



مركز
للبحوث والتحريات الكمبيوترية

اصبحان

للغافل



عليه
صباح
الرمضان

www.ghaemiyeh.com
www.ghaemiyeh.org
www.ghaemiyeh.net
www.ghaemiyeh.ir

مِنهُنَّ الدِّمَالَةُ

فِي

تَوْضِيحِ الزُّكَايَةِ

السَّيِّدِ مُحَمَّدِ جَعْفَرِ بْنِ مُحَمَّدِ بْنِ مَرْزُوقِ

المجلد الاول

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

منتهى الدرايه فى توضيح الكفايه

كاتب:

محمد جعفر مروج جزائرى

نشرت فى الطباعة:

دار الكتاب

رقمى الناشر:

مركز القائميّة باصفهان للتحريات الكمبيوترية

الفهرس

٥	الفهرس
٩	منتهى الدرايه فى توضيح الكفايه المجلد ١
٩	اشاره
١٠	اشاره
١٥	أما المقدمه ففى بيان أمور
١٥	اشاره
١٥	الأول
٣٢	(الأمر الثانى): الوضع
٦١	(الثالث) صحه استعمال اللفظ فيما يناسب ما وضع له
٦٤	(الرابع)
٧٤	(الخامس)
٨٢	(السادس)
٨٦	(السابع)
٩٩	(الثامن)
١٠١	(التاسع)
١١٢	(العاشر)
١١٢	اشاره
١١٢	و قبل الخوض فى ذكر أدله القولين يذكر أمور:
١١٢	(منها)
١١٦	(و منها)
١١٨	(و منها)
١٣٨	(و منها)
١٣٩	(و منها)
١٤٥	و كيف كان فقد استدلل للصحيحى بوجه:

- ١٤٥ (أحدها): التبادر
- ١٤٧ (ثانيها) صحه السلب عن الفاسد (١)
- ١٤٧ (ثالثها) الأخبار
- ١٥٠ (رابعها)
- ١٥٢ و قد استدل للأعمى أيضا بوجه:
- ١٥٢ اشاره
- ١٥٢ (منها)
- ١٥٣ و (منها) عدم صحه السلب عن الفاسد (٢)
- ١٥٣ و (منها) صحه التقسيم إلى الصحيح و السقيم (٤)،
- ١٥٨ (و منها)
- ١٦٢ بقى أمور
- ١٦٢ اشاره
- ١٦٢ الأول
- ١٦٥ الثاني (٤)
- ١٦٩ الثالث (٢)
- ١٧٨ (الحادى عشر)
- ١٨٥ (الثانى عشر)
- ١٨٥ اشاره
- ٢٠١ (وهم و دفع)
- ٢٠٣ (الثالث عشر)
- ٢٠٣ اشاره
- ٢٠٤ ينبغي تقديم أمور
- ٢٠٤ اشاره
- ٢٠٤ أحدها
- ٢٣٥ (ثانيها)
- ٢٤١ (ثالثها)

- ٢٦١ (رابعها)
- ٢٦٤ (خامسها)
- ٢٧٣ (سادسها)
- ٣٠٠ حجه القول بعدم الاشتراط (٤) وجوه:
- ٣٠٠ الأول: التبادر (٥)
- ٣٠١ الثاني (٢): عدم صحه السلب
- ٣١٤ بقى أمور:
- ٣١٤ الأول (٣)
- ٣١٤ اشاره
- ٣٣١ (إرشاد)
- ٣٣٤ الثاني (٥)
- ٣٤١ (الثالث)
- ٣٤٧ (الرابع)
- ٣٥٢ (الخامس) (٥)
- ٣٤٢ (السادس)
- ٣٧٠ المقصد الأول ١ فى الأوامر و فيه فصول
- ٣٧٠ اشاره
- ٣٧١ الأول: فيما يتعلق بماده الأمر
- ٣٧١ اشاره
- ٣٧١ الأولى:
- ٣٨٠ الجهه الثانيه
- ٣٨٢ الجهه الثالثه
- ٣٨٨ الجهه الرابعه
- ٤٤٢ الفصل الثاني: فيما يتعلق بصيغه الأمر، و فيه مباحث:
- ٤٤٢ الأول:
- ٤٤٢ اشاره

٤٤٧	إيقاظ
٤٥٠	(المبحث الثاني)
٤٥٥	(المبحث الثالث)
٤٦٣	(المبحث الرابع)
٤٦٦	(المبحث الخامس (٢):
٤٦٦	اشاره
٤٦٧	لا بد في
٤٦٧	اشاره
٤٦٧	إحداها:
٤٦٨	ثانيتها
٤٩٤	ثالثتها (٦):
٥٠٥	(المبحث السادس)
٥٠٦	(المبحث السابع (٦)
٥٠٩	(المبحث الثامن)
٥٠٩	اشاره
٥٢٣	تنبيه (٤)
٥٣٠	(المبحث التاسع)
٥٣٠	اشاره
٥٣٤	تتمه
٥٣٨	تعريف مركز

سرشناسه: جزایری ، محمدجعفر، ۱۳۷۸ - ۱۲۸۸

عنوان و نام پدیدآور: منتهی الدرایه فی توضیح الکفایه [آخوند خراسانی] / تالیف محمدجعفر الجزائری المروج

مشخصات نشر: [قم]: موسسه دارالکتاب - محمدجعفر الجزائری ، ۱۴۱۳ ق . = - ۱۳۷۱ .

شابک: بها: ۱۸۰۰ ریال (ج ۲).

یادداشت: افسست از روی چاپ نجف : مطبعه النجف ، ق ۱۳۸۸

یادداشت: این کتاب در سالهای مختلف توسط ناشرین مختلف منتشر شده است

یادداشت: ج ۴ - ۱ (چاپ چهارم : ۱۴۱۳ ق . =) ۱۳۷۰

یادداشت: ج ۵ . (چاپ دوم : ۱۴۰۹ ق . =) ۱۳۶۶

یادداشت: ج ۸ . ۱۴۱۲ ق . = ۱۳۷۰

یادداشت: کتابنامه

عنوان دیگر: الکفایه الاصول . شرح

موضوع: آخوند خراسانی ، محمد کاظم بن حسین ، ۱۳۳۹ - ۱۲۵۵ ق . الکفایه الاصول -- نقد و تفسیر

موضوع: اصول فقه شیعه

شناسه افزوده: آخوند خراسانی ، محمد کاظم بن حسین ، ۱۳۳۹ - ۱۲۵۵ ق . الکفایه الاصول . شرح

رده بندی کنگره: BP۱۵۹/۸ / ک ۳۳ / ۷۰۲۱۳ ۱۳۷۱

رده بندی دیویی: ۲۹۷/۳۱۲

شماره کتابشناسی ملی: م ۷۰-۳۴۴۶

منتهى الدرايه فى توضيح الكفايه

[آخوند خراسانى]

تاليف محمد جعفر الجزائرى المروج

ص: ٢

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

الحمد لله رب العالمين و أفضل صلواته و تحياته على أشرف أنبياءه محمد الكاظم للغيظ و آله الأئمة الطاهرين و اللعنه الدائمه على أعدائهم أجمعين.

اما بعد فيقول أحوج العباد إلى رحمه ربه الباري محمد جعفر بن محمد على الموسوي الجزائري الشوشتری المدعو بالمرّوج عفا الله تعالى عن جرائمهما انه لما كان كتاب كفايه الأصول المذى صنفه المحقق الفقيه الأصولي أستاذ العلماء الإماميه في القرن الرابع عشر بحر العلم المتلاطم الشيخ محمد كاظم الخراساني قدس سره محورا للأبحاث الأصوليه في الأقطار العلميه لما أودع فيه من بدائع الأفكار الثاقبه و نتائج الأنظار الصائبه و تحقيقات بادر إلى اقتطافها علماء الأمصار من زمان نشره و سائر الأعصار و كان من الكتب الوجيزه الغامضه أحببت أن أعلق عليه تعليقه تكشف عن أستاره و تبحث عن أسراره و تبين مجملاته و تظهر مضمراته فعلقت عليه هذه الحواشي و سميتها بمنتهى الدرايه في توضيح الكفايه مقتصرأ فيها على إيضاح مرام المصنف قدس سره بأوضح تقرير و أظهر تعبير و أبين تفسير لتكون عوناً لإخواني الطالبين للعلم و الفضيله المشتغلين بدراسه المتن و بحثه على الوصول إلى حقائقه و النزول بفناء دقائقه محترزاً عن التعرض لما لا يرتبط بتوضيحه و ان رجع إلى تأييده أو تعلق بتزييفه، و أسأله سبحانه و تعالى أن يتقبل هذا الجهد بقبول حسن و أن ينفع به إخواننا المتقين من طلاب علوم الدين إلى عصر حضور خاتم الأوصياء المعصومين صلى الله عليه و على آباءه الحجج الطاهرين و عجل فرجه الشريف و جعلنا فداه و أن يجعله خير الزاد ليوم المعاد.

ص: ٥

و بعد فقد رتبته على مقدمه و مقاصد و خاتمه

أما المقدمة ففي بيان أمور

إشاره

أما المقدمة ففي بيان أمور (١):

الأول

الأول (٢) أن موضوع كل علم و هو الذى يبحث فيه عن عوارضه الذاتيه أى بلا واسطه فى العروض (٣) -

(١). الأمور المذكوره فى المقدمة كلها خارجه عن مسائل علم الأصول، لعدم انطباق ضابط المسأله الأصوليه عليها كما سيظهر إن شاء الله تعالى.

(٢). ذكر فى الأمر الأول جزءان من أجزاء العلوم التى هى الموضوعات و المسائل و المبادئ و هما الموضوع و المسائل. و قبل التعرض لموضوع العلم أشار إلى موضوع كل علم بنحو الضابط الكلى، و هو أن موضوع كل علم ما يبحث فيه عن عوارضه الذاتيه، فيعرف الموضوع بذلك، مثلا البحث عن رفع الفاعل و المبتدأ و الخبر، و نصب المفعول و خبر كان الناقصه و أخواتها، و اسم الحروف المشبهه بالفعل و جر المضاف إليه و المجرور بالحروف الجاره بحث عن عوارض الكلمه التى هى موضوع علم النحو.

و كذا البحث عن وجوب الصلاه و الحج و غيرهما و حرمه شرب الخمر بحث عن عوارض فعل المكلف الذى هو موضوع علم الفقه و كذا سائر العلوم كما لا يخفى.

(٣). أشار بهذا التفسير للعرض الذاتى إلى الخطأ الواقع فى تحديده بما فى كتب القوم، توضيحه أن العوارض جمع العارض و هو كما عن بعض المحققين: مطلق الخارج عن الشىء المحمول عليه، فيشمل العرض المعبر عنه فى لسان أهل المعقول بالعرضى كالأبيض و الأسود المنقسم إلى الخاصه و العرض العام، و يشمل غيره كالجنس المحمول على النوع و الفصل، فإن المحمول من ذاتيات الموضوع، و العرض المبحوث عنه فى الفنون هو القسم الأول الذى ينقسم عندهم على قسمين ذاتى و غريب، لأن العرض إما يعرض الشىء بلا واسطه أصلا لا ثبوتاً و لا عروضاً

..... - كالتعجب المساوي للإنسان العارض له على ما قيل، وإما يعرضه مع واسطه، و هي إمّا داخلية مساويه للمعروض كالتكلم العارض للإنسان بواسطه الناطق الّذى هو ذاتى مساو له، أو أعم منه كالحركه الإراديه العارضه للإنسان بواسطه جزئه الأعم و هو الحيوان. و لا ثالث للواسطه الداخليه، لعدم تصور الأخصيه لجزء الشىء.

و إمّا خارجيه، و هي إمّا مساويه للمعروض كالضحك العارض للإنسان بواسطه التعجب المساوى له.

و إمّا أعم منه كالتحيز العارض للأبيض بواسطه الجسم الّذى هو أعم من الأبيض. و إمّا أخص منه كالضحك العارض للحيوان بواسطه الإنسان الّذى هو أخص من الحيوان. و إمّا مباينه للمعروض كالحراره العارضه للماء بواسطه النار المباينه له. هذه أقسام العرض، و المنسوب إلى المشهور بل المدعى عليه الاتفاق كون ثلاثه منها - و هي عروض العرض بلا واسطه، أو بواسطه جزئه المساوى، أو الخارج المساوى - أعراضاً ذاتيه، كما ادعى الاتفاق أيضاً على كون ثلاثه منها و هي العروض لخارج أعم و أخص و مباين أعراضاً غريبه، و اختلفوا فى العارض لجزء أعم، فعن القدماء أنه من الاعراض الغريبه بل نسبه بعض المتأخرين إلى المشهور.

و عن مشهور المتأخرين أنه من الاعراض الذاتيه، و كيف كان (لما كان) تفسير العرض الذاتى بما ذكره القوم مستلزماً لخروج جل مسائل العلوم عن كونها مسائلها كالأحكام الشرعيه المترتبه على أفعال المكلفين بواسطه التشريع الّذى تقتضيه المصالح و المفاسد الموجوده فى أفعالهم المأمور بها و المنهى عنها أو فى نفس التكاليف على الخلاف بين العدليه. لمباينه التشريع و الملاكات للأفعال المستلزمه لخروج البحث عن وجوب الصلاه و نحوها و عن حرمة شرب الخمر و نحوه عن مسائل الفقه، لاندراج الوجوب و الحرمة فى العرض الغريب، حيث إنهما يعرضان

.....-الأفعال بواسطه أمر مباين و هي المصالح و المفاسد (عدل) المصنف و صاحب الفصول (قدهما) دفعاً لهذا المحذور عن تفسير القوم إلى أن الملاك في العرض الذاتى هو كون العارض محمولاً حقيقه على المعروض بحيث يعد من إسناد الشئ إلى ما هو له و لا يصح سلبه عنه كقولنا: «الماء جار» فإن لم يكن كذلك فهو عرض غريب كإسناد الحركة إلى جالس السفينه. إذ الحركة تحمل على السفينه حقيقه و على الجالس مجازاً، و لذا؛ لله لله؛ يصح سلبها عنه، فالواسطه فى العروض هى الواسطه فى الحمل.

و الحاصل أن العرض إن كان محمولاً على المعروض حقيقه بحيث لا يصح سلبه عنه يسمى بالعرض الذاتى سواء كان هناك واسطه ثبوتيه أم لا كما قيل

(-)

و سواء كانت الواسطه جزء أعم كالحيوان الذى هو أعم من الإنسان و واسطه لعروض الحركة الإراديه له، أم مبيناً كالنار التى هى مبينه للماء و واسطه فى عروض الحراره له، مع أن العروض لأمر مباين بناءً على تفسير القوم داخل فى العرض الغريب كما مر آنفاً، و لجزء أعم محل الخلاف بينهم و إن نسب كونه عرضاً ذاتياً إلى المشهور.

و بالجمله ينحل «-» إشكال خروج مسائل جملة من العلوم عن كونها مسائلها

(-) لكنه مساوق لوجود المعلول بلا- عله و هو ممتنع، فعروض العارض بلا- واسطه ثبوتيه غير معقول، و لا- بد من التأمل فى كلماتهم، فلاحظ و لا تغفل.

