

الْوَصُولُ إِلَى كَفَايَةِ الْأَصُولِ

تأليف
المصطفى اليربوعي الراعي الإمام
السيد محمد الحسيني الشيرازي قدس سره
١٣٤٧-١٤٢٢

الجزء الأول

موسسة البتة

بيروت - لبنان

الْوُصُولُ إِلَى
كِفَايَةِ الْأُصُولِ

الْوُصُولُ إِلَى كَفَايَةِ الْأُصُولِ

تأليف
المرجع الديني الراجل الإمام
السيد محمد الحسيني الشيرازي قدس سره
١٣٤٧-١٤٢٢

الجزء الأول

مؤسسة البعثة

بيروت - لبنان

جميع الحقوق محفوظة وسجلة
الطبعة الأولى
١٤٣١ هـ - ٢٠١٠ م

مؤسسة البلاغ
للطباعة والنشر والتوزيع



بئر العبد - مدخل مدرسة حارة حريك الرسمية الثانية - بناية فوعاني - الطابق الأول
ص.ب. ١١ - ٧٩٥٢ بيروت ١١٠٧ - هاتف: (٠٣/٥١٤٩٠٥) - فاكس: ٠١/٥٥٣١١٩ لبنان

الموقع الإلكتروني : www.albalagh-est.com

E-mail : Albalagh-est@hotmail.com

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

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

وبعد :

فيقول العبد الراجي عفو ربه الفني محمد بن المهدي الحسيني الشيرازي
(بصره الله عيوب نفسه) : هذا مختصر في شرح لفظ الكفاية للمحقق الكبير المولى
الشيخ محمد كاظم الخراساني (طاب ثراه) كتبه تذكرة لنفسه وتبصرة للمبتدئ
وأبتهل الى الله تعالى في أن يقرنه برضاه ويجعله خالصاً لوجهه الكريم ، ويوفقي
للانمام ويصيرّه مقدمة للاحكام ، انه ولي ذلك وهو المستعان .

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

الحمد لله رب العالمين ،

قال المصنف (ره) :

﴿بسم الله الرحمن الرحيم﴾ أى بهذا الاسم اقرأ وأعمل هذا العمل - كما في الخبر - ^(١) ومن الممكن ان يكون ذكر الاسم اعتباراً للمقابلة، فان المشركين كانوا يقولون : باسم اللات ونحوه عند الشروع ، قال سبحانه حكاية عن نبيه : «تعلم ما في نفسي ولا أعلم ما في نفسك» ^(٢) . ولا يبعد أن يكون ذكره تنويهاً لعظمة المسمى، كما في الدعاء: « ولاذ الفقراء بجنابك » مع ان اللوذ بنفسه تعالى، هذا على ان يكون متعلق الظرف استعين - كما في الخبر ^(٣) - اما لو كان الملابس فظاهر، اذ الملابس بالاسم دون الذات .

﴿الحمد لله رب العالمين﴾ اقتداء بالقرآن الكريم ولما روي ^(٤) عن النبي ﷺ

(١) تفسير الامام (ع) - البرهان ج ١ ص ٤٥ نقلاً عن تفسير الامام (ع)

(٢) المائدة ١١٦

(٣) البرهان ج ١ ص ٤٥

(٤) كل امر ذي بال لم يبدأ فيه بالحمد فهو اقطع - قال ابن اثير في النهاية في لغة «بتر» في الحديث : كل امر ذي بال لا يبدأ فيه بحمد الله فهو ابتر - اى اقطع .

والصلاة والسلام على محمد وآله الطاهرين، ولعنة الله على أعدائهم
أجمعين الى يوم الدين

من النذب الى تصدير الامور بالحمد .

واللام فى الحمد للجنس كما هو الظاهر من التبادر، ولا حاجة الى تكلف
الاستدلال .

وفي افظة الله كلام طويل ولقد أجاد المحقق^(١) الشريف حيث قال : كما
ألهمت العقول في كنه ذاته كذلك تحيرت فى لفظ اسمه^(٢) .

﴿والصلاة والسلام على محمد وآله الطاهرين﴾ قال الله تعالى: « ان الله
وملائكته يصلون على النبي يا أيها الذين آمنوا صلوا عليه وسلموا تسليماً »^(٣) وذكر
اللال لثلا تكون الصلاة ببراء منهياً عنها^(٤)، واختصاص افظة الطاهرين بالذكر
لكونه من اجل صفاتهم. قال سبحانه: «انما يريد الله ليذهب عنكم الرجس أهل
البيت ويظهركم تطهيراً»^(٥). ولا يخفى ان الصلاة والسلام غلب عليهما التحية
وان كانا فى المنة وأصل الاستعمال لشيء آخر .

﴿ولعنة الله على أعدائهم أجمعين الى يوم الدين﴾ اللعنة العذاب والخزي

(١) هو المير سيد شريف الجرجاني على بن محمد الحسينى الاستر!بادى المتوفى
سنة ٨١٦ كان تلميذ القطب الرازى الامامى واستاذ المحقق الدوانى، وعده القاضى نورالله
من حكماء الشيعة .

(٢) حاشية البيضاوى فى أوائل الكتاب .

(٣) الاحزاب ٥٦ .

(٤) عن النبى صلى الله عليه وآله وسلم : لانصلوا على صلوة مبتورة، بل صلوا الى

اهل بيته وسائل الشيعة ج ٢ ص ١٢٢٢ .

(٥) الاحزاب ٣٣ .

وبعد فقد رتبته على مقدمة ومقاصد وخاتمة.

والبعد من الخير، وكان وجه تذييل التصلية والتسليم بهذه الجملة اتمام التولي بالتبري، فانه احد دعائم اصول الايمان، وجعل يوم الدين غاية كناية عن الدوام كقوله تعالى: «مادامت السماوات والارض»^(١) على احد التفسيرين، والا فلا وجه للاختصاص.

﴿وبعد﴾ اي بعد المقدمة للمقدمة ﴿فقد رتبته﴾ اي الكتاب ﴿على مقدمة﴾
في بيان موضوع العلم وغايته وحده اجمالاً وامور آخر ﴿ومقاصد﴾ ثمانية :
الاورام والنوامي، والمفاهيم، والعموم ولو احقه، والمطلق ولو احقه، والقطع ،
والظن ، والبراءة ولو احقها ، والتعادل والتزجيح ، ﴿وخاتمة﴾ في الاجتهاد
والتقليد .

(أما المقدمة)

ففى بيان أمور : الاول .

﴿أما المقدمة ففي بيان أمور ﴾ ثلاثة عشر : موضوع العلم ، والوضع ، وكون المجاز بالطبع أم لا ، وإرادة اللفظ من اللفظ ، وكون دلالة الالفاظ لا تنبع الارادة ، وانه هل للمركب وضع أم لا ، وعلامة الحقيقة والمجاز ، وتعارض الاحوال ، والحقيقة الشرعية ، والصحيح والاعم ، والمشارك وجواز استعمال اللفظ في أكثر من معنى والمشتق .

«الامر الاول»

الامر ﴿الاول﴾ :

فى بيان موضوع العلم عامة ووضوع الاصول

خاصة وبيان بعض ماله ميسر بالمطلب

اعلم ان القدماء جعلوا أجزاء كل علم ثلاثة . وقالوا ان كل علم مركب منها .

(الاول) الشيء الذي يبحث في العلم عن خصائصه والاثار المطلوبة منه . وبعبارة اخرى الامر الذي يرجع جميع ابحاث العلم اليه، وهذا هو المسمى

بموضوع العلم كالكلمة والكلام فى علم النحو ، وتلك الخصائص والاثار هي الاعراض الذاتية كالرفع والنصب والجر فى العلم المتقدم^(١).

(الثانى) القضايا التي يقع فيها البحث وهي المسمى بالمسائل كقولهم : الفاعل مرفوع والمفعول منصوب والمضاف اليه مجرور .

ثم قالوا ان موضوع المسألة امانفس موضوع العلم، او نوع منه، أو عرض ذاتي له، او مركب من الموضوع والعرض الذاتي .

واختلفوا في محمولات المسائل : فالمشهور منهم انها أعراض ذاتية لموضوعاتها خارجة عنها ، وذهب بعضهم الى جواز كون المحمولات بالنسبة الى الموضوعات أعراضاً عامة غريبة، ومثلوا بقول الفقهاء: «كل مسكر حرام» وقول النحاة: «كل فاعل مرفوع» .

(الثالث) المبادئ ، وهي التي يبتنى عليها المسائل، فان أفادت تصور أطراف المسألة سميت بالمبادئ التصورية ، وان أفادت التصديق بالتقصية المأخوذة فى دليل المسألة سميت بالمبادئ التصديقية .

ثم ان العرض قسمان :

(الاول) الذاتي وهو على ثلاثة أقسام :

(الاول): ما يعرض للشيء اولا وبالذات، كمعرض التعجب للانسان .

(الثاني): ما يعرض للشيء بواسطة أمر مساوي للمعرض خارج عن حقيقته

كالضحك اللاحق للانسان لكونه متعجباً .

(١) الرفع والنصب والجر اعراض غريبة لادائية كما سيصرح الشارح بعد صفحة

بل بعد اسطر .

ان موضوع كل علم وهو الذى يبحث فيه عن عوارضه الذاتية .

الثالث : مايعرض بواسطة أمر مساو داخل فى المعروض كادراك الكليات العارض للانسان بواسطة كونه ناطقاً .

(الثاني) الغريب وهو ثلاثة أيضاً :

الاول : مايعرض بواسطة امر مباين كالحرارة العارضة للماء بواسطة النار .

الثاني : مايعرض بواسطة امر خارج أعم كالحركة العارضة للبياض لكونه جسماً .

الثالث : مايعرض بواسطة أمر خارج أخص كالضحك للحيوان بواسطة التعجب .

وأما العارض بواسطة الامر الاعم الداخلى كالمشي العارض للانسان بواسطة كونه حيواناً ففيه خلاف .

« موضوع العلم »

والمصنف (ره) على ﴿ان موضوع كل علم﴾ نفس موضوعات المسائل، لامتقدم من انه قديكون موضوع العلم وقديكون نوعاً منه - الخ. ﴿و﴾ اختار ان موضوع العلم ﴿هو الذى يبحث فيه عن عوارضه الذاتية﴾ لamasبق من ان المحمول قديكون عرضاً غريباً .

ثم لا يخفى ان الواسطة على ثلاثة أقسام :

الاول: الواسطة في الثبوت والمراد بها الملة في وجود المعروض لعروضه كملية التعجب لعروض الضحك على الانسان ، وعليّة تفقّن الاخلاط لعروض الحمى عليه .

أى بلاواسطة فى العروض هو نفس موضوعات مسائله عيناً ، وما يتحد معها خارجاً وان كان يغيرها مفهوماً

الثاني: الواسطة فى العروض والمراد بها ان العرض يعرض ابتداءً للواسطة ونسبته الى المعروض من قبيل الوصف بحال المتعلق ، كاللون العارض للجسم بواسطة السطح .

الثالث : الواسطة فى الاثبات ، والمراد بها سبب العلم والتصديق بكون المحمول للموضوع ، كالتغير فى «العالم متغير وكل متغير حادث» .

اذا عرفت هذا فاعلم ان المصنف (ره) جعل العرض الذاتى عبارة عن القسمين الاول والثالث ﴿ أى ﴾ العرض الذى يعرض ﴿ بلاواسطة فى العروض ﴾ سواء كان مع واسطة فى الثبوت أو فى الاثبات ، وعليه فالعرض الغريب هو ماله واسطة فى العروض خلافاً لما تقدم من الميزان المشهور .

ان قلت : ما ذكرتم من ان موضوع العلم هو ما يبحث فيه عن عوارضه الذاتية غير تام ، لما نرى من خروج اغلب العلوم عن هذه الضابطة . مثلاً الرفع والنصب والجر فى النحو أعراض غريبة بالنسبة الى الكلمة ، لانها انما تلحق الكلمة بواسطة أمر أخص خارج ، كالفاعلية والمفعولية وكونها المضاف اليها ، وكذلك الوجوب والحرمة انما يلحقان الامر والنهي الواردين فى الكتاب والسنة ، بواسطة أمر خارج أعم وهو كون مطلق الامر للوجوب .

قلت: ان الموضوع فى كل علم لا يكون مقيداً بشرط شيء ولا بشرط لابل ﴿ هو نفس موضوعات مسائله عيناً ﴾ فيكون لا بشرط ، واللابشرط يجتمع مع الف شرط ، فالكلمة عين تلك الثلاثة ﴿ و ﴾ هي ﴿ ما يتحد معها خارجاً وان كان ﴾ الفرق بين موضوع العلم وموضوعات المسألة هو ان موضوع العلم ﴿ يغيرها مفهوماً ﴾ فان مفهوم الكلمة شيء ، ومفهوم الفاعل شيء آخر ، ومفهوم

تغاير الكلي ومصاديقه والطبيعي وافراده . (والمسائل)

الامر المطلق شيء، ومفهوم الامر الوارد في الكتاب شيء آخر وهكذا .
والحاصل : ان ﴿تغاير﴾ موضوع العلم وموضوعات المسائل من قبيل تغاير
﴿الكلي ومصاديقه﴾ والمراد بالكلي ليس معان الكلي ولا المنطقي والعقلي لعدم
الاتحاد بينهما وبين الافراد قطعاً بل المراد به الكلي ﴿الطبيعي﴾ فهو ﴿وافراده﴾
متحدان من وجه ومتغايران من وجه .

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

والجواب : أما عن الاول فبعدم تسليم صحة جعل البدن موضوعاً في علم
الطب ، بل موضوعه العضو ، نعم يصح ذلك على مذهب المشهور كما تقدم .
وأما عن الثاني فبأن المراد بالخارج في قولنا ما يتحد معها خارجاً نفس الامر
الاعم من الخارج والذهن .

« المسائل »

﴿و﴾ لما فرغنا عن موضوع العلم مطلقاً شرعنا في الجزء الثاني من أجزاء
العلوم ، وهي القضايا التي تطلب في العلم المعبر عنها بـ ﴿المسائل﴾ فنقول :
ان القوم وان صرحوا بكون أجزاء العلوم ثلاثة : الموضوعات والمسائل
والمبادئ ، لكن صرحوا ان حقيقة كل علم مسائله ، ولاتنافي بينهما، فان ثلاثية

عبارة عن جملة من قضايا مشتتة جمعها اشتراكها في الدخول في الغرض الذي لاجله دون هذا العلم .

الاجزاء بالنسبة الى التدوين ، وأما بحسب الحقيقة فالعلم شيء واحد ، اذ المباديء مقدمة للمسائل ، والموضوع جهة اشتراك موضوعات المسائل وهي ﴿عبارة عن جملة من قضايا مشتتة﴾ منفردة موضوعاً أو محمولاً ، لكن حيث يتبين ان موضوعات مسائل العلم متحد مع موضوع العلم ، فالاختلاف في الموضوع باعتبار الخصوصيات المأخوذة مع الجامع كالأفعلية ونحوها ، وحيث كانت المسائل مختلفة فلا بد وأن يكون بينها جامعة تجملها علماً واحداً ، وفي الجامع خلاف ، فالمصنف على ان الذي ﴿جمعها﴾ انما هو ﴿اشتراكها في الدخول في الغرض﴾ الواحد ، مثلاً الامر الذي أوجب الجمع بين قولهم الفاعل مرفوع والمفعول منصوب ، والمضاف اليه مجرور وهكذا ، هو ان جميعها معدات وأسباب لحفظ اللسان عن الخطأ في المقال ، وهذا هو الغرض ﴿الذي لاجله دون هذا العلم﴾ وجعل له كتاب خاص وسمي بالنحو ، وهكذا المنطق والهندسة والكلام وغيرها .

ودليل المصنف على ذلك هو ان جهة تحسين العقلاء لتدوين المسائل المختلفة موضوعاً ومحمولاً علماً واحداً هي وحدة الغرض ، لاوحدة الموضوعات أو المحمولات ، ولذلك نرى انه لو جمع شخص بين مسائل علوم متعددة ، وجعلها علماً لم يحسن وان كانت لموضوعاتها جهة وحدة وجامعة ، وأما المشهور فقد جعلوا الامر الجامع للمسائل المختلفة هو وحدة الموضوع ولذا قالوا : ان تمايز العلوم بتمايز الموضوعات .

ان قلت : لا فرق في القولين اذ الواحد لا يصدر الا من الواحد ، وحيث قد فوحدة الموضوع والغرض متلازمان .

فلذا قد يتداخل بعض العلوم فسى بعض المسائل مما كان له دخل فى مهمين لاجل كل منهما دون علم على حدة فيصير من مسائل العلمين .

لا يقال : على هذا يمكن تداخل علمين فى تمام مسائلهما

قلت : هذه القاعدة باطلة وقد بين العلامة (ره) فى شرح التجريد^(١) وجه بطلانها فراجع ، على ان التلازم لا يصحح نسبة لازم أحدهما الى الآخر كما لا يخفى .

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

﴿ لا يقال ﴾ اذا كان مصحح جعل المسألة من علمين هو ترتب غرضين عليه يلزم صحة جعل جملة من المسائل مندرجة فى علمين و ﴿ على هذا ﴾ المنوال الى أن ينتهى الى ما ﴿ يمكن تداخل علمين فى تمام مسائلهما ﴾ فيكون العلمان المدون

(١) شرح التجريد فى بحث الملة فى ذيل كلمة : (مع وحدته يتحد المعلوم) .

فيمّا كان هناك مهمان متلازمان فى الترتب على جملة من القضايا لا يكاد انفكاكهما ، فانه يقال مضافاً الى بعد ذلك بل امتناعه عادة

لاجلهما كتابان فى الصورة والمسائل واحداً وذلك ﴿فيمّا كان هناك﴾ غرضان ﴿مهمان متلازمان فى الترتب﴾ أى فى هذه الجهة أعني ترتبهما ﴿على جملة من القضايا﴾ بحيث ﴿لا يكاد انفكاكهما﴾ .

والحاصل: أن يكون التلازم بين الغرضين من حيث الترتب، وان لم يكن بينهما تلازم من سائر الجهات .

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

ثم ان نسبة كل غرض من أغراض العلوم الى الغرض الآخر أحد النسب الاربعة :

الاول: التباين كالنسبة بين الغرض من علم الطب والغرض من علم النحو .

الثاني: العموم المطلق كالغرض من علم النحو بمعناه الاعم والغرض من

علم الصرف .

لا يكاد يصح لذلك تدوين علمين وتسميتهما باسمين بل تدوين علم واحد يبحث فيه تارة لكلا المهمين واخرى لاحدهما، وهذا بخلاف التداخل في بعض المسائل ، فان حسن تدوين علمين كانا مشتركين في مسألة أو أزيد في جملة مسائلهما المختلفة

الثالث: العموم من وجه كالغرض من علم الميزان والغرض من علم الحكمة.

الرابع : التلازم كمعرفة المعربات والمبنيات المرتبتين على علم النحو اذا فرضا غرضين .

أما القسم الرابع فانه لاشبهة في انه ﴿لا يكاد يصح لتدوين علمين﴾ متحدين في جميع المسائل ﴿وتسميتهما باسمين﴾ لان التدوين الاول كاف في حصول الغرضين ، ولامدخلية للقصد بأن يقصد من التدوين الاول أحد الغرضين ومن التدوين الثاني الغرض الثاني ﴿بل﴾ الازم ﴿تدوين علم واحد﴾ أي تدوين المسائل مرة واحدة وجعلها علماً واحداً ﴿يبحث فيه تارة لكلا﴾ الغرضين ﴿المهمين﴾ وذلك حيث كان غرض المدون الغرضين معاً . ﴿و﴾ تارة ﴿اخرى﴾ يبحث في العلم ﴿لاحدهما﴾ حيث كان مقصوده أحد الغرضين ، وهذا على تقدير ذكر الغرض في العلم ، والا فالتدوين الواحد لا يحتاج الى هذا التفصيل .

﴿وهذا﴾ القسم ﴿بخلاف﴾ الاقسام الثلاثة الاول، اذ لو كان بين الغرضين تباين فلاشبهة في وجوب تدوين علمين ، اذ المفروض عدم ترتبهما أصلاً، وكذا لو اشتركا في ﴿التداخل في بعض المسائل﴾ من الطرفين وهو العموم من وجه أو من طرف واحد وهو العموم المطلق ﴿فان حسن تدوين علمين﴾ فيما اذا ﴿كانا﴾ العلمان ﴿متركين في مسألة أو أزيد في جملة مسائلهما المختلفة﴾

لاجل مهمين مما لا يخفى .

سواء كان بينهما عموم مطلق أو من وجه ﴿ لاجل ﴾ غرضين ﴿ مهمين مما لا يخفى ﴾ .

« المبادئ »

ولما فرغنا عن بيان جزئين من أجزاء العلوم أعني الموضوعات والمسائل نشرع في بيان الجزء الثالث أعني المبادئ فنقول : المبادئ عبارة عما يتنسى عليها مسائل العلم وهي قسمان : الاول المبادي التصورية ، والثاني المبادي التصديقية وجملة القول : ان المبادي عبارة عن تعاريف موضوعات المسائل اذا كان بسيطاً كتعريف الفاعل والمفعول والمضاف اليه والحال وغيرها في علم النحو ، واذا كان الموضوع مركباً لزم تعريف أجزاء الموضوع كالمقدار والوسط في النسبة في قولهم كل مقدار وسط في النسبة فهو ضلع ما يحيط به الطرفان في علم الهندسة ، وكالمصادرات والعلوم المتعارفة والاصول الموضوعية . وحكى بعض الافاضل عن ابن الحاجب للمبادي معنى آخر فقال : هي ما يبدأ به قبل الشروع في مقاصد العلم سواء كان داخلاً في العلم ، فيكون من المبادي المصطلحة السابقة كتصور الموضوع والاعراض الذاتية ، والتصديقات التي يتألف منها قياسات العلم أو خارجاً عنه يتوقف عليه الشروع ، كمعرفة الحدود والغاية وبيان الموضوع ، والامر سهل بعد معرفة المراد منها اجمالاً .

وحيث عرفت ذلك فلنرجع الى المقصود فنقول : التمايز بين العلوم اما بالامر الجامع بين الموضوعات المسمى بموضوع العلم ، واما بالامر الجامع بين المحمولات ، واما بالاغراض :

وقد انقدح بما ذكرنا ان تمايز العلوم انما هو باختلاف الاغراض
الداعية الى التدوين لا الموضوعات ولا المحمولات والا كان كل
باب بل كل مسألة من

اما الاول : فلا يمكن أن يكون مايزاً لما تقدم من ارومه عدم التداخل في
مسألة ، فضلا عن التداخل في المسائل ، مع لزوم كون المميز مجهولا اذا كان
الموضوع مجهولا ، كما قاله بعض بالنسبة الى علم الاصول وغيره .
واما الثاني : فمع انه لم يذكره أحد يرد الاشكالان الاولان عليه ، فتعين كون
المايز بين العلوم الاغراض لاغير ﴿ وقد ﴾ أشار اليه المصنف سابقاً بقوله :
« والمسائل عبارة عن جملة من قضايا متشعبة جمعها اشتراكها في الدخول في الغرض
الذي لاجاءه دون هذا العلم » وترتيب البرهان أن يقال : ﴿ انقدح بما ذكرنا ان
تمايز العلوم انما هو ﴾ بالمسائل ، وتمايز المسائل ﴿ باختلاف الاغراض الداعية
الى التدوين ﴾ فتمايز العلوم بتمايز الاغراض و ﴿ لا ﴾ يعقل أن يكون التمايز
بموضوع العلم كما تقدم .

وما ذكره بعض من ان الموضوع داخل في العلم ، فهو أولى بأن يكون
مايزاً من الغرض الذي هو خارج عن العلم استبعاد لا يرجع الى محصل ، و
﴿ الموضوعات ﴾ للمسائل لا يصح جعلها مايزة .

﴿ و ﴾ كذلك ﴿ لا ﴾ يصح جعل ﴿ المحمولات ﴾ مايزة ﴿ والا ﴾ فان
كانت الموضوعات مايزة ﴿ كان كل باب ﴾ علماً على حدة لاختلاف الموضوعات
فيها ، فلباب الفاعل موضوع ، ولباب المفعول موضوع آخر .

وهكذا ان كانت المحمولات مائزّة ، لان المحمول في باب الفاعل شيء ،
والمحمول في باب المفعول شيء ﴿ بل ﴾ يلزم ان يكون ﴿ كل مسألة من ﴾

كل علم علماً عليحدة كما هو واضح لمن كان له أدنى تأمل، فلا يكون الاختلاف بحسب الموضوع أو المحمول موجباً للتعدد، كما لا يكون وحدتهما سبباً لان يكون من الواحد.

ثم انه ربما لا يكون لموضوع العلم وهو الكلى المتحد مع موضوعات المسائل عنوان خاص واسم مخصوص، فيصح

ابواب ﴿كل علم علماً عليحدة﴾ اذ لكل مسألة محمول خاص، مثلاً: المحمول فى قولهم «البتدأ لا يكون نكرة» مغاير للمحمول فى قواهم «البتدأ يجب تقديمه فى صورة حصر الخبر» ﴿كما هو واضح لمن كان له أدنى تأمل﴾ وعلى هذا ﴿فلا يكون الاختلاف﴾ بين العلوم الا ﴿بحسب﴾ اختلاف الاغراض لا بحسب ﴿الموضوع﴾ للعلم ﴿أو﴾ المسألة ولا بحسب ﴿المحمول﴾ للمسألة فان شيئاً منها لا يكون ﴿موجباً للتعدد كما لا يكون وحدتهما﴾ أي وحدة الموضوع أو المحمول ﴿سبباً لان يكون﴾ العلمان المختلفان من حيث الغرض المتحدان موضوعاً او محمولاً ﴿من﴾ العلم ﴿الواحد﴾.

« موضوع الاصول »

﴿ثم انه﴾ لما بين المصنف موضوع العلوم فى اول المقدمة اراد أن يبين موضوع علم الاصول، ولا بد فى بيان ذلك من تقديم مقدمة وهي انه ﴿ربما لا يكون لموضوع العلم وهو﴾ كما تقدم ﴿الكلى المتحد مع موضوعات المسائل عنوان خاص واسم مخصوص﴾ وذلك لان الملاك فى موضوعية الموضوع لا يفرق بعرفان اسمه وعدمه، سواء كان الموضوع متحداً مع موضوعات المسائل كما اختاره المصنف، أو لا كما تقدم نقله عن المشهور ﴿فيصح﴾ حين جهل اسم

أن يعبر عنه بكل ما دل عليه ، بداهة عدم دخل ذلك في موضوعيته أصلاً، وقد انقدح بذلك ان موضوع علم الاصول هو الكلّي المنطوق على موضوعات مسائله المتشتملة ، لا خصوص الادلة الاربعة بماهى أدلة ،

الموضوع ﴿ان يعبر عنه بكل ما دل عليه﴾ كأن يقال «موضوع العلم الفلاني هو الجامع لموضوعات مسائله» ولا يضر الجهل باسم الموضوع ﴿بداهة عدم دخل ذلك في موضوعيته أصلاً﴾ هذا احد قسمي موضوع العلم ، والقسم الثاني هو الذي له اسم خاص وعنوان مخصوص ، فيعبر عنه باسمه كما يصح أن يعبر عنه بكل ما دل عليه كاقسم الاول .

﴿و﴾ اذا عرفت هذا قلنا ﴿قد انقدح بذلك﴾ المذكور في اول المقدمة من تعريف موضوع مطلق العلوم ﴿ان موضوع علم الاصول هو الكلّي المنطوق على موضوعات مسائله المتشتملة﴾ ووجه الانقداح بذلك ان معرفة الكلّي مستلزم لمعرفة جزئياته ، فمعرفة موضوع مطلق العلم مستلزم لمعرفة موضوع النحو والصرف والحكمة والاصول وغيرها ، لكن المعرفة بوجهه مالا بالحقيقة ، اذا العام وجه الافراد ولا يبين خصوصياتها كما لا يخفى .

ثم انه قد اختلف في شخص موضوع علم الاصول واسمه الخاص فالمصنف ذهب الى انه غير معلوم بشخصه ، لان ما ذكره ﴿لا﴾ يصلح للموضوعية ، لعدم اتحاده مع موضوعات مسائله ، خلافاً للمحقق القمي «قده» حيث جعل موضوع الاصول ﴿خصوص الادلة الاربعة﴾ : الكتاب والسنة والاجماع والعقل فانه «ره» يرى هذه ﴿بماهى أدلة﴾ وبوصف داليتها موضوعاً وعلى هذا فيخرج البحث عن حجية احدها عن الاصول ، ويكون من المبادئ التصديقية ، وكذلك يخرج

بل ولا بماهى هى، ضرورة ان البحث فى غير واحد من مسائله المهمة ليس من عوارضها .

اكثر مباحث الالفاظ، كالاوامر والنواهي والعموم .

﴿بل و﴾ غيرها، لان البحث فيها ليس بحثاً عن الاعراض الذاتية للدلة الاربعة، اذ البحث فى الاصول ليس عن خصوص الامر الوارد فى الكتاب مثلاً وحيث رأى صاحب الفصول ذلك تعذر عنه بما ﴿لا﴾ يغنى فجعل الموضوع الادلة الاربعة ﴿بماهى هى﴾ أي بذواتها من دون نظر الى كونها أدلة .

وهذا وان سلم عن الاشكال الاول ، لكن يرد عليه أمران : الاول : خروج مباحث الالفاظ كما تقدم . والثاني : دخول ما ليس من الاصول فيه كالتفسير والتجويد وعلم الحديث، لان هذه العلوم تبحث عن احوال الكتاب والسنة كما لا يخفى .

ثم انه يرد عليهما أيضاً خروج بعض المسائل الاخر ﴿ضرورة ان البحث فى غير واحد من مسائله المهمة ليس من عوارضها﴾ أي عوارض الادلة الاربعة وقد تقدم كون موضوع العلم هو ما يكون الابحاث بحثاً عن عوارض ذاتية له . وحيث كان هذا المبحث من مهام المباحث لزم بيانه أولاً حتى يتضح المتن فنقول لو كان موضوع الاصول الادلة الاربعة بماهى أدلة أو بماهى هى، لزم خروج عمدة مباحث التعادل ، ومبحث خبر الواحد عن الاصول ، وذلك لان الترجيح والتعادل والحجية من عوارض الخبر، والخبر لا يكون من السنة، ولان الكتاب والاجماع والعقل فهو خارج عن الاصول، أما عدم كون الخبر من الثلاثة الاخيرة فظاهر، وأما عدم كونه من السنة، فلان السنة عبارة عن قول المعصوم وفعله وتقريره والخبر حاك لاحدها وليس هو بأحدها .

ان قلت : يمكن ارجاع هذين البحثين الى السنة بأن يقال : مرجع مسألة

التعادل والترجيح الى ان السنة وهي قول المعصوم وفعله وتقريره، هل تثبت بهذا الخبر أو بذلك، ومرجع مسألة الخبر الواحد الى ان السنة هل تثبت بخبر الواحد أم لا تثبت الا بما يفيد القطع ؟

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

اذا تمهدت المقدمة قلنا: ان كان المراد بالمحمول في قواكم ان السنة تثبت بخبر الواحد الثبوت الواقعي، أي ان السنة موجودة ثابتة فيكون مفاد كان التامة فيه : اولاً ان البحث عن وجود الدليل ليس من مباحث العلم، لانه بحث عن وجود الموضوع، وانما أبحاث العلم عبارة عن مباحث أعراض الموضوع التي هي مفاد كان الناقصة. وثانياً ان السنة الواقعية معلوم الوجود فلامعنى للبحث عنه وان كان المراد بالمحمول الثبوت التعبدى، أي ان خبر الواحد الذي هو سنة تعبدية حجة أم لا ففيه ان الحجية ووجوب العمل لم يعرض للسنة أي قول المعصوم وفعله وتقريره، وانما عرض على حاكي السنة، وهو الخبر الواحد، وحينئذ فهو عارض لغير موضوع العلم، هذا حاصل الكلام فى المقام .

واذا أحطت خبراً بما ذكرناه فلنرجع الى الستن فنقول : البحث عن كثير من

وهو واضح لو كان المراد بالسنة منها هو نفس قول المعصوم أو فعله أو تقريره كما هو المصطلح فيها ، لوضوح عدم البحث فى كثير من مباحثها المهمة كعمدة مباحث التعادل والترجيح ، بل ومسألة حجية المخبر الواحد لا عنها ولا عن سائر الادلة ورجوع البحث فيهما

مباحث الاصول ليس من عوارض الادلة الاربعة ﴿وهو واضح﴾ وكفاك شاهداً فى ذلك خروج مسألة خبر الواحد وأكثر مباحث التعادل فانه ﴿لو كان المراد بالسنة منها﴾ أى السنة التي هي أحد الاربعة المجعولة موضوعاً للاصول ﴿هو نفس قول المعصوم أو فعله أو تقريره﴾ وكلمة أو للتقسيم نحو الكلمة اسم أو فعل أو حرف لا للتريد ﴿كما هو المصطلح فيها﴾ فقد جرى اصطلاح الفقهاء على تسمية الثلاثة بالسنة ، وهناك معنى آخر للسنة يعم الثلاثة والاخبار المروية كما سيأتى .

وانما خرج بعض المسائل عن الاصول على هذا الاصطلاح ﴿لوضوح عدم البحث فى كثير من مباحثها المهمة كعمدة مباحث التعادل والترجيح﴾ عن السنة ، فان تلك المباحث لا تلحق السنة ، كما لا تلحق الكتاب والاجماع والعقل وانما خص الخارج بأكثر مباحثه لا الجميع ، لان بعض مباحثه يكون من مباحث الكتاب والسنة مثل تعارض الايتين أو الستين .

﴿بل و﴾ يخرج أيضاً ﴿مسألة حجية الخبر الواحد﴾ عن الاصول لانه ﴿لا﴾ يكون بحثاً ﴿عنها﴾ اى عن السنة ﴿ولا عن سائر الادلة و﴾ ذلك بعين ما تقدم من الدليل فيكون هذان البحثان من المبادئ التصديقية لا مسائل العلم .
فان قلت : يمكن ﴿رجوع البحث فيهما﴾ الى كيفية خاصة حتى يكونا من

فى الحقيقة الى البحث عن ثبوت السنة بالخبر الواحد فى مسألة حجبة الخبر كما افيد، وبأى الخبرين فى باب التعارض، فانه أيضاً بحث فى الحقيقة عن حجبة الخبر فى هذا الحال غير مفيد، فان البحث عن ثبوت الموضوع وما هو مفاد كان التامة ليس بحثاً عن عوارضه فانها

مباحث الاصول، اذ مرجع الكلام ﴿فى الحقيقة الى البحث عن ثبوت السنة بالخبر الواحد فى مسألة حجبة الخبر كما افيد﴾ والمفيد هو شيخ الاعاظم الشيخ المرتضى الانصارى قدس سره فى مسألة حجبة خبر الواحد. هذا وجه دخول مسألة الخبر فى مباحث الاصول.

﴿و﴾ أما وجه دخول مسألة التعادل والترجيح، فلان مرجع الكلام فى الحقيقة الى البحث عن ثبوت السنة ﴿بأى الخبرين فى باب التعارض﴾ وتغيير البحث بهذه الكيفية لا يضر بعنوان البحث فى كلام القوم ﴿فانه أيضاً بحث فى الحقيقة عن حجبة الخبر﴾.

والحاصل: ان العبارة مختلفة والمطلب واحد، اذ كلا العنوانين بحث عن حجبة الخبر ﴿فى هذا الحال﴾ الذى تعارض فيه الخبران، وبهذا التوبيخ بدخل بحث حجبة الخبر وبحث التعادل فى الاصول.

قلنا: ارجاع المبحثين الى ما ذكرتم ﴿غير مفيد﴾ فى دفع الاشكال ﴿فان البحث عن ثبوت الموضوع﴾ اعني السنة ولا ثبوته.

﴿و﴾ بعبارة اخرى البحث عن ﴿ما هو مفاد كان التامة﴾ وهل البسيطة أى وجود الشيء ولا وجوده ﴿ليس بحثاً عن عوارضه﴾ الذاتية حتى يكون من المسائل بل هو من المبادئ التصديقية كما تقدم ﴿فانها﴾ انما تكون من المباحث

مفاد كان الناقصة .

لا يقال : هذا فى الثبوت الواقعى وأما الثبوت التعبدى كما هو المهم فى هذه المباحث فهو فى الحقيقة يكون مفاد كان الناقصة . فانه يقال : نعم ، لكنه مما لا يعرض السنة بل الخبر الحاكى لها ،

اذا كانت ﴿ مفاد كان الناقصة ﴾ وهل المركبة أى اثبات العوارض للموضوع . فتحصل : ان تغيير البحث الى هاتين الكيفيتين انما يخرج المسألتين عن الاجنبية ويجعلهما من المبادئ التصديقية فيلزم منه الاستطراد أيضاً .

﴿ لا يقال : هذا ﴾ الذى ذكرتم من صيرورة المسألتين من المبادئ التصديقية غير صحيح لان كلامنا لم يكن ﴿ فى الثبوت الواقعى ﴾ الحقيقى اذ هو معلوم الوجود ، فلامجال للبحث عنه أصلاً حتى يكون من مفاد كان التامة ، ولا يكون من المسائل .

﴿ وأما ﴾ البحث عن ﴿ الثبوت ﴾ الجملى ﴿ التعبدى ﴾ الذى هو عبارة عن ترتيب الآثار الشرعية على الخبر ﴿ كما هو المهم فى هذه المباحث ﴾ أى مبحث الخبر الواحد والتعادل والترجيح ولواحقها ﴿ فهو فى الحقيقة ﴾ بحث عن عوارض الموضوع و ﴿ يكون مفاد كان الناقصة ﴾ ، فتكون المسألتان - من مسائل العلم ، وحينئذ فيكون عنوان المسألتين هكذا هل السنة التعبدية - أى الخبر - يجب العمل بها ، وهل السنتان التعبدتان المتعارضتان يجب العمل بكلتيهما تخيراً أم بالراجح منهما أم تتساقطان .

﴿ فانه يقال : نعم ﴾ هذا بحث عن مفاد كان الناقصة ﴿ لكنه مما لا يعرض السنة ﴾ حتى يكون من المسائل ﴿ بل ﴾ يعرض ﴿ الخبر الحاكى لها ﴾ أى للسنة

فان الثبوت التعبدى يرجع الى وجوب العمل على طبق الخبر كالسنة المحكية به ، وهذا من عوارضه لاعوارضها كما لا يخفى .
وبالجملة : الثبوت الواقعى ليس من العوارض والتعبدى وان كان منها الا انه ليس للسنة بل للمخبر ، فتأمل جيداً .

فتكون المسألتان أيضاً خارجتين عن الاصول وذلك ﴿فان الثبوت التعبدى﴾
الجملي من قبل الشارع معناه جعل الحجية والطريقة للخبر ، وهو ﴿يرجع الى وجوب العمل على طبق الخبر﴾ والحركة والسكون على وفقه ، وبهذا الجمل يكون الخبر ﴿كالسنة المحكية به﴾ لا يفرقان الا من حيث الحاكية والمحكية .
﴿و﴾ من المعلوم ان ﴿هذا﴾ أي وجوب العمل المجعول للخبر الواحد ﴿من عوارضه﴾ و﴿لا﴾ ربط له بالسنة فلا يكون من ﴿عوارضها﴾ فالبحث عن هذا الوجوب لا يكون من مسائل الاصول ﴿كما لا يخفى﴾ على الخير .
﴿وبالجملة﴾ نقول في جواب الشيخ : ان كان مرادكم بالثبوت ﴿الثبوت الواقعى﴾ فهو ﴿ليس من العوارض﴾ الذاتية للسنة ، لكونه مفاد كان التامة ، فتكون المسألة من المبادئ التصديقية ﴿و﴾ ان كان مرادكم بالثبوت الثبوت ﴿التعبدى﴾ فهو ﴿وان كان منها﴾ أي من العوارض الذاتية ﴿الا انه ليس﴾ يعرض ﴿السنة﴾ حتى تكون من المسائل ﴿بل﴾ يعرض ﴿للمخبر﴾ الحاكي فلا يكون من المسائل ولا المبادئ ﴿فتأمل جيداً﴾ حتى لا يشتبه عليك ونقول : ان الخبر سنة تنزيلية فالمحمول عليه محمول عليها فيكون هذا البحث من المسائل .
فتحصل من جميع ذلك ان المراد من السنة لو كان قول المعصوم أو فعله أو تقريره ورد اشكال خروج مسألة الخبر والتعادل عن الاصول .

وأما اذا كان المراد من السنة ما يعم حكايته فلان البحث فى تلك المباحث وان كان عن أحوال السنة بهذا المعنى ، الا ان البحث فى غير واحد من مسائلها كمباحث الالفاظ وجملته من غيرها لا يخص الادلة ، بل

﴿ واما اذا كان المراد من السنة ما يعم ﴾ قول المصنوع وفعله وتقريره ﴿ حكايته ﴾ أي الخبر الواحد ، فهذا وان أوجب دخول المسألتين فى علم الاصول اذ الحجية مما تعرض الحاكي ، والمفروض ان الحاكي من السنة النبي هي أحد جزئيات موضوع العلم ، لكن فيه ان ظاهر المشهور كون الادلة الاربعة بما هي أدلة موضوع العلم ، فالبحث عن دلالية الدليل انما يكون من المبادئ التصديقية والمهم كون المسألتين من مسائل العلم لا مطلق الدخول . نعم تكونان من المسائل على قول الفصول الذي جعل الموضوع ذوات الادلة .

ثم انه بقي اشكال آخر على تقدير كون الموضوع الادلة الاربعة ، واو ارتفع الاشكال الاول بجعل المراد من السنة معنى يشمل الخبر ﴿ فلان البحث فى تلك المباحث ﴾ التعادل والترجيح والخبر الواحد ﴿ وان كان عن أحوال السنة بهذا المعنى ﴾ فيرتفع اشكال خروج المسألتين ﴿ الا ﴾ أن أكثر المسائل يبقى خارجاً عن الاصول أيضاً وذلك لـ ﴿ أن البحث فى غير واحد من مسائلها ﴾ المهمة ﴿ كمباحث الالفاظ ﴾ عامة ﴿ و ﴾ كذلك ﴿ جملة ﴾ من المباحث ﴿ من غيرها ﴾ كبحث الادلة العقلية ﴿ لا يخص الادلة ﴾ الاربعة فان البحث عن الامر ، والنهي ، والامام ، والخاص ، والسطلق ، والمقيد ، والمجمل ، والمبين والمفاهيم ، فى مبحث الالفاظ ، ومبحث الاجتهاد والتقليد ، وبعض أقسام الاجماع ، وبعض الاحكام العقلية فى الادلة العقلية لا يخص بالادلة الاربعة ﴿ بل

يعم غيرها وان كان المهم معرفة أحوال خصوصها كما لا يخفى .
ويؤيد ذلك تعريف الاصول بأنه العلم بالقواعد الممهدة
لاستنباط الاحكام الشرعية

يعم غيرها ﴿ فان قولهم: « الامر ظاهر في الوجوب » مثلاً لا يختص بالامر الوارد
في الكتاب أو السنة وكذلك البواقي، وأما مثل مسألة الاجتهاد والتقليد فخروجها
بديهي .

والحاصل: ان أغلب المسائل اما أجنبية ، وأما أعم ﴿ وان كان المهم معرفة
احوال خصوصها ﴾ أي خصوص الادلة الاربعة حتى تكون اعراضاً ذاتية، وأما
العارض بواسطة الاعم فلا يكون غرضاً ذاتياً .

وقد تقدم منا ما يشير الى ميزان العرض الذاتي ضمناً، وعليه فلا يرد اشكال
الاعمية ﴿ كما لا يخفى ﴾ وبما ذكر تبين ان موضوع الاصول هو الكلّي المنطبق
على موضوعات مسائله .

« تعريف الاصول »

﴿ ويؤيد ذلك ﴾ قولهم في ﴿ تعريف ﴾ علم ﴿ الاصول ﴾ وبيان حده
﴿ بأنه العلم بالقواعد الممهدة لاستنباط الاحكام الشرعية ﴾ وجه التأيد ان القواعد
جمع محلي باللام فيقتضي العموم ، فيكون المستفاد من هذا التعريف ان كل
مسألة يمكن ان تقع في طريق الاستنباط داخله في علم الاصول ، سواء دونت
أم لم تدون، وسواء كان موضوعها أحد الادلة الاربعة أم لم يكن، ومن البديهي
ان بين صدق هذا التعريف وصدق موضوعية الادلة الاربعة عمومًا من وجه ،

وان كان الاولى تعريفه بأنه صناعة يعرف بها القواعد التي يمكن أن تقع في طريق استنباط الاحكام، أو التي ينتهي اليها في مقام العمل

لا مكان الجمع بينهما فيما اذا كانت مسألة موضوعها أحد الأدلة وتقع في طريق الاستنباط ، واقتراحهما فيما اذا صدق أحدهما بدون الآخر .

وأما ما ذكرناه من الموضوع فلا يعقل الافتراق، اذ كل مسألة تقع في طريق الاستنباط تكون من صغريات الكلبي المنطبق على موضوعات المسائل . هذا تعريف الأصول على مذاق القوم .

﴿وان كان الاولى تعريفه بأنه صناعة يعرف بها القواعد التي يمكن أن تقع في طريق استنباط الاحكام﴾ الشرعية الفرعية ﴿أو التي ينتهي اليها﴾ الفقهية ﴿في مقام العمل﴾ عند يأسه عن الظفر بالدليل الاجتهادي .

وبيان أولوية هذا التعريف يحتاج الى تمهيد مقدمة وهي : ان من المسائل المبحوث عنها في علم الأصول حجة مطلق الظن المعبر عنها بدليل الانسداد ، ولهذا الدليل مقدمات :

الأولى: وجود العلم الاجمالي بتكاليف كثيرة في الشريعة المطهرة .

الثانية: انسداد باب العلم والعلمي الى كثير منها .

الثالثة: عدم جواز اهمال تلك الاحكام .

الرابعة : عدم وجوب الاحتياط وعدم جواز الرجوع الى فتوى المجتهد أو الأصول العملية .

الخامسة : قبح ترجيح المرجوح على الراجح ، وبعد تمامية المقدمات يكون الظن في الاحكام الشرعية حجة .

فيقال هل بعد المقدمة نكشف عن جعل الشارع الظن حجة أو يستقل

بناءً على ان مسألة حجبة الظن على الحكومة ، ومسائل الاصول
العملية في الشبهات الحكمية من الاصول

العقل وبحكم بحجته حينئذ . وبعبارة اخرى حجبة الظن حينئذ على الكشف أو
على حكومة العقل .

واذا تمهدت المقدمة قلنا : الاولى ما ذكرناه من التعريف ﴿بناءً على ان
مسألة حجبة الظن على الحكومة﴾ من الاصول ، لانه يخرج هذا المبحث عن
التعريف الاول، فليزم ان لا يكون من مباحث الاصول، اذ لاستنباط للحكم
الشرعي حينئذ بخلاف التعريف الثاني ، فانه يشمل هذه المسألة لانها مما ينتهي
اليها الفقيه في مقام العمل .

أمّا لو قلنا ان مقدمات الانسداد تنتج حجبة الظن على الكشف فلا يخرج
المبحث عن التعريف الاول، لان المقدمات كاشفة عن جمل الشارع الظن حجة
فيكون هذا المبحث من القواعد الممهدة لاستنباط الحكم الشرعي .

﴿و﴾ كذلك يخرج بناءً على التعريف الاول ﴿مسائل الاصول العملية
في الشبهات الحكمية من الاصول﴾ الاصول العملية عبارة عن البراءة والاحتياط
والاستصحاب والتخيير ، والشبهة الحكمية عبارة عما كان سبب الشبهة فقدان
النص أو اجمال له أو تعارض النصين، والشبهة الموضوعية عبارة عما كان سبب الشبهة
فيه الامور الخارجية .

وبعبارة اخرى: الشبهة التي نحتاج في رفعها الى استطراق باب الشارع هي
الشبهة الحكمية والشبهة التي نحتاج في رفعها الى استطراق باب اللغة والعرف
هي الشبهة الموضوعية .

اذا عرفت هذا فنقول : وجه تقييد الشبهات بالحكمة اشارة الى كون الجارية

كما هو كذلك ، ضرورة انه لا وجه لالتزام الاستطراد في مثل هذه المهمات .

(الامر الثاني) الوضع : هو نحو

منها في الشبهات الموضوعية ليست من المسائل الاصولية بل هي من المسائل الفقهية ، فخرجها عن تعريف الاصول غير مضر ، وأما وجه خروج هذه المسائل عن تعريف المشهور فانما هو لعدم وقوعها في طريق الاستنباط ، بخلاف تعريف المصنف فهي داخله فيه ، لوضوح ان الاصول العملية مما ينتهي اليه الفقيه في مقام العمل .

فتحصل ان مسألة حجية الظن على الحكومة وكذلك مسائل الاصول العملية من علم الاصول على تعريف المصنف ﴿ كما هو كذلك ﴾ بحسب الواقع ﴿ ضرورة ﴾ بخلاف تعريف القوم ، فان هاتين المسألتين خارجتان عنه مع ﴿ انه لا وجه لالتزام الاستطراد في مثل هذه المهمات ﴾ لاعتماد كثير من الاحكام الفرعية الظاهرية عليها ، كما لا يخفى على من راجع الفقه ، وقد أشكل على تعريف المصنف بما لا مجال لذكره ، ولا يذهب عليك انه تبين من تعريف علم الاصول غايته أيضاً كما هو شأن تعاريف العلوم .

« الامر الثاني »

في « الوضع »

والمشهور انه تعيين اللفظ للدلالة على المعنى بنفسه ، ولا وجه لقول بعض أن معنى الوضع هو الموضوعية ، اذ معنى الوضع كما هو المأخوذ عن اللغة والعرف مرادف لقولنا في الفارسية « نهادن » ، وحيث أشكل على التعريف المتقدم بأنه لا يشمل الوضع التميني عدل المصنف عنه وعرف الوضع بأنه ﴿ هو نحو

اختصاص اللفظ بالمعنى وارتباط خاص بينهما ناش من تخصيصه به تارة ومن كثرة استعماله فيه اخرى وبهذا المعنى صح تقسيمه الى التعييني والتعيني كما لا يخفى .

اختصاص اللفظ بالمعنى ﴿ وعلقة ﴾ وارتباط خاص بينهما ﴿ واشكل عليه بأن الوضع مصدر كما تقدم فتفسيره بالاختصاص خلاف الظاهر . واجيب بأن لفظ المصدر مطلقاً مشترك بينه وبين اسمه . مثلاً القتل مشترك بين « كشتن وكشتار » والقول مشترك بين « گفتن وگفتار » وهكذا فنأمل .

ثم ان الوضع على قسمين : الاول ما كان الارتباط بين اللفظ والمعنى حاصلًا من جعل شخص خاص اللفظ بازاء المعنى فهو ﴿ ناش من تخصيصه به ﴾ بحيث لولا التخصيص لم يكن بينهما ارتباط وعلاقة أصلاً . وهذا القسم يسمى بالوضع التعيني ويكون ﴿ تارة ﴾ من الله تعالى ، وأخرى من الناس كما لا يخفى على المتتبع .

﴿ والثاني : ما كان الارتباط بين اللفظ والمعنى حاصلًا ﴾ من كثرة استعماله فيه ﴿ نحو : تأبط شراً الذي صار اسم رجل بالغلبة ، وأصمت الذي صار اسم واد كذلك ، وهذا القسم يسمى بالوضع التعيني تارة والوضع الغلبي ﴿ اخرى ﴾ وسيجيء قسم ثالث للوضع .

﴿ وبهذا المعنى ﴾ الذي ذكرنا للوضع ﴿ صح تقسيمه الى التعيني والتعيني ﴾ بخلاف المعنى الذي ذكره المشهور ، فانه لا يشمل الوضع التعيني كما تقدم ، لكن يمكن أن يقال : ان تعريف المشهور شامل للثاني أيضاً ، اذ هو كما يحصل بالدفعي يحصل بالتدريجي ﴿ كما لا يخفى ﴾ .

ثم انه قد اختلف في هذا المقام في امرين :

ثم ان الملحوظ حال الوضع أما يكون معنى عاماً فيوضع اللفظ له تارة ولافراده ومصاديقه أخرى .

الاول فى منشأ الارتباط ، وفيه أقوال خمسة فقال بعض بأنه ذاتي وبعض بأنه جملي وثالث جعله بين الذاتية والجمعية والرابع جعله من لوازم الجعل وخامس جعله من الامور الاعتبارية، ولما كان الكلام فيها يحتاج الى بسط خارج عن وضع الشرح وكلناه الى مواضعه المبسطة .

الثاني فى تعيين الواضع فبعضهم قال بأنه الله تعالى، وآخرون قالوا بأنه البشر، وفصل ثالث فجعل بعضه من الله تعالى وبعضه من البشر، وحيث لم يكن هناك دلائل تطمئن الى النفس على أحدها تركنا تفصيلها ﴿ ثم ان ﴾ الوضع لما كان عبارة عن الارتباط بين اللفظ والمعنى كان على الواضع ملاحظة اللفظ والمعنى قبل الوضع، فالمعنى المتصور قبل الوضع يسمى « وضعاً » مجازاً، اذ الوضع - كما تقدم - عبارة عن الارتباط، وتسمية المعنى به وصف باعتبار المتعلق، واللفظ يسمى موضوعاً ومعنى اللفظ يسمى موضوعاً له .

اذا عرفت هذا فاعلم ان الوضع بحسب التصور العقلي على أقسام أربعة ، لان ﴿ الملحوظ حال الوضع اما يكون معنى عاماً ﴾ وحينئذ ﴿ فيوضع اللفظ له ﴾ أي لذلك المعنى العام ﴿ تارة ﴾ وهذا هو القسم الاول المعبر عنه بالوضع العام والموضوع له العام .

وذلك كوضع لفظ الكلبي بأزاء معناه الكلبي ، مثل وضع افظ الحيوان بأزاء النامي المتحرك بالارادة ﴿ و ﴾ يوضع اللفظ ﴿ لافراده ومصاديقه ﴾ تارة ﴿ أخرى ﴾ وهذا هو القسم الثاني المعبر عنه بالوضع العام والموضوع له الخاص ، وذلك كأسماء الاشارة عند بعض ، مثلاً المعنى الملحوظ عند الوضع

واما يكون معنى خاصاً لا يكاد يصح الا وضع اللفظ له دون العام ، فيكون

هو كل مفرد مذكر مشار اليه ، وهذا معنى كلتي عام لكن لفظة « هذا » لم يوضع لذلك والا صح استعماله وارادة ذلك المعنى الكلتي بل انما وضع لافراد هذا الكلتي ، ومثل أسماء الاشارة الحروف والموصولات والضمائر ونحوها .

﴿وأما﴾ ان ﴿يكون﴾ الملحوظ حال الوضع ﴿معنى خاصاً﴾ وجزئياً حقيقياً وهذا أيضاً قسمان :

الاول : ان يوضع اللفظ لذلك المعنى الخاص ، وهذا هو القسم الثالث المعبر عنه بالوضع الخاص والموضوع له الخاص، وذلك كالاعلام الشخصية ، فان المعنى الملحوظ حين الوضع هو الشخص الخاص ، ووضع لفظ زيد مثلاً بازائه .

الثاني: ان يوضع اللفظ لمعنى أعم من ذلك الخاص الملحوظ، وهذا هو القسم الرابع المعبر عنه بالوضع الخاص والموضوع له العام ، وذلك مثل ما لو رأى شبحاً من بعيد فيضع لفظ الحيوان مثلاً لجامعه القريب ، فان المعنى الملحوظ حال الوضع هو الشبح المتحرك ، ووضع لفظ الحيوان بازاء الاعم منه .

ثم ان هذا كله بحسب التصور ، وأما بحسب الامكان العقلي فقيه قولان : فبعضهم قال بإمكان الاربعة وبعضهم قال بعدم إمكان القسم الرابع ، وهذا مختار المصنف ولهذا قال: ﴿لا يكاد يصح﴾ اذا كان الملحوظ معنى خاصاً ﴿الا وضع اللفظ له﴾ فقط ﴿دون﴾ أن يوضع للمعنى ﴿العام﴾ وعلى هذا ﴿فيكون

الاقسام ثلاثة، وذلك لان العام يصلح لان يكون آلة للحاظ افراده ومصاديقه بما هو كذلك فانه من وجوهها ، ومعرفة وجه الشيء معرفته بوجه ، بخلاف الخاص فانه بما هو خاص لا يكون وجهاً للعام ولا لسائر الافراد ، فلا يكون معرفته وتصوره معرفة له

الاقسام ثلاثة ❖ لا أربعة .

❖ (و) حيث كان هنا مظنة سؤال الفرق بين القسم الرابع والقسم الثاني بأن يقال : كيف جوزتم الوضع العام والموضوع له الخاص ولم تجوزوا الوضع الخاص والموضوع له العام ، مع ان الوضع لو أمكن لغير المعنى المتصور جاز فيهما ، ولولم يمكن لم يجز فيهما ؟ يتن الفرق بأن ❖ ذلك ❖ القسم الثاني انما يجوز ❖ لان ❖ المعنى ❖ العام ❖ الملحوظ حين الوضع ❖ يصلح لان يكون ❖ مرآة ❖ و ❖ آلة للحاظ أفراد ومصاديقه ❖ لكونه كلياً والكلي ❖ بما هو كذلك ❖ عين الافراد ، فلحاظه لحاظ الافراد كما هو شأن سائر المتحدین ، فيمكن الوضع للافراد حين لحاظ العام ❖ فانه من وجوهها ❖ واذا ثبتت المقدمتان - الاولى : ان العام وجه الافراد .

❖ (و) الثانية : أن ❖ معرفة وجه الشيء ❖ وصورته هي عرفانه اجمالاً و ❖ معرفته بوجه ❖ ما - ثبت المطلوب ، وهو كفاية لحاظ العام في وضع اللفظ للافراد ، وهذا ❖ بخلاف ❖ القسم الرابع أي الوضع ❖ الخاص ❖ والموضوع له العام ❖ فانه ❖ مع قطع النظر عن لحاظ العام الذي في ضمنه بل ❖ بما هو خاص ❖ ومحدود ❖ لا ❖ يمكن أن ❖ يكون وجهاً للعام و ❖ مرآة له حتى يتصور الخاص ويوضع للعام كما انه ❖ لا ❖ يكون مرآة ❖ لسائر الافراد ❖ المشخصة ❖ فلا يكون معرفته ❖ أي الخاص ❖ وتصوره ❖ بما هو خاص ومحدود ❖ معرفة له ❖ أي

ولا لها أصلاً ولو بوجه نعم ربما يوجب تصوره تصور العام بنفسه فيوضع له اللفظ، فيكون الوضع عاماً كما كان الموضوع له عاماً،

للعام ﴿ولالها﴾ أي لسائر الافراد .

والحاصل : أنه لا يكون تصور الجزئي موجباً لمعرفة الجزئي ولا الكلي ﴿اصلاً ولو بوجه﴾ ما كما لا يخفى . هذا هو الذي ادعاه المصنف من الفرق بين القسمين .

وفيه : أولاً : ان العام لما كان متحداً مع الافراد كما هو المفروض لكونه كلياً طبعياً كان معرفة الفرد معرفته كما ان معرفته معرفة الفرد، فكما ان لحاظ العام كاف في الوضع للخاص كذلك لحاظ الخاص كاف في الوضع للعام، اذ المفروض فناء كل منهما في الآخر .

وثانياً : انه لا يعقل الوضع للخاص من دون لحاظه منحاذاً عن لحاظ العام، فان ارادة الوضع للافراد عبارة عن لحاظ الافراد بعد لحاظ العام، كما ان ارادة الوضع للعام عبارة عن لحاظ الفرد . والحاصل أن هذين القسمين في الاستحالة من دون لحاظ ثانوي والامكان معه سواء ، ولا يذهب عليك ان ما ذكرنا من الجوابين طولياً لاعرضي .

هذا ولما فرغ المصنف من بيان الفرق شرع في بيان وجه اشتباه من لم يفرق بينهما بقوله : ﴿نعم ربما يوجب تصوره﴾ أي الخاص ﴿تصور العام بنفسه﴾ وبما هو هو بأن ينتقل الذهن من الخاص الى العام اتفاقاً أو لكون المتصور مريداً لتصور جميع الخصوصيات ومنها العام ﴿فيوضع له﴾ أي للعام المتصور ﴿اللفظ﴾ وعلى هذا ﴿فيكون الوضع﴾ أي المعنى المتصور حينه ﴿عاماً كما كان الموضوع له عاماً﴾ لكن تصور الخاص صار سبباً لتصور العام

وهذا بخلاف ما فى الوضع العام والموضوع له الخاص فان الموضوع له - وهى الافراد - لا يكون متصوراً الا بوجهه وعنوانه وهو العام و الفرق واضح بين تصور الشيء بوجهه ، وتصوره بنفسه ولو كان بسبب تصور أمر آخر ، ولعل خفاء ذلك على بعض الاعلام وعدم تمييزه بينهما كان موجباً لتوهم امكان ثبوت قسم رابع ، وهو أن يكون الوضع خاصاً مع كون الموضوع له عاماً

بخلاف الوضع العام والموضوع له العام الذي تقدم سابقاً ، فان تصور العام كان ابتدائياً .

﴿وهذا﴾ الذي ذكرناه من ان العام متصور بنفسه وان كان منشأ تصور الخاص ﴿بخلاف ما فى الوضع العام والموضوع له الخاص فان الموضوع له﴾ فى هذا القسم ﴿وهى الافراد لا يكون متصوراً﴾ للواضع بتصور تفصيلي ثانوي فانه لم يتصور ﴿الا بوجهه وعنوانه﴾ الوجه المتصور ﴿هو العام و الفرق واضح بين تصور الشيء بوجهه﴾ كما فى الوضع العام والموضوع له الخاص ﴿و﴾ بين ﴿تصوره بنفسه و﴾ بما هو هو ، كما ﴿لو﴾ كان الوضع عاماً والموضوع له عاماً سواء ﴿كان﴾ تصور العام ابتداءً أو ﴿بسبب تصور أمر آخر﴾ كالخاص الذي يكون سبباً لتصور العام .

﴿ولعل خفاء ذلك﴾ الفرق ﴿على بعض الاعلام﴾ أي الحاج ميرزا حبيب الله الرشدي «قدس سره» ﴿وعدم تمييزه بينهما﴾ أي بين القسم الثاني والرابع أي بين ما اذا كان العام متصوراً ابتداءً أو بواسطة الخاص ﴿كان موجباً لتوهم امكان ثبوت قسم رابع، وهو أن يكون الوضع خاصاً مع كون الموضوع له عاماً﴾

مع انه واضح لمن كان له أدنى تأمل ، ثم انه لا ريب فى ثبوت
الوضع الخاص والموضوع له الخاص كوضع الاعلام ، وكذا
الوضع العام والموضوع له العام كوضع أسماء الاجناس .
وأما الوضع العام والموضوع له الخاص فقد توهم انه وضع
الحروف وما الحق بها من الاسماء

وقد بينا عدم الفرق وخفائه عليه قدس سره ﴿ مع انه واضح لمن كان له أدنى
تأمل ﴾ والله العالم .

﴿ ثم ﴾ ان هذا كله بحسب الامكان العقلي وأما بحسب الوقوع الخارجى
فنقول ﴿ انه لا ريب فى ثبوت ﴾ القسم الثالث أعني ﴿ الوضع الخاص والموضوع
له الخاص ﴾ وذلك ﴿ كوضع الاعلام ﴾ الشخصية ، فان المعنى المتصور حين
الوضع جزئى حقيقى ، واللفظ موضوع بأزاء ذلك المعنى الجزئى .

﴿ وكذا ﴾ لا ريب فى ثبوت القسم الاول أعني ﴿ الوضع العام والموضوع
له العام ﴾ وذلك ﴿ كوضع أسماء الاجناس ﴾ فان المعنى المتصور حين الوضع
كلى ، واللفظ موضوع بأزاء ذلك المعنى ، وقد تقدم استحالة القسم الرابع ،
أعني الوضع الخاص والموضوع له العام ، على رأى المصنف ، فلامجال للكلام
فى وقوعه .

« المعنى الحرفى »

﴿ وأما ﴾ القسم الثانى أعني ﴿ الوضع العام والموضوع له الخاص ﴾ ففى
وقوعه خلاف ﴿ فقد توهم أنه وضع الحروف و ﴾ كذا ﴿ ما الحق بها من
الاسماء ﴾ المبهمة كاسماء الاشارة والموصولات الاسمية ونحوها ، فالواضع

كما توهم أيضاً أن المستعمل فيه فيها خاص مع كون الموضوع له كالوضع عاماً

مثلاً لاحظ كلي المفرد المذكور المشار إليه لكن وضع لفظة «هذا» بأزاء الأفراد، وكذلك لاحظ كلي الابتداء ووضع لفظة «من» بأزاء جزئياته، وهذا القول ذهب إليه المحقق الشريف وجماعة ﴿كما توهم أيضاً أن المستعمل فيه فيها﴾ أي في الحروف والمبهمات ﴿خاص﴾ للخصوصية الناشئة من الاستعمال ﴿مع كون الموضوع له كالوضع عاماً﴾ فالواضع لاحظ كلي الابتداء مثلاً ووضع لفظة «من» لذلك المعنى الكلي، لكن حين الاستعمال يكون خاصاً لخصوص الإشارة التي هي من شئون الاستعمال، وهذا القول منسوب إلى التفنيزاني وجماعة.

وتوضيح الكلام في المقام يحتاج إلى بيان أمرين : الأول في كيفية وضع الحروف ، والثاني في امتياز معاني الحروف عن معاني الاسماء .
أما الأول فنقول : ذهب جمع إلى أن الوضع والموضوع له في الحروف عامان والمستعمل فيه خاص ، وحيث أشكل عليهم بلزوم المجاز بلا حقيقة ، إذ الموضوع له لو كان عاماً واستعمل في الخاص كان من باب استعمال الجزء في الكل ، وذهب آخرون إلى أن الوضع عام والموضوع له والمستعمل فيه خاصان حتى لا يلزم المجاز بلا حقيقة ، وحيث ورد عليهم الاشكالات الآتية عدل آخرون وقالوا بأن الوضع والموضوع له والمستعمل فيه كلها عامة فلا يلزم المحذور المتقدم وأشكل عليه بأن المستعمل فيه لو كان عاماً لزم المجاز أيضاً ، إذ المراد منها الأشخاص فلو استعمل لفظة « هذا » مثلاً في كلي المفرد المذكور المشار إليه فإن اريد منه الكلي لم يكن خارجياً وإن اريد الخارجي لزم المجازية أيضاً ،

ورد بأن الجزئية انما تكون من ناحية الاشارة الخارجية لامن ناحية الموضوع له أو المستعمل فيه ، فكما ان الرجل مثلا موضوع لمعنى عام ، والخصوصية انما تكون من ناحية الاشارة كذلك لفظه « هذا » فالخصوصية لادخل لها بالموضوع له والمستعمل فيه ، وانما هي من باب تعدد الدال والمدلول .

وأما الثاني فنقول : الاقوال فيه ثلاثة :

الاول : انه لافرق بين مفهوم الاسماء والحروف أصلا لافي الوضع ولافي الموضوع له ولافي المستعمل فيه ، والالية والاستقلالية لاتكونان جزء المعنى أصلا ، وانما ذلك بحسب شرط الواضع ، بأن يستعمل لفظ الابتداء مثلا كلما أريد المعنى المستقل ولفظة من كلما أريد غيره ، وقد يحكى هذا القول عن نجم الاثمة^(١).

الثاني : انه لامعنى للحروف أصلا بل هي علامة لارادة المعنى الخاص من مدخولها ، فيكون حالها حال الاعراب ، فكما ان الرفع في زيد في قولك « جائي زيد » علامة انه اريد من كلمة زيد المسند اليه ، كذلك كلمة في من قولك « زيد في الدار » علامة انه أريد من كلمة « الدار » الاينية لالعينية .

الثالث : الفرق بين مفاهيم الاسماء والحروف ، وبيان ذلك ان الوجود ، اما استقلالي وهو ماكان موجوداً لنفسه وفي نفسه كالجواهر ، واما رابطي وهو ماكان موجوداً في نفسه لغيره كالاعراض بالنسبة الى موضوعاتها ، وأما رابط وهو مايتوقف وجوده على وجود الطرفين ، بحيث لولاها لم يوجد لافي الزهن

(١) شرح الكافية ج ١ ص ١٠ ط بيروت - لنجم الاثمة رضى الدين محمد بن-

والتحقيق حسبما يؤدي اليه النظر الدقيق ان حال المستعمل فيه والموضوع له فيها حالهما في الاسماء ، وذلك لان الخصوصية المتوهمة ان كانت هي الموجبة لكون المعنى المتخصص بها جزئياً خارجياً فمن الواضح ان كثيراً ما لا يكون المستعمل فيه فيها كذلك

ولافي الخارج ، فمفهوم الاسماء من قبيل الاولين ، ومفهوم الحروف من قبيل الثالث وأما الافعال فهي حرفية الهيئة اسمية المادة .

﴿والتحقيق حسبما يؤدي اليه النظر الدقيق﴾ في كيفية وضع الحروف ونحوها عند المصنف ﴿ان حال المستعمل فيه والموضوع له فيها﴾ أي في الحروف وسائر المبهمات مثل ﴿حالهما في الاسماء﴾ فالوضع والموضوع له والمستعمل فيه فيها عام كأسماء الاجناس ﴿وذلك لان الخصوصية المتوهمة﴾ جزءاً للمعنى الموضوع له أو للمستعمل فيه التي بسببها صار المعنى جزئياً ﴿ان كانت هي﴾ الجزئية الخارجية بأن وضع الواضع اللفظ بأزاء المعنى الخارجي أو بأزاء المعنى المطلق لكن في حال الاستعمال يقيد بالخارج ، وبعبارة اخرى ان كانت الخصوصية ﴿الموجبة لكون المعنى المتخصص بها جزئياً﴾ أمراً ﴿خارجياً﴾ لاذهنياً بأن تكون كلمة « من » مثلاً موضوعة للابتداء المقيد بكونه من نقطة معينة مثلاً ﴿فمن الواضح﴾ بطلانه اذ من البديهي ﴿ان كثيراً ما لا يكون المستعمل فيه فيها﴾ أي في الحروف ونحوها ﴿كذلك﴾ جزئياً خارجياً فقول المولى لعبده «كن على السطح» لا يريد نقطة خاصة من السطح ، وكذا في غيره من الحروف الواقعة تلو الاوامر والنواهي ، ولو كان المستعمل فيه خاصاً لخصوصية الموضوع له أو كليهما لم يحصل الامتثال الا في نفس ذلك

بل كلياً ، ولذا التجأ بعض الفحول الى جعله جزئياً اضافياً ، وهو كما ترى ، وان كانت هي الموجبة لكونه جزئياً ذهنياً ، حيث انه لا يكاد يكون المعنى حرفياً الا اذا

الخاص مع انا نرى ان المستعمل فيه لا يكون خاصاً وجزئياً ﴿بل كلياً﴾ يصح انطباقه على جزئيات كثيرة ، ويحصل الامتثال بكل جزئي منه .

﴿ولذا﴾ الذي ذكرنا من كلية المعنى ﴿التجأ بعض الفحول﴾^(١) في فصوله ﴿الى جعله﴾ أي جعل معنى الحرف وسائر المبهمات ﴿جزئياً اضافياً وهو﴾ ما يكون فوقه كلي أوسع ، ولم يجعله جزئياً شخصياً ، مثلاً كلمة « من » في قولنا « سر من البصرة » مستعملة في جزئيات الابتداء الحاصلة من البصرة لا من جميع العالم ، لكن هذا الكلام ﴿كما ترى﴾ غير صحيح ، اذ الجزئي الاضافي كلي فلا يفيد كلامه كون الموضوع له خاصاً .

هذا كله على تقدير كون الخصوصية الموجبة لجزئية المعنى خارجياً ﴿وان كانت﴾ الخصوصية المنوهمة التي كانت ﴿هي الموجبة لكونه جزئياً﴾ أمراً ﴿ذهنياً﴾ بأن تكون كلمة « من » مثلاً موضوعاً للابتداء الملحوظ في الذهن فهنا مقامان : الاول في وجه كون الجزئية بسبب اللاحاظ الذهني ، والثاني في بطلان كون الموضوع له خاصاً لكونه جزئياً ذهنياً .

أما وجه الاول ﴿حيث انه لا يكاد يكون المعنى حرفياً﴾ وآلياً ﴿الا اذا

(١) هو العلامة الاصولي الشيخ محمد حسين بن محمد رحيم الاصفهاني المتوفى

١٢٥٤ له آثار قيمة أشهرها « الفصول » الذي قيل في حقه :

فصول الشيخ في كتب الاصول بمنزلة الربيع من الفصول

لوحظ حالة لمعنى آخر ومن خصوصياته القائمة به ويكون حاله كحال العرض ، فكما لا يكون في الخارج الا في الموضوع ، كذلك هو لا يكون في الذهن الا في مفهوم آخر ، واذا قيل في تعريفه بأنه « ما دل على معنى في غيره » فالمعنى وان كان لا محالة يصير جزئياً بهذا اللحاظ بحيث يباينه اذا لوحظ ثانياً كما لوحظ أولاً ولو كان اللاحظ واحداً الا ان هذا اللحاظ لا يكاد يكون مأخوذاً في

لوحظ حالة لمعنى آخر ﴿ وميناً له ﴾ ومن خصوصياته القائمة به ﴿ كما تقدم من أن كلمة في من خصوصيات السدار ومينة لا يبتئها ﴾ ﴿ و ﴾ حينئذ ﴿ يكون ﴾ الحرف ﴿ حاله ﴾ في الذهن ﴿ كحال العرض ﴾ في الخارج ﴿ فكما لا يكون ﴾ العرض ولا يوجد ﴿ في الخارج الا في الموضوع ﴾ الخارجي ﴿ كذلك هو ﴾ أي المعنى الحرفي ﴿ لا يكون في الذهن الا في مفهوم آخر ﴾ وحالة له .

﴿ ولذا ﴾ الذي ذكرنا من كون الحرف حالة لغيره ﴿ قيل في تعريفه بأنه ما دل على معنى في غيره ﴾ ذهنياً كالعرض في موضوعه خارجاً ، وعلى هذا ﴿ فالمعنى ﴾ الحرفي ﴿ وان كان لا محالة يصير جزئياً ﴾ وكان جزئيته ﴿ بهذا اللحاظ ﴾ الذهني ﴿ بحيث يباينه ﴾ أي يباين المعنى الملحوظ أولاً المعنى ﴿ اذا لوحظ ثانياً كما لوحظ أولاً ولو كان اللاحظ واحداً ﴾ والحاصل ان اللحاظ ولو كان سبباً لجزئية المعنى لو اخذ فيه ﴿ الا ان ﴾ أخذ ﴿ هذا اللحاظ ﴾ جزءاً للمعنى باطل وهذا هو المقام الثاني الذي تقدمت الإشارة اليه .

والبطلان من وجوه ثلاثة :

الاول : انه ﴿ لا يكاد يكون ﴾ اللحاظ الذهني جزء المعنى و ﴿ مأخوذاً في

المستعمل فيه ، والا فلا بد من لحاظ آخر متعلق بما هو ملحوظ بهذا
 اللحاظ ، بداهة ان تصور المستعمل فيه مما لا بد منه في استعمال
 الالفاظ وهو كما ترى ، مع انه يلزم أن لا يصدق على الخارجيات
 لامتناع صدق الكلّي العقلي عليها ، حيث لا موطن له الا الذهن ،
 فامتنع امثال مثل « سر من البصرة »

المستعمل فيه ﴿ بحيث يكون المعنى الحرفي مركباً من أصل المعنى ولحاظه
 ﴿ والا ﴾ فلو كان المعنى مركباً ﴿ فلا بد ﴾ للمستعمل ﴿ من لحاظ آخر ﴾ حين
 الاستعمال ﴿ متعلق ﴾ بلحاظه الاول و ﴿ بما هو ملحوظ بهذا اللحاظ ﴾ وهو
 أصل المعنى ، فيلزم اجتماع لحاظين في كل استعمال اللحاظ الاول جزء المعنى
 واللقاظ الثاني لاجل الاستعمال ﴿ بداهة أن تصور ﴾ المعنى ﴿ المستعمل
 فيه مما لا بد منه في استعمال الالفاظ ﴾ وحينئذ فان كان اللحاظ الثاني عين اللحاظ
 الاول لزم الدور ، اذ اللحاظ الثاني متوقف على المعنى ، والمعنى متوقف على
 اللحاظ الثاني ، وان كان اللحاظ الثاني غير الاول ، لزم تعدد اللحاظ في كل
 استعمال ﴿ وهو كما ترى ﴾ تكلف من غير ضرورة ﴿ مع ﴾ انه خلاف
 البديهة ، اذ المستعمل للحروف لا يلحظ الا مرة واحدة كالمستعمل للاسماء من
 غير فرق .

الثاني : ﴿ انه يلزم ﴾ على تقدير كون اللحاظ جزءاً لمعنى الحرف ﴿ ان
 لا يصدق على الخارجيات ﴾ اذ المعنى المقيد باللقاظ ذهني ، والذهني لا يصدق
 على الخارجيات ﴿ لامتناع صدق الكلّي العقلي ﴾ أي الامر العقلي ﴿ عليها
 حيث لا موطن له ﴾ أي الامر العقلي ﴿ الا الذهن ﴾ وعلى هذا ﴿ فامتنع ﴾ على
 العبد ﴿ امثال مثل سر من البصرة ﴾ من الاوامر والنواهي التي تضمنت حرفاً

الا بالتجريد والقاء الخصوصية، هذا مع أنه ليس لحاظ المعنى حالة لغيره في الحروف الاكلحاظه في نفسه في الاسماء ، وكما لا يكون هذا اللحاظ معتبراً في المستعمل فيه فيها ، كذلك ذاك اللحاظ في الحروف كما لا يخفى ،

أو اسماً مبهماً، اذ الامر المقيد بالذهن يمنع ايجاده في الخارج ﴿الابالتجريد﴾ عن اللحاظ الذهني ﴿والقاء الخصوصية﴾ الذهنية المأخوذة في المعنى ، فيكون الاستعمال مجازاً دائماً ، لكونه من استعمال اللفظ الموضوع للكل في الجزء .

وحاصل الكلام ان أحد الامرين لازم اما عدم امكان الامتثال وهو باطل ضرورة، وأما المجازية وهي تحتاج الى عناية في الاستعمال، مع ان الاستعمالات العرفية ليست بتلك العناية قطعاً ، وإذا بطل اللازم بطل كون اللحاظ جزءاً وهو المطلوب .

و ﴿هذا﴾ الاشكال ﴿مع﴾ الاشكال الاول جوابان حلاً . ثم ان هنا جواباً آخر نقضياً وهو الثالث من وجوه البطلان ، وتقريبه : ﴿انه ليس لحاظ المعنى حالة لغيره في الحروف الاكلحاظه في نفسه في الاسماء﴾ فان الواضع والمستعمل يلحظان المعنى حين الوضع والاستعمال ﴿وكما لا يكون هذا اللحاظ﴾ الذهني الاستقلالي من الواضع والمستعمل ﴿معتبراً في المستعمل فيه فيها﴾ أي في الاسماء حتى يكون سبباً لجزئية المعنى ﴿كذلك﴾ لا يكون ﴿ذاك اللحاظ﴾ الذهني الا في الواضع والمستعمل معتبراً في المستعمل فيه ﴿في الحروف﴾ حتى يكون سبباً لجزئية المعنى ﴿كما لا يخفى﴾ .

والحاصل ان لحاظ المعنى لو كان سبباً لجزئيته لزَم أحد الامرين: أما القول

وبالجملة ليس المعنى فى كلمة من ولفظ الابتداء مثلاً الا الابتداء ،
فكما لا يعتبر فى معناه لحاظه فى نفسه ومستقلاً ، كذلك لا يعتبر فى
معناها لحاظه فى غيرها وآلة ، وكما لا يكون لحاظه فيه موجباً
لجزئيته فليكن كذلك فيها .

بجزئية معنى الاسم والحرف كليهما ، مع انهم لا يقولون بجزئية المعنى
الاسمى ، وأما القول بعدم دخل اللحاظ فى المعنى أصلاً حتى فى الحرف كما
هو المطلوب .

﴿وبالجملة ليس المعنى فى كلمة من﴾ الابتدائية ﴿و﴾ فى ﴿لفظ الابتداء
مثلاً الا﴾ شيئاً واحداً وهو مفهوم ﴿الابتداء﴾ مجرداً من غير تقييد باللحاظ فى
الاول ﴿فكما لا يعتبر فى معناه﴾ الاسمى ﴿لحاظه فى نفسه ومستقلاً﴾ بحيث
يكون اللحاظ دخيلاً فى المعنى ﴿كذلك لا يعتبر فى معناه﴾ أى معنى كلمة من
الحرفى ﴿لحاظه فى غيرها وآلة﴾ بحيث يكون اللحاظ جزءاً للمعنى ﴿وكما
لا يكون لحاظه فيه﴾ أى لحاظ الاستقلال فى لفظ الابتداء ﴿موجباً لجزئيته﴾
أى لجزئية المعنى ﴿فليكن﴾ لحاظ الآلية فى لفظة من ﴿كذلك﴾ غير موجب
لجزئية المعنى ﴿فيها﴾ أى فى كلمة من .

وحيث فرغ المصنف من بيان كيفية وضع الحروف شرع فى المقام الثانى
وهو بيان أنه هل يكون امتياز بين المعنى الحرفى والاسمى أم لا ؟ فنقول : ذهب
بعض محققى السأخرين الى تمييز الاسماء من الحروف تمييزاً ذاتياً ، فالمعاني
الحرفية بهوياتها وماهياتها مباينة لمعاني الاسماء ، وان قوام المعنى الحرفى يكون
بامور أربعة :

الاول : أن يكون المعنى ايجادياً بمعنى توقفه على الاستعمال ووجوده به

ان قلت : على هذا لم يبق فرق بين الاسم والحرف في المعنى ولزم كون مثل كلمة من ولفظ

كالهيئة والربط، لاخطارياً بمعنى خطوط المعنى بالبال بمجرد التلفظ، بدون أن يذكر في طبي تركيب من التراكيب كالمعنى الاسمي .

الثاني : أن يكون المعنى قائماً بغيره لا بنفسه ، بخلاف الاسماء فانها تسدل على معاني تحت مفهومها .

الثالث: ان لا يكون للمعنى موطن غير الاستعمال لاذناً ولاخارجاً، بخلاف الاسماء ، فان معانيها موجودة ذهناً أو خارجاً استعمال أم لم يستعمل .

الرابع : ان يكون المعنى حين ايجاده مغفولاً عنه غير متوجه اليه ، كالصور العلمية حين التوجه الى ذي الصورة ، وكنفس اللفظ حين الاستعمال .

أما المصنف قدس سره فقد ذهب الى عدم الفرق بين المعاني الاسمية والحرفية أصلاً ، كما ذهب الى عدم الفرق بين وضعهما .

﴿ان قلت : على هذا﴾ الذي ذكرتم - من عدم مدخلية اللحاظ الذهني في المعنى الحرفي، كعدم مدخليته في المعنى الاسمي - ﴿لم يبق فرق بين الاسم والحرف في المعنى﴾ . ولا يذهب عليك ان هذا الاشكال خلط بين مبحثين : فالمبحث الاول عن مدخلية اللحاظ في المعنى الحرفي ، والمبحث الثاني في اختلاف المعنى الحرفي والاسمي في الالية والاستقلالية وعدمه . ومعلوم ان لامدخلية لاحدهما بالآخر ، اذ بين المبحثين عموم من وجه ، فلكل ممن اختار في المبحث الاول شيئاً ان يختار في المبحث الثاني شيئاً ، من غير تلازم بين الاختيارين ، لكن المصنف حيث قصد الاختصار أورد المبحث الثاني بهذه الصورة .

﴿و﴾ على كل فانه ﴿لزم﴾ من عدم الفرق ﴿كون مثل كلمة من ولفظ

الابتداء مترادفين، صح استعمال كل منهما في موضع الآخر ، وهكذا
سائر الحروف مع الاسماء الموضوعة لمعانيها، وهو باطل بالضرورة
كما هو واضح .

قلت : الفرق بينهما انما هو في اختصاص كل منهما بوضع ،
حيث انه وضع الاسم ليراد منه معناه بما هو هو وفي نفسه، والحرف
ليراد منه معناه لا كذلك، بل بما

الابتداء مترادفين من جميع الجهات و صح استعمال كل واحد منهما
في موضع الآخر فيقول «سر ابتداء بغداد انتهاء الكوفة» كما يصح «سر من
بغداد الى الكوفة» وكذلك العكس، فيقول من خير من الى - من دون نقل الى
المعنى الاسمي - كما يصح قولك الابتداء خير من الانتهاء .

وهكذا يكون حال سائر الحروف مع الاسماء الموضوعة لمعانيها
كالانتهاء والى ، والاستعلاء وعلى (وهو) أي اللزم المذكور باطل
بالضرورة من لسان العرب فالملزوم باطل مثله كما هو واضح لمن له
اطلاع باللسان .

قلت : نعم لافرق بينهما من حيث أخذ اللحاظ ، ولامن حيث الامتياز
الوضعي بل الفرق بينهما انما هو في اختصاص كل منهما بوضع خاص به،
فوضع لفظ الابتداء لمفهوم الابتداء مرة، ووضع لفظة من لذلك المفهوم اخرى
حيث انه وضع الاسم لمجرد مفهوم الابتداء مثلا ، لكن كان داعي الواضع
حين الوضع ليراد منه معناه استقلالاً بما هو هو وفي نفسه من غير
نظر الى الغير حين استعماله .

و وضع الحرف لمجرد مفهوم الابتداء مثلاً أيضاً لكن كان داعي
الواضع حين الوضع ليراد منه معناه أيضاً لا كذلك بل آله و بما

هو حالة لغيره ، كما مرت الاشارة اليه غير مرة ، فالاختلاف بين الاسم والحرف فى الوضع يكون موجباً لعدم جواز استعمال أحدهما فى موضع الآخر ، وان اتفقا فيما له الوضع ،

هو حالة لغيره* ويكشف عن هذا الداعي اختلاف الاستعمال مع وضوح وحدة المعنى، اذ كما يفهم الابتداء من لفظ الابتداء يفهم من لفظة من ولو كانت مجردة، وانكاره مكابرة ، والرواية^(١) المروية لاتدل على أزيد من الاختلاف ، وهو كما يحصل بما ذكره يحصل بما ذكرنا .

نعم كون الاختلاف بينهما ناشئاً من اختلاف الداعي أو بشرط الواضع أو بأثناء جديد منه أو لغلبة الاستعمال غير معلوم ، وان كان ظاهر عبارة المصنف مشعراً بالاول* (كما مرت الاشارة اليه غير مرة)* وبالنتيجة* (فالاختلاف بين* معنى الاسم ومعنى الحرف* فى اختلاف الداعي* فى الوضع يكون موجباً لعدم جواز استعمال أحدهما فى موضع الآخر)* بل قد يستعمل كما فى «لام على لو»^(٢) وفى «ليت يقولها المحزون»^(٣) ونحوهما ، ولا داعي الى ما تكلفه النحاة من التوجيهات ، وعلى تقدير التسليم فهو لاختلاف الداعي* وان اتفقا فيما له الوضع* أي فى المعنى الموضوع له .

(١) هى ما رواها الزجاجى فى اماليه مسنداً عن أمير المؤمنين عليه السلام انه قال: الاسم ما انبأ عن المسمى ، والفعل ما انبأ عن حركة المسمى ، والحرف ما انبأ عن معنى ليس باسم ولا فعل .

(٢) بعض من بيت وتماهه :

الام على لو وان كنت عالماً باذئاب لو لم تفتنى أوائله

(٣) بعض من بيت قاله أبو طالب بن عبدالمطاب وتماهه :

ليت شمرى مسافر بن أبى عمرو وليت يقولها المحزون

وقد عرفت بما لا مزيد عليه ان نحو ارادة المعنى لا يكاد يمكن أن يكون من خصوصياته ومقوماته، ثم لا يبعد أن يكون الاختلاف في الخبر- والانشاء أيضاً كذلك ،

﴿وقد عرفت بما لا مزيد عليه ان نحو ارادة المعنى﴾ وكونه استقلالياً أو آلياً ﴿لا يكاد يمكن أن يكون من خصوصياته ومقوماته﴾ المأخوذة فيه . فلا اختلاف بين المعنى الحرفي والاسمي من حيث أخذ اللحاظ ، كما لا اختلاف بينهما من حيث الوضع كما تقدم .

«الخبر والانشاء»

﴿ثم﴾ لا يخفى ان الجمل على ثلاثة أقسام :

الاول : الجمل الخبرية التي لا يمكن استعمالها في الانشاء نحو ضرب زيد عمرواً ، وزيد قائم .

الثاني : الجمل الانشائية التي لا يمكن استعمالها في الخبر ، نحو اضرب زيداً وليت زيدا قائم .

الثالث : الجمل التي تستعمل تارة في الانشاء وتارة في الخبر ، نحو أيده الله ، وبعث ، وأنكحت ، ونحوها .

أما الاولان فلا خلاف في تغايرهما ، لبداية عدم استعمال أحدهما في مقام الآخر نعم ﴿لا يبعد أن يكون الاختلاف في﴾ القسم الثالث بين ﴿الخبر والانشاء﴾ بالقصد ، وبينهما اشتراك معنوي والجامع هو نسبة المحمول الى الموضوع ، كنسبة البيع الى المتكلم في بيعت ، وعليه فالاختلاف بينهما مثل اختلاف الاسم والحرف ﴿أيضاً﴾ كما ان الجامع بينهما ﴿كذلك﴾ وقد ذهب الى هذا المعنى

فيكون الخبر موضوعاً ليستعمل فى حكاية ثبوت معناه فى موطنه ،
والانشاء ليستعمل فى قصد تحقيقه وثبوته وان اتفقا فيما استعمالا فيه
فتأمل . ثم انه

جماعة من شراح البيان وعلى هذا ﴿ فيكون الخبر موضوعاً ﴾ امعنى نسبة المحمول
الى الموضوع لكن ﴿ ليستعمل فى حكاية ثبوت معناه فى موطنه ﴾ ماضياً أو
مستقبلاً أو حالاً خارجاً أو ذهنياً ﴿ و ﴾ يكون ﴿ الانشاء ﴾ موضوعاً لذلك المعنى
بعينه لكن ﴿ ليستعمل فى قصد تحقيقه ﴾ ووجوده ﴿ وثبوته ﴾ بنفس هذا الاستعمال
فاختلفا من هذه الحيثية ﴿ وان اتفقا فيما ﴾ وضعاله ﴿ استعمالا فيه ﴾ كما لا يخفى
﴿ فتأمل ﴾ حتى لا يرد انه يجب الاتفاق بينهما فى المعنى ولم قال المصنف
لا يبعد ؟

﴿ ثم ﴾ ان هنا كلاماً له ميسس بمانحن فيه لا يخلو عن فائدة ، وهو ﴿ انه ﴾
قد اشتهر فيما بين القوم ان الخبر هو المحتمل للصدق والكذب والانشاء لا
يحتملها ، وفيه اشكال مشهور أورده التفنازاني فى المطول وأجاب عنه بما لا
يغنى .

واقد أجاد بعض الاعلام فى الافصاح عنهما ، وهذه عبارته تقريباً : قد ظن
بعض ان بعض الانشاءات توصف بالصدق والكذب ، كما لو استفهم شخص
عن شيء يعلمه ، أو سأل الغني سؤال الفقير ، أو تمنى انسان شيئاً هو واجد له ،
فان هؤلاء نرميهم بالكذب ، وفي عين الوقت نقول للمستفهم الجاهل والسائل
الفقير والستمنى الفاقد اليائس انهم صادقون ، ومن المعلوم ان الاستفهام والطلب
بالسؤال والتمنى من أقسام الانشاء ، ولكننا اذا دققنا هذه الامثلة وأشبابها يرتفع
هذا الظن ، لانا نجد ان الاستفهام الحقيقي لا يكون الا عن جهل ، والسؤال

قد انقذح مما حققناه أنه يمكن أن يقال: ان المستعمل فيه في مثل أسماء الإشارة والضمائر أيضاً عام وان تشخصه انمائاً من قبل طور استعمالها ، حيث ان أسماء الإشارة وضعت ليشار بها الى معانيها ، وكذا بعض الضمائر وبعضها ليخاطب بها المعنى ، والإشارة

لا يكون الا عن حاجة ، والتنمسي لا يكون الا عن فقدان وبأس ، فهذه الانشاءات تدل بالدلالة الالتزامية على الاخبار عن الجهل أو الحاجة أو اليأس ، فيكون الخبر المدلول عليه بالالتزام هو الموصوف بالصدق أو الكذب لا ذات الانشاء أقول: ويشهد لما ذكره انهم يقولون للغني المستعطي «يكذب لان له مالا» فيعلمون كذبه بوجوده المال ، فالتكذيب يرجع اليه لا الى الانشاء وهكذا غيره .

و﴿قد انقذح مما حققناه﴾ من عدم الفرق بين الاسم وبين الحرف وأخواته في الموضوع له ﴿انه يمكن أن يقال: ان المستعمل فيه في مثل أسماء الإشارة والضمائر﴾ وسائر المبهمات ﴿أيضاً عام﴾ كما كان الموضوع له عاماً ﴿وان تشخصه﴾ الذي يشاهد حين الاستعمال ﴿انما نشأ من قبل طور استعمالها﴾ من دون كونه جزء الموضوع له أو المستعمل فيه .

والحاصل: ان اللفظ وضع لمعنى عام ، واستعمل في ذلك المعنى العام أيضاً والتشخص انما يفهم من دال آخر. بيان ذلك: ﴿حيث ان أسماء الإشارة﴾ مثلاً ﴿وضعت ليشار بها الى معانيها﴾ الكلية ، كما وضع « هذا » لان يشار به الى المفرد المذكور ﴿وكذا﴾ وضع ﴿بعض الضمائر﴾ - كضمائر الغائب - ليشار بها الى العين الغائبة السابقة ذكرها ﴿وبعضها﴾ الاخر - كضمائر المخاطب - وضع ﴿ليخاطب بها المعنى﴾ المراد وبعضها الثالث ليتكلم بها ﴿والإشارة

والتخاطب يستدعيان التشخيص كما لا يخفى . فدعوى ان المستعمل فيه في مثل هذا وهو واياك انما هو المفرد المذكور ، وتشخصه انما جاء من قبل الاشارة أو التخاطب بهذه الالفاظ اليه ، فان الاشارة أو التخاطب لا يكاد يكون الا الى الشخص أو معه غير مجازفة .

والتخاطب يستدعيان التشخيص ﴿ في المشار اليه والمخاطب كما ان التكلم كذلك وذلك لان الشيء مالم بتشخص لم يوجد ﴾ كما لا يخفى ﴿ على من لاحظ معنى الوجود .

وعلى هذا ﴿ فدعوى ان ﴾ الموضوع له و ﴿ المستعمل فيه في مثل هذا وهو واياك ﴾ وانا ﴿ انما هو المفرد المذكور ﴾ فقط أو غيره : كما في ضمير المتكلم ﴿ وتشخصه ﴾ الموجود حين الاستعمال ﴿ انما جاء من قبل الاشارة أو التخاطب ﴾ أو التكلم ﴿ بهذه الالفاظ ﴾ حال كون المتكلم متوجهاً ﴿ اليه ﴾ أي الى المستعمل فيه ﴿ فان الاشارة أو التخاطب ﴾ أو التكلم ﴿ لا يكاد يكون الا الى الشخص ﴾ في الاشارة والتكلم ﴿ أو معه ﴾ في التخاطب .

والحاصل ان دعوى ذلك ﴿ غير مجازفة ﴾ وان لم يقم عليه برهان يلزم ذلك وبهذا تبين معنى قولهم : ان الغيبة والخطاب والتكلم من معاني الحروف ، وذلك لما تقدم من انها معان نسبية لانها اشارات الى المغايب والمخاطب ونفس المتكلم . نعم أخذ هذه الاشارة في المعنى حتى يكون جزئياً لادليل عليه .

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

فتلخص مما حققناه ان التشخص الناشئ من قبل الاستعمالات لا يوجب تشخص المستعمل فيه ، سواء كان تشخصاً خارجياً ، كما في مثل أسماء الإشارة ، أو ذهنياً كما في أسماء الاجناس والحروف ونحوهما ، من غير فرق في ذلك أصلاً بين الحروف وأسماء الاجناس ، ولعمري هذا واضح .

ولذا ليس في كلام القدماء من كون الموضوع له أو المستعمل

﴿ فتلخص مما حققناه ﴾ في معنى الحرف وسائر المبهمات ﴿ ان التشخص الناشئ من قبل الاستعمالات ﴾ انما هو بدليل خارج عن مقام اللفظ والمعنى ، وذلك ﴿ لا يوجب تشخص المستعمل فيه ﴾ حتى يكون معنى جزئياً ﴿ سواء كان ﴾ التشخص الناشئ عن مقام الاستعمال ﴿ تشخصاً خارجياً ﴾ ناشئاً من الإشارة الخارجية ﴿ كما في مثل أسماء الإشارة ﴾ خلافاً لمن جعل الإشارة الخارجية جزء معناها ﴿ أو ﴾ كان التشخص الاستعمالي ﴿ ذهنياً ﴾ ناشئاً من الإشارة الذهنية ﴿ كما في أسماء الاجناس ﴾ خلافاً لمن جعل الإشارة الذهنية دخيلاً فيها حين الاستعمال فقال بأن « الرجل » مثلاً إشارة الى الحقيقة المعهودة من بين الحقائق الذهنية ، والإشارة اليه عبارة عن توجه النفس نحوه .

﴿ و ﴾ كذا قيل في ﴿ الحروف ﴾ والموصولات ﴿ ونحوهما ﴾ من المبهمات كما تقدم التفصيل ، وبما ذكرناه تبين عدم صحة ذلك كله ﴿ من غير فرق في ذلك أصلاً بين الحروف وأسماء الاجناس ﴾ كما لا يخفى .

﴿ ولعمري هذا ﴾ الذي ذكرناه من عدم أخذ الخصوصية في المعنى ﴿ واضح ﴾ لمن تدبر ﴿ ولذا ليس في كلام القدماء من كون الموضوع له أو المستعمل

فيه خاصاً فى الحروف عين ولاأثر، وانما ذهب اليه بعض من تأخر ولعله لتوهم كون قصده بما هو فى غيره من خصوصيات الموضوع له أو المستعمل فيه، والغفلة عن ان قصد المعنى من لفظه على أنحائه لا يكاد يكون من شؤونه وأطواره، والا فليكن قصده بما هو هو وفى نفسه كذلك، فتأمل فى المقام فانه دقيق وقد زل فيه اقدام غير واحد من أهل التحقيق والتدقيق .

فيه خاصاً ﴿ فى المبهمات أو ﴿ فى الحروف عين ﴾ يدل بالمطابقة ﴿ ولاأثر ﴾ يدل بالالتزام على ذلك ﴿ وانما ذهب اليه بعض من تأخر ﴾ كما تقدم نقله عن السيد الشريف والمحقق التفتازاني وجماعة .

﴿ ولعله ﴾ أي لعل ذهاب هؤلاء الى خصوصية أحدهما ﴿ لتوهم كون قصده ﴾ أي قصد المعنى ﴿ بما هو فى غيره ﴾ وآلة ﴿ من خصوصيات الموضوع له ﴾ فيكون خاصاً ويتبعه خاصية المستعمل فيه ﴿ أو ﴾ من خصوصيات ﴿ المستعمل فيه ﴾ وحده، ﴿ و ﴾ قد وقعت ﴿ الغفلة ﴾ منهم ﴿ عن ان قصد المعنى من لفظه على أنحائه ﴾ من الالية والاستقلالية ﴿ لا يكاد يكون من شؤونه ﴾ أي شؤون المعنى ﴿ وأطواره ﴾ الدخيلة ﴿ والا ﴾ فلو كان قصد المعنى آلياً دخيلاً فى المعنى الحرفي حتى صار بسببه جزئياً ﴿ فليكن قصده ﴾ استقلالاً و ﴿ بما هو هو وفى نفسه كذلك ﴾ دخيلاً فى المعنى الاسمي حتى يكون جزئياً أيضاً ﴿ فتأمل فى المقام فانه دقيق وقد زل فيه اقدام غير واحد من أهل التحقيق والتدقيق ﴾ ولا يذهب عليك انه لا ثمرة لهذا النزاع غير تقوية القوة الفكرية والله المستعان .

الثالث :

« الامر الثالث »

فى كيفية المجاز وانه هل هو بالوضع او بالطبع ؟

فنفول: للوضع طرفان كما تقدم: الاول: الموضوع له أي المعنى ، وقد تقدم الكلام في أقسامه الاربعة، الثاني: الموضوع أي اللفظ والاقسام العقلي له أربعة، لانه^١ أما أن يلحظ الواضع المادة والهيئة معاً، وذلك كوضع الاعلام الشخصية وكثير من الاسماء، فان الواضع لاحظ « زاي ياء دال » ولاحظ الترتيب والفتح ثم السكون .

ثم وضع لفظ زيد لذلك الشخص الخاص ، واما أن يلحظ المادة فقط من دون ملاحظة الهيئة وذلك كوضع مواد المشتقات عامة مثلاً لاحظ الواضع « ضرب » ووضع هذه المادة للايلام الخاص من دون ملاحظة هيئة خاصة، ولهذا يفيد الضرب هذا المعنى سواء كان في هيئة فعل أو يفعل أو فاعل أو غيرها من الهيئات الموضوعية . واما ان يلحظ الهيئة من دون ملاحظة مادة وذلك كوضع هيئات المشتقات مطلقاً ، مثلاً لاحظ الواضع هيئة فعل ووضع هذه الهيئة للمنقضي عنه المبدأ ، من دون ملاحظة مادة خاصة، ولهذا تفيد هيئة فعل انقضاء المبدأ سواء كانت في مادة « ق ت ل » أو « ض ر ب » أو غيرها من المواد الموضوعية، واما أن لا يكون شيئاً منهما ملحوظاً وذلك كوضع المجاز على قول ، مثلاً رخص الواضع استعمال الالفاظ الموضوعية في غير معانيها لكن بشرط المناسبة الطبيعية أو العلائق وذلك من دون ملاحظة مادة ولاهيئة .

وبتقسيم آخر: الوضع اما نوعي أو شخصي ، والنوعي هو الرابع ، والشخصي على ثلاثة أقسام : وضع الهيئة بدون المادة ، والعكس ، ووضع كليهما .

صحة استعمال اللفظ فيما يناسب ما وضع له هل هي بالوضع أو بالطبع وجهان بل قولان أظهرهما أنها بالطبع ، بشهادة الوجدان بحسن الاستعمال فيه ولو مع منع الواضع عنه وباستهجان الاستعمال فيما لا يناسبه ولو مع ترخيصه ، ولا معنى لصحته الاحسنه والظاهر ان صحة

وعلى كل فقد اختلف في ان ﴿صحة استعمال اللفظ فيما يناسب ما وضع له هل هي بالوضع﴾ كما هو مذهب جماعة ﴿أو بالطبع﴾ كما ذهب اليه آخرون ﴿وجهان﴾ محتملان ﴿بل قولان﴾ أشهرهما الاول و ﴿أظهرهما﴾ الثاني ، وقد أقام بعض الافاضل على ﴿أنها بالطبع﴾ لبالوضع أدلة أربعة أقواها عدم الدليل على ذلك ، لكن المصنف اكتفى ﴿بشهادة الوجدان﴾ السليم عن الشبهات ﴿بحسن الاستعمال فيه﴾ أي في المعنى غير الحقيقي اذا كانت هناك مناسبة ﴿ولو مع منع الواضع عنه﴾ كما نرى بالبديهة حسن استعمال لفظ زيد العلم في شبيهه ، ولو مع منع والد زيد الواضع عن هذا الاستعمال ، ولو كانت الصحة بسبب وضعه لما صح .

﴿و﴾ كذلك يشهد الوجدان في عكس ذلك ﴿باستهجان الاستعمال فيما﴾ اذا كان المعنى غير الحقيقي ﴿لا يناسبه﴾ كما نرى من قبح استعمال لفظ القلب في الانسان ﴿ولو مع ترخيصه﴾ أي ترخيص الواضع بجواز استعمال لفظ الجزء في الكل ، اذا كان الجزء من الاجزاء الرئيسة التي ينتفي الكل بانتفاؤها ولو كانت الصحة منوطة باجازه لم يقبح كما لا يخفى .

فلنخص ان ما ذكره البيانون من أقسام العلائق ، وان المجاز بوضع الواضع لا يرجع الى محصل ﴿و﴾ انه ﴿لامعنى لصحته الاحسنه﴾ طبعاً لا جوازه وضماً ﴿و﴾ يشهد لما ذكر من ان المناسبة طبيعية لا وضعية ان ﴿الظاهر ان صحة

استعمال اللفظ في نوعه أو مثله من قبيله، كما يأتي الإشارة الى تفصيله.
 الرابع : لاشبهة في صحة اطلاق اللفظ وارادة نوعه

استعمال اللفظ في نوعه ﴿نحو ضارب اسم فاعل ، اذا اريد منه كل ما كان على هيئة فاعل من هذه المادة ﴾ (أو) استعمال اللفظ في ﴿مثله﴾ نحو زيد في ضرب زيد فاعل ، اذا اريد منه شخص القول ﴿من قبيله﴾ أي من قبيل استعمال اللفظ فيما يناسبه ، للارتباط الوجودي التكويني بين اللفظ ومماثله ، لا أن ذلك بسبب العلاقة .

والحاصل : صحة هذا الاستعمال مع عدم وضع حقيقي ولا نوعي ، يشهد لما ذكرناه من ان استعمال المجازي طبعي لاوضعي ، لكن ان كون هذا شاهداً مناف لكونه من صغريات تلك الكبرى الكلية المتقدمة ، ويأتي ان هذا الاستعمال ليس بحقيقة ولا مجاز ﴿كما﴾ هو واضح . هذا اجبال استعمال اللفظ في اللفظ و ﴿يأتي الإشارة الى تفصيله﴾ في الامر الرابع انشاء الله تعالى . ثم انه بما ذكره المصنف من طبيعة المجاز ينحل بعض ماأورد على الاستعمالات المجازية.

« الامر الرابع »

في استعمال اللفظ في اللفظ

لا يخفى ان استعمال اللفظ على قسمين :

الاول : استعمال اللفظ في المعنى ، وهذا ينقسم الى الحقيقة والمجاز .

الثاني : استعمال اللفظ في اللفظ ، وهذا على أربعة أقسام ، لانه اما ان يستعمل اللفظ في نوعه ، واما في صنفه ، واما في مثله ، واما في شخصه كما يأتي هذا بالنسبة الى الامكان في مقام التصور ، واما الامكان بالنسبة الى الوقوع الخارجي فنقول : ﴿ لاشبهة في صحة اطلاق اللفظ وارادة نوعه ﴾ الشامل لكل

به ، كما اذا قيل ضرب مثلا فعل ماض ، أو صنفه كما اذا قيل زيد
في ضرب زيد فاعل ، اذا لم يقصد به شخص القول ، أو مثله

فرد من الافراد حتى نفس الملفوظ ﴿به﴾ أي باللفظ ﴿كما اذا قيل﴾ زيد اسم
لفظ زيد استعمل في كل فرد من أفراد زيد المستعملة في كل موضع ، من غير
فرق بين الواقع منه مبتدأ ، أو فاعلا ، أو نائباً ، أو مضافاً اليه ، أو غيرها ، حتى
انه يشمل نفس الملفوظ في هذا التركيب الواقع مبتدأ .

وأما مامثل المصنف (ره) من قواننا : ﴿ضرب﴾ فعل ماض ﴿مثلا﴾ ،
لفظ ضرب وان استعمل في كل ﴿فعل ماض﴾ من هذه المادة سواء كان فعلا
لفاعل ﴿أو﴾ خبراً لمبتدأ ، لكنه لا يشمل ضرب في هذا التركيب ، لكونه منسلخاً
عن الفعلية ، لوقوعه مبتدأ ، وهذا القسم صحيح عقلا واقع في الاستعمالات كما
ان اطلاق اللفظ واردة ﴿صنفه﴾ كذلك ﴿كما اذا قيل زيد في ضرب زيد فاعل﴾
لفظ زيد استعمل في كل فرد من أفراد زيد المستعملة في كل موضع وقع زيد
فاعلا لفعل ضرب .

ومن المعلوم أن زيدا في هذا أخص من زيد في القسم الاول ، وصنف من
أصنافه ، لكن انما يكون اللفظ مستعملا في نوعه في القسم الاول ، وفي صنفه في
القسم الثاني ﴿اذا لم يقصد به شخص القول﴾ الصادر من المتكلم في حال
اللفظ ، اذ لو أريد الشخص من القسم الاول كان من القسم الرابع الاتسي ، ولو
أريد من القسم الثاني كان من القسم الثالث ﴿أو﴾ من القسم الرابع كما لا
يخفى .

وكذا يصح استعمال اللفظ واردة ﴿مثله﴾ كما اذا قيل زيد في ضرب
زيد فاعل ، واريد من زيد الاول شخص زيد المستعمل في الجملة لاجميع

كضرب في المثال فيما اذا قصد، وقد أشرنا الى ان صحة الاطلاق كذلك وحسنه انما كان بالطبع لا بالوضع ، والا كانت المهملات موضوعة لذلك ، لصحة الاطلاق كذلك فيها . والالتزام بوضعها لذلك كما ترى .

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

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

والحاصل : أن هنا أمرين : الاول : في كون هذا الاستعمال بالطبع أو بالوضع ، الثاني : في أنه حقيقة أو مجاز ، أما الاول : فالظاهر انه بالطبع لا بالوضع - كما تقدم في الامر الثالث - على انه لو كان بالوضع لزم وضع المهملات ، والثاني باطل فالقدم مثله بيان الملازمة : ان المهملات قد تستعمل في النوع والصنف والمثل نحو جسق مهمل ، وجسق في جسق غير موضوع مهمل ، ولو كان الاستعمال في أحدهما وضعاً لزم وضع جسق ، وأما بيان بطلان التالي : فلانه خلف اذ المفروض كونها مهملات فاقول بوضعها محال .

وأما الثاني : فالظاهر ان هذا الاستعمال ليس بحقيقة ولا مجاز ، أما انه ليس

وأما إطلاقه وإرادة شخصه كما إذا قيل زيد لفظ وإريد منه شخص نفسه ، ففي صحته بدون تأويل نظر ، لاستلزامه اتحاد الدال والمدلول ، أو تركيب القضية من جزئين كما في الفصول ، بيان ذلك انه ان اعتبر دلالة على نفسه حينئذ لزم الاتحاد ،

بحقيقة ، فلعدم وضع اللفظ مشتركاً بين معناه اللغوي وبين نفس لفظه ، ولم يدّع ذلك أحد ، وأما انه ليس بمجاز ، فلعدم المناسبة بين المعنى واللفظ حتى يستعمل اللفظ الموضوع للمعنى في اللفظ - فتأمل . وأيضاً صحة هذا الاستعمال في المهملات كما تقدم مع عدم معنى حقيقي لها تنفي المجازية .

هذا تمام الكلام في ما إذا أطلق اللفظ وإريد نوعه أو صفه أو مثله .

﴿ وأما إطلاقه وإرادة شخصه ﴾ أي شخص اللفظ وذلك ﴿ كما إذا قيل زيد لفظ وإريد منه ﴾ أي من زيد الواقع في هذا التركيب مبتدأ ﴿ شخص نفسه ﴾ من دون نظر الى زيد آخر يحكى هذا المبتدأ عنه ﴿ ففي صحته ﴾ أي صحة هذا الإطلاق ﴿ بدون ﴾ ارتكاب ﴿ تأويل ﴾ مجوّز له ﴿ نظر ﴾ وذلك لاستلزامه ﴿ أي استلزام إطلاق اللفظ وإرادة شخصه أحد الأمرين : إما ﴾ اتحاد الدال والمدلول ﴿ وهو غير معقول ﴾ أو تركيب القضية من جزئين : المحمول والرباط بدون الموضوع ، وذلك خلف ﴿ كما ﴾ تقرر في محله .

وهذا الاشكال أورده ﴿ في الفصول ﴾ على القسم الرابع ، وان كان اتحاد الدال والمدلول وارداً على القسمين الاولين أيضاً على تقدير ان يشمل اللفظ نفس شخصه و ﴿ بيان ﴾ ورود ﴿ ذلك ﴾ الاشكال على القسم الرابع ﴿ انه ان اعتبر دلالة ﴾ أي دلالة لفظ زيد ﴿ على نفسه ﴾ بأن يكون دالاً ومدلولاً ﴿ حينئذ ﴾ أي حين إرادة شخصه ﴿ لزم ﴾ الشق الاول من الاشكال وهو ﴿ الاتحاد ﴾ بين

والا لزم تركيبها من جزئين، لان القضية اللفظية على هذا انما تكون حاكية عن المحمول والنسبة لا الموضوع فتكون القضية المحكية بها مركبة من جزئين ، مع امتناع التركيب الا من الثلاثة ، ضرورة استحالة ثبوت النسبة بدون المنتسبين .

قلت : يمكن أن يقال: انه يكفي تعدد الدال والمدلول اعتباراً وان اتحدا ذاتاً ،

الدال والمدلول ﴿والا﴾ يعتبر دلالة اللفظ على نفسه ﴿لزم﴾ الشق الثاني من الاشكال وهو ﴿تركبها﴾ أي تركيب القضية ﴿من جزئين﴾ : المحمول والرباط ﴿لان القضية اللفظية على هذا﴾ التقدير أي عدم دلالة اللفظ على نفسه ، وان كانت مركبة من الموضوع والمحمول والنسبة لفظاً لكنها ﴿انما تكون حاكية عن المحمول والنسبة﴾ فقط و ﴿لا﴾ تحكى عن ﴿الموضوع﴾ لفرض عدم المدلول له ، وعليه ﴿فتكون القضية﴾ المعقولة ﴿المحكية بها﴾ أي المحكية بالقضية اللفظية ﴿مركبة من جزئين﴾ : المحمول والرباط ﴿مع امتناع التركيب الا من﴾ الاجزاء ﴿الثلاثة﴾ : الموضوع والمحمول والنسبة ، اذ التركيب من جزئين غير معقول ﴿ضرورة استحالة ثبوت النسبة بدون المنتسبين﴾ ، اذ النسبة من الامور الاضافية ، ولا يعقل الا بين المضاف والمضاف اليه ، هذا حاصل اشكال الفصول على القسم الرابع .

﴿قلت﴾ : لكن ﴿يمكن﴾ أن يدفع الاشكال على كلا التقديرين فنختار أولاً دلالة اللفظ على نفسه ، وما أورده « قده » من لزوم اتحاد الدال والمدلول غير وارد ، اذ يمكن ﴿أن يقال﴾ : انه يكفي تعدد الدال والمدلول اعتباراً وان اتحدا ذاتاً ﴿اذ المتضايفان على قسمين﴾ :

فمن حيث انه لفظ صادر عن لافظه كان دالا ، ومن حيث ان نفسه وشخصه مراده كان مدلولاً ، مع ان حديث تركيب القضية من جزئين لولا اعتبار الدلالة في البين انما يلزم اذا لم يكن الموضوع نفس شخصه ، والا كان أجزائها الثلاثة تامة ،

الاول : ماكان أحدهما مضاداً للآخر كالعلة والمعلول ، وفي هذا لا بد من التعدد الذاتي ، ولا يعقل كفاية التعدد الاعتباري مع الاتحاد الذاتي .

الثاني : ما ليس كذلك فيكفي فيه تعدد الاعتبار ، ومانحن فيه من هذا القبيل ﴿فمن حيث انه لفظ صادر عن لافظه كان دالاً﴾ ومنشأ لخطر نفسه في ذهن السامع فهو مخطر بالكسر ﴿ومن حيث ان نفسه وشخصه مراده كان مدلولاً﴾ ومخطر بالفتح فيكون هو الموضوع القضية المعقولة . والحاصل ان الدلالة من قبيل العالمية والمعلومية والمعالجة والمعالجة مما يمكن اجتماعهما في ذات واحدة . وفي الدعاء « يامن دل على ذاته بذاته »^(١).

هذا كله على تقدير اختيار الشق الاول ﴿مع ان﴾ لنا أن نختار الشق الثاني وهو عدم دلالة اللفظ على نفسه ، وما أورده قدس سره عن ﴿حديث تركيب القضية من جزئين﴾ على هذا التقدير غير وارد اذ المحذور ﴿لولا اعتبار الدلالة في البين انما يلزم اذا لم يكن﴾ للموضوع وجود عيني خارجي لكن ﴿الموضوع﴾ هنا له وجود كذلك وهو ﴿نفس شخصه﴾ أي شخص زيد الموجود بالحروف فلما محذور . والحاصل ان تركيب القضية من جزئين انما يلزم اذا لم يكن له موضوع لاذناً ولا لفظاً ولا خارجاً ﴿والا﴾ فلو كان له موضوع خارجي ﴿تأن أجزائها الثلاثة تامة﴾ وذلك كما لو ضرب الجدار بيده وقال ضرب فانه قضية

وكان المحمول فيها منتسباً الى شخص اللفظ ونفسه ، غاية الامر أنه نفس الموضوع لا الحاكي عنه فافهم ، فانه لا يخلو عن دقة .
وعلى هذا ليس من باب استعمال اللفظ بشيء ، بل يمكن أن يقال : انه ليس أيضاً من هذا الباب ما اذا أطلق اللفظ وأريد به نوعه أو صنفه ،

موضوعها خارجي ﴿ وكان المحمول ﴾ اللفظي ﴿ فيها منتسباً ﴾ الى ضرب الجدار الخارجي ، كما أن المحمول فيما نحن فيه في قولنا زيد اسم منتسب ﴿ الى شخص اللفظ ونفسه ﴾ ولا محذور فيه أصلاً ﴿ غاية الامر انه ﴾ أي الموضوع في هذه القضية ﴿ نفس الموضوع ﴾ الخارجي ﴿ لا الحاكي عنه ﴾ فهل مثل ضرب الجدار المتقدم ليس مثل الانسان في قولنا الانسان حيوان ؟ ﴿ فافهم ﴾ ذلك ﴿ فانه لا يخلو عن دقة ﴾ وبهذا يعرف ان الاشارة الى الشيء خارجاً والحمل عليه لفظاً من هذا القبيل .

﴿ وعلى هذا ﴾ الذي ذكرنا من كون المراد بالموضوع نفسه لالفظه الحاكي عنه ﴿ ليس ﴾ الموضوع في هذه القضية ﴿ من باب استعمال اللفظ بشيء ﴾ اذ الاستعمال عبارة عن اطلاق اللفظ على المعنى بحيث يكون اللفظ حاكياً والمعنى محكياً ، وما نحن فيه ليس من هذا القبيل ، بل من قبيل ضرب الجدار المتقدم . هذا في استعمال اللفظ في شخصه .

﴿ بل يمكن أن يقال : ﴾ مثل هذا في الانقسام المتقدمة ، وحاصله ﴿ انه ليس أيضاً من هذا الباب ﴾ أي باب استعمال اللفظ في المعنى ﴿ ما اذا اطلق اللفظ وأريد به نوعه أو صنفه ﴾ بل هو من باب جعل الامر الخارجي موضوعاً كضرب الجدار ، لكن ينبغي تقييده بما اذا لم يخرج النوع عن النوعية .

فانه فرده ومصدقه حقيقة ، لا لفظه وذاك معناه كى يكون مستعملا فيه استعمال اللفظ فى المعنى ، فيكون اللفظ نفس الموضوع الملقى الى المخاطب خارجاً قد أحضر فى ذهنه بلا واسطة حاك ، وقد حكم عليه ابتداءً بدون واسطة أصلاً لا لفظه كما لا يخفى ، فلا يكون فى البين لفظ قد استعمل فى معنى ، بل فرد قد حكم فى القضية عليه

واما اذا خرج نحو « ضرب فعل » فان ضرب فى المثال خرج عن النوعية لان نوعه الفعل وهذا اسم لوقوعه مبتدأ ، فلا يكون من قبيل ضرب الجدار فتأمل ﴿فانه﴾ أى اللفظ المحكوم عليه بالنسبة الى النوع والصنف ﴿فرده﴾ الخارجى ﴿ومصدقه حقيقة﴾ فريد فى قولنا «زيد اسم» مصداق زيد الكلبي ﴿لا لفظه﴾ الدال ﴿وذلك﴾ الكلبي مدلوله و ﴿معناه﴾ حتى تكون هذه القضية من قبيل سائر القضايا اللفظية ﴿كى يكون﴾ لفظ الموضوع ﴿مستعملا فيه﴾ نحو ﴿استعمال اللفظ فى المعنى﴾ وعلى ما ذكرنا من ان هذه القضية من قبيل ضرب الجدار ﴿فيكون اللفظ﴾ الواقع موضوعاً ﴿نفس الموضوع﴾ الخارجى ﴿الملقى الى المخاطب خارجاً﴾ كما لو اغترف من الماء غرفة وقال ماء ، فهذا مصداق الماء الخارجى الملقى الى المخاطب محكوماً عليه بقوله ماء و ﴿قد احضر فى ذهنه﴾ هذا الموضوع ﴿بلا واسطة﴾ لفظ ﴿حاك﴾ عنه ﴿وقد حكم عليه ابتداءً بدون واسطة أصلاً﴾ .

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

بما هو مصداق لكلي اللفظ لا بما هو خصوص جزئية .

نعم فيما اذا أريد به فرد آخر مثله كان من قبيل استعمال اللفظ في المعنى ، اللهم الا أن يقال : ان لفظ ضرب وان كان فرداً له ، الا انه اذا قصد به حكايته وجعل عنواناً له ومرآته كان

الكلي بل ﴿بما هو مصداق لكلي اللفظ﴾ كما يحكم بالمائة على الغرفة بماهي مصداق لكلي الماء ﴿لا بما هو خصوص جزئية﴾ حتى يكون الحكم مقصوداً على هذا الفرد الواقع موضوعاً ، من دون تعد الى سائر أفراد الكلي ، فتحصل من جميع ذلك ان استعمال اللفظ في نوعه وصنفه وشخصه ليس من قبيل الاستعمال الاصطلاحي .

﴿نعم﴾ في القسم الثالث وهو ﴿فيما اذا أريد به﴾ أي باللفظ الموضوع ﴿فرد آخر مثله﴾ كما تقدم من نحو قولنا زيد في ضرب زيد فاعل ﴿كان من قبيل استعمال اللفظ في المعنى﴾ اذ زيد الاول استعمل في زيد الثاني وحيث كان المستعمل فيه أيضاً لفظاً قال : « من قبيل استعمال اللفظ » ولم يقل من استعمال اللفظ ﴿اللهم الا أن يقال﴾ في تقريب كون استعمال اللفظ في نوعه وصنفه من باب استعمال اللفظ في المعنى ، لا من باب جعل الامر الخارجي موضوعاً بما حاصله ﴿ان لفظ ضرب^(١)﴾ المجمعول موضوعاً مراداً به النوع في قولنا ضرب فعل ﴿وان كان فرداً له﴾ أي للكلي ويصح ارادة المصداق منه كما مثلنا من غرفة الماء .

﴿الا انه اذا قصد به﴾ بافظ ضرب ﴿حكايته﴾ حكاية الكلي ﴿وجعل﴾ هذا اللفظ ﴿عنواناً له﴾ أي للكلي ﴿ومرآته كان﴾ افظ ضرب في المثال

(١) تقدم الاشكال في مثال (ضرب فعل) .

لفظه المستعمل فيه وكان حينئذ كما اذا قصد به فرد مثله .
وبالجملة فاذا أطلق وأريد به نوعه ، كما اذا أريد به فرد مثله ،
كان من باب استعمال اللفظ فى المعنى ، وان كان فرداً منه وقد
حكم فى القضية بما يعمله ، وان اطلق ليحكم عليه بما هو فرد كليّه
ومصادقه

﴿لفظه﴾ أى لفظ الكلي الدال عليه والكلي ﴿المستعمل فيه﴾ معناه ﴿وكان﴾
لفظ ضرب الموضوع ﴿حينئذ﴾ مستعملاً فى الكلي ، فيكون مثل سائر القضايا
المتعارفة ﴿كما اذا قصد به فرد مثله﴾ الذى تقدم انه من باب استعمال اللفظ فى
المعنى .

فتبين أن استعمال اللفظ فى مثله من باب الاستعمال فى المعنى ، والاقسام
الثلاثة الباقية يمكن أن تكون كذلك ، كما يمكن أن تكون من باب ضرب الجدار
المتقدم .

﴿وبالجملة فاذا أطلق﴾ اللفظ ﴿وأريد به نوعه﴾ أوصفه ﴿كما اذا أريد
به فرد مثله كان﴾ كل واحد من هذه الاقسام ﴿من باب استعمال اللفظ فى المعنى﴾
فال موضوع اللفظي حاك عن الموضوع العقلي ﴿و﴾ هذا يصح و ﴿ان كان﴾
الموضوع فى القضية ﴿فرداً منه﴾ أى من ذلك النوع أو الصنف ﴿وقد حكم
فى القضية بما يعمله﴾ فيشمليه وغيره ، فان قولنا زيد لفظ صحيح ، وان جعلنا
زيداً مرآة لافراده ، وكان الحكم المحمول عليه بأنه لفظ يعمّ زيداً الموضوع
وغیره .

﴿و﴾ اما ﴿ان أطلق﴾ اللفظ وأريد به نوعه أوصفه لكن ﴿ليحكم عليه
بما هو فرد كليّه ومصادقه﴾ ليسرى الحكم الى الكلي ، كما مثلنا من غرفة الماء

لابما هو لفظه وبه حكايته ، فليس من هذا الباب ، لكن الاطلاقات المتعارفة ظاهراً ليست كذلك كما لا يخفى ، وفيها ما لا يكاد يصح أن يراد منه ذلك مما كان الحكم فى القضية لا يكاد يعم شخص اللفظ كما فى مثل ضرب فعل ماض .

﴿ لا بما هو لفظه ﴾ ومرآته ﴿ وبه حكايته ﴾ أى لا بعنوان أن اللفظ الواقع موضوعاً حاك عن الكلبي ﴿ فليس ﴾ هذا الاستعمال حينئذ ﴿ من هذا الباب ﴾ أى باب استعمال اللفظ فى المعنى ، بل لا يسمى استعمالاً فى الاصطلاح ﴿ لكن الاطلاقات المتعارفة ظاهراً ﴾ عند أهل المحاورة ﴿ ليست كذلك ﴾ أى مما كان الموضوع مصداقاً ، بل كلها من باب استعمال اللفظ فى المعنى وجعل الفرد مرآناً للكلبي ﴿ كما لا يخفى ﴾ .

بل ﴿ و ﴾ قد يكون ﴿ فيها ﴾ أى فى الاطلاقات ﴿ ما لا يكاد يصح أن يراد منه ذلك ﴾ المذكور أى الحكم على الفرد بما هو مصداق لا بما هو مرآة ، وذلك اذا كان الموضوع ﴿ مما ﴾ لا يصح أن يكون مصداقاً للكلبي كما اذا ﴿ كان الحكم فى القضية ﴾ المافوطة ﴿ لا يكاد يعم شخص اللفظ ﴾ الواقع موضوعاً ﴿ كما فى مثل ﴾ قولك ﴿ ضرب فعل ماض ﴾ مريداً به النوع ، وان كلمة ضرب فى هذا التركيب ليس من مصاديق الفعل ، حتى يكون الحكم عليه بما هو مصداق وفرد حكماً على الكلبي ، اذ هو مبتدأ كما لا يخفى والمبتدأ اسم ، والاسم لا يعقل أن يكون من مصاديق الفعل وأفراده اللهم الا أن يأول فى الموضوع أو المحمول.

الخامس :

« الامر الخامس »

فى ان الدلالة هل تتبع الارادة أم لا ؟

وقبل الشروع في المقصود لابسد من تقديم مقدمة ، وهي ان الارادة كما ذكرها بعض الاعلام على أربعة أقسام :

الاول: مفهوم الارادة الذي هو معنى اسمي وضع له لفظ الارادة .

الثاني: الارادة الحقيقية التي هي صفة من صفات النفس العارضة لها.

الثالث: الارادة الانشائية التي وضع لها هيئة افعل ومافي معناه .

الرابع: الارادة المصدقية الذهنية. وان شئت قلت الارادة قسمان :

الاول: الارادة الذهنية وهي عبارة عن توجه الذهن نحو اللفظ، وهذا هو

القسم الرابع .

الثاني: الارادة الخارجية وهي على ضربين :

الاول : الصفة القائمة بالنفس التي هي سبب لتحريك العضلات نحو

المطلوب ، لساناً لعمل غيره ، أو يداً ورجلاً لعمل نفسه ، وهذا هو القسم

الثاني .

الثاني: الارادة الانشائية المنشأة بصيغة افعل وغيره ، اذ الامور، منها ما لا

يقبل الانشاء كالجواهر ، ومنها ما يقبله كالارادة وهذا هو القسم الثالث ، ثم ان

هذه الثلاثة كلها مصاديق لمفهوم الارادة التي هي القسم الاول .

اذا عرفت ذلك فنقول : لا خلاف في ان مفهوم الارادة ليس جزءاً لمعنى

اللفظ الموضوع ، كما لا خلاف في عدم جزئية الارادة الانشائية والارادة المصدقية

لاريب فى كون الالفاظ موضوعة بازاء معانيها من حيث هى ، لامن حيث هى مرادة للالفاظها ، لما عرفت بما لامزيد عليه من ان قصد المعنى على أنحائه من مقومات الاستعمال ، فلايكاد يكون من قيود المستعمل فيه ،

الذهنية، وانما الخلاف فى دخول الارادة الحقيقية، ولايذهب عليك ان الخلاف انما هو فى مدخلية ارادة المستعمل لارادة الواضع، وقد اختار المصنف «قده» عدم المدخلية اذ ﴿لاريب فى كون الالفاظ موضوعة بازاء معانيها﴾ المجردة ﴿من حيث هى﴾ هي فالمعنى تمام الموضوع له ﴿لا﴾ انها موضوعة بازاء المعاني ﴿من حيث هى مرادة للالفاظها﴾ حتى يكون الموضوع له مركباً من المعنى والارادة، ويدل على ذلك وجوه خمسة :

«الاول» لزوم تعدد الارادة عند الاستعمال : الاولى الارادة التي هي جزء المعنى ، والثانية الارادة التي تستلزمها الاستعمال ، وذلك باطل وجداناً ﴿لما عرفت﴾ فى المعنى الحرفي ﴿بما لامزيد عليه من أن قصد المعنى على أنحائه﴾ من الالية والاستقلالية والمرادية وغيرها ﴿من مقومات الاستعمال﴾ لامن أجزاء الموضوع له .

«الثاني» عدم امكان الاطاعة والامثال للاوامر والنواهي ، وذلك لعدم امكان اتيان العبد بالمعنى المقيد بارادة المولى فى الخارج ، اذ ارادة المولى ذهنية فلا تكون خارجية ، كما عرفت فى تحقيق المعنى الحرفي ، وعليه ﴿فلا يكاد يكون﴾ الارادة ﴿من قيود المستعمل فيه﴾ وقد يقرب الاشكال الثاني بأنه لو كانت الارادة جزءاً للمعنى المستعمل فيه لزم أحد أمور ثلاثة : اما عدم امكان الامثال ، واما التجريد حين الاستعمال ، واما الدور ، لانه لم يجرد المعنى عن الارادة حين

هذا مضافاً الى ضرورة صحة الحمل والاسناد في الجمل بلا تصرف في ألقاظ الاطراف ، مع انه لو كانت موضوعة لها بما هي مرادة لما صح بدونه ، بداهة ان المحمول على زيد في زيد قائم ، والمسند اليه في ضرب زيد مثلاً هو نفس القيام والضرب لا بما هما مرادان ،

الاستعمال ، فأما أن تكون هي الارادة الاستعمالية فيلزم الدور ، وأما أن تكون غيرها فيلزم عدم امكان الامتثال فتفطن .

« الثالث » عدم صحة الحمل مطلقاً الا بالتجريد ، وذلك لان زيد قائم حينئذ ينحل الى ذات مرادة وصفة مرادة ، والارادتان متغايرتان حقيقة ، فلا يصح الحمل الخارجي الا بتجريد الذات والصفة عن الارادة ، ومن الواضح عدم التصرف بالتجريد حين تركيب الجمل .

والى ﴿ هذا ﴾ أشار المصنف بقوله : ﴿ مضافاً الى ضرورة صحة الحمل والاسناد في الجمل بلا تصرف ﴾ وتجريد عن الارادة ﴿ في الفاظ الاطراف ﴾ أي أطراف الجملة من المحكوم والمحكوم عليه ﴿ مع انه ﴾ أي الشأن ﴿ لو كانت ﴾ الالفاظ ﴿ موضوعة لها ﴾ أي للمعاني ﴿ بما هي مرادة ﴾ حتى يكون المعنى الموضوع له مركباً من أصل المعنى والارادة ﴿ لما صح ﴾ الاسناد والحمل ﴿ بدونه ﴾ أي بدون التصرف والتجريد .

﴿ بداهة ان المحمول على زيد ﴾ وهو قائم ﴿ في زيد قائم ﴾ كذا ﴿ المسند اليه ﴾ أي الى زيد ﴿ في ضرب زيد مثلاً ﴾ انما ﴿ هو نفس القيام والضرب لا بما هما مرادان ﴾ . ولعله انما خص الكلام بالمحكوم مع جريان مثله في المحكوم عليه ، كما صرح هو (قدس سره) بأهمية الاشكال في قوله : « بلا تصرف في الفاظ الاطراف » لاجل أن المحكوم عليه في المثاليين لامتدخية للارادة فيه بداهة ،

مع انه يلزم كون وضع عامة الالفاظ عاماً والموضوع له خاصاً لمكان اعتبار خصوص ارادة اللافتين فيما وضع له اللفظ ، فانه لامجال لتوهم أخذ مفهوم الارادة

اذ هو علم لا يوضع للشخص الخاص بما هو مراد ، كما هو المشاهد من حال الالباء حين الوضع للبناء ، وانما أتى بمثالين لبيان عدم الفرق في كون الجملة اسمية أو فعلية ، أو بين كون المحكوم اسماً أو فعلاً .

هذا تمام الكلام في الاشكال الثالث على مدخلية الارادة في الدلالة ﴿ مع انه يلزم ﴾ اشكال آخر وهو الرابع ، وحاصله لزوم ﴿ كون وضع عامة الالفاظ ﴾ الموضوعية ﴿ عاماً والموضوع له خاصاً ﴾ أما كون الوضع عاماً فلما تقدم فسي أسماء الاجناس .

وأما كون الموضوع له خاصاً فهو ﴿ لمكان اعتبار خصوص ارادة اللافتين ﴾ المستعملين أي مدخلية ارادتهم ﴿ فيما وضع له اللفظ ﴾ اذ اللفظ موضوع بأزاء المعنى بقيد الارادة ، والارادة جزئية فيكون المعنى المقيد بها جزئياً ، وعلى هذا فيلزم أن لا يكون الوضع العام والموضوع له العام أصلاً . وهذا وان لم يكن مستحيلاً ، الا انه خلاف الوجدان وخلاف ما صرحوا به من أن أسماء الاجناس والمشتقات وغيرهما من قبيل الوضع العام والموضوع له العام .

لا يقال : يمكن أن تكون الارادة جزء المعنى الموضوع له مع بقاء الوضع العام والموضوع له العام ، وذلك بأن يكون مفهوم الارادة الكلي جزءاً للموضوع له لا الارادة الحقيقية القائمة بنفس المستعمل الالفاظ حتى توجب جزئيته جزئية المعنى .

﴿ فانه ﴾ يقال في الجواب : ﴿ لا مجال لتوهم أخذ مفهوم الارادة ﴾ الكلي

فيه كما لا يخفى ، وهكذا الحال في طرف الموضوع ، وأما ما
حكى عن العلمين : الشيخ الرئيس ^(١) والمحقق

﴿فيه﴾ أي في المعنى الموضوع له ، وذلك لانه لا خلاف في عدم كونه جزء
الموضوع له - كما تقدم في صدر المبحث - فضلاً عن انه خلاف الوجدان ﴿كما
لا يخفى﴾ وحيث بين المصنف « ره » الاشكال الثالث بالنسبة الى المحمول قال :
﴿وهكذا الحال في طرف الموضوع﴾ فيجري فيه الاشكال ، هكذا شرح هذه
العبارة بهذا المعنى بعض الشراح .

