي الأنصاري النجفي، ولد في دزفول (١٢١٤)، قرأ في أوائل أمره على عمّه الشيخ حسين، ثمّ خرج مع والده إلى زيارة مشاهد العراق وهو في العشرين من عمره، بقي في كربلاء أخذاً عن الأستاذين السيد محمد المجاهد وشريف العلواء أربع سنوات، ثمّ عاد إلى وطنه، ثمّ رجع إلى العراق، وأخذ من الشيخ موسى الجعفري سنتين، عزم زيارة مشهد خراسان ماراً في طريقه على كاشان، فاز بلقاء أستاذه النراقي ممّا دعاه إلى الإقامة فيها نحو ثلاث سنين، ورد دزفول سنة (١٢٤١)، ثمّ عاد إلى النجف الأشرف سنة (١٢٤٩)، فاختلف إلى مدرسة الشيخ علي بن الشيخ جعفر، ثمّ استقلّ بالتدريس والتأليف، ووضع أساس علم الأصول الحديث، تخرّج عليه الميرزا الشرازي والميرزا حبيب الله الرشتي والمحقق الأخوند وغيرهم. له مؤلّفات منها «فرائد الأصول»، و«المكاسب» و«كتاب الطهارة» و«كتاب الصلاة» وغيرها. انتهت إليه رئاسة الإمامية. توفّي في ١٨ جمادى الآخرة سنة (١٢٨١)، ودفن في المشهد الغروي. (أعيان الشيعة ١٠: ١١٧).

المنتزعة من مرتبة الإنشاء وإن لم يكن بداعي البعث تحقّق أموراً ثلاثة بسقوط مرتبة البعث.

هذا على التحقيق من كون مرتبة البعث ومفهوم الطلب قابلين للجعل، وإلا كانت الصيغة مثل الإخبار عن الطلب العارض للنفس، فلم يبق إلا الطلب الحقيقي، والوجوب المنتزع من إبرازه بها أو غيرها من الآية.

لا يقال: إنّه إذا لم يكن الأمر بداعي البعث لم يكن طلب حقيقي أيضاً؛ إذ كيف يتعلّق بما ليس بعثاً إليه؟!

فإنّه يقال: إنّه موجود - حينئذٍ - بالنسبة إلى الأمر الإنشائي.

إذا عرفت ما ذكر؛ فهل النزاع في جميع تلك الأربعة المتقدّمة، أو في الطلب الحقيقي أو غيره من المراتب؟

وجوه: الظاهر هو الأول وإن كان مورد بعض أدلّة الشيخ^(١) - قدّس سرّه - هو الطلب المنشأ الذي هو مفاد الهيئة، وبعضها^(٢) في الطلب الحقيقي على ما تسمع، إلا أنّ الظاهر دعواه - قدّس سرّه - لامتناع التقييد في جميعها.

الثاني: أنّ كلا الفريقين معترفان بأنّ ظاهر الجملة الشرطية رجوع القيد إلى مفاد الهيئة؛ لما أشرنا إليه سابقاً، ولكنه - قدّس سرّه - يدّعي^(٣) امتناعه بحسب مقام الإثبات من جهة كون مفاد الهيئة غير قابل له، أو من جهة مراجعة الوجدان الحاكم بأنّ الطلب لا يكون مقيّداً، ولو فرض كون مفاد الهيئة في نفسه قابلاً له، فيكون هذان قرينتين قطعتين على رجوعها إلى مفاد المادة.

(١) مطارح الأنظار: ٤٥ / سطر ٣١ - ٣٣.

(٢) المصدر السابق: ٤٥ / سطر ٣٦ - ٣٧.

(٣) المصدر السابق: ٤٥ - ٤٦.

واقعا^(٣٩١)، ولزوم كونه من قيود المادة لُبّاً، مع الاعتراف بأنّ قضية القواعد العربية أنه من قيود الهيئة ظاهراً.

أما امتناع كونه من قيود الهيئة، فلأنه لا إطلاق في الفرد الموجود^(٣٩٢) من الطلب المتعلّق بالفعل المنشأ بالهيئة، حتى يصحّ القول بتقييده بشرط ونحوه، فكلّ ما يحتمل رجوعه إلى الطلب الذي يدلّ عليه الهيئة، فهو عند التحقيق راجع إلى نفس المادة.

وأما لزوم كونه من قيود المادة لُبّاً^(٣٩٣)، فلأنّ العاقل إذا توجّه إلى

٣٩١ - قوله: (واقعا...) إلى آخره.

يعني حقيقة، وإلاّ فليس المراد منه مقام الثبوت؛ إذ هذا مفروض في مقام الإثبات.

٣٩٢ - قوله: (فلأنه لا إطلاق في الفرد الموجود...) إلى آخره.

قال في التقارير^(١): (إنّ هيئة الأمر موضوعة - بالوضع النوعي العام والموضوع له الخاص - لخصوصيّات أفراد الطلب والإرادة الحتميّة الإلزامية التي يوقعها الأمر ويوجدّها، فالموضوع له والمستعمل فيه فرد خاصّ من الطلب، وهو غير قابل للتقييد).

٣٩٣ - قوله: (وأما لزوم كونه من قيود المادة لُبّاً...) إلى آخره.

وحاصل هذا الدليل - على ما راجعت التقارير^(٢) - حكم الوجدان بأنّ الإنسان إذا تصوّر شيئاً: فإنّما أن يعلم فيه غاية أولاً، وعلى الثاني لا يتعلّق به الطلب أصلاً، وعلى الأوّل: فإنّما أن يصدّق بغايته على جميع تقاديره أو على بعضها، وعلى كلا التقديرين يحصل الطلب بمعنى الشوق المؤكّد بعد حصول الميل الحاصل بعد

(١) المصدر السابق: ٤٥ / سطر ٣٢ - السطر الأخير.

(٢) المصدر السابق: ٥٢ - ٥٣.

شيء والتفت إليه، فإمّا أن يتعلق طلبه به، أو لا يتعلّق به طلبه أصلاً، لا كلام على الثاني.

وعلى الأول: فإمّا أن يكون ذاك الشيء مورداً لطلبه وأمره مطلقاً على اختلاف طوارئه، أو على تقدير خاصّ. وذلك التقدير: تارة يكون من الأمور الاختيارية، وأخرى لا يكون كذلك. وما كان من الأمور الاختيارية: قد يكون مأخوذاً فيه على نحو يكون مورداً للتكليف، وقد لا يكون كذلك، على اختلاف الأغراض الداعية إلى طلبه والأمر به، من غير فرق في ذلك بين القول بتبعية الأحكام للمصالح والمفاسد، والقول بعدم التبعية، كما لا يخفى.

التصديق من دون حالة انتظارية، ولا يكون التقدير المذكور من تقادير الطلب، بل من تقادير الفعل المطلوب إمّا على نحو يكون مورداً للطلب كما في الواجب المطلق، أو لا يكون مورداً له كما في المشروط.

هذا بناءً على تبعية الأحكام للمصالح والمفاسد الفعلية، وأمّا بناءً على غيرها من قول الأشعري وغير مشهور العدلية فكذلك؛ لأنّ العاقل إذا تصوّر فلا بدّ أولاً من حصول الطلب أو عدمه، وعلى الأول فلا فرق بين وجود قيد وعدمه في حصوله بمحض التصرّ والميل إلى الأمر، فلا بدّ أن يكون القيد من قيود الفعل، وكأنّه يدّعي كون العلم بالصالح علة تامّة لحصول الميل، وهو - أيضاً - علة تامّة لحصول الطلب؛ هذا بناءً على التبعية.

وعلى قول الأشعري يُدّعى أنّ مجرد التصرّ علة تامّة للميل إلى الأمر، وهو - أيضاً - علة كذلك للطلب، وعلى غير المشهور من العدلية أنّ العلم بالصالح في

هذا موافق لما أفاده بعض الأفاضل^(١) المقرّر لبحثه بأدنى تفاوت، ولا يخفى ما فيه .

أمّا حديث عدم الإطلاق في مفاد الهيئة، فقد حقّقناه سابقاً^(٢) :
أنّ كلّ واحد من الموضوع له والمستعمل فيه في الحروف يكون عامّاً كوضعها، وإنّما الخصوصية من قبل الاستعمال كالأسماء، وإنّما الفرق بينهما أنها وضعت لتستعمل وقُصِدَ بها المعنى بما هو هو، والحروف وضعت لتستعمل وقُصِدَ بها معانيها بما هي آلة وحالة لمعاني المتعلّقات، فلحاظ الآلية كالحاظ الاستقلالية^(٣٩٤) ليس من طوارئ المعنى، بل من مشخّصات الاستعمال، كما لا يخفى على أولى الدراية والنهى .

الأمر علة تامّة للميل، وهي علة كذلك للطلب، فلا يمكن الانفكاك، فإذا كان الطلب كذلك فالمراتب الثلاث الأخيرة أيضاً مثله؛ لأنّ الطلب علة تامّة للإنشاء الذي هو علة تامّة للوجوب .

وأما البعث إذا كان الإنشاء بذاك الداعي فكذلك؛ لكونه تابعاً للشوق المؤكّد الحاصل للفعل أو الأمر .

٣٩٤ - قوله : (فلحاظ الآلية كالحاظ الاستقلالية . . .) إلى آخره .

فلا يكون جزئياً ذهنياً، فالمعنى الحرفي كلّى طبيعي قابل للتقييد على أنّ هيئة الأمر خصوصية دالة على كون معناها كلياً ولو فرض القول بالفردية في غيرها من الحروف، وهو ورود الإنشاء عليه .

(١) هو العلامة الميرزا أبو القاسم النوري - رحمه الله - في مطارج الأنظار .

(٢) راجع الأمر الثاني في تعريف الوضع .

فالطلب المفاد من الهيئة المستعملة فيه مطلق قابل لأن يقيد، مع أنه لو سُلِّم أنه فرد، فإنها يمنع عن التقييد^(٣٩٥) لو أنشئ أولاً غير مقيد، لا ما إذا أنشئ من الأول مقيداً، غاية الأمر قد دُلَّ عليه بدالين، وهو غير إنشائه أولاً ثم تقييده ثانياً، فافهم.

٣٩٥ - قوله: (مع أنه لو سُلِّم أنه فرد فإنها يمنع من التقييد . . .) إلى آخره بيانه: أن كلَّ كَلِّي قابل للإنشاء - مثل الزوجية والطلب فيما نحن فيه - إذا أنشئ أولاً من دون لحاظ تقييد فيه، فلا يمكن عروض التقييد له ثانياً؛ إذ بمجرد الإنشاء قد وجد بهذا الوجود، والشيء لا يتقلب عما هو واقع عليه، بخلاف ما إذا أنشئ مقيداً؛ بحيث يكون لحاظ التقييد قبل ورود الإنشاء، فلا ضير فيه، كما هو الحال في العقود والإيقاعات.

وغرضه: أن المعنى الحرفي - مثل الطلب في المقام - وإن كان جزئياً ذهنياً، إلا أنه كَلِّي في نفسه بالنسبة إلى حكايته عن الأفراد الكثيرة، فحينئذٍ إن أنشئ من الأول مقيداً فلا ضير فيه، وإن أنشئ مطلقاً ثم أريد التقييد، فهو غير ممكن. ولا يخفى أن الوجهين المذكورين واردة على القول بالجزئية الذهنية، وظاهر التقريرات^(١) - كما تقدّم نقل كلامه - دعوى الجزئية الخارجية.

والأولى ردّها أولاً: بأن المفهوم من الحروف عرفاً هي المعاني الكلية. وثانياً: بأنه لا بد في خصوص الصيغة من القول بالكلية لكون مفادها إنشائياً.

وثالثاً: بأن الجزئي الخارجي قابل للتقييد باعتبار حالاته.

فإن قلت: على ذلك يلزم تفكيك الإنشاء من المنشأ^(٣٩٦)؛ حيث لا طلب قبل حصول الشرط.

٣٩٦ - قوله: (فإن قلت على ذلك يلزم تفكيك الإنشاء من المنشأ...) إلى آخره.

إعلم أنّ هنا وجوهاً راجعة إلى الامتناع في مقام الإثبات يمكن أن يستدل بها للقريرات غير الوجه الذي تقدّم نقله عنه:

أحدها: ما ذكره المصنّف بقوله هذا، وحاصله: أنّ الإنشاء علّة تامّة لحصول المنشأ، فلو كان الطلب مقيداً بقيد فلازمه حصوله بعده، فيتخلّف عن الإنشاء زماناً.

والثاني: أنّ تقييد المنشأ راجع إلى تقييد الإنشاء، وهو لكونه نحواً من الإيجاد لا يعقل تقييده كالإيجاد التكويني.

الثالث: أنّ المعنى الحرفي ملحوظ بلحاظ آليّ، وتقييده بشيء يستلزم لحاظه استقلالياً، واللاحاظان لا يمكن اجتماعهما في شيء في آن واحد.

الرابع: أنّ المعنى الحرفي من قبيل الإضافات التي هي إحدى المقولات التسع العرضية، فلو جاز تقييده بشيء للزم قيام العرض بالعرض؛ لأنّ التقييد الحاصل له من القيد المذكور عرض، وهو غير جائز كما قرّر في المعقول^(١).

الخامس: أنّ الإنشاء من قبيل الإيجاد إلّا أنّه إيجاد تشريعي، والشيء ما لم يتشخص لم يوجد، فلا بدّ أن يكون متعلّقه متشخصاً، والكليّة تنافيه، فإذا فرض تشخصه فكيف يمكن تقييده؟! فتسليم الكليّة في الحرف لا ينفع في المقام؛ لمكان الإنشاء المقتضي لتشخص متعلّقه.

قلت: المنشأ إذا كان^(٣٩٧) هو الطلب على تقدير حصوله، فلا بدّ أن لا يكون قبل حصوله طلب وبعث، وإلاّ لتخلف عن إنشائه، وإنشاء أمر على تقدير^(٣٩٨) كالإخبار به بمكان من الإمكان، كما يشهد

٣٩٧ - قوله: (قلت المنشأ إذا كان . . .) إلى آخره.

وحاصل الجواب: أنّه إذا فرض ورود الإنشاء على المقيّد كان القيد جزء العلة، فلا يكون الإنشاء علة تامّة حتّى يقال: إنّهُ تخلف عنها. وبعبارة أخرى: إنّ الإنشاء من قبيل الإرادة، وعليّة الإرادة للمراد بحسب تعلّقها به، فإذا فرض تعلّقها بشيء متأخّر فاللازم وقوعه في ذاك الزمان؛ إذ لو فرض وجوده قبله للزم التخلف.

٣٩٨ - قوله: (وإنشاء أمر على تقدير . . .) إلى آخره.

كأنّه^(١) إشارة إلى الوجه الثاني المتقدّم، وقد أجاب بالمقايضة على الأخبار، وحاصلها: أنّ وجود التعليق في متعلّقي الإخبار والإنشاء لا يستلزم كونها معلّقين، بل هما حاليّان، وإنّما التعليق في المتعلّق.

والجواب عن الثالث: منع عروض التقييد حين اللحاظ الأوّل، بل يلحظ أولاً مقيّداً ثمّ يلحظ المقيّد آلة للغير.

وأما ما أجاب به الأستاذ - قدس سرّه - من الالتزام بورود اللحاظ الاستقلاليّ اللازم من التقييد بعد الإنشاء، فلا يلزم اجتماع اللحاظين في زمان واحد، كما هو الحال في العقود، مثلاً إذا قيل: «بعت» إنشاء يقصد به التملك المطلق، وحين ذكر القيود يتحقّق التقييد.

ففيه: أنّه إذا فرض ورود الإنشاء أولاً على المطلق فلا يمكن عروض التقييد له ثانياً؛ للزوم انقلاب الشيء عمّا هو عليه، بل اللازم في كلا البابين ملاحظة القيود

(١) في نسخة (ب): كأنّها . . .

به الوجدان، فتأمل جيداً.

بتمامها تفصيلاً أو إجمالاً، ثم إيراد الإنشاء على المقيّد .
لا يقال : إنّ الإرادة اللبّيّة قد تعلّقت بالمقيّد، ولكن الاستعمالية منها تعلّقت
حين الإنشاء بالمطلق، ثمّ تعلّقت بالقيود؛ فراراً عن المحذور.
فإنّه يقال : إنّ غير نافع؛ لأنّ الوجود الإنشائي حاصل بالإرادة الاستعمالية
لا اللبّيّة، فإذا فرض تعلّقها بالمطلق فقد وجد كذلك، فلا ينقلب عمّا هو عليه .
وأضعف منه الالتزام بورود التقييد بحسب الإرادة الاستعمالية على المادة بما
هي مطلوبة، لا على الهيئة حتّى يلزم اجتماع اللحاظين المتنافيين، فيكون المقيّد لبّاً
هو مفاد الهيئة؛ لأنّ تقييد شيء موصوف بوصف راجع في الحقيقة إلى ذلك الوصف؛
إذ فيه أنّ الطلب إن كان واسطة في الثبوت بأن يكون علّة لرجوع القيد إلى المادّة لم
ينفع، وإن كان واسطة في العروض لزم المحذور المتقدّم؛ لأنّ لحاظ الطلب في ضمن
الإكرام المطلق آليّ.

وعن الرابع: بالتزام قيام العرض بالعرض كما جوزه المحقّقون من
الحكماء^(١).

وعن الخامس: بوجوه:

الأوّل: النقض بما استعمل الصيغة في الطلب الندي أو الوجوبي على القول
بكونها حقيقة في مطلقه^(٢)، وبما استعمل في الوجوب التعييني أو التخييري ولو بتعدّد
الدالّ والمدلول، فكيف صحّ تقييد المنشأ بهذه القيود، بل وكذا الاستعمال في الغيري
والنفسى والعيني والكفائي؟!!

الثاني: أنّ التشخّص في كلّ موطن بحسبه، فكما أنّ تشخّص الشيء ذهناً لا

(١) الشفاء: ٥٨.

(٢) الفصول الغروية: ٦٤ / سمر ٣١ - ٣٣.

وأما حديث^(١) لزوم رجوع الشرط إلى المادّة لبّاً^(٣٩٩) ففيه: أنّ الشيء إذا توجه إليه، وكان موافقاً للغرض بحسب ما فيه من المصلحة أو غيرها، كما يمكن أن يبعث فعلاً إليه ويطلبه حالاً؛ لعدم مانع عن

يستلزم تشخّصه الخارجي، بل يجتمع^(٢) مع كليّته - أيضاً - بالنسبة إلى الخارج، كذلك التشخّص بحسب موطن الإنشاء لا ينافي الكليّة الخارجية؛ إذ التشخّص الإنشائي حاصل بتشخّص الإرادة والمريد وآلة الإنشاء، لا بتشخّص المنشأ خارجاً. الثالث: أنّه لو كان المنشأ تشخّصاً خارجياً لم يكن قابلاً للإنشاء، فإن القابل له هو بعض المفاهيم الكليّة، فيلزم كونه كليّاً.

والفرق بينه وبين الجواب الثاني: أنّ المدعى هنا أنّه يلزم الكليّة في المنشأ، بخلاف الثاني، فإنّ المدعى فيه أنّ التشخّص الإنشائي كالذهني لا يلزم التشخّص الخارجي.

٣٩٩ - قوله: (وأما حديث لزوم رجوع الشرط إلى المادّة لبّاً . . .) إلى آخره.

وقد عرفت عند تقرير هذا الدليل أنّ مورد كلامه^(٣) الطلب الحقيقي بمعنى الشوق المؤكّد، إلّا أنّا استظهرنا منه دعوى الملازمة بين عدم تقييده وعدم تقييد المراتب الثلاث من البعث والوجوب الإنشائي والوجوب المتزّرع، ولذا جعل العنوان في مقام الردّ مرتبة البعث^(٤)، فإنّه إذا ظهر قبولها للتقييد يظهر قبول سائر المراتب - أيضاً - التي من جملتها الطلب الحقيقي، فنقول: إنّ الحكم إمّا تابع لمصلحة فيه، أو لمصلحة في متعلّقه.

فالأوّل على أربعة أقسام:

(١) مطارج الأنظار: ٥٢ / سطر ٤ و ٣٣.

(٢) في النسختين: «يجمع»، والصحيح ما أثبتناه.

(٣) مطارج الأنظار: ٤٥ / سطر ٣٦ - ٣٧.

(٤) الكفاية ١: ١٥٤ - ١٥٦.

طلبه كذلك، يمكن أن يبعث إليه معلّقاً، ويطلبه استقبالاً على تقدير شرط متوقّع الحصول لأجل مانع عن الطلب والبعث فعلاً قبل حصوله، فلا يصحّ منه إلّا الطلب والبعث معلّقاً بحصوله، لا مطلقاً ولو متعلّقاً بذاك على التقدير، فيصحّ منه طلب الإكرام بعد مجيء زيد، ولا يصحّ منه الطلب المطلق الحالي للإكرام المقيّد بالمجيء.

لأنّه إمّا أن يعلم المصلحة في البعث عند حصول القيد الفلاني ولا مصلحة فيه قبله، ففي مثله لا يمكن البعث قبله، فلا محالة يكون البعث مقيّداً به. أو يعلم المصلحة قبله - أيضاً - لكن مع مانع عن البعث قبله، وهو - أيضاً - مثل الأوّل، فدعوى حصول البعث من الأوّل بمجرد العلم بالصالح والميل إلى الأمر مجازفة.

أو العكس فلا بدّ من حصول البعث من الأوّل. أو علم المصلحة مطلقاً وعدم المانع كذلك، والظاهر أنّ للمولى - حينئذٍ - التخيير في بعثه زماناً.

فظهر أنّ تقييد البعث بمكان من الإمكان. ومنه ظهر إمكان تقييد الطلب الإنشائي والوجوب المنتزع عنه، بل وكذا الطلب الحقيقي بالنسبة إلى الأمر لا المادّة؛ لأنّها ليست مطلوبة في الفرض، وذلك لأنّ العلم بالصالح مع حصول الميل القلبي ليساً^(١) علّة تامّة لحصوله كما يشهد به الوجدان.

وعلى الثاني فنقول: إنّ العلم بالصالح في الفعل مع الميل إليه ليساً^(٢) علّة تامّة لحصول الطلب، لا لحصول البعث الفعلي؛ إذ ربّما يكون لهما شرائط وموانع، فإذا وجدت الأولى وفقدت الثانية حصلاً، وإلّا فلا. ومنه ظهر حال الطلب

(١) و(٢) في النسختين: «ليست...»، والصحيح ما أثبتناه.

هذا بناء على تبعية الأحكام لمصالح فيها في غاية الوضوح .
وأما بناء على تبعيتها للمصالح والمفاسد في المأمور به والمنهي عنه

الإنشائي والوجوب الانتزاعي .

فظهر أنّ تقييد هذه المراتب بقيد متأخّر زماناً عن زمان حصول العلم
بالصلاح والميل ممكن .

نعم ظاهر قوله : (ضرورة أنّ التبعية كذلك . . .)^(١) إلى آخره كونها علّة تامّة
لمرتبة الجعل القانوني من الأحكام .

لكنّه - أيضاً - ممنوع لمنع كونها علّة تامّة له أيضاً؛ إذ ربّما يكون لها شرائط
وموانع، كما يشهد بذلك حال السلاطين في قوانينهم الجعلية .

لا يقال: إنّ هذه المرتبة عين مرتبة الإنشاء، فعلى القول بكون الحكم الواقعي
تابعاً للعلم بالصلاح، فلا مناص عن القول بعدم إمكان تقييد مرتبة الإنشاء، وهو
منافٍ لما مرّ من قبولها له .

فإنّه يقال :- مضافاً إلى وروده على من قال بالعلّة التامّة، وهي ممنوعة، كما
عرفت - إنّ المراد من عدم انفكاك مرتبة الإنشاء عن العلم بالصلاح هو حصول
الإنشاء بعده بلا فاصلة، ولا ينافي ذلك كون المنشأ هو الطلب المقيّد بقيد كما
لا يخفى .

ثمّ إنّ هذا كلّّه في الممكن، وأمّا فيه تعالى فطلبه التشريعي عين علمه
بالصلاح، فلا يقبل التقييد، وأمّا البعث ومرتبة الإنشاء والوجوب المنتزع عنه فقابلية
له فيه - أيضاً - بالبيان المتقدّم من غير تفاوت، والحكم المسند إلى الواجب عبارة عن
تلك المراتب، لا مرتبة الإرادة التشريعية، كما يشهد به حكمهم بحدوث التكليف،
وإلاّ كان قديماً .

لا يقال: إنّّه قد تقدّم أنّه لا يعقل اشتراط الوجوب بالوجود الخارجي، بل

فكذلك؛ ضرورة أن التبعية كذلك، إنما تكون في الأحكام الواقعية بما هي واقعية، لا بما هي فعلية، فإنّ المنع عن فعلية تلك الأحكام غير عزيز^(١)، كما في موارد الأصول والأمارات على خلافها، وفي بعض

شرطه هو الوجود الذهني، فإذا حصل العلم بالصلاح فلا بدّ من جعل الوجوب إذا حصل العلم بتحقيق الوجود المتأخّر، وهذا في الواجب يكون في مرتبة الإرادة التشريعية، وفي الممكن ربّما ينفكّ عنه زماناً، فحينئذٍ لا بدّ من التزام كون التكليف مجعولاً قبل الوجود المتأخّر في الواجب دائماً وفي الممكن أحياناً.

فإنّه يقال: لا بأس بوجود^(٢) الواجب المشروط كذلك، كما تقدّم تصويره سابقاً، إلّا أنّه لا يلزم الجعل في زمان حصول العلم بالوجود المتأخّر؛ لأنّه إن كان الشرط هو الوجود العلمي بمعنى الإذعان بأنّه^(٣) سيوجد، فلازم ذلك كونه مشروطاً بنحو الشرط المتأخّر.

وإن كان هو الإذعان بالوجود الفعلي فلازمه حصول الوجوب بعد الوجود المادي، لا لأنّه شرط له، بل لأنّ الوجود الذهني المذكور حاصل في ذلك الزمان. وإن كان هو الإذعان بأنّه موجود قبله كان الوجود المادي متقدّماً زماناً، وهذا لا ينافي ما ذكرنا من أنّ الشروط هي الوجدات الذهنية.

هذا مع أنّ المراد من شرطية الوجود الذهني نفي دخالة الوجود الخارجي، لا أنّه علّة تامّة للجعل؛ إذ ربّما يكون مانع عنه، فلا يلزم الجعل في زمان العلم بالوجود المتأخّر في القسم الأوّل أيضاً.

٤٠٠ - قوله: (فإن المنع عن فعلية تلك الأحكام غير عزيز...) إلى آخره.

وهذه شواهد ثلاثة على تقييد الفعلية بوجودات متأخرة: قيام الأمارات والأصول على الخلاف، ومجيء الأحكام تدريجاً، وكون بعض الأحكام مخزونة عند

(١) في نسخة (أ): «لوجود...»، والصحيح ما أثبتناه من نسخة (ب).

(٢) في نسخة (أ): «فإنّه...»، والصحيح ما أثبتناه من نسخة (ب).

الأحكام في أوّل البعثة، بل إلى يوم قيام القائم - عجل الله فرجه - مع أن «حلال محمّد - صلى الله عليه وآله - حلال إلى يوم القيامة، وحرامه حرام إلى يوم القيامة»^(١)، ومع ذلك ربما يكون المانع عن فعلية بعض الأحكام باقياً مرّ الليالي والآيام، إلى أن تطلع شمس الهداية ويرتفع الظلام، كما يظهر من الأخبار المروية^(٢) عن الأئمة عليهم السلام. فإن قلت: فما فائدة الإنشاء^(٣) إذا لم يكن المنشأ به طلباً فعلياً، وبعثاً حالياً؟

الحجّة - عجلّ الله فرجه - بلا وصول إلى هذه المرتبة. ثم إن كان مراده من الأمارات^(٤) هي التي تجعل مؤدّاه حكماً نفسياً، ومن الأصل ما كان مؤدّاه مجعولاً فهو، وإلا فهو منافٍ لمختاره^(٥) - قدّس سرّه - من عدم منافاة الطرق بناءً على جعل الحجّة، أو جعل الحكم الطريقي، والأصول العقلية أو الشرعية الغير المجعولة للفعلية.

٤٠١ - قوله: (فما فائدة الإنشاء...) إلى آخره.

ويمكن الاستدلال به لمطلب التقارير، لكن بالنسبة إلى عدم تقييد مرتبة البعث، وهذا - أيضاً - راجع إلى مقام الإثبات، فتصير وجوه هذا المقام سبعة.

(١) أصول الكافي ١: ٥٨ / ١٩ باب البدع والرأي والمقاييس من كتاب فضل العلم، أصول الكافي ١٧: ٢ - ١٨ / ٢ باب الشرائع من كتاب الإيمان والكفر.

(٢) البحار ٥٢: ٣٢٥ / ٣٩ باب ٢٧ وأحاديث أخرى في الباب تدلّ على وجود أحكام لا يرتفع المانع من فعليتها إلا عند ظهور الحجّة (عج).

(٣) في نسخة (ب): الأمانة...

(٤) الكفاية ٢: ٤٤ - ٥٢.

قلت: كفى فائدة^(٤٠٢) له أنه يصير بعثاً فعلياً بعد حصول الشرط، بلا حاجة إلى خطاب آخر؛ بحيث لولاه لما كان - فعلاً - متمكناً من الخطاب، هذا مع شمول الخطاب^(٤٠٣) كذلك للإيجاب فعلاً بالنسبة إلى الواجد للشرط، فيكون بعثاً فعلياً بالإضافة إليه، وتقديرية بالنسبة إلى الفاقد له، فافهم وتأمل جيداً.

ثم الظاهر دخول المقدمات الوجودية للواجب المشروط، في محل النزاع^(١) أيضاً، فلا وجه لتخصيصه بمقدمات الواجب المطلق، غاية الأمر تكون في الإطلاق والاشتراط تابعة لذي المقدمة، كأصل الوجوب؛ بناءً على وجوبها من باب الملازمة.

وأما الشرط المعلق عليه الإيجاب في ظاهر الخطاب، فخروجه مما لا شبهة فيه ولا ارتياب:

٤٠٢ - قوله: (قلت كفى فائدة...) إلى آخره.

مضافاً إلى إمكان القول بأنه لا يلزم عدم التمكن من الخطاب حين البعث؛ لأنه لا بد من إنشاء في البين متقدماً أو متأخراً، ولا ترجيح للثاني على الأول فيتخير بين الأمرين.

٤٠٣ - قوله: (مع شمول الخطاب...) إلى آخره.

فيكون فائدة الإنشاء مطلق عدم تكرار الخطاب.

أما على ما هو ظاهر المشهور والمنصور^(١)؛ لكونه مقدّمة وجوبية^(٢).

وأما على المختار لشيخنا العلامة^(٣) - أعلى الله مقامه - فلاّنه وإن كان من المقدّمات الوجوديّة للواجب، إلّا أنه أخذ على نحو لا يكاد

٤٠٤ - قوله: (فلكونه مقدّمة وجوبية . . .) إلى آخره.

نعم لو كان كذلك حدوثاً لا بقاءً لآتصف به من باب الملازمة، كالاستطاعة بعد استقرار الوجوب، وأمّا عدم وجوبها من قبل^(٤) وجوب ذبيها فللزوم طلب الحاصل؛ لأنّه قبل وجودها لا وجوب لذبيها، وبعدها يكون الترشّح منه إليها مستلزماً لطلب الحاصل.

هذا في الشرط المتقدّم، وأمّا الشرط المتأخّر؛ فلاّنّ وجوده^(٥) المتأخّر شرط لحصول الوجوب لذبي المقدّمة، فما لم يفرض وجوده متأخّراً فلا وجوب لذبي المقدّمة، ومع فرضه تكون سراية الوجوب إليه شبيهة بطلب الحاصل.

وأما توهم لزوم الدور؛ لأنّ وجوب ذبي المقدّمة موقوف على وجوده الموقوف على وجوبه، وهو موقوف على وجوب ذبي المقدّمة بناءً على الترشّح.

فمدفوع أوّلاً: بمنع توقّف وجوده على وجوبه مطلقاً، بل إذا أتى به بهذا الداعي.

وثانياً: أنّ التوقّف الأخير خارجي، والأوّلان ذهنيّان كما لا يخفى.

(١) ورد في بعض نسخ الكفاية: «المنصور»، والذي أثبتناه أشهر وأقوم.

(٢) مطارح الأنظار: ٤٥ - ٤٦ و ٥٢.

(٣) في نسخة (ب): (من قبيل . . .)، والصحيح ما أثبتناه من نسخة (أ).

(٤) في نسخة (أ): (وجود)، والأصحّ ما أثبتناه من نسخة (ب).

يترشح عليه الوجوب منه، فإنه جعل الشيء واجباً^(٤٠٥) على تقدير حصول ذاك الشرط، فمعه كيف يترشح عليه الوجوب ويتعلق به الطلب؟! وهل هو إلا طلب الحاصل؟! نعم على مختاره - قدس سره - لو كانت له مقدّمات وجوديّة غير معلق عليها وجوبه، لتعلق بها الطلب في الحال على تقدير اتفاق وجود الشرط في الاستقبال، وذلك لأنّ إيجاب ذي المقدّمة على ذلك حاليّ، والواجب إنّما هو استقباليّ، كما يأتي في الواجب المعلق، فإنّ الواجب المشروط على مختاره، هو بعينه ما اصطلاح عليه صاحب الفصول^(١) من المعلق، فلا تغفل.

هذا في غير المعرفة والتعلم من المقدّمات، وأمّا المعرفة، فلا يبعد القول^(٤٠٦) بوجوبها، حتّى في الواجب المشروط - بالمعنى المختار - قبل

٤٠٥ - قوله: (فإنّه جعل الشيء واجباً . . .) إلى آخره.

وذلك لأنّه إذا تعدّرت الحقيقة فأقرب المجازات متعيّن، والأقرب إلى ظاهر الجملة الشرطية - وهو اشتراط الوجوب - كون هذه المقدّمة قيداً للمادّة على تقدير حصولها، كما أنّها قيد للوجوب على تقدير إمكانه كذلك، فترشح الوجوب بعد فرض وجوده يكون شبه طلب الحاصل، وقبل فرضه لا وجوب لذي المقدّمة؛ لأنّ قيده غير حاصل، وهذا مثل الشرط المتأخّر من هذه الجهة.

ومنه يظهر المسامحة في قوله - قدس سره -: «وهل هو إلا طلب الحاصل».

٤٠٦ - قوله: (وأما المعرفة فلا يبعد القول . . .) إلى آخره.

إن كانت مقدّمة وجوديّة للواجب - كما على القول باشتراط التمييز في العبادة^(٢) -

دخلت في النزاع، ووجبت على الملازمة فتأمل.

(١) الفصول الغروية: ٧٩ في آخرها.

(٢) اللمعة ١: ٢٥٢ - ٢٥٤.

حصول شرطه، لكنه لا بالملازمة، بل من باب استقلال العقل بتنجز الأحكام على الأنام بمجرد قيام احتمالها، إلّا مع الفحص واليأس عن الظفر بالدليل على التكليف، فيستقلّ بعده بالبراءة، وأنّ العقوبة

وأما إذا لم تكن كذلك - كما في غير العبادات أو فيها على التحقيق - فيشكل بأنّها ليست واجدة لملاك الوجوب الغيري الملازمي؛ إذ ملاكه توقّف وجود الواجب عليه، وهي ليست كذلك؛ لإمكان إتيانه من دونها - أيضاً - مع قيام الإجماع والأخبار والكتاب على وجوبها. ويمكن دفعه بوجه:

الأول: الالتزام بالوجوب النفسي التهيئي كما ذهب إليه المدارك.
الثاني: الوجوب الإرشادي العقلي - وهو الذي أشار إليه في العبارة - وحاصله: أنّ احتمال فعلية تكليف قبل الفحص كما هو الفرض منجز له على تقدير وجوده، فيحكم العقل بوجوب المعرفة لكي لا يفوته المكلف به المنجز ويعاقب عليه.