(--). و يمكن حله بأن يقال: إن موضوع العلم هو ما يبحث فيه عن أحواله و أوصافه سواء كانت عرضاً مصطلحاً أم أمراً اعتبارياً كالأحكام الشرعيه العارضه لأفعال المكلفين، لعدم انطباق حدّ العرض عليها، حيث إنّ العرض يوجد بوجود موضوعه و الحكم يسقط بوجود موضوعه، لتحقق الامتثال المسقط له، فالعرض الذاتى هو كل محمول يحمل حقيقه على الموضوع بحيث لا يصح سلبه عنه و إن لم ينطبق على المحمول حدّ العرض المصطلح، فتأمل.

ص: ٨

هو نفس (١) موضوعات مسائله عيناً و ما يتحد معها خارجاً و إن كان يغيرها -بجعل مناط العرض الذاتى عدم الوساطه فى العروض، فوجوب الصلاه و حرمة شرب الخمر مثلا- من مسائل علم الفقه، لكون الوجوب و الحرمة محمولين على الصلاه و الشرب اللذين هما من أفعال المكلفين حقيقه أى بلا واسطه فى العروض و ان كانا مع الواسطه الثبوتيه، و كذا الرفع و النصب و الجر العارضه للكلمه بواسطه الفاعليه و المفعوليه و الإضافه، فإنها داخله فى العرض الذاتى و ان كان عروضها لها بواسطه أمر خارجى أخص من الكلمه و هو عنوان الفاعل و المفعول و المضاف إليه، ضروره خروج هذه العناوين عن ذات الكلمه و ذاتياتها، لخروج النوع عن ذات الجنس و ذاتياته.

و الحاصل: أنّ البحث عن الرفع و النصب و الجر على هذا الضابط فى العرض الذاتى من مسائل علم النحو و كذا الحال فى حجيه خبر الواحد بواسطه الجعل الشرعى المباين للخبر، فإنها على هذا الضابط داخله فى العرض الذاتى، لكون الحجيه محموله على الخبر حقيقه، و لذا لا يصح سلبها عنه و ان كان لها واسطه ثبوتيه و هى الجعل الشرعى و واسطه إثباتيه و هى أدله حجيه الخبر من الكتاب و السنه و غيرهما كالسيره العقلايه. فالبحث عن حجيه الخبر داخل فى المسائل الأصوليه.

ثم إنّه قد ظهر مما ذكرنا: أنّ الواسطه على ثلاثه أقسام: الواسطه الثبوتيه، و هى العله لوجود شىء كعليه النار للحراره و الماء للبروده، و الواسطه الإثباتيه و هى العله للعلم بوجود شىء كعليه الدخان للعلم بوجود النار، و الواسطه العروضيه و هى الواسطه فى الحمل الموجهه لصحة إسناد عرض إلى غير معروضه مجازاً كإسناد الحركه إلى جالس السفينه، فإنّ الحركه محموله على السفينه حقيقه و على الجالس مجازاً، و لذا يصح سلبها عنه كما عرفت آنفاً.

(١). هذا اعتراض على ما ذكره فى علم الميزان من أنّه قد يكون موضوع

مفهوماً تغاير الكلى و مصاديقه (١) و الطبيعى (٢) و أفراده. -العلم مغايراً لموضوع المسأله، و حاصل الاعتراض هو: أنه على تقدير المغايره يلزم أن لا تكون محمولات المسائل أعراضاً ذاتيه لموضوع العلم، و هذا خلاف مقتضى تفسير الموضوع بأنه ما يبحث فى العلم عن عوارضه الذاتيه، و لا يستقيم هذا التفسير إلا بكون موضوع العلم نفس موضوعات مسأله كما لا يخفى.

(١). كمغايره مفهوم الإنسان لمفهوم أفراده كزيد و عمرو و ان كان عين أفراده خارجاً، و كمغايره مفهوم الكلمه التى هى موضوع علم النحو لمفاهيم موضوعات مسأله كالفاعل و المبتدأ و الخبر و غيرها مع كونها عين تلك الموضوعات خارجاً»-.

(٢). هذا من العطف التفسيرى لا من عطف الخاص على العام، ضروره أن اتحاد الكلى مع المصاديق منحصر فى الكلى الطبيعى، إذ لا وجود لغيره من الكلى المنطقى و العقلى كما هو واضح. (-). لعل الداعى إلى جعل موضوع العلم نفس موضوعات مسأله هو الفرار عن محذور قاعده استحاله صدور الواحد عن الكثير، إذ الغرض كالقدره على الاستنباط و العصمه عن الخطأ فى الفكر المترتبتين على علمى الأصول و المنطق واحد، فلا بد أن يستند إلى مؤثر واحد، و ليس ذلك إلا موضوع العلم، إذ المفروض تكثّر موضوعات المسائل. لكن فيه: أن المقام أجنبى عن تلك القاعده، إذ موردها هو الغرض الوجدانى البسيط من جميع الجهات دون ما له جهات كالقدره على الاستنباط المترتبه على مباحث الألفاظ، فإنّها غير القدره المترتبه على حجيه الأمارات و باب الاستلزامات، و المسائل الأصوليه مختلفه الدخل فى ذلك، فبعضها تحفظ الجبهه الأولى و بعضها تحفظ الجبهه الثانيه، فلا مانع من إنكار الموضوع لعلم الأصول و ما هو بمنزله من العلوم فى تعدد جهات الأغراض المترتبه عليها.

ص: ١٠

و المسائل (١) عباره عن جمله من قضايا متشنته جمعها اشتراكها فى الدخل فى الغرض (٢) الذى لأجله دؤن هذا العلم، فلذا قد يتداخل بعض العلوم فى بعض -

(١). هذا ثانى الجزئين اللذين تعرض لهما فى أول الأمور المذكوره فى المقدمه، و ملخصه: أن كل علم مركب من قضايا متشنته مختلفه موضوعاً و محمولاً- كقولهم فى علم النحو: «الفاعل مرفوع و المفعول منصوب» و يبرهن عليها بمثل قوله تعالى: (و كفى الله المؤمنين القتال)، و (إنما يخشى الله من عباده العلماء)، و أشعار إمرئ القيس، و تسمى هذه الأدله بالمبادئ التصديقيه، لكونها موجهه للتصديق بثبوت محمولات هذه المسائل لموضوعاتها، كما أن المبادئ التصوريه هى حدود موضوعات المسائل و محمولاتها كتعريف الفاعل و المبتدأ و الخبر و نحوها، و تعريف الرفع و النصب و الجر المحموله على تلك الموضوعات، فالمبادئ التصوريه لعلم النحو هى هذه الحدود، فيستفاد من قوله: «و المسائل عباره... إلخ» أن العلوم أسام لمسائلها، لأنه بعد البناء على اتحاد موضوع العلم مع موضوعات المسائل، و على كون محمولات المسائل أعراضاً ذاتيه لموضوعاتها فلا بد من كون أسامى العلوم أسماءً لمسائلها، إذ لا يذكر فى العلوم غير تلك المسائل، فعلم الأصول اسم لمسائله لا للإدراك و لا للملكه المسببه عن الممارسه، و كذا علم النحو اسم للمسائل التى توجب مراعاتها صحه الكلمه إعراباً و بناءً، و هكذا سائر العلوم.

(٢). المستفاد منه أن تمايز العلوم بتمايز الأغراض المترتبه على المسائل المختلفه موضوعاً و محمولاً، لا الموضوعات كما اشتهر، و ذلك لتحسين العقلاء تدوين علم واحد للمسائل المتشنته المختلفه موضوعاً و محمولاً إذا كان الغرض المترتب عليها واحداً، و تقييحهم تدوين علم واحد للمسائل مع تعدد الغرض المترتب عليها و لو كان موضوع جميعها واحداً، فلو كان تمايز العلوم بتمايز الموضوعات لم يكن وجهه للتقييح المزبور، لفرض وحده الموضوع فى جميع المسائل مع تعدد الغرض المترتب عليها.

ص: ١١

المسائل مما كان له دخل في مهمين (١) لأجل كل منهما دون علم على حده، فيصير من مسائل العلمين. لا يقال: على هذا (٢) يمكن تداخل علمين في تمام مسائلهما فيما كان هناك مهمان متلازمان في الترتب على جملة من القضايا لا يمكن انفكاكهما.

فإنه يقال (٣): مضافاً إلى بُعد ذلك بل امتناعه عادة - لا يكاد يصح لذلك تدوين علمين و تسميتهما باسمين، بل تدوين علم واحد يبحث فيه تارة لكلا المهمين و أخرى لأحدهما، و هذا بخلاف التداخل في بعض المسائل، فإنّ حُسن تدوين علمين كانا مشتركين في مسأله أو أزيد في جملة (٤) -

(١). أى: في غرضين مهمين، كقولنا: «الأمر حقيقه في الوجوب» فإنّه مسأله لغويه و أصوليه، فيتداخل علما اللغه و الأصول في هذه المسأله، و كمسأله التجري، فإنّه يتداخل فيها علم الفقه و الأصول و الكلام، لوجود الجبهه الفقهيه و الأصوليه و الكلاميه فيها، و هكذا غيرها.

(٢). المراد بالمشار إليه هو كون بعض المسائل مما له دخل في غرضين مهمين دون لكل منهما علم على حده، و حاصل الإشكال: أنه يمكن تداخل علمين في تمام مسائلهما إذا كان هناك غرضان مهمان مترتبان على جملة من القضايا.

(٣). ملخص ما أجاب به عن هذا الإشكال يرجع إلى وجهين: أحدهما: بُعد هذا الفرض بل امتناعه عادة، ثانيهما: عدم حُسن تدوين علمين حينئذ حتى يقال بلزوم تداخلهما في جميع مسائلهما، بل لا بدّ من تدوين علم واحد يبحث فيه تارة لأحد الغرضين و أخرى للغرض الآخر، و بالجمله: فحُسن تدوين علمين عند العقلاء مفقود في صورته التداخل في جميع المسائل، بخلاف التداخل في بعضها، فإنّ حُسن تدوين علمين فيها عند العقلاء مما لا إشكال فيه.

(٤). متعلق بقوله: «تدوين» يعنى: أنّ حُسن تدوين علمين في جملة من مسائلهما المختلفه مما لا يخفى.

من مسائلهما المختلفه لأجل مهمين مما لا يخفى (١).

و قد انقدح بما ذكرنا (٢): أن تمايز العلوم إنما هو باختلاف الأغراض الداعيه إلى التدوين لا الموضوعات (٣) و لا المحمولات (٤) -

(١). خبر لقوله (قده): «فإن».

(٢). المراد بالوصول ما ذكره في تعريف المسائل من كون الجامع بينها اشتراكها في الدخل في الغرض الموجب لتحسين العقلاء تدوين علوم متعدده لأغراض كذلك و ان كانت القضايا التي تترتب عليها الأغراض المتشتملة متحده موضوعاً و محمولاً، و لتبقيهم تدوين علمين مع وحده الغرض و ان كان موضوع المسائل مختلفاً كقولنا: «خبر الواحد حجه» و «الإجماع حجه» و «ظواهر الألفاظ حجه» و «الأمر ظاهر في الوجوب» و نحو ذلك من القضايا المختلفه موضوعاً مع وحده الغرض المترتب عليها، فلو كان تمايز العلوم بتمايز الموضوعات لكان تدوين علمين لها حسناً، مع أنه قبيح عند العقلاء كما لا يخفى.

(٣). كما اشتهر ذلك، و حاصل إشكال المصنف على كون تمايز العلوم بتمايز الموضوعات هو: أنه بناءً على ذلك يلزم تدوين علوم متعدده بتعدد الأبواب بل المسائل، لاختلاف الموضوع في الأبواب و المسائل، فإن الموضوع في باب الفاعل غير الموضوع في باب المبتدأ مثلاً، فلو كان تميز العلوم بتمايز الموضوعات لزم أن يكون باب الفاعل علماً على حده و كذا باب المبتدأ، و هكذا سائر أبواب علم النحو. و كذا علم الأصول، فإن الموضوع في باب الألفاظ غير الموضوع في باب الأمارات و الأصول العمليه و هكذا.

(٤). كقولنا: «الفاعل مرفوع» و «الفاعل ركن في الكلام» و «الفاعل مضمّر أو ظاهر»، فإن المحمولات في هذه القضايا مختلفه، و تمايز العلوم بتمايز المحمولات يقتضى أن تكون هذه المسائل علوماً متعدده، و هو كما ترى.

ص: ١٣

و إلاّ- كان كل باب (١) بل كل مسأله (٢) من كل علم علماً على حده كما هو واضح لمن كان له أدنى تأمل، فلا- يكون الاختلاف بحسب الموضوع أو المحمول موجباً للتعدد (٣) كما لا يكون وحدتهما سبباً لأن يكون من الواحد (٤). ثم إنّه ربما لا يكون لموضوع العلم - وهو الكلى المتحد مع موضوعات المسائل - عنوان خاص و اسم مخصوص، فيصح أن يعبر عنه بكل ما دل عليه (٥)، بداهه عدم دخل ذلك في موضوعيته أصلاً (٦) -

(١). أى: و إن لم يكن تمايز العلوم بتمايز الأغراض بل كان بتمايز الموضوعات أو المحمولات لزم أن يكون كل باب كباب الفاعل و المفعول من علم النحو و باب الألفاظ و الأمارات مثلاً من علم الأصول علماً على حده.

(٢). يعنى: بل يلزم أن يكون كل مسأله علماً على حده كرفع الفاعل و ركنيته و مضمريته كما تقدم آنفاً، لاختلاف المحمول فى هذه المسائل، فلو كان الملاك فى وحده العلم و تعدده وحده المحمول و تعدده لزم أن يكون كل واحده من هذه المسائل علماً مستقلاً، و هو واضح الفساد، لامتياز مسائل العلم الواحد بعضها عن بعض موضوعاً أو محمولاً أو كليهما كالفاعل مرفوع و المفعول منصوب.

(٣). أى: لتعدد العلم.

(٤). يعنى: كما لا يكون وحده الموضوع و المحمول - كقولنا: «الأمر حقيقه فى الوجوب» المذكور فى علمى الفقه و الأصول - كاشفه عن وحده الغرض، لما عرفت من إمكان ترتب أغراض متعدده على قضيه واحده، فليست وحده المسأله موضوعاً و محمولاً سبباً لو حده الغرض المترتب عليها.

(٥). و يشير إليه و يعرفه بعنوان إجمالى.

(٦). لأنّ الغرض مترتب على ذات الموضوع، لا على العنوان و الاسم المشيرين إليه، فعدم العلم باسمه لا يقدر فى موضوعيته القائمه بذاته كما هو واضح.

ص: ١٤

المنطبق على موضوعات مسائله المتشتمه، لا خصوص الأدله الأربعة بما هي أدله (٢) بل ولا بما هي هي (٣) -

(١). المشار إليه هو قوله: «نفس موضوعات مسائله عيناً» إذ لا يزم العينيه و عدم دخل الاسم فى موضوعيته هو: كون الموضوع كلياً طبيعياً منطبقاً على موضوعات المسائل و متحداً معها كاتحاد غيره من الكليات الطبيعيه مع أفرادها.