وعلى هذا فيسقط ما ذكرناه سابقاً من التوجيه ، ولكن يمكن أن يكون هذا
الكلام ناظراً الى عدم امكان أخذ الارادة بالنسبة الى الموضوع ، كعدم امكانه بالنسبة
الى الموضوع له ، لجريان الاشكالات المتقدمة فيه أيضاً لكن بأدنى تفاوت ، ومما
يؤيد هذا الذي ذكرناه تأخير هذه العبارة عن الاشكال الرابع ، ولو كان من الاشكال
الثالث لاختل النظم .

« الخامس » لزوم بناء جميع الالفاظ ، لان الارادة المأخوذة في المعنى جزئية
وهي من المعاني الحرفية كما لا يخفى . وأورد بعض الافاضل على التبعية اشكالات
أخر لا مجال لذكرها . فتحصل ان الدلالة لا تتبع الارادة بل تتبع الوضع ، ولو
كانت الارادة جزء الموضوع له لكانت تابعة لهما .

﴿وأما ما حكى عن العلمين : الشيخ الرئيس﴾ أبي علي بن سينا ﴿والمحقق﴾

(١) هو الحسين بن عبدالله بن سينا الفيلسوف الرئيس الهمداني المتوفى ٤٢٧ .

الطوسي (١) من مصيرهما الى أن الدلالة تتبع الارادة فليس ناظراً الى كون الالفاظ موضوعة للمعاني بما هي مرادة كما توهمه بعض الافاضل، بل ناظر الى ان دلالة الالفاظ على معانيها بالدلالة

الطوسي ﴿ نصير الدين قدس سره ﴾ من مصيرهما الى ان الدلالة تتبع الارادة ﴿ المستلزم لكونها جزء الموضوع له ﴾ ﴿ فليس ﴾ المحكي منافياً لما تقدم منا ، اذ ليس كلامهما ﴿ ناظراً الى كون الالفاظ موضوعة للمعاني بما هي مرادة ﴾ بحيث تكون الارادة جزء الموضوع له ﴿ كما توهمه بعض الافاضل ﴾ في الفصول ﴿ بل ﴾ كلامهما ناظر الى شيء آخر . وبيانه يحتاج الى تهديد مقدمة ، وهي ان الدلالة على قسمين :

الاول : الدلالة التصورية: وهي عبارة عن خطوط المعنى في الذهن عند سماع اللفظ ولو كان اللفظ صادراً عن حيوان أو جماد، وهذه الدلالة لا تنوقف على شيء سوى العلم بالوضع بالنسبة الى السامع ضرورة .

الثاني : الدلالة التصديقية وهي نحو ان: الاول تصديق السامع بكون المعنى مراداً للمتكلم ، وهذه متوقفة على ارادة المتكلم ، اذ لو لا الارادة لم يتمكن السامع من التصديق . الثاني تصديق السامع بأن النسبة الكلامية مطابقة للنسبة الخارجية وبعبارة أخرى دلالة اللفظ على معنى محقق في الخارج ، فلو أذعن السامع ولم يكن مطابقاً كان تخيلاً لا تصديقاً .

اذا عرفت هذه قلنا: كلامهما ﴿ ناظر الى ان دلالة الالفاظ على معانيها بالدلالة

(١) هو محمد بن محمد بن الحسن ، نصير الدين الفيلسوف المتكلم المتوفى ببغداد

التصديقية أى دلالتها على كونها مرادة للافظها تتبع ارادتها منها وتتفرع عليها تبعية مقام الاثبات للثبوت وتفرع الكشف على الواقع المكشوف ، فانه لولا الثبوت فى الواقع لما كان للاثبات والكشف والدلالة مجال ، ولذا لا بد من احراز كون المتكلم بصدد الافادة فى اثبات ارادة ما هو ظاهر كلامه ودلالته على الارادة ، والا لما كانت لكلامه هذه الدلالة

التصديقية ﴿ قسمها الاول ﴾ أى دلالتها على كونها مرادة للافظها تتبع ارادتها ﴿ أى ارادة المتكلم المعاني ﴾ منها ﴿ أى من تلك الالفاظ . ﴾ ﴿ و ﴾ بعبارة اخرى ﴿ تتفرع ﴾ الدلالة التصديقية بمعناها الاول ﴿ عليها ﴾ أى على ارادة الالفاظ نحو ﴿ تبعية مقام الاثبات ﴾ والدلالة الظاهرية ﴿ للثبوت ﴾ والواقع ﴿ و ﴾ نحو ﴿ تفرع الكشف على الواقع المكشوف ﴾ فتصديق السامع بكون المعنى مراداً للمتكلم متوقف على ارادة المتكلم واقعاً واحراز السامع ارادته ، فلو لم تكن للمتكلم ارادة كان تصديق السامع جهالة ، ولولم يحرز السامع لم يكن تصديق أصلاً ﴿ فانه لولا الثبوت فى الواقع ﴾ ونفس الامر ﴿ لما كان للاثبات والكشف والدلالة مجال ﴾ كما لا يخفى .

﴿ ولذا ﴾ أى ولاجل تفرع الاثبات على الثبوت وتبعية الكشف للواقع ﴿ لا بد ﴾ للدلالة التصديقية ﴿ من احراز ﴾ السامع ﴿ كون المتكلم بصدد الافادة ﴾ وانه مريد للمعنى ﴿ فى ﴾ التكلم حتى يتمكن من ﴿ اثبات ارادة ما هو ظاهر كلامه و ﴾ يتمكن من اثبات ﴿ دلالة ﴾ أى دلالة كلام المتكلم ﴿ على الارادة ﴾ وهذا الاحراز يحصل ولوبأصل من الاصول ﴿ والا ﴾ يحرز السامع كون المتكلم بصدد الافادة ﴿ لما كانت لكلامه هذه الدلالة ﴾ التصديقية أعني دلالة على ارادة

وان كانت له الدلالة التصورية، أي كون سماعه موجباً لاختطار معناه الموضوع له ، ولو كان من وراء الجدار أو من لافظ بلاشعور ولا اختيار .

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

المتكلم ﴿و﴾ أما ﴿ان﴾ احرز ولم يطابق احرازه الواقع كان ذلك تخيلاً لاتصديقاً كما تقدم .

نعم ﴿كانت﴾ على التقديرين ﴿له﴾ أي لكلامه ﴿الدلالة التصورية﴾ بالمعنى المتقدم ﴿أي كون سماعه موجباً لاختطار معناه الموضوع له﴾ وحضوره في ذهن السامع العالم بالوضع ﴿ولو كان﴾ الكلام ﴿من وراء الجدار﴾ فلم يعلم السامع حال المتكلم ﴿أو﴾ كان صادراً ﴿من لافظ بلاشعور ولا اختيار﴾ كالحیوان المعلم أو النائم أو الالة.

﴿ان قلت : على هذا﴾ الذي ذكرتم من ان الدلالة التصديقية تابعة للارادة ﴿يلزم أن لا يكون هناك دلالة﴾ تصديقية في صورتين : الاولى ﴿عند الخطأ﴾ من السامع ﴿والقطع بما ليس بمراد﴾ كأن أراد المتكلم من قوله «جاءني أسد» مجيء الرجل الشجاع ﴿أو﴾ نحوه وقطع السامع بأن مراده مجيء الحيوان المفترس . والثانية عندما اشتبه السامع وكان له ﴿الاعتقاد﴾ خطأ ﴿بارادة﴾ المتكلم من اللفظ خصوص ﴿شيء﴾ الحال انه ﴿لم يكن له من اللفظ مراد﴾ أصلاً ، كما لو تكلم بجملة سهواً فظن السامع انه أراد معناها . والفرق بين صورتين ان المتكلم في الاولى أراد معنى لكنه يخالف ماتخيله السامع ، وفي

قلت : نعم لا يكون حينئذ دلالة بل يكون هناك جهالة وضلالة بحسبها الجاهل دلالة .

ولعمري ما أفاده العلمان من التبعية على ما بيناه واضح لا محيص عنه ، ولا يكاد ينقضي تعجبي كيف رضى المتوهم أن يجعل كلامهما ناظرأ الى ما لا ينبغي صدوره عن فاضل فضلا عن هو علم في التحقيق والتدقيق .

الثانية لم يرد شيئاً أصلاً . وحاصل الاشكال انه على القول بالتبعية يلزم أن لا تكون دلالة في صورتين .

﴿قلت: نعم لا يكون حينئذ دلالة بل يكون هناك﴾ في صورتين ﴿جهالة﴾ من السامع ﴿وضلالة﴾ وقد ﴿بحسبها الجاهل دلالة﴾ .

هذا ولعمري ما أفاده العلمان ﴿المحقق الطوسي والشيخ الرئيس﴾ من التبعية على ما بيناه ﴿من تبعية الدلالة التصديقية للارادة دون التصورية﴾ واضح لا محيص عنه ﴿المحيص الهرب والمهرب﴾ .

﴿ولا يكاد ينقضي تعجبي كيف رضى المتوهم أن يجعل كلامهما ناظرأ الى ما لا ينبغي صدوره عن فاضل﴾ من تبعية الدلالة التصورية للارادة ، لبديهية البطلان بالوجدان والبرهان ، فان ذلك لا ينفوه به أحد ﴿فضلا عن هو علم في التحقيق والتدقيق﴾ هذا كلام المصنف في توجيه كلام العلمين ، ولكل واحد من هؤلاء الاعلام : النائي ، والاصفهاني ، والرشتي ، والسلطان العراقي ، والمشكيني ، القمي ، وغيرهم ممن استضاء بنور حواشيهم وشروحهم في هذا الشرح في بيان كلامهما بحث مفصل ، فعلى الطالب الرجوع اليها ، والله العالم بحقائق الامور .

السادس : لاوجه لتوهم وضع للمركبات غير وضع المفردات
 ضرورة عدم الحاجة اليه بعد وضعها بموادها

« الامر السادس »

فى انه هل للمركبات وضع مستقل ام لا ؟

اعلم ان في المقام أمرين :

« الاول » في بيان رابط الجملة ، وقد اختلف فيه على أقوال :

فذهب بعض الى انه الضمير بارزاً كان أو مستتراً ، وردّ ذلك بأن للضمائر مفاهيم مستقلة ، فلا تكون رابطة بين أجزاء الجملة ، وما ذكره أهل الميزان من استعارة الضمائر غير تمام .

وذهب آخرون الى ان الرابط الاعراب ، ورد بالنقض بالمركب غير التام الواقع في الجملة نحو غلام زيد قائم ، فانه يلزم أن يكون مركباً تاماً لمكان الاعراب .

وذهب ثالث الى انه الهيئة التركيبية ، اذ لكل جملة جزء مادي وهو ألفاظ الاطراف وجزء صوري هو الهيئة التركيبية .

« الثاني » في انه هل للجمل غير وضع المسند اليه والمسند والهيئة التركيبية وضع آخر للمجموع المركب من الثلاثة أم لا ؟ والمصنف ذهب الى الثاني اذ ﴿ لاوجه لتوهم وضع للمركبات ﴾ بحيث يكون وضع لمجموع المادة والهيئة معاً ﴿ غير وضع المفردات ﴾ من المسند اليه والمسند والهيئة التركيبية ﴿ ضرورة عدم الحاجة اليه بعد ﴾ وجود وصفين :

الاول : ﴿ وضعها بموادها ﴾ المخصوصة كزيد وعمرو وبكر وقائم وضرب

فى مثل زيد قائم وضرب عمرو بكراً شخصياً وبهياتها المخصوصة من خصوص اعرابها نوعياً ، ومنها خصوص هيات المركبات الموضوعية لخصوصيات النسب والاضافات بمزاياها الخاصة من تأكيد وحصر وغيرهما

﴿ في مثل زيد قائم وضرب عمرو بكراً ﴾ اذ الاعلام موضوعة بالوضع الخاص والموضوع له الخاص ، والمشتقات موضوعة بالوضع العام والموضوع له العام ، ومعلوم انها موضوعة وضماً ﴿ شخصياً ﴾ .

﴿ والثاني : وضماً ﴾ بهياتها ﴾ فان هيئة زيد قائم موضوعة جملة اسمية ، وهيئة ضرب عمرو بكراً موضوعة جملة فعلية ، ومعلوم ان الهيئة موضوعة وضماً نوعياً . وقد تقدم معنى الوضع الشخصي والنوعي ، وبعد هذين الوضعين لا حاجة الى وضع ثالث للهيئة ﴿ المخصوصة ﴾ المركبة من خصوص مواد الجملة الموضوعية شخصياً و ﴿ من خصوص ﴾ الهيئة الاعم من ﴿ اعرابها ﴾ وغيره ﴿ نوعياً ﴾ ولا يذهب عليك ان قوله : « من خصوص اعرابها » بيان لقوله : « بهياتها المخصوصة » أي ان الهيئة المخصوصة عبارة عن الهيئة الرفعية والنسبية والجربية وكلتها موضوعة وضماً نوعياً أي بدون ملاحظة مادة مدخولها ولا هيأته ، فانه وضع الرفع للفاعل - زيداً كان أو غيره - وهكذا .

﴿ والحاصل : أنه لا حاجة الى وضع ثالث بعد وضع المواد ووضع الهيات التي ﴾ منها خصوص هيات المركبات الموضوعية لخصوصيات النسب ﴿ كالنسبة الى الفاعل والمفعول والنائب ﴾ ﴿ منها خصوص الهيات الموضوعية لخصوصيات ﴾ الاضافات بمزاياها الخاصة من تأكيد وحصر وغيرهما ﴿ كالدوام

نوعياً ، بداهة ان وضعها كذلك واف بتمام المقصود منها كما لا يخفى ، من غير حاجة الى وضع آخر لها بجملتها ، مع استلزامه الدلالة على المعنى تارة بملاحظة وضع نفسها وأخرى بملاحظة وضع مفرداتها ولعل المراد من العبارات الموهمة لذلك هو وضع الهيئات على حدة غير وضع المواد لا وضعها بجملتها علاوة على وضع كل واحد منهما .

والثبوت ومنها خصوص الاعراب كما تقدم ، فان جميع هذه الهيئات موضوعة ﴿نوعياً﴾ كوضع المواد شخصياً وحينئذ فالوضع الثالث للمركبات لغو ﴿بداهة﴾ ان وضعها كذلك ﴿مادة وهينة﴾ واف بتمام المقصود منها كما لا يخفى ﴿على أولي النهى﴾ من غير حاجة الى وضع آخر لها بجملتها .

وقد يقرر دليل عدم الوضع للمركب هكذا : بأن الوضع الثالث أما لفائدة أولاً والثاني مستلزم للغويته ، والاول ان كان لفائدة غير مرتبة على وضع المفردات فهي مفقودة وجداناً ، وان كان لفائدة مرتبة عليها فهي تحصيل الحاصل ﴿مع استلزامه الدلالة على المعنى﴾ مرتين ﴿تارة بملاحظة وضع نفسها وأخرى بملاحظة وضع مفرداتها﴾ وهو خلاف الوجدان ، فان السامع للمركب لا يفهم المعنى مرتين ﴿ولعل﴾ النزاع بين القوم لفظي بأن يكون ﴿المراد من العبارات الموهمة لذلك﴾ الوضع الثالث ﴿هو وضع الهيئات على حدة﴾ الذي يقوله القوم ، أعني ﴿غير وضع المواد﴾ فيكون مرادهم بيان الوضع الثاني ، ﴿لا﴾ ان مرادهم ﴿وضعها﴾ أي وضع المركبات ﴿بجملتها﴾ أي مجموع المواد والهيئات ، حتى يكون وضعاً ثالثاً ﴿علاوة على وضع كل واحد منهما﴾ لكن المشككي قدس سره مصرّ على المغايرة فلا يكون النزاع

السابع :

لفظياً .

« تنبيه » يمكن انكار الوضع النوعي للهيئة مطلقاً ، فلا يكون الا وضع واحد للمفردات، وانما التركيب بالطبع كما ادعاه المصنف بالنسبة الى المجاز، وهذا الاحتمال قريب جداً فنظن .

« الامر السابع »

فى علامات الحقيقة والمجاز

وتحقيق المقام يحتاج الى تمهيد مقدمة ، وهي انه او علمنا المعنى الحقيقي والمجازي ولم نعلم المستعمل فيه فلا خلاف في ان اللفظ يحمل على المعنى الحقيقي وانما الكلام في مستند هذا الحمل وفيه أقوال :

الاول: اصالة الحقيقة .

الثاني : اصالة عدم القرينة .

الثالث : غلبة الاستعمال في المعنى الحقيقي .

الرابع : قبح ارادة غير المعنى الحقيقي بدون نصب قرينة .

الخامس: ظهور اللفظ في المعنى الحقيقي .

هذا، واما لولم يعرف المعنى الحقيقي والمجازي وعرف المستعمل فيه فالسيد المرتضى « ره » على أن الاستعمال علامة الحقيقة ، والمشهور على انه أعم منها. اذا عرفت هذا فنقول : العلامات الفارقة بين الحقيقة والمجاز أربعة :

« التنصيص »

الاولى : تنصيص واضح اللغة، لكن لا طريق الى هذه العلامة فى اللغات

لا يخفى ان تبادل المعنى من اللفظ وانسباقه الى الذهن من نفسه وبلاقرينة علامة كونه حقيقة فيه ، بداهة انه لولا وضعه له لما تبادل .

لا يقال : كيف يكون علامة مع توقفه

القديمة ، وذكر بعضهم مكانه تنصيب أهل اللغة ، وأشكل عليه بأن أهل اللغة ليسوا من أهل الخبرة بالنسبة الى الوضع وانما هم أهل خبرة بالنسبة الى الاستعمال فتأمل .

« التبادر »

الثانية : التبادر فانه علامة الحقيقة ، كما ان عدم التبادر أو تبادل الغير علامة المجاز اذ ﴿ لا يخفى ان تبادل المعنى من اللفظ وانسباقه الى الذهن من نفسه وبلاقرينة ﴾ حتى الشهرة ﴿ علامة كونه ﴾ أي كون اللفظ ﴿ حقيقة فيه ﴾ أي في ذلك المعنى المنسب ﴿ بداهة انه لولا وضعه ﴾ أي وضع اللفظ ﴿ له ﴾ أي للمعنى ولو وضعاً تعينياً ﴿ لما تبادل ﴾ هذا المعنى منه ، وذلك لان التبادر أثر العلاقة الذهنية بين اللفظ والمعنى ، والعلاقة الذهنية لا تكون الا بالوضع ، فالتبادر لا يكون الا بالوضع ، فيكون التبادر دليلاً انبياً على الوضع ، واذا ثبت الوضع ثبتت الحقيقة ، اذ المعنى الحقيقي عبارة عن الموضوع له .

ولا يخفى ان التبادر الوضعي - وهو ما ذكرناه - علامة الحقيقة لا التبادر الاطلاقي الذي هو عبارة عن انصراف الاطلاق الى بعض الافراد لكثرة الوجود أو كثرة الاستعمال .

﴿ لا يقال : كيف يكون ﴾ التبادر ﴿ علامة ﴾ للحقيقة ﴿ مع توقفه ﴾ أي توقف

على العلم بأنه موضوع له كما هو واضح ، فلو كان العلم به موقوفاً عليه لدار .

فانه يقال : الموقوف عليه غير الموقوف عليه ، فان العلم التفصيلي بكونه موضوعاً له موقوف على التبادر ، وهو

التبادر ﴿على العلم بأنه﴾ أي المعنى المنسب ﴿موضوع له﴾ اذ لولا العلم بأن المعنى هو الموضوع له لامتبادر من اللفظ ﴿كما هو واضح﴾ ، وعلى هذا فالتبادر موقوف على العلم بالوضع ﴿فلو كان العلم به﴾ أيضاً ﴿موقوفاً عليه﴾ أي على التبادر ﴿لدار﴾ دوراً مصرحاً .

وان شئت قلت : التبادر موقوف على العلم بالوضع ، والعلم بالوضع موقوف على التبادر ، فالتبادر موقوف على التبادر . أما المقدمة الاولى فلانه لولا العلم بالوضع لامتبادر المعنى الموضوع له كما نرى عدم تبادر معنى من اللفظ في اللغة التي لانعرفها ، وأما المقدمة الثانية فلان كون التبادر علامة الوضع معناه توقف العلم بالوضع على التبادر .

﴿فانه يقال﴾ في الجواب عن اشكال الدور : ان العلمين اللذين توقف أحدهما على التبادر وتوقف التبادر على الآخر مختلفان ، فالعلم ﴿الموقوف عليه﴾ التبادر ﴿غير﴾ العلم الذي كان التبادر موقوفاً عليه ، واذا اختلف الموقوف و ﴿الموقوف عليه﴾ فلا دور ولا يذهب عليك ان نائب فاعل كلمة الموقوف الاول هو التبادر ، ومرجع ضميره هو العلم ، وعكسهما الموقوف عليه الثاني .

ثم ان اختلاف العلمين بالاجمال والتفصيل ﴿فان العلم التفصيلي بكونه﴾ أي بكون المعنى ﴿موضوعاً له﴾ أي موضوعاً للفظ ﴿موقوف على التبادر﴾ فلو أردنا تحصيل العلم التفصيلي بمعنى اللفظ احتجنا الى التبادر ﴿وهو﴾ انسباق

موقوف على العلم الاجمالي الارتكازي به ، لا التفصيلي فلا دور
هذا اذا كان المراد به التبادر عند المستعلم ، وأما اذا كان المراد به
التبادر عند أهل المحاوراة

المعنى من حاقّ اللفظ كما تقدم ، لكن التبادر لا يتوقف على العلم التفصيلي حتى
يتحد العلمان ، بل هو ﴿موقوف على العلم الاجمالي الارتكازي به﴾ أي يكون
المعنى موضوعاً له ﴿لا التفصيلي﴾ كما تقدم . واذا اختلف العلمان ﴿فلا دور﴾ .
وتوضيحه ما ذكره العلامة الرشتي قدس سره : ان الانسان اذا راجع وجدانه
حين ابتداء أمره وتنطقه تعلم الفاظاً من الابوين أو غيرهما تستعمل في المعاني
عند الاعراب عما في الضمير ، فقد علم اجمالاً ذات الموضوع له وغيره ممّا
يناسبه ، فاذا صار عارفاً بالمعنى الحقيقي والمجازي فكلما سمع لفظاً وانسب من
سماعه الى ذهنه معنى مع قطع النظر عن كل القرائن فيعلم كون اللفظ حقيقة في
خصوص هذا المعنى ، وكلما سمع لفظاً وانسب من سماعه الى ذهنه معنى بالقرينة
فيعلم كونه مجازاً في خصوص هذا المعنى ، وهذا بعينه هو الجواب عن الاشكال
الوارد على كلية الكبرى في الشكل الاول فتذكر ، انتهى كلامه رفع مقامه .

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

ثم ان ﴿هذا﴾ الجواب عن الدور ﴿اذا كان المراد به﴾ أي بالتبادر
﴿التبادر عند﴾ نفس ﴿المستعلم﴾ المريد لتمييز الحقيقة عن المجاز ﴿وأما اذا
كان المراد به﴾ أي بالتبادر ﴿التبادر عند أهل المحاوراة﴾ بأن يكون التبادر عند

فالتغابر أوضح من أن يخفى .

ثم ان هذا فيما لو علم استناد الانسباق الى نفس اللفظ ، وأما فيما احتتمل استناده الى قرينة فلا يجدى اصالة عدم القرينة فى احراز كون الاستناد اليه لا اليها كما

أهل المحاورة العالمين بالاوضاع علامة للحقيقة للجاهل بالمعنى الحقيقي وغيره ﴿فالتغابر﴾ بين العلم المتوقف على التبادر ، والعلم الذي كان التبادر متوقفاً عليه ﴿أوضح من أن يخفى﴾ على أحد .

اذ العلم المتوقف على التبادر هو علم الجاهل ، والعلم الذي كان التبادر متوقفاً عليه هو علم أهل المحاورة العالمين بالاوضاع . مثلاً : من لا يعلم معنى الاسد اذا رأى سبق الحيوان المفترس الكذائي الى ذهن العرب من هذا اللفظ بدون القرينة علم انه معناه الحقيقي .

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

ان قلت : أصل عدم القرينة مفيد لكون التبادر من حاق اللفظ . قلت : لا يجدى اصالة عدم القرينة فى احراز كون الاستناد الى حاق اللفظ ، اذ المراد بالاصل ان كان استصحاب عدم القرينة ، ففيه مع انه مثبت ، ان المستصحب ليس بحكم ولا موضوع ذي حكم ، وان كان المراد بالاصل الاصل العقلائي الجاري فى العام ونحوه حين الشك فى وجود القرينة ، واجرائه محرز لكون الاستناد ﴿اليه﴾ أى الى حاق اللفظ ﴿لاليها﴾ أى لالى القرينة ، فهذا الاصل وان ذكره جماعة ﴿كما

قيل ، لعدم الدليل على اعتبارها الا في احراز المراد لا الاستناد .
ثم ان

قيل ﴿ لكن فيه نظر ﴾ لعدم الدليل على اعتبارها ﴿ أي اعتبار اصاله عدم القرينة ﴾ الافي ﴿ مقام ﴾ احراز المراد ﴿ بأن لا يعلم المراد من اللفظ ، فيعين بهذه الاصاله المراد ﴾ لا ﴿ في مقام معرفة المراد من اللفظ لكن شك في انه المعنى الحقيقي أو المجازي ؟ اذ لا يثبت بأصل عدم القرينة كون ﴾ الاستناد ﴿ الى حاق اللفظ حتى يكون معنى حقيقياً . مثلاً اولم يعرف المراد من لفظ الاسد جاز تعيين الحيوان المفترس باصاله عدم القرينة ، اما لو عرف كون المراد منه الحيوان المفترس ، لكن لم يعلم انه معنى حقيقي للأسد أم معنى مجازي لم يجز تعيين كونه معنى حقيقياً باصاله عدم القرينة .

« صحة السلب »

﴿ ثم ان ﴾ العلامة الثالثة من علامات الحقيقة والمجاز « صحة السلب وعدمها » وبيانه يتوقف على تمهيد مقدمة وهي : ان الحمل على قسمين :

« الاول » الحمل الاولي الذاتي ، وهو عبارة عما اذا كان الموضوع والمحمول متحدين مهية ومفهوماً ، وذلك كحمل المترادفين أحدهما على الآخر ، نحو الاسد ضرغام ، والانسان بشر ، أو كانا متحدين مهية فقط لافهموماً ، نحو الانسان حيوان ناطق ، وانما يسمى هذا القسم اولياً ذاتياً لكونه أولى الصدق والكذب ولا يجري الافي الذاتيات .

« الثاني » الحمل الشائع الصناعي ، وهو عبارة عما اذا كان الموضوع والمحمول متحدين مصداقاً في الوجود فقط ، بأن كان الموضوع من أفراد مصداق المحمول

عدم صحة سلب اللفظ بمعناه المعلوم المرتكز في الذهن اجمالاً

نحو زيد عالم، وانما يسمى هذا القسم شائعاً صناعياً لشيوعه في العلوم والصناعات. ثم انه ينقسم الحمل بتقسيم آخر الى حمل المواطة وهو حمل هو هو، وحمل الاشتقاق وهو حمل ذي هو .

قال شارح المطالع : وحمل المواطة أن يكون الشيء محمولاً على الموضوع بالحقيقة بلا واسطة ، كقولنا الانسان حيوان ، وحمل الاشتقاق أن لا يكون محمولاً عليه بالحقيقة ، بل ينسب اليه ، كالبياض بالنسبة الى الانسان ، فانه ليس محمولاً عليه بالحقيقة ، فلا يقال الانسان بياض ، بل بواسطة ذو او الاشتقاق ، فيقال الانسان ذو بياض أو أبيض ، وحينئذ يكون محمولاً بالمواطة .

هكذا قال الشيخ وفسر المحمول بالحقيقة بما يعطي موضوعه اسمه وحده، وربما يفسر حمل المواطة بحمل هو هو، والاشتقاق بحمل ذو هو^(١) انتهى كلام الشارح، وبهذا يظهر ما في بعض التفسيرات .

وقد أشار السبزواري (قده) الى هذه الاقسام بقوله :

الحمل بالذاتي الاولى وصف	مفهومه اتحاد مفهوم عرف
فكل مفهوم وان ليس وجد	فنفسه بالاولى ما فقد
وبالصناعي الشائع الحمل صفا	وباتحاد في الوجود عرفا
وبالمواطة والاشتقاق فه	وذلك الهو هو وذا ذو هو سمه ^(٢)

اذا عرفت ذلك فاعلم ان ﴿عدم صحة سلب اللفظ بمعناه المعلوم﴾ لدى المستعلم ﴿المرتكز في الذهن﴾ حالكون ذلك المعنى معلوماً ﴿اجمالاً﴾ كما

(١) شرح المطالع ص ٥٠

(٢) غرر الفرائد ص ١٠٧ في تقسيم الحمل

كذلك عن معنى تكون علامة كونه حقيقة فيه ، كما ان صحة سلبه عنه علامة كونه مجازاً في الجملة والتفصيل ان عدم صحة السلب عنه وصحة الحمل عليه بالحمل الاولي الذاتي الذي كان ملاكه الاتحاد مفهوماً علامة كونه نفس المعنى ، وبالحمل الشائع الصناعي

ذكر في التبادر ﴿ كذلك ﴾ هنا اذا لم يصح سلب اللفظ ﴿ عن معنى ﴾ من المعاني ﴿ تكون علامة كونه حقيقة فيه ﴾ مثلاً اذا لم يصح سلب لفظ الانسان عن الرجل البليد كان ذلك علامة لكون الانسان حقيقة في البليد ﴿ كما ان صحة سلبه ﴾ أي سلب اللفظ ﴿ عنه ﴾ أي عن معنى تكون ﴿ علامة كونه ﴾ أي كون اللفظ ﴿ مجازاً ﴾ في ذلك المعنى مثلاً اذا صح سلب الحمار عن الرجل البليد كان ذلك علامة لكون الحمار مجازاً في البليد .

ثم لا يخفى ان كونهما علامة ﴿ في الجملة ﴾ فيمكن أن يكون اللفظ مجازاً بالنظر الى حمل وحقيقة بالنظر الى آخر كما سيجيء .

وهكذا يمكن أن يكون المجاز في الاسناد في الكلمة كما ستعرف ، هذا اجمال الكلام في هذه العلامة ﴿ والتفصيل ﴾ لقولنا في الجملة هو ﴿ ان عدم صحة السلب عنه ﴾ أي عن معنى ﴿ و ﴾ كذلك ﴿ صحة الحمل عليه ﴾ لكن ﴿ بالحمل الاولي الذاتي ﴾ وهو ﴿ الذي كان ملاكه الاتحاد ﴾ ماهية ﴿ مفهوماً ﴾ كما تقدم ﴿ علامة كونه ﴾ أي كون المستعمل فيه ﴿ نفس المعنى ﴾ الحقيقي ، وذلك بدليل الان اذ الحمل الاولي يكشف عن الاتحاد المفهومي ، والاتحاد المفهومي لا يكون الا بالوضع ، والوضع يفيد الحقيقة ، ﴿ و ﴾ هكذا عدم صحة سلب اللفظ عن المعنى المستعمل فيه .

وبعبارة أخرى صحة الحمل عليه ﴿ بالحمل الشائع الصناعي ﴾ وهو

الذى ملاكه الاتحاد وجوداً بنحو من أنحاء الاتحاد علامة كونه من مصاديقه وأفراده الحقيقية ، كما ان صحة سلبه كذلك علامة انه ليس منهما

﴿الذي﴾ كان ﴿ملاكه الاتحاد﴾ خارجاً و﴿وجوداً بنحو من أنحاء الاتحاد﴾ كالانحاد الصدوري كزيد ضارب، أو الحلولي كهذا أبيض ، أو القيامي كزيد قائم فان هذا الحمل ﴿علامة كونه﴾ أي كون المستعمل فيه ﴿من مصاديقه﴾ أي من مصاديق المعنى ﴿وأفراده الحقيقية﴾ فيما اذا كان المحمول والمحمول عليه كلياً وفرداً، لافيما اذا كانا كليين متساويين أو غيرهما، كما لا يخفى على ماذكره المصنف في تعليقه على هذا الحمل .

وبهذا التفصيل بين الحملين سقط ما أورده بعض على هذه العلامة بأنه كيف يكون صحة الحمل علامة للحقيقة، مع انا نرى صحة الحمل في الجزء اللازم نحو زيد ناطق أو ضاحك ، مع انها ليسا بحقيقة كما هو ظاهر ؟ و ﴿كما ان صحة﴾ الحمل بالحمل الاوّل الذاتي علامة لكون المستعمل فيه نفس المعنى وبالحمل الشائع الصناعي علامة كونه من مصاديقه فصحة ﴿سلبه﴾ أي سلب اللفظ بالمعنى المرتكز عن معنى ﴿كذلك﴾ سلباً أولاً ذاتياً ، أو شائعاً صناعياً ﴿علامة انه﴾ أي المستعمل فيه ﴿ليس منهما﴾ أي ليس من مصاديق المعنى الحقيقي ولا نفسه . والحاصل ان الاقسام أربعة : حمل الذاتي وسلبه وحمل الشائع وسلبه .

ثم ان هنا كلاماً لا بد من التنبيه عليه، وهو: ان من أقسام المجاز ما يمتنى على التشبيه وهو المسمى بالاستعارة التي كان أصلها التشبيه فذكر المشبه به وأريد به المشبه بقوله :

لدى أسد شاكي السلاح مقذف له لبد أظفاره لم تقلم
فان لفظ أسد استعارة للرجل الشجاع، اذ الشاعر شبه في نفسه الرجل الشجاع
بالاسد للمشابهة في الشجاعة ثم ذكر الاسد - وهو المشبه به - وأراد المشبه أي
الرجل الشجاع .

وعلماء البيان كمافي المطول قد اختلفوا في أن الاستعارة مجاز لغوي أم
عقلي؟ فذهب الجمهور الى أنه مجاز لغوي بمعنى انها لفظ استعمل في غير ما
وضع له لعلاقة المشابهة والدليل على ذلك ان الاستعارة كأسد مثلاً في قولنا :
« رأيت أسداً يرمي » موضوعة للمشبه به أعني السبع المخصوص ، لا للمشبه
أعني الرجل الشجاع ولا للاعم من المشبه به والمشبه كالشجاع مثلاً ، ليكون
اطلاقه على كل منهما حقيقة كاطلاق الحيوان عليهما، وهذا معلوم قطعاً بالنقل عن
أئمة اللغة ، فحينئذ يكون استعماله في المشبه استعمالاً في غير ما وضع له مع
قرينة مانعة عن ارادة الموضوع له أعني المشبه به فيكون مجازاً لغوياً ... الى
ان قال : وقيل انها مجاز عقلي بمعنى ان التصرف في أمر عقلي للغوي لانها
لما لم تطلق على المشبه الا بعد ادعاء دخوله في جنس المشبه به بأن جعل الرجل
الشجاع فرداً من أفراد الاسد كان استعمالها فيما وضعت له الى أن^(١) قال: وتحقيق
ذلك ان دخوله في جنس المشبه به مبني على انه جعل أفراد الاسد بطريق
التأويل قسمين : أحدهما المتعارف وهو الذي له غاية الجرأة ونهاية القوة في
مثل تلك الجثة وهاتيك الصورة والهيئة وتلك الانياب والمخالب الى غير ذلك،

(١) وهذا الكلام وان ذكره الثنازاني لرد القول الثاني لكنه لما كان مساعداً لفهم
القول الثاني ذكرناه ايضاً .

وان لم نقل بأن اطلاقه عليه من باب المجاز في الكلمة ، بل من باب الحقيقة وأن التصرف فيه في أمر عقلي ، كما صار اليه السكاكي ،

والثاني غير المتعارف وهو الذي له تلك الجرأة وتلك القوة لكن لافي تلك الجثة والهيكل المخصوص^(١) . انتهى .

ثم بيّن التفتازاني في موضع آخر القول الثاني وهو الذي ذهب اليه السكاكي في باب الاستعارة بقوله: كما تقول في الحمام أسد وأنت تريد به الرجل الشجاع مدعياً انه من جنس الاسود ، فتثبت له ما يخص المشبه به وهو اسم جنسه^(٢) . انتهى .

إذا عرفت هذا فنقول: ان صحة سلب اللفظ عن معنى علامة انه ليس نفس المعنى ولا من مصاديقه ﴿وان لم نقل﴾ بمجرد هذا السلب ﴿بأن اطلاقه﴾ أي اطلاق هذا اللفظ ﴿عليه﴾ أي على هذا المعنى ﴿من باب المجاز في الكلمة﴾ كما ذهب اليه الجمهور ﴿بل﴾ قلنا انه ﴿من باب الحقيقة﴾ الادعائية ﴿وان التصرف فيه﴾ أي في هذا الاطلاق والحمل ﴿في أمر عقلي﴾ وهو ادعاء ان هذا المعنى الذي لم يوضع اللفظ له من أفراد المعنى الحقيقي ﴿كما صار اليه السكاكي﴾ .

والحاصل ان سلب شيء عن شيء يدل على انه ليس به موضوع له ، وان أمكن القول بأن استعماله فيه حقيقة . مثلاً سلب الاسد عن زيد بقولنا « زيد ليس بأسد » يشعر بأنّ زيداً ليس نفس معنى الاسد ولا من مصاديقه ، وان قلنا بأنّه لو استعمل فيه ليس بمجاز في الكلمة بل حقيقة ادعائية كما سبق توضيحه .

(١) المطول: الفن الثاني: الحقيقة والمجاز .

(٢) المطول: الفن الثاني: في بحث تقسيم السكاكي المجاز الى الاستعارة وغيرها

واستعلام حال اللفظ وانه حقيقة أو مجاز في هذا المعنى بهما ليس على وجه دائر، لما عرفت في التبادر من التغاير بين الموقوف والموقوف عليه بالاجمال والتفصيل، أو الاضافة الى المستعلم والعالم فتأمل جيداً .

﴿و﴾ قد يقال بأن هذه العلامة أيضاً دورية، اذ ﴿استعلام حال اللفظ وانه حقيقة أو مجاز في هذا المعنى﴾ الذي استعمل فيه ﴿بهما﴾ أي بصحة السلب وعدم صحة السلب مستلزم للدور الصريح .

بيانه: ان معرفة المعنى الحقيقي متوقف على عدم صحة السلب وعدم صحة السلب متوقف على معرفة المعنى الحقيقي، أما الاول فلان معنى العلامة ما متوقف معرفة الشيء عليها، وأما الثاني فلانه لو لم يعرف المعنى الحقيقي خارجاً لم يعقل الحكم بعدم صحة السلب، مثلاً لو لم نعرف ان معنى الاسد هو الحيوان الكذائي لم تتمكن من الحكم بعدم صحة سلب الاسد عنه .

وهذا الاشكال بعينه وارد في هذه العلامة بالنسبة الى المجاز والجواب انه ليس ﴿استعلام بهذه العلامة﴾ على وجه دائر ﴿وذلك﴾ لما عرفت في ﴿جواب الدور الوارد على﴾ التبادر من التغاير بين الموقوف والموقوف عليه ﴿اذ العلم التفصيلي يكون المعنى موضوعاً له متوقف على عدم صحة السلب، وعدم صحة السلب متوقف على العلم الاجمالي الارتكازي فيكون الفرق بين العلمين﴾ بالاجمال والتفصيل ﴿كما تقدم تقريره .

﴿أو﴾ نقول في الجواب العلم بالمعنى الحقيقي بالنسبة و ﴿الاضافة الى المستعلم﴾ الجاهل متوقف على عدم صحة السلب، ﴿و﴾ صحة الحمل عند ﴿العالم﴾ باللسان، كما تقدم بيانه في الجواب عن الدور الذي أوردوه على علامة التبادر ﴿فتأمل جيداً﴾ حتى تكون على بصيرة .

ثم انه قد ذكر الاطراد وعدمه علامة للحقيقة والمجاز أيضاً، و

« تنبيه » قد اشتهر في ألسنة أسانيدنا ان كلمة فتأمل مجرداً اشارة الى ايراد
في المطلب ، واما مقروناً بنحو جيداً فليس اشارة الى شيء .

« الاطراد »

﴿ ثم ﴾ ان العلامة الرابعة من علامات الحقيقة والمجاز « الاطراد وعدمه »
و ﴿ انه قد ذكر الاطراد ﴾ علامة للحقيقة ﴿ وعدمه ﴾ علامة للمجاز ، والمراد
بالاطراد شيوع استعمال اللفظ في المعنى بحسب المقامات ، بحيث يصح
استعماله فيه في كل مقام وحال ، مثلاً : صحة استعمال ضارب في كل من أوجد
الضرب كاشف عن كون ضارب موضوعاً لمن صدر منه الضرب ، وكذا صحة
استعمال لفظة أسد في كل حيوان كذائي كاشف عن كونه حقيقة فيه ، وذلك
بخلاف المجاز فانه لا يطرّد استعمال الاسد في كل شبيه بالاسد ، فاستعماله في
بعض من يشبهه كالشجاع مجاز .

لكن قد أشكل في كونهما ﴿ علامة للحقيقة والمجاز أيضاً ﴾ وذلك لوجود
الاطراد في بعض المجازات ، كما في استعمال الاسد في الرجل الشجاع ، فانه
يطرّد استعماله فيه .

﴿ والجواب : ان الاطراد على قسمين :

« الاول » الاطراد بحسب نوع العلاقة المصححة للاستعمال ، بحيث كلما
تحقق هذه العلاقة بين اللفظ والمعنى صح استعماله فيه ، وذلك نحو استعمال
العالم في من تلبس بالمبدأ ، فان استعمال العالم في الافراد بعلاقة تلبسهم بالمبدأ ،
ومعلوم انه كلما تلبس أحد بالعالم صح استعمال العالم فيه .

لعله بملاحظة نوع العلائق المذكورة في المجازات حيث لا يطرّد صحة استعمال اللفظ معها ، والا فبملاحظة خصوص ما يصح معه الاستعمال فالمجاز مطرد كالحقيقة وزيادة قيد من غير تأويل أو على وجه الحقيقة وان كان موجّباً لاختصاص الاطراد كذلك بالحقيقة ،

« الثاني » الاطراد بحسب صنف العلاقة المصححة للاستعمال ، بحيث انه لو تحقق النوع بدون الصنف لم يصح الاستعمال ، وذلك نحو استعمال الاسد في المشابه له فالشباة نوع العلاقة ، والشجاعة والبحر والزأر أصنافها ، ومن المعلوم عدم صحة الاستعمال بمجرد نوع العلاقة ووجود الشباة المتحققة في البحر مثلاً ، نعم يصح الاستعمال حين وجود الصنف الخاص من العلاقة أعني الشجاعة ، فكون الاطراد علامة للحقيقة ﴿ لعله بملاحظة نوع العلائق المذكورة في المجازات ﴾ فكلما صح الاستعمال بتحقيق النوع كان حقيقة ، و ﴿ حيث لا يطرّد صحة استعمال اللفظ معها ﴾ أي مع العلاقة أعني نوعها كان مجازاً كما تبين في القسم الاول ﴿ والا فبملاحظة ﴾ صنف العلاقة أي ﴿ خصوص ما يصح معه الاستعمال ﴾ كالشجاعة ﴿ فالمجاز مطرد كالحقيقة ﴾ كما ظهر من القسم الثاني ، وحينئذ لا يكون الاطراد علامة للحقيقة .

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

﴿ و ﴾ قد تخلص بعض عنه بـ ﴿ زيادة قيد ﴾ فقال: الاطراد ﴿ من غير تأويل أو ﴾ الاطراد ﴿ على وجه الحقيقة ﴾ علامة الحقيقة ، ﴿ و ﴾ هذا التقييد و ﴿ ان كان موجّباً لاختصاص الاطراد كذلك ﴾ أي الاطراد المقيد باحد القيدین ﴿ بالحقيقة ﴾

الا انه حينئذ لا يكون علامة لها الا على وجه دائر، ولا يتأتى التفصيص
عن الدور بما ذكر في التبادر هنا، ضرورة انه مع العلم بكون الاستعمال
على نحو الحقيقة لا يبقى مجال لاستعلام حال الاستعمال بالاطراد
أو بغيره .

اذ ليس للمجاز اطراد على وجه الحقيقة ، فان اطراده على وجه التأويل والمجاز
﴿الا انه﴾ أي الاطراد المقيد ﴿حينئذ﴾ أي حين التقييد ﴿لا يكون علامة لها﴾
أي للحقيقة ﴿الا على وجه دائر﴾ . بيانه : ان معرفة الحقيقة موقوفة على الاطراد
على وجه الحقيقة أو بالتأويل ، والاطراد على وجه الحقيقة أو بالتأويل موقوف
على معرفة الحقيقة ، أما توقف معرفة الحقيقة على الاطراد فلكونه علامة لها، وأما
توقف الاطراد على معرفة الحقيقة فإنه لا يعلم كون الاطراد على وجه الحقيقة الا
بعد معرفة الحقيقة وهذا دور مصرح .

﴿و﴾ ان قلت : يمكن الجواب عن هذا الدور بما تقدم في الجواب عن
الدور الوارد في التبادر وصحة السلب ، وذلك اما بنحو الاجمال والتفصيل واما
بنحو العالم والمستعلم .

قلت : ﴿لا يتأتى التفصيص عن الدور بما ذكر في التبادر هنا﴾ في الاطراد
لانه لا بد في العلامة أن تكون معلومة للمستعلم تفصيلا حتى ينتقل منها الى المعنى
الحقيقي ، والمفروض في المقام هو كون أحد جزئي العلامة هو الحقيقة فلا بد من معرفة
الحقيقة تفصيلا ، وحينئذ تسقط فائدة العلامة ﴿ضرورة أنه مع العلم بكون الاستعمال على
نحو الحقيقة لا يبقى مجال لاستعلام حال الاستعمال بالاطراد أو بغيره﴾ وبعبارة أوضح
مع العلم بكون الاستعمال على نحو الحقيقة يكون المعنى الحقيقي معلوما فلا
مجهول حتى يراد تحصيله بالاطراد أو غيره من سائر العلامات .

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

« الامر الثامن »

فى تعارض الاحوال

اعلم ﴿انه﴾ قد ذكر ﴿اللفظ أحوال خمسة﴾ بل اكثر الى العشرة ﴿وهي﴾ عبارة عن أمور طارئة على اللفظ مقابل للمعنى الحقيقي ، والمراد بالمعنى الحقيقي هنا - كما ذكره بعض الافاضل - هو الذي وضع له اللفظ مع العلم به وكان ظاهراً فيه فعلاً أو تعليقاً وسيأتي شرحه :

الاول : ﴿التجوز﴾ ، وهو استعمال اللفظ في خلاف الموضوع له لعلاقة طبيعية أو وضعية ، كاستعمال الرقة في الانسان والاسد في الرجل الشجاع .
﴿و﴾ الثاني : ﴿الاشتراك﴾ ، وهو تعدد وضع اللفظ كالعين المشترك بين الباصرة والناطقة وغيرهما .

﴿و﴾ الثالث : ﴿التخصيص﴾ ، وهو قصر حكم العام على بعض أفراده باخراج بعض الافراد نحو أكرم العلماء الا الفساق ، فهذا الاستثناء قصر حكم العام على العدول وأخراج الفساق .

﴿و﴾ الرابع : ﴿النقل﴾ ، وهو غلبة استعمال اللفظ الموضوع لمعني في معنى آخر بحيث هجر المعنى الاول ، كالصلاة التي كان معناها الدعاء ثم غلب استعمالها في الاركان المخصوصة بحيث صارت حقيقة فيها وهجر معناها الاول .
﴿و﴾ الخامس : ﴿الاضمار﴾ ، وهو تقدير شيء يتوقف الكلام عليه نحو :

دعاني اليها القلب اني لامره سميع فما أدري أرشد طلابها

فالتقدير أم غي". ولا يخفى ان التخصيص والاضمار وان كانا قسمين من المجاز لكنه لما كان لهما مزيد اختصاص وامتياز أفردوهما من أقسام المجاز وجعلوهما قسماً له. وأما الخمسة البواقي :

فالأول : النسخ ، وهو التقيد في الزمان كالصدقة بين يدي النجوي التي كانت واجبة ثم نسخ هذا الحكم بقوله تعالى: « أَشْفَقْتُمْ ^(١) » .

الثاني : التقييد ، وهو قصر حكم المطلق على بعض أفرادها باخراج البعض منه نحو « أحل الله البيع » ^(٢) وقوله ^(٣) : « لا تبع ما ليس عندك » ^(٤) فان البيع في الآية قيد بكونه عنده وخرج عن حكم الحلية ما ليس عنده .

الثالث : الكناية ، وهي ذكر اللازم وإرادة المازوم نحو جبان الكلب الكثير الضيف ، فان لازم كثرة الضيف جبن الكلب .

الرابع : الاستخدام ، وهو ذكر لفظ مشترك بين معنيين يراد به أحدهما ثم يعاد عليه ضمير أو إشارة بمعناه الآخر كقوله :

إذا نزل السماء بأرض قوم رعيناه وإن كانوا غضاباً ^(٥)

أراد بالسماء المطر وبضميره في رعيناه النبات .

الخامس : التضمنين ، وهو تضمين فعل معنى فعل آخر كقوله تعالى: « فليحذر

(١) المجادلة : ١٣

(٢) البقرة : ٢٧٥

(٣) وسائل الشريعة ج ١٢ ص ٣٧٤ عن الصادق عليه السلام : نهى رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم عن ... وعن بيع ما ليس عندك .

(٤) هو لجرير بن عطية بن الخطفي التميمي : المطول في الاستخدام من علم البديع .

لا يكاد يصار الى أحدها فيما اذا دار الامر بينه وبين المعنى الحقيقي
الا بقريئة صارفة عنه اليه وأما اذا دار الامر بينهما

الذين يخالفون عن أمره^(١) فإنه ضمن بخالفون معنى يعرضون ولهذا عدى بكلمة
عن. هذه هي الاحوال المعروفة ذكرها والا فالتورية والايهام والتجريد ونحوها
من هذا القليل أيضاً .

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

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

فتحصل انه لا يرفع اليد عن المعنى الحقيقي ﴿الابقرينة صارفة عنه اليه﴾
أي صارفة عن المعنى الحقيقي الى أحد الخمسة ، هذا فيما لو دار بين أحدها
والمعنى الحقيقي ﴿وأما اذا دار الامر بينهما﴾ كما لو دار الامر في قوله تعالى:

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 .
التاسع :

« واسئل القرية »^(١) بين تقدير كلمة أهل المضاف وبين المجازية ﴿فالأصوليون وإن ذكروا لترجيح بعضها﴾ أي بعض تلك الأحوال ﴿على بعض وجوهاً﴾ اعتبارية كما يجدها الطالب في القوانين وغيره ﴿إلا أنها﴾ كلها ﴿استحسانية لا اعتبار بها﴾ إذ غايتها إفادتها الظن ، وهو ليس بحجة لا شرعاً ولا عقلاً ، وقياسه باصالة الحقيقة مع الفارق ، والاستدلال له بما ورد في الشرع مما دل على حليته ما يباع في أسواق المسلمين ونحوه كما ترى .

والحاصل أن الوجوه المذكورة للترجيح لا اعتبار بها ﴿إلا إذا كانت موجبة لظهور اللفظ في المعنى﴾ الراجع ، بحيث يكون ظاهراً فيه عند العرف والآ فلا ﴿لعدم مساعدة دليل على اعتبارها﴾ أي اعتبار تلك الوجوه ﴿بدون ذلك﴾ الذي ذكرناه من إيجادها الظهور ﴿كما لا يخفى﴾ .

« الأمر التاسع »

في ثبوت الحقيقة الشرعية وعدمه

اعلم أن الموضوعات ثلاثة أقسام :

الأول: الموضوع الخارجي المحسوس كالماء والتراب ونحوهما .

انه اختلفوا فى ثبوت الحقيقة الشرعية وعدمه على أقوال ، وقبل الخوض فى تحقيق الحال لا بأس بتمهيد مقال ، وهو ان الوضع التعيينى كما يحصل بالتصريح بانشائه ، كذلك يحصل باستعمال اللفظ فى غير ما وضع له ،

الثانى : الموضوع العرفى الانتزاعى كالبيع ونحوه .

الثالث : المخترعات الشرعية وهى الامور المتعلقة بالتكاليف كالطهارة والصوم والصلاة ، والثالث هو موضوع الكلام فى هذا المقام .

ثم ﴿انه﴾ قد ﴿اختلفوا فى ثبوت﴾ هذا القسم أى ﴿الحقيقة الشرعية وعدمه على أقوال﴾ منها الاثبات مطلقاً ، ومنها النفي مطلقاً ، ومنها التفصيل بين العبادات والمعاملات بالثبوت فى الاولى والنفي فى الثانية ، ومنها الاثبات فى زمان الصادقين عليه السلام والنفي فى زمان النبي ﷺ وقبل الخوض فى تحقيق الحال ﴿وبيان الاقوال﴾ لا بأس بتمهيد مقال ﴿يكون مقدمة للمذهب المختار﴾ وهو ان الوضع ﴿على قسمين :

الاول : الوضع التعيينى ، وهو تعيين اللفظ للدلالة على المعنى بنفسه .

الثانى : الوضع التعيينى وهو اختصاص اللفظ بالمعنى بسبب علة حاصله بينهما ناشئة من كثرة استعمال اللفظ فيه ، والقسم الاول أعني الوضع ﴿التعيينى﴾ كما يحصل بالتصريح بانشائه ﴿كان يعلن بوضع اللفظ الفلانى للمعنى الفلانى بكتابة أو قول أو نحوهما﴾ كذلك يحصل ﴿الوضع التعيينى﴾ باستعمال اللفظ فى غير ما وضع له ﴿أولاً .

وذلك مثل أن يقول الوالد حين سماعه بولادة ولد له « أعطني المبارك »

ويقصد بهذا الاستعمال وضع لفظ المبارك لابنه .

كما اذا وضع له بأن يقصد الحكاية عنه والدلالة عليه بنفسه لا بالقرينة وان كان لابد حينئذ من نصب قرينة ، الا انه للدلالة على ذلك ، لا على ارادة المعنى كما في المجاز فافهم وكون استعمال اللفظ فيه كذلك في غير ما وضع له بلامراعاة ما اعتبر في المجاز

والحاصل: ان الوضع ثلاثة أقسام: الاول التعيني، الثاني التعيني الابتدائي الثالث التعيني الاستعمالي وذلك ﴿ كما اذا وضع له بأن يقصد ﴾ الواضع ﴿ الحكاية عنه ﴾ أي عن الوضع ﴿ والدلالة عليه بنفسه ﴾ أي بنفس هذا الاستعمال ﴿ لا بالقرينة وان كان لابد حينئذ ﴾ كلمة ان وصلية ، أي وان لزم حين ما أراد الواضع الواضع بمجرد الاستعمال أن ينصب قرينة مفهومة للوضع .

ان قلت: اذا احتاج هذا القسم من الاستعمال الى القرينة فما الفرق بينه وبين المجاز ؟ قلت : الواضع وان كان لابد له ﴿ من نصب قرينة الا انه ﴾ أي نصب القرينة انما هو ﴿ للدلالة على ذلك ﴾ القصد، وانه أراد الوضع بالاستعمال ﴿ لا ﴾ ان القرينة ﴿ على ارادة المعنى كما في المجاز ﴾ ومنه نبين الفرق بين القرينتين، لكن يمكن أن يقال ان القرينة الدالة على الوضع دالة على ارادة المعنى أيضاً، ويحتمل أن يكون قوله: ﴿ فافهم ﴾ اشارة الى ذلك .

ان قلت : ان الاستعمال في غير ما وضع له بقصد الوضع غير صحيح ، اذ هذا الاستعمال ليس بحقيقة لعدم سبقه بالوضع، ولا مجاز لعدم القرينة الصارفة عن المعنى الحقيقي، أو لعدم لحاظ العلاقة المعتبرة ﴿ و ﴾ من المعلوم ﴿ كون استعمال اللفظ فيه ﴾ أي في المعنى المراد ﴿ كذلك ﴾ أي بقصد الوضع ﴿ في غير ما وضع له ﴾ اللفظ أولاً ﴿ بلامراعاة ما اعتبر في المجاز ﴾ من العلاقة والقرينة

فلا يكون بحقيقة ولا مجاز غير ضائر، بعد ما كان مما يقبله الطبع ولا يستنكره وقد عرفت سابقاً انه في الاستعمالات الشائعة في المحاورات مالم يس بحقيقة ولا مجاز .

اذا عرفت هذا فدعوى الوضع التعيني في الالفاظ المتداولة في لسان الشارع هكذا قريبة جداً ، ومدعى القطع به غير مجازف قطعاً ، ويدل عليه

﴿فلا يكون بحقيقة ولا مجاز﴾ باطلاً فان الاستعمال لابد وأن يكون مسبوقاً بالوضع وحينئذ فاما أن يستعمل اللفظ في المعنى الموضوع له فيكون حقيقة أم لا فيكون مجازاً .

قلت: الاستعمال كذلك ﴿غير ضائر بعدما كان مما يقبله الطبع ولا يستنكره﴾ وما ذكر في وجه البطلان غير مستقيم اذ لم يقدّم دليل على الحصر لا عقلاً ولا نقلاً، وقد عرفت سابقاً ﴿في الامر الثالث والرابع﴾ انه في الاستعمالات الشائعة في المحاورات ﴿المعرفية﴾ مالم يس بحقيقة ولا مجاز ﴿كما اذا أطلق اللفظ وأريد به نوعه أو مثله أو صنفه أو شخصه .

﴿اذا عرفت هذا﴾ الذي ذكرناه من الاقسام الثلاثة للوضع وامكان التسم الثالث وهو التعيني الاستعمالي ﴿فدعوى الوضع التعيني في﴾ جميع ﴿الالفاظ المتداولة في لسان الشارع هكذا﴾ أى بنحو الوضع التعيني الاستعمالي بنصب القرينة على الوضع، كما لوقال: «صلوا كما رأيتموني أصلي» ثم فعل ﴿فصلوا﴾ الاركان المخصوصة، أوقال: «خذوا عني مناسككم» ثم فعل الافعال المخصوصة ﴿قريبة جداً﴾ وان لم يقدّم عليه دليل ﴿ومدعى القطع به﴾ أى بهذا النحو من الوضع التعيني ﴿غير مجازف قطعاً﴾ فتأمل ﴿ويدل عليه﴾ أي على هذا النحو من الوضع التعيني

تبادر المعاني الشرعية منها في محاوراته ويؤيد ذلك انه ربما لا يكون علاقة معتبرة بين المعاني الشرعية واللغوية ، فأى علاقة بين الصلاة شرعاً والصلاة بمعنى الدعاء ، و

﴿ تبادر المعاني الشرعية ﴾ المجموعة ﴿ منها ﴾ أى من هذه الالفاظ ﴿ في محاوراته ﴾ ، حيث كان الاصحاب يعملون على طبق المخترعات عقيب أمره صلى الله عليه وآله وسلم اياهم بذلك الالفاظ كما يجده المتتبع في أحواله صلى الله عليه وآله وسلم .

لكن لا يخفى ان هذا الدليل أعم من المدعى ، اذ الدليل انما يدل على مطلق الوضع لا الوضع التعيني الاستعمالي . والذي يمكن أن يقال ادعاء الوضع التعيني ، اذ التعيني الدفعي مستبعد جداً ، والتعيني الاستعمالي بأن كان قصد الشارع حين الاستعمال الوضع أبعد ﴿ و ﴾ ان كان ربما ﴿ يؤيد ذلك ﴾ الوضع الاستعمالي ﴿ انه ربما لا يكون علاقة معتبرة بين المعاني الشرعية ﴾ المخترعة ﴿ واللغوية ﴾ .

وجه التأييد أن هذه الالفاظ اولم تكن موضوعة للمعاني الشرعية كان استعمالها فيها مجازاً ، والمجاز يحتاج الى العلاقة ، وحيث لاعلاقة بين المعنى الشرعي واللغوي فلا مجاز ، واذا لم يكن مجازاً فلا بد وان يكون حقيقة كما لا يخفى . ﴿ فأى علاقة بين الصلاة شرعاً والصلاة ﴾ لغة التي هي ﴿ بمعنى الدعاء ﴾ .

﴿ و ﴾ ان قلت : العلاقة موجودة ، اذ الدعاء جزء الصلاة المخترعة ، فاستعمال الصلاة في المركب من الدعاء وغيره من باب استعمال اللفظ الموضوع للجزء في الكل .

مجرد اشتمال الصلاة على الدعاء لا يوجب ثبوت ما يعتبر من علاقة الجزء والكل بينهما كما لا يخفى . هذا كله بناءً على كون معانيها مستحدثة في شرعنا ، وأما بناءً على كونها ثابتة في الشرائع السابقة كما هو قضية غير واحد من الايات مثل قوله تعالى : كتب عليكم الصيام كما كتب (١) الخ ،

قلت : ﴿ مجرد اشتمال الصلاة على الدعاء لا يوجب ثبوت ما يعتبر من علاقة الجزء والكل بينهما ﴾ اذ شرط هذه العلاقة كون الجزء مما ينتفي الكل بانتفائه ، والدعاء في الصلاة ليس بهذه المثابة ، ثم انه انما جمل هذا مؤيداً ولم يجعله دليلاً ، لما تقدم من ان صحة استعمال اللفظ في غير الموضوع له انما يكون بالطبع لا بالعلائق التي ذكرها ﴿ كما لا يخفى ﴾ .

وقد يرد على هذا التأييد بأن العلاقة موجودة ، لان الاركان المخصوصة تشبه الدعاء في كون كل منهما غاية الخضوع ، وعلى تقدير التسليم فهذا يؤيد أصل الوضع لا الاستعمالي منه .

لم ﴿ هذا كله ﴾ أي الذي ذكرناه من كون الالفاظ موضوعة بالوضع التعيني الاستعمالي ﴿ بناءً على كون معانيها مستحدثة في شرعنا ﴾ كما هو المشهور ﴿ وأما بناءً على كونها ثابتة في الشرائع السابقة ﴾ القريبة - كما ذهب اليه الباقون - بحيث كانت هذه الالفاظ تستعمل في هذه المعاني ﴿ كما هو قضية غير واحد من الايات ﴾ المستعملة فيها هذه الالفاظ ﴿ مثل قوله تعالى : كتب عليكم الصيام كما كتب ﴾ على الذين من قبلكم ﴿ الخ ﴾ فان ظاهرها شرعية صوم قريب من

وقوله تعالى : وأذن في الناس بالحج (١) وقوله تعالى : وأوصاني بالصلاة والزكاة ما دمت حياً (٢) الى غير ذلك ، فألفاظها حقائق لغوية لاشعرية ، واختلاف الشرائع فيها جزءاً وشرطاً لا يوجب اختلافها في الحقيقة والماهية ، اذ لعله كان من قبيل الاختلاف في المصاديق والمحققات

كيفية صوم المسلمين في الشرائع السابقة ، اذ لولم تكن مناسبة بين الكيفيتين لم يكن للتشبيه وجه .

﴿و﴾ كذا ﴿قوله تعالى : وأذن في الناس بالحج﴾ فان ظاهرها : كون الحج أمر موهوداً بين الناس قبل تشريع وجوبه ، على أنه يظهر ذلك من كيفية ارادة النبي ﷺ الحج ﴿و﴾ كذا ﴿قوله تعالى :﴾ حكاية عن عيسى على نبينا وآله وعليه السلام ﴿وأوصاني بالصلاة والزكاة ما دمت حياً﴾ فان الصلاة والزكاة ظاهرتان في المعنى القريب من معناهما في الاسلام ﴿الى غير ذلك﴾ من نحو هذه الالفاظ المستعملة في الكتاب الحكيم ﴿فألفاظها حقائق لغوية﴾ جواب أما ﴿لا﴾ تكون حينئذ مستحدثات ﴿شرعية﴾ .

﴿و﴾ ان قلت : على فرض كون أصل هذه المعاني في الشرائع السابقة موجودة لا يثبت ما ذكرتم ، اذ من البديهي اختلاف الشرائع في الكيفية .

قلت : ﴿اختلاف الشرائع فيها جزءاً وشرطاً لا يوجب اختلافها في الحقيقة والماهية ، اذ لعله﴾ أي لعل الاختلاف بين الشرائع ﴿كان من قبيل الاختلاف في المصاديق والمحققات﴾ المندرجة تحت كلي واحد ، وذلك لا يوجب الاختلاف

كاختلافها بحسب الحالات في شرعنا كما لا يخفى . ثم لا يذهب عليك انه مع هذا الاحتمال لامجال لدعوى الوثوق فضلا عن القطع بكونها حقائق شرعية ولا لتوهم دلالة الوجوه التي ذكروها على ثبوتها لو سلم دلالتها على الثبوت لولاه ، ومنه

في الجامع والاسم ويكون ذلك ﴿كاختلافها﴾ أي كاختلاف المصاديق ﴿بحسب الحالات في شرعنا﴾ غير الموجب لاختلاف الحقيقة والمهية ﴿كما لا يخفى﴾ . وقد علق ابن المصنف « ره » على هذا الموضع ما لفظه : لا يخفى عليك ان غاية ما تدل عليه هذه الايات هو ثبوت هذه الحقائق والمسايبات في الشرائع السابقة ، ولا دلالة فيها على ان هذه الالفاظ كانت موضوعة بازائها فيها ، ضرورة احتمال ان الالفاظ الموضوعة لها فيها غيرها ، وانما وقع التعبير بها عنها في القرآن لاجل تداول ذلك وشيوعه في هذه الشريعة اما على نحو الحقيقة أو المجاز ، وحينئذ فلتأمل فيما استفاده دام ظله من هذه الايات الشريفة مجال واسع كما لا يخفى .

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

﴿ ومنه ﴾ أي مما ذكرنا من احتمال كون هذه المعاني قديمة لا حادثة

أنقذ حال دعوى الوضع التعيني معه ومع الغض عنه فالانصاف ان منع حصوله في زمان الشارع في لسانه ولسان تابعيه مكابرة . نعم حصوله في خصوص لسانه ممنوع فتأمل .

وأما الثمرة بين القولين فتظهر في لزوم حمل الالفاظ الواقعة في كلام الشارع بلاقرينة على معانيها المغوية مع عدم الثبوت، وعلى معانيها الشرعية على الثبوت

﴿أنقذ حال دعوى الوضع التعيني معه﴾ أي مع هذا الاحتمال ﴿و﴾ اما ﴿مع الغض عنه﴾ أي عن هذا الاحتمال ﴿فالانصاف ان منع حصوله﴾ أي حصول الوضع التعيني الغلبي ﴿في زمان الشارع في لسانه﴾ صلى الله عليه وآله ولسان تابعيه مكابرة ﴿هذا عدول عما اختاره سابقاً من كونها موضوعة بالوضع التعيني الاستعمالي كما لا يخفى .

﴿نعم حصوله في خصوص لسانه﴾ ~~﴿ممنوع﴾~~ لعدم الدليل عليه والاعتبار لا يساعده ﴿فتأمل﴾ حتى لا نقول : ان هذا موجب لثبوت الحقيقة المتشعبة لا الحقيقة الشرعية كما هو محل الكلام ، حيث ان النزاع يدور مدار الثمرة والثمرة تترتب على مطلق الوضع في زمان الشارع ، فمفارقة العنوان ومصعب أدلة الطرفين غير ضائرة .

﴿وأما الثمرة بين القولين﴾ أي قول المثبتين مطلقاً بأي نحو كان والنافين كذلك. ﴿فتظهر في لزوم حمل الالفاظ الواقعة في كلام الشارع﴾ حيز الطلب ونحوه ﴿بلاقرينة على معانيها اللغوية مع عدم الثبوت﴾ للحقيقة الشرعية ﴿وعلى معانيها الشرعية على الثبوت﴾ اجمالاً ، والتفصيل انه اما أن يعلم تاريخ النقل والاستعمال ، واما أن يجهلان ، واما أن يعلم الاول دون الثاني ، واما بالعكس

فيما اذا علم تأخر الاستعمال ، وفيما اذا جهل التاريخ ففيه اشكال ، وأصالة تأخر الاستعمال ، مع معارضتها بأصالة تأخر الوضع لادليل على اعتبارها تعبدأ الا على القول بالاصل المثبت ، ولم يثبت بناء من العقلاء على التأخر مع الشك ، وأصالة عدم النقل انما كانت معتبرة فيما اذا شك في أصل النقل لا

فعلى الاول يحمل على المعنى اللغوي فيما اذا علم تأخر الوضع ، وعلى المعنى الشرعي ﴿فيما اذا علم تأخر الاستعمال و﴾ اما ﴿فيما اذا جهل التاريخ﴾ وهي الاقسام الثلاثة الباقية .

﴿ففيه﴾ أي في حمل اللفظ الواقع في كلام الشارع على المعنى الشرعي أو اللغوي ﴿اشكال و﴾ تأمل ، اذ لأصل هنا يعين أحدهما ، أما ﴿أصالة تأخر الاستعمال﴾ أي الاستصحاب الشرعي فانه ﴿مع معارضتها بأصالة تأخر الوضع﴾ غير مفيد ، لانها على فرض عدم المعارضة انما تجري فيما اذا كان للمستصحب أثر شرعي بلا واسطة و ﴿لادليل على اعتبارها تعبدأ﴾ فيما لو كان الاثر مترتباً لكن بالواسطة كما في المقام ﴿الا على القول بالاصل المثبت﴾ ولانقول به كما تقرر في ملحّة ﴿و﴾ أما أصالة تأخر الاستعمال عن الوضع عقلاً فانه ﴿لم يثبت بناء من العقلاء على التأخر مع الشك﴾ في كونه مؤخراً أم لا ، مع انها أيضاً معارض بأصالة تأخر الوضع .

﴿و﴾ أما ﴿أصالة عدم النقل﴾ المشهورة في ألسن القوم المثبتة للمعنى اللغوي فلا ارتباط لها بالمقام لانها ﴿انما كانت معتبرة فيما اذا شك في أصل النقل﴾ من المعنى الاول الى المعنى الثاني ﴿لا﴾ في مثل مانحن فيه مما علم

في تأخره فتأمل .

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

فيه النقل لكن شك ﴿في تأخره﴾ عن الاستعمال وتقدمه عليه ﴿فتأمل﴾ يمكن
أن يكون اشارة الى عدم الثمرة لهذا البحث أصلاً لعدم وجود ألفاظ مشكوكة
تقدمها وتأخرها عن الوضع في لسان الشارع ﴿فلا بد﴾ ، ويمكن أن يكون اشارة
الى الفرق بين صور جهل التاريخ، ومن أراد التفصيل فليرجع الى تقريرات الميرزا
« ره » وشرح السلطان، وبهذا علم أن اللفظ المشكوك مجمل فلا بد فيه من الرجوع
الى الاصول .

« الامر العاشر »

في الصحيح والاعم

اعلم ﴿أنه﴾ وقع الخلاف في أن ألفاظ العبادات ﴿المستعملة في لسان النبي
والائمة﴾ هل هي ﴿أسام لخصوص﴾ العبادات ﴿الصحيحة أو الاعم منها﴾
ومن الفاسدة حتى لو قال ^{العلماء} لا تتعقد جمعتان في أقل من فرسخ لم تصح الثانية
ولو كانت الاولى باطلة لعدم اجتماعها للشرائط ﴿وقبل الخوض في ذكر أدلة
القولين﴾ للصحيح والاعمى ﴿بذكر أمور﴾ خمسة :

منها انه لاشبهة في تأني الخلاف على القول بثبوت الحقيقة الشرعية . وفي جريانه على القول بالعدم اشكال ، وغاية ما يمكن أن يقال في تصويره ان النزاع وقع على هذا في ان الاصل في هذه الالفاظ المستعملة مجازاً في كلام الشارع هو استعمالها في خصوص الصحيحة أو الاعم ، بمعنى أن أيهما

« محل النزاع »

﴿ منها ﴾ في بيان تحرير محل النزاع فنقول: ﴿ انه لاشبهة في تأني الخلاف ﴾ بين الصحيح والاعمى ﴿ على القول بثبوت الحقيقة الشرعية ﴾ فالصحيح يقول بأن الشارع وضع الالفاظ بأزاء الصحيح فقط ، والاعمى يقول بوضعها بأزاء الاعم ﴿ و ﴾ أما ﴿ في جريانه ﴾ أي جريان الخلاف ﴿ على القول ﴾ الثاني وهو القول ﴿ بالعدم ﴾ للحقيقة الشرعية ﴿ اشكال ﴾ اذ لانصادم بين الصحيح والاعمى حينئذ ، اذ كل منهما يعترف بصحة الاستعمال في كل واحد من الصحيح والفاقد ، بل يعترف بوقوعه أيضاً ، من غير فرق بين أن يكون النافي للحقيقة الشرعية قائلاً بعدم المخترعات الشرعية أيضاً كما هو مذهب الباقين ، أو يكون قائلاً بالمخترعات الشرعية .

﴿ وغاية ما يمكن أن يقال في تصويره ﴾ أي تصوير النزاع على القول بعدم الحقيقة الشرعية ﴿ ان النزاع وقع على هذا ﴾ القول ﴿ في أن الاصل في هذه الالفاظ المستعملة مجازاً في كلام الشارع ﴾ هل ﴿ هو استعمالها في خصوص الصحيحة أو الاعم ﴾ منها ومن الفاسدة ﴿ بمعنى ان أيهما ﴾ أي الصحيح والاعم

قد اعتبرت العلاقة بينه وبين المعانى اللغوية ابتداءً وقد استعمل فى المعنى الاخر بتبعه ومناسبته كى ينزل كلامه عليه مع القرينة الصارفة عن المعانى اللغوية وعدم قرينة أخرى معينة للآخر . وأنت خبير بأنه لا يكاد يصح هذا الا اذا علم أن العلاقة انما اعتبرت كذلك وان بناء الشارع فى محاوراته استقر عند عدم نصب قرينة أخرى على

﴿قد اعتبرت﴾ ابتداءً ﴿العلاقة بينه وبين المعانى اللغوية﴾ بحيث ان الشارع اذا صار بصدد الاستعمال فى غيره لاحظ العلاقة بين المجاز الاول ، وهذا المعنى على نحو سبك المجاز من المجاز ، مثلاً : لاحظ الشارع العلاقة بين الاركان المخصوصة الصحيحة ومطلق الدعاء ﴿ابتداءً﴾ وقد استعمل فى المعنى الاخر ﴿وهو الاعم من الصحيح والفاقد﴾ بتبعه ﴿أى يتبع المعنى الصحيح﴾ ومناسبته ﴿وذلك كما لو لاحظ المستعمل العلاقة بين زيد والاسد، ثم استعمل الاسد فى عمرو للشبهة بين زيد وعمرو .

والحاصل : ان الشارع لاحظ العلاقة بين أيهما والمعنى اللغوي ﴿كى ينزل كلامه عليه مع القرينة الصارفة عن المعانى اللغوية وعدم قرينة أخرى معينة للآخر﴾ الذى لم يلاحظ الشارع العلاقة بينه وبين المعنى اللغوي ابتداءً . هذا كله بيان تصوير النزاع فى مقام الثبوت والامكان ﴿وأنت خبير بأنه لا يكاد يصح هذا﴾ التصوير فى الانبات ﴿الا اذا علم ان العلاقة انما اعتبرت كذلك﴾ بين الصحيح والمعنى اللغوي على الصحيح ، وبين الاعم والمعنى اللغوي على الاعم . ﴿و﴾ علم أيضاً ﴿أن بناء الشارع فى محاوراته﴾ قد استقر عند عدم نصب قرينة أخرى ﴿صارفة عن المعنى المجازي الاول﴾ على

ارادته ، بحيث كان هذا قرينة عليه ، من غير حاجة الى قرينة معينة أخرى ، وأنتى لهم باثبات ذلك وقد انقذ بما ذكرنا تصوير النزاع على ما نسب الى الباقلاني^(١) ، وذلك بأن يكون النزاع فى أن قضية القرينة المضبوطة التى لا يتعدى عنها الا

ارادته * متعلق باستقر . مثلاً : استقر بناء الشارع على ارادة الاعم الذى هو المجازي الاول عند عدم نصب قرينة على الصحيح الذى هو المجازي الثاني * بحيث كان هذا * البناء المستقر منه * * قرينة عليه * أي على قصده * * المعنى المجازي الاول كالاعم فى المثال * من غير حاجة * فى ارادته * الاعم مثلاً * الى قرينة معينة أخرى * غير استقرار بنائه .

* وهذا الوجه يمكن تصوير النزاع على القول بعدم الحقيقة الشرعية ولكن * انى لهم باثبات ذلك * الذى ذكر من كون الشارع اعتبر العلاقة ابتداءً بين الصحيح أو الاعم وبين المعنى اللغوي ، اذ لا طريق لاثبات هذا الممكن . * وقد انقذ بما ذكرنا * من تصوير النزاع على القول بعدم الحقيقة الشرعية * تصوير النزاع على * مذهب من ينكر استعمال تلك الالفاظ فى المعاني الجديدة اما لعدم اختراعها واما لعدم استعمالها فيها * مانسب الى الباقلاني * القاضي أبي بكر .

* بيان * ذلك بأن * يقال : * يكون * تصوير * النزاع * على مذهب * فى أن * هل * قضية القرينة المضبوطة التى * اعتبرها الشارع * بين المعنى اللغوي وبين ما يريد * من هذه الالفاظ و * لا يتعدى عنها الا

(١) الباقلاني : محمد بن الطيب، القاضي أبو بكر المتكلم الأشعري البصري توفى

بالاخرى الدالة على أجزاء المأمور به وشرائطه هو تمام الاجزاء
والشرائط أو هما فى الجملة فلا تغفل .
ومنها

بالاخرى ﴿ أى القرينة الاخرى ﴾ الدالة على أجزاء المأمور به وشرائطه ﴿ صفة
القرينة ﴾ ﴿ هو تمام الاجزاء والشرائط ﴾ حتى يختص بالصحيحة ﴿ أو هما فى
الجملة ﴾ أعم من الصحيح والفاقد حتى يثبت الاعم ولكن لا يخفى ان ما أورده
« قدس سره » من عدم الطريق الى الاثبات وارد هنا أيضاً ﴿ فلا تغفل ﴾ .

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

« معنى الصحة »

﴿ ومنها ﴾ أى من الامور المذكورة التى لا بد من بيانها قبل الخوض فى
البحث فى بيان معنى الصحيح والفاقد المأخوذ فى عنوان المبحث فنقول :
قد اختلف فى معنى الصحة فالفقهائ عرّفوا الصحة فى العبادات بما يكون مسقطاً

ان الظاهر ان الصحة عند الكل بمعنى واحد ، وهو التمامية ،
وتفسيرها باسقاط القضاء كما عن الفقهاء ، أو بموافقة الشريعة كما
عن المتكلمين ، أو غير ذلك انما هو بالمهم من لوازمها ، لوضوح
اختلافه بحسب اختلاف الانظار ، وهذا لا يوجب تعدد المعنى ، كما لا
يوجبه اختلافها

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

والحاصل : ان للصحة معنى واحداً وآثاراً كثيرة ، والتفسيرات تفاسير لآثارها
واختلاف العلماء في التفسير لاختلاف أغراضهم ﴿لوضوح اختلافه﴾ أي المهم
﴿بحسب اختلاف الانظار﴾ كما سبق .

﴿و﴾ معلوم ان ﴿هذا﴾ النحو من الاختلاف ﴿لا يوجب تعدد المعنى﴾
اذ تعدد الغرض والالزام لا يوجب تعدد الملزوم ﴿كما لا يوجبه اختلافها﴾ أي

بحسب الحالات من السفر والحضر والاختيار والاضطرار الى غير ذلك كما لا يخفى . ومنه ينقدح أن الصحة والفساد أمران اضافيان ، فيختلف شيء واحد صحة وفساداً بحسب الحالات فيكون تاماً بحسب حالة ، وفساداً بحسب أخرى فتدبر جيداً .

اختلاف الصحة ﴿ بحسب الحالات ﴾ الطارئة على المكلف ﴿ من السفر والحضر والاختيار والاضطرار ﴾ والثانية والثالثة والرابعة والجهر والاختفات والتقديم والتأخير ﴿ الى غير ذلك ﴾ وهكذا المعاملات ﴿ كما لا يخفى ﴾ بل كذلك في سائر المركبات الخارجية ، وبهذا كله تبين أن معنى الصحة هو التمامية .

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

﴿ ومنه ﴾ أي مما ذكرنا من ان الصحة تختلف حسب اختلاف الحالات ينقدح ان الصحة والفساد أمران اضافيان ﴿ لامتأصلان حقيقيان .

بيان الانقذاح : ان الامر الحقيقي لا يتطرق اليه الاختلاف ، فما يتطرق اليه الاختلاف ليس بحقيقي ﴿ فيختلف شيء واحد صحة وفساداً بحسب الحالات ﴾ بالنسبة الى شخص واحد أو بالنسبة الى شخصين . مثلاً : الصلاة مع التيمم شيء يختلف بحسب الاشخاص والحالات ﴿ فيكون تاماً ﴾ للشخص الفاقد للماء و ﴿ بحسب حالة ﴾ كالمرض و ﴿ و ﴾ يكون ﴿ فاسداً ﴾ للشخص الواجد للماء و ﴿ بحسب ﴾ حالة ﴿ اخرى ﴾ كحالة الصحة مثلاً ﴿ فتدبر جيداً ﴾ حتى لاتوهم

ومنها انه لابد على كلا القولين من قدر جامع في البين كان هو
المسمى بلفظ كذا ،

ان المراد بكونهما اضافيين انهما من مقولة الاضافة ، اذ مقولة الاضافة متقومة
بالنسبة المتكررة متكافئة كالاخوة أو غير متكافئة كالأبوة والبنوة ولا تكرر في المقام
وكذلك ليس المراد من كونهما اضافيين ان بينهما تقابل التضاييف ، بل بينهما
تقابل العدم والملكية ، اذ الفساد عدم الصحة عما من شأنه أن يكون صحيحاً ، لانه
أمر وجودي كما لا يخفى .

«الجامع على الصحيحى»

﴿ومنها﴾ أي من الامور المذكورة قبل الخوض في البحث في بيان الجامع
بين الافراد الصحيحة على الصحيح والافراد مطلقاً على الاعم فنقول : ذكر بعض
الافاضل ان الاحتمالات في المقام خمسة :

الاول : عدم الوضع للجامع ولا للخصوصيات .

الثاني : كون اللفظ موضوعاً لكل واحد على نحو الاشتراك اللفظي .

الثالث : كونه موضوعاً لواحدة منها ومجازاً في الباقي .

الرابع : أن يكون الوضع عاماً والموضوع له خاصاً .

الخامس : أن يكونا عامين والثلاثة الاول باطلة بما يتن في محله .

ثم ﴿انه﴾ بناء على الاحتمالين الاخيرين ﴿لابد على كلا القولين﴾ :
الصحيح والاعم ﴿من قدر جامع﴾ بين الافراد ﴿في البين﴾ بحيث ﴿كان هو
المسمى بلفظ كذا﴾ كالصلاة والصوم ونحوهما ، فانه لابد من قدر مشترك بين
أفراد الصلاة بحيث يوضع اللفظ بأزائه أربأزاء خصوصياته ، لكن الجامع على

ولا اشكال في وجوده بين الافراد الصحيحة وامكان الاشارة اليه
 بخواصه وآثاره ، فان الاشتراك في الاثر كاشف عن الاشتراك في
 جامع واحد يؤثر الكل فيه بذاك الجامع فيصح تصوير المسمى
 بلفظ الصلاة مثلاً بالناحية عن الفحشاء وما هو معراج^(١) المؤمن

الصحيح أضيق منه على الاعم بداهة .

﴿ولا اشكال في وجوده بين الافراد الصحيحة﴾ ولو كان بينها غاية الاختلاف
 كما بين الصلاة الجامعة للشرائط وبين صلاة الفريق .

﴿و﴾ لا يلزم العلم تفصيلاً بذاك الجامع بل ﴿امكان الاشارة اليه بخواصه
 وآثاره﴾ كاف في مقام التفهيم والتفهم ، وحيث حملت الايات والاخبار آثاراً
 على الصلاة وغيرها من سائر العبادات والمعاملات ، وان الواحد لا يصدر الا من
 الواحد على مذاق المصنف ، نستكشف ان المؤثر في هذه الآثار المتحققة في
 جميع أفراد الصلاة الصحيحة أمر واحد .

﴿فان الاشتراك في الاثر كاشف عن الاشتراك في جامع واحد﴾ سارفي
 تمام المصاديق ﴿يؤثر الكل﴾ أي كل فرد ﴿فيه﴾ في ذلك الاثر الواحد ﴿بذاك
 الجامع﴾ الواحد مثلاً: حيث حملت النهي عن الفحشاء والمنكر على الصلاة
 في القرآن ، نستكشف عن جامع في جميع أفراد الصلاة ، بسببه يؤثر كل فرد في
 النهي عن الفحشاء ، وان كانت المراتب مختلفة فبعضها أقوى في هذا الاثر من
 بعض ، وعلى فرض استكشاف الجامع ﴿فيصح تصوير المسمى بلفظ الصلاة
 مثلاً بالناحية عن الفحشاء﴾ والمنكر ﴿وما هو معراج المؤمن﴾ وقربان كل

(١) ما عثرت على مصدر من كتب الاحاديث لهذا الحديث .

ونحوهما . والاشكال فيه بأن الجامع لا يكاد يكون أمراً مركباً اذ كل ما فرض جامعاً يمكن أن يكون صحيحاً وفاسداً لما عرفت ، ولا أمراً بسيطاً لانه لا

تقي^(١) ﴿ونحوهما﴾ كخير موضوع^(٢) وكذا في سائر العبادات، فالصوم اسم لما هو^(٣)جنة من النار وهكذا .

والحاصل ان الاثار الواردة عن الشارع تجعل مرآناً للجامع الذي هو المسمى .

ولا يذهب عليك ان هذا الجامع الذي فرضه المصنف مبني على قاعدة الواحد لا يصدر الا من الواحد كما تقدم بيانه وهي فاسدة في نفسها، ولو سلم فرضاً محالاً لانجري في هذا الموضع مما كان من الامور المجعولة لله تعالى كما لا يخفى، واذا هدم المبنى سقط البناء .

﴿و﴾ ان قلت : يرد ﴿الاشكال فيه﴾ أي في الجامع الذي ذكرتم ﴿بأن﴾ الجامع لا يكاد يكون أمراً مركباً ﴿ولا أمراً بسيطاً﴾، وعليه فلا يعقل الجامع أصلاً أما انه لا يكون مركباً ﴿اذ كل ما فرض جامعاً يمكن أن يكون صحيحاً وفاسداً لما عرفت﴾ من كونهما اضافيين، فلا يبقى مركب يصدق على جميع المراتب يكون هو المسمى بلفظ الصلاة .

مثلا المركب من ثلاثة أشياء لا يشمل صلاة المختار، ومن مائة جزء لا يشمل صلاة الفريق ﴿و﴾ أمّا ان الجامع ﴿لا﴾ يكون ﴿أمراً بسيطاً﴾ ف﴿لا﴾ لانه لا

(١) وسائل الشيعة ج ٣ ص ٣٠ عن الصادق والرضا عليهما السلام .

(٢) معاني الاخبار ص ٣٣٢ - الخصال ج ٢ ص ١٠٣ .

(٣) الكافي ج ١ ص ١٧٩ - الفقيه ص ١٢٦ - التهذيب ج ١ ص ٣٩٣ .

يخلو اما أن يكون هو عنوان المطلوب أو ملزوماً مساوياً له، والاول غير معقول لبداهة استحالة أخذ ما لا يتأتى الا من قبل الطلب فى متعلقه مع ازوم الترادف بين لفظة الصلاة والمطلوب ، وعدم جريان البراءة مع الشك فى أجزاء العبادات وشرايطها، لعدم الاجمال حيثثذ فى المأمور به فيها

يخلو ﴿ عن أحد أمرين ﴾ اما أن يكون هو عنوان المطلوب ﴿ بأن تكون الصلاة موضوعة لمطلوب ﴾ أو ﴿ يكون هو ﴾ ملزوماً مساوياً له ﴿ بأن تكون الصلاة موضوعة لفريضة الوقت أو لذى المصلحة ونحوهما. ﴾ ولكن هذان باطلان :

أما ﴿ الاول ﴾ وهو عنوان المطلوب فكونه جامعاً ﴿ غير معقول ﴾ اذ هو مستلزم للدور ﴿ لبداهة ﴾ ان المطلوبية متأخرة عن الامر ، والامر متأخر عن الموضوع، فلو أخذت المطلوبة فى الموضوع لزم توقف المطلوبة على نفسها ومن الواضح ﴿ استحالة أخذ ما لا يتأتى الا من قبل الطلب ﴾ وبعده ﴿ فى متعلقه ﴾ وموضوعه .

﴿ مع ﴾ أنه يلزم اشكال آخر، وهو ﴿ لزوم الترادف بين لفظة الصلاة و ﴾ لفظ ﴿ المطلوب ﴾ اذ المفروض ان الصلاة موضوعة لمطلوب . ومن المعلوم بطلان الترادف بينهما، ضرورة أنه ايس معناها لالغة ولا عرفاً .

﴿ و ﴾ يلزم أيضاً اشكال ثالث وهو ﴿ عدم جريان البراءة مع الشك فى أجزاء العبادات وشرايطها ﴾ اذ لو كان الموضوع له بسيطاً كان الاجزاء الخارجية محصلة لها كالطهارة الحاصلة من أجزاء الوضوء ، فلا بد من الالتزام بالاشتغال ﴿ لعدم الاجمال حيثثذ فى المأمور به فيها ﴾ أي فى العبادات، فان المأمور به

وانما الاجمال فيما يتحقق به ، وفي مثله لا مجال لها كما حقق في محله ، مع ان المشهور القائلين بالصحيح قائلون بها في الشك فيها . وبهذا يشكل لو كان البسيط هو ملزوم المطلوب أيضاً مدفوع

معلوم وهو المطلوب ﴿ وانما الاجمال ﴾ والشك فيما هو مصداق المأمور به و ﴿ فيما يتحقق به ﴾ معلوم ان ﴿ في مثله ﴾ مما كان الشك في الامتثال ﴿ لا مجال لها ﴾ أى للبراءة بل يجب الاحتياط ﴿ كما حقق في محله ﴾ .

والحاصل : ان جامع الصحيح لو كان هو لفظ مطلوب ، لزم الاحتياط حين الشك ﴿ مع ان المشهور القائلين بالصحيح ﴾ لا يقولون بالاحتياط ، بل ﴿ قائلون بها ﴾ أى بالبراءة ﴿ في ﴾ مقام ﴿ الشك فيها ﴾ أى في الاجزاء والشرائط ، ﴿ وبهذا ﴾ الاشكال الوارد على عنوان المطلوب من الدور والترادف والاشتغال ﴿ بشكل ﴾ الشك الثاني ، وهو ما ﴿ لو كان ﴾ الجامع ﴿ البسيط هو ملزوم المطلوب أيضاً ﴾ كما هو واضح .

قلت : هذا الاشكال ﴿ مدفوع ﴾ لانا نختار ان الجامع أمر واحد بسيط ملزوم مساو لعنوان المطلوب ، وحينئذ نقول : ان الجامع البسيط اما له وجود ممتاز عن المركب الخارجي بحيث كان هو المأمور به ، والمركب الخارجي محصل له ، كالطهارة بالنسبة الى الفسلات ، وهذا مجرى الاشتغال اذ مرجعه الى الشك في الامتثال .

واما ليس كذلك ، بل وجوده عين وجود المركب الخارجي ، ومتنزع عنه بحيث كان المركب مأموراً به حقيقة ، من غير فرق بين التام الاجزاء والناقص ، كالانسان الموضوع لمفهوم بسيط صادق على الافراد ، سواء كان تاماً أو ناقصاً ، وهذا مجرى البراءة ، اذ مرجعه الى الشك في أصل التكليف الزائد ، ومانحن

بأن الجامع انما هو مفهوم واحد منتزع عن هذه المركبات المختلفة زيادة ونقيصة بحسب اختلاف الحالات متحد معها نحو اتحاد ، وفى مثله يجرى البراءة ، وانما لاتجرى فيما اذا كان المأمور به أمراً واحداً خارجياً مسبباً عن مركب مرددين الاقل والاكثر ، كالطهارة المسببة عن الغسل والوضوء فيما اذا شك فى أجزائهما .

فيه من هذا القليل .

فحاصل الجواب : ﴿بأن الجامع انما هو مفهوم واحد منتزع عن هذه المركبات﴾ الخارجية كصلاة المختار، والمضطر، والحاضر، والمسافر وغيرها من سائر الصلوات ﴿المختلفة زيادة ونقيصة بحسب اختلاف الحالات﴾ ولكن هذه الاجزاء ليست محصلة لذلك الجامع البسيط، حتى يكون الشك فى الامتثال بل البسيط ﴿متحد معها﴾ أى مع هذه المركبات ﴿نحو اتحاد﴾ الكلي الطبيعى مع أفرادها، كما مثلنا باتحاد الانسان مع أفرادها ﴿وفى مثله﴾ أى فى مثل البسيط المتحد يكون الشك فى اشتغال الذمة، و﴿يجرى البراءة﴾ فيه، اذ هو شك فى أصل التكليف، ﴿وانما لاتجرى﴾ البراءة ﴿فيما اذا كان المأمور به أمراً واحداً خارجياً﴾ غير متحد مع الاجزاء ، بل ﴿مسبباً عن﴾ سبب خارجي ﴿مركب﴾ من أجزاء ﴿مردد بين الاقل والاكثر﴾ .

وذلك ﴿كالطهارة﴾ عن الحدث ﴿المسببة عن الغسل والوضوء﴾ والتيمم ﴿فيما﴾ لو قلنا ان الطهارة أمر بسيط، لا عبارة عن نفس الغسلات والمسحات ، فانه مجرى الاحتياط ﴿اذا شك فى أجزائهما﴾ ، لان مرجع الشك حيثئذ فى الامتثال، لافى أصل التكليف حتى يكون مجرى للبراءة كما لا يخفى .

ولا يذهب عليك ان هذا الجواب لا يصلح لرد الاشكالين الاخرين من الدور

هذا على الصحيح ، وأما على الاعم فتصوير الجامع فى غاية الاشكال وما قيل فى تصويره أو يقال وجوه :
أحدها : أن يكون عبارة عن جملة من أجزاء العبادة كالاركان فى الصلاة مثلاً ، وكان الزائد عليها معتبراً فى الأمور به لافى المسمى .

والترادف .

نعم يمكن دفعهما بان مطابقة شيء لشيء لا يلزم الترادف، كما ان الموضوع له الذي هو قبل الامر المتعلق به الامر ، عنوان لا يتأتى الا من قبل الامر ، فتدبر .

« الجامع على الاعمى »

ثم ان ﴿ هذا ﴾ كله بيان الجامع ﴿ على الصحيح ﴾ ، وأما على الاعم فتصوير الجامع ﴿ الشامل لجميع الافراد الصحيحة والفاسدة ﴾ ﴿ فى غاية الاشكال ﴾ ، لما يأتى فى وجه ابطال كل جامع ذكره . ﴿ وما قيل فى تصويره أو ﴾ يمكن أن ﴿ يقال وجوه ﴾ خمسة على ما فى هذا الكتاب :

﴿ أحدها : أن يكون ﴾ الجامع ﴿ عبارة عن جملة من أجزاء العبادة ﴾ مأخوذة لا بشرط ﴿ كالاركان فى الصلاة مثلاً ﴾ ذلك بأن تكون الصلاة اسماً لتكبيرة الاحرام ، والقيام ، والركوع ، والسجود ، والنية بنحو اللا بشرطية كي يصدق على مطلق المركب منها ، سواء كان واجداً لسائر الاجزاء والشرائط أم لا ، بحيث ﴿ كان الزائد عليها ﴾ أي على الاركان ﴿ معتبراً فى الأمور به ﴾ فاذا فقد المأمور به ﴿ لا ﴾ أن يكون معتبراً ﴿ فى المسمى ﴾ بلفظ الصلاة .

وفيه مالا يخفى فان التسمية بها حقيقة لاتدور مدارها، ضرورة
صدق الصلاة مع الاخلال ببعض الاركان، بل وعدم الصدق عليها
مع الاخلال بسائر الاجزاء والشرائط عند الاعمى مع انه يلزم أن
يكون الاستعمال فيما هو المأمور به بأجزائه وشرائطه مجازاً عنده
وكان من باب استعمال اللفظ الموضوع للجزء فى الكل،

﴿وفيه مالا يخفى﴾ اذ مقتضى كونها اسماً للاركان، صدقها متى وجدت،
وكذبها حيث فقدت، مع انه ليس كذلك ﴿فان التسمية بها﴾ أي بالصلاة
﴿حقيقة لاتدور مدارها﴾ أي مدار الاركان لوجوداً ولاعدماً ﴿ضرورة صدق
الصلاة﴾ ولو ﴿مع الاخلال ببعض الاركان﴾ فان الصلاة بدون النية صلاة
على الاعم، بل قد تكون الفاقدة لبعضها صحيحة أيضاً، كمن لايتمكن من السجود
أو المستلقي لمرض ونحوه، ودعوى عدم الصلاة حينئذ غير صحيح، ﴿بل وعدم
الصدق عليها﴾ أي عدم صدق الصلاة على الاركان فقط ﴿مع الاخلال بسائر
الاجزاء والشرائط﴾ حتى ﴿عند الاعمى﴾ فلو نوى وكبر وركع وسجد ثم
ذهب لشغله لاتسمى صلاة يقيناً .

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

لا من باب اطلاق الكلّي على الفرد والجزئي كما هو واضح . ولا يلتزم به القائل بالاعم فافهم .

فان قلت : ﴿ لا ﴾ نسلم انه من باب استعمال اللفظ الموضوع للجزء في الكل حتى يلزم مجاز ، بل هو ﴿ من باب اطلاق الكلّي على الفرد والجزئي ﴾ فلا يلزم المجازية ﴿ كما هو واضح ﴾ .

قلت : هذا غير صحيح اذ الشخصيات الفردية ليست داخلية في حقيقة الكلّي ، فان شخصيات زيد ليست داخلية في مفهوم الانسان ، بخلاف مانحن فيه ، فان الاعمى يرى ان الصحيحة من حقيقة الصلاة ، واطلاق الصلاة عليها كاطلاقها على الفاسدة .

ان قلت : فلم لا يكون اللفظ حين استعماله في الصحيح أيضاً مستعملاً في نفس الاركان ، ويكون غيرها من الزوائد كالحجر في جنب الانسان ؟ .
قلت : ان الاعمى يقول ان اللفظ مستعمل حينئذ في الجميع لافي الاركان فقط .

ان قلت : اذا أخذت الاركان لابطرط كما تقدم كان استعماله في الصحيح أيضاً استعمالاً في الموضوع له .

قلت : قد أجاب بعض الافاضل عن هذا بما لفظه : انه ينفع فيما كان المأخوذ لابطرط عين ما وجد في الخارج ، كالجنس بالنسبة الى النوع ، وأما اذا كان مغايراً معه في الوجود الخارجي ، فلا يكون اطلاق اللفظ على المجموع حقيقة ، فتحصل انه او كان الجامع هو الاركان لزم المجازية في ماله استعمال اللفظ في الصحيح ﴿ ولا يلتزم به القائل بالاعم ﴾ لانه يرى اللفظ حقيقة في كل منهما ، والالزم كونه صحيحاً ﴿ فافهم ﴾ . يمكن أن يكون اشارة الى بعض ما تقدم ،

ثانيها : أن تكون موضوعة لمعظم الاجزاء التى تدور مدارها التسمية عرفاً ، فصدق الاسم عليه كذلك يكشف عن وجود المسمى وعدم صدقه عن عدمه .
وفيه مضافاً الى ما أورد على الاول أخيراً انه عليه يتبادل ما هو المعتبر فى المسمى ،

أو يكون اشارة الى ما ذكره بعض المحشين من ان الاشكال الثانى على هذا الجامع لا يختص بما اذا استعمل اللفظ فى الجامع للاجزاء والشرائط ، بل يرد على ما كان مشتملاً على شيء زائداً على الاركان .

﴿ثانيها﴾ أي الثانى من الجوامع التى ذكروها ﴿أن تكون﴾ ألقاظ العبادات ﴿موضوعة لمعظم الاجزاء﴾ أعم من الاركان وغيرها ، لكن لامطلق معظم الاجزاء بل التى تدور مدارها التسمية ﴿بلفظ الصلاة مثلاً﴾ عرفاً فصدق الاسم عليه ﴿أي على معظم﴾ كذلك ﴿أي عرفاً﴾ يكشف عن وجود المسمى ﴿خارجاً﴾ وعدم صدقه ﴿عرفاً يكشف﴾ عن عدمه ﴿أي عدم وجود المسمى خارجاً﴾ .

﴿وفيه مضافاً الى ما أورد على﴾ الجامع ﴿الاول أخيراً﴾ من انه يلزم حينئذ أن يكون الاستعمال فى الزائد على معظم الاجزاء مجازاً ، اذ يكون من باب استعمال اللفظ الموضوع للجزء فى الكل ﴿انه﴾ يرد على هذا الجامع اشكال آخر ، وهو ان المراد بكونه موضوعاً لمعظم الاجزاء ان كان وضعه لمفهوم معظم ، ففيه انه يلزم ترادف لفظ الصلاة مع لفظ معظم وهو باطل قطعاً ، وان أريد انه موضوع لمصداق معظم الاجزاء ففيه ان ﴿عليه﴾ يلزم اشكالان :

«الاول» أن يكون معنى اللفظ مختلفاً حسب المقامات ، من دون مجاز ولا اشتراك وهو باطل اذ ﴿يتبادل ما هو المعتبر فى المسمى﴾ بلفظ الصلاة مثلاً

فكان شيء واحد داخلا فيه تارة ، وخارجاً عنه أخرى ، بل مردداً بين أن يكون هو الخارج أو غيره عند اجتماع تمام الاجزاء ، وهو كما ترى ، سيما اذا لوحظ هذا مع ما عليه العبادات من الاختلاف الفاحش بحسب الحالات .

ثالثها : أن يكون وضعها كوضع الاعلام الشخصية كزيد، فكما لا يضر في التسمية فيها تبادل الحالات المختلفة

﴿فكان شيء واحد﴾ كالنسيجات الاربع ﴿داخلا فيه تارة﴾ في صلاة الحاضر ﴿وخارجاً عنه أخرى﴾ في صلاة المسافر ﴿بل﴾ والمطاردة .

«الثاني» أن يكون معنى اللفظ في مقام واحد ﴿مردداً بين أن يكون هو الخارج﴾ عن المعنى ﴿أو غيره﴾ وذلك ﴿عند اجتماع تمام الاجزاء﴾ حين الاستعمال . مثلاً لو استعمل الصلاة في الصحيحة ، احتمل خروج كل واحد من التكبير والركوع والسجود والقيام وغيرها ، اذ يتحقق معظم الاجزاء بغيرها ﴿وهو كما ترى﴾ من البطلان ﴿سيما اذا لوحظ هذا﴾ التبادل والتريد ﴿مع ما عليه العبادات من الاختلاف الفاحش﴾ الحادث ﴿بحسب﴾ تفاوت ﴿الحالات﴾ بالنسبة الى شخص واحد أو أشخاص متعددة .

ولا يذهب عليك ان كل واحد من هذين الجامعين انما يصح بالنسبة الى العبادات المركبة من الاجزاء .

﴿ثالثها﴾ أي الثالث من الجوامع التي ذكرها الاعمى ﴿أن يكون﴾ ألفاظ العبادات ﴿وضعها كوضع الاعلام الشخصية كزيد﴾ وعمرو وبكر ، ﴿فكما لا يضر التسمية فيها﴾ أي في الاعلام ﴿تبادل الحالات المختلفة﴾ الطارئة على

من الصغر والكبر، ونقص بعض الاجزاء وزيادته ، كذلك فيها .
وفيه : ان الاعلام انما تكون موضوعة للاشخاص ، والتشخص
انما يكون بالوجود الخاص ، ويكون الشخص حقيقة باقياً مادام
وجوده باقياً ، وان تغيرت عوارضه من الزيادة والنقصان وغيرهما
من الحالات والكميفيات ، فكما لا يضر اختلافها فى التشخص لا يضر
اختلافها فى التسمية ، وهذا بخلاف مثل ألقاظ العبادات مما كانت
موضوعة للمركبات

ذات زيد ﴿من الصغر والكبر﴾ ، والصحة والسقم ، ﴿ونقص بعض الاجزاء
وزيادته﴾ ، والعلم والجهل والغنى والفقر ، ﴿كذلك﴾ لا يضر تبادل الحالات
الطارئة على ذوات العبادات فى التسمية ﴿فيها﴾ أى فى العبادات .
﴿وفيه﴾ انه فرق بين ألقاظ العبادات والاعلام الشخصية اذ ﴿ان الاعلام﴾
الشخصية ﴿انما تكون موضوعة للاشخاص﴾ الموجودة المتشخصة بشخصات
خاصة ، والتشخص انما يكون ﴿قوامه﴾ بالوجود الخاص ﴿الباقى الى الموت
﴾ ﴿حينئذ﴾ يكون الشخص حقيقة باقياً ما دام وجوده الخاص ﴿باقياً وان
تغيرت عوارضه﴾ القائمة به ، من غير فرق بين أن يكون التغيير ﴿من﴾ قسم
﴿الزيادة والنقصان﴾ فى الخلقة ﴿و﴾ بين أن يكون من ﴿غيرهما﴾ كالصحة
والمرض ﴿من﴾ سائر ﴿الحالات والكميفيات﴾ الطارئة عليه ، ﴿فكما لا يضر
اختلافها﴾ أى اختلاف العوارض ﴿فى التشخص﴾ ، فانه لا يذهب تشخصه
الخاص بهذا الاختلاف كذلك ﴿لا يضر اختلافها فى التسمية﴾ ، اذ العلم موضوع
للشخص فما بقى الشخص بقى العلم ، ﴿وهذا بخلاف مثل ألقاظ العبادات مما﴾
لم تكن موضوعة للاشخاص الخارجية ، بل ﴿كانت موضوعة للمركبات

والمقيدات ، ولا يكاد يكون موضوعاً له الا ما كان جامعاً لثانيتها وحاوياً لمتفرقاتها، كما عرفت في الصحيح منها.

والمقيدات ﴿بقيد التركيب﴾ (و) التقييد ، فانه اذا ذهب بعض الاجزاء أوزيد بعض أو تبدل ذهب الاسم ، لانه ﴿لايكاد يكون﴾ شيء ﴿موضوعاً له﴾ أي للمركب ﴿الا ما كان جامعاً لثانيتها﴾ أي المركبات المختلفة ﴿وحاوياً لمتفرقاتها﴾ بحيث يكون شاملاً لكل مركب مركب ﴿كما عرفت﴾ بيانه ﴿في﴾ ما تقدم من ﴿الصحيح منها﴾ أي من الجوامع ، فان هناك قلنا : ان الجامع الموضوع له اللفظ لابد أن يكون بحيث يشمل جميع المركبات ، حتى يصح اطلاق اللفظ عليها .

وللعلامة المشكيني^(١) «قده» في بيان هذا الجامع والجواب عنه والفرق بينه والجامعين الاتيين كلام لا يخلو ايراده من توضيح للمقام قال «ره» : وتوضيحه بتحرير منا .

ان وضع المركب في غير المقام على نحوين :
«الاول» أن يكون الوضع له بحيث يكون لكل جزء من أجزائه مدخلية في الموضوع له ويلزم من انتفائه انتفاؤه ، كما في أسامي الاوزان والمعاجين .
«الثاني» أن يوضع له بحيث لا يلزم من انتفاء كل جزء انتفائه ، كما في وضع الاعلام ، فان العلم موضوع للمركب بلا شبهة ، ولكن نقصان الاجزاء وتغيير العوارض لا يقدح في التسمية قطعاً ، واذا كان كذلك فليكن وضع ألفاظ العبادات من القسم الاخير .

وفيه ان وضع الشيء للمركب بما هو مركب يستلزم انتفاء الموضوع له

(١) هو العلامة الاصولي الميرزا أبو الحسن المشكيني المتوفى ١٣٥٨ .

رابعها : ان ما وضعت له الالفاظ ابتداءً هو الصحيح التام الواجد لتمام الاجزاء والشرائط ، الا ان العرف يتسامحون كما هو ديدنهم ، ويطلقون تلك الالفاظ على الفاقد للبعض ، تنزيلاً له منزلة الواجد ، فلا يكون مجازاً فى الكلمة

بمجرد انتفاء جزء من اجزائه بلا حاجة الى البرهان ، والاعلام اما موضوعة للنفوس الناطقة ، وهي بما هي نفوس باقية الى الموت ، أو الموجودات الخاصة والتشخصات ، بناءً على كونها مغايرة مع النفوس ، فهي أيضاً باقية الى زمان الموت ، ولا يضر نقصان الاجزاء أو زيادتها أو تغير العوارض ، والا فلا يعقل عدم الانتفاء عند الانتفاء اذا فرض الوضع للمركب^(١) انتهى كلامه رفع مقامه .

﴿رابعها﴾ أي الرابع من الجوامع للاعم ﴿ان ما وضعت له الالفاظ ابتداءً هو﴾ المركب ﴿الصحيح التام الواجد لتمام الاجزاء والشرائط﴾ كأن تكون الصلاة ابتداءً موضوعة بأزاء صلاة الظهر للمختار الحاضر ، وكذلك الحج ونحوه من ألفاظ العبادات المركبة من الاجزاء ﴿الا ان العرف يتسامحون﴾ في الموضوع له ﴿كما هو ديدنهم﴾ وعادتهم في كل شيء ، ﴿ويطلقون تلك الالفاظ﴾ الموضوعة للعبادات ﴿على الفاقد للبعض﴾ من الاجزاء والشرائط ﴿تنزيلاً له منزلة الواجد﴾ الكامل أي الموضوع له الاوّل ، وهذا التسامح في الاطلاق لا يوجب كون اللفظ مجازاً في الفاقد ، وذلك لانه تسامح في أمر عقلي وهو ادعاء ان المعنى اللفظ فردين بادعاء ان الناقص من جنس الكامل ﴿فلا يكون﴾ هذا الاطلاق ﴿مجازاً في الكلمة﴾ كما ذهب اليه مشهور البيانيين ، بل هو حقيقة

على ماذهب اليه السكاكي في الاستعارة ، بل يمكن دعوى صيرورته حقيقة فيه بعد الاستعمال فيه كذلك دفعة أو دفعات ، من دون حاجة الى الكثرة والشهرة ، للانس الحاصل من جهة المشابهة في الصورة أو المشاركة في التأثير ،

ادعائية ﴿على ماذهب اليه﴾ أبو يعقوب يوسف ﴿السكاكي في الاستعارة﴾ كما أوضحناه في علائم الحقيقة والمجاز .

﴿بل يمكن دعوى صيرورته﴾ أي اللفظ ﴿حقيقة فيه﴾ أي في الفاقد حتى عند غير السكاكي ، ولكن صيرورته حقيقة في الفاقد كان ﴿بعد الاستعمال فيه كذلك﴾ أي تنزيلا للفاقد منزلة الواحد ويكون ذلك بانحاء :

«الاول» أن يصير حقيقة في الفاقد ﴿دفعة﴾ وذلك بان يستعمل فيه بقصد الوضع ﴿أو﴾ نحوه .

«الثاني» أن يكون لاجل الاستعمال ﴿دفعات﴾ متعددة ﴿من دون حاجة الى الكثرة والشهرة﴾ .

وكل من القسمين اما أن يكون الاستعمال فيه ﴿للانس الحاصل من جهة المشابهة﴾ بين الواحد والفاقد ﴿في الصورة﴾ فان صورة الفاقد يشبه صورة الواحد ﴿أو﴾ أن يكون للانس الحاصل من جهة ﴿المشاركة﴾ بينهما ﴿في التأثير﴾ في الجملة .

هذا ويحتمل أن يكون قوله : «للانس» الخ علة لعدم الاحتياج الى الكثرة والشهرة .

والحاصل : ان يكون لفظ العبادة وضع اولاً للجامع للشرائط والاجزاء ثم

كما فى أسامى المعاجين الموضوعة ابتداءً لخصوص مركبات واجدة لاجزاء خاصة ، حيث يصح اطلاقها على الفاقد لبعض الاجزاء المشابه له صورة والمشارك فى المهم أثراً تنزيلاً أو حقيقة .

وفيه : انه انما يتم فى مثل أسامى المعاجين وسائر المركبات الخارجية مما يكون الموضوع له فيها ابتداءً مركباً خاصاً ولايكاد يتم فى مثل العبادات التى عرفت ان الصحيح

استعمل فى الفاقد ﴿ كما فى أسامى المعاجين ﴾ والادوية ﴿ الموضوع ﴾ تلك الاسامى ﴿ ابتداءً لخصوص مركبات واجدة لاجزاء خاصة ﴾ بحيث كان لها صورة مخصوصة وتأثير خاص ﴿ حيث يصح اطلاقها ﴾ أى اطلاق تلك الاسامى ﴿ على الفاقد لبعض الاجزاء ﴾ المشتمل على سائر الاجزاء ﴿ المشابه له صورة والمشارك فى المهم أثراً ﴾ بأن يكون الفاقد مشابهاً للواجد فى الصورة ومشاركاً له فى الاثر ، فانه حينئذ يكون اطلاق اسم المعجون على هذا الفاقد حقيقة اما ﴿ تنزيلاً ﴾ كما هو مذهب السكاكي فى الاستعارة بادعاء ان الفاقد من أفراد الواجد ﴿ أو حقيقة ﴾ حتى عند غير السكاكي كما تقدم بيانه .

﴿ و ﴾ لكن ﴿ فيه ﴾ ان هذا الجامع غير صحيح وقياسه بالمعاجين باطل ، اذ ﴿ انه ﴾ أى هذا الكلام فى بيان الجامع ﴿ انما يتم فى مثل أسامى المعاجين وسائر المركبات الخارجية ﴾ التى يترتب عليها اثر خاص ﴿ مما يكون الموضوع له فيها ﴾ فى تلك المركبات ﴿ ابتداءً مركباً خاصاً ﴾ له اجزاء خاصة وأثر خاص ثم يستعمل فى الفاقد لبعض تلك الاجزاء بعلاقة المشابهة أثراً أو صورة .

﴿ و ﴾ هذا النحو ﴿ لا يكاد يتم فى مثل العبادات التى عرفت ان الصحيح

منها يختلف حسب اختلاف الحالات، وكون الصحيح بحسب حالة فاسداً بحسب حالة أخرى كما لا يخفى فتأمل جيداً .

خامسها : أن يكون حالها حال أسامي المقادير والاوزان مثل المئثال والحقّة والوزنة الى غير ذلك مما لا شبهة في كونها حقيقة في الزائد والناقص في الجملة ،

منها ﴿ ابتداء ﴾ يختلف حسب اختلاف الحالات ﴿ كصلاة الحاضر والمسافر ، بل صلاة الصبح والظهر والمغرب ، بل والنافلة والفريضة من دون أن يكون احداها في طول الاخرى .

﴿ وكذا ﴾ كون الصحيح بحسب حالة ﴿ كالصلاة مع التيمم في حال فقد الماء يكون ﴾ فاسداً بحسب حالة اخرى ﴿ وهي الواجدية للماء . فحاصل الفرق ان المركب المعجوني له فرد واحد جامع للشرائط والاجزاء ابتداء ، بحيث يكون وضع اللفظ بأزائه .

أما المركب العبادي فليس له فرد صحيح جامع هو الموضوع له الابتدائي ، اذ ليس هناك فرد وضع له اللفظ ابتداءً حتى يكون استعمال اللفظ في غيره تنزيلاً أو حقيقة وهذا واضح ﴿ كما لا يخفى ﴾ الا أن يدعي انها هي صلاة الظهر للحاضر الجامع للشرائط ، لانها اول صلاة أتى بها جبرئيل عليه السلام ﴿ فتأمل جيداً ﴾ هذا تدم الكلام في الرابع من الجوامع .

و ﴿ خامسها : أن يكون حالها ﴾ اي حال ألفاظ العبادات ﴿ حال اسامي المقادير والاوزان مثل المئثال والحقّة والوزنة ﴾ والذرع والرطل ﴿ الى غير ذلك مما لا شبهة في كونها حقيقة في الزائد والناقص في الجملة ﴾ فلو

فان الواضع وان لاحظ مقداراً خاصاً ، الا انه لم يضع له بخصوصه بل للاعم منه ومن الزائد والناقص ، أو انه وان خص به أولاً ، الا انه بالاستعمال كثيراً فيهما بعناية انهما منه قد صار حقيقة فى الاعم ثانياً .

وفيه :

زيد على الرطل درهم أو نقص منه سمي رطلاً بدیهة، وكذا لو زيد على الحقبة مثقال أو نقص، والدليل على الحقيقة التبادر وعدم صحة السلب عن الناقص والزائد فى الجملة ﴿فان الواضع وان لاحظ مقداراً خاصاً﴾ حين الوضع ﴿الا انه لم يضع﴾ اللفظ ﴿له﴾ لذلك المعنى الخاص ﴿بخصوصه بل﴾ وضع ﴿للاعم منه ومن الزائد والناقص﴾ فى الجملة .

وبهذا تبيّن الفرق بين هذا الجامع والجامع الرابع، اذ الوضع فى الرابع كان متعدداً وفى هذا يكون واحداً ، وأما الفرق بينه وبين الجامع الثالث فقد ظهر من كلام العلامة الشكيني المتقدم ﴿أو انه وان خص﴾ الوضع ﴿به﴾ أى بالمقدار الخاص ﴿أولاً﴾ حين الوضع ﴿الا انه بالاستعمال كثيراً فيهما﴾ أى فى الزائد والناقص ﴿بعناية انهما منه﴾ أى من المعنى الحقيقي بجعلهما فردين ادعائين كما يقول السكاكي ﴿قد صار﴾ اللفظ ﴿حقيقة فى الاعم﴾ من المعنى الاول والزائد والناقص ﴿ثانياً﴾ .

وعلى هذا الاحتمال يكون الفرق بين الخامس والرابع عدم احتياج الجامع الرابع الى كثرة الاستعمال بخلاف هذا، ولذا قال المصنف هناك «من دون حاجة الى الكثرة» وقال هنا «بالاستعمال كثيراً» .

﴿و﴾ فى هذا الجامع نظر اذ ﴿فيه﴾ :

ان الصحيح كما عرفت فى الوجه السابق يختلف زيادة ونقيصة فلا يكون هناك ما يلحظ الزائد والناقص بالقياس عليه كى يوضع اللفظ لما هو الاعم فتدبر جيداً .

أولاً : عدم صحة المقيس عليه ، لان الظاهر عدم وضع اللفظ للاعم من الزائد والناقص لا ابتداءً ولا ثانياً لكثرة الاستعمال، وانما يتسامح العرف - كما هو ديدنهم - فى الاطلاق فيما علم المراد، وكان مما لا يعنى بشأن الموزون والمكيل وأمثالهما، وأما فيما لم يعرف المراد او عرفت الدقة فلا يتسامحون بديهة كما نرى فى وزن التبر والادوية السامة ونحوهما .

وثانياً ﴿ ان الصحيح ﴾ فى العبادات غير الصحيح فى الاوزان فلا يقاس أحدهما بالآخر .

بيان ذلك : ان للمقادير والاوزان فرداً صحيحاً يلحظ ابتداءً، فيوضع له اللفظ أول للاعم منه ومن غيره ﴿ كما عرفت ﴾ ذلك ﴿ فى الوجه ﴾ الرابع ﴿ السابق ﴾ وهذا بخلاف العبادات فانه ليس هناك فرد واحد صحيح يكون هو الملحوظ ابتداءً اذ ﴿ يختلف ﴾ الصحيح ﴿ زيادة ونقيصة فلا يكون هناك ﴾ فى باب العبادات ﴿ ما يلحظ الزائد والناقص بالقياس عليه كى ﴾ يكون كالفرد الصحيح من المقادير فيلحظ أولاً ثم ﴿ يوضع اللفظ لما هو الاعم ﴾ ابتداءً أو ثانياً ﴿ فتدبر جيداً ﴾ حتى لاتوهم عدم الفرق بين هذا الجامع والجامع الرابع على الاحتمال الثانى وهو قوله : « أو انه وان خص » الخ كما توهمه بعض الاعلام .

ومنها : ان 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 والصلاة معراج المؤمن ، وعمود الدين ، والصوم جنة من النار مجازاً

« وضع ألفاظ العبادات »

﴿ومنها﴾ أي من الامور التي نذكرها قبل الخوض في البحث في بيان كيفية وضع ألفاظ العبادات فنقول: حيث بيّنا عدم الاشتراك اللفظي في ألفاظ العبادات فلا بد من أن يكون الوضع عاماً والموضوع له إما عام أو خاص إلا أن الظاهر ﴿عند التأمل﴾ أن يكون الوضع والموضوع له في ألفاظ العبادات عامين ﴿بمعنى أنه لوحظ كلي الصلاة ووضع لفظ الصلاة لذلك الكلي﴾ واحتمال كون ﴿الوضع عاماً و﴿الموضوع له خاصاً بعيد﴾ عن ظاهر الاستعمالات﴾ جداً ، وذلك ﴿لستلزامه﴾ أي استلزام ﴿كون﴾ الموضوع له خاصاً أن يكون ﴿استعمالها﴾ أي ألفاظ العبادات ﴿في الجامع﴾ الكلي ﴿في مثل الصلاة تنهى عن الفحشاء﴾ والمنكر ﴿والصلاة معراج المؤمن و﴿الصلاة عمود الدين و﴿نحوها وكذا مثل﴾ الصوم جنة من النار﴾ والصوم لي ، ونحوهما كليهما﴾ مجازاً ﴿بيان الإلزام﴾: انه لو كان الموضوع له خاصاً كان استعمالها في العام سبباً لتجريد المعنى عن الخصوصية، بخلاف ما اذا كان الموضوع له عاماً، فانه يكون هذا الاستعمال حقيقة قطعاً .

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

أو منع استعمالها فيه في مثلها ، وكل منهما بعيد الى الغاية كما لا يخفى على أولى النهاية .

ومنها : ان ثمرة النزاع

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

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

« ثمرة النزاع »

﴿ومنها﴾ أي من الامور المذكورة قبل بيان الدليل في ثمرة هذا الاختلاف ، فقد ذهب جماعة الى ﴿ان ثمرة﴾ هذا ﴿النزاع﴾ يظهر فيما لو شك في جزئية

اجمال الخطاب على قول الصحيحى ، وعدم جواز الرجوع الى اطلاقه فى رفع ما اذا شك فى جزئية شيء للمأمور به وشرطيته أصلاً لاحتمال دخوله فى المسمى كما لا يخفى ، وجواز الرجوع اليه فى ذلك على قول الاعمى فى غير ما احتمل دخوله فيه مما شك فى

شيء أو شرطيه فيما لو كان هناك اطلاق ، فانه يلزم ﴿اجمال الخطاب على قول الصحيحى﴾ اذ المأمور به هو مفهوم الصحيح وهو معنى واضح ، فلو لم يأت بالجزء المشكوك لم يحرز الخروج عن عهدة التكليف ، وحينئذ فالعقل يستقل بلزوم اتبانه .

﴿والحاصل: يكون مرجع الصحيحى الاشتغال لـ﴾ عدم جواز الرجوع الى اطلاقه ﴿أى اطلاق الخطاب﴾ فى رفع ما اذا شك فى جزئية شيء للمأمور به وشرطيته أصلاً لاحتمال دخوله ﴿أى دخول ذلك المشكوك﴾ فى المسمى ﴿بلفظ الصلاة مثلاً﴾ كما لا يخفى .

ولامجال لان يقال : لوجه لاجمال الخطاب بعد ورود الروايات البيانية فعلاً وقولاً . لانا نقول : اذا فرض الشك فى كون الخالية عن ذلك الجزء ناهية عن الفحشاء ، فلا جرم يشك فى صدق الاسم ، ومع الشك فى اصل التسمية كيف يتمسك بالاطلاق فى دفع المشكوك . اللهم الا أن يحرز من الاخبار البيانية كون ذلك المقدّر فيها ناهياً عن الفحشاء فتأمل .

فتبين عدم جواز رجوع الصحيحى الى الاطلاق فى الجزء المشكوك ﴿وجواز الرجوع اليه فى ذلك على قول الاعمى﴾ اذ المسمى محرز عنده ، وانما المشكوك هو التكليف الزائد ومجراه البراءة ، ولكن لا يخفى ان رجوع الاعمى الى الاطلاق ﴿فى غير ما احتمل دخوله فيه﴾ أى فى المسمى ﴿مما شك فى

جزئيته أو شرطيته .

نعم لابد في الرجوع اليه فيما ذكر من كونه وارداً مورد البيان كما لابد منه في الرجوع الى سائر المطلقات ، وبدونه لا مرجع أيضاً الا البراءة أو الاشتغال على الخلاف في مسألة دوران الامر بين الاقل والاكثر الارتباطيين .

جزئيته أو شرطيته ﴿ اذ لا يكون المسمى محرراً حينئذ ، ومع الشك في أصل التسمية لا يتمسك بالاطلاق كما تقدم .

﴿ نعم ﴾ تمسك الاعمى بالاطلاق في نفي المشكوك لا يمكن مع الشك في انعقاد الاطلاق بل ﴿ لابد في الرجوع اليه ﴾ أي الى الاطلاق ﴿ فيما ذكر ﴾ أي في نفي المشكوك ﴿ من كونه ﴾ اي المطلق ﴿ وارداً مورد البيان ﴾ بأن تكون مقدمات الحكمة تامة ﴿ كما لابد منه ﴾ اي لابد من الورد مورد البيان ﴿ في ﴾ جواز ﴿ الرجوع الى سائر المطلقات ﴾ في أبواب العبادات والمعاملات ، ﴿ و ﴾ أما ﴿ بدونه ﴾ بأن لا يكون المطلق وارداً مورد البيان فـ ﴿ لا مرجع ﴾ للاعمى ﴿ أيضاً ﴾ كالصحيح في الجزء والشرط المشكوكين ﴿ الا البراءة أو الاشتغال ﴾ ويبتنى هذا ﴿ على الخلاف ﴾ الان في اصل البراءة ﴿ في مسألة دوران الامر بين الاقل والاكثر الارتباطيين ﴾ فمن قال في تلك المسألة بالبراءة قال هنا بالبراءة ، ومن قال هناك بالاشتغال قال هنا به ، اذ هذه المسألة من صغريات تلك المسألة كما لا يخفى .

ثم لا بأس بالاشارة الى مسألة الاقل والاكثر توضيحاً للمقام فنقول : الشك قد يكون في أصل التكليف ، كما لو شك في وجوب الدعاء عند رؤية الهلال ، وهذا مجرى البراءة ، وقد يكون في المكلف به مع العلم بأصل التكليف ، وهو

.

على قسمين :

« الاول » أن يكون المكلف به مردداً بين المتباينين ، كما لو شك في ان المكلف به يوم الجمعة صلاة الظهر أو صلاة الجمعة ، وهذا مجرى الاشتغال ، فيجب الاتيان بكليهما .

« الثاني » ان يكون المكلف به مردداً بين الاقل والاكثر وهو الذي يندرج أقله تحت أكثره، وهذا أيضاً على ضربين :

الاول: الاقل والاكثر غير الارتباطي، وهو ما يمكن التفكيك بين أجزائه في الامتثال، كما لو شك في ان الدين الذي عليه هل هو مائة أو خمسون، وهذا مجرى البراءة، فيعطى المتيقن ويجرى البراءة عن الخمسين المشكوك .

الثاني: الأقل والاكثر الارتباطي، وهو ما لا يمكن التفكيك بين أجزائه في الامتثال، كما لو شك في ان أجزاء الصلاة عشرة أو تسعة. وفي هذه المسألة خلاف، فبعض يقول بالاشتغال فيوجب الاتيان بالجزء العاشر أيضاً حتى يتيقن براءة الذمة ، وبعض يقول بالبراءة فيأتي بالاجزاء التسعة المتيقنة ويجري البراءة عن الجزء العاشر المشكوك .

اذا عرفت هذا فاعلم ان مانحن فيه من هذا القليل . ولا يذهب عليك ان الابتناء على مسألة الاقل والاكثر الارتباطي انما يكون اذا كانت العبادة ارتباطية كالصلاة، فانها لو كانت غير ارتباطية لم تكن كذلك .

وحاصل الثمرة ان الصحيح لا يجوز له التمسك بالاطلاق على تقدير وجوده ، ويلزمه الرجوع الى الاشتغال ، والاعمى يجوز له التمسك به فيما لا يحتمل دخله في التسمية، واما فيما احتمل ذلك فمرجه الاشتغال أيضاً .

وقد انقذ بذلك ان الرجوع الى البراءة أو الاشتغال في موارد اجمال الخطاب أو اهماله على القولين ، فلاوجه لجعل الثمرة هو الرجوع الى البراءة على الاعم والاشتغال على الصحيح ، ولذا

وهذا كله على تقدير تمامية مقدمات الاطلاق ، والا فالمرجع البراءة أو الاشتغال عند الجميع كما تقدم .

﴿وقد انقذ بذلك﴾ الذي ذكرناه من أن شرط الرجوع الى الاطلاق عند الاعمى تمامية مقدمات الحكمة ﴿ان الرجوع الى البراءة أو الاشتغال في موارد اجمال الخطاب﴾ بأن كان المتكلم في مقام اثبات الحكم للطبيعة في الجملة مع كونه عالماً بكيفية تحققه ونفس الموضوع الا انه لم يبينهما لاجل مصلحة ، كما في قول الطبيب لابد لهذا المرض من شرب المسهل ﴿أو اهماله﴾ وهو اثبات الحكم للطبيعة من دون علمه بالكيفيتين كما في قول غير الطبيب لابد لهذا المرض من شرب الدواء . كذا قيل في الفرق بين الاهمال والاجمال ، لكنها أعم من ذلك كما لا يخفى .

والحاصل : ان الرجوع الى الاصلين في مورد عدم تمامية الاطلاق لا يختص بالاعمى فقط ، بل هو ثابت ﴿على القولين﴾ الصحيح والاعمى ، وهذا خبر قوله « ان الرجوع » ﴿فلاوجه لجعل الثمرة هو الرجوع الى البراءة﴾ مطلقاً ﴿على الاعم والاشتغال على الصحيح﴾ حيث ان المسمى والموضوع له وان كان مبيناً على الاعم ومجماً على الصحيح ، الا انه بعد عدم الاطلاق في المأمور به مع كونه مركباً ، يكون متعلق الامر مجماً مردداً بين الاقل والاكثر حتى على الاعم .

﴿ولذا﴾ الذي ذكرناه من أن الشك في مصداق الصحيح مرجعه الاصل

ذهب المشهور الى البراءة مع ذهابهم الى الصحيح، وربما قيل بظهور الثمرة في النذر أيضاً .

قلت : وان كان تظهر فيما لو نذر لمن صلى اعطاه درهم في البرء فيما لو أعطاه لمن صلى ولو علم بفساد صلاته ، لاخلاله بما لا يعتبر في الاسم على الاعم وعدم البرء على الصحيح ،

﴿ذهب المشهور﴾ من العلماء الذين مبناهم في الأقل والاكثر الارتباطي اجراء البراءة ﴿الى البراءة﴾ فيما نحن فيه عند الشك ﴿مع ذهابهم الى الصحيح﴾ فسقطت الثمرة ﴿وربما قيل بظهور الثمرة﴾ بين الصحيحي والاعمى ﴿في النذر أيضاً﴾ كما لو نذر اعطاء درهم بمن يأتي بمسمى الصلاة فانه يحصل للبرء باعطاء الدرهم لمن يرى مصلياً على الاعم ، بخلافه على الصحيح لعدم احراز صدق الصلاة مع الشك في الصحة .

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

اعلم ان الشك في الحكم الشرعي قد يكون ناشئاً من فقدان النص أو اجماله أو تعارض النصين ، وقد يكون ناشئاً عن اشتباه الموضوع الخارجي، والقسم الاول هو المسمى بالشبهة الحكمية، كوجوب صلاة الجمعة، ولا يكون الحكم فيه الاكلياً، والقسم الثاني هو المسمى بالشبهة الموضوعية، كوجوب وطئ احدى

الا انه ليس بشمرة لمثل هذه المسألة، لما عرفت من ان ثمرة المسألة
الاصولية هي أن يكون نتيجتها واقعة في طريق استنباط الاحكام
الفرعية فافهم،

الزوجتين في مورد الحلف، ولا يكون الحكم في هذا القسم الاجزئياً، والمسألة
الاصولية - كما عرفتوها - هي التي تقع في طريق استنباط الحكم الكلي، بخلاف
المسألة الفقهية فان المستنتج منها يكون حكماً جزئياً .

اذا عرفت هذا قلنا: ان ما ذكره من ظهور ثمرة النزاع في مسألة النذر وان
كان صحيحاً في نفسه ﴿الا أنه ليس بشمرة لمثل هذه المسألة﴾ التي هي من
المسائل الاصولية، وذلك ﴿لما عرفت﴾ في أول الكتاب وما شرحناه هناك ﴿من
أن ثمرة المسألة الاصولية﴾ أي فائدة البحث الاصولي ﴿هي أن يكون نتيجتها﴾
الحاصلة منها ﴿واقعة في طريق استنباط الاحكام﴾ الكلية ﴿الفرعية﴾ لا نفس
المسألة الفقهية، ومسألة النذر من هذا القبيل، اذ الحكم المشكوك - أعني البرء
وعدمه باعطاء الدرهم للمصلي فاسداً - حكم جزئي فقهي فالمسألة المنتجة له
مسألة فقهية لا مسألة أصولية .

وتوضيحه: ان الشك في الوفاء من باب اشتباه الامور الخارجية، نعم وجوب
الوفاء بالنذر مطلقاً من الاحكام الكلية، فما يتوقف عليه استنباط هذا الحكم الكلي
يكون من المسائل الاصولية، وبهذا البيان سقطت الثمرة الثانية أيضاً ﴿فافهم﴾
حتى لا تشبسه عليك وتقول : ان النذر تابع لقصد الناذر، فلامجال لتفريعه على
الصحيح والاعم أصلاً .

قال العلامة الرشتي «وقده» : فالتحقيق ان الثمرة هو اجمال الخطاب قطعاً
على القول بالصحيح، وعدم جواز الرجوع الى الاطلاق عند الشك في الجزئية

وكيف كان فقد استدلل للصحيحى بوجوه :

أحدها : التبادر ودعوى ان المنسبق الى الازهان منها هو الصحيح ولا منافاة بين دعوى ذلك وبين كون الالفاظ على هذا القول مجملات ،

والشرطية ، لاحتمال دخول المشكوك فى المسمى ، أو اعتباره معه وامكان الرجوع الى اطلاق الخطاب عند الاعمى ، اذا لم يكونا مما ينتفى المسمى بانهما وانما قلنا «بامكان الرجوع» فانه اذا لم نحرز كون الاطلاق فى مقام البيان ، وبالجمله اذا لم تتم مقدمات الحكمة فلا يكون اطلاق محكم ، فلا بد حينئذ من الاصل ، اما البراءة أو الاشتغال ، انتهى .

﴿ وكيف كان ﴾ الامر سواء صحت الثمرة أم لا ، فلنرجع الى أصل الكلام
﴿ فقد استدلل للصحيحى بوجوه ﴾ أربعة :

﴿ أحدها : التبادر ودعوى ان المنسبق الى الازهان منها ﴾ أي من الفاظ
العبادات عند الاطلاق ﴿ هو ﴾ المعنى ﴿ الصحيح ﴾ فقط والتبادر آية
الحقيقة .

ان قلت : المتيقن هو حصوله فى لساننا ، وهو غير مفيد لاثباته فى زمان
الشارع .

قلت : اصالة عدم النقل كافية لاثبات الحقيقة فى زمان الشارع أيضاً .
ان قلت : ان دعوى تبادر الصحيح ينافى ما تقدم فى بيان الثمرة من أن
الفاظ العبادات على القول الصحيحى مجملات ﴿ و ﴾ لا يستفاد منها شيء أصلاً .
قلت : ﴿ لا منافاة بين دعوى ذلك ﴾ التبادر ﴿ وبين كون الالفاظ على هذا
القول ﴾ الصحيحى ﴿ مجملات ﴾ .

فان المنافاة انما تكون فيما اذا لم يكن معانيها على هذا الوجه مبينة بوجه ، وقد عرفت كونها مبينة بغير وجه .
ثانيها : صحة السلب عن الفاسد بسبب الاخلال ببعض أجزائه أو شرائطه بالمداقة وان صح الاطلاق عليه بالعناية .