لا يقال: هذا يتم في الواجبات المطلقة أو في المشروطة بعد حصول شرطها، وأما فيها قبله فلا؛ إذ لا فعلية - حينئذٍ - قطعاً، فحينئذٍ إذا علم عدم التمكن من المعرفة بعد الشرط، فكيف يحكم العقل بوجوبها قبله إرشاداً إلى تحصيل الأمن من العقوبة؟! إذ لا عقوبة على ترك الواجب قبل الشرط قطعاً، وبعده لا تمكّن من مقدّمته. والحاصل: أنّ المنجز هو احتمال الفعلية فعلاً لا احتمالها بعد الشرط. فإنه يقال: إنّ الملاك هو احتمال المطلق، فيحكم العقل بالتنجز لقدرته عليه بتمهيد مقدّمته من الآن.

الثالث: الوجوب الإرشادي العقلي من باب حفظ غرض المولى، فإنه يجب عليه عقلاً إحراز تحصيله من غير فرق بين الواجبات المطلقة والمشروطة بعد الشرط وقبله.

المخالفة بلا حجة وبيان، والمؤاخذه عليها بلا برهان، فافهم.

تذنيب: لا يخفى أن إطلاق الواجب^(٤٠٧) على الواجب المشروط، بلحاظ حال حصول الشرط على الحقيقة مطلقاً^(٤٠٨)، وأما

الرابع: الوجوب الغيري الملوي الاستقلالي، لا من باب الملازمة كما هو ظاهر الاخبار، لكنه يتم بناءً على عدم حكم العقل بذلك من الوجهين المتقدمين، وإلا لم يبق له مجال؛ لعدم ملاك المولوية حينئذٍ، فلا بد من رفع اليد عن الظهور المذكور.

وبيان هذه الوجوه تفصيلاً مع تمييز ما لها مما عليها موكول إلى مبحث شرائط الأصول، والحق هو الوجه الثاني كما اختاره المصنف - رحمه الله - هنا، ولكن جميع هذه الوجوه فيها لم يقطع المكلف بقدرته على الاحتياط، فإن الظاهر أن «المدارك» أيضاً لا يقول بالوجوب في هذه الصورة.

٤٠٧ - قوله: (أن إطلاق الواجب . . .) إلى آخره.

المبدأ المأخوذ في هذا المشتق ظاهر في مرتبة البعث، لا في الوجوب المقسمي اللاشرطي كما في الصيغة، ولذا يلزم التجوز في إطلاقه على المشروط بلحاظ ما قبل الشرط دون إطلاق الصيغة، بل دون إطلاق لفظ الوجوب؛ لأنه - أيضاً - للمقسم وإن كان منصرفاً إلى الفعلي منه، إلا أنه إذا قامت قرينة على الخلاف لا يلزم التجوز.

لا يقال: لم لا يلتزم بمثله في المبدأ للوجوب؟

فإنه يقال: التجوز اللازم ليس في المبدأ، بل في الهيئة، فإنها وضعت لما تلبس بالمبدأ الفعلي.

٤٠٨ - قوله: (على الحقيقة مطلقاً . . .) إلى آخره.

لما تقدم في باب المشتق: من أن المراد من الحال حال النسبة لا حال النطق.

بلحاظ حال قبل حصوله فكذلك على الحقيقة على مختاره^(١) - قدّس سرّه - في الواجب المشروط؛ لأنّ الواجب وإن كان أمراً استقبالياً عليه، إلّا أنّ تلبّسه بالوجوب في الحال، ومجاز على المختار؛ حيث لا تلبّس بالوجوب عليه قبله^(٢٩)، كما عن البهائي^(٣) - رحمه الله - تصريحه بأنّ لفظ الواجب مجاز في المشروط بعلاقة الأول أو المشاركة.

وأما الصيغة مع الشرط، فهي حقيقة على كلّ حال لاستعمالها على مختاره^(٣) - قدّس سرّه - في الطلب المطلق، وعلى المختار في الطلب المقيّد، على نحو تعدّد الدالّ والمدلول، كما هو الحال فيما إذا أريد منها المطلق المقابل للمقيّد^(٤١٠)، لا المُبهم المَقَسَم،

٤٠٩ - قوله: (لا تلبّس بالوجوب قبله . . .) إلى آخره.

فيكون ممّا انعقد الاتفاق على كونه مجازاً.

٤١٠ - قوله: (كما هو الحال فيما إذا أريد منها المطلق المقابل للمقيّد . . .)

إلى آخره.

ومراده: أنّ الصيغة موضوعة للطلب المقسمي، وشمول الطلب وتقيد به بقيد

(١) مرّ تخرجه قريباً.

(٢) زبدة الأصول: ٤٦ مخطوط.

البهائي: هو بهاء الدين محمد بن الحسين بن عبد الصمد الجبّعي العاملي. ولد في بعلبك عام (٩٥٣ هـ)، انتقل به والده وهو صغير إلى بلاد فارس، أخذ عن والده وغيره من الجهابذة، ولي بها مشيخة الإسلام، ثم أخذ في السياحة ثلاثين سنة، واجتمع في أثناء ذلك بكثير منها من أرباب الفضل، ثم عاد إلى بلاد فارس. له كتب كثيرة منها «الحبل المتين» و«الزبدة» في الأصول و«حاشية على شرح العضدي على مختصر الأصول» وغيرها، له شعر كثير بالعربية والفارسية. قال تلميذه العلامة المولى محمد تقي المجلسي: ما رأيت بكثرة علومه ووفور فضله وعلو مرتبته أحداً. توفّي سنة (١٠٣١). (أمل الأمل ١: ١٥٥ رقم ١٥٨).

(٣) زبدة الأصول: ٤٦ مخطوط.

فافهم (٤١١).

ومنها: تقسيمه إلى المعلق والمنجز: قال في الفصول^(١): إنه (ينقسم باعتبار آخر إلى ما يتعلق وجوبه بالمكلف، ولا يتوقف حصوله على أمر غير مقدور له كالعرفة، وليُسمَّ مُنْجِزاً، وإلى ما يتعلق وجوبه به، ويتوقف حصوله على أمر غير مقدور له، وليُسمَّ مُعْلَقاً كالحج، فإن وجوبه يتعلق بالمكلف من أوّل زمن الاستطاعة، أو خروج الرفقة، ويتوقف فعله على مجيء وقته، وهو غير مقدور له، والفرق بين هذا النوع وبين الواجب المشروط: هو أنّ التوقّف هناك للوجوب، وهنا للفعل).
انتهى كلامه رُفِعَ مقامه.

خاصّ خارجان عن مدلول اللفظ محتاجان إلى قرينة، نظير سائر المطلقات، فكلّ من الشمول والتقييد لا بدّ له من دالّ آخر، وإلاّ لزم التجوّز؛ لأنّ كلّاً منها قيدان عارضان للطبيعة.

والمراد من المطلق في هذه العبارة والعبارة المتقدّمة في قوله: (على مختاره - قدّس سرّه - في الطلب المطلق) هو الإطلاق بمعنى شمول الطلب لما قبل الشرط وما بعده، لا البعث الفعلي، كما قال به الأستاذ - قدّس سرّه - لأنّه خارج عن مفاد الصيغة ومفاد القرائن أيضاً، بل هو من قبيل الدواعي إلى الإنشاء.

٤١١ - قوله: (فافهم).

لعلّه إشارة إلى أنّ كلّاً منها وإن كان بدالّ آخر غير لفظ الصيغة، إلاّ أنّ التقييد محتاج إلى قرينة شخصيّة، والإطلاق يكفي فيه قرينة الحكمة العامّة إذا تمّت.

لا يخفى أن شيخنا العلامة - أعلى الله مقامه - حيث اختار في الواجب المشروط ذلك المعنى، وجعل الشرط لزوماً من قيود المادة ثبوتاً وإثباتاً؛ حيث ادّعى امتناع كونه من قيود الهيئة كذلك - أي إثباتاً وثبوتاً - على خلاف القواعد العربية وظاهر المشهور، كما يشهد به ما تقدّم آنفاً عن البهائي، أنكر^(١) على الفصول هذا التقسيم؛ ضرورة أنّ المعلق - بما فسّره - يكون من المشروط^(٢) بما اختار له من المعنى على ذلك، كما هو واضح؛ حيث لا يكون - حينئذٍ - هناك معنى آخر معقول، كان هو المعلق المقابل للمشروط.

٤١٢ - قوله: (يكون من المشروط . . .) إلى آخره.

يعني أنّ المعلق الفصولي^(٣) من مصاديق مشروط الشيخ - قدّس سرّه - لأنّ الأول عبارة عن تعليق الواجب على أمر غير مقدور، كما هو ظاهر العبارة المتقدّمة المنقولة.

والثاني: عبارة عن الواجب المعلق على شيء غير لازم التحصيل من قبل وجوب هذا الواجب، سواء كان مقدوراً مثل: «إن دخلت الدار فافعل كذا»، أو غير مقدور مثل: «إذا دخل الوقت فصل»، فيكون النسبة عموماً مطلقاً. وفيه: أنّه قد صرح في «الفصول»^(٣): (بأنّه من هذا النوع كلّ واجب مطلق توقّف وجوبه على مقدّمات مقدورة وغير حاصلة، فإنّه يجب قبل وجود المقدّمات إيجاد الفعل بعد زمن يمكن إيجادها فيه). انتهى.

ومراده - قدّس سرّه - كون الزمان الذي يمكن إيجادها فيه من قبيل القيد

(١) مطارج الانظار ٥١ - ٥٢.

(٢) الفصول: ٧٩ / سطر ٤٦ - السطر الأخير.

(٣) الفصول: ٨٠ / سطر ١٤ - ١٥.

ومن هنا انقدح: أنه في الحقيقة إنما أنكر الواجب المشروط، بالمعنى الذي يكون هو ظاهر المشهور والقواعد العربية، لا الواجب المعلق بالتفسير المذكور.

المعلق عليه ولو لم يعلق عليه في ظاهر الخطاب، فيكون بين المعلق عنده والمشروط عند الشيخ - رحمه الله - عموم من وجه؛ لأنّ المشروط عنده ما علق عليه الوجوب في ظاهر الخطاب، سواء كان مقدوراً أو لا، بل قال - رحمه الله - في «الفصول»^(١) في آخر كلامه ما هذا لفظه:

(واعلم أنه كما يصحّ أن يكون وجوب الواجب على تقدير حصول أمر غير مقدور، كذلك يصحّ أن يكون وجوبه على تقدير حصول أمر مقدور، فيكون بحيث لا يجب على تقدير عدم حصوله، وعلى تقدير حصوله يكون واجباً قبل حصوله، وذلك كما لو توقّف الحج المنذور على ركوب الدابة المغصوبة). انتهى.

والظاهر كون المقدمة المنحصرة في الحرام من باب المثال، وإلاّ فظاهره إرادة تعليق الواجب على كلّ أمر اختياري وإن لم يكن محرماً، فيكون المعلق عنده أعمّ من مشروطه، فظهر أن إنكار الشيخ^(٢) - قدس سرّه - للمعلق ليس من جهة إنكاره للمشروط المشهور كما أفاده المصنّف - رحمه الله - بل لعدم تعقله للمعلق بالمعنى العام الذي قال به «الفصول» وإن كان في غير محله.

فظهر ممّا ذكرنا أنّ المعلق عند «الفصول» كلّ واجب مقيد بشيء غير واجب التحصيل من قبله، سواء علق عليه في الخطاب على نحو يكون قيداً للمادة لا للهيئة؛ إذ هو واجب مشروط حقيقي عنده أو لم يعلق عليه فيه، بل الحاكم بالتقييد هو العقل، كالزمان الذي يتوقّف القدرة عليه على مجيء ذاك الزمان، كما إذا أمر به

(١) الفصول الغروية: ٨٠ / سطر ١٦ - ١٨.

(٢) مطارح الأنظار: ٥١ - ٥٢.

وحيث قد عرفت - بما لا مزيد عليه - إمكان رجوع الشرط إلى الهيئة، كما هو ظاهر المشهور وظاهر القواعد^(١)، فلا يكون مجال لإنكاره عليه.

نعم يمكن أن يقال^(١٣): إنه لا وقع لهذا التقسيم؛ لأنه بكلّا

وتوقّف على مقدّمات لازمة التحصيل؛ إذ لا يقدر عليه في زمان تحصيل تلك المقدّمات، فهذا الزمان يكون من قيوده عقلاً، كما تقدّم التصريح به عنه - قدّس سرّه - فيما نقلنا من كلامه^(٢)، فاحفظه؛ لكي ينفعك فيما بعد.

١٣ - قوله: (نعم يمكن أن يقال...) إلى آخره.

اعلم أنّه قد استشكل على «الفصول» بوجوه.

أولها: ما تقدّم عن الشيخ^(٣) من عدم التعقّل، وقد عرفت اندفاعه. الثاني: ما أفاده المصنّف في هذه العبارة من عدم الثمرة؛ لأنّ وجوب مقدّمته فعلاً من آثار حاليّة وجوبه، لا استقباليّة الواجب، والأوّل مشتركة بين المنجز والمعلّق.

وفيه أولاً: أنّه - قدّس سرّه - رتب^(٤) هذه الثمرة على المعلّق في مقابل المشروط، لا مقابل المنجز، وقسم^(٥) المطلق إلى معلّق ومنجز؛ دفعاً لتوهم كون الأوّل من قبيل المشروط.

وثانياً: أنّ الثمرة في التقسيم المذكور موجودة بين القسمين أيضاً؛ لأنّ المقدّمة المعلّق عليها غير واجبة في المعلّق بخلاف المنجز؛ فإنّ جميع مقدّماته واجبة.

(١) وردت العبارة في بعض النسخ هكذا: كما هو ظاهر القواعد وظاهر المشهور.

(٢) تقدّم تخريجه قريباً في هذه التعليقة.

(٣) مرّ تخريجه قريباً في التعليقة الآنفة.

(٤) الفصول الغروية: ٨٠ / سطر ١٨ - ٢٤.

(٥) المصدر السابق: ٨٠ / ١٤ - ١٦.

قسميه من المطلق المقابل للمشروط، وخصوصية كونه حالياً أو استقبالياً لا توجه ما لم توجب الاختلاف في المهم، وإلا لكثير تقسيماته لكثرة الخصوصيات، ولا اختلاف فيه، فإن ما رتبته عليه من وجوب المقدمة فعلاً - كما يأتي - إنما هو من أثر إطلاق وجوبه وحاليته، لا من استقبالية الواجب، فافهم.

ثم إنه ربما حكي عن بعض أهل النظر من أهل العصر^(١): إشكال في الواجب المعلق^(٢)، وهو أن الطلب والإيجاب إنما يكون

لا يقال: إن المعلق عليه غير مقدور ولا كلام في عدم وجوبه. فإنه يقال: إنه وإن فسره أولاً بما علق على غير المقدور، إلا أنه عممه في آخر كلامه للمقدور أيضاً.

نعم مثل له بما كان محرماً، ولكن ليس غرضه التخصيص، وقد نقلنا كلامه فراجع.

وثالثاً: أن الملاك في التعليق كون الواجب مقيداً بقيد استقبالي، لا كون نفسه استقبالياً، كما يأتي في تقسيم المقدمة الوجودية.

٤١٤ - قوله: (إشكال في الواجب المعلق...) إلى آخره.

هذا ثالث الإشكالات، وصرح الأستاذ - رحمه الله - بأن هذا البعض هو المحقق النهاوندي^(٢) قدس سره.

وحاصله: أن الإرادة التشريعية والإرادة التكوينية توأمان لا فرق بينهما؛ إلا في كون الأولى متعلقة بفعل الغير، والثانية بفعل نفس المرید، وإلا فهما فيما تتوقفان عليه من العلم والتصديق بالغاية والميل مشتركان، وكذا فيما يترتب عليهما من

(١) هو المحقق النهاوندي في تشریح الأصول: ١٦٤ - ١٦٥.

(٢) خرج أنفاً في متن الكفاية.

بإزاء الإرادة المحرّكة للعضلات نحو المراد، فكما لا تكاد تكون الإرادة منفكّة عن المراد، فليكن الإيجاب غير منفكّ عمّا يتعلّق به، فكيف يتعلّق بأمر استقبالي؟! فلا يكاد يصحّ الطلب والبعث فعلاً نحو أمر متأخّر.

قلت: فيه أنّ الإرادة تتعلّق^(١٥) بأمر متأخّر استقبالي، كما تتعلّق بأمر حاليّ، وهو أوضح من أن يخفى على عاقل فضلاً عن فاضل؛ ضرورة أنّ تحمّل المشاقّ^(١٦) في تحصيل المقدّمات - فيما إذا كان المقصود

تحريك العضلات وحصول الفعل بعده، فكما لا ينفكّ المراد التكويني عن زمان التحريك الغير المنفكّ عن زمان الإرادة، فكذلك المراد التشريعي لا ينفكّ عن زمان الأمر الغير المنفكّ عن زمان الإرادة التشريعية؛ بمعنى أنّه لو بدّل هذه بتلك لم ينفكّ الفعل عنها، وفي المعلق ليس كذلك؛ لكونه متأخراً زماناً، أو بمعنى أنّه لو فرض كون العبد مطيعاً لم ينفكّ، وفيه ليس كذلك؛ لأنّه لو فرض كونه في مقام الإطاعة - أيضاً - يحصل الانفكاك للتأخّر الزمني.

٤١٥ - قوله: (وفيه: أنّ الإرادة تتعلّق . . .) إلى آخره.

هذا راجع إلى منع عدم الانفكاك في المقيس عليه وهو ينحلّ إلى جوابين: الأول: تسليم عدم الانفكاك في بعض ووجوبه في بعض آخر. الثاني: الوجوب في بعض، وفي البعض قد يتخلّف وقد لا يتخلّف، والعبارة المذكورة جامعة لكليهما.

٤١٦ - قوله: (ضرورة أنّ تحمّل المشاقّ . . .) إلى آخره.

إشارة إلى الأوّل، وبيانه: أنّ المراد إمّا أن يكون له مقدّمات بحيث لا يمكن إتيانه إلّا بعدها، أو لا كما في حركة العضلات وفي الصوم إذا تعلّقت به في أوّل الفجر مثلاً.

بعيد المسافة وكثير المؤونة - ليس إلّا لأجل تعلّق إرادته به ، وكونه مريداً له قاصداً إيّاه ، لا يكاد يحمله على التحمّل إلّا ذلك .

ولعلّ الذي أوقعه في الغلط^(١٧) ما قرع سمعه من تعريف الإرادة بالشوق المؤكّد المحرّك للعضلات نحو المراد ، وتوهم أنّ تحريكها نحو

وعلى الثاني إمّا أن يكون أمراً بسيطاً ، أو ممتداً كما في المثال الأخير .
وفي القسم الأوّل لا بدّ من الانفكاك ؛ إذ لا يمكن إتيانه بمجرد تعلّق الإرادة .

لا يقال : إنّ إرادته حاصلة بعد إتيان مقدّماته مقرونة به .
فإنّه يقال : إنّ إرادة المقدّمات ترشّحت من إرادة ذبها ، فكيف يمكن حصولها قبل حصولها ؟ ! بل لا بدّ أولاً من تعلّق الإرادة بالمتأخّر ، حتّى يترشّح منها الإرادة [إلى]^(١) المقدّمة ، حتّى يُؤتَى^(٢) بها قبله ، وكذا في القسم الثاني من القسم الثاني بالنسبة إلى غير أجزائه الأولى ، فلا بدّ من الانفكاك ؛ ضرورة حصول إرادة المجموع من الأوّل ، فالانفكاك لازم في هذين القسمين .

نعم لا انفكاك في البسيط الذي لا مقدّمة له أو الجزء الأوّل من الممتدّ الذي لا مقدّمة له ، والأوّل للمصنّف - رحمه الله - الاستشهاد لمطلبه بالأجزاء البعدية منه أيضاً .

٤١٧ - قوله : (ولعلّ الذي أوقعه في الغلط . . .) إلى آخره .
الإيقاع فيه لأجل كون العبارة ظاهرة في التحريك الفعلي إلى المقصود الأصلي ، فتوهم أنّه لا بدّ من عدم انفكاك المراد الأصلي عن الإرادة .

(١) في النسختين : « يترشّح منها الإرادة بالمقدّمة . . . » ، والصحيح ما أثبتناه .

(٢) في نسخة (أ) : « حتّى يوفّى . . . » ، والصحيح ما أثبتناه من نسخة (ب) .

التأخّر مما لا يكاد، وقد غفل^(٤١٨) عن أنّ كونه محرّكاً نحوه يختلف حسب اختلافه^(١)، في كونه مما لا مؤونة له كحركة نفس العضلات، أو مما له مؤونة ومقدّمات قليلة أو كثيرة، فحركة العضلات تكون أعمّ من أن تكون بنفسها مقصودة أو مقدّمة له، والجامع أن يكون نحو المقصود، بل مرادهم من هذا الوصف^(٤١٩) - في تعريف الإرادة - بيان مرتبة

٤١٨ - قوله: (وقد غفل... إلى آخره).

وحاصل الجواب: تسليم كون التحريك فعلياً إلّا أنّ مرادهم من المراد - في قوّم: «نحو المراد» - أعمّ من المراد الأصلي والتبعي، ففيما كان المقصود الأصلي غير حركة العضلات يكون التحريك الفعلي بالنسبة إلى المقصود التبعي، وهي حركة العضلات، وفيما كانت نفسها مقصودة أصالةً فالتحريك الفعلي حاصل بالنسبة إلى المقصود الأصلي.

وبعبارة أخرى: الإرادة لابدّ فيها من تحريك فعلاً: إمّا إلى المراد الذي قد أريد بهذه الإرادة، كما إذا كان المقصود الأصلي حركة العضلات، أو إلى المراد الذي أريد بالإرادة التبعيّة المترشّحة من ترك الإرادة، كما إذا كان المقصود الأصلي غير حركة العضلات. والجامع أن يحصل التحريك الفعلي إلى مراده.

ثم إنّ ظاهر العبارة انحصار ما لا مقدّمة له في حركة العضلات، وقد عرفت المثال من غيرها.

٤١٩ - قوله: (بل مرادهم من هذا الوصف... إلى آخره).

إشارة إلى الجواب الثاني، وحاصله: منع كون ظاهرهم إرادة التحريك الفعلي بحيث يحصل بمجرد حصول الإرادة، بل التحريك الفعلي بمعنى حصوله في موطن

(١) الضمير في «تحريكها» يعود على الإرادة، وفي «كونه محرّكاً» على الشوق المؤكّد، وفي «نحوه» و«اختلافه» على المراد، وكان الأولى توحيد الضميرين الأولين بالتذكير أو التأنيث.

الشوق الذي يكون هو الإرادة، وإن لم يكن هناك فعلاً تحريك؛ لكون المراد وما اشتاق إليه كمال الاشتياق أمراً استقبالياً غير محتاج إلى تهيئة مؤونة أو تمهيد مقدّمة؛ ضرورة أن شوقه إليه ربما يكون أشدّ من الشوق المحرّك فعلاً نحو أمر حاليّ أو استقباليّ محتاج إلى ذلك.

هذا مع أنه لا يكاد يتعلّق البعث^(٢٠) إلّا بأمر متأخّر عن زمان البعث؛ ضرورة أنّ البعث إنّما يكون لإحداث الداعي للمكلف إلى المكلف به؛ بأن يتصوره بما يترتب عليه من المشوبة، وعلى تركه من

الإرادة؛ لأنّها قد تتعلّق بإيجاد شيء حالاً، وقد تتعلّق بإيجاده استقبالاً من غير فرق بين كونه ذا مقدّمات أو لا؛ لأنّ تعلّقها يختلف حسب الأغراض، فربّما يكون غرضه حاصلًا من وجوده المتأخّر، وفرض المصنّف ذلك فيما لم يكن له مقدّمة؛ لكونه أبعد من توهم كون ذلك لأجل احتياجه إلى المقدّمة، والدليل حكم الوجدان بحصول الإرادة بأمر متأخّر لا من جهة احتياجه إلى المقدّمة، ومعه كيف يمكن حمل كلام العقلاء على التحريك الفعلي الحاصل بمجرد تحقّق الإرادة؟!

فظهر أنّ الانفكاك لازم في بعض الأقسام، وفي بعضها لا يلزم لا هو ولا عدمه، بل يختلف ذلك باختلاف تعلّق الإرادة، وعليه فلا حاجة إلى تعميم المراد، بل المراد منه خصوص المراد الأصلي.

٤٢٠ - قوله: (هذا مع انه لا يكاد يتعلّق البعث . . .) إلى آخره.

هذا منع لعدم الانفكاك في المقيس على تقدير تسليمه في المقيس عليه. وحاصل الفرق: أنّ الإرادة التشريعية معلقة بفعل الغير، وحيث كانت من الأمور الاختيارية فلا بدّ فيها من غرض عقلائي، وهو فيها إحداث الداعي في نفس العبد، فحينئذٍ إن كان العبد مشغولاً بالفعل أو قريب الحصول منه، فلا معنى للإرادة المذكورة، وفي غيرهما لا بدّ من تحقّق الأمر أولاً، ثم يتصوره العبد، ويصدّق

العقوبة، ولا يكاد يكون هذا إلا بعد البعث بزمان، فلا محالة يكون البعث نحو أمر متأخّر عنه بالزمان، ولا يتفاوت طوله وقصره^(٢١) - فيما هو ملاك الاستحالة والإمكان - في نظر العقل الحاكم في هذا الباب. ولعمري ما ذكرناه واضح لا ستره عليه، والإطناب إنما هو لأجل رفع المغالطة الواقعة في أذهان بعض الطلاب. وربما أشكل على المعلق^(٢٢) أيضاً: بعدم القدرة على المكلف به في حال البعث، مع أنها من الشرائط العامة.

بغايته وأن في تركه عقوبة وفعله مثوبة، ويميل إليه، ويريده، وتتحرّك عضلاته، ويفعل الفعل، وهذا يحتاج إلى تأخّر زمني قطعاً، ولو كان أقصر فحينئذٍ لا بدّ من الانفكاك في مطلق الواجب منجزاً كان أم معلقاً.

٤٢١ - قوله: (ولا يتفاوت طوله وقصره...) إلى آخره.

ظاهرة كون الطول في المعلق والقصر في المنجز.

ولا يخفى أنّه إن كان جوابه مبنياً على مختاره: من كون المعلق ما علق الواجب في الخطاب على شيء غير لازم التحصيل من قبله، فلا يكون الطول مختصاً بالمعلق ولا القصر مختصاً بمقابله، بل ربّما يكون في المنجز أطول وفي المعلق أقصر.

وإن كان مبنياً على مختار «الفصول»^(١) ففيه أنّه - قدّس سرّه - قال: يكون كلّ واجب معلق على شيء - ولو عقلاً - معلقاً؛ فكُلّ واجب عنده معلق، وتنجزه إنّما هو بعد مجيء زمانه، ولا منجز - حينئذٍ - كان متأخراً عن زمان بعثه بما هو منجز؛ حتى يرد عليه النقض بلزوم التأخّر القصير في المنجز، وأنّه لا فرق بين القصر والطول.

٤٢٢ - قوله: (وربما أشكل على المعلق...) إلى آخره.

هذا رابع الإشكالات.

وفيه: أن الشرط^(٢٣) إنما هو القدرة على الواجب في زمانه، لا في زمان الإيجاب والتكليف، غاية الأمر يكون من باب الشرط المتأخر، وقد عرفت بما لا مزيد عليه أنه كالمقارن، من غير انخرام للقاعدة العقلية أصلاً، فراجع.

ثم لا وجه لتخصيص المعلق^(٢٤) بما يتوقف حصوله على أمر غير مقدور، بل ينبغي تعميمه إلى أمر مقدور متأخر، أخذ على نحو يكون مورداً للتكليف^(٢٥)، ويترشح^(١) عليه الوجوب من الواجب، أو لا؛

٤٢٣ - قوله: (وفيه أن الشرط . . .) إلى آخره.

مضافاً إلى أنه لو اشترط القدرة في حال الإيجاب لم يصح الإيجاب في المنجز التدريجي أيضاً؛ لعدم القدرة على إتيان جميع أجزائه.

٤٢٤ - قوله: (ثم لا وجه لتخصيص المعلق . . .) إلى آخره.

هذا خامس الإشكالات الذي أورده المصنف، وقد تقدم جوابه من أن «الفصول» عممه، وكأنه لم يلاحظ آخر كلامه.

٤٢٥ - قوله: (على نحو لا يكون مورداً للتكليف . . .) إلى آخره.

في النسخ التي رأيناها^(٢) قد سقط كلمة «لا»، وعطف عليه قوله: «أو لا»، ولكن قال الأستاذ: إن النسخة مغلوطة، والصحيح ثبوت كلمة «لا» وعدم كلمة «أو لا»، وهو قد كان حافظاً لمطالب المصنف وعالماً بمذاقه، ومع ذلك يدل عليه أن

(١) في بعض نسخ الكفاية: ويترشح . . .

(٢) إلّا نسخة حقائق الأصول (١: ٢٦٨) حيث أثبت كلمة «لا» وأسقط قوله: «أو لا»، وجميع النسخ الأخرى التي رأيتها موافقة لما ذكر المحقق المشكيني - قدس سره - حتى نسخة أستاذه المحقق القوجاني - قدس سره - فراجع.

(٣) في نسخة (أ): «ولكن قول . . .»، والصحيح ما أثبتناه من نسخة (ب).

لعدم تفاوت فيما يهّمه من وجوب تحصيل المقدّمات، التي لا يكاد يُقدّر عليها في زمان الواجب المعلق^(١)، دون المشروط؛ لثبوت الوجوب الحالي فيه، فيترشّح منه الوجوب على المقدمة بناء على الملازمة، دونه لعدم ثبوته فيه إلا بعد الشرط.

نعم لو كان الشرط على نحو الشرط المتأخّر، وفرض وجوده، كان الوجوب المشروط به حالياً أيضاً، فيكون وجوب سائر المقدّمات الوجودية للواجب - أيضاً - حالياً، وليس الفرق بينه وبين المعلق^(٢٦)

ظاهر «الفصول»^(٢) كون المعلق الواجب الذي يكون مقيداً بقيد بوجوده الاتفاقي لا بوجوده المطلق، وظاهر المصنّف عدم خروجه عن الاصطلاح من هذه الجهة، بل من جهة عدم تعميمه للمقدور لفهمه من صدر عبارته أنّ المعتبر عنده كونه غير مقدور.

٤٢٦ - قوله: (وليس الفرق بينه وبين المعلق . . .) إلى آخره.

ولكنّ الفرق بينه وبين الشرط المتقدّم من جهة اختلاف زمان الوجوب أيضاً. السادس من الإشكالات على المعلق فيما إذا كان القيد المعلق اختيارياً: أنّه كيف يمكن التفكيك بين الاستطاعة والطهارة في الحجّ والصلاة بالقول بأنّ الثانية لازمة التحصيل دون الأولى؟! مع كون كلٍّ منهما مشتملاً على الصلاح على جميع التقادير؛ إذ المفروض أنّ الاستطاعة لها دخل في الصلاح بأيّ نحو وجدت، مثل الطهارة بعينها، فلا بدّ من ترشّح الإيجاب عليها لئلا يلزم تفويت الغرض القبيح الذي لا يصدر عن الحكيم، فلا يمكن التعليق بحسب الثبوت.

(١) في بعض نسخ الكفاية: الواجب على المعلق . . .

(٢) الفصول الغرّيّة: ٧٩ / سطر ٣٦ - السطر الأخير.

- حينئذٍ - إلا كونه مرتبطاً بالشرط، بخلافه وإن ارتبط به الواجب.

وفيه: أن مجرد شمول الشيء للصالح ليس علة تامة للإيجاب؛ إذ ربما يكون مانع عنه من الحرج والضرر وغيرهما.

السابع: أنه لا إمكان له في مقام الإثبات؛ إذ المفروض عدم الفرق بينهما، لا في اشتغالها على الصالح بجميع أنحاء وجودهما، ولا في غيره إلا كون أحدهما لازم التحصيل والآخر غير لازمه، فينحصر عنوان التعبير في هذين العنوانين، وهو مستلزم للدور، مثلاً: إذا قال المولى: «صل عن طهارة لازمة التحصيل» يتوقف الأمر بهذا المقيد على تصوّره بجميع قيوده ومن جملتها لزوم التحصيل، وتصوره - أيضاً - موقوف على تصوّر الأمر لكونه جائياً من قبله، وكذا في قوله: «حج عن استطاعة غير لازمة التحصيل».

وفيه أولاً: أن الموقوف على تصوّر لزوم التحصيل تصوّر الأمر الشخصي، والموقوف عليه تصوّر طبيعة اللزوم، فلا دور.

وثانياً: منع انحصار العبارة فيما ذكر، بل إذا قال: «حج عند الاستطاعة، أو على تقدير حصولها، أو عن استطاعة حاصلة بنفسها» فهم منه التعليق وأنه غير واجب من قبل هذا الإيجاب، وكذا لو قال: «صل عن طهارة أو بالطهارة» أو قال تارة: «صل»، وأخرى: «لا صلاة إلا بطهور»، فهم منه كونه قيداً لا على هذا الوجه.

الثامن: ما نقله الأستاذ عن بعض الأعلام: من أنه لا يمكن اختلاف الإرادة في الواجبات بالنسبة إليها، ويلزم من القول بوجود معلق في قبال المنجز اختلاف إرادتهما وهو غير معقول. انتهى.

وفيه أولاً: أنه قائل بالوجوب المشروط والمطلق، ولا شك في اختلاف إرادتهما؛

حيث إنها مقيدة في الأول دون الثاني.

وثانياً: منع لزومه في المعلق والمنجز؛ لأن الإرادة في كلّ حال غير مقيدة، وإنما

تنبيه: قد انقذح - من مطاوي ما ذكرناه - أنّ المناط في فعلية وجوب المقدّمة الوجودية^(٢٧)، وكونه في الحال بحيث يجب على المكلف

الاختلاف في المراد.

التاسع من الإشكالات على «الفصول» - لا على أصل المعلق - ما خطر ببالي: وهو أنّه قد تقدّم أنّ ظاهره بل صريحه^(١): أنّ كلّ واجب مقيد بقيد غير اختياري شرعاً أو عقلاً أو اختياري على تقدير اتفاق وجوده معلق، فحينئذ لا يكون القسمان مختلفين مصداقاً؛ إذ كلّ واجب حين تحقق البعث غير مقدور إتيانه، فلا بدّ حينئذ من تقييده^(٢) بقيد عقلي، وهو الزمان الذي بعد إتيان مقدّمة، أو بعد تصوّره فيما لم يكن له مقدّمة، فيكون معلقاً، فإذا جاء الزمان الثاني يصير منجزاً، وهو كما ترى.

والأولى أنّ يفسّر المعلق، بواجب علق على مقدّمة على تقدير حصولها اختيارية أو غيرها في ظاهر الخطاب، فالواجب المعلق على شيء عقلاً من قبيل المنجز من أول تعلّق البعث، كما أنّ الأول معلق ولو بعد حصول القيد، فيتقابل القسمان حينئذ.

وهذا هو الظاهر من المصنّف؛ حيث قال فيما سيأتي: (أو جعل الفعل المقيد باتّفاق حصوله . . .) إلى آخره، فإنّ الظاهر أنّ مراده منه هو المعلق، وأنّ مراده من الجعل الشرعيّ، لا الأعمّ منه ومن العقلي.

٤٢٧ - قوله: (أنّ المناط في فعلية وجوب المقدّمة الوجودية . . .) إلى آخره.

يلزم هنا بيان أمرين:

الأول: أنّ كلّ قيد للوجوب قيد للمادة لبّاً بخلاف العكس، كما هو واضح للمتأمل، فكلّ ما هو قيد للواجب وجوباً أو مادة لازم التحصيل أو غيره يكون من المقدّمات الوجودية له.

الثاني: أنّ المقدّمة الوجودية على أقسام:

(١) الفصول الغروية: ٧٩ - ٨٠.

(٢) في نسخة (ب): تقيده . . .

تحصيلها، هو فعلية وجوب ذبيها، ولو كان أمراً استقبالياً - كالصوم في الغد، والمناسك في الموسم - كان وجوبه مشروطاً - بشرط موجود أخذ

الأول: أن يكون شرطاً للوجوب متقدماً أو مقارناً أو متأخراً.