(٢). كما نسب إلى المشهور و اختاره المحقق القمى (قده).

(٣). أى: ذوات الأدله لا بوصف الدليليه، و هذا مختار الفصول، و وجه عدوله عن مسلك المشهور هو: استلزام ذلك لخروج جملة من المسائل الأصوليه عن علم الأصول و دخولها فى المبادئ، بيانه: أن البحث عن العوارض بحث عن مفاد (-). هذا مما لا يمكن المساعده عليه، إذ لا ينطبق هذا الكلى على الموضوعات المتباينه هويه لمسائل علم الأصول كقولنا: «خبر الواحد حجه» و «الاستصحاب حجه» و «الظن حجه» و «إتيان الأمور به على وجهه يقتضى الاجزاء» و غير ذلك من المسائل المختلفه موضوعاتها حقيقه، و لا سبيل إلى استكشاف جامع متحد مع موضوعات المسائل الأصوليه، لما عرفت من أجنبيه قاعده عدم صدور الواحد إلا عن الواحد عن المقام، فإنكار الموضوع لعلم الأصول و دعوى كونه نفس موضوعات المسائل عيناً و مفهوماً أولى من الالتزام بكون موضوعه كلياً مجهول الاسم متحداً مع موضوعات مسائله، لما عرفت من عدم جامع بين تلك الموضوعات.

فالمتحصل: أن موضوع علم الأصول ليس كلياً، بل هو نفس موضوعات مسائله التى يترتب عليها القدره على استنباط الأحكام بحيث لو لم يكن هذا الغرض لم تدون تلك المسائل و لم تكن فائده مهمه فى البحث عنها.

ضروره أنّ البحث في غير واحده من مسائله المهمه (١) ليس من عوارضها (٢) و هو واضح لو كان المراد بالسنة منها (٣) هو نفس قول المعصوم أو فعله أو تقريره كما هو المصطلح فيها، لوضوح عدم البحث في كثير من مباحثها المهمه كعمده (٤) -«كان» الناقصه، فلو كانت الحجيه قيدا للأدله التي هي موضوع العلم كما هو المفروض يلزم أن يكون البحث عن الحجيه بحثاً عن وجود الموضوع المذى هو مفاد «كان» التامه، فيندرج البحث عن الحجيه في المبادئ التصديقيه لعلم الأصول، (فإنّ البحث) عن حجيه الخبر الواحد، و أحد الخبرين المتعارضين تعييناً أو تخيراً، و حجيه ظواهر الكتاب و الإجماع و العقل و حجيه الأصول العمليه، و البحث عن الاستلزامات العقلية (ليس) بحثاً عن عوارض الأدله الأربعة مع أنّها من مهمات المسائل الأصوليه، و هذا بخلاف كون الموضوع ذوات الأدله لا بوصف الدليليه، فإنّ البحث عن الحجيه يندرج في عوارض الأدله لا في المبادئ.

(١). كالمباحث المشار إليها آنفاً.

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

(٣). أى: من الأدله الأربعة. ثم إنّ قوله: «ضروره ان البحث إلخ» تعليل لنفي الأمرين، و هما: موضوعيه ذوات الأدله و بوصف دليليتها لعلم الأصول.

توضيحه: أنّ البحث عن حجيه الخبر ليس بحثاً عن عوارض الكتاب و الإجماع و العقل كما هو واضح سواء كانت بذواتها موضوعاً أم بوصف دليليتها، و كذا ليس بحثاً عن عوارض السنه إن أُريد بها ما هو المصطلح عندهم من نفس قول المعصوم عليه السلام أو فعله أو تقريره، إذ ليس الخبر نفس السنه حتى تكون حجيتها من عوارضها، بل الخبر حاكٍ عنها، فلا يرجع حجيه الخبر إلى عوارض السنه بمعناها المصطلح سواء كانت السنه بذاتها موضوعاً أم بوصف دليليتها كما هو واضح غايته.

(٤). كالببحث عن حجيه أحد الخبرين ترجيحاً أو تخيراً، و البحث عن

مباحث التعادل و الترجيح بل و مسأله حجيه خبر الواحد لا عنها (١) و لا- عن سائر الأدله (٢)، و رجوع البحث فيهما (٣) في الحقيقه إلى البحث عن ثبوت السنه بالخبر الواحد في مسأله حجيه الخبر كما أفيد (٤) و بأى الخبرين (٥) في باب التعارض فإنه -المرجح، نعم بعض مباحثهما يكون من عوارض الكتاب و السنه كالبحت عن تعارض السنين أو القراءتين، و عن تعيين الظاهر و الأظهر فيما إذا دار الأمر بين العموم الشمولى و البدلى مثلاً، أو كان التعارض بين أكثر من دليلين، ضروره أن تشخيص الظاهر و الأظهر من حالات الدليل و عوارضه كما لا يخفى.

(١). يعنى: لا عن السنه، لما عرفت من عدم كون الخبر عين السنه و متحداً معها بل هو حاكٍ عنها.

(٢). قد مر آنفاً كون بعض مباحث التعادل و الترجيح بحثاً عن عوارض الكتاب و السنه، نعم ليس بحثاً عن عوارض الإجماع و العقل.

(٣). أى: فى عمدته مباحث التعادل و الترجيح، و مسأله حجيه الخبر.

(٤). المفيد هو شيخنا الأعمام الأنصارى (قده) و غرضه تأييد ما عن المشهور من موضوعيه الأدله الأربعة بما هي أدله لعلم الأصول، و عدم الحاجه إلى تكلف صاحب الفصول بجعل الموضوع ذوات الأدله ليكون البحث عن حجيه الخبر بحثاً عن عوارض ذات السنه. و محصل ما أفاده الشيخ (قده) هو: أنه بناءً على موضوعيه الأدله الأربعة بوصف الدليلية يرجع البحث عن حجيه الخبر الواحد و أحد الخبرين المتعارضين إلى البحث عن عوارض السنه، لأنه فى الحقيقه بحث عن ثبوت السنه الواقعيه بهما، كتبوتها بالخبر المتواتر و الواحد المحفوف بالقريه القطعيه، فيندرجان فى المسائل الأصوليه، و لا- يكونان حينئذٍ من المبادئ التصديقيه.

(٥). معطوف على قوله: «بالخبر الواحد».

أيضاً بحث في الحقيقة عن حججه الخبر في هذا الحال (١) غير مفيد (٢)، فإنَّ البحث عن ثبوت الموضوع و ما هو مفاد كان التامه ليس بحثاً عن عوارضه (٣)، فإنَّها (٤) مفاد كان الناقصه لا يقال: هذا (٥) في الثبوت الواقعي، و أما الثبوت التعبدى -

(١). أى فى حال التعارض، و حاصله: عدم الفرق فى حججه الخبر بين حالتى التعارض و عدمه، لكون البحث فى كلتا الصورتين بحثاً عن حججه الخبر.

(٢). خبر لقوله: «و رجوع» و إشكال على ما أفاده الشيخ من توجيه موضوعيه الأدله الأربعة بما هى أدله، و ملخص إشكال المصنف عليه (قدهما): أنَّ البحث عن العوارض لا- بد أن يكون بحثاً عن الوجود النعتى الذى هو مفاد «كان» الناقصه و «هل» المركبه الراجع إلى ثبوت شىء لشىء كثبوت العلم و العداله و القيام و القعود لشخص، و البحث عن وجود الموضوع بحث عن الوجود المحمولى الذى هو مفاد «كان» التامه و «هل» البسيطه فى مقابل العدم المحمولى المعبر عنه بليس التامه و إن لم تستعمل «ليس» فى لغه العرب إلا- ناقصه. و إن شئت فقل: إنَّ البحث عن العوارض التى هى مفاد كان الناقصه بحث عن المحمولات المترتبه، و البحث عن وجود الموضوع بحث عن المحمول الأولى، لأنَّه أوّل محمول يحمل على الماهيه، و البحث عن حججه الخبر إن رجع إلى البحث عن ثبوت السنه به - كما أفاده الشيخ (قده) - يكون بحثاً عن وجود الموضوع، و هو داخل فى المبادئ و خارج عن المسائل التى تكون محمولاتها عوارض لموضوع العلم.

(٣). أى: عوارض الموضوع.

(٤). أى: العوارض، هذا تعليل لعدم كون البحث عن ثبوت الموضوع بحثاً عن عوارضه كما مر.

(٥). أى: رجوع البحث عن ثبوت السنه بالخبر إلى البحث عن وجود

كما هو (١) المهم في هذه المباحث، فهو في الحقيقة يكون مفاد كان الناقصه (٢)، فإنه يقال: نعم (٣) لكنه مما لا يعرض السنه بل الخبر الحاكي لها، فإن الثبوت التعبدى -الموضوع محمولياً، و غرضه تصحيح كلام الشيخ بأن يقال: إن الإشكال الذى أورده على الشيخ (قده) - من رجوع البحث عن ثبوت السنه بالخبر إلى البحث عن وجود الموضوع الذى هو خارج عن العوارض و داخل فى المبادئ - إنما يرد عليه إذا كان المراد بالثبوت التكويني، لأن مرجعه حينئذ إلى وجود السنه الواقعيه بالخبر، و من المعلوم أن هذا الوجود هو المحمولى الذى يكون أجنياً عن عوارض الموضوع و لا- يمكن إرادته هنا، لعدم تعقل عليه الخبر لوجود السنه الواقعيه كما لا يخفى على من له أدنى تأمل. و أما إذا كان المراد بالثبوت التعبدى الذى مرجعه إلى حكم الشارع بالحجيه و العمل بالخبر تعبداً فيندرج فى العوارض، لكونه مفاد «كان» الناقصه و يخرج عن المبادئ، فكلام الشيخ تصحيحاً لما عن المشهور من موضوعيه الأدله الأربعة بما هي أدله لعلم الأصول فى محله.

(١). أى: الثبوت التعبدى هو المهم فى مباحث حجيه خبر الواحد و أحد الخبرين المتعارضين.

(٢). يعنى: فيكون ثبوت السنه تعبداً بالخبر داخل فى العوارض، فيخرج بحث حجيه الخبر عن المبادئ و يندرج فى المسائل.

(٣). يعنى: سلّمنا أن الثبوت التعبدى من العوارض، لكنه من عوارض الخبر الحاكي للسنه لا من عوارض السنه المحكيه به، و المفيد فى دفع الإشكال - أعنى كون البحث عن حجيه الخبر بحثاً عن وجود الموضوع الذى هو مفاد كان التامه و داخل فى المبادئ لا المسائل - هو كون الثبوت التعبدى من عوارض السنه لا من عوارض حاكيها و هو الخبر. و بالجمله: لا يندفع الإشكال بإرادته الثبوت التعبدى.

ص: ١٩

يرجع إلى وجوب العمل على طبق الخبر كالسنة المحكيه به، و هذا من عوارضه لا- عوارضها كما لا يخفى. و بالجمله الثبوت الواقعي ليس من العوارض، و التعبدى و ان كان منها إلا أنه ليس للسنة بل للخبر، فتأمل جيداً. و أمّا (١) إذا كان المراد من السنة ما يعم حكايتها (٢) فلأن البحث فى تلك المباحث و ان كان عن أحوال -

(١). هذا عدل لقوله قبل أسطر: «لو كان المراد بالسنة منها... إلخ» و حاصله: أن جعل موضوع علم الأصول ذوات الأدله أو بوصف الدليله لا يخلو من الإشكال.

(٢). كما هو مراد الفصول، توضيحه: أنه إن أُريد بالسنة معنى عام يشمل كلا من الحاكي و المحكى ففيه: أنه و إن لم يرد على جعل السنة بهذا المعنى العام موضوعاً لعلم الأصول إشكال خروج البحث عن حجيه خبر الواحد و أحد الخبرين المتعارضين عن المسائل و دخوله فى المبادئ، إذ المفروض صدق السنة بهذا المعنى على الخبر، فالبحث عن حجيته بحث عن عوارض السنة، فيندرج فى المسائل دون المبادئ، لكن يبقى إشكال آخر و هو الأعميه بالنسبه إلى سائر المسائل الأصوليه، حيث إن العارض بواسطه أمر أعم لا- يكون عند المحققين من الأعراض الذاتيه، فلا تكون سائر المسائل من مسائل علم الأصول، مثلاً كون الأمر حقيقه فى الوجوب أو الندب أو الجامع بينهما من عوارض ما يكون على هيئه «افعل» سواء كان من الكتاب و السنة أم لا، و كذا مسأله الملازمه بين وجوب شىء و وجوب مقدمته، أو الملازمه بين وجوبه و حرمة ضده، أو جواز اجتماع الحكمين المتضادين فى موضوع واحد ذى جهتين أو استحالته، و نظائر ذلك. و قد تنبه صاحب الفصول لهذا الإشكال و أجاب عنه بأن البحث عنها باعتبار وقوعها فى الكتاب و السنة، و لا- يقدر فى ذلك تعرضهم لوضعه اللغوى أو العرفى، إذ المقصود بيان مداليل تلك الألفاظ بأى وجه كان... إلخ، لكن لا يندفع به إشكال أعميه الواسطه من المعروض.

ص: ٢٠

السنة بهذا المعنى، إلا- أنّ البحث في غير واحده من مسائلها كمباحث الألفاظ و جملة من غيرها (١) لا- يخص الأدله بل يعم غيرها (٢) و ان كان المهم معرفه أحوال خصوصها (٣) كما لا يخفى. و يؤيد ذلك (٤) تعريف الأصول بأنّه العلم بالقواعد الممهده لاستنباط الأحكام الشرعيه و ان كان الأولى (٥) تعريفه بأنّه صناعه يعرف -

(١). كمباحث الاستلزامات.

(٢). لكون المفروض عروض هذه العوارض بواسطه أمر أعم، فلا تخرج عن العرض الغريب.

(٣). أى: خصوص الأدله، هذا إشاره إلى الجواب المتقدم عن الفصول.

(٤). أى: كون موضوع علم الأصول الطبيعي المتحد مع موضوعات مسائله المتشتملة لا خصوص الأدله الأربعة، وجه التأييد هو ظهور القواعد فى العموم، فيراد بها كل قاعده مهتد للاستنباط سواء كان موضوعها من الأدله الأربعة أم غيرها. و لعل التعبير بالتأييد دون الأدله لأجل احتمال كون اللام للعهد، فالمراد حينئذٍ هو القواعد التى تكون موضوعاتها من الأدله الأربعة، أو لاحتمال كون التعريف بذلك تعريفاً بالأعم و الله العالم.