وجه عدم المنافاة انه ليس المراد بالتبادر تبادر المعنى التفصيلي حتى يتنافى كون المعنى مجعلا، بل المراد تبادر المعنى الاجمالي المشار اليه من طريق الخواص والاثار، فانه يتبادر من الصلاة ما هو معراج المؤمن، وخير موضوع ، وان كان غير مبين من جهة الاجزاء والشرائط .

والى هذا أشار المصنف بقوله : ﴿ فان المنافاة انما تكون فيما اذا لم يكن معانيها ﴾ أي معاني ألفاظ العبادات ﴿ على هذا الوجه ﴾ الصحيحي ﴿ مبينة بوجه ﴾ أصلا ، اذ لو لم تكن مبينة حتى بوجه الاجمال لم يعقل التبادر . ﴿ و ﴾ لكن ﴿ قد عرفت كونها ﴾ أي كون المعاني ﴿ مبينة ﴾ اجمالا بالخواص والاثار ﴿ بغير وجه ﴾ واحد، اذ قد عرفت وجوها عديدة من الاثار كلها تشير الى المعنى الصحيح .

فتحصل ان الاجمال بحسب الاجزاء والشرائط لا يتنافى كونها مبينة من طرق آثار متعددة واوازم كثيرة .

﴿ ثانيها : صحة السلب ﴾ أي سلب اسم العبادة سلباً شايعاً ﴿ عن الفاسد بسبب الاخلال ببعض أجزائه أو شرائطه ﴾ فانه يصح السلب ﴿ بالمداقة ﴾ بحسب الواقع قطعاً ﴿ وان صح الاطلاق ﴾ أي اطلاق اسم العبادة ﴿ عليه ﴾ على الفاسد ﴿ بالعناية ﴾ مجازاً وتسامحاً بعلاقة المشابهة . هذا كله فى لساننا ويتم فى لسان الشارع ﷺ باصالة عدم النقل .

ثالثها : الاخبار الظاهرة فى اثبات بعض الخواص والاثار
للمسميات مثل الصلاة عمود الدين^(١) أو معراج المؤمن^(٢) والصوم
جنة من النار^(٣) الى غير ذلك ، أو نفى ماهيتها

ولا يخفى ان صحة السلب فى اثبات الصحيح ، اذ هو مما لا خلاف فيه بين
الصحيح والاعمى على كل حال ، فلانحتاج الى اثبات عدم صحة الساب بالنسبة
الى الصحيح .

﴿ثالثها:﴾ الاخبار وهي طائفتان :

الاولى : ﴿الاخبار الظاهرة في اثبات بعض الخواص والاثار للمسميات﴾
أي لماسمي باسم العبادة وذلك ﴿مثل الصلاة عمود الدين أو﴾ الصلاة ﴿معراج
المؤمن والصوم جنة من النار﴾ والصوم لي ، وأنا أجزي به^(٤) ﴿الى غير ذلك﴾
من الاخبار التي هي من هذا القبيل .

وتقريب الاستدلال : ان التي هي عمود الدين ، ومعراج المؤمن ، وجنة هي
خصوص الصحيح قطعاً لا الفاسد ، فلو كانت هذه الالفاظ موضوعة للاعم ، ازم
التصرف فيها في هذه الاخبار ، بارادة الخاص من العام فيكون المراد الصلاة
الصحيحة عمود ، أو معراج ، والصوم الصحيح جنة ، وهذا التصرف خلاف
الاصل ، فتبين القول بأنها موضوعة للصحيح ، حتى لا يلزم هذا التصرف .

الطائفة الثانية : الاخبار الظاهرة في نفى حقيقة العبادة ﴿أو نفى ماهيتها

(١) المحاسن للبرقي ص ٤٤ .

(٢) لم اعثر على مصدره .

(٣) الكافي ج ٤ ص ٦٢ .

(٤) رواه العامة والخاصة ورواه أحمد ج ١ ص ١٩٥ .

وطبائعها مثل لاصلاة الا بفاتحة الكتاب^(١) ونحوه ، مما كان ظاهراً
فى نفى الحقيقة بمجرد فقد ما يعتبر فى الصحة شرطاً أو شرطاً .
وارادة خصوص الصحيح من الطائفة الاولى ، ونفى الصحة من
الثانية ، لشيوخ استعمال هذا التركيب فى نفى

وطبائعها ﴿ بمجرد نقصان جزء أو شرط ﴾ مثل لاصلاة الا بفاتحة الكتاب ﴿ فى
الجزء ، ولاصلاة الا بطور^(٢) فى الشرط ﴾ ونحوه مما كان ظاهراً فى نفى الحقيقة
بمجرد فقد ما يعتبر فى الصحة ﴿ سواء كان المفقود ﴾ شرطاً ﴿ كالمثال الاول ﴾ أو
شرطاً ﴿ كالمثال الثانى .

وتقريب الاستدلال كما تقدم : فان الصلاة لو كانت اسماً للاعم من الصحيح
والفاسد ، لم يصح سلبها عن الفاسد أفقد جزء أو شرط .
ان قلت : لعل هذه الاجزاء دخيلة فى الاسم .
قلت : فعلى هذا يلزم القول بالصحيح ، اذا لاسم العرفي مع عدم هذا الجزء
باق قطعاً .

﴿ و ﴾ ان قلت : ﴿ ارادة خصوص الصحيح من الطائفة الاولى ونفى الصحة
من ﴾ الطائفة ﴾ الثانية ﴾ لامانع منه ، وذلك بأن يراد الصلاة الصحيحة عمود الدين
ولاصلاة صحيحة الا بفاتحة الكتاب ، ومن الواضح عدم المناقاة بين عدم الصحة
وصدق الاسم .

ثم ان ارادة هذا المعنى لا بدع فيه ﴿ لشيوخ ﴾ استعمال التركيب الاول فى
الكامل كما يقال : « العالم زيد » وكثرة ﴿ استعمال هذا التركيب ﴾ الثانى ﴿ فى نفى

(١) صحيح مسلم ج ١ كتاب الصلوة - عوالى اللئالى ج ٣ ص ٨٢ .

(٢) وسائل الشيعة ج ١ ص ٢٦١ ح ١٠ .

مثل الصحة أو الكمال ، خلاف الظاهر ، لا يصار إليه مع عدم نصب قرينة عليه ، بل واستعمال هذا التركيب في نفي الصفة ممكن المنع حتى في مثل لاصلاة لجار المسجد الا في المسجد^(١) ، مما يعلم ان المراد نفي الكمال ، بدعوى استعماله في نفي الحقيقة في مثله أيضاً بنحو من العناية لأعلى الحقيقة

مثل الصحة أو الكمال ﴿ كما يقال الجبان ليس برجل .

قلت : ارادة خصوص الصحيح في الاول ونفي الصحة في الثاني ﴿ خلاف الظاهر ﴾ المنسب من اللفظ حين الاطلاق و ﴿ لا يصار إليه ﴾ لانه مجاز ﴿ مع عدم نصب قرينة عليه ﴾ ، والشهرة والشيوع لم يبلغا حداً يصلحان للقرينة .

﴿ بل و ﴾ يمكن أن يقال : ان ﴿ استعمال ﴾ مثل ﴿ هذا التركيب ﴾ دائماً في نفي الحقيقة ، واستعماله ﴿ في نفي الصفة ﴾ سواء كانت صفة الصحة أو الكمال ﴿ ممكن المنع حتى في مثل لاصلاة لجار المسجد الا في المسجد مما يعلم ﴾ من الخارج ﴿ ان المراد ﴾ منه ﴿ نفي الكمال ﴾ وذلك ﴿ بدعوى استعماله ﴾ أي استعمال هذا التركيب ﴿ في نفي الحقيقة في مثله ﴾ أي في مثل ما كان المراد نفي الكمال ﴿ أيضاً ﴾ أي كما يستعمل هذا التركيب في نفي الحقيقة فيما كان المراد نفي المهية والذات ، لكن فرق بين مانفي الحقيقة حقيقة نحو لاصلاة الا بطهور ، وبين مانفي الحقيقة ادعاءً نحو لاصلاة لجار المسجد الا في المسجد ، فان هذا ﴿ بنحو من العناية ﴾ والمجاز ﴿ لأعلى الحقيقة ﴾ .

والحاصل : ان كلا المثالين نفي للحقيقة لكن الاول حقيقي والثاني ادعائي

(١) وسائل الشيعة ج ٣ ص ٤٧٨ قال النبي صلى الله عليه وآله وسلم : لاصلاة لجار

المسجد الا في مسجده .

والا لما دل على المبالغة فافهم .

رابعها : دعوى القطع بأن طريقة الواضعين وديذنههم وضع
الالفاظ للمركبات التامة كما هو قضية الحكمة الداعية اليه،

﴿والا﴾ يكن المراد في مثل لاصلاة لجار المسجد نفى الحقيقة ﴿لما دل على
المبالغة﴾ فانه لو قال لا صلاة كاملة فانت المبالغة في تشبيه غير الكاملة بعدم أصل
الطبيعة كما لا يخفى ﴿فافهم﴾ اشارة الى ان الاستدلال بالطائفة الاولى من الاخبار
نحو الصلاة عمود الدين غير تام .

وذلك لما تقدم من انه لو لم يعرف المراد كانت اصالة الحقيقة حجة على المراد
اما فيما عرف المراد ولم يعلم انه حقيقة أو مجاز لم يمكن التمسك باصالة الحقيقة
لأبناث كونه حقيقة لا مجازاً .

وقد علق المصنف على قوله «فافهم» مالهظه: اشارة الى أن الاخبار المثبتة
للآثار وان كانت ظاهرة في ذلك إمكان اصالة الحقيقة، ولأزم ذلك كون الموضوع
له الاسماء هو الصحيح، ضرورة اختصاص تلك الآثار به، الا انه لا يثبت بأصالتها
كما لا يخفى، لأجرائها العقلاء في اثبات المراد ، لا في انه على نحو الحقيقة لا
المجاز فتأمل جيداً، انتهى .

﴿رابعها: دعوى القطع بأن طريقة الواضعين وديذنههم وضع الالفاظ﴾ أي
ألفاظ المركبات ﴿للمركبات التامة﴾ للأجزاء والشروط ﴿كما هو﴾ أي الوضع
للتام ﴿قضية الحكمة الداعية﴾ الى الوضع، فان الحكمة الداعية ﴿اليه﴾ - وهي
التفهم - يقتضي الوضع للتام .

بيان ذلك: ان العقلاء يركبون المركبات لما يترتب عليها من الثمرات، ثم
لأجل التفهم والفهم يضعون اللفظ بأزائها طبعاً ، ولذا نرى في قواميس اللغة

والحاجة وان دعت أحياناً الى استعمالها فى الناقص أيضاً ، الا أنه لا يقتضى أن يكون بنحو الحقيقة ، بل ولو كان مسامحة تنزيلاً للفاقد منزلة الواجد ، والظاهر ان الشارع غير متخطى عن هذه الطريقة ولا يخفى ان هذه الدعوى وان كانت غير بعيدة الا انها قابلة للمنع فتأمل .

والطب والصناعة وغيرها يذكرون تمام الاجزاء فى معنى اللفظ الموضوع للمركب ﴿والحاجة وان دعت أحياناً الى استعمالها﴾ أي المركبات ﴿فى الناقص أيضاً الا أنه﴾ أي الاستعمال فى الناقص لحاجة ﴿لا يقتضى أن يكون﴾ هذا الاستعمال ﴿بنحو الحقيقة﴾ حتى يكون اللفظ مشتركاً معنوياً أو لفظياً ، فان الاستعمال فى الناقص يصح ﴿بل﴾ يحسن ﴿ولو﴾ لم يكن على نحو الحقيقة بل ﴿كان مسامحة﴾ ومجازاً ﴿تنزيلاً للفاقد﴾ لبعض الاجزاء ﴿منزلة الواجد﴾ لم شابهة فى الصورة أو الخاصية ﴿والظاهر ان الشارع﴾ فى أوضاعه ﴿غير متخطى عن هذه الطريقة﴾ العرفية ، فينتج كون ألفاظ العبادات موضوعة للصحيح .

﴿ولا يخفى ان هذه الدعوى﴾ أي دعوى ديدن الواضعين ذلك واتباع الشارع لهم ﴿وان كانت غير بعيدة﴾ فى نفسها ﴿الا انها قابلة للمنع﴾ اذ كون ديدن الواضعين وضع اللفظ بازاء تام الاجزاء والشرائط ممنوع أولاً . مثلاً المفرح الباقوني الذي له أجزاء متعددة يشترط فى تأثيره ان يستعمل فى الصيف ، فهذا الشرط خارج عن الوضع قطعاً ، وكسوف الشارع مثلهم ممنوع ثانياً ، اذ من العبادات ما هو اسم حتى للفاقد كالحج وغيره كما لا يخفى ﴿فتأمل﴾ لعله اشارة الى ما تقدم من أن ألفاظ العبادات ليست من قبيل ألفاظ المركبات ، لعدم وضع لفظ العبادة للمركب لانه لاجماع لهذه المركبات المختلفة ، بل هو موضوع

وقد استدل للاعمى أيضاً بوجوه :

منها: تبادر الاعم وفيه انه قد عرفت الاشكال في تصوير الجامع الذي لا بد منه ، فكيف يصح معه دعوى التبادر .

ومنها : عدم صحة السلب عن الفاسد ، وفيه منع لما عرفت .

ومنها : صحة التقسيم الى الصحيح والسقيم ،

لمفهوم واحد عرض له مراتب مختلفة فقياسه على المركبات في غير محله .

هذا تمام الكلام في أدلة الصحيح ﴿ وقد استدل للاعمى أيضاً بوجوه ﴾

خمس :

﴿ منها : تبادر الاعم ﴾ من لفظ العبادة ﴿ وفيه انه قد عرفت الاشكال في تصوير الجامع ﴾ بين الصحيح والفاسد ﴿ الذي لا بد منه ﴾ على كل حال ، واذا لم يكن هناك جامع فاي شيء يتبادر من اللفظ ، وحينئذ ﴿ فكيف يصح معه ﴾ أي مع عدم الجامع ﴿ دعوى التبادر ﴾ كما لا يخفى .

﴿ ومنها : عدم صحة السلب ﴾ أي لا يصح سلب لفظ العبادة ﴿ عن الفاسد ﴾ الفاقد لبعض الاجزاء والشرائط ﴿ وفيه منع لما عرفت ﴾ في الجواب عن التبادر من الاشكال في أصل الجامع ، فاي معنى يشمل الصحيح والفاسد حتى لا يصح سلب اللفظ عن ذلك المعنى .

وقد يجاب عن هذين الوجهين بأنهما على تقدير التسليم انما يفيدان كون اللفظ حقيقة في الاعم في لساننا لا لسان الشارع . وفيه انه لو تم كونه حقيقة في الاعم حينئذ ، ثبت في لسان الشارع أيضاً باصالة عدم النقل .

﴿ ومنها : صحة التقسيم ﴾ أي تقسيم لفظ العبادة ﴿ الى الصحيح والسقيم ﴾

فيقال الصلاة اما فاسدة واما صحيحة ، والتقسيم علامة كون اللفظ حقيقة فيهما اذ

وفيه انه انما يشهد على انها للاعم لو لم تكن هناك دلالة على كونها موضوعة للصحيح ، وقد عرفتھا ، فلا بد أن يكون التقسيم بملاحظة ما يستعمل فيه اللفظ ولو بالعناية .

ومنها : استعمال الصلاة وغيرها فى غير واحد من الاخبار فى الفاسدة ، كقوله عليه الصلاة والسلام : بنى الاسلام على الخمس الصلاة

التقسيم معناه جعل الشيء قسماً قسماً ، ولا يصح جعل الشيء نفسه وغيره ، مثلاً يصح تقسيم الاسم الى المعرب والمبني ، ولا يصح تقسيمه الى الفعل والاسم . وان شئت قلت : أن التقسيم يدل على وجود قدر مشترك يكون هو المقسم .

﴿وفيه انه﴾ أي أن التقسيم ﴿انما يشهد على انها﴾ أي الفاظ العبادات موضوعة ﴿للاعم لو لم تكن هناك دلالة﴾ من الخارج ﴿على كونها موضوعة للصحيح﴾ فقط ﴿وقد عرفتھا﴾ أي الدلالة الخارجية وهي الوجوه الاربعة التي استدلل بها للصحيح ، وقد عرفت أيضاً الاشكال في أصل الجامع بين الصحيح والفاسد ، فلا جامع حتى يصح تقسيمه ﴿فلا بد﴾ حينئذ من ﴿أن يكون التقسيم﴾ الى الصحيح والفاسد ﴿بملاحظة ما يستعمل فيه اللفظ﴾ أعم من أن يكون الاستعمال حقيقة أو مجازاً ﴿ولو بالعناية﴾ والحاصل : ان القدر المشترك المستعمل فيه لفظ الصلاة حين التقسيم معنى مجازي على نحو عموم المجاز ، والاستعمال أعم من الحقيقة .

﴿ومنها : استعمال الصلاة وغيرها﴾ من سائر العبادات ﴿في غير واحد من الاخبار﴾ الواردة عن الائمة اطهار عليهم السلام ﴿في﴾ الاعم من الصحيح و﴿الفاسدة﴾ .

وذلك ﴿كقوله عليه الصلاة والسلام : بنى الاسلام على الخمس الصلاة

والزكاة والحج والصوم والولاية ولم يناد أحد بشيء كما نودى بالولاية فأخذ الناس بالاربع وتركوا هذه ، فلو أن أحداً صام نهاره وقام ليله ومات بغير ولاية لم يقبل له صوم ولا صلاة^(١) ، فان الاخذ بالاربع لا يكون بناءً على بطلان عبادات تاركى الولاية الا اذا كانت أسامى للاعم .

والزكاة والحج والصوم والولاية ولم يناد أحد بشيء كما نودى بالولاية فأخذ الناس بالاربع وتركوا هذه ، فلو أن أحداً صام نهاره وقام ليله ومات بغير ولاية لم يقبل له صوم ولا صلاة ﴿ وجه الاستدلال بهذه الرواية من وجوه :

«الاول» قوله عَلَيْهِ السَّلَامُ : فأخذ الناس بالاربع المراد به الصلاة والزكاة والحج والصوم ﴿ فان الاخذ ﴾ أي أخذ العامة ﴿ بالاربع لا يكون ﴾ معقولا لسو كانت الاغماظ موضوعة للصحيح ، لان الايمان شرط في صحة العبادة نصاً وفتوى خلافاً لقول نادر .

والحاصل : انه ﴿ بناءً على بطلان عبادات تاركى الولاية ﴾ لا يستقيم أخذهم بالاربع ﴿ الا اذا كانت ﴾ اغماظ العبادات ﴿ أسامى للاعم ﴾ اذ لا يمكن للعامة الاخذ بالصحيح منها مع تركهم الولاية .

«الثاني» قوله عَلَيْهِ السَّلَامُ : فلو أن أحداً صام نهاره فان صوم تارك الولاية لا يقبل الا على الاعم .

«الثالث» قوله عَلَيْهِ السَّلَامُ : لم يقبل له صوم ولا صلاة ، فان المراد منهما ما كان واجداً لجميع ما كان معتبراً فيهما غير الايمان ، فيكون مستعملاً في الفساد ، ويمكن الاستدلال بقوله عَلَيْهِ السَّلَامُ بني الاسلام الخ فانه لو كان المراد منها الصحيحة لم يلائم

وقوله عليه السلام: «دعى الصلاة أيام اقرائك»^(١) ضرورة انه لو لم يكن المراد منها الفاسدة لزم عدم صحة النهي عنها ، لعدم قدرة الحائض على الصحيحة منها.

وفيه : ان الاستعمال أعم من الحقيقة مع ان المراد

قوله فأخذ الناس بالاربع الا على طريق الاستخدام وهو خلاف الظاهر . «تنبيه»
يمكن قراءة نهاره وليله مرفوعاً ومنصوباً .

﴿وقوله عَلَيْهِ السَّلَامُ: دَعَى الصَّلَاةَ أَيَّامَ اقْرَأَتِكَ﴾ وجه الاستدلال: انه لو كان المراد من الصلاة الصلاة الصحيحة ، لزم كون الامر ارشادياً ، أو أن الامر تعلق بغير المقدور ، وذلك لان الحائض لا تتمكن من الصلاة الصحيحة ، فان أمرت حينئذ بتركها كان من قبيل لانتظر، فلا بد أن يراد بالصلاة الاعم من الفاسدة، فيكون المعنى دعي الصلاة ، وتنطبق حينئذ على الفاسدة ، ولاجله تكون الصورة منهاياً عنها .
﴿ضرورة أنه لو لم يكن المراد منها﴾ أي من الصلاة في دعي الصلاة
﴿الفاسدة لزم عدم صحة النهي عنها﴾ الارشادياً وذلك ﴿لعدم قدرة الحائض﴾
تكويناً ﴿على الصحيحة منها﴾ كعدم قدرة الجنب من الصلاة الصحيحة تكويناً .
والحاصل الامر دائر بين أن يكون الامر ارشادياً ، وبين أن يكون متعلقاً بغير المقدور ، وبين أن يكون لفظ الصلاة مستعملاً في الفاسد مجازاً ، وبين أن يكون لفظ الصلاة اسماً للاعم ، وآلثلاثة الاول باطله فتعين الرابع .

﴿وفيه : أن الاستعمال أعم من الحقيقة﴾ فالقدر المسلم استعمال اللفظ في الروايتين في الاعم، لكن كون هذا الاستعمال حقيقة لم يدل عليه دليل . وقد تقدم غير مرة ان التمسك بأصالة عدم القرينة تجري لاثبات أصل المراد لالاثبات انه على نحو الحقيقة أو المجاز ﴿مع﴾ اننا لانسلم ﴿ان المراد﴾ بهذه الالفاظ

فى الرواية الاولى هو خصوص الصحيح بقرينة انها مما بنى عليها الاسلام ولا ينافى ذلك بطلان عبادة منكروى الولاية، اذ لعل أخذهم بها انما كان بحسب اعتقادهم لاحقيقة، وذلك لا يقتضى استعمالها فى الفاسد أو الاعم والاستعمال فى قوله : فلو ان أحداً صام نهاره الخ كان كذلك أى بحسب اعتقادهم أو للمشابهة والمشكلة،

الواقعة ﴿فى الرواية الاولى﴾ هو الاعم بل نقول المراد منها ﴿هو خصوص الصحيح﴾ وذلك ﴿بقرينة﴾ قوله ﷺ : ﴿انها مما بنى عليها الاسلام﴾ فان البناء على الصحيح بدبهة .

﴿و﴾ ان قلت : هذا ينافى قوله ﷺ : «فأخذ الناس» وقوله : «لم يقبل له» وقوله : «فلو ان أحداً» كما تقدم .

قلت : ﴿لأنافى ذلك﴾ أى كون المراد بالرواية خصوص الصحيح ﴿بطلان عبادة منكروى الولاية﴾ وجه عدم المناقاة ﴿اذ لعل أخذهم بها﴾ أى بالاربع ﴿انما كان بحسب اعتقادهم لا﴾ فى نفس الامر ﴿حقيقة﴾ فالمراد هو الصحيح لكنه اعتقادي ﴿وذلك لا يقتضى استعمالها فى الفاسد﴾ مجازاً ﴿أو الاعم﴾ ، ومثله قوله «لم يقبل» الخ . وقوله : «فلو أن أحداً» الخ .

نعم يبقى الاستخدام ولاضير فيه بعد وجود القرينة وهى قوله ﷺ «بنى الاسلام» كما تقدم .

﴿و﴾ بهذا تبين أن ﴿الاستعمال فى قوله﴾ عليه السلام : ﴿فلو أن أحداً صام نهاره الخ كان كذلك أى﴾ ان المراد بالصوم الصوم الصحيح ، لكن ﴿بحسب اعتقادهم﴾ لا بحسب نفس الامر حقيقة ﴿أو للمشابهة والمشكلة﴾ . يعنى ان اطلاق الفاظ العبادات على عبادة العامة للمشابهة مع الاعمال الصحيحة.

وفى الرواية الثانية النهى للارشاد الى عدم القدرة على الصلاة ،
والا كان الاتيان بالاركان وسائر ما يعتبر فى الصلاة بل بما يسمى
فى العرف بها ولو أخل بما لا يضر الاخلال به بالتسمية عرفاً محرماً
على الحائض ذاتاً ، وان لم تقصد به القرية ، ولا أظن أن يلتزم به
المستدل بالرواية

وكلمة أو اما عطف على قوله بحسب اعتقادهم لا حقيقة ، واما عطف على
قوله أي بحسب اعتقادهم ، والاول أصوب والثاني أقرب .
وعلى كل تقدير فهذا جواب ثالث عن الرواية ، وحاصله ان يكون الاستعمال
فى الفاسد ولكن أطلق اللفظ الموضوع للصحيح عليه باعتبار مشابهة عمل تاركى
الولاية صورة لعمل الأخذين بها ﴿ وفى الرواية الثانية ﴾ أي مع ان الرواية الثانية
- وهى دعى الصلاة - نقول: ان الصلاة مستعملة فى الصحيحة ﴿ والنهى للارشاد
الى عدم القدرة على الصلاة ﴾ فى وقت الحيض فمفاد دعى الصلاة عدم تمكن
الحائض منها ﴿ والا ﴾ يكن النهى للارشاد بل كان مولوباً ازم حرمة اتيانها بصورة
الصلاة لتمرين طفلها وغيره .

وبعبارة اخرى ﴿ كان الاتيان بالاركان ﴾ الصلاةية ﴿ وسائر ما يعتبر فى
الصلاة ﴾ من الاجزاء والشرائط ﴿ بل ﴾ كان الاتيان ﴿ بما يسمى فى العرف
بها ﴾ أي بالصلاة ﴿ ولو أخل بما ﴾ هو ركن اكن بحيث ﴿ لا يضر الاخلال
به بالتسمية ﴾ باسم الصلاة ﴿ عرفاً محرماً ﴾ خبر كان أي يلزم من كون
النهى مولوباً حرمة صورة الصلاة ﴿ على الحائض ذاتاً ﴾ وان لم تقصد به ﴿
أى باتيانها ﴾ القرية ﴿ حتى تكون محرماً تشريعاً ﴾ . ﴿ ولا أظن أن يلتزم به ﴾
أى بكون صورة الصلاة محرمة على الحائض ذاتاً ﴿ المستدل بالرواية ﴾ للاعم

فتأمل جيداً .

﴿فتأمل جيداً﴾ .

ولتوضيح المقام لآبأس بالإشارة الى ما ذكره الشيخ الانصاري « فده » في كتاب الطهارة قال : ثم انه لا اشكال فى تحريم الصلاة من حيث التشريع وهل هي محرمة ذاتاً كقراءة العزائم أو لاحرمة فيها الا من جهة التشريع بفعل الصلاة الغير المأمور بها وجهان: من التصريح بعدم الجواز والامر بالترك فى النصوص واكثر معاهد الاجماع .

ففي صحيحة زرارة اذا كانت المرأة طامثاً فلاتحل لها الصلاة^(١) ، وفي صحيحة أخرى: لاتحل لها الصلاة^(٢)؛ وفي اخرى اذا دفتته - يعنى الدم - حرمت عليها الصلاة^(٣) ونحوها غيرها، وفي المنتهى يحرم على الحائض الصلاة والصوم وهو مذهب عامة أهل الاسلام، ومن أن الظاهر توجه التحريم والامر بالترك في الاداة على فعل الصلاة على وجه التعبد والمشروعية كما كانت تفعلها قبل الحيض ولا كلام في حرمة ذلك لانه تشريع وتعبد بمالم يأمر به الشارع . وانما تظهر الثمرة فى حسن الاحتياط لها بفعل الصوم والصلاة الواجبين أو المندوبين عند الشك فى الحيض مع فرض عدم أصل أو عموم يرجع اليه ، فان قلنا بالتحريم الذاتي لم يحسن لها الاحتياط سيما بفعل المندوبة، والا قوى عدمه للاصل وظهور النواهي فيما ذكرنا مع أن أوامر الترك واردة فى مقام رفع الوجوب، ولذا أبدل التحريم فى المعتبر والنافع بعدم الانعقاد، فقال فى المعتبر: لاتنعقد للحائض صوم ولا صلاة وعليه الاجماع^(٤)، انتهى كلامه .

(١) فروع الكافي ج ١ ص ٢٩ .

(٢) هي نفس الصحيحة الاولى ليست غيرها .

(٣) ما وجدت المصدر .

(٤) طهارة الشيخ ص ٢٠٦ .

ومنها : انه لاشبهة فى صحة تعلق النذر وشبهه بترك الصلاة فى مكان تكره فيه وحصول الحنث بفعلها ولو كانت الصلاة المنذور تركها خصوص الصحيحة لا يكاد يحصل به الحنث أصلا لفساد الصلاة المأني بها لحرمتها كما لا يخفى، بل يلزم المحال،

﴿ومنها﴾ أي من الوجوه التي استدلل بها الاعمى و﴿انه﴾ يلزم عدم الحنث والخلف على تقدير كون الفاظ العبادة موضوعة للصحيح، ويان ذلك يتوقف على تمهيد مقدمتين :

« الاولى » انه ﴿لاشبهة فى صحة تعلق النذر وشبهه﴾ من العهد واليمين ﴿بترك الصلاة فى مكان تكره﴾ الصلاة ﴿فيه﴾ كالحمام وغيره .

﴿و﴾ الثانية ﴿حصول الحنث بفعلها﴾ أي بفعل الصلاة فى تلك الامكنة المكروهة .

﴿و﴾ اذا تمهدت المقدمتان قلنا: لا بد أن تكون الصلاة موضوعة للاعم من الصحيح والفساد حتى يكون النذر متعلقاً بالاعم، اذ ﴿لو كانت الصلاة المنذور تركها خصوص الصحيحة﴾ ثم صلى فى ذلك المكان، فاما أن تكون صلاته صحيحة، واما أن تكون باطلة، أما الاول فغير ممكن، اذ النهي فى العبادة يقتضي فسادها، وأما الثانى فغير صحيح، لانه يوجب عدم الحنث أولاً، اذ المنذور ترك الصلاة الصحيحة وهذه باطلة .

وعليه يلزم انه ﴿لا يكاد يحصل به﴾ أي بفعل الصلاة ﴿الحنث أصلا﴾، وانما يلزم عدم الحنث ﴿لفساد الصلاة المأني بها لحرمتها﴾ أي لحرمة الصلاة ﴿كسالا يخفى﴾ وذلك للنهي عنها بعد النذر المقتضى للفساد كما تقدم، وعدم الحنث ينافي المقدمة الثانية ﴿بل يلزم﴾ الخلف ﴿المحال﴾ ثانياً، اذ الصحة مأخوذة فى موضوع النذر حسب الفرض، فصحة الصلاة مقتضية لانقضاء النذر، وانقضاء النذر مقتض

فان النذر حسب الفرض قد تعلق بالصحيح منها ولا تكاد تكون معه صحيحة ، وما يلزم من فرض وجوده عدمه محال .

قلت : لا يخفى انه لو صح ذلك لا يقتضى الا عدم صحة تعلق النذر بالصحيح ، لاعدم وضع اللفظ له

لبطلانها لتعلق النهي بها ﴿ فان النذر حسب الفرض قد تعلق بالصحيح منها ولا تكاد تكون ﴾ الصلاة المأني بها فى المكان المكروه ﴿ معه ﴾ أي مع النذر ﴿ صحيحة ﴾ فيلزم من صحتها عدم صحتها ﴿ وما يلزم من فرض وجوده عدمه محال ﴾ .

وان شئت قلت : يلزم من تعلق الحلف بعدم تعلق الحلف ، اذ الحلف لا يتعلق الا بالصحيحة ، وحين تعلق الحلف تنقلب فاسدة ، للنهي عنها حينئذ ، وحيث قدست لم يعقل بقاؤها متعلقة للحلف .

وأما على الاعم فلا يلزم شيء من الاشكالين ، اذ متعلق النذر على الاعم هي الطبيعة المطلقة الممكنة الحصول في ضمن كل واحد من الصحيح والفاسد وبعد تعلق النذر تكون الطبيعة موجودة ، ويمكن الاتيان بها لكن فى ضمن أحد فرديها أعني الفاسدة ، ومعلوم انه لا يلزم من انتفاء أحد الفردين انتفاء الطبيعة ، فلو أتى بالصلاة في الحمام حث ، لاتبانه بالفرد ولو كانت فاسدة للنهي عنها .

﴿ قلت ﴾ في جواب الاشكالين : ﴿ لا يخفى انه لو صح ذلك ﴾ الاستدلال ، ولزم الاشكالان على تقدير تعلق النذر بالصحيح ، فهو غير ضار اذ ﴿ لا يقتضى ﴾ الاستدلال ﴿ الا عدم صحة تعلق النذر بالصحيح ﴾ فلو كان مراد الناذر الصحيح ، لم ينبغذ النذر للمحال المتقدم ، ﴿ لا ﴾ انه يقتضى ﴿ عدم وضع اللفظ له ﴾ أي

شرعاً، مع أن الفساد من قبل النذر لا ينافي صحة متعلقه ، فلا يلزم من فرض وجودها عدمها ، ومن هنا انقذح ان حصول الحنث انما يكون لاجل الصحة لولا تعلقه .

الصحيح ﴿ شرعاً ﴾ .

والحاصل: ان الاشكال يلزم على تقدير نذر الصحيح، ولا يلزم على تقدير نذر الاعم، سواء قلنا بالصحيح أو الاعم ، فعدم صحة تعلق النذر بالصحيح لا يكشف عن عدم وضع اللفظ للصحيح، لعدم التلازم بينهما. ﴿ مع ان ﴾ لنا جواباً آخر عن الاشكال وهو ان ﴿ الفساد ﴾ الطارئ على العبادة ﴿ من قبل النذر ﴾ ، وبعده ﴿ لا ينافي صحة متعلقه ﴾ قبل النذر .

وجه عدم المنافاة : ان رتبة الصلاة الصحيحة متقدمة على رتبة الصلاة الفاسدة ، وذلك لان الصلاة الصحيحة رتبتها قبل تعلق النذر، والصلاة الفاسدة رتبتها بعد تعلق النذر، والمتبادر من اطلاق الناذر ارادة ترك الصلاة الصحيحة لولا النذر ، وان كانت بعد تعلق النذر بها فاسدة ، لعموم امكان اجتماع الامر المتقدم على النذر والنهي المتأخر عنه .

واشكال الخلف اذ مناشأ من الخلط بين الرتبتين، والنذر من قبيل سائر العناوين الثانوية ، كالاضطرار والجرح التي هي متوسطة بين الحرمة المتقدمة والحلية المتأخرة، وبهذا تبين الجواب عن اشكال الخلف ﴿ فلا يلزم من فرض وجودها ﴾ أي وجود الصحة ﴿ عدمها ﴾ أي عدم الصحة ، فان عدم الصحة بملاحظة النذر ، لا ينافي الصحة بملاحظة قبل النذر .

﴿ ومن هنا انقذح ﴾ جواب الاشكال الاول أيضاً وهو عدم الحنث . بيانه : ﴿ ان حصول الحنث انما يكون لاجل الصحة لولا تعلقه ﴾ أي تعلق النذر، اذ كون

نعم لو فرض تعلقه بترك الصلاة المطلوبة بالفعل لكان منع حصول الحنث بفعلها بمكان من الامكان .

بقي امور : الاول : ان أسامي المعاملات

الصلاة صحيحة في رتبة سابقة على النذر يوجب اتيانها في الحمام الحنث، وان كانت فاسدة بعد تعلق النذر .

ولا يخفى ان الجواب الاول أيضاً يجري فيه كما ذكره المشكيني « قدس سره »، اذ عدم الحنث لو صح لا يقتضي الا عدم صحة النذر بالصحيح لا عدم وضع اللفظ له شرعاً .

﴿ نعم لو فرض تعلقه ﴾ أي تعلق النذر ﴿ بترك الصلاة المطلوبة بالفعل ﴾ كأن نذر بأنه لا يصلي يوم الجمعة في الحمام الصلاة المطلوبة للشارع في يوم الجمعة لم يصح هذا النذر لورود الاشكالين عليه، لانه يلزم وجود الصحة والفساد في رتبة واحدة - أعني بعد النذر - و﴿ لكان منع حصول الحنث بفعلها ﴾ أي بفعل الصلاة في يوم الجمعة في الحمام ﴿ بمكان من الامكان ﴾ لانه بعد تعلق النذر لو صلى في الحمام لم تكن صلواته صحيحة . اذ النذر مقتض للنهي المقتضى للفساد ، وحيث لم تكن الصلاة صحيحة لم يحث .

وقد علق المصنف على قوله « بالفعل » ما لفظه : أي ولو مع النذر ، ولكن صحته كذلك مشكل لعدم كون الصلاة معه صحيحة مطلوبة فتأمل جيداً ، انتهى . وهذا ما أشرنا اليه بقولنا : لم يصح هذا النذر لورود الاشكالين الخ .

﴿ بقي ﴾ في المقام ﴿ أمور ﴾ ثلاثة :

﴿ الاول : ان اسامي المعاملات ﴾ المتداولة في السن العرف كالبيع والاجارة والرهن والنكاح ، والظاهر ان المراد بالمعاملات هنا الاعم من العقود

ان كانت موضوعة للمسببات فلامجال للنزاع في كونها موضوعة للمصححة أو الاعم لعدم اتصافها بهما كما لا يخفى ، بل بالوجود تارة وبالعدم أخرى ، وأما ان كانت موضوعة للأسباب فللنزاع فيه مجال ،

والايقاعات ، بقرينة مقابلتها بالعبادات ، فالسلام يشمل حتى الطلاق والعنى ونحوهما ﴿ان كانت موضوعة للمسببات﴾ مثل أن يكون البيع عبارة عن ملكية حاصلة من تملك العين بعوض ، والاجارة تملك المنفعة كذلك ، والطلاق ازالة قيد النكاح بلا عوض ، ﴿فلامجال للنزاع في كونها﴾ أي كون هذه الالفاظ موضوعة للمصححة أو الاعم ﴿وذلك﴾ لعدم اتصافها ﴿أي اتصاف المعاملات بهما﴾ أي بالصحة والفساد ﴿كما لا يخفى﴾ إذ أن الصحة عبارة عن تمامية الشيء بحيث يترتب عليه الاثر المطلوب منه ، والفساد عبارة عن عدم التمامية بحيث لا يترتب عليه الاثر المطلوب ، وهذا انما يتصور فيما كان الشيء مركباً واما اذا كان بسيطاً فوجوده وصحته مساوقان ، فلا يمكن فيه الوجود دون الصحة حتى يطرأ عليه الفساد ، مثلاً يعقل في الصلاة الصحة ، باعتبار اجتماع الاجزاء والشرائط والفساد باعتبار وجود بعض الاجزاء ، وعدم وجود بعض مثلاً ، اما كون الشيء لزيد فلا يتصور فيه الفساد أصلاً إذ الشيء اما ملك لزيد أم لا . والحاصل : ان الشيء او كان بسيطاً لا ينصف بالصحة والفساد ﴿بل﴾ ينصف ﴿بالوجود تارة﴾ ان كان سببه موجوداً ﴿وبالعدم أخرى﴾ ان كان سببه مفقوداً ﴿وأما ان كانت﴾ ألفاظ المعاملات ﴿موضوعة للأسباب﴾ كأن يكون البيع موضوعاً لبعث والطلاق موضوعاً لهي طالق ، وكذا سائر الالفاظ ﴿فللنزاع فيه﴾ أي في كونها موضوعة للصحيح أو الفاسد ﴿مجال﴾ فالصحيح يقول

لكنه لا يبعد دعوى كونها موضوعاً للصحيحة أيضاً وان الموضوع له هو العقد المؤثر لاثركذا شرعاً وعرفاً . و

انها اسم للعقد المؤثر الذي هو جامع' للاجزاء والشرائط ، والاعمى يقول انها اسم لمطلق العقد ، مؤثراً كان أم لا ، أي سواء جمع الشرائط والاجزاء أم لا . ثم ان هنا على الصحيح احتمالات ثلاثة :

الاول : أن تكون المعاملات اسامي للسبب المؤثر شرعاً وعرفاً .

الثاني : أن تكون اسامي للسبب المؤثر عرفاً فقط .

الثالث : أن تكون اسامي للمؤثر شرعاً فقط ﴿لكنه لا يبعد دعوى كونها﴾ اسامي ﴿موضوعاً للصحيحة﴾ فقط ﴿أيضاً﴾ كما اخترنا ذلك في الفاظ العبادات والجامع بين الافراد المؤثرة للصحيحة واضح ، ولو كان الجامع بين أفراد العبادات مشكلاً ، وذلك لامكان تصور مفهوم انشاء المبادلة بين العين والمال في البيع فيوضع له اللفظ .

ثم ان مستند القول بوضعها للصحيح هو التبادر من حاق لفظه البيع وسائر مشتقاتها ، وكذا سائر العقود والايقات ، بل يمكن جريان أدلة الطرفين التي سبق ذكرها في باب العبادات هنا .

هذا كله في مقام أصل كونها للصحيح أو الفاسد ﴿و﴾ اما الاختلاف الثاني فإظهار ﴿ان الموضوع له﴾ لهذه الاسامي ﴿هو العقد المؤثر لاثركذا﴾ أي المبادلة وغيرها ﴿شرعاً وعرفاً﴾ اذ الظاهر عدم ثبوت حقيقة شرعية في باب المعاملات ، بل كلها من باب الامضاء والشارع استعملها فيما لها من المعاني العرفية .

﴿و﴾ ان قلت : فما هذا الاختلاف الواقع بين الشرع والعرف في بعض المعاملات ضرورة صحة المعاملة الربوية عرفاً لا شرعاً ، وكذا بعض أقسام البيع

الاختلاف بين الشرع والعرف فيما يعتبر فى تأثير العقد لا
يوجب الاختلاف بينهما فى المعنى ، بل الاختلاف فى المحققات
والمصاديق ، وتخطئة الشرع العرف فى تخيل كون العقد بدون ما
اعتبره فى تأثيره محققاً لما هو المؤثر

المجهول والمعاملة مع غير البالغ وغيرها .

قلت : ﴿الاختلاف﴾ المشاهد ﴿بين الشرع والعرف فيما﴾ أى فى بعض
الاجزاء والشرائط الذى ﴿يعتبر فى تأثير العقد﴾ كان يرى الشارع عدم الزيادة
فى الجنس الواحد والبلوغ ونحوهما شرطاً فى تأثير العقد دون العرف ﴿لا يوجب
الاختلاف بينهما فى﴾ أصل ﴿المعنى﴾ بحيث يكون فى الشرع الصحيح وفى
العرف للاعم حتى ينافى مآد عيناه ﴿بل الاختلاف﴾ بين الشرع والعرف فى
بعض الدوارد من باب الاختلاف ﴿فى المحققات﴾ لذلك الكلى المنفق عليه
﴿والمصاديق﴾ له .

والحاصل انه ليس اختلاف فى المفهوم بل الاختلاف فى المصادق ، وذلك
كما اذا اتفق العرف على أن مفهوم الماء عبارة عن الجسم السيل البارد بالطبع
ثم قال بعضهم بأن الخل ليس بماء ، وقال آخر انه ماء ظناً منه ذلك لاتحادهما
فى الصورة ، وعدم علمه بحقيقة الخل وطعمه ورائحته وخاصيته .

﴿و﴾ بهذا تبين أن ﴿تخطئة الشرع﴾ لاهل ﴿العرف﴾ فى بعض المعاملات
انما هي ﴿فى تخيل﴾ العرف ﴿كون العقد بدون ما اعتبره﴾ الشرع من الاجزاء
والشرائط الذى كان معتبراً ﴿فى تأثيره﴾ واقعاً ﴿محققاً﴾ بصيغة اسم الفاعل
يعنى يتخيل العرف أن العقد بدون الشرط يحقق ﴿لما هو المؤثر﴾ فى النقل
والانتقال مثلاً ، مع انه ليس بمؤثر واقعاً .

كما لا يخفى فافهم .

الثاني : ان كون ألفاظ المعاملات أسامي للصحيحة لا يوجب اجمالها كالألفاظ العبادات ، كي لا يصح التمسك باطلاقها عند الشك في اعتبار

ومما ذكر تبين جواز التمسك بالاطلاقات الواردة في بيان المعاملات فيما لو شك في شرط أو جزء ، وفي المقام كلمات للاعلام وشحنا بها تقارير مباحث بعض أساتيدنا دام ظله .

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

﴿ الثاني ﴾ من الامور الثلاثة الباقية في بيان أن ما ذكر من الثمرة بين الصحيح والاعمى في باب العبادات لا تجري في باب المعاملات ، اذ ﴿ ان كون الفاظ المعاملات أسامي للصحيحة لا يوجب اجمالها ﴾ بحيث لا يمكن التمسك بها عند الشك لما تقدم ، وليست ﴿ كالألفاظ العبادات ﴾ على القول بوضعها للصحيح ﴿ كي لا يصح التمسك باطلاقها ﴾ أي باطلاق الفاظ المعاملات ﴿ عند الشك في اعتبار

شيء في تأثيرها شرعاً ، وذلك لان اطلاقها لو كان مسوقاً في مقام البيان ينزل على ان المؤثر عند الشارع هو المؤثر عند العرف ، ولم يعتبر في تأثيره عنده غير ما اعتبر فيه عندهم ،

شيء من الاجزاء والشرائط ﴿ في تأثيرها شرعاً ﴾ .

نعم قد يستشكل في التمسك بالاطلاق بناء على الوضع للصحيح الشرعي فقط ، لكن تبين الجواب عنه مما تقدم ، ﴿ وذلك ﴾ أي وجه التمسك بالاطلاق مع كونها أسامي للصحيح ﴿ لان اطلاقها ﴾ أي اطلاق الفاظ المعاملات ﴿ او كان مسوقاً في مقام البيان ﴾ بأن تمت مقدمات الحكمة ﴿ ينزل ﴾ ذلك الاطلاق ﴿ على ان المؤثر عند الشارع هو المؤثر عند العرف ﴾ من غير اختلاف بينهما في المفهوم ، ﴿ وكشف ذلك الاطلاق عن انه ﴾ لم يعتبر في تأثيره ﴿ أي تأثير المؤثر ﴿ عنده ﴾ صلى الله عليه وآله ﴾ غير ما اعتبر فيه ﴿ أي في التأثير ﴾ اذ لو كان شيء زائداً على المفهوم العرفي هناك ، لزم عليه البيان والا يكون نقضاً لغرضه .

والحاصل : ان المعاملات لما كانت اموراً عرفية مفهوماً ومصداقاً ، يصح أن ينزل اطلاق كلام الشارع على المعاني العرفية ، وحينئذ يكون فهم العرف في التعيين متبعاً ما لم يصل من الشارع اعتبار جزء أو شرط ، ومع الاعتبار بقيد المفهوم العرفي بمقدار ثبوت الخلاف ، ويبقى الاطلاق في سائر ما شك في دخله بحاله متبعاً ، كما هو الشأن في جميع المطلقات .

مثلاً : لو علم من الشرع اشتراط البلوغ في المتعاقدين قيد المفهوم العرفي بهذا القيد ، ولو شك في اشتراط اللفظ في العقد حتى لا تنصح المعاطات ، يتمسك

كما ينزل عليه اطلاق كلام غيره حيث انه منهم، ولو اعتبر في تأثيره ماشك في اعتباره كان عليه البيان ونصب القرينة عليه، وحيث لم ينصب بان عدم اعتباره عنده أيضاً، ولذا يتمسكون بالاطلاق في أبواب المعاملات، مع ذهابهم الى كون ألفاظها موضوعاً للصحيح.

باطلاق «أحل الله البيع»^(١) أو اطلاق «أوفوا بالعقود»^(٢) في نفي هذا الشرط فيحكم بصحة المعاطات .

وينزل كلام الشارع على الفهم العرفي ﴿كما ينزل عليه اطلاق كلام غيره﴾ حين الاطلاق ﴿حيث انه﴾ صلى الله عليه وآله ﴿منهم﴾ أي من العرف، فكلامه مثل كلامهم، الا في مانص على خلافهم ﴿ولو اعتبر﴾ صلى الله عليه وآله ﴿في تأثيره﴾ أي في تأثير العقد ﴿ماشك في اعتباره﴾ كاللفظ في البيع ونحوه ﴿كان عليه البيان﴾ لثلا يكون نقضاً لغرضه ﴿و﴾ وجب ﴿نصب القرينة عليه﴾ أي على ما اعتبره زائداً على العرف ﴿وحيث لم ينصب﴾ القرينة على خلاف المفهوم العرفي ﴿بان عدم اعتباره﴾ أي عدم اعتبار ذلك المشكوك عنه ﴿صلى الله عليه وآله﴾ أيضاً ﴿أي كما لم يعتبر عند العرف .

﴿ولذا﴾ أي ولعدم كون الفاظ المعاملات موضوعاً للصحيح موجباً لاجمالها ترى الفقهاء من المصدر الاول الى الحال الحاضر ﴿يتمسكون بالاطلاق﴾ فسي نفي الجزئية والشرطية المشكوكه ﴿في﴾ جميع ﴿أبواب المعاملات﴾ الاعم من العقود والابقاعات ﴿مع ذهابهم﴾ في هذه المسألة ﴿الى كون الفاظها﴾ أي الفاظ المعاملات ﴿موضوعاً للصحيح﴾ فقط .

(١) البقرة : ٢٧٥ .

(٢) المائدة : ١ .

نعم اوشك في اعتبار شيء فيها عرفاً فلا مجال للتمسك باطلاقتها في عدم اعتباره، بل لا بد من اعتباره لاصالة عدم الاثر بدونه. فتأمل جيداً .

وبذلك تبين ان ماتوهمه بعض من ان لازم قول الصحيحى عدم التمسك بالاطلاق في غير محله . هذا كله فيما لو كان الشك في اعتبار الشارع شيئاً زائداً على العرف ﴿نعم او شك في اعتبار شيء فيها﴾ أي في المعاملة ﴿عرفاً﴾ كما لو شك في أن البيع في مثل الدار والعقار يصدق على المعاطات المجردة من اللفظ أم لا ﴿فلا مجال التمسك باطلاقتها﴾ أي باطلاق الفاظ المعاملات ﴿في عدم اعتباره﴾ أي عدم اعتبار ذلك المشكوك، وذلك لعدم احراز عنوان المطلق حينئذ ، بناء على كونه موضوعاً للصحيح ﴿بل لا بد﴾ حين الشك ﴿من اعتباره﴾ في المعاملة ، اذ لو أجرى المعاملة بدون ذلك المشكوك ، لم تؤثر الاثر المطلوب ظاهراً ﴿لاصالة عدم الاثر بدونه﴾ أي بدون ذلك المشكوك ، وهذه هي اصالة الفساد المعروفة في أبواب المعاملات حين الشك ﴿فتأمل جيداً﴾ . ولا يذهب عليك ان اصالة الفساد في المعاملة لاتنافي اصالة الصحة المشهورة ولاصالة اللزوم التي ذكرها غير واحد من العلماء تبعاً للعلامة «قدس سره» كما بينها الشيخ «ره» في باب الخيارات من المكاسب .

أما الاول : فلان اصالة الصحة انما تجري في الشبهات المصادقية بعد وقوع الفعل، اذ دليلها « ضع امر أخيك على أحسنه »^(١) ونحوه، وذلك كما لو عامل معاملة مع العلم بشرائط المعاملة وموانعها ثم شك في انّه هل كانت المعاملة في حال صفه ، أو كان الطرف مأذون التصرف ونحوه ، فانه يجري

الثالث :

اصالة الصحة، على اشكال فى بعض الموارد كما ذكره الشيخ « ره » فى الرسائل
وامّا اصالة الفساد فمجرها فى الشبهات المفهومية ، كما اوشك فى مدخلية
اللفظ فى عقد البيع ونحوه، والسرفيه انه من باب العنوان والمحصل على ما هو
مبنى بعض الاعلام .

وأما الثاني : فلان اصالة اللزوم فرع اصالة الصحة ، وحيث انتفى الاصل
انتفى الفرع، وفي المقام بحث طويل أو كلناه الى تقريرات مباحث الاستاذ .
﴿الثالث﴾ من الامور الباقية فى المقام بيان كيفية دخالة شي فى المركب
بحيث لو انتفى ذلك انتفت التسمية ، وقبل الشروع فى المطلب لا بأس ببيان
الفرق بين الجزء والشرط فنقول: لو دل الدليل على اعتبار شيء فى شيء يكون
ذلك الشيء جزءاً، ولودل الدليل على تقييده به يكون شرطاً .

قال العلامة القوجاني « ره » ان الجزء ما كان داخلاً فى أصل قوام المركب
والشرط ما كان خارجاً عنه وان كان منشأ الخصوصية ، ويفرق بينهما بأن الشرط
ما كان اعتباره لفائدة فى غيره ، والجزء ما كان اعتباره لفائدة متعلقة به بذاته ،
وان كان تحصيلها منه متوقفاً على انضمام سائر الاجزاء اليه ، وبأن الشرط ما
كان صفة وحالة ، والجزء ما كان فعلاً ، والكل متقاربة^(١) انتهى كلامه رفع
مقامه .

ثم انه تظهر الثمرة بين الجزئية والشرطية بلزوم قصد القرية فى أجزاء
العبادات ، اذ الامر بالكل المشروط بقصد القرية عين الامر بالاجزاء بخلاف
الشروط ، الا أن يدل دليل خارج على لزوم قصد القرية فى الشرائط، كما دل

(١) حاشية القوجاني على الكفاية ج١ ص ٣٠ .

ان دخل شىء وجودى أو

بالنسبة الى الطهارات الثلاث ، قيل: وتظهر الثمرة فى جريان قاعدة التجاوز ونحوها .

ثم لا يخفى ان المركب كما ذكره بعض المحققين على قسمين :
« الاول » المركب الحقيقي ، وهو ماله نظام ووجود واحد مع التركيب كالمادة والصورة، وهو مقابل البسيط الحقيقي الذي له وجود واحد بلا تركيب كالمادة المجردة .

« الثاني » المركب الاعتباري، وهو ماله وجودات حقيقية ، وانما تركيبه ووحدته اعتباري ، وحيث أن كل وجودين متقاربين كالشجر الموضوع بجانب الحجر لا يسمى مركباً ، فلا بد فى اطلاق الوحدة على الوجودين من أحد أمور ثلاثة :

الاول : أن يكون اعتبار الوحدة من باب لحاظ الاجزاء بلحاظ واحد وتصور واحد ، كالدار المركبة من الغرف وغيرها فاللحاظ واحد والملحوظ مستكثر .

الثاني : أن يكون اعتبار الوحدة من باب ترتب غرض واحد على هذه الوجودات، كالمعجون المؤلف من أشياء متباينة الذي له أثر كذا فان هذا المركب يسمى واحداً بلحاظ وحدة الاثر .

الثالث : أن يكون اعتبار الوحدة من باب كون هذه الكثرة تعلق بها طلب واحد كالمصلاة التي تعلق طلب واحد بالتكبير والركوع والسجود وغيرها ، من اجزائها الاخر وعلى كل حال فيسمى كل واحد من تلك الكثرة أجزاءً .

اذا عرفت هذا فنقول : ﴿ ان دخل شىء وجودي ﴾ فى المأمور به ﴿ أو ﴾

عدمى فى المأمور به تارة بأن يكون داخل فيما يأتلف منه ومن غيره
وجعل جملمته متعلقاً للامر ، فىكون جزءاً له وداخلاً فى قوامه .
واخرى بأن يكون خارجاً عنه ، لكنه كان مملاً لا يحصل الخصوصية
المأخوذة فيه بدونه ، كما اذا أخذ شىء مسبوقاً

دخل شىء ﴿عدمى﴾ فيه يكون على انحاء ، ولا يخفى ان المراد بدخل الشىء
العدمى ان وجود ذلك الشىء يكون مخلاً ، لأن العدم مؤثر فان التأثير لا يتأتى
من العدم ، وبهذا تبين سقوط الاشكال بأنه كيف يكون العدمى جزءاً أو شرطاً ؟
وعلى كل تقدير فدخل ماله الدخل ﴿فى المأمور به تارة بأن يكون داخل فيما
يأتلف﴾ المطلوب ﴿منه﴾ أى من هذا الدخيل ﴿ومن غيره﴾ من سائر الاجزاء
﴿و﴾ ذلك حينما يكون ﴿جعل جملمته﴾ أى المركب من هذا ومن غيره
﴿متعلقاً للامر﴾ كما لو أمر بالمركب من الركوع والسجود والقيام ﴿ف﴾ انه
لو أمر بهذه الجملة ﴿يكون﴾ كل واحد من هذه الثلاثة جزءاً له أى المأمور
به فالجزئية أمر منتزع من ذلك التكليف بالمجموع ﴿و﴾ يكون كل جزء
﴿داخلاً فى قوامه﴾ بحيث لو انتفى بعضها انتفى المركب الابدليل آخر .
ثم ان الاجزاء قد تكون وجودية ، كالركوع والسجود والشهد للصلاة ،
وقد تكون عدمية كتروك الصوم ، وقد تكون مختلفة كالافعال والتروك الدخيلة فى
الحج .

﴿و﴾ تارة ﴿أخرى﴾ يكون دخل ماله الدخل ﴿بأن يكون خارجاً عنه﴾
أى عن المأمور به ﴿لكنه كان﴾ ذلك المأمور به ﴿مما لا يحصل الخصوصية
المأخوذة فيه﴾ أى فى المأمور به ﴿بدونه﴾ أى بدون ذلك الخارج ﴿كما
اذا أخذ شىء﴾ أى المأمور به ﴿مسبقاً﴾ بذلك الامر الخارج ، بأن كان

أو ملحقاً به أو مقارناً له متعلقاً للامر، فيكون من مقدماته لامقوماته.
وثالثة: بأن يكون مما يتشخص به المأمور به، بحيث يصدق
على المتشخص به عنوانه،

تحقق المأمور به متوقفاً على سبق ذلك الخارج عليه، كالوضوء بالنسبة الى الصلاة، فانها لا تتحقق الا مسبوقاً بالوضوء ﴿أو﴾ أخذ المأمور به ﴿ملحقاً﴾ به ﴿بأن كان الامر الخارج بعد المأمور به بحيث لا يتحقق المطلوب الا بشرط تحقق ذلك الخارج بعد اتيان المكلف به، وذلك كغسل المستحاضة في الليلة الاثنية بالنسبة الى صوم اليوم المقدم عليها، كما ذهب اليه بعض ﴿أو﴾ أخذ المأمور به ﴿مقارناً له﴾ كالصلاة بالنسبة الى الطهارة الخبثية، والاستقبال والستر ونحوها.

ولا يخفى ان ما ملنا للقسم الاول - وهو الوضوء بالنسبة الى الصلاة - انما هو بناءً على ان الطهارة المشتركة نفس العمل الخارجي، لا الاثر الحاصل منه، والا كانت كالستر والاستقبال من المقارن.

وعلى كل حال فالماخوذ سابقاً أو لاحقاً أو مقارناً يكون ﴿متعلقاً للامر فيكون﴾ ذلك الخارج المأخوذ ﴿من مقدماته﴾ أي مقدمات المأمور به وشرائطه ﴿لا﴾ من ﴿مقوماته﴾ وأجزائه الداخلة فيه. ولا يخفى ان تسمية الشرط المتأخر مقدمة بالعناية والمجاز.

﴿و﴾ تارة ﴿ثالثة﴾ يكون دخل ماله الدخل ﴿بأن يكون مما يتشخص به المأمور به﴾ بأن يكون لحاظ الخصوصية بالاضافة الى الفرد أي الحصاة المتشخصة من المهية ﴿بحيث يصدق على﴾ الكلي ﴿المتشخص به﴾ أي بهذا التشخص ﴿عنوانه﴾ أي عنوان ذلك الشيء.

وربما يحصل له بسببه مزية أو نقيصة ، ودخل هذا فيه أيضاً طوراً بنحو الشرطية ، وآخر بنحو الشرطية .

مثلا : الجماعة مما يتشخص بها الصلاة المأمور بها ، بحيث يصدق على كلي الصلاة المتشخص بها عنوان الجماعة ، يقال صلاة الجماعة ﴿وربما يحصل له﴾ أي المأمور به ﴿بسببه﴾ أي بسبب ماله دخل في مقام التشخص ﴿مزية﴾ في المأمور به ﴿أو نقيصة﴾ فيها ﴿ودخل هذا﴾ أي ماله دخل في مقام التشخص ﴿فيه﴾ أي في المأمور به ﴿أيضاً﴾ على قسمين ، كما كانت الخصوصية الدخيلة في أصل المهمة على نحوين ﴿طوراً﴾ يكون دخله ﴿بنحو الشرطية﴾ والجزئية للفرد ، ﴿و﴾ طوراً ﴿آخر بنحو الشرطية﴾ والخارجية بالنسبة اليه .

والمتحصل من أول المطلب الى هنا ان دخل ماله الدخول على قسمين :

الاول : أن يكون ملحوظاً بالنسبة الى المهمة ، الثاني أن يكون ملحوظاً

بالنسبة الى الفرد ، وكل من هذين على ضربين :

الاول : أن يكون دخيلاً بنحو الشرطية .

الثاني : أن يكون دخيلاً بنحو الجزئية . ثم ان الشرط والجزء الدخيلين في

الفرد قد يكون موجباً للمزية وقد يكون موجباً للنقيصة فالاقسام ثمانية : الاول :

جزء المهمة كالحمد ، الثاني : شرط المهمة المتقدم كالطهارة ، الثالث : شرط

المهمة المقارن كالستر ، الرابع : شرط المهمة المتأخر كالغسل للمستحاضة ،

الخامس : جزء الفرد الموجب للمزية كالغفوت ، السادس : جزء الفرد الموجب

للقسيصة كالفرقة في الصلاة ، السابع : شرط الفرد الموجب للمزية كالجماعة ،

الثامن : شرط الفرد الموجب للمتقصة كالحمامية للصلاة في الحمام - فتأمل .

فيكون الاخلال بما له دخل باحد النحوين في حقيقة المأمور به وماهيته موجبا لفساده لامحالة ، بخلاف ماله الدخل في تشخصه وتحققه مطلقاً شرطاً كان أو شرطاً ، حيث لا يكون الاخلال به الا اخلا لا بتلك الخصوصية ، مع تحقق المهية بخصوصية اخرى غير موجبة لتلك المزية ،

﴿فيكون الاخلال بما له دخل بأحد النحوين﴾ من الشرطية والجزئية
 ﴿في حقيقة المأمور به وماهيته﴾ كالاربعة الاول من الاقسام الثمانية ﴿موجباً لفساده﴾ أي فساد المأمور به ﴿لا محالة﴾ اذ الكل عدم عند عدم جزئه ، والمشروط عدم عند عدم شرطه ، الآن يدل من الخارج دليل على الاكتفاء بالنقص في بعض المقامات ، كمدل في بعض الاجزاء والشرائط الذكورية ﴿بخلاف ماله الدخل في تشخصه﴾ أي تشخص المأمور به ﴿وتحققه﴾ مما لوحظ بالنسبة الى الفرد كالاربعة الاخيرة من الاقسام الثمانية .

واليه أشار بقوله: ﴿مطلقاً﴾ أي سواء كان ﴿شرطاً﴾ بأن ﴿كان﴾ خارجاً
 ﴿أو﴾ كان ﴿شرطاً﴾ وكان داخلاً وسواء كان موجباً للمزية أو موجباً للمنقصة
 ﴿حيث﴾ علة لعدم فساد المهية بسبب الاخلال بالخصوصيات الفردية ﴿لا يكون الاخلال به﴾ أي بماله الدخل في التشخص ﴿الا﴾ اخلا لا بتلك الخصوصية
 ﴿الفردية الموجبة للمزية أو المنقصة﴾ مع تحقق أصل
 ﴿المهية﴾ المطلوبة ﴿بخصوصية أخرى﴾ نهايته ان هذه الخصوصية الاخرى
 ﴿غير موجبة لتلك المزية﴾ التي كانت للمهية المتحققة في ضمن الخصوصية
 الاولى مثلاً : لولم يأت بالصلاة في المسجد لم تبطل الصلاة ، وانسلاخها عن
 خصوصية المسجدية يوجب تحققها في ضمن خصوصية البيتية التي لم تكن موجبة

بل كانت موجبة لنقصانها كما أشرنا اليه كالصلاة في الحمام .
ثم انه ربما يكون الشيء مما يندب اليه فيه بلا دخل له أصلاً لا
شطراً ولا شرطاً في حقيقته ولا في خصوصيته وتشخصه ، بل له دخل
ظرفاً في مطلوبيته بحيث لا يكون مطلوباً الا اذا

للمزية ولللمنقصة .

﴿ بل ﴾ قد تحقق المهمة في ضمن خصوصية ثابتة ﴿ كانت موجبة لنقصانها ﴾
عن مرتبتها ﴿ كما أشرنا اليه ﴾ بقولنا سابقاً : « وربما يحصل له بسببه مزية أو نقیصة »
وذلك ﴿ كالصلاة في الحمام ﴾ مثلاً للمهمة المجردة مائة درجة من الثواب وفي
المسجد مائة وعشرة وفي الحمام تسعون .

﴿ ثم ﴾ ان ما تقدم كله في صورة دخل شيء في الأمور به على أحد
الانحاء الثمانية المتقدمة ، ويتصور قسم آخر وهو ان يكون الشيء غير دخيل
في الأمور به .

بل كان المأمور به دخيلاً فيه بأن كان ظرفاً له ، ويكون الشارع قد أمر بفعل
ذلك الشيء في الأمور به ، اذ ﴿ انه ربما يكون الشيء ﴾ الخارج عن المأمور
به ﴿ مما يندب اليه ﴾ أي الى ذلك الشيء ﴿ فيه ﴾ أي في الأمور به بأن يجعل
المأمور به ظرفاً لذلك الامر الخارج ﴿ بلا دخل له ﴾ في الأمور به ﴿ أصلاً ﴾ بأن
لا يكون دخيلاً في المهمة ولا في الفرد ﴿ لاشطراً ولا شرطاً ﴾ وذلك بأن لا يكون
له دخل ﴿ في حقيقته ﴾ وماهيته ﴿ ولا ﴾ دخل ﴿ في خصوصيته وتشخصه ﴾
الفردية .

﴿ بل ﴾ كان ﴿ له ﴾ أي هذا الخارج ﴿ دخل ظرفاً في مطلوبيته ﴾
ومحبوبيته ﴿ بحيث لا يكون ﴾ هذا الخارج ﴿ مطلوباً ﴾ للمولى ﴿ الا اذا

وقع فى أثناؤه ، فيكون مطلوباً نفسياً فى واجب أو مستحب . كما اذا كان مطلوباً كذلك قبل أحدهما أو بعده ، فلا يكون الاخلال به موجباً للاخلال به ماهية ولا تشخصاً وخصوصية أصلاً .

وقع فى أثناؤه ﴿ من غير فرق بين أن يكون هذا المظروف الخارجى واجباً أو مستحباً ﴾ ﴿ فيكون ﴾ على كل تقدير ﴿ مطلوباً نفسياً فى ﴾ ضمن أمر ﴿ واجب أو ﴾ أمر ﴿ مستحب ﴾ وذلك كالمضمضة والاستنشاق فى ضمن الوضوء الواجب أو المستحب ، وكرد السلام فى ضمن الصلاة الواجب أو المستحب - كذا قيل وفيه نظر ، اذ رد السلام ليس مطلوبيته مقيداً بالصلاة وكذا المضمضة والاستنشاق جزآن لا خارجان فتأمل . وقد يمثل بنحو أدعية شهر رمضان بناءً على تقييدها بالصائم .

وكيف كان ، اذا كان شيء مطلوباً فى ضمن فعل لا يكون الاخلال به موجباً للاخلال بذلك الفعل ﴿ كما اذا كان مطلوباً كذلك ﴾ نفسياً ﴿ قبل أحدهما ﴾ أي قبل واجب أو مستحب ﴿ أو بعده ﴾ أي بعد أحدهما ﴿ فلا يكون الاخلال به ﴾ أي بذلك المظروف أو المعتبر قبل الواجب والمستحب أو بعدهما ﴿ موجباً للاخلال به ﴾ أي بذلك المأمور به المطلوب ، فلو وجب أو استحب مجيء زيد قبل مجيء القوم الواجب أو المستحب أو فى أثناء مجيئهم أو بعده فلم يجيء لم يكن مخلاً بوجوب مجيء القوم أو استحبابه ، اذ لا يخل عدمه بذلك المطلوب لا ماهية ولا تشخصاً وخصوصية أصلاً .

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

اذا عرفت هذا كله فلا شبهة في عدم دخل مانذب اليه في العبادات نفسياً في التسمية بأساميها ، وكذا فيما له دخل في تشخصها مطلقاً ، وأما ماله الدخول شرطاً في أصل ماهيتها فيمكن الذهاب أيضاً الى عدم دخله في التسمية بها ، مع

﴿ اذا عرفت هذا كله ﴾ فالكلام يقع حينئذ في أن أي الاقسام الخمسة يكون مركزاً للنزاع بين الصحيحي والاعمى ، أما القسم الخامس ﴿ فلاشبهة في عدم دخل مانذب اليه ﴾ وجوباً أو استحباباً ﴿ في العبادات ﴾ الواجبة أو المستحبة حين ما كان دخله ﴿ نفسياً ﴾ لاجزاء المهية أو الفرد وشرطهما ﴿ في التسمية بأساميها ﴾ متعلق بقوله : «عدم دخل» .

والحاصل : ان القسم الخامس لا دخل له بالنزاع بين الصحيحي والاعمى اذ اسم العبادة غير مربوط به يقيناً ، لبداية ان مركز الامر هو المسمى وحيث لا ربط لذلك المظروف بالمسمى فلا يقع مورداً للنزاع ﴿ وكذا ﴾ لاشبهة ﴿ فيما له دخل في تشخصها ﴾ أي تشخص المهية أي القسم الثالث والرابع فانه خارج عن حريم النزاع قطعاً ، اذ جزء الفرد وشرطه الخارجان عن حقيقة المهية ليسا داخلين في المسمى بلفظ الصلاة مثلاً ، وان كان الفرد متحداً مع المهية حال الوجود فليس الاخلال بهما موجباً للاخلال ببعض ما اعتبر في المهية ﴿ مطلقاً ﴾ شرطاً كان ذلك المشخص الفردي كالجماعة أو جزءاً كالقنوت .

﴿ واما ﴾ القسم الثاني وهو ﴿ ماله الدخول شرطاً في أصل ماهيتها ﴾ أي مهية العبادة ﴿ فيمكن الذهاب أيضاً ﴾ كالاقسام السابقة ﴿ الى عدم ﴾ كونه محل النزاع بين الصحيحي والاعمى لعدم ﴿ دخله في التسمية بها ﴾ أي بالعبادة نظراً الى كون الشرط خارجاً عن قوام المهية ﴿ مع ﴾ ان الاسم موضوع المهية فينتج عدم دخل

الذهاب الى دخل ماله الدخل جزءاً فيها فيكون الاخلال بالجزء
مخلابها دون الاخلال بالشرط ، لكنك عرفت ان الصحيح اعتبارهما
فيها .

الشرط في الاسم .

وأما القسم الاول: وهو ماله الدخل جزءاً في مهية العبادة فاللازم ﴿الذهاب
الى﴾ كونه دخيلاً في التسمية، اذ انتفاء الجزء مستلزم لانتفاء الكل قطعاً فان ﴿دخل
ماله الدخل جزءاً فيها﴾ أي في التسمية من البدهييات، فلا اشكال في جريان النزاع
بين الصحيح والاعم فيها ﴿فيكون الاخلال بالجزء مخلابها﴾ أي بالتسمية ﴿دون
الاخلال بالشرط﴾ فانه لا يخل بالتسمية كما عرفت .

﴿لكنك عرفت﴾ فيما تقدم ﴿ان﴾ لفظ الصلاة على ﴿الصحيح﴾
موضوع للجامع الذي يشار اليه بآثاره كقولنا : الناهية عن الفحشاء والمنكر
وعمود الدين ومعراج المؤمن ونحوها، وحينئذ يكون المسمى بلفظ الصلاة
مازوم الناهي عن الفحشاء ونحوه، ومن المعلوم ان الناهي عن الفحشاء لا يتحقق
الا بتحقيق جميع الاجزاء والشرائط، وعلى هذا فيجري النزاع بين الصحيح
والاعمى في ﴿اعتبارهما﴾ أي الجزء والشرط ﴿فيها﴾ أي في العبادات ولا يختص
النزاع بالجزء فقط .

وما ذكر من كون الشرط خارجاً عن قوام المهية فلا دخل له في التسمية ،
مردود بأن الادلة الخاصة كالنبادر وصحة السلب والاخبار الظاهرة في اثبات بعض
الخواص والاثار للمهية ،

وكذلك الاخبار الدالة على نفي المهية بانتفاء جزء أو شرط كلها دالة
على دخول الشرط كالجزء في الطبيعة التي اطلق الاسم عليها ، بل قد يقال :

الحادى عشر :

اعتبار الشرط فى التسمية أولى ، حيث ان الفاقد للشرط يكون مباحاً مع المسمى دون الفاقد للجزء ، فانه يكون مشتملاً على بعض المسمى وان لم يكن مشتملاً على تمامه .

ولا يذهب عليك ان ماذكرنا من جريان النزاع بالنسبة الى الشرائط انما هو فيما لا يكون دخيلاً فى التسمية حتى على الاعم ، اما الشرط الذي هو كذلك كالموالاة ونحوها لا يمكن اخراجه عن التسمية قطعاً حتى على الاعم لانمحاء صورة الصلاة بدونه .

« الامر الحادى عشر »

فى الاشتراك

اعلم ان الاشتراك على قسمين :

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

« الثانى » الاشتراك اللفظي وهذا مقابل الترادف ، اذ الترادف هو ما يكون لفظان لمعنى واحد كالاسد واللبث للحيوان المفترس الكذائسى ، والاشتراك هو ما يكون معنيان للفظ واحد بأن يكون اللفظ موضوعاً لكل واحد من المعنيين استقلالاً وضعياً تعيينياً أو تعيينياً أو بالاختلاف ، وهذا القسم هو المنصرف من لفظ المشترك والكلام فيه فنقول : اختلفوا فى المشترك اللفظي فذهب بعض

الحق وقوع الاشتراك للنقل والتبادر وعدم صحة السلب بالنسبة الى معنيين أو أكثر للفظ واحد ، وان أحاله بعض

الى استحالته وقوعاً ، وآخرون الى وجوبه وثالث الى امكانه ، ورابع الى استحالته فى القرآن الحكيم دون غيره ، و ﴿ الحق وقوع الاشتراك للنقل ﴾ من أهل اللغة فانهم لا يختلفون فى ان القرء اسم للحيض والظهر ، وكذا أمثاله قال الفتازاني :

ده لفظ از نواذر أفاظ بر شعر

هر لفظ را دو معنى وان ضد يكديگر

جون و صريم و سد فو ظن است و شفتوبين

قرء است و هاجد و جاسل و رهوه اى پسر

- ١ - اليبض والاسود ٢ - الصبح والليل ٣ - ضياء الصبح والظلمة
- ٤ - اليقين والشك ٥ - الكثير والقليل ٦ - الوصل والفراق ٧ - الطهر والحيض
- ٨ - النائم واليقظ ٩ - الكبير والصغير ١٠ - المنخفض والمرتفع .

﴿ والتبادر ﴾ فانه يتبادر كل من المعنيين عن اللفظ المشترك بدون قرينة
﴿ وعدم صحة السلب بالنسبة الى معنيين ﴾ فانه لا يصح سلب لفظ القرء عن
الظهر والحيض ، من غير فرق بين أن يكون معنيان ﴿ أو أكثر للفظ واحد ﴾ فكما
لا يصح سلب لفظ القرء عنهما ، لا يصح سلب لفظ العين عن الجارية والباصرة
وغيرهما من المعاني . وقوله : « بالنسبة الى معنيين » متعلق بالنقل والتبادر وصحة
السلب كما لا يخفى .

﴿ وان أحاله ﴾ أى الاشتراك ﴿ بعض ﴾ مستندين الى أنه حين الاستعمال
اما أن يأتي بالقرينة المعينة الواضحة أو لا يأتي ، والاول موجب للتطويل بلا

لاخلاله بالتفهم المقصود من الوضع لخفاء القرائن ، لمنع الاخلال
أو لا لامكان الاتكال على القرائن الواضحة ومنع كونه مخلاً بالحكمة
ثانياً لتعلق الغرض بالاجمال أحياناً ،

طائل وهو مخالف لحكمة الواضع والثاني موجب **﴿لاخلاله بالتفهم المقصود
من الوضع﴾** ، فان غرض كل واضع تفهيم المقصود بطريق سهل ، فلو وضع
المشترك أخل بالفرض **﴿لخفاء القرائن﴾** أو عدمها حسب الفرض ، بل ربما
حكى عن صاحب تشریح الاصول الاشكال في أصل امكان الاشتراك بناءً على
كون الوضع جعل الملازمة الذهنية لا التعهد ، فالاشتراك مستلزم لتحقيق الملازمتين
الذهنيتين المستقلتين وهذا محال ، لكن شيء من هذه الوجوه لا تصلح للاستحالة
الوقوعي فضلاً عن الذاتي **﴿لمنع الاخلال﴾** بالتفهم **﴿أولاً﴾** وذلك **﴿لامكان
الاتكال﴾** حين الاستعمال **﴿على القرائن الواضحة﴾** الجلية بحيث لا يلزم نقض
الغرض .

وأما حديث التطويل بلاطائل ، فيأتي الجواب عنه في رد قول المفصل بين
القرآن وغيره .

وبهذا سقط الاشكال الاول والشق الاول من الاشكال الثاني **﴿و﴾** أما الشق
الثاني من الاشكال الثاني فقيسه **﴿منع كونه﴾** أي الاخلال بالتفهم **﴿مخلاً
بالحكمة﴾** الداعية الى الوضع **﴿ثانياً﴾** اذ لانسلم كون حكمة الوضع تفهيم
مطلقاً **﴿لتعلق الغرض بالاجمال﴾** وعدم تعيين المراد **﴿أحياناً﴾** كما لو لم
يعلم المتكلم أو يقصد الاخفاء من السامع أو نحو ذلك . وأما المحكي عن
صاحب التشریح ، فجوابه عدم التنافي في حصول المعنيين على نحو الاستقلال
في الذهن عند سماع اللفظ المشترك كما في حضور المدركات في الحس

كما ان استعمال المشترك في القرآن ليس بمحال كما توهم ، لاجل لزوم التطويل بلاطائل مع الانتكال على القرائن ، والاجمال في المقال لولا الانتكال عليها ، وكلاهما غير لائق بكلامه تعالى جل شأنه كما لا يخفى ، وذلك

المشترك دفعة ، اذ الوضع أمر اختراعي جملي ، فالعلم الارتكازي بالوضع سبب لانسباق المعنى الى الذهن كما لا يخفى .

فتبين عدم الاستحالة وبطلان أدلة القائل بها ﴿ كما أن ﴾ قول المفصل بين القرآن وغيره باطل ، فان ﴿ استعمال المشترك في القرآن ﴾ الحكيم ﴿ ليس بمحال كما توهم ﴾ اذ لا وجه للاستحالة الا ﴿ لاجل ﴾ توهم أحد أمرين على سبيل البدل :

الاول : ﴿ لزوم التطويل بلاطائل ﴾ وفائدة ﴿ مع الانتكال على القرائن ﴾ المعينة للمراد ، ولا يخفى ان هذا انما يستقيم اذا كان هناك لفظ آخر مرادف للفظ المشترك حتى يقال : « انه لو عدل عن اللفظ المعين الى المشترك لزم التطويل بلاطائل » والا فلا محيص عن استعماله ، فلا يكون حينئذ تطويلا بلاطائل ، ويكون من قبيل استعمال اللفظ الخماسي لتفهيم المراد فيما لا يكون هناك لفظ رباعي أو ثلاثي يفيد المراد .

﴿ الثاني : لزوم ﴾ الاجمال في المقال ﴿ المفوت لغرض التفهيم ﴾ لولا الانتكال عليها ﴿ أي على القرائن . ﴾ ﴿ حيث كان ﴾ كلاهما ﴿ من التطويل والاجمال ﴾ غير لائق بكلامه تعالى جل شأنه ﴿ اذ الاول لغو ، والثاني نقض للغرض فاللازم خلو القرآن عن المشترك ﴾ كما لا يخفى .

وفيه ما لا يخفى ﴿ وذلك ﴾ ان اتيان القرينة - كما في الشق الاول - لا يلزم منه

لعدم لزوم التطويل فيما كان الانتكال على حال أو مقال أنى به لغرض آخر، ومنع كون الاجمال غير لائق بكلامه تعالى، مع كونه مما يتعلق به الغرض، والا لما وقع المشتبه فى كلامه، وقد أخبر فى كتابه الكريم بوقوعه

تطويل بلا طائل، لان نفس التطويل قد يكون موافقاً للغرض فيما لو كان الكلام مع المخاطب مطلوباً، كما قال موسى عليه السلام: «هي عصاي أتوكأ عليها وأهش بها على غنمي ولي فيها مآرب أخرى»^(١).

وقد حكى فى كشكول شيخنا البهائي في جواب بعض الاعراب لبعض الملوك حين سأله عما فى يده ما يقضى العجب، مضافاً الى انه ربما لا يكون تطويلاً ولو مع اتيان القرينة ﴿لعدم لزوم التطويل فيما كان الانتكال على حال﴾ كما لو قال لليقظ هجد، أو قال للحائض هل تسم قرئك، ﴿أو﴾ كان الانتكال فى التفهيم على ﴿مقال أنى به لغرض آخر﴾ كقوله تعالى: «عينا يشرب بها عباد الله»^(٢) وقوله: «فانفجرت منه اثنتى عشرة عينا»^(٣) فان المراد العين الجارية بقرينة يشرب وانفجرت، مع انها اتى بهما اتى بهما لداع آخر.

وبهذا سقط الشق الاول عن دايمل المفصل ﴿و﴾ يمكن ﴿منع﴾ الشق الثانى أيضاً بعدم تسليم ﴿كون الاجمال غير لائق بكلامه تعالى﴾ اذ ﴿مع كونه﴾ أى الاجمال ﴿مما يتعلق به الغرض﴾ لا يكون المقصود التفهيم حتى يلزم نقض الغرض ﴿والا﴾ يكن الاجمال لائقاً بكلامه عز شأنه ﴿لما وقع المشتبه فى كلامه﴾ تعالى ﴿وقد أخبر﴾ جل وعز ﴿فى كتابه الكريم بوقوعه﴾

(١) طه: ١٨.

(٢) الانسان: ٦.

(٣) البقرة: ٦٠.

فيه قال الله تعالى: «آيات محكمات هن أم الكتاب وأخر متشابهات»^(١)
وربما توهم وجوب وقوع الاشتراك فى اللغات ، لاجل عدم تناهى
المعانى

أى وقوع المشتبہ ﴿فيه﴾ بالصراحة ﴿قال الله تعالى﴾ فى سورة آل عمران
« هو الذى أنزل عليك الكتاب منه ﴿آيات محكمات هن أم الكتاب وأخر
متشابهات﴾ الآية .

وأما وجه وقوع المشتبہ فى الكتاب الحكيم فله وجه ، قال فى الصافي فى
تفسير الآية « هو الذى أنزل عليك الكتاب منه آيات محكمات » احكمت
عباراتها بأن حفظت من الاجمال « هن أم الكتاب » أصله يرد اليها غيرها « وأخر
متشابهات » محتملات لا يتضح مقصودها الا بالفحص والنظر ، ليظهر فيها فضل
العلماء الربانيين فى استنباط معانيها وردها الى المحكمات ، وليتوصلوا بها الى
معرفة الله تعالى وتوحيده .

العباشى عن الصادق عليه السلام ، انه سئل عن المحكم والمتشابه ؟ فقال: المحكم
ما يعمل به والمتشابه ما اشتبه على جاهله^(٢).

﴿وربما توهم وجوب وقوع الاشتراك فى اللغات﴾ فى قبال من توهم
امتناعه وذلك ﴿لجل عدم تناهى المعانى﴾ الجزئية . مثلاً لجزئيات الرائحة

(١) آل عمران : ٧ .

(٢) الصافي فى تفسير الآية السابعة من آل عمران ، ولا يخفى ان الرواية التى
رواها عن العياشى مركبة من روايتين أخذ معنى المحكم من رواية ومعنى المتشابه من رواية
أخرى .

وتناهي الالفاظ المركبات ، فلا بد من الاشتراك فيها ، وهو فاسد
لوضوح امتناع الاشتراك في هذه المعاني ، لاستدعائه الاوضاع
الغير المتناهية ، ولو سلم لم يكذب يجدى الا في مقدار متناه ، مضافاً
الى تناهي المعاني الكلية ، وجزئياتها وان كانت غير متناهية ، الا ان

ليست أسامي خاصة مع اختلافها غاية الاختلاف ، ولهذا يكون التفهيم لها بالاضافة
الى ذى الرائحة فيقولون رائحة الدهن ، ورائحة اللحم ، ورائحة الخبز ونحوها .
والحاصل : ان عدم تناهي المعاني ﴿وتناهي الالفاظ المركبات﴾ موجب
لوضع المشترك ﴿فلا بد من الاشتراك فيها﴾ أى في الالفاظ حتى تطابق المعاني
غير المتناهية ﴿وهو﴾ توهم ﴿فاسد لوضوح امتناع الاشتراك في هذه المعاني﴾
على فرض عدم تناهيها ﴿لاستدعائه﴾ أى الاشتراك ﴿الاولى غير المتناهية﴾
وهو محال بالنسبة الى الواضع الممكن ، اذ الممكن متناه كما لا يخفى .

وقول الحكماء بعدم تناهي النفوس الناطقة خال عن الدليل ، بل الحجة على
خلافه .

﴿ولو سلم﴾ ان صدور غير المتناهي من الواضع ممكن - بفرض كون
الواضع هو الله تعالى - فلا نسلم أيضاً وضع غير المتناهي ليلزم المشترك ، اذ
﴿لم يكذب يجدى﴾ غير المتناهي ﴿الا في مقدار متناه﴾ من المعاني لعدم استعمال
الممكن الامر غير المتناهي بديهة ، فالوضع في المقدار الزائد من الممكن
الاستعمال لغو ، الا أن يقال : انه وضع بالنسبة الى استعمال نفسه تعالى -
فتدبر .

﴿مضافاً الى تناهي المعاني الكلية﴾ كمطلق الرائحة في المثال المتقدم
﴿وجزئياتها﴾ أي جزئيات تلك الكليات ﴿وان كانت غير متناهية﴾ فرضاً ﴿الا أن

وضع الالفاظ بازاء كلياتها يغنى عن وضع لفظ بازائها كما لا يخفى ،
مع ان المجاز باب واسع - فافهم .

وضع الالفاظ بازاء كلياتها المتناهية قطعاً يغنى عن وضع لفظ بازائها أي
بازاء جزئيات تلك الكليات كما لا يخفى على العارفين باللسان مع ان
افهام المتكلمين المقاصد لا يلزم أن يكون بنحو الحقيقة حتى يحتاج الى الوضع بل
المجاز باب واسع فيمكن التفهيم بنحو المجاز ، ولا يثبت وجوب الاشتراك
فافهم يمكن أن يكون اشارة الى جواب آخر عن الدليل ، وهو ان القول
بتناهي الالفاظ ممنوع ، اذ تناهي الحروف الهجائية لا يلزم تناهي المركبات كما
في الاعداد ، فكان المراد تناهي المقدار الذي يسهل معه تفهيم المرادات .

وأما ما قد يذكر من احتمال كونه اشارة الى أن الموضوع له او كان متناهياً
فالمناسب له لا يكون الا متناهياً فلا يفي المجاز بجميع المعاني ، فلا يخلو من
نظر ، اذ لا تلازم بين تناهي الموضوع له وتناهي المناسبة .

ولقد أجاد في التقريرات حيث أضرب عن هذا البحث بالكلية وأبدله بقوله :
لا اشكال في امكان الاشتراك والترادف ، ووقوعهما في لغة العرب وغيرها ، ولا
يعتني ببعض التسويلات والمغالطات التي فسادها غنى عن البيان ، انما الاشكال
في منشئهما فالمعروف انه الوضع تعييناً أو تعييناً لكنه يظهر من بعض المؤرخين انها
حدثا من خلط بعض اللغات ببعض . مثلاً : كان يعبر عن معنى في لغة الحجاز
بلفظ ، ويعبر عن ذلك المعنى في لغة العراق بلفظ آخر ، وبذلك اللفظ عن معنى
آخر ، ومن جمعهما أخيراً وجعل الكل لغة واحدة حدث الاشتراك والترادف ،
ولافائدة مهمة في تحقيق ذلك - انتهى . والظاهر كون الحق مع الجانبين جزئياً ،
فبعض الترادف والاشتراك من قبيل الاول وبعضهما من قبيل الثاني .

الثاني عشر : انه قد اختلفوا في جواز استعمال اللفظ في أكثر من معنى واحد على سبيل الانفراد والاستقلال ، بأن يراد منه كل واحد ، كما اذا لم يستعمل الالفه

«الامر الثاني عشر»

في استعمال اللفظ في أكثر من معنى واحد مطلقاً سواء كانا حقيقيين أو مجازيين أو مختلفين .

ثم ان الاستعمال في أكثر من معنى يتصور على وجوه أربعة :
 الاول : أن يستعمل في معنى يتناول جميع المعاني كالمشترك المعنوي .
 الثاني : أن يستعمل في الكل على سبيل البدل نحو النكرة وهذان القسمان مما لاخلاف فيهما صحة ووقوعاً .

الثالث : أن يستعمل في المجموع من حيث هو مجموع كأنهما جزئي المعنى فيدل اللفظ على كل واحد بالتضمن وقد قيل بالخلاف فيه كالرابع .
 الرابع : أن يستعمل في كل واحد على سبيل الانفراد والاستقلال .

ثم ﴿انه قد اختلفوا في﴾ هذا القسم وهو ﴿جواز استعمال اللفظ في أكثر من معنى واحد﴾ حقيقيين كانا أم مجازيين أم مختلفين كما تقدم ، بأن يكون كل واحد منهما ﴿على سبيل الانفراد والاستقلال﴾ ويلحظ كل واحد منهما لحاظاً مستقلاً ﴿بأن يراد منه﴾ أي من اللفظ ﴿كل واحد﴾ منهما مستقلاً بحيث يكون كل واحد مدلولاً مطابقاً ﴿كما اذا لم يستعمل﴾ اللفظ ﴿الالفه﴾ أي في ذلك المعنى الواحد فقط ، ولا يذهب عليك ان ذلك فيما كان الجمع ممكناً ، فلو قال «زيد هاجد» وأراد معنيه كان من المناقضة البديهية البطلان .

على أقوال : أظهرها عدم جواز الاستعمال في الأكثر عقلاً ، وبيانها :
ان حقيقة الاستعمال ليس مجرد جعل اللفظ علامة لارادة المعنى ،
بل جعله وجهاً وعنواناً له بل بوجه نفسه كأنه

والحاصل : انه اختلف في القسم الرابع ﴿على أقوال﴾ الاول الجواز
مطلقاً ، الثاني المنع مطلقاً ، الثالث الجواز في التثنية والجمع دون المفرد ،
الرابع الجواز في النفي دون الاثبات .

ثم المجوزون بين من قال انه بطريق الحقيقة ، وبين من قال انه بطريق
المجاز ، وبين المفصل بين التثنية والجمع فيكون حقيقة وبين المفرد فيكون
مجازاً ﴿أظهرها﴾ عند المصنف ﴿عدم جواز الاستعمال في الأكثر عقلاً﴾ من
غير فرق بين النفي والاثبات والتثنية والجمع ، وهذا قول خامس في المسألة
اذ القول الثاني كما يظهر من تعبيرات القوم في الجواز العرفي بمعنى المطابقة
لقواعدهم .

﴿وبيانه﴾ يتوقف على تمهيد مقدمة وهي : ان الاستعمال قد يكون بمعنى
كون اللفظ علامة لارادة المعنى بطريق المواضع ، وقد يكون بمعنى جعل اللفظ
قابلاً للمعنى بحيث يوجد بينهما نحو اتحاد ، وهذا هو الذي اختاره المصنف
﴿ره﴾ فقال : ﴿ان حقيقة الاستعمال﴾ ومعناه ﴿ليس مجرد جعل اللفظ﴾ حين
الاستعمال ﴿علامة لارادة المعنى﴾ كالنصب الموضوعه علامة للفراسخ ونحوها
من سائر العلامات حتى يقال : كما يصح جعل علامة واحدة لامور متعددة كذلك
يصح جعل اللفظ واستعماله وارادة معاني متعددة ، ﴿بل﴾ استعمال اللفظ
عبارة عن ﴿جمله وجهاً وعنواناً له﴾ أى للمعنى ﴿بل﴾ اللفظ ﴿بوجه﴾ صحيح
﴿نفسه﴾ أى نفس المعنى ومن مراتب وجوده حتى ﴿كأنه﴾ أى المعنى هو

الملقى . ولذا يسرى اليه قبجه وحسنه كما لا يخفى .

ولا يكاد يمكن جعل اللفظ كذلك الا لمعنى واحد ، ضرورة ان لحاظه هكذا في ارادة معنى ينافى لحاظه كذلك في ارادة الاخر حيث ان لحاظه كذلك لا يكاد يكون الا بتبع لحاظ المعنى فانياً فيه فناء الوجه في ذى الوجه والعنوان

﴿الملقى﴾ الى المخاطب .

وبالجمله الاستعمال عبارة عن ايجاد المعنى بوجوده اللفظي ، كما أن الكتابة عبارة عن ايجاده بوجوده الكتبي ﴿ولذا﴾ نرى ان آثار وجود المعنى يترتب على اللفظ ، فيحكم عليه بأحكام المعنى فيقال زيد قائم ، كما يترتب عليه أحياناً أحكام اللفظ فيقال زيد أسم أو لائي ، فيحكم عليه بأحكام اللفظ و﴿يسرى اليه﴾ أي الى اللفظ ﴿قبجه وحسنه﴾ أي حسن المعنى وقبجه ، فلفظ الورد حسن ، ولفظ العذرة قبيح ، وكذلك توجه المتكلم والمخاطب حين التكلم الى المعنى لا الى اللفظ ﴿كما لا يخفى﴾ .

﴿و﴾ اذ علمت المقدمة قلنا : ﴿لا يكاد يمكن جعل اللفظ كذلك﴾ أي وجهاً وعنواناً ﴿الا لمعنى واحد﴾ فقط ، اذ لا يعقل فناء شيء في شيتين ﴿ضرورة ان لحاظه﴾ أي لحاظ اللفظ ﴿هكذا﴾ وجهاً وفانياً ﴿في ارادة معنى﴾ من المعاني ﴿ينافي لحاظه﴾ أي لحاظ اللفظ ﴿كذلك﴾ وجهاً وعنواناً وفانياً ﴿في ارادة﴾ المعنى ﴿الاخر﴾ في استعمال واحد . وبالجمله وحدة الاستعمال تقتضي وحدة المعنى المستعمل فيه ﴿حيث ان لحاظه﴾ أي لحاظ اللفظ ﴿كذلك﴾ وجهاً وفانياً ﴿لا يكاد يكون﴾ عند الاستعمال ﴿الا بتبع لحاظ المعنى﴾ بأن يكون اللفظ ﴿فانياً فيه﴾ أي في المعنى نحو ﴿فناء الوجه في ذى الوجه﴾ و﴿فناء﴾ العنوان

في المعنون ، ومعهم كيف يمكن ارادة معنى آخر معه كذلك في استعمال واحد ، مع استلزامه للمحاذ آخر غير لحاظه كذلك في هذا الحال .

وبالجملة لا يكاد يمكن في حال استعمال واحد لحاظه وجهاً لمعنيين وفانياً في الاثنين الا أن يكون اللاحظ أحول العينين .
فانقذح بذلك امتناع استعمال اللفظ مفرداً كان أو غيره في أكثر من معنى بنحو الحقيقة أو المجاز .

في المعنون ❊ .

وقد تبين ان وجود العنوان مرتبة من وجود المعنون ولكل معنى وجود ، فلا يمكن اجتماع الوجودين في وجود واحد ❊ ومعهم ❊ أي مع كون اللفظ فانياً ووجهاً ❊ كيف يمكن ارادة ❊ المستعمل ❊ معنى آخر معه ❊ أي مع المعنى الاول بحيث يكون اللفظ بالنسبة الى المعنى الثاني ❊ كذلك ❊ فانياً فيه ووجهاً له ❊ في استعمال واحد مع استلزامه ❊ أي استلزام استعمال اللفظ في المعنى الثاني ❊ المحاذ آخر ❊ بالنسبة اليه ❊ غير لحاظه ❊ أي لحاظ اللفظ أولاً ❊ كذلك ❊ فانياً ووجهاً للمعنى الاول ❊ في هذا الحال ❊ الذي يستعمل اللفظ فيهما .
وبالجملة لا يكاد يمكن ❊ عقلاً ❊ في حال استعمال واحد لحاظه ❊ أي لحاظ اللفظ ❊ وجهاً لمعنيين ❊ مستقلين ❊ وفانياً في الاثنين ❊ بحيث يتحد وجوده مع وجودهما ❊ الا أن يكون اللاحظ أحول العينين ❊ فيرى اللفظ الواحد اثنين فيزعم ان كل واحد من اللفظين فان في معنى واحد من المعنيين .
فانقذح بذلك امتناع استعمال اللفظ مفرداً كان أو غيره في أكثر من معنى بنحو الحقيقة أو المجاز .

هذا وقال السيد الخوئي « مد ظله » في تعليقه على أجود التقارير ما لفظه
لاستحالة في الجمع بين اللحاظين بل هو واقع كثيراً .

نعم يستحيل الجمع بين اللحاظين على ما لوحظ واحد، لكن استعمال اللفظ
الواحد في معنيين لا يستلزمه ، بعد ما عرفت من أن حقيقة الوضع هو التعهد
والالتزام بأنه متى ما أراد المتكلم تفهيم معنى يجعل مبرزه لفظاً مخصوصاً وعليه
فليس شأن اللفظ الا انه علامة للمعنى ، ولامانع من جعل علامة واحدة لشيئين
كما هو ظاهر .

نعم ان الاستعمال في أكثر من معنى واحد خلاف الظهور العرفي فلا يحمل
اللفظ عليه الا مع القرينة .

ثم انه اذا قام قرينة على ذلك ، فان علم كيفية الاستعمال فهو ، وان دار الامر
بين ان يراد من اللفظ مجموع المعنيين على سبيل المجاز ، أو كل واحد من
المعنيين بنحو التعدد في الاستعمال ، فان قلنا بأن الاستعمال في اكثر من معنى
حقيقة فلا بد من الحمل عليه ، تقديماً لاصالة الحقيقة على المجاز ، وان قلنا
بمجازيته ، فلا محالة يكون اللفظ من المجمات ، فينتهي الامر الى الاصول
العملية - انتهى .

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

ولولا امتناعه فلا وجه لعدم جوازه، فان اعتبار الوحدة في الموضوع له واضح المنع، وكون الوضع في حال وحدة المعنى وتوقيفيه لا يقتضي عدم الجواز، بعد ما لم تكن

كما سيأتي .

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

واما ان الوحدة قيد للموضوع له للتبادر، والاستعمال المذكور موجب لالغائها كما سيأتي في دليل صاحب المعالم، وكلا الوجهين غير صحيح ﴿فان اعتبار الوحدة في﴾ المعنى ﴿الموضوع له﴾ كما يقول صاحب المعالم ﴿واضح المنع﴾ فان اللفظ موضوع لنفس المعنى، كما لا يخفى على من لاحظ وضع الاعلام وغيرها، فالوحدة التي ادعى تبادرها من طواريه الاستعمال لا من مقومات الموضوع له .

﴿و﴾ اما ﴿كون الوضع في حال وحدة المعنى﴾ الموجب لعدم جواز الاستعمال في الاكثر لعدم جواز التعدد عن كيفية الوضع ﴿و﴾ ذلك لا-
﴿توقيفيه﴾ كما ذكره صاحب القوانين ففيه انه ﴿لا يقتضي عدم الجواز﴾ اذ لا يلزم مراعات الخصوصيات الموجودة في المعنى حالة الوضع ﴿بعد ما لم تكن﴾

الوحدة قيداً للوضع ولاللموضوع له كما لا يخفى . ثم لوتنزلنا عن ذلك فلاوجه للتفصيل بالجواز على نحو الحقيقة في

تلك الخصوصيات التي منها ﴿الوحدة﴾ للمعنى ﴿قيداً للوضع ولاللموضوع له كما لا يخفى﴾ كما لا يلزم مراعات الخصوصيات التي في الواضع أو اللفظ حالة الوضع، مضافاً الى ان الوحدة محفوظة في المقام، اذ المفروض ارادة كل من المعنيين على حدة .

فان قلت : اذا كان حال الانضمام غير مشمول للوضع، فيلزم انتفاء الوضع في هذا الحال، فيكون استعمالاً في غير الموضوع له .

قلت : عدم شمول الوضع في حال الانضمام يقتضى عدم الترخيص في الاستعمال فيهما معاً لانتفاء الوضع عن ذات المعنى ، ومن البين انه اذا كان الاستعمال فيهما معاً مستحسناً عند ارباب اللسان صح الاستعمال ولو منع عنه الواضع كما تقدم تقريره في بيان المجاز .

﴿ثم﴾ انا ﴿لوتنزلنا عن ذلك﴾ الذي ذكرناه من منع كون الوحدة قيداً وسلمنا انها قيد للمعنى - كما يقوله صاحب المعالم - فاللازم القول بالمنع مطلقاً ولاوجه للتفصيل الاتي .

« تنبيه » قال المشكيني : في العبارة مسامحة ، اذ لازم التنزل تسليم كون الوحدة قيداً للموضوع له ، ومعها لا وجه للاعتراض بأن اللفظ موضوع لنفس المعنى . نعم الاعتراضات الاخر واردة عليه بعد التسليم المذكور^(١) انتهى . وعلى كل ﴿فلاوجه للتفصيل﴾ الذي ذكره صاحب المعالم وهو القول ﴿بالجواز على نحو الحقيقة في﴾ ما اذا كان اللفظ المستعمل في أكثر من معنى

(١) حاشية المشكيني على الكفاية ج ١ ص ٥٥ .

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

هو ﴿التثنية والجمع﴾ فلو قال عينان وأراد الجارية والباصرة ، أو قال أعين وأراد الشمس معهما كان حقيقة ﴿وعلى نحو المجاز فى المفرد﴾ فلو قال عين وأراد المعنيين كان مجازاً ﴿مستدلاً على﴾ الشق الاول وهو ﴿كونه بنحو الحقيقة فيهما﴾ أى فى التثنية والجمع ﴿بكونهما بمنزلة تكرار اللفظ﴾ فكلمة أعين بمنزلة عين وعين وعين ، وكما انه يصح ارادة معان متعددة من ألفاظ متعددة ، كذلك يجوز ارادتها مما هو بمنزلة ألفاظ متعددة .

﴿و﴾ استدل على الشق الثانى - وهو كون اللفظ المستعمل فى متعدد ﴿بنحو المجاز فيه﴾ أى فى المفرد - ﴿بكونه﴾ أى المفرد ﴿موضوعاً للمعنى﴾ الواحد ﴿بقيد الوحدة﴾ بحيث تكون الوحدة شرطاً للمعنى أو جزءاً له ، وعلى الثانى فالوحدة جزء وعلى الاول فالتقيد جزء ﴿فإذا استعمل﴾ اللفظ والحال هذه ﴿فى الأكثر لزم الغاء قيد الوحدة﴾ التى كانت دخیلاً فى المعنى ﴿فيكون﴾ اللفظ مستعملاً فى جزء المعنى ﴿الموضوع له أولاً ، وذلك يكون﴾ بعلاقة الكل والجزء ﴿فيستعمل اللفظ الموضوع لكل فى الجزء﴾ ﴿فيكون﴾ هذا الاستعمال ﴿مجازاً﴾ .

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

وذلك لوضوح ان الالفاظ لاتكون موضوعة الالنفس المعاني، بلا ملاحظة قيد الوحدة، والا لماجاز الاستعمال في الاكثر، لان الاكثر ليس جزء المقيد بالوحدة، بل بباينه مباينة الشيء بشرط شيء والشيء بشرط لا كما لا يخفى، والتثنية والجمع - وان كانا بمنزلة التكرار في اللفظ - الا ان

صحيح ﴿وذلك لوضوح أن الالفاظ لانكون موضوعة الالنفس المعاني بلا ملاحظة قيد الوحدة﴾ مع جزءاً أو شرطاً، لما تقدم من منع التبادر المدعي ﴿والا﴾ يكن الامر كما قلناه، بل كان اللفظ موضوعاً للمعنى بقيد الوحدة ﴿لماجاز الاستعمال في الاكثر﴾ أصلاً ولو بنحو المجازية ﴿لان الاكثر ليس جزء المقيد بالوحدة﴾ حتى يكون الاستعمال من باب المجاز الذي يكون من استعمال اللفظ الموضوع للكل في الجزء .

﴿بل﴾ المعنى بقيد الوحدة ﴿بباينه﴾ أي يباين المعنيين نحو ﴿مباينة الشيء﴾ أي المهية المقيدة ﴿بشرط شيء والشيء بشرط لا﴾ فالموضوع لهو المعنى بشرط لا، لكونه مقيداً بالوحدة، والمستعمل فيه هو بشرط شيء لكونه مقيداً بشرط معنى آخر، ومن البديهي أن لاعلاقة بين هذين القسمين من المهية فلا علاقة مصححة للتجوز ﴿كما لا يخفى﴾ .

هذا كله بالنظر الى ما أفاده المعالم بالنسبة الى المجازية في المفرد ﴿و﴾ أما ما أفاده بالنسبة الى كون اللفظ حقيقة في التثنية والجمع ففيه ان ﴿التثنية والجمع وان كانا بمنزلة التكرار في اللفظ الا ان﴾ هذا لا يفيد شيئاً لما بناه عليه في المعالم، وبيانه يتوقف على تمهيد مقدمة، وهي :

الظاهر ان اللفظ فيهما كأنه كرر، وارىد من كل لفظ فرد من أفراد معناه، لا أنه اريد منه

ان استعمال تثنية المشترك وجمعه على انحاء :
منها: أن يراد من لفظ التثنية معنيان من مهية واحدة، فيراد من العينين فردان من الجارية وكذا الجمع.

ومنها: ان يراد منه اثنان من طبيعتين، كأن يراد من العينين الجارية والذهب، ولاخلاف في جواز هذين القسمين، لكن الاول حقيقة والثاني مجاز، وجه المجازية ان علامة التثنية والجمع لما كانت مفيدة لتعدد المدخول، وكانت العين المدخول عليها العلامة طبيعة واحدة، فلو أريد طبيعتان لزم التجوز ابتداءً، بأن يراد من العين المسمى بالعين حتى يكون المعنى بعد العلامة المسميين بالعين ، كي يصح الانطباق على طبيعتين، وسيأتي لهذا مزيد بيان انشاء الله تعالى .

ومنها: أن يراد منه أربعة من طبيعة واحدة أو من طبيعتين، كأن يراد من العينين أربعة أعين جارية أو جاريثان وباصرتان .

ومنها: أن يراد منه اثنان من طبيعتين كالصورة الثالثة لكن بلاتأويل بالمسمى ونحوه . وقد وقع الخلاف في هذا القسم بين صاحبى المعالم والقوانين، فمنعه الثاني وأجازه الاول لما ذكره المصنف .

اذا عرفت ما تقدم فنقول: ان ما ذكره المعالم من كون التثنية والجمع بمنزلة التكرار فارادة المعنيين منهما حقيقة، غير مستقيم اذ ﴿الظاهر أن اللفظ فيهما كأنه كرر وأريد من كل لفظ﴾ من اللفظين أو الاكثر ﴿فرد من أفراد معناه﴾ الواحد كما تقدم في النحو الاول، فان المتبادر من العينين مثلاً فردان من الجارية، لا فرد من الجارية وفرد من الباصرة ﴿لا أنه أريد منه﴾ أي من كل لفظ من لفظي التثنية

معنى من معانيه ، فاذا قيل مثلاً جئني بعينين اريد فردان من العين الجارية
لا العين الجارية والعين الباكية ، والتثنية والجمع في الاعلام انما هما
بتأويل المفرد الى المسمى بها ،

﴿ معنى من معانيه ﴾ على نحو القسم الرابع أو القسم الثاني ﴿ فاذا قيل مثلاً
جئني بعينين ﴾ فالمتبادر انه ﴿ أريد فردان من العين الجارية ﴾ كما تقدم ﴿ لا ﴾
انه أريد ﴿ العين الجارية والعين الباكية ﴾ .

وبالجملة لابد في التثنية والجمع من اتحاد المعنى وتعدد مصاديقه ، ولا يكفي
الاتحاد بمجرد اللفظ من دون معنى كلي صادق على المتعدد فيهما .

﴿ و ﴾ ان قلت : لو ازم في التثنية والجمع ارادة فردين من معنى كلي صادق
على المتعدد فكيف يجوز ﴿ التثنية والجمع في الاعلام ﴾ مع انه ليس هناك كلي
صادق عليهما .

لا يقال : فيهما الكلي أيضاً موجود فان زيدين فردان من كلي الانسان .
لانه يقال : المراد من اشتراط وجود الكلي في صحة التثنية والجمع أن
يكون اللفظ المفرد للمثنى وللجمع بنفسه كلياً له أفراد ، كالعين فانه كلي بخلاف
نحو لفظ «زيد» فانه ليس بكلي وليس المراد من الكلي المشروط دخول الفردين
تحت كلياً في الجملة .

قلت : ﴿ انما ﴾ يصح تثنية العلم وجمعه لان ﴿ هما بتأويل المفرد ﴾ الذي
يراد تثنيته أو جمعه ﴿ الى المسمى بها ﴾ أي بالاعلام فيراد من لفظ زيد المسمى
بزيد ، ومعلوم أن المسمى بزيد كلي يصدق على كل ذات اسمه زيد .

وتوضيح الجواب بلفظ بعض الاعلام : ان الاعلام المدخولة للعلامة ليست
مستعملة في معانيها الحقيقية التي لا تقبل التعدد ، وانما تستعمل في معنى مجازي ،

مع انه لو قيل بعدم التأويل وكفاية الاتحاد فى اللفظ فى استعمالهما حقيقة بحيث جاز ارادة عين جارية وعين باكية من تشنية العين حقيقة لما كان هذامن باب استعمال اللفظ فى الاكثر ، لان هيئتها انما تدل على ارادة المتعدد مما يراد من مفردهما

وهو مفهوم المسمى بزيد مثلاً.

فاذا قلت «زيدان» فالمراد مسميان بزيد .

وان قلت: أية حاجة الى هذا التأويل ؟

قلت : تبادر ذلك، فانك ان قلت «رجلان» فهم فردان من كلي يصدق عليه انه رجل، وهكذا بالنسبة الى عينين وامرأتين وكتابين ولذا قالوا فى الاعلام بذلك ﴿مع أنه لو﴾ سلم و ﴿قيل بعدم﴾ الاحتياج الى ﴿التأويل﴾ بالمسمى فى لفظي التشنية والجمع ﴿و﴾ بنينا على ﴿كفاية الاتحاد فى اللفظ﴾ فقط من دون احتياج الى معنى كلي صادق على المتعدد ﴿فى استعمالهما﴾ فلا يكون ذلك مجازاً بل ﴿حقيقة بحيث جاز ارادة﴾ زيد وزيد من الزيدين بلا تأويل الى المسمى .

ومن المعلوم أن عدم الاحتياج الى الكلي الجامع فى التشنية والجمع مستلزم لجواز ارادة ﴿عين جارية وعين باكية من تشنية العين﴾ وبالجمله لو سلمنا جواز هذا الاستعمال ﴿حقيقة لما كان﴾ جواب لو قيل ﴿هذا﴾ الذي ذكر من ارادة الجارية والباكية بلا تأويل ﴿من باب استعمال اللفظ فى الاكثر﴾ حتى يثبت مدعى صاحب المعالم «قده» من ان الاستعمال فى التشنية والجمع حقيقة ﴿لان﴾ هذا خارج عما نحن فيه ، اذ ﴿هيئتها انما تدل على ارادة المتعدد مما يراد من مفردهما﴾ فارادة الجارية والباكية مثل ارادة الجاريتين ، فكما أن الثانى ايس

فيكون استعمالهما واردة المتعدد من معانيه استعمالا لهما في معنى واحد ، كما اذا استعمالا وأريد المتعدد من معنى واحد منهما كما لا يخفى .

نعم لو اريد مثلا من عينين فردان من الجارية وفردان من الباكية ، كان من استعمال العينين في المعنيين ، الا ان حديث التكرار لا يكاد يجدي في ذلك أصلا ،

من باب استعمال اللفظ في أكثر من معنى ، كذلك الاول ﴿ فيكون استعمالهما ﴾ أي التثنية والجمع ﴿ واردة المتعدد من معانيه ﴾ أي معاني المشترك ﴿ استعمالا لهما في معنى واحد كما ﴾ تقدم من أنه ﴿ اذا استعمالا وأريد المتعدد من معنى واحد منهما ﴾ أي من التثنية والجمع لا يكون من باب استعمال المشترك في أكثر من معنى كما لا يخفى .

والحاصل : ان قول صاحب المعالم يكون استعمال المشترك في أكثر من معنى حقيقة في التثنية والجمع ، مردود أولا بأنه مؤل بالمسمى ، فلا يكون حقيقة ، وثانياً على تقدير كونه حقيقة ، ليس من باب استعمال اللفظ المشترك في أكثر من معنى ، لان عينين عبارة عن عين وعين ، واكل معنى ، فكما أنه لو قال عين وعين ، وأراد من كل معنى لم يكن من باب استعمال اللفظ في أكثر من معنى ، كذلك لو قال : عينان وأراد به معنيين ، لانه بمنزلة عين وعين .

﴿ نعم لو أريد مثلا من عينين فردان من الجارية وفردان من الباكية كان من ﴾ باب ﴿ استعمال ﴾ لفظ ﴿ العينين في المعنيين ، الا أن حديث التكرار ﴾ الذي استدل به صاحب المعالم على كونه حقيقة فيهما ﴿ لا يكاد يجدي في ذلك ﴾ الذي أراد من كونه حقيقة ﴿ أصلا ﴾ فان العلامة التي كانت موجبة لمجازية المفرد موجودة في

فان فيه الغاء قيد الوحدة المعتمدة أيضاً ، ضرورة ان التثنية عنده
انما تكون لمعنيين أو لفردين بقيد الوحدة. والفرق بينها وبين المفرد
انما يكون في انه موضوع للطبيعة ، وهي موضوعه لفردين منها أو
معنيين كما هو أوضح من أن يخفى

التثنية والجمع حينئذ ﴿فان فيه﴾ أي في استعمالهما كذلك ﴿الغاء قيد الوحدة
المعتمدة﴾ في المعنى عند صاحب المعالم ﴿أيضاً﴾ كما كان في المفرد موجباً
لإلغائه ﴿ضرورة أن التثنية عنده﴾ أي عند صاحب المعالم ﴿انما تكون لمعنيين﴾
كالجارية والباكية ﴿أو لفردين﴾ من كل واحد، لكن بشرط أن يكون كل واحد
منهما ﴿بقيد الوحدة﴾ كما بين قبل، والتنافي بين هذا القيد وإرادة معنيين واضح
﴿والفرق بينها﴾ أي بين التثنية ﴿وبين المفرد انما يكون في أنه موضوع
للطبيعة﴾ فقط ﴿وهي﴾ أي التثنية ﴿موضوعه لفردين منها﴾ أي من الطبيعة
﴿أو معنيين﴾ من طبيعة واحدة ﴿كما هو أوضح من أن يخفى﴾ وبالقاس إلى
التثنية يفهم الجمع كما لا يخفى .

«تنبيه» جعل بعضهم استعمال اللفظ في المعنى الحقيقي والمجازي من فروع
استعمال اللفظ المشترك في أكثر من معنى ، فمن أجاز له ومن منعه منه ،
وزهد آخرون إلى أنه لا تلازم بين المسألتين ، إذ يمتنع استعمال اللفظ في الحقيقي
والمجازي ولو قلنا بالجواز في المشترك ، وبيّن وجه المنع هنا بأن الحقيقة
والمجاز وصفان متقابلان ، فلا يمكن اتصاف اللفظ الواحد بهما أولاً ، ولأن المجاز
يحتاج إلى قرينة معاندة للحقيقة ، ولمزوم معاندة الشيء معاندة لذلك الشيء عثانياً .
والجواب : أما عن الأول فلأن اتصاف اللفظ بوصف الحقيقة والمجاز ليس
من قبيل اتصاف الجسم بالسواد والبياض ، إذ هما وصفان اعتباريان ولا مانع

(وهم ودفع)

بتقابل الاعتبار لاختلاف الحثيات كالفوقية والنحتية بالنسبة الى جسم واحد فانهما يجتمعان لاختلاف الحثية .

واما عن الثاني فلعدم تسليم احتياج المجاز الى قرينة معاندة للحقيقة . هذا فتبين ان المسألين من واد واحد ، وقد تقدم أن الظاهر جواز كليهما عقلا بل استعمالهما خارجاً .

﴿وهم ودفع﴾ يتعلق بمعنى البطون للقرآن . روى المجلسي « ره » في البحار قال أبو عبد الله عليه السلام : في القرآن ماضى وما يحدث وما هو كائن ... الى أن قال : وانما الاسم الواحد منه في وجوه لا يحصى يعرف ذلك الوصاة ^(١) .

وروى السيد البحراني في البرهان عن فضيل بن يسار قال : سألت أبا جعفر عليه السلام عن هذه الرواية « مامن آية الا ولها ظهر وبطن » قال : ظهر وبطن وهو تأويله منه ما قد مضى ومنه ما لم يكن بعد ، يجري كما يجري الشمس والقمر ^(٢) . وفيه : عن أبي جعفر عليه السلام قال : ظهر القرآن الذين نزل فيهم وبطنه الذين عملوا بمثل أعمالهم ^(٣) .

وفي الصافي عن جابر قال : سألت أبا جعفر عليه السلام عن شيء من تفسير القرآن فأجابني ، ثم سأله ثانية فأجابني بجواب آخر ، فقلت : جعلت فداك أجبت في هذه المسألة بجواب غير هذا قبل اليوم ؟ فقال لي : جابر ان للقرآن بطناً وللبطن بطن وظهر ، وللظهر ظهر ^(٤) .

(١) بحار الانوار ج ١٩ ط القديم ص ٤٢ .

(٢) تفسير العياشي ج ١ ص ١١ ط الاسلامية بطهران .

(٣) بحار الانوار ج ١٩ ص ٢٢ ط القديم .

(٤) بحار الانوار ج ١٩ ص ٢٤ ط القديم .

لعلك تتوهم ان الاخبار الدالة على ان للقرآن بطوناً سبعة أو سبعين تدل على وقوع استعمال اللفظ في أكثر من معنى واحد فضلاً عن جوازه . ولكنك غفلت عن انه لا دلالة لها أصلاً، على ان ارادتها

وفي حديث آخر ، عن أبي عبد الله عليه السلام قال : ان القرآن نزل على سبعة أحرف^(١) الحديث .

ولم أعر على رواية من طريق الخاصة تدل على سبعين بطلاً .
نعم في الجواهر عند قول المصنف «ره» « وكذا اعرابها » في كتاب الصلاة :
نسبة ذلك الخبر . وعلى كل تقدير فقد اختلف في معنى سبعة أحرف على ما يقرب من أربعين قولاً كما حكاه في الصافي^(٢) .

ثم لا يخفى انه على تقدير جواز استعمال اللفظ في اكثر من معنى لا مانع من جواز احتمال ذلك في هذه الروايات ، وأما على القول بعدم الجواز - كما اختاره المصنف - فتوجيه هذه الروايات اذا كان المراد بها المعاني المتعددة يحتاج الى تكلف ، وقد أشار الى ذلك بقوله : ﴿ لعلك تتوهم ﴾ وتقول ﴿ ان الاخبار الدالة على أن للقرآن بطوناً سبعة أو سبعين تدل على ﴾ خلاف مذهبهم اليه من منع استعمال المشترك في أكثر من معنى ، وذلك لدلائلها على ﴾ وقوع استعمال اللفظ في أكثر من معنى واحد فضلاً عن ﴾ دلالتها على ﴾ جوازه ﴾ فان أدل الدليل على امكان الشيء وقوعه ﴾ ولكنك غفلت عن أنه ﴾ لاتنافي تلك الاخبار اما ذكرنا اذ ﴾ لا دلالة لها أصلاً ، على ان ارادتها ﴾ أي ارادة تلك المعاني

(١) تفسير الصافي ج ١ ص ١٨ ط الاسلامية بطهران .

(٢) الصافي المقدمة الثامنة .

كانت من باب ارادة المعنى من اللفظ، فلعله كان بارادتها في أنفسها حال الاستعمال في المعنى لامن اللفظ، كما اذا استعمل فيها أو كان المراد من البطون لوازم معناه المستعمل فيه اللفظ، وان كان افهامنا قاصرة عن ادراكها .

﴿ كانت من باب ارادة المعنى من اللفظ ﴾ حتى يكون من باب استعمال اللفظ في أكثر من معنى ﴿ فلعله ﴾ أي لعل الشأن انه ﴿ كان ﴾ الاستعمال ﴿ بارادتها ﴾ أي ارادة تلك المعاني ﴿ في أنفسها حال الاستعمال في المعنى ﴾ بأن يكون اللفظ قابلاً ودالاً على أحدها وعلامة للباقي ﴿ لا ﴾ أن يكون المراد ﴿ من اللفظ ﴾ معان سبعة بحيث يكون اللفظ ﴿ كما اذا استعمل فيها ﴾ مستقلاً بأن يكون قابلاً لجميعها ﴿ أو كان المراد من البطون ﴾ في تلك الاخبار ﴿ لوازم معناه ﴾ أي معنى اللفظ ﴿ المستعمل فيه ﴾ ذلك ﴿ اللفظ ﴾ كالكتابة التي هي ذكر الملزوم و ارادة اللزوم، فالمراد ان لمعنى الايات القرآنية لوازم ستة أو سبعة أو أكثر، واستفادة تلك اللوازم مختص بالاذهان العالية ﴿ وان كان افهامنا قاصرة عن ادراكها ﴾ .

قال المشكيني « ره » : ثم ان هنا احتمالات أخر :

« منها » أن يكون المستعمل فيه من قبيل المشكك له سبع مراتب أو سبعون، فلا يكون من الاستعمال في المعنيين .

و « منها » أن ألفاظ القرآن نزلت سبع مرات أو سبعين وفي كل مرة أريد معنى .

و « منها » ان يراد من كل لفظ معنى قابل الانطباق على سبع أو سبعين في نفسه وأريد على سبيل الاستفراق .

• • • • •

و « منها » أن يراد أحد المعاني مفهوماً لامصداقاً ولكن يراد استغراقه^(١) -

انتهى .

وذكر الفيض الكاشاني « قده » في المقدمة الرابعة من تفسيره الصافي كلاماً طويلاً في هذا المقام لم نورد خوفاً من التطويل، وقد أشار إليه العلامة الرشتي بقوله: أو كان المراد أن المستعمل فيه وإن كان معنى واحداً، وهو الطبيعة الكلية النفس الامرية، إلا أن له مع ذلك مراتب.. إلى قوله : مثلاً لفظ الميزان عبارة عما يوزن ويقدر به الشيء ويتميز به عن غيره، سواء كان بالالة المتداولة في النشأة الاولى، أو ولاية علي عليه السلام أو نفسه المولوية ، كما ورد في بعض فقرات زيارته « السلام على ميزان الاعمال » - انتهى .

أقول : « چون نیست خواجه حافظ معلوم نیست مارا » ولعل أن يكون في ابقاء هذا الكلام متشابهاً وجه فان لكلامهم عليهم السلام محكماً ومتشابهاً لمصالح .

ثم ان ههنا كلاماً آخر يتفرع على مسألة جواز استعمال المشترك في أكثر من معنى، وهو أنه هل يجوز الجمع بين الاخبار والانشاء أم لا، ومن صغرياته الجمع بين قصد انشاء الحمد من سورة الفاتحة وبين قراءتها، وكذلك الجمع بين قراءة اياك نعبد وبين قصد الانشاء، فذهب قوم إلى عدم الجواز، مستدلّان بالقراءة استعمال اللفظ في اللفظ، أي استعمال اللفظ وإرادة اللفظ، وبعبارة أخرى القراءة هي الحكاية عن اللفظ باللفظ المماثل، والانشاء استعمال اللفظ في المعنى، ولا يعقل استعمالان في استعمال واحد . وبيانه: انه لو استعمل اللفظ مريداً به المعنى

الثالث عشر : انه اختلفوا فى ان المشتق

كان انشاء، وان استعمل وأراد به اللفظ كان قراءة، ففي الانشاء يكون المحكي عنه هو المعنى ، وفي القراءة يكون المحكي عنه هو اللفظ ، وعليه فلانجتمع القراءة وطلب الهداية بجملة: « اهدنا الصراط المستقيم ».

والاخبار التي ظاهرها طلب القارىء الهداية حين الاتيان بهذه الجملة ، محمولة على أن المراد طلب الهداية قلباً مقارناً للقراءة .

والجواب: انا لانسلم ان القراءة عبارة عن حكاية اللفظ والمماثل للفظ بحيث يكون المستعمل فيه لفظاً، بل تصدق القراءة بمجرد ايجاد اللفظ المماثل اكلام الغير ملتفتاً الى المماثلة من غير فرق بين ايجاد المعنى به انشاء أم لا .

مثلا: من مدح محبوبه بقصيدة امرئ القيس، يصدق عليه انه قرأ القصيدة ولهذا نرى صحة قولنا : « فلان قرأ دعاء الكميل » مع انه انشاء المعنى بالفاظه، بل قد يعد امكان الجمع من البديهيات .

والحاصل : ان القراءة ليست اخباراً حتى يستشكل بعدم امكان جمع الانشاء والاخبار ، مضافاً الى أنه لا اشكال فيه أيضاً مع القرينة ، فالحق جواز الجمع وطلب الهداية بجملة اهدنا، ولاوجه لحمل تلك الاخبار على خلاف ظاهرها، والله تعالى العالم .

« الامر الثالث عشر »

فى المشتق وتحرير مباحثه

فنقول : ﴿ انه اختلفوا فى أن المشتق ﴾ الذي سيأتي بيان المراد منه مفصلاً

حقيقة فى خصوص ما تلبس بالمبدأ فى الحال أو فيما يعمه وما انقضى عنه على أقوال ، بعد الاتفاق على كونه مجازاً فيما يتلبس به فى الاستقبال . وقبل الخوض فى المسألة وتفصيل الاقوال فيها وبيان الاستدلال عليها ينبغى تقديم امور :

﴿ حقيقة ﴾ فيما اذا استعمل ﴿ فى خصوص ما تلبس بالمبدأ ﴾ الذى اشتق منه ﴿ فى الحال ﴾ أى فى حال النسبة ﴿ أو ﴾ المشتق حقيقة ﴿ فيما يعمه ﴾ أى يعم المتلبس فى حال النسبة بأن يكون موضوعاً للجامع بين الذات المتلبسة ﴿ وما انقضى عنه ﴾ المبدأ ﴿ على أقوال ﴾ كثيرة بعدما كانت المسألة ذات قولين . مثلاً هل الضارب حقيقة فى خصوص المتلبس بالضرب حال النسبة بحيث لوقال : « زيد ضارب » وقد انقضى عنه الضرب يكون مجازاً ، أو هو حقيقة فى الاعم من المتلبس والمنقضى عنه الضرب حتى يكون المثال حقيقة ﴿ بعد الاتفاق على كونه ﴾ أى المشتق ﴿ مجازاً ﴾ اذا استعمل ﴿ فيما يتلبس به ﴾ أى بالمبدأ ﴿ فى الاستقبال ﴾ فلو قال : « زيد ضارب » ولم يضرب بعد كان مجازاً . ولا يخفى انه يمكن أن يقال فى نحو « انى جاعل فى الارض خليفة » ^(١) و « انى ناصب زيداً علماً » ونحوهما انها غير ظاهر فيها المجازية - فتأمل .

ثم لا يذهب عليك ان النزاع فى المشتق فى خصوص هيئته كما يرشد اليه لفظ المشتق ، فلانزاع فى المادة بوجه أصلاً . ﴿ وقبل الخوض فى المسألة ﴾ وبيان المختار ﴿ وتفصيل الاقوال فيها وبيان الاستدلال عليها ﴾ أى على الاقوال ﴿ ينبغى تقديم أمور ﴾ ستة مهمة :

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

« المراد بالمشتق »

﴿أحدها﴾ في تنقيح موضوع البحث فنقول : للمشتق اطلاقان .

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

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

ولا يخفى ﴿ان المراد بالمشتق ههنا﴾ أي في هذا المبحث الاصطلاح الثاني و ﴿ليس﴾ المراد ﴿مطلق المشتقات﴾ باصطلاح أهل الادب ﴿بل خصوص ما يجري منها﴾ أي من المشتقات ﴿على الذوات﴾ بحيث يحمل عليها من دون تجوز ﴿مما يكون مفهومه منتزعا من الذات﴾ لاعن مقام نفس الذات بل ﴿بملاحظة اتصافها﴾ أي اتصاف تلك الذات ﴿بالمبدأ﴾ لذلك المشتق ﴿و﴾ بملاحظة ﴿اتحادها﴾ أي اتحاد الذات ﴿معه﴾ أي مع المبدأ .

بنحو من الاتحاد كان بنحو الحلول ، أو الانتزاع ، أو الصدور والايجاد

وانما قيدنا الانتزاع عن الذات بكونه غير منتزع عن مقام نفس الذات ، لان المفاهيم المنتزعة الحاكية عن الشيء على قسمين :

« الاول » ما كان منتزعا عن مقام نفس الذات بلا اتصاف بأمر خارج عنها ، كالانسانية المنتزعة عن الانسان والناطقة والجسمية وغيرها ، ويلحق بهذا القسم نحو الامكانية والوجوبية والامتناعية .

« الثاني » ما كان منتزعا عن مقام اتصاف الذات بأمر خارج متحد مع الذات ، كالضاربة التي هي منتزعة عن مقام اتصاف الذات بمبدئها عن الضرب ، وهذا القسم هو محل الكلام .

أما القسم الاول فهو خارج ، اذ يشترط في المشتق بقاء الذات ، ولا يعقل بقائها مع زوال خصوصياتها كما هو شأن الجوامد ، فلو ذهبت الانسانية - بأن صار تراباً - لم يكن انساناً ، وكذا لو ذهب الامكان فرضاً .

والحاصل : ان النزاع فيما كان منتزعا عن مقام اتصاف الذات مما كان متحداً معها ﴿ بنحو من ﴾ انحاء ﴿ الاتحاد ﴾ الحقيقي أو العرفي سواء ﴿ كان ﴾ الاتحاد ﴿ بنحو الحلول ﴾ بأن كان المبدأ حالاً في الذات ، كالابيض والاسود وغيرهما من الالوان ﴿ أو ﴾ بنحو ﴿ الانتزاع ﴾ كالمالك ﴿ أو ﴾ بنحو ﴿ الصدور ﴾ بأن يصدر المبدأ من الذات كالضارب ، فان اتحاد الذات بالضرب صدوري ﴿ والايجاد ﴾ عطفه بالواو يدل على كونه عطف بيان للصدور ، ويحتمل الفرق بينهما بأن يراد بالاول ما كان المبدأ فيه قائماً بغير الفاعل ، وان كان صادراً منه كالضارب فان الضرب صادر عن الفاعل قائم بالمفعول .

كأسماء الفاعلين والمفعولين والصفات المشبهات، بل وصيغ المبالغة وأسماء الازمنة والامكنة والالات ، كما هو ظاهر العنوانات وصريح بعض المحققين .

وبالثاني ما كان المبدأ قائماً بالفاعل ، كأكل فان الاكل قائم بنفسه . ومن المحتمل أن يراد بالصدور ما كان الفاعل معداً ، كما قيل في جميع أفعال العباد ، وبالإيجاد ما كان الفاعل موجوداً ، كالخالق بالنسبة الى البارئ سبحانه .

والحاصل : انه لا فرق بين انحاء الاتصاف كما لا فرق بين انحاء المشتق ، بل النزاع جار فيه بأي هيئة كان ﴿كأسماء الفاعلين﴾ نحو ضارب ﴿والمفعولين﴾ كمضروب ﴿والصفات المشبهات﴾ كشریف ﴿بل وصيغ المبالغة﴾ كعلامة ﴿وأسماء الازمنة والامكنة﴾ كمقتل ﴿و﴾ أسماء ﴿الات﴾ كمفتاح ﴿كما هو﴾ أي عدم الفرق ﴿ظاهر العنوانات﴾ التي ذكرها القوم ، فان لفظ المشتق المأخوذ في العنوان يعم جميع هذه الاقسام .

﴿و﴾ كذا ﴿صريح بعض المحققين﴾ العموم وان كان بعضهم لم يسم الا اسم الفاعل والمفعول والصفة المشبهة كصاحب القوانين «ره» .
وتوهم بعض اختصاص النزاع باسم الفاعل وما ألحق به ، واستدل عليه بوجهين :

الاول: التمثيل باسم الفاعل في أثناء احتجاجاتهم.. الثاني: احتجاج بعضهم على الاعم ، باطلاق اسم الفاعل دون اطلاق بقية الاسماء .

قال في الفصول ما لفظه : فهل المراد به ما يعم بقية المشتقات من اسمي الفاعل والمفعول والصفة المشبهة وما بمعناها وأسماء الزمان والمكان والالة وصيغ المبالغة ، كما يدل عليه اطلاق عناوين كثير منهم كالحاجبي وغيره ، أو

مع عدم صلاحية ما يوجب اختصاص النزاع بالبعض الا التمثيل به ، وهو غير صالح كما هو واضح . فلواجه لما زعمه بعض الاجلة من الاختصاص باسم الفاعل وما بمعناه من الصفات المشبهة وما ياحق بها وخروج سائر الصفات ،

يختص باسم الفاعل وما بمعناه ، كما يدل عليه تمثيلهم به واحتجاج بعضهم باطلاق اسم الفاعل عليه ، دون اطلاق بقية الاسماء على البواقي مع امكان التمسك به أيضاً ؟ وجهان أظهرهما الثاني ، لعدم ملائمة جميع ما أورده في المقام على الاول^(١) انتهى كلامه «ره» .

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

واذ قد عرفت ذلك ﴿ فلواجه ﴾ معتداً به ﴿ لما زعمه بعض الاجلة ﴾ هو صاحب الفصول كما تقدم ﴿ من الاختصاص ﴾ للنزاع ﴿ باسم الفاعل وما بمعناه ﴾ مما يكون متلبساً بالمبدأ نحو تلبس اسم الفاعل ﴿ من الصفات المشبهة ﴾ كشریف وخشن ﴿ وما ياحق بها ﴾ كصبيغ المبالغة والمصادر المستعملة بمعنى اسم الفاعل ﴿ وخروج سائر الصفات ﴾ الجارية على الذوات كاسم المفعول والالفة وغيرهما

ولعل منشأه توهم كون ماذكره لكل منها من المعنى مما اتفق عليه الكل وهو كما ترى . واختلاف انحاء التلبسات

﴿ولعل منشأه﴾ أي منشأ الاختصاص ﴿توهم كون ماذكره﴾ أي صاحب الفصول ﴿للكل منها﴾ أي لكل صفة من الصفات التي أخرجها عن كونها محل النزاع ﴿من المعنى﴾ بيان ما ﴿مما اتفق عليه الكل﴾ فلان نزاع فيها ﴿وهو كما ترى﴾ اذ كلها مصب النزاع كما لا يخفى، وهذا اشارة الى اليراد الثاني المتقدم كما ذكره المشكيني «ره» .

ثم قال في الجواب عنه: ان الاحتجاج المذكور لا دلالة له على ذلك ، مضافاً الى انه على فرض الدلالة لا حجية في قول هذا البعض - انتهى .
وجه عدم الحجية واضح، اذ عموم النزاع وخصوصه يتبع عموم الفرض وخصوصه، لا العنوان ولا نحو سوق الأدلة. هذا ولا يخفى ان كلمات الأعلام هنا لا يخاو عن اضطراب^(١).

﴿واختلاف انحاء التلبسات﴾ في المراد بهذا الكلام اختلاف بين المحشين والظاهر انه وجه اقوله «كما ترى» ومن تنمة الرد على صاحب الفصول، وبيانه يتوقف على تمهيد مقدمة، وهي: ان النزاع في المشتق ليس في تعيين معنى المادة ولا في كيفية الاشتقاق، اذ الاول راجع الى اللغة، والثاني راجع الى العرف، بل النزاع في مفاد الهيئة .