الثاني: أن يكون عنواناً للمكلف، ولا يخفى أنه راجع إلى الشرط المقارن، وإنما أفردناه لإفراد المصنّف له للاختلاف في تعبير الدليل؛ حيث إنّ الثاني قيد فيه لمقاد الهيئة بخلاف الأول؛ فإنه فيه عنوان للمكلف.

الثالث: أن يكون قيداً للمادة بوجوده الاتفاقي، وهذا هو المعلق على ما عرفت، وهو على أقسام: لأنه إما أن يكون اضطرارياً أو اختيارياً، وعلى التقديرين يكون متقدماً على زمان الواجب أو مقارناً أو متأخراً، مثل: ما علق إكرام زيد الواجب الآن على مجيء عمرو في الغد إذا كان المطلوب الإكرام الحالي المقيد بالمجيء المذكور، وعلى الثلاثة الأخيرة إما أن يكون مباحاً أو حراماً. فهذه تسعة أقسام، ولا إشكال في الثلاثة للاضطراري، وكذا في ثلاثة الاختياري المباح.

وأما ثلاثة الحرام منه ففيها منع؛ إذ لا يمكن تحريم مقدّمة شيء على الإطلاق، والأمر به على تقدير حصولها إلا على القول بصحة الترتب.

ومنه يظهر ضعف ما سبق نقله من «الفصول»^(١) من التمثيل للمعلق بالحج المنذور المعلق على ركوب الدابة الغصية؛ بحيث يحصل وجوب الحج قبل ركوب الدابة، فإنه من قبيل القسم الأول من أقسام الاختياري الحرام، إلا أنه - قدس سره - يقول بصحة الترتب^(٢)، وهدم^(٣) بنائه يأتي في باب الضد إن شاء الله تعالى.

الرابع: أن يكون قيداً للمادة بوجوده المطلق، ولازمه ترشّح الوجوب عليه من الواجب إن كان إنشائياً فإنشائي وإن كان فعلياً فعلياً، بخلاف الأقسام الأخرى،

(١) الفصول الغروية: ٨٠ / سطر ١٦ - ١٨.

(٢) الفصول الغروية: ٩٨ / سطر ١٤ - ٢٢.

(٣) في نسخة (أ): «وهذا...»، والصحيح ما أثبتناه من نسخة (ب).

فيه ولو متأخراً - أو مطلقاً، منجزاً كان أو معلقاً، فيما إذا لم تكن مقدّمة للوجوب أيضاً، أو مأخوذة في الواجب على نحو يستحيل أن تكون مورداً للتكليف، كما إذا أخذ عنواناً للمكلف، كالسافر والحاضر والمستطيع إلى غير ذلك، أو جعل الفعل المقيد باتّفاق حصوله، وتقدير وجوده - بلا اختيار أو باختياره - مورداً للتكليف؛ ضرورة أنه لو كان مقدّمة الوجوب أيضاً، لا يكاد يكون هناك وجوب إلا بعد حصوله، وبعد الحصول

فإنّه لا يعقل اتّصافها بالوجوب من قبل وجوب الواجب وإن كان كلّ منها مقدّمة وجوديّة له :

أمّا في الشرط المتقدّم والمقارن وهو بمنزلة؛ فللزوم طلب الحاصل .

وأمّا في الشرط المتأخّر والمعلق عليه؛ فللزوم شبهة كما مرّ.

هذا إذا كانا اختياريّين مباحين، وإلّا ففيه وجه آخر، وهو عدم إمكان تعلّق

الوجوب بغير المقدور أو الحرام .

إذا عرفت هذين الأمرين علمت سرّاً ما ذكره المصنّف: من أنّ ملاك اتّصاف

المقدّمة الوجوديّة بالوجوب الفعلي تعلّق الوجوب الفعلي بذيها ولو كان مشروطاً

بمقدّمة وجودية أخرى إذا كان ذاك الشرط حاصلّاً، أو علم وجوده فيما بعد، أو

معلقاً كذلك، إلّا أن تكون هذه المقدّمة الوجوديّة قيداً للوجوب بأحد أقسامه، أو

عنواناً للمكلف، أو قيداً للمادة على نحو لا يمكن تعلّق الوجوب به كما في الواجب

المعلق .

يكون وجوبه طلب الحاصل ، كما أنه إذا أخذ على أحد النحوين يكون كذلك^(٤٢٨) ، فلو لم يحصل لما كان الفعل مورداً للتكليف ، ومع حصوله لا يكاد يصحّ تعلّقه به ، فافهم .

إذا عرفت ذلك فقد عرفت : أنه لا إشكال أصلاً في لزوم الإتيان بالمقدمة قبل زمان الواجب ، إذا لم يقدر عليه بعد زمانه فيما كان وجوبه حالياً مطلقاً ، ولو كان مشروطاً بشرط متأخر كان معلوم الوجود فيما بعد ، كما لا يخفى ؛ ضرورة فعلية وجوبه وتنجزه بالقدرة عليه بتمهيد مقدمته ، فيترشح منه الوجوب عليها على الملازمة ، ولا يلزم منه محذور وجوب المقدمة قبل وجوب ذبيها ، وإنما اللازم الإتيان بها قبل الإتيان به ، بل لزوم الإتيان بها عقلاً ولو لم نقل بالملازمة ، لا يحتاج إلى مزيد بيان ومؤونة برهان ، كالإتيان بسائر المقدمات في زمان الواجب قبل إتيانه . فانقدح بذلك : أنه لا ينحصر^(٤٢٩) التفصي عن هذه العويصة

٤٢٨ - قوله : (كما إنه إذا أخذ أحد النحوين يكون كذلك . . .) إلى آخره .
هذا يتم فيما أخذ عنواناً للمكلف لرجوعه إلى الشرط المقارن ، وأما الذي أخذ وجوده الاتفاقي فإنما يلزم فيه شبه طلب الحاصل ، لا نفسه كما في الشرط المتأخر .
ومنه يظهر : أنّ إطلاق لزوم طلب الحاصل في مقدمة الوجوب فيما قبل هذه العبارة ليس في محله ، ولعله لذا أمر بالفهم .

٤٢٩ - قوله : (فانقدح بذلك أنّه لا ينحصر . . .) إلى آخره .
اعلم أنّه قد قام الإجماع على وجوب بعض المقدمات قبل وقت الواجب الظاهر كونه قيداً للوجوب ، مثل الغسل في صوم رمضان ، ومثل تحصيل الزاد والراحلة بعد الاستطاعة قبل مجيء الموسم ، وصار ذلك سبباً للتحيّر من جهة أنّه

بالتعلّق بالتعليق، أو بما يرجع إليه؛ من جعل الشرط من قيود المادّة في المشروط.

فانقدح بذلك: أنه لا إشكال في الموارد التي يجب في الشريعة الإتيان بالمقدّمة قبل زمان الواجب، كالغسل في الليل في شهر رمضان

كيف تجب المقدّمة قبل وجوب ذبيها مع أنّه معلول [له] ^(١) ؟
وقد تخلّص «الفصول» ^(٢) بالالتزام بالتعليق، والشيخ ^(٣) بالتزام كون الشرط في مطلق المشروط قيداً للمادّة.
وهنا وجوه أخرى أيضاً:

أحدها: الالتزام بالوجوب النفسي التهيئي.
الثاني: الوجوب العقلي الإرشادي؛ لحكم العقل بتنجز الواجب فيما بعد الوقت بالقدرة عليه بسبب القدرة على تحصيل مقدّمته قبل شرط الوجوب.
الثالث: الوجوب العقلي الإرشادي من باب حكمه بوجوب حفظ غرض المولى.

الرابع: الوجوب المولوي الغير الملازمي المنشأ بهذه الأدلّة القائمة على وجوبها.

وأشار المصنّف - قدّس سرّه - بهذه العبارة إلى عدم انحصار التخلّص عن الإشكال المذكور في هذين الوجهين، بل يمكن الدفع بالالتزام بالواجب المشروط بنحو الشرط المتأخّر إذا علم وجوده فيما بعد.

وقد أشرنا إلى إمكان التخلّص بأحد الوجوه الأربعة الأخر - أيضاً - وإن كان الأوّل والأخيران في محلّ المنع - كما يأتي في شرائط الأصول عند التكلّم في وجوب

(١) في النسختين: «معلول منه»، والصحيح ما أثبتناه.

(٢) الفصول الغروية: ٧٩ / سطر ٢١ - ٣٨.

(٣) مطارح الأنظار: ٤٥ - ٤٦ و ٥٢.

وغيره مما وجب عليه الصوم في الغد^(١)؛ إذ يكشف به بطريق الإن^(٢٣٠) عن سبق وجوب الواجب، وإنما المتأخر هو زمان إتيانه، ولا محذور فيه أصلاً، ولو فرض العلم بعدم سبقه، لاستحال اتصاف مقدمته بالوجوب الغيري، فلو نهض دليل على وجوبها^(٢٣١)، فلا محالة يكون وجوبها نفسياً ولو تهيؤاً^(٢)؛ ليتهاً بإتيانها ويستعد لإيجاب ذي المقدمة عليه، فلا محذور أيضاً.

المعرفة - إلا أنها نافعة في حل هذا الإشكال.

٤٣٠ - قوله: (إذ يكشف به بطريق الإن . . .) إلى آخره.

لا يخفى أن وجوب المقدمة لازم أعم لوجوب ذبيها؛ لثبوت وجوبها عند انتفاء وجوبه في الوجوه الأربعة الأخيرة، إلا أن يُبنى على بطلانها جميعاً، فيكون لازماً مساوياً.

٤٣١ - قوله: (فلو نهض دليل على وجوبها . . .) إلى آخره.

يعني حين العلم بعدم سبق الوجوب للواجب فليس التخلص إلا بالوجوب النفسي.

ولا يخفى أنه على تقدير العلم بعدم سبق لا ينحصر الدفع فيه، بل يمكن بالوجوه الثلاثة المذكورة بعده أيضاً.

(١) لا يخفى ما في العبارة، ويمكن تصحيحها بأحد وجهين:

الأول: في شهر رمضان وغيره مما وجب فيه الصوم في الغد.

الثاني: كالغسل في الليل . . . وغيره - أي وغير الغسل كالتيتم - مما وجب عليه - أي على

المكلف - للصوم - أي لأجل الصوم - في الغد.

(٢) في بعض النسخ: نفسياً تهيؤاً.

إن قلت: لو كان وجوب المقدّمة^(٤٢٢) في زمان كاشفاً عن سبق وجوب ذي المقدّمة لزم وجوب جميع مقدّماته ولو موسّعاً، وليس كذلك؛ بحيث يجب عليه المبادرة لو فرض عدم تمكّنه منها لو لم يبادر.
قلت: لا محيص عنه^(٤٢٣)، إلّا إذا أخذ في الواجب من قبل سائر

٤٢٢ - قوله: (إن قلت لو كان وجوب المقدّمة . . .) إلى آخره.
هذا إشكال على «الفصول» والشيخ غير الإشكال المتقدّم، وهو عدم انحصار الدفع فيها ذكره، أورده في «التقارير»^(١) على نفسه.

وحاصله: أنّه يلزم - حينئذٍ - وجوب سائر مقدّمات الواجب غير المقدّمة التي قام الدليل على وجوبها قبل الوقت: إمّا موسّعاً لو كانت مقدورة في زمان الواجب أيضاً، أو مضيقاً لو لم تكن مقدورة إلّا قبله.

٤٢٣ - قوله: (قلت: لا محيص عنه . . .) إلى آخره.
أجاب «التقارير»^(٢): بأنّه لو لم يقدّم دليل على عدم وجوب تلك المقدّمات لالتزمنا بوجوبها، وإن قام قلنا: إنّ أخذ في الواجب من قبل سائر المقدّمات قدرة خاصّة، لا مطلق الاقتدار.

ولعلّ مراد المصنّف من العبارة المذكورة: أنّه لا محيص عنه إذا لم يقدّم دليل على عدم الوجوب، وإن قام التزمنا بأخذ القدرة الخاصّة، فإنّه لو كان مراده جريان الوجهين على تقدير واحد فمع أنّه ممنوع في نفسه، مخالف للتقارير.
أمّا بيان الوجه المذكور: فهو أنّه لا ريب أنّ القدرة على الواجب ناشئة من القدرة على مقدّماته، وبانتفاء القدرة على واحدة واحدة تنتفي القدرة عليه، فلا بدّ من قدرات متعدّدة حسب تعدّد المقدّمة حتّى تحصل القدرة على الواجب، فكان

(١) مطارح الأنظار: ٥٤ / سطر ١٠ - ١٢.

(٢) مطارح الأنظار: ٥٤ / سطر ١٢ - ١٧.

القدرة على الواجب متعددة حسب تعدد مقدماته، فحينئذ يمكن أن يؤخذ في الواجب قدرة مطلقة بالنسبة إلى مقدمته التي قام الدليل على وجوبها قبل وقته، وهي القدرة الناشئة من قبل هذه المقدمة من أول زمان الوجوب إلى آخر زمان الواجب الذي يسلب فيه القدرة عنه، وأن يؤخذ بالنسبة إلى المقدمات التي قام الدليل على عدم وجوبها قدرة خاصة، وهي القدرة عليه من قبل القدرة عليها في زمان الواجب، لا المطلقة الشاملة لها وللقدرة الموجودة قبله في زمان الوجوب، فحينئذ إذا انتفى القدرة على المقدمات المذكورة في وقت الواجب، فلا وجوب لذى المقدمة حتى تجب مقدماته.

أقول: فيه أنه ليس الأمر خالياً عن أحد الأمرين: إما أن تكون قدرة على تلك المقدمات بعد الوقت أو لا، وعلى الأول صار الوجوب فعلياً قبل الوقت، فيجب سائر المقدمات أيضاً، وعلى الثاني إذا انتفى وجوب ذي المقدمة انتفى وجوب المقدمة التي قام الدليل على وجوبها؛ لأنه معلوله فلا تفكيك بينهما، فإما أن يجبا معاً، أو لا يجبا كذلك.

لا يقال: إنه لا يلزم وجوب سائر المقدمات في الشق الأول؛ لأن إتيان الوضوء قبل الوقت مفوت للقدرة بعد الوقت، فلا يكاد يكون واجباً.

فإنه يقال: فيه - مضافاً إلى أنه لا يدفع المحذور الثاني الذي هو العمدة؛ لأن الغرض الأصلي نفي الوجوب المضيق عند عدم القدرة على تلك المقدمات في الوقت - أنه لا يتم إلا في المقدمات التي لا قدرة على إعدامها في الوقت، مثل المتوضئ الغير القادر على نقضه، وإلا فالقدرة في الوقت محفوظة، فيجب - حينئذ - موسعاً. لا يقال: إننا نلتزم بأن المأخوذ هي القدرة مع إعمالها في الوقت، فحينئذ إذا قدر على الإعدام فإن أعمل يكن المأتي به مقدمة، وإن لم يعمل فالشرط غير حاصل

وإن حصلت القدرة.

فإنّه يقال: فيه أولاً: أنّه يلزم دوران الواجب مدار اختيار المكلف وإعمال قدرته في الوضوء في الوقت.

وثانياً: أنّه إذا لم يعمل وانتفى وجوب الصلاة؛ لكي ينتفي وجوب الوضوء، انتفى وجوب المقدّمة المنصوص على وجوبها أيضاً.

لا يقال: إنّ المأخوذ هي القدرة المعمولة^(١) في الوقت؛ بحيث يكون العمل لازم التحصيل لا موصوفه.

فإنّه يقال: فيه أولاً: أنّه لا معنى لكونه الشيء شرطاً للوجوب وكونه لازم التحصيل؛ فإنّ الغرض من أخذ العمل انتفاء وجوب الصلاة قبل الوقت حتّى ينتفي وجوب الوضوء موسّعاً.

وثانياً: أنا نفرض كونه متوضّئاً قبل الوقت لغاية أخرى، ولو لم يقدر على نقضه فحينئذٍ لا معنى لوجوب العمل.

وثالثاً: إنّ إذا لم يعمل عصيانياً يلزم عدم وجوب الصلاة، وهو كما ترى.

لا يقال: إنّ المأخوذ القدرة المعمولة^(٢) في المطلوب ولو قبل الوقت، فلا نقض بما توضّأ لغاية أخرى.

فإنّه يقال: فيه أولاً: لزوم الخلف؛ إذ الفرض أنّ المأخوذ هي القدرة في الوقت.

وثانياً: أنّه لا يدفع الأوّل والثالث.

والحاصل: أنّي لا أرى وجهاً للتفكيك بين المقدّمات بالتزام الوجوب في

المقدمات قدرة خاصّة، وهي القدرة عليه بعد مجيء زمانه، لا القدرة عليه في زمانه من زمان وجوبه^(٤٣٤)، فتدبر جدّاً.

تتمّة: قد عرفت اختلاف القيود^(٤٣٥) في وجوب التحصيل، وكونه مورداً للتكليف وعدمه، فإن علم حال قيد فلا إشكال، وإن دار أمره^(٤٣٦) ثبوتاً بين أن يكون راجعاً إلى الهيئة - نحو الشرط المتأخر أو

بعضها وعدمه في الآخر بسبب الوجه المذكور، والسؤالات المذكورة بقولنا: «لا يقال» من الأستاذ؛ لأنّه قد كان بصدد تصحيح التفرقة المذكورة، ونحن نورد عليه فيجيب، ثمّ نورد عليه فيجيب بجواب آخر وهكذا، وقد أتعب نفسه الشريفة في هذا المقام ولم يقدر على دفع الإشكال.

٤٣٤ - قوله: (لا القدرة عليه في زمانه من زمان وجوبه . . .) إلى آخره.
أي: لا القدرة المطلقة عليه مبتدئة من أوّل زمان الوجوب إلى آخر زمان الواجب، فقلوه: «من» للابتداء.

٤٣٥ - قوله: (قد عرفت حال القيود . . .) إلى آخره.
قد عرفت أنّ القيود المتفاوتة أربعة، وأنّ القيد الذي هو عنوان للمكلّف راجع إلى الشرط المقارن، ولذا لم يتعرّض له.

٤٣٦ - قوله: (وإن دار أمره . . .) إلى آخره.
وحاصل الكلام: أنّ القيد هل له حالات أربع مترتبة، وهي: العلم بأحد الأنحاء، وقيام القرينة الشخصية، والقرينة النوعية مثل الإطلاق، والرجوع إلى الأصل العملي كما في التقريرات، أوله حالات ثلاث كذلك، أو فيه تفصيل بين عدم دليل في البين غير الكلام المتّصل به القيد، وبين وجوده، فله ثلاث حالات في الأوّل، وأربع في الثاني؟

وجوه: أقواها الآخر، كما سيظهر.

المقارن - وأن يكون راجعاً إلى المادّة على نهج يجب تحصيله ، أو لا يجب ، فإن كان في مقام الإثبات ما يعيّن حاله - وأنه راجع إلى أيّهما من القواعد العربية - فهو ، وإلاّ فالمرجع هو الأصول العمليّة (٤٣٧) .

ثمّ لأنّ صور الدوران عند عدم المرتبة الأولى كثيرة لم يتعرّض المصنّف إلّا لإحداها ، وهي دورانه بين الأنحاء الأربعة .

الثانية : أن يدور بين الرجوع إلى الهيئة مع كون أحد قسميه معلوماً ، والرجوع إلى المادّة مردّداً بين قسميه ، أو بالعكس ، فهذه أربعة أقسام .

الثالثة : أن يدور بين الرجوع إلى الهيئة وبين الرجوع إلى المادّة ، ولكن علم أحد النحويين على كلّ تقدير ، فهذه - أيضاً - أربعة .

الرابعة : أن يعلم رجوعه إلى الهيئة مع التردّد بين نحوه .

الخامسة : عكس ذلك .

فيصير الجميع أحد عشر .

٤٣٧ - قوله : (فالمرجع هو الأصول العمليّة . . .) إلى آخره .

بالنسبة إلى المقدّمة المفروضة وبالنسبة إلى ذبيها ، وأمّا سائر المقدّمات الوجوديّة - المأخوذة قيّداً للمادّة على نحو يكون واجب التحصيل - فحالتها حال ذبيها ؛ لكون الشكّ في وجوبها مسبباً عن الشكّ في وجوبه ، فنقول : أمّا القيد المذكور فإن احتمل كونه قيّداً لازم التحصيل - مثل صورة دورانه بين الأربعة أو غيره من الصور - فقضيّة الاستصحاب عدم وجوبه ، وكذا البراءة إلّا في بعض الصّور كما لا يخفى ، وإن لم يحتمل كما في بعض الصور المتقدّمة فعدم وجوبه مقطوع .

وأما ذو المقدّمة ففيه يجري البراءة عقلاً ونقلّاً على تقدير الإغماض عن الاستصحاب ، والاستصحاب لكونه حاكماً عليه أو وارداً .

هذا إذا شكّ في فعلية وجوبه كما في بعض الصور المتقدّمة ، وأمّا في بعض الصّور فالتقطع حاصل بالوجوب ، كما إذا تردّد حال القيد بين الشرط المتأخّر مع العلم

وربما قيل ^(١) - في الدوران ^(٤٣٨) بين الرجوع إلى الهيئة أو المادة - بترجيح الإطلاق في طرف الهيئة، وتقييد المادة، بوجهين ^(٢) :

أحدهما: أن إطلاق الهيئة يكون شمولياً، كما في شمول العام لأفراده، فإن وجوب الإكرام على تقدير الإطلاق، يشمل جميع التقادير التي يمكن أن يكون ^(٣) تقديراً له، وإطلاق المادة يكون بدلاً غير شامل لفردين في حالة واحدة.

ثانيهما: أن تقييد الهيئة يوجب بطلان محل الإطلاق في المادة،

بحصوله وبين كونه قيداً للمادة على أحد نحويه، إلى غير ذلك من الصور فلاحظ.

٤٣٨ - قوله: (وربما قيل في الدوران . . .) إلى آخره.

القائل هو «التقارير» ^(٤).

وغرضه من الرجوع إلى الهيئة الرجوع إليه في الظاهر مع كونه قيداً للمادة غير لازم التحصيل، كما هو مذهبه في المشروط ^(٥)، ومن الرجوع إلى المادة الرجوع إليها على نحو يكون لازم التحصيل ^(٦)، فإنه لا يقول بالرجوع إلى المادة على النحو الأول في غير ما كان ظاهراً في الرجوع إلى الهيئة، ولذا أنكر ^(٧) على «الفصول»، فلا يرد عليه: أنه كيف يقول بالترديد بين الأمرين مع أنه يقول باستحالة تقييد الهيئة، وأنه لا يقول بالرجوع إلى المادة على نحو لا يكون لازم التحصيل؟

(١) مطارج الأنظار: ٤٩ / سطر ١٨ - ٣٢.

(٢) في بعض النسخ: لوجهين . . .

(٣) كذا في النسخ المتوفرة لدي، والأوفق بالسياق: التي يمكن أن يكون . . .

(٤) تقدّم تحريجه في المتن آنفاً.

(٥) مطارج الأنظار: ٤٩ / سطر ١ - ٣.

(٦) مطارج الأنظار: ٤٨ / سطر ١٩ - ٢١.

(٧) مطارج الأنظار: ٥١ - ٥٢.

ويرتفع به مورده، بخلاف العكس، وكلّما دار الأمر بين تقييدين كذلك، كان التقييد الذي لا يوجب بطلان الآخر أولى:

أمّا الصغرى: فلأجل أنه لا يبقى مع تقييد الهيئة محلّ حاجة وبيان لإطلاق المادّة؛ لأنها لا محالة لا تنفك عن وجود قيد الهيئة، بخلاف تقييد المادّة، فإنّ محلّ الحاجة إلى إطلاق الهيئة على حاله، فيمكن الحكم بالوجوب على تقدير وجود القيد وعدمه.

وأما الكبرى: فلأنّ التقييد وإن لم يكن مجازاً، إلّا أنه خلاف الأصل، ولا فرق في الحقيقة بين تقييد الإطلاق، وبين أن يعمل عملاً يشترك مع التقييد في الأثر، وبطلان العمل به.

وما ذكرناه من الوجهين موافق لما أفاده بعض مقرّري بحث الأستاذ العلامة أعلى الله مقامه.

وأنت خير بها فيهما:

أمّا في الأوّل: فلأنّ مفاد إطلاق الهيئة وإن كان شمولياً بخلاف المادّة، إلّا أنه لا يوجب ترجيحه على إطلاقها؛ لأنه - أيضاً - كان بالإطلاق ومقدّمات الحكمة، غاية الأمر أنها تارة تقتضي العموم الشمولي^(٤٣٩)، وأخرى البدلي، كما ربما تقتضي التعيين أحياناً، كما

٤٣٩ - قوله: (غاية الأمر أنها تارة تقتضي العموم الشمولي . . .) إلى آخره.

مثل: ﴿أَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ﴾^(١) وأعتق رقبة، وصيغة الأمر المحمولة على النفسي الذي هو فرد خاص؛ لأنّ المقدّمات الثلاث المعروفة يختلف مفادها بحسب المقامات واختلاف الآثار، كما يأتي في المطلق والمقيّد.

لا يخفى.

وترجيح عموم العام على إطلاق المطلق إنما هو لأجل كون دلالة الوضع، لا لكونه شمولياً، بخلاف المطلق، فإنه بالحكمة، فيكون العام أظهر منه، فيقدم عليه، فلو فرض أنها في ذلك على العكس^(٤٠)، فكان عام بالوضع دل على العموم البدلي، ومطلق بإطلاقه دل على الشمول، لكان العام يقدم بلا كلام.

وأما في الثاني: فلأن التقييد وإن كان خلاف الأصل، إلا أن العمل الذي^(٤١) يوجب عدم جريان مقدمات الحكمة، وانتفاء بعض

٤٤٠ - قوله: (فلو فرض أنها في ذلك على العكس...) إلى آخره.

اعلم أن العموم على قسمين: شمولي وبدلي، وكل منها إما وضعي أو حكمي، وحاصل كلام «التقريرات»^(١) تقدم الشمولي على البدلي مطلقاً، وحاصل كلام المصنف تقدم الوضعي ولو كان بدلياً مثل: «من» و«ما» و«أي» الاستفهامية على الحكمي ولو كان شمولياً كـ ﴿أَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ﴾.

والحق عدم التقدم النوعي مطلقاً، بل الملاك هي الأظهرية، وهي تختلف بحسب المقامات، فرب مطلق بدلي يقدم على عام وضعي شمولي. هذا في كلامين.

وأما في الكلام الواحد فلا يبعد انعقاد الظهور للوضعي لا للحكمي، وللتفصيل مقام آخر.

٤٤١ - قوله: (فلأن التقييد وإن كان خلاف الأصل إلا أن العمل

الذي...) إلى آخره.

ظاهر العبارة من الأول إلى الآخر إثبات أن التقييد المذكور ليس على خلاف

مقدماته لا يكون على خلاف الأصل^(١) أصلاً؛ إذ معه لا يكون هناك إطلاق؛ كي يكون بطلان العمل به في الحقيقة مثل التقييد الذي يكون على خلاف الأصل.

وبالجملة: لا معنى لكون التقييد خلاف الأصل إلا كونه خلاف الظهور المنعقد للمطلق ببركة مقدمات الحكمة، ومع انتفاء المقدمات لا يكاد ينعقد له هناك ظهور؛ ليكون^(٢) ذاك العمل المشترك مع التقييد في الأثر وبطلان العمل بإطلاق المطلق، مشاركاً معه في خلاف الأصل أيضاً.

وكأنه توهم: أن إطلاق المطلق^(٣) كعموم العام ثابت، ورفع

الأصل؛ إذ لا ينعقد للمطلق ظهور في الإطلاق حتى يكون ذاك العمل خلافه، وأما تقييد الهيئة أو تقييد المادة فلم يتعرض لكونها خلافه أو لا خلافه، بل ربّما يشعر العبارة بالأول.

ولا يخفى أن ما يصلح للقرينية يوجب خروج كل من الثلاثة عن كونه خلاف الأصل في الكلام الواحد، وكأنه - قدس سره - اكتفى بإثبات ذلك في الأول؛ لوضوح جريان ملاكه في الآخرين أيضاً، والعبارة مع ذلك مشتملة على سوء التأدية كما لا يخفى.

٤٤٢ - قوله: (وكانه توهم أن إطلاق المطلق . . .) إلى آخره.

ظاهرة يوهّم أن العموم لا يضره ما يشك في قرينية المحفوف به.

وفيه: أنه كما يقدح في الإطلاق يقدح في العموم أيضاً، بل في كل ما كان

(١) في بعض نسخ الكفاية: «خلاف أصل»، وفي النسخ الأخرى كما أثبتناه.

(٢) في أكثر نسخ الكفاية: «كان ذاك . . .»، والظاهر أن الصحيح ما أثبتناه من حقائق الأصول ومتمهي الدارعية.

اليد عن العمل به : تارة لأجل التقييد، وأخرى بالعمل المبطل للعمل به، وهو فاسد؛ لأنه لا يكون إطلاق إلا فيما جرت هناك المقدمات .
نعم إذا كان التقييد بمنفصل، ودار الأمر بين الرجوع إلى المادّة أو الهيئة، كان لهذا التوهّم مجال؛ حيث انعقد للمطلق إطلاق، وقد استقرّ له ظهور ولو بقرينة الحكمة، فتأمّل (٤٤٣).

اللفظ ظاهراً فيه لولاه، ولذا قال - قدّس سرّه - في الاستثناء المتعقب للجمل بإجمال ما قبل الأخيرة من العمومات .

٤٤٣ - قوله : (فتأمّل) (١).

لعلّها إشارة إلى أنّه لا يتمّ في الكلام المنفصل - أيضاً - بناءً على مذاق الشيخ (٢) من كون ظهور المطلق في الإطلاق معلقاً على عدم القرينة إلى الأبد، وإنّما يتمّ على القول بأنّه معلق على عدمها في مقام التخاطب .

وقال الأستاذ قدّس سرّه : لعلّها إشارة إلى أنّ ما ذكر في المتصل لا يرد على التقريرات ؛ لأنّه في مقام الردّ على القائلين بعدم حجّة الإطلاقين ؛ للعلم الإجمالي بخلاف أحدهما، فيرد عليه ما ذكره - قدّس سرّه - من انحلاله إلى علم تفصيلي وشكّ بدوي، لا على القائلين بالإجمال لكون القيد متصلاً بالكلام .

أو إشارة إلى أنّ ما ذكرناه في المنفصل لا يدفع عنه الإيراد؛ بناءً على مذاق المشهور (٣) من كون تقييد الهيئة تقييداً لنفس الطلب؛ إذ - حينئذٍ - لو كان زاجعاً إلى المادّة لقيده في مقام المصلحة والمطلوبية معاً، ولورجع إلى الهيئة لقيدها في المقام الثاني فقط، فيكشف من إطلاق المادّة في الدليل الآخر شمولها على مصلحة، وإنّما منع

(١) ورد في النسختين بعد قوله : (فتأمّل) : «إلى آخره»، وقد حذفناها لزيادتها .

(٢) مطارج الأنظار : ٢١٨ / سطر ١٨ - ٢٠ .

(٣) درر الفوائد ١ : ١٠٣ - ١٠٤، وقاية الأذهان : ٢١٧، نهاية الأفكار ١ : ٣١٣ - ٣١٤ .

ومنها: تقسيمه إلى النفسي والغيري: وحيث كان طلب شيء

عن طلبها مانع.

نعم يتم بناءً على مذاقه من كون تقييدها راجعاً إلى تقييد المادّة^(١) لكون المادّة على كلّ تقدير مقيدة في كلتا المرتبتين.

أقول: أمّا الأول فيرد عليه: أنّ «التقريرات»^(٢) بصدد إثبات وجوب العمل فعلاً بتقييد المادّة.

وأما الثاني ففيه أولاً: أنّ هذا الكلام مبنيّ على مذاقه، لا على مذاق المشهور. وثانياً: أنّه لا تفاوت بين المذاقين؛ فإنّ تقدير الرجوع إلى المادّة لا ينفي عدم اشتماله على الصلاح، فحينئذٍ يكشف الصلاح من إطلاق الدليل المنفصل. وثالثاً: أنّه لو سلّمنا الفرق المذكور، ففي مقام المطلوبة يكون العلم الإجمالي منحلاً؛ للقطع بكون المادّة المقيدة مطلوبة والشك في تقييد الهيئة والأصل عدمه، نعم في مقام الصلاح يكون التردد بين المتباينين.

ثمّ أنّه يرد على «التقريرات» إشكال آخر مشترك بين الوجهين، وهو أنّه قد تقدّم أنّ مراده من تقييد الهيئة تقييد المادّة على وجه لا يسري الوجوب إلى القيد لا تقييد نفس الطلب؛ لأنّه لا يمكن تقييده عنده، فكلا التقييدين راجعان إلى المادّة، لا أنّ أحدهما راجع إلى الهيئة مع استلزامه تقييد المادّة، والآخر راجع إلى المادّة مع عدم استلزامه تقييد الهيئة، فيدور الأمر بين تقييد المادّة على وجه يسري الوجوب إلى القيد وبين تقييدها على وجه لا يسري، فلا ترجيح في مقام الإثبات لأحدهما، وليس أحد الإطلاقيين شمولياً والآخر بدلياً؛ لأنّه بدليّ على كلا التقديرين.

وكذا ليس تقييد أحدهما مستلزماً لتقييد الآخر دون الآخر، بل الأمر دائر بين

(١) مطروح الأنظار: ٤٩ / سطر ١.

(٢) مطروح الأنظار: ٤٩ / سطر ١٨ - ٣٢.

وإيجابه لا يكاد يكون بلا داع ، فإن كان الداعي فيه^(٤٤) هو التوصل به إلى واجب ، لا يكاد [يمكن^(١)] التوصل بدونه إليه ؛ لتوقفه عليه ، فالواجب غيري ، وإلا فهو نفسي ، سواء كان الداعي محبوبية الواجب بنفسه ، كالمعرفة بالله ، أو محبوبيته بما له من فائدة مرتبة عليه ، كأكثر الواجبات من العبادات والتوصلات .

هذا ، لكنه لا يخفى أن الداعي لو كان هو محبوبيته كذلك - أي بما له من الفائدة المترتبة عليه - كان الواجب في الحقيقة واجباً غيرياً ، فإنه لو لم يكن وجود هذه الفائدة لازماً ، لما دعا إلى إيجاب ذي الفائدة .

تقييدي المادة فلا معين في مقام الإثبات ، فالمرجع الأصل العملي ، وهو يقتضي عدم وجوب المقدمة .

أما بالنسبة إلى ذي المقدمة فوجوبه على تقدير حصول القيد قطعي ، وعلى تقدير عدم مشكوك ، فيرجع إلى أصالة البراءة أو الاستصحاب .

٤٤٤ - قوله : (فإن كان الداعي فيه . . .) إلى آخره .
قد ذكر في «التقريرات»^(٢) تعريف القوم لهما : بأنه ما أمر به لنفسه ، وما أمر به لغيره .

وأورد عليه بعدم العكس في الأول ؛ لعدم شموله إلا للمعرفة من الواجبات النفسية ، ولا يُنافيه كون الغرض منها^(٣) كمال النفس ؛ لأن الاختلاف بينهما مفهومي ، وبعدم الطرد في الثاني ؛ لأن غير المعرفة من الواجبات النفسية قد أمر بها لأجل ترتب مصالح عليها خارجة عن حقيقتها .

(١) إضافة يقتضيها السياق أثبتناها من حقائق الأصول ومنتهى الدراية .

(٢) مطارح الأنظار: ٦٦ / سطر ٢٠ - ٢٦ .

(٣) في نسخة (أ) : «عنها» ، والصحيح ما أثبتناه من نسخة (ب) استظهاراً .

فإن قلت: نعم وإن كان وجودها^(٥٤٥) محبوباً لزوماً، ألا أنه حيث كانت من الخواصّ المترتبة على الأفعال التي ليست داخلية تحت قدرة المكلف، [فلا يكاد]^(١) يتعلّق بها الإيجاب^(٢).

قلت: بل هي داخلية^(٥٤٦) تحت القدرة؛ لدخول أسبابها تحتها، والقدرة على السبب قدرة على المسبّب، وهو واضح، وإلا لما صحّ وقوع مثل التطهير والتمليك والتزويج والطلاق والعقاق... إلى غير ذلك من المسبّيات، مورداً لحكم من الأحكام التكليفية.