(٥). هذه الأولويه تعيينيه كأولويه فى قوله تعالى: «و أولوا الأرحام بعضهم أولى ببعض» لفساد تعريف المشهور عند المصنف من وجوه:

(الأول): اشتماله على العلم و هو فاسد، لما تقدم من أنّ علم الأصول عبارته عن نفس المسائل لا العلم بها. و يمكن أن يكون نظرهم فى أخذ العلم فى تعريفه إلى أن الغرض من كل علم لا يترتب إلا على العلم بقواعده و مسائله، فإنّ قدره على الاستنباط مثلا تتوقف على العلم بالقواعد الأصوليه لا على تلك القواعد

ص: ٢١

(الثاني): أن تعريف المشهور ظاهر في أن المناط في كون المسألة أصوليه هو فعلية وقوعها في طريق الاستنباط، و عدم كفايه شأنه الوقوع كذلك في أصوليه المسألة، و لما كان ذلك فاسداً عدل عنه المصنف إلى قوله: «يمكن أن يقع» لوضوح أن المسائل الأصوليه كبريات لا يترتب عليها الاستنباط الفعلي إلا بعد انضمام صغرياتهما إليها، فلو لم تنضم إليها صغرى لم يقدح ذلك في أصوليتها، فعدول المصنف عن تحديد المشهور إلى إمكان الوقوع في طريق الاستنباط في محله.

(الثالث): أن تعريف المشهور لا- يشمل جميع المسائل الأصوليه، لاختصاصه بما يقع في طريق الاستنباط كمسألة حجيه خبر الواحد و حجيه أحد الخبرين المتعارضين و حجيه الظواهر و ما شابهها، و عدم شموله لما لا يقع في طريق الاستنباط كالأصول العمليه التي هي وظائف للشاك في مقام العمل من دون استنباط حكم منها لأنها بأنفسها أحكام بناءً على إمكان الجعل للحكم الظاهري و ترخيص في ترك الواقع بناءً على عدمه، فلا- تقع الأصول العمليه كحجيه الخبر في طريق استنباط الحكم أصلاً. و كمقدمات الانسداد بناءً على الحكومه، فإنه لا علم بالحكم في مورده (-). لكن لا يخفى ما في التعبير بالصناعه من الإشكال أيضاً، لأن المراد بها ظاهراً هو الملكه، و لازمه خروج نفس القواعد عن علم الأصول، و هو كما ترى، فالأولى تعريفه بنفس القواعد. و لعلّ الداعي إلى أخذ الصناعه في التعريف دون العلم كما صنعه المشهور هو: أنه ليس لعلم الأصول قواعد مضبوته كسائر العلوم حتى يعرّف بالعلم بالقواعد، بل علم الأصول صناعه يقتدر بها على تأسيس قواعد يمكن وقوعها في طريق الاستنباط، فتدبر.

بها القواعد التي يمكن أن تقع في طريق استنباط الأحكام أو التي (١) ينتهي إليها في مقام العمل بناء (٢) على أن مسأله حجيه الظن على الحكومه و مسائل الأصول العمليه في الشبهات الحكميه (٣) من الأصول (٤) كما هو كذلك (٥)، ضروره أنه لا وجه لالتزام الاستطراد في مثل هذه المهمات.

(الأمر الثاني): الوضع

(الأمر الثاني): الوضع (٦) هو نحو اختصاص اللفظ بالمعنى و ارتباط خاص بينهما -لا- واقعياً و -لا- ظاهرياً. أمّا الأوّل، فلأنّ المفروض انسداد باب العلم بالأحكام الواقعيه، و أمّا الثاني: فلعدم جعل للشارع فيه بعد فرض عدم حجيه الظن شرعاً، و هذا بخلاف تعريف المصنف (قده) المشتمل على قوله: «أو التي ينتهي إليها في مقام العمل» فإنّه يشمل ما لا يقع في طريق الاستنباط كالأصول العمليه و حجيه الظن حكومه.

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

(٢). متعلق بقوله: «أو التي ينتهي».

(٣). دون الأصول الجارية في الشبهات الموضوعيه، فإنّها خارجه عن علم الأصول، لعدم استنباط حكم كلي منها.

(٤). خبر لقوله: «ان مسأله حجيه الظن... إلخ».

(٥). يعنى: بحسب الواقع و نفس الأمر.

(٦). هذا ثاني الأمور المبحوث عنها في المقدمه، و قبل الخوض في بيان الوضع لا بأس بالتنبيه على أمر، و هو: أنّهم اختلفوا في دلالة الألفاظ على معانيها على أقوال ثلاثة: (الأول) كون الدلالة ذاتيه صرفه. (الثاني) كونها جعليه كذلك. (الثالث) كونها بالذات و الجعل كليهما، و الأوّل و الثالث باطلان، لما ذكر في الكتب المبسوطه، فخيرها أوسطها إذا عرفت هذا فاعلم: أنّه قد وقع الخلاف في معنى الوضع، فمنهم من فسره بالالتزام و التعهد كالفاضل النهاوندى و من تبعه، و منهم من فسره

..... -بأنه تعيين اللفظ للدلالة على المعنى بلا اعتماد على معنى كما عن الفصول، أو تعيين اللفظ للدلالة على المعنى بنفسه كما عن غيره، و منهم من فسره بجعل اللفظ علامه لإرادته المعنى، و منهم من فسره بجعل الهو هويه و الاتحاد بين اللفظ و المعنى.

فحقيقه الوضع على هذا هي الاتحاد الاعتبارى بينهما الناشئ عن الجعل أو كثره الاستعمال. ثم اختلفوا أيضا فى أنّ الواضع هل هو الله تعالى شأنه كما عن جماعه و منهم أبو الحسن الأشعري أم هو البشر كيعرب بن قحطان كما عن غيرهم؟ و الغرض الإشاره إلى هذه الجهات دون التعرض لها تفصيلا، فإنه ينافى وضع التعليقه و ان كان الحق أنّ الواضع هو المخلوق لقوه أودعها فيه خالق الموجودات جلّ و علا يضعون بها ألفاظاً لإبراز ما فى ضمائرهم من المعانى، كما يخترعون بتلك القوه صناعات عجيبيه ثم يضعون لها ألفاظاً كالراديو و التلفن و التلغراف و غير ذلك. و كيف كان فلنعطف عنان البحث إلى ما أفاده المصنف (قده) و محصله: أنه (لما لم تكن) التعريفات المذكوره فى كتب القوم للوضع خاليه عن المسامحه إّما لأخذ فائده الوضع و هي الدلاله على المعنى فى مفهومه، و إّما لجعل الوضع بمعناه المصدرى غير الشامل للوضع التعينى (عدل) عنها إلى تعريفه بما فى المتن، و هو يرجع إلى معنى اسم المصدر القابل للانقسام إلى التعينى و التعينى، لأنّ الوضع ان لوحظ باعتبار صدوره فهو مصدر، و ان لوحظ باعتبار نفسه فهو اسم مصدر، و الفرق بينهما اعتبارى.

و كيف كان فالوضع كما يكون له وجود تكوينى كجعل حجر على حجر كذلك يكون له وجود تشريعى يوجد بإنشاء من بيده الاعتبار نظير سائر الأمور الاعتباريه المتحققه بإنشاء كالملكيه و الزوجيه و غيرهما. ثم إنّ الوضع بالمعنى المذكور فى المتن يكون من صفات اللفظ، لصحه توصيف اللفظ به بأن يقال: اللفظ الموضوع، كما أنه بمعنى تعهد الواضع أو تخصيص اللفظ بالمعنى من صفات الواضع.

ناشئ من تخصيصه (١) به تاره و من كثره استعماله فيه أُخرى، و بهذا المعنى (٢) صح تقسيمه إلى التعيني و التعيني كما لا يخفى. ثم إنَّ الملحوظ (٣) حال الوضع إمَّا يكون معنى عامًّا فيوضع اللفظ له تاره و لأفراده و مصاديقه أُخرى، و إمَّا يكون معنى خاصًّا لا يكاد يصح إلَّا وضع اللفظ له دون العام، فتكون الأقسام ثلاثه، و ذلك لأنَّ العام (٤) يصلح لأن يكون آله للحاظ أفراده و مصاديقه -

(١). أى: تخصيص الوضع اللفظ بالمعنى.

(٢). أى: اختصاص اللفظ بالمعنى.

(٣). لما كان الوضع من الأمور الإنشائية المتقومه بالتصور و اللحاظ كسائر الإنشائيات التى لا توجد إلا بذلك و كان أمرًا نسبيًّا متقومًا باللفظ و المعنى، فلا بد من أن يلاحظ الواضع حين الوضع كلاً من اللفظ و المعنى. ثم إنَّ الوجوه المتصوره عقلاً فى الوضع أربعة، لأنَّ المعنى الملحوظ إمَّا كلى و إمَّا جزئى، و على الأوَّل إمَّا أن يضع اللفظ بإزائه، و إمَّا أن يضعه بإزاء أفراده، و يسمى أوَّلهما بالوضع العام و الموضوع له العام، و ثانيهما بالوضع العام و الموضوع له الخاص. و على الثانى إمَّا يضع اللفظ بإزائه و إمَّا بإزاء الكلى الجامع بين ذلك المعنى الجزئى الملحوظ حين الوضع و بين غيره من الجزئيات المشاركه له فى ذلك الكلى، و يسمى الأوَّل بالوضع الخاصّ و الموضوع له الخاصّ، و الثانى بالوضع الخاصّ و الموضوع له العام، و الممكن من هذه الأربعة هو ما عدا الأخير لما سيذكره المصنف (قده).

(٤). هذا تعليل لإنكار القسم الرابع - و هو الوضع الخاصّ و الموضوع له العام - خلافاً لجماعه منهم المحقق صاحب البدائع، و ملخص ما أفاده المصنف فى وجه الإنكار هو: أنّ الخاصّ بما هو خاص - كزيد - لا يصلح لأن يكون وجهاً للعام كالإنسان، و لذا لا يصح حمل الخاصّ عليه، فلا يقال: «الإنسان زيد» بخلاف العام، فإنّه

ص: ٢٥

بما هو كذلك (١)، فإنه (٢) من وجوهها (٣) و معرفه وجه الشىء معرفته بوجهه، بخلاف الخاصّ، فإنه بما هو خاص لا يكون وجهاً للعام ولا لسائر الأفراد، فلا يكون معرفته و تصوره معرفه له و لا لها أصلاً و لو بوجهه، نعم ربما يوجب تصوره تصور - يصلح لأن يكون وجهاً للخاص، و لذا يصح حمله عليه فيقال: «زيد إنسان».

و بالجملة: خصوصيه الخاصّ توجب مباينته للعام كمباينته لسائر الافراد، فكما يباين زيد عمراً و بكرةً و غيرهما من أفراد الإنسان لتباين خصوصياتها كذلك يباين الإنسان العذى هو الطبيعه اللا بشرط، لما بين الماهيه بشرط شىء: و بين الماهيه اللا بشرط القسمى من التنافى المانع عن الاتحاد المقوم للحمل و عن كونه وجهاً للماهيه اللا بشرط و هى العام. و ان شئت فقل فى تقريب المنع عن هذا القسم الرابع: بأنّ المعنى الملحوظ حين الوضع ان كان جزئياً حقيقياً فكيف يعقل أن يضع الواضع اللفظ بإزاء المعنى العام الشامل له و للأفراد المتماثله له؟ إذ لازمه الوضع لمعنى لم يتصوره حال الوضع أصلاً، لأنّ المفروض عدم كون الخاصّ وجهاً للعام حتى يكون تصوره تصور العام بوجهه، فلا يعقل الوضع الخاصّ و الموضوع له العام، هذا

(-)

(١). أى: بما هو عام، لأنه باعتبار لا بشرطيته متحد مع الأفراد وجوداً فيصح أن يكون آله للحاظها.

(٢). يعنى: فإنّ العام لأجل لا بشرطيته....

(٣). أى: من وجوه الأفراد و المصاديق. (-). إلا- أن يقال: إنّ التصور التفصيلي التحليلي للخاص تصور إجمالي للعام، و هذا المقدار كافٍ فى صحه الوضع له و إن لم يكن الخاصّ وجهاً له كما يكشف عنه عدم صحه حمله على العام، فمجرد عليّه تصور الخاصّ لتصور العام يكفى فى صحه الوضع للمعنى العام، فتدبر.

ص: ٢٦

العام بنفسه فيوضع له اللفظ فيكون الوضع عاماً كما كان الموضوع له عاماً، وهذا بخلاف ما في الوضع العام و الموضوع له الخاص، فإن الموضوع له و هي الافراد لا يكون متصوراً إلا بوجهه و عنوانه و هو العام، و فرق

(-)

واضح بين تصور الشئ بوجهه (١) و تصوره بنفسه (٢) و لو كان بسبب تصور أمر آخر (٣)، و لعل خفاء ذلك على بعض الأعلام و عدم تمييزه بينهما كان موجبا لتوهم إمكان ثبوت قسم رابع و هو أن يكون الوضع خاصاً مع كون الموضوع له عاماً، مع أنه واضح لمن كان له أدنى تأمل (٤). ثم إنه لا ريب في ثبوت الوضع الخاص و الموضوع له الخاص كوضع الأعلام (٥) و كذا الوضع العام و الموضوع له العام -

(١). كما في الوضع العام و الموضوع له الخاص.
(٢). كما في الوضع و الموضوع له العامين إذا استلزم تصور الخاص تصور العام كتصور الخاص بكنهه المستلزم لتصور العام الذي في ضمنه.

(٣). كتصور الإنسان الناشئ عن تصور زيد، فإن تصوره عله لتصور الإنسان.

(٤). قد عرفت آنفاً إمكان هذا القسم الرابع و إن لم يكن الخاصّ وجهاً للعام كالعكس، لكن التصور الإجمالي كافٍ في الوضع، و المفروض أنّ التصور التحليلي للخاص يستلزم تصور العام إجمالاً، و به يندفع إشكال عدم تصور المعنى العام لا تفصيلاً و لا إجمالاً. إذا كان المعنى الملحوظ حين الوضع خاصاً. فالحق إمكان القسم الرابع وفقاً لصاحب البدائع و غيره كما كان الأقسام الثلاثة الأخرى .

(٥). أي: الأعلام الشخصية كوضع زيد مثلاً فإنّ الوضع و هو المعنى الملحوظ (-). وضح الفرق بينهما كصححه الحمل في أحدهما - و هو ما إذا كان العام وجهاً للخاص دون الآخر - لا يمنع عن التصور الإجمالي الكافي في الوضع.

ص: ٢٧

كوضع أسماء الأجناس (١). و أما الوضع العام و الموضوع له الخاص فقد توهم (٢) أنه وضع الحروف و ما ألحق بها من الأسماء (٣)، كما توهم أيضا (٤) أن المستعمل فيه

جزئى كجزئيه الموضوع له، إذ اللفظ موضوع لنفس ذلك المعنى المتصور، فكل من الوضع و الموضوع له خاص. -

(١). سواء كانت أسماء لما اخترعه أهل هذه الأعصار كالطيارات و السيارات و المكائن و غيرها، أم لما خلقه الله سبحانه و تعالى كالماء و الحنطة و الشعير و غيرها.

(٢). المتوهم جماعه منهم السيد الشريف.

(٣). المشابهة للحروف شباهه افتقاريه أو وضعيه أو معنويه كأسماء الإشارات و الموصولات و غيرهما.