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

حسب تفاوت مبادئ

ثم ان مفاد الهيئة ربما يختلف باختلاف المواد مثلا « تارة » تطلق الكتابة ويراد بها ملكتها ثم يشتق منها الكاتب ، ومن البين ان معناه حينئذ المتلبس بالملكة فيصدق الكاتب مادامت الملكة باقية وان لم يكن كاتباً بالفعل .

« وأخرى » يراد من الكتابة شأنيها وقوتها ثم يشتق منها الكاتب ، ومن البين ان معناه حينئذ المتلبس بشأنيّة الكتابة ، فيصدق الكاتب مادامت الشأنيّة باقية وان كان الشخص امياً .

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

اذا عرفت ذلك قلنا: ان صاحب الفصول ذكر لكل واحد من اسم المفعول وصيغة المبالغة واسم الزمان واسم المكان واسم الالة معنى وأخرجها عن محل النزاع بزعم ان تلك المعاني اتقاقية ، وقال في اسم المفعول : ثم قد يطلق ويتبادر منه ما يعم الحال والماضي كقولك « هذا مقتول زيد أو مصنوعه أو مكتوبه » وقد يختص بالحال نحو « هذا مملوك زيد »^(١) الخ .

والجواب : ان النزاع كما تقدم في مفاد الهيئة لا المادة ولا اتفاق في هذه الخمسة ، واما اسم المفعول فالمقتول بمعنى من ازهق روحه بسبب القتل والمصنوع بمعنى ما حدث فيه أثر الصنع والمكتوب بمعنى ما وجدت فيه الكتابة ، فالمشتق انما يصدق في هذه الامثلة ، لاجل اعمية المبدأ مع الفعل والشأنى والحرفة والملكة والصناعة وغيرها ، فان اختلاف انحاء التلبس بحسب تفاوت مبادئ

المشتقات بحسب الفعلية والشأنية والصناعة والملكة حسبما يشير
اليه لا يوجب تفاوتاً في المهم من محل النزاع ههنا كما لا يخفى .
ثم انه لا يبعد أن يراد بالمشتق في محل النزاع مطلق ما كان
مفهوماً ومعناه جارياً على الذات ومنتزعاً عنها

المشتقات بحسب كون المبدأ بمعنى ﴿الفعلية﴾ كالقائم ﴿والشأنية﴾ كالكتاب
في قولنا « كل انسان كاتب » ﴿والصناعة﴾ كالنجار والحرفة كالقال ، والفرق بينهما
ان الصناعة تحتاج الى العلم دون الحرفة ﴿والملكة﴾ كالمجتهد ، والفرق بين
الصناعة والملكة ان قوام الاول بعدم الاعراض دون الثاني ، فلو أعرض النجار
من عمله وصار فلاحاً لا يسمى نجاراً بخلاف المجتهد .

ثم لا يذهب عليك ان الملكة عبارة عن الكيفية النفسانية القارة وهي في مقابلة
الحال ، فان الكيف النفساني لو كان راسخاً سمي ملكة وان لم يكن راسخاً سمي
حالا . مثلاً : لو مارس شخص قراءة سورة الحمد بحيث يقرأها كلما أراد سمي
ملكه ، وان كان لم يمارسها بعد بحيث لا يتمكن من ذلك سمي حالاً ﴿حسبما
يشير﴾ صاحب الفصول ﴿اليه﴾ أي الى هذا التفاوت ﴿لا يوجب تفاوتاً في
المهم من محل النزاع ههنا﴾ اذ الكلام في الهيئة لا في المادة ﴿كما لا يخفى﴾
وتقدم منا توضيحه .

﴿ثم﴾ الى هنا كان الكلام حول كون المشتق الاصولي أخص من وجه
من المشتق الادبي ، وأمّا بيان ﴿انه﴾ أعم من وجه منه فهو ﴿لا يبعد أن يراد بالمشتق﴾
المبحوث عنه ﴿في محل النزاع مطلق ما كان مفهوماً ومعناه جارياً على الذات
ومنتزعاً عنها﴾ سواء صدق عليه المشتق باصطلاح أهل العربية أم لا ، ووجه عدم البعد
ما تقدم من أن عموم النزاع وخصوصه يتبع عموم الغرض وخصوصه ، وانما لم يجزم

بملاحظة اتصافها بعرض أو عرضى. ولو كان جامداً كالزوج والزوجة والرق والحر، فان

بذلك ، لعدم العلم بكون ذلك مرادهم. وعلى كل فمرادنا بالمشتق ما كان منتزعا عن الذات ﴿بملاحظة اتصافها بعرض أو عرضى﴾ .

لا يخفى أن مراد المصنف من العرض الامور المتأصلة التي لها وجود في الخارج كاليأس والسواد، ومراده بالعرضى الاعتبارات العقلية أو الشرعية غير المتأصلة التي لا يحاذيها فى الخارج شىء كالزوجية والملكية ، كما صرح هو بذلك فى التنبيه الثامن من الاستصحاب قال ما فظه : أو من اعراضه مما كان محمولا عليه بالضميمة كسواده مثلا أو يياضه ... الى أن قال : كما ان العرضى كالملكية والفصية ونحوهما لا وجود له الا بمعنى وجود منشأ انتزاعه - انتهى . ولا يخفى ان هذا يخالف اصطلاح أهل الميزان والمعقول. قال فى المنظومة ما فظه : «وعرضى الشىء غير العرض» ، «ذا كاليأس» اذ العرض مأخوذ بشرط لا ولا يحمل على موضوعه «ذاك مثل الأبيض» اذ العرضى يحمل على معروضه مأخوذ لا بشرط ، لكن فى المنطق قد يطلق العرض على العرضى ، كالعرض العام والعرض الخاص والعرض اللازم والعرض المفارق ، فلا يراد بها العرض بمعنى الحال فى المحل المستغنى^(١) انتهى .

﴿ولو كان﴾ ذلك الامر الجارى المنتزع اسماً ﴿جامداً﴾ باصطلاح الادباء ﴿كالزوج والزوجة والرق والحر﴾ فلو كان شخص عبداً فى الزمان الماضى ، ثم صار حراً فهل يكون اطلاق العبد عليه حقيقة أم لا ، فالمتلبس بالعبودية حقيقة، والمنقضى عنه ، يختلف فيه ، والذي يكون بعداً مجاز طابق النمل بالنمل ، ﴿فان

أبيت الاعن اختصاص النزاع المعروف بالمشتق، كما هو قضية الجمود على ظاهر لفظه، فهذا القسم من الجوامد أيضاً محل النزاع ، كما يشهد به ما عن الايضاح فى باب الرضاع فى مسألة من كانت له زوجتان كبيرتان أَرْضَعَتَا زوجته الصغيرة ما هذا لفظه: تحرم المرضعة الاولى والصغيرة مع الدخول بالكبيرتين.

وأما المرضعة الاخرى ففى تحريمها خلاف ، فاخترنا والدى المصنف وابن ادريس تحريمها ، لان هذه يصدق عليها ام زوجته ، لانه لا يشترط فى المشتق بقاء المشتق منه .

أبيت الاعن اختصاص النزاع المعروف عند القوم بالمشتق باصطلاح العربية ﴿ كما هو قضية الجمود ﴾ أى مقتضى الجمود ﴿ على ظاهر لفظه ﴾ أو لفظ المشتق ﴿ فهذا القسم من الجوامد ﴾ الجارية على الذات ﴿ أيضاً محل النزاع ﴾ بين الاعلام، وان لم يعنونوها فى باب المشتق ﴿ كما يشهد به ما ﴾ حكى عن الايضاح ﴿ لفخر المحققين ولدا العلامة الحلي ﴾ «ره» قال : ﴿ فى باب الرضاع فى مسألة من كانت له زوجتان كبيرتان ﴾ وزوجة صغيرة ثم ﴿ اَرْضَعَتَا زوجته الصغيرة ﴾ الرضاع المحرم ﴿ ما هذا لفظه : تحرم المرضعة الاولى والصغيرة مع الدخول بالكبيرتين ﴾ نقل العلامة القمى «ره» عن فوائد المصنف والبدائع انهما نقلا عبارة الايضاح هكذا : مع الدخول باحدى الكبيرتين .

﴿ وأما ﴾ الزوجة الكبيرة ﴿ المرضعة الاخرى ففى تحريمها ﴾ بسبب رضاعها ﴿ خلاف ﴾ بين الاعلام ﴿ فاخترنا والدى ﴾ العلامة ﴿ المصنف ﴾ اذ الايضاح شرح على قواعد العلامة ،

﴿ وكذا اختار ﴾ ابن ادريس تحريمها لان هذه ﴿ المرضعة الثانية ﴾ يصدق عليها أم زوجته ﴿ بمجرد الرضاع ﴾ لانه لا يشترط فى المشتق بقاء المشتق منه ﴿

هكذا ههنا وماعن المسالك فى هذه المسألة من ابتناء الحكم فيها على الخلاف فى مسألة المشتق .

فألزوجة التي هى المشتق تصدق على الصغيرة ، ولو بعد خروجها عن الزوجية وتحريمها برضاع الكبيرة الاولى .

﴿هكذا﴾ عبارة الإيضاح ﴿ههنا﴾ كذا يشهد لما ذكرنا من وقوع النزاع فى هذا القسم من الجوامد ﴿ما﴾ حكى ﴿عن المسالك﴾ للشهيد الثانى «قد» ﴿فى هذه المسألة﴾ التي عنوانها فخر الدين ﴿من ابتناء الحكم﴾ بالتحريم ﴿فيها﴾ أي فى الموضع الثانية ﴿على الخلاف فى مسألة المشتق﴾ فقال مالفظة: بقى الكلام فى تحريم الثانية من الكبيرتين ، فقد قيل انها لاتحرم ، واليه مال المصنف ، حيث جعل التحريم أولى ، وهو مذهب الشيخ ، وابن الجنيد ، لخروج الصغيرة عن الزوجية الى البتية ، وأم البنت غير محرمة على أبيها ، خصوصاً على القول باشتراط بقاء المعنى المشتق منه فى صدق الاشتقاق ، كما هو رأى جمع من الاصوليين ^(١).

ثم ذكر تحريمها الى أن قال : لان هذه يصدق عليها أم زوجة وان كان عقدها قد انفسخ ، لان الاصح انه لايشترط فى صدق المشتق بقاء المعنى المشتق منه - انتهى .

والحاصل : ان ارضاع الكبيرة الاولى للصغيرة محرم لهما ، لان الكبيرة تصير أم الزوجة ، والصغيرة تصير بنت الزوجة ، وكلاهما مسبب للتحريم بعد الدخول بالكبيرة ، ثم اذا أرضعت هذه الصغيرة الكبيرة الثانية ، فان قلنا بصدق المشتق - أي الزوجة - على الصغيرة بعد خروجها عن الزوجية ، لزم حرمة الكبيرة

فعليه كلما كان مفهومه منتزعا من الذات بملاحظة اتصافها بالصفات الخارجية عن الذاتيات

الثانية ، لانها برضاعها للصغيرة تكون أم الزوجة ، وان لم نقل بالصدق لم تحرم لانها لم ترضع الزوجة وانما ارضعت أجنبية .

واعلم ان الاقسام المتصورة في المسألة أربعة : لانه اما أن تكون كلتاها أو احدهما مدخولا بها أم لا ، وعلى كل تقدير فاما أن يكون اللبن من هذا الزوج أم لا ، وحيث كانت المسألة خارجة عما قصدناه من شرح ألفاظ المتن لم نتعرض لخصوصياتها ﴿ فعليه ﴾ أي فعلى ما ذكرنا من وجود الملاك مؤيداً بتعرض الاصحاب للتعميم ﴿ كلما كان مفهومه منتزعا من الذات ﴾ جامداً أو مشتقاً ولم يكن منتزعا عن مقام نفس الذات كالانسانية والناطقية، بل كان الانتزاع ﴿ بملاحظة اتصافها ﴾ أي الذات ﴿ بالصفات الخارجية عن الذاتيات ﴾ الذاتي له اطلاقان : اطلاق في باب البرهان ، واطلاق في باب الایساغوجي - أي الكلليات الخمس - والظاهر أن مراد المصنف كلاهما .

قال في المنظومة مالفظة : « كذلك الذاتي » له اطلاقان أحدهما « بذات المكان » أي الذاتي المستعمل في الكلليات الخمسة، أي ما ليس خارجاً عن الشيء « ليس هو الذاتي في » كتاب « البرهان » اذ يراد بالذاتي المستعمل هناك ما ينتزع عن نفس ذات الشيء ، فيكفي ذاته في انتزاعه كما قلنا « من لاحق لذات شيء من حيث هي » « بـلاتوسط لغير ذاته » في لحوقه « فمثل الامكان هو الذاتي » فيقول الحكميم ان الامكان ذاتي للمهية الامكانية لاغيري بهذا المعنى كما قلنا « لا الذاتي الایساغوجي بل ثاني » من المعنيين - انتهى^(١) . فالنوع والفصل والجنس

(١) اللثالي المنتظمة في المنطق ص ٣٩ .

كانت عرضاً أو عرضياً كالزوجية والرقية والحرية وغيرها من
الاعتبارات والاضافات كان محل النزاع وان كان جامداً ، وهذا
بخلاف ما كان مفهومه منتزعا عن مقام الذات والذاتيات ، فانه
لانزاع فى كونه حقيقة فى خصوص ما اذا كانت الذات باقية بذاتياتها.

ذاتى فى باب الایساغوجى ، والامكان والامتناع والوجوب ذاتى فى باب البرهان.
فحصل ان ما كان جارياً على الذات غير الذاتيات سواء ﴿كانت عرضاً﴾
له مابحذاء فى الخارج كالاسود والابيض ﴿أو عرضياً﴾ ليس له مابحذاء
﴿كالزوجية والرقية والحرية﴾ والملكية والفصية ﴿وبغيرها من الاعتبارات﴾
الشرعية أو العقلية التى هى قائمة بنفس المعبر، ولولم يكن تصورهما وجودها
متوقفاً على الخير ﴿والاضافات﴾ التى تتوقف على الغير ﴿كان﴾ خبر كلما كان
﴿محل النزاع﴾ فى مبحث المشتق ﴿وان كان جامداً﴾ باصطلاح الادباء
﴿وهذا بخلاف ما كان﴾ من الاسماء ﴿مفهومه منتزعا عن مقام الذات﴾ كالنوع
مثل الانسانية ﴿والذاتيات﴾ كالفصل والجنس مثل الناطقية والحيوانية ، بل
والامكان والوجوب والامتناع ﴿فانه لانزاع فى كونه﴾ أى كون المنتزع عن
مقام الذات والذاتيات ﴿حقيقة فى خصوص ما اذا كانت الذات باقية بذاتياتها﴾.
قال فى تقارير الميرزا «ره» فى وجه خروج هذا عن محل النزاع ما
لفظه : لاشكال فى خروج القسم الاول عن محل النزاع ، فان شيئية الشيء
بصورته - أى صورته النوعية - لابعادته ، فاذا فرضنا تبدل الانسان بالتراب فما
هو ملاك الانسانية هى الصورة النوعية^(١) وقد زالت، وأما المادة المشتركة الباقية

(١) قال فى المنظومة ما افلذ : كل نوع من أنواع الجسم مختص باحوال معينة ،
ككون بعضها حاراً وبعضها بارداً وبعضها فى حيز معين يقتضى السكون عند حصوله فيه -

ثانيها : قد عرفت انه لاوجه لتخصيص النزاع ببعض المشتقات الجارية على الذوات ،

التي هي القوة الصرفة لافاضة الصور فهي غير متصفة بالانسانية في حال من الاحوال . وبالجمله فالمتصف زائل والباقي غير متصف^(١) - انتهى .

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

« اسم الزمان »

﴿ثانيها﴾ أي الثاني من الامور التي لا بد من تقديمها ، في بيان جريان النزاع في اسم الزمان ﴿قد عرفت﴾ في الامر الاول ﴿انه لاوجه﴾ معتداً به ﴿لتخصيص النزاع ببعض المشتقات﴾ الاسمية ﴿الجارية على الذوات﴾ بل

—والحركة اليه عند خروجه عنه وغير ذلك، فالمتضى لذلك الاختصاص ليس أمراً خارجاً عن ذات الجسم بالضرورة ، فهو اما الصورة الجسمية أو الهيولي أو صورة أخرى طبيعية والاولان باطلان (لشركة الصورة) الجسمية بين الاجسام كلها (والهيولي) أي الهيولي عالم العناصر مشتركة أيضاً ، فيلزم اشتراك الاجسام كلها في الاثار (مع كون شأن هذه) أي الهيولي (قبولا) والقابل لا يكون فاعلا ، فعين الثالث وهو المطلوب - [غرر الفرائد في الحكمة للسزوارى ص ٢٣٠] انتهى .

الا انه ربما يشكل بعدم امكان جريانه في اسم الزمان ، لان الذات فيه وهي الزمان بنفسه ينقضى وينصرم ، فكيف يمكن أن يقع النزاع في ان الوصف الجارى عليه حقيقة في خصوص المتلبس بالمبدأ في الحال أو فيما يعم المتلبس به في الماضي .

النزاع يعم جميعها ❊ الا انه ربما يشكل بعدم امكان جريانه في ❊ المشتق الذي هو ❊ اسم الزمان ❊ كمقتل بمعنى زمان القتل وذلك ❊ لان الذات فيه ❊ أي في اسم الزمان ❊ وهي الزمان بنفسه ❊ اذ معنى اسم الزمان الزمان المتلبس بالقتل في المقتل وبالولادة في المولد وهكذا ❊ ينقضى وينصرم ❊ عطف بيان ❊ فكيف يمكن أن يقع النزاع في أن الوصف الجارى عليه ❊ كالمقتل والمولد ❊ حقيقة في خصوص المتلبس بالمبدأ ❊ أي القتل والولادة ❊ في الحال ❊ فقط ❊ أو ❊ يكون حقيقة ❊ فيما يعم المتلبس به في الماضي ❊ فيكون في ما مضى حقيقة كالحال .

قال العلامة القمي « ره » : توضيح الاشكال انه لا بد في محل النزاع من المشتق أن يكون الذات المتصف بالمبدأ باقياً بعد انقضاء المبدأ ، حتى ينازع في أن اطلاق المشتق على الذات في ظرف انقضاء المبدأ صحيح أم لا ، وأما اذا كان الذات مما لا بقاء له ولا استقرار ، وكان ينتفي وينقضى مع انقضاء المبدأ فلما مجال للنزاع في أن الموضوع له هو في حال الانصاف أو الاعم . مثلاً: أسماء الزمان - مثل مقتل - موضوع للزمان الذي يقع فيه القتل ، وهذا الزمان لا بقاء له بعد انقضاء المبدأ حتى يطلق اللفظ عليه ، فليس منها ما يمكن الاطلاق باعتبار الانقضاء ، ففي أسماء الزمان لا يعقل أن يقال بوضعها للاعم لعدم امكان بقائه

كذلك^(١) - انتهى . وكذلك لا يمكن أن يقال بجواز الاطلاق على الزمان الثاني مجازاً ، وعلى هذا فيكون اسم الزمان خارجاً عن محل النزاع .
ثم ان الاقوال في حقيقة الزمان كثيرة ، فقال بعض : ان الزمان كالحركة له معنيان :

أحدهما : أمر موجود في الخارج غير منقسم ، وهو مطابق للحركة بمعنى التوسط ، ويسمى بالان السيال أيضاً .
والثاني : أمر متوهم لوجود له في الخارج يعني المطابق للحركة بمعنى القطع .

وقال آخر : ان الزمان مقدار الحركة القطعية بيازه ان الموجود قسمان :
الاول : ماهو موجود بوجود مصداقه نحو وجود الانسان وغيره من الأعيان .
والثاني : ماهو موجود بوجود منشأ انتزاعه ، ومن هذا القبيل وجود الاضافات ونحوها ، فالقطعية موجودة بهذا المعنى . ومن هذا القبيل أيضاً جميع المهيئات والكليات الطبيعية ، فوجودها بمعنى وجود منشأ انتزاعها أعني الاشخاص .
وقال المشهور : ان الزمان تجدد الوضع الفلكي ، وقد نفى رابع الزمان مطلقاً .

وقال خامس : بأن الزمان هو الحركة نفسها .
وقال سادس : ان الزمان هو الفلك .
وذهب سابع الى ما لاحب ذكره .
وتفصيل الحجج والجواب عنها مذكور في المنظومة في الفريدة الثالثة^(٢) .

(١) حاشية القمى على الكفاية ج ١ ص ٨٦ ط النجف ١٣٤٤ .

(٢) غرر الفرائد للسبزواري ص ٢٥٢ .

ويمكن حل الاشكال بأن انحصار مفهوم عام بفرد - كما في المقام - لا يوجب أن يكون وضع اللفظ بازاء الفرد دون العام، والا لما وقع الخلاف فيما وضع له لفظ الجلالة مع ان الواجب موضوع للمفهوم العام مع انحصاره فيه تبارك وتعالى.

﴿ويمكن حل الاشكال﴾ المتقدم في اسم الزمان ﴿بأن انحصار مفهوم عام﴾ كاسم الزمان فيما نحن فيه ، فان المقتل معناه زمان القتل وهو كلي قابل الانطباق على جزء جزء من الزمان ، فانحصاره ﴿بفرد﴾ في الخارج كما لو كان زمان القتل الدقيقة الاولى من يوم كذا ﴿كما في المقام﴾ فان الذي نبحت عنه هو اختصاصه بزمان معين ﴿لا يوجب﴾ ذلك الانحصار بفرد ﴿أن يكون وضع اللفظ بازاء الفرد﴾ من الزمان الواقع فيه القتل ﴿دون﴾ أن يكون اللفظ موضوعاً بازاء المعنى ﴿العام﴾ الكلي .

والحاصل: عدم المنافاة بين كلية المفهوم وانحصار الوجود الخارجي في الواحد ﴿والا﴾ فلو كان منفاة ﴿لما وقع الخلاف﴾ بين الاعلام ﴿فيما وضع له لفظ الجلالة﴾ فانه وقع النزاع في أن لفظ « الله » موضوع بازاء الكلي أو علم شخصي، مع انه ليس في الخارج الافرد واحد وهو ذاته المقدسة جل وتقدس، ولو كان منفاة بينهما وجب الاتفاق على كونه علماً شخصياً ﴿مع ان الواجب موضوع للمفهوم العام﴾ عند المحققين ﴿مع انحصاره﴾ أي الواجب ﴿فيه تبارك وتعالى﴾ .

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

ثالثها :

فكيف بوجوده .

ثم لا يذهب عليك ان قوله « والا لما وقع » وقوله « مع ان الواجب » الخ جوابان ، لاجواب واحدكما زعم .

قال العلامة القمي « ره » : فانظر الى الواجب حيث ان هذا اللفظ معناه ذات متصف بوجوب الوجود وهو كلي ، مع ان الفرد الموجود منه منحصر في الله تبارك وتعالى ، وكذلك اختلفوا في لفظ « الله » في انه علم شخص أو اسم للذات المتصف بجميع صفات الكمال ، فعليه يكون كلياً مع ان الموجود منه في الخارج فرد خاص ، فمن الممكن ان يقال : ان لفظ المقتل موضوع للزمان المتصف بالقتل حالا أو فيما مضى ، وان لم يتحقق في الخارج الا المتصف به فعلاً^(١) .

هذا واجاب الاستاذ في الدرس بما يرجع الى كلام الميرزا وبيانه : انا نفرض يوم الجمعة مثلاً اثني عشرة ساعة ونفرض ان قتل زيد وقع في الساعة الاولى منها ، فحينئذ نقول لكل ساعة اعتباران الجزئية والكلية كما ان لزيد وعمرو وبكر جهات جزئية تختص بكل فرد وجهة جامعة كلية ، والمعروض للقتل الزمان الكلي ولا اشكال في بقاءه لا الجزئي الذي لا اشكال في زواله حتى يقال : ان اطلاق المقتل على الساعة الثانية من باب اطلاق العالم الذي هو وصف لزيد على عمرو الجاهل .

« الافعال والمصادر »

﴿ثالثها﴾ أي الثالث من الامور التي لا بد من تقديمها ، في بيان خروج

(١) حاشية القمي على الكفاية ص ٨٦ ج ١ .

ان من الواضح خروج الافعال والمصادر المزيد فيها عن حريم النزاع ، لكونها غير جارية على الذوات ، ضرورة ان المصادر المزيد فيها كالمجرد في الدلالة على ما يتصف به الذوات ويقوم بها كما لا يخفى.

المصادر والافعال عن محل النزاع، وفي كيفية دلالة الفعل على الزمان ﴿ان من الواضح﴾ المصريح به في كلام القوم ﴿خروج الافعال﴾ من الماضي والمضارع والامر وسائر ترابع المضارع عن محل النزاع ﴿و﴾ كذا لاختلاف ولا اشكال في خروج ﴿المصادر﴾ المجردة كضرب ودحراج و ﴿المزيد فيها﴾ كالاكرام والاحرنجام ﴿عن حريم النزاع﴾ أما المصادر المجردة فلعدم كونها مشتقات على المذهب الذي اختاره بعض محققي النحويين ، اذ المصدر على المشهور مبدأ الاشتقاق، قال ابن مالك :

المصدر اسم ماسوى الزمان من مدلولي الفعل كامن من أمن
بمثله أو فعل أو وصف نصب وكونه أصلاً لهذين انتخب

وأما الافعال والمصادر المزيد فيها والمصادر المجردة على القول بكون الفعل أصلاً فخروجها عن محل النزاع ﴿لكونها غير جارية على الذوات﴾ وقد عرفت ان المشتق المبحوث عنه في المقام هو المفهوم الجاري على الذات المنتزع عنها، بملاحظة اتصافها بمبدأ الاشتقاق .

ثم علل امتناع جريانها على الذات بقوله: ﴿ضرورة ان المصادر المزيد فيها﴾ التي هي مشتقات اصطلاحاً ﴿ك﴾ المصدر ﴿المجرد﴾ من غير فرق فهما سواء ﴿في الدلالة على ما﴾ أي المبدأ الذي ﴿يتصف به الذوات ويقوم﴾ ذلك المبدأ ﴿بها﴾ أي بالذات ﴿كما لا يخفى﴾ وليست جارية على الذات الذي هو شرط

وان الافعال انما تدل على قيام المبادئ بها قيام صدور أو حلول ،
أو طلب فعلها أو تركها منها على اختلافها .

كونه محل النزاع، وأيد خروج المصادر العلامة المشكيني بوجه آخر قال :
الثاني انه لما كان مدلوله نفس المبدأ ولا جامع بينه وبين عدمه لم يعقل كونه
موضوعاً للاعم - انتهى .

هذا وجه خروج المصادر ﴿و﴾ أما خروج الافعال فليدها ان الفعل انما
يدل على قيام المبدأ أو الطلب، وكلما كان كذلك فهو غير جار على الذات، والى
هذا أشار المصنف « ره » بقوله: ﴿ان الافعال انما تدل على قيام المبادئ بها﴾
أي بالذات، فان مدلول ضرب نسبة المبدأ وهو الضرب الى الفاعل وقيامه به.
من غير فرق بين أن يكون ﴿قيام صدور﴾ كضرب ﴿أو حلول﴾ كاحمر أو انتزاع
كملك أو غيرها من سائر أنحاء القيام .

هذا كله فيما اذا كان الفعل خبراً كفعل الماضي والمضارع ﴿أو﴾ يدل الفعل
في الانشاء على ﴿طلب فعلها﴾ أي الاتيان بالمبادئ كما في الامر ، فان معنى
اضرب طلب فعل الضرب ﴿أو﴾ يدل الفعل على طلب ﴿تركها﴾ أي ترك
المبادئ كما في النهي، فان معنى لا تضرب طلب ترك الضرب الذي هو المبدأ.

﴿منها﴾ أي من الذات وهو الفاعل أو التارك ﴿على اختلافها﴾ والمراد
به اما اختلاف الافعال التركيبية من التنزيهي والارشادي والتحريمي، والفعلية من
الوجوب والاستحباب والاباحة وغيرها، واما اختلاف مبادئ الافعال من الملكية
والشأنية والفعلية وغيرها، واما اختلاف أنحاء طلب الترك وطلب الفعل بهيئة الامر
أو النهي أو المضارع أو الاستفهام أو غيرها ، والظاهر أن المراد به هو اختلاف
أنحاء القيام من الصدور والحلول والانتزاع ونحوها .

قال العلامة الرشتي « قده » : وقد فهم من كلام المصنف هذا أن مدلول

(ازاحة شبهة) قد اشتهر في ألسنة النحاة دلالة الفعل على الزمان حتى أخذوا الاقتران بها في تعريفه. وهو اشتباه ، ضرورة عدم دلالة الامر

الافعال هي المبادئ المنسوبة الى فواعلها نحواً من الانتساب، وليس الزمان جزءاً من مدلولها ولذا عقبه بقوله :

« دلالة الفعل على الزمان »

﴿ازاحة شبهة﴾ في مدلول الفعل ﴿قد اشتهر في ألسنة﴾ القدماء من ﴿النحاة﴾ وغيرهم ﴿دلالة الفعل على الزمان﴾ قال ابن مالك « المصدر اسم – البيت » ﴿حتى أخذوا الاقتران بها﴾ أي بالازمنة الثلاثة ﴿في تعريفه﴾ وجعلوا الفرق بينه وبين الاسم بذلك ، وحجتهم على ذلك التبادر حين الاطلاق ، فان المنصرف عند قولنا « ضرب زيد » انه وقع منه الضرب في الزمان الماضي ، وعند قولنا « يضرب زيد » انه سيقع منه أو واقع منه في الحال، وكذلك الاطراد فانه يطرد استعمال الماضي في ما مضى، والمضارع فيما يأتي أو متلبس فعلا ولا يطرد العكس ، وكذلك النقل فان اللغويين الذين بنائهم ذكر محض اللغة ذكروا ذلك .

ان قلت : اللغويون يذكرون الحقيقة والمجاز فلا شاهد في قولهم . قلت : ليس كذلك ، ويدل عليه انهم لا يذكرون أشهر المجازات ، فانه لم يعهد من لغوي أن يذكر في معنى الاسد الرجل الشجاع ، مع أنه أشهر من الشمس وأبين من الامس ، وقد يؤيد هذه الدعوى من النحاة بالاجماع ﴿وهو اشتباه﴾ .

أما الافعال الانشائية فلا تدل على الحال أصلاً ﴿ضرورة عدم دلالة الامر

ولا النهي عليه ، بل على انشاء طلب الفعل أو الترك ، غاية الامر نفس الانشاء بهما في الحال ، كما هو الحال في الاخبار بالماضي أو المستقبل أو بغيرهما كما لا يخفى . بل يمكن منع دلالة غيرهما من الافعال على الزمان ، الا بالاطلاق والاسناد الى الزمانيات ،

ولا النهي ﴿﴾ فضلا عن الاستفهام وغيره ﴿﴾ عليه ﴿﴾ أي على الزمان ﴿﴾ بل ﴿﴾ انما تدل هذه الثلاثة ﴿﴾ على انشاء طلب الفعل ﴿﴾ في الاول ﴿﴾ أو ﴿﴾ طلب ﴿﴾ الترك ﴿﴾ في الثاني أو طلب الفهم في الثالث ، وقد يستدل بأن هذه الثلاثة مشتملة على مادة وهيئة ، والمادة لاتدل الا على نفس المهية ، والهيئة لاتدل الا على نفس الطلب فمن اين الزمان ؟ ﴿﴾ غاية الامر نفس الانشاء ﴿﴾ بالاستفهام و ﴿﴾ بهما ﴿﴾ أي الامر والنهي ﴿﴾ في ﴿﴾ زمان ﴿﴾ الحال ﴿﴾ فان قولنا اضرب أو لاتضرب أو هل تضرب ، يقع في زمان النطق الذي هو الحال النطقى ، وهو ليس مقصود النحاة ﴿﴾ كما هو الحال ﴿﴾ أي الشأن ﴿﴾ في الاخبار ﴿﴾ فان الخبر اكونه كلاماً يقع في زمان النطق الذي هو الحال ، من غير فرق بين أن يكون الاخبار ﴿﴾ بالماضي ﴿﴾ كضرب زيد ﴿﴾ أو المستقبل ﴿﴾ كيضرب زيد ﴿﴾ أو بغيرهما ﴿﴾ كالجمله الاسمية نحو زيدضارب ﴿﴾ كما لا يخفى ﴿﴾ والتبادر والاطراد ممنوعان ، والاجماع حتى من اللغويين غير ثابت ، كيف وقد اختلف في معنى صيغة الامر هل أنه المفور أو التراخي أو لدلالة لها أصلاً على احدهما .

فتحصل أن زمان الحال لا يكون جزءاً لمدلول الانشاء ﴿﴾ بل يمكن منعه دلالة غيرهما ﴿﴾ أي غير الامر والنهي وكذا غير الاستفهام ﴿﴾ من ﴿﴾ سائر ﴿﴾ الافعال ﴿﴾ كالماضي والمضارع ﴿﴾ على الزمان ﴿﴾ مطلقاً ، فلاتدل صيغة الماضي على الزمان الماضي ، ولا صيغة المضارع على الحال أو الاستقبال ، ﴿﴾ الا بالاطلاق والاسناد الى الزمانيات ﴿﴾ فلولم يطلنى الفعل - بأن كانت هناك قرينة - كما سيأتي من قوله

والا لزم القول بالمجاز والتجريد عند الاسناد الى غيرها من نفس الزمان والمجردات .

يجبني زيد بعد عام وقد ضرب قبله بأيام ، أو لم يسند الى الزمانيات بل الى غيرها مما يأتي فلا دلالة له على الزمان أصلاً ﴿ والـ ﴾ يمنع دلالة الفعل على الزمان، بل قلنا بدلالته عليه ﴿ لزم القول بالمجاز ﴾ في الفعل ﴿ والتجريد ﴾ عن جزء معناه الموضوع له ﴿ عند الاسناد ﴾ أي اسناد الفعل ﴿ الى غيرها ﴾ أي غير الزمانيات ﴿ من ﴾ غير فرق بين أن يكون غير الزماني ﴿ نفس الزمان ﴾ نحو :

مضى الزمان فقم يا غلام واملا جام لعلنا نتلافى سواف الايام
فانه حينئذ يجرّد كلمة مضى من جزء معناه الذي هو الزمان على قول النحاة ، والا لزم كون الزمان في الزمان ، وكذا لو كان نفس الفعل مسنداً الى فاعل ، مع التصريح بوقوعه في الزمان نحو ذهب زيد في يوم الجمعة أو في الايام الخالية .

﴿ و ﴾ كذا يلزم التجريد والمجاز لو أسند الفعل الى ﴿ المجردات ﴾ نحو علم الله ، فانه لو كان الفعل بمعنى الزمان لزم كون المجرد زمانياً ، على انه لا يفرق العرف بين علم الله وعلم زيد من هذه الجهة ، مع ان لازم قول النحاة الفرق بالعناية في الاول دون الثاني .

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

وقد يؤيد عدم دخول الزمان في مفهوم الفعل بقول أمير المؤمنين عليه السلام في الحديث المشهور : « الاسم ما نبأ عن المسمى والفعل ما نبأ عن حركة المسمى »

نعم لا يبعد أن يكون لكل من الماضي والمضارع بحسب المعنى خصوصية أخرى موجبة للدلالة على وقوع النسبة في الزمان الماضي في الماضي وفي الحال أو الاستقبال في المضارع فيما كان الفاعل من الزمانيات .

والحرف ما أوجد معنى في غيره^(١) وجه الدلالة ان الانباء عن الحركة غير الزمان وان كان ملازماً له فتدبر وفي المقام كلام طويل تعرض لبعضه العلامة القمي والسلطان وغيرهما .

﴿ نعم لا يبعد أن يكون لكل من ﴾ فعل ﴿ الماضي والمضارع بحسب المعنى خصوصية أخرى ﴾ غير خصوصية نفس المعنى الحداثي، فلפעل الماضي خصوصية الدلالة على ان الحدث خارج من القوة الى الفعل، وافعل المضارع خصوصية الدلالة على أن الحدث لم يخرج بعد أو خارج بالفعل . وبعبارة أحسن: ان خصوصية الماضي هو التحقق، وخصوصية المضارع هو الترقب، وهذه الخصوصية ﴿ موجبة للدلالة على وقوع النسبة ﴾ بين الفعل والفاعل ﴿ في الزمان الماضي في الفعل ﴾ الماضي و ﴿ توجب وقوع النسبة ﴾ في ﴿ زمان ﴾ الحال أو الاستقبال في ﴿ فعل ﴾ المضارع فيما لم تكن هناك قرينة شخصية على الخلاف ، كما سيأتي من نحو يجيء زيد بعد عام ،

وقد ضرب قبله بأيام اذا ﴿ كان الفاعل من الزمانيات ﴾ كالأجسام ولم يكن الفعل مقيّداً بقياس الزمان ، نحو ذهب زيد يوم الجمعة ، فتكون الدلالة على الزمان بهذه الشروط من قبيل الدلالة الالتزامية، لا التضمنية التي هي ظاهر كلام النحويين .

(١) هو الحديث الذي مر سابقاً وقد رواه الزجاجي في اماليه عن ابي الاسود .

ويؤيده ان المضارع يكون مشتركاً معنوياً بين الحال والاستقبال ،
ولامعنى له الا أن يكون له خصوص معنى ، صح انطباقه على كل
منهما ، لانه يدل على مفهوم زمان يعمهما ، كما ان الجملة الاسمية
كزيد ضارب ، يكون لها معنى صح انطباقه على كل واحد من الازمنة ،

هذا ولا يخفى ان هذه التكاليفات من قبيل الفرار عن المطر الى الميزاب
والمستجير من الرمضاء بالنار (ويؤيده) أي يؤيد عدم دلالة الفعل على الزمان
(ان المضارع) على قول النحاة (يكون مشتركاً معنوياً بين الحال والاستقبال)
ولهذا يصح انطباقه على كليهما (ولا معنى له) أي للاشتراك المعنوي ، اذ لا
جامع بين الحال والاستقبال الا مفهوم الزمان ، والمفروض عدم أخذهم المفهوم
في معنى الفعل ، لان مرادهم مصداق الزمان ، فاته الذي يقارن الحدث لا
المفهوم .

مضافاً الى أنه لو كان معنى المضارع مفهوم الزمان ، لزم جواز اطلاقه على
الماضي (الا أن يكون) مرادهم أن (له) أي افعل المضارع (خصوص معنى ،
صح انطباقه على كل منهما) أي من الحال والاستقبال و(لا) يكون مرادهم
(انه يدل على مفهوم زمان يعمهما) لما تقدم من عدم كونه ظاهر كلامهم ،
مع أنه يلزم المحذور المتقدم (كما أن الجملة الاسمية كزيد ضارب) بل
مطلق اسم الفاعل والمفعول (يكون لها معنى صح انطباقه) أي انطباق ذلك
المعنى (على كل واحد من الازمنة) الثلاثة الماضي والحال والمستقبل ولصحة
انطباق ذلك المعنى صح انطباق الجملة المشتملة عليه .

لكن يمكن أن يقال : صحة الانطباق ليست لاجل اشتمال الجملة على
خصوصية صحيحة الانطباق حتى تكون كقول المضارع ، بل صحة الانطباق في

مع عدم دلالتها على واحد منها أصلاً ، فكانت الجملة الفعلية مثلها .
وربما يؤيد ذلك ان الزمان الماضي في فعله ، وزمان الحال أو
الاستقبال في

اسم الفاعل والمفعول والجملة المركبة من أحدهما انما تكون لاجل كونه معنى
حديثاً ، فهو من باب الالبشرط لامن باب بشرط شيء ، فلا يصح قياس المضارع
الذي هو بشرط شيء عليه .

﴿ مع ﴾ انهم اتفقوا على ﴿ عدم دلالتها ﴾ أي الجملة الاسمية ﴿ على واحد
منها ﴾ أي من الازمنة الثلاثة ﴿ أصلاً ﴾ بوجه من الوجوه ﴿ فكانت الجملة الفعلية ﴾
المصدرة بالمضارع كضرب زيد أوزيد يضرب ، بناءً على أن المراد من الجملة
الفعلية الجملة المشتعلة على الفعل مجازاً أو يكون اطلاق الجملة الفعلية على
المشتعلة على الفعل حقيقة .

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

﴿ وربما يؤيد ذلك ﴾ الذي ذكرناه من اشتغال الفعل على خصوصية تنطبق
على الزمان التزاماً ، لا كون الزمان جزء مدلوله تضمناً ﴿ ان الزمان الماضي في
فعله ﴾ أي في فعل الماضي كضرب ﴿ وزمان الحال أو الاستقبال في ﴾ فعل

المضارع ، لا يكون ماضياً أو مستقبلاً حقيقة لامحالة بل ربما يكون فى الماضى مستقبلاً حقيقة ، وفى المضارع ماضياً كذلك ، وانما يكون ماضياً أو مستقبلاً فى فعلهما بالاضافة ، كما يظهر من مثل قوله يجيئنى زيد بعد عام ، وقد ضرب قبله بأيام ، وقوله : جاء زيد فى شهر كذا ، وهو يضرب فى ذلك الوقت أو فيما بعده

﴿المضارع﴾ كيضرب ﴿لا يكون﴾ ذلك الزمان المدلول عليه بفعل الماضى أو المضارع ﴿ماضياً﴾ وذاهاً قبل زمان النطق فى فعل الماضى ﴿أو مستقبلاً﴾ وآتياً بعد زمان النطق أو واقعاً فى زمان النطق ﴿حقيقة لامحالة﴾ أى دائماً وهذا قيد للمنفى .

والحاصل : ان فعل الماضى ليس زمانه قبل النطق فى جميع استعمالاته ، وكذلك فعل المضارع ﴿بل ربما يكون﴾ الزمان ﴿فى﴾ فعل ﴿الماضى مستقبلاً﴾ وآتياً بعد زمان النطق ﴿حقيقة و﴾ كذلك يكون الزمان ﴿فى﴾ فعل ﴿المضارع﴾ الاصطلاحي ﴿ماضياً كذلك﴾ أى حقيقة ﴿وانما يكون﴾ الزمان ﴿ماضياً﴾ وذاهاً ﴿أو مستقبلاً﴾ وآتياً ﴿فى فعلهما﴾ أى فعل الماضى والمستقبل الاصطلاحي ﴿بالاضافة﴾ والنسبة الى شيء آخر لأن يكون الزمان ماضياً أو مستقبلاً بالنسبة الى زمان النطق ﴿كما يظهر﴾ ذلك ﴿من مثل قوله يجيئنى زيد بعد عام ، وقد ضرب قبله بأيام﴾ فان ضرب فى الجملة ليس زمانه ماضياً بالنسبة الى حال النطق ، بل ماض بالنسبة الى بعد عام ، ومستقبل بالنسبة الى زمان النطق ، هذا فى الفعل الماضى ﴿وقوله : جاء زيد فى شهر كذا﴾ قبل عام من الشهور المنقضية ﴿وهو يضرب فى ذلك الوقت﴾ مثال للمضارع بمعنى الحال ومثال الاستقبال قوله ﴿أو﴾ وهو وهو يضرب ﴿فيما بعده﴾ أى ما بعد وقت مجيئه . وعلى كل حال كان الضرب

فيما مضى فتأمل جيداً.

ثم لا بأس بصرف عنان الكلام الى بيان ما به يمتاز الحرف عما عداه بما يناسب المقام ، لاجل الاطراد

منه ﴿فيما مضى﴾ فان « يضرب » في الجملتين ليس زمانه مستقبلاً أو حالاً بالنسبة الى زمان النطق، بل مستقبل أو حال بالنسبة الى قبل عام وماض بالنسبة الى زمان النطق .

قال العلامة المشكيني « ره » في قوله: « ربما يؤيد » الخ : وجهه ان مرادهم من الماضي والحال والمستقبل المأخوذ في الفعل هي الحقيقية منها كما مر ، فحينئذ يلزم التجوز في المثالين ، وأهل المحاوراة لا يلاحظون في مثلها علاقة، وهذا بخلاف ما قلنا من دلالاته على الزمان من باب الاطلاق فيما اسند الى الزماني، فان العامل فيهما قرينة على ارادة الماضي والمستقبل الاضافيين ، فلا يجوز التجوز، كسائر المطلقات المنصرفة عند عدم قرينة معينة الى بعض أفرادها المستعملة في غيره بتعدد الدال والمدلول بقرينة معينة .

ثم ان ذكره تأييداً لادليل الاحتمال كون مرادهم من الماضي والحال والمستقبل مطلقاً ، لا الحقيقي منها ولكنه خلاف الظاهر ، فصرف الاحتمال لا يخرج عن الدليلية ، ولعله لهذا أمر بالتأمل بقوله: ﴿فتأمل جيداً﴾ هذا تمام الكلام في دلالة الفعل على الزمان .

«امتياز الحرف عن الامر والفعل»

﴿ثم﴾ حيث انجر بنا الكلام الى هنا ﴿لا بأس بصرف عنان الكلام الى بيان ما به يمتاز الحرف عما عداه﴾ من الاسم والفعل ﴿بما﴾ أي بمقدار ﴿يناسب المقام﴾ مع ملاحظة الاختصار، وانما نذكر الفرق ﴿لاجل الاطراد﴾ أي متابعة

فى الاستطراد فى تمام الاقسام . فاعلم انه وان اشتهر بين الاعلام ان الحرف مادل على معنى فى غيره ، وقد بيناه فى الفوائد بما لامزيد عليه .

بعض الكلام بعضاً مما بينهما مناسبة ﴿فى الاستطراد﴾ وسوق الكلام على وجه يلزم منه كلام آخر ، اذ كان المقصود بالاصالة ذكر خروج الافعال عن عنوان النزاع فى المشتق ، ثم استطرذ ذكر الفرق بين الاسم والفعل ، وان الفعل يدل على خصوصية تنطبق على الزمان لانفس الزمان بخلاف الاسم فلا خصوصية فيه كذلك ، ثم اتبع ذلك بذكر الفرق بين الحرف وغيره ليتم الكلام ﴿فى تمام الاقسام﴾ الثلاثة ، وحيث سبق ذلك فى بيان الوضع فلا نحتاج الى تكثير الايضاح .

﴿فاعلم انه وان اشتهر بين الاعلام﴾ من قديم الزمان الى هذه الايام ﴿ان الحرف مادل على معنى فى غيره﴾ بحيث يكون وجوده آلياً ومرآناً لملاحظة حال الغير ، حتى أخذوا فى تعريفه ذلك ﴿وقد بيناه فى﴾ كتاب ﴿الفوائد﴾ التى كتبناه فى الاصول قبل الكفاية ﴿بما لامزيد عليه﴾ ، وحيث لم يكن بيانه خالياً عن الفائدة نقلناه بلفظه قال : ثم لا بأس بصرف عنان الكلام الى بيان معنى الحرف فى المقام استطراداً كسائر الاقسام ، ولنمهد لذلك مقدمة وهى : أن الموجود الخارجى كما أنه نارة يكون موجوداً فى نفسه سواء كان بنفسه أولاً كالواجب تعالى والجواهر ، وأخرى يكون موجوداً فى غيره كما فى الاعراض ، كذلك المتصور والموجود الذهنى فتارة يكون موجوداً فى نفسه ، ومتصوراً على استقلاله ومدرراً كبحياله ، وأخرى يكون موجوداً فى غيره ، ومتصوراً بتبعيته ، ومدرراً على أنه من خصوصياته

الا انك عرفت فيما تقدم عدم الفرق بينه وبين الاسم بحسب المعنى

وأحواله اذا عرفت ذلك فاعلم ان القسم الاول من الذهني هو المعنى الاسمى المدلول عليه بالاسماء مطلقاً، مطابقة أو تضمناً أو التزاماً، والأفعال تضمناً والقسم الثاني هو المعنى الحرفي المدلول عليه بالحروف مطابقة ، والأفعال وبعض الاسماء تضمناً ، وهذا معنى أن الحرف يدل على معنى في غيره ، أي في معنى آخر يكون قائماً به ومتصوراً بنبهه ، لأنه يدل على معنى يكون لغير لفظه بل للفظ آخر كي لا يكون له معنى ، بل مجرد علامة على دلالة الغير على معناه بخصوصياته المتقومة به الغير المستقلة بالمفهومية - كما توهم ذلك من كلام بعض المحققين- .
والحاصل : أن الدلالة على المعاني الخاصة في الخصوصيات الغير المستقلة بالمفهومية بدالين ، فيكون من باب تعدد الدال والمدلول ، لا من وحدة الدال وتعددده ، كيف وهو يستلزم الالتزام بالمجاز في الألفاظ المتعلقة لو التزم باستعمالها في المعاني الخاصة بهذه الخصوصيات ، بداهة عدم وضعها لها ، وهو بعيد لأظن أن يلتزم به أحد ، واردة الخصوصيات بلا دلالة لفظ عليه وهو أبعد ، ودلالة الحرف عليها لا يكون الا من باب تعدد الدال والمدلول وهو عين المأمول. نعم فرق بين الحرف وغيره ، حيث أنه لا يدل على معنى تحت لفظه بل على ما تحت المتعلقة ، لما عرفت من أن معناه يكون هو الخصوصية المتقومة بغيره المتصورة بنبهه فافهم واستقم^(١).

﴿الا أنك عرفت فيما تقدم﴾ في الامر الثاني في بيان الوضع ﴿عدم الفرق بينه﴾ أي بين الحرف ﴿وبين الاسم بحسب المعنى﴾ وان كان بينهما فرق ما بحسب اللفظ ، حيث أن غالب وضع الحروف على الحرف الواحد والاثنين كما

وانه فيهما لم يلحظ فيه الاستقلال بالمفهومية، ولا عدم الاستقلال بها، وانما الفرق هو انه وضع ليستعمل واريد منه معناه حالة لغيره وبما هو فى الغير ، ووضع غيره ليستعمل واريد منه معناه بما هو هو ، وعليه يكون كل من الاستقلال بالمفهومية وعدم الاستقلال بها انما اعتبر فى جانب الاستعمال، لا فى المستعمل فيه ليكون بينهما تفاوت بحسب المعنى فلفظ الابتداء لو استعمل فى المعنى الالى ، ولفظة من فى المعنى الاستقلالى ،

قالوا ﴿وانه﴾ أى المعنى فى الاسم والحرف ﴿فيهما لم يلحظ فيه الاستقلال بالمفهومية﴾ كما ادعى فى الاسم ﴿ولا عدم الاستقلال بها﴾ أى بالمفهومية كما ادعى فى الحرف، بل المعنى فى كليهما واحد ﴿وانما الفرق﴾ بينهما ﴿هو انه﴾ أى الحرف ﴿وضع ليستعمل وأريد منه معناه حالة لغيره وبما هو﴾ أى المعنى ﴿فى الغير ووضع غيره﴾ أى غير الحرف من الاسم والفعل ﴿ليستعمل وأريد منه معناه﴾ استقلالاً ﴿بما هو هو﴾ وفى نفسه .

﴿وعليه﴾ أى على ما ذكرنا ﴿يكون كل﴾ واحد ﴿من الاستقلال بالمفهومية﴾ المأخوذ فى الاسم والفعل ﴿وعدم الاستقلال بها﴾ أى بالمفهومية المأخوذ فى الحرف ﴿انما اعتبر فى جانب الاستعمال﴾ بناءً على شرط الواضع ﴿لا﴾ انهما اعتبرا ﴿فى المستعمل فيه﴾ ومعنى اللفظ الموضوع له ﴿ليكون بينهما تفاوت بحسب المعنى﴾ كما يقوله النحاة .

والحاصل : ان الاسماء كافة غير الاعلام ، وكذلك الحروف موضوعات بالوضع والموضوع له العامين للكليات الطبيعية، من دون أن يكون للامحاط سواء كان آلياً أو استقلالياً جزءاً أو قيداً للمعنى ﴿لفظ الابتداء﴾ الذى هو اسم ﴿لو استعمل فى المعنى﴾ الاضافى ﴿الالى﴾ المفيد لصرف الربط فقيل : سرت ابتداء البصرة ، مكان سرت من البصرة .

﴿و﴾ كذا لو استعمل ﴿لفظة من فى المعنى الاستقلالى﴾ فقيل : من خير من

لما كان مجازاً واستعمالاً له في غير ما وضع له ، وان كان بغير ما وضع له ، فالمعنى في كليهما في نفسه كلي طبيعي يصدق على كثيرين ، ومقيداً باللاحظ الاستقلالي أو الالي كلي عقلي ،

الى ، مكان الابتداء خير من الانتهاء . ﴿لما كان﴾ كل واحد من هذين الاستعمالين ﴿مجازاً واستعمالاً له﴾ أي اللفظ ﴿في غير ما وضع له﴾ اذ الفرض تساوى الموضوع له فيهما ﴿وان كان﴾ هذا الاستعمال ﴿بغير ما﴾ أي بغير النحو الذي ﴿وضع له﴾ اللفظ ، لانه قد تقدم اشتراط الواضع أن يستعمل الحروف في الالية والاسماء في الاستقلالية ﴿فالمعنى﴾ الموضوع له ﴿في كليهما﴾ أي الاسم والحرف ﴿في نفسه كلي طبيعي﴾ أي نفس الطبيعة المعروضة للكلية بما هي طبيعة من دون نظر الى عارضها ﴿يصدق على كثيرين﴾ كما هو شأن الكلي ﴿و﴾ اذا لوحظ هذا المعنى الكلي الطبيعي في الذهن - بأن صار موجوداً بالوجود الذهني - سواء كان ﴿مقيداً﴾ في الذهن ﴿باللاحظ الاستقلالي﴾ بأن أريد الاسم ﴿أو﴾ كان مقيداً في الذهن باللاحظ ﴿الالي﴾ بأن أريد الحرف فهو ﴿كلي عقلي﴾ أي أمر كلي مقيد بأمر ذهني .

ولا يخفى أن تسمية الكلي الطبيعي المقيد بأمر ذهني كلياً عقلياً خلاف اصطلاح أهل الميزان .

قال في التهذيب: مفهوم الكلي يسمى كلياً منطقياً ومعرضه طبعياً والمجموع عقلياً - انتهى .

مثلا : لو قلنا ان الانسان كلي كان موضوع هذه القضية الكلي الطبيعي ومحمولها الكلي المنطقي ومجموع الموضوع والمحمول الكلي العقلي . وكيف كان فالمعنى الاسمي والحرفي في نفسه كلي طبيعي ، وبملاحظة تقيدته

وان كان بملاحظة ان لحاظه وجوده ذهنياً كان جزئياً ذهنياً . فان الشيء مالم يتشخص لم يوجد ، وان كان بالوجود الذهني . فافهم وتأمل فيما وقع في المقام من الاعلام من الخلط والاشتباه وتوهم كون الموضوع له أو المستعمل فيه في الحروف خاصاً بخلاف ماعداه فانه عام .

بالالية والاستقلالية كلي عقلي ﴿وان كان بملاحظة ان لحاظه﴾ عبارة عن ﴿وجوده ذهنياً﴾ المستلزم لتشخصه ، اذ الشيء ما لم يتشخص لم يوجد لافي الخارج ولا في الذهن فهذا الاعتبار ﴿كان﴾ المعنى الملاحظ ﴿جزئياً ذهنياً﴾ .
وان شئت قلت : المعنى الطبيعي اذا جاء في الذهن فله اعتباران : الاول اعتبار كونه كلياً مقيداً بامر ذهني ويسمى حينئذ كلياً عقلياً ، الثاني اعتبار كونه موجوداً ذهنياً ويسمى حينئذ جزئياً ذهنياً ﴿فان﴾ هذا الاعتبار لو ضم بقاعدة ﴿الشيء مالم يتشخص لم يوجد وان كان﴾ ذلك ﴿بالوجود الذهني﴾ انتج الجزئية الذهنية ، والفرق بين الاعتبارين ما أشار اليه العلامة المشكيني «ره» بقوله : ثم ان التقييد باللحاظ معتبر في كون المعنى كلياً عقلياً لافي كونه جزئياً ذهنياً لانه يكفي فيه حصوله في الذهن ، سواء قيد باللحاظ أو لا كما علم من الامر الثالث وهو ما ذكره قبلاً بقوله : «الثالث ان كل ما دخل في حيز الوجود لابد أن يكون جزئياً سواء وجد في الخارج أو في الذهن» الخ .

﴿فافهم وتأمل فيما وقع في المقام من الاعلام﴾ قدس الله أسرارهم ﴿من الخلط والاشتباه﴾ بين ما يتولد من الاستعمال وما هو من مقومات الموضوع له ﴿وتوهم كون الموضوع له﴾ كما عن المحقق الشريف ﴿أو المستعمل فيه﴾ كما عن الفتازاني ﴿في الحروف﴾ وما ألحق بها ﴿خاصاً بخلاف ماعداه﴾ من سائر الاسماء غير الاعلام ﴿فانه عام﴾ واما الاعلام فانها موضوعات للجزئيات الطبيعية ،

وليت شعري ان كان قصد الالية فيها موجباً لكون المعنى جزئياً ، فلم لا يكون قصد الاستقلالية فيه موجباً له ، وهل يكون ذلك الا لكون هذا القصد ليس مما يعتبر في الموضوع له ولا المستعمل فيه بل في الاستعمال ، فلم لا يكون فيها كذلك ؟ كيف والا لزم أن يكون معاني المتعلقات غير منطبقة على الجزئيات الخارجية ،

فالوضع والموضوع له والمستعمل فيه فيها خاصة ، من دون أن يكون للناظر جزءاً من المعنى أو قيداً له .

هذا ثم أشار المصنف « ره » الى وجه كون المعنى الاسمي وعدم دخل الالية والاستقلالية في المعنى بقوله : ﴿ وليت شعري ان كان قصد الالية فيها ﴾ أي في الحروف ﴿ موجباً لكون المعنى جزئياً ﴾ وخصوصاً حتى يوجب خصوص المستعمل فيه أو الموضوع له ﴿ فلم لا يكون قصد الاستقلالية فيه ﴾ أي في غير الحرف ﴿ موجباً له ﴾ أي لكون المعنى جزئياً ﴿ وهل يكون ذلك ﴾ أي عدم كون قصد الاستقلالية موجباً للجزئية المعنى ﴿ الا لكون هذا القصد ﴾ في الاسم ﴿ ليس مما يعتبر في الموضوع له ولا ﴾ في ﴿ المستعمل فيه بل ﴾ هذا القصد معتبر ﴿ في الاستعمال ﴾ ومما يتولد منه ﴿ فلم لا يكون ﴾ قصد الالية ﴿ فيها ﴾ أي في الحروف ﴿ كذلك ﴾ غير مربوط بالموضوع له والمستعمل فيه بل من ولائد الاستعمال و ﴿ كيف ﴾ لا يكون قصد الالية خارجاً عن المعنى الحرفي ﴿ والا ﴾ فلو كان للناظر داخلاً ﴿ لزم أن يكون معاني المتعلقات ﴾ للحروف ﴿ غير منطبقة على الجزئيات الخارجية ﴾ وذلك بـمقدمتين :

« الاولى » ان الناظر قيد للمعنى الحرفي ، والمعنى الحرفي قيد للمعنى الاسمي ،

وقيد القيد قيد ، فاللناظر قيد للمعنى الاسمي .

لكونها على هذا كليات عقلية ، والكلية العقلية لا موطن له الا الذهن ،
فالسير والبصرة والكوفة في « سرت من البصرة الى الكوفة »
لاتكاد تصدق على السير والبصرة والكوفة ، لتقيدها بما اعتبر فيه
القصد فتصير عقلية ، فيستحيل انطباقها على الامور الخارجية .

« الثانية » ان المعنى الاسمي مقيد بالامر الذهني ، وكلاما كان مقيداً بالامر
الذهني كان ذهنياً ، فالمعنى الاسمي ذهني ، ومن البديهي أن الامور الذهنية غير
منطبقة على الخارجيات ﴿ لكونها ﴾ أي معاني المتعلقة ﴿ على هذا ﴾ الذي
ذكرناه من تقيدها بالذهن ﴿ كليات عقلية ﴾ أي امور عقلية كما سبق - لالكية عقلي
اصطلاحي - .

﴿ والكلية العقلية لا موطن له الا الذهن ﴾ ولا يعقل وجوده في الخارج
﴿ فالسير والبصرة والكوفة في ﴾ مثال ﴿ سرت من البصرة الى الكوفة لاتكاد
تصدق على السير والبصرة والكوفة ﴾ الخارجيات ﴿ لتقيدها ﴾ أي تقيده هذه الثلاثة
﴿ بما ﴾ أي بحرف وهو من والى ﴿ اعتبر فيه القصد ﴾ واللاحاظ حسب الفرض ،
فمن والى عقليان لتقيدهما باللاحاظ ﴿ ف ﴾ لوقيد السير والبصرة والكوفة بهما
﴿ نصير عقلية ﴾ اذ المقيد بالمقيد باللاحاظ مقيد به كما تقدم ﴿ فيستحيل انطباقها ﴾
أي الثلاثة ﴿ على الامور الخارجية ﴾ وعليه يلزم مفسدتان :

الاولى : كون الاخبار المشتملة على الحروف غير حاكية عن الخارج وهو
خلاف الضرورة .

الثانية : عدم امكان الامثال في الاوامر والنواهي المشتملة على الحروف ، وهو
مقطوع البطلان كما تقدم . فصلا في الوضع .

ثم انه لما كان هنا مظنة ايراد - وهو التنافي بين كون معاني الحروف جزئية

وبما حققناه يوفق بين جزئية المعنى الحرفي بل الاسمى والصدق على الكثيرين ، وان الجزئية باعتبار تقييد المعنى باللمحظ في موارد الاستعمالات آلياً أو استقلالياً ، والكلية بلمحظ نفس المعنى . ومنه ظهر عدم اختصاص الاشكال والدفع

ذهنية وكونها كليات طبيعية الموجبة للصدق على الكثيرين - أشار الى دفعه بقوله : ﴿وبما حققناه﴾ من كون الموضوع له في الحروف نفس الطبيعة والجزئية عارضة لها من قبل الاستعمال ، لاحتياجه الى اللمحظ الذهني ﴿يوفق بين جزئية المعنى الحرفي بل﴾ جزئية المعنى ﴿الاسمي﴾ أيضاً ﴿و﴾ بين ﴿الصدق على الكثيرين﴾ المقابل للجزئي ، اذ المفهوم ان امتنع فرض صدقه على كثيرين فجزئي والافكلي ﴿و﴾ ذلك لما ظهر من ﴿ان الجزئية﴾ عارضة ﴿باعتبار تقييد المعنى﴾ الكلي الذي هو الموضوع له ﴿باللمحظ﴾ الذهني ﴿في موارد الاستعمالات﴾ سواء كان لمحظه ﴿آلياً﴾ كما في الحروف ﴿أو استقلالياً﴾ كما في الاسماء ﴿والكلية﴾ عطف على الجزئية ﴿بلمحظ نفس المعنى﴾ من غير فرق بين الاسم والحرف . والحاصل ان جزئية المعنى عارضية وكليته ذاتية .

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

﴿ومنه﴾ أي مما حققناه ﴿ظهر عدم اختصاص﴾ هذا ﴿الاشكال﴾ السابق من التنافي بين كلية المعنى وجزئيته ﴿والدفع﴾ الذي ذكرناه من كون الكلية

بالحرف ، بل يعم غيره - فتأمل فى المقام فانه دقيق ومزال الاقدام
للاعلام ، وقد سبق فى بعض الامور بعض الكلام والاعادة مع ذلك لما
فيها من الفائدة والافادة فافهم .

رابعها : ان اختلاف المشتقات فى المبادئ وكون المبدأ فى
بعضها حرفة وصناعة وفى بعضها قوة وملكة

ذاتية والجزئية عارضية ﴿بالحرف﴾ فقط ﴿بل يعم غيره﴾ أى الاسم ﴿فتأمل فى
المقام فانه دقيق ومزال﴾ جمع مزية وهى موضع الزلل أى هنا تزل ﴿الاقدام
للاعلام وقد سبق فى بعض الامور﴾ وهو الامر الثانى ﴿بعض الكلام﴾ فى الفرق
بين الاسم والحرف ﴿والاعادة مع ذلك﴾ الذى سبق ﴿لما فيها﴾ أى فى الاعادة
﴿من الفائدة والافادة﴾ وهى بيان الاشكال والدفع الذى أشار اليه فى بحث
الوضع بقوله : « ولذا التجأ بعض الفحول » الخ ﴿فافهم﴾ ذلك واحفظه . وان
شئت زيادة التوضيح فراجع كتاب القوائد للمصنف « ره » فانه أوضح هناك الاشكال
والدفع .

« اختلاف مبادئ المشتقات »

﴿رابعها﴾ أى الرابع من الامور التى ينبغى تقديمها على البحث فى بيان
دفع ما ربما يتوهم من كون بعض المشتقات حقيقة فى الاعم اتفاقاً نظير الكاتب
والمشر والمجتهد . لا يخفى ﴿ان اختلاف المشتقات فى المبادئ﴾ التى هى
مادة المشتقات ﴿وكون المبدأ فى بعضها حرفة﴾ كالقبال ﴿وصناعة﴾ كالنجار
﴿وفى بعضها قوة﴾ كالكتاب بالقوة للانسان ولو كان أمياً ﴿وملكة﴾ كالمجتهد والشاعر

وفى بعضها فعلياً لا يوجب اختلافاً فى دلالتها بحسب الهيئة أصلاً ولا تفاوتاً فى الجهة المبحوث عنها كما لا يخفى ، غاية الامر انه يختلف التلبس به فى المضى أو الحال فىكون التلبس به فعلاً لو أخذ حرفة أو ملكة ولو لم يتلبس به الى الحال أو انقضى عنه ويكون مما مضى أو يأتى لو أخذ فعلياً ، فلا يتفاوت فيها أنحاء التلبسات وأنواع التعلقات كما أشرنا اليه .

﴿ وفى بعضها فعلياً ﴾ كالحى ﴿ لا يوجب ﴾ أى اختلاف المواد ﴿ اختلافاً فى دلالتها ﴾ أى دلالة المشتقات ﴿ بحسب الهيئة أصلاً ﴾ كما عن صاحب الفصول والفاضل التوني « ره » .

﴿ و ﴾ كذا ﴿ لا ﴾ يوجب ذلك ﴿ تفاوتاً فى الجهة المبحوث عنها ﴾ التى هي كيفية دلالة الهيئة ، وانها أعم من المتلبس أم لا ﴿ كما لا يخفى ﴾ على المتأمل ﴿ غاية الامر أنه يختلف التلبس به ﴾ أى بالمبدأ ﴿ فى المضى أو الحال ﴾ بسبب اختلاف أوضاع المبادئ ﴿ فىكون التلبس به ﴾ أى بالمبدأ ﴿ فعلاً ﴾ ولو لم يكن مشتغلاً بالمبدأ ﴿ لو أخذ ﴾ المبدأ ﴿ حرفة أو ملكة ﴾ فآله مجتهدو البقال متلبسان بالمبدأ حتى فى حال النوم ، اذ ليس المراد بالبقال بايع البقل فعلاً ولا بالمجتهد الكادح فى الاستنباط حالاً بل من حرفته بيع البقل ومن له قوة الاستنباط ، ومن البديهي تلبس النائم بهما بل ﴿ ولو لم يتلبس به ﴾ أى بالاجتهاد والبيع ﴿ الى الحال ﴾ أى حال الاسناد ﴿ أو انقضى ﴾ المبدأ الفعلى ﴿ عنه ﴾ أى عن ذي الملكة والحرفة بأن باع واجتهد فى الزمان السابق ﴿ ويكون ﴾ عطف على فىكون التلبس به ، أى يكون التلبس غير فعلي ، بل ﴿ مما مضى أو يأتى لو أخذ ﴾ المبدأ ﴿ فعلياً ﴾ كالضارب فانه غير متلبس بالضرب حال النطق لو انقضى عنه الضرب أى لم يضرب بعد ﴿ فلا يتفاوت فيها ﴾ أى فى الجهة المبحوث عنها وهي دلالة الهيئة ﴿ أنحاء التلبسات وأنواع التعلقات كما أشرنا اليه ﴾ فى الامر الاول ، وقد تقدم منا هناك عند قوله : « واختلاف

خامسها : ان المراد بالحال في عنوان المسألة هو حال التلبس لاحال النطق ،

أنحاء التلبسات « ما يوضح المطلب .

قال المصنف في الفوائد : « رابعها » انه ليس اختلاف المشتقات في الدلالة على التلبس بالمبدأ فعلا تارة واستعداداً أو قوة أخرى بحسب الهيئة ، بل من حيث المادة حيث يراد منها تارة فعلية المبدأ ، وأخرى قوته واستعداده ، فيراد من الكتابة في الكاتب تارة فعليتها وأخرى صنعتها وحرفتها فلا يكون ذلك موجباً لاختلاف الهيئة بحسب الدلالة أصلاً كما لا يخفى .

ومن هنا انقدح ان الاوصاف المأخوذة من المبادئ التي تكون حرفة وصنعة أو استعداداً وقوة ، كما هو الحال غالباً في أسامي الآلات وأحياناً في أسامي الازمنة والامكنة حالها حال سائر الاوصاف الجارية على الذوات في الدلالة على التلبس بالمبدأ على أنحائه المختلفة كما مرّت اليه الاشارة . وبالجمله اختلاف المشتقات من حيث المبادئ أو أنحاء التلبسات لا يوجب تفاوتاً في الجهة المبحوث عنها فيها ههنا كما لا يخفى^(١).

« المراد بالحال »

﴿ خامسها ﴾ أي الخامس من الامور التي ينبغي تقديمها على البحث في بيان المراد من لفظ الحال في قولهم « ان المشتق حقيقة في المنبسط بالمبدأ في الحال » فنقول : ﴿ ان المراد بالحال في عنوان المسألة ﴾ كما تقدم ﴿ هو حال التلبس ﴾ والمراد به حال النسبة والجري ﴿ لا ﴾ ان المراد بالحال ﴿ حال النطق ﴾

ضرورة ان مثل كان زيد ضارباً أمس

كما توهم بعض .

بيان ذلك - كمافي حواشي بعض الاعلام - : اذا قيل « زيد عالم » فهناك احوال ثلاثة : حال النطق، وحال التلبس أعني تلبس زيد بالعلم، وحال الجري وهو حال النسبة الابقاعية - انتهى .

وتوضيحه: ان حال النطق عبارة عن الزمان الذي يتفوه الانسان بقول زيد عالم، وهو الزمان المتوسط بين الزمان الماضي وبين الزمان المستقبل، وحال التلبس عبارة عن الوقت الذي كان زيد متلبساً بلباس العلم ومقترناً معه ، وحال الجري والنسبة عبارة عن الوقت الذي أراد المتكلم جري العلم على زيد في ذلك الوقت .

مثلاً: لو كان زيد عالماً يوم الخميس ، ثم قال المتكلم في يوم السبت زيد عالم أمس، فحال النطق يوم السبت، وحال الجري يوم الجمعة، اذ أجرى المتكلم العلم على زيد فيه بقرينة قوله أمس، وحال التلبس يوم الخميس اذا كان زيد متلبساً بلباس العلم فيه .

اذا عرفت ذلك فنقول: اذا أجرى المتكلم العلم على زيد في يوم الخميس فهو حقيقة اتفاقاً، واذا أجره عليه في يوم الاربعاء فهو مجاز اتفاقاً، واذا أجره عليه في يوم الجمعة فهو مختلف فيه^(١) ضرورة ان مثل كان زيد ضارباً أمس

(١) لا يخفى ان الحال في اصطلاح النحاة ايضاً غير الحال بمعنى الزمان كما صرح به جملة منهم ، نعم زعم السخاوي كمافي المطول اتحادهما ، قال انك اذا قلت « جئت وقد كتب زيد » فلا يجوز ان يكون حالا ان كانت الكتابة قد انقضت ، ويجوز ان يكون حالا اذا شرع في الكتابة وقد قضى منها جزء الا انه متلبس بها مستديم لها فالانقضاء جزء منها جيء بالماضي ولتلبسه بها ودوامه عليها صح ان يكون لفظ الماضي حالا لاتصاله بالحال - انتهى .

أو سيكون غداً ضارباً حقيقة اذا كان متلبساً بالضرب في الامس في المثال الاول ومتلبساً به في الغد في الثاني، فجرى المشتق حيث كان بلحاظ حال التلبس، وان مضى زمانه في أحدهما ولم يأت بعد في الاخر كان حقيقة بلاخلاف ولا ينافيه الاتفاق على ان مثل زيد ضارب غداً مجاز، فان الظاهر انه

اذا كان متلبساً بالضرب فيه ﴿أوسيكون﴾ زيد ﴿غداً ضارباً﴾ اذا كان متلبساً بالضرب فيه ﴿حقيقة﴾ لا مجاز ﴿اذا كان﴾ زيد ﴿متلبساً بالضرب في الامس في المثال الاول ومتلبساً به﴾ أي بالضرب ﴿في الغد في﴾ المثال ﴿الثاني﴾ مع أنه لو كان المعيار زمان النطق لزم كون المثالين مجازاً لعدم تلبس زيد بلباس الضرب في حال النطق .

واما حيث كان المعيار زمان الجري والمتكلم أجرى الضرب عليه في زمان تلبسه الحقيقي كانا حقيقة ﴿فجرى المشتق حيث كان بلحاظ حال التلبس﴾ بأن أجرى المتكلم المشتق على الذات بحيث كان الجري في زمان التلبس ﴿وان مضى زمانه﴾ أي زمان التلبس ﴿في أحدهما﴾ أي في أحد المثالين وهو الاول ﴿ولم يأت﴾ زمان التلبس ﴿بعد في﴾ المثال ﴿الاخر كان﴾ المشتق ﴿حقيقة﴾ عند الكل ﴿بلاخلاف﴾ ولا اشكال ﴿ولا﴾ يخفى ان عدم الخلاف هنا ينافي ما تقدم من البعض من كون المراد بالحال حال النطق .

ان قلت: ما ذكرتم من عدم الخلاف في كون المثالين حقيقة ﴿ينافيه الاتفاق﴾ الذي ادعى ﴿على أن مثل زيد ضارب غداً﴾ ليس بحقيقة، بل هو ﴿مجاز﴾ قلت: أولاً لانسلم الاتفاق المذكور، بل ادعى بعض ان مستند هذا الاجماع توهم ان المراد من الحال حال النطق، وثانياً لاتنافي بين كون المثال حقيقة باعتبار ومجازاً باعتبار آخر ﴿فان الظاهر انه﴾ أي الاتفاق على كون المثال مجازاً

فيما اذا كان الجرى فى الحال كما هو قضية الاطلاق ، والغد انما يكون لبيان زمان التلبس ، فيكون الجرى والاتصاف فى الحال ، والتلبس فى الاستقبال ومن هنا ظهر الحال فى مثل زيد ضارب أمس ، وانه داخل فى محل الخلاف والاشكال ،

﴿ فيما اذا ﴾ تخلف التلبس عن الجرى - بأن يكون التلبس فى الاستقبال - و﴿ كان الجرى فى الحال ﴾ بأن أجرى المتكلم المشتق على الذات فعلا فى زمان النطق ﴿ كما هو ﴾ أى كون الجرى فى الحال ﴿ قضية ﴾ ظاهر ﴿ الاطلاق ﴾ فان من يقول « زيد ضارب » يطلق الضاربة على زيد فى الحال ﴿ و ﴾ كلمة ﴿ الغد انما يكون لبيان زمان التلبس ﴾ لا الجرى ﴿ فيكون الجرى والاتصاف ﴾ بصفة الضاربة ﴿ فى الحال ﴾ بحكم الاطلاق ﴿ و ﴾ يكون ﴿ التلبس ﴾ بها ﴿ فى الاستقبال ﴾ .

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

﴿ ومن هنا ﴾ ارتفع المناقاة من البين و﴿ ظهر الحال فى ﴾ ما اذا كان المشتق جارياً على من تلبس بالمبدأ فى الزمان السابق ﴿ مثل زيد ضارب أمس ﴾ و﴿ ظهر ﴾ أنه داخل فى محل الخلاف ﴿ بين الاعمى وغيره ، اذ قد يكون أمس قرينة للتلبس مع ان الجرى فى الحال ،

وقد يكون قرينة للجرى ، فعلى الاول يكون محلاً للخلاف ﴿ والاشكال ﴾

واو كانت لفظة أمس أو غد قرينة على تعيين زمان النسبة والجري أيضاً كان المثالان حقيقة وبالجملة لا ينبغى الاشكال فى كون المشتق حقيقة فيما اذا جرى على الذات بلحاظ حال التلبس ولو كان فى الماضى أو الاستقبال ، وانما الخلاف فى كونه حقيقة فى خصوصه أوفىما يعم

فالاعتى يراه حقيقة، ومن يشترط التلبس الفعلي يراه مجازاً، وعلى الثاني يكون حقيقة بقول واحد .

﴿و﴾ حاصل الكلام فى المثالين: انه ﴿لو كانت لفظة أمس أو غد قرينة على تعيين زمان ﴾ التلبس يكون الاول مختلفاً فيه والثاني مجازاً ، ولو كانت قرينة على تعيين زمان ﴿النسبة والجري أيضاً﴾ كما يعين زمان التلبس ﴿كان المثالان حقيقة﴾ بالاتفاق، لاتحاد زمانى الجري والتلبس الذي كان معياراً لكون المشتق حقيقة.

﴿وبالجملة﴾ الاقسام اربعة اذ كل واحد من لفظي أمس وغد اما أن يكون قرينة لحال الجري ، واما ان يكون قرينة لحال التلبس ﴿لا ينبغى الاشكال فى كون المشتق حقيقة فى ﴾ اثنتين منها ، وهما ﴿ما اذا جرى ﴾ المشتق ﴿على الذات بلحاظ حال التلبس﴾ بأن يكون لفظ أمس وغد قرينتين على الجري والتلبس معاً .

﴿واو كان ﴾ التلبس ﴿فى الماضى﴾ كما فى الاول ﴿أو الاستقبال﴾ كما فى الثاني ﴿وانما الخلاف فى كونه﴾ أى المشتق ﴿حقيقة فى خصوصه﴾ أى خصوص التلبس بالمبدأ ﴿أوفىما يعم﴾ المتلبس والمنفصي فى القسم الثالث

ماذا جرى عليها في الحال بعد ما انقضى عنها التلبس ، بعد الفراغ عن كونه مجازاً فيما اذا جرى عليها فعلاً بلحاظ حال التلبس في الاستقبال .

ويؤيد ذلك اتفاق أهل العربية على عدم دلالة الاسم على الزمان ومنه الصفات الجارية على الذوات .

وهو ﴿ماذا جرى﴾ المشتق ﴿عليها﴾ أي على الذات ﴿في الحال بعد ما انقضى عنها﴾ أي عن الذات ﴿التلبس﴾ بالمبدأ كما لوقال «زيد ضارب أمس» فأجرى المضارب على زيد في الحال، وجعل امس قرينة لوقت التلبس ﴿بعد الفراغ﴾ أي أن الخلاف في القسم الثالث بعد الفراغ ﴿عن﴾ القسم الرابع والحكم فيه بـ ﴿كونه﴾ أي المشتق ﴿مجازاً فيما اذا جرى عليها﴾ أي على الذات ﴿فعلاً بلحاظ حال التلبس﴾ الذي يأتي ﴿في الاستقبال﴾ كما لوقال «زيد ضارب غداً» فأجرى المضارب على زيد في الحال، وجعل غداً قرينة لوقت التلبس ، فالصورتان الاوليان حقيقة قطعاً، والصورة الرابعة مجاز قطعاً، والصورة الثالثة مختلف فيها .

﴿ويؤيد ذلك﴾ أي كون المراد بالحال في عنوان المسألة هو حال التلبس لا حال النطق ﴿اتفاق أهل العربية على عدم دلالة الاسم على الزمان﴾ حتى أخذوا ذلك في تعريفه فقالوا : الاسم مادل على معنى مستقل في نفسه غير مقترن بأحد الأزمنة الثلاثة ﴿ومنه﴾ أي ومن الاسم ﴿الصفات الجارية على الذوات﴾ كاسم الفاعل ، والمفعول ، والصفة المشبهة ، وصورة القياس هكذا : الصفات الجارية اسم ، والاسم لا يدل على الزمان ، فهي لا تدل عليه وجه التأييد ان مرادهم بالزمان هو الماضي والمستقبل والحال بقرينة قولهم : «الفعل يدل على الزمان»

ولا ينافيه اشتراط العمل فى بعضها بكونه بمعنى الحال أو
الاستقبال ، ضرورة ان المراد الدلالة على أحدهما بقرينة ، كيف لا
وقد اتفقوا على كونه مجازاً فى الاستقبال .

حال ارادتهم أحد الازمنة الثلاثة، فانهم صرحوا بأن المراد هي الحقيقية من تلك
الازمنة لا المفهوم، وحيث نفى أن يكون الاسم دالا على الزمان، لزم أن لا يدل
على حال النطق .

والحاصل : ان الاتفاق على عدم دلالة الاسم على الزمان ، والاتفاق على
دلالة المشتق على الحال حقيقة مشعر بأن المراد بالحال غير الزمان ، والا لكان
بين الاتفاقيين تناقض . ثم وجه كون هذا الاتفاق مؤيداً لدليلا عدم كون مثل هذا
الاتفاق حجة . مضافاً الى بعض احتمالات آخر في الجمع ذكرها العلامة المشكيني
« ره » فراجع ^(١).

﴿و﴾ ان قلت: ان القياس السابق انتج ان الصفات ﴿لا﴾ تدل على الزمان و
﴿ينافيه﴾ ما ذكره الذحاة من ﴿اشتراط العمل في بعضها﴾ كاسم الفاعل ﴿بكونه
بمعنى الحال أو الاستقبال﴾ قال ابن مالك :

كفعله اسم فاعل في العمل ان كان عن مضيه بمعزل

قلت : لاتنافي بين عدم الدلالة على الزمان وبين اشتراط العمل بالزمان
﴿ضرورة أن المراد﴾ بهذا الشرط ﴿الدلالة على أحدهما﴾ أي دلالة اسم الفاعل
ونحوه على أحد الزمانين ﴿بقرينة﴾ خارجية على نحو تعدد الدال والمدلول
نحو « زيد ضارب الان أو غداً » و ﴿كيف لا﴾ يكون الدلالة على الزمان بدال
آخر ﴿وقد اتفقوا على كونه مجازاً﴾ فيما اذا استعمل ﴿في الاستقبال﴾ كما تقدم

لا يقال : يمكن أن يكون المراد بالحال في العنوان زمانه كما هو الظاهر منه عند اطلاقه ، وادعى انه الظاهر في المشتقات ، اما لدعوى الانسباق من الاطلاق أو بمعونة قرينة المحكمة .

في أول بحث المشتق ، فهذا الاتفاق يكشف عن كون الاستقبال المشروط به العمل ليس جزءاً من مدلول المشتق والا لزم التناقض .

قال في الفوائد في جواب الاشكال : ضرورة أن الغرض أن يراد أحدهما بديل آخر مع أنه لو كان بدلالته فهو أعم من أن يكون على نحو الحقيقة أو على نحو المجاز ، كيف وقد اتفقوا على كونه مجازاً في الاستقبال ^(١) .

﴿ لا يقال : يمكن أن يكون المراد بالحال في العنوان زمانه ﴾ أي زمان الحال المتوسط بين زمني الماضي والمستقبل ، لا مادعيتهم من كون المراد بالحال حال الجري والنسبة ، وذلك لوجهين :

الاول ما أشار اليه بقوله ﴿ كما هو ﴾ أي زمان الحال ﴿ الظاهر منه عند اطلاقه ﴾ أي اطلاق لفظ الحال ، فان الظاهر من لفظ الحال هو زمان النطق .
 ﴿ والثاني ما ﴾ ادعى ﴾ من ﴿ انه الظاهر في المشتقات ﴾ اذ الظاهر من الحال هنا هو حال النطق ثم ان مستند هذا الظهور ﴿ اما لدعوى الانسباق من الاطلاق ﴾ فان لفظ الحال وان كان يشمل حال النطق وحال الجري الا أن المنصرف منه هو الاول ، ﴿ أو ﴾ ان الاطلاق لا يشمل غير حال النطق ﴿ بمعونة قرينة المحكمة ﴾ وبيانه بلفظ العلامة الرشتي « ره » باجراء مقدماتها من كون المتكلم بصدد البيان ظاهراً ، وانتفاء القدر المتيقن بحسب مقام المخاطب ، وانتفاء ما يدل على تعيين حال النسبة ، فيحمل على الزمان المقابل للزمانين ، صوناً لكلام الحكيم عن

لانا نقول: هذا الانسباق وان كان مالا ينكر الا أنهم فى هذا العنوان بصدد تعيين ما وضع له المشتق ، لاتعيين ما يراد بالقرينة منه .

اللغوية ، والزمان المخصوص المقابل للزمانين وان كان نحواً من التعيين ، الا أن اللفظ قالب له مفيد اياه بنفسه ، بخلاف النسبة فانه ليس اللفظ بنفسه قالباً له مفيداً اياه ، فلو كان المراد حال النسبة لكان اللازم اضافة لفظ الحال اليها .

﴿لانا نقول : هذا الانسباق﴾ المدعى ﴿وان كان مالا ينكر الا﴾ أنه ليس بمفيد اذ ﴿انهم فى هذا العنوان﴾ أي عنوان مبحث المشتق ﴿بصدد تعيين ما وضع له المشتق﴾ وانه موضوع للمتلبس أو المنقضي عنه ﴿لا﴾ فى مقام ﴿تعيين ما يراد بالقرينة منه﴾ قال بعض الاعلام : يعنى ان لفظ الحال يذكر فى مقامين : أحدهما مقام ما وضع له المشتق ، وثانيهما مقام ما يكون المشتق دالا عليه ولو بالقرينة . وظهور لفظ الحال فى المقام الثاني فى حال النطق لا يقتضى ظهور لفظ الحال فى المقام الاول فيه - انتهى .

أقول : قد أوضحنا المتن من قوله « لا يقال » الى هنا على مذاق بعض الشراح والمحشين ، لكن الظاهر من العبارة - مؤيداً بما فى فوائد المصنف « ره » - عدم كون المراد ماذكر ، بل المراد من قوله « وادعى » الخ ظهور نفس لفظ المشتق فى حال النطق ، وقوله : « اما لدعوى » الخ مستنداً لكلا الوجهين - أعني ظهور لفظ الحال وظهور لفظ المشتق - وحيث أن يكون حاصل الجواب عن الاشكال الثاني : اننا فى صدد تعيين موضوع له المشتق لافى صدد تعيين المراد منه بقرينة الانصراف أو الحكمة . وقد أوضح العلامة المشكيني « ره » الاشكال والجواب على النحو الثاني فراجع (١) .

سادسها : انه لا أصل في نفس هذه المسألة يعول عليه عند الشك . واصالة عدم ملاحظة الخصوصية مع معارضتها باصالة عدم ملاحظة العموم ،

قال في الفوائد في مقام الجواب عن الاشكال المتقدم مالفظة: لانا نقول الظاهر انهم في مقام تعيين ماوضع له لا ماينصرف اليه باطلاقه ولو بمؤنة مقدمات الحكمة، فانه لاننكر انسباق التلبس في الحال عند الاطلاق ، كما انه غالباً قضية مقدمات الحكمة كما لا يخفى^(١) انتهى، فتأمل .

« تأسيس الاصل »

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

﴿و﴾ ان قلت : لاما نمن اجراء ﴿ اصالة عدم ملاحظة الخصوصية ﴾ التلبسية حال الوضع ، فيثبت كون الوضع للاعم ، اذ مثبتات الاصول اللفظية حجة .

قلت: يرد عليه اقتران الاول ماأشار اليه بقوله: ﴿مع معارضتها باصالة عدم ملاحظة العموم﴾ اذ كما ان الاصل عدم ملاحظة الخصوصية، الاصل عدم ملاحظة العموم، فان لحاظ العموم والخصوص امران حادثان فالاصل عدمهما .

(١) الفوائد الاصولية ص ٣٠٧ .

لادليل على اعتبارها في تعيين الموضوع له .

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

لا يقال: العام متيقن لانه اذا كان هناك مفهومان أحدهما عام والاخر خاص،
فبالنسبة الى العام متيقن، وبالنسبة الى الخاص مشكوك، لان العام موضوع له
اما استقلالا واما ضمناً بخلاف الخاص .

لانا نقول : هذا انما يصح اذا كان هناك مفهومان، أحدهما بسيط والاخر
مركب، واما اذا كان كل واحد منهما بسيطاً - كما فيمانحن فيه - لبساطة مفهوم
المشتق فلا، لانه يكون بينهما تباين كما لا يخفى، وللمحقق الاصفهاني « ره » ههنا
جواب أدق لامجال لا يراده^(١).

« الثاني » انه ~~لا دليل على اعتبارها~~ اي اعتبار أصالة العدم ~~في تعيين~~
الموضوع له ~~وذلك لعدم احراز~~ بناء العقلاء، لمانتقدم من أن مجرى أصالة العدم
العقلانية في تعيين المراد بعد العلم بالوضع ، لافي تعيين كيفية الاستعمال وانه
حقيقة أو مجاز بعد معلومية المعنى المراد .

مثلاً: لو علمنا ان المشتق موضوع للخصوص ومجاز في العموم ثم شككنا
في أن مراد المتكلم من الضارب المتلبس أو المنقضي جرت أصالة عدم القرينة،
وبها يتعين كون المراد المتلبس، أما لو علمنا انه أراد من الضارب المنقضي ولم
نعلم انه حقيقة حينئذ أو مجاز فلا مسرح لأصالة العدم حتى يتعين كونه حقيقة .
هذا كله لو اريد بأصالة العدم الاصل العقلاني، واما لو اريد الاستصحاب فهو
أولا معارض، وثانياً مثبت كما لا يخفى .

(١) نهاية الدراية في شرح الكفاية ج ١ ص ٨١ .

وأما ترجيح الاشتراك المعنوي على الحقيقة والمجاز اذا دار الامر بينهما لاجل الغلبة فممنوع ، لمنع الغلبة أولاً ، ومنع نهوض حجة على الترجيح بها ثانياً .

﴿ وأما ﴾ اصل ﴿ ترجيح الاشتراك المعنوي على الحقيقة والمجاز ﴾ بتقريب ان المشتق يستعمل في المنقضي وفي المتلبس كثيراً ، فالامر دائر بين ان يكون اللفظ حقيقة في أحدهما ومجازاً في الآخر ، وبين ان يكون مشتركاً لفظياً بينهما ، وبين أن يكون مشتركاً معنوياً بينهما بأن وضع للمتلبس بالمبدأ أنا ما الجامع بين المنقضي والمتلبس .

ولاشك ان المشترك المعنوي خير منهما ﴿ اذا دار الامر بينهما ﴾ أي بين الاشتراك المعنوي وبين الحقيقة والمجاز ، وذلك لما تقرر في بحث تعارض الاحوال بأنه متقدم عليهما ﴿ لاجل الغلبة ﴾ فان الغالب في الالفاظ المستعملة في أكثر من معنى كونه مشتركاً معنوياً بينهما ﴿ فممنوع ﴾ جواب « اما » وبيان وجه المنع ﴿ لمنع الغلبة ﴾ المذكورة ﴿ أولاً ﴾ اذ المجاز أكثر من الحقيقة ، ولذا قيل أكثر لغة العرب المجازات ﴿ ومنع نهوض حجة على الترجيح بها ﴾ أي بالغلبة على فرض تسليمها ﴿ ثانياً ﴾ وذلك لما سبق في الامر الثامن من ان الغلبة وغيرها - من الوجوه التي ذكروها لترجيح بعض الاحوال على بعض - غير مفيد ، لانها وجوه استحسانية لا اعتبار بها ، الا اذا كانت موجبة لظهور اللفظ في المعنى ، لعدم دليل على اعتبارها بدون الظهور العرفي .

هذا تمام الكلام في بيان الاصول الجارية لتعيين معنى المشتق .

وأما الاصل العملى فيختلف فى الموارد : فإصالة البراءة فى مثل « اكرم كل عالم » يقتضى عدم وجوب اكرام ما انقضى عنه المبدأ قبل الايجاب ، كما ان قضية الاستصحاب وجوبه لو كان الايجاب قبل الانقضاء ،

﴿وأما﴾ لو شك ولم يعلم الموضوع له فلا بد من الرجوع الى ﴿الاصل العملى﴾ الجارى فى كل مقام ﴿فيختلف فى الموارد﴾ فلو كان زيد فى يوم الخميس عالماً ثم جهل ، وأمر المولى يوم الجمعة باكرام العلماء، فشك فى أنه هل يجب اكرام زيد، لكون المشتق حقيقة فى المنقضى أم لا يجب، لكونه حقيقة فى المتلبس فقط ﴿فإصالة البراءة﴾ عن وجوب اكرامه ﴿فى مثل﴾ ما تقدم من قول المولى ﴿أكرم كل عالم يقتضى عدم وجوب اكرام﴾ أى شخص ﴿انقضى عنه المبدأ قبل الايجاب﴾ لكان الشبهة البدوية، فان العلم بالوجوب منحل الى يقينى تفصيلي وشك بدوي .

فان قلت : اذا كان مسرح للاستصحاب الموضوعي ، لم تصل النوبة الى البراءة ، فان الشك فى وجوب اكرام زيد ناش من الشك فى كونه مصداق العالم ، وحيث كان سابقاً عالماً فاستصحاب عالميته موجب لوجوب الاكرام .

قلت: لايجرى الاستصحاب للشك فى الموضوع ، واذا سقط الاستصحاب الموضوعي جرت البراءة. فنحصل انه لايجب اكرام زيد لو كان الوجوب بعد الانقضاء ﴿كما ان قضية الاستصحاب وجوبه﴾ أى وجوب الاكرام ﴿لو﴾ انعكس الفرض الاول بأن ﴿كان الايجاب قبل الانقضاء﴾ فأمر بوجوب اكرام العلماء يوم الخميس ، وكان فيه زيد منهم ، ثم جهل يوم الجمعة ، ولا يتوهم جريان البراءة، لعدم جريانها مع وجود الاستصحاب. والحاصل ان المتبع هو

فاذا عرفت ماتلونا عليك فاعلم: ان الاقوال في المسألة وان كثرت ،
الا أنها حدثت بين المتأخرين بعد ما كانت ذات قولين بين المتقدمين ،

الاصل العملي الجاري في كل مقام .

« الخلاف في المشتق »

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

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

وهناك أقوال آخر منتشرة ، والظاهر انها محدثة من الجاء كل واحد من الطرفين
في مقام العجز عن رد شبهة خصمه .

ففصل جماعة وفرقوا بين ما كان المبدأ من المصادر السيالة كالتكلم والايثار
وغيره ، فاشتراطوا البقاء فيه دون الاول .

وأخرى فرقوا بين ما لو كان المبدأ حدوثياً أو بوثياً ، فاشتراطوا البقاء في
الاول دون الثاني .

وأخرى فرقوا بين ما لو طرأ الضد الوجودي على المحل ، سواء ناقض
الضد الاول كالحركة والسكون أو ضاده وغيره ، فاشتراطوا البقاء في الاول
دون الثاني .

وفصل بعضهم بين ما كان المشتق محكوماً عليه أو به ، فاشتراط في الثاني

لاجل توهم اختلاف المشتق باختلاف مبادئه فى المعنى ، أو بتفاوت مايعتريه من الاحوال ، وقد مرت الاشارة الى أنه لا يوجب التفاوت فيما نحن بصدده ، ويأتى له مزيد بيان فى أثناء الاستدلال على ماهو المختار وهو اعتبار التلبس فى الحال وفاقاً لمتأخرى الاصحاب والاشاعرة ، وخلافاً لمتقدميهم

دون الاول^(١) انتهى .

ثم لا يخفى ان هذه التفاصيل نشأت من أحد أمرين : اما ﴿ لاجل توهم اختلاف المشتق باختلاف مبادئه فى المعنى ﴾ كما فى غير التفصيلين الاخيرين ، ونشأ من هذا التوهم أيضاً تفصيل آخر لم يذكره صاحب القوانين ، وهو الفرق بين ماكان مبادئها ملكات نحو الخياط والكاتب وبين غيرها ، فالمشتق فى الاول حقيقة ولوانقضى عنه الخياطة والكتابة بخلاف غيره نحو الضارب والقائم ، ﴿ أو ﴾ لاجل توهم اختلافه ﴿ بتفاوت مايعتريه من الاحوال ﴾ كما فى التفصيلين الاخيرين ﴿ وقد مرت الاشارة ﴾ فى رابع المقدمات وقبله ﴿ الى أنه ﴾ أي اختلاف المبادئ وانحاء التعلق ﴿ لا يوجب التفاوت فيما نحن بصدده ﴾ من دلالة هيئة المشتق على خصوص المتلبس أو الأعم .

فكما ان اختلاف معنى قتل وضرب غير موجب للتفاوت فى الجهة المبحوث عنها كذلك اختلاف نحو التلبس والتعلق ﴿ ويأتى له ﴾ أي لعدم التفاوت بسبب اختلاف المبادئ والحالات ﴿ مزيد بيان فى أثناء الاستدلال على ماهو المختار وهو ﴾ أي المذهب المختار ﴿ اعتبار التلبس ﴾ بالمبدأ ﴿ فى الحال ﴾ حتى يكون حقيقة ولو استعمل فى المنقضى كان مجازاً ﴿ وفاقاً لمتأخرى الاصحاب و ﴾ أكثر ﴿ الاشاعرة ﴾ من العامة ﴿ وخلافاً لمتقدميهم ﴾ أي

والمعتزلة ويدل عليه تبادل خصوص المتلبس بالمبدأ في الحال ،
وصحة السلب مطلقاً عما انقضى عنه كالتلبس به في الاستقبال .

متقدمي الاصحاب ﴿ والمعتزلة ﴾ كما تقدم نقله عن صاحب القوانين قدس سره ﴿ ويدل عليه ﴾ أي على كون المشتق حقيقة في المتلبس فقط امور ثلاثة :

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

« تبادل التلبس »

« الثاني » مركب من جزء ثبوتي وجزء سلبى ، فالثبوتي هو ﴿ تبادل خصوص المتلبس بالمبدأ في الحال ﴾ فانه اذا قال المولى لعبده « اذهب الى السوق واضرب كل قائم فيه ، واعطدرهما لكل قاعد » فانه يتبادر خصوص القائمين فعلا حين عبوره على السوق والقاعدين كذلك ، وكذا لو قال : « جئني برجل أبيض » ونحوه مما لا يخفى بأذنى توجهه ، وأما الجزء السلبى للدليل فهو ما أشار اليه بقوله :

« صحة السلب عن المنقضى »

﴿ وصحة السلب مطلقاً ﴾ من غير تقييد بزمان بأن يقول : اكرم العالم في الحال أو في الزمان الماضي أو مطلقاً ﴿ عما ﴾ أي عن ذات ﴿ انقضى ﴾ المبدأ ﴿ عنه ﴾ فالتلبس بالمبدأ في الماضي ﴿ كالتلبس به في الاستقبال ﴾ من حيث المجازية .

وذلك لوضوح ان مثل القائم والضارب والعالم ومايرادفهما من سائر اللغات لا يصدق على من لم يكن متلبساً بالمبادئ، وان كان متلبساً بها قبل الجرى والانتساب ويصح سلبها عنه ، كيف وما يضادها بحسب ما ارتكز من معناها فى الاذهان يصدق عليه ،

ثم ان جعل صحة السلب من تمة التبادر، وجعل الدليل الثاني مركباً منهما متين على ماقرره بعض الاعلام، ويمكن أن يجعل كل واحد دليلاً مستقلاً، فان تبادر المتلبس فى الحال فقط، كما يثبت كون المشتق حقيقة بالنسبة الى المتلبس، يثبت كونه مجازاً فى المنقضي ، اذ لو كان فيه حقيقة أيضاً لتبادر، وكذا صحة السلب عن المنقضي مقتضى لمجازية المنقضي، وبضمنية دوران الامر بين المتلبس والمنقضي ثبت كون المتلبس حقيقة كما لا يخفى .

ثم قد يستدل على وجود التبادر بالنسبة الى المتلبس ووجود صحة السلب بالنسبة الى المنقضي بدليل ﴿ وذلك لوضوح ان مثل القائم والضارب والعالم وما ﴾ يشبهها من سائر الصفات والمشتقات، بل وما ﴿ يرادفها من سائر اللغات ﴾ نحو - استاده وزنده ودانا - ﴿ لا يصدق على من لم يكن متلبساً بالمبادئ ﴾ فعلا كالقيام والضرب والعلم ﴿ وان كان متلبساً بها ﴾ أى بالمبادئ ﴿ قبل الجرى ﴾ والنسبة، كما لو كان زمان التلبس يوم الخميس وزمان الجرى ﴿ والانتساب ﴾ يوم الجمعة ﴿ ويصح سلبها عنه ﴾ .

و ﴿ كيف ﴾ يصدق المشتق على من ليس متلبساً فعلاً ﴿ و ﴾ الحال ان ﴿ ما يضادها ﴾ أى يضاد تلك المبادئ أو يناقضها ﴿ بحسب ما ارتكز من معناها ﴾ أى معنى تلك المبادئ ﴿ فى الاذهان يصدق عليه ﴾ أى على غير المتلبس فعلاً

ضرورة صدق القاعد عليه في حال تلبسه بالقعود ، بعد انقضاء تلبسه بالقيام مع وضوح التضاد بين القاعد والقائم بحسب ما ارتكز لهما من المعنى كما لا يخفى .

﴿ ضرورة صدق القاعد عليه في حال تلبسه بالقعود بعد انقضاء تلبسه بالقيام ﴾ هذا في الضدين .

وكذا في النقيضين ، كما لو كان عالماً ثم جهل ، فانه لا يصدق عليه العالم ، ضرورة ان نقيض العالم وهو الجاهل يصدق عليه حينئذ ﴿ مع وضوح التضاد بين القاعد والقائم ﴾ في المثال الاول ، والعالم والجاهل في المثال الثاني ﴿ بحسب ما ارتكز لهما من المعنى كما لا يخفى ﴾ وسيظهر وجه هذا القيد .

ثم لا يذهب عليك ان ما ذكرنا من مثال التناقض جرى على العرف ، والا فهو من قبيل العدم والملكية . بيانه : ان التقابل - وهو كون أمرين على نحو لا يمكن اجتماعهما في شيء واحد في زمان واحد من جهة واحدة - على أربعة أقسام : لانه إما أن يؤخذ التقابل باعتبار القول ، وإما أن يؤخذ بحسب الحقائق ، والاول هو تقابل السلب والإيجاب - ويسمى بتقابل النقيضين - كقولنا « زيد كاتب . زيد ليس بكاتب » والثاني وهو مأخوذ بحسب الحقائق على ثلاثة أنحاء :

« الاول » أن يكون أحدهما عديماً والآخر وجودياً كالعمى والبصر ، ويسمى بتقابل العدم والملكية ، وهذا يقارب من تقابل السلب والإيجاب لكن الفرق بينهما ان السلب والإيجاب في الاول مأخوذ باعتبار مطلق ، ولهذا لا يمكن اجتماعهما ولا ارتفاعهما ، وفي الثاني مأخوذ باعتبار شيء واحد ، ولهذا يمكن ارتفاعهما ، اذ الملكية هو وجود الشيء في نفسه ، والعدم هو انتفاء تلك الملكية عن شيء من

وقد يقرر هذا وجهاً على حدة ويقال : لارب فى مضادة الصفات
المتقابلة المأخوذة من المبادئ المتضادة

شأنه أن يكون له .

« الثاني » أن يكون كلاهما وجودياً، وكان بحيث لا يمكن تعقل أحدهما بدون تعقل الآخر كالبتوة والبنوة - ويسمى تقابل التضائيف - والمتضائيفان متكافئان قوة وفعلاً .

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

قال المحقق نصير الدين « قده » فى التجريد ما لفظه : التقابل المتنوع الى أنواعه الاربعة - أعني تقابل السلب والايجاب - وهو راجع الى القول والعقد والعدم والملكية، وهو الاول مأخوذاً باعتبار خصوصية ما، وتقابل الضدين وهما وجوديان الى أن قال : وتقابل التضائيف^(١) انتهى . فتحصل ان أقسام التقابل أربعة : تقابل التقيضين والضدين والعدم والملكية والمتضائيفين .

إذا عرفت ذلك تبين لك ان قوله « وما يصادها » الخ من باب المثال، أو أراد المضادة العرفية الشاملة لآخواتها. ﴿ وقد يقرر هذا ﴾ الذى ذكرناه من مضادة الصفات دليلاً على التبادر وصحة السلب ﴿ وجهاً على حدة ﴾ من دون ضمنية الى الوجه الثاني ﴿ ويقال ﴾ :

« المضادة دليل الاشتراط »

« الثالث » من الأدلة الدالة على كون المشتق حقيقة فى المتلبس فقط هو انه ﴿ لارب فى مضادة الصفات المتقابلة المأخوذة من المبادئ المتضادة ﴾ كالتائم

(١) التجريد فى المسئلة الحادية عشرة فى التقابل من مسائل الماهية .

على ما ارتكز لها من المعاني ، فلو كان المشتق حقيقة في الاعم ، لما كان بينها مضادة بل مخالفة ، لتصادقها فيما انقضى عنه المبدأ وتلبس بالمبدأ الآخر .

والقاعد والعالم والجاهل والفوق والتحت وغيرها ، فانها متقابلة ﴿على ما ارتكز لها من المعاني﴾ في الازمان ﴿فلو كان المشتق حقيقة في الاعم﴾ من المتلبس والمنقضي ﴿لما كان بينها﴾ أي بين الصفات المتقابلة ﴿مضادة بل﴾ كان بينها ﴿مخالفة﴾ اذ الامور المضادة المتقابلة لاتتصادق أصلا ، وهذه الصفات حسب الفرض ليست كذلك ﴿لتصادقها فيما انقضى عنه المبدأ وتلبس بالمبدأ الآخر﴾ وهذا الدليل الثالث يشبه قياس الخاف ، وهو ما يقصد فيه اثبات المطلوب بابطال نقيضه .

وصورة القياس انه : لو صدقت الصفة المنقضية على الذات في ظرف صدق الصفة الموجودة مع تسام مضادتهما لزم عدم مضادتهما ، لكن عدم المضادة باطالة ، فصدق الصفة المنقضية باطل ، ولا يمكن انقلاب الدعوى لضرورة صدق الصفة الموجودة .

وحيث ذكر المصنف لزوم التخالف على تقدير عدم التضاد ، فلا بد من بيان معنى المخالفة فنقول : قال في المعالم : ان كل متغايرين اما أن يكونا متساويين في الصفات النفسية أولا ، الى أن قال : فان تساويا فيها فمئلان كسوادين وبياضين والا فاما أن يتناقيا بأنفسهما - بأن يمتنع اجتماعهما في محل واحد بالنظر الى ذاتيهما - أولا ، فان تنافيا كذلك فصدان كالسواد والبياض والا فخلا فان كالسواد والحلاوة^(١) - انتهى .

فالمتخالفان هما الامران اللذان يجتمع كل واحد منهما مع الآخر ومعضده

(١) المعالم ص ٦٤ ط الاسلامية في طهران .

ولا يرد على هذا التقرير ما أورده بعض الاجلة من المعاصرين ، من عدم التضاد على القول بعدم الاشتراط ، لما عرفت من ارتكازه بينها كما فى مبادئها .

فان الحلاوة فى المثال يجتمع مع السواد والبياض ، كما ان السواد يجتمع مع الحلاوة والحموضة .

ولا يرد على هذا التقرير الذى ذكرنا لبرهان التضاد ما أورده بعض الاجلة من المعاصرين وهو كما يظهر من العلامة القمي « ره » صاحب البدائع الحاج ميرزا حبيب الله الرشتي قدس سره « من عدم التضاد بين الصفات التي مبدأها متضادة على القول بعدم الاشتراط أي اشتراط التلبس ، يعني انا لو اشترطنا في صدق المشتق التلبس الفعلي كان بين العالم والجاهل مثلاً مضادة ، لان الذات لا يتلبس بهما فعلاً .

أما لو لم نشترط في الصدق التلبس الفعلي صدقاً على الذات معاً فالتضاد متوقف على اشتراط التلبس ، فلو استدلل لاشتراط التلبس بالتضاد لزوم الدور ، لكن هذا الايراد مدفوع لما عرفت من ارتكازه أي ارتكاز التضاد بينها أي بين الصفات التي مبدأها متضادة كما كان التضاد مركزاً في مبادئها فالمضادة الارتكازية تكشف عن اعتبار خصوص المتلبس ، وبهذا تبين عدم لزوم الدور ، اذ انما نشترط التلبس بدليل التضاد ، والتضاد معلوم بالارتكاز وليس مستنداً الى الاشتراط .

وان شئت قلت : ان التضاد معلوم ارتكازاً ، والاشتراط مجهول ابتداءً ، فنكتشف هذا المجهول بذلك المعلوم ، لانه نرفع اليد عن ذلك المعلوم بهذا المجهول .

ان قلت : لعل ارتكازها لاجل الانسباق من الاطلاق لا الاشتراط .
قلت : لا يكاد يكون لذلك لكثرة استعمال المشتق في موارد
الانقضاء لولم يكن بأكثر .
ان قلت : على هذا يلزم أن يكون في الغالب أو الاغلب مجازاً

﴿ان قلت: لعل ارتكازها﴾ أي المضادة ﴿لـ لاجل الانسباق﴾ وتبادر خصوص
المتلبس ﴿من الاطلاق﴾ فيكون تبادراً اطلاقاً وهو ليس بحجة ﴿لا﴾ أن التبادر
لاجل ﴿الاشتراط﴾ أي اشتراط التلبس حتى يكون التبادر من حاق اللفظ
ويكون علامة للوضع .

والحاصل : انا وان سلمنا كون المرتكز من معنى المشتق هو المتلبس بالمبدأ
في الحال ، لكن لانسلم ان هذا الارتكاز علامة الوضع ، لاحتمال أن يكون
بسبب الانصراف .

﴿قلت : لا يكاد يكون﴾ الانسباق ﴿لذلك﴾ الذي ذكرتم من الانصراف ،
لان الانصراف لا يحصل الا فيما اسوكان فرد كثير الوجود أو كثير الاستعمال ،
والمتلبس ليس أكثر وجوداً من المنقضي ، ولا استعمال المشتق في المتلبس
أكثر ﴿لكثرة استعمال المشتق في موارد الانقضاء﴾ فيتساوى الاستعمالان ﴿لو﴾
لم يكن ﴿استعماله في المنقضي﴾ بأكثر ، وحين اذ لم يكن الانسباق لغلبة
الوجود ولالغلبة الاستعمال تعين أن يكون من حاق اللفظ ، وهو دليل كون المشتق
حقيقة في المتلبس فقط .

﴿ان قلت : على هذا﴾ الذي ذكرتم من كثرة استعمال المشتق في مورد
الانقضاء أو أكثريته ﴿يلزم أن يكون﴾ المشتق ﴿في الغالب﴾ بناءً على الكثرة
﴿أو الاغلب﴾ بناءً على الاكثرية ﴿مجازاً﴾ لان المنقضي غير موضوع له ،

وهذا بعيد وربما لا يلائمه حكمة الوضع، لا يقال: كيف وقد قيل بأن أكثر المحاورات مجازات فإن ذلك لو سلم فانما هو لاجل تعدد المعاني المجازية بالنسبة الى المعنى الحقيقي الواحد.

﴿وهذا﴾ أي غلبة المجاز ﴿بعيد﴾ عن الاستعمالات العرفية، إذ المجاز يحتاج الى تكلف القرينة ﴿وربما لا يلائمه حكمة الوضع﴾ إذ حكمة الوضع التسهيل في التفهيم والتفهم، فلو كان المشتق حقيقة في الاعم لم يحتج الاستعمال الى قرينة، ولو كان لخصوص المتلبس احتيج الى القرينة وهو خلاف التسهيل، بل لو كان الاستعمال في المنقضي أكثر لزم محذور آخر، إذ الوضع لما لا يحتاج اليه الا قليلا، وتركه بالنسبة الى ما هو أكثر احتياجاً ترجيح للمرجوح على الراجح.

ثم أورد هذا المستشكل على نفسه اشكالا فقال: ﴿لا يقال﴾ هذا الايراد غير مستقيم فانه ﴿كيف﴾ يستبعد كثرة المجاز ﴿وقد قيل بأن أكثر المحاورات مجازات﴾ لانا نقول: ﴿فان ذلك﴾ القول ﴿لو سلم﴾ ولم نناقش في عدم مطابقته للواقع ﴿فانما هو لاجل تعدد المعاني المجازية بالنسبة الى المعنى الحقيقي الواحد﴾ كصيغة افعل الذي له معنى حقيقي واحد - وهو الوجوب - وأربعة عشر مجازات من التهديد والاستحباب وغيرهما مما هو مذكور في حاشية المعال، وكهمزة الاستفهام التي لها معنى حقيقي واحد - وهو طلب الفهم - وترد لثمانية معان مجازا كما في المغني، وعلى كل ان كثرة المعنى المجازي خارج عن محل الكلام إذ الكلام في كون الاستعمال في المعنى المجازي أكثر من الاستعمال في المعنى الحقيقي.

نعم ربما يتفق ذلك بالنسبة الى معنى مجازي ، لكثرة الحاجة الى التعبير عنه ، لكن أين هذا مما اذا كان دائماً كذلك فافهم .

قلت : مضافاً الى أن مجرد الاستبعاد غير ضائر بالمراد بعد مساعدة الوجوه المتقدمة عليه : ان ذلك انما يلزم لو لم يكن استعماله فيما انقضى بلحاظ حال التلبس ،

﴿نعم ربما يتفق ذلك﴾ أي الاستعمال كثيراً ﴿بالنسبة الى معنى مجازي لكثرة الحاجة الى التعبير عنه﴾ أي عن ذلك المعنى المجازي ﴿لكن أين هذا﴾ الاتفاق النادر ﴿مما اذا كان﴾ الاستعمال المجازي ﴿دائماً كذلك﴾ كثيراً أو أكثر كما هو المدعى. وحاصل ان قلت الى هنا بلفظ العلامة القوجاني : ان ما ذكر من كثرة الاستعمال في مورد الانقضاء - على فرض كونه مجازاً - يستلزم كثرة المجاز فينا في حكمة الوضع ، ولا يجديه القول بكون أكثر لغات العرب مجازات ، لانه باعتبار كثرة المعاني المجازية لا في معنى مجازي واحد^(١) - انتهى ﴿فافهم﴾ قال العلامة المشكيني : لعلته اشارة الى انه اذا فرض عدم جواز مخالفة حكمة الوضع فلا فرق بين الواحد والكثير^(٢).

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

(١) حاشية القوجاني على الكفاية ص ٣٩ ج ١ ط طهران ١٣٤٢ .

(٢) حاشية المشكيني على الكفاية ج ١ ص ٧٠ .

مع انه بمكان من الامكان، فيراد من جاء الضارب أو الشارب وقد انقضى عنه الضرب والشرب، جاء الذي كان ضارباً وشارباً قبل مجيئه حال التلبس بالمبدأ لاحينه بعد الانقضاء، كي يكون الاستعمال بلحاظ هذا الحال، وجعله معنوياً بهذا العنوان فعلاً بمجرد تلبسه قبل مجيئه، ضرورة انه لو كان للاعم، لصح استعماله بلحاظ كلا الحالين وبالجمله

الجري وزمان التلبس ﴿مع انه﴾ أي هذا اللحاظ ﴿بمكان من الامكان﴾ من دون محذور اصلاً ﴿فيراد من جاء الضارب أو﴾ جاء ﴿الشارب و﴾ الحال ان الفاعل ﴿قد انقضى عنه الضرب والشرب، جاء الذي﴾ نائب الفاعل لقوله فيراد، أي بأن يريد المتكلم من المشتق الشخص الذي ﴿كان ضارباً وشارباً قبل مجيئه﴾ مثلاً بأن أجرى الضرب والشرب على الذات ﴿حال التلبس بالمبدأ﴾ فلو ضرب يوم الجمعة وقال المتكلم في يوم السبت، وأراد بالضارب الضارب يوم الجمعة ﴿لا حينه﴾ أي حين المجيء كان حقيقة، لأن يريد اجراء الضرب في هذا الحال ﴿بعد الانقضاء كي يكون الاستعمال بلحاظ هذا الحال﴾ فيكون مجازاً . ﴿و﴾ بعبارة أخرى : لا يريد المتكلم ﴿جعله﴾ أي الشخص ﴿معنوياً﴾ بهذا العنوان ﴿الشربي أو الضربي﴾ فعلاً ﴿في زمان المتكلم﴾ بمجرد تلبسه ﴿بالضرب والشرب﴾ قبل مجيئه ﴿في الزمان الماضي﴾ ضرورة انه ﴿أي المشتق﴾ لو كان للاعم ﴿بأن أمكن جريه بلحاظ حال التلبس الموجب للحقيقة وبلحاظ حال التكلم الموجب للمجازية﴾ لصح استعماله بلحاظ كلا الحالين ﴿وحينئذ فلا يتعين كونه مجازاً، حتى يرد انه يلزم كون المجاز أكثر من الحقيقة .﴾ وبالجمله ﴿فالجواب عن قولكم « ان قلت لعل ارتكازها » الخ الراجع

كثرة الاستعمال في حال الانقضاء تمنع عن دعوى انسباق خصوص
حال التلبس من الاطلاق ،

الى أن تبادر المتلبس مستند الى الانصراف لا الوضع ان ﴿كثرة الاستعمال في
حال الانقضاء تمنع عن دعوى﴾ ما تقدم من كون ﴿انسباق خصوص حال التلبس﴾
ناش ﴿من الاطلاق﴾ والانصراف ، فلا يكون تبادراً وضعياً حتى يدل على كون
المشتق حقيقة في خصوص المتلبس .

هذا على ما سلمه العلامة القمي في معنى قوله «وبالجملة» ثم أورد عليه بما
لفظه : فتأمل في كلامه من جهة عدم انطباق الدليل على المدعي ، لان المدعي
عدم كون التبادر اطلاقاً مع كثرة الاستعمال فيما انقضى ، ودليل هذا المدعى
ووجهه ان الاطلاق اذا كان اكثرياً في مورد يمكن أن يكون سبباً للتبادر، بخلاف
ما اذا لم يكن كذلك بل كان استعمال الاكثر فيما انقضى .

وأما الدليل فمفاده ان الاستعمال فيما انقضى لا يجب أن يكون مجازاً ، الى
أن قال : وفي العبارة مقدمة مطوية لم يذكرها فاندمجت العبارة ، وحق الكلام
أن يقول : وبالجملة فكثرة الاستعمال في حال الانقضاء تمنع عن دعوى انسباق
خصوص حال التلبس من الاطلاق ، ولا يستلزم كثرة الاستعمال كذلك مجازية
المشتق في الاكثر اذ مع عموم المعنى - الخ ، فيكون التعليل تعليلاً للمقدمة
المطوية - انتهى . ومراده بالمقدمة المطوية قوله : « ولا يستلزم كثرة الاستعمال
كذلك مجازية المشتق في الاكثر » .

هذا ، ولكن يمكن أن لا يكون قول المصنف «وبالجملة» الخ بياناً لجواب
ان قلت حتى يرد عليه هذا المحذور ، بل المراد به تميم قوله «قلت مضافاً» الخ .
وبيانه : ان للمشتق استعمالاً ثلاثة :

الاول - أن يطلق على المنقضي عنه بلحاظ حال التلبس ، بأن يكون الجري

اذ مع عموم المعنى وقابلية كونه حقيقة في المورد ولو بالانطباق ،
لاوجه لملاحظة حال اخرى كما لا يخفى ، بخلاف ما اذا لم يكن
له العموم فان استعماله حينئذ مجازاً لحاظ حال الانقضاء وان كان
ممكناً الا أنه

في زمان التلبس وهذا حقيقة .

الثاني - أن يطلق على المنقضي عنه بلحاظ حال النسبة ، بأن يكون الجري
في زمان التكلم وهذا مختلف فيه .

الثالث - أن يكون اطلاق المشتق على التلبس بالمبدأ في الحال ، وهذا
حقيقة بالانفاق .

اذا عرفت ذلك قلنا «وبالجمله كثرة الاستعمال في حال الانقضاء» على نحو
الحقيقة تارة والمجاز اخرى «تمنع عن دعوى انسباق خصوص» نحوه المجازي
أعني ما كان الجرى في «حال التلبس» حتى يرد بأنه لا يلائمه حكمة الوضع ، بل
يمكن أن يكون المراد «من» المشتق حين «الاطلاق» على المنقضي المعنى الحقيقي
﴿اذ مع عموم المعنى﴾ في المنقضي ﴿وقابلية كونه﴾ أي المشتق ﴿حقيقة في
المورد﴾ الذي انقضى عنه المبدأ ﴿ولولو بالانطباق﴾ بأن ينطبق الجرى على حال
التلبس ﴿لاوجه لملاحظة حال اخرى﴾ الموجبة للمجازية في المنقضي بأن
يريد الجري في زمان التكلم ﴿كما لا يخفى﴾ .

وبهذا تبين ان المجاز ليس اكثر من الحقيقة ﴿بخلاف ما اذا لم يكن له﴾
أي المشتق المستعمل في المنقضي ﴿العموم﴾ بحيث يقتضي حقيقة تارة ومجازية
اخرى ، فان المجاز حينئذ يكون اكثر من الحقيقة ﴿فان استعماله حينئذ﴾ أي
حين كان له عموم ﴿مجازاً لحاظ حال الانقضاء﴾ بأن يكون الجري في حال
التلبس بعد انقضائه ﴿وان كان ممكناً﴾ لفرض جوازه ﴿الا انه﴾ أي ان الاستعمال

لما كان بلحاظ حال التلبس على نحو الحقيقة بمكان من الامكان فلاوجه لاستعماله وجريه على الذات مجازاً وبالناية وملاحظة العلاقة وهذا غير استعمال اللفظ فيما لايصح استعماله فيه حقيقة كما لا يخفى فافهم . ثم

في المنقضي ﴿لما كان بلحاظ حال التلبس على نحو الحقيقة﴾ بأن يتحد زمان الجري والتلبس ﴿بمكان من الامكان﴾ لما تقدم من العموم ﴿فلاوجه لاستعماله﴾ أي استعمال المشتق ﴿وجريه على الذات﴾ بلحاظ حال التكلم حتى يكون ﴿مجازاً وبالناية وملاحظة العلاقة﴾ .

والمنحصل ان جواز الاستعمال على نحو الحقيقة والمجاز في المنقضي يمنع من الحمل على المجاز حتى يكون المجاز أكثر ، فيرد علينا ان وضع المشتق للتلبس الذي هو أقل استعمالاً وترك الوضع المنقضي الذي هو أكثر استعمالاً مخالف لحكمة الوضع التي تقتضي أن يكون اللفظ موضوعاً لما كانت الحاجة الى التعبير عنه اكثر .

﴿ وهذا ﴾ المورد الذي يجوز فيه الحمل على الحقيقة ، فيصح استعمال اللفظ فيه حقيقة ﴿غير استعمال اللفظ فيما﴾ أي في معنى ﴿لايصح استعماله فيه حقيقة﴾ فان هذا المقام لابد من الالتزام بالمجاز لعدم المحيص عنه ، بخلاف المقام الاول لجواز الحقيقة فيه ﴿كما لا يخفى﴾ على اولي النهى ﴿فافهم﴾ لعله اشارة الى أن جواز الامر بن لايفيد ظهور اللفظ في الحقيقة ، بل ظهوره في المجاز باق بحاله .

« اشكال على صحة السلب »

﴿ثم﴾ ان في المقام اشكالا يحتاج بيانه الى تمهيد مقدمة ، وهي : انه اذا

انه ربما أورد على الاستدلال بصحة السلب بما حاصله : أنه ان
أريد بصحة السلب صحته مطلقاً فغير سديد، وان اريد مقيداً فغير مفيد
لان علامة المجاز هي صحة السلب المطلق .

توجه قيد الى قضية سالبة ، فاقيد يحتمل اموراً ثلاثة :

الاول: تقييد الموضوع .

الثاني : تقييد المحمول .

الثالث : تقييد السلب .

فلو قيل « زيد ليس بضارب في الحال » فهذا الظرف يحتمل أن يكون قيداً
لزيد، ومعناه زيد الواقع في الحال ليس بضارب، ويحتمل أن يكون قيداً لضارب،
فمعناه زيد ليس متلبساً بالضرب الحالي ، ويحتمل أن يكون قيداً لمفاد كلمة ليس
فمعناه ان هذا العدم متحقق في الحال .

اذا عرفت ذلك فاعلم ﴿ انه ربما أورد على الاستدلال ﴾ ليكون المشتق
حقيقة في المتلبس ومجازاً في المنقضي ﴿ بصحة السلب ﴾ التي تقدم بيانها
﴿ بما حاصله ﴾ أي أورد بما حاصله ﴿ أنه ان اريد بصحة السلب ﴾ المجموعول
علامة المجازية المنقضي ﴿ صحته مطلقاً ﴾ بأن يقال : زيد المنقضي عنه القيام
ليس بقائم لا في الماضي ولا في الحال ولا في المستقبل ﴿ فغير سديد ﴾ ،
اذ هو يديهي البطلان لان زيدا يصدق عليه القائم في الماضي ﴿ وان اريد ﴾ بصحة
السلب عن المنقضي صحة سلب المشتق عنه ﴿ مقيداً ﴾ بقيد الانقضاء كأن يقال :
« زيد ليس بضارب في حال الانقضاء » ونحوه ﴿ فغير مفيد ﴾ ليكون المنقضي
مجازاً ﴿ لان علامة المجاز هي صحة السلب المطلق ﴾ مثل قولنا « زيد ليس
بتراب » والا فلو كان سلب المقيد علامة ، لزم عدم صحة سلب التراب عنه لعدم

وفيه : انه ان اريد بالتقييد تقييد المسلوب الذى يكون سلبه أعم من سلب المطلق كما هو واضح ، فصحة سلبه وان لم تكن علامة على كون المطلق مجازاً فيه ، الا ان تقييده ممنوع ، وان اريد تقييد السلب فغير ضائر بكونها علامة ، ضرورة صدق المطلق على أفرادها على كل حال

صحة قولنا : زيد ليس بتراب بعد الموت أو قبل تكونه ، فتحصل انه لا يمكن التمسك بصحة السلب لاثبات مجازية المنقضي .

﴿ وفيه ﴾ انا نختار الشق الثاني - أعني صحة السلب مقيداً - وقولكم « ان صحة السلب المقيد غير مفيد » مخدوش وجه الخدشة ﴿ انه ان اريد بالتقييد تقييد المسلوب ﴾ أي المحمول بأن يقال « زيد ليس بضارب بالضرب الفعلي » وهذا هو ﴿ الذي يكون سلبه أعم من سلب المطلق ﴾ - أعني زيد ليس بضارب - ووجه الاعمية امكان صدق الاول دون الثاني ، فانه يصدق زيد ليس بضارب بالضرب الفعلي ، ولا يصدق زيد ليس بضارب في الماضي والحال والاستقبال ﴿ كما هو ﴾ شأن كل مطلق ومقيد ، وذلك ﴿ واضح ﴾ بأدنى تأمل ﴿ فصحة سلبه ﴾ أي سلب المحمول المقيد ﴿ وان لم تكن علامة على كونه ﴾ المحمول ﴿ المطلق مجازاً فيه ﴾ أي في المنقضي كما قاله المورد ﴿ الا ان تقييده ﴾ أي تقييد المحمول ﴿ ممنوع ﴾ فانا لانريد بصحة السلب صحته مقيداً بهذا النحو من القيد ﴿ وان اريد ﴾ بالتقييد ﴿ تقييد السلب ﴾ بأن يقال « زيد ليس في حال الانقضاء بضارب » بمعنى تحقق العدم في هذا الحال ﴿ فغير ضائر ﴾ هذا التقييد ﴿ بكونها ﴾ أي بكون صحة السلب ﴿ علامة ﴾ للمجاز ﴿ ضرورة صدق المطلق ﴾ أعني المحمول وهو المشتق ﴿ على أفرادها ﴾ الحقيقية ﴿ على كل حال ﴾ فلو سلب

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

المشتق بماله من المعنى عن فرد في حال تبين عدم صدقه على ذلك الفرد في هذا الحال وذلك يوجب المجازية ، فقولنا زيد ليس في حال الانقضاء بضارب ، مفيد لسلب الضاربة عن زيد في حال انقضاء المبدأ عنه ، فيكون اطلاق الضارب على زيد في هذا الحال مجازاً ويثبت المطلوب .

هذا ثم أجاب المصنف « رء » عن الشق الاول من الاشكال وهو قوله : « ان أريد بصحة السلب صحته مطلقاً فغير سديد » فقال : ﴿ مع امكان ﴾ اطلاق السلب و ﴿ منع تقييده ايضاً ﴾ كما لم يقيد المسلوب . والحاصل ان لا يجعل القيد للنسبة الساية ولا للمحمول بل ﴿ بأن يلحظ ﴾ قيد ﴿ حال الانقضاء في طرف ﴾ الموضوع أي ﴿ الذات الجارى عليها المشتق ﴾ فيقال « زيد في حال الانقضاء ليس بقائم مطلقاً » وما ذكرتم من انه غير سديد فاسد اذ لا مانع منه ، ﴿ فيصح سلبه ﴾ أي سلب المشتق ﴿ مطلقاً ﴾ في جميع الازمنة الثلاثة لكن ﴿ بلحاظ ﴾ تقييد الموضوع بـ ﴿ هذا الحال ﴾ الانقضائي ، أي يصح سلب القيام في الماضي والمستقبل والحال عن الذات المقيد بهذا الحال ، اذ من البديهي أن زيداً الذي في حال الانقضاء ليس بقائم فيما قبل ، والا لزم اتحاد زمني الانقضاء وعدمه ﴿ كما لا يصح سلبه ﴾ أي سلب المشتق عن الذات ﴿ بلحاظ حال التلبس ﴾ فلا يصح أن يقال زيد في حال التلبس ليس بقائم . فتحصل من جميع ذلك ان قيد الانقضاء لو كان للموضوع صح سلب المشتق ويكون علامة للمجازية ، وان كان قيداً للسلب صح سلب المشتق وكان علامة للمجازية ايضاً ، وان كان قيداً للمحمول لم يصح سلب المشتق لكننا لاندعى ذلك ﴿ فتدبر جيداً ﴾ يمكن أن يكون اشارة

ثم لا يخفى

الى ما ذكره العلامة القوجاني (ره) من منع اطلاق تسليم المصنف عدم العلامة على تقدير كونه قيداً للمسلوب وتوضيحه بلفظ المشكيني :

« الرابع » ان يكون المسلوب مقيداً باعتبار معنى هيئته، نحو « زيد ليس بضارب في حال الانقضاء » وهذا أيضاً صحيح وعلامة للمجازية، اذ لو كان للاعم لما صح السلب المذكور .

« الخامس » الصورة مع كونه قيداً له باعتبار معناه المادي ، يعني ان زيداً ليس بضارب بالضرب الفعلي ، وهو صحيح ولكن ليست علامة لصحته بناءً على الاعم أيضاً .

ومما ذكرنا ظهر ان تسليم المصنف عدم العلامة على تقدير كونه قيداً للمسلوب على الاطلاق وقع في غير محله ، لكونها علامة اذا كان ذلك باعتبار هيئته ، بل هذا هو محل النقض والابرام . ويحتمل ان يكون امره بالتدبر اشارة اليه^(١) - انتهى كلامه .

ثم لا يخفى عليك ان صاحب الفصول « قده » ذهب في هذه المسألة الى التفصيل بين المتعدي واللازم فقال ما لفظه :

الحق ان المشتق ان كان مأخوذاً من المباديء المتعدية الى الغير، كان حقيقة في الحال والماضي - اعني في القدر المشترك بينهما - والا كان حقيقة في الحال فقط . لنا على ذلك الاستقراء فان الضارب والقائل والساكب الخ ونحوها اذا اطلقت تبادر منها ما انصف بالمبدأ لحال الانصاف وما بعدها ، وان نحو عالم وجاهل وحسن الخ الى غير ذلك يتبادر منها المتصف بالمبدأ حال الانصاف فقط وقد سبق ان التبادر من آيات الحقيقة^(٢) - انتهى كلامه .

(١) حاشية المشكيني على الكفاية ص ٧٢ .

(٢) الفصول في بحث المشتق ص ٦٠ .

انه لا يتفاوت في صحة السلب عما انقضى عنه المبدأ بين كون المشتق لازماً وكونه متعدياً، لصحة سلب الضارب عن كون فعلاً غير متلبس بالضرب وكان متلبساً به سابقاً، وأما اطلاقه عليه في الحال فان كان بلحاظ حال التلبس فلا اشكال كما عرفت ، وان كان بلحاظ الحال فهو وان كان صحيحاً ، الا انه لادلالة على كونه بنحو الحقيقة لكون الاستعمال أعم منها كما لا يخفى .

لكن في هذا التفصيل نظر ضرورة ﴿انه لا يتفاوت في صحة السلب﴾ للمشتق ﴿عما انقضى عنه المبدأ بين كون المشتق لازماً﴾ كذهاب ﴿و﴾ بين ﴿كونه متعدياً﴾ كضارب وذلك ﴿لصحة سلب الضارب عن كون فعلاً غير متلبس بالضرب و﴾ ان ﴿كان متلبساً به سابقاً﴾ وكذا غير ضارب من سائر الافعال المتعدية .

﴿وأما﴾ ان قلت : فكيف نرى صحة ﴿اطلاقه﴾ أي اطلاق المشتق ﴿عليه﴾ أي على المنقضي ﴿في الحال﴾ فانه يصح ان نقول «في يوم الجمعة زيد ضارب» مع انه كان ضارباً يوم الخميس ؟ قلت : اطلاقه على المنقضي قسمان : الاول ان يكون بلحاظ حال التلبس ، الثاني أن يكون بلحاظ الحال ﴿فان كان بلحاظ حال التلبس فلا اشكال﴾ في كونه حقيقة ، وذلك لا يدل على مطلوبكم ، اذ النزاع فيما كان الاطلاق بلحاظ حال الجري ﴿كما عرفت﴾ سابقاً ﴿و﴾ اما ﴿ان كان﴾ الاطلاق على النحو الثاني بأن يكون ﴿بلحاظ الحال فهو﴾ أي هذا الاطلاق ﴿وان كان صحيحاً الا انه﴾ مجاز و﴿لادلالة﴾ للاستعمال ﴿على كونه بنحو الحقيقة لكون الاستعمال أعم منها﴾ أي من الحقيقة ﴿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، وان كان معه أوضح . ومما ذكرنا ظهر حال كثير من التفاصيل ،

وحيث انا استدللنا على كونه حقيقة في خصوص المتلبس فقط ، تعين أن يكون في المنقضي مجازاً ، وبهذا سقط تفصيل الفصول ، وظهر أنه لا يتفاوت في محل البحث كون المبدأ متعدياً أو لازماً ﴿ كما لا يتفاوت في صحة السلب عنه ﴾ أي عن المنقضي ﴿ بين تلبسه بضد المبدأ وعدم تلبسه ﴾ فان الشهيد الثاني وغيره فصلوا بين ما لو طرأ الضد الوجودي على الحمل وغيره ، فاشتراط البقاء في الاول دون الثاني ، واحتج لهم في القوانين بأنه لو لم يكن الصدق مشروطاً بعدم طريان الضد ، لزم كون اطلاق النائم على اليقظان والحامض على الحلو باعتبار الزوم السابق والحموضة السابقة حقيقة ، وهو خلاف الاجماع . وأيضاً لزم أن يكون أكبر الصحابة كفاراً حقيقة - ^(١) انتهى .

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

والحاصل انه لو زال البياض عن الجسم ، لم يصح اطلاق أبيض عليه ، سواء تلبس بالسواد الذي هو ضد البياض ، أو لم يتلبس بلون أصلاً ، بأن صار عديم اللون ، نعم صحة السلب في الصورة الاولى أوضح .

﴿ ومما ذكرنا ﴾ من صحة السلب بالنسبة الى المنقضي ﴿ ظهر حال كثير من التفاصيل ﴾ بل جميعها ، فانه حيثما قيل بكون المشتق على نحو الحقيقة في

فلانطيل بذكرها على التفصيل .

حجة القول بعدم الاشتراط وجوه : الاول : التبادر ، وقد عرفت ان المتبادر هو خصوص حال التلبس . الثانى : عدم صحة السلب فى مضروب ومقتول عن انقضى عنه المبدأ . وفيه ان عدم صحته فى مثلهما

المنقضى أجرينا صحة السلب ﴿ فلانطيل ﴾ المقام ﴿ بذكرها ﴾ وبيان حججها ﴿ على التفصيل ﴾ .