ثم عرّفه بما ذكره المصنّف حتى يتم الطرد والعكس؛ لأن تلك المصالح غير واجبة.

٤٤٥ - قوله: (فإن قلت نعم وإن كان وجودها...) إلى آخره.

ذكر في «التقريرات»^(٣): أن المطلوب للغير على وجهين:

أحدهما: أن يكون ذلك الغير لازماً لُبّاً؛ إلا أنه يمكن أن يتعلّق به الطلب؛ لكونه مقدوراً، نظير الصلاة مع الوضوء، والآخر أن لا يكون كذلك، نظير الخواصّ المترتبة على الواجبات النفسية؛ حيث إنّها غير مقدورة، ولذا أورده المصنّف بقوله: (فإن قلت...).

٤٤٦ - قوله: (قلت بل هي داخلية...) إلى آخره.

أقول: إن أراد عدم المقدورية من جهة عدم كونه فعلاً، ففيه منع؛ لكونه من الأفعال التوليدية، مضافاً إلى أنه لا يشترط في كون شيء مقدوراً كونه من قبيل الأفعال.

(١) في النسخ المتداولة والمتوفرة لديّ: «لما كاد»، والصحيح ما أثبتناه.

(٢) في بعض النسخ: بهذا الإيجاب.

(٣) مطارج الأنظار: ٦٦ / سطر ١٣ - ١٦.

فالأولى أن يقال^(٤٤٧): إنَّ الأثر المترتب عليه وإن كان لازماً، إلّا أنَّ ذا الأثر لما كان مُعنوناً بعنوان حسن - يستقلَّ العقل بمدح فاعله، بل وبذم تاركة - صار متعلّقاً للإيجاب بما هو كذلك، ولا يُنافيه كونه مقدّمة لأمر مطلوب واقعاً، بخلاف الواجب الغيري؛ لتمدّخ وجوبه في أنه لكونه مقدّمة لواجب نفسيّ. وهذا - أيضاً - لا يُنافي أن يكون مُعنوناً بعنوان حسن في نفسه، إلّا أنه لا دخل له في إيجابه الغيري، ولعلّه مراد من فسّرهما بما أمر به لنفسه، وما أمر به لأجل غيره، فلا يتوجّه عليه بأنَّ جُلَّ الواجبات - لولا الكلّ^(١) - يلزم أن يكون من

وإن أراد أنه مقدور بالواسطة، واللازم أن يكون كذلك بلا واسطة، ففيه:
أنَّ الحاكم باشتراط القدرة في متعلّق التكليف هو العقل، وهو لا يفرّق بين
القدرتين، وليس فيه دليل شرعيّ يدعى انصرافه إلى ما كان بلا واسطة.
٤٤٧ - قوله: (فالأولى أن يقال . . .) إلى آخره.

هذا الدفع يتوقّف على مقدّمتين:
الأولى: أنه لا يمكن كون الشيء واجباً نفسياً لكون الداعي إلى الأمر به هي
المصلحة الخارجة عن حقيقتها كما عرفت.

الثانية: قيام قطع أو قطعيّ على كون هذه الواجبات نفسية ولو كان ظهور
الأمر في النفسية، فيستكشف منهما أنَّ هذا الشيء مُعنون بعنوان حسن، لازم
الاستيفاء متّحد معه خارجاً، هو الداعي إلى الأمر به، ولا يقدر فيه اشتغالها على
المصالح؛ لأنّها من قبيل الفوائد المترتبة على الشيء، لا من قبيل الدواعي إلى إيجابه
وإن كانت لازمة الاستيفاء، فيندفع الإشكال عن كلّ من التعريفين.

(١) كذا، والصحيح: لو لم يكن كلها.

الواجبات الغيريّة، فإنّ المطلوب النفسي قلّما يوجد في الأوامر، فإنّ جُلّها مطلوبات لأجل الغايات التي هي خارجة عن حقيقتها، فتأمل^(٤٨).

٤٤٨ - قوله: (فتأمل) إلى آخره.

أمّا إشارة إلى عدم تماميّة في بعض الواجبات النفسيّة التوصلية، كدفن الميت وكفنه وأيّ عنوان حسن منطبق عليها، وليس إيجابها إلّا لأجل المصالح المترتبة عليهما، مثل حفظه عن تغيّر ريحه وغيره، بل في بعض العبادات الذي ليس فيه حُسن أبداً، والقرب فيه يحصل بإتيانه بقصد الأمر، أو لأجل المولى كما اعترف به في هامش اجتماع الأمر والنهي^(١).

قال: إنّ أكثر العبادات ليس في ذاته راجحاً.

أو إشارة إلى أنّه - حينئذٍ - لا بدّ من كون الداعي كلتا الجهتين من المصلحة والحُسن الذاتي؛ لأنّه كيف يصحّ من الحكيم عدم كون الأولى داعية مع كونها في مرتبة اللزوم، ولو فرضت أضعف مرتبة من الحسن الذاتي فلا يتّصف - حينئذٍ - إلّا بالوجوب من غير اتّصاف بالنفسية ولا بالغيريّة.

وهو كما ترى؛ إذ لا إشكال عندهم في كون هذه الأوامر نفسيّة.

ثمّ إنّ الأستاذ قد أجاب عن الإشكال بوجه آخر، وهو: أنّ الغرض قد يكون أخصّ من المأمور به كما في العبادات؛ لعدم إمكان تعلّق الأمر بها هو محصّل للغرض؛ لأنّ المحصّل هو الشيء المأتيّ به بداعي الأمر، وهو لا يمكن أن يؤخذ في متعلّقه، وقد يكون أعمّ كما في غسل الثوب؛ فإنّ الغرض منه يحصل بمطلق وجوده اختياريّاً كان أو غيره، وعلى الأول حراماً كان أو مباحاً، مع أنّ الأمر لا يتعلّق إلّا بالاختياري المباح، وقد يكون مساوياً والغرض الأخصّ، فلا يمكن كونه واجباً؛ إذ الأمر جزء علّة لتحقيقه، فهو متأخّر طبعاً عن الأمر، والأمر به يستلزم تأخّره عنه؛

لكونه موضوعاً له، فيلزم الدور، فيسلم تعريف «التقريرات»^(١).
نعم، هذا لا يدفع الإشكال عن تعريف القوم^(٢) لصدق أنه أمر به لغيره لا
لنفسه. انتهى.

وفيه أولاً: منع عدم إمكان تعلّق الأمر بما هو محصّل للغرض كما تقدّم في
اقتضاء الأمر للتوصّلية.

وثانياً: أنه مع تسليمه لا يوجب إلّا استحالة تعلّقه بمحصّله، وأمّا تعلّقه به
فهو بمكان من الإمكان؛ إذ للمولى أن يأمر أولاً بالغرض، ثم يأمر بالصلاة لأجل
التوصّل إليه.

وما ذكر من الدور غير وارد؛ إذ الغرض متأخّر عن الأمر بالصلاة، لا عن
الأمر به.

نعم، الغرض غير مقدور حين تحقّق أمره، ولكن القدرة المعتبرة هي التي في
ظرف الامتثال وهي متحقّقة.

وثالثاً: أنه لا يدفع الإشكال إلّا في العبادات لا في التوصّليات.
إلّا أنه - قدس سرّه - بعد عرض الإشكال الأخير عليه أجاب: بأنّه نلتزم فيها
- أيضاً - بأنّ الغرض أخصّ من المأمور به، ولا يمكن الأمر به بقرينة قيام الدليل
على النفسية.

وفيه أولاً: أنّ الالتزام به بعد قيام الدليل المذكور صحيح إذا لم يكن مخلص
أقرب منه، وسيأتي.

وثانياً: أنه من المقطوع كون الغرض فيها أعمّ لفرض التوصّلية، فحيث إنّ

(١) مطارح الأنظار: ٦٦ / سطر ٢٦.

(٢) هداية المسترشدين: ١٩٣ / سطر ٦ - ٧، الفصول الغروية: ٨٠ / سطر ٣٧ - ٣٨.

ثمّ إنه لا إشكال فيما إذا علّم بأحد القسمين^(٤٩)، وأما إذا شكّ في واجب^(٥٠) أنه نفسيّ أو غيريّ، فالتحقيق أنّ الهيئة وإن كانت موضوعة لما يعمّها، إلّا أنّ إطلاقها يقتضي كونه نفسياً، فإنّه لو كان شرطاً لغيره لوجب التنبيه عليه على المتكلّم الحكيم.

وأما ما قيل^(١) من أنه (لا وجه للاستناد إلى إطلاق الهيئة، لدفع

كان الدليل القائم على النفسية ظنياً يطرح، وإن كان قطعياً يستكشف أنّه تخيّل صرف.

والتحقيق: أن يختار تعريف «التقريرات» ويقال: إنّ وصف الوجوب أمر اعتباري عقلائي متزع عن مرتبة الانشاء، ولا يكفي فيه تعلّق واقع الإرادة به، أو يقال: إنّ المراد من الوجوب الذي هو مبدأ لقوله: «لأجل واجب» هو الوجوب المنشأ لا الوجوب الحقيقي، وعلى كلا التقريرين يندفع الإيراد عن تعريفه؛ إذ المصلحة وإن كانت لازمة لبأ، إلّا أنّه لم يحصل فيها ما يصيرّه واجباً، أو لم يحصل فيها إنشاء الوجوب، فليس الواجب الذي أمر به لأجل مصلحة لم يؤمر بها داخلاً في تعريف الغيري.

٤٤٩ - قوله: (فيما إذا علّم بأحد القسمين . . .) إلى آخره.

وجداناً أو بقرينة شخصيّة متّصلة أو منفصلة.

٤٥٠ - قوله: (وأما إذا شكّ في الواجب . . .) إلى آخره.

لا إشكال في صحّة التمسك بالإطلاق الحالي للمادّة في إثبات الوجوب النفسي نظير التمسك بالإطلاق البدلي في قوله: «أعنت رقبة». وإنّما الإشكال في التمسك بإطلاق الهيئة، وقد وقع الخلاف بين المصنّف و«التقريرات»^(٢).

(١) مطارج الأنظار: ٦٧ / سطر ٧ - ١٠.

(٢) مطارج الأنظار: ٦٧ / سطر ٧ - ٨.

الشك المذكور، بعد كون مفادها الأفراد التي لا يعقل فيها التقييد، نعم لو كان مفاد الأمر هو مفهوم الطلب صحّ القول بالإطلاق، لكنه بمراحل^(١) من الواقع^(٢)؛ إذ لا شك في اتّصاف الفعل بالمطلوبية بالطلب المستفاد من الأمر، ولا يُعقل اتّصاف المطلوب بالمطلوبية بواسطة مفهوم الطلب، فإنّ الفعل يصير مراداً بواسطة تعلّق واقع الإرادة وحقيقتها [به]^(٣)، لا بواسطة مفهومها، وذلك واضح لا يعتريه الريب).

٤٥١ - قوله: (لكنّه بمراحل من الواقع . . .) إلى آخره.

استدلّ به في «التقاريرات»^(٣) على عدم صحّة التمسك بالإطلاق في المقام، وهو دليل مخصوص بصيغة الأمر، فلا يقدح كون المعاني الحرفية الأخر كليات. وله دليل آخر قد أشار إليه في مسألة عدم إمكان تقييد الطلب بقيد، وهو أنّ الصيغة من الحروف التي تكون معانيها جزئيات خارجية غير قابلة للتقييد^(٤). وأمّا الدليل المذكور فهو مركّب من مقدّمتين:

الأولى: حكم العقلاء باتّصاف الشيء بالمطلوبية الجائية من قبل الأمر. الثانية: أنّ الوجدان حاكم بعدم صحّة الاتّصاف المذكور بواسطة مفهوم الطلب، بل يصحّ بواسطة تعلّق الطلب الحقيقي، فحينئذٍ يستكشف أنّ مفاد الأمر هو الطلب الحقيقي لا المفهوم وهو غير قابل للتقييد.

(١) أي: بعيد بمراحل عن الواقع.

(٢) إضافة يقتضيها السياق.

(٣) تقدّم تخريجه آنفاً.

(٤) مضارح الأنظار: ٤٦ / سطر ١ - ٢.

ففيه: أن مفاد الهيئة^(٥٢) - كما مرّت الإشارة إليه - ليس الأفراد، بل هو مفهوم الطلب - كما عرفت تحقيقه في وضع الحروف^(٥١) - ولا يكاد يكون فردَ الطلب الحقيقي، والذي يكون بالحمل الشائع طلباً^(٥٣)، وإلا لما صحّ إنشاؤه بها؛ ضرورة أنه من الصفات الخارجيّة الناشئة من الأسباب الخاصّة.

نعم ربما يكون هو السبب لإنشائه، كما يكون غيره أحياناً. واتّصاف الفعل بالمطلوبية^(٥٤) الواقعيّة والإرادة الحقيقة - الداعية

٤٥٢ - قوله: (ففيه أن مفاد الهيئة . . .) إلى آخره.

وحاصل الجواب: أن مفاد كلّ الحروف كلّ، ومنها هيئة الأمر، وعلى تقدير تسليم الجزئية في سائر الحروف فلا بدّ أن يكون كلياً فيها؛ لأنّه لا إشكال في ورود الإنشاء عليه وهو لا يتعلّق إلاّ بالمفاهيم.

٤٥٣ - قوله: (والذي يكون بالحمل الشائع طلباً . . .) إلى آخره.

قد ذكرنا في مبحث مادّة الأمر أنّه اصطلاح على انحصار الحمل الشائع في حلّ الطبيعي على مصداقه الذي يترتب عليه الآثار الخارجية، وإلاّ فالتحقيق أنّه أعمّ منه ومن الحمل على المصداق الذهني والانشائي.

٤٥٤ - قوله: (واتّصاف الفعل بالمطلوبية . . .) إلى آخره.

جواب عن برهانه بمنع مقدّمته الأخيرة، وهو حصر الاتّصاف فيما ذكر، بل الاتّصاف حاصل بكلا الاعتبارين، ولذا لو وردت صيغة الأمر، ولم تكن قرينة على كون الداعي إلى الإنشاء هو غير الطلب اتّصف بكلا الاعتبارين، وأمّا إذا كانت قرينة كذلك لا يتّصف إلاّ باعتبار الطلب المفهومي، وإذا أحرزت الإرادة من غير

(١) وذلك في الأمر الثاني من أمور المقدّمة؛ في المعنى الحرفي؛ وذلك لحرفية مفاد الهيئة.

إلى إيقاع طلبه، وإنشاء إرادته بعثاً نحو مطلوبه الحقيقي وتحريكاً إلى مراده الواقعي - لا يُنافي اتّصافه بالطلب الإنشائي أيضاً، والوجود الإنشائي لكل شيء ليس إلّا قصد حصول مفهومه بلفظه، كان هناك طلب حقيقيّ أو لم يكن، بل كان إنشاؤه بسبب آخر.

ولعلّ منشأ الخلط والاشتباه: تعارف التعبير عن مفاد الصيغة بالطلب المطلق، فتوهم منه أنّ مفاد الصيغة يكون طلباً حقيقياً، يصدق عليه الطلب بالحمل الشائع.

ولعمري إنه من قبيل اشتباه المفهوم بالمصداق، فالطلب الحقيقي إذا لم يكن قابلاً للتقييد، لا يقتضي أن لا يكون مفاد الهيئة قابلاً له، وإن تعارف تسميته بالطلب - أيضاً - وعدم تقييده بالإنشائي؛ لوضوح إرادة خصوصه، وأنّ الطلب الحقيقي^(٤٥) لا يكاد يُنشأ بها، كما لا يخفى.

إنشائها اتّصف باعتبارها دون المفهومي.

٤٥٥ - قوله: (وأنّ الطلب الحقيقي . . .) إلى آخره.

ظاهر العبارة يعطي أنّ عدم قابليته للإنشاء قرينة على إرادة الطلب المفهومي الإنشائي، وإلّا فلفظ الطلب بما هو ينصرف إلى الحقيقي، وهو منافٍ لما تقدّم منه في مبحث اتّحاده مع الإرادة من أنّ لفظه منصرف إلى الإنشائي^(١).

فانقدح بذلك: صحّة تقييد مفاد الصيغة بالشرط^(٤٥٦)، كما مرّ هاهنا بعض الكلام، وقد تقدّم^(١) في مسألة اتحاد الطلب^(٤٥٧) والإرادة ما يجدي في المقام.
هذا إذا كان هناك إطلاق^(٤٥٨)، وأما إذا لم يكن^(٤٥٩)، فلا بدّ من

٤٥٦ - قوله: (فانقدح بذلك صحّة تقييد مفاد الصيغة بالشرط...) إلى آخره.

يعني بهذا التحقيق ظهر حال الواجب المشروط، وأنّه ممكن بالمعنى المشهور.
٤٥٧ - قوله: (وقد تقدّم في مسألة اتحاد الطلب...) إلى آخره.
حيث اتّضح هناك عند بيان معنى الجمل^(٢) أنّ معنى هيئة الأمر هو مفهوم الطلب الإنشائي^(٣)، وقد عرفت هناك عدم معقوليته، وأنّ معناها نفس المفهوم والإنشاء يعرضه في مقام الاستعمال.

٤٥٨ - قوله: (هذا إذا كان هناك إطلاق...) إلى آخره.
كما^(٤) إذا كان الدليل لفظياً وارداً في مقام البيان.
٤٥٩ - قوله: (وأما إذا لم يكن...) إلى آخره.
ظاهره يعطي كون المرجع الأصل بمجرّد عدم الإطلاق في الهيئة.
وفيه أنّه إذا لم تتمّ الشرائط في الصيغة فربّما تتمّ في المادّة إلّا أنّ تدعى الملازمة بينهما في ذلك.

وينبغي بيان أمور:

الأول: أنّه لو قلنا بالاشتغال في الفرض المذكور في المتن فلا بدّ من تقديم

(١) راجع الجهة الرابعة من بحث الطلب والإرادة.

(٢) في (أ): «الحمل»، والصحيح ما أثبتناه من نسخة (ب).

(٣) الكفاية ١: ٩٣ - ٩٦.

(٤) في نسخة (أ): (هذا إذا...)، والأصحّ ما أثبتناه من نسخة (ب).

الإتيان به فيما إذا كان التكليف بما احتمل كونه شرطاً له فعلياً؛ للعلم بوجوبه فعلاً وإن لم يعلم جهة وجوبه، وإلا فلا؛ لصيرورة الشك فيه بدوياً، كما لا يخفى.

المشكوك على ما يحتمل كونه شرطاً له إن أحرز كونه شرطاً متقدماً، ومن تأخيره لو أحرز كونه شرطاً متأخراً، ومن إتيانه مرتين قبله وبعده إن شك في ذلك، كل ذلك لحكم العقل بالبراءة اليقينية بعد العلم بالاشتغال.

الثاني: أنه^(١) قد يتوهم جريان البراءة عن شرطية المشكوك في المقام بلا مزاحم؛ للعلم الإجمالي بأن هنا وجوبين نفسيين تعلق أحدهما بالمشكوك، والآخر بالصلاة المطلقة، أو وجوباً نفسياً واحداً تعلق بالصلاة المقيدة بالمشكوك، والشرطية منتزعة من هذا الوجوب الواحد، وليست في مرتبته، فحينئذ يتعارض الأصلان في الوجوبين والوجوب، ويجري البراءة عن الشرطية، كما هو الحال في دوران الأمر بين الأقل والأكثر المعروف بتعارض الأصلين في الوجوب النفسي المتعلق بالأقل وفي الوجوب النفسي المتعلق بالأكثر، غاية الأمر أن في المقام المشكوك في طرفي اثنان، وفي آخر واحد، بخلاف تلك المسألة، فإنه في كل واحد، وهذا غير فارق فيما هو المهم.

ويندفع: بأن العلم الإجمالي منحل في المقام إلى علم تفصيلي بوجوب الصلاة إما في ضمن الأقل أو الأكثر، وشك بدوي بالنسبة إلى الوجوب النفسي في المشكوك، فمع قطع النظر عن ملاحظة احتمال شرطيته يكون الوجوب النفسي مجرى للأصل، ولما كان العلم حاصلاً بوجوبه النفسي أو بشرطيته للصلاة وجب الاحتياط، فالقياس في غير محله.

الثالث: أنه لا إشكال في جريان البراءة قبل فعلية ما يحتمل كونه شرطاً له،

(١) في نسخة (أ): الثاني: قد يتوهم...

تذنيبان

الأول: لا ريب في استحقاق الثواب^(٤٦٠) على امتثال الأمر

كما في غسل المسّ قبل وقت الصلاة إذا شككنا فيه كذلك، فحينئذٍ لو أتى به برّجاء الواقع قبله ودخل جرت البراءة عن شرطيته؛ إذ هو - حينئذٍ - من مصاديق الأقل والأكثر المعروف.

الرابع: أنّه إذا مضى من الوقت مقدار لا يمكن تحقّق الواجب المحتمل كون المشكوك شرطاً له، ثم سقط وجوبه، فيكشف عن عدم تحقّق الفعلية لشرطيته على تقدير كونه شرطاً، فتجري البراءة عن وجوبه النفسي من غير مزاحم.

وأما إذا مضى مقدار يسع له، ثم سقط وجوبه، فحينئذٍ يشكّ في بقاء وجوبه الفعلي بعد أن تحقّق إمّا في ضمن النفسية أو الغيرية، ويكون المقام من قبيل القسم الثاني من أقسام استصحاب الكلّي، فحينئذٍ لو كان العلم حاصلًا في زمان يمكن إتيان الواجب المحتمل كونه شرطاً له من هذا الحال إلى زمان سقوط وجوبه، فلا إشكال في وجوب إتيان المشكوك؛ إمّا لجريان الاستصحاب المذكور، أو لقاعدة العلم الإجمالي على تقدير عدم جريانه؛ إذ لو كان جارياً لكان مقدّماً عليها كما قرّرناه في محله.

وأما إذا حصل بعد سقوط الوجوب أو قبله؛ بحيث لا يمكن الإتيان على الوجه المذكور، فحينئذٍ لا مجرى لقاعدة العلم؛ إذ حين حصوله يكون متعلّقه مردّداً بين ما هو فعليّ وبين ما ليس كذلك، فينحصر إثباته في الاستصحاب المذكور، وهو غير حجة - كما يأتي في الاستصحاب - فيكون مجرى للبراءة.

٤٦٠ - قوله: (الأول: لا ريب في استحقاق الثواب...) إلى آخره.

لابدّ من بيان أمور:

الأول: أنّ الثواب هو العوض المقرون بالإجلال، والعقاب العوض المقرون

النفسي وموافقته، واستحقاق العقاب على عصيانه ومخالفته عقلاً.
وأما استحقاقهما على امتثال الغيري ومخالفته ففيه إشكال، وإن

بالإهانة، ولا يخفى فائدة القيد في الحدين.
الثاني: أنه لا ريب في استحقاق الثواب والعقاب على الإطاعة والمخالفة في
أحكام الموالى العرفية، وفي استحقاق الثاني في المولى الحقيقي، وأما استحقاق الأول
ففيه إشكال.

وقد يستدل على ثبوته بالآيات والأخبار على كثرتها الدالة على وعده للثواب
على الإطاعة.

وفيه ما لا يخفى.

وبأن إعطاء الأجر للمطيع حسن فيجب.

وفيه أولاً: أن وجوبه من باب الحسن غير استحقاق المطيع.

وثانياً: أن وجوب مطلق الحسن ممنوع.

وبأن العقل مستقل باستحقاق المطيع له.

وقد رده الأستاذ بأنه مسلم في غير المولى الحقيقي، وأما فيه فلا؛ إذ إطاعة
العبد - بعد ملاحظة كونه مُعطي الوجود، وأنه أسبغ^(١) عليه النعم الظاهرية
والباطنية، وأنه كان مُعطي القوة للإطاعة - ليست بحيث يحكم باستحقاقه للمثوبة.

نعم يحكم بأنه لو أعطاه لم يكن في غير محله، وهذا غير الاستحقاق.

الثالث: أنه لو قلنا بحكومة العقل بعدم الاستحقاق للثواب والعقاب في
الأمر الغيري، فلا بد من حمل ما دل على ثبوت الثواب على بعض المقدمات على أحد
أُمور: التفضل، أو عظم ثواب ذي المقدمة؛ بحيث لو وزع على كل مقدمة كان

(١) في النسختين: «سبغ»، والصحيح ما أثبتناه.

كان التحقيق عدم الاستحقاق على موافقته ومخالفته بما هو^(١) موافقة ومخالفة؛ ضرورة استقلال العقل بعدم الاستحقاق إلا لعقاب واحد،

لكل هذا المقدار، أو صورة إتيانها بقصد التوصل إلى ذي المقدمة؛ لكونه - حينئذٍ - شارعاً في الامتثال النفسي، فيصير موجباً لمزيد الثواب من باب كون ذي المقدمة أحز الأعمال حينئذٍ، أو كونها في نفسها متصفة بالحسن نظير المشي إلى زيارة الحسين عليه السلام - روي وروح العالمين له الفداء - حيث إنه ينطبق عليه تعظيم شعائر الله المحبوب في نفسه.

الرابع: أنه قد يؤتى بالواجب الغيري بقصد التوصل به إلى النفسي، وقد يؤتى به بداعي الأمر الغيري المتعلق به مع قصد عدم الإتيان للنفسي، أو لا مع القصد أصلاً، وقد يؤتى به بكل القصدين، ولا إشكال في كون الأول موجباً للمثوبة بمعنى زيادة المثوبة على ذي المقدمة؛ لأنه شروع عند العقلاء في الامتثال النفسي، وإنما الإشكال في الثاني وفي الثالث - أيضاً - من الجهة الثانية، فلا بد من التفكيك بين الجهتين حتى لا يتوهم كون إتيانه موجباً للثواب؛ فإنه إنما يوجب من الجهة الأولى، وكذا الكلام في العقوبة؛ فإنه بمجرد ترك المقدمة الموجب لسلب القدرة على الواجب تترتب العقوبة، ولكنها مرتبة على ترك الواجب، لا على تركها بما هو.

الخامس: أن الظاهر عدم ترتب المثوبة والعقوبة في محل النزاع لحكم العقلاء، بل لاستقلال العقل أيضاً.

وتفصيله: أن المثوبة والعقوبة معلولان للقرب والبعد، وهما معلولان للإطاعة والمخالفة النفسيتين، فإن الأمر الغيري وإن كان له - أيضاً - إطاعة ومخالفة إلا أنهم ليستا علّة للقرب والبعد الموجبين للثواب والعقاب.

ولكن الأستاذ استدلل عليه بوجهين آخرين:

(١) كذا، والأوفق بالسياق: بما هي ...

أو لثواب كذلك، فيما خالف الواجب ولم يأتِ بواحدة من مقدماته على كثرتها، أو وافقه وأتاه بها له من المقدمات.

نعم لا بأس باستحقاق العقوبة على المخالفة عند ترك المقدمة، وبزيادة المثوبة على الموافقة فيما لو أتى بالمقدمات بها هي مقدمات له،

أولهما: ما يظهر من العبارة بضميمة ما سيأتي في الإشكال في الطهارات الثلاث من أن الأمر الغيري لا إطاعة له، وقربه: بأن الأمر لابد فيه من غاية تدعو إليه، وهي عبارة عن إحداث الداعي في نفس المكلف، ومن المعلوم أن الداعي إلى الأمر النفسي والغيري معاً هو إحداث الداعي في نفسه إلى إتيان المطلوب النفسي، ومعه كيف يمكن للعبد إتيان المقدمة بداعي أمرها المقدمي؟!

وفيه أولاً: أن الغرض من الأمر الغيري هو إحداث الداعي إلى إتيان متعلقه، لا إتيان متعلق شيء آخر.

نعم هذا الداعي تبعي كنفس أمره التابع للأمر بذى المقدمة. وثانياً: أنه لا يقدح كون الداعي للمولى إلى كليهما إحداث الداعي إلى إتيان ذي المقدمة؛ لأنه يمكن للعبد أن يأتي بها لا بهذا الداعي، بل بداعي أمرها المتعلق بها، كما أن له أن يأتي بمتعلق الأمر النفسي بداعٍ آخر غيره، فللأمر الغيري - أيضاً - إطاعة في نفسه إلا أنها غير مقرّبة.

الثاني: أن ملاك القرب هو إتيان العبد للفعل لأجل المولى، وبين إتيانه كذلك وبين إتيانه بداعي الأمر عموم من وجه؛ لصدق الأول دون الثاني إذا أتى بواجب نفسي لأجل المولى من دون التفات إلى أمره، وصدق الثاني دون الأول إذا أتى بمقدمة بداعي الأمر الغيري؛ فإنه يصدق عليه أنه أتى بالمأمور به بداعي أمره، ولم يصدق أنه أتاه لأجل المولى، وصدق كليهما فيما أتى واجباً نفسياً لأجل أمره؛ فإن الإتيان كذلك ملازم للإتيان لأجل المولى، فحيث لا يكون إتيان متعلق الأمر الغيري بداعي أمره مقرباً؛ لأن الملاك فيه هو الإتيان لأجل المولى، وهو غير ملازم

من باب أنه يصير - حينئذٍ - من أفضل الأعمال؛ حيث صار أشقّها، وعليه ينزل ما ورد في الأخبار^(١) من الثواب على المقدّمات، أو على التفضّل، فتأمّل جيّداً؛ وذلك لبداهة أنّ موافقة الأمر الغيري^(٢) - بما هو أمر، لا بما هو شروع في إطاعة الأمر النفسي - لا توجب قرباً، ولا مخالفتة - بما هو كذلك - بُعداً، والمثوبة والعقوبة إنّما تكونان من تبعات^(٣) القرب والبعد.

معه. انتهى.

وفيه: أنّ إتيان كلّ أمر بداعي أمره ملازم مع الإتيان لأجل المولى ولو كان هذا الأمر غيريّاً.

٤٦١ - قوله: (وذلك لبداهة أنّ موافقة الأمر الغيري . . .) إلى آخره.

وهو عين ما ذكره سابقاً من ضرورة استقلال العقل، إلّا أنّه أعاده تعليلاً لوجوب التنزيل، وهذا المعاد بظاهره مطابق لما اخترناه من الدليل، إلّا أنّ قوله في إشكال الطهارات: (لا إطاعة له ولا قرب)^(٣) قرينة على أنّ مراده ما ذكره الأستاذ، وكذا قوله في الأمر الثاني: (حيث لا يكاد يصير داعياً . . .)^(٤) إلى آخره.

(١) كامل الزيارات: ١٣٣، فيما ورد في زيارة أبي عبدالله - عليه السلام - من أنه لكلّ قدم ثواب كذا.

(٢) كذا، والصحيح: توابع أو آثار.

(٣) الكفاية ١: ١٧٧.

(٤) الكافية ١: ١٨٠.

إشكال^(٤٦٢) ودفع :

أما الأول : فهو أنه إذا كان الأمر الغيري بما هو لا إطاعة له ، ولا قرب في موافقته ، ولا مثوبة على امتثاله ، فكيف حال بعض المقدمات ، كالطهارات ؛ حيث لا شبهة في حصول الإطاعة والقرب والمثوبة بموافقة أمرها ، هذا مضافاً^(٤٦٣) إلى أن الأمر الغيري لا شبهة في كونه توصلياً ،

٤٦٢ - قوله : (إشكال . . .) إلى آخره .

اعلم أن العبادة تطلق على معانٍ ثلاثة :

الأول : ما يشترط في صحته قصد القربة ويترتب عليه الثواب .

الثاني : ما لا يشترط في صحته قصد القربة ولكن يترتب عليه المثوبة ، كالواجبات النفسية التوصلية المأتي بها بداعي القرب ، وفي الحقيقة هذا داخل في الأول ؛ لأنه يشترط في صحته عبادياً القربة .

الثالث : ما لا يترتب عليه المثوبة ولكن يشترط فيه قصد أمره ، كما في الطهارات الثلاث ؛ بناءً على الأجوبة الآتية من غير المصنف ، وقد عرفت آنفاً أن الأمر الغيري لا يكون إثبات متعلقه بداعي هذا الأمر موجباً للقرب الموجب للمثوبة ، فحينئذ يقع الإشكال في الطهارات الثلاث ؛ حيث إنه يثاب عليها بالنصوص والإجماع .

٤٦٣ - قوله : (هذا مضافاً . . .) إلى آخره .

هذا إشكال آخر غير الأول لم ينشأ مما ذكر سابقاً ، ولكن لشدة الارتباط ذكره

هنا .

وحاصله : أن الأمر الغيري من التوصلية الذي لا يعتبر في صحته متعلقه قصد القربة المطلقة ، ولا قصد خصوص أمره الغيري ، فكيف أفتوا بوجوب خصوص

وقد اعتبر في صحتها إتيانها بقصد القرية.

وأما الثاني^(٤٦٤): فالتحقيق أن يقال: إن المقدّمة فيها بنفسها مستحبة وعبادة، وغاياتها إنما تكون متوقّفة على إحدى هذه العبادات، فلا بدّ أن يؤتّى بها عبادة، وإلا فلم يؤت بها هو مقدّمة لها، فقصد القرية فيها إنما هو لأجل كونها في نفسها أموراً عباديّة ومستحبات نفسيّة، لا

الثاني، كما هو ظاهر المحكيّ عن المشهور^(١)، أو بوجوب الأوّل كما عند بعض^(٢)!

ومنه يظهر أن الأولى في تقرير الإشكال ما ذكرنا لا ما ذكره.

٤٦٤ - قوله: (وأما الثاني . . .) إلى آخره.

حاصل دفع الأوّل: أن الظاهر من الأخبار كونها معنونات بعنوانات حسنة، بل يمكن كشفه إنّا من الإجماع على كونها مثاباً^(٣) عليها وإليه أشار بقوله: (لأنّ المقدّمة بنفسها مستحبة وعبادة).

ودفع الثاني موقوف على أمرين:

الأوّل: أن الطهارات الثلاث معنونة بعناوين حسنة؛ بحيث كان إتيانها بقصد المحبوبة موجباً للقرب.

والثاني: أن ما يتوقّف عليه الغايات العبادية منها لا مطلقها، والأمر الغيري المترشح متعلّق بالأوّل؛ لأنّه لا يتعلّق إلا بالمقدّمة، فلزوم قصد القرية من جهة أخذه في متعلّقه لا لاقتضاء نفسه، كما في سائر العبادات بلا انخرام قاعدة كفاية إتيان متعلّق الأمر التوصلّي كيفما اتفق.

وأشار إلى الثاني بقوله: (وغاياتها . . .) إلى آخره، وإلى الأوّل بقوله: (فقصد

(١) لم نعثر عليه في المصادر المتوفرة لدينا.

(٢) لم نعثر عليه في المصادر المتوفرة لدينا.

(٣) في النسختين: «مثابة عليها»، والصحيح ما أثبتناه.

لكونها مطلوبات غيرية، والاكتفاء بقصد أمرها الغيري^(٤٦٥) فإنما هو لأجل أنه يدعو إلى ما هو كذلك في نفسه؛ حيث إنه لا يدعو إلا إلى ما هو المقدّم، فافهم.

وقد تُفصّي عن الإشكال بوجهين آخرين^(١):

القربة فيها. . .) إلى آخره.

٤٦٥ - قوله: (والاكتفاء بقصد أمرها الغيري. . .) إلى آخره.

إشارة إلى دفع ما قد يتوهم من أن لازم ما ذكر اشتراط قصد المحبوبة وعدم كفاية قصد الأمر الغيري مع قيام الإجماع على الكفاية.

وحاصل الجواب: أن الاكتفاء به لأجل كونه طريقاً إلى قصدها؛ لأن الأمر

يكون داعياً إلى ما يتعلق به، ولكن قصد الأمر الغيري يتصور على وجهين:

الأول: أن يكون غرضه إتيان متعلق الأمر كائناً ما كان، التفت إلى الحسن

الذاتي قطعاً أو احتمالاً، أو يقطع بالعدم، أو لا يلتفت أصلاً^(٢).

الثاني: أن يكون غرضه متعلقاً بقصد الأمر الغيري على وجه التقييد بمعنى

أن لا يكون قاصداً للامتنال على تقدير الحسن، فحينئذ يشكل الحكم بالصحة،

بل يتجه المنع؛ لعدم كونه - حينئذ - طريقاً إلى قصد الحسن الذاتي، ولعله لذا أمر

بالفهم.