(٤). المتوهم هو التفتازانى على ما قيل

«-»

. (-). و لا بأس بالتعرض إجمالاً للأقوال المذكوره فى وضع الحروف.

(منها) ما عن نجم الأئمه الشيخ الرضى من أن الحرف لا معنى له أصلا، بل جعل علامه على خصوصيه معنى مدخوله، فكما يكون الرفع علامه على فاعليه زيد مثلا فى قولنا: «قام زيد» كذلك يكون - فى - علامه على ظرفيه مدخوله كالدار فى قولنا «زيد فى الدار» هذا. و فيه (أولاً) أنه مجرد دعوى لا- برهان عليه، و صـرف إمكانه لا يكفى فى الوقوع. (و ثانياً) أنه خلاف ما اتفقوا عليه من انقسام الكلمه إلى اسم و فعل و حرف، و عزل الحرف عن المعنى يستلزم انحصار الكلمه فى الأولين. (و ثالثاً) أنه يستلزم التجوز فى الاستعمالات، توضيحه: أن «الدار» مثلا- وضعت لذات معناها و هى البناء الموجود العينى الجوهرى، و خصوصيه ظرفيتها لزيد مثلا خارجه عنه، و حينئذٍ فان لم يكن لكلمه «فى» معنى الظرفيه يلزم التجوز فى استعمال كلمه «الدار» فى معناها المتخصص بهذه الخصوصيه، و هو كما ترى، فلا بد أن تكون الخصوصيه مدلوله لكلمه «فى».

ص: ٢٨

نعم قيل بصحة دعوى العلاميه فى علائم الإعراب كالرفع، إذ الدال على الفاعليه التى هى النسبه الصدوريه أو الحلوليه هى الهيئه الكلاميه. فمقايسه الحروف على مثل الرفع فى غير محلها، بل هذه الدعوى فى المشبه به أعنى به علائم الإعراب أيضا فى حيز المنع، فتدبر.

و منها: الأقوال المترتبه على وضع الحروف لمعانٍ فى مقابل قول من جعلها علامه لخصوصيه مدخولها.

(أحدها): أنها وضعت لمعنى لوحظ حاله للغير و نعتاً له بحيث لا- يتصور فى الذهن بنفسه و مع الغض عن الغير كالأعراض الخارجيه التى لا- توجد مستقله بل فى موضوعاتها، حتى قيل: «إنَّ وجوداتها فى أنفسها عين وجوداتها لموضوعاتها» فالمعنى الحرفى حاله لمعنى آخر و قائم به كالعرض، و ليس كالمعنى الاسمى القائم بنفسه، هذا.

و فيه: أنَّ المعنى الحرفى لو كان كذلك لم يكن محتاجاً إلى طرفين بل إلى طرف واحد كالأعراض الخارجيه.

(ثانيها): أنها وضعت للنسب و الارتباطات المتقومه بالطرفين مثلا قولنا:

«سرت من البصره» يدل على مفهوى السير و البصره اللذين هما مدلولوا «سرت» و البصره» و النسبه الابتدائيه بينهما التى هى معنى «من» فلو لم تكن كلمه «من» فى الكلام لم يكن لهذه النسبه دال، فمعنى «من» هى النسبه الابتدائيه، كما أنَّ معنى «إلى» هى النسبه الانتهايه، و هكذا سائر الحروف.

و من هنا يظهر: أنَّ حال الهيئات - لدلالاتها على النسب و الارتباطات من الصدوريه و القياميه و الإيجاديه و الطلبيه و غيرها - حال الحروف بناءً على هذا القول.

و بالجمله: فالأسماء تدل على المعانى الاستقلاليه، و الحروف تدل على النسب و الارتباطات التى بينها، و لا فرق بين أقسام الحروف من الجاره و غيرها فى الدلاله على النسب، فإنّ لفظه «يا» مثلا تدل على النسبه الندائيه المتقومه بالمنادى و المنادى. و قد ظهر مما ذكرنا: أنّ المعنى الحرفى بذاته غير مستقل و غير متصور بالاستقلال كالمعنى الاسمى، إذ النسبه متقومه بالمنتسبين، فليس عدم استقلاله ناشئاً من اللحاظ كما هو مقتضى القول الآتى.

(ثالثها) ما فى المتن تبعاً للفصول: من أنّ المعنى إذا لوحظ آلياً فهو معنى حرفى و إذا لوحظ استقلالياً فهو معنى اسمى، فالتفاوت بين المعنى الحرفى و الاسمى إنّما هو باللحاظ من دون فرق بينهما فى نفس المعنى و هويته، إذ الموضوع له فى كل من الاسم و الحرف هو الماهيه المبهمه المعوّاه عن قيد الاستقلال و عدمه. فكما لم تلاحظ الاستقلاليه جزءاً فى معانى الأسماء لا- فى الموضوع له و لا- فى المستعمل فيه، فكذلك لم تلاحظ الآليه التى هى كون المعنى حاله للغير جزءاً للمعانى الحروف، لما سيذكره المصنف (قده) من الوجوه الثلاثه الداله على عدم أخذ لحاظ الآليه جزءاً للمعانى الحرفيه.

(رابعها) ما أفاده شيخ مشايخنا المحقق النائنى (قده) و هو يعتمد على أربعة أركان:

(الأول): أنّ المعانى الحرفيه إيجاديه لا إخطاريه، توضيحه: أنّه ليس للمعنى الحرفى مفهوم متصور فى الذهن كالمفاهيم الاسميه، بل المعانى الحرفيه هى النسب و الارتباطات التى توجد فى موطن الاستعمال، فكلمه «من» مثلا وضعت

لإيجاد الربط الابتدائي بين السير و البصره فى مثل قولك: «سر من البصره إلى الكوفه» و كلمه «على» لإيجاد النسبه الاستعلائيه بين زيد و السطح، فى مثل «زيد على السطح»، و هيئه «زيد قائم» لإيجاد النسبه القياميه بين زيد و قائم، و مثلها سائر الحروف و الهيئات. و بالجملة: فلا- تقرر للمعنى الحرفى فى الذهن حتى يتصور، بل تقرر و تحصله موطن الاستعمال، فالحروف آلات لإيجاد معانيها لا كواشف عن مداليلها.

(الثانى): أنّ المعانى الحرفيه لا- استقلال لها فى هويه ذاتها، بل هى قائمه بغيرها، بداهه أنّ النسب و الارتباطات التى تحكيها الحروف و الهيئات لا تقوم بذاتها، لكونها قائمه بالطرفين، و إلى هذا ينظر قولهم «الحرف ما دل على معنى فى غيره»، فإنّ معنى كلمه «من» هى الابتدائيه التى تقوم بما يليها من البصره و نحوها.

(الثالث): أنّ تلك المعانى الإيجاديه لا- موطن لها إلا- وعاء الاستعمال، و لا تقرر لها فى شىء، من أوعيه الواقع و الاعتبار و الذهن، فليس الموضوع له فى الحروف مفاهيم النسب و الارتباطات، بل مصاديقها الموجوده فى موطن الاستعمال فى مقابل القول بالإخطاريه المنوطه باللحاظ و التصور و تعدد وعاء التحصل و التقرر، فإنّ لازم الإيجاديه هو وحده عالم التقرر و التحصل، فوجود المعنى الحرفى حدوثاً و بقاء يدور مدار الاستعمال.

(الرابع): أنّ المعانى الحرفيه مغفول عنها و غير ملتفت إليها حال إيجادها، كالألفاظ التى يراد بها معانيها، فإنّ النّظر إلى الألفاظ حينئذٍ آلىّ كالنظر إلى المرآه ان كان الغرض معرفه حال المرئى، فإنّ المعنى الحرفى بناءً على كونه إيجادياً لا يمكن

أن يكون ملتفتاً إليه قبل الاستعمال أصلاً، لتوقف الالتفات إليه على تصوره في الذهن و المفروض أنه لا وجود له في غير موطن الاستعمال، فكيف يمكن تصوره قبل الاستعمال؟ و يترتب على عدم وجوده قبل الاستعمال امتناع الإطلاق و التقييد للحاظيين فيه، هذا. ثم استدل المحقق النائيني (قده) على القول بالإيجاديه على ما يستفاد من كلمات مقررى بحثه الشريف بوجه ثلاثه:

(الأول): الخبر الذى رواه أبو الأسود الدؤلى عن مولانا أمير المؤمنين عليه أفضل صلوات المصلين، قال: «قال عليه السلام: الاسم ما أنبأ عن المسمى، و الفعل ما أنبأ عن حركه المسمى، و الحرف ما أوجد معنى فى غيره» تقريب الاستدلال به: أن فى العدول عن الإنباء فى الحرف إلى الإيجاد دلالة على عدم تقرّر لمعنى الحرف فى غير وعاء الاستعمال حتى يدل عليه الحرف و يحكى عنه كحكاية أخويه عن معنيهما، بل الحرف آله لإيجاد معناه، هذا.

(الثانى): أن حرف النداء فى مثل «يا زيد» لا يمكن أن يكون حاكياً عن النسبه الندائيه المتقرره فى غير موطن الاستعمال، إذ لا نداء و لا منادى و لا منادى قبل الاستعمال، بل هذه العناوين توجد بنفس الاستعمال، فلا وجود لها قبله، فيوجد بحرف النداء مصداق لمفهوم النداء، فالمعنى الحرفى مصداق للمعنى الاسمى.

(الثالث): أنه لا شك فى أن مفاهيم أجزاء الجمل سواء كانت تامه أم ناقصه و اسميه أم فعليه و خبريه أم إنشائية مفاهيم بسيطه مستقلة فى الأذهان غير مرتبطه بعضها ببعض كالماء و الكوز، فإنهما موضوعان لمفهومين متغايرين

لا يرتبط أحدهما بالآخر بحيث لا يمكن تأليف كلام منهما، فلو استعملت كلمه - فى - فى مفهوم النسبه الظرفيه لا فى حقيقتها فما الرابط بين هذين المفهومين الاسمين المستقلين؟ فلا- بد أن تكون الحروف و الهيئات موضوعه لمصاديق النسب و الارتباطات ليتحقق الربط بينهما، فالموجد للارتباط بين المفاهيم المتغايره هى الحروف و الهيئات، هذا. و أنت خير بما فى الجمع، إذ فى الأول و هو الخير أولاً: أنه مروى عن طرق العامه. و ثانياً: اختلاف متنه، لأن المحكى عن بعض النسخ هكذا: «و الحرف ما أنبأ عن معنى ليس باسم و لا فعل» و الترجيح بعلو المضمون على فرض صحته فى نفسه غير ثابت هنا، لما سيظهر من وهن إيجاده المعانى الحرفيه. و ثالثاً: أنه يمكن أن يكون وجه العدول عن الإنباء فى الحروف إلى الإيجاد ملاحظه كون النسب و الارتباطات التى هى المعانى الحرفيه الرابطه بين المفاهيم الاسميه عله لتحقق الهيئه فى الذهن كعليه النسب و الارتباطات الخارجيه لتحقق هيئه فى الخارج، كالهيئه السريره الحاصله بارتباطات خاصه بين قطعات الخشب. و لما كانت الحروف حاكيه عن النسب التى هى عله لوجود تلك الهيئه، صحت إضافه الإيجاد عنايه إلى نفس الحروف الحاكيه عنها، فتدبر.

و فى الثانى - و هو عدم إمكان حكايه حرف النداء عن النسبه الندائيه - أولاً:

أنه أخص من المدعى، لعدم تطرقه فى الجمل الخبريه المشتمله على النسب التحقيقيه، لحكايه الهيئه فيها عن الارتباط الذهنى المتحقق قبل وعاء الاستعمال، فلاحظ.

و ثانياً: أن الفرق بين مثل «يا زيد» و بين سائر الجمل الإنشائيه تحكُّم، لامتناع تأليف الكلام من حرف و اسم، فلهذا الكلام مقدر و هو كلمه «أدعو» مثلاً

و من الواضح أنّ للدعوه نسبه صدوريه إلى المتكلم الذي يقال له المنادى (بالكسر) و الدال على هذه النسبه هيئه «أدعو» و نسبه المدعويه إلى طرفه و هو زيد في المثال المدعو بالمنادى (بالفتح) و الدال على هذه النسبه هي لفظه «يا»، و لا بد من تصور أجزاء الكلام بما لها من المفاهيم الاستقلاليه و الروابط الموجهه لارتباطها و تألف الكلام منها ليتحقق التطابق بين القضييه المعقوله و الملفوظه، من غير فرق في ذلك بين الجمل الإنشائيه و الاخباريه.

و الحاصل: أنّه كما يعتبر تصور المفاهيم الاستقلاليه التي تدل عليها أطراف القضييه من المسند و المسند إليه كذلك يعتبر تصور النسب و الارتباطات التي تدل عليها الحروف و الهيئات، فإنّ كل متكلم لا يلقي كلامه إلى مخاطبه إلا بعد تصور مضمونه من المفاهيم المستقله و روابطها، فالكلام الملقى إلى الطرف كما يشتمل على الألفاظ التي تدل على المفاهيم المستقله، كذلك يشتمل على الحروف و الهيئات التي تحكى عن الارتباطات و النسب، و هل يمكن إلقاء كلام مفيد بدون التصور المزبور بعد وضوح لزوم التطابق بين القضييه المعقوله و الملفوظه كما أشرنا إليه آنفاً؟ و ثالثاً: أنّه لا معنى لمصداقيه النسبه الندائيه الموجدّه بحرف النداء في موطن الاستعمال لمفهوم النداء الذي هو معنى اسمي، و ذلك لعدم انطباق ضابط المصداقيه على المعنى الحرفي، فإنّ ضابطها هو صحه وقوع المصداق مسنداً إليه و المفهوم مسنداً نظير «زيد إنسان»، و من المعلوم عدم صحته في المقام، ضروره عدم صحه وقوع الحرف مسنداً إليه، و إلاّ لخرج عن كونه حرفاً كما هو واضح

و فى الثالث - و هو كون مفاهيم أجزاء الجمل بسائط مستقلة فى الذهن - أولاً: ما مر آنفاً من أنّ القضية الملفوظه كما تحتاج إلى وجود رابط يربط أطرافها، كذلك القضية المعقوله تتوقف على وجود رابط بين أجزاءها الذهنيه، فالملقى للكلام المفيد يحتاج أولاً إلى تصور الأطراف و الربط بينها ليتمكن من إلقائه ثانياً. و بيان أوضح: كما أنّ الماهيات المبهمه اللابشرط المقسمى التى وضعت لها الألفاظ - بناءً على المذهب الصحيح الذى اختاره السلطان فى وضع أسامى الأجناس - تحتاج إلى حاكٍ يحكى عنها، كذلك الخصوصيات الطارئه عليها كتخصص السير بكونه من البصره فى قوله: «سر من البصره»، و تقييد الصوم بكونه من الطلوع إلى الغروب فى قوله: «صم من الطلوع إلى الغروب» و غير ذلك، فإنّ الحاكى عن نفس الطبيعه المهمله لا يغنى عما يحكى عن خصوصيتها، لعدم دلالتها عليها، فكُلّ من الطبيعه و خصوصياتها تحتاج إلى دالٍ يخصها، و لذا نحتاج فى إثبات الإطلاق إلى مقدمات الحكمه، إذ المفروض أن اللفظ لا يدل إلا على نفس الطبيعه المهمله المعراه عن كل خصوصيه و ارتباط. فنتيجه هذا البيان كون مداليل الحروف و الهيئات كمداليل الأسماء إخطاريه لا إيجاديه.