« أدلة كون المشتق حقيقة فى المنقضى »

هذا وأما ﴿ حجة القول بعدم الاشتراط ﴾ وكون المشتق حقيقة فى المنقضى كما هو حقيقة فى التلبس فيه ﴿ وجوه ﴾ ثلاثة :

﴿ الاول التبادر ﴾ فان المشتق يتبادر منه الذات التلبس بالمبدأ أنا ما ، ﴿ وقد عرفت ان المتبادر هو خصوص حال التلبس ﴾ وهذا أمر وجداني لا يمكن اقامة الدليل عليه ، فان كل ما بالغير ينتهي الى ما بالذات ولو احتاج ما بالذات الى غيره تسلسل كما لا يخفى ، والمرجع فى التبادر لدى الشاح العرف لا غير .
﴿ الثانى ﴾ من أدلتهم ﴿ عدم صحة السلب فى ﴾ مثل ﴿ مضروب ومقتول ﴾ وغيرهما ﴿ عن انقضى عنه المبدأ ﴾ وذلك علامة الحقيقة .

﴿ وفيه ﴾ أولاً ان عدم صحة السلب فى بعض الموارد ، لا يلزم عدم صحة السلب فى الجميع ، والا لكان الدليل منقلباً عليهم بصحة السلب فى نحو الابيض اذا ذهب بياضه وطراً عليه السواد .

وثانياً ﴿ ان عدم صحته ﴾ أى عدم صحة السلب ﴿ فى مثلهما ﴾ أى مثل

انما هو لاجل انه أريد من المبدأ معنى يكون التلبس به باقياً فى الحال ولو مجازاً .

وقد انقدح من بعض المقدمات انه لايتفاوت الحال فيما هو المهم فى محل البحث والكلام ومورد النقض والابرام اختلاف ما يراد من المبدأ فى كونه حقيقة أو مجازاً ، وأما لو اريد منه نفس

مضروب ومقتول وماشابههما من نحو مصنوع ومكتوب ﴿ انما هو لاجل انه اريد من المبدأ معنى ﴾ وسيع بحث ﴿ يكون التلبس به باقياً ﴾ مادامت الذات موجودة فصديق المشتق ﴿ فى الحال ﴾ لاجل بقاء المبدأ ﴿ ولو مجازاً ﴾ تجوزاً فى المادة لافى الهيئة ، وذلك بأن يراد من الضرب والقتل والصنع والكتابة لوازمها الباقية أبداً ، والا فان اريد بها المعاني الحقيقية صح السلب ، ضرورة صدق انه ليس بمضروب الان .

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

﴿ وقد انقدح من بعض المقدمات ﴾ السابقة وهى الرابعة ﴿ انسه لايتفاوت الحال فيما هو المهم فى محل البحث والكلام ومورد النقض والابرام ﴾ فى المشتق ﴿ اختلاف ﴾ فاعل لايتفاوت ﴿ ما يراد من المبدأ ﴾ للمشتق ، فان اختلاف المبادئ لا يؤثر ﴿ فى كونه حقيقة ﴾ فى المنقضى ﴿ أو مجازاً ﴾ . والحاصل انا ندعى ان المبدأ فى مثل مضروب ومقتول معنى عام يشمل حتى حالة انقضاء فري الوداج والايلام .

﴿ واما لو ﴾ سلمنا ذلك وقلنا ان المبدأ ﴿ اريد منه نفس ﴾ الايلام وفري

ما وقع على الذات مما صدر عن الفاعل فانما لا يصح السلب فيما لو كان بلحاظ حال التلبس والوقوع كما عرفت ، لا بلحاظ الحال أيضاً لوضوح صحة أن يقال : انه ليس بمضروب الان بل كان. الثالث استدلال الامام عليه الصلاة والسلام تأسيساً بالنبي صلوات الله عليه كما عن غير واحد من الاخبار بقوله : « لا ينال عهدى الظالمين » على عدم لياقة من عبد صنماً

الادراج فهو ﴿ما وقع على الذات﴾ في الزمان الماضي ﴿مما صدر عن الفاعل﴾ حين الفعل ﴿فانما﴾ نقول: ان ما ذكرتم من انه ﴿لا يصح السلب﴾ عن المنقضي انما يتم ﴿فيما لو كان﴾ جري المشتق على الذات ﴿بلحاظ حال التلبس والوقوع﴾ بأن يريد من المقتول حالة جري القتل ﴿كما عرفت﴾ من ان المشتق حقيقة في المنقضي اذا كان بلحاظ حال التلبس .

ولكن هذا النحو من الجري ليس محل الكلام ﴿لا﴾ عطف على فيما لو كان ، أي ما ذكر من عدم صحة السلب انما كان بلحاظ حال التلبس لا ﴿بلحاظ الحال أيضاً﴾ بل يصح السلب بلحاظ حال الانقضاء ﴿لوضوح صحة ان يقال: انه﴾ أى المنقضي عنه ﴿ليس بمضروب الان بل كان﴾ مضروباً في سالف الزمان .

﴿الثالث﴾ من أدلة القائلين بكون المشتق حقيقة فيما انقضى ﴿استدلال الامام عليه الصلاة والسلام تأسيساً بالنبي صلوات الله عليه كما عن غير واحد من الاخبار بقوله﴾ عز اسمه : ﴿لا ينال عهدى الظالمين﴾^(١) على عدم لياقة من عبد صنماً

أو وثناً لمنصب الامامة والخلافة ، تعريضاً بمن تصدى لها ممن
عبد الصنم مدة مديدة ،

أو وثناً لمنصب الامامة والخلافة تعريضاً بمن تصدى لها أي للخلافة ﴿من عبد الصنم مدة مديدة﴾ .

في تفسير البرهان عن أمالي الشيخ عن ابن مسعود قال: قال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم: انا دعوة أبي ابراهيم ، قلنا: يا رسول الله وكيف صرت دعوة ابيك ابراهيم؟ قال: أوحى الله عزوجل الى ابراهيم «انني جاعلك للناس اماماً» فاستخف ابراهيم الفرح فقال: يارب ومن ذريتي أئمة مثلي؟ فأوحى الله عزوجل اليه: ان يا ابراهيم اني لاعطيك عهداً لأفني لك به . قال: يارب ما العهد الذي لانفي لي به؟ قال: لأعطيك عهداً لظالم من ذريتك قال: يارب ومن الظالم من ولدي الذي لاينال عهدك؟ قال: من سجد لصنم من دوني لأجعله اماماً أبداً ولا يصلح أن يكون اماماً، قال ابراهيم: واجنبي وبني ان نعبد الاصنام رب انهن أضللن كثيراً من الناس .

ومن ثم قال النبي ﷺ : فانتهت الدعوة اليّ والى أخي علي لم يسجد أحد منا لصنم قط، واتخذني الله نبياً وعلياً وصياً (ولياً) خ^(١) .

ومن طريق المخالفين مرواه الشافعي ابن المغازلي في كتاب المناقب باسناده يرفعه الى عبدالله بن مسعود قال : قال رسول الله ﷺ أنا دعوة أبي ابراهيم .

قلت: يا رسول الله وكيف صرت دعوة ابراهيم أهلك... وساق الحديث السابق بعينه الى قوله ﷺ : فانتهت الدعوة اليّ والى علي عليه السلام لم يسجد أحدنا لصنم

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

قط فاتخذني نبياً واتخذ علياً وصياً^(١) انتهى .

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

وأما استدلال الائمة عليهم الصلاة والسلام بذلك فكثير ففي البرهان عن أبي منصور قال : قال ابو عبد الله عليه السلام قد كان ابراهيم نبياً وليس بامام حتى قال الله : اني جاعلك للناس اماماً قال : ومن ذريتي ؟ فقال الله تعالى : لابنك عهدي الظالمين من عبد صنماً أو وثناً لا يكون اماماً^(٢) وبهذا المضمون روايات كثيرة .

ثم ان وجه الاستدلال بهذه الاية منضمة الى الرواية على الاعم ما ذكره المصنف بقوله : ﴿ ومن الواضح توقف ذلك ﴾ الاستدلال ﴿ على كون المشتق موضوعاً للاعم ﴾ من المتلبس والمنقضي حتى يشمل الخلفاء الظالمين حال تلبسهم بالخلافة والامامة ﴿ والاول ﴾ فلو كان المشتق حقيقة في خصوص المتلبس ﴿ لما صح التعريض ﴾ من الامام ﷺ بالثلاثة ﴿ لانقضاء تلبسهم بالظلم و ﴾ انقضاء ﴿ عبادتهم للصنم ﴾ ظاهراً ﴿ حين التصدى للخلافة ﴾ فلو كان المشتق حقيقة في خصوص المتلبس ، لصحّ للخصم أن يقول : لانشملهم الاية حين

(١) تفسير البرهان ج ١ ص ١٥١ .

(٢) تفسير البرهان ج ١ ص ١٥١ .

الخلافة .

ان قلت : لعل استدلال الامام عليه السلام بهذه الاية لما كان يعلمه الخواص من عبادتهم للصنم خفاء حتى حين تصديهم ، فالاستدلال يتم وان لم نقل بكون المشتق حقيقة في المنقضي ؟

قلت : استدلال الامام عليه السلام في مقام الاحتجاج كما يفصح عن ذلك استدلال النبي صلى الله عليه وآله وسلم ، ومن المعلوم ان العامة تنكر عبادتهم للصنم حين التصدي .

ثم لا يخفى ان الاستدلال بهذه الاية الشريفة على عدم لياقتهم من وجوه خمسة :

« الاول » مانسب الى كفاية الموحدين وغيره من أن ابراهيم عليه السلام أجل شأناً من أن يسأل الامامة للظالم حين الظالم ، فلا بد وان يكون سؤاله عن امامة غير الظالم وهو على قسمين : الاول غير الظالم مطلقاً ، الثاني غير الظالم في حال تصدي الامامة فقط ، وحيث نفى الله تعالى الظالم بقي الاول . ولا مجال لان يقال : كلام ابراهيم عليه السلام مهمل من هذا الحيث ، اذ الانصراف لو كان فهذا اظهر مصاديقه وهو عليه السلام ملتفت حكيم قطعاً^(١).

« الثاني » ان أبا بكر وعمر كانا كافرين فيقال كانا حال كفرهما ظالمين فوجب

(١) قال الطباطبائي قدس سره في الميزان ج ١ ص ٢٧٤ : وقد سئل بعض اساتيدنا ره عن تقريب دلالة الاية على عصمة الامام . فاجاب : ان الناس على اربعة أقسام : الظالم في جميع العمر ، وعكسه ، والظالم في اول العمر دون آخره ، وعكسه ، و ابراهيم عليه السلام اجل شأناً من ان يسئل الامامة للقسم الاول والرابع من ذريته ، فبقي قسمان وقد نفى الله أحدهما وهو الثالث فبقي الثاني وهو المعصوم - انتهى ملخصاً

والجواب منع التوقف على ذلك ، بل يتم الاستدلال ولو كان موضوعاً لخصوص المتلبس ، وتوضيح ذلك بتوقف على تمهيد مقدمة وهي ان الاوصاف العنوانية التي تؤخذ في موضوعات الاحكام تكون على

أن يصدق عليهما في تلك الحالة انهما لا ينالان الامامة البتة ولا في شيء من الاوقات فنبت انهما لا يصلحان للامامة .

« الثالث » ان من كان مذنباً في الباطن كان من الظالمين ، فاذا لم نعرف انهما كانا من غير الظالمين المذنبين ظاهراً وباطناً ، وجب ان لانحكم بامامتتهما وذلك انما يثبت فيمن يثبت عصمته ، ولما لم يكونا معصومين بالاتفاق ، وجب أن لا نتحقق امامتهما البتة .

« الرابع » انهم كانوا مشركين ، وكل مشرك ظالم ، والظالم لا ينال عهد الامامة فوجب أن لا ينالوا عهد الامامة ، اما الاول فبالاتفاق ، وأما الثاني فلقوله تعالى : « ان الشرك لظلم عظيم »^(١) وأما الثالث فهذه الآية ، وهذه الوجوه الثلاثة منسوبة الى الرازي .

« الخامس » ماسياتي من المصنف ﴿ و ﴾ حاصل ﴿ الجواب ﴾ عن اشكال ان الاستدلال بتوقف على الاعم ﴿ منع التوقف على ذلك بل يتم الاستدلال ﴾ بالاية على عدم لياقة الثلاثة ﴿ ولو كان ﴾ المشتق ﴿ موضوعاً لخصوص المتلبس ﴾ بالمبدأ . ﴿ وتوضيح ذلك ﴾ الجواب ﴿ بتوقف على تمهيد مقدمة ﴾ مفيدة فسي كثير من الموارد ﴿ وهي : ان الاوصاف العنوانية التي ﴾ بها يعنون الموضوع و ﴿ تؤخذ في موضوعات الاحكام ﴾ الشرعية والعقلانية ﴿ تكون على ﴾ ثلاثة

أقسام :

أحدها : أن يكون أخذ العنوان لمجرد الإشارة الى ماهو في الحقيقة موضوع للحكم لمعهوديته بهذا العنوان من دون دخول لاتصافه به في الحكم أصلا .

ثانيها : أن يكون لاجل الإشارة الى

﴿أقسام﴾ في الغالب :

﴿أحدها﴾ أن يكون أخذ العنوان ﴿في موضوع الحكم﴾ لمجرد الإشارة الى ماهو في الحقيقة موضوع للحكم ﴿وانما أخذ هذا العنوان﴾ لمعهوديته ﴿أي معهودية الموضوع﴾ بهذا العنوان ﴿فيكون تمام الموضوع للحكم هو المشار اليه والمعنون﴾ من دون دخول لاتصافه ﴿أي اتصاف الموضوع﴾ به ﴿أي بهذا العنوان﴾ في الحكم أصلا ﴿فلا يكون العنوان دخيلا في الموضوع ولا علة للحكم﴾ كما لو قال المولى لعبده « اكرم هذا الجالس » حيث كان موضوع الاكرام ذات زيد وعلته علمه ، وانما الجلوس عنوان لتفهم العبد فقط ومثله قول النبي ﷺ « وصيي خاصف النمل »^(١) مشيراً الى علي عليه السلام مع معلومية عدم دخالة هذا الوصف في الخلافة .

﴿ثانيها﴾ ان يكون ﴿أخذ العنوان في موضوع الحكم﴾ لاجل الإشارة الى

(١) روى كثير من المحدثين ان النبي (ص) قال لاصحابه يوماً : ان منكم من يقاتل على تأويل القرآن كما قانت على تنزيله ، فقال أبو بكر : أنا يا رسول الله ؟ فقال (ص) : لا ، فقال عمر : أنا يا رسول الله ؟ فقال (ص) : لا بل خاصف النمل وأشار الى علي (ع) أخرج الحديث الحاكم في مستدركه ج ٣ ص ١٢٣ وأحمد وأبو يعلى في مسنديهما ، وأبو نعيم في حلية الاولياء ، وغيرهم .

علية المبدأ للحكم مع كفاية مجرد صحة جرى المشتق عليه ولو فيما مضى .

ثالثها : أن يكون لذلك مع عدم الكفاية ، بل كان الحكم دائراً مدار صحة الجرى عليه واتصافه به حدوثاً وبقاءاً .

علية المبدأ أى علية مبدأ العنوان للحكم المرتب عليه ، لكن مع كفاية مجرد صحة جرى المشتق عليه بأن يكفي في الحكم مطلقاً ثبوت العنوان للموضوع ولو أنا ما فيما مضى فلا ينافى بقاء الحكم ببقاء العنوان نحو « الماء المتغير بالنجاسة نجس » فان عنوان التغير مأخوذ في الموضوع ، لاجل الاشارة الى علية التغير للنجاسة ، ومن المعلوم كفاية حدوث هذا العنوان ولو في آن لاثبات الحكم دائماً ، فلو زال التغير من نفسه ، بقيت النجاسة ما لم يرفعها رافع على المشهور .

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

اذا عرفت هذا فنقول : ان الاستدلال بهذا الوجه انما يتم لو كان أخذ العنوان في الآية الشريفة على النحو الاخير ضرورة انه لو لم يكن المشتق للاعم لما تم بعد عدم التلبس بالمبدأ ظاهراً حين التصدي ، فلا بد أن يكون للاعم ، ليكون حين التصدي

﴿اذا عرفت هذا﴾ المطلب ﴿فنقول﴾ : ان عنوان الظالم في الآية الشريفة مأخوذ بأحد الانحاء الثلاثة . ثم انه ليس مأخوذاً على النحو الاول ، بأن لا يكون الظلم دخيلاً في عدم النيل أصلاً للعلم الضروري بدخالة هذا العنوان في عدم النيل وليس على نحو الإشارة فقط ، واذا سقط الوجه الاول فالامر دائرين الاحتمالين الاخيرين فنقول : ﴿ان الاستدلال﴾ للاعم ﴿بهذا الوجه﴾ الثالث - أعني آية لاينال عهدي - ﴿انما يتم لو كان أخذ العنوان﴾ الظلمي ﴿في﴾ موضوع ﴿الآية الشريفة على النحو الاخير﴾ بأن يكون صدق الظلم علة لعدم النيل ، بحيث يدور عدم النيل مداره وجوداً وعدمياً ﴿ضرورة انه لو لم يكن المشتق﴾ موضوعاً ﴿للاعم لما تم﴾ استدلال الامام عليه السلام بالآية ﴿بعد عدم التلبس﴾ من الثلاثة ﴿بالمبدأ﴾ أي الظلم ﴿ظاهراً حين التصدي﴾ للخلافة ﴿فلا بد أن يكون للاعم ليكون حين التصدي﴾ من الظالمين .

والحاصل : ان استدلال الامام عليه السلام يتوقف على مقدمتين :

«الاولى» ان هؤلاء حين التصدي ظالمون .

و «الثانية» ان الظالم لايناله العهد أما الثانية فمسلمة ، وأما الاولى فصدق الظالم على هؤلاء حين التصدي اما لتلبسهم بالظلم واما لصدق المشتق على ما انقضى حقيقة ، أما لتلبسهم بالظلم فالخصم منكروه ، فتعين أن يكون لصدق المشتق على ما انقضى . هذا حاصل استدلال الاعتمى بالآية .

حقيقة من الظالمين ولو انقضى عنهم التلبس بالظلم ، وأما اذا كان على النحو الثانى فلا كما لا يخفى ولا قرينة على انه على النحو الاول

وحاصل جواب المصنف : ان دوران المقدمة الاولى بين التلبس بالظلم وبين صدق المشتق على ما انقضى حقيقة ممنوع ، اذ لو كان الظلم من قبيل القسم الثالث - أي مما هو علة حدوثاً وبقاءً - احتجنا الى صدق الظلم ﴿حقيقة﴾ ليكون المتصدون ﴿من﴾ مصاديق ﴿الظالمين﴾ حين التصدي ﴿ولو انقضى عنهم التلبس بالظلم﴾ فى الظاهر ، ﴿وأما اذا كان﴾ أخذ العنوان الظلمى فى الآية الشريفة ﴿على النحو الثانى﴾ مما يكون علة حدوثاً لبقاء كالماء المتغير ﴿فلا﴾ يتم الاستدلال بالاية للاعم ﴿كما لا يخفى﴾ لانا لانحتاج حينئذ الى صدق الظلم حقيقة فى مقام الاستدلال لعدم لياقة الثلاثة .

وان شئت قلت : الامر دائر بين أن يكون الظلم من قبيل العادل فى «صل خلف العادل» وبين أن يكون من قبيل المتغير فى «الماء المتغير نجس» فان كان من قبيل الاول^(١) لزم كون المشتق حقيقة فى الاعم حتى يتم استدلال الامام عليه السلام ، وان كان من قبيل الثانى يتم استدلال الامام وان كان^(٢) المشتق حقيقة فى خصوص المتلبس . ﴿ولا قرينة على انه على النحو الاول﴾ وهو القسم الثالث حتى يتم

(١) لان المشتق لو كان حقيقة فى خصوص المتلبس وقد انقضى عنهم الظلم - ظاهراً انقضى الموضوع - اى الظالمية - وبانتفائه ينتفى الحكم - اى عدم نيل العهد ، فلا يمكن الاستدلال بالاية لو كان المشتق حقيقة فى خصوص المتلبس وكان الظلم من قبيل العدالة وكان قد انقضى عنهم الظلم بزعم الخصم .

(٢) لان المشتق لو كان حقيقة فى خصوص المتلبس ايضاً ثبت المطلوب ، اذ على فرض انقضاء ظلمهم لا يصلحون للخلافة ونيل العهد لتلبسهم بالظلم ولو فى الماضى ، وهو كاف فى عدم النيل الى الابد ، كالنجاسة الكافية فى ثبوتها ابدأ تلبس الماء بالتغير آنأ ما .

لولم نقل بنهوضها على النحو الثاني ، فان الآية الشريفة في بيان جلالة قدر الامامة والخلافة وعظم خطرها ورفعة محلها وان لها خصوصية من بين المناصب الالهية ، ومن المعلوم ان المناسب لذلك هو أن لا يكون المتقمص بها متلبساً بالظلم أصلاً كما لا يخفى . ان قلت : نعم ولكن الظاهر ان الامام عليه السلام انما استدل بما هو قضية ظاهر العنوان وضماً لا بقرينة المقام

استدلالكم بالآية على الاعم ﴿لو لم نقل بنهوضها﴾ أي نهوض القرينة على انه ﴿على النحو الثاني﴾ فلا يتم الاستدلال على الاعم .

ان قلت : فما هي القرينة المعينة لكون ترتب عدم النيل على الظلم في آن ما حتى يكون من قبيل الماء المتغير ؟

قلت : القرينة في نفس الآية ﴿فان الآية الشريفة في بيان جلالة قدر الامامة﴾ العامة ﴿والخلافة﴾ الالهية ﴿وعظم خطرها ورفعة محلها وان لها خصوصية من بين المناصب الالهية﴾ فضلاً عن المناصب العقلانية ﴿ومن المعلوم﴾ بداهة ﴿ان المناسب لذلك﴾ المنصب الخطير ﴿هو ان لا يكون المتقمص بها متلبساً بالظلم﴾ في آن من الانات ﴿أصلاً كما لا يخفى﴾ .

وقد كفانا حجة في الرد نص الكتاب لاينال عهدي

﴿ان قلت : نعم﴾ المناسب لكون الامامة منصباً الهياً عدم نيل الظالم لها ولو انقضى عنه الظلم ، وبه يتم استدلال الامام عليه السلام ﴿ولكن﴾ هذا الحمل مجاز اذ على تقدير كون المشتق حقيقة في المتلبس ، ثم اريد المنقضي من لفظ الظالم يوجب المجازية ، و ﴿الظاهر ان الامام عليه السلام﴾ تبعاً للنبي صلى الله عليه وآله ﴿انما استدل بما هو قضية ظاهر العنوان﴾ الظلمي ﴿وضماً لا بقرينة المقام﴾ حتى يكون

مجازاً ، فلا بد أن يكون للاعم والا لما تم ، قلت : لو سلم لم يكن يستلزم جرى المشتق على النحو الثاني كونه مجازاً بل يكون حقيقة لو كان بلحاظ حال التلبس كما عرفت فيكون معنى الآية والله العالم من كان ظالماً - ولو آنأ في الزمان السابق - لا ينال عهدي أبداً

المشتق ﴿مجازاً﴾ وعلى هذا ﴿فلا بد أن يكون﴾ المشتق ﴿للاعم والا لما تم﴾ استدلال الامام .

والحاصل ان ما ذكرتم من دوران الامر بين كون الظلم من قبيل العدالة بضميمة كون المشتق للاعم وبين كونه من قبيل التغير بضميمة كون المشتق للمتلبس صحيح ، لكن ما اخترتم من الثاني فاسد للزوم المجاز ، وهو خلاف الظاهر فتعين الاول ، فيثبت كون المشتق للاعم وهو المطلوب .

﴿قلت﴾ : أولاً لانسلم ان الامام عليه السلام استدل بما هو مقتضى ظاهر العنوان وضعاً ، بل هو استدل بالظهور الذي هو حجة عند العقلاء - سواء كان مستنداً الى الوضع أو الى القرينة التي عرفت وجودها - وثانياً ﴿لو سلم﴾ ان الامام عليه السلام استدل بما هو الظاهر وضعاً لكن ﴿لم يكن يستلزم جرى المشتق على النحو الثاني﴾ وهو ما كان حقيقة في خصوص المتلبس بضميمة كون الظلم من قبيل التغير ﴿كونه﴾ أى المشتق ﴿مجازاً بل يكون حقيقة لو كان﴾ الجري ﴿بلحاظ حال التلبس كما عرفت﴾ فيما تقدم ، فالامر دائر بين حقيقتين والقرينة معناه لا بين حقيقة ومجاز كما زعمتم ﴿فيكون معنى الآية﴾ بناءً على ما سلمناه من كون المشتق حقيقة في المتلبس فقط وعنوان الظلم كاف حدوثاً لبقاء ﴿والله العالم﴾ بمراده ﴿من كان ظالماً ولو آنأ﴾ ما ﴿في الزمان السابق - لا ينال عهدي أبداً﴾ .

ومن الواضح ان ارادة هذا المعنى لا تستلزم الاستعمال لا بلحاظ حال التلبس .

ومنه قد انقدح ما في الاستدلال على التفصيل بين المحكوم عليه والمحكوم به ، باختيار عدم الاشتراط في الاول بآية حد السارق والسارقة والزاني والزانية ،

﴿و﴾ لا يخفى ان ﴿من الواضح ان ارادة هذا المعنى﴾ الذي ذكرنا الالية لا تستلزم الاستعمال ﴿للمشتق بلحاظ هذا الحال﴾ لا بلحاظ حال التلبس ﴿حتى يكون مجازاً ، بل استعمل بلحاظ حال التلبس ، فهو حقيقة من غير محذور ، ومن ذلك كله ظهر بطلان قول من ذهب الى أن المشتق حقيقة في الاعم .

«دليل المفصل»

﴿ومنه﴾ أي مما تقدم من انحاء العناوين وكون المشتق ، ولو كان حقيقة في خصوص المتلبس ، جاز كونه حقيقة في الماضي اذا أخذ بلحاظ التلبس ﴿قد انقدح ما في الاستدلال على التفصيل بين المحكوم عليه والمحكوم به﴾ كما حكى عن الغزالي والاشنوي ﴿باختيار عدم الاشتراط﴾ أي كون المشتق حقيقة في الاعم ﴿في الاول﴾ وحقيقة في خصوص المتلبس في الثاني ، واستدل لهم ﴿بآية حد السارق والسارقة والزاني والزانية﴾ وجه الاستدلال انه لو اشترط البقاء في المحكوم عليه لزم عدم جواز الاستدلال بمثل قوله تعالى : «الزانية والزاني فاجلدوا»^(١) و«السارق والسارقة فاقطعوا»^(٢) على وجوب اجراء الحد على

(١) النور : ٢ .

(٢) المائدة : ٣٨ .

وذلك حيث ظهر انه لا ينافي ارادة خصوص حال التلبس دلالتها على ثبوت القطع والجلد مطلقاً، ولو بعد انقضاء المبدأ مضافاً الى وضوح بطلان تعدد الوضع ، حسب وقوعه محكوماً عليه أو به كما لا يخفى

وجوب اجراء الحد على من انقضى عنه الزنا والسرقه مع بداهة ان وجه اجراء الحد ليس الا هذه الاية وآمالها ، فالمشتق في الاية أعم من المنقضي عنه المبدأ ﴿وذلك﴾ أي وجه الانقذاح ﴿حيث ظهر انه لا ينافي ارادة خصوص حال التلبس﴾ من المشتق مع ﴿دلالتها﴾ أي الاية ﴿على ثبوت القطع والجلد مطلقاً﴾ في الحال والاستقبال ﴿ولو بعد انقضاء المبدأ﴾ أي الزنا والسرقه .

والحاصل ان الزنا والسرقه ونحوهما عاوين توجب حدوثها الحكم ، فبمجرد ما حدثت السرقه وجب القطع وما لم يجر الحد لا يسقط الحكم .

ثم ان استعمال السارق في من انقضى عنه المبدأ حقيقة باعتبار حال التلبس فلا يستلزم القول بالخصوص المجازية ﴿مضافاً الى﴾ ان هذا التفصيل موجب لتعدد الوضع في المشتق و﴿وضوح بطلان تعدد الوضع حسب وقوعه محكوماً عليه أو﴾ محكوماً ﴿به﴾ غني عن البيان ﴿كما لا يخفى﴾ لبداية ان السارق ونحوه له معنى واحد وقع محكوماً عليه أو به .

ثم ان هذا التفصيل ناقص في نفسه ، لانه لم يبين حال المشتق في غير هذين الصورتين نحو قولك «اقطع يد السارق» الا ان يتكلف بارجاعه الى أحدهما . وقد أورد على هذا التفصيل اشكالان آخران :

«الاول» النقص بمثل العادل يجوز الصلاة خلفه .

«الثاني» انه يلزم من هذا الكلام القول بكون المشتق حقيقة في المستقبل أيضاً .

ومن مطاوى ما ذكرنا ههنا وفي المقدمات ظهر حال سائر الاقوال وما ذكر لها من الاستدلال ، ولايسع المجال لتفصيلها ومن أراد الاطلاع عليها فعليه بالمطولات بقى امور : الاول

﴿ومن مطاوي ما ذكرنا ههنا﴾ في حجج قول المختار وردّ غيره ﴿و﴾ ما ذكرنا ﴿في المقدمات﴾ من عدم الفرق بين المبادئ وغير ذلك ﴿ظهر حال سائر الاقوال﴾ المفصلة ﴿و﴾ ظهر الجواب عن ﴿ما ذكر لها﴾ أي لتلك الاقوال ﴿من الاستدلال﴾ ولايسع المجال لتفصيلها ومن أراد الاطلاع عليها فعليه بالمطولات ﴿كالقوانين والفصول وغيرهما من كتب الاصول .

«مفهوم المشتق»

﴿بقي﴾ في المقام ﴿أمور﴾ مهمة : ﴿الاول﴾ في مفهوم المشتق ، ولابد قبل التعرض للشرح من ذكر كلام المحقق الشريف فنقول : قال شارح المطالع^(١) ما لفظه : والاشكال الذي استصعبه قوم بأنه^(٢) لايتناول التعريف بالفصل وحده ولابالخاصة وحدها ، مع انه يصح التعريف بأحدهما على رأي المتأخرين - حتى غيّروا التعريف الى تحصيل أمر أو ترتيب أمور - فليس من تلك الصعوبة في شيء : أما أولاً فلان التعريف بالفردات انما يكون بالمشتقات ، كالناطق والضاحك والمشتق وان كان في اللفظ مفرداً الا ان معناه شيء له المشتق منه ، فيكون من حيث المعنى مركباً^(٣) انتهى كلامه .

وعلق المحقق الشريف على قوله «الا ان معناه شيء له المشتق منه» ما

(١) في اوائل شرحه عند قول المصنف : وليس الكل من كل منهما ضرورياً .

(٢) أي تعريف الكل بأنه ترتيب امور معلومة لتحصيل المجهول .

(٣) شرح المطالع ص ١١ .

ان مفهوم المشتق - على ما حققه المحقق الشريف فى بعض حواشيه - بسيط منتزع عن الذات ، باعتبار تلبسها بالمبدأ وانصافها به غير مركب ، وقد أفاد فى وجه ذلك ان مفهوم الشيء لا يعتبر فى مفهوم الناطق مثلاً ، والا لكان العرض العام داخلاً فى الفصل ، و

لفظه : يرد عليه ان مفهوم الشيء لا يعتبر فى معنى الناطق مثلاً والا لكان العرض العام داخلاً فى الفصل ، ولو اعتبر فى المشتق ما صدق عليه الشيء انقلب مادة الامكان الخاص ضرورية ، فان الشيء الذي له الضحك هو الانسان وثبوت الشيء لنفسه ضروري ، فذكر الشيء فى تفسير المشتقات بيان لما يرجع اليه الضمير الذى يذكر فيه ^(١) - انتهى .

والى هذا أشار المصنف بقوله : ﴿ ان مفهوم المشتق على ما حققه المحقق الشريف فى بعض حواشيه ﴾ على شرح المطالع ﴿ بسيط منتزع عن الذات ﴾ لكن الانتزاع ﴿ باعتبار تلبسها ﴾ أى تلبس الذات ﴿ بالمبدأ ﴾ للمشتق ﴿ وانصافها به ﴾ من غير فرق بين أن يكون المبدأ ذاتياً كالناطق أو عرضياً كالضحك ﴿ غير مركب ﴾ .

ولا يخفى ان المراد كون ما ذكر مفهوم كلامه ، والا فقد تقدم كلامه حرفياً . ﴿ وقد أفاد ﴾ المحقق الشريف ﴿ فى وجه ذلك ﴾ الذى ذكر من بساطة مفهوم المشتق ﴿ ان ﴾ المشتق لو كان مركباً فالجزء الاخر غير المبدأ أما أن يكون مفهوم الشيء أو مصداقه ، وكلاهما غير صحيح ، واذا بطل اللازم بطل الملزوم أما وجه بطلان أخذ ﴿ مفهوم الشيء ﴾ فى المشتق فلانه ﴿ لا يعتبر فى مفهوم الناطق مثلاً ﴾ وكذا غيره من سائر الفصول ﴿ والا لكان العرض العام ﴾ الذى هو عبارة عن مفهوم الشيء المعارض لجميع موجودات العالم ﴿ داخلاً فى الفصل ﴾ وهو

لواعتر فيه ما صدق عليه الشيء انقلبت مادة الامكان الخاص ضرورة
فان الشيء الذي له الضحك هو الانسان وثبوت الشيء لنفسه ضروري
هذا ملخص ما أفاده الشريف على ما لخصه بعض الاعاظم ، وقد
أورد عليه في الفصول بأنه يمكن أن يختار الشق الاول ، ويدفع
الاشكال بأن كون

باطل ، لان الفصل مقوم ، والعرض العام غير مقوم والمركب من الخارج
والداخل خارج على اصطلاحهم .

وأما وجه بطلان أخذ مصداق الشيء في المشتق فلا أنه ﴿لواعتر فيه﴾ أي في
المشتق ﴿ما صدق عليه الشيء﴾ بأن يكون المراد من الضاحك الانسان الضاحك
﴿انقلبت مادة الامكان الخاص﴾ الى ﴿ضرورة﴾ وانما قال «مادة الامكان» لما تقرر
في المنطق من أن النسبة الواقعية التي بين الموضوع والمحمول من الضرورة
والامكان والامتناع تسمى مادة القضية ، واللفظ الدال على المادة تسمى جهة
القضية . هذا ثم بين وجه الانقلاب بقوله ﴿فان الشيء الذي له الضحك هو
الانسان وثبوت الشيء﴾ كالانسان في المثال ﴿لنفسه ضروري﴾ فيلزم أن يصير
قولنا «الانسان ضاحك» ضرورية مع أنه ممكنة خاصة . وانما خص الامكان بالخاص
لبداهة ان المضادة انما هي بين الامكان الخاص والضرورة ، والا فالامكان العام
مقسم للضرورة وغيرها .

﴿هذا ملخص ما أفاده﴾ المحقق ﴿الشريف على ما لخصه بعض الاعاظم﴾
والانصاف انه تطويل لاتلخيص ﴿وقد أورد عليه﴾ الشيخ محمد حسين ﴿في
الفصول بأنه يمكن أن يختار الشق الاول﴾ وهو اعتبار مفهوم الشيء في المشتق
﴿ويدفع الاشكال﴾ المتقدم من دخول العرض العام في الفصل ﴿بأن كون

الناطق مثلاً فصلاً مبني على عرف المنطقيين ، حيث اعتبروه مجرداً عن مفهوم الذات ، وذلك لا يوجب وضعه لغة كذلك^(١) .

الناطق^(٢) مثلاً وغيره ﴿فصلاً﴾ الانسان ﴿مبني على عرف المنطقيين﴾ المتداول في ألسنتهم ﴿حيث اعتبروه﴾ أي اعتبروا الناطق ﴿مجرداً عن مفهوم الذات﴾ ومصداقه ﴿وذلك﴾ الاعتبار المنطقي ﴿لا يوجب وضعه لغة كذلك﴾ مجرداً عن مفهوم الذات ومصداقه .

والحاصل ان معنى الناطق وغيره من الفصول المشتقة عند المنطقيين غير معناه عند اللغويين ، فان المنطقيين يعتبرون الناطق مجرداً ، واللغويين يعتبرونه مركباً ، وبهذا البيان يسقط الاشكال ، لان الكلام في مفهوم المشتق لغة لا اصطلاحاً . ان قلت : هذا الجواب لا يدفع الاشكال عن شارح المطالع ، لان كلامه كان في الفصل المنطقي الذي يكون معرفاً .

قلت : لسنا نحن بصدد تصحيح كلام المطالع وانما الغرض دفع الاشكال الوارد على المشهور من قولهم « ان معنى المشتقات أو شيء له المبدأ » .

(١) الفصول في بحث المشتق ص ٦١ .

(٢) « فذلّة » قال في شرح المطالع : وانما سمي هذا الفن منطقاً لان النطق يطلق على النطق الخارجى الذى هو اللفظ وعلى الداخلى وهو ادراك الكليات وعلى مصدر ذلك القمل ومظهر هذا الانفعال ، ولما كان هذا الفن يقوى الاول ويسلك بالثانى مسلك السداد ويحصل بسببه كمالات الثالث لا جرم اشتق له اسم منه وهو المنطق [شرح المطالع ص ١٥] - انتهى .

والغرض من هذا بيان معنى المنطق ولا يخفى ان جعل الناطق فصلاً امر صورى والا فمعرفة حقائق الاشياء ان لم يكن مستحيلان فى غاية الاشكال كما صرح به في الكبرى وحاشية الشمسية وغيرهما - فتأمل .

وفيه : انه من المقطوع ان مثل الناطق قد اعتبر فصلاً بلا تصرف في معناه أصلاً بل بماله من المعنى كما لا يخفى. والتحقيق أن يقال: ان مثل الناطق ليس بفصل حقيقي، بل لازم ما هو الفصل وأظهر خواصه،

قال في الفصول ما لفظه : مفهوم المشتق عند بعض المحققين معنى بسيط منتزع عن الذات باعتبار قيام المبدأ بها ومتحد معها في الوجود الخارجي ، فما اشتهر في العبائر والالسنه من ان معنى المشتق ذات أو شيء له المبدأ ، فاما مسامحة منهم في التعبير وتفسير للشيء بلوازمه أو وارد على خلاف التحقيق^(١) - انتهى .

﴿ وفيه ﴾ أي فيما ذكره الفصول من الجواب نظر ، اذ ﴿ انه من المقطوع ان مثل الناطق ﴾ وغيره مما يسمى فصلاً ﴿ قد اعتبر ﴾ في عرف أهل الميزان ﴿ فصلاً بلا تصرف في معناه أصلاً ﴾ فلا اختلاف بين المعنى المنطقي واللغوي ﴿ بل ﴾ كونه فصلاً ﴿ بماله من المعنى ﴾ اللغوي ﴿ كما لا يخفى ﴾ لمن راجع .

﴿ والتحقيق ﴾ في الجواب عن الشق الاول ﴿ أن يقال ﴾ : الاشكال مبني على ﴿ ان مثل الناطق ﴾ فصل حقيقي ، لكننا لانسلم ذلك لانه ﴿ ليس بفصل حقيقي ﴾ بحيث يكون قوام النوع به ﴿ بل لازم ما هو الفصل وأظهر خواصه ﴾ .

قال شارح المطالع قبيل الفصل السادس ما لفظه : واعلم ان اقتناص العلم بأجناس المهيئات المتحققة في الخارج وفصولها وعرضياتها في غاية الصعوبة ، وأما بالقياس الى المعاني المعقولة الوضعية فسهل ، لانا اذا تعقلنا معاني ووضعنا لجملتها اسماً كان القدر المشترك منها جنساً والقدر المميز فصلاً والخارج عنها عرضاً^(٢) - انتهى .

(١) الفصول في بحث المشتق ص ٦١ .

(٢) شرح المطالع ص ١٠٠ .

وانما يكون فصلاً مشهورياً منطقياً يوضع مكانه اذا لم يعلم نفسه بل لا يكاد يعلم، كما حقق في محله .

وعلق المحقق الشريف على قوله « في غاية الصعوبة » ما لفظه : فان أجناس تلك الحقائق تشبه بأعراضها وفصولها بخواصها والتميز بينهما بما ذكر من خواص الذاتيات مشكل جداً ، كيف وأكثرها مشتركة بينهما وبين الأعراض اللازمة، وهذا هو مراد الشيخ من صعوبة معرفتها^(١) انتهى. فتبين ان الناطق ليس فصلاً حقيقياً ﴿ وانما يكون فصلاً مشهورياً منطقياً يوضع مكانه ﴾ أي مكان الفصل الحقيقي ﴿ اذا لم يعلم نفسه ﴾ كما ان الجنس والنوع والعرض الخاص والعام كذلك ﴿ بل لا يكاد يعلم ﴾ قال المشكيني (ره) : واما اشارة الى ما حققه صدر المتألهين من أن الفصول الحقيقية انحاء الوجودات والوجود غير معلوم بالكنه لغير علام الغيوب -^(٢) انتهى .

أقول : ولهذا قال السبزواري :

معرف الوجود شرح الاسم وليس بالحد ولا بالرسم
مفهومه من أعرف الاشياء وكنهه في غاية الخفاء^(٣)

قال الشيخ الرئيس في النجاة : ان الوجود لا يمكن أن يشرح بغير الاسم لانه مبدأ أول لكل شرح فلا شرح له، بل صورته تقوم في النفس بلا توسط شيء -^(٤) انتهى .

﴿ كما حقق في محله ﴾ مما سبق بعضه ، وقد بسط المحقق السلطان في

(١) شرح المطالع ص ١٠٠ حاشية مير سيد شريف .

(٢) كفاية الاصول ج ١ ص ٧٨ حاشية المشكيني .

(٣) منظومة السبزواري غرر الفرائد ص ٤ .

(٤) غرر الفرائد ص ٤ .

ولذا ربما يجعل لازمان مكانه ، اذا كانا متساويي النسبة اليه كالحساس والمتحرك بالارادة في الحيوان ،

حاشيته طرفاً من الكلام فراجع .

﴿ولذا﴾ أي ولأجل ان الامور المدعى كونها فصولاً ليست بفصول حقيقية ترى انه ﴿ربما يجعل﴾ فصلان لشيء واحد ، ولو كان الامر ان فصلين حقيقيين استحال ذلك كما سيأتي. ومن ذلك يكشف انهما ﴿لازمان مكانه﴾ أي مكان الفصل الحقيقي ﴿اذا كانا﴾ : اللزمان ﴿متساويي النسبة اليه﴾ أي الى الفصل الحقيقي - بأن لا يكون أحدهما في طول الآخر بل في عرضه - وذلك ﴿كالحساس والمتحرك بالارادة﴾ المجهولين ﴿في﴾ مكان فصل ﴿الحيوان﴾ وأما وجه استحالة أن يكون لشيء واحد فصلان فيظهر بملاحظة ما ذكره .

قال في المطالع ما لفظه : قال الشيخ ويجب كونه « أي الفصل » علة لوجودها « أي حصة الجنس وهو ما في النوع » لان أحدهما لما لم يكن علة لوجود الآخر استغنى كل واحد عن صاحبه ، وليس الجنس علة للفصل والا استلزمه فتعين العكس... الى أن قال: ويتفرع على العلية كذا وكذا ولا يكون القريب الا واحداً لئلا يتوارد علتان على معلول واحد بالذات - ^(١) انتهى .

وقال العلامة في كشف المراد : قال « وكل فصل تام فهو واحد » أقول : الفصل منه ما هو تام وهو كمال الجزء المميز ، ومنه غير تام وهو المميز الذاتي مطلقاً ، والاول لا يكون الا واحداً ، لانه لو تعدد ازم امتياز المركب بكل واحد منهما ، فيستغني عن الآخر في التميز فلا يكون فصلًا ، ولان الفصل علة للحصة فيلزم تعدد العلل على المعلول الواحد وهو محال ، أما الفصل الناقص وهو جزء

وعليه فلا بأس بأخذ مفهوم الشيء فى مثل الناطق ، فانه وان كان عرضاً عاماً لافصلاً مقوماً للانسان ، الا انه بعد تقييده بالنطق واتصافه به كان من أظهر خواصه .

وبالجملة لا يلزم من أخذ مفهوم الشيء فى معنى المشتق الا دخول العرض فى الخاصة التى هى من العرضى لافى الفصل الحقيقى الذى هو من الذاتى

الفصل فانه يكون متعدداً - ^(١) انتهى . أقول: وفي هذه الكلمات اشكالات مذكورة فى شرح المطالع وغيره فراجع .

﴿وعليه﴾ أي بناءً على أن الناطق وأمثاله ليست فصلاً حقيقة ﴿فلا بأس بأخذ مفهوم الشيء﴾ ونحوه ﴿فى مثل الناطق﴾ وغيره من الفصول المشهورة ﴿فانه﴾ أي مفهوم الشيء ﴿وان كان عرضاً عاماً﴾ للانسان وغيره ﴿لافصلاً مقوماً للانسان الا أنه﴾ أي مفهوم الشيء ﴿بعد تقييده بالنطق﴾ بأن يقال شيء له النطق ﴿واتصافه به﴾ أي اتصاف الشيء بالنطق ﴿كان﴾ هذا المفهوم ﴿من أظهر خواصه﴾ أي خواص الانسان .

﴿وبالجملة﴾ نقول فى الجواب عن الشق الاول من اشكال الشريف : ﴿لا يلزم من أخذ مفهوم الشيء فى معنى المشتق﴾ الذى اعتبروه فصلاً ﴿الا دخول العرض العام﴾ فى الخاصة التى ليست من الذاتى المستلزم للمحذور بل ﴿هى من العرضى﴾ والمراد بالعرضى المشتق مقابل العرض الذى هو مبدأ الاشتقاق كما تقدم ، و ﴿لا﴾ يستلزم ذلك دخول العرض العام ﴿فى الفصل الحقيقى الذى هو من الذاتى﴾ . وعلى هذا فلا محذور أصلاً ، ولا أشكال فيما

(١) شرح التجريد ص ٩١ فى احكام الجنس والفصل .

فتدبر جيداً .

ثم قال : انه يمكن ان يختار الوجه الثاني أيضاً ويجاب بأن المحمول ليس مصداق الشيء والذات مطلقاً ، بل مقيداً بالوصف وليس ثبوته للموضوع حينئذ بالضرورة ، لجواز أن لا يكون ثبوت القيد ضرورياً

اشتهر في لسان القوم، وان كان هذا الجواب كجواب صاحب الفصول لا يرفع اشكال السيد الشريف على شارح المطالع الملزم بكون الناطق فصلاً حقيقياً كما سبق ، اللهم الا أن يرفع اليد عن ذلك كما يلوح اليه قوله المتقدم « ان معرفة الفصول في كمال الصعوبة » ﴿ فتدبر جيداً ﴾ حتى لاتغفل عن عدم استقامة غالب الكلمات في هذا الباب .

﴿ ثم ﴾ ان صاحب الفصول لما فرغ عن جواب الشق الاول من الاشكال شرع في الجواب عن الشق الثاني و ﴿ قال : انه يمكن أن يختار الوجه الثاني أيضاً ﴾ بأن يقال يعتبر في المشتق مصداق الشيء ﴿ ويجاب ﴾ عن اشكال الانقلاب ﴿ بأن المحمول ﴾ في مثل زيد كاتب ﴿ ليس مصداق الشيء والذات مطلقاً ﴾ حتى يكون ضروري الثبوت للموضوع ويلزم الانقلاب ، ﴿ بل ﴾ المحمول مصداق الشيء ﴿ مقيداً بالوصف ﴾ كالكتابة في المثال ﴿ و ﴾ حينئذ تبقى الممكنة ممكنة، اذ ﴿ ليس ثبوته ﴾ أي ثبوت الذات المقيد بالوصف ﴿ للموضوع حينئذ بالضرورة ﴾ دائماً بل ضرورة المحمول وامكانه يتبع الوصف، ولهذا يطل دعوى الشريف الانقلاب مطلقاً ﴿ لجواز أن لا يكون ثبوت القيد ضرورياً ﴾ فنحو « زيد كاتب » ممكنة لانحلاله الى زيد زيد له الكتابة، ونحو « زيد ناطق » ضرورة

- انتهى . ويمكن أن يقال : ان عدم كون ثبوت القيد ضرورياً

لانهلاله الى زيدزيد له النطق^(١) ﴿انتهى﴾ كلام الفصول .

﴿و﴾ لكن ﴿يمكن أن يقال﴾ في رده ما سيأتي، ويحتاج بيانه الى تمهيد مقدمة ذكرها المشكيني ، وهي بتلخيص : ان حمل المشتق - بناءً على التركيب وأخذ المصداق في معنى المشتق - يكون من قبيل حمل المقيد ، وهو بحسب التصوير العقلي على أقسام أربعة :

« الاول » أن يكون المحمول نفس المقيد لا التقييد ولا القيد . نعم التقييد مرآت وإشارة الى تعيين المحمول كقولك : « هذا زيد الذي سلم عليك أمس » فان الغرض حمل زيد على هذا وتقييده به لمجرد التعيين .

« الثاني » أن يكون المحمول ذات المقيد مع التقييد، وهو غير صحيح لان التقييد جزء ذهني لايتحد مع الخارجيات ، اللهم الا أن يكون المراد منه هي الخصوصية المنتزعة عن القيد الخارجي لانفس التقييد ، فحيثذ يصح الحمل فيكون الحاصل في المثال المذكور الانسان انسان متخصص بخصوصية الكتابة . « الثالث » أن يكون القيد داخلا في الحمل عرضاً كقولك هذا حلوحامض ، فيصير معنى الانسان كاتب الانسان انسان وكتابة .

« الرابع » أن يكون الدخول طوياً فيكون حاصل معنى المثال الانسان انسان له الكتابة ، فيكون في القضية نسبة تامة خبرية وهي نسبة الانسان الى الانسان ونسبة ناقصة وصفية وهي نسبة الكتابة الى الانسان .^(٢)

اذا عرفت ذلك فنقول : ﴿ان﴾ ما ذكره في الفصول من ﴿عدم كون ثبوت القيد ضرورياً﴾ فلا يلزم من أخذ المصداق في المشتق الانقلاب الذي ادعاه الشريف ،

(١) الفصول في بحث المشتق ص ٦١ .

(٢) حاشية المشكيني ج ١ ص ٧٩ .

لا يضر بدعوى الانقلاب ، فان المحمول ان كان ذات المقيد وكان القيد خارجاً ، و ان كان التقيد داخلاً بما هو معنى حرفي فالقضية لا محالة تكون ضرورية ، ضرورة ضرورية ثبوت الانسان الذي يكون مقيداً بالنطق للانسان ، وان كان المقيد بما هو مقيد على أن يكون القيد داخلاً ،

غير تام ، اذ عدم ضرورة القيد ❖ لا يضر بدعوى الانقلاب ❖ بل يلزم الانقلاب لولم يكن القيد ضرورياً ، ❖ فان المحمول ❖ الذي هو المشتق لا يخلو عن أحد الامور الاربعة التي تقدم بيانها ، فهو ❖ ان كان ذات المقيد وكان القيد خارجاً ❖ كالتقيد وهو القسم الاول ، فهذا لا يضر بدعوى الانقلاب اذ المقيد فقط عين الموضوع و ضروري الثبوت له ، وان كان المحمول ذات المقيد وكان القيد خارجاً ❖ و ان كان التقيد داخلاً ❖ وهو القسم الثاني ، ومعنى دخول التقيد كونه جزء القضية ❖ بما هو معنى حرفي ❖ فان التقيد نسبة بين القيد والمقيد مقصود في الحمل كسائر المعاني الحرفية ❖ فالقضية ❖ المركبة من الموضوع والتقيد وذات المقيد ❖ لا محالة تكون ضرورية ❖ فيلزم الانقلاب ❖ ضرورة ضرورية ثبوت الانسان الذي يكون مقيداً بالنطق للانسان ❖ فلم يتم كلام الفصول .

أقول : الظاهر ان كلمة « بالنطق » من سهو القلم والصواب مكانه « بالضحك » كما يدل عليه سوق كلام الفصول وتصريح الشريف - فتأمل .

وأشكل بعض الاعلام بأن المقيد بالامكاني لا يكون الامكانياً ، فدعوى الفصول في هذه الصورة حق ❖ وان كان ❖ المحمول هو ❖ المقيد بما هو مقيد على أن يكون القيد داخلاً ❖ كالمقيد والتقيد وكان الدخول عرضياً وهو القسم الثالث ، فهذا باطل من أصله ، لعدم صحة حمل المبدأ على الذات ، فلا يكون هذا مورد

فقضية الانسان ناطق تنحل فى الحقيقة الى قضيتين : احدهما قضية الانسان انسان وهى ضرورية ، والاخرى قضية الانسان له النطق وهى ممكنة وذلك لان الاوصاف قبل العلم بها أخبار ، كما ان الاخبار بعد العلم بها تكون أوصافاً ،

كلام الفصول حتى يضر بدعوى الانقلاب أو لا يضر ، وان كان المحمول هو المقيد بما هو مقيد ، على أن يكون القيد والمقيد والنقيد كلها داخلات ، وكان دخول القيد طولىاً وهو القسم الرابع ﴿قضية الانسان ناطق﴾ أو ضاحك كما سبق ﴿تنحل فى الحقيقة الى قضيتين احدهما﴾ مركبة من الموضوع وذات المحمول ، وهى ﴿قضية الانسان انسان وهى ضرورية﴾ والقضية ﴿الاخرى﴾ مركبة من ذات المحمول ووصف المحمول وهى ﴿قضية الانسان له النطق وهى ممكنة﴾ وحينئذ فلا يتم كلام الفصول بعدم الانقلاب ، اذ القضية الممكنة المحضة انقلبت الى ضرورية وممكنة ، وان أشكل عليه بعض الاعلام بما لا مجال لذكره فى المقام . وعلى كل حال فى القسم الرابع تنحل القضية الى قضيتين : فلأولى نسبة تامة خبرية وللثانية نسبة ناقصة وصفية ، وهى بالالتزام تدل على نسبة تامة خبرية ﴿وذلك﴾ أى انما تنحل القضية الى هاتين القضيتين ﴿لان الاوصاف قبل العلم بها أخبار ، كما أن الاخبار بعد العلم بها تكون أوصافاً﴾ وتوضيحه كما فى حاشية السلطان : انه اذا لم يكن المخاطب عالماً بثبوت الوصف للموصوف فلا جرم ان المتكلم يجعله خبراً فيقول : «الانسان شاعر» مثلاً ، ومع علمه بثبوت له يجعله وصفاً فيقول : «الانسان الشاعر كاتب» مثلاً .

وحينئذ فاذا كان الوصف مشتقاً فهو باعتبار الموضوع خبر ، لعدم العلم به وباعتبار ذات المحمول وصف للعلم به .

فبعد الحمل ينحل الى القضية كما أن عقد الوضع ينحل الى قضية مطلقة عامة عند الشيخ،

وبهذا ظهر وجه انحلال القضية الى قضيتين، وهذا الانحلال انما يكون في طرف المحمول ﴿فبعد الحمل ينحل الى القضية﴾ وذلك لما تقدم من أن المحمول مشتمل على نسبة ناقصة مستلزمة لنسبة خبرية ﴿كما ان عقد الوضع﴾ ينحل الى قضية .

بيانه : كما ذكرنا في علم الميزان: انا اذا قلنا « الانسان حيوان » فكل من الموضوع والمحمول ينحل الى جزئين الذات والوصف، فمعنى الانسان ذات له الانسانية ومعنى الحيوان ذات له الحيوانية ، والحمل لا يعقل أن يكون بين ذات المحمول وذات الموضوع ، لان اثبات الذات لنفسه ضروري ، وحينئذ نقول : ان ذات الموضوع كما يتصف بوصف وعنوانه الذي هو عينه أوجزوه أو خارجه ، كذلك يتصف بوصف المحمول، وبسمى الاول عقد الوضع والثاني عقد الحمل ، والاول تركيب تقييدي والثاني تركيب خبري .

ثم ان المصنف (ره) أضاف الى ذلك عقداً ثالثاً سماه عقد الحمل ، وهو انحلال نفس المحمول الى ذات ووصف ، وهذا أيضاً تركيب تقييدي مستلزم لنسبة خبرية .

اذا عرفت ذلك قلنا: ان عقد الحمل على اصطلاح المشهور مكيف باحدى الكيفيات الثمانية - أعني الضرورة والدوام والامكان وغيرها - وأما عقد الوضع ففيه خلاف بين الشيخ الرئيس أبي علي ابن سينا وبين المعلم الثاني أبي نصر الفارابي، فانه ﴿ينحل الى قضية مطلقة عامة عند الشيخ﴾ فيلزم فيه الفعلية من

وقضية ممكنة عند الفارابي فتأمل . لكنه قدس سره تنظر فيما أفاده بقوله : وفيه نظر ،

غير فرق بين أن يكون في الماضي أو الحال أو المستقبل ، حتى انه لا يصح الحكم بالمحمول على ما لا يتصف بوصف الموضوع دائماً ﴿ وقضية ممكنة عند الفارابي ﴾ فلا يلزم الفعلية بل يكفي الامكان .

مثلا : لو قلنا « كل أبيض كذا » فعلى رأي الشيخ ان الحكم بالكذائية على كل ما اتصف بالبياض في أحد الازمنة الثلاثة ، وعلى مذهب الفارابي انه على كل ما يمكن أن يتصف بالبياض ولولم يتصف به في زمن أصلا ، فعلى مذهبه يتناول الحكم الزوج ، بخلافه على مذهب الشيخ .

ولا يذهب عليك ان مراد الفارابي من الامكان العام المقيد بجانب الوجود المقابل للامتناع ، فلا يرد عليه ما قيل انه ان أراد الامكان الخاص خرجت القضايا التي كان اتصاف الموضوع بالعنوان فيها ضرورياً ، كقولنا « كل انسان حيوان » و « كل حجر جماد » ونظائرها ، وان أراد به الامكان امام لا يصدق قضية كلية أصلا ، اشمولها حيثئذ الافراد التي يمتنع اتصافها بالوصف العنواني . وكذا ليس المراد بالامكان القوة كما توهم ، فلا ينتقض بلزوم صدق كل انسان حيوان على النطفة مع انها ليست بحيوان بديهة .

ولا يخفى أن مذهب الشيخ هو المختار ، لانه المتبادر في العرف واللغة ﴿ فتأمل ﴾ يمكن أن يكون أمره بالتأمل اشارة الى ما تقدم من الاشكال في الشق الاول ، وما اشير اليه من الاشكال في الشق الثاني فراجع .

﴿ لكنه ﴾ أي صاحب الفصول ﴿ قدس سره تنظر فيما أفاده بقوله : وفيه نظر ﴾ وبيان ذلك يتوقف على تمهيد مقدمة ، وهي : ان الموضوع قد يؤخذ

لان الذات المأخوذة مقيدة بالوصف قوة أو فعلا ان كانت مقيدة به
واقعا صدق الايجاب بالضرورة ، والا صدق السلب بالضرورة ،
مثلا لا يصدق زيد كاتب بالضرورة، لكن يصدق زيد الكاتب بالقوة
أو بالفعل بالضرورة

بشرط المحمول ، وقد يؤخذ بشرط عدم المحمول ، وقد يؤخذ لا بشرط .
مثلا قولنا : « زيد كاتب » فزيد قد يؤخذ بشرط الكتابة ، فيكون المحمول
ضرورياً ، لعدم تعقل انفكاك زيد الكاتب عن الكتابة ، وقد يؤخذ بشرط عدم
الكتابة ، فيكون سلب المحمول ضرورياً ، لعدم تعقل اتصاف زيد اللاكاتب
بالكتابة ، وقد يؤخذ لا بشرط الكتابة ولا بشرط عدمها، وهذا ممكن الاتصاف
بكل منهما .

اذا عرفت ذلك تبين لك أن قول صاحب الفصول « وليس ثبوته حيث
بالضرورة » في الجواب عن الشق الثاني غير مستقيم ﴿ لان الذات المأخوذة
مقيدة بالوصف قوة أو فعلا ان كانت مقيدة به واقعا ﴾ بأن أخذ بشرط المحمول
﴿ صدق الايجاب بالضرورة ﴾ فيصح الانقلاب الذي ذكره الشريف ﴿ والا ﴾ يكن
مقيدة بالوصف بل مقيدة بعدم الوصف ﴿ صدق السلب بالضرورة ﴾ كما انه اذا
أخذ لا بشرط لا يصدق أحدهما ﴿ مثلا لا يصدق زيد كاتب بالضرورة ﴾ لعدم أخذ
المحمول في الموضوع ﴿ لكن يصدق زيد الكاتب بالقوة أو بالفعل بالضرورة ﴾
لأخذ المحمول في الموضوع .

هذا مراد الفصول على مشرب بعض، ومعناه على مشرب بعض آخر هكذا
« لان الذات المأخوذة مقيدة بالوصف » أي وصف المحمول سواء كان الوصف
« قوة » نحو زيد الامي كاتب بالامكان « أو فعلا » من غير فرق في الفعلية بين

انتهى^(١) .

الملكية والصنعة والتلبس « ان كانت » هذه الذات « مقيدة به » أي بالوصف « واقعاً » بأن اخذ الوصف مقيداً بمادة نسبته الواقعية « صدق الايجاب بالضرورة » مثلاً: ذات زيد اذا كانت كاتبة بالامكان، صدق زيد كاتب بالامكان، ويلزم صدق زيد الكاتب بالامكان بالضرورة ، - يعني أن امكان الكتابة لزيد ضروري ، - وحينئذ يلزم الانقلاب الذي ذكره الشريف « والا » تكن الذات المقيدة بالوصف مقيدة به واقعاً ، كأن لم تكن ذات زيد كاتبة بالامكان « صدق السلب بالضرورة » اذ يصدق زيد ليس بكاتب بالامكان، المستلزم لصدق زيد ليس بكاتب بالامكان بالضرورة .

ولا يذهب عليك ان هذه الضرورة في الايجاب والسلب يان للصدق وعدم الصدق، لا بيان لكيفية النسبة بين الموضوع والمحمول، ولهذا « مثلاً لا يصدق زيد كاتب بالضرورة » لان ظاهر كلمة بالضرورة كونها بياناً للنسبة ، مع ان النسبة ليست ضرورية ، و « لكن يصدق زيد الكاتب بالقوة » في الامي « أو بالفعل » في غيره « بالضرورة » لان ظاهر كلمة الضرورة حينئذ - بعد بيان كيفية النسبة - كونها بياناً للصدق يعني ان امكان الكتابة لزيد أو فعليتها ضروري .

وبهذا تبين أن ماثبت في نسخ الكفاية من قوله « زيد الكاتب بالقوة أو بالفعل كاتب بالضرورة » غلط، مع أنه مخالف لعبارة الفصول فراجع - ﴿ انتهى ﴾ كلام الفصول مع تفسيره .

ثم ان المصنف اختار الوجه الاول من التفسيرين ، ولهذا أجاب بقوله :

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

﴿ ولا يذهب عليك ان صدق الايجاب بالضرورة بشرط كونه ﴾ أي كون الموضوع ﴿ مقيداً واقعاً به ﴾ أي بالمحمول على ما تقدم بيانه خارج عن محل البحث في المقام ، اذ البحث في أن اخذ الذات في مفهوم المشتق يوجب انقلاب القضية الممكنة الى الضرورية أم لا ، وأما ما ذكره صاحب الفصول من الانقلاب فليس من جهة أخذ الذات في مفهوم المشتق ، بل من جهة اخذ المحمول شرطاً في الموضوع .

والحاصل : ان الانقلاب الذي ذكره الشريف آت من جهة اخذ الموضوع في المحمول ، والانقلاب الذي ذكره الفصول آت من جهة اخذ المحمول في الموضوع فمصبتهما مختلف ، فلا يكون أحدهما مؤيداً للآخر ، فان اخذ المحمول في الموضوع ﴿ لا يصحح دعوى الانقلاب الى الضرورية ﴾ الذي راسه الشريف ﴿ ضرورة صدق الايجاب بالضرورة بشرط المحمول في كل قضية ولو كانت ممكنة ﴾ ولولم يؤخذ الذات في مفهوم المشتق ، بل ولولم يكن المحمول مشتقاً أصلاً .

فصدق هذه الضرورة لانضر بالممكنة ﴿ كما لا يكاد يضربها صدق السلب كذلك ﴾ أي بهذه الضرورة ﴿ بشرط عدم كونه ﴾ أي عدم كون الموضوع ﴿ مقيداً به ﴾ أي مقيداً بالمحمول ﴿ واقعاً ﴾ والاحسن في العبارة ان يقول :

لضرورة السلب بهذا الشرط ، وذلك لوضوح ان المناطق فى الجهات
ومواد القضايا انما هو بملاحظة ان نسبة هذا المحمول الى ذلك
الموضوع موجهة بأى جهة منها ومع أية منها فى نفسها صادقة ، لا
بملاحظة ثبوتها له واقعاً أو عدم ثبوتها له كذلك ، والا كانت الجهة

« بشرط تقيده بالعدم » فانه مفاد بشرط لا ، وأما عدم التقيد فهو مفاد اللابشرطية
وكان المصنف (ره) راعى المقابلة بينه وبين قوله فى السابق « بشرط كونه
مقيداً به » .

وعلى كل تقدير فاللازم ملاحظة الموضوع فى نفسه ، لابشرط المحمول
ليكون ضروري الإيجاب ، ولا بشرط عدم المحمول (لضرورة السلب بهذا
الشرط) ووجه ذلك الذى ذكرنا من عدم تصحيح الانقلاب بأخذ الموضوع
بشرط المحمول فى الموجبة وعدم المضرة فى السالبة (لوضوح أن المناطق فى
الجهات) اللفظية (١) .

(ومواد القضايا) الواقعية (انما هو بملاحظة) أخذ الموضوع لابشرط
وتصور (ان نسبة هذا المحمول الى ذلك الموضوع موجهة بأى جهة منها)
أى من الجهات والمواد الثمانية ، (ومع أية منها فى نفسها صادقة لا) أن
المناطق فى الجهات (بملاحظة) أخذ الموضوع بشرط شيء فى الموجبة أى
بشرط (ثبوتها) أى ثبوت المحمولات (له) أى الموضوع (واقعاً أو)
بملاحظة أخذ الموضوع بشرط لا فى السالبة أى بشرط (عدم ثبوتها له كذلك)
واقعاً (والا) يكن الموضوع لابشرط (كانت الجهة) فى جميع القضايا

(١) قد تقدم ان كيفية النسبة الواقعية تسمى بالمادة واللفظية تسمى بالجهة .

منحصرة بالضرورة ، ضرورة صيرورة الايجاب أو السلب بلحاظ الثبوت وعدمه واقعاً ضرورياً ، ويكون من باب الضرورة بشرط المحمول . وبالجمله الدعوى هو انقلاب مادة الامكان بالضرورة فيما ليست مادته واقعاً في نفسه وبلاشرط غير الامكان.

﴿منحصرة بالضرورة﴾ في الايجاب والسلب ﴿ضرورة صيرورة الايجاب أو السلب بلحاظ الثبوت﴾ أي ثبوت المحمول في الموجبة ﴿وعدمه واقعاً﴾ أي بلحاظ عدم ثبوت المحمول في السالبة ﴿ضرورياً﴾ خبر صار ﴿ويكون﴾ حينئذ ﴿من باب الضرورة بشرط المحمول﴾ وهو ساقط عن درجة الاعتبار .
 ﴿وبالجمله الدعوى﴾ أي دعوى الشريف ﴿هو انقلاب مادة الامكان بالضرورة﴾ اذا أخذ في المشتق مصداق الذات ﴿فيما﴾ أي في قضية ﴿ليست مادته واقعاً في نفسه وبلاشرط﴾ محمول ﴿غير الامكان﴾ نحو «زيد كاتب» وتأيد الفصول هو انقلاب مادة الامكان الى الضرورة فيما أخذ الموضوع بشرط المحمول وبينهما بون بعيد .

هذا كله جواب المصنف «ره» على تقدير ارادة صاحب الفصول التفسير الاول ، واما على تقدير ارادته التفسير الثاني ، فالجواب عنه كما في حاشية بعض الاعلام بتوضيح منا : انه لا دخل له بأخذ الذات في مفهوم المشتق ، اذ ليس انقلاب الممكنة الى الضرورية جاء من قبل أخذ الذات في مفهوم المشتق - الذي هو المدعى للمحقق الشريف - ، وانما جاء من قبل تقييد الوصف بمادة نسبته واقعاً ، ولذا لو فرض اخلاء القضية من لفظ المشتق كان اللازم ذلك - الذي ذكره صاحب الفصول - اذ كلما صدق زيد له الكتابة بالامكان ، يصدق زيد له الكتابة الممكنة بالضرورة ، وأبن هذا مما نحن فيه - انتهى .

• • • • • • • • • •

ولا يذهب عليك ان جواب المصنف صار موقع اشتباه لبعض المحشئين ،
 فزعم ان ما يقوله المصنف وينسبه الى صاحب الفصول من الضرورة بشرط المحمول
 موافق لكلام السهروردي ، فلا يخلو التنبيه عليه من فائدة فنقول : الممكن محفوف
 بوجوبين وبعدهمين .

أما الوجوب الاول فهو الوجوب السابق الذي يثبت من ناحية علته ، ومن
 هنا يقولون « ان الشيء مالم يجب لم يوجد » أي مالم تصر علته تامة ولم ينسد
 جميع أنحاء عدمه من طرف العلة ، والا لزم الترجيح من غير مرجح وهو محال .
 وأما الوجوب الثاني فهو الوجوب اللاحق الذي هو الضرورة بشرط المحمول ،
 فان الموضوع بشرط ثبوت المحمول له بحسب الواقع يمتنع ثبوت نقيضه له .
 وأما العدم الاول فهو عدمه من ناحية عدم العلة .
 وأما العدم الثاني فهو العدم محمول خاص له .

ثم ان الشيخ الاشراقي شهاب الدين السهروردي أرجع جميع الموجهات
 الى الضرورية وقال في محكي حكمة الاشراق ما لفظه : لما كان الممكن امكانه
 ضرورياً ، والممتنع امتناعه ضرورياً ، والواجب وجوبه أيضاً كذلك فالاولى أن
 يجعل الجهات - من الوجوب وقسيهه - اجزاء للمحمولات ، حتى تصير القضية
 على جميع الاحوال ضرورية ، كما نقول : « كل انسان بالضرورة هو يمكن أن
 يكون كاتباً أو يجب أن يكون حيواناً أو يمتنع أن يكون حجراً » ، فهذه هي
 الضرورة البتانة ، فانا اذا طلبنا في العلوم امكان شيء أو امتناعه فهو جزء مطلوبنا
 - أي لانه جهة له بل الجهة في الكل هي الضرورة المطلقة - ولا يمكن أن نحكم

حكماً جازماً الا مما نعلم أنه بالضرورة كذا ، فلانورد من القضايا الا البتانة^(١) -
انتهى .

قال السبزواري في رده :

لكننا قد اقفينا اثرهم اذ ذلك التفصيل شرح ما حتم
أي للضرورة مراتب متفاوتة ، فينبغي ان ينبه على أن الضرورة الذاتية غير
الضرورة الوصفية وغير الضرورة الموقته ، وان التي مع استحالة الانفكاك غير التي
في ضمن الدوام الذي لامعها وقس عايتها . نعم مطلق الضرورة اصل محفوظ
فيها -^(٢) انتهى .

اذا عرفت هذين الامرين علمت ان الضرورة بشرط المحمول الذي ادعاها
المصنف(ره) غير الضرورة التي ادعاها شيخ الاشراف ، اذ معنى الاول ضرورة ثبوت
المحمول للموضوع وحمله عليه ، ومعنى الثاني ضرورة امكان المحمول للموضوع .
وانما اطلنا الكلام في المقام لما رأينا من صعوبة بعض هذه الاصطلاحات الدائرة
في الاصول على بعض الادهان .

وقد تحصل من الامر الاول الى هناكلام الشريف بشقيه ، واشكال الفصول على
شقة الاول ، واشكال المصنف على رد الفصول ، وجواب المصنف عن الشق الاول
وجواب الفصول عن الشق الثاني من كلام الشريف ، ورد المصنف على جواب
الفصول ، واشكال الفصول على جوابه عن الشق الثاني ، واشكال المصنف
عليه^(٣) .

(١) اللثالي المنتظمة للسبزواري ص ٥٨ .

(٢) اللثالي المنتظمة للسبزواري ص ٥٨ .

(٣) فالشق الاول هو قوله : « ان مفهوم الشيء .. » والشق الثاني هو قوله : « ولو ←

ولما تنظر الفصول فيما اورده على الوجه الثانى المنقول عن الشريف ان الانقلاب الذى ادعاه الشريف موجود، ولا يدفعه تقييد الموضوع قال ما لفظه : ولا يذهب عليك انه يمكن التمسك بالبيان المذكور على ابطال الوجه الاول أيضاً لان لحوق مفهوم الذات أو الشيء لمصادقيهما أيضاً ضرورى ولا وجه لتخصيصه بالوجه الثانى ^(١) انتهى ^(٢).

— اعتبر فيه .. واشكال الفصول هو قوله : « وقد أورد عليه فى الفصول .. واشكال المصنف على رد الفصول هو قوله : « وفيه انه من المقطوع .. وجواب المصنف على الشق الاول هو قوله : « والتحقيق أن يقال .. وجواب الفصول عن الشق الثانى هو قوله : « ثم قال انه يمكن أن يختار .. ورد المصنف على جواب الفصول هو قوله : « ويمكن أن يقال ان عدم .. واشكال الفصول على جوابه عن الشق الثانى هو قوله : « لكن قدس سره تنظر .. واشكال المصنف عليه هو قوله « ولا يذهب عليك ان صدق .. ثم ان هناك من آخرين يأتي (الاول) اشكال الفصول على الشريف بأنه لم جعل التالى فى الشرطية الثانية خاصاً بهما ، فهذا التالى يجرى فى الشرطية الاولى أيضاً ، وأشار اليه بقوله : « وقد انقدح بذلك عدم نهوض .. » (الثانى) جواب المصنف عن هذا الاشكال ، وأشار اليه بقوله : « فان لحوق مفهوم الشيء .. فذلك عشرة كاملة .

(١) الفصول فى بحث المشتق ص ٦٢ .

(٢) وبيانه — كما فى حاشية السلطان دام بقاء — انه لو كان مفهوم الشيء مأخوذاً فى المشتق كقولنا « الإنسان ضاحك » لزم كون هذه القضية ضرورية ، لان مفهوم الشيء وان لم يكن ذاتياً للاشياء بالمعنى الايساغوجى الذى هو الجنس والفصل ، لكنه ذاتى بالمعنى المصطلح عليه فى كتاب البرهان ، بمعنى كونه مترعاً عن مقام ذات الاشياء بلا واسطة ، فيكون لحوقه لها ضرورياً ولو كان مقيداً بالضحك فضلاً عن كونه مقيداً بالنطق فيلزم الانقلاب . وفيه ما أفاده الاستاذ من ان لحوق الشيء المطلق ضرورى لاشياء المقيد بالضحك مثلاً . اللهم الا أن يجعل المحدول قيداً للموضوع فيصير ضرورة بشرط المحمول —

وقد انقدح بذلك عدم نهوض ما أفاده (ره) بابطال الوجه الاول كما زعمه (قده) ،

وحاصله: على ما اظن انه (ره) اجرى اشكال الانقلاب الذى اورد الشريف على الشق الثاني في الشق الاول ، وهو ما اذا اخذ مفهوم الشيء في معنى المشتق وهناك مقدمة مطوية وهي : انه كما يلزم من دخول الذات في المشتق الانقلاب ، كذلك يلزم من دخول المفهوم في المشتق الانقلاب ، الا ان الاول انقلاب الضرورية - كالفصل - الى الممكنة ، والثاني انقلاب الممكنة - كالكاتب - الى الضرورية . وهذا هو المراد بقوله : «ولا وجه» الخ أي لوجه لتخصيص الشريف الانقلاب بالوجه الثاني وهو أخذ الذات في المشتق ، بل يجرى الانقلاب في الوجه الاول وهو أخذ المفهوم في المشتق .

﴿وقد انقدح بذلك﴾ الذي ذكرنا من رد قول الفصول بالانقلاب ﴿عدم نهوض ما افاده﴾ صاحب الفصول من جعل الضرورة بشرط المحمول ﴿بابطال الوجه الاول﴾ أي ابطال اخذ مفهوم الشيء في المشتق ﴿كما زعمه «قده»﴾ حيث قال : ولا يذهب عليك انه يمكن - الخ^(١).

ووجه عدم النهوض يحتاج الى تمهيد مقدمة وهي: ان مفهوم الشيء الداخلى في معنى المشتق على ثلاثة انحاء : الاول الشيء مطلقا الاعم من المطلق والمقيد ، الثاني الشيء المطلق الثالث الشيء المقيد ، فالاول لا بشرط ، والثاني بشرط لا أي بشرط

— وهذا خروج عما نحن فيه ، لان المدعى انقلاب مادة الامكان بالضرورة فيما ليست مادته واقعا في نفسه - مع قطع النظر عن الشرط المذكور - غير الامكان .

(١) هذا على مذاق المصنف من تفسيره لكلام الفصول ، ويظهر الوجه الاخر من

التفسير مما تقدم - فتدبر .

فان لحوق مفهوم الشيء والذات لمصاديقهما انما يكون ضرورياً مع اطلاقهما لا مطلقاً ولومع التقييد الا بشرط تقييد المصاديق به أيضاً

عدم التقييد ، والثالث بشرط شيء .

اذا عرفت ذلك فنقول: ان مازعمه الفصول من ان اخذ مفهوم الشيء في المشتق يوجب الانقلاب غير صحيح ، ﴿فان﴾ الفصول ان أراد من لحوق الشيء بالمشتق ﴿لحوق مفهوم الشيء﴾ و ﴿مفهوم﴾ الذات لمصاديقهما ﴿فهو﴾ انما يكون ضرورياً مع اطلاقهما ﴿أي اطلاق مفهوم الشيء والذات وهو القسم الثاني ، وحيثند فضروريته مسلم لكن ليس محل الكلام، اذ لا يحمل الشيء المطلق على الذات ، فليس معنى الانسان كاتب الانسان شيء مطلق .

والحاصل ان مفهوم الشيء المطلق ضروري ﴿للاطلاق﴾ أعم من المطلق والمقيد وهو القسم الاول ، فان صاحب الفصول لو أراد ان كان باطلا ، اذ مفهوم الشيء بمعناه الاول ليس ضرورياً^(١).

كيف والحال ان الشيء مطلقاً يصدق ﴿ولو مع التقييد﴾ فان المقيد احد افراد المطلق ، ومن البديهي عدم ضرورة المقيد ، فان الشيء الكاتب ليس ضرورياً للانسان ، وبطلان ضرورة المطلق تبين بطلان ضرورة القسم الثالث وهو الشيء بقيد الكاتب .

اللهم ﴿الا﴾ ان يقال بضرورة الشيء المقيد للموضوع ﴿بشرط تقييد المصاديق﴾ أي افراد الموضوع ﴿به﴾ أي بالمحمول ﴿أيضاً﴾ كما كان الشيء

(١) والحاصل ان الشيء مطلقاً ولو كان ضرورياً ولكن ليس محل الكلام ، والشيء المطلق والشيء المقيد هما محل الكلام لكنهما ليسا بضروري ، فالضروري غير محل الكلام ومحل الكلام ليس بضروري .

وقد عرفت حال الشرط فافهم .

ثم انه لو جعل التالي في الشرطية الثانية لزوم أخذ النوع في الفصل ، ضرورة ان مصداق الشيء الذي له النطق هو الانسان كان أليق بالشرطية الاولى ، بل كان أولى ، لفساده مطلقاً و

مقيداً به ، وحيث تنحقق الضرورة بشرط المحمول ، ﴿و﴾ لكن أخذ الموضوع بشرط المحمول غير صحيح لما ﴿قد عرفت﴾ من ﴿حال الشرط﴾ وانه لا يصح الانقلاب - ﴿فافهم﴾ لعله اشارة الى ما تقدم من ان ظاهر عبارة الفصول ليس الضرورة بشرط المحمول ، حتى يرد عليه بأن الكلام ليس في هذه الضرورة ، بل ظاهر كلامه ضرورة النسبة الواقعية اعم من الامكان وغيره ، وحيث فجاوبه ما تقدم من ان صيرورة القضية ضرورية ليست لاجل أخذ المفهوم في المشتق ، بل لاجل نقيذ الموضوع بالمحمول وهو خارج عن محل الكلام ، لان الكلام في الانقلاب الى الضرورية لاجل اخذ مفهوم الشيء .

﴿ثم انه﴾ أي الشريف ﴿لو جعل التالي في الشرطية الثانية﴾ وهو قوله : «ولو اعتبر فيه ما صدق عليه الشيء ، انقلبت مادة الامكان الخاص ضرورة» ﴿لزوم اخذ النوع في الفصل ، ضرورة ان مصداق الشيء الذي له النطق هو الانسان﴾ فلو كان الانسان داخلاً في الناطق لزم ما ذكر ﴿كان﴾ هذا التالي ﴿اليق بـ﴾ التالي في ﴿الشرطية الاولى﴾ اذ تالي الشرطية الاولى لزوم أخذ العرض العام في الفصل ، ووجه الاولوية كون كلا المحذورين واردين في مثال واحد .

﴿بل كان﴾ هذا التالي الذي ذكرنا ﴿اولى﴾ من جعل التالي في الشرطية الاولى دخول العرض العام في الفصل ﴿لفساده﴾ أي فساد ما ذكرنا من التالي ﴿مطلقاً﴾ سواء كان الناطق فصلاً حقيقياً ام لم يكن ﴿و﴾ ذلك بخلاف التالي

لولم يكن مثل الناطق بفصل حقيقي ، ضرورة بطلان أخذ الشيء في لازمه وخاصته فتأمل جيداً .

ثم انه يمكن أن يستدل على البساطة بضرورة عدم تكرار الموصوف في مثل « زيد الكاتب » ولزومه من التركيب وأخذ الشيء

الذي ذكره الشريف فانه ﴿لولم يكن مثل الناطق بفصل حقيقي﴾ لم يكن التالي باطلا كما تقدم، أما وجه فساد ما ذكرنا من التالي مطلقاً فـ﴿ضرورة بطلان أخذ﴾ مفهوم ﴿الشيء في لازمه وخاصته﴾ فان الناطق ولو لم يكن فصلاً لكنه لازم وخاصة للفصل يقيناً ﴿فتأمل جيداً﴾ حتى لانتسبه عليك الكلمات وهي عشرة كاملات كما سبق في الحاشية .

قال المشكيني (ره) : وقد تبين من جميع ما ذكرنا انه لا يتم البرهان الذي ذكره الشريف ، اما الشق الاول فلان اللازم أخذ العرض في الخاصة ، وأما الشق الثاني فلانك قد عرفت عدم الانقلاب اصلاً ، على انك قد عرفت سابقاً ان المأخوذ هو المفهوم لا المصدق ، لانه لاصحة له في نفسه، ومنه يظهر عدم لزوم اخذ النوع في العرض او هو في الفصل^(١) - انتهى .

﴿ثم انه يمكن ان يستدل على البساطة﴾ أي بساطة مفهوم المشتق بما استدل به المحقق الدواني ﴿بضرورة عدم تكرار الموصوف في﴾ المشتقات المحمولة ﴿مثل « زيد الكاتب » ولزومه﴾ أي مع انه يلزم التكرار ﴿من التركيب﴾ قطعاً ، اذ يكون هناك موصوف أول وهو المبتدأ وموصوف ثان وهو الجزء الاول من المحمول المركب ﴿و﴾ ذلك من غير فرق بين ﴿أخذ الشيء﴾ وهو الموصوف

(١) حاشية المشكيني على الكفاية ج ١ ص ٨٢ .

مصدقا أو مفهوماً في مفهومه .

ارشاد : لا يخفى ان معنى البساطة بحسب المفهوم

الثاني ﴿مصدقا أو مفهوماً في مفهومه﴾ أي في مفهوم المشتق ، لوضوح انه لودخل في مفهوم الابيض الشيء كان معنى قولك « الثوب الابيض » الثوب الشيء الابيض، ولودخل فيه مصداق الشيء - وهو الثوب في المثال - كان معنى الجملة الثوب الثوب الابيض ، وكلاهما ضروري البطلان لتبادر خلافهما .

« ارشاد »

في معنى بساطة المشتق

أعلم ان البساطة تطلق على معنيين :

« الاول » البساطة بحسب المفهوم ، والمراد بها كون حضور المفهوم في الذهن حضوراً لمعنى واحد كالانسان، ويقابل هذا القسم المركب بحسب المفهوم، وهو الذي يكون حضوره حضوراً للمتعدد نحو رامي الحجارة .

« الثاني » البساطة بحسب الحقيقة ، والمراد بها عدم انحلال المفهوم ولو بالتعمل العقلي، ويقابل هذا القسم المركب بحسب الحقيقة، وهو ما ينحل بنظر العقل وتعمله ولو الى الجنس والفصل ، فالانسان مركب بهذا الاعتبار والناطق بسيط - على قولهم ، فالبسيط المفهومي أعم من البسيط الحقيقي ، والمركب الحقيقي أعم من المركب المفهومي، فبين البسيطين والمركبين عموم مطلق لكن متعاكساً .

ثم لا يخفى ان معنى البساطة بحسب المفهوم ﴿الذي ندعيه في المشتق

وحدته ادراكاً وتصوراً، بحيث لا يتصور عند تصوره الاشياء واحداً لا شيئاً، وان انحل بتعمل من العقل الى شيئين، كانحلال مفهوم الحجر والشجر الى شيء له الحجرية أو الشجرية، مع وضوح بساطة مفهومها وبالجمله لا ينثلم بالانحلال الى الاثنينية بالتعمل العقلي وحدة المعنى وبساطه المفهوم كما لا يخفى. والى ذلك

﴿وحدته﴾ أي وحدة المعنى ﴿ادراكاً وتصوراً﴾ فان حضور المشتق في الذهن حضور شيء واحد ﴿بحيث لا يتصور عند تصوره الاشياء واحداً﴾ فتصور الابيض والاسود والضارب يرادف تصور «سفيدوسياه وزنده» في الفارسية، و﴿لا﴾ يحضر ﴿شيئان﴾ بالوجدان ﴿وان﴾ كان هذا البسيط المفهومي مركباً حقيقياً، بأن ﴿انحل بتعمل من العقل الى شيئين﴾ فلانفاي بينهما، اذ البساطة في حاق الذهن والتركيب في ظرف التحليل، وذلك ﴿كانحلال مفهوم الحجر والشجر﴾ مع انهما بسيطان مفهوماً ﴿الى شيء له الحجرية أو الشجرية﴾ فهما منحلان تعاملاً ﴿مع وضوح بساطة مفهومهما﴾ ذهنياً.

وبهذا تبين الجواب عن الكلام الذي ذكره الفصول في أول المبحث من التنافي بين ما اشتهر من تركيب المشتق وبين بساطته.

والحاصل : انه لامنافاة بين البساطة الذهنية والتركيب العقلي، فلا يرد على البساطة ما يذكره القوم من ان الضارب معناه شيء له الضرب . ﴿وبالجمله لا ينثلم بالانحلال﴾ أي انحلال المشتق كغيره ﴿الى الاثنينية بالتعمل العقلي وحدة المعنى وبساطه المفهوم﴾ في ظرف الذهن ﴿كما لا يخفى﴾ بأدنى تأمل.

﴿والى ذلك﴾ الذي ذكرنا من البساطة في حاق الذهن والتركيب في ظرف

يرجع الاجمال والتفصيل الفارقان بين المحدود والحد ، مع ما هما عليه من الاتحاد ذاتاً فالعقل بالتعمل يحلل النوع ويفصله الى جنس وفصل بعد ما كان أمراً واحداً ادراكاً وشيئاً فاردأ تصوراً ، فالتحليل يوجب فتق ما هو عليه من الجمع والرتق .

التحليل العقلي ﴿ يرجع الاجمال والتفصيل الفارقان بين المحدود والحد مع ما هما ﴾ أي الحد والمحدود ﴿ عليه من الاتحاد ذاتاً ﴾ ، وبهذا يرتفع الاشكال الوارد بأن الحد لو كان عين المحدود ، لزم احالة تعريف الشيء على نفسه ، وان كان بجزئه كان تعريفاً بجزء نفسه الاخفى ، وان كان بخارجه فان المبائن لا يصير معرفاً ، والا لعرف كل شيء كل شيء . بيان الرفع : ان المحدود عين الحد ذاتاً وغيره تصوراً ﴿ فالعقل بالتعمل ﴾ والتكلف ﴿ يحلل النوع ويفصله الى جنس وفصل ﴾ فما يجتمع فيه مع مشاركاته يجعله جنساً وما يختص به يجعله فصلاً ﴿ بعدما كان النوع ﴾ أمراً واحداً ادراكاً ﴿ أي بسيطاً مفهوماً ﴾ وشيئاً فاردأ تصوراً . والحاصل ان التحليل العقلي في المشتق كما في الحد لا ينافي وحدة المفهوم ﴿ فالتحليل يوجب فتق ﴾ أي تفصيل ﴿ ما ﴾ أي المعنى الذي ﴿ هو ﴾ أي المحدود ﴿ عليه من الجمع والرتق ﴾ ذهنياً . قال في المنظومة :

فالحد بالتركيب اقتناصه	وذا بأن تستشفروا أشخاصه
حتى تروا من أي الاجناس العشر	فتأخذوا مقوماتها الآخر
ففيما رتب كسل ما وجد	حملا ومعنى ساوت المحدود حد

وقال في حاشيته في دفع التركيب الخارجي في المحدود: قلت: أخذهما على الوجه المذكور من المهية البسيطة انما هو بالتعمل العقلي ، فان البسيط لا مادة له ولا صورة له الا بمجرد اعتبار العقل ، فالتركيب في الحد لا يوجب التركيب

الثانى : الفرق بين المشتق ومبدئه مفهوماً انه بمفهومه لا يابى
عن الحمل على ما تلبس بالمبدأ ولا يعصى عن الجرى عليه ، لماهما
عليه من نحو من الاتحاد بخلاف المبدأ ، فانه بمعناه

فى المحدود وان كان الحد عين المحدود ، اذ التفاوت بالاجمال والتفصيل انما هو
فى الملاحظ لافى الملحوظ ، لامكان أخذ المعاني الكثيرة من ذات واحدة - (١)
انتهى . هذا تمام الكلام فى الامر الاول من الامور الباقية .

« الفرق بين المشتق والمبدأ »

الامر (الثانى) فى دفع اشكال ورد على المختار فى الامر الاول ، وحاصله :
ان من ذهب الى تركيب المشتق من الذات والمبدأ صح عنده الفرق بين المشتق
ومبدئه ، وأوجب هذا الفرق صحة الحمل فى أحدهما دون الآخر . واما المصنف
(ره) وغيره ممن يرى بساطة المشتق فقد يشكل عليهم بأن المشتق لما لم يكن
مأخوذاً فيه الذات كان عين المبدأ باضافة النسبة ، فكما لا يصح حمل المبدأ على
الذات يلزم أن لا يصح حمل المشتق .

والجواب عنه يظهر بعد بيان الفرق بين المشتق والمبدأ فنقول : الفرق
بين المشتق ومبدئه مفهوماً بعد عدم اعتبار الذات فيه (انه) أى المشتق
بمفهومه لا يابى عن الحمل على ما أى على شيء (تلبس بالمبدأ ولا يعصى
عن الجرى عليه) ، وذلك (لما هما عليه من نحو) خاص (من الاتحاد)
بحسب الذات أو بحسب الوجود ، فالمشتق موضوع للمبدأ المنتزع عن الذات ،
وهذا أوجب صحة الحمل فيه (بخلاف المبدأ فانه بمعناه) الموضوع له

يأبى عن ذلك بل اذا قيس ونسب اليه كان غيره لاهو هو ، وملاك الحمل والجرى انما هو نحو من الاتحاد والهوهوية ، والى هذا يرجع ما ذكره أهل المعقول فى الفرق بينهما من أن المشتق يكون لا بشرط والمبدأ يكون بشرط لاأى يكون مفهوم المشتق غير آب عن الحمل ، ومفهوم المبدأ يكون آبياً عنه .

﴿يأبى عن ذلك﴾ الحمل والجرى على الموصوف لكونه موضوعاً لنفس المبدأ ، ﴿بل﴾ المبدأ ﴿اذا قيس﴾ الى الموصوف ﴿ونسب اليه كان غيره﴾ لبداهة ان الضرب غير زيد ﴿لاهو هو و﴾ منتزعا عنه حتى يتم ﴿ملاك الحمل والجرى﴾ ، اذ ملاك الحمل ﴿انما هو نحو من الاتحاد﴾ بين المحمول والمحمول عليه ﴿والهوهوية﴾ مصدر جعلي من هوهو ، فقد تبين بما ذكر ان المغايرة بينهما مغايرة وضعية واقمية ، بحيث لا يصح جعل أحدهما مكان الآخر الا بورود خاص أو عناية خاصة .

﴿والى هذا﴾ الفرق الواقعي ﴿يرجع ما ذكره أهل المعقول فى﴾ مقام الفرق بينهما من أن المشتق يكون لا بشرط ، والمبدأ يكون بشرط لا ﴿ومرادهم بهذا الفرق ما تقدم﴾ أى يكون مفهوم المشتق غير آب عن الحمل ﴿فيصح حمله ويصح عدم حمله فهو لا بشرط﴾ ومفهوم المبدأ يكون آبياً عنه ﴿فلا يصح حمله فهو بشرط لا .

قال الميرزا : ان وجودات الاعراض - كما ثبت فى محله - فى حد أنفسها عين وجوداتها لموضوعاتها ، بمعنى ان العرض غير موجود بوجودين بل وجوده النفسي عين وجوده الربطي ، فوجودها فى الخارج هو الرابط بين ماهياتها وموضوعاتها ، والا فالموضوعات فى ذاتها أجنبية عن ماهياتها ولا رابط بينهما

وصاحب الفصول (ره) حيث توهم ان مرادهم انما هو بيان التفرقة بهذين الاعتبارين بلحاظ الطوارئ والعوارض الخارجية مع حفظ مفهوم واحد أورد عليهم بعدم استقامة الفرق بذلك، لاجل

الا الوجودات العرضية ، وحينئذ قد يلاحظ العرض على واقعه بلا مؤنة اخرى فحيث ان وجوده في نفسه عين وجوده لموضوعه ، فلا محالة يكون مرآناً ومعرفاً لموضوعه ونعتاً له وفانياً فيه ، حيث انه من أطواره وشثونه ، وبهذا الاعتبار يكون عرضياً ومشتقاً ، واخرى يلاحظ لا كذلك بل باسقاط تلك الحصة - وهي كونه لموضوعه - ويلاحظ بما هو شيء من الاشياء الخارجية ، فيكون عرضاً مبانياً غير محمول ، حيث انه بهذه الملاحظة غير موضوعه ، فكيف يكون عينه ويعبر عنه بالمصدر أو اسم المصدر ؟ الى أن يقول: ولا فرق فيما ذكرنا بين أنحاء الاعراض ، فان الجهة المذكورة - وهي كون وجوداتها في نفسها وجوداً لموضوعاتها - مشتركة بين الجميع ، سواء كان قيامها بنحو الصدور أو الحلول^(١) - انتهى .

﴿وصاحب الفصول (ره) حيث توهم ان مرادهم﴾ من اللا بشرطية في المشتق وبشرط اللاتية في المبدأ ﴿انما هو بيان التفرقة﴾ بين المشتق ومبدئه ﴿بهذين الاعتبارين﴾ من غير دخالة لهما في قوام ذاتي المشتق والمبدأ بل الفرق ﴿بلحاظ الطوارئ والعوارض الخارجية﴾ عن المعنى الموضوع له ﴿مع حفظ مفهوم واحد﴾ فيهما ﴿أورد عليهم بعدم استقامة الفرق﴾ بين المشتق ومبدئه ﴿بذلك﴾ اللابشرطية وبشرط اللاتية الطارئة ، وذلك ﴿للاجل﴾ انه لو كان الفرق اعتبارياً محضاً من دون دخل في قوام المعنى ، لجاز استعمال كل واحد

امتناع حمل العلم والحركة على الذات ، وان اعتبر لا بشرط ،
وغفل عن أن المراد ماذكرنا ، كما يظهر منهم من بيان الفرق بين
الجنس والفصل وبين المادة والصورة فراجع .

من المشتق والمبدأ في موضع الآخر ، اذا لوحظ المشتق بشرط لا والمبدأ لا بشرط .
كما ان وحدة المعنى في المطلق والمقيد موجب لاستعمال كل في مقام الآخر
اذا جرد المطلق عن الاطلاق والمقيد عن التقييد ، مع انا نرى من ﴿ امتناع
حمل العلم والحركة على الذات ﴾ فلا يقال «زيد علم أو حركة» ﴿ وان اعتبر
لا بشرط ﴾ وكذلك في عكسه يمتنع أن يقال «العالم من مقولة الكيف» و«المتحرك
من مقولة كذا» وان اعتبر لا بشرط لا .

﴿ و ﴾ لكنه قدس سره ﴿ غفل عن ان المراد ﴾ بقولهم : لا بشرط وبشرط
لا ﴿ ماذكرنا ﴾ من دخالتهما في قوام المعنى ، لا أنهما طواريء خارجة عن ذات
المعنى ﴿ كما يظهر ﴾ دخالة الخصوصية في المعنى ﴿ منهم من بيان الفرق بين
الجنس والفصل وبين المادة والصورة فراجع ﴾ (١) .

والحاصل : ان تمثيلهم المبدأ والمشتق بالجنس والمادة والفصل والصورة
- مع ان الفرق بينهما حقيقي وواقعي - يدل على ان مرادهم الفرق بين المبدأ
والمشتق بالفرق الحقيقي الواقعي لا الاعتباري وتوضيح المقام يتم ببيان أمرين :
« الاول » بيان الفرق بين اللابشرط وقسيميه في الذهن وبينها في الخارج .
« الثاني » بيان الفرق بين المادة والجنس والفصل والصورة .

(١) قال العلامة الرشتي «ره» مع وضوح : ان الجنس من الاجزاء الذهنية والمادة
من الاجزاء الخارجية وكذا الفصل والصورة ، ومن صرح بأن الفرق بينهما بالذات لا
بالاعتبار هو الشيخ الرئيس في كتاب الشفا وان خالفه المحقق الدواني وتبعه سيد المحققين
- انتهى .

«أما الاول» فنقول : قال بعض الاعلام : اعتبارات الماهية الثلاثة - أعني لا بشرط وبشرط شيء وبشرط لا - تارة تكون بلحاظ الخارج ، كما يقال الماء لا بشرط أو بشرط البرودة أو بشرط عدم الحرارة رافع للعطش . واخرى تكون بلحاظ الاعتبار، فيكون معنى بشرط شيء الشيء الملحوظ معه شيء ومعنى بشرط لا الملحوظ وحده ومعنى لا بشرط الشيء الملحوظ مع تجويز كونه وحده ولا وحده - انتهى .

«وأما الثاني» فنقول : قال صدر المتألهين في محكى تعليقه على الشفاء مالفظه : اعلم ان كلا من الجنس والفصل اذا أخذ لا بشرط شيء كان مبهم الوجود يحتمل أن يصير عين الاخر في الوجود ، ولذلك يحملان على شيء واحد ويحمل كل منهما على الاخر لاتحادهما في الوجود ، وأما اذا أخذ كل منهما أو أحدهما بشرط عدم دخول الاخر في وجوده فيصير جزءاً للنوع المركب منهما - انتهى . ومراده أنه لو لوحظ كل منهما بنفسه مع قطع النظر عن الاخر كان بشرط لا ويعبر عنهما حينئذ بالنفس والبدل ، ولو لوحظ كل منهما مبهماً ، بحيث اذا أضيف اليه الاخر كان عينه ، كانا لا بشرط ، ويعبر عنهما حينئذ بالجنس والفصل .

ثم ان اعتبار المادة والصورة انما يكون بالنظر الى كون كل منهما معنى تاماً في نفسه ، ومأخذ هذا الاعتبار كون المادة قوة والصورة فعلية ، كما ان اعتبار الجنس والفصل انما يكون بالنظر الى اندك كل منهما في الاخر ، ومأخذ هذا الاعتبار كونهما موجودين بوجود واحد ، وهكذا الحال في الياض والابيض بالنسبة الى الثوب .

والحاصل : ان المادة والصورة موضوعتان للجزء فقط ، والجنس والفصل

الثالث : ملاك الحمل كما أشرنا اليه هو الهووية والاتحاد من وجه ، والمغايرة من وجه آخر، كما يكون بين المشتقات والذوات، موضوعان للجزء المطلق .

قال السبزواري في حاشيته قوله: « ان كلا من هاتين - المادة والصورة - مع كل من هذين - الجنس والفصل - مختلف اعتباراً» مالفظة: أي المادة متحدة مع الجنس الطبيعي ذاتاً ومختلفة معه باعتباري بشرطاً ولا بشرط، وكذا الصورة مع الفصل الطبيعي^(١) انتهى .

« دفع اشتباه الفصول »

﴿الثالث﴾ من الامور الباقية في دفع اشتباه وقع من الفصول في بيان الحمل فنقول: ﴿ملاك الحمل﴾ المصحح له ﴿كما أشرنا اليه﴾ في الامر الثاني ﴿هو الهووية﴾ بأن يكون الموضوع نفس المحمول ﴿و﴾ أن يكون ﴿الاتحاد﴾ بينهما ﴿من وجه﴾ كالاتحاد الذاتي ﴿والمغايرة من وجه آخر﴾ كالمفهومي ﴿كما يكون﴾ هذا النحو من الاتحاد والمغايرة ﴿بين المشتقات﴾ المحمولة ﴿والذوات﴾ الموضوعة ففي قوانا «زيد كاتب» ذات واحد ومفهومان قال في المنظومة :

بكثرة تعلقت غيرية كذاك بالوحدة هووية
هذى هي الحمل وفيه اعتبر جهتي الوحدة والتكثر^(٢)

ولا يفرق في هذا الحكم بين أقسام الحمل من الذاتي والشائع وغيرهما.

(١) غرر الفرائد ص ٤٢ .

(٢) غرر الفرائد ص ١١٢ .

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

نعم يكفي المغايرة الاعتبارية ، ولهذا يقال «الانسان انسان» في مقام توهم المغايرة في مقام الجمل .

﴿ولا يعتبر معه﴾ أي مع ما ذكر من الاتحاد والمغايرة ما ذكره في الفصول من ﴿ملاحظة التركيب بين المتغايرين﴾ بأن يجعل كل واحد من الموضوع والمحمول جزء مركب ﴿واعتبار كون مجموعهما بما هو كذلك﴾ مجموع ﴿واحداً﴾ اعتبارياً ﴿بل يكون لحاظ ذلك﴾ التركيب ﴿مخلاً﴾ بالحمل ﴿لستلزامه﴾ أي التركيب الذي ادعاه الفصول ﴿المغايرة بالجزئية والكلية﴾ فكل من الموضوع والمحمول جزء وكلاهما كل ومن البديهي عدم صحة حمل أحد جزئي المركب على الآخر ، فانه لا يصح حمل الماء على اللحم ولا العكس في المركب منهما ﴿ومن الواضح ان ملاك الحمل لحاظ﴾ الطرفين ﴿بنحو الاتحاد بين الموضوع والمحمول﴾ كما سبق .

هذا ﴿مع﴾ أن التركيب خلاف الوجدان ، لـ ﴿وضوح عدم لحاظ ذلك﴾ التركيب ﴿في التحديدات﴾ أي المعارف بل ﴿وسائر القضايا﴾ المستعملة ، فان التركيب غير ملحوظ ﴿في طرف الموضوعات﴾ الواقعة في التحديدات وغيرها ﴿بل لا يلحظ في طرفها الا نفس معانيها﴾ الحاصلة قبل التركيب فالانسان

كما هو الحال في طرف المحمولات ، ولا يكون حملها عليها الا بملاحظة ماها عليه من نحو من الاتحاد مع ماها عليه من المغايرة ولو بنحو من الاعتبار .

بما له من المعنى موضوع في قولنا « الانسان حيوان ناطق » ﴿ كما هو الحال في طرف المحمولات ﴾ اذ المفرد بما له من المعنى يقع محمولا ﴿ ولا يكون حملها ﴾ أي المحمولات ﴿ عليها ﴾ أي على الموضوعات ﴿ الا بملاحظة ماها عليه من نحو من الاتحاد ﴾ الوجودي في الحمل الشائع ، والماهوي في الحمل الاولى ﴿ مع ماها عليه من المغايرة ولو بنحو من الاعتبار ﴾ فالتغاير في الحمل الشائع في المفهوم والمعنى ، وفي الحمل الاولى مفهومي فقط ولو اعتباراً ولهذا قيل : ان الموضوع في « زيد انسان » هو زيد المنخلع عنه الانسانية الملحوظ فيه الجسمية حتى لا يلزم حمل الشيء على نفسه .

قال المصنف (ره) في الفوائد : ثم لا يخفى تحقق ملاك الحمل وهو الاتحاد من وجه والمغايرة من آخر بين المشتقات والذوات المتصفة بالمبادئ ، ولا يعتبر معه من ملاحظة التركيب بين المتغايرين كذلك ، واعتبار كون المجموع منهما بما هو مجموع واحداً بل يكفي ملاحظة اتحادهما ذاتاً كما في حمل الذاتيات واتحادهما وجوداً كما في حمل العرضيات . كيف ولو كان الملحوظ في طرف الموضوع أخذ المجموع من حيث المجموع واحداً لا ذات المجموع لما كان الحد التام فيما اذا حمل على المحدود مساوياً اجزاء ، ولزم زيادة جزء اعتباري في المحدود ، وهو ملاحظة مجموعهما من حيث المجموع واحداً في طرفه ، مع بداهة لزوم مساواة الحد ومحدوده .

هذا مضافاً الى وضوح ان الموضوع في التحديدات وغيرها من القضايا

ليس الانفس معاني ألفاظها ومن المعلوم انها ليس الا ذاتها لامع لحاظ اتحادها
وتركيبها مع محمولاتها .

وبالجملة المعتبر في الحمل مع المغايرة من وجه الاتحاد ذاتاً ، كمافي
الحمل الاولّي الذاتي، أو وجوداً كمافي الحمل الشائع الصناعي، والتركيب
الاعتباري لولم يخلّ بالاتحاد المعتبر لاستلزامه المغايرة بالجزئية والكلية لا
دخل له في حصوله وتحققه^(١) انتهى .

فالمتحصل من اشكالات المصنف على الفصول في كتابيه ثلاثة :

«الاول» ماأشار اليه من أن الحمل يقتضي الاتحاد - الخ ، اذ بعد الاتحاد
الحقيقي لاجابة الى ملاحظة التركيب الاعتباري .

« الثاني » ماأشار اليه بقوله : بل يكون لحاظه ذلك مخلا - الخ ، اذ هذا
اللاحاظ مستلزم لكون الموضوع والمحمول جزئي مركب، ومن البديهي عدم
جواز حمل أحد الجزئين على الآخر .

« الثالث » ماأشار اليه بقوله : مع وضوح عدم - الخ ، وهذا منحل الى
اشكالين :

الاول: انه خلاف الوجدان اذ المفرد بما له من المعنى موضوع أو محمول،
لأن المفرد الذي له مزية التركيب كذلك .

الثاني : مايبانه يحتاج الى تمهيد مقدمة وهي: ان الامرين اذا تركبا حصل
هناك أربعة أمور: ذاتا الجزئين وهما حقيقان، ومزيتا الجزئين الحاصلتان بسبب
التركيب وهما اعتباريان .

فانقدح بذلك فساد ما جعله في الفصول تحقيقاً للمقام، وفي كلامه موارد للنظر تظهر بالتأمل وامعان النظر .

الرابع: لا ريب في كفاية مغايرة المبدأ مع ما يجري المشتق عليه مفهومأ وان اتحدا عيناً وخارجاً، فصدق الصفات مثل العالم والقادر

اذا عرفت ذلك قلنا : انه اذا اعتبر التركيب في الحد والمحدود لزم عدم مساواتهما، لان المحدود حيثئذ الذات مع الجزء الاعتباري، والحد هو الذات فقط اذ جزئه الاعتباري ليس بحد فان الحيوان الناطق المنسلخ عن جميع الخصوصيات حد للانسان لاالمقيد بالتركيب، والى هذا أشار في الفوائد بقوله: « كيف ولو كان الملحوظ الخ فتأمل .

﴿ فانقدح بذلك ﴾ الذي ذكرنا من بطلان ملاحظة التركيب في الحمل ﴿ فساد ما جعله ﴾ الشيخ محمد حسين « قده » ﴿ في الفصول تحقيقاً للمقام ﴾ من ملاحظة التركيب ﴿ وفي كلامه ﴾ قدس سره ﴿ موارد للنظر تظهر بالتأمل وامعان النظر ﴾ وحيث ذكره بما فيه غالب الشراح والمحشين أضربنا عن تفصيله صفحاً .

« كيفية جرى الصفات على الله تعالى »

﴿ الرابع: ﴾ من الامور الباقية في دفع اشتباه وقع من الفصول في كيفية جرى الصفات على الله تعالى سبحانه فنقول : ﴿ لا ريب في كفاية مغايرة المبدأ ﴾ للمشتق ﴿ مع ما يجري المشتق عليه ﴾ من الموصوف ﴿ مفهوماً وان اتحدا ﴾ أي الموصوف ومبدأ المشتق ﴿ عيناً وخارجاً ﴾ بأن كان المبدأ عين الموصوف وبالعكس ﴿ فصدق الصفات ﴾ الثبوتية لله تعالى ﴿ مثل العالم والقادر ﴾ والحي

والرحيم والكريم ، الى غير ذلك من صفات الكمال والجلال ،

والمريد والمدرك ﴿والرحيم والكريم، الى غير ذلك من صفات الكمال والجلال﴾
قال فى حق اليقين للسيد الشير (ره) ما لفظه : قال بعض العارفين ان الاسماء
تنقسم باعتبار الهيئة الى جمالية كاللطيف والغفار وجلالية كالمتنقم والقهار^(١)
انتهى فكان المصنف جرى على هذا الاصطلاح والله العالم .
قال العلامة المشكيني : لا يخفى ان صفات الجلال هي الصفات السلبية ،
وهي ليست عين الذات ، فالظاهر انه تفسير للكمال ، وليس المراد منه ماهو
المصطلح^(٢) انتهى .

أقول : توضيحه انه قد جرى اصطلاح المتكلمين على تقسيم صفات الله تعالى
الى قسمين :

« الاول » الصفات الثبوتية وهي ما اجتمع في قوله :

عالم وقادر وحي است ومريد ومدرك

هم قديم وأزلي . دان متكلم صادق

ويعبر عن هذه بصفات الكمال لكونها كاملا لا منتصف بها .

« الثاني » الصفات السلبية وهي ما اجتمع في قوله :

نه مركب بود وجسم نه مرئي نه محل

بي شريك است ومعاني تو غني دان خالق

ويعبر عن هذه بصفات الجلال لكون المنتصف أجل وأقدس من أن يتصف

بها .

(١) حق اليقين للشير ص ٥٣ .

(٢) حاشية المشكيني على الكفاية ج ١ ص ٨٥ .

عليه تعالى على مذهب اليه أهل الحق من عينية صفاته يكون على الحقيقة ،

ولا يخفى ان حصر الصفات في هذه المذكورات صدرت عن المتكلمين ، لان مقصودهم بيان الحق من الصفات المختلف فيها لا بيان كل صفة من صفاته تعالى ، وعلى هذا فصفات الجلال سلوب ، ولا معنى لاتحاد السلب مع الذات ، ولهذا حمل كلامه على خلاف المصطلح .

وعلى كل حال ، فصدق الصفات ﴿ عليه تعالى على مذهب اليه أهل الحق ﴾ من الشيعة ومن تبعهم في هذه المسألة ﴿ من عينية صفاته يكون على الحقيقة ﴾ .

قال السيد الشير في حق اليقين ما لفظه : الصفات الكمالية - كالعلم والقدرة والاختيار والحياة والارادة والكرهية والسمع والبصر والسرمدية ونحوها - هي عين ذاته تعالى وجوداً وعيناً وفعللاً وتأثيراً ، بمعنى ان ذاته تعالى بذاته يترتب عليه آثار جميع الكمالات ، ويكون هو من حيث ذاته مبدءاً لانتزاعها منه ومصدراً لحملها عليه ، وان كانت هي غيره من حيث المفهوم والمعنى ، وذلك لجواز أن يوجد الاشياء المختلفة والحقائق المتباينة بوجود واحد ، ونظير ذلك للافهام المخلوق فانه مع كونه واحداً يصدق عليه انه مقدور ومعلوم ومحیی ومراد ومخلوق ومرزوق باعتبارات متعددة وحیثیات مختلفة . وبالجمله فليست صفاته تعالى مغايرة للذات كما في صفاتنا ، فان علمنا وقدرتنا وحياتنا مثلاً غير ذواتنا ، بل زائدة عليها ضرورة ، فانا كنا معدومين ثم وجدنا ، وكنا جاهلين فعلمنا ، وكنا عاجزين فقدرنا وهكذا .

ثم أقام أدلة عقلية وغيرها على ذلك الى ان قال : ونعم ما يقول :

عبارتنا شتى وحسنك واحد وكل الى ذاك الجمال يشير

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

فان المبدأ فيها وان كان عين ذاته تعالى خارجاً ، الا أنه غير ذاته مفهوماً ، ومنه قد انقذ مافى الفصول من الالتزام بالنقل أو التجوز فى ألفاظ الصفات الجارية عليه تعالى ،

ثناه فقد جزأه ، ومن جزأه فقد جهله ^(١) يعنى من وصف الله تعالى بصفة مغايرة لذاته ، فقد جعله مقارناً لغيره وهو الصفة ، ومن جعله مقارناً لغيره من الصفة فقد ثناه اذ الموصوف أول والوصف ثان ، ومن ثناه فقد جزأه أي جعله ذا جزء مركب من ذات وصفة ، ومن قال بأنه ذا جزء لم يعرفه ، لان الله واحد أحد ^(٢) انتهى .

﴿فان المبدأ فيها﴾ أي فى صفاته كالعلم والقدرة والحياة ﴿وان كان عين ذاته تعالى خارجاً﴾ بحيث انه سميع بما يبصر وبصير بما يسمع ﴿الا انه﴾ أي المبدأ ﴿غير ذاته مفهوماً﴾ ، اذ المفهوم من العلم غير المفهوم من الذات ، كما ان فى المثال المتقدم ، مفهوم المعلوم غير مفهوم المخلوق ، وان كانت الذات واحدة .

﴿ومنه﴾ أي مما ذكرنا من كفاية المغايرة مفهوماً ﴿قد انقذ﴾ فساد ﴿ما﴾ ذهب اليه ﴿فى الفصول من الالتزام بالنقل أو التجوز فى الفاظ الصفات الجارية عليه تعالى﴾ فانه بعدما اشترط قيام مبدأ الاشتقاق بالموصوف نى صدق المشتق قال : وخالف فى ذلك جماعة فلم يعتبروا قيام المبدأ فى صدق المشتق .. الى أن قال: وانتصر لهم بعض أفاضل المتأخرين بصدق العالم والقادر ونحوهما

(١) نهج البلاغة الخطبة الاولى .

(٢) حق اليقين ص ٢٥٣ .

بناء على الحق من العينية، لعدم المغايرة المعتبرة بالاتفاق، وذلك لما عرفت من كفاية المغايرة مفهوماً ولا اتفاق على اعتبار غيرها ، ان لم نقل بحصول الاتفاق على عدم اعتباره كما لا يخفى و

عليه تعالى مع عينية صفاته تعالى كما هو الحق^(١) ثم أجاب عن هذا الانتصار بقوله :
الظاهر اطلاق الفريقين على ان المبدأ لا بد أن يكون مغايراً لذي المبدأ ، وانما اختلفوا في وجوب قيامه به وعدمه ، فالوجه التزام وقوع النقل في تلك الالفاظ بالنسبة اليه تعالى ﴿بناء على الحق من العينية﴾ وانما قال بالنقل ﴿لعدم المغايرة المعتبرة﴾ بين المبدأ والذات ﴿بالاتفاق﴾ .

والحاصل : انه بعد التزامه بوجوب المغايرة بين المبدأ والموصوف حقيقة والتزامه بما هو الحق من العينية لم يتمكن الا من الالتزام بكون اطلاق العالم ونحوه على الله تعالى ليس حقيقة أولاً بل الالفاظ منقولة عن معناها اللغوي ، وانما أضاف المصنف (ره) المجازية لما فهمه من ملاك كلام الفصول ﴿و﴾ لكن نحن في مندوحة عن هذا الالتزام و ﴿ذلك لما عرفت﴾ في أول هذا الامر ﴿من كفاية المغايرة﴾ بين الذات والمبدأ ﴿مفهوماً﴾ فقط وان كان اتحاد في العين ﴿و﴾ اما ما ادعاه الفصول من الاتفاق على لزوم المغايرة بقوله : « الظاهر اطلاق الفريقين » الخ فغير مسلم اذ ﴿لا اتفاق على اعتبار غيرها﴾ أي غير المغايرة الاعتبارية ، فلادليل على وجوب المغايرة الحقيقية ﴿ان لم نقل بحصول الاتفاق على عدم اعتباره﴾ أي على عدم اعتبار غير المغايرة المفهومية ﴿كما لا يخفى﴾ على من راجع كلماتهم في الحمل .

﴿و﴾ حينئذ فاطلاق الصفات عليه تعالى يكون حقيقة من دون نقل ولا تجوز

قد عرفت ثبوت المغايرة كذلك بين الذات ومبادئ الصفات .
الخامس :

لما ﴿قد عرفت﴾ من ﴿ثبوت المغايرة كذلك﴾ أي الاعتبارية المفهومية ﴿بين﴾
الذات ﴿لله تعالى﴾ ﴿ومبادئ الصفات﴾ كالعلم والقدرة وغيرهما كما هو بديهي .
ثم لا يذهب عليك ان نظر الاصولي في هذه المسألة الى امكان اتصاف الذات
بتلك المفاهيم بمعانيها العامة ، لكي يتوصل الى جواز اجراء اسماء الله المشتقة
عليه تعالى بما لها من المعاني ، ونظر المتكلم الى اثبات كونها بأي معنى صفة
كمال لا ثقة به تعالى .

« كيفية قيام المبادئ بالذات »

﴿الخامس﴾ من الامور الباقية في تحقيق الحق الذي وقع فيه النزاع بين
الاشاعرة والمعتزلة في كيفية قيام المبادئ بالذات لصدق المشتق عليها . واعلم ان
الاقوال في المسألة أربعة :

« الاول » مذهب اليه الاشعري من اعتبار القيام الحولي ، وبهذا السبب
قالوا : ان صفات الله تعالى زائدة عليه ، ونقل عنهم في محكي المواقف مالفظه :
لاشك ان علة كون الشيء عالماً هي العلم ، وحد العالم من قام به العلم ، وشرط
صدق المشتق على واحدنا ثبوت أصله له ، فكذا شرطه فيمن غاب وهكذا سائر
الصفات -^(١) انتهى ، وبهذا الدليل نفسه خرجوا الكلام على النفس لمنافات الكلام
الخارجي الحادث لذاته تعالى .

« الثاني » مذهب اليه المعتزلي من عدم اعتبار القيام الحولي ، ولهذا ذهبوا

(١) احقاق الحق للفاضل نور الله التسنري ج ١ ص ٢٣٤ ط طهران .

انه وقع الخلاف بعد الاتفاق على اعتبار المغايرة كما عرفت بين المبدأ وما يجرى عليه المشتق في اعتبار قيام المبدأ به في صدقه على نحو الحقيقة، وقد استدل من قال بعدم الاعتبار بصدق الضارب والمؤلم مع قيام الضرب والالام بالمضروب والمؤلم بالفتح،

الى نفي الصفات الزائدة عن الله جل وعلا، واستدل لهم بصدق الضارب والمؤلم على الفاعل مع قيام الضرب والايلام بالمضروب والمؤلم، وجعلوا من هذا الباب اطلاق المتكلم عليه تعالى حيث ان الكلام مخلوق في الهواء .

« الثالث » ماذهب اليه في الفصول من التفصيل بين ماكان المبدأ ذاتاً ، فلا يعتبر فيه القيام، وبين مالم يكن المبدأ ذاتاً ، فيعتبر فيه القيام بالمعنى الاعم من الحلول والصدور وغيرهما .

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

والى ماذكر أشار بقوله : ﴿ انه وقع الخلاف ﴾ المذكور ﴿ بعد الاتفاق على اعتبار المغايرة ﴾ في الجملة ﴿ كما عرفت ﴾ في الامر الرابع ﴿ بين المبدأ ومايجري عليه المشتق ﴾ من الذوات ﴿ في اعتبار قيام المبدأ ﴾ الظرف يتعلق بالخلاف . والحاصل انهم بعدما اتفقوا على اعتبار المغايرة بين المبدأ ومايجري على المشتق ، اختلفوا في انه هل يعتبر قيام المبدأ ﴿ به ﴾ أي بمايجري عليه المشتق ﴿ في صدقه ﴾ أي صدق المشتق ﴿ على نحو الحقيقة ﴾ أم لايعتبر القيام في الصدق ﴿ وقد استدل من قال بعدم الاعتبار ﴾ وهو القول الثاني ﴿ بصدق الضارب والمؤلم ﴾ على الفاعل ﴿ مع قيام ﴾ المبدأ وهو ﴿ الضرب والالام بالمضروب والمؤلم بالفتح ﴾ وهو المفعول .

والتحقيق انه لا ينبغي أن يرتاب من كان من أولى الالباب فى انه
يعتبر فى صدق المشتق على الذات وجريه عليها من التلبس بالمبدأ
بنحو خاص على اختلاف أنحائه الناشئة من اختلاف المواد تارة ،
واختلاف الهيئات اخرى من القيام صدوراً ، أو حلولاً ، أو وقوعاً
عليه ، أو فيه ،

﴿والتحقيق انه لا ينبغي أن يرتاب من كان من أولى الالباب في﴾ بطلان
هذا القول ، بل ﴿انه يعتبر في صدق المشتق على الذات وجريه عليها﴾ أي نحو
كان المشتق ، وأي قسم كان الذات ، وأي شيء كان المبدأ ﴿من التلبس بالمبدأ
بنحو خاص على اختلاف انحائه﴾ أي أنحاء التلبس ﴿الناشئة﴾ هذه الانحاء
﴿من اختلاف المواد والمبادئ﴾ تارة ﴿ ، فان المصدر قد يكون بمعنى القوة ،
وقد يكون بمعنى الملكة ، وقد يكون بمعنى الصفة ، وقد يكون بمعنى الفعلية كما تقدم
من مثال الكاتب ، فانه اذا كان بمعنى القوة ازم تلبس المبدأ به قوة ولو كان الشخص
أمياً ، فيصح أن يقال « زيد كاتب » ولا يصح أن يقال « الحمار كاتب » ، واذا كان
بمعنى الملكة ازم تلبس المبدأ به ملكة ، فلا يصح اطلاق الكاتب بالنسبة الى الامي ،
ويصح بالنسبة الى من له ملكته ، وان لم تكن صفته ولا فعلاً مشغولاً بها ، وهكذا
الصفة والفعلية .

﴿و﴾ من ﴿اختلاف الهيئات﴾ تارة ﴿اخرى﴾ فان التلبس يختلف على
حسب اختلاف هيئة المشتق ، وان اتحدت المادة ﴿من القيام﴾ أي قيام المبدأ
بالذات ﴿صدوراً﴾ نحو الميت ﴿أو﴾ قيام المبدأ ﴿حلولاً﴾ في الذات نحو
الميت ﴿أو﴾ قيامه ﴿وقوعاً عليه﴾ نحو الممات ﴿أو﴾ قيامه وقوعاً ﴿فيه﴾
كالممات بمعنى زمان الموت .

أو انتزاعه عنه مفهوماً مع اتحاده معه خارجاً كما في صفاته تعالى
على ما أشرنا اليه آنفاً أو مع عدم

هذا معنى العبارة على تقدير أن يكون قوله « من القيام » الخ بياناً لاختلاف
الهيئة وهو الظاهر، ويحتمل أن يكون بياناً للامرين فيكون قوله « صدوراً كالضارب
وحلولاً كالبيض » بالنسبة الى اختلاف المواد ﴿أو انتزاعاً﴾ الظاهر من سوق
العبارة أن يكون عطفاً على قوله « صدوراً » الخ فيكون المعنى أن بعض المواد
يفيد التلبس بالمبدأ على انتزاع المبدأ عن الذات، ومن المحتمل بعيداً أن يكون
عطفاً على « اختلاف المواد » الخ ويكون حاصله انه يجب التلبس بالمبدأ ولا
يؤثر فيه اختلاف المواد ولا اختلاف الهيئات ولا اختلاف الذوات، فان التلبس
يختلف حسب اختلاف الذات، ففي صفاته عزاسمه يكون الانصاف بنحو العينية
وفي غيره تعالى بنحو الغيرية .

والحاصل: انه قد يختلف التلبس باختلاف الهيئة مع وحدة الذات والمادة
نحو ضارب ومضروب بالنسبة الى شخص واحد، وقد يختلف التلبس باختلاف
المادة مع وحدة الهيئة والذات نحو المالك والضارب ، وقد يختلف التلبس
باختلاف الذات مع وحدة الهيئة والمادة ، نحو العالم بالنسبة الى الله سبحانه
وبالنسبة الى غيره .

ونحن نسوق العبارة على ظاهرها فنقول: « أو انتزاعه » أي انتزاع المبدأ
﴿عنه﴾ أي عن الموصوف وهو الذات ﴿مفهوماً﴾ أي انتزاعاً مفهوماً، بأن
يكون الذات لبعض الاعتبارات ينتزع عنها المشتق ﴿مع اتحاده﴾ أي المبدأ
﴿معه﴾ أي الموصوف ﴿خارجاً﴾ وعيناً ﴿كما في صفاته تعالى﴾ وتقدس ﴿على
ما أشرنا اليه آنفاً﴾ في الامر الرابع وأوضحناه ﴿أو مع عدم﴾ عطف على

تحقق الا للمنتزع عنه كما في الاضافات والاعتبارات التي لا تحقق لها ولا يكون بحذائها في الخارج شيء وتكون من الخارج المحمول لا المحمول بالضميمة .

«مع اتحاده» .

والحاصل: ان الانتزاع على قسمين :

الاول: أن يكون المشتق منتزعا ، بمعنى أن الذات تكون منشأ لانتزاع المبدأ منها مفهوماً مع كونه عينها وجوداً كما في صفات الله سبحانه .

الثاني : أن يكون المشتق منتزعا ، بمعنى ان الذات تكون منشأ لانتزاع المبدأ ، ولكن لا تحقق للمبدأ أصلا ، بمعنى انه ليس ما بحذاء المبدأ شيء كالامور الاعتبارية مثل الملكية والزوجية ونحوهما ، فانه لا ﴿تحقق﴾ في الخارج ﴿الا للمنتزع عنه﴾ هذا المبدأ الاعتباري أى الموصوف ﴿كما في الاضافات﴾ التي لا بد في تحققها من طرفين ﴿والاعتبارات﴾ التي يكفي فيها طرف واحد ويمكن الفرق بأن الاول له تحقق من دون اعتبار المعتبر والثاني تحققه بالاعتبار والجامع بينهما انها الامور التي لا تحقق لها ﴿في الكون﴾ ولا يكون بحذائها في ﴿ظرف﴾ الخارج ﴿العين﴾ شيء وتكون هذه المشتقات الاعتبارية التي لا تحقق لها في الخارج ﴿من الخارج المحمول﴾ أي المحمولات المعبر عنها بخارج المحمول ﴿لا المحمول بالضميمة﴾ .

قال في المنظومة : «والخارج المحمول من صميمه» متعلق بالخارج، أي خارج من حاق ذات المعروض «بغاير المحمول بالضميمة» أي قد يقال العرضي ويراد به انه خارج عن الشيء ومحمول عليه ، كالوجود والوجود والوحدة والتشخص ونحوها مما يقال انها عرضيات لمعروضاتها ، فان مفاهيمها خارجة

ففي صفاته الجارية عليه تعالى يكون المبدأ مغايراً له تعالى
مفهوماً وقائماً به عيناً ، لكنه بنحو من القيام لا بأن يكون هناك اثنيينية
وكان ما بحذائه غير الذات ، بل بنحو الاتحاد والعينية وكان ما بحذائه
عين الذات ، و

عنها ، وليست محمولات بالضمائم ، وقد يقال العرضي ويراد به المحمول
بالضميمة ، كالابيض والاسود في الاجسام والعالم والمدرك في النفوس^(١)
انتهى .

ومحصله : ان العارض الاعتباري يسمى بالخارج المحمول والعارض المتأصل
يسمى بالمحمول بالضميمة .

﴿ في صفاته الجارية عليه تعالى ﴾ وتقدس ﴿ يكون المبدأ مغايراً له
تعالى مفهوماً ﴾ فمفهوم العلم غير مفهوم الذات ، فان ما يفهم من أحدهما غير ما
يفهم من الآخر ﴿ و ﴾ ان كان المبدأ ﴿ قائماً به ﴾ تعالى ﴿ عيناً ﴾ وخارجاً
﴿ لكنه ﴾ يكون ﴿ بنحو من القيام ﴾ الاعتباري ، والتعبير بالقيام من باب ضيق
اللفظ ﴿ لا بأن يكون هناك ﴾ قيام حقيقي و ﴿ اثنيينية ﴾ واقعية أي الذات ﴿ و ﴾
الاعفة بحيث ﴿ كان ما بحذائه ﴾ أي ما بحذاء الوصف ﴿ غير الذات ﴾ البسيط
﴿ بل ﴾ يكون القيام ﴿ بنحو الاتحاد ﴾ بين الذات والصفة ﴿ والعينية ﴾ وكان
ما بحذائه ﴿ أي الوصف ﴾ عين الذات ﴿ فصفات الله تعالى ليست من قبيل
الزوجية التي لا ما بحذاء لها أصلاً ، وليست من قبيل صفاتنا ، كالعلم الذي له ما
بحذاء مغاير للذات .

﴿ و ﴾ ان قلت : المرجع في الالفاظ العرف ، وهو اما ان يعتبر القيام أو

(١) الثالئ المتظمة في المنطق للسبزواری ص ٢٩ .

عدم اطلاع العرف على مثل هذا التلبس من الامور الخفية لا يضر بصدقها عليه تعالى على نحو الحقيقة اذا كان لها مفهوم صادق عليه تعالى حقيقة ولو بتأمل وتعمل من العقل . والعرف انما يكون مرجعاً في تعيين المفاهيم ، لافي تطبيقها على مصاديقها ، وبالجملة يكون مثل العالم والعاقل وغيرهما من الصفات

لا يعتبر ، وعلى الاول فيكون اجراء الصفات على الله تعالى مجازاً لعدم قيام المبدأ به تعالى حقيقة ، وعلى الثاني فلا يعتبر القيام مطلقاً ، فكيف يمكن الجمع بين قولكم باعتبار القيام وبين قولكم بأن اجراء صفات الله تعالى حقيقة ؟

قلت: نلتزم باعتبار القيام ﴿عدم اطلاع العرف على مثل هذا التلبس﴾ والقيام العيني ﴿من الامور الخفية لا يضر بصدقها﴾ أى صدق الصفات ﴿عليه تعالى على نحو الحقيقة اذا كان لها مفهوم صادق عليه تعالى حقيقة واول﴾ لم يكن القيام خارجاً بل كان ﴿بتأمل وتعمل من العقل . و﴾ ما ذكرتم من أن العرف هو المرجع مخدوش ، فان ﴿العرف انما يكون مرجعاً في تعيين المفاهيم﴾ بأن يقول المشتق هو الذات المتلبس بالعلم فعلاً ، و﴿لا﴾ يكون مرجعاً ﴿في تطبيقها على مصاديقها﴾ بأن يقول: هنا يصدق العالم حقيقة للتلبس والمغايرة الحقيقية ، وهنا لا يصدق لعدم التباين .

وعلى هذا فلو لم ير العرف التباين في ذات الباري تعالى وصفاته لم يكن له حق في أن يقول: اطلاق الصفات من باب المجاز . والحاصل ان العرف مرجع في تحديد المفهوم لافي تحديد المصداق ، بل لابد في تحديد المصداق من المداقة العقلية ومراعاة الواقع .

﴿وبالجملة يكون مثل العالم والعاقل وغيرهما من﴾ سائر ﴿الصفات

الجارية عليه تعالى وعلى غيره جارية عليهما بمفهوم واحد ومعنى فارد ، وان اختلفا فيما يعتبر في الجرى من الاتحاد وكيفية التلبس بالمبدأ ، حيث انه بنحو العينية فيه تعالى ، وبنحو الحلول أو الصدور في غيره ، فلا وجه لما التزم به في الفصول من نقل الصفات الجارية عليه تعالى عما هي عليها من المعنى كما لا يخفى . كيف

الجارية عليه تعالى ﴿ وتقدس ﴾ وعلى غيره ﴿ من سائر الذوات ﴾ جارية عليهما بمفهوم واحد ومعنى فارد ﴿ فالعالم المنكشف لديه الاشياء مطلقاً ﴾ وان اختلفا ﴿ أي الله سبحانه وسائر الممكنات ﴾ فيما يعتبر في الجري من الاتحاد ﴿ بيان ما ، أي وان اختلفا في ماهو شرط جري المشتق ﴾ ﴿ هو الاتحاد بين الذات والمبدأ حيث ان ﴾ كيفية التلبس بالمبدأ ﴿ مختلف فيهما ﴾ حيث انه ﴿ أي التلبس ﴾ بنحو العينية فيه تعالى ﴿ وتقدس ﴾ وبنحو الحلول ﴿ كالمرضى ﴾ أو الصدور ﴿ كالضارب ﴾ في غيره ﴿ تعالى من سائر الممكنات ، وبهذا تبين ان اطلاق العالم على الله حقيقة كاطلاقه على غيره وانما التلبس مختلف ﴾ فلا وجه لما التزم به في الفصول من نقل الصفات ﴿ المشتقة ﴾ الجارية عليه تعالى عما هي ﴿ أي تلك ﴾ عليهما من المعنى اللغوي والعرفي .

وبرهانه على النقل أمران :

الاول : عدم القيام المعتبر في الحمل .

الثاني : عدم المغايرة بين المبدأ والذات .

والجواب اما عن الاول : فوجود القيام العيني ، واما عن الثاني : فوجود المغايرة المفهومية ، وهذا المقدار من القيام والمغايرة كاف في كونه حقيقة ﴿ كما لا يخفى ﴾ وتقدم بيانه .

ونزيد جواباً آخر عنه وهو : انه ﴿ كيف ﴾ يكون اطلاق المشتقات مجازاً

ولو كانت بغير معانيها العامة جارية عليه تعالى كانت صرف لقلقة اللسان والفاظ بلامعنى ، فان غير تلك المفاهيم العامة الجارية على غيره تعالى غير مفهوم ولا معلوم الا بما يقابلها ، ففي مثل ما اذا قلنا انه تعالى عالم اما أن نعني انه من ينكشف لديه الشيء فهو ذاك المعنى العام، أو انه مصداق لما يقابل ذاك المعنى فتعالى الله عن ذلك علواً كبيراً .

واما أن لانعني شيئاً فتكون كما قلناه

عليه تعالى لكونها بغير معناها العرفي ﴿و﴾ الحال انها ﴿لو كانت بغير معانيها العامة﴾ المعروفة ﴿جارية عليه تعالى كانت صرف لقلقة اللسان والفاظ﴾ مقولة ﴿بلا﴾ فهم ﴿معنى﴾ ، فان غير تلك المفاهيم العامة ﴿كالعلم والقدرة والحياة وغيرها﴾ الجارية على غيره تعالى ﴿من سائر الممكنات﴾ غير مفهوم ولا معلوم الا بما يقابلها ﴿من الجهل والعجز والموت وغيرها﴾ ، حينئذ فتتعدد قضية منفصلة حقيقية في رد الفصول ، وهي هذه ﴿ففي مثل ما اذا قلنا انه تعالى﴾ وتقدس ﴿عالم اما أن نعني انه من ينكشف لديه الشيء فهو ذاك المعنى العام﴾ المفهوم في الممكن ، وعليه يبطل كلام الفصول من انه بالنسبة الى الله تعالى منقول ، وبثبت مطلوبنا وهو ان المعنى في السواجب والممكن واحد ﴿أو﴾ نعني من العالم فيه تعالى ﴿انه﴾ جل شأنه ﴿مصادق لما﴾ أي لوصف ﴿يقابل ذاك المعنى﴾ الانكشافي فيراد من العالم الجاهل ﴿فتعالى الله عن ذلك علواً كبيراً﴾ الله لا اله الا هو عالم الغيب ولا يعزب عنه شيء .