لا يقال: على تقدير اشتراط الأمر الفعلي في العبادة يشكل الأمر في الطهارة

بعد وقت الصلاة؛ إذ - حينئذ - يكون واجباً غيرياً، ويرتفع الأمر النفسي لامتناع

اجتماع الضدين، ولا يكفي قصد الحسن الذاتي على هذا القول، وليس أمر فعلي

استحبابي، والأمر الإيجابي غير مصحح للعبادية.

(١) مطارج الأنظار: ٧١ / سطر ١٣ - ٢٧.

(٢) كذا والأصح: أو قطع بالعدم، أو لم يلتفت أصلاً.

أحدهما ما ملخصه: أن الحركات الخاصة^(٤٦٦) ربما لا تكون محصلة لما هو المقصود منها، من العنوان الذي يكون بذاك العنوان مقدمة وموقوفاً عليها، فلا بد في إتيانها بذاك العنوان من قصد أمرها؛ لكونه لا يدعو إلّا إلى ما هو الموقوف عليه، فيكون عنواناً إجمالياً ومرآة

ويندفع بأن الظاهر أن مرادهم وجود أمر فعلي ولو كان غيراً مصححاً للقرب ولو من باب الطريقيّة إلى الحسن الذاتي، لا خصوص أمر فعلي مقرب في نفسه. ودفعه الأستاذ: بأن الإشكال متجه على تقدير اختلاف الطلب الندي مع الوجوب حقيقة، وأمّا إذا قلنا باختلافها رتبة وأنها من مراتب حقيقة واحدة فلا؛ إذ بعد توجه الطلب الغيري الإلزامي لا يرتفع إلّا ضعف الطلب الموجود لا نفسه، فحينئذ يكون قصد الأمر الغيري كافياً؛ لأنّه قد انطوى فيه الطلب الندي. انتهى. وفيه أولاً: أن الأمر غير الطلب المتفاوت على نحو التشكيك، والأمر الندي مع الأمر الإيجابي متغايران حقيقة، والإشكال وارد على تقدير اشتراط الأمر الفعلي لا الطلب الفعلي.

وثانياً: أنه لو قلنا بكفاية الأمر الغيري لأجل انطواء الندي فيه كان في نفسه أولى، وصاحب هذا القول يشرط خصوص قصد الأمر الغيري.

ثم إن هذا الجواب يدفع إشكال اشتراط قصد القربة المذكور في المتن، لا إشكال اشتراط قصد خصوص الأمر الغيري.

٤٦٦ - قوله: (ان الحركات الخاصة . . .) إلى آخره.

هذا يتوقف على أمور ثلاثة:

الأول: أن الحركة بما هي ليس فيها ملاك الوجوب الغيري في المقام، بل بما هي معنونة بعنوان.

الثاني: أن العنوان يكون تارة قهرياً كالأكل والشرب والمشى إلى غير ذلك، وأخرى قصدياً كالتعظيم المنطبق على بعض الحركات.

لها، فإتيان الطهارات عبادة وإطاعة لأمرها، ليس لأجل أن أمرها المقدمي يقضي بالإتيان كذلك، بل إنَّما كان لأجل إحراز نفس العنوان، الذي يكون بذاك العنوان موقوفاً عليها.

وفيه: - مضافاً^(٤٦٧) إلى أن ذلك لا يقتضي الإتيان بها كذلك؛ لإمكان الإشارة إلى عناوينها التي تكون بتلك العناوين موقوفاً عليها بنحو آخر، ولو بقصد أمرها وصفاً لا غاية وداعياً، بل كان الداعي إلى

الثالث: أنه قد لا يكون^(١) العنوان القصدي معلوماً؛ حتى يحصله المأمور بقصده بنفسه، فيحتاج إلى قصده بطريقه، وحينئذ يستكشف بعد قيام الإجماع على لزوم قصد الأمر في الوضوء، وأنه مقدّمة للصلاة بعنوان قصديٍّ مجهول، وحيث لا طريق إليه إلا الأمر الغيري، فلا بد من قصده؛ لأنه يدعو إلى ما تعلق به، وهو الوضوء المعنون بهذا العنوان.

٤٦٧ - قوله: (وفيه مضافاً...) إلى آخره.

وفيه - مضافاً إلى ما ذكره المصنّف من الوجهين - أن قصد الإتيان بعنوان المقدّمة للصلاة طريق إلى قصد العنوان المذكور أيضاً، وكذا قصد التوصل به إلى الصلاة مع أنه لم يقدّم إجماع على اعتبار قصد الأمر الغيري، بل معتده لزوم مطلق القربة، وإنما نسب الأول إلى المشهور.

ثم إن هذا الوجه نقله في «التقريرات»^(٢) بقوله: كذا أفيد: وأورد عليه بما لا يرد عليه، وكذا لا يرد عليه ثاني وجهي المصنّف؛ لأنّ المستدلّ به ليس في مقام دفع إشكال المثوبة، بل في مقام دفع إشكال لزوم القصد، كما لا يخفى على من لاحظ المنقول في «التقريرات».

(١) في نسخة (أ): «أنه قد يكون...»، والصحيح ما أثبتناه من نسخة (ب).

(٢) مرّ تخريجه في المتن قريباً.

هذه الحركات الموصوفة بكونها مأموراً بها، شيئاً آخر غير أمرها - [أنه]^(١) غير وافٍ بدفع إشكال ترتّب المثوبة عليها، كما لا يخفى .

ثانيهما ما محصّله^(٤٦٨): أن لزوم وقوع الطهارات عبادة، إنما يكون لأجل أن الغرض من الأمر النفسي بغاياتها، كما لا يكاد يحصل بدون قصد التقرب بموافقته، كذلك لا يحصل ما لم يؤت بها كذلك، لا باقتضاء أمرها الغيري .

وبالجملة: وجه لزوم إتيانها عبادة، إنما هو لأجل أن الغرض في الغايات، لا يحصل إلاّ بإتيان خصوص الطهارات من بين مقدّماتها - أيضاً - بقصد الإطاعة .

وفيه أيضاً: أنه غير وافٍ^(٤٦٩) بدفع إشكال ترتّب المثوبة عليها،

٤٦٨ - قوله: (ثانيهما: ما محصّله . . .) إلى آخره .

هذا مختار «التقريرات»^(٢) وقد لخصه المصنّف .

٤٦٩ - قوله: (وفيه أيضاً أنه غير وافٍ . . .) إلى آخره .

هذا غير وارد عليه؛ إذ صريح كلامه دفع إشكال لزوم القصد لا إشكال المثوبة .

والأولى أن يورد عليه: بأن دخالة الوضوء في غرض الصلاة إن كانت في عرض دخالة الصلاة فيه لزم الخلف؛ إذ يصير - حينئذٍ - جزء لا شرطاً .

وإن كانت في طولها - كما هو ظاهر كلامه - ورد عليه: أنه إن كان المحصّل للغرض هو الوضوء المأتي به بداعي الأمر الغيري غير الأمر الغيري المتعلّق بهذا المقيد

(١) إضافة يقتضيها السياق .

(٢) بل هو مختار الشيخ - قدّس سرّه - في كتاب الطهارة: ٨٨ / سطر ٧ - ١٠، وأما مختاره في التقريرات فيأتي تحرجه قريباً في المتن .

وأما ما ربما قيل^(١) - في تصحيح اعتبار قصد الإطاعة في العبادات - من الالتزام بأمرين: أحدهما كان متعلقاً بذات العمل، والثاني بإتيانه بداعي امتثال الأول، فلا يكاد^(٢) يُجدي^(٣) (٤٧٠) في تصحيح اعتبارها في

- كما هو ظاهر ذيل كلامه - ففيه: أنه لا ملاك له؛ لأن الأمر الغيري لا يترشح إلا إلى المقدمة، والوضوء على هذا ليس مقدّمة.

وإن كان الوضوء المأتي به بداعي الأمر الغيري المتعلق بالمقيّد؛ ففيه: أنه يلزم الدور، إذ ترشح الأمر الغيري موقوف على تحقّق المقدّمة، وهي حسب الفرض موقوفة على تحقّق الأمر؛ لكونها مركّبة من ذات الوضوء وداعي الأمر الغيري، فتأمل.

وإن كان الوضوء المأتي به بقصد التوصل؛ ففيه: أن الظاهر كونه في مقام دفع إشكال لزوم قصد الأمر الغيري لا إشكال لزوم قصد مطلق القرية كما يظهر من أول عنوان هذا البحث، إلا أن ظاهر صدر تقرير هذا الدليل هو لزوم قصد التوصل. وبالجملّة: فكلامه لا يخلو عن غلق؛ حيث إن أول العنوان وذيل الدليل ظاهران في لزوم قصد الأمر الغيري، وصدر الدليل ظاهر في لزوم قصد التوصل، فراجع. ٤٧٠ - قوله: (لا يكاد يجري...) إلى آخره.

ووجه التوهم: أنه إذا قلنا في العبادات النفسية بصحة الأمرين - كما تقدّم في مبحث التوصلية - نلتزم بمثله في الطهارات، ونقول: إن الأمر الأول تعلق بذات الوضوء، والثاني تعلق بإتيانه بداعي هذا الأمر؛ لأن المقدمة هو الوضوء المأتي به بداعي الأمر الغيري.

(١) مطارح الأنظار: ٢٧ / ٧١ - السطر الأخير.

(٢) في نسخ الكفاية: «لا يكاد»، والصحيح ما أثبتناه.

(٣) في أكثر نسخ الكفاية: «يجزي»، وفي بعضها: «يجري»، والأصح: «يُجدي»، وهو الموافق لنسخ أخرى كحقائق الأصول.

الطهارات؛ إذ لو لم تكن بنفسها مقدمة لغاياتها، [لم يكذب^(١)] يتعلّق بها أمر من قبل الأمر بالغايات، فمن أين يجيء طلب آخر من سنخ الطلب الغيري متعلّق بذاتها؛ لئتمكّن به من المقدمة في الخارج؟!

وقد أورد - قدّس سرّه - عليه بإيرادين:

الأول: أنّه لو سلّمنا إمكان تعدّد الأمر في سائر العبادات لم يمكن في المقام؛ لأنّ ذات الوضوء ليست مقدّمة حتّى يترشّح إليها أمر غيري.

لا يقال: إنّها إذا كانت مقدّمة الصلاة الوضوء المقيّد بداعي الأمر، فلا محالة يكون الوضوء مقدّمة له، فيترشّح من الأمر بالمقيّد أمر بالمطلق. فإنّه يقال: فيه أولاً: أنّ المطلق ليس مقدّمة للمقيّد، بل ربّما يتوهّم العكس، كما في «القوانين»^(٢) حيث جعل الفرد مقدّمة للكلّي.

وثانياً: أنّ الأمر بالمطلق مفروض أولاً، فلا يعقل كونه ناشئاً عن الأمر بالمقيّد؛ إذ يلزم تقدّم الشيء على نفسه.

هذا إذا كان المراد من الأمر الأول الغيري، وإن كان المراد النفسي فلا ملاك له. أقول: يمكن أن نفرض الأمر الأول نفسياً تهيئياً؛ بمعنى أنّ فائدة هذا الأمر جعل المكلف قابلاً للإيجاب؛ إذ بدونه لا قدرة له على إتيان الصلاة؛ لعدم القدرة على مقدّمته، وهو الوضوء المأتيّ به بداعي الأمر أو غيريّاً؛ بمعنى أنّ الأمر الغيري من الصلاة ترشّح إلى الوضوء المقيّد بالأمر، فالمطلق يكون جزء المأمور به، فيكون مأموراً به بعين ذلك الأمر.

لا يقال: إنّ المطلق جزء ذهني، والتقيّد جزء ذهني آخر، والطلب متعلّق بالوجود الخاص.

(١) في نسخ الكفاية: «لا يكاذ»، والصحيح ما أثبتناه.

(٢) القوانين ١: ١٤١ / سطر ٨.

هذا مع أنّ في هذا الالتزام ما في تصحيح اعتبار قصد الطاعة في العبادة على ما عرفته مفصّلاً سابقاً، فتذكّر.

الثاني^(١): أنه قد أنقذح مما هو التحقيق في وجه اعتبار قصد القربة في الطهارات، صحتها ولو لم يؤت بها بقصد التوصل بها إلى غاية من

فإنّه يقال: إنّ القيد الخارجي منشأ لانتزاع عنوان للمطلق، ومتعلّق الطلب هو الوجود مع هذه الخصوصية، فيكون وجود الطبيعي جزء المطلوب، ويأتي تحقيقه في باب الاجتماع.

لا يقال: إنّ ما ذكر مستلزم للدور أو سلب القدرة، كما تقدّم في مبحث التوصلية.

فإنّا نقول: إنّه قد تقدّم جواب كليهما.

فتبيّن ممّا ذكرنا أنّ الإيراد الأوّل غير وارد، نعم ما ذكرنا أخيراً التزام بعدم تعدّد الأمر، ولكنه نافع في لزوم قصد الأمر الغيري.

الثاني: أنّ تعدّد الأمر غير معقول، كما تقدّم في الباب المذكور.

وفيه أولاً: أنّه قد تقدّم أنّه على أقسام ثلاثة، وأنّه يمكن في اثنين منها.

وثانياً: أنّه على فرض تسليمه هناك لا امتناع هنا؛ إذ كلا طرفي المنفصلة

- وهي: أنّ الأمر الأوّل: إمّا توصلي؛ بمعنى حكم العقل بسقوطه بمجرد الإتيان،

أو تعبدّي؛ بمعنى أنه حاكم بلزوم قصد أمره، أو شكّ فيه، وعلى كلّ تقدير لا يبقى

مجال للأمر الثاني مولوياً - ليسا باطلين هنا؛ إذ نلتزم بالثاني، ونقول: إنّه لا يلزم في

الأمر المتعلّق بالمقدّمة مولوياً فائدة في نفسه، بل اللازم وجودها في الأمر النفسي؛

لأنّه أمر قهري من باب حكم العقل بأنّ المرید لشيء يريد مقدّمته، ولذا لا مانع من

ترشّح المولوي في كلّ مقدّمة، مع أنّ العقل حاكم بوجوب إتيانها إرشاداً، وليس فيه

فائدة جديدة.

غاياتها، نعم لو كان المصحح لاعتبار قصد القربة فيها أمرها الغيري^(٧١)، لكان قصد الغاية مما لا بد منه في وقوعها صحيحة؛ فإن الأمر الغيري لا يكاد يُمثّل^(٧٢) إلا إذا قصد التوصل إلى الغير؛ حيث

ثم إن الشيخ في كتاب «الطهارة»^(١) أجاب بجوابين، ثانيهما يرجع إلى الجواب الثاني الذي ذكرنا أنه مختار «التقريرات»^(٢) والأول يرجع إلى الأول، ولكنه زاد - قدس سره - كون هذا العنوان القصدي راجحاً، فعليه يندفع إشكال المثوبة، إلا أنه يرد عليه غيره من الإشكالات المقدمة.

٤٧١ - قوله: (نعم لو كان المصحح لاعتبار قصد القربة فيها أمرها الغيري...) إلى آخره.

كما في الأجوبة الثلاثة الأول، وأمّا الجواب الأخير الذي نقلناه من الشيخ - قدس سره - فعليه وإن كان المصحح الأمر الغيري على اعتقاده؛ حيث اعتقد حصر الطريق فيه، إلا أنه لا ينحصر صحته في قصد التوصل؛ لكون العنوان الواقعي راجحاً.

٤٧٢ - قوله: (فإن الأمر الغيري لا يكاد يُمثّل...) إلى آخره.

هذا الدليل مركّب من أمرين:

الأول: أن معنى عباديّة الشيء حصول القرب به الموجب للشواب.

الثاني: أن الأمر الغيري لا إطاعة له في نفسه ولا امتثال؛ لأنه لا يمكن كونه داعياً إلى إتيان متعلّقه، كما تقدّم في الأمر الخامس في الدليل الأول للأستاذ على عدم المثوبة والعقوبة بموافقة الأمر الغيري ومخالفته، فلا بدّ - حينئذٍ - من ضمّ قصد التوصل إلى قصد الأمر الغيري في كونه ذا امتثال؛ حتى يتحقّق القرب الموجب

(١) كتاب الطهارة: ٨٧ - ٨٨.

(٢) مرّت الإشارة منّا إلى أنّ هذا مختاره في كتاب الطهارة: ٨٨ / سطر ٧ - ١٠.

لا يكاد يصير داعياً إلّا مع هذا القصد، بل في الحقيقة يكون هو الملاك لوقوع المقدّمة عبادة ولو لم يقصد أمرها، بل ولو لم نُقل بتعلّق الطلب بها أصلاً.

وهذا هو السرّ في اعتبار قصد التوصل^(٤٧٣) في وقوع المقدّمة

للثواب لكي تكون عبادة صحيحة، بل في الحقيقة قصد الأمر الغيري كالحجر في جنب الإنسان؛ لأنّ المحصّل للقرب هو قصد التوصل، ولذا يحصّله إذا لم نقل بالملازمة، أو قلنا بها ولم يقصد الأمر.

وفيه أولاً: منع الأمر الثاني؛ لما تقدّم من الوجهين هناك. نعم، إطاعته لا تكون مقربة.

وثانياً: منع الأوّل في الطهارات بناءً على تلك الأجوبة الثلاثة؛ إذ معنى عباديتها بناءً عليها هو لزوم قصد الأمر الغيري، وليست مثل سائر العبادات المشترط في صحتها حصول القرب؛ إذ بناء الأوّل على كونه لازماً من جهة إحراز العنوان القصدي، وبناء الثاني على كونه كذلك من جهة عدم حصول غرض الغاية إلّا بإتيانها بداعي الأمر الغيري، وبناء الثالث على كونه كذلك من جهة أخذ الأمر الغيري الأوّل في متعلّق الأمر الثاني، فحينئذٍ لا يعقل اشتراط قصد شيء آخر في صحتها بعد تسليم الأجوبة.

نعم، من أراد كونها منشأً للقرب المنشأ للثواب فليأتها بقصد التوصل، وهذا غير اشتراطه في صحتها.

٤٧٣ - قوله: (وهذا هو السرّ في اعتبار قصد التوصل...) إلى آخره.

أقول^(١): ليس السرّ في هذا الاعتبار عدم امتثال للأمر الغيري، بل السرّ هو عدم كون امتثاله موجباً للتقرب المنشأ للمثوبة، وأيضاً على تقدير تسليمه يكون سرّاً

(١) لم ترد هذه الكلمة في نسخة (أ)، فأثبتناها من نسخة (ب).

عبادة، لا ما ^(١) تُوهّم ^(٤٧٤) من أنّ المقدّمة إنما تكون مأموراً بها بعنوان المقدّمية، فلا بدّ عند إرادة الامتثال بالمقدّمة من قصد هذا العنوان، وقصدها كذلك لا يكاد يكون بدون قصد التوصل إلى ذي المقدّمة بها، فإنه فاسد جداً؛ ضرورة أنّ عنوان المقدّمية ليس بموقوف عليه الواجب، ولا بالحمل الشائع مقدّمة له، وإنما كان المقدّمة هو نفس المعنونات بعناوينها الأولى، والمقدّمية إنما تكون علّة لوجوبها.

لاعتباره في عباديّتها بمعنى المقرّب الموجب للشواب، لا سراً لاعتباره في عباديّتها بمعنى لزوم قصد الأمر الغيري.

٤٧٤ - قوله: (لا ما توهّم . . .) إلى آخره.

المتوهّم هو «التقريرات» ^(٢)، وهو يتوقّف على مقدّمات على ما أشار إليه في العبارة:

أولها: أنّ عنوان المقدّمة مأخوذ في متعلّق الأمر الغيري، نظير عنوان الظهر في متعلّق الأمر المتعلّق بصلاة الظهر.

الثانية: أنّه لا بدّ في كون شيء عبادة - بمعنى كونه مقرّباً ذا ثواب - من قصد عنوان متعلّق الأمر.

الثالثة: أنّ قصد عنوان المقدّمة بلا قصد التوصل غير ممكن، فحينئذٍ يعتبر في كون المقدّمة عبادة بالمعنى المذكور قصد التوصل.

أقول: كلّ هذه المقدّمات ممنوعة؛ أمّا الأولى؛ فلما في المتن، وأمّا الثانية؛ فلأنّ لازم القصد من العناوين المأخوذة هو القصدي منها، وعنوان المقدّمية أمر قهري، وأمّا الثالثة؛ فلأنّه يمكن قصد عنوان المقدّمة بلا قصد التوصل.

(١) مطارج الأنظار: ٧٢ / سطر ٢٨ - ٣٠

(٢) تقدّم تحريجه في المتن آنفاً.

الأمر الرابع : لاشبهة في أنّ وجوب المقدّمة - بناءً على الملازمة - يتبع في الإطلاق والاشتراط وجوب ذي المقدّمة - كما أشرنا إليه في مطاوي كلماتنا - ولا يكون مشروطاً بإرادته، كما يوهمه ظاهر عبارة صاحب المعالم^(١) - رحمه الله - في بحث الضد، قال : (وأيضاً فحجّة القول بوجوب المقدّمة على تقدير تسليمها إنما تنهض دليلاً على الوجوب، في حال كون المكلف مريداً للفعل المتوقّف عليها، كما لا يخفى على من أعطاها حقّ النظر).

وأنت خير^(٢٧٥) بأنّ نهوضها على التبعية واضح لا يكاد يخفى، وإن كان نهوضها على أصل الملازمة لم يكن بهذه المثابة، كما لا يخفى. وهل يعتبر في وقوعها على صفة الوجوب أن يكون الإتيان بها بداعي التوصل بها إلى ذي المقدّمة، كما يظهر ممّا نسبته إلى شيخنا

٤٧٥ - قوله : (وأنت خير... إلى آخره.

ربّما يحتمل في كلام «المعالم»^(٢) أن يكون مراده اشتراط اتّصاف المآتيّ به بالوجوب بإرادة ذي المقدّمة عند إتيانه، فلا يرجع إلى نفي التبعية، بل راجع إلى قول الشيخ^(٣) الآتي، لكنّه بعيد.

(١) معالم الدين : ٧٤ / سطر ٣ - ٥.

صاحب المعالم : هو الشيخ جمال الدين أبو منصور الحسن بن الشيخ زين الدين، ولد سنة (٩٥٩ هـ). كان عالماً فاضلاً عاملاً جامعاً للفنون، أعرف أهل زمانه بالفقه والحديث والرجال، يروي عن جماعة من تلامذة أبيه، منهم الشيخ حسين بن عبد الصمد العاملي، له كتب ورسائل منها «منتقى الجمان في الأحاديث الصحاح والحسان» و«معالم الدين وملاذ المجتهدين». توفّي سنة (١٠١١ هـ) (أمل الأمل ١ : ٥٧ رقم ٤٥).

(٢) تقدّم تخريجه في المتن قريباً.

(٣) تقدّم تخريجه في المتن قريباً.

العلامة - أعلى الله مقامه - بعض أفاضل مُقرّري بحثه^(١)، أو ترتّب ذي المقدّمة عليها؛ بحيث لو لم يترتّب عليها لكشف عن عدم وقوعها على صفة الوجوب، كما زعمه صاحب الفصول^(٢) - قدّس سرّه - أو لا يعتبر في وقوعها كذلك شيء منها؟

الظاهر عدم الاعتبار: أمّا عدم اعتبار قصد التوصل^(٣):
فلأجل أنّ الوجوب لم يكن بحكم العقل إلّا لأجل المقدّمية والتوقّف، وعدم دخل قصد التوصل فيه واضح، ولذا اعترف^(٣) بالاجتزاء بها لم

٤٧٦ - قوله: (وأمّا عدم اعتبار قصد التوصل . . .) إلى آخره.
اعتباره إمّا في عباديّة ما يكون عبادة؛ بمعنى اشتراط القرب في صحّته الموجب للثواب، كما هو المختار في الطهارات.
وقد عرفت أنّه ليس شرطاً فيها، بل كفايته لكونه طريقاً.
وإمّا في عباديّة ما يكون عبادة؛ بمعنى لزوم قصد أمره الغيري من دون القرب، كما هو مبنيّ الأجوبة الثلاثة.
وقد عرفت عدم اشتراطه فيه أيضاً، خلافاً للمصنّف.
وإمّا في عباديّة ما يكون عبادة؛ بمعنى أن يكون ذا مثوبة بلا شرطية قصد القرب في صحّته.
وقد عرفت أنّه شرط في عباديّة كلّ مقدّمة كذلك.
وإمّا في مقدّميّة المقدّمة، وهو غير معقول؛ إذ قصد التوصل موقوف على كونها مقدّمة، ولو توقّفت المقدّمية عليه للزم الدور.

(١) مطارج الأنظار: ٧٢ / سطر ٢١ - ٣٠.

(٢) الفصول الغرّية: ٨٦ / سطر ١٢ - ١٨.

(٣) مطارج الأنظار: ٧٢ / سطر ٩ - ١٢.

يقصد به ذلك في غير المقدمات العبادية؛ لحصول ذات الواجب، فيكون تخصيص الوجوب بخصوص ما قصد به التوصل من المقدمة بلا مخصص، فافهم.

نعم إنما اعتبر ذلك في الامتثال؛ لما عرفت من أنه لا يكاد يكون الآتي بها بدونه ممثلاً لأمرها^(١٧٧)، وآخذاً في امتثال الأمر بذاتها، فيُثاب بثواب أشق الأعمال، فيقع الفعل المقدمي على صفة الوجوب، ولولم يقصد به التوصل، كسائر الواجبات التوصلية، لا على حكمه السابق الثابت له، لولا عروض صفة توقُّف الواجب الفعلي المنجز عليه، فيقع الدخول في ملك الغير واجباً. إذا كان^(١) مقدّمة لإنقاذ غريق أو إطفاء

وإما في اتّصاف المقدّمة بالوجوب، فقد قال به الشيخ - قدس سرّه - على ما نسب إليه في «التقريرات»^(٢)، مدّعياً أن العبد الآتي بالمقدّمة لا لأجل التوصل ليس ممثلاً عندهم ولو أتى بداعي الأمر الغيري.

وفيه منع ذلك؛ فإنه ممثّل بالنسبة إلى الأمر الغيري، مضافاً إلى أن الحاكم بالمالزمة هو العقل، وهو يحكم بترشح الأمر الغيري إلى ما يحكم بلبديته، ووجوب إتيانه إرشاداً، وهو ليس مقيداً بقصد التوصل، بل هو إما المقدّمة الموصلة كما عند «الفصول»، أو ما يحصل منه التمكن كما عند المصنّف.

٤٧٧ - قوله: (من أنه لا يكاد يكون الآتي بها بدونه ممثلاً لأمرها...) إلى آخره.

قد عرفت عدم اعتباره في تحقّق الامتثال للأمر الغيري، بل في اشتغال المقدّمة على المثوبة.

(١) في أكثر النسخ: «كانت»، والصحيح ما أثبتناه من نسخ أخرى.

(٢) مطارج الأنظار: ٧٢ / سطر ٢١ - ٢٥.

حريق واجب فعلي - لا حراماً، وإن لم يلتفت إلى التوقف^(٤٧٨) والمقدّمية، غاية الأمر يكون - حينئذٍ - متجرّئاً فيه، كما أنه مع الالتفات يتجرّأ^(٤٧٩) بالنسبة إلى ذي المقدّمة، فيما لم يقصد التوصل إليه أصلاً، وأما إذا قصده، ولكنه لم يأت بها بهذا الداعي، بل بداعٍ آخر أكّده بقصد التوصل، فلا يكون متجرّئاً أصلاً.

٤٧٨ - قوله: (وإن لم يلتفت إلى التوقف . . .) إلى آخره.

عدم الالتفات إليها على قسمين؛ لأنّه إمّا أن يكون قاصداً لإتيان ذي المقدّمة أولاً، وفي كلّ منهما تقع المقدّمة مطلوبة خلافاً للشيخ^(١) - قدّس سرّه - فإنّها لم يقصد بها التوصل إليه في كلّ واحد منهما، نعم على المختار قد حصل منه تجرّيان في الثاني، وتجرّ واحد في الأول.

٤٧٩ - قوله: (كما أنه مع الالتفات يتجرّأ . . .) إلى آخره.

وهو على ثلاثة أقسام:

الأول: ما أتاه بداعي التوصل، ولا ثمرة فيه بين القولين، ولا تجرّي فيه أبداً.

الثاني: ما لم يقصد [به]^(٢) إتيان ذي المقدّمة أصلاً، فحينئذٍ على قول الشيخ^(٣) - قدّس سرّه - لا يقع واجباً، بل مبغوضاً، وعلى المختار يقع مطلوباً من دون تجرّ بالنسبة إليه وإن تجرّى بالنسبة إلى ذي المقدّمة.

الثالث: ما أتاه بداعٍ آخر، ولكن أكّده بقصد التوصل، وبعبارة أخرى: أتاه بداعيين.

وعلى المختار يقع مطلوباً من دون تجرّ أصلاً، وعلى قول الشيخ - قدّس سرّه -

(١) مطارج الأنظار: ٧٢ / سطر ٢١ - ٣٠.

(٢) إضافة يقتضيها السياق.

(٣) مرّ تخريجه آنفاً.

وبالجملة: يكون التوصل بها إلى ذي المقدمة من الفوائد المترتبة على المقدمة الواجبة، لا أن يكون قصده قيداً وشرطاً لوقوعها على صفة الوجوب؛ لثبوت ملاك الوجوب في نفسها بلا دخلٍ له فيه أصلاً، وإلا لما حصل ذات الواجب، ولما سقط الوجوب به، كما لا يخفى.

ولا يقاس على ما إذا أتى بالفرد المحرم منها؛ حيث يسقط به الوجوب، مع أنه ليس بواجب؛ وذلك لأن الفرد المحرم إنما يسقط به الوجوب؛ لكونه كغيره في حصول الغرض به بلا تفاوت أصلاً، إلا أنه^(١) لأجل وقوعه على صفة الحرمة^(٢) لا يكاد يقع على صفة الوجوب، وهذا بخلاف ما^(٣) هاهنا، فإنه إن كان كغيره مما يقصد به التوصل في حصول الغرض، فلا بد أن يقع على صفة الوجوب مثله؛ لثبوت المقتضي فيه بلا مانع، وإلا لما كان يسقط به الوجوب ضرورة؛

يحتمل الوجهين^(٣).

٤٨٠ - قوله: (إلا أن لأجل وقوعه على صفة الحرمة . . .) إلى آخره.

وذلك؛ للزوم اجتماع الأمر والنهي.

والحق امتناعه، بل قد يقال: بامتناعه في المقام ولو قلنا بالجواز فيه؛ لأن عنوان المقدمة علة لترشح الوجوب، والواجب ما يكون مقدمة بالحمل الشائع، ولكنه يتم إذا كان النهي متعلقاً بما كان مقدمة بالحمل الشائع، ولو تعلق بعنوان آخر منطبق عليه لكان من قبيل الاجتماع؛ بناءً على كون العنوان الواحد كافياً في جريان النزاع على ما يأتي في مبحث الاجتماع.

(١) و(٢) لم ترد هذه الكلمة في بعض النسخ، والصحيح إثباتها كما في نسخ أخرى.

(٣) مرّ تحريره آنفاً.

والتالي باطل بداهةً، فيكشف هذا عن عدم اعتبار قصده في الوقوع على صفة الوجوب قطعاً. وانتظر لذلك تنمة^(١) توضيح.

والعجب أنه شدّد النكير على القول بالمقدّمة الموصلة، واعتبار ترتّب ذي المقدّمة عليها في وقوعها على صفة الوجوب، على ما حرّره بعض مقرّري بحثه^(٢) - قدّس سرّه - بما يتوجّه على اعتبار قصد التوصل^(٣) في وقوعها كذلك، فراجع تمام كلامه - زيد في علو مقامه - وتأمل في نقضه وإبرامه.

وأما عدم اعتبار ترتّب ذي المقدّمة عليها^(٤) في وقوعها على صفة

٤٨١ - قوله: (بما يتوجّه على اعتبار قصد التوصل . . .) إلى آخره.

حيث قال^(٣) في ردّ «الفصول»^(٤) ما هذا لفظه: (بعد القول بأنّ الحاكم في هذا الباب العقل، ونحن بعدما استقصينا التأمل لا نرى للحكم بوجوب المقدّمة وجهاً، إلّا من حيث إنّ عدمها يوجب عدم المطلوب، وهذه الحيشية هي التي يشترك فيها جميع المقدّمات، وإن اختص بعضها بالاستلزام الوجودي - أيضاً - كما في العلة التامة). انتهى.

وهو - كما ترى - مصرّح بأنّ الملاك كون العدم موجباً للعدم، وهو عبارة أخرى عن كون وجودها موجباً للتمكّن، وهو مشترك بين ما قصد به التوصل وما لم يقصد.

٤٨٢ - قوله: (وأما عدم اعتبار ترتّب ذي المقدّمة عليها . . .) إلى آخره.

إعلم أنّ وجود ذي المقدّمة خارجاً منشأ لحصول إضافة للمقدّمة الواقعة قبله،

(١) في بعض نسخ الكفاية: «مهمّة»، وفي أخرى: «جهة»، وفي أكثرها كما أثبتناه.

(٢) مطارح الأنظار: ٧٥ و٧٦.

(٣) مطارح الأنظار: ٧٥ / سطر ٣٤ - ٤٦.

(٤) الفصول الغروية: ٨٦ / سطر ١٨ - ٢٠.

الوجوب، فلأنه لا يكاد يعتبر في الواجب^(٤٨٣)

تكون تلك الإضافة موجبة لكونها معنونة بعنوان الموصلة، كما أنّ عدم حصوله خارجاً منشأ لإضافة له موجبة لتعنونها بعنوان غير الموصلة، وما يحتمل اعتباره في اتّصاف المقدّمة بالواجبية إمّا أن يكون هذا العنوان تقييداً على أنّ يكون القيد داخلياً أو خارجاً، أو تعليلياً، وإمّا أن يكون نفس حصول الواجب تقييداً بأحد قسميه المتقدّمين، أو تعليلياً، فهذه ستّة أقسام، وظاهر كلام «الفصول» هو الأخير، وهو الذي فهمه المصنّف، كما يشهد به براهينه الثلاثة وكلماته في ردّ وجوه «الفصول».

نعم قد أشار إلى الثلاثة الأول في اعتراضه على نفسه بقوله فيما يأتي: (إن قلت: لعلّ التفاوت بينهما...^(١)) إلى آخره، إلّا أنّه لا من جهة أنّ واحداً منها سراد «الفصول» بل سؤال مستقلّ تصدّى لدفعه.

٤٨٣ - قوله: (فلأنه لا يكاد يعتبر في الواجب...^(٢)) إلى آخره.

لابدّ من بيان أمور يتوقّف عليها هذا الدليل المنحلّ إلى دليلين، بل بعضها^(٣) ينفعك فيما بعد أيضاً:

الأول: أنّ المراد من المقدّمة هنا علّة الشيء تامّة أو ناقصة. وعلّة الشيء إمّا أن تكون بسيطة، وهي غير متحقّقة في المقام؛ لأنّها تكون في غير عالم الشهادة، أو تكون مركّبة. وعليه إمّا أن يكون الجزء الأخير من علّته التامّة هي الإرادة كالفعل المباشر، أو لا يكون كذلك؛ بأن يكون بعد إيجاد مقدّماته الاختيارية لازم الحصول كالفعل التوليدي.

الثاني: أنّ حصول الشيء خارجاً من آثار علّته التامّة، وليس أثر كلّ واحد من أجزائها إلّا التمكن وسدّ عدمه الناشئ من قبل عدم ذلك الجزء؛ فإنّ للشيء أعداماً بعدد عدم مقدّماته عند التحليل العقلي، وحينئذٍ يكون حصول الشيء

(١) الكفاية ١: ١٨٩ / سطر ٩.

(٢) في نسخة (ب): «بعضها»، والصحيح ما أثبتناه من نسخة (أ).