و ثانياً: أنّ إيجاديه المعانى الحرفيه تستلزم محذوراً لم يلتزم به أحد، و هو خروج جميع القيود عن حيز الطلب المنشأ بالهيئه و توضيحه منوط بتقديم أمرين مسلمين:

أحدهما: أنّ الطلب لا يتعلق إلا بما يكون مقدماً عليه رتبه، لتأخر الحكم عن موضوعه تأخر المعلول عن علته.

ثانيهما أنّ وحده رتبه علّتين تستلزم وحده رتبه معلوليهما، إذا عرفت

هذين الأمرين فاعلم: أنه إذا قال المولى: «سِر من البصره إلى الكوفه» ففيه دلالات: «إحداها» دلالة على مفهومي اسميين و هما مفهوما: السير و البصره.

(ثانيتها) دلالة على الارتباط الخاصّ بينهما، و هو تقيّد السير بكون مبدئه البصره و متناه الكوفه. (ثالثتها) دلالة على الطلب، و لما كان الطلب و الارتباط بين السير و البصره معلولين للأداء و الهيئه اللتين هما في رتبه واحده، فلا محاله يكون نفس الطلب و الارتباط أيضا في رتبه واحده و متأخرين عن مفهومي السير و البصره، و قد مرّ في الأمر الأول: أنّ الطلب لا يتعلق إلا بما يتقدم عليه رتبه، فلا- يتعلق بما هو في رتبته أو متأخر عنه، و لازم وحده رتبتي الطلب و الإضافه بين مفهومي السير و البصره هو عدم تعلق الطلب بالإضافه، و كون المطلوب مطلق السير و إن لم يكن ابتداءه من البصره، و هذا مما لم يلتزم به أحد، إذ المسلم عندهم في مثل هذه القضية هو جعل القيد متعلق الطلب، و كون المطلوب السير المتخصص بخصوصيه كذائيه لا مطلق السير. و لا يرد هذا المحذور على القول بإخطاريه المعاني الحرفيه، لأنه يتصور المعنى الاسمي مقيدا بالخصوصيه و يطلبه كذلك، فيكون القيد متصوراً قبل تعلق الطلب به. نعم في مقام الدلاله يكون الدلان على القيد و الطلب في رتبه واحده، لكنه لا يقدر، لعدم استلزام عرضيه الكاشفين لعرضيه المنكشفين كما لا يخفى. و ثالثاً: أنه يلزم تأخر الارتباط المترتب على الحروف أو الهيئات عما يقوم به من المفهومي اسميين و عدم كونه في رتبتها، توضيحه:

أنّ الارتباط المعلول للأداء يوجد في وعاء الاستعمال، و هو متأخر عن تصور المفهومي اللذين يقوم بهما الارتباط، فمع تصور مفهوم زيد بدون ارتباطه بالقيام

و تصور مفهوم القيام بدون ارتباطه بزيد كيف يحصل الارتباط بينهما بالحروف أو الهيئات مع عدم انقلاب الواقع عما هو عليه من الإطلاق و عدم الارتباط؟ إذ المفروض وجود كل منهما غير مرتبط بالآخر، فلا يرتبطان بما يوجد في مرحله الاستعمال المتأخر عن مقام التصور، فتدبر. و رابعاً: أنه يلزم من إيجاده المعنى الحرفي إنكار القضية المعقوله، لعدم رابط ذهني يربط الطرفين، أو الالتزام بإمكان تألف القضية من دون ارتباط بين طرفيها، و كلاهما كما ترى. و خامساً: أن إيجاده المعنى الحرفي تستلزم تحصيل الحاصل، لأن مقتضى القضية المعقوله هو ثبوت الارتباطات و النسب الخاصه بين طرفي القضية قبل وعاء الاستعمال، فعلى القول بالإيجاده يلزم إيجاد الارتباط الموجود قبل الاستعمال، و هذا بخلاف القول بالإخطاريه، إذ الحروف أو الهيئات ليست إلا حاكيه عن النسب و الارتباطات الموجوده قبل الاستعمال كما لا يخفى.

خامسها: ما عن صاحب الحاشيه من التفصيل بين الحروف بالإيجاده في بعضها كحروف النداء و الترجي، و الإخطاريه في بعضها الآخر. و قد ظهر فساد هذا التفصيل مما ذكرناه في بطلان القول الرابع فلا نعيده. فتحصل من جميع ما ذكرنا:

أنه لا وجه للقول بإيجاده المعاني الحرفيه أصلاً، لا في الكل و لا في البعض.

و أمّا كيفيه وضع الحروف و أنها من أى قسم من الأقسام الثلاثه الممكنه، فالحق أنها من قبيل الوضع العام و الموضوع له العام. (و توهم) عدم إمكان عموميه الموضوع له فيها، لعدم جامع ذاتي قابل للتعلل في الذهن بدون أطرافه بين الارتباطات التي هي المعاني الحرفيه، بحيث ينطبق عليها انطباق الكلي الطبيعي

على مصاديقه، إلاّ مفهوم الربط الّذى هو معنى اسمى، ولذا ذهب المشهور على ما قيل إلى كون الموضوع له فى الحروف خاصاً (فاسد)، لأنّ الجامع المفهومى الذاتى بين المعانى الحرفيه بحيث يكون نسبه إليها نسبه الكلى إلى مصاديقه وان كان غير ممكن لاستلزامه انقلاب المعنى الحرفى إلى الاسمى، إلاّ أنّ جهة الاشتراك بين أشخاص صنف كالنسبه الابتدائيه المدلول عليها بكلمه - من - التى هى الجهة المشتركه بين أفراد هذا الصنف تجدى فى عموميه الموضوع له، لأنّ المفهوم العام الاسمى المتصور حين الوضع كما يكون مرآه للخصوصيات و الأفراد كذلك يكون مرآه لتلك الجهة المشتركه، فلا مانع من جعل الموضوع له كالوضع فى الحروف عامّاً، لأنّ عمدته مستند المنكر لعموم الموضوع له فى الحروف هو عدم إمكان وجود جامع ذاتى بين هذه النسب الخاصه بحيث يكون ذلك كلياً طبيعياً و تلك النسب مصاديقه، و بعد إمكانه و مساعدته الوجدان عليه لا بد من الالتزام به.

و أمّا عدم خصوصيه كل من الوضع و الموضوع له فى الحروف، فلعدم قابليه أشخاص المعانى الحرفيه للتصور بدون توسط معنى اسمى، و إلاّ خرجت عن كونها معانى حرفيه، و لعدم تناهيهها و عدم تعقل استحضار ما لا نهايه له بالصور التفصيليه كما هو شأن الوضع الخاصّ. و أمّا الوضع العام و الموضوع له الخاصّ فلا مجال له أيضاً، لأنّ عمدته نظر القائل به كما مرّ آنفاً إلى عدم إمكان وجود جامع ذاتى بين هذه النسب الخاصه بحيث يكون ذلك كلياً طبيعياً و تلك النسب مصاديقه، و لكن قد عرفت إمكانه و مساعدته الوجدان على الالتزام به. و أمّا الوضع العام و الموضوع له العام و المستعمل فيه الخاصّ، ففساده غنى عن البيان، إذ لازمه لغويه

فيها خاص مع كون الموضوع له كالوضع عاماً (١). و التحقيق حسبما يؤدي إليه النظر الدقيق: أنّ حال المستعمل فيه و الموضوع له فيها (٢) حالهما (٣) في الأسماء (٤) و ذلك لأنّ (٥) الخصوصيه المتوهمه ان كانت هي الموجه لكون المعنى المتخصص بها جزئياً خارجياً، فمن الواضح أنّ كثيراً ما لا يكون المستعمل فيه فيها كذلك (٦) -

(١). فالمتحصل من عبارته المتن وغيرها: أنّ الأقوال في كيفية وضع الحروف ثلاثه: (الأول) الوضع العام و الموضوع له الخاص، و هو المنسوب إلى جماعه منهم السيد الشريف. (الثاني) عموميه كل من الوضع و الموضوع له، مع خصوصيه المستعمل فيه، و هو المعزى إلى التفتازاني. (الثالث) عموميه كل واحد من الثلاثه، و هو الذي أشار إليه المصنف (قده) بقوله: «و التحقيق... إلخ».

(٢). أي: في الحروف.

(٣). أي: حال الموضوع له و المستعمل فيه.

(٤). يعنى: أسماء الأجناس في كون الموضوع له و المستعمل فيه فيها عامين.

(٥). تعليل لكون الموضوع له في الحروف عاماً، و سيأتى توضيحه.

(٦). أي: جزئياً خارجياً بل كلياً كلفظه - من - في قوله: «سر من البصره الوضع و بطلان حكمته، لأن المفروض عدم استعمالها في المعنى الموضوع له، و قبح وضع لفظ لمعنى لا- يستعمل فيه أصلاً ظاهر. فتلخص من جميع ما ذكرنا: أنّ المعانى الحرفيه إخطاريه لا- إيجاديه، و أنّها نسب و ارتباطات، و أنّ كلاً من الوضع و الموضوع له و المستعمل فيه في الحروف عام، و أنّ المعانى الحرفيه و ان كانت قائمه بالمفاهيم الاسميه كقيام الاعراض بموضوعاتها، إلا أنّ بينهما فرقاً واضحاً، و هو: أنّ الاعراض بما أنّها من الماهيات قابله للتصور بالاستقلال، كتصور مفهوم السواد و البياض، بخلاف المعانى الحرفيه، فإنّها غير قابله له كذلك، بل تتصور مع الأطراف.

ص: ٣٩

بل كلياً، و لذا التجأ بعض الفحول (١) إلى جعله جزئياً إضافياً، و هو كما ترى (٢) و ان كانت هي الموجه لكونه جزئياً ذهنياً، حيث إنه لا- يكاد يكون المعنى حرفياً إلا إذا لوحظ حاله لمعنى آخر و من خصوصياته القائمه به، و يكون حاله --إلى الكوفه»، فإنَّ الابتداء الذي استعمل فيه لفظه - من - كلى ذو مصاديق كثيره، و من المعلوم أنها قد استعملت فى الابتداء الكلى بلا عنايه، فلو كان الموضوع له الابتداء الجزئى لما كان استعمالها فى الابتداء الكلى بلا- عنايه، هذا و ملخص ما أفاده بقوله: «لأنَّ الخصوصيه المتوهمه... إلخ» هو أنه ان أُريد بها لوازم الوجود الخارجى، ففيه: أنه غير مطرد، لكثره استعمال الحروف فى المعنى الكلى بدون علاقته مجازيه، مثل لفظه - من - فى مثل قوله: «سر من البصره إلى الكوفه» لكون المعنى المستعمل فيه لفظه - من - هو الابتداء الكلى.

و إن أُريد بالخصوصيه المتوهمه: اللحاظ الذهني الذي هو - كلوازم الوجود الخارجى - موجب لجزئيه المعنى الملحوظ ذهنياً، و لصيروره المعنى الحرفى القائم بالغير، كقيام العرض بموضوعه جزئياً ذهنياً، ففيه: أنَّ المعنى الحرفى و ان كان يصير باللحاظ جزئياً ذهنياً، إلا- أنَّ هذا اللحاظ يمتنع أن يكون دخيلاً- فى المستعمل فيه، لما يرد عليه من الإشكالات الثلاثه الآتية فى كلام المصنف (قده).

(١). و هو المحقق التقى صاحب الحاشيه على ما قيل أو صاحب الفصول على ما قيل أيضاً.

(٢). لأنَّ مناط الكليه و هو قابليه الانطباق على الكثيرين موجود فى الجزئى الإضافى، فيرجع الأمر إلى ما أفاده المصنف من كون الحروف موضوعه بالوضع العام و الموضوع له العام.

ص: ٤٠

كحال العرض (١) فكما لا يكون (٢) في الخارج إلا في الموضوع كذلك هو (٣) لا يكون في الذهن (٤) إلا في مفهوم آخر، و لذا (٥) قيل في تعريفه بأنه ما دل على معنى في غيره، فالمعنى (٦) و ان كان (٧) لا محاله يصير جزئياً بهذا اللحاظ بحيث يبينه (٨) إذا لوحظ ثانياً كما لوحظ أولاً و لو كان اللاهظ واحداً (٩) إلا أن هذا اللحاظ (١٠) لا يكاد يكون مأخوذاً في المستعمل فيه، و إلا فلا بد من لحاظ آخر متعلق بما هو ملحوظ بهذا اللحاظ (١١) -

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

(٢). أى: العرض.

(٣). أى: المعنى الحرفي.

(٤). و في الخارج، و به يفترق المعنى الحرفي عن العرض، إذ الأول تابع للغير تصوراً و خارجاً، و الثاني تابع له خارجاً دون التصور.

(٥). أى: و لأجل عدم تحقق المعنى الحرفي في الذهن إلا في مفهوم آخر، و حاصله: أن المعنى الحرفي كائن في غيره، ضروره قيام الربط الذي هو المعنى الحرفي بطرفي القضية، فهو مثل كينونه العرض في الموضوع.

(٦). جزاءً لقوله: «و ان كانت هي الموجه.. إلخ».

(٧). حين لحاظه مع تلك الخصوصيه الذهنيه.

(٨). أى: يبين المعنى نفسه إذا لوحظ ثانياً، لكون الملحوظات الذهنيه كالجزئيات الخارجيه متباينات.

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

(١٠). هذا أول الإشكالات الثلاثه الوارده على دخل اللحاظ في المستعمل فيه.

(١١). أى: اللحاظ الذي هو جزء المعنى.

بداهه (١) أنّ تصور المستعمل فيه مما لا بد منه فى استعمال الألفاظ، و هو كما ترى (٢).

مع أنه (٣) يلزم أن لا يصدق على الخارجيات، لامتناع صدق الكلى العقلى (٤) -

(١). هذا تقريب الإشكال، و حاصله: أنّ الاستعمال متقوم بلحاظ اللفظ و المعنى، سواء كان بسيطاً أم مركباً، فإذا (فرض) تركب معنى كلمه - من - مثلا- من الابتداء و اللحاظ، و المفروض تقوم الاستعمال بلحاظ اللفظ و المعنى (لزم) تعدد اللحاظ فى الاستعمال، حيث إنّ أحد اللحاظين جزء المعنى و الآخر مقوم للاستعمال، و من المعلوم: أنّ تعدد اللحاظ خلاف الوجدان، فلا بد من كون المستعمل فيه ذات المعنى بدون اللحاظ.

(٢). لما مرّ آنفاً من أنّ تعدد اللحاظ خلاف الوجدان.