﴿واما ان لانعني﴾ من قولنا العالم ﴿شيئاً﴾ معلوماً لنا ﴿فتكون كما قلناه﴾

من كونها صرف الملققة وكونها بلا معنى كما لا يخفى . والعجب انه جعل ذلك علة لعدم صدقها في حق غيره وهو كما ترى ، وبالتأمل فيما ذكرنا ظهر الخلل فيما استدل من الجانبين والمحاكمة

قبيل هذا ﴿من كونها﴾ أي كون الالفاظ المشتقة ﴿صرف الملققة وكونها بلا معنى﴾ مفهوم ﴿كما لا يخفى﴾ . وحيث ان الفصول لا يقول بالشقين الاخيرين من هذه المنفصلة فلا بد له من الالتزام بالشق الاول ، وهو مبطل لكلامه ومثبت لمطلوبنا كما تقدم بيانه .

﴿والعجب انه﴾ أي صاحب الفصول ﴿جعل ذلك﴾ النقل بالنسبة اليه تعالى ﴿علة لعدم صدقها﴾ أي صدق الصفات بما لها من المعنى حين اطلاقها على الله تعالى ﴿في حق غيره﴾ تعالى أي لا تصدق في حق غيره بالنحو الذي تصدق به في حقه سبحانه .

والحاصل ان العالم مثلاً يطلق على الله وعلى غيره ، وبمعناه المطلق على الله لا يطلق على غيره ، وبمعناه المطلق على غيره لا يطلق على الله ، ووجه العجب ما تقدم من ان الاطلاق بمعنى واحد ﴿وهو كما ترى﴾ أي عدم جواز الاطلاق في حق غيره بمعناه المطلق عليه تعالى .

﴿وبالتأمل فيما ذكرنا ظهر الخلل فيما استدل من الجانبين﴾ أي جانب صاحب الفصول المفصل ، وجانب من قال بعدم اعتبار القيام مطلقاً ، أو المراد القائلين باعتبار القيام مطلقاً كالاشعري والقائلين بعدمه كالمعتزلي^(١) ﴿والمحاكمة

(١) أو ان من اعتبر قيام المبدأ ان اراد ما يعم القيام بنحو العينية فهو صحيح، وان اراد القيام مع التغاير فغير صحيح .

بين الطرفين فتأمل .

بين الطرفين ﴿ اما عطف على الخلل أي ظهر من كلامنا المحاكمة بين النافي والمثبت وتوضيحه : انه لو أراد النافي لاعتبار القيام نفي القيام مع المغايرة بين المبدأ والذات فالحق معه ، وان أراد نفي القيام مطلقاً - بمعنى نفي اعتبار التلبس بالمرءة - فالحق مع المثبت .

واما عطف^(١) على لفظة « ما استدل » أي ظهر الخلل في المحاكمة ، فيكون المعنى ظهر خلل محاكمة صاحب الفصول بين النافي والمثبت بما فصله ، وتوضيحه ماقدم من الجواب عن صاحب الفصول ﴿ فتأمل ﴾ .

قال العلامة المشكيني (ره) مالفظة : لعله اشارة الى ضعف المحاكمة - وهذا بناءً على المعنى الاول كما لا يخفى - بأن يقال : ان مراد القائلين بالاعتبار اعتباره بمعنى التلبس ، ومراد القائلين بعدم اعتباره هو عدم اعتباره بمعنى الحلول ، لان كلام الاشعري ظاهر بل صريح في اعتبار القيام الحلولي ، ولذا التجأوا الى اثبات الكلام النفسي فالنزاع معنوي بينهما^(٢) انتهى .

ولابد هنا من التنبيه على أمر مهم جداً ، وهو انه : قد قامت البراهين العقلية والنقلية الكثيرة على انه لا يمكن معرفة كنه ذات الله وصفاته ولا يجوز اطلاق اسم أو وصف عليه تعالى لم يرد في كتاب أو سنة ، حتى ان بعضاً منع من اطلاق كلمة الواجب أو واجب الوجود عليه تعالى وان كان معناه حاصلًا ، كما انه لا يجوز

(١) ويؤيد هذا الوجه قول المصنف « قده » في الفوائد : فقد انقذ بها حقنائه

ما في الاستدلال من الجانبين وفي المحاكمة بين الطرفين .

(٢) حاشية المشكيني على الكفاية ج ١ ص ٨٨ .

• • • • •

اطلاق المنبت والزارع عليه تقدس مع قوله « انبتنا^(١) » وقوله « أم نحن الزارعون^(٢) » وهكذا ، فهو يأبى الحد والتوصيف والتفكير في كنه ذاته .

قال السيد الشبر (قدس الله سره) في حق اليقين ما لفظه : اعلم انه لاسبيل للمخلوق الى معرفة كنه الخالق وحقيقته والاحاطة به جل شأنه كما قال عز وجل : « ولا يحيطون به علماً »^(٣) وقال تعالى « وما قدر والله حق قدره »^(٤) وفي الدعاء « سبحان من لا يعلم ما هو الا هو » وقال أمير المؤمنين عليه السلام : لا تقدر عظمة الله على قدر عقلك فتكون من الهالكين . . . الى أن قال : وقال عليه السلام : ان الله احتجب عن العقول كما احتجب عن الابصار ، وان الملا الاعلى يطلبونه كما يطلبونه أنتم .

أقول : وروى ثقة الاسلام في الكافي ، عن أبي بصير ، عن الباقر عليه السلام قال : تكلموا في خلق الله ولا تتكلموا في الله تعالى ، فان الكلام في الله لا يزداد صاحبه الا تحيراً^(٥) .

وعن الصادق عليه السلام قال ان الله يقول : « وأن الى ربك المنتهى »^(٦) فإذا انتهى الكلام الى الله فأمسكوا^(٧) .

وعن محمد بن مسلم قال : قال أبو عبد الله عليه السلام يا محمد ان الناس لا يزال

(١) الحجر : ١٩ - الشعراء : ٧ - النمل : ٦٠ - لقمان : ١٠ - الصافات : ١٤٦

(٢) الواقعة : ٦٤ .

(٣) طه : ١١٠ .

(٤) الانعام : ٩١ .

(٥) اصول الكافي ج ١ ص ٩٢ .

(٦) النجم : ٤٢ .

(٧) بحار الانوار ج ١ ص ٢٥٩ .

بهم النطق حتى يتكلموا في الله فإذا سمعتم ذلك فقولوا : لا إله إلا الله الذي ليس كمثل شيء^(١).

وعن محمد بن مسلم عن الباقر عليه السلام قال : إياكم والتفكر في الله ، ولكن إذا أردتم أن تنظروا إلى عظمته فانظروا إلى عظيم خلقه^(٢) ... إلى أن قال : وأما اتساع المعرفة فإنما يكون في معرفة أسمائه وصفاته ، وبها تتفاوت درجات الملائكة والانبيا والاولياء في معرفة الله عز وجل ، فليس من يعلم انه قادر عالم على الجملة كمن شاهد عجائب آياته في ملكوت السموات والارض وخلق الارواح والاجساد واطلع على بدائع المملكة وغرائب الصنعة ... إلى أن قال : والله در من قال : والله لا موسى ولا عيسى المسيح ولا محمد

علموا ولا جبريل وهو إلى محل القدس يصعد

كلا ولا النفس البسيطة لا ولا العقل المجرد

من كنه ذاته غير انك اوحدى الذات سرمد

إلى أن قال : وكما يمنع على غير الله تعالى معرفة كنه ذاته فكذا يمنع معرفة كنه صفاته ، لأن صفاته تعالى - كما عرفت - عين ذاته ، وكلما وصفه به العقلاء فإنما هو على قدر أفهامهم وبحسب وسعهم ، فإنهم إنما يصفونه بالصفات التي ألفوها وشاهدوها في أنفسهم مع سلب النقاى الناشئة عن انتسابها إليهم بنوع من المقايسة ، ولودكر لهم من صفاته عز وجل ما ليس لهم ما يناسبه بعض المناسبة لم يفهموه ، ككونه تعالى لا أول له ، ولا آخر ولا جزء له ، وليس في مكان ولا

(١) بحار الانوار ج ١ ص ٢٦٤ .

(٢) اصول الكافي ج ١ ص ٩٣ .

زمان، وكان ولم يكن معه شيء، من زمان أو مكان أو ليل أو نهار أو ظلمة أو ضياء
لحاروا وتحيروا وعجزوا ولم يفهموا شيئاً، فتوصيفهم اياه سبحانه بأشرف طرفي
الفيض كالعلم والجهل والقدرة والعجز والحياة والموت ، انما هو على قدرهم
لا قدره وبحسبهم لا بحسبه، فسبحانه عما يصفون وتعالى شأنه عما يقولون.

ولذا قال باقر العلوم عليه السلام : هل سمي عالماً قادراً الا لانه وهب العلم للعلماء
والقدرة للقادرين، وكلما ميزتموه بأوهامكم في أدق معانيه فهو مخلوق مصنوع
مثلكم مردود اليكم، والباري تعالى واهب الحياة ومقدر الموت ، ولعل النمل
الصغار تتوهم ان لله زبانيتين - أي قرنين - فانهما كمالها ، وتتصور ان عدمهما
نقصان لمن لا يكونان له، ولعل حال كثير من العقلاء كذلك فيما يصفون الله تعالى
به (سبحان ربك رب العزة عما يصفون)،^(١) ولذا ورد النهي عن وصفه تعالى بغير ما
وصف به نفسه .

ثم قال : اعلم ان كلما يطلق عليه سبحانه وعلى غيره فانما تطلق عليهما بمعنيين
مختلفين ليسا في درجة واحدة ، حتى ان الوجود الذي هو أعم الاشياء اشتراكاً
لا يشمله وغيره على نهج واحد ...

الى أن قال : وهكذا في سائر صفاته كالعلم والقدرة والارادة ..
الى أن قال : وواضع اللغات وضع هذه الاسامي أولاً للخلق، لانها أسبق الى
المقول والافهام، وفهم معانيها في حقه تعالى عسر جداً وبيانها أعسر منه، بل كلما
قبل في تقريبها الى الافهام فهو تبعيده من وجه كما تقدم في كلام أمير المؤمنين عليه السلام
ان قبل كان ففي تأويل أزلية الوجود وان قيل لم يزل فعلى تأويل نفي العدم -^(٢)

(١) الصافات : ١٨٠ - الوافي للفيض ج ١ ص ٨٩ .

(٢) حق اليقين للسيد عبدالله الشيرازي ص ٤٤ الى ٤٨ .

السادس : الظاهر انه لا يعتبر فى صدق المشتق وجريه على الذات حقيقة التلبس بالمبدأ حقيقة ،

انتهى كلامه رفع مقامه .

وعلى هذا فالكف عن هذا البحث كسائر الامور التي ذكرها المصنف(ره) بقوله « بقي أمور » البق لانها لا ترتبط بالاصول.

﴿السادس﴾ من الامور الباقية في دفع اشتباه وقع من الفصول، وبيانه يتوقف على تمهيد مقدمة، وهي :

انه لو استند المشتق الى شيء كان هناك ثلاثة أمور يصلح كل واحد منها أن يكون حقيقة ويصلح أن يكون مجازاً: الاول الاسناد، الثاني معنى المشتق، الثالث فعلية المشتق .

مثلا لو قلنا: « الماء جار » وكان فعلا جارياً كانت الثلاثة حقيقة، وان لم يكن فعلا جارياً كان المشتق مجازاً بالنسبة الى الثالث، وحقيقة بالنسبة الى الاولين ، ولو قلنا للماء الراكد « الماء جار » لمشابهته بالماء الجاري بواسطة تموجه فعلا بالرياح، كان المشتق بالنسبة الى الاول والثالث حقيقة وبالنسبة الى الثاني مجازاً لعدم استعمال الجاري في معناه، ولو قلنا في حين جريان المطر من الميزاب «الميزاب جار » كان المشتق حقيقة بالنسبة الى الثاني والثالث ، لانه أريد نفس الجريان الحقيقي فعلا، ومجازاً بالنسبة الى الاول، لانه اسناد الى غير ماهو له .

اذا عرفت ذلك قلنا : محل الكلام في مسألة المشتق في المجاز في الكلمة أعني الثاني، لافي المجاز في الاسناد أي الاول، فان ﴿الظاهر انه لا يعتبر في صدق المشتق وجريه على الذات حقيقة التلبس﴾ أي تلبس المشتق ﴿ بالمبدأ حقيقة.

وبلا واسطة في العروض كما في الماء الجاري ، بل يكفى التلبس به ولو مجازاً ، ومع هذه الواسطة كما في الميزاب الجاري فاسناد الجريان الى الميزاب وان كان اسناداً الى غير ما هو له وبالمجاز الا انه في الاسناد لافى الكلمة ، فالمشتق في مثل المثال بما هو مشتق قد استعمل في معناه الحقيقي وان كان مبدؤه مسنداً الى الميزاب بالاسناد المجازي ، ولا منافاة بينهما أصلاً كما لا يخفى .

وبلا واسطة في العروض فلا يشترط أن يكون ﴿ كما في الماء الجاري ﴾ الذي كان المشتق حقيقة لاجل قيام الجريان بالماء حقيقة ، ﴿ بل يكفى ﴾ في صدق المشتق على نحو الحقيقة ﴿ التلبس به ﴾ أي تلبس الذات بالمبدأ ﴿ ولو ﴾ كان تلبسها به ﴿ مجازاً ﴾ كان ﴿ مع هذه الواسطة ﴾ أي الواسطة في العروض ﴿ كما في الميزاب الجاري ﴾ فان الجاري هنا حقيقة قيام مبدئه - وهو الجريان - بالذات التي هي الميزاب وان كان قيامه بها بواسطة الماء ﴿ فاسناد الجريان الى الميزاب وان كان اسناداً الى غير ما هو له وبالمجاز ﴾ كما هو ظاهر ﴿ الا انه ﴾ مجاز ﴿ في الاسناد ﴾ نحو « أنبت الربيع البقل » ﴿ لا ﴾ انه مجاز ﴿ في الكلمة ﴾ نحو أسد يرمي ﴿ فالمشتق ﴾ كالجاري ﴿ في مثل ﴾ هذا ﴿ المثال بما هو مشتق ﴾ وكلمة ﴿ قد استعمل في معناه الحقيقي ﴾ الموضوع له لغة ، اذ معنى الجاري هنا ذات ثبت لها الجرى ﴿ وان كان مبدؤه ﴾ وهو الجريان ﴿ مسنداً الى الميزاب بالاسناد المجازي ﴾ الذي يسمى بالمجاز العقلي في علم البلاغة ﴿ ولا منافاة بينهما ﴾ أي بين كون الكلمة حقيقة والاسناد مجازاً ﴿ أصلاً كما لا يخفى ﴾ بأدنى تأمل ، فان كل واحد من الحقيقة العقلية والمجاز العقلي ينقسم باعتبار الطرفين الى أربعة أقسام:

ولكن ظاهر الفصول بل صريحه اعتبار الاسناد الحقيقي في صدق المشتق حقيقة .

وكأنه من باب الخلط بين المجاز في الاسناد والمجاز في الكلمة ،

حقيقية كل منهما لغة نحو « انبت الربيع » و « أنبت الله » .

ومجازيتهما نحو « أحيى شباب الزمان » و « أحيى أمر الله » .

وحقيقية الاول مع مجازية الثاني نحو « انبت شباب الزمان » و « انبت امر

الله » .

وبالعكس نحو « أحيى الربيع » و « أحيى الله » .

﴿ولكن ظاهر الفصول بل صريحه اعتبار الاسناد الحقيقي﴾ بين مبدأ المشتق

والذات ﴿في﴾ ما اذا أريد ﴿صدق المشتق حقيقة﴾ فانه قال مالفظة : الثالث

يشترط في صدق المشتق على شيء حقيقة قيام مبدأ الاشتقاق به من دون واسطة

في العروض . ثم قال : وانما قلنا من دون واسطة في المقام احترازاً عن القائم

بواسطة ، فانه لا يصدق الامجازاً ، كالشدة والسرعة القائمتين بالجسم بواسطة الحركة

واللون ، فانه يقال الحركة سريعة واللون شديد ولا يقال الجسم سريع أو شديد^(١)

انتهى .

﴿وكأنه﴾ أي اشترط الفصول ﴿من باب الخلط بين المجاز في الاسناد﴾

الذي لا يضر بكون الكلمة حقيقة ﴿و﴾ بين ﴿المجاز في الكلمة﴾ . والحاصل

انه لم يفرق بين المقام الاول والثاني ، فجعل مجازية المقام الاول موجباً لمجازية

وهو ههنا محل الكلام بين الاعلام والحمد لله وهو خير ختام .

الثاني^(١) ﴿وهو﴾ أي المجاز في الكلمة ﴿ههنا﴾ أي في بحث المشتق ﴿محل الكلام بين الاعلام﴾ لا المجاز في الاسناد^(٢) ﴿والحمد لله﴾ رب العالمين ، والصلاة والسلام على محمد وآله الطاهرين ، واللجنة على أعدائهم أجمعين ﴿وهو خير ختام﴾ .

(١) النسخ في هذه العبارة مختلفة ونحن اتبعنا نسخة الفوائد .

(٢) قال العلامة المشكيني « ره » : فهنا مقامان (الاول) استعمال المشتق في مفهومه

(الثاني) تطبيقه على الموضوع الذي هو عبارة عن الاسناد والصدق ، فالظاهر ان النزاع بينهما في المقام الاول ، فالحق مع المصنف ، لان كون الاسناد والتطبيق مجازاً لا يستلزم

تجاوزاً في الكلمة. حاشية المشكيني ج ١ ص ٨٩ .

المقصد الاول

فى الاوامر

وفيه فصول :

(الاول) : فيما يتعلق بمادة الامر من الجهات وهى عديدة :

« الاولى » : انه قد ذكر للفظ الامر معان متعددة : منها الطلب

كما يقال أمره بكذا، ومنها الشأن

المقصد الاول

فى الاوامر

وفيه فصول :

الفصل الاول

﴿ فيما يتعلق بمادة الامر ﴾ أي - ام ر - ﴿ من الجهات وهى عديدة ﴾

والمذكور منها هنا اربعة :

« الجهة الاولى »

فى معانى لفظ الامر

اعلم ﴿ أنه قد ذكر للفظ الامر معان متعددة : منها الطلب ﴾ بحيث يكون

معنى أمر طلب ﴾ كما يقال أمره بكذا ﴾ بمعنى طلبه منه، ﴿ ومنها الشأن ﴾ ومعناه

كما يقال شغله أمر كذا ، ومنها الفعل كما في قوله تعالى : « وما أمر فرعون برشيد »^(١) ومنها الفعل العجيب كما في قوله تعالى : « فلما جاء أمرنا »^(٢) ، ومنها الشيء كما تقول : رأيت اليوم أمراً عجيباً .
ومنها : الحادثة ، ومنها الغرض كما تقول : جاء زيد لامر كذا .
ولا يخفى ان عد بعضها من معانيه من اشتباه المصداق بالمفهوم

بديهي وقد يفسر بالحال ﴿ كما يقال شغله امر كذا ﴾ أي شأنه .

﴿ ومنها : الفعل ﴾ مطلقاً بمعناه اللغوي ﴿ كما في قوله تعالى « وما أمر فرعون برشيد » ﴾ أي فعله ، ﴿ ومنها الفعل العجيب ﴾ وهو اخص مما قبله ﴿ كما في قوله تعالى « فلما جاء أمرنا » ﴾ أي فعلنا العجيب ، ﴿ ومنها الشيء ﴾ مطلقاً ﴿ كما تقول رأيت اليوم أمراً عجيباً ﴾ أي شيئاً عجيباً ﴿ ومنها الحادثة ﴾ نحو وقع في البلد امر أي حادثة ، ﴿ ومنها الغرض كما تقول جاء زيد لامر كذا ﴾ أي للغرض الفلاني .

﴿ ولا يخفى أن عد بعضها من معانيه من ﴾ باب ﴿ اشتباه المصداق بالمفهوم ﴾ .
« المصداق » ما يصدق عليه اللفظ . « والمفهوم » ما يفهم من اللفظ أي معناه ، فلو قيل « جاثني رجل » كان المفهوم من لفظة رجل فرد من افراد الانسان المذكر المرادف لقولنا في الفارسية « مرد » ، ومصداقه أي الذي جاء خارجاً يمكن أن يكون زيدا أو غيره .

اذا عرفت ذلك فنقول : الرجل مستعمل في هذا المصداق الخاص ولا يلزم

(١) هود : ٩٧ .

(٢) هود : ٦٦ - ٨٢ .

ضرورة ان الامر في جاء زيد لامر كذا ما استعمل في معنى الغرض، بل اللام قد دل على الغرض، نعم يكون مدخوله مصداقه فافهم. وهكذا الحال في قوله تعالى: «فلما جاء أمرنا»^(١) يكون مصداقاً للتعجب لامستعملا في مفهومه، وكذا في الحادثة

منه أن يكون مفهوم الرجل زيداً، فلو عد احد من معاني الرجل زيداً كان خطأ، لانه جمل المصداق مكان المفهوم، وفيما نحن فيه كذلك ﴿ضرورة أن﴾ لفظ ﴿الامر في﴾ مثال ﴿جاء زيد لامر كذا﴾ الذي تقدم ﴿ما استعمل﴾ أي لم يستعمل ﴿في معنى الغرض﴾ بل اللام قد دل على مفهوم ﴿الغرض﴾ والامر مستعمل بمعنى الشيء. ﴿نعم يكون مدخوله﴾ أي مدخول اللام ﴿مصداقه﴾ أي مصداق الغرض، فلو قال جئت لامر وكان جائياً للزيارة فازيارة مصداق الغرض الكلي.

والحاصل ان هنا كلياً هو الغرض الصادق على جزئيات الاغراض، ومصداقاً وهو الزيارة، ولفظ الامر في المثال مستعمل في الفرد لافي الكلي ﴿فافهم﴾. قال العلامة القوجاني: لعله اشارة الى انه كذلك اذا استعمل بلا اضافة الى شيء، وأما اذا استعمل معها كقولك «جئتك لامر كذا» فلا يبعد استعماله في مفهوم الغرض لانه بمنزلة ان يقال لغرض كذا^(٢) انتهى.

وهكذا الحال في قوله تعالى «فلما جاء أمرنا» الذي ادعي انه بمعنى الفعل العجيب، فانه غير صحيح اذ الامر في الآية ﴿يكون مصداقاً للتعجب﴾ أي ما يتعجب منه ﴿لامستعملا في مفهومه﴾ كما توهم، ﴿وكذا﴾ الحال ﴿في الحادثة

(١) هود: ٦٦ - ٨٢.

(٢) حاشية القوجاني على الكفاية ص ٥٢ ج ١ ط طهران ١٣٤٢.

والشأن، وبذلك ظهر ما في دعوى الفصول من كون لفظ الامر حقيقة في المعنيين الاولين ولا يبعد دعوى كونه حقيقة في الطلب في الجملة والشيء .

هذا بحسب العرف واللغة، وأما بحسب الاصطلاح فقد نقل الاتفاق على انه حقيقة في القول المخصوص ومجاز في غيره ، ولا يخفى انه عليه

والشأن ﴿ فان عدما من معاني الامر من باب اشتباه المفهوم بالمصداق . وبذلك ﴾ الذي ذكرنا من الفرق بين المفهوم والمصداق ﴿ ظهر ما في دعوى الفصول من كون لفظ الامر حقيقة في المعنيين الاولين ﴾ فقط أي الطلب والشأن، وقد ادعى التبادر والنقل عن اللغويين بالنسبة اليهما ﴿ ولا يبعد ﴾ بقرينة التبادر ﴿ دعوى كونه حقيقة في ﴾ معنيين الاول ﴿ الطلب ﴾ وهو المعنى الاول لكن لا مطلقاً بل ﴿ في الجملة ﴾ بحسب الخصوصيات التي سنذكرها من كون الطلب بالصيغة ونحوه .

﴿ والثاني ﴾ الشيء ﴿ من غير فرق بين ان يكون غرضاً أو حادثة أو غيرهما ، وأما بقية المعاني التي انهاها بعضهم الى أربعة عشر كما عن البدائع وغيره فان دخل تحت أحد هذين فهو والا كان مجازاً .

و ﴿ هذا ﴾ الذي ذكرنا من اختصاصه بهذين المعنيين انما هو ﴿ بحسب العرف واللغة ﴾ فتأمل .

﴿ وأما ﴾ معنى الامر ﴿ بحسب الاصطلاح ﴾ المتداول في السنة الفقهاء والاصوليين ﴿ فقد نقل الاتفاق على انه حقيقة في القول المخصوص ﴾ وهي صيغة افعل ﴿ ومجاز في غيره ﴾ مطلقاً ، ﴿ ولا يخفى ﴾ عليك ﴿ انه عليه ﴾ أي

لا يمكن منه الاشتقاق ، فان معناه حيثئذ لا يكون معنى حديثاً ، مع ان الاشتقاقات منه ظاهرة تكون بذلك المعنى المصطلح عليه بينهم لا بالمعنى الاخر فتدبر .

ان الامر بناءً على كونه موضوعاً للقول المخصوص ﴿لا يمكن منه الاشتقاق﴾ كأن يقال مثلاً أمر بمعنى قال القول المخصوص ، ويأمر بمعنى يقول القول المخصوص وهكذا.

هذا اذا كان المراد وضعه للقول بمعنى المصدر أي التلطف بالصيغة واضح لانه حيثئذ يكون من قبيل الاعلام فكما لا يمكن الاشتقاق من زيد وعمرو كذلك من الامر ، وأما اذا كان المراد وضعه للقول بمعنى اسم المصدر وهو مجرد اللفظ الخاص فوجه عدم الاشتقاق أوضح ، اذ يكون حال لفظ الامر حال لفظ الاسم والفعل والحرف حيث يكون اسماً كسائر أسماء الاجناس ، فكما لا يصح الاشتقاق من لفظ الاسم بالنسبة الى من تلفظ أو يتلفظ به ، كذلك لا يصح الاشتقاق من لفظ الامر بالنسبة الى من يتلفظ أو يتلفظ به ، ﴿فان معناه﴾ أي معنى الامر ﴿حيثئذ﴾ أي حين وضعه للقول المخصوص ﴿لا يكون معنى حديثاً﴾ وكل غير حديثي لا يشتق منه بداهة ﴿مع﴾ ان ما ذكر غير مستقيم لبدهة صحة الاشتقاق من الامر. والحاصل : ان الامر لو كان موضوعاً للقول المخصوص ازم عدم الاشتقاق منه ، لكن اللازم باطل ، فالملزوم مثله ، بيان بطلان اللازم : ﴿ان الاشتقاقات منه﴾ أي من لفظ الامر ﴿ظاهرة تكون﴾ من الامر الذي هو ﴿بذلك المعنى المصطلح عليه بينهم﴾ فانهم اذا قالوا أمر أرادوا أنه تلفظ بالقول المخصوص وهكذا ، و ﴿لا﴾ يكون الاشتقاقات من الامر ﴿بالمعنى الاخر﴾ غير المصطلح ﴿فتدبر﴾ .

ويمكن أن يكون مرادهم به هو الطلب بالقول لانفسه تعبيراً عنه بما يدل عليه .

نعم القول المخصوص - أى صيغة الامر - اذا أراد العالى بها الطلب يكون من مصاديق الامر،

قال المشكيني (ره): فيه منع الظهور المذكور أولاً، وظهور كون الاشتقاق منه بماله من المعنى العرفي ثانياً^(١) - انتهى . ويمكن أن يكون وجهه ان لفظ الامر المصطلح مصدر بمعنى التلطف بلفظ دال على الطلب من حيث صدوره من المتكلم فيكون معنى لفظ الامر معنى حديثاً قابلاً للاشتقاق منه ، وتفصيل ذلك موكول الى حاشية السلطان .

﴿و﴾ لكن ﴿يمكن﴾ الجواب عما تقدم من أنه لو كان موضوعاً للقول كيف يصح الاشتقاق منه ؟ بما حاصله: ﴿أن يكون مرادهم به﴾ أي بما ذكروا من كون لفظ الامر موضوعاً للقول ﴿هو الطلب بالقول﴾ فهو مدلول الامر ﴿لانفسه﴾ أي نفس القول حتى يكون جامداً ، وانما ذكروا القول مكان الطلب بالقول ﴿تعبيراً عنه﴾ أي عن الطلب ﴿بما﴾ أي القول ﴿يدل عليه﴾ أي على الطالب ، فذكروا القول الذي يدل على الطلب وأرادوا الطلب .

وحيث بين أن معنى الامر اصطلاحاً هو الطلب بالقول استدرك بقوله: ﴿نعم﴾ قد يطلق الامر على نفس ﴿القول المخصوص ، أي صيغة الامر﴾ كاضرب مثلاً لكن ﴿اذا أراد﴾ الشخص ﴿العالي بها﴾ أي بهذه الصيغة ﴿الطلب﴾ من السافل ، ولا يخفى ان اطلاق الامر حينئذ على القول لانه ﴿يكون من مصاديق الامر﴾ كما هو من مصاديق الطلب . والحاصل أنه لما وضع الامر للطالب بالقول

لكنه بما هو طلب مطلق أو مخصوص. وكيف كان فالامر سهل لو ثبت النقل ولا مشاحة فى الاصطلاح ، وانما المهم بيان ما هو معناه عرفاً ولغة ليحمل عليه فيما اذا ورد بلا قرينة ،

كان مصداق الطلب مصداقاً للامر ، لبداية أن مصداق أحد المتساويين مصداق للآخر .

﴿لكنه﴾ أي لكن هذا القول المخصوص يكون من مصاديق الامر ﴿بما هو﴾ مصداق من مصاديق ﴿طلب مطلق﴾ من غير نظر الى جهة علو الطالب ﴿أو﴾ بما هو مصداق من مصاديق طلب ﴿مخصوص﴾ بالنظر الى طلب العالي وقوله «بما هو» الخ أي صدق الامر عليه بما هو طلب لا بما هو قول مخصوص لانا أنكرنا كون الامر موضوعاً للقول ومثال ذلك : أنه لو وضع «العالم» للمتلبس بالعلم ، فصدق العالم على زيد انما هو بملاحظة تلبسه بالعلم ، لا بما هو زيد لعدم وضع العالم لزيد فتبصر .

﴿وكيف كان فالامر سهل لو ثبت النقل﴾ عن معناه العرفي واللفوي الى الاصطلاحى كما تقدم ﴿ولامشاحة فى الاصطلاح﴾ لو ثبت ، ووجه سهولة الامر عدم الاهتمام بمعناه الاصطلاحى ، لعدم ترتب فائدة عليه ﴿وانما المهم﴾ الذى يجب البحث عنه ﴿بيان ما هو معناه عرفاً ولغة﴾ اذ محط النظر هو الخطابات الشرعية التى وردت على مقتضى العرف حسب قوله تعالى : « وما ارسلنا من رسول الا بلسان قومهم »^(١) فاللازم أن يبين معنى الامر فى عرف الشارع ﴿ليحمل عليه﴾ أي على ذلك المعنى ﴿فيما اذا ورد﴾ الامر ﴿بلا قرينة﴾ تفيد المراد

وقد استعمل في غير واحد من المعاني في الكتاب والسنة ، ولا حجة على انه على نحو الاشتراك اللفظي أو المعنوي أو الحقيقة والمجاز .

وماذكر في الترجيح عند تعارض هذه الاحوال لو سلم ولم يعارض بمثله ، فلادليل على الترجيح به ، فلا بد مع التعارض من الرجوع الى الاصل في مقام العمل . نعم لو علم ظهوره في أحد معانيه ، ولو احتمل انه كان للانسباق من الاطلاق

منه ﴿و﴾ نحن بعد التبع وجدنا أنه ﴿قد استعمل في غير واحد من المعاني في الكتاب﴾ الحكيم ﴿والسنة﴾ المقدسة .

﴿ولاحجة على أنه على نحو الاشتراك اللفظي﴾ بأن يكون اللفظ موضوعاً لكل واحد من تلك المعاني ابتداءً ﴿أو﴾ الاشتراك ﴿المعنوي﴾ بأن يكون اللفظ موضوعاً لمعنى واحد جامع بين تلك المعاني ﴿أو﴾ أن اللفظ بنحو ﴿الحقيقة﴾ في بعض ﴿والمجاز﴾ في بعض آخر ﴿وما ذكر في الأمر الثامن من﴾ الترجيح عند تعارض هذه الاحوال ﴿الثلاثة وغيرها﴾ لو سلم ﴿كونها مرجحة في نفسها﴾ ولم يعارض بمثله ﴿كما تقدم بيانه﴾ فلادليل على الترجيح به ﴿ما لم يوجب ظهور اللفظ﴾ فلا بد مع التعارض ﴿بين احتمالي الحقيقة والمجاز أو الاشتراك اللفظي والمعنوي﴾ من الرجوع الى الاصل في مقام العمل ﴿من البراءة والاستصحاب وغيرها حسب اختلاف المقامات .

﴿نعم لو علم ظهوره﴾ أي ظهور لفظ الامر ﴿في أحد معانيه او احتمل انه﴾ أي الظهور ﴿كان للانسباق من الاطلاق﴾ بأن لم يعلم أن هذا الظهور

فليحمل عليه ، وان لم يعلم انه حقيقة فيه بالخصوص أو فيما يعمه
كما لا يبعد أن يكون كذلك في المعنى الاول .

(الجهة الثانية) الظاهر اعتبار العلو في معنى الامر ، فلا يكون
الطلب من السافل أو المساوي أمراً ولو أطلق عليه

ناش من الوضع، أو ناش من الانصراف لكثرة الاستعمال، مع عدم كون اللفظ
موضوعاً له بالخصوص ﴿فليحمل﴾ اللفظ ﴿عليه﴾ أي على ذلك المعنى الظاهر
لكون الظهور حجة ، وحينئذ فلامجال للاصل العملي ﴿وان لم يعلم أنه﴾ أي
الامر ﴿حقيقة فيه﴾ أي في هذا المعنى الظاهر ﴿بالخصوص أو﴾ حقيقة
﴿فيما يعمه﴾ بل ولو احتمل كون الظهور لاجل قرينة عامة، بأن كان اللفظ مجازاً
فيه ﴿كما لا يبعد أن يكون﴾ لفظ الامر ﴿كذلك﴾ أي ظاهراً ﴿في المعنى الاول﴾
وهو الطلب .

ولا يذهب عليك أن هذا الكلام ظاهر التنافي لما تقدم منه قدس سره من قوله
«ولا يبعد دعوى كونه حقيقة في الطلب في الجملة والشيء» فتأمل .

« اعتبار العلو »

﴿الجهة الثانية﴾ في أن الطلب الذي هو معنى الامر يعتبر فيه كونه من
العالي أم لا ، و﴿الظاهر﴾ بقرينة التبادر ﴿اعتبار العلو في معنى الامر﴾ فانه
إذا قيل « أمر زيد عمرواً بكذا » فهم منه أن زيداً عال ولو كان السامع لا يعرف
زيداً ولا عمرواً، فملاك صدق الامر وجود جهة العلو في الامر بأن يصدر الطلب
منه ﴿فلا يكون الطلب من﴾ الشخص ﴿السافل أو المساوي﴾ بالنسبة الى
المطلوب منه ﴿أمراً﴾ في الاصطلاح ﴿ولو أطلق عليه﴾ أي على طلبهما

كان بنحو من العناية، كما ان الظاهر عدم اعتبار الاستعلاء، فيكون الطلب من العالي أمراً، ولو كان مستخفصاً بجناحه .
وأما احتمال اعتبار أحدهما فضيف ، وتقبيح الطالب السافل

لفظ الامر ﴿ كان بنحو من العناية ﴾ والمجاز ، وذلك للمشابهة في الصورة لكن قد جرى اصطلاح النحاة على تسمية مطلق ما كان بصيغه افعل بالامر كما لا يخفى .

ثم هل يعتبر في صدق الامر علاوة على علو الطالب استعلاؤه، بأن يطلب بعنوان المولوية والسيادة ﴿ كما ﴾ اعتبر علوه أم لا يعتبر؟ ﴿ ان الظاهر ﴾ بقرينة التبادر أيضاً ﴿ عدم اعتبار الاستعلاء ﴾ . نعم يعتبر عدم كونه على نحو الارشاد والشفاعة، وعلى هذا ﴿ فيكون الطلب من ﴾ الشخص ﴿ العالي أمراً ولو كان ﴾ في مقام الطلب ﴿ مستخفصاً بجناحه ﴾ .

(فائدة) استخفاض الجناح كناية عن التذلل والخضوع ، وهو مأخوذ من خضوع الطائر لأمه بخفض جناحه .

ثم انه تحصل ما تقدم اعتبار العلو في الامر ، لا الاستعلاء ﴿ واما احتمال اعتبار احدهما ﴾ على سبيل منع الخلو، بأن يكون الشرط في صدق الامر اما اعتبار العلو ولو استخفص الطالب ، واما الاستعلاء ولو لم يكن عالياً ، كما ذهب اليه بعض الاساطين بدليل تقبيح السافل المستعلى بقولهم لم تأمره ؟ فيعلم من ذلك كفاية الاستعلاء في صدق الامر ﴿ فضيف ﴾ لم يقم عليه دليل، بل صحة السلب دليل عدمه .

﴿ و ﴾ اما ما استدل به من ﴿ تقبيح ﴾ العقلاء فعل ﴿ الطالب السافل

من العالي المستعلى عليه وتوبيخه بمثل انك لم تأمره، انما هو على استعلائه لا على أمره حقيقة بعد استعلائه، وانما يكون اطلاق الامر على طلبه بحسب ماهو قضية استعلائه .

وكيف كان، ففي صحة سلب الامر عن طلب السافل ولو كان مستعلياً كفاية .

من العالي ﴿ حين كان بصورة ﴾ المستعلى عليه وتوبيخه بمثل انك لم تأمره ؟ ﴿ فغير صحيح وبيانه يحتاج الى مقدمه، وهي: أن موضع الاستدلال بهذا الدليل امران :

«الاول» تفحيح العقلاء، وجه الدلالة أن التفحيح اما راجع الى المادة وعدم قبحها بديهي واما راجع الى الهيئة، وهي اما أمر أو التماس، وحيث لا قبح في الثاني فلا بد أن يكون في الاول .

«الثاني» تسمية العقلاء هذا الطلب أمراً .

اذا عرفت ذلك قلنا : هذا الاستدلال غير مستقيم ، اما التفحيح فـ ﴿ انما هو على استعلائه لا على أمره حقيقة بعد استعلائه ﴾ فلا يكون دليلاً على صدق الامر .

﴿ و ﴾ اما تسمية العقلاء ذلك الطلب أمراً فنقول: ﴿ انما يكون اطلاق الامر على طلبه ﴾ مجازاً لا حقيقة ﴿ بحسب ماهو قضية ﴾ أي مقتضى ﴿ استعلائه ﴾ وعلاقة المجاز المشابهة بين العالي والمستعلى، مع أنه لو لم نعلم كون لفظ الامر هنا حقيقة أو مجازاً لم يمكن التمسك به لاثبات الحقيقة، اذ الاستعمال اعم .

﴿ وكيف كان ﴾ المطلب ﴿ ففي صحة سلب الامر عن طلب ﴾ الشخص ﴿ السافل ولو كان مستعلياً ﴾ في مقام الطلب ﴿ كفاية ﴾ لاثبات مجازية اطلاق

(الجهة الثالثة) لا يبعد كون لفظ الامر حقيقة في الوجوب ،
لانسباقه عنه عند اطلاقه. ويؤيده قوله تعالى: «فليحذر الذين يخالفون
عن أمره»^(١).

الامر عليه .

« افادة الامر الوجوب »

﴿ الجهة الثالثة ﴾ :

في معنى مادة الامر

﴿ لا يبعد كون لفظ الامر ﴾ أى - ا، م، ر - ﴿ حقيقة في الوجوب ﴾ فقط ،
فلو قال: « أمره » كان المعنى أوجب عليه، وذلك ﴿ لانسباقه ﴾ أى الوجوب ﴿ عنه ﴾
أى عن لفظ الامر ﴿ عند اطلاقه ﴾ من دون قرينة ، بل وصحة الحمل كما قبل .
﴿ ويؤيده ﴾ أى كون الامر للوجوب بعض الاستعمالات نحو ﴿ قوله تعالى
«فليحذر الذين يخالفون عن أمره» ﴾ .

وجه الدلالة ما ذكره في المعالم من قوله : حيث هدد سبحانه مخالف الامر،
والتهديد دليل الوجوب .

فان قيل : الآية انما دلت على ان مخالف الامر مأمور بالحدز ، ولا
دلالة في ذلك على وجوبه الا بتقدير كون الامر للوجوب وهو عين المتنازع فيه .
قلنا: هذا الامر للإيجاب والالزام قطعاً، اذ لا معنى لنذب الجذر عن العذاب
أو اباحته ، ومع التنزل (عن كونه للوجوب) فلا اقل من دلالته على حسن

وقوله صلى الله عليه وآله : لولا ان أشق على أمتي لامرتهم بالسواك^(١) .

وقوله صلى الله عليه وآله لبريرة

الحذر، ولاريب انه انما يحسن عند قيام المقتضى للعذاب، اذ لو لم يوجد المقتضى لكان الحذر عنه سفهاً وعبثاً ، وذلك محال على الله سبحانه ، واذا ثبت وجود المقتضى ثبت ان الامر للوجوب لان المقتضى للعذاب هو مخالفة الواجب لا المندوب^(٢) انتهى .

ثم ان وجه كون الاية مؤيدة لادليلا أن غاية مايدل أنه استعمال الامر للوجوب والاستعمال أعم من الحقيقة كما لا يخفى، بل قد عرفت أن فهم الوجوب هنا بقرينة مادة الحذر .

﴿وقوله ﷺ﴾ في الحديث المشهور: ﴿لولا أن أشق على أمتي لامرتهم بالسواك﴾ وجه الدلالة أن المشقة انما تكون في الالتزام لا في الذنب ، فلو لم يكن الامر للوجوب لم تكن المشقة مانعة عنه، ووجه عدم كونه دليلاً أنه استعمال وهو أعم كما تقدم ، مع أنه فهم الوجوب بقرينة المشقة .

﴿وقوله ﷺ﴾ أيضاً ﴿لبريرة﴾ فيما رواه في مستدرک الوسائل في الباب السادس والثلاثين من أبواب نكاح العبيد والاماء عن عوالي اللثالي ما نقله: روى ابن عباس ان زوج بريرة كان عبداً أسود، يقال له «مغيث» كأنني أنظر اليه يطوف خلفها يبكي ودموعه تجري على لحيته .

فقال النبي ﷺ للعباس : يا عباس ألا تعجب من حب مغيث بريرة ، ومن

(١) الفقيه ج ١٨ - الوسائل ج ١ ص ٢٥٤ .

(٢) المعالم ص ٤٠ ط الاسلامية بطهران .

بعد قولها : أتأمرني يا رسول الله ؟ لا - بل انما أنا شافع الى غير ذلك

بغض بريرة مغيثاً ؟ فقال لها النبي ﷺ : لو راجعته فانه أبو ولدك . فقالت : يا رسول الله تأمرني ؟ قال : لا ، انما أنا شافع . فقالت : لا حاجة لي فيه ^(١) - انتهى . وقصة بريرة كما رواها في الوسائل أن بريرة كانت عند زوج لها وهي مملوكة فاشترتها عائشة واعتمتها فخيرها رسول الله ﷺ وقال أن شئت أن تفر عند زوجها وان شئت فارقه ^(٢) - انتهى .

أقول : انما خيرها رسول الله ﷺ لان الامة اذا كانت زوجة العبد ثم اعتمت ، تخيرت في فسخ عقدها وعدمه .

ثم ان وجه الاستدلال بهذا الحديث أن قوله ﷺ لبريرة ﴿ بعد قولها : أتأمرني يا رسول الله ؟ لا - بل انما أنا شافع ﴾ أو : لا انما أنا شافع - كما في لفظ الرواية تدل على أن الامر للوجوب ، اذ لو لم يكن للوجوب ما كان لاستفهام بريرة معنى وكذلك لقول النبي ﷺ : لا ، ووجه كونه مؤيداً لا دليلاً - بعد كون الاستعمال أعم من الحقيقة - وجود القرينة وهي مقابلته بالشفاعة ثم ان الشفاعة طلب يرجع فائدته الى ثالث ، وجعلها بعضهم مقابلاً للامر والالتماس والسؤال ، نظراً الى عدم انحصارها في العالي أو الداني أو المساوى التي كانت شرائط الثلاثة الاولى ^(٣) الى غير ذلك ﴾ .

فان قلت : ماوجه جعلكم الأدلة الثلاثة مؤيدات مع أن اصالة عدم القرينة

(١) عوالى اللئالى ج ٣ ص ٣٤٩ .

(٢) وسائل الشيعة ج ٧ ص ٥٥٩ .

(٣) قال العلامة المشكيني : ربما يقال بسلامة خبر بريرة عنها ، لان الاستشهاد فيه بفهم النبي (ص) للوجوب من اطلاقه لا باصالة عدم القرينة ، والظاهر كون فهمه مستنداً الى حاق اللفظ (حاشية المشكيني ج ١ ص ٩٣) .

وصحة الاحتجاج على العبد ، ومؤاخذته بمجرد مخالفة أمره ،
وتوبيخه على مجرد مخالفته كما في قوله تعالى : « ما منعك ألا تسجد
اذ أمرتك »^(١)

نفيد الحقيقة ؟

قلت: اصالة عدم القرينة انما تكون لتعيين المراد، لا لكون الاستعمال بعد
معلومية المراد على وجه الحقيقة أو المجاز ﴿وصحة الاحتجاج﴾ عطف على
لانسباقه وعلى هذا يكون دليلاً، والظاهر انه عطف على قوله «قوله تعالى فليحذر»
فيكون مؤيداً أي يدل على كون لفظ الامر حقيقة في الوجوب صحة احتجاج
المولى ﴿على العبد ومؤاخذته بمجرد مخالفة أمره﴾ فيما لو طلب منه شيئاً بلفظ
الامر فلم يفعل فانه يحسن عند العقلاء عقوبته ﴿وتوبيخه على مجرد مخالفته﴾
ولولم يكن قرينة أصلاً ﴿كما﴾ ترى أن الله سبحانه لام ابليس ﴿في قوله تعالى «ما
منعك ألا تسجد اذ أمرتك﴾ وجه الدلالة أنه تعالى رتب الذم على مجرد مخالفة
الامر ولو كان الأمر أعم من الوجوب لم يكن مرتباً، فان ما يرتب على الخاص لا يصح
ترتبه على العام الا مجازاً .

مثلاً: لو كان المحظور ادخال الانسان في الدار لم يصح في مقام المؤاخذة
أن يقول المولى لعبده «لم ادخلت الحيوان» الا توسعاً، ووجه كونه مؤيداً لادليلاً
ما تقدم من كون الاستعمال أعم مضافاً الى وجود القرينة .

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

وتقسيمه الى الايجاب والاستحباب انما يكون قرينة على ارادة المعنى الاعم منه فى مقام تقسيمه ، وصحة الاستعمال فى معنى أعم من كونه على نحو الحقيقة كما لا يخفى .

(تنبيه) قال فى المعنى فى باب اللام: «الثالث» لالزائدة الداخلة فى الكلام لمجرد تقويته وتوكيده، نحو مامنعك اذ رأيتهم ضلوا الاتبعين^(١). مامنعك ألا تسجد^(٢). وتوضحه الآية الاخرى ما منعك أن تسجد^(٣) - انتهى .

وقال فى الغنية بعد نقله الاشكال عن الرازي فى زيادة اللام : فأول على أن مااستفهامية للانكار، معناه أي شيء منعك عن السجود، أو على أنه ذكر المنع واريد الداعي، فكانه قيل مادعاك الى أن لاتسجد .

﴿و﴾ أعلم أنه قد ذهب جماعة الى أن الامر حقيقة فى الأعم من الوجوب والاستحباب على نحو الاشتراك المعنوي ، واستدلوا لذلك بصحة ﴿تقسيمه الى الايجاب والاستحباب﴾ بأن يقال: الامر اما واجب أو مستحب، ولولا أنه كان مشتركاً لم يصح التقسيم ، اذ تقسيم الشيء الى نفسه وغيره محال، وفيه انه ﴿انما يكون قرينة على ارادة المعنى الاعم منه﴾ أي من الايجاب ﴿فى مقام تقسيمه و﴾ هذا لا يوجب كونه مشتركاً اذ هذا التقسيم انما يثبت ﴿صحة الاستعمال فى معنى﴾ مشترك وصحة الاستعمال ﴿أعم من كونه على نحو الحقيقة كما لا يخفى﴾ ومر غير مرة، نعم اذا أحرز أن التقسيم بلا عناية كان مفيداً، وأنى

(١) طه : ٩٢ .

(٢) الاعراف : ١٢ .

(٣) ص : ٧٥ .

وأما ما أفيد من أن الاستعمال فيهما ثابت ، فلولم يكن موضوعاً
للقدر المشترك بينهما لزم الاشتراك أو المجاز ، فهو غير مفيد لما مر
الإشارة إليه 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 الأمور به معناه الحقيقي

لهم بآيات ذلك .

﴿وأما ما أفيد﴾ في وجه الاشتراك المعنوي ﴿من أن الاستعمال فيهما﴾ أي
الوجوب والتدب ﴿ثابت﴾ قطعاً ﴿فلولم يكن موضوعاً للقدر المشترك بينهما
لزم﴾ أحد أمرين ﴿الاشتراك﴾ اللفظي إذا كان لكل واحد منهما وضع على
حده ﴿أو﴾ الحقيقة و ﴿المجاز﴾ إذا كان الوضع لأحدهما فقط ، وحين دار
الامر بين هذه الثلاثة فالاشتراك المعنوي خير من قسميه كما تقرر في بحث تعارض
الأحوال ، فلا بد من الاشتراك المعنوي ترجيحاً للرابع على المرجوح ﴿فهو غير
مفيد﴾ جواب اما ﴿لما مرّت الإشارة إليه في الجهة الأولى﴾ من قوله «وما ذكر
في الترجيح عند تعارض هذه الأحوال» الخ ﴿وفي﴾ الامر الثامن في بحث
﴿تعارض الأحوال﴾ من أن هذه الوجوه الاستحسانية لا تثبت الوضع ، وإنما
الملاك هو حصول الظهور ﴿فراجع﴾ وتذكر .

﴿و﴾ أما ما ذكروا أيضاً من ﴿الاستدلال﴾ على الاشتراك المعنوي ﴿بأن
فعل المندوب طاعة وكل طاعة فهو فعل المأمور به﴾ فالمندوب مأمور به بعد
حذف المضافين ، فإرد عليه بأن ﴿فيه ما لا يخفى من﴾ الاشكال إذ لنا ﴿منع
الكبرى﴾ أي قوله « وكل طاعة » الخ ﴿لو أريد من الأمور به معناه الحقيقي﴾
إذ لا نسلم أن كل طاعة فهو فعل المأمور به الحقيقي ، فإن بين الطاعة وبينه عموماً

والا لا يفيد المدعى . « الجهة الرابعة » :

مطلقاً ﴿والا﴾ يرد من المأمور به معناه الحقيقي ، بل اريد معنى يساوي الطاعة
فـ ﴿لا يفيد المدعى﴾ أي الاشتراك المعنوي ، لان صدق المأمور به بالمعنى
الاعم على المندوب لا يلزم صدق المأمور به الحقيقي عليه ، اذ ليس كلما صدق
العام صدق الخاص كما لا يخفى .

(تنبيه) ذكر بعض المحققين أن العلو والاستعلاء والالتماس والسؤال
عناوين منتزعة من احوال الطالبين علواً ودنواً وتساوياً ، والوجوب والندب
ونحوهما منتزعة من نفس الطلب المدلول عليه بالصيغة ، وتقابل الالتماس
والدعاء للعلو ليس باعتبار الازام وعدمه ، لوضوح أن الملتمس والسائل ربما
لا يرضون بترك المطلوب ، كما أن العالي ربما لا يكون مقصوده الايجاب والالزام -
انتهى .

« الطلب والارادة »

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

(مقدمة) اعلم ان الطلب مقول بالاشتراك على ثلاثة أنواع :

« الاول » الطلب الذي يكون من صفات النفس التي له وجود في الخارج
وهو من الكيفيات النفسانية .

« الثاني » الطلب الانشائي المنتزع عن مقام اظهار الارادة باللفظ أو بالكتابة
أو بالاشارة مثلاً صيغة افعّل طلب انشائي لكونه مظهراً للارادة .

« الثالث » مفهوم الطلب الجامع بين النوعين الاولين .

الظاهر أن الطلب الذى يكون هو معنى الامر ليس هو الطلب الحقيقى الذى يكون طلباً بالحمل الشائع الصناعى ، بل الطلب الانشائى الذى لا يكون بهذا الحمل طلباً مطلقاً بل طلباً انشائياً

اذا عرفت ذلك فاعلم ﴿الظاهر أن الطلب الذى يكون هو معنى ﴾ مادة ﴿الامر ﴾ لغة وعرفاً ، ولذا لو قال « امرك بكذا » فسرہ العرف بأنه طلب منه ﴿ليس هو الطلب الحقيقى ﴾ القائم بالنفس ومن صفاتها الخارجية أى النوع الاول ﴿الذى يكون طلباً بالحمل الشائع الصناعى ﴾ الذى تقدم أن ملاكه الاتحاد بحسب الوجود ، واما عدم كونه طلباً بالحمل الاولى الذاتى الذى ملاكه الاتحاد المفهومى فبديهي لا يخفى .

وكذا ليس الطلب الذى هو معنى الامر النوع الثالث - أعني مفهوم الطلب الجامع بين النوعين - ﴿بل ﴾ معنى مادة الامر هو ﴿الطلب الانشائى ﴾ أى النوع الثانى ﴿الذى لا يكون بهذا الحمل ﴾ الشائع ﴿طلباً مطلقاً ﴾ من غير تقييد ﴿بل ﴾ كان ﴿طلباً انشائياً ﴾ .

والحاصل : أن قولهم الامر معناه الطلب يراد منه أن الامر معناه الطلب الانشائى ، ولا يراد منه أن الامر معناه الطلب الحقيقى ، أو الطلب المفهومى الجامع . والدليل على ما ذكر أن الطلب الحقيقى انما يوجد بأسبابه الخاصة ، كما أن العلم يوجد بأسبابه الخاصة ، واما الطلب الانشائى فانه يوجد باللفظ ، فما يوجد بلفظ الامر لا يمكن أن يكون طلباً حقيقياً ، ولذا ترى أن المولى قد يأمر عبده من غير قيام طلب حقيقى بنفسه ، واما النوع الثالث - أعني مفهوم الطلب - فانه لا يوجد الا بأحد فرديه كما لا يخفى ، وعليه فلا يمكن أن يكون لفظ الامر الموضوع لاحد فرديه أعني الانشائى دالا عليه .

سواء أنشأ بصيغة أفعل أو بمادة الطلب أو بمادة الامر أو بغيرها ،
ولو أبيت الا عن كونه موضوعاً للطلب فلا أقل من كونه منصرفاً الى
الانشائي منه عند اطلاقه ، كما هو الحال في لفظ الطلب أيضاً ،

(تنبيه) قول المصنف « الذي يكون طلباً بالحمل » الخ وقوله « الذي لا
يكون بهذا الحمل طلباً » الخ فيه مسامحة ، اذ الحمل لا بد له من محمول ومحمول
عليه ، والطلب حقيقيّة وانشائيّة لا يحملان على شيء ، فالاحسن أن يقول :
المعبر عنه بلفظ الطلب مطلقاً عوض العبارة الاولى ، ويقول : الذي لا يعبر
عنه بلفظ الطلب مطلقاً ، بل يعبر عنه بلفظ الطلب الانشائي عوض العبارة الثانية -
فتأمل ^(١) .

ولا يذهب عليك أن الطلب اذا لم يكن مفهوماً ولا حقيقياً كان انشائياً ﴿ سواء
انشأ بصيغة افعل ﴾ كاضرب ﴿ أو ﴾ انشأ ﴿ بمادة الطلب ﴾ نحو اطلب ﴿ أو ﴾
انشأ ﴿ بمادة الامر ﴾ الذي هو محل الكلام نحو أمر ﴿ أو ﴾ انشأ ﴿ بغيرها ﴾
كالإشارة والكتابة ﴿ ولو أبيت الا عن كونه ﴾ أي كون لفظ الامر ﴿ موضوعاً
للطلب ﴾ بقول مطلق من غير تقييد بالانشائي ﴿ فلا أقل من كونه ﴾ أي الامر
﴿ منصرفاً الى الانشائي منه ﴾ أي من الطلب ﴿ عند اطلاقه ﴾ أي اطلاق الامر ،
ولذا ترى أن الشوق المؤكد القائم بنفس المولى الذي هو طلب حقيقي لا يسمى
أمراً ﴿ كما هو الحال في لفظ الطلب ﴾ فانه - وإن كان موضوعاً للمفهوم الجامع
بين قسمي الطلب الانشائي والحقيقي ﴿ أيضاً ﴾ - لكنه حين الاطلاق ينصرف

(١) راجع المشكيني مع قول المصنف : ان الطلب الذي يكون هو معنى الامر

(حاشية المشكيني) ج١ ص ٩٤ الخ .

وذلك لكثرة الاستعمال فى الطلب الانشائى كما ان الامر فى لفظ الارادة على عكس لفظ الطلب، والمنصرف عنها عند اطلاقها هو الارادة الحقيقية ، واختلافهما

منه طلب فلان من فلان شيئاً انصرف الى الطلب الانشائى فتأمل ﴿وذلك﴾
 الانصراف فى لفظ الامر انما كان ﴿لكثرة الاستعمال فى الطلب الانشائى﴾ .
 قال العلامة الرشتي(ره): وما يدل على ما ذكر صحة سلب الامر عن الكيفية القائمة بالنفس الموجودة بوجود سببها ما لم ينشأ المولى بصيغة افعل أو ما هو بمعناها، ضرورة انه عند الشوق المتأكد الموجود فى نفس المولى وعدم انشائه بعد، يصح أن يقال أنه ليس بآمر والعبد ليس بأمور وتلك الكيفية ليست بآمر^(١) . انتهى .

ولا يخفى أن هذا الوجه يوجب الحقيقة الثانوية، وخروج المعنى الاول عن الحقيقة ، والظاهر أن مراد المصنف(ره) ليس ذلك .

فتحصل مما تقدم أن لفظ الطلب منصرف الى الانشائى ﴿كما أن الامر﴾
 أي الشأن ﴿فى لفظ الارادة على عكس لفظ الطلب﴾ فان الارادة - وان كانت على ثلاثة انواع: المفهومى الجامع، والحقيقى، والانشائى - .

﴿و﴾ لكن ﴿المنصرف عنها عند اطلاقها هو الارادة الحقيقية﴾ القائمة بالنفس، بل يمكن ادعاء صحة سلب الارادة عن الانشائى منها، لبداهة أن المولى اذا أمر عبده من دون ارادة قلبية يصح أن يقال أنه ليس بمريد فتدبر .

وهذا أو ان الشروع فيما هو خارج عن البحث من بيان معنى الطلب والارادة وكان الاولى طرح هذا عن الكتاب الى أول الفصل الثانى: ﴿واختلافهما﴾ أي

فى ذلك ألجأ بعض أصحابنا الى الميل الى ماذهب اليه الاشاعرة من المغايرة بين الطلب والارادة، خلافاً لقاطبة أهل الحق والمعتزلة من اتحادهما فلا بأس بصرف عنان الكلام الى بيان ماهو الحق فى المقام ، وان حققناه فى بعض فوائدنا ، الا أن الحوالة لما لم تكن عن المحذور خالية،

الطلب والارادة ﴿فى ذلك﴾ الانصراف المذكور صار سبباً لاشتباه بعض. قال المشكيين: حيث انهم تخيلوا أن المتبادر من كل منهما معنى حقيقي له، ولا شبهة فى تغاير الطلب الانشائي مع الارادة الحقيقية، ولم يفتنوا أنه من باب الانصراف، وأن المدعى هو الاتحاد مع حفظ المرتبة كما سيأتي بيانه ^(١). والهاصل : أن الانصراف ﴿ألجأ بعض أصحابنا﴾ كالسيد فى المحصول وشيخ المحققين فى هداية المسترشدين ﴿الى الميل الى ما ذهب اليه الاشاعرة﴾ ^(٢) من العامة ﴿من المغايرة بين الطلب والارادة﴾ حقيقة ﴿خلافاً لقاطبة أهل الحق﴾ وهم الشيعة ﴿والمعتزلة من﴾ العامة، فانهم ذهبوا الى ﴿اتحادهما﴾ .

وحيث انجر بنا البحث الى هذا المقام ﴿فلا بأس بصرف عنان الكلام الى بيان ماهو الحق﴾ من الاتحاد وعدمه ﴿فى﴾ هذا ﴿المقام وان حققناه فى بعض فوائدنا﴾ المطبوعة مع حواشي الفرائد ﴿الا أن الحوالة﴾ على ذلك الكتاب ﴿لما لم تكن عن المحذور خالية﴾ لاجمال عبارة الفوائد، أو عدم حضور نسختها

(١) حاشية المشكيين ج ١ ص ٩٣ .

(٢) لا يخفى ان العامة فى الاصول على مذهبين : الاشعرى والمعتزلى، وفى الفروع على أربعة مذاهب: الحنفى والحنبلى والمالكي والشافعى، وقد يقال ان اقربهم الى الشيعة فى الاصول المعتزلة وفى الفروع الشافعية .

والاعادة ليست بلافائدة ولا افادة، كان المناسب هو التعرض ههنا أيضاً فاعلم ان الحق كما عليه أهله وفاقاً للمعتزلة وخلافاً للاشاعرة هو اتحاد الطلب والارادة، بمعنى ان لفظيهما موضوعان بأزاء مفهوم واحد، وما بأزاء أحدهما فى الخارج يكون بأزاء الآخر ، والطلب المنشأ بلفظه أو بغيره عين الارادة الانشائية، وبالجمله هما متحدان مفهوماً وانشاءً وخارجاً لان الطلب

عند كل احد ﴿والاعادة﴾ عطف على الحواله ﴿ليست بلافائدة﴾ بالنسبة الى العالم ﴿ولا افادة﴾ بالنسبة الى المتعلم ﴿كان المناسب هو التعرض ههنا أيضاً: فاعلم أن الحق كما عليه اهله﴾ أي الشيعة ﴿وفاقاً للمعتزلة وخلافاً للاشاعرة هو اتحاد الطلب والارادة﴾ معنى ، ﴿بمعنى ان لفظيهما موضوعان بأزاء مفهوم واحد﴾ فهما مترادفان ﴿و﴾ يكون ﴿ما بأزاء احدهما في﴾ العقل وفي ﴿الخارج﴾ هو الذي ﴿يكون بأزاء الآخر﴾ كما هو شأن كل امرين مترادفين. ﴿و﴾ على هذا فيكون ﴿الطلب المنشأ بلفظه﴾ أي بلفظ الطلب نحو اطلب ﴿أو بغيره﴾ نحو امر واضرب وليفعل ﴿عين الارادة الانشائية﴾ فالفرد الخارجي لاحدهما هو الفرد الخارجي للآخر، فمصادق احدهما مجمع العنوانين . ﴿وبالجمله هما﴾ أي الطلب والارادة ﴿متحدان مفهوماً﴾ أي مفهوماهما الجامع بين الاقسام الثلاثة الاتية ﴿وانشاء﴾ فانشاء الطلب هو انشاء الارادة ﴿وخارجاً﴾ فان الصفة القائمة بالنفس التي تسمى بالارادة هي الطلب، وذهنا فان تصور الطلب هو تصور الارادة .

ولا يخفى أن بين المفهوم وبين الثلاثة الآخر عموماً مطلقاً ، فكل واحد من الثلاثة يصدق عليه مفهوم الطلب ولا عكس، ﴿لان الطلب﴾ عطف على قوله «أن

الانشائي الذي هو المنصرف اليه اطلاقه كما عرفت متحد مع الارادة الحقيقية التي ينصرف اليها اطلاقها أيضاً ضرورة أن المغايرة بينهما أظهر من الشمس وأبين من الامس .

فاذا عرفت المراد من حديث العينية والاتحاد ففي مراجعة الوجدان عند طلب شيء والامر به حقيقة كفاية فلا يحتاج الى مزيد بيان واقامة برهان ،

لفظيهما موضوعان « الخ . والحاصل أن كل مرتبة من مراتب الطلب متحدة مع تلك المرتبة من مراتب الارادة فالطلب الحقيقي متحد مع الارادة الحقيقية، والطلب الانشائي متحد مع الارادة الانشائية لأن الطلب ﴿الانشائي الذي هو المنصرف اليه اطلاقه﴾ أي اطلاق الطلب ﴿كما عرفت﴾ سابقاً ﴿متحد مع الارادة الحقيقية التي ينصرف اليها اطلاقها﴾ أي اطلاق الارادة كما تقدم ﴿ايضاً﴾، ووجه عدم الاتحاد بين الطلب والارادة مع اختلاف المرتبة في كمال الوضوح .

﴿ضرورة أن المغايرة بينهما﴾ حينئذ ﴿أظهر من الشمس وأبين من الامس﴾ فان الارادة الحقيقية كما في المثال أمر متأصل خارجي قائم بالنفس لها اسباب خاصة والطلب الانشائي امر غير متأصل ولا قائم بالنفس له اسباب مغايرة لاسباب الارادة .

﴿فاذا عرفت المراد من حديث العينية والاتحاد﴾ بين الطلب والارادة ﴿ففي﴾ مقام الدليل لذلك نقول في ﴿مراجعة الوجدان عند طلب شيء والامر به حقيقة﴾ لا امتحاناً ﴿كفاية﴾ ، فان الصفة القائمة بالنفس واحدة ويعبر عنها بالارادة تارة وبالطلب اخرى ، ﴿فلا يحتاج﴾ في اثبات العينية والاتحاد بعد الوجدان الذي هو أدل دليل على الشيء ﴿الى مزيد بيان واقامة برهان﴾ .

فان الانسان لايجد غير الارادة القائمة بالنفس صفة أخرى قائمة بها يكون هو الطلب غيرها سوى ما هو مقدمة تحققها عند خطوط الشيء والميل وهيجان الرغبة اليه والتصديق لفائدته وهو الجزم بدفع ما يوجب توقفه عن طلبه لاجلها .

ثم بين دلالة الوجدان بقوله : ﴿فان الانسان لايجد غير الارادة القائمة بالنفس صفة أخرى قائمة بها﴾ أي بالنفس ﴿يكون هو الطلب غيرها﴾ أي غير الارادة ، خلافاً للاشاعة القائلة بمغايرة الطلب للارادة ﴿سوى ما هو مقدمة تحققها عند خطوط الشيء﴾ .

والحاصل اننا لانجد سوى الارادة ومقدماتها صفة تسمى بالطلب ، وأما مقدمات الارادة فهي خمسة : الاولى - ما أشار اليه بقوله « عند خطوط الشيء وبعبارة أخرى العلم بالشيء » ﴿و﴾ الثالثة - ﴿الميل﴾ الى الشيء ﴿و﴾ الرابعة والخامسة - ﴿هيجان الرغبة اليه﴾ المنحل الى الجزم والعزم على اصطلاحهم ﴿و﴾ الثانية - ﴿التصديق لفائدته﴾ وانما اخرنا الثانية تبعاً للمصنف (ره) ﴿وهو﴾ أي ما هو مقدمة تحققها عبارة عن ﴿الجزم بدفع ما يوجب توقفه﴾ أي توقف المريد عن طلبه ﴿أي طلب المراد﴾ لاجلها أي لاجل الارادة .

ولا يخفى ان في الارادة بحثاً طويلاً لا بأس بالإشارة الى ما هو مربوط بال مطلب قال السبزواري : ان الارادة فينا شوق مؤكد يحصل عقيب داع هو ادراك الشيء الملازم ادراكاً يقينياً أو ظنياً أو تخيلاً موجباً لتحريك الاعضاء لاجل تحصيل ذلك الشيء . وقال في الحاشية : قد عرفت بتعريفات شتى : فقيل انها اعتقاد المنفعة وقيل انها ميل يتبع اعتقاد المنفعة ، وقيل انها صفة مخصصة لاحد المقدورين ، وقيل انها القصد المتعقب للعزم المتعقب للجزم وتوطين النفس على الفعل المتعقب للميل

وبالجملة لا يكاد يكون غير الصفات المعروفة والارادة هناك صفة أخرى قائمة بها يكون هو الطلب ، فلامحيص الا عن اتحاد الارادة والطلب، وأن يكون ذاك الشوق المؤكد

المتعقب للتصديق بالغاية المتعقب لتصور الفعل - انتهى^(١).

وذكر في درر الفوائد ما حاصله : ان بيان مصداق الارادة في الممكنات يحتاج الى تفصيل ، فأول ما يحتاج اليه في الفعل الاختياري هو العلم المسمى بالداعي كما قال الشاعر :

بلى اين حرف نقش هر خيال است

که نادانسته را جستن محال است

ثم الشوق المؤكد نحو وجوده ان كان ملائماً بطبع الفاعل المسمى بالارادة ثم تصميم النفس نحو فعله بعد حصول التحير والتردد برفع التحير والبناء على ايجاده بترجيح جانب وجوده ومقتضيات وجوده على عدمه ، وهذا هو المسمى بالاجماع ، ثم حركة العضل فالفعل مترتب على حركة العضل بل هو نفس حركة العضل ، وعند تمام هذه المقدمات يقال انه فعل بالارادة .

وبالجملة لا يكاد يكون غير الصفات المعروفة ﴿ التي هي مقدمات الارادة ﴾ و ﴿ غير ﴾ الارادة هناك ﴿ في صقع النفس ﴾ صفة أخرى قائمة بها ﴿ بحيث ﴾ يكون هو الطلب ﴿ ، وحيث لم يكن كذلك ﴾ فلامحيص الا عن اتحاد الارادة والطلب ﴿ حقيقة .

﴿ و ﴾ على هذا فلا بد و ﴿ أن يكون ذاك الشوق المؤكد ﴾ الحاصل في

(١) غرر الفوائد في الحكمة للسبزواری ص ١٧٩ .

المستتبع لتحريك العضلات فى ارادة فعله بالمباشرة ، أو المستتبع لامر عبيده به فيما لو أراد به لا كذلك مسمى بالطلب والارادة ، كما يعبر به تارة وبها أخرى كما لا يخفى .

وكذا الحال فى سائر الصيغ الانشائية والجمل الخبرية ،

النفس ﴿المستتبع لتحريك العضلات﴾ نحو المطلوب ﴿فى ارادة﴾ الشخص ﴿فعله﴾ أى فعل نفسه ﴿بالمباشرة أو﴾ الشوق المؤكد ﴿المستتبع لامر عبيده به﴾ أى بالمطلوب المستفاد من الكلام ﴿فيمالو أراد به لا كذلك﴾ أى لا بالمباشرة ﴿مسمى بالطلب والارادة﴾ خبر يكون .

والحاصل : ان الشوق المؤكد على قسميه يسمى بالطلب تارة وبالارادة اخرى ، فيكونان من قبيل المترادفين ﴿كما﴾ تقدم ، ولهذا ﴿يعبر﴾ عن هذا الشوق ﴿به﴾ أى بالطلب ﴿تارة وبها﴾ أى بالارادة تارة ﴿اخرى كما لا يخفى﴾ هذا حاصل البرهان الوجداني على اتحاد الطلب والارادة .

ولا يذهب عليك ان النزاع فى اتحاد الطلب والارادة وعدمه ليس بحثاً لغوياً راجعاً الى انهما لفظان مترادفان لمعنى واحد أم لا ، بل النزاع معنوي راجع الى المعنى أولاً وبالذات والى اللفظ ثانياً وبالعرض ، فالنزاع واقع فى أنه هل هناك وصفان حقيقيان متغايران ولو من وجه قد وضع لاحدهما الطلب وللآخر الارادة أم لا بل ليس فى النفس الا صفة واحدة ؟

﴿وكذا الحال فى سائر الصيغ الانشائية﴾ سواء كانت طلبية كالنهي والاستفهام ، أو غير طلبية كالتمني والترجى والمدح والذم والدعاء والعقود والايقاعات وسائر الانشاءات كالسخرية ونحوها .

﴿و﴾ كذلك ﴿الجمل الخبرية﴾ من الاسمية والفعلية والظرفية والشرطية

فانه لا يكون غير الصفات المعروفة القائمة بالنفس من الترجى والتمنى
والعلم الى غير ذلك صفة أخرى كانت قائمة بالنفس وقد دل اللفظ
عليها كما قيل :

ان الكلام لفى الفؤاد وانما جعل اللسان على الفؤاد دليلا

والماضوية والحالية والاستقبالية، فان بين الاشعري وغيره في جميع ذلك خلافاً
فالاشعري يرى ان غير العلم في الاخبار وغير التمنى والترجى الخ في الانشاء
يكون هناك صفة قائمة بالنفس، ويعبر عنها بالكلام النفسي، وغير الاشعري ينكر
ذلك ﴿فانه لا يكون غير الصفات المعروفة القائمة بالنفس من الترجى والتمنى﴾
في الانشاء ﴿والعلم﴾ في الاخبار ﴿الى غير ذلك﴾ من سائر الصفات القائمة
بالنفس من المدح والذم وسائر ما ذكر ﴿صفة اخرى﴾ خبر يكون بحيث ﴿كانت﴾
تلك الصفة ﴿قائمة بالنفس وقد دل اللفظ عليها﴾ أي على الصفة ﴿كما﴾ يقوله
الاشعري .

و ﴿قيل﴾ نظماً في بيان الكلام النفسي :

﴿ان الكلام افي الفؤاد وانما جعل اللسان على الفؤاد دليلا﴾

فقد استدل الاشاعرة بهذا البيت على الكلام النفسي، وفيه مع أنه لا يستشهد
بمثله انه من القريب جداً أن مراد الشاعر أن الكلام اللفظي كاشف بالالتزام عن
قيام الصفات الحقيقية بالنفس، فقول القائل اضرب اوليت كذا أو زيد قائم يكشف
عن قيام الطلب والتمنى والعلم بنفسه، ولهذا يكذب في مقاله اذا ظهر عدم قيام تلك
الصفات بنفسه كما لا يخفى .

(تذنيب) الانشاء ضربان: الاول: الطلب، والثاني: غير الطلب وهو كافعال
المقاربة وافعال المدح والذم وصيغ العقود والايقاعات والقسم ولعل ورب وكم

وقد انقدح مما حققناه ما فى استدلال الاشاعرة على المغايرة بالامر مع عدم الارادة ، كما فى صورتى الاختبار والاعتذار

الخبرية ونحو ذلك . واما الطلب فهو خمسة اقسام ، ووجه الحصرانه اما أن يقتضي كون مطلوبه ممكناً اولاً ، الثانى التمنى والاول ان كان المطلوب به حصول امر فى ذهن الطالب فهو الاستفهام ، وان كان المطلوب به حصول الامر فى الخارج فان كان ذلك الامر انتفاء فعل فهو النهى ، وان كان ثبوته فان كان باحدى حروف النداء فهو النداء ، والا فهو الامر ، هذا ما ذكره فى المطول وفيه مواقع للنظر .

ثم ان ما ادعاه الاشاعرة من المغايرة بين الطلب والارادة ، تارة قرروه من طريق الالتزام بالكلام النفسى وسيأتى بما فيه ، واخرى قرروه من طريق افتراق الطلب عن الارادة مورداً ولو لم يكن هناك كلام نفسى ، ﴿ وقد انقدح مما حققناه ﴾ من اتحاد الطلب والارادة ﴿ ما فى استدلال الاشاعرة على ﴾ ما ادعوه من ﴿ المغايرة ﴾ بين الطلب والارادة ﴿ بالامر مع عدم الارادة كما فى صورتى الاختبار والاعتذار ﴾ فان فيهما طلباً ولا ارادة ، وهذا هو الدليل الثانى .

وتوضيحه : أن الامر قد يكون مع ارادة الأمر للفعل ، وقد يكون بلا ارادة للفعل ، وهذا على قسمين :

« الاول » الامر الاختبارى المعبر عنه بالامتحاني ، وهذا القسم من الامر يصدر لاستخبار حال العبد فى كونه مطيعاً أو عاصياً مع عدم ارادة الفعل .

« الثانى » الامر الاعتذارى وهذا يصدر لتسجيل العصيان على العبد ، فيجعل المولى مخالفة العبد عذراً حتى يحسن عقوبته ، والحاصل أن فى المقامين طلباً ولا ارادة .

ثم ذكروا بعض الموارد التى تكون الارادة بلا طلب . قال الفتازانى فى محكى

من الخلل ، فانه كما لا ارادة حقيقة في الصورتين لاطلب كذلك فيهما
والذى يكون فيهما انما هو الطلب الانشائي الايقاعى الذى هو مدلول
الصيغة أو المادة .

ولم يكن بيناً ولا مبيناً في الاستدلال مغايرته مع الارادة الانشائية
وبالجملة الذى يتكفله الدليل ليس الا الانفكاك بين الارادة الحقيقية
والطلب المنشأ بالصيغة الكاشف عن مغايرتهما ،

شرح المقاصد في بيان مغايرة الطلب للارادة : بأن السيد قد يأمر العبد بالفعل ويطلبه
منه ولا يريد ، وذلك عند الاعتذار من ضربه بانه يعصيه - انتهى .

ولكن لا يخفى ما في هذا الدليل ﴿ من الخلل فانه كما لا ارادة حقيقة في
الصورتين ﴾ الاختبار والاعتذار ﴿ لاطلب كذلك ﴾ حقيقة ﴿ فيهما ﴾ اذ لصفة قائمة
بالنفس تصدق عليه الارادة والطلب ﴿ و ﴾ الطلب ﴿ الذي يكون فيهما ﴾ لا ينافي
ما ذكر لانه ﴿ انما هو الطلب الانشائي الايقاعى الذى هو مدلول الصيغة ﴾
اذا أنشأ الطلب بصيغة افعل ﴿ أو ﴾ مدلول ﴿ المادة ﴾ فيما أنشأ الطلب بمادة
الامر .

﴿ و ﴾ الحاصل : أن الطلب الموجود هو الانشائي وهو متحد مع الارادة
الانشائية وهو المطلوب ، و ﴿ لم يكن بيناً ولا مبيناً في الاستدلال ﴾ المذكور
﴿ مغايرته ﴾ أي الطلب الانشائي ﴿ مع الارادة الانشائية ﴾ كما هو مطلوب الاشاعة
﴿ وبالجملة الذى يتكفله ﴾ هذا ﴿ الدليل ﴾ الاشاعة ﴿ ليس الا الانفكاك بين
الارادة الحقيقية والطلب المنشأ بالصيغة الكاشف ﴾ صفة الانفكاك ، أي ان هذا
الانفكاك انما يكشف ﴿ عن مغايرتهما ﴾ أي الارادة الحقيقية والطلب الانشائي

وهو مما لامحيص عن الالتزام به كما عرفت، ولكنه لا يضر بدعوى الاتحاد أصلاً، لمكان هذه المغايرة والانفكاك بين الطلب الحقيقى والانشائى كما لا يخفى.

ثم انه يمكن مما حققناه أن يقع الصلح بين الطرفين، ولم يكن نزاع فى البين، بأن يكون المراد بحديث الاتحاد ما عرفت من العينية مفهوماً ووجوداً حقيقياً وانشائياً،

﴿وهو مما لامحيص عن الالتزام به﴾ وذلك لا يفيد مدعى الاشاعة ﴿كما عرفت﴾ لانهم فى صدد تغاير الارادة الحقيقية والطلب الحقيقى ﴿ولكنه لا يضر بدعوى الاتحاد أصلاً لمكان﴾ أى لكون وجود ﴿هذه المغايرة والانفكاك﴾ ثابت ﴿بين الطلب الحقيقى و﴾ الطلب ﴿الانشائى كما لا يخفى﴾، فكما أن مغايرة الطلب الحقيقى للطلب الانشائى غير مضر، ولا يلزم منه سلب الشيء عن نفسه لتعدد المرتبة، كذلك مغايرة الطلب الانشائى والارادة الحقيقية غير مضر بدعوى الاتحاد لتعدد المرتبة.

﴿ثم انه يمكن مما حققناه﴾ من تعدد مراتب الطلب والارادة ﴿ان يقع الصلح بين الطرفين﴾ العدلية والاشاعة، ﴿و﴾ ذلك بأن يحمل مراد كل طرف على شيء بحيث ﴿لم يكن نزاع﴾ معنوي ﴿فى البين﴾ فيرجع النزاع لفظياً ﴿بأن يكون المراد بحديث الاتحاد﴾ بين الطلب والارادة الذى تدعيه العدلية ﴿ما عرفت من العينية مفهوماً ووجوداً حقيقياً﴾ الذى هو صفة النفس ﴿و﴾ وجوداً ﴿انشائياً﴾ ووجوداً ذهنيماً كما تقدم.

والحاصل : ان كل مرتبة من الارادة متحدة مع تلك المرتبة من الطلب

ويكون المراد بالمغايرة والاثنية هو اثنية الانشائي من الطلب ، كما هو كثيراً ما يراد من اطلاق لفظه والحقيقي من الارادة كما هو المراد غالباً منها حين اطلاقها فيرجع النزاع لفظياً ، فافهم .

﴿ ويكون المراد بالمغايرة والاثنية ﴾ التي تدعيها الاشاعة ﴿ هو اثنية الانشائي من الطلب كما هو ﴾ أي الانشائي ﴿ كثيراً ما يراد من اطلاق لفظه ﴾ أي لفظ الطلب ﴿ والحقيقي من الارادة كما هو ﴾ أي الحقيقي ﴿ المراد غالباً منها ﴾ أي من الارادة ﴿ حين اطلاقها ﴾ بدون قرينة - كما تقدم في اوائل هذا المبحث .

والحاصل : ان كل مرتبة من الارادة مغايرة لمرتبة اخرى من الطلب ﴿ فيرجع النزاع لفظياً ﴾ لتسليم كل فريق مراد الآخر ﴿ فافهم ﴾ اشارة الى عدم كون النزاع لفظياً والصلح من غير رضا الطرفين ، فان المحكى عن العلامة (قده) أن الطلب الذي هو مدلول الامر هي الارادة الواقعية ، والاشعري قائل بأن مدلول الصيغة طلب حاصل في النفس سواء كان هناك ارادة أم لا .

ثم ان ادلة الطرفين والتفاريع المتفرعة على القولين من اقوى الشواهد على معنوية النزاع فراجع .

هذا تمام الكلام في الدليل الثاني للاشاعة الذي استدلوا به على مغايرة الطلب والارادة ، وقد عرفت الجواب عنه ، وأما الكلام في الدليل الاول لهم - وهو اثبات المغايرة من طريق الالتزام بالكلام النفسي^(١) - فبيان يحتاج

(١) قال العلامة القمي «ره» : قد اختلف تعبيرات القائلين بالكلام النفسي ففسر تارة بمدلول الكلام اللفظي، وتارة بالقضية المعقولة، وتارة بحديث النفس، وتارة بالكلام القائم بالذات الازلية المدلول عليه بالخطاب اللفظي، وتارة بالنسبة الخبرية والانشائية، ←

الى تمهيد مقدمة، وهي: ان من صفات الله تعالى المسلمة عند الكل كونه تعالى متكلماً .

قال العلامة (ره) في الباب الحادي عشر : « السابعة » أنه تعالى متكلم بالاجماع - انتهى .

ثم انه قد اختلف في كلامه تعالى في مقامات :
الاول: في كونه متكلماً عقلياً أو سمعي والحق الثاني لعدم دليل عقلي على ذلك، وقوله تعالى: « وكلم الله موسى تكليماً »^(١).

الثاني: في ماهية كلامه تعالى، فالاشاعة على أنه معنى قديم قائم بذاته مغاير للعلم والقدرة وليس بحرف ولا صوت ولا امر ولا نهى ولا خبر ولا انشاء، والشيعية على أن كلامه تعالى عبارة عن خلق الاصوات والحروف .

« الثالث » في أن كلامه حادث أو قديم، فالاشاعة على قدمه، والشيعية على حدوثه .

« الرابع » فيما يقوم به الكلام ، فالاشاعة على أنه قائم بذاته تعالى ، والشيعية على أنه قائم بغيره كما أوجد الكلام في الشجرة فسمعه موسى عليه السلام .

— هذا مع تصريحهم بأنه غير العلم والقدرة والارادة وسائر الصفات النفسانية المعروفة — انتهى .

ولا يخفى ان للسيد على « ره » كلاماً في حاشية القوانين أوضح فيه الكلام النفسى ورده في الجملة تركنا ذكره. ثم ان استحالة الكلام النفسى بالنسبة الى الله تعالى لا يلزم استحالة مطلق الكلام النفسى كما لا يخفى .

اذا عرفت هذا فنقول: ان الاشاعرة اصطلاحوا على تسمية هذا النحو من الكلام بالكلام النفسي ، وجعلوا الكلام النفسي المرتب في ذهن احدنا لدى ارادته التكلم الذي يمتاز عن العلم والارادة طريقاً الى اثباته له تعالى، ومن هنا التزموا بمغايرة الطلب والارادة ، ودليلهم على مغايرتهما من طريق الكلام النفسي ما ذكره التفتازاني في محكى شرح المقاصد بما لفظه: ان من يورد صيغة أمر أو نهي أو نداء أو اخبار أو استخبار أو غير ذلك يجد في نفسه معاني ثم يعبر عنها بالالفاظ التي نسميها بالكلام الحسي، فالمعنى الذي يجده في نفسه ويدور في خلد له ولا يختلف باختلاف العبارات بحسب الاوضاع والاصطلاحات ويقصد المتكلم حصولها في نفس السامع ليجري على موجبها هو الذي نسميه كلام النفس وحديثها .

وربما يعترف به أبو هاشم ويسميها الخواطر ، ومغايرته للعلم والارادة سيما في الاخبار والانشاء الغير الطلبي في غاية الظهور. نعم قديتوهم أن الطلب النفسي هو الارادة وان قولنا اريد منك هذا الفعل ولااطلبه أو اطلب منك الفعل ولا اریده تناقض، وسيأتي في فصل الافعال انتهى .

والحاصل : ان الاشاعرة حيث ذهبوا الى الكلام النفسي، وانه معنى قائم بذات الله تعالى قديم معه ، ثم لم يتمكنوا من جعله العلم أو الارادة ونحوهما ، لبداية أن هذه الصفات ليست كلاماً، ولا يصح اطلاقه عليها اضطرروا الى القول بأن الكلام النفسي الخبري هو النسبة ، والكلام النفسي الانشائي هو الطلب القائم بالنفس .

ومن هنا تشكل القياس بأن الطلب هو الكلام النفسي ، والكلام النفسي غير الارادة، فالطلب غير الارادة هذا ولكن الكلام النفسي باطل، وماذكروا من

(دفع وهم) لا يخفى انه ليس غرض الاصحاب والمعتزلة من نفى غير الصفات المشهورة وانه ليس صفة أخرى قائمة بالنفس كانت كلاماً نفسياً مدلولاً للكلام اللفظي كما يقول به الاشاعرة ان هذه الصفات المشهورة مدلولات للكلام.

ان قلت : فماذا يكون مدلولاً عليه عند الاصحاب

الادلة لاثباته مردود كما يتبين في محله في الكتب الكلامية وغيرها .

« دفع وهم »

ربما يوهم من رد الاصحاب للكلام النفسي، وتوضيح الوهم : أن للكلام اللفظي لابد أن يكون مدلولاً، فان كان هو الكلام النفسي ثبت مدعى الاشاعرة ، وان كان غيره لزم أن يكون احدى الصفات المشهورة، لكن كون الصفة مدلولاً للكلام باطل، فيثبت الكلام النفسي. وتوضيح الدفع ما لا يخفى من أنه ليس غرض الاصحاب رضوان الله عليهم والمعتزلة من العامة من نفى غير الصفات المشهورة من العلم والارادة ونحوهما .

﴿ وكذا ليس غرضهم حيث ذهبوا الى أنه ليس صفة أخرى قائمة بالنفس ﴾ بحيث كانت كلاماً نفسياً مدلولاً للكلام اللفظي كما يقول به أي بالكلام النفسي ﴿ الاشاعرة ﴾ من العامة ﴿ ان هذه الصفات ﴾ خبر قوله : « ليس غرض الاصحاب » أي ان الاصحاب لا يقولون بأن الصفات المشهورة القائمة بالنفس مدلولات للكلام اللفظي .

﴿ ان قلت ﴾ اذا أنكر الاصحاب الكلام النفسي رأساً، وأنكروا كون الصفات القائمة بالنفس مدلولات للكلام اللفظي ﴿ فماذا يكون مدلولاً عليه عند الاصحاب

والمعتزلة ؟

قلت: أما الجمل الخبرية فهي دالة على ثبوت النسبة بين طرفيها أو نفيها في نفس الامر من ذهن أو خارج ، كالانسان نوع أو كاتب وأما الصيغ الانشائية فهي على ماحققناه في بعض فوائدنا موجودة لمعانيها في نفس الامر ،

والمعتزلة . والحاصل أن الاشاعة استراحوا الى جعل الكلام النفسي مدلولاً للكلام اللفظي ، وأما المنكر للكلام النفسي فماذا يكون عنده مدلولاً لللفظي ؟ ﴿قلت: أما الجمل الخبرية فهي دالة على ثبوت النسبة بين طرفيها﴾ المحكوم عليه والمحكوم به هذا في القضية الموجبة ﴿أو﴾ تدل على ﴿نفيها﴾ أي نفي النسبة بين الطرفين في القضية السالبة ﴿في نفس الامر﴾ متعلق بثبوت النسبة أو نفيها ﴿من ذهن أو خارج﴾ بيان نفس الامر ﴿كالانسان نوع﴾ فان هذه الجملة تدل على ثبوت النسبة بين النوع والانسان في الذهن ﴿أو﴾ الانسان ﴿كاتب﴾ فان الجملة تدل على ثبوت النسبة بينهما في الخارج ، وكذا قولنا « ليس الانسان بحجر في الخارجية ، وليست النار بمحرقة في الذهنية » ولا يذهب عليك أن بين الذهنية والخارجية عموماً من وجه .

﴿وأما الصيغ الانشائية﴾ لا تدل على شيء أصلاً بل ﴿فهي على ماحققناه في بعض فوائدنا﴾ تكون ﴿موجدة لمعانيها في نفس الامر﴾ .

قال في الفوائد : اعلم ان الانشاء هو القول الذي يقصد به ايجاد المعنى في نفس الامر ، لا الحكاية عن ثبوته وتحققه في موطنه من ذهن أو خارج ، ولهذا لا يتصف بصدق ولا كذب ، بخلاف الخبر فانه تقرير للثابت في موطنه ، وحكاية

أى قصد ثبوت معانيها وتحققها بها ، وهذا نحو من الوجود ، وربما يكون هذا منشأ لانتزاع اعتبار مترتب عليه شرعاً أو عرفاً

عن ثبوته في ظرفه ومحلّه ، فينصف بأحدهما لامحالة ، والمراد من وجوده في نفس الامر هو ما لا يكون بمجرد فرض الفارض ، لا ما يكون بحذائه شيء في الخارج ، بل بأن يكون منشأ انتزاعه فيه ، مثلاً : ملكية المشتري للمبيع قبل انشاء التملك والبيع بصيغته لم يكن لها ثبوت أصلاً ، الا بالفرض كفرض الانسان جماداً أو الجماد انساناً ، وبعد ما حصل لها خرجت عن مجرد الفرض وحصلت لها واقعية ما كانت لها بدونه ، وبالجملة لانعني من وجودها بالصيغة الا مجرد التحقق الانشائي لها الموجب مع الشرائط لنحو وجودها الحاصل بغيرها من الاسباب الاختيارية ، كحيازة المباحات أو الاضطرابية كالارث وغيرها^(١).

وقال في موضع آخر: فالمدلول بها انما هو ثبوت المعاني في نفس الامر الذي هو مفاد كان التامة اثباتاً وايجاداً ، لاثبوت شيء لشيء الذي هو مفاد كان الناقصة تقريراً وحكاية ، ومن هنا ظهر الفرق بين الانشاء والخبر من وجهين : أحدهما أن مفاد الانشاء مفاد كان التامة لامفاد كان الناقصة ، ثانيهما أن مفاد الانشاء يوجد ويحدث بعد أن لم يكن ، ومفاد الخبر يحكى به بعد أن كان أو يكون - انتهى . فتبين معنى الخبر والانشاء وان الاول حاك والثاني موجد ﴿أي قصد﴾ بالبناء للمفعول ﴿ثبوت معانيها وتحقيقها﴾ أي تحقق المعاني ﴿بها﴾ أي بالصيغ الانشائية ﴿وهذا﴾ الوجود الانشائي ﴿نحو من الوجود﴾ غير الوجود الذهني والخارجي ﴿وربما يكون هذا﴾ الوجود الانشائي ﴿منشأ لانتزاع اعتبار مترتب عليه﴾ أي مترتب على هذا الوجود ﴿شرعاً أو عرفاً﴾ على سبيل منع الخلو

آثار كما هو الحال فى صيغ العقود والايقاعات .

نعم لامضايقة فى دلالة مثل صيغة الطلب والاستفهام والترجى
والتمنى بالدلالة الالتزامية على ثبوت هذه الصفات حقيقة ، اما
لاجل وضعها لايقاعها فيما اذا كان الداعى اليه ثبوت هذه الصفات
أو انصراف اطلاقها الى هذه الصورة ، فلولم تكن هناك قرينة كان
انشاء الطلب أو الاستفهام أو

﴿آثار﴾ فاعل مترتب أى يترتب عليه آثار شرعية أو عرفية ﴿كما هو الحال
فى صيغ العقود والايقاعات﴾ والفرق بينهما أن الاول ماتوقف على الطرفين ،
كالبيع والنكاح ونحوهما والثانى ماتوقف على طرف واحد كالطلاق والعتق ،
وهكذا الحال فى باب الاوامر والنواهي ، فانها صيغ انشائية تترتب عليها آثار
شرعية أو عرفية .

﴿نعم﴾ كما ان الجملة الخبرية دالة بالالتزام على حصول العلم لقائلها ،
كذلك ﴿لامضايقة فى دلالة مثل صيغة الطلب والاستفهام والترجى والتمنى﴾
وغيرها من سائر الانشئات ﴿بالدلالة الالتزامية على ثبوت هذه الصفات﴾ أى
الطلب الحقيقي فى الامر والنهي والاستفهام والرجاء الحقيقي والميل الحقيقي
﴿حقيقة﴾ حتى أنه لو طلب من دون الطلب الحقيقي كان خارجاً عن متفاهم العرف .
ثم ان هذه الدلالة ﴿امالاجل وضعها﴾ أى وضع الصيغ الانشائية ﴿لايقاعها﴾
واستعمالها ﴿فما اذا كان الداعى اليه﴾ الى الايقاع ﴿ثبوت هذه الصفات﴾
بحيث يكون قيداً للوضع ﴿أو﴾ لاجل ﴿انصراف اطلاقها﴾ أى اطلاق الصيغ
بدون قرينة ﴿الى هذه الصورة﴾ وهى صورة قيام الصفات بالنفس حقيقة ﴿فلولم
تكن هناك قرينة﴾ صارفة عن هذا الظهور ﴿كان انشاء الطلب أو الاستفهام أو

غيرهما بصيغتها لاجل قيام الطلب والاستفهام وغيرهما بالنفس وضعاً أو اطلاقاً .
 (اشكال ودفع) أما الاشكال فهو أنه يلزم بناء على اتحاد الطلب
 والارادة في تكليف الكفار بالايمان مطلق أهل العصيان في العمل
 بالاركان اما أن لا يكون هناك تكليف جدي ، ان لم يكن هنا ارادة
 حيث انه لا يكون حينئذ طلب حقيقي ، واعتباره

غيرهما بصيغتها لاجل قيام الطلب ﴿التكويني﴾ والاستفهام وغيرهما ﴿من سائر
 الصفات﴾ بالنفس وضعاً أو اطلاقاً ﴿بسبب الانصراف .
 والحاصل أن هذه الانشاءات تكشف عن قيام الصفات بالنفس كشفاً وضعياً
 أو انصرافياً ، وهذا غير مايقوله الاشاعرة من الكلام النفسي .
 ثم لا يذهب عليك أنه قد يقال: أن ما ذكره المصنف (ره) من الفرق بين الخبر
 والانشاء هنا ينافي ما ذكره في مبحث الانشاء والخبر ثانياً فراجع وتبصر .

« اشكال ودفع »

فيما يقوله الاصحاب والمعتزلة من اتحاد الطلب والارادة ﴿أما الاشكال
 فهو أنه يلزم بناء على اتحاد الطلب والارادة في﴾ مورد ﴿تكليف الكفار بالايمان﴾
 وكذا بسائر الفروع ﴿بل﴾ تكليف ﴿مطلق اهل العصيان﴾ ولو كان من أهل
 الايمان ﴿في العمل بالاركان﴾ متعلق بالتكليف ، أي تكليفهم بالنسبة الى العمل
 الجوارحي ﴿اما أن لا يكون هناك﴾ لدى الامر ﴿تكليف جدي﴾ وطلب حقيقي
 ﴿ان لم يكن هنا ارادة﴾ للايمان أو العمل ﴿حيث انه﴾ أي الشأن ﴿لا يكون
 حينئذ﴾ أي حين عدم الارادة ﴿طلب حقيقي و﴾ من المعلوم أنه يشترط ﴿اعتباره﴾

فى الطلب الجدى ربما يكون من البديهى ، وان كان هناك ارادة فكيف تتخلف عن المراد ولا يكاد يتخلف ، اذا اراد الله شيئاً يقول له كن فيكون .

وأما الدفع فهو

أي الطلب الحقيقي ﴿ في الطلب الجدي ﴾ ، بل ﴿ ربما يكون ﴾ هذا الشرط ﴿ من البديهي ﴾ الذي لا يحتاج الى برهان ﴿ وان كان هناك ﴾ بالنسبة الى أمر الكفار والعصاة ﴿ ارادة ﴾ الايمان والاطاعة من الباري سبحانه ﴿ فكيف ﴾ تقع المخالفة ﴿ تتخلف ﴾ ارادته سبحانه ﴿ عن المراد ﴾ الحال أنه ﴿ لا يكاد يتخلف ﴾ بالعقل والنقل ﴿ اذا اراد الله شيئاً يقول له كن فيكون ﴾ .

والحاصل أن طلب الله سبحانه عن الكافر الايمان اما أن يكون بدون ارادة ، فهذا ينافي ما قلنم من اتحاد الطلب والارادة ، واما أن يكون مع الارادة وهذا ينافي ما ثبت بالضرورة من أن ارادته سبحانه لا تتخلف عن المراد ، واما الاشاعة فانهم في مندوحة عن هذا الاشكال اذ يلتزمون بالشق الاول ، لكن يرد عليهم اشكال آخر وهو انه لو كان في تكليف الكافر طلب بدون ارادة ، وقد ثبت أن شيئاً لا يقع الا بارادة الباري سبحانه يلزم التكليف بالمحال ويكون كما قال الشاعر :

القاء في البحر مكتوفاً وقال له اياك اياك أن تبسل بالماء

لكنهم حيث بنوا مذهبهم على انكار الحسن والقبح ، لا يقبحون التكليف بالمحال كما ثبت في محله .

﴿ واما الدفع فهو ﴾ يتوقف على تمهيد مقدمة ، وهي : أن الارادة كما بينها في بعض متفرقاتنا في المخلوق من أوضح الواضحات ومن الوجدانيات وقد تقدم شطر من الكلام فيها ، واما الارادة التي هي احد صفات الله سبحانه الثبوتية

• • • • • • • • • •

ففيها أقوال المشهور بين المتكلمين انها عبارة عن علمه الخاص، وذهب جمع - منهم صاحب كفاية الموحدين - الى ان الارادة عبارة عن اليجاد والاحداث ، واستدل على ذلك بأخبار ولكن لي بعد في كلا المعنيين تأملاً، اذ الظاهر من قوله تعالى: «انما امره اذا أراد شيئاً أن يقول له كن فيكون»^(١) وقوله: «واذا أردنا أن نهلك قرية»^(٢) ونحوهما من امثال هذه الآيات والروايات التي دلت على تعقب اليجاد وكونه بعد الارادة ان الارادة غير العلم وغير اليجاد، اما كونها غير العلم فلان الارادة لو كانت هي العلم الخاص - كما ذكروا - لم يصح تعليق اليجاد بالارادة وتعليق الاهلاك بها، اذ من البديهي أنه لا يصح أن يقال: اذا علم شيئاً بالعلم الخاص قال له كن، اذ العلم الخاص ازلى لكونه عين الذات كالعلم المطلق، فلو كان العلم هو العلة لليجاد لزم وجود الاشياء من الازل الى الابد .

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

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

(١) يس : ٨٢ .

(٢) الاسراء : ١٦ .

اضف الى ذلك أن ظاهر الارادة هي المعنى المعلوم منها المتفاهم لدى العرف، وقوله سبحانه: « وما ارسلنا من رسول الا بلسان قومه »^(١) يدل على ارادة المعاني المتعارفة من تلك الايات المباركات وامثالها كما لا يخفى .

ثم من البديهي عدم استقامة اذا أوجد شيئاً أن يقول له كن ، ومثل هذا الكلام بعينه جار في « واذا اردنا أن نهلك قرية »^(٢) والذي ارى - وان كان بعد يحتاج الى التأمل - أن الارادة صفة على حيالها معنى كالعلم لا يلزم تغييرها بتغير الاشياء وليست بعلم ولا بايجاد . نعم انا لانتمكن من تعقل حقيقتها ، ولا بدع فان الذات والصفات كلها غير ممكن التعقل ولا يلزم من عدم التعقل ارجاعها الى شيء آخر .

والحاصل: أن العقل والنقل متطابقان على كون الله سبحانه مريداً. ولاخلاف في أنها غير الموجودات ، واما انها هي العلم أو الایجاد فخلافاً لظاهر الايات والاخبار ففي حديث بكير بن اعين عن الصادق عليه السلام قال: العلم ليس هو المشيه - الحديث^(٣) .

وماورد في بعض الاخبار من أن ارادة الله ايجاده كقول الصادق عليه السلام « واما من الله عزوجل فالارادة للفعل احداثه »^(٤) الحديث فاللزام حمله على ما لا يتنافي لظاهر تلك الايات ، كأن يقال أن المراد عدم الهامة والتصور والتصديق ونحوها

(١) ابراهيم: ٤

(٢) الاسراء : ١٦

(٣) بحار الانوار ج ٤ ص ١٤٤ ط بيروت .

(٤) بحار الانوار ج ٤ ص ١٣٧ .

كما قال الصادق عليه السلام فى ذيل الحديث المتقدم «انما يقول له كن فيكون بلا تعب ولا كيف» .

والحاصل: ان هذا الخير كقول الباقر عليه السلام : « هل سعى عالماً قادراً الا لانه وهب العلم للعلماء » الحديث يلزم توجيهه بما لا ينافي ما تقدم . نعم ان كون الله سبحانه مريداً من الازل بديهي البطلان ، والذي اظن أن الائمة صلوات الله عليهم أجمعين انما تكلموا على قدر فهم الرواة ، فانهم عليه السلام مأمورون بأن يكلموا الناس على قدر عقولهم .

ثم ان ما ذكره جمع من المتكلمين وغيرهم من تقسيم الارادة الى التكوينية والتشريعية مما لم اجد به نصاً لهذا التعبير . نعم يشعربه بعض الاخبار ، والمقصود بالارادة التكوينية الارادة المتعلقة بتكوين الاشياء وابدائها ، وبالارادة التشريعية الارادة المتعلقة بأفعال العباد فعلاً أو تركاً ، والمقصود بهذه الارادة الامر بها والنهي عنها .

ثم لا بأس بالاشارة الى معنى حب الله وبغضه ورضاه وسخطه لاجل الاطراد فى الاستطراد فنقول : قد اشتهر بين المتكلمين أن المراد بهذه الصفات نتائجها ، ولذا قيل « خذ الغايات واترك المبادئ » فمعنى رضى الله بالفعل الكذائى أن الله سبحانه يعامل فاعله معاملة الراضى من الاحسان والاكرام ، وكذا معنى سخطه معاملة الساخط ، وذلك لاستحالة طرو العوارض عليه سبحانه وهكذا المراد بالرحمانية والعطوفة .

وقد استدلوا لذلك بأمرين :

« الاول » ظواهر بعض الاخبار الدالة على ارادة الغايات من هذه الصفات.

« الثاني » ان هذه الصفات حوادث والله سبحانه منزّه عنها .

ولكن لي في هذا المعنى تأملا ، اذ الظاهر من الايات والايخبار كون هذه الصفات امورا سابقة على غاياتها : قال سبحانه في الحديث القدسي : « كنت كنزا مخفيا فأحببت أن اعرف فخلقت الخلق لكي اعرف »^(١) فان الصريح منه أن محبة العرفان قبل الخلق لا انها هي الخلق، ولو كان معنى فأحببت فخلقت لان الخلقة غاية الحب وعدم استقامة هذا المعنى بديهي، ونحوه قوله تعالى : « فلما آسفونا انتقمنا منهم »^(٢) فان الظاهر أن الانتقام بعد الایساف وحصوله، وماورد في بعض الروايات عن الصادق عليه السلام في تفسير الآية من قوله : « ان الله لا يأسف كأسفنا ولكنه خلق أولياء لنفسه يأسفون ويرضون »^(٣) الحديث، فهو محمول على ما تقدم بشهادة قوله كأسفنا .

والحاصل : ان المقصود من هذه الاحاديث نفي أن يكون صفاته تعالى كصفاتنا، وربما يستأنس لما ذكرنا بقوله عليه السلام : « ان الله يغضب لغضب فاطمة ويرضى لرضاها »^(٤) فان فاطمة احدى الاولياء، فلو كان المراد من رضا الله رضا فاطمة لزم أن يكون المعنى ان فاطمة ترضى لرضى فاطمة .
والمتحصل أن لله ارادة ورضا وسخطا بحيث لا يلزم كونه محلا للحوادث وما في الاخبار لوازم تلك الصفات - فتدبر .

(١) الحديث بنحو الارسال معروف ولكني ما وجدت في المصادر الاولى له مدركاً .

(٢) سورة الزخرف : ٥٥ .

(٣) الصافي في تفسير الآية الكريمة عن الكافي والتوحيد .

(٤) معاني الاخبار ص ٣٠٣ ح ٢٢ .

ان استحالة التخلف انما تكون فى الارادة التكوينية، وهو العلم بالنظام على النحو الكامل التام، دون الارادة التشريعية، وهو العلم بالمصلحة فى فعل المكلف، وما لامحيص عنه فى التكليف انما هو هذه الارادة التشريعية لا التكوينية .

اذا عرفت هذه المقدمة فنقول: ﴿ان﴾ ما ذكرتم من ﴿استحالة التخلف انما تكون فى الارادة التكوينية﴾ فلا يعقل ارادة الله تعالى شيئاً ثم لا يكون، ﴿و﴾ قد عرفت ان الارادة وقع فى معناها الاختلاف، والذي ذهب اليه جمع انها ﴿هو العلم﴾ الخاص ﴿بالنظام على النحو الكامل التام﴾ .

قال الفاضل السيورى بعد ابطال كون الارادة القدرة أو العلم المطلق أو باقى الصفات مالفظة: فاذن المخصص هو علم خاص مقتضى لتعيين الممكن ووجوب صدوره عنه، وهو العلم بأشماله على مصلحة لا تحصل الا فى ذلك الوقت أو على ذلك الوجه، وذلك المخصص هو الارادة -^(١) انتهى .

ولكنك قد عرفت ما فيه وعلى كل حال فتخلف الارادة التكوينية عن المراد محال ﴿دون الارادة التشريعية﴾ فان تخلفها عن المكلف به غير مستحيل، اما على تقدير كونها عبارة عن الامر والنهي والرضا والغضب فعدم استحالة التخلف بديهي، اذ الامر التشريعي لا يكون موجباً للكون .

﴿و﴾ اما على تقدير ان تكون ﴿هو العلم بالمصلحة فى فعل المكلف﴾ فأوضح، فان العلم بالمصلحة التقديرية لا يلزم التقدير ﴿وما لامحيص عنه فى التكليف انما هو هذه الارادة التشريعية﴾ فلا يعقل التكليف بدونها الا امتحاناً و ﴿لا﴾ يشترط فى التكليف الارادة ﴿التكوينية﴾ .

فاذا توافقنا فلا بد من الاطاعة والايمان ،

فتحصل من هذا الدفع ان ماذكرتم من أنه « لو كان في تكليف الكافر ارادة لزم تخلف الارادة عن المراد وهو محال » غير صحيح اذ الارادة المدعاة اتحادها مع الطلب هي الارادة التشريعية وتخلفها عن الفعل غير مستحيل .

ثم ان الارادة قد تتعلق بوجود شيء ، وقد تتعلق بعدمه ، وقد لاتتعلق أصلاً ، وهذا ظاهر في المخلوق فان النفس اذا توجهت الى الشيء فاما ان تريده واما أن لا تريده ، واذا سعت عن الشيء فهو عدم الارادة ، وان شئت قلت: ان الارادة اما أن تكون موجودة أولاً ، والاول اما أن تكون متعلقة بالفعل أو متعلقة بالترك .

اذا عرفت ذلك قلنا : ان الله سبحانه قد يريد وجود شيء تكويناً ، وحينئذ فلا بد أن يوجد ، وقد يريد عدم شيء ، وحينئذ فلا بد أن يعدم أي لا يوجد ، وقد لاتتعلق ارادته بشيء لا وجوداً ولا عدماً ، وذلك كأفعال العباد ، فان الله تعالى أراد صدورها أو عدم صدورها عن اختيارهم لا أنه يريد صدورها الجاء ولا أنه يريد عدم صدورها جبراً .

(وبعبارة اخرى) الارادة التكوينية بالنسبة الى افعال العباد من باب لا بشرط لامن باب بشرط شيء أو بشرط لا ، وبهذا التقرير ينحسم مادة الاشكال الاتي ، اذ هو مبني على المنفصلة التي ذكرها المصنف دائرة بين تخالف الارادتين وتوافقهما والمنفصلة لها شق ثالث كما بينا .

نعم على فرض الانحصار فيهما محالاً ﴿ فاذا توافقنا ﴾ أي الارادة التكوينية والتشريعية ، بأن كان الواجب الشرعي مراداً بالارادة التكوينية ﴿ فلا بد من الاطاعة والايمان ﴾ لان الارادة التكوينية على مذاق المصنف هو العلم الخاص ، ولا يعقل

واذا تخالفنا فلماحيص عن أن يختار الكفر والعصيان .

ان قلت: اذا كان الكفر والعصيان والاطاعة والايمان بارادته تعالى التى لاتكاد تتخلف عن المراد، فلايصح أن يتعلق بها التكليف، لكونها خارجة عن الاختيار المعتبر فيه عقلا .
قلت :

تخلف علمه سبحانه عن المعلوم، واما على مذاق من يقول أن الارادة هي الابداء فأوضح ﴿واذا تخالفنا﴾ بأن كانت الارادة التكوينية مخالفة للارادة التشريعية ﴿فلا محيص عن أن يختار﴾ المكلف ﴿الكفر والعصيان﴾ والالزم تخلف العلم عن المعلوم أو الابداء عن الموجود .

﴿ان قلت : اذا كان الكفر والعصيان﴾ في الكافر والعاصي ﴿والاطاعة والايمان﴾ في المؤمن والمطيع ﴿بارادته تعالى﴾ التكوينية ﴿التي لاتكاد تتخلف عن المراد﴾ كما سبق ﴿فلايصح أن يتعلق بها﴾ أي بالاطاعة ﴿التكليف﴾ التشريعي ﴿لكونها﴾ أي الاطاعة ﴿خارجة عن الاختيار﴾ الذي كان هو ﴿المعتبر فيه﴾ أي في التكليف ﴿عقلا﴾ .

والحاصل أن الارادة التشريعية بعد تعلقها بالاطاعة والايمان لا يخلو اما أن تتعلق الارادة التكوينية أيضاً بها - ولا كلام فيه - واما أن لاتتعلق الارادة التكوينية كمافي الكافر والعاصي، وحينئذ كانت المعصية خارجة عن قدرة العبد وعليه فلا يصح العقاب .

﴿قلت﴾ : الصحيح في الجواب ما تقدم من ان أفعال العباد لاتتعلق بها الارادة التكوينية لا وجوداً ولاعدمًا، بل تعلق الارادة التكوينية يجعل صفة الاختيار

انما يخرج بذلك عن الاختيار لو لم يكن تعلق الارادة بها مسبقة بمقدماتها الاختيارية، والا فلا بد من صدورها بالاختيار والالزم تخلف ارادته عن مراده تعالى عن ذلك علواً كبيراً .

في العبد بحيث أنه يفعله باختياره أو يتركه باختياره، واما على قول من يجعل الارادة التكوينية هي اليجاد فالامر أوضح، اذ الله سبحانه لا يوجد فعل العبد، ولا يمنع عن فعل العبد .

واما على مذاق المصنف فنقول: فعل المعصية ﴿انما يخرج بذلك﴾ التخالف بين الارادة التشريعية والتكوينية ﴿عن الاختيار لو لم يكن تعلق الارادة﴾ التكوينية من الله سبحانه ﴿بها﴾ أي بالمعصية ﴿مسبقة بمقدماتها الاختيارية﴾ من العبد ﴿والا﴾ فان كان تعلق ارادته تعالى بها مسبقة بمقدماتها الاختيارية ﴿فلا بد من صدورها بالاختيار﴾ من العبد .

وتوضيحه بلفظ بعض الاعلام: ان تعلق الارادة التكوينية بالعناوين المذكورة يكون على نحوين: « أحدهما » أن تتعلق بها بلا توسط ارادة العبد كتعلقها بسائر الممكنات الموجودة . « وثانيهما » أن تتعلق بها بتوسط ارادة العبد مثلا يكون خصوص الكفر الصادر عن ارادة الكافر متعلقاً للارادة التكوينية الالهية لا مطلق الكفر ، فان كان التعلق على النحو الاول أوجب كون صدور العناوين المذكورة من العباد بلا اختيار منهم - كما ذكر في الاشكال - اما لو كان التعلق على النحو الثاني وجب أن يكون صدورها عن ارادة العبد واختياره ﴿والا﴾ فلو كان ارادة الله صدور الكفر باختيار العبد ثم لم يحصل باختياره ﴿لزم تخلف ارادته عن مراده تعالى عن ذلك علواً كبيراً﴾ .

لكن في هذا الجواب نظر، اذ لم يعلم ارادة الله صدور الكفر خاصة عن

ان قلت: ان الکفر والعصیان من الکافر والعاصی ولو کانا مسبوقین بارادتهما الا انهما منتهیان الی مالا بالاختیار ، کیف وقد سبقهما الارادة الازلیة والمشیئة الالهیة ومعه کیف تصح المؤاخذة علی ما یکون بالاخرة بلاختیار .

الکافر باختیاره . نعم یلزم الله ذلك علماً تابعاً للمعلوم لا سبباً له ، وهذا مراد المحقق نصیر الدین قدس سره حیث قال فی جواب الخیام البیتین المعروفین^(۱) ﴿ان قلت﴾: هذا الجواب انما يدل علی ﴿ان الکفر والعصیان من الکافر والعاصی﴾ مسبوقان بارادتهما، ونحن نسلم ذلك ولكن نقول: انهما ﴿ولو کانا﴾ أي الکفر والعصیان ﴿مسبقین بارادتهما﴾ أي ارادة الکافر والعاصی ﴿الا انهما منتهیان الی﴾ ارادة الله التکوینیة التي هی من ﴿ما لا بالاختیار﴾ و﴿کیف﴾ لا ینتهی الکفر والعصیان الی شیء لیس باختیار المکلف ﴿وقد سبقهما الارادة﴾ التکوینیة ﴿الازلیة﴾ کما هو مذاق المصنف ﴿والمشیئة الالهیة ، ومعه﴾ أي مع سبق الارادة التکوینیة ﴿کیف تصح المؤاخذة علی﴾ العصیان الذي هو من ﴿ما یکون بالاخرة بلاختیار﴾ العاصی وحاصل هذا الاشکال: ان العصیان تابع لارادة العبد و ارادة العبد لکونها ممکناً - وکل ممکن یلزم أن ینتهی الی الواجب ، لان کل ما بالغیر لابد وأن ینتهی الی ما بالذات - تابعة للارادة التکوینیة للباری تعالی ،

(۱) قال الخیام :

می خوردن من بنزد او سهل بود
گرمی نخورم علم خدا جهل بود

زیرا که جواب شبهه اش سهل بود
نزد عقلاً ز غایت جهل بود

من می خورم و هر که چه من اهل بود
می خوردن من حق ز ازل میدانست
وقال المحقق فی جوابه :

این نکته نگوید انکه او اهل بود
علم ازلی علت عصیان کردن

قلت: العقاب انما يتبع الكفر والعصيان التابعين للاختيار الناشئ
عن مقدماته الناشئة عن شقاوتهما الذاتية اللازمة لخصوص ذاتهما،
فان

وهذا مستلزم للجبر .

﴿ قلت ﴾ : ان الارادة صفة كمال أودعها الله في الانسان وبهذه الصفة
يتحقق الاختيار ويحسن الثواب والعقاب ، امّا ان الارادة مسبوقه بارادة الله
تعالى فهو باطل اما على ماتقدم منا فلعدم تعلق الارادة من الله سبحانه لا بالفعل
ولا بالتارك وانما يكون من جانب الله هو الامر والنهي ، واما على قول من
يجعل الارادة التكوينية عبارة عن الابداد - كما تقدم عن صاحب كفاية الموحدين
وغیره - فأوضح لان الله لم يخلق أفعال العباد ولا خلق ما يلجأهم اليه .

وأما ما ذكره المصنف في الجواب من أن ﴿العقاب انما يتبع الكفر والعصيان
التابعين للاختيار الناشئ﴾ هذا الاختيار ﴿عن مقدماته الناشئة﴾ تلك المقدمات
﴿عن شقاوتهما الذاتية﴾ فغير مستقيم، اذ حاصل جوابه (ره) أن العقاب ليس ناشئاً
عن الاستحقاق حتى يقال « استحقاق العقاب على ما لا يكون بالاختيار قبيح » بل
العقاب من توابع الشقاوة التي هي من اللوازم الذاتية للذات كلزوم الزوجية،
وحينئذ فترتب العقاب من باب ترتب المعلول على علته .

ووجه عدم استقامته أن العقاب انما يكون بالاستحقاق، وأن الشقاوة ليست
من لوازم الذات بالضرورة ، والا لبطل التكليف ولم يكن فرق بين الاختيار
والاضطرار .

وبما ذكر تبين بطلان جعل الشقاوة من الامور ﴿اللازمة لخصوص ذاتهما﴾
أي ذات الكافر والعاصي ﴿فان﴾ الذات ليست علة لشيء من السعادة والشقاوة ،

السعيد سعيد فى بطن أمه ، والشقى شقى فى بطن أمه^(١) ، والناس معادن كعادن الذهب والفضة

وماورد من الاخبار بمضمون أن ﴿السعيد سعيد فى بطن أمه والشقى شقى فى بطن أمه﴾ فهو مفسر فى الاحاديث بما لاينافى الاختيار ، فى المجلد الثالث من البحار عن التوحيد باسناده عن ابن أبي عمير قال : سألت أبا الحسن موسى ابن جعفر عليه السلام عن معنى قول رسول الله ﷺ « الشقى من شقى فى بطن أمه والسعيد من سعد فى بطن أمه » فقال : الشقى من علم الله وهو فى بطن أمه أنه سيعمل اعمال الاشقياء والسعيد من علم الله وهو فى بطن أمه انه سيعمل أعمال السعداء .

قلت له : فما معنى قوله ﷺ « اعملوا فكل ميسر لما خلق له » فقال : ان الله عزوجل خلق الجن والانس ليعبدوه ولم يخلقهم ليعصوه ، وذلك قوله عزوجل : « وما خلقت الجن والانس الا ليعبدون »^(٢) فيسر كلا لما خلق له فالويل لمن استحب العمى على الهدى - انتهى^(٣) . وبهذا المضمون أحاديث اخر فراجع .

﴿و﴾ مثل هذا الحديث ماورد فى حديث آخر من أن ﴿الناس معادن كعادن الذهب والفضة﴾ مع أنه لو اريد ظاهره لم يكن به بأساً فانه لاربط له بالعصيان بل بين فيه استعدادات الاشخاص بالنسبة الى الخيرات كما أن الذهب والفضة كليهما خير ، بل هذا الحديث يناقض الشقاوة الذاتية والا لزم أن يقول معادن كعادن الذهب والقيصر .

(١) تفسير روح البيان ج ١ ص ١٠٤ .

(٢) الذاريات ٥٢١ .

(٣) التوحيد ص ٣٦٦ - البحار ج ٥ ص ١٥٧ .

كما في الخبر^(١) ، والذاتي لا يعلل

قال في مجمع البحرين في معنى الحديث : ان الناس يتفاوتون في مكارم الاخلاق ومحاسن الصفات وفيما يذكر عنهم من المآثر على حسب الاستعدادات ومقدار الشرف تفاوت المعادن فيها الردى والجيد^(٢) - انتهى . والحاصل أن ما في هذا الخبر ﴿ كما في الخبر ﴾ الاول لا يثبت مطلوب المصنف .
﴿ و ﴾ بما ذكرنا ظهر ضعف الاستشهاد لهذا المقام بما ذكره العلماء من أن
﴿ الذاتي لا يعلل ﴾ لانه ممنوع صغرى وكبرى .

ولابد في توضيح ذلك من بيان الكلام في مقامات ثلاث :

(المقام الاول) في المراد بهذه الجملة قال السبزواري في منظومته مالفظة:
« ذاتي شيء لم يكن معللا » حتى عرف الذاتي بما لا يعلل والعرضي بما يعلل
« وكان » خاصته الاخرى « أنه ما يسبقه تعقلا »^(٣) - انتهى .

وقال شارح الاشارات في بيان خواص الذاتي : وثانيها أن الشيء لا يحتاج في اتصافه بما هو ذاتي له الى علة مغايرة لذاته ، فان السواد هو لون لذاته لا شيء آخر يجعله لوناً فان ما جعله سواداً جعله أولاً لوناً الى أن قال: فان الاثنين لا يحتاج في اتصافه بالزوجية الى علة غير ذاته^(٤) - انتهى .

(المقام الثاني) في بيان بطلان أن الذاتي لا يعلل أي منع الكبرى ، وذلك بتوقف على تمهيد مقدمة وهي ان الحكماء ذهبوا الى أن الله سبحانه لم يجعل

(١) سفينة البحار ج ٢ ص ١٦٨ .

(٢) مجمع البحرين في لفظ عدن .

(٣) اللثالي المنتظمة في المنطق للسبزواري ص ٢٨ .

(٤) شرح الاشارات ج ١ ص ٤٠ طهران مطبعة الحيدري .

المهية مهية بل أوجدها . والمهية مختلفة فبعضها مظامة وبعضها مضيفة ، وبعد الوجود يعمل كل على مقتضى فطرته ثم يعاقب بمقتضى ذاته . قال بعض : فمن أساء عمله وأظلم جوهر نفسه وكدر مرآت فطرته وأخطأ في اعتقاده واحتجب عن مراده بحسب مقتضى أصل استعداده فقد ظلم نفسه بظلمة جوهره وبطلان استعداده فكان أهلاً للشقاوة - الخ .

إذا عرفت المقدمة قلنا : هذا الكلام باطل بداهة ونكتفي في بيان بطلانه بعد الضرورة بما ذكره المجلسي (ره) في المجلد الرابع عشر من كتاب بحار الانوار قال بما لفظه : اعلم أن الذي يستفاد من الايات المتظافرة والاختبار المتواترة هو أن تأثيره سبحانه في الممكنات لا يتوقف على المواد والاستعدادات و (انما أمره إذا أراد شيئاً أن يقول له كن فيكون)^(١) وهو سبحانه جعل للاشياء منافع وتأثيرات وخواص أودعها فيها وتأثيراتها مشروطة بإذن الله تعالى وعدم تعلق ارادته القاهرة بخلافها ، كما أنه أجرى عادته بخلق الانسان من اجتماع الذكر والانثى وتولد النطفة منهما وقرارها في رحم الانثى وتدرجها علقه ومضغة وهكذا ، فإذا أراد غير ذلك فهو قادر على أن يخلق من غير أب كعيسى ، ومن غير ام أيضاً كآدم وحواء ، وكخفاش عيسى وطير ابراهيم ، وغير ذلك من المعجزات المتواترات عن الانبياء في احياء الموتى . وجعل الاحراق في النار ، فلما أراد غير ذلك قال المنار «كوني برداً وسلاماً على ابراهيم»^(٢) وجعل الثقليل يرسب في الماء وينحدر من الهواء ، فأظهر قدرته بمشي كثير على الماء ورفعهم الى

(١) يس : ٨٢ .

(٢) الانبياء : ٦٩ .

فانقطع سؤال انه لم جعل السعيد سعيداً والشقي شقياً ، فان السعيد سعيد بنفسه والشقي شقي كذلك وانما أوجدهما الله تعالى .

السماء ، وجعل في طبع الماء الانحدار فأجرى حكمه عليه بأن تقف أمثال الجبال منه في الهواء ، حتى تعبر بنو اسرائيل من البحر ، ومع عدم القول بذلك لا يمكن تصديق شيء من المعجزات اليقينية المتواترة عن الانبياء والاصياء ، وكذا أجرى عاداته على انعقاد الجواهر في المعادن بأسباب من المؤثرات الارضية والسموية لبعض المصالح ، فاذا أراد اظهار كمال قدرته ورفع شأن وليه يجعل الحصى في كفه دفعة جوهرأ ثميناً ، والحديد في يد نبيه عجياً ، ويخرج الاجساد البالية من الغراب في يوم الحساب ، فهذه كلها وأمثالها لا يستقيم مع الازعاج بقواعدهم الفاسدة وآرائهم الكاسدة - انتهى^(١) موضع الحاجة من كلامه زيد في علو مقامه .

(المقام الثالث) في بيان منع الصغرى فنقول : على تقدير أن تتم الكبرى ويصح أن الذاتي لا يعمل ، ولا يمكن الانقلاب منه كما زعموا فالصغرى ممنوعة اذ لا نسلم أن السعادة والشقاوة من الذاتيات ، بل هما من قبيل سائر العوارض التي لا ربط لها بالذات ، فان كونهما ذاتياً لم يقم عليه برهان ، بل قام الدليل من العقل والنقل على خلافه ، وبهذا ظهر ضعف ما أخذه المصنف نتيجة للكلام بقوله : ﴿فانقطع سؤال أنه لم جعل السعيد سعيداً والشقي شقياً . فان علة انقطاع السؤال ﴾ السعيد سعيد بنفسه والشقي شقي كذلك ﴾ بنفسه ﴾ وانما أوجدهما الله تعالى ﴾ .

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

(١) بحار الانوار ج ٦٠ ص ١٨٧ ط بيروت .

قلم اينجا رسيد وسر بشكست

قد انتهى الكلام فى المقام الى ماربما لايسعه كثير من الافهام ،
ومن الله الرشء والهداية وبه الاعتصام .

قدس سره قال :

﴿قلم اينجا رسيد وسر بشكست﴾ چونكه بيرون زحد خود بنوشت
﴿قد انتهى الكلام فى المقام الى ماربما لايسعه كثير من الافهام﴾ خصوصاً
بمثل ماقربه المصنف (ره) ﴿ومن الله الرشء والهداية وبه الاعتصام﴾ .
ولابأس بالاشارة الى مساكتبته فى حاشية هذا المقام فى غابر الايام لرفع
الاشكال وهو أن الله خلق العبد وأودع فيه الاختيار كما خلقه وأودع فيه البصر
والشم والذوق والسمع واللمس وغيرها من القوى ، ولامهية متحققه حتى يكون
الخلق للمهية كتنبيض الجدار بل جعل المهية وخلقها وكونها عين ايجادها، فقول
المصنف « انما أوجدهما الله » غير مستقيم ، فان المهية من المعقولات الثانية
التي ليس لها فى الخارج ما يحذاء بل المهية مفهوم ذهنأ وصورة خيالية .

والحاصل : ليست المهيآت كالزجاجات المتلونة فى الظلمة حتى يكون
الوجود بالنسبة اليها كضوء الشمس بالنسبة اليها حتى لا يكون الاسوان من قبل
الضوء وطرفه ويكون لون الزجاج الاسود من نفسه وتلاثه بالسواد من خبث
ذاته كما زعموا ، بل كل ماكان فهو من الله تعالى الاصل والفرع واللازم والملازم
ومن البديهي أنه لوكان الشقاء لازم المهية كان العذاب من اقبح الظلم تعالى عن
ذلك ربنا علواً كبيراً ، ولهذا ترى العلماء يأولون بعض الاخبار الواردة فى الطينة
المتشابهة .

ولا يخفى أن الانطباع على بعض الصفات مع وجود الارادة والاختيار -

كما هو المشاهد - لا يكون سبباً للالغاء والاضطرار كما هو بديهي لدى الوجدان بل غالب الصفات قابلة للتغيير بالمجاهدة كما برهن عليه في أول جامع السعادات وسائر كتب الاخلاق .

وبناء على ما ذكرنا اختيار شخص للعصيان وشخص آخر للطاعة انما يكون بسبب الارادة والاختيار التي زمامها بيد الشخص « انا هديناه السبيل اما شاكراً واما كفوراً »^(١) وليس هناك أمر في النفس يلزمه الاطاعة أو العصيان كلزوم الزوجة والفردية للواحد والاثنين، واختيار الشخص لهما بعين اختياره ألماً كل والملبس والمشرب والمسكن وغيرها ، وكما لا يصح لعاقل أن يحكم بأن اختيار زيد في هذا اليوم اللحم بسبب أمر ذاتي ، فكذلك ليس اختياره للزنا بسبب أمر ذاتي ، ولو كانت الامور مستندة الى الذات لم يعقل اختيار الكافر الايمان ولا العاصي الاطاعة وكذلك العكس مع ضرورة ذلك .

بقي أمران لابد من التنبيه عليهما :

(الاول) ان ما ذكره المصنف من الاشكال جمع بين اشكالين :

« الاول » استناد المعصية الى الارادة التكوينية .

« الثاني » استنادها الى الذات . وقد تبين الجواب عنهما .

(الامر الثاني) ان ما ذكره المصنف هنا وفي بعض مباحث الجلد الثاني مما يشم منه بعض الامور ليس موجباً للقدح في عقائده أصلاً ، اذ مع العلم بمبناه في الاصول الشرعية يأول ما كان متشابهاً من كلامه مع أن العصمة من الزلل مختصة بمن عصمه الله تعالى والله المستعان .

(وهم ودفع) لعلك تقول: اذا كانت الارادة التشريعية منه تعالى عين علمه بصلاح الفعل لزم بناء أعلى أن تكون عين الطلب كون المنشأ بالصيغة فى الخطابات الالهية هو العلم وهو بمكان من البطلان

« وهم ودفع »

أورد على كون المقصود بالارادة التشريعية العلم الخاص ﴿لعلك تقول: اذا كانت الارادة التشريعية منه﴾ أي من الله سبحانه و ﴿تعالى عين علمه بصلاح الفعل﴾ فى الواجب وصلاح الترك فى المحرم ﴿لزم بناء أعلى أن تكون﴾ الارادة ﴿عين الطلب﴾ تال فاسد ، وهو ﴿كون المنشأ بالصيغة فى الخطابات الالهية هو العلم﴾ وذلك لتشكيل قياس بهذه الصورة : المنشأ بالصيغة هو الطلب والطلب هو الارادة فالمنشأ بالصيغة هو الارادة ، ثم نجعل هذه النتيجة صغرى ونقول : المنشأ بالصيغة هو الارادة والارادة هو العلم فالمنشأ بالصيغة هو العلم ﴿وهو بمكان من البطلان﴾ اذ المنشأ بالصيغة قابلة للانشاء ، والعلم غير قابل للانشاء ، بيان ذلك أن المفهوم على أربعة أقسام: لانه اما أن يكون له أفراد متأصلة فى الخارج كالجوهر وبعض أقسام العرض أم لا ، وكل من القسمين اما أن يكون قابلا للانشاء أم لا : (الاول) ماله أفراد متأصلة وقابل للانشاء ، ومن هذا القسم مفهوم الطلب ، فان الشوق المؤكد القائم بالنفس أمر متأصل ، مع أنه قابل للانشاء أيضاً . (الثاني) ما له أفراد متأصلة وليس قابلا للانشاء ، ومن هذا القسم الجواهر كلها ، فالانسان مثلا له أفراد فى الخارج ، وليس قابلا للانشاء ، فلا يعقل انشاء الانسان بكلمة صر ، وكذا كلما قيل جعلت هذا الشيء أسوداً أو رطباً لا يصير كذلك . (الثالث) ما ليس له أفراد متأصلة ويقبل الانشاء ، ومن هذا القسم كافة الامور

لكنك غفلت عن ان اتحاد الارادة مع العلم بالصالح انما يكون خارجاً لامفهوماً .

وقد عرفت ان المنشأ ليس الا المفهوم لا الطلب الخارجي ولاغرو

الاعتبارية كالملكية والزوجية والولاية والقضاء والوكالة ونحوها فانه لو قال « بعثك » الخ صار ملكاً للمشتري ، وكذا لو قال « جعلت فلاناً قاضياً » . ومن البديهي لزوم قابلية المنشئ لذلك شرعاً أو عرفاً .

(الرابع) ما ليس له أفراد متأصله ولا يقبل الانشاء ، وذلك كالاختبارات التي لها أسباب تكوينية ، وليس له مابحذاء في الخارج كالابوة والبنوة والاخوة والفوقية والتحتية اذا عرفت ذلك علمت أن العلم من القسم الثاني ، فلا يوجد العلم بالانشاء التشريعي .

هذا هو الوهم واما الدفع فقد أشار اليه بقوله : ﴿ لكنك غفلت عن أن اتحاد الارادة مع العلم بالصالح انما يكون خارجاً لامفهوماً ﴾ لان صفاته سبحانه عين ذاته في الخارج ، واما المفاهيم فهي متغايرة ﴿ وقد عرفت ﴾ في أوائل البحث ﴿ أن المنشأ ليس الا المفهوم لا الطلب الخارجي ﴾ والحاصل انا نمنع احدى المقدمتين المذكورتين في القياس .

اما قولكم « المنشأ بالصيغة هو الطلب » أن اريد بالطلب القاسم بالنفس لبداية أن الصفة النفساني غير قابلة للانشاء .

واما قولكم « والارادة هو العلم » انكان المقصود بالارادة مفهوم الارادة ، لبداية أن مفهوم الارادة ليس هو العلم للتغاير المفهومي بينهما .

نعم حكى عن كثير من المعتزلة القول بذلك وهو في كمال السخافة. ﴿ ولاغرو

أصلا في اتحاد الارادة والعلم عينا وخارجا ، بل لامحيص عنه في جميع صفاته تعالى لرجوع الصفات الى ذاته المقدسة .
 قال أمير المؤمنين عليه السلام : وكمال توحيده الاخلاص له وكمال الاخلاص له نفى الصفات عنه^(١).

أصلا في اتحاد الارادة والعلم عينا وخارجا ﴿ مع المقابلة مفهوما ﴾ بل لامحيص عنه ﴿ على المذهب الصحيح ﴾ في جميع صفاته تعالى ﴿ وذلك ﴾ لرجوع الصفات الى ذاته المقدسة ﴿ فالصفات لكونها عين الذات كان بعضها عين بعض ، كما تواترت بذلك الروايات ، ودل البرهان القطعي عليه ، وكفاك ما ﴾ قال أمير المؤمنين عليه السلام ﴿ كما في أول خطبة ذكرها في نهج البلاغة : ﴾ وكمال توحيده الاخلاص له وكمال الاخلاص له نفى الصفات عنه ﴿ لشهادة كل صفة انها غير الموصوف وشهادة كل موصوف أنه غير الصفة ، فمن وصف الله سبحانه فقد قرنه ومن قرنه فقد ثناه - الخطبة .

(١) نهج البلاغة - الخطبة الاولى .