إلّا ما له دخلٌ في غرضه^(٤٨٤) الداعي إلى إيجابه والباعث على طلبه، وليس الغرض من المقدّمة^(٤٨٥) إلّا حصول ما لولاه لما أمكن حصول ذي المقدّمة؛ ضرورة أنه لا يكاد يكون الغرض إلّا ما يترتب عليه من فائده

المطلوب من آثار جميع مقدّماته القابلة للإيجاب في الفعل التوليدي، ولا يكون من آثار جميع مقدّماته القابلة له في المباشري؛ لأنك قد عرفت أنّ إحدى المقدّمات فيه الإرادة، وهي غير قابلة للإيجاب؛ لعدم اختياريّته عند المصنّف^(١).

الثالث: أنّ المعتر في كون الشيء واجباً هو الذي دعا المولى إلى إيجابه.
الرابع: أنّ إيجاب شيء لأثر مترتب على شيء آخر غير معقول، وإلّا لزم صحّة إيجاب كلّ شيء لأثر مترتب على شيء آخر، مثل إيجاب الصوم لغرض حاصل من الصلاة.

إذا عرفت هذه المقدّمات علمت: أنّه لا يعقل كون حصول المطلوب خارجاً دخیلاً في إيجاب كلّ واحدة من المقدّمات؛ لأنّه ليس أثرها، بل أثر الكلّ في الفعل التوليدي، لا في الفعل المباشري، بل الدخيل هو التمكن المشترك بين الموصلة وغيرها، هذا حاصل البرهان الأول.

٤٨٤ - قوله: (إلّا ما له دخل في غرضه...) إلى آخره.

إشارة إلى المقدّمة الثالثة؛ يعني أنّ ما له الدخّل في واجبيّة شيء لا يكاد يكون غير الداعي إلى إيجابه.

٤٨٥ - قوله: (وليس الغرض من المقدّمة...) إلى آخره.

إشارة إلى الأخيرة؛ يعني لا يمكن كون الغرض والداعي إلى إيجابه إلّا ما يترتب عليه، وهو التمكن، لا ما لا يترتب عليه كالتوصّل وحصول ذي المقدّمة، وأمّا المقدّمتان الأوليان فقد أشار إليهما بقوله: (فإنّه ليس بأثر تمام المقدّمات فضلاً...) (١)

وأثره، ولا يترتب على المقدمة إلا ذلك، ولا تفاوت فيه بين ما يترتب عليه الواجب، وما لا يترتب عليه أصلاً، وأنه لا محالة يترتب عليهما، كما لا يخفى.

وأما ترتب الواجب: فلا يعقل أن يكون الغرض الداعي إلى إيجابها والباعث على طلبها، فإنه ليس بأثر تمام المقدمات - فضلاً عن إحداها - في غالب الواجبات، فإن الواجب - إلا ما قل - في الشرعيات والعرفيات فعل اختياري، يختار المكلف تارة إتيانه بعد وجود تمام مقدماته، وأخرى عدم إتيانه، فكيف يكون اختيار إتيانه غرضاً من إيجاب كل واحدة من مقدماته، مع عدم ترتبه على تمامها^(١)، فضلاً عن كل واحدة منها؟!!

نعم فيما كان الواجب من الأفعال التسببية والتوليدية، كان مترتباً - لا محالة - على تمام مقدماته؛ لعدم تخلف المعلول عن علته.

ومن هنا قد انقدح^(٤٨٦) أن القول بالمقدمة الموصلة، يستلزم إنكار

إلى آخره.

٤٨٦ - قوله: (ومن هنا قد انقدح . . .) إلى آخره.

إشارة إلى البرهان الثاني.

وحاصله: أن القول بكون الواجب هي الموصلة يستلزم القول بإنكار وجوب مقدمة الواجب مطلقاً، إلا وجوب مجموع المقدمات في الفعل التوليدي، والشاهد عليه هي المقدمة الرابعة؛ لأنه لو كان الداعي إلى الإيجاب حصول ذي المقدمة فهو

(١) في بعض النسخ: «عامتها»، وفي أخرى: «عامتها»، وفي ثالثة: «تامتها»، والأجود ما أثبتناه من رابعة.

وجوب المقدّمة في غالب الواجبات، والقول بوجوب خصوص العلة التامة في خصوص الواجبات التوليدية.

فإن قلت: ما من واجب إلّا وله علة تامة؛ ضرورة استحالة وجود الممكن بدونها فالتخصيص بالواجبات التوليدية بلا مخصّص.

قلت: نعم، وإن استحال صدور الممكن بلا علة، إلّا أنّ مبادئ اختيار الفعل الاختياري من أجزاء علّته، وهي لا تكاد تتّصف بالوجوب؛ لعدم كونها بالاختيار، وإلّا لتسلسل، كما هو واضح لمن

ليس إلّا أثر المجموع فيه، وقد عرفت أنّ إيجاب شيء لغرض مترتب على شيء آخر لا يعقل، فيلزم القول بوجوب المجموع فيه، لا كلّ واحدة، ولا المجموع في الفعل المباشر؛ لعدم كون بعضها قابلاً للإيجاب ولو جزء مطلوب، وهي الإرادة وغيرها ولو بانضمام جميعه ليس مترتباً عليه حصول ذي المقدّمة.

أقول: في نظر من وجوه:

الأول: أنّ الإرادة اختيارية كما تقدّم في بحث التوصلّي والتعبدّي، فاللازم - حينئذٍ - مع القول بالموصلة تسليم الوجوب في مجموع المقدّمات في الفعل المباشر أيضاً.

الثاني: أنّ الإرادة كما أنّها إحدى المقدّمات في المباشر كذلك في التوليدي، غاية الأمر أنّها فيه ليست جزءاً أخيراً، وإلّا فلو لم يتعلّق به الإرادة كيف يمكن إيجاد مقدّماته، والداعي إلى إيجادها ليس إلّا إرادته الحاصلة أولاً المحركة إلى إيجاد مقدّماته ثمّ إلى إيجادها؟! فحينئذٍ لو سلّم كون الإرادة غير قابلة للإيجاب لما كان مجموع مقدّمات التوليدي - أيضاً - واجباً.

الثالث: أنّ لكلّ فعل مقدّمات غير اختيارية غير الإرادة - أيضاً - كوجود الفاعل وغيره من المقدّمات.

تأمل، ولأنه لو كان معتبراً فيه الترتب^(٤٨٧) لما كان الطلب يسقط بمجرد الإتيان بها من دون انتظار لترتب الواجب عليها؛ بحيث لا يبقى في البين إلا طلبه وإيجابه، كما إذا لم تكن هذه بمقدمته^(١)، أو كانت حاصلة من الأول قبل إيجابه، مع أن الطلب لا يكاد يسقط إلا

الرابع: أن إطلاق المقدمة الرابعة ممنوع؛ لأن الغرض من الإيجاب إما أن يكون شيئاً مترتباً على أمر أجنبي صرف، كما في مثال الصوم والصلاة، أو يكون شيئاً مترتباً على الشيء مع انضمام شيء آخر، كما في المقام، وما لا يجوز عند العقل هو الأول؛ كيف وهو - قدس سره - يقول^(٢) بتعلق الأمر في العبادة بذاتها مع كون الغرض مترتباً عليها مع قصد القرية الذي لا يمكن أخذه في متعلق الأمر عنده، فيجوز أن يكون إيجاب كل واحدة من المقدمات لحصول الواجب.

٤٨٧ - قوله: (ولأنه لو كان معتبراً فيه الترتب...) إلى آخره.

هذا الدليل مركب من مقدمات:

الأولى: أنه لا إشكال في سقوط الأمر الغيري بمجرد إتيان المقدمة من دون انتظار لحصول ذبها، ويشهد له الوجدان وحكم العقلاء.

الثانية: أنه لا ريب في أن علة السقوط: إما الموافقة؛ بمعنى إتيان المطلوب، أو العصيان، أو انتفاء الموضوع، ولا رابع.

لا يقال: إن الحصر ممنوع؛ لأنه كما يسقط بهذه الأمور كذلك يسقط بفعل الغير، وفعل الإنسان في غير حال الاختيار، وإتيان محرم في حال الاختيار.

فإنه يقال: إن موضوع المنفصلة هو الفعل الاختياري الذي لا مانع فيه من تأثير المقتضي، والأولان من قبيل الغيري الاختياري، والثالث من قبيل المشتمل على

(١) في بعض النسخ: بمقدمة...

(٢) الكفاية ١: ١١١ - ١١٢.

بالموافقة، أو بالعصيان والمخالفة، أو بارتفاع موضوع التكليف، كما في سقوط الأمر بالكفن أو الدفن؛ بسبب غرق الميت أحياناً أو حرقه، ولا يكون الإتيان بها بالضرورة من هذه الأمور غير الموافقة.

المانع.

الثالثة: أنّه لا ريب في عدم كون إتيان المقدّمة من قبيل الأخيرين، فتعيّن الأول.

أقول: فيه منع إطلاق المقدّمة الأولى، فإنّها مسلّمة إذا^(١) لم يمكن إعدام المأتيّ به من قبل الأمر أو المأمور أو من الخارج، وإلاّ فالطلب الغيري باقٍ، سواء قلنا بكون الغرض هو التمكن أو حصول ذي المقدّمة، كما هو الحال في سائر الواجبات عنده - قدّس سرّه - فإن الأمر يدور مدار الغرض حدوثاً وبقاءً. نعم، في الصورة المذكورة لا إشكال في سقوط الطلب.

لا يقال: إنّ هذا المقدار كافٍ في صحّة الدليل المذكور؛ لأنّه لو كان الغرض هو التوصل لم يكن وجه للسقوط لعدم حصوله، فتعيّن التمكن.

فإنّه يقال: إنّ عدم حصول الغرض فعلاً علّة لعدم السقوط فيما لم يكن حصوله فيما بعد قهرياً من قبل هذا المأتيّ به كما في المفروض، وأمّا فيه فعدم حصوله ليس علّة لعدمه، والحاكم بذلك هو العقل، فحيثُذِ يجوز أن يكون الواجب خصوص الموصلة.

وثانياً: منع المقدّمة الثانية؛ لأنّك قد عرفت حكم العقل بسقوط الوجوب بإتيان المقدّمة الغير الممكن إعدامها مع عدم حصول ذبيها، فالخسر باطل، وأمّا الممكن الإعدام فقد عرفت أنّه لا يسقط الأمر على كلا التقديرين.

ثمّ إنّّه قد استدلّ الأستاذ على بطلان قول «الفصول» بوجهين آخرين:

(١) في نسخة (أ): «إذ»، والصحيح ما أثبتناه من نسخة (ب).

إن قلت: كما يسقط الأمر بتلك^(١) الأمور، كذلك يسقط بما ليس بالأمور به فيما يحصل به الغرض منه، كسقوطه في التوصلات بفعل الغير أو المحرمات.

قلت: نعم، ولكن لا محيص عن أن يكون ما يحصل به الغرض؛ من الفعل الاختياري للمكلف، متعلقاً للطلب فيما لم يكن فيه مانع، وهو كونه بالفعل محرماً؛ ضرورة أنه لا يكون بينهما تفاوت أصلاً، فكيف يكون أحدهما متعلقاً له فعلاً دون الآخر؟!

الأول: أن لازمه كون متعلق الوجوب الغيري هي المقدمة مع حصول الواجب، فتكون ذات المقدمة مقدمة للواجب، ومن المعلوم أن مقدمة المقدمة واجبة، فننقل الكلام إلى هذه المقدمة، والإيصال فيها^(٢) قيد للواجب فرضاً، فيكون الواجب مركباً، وهكذا، وإن انتهى إلى مرتبة تكون ذات المقدمة واجبة بلا قيد الإيصال، فليكن كذلك في الأولى؛ إذ الامتثال فيها يجوز وما لا يجوز واحد، وإن لم ينته لزم التسلسل.

الثاني: أنه يلزم - حينئذٍ - اجتماع الوجوب الغيري والنفي في ذي المقدمة؛ إذ هو مقدمة للواجب المقدمي على ما عرفت. انتهى.

أقول: يرد عليهما أنها مبنيان على كون حصول الواجب من الحيثيات التقييدية على أحد نحويه المتقدمين في صدر العنوان، وقد عرفت هناك أن مذهب «الفصول»^(٣) كونه تعليلياً.

مضافاً إلى منع لزوم أحد المحذورين المتقدمين في الوجه الأول؛ لأن جزء

(١) في بعض النسخ: «في تلك»، والأجود ما أثبتناه.

(٢) في النسختين: «فيه»، والصحيح ما أثبتناه.

(٣) الفصول الغروية: ٨٠ / سطر ٣٧ - ٣٨ و ٨٦ / سطر ١٢ - ٢٤.

وقد استدَلَّ صاحب الفصول^(١) على ما ذهب إليه بوجوه؛ حيث قال - بعد بيان أن التوصل بها إلى الواجب من قبيل شرط الوجود لها، لا من قبيل شرط الوجوب، ما هذا لفظه:

(والذي يدلُّك على هذا - يعني الاشتراط بالتوصل - أن وجوب المقدمة لما كان من باب الملازمة^(٤٨٨) العقلية، فالعقل لا يدلُّ عليه زائداً على القدر المذكور، وأيضاً لا يابئ العقل^(٤٨٩) أن يقول الأمر الحكيم:

الواجب واجب بنفس الوجوب المتعلق بالكل، لا بوجوب آخر غيري، والتوصل قيد في الواجب الغيري الترشيحي، وهو وإن كان غيرتاً، إلا أنه ليس ترشُحياً، بل هو عين وجوب الكل.

ومنه يظهر اندفاع الإشكال على تقدير القول بوجوب الجزء استقلالاً أو ضمناً.

لا يقال: إنه يتم إذا كان القيد داخلياً، وأما إذا كان خارجياً فلا وجوب لذات المقدمة؛ لأنها جزء عقلي حتى يكون عين وجوب الكل.

فإنه يقال: إن الحق اتصاف المقيّد بالوجوب ولو كان الداخل هو التقيّد فقط، خلافاً للهاتن، مضافاً إلى اندفاع الإشكال - حينئذٍ - رأساً؛ لأنه ليست المقدمة واجبة حتى يتسلسل.

٤٨٨ - قوله: (إن وجوب المقدمة لما كان من باب الملازمة . . .) إلى آخره. كأن مراده أن القدر المتيقن هو حكمه بوجوب الموصلة، أما هي بالخصوص أو الأعم فهو متردد فيه.

٤٨٩ - قوله: (وأيضاً لا يابئ العقل . . .) إلى آخره.

ملاك هذا أن عدم إباء العقل وحكم الضرورة دليلان على أن الواجب

«أريد الحجج، وأريد المسير الذي يتوصل به إلى فعل الواجب»، دون ما لم يتوصل به إليه، بل الضرورة قاضية بجواز تصريح الأمر؛ بمثل ذلك، كما أنها قاضية بقبح التصريح بعدم مطلوبيّتها له مطلقاً، أو على تقدير التوصل بها إليه، وذلك آية عدم الملازمة بين وجوبه ووجوب مقدّماته على تقدير عدم التوصل بها إليه، وأيضاً حيث إنّ المطلوب^(٤٩٠) بالمقدمة مجرد التوصل بها إلى الواجب وحصوله، فلا جرم يكون التوصل بها إليه وحصوله معتبراً في مطلوبيّتها، فلا تكون مطلوبة إذا انفكت عنه، وصريح الوجدان قاضٍ بأنّ من يريد شيئاً بمجرد حصول شيء آخر، لا يريده إذا وقع مجرداً عنه، ويلزم منه أن يكون وقوعه على وجه المطلوب منوطاً بحصوله). انتهى موضع الحاجة من كلامه، زيد في علوّ مقامه.

وقد عرفت بما لا مزيد عليه^(٤٩١): أنّ العقل الحاكم بالملازمة دلّ على وجوب مطلق المقدمة، لا خصوص ما إذا ترتّب عليها الواجب،

خصوص الموصلة.

٤٩٠ - قوله: (وأيضاً حيث إنّ المطلوب . . .) إلى آخره.

ملاكه أنّ العقل مدرك لكون الغرض الداعي إلى الإيجاب في باب المقدمة هو التوصل، ومن المعلوم أنّ الأمر لا يتعلّق بها لا يترتّب عليه الغرض، فلا يعقل وجوب غير الموصلة، فتبيّن ممّا ذكرنا افتراق الأدلّة ملاكاً.

٤٩١ - قوله: (وقد عرفت بما لا مزيد عليه . . .) إلى آخره.

هذا ناظر إلى الجواب عن الأولين، ولا يخفى أنّ هذا الجواب وكذا الجواب الأوّل عن الثالث فيما يأتي، مبنيّ على المقدمة الرابعة المتقدمة في تقرير دليله الأوّل على بطلان الموصلة، وقد عرفت عدم تماميّتها إلّا فيما كان الغرض مترتباً على أجنبيّ صرف لا في مثل المقام.

فيما لم يكن هناك مانع عن وجوبه، كما إذا كان بعض مصاديقه محكوماً فعلاً بالحرمة؛ لثبوت مناط الوجوب - حينئذٍ - في مطلقها، وعدم اختصاصه بالمقيّد بذلك منها.

وقد انقذ منه: انه ليس للأمر الحكيم - الغير المجازف بالقول - ذلك التصريح، وأنّ دعوى أنّ الضرورة قاضيةٌ بجوازه مجازفةٌ، كيف يكون ذا مع ثبوت الملاك في الصورتين بلا تفاوت أصلاً، كما عرفت؟!

نعم إنّما يكون التفاوت بينهما في حصول المطلوب النفسي في إحداهما، وعدم حصوله في الأخرى، من دون دخول لها في ذلك أصلاً، بل كان بحسن اختيار المكلف وسوء اختياره، وجاز للأمر أن يصرّح بحصول هذا المطلوب في إحداهما، وعدم حصوله في الأخرى، بل حيث^(١) إنّ الملحوظ بالذات هو هذا المطلوب - وإنما كان الواجب الغيري ملحوظاً إجمالاً باتباعه، كما يأتي أنّ وجوب المقدّمة على الملازمة تبعي - جاز في صورة عدم حصول المطلوب النفسي التصريح بعدم حصول المطلوب أصلاً؛ لعدم الالتفات إلى ما حصل من المقدّمة، فضلاً عن كونها مطلوبة، كما جاز التصريح بحصول الغيري مع عدم فائدته لو التفت إليها، كما لا يخفى، فافهم.

إن قلت: لعلّ التفاوت بينهما في صحّة اتّصاف إحداهما بعنوان

(١) في بعض النسخ: «بل وحيث»، وفي بعضها: «وحيث»، وفي الثالثة: «بل من حيث»، والاصحّ ما أثبتناه، وهو الموافق لرابعة.

الموصلية دون الأخرى، أوجب التفاوت بينهما في المطلوبة^(٤٩٢) وعدمها، وجواز التصريح بهما وإن لم يكن بينهما تفاوت في الأثر، كما مر. قلت: إنما يوجب ذلك^(٤٩٣) تفاوتاً فيهما، لو كان ذلك لأجل تفاوت في ناحية المقدمة، لا فيما إذا لم يكن في ناحيتها أصلاً - كما هاهنا - ضرورة أن الموصلية إنما تُنتزع من وجود الواجب، وترتبه عليها من دون

٤٩٢ - قوله: (أوجب التفاوت بينهما في المطلوبة) إلى آخره.

هذا السؤال ليس له دخل في مطلوب «الفصول». إذ هو قائل بكون حصول المطلوب «حيثاً» تعليلياً لوجوب المقدمة، وهو ناظر إلى أن عنوان الموصلة مأخوذ في الواجب قيداً داخلياً أو خارجياً أو علة لوجوبه، كما أشرنا إليه في أول البحث.

٤٩٣ - قوله: (قلت: إنما يوجب ذلك...) إلى آخره.

وتوضيحه: أن عنوان الموصلة وإن كان حاصلًا للمقدمة باعتبار وجود الواجب بعدها، إلا أنه ليس موجباً لتفاوت في ناحية المقدمة؛ يعني فيما يرجع إلى جهاته الدخيلة في الإيجاب علة له أو قيداً لمتعلقه، فلا يكون غرضاً للإيجاب ولا قيداً للواجب؛ لأن الغرض هو التمكن لا هو، ولأن قيد الواجب ما يكون دخيلاً في الغرض، ومن المعلوم أن الدخيل في الغرض التمكني هي ذات المقدمة، لا عنوان الموصلية.

هذا على مذهبه - قدس سره - وكذا على مذهب «الفصول»؛ فإن الغرض هو حصول الواجب، وعنوان الموصلية ليس عينه، ولا له دخل فيه؛ حتى يكون علة للإيجاب أو قيداً للواجب؛ لأن حصول الواجب علة لحصوله، كما أشرنا إليه سابقاً، فلو فرض عينه لزم تقدم الشيء على نفسه، ولو فرض دخله فيه لزم الدور المستلزم المحذور المذكور.

اختلاف في ناحيتها، وكونها في كلا الصورتين على نحو واحد^(٤٩٤) وخصوصية واحدة؛ ضرورة أنّ الإتيان بالواجب - بعد الإتيان بها بالاختيار تارة، وعدم الإتيان به كذلك أخرى - لا يوجب تفاوتاً فيها، كما لا يخفى.

وأما ما أفاده^(١) - قدّس سرّه - من أنّ مطلوبيّة المقدّمة حيث كانت بمجرد التوصل بها، فلا جرم يكون التوصل بها إلى الواجب معتبراً فيها.

ففيه: أنه إنما كانت مطلوبيّتها لأجل عدم التمكن من التوصل بدونها، لا لأجل التوصل بها؛ لما عرفت من أنه ليس من آثارها، بل مما يترتب عليها أحياناً بالاختيار بمقدّمات أخرى، وهي مبادئ اختياره^(٤٩٥)، ولا يكاد يكون مثل ذلك غايةً لمطلوبيّتها، وداعياً إلى إيجابها،

٤٩٤ - قوله: (على نحو واحد...) إلى آخره.

يعني بالنسبة إلى الجهات الدخيلة علّة للإيجاب أو قيداً لمتعلّقه كما عرفت آنفاً.

٤٩٥ - قوله: (بمقدّمات أخرى وهي مبادئ اختياره...) إلى آخره.

الأولى أن يقول: وهي سائر مقدّماته في الفعل التوليدي أو هي مع مبادئ اختياره في المباشري؛ إذ الفعل التوليدي لا يحتاج إلى الاختيار عنده، كما أشرنا إليه سابقاً، وفي الفعل المباشري لا تكفي مقدّمة واحدة مع مبادئ الاختيار، بل له مقدّمات أخرى - أيضاً - غالباً.

وصريح الوجدان^(٤٩٦) إنما يقضي بأن ما أريد لأجل غاية، وتجرد عن الغاية - بسبب عدم حصول سائر ما له دخل في حصولها - يقع على ما هو عليه من المطلوبية الغيرية، كيف؟! وإلا يلزم أن يكون وجودها من قيوده، ومقدمة لوقوعه على نحو تكون الملازمة بين وجوبه بذاك النحو ووجوبها.

٤٩٦ - قوله: (وصريح الوجدان...) إلى آخره.

جواب ثانٍ عن البرهان الثالث بعد تسليم كون الغرض من إيجاب المقدمة هو التوصل وحصول ذي المقدمة.

وحاصله: أن من لوازم كون الشيء غاية لإيجاب شيء اتّصاف الشيء الثاني بالمطلوبية إذا تجرد عن الأول، ومن لوازم كون شيء قيداً لشيء واجب عدم اتّصاف الثاني بالمطلوبية إذا تجرد عنه من غير فرق بين كون القيد داخلياً أو خارجياً، كالصلاة الفاقدة للركوع أو الطهارة، فحينئذٍ إن كان حصول الواجب غاية لإيجاب المقدمة لزم اتّصافها بالوجوب عند تجردها عنه، وإن كان قيداً على أحد نحويه بأن يكون الواجب هي المقدمة المقيدة بحصول الواجب النفسي لم يتّصف بالمطلوبية إذا تجردت عنه، إلا أنه باطل؛ لما تقدّم في الدليل الرابع الذي نقلناه عن الأستاذ من لزوم التسلسل واجتماع المثليين، وإن ناقشنا في الأول، مع أنه - قدس سرّه - يقول بكونه غاية لا قيداً، ولازمه الاتّصاف عند التجرد - أيضاً - بحكم العقل الصريح، وكأنّه تخيل كون الغاية مثل القيد في عدم الاتّصاف مع قوله بالغاية.

أقول: فيه منع الاتّصاف في التجرد عن الغرض والغاية أيضاً، ولذا ذهب^(١) في مسألة تبديل الامثال بكون سقوط الأمر مراعىً بحصول الغرض، فما لم يحصل لم يسقط، فإذا حصل يكشف عن كون الواقع أولاً مطلوباً، وإلا انكشف أنّه غير

وهو كما ترى^(٤٩٧)؛ ضرورة أنّ الغاية لا تكاد تكون قيداً لذي الغاية؛ بحيث كان تخلفها موجباً لعدم وقوع ذي الغاية على ما هو عليه من المطلوبية الغيرية، وإلاّ يلزم أن تكون مطلوبة بطلبه كسائر قيوده، فلا يكون وقوعه على هذه الصفة منوطاً بحصولها، كما أفاده.

ولعلّ منشأ توهمه خلطه بين الجهة التقييدية والتعليلية، هذا مع ما عرفت من عدم التخلف هاهنا، وأنّ الغاية إنّما هو حصول ما لولاه لما تمكّن من التوصل إلى المطلوب النفسي، فافهم واغتنم.

ثمّ إنه لاشهادة على الاعتبار - في صحّة منع المولى عن مقدّماته بأنحائها، إلّاّ فيما إذا [ترتب]^(١) عليه الواجب لو سلّم - أصلاً؛ ضرورة

مطلوب، وصريح الوجدان يشهد بقوله هناك لا بها هنا.

وما التجأ إليه الأستاذ في دفع المناقاة بين كلاميه - بأنّا نفرض إتيان مقدّمة لا يمكن إعدامها؛ لا من الأمر ولا من المأمور ولا من الخارج، ففي مثله لا يبقى مجال لعدم اتّصافها بالمطلوبية، ولو لم يأت بذي المقدّمة بعد، نعم لا بدّ من عدم الاتّصاف فيما أمكن العدم ولم يحصل ذو المقدّمة - فمدفوع بأنّ حكم العقل بدوران المطلوبية مدار الغرض غير قابل للتخصيص، مضافاً إلى إطلاق الكلامين من غير شاهد للجمع.

فتلخص ممّا ذكرنا: تمامية أدلّة «الفصول» وعدم تمامية أدلّة بطلانه، فلا مناص عن القول بالموصلة.

٤٩٧ - قوله: (وهو كما ترى . . .) إلى آخره.

إنّما إشارة إلى أنّ «الفصول» لا يقول بالتقييد، أو إشارة إلى بطلانه للوجهين المتقدّمين آنفاً.

(١) في جميع النسخ المتداولة والمتوفّرة لديّ: «رتّب»، والأجود ما أثبتناه من منتهى الدارية.

أنه وإن لم يكن الواجب منها - حينئذٍ - غير الموصلة، إلا أنه ليس لأجل اختصاص الوجوب بها في باب المقدمة، بل لأجل المنع عن غيرها^(٤٩٨) المانع عن الاتّصاف بالوجوب هاهنا، كما لا يخفى. مع أن في صحّة المنع عنه كذلك نظراً.

وجهه: أنه^(٤٩٩) يلزم أن لا يكون ترك الواجب - حينئذٍ - مخالفة وعصيانياً؛ لعدم التمكن شرعاً منه؛ لاختصاص جواز مقدّمته بصورة الاتّان به.

٤٩٨ - قوله: (بل لأجل المنع عن غيرها...) إلى آخره.

نظير المنع عن بعض المقدّمات، مثل ركوب الدابة الغصبيّة في الحجّ، غاية الأمر أن المنع هنا بعنوان غير الموصلة.

٤٩٩ - قوله: (وجهه: أنه يلزم...) إلى آخره.

وتوضيح المقام: أن المكلف لا يخلو عن أحد أمرين: الإتيان بالواجب النفسي، وعدم إتيانه، وفي هذه الصورة لا يمكن توجّه الأمر إليه؛ لأنّ الأمر بالصلاة في ظرف عدم الإتيان، والنهي عن جميع مقدّماته؛ لكونها جميعاً غير موصلة حسب الفرض تكليف بالمحال، والمفروض تنجّز الحرمة، فلا أمر في البين، فحينئذٍ يلزم محذوران:

الأول: عدم تحقّق العصيان بعدم الإتيان لعدم الأمر - حينئذٍ - مع أن لازم الإيجاب كون تركه عصيانياً.

الثاني: لزوم طلب الحاصل؛ إذ الإيجاب موقوف على جواز مقدّمة الشيء؛ لما عرفت من أنّه مع حرمتها لا يمكن الأمر بذوي المقدّمة؛ لاستلزامه التكليف بالمحال، وجوازها موقوف على إتيانه؛ لأنّها في صورة عدم إتيانه محرّمة حسب الفرض، فيكون الإيجاب موقوفاً على إتيان متعلّقه، وقبله لا وجوب له؛ لكونه شرطاً له، وبعده يكون طلباً للحاصل.

وبالجملة^(٥٠٠): يلزم أن يكون الإيجاب مختصاً بصورة الإتيان؛
لاختصاص جواز المقدّمة بها، وهو محال^(*) فإنه يكون من طلب الحاصل
المحال، فتدبر جيّداً.

(*) حيث كان الإيجاب فعلاً متوقفاً على جواز المقدّمة شرعاً، وجوازها كذلك
كان متوقفاً على إيصالها، المتوقف على الإتيان بذی المقدّمة بداهةً، فلا محيص إلّا
عن كون إيجابه على تقدير الإتيان به، وهو من طلب الحاصل الباطل [المحقّق
الخراساني قدّس سرّه].

٥٠٠ - قوله: (وبالجملة . . .) إلى آخره.

ما بعد هذه الجملة ليس حاصل الإشكال، بل إنّما هو حاصل ما استفيد ممّا
جعله علّة لعدم التمكن، الذي هو علّة لعدم كون الترك عصياناً، وهو قوله:
(لاختصاص جواز مقدّمته . . .) إلى آخره؛ إذ علم منه أنّ الجواز موقوف على
الإتيان، ومن المعلوم أنّ الإيجاب موقوف على الجواز حتّى لا يلزم التكليف بالمحال.
ولكن أورد الأستاذ عليه: بأنّ لزوم المحذورين إنّما هو فيما كان جواز المقدّمة
شرطاً للوجوب، لا قيداً للواجب؛ بأن يكون الإيجاب مطلقاً - في حال الإتيان
وعدمه - تعلق بالصلاة المقيّدة بجواز مقدّمته، فلا يلزم شيء من المحذورين.
أمّا الأول: فلتحقّق الوجوب في حال عدم الإتيان.

وأما الثاني؛ فلأنّ إيجاب الصلاة ليس موقوفاً على جواز مقدّمته الموقوف على
إتيان الواجب، بل الجواز المذكور من قيود الواجب مع قدرته على تحصيل الجواز
بواسطة إتيان ذي المقدّمة.

نعم، يُشكل بأنّ الإيجاب المطلق - الشامل للصورتين مع حرمة جميع
المقدّمات في إحداها، وهو عدم الإتيان - موقوف على صحّة الترتّب بأن تكون حرمة
المقدّمة مترتبة على مخالفة وجوب ذي المقدّمة مع كونه مطلقاً، نظير ترتّب الأمر
بالصلاة على مخالفة الأمر بالإزالة.

بقي شيء: وهو أن ثمرة القول بالمقدمة الموصلة، هي تصحيح

نعم بينهما فرق من أن المترتب في المقام هي الحرمة، وهناك هو الوجوب، ويلزم منه ترتب حرمة المقدمة على مخالفة وجوبها المطلق الناشئ عن إطلاق وجوب ذي المقدمة.

وهذا فرق آخر؛ حيث إن المترتب والمترتب عليه في موضوع واحد، وحيث إنه باطل مطلقاً، فلا يمكن القول بإيجاب الصلاة مطلقاً، وحرمة مقدمتها على تقدير مخالفته. انتهى.

ولا يخفى أن وجوب الواجب المطلق موقوف على المقدمة المعلق عليها لباً وإن كان من حيث الدليل من قيود الواجب، وحينئذ يبقى إشكال الدور على حاله. وربما يتوهم إشكال آخر غير الترتب من جعل الجواز قيداً للواجب؛ وذلك لأن الجواز حيث كان موقوفاً على إتيان الواجب، فكل ما كان قيداً لشيء يكون الإتيان - أيضاً - قيداً له، فحينئذ يكون الواجب هو الإتيان المقيد بنفسه، فإن فرض قيداً لازم التحصيل لزم اجتماع المثليين في إتيان الواجب: الوجوب النفسي والغيري الجائي من قبل قيديته للواجب، وإن فرض غير لازمه لزم اجتماع المتناقضين؛ إذ قيد المعلق ليس لازم التحصيل مع وجوبه بمقتضى أمره.

ولكنه مدفوع: بمنع لزوم اجتماع المثليين في الأول؛ لأن الموجود ملاكهما، وحيث كان ملاك النفسي أسبق يكون هو المؤثر، ومنع لزوم اجتماع النقيضين في الثاني؛ إذ عدم وجوب مع ثبوت وجوب آخر ليس منه؛ لأن المنفي هو الوجوب الغيري، والثابت هو الوجوب النفسي.

العبادة التي يتوقّف على تركها فعل الواجب؛ بناءً على كون ترك الضدّ ممّا يتوقّف^(١) عليه فعل ضده، فإنّ تركها على هذا القول لا يكون مطلقاً واجباً؛ ليكون فعلها محرّماً، فتكون فاسدة، بل فيما يترتب عليه الضدّ الواجب، ومع الإتيان بها لا يكاد يكون هناك ترتّب، فلا يكون تركها مع ذلك واجباً، فلا يكون فعلها منهيّاً عنه، فلا تكون فاسدة. وربما أورد^(٢) على تفريع هذه الثمرة بما حاصله:

٥٠١ - قوله: (بناءً على كون ترك الضدّ ممّا يتوقّف . . .) إلى آخره.

ترتب هذه الثمرة موقوف على أمور:

الأوّل: ما ذكره من كون ترك الضدّ مقدّمة لفعل ضده، وإلا فلا بطلان على كلا القولين^(٣)، بل تصحّ الصلاة - مثلاً - عند مزاحمتها للإزالة.

الثاني: اقتضاء الأمر بالشيء النهي عن نقيضه حتى يكون الأمر بالترك مقتضياً للنهي عن نقيضه، وهو الفعل، وإلا فلا بطلان على كلا القولين.

الثالث: اقتضاء النهي للفساد، وإلا فلا بطلان كذلك، ولكنّ الأخيرين لما كانا مسلمين إلّا عند الشاذّ^(٤)، بنى الثمرة على الأمر الأوّل.

وحاصل الفرق: أنّه بناءً على غير الموصلة يكون ترك الصلاة واجباً، فيكون فعلها منهيّاً عنه، فتقع باطلة، بخلاف القول بالموصلة؛ فإنّ الواجب هو الترك الموصل، ومع فعل الصلاة المقارن مع الصارف عن الإزالة، ليس هناك ترك موصل لوجود الصارف، والموجود على تقدير فعل الصلاة ليس إلّا الترك الغير الموصل، وهو غير مأمور به حتى يقتضي النهي عن الصلاة.

(١) مطارح الأنظار: ٧٨ / سطر ٢٧ - ٣٢.

(٢) أي على القول بالمقدّمة الموصلة وعلى القول بمطلق المقدّمة.

(٣) القوانين: ١٥٩ / سطر ٥: نقله فخر الدين عن أكثر أصحابه، مطارح الأنظار: ١١٧ / سطر

٢٢: نقله عن الحاجبي والعصدي والعميدي وغيرهم.