(٣). هذا ثانى الإشكالات الثلاثة المشار إليها، و ملخصه: أنّ تركب المستعمل فيه من المعنى و اللحاظ يستلزم عدم صدق المعنى على الخارجيات، و امتناع امتثال الأمر فى مثل قوله: «سر من البصره» لأنّ اللحاظ الذى موطنه الذهن يوجب تقيّد المعنى بالوجود الذهنى، و من المعلوم مباينه الموجود الذهنى للموجود الخارجى و عدم صدق أحدهما على الآخر، فلا بد من تجريد المعنى عن خصوصيه اللحاظ ليخرج مثل قوله: «سر من البصره» عن التكليف بما لا يطاق، لصيروره المأمور به حينئذٍ كلياً طبيعياً قابلاً للانطباق على الخارجيات.

(٤). الكلى العقلى باصطلاح أهل الميزان هو مجموع العارض و المعروض كالإنسان الكلى، و تسميته بالكلى العقلى لأجل تخصّص المفهوم بالتخصّص العقلى و هو الكليه التى لا موطن لها إلا العقل، و الكلى العقلى بهذا المعنى لا ينطبق على المقام، لأنّ قيد - المعنى - هو اللحاظ دون وصف الكليه، فالأولى التعبير عنه بالجزئى الذهنى، و لعل التعبير عنه بالكلى العقلى لأجل كون نفس المعنى كلياً و قيده أعنى اللحاظ عقلياً، إذ موطنه العقل.

عليها حيث لا موطن له إلا الذهن، فامتنع امتثال مثل - سر من البصره - إلا بالتجريد و إلغاء الخصوصيه، هذا. مع (١) أنه ليس لحاظ المعنى حاله لغيره في الحروف إلا كلاحظه في نفسه في الأسماء، و كما لا يكون هذا اللحاظ (٢) معتبراً في المستعمل فيه فيها (٣) كذلك ذاك اللحاظ (٤) في الحروف كما لا يخفى.

و بالجمله: ليس المعنى في كلمه - من - و لفظ الابتداء مثلاً - إلا - الابتداء، فكما لا يعتبر في معناه (٥) لحاظه في نفسه (٦) و مستقلاً كذلك لا يعتبر -

(١). هذا ثالث الإشكالات على دخل اللحاظ في المعنى المستعمل فيه و هو إشكال نقضى، توضيحه: أن لحاظ المعنى الحرفي حاله لغيره ليس إلا - كلاحظ المعنى الاسمي مستقلاً، و كما لا يكون اللحاظ الاستقلالي مأخوذاً في المعنى الاسمي كذلك اللحاظ الآلى ليس مأخوذاً في المعنى الحرفي، فلا يصير المعنى الحرفي باللحاظ الآلى جزئياً حتى نلتزم بكون المستعمل فيه في الحروف خاصاً، و التفكيك بين اللحاظين تحكّم.

(٢). أى: لحاظ النفسية و الاستقلاليه.

(٣). أى: في الأسماء.

(٤). أى: اللحاظ الآلى، فالمتحصل من جميع ما ذكره المصنف (قده): أن كلاً من الوضع و الموضوع له و المستعمل فيه في الحروف عام، و لو أُريد أحياناً معنى خاص يكون ذلك بدالٍ آخر من قبيل تعدد الدال و المدلول، نظير تقييد المطلق في مثل: «أعتق رقبه مؤمنه». و بالجمله: فلا فرق بين المعنى الاسمي و الحرفي أصلاً، بل المعنى فيهما واحد.

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

(٦). الضميران راجعان إلى معنى لفظ الابتداء.

ص: ٤٣

فى معناها (١) لحاظه فى غيرها (٢) آله، و كما لا يكون لحاظه فىه (٣) موجباً لجزئئته (٤) فليكن كذلك فىها (٥).

إن قلت: على هذا (٦) لم يبق فرق بين الاسم و الحرف فى المعنى، و لزم كون مثل كلمه - من - و لفظ الابتداء مترادفين صح استعمال كل منهما فى موضع الآخر، و هكذا سائر الحروف مع الأسماء الموضوعه لمعانيها، و هو باطل بالضروره كما هو واضح. قلت: الفرق بينهما (٧) إنّما هو فى اختصاص كل منهما بوضع -

(١). أى: معنى كلمه - من -.

(٢). الضمير الأول راجع إلى المعنى و الثانى إلى كلمه - من -.

(٣). أى: لحاظ الاستقلال فى معنى لفظ الابتداء.

(٤). أى: جزئيه معنى لفظ الابتداء.

(٥). أى: فليكن لحاظ الآليه فى معنى كلمه - من - غير موجب لجزئئته.

(٦). أى: بناءً على هذا التحقيق الذى ذكره بقوله: «و التحقيق حسبما يؤدى إليه النظر الدقيق... إلخ» و محصل التحقيق هو: دعوى اتحاد المعنى الموضوع له فى الاسم و الحرف. و ملخص الإشكال على هذا التحقيق هو: لزوم ترادف مثل كلمه - من - و لفظه - الابتداء - المستلزم لصحه استعمال أحدهما مكان الآخر كغيرهما من الألفاظ المترادفه مع وضوح بطلانه، لعدم صحه استعمال «سرت ابتداء البصره» بدل «سرت من البصره».

(٧). حاصل ما أفاده جواباً عن الإشكال بعد الاعتراف بالترادف و وحده المعنى الموضوع له فى الاسم و الحرف هو: أنّ اختلاف كيفية الوضع فىهما أوجب عدم صحه استعمال أحدهما مكان الآخر، بيانه: أنّ الاسم وُضع ليراد به المعنى فى نفسه، و الحرف وضع آله لملاحظه حال مدخوله، فالاستقلاليه فى الأسماء.

ص: ٤٤

حيث إنه وضع الاسم ليراد منه معناه بما هو هو و في نفسه، و الحرف ليراد منه -و الآليه في الحروف ملحوظتان للواضع في كيفية وضع الاسم و الحرف

(-)

. (-). لا- يخفى أنّ مرجع ذلك ان كان إلى الشرط على المستعملين كما توهم ليكون على حذو الشروط الواقعة في ضمن العقود، فيرد عليه: أنّه لا وجه للزوم الوفاء بهذا الشرط بعد البناء على كون الموضوع له في كل من الاسم و الحرف ذات المعنى بدون تقيده بشئ من لحاظ الاستقلاليه و الآليه، فيلغو هذا الشرط، و قضيه لغويته جواز استعمال كل منهما في مكان الآخر، مع أنّ المسلّم عدم جوازه. و ان كان مرجعه إلى الالتزام الخارجي المتحقق بعد تماميه الوضع، فلا- وجه لاعتباره بالأولويه، لأنّ الواضع إنّما يتبع في وضع الألفاظ للمعاني، لا في تعيين الوظيفه للمستعملين في كيفية الاستعمال بعد تحقق الوضع، لعدم تقييد الوضع المتحقق أولاً بالالتزام الجديد الحاصل ثانياً، لعدم انقلاب ما وقع مطلقاً عما؛ لله لله لله لله؛ وقع عليه، فإنّه نظير تقييد البيع بعد إنشائه مطلقاً في عدم الأثر للتقييد الواقع بعد تماميه البيع. و ان كان مرجعه إلى أخذ اللحاظ بنحو الداعى، بأن يكون داعى الواضع في وضع الحرف للمعنى هو كونه حاله لغيره، ففيه أيضاً: أنّه لا دليل على اعتبار الدواعى، و لذا لا يقدر تخلفها، و لكن عدم تحقق التخلف في المقام المستكشف من عدم جواز استعمال الحرف مكان الاسم يكشف عن عدم كونه بنحو الداعى. نعم يمكن توجيه ما أفاده (قده): «بأنّ ضيق الأغراض الداعيه إلى الإنشاءات موجب لضيق دائره المنشآت و المجموعات، نظير الأوامر العباديه، فإنّ ضيق الأغراض الداعيه لها يوجب ضيقاً في ناحيه المتعلقات بحيث لا يبقى لها إطلاق يعم صورته خلوها عن قصد دعوه الأمر. و في المقام لمّا كان غرض الواضع من وضع الحروف دلالتها على معانيها حال كونها ملحوظه باللحاظ الآلى، فلا محاله

ص: ٤٥

معناه لا- كذلك، بل بما هو حاله لغيره كما مرت الإشارة إليه غير مره. فالاختلاف بين الاسم و الحرف في الوضع يكون موجباً لعدم جواز استعمال أحدهما في موضع الآخر و ان اتفقا فيما له الوضع (١)، و قد عرفت بما لا مزيد عليه: أنّ نحو إرادته المعنى (٢) لا يكاد يمكن أن يكون من خصوصياته و مقوماته. ثم لا يبعد أن يكون الاختلاف في الخير و الإنشاء (٣) أيضا -

(١). يعنى: ذات المعنى الموضوع له.

(٢). من النفسية و الآلية، فتلخص من جميع ما ذكره المصنف: أنّ وضع الحروف، كوضع أسماء الأجناس في كون كل من الوضع و الموضوع له و المستعمل فيه فيها عاماً.

(٣). توضيحه: أنه بعد أن أثبت خروج قصد الاستقلالية و الآلية عن حيز الموضوع له و المستعمل فيه و أنّهما من شئون الاستعمال نفى البعد عن كون تنسيق دائره موضوع وضعه أيضا، لكن لا بنحو التقييد، لما مر من استحاله تقييد المعنى باللحاظ المتأخر عنه، و من المعلوم أنّ من لوازم تنسيق دائره الوضع عدم صحه استعمال أحدهما موضع الآخر» هذا ملخص ما يستفاد من بيان بعض أعظم أساتيدنا (قده). لكن هذا التوجيه لا يمنع عن نتيجة التقييد، كما لا يمنع عن ذلك تأخر قصد الأمر عن المتعلق في العبادات. نعم ذلك ممانع عن التقييد للحاظي، ففيما نحن فيه يمكن دعوى تقييد الموضوع له لُباً باللحاظ، فاختلف المعنى الاسمي و الحرفي باختلاف القيد الملحوظ فيهما، لكن لازم هذا التقييد صحه استعمال الحرف مكان الاسم و بالعكس مجازاً مع وضوح بطلانه و غلطيته. فالأولى ما ذكرناه سابقاً من: أنّ المعاني الحرفيه ليست إلا- الارتباطات و النسب، و أنّها من الوجود الرابط، و أنّها بذاتها مباينه للمعاني الاسميه، فتدبر.

ص: ٤٦

كذلك (١)، فيكون الخبر (٢) موضوعاً ليستعمل (٣) في حكاية ثبوت معناه في موطنه، و الإنشاء ليستعمل في قصد تحقيقه و ثبوته و ان اتفقا فيما استعملا فيه فتأمل (٤). ثم إنه قد انقدح --الاخباريه و الإنشائيه أيضا من شئون الاستعمال من دون دخلهما في الموضوع له أو المستعمل فيه، فالاختلاف بين الخبر و الإنشاء إنما هو في قصد المتكلم، و عليه فالمتكلم بكلمه - بعث - ان قصد بها الحكايه عن ثبوت نسبه البيع إلى نفسه في موطنها - و هو وعاء الاعتبار - فذلك إخبار، و ان قصد بها إيجاد البيع و نقض عدمه المحمولى بوجوده كذلك، فذلك إنشاء، فإخباريه لفظه - بعث - و إنشائيتها منوطتان بالقصد، فهما من أطوار الاستعمال.

(١). أى: في كيفية الوضع مع اتفاقهما في نفس المعنى الموضوع له.

(٢). و هو في الاصطلاح: الكلام الذى يكون لنسبته خارج تطابقه أو لا تطابقه، و الإنشاء كلام ليس لنسبته خارج كذلك.

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

و بالجملة: فالمعنى في الاخبار و الإنشاء واحد، لأنه عبارة عن نسبه المبدأ إلى الذات، فان قصد بالكلام الحكايه عن النسبه فيكون خبراً، و ان قصد به إيجادها يكون إنشاءً.

(٤). لعله إشاره إلى: أنّ مجرد إمكان كون الاخباريه و الإنشائيه من شئون الاستعمال من دون دخلهما في المعنى لا يستلزم الوقوع و لا يصلح لإثباته.

أو إلى: أنّ هذه الدعوى لا تسمع إلا في خصوص الألفاظ المشتركة التي تستعمل تارة في الإخبار و أخرى في الإنشاء كصيغته - بعث -، و أمّا المختصه بإحداهما،

..... - كالجمله الاسميه المختصه بالأخبار، و صيغه - افعال - و ما شاكلها المختصه بالإنشاء، فلا تصح الدعوى المزبوره فيها، لعدم معهوديه صحه قصد الإخباريه بالألفاظ المختصه بالإنشاء، و الإنشائيه بالألفاظ المختصه بالأخبار

(-)

أو إلى: أنه لا بد من الالتزام بخروج قصد الإنشاء و الاخبار عن حيز الموضوع له، لما مر في المعنى الحرفي من استحاله أخذ اللحاظ فيه، لكونه من شئون الاستعمال، فلو كان قصد (-). الظاهر أنّ مورد البحث هو الجمل التي يراد بها الإنشاء تاره و الاخبار أُخرى، و أمّا ما يختص بأحدهما، كصيغه - افعال - التي تستعمل دائماً في إنشاء ماده على اختلاف الأغراض الداعيه إلى الإنشاء، و كالجمله الاسميه مثل - زيد قائم - التي يراد بها الاخبار دائماً، فهو خارج عن هذا البحث، فالمبحوث عنه فعلاً هو ما يراد به الإنشاء في استعمال و الاخبار في آخر كلفظ - بعث -، و ملخص الكلام فيه: أنّ المعنى في مثله واحد و هو نسبه المبدأ إلى الذات، و الإخباريه و الإنشائيه من الأغراض الداعيه إلى الاستعمال، فان قصد المستعمل حكايته عن النسبه الواقعيه فهو إخبار، و ان قصد الإيجاد فهو إنشاء. و عليه فلا يكون الاستعمال في الإنشاء مجازاً، إذ المفروض أنّه قد استعمل في الموضوع له، و الإنشائيه من أغراض الاستعمال و دواعيه، خلافاً لبعض المحققين، حيث ذهب إلى المجازيه. نعم لما كان الرابط بين حاشيتي القضيّه مرآة للخارج سواء قصد به المستعمل حكايته عن الخارج أم لا، و لذا يتبادر من لفظه - بعث - مثلاً الصادره من النائم أو الساهي الحكايه عن الثبوت في الخارج يحمل كلام المتكلم إذا أحرز كونه في مقام البيان على ما يقتضيه طبع القضيّه من الاخبار، و لا يحمل على الإنشاء إلا مع القرينه، هذا.

ص: ٤٨

مما حققناه (١) أنه يمكن أن يقال: إنَّ المستعمل فيه في مثل أسماء الإشارة و الضمائر أيضا عام، و أنّ تشخصه (٢) إنّما نشأ من قبل طور استعمالها، حيث إنّ أسماء الإشارة وضعت ليشار بها إلى معانيها، و كذا بعض الضمائر (٣)، و بعضها (٤) ليخاطب بها - --الأخبار و الإنشاء كالحاظ الآليه و الاستقلاليه، فلا محيص عن الالتزام بخروجهما أيضا، و لا وجه حينئذٍ لنفى البعد عن ذلك كما أفاده المصنف (قده) بقوله: «ثم لا يبعد.. إلخ» لأنّ ظاهره إمكان أخذ قصد الاخباريه و الإنشائيه فى المعنى.