الفصل الثانى

فيما يتعلق بصيغة الامر ، وفيه مباحث

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

« الفصل الثانى »

(فيما يتعلق بصيغة الامر ، وفيه مباحث) تسعة :

« المبحث الاول »

فى معانى صيغة الامر

فاعلم ﴿ انه ربما يذكر للصيغة معان ﴾ انهاها بعضهم الى نيف وعشرين ، و
﴿ قد استعملت ﴾ الصيغة ﴿ فيها وقد عد منها الترجى والتمنى والتهديد والانذار
والاهانة والاحتقار والتعجيز والتسخير الى غير ذلك ﴾ من المعاني .
قال العلامة المولى صالح رحمه الله فى حاشية المعالم مالفظة : صيغة افعل
تستعمل فى خمسة عشر معنى :

• • • • • • • • • •

- (١) الوجوب نحو أقيموا الصلاة^(١).
- (٢) الندب نحو فكتبوهم^(٢) فإن الكتابة لما كانت مقتضية للثواب وليس في تركها عقاب كانت مندوبة .
- (٣) الاباحة نحو كلوا واشربوا^(٣).
- (٤) التهديد نحو اعملوا ماشتم^(٤)، ويقرب منه الانذار نحو قل تمتعوا^(٥) وبعضهم جعله قسماً على حدة .
- (٥) الارشاد نحو واستشهدوا^(٦) فإن الله تعالى أرشد العباد عند المداينة الى الاستشهاد رعاية لمصلحتهم، قبل الفرق بينه وبين الندب أن الندب لثواب الاخرة والاستشهاد لمنافع الدنيا اذ لا ينقص الثواب بترك الاشهاد في المداينة ولا يزيد بفعله .
- (٦) الامتنان نحو كلوا مما رزقكم الله^(٧)، بالامر يدل على الامتنان عليهم .
- (٧) الاكرام للمأمور نحو ادخلوها بسلام آمنين^(٨) فإن ضم السلامة والامن عند الامر بدخول الجنة قرينة الاكرام .

(١) البقرة : ١١٠ .

(٢) النور : ٣٣ .

(٣) البقرة : ٦٠ .

(٤) فصلت : ٤٠ .

(٥) ابراهيم : ٣٠ .

(٦) البقرة : ٢٨٢ .

(٧) المائدة : ٨٨ .

(٨) الحجر : ٤٦ .

وهذا كما ترى، ضرورة ان الصيغة ما استعملت في واحد منها،

(٨) التسخير نحو كونوا قردة خاسئين^(١) لان مخاطبتهم بذلك في معرض تذليلهم.

(٩) التعجيز نحو فاتوا بسورة من مثله^(٢) عجزهم بطلب المعارضة عن الاتيان

بمثله .

(١٠) الاهانة نحو ذق انك انت العزيز الكريم^(٣).

(١١) التسوية نحو فاصبروا أو لاتصبروا^(٤) فانه اريد التسوية في عدم النفع

بين الصبر وعدمه .

(١٢) الدعاء نحو اللهم اغفر لي .

(١٣) التمنى نحو « الا أيها الليل الطويل الا انجلي » فان الساهر لما عد

الليل الطويل مستحيل الانجلاء يتمنى انجلائه .

(١٤) الاحتقار نحو ألقوا ما أنتم ملقون^(٥) بقرينة مقابلة سحرهم بالمعجزة .

(١٥) التكوين وهو اليجاد نحو كن فيكون^(٦) - انتهى^(٧).

﴿وهذا﴾ المطالب وهو أن يكون هذه المعاني للصيغة ﴿كما ترى﴾ غير

مستقيم ﴿ضرورة أن الصيغة ما استعملت في واحد منها﴾ على نحو الحقيقة أو

المجاز بأن يكون معنى الصيغة في اعملوا ما شئتم مثلاً التهديد وهكذا غيره

(١) البقرة : ٦٥ .

(٢) البقرة : ٢٣ .

(٣) الدخان : ٤٩ .

(٤) الطور : ١٦ .

(٥) يونس : ٨٠ .

(٦) الانعام : ٧٣ .

(٧) معالم الاصول ص ٣٩ ط طهران العلمية الاسلامية .

بل لم تستعمل الا في انشاء الطلب، الا ان الداعي الى ذلك كما يكون تارة هو البعث والتحريك نحو المطلوب الواقعي يكون أخرى أحد هذه الامور كما لا يخفى .

وقصارى ما يمكن أن يدعى أن تكون الصيغة موضوعة لانشاء الطلب فيما اذا كان بداعي البعث والتحريك لابتداع آخر منها ، فيكون انشاء الطلب بها بعثاً حقيقة ، وانشاؤه بها تهديداً مجازاً .

﴿ بل لم تستعمل ﴾ الصيغة ﴿ الا في انشاء الطلب ﴾ فالمستعمل فيه هو الطلب الانشائي ﴿ الا أن الداعي الى ذلك ﴾ الاستعمال ﴿ كما يكون تارة هو البعث والتحريك ﴾ للبعد ﴿ نحو المطلوب الواقعي ﴾ نحو « اقيموا الصلاة » المحرك نحو الصلاة كذلك ﴿ يكون ﴾ الداعي من الاستعمال تارة ﴿ اخرى أحد هذه الامور ﴾ المذكورة ﴿ كما لا يخفى ﴾ والحاصل ان الداعي مختلف لا أن مدلول الصيغة مختلف، فالصيغة في الجميع مستعملة في الطلب لكن الداعي قد يكون التمني وقد يكون الترجي وقد يكون التهديد الى آخر ما ذكر .

﴿ وقصارى ما يمكن أن يدعى ﴾ في وجه مجازية ما عدا ما اذا كان المطلوب بها التحريك هو ﴿ أن تكون الصيغة موضوعة لانشاء الطلب ﴾ لكن لامطفاً حتى يكون جميع المعاني حقيقة بل ﴿ فيما اذا كان ﴾ الاستعمال ﴿ بداعي البعث والتحريك ﴾ للبعد نحو المطلوب ﴿ لا ﴾ اذا استعملت ﴿ بداع آخر منها ﴾ أي من تلك الدواعي وعلى هذا ﴿ فيكون انشاء الطلب بها ﴾ أي بالصيغة ﴿ بعثاً ﴾ أي لاجل البعث والتحريك ﴿ حقيقة ﴾ خبر يكون ﴿ وانشاؤه بها تهديداً ﴾ أي لاجل التهديد ﴿ مجازاً ﴾ كغير التهديد من سائر المعاني المذكورة .

وهذا غير كونها مستعملة في التهديد وغيره فلا تغفل .

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

﴿وهذا﴾ الذي ذكرنا من كون المستعمل فيه هو الطلب دائماً وتلك الامور دواعي للانشاء ﴿غير كونها﴾ أي الصيغة ﴿مستعملة في التهديد وغيره﴾ كما ذكره القوم ﴿فلا تغفل﴾ ، هذا تمام الكلام في صيغة الامر ، ولا بأس بالاشارة الى حال سائر الانشاءات فنقول :

« ايقاظ »

﴿لا يخفى أن ما ذكرناه في صيغة الامر﴾ من كون المعنى واحداً وانما الدواعي مختلفة ﴿جار في سائر الصيغ الانشائية﴾ خلافاً للقوم حيث زعموا أن تلك الصيغ تستعمل في معاني متعددة ، ولكن الصحيح هو أن المعنى واحداً والداعي متعدد ﴿فكما يكون الداعي الى انشاء التمني أو الترجي أو الاستفهام﴾ أو غيرها ﴿بصيغها﴾ الموضوع لها ﴿تارة هو ثبوت هذه الصفات﴾ في النفس ﴿حقيقة﴾ كذلك ﴿يكون الداعي غيرها﴾ أي غير هذه الصفات تارة ﴿أخرى﴾ مع أن المعنى واحد فيهما ﴿فلا وجه للالتزام بانسلاخ صيغها﴾ والفاظها ﴿عنها﴾ أي عن معانيها الموضوع لها ﴿واستعمالها﴾ أي الصيغ ﴿في غيرها﴾ أي غير المعاني ﴿اذا وقعت في كلامه تعالى﴾ وانما التزم القوم بالانسلاخ في كلامه

لاستحالة مثل هذه المعاني في حقه تبارك وتعالى مما لازمه العجز أو الجهل وانه لاوجه له ، فان المستحيل انما هو الحقيقي منها ، لا الانشائي الايقاعي الذي يكون بمجرد قصد حصوله بالصيغة كما عرفت ، ففي كلامه تعالى قد استعملت في

تعالى ﴿لاستحالة مثل هذه المعاني﴾ من التمني والترجي والاستفهام والتعجب وغيرها ﴿في حقه تبارك وتعالى﴾ لبداهة أن هذه الامور ﴿مما لازمه العجز أو الجهل﴾ أو كونه تعالى محلا للحوادث.

بيان ذلك: أن التمني كما في المطول هو طلب محال أو ممكن لاطماعية في وقوعه، والترجي هو ارتقاب شيء لا وثوق بحصوله، والاستفهام طلب حضوره في الذهن، والتعجب هو انفعال نفساني يعتري الشخص عند استعظامه أو استطرافه أو انكاره ما يرد عليه . ومن الواضح أن التمني مستلزم للعجز، فان القادر يفعل متمناه ، والترجي والاستفهام مستلزمان للجهل ، اذ العالم يعلم حصول الشيء وحاصل لديه المعلوم، والتعجب يستلزم تبديل الحال، وجميع اللوازم محال في حقه تعالى . ﴿وأنه لاوجه له﴾ تأكيد لقوله « فلاوجه للالتزام » ومن البعيد أن يكون المراد أن ملازمه العجز والجهل لاوجه له بالنسبة الى الباري سبحانه .

ثم بين المصنف وجه عدم الانسلاخ بقوله: ﴿فان المستحيل﴾ في حقه تعالى ﴿انما هو الحقيقي منها﴾ أي من التمني والترجي والاستفهام ﴿لا الانشائي الايقاعي﴾ أي انشاء مفهوم التمني مثلاً وإيقاع هذه النسبة خاصة ﴿الذي يكون بمجرد قصد حصوله بالصيغة﴾ ولكن بدواعي مختلفة غير اظهار ثبوت حقيقة هذه الصفات ﴿كما عرفت﴾ غير مرة .

﴿فـ﴾ الحاصل أن هذه الصيغ الواقعة ﴿في كلامه تعالى قد استعملت في

معانيها الايقاعية الانشائية أيضاً لاظهار ثبوتها حقيقة بل لامر آخر حسب ما يقتضيه الحال من اظهار المحبة أو الانكار أو التقرير

معانيها الايقاعية الانشائية أيضاً ﴿ كما هي مستعملة في كلام غيره تعالى، وانما الفرق أن الداعي في غيره يمكن أن يكون اظهار ثبوت هذه الصفات حقيقة، ويمكن أن يكون غيره وفي كلامه تعالى ﴿ لا ﴾ يستعمل ﴿ لاظهار ثبوتها ﴾ أي الصفات ﴿ حقيقة ﴾ بحيث تكون الصفة موجودة في ذاته ﴿ بل ﴾ الاستعمال ﴿ لامر آخر حسب ما يقتضيه الحال ﴾ ويعين ذلك بالقرينة ﴿ من اظهار المحبة ﴾ .

قال المحقق السلطان : كقوله تعالى « وما تلك يمينك يا موسى »^(١) فان تنزيل المتكلم نفسه منزلة المتردد الشاك فيما يكون بمرأى منه ومن المخاطب يستلزم حب المكالمة معه المستلزم لكون المخاطب محبوباً عنده، ومن البين أنه لا فرق في ذلك بين العالم بحقائق الاشياء وبين غيره في هذا التنزيل اذا كان ذلك الشيء معلوم عنده وعند مخاطبه ﴿ أو ﴾ اظهار ﴿ الانكار ﴾ .

وقال أيضاً : كقوله تعالى « ءاله مع الله »^(٢) وانكار الشيء كراهة والنفرة عن وقوعه وادعاء أنه مما لا ينبغي أن يقع أصلاً، وهذا يستلزم عدم توجه الذهن اليه، وبهذا الاعتبار ينزل المتكلم نفسه منزلة المتردد الشاك ﴿ أو التقرير ﴾ .

وقال أيضاً : فالمقصود جعل المخاطب مقرأ لكي يأخذه باقراره فينزل المتكلم العالم بالواقعة نفسه منزلة المتردد الشاك لكي يتوصل الى ذلك المقصود، ومن ثم يجب إيلاء المقربة للاداة كما في قوله تعالى « أنت فعلت هذا بآلهتنا يا ابراهيم »^(٣)

(١) طه : ١٧ .

(٢) النمل : ٦٠ - ٦١ - ٦٢ - ٦٣ - ٦٤ .

(٣) الانبياء : ٦٢ .

الى غير ذلك ، ومنه ظهر ان ما ذكر من المعاني الكثيرة لصيغة الاستفهام ليس كما ينبغي أيضاً .

بناء على علمهم سابقاً بما يفعله بقوله تعالى « تالله لا كيدن اصنامكم »^(١) ﴿ الى غير ذلك ﴾ من المعاني المذكورة في الانشاءات وما ذكرنا من الامثلة وان كان للاستفهام الا ان حال التمني والترجي كذلك .

﴿ ومنه ﴾ أي من هذا الايقاظ ﴿ ظهر أن ما ذكر من المعاني الكثيرة ﴾ الثمانية كما في المغني أو اكثر ﴿ لصيغة الاستفهام ليس كما ينبغي أيضاً ﴾ كما لم يكن ما ذكر للامر من المعنى على ما ينبغي .

ثم لا يذهب عليك أن ما ذكره المصنف (ره) في هذا الباب مما تعرض له بعض اهل البيان، قال أبو القاسم المحشي على المطول معلقاً على قول الخطيب القزويني « ثم هذه الكلمات كثيراً ما تستعمل في غير الاستفهام » ما لفظه : القول باستعمال هذه الكلمات في المولدات المذكورة حتى يكون مجازات محل اشكال . . . الى أن قال : اللهم الا أن يقال اللفظ مستعمل فيما وضع له لكن لا لذاته، بل لحصول هذه المولدات، والقربة انما تمنع عن ارادة ما وضع لذاته - انتهى .

ومن أراد الاطلاع على علائق المجازية فيها فليرجع الى تعليقه الشريف وغيره على المطول في بحث الانشاء .

(المبحث الثاني) في أن الصيغة حقيقة في الوجوب أو في
الندب أو فيهما أو في المشترك بينهما؟ وجوه بل أقوال ولا يبعد تبادل
الوجوب عند استعمالها بلاقرينة

« المبحث الثاني »

من الفصل الثاني ﴿ في أن الصيغة حقيقة ﴾ في أي شيء ﴿ في الوجوب ﴾ فقط ﴿ أو في الندب ﴾ فقط ﴿ أو فيهما ﴾ على نحو الاشتراك اللفظي، بأن وضع اللفظ مرة لهذا ومرة لذاك ﴿ أو في ﴾ القدر ﴿ المشترك بينهما ﴾ على نحو الاشتراك المعنوي بأن يكون موضوعاً لرجحان الفعل مطلقاً؟ ﴿ وجوه بل أقوال ﴾ لا يهمننا التعرض لتفصيلها .

﴿ و ﴾ المختار الاول، اذ ﴿ لا يبعد تبادل الوجوب ﴾ منها ﴿ عند استعمالها بلاقرينة ﴾ على الوجوب ولا على غيره . ومن المحتمل أن يكون وجه عدم جزم المصنف بذلك ما ذكره بعض من أن الامر انما يظهر ارادة المريد للفعل وارادته الفعل أعم من الترخيص في الترك المساوق للاستحباب وعدمه المساوق للوجوب .

قال في الدرر بعدما اختار أن الصيغة مشتركة بين الوجوب والندب اشتراكاً معنوياً مالفظه : ولكنها عند الاطلاق تحمل على الاول ، ولعل السر في ذلك أن الارادة المتوجهة الى الفعل تقتضي وجوده ليس الا والندب انما يأتي من قبل الاذن في الترك منضماً الى الارادة المذكورة، فاحتاج الندب الى قيد زائد بخلاف الوجوب، فانه يكفي فيه تحقق الارادة وعدم انضمام الرخصة في الترك

ويؤيده عدم صحة الاعتذار عن المخالفة باحتمال إرادة النذب مع الاعتراف بعدم دلالة عليه بحال أو مقال ، وكثرة الاستعمال

اليها^(١) انتهى .

﴿ ويؤيده ﴾ أي تبادر الوجوب بلاقرينة ﴿ عدم صحة الاعتذار ﴾ من العبد ﴿ عن المخالفة ﴾ لامر المولى ﴿ باحتمال ﴾ متعلق بالاعتذار ﴿ إرادة النذب مع الاعتراف ﴾ من العبد ﴿ بعدم دلالة عليه ﴾ أي دلالة الامر على النذب ﴿ بحال أو مقال ﴾ .

والحاصل ان العبد مع اعترافه بعدم وجود القرينة على النذب لا يصح منه الاعتذار لتركه أمر المولى باحتماله النذب ولو كان مشتركاً صح منه الاعتذار ، وانما جعل هذا الوجه مؤيداً ولم يجعله دليلاً ، لاحتمال أن يكون عدم صحة الاعتذار مستنداً الى ماقاله في الدرر لاكمونه للوجوب فقط .

﴿ وكثرة الاستعمال ﴾ قال صاحب المعالم بعدما اختار أن الامر حقيقة في الوجوب مالفظة : « فائدة » يستفاد من تضاعيف احاديثنا المروية عن الائمة عليهم الصلاة والسلام أن استعمال صيغة الامر في النذب كان شائعاً في عرفهم بحيث صار من المجازات الراجعة المساوى احتمالها من اللفظ ، لاحتمال الحقيقة عند انتفاء المرجح الخارجي، فيشكل التعلق في اثبات وجوب أمر بمجرد ورود الامر منهم عليه السلام انتهى^(٢) .

وهذا الكلام من المصنف اشارة الى جوابه اذ كثرة استعمال الامر

(١) درر الاصول للحائري ج ١ ص ٤٣ .

(٢) المعالم ص ٤٨ ط الاسلامية بطهران .

فيه في الكتاب والسنة وغيرهما لا توجب نقله اليه أو حمله عليه
لكثرة استعماله في الوجوب أيضاً مع أن الاستعمال وان كثر فيه،
الا أنه كان مع القرينة المصحوبة وكثرة الاستعمال كذلك في المعنى
المجازي لا توجب صيرورته مشهوراً فيه ليرجع أو يتوقف على
الخلاف في المجاز

﴿ فيه ﴾ أي في النذب ﴿ في الكتاب والسنة وغيرهما ﴾ من الاستعمالات
المولوية ﴿ لا توجب نقله ﴾ أي الامر ﴿ اليه ﴾ الى النذب ﴿ أو حمله عليه ﴾
والفرق بين النقل والعمل أن الاول موجب لصيرورة الاستحباب معنى حقيقياً،
والثاني موجب لكون الاستحباب مجازاً مشهوراً، وصاحب المعالم انما ادعى
الثاني لا الاول .

ثم ان المصنف (ره) أجاب عن كلامه بوجوه ثلاثة :

(الاول) أن كثرة الاستعمال في النذب لا يوجب ما ذكره ﴿ لكثرة استعماله
في الوجوب أيضاً ﴾ وحاصله : ان المحقق كثرة الاستعمال في النذب وكثرة
الاستعمال كذلك لا توجب الشهرة، بل اذا لم يكن الاستعمال في المعنى الحقيقي
أيضاً كثيراً وهو ممنوع لكثرة الاستعمال في الوجوب .

(الثاني) ما ذكره بقوله: ﴿ مع أن الاستعمال وان كثر فيه ﴾ أي في النذب
﴿ الا أنه ﴾ انما يفيد اذا لم يكن مع القرينة، اما اذا ﴿ كان مع القرينة المصحوبة ﴾
للاستعمال فلا يفيد الشهرة الموجبة للتوقف ﴿ و ﴾ ذلك لان ﴿ كثرة الاستعمال
كذلك ﴾ مع القرينة ﴿ في المعنى المجازي لا توجب صيرورته ﴾ أي اللفظ
﴿ مشهوراً فيه ﴾ أي في ذلك المعنى المجازي ﴿ ليرجع ﴾ المجاز على الحقيقة
حينما استعمل اللفظ ﴿ أو يتوقف ﴾ في أنه ما هو المراد ﴿ على الخلاف في المجاز

المشهور ، كيف وقد كثر استعمال العام في الخاص حتى قيل : ما من عام الا وقد خص ولم ينثلم به ظهوره في العموم بل يحمل عليه ما لم تقم قرينة بالخصوص على ارادة الخصوص .

المشهور من أنه موجب للوقف أو الترجيح .

(الثالث) النقص بصيغة العموم وهو ما أشار اليه بقوله : ﴿ كيف ﴾ يكون كثرة الاستعمال موجباً للوقف أو ترجيح المجاز ﴿ و ﴾ الحال أنه ﴿ قد كثر استعمال العام في الخاص حتى قيل ما من عام الا وقد خص ﴾ حتى نفس هذا العموم ﴿ و ﴾ الحال أنه ﴿ لم ينثلم به ﴾ أي بهذا الاستعمال الكثير في الخصوص ﴿ ظهوره في العموم ﴾ الموضوع له ﴿ بل يحمل ﴾ العام ﴿ عليه ﴾ أي على العموم ﴿ ما لم تقم قرينة بالخصوص ﴾ سوى كثرة الاستعمال ﴿ على ارادة ﴾ المتكلم من العام ﴿ الخصوص ﴾ وبهذا كله سقط كلام المعالم ، فاللازم التمسك بظاهر الصيغة ما لم يقم دليل خاص يفيد النذب كما هو بناء الفقهاء في الاوامر الواردة في أبواب الفقة .

نعم وردت جملة كثيرة من الاوامر بحيث تساوى الاوامر الوجوبية أو تزيد عليها حملها الفقهاء على النذب بلا وجود قرينة صارفه ، كما يظهر ذلك لمن راجع الاخبار التي جمعها المجلسي (ره) في كتاب حلية المتقين وبعض مجلدات البحار وكذا غيره ، اللهم الا أن يقال بعدم صحة سندها أو اعراض العلماء عن ظاهرها . ثم ان جماعة استدلوا لكون الامر للموجب بأمور : منها قوله تعالى « ما منعك الا تسجد اذ أمرتك »^(١) . ومنها قوله تعالى : « فليحذر الذين يخالفون

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

عن امره^(١). ومنها قوله تعالى : « واذا قيل لهم إركعوا لايركعون »^(٢) ومنها غير ذلك، والكل كما ترى اذ بعضها خلط وبعضها لا دلالة فيها. نعم اذا ثبت التلازم بين الصيغة وبين مادة الامر كانت الادلة الدالة على كون المادة للوجوب دالة على كون الصيغة للوجوب .

« المبحث الثالث »

في حال الجمل الخبرية المستعملة في مقام الطلب ﴿ هل الجمل الخبرية التي تستعمل في مقام الطلب والبعث مثل ﴾ كلمة ﴿ يغتسل ويتوضأ ويعيد ﴾ الصلاة ونحوها المستعملات في مقام طلب الغسل والوضوء والاعادة ﴿ ظاهرة في الوجوب ﴾ كما كانت الصيغة كذلك ﴿ أولاً ﴾ تكون ظاهرة في الوجوب، وذلك لان للجملة الخبرية معنى حقيقي وهو الاخبار عن النسبة واذا لم يرد ذلك منها كانت مجملة ﴿ لتعدد المجازات فيها ﴾ من الندب ومطلق الطلب والوجوب ﴿ و ﴾ لا يمكن القول بأنه اذا تعذرت الحقيقة حملت على أقوى المجازات وهو الوجوب، اذ ﴿ ليس الوجوب باقواها ﴾ واقربها الى الحقيقة ﴿ بعد تعذر حملها ﴾ أي الجملة ﴿ على معناها ﴾ الحقيقي .

(١) سورة النور : ٦٣

(٢) سورة المرسلات : ٤٨

من الاخبار بثبوت النسبة والحكاية عن وقوعها ؟ الظاهر الاول بل يكون أظهر من الصيغة ، ولكنه لا يخفى انه ليست الجملة الخبرية لواقعة في ذلك المقام أي الطلب مستعملة في غير معناها ، بل تكون مستعملة فيه ، الا أنه ليس بداعى الاعلام ، بل بداعى البعث بنحو الآكد ، حيث انه أخبر بوقوع مطلوبه في مقام طلبه اظهاراً بأنه لا يرضى الا بوقوعه فيكون آكد في البعث من الصيغة ،

ثم بين معنى الحقيقي للجملة بقوله : ﴿من الاخبار بثبوت النسبة والحكاية﴾ عطف على الاخبار ﴿عن وقوعها﴾ عن النسبة ﴿الظاهر﴾ هو ﴿الاول﴾ وهو ظهور الجملة في الوجوب ، وذلك لانسباق الوجوب من الاطلاق عند تعذر الحقيقة ﴿بل يكون﴾ الجملة ﴿أظهر من الصيغة﴾ في أفادة الوجوب ﴿ولكنه لا يخفى أنه ليست الجملة الخبرية الواقعة في ذلك المقام أي الطلب مستعملة في مفهوم الطلب التي هي ﴿غير معناها﴾ الحقيقي كما ذهب اليه المشهور .
﴿بل﴾ التحقيق أن الجمل حينئذ ﴿تكون مستعملة فيه﴾ أي في معناها الحقيقي ﴿الا أنه ليس﴾ الاستعمال ﴿بداعى الاعلام بل بداعى البعث﴾ نحو المطلوب ﴿بنحو الآكد﴾ من صيغة الامر .

والحاصل : إن المستعمل فيه واحد والداعى مختلف وانما كان الطلب بالجملة الخبرية آكد من صيغة الطلب ﴿حيث إنه أخبر بوقوع مطلوبه في مقام﴾ يريد ﴿طلبه إظهاراً﴾ أي لاجل الاظهار ﴿بأنه لا يرضى الا بوقوعه﴾ لان الاخبار بوقوع المطلوب في الخارج يدل على عدم تطرق نقيضه عند الامر ﴿فيكون آكد في البعث من الصيغة﴾ .

كما هو الحال في الصيغ الانشائية ، على ما

ولا يذهب عليك أن ما ذكرنا من إقامة الجملة الخبرية مقام الانشاء لا يفرق فيه بين الفعل الماضي - كما اذا سئل عن الامام ^{عليه السلام} عن الشك في عدد الركعات في الثنائية فقال أعاد - وبين الفعل المضارع كما تقدم . نعم ليس من محل الكلام ما اذا كانت الجملة مشتملة على لفظ الطلب أو الوجوب ، نحو الصلاة واجبة أو أطلب منك الفعل أو آمرك بكذا لان ذلك كله حكاية عن الامر .

ثم إن استعمال الجملة في مقام الطلب من البلاغة بمنزلة رفيعة . قال في المطول :

ثم الخبر قد يقع موقع الانشاء ، اما للتفأل بلفظ الماضي على أنه من الامور الحاصلة التي حقها أن يخبر عنها بأفعال ماضية كقولك « وفكك الله للتقوى » أو لظاهر الحرص في وقوعه ... الى أن قال : أولحمل المخاطب على المطلوب بأن يكون المخاطب ممن لا يجب أن يكذب الطالب ، أي ينسب الى الكذب ، كقولك لصاحبك الذي لا يجب تكذيبك « تأتيني غداً » مقام ائتني ، تحمله بالطف وجه على الاتيان ، لانه ان لم يأتك غداً صرت كاذباً من حيث الظاهر ، لكون كلامك في صورة الخبر ... الى أن قال : ومن الاعتبارات المناسبة ليقاع الخبر موقع الانشاء القصد الى المبالغة في الطلب حتى كأن المخاطب سارع في الامتثال - (١) انتهى .

ثم ان استعمال الجملة لغير داعي الاعلام [﴿] كما هو الحال في الصيغ الانشائية [﴾] المستعملة لغير داعي معناها الاصلي كالاستفهام المستعمل لغير داعي الفهم ، والامر المستعمل لغير داعي الجد ، وان كانا مستعملين في معناهما [﴿] على ما

عرفت من انها أبدأ تستعمل في معانيها الايقاعية لكن بدواع آخر
كما مر .

لا يقال : كيف ويلزم الكذب كثيراً لكثرة عدم وقوع المطلوب
كذلك في الخارج تعالى الله وأوليائه عن ذلك علواً كبيراً .

فانه يقال : انما يلزم الكذب اذا أتى بها بداعي الاخبار والاعلام
لا لداعي البعث ، كيف والا يلزم الكذب في غالب الكنايات

عرفت من انها ﴿ أي الصبغ الانشائية ﴾ أبدأ تستعمل في معانيها الايقاعية لكن
بدواع آخر ﴿ غير الداعي الاصلي ﴾ كما مر ﴿ تفصيله .

﴿ لا يقال : كيف ﴾ يجوز الاخبار بوقوع المطلوب في مقام الطلب ﴿ و ﴾
الحال أنه ﴿ يلزم الكذب كثيراً ﴾ وذلك ﴿ لكثرة عدم وقوع المطلوب كذلك ﴾
أي بالطلب التشريعي بخلاف الطلب التكويني المنشأ بلفظ الخبر ، فان المطلوب
به يقع لامحالة ﴿ في الخارج ﴾ وعدم وقوع المطلوب التشريعي في ظرف الاخبار
به مما ﴿ تعالى الله وأوليائه عن ذلك علواً كبيراً ﴾ اذ الكذب ملزوم المعجز أو الجهل
المنفيين عنهم .

﴿ فانه يقال : انما يلزم الكذب ﴾ في صورة عدم الوقوع ﴿ اذا أتى بها ﴾ أي
بالجملة ﴿ بداعي الاخبار و الاعلام ﴾ عن النسبة في الخارج ﴿ لا ﴾ اذا أتى
بالجملة ﴿ لداعي البعث ﴾ نحو المطلوب انشاء ، فان الانشاء ممالا يتطرق اليه
الصلق والكذب و ﴿ كيف ﴾ تكون الجملة في صورة عدم الوقوع كذباً ﴿ و الا ﴾
يلزم الكذب في غالب الكنايات ﴿ المستعملة لافادة الملزوم فقط لا اللازم والملزوم
معاً ، فانه جائز عند أهل البيان ، وقد جعلوا جواز الجمع بينهما فارقاً بين الكناية ،

فمثل زيد كثير الرماد أو مهزول الفصيل لا يكون كذباً اذا قيل
كناية عن جوده، وان لم يكن له رماد أو فصيل أصلاً وانما يكون
كذباً اذا لم يكن بجواد

والمجاز عندهم ملزوم قرينة معاندة للحقيقة بخلاف الكناية - فراجع ﴿فمثل زيد
كثير الرماد أو ﴿جبان الكلب أو ﴿مهزول الفصيل ﴿ونحوها ﴿لا يكون كذباً اذا
قيل كناية عن جوده﴾ .

(تذكرة) انما تكون هذه الامثلة الثلاثة كناية عن الجود أما الاول فلان الجود
مستلزم لكثرة الاضياف المستلزم لكثرة الطبخ المستلزم لكثرة الرماد . وأما الثاني
فلان الجود مستلزم لكثرة الاضياف المستلزم لكثرة زجر الكلب المستلزم لجبنه،
اذ من لا يمر عليه الضيف يكون كلبه جريئاً، وأما الثالث فلان الجود مستلزم لكثرة
الضيف المستلزم لاعطاء لبن الناقة للاضياف المستلزم لهزال فصيلها.

والحاصل : ان هذه الجمل صادقة ﴿وان لم يكن له رماد أو ﴿كلب أو
﴿فصيل أصلاً وانما يكون كذباً اذا لم يكن بجواد ﴿الذي هو المقصود من الكلام
أو لم يكن له هذه الثلاثة وقد استعمل اللفظ في اللزوم والملزوم كما تقدم أولم
يستعمل بداعي التهكم من باب استعمال الضد في الضد لقصد الاستهزاء .
فتبين أن النسبة الاولى في الجملة الخبرية انما تتصف بالصدق والكذب
بشرطين :

« الاول » عدم الاتيان بها بداعي الانشاء، فلو أتى بها بداعي الطلب أو التهكم
أو المدح والذم وأمثالها لم تتصف بهما .

« الثاني » عدم الاتيان بها بداعي الكناية فسي الجملة فلو أتى بها بداعي
الكناية فقط لم تتصف النسبة الاولى بهما وانما المتصف حيثئذ المعنى المقصود

فلكون الطلب بالخبر فى مقام التأكيد أبلغ فانه مقال بمقتضى الحال .
 هذا مع انه اذا أتى بها فى مقام البيان فمقدمات الحكمة مقتضية
 لحملها على الوجوب ، فان تلك النكتة ان لم تكن موجبة لظهورها فيه
 الكنائى كما عرفت .

﴿فـ﴾ قد تحصل من جميع ماتقدم أنه ﴿ يكون الطلب بالخبر فى مقام
 التأكيد ﴾ لمضمون الطلب ﴿أبلغ﴾ وذلك ﴿فانه مقال بمقتضى الحال﴾ (١) اذا
 الطلب المؤكد فى الخارج أقرب الى الصدور ، فكانه مستلزم للصدور ، والصدور
 مضمون الجملة ، فذكر الجملة وأرادة الطلب يكون من باب ذكر اللازم وأرادة
 الملزوم ، وهذا هو الكناية التى هى أبلغ من التصريح .

ثم لا يذهب عليك أن وجه كون الكناية أبلغ ان الكناية تضمن ذكر المدعى مع
 الدليل ، فان من يقول « زيد كثير الرماد » فهو بمنزلة أن يقول : زيد كريم بدليل
 كثرة رماده فكانت كذكر الشيء بينة وبرهان ولا يخفى لطفه .

﴿هذا مع أنه﴾ لوسلما أن الجملة حين عدم أرادة الاخبار منها ليست
 ظاهرة فى الوجوب فتقول أن القرينة العامة قائمة على افادتها الوجوب حينئذ .
 بيان ذلك : أنه ﴿ اذا أتى ﴾ المولى ﴿بها﴾ أى بالجملة الخبرية ﴿فى مقام البيان
 فمقدمات الحكمة مقتضية لحملها على الوجوب﴾ اذ الامر دائر حين عدم أرادة
 الاعلام بين أرادة مطلق الطالب أو الوجوب أو الندب لاسبيل الى الاول ، لان
 مطلق الطلب مساوق لعدم البيان ، والمفروض أن المولى فى مقام البيان ، وحينئذ
 يدور الامر بين الوجوب والندب والاول مقدم ﴿فان تلك النكتة﴾ التى تقدمت
 من صيانة الكلام عن الكذب ﴿ان لم تكن موجبة لظهورها﴾ أى الجملة ﴿فيه﴾

(١) مقتضى الحال تأكيد الطلب والمقال المطابق له الكناية .

فلا أقل من كونها موجبة لتعيينه من بين احتمالات ماهو بصدد فان شدة مناسبة الاخبار بالوقوع مع الوجوب موجبة لتعين ارادته اذا كان بصدد البيان مع عدم نصب قرينة خاصة على غيره فافهم .
(المبحث الرابع)

أي في وجوب ﴿ فلا أقل من كونها ﴾ أي تلك النكته ﴿ موجبة لتعيينه ﴾ أي الوجوب ﴿ من بين احتمالات ماهو بصدد ﴾ أي احتمالات الطلب ، وهى الوجوب والندب التى كان المولى بصدد بيان ذلك الطلب ، ووجه تقديم الوجوب على الندب ما ذكره بقوله : ﴿ فان ﴾ الحقيقة حينما تعذرت كانت ﴿ شدة مناسبة الاخبار بالوقوع ﴾ الذى هو المعنى الحقيقي ﴿ مع الوجوب ﴾ دون الندب ﴿ موجبة لتعين ارادته اذا كان ﴾ المولى ﴿ بصدد البيان ﴾ للحكم ﴿ مع عدم نصب قرينة خاصة على غيره ﴾ أي غير الوجوب . وانما كان الوجوب أشد مناسبة لمعنى الجملة التى هى مفيدة للوقوع ، لان الوجوب أقرب الى الوقوع من الندب كما لا يخفى ﴿ فافهم ﴾ يمكن أن يكون إشارة الى أن الامر دائر مدار الظهور العرفي ونحو هذه الاستحسانات لا تكون سبباً له .

ثم لا يخفى أن الكلام في التواهي الصادرة بلفظ الخبر نحو لا يعيد كالكلام في الاوامر .

« المبحث الرابع »

في دلالة صيغة الامر على الوجوب من غير طريق الوضع له ، والاولى تقديم هذا المبحث على المبحث الثالث لانه من تنمة المبحث الثاني ، وعلى كل

انه اذا سلم ان الصيغة لا تكون حقيقة في الوجوب هل لا تكون ظاهرة فيه أيضاً أو تكون ؟ قيل بظهورها فيه اما الغلبة الاستعمال فيه أو لغلبة وجوده أو أكمليته، والكل كما ترى ضرورة ان الاستعمال في الندب وكذا وجوده ليس بأقل لو لم يكن بأكثر . وأما الاكلمية

حال فاعلم ﴿ انه اذا سلم أن الصيغة لا تكون حقيقة في الوجوب ﴾ فقط بأن كانت حقيقة في الندب فقط أو مشتركة بينهما افظاً أو معنى، فحيث ﴿ هل لا تكون ظاهرة فيه ﴾ أي في الوجوب ﴿ أيضاً ﴾ كما لا تكون حقيقة في الوجوب فقط ﴿ أو تكون ﴾ ظاهرة في الوجوب ﴿ قيل بظهورها ﴾ أي الصيغة ﴿ فيه ﴾ وذلك الظهور ﴿ اما لغلبة الاستعمال فيه أو لغلبة وجوده أو أكمليته ﴾ الضمائر راجعة الى الوجوب. ولا يخفى أن بين هذه الثلاثة عموماً من وجه كالعادل والايض والعالم لاجتماعها في العالم الايض العادل ، وافتراق الاول في العادل الاسود الجاهل ، والثاني في الايض الفاسق الجاهل، والثالث في العالم الاسود الفاسق ، وحيث فلوفرص وضع الجسم لكل واحد منها وكان الاول أكمل أفراده والثاني أغلب أفراد وجوده والثالث أغلبها استعمالاً فيه كان كما نحن فيه .

﴿ و ﴾ لكن ﴿ الكل كما ترى ﴾ غير صحيح اما غلبة الوجود فله ﴿ ضرورة أن الاستعمال في الندب وكذا وجوده ليس بأقل ﴾ من الاستعمال في الوجوب ووجوده ﴿ لو لم يكن بأكثر ﴾ فان استعمال الصيغة في الندب ، وكذا وجود الندب ، ولو لم يكن مستفاداً من الصيغة ، بل من الجملة الخبرية ونحوها كثير في الاخبار جداً كما يظهر ذلك لمن راجعها .

﴿ وأما الاكلمية ﴾ فقيه : « أولاً » ان كون الوجوب أكمل ممنوع، اذ معنى الاكلمية الطلب الاكيد بالنسبة الى الاستحباب الذي هو طلب ضعيف ، فالوجوب

فغير موجبة للظهور ، اذ الظهور لا يكاد يكون الا لشدة انس اللفظ بالمعنى بحيث يصير وجهاً له .

ومجرد الاكملية لا يوجبه كما لا يخفى . نعم فيما كان الأمر بصدد البيان فقضية مقدمات الحكمة هو الحمل على الوجوب ، فان النذب كأنه يحتاج الى مؤنة بيان التحديد .

بالنسبة اليه كاللون الشديد بالنسبة الى اللون الضعيف ، وهذا غير مستقيم اذ الفارق بينهما جواز الترك وعدمه لا الشدة والضعف - فتأمل . « وثانياً » على تقدير تسليم الاكملية ﴿ فغير موجبة للظهور ﴾ في الوجوب عند الاطلاق ﴿ اذ الظهور لا يكاد يكون الا لشدة انس اللفظ بالمعنى بحيث يصير ﴾ اللفظ مرآة و ﴿ وجهاً له ﴾ أي للمعنى حتى يرى صورة المعنى في اللفظ .

﴿ و ﴾ من المعلوم أن ﴿ مجرد الاكملية لا يوجبه ﴾ أي لا يوجب هذا النحو من الظهور ، كيف ولو كان كذلك لزم تبادل المراتب الشديدة من الالوان عند اطلاق اسمها ، والسرفي ذلك ما ذكره العلامة المشكيني (ره) بقوله : لان المسلم كما له ثبوتاً لا اثباتاً والتشكيك الثبوتي لا يستلزم التشكيك اللفظي الحاصل من شدة الانس في مقام القابلية ﴿ كما لا يخفى ﴾ بأدنى تأمل .

﴿ نعم فيما ﴾ تمت مقدمات الحكمة بأن ﴿ كان الأمر بصدد البيان ﴾ ولم ينصب قرينة على الطرف المقابل ﴿ قضية مقدمات الحكمة هو الحمل على الوجوب ﴾ سواء قلنا بالاشتراك أو بوضع الصيغة للنذب ﴿ فان النذب كأنه يحتاج الى مؤنة بيان التحديد ﴾ وقد أفاده الميرزا المجدد الشيرازي قدس سره في محكي كلامه بقوله : ان حقيقة الوجوب انما هو الطلب الخالص عن شوب الرجوع

والتقييد بعدم المنع من الترك بخلاف الوجوب ، فانه لاتحديد فيه للطلب ولا تقييد ، فاطلاق اللفظ وعدم تقييده مع كون المطلق فى مقام البيان كاف فى بيانه فافهم .

وحقيقة النذب انما هي الطلب المشوب بالرجوع والاذن في الترك ، اذ لاريب أن الاذن فيه بعد الطلب رجوع عن الطلب ، اذ ليس الطلب الا البعث والتحريك ، وهو ينافي الاذن في الترك ، اذ معه لم يبق الطلب بحاله ، وانما الباقي مجرد الميل الى الفعل .

والحاصل : ان فى الطلب التدبيري أمرين : الطلب والاذن في الترك ، ولا ريب أن الصيغة بنفسها لانتقض على افادة الثاني ، بل لابد في ذلك من ايراد دال آخر من القرائن ، وهذا بخلاف ما لو أمر به بالامر الوجوبي ، فان القصد حينئذ انما هو الطلب مع عدم قصد الرجوع عنه ، فيكون مفاد الصيغة حينئذ هو الطلب الخالص عن شوب الاذن في الترك ، ولاريب انه يكفى في افادة الصيغة بنفسها فاذا أطلقت الصيغة فهي تفيد الطلب ، ومع عدم نصب القرينة على الاذن في الترك يكون مفادها هو الطلب الخالص وهو الوجوب - انتهى .

﴿و﴾ الحاصل أن اطلاق الصيغة منزّل على الوجوب لان النذب يحتاج الى ﴿التقييد بعدم المنع من الترك﴾ وحيث لاتحديد ولا تقييد فلا نذب ، وذلك بخلاف الوجوب فانه لاتحديد فيه للطلب ولا تقييد ﴿فانه محض الطلب .

وعلى هذا ﴿فاطلاق اللفظ وعدم تقييده﴾ بالاذن في الترك ﴿مع كون المطلق فى مقام البيان كاف فى بيانه﴾ أي بيان الوجوب ﴿فافهم﴾ لعله اشارة الى أن الطلب لما كان مشتركاً بين الوجوب والاستحباب والوجوب يحتاج الى أمر زائد وهو شدة الطلب ، فمقتضى الاخذ بالمتيقن الذي هو الطلب وترك المشكوك

(المبحث الخامس)

الذي هو الشدة، أن يحمل الامر المطلق على الندب، الآن يدل دلائل على الوجوب هذا اذا قيل بالاشتراك ولو قيل بوضع الصيغة للندب فقط والوجوب مجازاً فالامر أظهر ، اذ لا يعدل عن الحقيقة الا بدليل .

ولا يخفى أن الكلام في الجملة الخبرية المفاد بها الطلب كالكلام في أصل دلالة الامر والكلام في النهي كالكلام في الامر .

«المبحث الخامس»

في التبعية والتوصلية والكلام في هذا المبحث يقع في مواضع أربعة :
« الاول » مقتضى الاصل اللفظي بالنسبة الى الصيغة .

« الثاني » مقتضى الاصل اللفظي بالنسبة الى غير الصيغة من الأدلة .

« الثالث » مقتضى الاصل العملي بالنسبة الى الصيغة .

« الرابع » مقتضى الاصل العملي بالنسبة الى غير الصيغة .

وحيث ان المصنف (ره) تعرض لما عدا الثاني فالانسب التعرض الاجمالي

له ثم الشروع في الشرح .

قال شيخنا المرتضى قدس الله سره في الطهارة في هذا المقام ما لفظه : وقد اشتهر الاستدلال على ذلك قبل الاجماع بقوله تعالى : « وما امروا الا ليعبدوا الله

مخلصين له الدين »^(١) وقوله ﷺ : « انما الاعمال بالنيات ولكل امرئ ما نوى »^(٢)

وقوله ﷻ : « لا عمل الا بنية »^(٣) والاية ظاهرة في التوحيد ونفي الشرك من وجوه

(١) سورة البينة : ٥ .

(٢) وسائل الشيعة ج ١ ص ٣٥ ح ١٠ .

(٣) وسائل الشيعة ج ١ ص ٣٣ ح ١

ان اطلاق الصيغة هل يقتضى كون الوجوب توصلياً فيجزى اتية-انه
مطلقاً ولو بدون قصد القربة، أو لا فلا بد من الرجوع فيما شك فى
تعبديته وتوصليته الى الاصل لابد فى تحقيق ذلك من تمهيد مقدمات:
(احداها) الوجوب التوصلى هو ما كان الغرض منه يحصل بمجرد
حصول الواجب، ويسقط بمجرد وجوده،

ثم ذكر الوجوه الى أن قال : واما الاخبار فحملها على ظاهرها ممتنع وعلى نفى
الصحة - بمعنى ترتب الاثر - موجب للتخصيص الملحق للكلام بالهزل^(١) - الخ.
وأما المقام الاول فنقول : ﴿ان اطلاق الصيغة هل يقتضى كون الوجوب
توصلياً فيجزى اتيانه﴾ أي الواجب ﴿مطلقاً﴾ أي ﴿ولو بدون قصد القربة﴾
فلو أمر بوجوب غسل الجنابة هل يجزى غسل الاعضاء ولو كان غافلاً عن وجوب
الغسل عليه أو اغتسل في ماء مفصوب أو كان نائماً فوقع في الماء والحاصل
أن حاله حال تطهير النجس ﴿اولاً﴾ اطلاق للصيغة من جهة قصد القربة ، ولو
قلنا بعدم الاطلاق فما كان من الاوامر معلوم حاله ، وانه مشروط بقصد القربة أو
غير مشروط فهو ، والا ﴿فلا بد من الرجوع فيما شك فى تعبديته وتوصليته الى
الاصل﴾ العملي من البراءة أو الاشتغال على ما يأتي تفصيله و ﴿لا بد فى تحقيق
ذلك من تمهيد مقدمات﴾ ثلاثة :

﴿احداها﴾ ان الوجوب من حيث اعتبار قصد القربة فى الواجب وعدمه
ينقسم الى قسمين الاول التوصلى والثاني التعبدى و ﴿الوجوب التوصلى﴾ قد
عرف بتعاريف أظهرها أنه ﴿هو ما كان الغرض منه يحصل بمجرد حصول الواجب
ويسقط الغرض﴾ بمجرد وجوده ﴿من دون أن يكون قصد القربة دخيلاً فيه ،

بخلاف التعبدى فان الغرض منه لا يكاد يحصل بذلك ، بل لابد فى سقوطه وحصول غرضه من الاتيان به متقرباً به منه تعالى .

وان كان اتيانه بقصد القرية ممكناً بل موجباً لمزيد الثواب.

والحاصل : ان الواجب التوصلى ما يكون مسلوباً عنه الخصوصيات الزائدة عن أصل وجوده ، بحيث لا يكون المقصود منه الا أصل وجوده فى الخارج ، سواء وقع من الفاعل أو من غيره باختيار أو بدونه بقصد القرية أو بدونها ، وذلك كتطهير النجس مقدمة للصلاة ، فانه واجب سواء وقع من المصلى أم غيره ولو من الريح ، ولو وقع من المصلى لا يفرق فيه بين وقوعه عن اختيار أم لا كما لو وقع فى الماء ، واذا وقع بالاختيار لا يفرق فيه بين قصد القرية وعدمه ﴿ بخلاف ﴾ الواجب ﴿ التعبدى ﴾ كالصلاة ﴿ فان الغرض منه ﴾ الداعي الى ايجابه ﴿ لا يكاد يحصل بذلك ﴾ أي بمجرد وجوده فى الخارج ﴿ بل لابد فى سقوطه ﴾ أي الواجب التعبدى ﴿ وحصول غرضه من الاتيان به ﴾ من شخص الفاعل بالاختيار ﴿ متقرباً به منه تعالى ﴾ شأنه . ثم ان التوصلى والتعبدى لهما اطلاقات لا حاجة لنا فى ايرادها .

ولا يذهب عليك ان التسمية بالتوصلى لاجل كون الواجب جعل وصلة الى الغرض من دون ملاحظة شيء آخر ، وبالتعبدى لاجل كون الواجب عبادة بمعناها الاصطلاحي^(١) والعبادة مأخوذ فيها قصد القرية بالاجماع وبعض الادلة المتقدمة على القول بدلائنها ، والافكل مما اعتبر فيه قصد القرية وغيره يصلح تسميته بالتوصلى والتعبدى كما لا يخفى .

ثم ان القرية عبارة عما يترتب على الاطاعة من القرب المعنوي والمحبوبة

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

(ثانيتها) ان التقرب المعتبر فى التبعدى ، ان كان بمعنى قصد الامتثال والاتيان بالواجب بداعى أمره كان

عندالله تعالى .

﴿ثانيتها: ان التقرب المعتبر فى التبعدى﴾ عبارة عن اتيانه بنحو قريب ، وذلك يتصور على وجوه :

« الاول » كون الفعل ناشئاً عن داعى أمره ، فالصلاة مثلاً لا يترتب عليها القرب الا اذا أتى بها بداعى امتثال الامر المتعلق بها .
« الثانى » اتيانه بداعى حسنه .
« الثالث » اتيانه بداعى كونه ذا مصلحة .
« الرابع » اتيانه لله تعالى الى غير ذلك .

ثم ﴿ان كان﴾ المراد من التقرب المعنى الاول ﴿بمعنى قصد الامتثال والاتيان بالواجب بداعى أمره كان﴾ هذا التقسيم الى التوصلى والتبعدى تقسيماً بعد تعلق الامر لانقساماً لموضوع الامر ، وذلك يتضح ببيان مقدمة وهي : ان المولى لو قال يجب عليك الصلاة فهنا أمران : الاول الموضوع وهو الصلاة ، والثانى الحكم وهو الوجوب ورتبة الاول مقدم على الثانى ، بمعنى أن العقل يرى توقف الثانى على الاول كتوقف الضوء على الشعلة وان انحدا زماناً . ثم انه بعد ما أوجب الشارع الصلاة بحكم العقل بوجوب الاطاعة ، ومعنى حكم العقل - على مبنى بعض المحققين - رؤية الحسن والثواب فى الفعل والقبح والعقاب فى الترك ، فالعقل كالعين لكن يرى المعقولات والعين ترى المحسوسات . اذا عرفت ذلك قلنا : قد يطرأ التقسيم على الموضوع - اعني الصلاة - وقد يطرأ التقسيم على الاطاعة ، والانقسام الى التبعدى والتوصلى مما يطرأ على الثانى

مما يعتبر في الطاعة عقلاً لا ممّا أخذ في نفس العبادة شرعاً ،
وذلك لاستحالة أخذ ما لا يكاد يتأتى الا من قبل الامر بشئ في متعلق
ذاك الامر مطلقاً شرطاً أو شرطاً ، فما لم تكن نفس الصلاة متعلقة
للامر لا يكاد يمكن اتيانها بقصد امتثال أمرها ،

وقصد الامتثال الذي هو محل الكلام ﴿مما يعتبر في الطاعة عقلاً﴾ وكان مما
يحكم به العقل لاجل تحصيل غرض المولى ﴿لا مما اخذ في نفس العبادة شرعاً﴾
بأن يكون دخيلاً في الموضوع ، بل لا يمكن أخذ قصد الامتثال في جانب
الموضوع .

﴿وذلك﴾ لان قصد امتثال الامر متوقف على الامر ، والامر متوقف على
الموضوع فلا يمكن اخذه في الموضوع ، بمعنى تعلق الامر بالصلاة المقيدة
بقصد الامتثال ﴿لاستحالة اخذ ما لا يكاد يتأتى الا من قبل الامر بشئ في متعلق
ذاك الامر مطلقاً﴾ أي سواء اخذ ﴿شرطاً أو شرطاً﴾ فلا يعقل أن يقول الصلاة
بشرط الامتثال واجبة ، أو الصلاة مع قصد الامتثال واجبة .

والحاصل : ان قصد الامتثال بعد الامر ، والامر بعد الصلاة ، فلا يمكن أن
يكون قصد الامتثال في مرتبة الصلاة بحيث يتعلق الامر بمجموعهما لان ذلك
دور ، فان قصد الامتثال لكونه متولداً من الامر يتوقف على الامر ، ولكونه في
موضوع الامر يتوقف الامر عليه ﴿فما لم تكن نفس الصلاة متعلقة للامر لا يكاد
يمكن اتيانها بقصد امتثال أمرها﴾ .

قال بعض الاعلام : ان هذا الكلام اشارة الى محذور آخر ، وهو ان الامر
اذا لم يتعلق بذات المأمور به بل بها مقيدة بداعي الامر امتنع الاتيان بها لامرها
لعدم الامر بها ، فيكون التكليف بها لامرها تكليفاً بغير المقدور - انتهى .

وتوهم امكان تعلق الامر بفعل الصلاة بداعي الامر وامكان الاتيان بها بهذا الداعي ضرورة امكان تصور الامر بها مقيدة والتمكن من اتيانها كذلك بعد تعلق الامر بها والمعتبر من القدرة المعتبرة عقلا في صحة الامر انما هو في حال الامتثال لاحال الامر

ويتضح هذا بما لو قال زيد لعبده جثني بالماء بداعي أمر عمرو ، فان العبد يستنع في حقه الاتيان بالماء بهذا الداعي اذا لم يكن عمرو امره .

﴿و﴾ قد حاول بعض الجواب عن الاشكاليين : اما عن الاول أي لزوم الدور فـ ﴿توهم امكان تعلق الامر بفعل الصلاة بداعي الامر﴾ لما سيأتي .

﴿و﴾ أما عن الثاني أي لزوم التكليف بغير المقدور فبتوهم ﴿امكان الاتيان بها﴾ أي بالعبادة ﴿بهذا الداعي﴾ أي داعي امتثال الامر .

واحتج للاول بأن المولى كما يتصور موضوع حكمه بسائر اجزائه وشرائطه كذلك يتصور هذا الشرط ﴿ضرورة امكان تصور الامر بها﴾ أي بالعبادة ﴿مقيدة﴾ بشرط قصد الامتثال . مثلاً يتصور الصلاة مع الطهارة والستر والقبلة بشرط قصد الامتثال ثم يأمر بها ، وهذا لامحذور فيه اذ التصور خفيف المؤنة .

﴿و﴾ احتج للثاني بأننا نمنع كون التقييد بقصد الامتثال يوجب عدم قدرة العبد ، اذ له ﴿التمكن من اتيانها كذلك﴾ مقيدة ﴿بعد تعلق الامر بها و﴾ ذلك لان ﴿المعتبر من القدرة المعتبرة عقلا في صحة الامر انما هو﴾ القدرة ﴿في حال الامتثال﴾ والمفروض أن العبد قادر ، و ﴿لا﴾ يعتبر القدرة ﴿حال الامر﴾ فانه يصح أن يأمر المولى فاقد الماء قبل الزوال بالتوضي بعد الزوال اذا كان واجداً للماء .

والحاصل : ان بعد أمر المولى بالصلاة المقيدة تكون الصلاة مأموراً بها

واضح الفساد ضرورة انه وان كان تصورهما كذلك بمكان من الامكان الا انه لا يكاد يمكن الاتيان بها بداعي أمرها لعدم الامر بها ، فان الامر حسب الفرض تعلق بها مقيدة بداعي الامر ، ولا يكاد يدعو الامر الا الى ما تعلق به لا الى غيره

فيتمكن العبد من الاتيان بالصلاة المأمور بها ، وان كان حال الامر لم تكن الصلاة مأموراً بها .

ولكن كلا التوهمين ﴿واضح الفساد ضرورة انه وان كان تصورهما كذلك﴾ مقيدة بمفهوم امتثال امرها بالنسبة الى المولى واتيانها بعد تصور هذا المفهوم بالنسبة الى العبد ﴿بمكان من الامكان﴾ فيتصور المولى الصلاة المقيدة ثم يقول اثبت بها ثم يتصور العبد اني آتي بالصلاة المقيدة ثم يأتي بها ﴿الا﴾ أن التصور غير مفيد في دفع ما ذكرنا من الاشكالين :

أما اشكال الدور فلان الداعي الذي هو قيد للايجاد والامتثال المترتب على الحكم لا يكاد يمكن دخله في المأمور به ، اذ لا معنى لتعقل المولى الصلاة المقيدة امتثالها بداعي امره ثم يأمر بها - فتأمل .

والمصنف (ره) اضرب عن دفع الاشكال الاول للمتوهم واشتغل بدفع الثاني اعني توهم قدرة العبد ، وحاصله ﴿انه لا يكاد يمكن الاتيان بها﴾ أي بذات العبادة ﴿بداعي أمرها لعدم الامر بها﴾ أي بذات العبادة مجردة ﴿فان الامر حسب الفرض تعلق بها مقيدة بداعي الامر و﴾ ذلك لان المفروض أن المولى اوجب الصلاة بداعي الامر لا الصلاة المجردة ، فالامر تعلق بشيئين ذات الصلاة مع الداعي ، فالامر يدعو اليهما معاً لا الى أحدهما مجرداً ، اذ ﴿لا يكاد يدعو الامر الا الى ما تعلق به﴾ وهو المركب أو المقيد و ﴿لا﴾ يدعو ﴿الى غيره﴾

ان قلت : نعم ولكن نفس الصلاة أيضاً صارت مأموراً بها بالامر بها مقيدة . قلت : كلا لان ذات المقيد لا تكون مأموراً بها فان الجزء التحليلي العقلي لا يتصف بالوجوب أصلاً فانه ليس الا وجود واحد واجب بالوجوب النفسي كما ربما يأتي في باب المقدمة .

وهو ذات العبادة بدون الداعي ، وبما ذكر تبين عدم قدرة العبد الى الابد .
والحاصل : ان العبد اما أن يأتي بالصلاة مع أجزائها وشروطها التي منها داعي الامر ، واما أن يأتي بالصلاة فقط بداعي الامر ، والاول غير ممكن ، لان داعي الامر انما كان متعلقاً بذات الصلاة لا بالصلاة مع الداعي ، اللهم الا أن يكون هناك أمران كما سيأتي ، والثاني غير مقدور لان الصلاة فقط لم تكن واجبة حتى يأتي بها بداعي أمرها .

﴿ان قلت : نعم﴾ الصلاة فقط لم تكن واجبة ﴿ولكن﴾ يمكن الاتيان بها بداعي أمرها لان ﴿نفس الصلاة﴾ حيث كانت جزءاً من المأمور به تعلق الامر بها ﴿أيضاً﴾ كما تعلق بالكل وبهذا ﴿صارت مأموراً بها﴾ لكن لا بالامر الاستقلالي بل ﴿بالامر بها مقيدة﴾ فان جزء المأمور به مأمور به .

﴿قلت : كلا﴾ ليس جزء المأمور به مأموراً به ﴿لان ذات المقيد لا تكون مأموراً بها﴾ مستقلاً حتى يكون الاتي بها آتياً بجزء المأمور به ، ألا ترى لسو أمر المولى بعق رقبة مؤمنة فأعتق الرقبة المجردة لم يكن آتياً بشيء من المأمور به أصلاً ﴿فان الجزء التحليلي العقلي﴾ كذات المقيد ﴿لا يتصف بالوجوب أصلاً﴾ . نعم توهم بعض اتصافه بالوجوب المقدمي حيث كان في ضمن الكل ﴿فانه﴾ أي المأمور به ﴿ليس الا وجود واحد واجب بالوجوب النفسي﴾ الواحد ﴿كما ربما يأتي في باب المقدمة﴾ توضيحه انشاء الله تعالى .

ان قلت : نعم لكنه اذا أخذ قصد الامتثال شرطاً وأما اذا أخذ شرطاً فلامحالة نفس الفعل الذى تعلق الوجوب به مع هذا القصد يكون متعلقاً للوجوب اذ المركب ليس الا نفس الاجزاء بالاسر ويكون تعلقه بكل بعين تعلقه بالكل ويصح أن يؤتى به بداعى ذاك الوجوب ، ضرورة صحة الاتيان بأجزاء الواجب بداعى وجوبه؟

﴿ان قلت : نعم﴾ ان ذات المقيد لا تتصف بالوجوب بدون القيد فالصلاة لا تكون مأموراً بها ﴿لكنه﴾ انما تكون غير مأمور بها ﴿اذا أخذ قصد الامتثال شرطاً﴾ حتى يكون من باب المقيد والقيد ﴿وأما اذا أخذ﴾ قصد الامتثال ﴿شروطاً﴾ وجزءاً ﴿فلامحالة﴾ تكون ذات العبادة جزءاً ، ويكون من باب الكل والجزء لا المقيد والقيد ﴿نفس الفعل الذى تعلق الوجوب به مع هذا القصد﴾ أي قصد الامتثال ﴿يكون متعلقاً للوجوب﴾ بحيث يرد عليهما وجوب منبسط ﴿اذ المركب﴾ المتعلق للوجوب ﴿ليس الا نفس الاجزاء بالاسر﴾ وبالتمام ﴿ويكون تعلقه﴾ أي الوجوب حين التركيب ﴿بكل﴾ من جزئيه ﴿بعين تعلقه بالكل﴾ من حيث هو كل ، والحاصل ان المأمور به لو كان مركباً ينحل الامر بالكل الى أوامر ضمنية يتعلق كل واحد منها بواحد من الاجزاء .

﴿و﴾ على هذا ﴿يصح أن يؤتى به﴾ أي بالفعل نفسه ﴿بداعى ذاك الوجوب﴾ الذى تعلق بهذا الجزء ﴿ضرورة صحة الاتيان بأجزاء الواجب﴾ بنحو أن يأتي بكل جزء ﴿بداعى وجوبه﴾ . ومن هذا يمكن تشكيل القياس هكذا : ذات الفعل جزء من الواجب ، وكل جزء من أجزاء الواجب يجوز اتيانه بداعى وجوب نفسه ، فينتج ان ذات الفعل يجوز اتيانها بداعى وجوب نفسها . ولا يخفى ان الصغرى متوقفة على اثبات كون ذات الفعل جزءاً لاقيداً ،

قلت : مع امتناع اعتباره كذلك فانه يوجب تعلق الوجوب بأمر غير اختياري، فان الفعل وان كان بالارادة اختياريًا الا ان ارادته حيث لا تكون بارادة اخرى - والا لتسلسلت - ليست باختيارية ،

والكبرى متوقفة على تمامية كليتها ، بأن يثبت أن كل جزء سواء كان مستقلاً أو في ضمن الواجب يجوز اثباته بقصد وجوب نفسه . وحيث ان المصنف (ره) سلم الصغرى أبطل كلية الكبرى كما ستعرف .

﴿قلت﴾ : لا يمكن أن يكون الوجوب تعلق بذات الواجب ﴿مع﴾ قصد الامثال معاً على نحو التركيب لان قصد الامثال عبارة عن ارادة الفعل الناشيء عن الامر فمعنى تعلق الوجوب بقصد الامثال تعلقه بالارادة و ﴿امتناع اعتباره﴾ أي قصد الامثال أي الارادة ﴿كذلك﴾ أي جزءاً ومتعلقاً للوجوب واضح ﴿فانه﴾ أي كون الارادة جزءاً ﴿يوجب تعلق الوجوب بأمر غير اختياري﴾ للمكلف ﴿فان الفعل﴾ وهو ذات الواجب ﴿وان كان بالارادة﴾ أي بسبب ارادته ﴿اختياريًا﴾ ولهذا يحسن الامر بالفعل ﴿الا ان ارادته﴾ التي هي الجزء الاخر للمركب الواجب حسب الفرض ﴿حيث لا تكون بارادة اخرى - والا﴾ فان كانت بارادة اخرى ﴿لتسلسلت - ليست باختيارية﴾ وعلى هذا فلا يمكن تعلق الامر بها فلا يكون الواجب مركباً .

وبعبارة أوضح : ان الامر انما يتعلق بما هو اختياري للمكلف وقصد الامثال غير اختياري للمكلف فلا يتعلق به الامر ، أما الصغرى فواضح وأما الكبرى فلان القصد عبارة عن الارادة غير اختيارية . ويدل على كون الارادة غير اختيارية أن كل أمر اختياري مسبوق بارادة والمسبوق بارادة اختيارية يلزم كونها مسبوقاً بارادة اخرى وحيث ان الارادة المتقدمة أيضاً اختيارية لزمت سبقتها بارادة نالته

كما لا يخفى انما يصح الاتيان بجزء الواجب بداعي وجوبه في ضمن اتيانه بهذا الداعي، ولا يكاد يمكن الاتيان بالمركب من قصد الامتثال بداعي امتثال أمره .

الى غير النهاية ، وذلك مستلزم للتسلسل^(١) ﴿ كما لا يخفى ﴾ فتأمل ﴿ انما يصح ﴾ متعلق بقوله : « مع امتناع » وهذا جواب آخر عن الاشكال ، وحاصله منع الكبرى المتقدمة بيانه :

ان ما ذكرتم من جواز الاتيان بجزء الواجب بداعي وجوبه لا يصح على اطلاقه ، بل انما يصح ﴿ الاتيان بجزء الواجب بداعي وجوبه في ضمن اتيانه ﴾ أي تمام السوجب ﴿ بهذا الداعي ﴾ كأن يأتي بفصل الوجه بداعي وجوبه في ضمن الاتيان بتمام الموضوع بداعي وجوبه ، وأما اذا لم يمكن الاتيان بجميع أجزاء الواجب بداعي الوجوب أو أمكن ولم يرد المكلف الا الاتيان ببعض فلا يصح الاتيان بجزء الواجب بداعي الوجوب ﴿ و ﴾ مانحن فيه من قبيل الاول اذ ﴿ لا يكاد يمكن الاتيان بالمركب ﴾ الذي تركب ﴿ من قصد الامتثال ﴾ ومن ذات الفعل ﴿ بداعي امتثال أمره ﴾ أي أمر ذلك المركب، واذا لم يمكن الاتيان بالمركب لم يمكن الاتيان بجزءه الذي هو أصل الفعل في ضمن الكل بداعي وجوبه .

(١) في هذا الكلام نظر ، لان كون الارادة اختيارية لا يلزم سبقها بارادة اخرى ، فان اختيارية كل شيء بالارادة ، واختيارية الارادة بنفسها ، كما ان ضوء كل شيء بالنور، وضوء النور بنفسه - فتأمل . مع انه كما اذا تعلق التكليف بالفعل ارادة العبد كذلك اذا تعلق بالارادة ارادها الشخص ، ولا يلزم التسلسل أصلا ، بل ينقطع بانقطاع الاعتبار - فتدبر .

ان قلت : نعم لكن هذا كله اذا كان اعتباره فى المأمور به بأمر واحد ، وأما اذا كان بأمرين تعلق أحدهما بذات الفعل وثانيهما باتيانه بداعى أمره فلا محذور أصلاً كما لا يخفى ، فلأمر أن يتوصل بذلك فى الوصلة

والحاصل : ان الاتيان بالصلاة بداعى الامر لا يمكن لانه اما أن يؤتى بها مجردة عن الجزء الآخر فيكون كاتيان غسل الوجه فقط بداعى الوجوب وهو باطل قطعاً ، واما أن يؤتى بها مع جزئها الآخر بهذا الداعى - بأن يقول اعمل الصلاة بداعى الامر بداعى الامر- بحيث يتعلق الداعى بأصل الصلاة وداعيتها ، وهذا أيضاً باطل لان الداعى لا يتعلق بالداعى والا تسلسل .

ان قلت : اذا لم يمكن تعلق الامر بأحد الجزئين لامحذوري فعلقه بالجزء الآخر أعني ذات الفعل قلت : الامر بالكل لا يصير داعياً الى البعض عند عدم كونه داعياً الى البعض الآخر ولا يصح التفكيك بين الجزئين بأن يكون الفعل تبعدياً والجزء الآخر توصلياً .

﴿ان قلت : نعم﴾^(١) لا يمكن أخذ التقرب فى المأمور به شرعاً بما قدمتم من البيان ﴿لكن هذا كله اذا كان اعتباره﴾ أى التقرب ﴿فى المأمور به بأمر واحد واما اذا كان﴾ اعتبار القرية ﴿بأمرين تعلق أحدهما بذات الفعل﴾ فتحقق به أصل وجوبه ﴿و﴾ تعلق ﴿ثانيهما باتيانه﴾ أى الفعل ﴿بداعى أمره﴾ الاول فيتحقق به وجوب اتيانه بقصد القرية ﴿فلامحذور أصلاً﴾ فى جعل التقرب بمعنى قصد امتثال الامر معتبراً فى المأمور به شرعاً ﴿كما لا يخفى﴾ فيأمر أولاً باتيانها بداعى أمرها الاول ﴿فلأمر أن يتوصل بذلك﴾ أى بتعدد الامر ﴿فى الوصلة

(١) هذا راجع الى أصل المطلب لالى ما تقدمه من الجواب كما لا يخفى .

الى تمام غرضه ومقصده بلامنعة .

قلت : مضافاً الى القطع بأنه ليس فى العبادات الا أمر واحد كغيرها من الواجبات والمستحبات ، غاية الامر يدور مدار الامثال وجوداً وعدمها فيها المثوبات والعقوبات بخلاف ماعداها فيدور فيه خصوص المثوبات ، وأما العقوبة فمترتبة على ترك الطاعة ومطلق الموافقة

الى تمام غرضه ومقصده الذي لا يحصل بأصل اتيان الفعل مجرداً عن قصد القرية ، وبهذا يحصل مقصده بلامنعة وتبعة .

قلت : مضافاً الى القطع بأنه ليس فى العبادات واجبها ومستحبها الا أمر واحد كغيرها من الواجبات والمستحبات التوصليه غاية الامر في الفرق بين التوصلى والتعبدى أنه يدور مدار الامثال وجوداً وعدمها فيها أي في التعبديات المثوبات والعقوبات فاعل يدور ، فاذا أتى بالفعل بقصد الامثال كان مثاباً واذا لم يأت بالفعل بقصد الامثال كان معاقباً ، سواء لم يأت بأصل الفعل أو لم يأت بقصد الامثال مع اتيانه بأصل الفعل بخلاف ماعداها أي ماعدا العبادات من التوصليات فيدور فيه أي فيما عداها خصوص المثوبات فلو أمر بكفى الميت فكفنه بقصد الامثال كان مثاباً ولو لم يقصد الامثال لم يكن مثاباً ، مع أنه في كلا الحالين أتى بالواجب وامن من تبعة العقاب وأما العقوبة في الواجب التوصلى فمترتبة على ترك الطاعة بان لم يكن الميت أصلاً وترك مطلق الموافقة فهذا هو الفرق بين التوصلى والتعبدى ، لا أن التعبدى فيه أمران وفي التوصلى أمر واحد .

ولا يخفى أن ما ذكره من الفرق في مسئلة العقاب مختص بالواجب لا المستحب

ان الامر الاول ان كان يسقط بمجرد موافقته ولو لم يقصد به الامتثال كما هو قضية الامر الثانى فلا يبقى مجال لموافقة الثانى مع موافقة الاول بدون قصد امتثاله فلا يتوسل الأمر الى غرضه بهذه الحيلة والوسيلة وان لم يكد يسقط بذلك فلا يكاد يكون له وجه الا عدم حصول غرضه بذلك من أمره ، لاستحالة سقوطه مع عدم حصوله ، والا لما كان

﴿ان الامر الاول﴾ مفعول قلت والمراد بالامر الاول هو المتعلق بذات العبادة ﴿ان كان يسقط بمجرد موافقته﴾ بأن أتى بذات الصلاة ﴿ولو لم يقصد به الامتثال﴾ كسائر التوصليات ﴿كما هو قضية الامر الثانى﴾ أي مقتضى الامر الثانى سقوطه اذا أتى به بقصد الامتثال لا بمجرد موافقته وعلى هذا ﴿فلا يبقى مجال لموافقة﴾ الامر ﴿الثانى مع موافقة﴾ الامر ﴿الاول بدون قصد امتثاله﴾ أي بدون قصد امتثال الامر الاول، ووجه عدم بقاء مجال الموافقة عدم بقاء الموضوع بعد اتيانه ﴿فلا يتوسل﴾ المولى ﴿الأمر الى غرضه﴾ الذي هو الاتيان بالفعل بداعى القرية ﴿بهذه الحيلة والوسيلة﴾ أعنى تعدد الامر .

والحاصل : انه اذا أتى العبد بمتعلق الامر الاول بدون قصد القرية فان سقط غرض المولى فلا مجال للامر الثانى وكان لغواً ﴿وان لم يكد يسقط﴾ الامر الاول ﴿بذلك﴾ أي بمجرد موافقته ﴿فلا يكاد يكون له﴾ أي لعدم السقوط ﴿وجه الا عدم حصول غرضه﴾ الباعث للامر ﴿بذلك﴾ أي بمجرد الموافقة ﴿من أمره﴾ ثم علل عدم سقوط الامر في صورة عدم حصول الغرض بقوله : ﴿لاستحالة سقوطه﴾ أي الامر الاول ﴿مع عدم حصوله﴾ أي عدم حصول الغرض من مجرد موافقته ﴿والا﴾ فلو سقط الامر مع عدم حصول الغرض ﴿لما كان﴾ الغرض

موجباً لحدوثه ، وعليه فلا حاجة في الوصول الى غرضه الى وسيلة تعدد الامر ، لاستقلال العقل مع عدم حصول غرض الأمر بمجرد موافقة الامر بوجوب الموافقة على نحو يحصل به غرضه فيسقط أمره .

﴿موجباً لحدوثه﴾ أي حدوث الامر، اذ الامر انما ينشأ من المصلحة المألزمة فلو كانت باقية لا يعقل عدم الامر، فعدم الامر مع بقاء المصلحة كاشف عن ضعف المصلحة وانها ليست بحيث يوجب الامر .

﴿وعليه﴾ أي على التقدير الثاني - وهو عدم سقوط الامر الاول بمجرد موافقته لعدم حصول غرضه - ﴿فلا حاجة﴾ للمولى ﴿في الوصول الى غرضه﴾ الذي هو الاتيان بداعي القرية ﴿الى وسيلة تعدد الامر﴾ وانما لا يحتاج الى تعدد الامر ﴿لاستقلال العقل مع عدم حصول غرض﴾ المولى ﴿الأمر بمجرد موافقة الامر﴾ الاول ﴿بوجوب﴾ متعلق بالاستقلال، أي ان العقل يستقل حينئذ بوجوب ﴿الموافقة﴾ والاتيان بالواجب ﴿على نحو يحصل به﴾ أي بذلك الاتيان - المفهوم من الموافقة - ﴿غرضه﴾ واذا أتى العبد بهذا النحو الفعل ﴿فيسقط أمره﴾ لحصول غرضه ولا يبقى مجال للامر الثاني .

قال السيد الحكيم معلقاً على قوله : « وان لم يكذ » ما لفظه : يعنى اذا كان الامر لا يسقط بمجرد موافقته، فلا بد أن يكون بقاءه لاجل عدم حصول الغرض، وحينئذ لا حاجة الى الامر الثاني، لكفاية حكم العقل بوجوب تحصيل الغرض ولولا الاتيان بالمأمور به بداعي أمره .

أقول : هذا يتم مع العلم بعدم حصول الغرض، وكذا مع الشك لو قيل يحكم العقل بالاحتياط ، أما لو قيل بحكمه بالبرائة في المقام كما سيأتي فلا مانع من

هذاكله اذا كان التقرب المعبر فى العبادة بمعنى قصد الامثال ،
وأما اذا كان بمعنى الاتيان بالفعل بداعى حسنه أو كونه ذا مصلحة
أوله تعالى ، فاعتباره فى متعلق الامر وان كان بمكان من الامكان
الا انه غير معبر فيه قطعاً ، لكفاية الاقتصار على قصد الامثال الذى
عرفت عدم امكان أخذه فيه

الامر الثانى مولوياً ليكون رافعاً لحكم العقل كما فى سائر موارد - (١) انتهى .
﴿ هذا ﴾ الكلام ﴿ كله ﴾ من أول قوله : « ثانيها » الى هنا كان فى بيان عدم
امكان أخذ التقرب فى العبادة شرعاً فيما ﴿ اذا كان التقرب المعبر فى العبادة بمعنى
قصد الامثال ﴾ كما سبق .

﴿ وأما اذا كان ﴾ التقرب المعبر فى العبادة ﴿ بمعنى الاتيان بالفعل بداعى
حسنه ﴾ كأن يقول أصوم لكونه حسناً ﴿ أو كونه ذا مصلحة أوله تعالى ﴾ كما
تقدم فى أول البحث من تفسير القرية بها ﴿ فاعتباره ﴾ أى التقرب بهذا المعنى
﴿ فى متعلق الامر ﴾ وموضوعه ﴿ وان كان بمكان من الامكان ﴾ لعدم لزوم الاشكالين
المتقدمين أعنى الدور وعدم قدرة المكلف ﴿ الا أنه غير معبر فيه قطعاً ﴾ لان
كل واحد من الامور المذكورة اما يعتبر تعييناً أو يعتبر تخيراً بينه وبين قصد
الامثال .

والاول باطل قطعاً ﴿ لكفاية الاقتصار على قصد الامثال ﴾ ففى مقام العمل
بلاخلاف ، والثانى باطل أيضاً لان قصد الامثال كما لا يمكن أخذه تعييناً لا يمكن
أخذه تخيراً ، فأخذه بأى وجه كان موجب لعود المحذور ﴿ الذى عرف ﴾ من
الدور وعدم قدرة المكلف الموجبين له ﴿ عدم امكان أخذه فيه ﴾ أى فى متعلق

بديهية تأمل فيما ذكرناه في المقام تعرف حقيقة المرام كي لا تقع فيما وقع فيه من الاشتباه بعض الاعلام .

ثالثتها : انه اذا عرفت بما لا مزيد عليه عدم امكان أخذ قصد الامتثال في الأمور به أصلاً ، فلامجال للاستدلال باطلاقه ولو كان مسوقاً في مقام البيان على عدم اعتباره كما هو أوضح من أن يخفى فلايكاد يصح التمسك به الا فيما يمكن اعتباره فيه ،

التكليف ﴿بديهية﴾ كما تقدم ﴿تأمل فيما ذكرناه في المقام تعرف حقيقة المرام﴾ وكيفية النقض والابرار ﴿كيلا تقع فيما وقع فيه من الاشتباه﴾ بيان ما ﴿بعض الاعلام﴾ .

هذا كله في بيان امكان أخذ التقرب في متعلق التكليف شرعاً وعدمه ، وحيث ثبت عدم مكانه في مقام الثبوت ، لامجال للبحث عنه في مقام الاثبات ، اذ مقام الاثبات فرع الثبوت كما هو بديهي . هذا تمام الكلام في المقدمة الثانية .

﴿ثالثتها﴾ في عدم جواز التمسك باطلاق الصيغة لاثبات التوصلية ﴿انه اذا عرفت بما لا مزيد عليه عدم امكان أخذ قصد الامتثال في الأمور به أصلاً﴾ وكذا سائر القصود التي فسرنا التقرب بها ﴿فلامجال للاستدلال باطلاقه﴾ أي اطلاق الأمور به ﴿ولو كان مسوقاً في مقام البيان﴾ وتمت مقدمات الحكمة ﴿على عدم اعتباره﴾ متعلق باستدلال ﴿كما هو أوضح من ان يخفى﴾ .

وسره ان الاطلاق والتقييد من باب العدم والملكة ، وهما كما قرر في موضعه يحتاجان الى الموضوع القابل ، ومتعلق التكليف حيث لم يكن قابلاً للاطلاق ﴿فلايكاد يصح التمسك به﴾ أي باطلاق دليل الأمور به ﴿الا فيما﴾ أي جزء أو شرط ﴿يمكن اعتباره فيه﴾ أي في الأمور به .

فانقدح بذلك انه لاوجه لاستظهار التوصلية من اطلاق الصيغة بمادتها .
ولا لاستظهار عدم اعتبار مثل الوجه مما هو ناش من قبل الامر
من اطلاق المادة فى العبادة لو شك فى

﴿فانقدح بذلك﴾ الذى ذكرنا من عدم جواز التمسك بالاطلاق ﴿انه لاوجه
لاستظهار التوصلية من اطلاق الصيغة بمادتها﴾ وانما قال « بمادتها » لان المادة
هى متعلق التكليف . بيانه ان التكليف قد يستفاد من الجملة الخبرية نحو يجب
عليك الصلاة ونحوها ، وقد عرفت ان المكلف به هى الصلاة التى قد يطلق عليها
الموضوع^(١) وقد يطلق عليها متعلق التكليف ، وقد يستفاد التكليف من صيغة الامر
ونحوها كقوله صل ، فالوجوب أو الحرمة المستفادان من الهيئة حكم والمادة
التي تعلق بها الهيئة وطولت من العبد كالصلاة فسي المثال موضوع ومتعلق
للتكليف ثم ان الاطلاق والتقييد قد يكونان بالنسبة الى الهيئة فان صل مطلق ورحج
ان استطعت مقيد، اذ الوجوب فى الاول لم يقيد بالاستطاعة وفي الثانى قيد بها ،
وقد يكونان بالنسبة الى المادة فنحو صل الظهر مع الطهارة مقيد وصل للميت
مطلق، اذ المادة - أعني الصلاة فى الاول - مقيدة بالطهارة ، فالصلاة مع الطهارة
واجبة وفي الثانى مطلق من حيث الطهارة ﴿و﴾ كما لاوجه لاستظهار التوصلية
من اطلاق المادة كذا ﴿لا﴾ وجه ﴿لاستظهار عدم اعتبار مثل﴾ قصد ﴿الوجه﴾
أعني قصد الوجوب والتدب وغيره ﴿مما هو ناش من قبل الامر﴾ أي بعده رتبة
﴿من اطلاق المادة فى العبادة﴾ المعلوم كونها عبادة من الخارج ﴿لو شك فى﴾

(١) لا يذهب عليك انه قد يفرق بين الموضوع والمتعلق بان الموضوع هو الذى اخذ
مفروض الوجود فى متعلق الحكم كالعاقل البالغ والمتعلق هو ما يطالب العبد به من الفعل
أو الترك كالصلاة والزنا .

اعتباره فيها . نعم

اعتباره ﴿أي اعتبار مثل الوجه﴾ فيها ﴿أي في العبادات.

والحاصل : ان كلما كان مرتباً على الامر ومنتزعاً منه لا يعقل ان يؤخذ اثباتاً أو نفيّاً في الموضوع للزوم الدور المتقدم . مثلاً: قصد الوجوب لو اعتبر في موضوع الحكم لزم الدور ، لان هذا القصد متوقف على الحكم لانه ناش منه ، والحكم متوقف عليه لانه مأخوذ في موضوعه .

﴿نعم﴾ يمكن التمسك لعدم اعتبار قصد الوجه والامثال في المأمور به بوجه آخر قرره العلامة الكاظمي قدس سره بما لفظه :

نعم لو كان للامر اطلاق أمكن تعيين المأمور به من نفس الاطلاق حسب ما يقتضيه مقدمات الحكمة ، والمفروض انه ليس للامر اطلاق بالنسبة الى قصد الامثال لامتناع التقييد به الملازم لامتناع الاطلاق كما تقدم ، فالامر من هذه الجهة يكون مهملاً لا إطلاق فيه ولا تقييد ، كما كان بالنسبة الى العلم والجهل مهملاً لا إطلاق فيه ولا تقييد . هذا بحسب عالم الجعل والتشريع ، وأما بحسب الثبوت والواقع فلا بد اما من نتيجة الاطلاق واما من نتيجة التقييد ، والسر في ذلك هو انه في الواقع وفي عالم الثبوت اما أن يكون ملاك الحكم والجعل محفوظاً في كلتا حالتي العلم والجهل وكلتا حالتي قصد الامثال وعدمه ، واما أن يكون مختصاً في أحد الحالين ، فالاول يكون نتيجة الاطلاق ، والثاني يكون نتيجة التقييد . وليس مرادنا من الاهمال هو الاهمال بحسب الملاك ، فان ذلك غير معقول ، بل المراد الاهمال في مقام الجعل والتشريع حيث لا يمكن فيه الاطلاق والتقييد كما تقدم.

اذا عرفت ذلك كله فيقع الكلام في كيفية اعتبار قصد الامثال على وجه نتيجة

.

التقييد من دون أن يستلزم فيه محذوراً ، وكيفية استكشاف نتيجة الاطلاق وعدم اختيار قصد الامثال فنقول : أما طريق استكشاف نتيجة الاطلاق فليس هو على حذو طريق استكشاف الاطلاق في سائر المقامات بالنسبة الى الانقسامات السابقة على الحكم ، فان استكشاف الاطلاق في تلك المقامات انما هو لمكان السكوت في مقام البيان بعد ورود الحكم على المقسم كقوله : « اعتق رقبة التي تكون مقسماً للإيمان وغيره » ، فحيث ورد الحكم على نفس المقسم وسكت عن بيان خصوص أحد القسمين - مع انه كان في مقام البيان - فلا بد أن يكون مراده نفس المقسم من دون اعتبار خصوص أحد القسمين ، وهو معنى الاطلاق .

ولكن هذا البيان في المقام لا يجري ، اذ الحكم لم يرد على المقسم لان انقسام الصلاة الى ما يقصد بها امثال الامر وما لا يقصد بها ذلك انما يكون بعد الامر بها ، فليست الصلاة مع قطع النظر عن الامر مقسماً لهذين القسمين حتى يكون السكوت وعدم التعرض لاحد القسمين دليلاً على الاطلاق .

نعم سكوته عن اعتبار قصد الامثال في مرتبة تحقق الانقسام يستكشف منه نتيجة الاطلاق .

وبعبارة اخرى : عدم ذكر متمم الجعل على ماسياتي بيانه في المرتبة القابلة لجعل المتمم يكون دليلاً على نتيجة الاطلاق ، والفرق بين استكشاف نتيجة الاطلاق في المقام واستكشاف الاطلاق في سائر المقامات هو ان من عدم ذكر القيد في سائر المقامات يستكشف أن مراده من الامر هو الاطلاق ، وهذا بخلاف المقام ، فان من عدم ذكر متمم الجعل يستكشف أن مراده من الامر هو الاطلاق

لما عرفت من أنه لا يمكن أن يكون مراده من الامر الاطلاق ، بل من عدم ذكر متمم الجعل يستكشف انه ليس له مراد آخر سوى ما تعلق به الامر .
وبعبارة اخرى : من عدم ذكر متمم الجعل في مرتبة وصول النوبة اليه يستكشف أن الملاك لا يختص بصورة قصد الامتثال بل يعم الحالين فيحصل نتيجة الاطلاق^(١).

الى أن قال : وحينئذ يبقى الكلام في كيفية تعلق الجعل والامر المولوي باعتبار قصد الامتثال على وجه يسلم عن كل محذور .

والتحقيق في المقام انه ينحصر كيفية الاعتبار بمتمم الجعل ولعلاج له سوى ذلك ، فلا بد للمولى الذي لا يحصل غرضه الا بقصد الامتثال من تعدد الامر ، بعد ما لا يمكن أن يستوفي غرضه بأمر واحد ، فيحتال في الوصول الى غرضه ، وليس هذان الامران عن ملاك يخص بكل واحد منهما حتى يكون من قبيل الواجب في واجب ، بل هناك ملاك واحد لا يمكن أن يستوفي بأمر واحد .
ومن هنا اصطللنا عليه بمتمم الجعل ، فان معناه هو تتميم الجعل الاولى الذي لم يستوف تمام غرض المولى فليس للامرين الا امتثال واحد وعقاب واحد...^(٢).

الى أن قال : ثم ان متمم الجعل تسارة ينتج نتيجة الاطلاق واخرى ينتج نتيجة التقييد ، فالاول كمسألة اشتراك الاحكام بالنسبة الى العالم والجاهل حيث حكى نواتر الاخبار على الاشتراك ، والثاني كمسألة قصد الامتثال في موارد اعتباره^(٣) - انتهى كلامه رفع مقامه . وانما نقلناه بطوله لكثرة فوائده .

(١) فوائد الاصول ج ١ ص ١٥٨ - ١٦٠ .

(٢) فوائد الاصول ج ١ ص ١٦١ - ١٦٢ .

(٣) فوائد الاصول ج ١ ص ١٦٢ .

اذا كان الأمر فى مقام بصدد بيان تمام ماله دخل فى حصول غرضه ، وان لم يكن له دخل فى متعلق أمره ومعه سكنت فى المقام ولم ينصب دلالة على دخل قصد الامتثال فى حصوله كان هذا قرينة على عدم دخله فى غرضه ، والا لكان سكوته نقضاً له وخلاف الحكمة ، فلا بد عند الشك وعدم احراز هذا المقام من الرجوع الى ما يقتضيه الاصل ويستقل به العقل . فاعلم انه لا مجال

فاذا عرفت ذلك فلنرجع الى شرح المتن فنقول : ﴿ اذا كان الأمر فى مقام بصدد بيان تمام ماله دخل فى حصول غرضه ﴾ من الامر ﴿ وان لم يكن له ﴾ أى لما له دخل فى الغرض ﴿ دخل فى متعلق أمره ﴾ كقصد الامتثال فى المثال ، فانه دخيل فى الغرض لافى المتعلق ﴿ ومعه ﴾ أى مع كونه فى مقام البيان ﴿ سكنت فى المقام ولم ينصب دلالة على دخل قصد ﴾ الوجه و ﴿ الامتثال فى حصوله ﴾ أى حصول الغرض ﴿ كان هذا ﴾ السكوت وعدم نصب الدلالة ﴿ قرينة على عدم دخله فى غرضه ﴾ من الامر ﴿ والا ﴾ فلو كان لذلك القصد مدخلا فى حصول غرض المولى ﴿ لكان سكوته ﴾ فى مقام البيان ﴿ نقضاً له وخلاف الحكمة ﴾ ونقض الغرض قبيح .

هذا كله اذا أحرز أن المولى فى مقام البيان والا ﴿ فلا بد عند الشك وعدم احراز هذا المقام من الرجوع الى ما يقتضيه الاصل ﴾ العملى ﴿ ويستقل به العقل ﴾ فنشرع حينئذ فى الموضوع الثالث والرابع اللذين أشرنا اليهما فى أول المبحث . - أعني ما يقتضيه الاصل بالنسبة الى الصيغة وغيرها فيما اذا لم يكن المولى فى مقام البيان أو شك كونه فى مقام البيان أم لا - ﴿ فاعلم أنه لا مجال

ههنا الا لاصالة الاشتغال ولو قيل باصالة البراءة فيما اذا دار الامر بين الاقل والاكثر الارتباطيين ، وذلك لان الشك ههنا في الخروج عن عهدة التكليف المعلوم مع استقلال العقل بلزوم الخروج عنها ،

هاهنا ﴿ فيما لم يعلم كون الامر بصدد البيان ﴾ الا لاصالة الاشتغال ﴿ ، فيلزم أن يؤتى بما يحتمل دخله في حصول الغرض .

﴿ ولو ﴾ كان الامر دائراً بين الاقل والاكثر ، و ﴿ قيل باصالة البراءة فيما اذا دار الامر بين الاقل والاكثر الارتباطيين ﴾ فالكلام حينئذ يقع في وجه عدم كون هذه المسألة من صغريات مسألة الاقل والاكثر مع أنه بحسب الظاهر كذلك اذ أجزاء العبادة غير قصد الوجه مثلاً متيقن ، وقصد الوجه مشكوك فيلزم جريان البراءة عنه ﴿ و ﴾ بيان ﴿ ذلك ﴾ يحتاج الى تمهيد مقدمة ، وهي ان الشك على قسمين :

« الاول » الشك في نفس التكليف كأن يتردد أمر الصلاة بين كونها مع السورة أو بدونها .

« الثاني » الشك في الامتنال كأن يعلم بوجوب الصلاة وخصوصياتها ثم يشك في أنه هل امتثلها أم لا .

والاول مجرى البراءة لان الشك في الحقيقة راجع الى الشك في وجوب الجزء أو الشرط المشكوك كالسورة في المثال المتقدم .

والثاني مجرى الاحتياط لان التكليف معلوم وانما الشك في سقوطه ، ومقامنا من القسم الثاني ﴿ لان الشك ههنا في الخروج عن عهدة التكليف المعلوم مع استقلال العقل بلزوم الخروج عنها ﴾ وليس الشك في أصل ثبوت التكليف ، لانه يعلم بأنه مكلف بالصلاة مثلاً ولا يدري أنه لو صلى بغير قصد الوجه خرج عن

فلا يكون العقاب مع الشك وعدم احراز الخروج عقاباً بلا بيان والمؤاخذة عليه بلا برهان ، ضرورة انه بالعلم بالتكليف تصح المؤاخذة على المخالفة وعدم الخروج عن العهدة لو اتفق عدم الخروج عنها بمجرد الموافقة بلا قصد القرية ، وهكذا الحال فى كل ما شك دخله فى الطاعة والخروج به عن العهدة مما لا يمكن اعتباره فى الأمور به كالوجه والتمييز .

نعم يمكن أن يقال : ان كلما يحتمل بدواً دخله فى امثال أمر وكان

عهدة التكليف أم لا ؟ اذ الاشتغال البقيني يحتاج الى البراءة البقينية ﴿ فلا يكون العقاب مع الشك ﴾ فى حصول الامثال ﴿ وعدم احراز الخروج ﴾ عن عهدة التكليف ﴿ عقاباً بلا بيان والمؤاخذة عليه بلا برهان ﴾ حتى يكون مورداً لادلة البراءة ﴿ ضرورة انه بالعلم بالتكليف تصح المؤاخذة على المخالفة ﴾ و ﴿ على عدم الخروج عن العهدة لو اتفق عدم الخروج عنها بمجرد الموافقة ﴾ لاصل التكليف ﴿ بلا قصد القرية ﴾ بأى معنى فسر .

﴿ وهكذا الحال فى كل ما ﴾ أى كل شرط أو جزء ﴿ شك دخله فى الطاعة ﴾ ومقام الامثال ﴿ والخروج به عن العهدة ﴾ فيجب الاحتياط فيه باتيانه اذا كان ﴿ مما لا يمكن اعتباره فى الأمور به كالوجه والتمييز ﴾ مما هو ناش عن مقام الامر ، فلا يمكن أخذه فى متعلقه .

﴿ نعم ﴾ لنا منع اطلاق لزوم الاتيان بالمشكوك ولو كان الشك فى مقام الامثال ، اذ ﴿ يمكن ﴾ التفصيل فى المقام بـ ﴿ أن يقال : ان كلما يحتمل بدواً دخله فى امثال أمر ﴾ بحيث لم يكن مقروناً بالعلم الاجمالي ﴿ وكان ﴾ ذلك

مما يغفل عنه غالباً العامة كان على الأمر بيانه ونصب قرينة على دخله واقعاً والا لاخل بما هو همه وغرضه ، وأما اذا لم ينصب دلالة على دخله كشف عن عدم دخله ، وبذلك يمكن القطع بعدم دخل الوجه والتمييز في الطاعة بالعبادة حيث ليس منهما عين ولا أثر في الاخبار والآثار وكانا مما يغفل عنه العامة وان احتمل اعتباره بعض الخاصة

المشكوك ﴿مما يغفل عنه غالباً العامة﴾ فاعل يغفل ﴿كان على﴾ المولى ﴿الأمر﴾ بيانه ونصب قرينة على دخله ﴿في حصول الغرض﴾ واقعاً ﴿ومقام الثبوت وان كان لم يمكن بيانه في مقام التشريع ومتعلق التكليف﴾ والا ﴿فلو كان دخيلاً ولم يبين المولى في فرض غفلة العامة﴾ لاخل بما هو همه وغرضه ﴿والاخلال بالغرض قبيح كما تقدم﴾ وأما اذا لم ينصب دلالة على دخله كشف عدم النصب ﴿عن عدم دخله﴾ في الغرض واقعاً كشفاً انبأ وهذا هو الاطلاق المقامي المشتهر في السنة الاصوليين ، وقد تقدم توضيحه في كلام الكاظمي « ره » .

﴿وبذلك﴾ الذي ذكرناه من كشف عدم البيان عن عدم الدخل ﴿يمكن﴾ القطع بعدم دخل ﴿قصد﴾ الوجه والتمييز ﴿ونحوهما﴾ في الطاعة بالعبادة ﴿كما انه لا دخل لهما في الطاعة بالتوصلى . وفي بعض النسخ « في الاطاعة بالعبادة » وانما نقول بعدم دخلها ﴿حيث ليس منهما عين ولا أثر في الاخبار والآثار﴾ الواردة عن الائمة الاطهار ﴿وكانا مما يغفل عنه العامة﴾ ضمير عنه راجع الى ما وان كان مصداقه المثنى ، اذ يجوز في ضمير من وما مراعات اللفظ والمعنى كما لا يخفى ﴿وان احتمل اعتباره﴾ الضمير أيضاً راجع الى ما ﴿بعض﴾ الخاصة ﴿من المتكلمين وغيرهم﴾ .

هذا كله فيما يغفل عنه العامة وأما ما ليس تغفل عنه فلامجال لاطلاق المقام،

فتدبر جيداً .

ثم انه لاأظنك أن تتوهم وتقول ان أدلة البراءة الشرعية مقتضية لعدم الاعتبار، وان كان قضية الاشتغال عقلا هو الاعتبار،

لاحتمال أحالة الشارع ذلك بما هو مركز في الازمان ﴿فتدبر جيداً﴾ حتى تعرف ما تغفل عنه عما لا تغفل عنه .

﴿ثم﴾ لا يذهب عليك أن المصنف (ره) اختار في باب الاقل والاكثر الاحتياط عقلا والبراءة شرعاً . قال :

« الثاني » في دوران الامر بين الاقل والاكثر الارتباطيين ، والحق ان العلم بثبوت التكليف بينهما أيضاً يوجب الاحتياط عقلا باتيان الاكثر .

ثم شرع في الاستدلال الى أن قال : وأما النقل فالظاهر أن عموم مثل حديث الرفع قاض برفع جزئية ماشك في جزئته الى أن قال : انه ظهر مما مر حال دوران الامر بين المشروط بشيء ومطلقه - انتهى .

وحيث كان المقام محل توهم جريان البراءة الشرعية كما اختاره هناك دفعه بقوله : ﴿انه لاأظنك أن تتوهم وتقول ان أدلة البراءة الشرعية﴾ كـ « رفع ما لا يعلمون »^(١) و « الناس في سعة ما لا يعلمون »^(٢) و « ما حجب الله عن العباد فهو موضوع عنهم »^(٣) وغيرها ﴿ مقتضية لعدم الاعتبار ﴾ للشكوك فلا يلزم الاتيان به ﴿ وان كان قضية الاشتغال ﴾ أي مقتضى قاعدة الاشتغال ﴿ عقلا ﴾ كما تقدم من انه شك في سقوط التكليف ﴿ هو الاعتبار ﴾ للامر المشكوك، فلا

(١) الخصال ج ٢ ص ٤٤ - التوحيد ص ٣٦٤ .

(٢) جامع أحاديث الشيعة باب ٨ من أبواب مقدمة العبادات .

(٣) الكافي ج ١ ص ١٦٤ .

لوضوح انه لا بد في عمومها من شيء قابل للرفع والوضع شرعاً وليس ههنا فان دخل قصد القربة ونحوها في الغرض ليس بشرعي بل واقعي ، ودخل

يجب الاتيان به لكفاية أدلة البراءة في الاعذار وقاعدة الاشتغال العقلي غير منجز حينئذ ﴿لوضوح﴾ تعليل لقوله « لأظنك » وبيان وجه عدم جريان البراءة الشرعية هو ﴿انه لا بد في عمومها﴾ أي شمول البراءة الشرعية للمقام من ثلاث امور :
الاول: كون الشيء مجهولاً .

الثاني : كونه قابلاً للوضع والرفع .

الثالث: كون رفعه امتناً وبانتفاء كل واحد من الامور المذكورة تنتفي البراءة الشرعية ، وقد أشار المصنف (ره) الى الامر الثاني لكونه محل الكلام فقال : لا بد في عمومها ﴿من شيء قابل للرفع والوضع شرعاً﴾ بأن كان رفعه ووضعه بيد الشارع بما هو شارع ﴿وليس ههنا﴾ في مقامنا كذلك ﴿فان﴾ المشكوك هو التقرب ، ومعلوم أن ﴿دخل قصد القربة ونحوها﴾ من الوجه والتمييز ﴿في﴾ حصول ﴿الغرض ليس بشرعي﴾ يتبع الجعل الشرعي ﴿بل﴾ هو ﴿واقعي﴾ .
والحاصل : ان قصد القربة اما أن يكون دخيلاً في المأمور به ، واما أن يكون دخيلاً في الغرض :

أما الاول: فقد عرفت انه غير معقول .

وأما الثاني: فانه - وان كان ممكناً - الا أن البراءة الشرعية غير شاملة له .
اذ الدخول حينئذ من قبيل دخل العلة في المعلول فهو داخل واقعي ليس بيد الشارع ، وقد تقدم اشتراط جريان البراءة بكون وضعه ورفعها بيد الشارع .
﴿و﴾ ان قلت: اذا كان ﴿دخل﴾ شيء في شيء واقعيّاً موجباً لعدم جريان

الجزء والشرط فيه وان كان كذلك الا أنهما قابلان للوضع والرفع شرعاً، فبدليل الرفع ولو كان أصلاً يكشف انه ليس هناك أمر فعلي بما يعتبر فيه المشكوك يجب الخروج عن عهده عقلاً، بخلاف المقام فانه علم بثبوت الامر الفعلي كما عرفت فافهم .

أدلة البراءة فيه فكيف تجزون البراءة في ﴿الجزء والشرط﴾ المشكوكين مع ان دخلهما ﴿فيه﴾ أي في الغرض واقعي كما هو مبني المصنف (ره) .

قلت : ﴿وان كان﴾ دخلهما في الغرض ﴿كذلك﴾ واقعي لاشعري ﴿الا انهما قابلان للوضع والرفع شرعاً﴾ تبعاً لمنشأ انتزاعهما ، أي اذا شمل حديث الرفع مثلاً للجزء أو الشرط المشكوك فرفعه كشف ذلك الرفع كشفاً انبياً عن عدم دخالة ذلك المشكوك في الغرض .

ان قلت : فليكن مقامنا كذلك فشمول أدلة الرفع لقصد التقرب كاشف عن عدم دخله في الغرض اناً .

قلت : قد تقدم انه ليس جعل قصد القرية دخيلاً في المأمور به بيد الشارع حتى يكون رفعه بيده فيشملة أدلة الرفع ، بخلاف الجزء والشرط لانهما كانا بيد الشارع .

﴿فبدليل الرفع ولو كان أصلاً﴾ عملياً ﴿يكشف انه ليس هناك أمر فعلي بما﴾ أي بكل ﴿يعتبر فيه المشكوك﴾ بحيث لو أتى بغير المشكوك لم يكن مجزياً ومعدراً حتى ﴿يجب الخروج عن عهده﴾ أي عهدة ذلك الامر بالكل ﴿عقلاً﴾ وذلك ﴿بخلاف المقام﴾ مما شك فيما لا يمكن أخذه في متعلق التكليف ﴿فانه علم بثبوت الامر الفعلي﴾ ولا يمكنه الخروج عن عهده يقيناً الا باتيان المشكوك - أعني قصد الامثال - ﴿كما عرفت﴾ الفرق بينهما سابقاً ﴿فافهم﴾

(المبحث السادس) قضية اطلاق الصيغة

يحتمل أن يكون اشارة الى أن الفرق في أدلة البراءة بين الشرعية والعقلية في الجزء والشرط لا وجه له أصلاً .

قال السيد الخوئي دام بقاءه في تعليقه على التقريرات مالفظة: لكن التحقيق عدم صحة التفرقة المزبورة، فانا اذا بنينا على عدم جريان البراءة العقلية في مسألة الأقل والاكثر من جهة حكم العقل بلزوم تحصيل الغرض فلا يبقى مجال للرجوع الى البراءة الشرعية فيها بعد فرض انه لا يثبت بها ترتب الغرض على الأقل، كما انه اذا بنينا على جريان البراءة العقلية في تلك المسألة كما هو الصحيح من جهة انه لا يلزم من تحصيل الغرض بحكم العقل الا المقدار الواصل الى المكلف وما تصدى المولى لبيانه .

فالعقاب على ترك ما يحتمل دخله في غرض المولى واقعاً مع عدم قيام الحجة عليه لا يكون محتلاً من جهة استقلال العقل بقبح العقاب بلا بيان، فلا بد من القول بالبراءة في المقام أيضاً .

ثم أشكل على نفسه بأن المولى لا يتمكن من البيان في المقام فلا تجري البراءة وأجاب بأن المفروض عدم امكان أخذ قصد القرية في متعلق الامر، وأما بيان دخل قصد القرية في الغرض فهو ممكن^(١) - انتهى .

« مقتضى اطلاق الصيغة »

﴿المبحث السادس﴾ فيما يستفاد من اطلاق الصيغة ﴿قضية اطلاق الصيغة﴾ وسعة الطلب الانشائي من غير تقييد بالجواز بوجه أصلاً، وليس المراد من الاطلاق

كون الوجوب نفسياً تعينياً عينياً، لكون كل واحد مما يقابلها يكون فيه تقييد الوجوب وتضييق دائرته ،

الاطلاق المفهومي، بمعنى الشمول للأفراد في مقابلة التقييد كاطلاق العالم الشامل للعادل وغيره مقابل تقييده بالعادل .

والحاصل: ان مقتضى عدم ثبوت الوجوب بالجواز ﴿كون الوجوب نفسياً﴾ لا غيرياً ﴿تعينياً﴾ لا تخييرياً ﴿عينياً﴾ لا كفاثياً ﴿لكون كل واحد مما يقابلها يكون فيه تقييد الوجوب وتضييق دائرته﴾، فان الواجب النفسي هو الذي يجب لنفسه لامقدمة لغيره كالصلاة الواجبة بنفسها ، والواجب الغيري هو الذي يجب لغيره مقدمة له لانفسه كالطهارة بالنسبة الى الصلاة ، والواجب التعيني هو الذي يجب معيناً ولا بد من الاتيان لشخصه لابه أو بدله كصوم شهر رمضان، والواجب التخيري هو الذي يجب هو أو بدله .

فيلزم على المكلف الاتيان بأحدهما نحو كفارة الافطار في شهر رمضان المخيرة بين العتق والصيام والاطعام، والواجب العيني هو الذي يجب على شخص المكلف فيلزم عليه الاتيان به بنفسه ، ولا يكون بحيث ان أتى به شخص آخر سقط عن المكلف وذلك كالصلاة اليومية، والواجب الكفاثي هو الذي لا يجب على شخص المكلف فقط ، بل يجب على المكلفين على سبيل البدل، فان أتى به شخص آخر سقط عن هذا المكلف كصلاة الميت .

ومن الواضح ان كل واحد من الثلاثة الآخر أضيق دائرة من الثلاثة الاول، فان الواجب الغيري مقيد بوجوب الغير أعني ذا المقدمة ، والواجب التخيري مقيد بعدم الاتيان ببدله الآخر والواجب الكفاثي مقيد بعدم اتيان شخص آخر بالواجب كما لا يخفى .

فاذا كان في مقام البيان ولم ينصب قرينة عليه فالحكمة تقتضى كونه مطلقاً وجب هناك شيء آخر أو لا أتى بشيء آخر أو لا أتى به آخر أو لا ، كما هو واضح لا يخفى .

(المبحث السابع) انه

﴿ فاذا كان ﴾ المولى ﴿ في مقام البيان ولم ينصب قرينة عليه ﴾ أي على تقدير الوجوب بالغيرية والتخييرية والكفائية ﴿ فالحكمة تقتضى كونه ﴾ أو الوجوب ﴿ مطلقاً ﴾ أي ان هذا المدلول للصفة واجب بعينه على هذا المكلف المخاطب من غير فرق بين أن يكون ﴿ وجب هناك شيء آخر ﴾ حتى يكون مدلول الصيغة مقدمة له ﴿ أو لا ﴾ ولا بين أن يكون ﴿ أتى ﴾ المكلف ﴿ بشيء آخر ﴾ حتى يكون المدلول معيّنًا عليه ﴿ أو لا ﴾ ولا بين أن يكون ﴿ أتى به ﴾ أي بالواجب شخص ﴿ آخر ﴾ حتى يكون عينيّاً ﴿ أو لا ﴾ بل ادعى بعض المحشين عدم الحاجة الى مقدمات الحكمة بعد تعارف التعبير عن الواجب المطلق عرفاً بالصفة المجردة عن القيود ، فكانها عبارة عنها وضعاً بلامؤنة .

ولا يذهب عليك ان هذا النحو من الاطلاق أيضاً تكون في الاستحباب فظاهر الامر المندوب كونه نفسياً عينيّاً تعينياً ﴿ كما هو واضح لا يخفى ﴾ بل يمكن تصويره في النهي أيضاً تحريماً وتنزيهاً . نعم اذا لم يكن هناك اطلاق فالمرجع الاصل العملي وهو يختلف بحسب الموارد فتدبر جيداً .

« الامر عقيب الحظر »

﴿ المبحث السابع ﴾ في الامر الواقع عقيب الحظر . اعلم ﴿ انه ﴾ قد

اختلف القائلون بظهور صيغة الامر فى الوجوب وضعاً أو اطلاقاً
فيمّا اذا وقع عقيب الحظر أو فى مقام توهمه

﴿اختلف القائلون بظهور صيغة الامر فى الوجوب وضعاً﴾ يعنى انها موضوعة
للوّجب ﴿أو اطلاقاً﴾ يعنى ان الصيغة منصرفة اليه كما تقدم ﴿فىما﴾ متعلق
باختلف ﴿اذا وقع﴾ الامر ﴿عقيب الحظر أو فى مقام توهمه﴾ .

فالاول : نحو قوله تعالى « فاذا حللتم فاصطادوا »^(١) بعد قوله تعالى « يا ايها
الذين آمنوا لا تقتلوا الصيد وأنتم حرم »^(٢) فان الامر بالاصطياد واقع عقيب حرمة
الاصطياد فى حال الاحرام .

والثاني : كما لو سئل العبد عن حلية فعل فقال المولى افعل . ولا يخفى أن
التمثيل بقوله « فاذا انسلخ الاشهر الحرم »^(٣) الآية للامر الواقع عقيب الحظر محل
تأمل .

قال المحقق السلطان : والمراد من الامر الواقع عقيب الحظر هو الامر المتجدد
بعد النهي ، لا الامر الباقي الحاصل قبل النهي الشامل بعمومه أو اطلاقه لما بعد
النهي ، بحيث يكون نسبة النهي الى ذلك الامر نسبة التخصيص أو التقييد فيخرج
من محل النزاع ، نحو قوله تعالى « فاذا انسلخ الاشهر الحرم فاقتلوا المشركين »^(٤)
فان عموم قوله تعالى « واقتلوه » حيث وجدتموه^(٥) « مخصص بحرمة القتل

(١) المائدة : ٢ .

(٢) المائدة : ٩٥ .

(٣) التوبة : ٥ .

(٤) التوبة : ٥ .

(٥) التوبة : ٥ .

على أقوال : نسب الى المشهور ظهورها في الاباحة ، والى بعض العامة ظهورها في الوجوب ، والى بعض تبعيتها لما قبل النهي ان علق الامر بزوال علة النهي

في الاشهر الحرم بناء على كون العموم عموماً ازمانياً - انتهى .

﴿على أقوال﴾ والمذكور منها هنا ثلاثة :

الاول وهو الذي ﴿نسب الى المشهور ظهورها﴾ حيثنذ ﴿في الاباحة﴾ فالوقوع عقيب الحظر أو في مقام توهمه قرينة عامة صارفة عن معناها الحقيقي الذي هو الوجوب . وهذه القرينة تعين أحد المجازات وهو الاباحة .

﴿و﴾ القول الثاني وهو الذي نسب ﴿الى بعض العامة ظهورها في الوجوب﴾ كما اولم تقع في مقام توهم الحظر .

﴿و﴾ القول الثالث وهو الذي نسب ﴿الى بعض﴾ وهو المضدي ﴿تبعيتها﴾ أي صيغة الامر في افادة الوجوب أو غيره ﴿لما قبل النهي﴾ فان كان حكم ما قبل النهي الوجوب كان الامر الوارد بعد النهي مفيداً للوجوب ، وان كان الحكم الاباحة كان مفيداً للاباحة ولكن ليس مطلقاً بل ﴿ان علق الامر﴾ الوارد بعد الحظر ﴿بزوال علة النهي﴾ ومثل له بعض بقوله تعالى « فاذا انسلخ الاشهر الحرم فاقتلوا المشركين »^(١) حيث علق أمر اقتلوا بزوال علة التحريم - أعني وجود الاشهر الحرم - فتأمل^(٢) .

ولا يذهب عليك أن هذا التفصيل انما هو فيما اذا كان الحظر محققاً ، أما اذا كان توهم الحظر فلا يستقيم هذا التفصيل - فتدبر .

(١) سورة التوبة : ٥ .

(٢) وجهه ما نقلناه عن السلطان .

الى غير ذلك .

والتحقيق انه لا مجال للتشبت بموارد الاستعمال ، فانه قل مورد منها يكون خالياً عن قرينة على الوجوب أو الاباحة أو التبعية ، ومع فرض التجريد عنها لم يظهر بعد كونها عقيب الحظر موجباً لظهورها في غير ماتكون ظاهرة فيه ، غاية الامر يكون موجباً لاجمالها

ثم انه اذا لم يكن الامر الوارد عقيب الحظر معلقاً بزوال غلة التحريم فهو ظاهر في الوجوب لدى هذا المفصل كما لا يخفى ﴿ الى غير ذلك ﴾ من التفاصيل المذكورة في المقام .

﴿ والتحقيق انه لا مجال ﴾ للاستدلال على المطلب بما ورد من الاستعمالات - كما قد تشبت بها القائلون بتلك الأقوال - اذ لا مسرح ﴿ للتشبت بموارد الاستعمال ﴾ في أي مقام ، فان الاستعمال أعم من الظهور المطلوب وضماً أو بالقرينة العامة وما نحن فيه كذلك ﴿ فانه قل مورد منها يكون خالياً عن قرينة على الوجوب أو الاباحة أو التبعية ﴾ لما قبل النهي كما يشهد بذلك الامثلة التي استدلووا بها على المطلب ﴿ ومع فرض التجريد عنها ﴾ أي تجريد تلك الموارد عن القرينة المعينة ﴿ لم يظهر ﴾ لنا ﴿ بعد ﴾ هذا ان ﴿ كونها عقيب الحظر موجباً لظهورها ﴾ أي الصيغة ﴿ في غير ماتكون ظاهرة فيه ﴾ حينما كان مجرداً عن الوقوع عقيب الحظر . والحاصل : ان في تلك الاوامر الواقعة عقيب الحظر اما أن توجد القرينة على معنى أم لا ، وعلى الاول فالظهور مستند الى القرينة ولا يفيد هذا النحو من الظهور للمستند شيئاً ، وعلى الثاني فلانسلّم عدم ظهور الصيغة في الوجوب ، وعلى فرض تسليم عدم ظهورها في الوجوب فلانسلّم ظهورها في غيره ، اذ ﴿ غاية الامر يكون ﴾ الوقوع عقيب الحظر ﴿ موجباً لاجمالها ﴾ لاحتفاف الكلام بما

غير ظاهرة في واحد منها الا بقريئة اخرى كما أشرنا .
(المبحث الثامن) الحق ان صيغة الامر مطلقاً لادلالة لها على

يحتمل القريئة ، فلا تجرى اصاله عدم القريئة ، لان موضع هذه الاصاله هو الشك في وجود القريئة لافي قريئة الموجود كما لا يخفى .

وعلى هذا فتكون الصيغة ﴿ غير ظاهرة في واحد منها ﴾ أي من المعاني المذكورة ﴿ الا بقريئة اخرى ﴾ تعيّن المراد ﴿ كما أشرنا ﴾ الى وجود القريئة في موارد الاستعمالات .

قال المحقق السلطان : ثم مع الشك في الوجوب فالاصل البراءة ، الا أنه يمكن أن يقال : فيما اذا علم الحالة السابقة قبل النهي انه يجري الاستصحاب بناء على جريانه في الكلبي من القسم الثاني نظراً الى احتمال كون النهي بالنسبة الى الحكم السابق تخصيصاً أو تقييداً ، فيكون شخص ذلك الحكم باقياً ولو كان النهي نسخاً له لم يكن باقياً . وتمام الكلام موكول الى محله . نعم لو كان الدوران بين الوجوب والاباحة خاصة كان مجرى البراءة - انتهى .

« المرة والتكرار »

﴿المبحث الثامن﴾ في المرة والتكرار وقد اختلفوا في هذا المبحث على أقوال: فذهب جمع من المحققين الى عدم دلالة الصيغة على أحدهما ، وآخرون الى انها تفيد التكرار ، وثالث الى المرة ، ورابع الى اشتراكها بينهما ، وخامس الى الوقف . وحيث ان هذه الاقوال الاربعة الاخيرة بمعزل عن التحقيق أضرب المصنف وبين ماهو الحق عنده فقال : ﴿ الحق ان صيغة الامر مطلقاً ﴾ بدون القريئة والتفديد بالمرة أو التكرار ﴿ لادلالة لها ﴾ لا بمادتها ولا بهيئتها ﴿ على

المرة ولا التكرار، فإن المنصرف عنها ليس الا طلب ايجاد الطبيعة المأمور بها فلا دلالة لها على أحدهما لا بهيئتها ولا بماداتها، والاكتفاء بالمرة فانما هو لحصول الامثال بها في الامر بالطبيعة كما لا يخفى.

المرة ولا التكرار ﴿١﴾ والمراد بالتكرار ما فوق المرة سواء كان الى الابد كما هو قول أم لا .

﴿فإن المنصرف عنها ليس الا طلب ايجاد الطبيعة المأمور بها﴾ أي طلب ايجاد المادة في الخارج ﴿فلا دلالة لها على أحدهما﴾ أي المرة أو التكرار ولادلالة فيما أقاموه من الادلة على أحدهما كما لا يخفى لمن راجعها ﴿لا بهيئتها﴾ اذ هي موضوعة لافادة نسبة الطلب الى المخاطب ﴿ولا بماداتها﴾ اذ هي موضوعة لصرف المهية لابتشرط، ومن الواضح عدم مدخلة المرة والتكرار في أحدهما. ﴿وان قلت : الصيغة موضوعة للمرة والدليل على ذلك﴾ الاكتفاء ﴿في مقام الطاعة بها والا فلا وجه للاتيان﴾ بالمرة ﴿الواحدة . قلت : الاكتفاء﴾ فانما هو لحصول الامثال بها ﴿أي بالمرة﴾ في الامر بالطبيعة ﴿فان الطبيعة تتحقق بالمرة﴾ كما لا يخفى .

لا يقال: لو كان المرة خارجة عن مدلول الامر وكان الطلب منصبا على صرف الطبيعة جازا للاتيان بالطبيعة مرة ثانية ، مع انا نرى انه لو أمر المولى عبده بشيء بحيث لم يعرف من القرينة الخارجية ارادته المرة ومع ذلك أتى العبد بالطبيعة أكثر من مرة كان عند العقلاء مستحقاً للذم ، بل في العبادات كان تشريعاً عند أهل الشرع لانا نقول : الظاهر من الطلب هو الطبيعة كما تقدم ، وحيث أتى العبد

ثم لا يذهب عليك ان الاتفاق على ان المصدر المجرد عن اللام
والتنوين لا يدل الا على المهية على ما حكاها السكاكي لا يوجب كون
النزاع ههنا في الهيئة

بالطبيعة سقط الطلب لفرض وجود متعلقه ، وعلى هذا فلا طلب بعد المرة ، ولذلك
كان العبد مذموماً ومشروعاً - فتدبر .

﴿ثم﴾ ان صاحب الفصول قدس سره جعل هذا النزاع في هيئة الامر ، يعنى
ان الاختلاف واقع في أن هيئة افعل تدل على المرة أو التكرار ، كما أن الخلاف
في المشتق واقع في هيئته وانها دالة على خصوص المتلبس أو الاعم .

واستدل (ره) لكون النزاع في الهيئة لا في المادة بثلاثة امور :

الاول : نص جماعة من العلماء عليه .

الثاني : ان الاكثر حرروا النزاع في الصيغة ، وصريح كون النزاع في الصيغة
انه نزاع في الهيئة اذ الصيغة عبارة عن الهيئة .

الثالث : ان السكاكي حكى اتفاق العلماء على أن المادة - وهي المصدر
المجرد عن اللام والتنوين - لا تدل الا على المهية من حيث هي هي ، ومن
البديهي أن المرة والتكرار خارجان عن المهية ، اذ المهية من حيث هي ليست
الاهي^(١) .

و ﴿لا يذهب عليك ان﴾ هذه الادلة لاتفي بمقصوده : أما الاول والثاني
فلعدم الحجة فيهما ، وأما الدليل الثالث وهو ﴿الاتفاق على أن المصدر المجرد
عن اللام والتنوين لا يدل الا على المهية﴾ المجردة ﴿على ما حكاها السكاكي﴾
فلانه ﴿لا يوجب كون النزاع ههنا﴾ في مسألة المرة والتكرار ﴿في الهيئة﴾

كما فى الفصول فانه غفلة وذهل عن ان كون المصدر كذلك لا يوجب الاتفاق على ان مادة الصيغة لا تدل الا على المهية ، ضرورة ان المصدر ليس مادة لسائر المشتقات بل هو صيغة مثلها ، كيف وقد عرفت فى باب المشتق مباينة المصدر وسائر المشتقات بحسب المعنى

لا فى المادة ﴿ كما ﴾ زعم التلازم أو الاتحاد ﴿ فى الفصول ﴾ وسبق بيانه ﴿ فانه غفلة وذهل عن ان كون المصدر كذلك ﴾ أى لا يدل الا على المهية ﴿ لا يوجب الاتفاق على أن مادة الصيغة لا تدل الا على المهية ﴾ اذ لا تلازم بين المصدر وبين مادة الصيغة ، ولا اتحاد حتى يكون مفاد المادة مفاد المصدر ، أما عدم التلازم بينهما ، فلان ما زعم فى وجه التلازم هو ان المصدر اذا لم يدل على المرة والتكرار دل ذلك على عدم دلالة مادة عليهما ، فيصح للاستدلال به على عدم دلالة مادة افعل عليهما .

وفيه : ان عدم دلالة المصدر لا يلزم منه عدم دلالة مطلق المادة ، اذ من الممكن ذهاب هيئة المصدر ببعض مدلولات مادة نفسه ، كما أن المادة لا بشرط والهيئة تذهب بها ، وأما عدم الاتحاد فله . ﴿ ضرورة أن المصدر ليس مادة لسائر المشتقات ﴾ حتى يكون متحداً معها ويكون مفاده مفادها ﴿ بل هو صيغة مثلها ﴾ لان له هيئة مستقلة والمادة يلزم أن لا يكون لها هيئة ، اذ المادتان المقترنتان بالهيئة لا أولوية فى جعل أحدهما مادة للآخرى من العكس .

بل ﴿ كيف ﴾ يكون المصدر مادة لصيغة افعل أو غيرها ﴿ وقد عرفت فى باب المشتق مباينة المصدر وسائر المشتقات بحسب المعنى ﴾ اذ قلنا هناك ان معنى المصدر هو بشرط لاعن الحمل فلا يحمل على شيء ، ومعنى المشتقات هو

فكيف بمعناه يكون مادة لها ، فعليه يمكن دعوى اعتبار المرة والتكرار في مادتها كما لا يخفى .

ان قلت : فما معنى ما اشتهر من كون المصدر أصلاً في الكلام قلت : مع انه محل الخلاف معناه ان الذي وضع أولاً بالوضع الشخصي ثم بملاحظته وضع نوعياً أو شخصياً

الابشراطية فلذا يحمل ومن البديهي مبينة لا بشرط مع بشرط لا ﴿ فكيف ﴾ المصدر ﴿ بمعناه ﴾ المبين ﴿ يكون مادة لها ﴾ أي للمشتقات أو لصيغة افعال ﴿ فعليه ﴾ أي بناء على تغاير المصدر ومادة افعال ﴿ يمكن دعوى اعتبار المرة والتكرار في مادتها ﴾ وان كان المصدر لامرة ولا تكرر له ﴿ كما لا يخفى ﴾ لكن الانصاف ظهور التلازم بينهما ان لم يكن اتحاد ، وقد ذكرنا في بعض المباحث وجود الاتحاد فراجع .

﴿ ان قلت ﴾ : اذا لم يكن المصدر مادة للمشتقات ﴿ فما معنى ما اشتهر ﴾ في السنة غير الكوفيين ﴿ من كون المصدر أصلاً في الكلام ﴾ فان معنى كونه أصلاً كونه مبدءاً ومادة لسائر المشتقات .

﴿ قلت : مع أنه محل الخلاف ﴾ اذ الكوفيون بنوا على كون الفعل أصلاً ، واستدلوا لذلك بعمل الفعل في المصدر نحو « قعدت قعوداً » اذ العامل قبل المعمول فالشهرة مع عدم حجيتها ليست حاصلة في المقام ﴿ معناه ان الذي وضع أولاً بالوضع الشخصي ﴾ مادة وهيئة ﴿ ثم بملاحظته ﴾ أي بملاحظة ذلك الموضوع أولاً ﴿ وضع نوعياً أو شخصياً ﴾ كلمة أو بمعنى الواو . قال ابن مالك :

وربما عاقبت الواو اذا لم يلف ذو النطق للبس منفذاً^(١)

سائر الصيغ التى تناسبه مما جمعه معه مادة لفظ متصورة فى كل منها
ومنه بصورة ، ومعنى كذلك هو المصدر أو الفعل

قال المشكىنى(ره): الاول بالنسبة الى المادة والثانى بالنسبة الى الهيئة^(١) انتهى فالواضع بعد ما وضع الضرب وغيره من المصادر وضع هيئة الفاعل الشخصى لكل من تلبس بأحد المواد المذكورة ، فالهيئة موضوعة شخصياً لأنها عبارة عن هيئة فاعل لاغير ، والمادة موضوعة نوعياً لأنها عبارة عن كل مادة وضع مصدرها كالضرب والشرب والاكل وغيرها ﴿سائر الصيغ﴾ نائب عن فاعل وضع ﴿التي تناسب﴾ أي تناسب سائر الصيغ ما وضع أولاً ﴿مما جمعه﴾ بيان سائر الصيغ التي جمعها ﴿معه﴾ أي مع ما وضع أولاً ﴿مادة لفظ متصورة﴾ فاعل جمعه ، أي كانت الجهة الجامعة بين الموضوع أولاً وسائر الصيغ مادة اللفظ فهما مشتركان فيها .

لكن الفرق بين المادتين ان كلا من المادتين متصورة ﴿في كل﴾ واحد ﴿منها ومنه﴾ أي من الصيغ والموضوع أولاً ﴿بصورة﴾ اذ صورة الموضوع أولاً غير صورة سائر الصيغ ﴿ومعنى كذلك﴾ عطف على مادة لفظ، يعني ان سائر الصيغ مجتمعة مع الموضوع أولاً في مادة اللفظ وفي المعنى يعني ان المعنى نحو « زدن » في معنى الضرب متحد في الموضوع أولاً وسائر الصيغ . والاصل اجتماعهما في مادة اللفظ ومعنى اللفظ ﴿هو المصدر أو الفعل﴾ خبر قوله « ان الذي وضع أولاً » والحاصل بلفظ العلامة الرشتي : ان المصدر هو اللفظ الذي وضع أولاً بالوضع الشخصى لمعنى ، ثم بملاحظته وضع شخصياً

(١) حاشية المشكىنى على الكفاية ج ١ ص ١١٩ .

فافهم . ثم

أو نوعياً سائر الالفاظ التي لها هيئات خاصة أخرى غير هيئة المصدر لكن تناسبه في المادة والمعنى -^(١) انتهى .

والاصوب ان يقال:^(٢) ان أيا من المصدر والفعل هو اللفظ الذي - الخ .

أقول : ليس كلام المصنف (ره) بأقل في التعقيد من قوله :

وما مثله في الناس الا مملكا أبو أمه حي أبوه يقاربه^(٣)

بل الشعر أسهل من العبارة بكثير ﴿فافهم﴾ يمكن أن يكون اشارة الى أن قولهم الاصل هو المصدر أو الفعل لا يعنون به ما ذكر من المعنى، بل ظاهر قولهم هو الاشتقاق الحقيقي كما يرشد اليه كلمات شارح الامثلة وغيره في كيفية الاشتقاق فراجع .

« المراد بالتكرار »

﴿ثم﴾ لا يذهب عليك أنه فرق بين الفرد والافراد والدفعة والدفعات ، اذ الفرد عبارة عن وقوع الفعل غير متعدد - سواء كان في زمان واحد أو في أزمنة متعددة كما في الفرد الممتد - والافراد عبارة عن وقوع الفعل متعدداً من غير فرق في الزمان بين الواحد والمتعدد أيضاً، والدفعة عبارة عن وقوع الفعل في زمان واحد متعدداً كان الفعل أم غير متعدد، والدفعات عبارة عن وقوع الفعل في أزمنة متعددة سواء كان فعلاً واحداً أم متعدداً، وعلى هذا تحقق أن ييسن كل من الدفعة

(١) شرح كفاية الاصول للعلامة الرشتي ج ١ ص ١١٠

(٢) مكان قوله ان الذي وضع أولا الخ ثم يسقط قوله : اخيراً هو المصدر أو الفعل .

(٣) هو من ابيات الفرزدق المتوفى ١١٠ يمدح بها ابراهيم بن هشام المخزومي

خال هشام بن عبد الملك .

المراد بالمرة والتكرار هل هو الدفعة والدفعات أو الفرد والافراد ،
والتحقيق أن يقعا بكلا المعنيين محل النزاع وان كان لفظهما ظاهراً
في المعنى الاول، وتوهم انه لو أريد بالمرة الفرد

والفرد وكل من الافراد والدفعات عموماً من وجه، فلو جاء بانائين في زمانين تحقق
الفردان والدفعتان ولو جاء بانائين في زمان واحد تحقق الفردان دون الدفتين،
ولو جاء بآناء واحد في زمان ممتد تحقق الدفتان دون الفردين وفيه تأمل، بل الظاهر
أن الدفعة أعم من الفرد مطلقاً والافراد أعم من الدفعات مطلقاً - فتدبر .

وعلى كل حال ﴿المراد بالمرة. والتكرار﴾ في مورد الخلاف ﴿هل هو
الدفعة والدفعات أو الفرد والافراد﴾ والفرق ظهر مما تقدم ﴿والتحقيق أن يقعا﴾
المرة والتكرار ﴿بكلا المعنيين محل النزاع﴾ في هذا المبحث ﴿وان كان لفظهما
ظاهراً في المعنى الاول﴾ فانه اذا قيل « اضرب زيدا مرة » كان ظاهراً في الدفعة،
حتى لو ضربه بفردين من الضرب ثم يكن معاقباً وكذا التكرار ﴿وتوهم أنه لو
أريد بالمرة الفرد﴾ اشارة الى قول صاحب الفصول (ره) حيث ذهب الى كون
النزاع في المرة والتكرار بمعنى الدفعة والدفعات لا فقط بمعنى الفرد والافراد ،
فقال ما لفظه :

ثم هل المراد بالمرة الفرد الواحد وبالتكرار الافراد أو المراد بها الدفعة
الواحدة وبالتكرار الدفعات ، وجهان استظهر الاول منها بعض المعاصرين ولم
نقف له على مأخذ ، والتحقيق عندي هو الثاني لمساعدة ظاهر اللفظين عليه ،
فانه لا يقال لمن ضرب بسوطين دفعة انه ضرب مرتين أو مكرراً بل مرة واحدة .
ثم ذكر بعض الشواهد على ما ادعاه الى أن قال : مع أنهم لو أرادوا بالمرة

لكان الانسب بل اللازم أن يجعل هذا المبحث تنمة للمبحث الاتي من أن الامر هل يتعلق بالطبيعة أو بالفرد ، فيقال عند ذلك وعلى تقدير تعلقه بالفرد هل يقتضى التعلق بالفرد الواحد أو المتعدد أو لا يقتضى شيئاً منهما ولم يحتج الى افراد كل منهما بالسبحث كما فعلوه ، وأما لو أريد بها الدفعة فلا علة بين المسئلتين كما لا يخفى ، فاسد

الفرد ﴿ لكن الانسب بل اللازم أن يجعل هذا المبحث تنمة للمبحث الاتي من أن الامر هل يتعلق بالطبيعة أو بالفرد ، فيقال عند ذلك وعلى تقدير تعلقه بالفرد هل يقتضى التعلق بالفرد الواحد أو المتعدد أو لا يقتضى شيئاً منهما ولم يحتج الى افراد كل منهما بالسبحث كما فعلوه ، وأما لو أريد بها الدفعة فلا علة بين المسئلتين كما لا يخفى ﴾ - (١) انتهى كلام الفصول .

وحاصله : الاستدلال على مطلبه بأمرين :

الاول : ظهور المرة والتكرار في الدفعة والدفعات ، والثاني : ان كل مسألة لابد وأن تجري على جميع تقارير المسألة الاخرى بأن يكون بينهما عموم من وجه وبين الدفعة والمسألة الاتية كذلك ، اذ كل من القائل بالدفعة والدفعات يمكن أن يقول بالطبيعة والفرد وبالعكس ، وليس كذلك لو كان المراد من هذه المسألة الفرد ، اذ على تقدير أن يقال في هذه المسألة بالفرد لا يمكن أن يقال في المسألة الاتية بالطبيعة ، ولكن كل من الدليلين ﴿ فاسد ﴾ : أما الاول فلان ظهور لفظ في أمر لا يقتضي اختصاص الكلام به لما تقدم من وقوعهما بكلا المعنيين محل النزاع .

لعدم العلة بينهما لو أريد بها الفرد أيضاً فان الطلب على القول بالطبيعة انما يتعلق بها باعتبار وجودها في الخارج ضرورة أن الطبيعة من حيث هي ليست الا هي لا مطلوبة ولا غير مطلوبة وبهذا الاعتبار كانت مرددة بين المرة والتكرار بكلا المعنيين فيصح النزاع في دلالة الصيغة على المرة والتكرار بالمعنيين وعدمها

وأما الثاني: فلان مازعمه من عدم العلة بين المسألتين لو أريد الدفعة بخلاف ما لو أريد الفرد غير صحيح ﴿لعدم العلة بينهما﴾ أي بين مسألة المرة والتكرار ومسألة الطبيعة والفرد ﴿لو أريد بها﴾ أي المسألة الاولى ﴿الفرد أيضاً﴾ لا الدفعة ، ﴿فان الطلب على القول بالطبيعة﴾ في المسألة الآتية ﴿انما يتعلق بها باعتبار وجودها في الخارج﴾ لامن حيث انها طبيعة محضة ومجردة عن ظرف الخارج ﴿ضرورة أن الطبيعة من حيث هي﴾ طبيعة ﴿ليست الا هي﴾ أي تكون مجردة عن جميع الخصوصيات لاموجودة ولا معدومة لا واحدة ولا متعددة ﴿لا مطلوبة ولا غير مطلوبة﴾ والبرهان لتجرد الطبيعة عن جميع الخصوصيات انها تنقسم اليها ، فلو كانت الطبيعة موجودة مثلاً لم يعقل تقسيمها الى الموجودة والمعدومة .

ولو كانت مطلوبة لم يعقل تقسيمها الى المطلوبة وغير المطلوبة، وذلك لبداية انه يلزم منه تقسيم الشيء الى نفسه وغيره حينئذ .

﴿وبهذا الاعتبار﴾ الذي ذكرنا من تعلق الطلب بالطبيعة باعتبار وجودها الخارجي ﴿كانت﴾ الطبيعة ﴿مرددة بين المرة والتكرار بكلا المعنيين﴾ الفرد والافراد والدفعة والدفعات ﴿فيصح النزاع﴾ على القول بالطبيعة ﴿في دلالة الصيغة على المرة والتكرار بالمعنيين وعدمها﴾ أي عدم دلالة الصيغة على أحدهما

أما بالمعنى الاول فواضح ، وأما بالمعنى الثانى فلو وضوح أن المراد من الفرد أو الافراد وجود واحد أو وجودات ، وانما عبر بالفرد لان وجود الطبيعة فى الخارج هو الفرد غاية الامر

بل الصيغة لا مرة فيها ولا تكرار كما اختاره المصنف (ره) فى أول البحث .