بأنّ فعل الضدّ وإن لم يكن نقيضاً للترك الواجب مقدّمة - بناءً على المقدّمة الموصلة - إلّا أنه لازم لما هو من أفراد النقيض ؛ حيث إنّ نقيض ذاك الترك الخاصّ رفعه، وهو أعمّ من الفعل والترك الآخر المجرد، وهذا يكفي في إثبات الحرمة، وإلّا لم يكن الفعل المطلق محرماً فيما إذا كان الترك المطلق واجباً ؛ لأن الفعل - أيضاً - ليس نقيضاً للترك ؛ لأنه أمر وجوديّ، ونقيض الترك إنما هو رفعه، ورفع الترك إنما يلزم الفعل مصداقاً، وليس عينه، فكما أنّ هذه الملازمة تكفي في إثبات الحرمة لمطلق الفعل، فكذلك تكفي في المقام، غاية الأمر أنّ ما هو النقيض في مطلق الترك، إنما ينحصر مصداقه في الفعل فقط، وأما النقيض للترك الخاصّ فله فردان، وذلك لا يوجب فرقاً فيما نحن بصددّه، كما لا يخفى .

قلت : وأنت خير بما بينهما من الفرق^(٥٠٢)، فإنّ الفعل في الأوّل

٥٠٢ - قوله : (وأنت خير بما بينهما من الفرق . . .) إلى آخره .

تحقيق مراده يحتاج إلى بيان أمور :

الأوّل : أنّ نقيض الشيء ما يطارده ويعانده في مرتبة ذاته كما في وجود كلّ شيء مع عدمه، فيكون كلّ منهما نقيضاً للآخر .

وما يوهمه ظاهر قول بعض - من أنّ نقيض كلّ شيء رفعه - باطل ؛ إذ يلزم - حينئذٍ - عدم تحقّق المناقضة بين شيئين أبداً مع كونها من التضاييف، ولذا قال بعض لدفعه : إنّ نقيض كلّ شيء رفع أو مرفوع، فالملاك في المناقضة وقوع المنافرة والمعاندة في مرتبة الذات، بخلاف التضادّ؛ فإنّ المنافرة فيه ليست كذلك، بل وجود كلّ ضدّ راسم لعدم آخر، لا أنّه عينه، بخلاف المتناقضين ؛ فإنّ تحقّق أحدهما عدم للآخر، فحينئذٍ يكون فعل الصلاة نقيضاً لتركها ؛ لأنّه ملازم لنقيض الترك،

لا يكون إلّا مُقارناً لما هو النقيض؛ من رفع الترك المجامع معه تارة، ومع الترك المجرد أخرى، ولا تكاد تسري^(١) حرمة الشيء إلى ما يلازمه، فضلاً عما يُقارنه أحياناً.

وهو رفعه.

الثاني: أنه إن سلمنا أن نقيض كل شيء رفعه؛ إلّا أن فعلها لا يكون - أيضاً - ملازماً لنقيض تركها، وهو الرفع؛ لأن الصلاة متّحدة المصداق مع الرفع المذكور، فيسري النهي من الرفع إلى الصلاة.

الثالث: أن حكم أحد المتلازمين لا يسري إلى الآخر، فضلاً عن المتقارنين، نعم في الملازم لا بد أن لا يحكم بحكم ضدّ حكم ملازمه، ولا بأس بأن لا يكون له حكم.

الرابع: أن الصلاة - بناءً على كون الواجب هو تركها الموصل - من قبيل المقارن لنقيض هذا الترك، وهو رفعه، وليس من قبيل الملازم أيضاً، وحينئذ لا يسري النهي من نقيض الترك الموصل - وهو رفعه - إلى الصلاة؛ لكونها من قبيل المقارن، فلا تبطل الصلاة بناءً على هذا القول.

إذا عرفت هذه الأمور علمت سرّاً ذكره المصنّف من الفرق بين القولين. وفيه: أنه وإن كانت الأمور الثلاثة الأولى مسلّمة عندنا، إلّا أن الرابع ممنوع، بل هو مناقض لما تقدّم من الأمرين الأولين؛ إذ بعد القول بأن الصلاة نقيض لتركها، أو هي متّحدة مع رفع تركها مصداقاً، فلا وجه للقول بأنها على الموصلة مقارنة للنقيض، بل هي أحد مصداقي النقيض على الأول؛ لأن النقيض - حينئذ - هو الجامع بين الصلاة والترك المجرد، ومتّحدة مع أحد مصداقيه على الثاني؛ لأن النقيض - حينئذ - هو رفع الترك الموصل، وله مصداقان، أحدهما متّحد مع الصلاة، والآخر مع الترك المجرد، فحينئذ يسري النهي من نقيض الترك الموصل

(١) في أكثر نسخ الكفاية: «ولا يكاد يسري»، والأصح ما أثبتناه من نسخ أخرى.

نعم لا بدّ أن لا يكون الملازم محكوماً فعلاً بحكم آخر على خلاف حكمه، لا أن يكون محكوماً بحكمه، وهذا بخلاف الفعل في الثاني، فإنّه بنفسه يُعاند الترك المطلق ويُنافيه، لا ملازم لمعانده ومنافيه، فلو لم

إلى الصلاة بلا إشكال، فلا ثمرة بين القولين.

والحقّ مع المورد المتقدّم^(١) وإن كان طريق استدلاله باطلاً؛ من جهة أنّ نفيه للثمرة مستند إلى مسألة الملازمة، وأنّ حكم أحد المتلازمين يسري إلى الآخر، ومن جهة قوله بأنّ وجود الشيء ليس نقيضاً لعدمه، ولو لم يكن صدر كلامه صريحاً في الملازمة، لكان ذيله وهو قوله: (غاية الأمر أنّ ما هو النقيض . . .)^(٢) إلى آخره، قابلاً للحمل على كون الصلاة عين النقيض مصداقاً بناءً على كون الترك المطلق واجباً، وكونها أحد مصداقي النقيض بناءً على الموصلة.

ثم إنّ الأستاذ أورد^(٣) على الثمرة المذكورة: بأنّ القول بالمقدمة الموصلة معناه كون الواجب ترك الصلاة الموصل إلى الإزالة، فيكون هذا الترك واجباً، ومن المعلوم أنّ فعل الصلاة ليس نقيضاً له، فيكون ضدّاً له، فحينئذٍ يكون تركه الموصل إلى الترك الأوّل واجباً، ومن المعلوم أنّ فعل الصلاة ليس نقيضه، بل هو ضده، فيكون تركه الموصل إلى الترك الثاني واجباً، وهكذا، فيتسلسل.

وفيه أولاً: أنّه ليس إشكالاً في الثمرة، بل هو إشكال على القول المذكور. وثانياً: أنّه لا يلزم من القول بالموصلة، بل منه ومن القول بمقدّميّة ترك الضدّ، وهي ممنوعة على ما سيأتي.

وثالثاً: أنّ فعل الصلاة أحد مصداقي النقيض كما عرفت.

(١) مطارح الأنظار: ٧٨ / سطر ٢٧ - ٣٢.

(٢) الكفاية: ١: ١٩٣.

(٣) الكفاية - حاشية المحقّق القوجاني ١: ١٠٩ / حاشية رقم ٢٠٦.

يكن عين ما يناقضه بحسب الاصطلاح^(١) مفهوماً، لكنه متحد معه عيناً وخارجاً، فإذا كان الترك واجباً، فلا محالة يكون الفعل منهياً عنه قطعاً، فتدبر جيّداً.

ومنها: تقسيمه إلى الأصلي والتبعي^(٢).

ورابعاً: أنّ تركها الموصل إذا صار واجباً في أوّل المراتب، لا يكون كذلك بعده حتّى يلزم التسلسل في الوجوب؛ لعدم جواز اجتماع المثليّن، فلا تسلسل في البين. نعم يمكن أن يقال: إنّ الصلاة المقارنة مع رفع الترك الموصل لا يتعلّق بها الأمر؛ لأنّ الأمر بها - ولو تخييراً مع حرمة الرفع المذكور - تكليف بالمحال، فتقع باطلّة.

وفيه: منع اشتراط الأمر في الصّحة أوّلاً، وكفاية الأمر الإنشائي على تقدير تسليمه ثانياً، وكفاية الأمر الفعلي المتعلّق بسائر الأفراد ثالثاً إذا كان الضدّ موسّعاً. ٥٠٣ - قوله: (ومنها تقسيمه إلى الأصلي والتبعي . . .) إلى آخره.

والأولى ذكره في الأمر الثالث الذي عقده لتقسّمات الواجب، لا في ذيل الأمر الرابع الذي عقده لبيان دائرة وجوب المقدّمة، أو دائرة المقدّمة الواجبة سعةً وضيقاً، وكأنّه سهو من القلم.

ثمّ إنّ هذا التقسيم:

إمّا بحسب مقام الإثبات؛ بأن يقال: إنّ الأصلي ما فهم وجوبه بخطاب مستقلّ، والمراد منه ما دلّ على الحكم الشرعي، فيعمّ اللفظي وغيره، والتبعي ما لم يكن كذلك كما في «الفصول»^(٣).

أو بأن يقال: إنّ الأصلي هو الذي استفيد وجوبه من اللفظ مع قصد المتكلم

(١) كما ذهب إليه الحكيم السبزواري في شرح المنظومة - قسم المنطق: ٦٠ / سطر ٢ - ٧.

(٢) الفصول الغروية: ٨٢ / سطر ٧ - ٨.

إياه، فيشمل الدلالة الالتزامية، ولا يشمل ما كان دليله غير اللفظ، والتبعي بخلافه، فحينئذ يكون بين التعريفين عموم من وجه كما لا يخفى.
والثاني محكي^(١) عن «القوانين»^(٢).

وأما بحسب مقام الثبوت - كما اختاره المصنف - بأن يقال: إن الأصلي ما تعلق به إرادة مستقلة، والتبعي بخلافه، ولا إشكال في انقسام كل من النفسي والغيري إلى الأصلي والتبعي على الأولين؛ لأن النفسية والغيرية لايلزمان - في مقام الإثبات - خصوص أحد الأمرين؛ إذ يكون كل منهما مدلولاً لخطاب مستقل وخطاب تبعي على الأول، ومقصوداً للمتكلم من اللفظ وغير مقصود منه على الثاني، وأما على الأخير فلا؛ إذ الغيري وإن كان منقسماً إلى كليهما، إلا أن النفسي لا ينقسم، بل هو دائماً أصلي؛ إذ لو كان له محبوبة نفسية استقل بالإرادة، وإلا لم يتعلق به إرادة أصلاً.

لا يقال: إن الغيري لا يمكن كونه أصلياً؛ إذ هو دائماً تابع للمطلوب النفسي، وإرادته مترشحة من الغير، فكيف يمكن أن يكون مستقلاً في الإرادة. فإنه يقال: إنه وإن كان أصل إرادته ناشئة من الغير، إلا أنه قد يلحظ ذلك الغير من دون التفات تفصيلي إلى وجوب مقدمته، وإنما يكون ذلك ارتكازياً، فيكون وجوب المقدمة - حينئذ - تبعياً، وأخرى تلاحظ مقدمته له، ويراد بإرادة تفصيلية غيرية ويبعث إليه، فأصل إرادته وإن كانت تابعة، إلا أن إرادته التفصيلية ليس كذلك.

ثم إن المراد بالتبعية ليس اتصافه بالوجوب بالعرض والمجاز بل الحقيقة، غاية

(١) الحاكي هو الفصول: ٨٢ / سطر ٩ - ١٠.

(٢) القوانين: ١٠١ / سطر ١٧.

والظاهر أن يكون هذا التقسيم^(٥٠٤) بلحاظ الأصالة والتبعية في الواقع ومقام الثبوت؛ حيث يكون الشيء تارة متعلقاً للإرادة والطلب مستقلاً؛ للالتفات إليه بما هو عليه ما يوجب طلبه فيطلبه، كان طلبه نفسياً أو غيرياً، وأخرى متعلقاً للإرادة تبعاً لإرادة غيره؛ لأجل كون إرادته لازمة لإرادته من دون التفات إليه بما يوجب إرادته، لا بلحاظ الأصالة والتبعية في مقام الدلالة والإثبات^(١)، فإنه يكون في هذا المقام تارة مقصوداً بالإفادة، وأخرى غير مقصود بها على حدة، إلا أنه لازم الخطاب، كما في دلالة الإشارة ونحوها.

وعلى ذلك فلا شبهة في انقسام الواجب الغيري إليهما، واتصافه

الأمر أن الغير واسطة في الثبوت. نعم يصح الأول بناءً على إنكار الملازمة.

٥٠٤ - قوله: (والظاهر أن يكون هذا التقسيم ...) إلى آخره.

والدليل عليه - كما أشار إليه في آخر كلامه -: عدم كون التقسيم حاصراً؛ لأن الواجب الذي ليس مفاد دليل من الأدلة، لا يتصف بالأصلية ولا بالتبعية، نفسياً كان أو غيرياً.

وفيه أولاً: أن هذين من المفاهيم الاصطلاحية التابعة لاعتقاده، والظاهر من كلماتهم اعتقاده على إطلاق الوصفين بحسب مقام الإثبات، فلا وجه لردّه بأنّه غير حاصر، مع أن ما لم يكن مفاد دليل داخل في التبعية؛ لكون ما لم يكن مفاد خطاب مستقلاً، أو لم يكن مقصوداً من اللفظ، فالأقوى - حينئذٍ - تقسيمه إليهما بحسب ما انعقد اصطلاحهم عليه.

(١) كما قال به في القوانين ١: ١٠٠ / سطر ١، وفي الفصول الغروية: ٨٢ / سطر ٧ - ١٦.

بالأصالة والتبعية كليهما^(١)؛ حيث يكون متعلّقاً للإرادة على حدة عند الالتفات إليه بما هو مقدّمة، وأخرى لا يكون متعلّقاً لها كذلك عند عدم الالتفات إليه كذلك، فإنه يكون لا محالة مراداً تبعاً لإرادة ذي المقدّمة على الملازمة.

كما لا شبهة في اتّصاف النفسى - أيضاً - بالأصالة، ولكنه لا يتّصف بالتبعية؛ ضرورة أنه لا يكاد يتعلّق به الطلب النفسى ما لم تكن فيه مصلحة نفسية، ومعها يتعلّق بها الطلب مستقلاً، ولو لم يكن هناك شيء آخر مطلوب أصلاً، كما لا يخفى.

نعم لو كان الاتّصاف بهما بلحاظ الدلالة، اتّصف النفسى بهما أيضاً؛ ضرورة أنه قد يكون غير مقصود بالإفادة، بل أفيد بتبع غيره المقصود بها، لكن الظاهر - كما مرّ - أنّ الاتّصاف بهما إنما هو في نفسه، لا بلحاظ حال الدلالة عليه، وإلا لما اتّصف بواحد منهما إذا لم يكن بعد مفاد دليل، وهو كما ترى.

ثمّ إنه إذا كان الواجب التبعي ما لم يتعلّق به إرادة مستقلة، فإذا شكّ في واجب أنه أصليّ أو تبعيّ، فأصالة عدم تعلّق إرادة مستقلة به يثبت أنه تبعيّ، ويترتب عليه آثاره إذا فرض له أثر شرعي^(٢)، كسائر الموضوعات المتقوِّمة بأمر عدميّة^(٥٠٥).

٥٠٥ - قوله: (كسائر الموضوعات المتقوِّمة بأمر عدمي...) إلى آخره.

مثل الماء القليل إذا قلنا: إنّه عبارة عن الماء الذي لم يكن كراً.

(١) في بعض النسخ: «كليهما»، والصحيح ما أثبتناه من نسخ أخرى.

(٢) في بعض النسخ: «آثار شرعي»، وهو من سهو قلم النّسّاح، وفي ثانية: «آثار شرعية» وهو قويم،

وفي أكثر النسخ كما أثبتناه.

نعم لو كان التبعية أمراً وجودياً خاصاً غير متقومٍ بعدميّ، وإن كان يلزمه^(٥٠٦)، لما كان يثبت بها إلا على القول بالأصل المثبت، كما هو واضح، فافهم^(٥٠٧).

تذنب في بيان الثمرة: وهي المسألة الأصولية - كما عرفت سابقاً - ليست إلا أن تكون نتيجتها صالحة للوقوع في طريق الاجتهاد واستنباط حكم فرعيّ، كما لو قيل بالملزمة في المسألة، فإنه بضميمة مقدّمة كون شيء^(٥٠٨) مقدّمة لواجب يستنتج أنه واجب.

٥٠٦ - قوله: (وان كان يلزمه . . .) إلى آخره.

ظاهر العبارة رجوع ضمير الفاعل إلى العدمي.

٥٠٧ - قوله: (فافهم).

إشارة إلى عدم جريان الأصل المذكور على المثبت أيضاً؛ لأنّ القائل به لا يقول بترتب أثر الملزوم كما هو المفروض في العبارة على ما استظهرناه، أو إشارة إلى منع كون الوجوب التبعية ملزوماً للعدم المذكور كما في ظاهر العبارة، بل هما متلازمان.

ومنه يظهر وجه الإشارة لو كان مراده كون العدم ملزوماً للوجوب التبعية، فيكون إشارة إلى أنها متلازمان، والقائل بالمثبت لا يقول إلا بترتب أثر اللازم، لا أثر الملزم.

٥٠٨ - قوله: (فإنه بضميمة مقدّمة كون شيء . . .) إلى آخره.

بأن يقال: هذه مقدّمة للواجب الفلاني، وكلّ مقدّمة كذلك فهي واجبة^(١) لوجود الملازمة.

ومنه يظهر أنّ المسألة الأصولية ليس إحدى مقدّمتي القياس، بل علّة

ومنه قد انقذح: أنه ليس منها^(٥٩) مثل بر^(١) النذر بإتيان مقدّمة واجب، عند نذر الواجب، وحصول الفسق بترك واجب واحد بمقدّماته إذا كانت له مقدّمات كثيرة؛ لصدق الإصرار على الحرام بذلك، وعدم جواز أخذ الأجرة على المقدّمة.

مع أن البر^(٢) وعدمه إنما يتبعان^(٣) قصد الناذر، فلا بر^(٤) بإتيان المقدّمة لو قصد الوجوب النفسي، كما هو المنصرف عند إطلاقه ولو قيل بالملازمة، وربما يحصل البر^(٥) به لو قصد ما يعمّ المقدّمة ولو قيل بعدمها، كما لا يخفى.

للكبرى.

٥٠٩ - قوله: (ومنه قد انقذح أنه ليس منها...) إلى آخره.

إذ الثمرة على تقدير وجودها في الموارد الثلاثة ليست ثمرة للمسألة الأصولية؛ إذ لا يستنبط بضميمة كونها مقدّمة حكم فرعي إلهي، بل ينقح بها موضوع من موضوعاته، وإلا فالحكم الفرعي مستفاد من قوله تعالى: ﴿وَلْيُؤْفُوا نُذُورَهُمْ﴾^(٦)، ومن الدليل الدالّ على عدم جواز الأجرة على الواجب، أو كون الإصرار قادحاً في العدالة، فالكبرى ممنوعة.

٥١٠ - قوله: (مع^(٧) أن البرء وعدمه يتبعان...) إلى آخره.

شروع في منع الصغرى في كلّ من الثلاثة، ولا يخفى أنها غير موجودة في النذر إذا كان قصده الوجوب النفسي أو الوجوب المطلق الشامل للعقلي أيضاً، أما

(١) أي الوفاء به، كما في هامش بعض النسخ، وفي كثير من النسخ: برء.

(٢) و(٣) ما أثبتناه من بعض النسخ هو الصحيح، وفي أكثرها: «البرء» و«برء».

(٤) في أكثر النسخ: «البرء»، والصحيح ما أثبتناه من بعضها.

(٥) الحجّ: ٢٩.

(٦) في نسخة (ب): «هذا مع...»، والصحيح ما أثبتناه من نسخ الكفاية المتداولة.

ولا يكاد يحصل الإصرار على الحرام^(٥١١) بترك واجب، ولو كانت له مقدّمات غير عديدة؛ لحصول العصيان بترك أول مقدّمة لا يتمكّن معه من الواجب، ولا يكون ترك سائر المقدّمات بحرام أصلاً؛ لسقوط التكليف حينئذٍ، كما هو واضح لا يخفى.

إذا كان غرضه طبيعة الوجوب المولوي فالثمرة موجودة، فلا وجه لمنع الصغرى.

٥١١ - قوله: (ولا يكاد يحصل الإصرار على الحرام...) إلى آخره.

عدم حصول العصيان بترك سائر المقدّمات؛ لكون سقوط الأمر مستنداً إلى سقوط الأمر النفسي الحاصل لعصيان، لا إلى عصيان في نفسه - يتمّ فيما كانت المقدّمة المتروكة في عرض سائر المقدّمات - لا في طولها - بأن تكون تلك المقدّمة مقدّمة لسائر المقدّمات - أيضاً - كالزاد والراحلة بالنسبة إلى الحجّ وطيّ المسافة؛ إذ - حينئذٍ - يكون ترك المقدّمة الأولى سبباً لسلب القدرة على نفس الواجب، وعلى المقدّمة الأخرى في عرض واحد، فيحصل العصيان بالنسبة إلى كلا الأمرين في مرتبة واحدة، وسقوط الأمر الغيري بالطيّ المذكور وإن كان له علّتان - عصيان، وسقوط الأمر النفسي بعصيان - إلّا أنّه لا بدّ أن يستند إلى أسبق العلل؛ وقد عرفت أنّ عصيان في مرتبة عصيان، لا في مرتبة سقوط أمره؛ إذ هو متأخر عن عصيان، الذي كان في مرتبة عصيان الأمر الغيري، فلا وجه لنفي الثمرة؛ إذ وجود مورد واحد يكفي لترتبها.

نعم يرد على صغرى تلك الثمرة: أنّ الاستفادة من الأخبار أنّ الإصرار القادح ما كان بسبب المخالفات التي توجب العقوبة، وقد عرفت سابقاً أنّ مخالفة الأمر الغيري ليست كذلك.

وأيضاً إنّنا لو سلّمنا ذلك فلا حاجة - حينئذٍ - إلى فرض المقدّمات الكثيرة؛ إذ القدح يحصل بإتيان صغيرتين، فيتحقّق بترك مقدّمة واحدة مع ترك ذبيها.

وأخذ الأجرة على الواجب لا بأس به^(٥١٢)، إذا لم يكن إيجابه على المكلف مجاناً وبلا عوض، بل كان وجوده المطلق مطلوباً كالصناعات الواجبة كفاثياً^(٥١٣) التي لا يكاد ينتظم بدونها البلاد، ويختل لولاها معاش

٥١٢ - قوله: (وأخذ الأجرة على الواجب لا بأس به . . .) إلى آخره.

وتفصيل ذلك موكول إلى الفقه، ومجمله:

أن الأدلة التي أقاموها على ملازمة صفة الوجوب مع حرمة أخذ الأجرة مخدوشة، فحينئذ يكون الواجب مثل غيره من المباحات والمكروهات والمستحبات، فنقول حينئذ:

إنه إن كان توصلياً: فقضية القاعدة الجواز مع اجتماع شروط الإجارة المطلقة، التي منها وجود منفعة عائدة إلى المستأجر، ما لم يقم دليل خاص على العدم ولو بلزوم محذور عقلي.

بيانه: أنه إن كان الوجوب متعلقاً بمطلق وجوده فلا إشكال في الجواز.

أو بوجوده العوضي، كما إذا لم يكن من به الكفاية في الواجب النظامي، ولم يكن للعامل معاش آخر غير هذا العمل، فإن الجمع بين الحقيقتين يقضي بوجوب الوجود العوضي، فلا إشكال - أيضاً - في الجواز.

وإن تعلق بوجوده المجاني، فلو وقع الإجارة عليه بما هو واجب لبطلت؛ لأن وجوبه مقتضى للصحة، المقتضية للعوضي، المقتضية لعدم الوجوب، المقتضي لعدم الصحة، وهو خلف في الوجوب وصحة الإجارة معاً. وإن وقعت عليه بما هو صحت^(٥١٤) غاية الأمر أنه لم يأت بالواجب، لكن حيث فرض توصلياً سقط الوجوب؛ لحصول غرضه.

(١) في أكثر النسخ: «كفاية»، وفي بعضها: «كفاية»، وما أثبتناه موافق لثالثة.

(٢) في النسختين: «لصحت»، وما أثبتناه هو الصحيح.

العباد، بل ربما يجب أخذ الأجرة عليها لذلك؛ أي لزوم الاختلال وعدم الانتظام لولا أخذها.

هذا في الواجبات التوصلية.

وأما الواجبات التعبدية: فيمكن أن يقال بجواز أخذ الأجرة على إتيانها بداعي امتثالها، لا على نفس الإتيان^(٥١٣)؛ كي يُنافي عباديتها،

ومنه ظهر ضعف إطلاق الحكم بالبطلان في المجاني كما في العبارة، فتأمل.
وإن كان عبادياً: فإن وقعت الإجارة على إتيانه بداعي القرب لله تعالى فلا إشكال في صحته؛ بناءً على صحة الداعي إلى الداعي كما هو الحق.

وإن وقع على إتيانه بداعي الأجرة، أو به وبداعي القربة، فلا يجوز؛ لكون العمل باطلاً لانتهاء القربة في الأول، والخلوص في الثاني، فيكون أكل المال عليه أكلاً بالباطل.

وبعبارة أخرى: إن البطلان لكونه لا يعود منه نفع إلى المستأجر، كسائر الأعمال التي تكون كذلك.

وإن وقعت على إتيان الصلاة من دون اشتراط في البين فلا إشكال في الصحة؛ لأنه وإن كان لها مصاديق ثلاثة على ما عرفت بعضها باطل، إلا أنه يكفي في صحة الإجارة وجود صحيح من وجودات الطبيعة، كما في صحة تعلق النذر على مطلق، فإنه يكفي كون وجود واحد من وجوداته راجحاً.

هذا إذا كانت المنفعة موقوفة على الصحيح، وإلا صحّت في الأول والأخير، وفي الوسطين تُبنى الصحة وعدمها على حرمة إتيان العبادات بداعي غيره تعالى محضاً أو تشريكاً وعدمها.

٥١٣ - قوله: (لا على الإتيان . . .) إلى آخره.

قد عرفت أن تعلق الإجارة به صحيح.

من الثمرة اجتماع الوجوب والحرمة ٦٠١
فيكون من قبيل الداعي إلى الداعي ، غاية الأمر يُعتبر فيها - كغيرها -
أن يكون فيها منفعة عائدة إلى المستأجر؛ كي لا تكون المعاملة سفهية ،
وأخذ الأجرة عليها أكلاً بالباطل .

وربما يجعل^(١) من الثمرة اجتماع الوجوب والحرمة - إذا قيل
بالملازمة - فيما كانت المقدمة محرمة ، فيبني على جواز اجتماع الأمر والنهي
وعدمه ، بخلاف ما لو قيل بعدمها .

وفيه أولاً : أنه لا يكون من باب الاجتماع^(١٤) كي تكون مُبتنية
عليه ؛ لما أشرنا إليه غير مرة : أنّ الواجب ما هو بالحمل الشائع مقدّمة ،
لا بعنوان المقدّمة ، فيكون على الملازمة من باب النهي في العبادة
والمعاملة .

٥١٤ - قوله : (وفيه أولاً : أنه لا يكون من باب الاجتماع . . .) إلى آخره .
إعلم أنّ ما يكون مُعْتَوِناً بعنوان المقدّمة - مثل الوضوء - على قسمين :
الأول : أن يكون النهي متعلّقاً بذلك العنوان الذي يحمل عليه عنوان المقدّمة
بالحمل الشائع .

الثاني : أن يكون متعلّقاً به بعنوان آخر كالغصب والضرر والخرج ، وما ذكره
المصنّف يتمّ في الأوّل دون الثاني ، بل فيه يكون من باب الاجتماع .
ولا يقدح فيه كون عنوان المقدّمة حيثاً تعليلياً ؛ لأنّ عنوان الوضوء ليس
كذلك ، فيجتمع الأمر والنهي بعنوانين ، فالثمرّة بطريق الإيجاب الجزئي موجودة .

(١) نسبه إلى الوحيد البهبهاني في مطارح الأنظار : ٨١ / السطران الأخيران .

وثانياً^(*): أن الاجتماع وعدمه لا دخل له في التوصل^(١) (٥١٦)

(*) قد حذف المصنّف - قدّس سرّه - إشكالاً آخر من النسخة التي بحظّه، كما حذف من المصحّحة من قبل نجله، وجعل الثالث مكانه، والإشكال المحذوف هو، قوله: (لا يكاد^(٥١٥)) يلزم الاجتماع أصلاً؛ لاختصاص الوجوب بغير المحرّم في غير صورة الانحصار به، وفيها إمّا لا وجوب للمقدّمة؛ لعدم وجوب ذي المقدّمة لأجل المزاحمة، وإمّا لا حرمة لها لذلك، كما لا يخفى).

٥١٥ - قوله: (وثانياً لا يكاد...) إلى آخره.

هذا الكلام مشهوري، ولكن الظاهر أنّ عدم ترشّح الوجوب في صورة عدم الانحصار مبنيّ على الامتناع؛ فإنّه على الجواز لا مانع من السراية؛ إذ بعد جواز الاجتماع عقلاً فلا مانع من إعمال كلا الدليلين، بعد كون تلك المقدّمة مثل غيرها في الاشتغال على ملاك الإيجاب، فالمقتضي موجود، والمانع مفقود.

وأما في القسمين الآخرين فهو كما ذكره؛ لأنّ حرمة المقدّمة مع إيجاب ذبيها تكليف بالمحال، غير جائز عند المجوّزين والمانعين، فلا يكون المقام من قبيل الاجتماع حتّى على عدم اشتراط المندوحة أيضاً؛ لأنّ عدم اشتراطها بالنسبة إلى الأمر والنهي الواردين على مورد واحد، وأما اجتماع هذا النهي مع الأمر بذی المقدّمة فغير جائز عند الكلّ، ولعلّه لأجل ما ذكرنا قد عدل عنه في مجلس درسه على ما نقله الأستاذ، بل ضرب عليه في بعض النسخ المصحّحة^(٢).

٥١٦ - قوله: (وثالثاً: إنّ الاجتماع وعدمه لا دخل له في التوصل...) إلى آخره.

وحاصل مراده: أنّ المهمّ في باب المقدّمة إمكان التوصل إلى ذبيها، ولا دخل فيه للقول بالملازمة^(٣) وعدمها^(٤).

(١) في بعض النسخ: «التوسّل»، والأصحّ ما أثبتناه كما عليه أكثر النسخ.

(٢) كما في النسخة الأمّ والتي هي بخطّ المحقّق الآخوند - قدّس سرّه - وكذا في النسخة المطبوعة في زمن المصنّف - قدّس سرّه - والتي عليها تصحيحات نجله رحمه الله.

(٣) الفصول الغروية: ٨٢ / سطر ١٨ - ٢٠.

(٤) القوانين ١: ١٠٤ / سطر ٤.

بالمقدمة المحرمة وعدمه أصلاً، فإنه يمكن التوصل^(١) بها إن كانت توصلية ولو لم نقل بجواز الاجتماع، وعدم جواز التوصل^(٢) بها إن كانت

وبيانه: أن المقدمة التوصلية يمكن التوصل بها، سواء قلنا بالملازمة أو عدمها، وعلى الأول قلنا بالجواز أو عدمه، والعبادية - أيضاً - يمكن التوصل بها على الجواز قلنا بالملازمة أو بالعدم، وعلى الامتناع لا يمكن التوصل على كلا القولين، فالملازمة وعدمها سواء بالنسبة إلى المهم.

لا يقال: كيف يتفرع إمكان التوصل على جواز اجتماع الأمر والنهي، وعدمه على امتناعه على الإطلاق؛ إذ هو يصح بناءً على الملازمة، وعلى العدم لا أمر حتى يتفرع على ما ذكر.

فإنه يقال: إنه كذلك لو كانت عبادية المقدمة ناشئة من الأمر الغيري، وعليه لا تكون المقدمة عبادة بناءً على إنكار الملازمة في غير المقام أيضاً.

وأما لو كانت ناشئة من حسنها الذاتي فالتفريع صحيح؛ لما سيأتي من أنه على الامتناع كما لا يجوز اجتماع الأمر والنهي، كذلك لا يجوز اجتماع الحسن والقبح الفعلين، وكذا اجتماع الأول مع النهي، والثاني مع الأمر، وبناءً على الجواز لا مانع من الاجتماع في جميع الصور الأربع، بل وكذلك في كل من المحبوبة والمبغوضة الفعليتين مع الأخرى أو غيرهما مما يضاده على الامتناع، ولا يضاده على الجواز، فالتفريع صحيح، فكما لا يمكن التوصل بناءً على الامتناع على الملازمة وعدمها، فكذلك على الجواز؛ إذ على عدم الملازمة وإن لم يكن أمر، ولكنه لا يقع باطلاً؛ لأن ملاكه موجود، فيجتمع مع النهي، فيؤثر في الصحة، فلا يتوهم الفرق بناءً على الجواز بين الملازمة وعدمها بالصحة على الأول والبطلان على الثاني.

أقول: لو كان المهم في باب المقدمة المعنى المتقدم لم تكن الثمرة المقدمة منه

(١) (٢) في بعض النسخ «التوصل»، والأصح ما أثبتناه كما عليه أكثر النسخ.

تعبديّة على القول بالامتناع - قيل بوجوب المقدّمة أو بعدمه - وجواز التوصل^(١) بها على القول بالجواز كذلك؛ أي قيل بالوجوب أو بعدمه . وبالجملّة: لا يتفاوت الحال في جواز التوصل^(٢) بها وعدم جوازه أصلاً، بين أن يقال بالوجوب أو يقال بعدمه، كما لا يخفى .

في تأسيس الأصل في المسألة

إعلم أنه لا أصل في محلّ البحث في المسألة، فإنّ الملازمة بين وجوب المقدّمة ووجوب ذي المقدّمة وعدمها ليست لها حالة سابقة، بل تكون الملازمة أو عدمها أزليّة^(٣)،

- قدّس سرّه - أيضاً مهمّة؛ لأنّه لا فرق في التوصل بين وجوب المقدّمة وعدمه .
والحقّ إنّ ما ذكر ثمره صحيحة كالثمرّة المتقدّمة، إلّا أنّها مطلقة، وهي مختصّة بما كانت المقدّمة محرّمة بغير عنوان ذات المقدّمة .
٥١٧ - قوله: (بل تكون الملازمة وعدمها أزليّة . . .) إلى آخره .
إذ ليست الملازمة دائرة مدار وجود الطرفين ولا إمكانهما، بل تصدق مع الامتناع أيضاً .

وبعبارة أخرى: هي من قبيل لوازم الماهيّة^(٤) كالزوجيّة، تجتمع مع الوجوب والامتناع والإمكان والوجود والعدم، فليس لها حالة سابقة؛ لا بنحو الناقصة ولا بنحو التامة، لا وجوداً ولا عدماً .

هذا، مضافاً إلى إنّها غير مجعولة شرعاً، ولا لها أثر مجعول، ووجوب المقدّمة

(١) وفي بعض النسخ: «التوسّل»، والأصحّ ما أثبتناه كما عليه أكثر النسخ .

(٢) في النسختين: «المهمّة»، وهو من سهو قلم النّسّاح، والصحيح ما أثبتناه .

نعم نفس وجوب المقدمة^(٥١٨) يكون مسبوقاً بالعدم؛ حيث يكون حادثاً بحدوث وجوب ذي المقدمة، فالأصل عدم وجوبها.

المرتبة عليها وإن كان حكماً شرعياً، إلا أن ترتبه عليها عقلي لا شرعي؛ إذ ليست موضوعة له في دليل من الأدلة، كما هو المتبع في باب الاستصحاب. وأما عدم جريان البراءة فيها عقلاً ونقلًا فواضح.

٥١٨ - قوله: (نعم، نفس وجوب المقدمة...) إلى آخره.

شروع في بيان الأصل في المسألة الفرعية بعد عدمه في الأصولية؛ إذ على تقدير وجوده فيها لا يكون ذلك جارياً؛ فنقول: أما البراءة العقلية: فغير جارية؛ لأنها دافعة للعقوبة، وهي بلا واسطة مقطوعة بعدم؛ إذ ترك الأمر الغيري المعلوم غير موجب لها على ما تقدم، فضلاً عن المشكوك، ومع الواسطة - وهي العقوبة المرتبة على ترك ذي المقدمة الحاصل من تركها - معلومة، ولو علم بعدم الوجوب لحكم العقل بوجوب المقدمة إرشاداً، فضلاً عن المشكوك.

وأما النقلية: فإن كانت إرشاداً إلى حكم العقل فمثلها، وإن كانت تأسيساً كما هو الظاهر فكذلك؛ لأن أدلتها واردة في مقام الامتنان، ولا امتنان في رفع هذا الوجوب؛ لعدم كونه موجباً للعقوبة.

وأما الاستصحاب فبيانه يحتاج إلى مقدمات:

الأولى: أنه لا بد في الاستصحاب بل في كل أصل من ثمرة عملية.

الثانية: أنه لا إشكال في اشتراط كون المستصحب أمراً معمولاً، أو له أثر

معمول.

الثالثة: هل يكفي مطلق الجعل، أو لا بد من كونه معمولاً مستقلاً، فلا يجري في جزئية شيء للمأمور به وجوداً أو عدماً؛ لعدم كونها قابلة للجعل الاستقلالي كما سيأتي، وكذلك وجوب المقدمة؟

وجهان: أقواهما الأول، مبنيان على انقضاء ظهور لدليل «لا تنقض» حتى في

وتوهم: عدم جريانه؛ لكون وجوبها على الملازمة من قبيل لوازم
الماهية غير مجعولة، ولا أثر آخر مجعول مترتب عليه، ولو كان لم يكن
بهمّ هاهنا.

موارد لا تقبل الجعل أيضاً، وخروجها مستند إلى حكم العقل، أو على انعقاده في
مطلق المجعول^(١) فحيث إنّ لما كان وجوب المقدّمة مجعولاً يشملها، فيإطلاقه يستكشف
أنّه لا ملازمة واقعاً، نظير عموم «لعن الله بني أميّة»^(٢) المستكشف منه كون المشكوك
غير مؤمن، وعدم انعقاده، (إلاّ فيما كان قابلاً له استقلالاً)^(٣) الأقوى هو الوسط.

الرابعة: أنّ الشكّ في المقام يتصوّر على وجوه:

الأوّل: أن يشكّ في وجود الملازمة بين وجوب المقدّمة ووجوب ذبيها الواقعيّين،
مع القطع بعدم الملازمة بين الفعلين منها، ولكن قد شكّ في فعلية وجوب المقدّمة
من جهة أخرى.

الثاني: أن يشكّ في وجودها بين الفعلين مع القطع بالملازمة بين الواقعيّين.

الثالث: الصورة مع الشك فيها.

إذا عرفت ما ذكرنا فاعلم: أنّ المصنّف قائل بجريانه في القسم الأوّل، وهو
المراد بقوله^(٤): (لا ينافي الملازمة بين الواقعيّين، وإنّما ينافي الملازمة بين الفعلين)
يعني أنّ المشكوك لو كانت الملازمة الواقعية، وقطعنا بعدمها في مرتبة الفعلية،
وشككنا في حصولها لوجوب المقدّمة من جهة أخرى، لم يكن بأس بجريان
الاستصحاب، ولا ينافي الملازمة الواقعية على تقدير وجودها؛ إذ مع القطع بها

(١) وردت العبارة في نسخة (أ) هكذا: (أو على انعقاده إلّا فيما كان قابلاً له استقلالاً...)، وقد
أثبتنا العبارة طبقاً لنسخة (ب) المصحّحة.

(٢) كامل الزيارات: ١٧٩، بتفاوت يسير، مصباح التهجد: ٧١٦.

(٣) ما بين القوسين أثبتناه من نسخة (ب)، وقد ورد في نسخة (أ) في موضع تقدّم آنفاً.

(٤) الكفاية ١: ٢٠٠.

مدفوع: بأنه وإن كان غير مجعول بالذات، لا بالجعل البسيط الذي هو مفاد «كان» التامة، ولا بالجعل التأليفي الذي هو مفاد «كان» الناقصة، إلا أنه مجعول بالعرض، ويتبع جعل وجوب ذي المقدمة، وهو كافٍ في جريان الأصل.

- أيضاً - يجري هذا الاستصحاب، إذ هو جارٍ في نفي الفعلية، وهي حسب الفرض ليست للملازمة، بل لجهة أخرى، وكذا في الآخرين، ولكن جريانه فيهما مبني على ما تقدّم في المقدمة الثالثة من الوجه الأول والثاني، فحينئذٍ يجري، فيستكشف عدم الملازمة واقعاً، ولذا قال: (لصحّ التمسك بذلك في إثبات بطلانها)^(١) أي: التمسك بالاستصحاب ليبطل الملازمة بمعنى إحراز عدمها به.

لا يقال: إن قوله: (نعم لو كانت الدعوى هي الملازمة المطلقة حتى في المرتبة الفعلية...) ^(٢) إلى آخره، يدل على إجرائه في القسم الأخير فقط حيث إن ظاهره وجود الشك فيها في كلتا المرتبتين.

لأنه يقال: نعم، إلا أنه لا فرق بين القسم الثاني وبين هذا القسم عنده قطعاً، وفي بعض النسخ المصححة بدل قوله: (لصحّ) ^(٣) قوله: (لما صحّ) ومبناه هو الوجه الأخير من الوجوه الثلاثة المتقدمة في المقدمة الثالثة.

أقول: يرد عليه أولاً: منع جريان الاستصحاب في القسم الأول؛ لعدم تحقق الشك في وجوب المقدمة فعلاً من جهة أخرى؛ لأنها ليست قابلة للوجوب المولوي المستقل لعدم الفائدة فيه؛ لحكم العقل بترتب العقوبة على ترك ذي المقدمة بتركها، ولا عقوبة على ترك نفسها، فلا فرض أمر مستقل، فلا بد من الحمل على

(١) الكفاية ١: ٢٠٠.

(٢) نفس المصدر.

(٣) أي في جواب قوله: (لو كانت الدعوى هي الملازمة المطلقة...)، وقد وردت العبارة في نسخة المصنّف - قدس سره - وفي الأخرى التي صححها نجله - رحمه الله - هكذا: (لما صحّ...).

ولزوم التفكيك بين الوجوبين مع الشك لا محالة؛ لأصالة عدم وجوب المقدّمة مع وجوب ذي المقدّمة، لا يُنافي الملازمة بين الواقعيين، وإنما يُنافي الملازمة بين الفعلين. نعم لو كانت الدعوى هي الملازمة المطلقة حتى في المرتبة الفعلية، لما صحّ التمسك بالأصل، كما لا يخفى.

إذا عرفت ما ذكرنا: فقد تصدّى غير واحد من الأفاضل^(١) لإقامة

الإرشاد.

فإن قلت: بناءً على الملازمة كيف يكون الوجوب مولوياً؟!

قلت: إنه عليها تبعي قهري يكفي في جعله التبعي وجود الفائدة في جعل النفسي.

وثانياً: إنك قد عرفت أنه بناءً على القسمين الأخيرين لا مانع من جريان الاستصحاب، وإحراز عدم الملازمة، فلا وجه لقوله: (لما صحّ بناءً على النسخة المتقدّمة).

وثالثاً: منع جريانه في وجوب المقدّمة مطلقاً؛ إذ قد عرفت في المقدّمة الأولى أنه لا بدّ في جريانه من ترتّب أثر عملي عليه وليس كذلك في المقام، لأن تركها موجب للعقوبة على ترك ذيها، ولا عقاب على ترك نفسها على تقدير وجوبها أيضاً.

نعم لو ترتّب عليه أثر شرعي آخر في مثل مسألة النذر أو تحقّق الإصرار أو حرمة الأجرة لكان جارياً، ولكنه - قدّس سرّه - بصدد تصحيحه بنفسه، كما يشهد به قوله: (ولو كان لم يكن بمهمّ هنا).

مضافاً إلى أنه منع هذه الثمرات فيما تقدّم، كما يُشعر به قوله: (لو كان أيضاً).

البرهان على الملازمة، وما أتى منهم بواحد خالٍ عن الخلل .
والأولى إحالة ذلك إلى الوجدان ؛ حيث إنه أقوى شاهد على أن
الإنسان إذا أراد شيئاً له مقدّمات ، أراد تلك المقدمات لو التفت إليها ؛
بحيث ربما يجعلها في قالب الطلب مثله ، ويقول - مولوياً - «أدخل
السوق ، واشترِ اللحم» - مثلاً - بداهة أن الطلب المنشأ بخطاب
«أدخل» مثل المنشأ بخطاب «اشترِ» في كونه بعثاً مولوياً ، وأنه حيث
تعلّقت إرادته بإيجاد عبده الاشتراء ، ترشّحت منها له إرادة أخرى
بدخول السوق بعد الالتفات إليه^(٥١٩) ، وأنه يكون مقدّمة له ، كما لا
يخفى .

ويؤيد الوجدان - بل يكون من أوضح البرهان - وجود الأوامر
الغيرية^(٥٢٠) في الشرعيّات والعرفيّات ؛ لوضوح أنه لا يكاد يتعلّق بمقدّمة

٥١٩ - قوله : (بعد الالتفات إليه . . .) إلى آخره .

وترشّح الإرادة حين الالتفات دائماً شاهد على ترشّحها ارتكازاً في صورة عدم
الالتفات .

٥٢٠ - قوله : (وجود الأوامر الغيرية . . .) إلى آخره .

هذا الدليل متوقّف على مقدّمات :

الأولى : أن ظاهر الأمر هي المولوية .

الثانية : أنه معلوم كونه لملاك المقدّمية ، ولا ملاك آخر فيه .

الثالثة : أنه لا فرق بين هذه المقدّمة وغيرها في المقدّمية ، فيلزم كونها - أيضاً -
متعلّقة للأمر ، فهذا يصير دليلاً ظنيّاً معتبراً لكون الأولى ظنيّة كذلك ، والنتيجة تابعة
لأخسّ المقدّمات .

وفيه أولاً : منع المقدّمة الأولى ؛ لقيام القرينة العقلية على عدم الوجوب

أمر غيري، إلّا إذا كان فيها مناطه، وإذا كان فيها كان في مثلها، فيصحّ تعلّقه به أيضاً؛ لتحقّق ملاكه ومناطه، والتفصيل بين السبب وغيره^(٥٢١) والشرط الشرعي وغيره سيأتي بطلانه، وأنه لا تفاوت في باب الملازمة بين مقدّمة ومقدّمة.

المولوي في المقدّمة لعدم الفائدة فيه.
نعم لو كان مترشحاً من ذي المقدّمة فهو أمر قهري غير محتاج إلى فائدة مستقلّة وراء فائدة ذبها كما تقدّم.
وثانياً: منع المقدّمة الثانية؛ إذ المعلوم عدم ملاك آخر في متعلّق الأمر غير المقدّميّة، فلعلّه بملاك في نفسه.
وثالثاً: منع المقدّمة الثالثة؛ إذ وجود الملاك ليس علّة تامّة، فلعلّه قد كان في غير المقدّمة المأمور بها مانع من تعلّقه.
ولكن يُمكن أن يُستدلّ على الملازمة ببناء العقلاء على حكمهم بمحض تعلّق الأمر بشيء من المولى أنّه أوجب على العبد مقدّماته، كما أوجب نفس ذي المقدّمة.
والفرق بين الدليل الأول وهذا الدليل: أنّ الأوّل عبارة عن استقلال العقل ومراجعة الوجدان، والثاني طريقة العقلاء.
والعمدة في إثبات الملازمة هذان الدليلان، وأمّا سائر الأدلّة فمخدوشة كلّها، كما عرفت بعضها، وستعرف الآخر.
٥٢١ - قوله: (والتفصيل بين السبب وغيره...) إلى آخره.

إشارة إلى دفع ما يتوهم^(١) من منع المقدّمة الثانية من الدليل المذكور؛ بأنّ خصوصيّة السببيّة ربّما يكون لها دخل في الإيجاب بأنّ الملاك هي المقدّميّة بما هي، وهي موجودة في الكلّ.

ولا بأس بذكر الاستدلال الذي هو كالأصل لغيره - مما ذكره الأفاضل^(١) من الاستدلالات - وهو ما ذكره أبو (الحسين)^(٢) البصري، وهو أنه لو لم يجب المقدمة لجاز تركها، وحينئذٍ فإن بقي الواجب على وجوبه يلزم التكليف بما لا يطاق، وإلا خرج الواجب المطلق عن وجوبه. وفيه: - بعد إصلاحه بإرادة عدم المنع الشرعي من التالي في الشرطية الأولى، لا الإباحة الشرعية، وإلا كانت الملازمة واضحة البطلان^(٣)،

٥٢٢ - قوله: (وإلا كانت الملازمة واضحة البطلان...) إلى آخره.

لأن رفع الوجوب المولوي لا يلزم ثبوت أحد الأحكام الباقية أو خصوص الإباحة الشرعية؛ إذ لعله لا حكم له شرعاً كما في المتلازمين، فإن الأمر بأحدهما لا يستلزم الأمر بالآخر، إلا أنه لا يجوز اتصافه بحكم آخر، فيبقى بلا حكم، وفي المقام يكون كذلك؛ إذ لا يمكن إيجاب ذي المقدمة والحكم على المقدمة بحكم آخر يضاده، فحينئذٍ يرجع إلى حكم العقل، وهو لزوم الإتيان، ونظيره - أيضاً - المهم

(١) معالم الدين: ٦١ / سطر ٧-١٢، الفصول الغروية: ٨٤ / سطر ٣٢-٣٤، مطارح الأنظار: ٨٣-٨٤.

(٢) في أكثر نسخ الكفاية: «أبو الحسن البصري»، وما أثبتناه هو الصواب، والموافق لبعض النسخ، ويؤيده ما جاء من نسبة هذا الاستدلال إلى «أبي الحسين البصري» في مطارح الأنظار (٨٣/السطر الأخير)، كما يؤيده ورود هذا الاستدلال في كتاب «المعتمد في أصول الفقه ١: ٩٥» لأبي الحسين البصري.

وأبو الحسين البصري: هو محمد بن علي بن الطيّب البصري. شيخ المعتزلة، صنّفه الحاكم أبو السعد الجشمي في الطبقة الثانية عشرة من المعتزلة. اتفق المؤرخون على ذكائه وبراعته العلمية... بصري سكن بغداد، ودّرس بها الكلام. كان قويّ العارضة في الدفاع عن المعتزلة، كان إمام وقته، وعنه أخذ الفخر الرازي كتاب المحصول. توفّي ببغداد يوم الثلاثاء (١٥/ ربيع الآخر/ سنة ٤٣٦ هـ). عن مقدمة كتاب «المعتمد ١: ز» بتصرّف.

وإرادة الترك عما أُضيف إليه الظرف^(٥٢٣) لا نفس الجواز، وإلاّ فبمجرد^(١) الجواز بدون الترك، لا يكاد يُتوهم صدق القضية الشرطيّة الثانية - ما لا يخفى؛ فإنّ الترك بمجرد عدم المنع شرعاً لا يوجب صدق إحدى الشرطيتين، ولا يلزم أحد المحذورين، فإنه وإن لم يبقَ له وجوب معه، إلّا أنه كان ذلك بالعصيان؛ لكونه متمكناً من الإطاعة والإتيان، وقد اختار تركه بترك مقدّمته بسوء اختياره، مع حكم العقل بلزوم إتيانها؛ إرشاداً إلى ما في تركها من العصيان المستتبع للعقاب.

إذا أمر بالأهمّ فإنّ المهمّ لا حكم له أصلاً.

٥٢٣ - قوله: (وإرادة الترك عما أُضيف إليه الظرف . . .) إلى آخره.

وهو قوله: (وحيثنّ . . .).

أقول: لا يخلو إمّا أن يكون المراد من المضاف إليه جواز الترك، أو الترك عن جواز؛ بمعنى رفع الوجوب لا الإباحة الشرعيّة، أو الترك بما هو.

فإن كان الأوّل فهو لا يستلزم أحد المحذورين؛ لأنّ عدم الوجوب الشرعي لا يصير ذا المقدّمة غير مقدور حتّى يقال: إنّه على تقدير بقاء الواجب على وجوبه يلزم التكليف بما لا يطاق، فحينئذٍ نلتزم ببقاء الوجوب، ولم يلزم عدم المقدوريّة ولا خروج الواجب عن وجوبه، بل لو كان الجواز بالمعنى المذكور منافياً للقُدرة على الواجب للزم الدور؛ إذ مقدوريّة الواجب تتوقّف على إيجاب المقدّمة، وهو موقوف على إيجاب ذيلها، فتصير مقدوريّة الواجب موقوفة على إيجابه، ومن المعلوم أنّ إيجاب

(١) في أكثر النسخ: (فمجرد . . . لا يكاد يتوهم صدق . . .)، وعبارة حقائق الأصول:

(فمجرد . . . لا يتوهم معه . . .)، وهي قوينة، وكذا ما أثبتناه من نسخٍ أخرى.

نعم، لو كان المراد من الجواز الترك شرعاً وعقلاً^(٥٢٤)، لَلَزِمَ^(١) أحد المحذورين، إلا أن الملازمة على هذا في الشرطية الأولى ممنوعة؛

الواجب موقوف على مقدوريته، فيلزم الدور، ولذا قال في المعالم^(٢): (إن تأثير الإيجاب في القدرة غير معقول)؛ أي تأثير إيجاب المقدمة في مقدورية ذبها. وإن كان الثاني والثالث ففيهما أولاً: أنه خلاف ظاهر الكلام؛ لأن الظاهر منه لزوم أحد المحذورين من مجرد الجواز، لا من الترك.

وثانياً: أن تركه لها إن كان في زمان يقدر على إتيانها ثانياً، التزمنا بالشق الأول، فلا يلزم عدم المقدورية، وإن كان في زمان لا يقدر بعده التزمنا بالشق الثاني، ولكن خروج الواجب - حينئذٍ - بسبب العصيان؛ لتركه بترك مقدّمته، وهو ليس بمحذور، كما أن خروجه عنه بسبب الإطاعة ليس محذوراً، وإنما المحذور خروجه من دون شيء منهما.

٥٢٤ - قوله: (نعم لو كان المراد من الجواز جواز الترك شرعاً وعقلاً . . .)

إلى آخره.

والحاصل أنه إما أن يكون المراد من الجواز في الشرطية الأولى رفع الوجوب، فلا يلزم أحد المحذورين على ما عرفت، أو يكون الإباحة الشرعية، أرفع الوجوب شرعاً وعقلاً، فيلزم أحد المحذورين؛ لأنه - حينئذٍ - يكون في ترك المقدمة معذوراً، فلا عقوبة على ترك ذي المقدمة المستند إليه، فحينئذٍ يلزم خروجه عن وجوبه من دون عصيان ولا إطاعة، وقد عرفت أنه باطل، ولكن الشرطية الأولى - حينئذٍ - ممنوعة، ولما كان أشار إلى لزوم خروج الواجب الباطل من إرادة الإباحة الشرعية في أول كلامه بقوله: (لا الإباحة الشرعية)، أشار هنا إلى لزومه من خصوص إرادة رفع الوجوب شرعاً وعقلاً.

(١) في أكثر النسخ: «يلزم»، والصحيح ما أثبتناه من كفاية جماعة المدرّسين.

(٢) معالم الدين: ٦١ / السطر الأخير.

بداهة أنه لو لم يجب شرعاً لا يلزم^(١) أن يكون جائزاً شرعاً وعقلاً؛
لإمكان أن لا يكون محكوماً بحكم شرعاً، وإن كان واجباً عقلاً إرشاداً،
وهذا واضح.

وأما التفصيل بين السبب وغيره، فقد استدل^(٢) على وجوب
السبب: بأن التكليف لا يكاد يتعلّق إلّا بالمقدور، والمقدور لا يكون
إلّا هو السبب، وإنما المسبّب من آثاره المترتبة عليه قهراً، ولا يكون من
أفعال المكلف وحركاته أو سكناته، فلا بدّ من صرف الأمر المتوجّه إليه
عنه إلى سببه.

ولا يخفى ما فيه: من أنه ليس بدليل على التفصيل^(٣)، بل على
أنّ الأمر النفسي إنما يكون متعلّقاً بالسبب دون المسبّب، مع وضوح
فساده^(٤)؛ ضرورة أنّ المسبّب مقدور المكلف، وهو متمكّن منه^(٥)

٥٢٥ - قوله: (أنّه ليس بدليل على التفصيل...) إلى آخره.

لأنّه ليس تفصيلاً في الأمر الغيري؛ بأنّه متعلّق بمقدّمة دون أخرى.

٥٢٦ - قوله: (مع وضوح فساده) إلى آخره.

ظاهر الاستدلال المتقدّم انحصار المقدور في مقولة الفعل لكن لا بالمعنى
المعروف في المعقول، بل بمعنى الحركة والسكون؛ لأنّ ظاهر قوله: (وحركاته وسكناته)
كونه تفسيراً للأفعال.

وهل مراده منه المقدور بلا واسطة لأنّ غيرهما مقدور بالواسطة، أو مطلقة إلّا

(١) كذا، والأقوم: لم يلزم.

(٢) معالم الدين: ٥٨ / سطر ١٠ - ١٣.

(٣) في كثير من النسخ: (متمكّن عنه)، والصحيح ما أثبتناه من نسخ أخرى.

بواسطة السبب، ولا يعتبر في التكليف أزيد من القدرة، كانت بلا واسطة أو معها، كما لا يخفى.

وأما التفصيل بين الشرط الشرعي وغيره، فقد استدل^(١) على الوجوب في الأول: بأنه لولا وجوبه شرعاً لما كان شرطاً؛ حيث إنه ليس مما لا بد منه عقلاً أو عادة.

وفيه - مضافاً إلى ما عرفت من رجوع الشرط الشرعي إلى العقلي - أنه لا يكاد يتعلّق الأمر الغيري إلّا بما هو مقدّمة الواجب، فلو كانت مقدّمته متوقّفة^(٢٧) على تعلّقه بها لدار، والشرطيّة وإن كانت

أنّه يدّعي انتفاء القدرة في غير المباشري من الأفعال ولو مع الوسطة؟ ظاهره الثاني، وقد دفعه بقوله: (ضرورة أنّ المسبّب مقدور المكلف...) إلى آخره. والأوّل بقوله: (ولا يعتبر في التكليف أزيد...) إلى آخره.

٥٢٧ - قوله: (فلو كان مقدّمته متوقّفة...) إلى آخره.

لا يقال: إنهم يستدلّون على الشرطيّة بمثل قوله تعالى: ﴿فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ﴾^(٢) فبناءً على ما ذكر يلزم الدور لتوقّف الشرطيّة على هذا الأمر الغيري وهو موقوف على ثبوت الشرطيّة.

فإنه يقال: إنّه موقوف عليها ثبوتاً، ولكنها موقوفة عليه إثباتاً، فلا دور، بخلاف المقام فإنّ المفروض هو انتزاع الشرطيّة منه ثبوتاً، فيلزم الدور.

(١) القوانين: ١٠٧ / سطر ٤ - ٥.

(٢) المائدة: ٦.

منتزعة عن التكليف، إلّا أنه عن التكليف النفسي^(٥٢٨) المتعلّق بما قيّد بالشرط، لا عن الغيري، فافهم.

٥٢٨ - قوله: (إلّا أنه من التكليف النفسي...) إلى آخره.

لا يخفى أنّ الشرطيّة: تارة تلاحظ بالنسبة إلى الواقع؛ بمعنى كون الشيء ممّا له دخل في حصول الصلاح من المأمور به.

وأخرى تُلاحظ بالنسبة إلى مقام تعلّق الأمر، فإذا تعلّق أمر بشيء مشروط بشيء آخر يكون هذا الشيء الأخير شرطاً لما هو المأمور به.

فإن كان مراده هو الأوّل فكما يلزم الدور من توقّفه على الأمر الغيري، كذلك يلزم من توقّفه على الأمر النفسي؛ لأنّ كلّاً منهما موقوف على الشرطية بهذا المعنى.

وإن كان مراده الثاني فكما لا يلزم من توقّفه على الأمر النفسي، كذلك لا يلزم من توقّفه على الأمر الغيري؛ لأنّه موقوف على واقع الشرطيّة، لا على الشرطيّة للمأمور به، وعلى أيّ تقدير فلا وجه لما أورده عليه ثانياً بلزوم الدور على فرض انتزاع الشرطيّة من الأمر الغيري، دون الأمر النفسي.

نعم يمكن أن يقال: إنّ الشرطيّة للمأمور به لا يمكن أن تنتزع عن الأمر الغيري؛ لأنّ كليهما معلولان في مرتبة واحدة عن الأمر النفسي المذكور، فهي في مرتبة الأمر الغيري، فلو انتزعت منه لزم تقدّم الشيء على نفسه، وهذا غير الدور وإن كان بطلانه - أيضاً - من الجهة المذكورة.

والأولى بالإيراد عليه: بأنّه لو كان مراده انتزاع الشرطيّة عن الأمر الغيري بمعنى الشرطيّة الواقعيّة.

ففيه: أنّه يلزم الدور كما يلزم من انتزاعها عن الأمر النفسي، ولو كان المراد انتزاعها بمعنى شرطيّته للواجب بما هو واجب عن الأمر الغيري المترشّح من الأمر النفسي المبنيّ على الملازمة، للزم تقدّم الشيء على نفسه.

تتمّة: لا شبهة في أنّ مقدّمة المستحبّ كمقدّمة الواجب، فتكون مستحبة - لو قيل بالملازمة - وأمّا مقدّمة الحرام والمكروه^(٥٢٩) فلا تكاد

ولو كان مراده انتزاعه من أمر غيريّ مولويّ مستقلّ، ففيه:
 أولاً: أنّه خروج عن محلّ الكلام؛ لأنّ الكلام في الملازمة.
 وثانياً: منع انتزاعه عنه، بل ما لم يتعلّق أمر نفسيّ بالمقيّد به لم توجد الشرطيّة المذكورة؛ لأنّها من المجعولات التبعيّة الناشئة من الأمر النفسي المذكور، لا من غيره؛ أمراً غريباً أو شيئاً آخر.
 وثالثاً: أنّه غير معقول كما مرّ.

ثمّ إنّّه يمكن أن يورد على التفصيل المذكور بوجهين آخرين:
 الأول: أنّه لو كان الدليل المذكور مسلماً للزم القول بوجوب مطلق المقدّمة الشرعيّة شرطاً كان أو سبباً أو عدم مانع، فلا وجه للحصر.
 الثاني: أنّ الشرطيّة الواقعيّة - كما هي ظاهر كلام المستدلّ - لو توقّفت على الأمر الغيري، وأغمضنا عن الدور المتقدّم، ولا شك في كونه موقوفاً على الملازمة، للزم الدور؛ لأنّ الشرطيّة الشرعيّة الواقعيّة موقوفة على الملازمة، وهي موقوفة عليها، وإن فرّ منه - بكون الأمر الغيريّ غير المترشّح من الملازمة؛ حتّى لا يلزم الدور - ورد عليه ما تقدّم آنفاً من الوجوه.

٥٢٩ - قوله: (وأما مقدّمة الحرام والمكروه...) إلى آخره.
 الحرام إمّا أن يكون فعلاً مباشريّاً؛ بحيث يحتاج إلى إرادة بعد جميع مقدّماته الخارجيّة غير الإرادة، أو فعلاً توليديّاً لا كذلك.
 والثاني: إمّا أن يكون بسيط العلة أو مركّبها، وعلى الثاني جميع أجزائها متلازمة الوجود أو غير متلازمة، وعلى الثاني الجزء الأخير منها بسيط أو مركّب، والجميع خمسة أقسام بانضمام الفعل المباشري.
 ويجمل الكلام في أقسام التوليدي الأربعة: أنّه لا يحرم أو يكره من مقدّماته

تتَّصف^(١) بالحرمة أو الكراهة؛ إذ منها ما يتمكَّن معه ترك الحرام أو المكروه اختياراً، كما كان متمكِّناً قبله، فلا دخل له أصلاً في حصول ما هو المطلوب من ترك الحرام أو المكروه، فلم يترشَّح من طلبه طلب ترك

إلا ما يحصل بعده المبغوض قهراً، وأمَّا سائر المقدمات فلا، وإذا فالحرمة منحصرة في البسيط والمركَّب المتلازم الأجزاء والجزء الأخير البسيط، والجزء الأخير المركَّب من الأجزاء المتلازمة وغيره لا يكون حراماً أو مكروهاً، والدليل عليه من وجهين:
الأول: الوجدان.

الثاني: أنَّ المطلوب في محلِّ النزاع هو الترك، وفي الواجب والمستحب الوجود، ولا شكَّ في أنَّ الوجود لا يتحصَّل إلاَّ بتحقيق جميع أجزاء علته، بخلاف الترك؛ فإنَّ عدم كلِّ واحد من أجزاء علَّة الوجود كافٍ في تحقُّقه، وملاك ترشُّح الطلب توقُّف المطلوب على الشيء، فكلُّ واحدة من المقدمات فيما كان الوجود مطلوباً نفسياً يكون مطلوباً غيرتياً، بخلاف الترك المطلوب؛ فإنه لا يتوقَّف على ترك كلِّ من تلك المقدمات حتَّى يتَّصف ترك كلِّ بالمطلوبية، بل ما يتوقَّف عليه ليس إلاَّ ترك المقدَّمة التي يحصل الوجود^(٢) بعد إتيانها قهراً؛ لأنَّ عدم العلَّة التامة وإن كان منطبقاً على الجميع، إلاَّ أنَّ المستند إليه الفعلي دائماً للترك المطلوب هو ترك هذه المقدَّمة ولو فيها ترك أول المقدمات.

لا يقال: إنه يترشَّح الطلب إليه من هذا الطلب.

فإنَّه يقال: نعم إذا كان توليدياً، وإلاَّ فلا؛ لتوسُّط الإرادة التي يكون عدمها هو المستند إليه، لا ترك المقدَّمة المذكورة. هذا في التوليدي.
وأما في المباشري فقد عرفت ممَّا بيَّنا عدم تحقُّق الحرمة في مقدّماته غير الإرادة؛

(١) في بعض النسخ: (فلا يكاد يتَّصف)، وهو سهو، والصحيح ما أثبتناه من نسخ أخرى.

(٢) في نسخة (أ): «الوجوب»، والصحيح ما أثبتناه من نسخة (ب) المصحَّحة.

مقدّمتهما، نعم ما لا يتمكّن معه من الترك المطلوب، لا محالة يكون مطلوب الترك، ويطرّح من طلب تركهما طلب ترك خصوص هذه المقدّمة، فلم يكن للحرام مقدّمة لا يبقى معها اختيار تركه لما اتّصف بالحرمة مقدّمة من مقدّماته.

لأنّه مع إتيان جميع تلك المقدّمات يتمكّن من ترك الحرام، وليس الترك المطلوب موقوفاً على ترك جميعها، فضلاً عن كلّ واحدة.

وأما الإرادة فحرمتها مبنية على كونها اختيارية، وقد منعه المصنّف^(١). والحقّ أنّها اختيارية، كما تقدّم بيانه إجمالاً في التعبدّي والتوصلي، فتتّصف بها، ولكن على مبناه لا تتّصف بها مقدّمة من مقدّمات الفعل المباشر. بقي هنا أمور:

الأول: أنّ الأستاذ استدلّ على عدم حرمة المقدّمة في الفعل المباشر مطلقاً: بأنّ عدم كلّ من مقدّماته علّة مستقلة في الترك المطلوب، فحينئذ يكون المؤثر هو أسبق العلل، ولا شكّ أنّ السابق عدم المقتضي؛ لكونه مقدّماً على الشرائط فيكون عدمه - أيضاً - سابقاً على عدمها، فيكون هو المؤثر، ومن المعلوم أنّ المقتضي للوجود في المباشري هي الإرادة، فيكون عدمها مقدّماً على عدم سائر المقدّمات، فحينئذ لا يكون عدم تلك المقدّمات مطلوباً؛ لكونه غير مؤثر في المطلوب، والمؤثر فيه - وهو عدم الإرادة - غير قابل لتعلّق التكليف؛ لأنّ الإرادة غير اختيارية، فلا يصحّ تعلّقه بها وجوداً وعدمًا. انتهى.

وفيه أولاً: أنّها اختيارية كما تقدّم.

وثانياً: منع كون الإرادة مقتضياً؛ لأنّ المقتضي هو المؤثر في الوجود والمفويض له، ولا شكّ في عدم كونها كذلك، والملاك في هذا المطلب ما ذكرنا سابقاً: من أنّ

لا يقال: كيف؟ ولا يكاد يكون فعل إلا عن مقدّمة لا محالة معها يوجد، ضرورة أن الشيء ما لم يجب لم يوجد.

فإنه يقال: نعم لا محالة يكون من جملتها ما يجب معه صدور الحرام، لكنه لا يلزم أن يكون ذلك من المقدّمات الاختيارية، بل من

سائر المقدّمات لا يكون عدمها ممّا استند إليه العدم المطلوب.

الثاني: أنه لا إشكال في اتّصاف العلة البسيطة والجزء الأخير البسيط بالحرمة في الفعل التوليدي، وأمّا المركّب المتلازمة أجزاؤه وجوداً والجزء الأخير المركّب على النحو المذكور، فهل يتّصف كلّ واحد من أجزائها بالحرمة، أو المجموع؟

فيه إشكال، أقرببه الثاني؛ لأنّ عدم كلّ علة مستقلة في تركه على تقدير الانفكاك، فإذا فرض الاجتماع يكون المؤثر في المطلوب هو المجموع؛ لعدم جواز استناد الواحد إلى العلل المستقلة، واستناده إلى الواحد بعينه ترجيح بلا مرجّح، فحينئذ لا يبقى وجه لا يتّصاف كلّ بالحرمة، بل يستند الطلب إلى ترك المجموع، نعم ترك كلّ واحد مطلوب بعين هذا الطلب كما عرفته في أوّل المبحث.

الثالث: أنّ ما ذكرنا من عدم ترشّح المبعوضة إلى مقدّمة الحرام في غير ما استثنى، لا ينافي عروض الحرمة لها بعنوان آخر، كما إذا قصد التوصل بها إلى الحرام، فإنّه يكون تجريباً، فيتّصف بالحرمة إذا قلنا بكون هذا العنوان موجباً لحرمة الشيء شرعاً، وأنّه من عناوين الفعل الخارجي، وإلا فلا، وسيأتي تحقيقه في مبحث القطع.

وكما في إتيان مقدّمة من مقدّمات الحرام الصادر عن الغير بقصد صدوره عنه، فإنّها محرّمة بعنوان الإعانة على الإثم المحرّمة بقوله تعالى: ﴿وَلَا تَعَاوُنُوا عَلَى

الإثم﴾^(١).

المقدّمات الغير الاختيارية، كمبادئ الاختيار التي لا تكون بالاختيار، وإلا لتسلسل، فلا تغفل، وتأمل.

وكما في إتيان مقدّمة من مقدّمات فعل نفسه المحرّم بناءً على شمول الآية له - أيضاً - وإن كان خلاف التحقيق . . إلى غير ذلك .

الرابع : أنّه لا إشكال في عدم ترشّح الإباحة من المباح إلى مقدّمته . نعم ما لا ينفكّ عنه وجوده من مقدّماته لا يمكن اتّصافه بغير الإباحة من الأحكام مع بقائه على إباحته ؛ إذ لا يمكن اختلاف المتلازمين في الحكم ، بل لابدّ من ارتفاع عدم الحكمين وإن كان الغالب ارتفاع الإباحة ؛ لكونها ناشئة عن اللاّقتضاء ، وإذا فرض كونها عن اقتضاء فلا بدّ من ملاحظة الأهمّ في البين ، فإنّما أن ترتفع الإباحة ، أو الحكم الآخر .

الخامس : أنّك قد عرفت حال ترشّح الحكم بأقسامه الخمسة عن ذي المقدّمة إلى المقدّمة ، وأمّا ترشّحه منها إليه فالظاهر العدم ، بل لا إشكال فيه حتّى في الواجب والمندوب ، فضلاً عن غيرهما .

نعم ما لا ينفكّ عنه قهراً لا يجوز أن يحكم بحكم آخر ؛ لما أشرنا إليه آنفاً من عدم جواز اختلاف المتلازمين في الحكم الفعلي .

ومنه يظهر عدم الإشكال في عدم كون معلول^(١) الحرام حراماً ولو كان علّة تامّة له ، كما قد يسبق إلى بعض الأذهان .

(١) في نسخة (أ) : « المعلوم » ، وما أثبتناه من نسخة (ب) هو الصحيح .