﴿ أمّا ﴾ تأتي النزاع على القول بالمرّة والتكرار ﴿ بالمعنى الاول ﴾ أى الدفعة والدفعات ﴿ فواضح ﴾ اذ يقال : بعد ما اخترنا فى المسألة الاتية أن الامر متعلّق بالطبيعة لا الفرد هل يجب الاتيان بالطبيعة دفعة واحدة أو دفعات .

﴿ وأما ﴾ تأتي النزاع على القول بالمرّة والتكرار ﴿ بالمعنى الثانى ﴾ أى الفرد والافراد وهذا هو محل اشكال صاحب الفصول ﴿ فلو وضوح أن المراد من الفرد أو الافراد ﴾ فى مسألة المرّة والتكرار غير المراد من الفرد فى مسألة الطبيعة والفرد لا أن المراد بهما واحد حتى لا يتأتى نزاع الفرد والافراد على القول بالطبيعة .

بيان ذلك : ان المراد بالفرد فى مقابل الطبيعة أن الخصوصيات الفردية داخله تحت الطلب أم لا ، والمراد بالفرد والافراد هنا ﴿ وجود واحد أو وجودات ﴾ متعددة .

ومن البديهي انه على القول بخروج الخصوصيات الفردية عن الطلب - أى القول بالطبيعة - يمكن أن يقع النزاع فى أنه هل يكفي الاتيان بالطبيعة فى ضمن وجود واحد أو يلزم الاتيان بها فى ضمن وجودات متعددة ﴿ وانما عبر ﴾ عن الوجود الواحد ﴿ بالفرد ﴾ وعن الوجودات بالافراد ﴿ لان وجود الطبيعة فى الخارج هو الفرد ﴾ فلا يفرق التعبير عنه بالفرد أو الوجود ﴿ غاية الامر ﴾ فى

خصوصيته وتشخصه على القول بتعلق الامر بالطبائع يلزم المطلوب،
وخارج عنه بخلاف القول بتعلقه بالافراد فانه ممايقومه .

(تنبيه) لاشكال بناءً على القول بالمرّة في الامثال وانه لامجال
للأتان بالمأمور به ثانياً على أن يكون أيضاً به الامثال فانه

الفرق بين تعلق الامر بالطبيعة وبين تعلق الامر بالفرد كما في المسألة الاتية ان
﴿خصوصيته﴾ أي خصوصية الفرد ﴿وتشخصه﴾ الفردية ﴿على القول بتعلق
الامر بالطبائع يلزم المطلوب ، و﴾ ذلك لعدم امكان وجود الطبيعة بدون
تشخص ما ، فان الشيء مالم يتشخص لم يوجد ولكن هذا التشخص ﴿خارج
عنه﴾ أي عن المطلوب لعدم كونه في حيز الطلب ﴿بخلاف القول بتعلقه﴾
أي الامر ﴿بالافراد فانه﴾ أي التشخص ﴿ممايقومه﴾ أي المطلوب اذ أحد
التشخصات على سبيل البدل واقع في حيز الطلب .

فحصل انه لافرق بين القول بتعلق الامر بالطبيعة وبين القول بتعلقه بالفرد
في اتیان الخلاف في ان الامر يدل على المرّة أو التكرار بكلا المعنيين، وانما
الفرق في كون التشخص الفردي خارج عن الطلب أو في حيز الطلب .

« فيما يحصل به الامثال »

﴿تنبيه﴾ في قدر ما يحصل به الامثال ﴿لا اشكال بناءً على القول
بالمرّة﴾ أي بدلالة الصيغة على المرّة ﴿في﴾ حصول ﴿الامثال﴾ اذا
أتى بالمأمور به مرّة واحدة ﴿وانه لامجال للأتان بالمأمور به ثانياً على أن
يكون﴾ الثاني ﴿أيضاً﴾ كالاول مما يحصل ﴿به الامثال فانه﴾ غير معقول ،

من الامتثال بعد الامتثال .

وأما على المختار من دلالة على طلب الطبيعة من دون دلالة على المرة ولا على التكرار فلا يخلو الحال اما أن لا يكون هناك اطلاق الصيغة في مقام البيان بل في مقام الاهمال أو الاجمال فالمرجع هو الاصل .

واما أن يكون اطلاقها في ذلك المقام فلا اشكال في الاكتفاء بالمرة في الامتثال ،

اذ هو ﴿ من الامتثال بعد الامتثال ﴾ . وحيث كان بالامتثال الاول سقط الامر فلا أمر حتى يكون الامتثال الثاني امتثالا حقيقة ، وبهذا اتضح أن تسميته امتثالا مجاز .

﴿ وأما ﴾ بناء ﴿ على المختار ﴾ عندنا ﴿ من دلالة على طلب ﴾ صرف ﴿ الطبيعة من دون دلالة ﴾ له ﴿ على المرة ولا ﴾ دلالة له ﴿ على التكرار ﴾ كما تقدم ﴿ فلا يخلو الحال ﴾ من أحد أمرين : لانه ﴿ اما أن لا يكون هناك اطلاق الصيغة في مقام البيان بل ﴾ كان المولى ﴿ في مقام الاهمال أو الاجمال ﴾ وقد تقدم الفرق بينهما ، وقد يفرق بينهما بأن الاول ما يتعلق الغرض لا ببيانه ولا باخفائه ، والثاني ما يتعلق الغرض باخفائه ، وحينئذ ﴿ فالمرجع هو الاصل ﴾ العملي بالنسبة الى الزائد عن المرة الواحدة الموجودة للطبيعة ، اذ هي معلومة والزائد مشكوك فيجري الاصل والغالب هو أصل البراءة كما لا يخفى .

﴿ وأما أن يكون اطلاقها ﴾ أي الصيغة ﴿ في ذلك المقام ﴾ أي مقام البيان - بأن تمت مقدمات الحكمة - ﴿ فلا اشكال ﴾ حينئذ على ما اخترناه ﴿ في الاكتفاء بالمرة في ﴾ حصول ﴿ الامتثال ﴾ اذ لو أريد غيرها لزم البيان فالكسوت كاشف

وانما الاشكال في جواز أن لا يقتصر عليها، فان لازم اطلاق الطبيعة
المأمور بها هو الاتيان بهامرة أو مراراً للزوم الاقتصار على المرة
كما لا يخفى، والتحقيق ان قضية الاطلاق انما هو جواز الاتيان بها
مرة في ضمن فرد أو أفراد فيكون ايجادها في

عن عدمه ﴿وانما الاشكال في جواز أن لا يقتصر عليها﴾ فيأتي بالطبيعة مرة اخرى
فقد توهم جواز الاتيان بالطبيعة أكثر من مرة بقصد الامثال ﴿فان لازم اطلاق
الطبيعة﴾ الملقاة على المخاطب ﴿المأمور بها هو الاتيان بها مرة﴾ واحدة
﴿أو مراراً﴾ عديدة، لان جميع الافراد أفراد الطبيعة والمفروض ان الطبيعة مأمور
بها فالافراد مشمولة للامر و ﴿لا﴾ حجر في الزائد على المرة لعدم ﴿لزوم
الاقتصار على المرة كما لا يخفى﴾ ومثل ذلك مالو أمر المولى باتيان الماء فكما
يجوز للعبد الاتيان برطل من الماء مع جواز الاتيان بنصفه لتحقق الطبيعة بكل
واحد منهما، والمفروض أن النصف الزائد منضمّاً الى النصف الاول امتثال
فكذا فيما كان الزائد مستقلاً. والحاصل عدم الفرق بين الانضمام والاستقلال،
فكما يجوز الانضمام يجوز الاستقلال وكما يكون المنضم امتثالا فكذا يكون
المستقل امتثالا.

هذا غاية ما يمكن أن يوجه به هذا القول. ﴿و﴾ لكن ﴿التحقيق﴾ بخلافه
و ﴿ان﴾ مع الاتيان الاول لا يبقى مجال للثاني، اذ ﴿قضية الاطلاق﴾ أي
اطلاق الطبيعة وعدم تقييدها بالمرة ﴿انما هو جواز الاتيان بها مرة﴾ واحدة.
نعم هو مخير في الاتيان بها ﴿في ضمن فرد أو أفراد﴾ فيما يمكن جمع أفرادها
في الوجود، كما لو أمر المولى باطعام الفقير فأطعم في وقت واحد فقراء متعددة
فان كلها امتثال، اذ لأولوية لكون بعض امتثالا دون بعض ﴿فيكون ايجادها في

ضمنها نحواً من الامثال كايجادها في ضمن الواحد لاجواز الاتيان بها مرة ومرات ، فانه مع الاتيان بها مرة لامحالة يحصل الامثال ويسقط به الامر فيما اذا كان امثال الامرلة تامة لحصول الغرض الاقصى بحيث يحصل بمجرد ، فلا يبقى معه مجال لاتيانه

ضمنها ﴿ أي ايجاد الطبيعة في ضمن الافراد العرضية ﴾ نحواً من الامثال كايجادها في ضمن ﴿ الفرد ﴾ الواحد ﴿ مع أن فيه أيضاً مناقشة ، اذ كون الجميع امثالا غير معلوم بل الواحد على سبيل البدل ﴾ لاجواز الاتيان بها مرة ومرات ﴿ تدريجاً سواء كانت مما يمكن اجتماعها كالاطعام أم لا كالصيام ، فلو أمر المولى باطعام فقير أو صيام يوم ففعل ذلك مرة لم يبق مجال للامثال الثاني ﴾ فانه مع الاتيان بها ﴿ أي بالطبيعة ﴾ مرة لامحالة يحصل الامثال ويسقط به الامر ﴿ لما تقدم من ان الامثال ملازم لسقوط الغرض الملازم لسقوط الامر .

هذا ﴿ فيما اذا كان امثال الامر ﴾ أي الاتيان بالمأمور به ﴿ علة تامة لحصول الغرض الاقصى ﴾ وانما عبر بالغرض الاقصى لان الغرض على قسمين :

الاول : الغرض الابتدائي الذي هو أول في التصور وآخر في العمل .

الثاني : الغرض الذي هو مقدمة لذلك الغرض .

مثلاً : الغرض المقدمي للمولى من أمره باحضار الماء هو حضور الماء عنده وغرضه الاقصى هو رفع عطشه ، فاحضار العبد في هذا المثل ليس يترتب عليه الغرض الاقصى بنحو العلية ، اذ هو متوقف على ما هو خارج عن يد العبد - أعني شرب المولى - وهذا بخلاف ما لو كان غرضه ايلام زيد فأمر عبده بضربه فان الضرب علة تامة لحصول هذا الغرض ﴿ بحيث يحصل بمجرد فلا يبقى معه ﴾ أي مع حصول الغرض ﴿ مجال لاتيانه ﴾ أي اتيان الفعل المأمور به كالضرب في

ثانياً بداعي امتثال آخر أو بداعي أن يكون الاتيانان امتثالاً واحداً لما عرفت من حصول الموافقة باتيانها وسقوط الغرض معها وسقوط الامر بسقوطه فلا يبقى مجال لامتناله أصلاً .

وأما اذا لم يكن الامتثال علة تامة لحصول الغرض ، كما اذا أمر بالماء ليشرب أو يتوضأ فأتى به ولم يشرب أو لم يتوضأ فعلاً فلا يبعد صحة تبديل الامتثال باتيان فرد آخر أحسن منه بل مطلقاً كما كان له ذلك

المثال ﴿ ثانياً بداعي امتثال آخر ﴾ أو بداعي أن يكون الثاني امتثالاً دون الاول ﴿ أو بداعي أن يكون ﴾ كل واحد من الاتيين جزء الامتثال بحيث يسقط نصف الامتثال الاول عن كونه امتثالاً ، فيكون ﴿ الاتيانان امتثالاً واحداً ﴾ وذلك ﴿ لما عرفت من حصول الموافقة ﴾ للامر ﴿ باتيانها ﴾ أي الصيغة ﴿ وسقوط الغرض معها ﴾ أي مع الموافقة ﴿ وسقوط الامر بسقوطه ﴾ أي بسقوط الغرض ﴿ فلا يبقى مجال لامتناله أصلاً ﴾ بعد سقوط الامر لحصول الطبيعة .

﴿ وأما اذا لم يكن الامتثال ﴾ بالاتيان بالمأمور به ﴿ علة تامة لحصول الغرض ﴾ الاقصى ﴿ كما اذا أمر ﴾ المولى ﴿ بالماء ليشرب أو يتوضأ ﴾ أو غيرهما مما يكون شيء آخر فاصلاً بين الامتثال وبين حصول الغرض الاقصى ﴿ فأتى ﴾ العبد ﴿ به ﴾ أي بالماء ﴿ ولم يشرب أو لم يتوضأ فعلاً ﴾ بحيث يحصل الغرض ﴿ فلا يبعد صحة تبديل الامتثال ﴾ بأن يذهب بهذا الماء المأتي به ثم يبدله ﴿ باتيان فرد آخر ﴾ من الطبيعة ﴿ أحسن منه ﴾ أي من الفرد الاول ﴿ بل مطلقاً ﴾ ولو كان مساوياً أو أدون ﴿ كما كان له ﴾ أي للعبد ﴿ ذلك ﴾ أي اتيان أي فرد شاء

قبله على ما يأتي بيانه في الاجزاء .

﴿قبله﴾ أي قبل الاثبات بالفرد الاول ﴿على ما يأتي بيانه في الاجزاء﴾ انشاء الله تعالى .

وانما قيدنا صحة التبديل بصورة الذهاب بالماء الاول لان في صورة عدمه لا يكون الثاني امثالا ، لما عرفت من أن الامثال لا يكون بدون الامر ، أما مع الذهاب به فانه يعود الامر لعود الغرض .

ثم ان هذا كله في مقام الثبوت وأما الاثبات فلا يمكن قصد التبديل سواء أ بطل الاول أم لا الامع القطع بالغرض والقطع بعدم مصرية ابطال الاول لاحتمال كونه مضراً ، ألا ترى أنه لو أمر المولى بضرب زيد فضربه ثم رآه العبد غير مؤدب فاحتمل كون الامر بالضرب للتأديب وبقاء غرض المولى لم يجز له الضرب ثانياً تحصيلاً للغرض ، فلو ضره كان معاقباً اذا لم يكن الغرض التأديب .

قال الفقيه الحاج آقا رضا الهمداني قدس سره في كتاب الصلاة : يجوز الاحتياط بقضاء صلاة احتمل اشتغالها على خلل ولو مع وجود دليل اجتهادي قاض بصحتها ، أو احتمل بعد خروج الوقت فوتها أو شك في صحتها بعد الفراغ فان رعاية الاحتياط بتحصيل القطع بالفراغ عما هو تكليفه في الواقع وان كان معذوراً في مخالفته في الظاهر راجح عقلاً وشرعاً جزماً . ثم أورد على نفسه احتمال كونه تشريعاً ، ودفعه بأنه من باب الاحتياط ، ثم استشهد باعادة المنفرد صلاته جماعة الخ^(١) .

لكن التوقف في ذلك مجالا ، اذ مع احتمال ما تقدم من المصرية لامجال للاحتياط مع أن العبادات توقيفية ، وقد ورد النهي في كثير من الموارد كتسمية

(١) مصباح الفقيه كتاب الصلوة ص ٦١٩ .

(المبحث التاسع) الحق انه لادلالة للصيغة لا على الفور ولا

على التراخى . نعم قضية اطلاقها جواز التراخى ، والدليل عليه

النبي ﷺ بعض من صام فى السر العصابة^(١)، وكنهى الامام عليه السلام عن زاد فى الدعاء كلمة والابصار بعد يامقلب القلوب، وكقول الحجة عليه السلام فى الردع: لا امره تمقلون ولا من أوليائه تقبلون الخ ، مع بداهة أن كلا من هؤلاء كانوا يحتملون المحبوبة وفعلا ما فعلوا رجاء الثواب وادراك الواقع، والاستشهاد باعادة المنفرد بعد هذا الاحتمال المقرون بالشواهد المذكورة لامجال له - فتدبر ولل كلام مقام آخر .

« الفور والتراخى »

﴿المبحث التاسع﴾ اختلفوا فى دلالة الامر على الفور والتراخى فذهب الشيخ الى الاول وجماعة الى التوقف والسيد الى الاشتراك بينهما، ثم اختلف أهل الوقف بعض قال يلزم التقديم تحصيل البراءة القطعية وآخر قال بعكس ذلك، و﴿الحق﴾ بطلان الجميع و﴿انه لادلالة للصيغة لا على الفور ولا على التراخى﴾ لا من جهة الاشتراك بل لانها تدل على طلب الطبيعة المجردة ، كما تقدم فى بحث المرة والتكرار .

ثم النزاع بيننا وبين صاحب الفصول فى كون النزاع فى الهيئة أم لا كما تقدم . ﴿نعم قضية اطلاقها﴾ وعدم تقيدها بأحدهما ﴿جواز التراخى﴾ اذ لو كان المراد الفور كان على المولى البيان ، فان الفور قيد زائد على أصل الطبيعة المدلولة للامر فان الطبيعة كما تقدم خالية عن جميع القيود ﴿والدليل عليه﴾

تبادر طلب ايجاد الطبيعة منها بلا دلالة على تقييدها بأحدهما ، فلا بد
 في التقييد من دلالة اخرى كما ادعى دلالة غير واحد من الايات على
 الفورية ، وفيه منع ضرورة أن سياق

أي على عدم دلالة الصيغة على أحدهما ﴿ تبادر طلب ايجاد الطبيعة ﴾ فقط ﴿ منها
 بلا دلالة على تقييدها ﴾ أي تقييد الطبيعة ﴿ بأحدهما ﴾ من الفور والتراخي ، وحينما
 كانت الصيغة غير دالة على أحدهما ﴿ فلا بد في التقييد ﴾ أي لابد لمن يدعي كون
 الصيغة تدل على الفور أو على التراخي ﴿ من ﴾ اقامة ﴿ دلالة اخرى ﴾ وبرهان
 من الخارج ، بحيث يفيد ذلك البرهان على أن كلما ورد من الاوامر الشرعية
 يراد بها الفور أو يراد بها التراخي .

والحاصل : ان المدعي لاحدهما قد يتمسك بظهور الصيغة ، وهذا مردود
 بما تقدم من أن المتبادر صرف الطبيعة ، وقد يتمسك بالدالة الخارجية ﴿ كما ﴾
 انه تمسك و ﴿ ادعى دلالة غير واحد من الايات على الفورية ﴾ قال في المعالم
 في عداد أدلة القائلين بالفور : الرابع قوله تعالى : « وسارعوا الى مغفرة من
 ربكم » فان المراد بالمغفرة سببها وهو فعل المأمور به لاحقيتها ، لانها فعل الله
 سبحانه فيستحيل مسارعة العبد اليها .

وحينئذ فيجب المسارعة الى فعل المأمور به ، وقوله تعالى : « فاستبقوا الخيرات »
 فان فعل المأمور به من الخيرات فيجب الاستباق اليه ، وانما يتحقق المسارعة
 والاستباق بأن يفعل بالفور .

﴿ و ﴾ لكن ﴿ فيه ﴾ أي في هذا المدعى ﴿ منع ﴾ ظاهر ﴿ ضرورة أن سياق

آية « وسارعوا الى مغفرة من ربكم »^(١) وكذا آية « فاستبقوا الخيرات »^(٢) انما هو البعث نحو المسارعة الى المغفرة والاستباق الى الخير من دون استتباع تركهما للغضب والشر ، ضرورة أن تركهما لو كان مستتبعا للغضب والشر كان البعث بالتحذير عنهما أنسب

آية « وسارعوا الى مغفرة من ربكم » وكذا آية « فاستبقوا الخيرات » انما هو البعث ﴿ للبعد ﴾ ﴿ نحو المسارعة الى ﴾ سبب ﴿ المغفرة ﴾ الذي هو أمران : التوبة وفعل المأمور به .

﴿ وكذا الآية الثانية فان سياقها البعث نحو ﴾ الاستباق الى الخير من دون استتباع تركهما للغضب والشر ﴿ فغاية ماتدل عليه الايتان استحباب السرعة والاستباق ﴾ ضرورة أن تركهما لو كان ﴿ سبباً للعقاب ﴾ ﴿ مستتبعا للغضب والشر كان البعث بالتحذير عنهما ﴾ أي عن ترك المسارعة والاستباق ﴿ أنسب ﴾ كان يقول فليحذر الذين لا يسارعون وفليخش الذين لا يستبقون .

ووجه كون هذا أنسب يحتاج الى مقدمة مسلمة عند المتأخرين تقريبا ، وهي : ان المولى لما وجب عليه بحكم العقل تقريب الناس الى الطاعة وتبعيدهم عن المعصية ببيان التكاليف كما تقرر ذلك في بيان قاعدة اللطف ، فاللازم حينئذ بيان الاحكام بنحو مقرب ، ففي المستحبات يلزم بيان الثواب لترغب النفوس نحو تحصيله ، وفي المحرمات يلزم بيان العقاب أو عدم بيان شيء لتحذر النفوس عن اقترافها ، فهما ورد أمر ذكر فيه بيان الثواب فقط دل على الاستحباب لو لم يقع اجماع أو غيره على الوجوب وهكذا في طرف المكروه والمحرم .

(١) آل عمران : ١٣٣ .

(٢) سورة البقرة : ١٤٨ - والمائدة : ٤٨ .

كما لا يخفى فافهم ، مع لزوم كثرة تخصيصه في المستحبات وكثير من الواجبات بل أكثرها فلا بد من حمل الصيغة فيهما على خصوص الذنب أو مطلق الطلب ولا يبعد دعوى استقلال العقل بحسن المسارعة والاستباق ، و

إذا عرفت ذلك اتضح لك أن اليتين لما ذكر فيهما المغفرة والخيرات ناسبتا الاستحباب ﴿ كما لا يخفى ﴾ لدى التأمل ﴿ فافهم ﴾ لعله إشارة الى أن المقدمة المذكورة غير تامة ، إذ كثيراً ماورد الامر الواجب مقروناً بالثواب والامر الاستحبابي مجرداً عن ذكره ، ولو كان المناط ذكر الثواب وعدمه لسقط ظهور الامر في الوجوب كما لا يخفى .

﴿ مع ﴾ انه لو كانت دلالة في اليتين على الفور في مطلق الامر لزم الاستهجان بداهة ﴿ لزوم كثرة تخصيصه ﴾ أي تخصيص ما استفيد من اليتين ﴿ في المستحبات ﴾ الموسعة والمضيقة ﴿ وكثير من الواجبات بل أكثرها ﴾ إذ الغالب عدم ازوم الفور ﴿ فلا بد ﴾ فراراً عن محدود الاستهجان ﴿ من حمل الصيغة فيهما ﴾ أي في اليتين ﴿ على خصوص الذنب ﴾ فلا يفيد وجوب الفور الذي هو مطلوب المستدل ﴿ أو ﴾ الحمل على ﴿ مطلق الطلب ﴾ حتى يطابق وجوب الفور في الواجبات المضيقة واستحباب الفور في الواجبات الموسعة والمستحبات مضيقتها وموسعها ، وهذا أيضاً لا يفيد المستدل .

﴿ ولا يبعد دعوى ﴾ كون الامر في اليتين للارشاد للوجوب ولللاستحباب لضرورة ﴿ استقلال العقل بحسن المسارعة والاستباق ﴾ والمبادرة نحو الخير ، فان خير الخير ما كان عاجله .

كان ماورد من الايات والروايات الواردة في مقام البعث نحوه ارشاداً الى ذلك كالآيات والروايات الواردة في الحث على أصل الاطاعة فيكون الامر فيها لما يترتب على المادة بنفسها ولولم يكن هناك أمر بها كما هو الشأن في الاوامر الارشادية فافهم .

وعلى هذا كان ماورد من الايات والروايات الواردة في مقام البعث نحوه أي نحو الاستباق والمسارة ﴿ارشاداً﴾ خبر كان ﴿الى ذلك﴾ الحكم العقلي فتكون هاتان الايتان ﴿كالايات والروايات الواردة في الحث على أصل الاطاعة﴾ كقوله تعالى : « يا أيها الذين آمنوا أطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولى الأمر منكم » ^(١) ﴿فيكون الامر فيها﴾ أي في تلك الايات والروايات الواردة في الحث على المسارة ﴿لما يترتب على المادة بنفسها﴾ مع قطع النظر عن تعلق الامر بها ﴿ولولم يكن هناك أمر بها﴾ أي بالمادة ﴿كما هو الشأن في الاوامر الارشادية﴾ فان مادتها لو كانت واجبة أفادت الوجوب ولو كانت مستحبة كانت للاستحباب من دون مدخلة للهيئة فيها ﴿فافهم﴾ اشارة الى أن استقلال العقل بالحسن لا يكفي في كون الامر للارشاد .

ثم ان هذا المقام يتضح ببيان امور ثلاثة :

الاول: توضيح الامر الارشادي وبيان الفرق بينه وبين الامر المولوي .

الثاني : بيان كون أوامر الاطاعة من الارشادية لا المولوية .

الثالث: كون أوامر الاستباق كأوامر الطاعة ارشادية .

(أما المقام الاول) فنقول : للامر مادة وهي السارية في جميع المشتقات

وهيئة تختص به ، والمادة تفيد متعلق الايجاب والهيئة تفيد الايجاب ، فلو قال المولى لعبده «اضرب» أفاد وجوب الضرب .

اذا عرفت ذلك قلنا : ان الامر على قسمين : الاول الامر المولوي ، والثاني الامر الارشادي .

فالاول : هو الذي يترتب على مخالفته العقاب وعلى اطاعته الثواب ، بحيث انه لولا الامر لم يكن ثواب ولا عقاب .

والثاني : هو الذي لا يترتب على موافقته الثواب ولا على مخالفته العقاب بحيث ان وجود الامر كعدمه ، وانما يترتب المصلحة على فعل المادة والمفسدة على تركها ، وذلك نحو قول الطبيب للمريض « اشرب المسهل » فانه لو لم يشرب لم يكن هناك عقاب ، ولو شرب لم يكن هناك ثواب ، وانما يترتب على الشرب مصلحة الصحة وعلى الترك مفسدة المرض .

نعم قد يجتمع المولوية لهيئة الامر والارشادية لمادته كما لو قال المولى لعبده المريض « اشرب الدواء » مع ايجابه عليه ، فانه يترتب على الشرب الصحة والثواب وعلى الترك المرض والعقاب . ثم انه لو شك في ان الامر مولوي أو ارشادي لزم حمله على المولوية كما تقرر في الكتب المفصلة .

ولا يذهب عليك أن الامر الارشادي يمكن أن يكون مع علم المأمور بمصلحة المادة ، كما في مالهو علم بمصلحة شرب الدواء ولكن لا يشربه ويمكن أن يكون مع جهله .

ثم ان الامر الارشادي مستعمل في الطلب لكن اريد منه افادة كون الفعل ذا مصلحة عائدة على المخاطب بطريق الكناية ، نظراً الى أن لازم كون الشيء مطلوباً كونه ذا مصلحة ، فهو من أقسام الانشاء لا الاخبار .

(وأما المقام الثاني) - وهو كون أوامر الطاعة للارشادية لا للمولوية - فنقول : الامر المولوي لابد أن يكون باعثاً شأناً للمكلف نحو المادة مع ترتب الثواب على الهبة كما تقدم ، فلو اختل أحد الشرطين انقلب الى الارشاد ، وأوامر الطاعة حيث لا يترتب على هبتها الثواب ، ولا يكون لها باعية فلا تكون مولوية .

أما عدم ترتب الثواب على موافقتها ، فلبداهة أن فعل الطاعة كالصلاة مثلاً لا يكون له ثوابان ثواب أصل الصلاة - أعني المرتب على قوله « أقيموا الصلاة » وثواب اطاعة الصلاة - أعني المرتب على قوله : « اطيعوا الله » وأما عدم باعيتها فلضرورة أن الامر بالصلاة ان كان باعثاً لم يحتاج الى امر آخر وكان لغواً ، وان لم يكن باعثاً لعصيان المكلف لم يكن الامر بالطاعة ايضاً باعثاً ، ولكن لي في هذين الكلامين تأملاً : أما الاول فلعدم محذور في ترتب الثوابين على أن الأدلة الشرعية تساعد ذلك ، فقد ذكر الصدوق عليه الرحمة في كتاب ثواب الاعمال وعقابها رواية تدل على ان المطيع يعطي أجراً لكونه مطيعاً علاوة على أجر أصل الفعل ولا يحضرني الان حتى أنقلها بلفظها .

وأما الثاني فلان المكان الباعية اذ نرى في العرف ان المأمور قد لا ينبعث بمجرد الامر الاول ويحتاج الى التكرار فتأمل .

(وأما المقام الثالث) - وهو كون أوامر الاستباق للارشاد - فلما ذكره المصنف (ره) من ان العقل يحكم بحسن المسارعة كما يحكم بوجوب الاطاعة ، فالامر الوارد في مثله في الارشادية .

وفي هذا أيضاً نلحظ اذ الحكم العقلي يقيح شيء أو حسنه لا ينافي ورود

(تتمة) بناء على القول بالفور فهل قضية الامر الاتيان فوراً فوراً بحيث لو عصى لوجب عليه الاتيان به فوراً أيضاً في الزمان الثاني أولاً؟ وجهان مبنيان على ان مفاد الصيغة على هذا القول هو وحدة المطلوب أو تعدده .

الحكم الشرعي على طبقه كما نرى في الامر بالاحسان والنهي عن الظلم كما لا يخفى .

« الاتيان فوراً فوراً »

﴿ تتمه ﴾ للقول بدلالة الامر على الفور ﴿ بناء على القول بالفور فهل قضية الامر ﴾ أي مقتضاه ﴿ الاتيان ﴾ بالفعل ﴿ فوراً فوراً ﴾ بحيث لو عصى ﴿ في الزمان الاول ﴾ اوجب عليه ﴿ بمقتضى نفس الامر الاول ﴾ الاتيان به فوراً أيضاً ﴿ كالزمان الاول ﴾ في الزمان الثاني ﴿ وهكذا بالنسبة الى الزمان الثالث والرابع ﴾ أولاً ﴿ يقتضي الامر الا الاتيان فوراً فلو عصى لم يجب الاتيان في الزمان الثاني أصلاً : ﴿ وجهان ﴾ بل قولان ﴿ مبنيان على أن مفاد الصيغة على هذا القول ﴾ أي القول بالفور ﴿ هو وحدة المطلوب ﴾ وهذا هو وجه القول الثاني . وحاصله : ان الفورية مقومة لاصل المصلحة ، ففوات الفورية تفوت المصلحة لان معنى افعل حينئذ افعل في الان المتصل بزمان التكلم ، فحين انقضاء ذلك الان لا أمر فلا اطاعة ﴿ أو تعدده ﴾ وهذا هو وجه القول الاول .

وحاصله : ان هناك مصاحتين : الاولى قائمة بذات الفعل في أي وقت وجد ، والثانية قائمة بالفورية في الزمان الاول ، وحين انقضاء الزمان الاول انما تفوت

ولا يخفى انه لو قيل بدلالتها على الفورية لما كان لها دلالة على نحو المطلوب من وحدته أو تعدده فتدبر جيداً .

(الفصل الثالث) الاتيان بالمأمر به على وجهه يقتضى الاجزاء

المصلحة الثانية والمصلحة الاولى باقية بحالها فيجب تداركها فتأمل^(١).
وقد يستدل لذلك بأن الامر يقتضي كون المأمور فاعلاً على الاطلاق، وذلك
يوجب استمرار الامر، وهناك احتمال ثالث وهو كون الامر في أول الازمنة يقتضي
الفورية، فلو عصى كان مكلفاً بالاتيان به فيما بعد، لا على الفور كما هو مقتضى
القول الاول، ولا انه يسقط الامر بالمرة كما هو مقتضى القول الثاني .

﴿ ولا يخفى انه لو قيل بدلالتها ﴾ أي الصيغة ﴿ على الفورية لما كان ﴾
جواب لو ﴿ لها دلالة على نحو المطلوب من وحدته ﴾ الذي هو مقتضى القول
الثاني ﴿ أو تعدده ﴾ مع كونه في الان الثاني فوراً، أي فوراً فقوراً كما هو
مقتضى القول الاول، أو تعدده مع كونه في الان الثاني مطلقاً كما هو مقتضى القول
الثالث، وعلى هذا فالمرجع عند الشك هو الاصول العملية ان لم تفد مقدمات
الحكمة شيئاً . والتفصيل موكول الى المفصلات ﴿ فتدبر جيداً ﴾ .

« الاجزاء »

﴿ الفصل الثالث ﴾ من الفصول المذكورة في المقصد الاول المتعلق بمباحث
الاورام، وفي هذا الفصل يبحث عن مسألة الاجزاء .

فاعلم ان ﴿ الاتيان بالمأمر به على وجهه ﴾ متعلق بالاتيان ﴿ يقتضى الاجزاء

(١) وجه التأمل ان وحدة المطلوب وتعدده لا ترتبط بالفورية في الزمان الثاني وانما
ترتبط باصل الفعل في الزمان الثاني.

في الجملة بلاشبهة، وقبل الخوض في تفصيل المقام وبيان النقض والابرار ينبغي تقديم أمور :

أحدها : الظاهر ان المراد من وجهه في العنوان هو النهج الذي ينبغي أن يؤتى به على ذلك النهج شرعاً وعقلاً مثل أن يؤتى به بقصد التقرب في العبادة، لا خصوص الكيفية المعتمدة في الأمور به شرعاً ،

في الجملة ﴿ اما متعلق بيقضي فيكون المعنى اقتضاؤه في الجملة أي في بعض الموارد، فلا يقتضي الاجزاء في بعض الموارد الاخر أصلاً . واما متعلق بالاجزاء فيكون المعنى اجزائه في الجملة بالنسبة الى مورد الاجزاء ، بحيث ان الاتيان يكفي عن بعض الملاك ويبقى بعض الملاك غير حاصل - فندبر .

ثم ان اقتضاء الاتيان بالأمور به الاجزاء في الجملة ﴿ بلاشبهة ﴾ من أحدوانما الاختلاف في التفاصيل كما سيبين ﴿ وقبل الخوض في تفصيل المقام وبيان النقض والابرار ينبغي تقديم أمور ﴾ مهمة :

﴿ أحدها ﴾ في تفسير عنوان المبحث - أي الكلمات الواقعة فيه - فنقول :
 ﴿ الظاهر ﴾ أي المكتشف لدى التأمل في هذا المبحث ﴿ ان المراد من ﴾ كلمة ﴿ وجهه في العنوان ﴾ المتقدم ﴿ هو النهج الذي ينبغي ﴾ لزوماً ﴿ أن يؤتى به ﴾ أي بالأمور به ﴿ على ذلك النهج شرعاً ﴾ من أجزاء الأمور به وشرائطه وغير ذلك مما اعتبره الشارع مقوماً له ﴿ وعقلاً ﴾ من الخصوصيات المعتمدة لدى العقل ﴿ مثل أن يؤتى به ﴾ أي بالأمور به ﴿ بقصد التقرب في العبادة ﴾ وهذا مثال لما اعتبر عقلاً، وذلك لما تقدم من أن قصد التقرب لا يمكن أخذه في الأمور به ﴿ لا ﴾ أن المراد بكلمة وجهه ﴿ خصوص الكيفية المعتمدة في الأمور به شرعاً ﴾ فقط

فانه عليه يكون على وجهه قيد أتوضيحياً وهو بعيد، مع انه يلزم خروج التعبديات عن حريم النزاع بناء على المختار، كما تقدم من أن قصد القرية من كيفيات الاطاعة عقلا لا من قيود المأمور به شرعاً .

بحيث لا يشمل الحصوصيات العقلية ﴿فانه﴾ علة لقوله « لخصوص » الخ ﴿عليه﴾ أي على أن يكون المراد بوجهه خصوص الكيفيات الشرعية ﴿يكون﴾ قيد ﴿على وجهه قيد أتوضيحياً﴾ فيكون تأكيداً، بخلاف ما لو كان قيد على وجهه اعم، لانه يكون حينئذ تأسيساً، والتأسيس خير من التأكيد .

وجه ذلك: ان ذكر المأمور به يشمل قيوده الشرعية، فلو كان قيد على وجهه لافادة هذا فقط كان مستغنى عنه، بخلاف القيود العقلية فان ذكر المأمور به لا يفي عنها ﴿وهو﴾ أي كون القيد توضيحياً ﴿بعيد﴾ لا يصار اليه بدون ضرورة ﴿مع انه﴾ بناء على كون المراد من القيد الكيفيات الشرعية فقط ﴿يلزم﴾ محذور آخر وهو ﴿خروج التعبديات عن حريم﴾ هذا ﴿النزاع﴾ الواقع في الاجزاء ﴿بناء على﴾ المذهب ﴿المختار﴾ كما تقدم من أن قصد القرية من كيفيات الاطاعة عقلا لا من قيود المأمور به شرعاً، وذلك لان الاتي بالمأمور به العبادي مع جميع الاجزاء والشرائط الشرعية يصدق أنه أتى بالمأمور به على وجهه، مع أن هذا لا يقتضي الاجزاء قطعاً اذا كان بدون قصد التقرب، واذا لم يكن مقتضياً للاجزاء اجمالاً لا معنى لكونه محل النزاع بين القوم في الاجزاء وعدمه .

ان قلت : لا يلزم خروج التعبديات مطلقاً لانه يبقى في مورد النزاع ما كان مع قصد التقرب .

قلت: المفروض كون مصب النزاع هو الاتيان بالمأمور به على وجهه فقط

ولا الوجه المعتبر عند بعض الاصحاب ، فانه مع عدم اعتباره عند المعظم وعدم اعتباره عند من اعتبره الا في خصوص العبادات لا مطلق الواجبات لا وجه لاختصاصه بالذكر

من دون ضم شيء خارجي .

ثم انما قيده المصنف بقوله : « على المختار » لانه على قول من يرى كون قصد التقرب من كيفية المأمور به تكون العبادة داخله في مورد النزاع لشمول العنوان لها ﴿ ولا الوجه ﴾ عطف على قوله « لا خصوص الكيفية » الخ يعني ليس المراد من كلمة وجهه في العنوان خصوص الوجه ﴿ المعتبر عند بعض الاصحاب ﴾ أي الوجوب والتدب ﴿ فانه مع عدم اعتباره عند المعظم ﴾ فلا وجه لاختذه في عنوان النزاع الواقع بين الكل ، اذ لو كان المراد من الوجه الوجوب والتدب كان هذا القيد في العنوان زائداً عند من لا يشترط قصدهما في العبادة وموجباً لتخصيص النزاع بما اذا أتى بالعبادة بقصدهما فيخرج عن مورد النزاع ما اذا أتى بالعبادة بدونها مع انه من موضع النزاع .

﴿ و ﴾ مع ﴿ عدم اعتباره عند من اعتبره الا في خصوص العبادات لا مطلق الواجبات ﴾ هذا اشكال ثان على كون المراد من كلمة « وجهه » في العنوان الوجوب والتدب .

وحاصله : انه لو كان المراد من وجهه خصوصهما لزم خروج التوصليات عن محل النزاع ، اذ يصير النزاع خاصاً بالعبادة لان معنى العنوان حينئذ الاتيان بالمأمور به مع قصد الوجوب أو التدب مقتضى الاجزاء ، ومن البديهي انه حينئذ يكون المأمور به الذي لا يقصد فيه أحدهما خارجاً ﴿ لا وجه لاختصاصه بالذكر ﴾ خبر قوله « فانه مع » الخ وهذا اشكال ثالث ، وحاصله ان ذكر هذا

على تقدير الاعتبار ، فلا بد من ارادة ما يندرج فيه من المعنى وهو ما ذكرناه كما لا يخفى .

(ثانيها) الظاهر ان المراد من الاقتضاء ههنا الاقتضاء بنحو العلية والتأثير لا بنحو الكشف والدلالة ، ولذا نسب الى الاتيان لا الى الصيغة.

القيد ﴿على تقدير الاعتبار﴾ أى اعتبار قصد الوجه في العبادة دون سائر القيود من القرية وغيرها لوجه له ، وحين أبطلنا كون المراد من قيد لوجهه خصوص الكيفية الشرعية وكون المراد منه خصوص الوجوب والندب ﴿فلا بد من ارادة ما يندرج فيه من المعنى وهو ما ذكرناه﴾ فيعم جميع القيود الشرعية والعقلية ويعم العنوان العبادات والتوصليات ، وفي هذا الكلام مواقع للنظر ﴿كما لا يخفى﴾ بأدنى تأمل .

﴿ثانيها﴾ في تفسير كلمة الاقتضاء الواقعة في عنوان المبحث ﴿الظاهر ان المراد من الاقتضاء ههنا﴾ في العنوان ﴿الاقتضاء بنحو العلية والتأثير﴾ فيكون الاتيان علة تامة للسقوط ﴿لا﴾ أن المراد من الاقتضاء الاقتضاء بنحو الكشف والدلالة ﴿فيكون الاتيان علة للعلم بسقوطه﴾ ولذا ﴿لما كان الاقتضاء بنحو العلية﴾ نسب ﴿اقتضاء الاجزاء﴾ الى الاتيان ﴿فان يقتضي خبر الاتيان﴾ لا الى الصيغة ﴿فلم يقل الصيغة تقتضي الاجزاء مع انه لو كان المراد من الاقتضاء الكشف والدلالة لزم نسبة الاقتضاء الى الصيغة . توضيح ذلك ان للاقتضاء اطلاقين :

«الاول» الاقتضاء بنحو الكشف، كما يقال ان الية الفلانية تقتضي الوجوب يعني تكشف عن وجوب الحكم على المكلف .

«الثاني» الاقتضاء بنحو العلية كما يقال النار تقتضي الاحراق والصيغة حيث

ان قلت : هذا انما يكون كذلك بالنسبة الى أمره .
وأما بالنسبة الى أمر آخر كالإتيان بالمأمور به بالامر الاضطراري
أو الظاهري بالنسبة الى الامر الواقعي فالنزاع في الحقيقة في دلالة
دليلهما على اعتباره بنحو يفيد الاجزاء أو بنحو آخر لا

لامعنى لتأثيرها في الاجزاء فلا بد من حملها على الدلالة ، بخلاف الإتيان فانه
حيث لامعنى لدلالته فلا بد من حمله على التأثير .

قال السيد الحكيم: وحيث انه لامعنى لتأثير الامر في الاجزاء وجب حمله
على الدلالة ، يعنى يدل الامر على أن موضوعه واف بتمام المصلحة ، بخلاف
الإتيان فان تأثيره في الاجزاء ظاهر اذ لولا كونه علة لحصول الغرض لكان
مأموراً به^(١).

﴿ان قلت: هذا﴾ الذي ذكرتم من كون الاقتضاء بمعنى العلية ﴿انما يكون
كذلك بالنسبة الى أمره﴾ اذ الإتيان علة ومقتض لسقوط الامر المتعلق بالمأتمنى
به ، مثلاً الإتيان بالفعل الاختياري مقتض وعلة لسقوط الامر الاختياري والإتيان
بالامر الاضطراري علة لسقوط الامر الاضطراري .

﴿وأما﴾ الاقتضاء ﴿بالنسبة الى أمر آخر كالإتيان بالمأمور به بالامر
الاضطراري أو﴾ الإتيان بالمأمور به بالامر ﴿الظاهري بالنسبة الى الامر الواقعي﴾
كان يقال الإتيان بالمأمور به بالامر الظاهري أو الاضطراري يقتضي الاجزاء أم
لا؟ ﴿فالنزاع﴾ هنا ليس في الاقتضاء بمعنى العلية بل محل الكلام ﴿في الحقيقة
في دلالة دليلهما﴾ وانه هل يكشف الامر الاضطراري والظاهري ﴿على اعتباره﴾
أى اعتبار دليلهما ﴿بنحو يفيد الاجزاء﴾ عن الامر الواقعي ﴿أو بنحو آخر لا

يفيده . قلت: نعم

يفيده أي لا يفيد الاجزاء، وتظهر الثمرة في القضاء والاعادة، فلو صلى بمقتضى استصحاب الطهارة عن الخبث الذي هو حكم ظاهري، أو صلى بالصلاة الاضطرارية بمقتضى أمره ثم تبين نجاسة ثوبه أوقف الاضطرار، فعلى القول بالاجزاء وان الامر الظاهري والاضطراري يكفي عن الامر الواقعي لا يلزم القضاء والاعادة، وعلى القول بعدم الاجزاء يجب القضاء والاعادة، هذا مع قطع النظر عن قاعدة الفراغ ونحوها .

فحصل من هذا الاشكال ان الاقتضاء في العنوان ليس بمعنى العلية مطلقاً بل يكون أعم من العلية والكشف .

قلت: نعم، ان النزاع قد يكون في دلالة الدليل. توضيحه: ان هناك مقامات أربعة حسب الحصر العقلي :

الاول: ان الاتيان بالامر الواقعي علة للاجزاء عن الامر الواقعي .

الثاني: ان الاتيان بالامر غير الواقعي من الاضطراري والظاهري علة للاجزاء عن الامر غير الواقعي، والاقتضاء في هذين المقامين بمعنى العلية والنزاع فيهما كبروي .

الثالث : ان الامر الواقعي كاشف عن أن موضوعه واف بتمام مصلحة الامر غير الواقعي من الاضطراري والظاهري أو واف لمقدار لا يبقى مجال الاستيفاء الباقي .

الرابع : ان الامر غير الواقعي كاشف عن أن موضوعه واف بتمام مصلحة الامر الواقعي أو واف لمقدار الخ، والاقتضاء في هذين المقامين بمعنى الكشف والدلالة والنزاع فيهما صغروي . وصورة القياس ان الامر سواء كان واقعياً أم لا كاشف عن كون موضوعه واف بتمام المصلحة أو بمقدار لا يبقى مجال لاستيفاء

لكنه لا ينافي كـيـون النزاع فيهما كان في الاقتضاء بمعنى المتقدم ، غاية ان العمدة في سبب الاختلاف فيهما انما هو الخلاف في دلالة دليلهما هل انه على نحو يستقل العقل بأن الاتيان به موجب للاجزاء ويؤثر فيه وعدم دلالة ويكون النزاع فيه

الباقى وكل كاشف كذلك علة للاجزاء .

اذا عرفت هذا قلنا : لم يقع النزاع في المقام الثالث أصلاً ، فالنزاع في الامر الواقعي كبروي فقط وهو المقام الاول ، وفي الامر غير الواقعي صغروي وهو المقام الرابع كبروي وهو المقام الثاني .

ثم ان النزاع في الصغرى بالنسبة الى الامر الظاهرى والاضطرابى وان كان واقعاً ﴿ لكنه لا ينافي كـيـون النزاع فيهما ﴾ كبروياً أيضاً بأن ﴿ كان في الاقتضاء بمعنى المتقدم ﴾ أى العلية ، فكون الاقتضاء بمعنى العلية يكون في الامر الظاهرى والاضطرابى كما يكون في الامر الواقعي ﴿ غاية ﴾ أى غاية المطلب ان النزاع الكبروى فيهما ناش عن النزاع الصغروى ، اذ ﴿ ان العمدة في سبب الاختلاف فيهما ﴾ أى في الامر الظاهرى والاضطرابى ﴿ انما هو الخلاف في دلالة دليلهما ﴾ فيبتنى النزاع في الكبرى - أعني الاجزاء - على النزاع في الصغرى - أعني دلالة دليلهما - ﴿ هل انه ﴾ أى دليلهما ﴿ على نحو يستقل العقل بأن الاتيان به موجب للاجزاء ﴾ بحيث لا يحتاج الى الاعادة والقضاء ﴿ ويؤثر فيه ﴾ أى في الاجزاء ﴿ وعدم دلالة ﴾ أى دليلهما للاجزاء .

والحاصل : ان اجزاء الامر الاضطرابى والظاهرى - وهو الكبرى - موقوف على احراز الاشتمال على تمام مصلحة الواقع أو مقدار كاف منها بدلالة دليل الامرين وهو الصغرى ﴿ ويكون النزاع فيه ﴾ أى في اجزاء الامر غير الواقعي

صغروباً أيضاً بخلافه في الاجزاء بالاضافة الى أمره ، فانه لا يكون
الكبروباً لو كان هناك نزاع كما نقل عن بعض فافهم .
(ثالثها)

بالنسبة الى الامر الواقعي ﴿صغروباً﴾ أى في دلالة الدليل ﴿أيضاً﴾ كما انه
كبروي أى علة لسقوط التكليف بالواقع ﴿بخلافه﴾ أى بخلاف النزاع ﴿في
الاجزاء﴾ أى اجزاء الامر غير الواقعي ﴿بالاضافة الى أمره﴾ بأن يكون الاتي
بالامر الاضطراري او الظاهري كافياً عن الاتيان بنفسه ثانياً ﴿فانه لا يكون﴾ النزاع
فيه ﴿الاً﴾ في العلية للسقوط فيكون ﴿كبروباً﴾ فقط ﴿لو كان هناك﴾ في الكبرى
﴿نزاع كما نقل عن بعض﴾ .

وهذا اشارة الى ان النزاع في الكبرى غير مهم ، اذ العقل حاكم بأن الاتيان
بمتعلق كل أمر مجز بالنسبة الى أمر نفسه ولا يحتاج الى الاتيان ثانياً نعم خالف
بعض العامة هنا أيضاً ولا يعتد به .

ثم لا يذهب عليك أن النزاع في الصغرى ليس شأن الاصولي ، فعلى تقدير
تسليم كون النزاع في الامر الظاهري والاضطراري في دلالة دليلهما لا يكون الاقتضاء
في العنوان بمعنى الدلالة لان الدلالة مربوطة بالصغرى فلا يرد ايراد المستشكل
على كل حال ، ويمكن أن يكون قوله ﴿فافهم﴾ اشارة الى هذا .

ثم لا يخفى ان خروج المقام الثالث عن محل النزاع مما لا وجه له لعدم
معلومية اجزاء الاتيان بالامر الواقعي عن الاضطراري ، كما استشكل بعض في
مسألة الوقوف بعرفات يوم التاسع فيما اختلفت العامة والخاصة في الهلال ، وكذا
بعض المسائل الاخر في التقية فراجع .

﴿ثالثها﴾ أي ثاثة الامور التي تقدمها على البحث في معنى كلمة الاجزاء

الظاهر ان الاجزاء ههنا بمعناه لغة وهو الكفاية وان كان يختلف ما يكفي عنه، فان الاتيان بالمأمور به بالامر الواقعي يكفي فيسقط به التعبد به ثانياً وبالامر الاضطراري أو الظاهري الجعلي فيسقط به القضاء ،

في العنوان . ﴿الظاهر ان الاجزاء ههنا﴾ في عنوان البحث ﴿بمعناه﴾ المعروف ﴿لغة﴾ وعرفاً ﴿وهو الكفاية﴾ وائس له معنى اصطلاحي، فيكون بمعنى سقوط القضاء أوسقوط التعبد كما زعم ﴿وان كان يختلف ما يكفي عنه﴾ الذي هو متعلق الكفاية والاجزاء ﴿فان الاتيان بالمأمور به بالامر الواقعي﴾ والظاهري والاضطراري ﴿يكفي﴾ في مقام الامتثال ﴿فيسقط به التعبد به ثانياً﴾ فلا يجب الاتيان بالوضوء الظاهري والاضطراري ثانياً ، كما لا يجب الاتيان بالوضوء الواقعي ثانياً .

﴿و﴾ الاتيان بالمأمور به ﴿بالامر الاضطراري أو الظاهري الجعلي﴾ يكفي ﴿فيسقط به﴾ أي بهذا الاتيان ﴿القضاء﴾ وانما عبر المصنف في الاول بقوله « فيسقط التعبد به » وفي الثاني بقوله « فيسقط به القضاء » مع أن سقوط التعبد والقضاء مشترك بينهما لان الكلام في الاول كان في كفاية الاتيان بالامر عن نفسه، ومن المعلوم أنه لو أتى بالمأمور به سقط الغرض الباعث على الامر ، ولسقوط الغرض يسقط الامر، واذا سقط الامر لم يكن مجال لاعادة الفعل الا بالتعبد ثانياً، والمفروض أن الغرض حاصل فلا تعبد ثانياً، وحيث لم يكن التعبد الثانوي لم يكن مجال للقضاء أصلاً، اذ القضاء فرع التعبد الذي هو فرع لبقاء الغرض .

والحاصل انه مع ذكر سقوط التعبد لا يحتاج الى ذكر سقوط القضاء .

هذا وجه الاول، وأما وجه الثاني فلان الكلام في كفاية الامر غير الواقعي عن الامر الواقعي، ومعلوم أن الكفاية ليست لاجل حصول الغرض بالتمام والا لكان واجباً تخييراً من أول الامر بين الواقعي وغيره، وحين ام يمكن استيفاء الغرض

لانه يكون ههنا اصطلاحاً بمعنى اسقاط التعبد أو القضاء فانه بعيد جداً .

(رابعها) الفرق بين هذه المسألة ومسألة المرة والتكرار لا يكاد يخفى ، فان البحث ههنا في ان الاتيان بما هو المأمور به يجزى عقلاً بخلافه في تلك المسألة

في حال الضرورة وحالة التكليف بالظاهر ، فلو كان هناك شيء لكان عبارة عن القضاء الاعم من القضاء والاعادة ، وأما التعبد ثانياً فلفظ محض ، لانه مع التمكن في الوقت وعدم حصول الغرض كانت الاعادة بالامر الاول ، ومعهما في خارج الوقت كان قضاء لعدم حصول الغرض ، ومع حصول الغرض لم تكن اعادة ولا قضاء ، وعلى كل تقدير لم يكن تعبد ثان .

والحاصل : انه لا مجال للتعبد الثانوي في مقام الامر الاضطراري والظاهري - فتأمل .

فتبين مما تقدم أن الاختلاف فيما عنه الكفاية ﴿لانه﴾ اختلاف في نفس الكفاية فلا ﴿يكون﴾ الاجزاء ﴿ههنا﴾ في صدر العنوان ﴿اصطلاحاً﴾ جديداً ﴿بمعنى اسقاط التعبد أو﴾ بمعنى اسقاط ﴿القضاء﴾ الاعم من الاعادة ﴿فانه بعيد جداً﴾ اذ ارادة معنى جديد يحتاج الى نقل ولا أقل من كونه مجازاً ، وكلاهما خلاف الاصل كما لا يخفى .

﴿رابعها﴾ في بيان الفرق بين مسألة الاجزاء ومسألة المرة والتكرار دفعاً لتوهم أن الاجزاء هو القول بالمرة وعدم الاجزاء هو القول بالتكرار ، ولكن هذا التوهم في كمال الفساد اذ ﴿الفرق بين هذه المسألة ومسألة المرة والتكرار لا يكاد يخفى﴾ بأدنى التفات ﴿فان البحث ههنا﴾ في مسألة الاجزاء ﴿في﴾ الامر العقلي و﴿ان الاتيان بما هو المأمور به يجزى عقلاً﴾ أم لا ﴿بخلافه في تلك المسألة﴾

فانه فى تعيين ما هو المأمور به شرعاً بحسب دلالة الصيغة بنفسها أو بدلالة اخرى .

نعم كان التكرار عملاً موافقاً لعدم الاجزاء لكنه لا بملاكه ،

فانه ﴿ بحث لفظي، اذ الكلام فى مسألة المرة والتكرار ﴾ في تعيين ماهو المأمور به شرعاً .

والحاصل: ان النزاع فى بحث المرة والتكرار من صغريات بحث الاجزاء، وذلك انه سواء قلنا ان الامر للمرة أو قلنا ان الامر للتكرار يلزم التكلم فى أن اتيان الفعل مرة أو مكرراً مجزأ أم لا، فللقائل بالمرة فى تلك المسألة أن يقول بالاجزاء وبعده فى هذه المسألة، وكذا يقول بالتكرار جازله القول بالاجزاء وبعده فى هذه المسألة ، وانما قلنا من صغريات بحث الاجزاء لان الكلام فى بحث المرة والتكرار ﴿ بحسب دلالة الصيغة ﴾ على أحدهما ﴿ بنفسها أو بدلالة أخرى ﴾ وقرينة خارجية عامة، ومن البديهي أنه لو لم يكن هناك لفظ أصلاً بأن استفيد الطلب من الاجماع جرت مسألة الاجزاء .

﴿ نعم كان التكرار عملاً موافقاً لعدم الاجزاء ﴾ لانه لو اجزئت المرة الواحدة لم يكن مجالاً للتكرار، فالتكرار وعدم الاجزاء من حيث العمل سواء ﴿ لكنه لا بملاكه ﴾ أي لكن التكرار ليس بملاك عدم الاجزاء، فان ملاك التكرار ظهور الامر وملاك عدم الاجزاء حكم العقل .

قال فى التقريرات فى الفرق بين المسألتين: الكلام فى مسألة المرة والتكرار انما هو فى تشخيص مدلول الامر من الدلالة على المرة والتكرار أو عدم الدلالة على شيء منهما، والكلام فى المقام انما هو فى أن الاتيان بمدلول الامر على القول بالمرة أو التكرار أو المهيبة هل يقتضى الكفاية والاجزاء عن الاتيان به على الوجوه

وهكذا الفرق بينها وبين مسألة تبعية القضاء للاداء، فان البحث في تلك المسألة في دلالة الصيغة على التبعية وعدمها بخلاف هذه المسألة فانه كما عرفت في ان الاتيان بالمأمور به يجزى عقلا عن اتيانه ثانياً اداءً أو قضاءً أو لا يجزى

ثانياً أولاً، فلاربط بين المسألتين مفهوماً وأما مصداقاً فقد يكون القول بعدم الاجزاء ملازماً للقول بالتكرار .

﴿وهكذا الفرق بينها﴾ أي بين مسألة الاجزاء ﴿وبين مسألة تبعية القضاء للاداء﴾ لا يكاد يخفى وليس اتحاد بين المسألتين كما زعم ﴿فان البحث في تلك المسألة في دلالة الصيغة على التبعية وعدمها﴾ فالقائل بالتبعية يقول بتعدد المطلوب وان صيغة افعل بمنزلة أن يقول المولى افعل المطلوب في داخل الوقت فان فاتك فأت به في خارج الوقت، فالمتطلب متعدد :

الاول: أصل الفعل في أي وقت انفق، والثاني: اتيان هذا المطلوب المطلق في حد ذاته داخل الوقت، وذلك حيث كان هناك غرض في أصل الفعل وغرض آخر في وقته .

والقائل بعدم التبعية يقول بوحدة المطلوب وان صيغة افعل لا تندل الا على الاتيان بالمأمور به داخل الوقت فقط ﴿بخلاف هذه المسألة﴾ فان مسألة الاجزاء بمنزلة الكبرى بالنسبة الى مسألة التبعية ﴿فانه﴾ أي البحث ﴿كما عرفت﴾ سابقاً ﴿في أن الاتيان بالمأمور به﴾ سواء كان على نحو تعدد المطلوب أو على نحو وحدة المطلوب ﴿يجزى عقلا عن اتيانه ثانياً﴾ فبعد الاتيان الاول لا يجب اتيان آخر ﴿أداءً﴾ في داخل الوقت ﴿أو قضاءً﴾ في خارجه ﴿أولاً يجزى﴾ فيجب الاتيان ثانياً .

فلا علاقة بين المسألة والمسألتين أصلاً. اذا عرفت هذه الامور فتحقيق
المقام يستدعى البحث والكلام في موضعين :
(الاول) ان الاتيان بالمأمور به بالامر الواقعي بل بالامر
الاضطراري أو الظاهري أيضاً يجزى عن التعبد به ثانياً ،

قال في التقريرات: وأما الفرق بين هذه المسألة وبين مسألة تبعية القضاء للاداء
فلا يكاد يخفى، اذ من المعلوم أن المراد بالقضاء في المقام هو الاتيان بالفعل ثانياً -
سواء كان في الوقت أو في خارجه - بعد الاتيان به أولاً في الوقت، والمراد منه في
تلك المسألة هو الاتيان بالفعل الفأث في الوقت، فما أبعد احدى المسألتين من
الأخرى - انتهى .

وبهذا كله ظهر افتراق المباحث الثلاثة ﴿فلا علاقة بين المسألة﴾ الاجزائية
﴿و﴾ بين ﴿المسألتين﴾ مسألة المرة والتكرار ومسألة التبعية ﴿أصلاً﴾ وتبين أن
النسبة عموم من وجه اختياراً^(١) .

﴿اذا عرفت هذه الامور﴾ الاربعة ﴿فتحقيق المقام﴾ في الاجزاء وعدمه
﴿يستدعي البحث والكلام في موضعين﴾ :

الموضع ﴿الاول﴾ في بيان كفاية كل ما أتى به عن أمر نفسه، وبذلك يسقط
الغرض وبسقوط الغرض لامجال للتعبد ثانياً، فنقول : ﴿ان الاتيان بالمأمور به
بالامر الواقعي بل بالامر الاضطراري أو الظاهري أيضاً﴾ كالامر الواقعي ﴿يجزى
عن التعبد به ثانياً﴾ وحيث لا تعبد فلا يجب الاتيان به ثانياً، لان الامر الاول ساقط
حسب الغرض، والامر الثاني غير متحقق فلا يلزم الفعل ثانياً . هذا كله بالنسبة الى

(١) اي من حيث صحة اختيار كل شخص طرفاً من كل مسألة بلا تلازم اصلاً.

لاستقلال العقل بأنه لامجال مع موافقة الامر باتيان المأمور به على وجهه لاقتضاء التعبد به ثانياً .

نعم لايبعد أن يقال بأنه يكون للتعبد تبديل الامتثال والتعبد ثانياً بدلا عن التعبد به أولا لامنضمماً اليه كما أشرنا اليه في المسألة السابقة

امر نفسه ، يعني لوأتى بالفعل الواقعي لايلزم الاتيان بالفعل الواقعي ثانياً وكذا لوأتى بالفعل الاضطراري أو الظاهري لايلزم الاتيان بالفعل كذلك ثانياً، وانماأتى بكلمة « بل » فيهما لاحتمال التوهم البدوى بعدم الاجزاء فيهما دون الامر الواقعي فالاجزاء قطعي بديهي . ولا يذهب عليك ان الكلام فيما لم يكن هناك غرض ثان وأمر ثان ، والا لكان هناك أمران ويلزمهما امتثالان ، وهو خارج عن محل الكلام .

ثم انا نقول بالاجزاء في الموارد المذكورة ❦ لاستقلال العقل بأنه لامجال مع موافقة الامر ❦ الموجبة لحصول الغرض ❦ باتيان المأمور به على وجهه ❦ المعبر عقلا وشرعاً ، والجار الاول متعلق بالموافقة والثاني بالاتيان ❦ لاقتضاء التعبد به ❦ أي بالمأمور به ❦ ثانياً ❦ وقوله لاقتضاء متعلق بقوله « لامجال » .

والحاصل : ان الامر مفروض السقوط ، ولا مجال للاتيان الثاني لعدم بقاء الغرض .

❦ نعم لايبعد أن يقال بأنه يكون للتعبد ❦ ويجوز له ❦ تبديل ❦ الفرد الذي جاء به على وجه ❦ الامتثال ❦ بفرد آخر فيما أمكن ❦ و❦ يكون ❦ التعبد ثانياً بدلا عن التعبد به أولاً ❦ لعدم حصول الغرض ❦ لامنضمماً اليه ❦ حتى يكون امتثالان ❦ كما اشرنا اليه ❦ أي الى جواز تبديل الامتثال ❦ في المسألة السابقة ❦ في التنبيه

وذلك فيما علم ان مجرد امتثاله لا يكون علة تامة لحصول الغرض، وان كان وافياً به لو اكتفى به، كما اذا أتى بماء أمر به مولاه ليشربه فلم يشربه بعد، فان الامر بحقيقته وملاكه لم يسقط بعد، ولذا لو اهرق الماء واطلع عليه العبد وجب عليه اتيانه ثانياً كما اذا لم يأت به أولاً، ضرورة بقاء طلبه مالم يحصل غرضه الداعي اليه والا لما أوجب حدوثه،

المذكور في المبحث الثامن ﴿وذلك﴾ التبديل انما يجوز ﴿فيما علم﴾ من الخارج ﴿ان مجرد امتثاله﴾ أي امتثاله الامر ﴿لا يكون علة تامة لحصول الغرض﴾ أو على نحو آخر بحيث لا يمكن تبديله ﴿وان كان﴾ وصلية أي لا يكون الفعل علة تامة وان كان ﴿وافياً﴾ أي بالغرض ﴿لو اكتفى به﴾ ولم يبدله بغيره ﴿كما اذا أتى﴾ العبد ﴿بماء أمر به مولاه ليشربه فلم يشربه﴾ المولى ﴿بعد﴾ - القطع عن الاضافة - ﴿فان الامر بحقيقته وملاكه﴾ عطف بيان ﴿لم يسقط بعد﴾ لبقاء الملاك، وهو الغرض الداعي الى الامر كرفع العطش في المثال ﴿ولذا﴾ الذي ذكرنا من بقاء الملاك وعدم سقوط حقيقة الامر ﴿لو اهرق الماء واطلع عليه العبد وجب عليه اتيانه ثانياً﴾ ويكون الحال بعد الاهراق في وجوب الاتيان ﴿كما اذا لم يأت به أولاً﴾ .

ثم بين وجه وجوب الاتيان بعد الاهراق بقوله: ﴿ضرورة بقاء طلبه﴾ أي طلب المولى للماء ﴿مالم يحصل غرضه﴾ من رفع العطش ﴿الداعي اليه﴾ أي الى الامر ﴿والا﴾ فلو سقط الامر مع بقاء الغرض ﴿لما أوجب﴾ الغرض ﴿حدوثه﴾ اذ عدم الامر حينئذ يكشف عن عدم أهمية الغرض

فحينئذ يكون له الاتيان بماء آخر موافق للامر كما كان له قبل اتيانه الاول بدلا عنه ، نعم فيما كان الاتيان علة تامة لحصول الغرض فلا يسقى موقع للتبديل ، كما اذا أمر باهراق الماء في فمه لرفع عطشه فأهرقه ، بل لو لم يعلم انه من أي القبيل فله التبديل باحتمال أن لا يكون

بحيث يوجب الفعل ، لكن فيه تأمل اذ يمكن تعارض الغرض بقاعدة التسهيل على العبد بعد الاتيان الاول ، فان في الفعل مرتين مشقة ليست في المرة الاولى كما لا يخفى .

والحاصل : ان الاتيان الثاني يحتاج الى أمرين : بقاء الغرض وعدم مزاحمته بشيء موجب لعدم تأثيره في البعث ﴿ فحينئذ ﴾ أي حين لم يكن الاتيان علة تامة لحصول الغرض ﴿ يكون له ﴾ أي للعبد ﴿ الاتيان بماء آخر موافق للامر ﴾ مع الذهاب بالماء الاول والا لم يصدق التبديل ، ويكون هذا الاتيان بالماء الثاني ﴿ كما كان له ﴾ الاتيان به ﴿ قبل اتيانه الاول ﴾ .

مثلا : لو أتى أولا بالماء في الاناء الاحمر ، ثم أتى بالماء في الاناء الابيض فانه يجوز هذا الاتيان الثاني ، كما كان يجوز له الاتيان بالابيض من أول الامر لكن في الصورة الاولى يكون الاناء الابيض ﴿ بدلا عنه ﴾ أي عن الاتيان الاول وفي الصورة الثانية يكون مستقلا .

﴿ نعم فيما كان الاتيان ﴾ بالفعل ﴿ علة تامة لحصول الغرض ﴾ أو كان بحيث لا يمكن تبديله ﴿ فلا يبقى موقع للتبديل ﴾ وذلك ﴿ كما اذا أمر باهراق الماء في فمه لرفع عطشه فأهرقه ﴾ فانه لا موقع للتبديل ﴿ بل لو لم يعلم انه ﴾ أي المأمور به ﴿ من أي القبيل ﴾ مما يجوز تبديله بأن لم يكن علة للغرض أو مما لا يجوز تبديله بأن كان علة للغرض ﴿ فله التبديل باحتمال أن لا يكون ﴾ الفعل

علة فله اليه سبيل ، ويؤيد ذلك بل يدل عليه ماورد من الروايات في باب اعادة من صلى فرادى جماعة وان الله تعالى يختار أحبهما اليه .
(الموضع الثاني) وفيه مقامان : المقام الاول فى ان الاتيان بالمأمور به بالامر الاضطرارى هل يجزى عن الاتيان بالمأمور به بالامر الواقعى ثانياً بعد رفع الاضطرار

﴿علة﴾ تامة لحصول الغرض ﴿فله﴾ أى للعبد ﴿اليه﴾ أى الى التبديل ﴿سبيل﴾ لكفاية الاحتمال هنا ﴿ويؤيد ذلك﴾ الذي ذكرنا من جواز تبديل الامثال ﴿بل يدل عليه ماورد من الروايات في باب اعادة من صلى فرادى جماعة وان الله تعالى يختار أحبهما اليه﴾ كرواية أبي بصير قال : قلت لابي عبدالله عليه السلام اصلى ثم ادخل المسجد فتقام الصلاة وقد صليت ؟ فقال عليه السلام : صل معهم يختار الله أحبهما اليه ^(١) .

وفي مرسلة الصدوق : يحسب له أفضلهما وأتمهما ^(٢) ولا يذهب عليك ان هذه الروايات وأمثالها لاتدل على تبديل الامثال في موردها فضلا عن الدلالة على التبديل في غيره كما لا يخفى .

﴿الموضع الثاني﴾ في بيان كفاية كل من الامر الاضطرارى والظاهري عن الامر الواقعي وعدمها ﴿وفيه مقامان﴾ :

﴿المقام الاول في﴾ بيان ﴿ان الاتيان بالمأمور به بالامر الاضطرارى﴾ كالصلاة مع التيمم ﴿هل يجزى عن الاتيان بالمأمور به بالامر الواقعي﴾ كالصلاة مع الوضوء بحيث لاتجب الصلاة الاختيارية ﴿ثانياً بعد رفع الاضطرار﴾

(١) التهذيب ج ١ ص ٣٣٠ - فروع الكافي ج ١ ص ١٠٥ .

(٢) الفقيه ج ١ ص ١٢٧ .

فى الوقت اعادة وفى خارجه قضاء أو لايجزى ؟ تحقيق الكلام فيه يستدعى التكلم فيه تارة فى بيان مايمكن أن يقع عليه الامر الاضطرارى من الانحاء وبيان ماهو قضية كل منها من الاجزاء وعدمه، وأخرى فى تعيين ماوقع عليه .

فاعلم انه يمكن أن يكون التكليف الاضطرارى فى حال الاضطرار كالتكليف الاختيارى فى حال الاختيار وافياً بتمام المصلحة وكافياً فيما هو المهم والغرض .

سواء كان رفع الاضطرار ﴿ فى الوقت ﴾ فلانجب الصلاة ﴿ اعادة ﴾ أ ﴿ وفى خارجه ﴾ فلانجب ﴿ قضاء أو لايجزى ﴾ الفعل الاضطرارى عن الاختيارى، و ﴿ تحقيق الكلام فيه ﴾ أى فى هذا المقام ﴿ يستدعى التكلم فيه تارة فى ﴾ مقام الثبوت أى ﴿ بيان مايمكن أن يقع عليه الامر الاضطرارى من الانحاء ﴾ والوجوه من الوفاء بتمام المصلحة أو بعضها وهكذا ﴿ وبيان ماهو قضية كل منها من الاجزاء وعدمه ﴾ بيان ما ﴿ و ﴾ التكلم تارة ﴿ اخرى فى ﴾ مقام الانبات أى ﴿ تعيين ماوقع عليه ﴾ الامر الاضطرارى من الانحاء فى الشريعة المقدسة .

إذا عرفت ذلك ﴿ فاعلم انه يمكن ﴾ فى مقام الثبوت ﴿ ان يكون التكليف الاضطرارى فى حال الاضطرار ﴾ على خمسة وجوه :

الاول : أن يكون ﴿ كالتكليف الاختيارى فى حال الاختيار وافياً بتمام المصلحة ﴾ من غير نقص شيء ﴿ وكافياً فيما هو المهم ﴾ للمولى ﴿ و ﴾ ماهو ﴿ الغرض ﴾ له وانما لم يجب من أول الامر تخييراً لعدم وفائه فى حال الاختيار بتمام المصلحة .

ويمكن أن لا يكون وافياً به كذلك بل يبقى منه شيء أمكن استيفاؤه
أو لا يمكن وما أمكن كان بمقدار يجب تداركه أو يكون بمقدار
يستحب

﴿ويمكن أن لا يكون وافياً به﴾ أى بتمام المصلحة ﴿كذلك﴾ أى كالقسم
الاول الذي كان وافياً ﴿بل يبقى منه﴾ أى من تمام المصلحة ﴿شيء﴾ اما ﴿أمكن﴾
استيفاؤه ﴿وسباني﴾ أو لا يمكن ﴿استيفاؤه﴾ .

فحاصل القسم الثاني هو ما لا يكون وافياً بتمام الغرض وليس يمكن استيفاء
الباقى مع حرمة التفويت ﴿وما أمكن﴾ استيفاؤه على ضربين لانه اما ﴿كان﴾
بمقدار يجب تداركه ﴿وهو الثالث﴾ أو يكون ﴿الباقى﴾ بمقدار يستحب
تداركه وهو القسم الرابع .

الخامس : ما لا يكون وافياً بتمام الغرض وليس يمكن استيفاء الباقي مع
عدم حرمة التفويت .

وان شئت قلت : ان الفعل الاضطراري : اما أن يكون وافياً بتمام الغرض
أولاً ، وما لا يكون وافياً بتمام الغرض اما يمكن استيفاء الباقي أولاً ، وما يمكن
استيفاء الباقي اما أن يكون الاستيفاء واجباً أو مستحباً ، وما لا يمكن استيفاء الباقي
اما مع حرمة التفويت أم لا . مثلاً : لو فرض أن هناك مزرعة لزوم سقيها بماء عذب
ماؤه كثر ثم لم يتمكن الساقى من ذلك واضطر الى سقيها بالماء الاجاج بذلك
المقدار فهناك خمس صور :

الاول : أن يكون الاجاج وافياً بتمام الغرض في هذا الحال .

الثاني : أن يكون وافياً بنصف الغرض ويمكن استيفاء النصف الاخر مع

وجوبه .

ولا يخفى انه ان كان وافياً به فيجزى فلا يبقى مجال أصلاً للتدارك
لا قضاء ولا إعادة وكذا لو لم يكن وافياً ولكن لا يمكن تداركه ولا
يكاد يسوغ له البدار في هذه الصورة الا لمصلحة كانت فيه ، لما فيه
من نقض الغرض

الثالث: امكان الاستيفاء مع استحبابه .

الرابع: أن يكون الاجاج وافياً بنصف الغرض ولا يمكن استيفاء الباقي مع
حرمة هذا التفويت .

الخامس: عدم امكان الاستيفاء بدون حرمة التفويت .

هذا كله في مقام الثبوت والواقع من جهة فرض الاقسام ، وأما مواقع
الكلام في هذه الاقسام الخمسة فثلاثة: الاول بيان اجزاء كل قسم وعدمه. الثاني
امكان تشريع البدار في كل قسم وعدمه . الثالث جواز تشريع التخيير بين
الاضطراري في الوقت والاختياري في خارجه في كل قسم وعدمه. ولا يخفى
انه ان كان الفعل الاضطراري وافياً به أي بتمام الغرض وهو القسم الاول
فيجزى عن الواقع فلا يبقى مجال أصلاً للتدارك لا قضاء ولا إعادة. وأما
جواز البدار فيشير اليه بقوله: « وأما تسويغ البدار » الخ وأما التخيير فلأمانع
منه فيما اذا كان مصلحة الوقت مكافئاً لمصلحة كمال الغرض .

وكذا فيجزى الفعل الاضطراري لو لم يكن وافياً ولكن لا يمكن
تداركه مع حرمة التفويت ، وهو القسم الثاني في المتن والرابع في الشرح
ولا يكاد يسوغ له أي للمولى تجويز البدار والمساواة باتيان الفعل في
أول الوقت في هذه الصورة الثانية الا لمصلحة كانت فيه أي في البدار
لما فيه أي في تجويز البدار من نقض الغرض فيما لو بادر العبد ثم

وتفويت مقدار من المصلحة لولا مراعات ما هو فيه من الالم فافهم .
لا يقال : عليه فلا مجال لتشريعہ ولو بشرط الانتظار لا مكان
استيفاء الغرض بالقضاء ؟ فانه يقال هذا كذلك لولا المزاحمة بمصلحة
الوقت.

تمكن من الفعل الاختياري، ﴿و﴾ ذلك لان فيه ﴿تفويت مقدار من المصلحة﴾
غير المتدركة ﴿لولا مراعات﴾ المولى ﴿ما هو فيه﴾ أى المصلحة التي هي
في البدار ﴿من﴾ فضيلة أول الوقت مثلا التي هي ﴿الالم﴾ من تلك المصلحة
الفائتة، وأما التخيير فلا مانع منه مع تكافؤ المصلحتين كما لا يخفى ﴿فافهم﴾ لعله
اشارة الى القسم الخامس وانه يجوز تشريع البدار فيه، فليس قوله «وكذا لم
يكن وافيًا» الخ على اطلاقه في عدم امكان تشريع البدار .

﴿لا يقال : عليه﴾ أي بناء على فرض لزوم نقض الغرض من القسم الثاني
﴿فلا مجال لتشريعہ﴾ أي تشريع هذا القسم ﴿ولو﴾ من دون بدار أي ﴿بشرط
الانتظار﴾ الى آخر الوقت .

والحاصل : ان البديل الاضطرارى اذا كان غير واف بتمام الغرض الحاصل
من الفعل الاختياري كيف يجوز تشريعہ ولو في آخر الوقت بل اللازم عدم تشريعہ
أصلاً، ﴿لا مكان استيفاء الغرض﴾ بتمامه ﴿بالقضاء﴾ فمع امكان الاستيفاء يكون
في تشريع الناقص نقصاً للغرض وهو قبيح .

﴿فانه يقال﴾ في الجواب : ﴿هذا﴾ الذي ذكرتم من عدم جواز التشريع
في القسم الثاني ﴿كذلك﴾ كما ذكرتم صحيح ﴿اولا المزاحمة بمصلحة الوقت﴾
واما لزوم بأن دار الامر بين تشريع الفعل في الوقت الموجب لفوت بعض
الغرض مع درك مصلحة الوقت وبين عدم تشريع الفعل بل ايجاب القضاء الموجب

وأما تسويغ البدار أو ايجاب الانتظار فى الصورة الاولى فيدور مداركون العمل بمجرد الاضطرار مطلقاً أو بشرط الانتظار أو مع اليأس عن طرو الاختيار ذا مصلحة ووافياً بالغرض ، وان لم يكن وافياً

لحصول تمام الغرض، لكن مع فوت مصلحة الوقت فاللازم حينئذ ملاحظة أهم هذين الامرين ، فان كان الاول أهم شرع الاداء ، وان كان الثانى أهم شرع القضاء وان لم يكن أحدهما أهم بل تكافى الامران لزم التخيير .

﴿واما﴾ ما أشرنا اليه سابقاً من ﴿تسويغ﴾ تجويز المولى ﴿البدار﴾ بالفعل ﴿أو﴾ عدم جواز تسويغه بل ﴿ايجاب الانتظار﴾ الى آخر الوقت ﴿فى الصورة الاولى﴾ وهى ماكان الفعل الاضطراري فى الوقت وافياً بتمام الغرض ﴿فيدور مدار﴾ أحد الملاكات الثلاث :

الاول: ﴿كون العمل بمجرد الاضطرار مطلقاً﴾ سواء يأس عن طرو الاختيار ﴿أو﴾ لا، إذ مصلحة ، وحينئذ يسوغ للمولى تجويز المبادرة الى الفعل مطلقاً .
الثانى: كون العمل ﴿بشرط الانتظار﴾ الى آخر الوقت ذا مصلحة ، وحينئذ فلا يسوغ للمولى تجويز المبادرة الى الفعل مطلقاً مع اليأس عن طرو الاختيار ﴿أو﴾ بدونه .

الثالث: كون العمل ﴿مع اليأس﴾ للعبد ﴿عن طرو الاختيار ذا مصلحة﴾ بأن كان ليأس العبد مدخلاً فى المصلحة ، فان يشك كان الفعل تام المصلحة ﴿ووافياً بالغرض﴾ وان لم ييأس لم يكن الفعل وافياً ، وحينئذ يسوغ للمولى تجويز البدار مع اليأس وعدم تجويزه مع عدم اليأس .

﴿وان لم يكن﴾ الفعل الاضطراري ﴿وافياً﴾ بتمام الغرض عطف على قوله

وقد أمكن تدارك الباقي فى الوقت أو مطلقاً ولو بالقضاء خارج الوقت فان كان الباقي مما يجب تداركه فلايجزى فلا بد من ايجاب الاعادة أو القضاء والا فيجزى ، ولا مانع عن البدار فى صورتين غاية الامر يتخير فى الصورة الاولى بين البدار والاتيان بعملين : العمل الاضطرارى فى هذا الحال والعمل الاختيارى بعد رفع الاضطرار أو

«ولا يخفى انه ان كان وافياً به فيجزى» الخ ﴿وقد أمكن تدارك الباقي﴾ الفائق ﴿فى الوقت﴾ فقط دون خارج الوقت ﴿أو﴾ أمكن تدارك الفائق ﴿مطلقاً ولو بالقضاء خارج الوقت﴾ فله صورتان :

الاولى : أن يكون الباقي واجب التدارك .

الثانية : أن يكون مستحب التدارك ، ﴿فان كان الباقي مما يجب تداركه﴾ وهو القسم الثالث فى المتن والثاني فى الشرح ﴿فلايجزى﴾ الفعل الاضطرارى وحينئذ ﴿فلا بد من ايجاب الاعادة﴾ اذا تمكن فى الوقت ﴿أو القضاء﴾ اذا تمكن خارجه ﴿والا﴾ بأن كان الباقي لايجب تداركه ، بل يستحب فيما كان الفعل وافياً ببعض الغرض وكان الباقي ممكن التدارك وهو القسم الرابع فى المتن والثالث فى الشرح ﴿فيجزى﴾ الفعل الاضطرارى ولا مانع فى عدم ايجاب القضاء والاعادة ﴿ولامانع عن﴾ تسويغ المولى ﴿البدار فى صورتين﴾ الثالثة والرابعة - أعنى صورتى وجوب التدارك واستحبابه - ﴿غاية الامر يتخير فى الصورة الاولى﴾ وهى الممكن التدارك واجباً ﴿بين البدار﴾ بالفعل الاضطرارى ﴿و﴾ ذلك بشرط ﴿الاتيان بعملين﴾ حتى يحرز تمام المصلحة بعضها بسبب ﴿العمل الاضطرارى فى هذا الحال﴾ أى أول الوقت وهو حال الاضطرار ﴿و﴾ بعضها الآخر بسبب ﴿العمل الاختيارى بعد رفع الاضطرار أو﴾ بين

الانتظار والاقتصار باتيان ماهو تكليف المختار، وفي الصورة الثانية يتعين عليه البدار، ويستحب اعادته بعد طرو الاختيار.

﴿ الانتظار ﴾ لوقت الاختيار ﴿ والاقتصار باتيان ماهو تكليف ﴾ الشخص المختار ﴿ ووجه التخيير واضح .

اذ يمكن تحصيل الغرض في الصورتين ﴿ وفي الصورة الثانية ﴾ وهي الممكن التدارك مستحباً^(١) ﴿ يتعين عليه البدار ﴾ بالفعل الاضطراري بحيث يقع في الوقت ملاحظة لمصلحة الوقت ﴿ ويستحب اعادته بعد طرو الاختيار ﴾ في خارج الوقت لاستيفاء بقية المصلحة غير الملزمة .

وأما القسم الخامس - وهو ما لا يكون وافياً مع عدم حرمة تفويت الباقي - فانه يجزي الفعل الاضطراري لدرك المقدار اللازم من المصلحة ويسوغ البدار في الوقت ، واما التخييري به وبين خارج الوقت فيتوقف على تكافؤ مصلحة الوقت ومصلحة بقية الغرض .

ثم لا يذهب عليك ان المصنف استعمل البدار تارة بمعنى أول الوقت في قوله « ولا يكاد يسوغ له البدار في هذه الصورة » الخ والدليل على ذلك قوله بعد « لا يقال عليه » الخ لانه لو كان المراد من البدار الوقت كان معنى قول المصنف (ره) لا يكاد يسوغ تشريع الفعل في الوقت فلا مجال لهذا الاشكال، وكذا المراد من البدار في قوله « وأما تسويخ البدار أو ايجاب الانتظار » الخ بقرينة قوله بعد « أو بشرط الانتظار » الخ .

(١) ما ذكرناه من العبارة مطابق لكفاية القوجاني والمشيكي وفي كفاية الحكيم العبارة هكذا : يتعين عليه استحباب البدار الخ وفي كفاية الرشتي هكذا البدار ويستحب الاعادة .

هذا كله فيما يمكن أن يقع عليه الاضطراب من الانحاء ، وأما ما وقع عليه فظاهر اطلاق دليله مثل قوله تعالى « فلم تجدوا ماء فتيمموا صعيداً طيباً »^(١) وقوله عليه السلام « التراب أحد الطهورين ويكفيك عشر سنين »^(٢) هو الاجزاء

واستعمله تارة بمعنى تمام الوقت مقابل القضاء في قوله « وفي الصورة الثانية يتعين عليه البدار » الخ ، والدليل على ذلك ان الصورة الثانية وهي الممكن التدارك مستحباً لا يجب فعله في أول الوقت بل يجزي اتيانه في أي جزء من تمام الوقت .

وقد تحصل مما ذكر ان الاقسام خمسة وان في كل قسم جهات ثلاثة من الكلام الاجزاء وجواز البدار والتخير .

﴿ هذا كله فيما يمكن أن يقع عليه ﴾ الفعل ﴿ الاضطرابي من الانحاء ﴾ في مقام الثبوت ﴿ وأما ما وقع عليه ﴾ الفعل الاضطرابي وثبت بالدليل النقلي ﴿ فظاهر اطلاق ﴾ الدليل في بعض الاوامر الاضطرابية ما خلا التيمم ظاهر ﴿ دليله مثل قوله تعالى « فلم تجدوا ماء فتيمموا صعيداً طيباً » وقوله ﷺ « التراب أحد الطهورين ويكفيك عشر سنين » هو الاجزاء ﴾ .

أما اطلاق الآية فحيث كان المولى في مقام البيان لتنام ماله دخل في حصول الغرض المترتب على الفعل الاختياري ومع ذلك لم يأمر بالقضاء والاعادة كشف

(١) النساء : ٤٣ - المائدة : ٦ .

(٢) ما وجدت مدرك الحديث بعينه ، نعم في التهذيب ج ١ ص ٥٥ عن النبي (ص) بأباذر يكفيك الصعيد عشر سنين .

وعدم وجوب الاعادة أو القضاء ، ولا بد فى ايجاب الاتيان به ثانياً من دلالة دليل بالخصوص .

وبالجملة فالمتبع هو الاطلاق لو كان والا فالاصل وهو يقتضى البراءة من ايجاب الاعادة لكونه شكاً فى أصل التكليف

ذلك عن كفايته بهذا البدل، وأما اطلاق قوله **«التراب أحد الطهورين»**^(١) فلان اطلاق البدلية يقتضى قيام البدل مقام المبدل منه فى جميع الآثار والخواص، وأما اطلاق قوله **«يكفيك عشر سنين»**^(٢) فواضح وان كان فى الكل تأمل . وعلى كل حال فلو انعقد لدليل الاضطرار اطلاق كان مقتضاه هو الاجزاء **﴿وعدم وجوب الاعادة﴾** فى الوقت لو تمكن من الفعل الاختياري **﴿أو القضاء﴾** فى خارجه كذلك .

﴿و﴾ على هذا **﴿لا بد فى ايجاب﴾** المولى **﴿الاتيان به ثانياً﴾** فى حال الاختيار **﴿من دلالة دليل بالخصوص﴾** ولا يمكن الاكتفاء باطلاق دليل المبدل اذ هو ساقط لحكومة دليل البدل عليه .

﴿وبالجملة فالمتبع هو الاطلاق﴾ لدليل البدل المقتضى للاجزاء **﴿لو كان﴾** هناك اطلاق ولو مقامياً **﴿والا﴾** يكن اطلاق لفظي أو مقامي **﴿فالاصل﴾** العلمي يكون المرجع **﴿وهو يقتضى البراءة من ايجاب﴾** المولى **﴿الاعادة﴾** فى الوقت **﴿لكونه شكاً فى أصل التكليف﴾** اذ التكليف الاختياري سقط بالاضطرار وعدم الامكان والتكليف الاضطراري سقط بالاتيان .

(١) قد سبق انى ما وجدت مدرك الحديث .

(٢) قد سبق انى ما وجدت مدرك الحديث نعم فى حديث النبی (ص) لا یرى ذریکک

الصعيد عشر سنين .

وكذا عن ايجاب القضاء بطريق أولى نعم لودل دليله على أن سببه فوت الواقع ولو لم يكن هو فريضة كان القضاء واجباً عليه لتحقيق سببه وان أتى بالغرض لكنه مجرد الغرض .

﴿وكذا﴾ الاصل يقتضي البراءة ﴿عن ايجاب القضاء بطريق أولى﴾ لان عدم وجوب الاعادة في الوقت فيما لو ارتفع الاضطراب يكشف عن وفاء الاضطراب بتسام الغرض ومع الوفاء بتمام الغرض لا مجال أصلاً لإيجاب القضاء ، وهذا بخلاف العكس فان عدم ايجاب القضاء لا يكشف عن عدم ايجاب الاعادة .
وان شئت قلت : انه كلما وجب القضاء وجبت الاعادة ، وهذه قضية شرطية متصلة بحسب الفهم العرفي فتنتج وضع المقدم ورفع التالي - فتدبر .

﴿نعم﴾ قد لا يكون مسرح لاصل البراءة ، وذلك فيما ﴿لودل دليله﴾ أي دليل القضاء ﴿على ان سببه﴾ أي سبب القضاء ﴿فوت الواقع﴾ وعدم الاتيان به بحيث انه يجب القضاء كلما لم يؤت بالواقع ﴿ولو لم يكن هو فريضة﴾ في حال الاضطراب ﴿كان﴾ جواب نعم ﴿القضاء واجباً عليه لتحقيق سببه﴾ الذي هو عدم فعل الواقع ﴿وان اتى﴾ المكلف ﴿بالغرض﴾ الباعث للامر الاختياري و﴿لكنه﴾ أي كون دليل القضاء كذلك ﴿مجرد الغرض﴾ والامكان في مقام الواقع .

وأما ما ورد من الأدلة فلا تدل الا على وجوب قضاء ما فات من الفريضة والمفروض في المقام عدم الفريضة، ففي النبوي المشهور كما في مصباح الفقيه : « من فاتته فريضة فليقضها كما فاتته »^(١) وفي تعليقه العلامة الرشتي قوله **إِنَّمَا** : « ما فاتتك من

(١) مصباح الفقيه كتاب الصلوة ص ٦١٧ .

(المقام الثانى) فى اجزاء الاتيان بالمأمور به بالامر الظاهرى

وعدمه

فريضة فاقضها كما فاتتك» .

ولا يذهب عليك عدم تمامية هذا الكلام ، اذ ليس المراد من الحديث فوت الفريضة الفعلية فقط، فان النائم مثلاً ليس عليه فريضة فعلية مع انهم يتمسكون اوجوب القضاء عليه بهذا الحديث وكذا غيره من ذوي الاعذار - فراجع .

﴿المقام الثانى﴾ من الموضع الثانى ﴿فى﴾ بيان ﴿اجزاء الاتيان بالمأمور به بالامر الظاهرى﴾ عن الاتيان بالمأمور به بالامر الواقعى ثانياً - بعد كشف الواقع - فى الوقت اعادة وفى خارجه قضاء ﴿وعدمه﴾ فيجب الاعادة والقضاء بعد الانكشاف .

وقبل الشروع فى الكلام لابد من بيان اقسام الحكم، فنقول: الحكم على ثلاثة اقسام :

« الاول » الحكم الواقعى وينقسم الى أفراد طولية كالحكم الواقعى الاختيارى والحكم الواقعى الاضطرارى ، فوجوب الصلاة مع الطهارة للشخص المختار حكم واقعى أولى ووجوبها مع التيمم للمضطر حكم واقعى ثانوى، وهذا القسم من الاحكام لا يجوز المكلف اخراج نفسه من الاولى الى الثانوى، ولهذا سمي طولياً . والى أفراد عرضية كالحكم الحاضر والمسافر والغنى والفقر، فوجوب التمام على الحاضر والخمس على الغنى حكم لموضوع ووجوب القصر على المسافر وعدم وجوب الخمس على الفقير حكم لموضوع آخر، وهذا القسم من الاحكام يجوز للمكلف اخراج نفسه من أحدهما الى الآخر، ولهذا سمي عرضياً .

« الثانى » الحكم الظاهرى وله اطلاقان : الاول ما كان للجهل مدخل فيه

بخلاف الحكم الواقعي الذي لامدخل للجهل فيه، ثم ان مدخلية الجهل في الحكم الظاهري قد يكون بنحو أخذ ظرفاً وهي محل الأدلة الاجتهادية وتنقسم الى الحكمية كأخبار الاحاد والموضوعية كالبيئة، وقد يكون بنحو أخذ جزءاً للموضوع وهي مجرى الاصول العلمية، وتنقسم الى ماله كشف ناقص عن الواقع كالاستصحاب، وما ليس له ذلك كالبراءة والاحتياط والتخيير، وتنقسم بتقسيم آخر الى الاصول الحكمية الكلية كحلية شرب التنن، والموضوعية الخارجية كحلية هذا البيع الموجود والحكمية الجزئية كأصل الصحة واليد وسوق المسلمين . الثاني من اطلاق الحكم الظاهري اطلاقه على مايقابل الأدلة الاجتهادية، فنختص بموارد الاصول العملية فقط.

« الثالث » الحكم التخيلي كالقطع فانه ليس معمولاً بل هو طريق بنفسه كما سيأتي في المجلد الثاني انشاء الله تعالى .

والمراد من الامر الظاهري في كلام المصنف (ره) ماسوى الواقعي والتخيلي أما الواقعي فاخياريه خارج عن مبحث الاجزاء واضطراريه تقدم الكلام فيه في المقام الاول، وأما التخيلي فسيأتي الكلام فيه في التذنيب الاول، فالكلام الان في الامر الظاهري باطلاقه الاول، فاعلم ان الامر الظاهري على نحوين :

« الاول » الاصل وهو ما يكون مفاد دليله جعل نفس موضوع الحكم الشرعي حقيقة - بمعنى الاتساع في موضوع الحكم - فلو قال « صل مع طهارة اللباس » ثم قال « المشكوك طاهر » كان مفاد الدليلين جواز الصلاة في الطاهر الواقعي ومشكوك الطهارة .

« الثاني » الامارة وهو ما يكون مفاد دليله ثبوت موضوعه الواقعي - بمعنى ان الشارع جعل بعض الامور كاشفاً عن موضوع حكمه - فلو قال « صل مع الوضوء »

والتحقيق ان ما كان منه يجرى في تنقيح ما هو موضوع التكليف وتحقيق متعلقه وكان بلسان تحقق ما هو شرطه أو شرطه كقاعدة الطهارة أو الحلية، بل واستصحابهما في وجه قوى ونحوهما بالنسبة الى كلما اشترط بالطهارة أو الحلية يجرى، فان

ثم قال «البينة حجة» لم يكن مفاد الدليلين أزيد من جواز الصلاة مع الوضوء الواقعي وانما البينة طريق اليه كالقطع .

﴿و﴾ اذا عرفت ما تقدم فاعلم ﴿التحقيق ان﴾ الامر الظاهري ﴿ما كان منه يجرى﴾ أي يكون مجعولا ﴿في تنقيح ما هو موضوع التكليف﴾ وهو النحو الاول ﴿وتحقيق متعلقه﴾ ذلك بأن ﴿كان﴾ الامر الظاهري ﴿بلسان تحقق ما هو شرطه أو شرطه﴾ أي جزؤه ﴿كقاعدة الطهارة﴾ أي كل شيء طاهر حتى تعلم أنه قدر ﴿أو﴾ قاعدة ﴿الحلية﴾ أي «كل شيء لك حلال حتى تعرف انه حرام بعينه» ﴿بل واستصحابهما﴾ والفرق بين القاعدتين واستصحابهما أن القاعدة لاحتياج الى سابقة الطهارة والحلية والاستصحاب يحتاج اليها، وكلما اجتمع الاستصحاب والقاعدة كان الاستصحاب مقدماً لأن الاستصحاب رافع لموضوع الشك، وهذا بعكس استصحاب عدم الحجية والشك في عدم الحجية فان الاستصحاب ساقط كما لا يخفى، اذ الاثر للشك لا للمشكوك ﴿في وجه قوي﴾ وهو كون الاستصحاب جعل للمؤدى كما هو مختار المصنف (ره) مقابل من يقول بأنه تنزيل بلحاظ العمل ﴿ونحوهما﴾ أي نحو القاعدتين والاستصحابيين مما هو جعل لموضوع الحكم حقيقة كقاعدة الفراغ ﴿بالنسبة الى كلما اشترط بالطهارة﴾ عن الخبث ﴿أو الحلية﴾ كالصلاة والطواف ونحوهما، والجار في قوله « بالنسبة » متعلق بقوله « كقاعدة الطهارة » ﴿يجزى﴾ خبر قوله « ان ما كان » ﴿فان﴾ علة

دليله يكون حاكماً على دليل الاشتراط ومبيناً لدائرة الشرط وأنه أعم من الطهارة الواقعية والظاهرية، فانكشف الخلاف فيه لا يكون موجباً لانكشاف فقدان العمل لشرطه بل بالنسبة اليه

للاجزاء ﴿دليله يكون حاكماً على دليل الاشتراط﴾ أي دليل قاعدة الطهارة والحلية ونحوهما حاكم على دليل اشتراط الصلاة بالطهارة الخبيثة وحلية لباس المصلي ومكانه، ومعنى الحكومة أن يكون أحد الدليلين ناظراً الى الدليل الآخر ويكون موسعاً لموضوعه أو مضيقاً له. مثلاً: قال المولى اكرم العلماء ثم قال: زيد عالم - فيما كان جاهلاً خارجاً - كان قوله زيد عالم حاكماً على دليل اكرم العلماء لانه واسع دائرة العلماء .

وهكذا لو قال بعد قوله اكرم العلماء: عمرو ليس بعالم - فيما كان عالمًا خارجاً - فانه حاكم على دليل اكرم العلماء لانه ضيق دائرة العلماء .

وفيما نحن فيه كذلك اذ الدليل القائل بوجوب كون الصلاة مع الطهارة ، ومع حلية اللباس محكوم بدليل كل شيء لك طاهر وكل شيء لك حلال، اذهما يوسعان دائرة الطهارة والحلية فكل من دليل القاعدتين يكون حاكماً موسعاً ﴿ومبيناً لدائرة الشرط﴾ أي شرط الطهارة والحلية في الصلاة ﴿وانه﴾ أي الشرط ﴿أعم من الطهارة الواقعية﴾ والحلية الواقعية ﴿و﴾ من الطهارة والحلية الظاهرية ﴿ولو كان نجساً وحراماً واقعاً .

وعلى هذا التقدير -- وهو أن يكون الشرط أعم من الواقع والظاهر -- ﴿فانكشف الخلاف فيه﴾ أي في الشرط بأن تبين بعد الصلاة نجاسة الثوب المشكوك أو حرمة ﴿لا يكون موجباً لانكشاف فقدان العمل لشرطه﴾ حتى تجب الاعادة والقضاء ﴿بل﴾ العمل بعد انكشف الخلاف ﴿بالنسبة اليه﴾ أي الى الشرط

يكون من قبيل ارتفاعه من حين ارتفاع الجهل ، وهذا بخلاف ما كان منها بلسان أنه ماهو الشرط واقعاً كما هو لسان الامارات فلا يجزى ، فان دليل حجيته حيث كان بلسان أنه واجد لما هو شرطه الواقعي فبارتفاع الجهل ينكشف انه لم

﴿يكون من قبيل ارتفاعه﴾ أي ارتفاع الحكم ﴿من حين ارتفاع الجهل﴾ فكما أن تبدل الموضوع بموضوع آخر في سائر الموارد لا يضر بالعمل الذي أتى به في حال وجود الموضوع الاول ، مثلما لو صلى في السفر ثم صار حاضراً فان تبدل موضوع المسافر الى الحاضر غير ضائر بالصلاة المأني بها في حال السفر ، كذلك تبدل الجهل بالنجاسة الى العلم بها لا يضر بالعمل الذي أتى به في حال الجهل ، فالصلاة المأني بها في حال الشك في الحلية صحيحة ولا تحتاج الى الاعادة اذا تبين حرمة اللباس .

﴿وهذا﴾ انما يتم في الامر الظاهري الذي كان بلسان تحقيق شرط التكليف وشرطه ﴿بخلاف ما كان منها﴾ أي من الاوامر الظاهرية ﴿بلسان﴾ الكشف عن الواقع ﴿انه ماهو الشرط واقعاً﴾ وهو النحو الثاني على ما تقدم ﴿كما هو﴾ أي النحو الثاني ﴿لسان الامارات﴾ كالبينة وغيرها .

وكذلك الاستصحاب في وجه غير قوي عند المصنف ، فان الامارة اذا قامت على وجود الشرط مثلث انكشف الخلاف ﴿فلا يجزى﴾ بل يجب الاتيان بالعمل ثانياً اداء أو قضاء وذلك ﴿فان دليل حجيته﴾ أي حجية النحو الثاني وهو مصداق ما في قوله « ما كان منها بلسان » الخ ﴿حيث كان بلسان انه واجد لما هو شرطه الواقعي﴾ فان البينة القائمة على كون زيد متوضيء تقول بوجود الوضوء الواقعي الذي هو شرط الصلاة ﴿فبارتفاع الجهل﴾ وتبين اشتباه البينة ﴿ينكشف انه لم

يكن كذلك بل كان لشرطه فاقداً .

هذا على ما هو الاظهر الاقوى في الطرق والامارات من أن حجيتها ليست بنحو السببية .

يكن العمل كذلك واجداً للشرط الواقعي بل كان لشرطه فاقداً فلم ينعقد العمل صحيحاً حتى لايجب التدارك .

هذا أى ما ذكرنا من عدم الاجزاء فيما كان بلسان انه ما هو الشرط واقفاً مبني على ما هو الاظهر الاقوى عندنا في الطرق والامارات والفرق بينهما أن الطرق في الاحكام والامارات في الموضوعات من أن حجيتها ليست بنحو السببية .

اعلم ان التعبد بالامر الظني سواء كان في الاحكام أو في الموضوعات يتصور على وجهين :

« الاول » الطريقة وهو انه يجب العمل به لمجرد كونه طريقاً الى الواقع وكاشفاً ظنياً عنه ، بحيث لم يلاحظ فيه سوى الكشف عن الواقع واصابته فان صادفه أحرز مصلحة الواقع وان لم يصادفه لم يكن له شيء .

« الثاني » السببية وهو أنه يجب العمل به لاجل انه يحدث فيه بسبب قيام الطريق بمصلحة مساوية أو راجحة على المصلحة الواقعية التي تفوت عند مخالفة تلك الطريق للواقع .

مثلاً : اذا أوجب المولى على عبده اطاعة زبد ثم أرشده زيد الى ارادة المولى منه تحصيل الغذاء الكذائي فعلى الاول لو كان زيد خاطئاً لم يكن للعبد أجر تحصيل ذلك الغذاء للمولى . نعم لا يكون معاقباً حينئذ ، وعلى الثاني كان للعبد الاجر المساوي أو الاكثر على الاجر الذي كان له لو صادف

وأما بناء آ عليها وان العمل بسبب أداء أمانة الى وجدان شرطه
أو شرطه يصير حقيقة صحيحاً كأنه واجد له مع كونه فاقده فيجزى
لو كان الفاقد معه فى هذا الحال كالواجد فى كونه وافياً بتمام الغرض
ولا يجزى لو لم يكن كذلك ، ويجب الاتيان بالواجد لاستيفاء الباقي
ان وجب والا لاستحب .

الواقع .

إذا عرفت ذلك فاعلم ان الاجزاء وعده مبتن على القولين، فمن يقول بأن
حجية الامارات من باب الطريقة ومنهم المصنف (ره) يرى عدم الاجزاء فيما لو
قامت الامارة على شيء ثم تبين الخلاف ، اذ المصلحة الواقعية غير محرزة
والواقع على حاله ﴿واما بناء آ عليها﴾ أى على السببية وهو القول الثانى ﴿و﴾
ذلك بمعنى ﴿ان العمل بسبب أداء امانة الى وجدان شرطه أو شرطه يصير حقيقة
صحيحاً﴾ ويكون ﴿كأنه﴾ أى العمل ﴿واجد له مع كونه فاقده﴾ فى الحقيقة،
ففى الاجزاء وعده تفصيل اذ الاقسام المتصورة حيثث أربعة: لان المأني به
اما واف بتمام الغرض أولا .

وعلى الثانى فالباقي من الغرض اما يمكن استيفاؤه أم لا، والممكن الاستيفاء
اما واجب استيفاؤه أو مستحب ﴿ فيجزى لو كان الفاقد ﴾ للشرط أو الشرط
﴿ معه ﴾ أى مع كونه فاقداً ﴿ فى هذا الحال ﴾ أى فى حال قيام الامارة
﴿ كالواجد فى كونه وافياً بتمام الغرض ﴾ وهى الصورة الاولى ﴿ ولا يجزى
لو لم يكن ﴾ العمل الفاقد ﴿ كذلك ﴾ وافياً بتمام الغرض ﴿ و ﴾ حين عدم
الوفاء بتمامه ﴿ يجب الاتيان بالواجد ﴾ ثانياً ﴿ لاستيفاء الباقي ان وجب ﴾
الاستيفاء وهى الصورة الثالثة ﴿ والا ﴾ يجب الاستيفاء ﴿ لاستحب ﴾ الاتيان ثانياً

هذا مع امكان استيفائه والا فلا مجال لاثباته كما عرفت في الامر الاضطراري .

ولا يخفى أن قضية اطلاق دليل الحجية على هذا هو الاجتزاء بموافقه أيضاً .

هذا فيما اذا أحرز أن الحجية بنحو الكشف والطريقة أو بنحو الموضوعية والسببية ، وأما اذا شك ولم يحرز أنها على أي الوجهين

وهي الصورة الرابعة .

﴿ هذا ﴾ كـ ﴿ مع امكان استيفائه ﴾ الباقي ﴿ والا ﴾ يمكن الاستيفاء ﴿ فلا مجال لاثباته ﴾ ثانياً وهي الصورة الثانية ﴿ كما عرفت ﴾ الصور الاربعة وأحكامها ﴿ في الامر الاضطراري ﴾ فراجع ، وفي كلام المصنف مواقع للتأمل .

﴿ ولا يخفى ان ﴾ الاحتمالات وان كانت أربعة في مقام الثبوت لكن ﴿ قضية اطلاق دليل الحجية ﴾ للامارة ﴿ على هذا ﴾ القول وهو السببية ﴿ هو الاجتزاء بموافقه ﴾ أي موافقة دليل الحجية ﴿ أيضاً ﴾ كما كان بعض صور مقام الثبوت مقتضياً للاجزاء .

ثم ﴿ هذا ﴾ الكلام الذي ذكرنا من عدم الاجزاء على الطريقة والاجزاء على السببية في بعض الصور ﴿ فيما اذا أحرز أن الحجية ﴾ في باب الطرق والامارات ﴿ بنحو الكشف والطريقة ﴾ كما هو مسلك المشهور ﴿ أو بنحو الموضوعية والسببية ﴾ كما هو مسلك بعض ﴿ وأما اذا شك ولم يحرز انها ﴾ أي الحجية ﴿ على أي الوجهين ﴾ من الطريقة والموضوعية بعد احراز الاجزاء بناءً

فأصالة عدم الاتيان بما يسقط معه التكليف مقتضية للاعادة في الوقت واستصحاب عدم كون التكليف بالواقع فعلياً في الوقت لايجدى ولايثبت كون مأتى به مسقطاً الاعلى القول بالاصل المثبت ، و

على السببية ﴿فأصالة عدم الاتيان بما يسقط معه التكليف﴾ أى بالفعل المسقط للامر ﴿مقتضية للاعادة في الوقت﴾ فيما اذا انكشف الواقع بعد الاتيان بالفعل موافقاً للامر الظاهري .

وذلك لان الواقع لايسقط عن الفعلية بقيام الامارة على خلافها بناءً على الطريقية وان سقط عن التخيير .

وعلى هذا فالتكليف مردد بين الواقع على الطريقية وبين الظاهر على السببية، فأصالة بقاءه جارية ﴿واستصحاب عدم كون التكليف بالواقع فعلياً في الوقت﴾ بأن يقال: انه لو انكشف الخلاف في الوقت يرجع الى استصحاب عدم فعلية التكليف ، اذ في حال الجهل بالتكليف الواقعي وقيام الحجة على خلافه لم يكن ملزماً بالاتيان بالواقع ، فلو شك في صورة الانكشاف جرى الاستصحاب .

ولكن هذا الاستصحاب ﴿لايجدى ولايثبت كون مأتى به مسقطاً﴾ لانه من اللوازم غير الشرعية وهو لا يثبت بالاستصحاب ﴿الا على القول بالاصل المثبت﴾ وهو خلاف التحقيق ، اذ الاصل كما ثبت في محله انما يترتب عليه الاثار الشرعية دون العادية والعقلية. فاستصحاب عدم فعلية التكليف بالواقع لا يثبت اجزاء مأتى به .

﴿و﴾ على تقدير عدم افادة الاصل الاجزاء كان اللازم الاتيان بالفعل ثانياً

قد علم اشتغال ذمته بما يشك في فراغها عنه بذلك المأني . وهذا بخلاف ما اذا علم أنه مأمور به واقعاً ، وشك في أنه يجزي عما هو المأمور به الواقعي الاول كما في الاوامر الاضطرارية أو الظاهرية بناءً على أن يكون الحجية على نحو السببية ، فقضية الاصل فيها كما أشرنا اليه عدم وجوب الاعادة

لانه ﴿قد علم اشتغال ذمته بما﴾ أى بتكليف ﴿يشك في فراغها﴾ أى الذمة ﴿عنه﴾ أى عن ذلك التكليف ﴿بذلك﴾ الفعل الظاهري ﴿المأني﴾ به والمرجع في ذلك اصالة عدم الاتيان كما لا يخفى .

﴿وهذا﴾ الذي ذكرنا من كون الشك في الاجزاء للشك في الطريقة والموضوعية مجراه الاشتغال ﴿بخلاف﴾ اذا كان الشك في الاجزاء للشك في وفاء المأمور به بالامر الاضطراري أو الظاهري بناءً على السببية ، فان المرجع فيهما البراءة بعد ارتفاع الاضطرار أو انكشاف الخلاف ، وأشار اليه بقوله : بخلاف ﴿ما اذا علم انه مأمور به واقعاً﴾ ثانوياً ﴿وشك في انه يجزي عما هو المأمور به الواقعي الاول﴾ أم لا ﴿كما في الاوامر الاضطرارية أو﴾ الاوامر ﴿الظاهرية﴾ وليس المراد بها الامر الظاهري بناءً على الطريقة ، لانه على هذا ليس مأموراً به بالامر الواقعي ، بل ﴿بناءً على أن يكون الحجية﴾ في الاوامر الظاهرية ﴿على نحو السببية﴾ والموضوعية ﴿فقضية الاصل فيها﴾ أي في الاضطرارية والظاهرية ﴿كما أشرنا اليه﴾ في المقام الاول ﴿عدم وجوب الاعادة﴾ لو ارتفع الاضطرار وانكشف الواقع في الوقت .

والفرق بين الشك في الطريقة والسببية الموجب للاعادة ، وبين الشك بعد رفع الاضطرار وانكشاف الخلاف الذي لا يوجب الاعادة ، انه في الاول قطع

للاتيان بما اشتغلت به الذمة يقيناً وأصالة عدم فعلية التكليف الواقعى بعد رفع الاضطرار وكشف الخلاف .

وأما القضاء به فلا يجب بناءً على أنه فرض جديد وكان الفوت المعلق عليه

بالاشتغال فيستصحب عدم اتيان متعلقه ، وأما الثانى فلا يجب ﴿للاتيان بما اشتغلت به الذمة يقيناً﴾ من الامر الاضطراري والظاهري .

﴿وان قلت : هنا أيضاً قطع بالاشتغال فيستصحب عدم اتيان متعلقه . قلت : بل الامر بالعكس اذ﴾ أصالة عدم فعلية التكليف الواقعى بعد رفع الاضطرار وكشف الخلاف ﴿محكمة كما لا يخفى .

هذا كله حال الاداء بالنسبة الى الامور المذكورة ﴿وأما القضاء به﴾ فحاله حال الاداء بناءً على تبعية القضاء للاداء ﴿فلا يجب﴾ فى بعض الصور ويجب فى بعضها الاخر على ما تقدم ، وعدم وجوبه يكون ﴿بناءً على انه فرض جديد﴾ وهذا هو الذى اختاره المحققون .

﴿وان قلت : بل يجب القضاء وان قلنا أنه بأمر جديد ، لان الاصل عدم الاتيان بالتكليف ، واذا ثبت فوت التكليف وانضم اليه قوله ﷺ «من فاتته فريضة فليقضها كما فاتته»^(١) انتج وجوب القضاء ، فموضوع الوجوب - وهو الفوت - يثبت بالاصل ومحموله وهو الوجوب يثبت بالحديث .

قلت : موضوع قوله «من فاتته» الخ ﴿كان﴾ هو ﴿الفوت المعلق عليه

(١) مضمون الحديث سلم كما فى الوسائل ج ٥ ص ٣٥٩ باب وجوب قضاء ما فات كما فات .

وجوبه لا يثبت باصالة عدم الاتيان الا على القول بالاصل المثبت، والا فهو واجب كما لا يخفى على المتأمل فتأمل جيداً ، ثم ان هذا كله فيما يجرى في متعلق التكليف من الامارات الشرعية والاصول العملية ،

وجوبه ﴿أي وجوب القضاء ، ومن الواضح انه أمر وجودي ، وذلك لا يثبت باصالة عدم الاتيان الا على القول بالاصل المثبت﴾ اذ استصحاب الامر العدمي لاثبات أمر وجودي من أظهر مصاديق الاصل المثبت ، بأن يقال لم يأت بالتكليف فثبت القوت .

وقد تقدم ويأتي عدم جريان الاصل لافادة لازمه العادي والعقلي ﴿والا﴾ يكن الامر كذلك بأن كان القضاء تابعاً للاداء ، أو قلنا بأن القوت عبارة عن عدم الاتيان لانه أمر وجودي ، أو قلنا ان الاصل المثبت حجة ﴿فهو﴾ أي القضاء ﴿واجب﴾ بعد رفع الاضطراب أو انكشاف الخلاف خارج الوقت ﴿كما لا يخفى على المتأمل﴾ وذلك لعين الدليل الذي ذكر في الاداء ﴿فتأمل جيداً﴾ يمكن أن يكون وجهه ما أشار اليه السيد الحكيم : بأن موضوع القضاء لا يختص بالقوت ، بل المذكور في جملة من نصوصه نسيان الفريضة أو النوم عنها أو نحو ذلك مما يفهم منه كون الموضوع تركها في تمام الوقت ، فلو جرت اصالة عدم الاتيان في نفسها كفت في وجوب القضاء^(١) - فراجع .

﴿ثم ان هذا﴾ الكلام الذي ذكر بالنسبة الى الاعادة والقضاء ﴿كله فيما يجري في متعلق التكليف﴾ ثم بين مصداق كلمة ما في قوله فيما يقوله ﴿من الامارات الشرعية والاصول العملية﴾ أي كان الكلام الى الحال في الامارات والاصول المتعلقة بالموضوعات بعد الفراغ عن ثبوت أصل التكليف .

وأما مايجرى فى اثبات أصل التكليف كما اذا قام الطريق أو الاصل على وجوب صلاة الجمعة يومها فى زمان الغيبة فانكشف بعد ادائها وجوب صلاة الظهر فى زمانها فلا وجه لاجزائها مطلقاً ، غاية الامر أن تصير صلاة الجمعة فيها أيضاً ذات مصلحة لذلك ، ولا ينافى هذا بقاء صلاة الظهر على ماهى عليه من المصلحة

﴿وأما مايجرى﴾ من الامارات والاصول ﴿فى اثبات أصل التكليف كما اذا قام الطريق أو الاصل على وجوب صلاة الجمعة يومها فى زمان الغيبة فانكشف بعد ادائها وجوب صلاة الظهر فى زمانها﴾ سواء كان الانكشاف فى الوقت أو فى خارجه ﴿فلا وجه لاجزائها﴾ أى صلاة الجمعة عن صلاة الظهر ﴿مطلقاً﴾ سواء قلنا بالطريقة أم بالسببية ، أما اذا قلنا بالطريقة فواضح ، اذ تبين خطأ الطريق فلم يحرز المكلف المصلحة الواقعية ، وأما اذا قلنا بالسببية فلان قيام الطريق انما يجعل الجمعة ذات مصلحة ، لا أن الطريق يسقط الغرض المتعلق بصلاة الظهر .

هذا كله فى الاداء ، وأما القضاء فلان الواقع فائت قطعاً فيشملة قوله إلا « من فاتته » الخ .

والى ماتقدم من قولنا « وأما اذا قلنا بالسببية فلان » الخ أشار المصنف بقوله : ﴿غاية الامر أن تصير صلاة الجمعة فيها﴾ أى فى الجمعة يعنى يومها ﴿أيضاً ذات مصلحة﴾ كما كان صلاة الظهر ذات مصلحة ﴿لذلك﴾ أى لاجل تعلق الامارة بوجوبها على تقدير القول بالسببية ﴿ولا ينافى هذا﴾ الذى ذكرنا من صيرورة صلاة الجمعة ذات مصلحة ﴿بقاء صلاة الظهر على ماهى عليه﴾ فى الواقع ﴿من المصلحة﴾ لعدم المحذور فى اجتماع المصلحتين الملزمين

كما لا يخفى، الا أن يقوم دليل بالخصوص على عدم وجوب صلاتين في يوم واحد .

(تذنيبان) الاول : لا ينبغي توهم الاجزاء في القطع بالامر في

صورة

في يوم واحد ﴿ كما لا يخفى ﴾ فمصلحة الظهر واقعية ومصلحة الجمعة سببية ﴿ الا أن يقوم دليل بالخصوص ﴾ من الخارج ﴿ على عدم وجوب صلاتين ﴾ الاعم من الوجوب الواقعي والاماري ﴿ في يوم واحد ﴾ اذ لو قام دليل كذلك وقع التنافي بين وجوب الظهر بعد وجوب الجمعة، فاذا ثبت وجوب احدهما بالاصل أو الامارة ثبت عدم وجوب الاخرى ، فحيث أتى بالجمعة ثم انكشف الخلاف لم تجب الظهر لأداء ولا قضاء لان وجوب احدهما يلزم عدم وجوب الاخرى حسب الفرض .

لكن ليس في الادلة ما يفيد ذلك، اذ غاية ما يستفاد من الضرورة أو الاجماع عدم وجوب صلاتين واقعتين في يوم واحد لاعدم الوجوب في الاعم من الواقعي والاماري - فلاحظ .

« تذنيبان »

التذنيب جعل الشيء ذنابة للشيء ، وعن الصحاح الذناب بالكسر عقيب كل شيء وذنابة الوادي الموضع الذي ينتهي اليه سيله ، وكذا الذنابة بالضم والذائب التابع .

التذنيب ﴿ الاول ﴾ في الامر التخيلي ﴿ لا ينبغي توهم الاجزاء في ﴾ مالو فعل بسبب ﴿ القطع بالامر ﴾ فانه لا يجزى ﴿ في صورة ﴾ كشف

الخطأ ، فانه لا يكون موافقة للامر فيها وبقي الامر بلا موافقة أصلاً ، وهو أوضح من أن يخفى . نعم ربما يكون ماقطع بكونه مأموراً به .
مشملاً على المصلحة في هذا الحال أو على مقدار منها ولو في غير
الحال غير ممكن مع استيفائه استيفاء الباقي منه .

﴿ الخطأ ، فانه ﴾ أى الفعل المأني به ﴿ لا يكون موافقة للامر فيها ﴾ أى
في صورة الخطأ ﴿ وبقي الامر ﴾ الواقعي ﴿ بلا موافقة أصلاً ، وهو أوضح
من أن يخفى ﴾ اذ القطع انما هو منجز في صورة الاصابة ومعدّر في صورة
الخطأ كما تقرر في محله ، والاجزاء انما يكون فيما لو كشف الامر الشرعي
عن مصلحة في متعلقه ، فحيث لا أمر كما في صورة القطع لاجزاء بعد انكشاف
الخطأ .

﴿ نعم ربما يكون ماقطع بكونه مأموراً به مشملاً على المصلحة في هذا
الحال ﴾ أى حال القطع ، وانما قيده بذلك لان المقطوع لو كان مشملاً على
المصلحة مطلقاً كان واجباً في عرض الواجب الواقعي فكان الاجزاء فيه معلوماً
﴿ أو ﴾ كان المقطوع مشملاً ﴿ على مقدار منها ﴾ أى المصلحة الواقعية ﴿ ولو
في غير الحال ﴾ أى غير حال القطع بأن كان مشملاً على بعض المصلحة في كل
حال حال القطع وعدمه لكن بشرطين :

الاول: أن لا يكون هذا المقدار من المصلحة وافياً بالفرض .

الثاني : أن يكون هذا المقدار ﴿ غير ممكن مع استيفائه استيفاء الباقي
منه ﴾ .

أما الاول فلانه لو كان وافياً بالفرض كان واجباً تخيراً بينه وبين الواجب
الواقعي .

ومعه لا يبقى مجال لامثال الامر الواقعي ، وهكذا الحال في الطرق فالاجزاء ليس لاجل اقتضاء امثال الامر القطعي أو الطريقي للاجزاء ، بل انما هو لخصوصية اتفاقية في متعلقهما كما في الانتماء والقصر والاختفات والجهر .

وأما الثاني فلانه لو كان الباقي ممكن الاستيفاء لكان اللازم التخيير دائماً بين الواقع وبين متعلق القطع بشرط استيفاء الباقي .

﴿ومعه﴾ أي مع كون المقطوع به مشتملاً على تمام المصلحة أو على مقدار لا يمكن استيفاء الباقي ﴿لا يبقى مجال لامثال الامر الواقعي﴾ بعد الاتيان بالمقطوع ويكون مجزئاً في صورتين ﴿وهكذا الحال في الطرق﴾ فلو قطع بطريقة شيء ثم عمل على طبقه فان كان بلامصلحة لم يجز وان كان في حال القطع ذا مصلحة أو وافياً ببعض المصلحة في جميع الاحوال اجزأ .

والحاصل انه لا يفرق بين كون متعلق القطع طريقاً وبين كونه حكماً ﴿فالاجزاء﴾ في الصورتين ﴿ليس لاجل اقتضاء امثال الامر القطعي﴾ في القطع بالحكم ﴿أو الطريقي﴾ في القطع بالطريق ﴿للاجزاء﴾ كما توهم بعض ﴿بل﴾ الاجزاء ﴿انما هو لخصوصية اتفاقية﴾ وصدفة ﴿في متعلقهما﴾ أي متعلق القطع بالحكم أو الطريق ، والخصوصية الاتفاقية ما تقدم من الاشتمال على المصلحة في حال القطع أو على بعضها دائماً بحيث لا يمكن استيفاء الباقي ﴿كفاي الانتماء والقصر والاختفات والجهر﴾ فمن أنتم في موضوع القصر جاملاً اجزأ .

وكذا لوجه في موضع الاختفات نسبياً أو أخفت في موضع الجهر ولا

(الثانى) لا يذهب عليك ان الاجزاء فى بعض موارد الاصول والطرق والامارات على ما عرفت تفصيله لا يوجب التصويب المجمع على بطلانه

يجب الاعادة ولا القضاء لو علم بعد ذلك أو تذكر، ويدل على الحكم الاول قبل الاجماع روايات :

منها: صحيحة زرارة ومحمد بن مسلم، عن الباقر عليه السلام قال : قلنا رجل صلى في السفر أربعاً أم لا؟ قال: ان كان قرئت عليه آية التقصير وفسرت له فصلى أربعاً أعاد وان لم يكن قرئت عليه ولم يعلمها فلا إعادة^(١).

ويدل على الحكم الثانى قبل اجماع التذكرة والرياض وعدم الخلاف فيه فى الجملة صحيحة زرارة، عن أبي جعفر عليه السلام، فى رجل جهر فيما لا ينبغى الاجهار فيه وأخفى فيما لا ينبغى الاخفاء فيه ؟ فقال: أي ذلك فعل متعمداً فقد نقض صلاته وعليه الاعادة ، فان فعل ذلك ناسياً أو ساهياً أو لا يدري فلا شيء عليه وقد تمت صلاته^(٢).

التنذيب ﴿الثانى﴾ فى بيان عدم المنافاة بين التخطئة والاجزاء لا يذهب عليك ان الاجزاء فى بعض موارد الاصول والطرق والامارات ﴿كما تقدم﴾ على ما عرفت تفصيله لا يوجب التصويب المجمع على بطلانه ﴿وبيانه يحتاج الى تمهيد مقدمة، وهى: ان الشيعة ذهبوا الى التخطئة والعامّة ذهبوا الى التصويب، فالاولون قائلون بعدم اصابة كل مجتهد ، بل المجتهد عندهم قد يكون مصيباً وقد لا يكون لانه لا يكون عنده الحكم معلوماً، والاخرون يقولون باصابة كل مجتهد

(١) التهذيب ج ١ ص ٣١٨ - الفقيه ج ١ ص ١٤١.

(٢) الفقيه ج ١ ص ١١٥ - التهذيب ج ١ ص ١٨١.

والتصويب على أقسام ذكرها المشكيني في حاشية هذا المقام ، والمجمع على بطلانه منها هو خلو الواقعة عن الحكم غير ما أدت اليه الامارة ، والاختبار ببطلان هذا القسم متظافرة والاجماع محقق ، ولأبأس بذكر رواية منها :

قال أمير المؤمنين صلوات الله عليه كما في نهج البلاغة وغيره : ترد على أحدهم القضية في حكم من الاحكام فيحكم فيها برأيه ، ثم ترد تلك القضية بعينها على غيره فيحكم فيها بخلاف قوله ، ثم تجتمع القضية بذلك عند الامام الذي استقضاهم ، فيصوب آرائهم جميعاً ، والهمم واحد ونيهم واحد وكتابهم واحد افأمرهم الله سبحانه بالاختلاف فأطاعوه؟ أم نهاهم عنه فعصوه؟ أم أنزل الله ديناً ناقصاً فاستعان بهم على اتمامه؟ أم كانوا شركاء له فلهم أن يقولوا وعليه أن يرضى؟ أم أنزل الله ديناً تاماً فقصر الرسول ﷺ عن تبليغه وأدائه؟ والله سبحانه يقول : « ما فرطنا في الكتاب من شيء »^(١) وفيه تبيان كل شيء ، وذكر ان الكتاب يصدق بعضه بعضاً وانه لا اختلاف فيه فقال سبحانه : « ولو كان من عند غير الله لوجدوا فيه اختلافاً كثيراً »^(٢) وان القرآن ظاهره أنيق وباطنه عميق ، لا تغنى عجائبه ، ولا تنقضي غرائبه ، ولا تكشف الظلمات الا به^(٣).

أقول : لا يخفى ان هذا الكلام لا يشمل فقهاء الشيعة المختلفين بوجه أصلاً بقرينة قوله ﷺ « فيصوب آرائهم » فانه طريق المصوبة لا المخطئة . والعلامة المجلسي (ره) هنا بيان ذكره يوجب التطويل .

(١) سورة الانعام: ٣٨

(٢) سورة النساء: ٨٢

(٣) نهج البلاغة: الخطبة الثامنة عشر في ذم اختلاف العلماء في الفتيا .

فى تلك الموارد فان الحكم الواقعى بمرتبه محفوظ فيها فان الحكم المشترك بين العالم والجاهل والملتفت والغافل ليس الا الحكم الانشائى المدلول عليه بالخطابات المشتملة على بيان الاحكام للموضوعات بعناوينها الاولى بحسب مايكون فيها من المقتضيات وهو ثابت فى تلك الموارد كسائر موارد الامارات ، وانما المنفى فيها ليس الا الحكم الفعلى

اذا عرفت ما ذكرناه فنقول : حكى عن تمهيد القواعد ان الاجزاء لازم مساو للتصويب الباطل وعدمه لازم مساو للتخطئة ، ولكنه غير مستقيم اذ الاجزاء ﴿فى تلك الموارد﴾ المتقدمة لا يوجب التصويب ، اذ التصويب يلزم عدم الحكم الواقعى والاجزاء بالمعكس ﴿فان الحكم الواقعى بمرتبه محفوظ فيها﴾ أى فى موارد الاجزاء ﴿فان الحكم المشترك بين العالم والجاهل والملتفت والغافل ليس الا الحكم الانشائى﴾ ويقول به المخطئة حتى فى موارد الاجزاء .

بيان ذلك : ان للحكم مراتب اربع كما سيأتى الاقتضاء والانشاء والفعلية والتنجز ، والمخطئة مطبقون على وجود الحكم الانشائى ﴿المدلول عليه بالخطابات المشتملة على بيان الاحكام للموضوعات بعناوينها الاولى﴾ لا الثانوية كالخرج والاضطرار ونحوهما ، فالحكم للموضوعات موجود ﴿بحسب مايكون فيها من المقتضيات﴾ فالموضوع المقتضى للوجوب محكوم عليه بالوجوب انشاءً ، والموضوع المقتضى للحرمة محكوم عليه بالحرمة كذلك ، وكذا موضوعات سائر الاحكام ، ﴿وهو﴾ أى الحكم الانشائى ﴿ثابت فى تلك الموارد﴾ أى موارد الاجزاء المتقدمة ﴿كسائر موارد الامارات﴾ التى لانقول بالاجزاء فيها ﴿وانما المنفى فيها﴾ أى فى موارد الامارات غير المصيبة ﴿ليس الا الحكم الفعلى

البعثى وهو منقضى فى غير موارد الاصابة وان لم نقل بالاجزاء ، فلا فرق بين الاجزاء وعدمه الا فى سقوط التكليف بالواقع بموافقة الامر الظاهرى ، وعدم سقوطه بعد انكشاف عدم الاصابة ، وسقوط التكليف بحصول غرضه أو لعدم امكان تحصيله غير التصويب المجمع على بطلانه وهو خلو الواقعة عن الحكم غير ما أدت اليه الامارة . كيف وكان

البعثى ﴿ فلا بحث فعلاً لانه لاحكم كما نقول المصوبة ﴾ (و) عدم الحكم الفعلي في موارد الاجزاء غير مستغرب بل ﴿ هو ﴾ أي الحكم الفعلي ﴿ منفي في غير موارد الاصابة ﴾ للامارة مطلقاً ﴿ وان لم نقل بالاجزاء ﴾ اذ الحكم انما يصير فعلياً اذا كان هناك بيان ، والمفروض عدم البيان بالنسبة الى الحكم الواقعي في مورد أدت الامارة الى خلافه ﴿ فلا فرق ﴾ في مورد خطأ الامارة ﴿ بين الاجزاء وعدمه ﴾ في عدم الحكم الفعلي ﴿ الا ﴾ ان الفرق بينهما موجود ﴿ في ﴾ أمر آخر وهو ﴿ سقوط التكليف بالواقع بموافقة الامر الظاهري ﴾ في مورد الاجزاء ﴿ وعدم سقوطه ﴾ في غيره ، وقوله : ﴿ بعد انكشاف عدم الاصابة ﴾ تنازع فيه قوله : الا في سقوط التكليف ، وقوله وعدم سقوطه أى يتبين السقوط وعدمه حال الانكشاف . ﴿ و ﴾ من البديهي ان ﴿ سقوط التكليف بحصول غرضه ﴾ كما في موارد الاصول بناءً على جعل الحكم وكمافي موارد الطريق بناءً على السببية ﴿ أو لعدم امكان تحصيله ﴾ كما اذا لم يمكن استيفاء الباقي ﴿ غير التصويب المجمع على بطلانه وهو خلو الواقعة عن الحكم غير ما أدت اليه الامارة ﴾ وكذا تعدد الحكم على حسب تعداد آراء المجتهدين أو غيرهما .

و ﴿ كيف ﴾ يكون الاجزاء تصويباً مجعماً على بطلانه ﴿ و ﴾ قد ﴿ كان ﴾

الجهل بها بخصوصيتها أو بحكمها مأخوذاً فى موضوعها فلا بد من أن يكون الحكم الواقعى بمرتبه محفوظاً فيها كما لا يخفى .

مقابلاً للتصويب ، فانه كان ﴿الجهل بها﴾ أى بالواقعة ﴿بخصوصيتها﴾ كما فى الشبهة الموضوعية ﴿أو بحكمها﴾ كما فى الشبهة الحكمية ﴿مأخوذاً فى موضوعها﴾ أى فى موضوع الامارات والاصول ﴿فلا بد من أن يكون الحكم الواقعى بمرتبه﴾ الانشائية .

﴿محفوظاً فيها﴾ أى فى موارد الامارات والاصول ﴿كما لا يخفى﴾ بأدنى تأمل ولا يذهب عليك أن المصنف جمع فى كلامه بين الرد على المصوبة وبين عدم التلازم بين الاجزاء والتصويب ، وفيه أيضاً رد على شيخنا المرتضى قدس سره ، وبالتأمل فى كلامه يعرف عدم استقامة الرد ، والله العالم .

فهرس الكتاب

٢٤٥	المراد بالحال	٥	مقدمة الشارح
٢٥٢	تأسيس الاصل	٧	مقدمة المصنف
٢٥٨	الخلاف فى المشتق	١٠	موضوع العلم
٢٦٠	تبادر التلبس	١٩	فى المبادئ
٢٦٠	صحة السلب عن المنقضى	٢١	موضوع علم الاصول
٢٦٣	المضادة دليل الاشتراط	٣٠	تعريف الاصول
٢٧٢	اشكال على صحة السلب	٣٣	فى الوضع
٢٧٩	أدلة كون المشتق حقيقة فى المنقضى	٤٠	المعنى الحرفى
٢٩٤	مفهوم المشتق	٥٢	الخبر والانشاء
٣٢٣	الفرق بين المشتق والمبدأ	٥٨	فى كيفية المجاز
٣٢٨	دفع اشتباه الفصول	٦٠	استعمال اللفظ فى اللفظ
٣٣٢	كيفية جرى الصفات على الله تعالى	٧١	الدلالة هل تتبع الارادة أم لا ؟
٣٣٧	كيفية قيام المبادئ بالذات	٨٠	هل للمركب وضع مستقل
٣٥٥	معانى لفظ الامر	٨٣	علامات الحقيقة والمجاز
٣٦٣	اعتبار العلو فى الامر	٨٤	التنصيص والتبادر
٣٦٦	افادة الامر الوجوب	٨٨	صحة السلب
٣٧٢	الطلب والارادة	٩٥	الاطراد وعلمه
٤١٤	معانى صيغة الامر	٩٨	تعارض الاحوال
٤٢٢	فى ان الصيغة حقيقة فى أى معنى	١٠١	ثبوت الحقيقة الشرعية وعلمه
٤٢٦	الجمل الخبرة المسمعة فى الطلب	١١١	فى الصحيح والاعم
٤٣٢	دلالة صيغة الامر على الوجوب	١٣٧	وضع الفاظ العبادات
٤٣٦	فى التبعية والتوصيلة	١٨٠	فى الاشتراك
٤٦٤	مقضى اطلاق الصيغة	١٨٨	استعمال اللفظ فى أكثر من معنى
٤٦٦	الامر عقيب الحظر	٢٠٦	فى المشتق
٤٧٠	فى المرة والتكرار	٢٢٠	اسم الزمان
٤٧٦	المراد بالتكرار	٢٢٤	الافعال والمصادر
٤٨١	فىما يحصل به الامثال	٢٢٧	دلالة الفعل على الزمان
٤٨٧	فى القور والتراخى	٢٣٤	امتياز الحرف عن الامر والفعل
٤٩٤	الاثنيان فوراً فقوراً	٢٤٣	اختلاف مبادئ المشتقات
٤٩٥	فى الاجزاء		