(١). فى الحروف و الأسماء و الاخبار و الإنشاء من خروج قصد الآليه و الاستقلاليه فى الأولين، و قصد حكايه ثبوت المعنى فى موطنه أو إيجاده فى الأخيرين عن دائره الموضوع له و المستعمل فيه، و كونها من شئون الاستعمال المتأخر عن المعنى، فإنّ من الممكن أن يكون المستعمل فيه كالموضوع له فى أسماء الإشارة و الضمائر أيضا عاما، خلافاً لمن قال بخصوصيه المعنى فيهما، استناداً إلى اقتضاء الإشارة و التخاطب تشخّص المشار إليه و المخاطب، فلا محاله يكون المستعمل فيه فى أسماء الإشارة و الضمائر خاصاً.

(٢). هذا دفع للقول بخصوصيه المستعمل فيه فيهما، و حاصله: أنّ الموضوع له فى لفظه - هذا - هو كلّى المفرد المذكر الصالح للإشارة، لا المعنى المتصف بكونه مشاراً إليه، بحيث تكون الإشارة إليه قيدا له، فالإشارة من كفيات الاستعمال مثل الاستقلاليه و الآليه فى الأسماء و الحروف، فكلّ من الوضع و الموضوع له فى أسماء الإشارة عام كالخروف.

(٣). كضمير الغائب، فإنّه وضع لكلى المفرد المذكر.

(٤). أى: و بعضها الآخر كضمير المخاطب، فإنّه وضع لكلى المفرد المذكر أو المؤنث، فتشخص المعنى فى اسم الإشارة و ضمير الخطاب نشأ من الإشارة

المعنى و الإشارة و التخاطب يستدعيان التشخص كما لا يخفى. فدعوى أنّ المستعمل فيه فى مثل «هذا» أو «هو» أو «إياك» إنّما هو المفرد المذكور، و تشخصه إنّما جاء من قبل الإشارة أو التخاطب بهذه الألفاظ إليه، فإنّ الإشارة أو التخاطب لا يكاد يكون إلّا إلى الشخص (١) أو معه (٢) غير مجازفه (٣). فتلخص مما حققناه: أنّ التشخص الناشئ من قبل الاستعمالات لا يوجب تشخص المستعمل فيه سواء كان تشخصاً خارجياً كما فى مثل أسماء الإشارة، أو ذهنياً كما فى أسماء الأجناس و الحروف و نحوهما (٤) من غير فرق فى ذلك (٥) أصلاً بين الحروف و أسماء الأجناس، --- و التخاطب اللذين هما من أطوار الاستعمال و شؤنه من دون دخلهما فى الموضوع له ليكون خاصاً. كما أنّ تشخص الموصولات لنشوه عن الصلّه خارج عن الموضوع له و المستعمل فيه.

(١). كما فى الإشارة، فإنّ الإشارة باليد فى مقام استعمال أسماء الأجناس كلفظه - رجل إذا أُطلقت و أُشير إلى مسمائها باليد كما لا توجب جزئيه المعنى كذلك الإشارة بلفظ هذا.

(٢). كما فى التخاطب، فتعيّن معنى الموصول و تشخصه ناشٍ عن صلته و خارج عن حيز الموضوع له.

(٣). خبر - دعوى -

(-)

(٤). من المعانى الكليه.

(٥). يعنى: فى عدم تشخص المعنى بسبب التشخص الناشئ عن الاستعمال. (-). لا يخفى أنّ مجرد عدم المجازفه ليس برهاناً على المدعى بعد إمكان دخل الإشارة و التخاطب فى نفس الموضوع له، لعدم دليليه مجرد الإمكان على الوقوع، مع أنّه اجتهد فى اللغه

ص: ٥٠

و لعمرى هذا واضح، و لذا (١) ليس فى كلام القدماء من كون الموضوع له أو المستعمل فيه خاصاً فى الحروف عين و لا أثر، و إنما ذهب إليه بعض من تأخر، و لعله (٢) لتوهم كون قصده بما هو فى غيره من خصوصيات الموضوع له أو المستعمل فيه، و الغفله عن أن قصد المعنى من لفظه على أنحاءه (٣) لا يكاد يكون من شئونه و أطواره (٤)، و إلا (٥) فليكن قصده بما؛++لله لله؛ هو هو -

(١). يعنى: و لأجل عدم سرايه التشخص الناشئ عن الاستعمال إلى المعنى.

(٢). أى: و لعل ذهاب من تأخر إلى كون الموضوع له أو المستعمل فيه خاصاً نشأ من توهم أن قصد المعنى من خصوصيات أحدهما، لكن دفع هذا التوهم بقوله: «و الغفله» و حاصله: لزوم الدور - بناءً على أخذ قصد الاستقلاليه و الآليه و الاخباريه و الإنشائيه و غيرها من الخصوصيات فى الموضوع له، أو المستعمل فيه - و ذلك لتوقفها على الاستعمال، إذ المفروض نشوؤها عنه، و من المعلوم تأخر الاستعمال عن المعنى و خصوصيته، فلو كانت دخيله فى المعنى يلزم توقف المعنى على الاستعمال، و من البديهي تأخر الاستعمال عن المعنى و قيده، فيصير المعنى موقوفاً على الاستعمال و بالعكس.

(٣). من الاستقلاليه و الآليه، و الاخباريه و الإنشائيه و غيرها.

(٤). يعنى: بحيث يكون دخيلاً فى المعنى و موجباً لخصوصيته و جزئيه، لما عرفت من تأخر هذه الخصوصيات المترتبه على القصد عن المعنى، فيمتنع دخلها فيه.

(٥). يعنى: و ان كان قصد المعنى من شئونه فليكن قصده بما هو هو كما فى الأسماء من شئون المعنى و موجباً لجزئيه، مع أنه لم يقل أحد بكون المعنى فى أسماء الأجناس خاصاً، فالخصوصيات المترتبه على قصد المعنى لا توجب

ص: ٥١

و في نفسه كذلك (١) فتأمل في المقام، فإنه دقيق و قد زلّ فيه أقدام غير واحد من أهل التحقيق و التدقيق.

(الثالث) صحة استعمال اللفظ فيما يناسب ما وضع له

هل هو بالوضع أو الطبع؟ وجهان بل قولان، أظهرهما أنّها بالطبع، بشهادة الوجدان بحسن الاستعمال فيه (٢) و لو مع منع الواضع عنه (٣)، و باستهجان الاستعمال فيما لا يناسبه و لو مع ترخيصه (٤)، و لا معنى لصحته إلا ----- خصوصيته، سواء كان المعنى اسماً أم حرفياً، فكل من الموضوع له و المستعمل فيه فيهما عام.

(١). أي: دخيلاً- في المعنى و موجباً لتشخصه و جزئيته. فتحصل من جميع ما أفاده المصنف (قده): أنّ كلاً- من الوضع و الموضوع له و المستعمل فيه في الحروف و أسماء الإشارة و الضمائر كأسماء الأجناس عام، لكون التشخص فيها ناشئاً من قبل الاستعمالات، و يستحيل تشخص المعنى بالخصوصيات الناشئة من قبلها، لما مرّ آنفاً من استلزامه الدور

(-)

(٢). أي: فيما يناسب ما وضع له.

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

(٤). فلو كان صحة الاستعمال المجازي منوطه بالوضع لم يكن وجه لاستهجان (-). لا- يخفى أنّه بناءً على خروج الإشارة و التخاطب و غيرهما عن حيز الموضوع له و المستعمل فيه - ينهدم أساس الشبه المعنوي الذي جعله النحويون موجباً لبناء جملة من الأسماء و ان كان لا يلزم منه إعراب تلك الأسماء، لوجود ما عدا الشبه المعنوي فيها مما يوجب بناءها كما لا يخفى.

ص: ٥٢

..... -الاستعمال فيما لا يناسب المعنى الموضوع له، مع فرض ترخيص الواضع له، هذا.

و المراد بالوضع فى المقام هو إذن الواضع فى استعمال كل لفظ فى معنى يناسب معناه الحقيقى، كما إذا وضع لفظ - الأسد - مثلاً، للحيوان المفترس، ثم أذن فى استعماله فى كل معنى يناسب معناه الموضوع له. و المراد بكون الاستعمال المجازى بالطبع هو: عدم توقف صحته على الإذن المزبور كما سيأتى من المصنف (قدس سره) التنبه على ذلك، بل المعتبر فى صحه الاستعمال المجازى هو المناسبه التى يقبلها طبع أهل الاستعمال و جبلتهم الغريزيه و ان نسب إلى الجمهور كونه بالوضع

(-)

مع اختلافهم فى مقدار العلائق الملحوظه بين المعنى الحقيقى و بين المجازى الموجه لإذن الواضع باستعمال اللفظ فيما يناسب المعنى الحقيقى المسماه هذه الإذن بالوضع النوعى، لأنّ الواضع باعتبار نوع العلائق أذن فى ذلك. (-). لا يخفى أنّ المراد بهذا الوضع ليس هو الوضع الشخصى، كالأعلام الشخصيه الملحوظ فيه كل من ماده اللفظ و هيئته و خصوصيه المعنى، و لا الوضع النوعى الملحوظ فيه الهيئه فقط مع الغض عن ماده كما فى وضع هيئه فاعل و غيرها من هيئات المشتقات، و لا وضع ماده فقط مع الغض عن هيئه خاصه، نظير - ض ر ب -، بل المراد بالوضع هنا وضع اللفظ بمادته و هيئته لكل معنى يناسب ما وضع له أولاً من المعانى، كوضع لفظ - أسد - ثانياً لكل معنى يناسب معناه الموضوع له أولاً - و هو الحيوان المفترس - فى الشجاعه أو غيرها، و هذا الوضع الثانوى يوجب الاشتراك اللفظى، فيصح استعماله فى كل معنى يكون بينه و بين المعنى الموضوع له أولاً إحدى العلائق المعهوده، و هذا وضع نوعى باعتبار عدم خصوصيه المعنى، و شموله لكل معنى مناسب للمعنى الأولى، كنوعيه وضع

ص: ٥٣

الهيئات باعتبار عدم لحاظ خصوصيه ماده من المواد فيها.

و بالجمله: فعدم تعين المعنى فى المقام يوجب نوعيه الوضع. لكن فيه:

أولاً: أنه مجرد إمكان لا دليل على وقوعه، بل مقتضى الأصل عدمه.

و ثانياً: أنه مخالف لما ذكره علماء العربيه من تعريف المجاز بأنه الكلمه المستعمله فى غير ما وضع له، إذ لازم الوضع النوعى للمجاز هو إنكار المجاز رأساً، مع أنهم قسّموا الاستعمال إلى الحقيقى و المجازى. و دعوى إرادتهم الوضع الشخصى فى تعريف المجاز خاليه عن البرهان، مضافاً إلى أن إرادته تهدم أساس الوضع النوعى فى سائر الموارد، و توجب انحصار الحقيقه فى الوضع الشخصى، و صيروره الاستعمال فى المعانى الموضوعه بالوضع النوعى مجازياً، و هو كما ترى.

و أمّا ترخيص الواضع للاستعمال فى غير المعنى الموضوع له أولاً، فإن أُريد به الوضع النوعى المتقدم فقد عرفت ما فيه، و ان أُريد به الاذن - كما هو الظاهر - فلا وجه لتوقف صحه الاستعمال المجازى عليه، إذ لا دليل على هذا التوقف بعد انحصار وظيفه الواضع فى جعل اللفظ حاكياً عن المعنى و قالباً له بحيث يكون إلقاء اللفظ إلقاءً للمعنى. إلا أن يقال: إن هذا الترخيص من شئون الوضع الذى هو وظيفه الواضع، لكن هذا بمجرد لا يثبت الوقوع، لأعميه الإمكان منه، بل الأصل عدمه.

فالحق أن يقال: إن الاستعمال فيما يناسب المعنى الموضوع له ليس بالوضع و الترخيص، بل بالطبع، فكل ما يستحسنه الطبع من الاستعمال يصح و إن لم يكن شىء من العلائق المجازيه المذكوره فى كتب القوم موجوداً، و كل

حسنه (١)، و الظاهر أنّ صحه استعمال اللفظ فى نوعه (٢) أو مثله (٣) من قبيله (٤) كما تأتى الإشاره إلى تفصيله (٥).

(الرابع)

لا شبهه فى صحه إطلاق اللفظ و إرادته نوعه (٦) به كما إذا قيل: -

(١). مرجع الضميرين الاستعمال، ثم إنه لما كان البرهان على صحته شهادة الوجدان بحسنه، فالأولى أن يقال: «و لا معنى لحسنه إلا صحته» فتدبر.

(٢). ك - ضرب - فى قولنا: «ضرب فعل ماضٍ» إذا أردنا به هيئه - فعل - من أى ماده كانت.

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

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

(٥). أى: فى الأمر الآتى.

(٦). يعنى: إرادته نوع اللفظ باللفظ المذكور فى الكلام، فيكون اللفظ حاكياً عن اللفظ، و المحكى تاره نوع اللفظ المذكور فى القضيه، كهيئه - فعل - فى قولنا: «ضرب فعل ماضٍ» و ان كان فى هذا المثال مسامحه، ضروره عدم شمول النوع لشخص - ضرب - المذكور فى الكلام الحاكى عنه، لأنّ الحاكى اسم و ليس فعلاً حتى يشمله النوع المحكى به. نعم لا بأس بأن يكون مثالا للمثل.

فالمثال لإرادته النوع هو أن يقال: «ضرب كلمه» أو «ثلاثى» و أخرى صنفه، «كزيد فى - ضرب زيد - فاعل» إذا أُريد به كل اسم يقع عقيب فعل يقوم به قياماً صدورياً ك - ضرب زيد - أو حلولياً ك - مرض عمرو - غايته أنّ الصنف _____ ما لا يستحسنه الطبع لا يصح و ان كان مع وجود بعض تلك العلائق، كاستعمال - الحمار - فى - زيد - إذا فُرض ركوبه على الحمار دائماً أو غالباً، فإنّ عدم حُسنه بديهى مع وجود علاقه الحال و المحل.

ص: ٥٥

«ضرب مثلاً فعل ماضٍ» أو صنفه كما إذا قيل: «زيد في ضرب زيد فاعل» إذا لم يقصد به (١) شخص القول (٢) أو مثله (٣) كـ - ضرب - في المثال (٤) فيما إذا قصد (٥)، وقد أشرنا إلى (٦) أنّ صحه الإطلاق كذلك (٧) و حسنه (٨) إنّما كان بالطبع لا بالوضع، وإلا (٩) كانت المهملات موضوعه ----- تاره يشمل الملفوظ كقوله: زيد في صدر الجملة الاسمية مبتدأ، لكون زيد في هذا المثال مبتدأ، وأخرى لا يشمل كقوله: زيد في - ضرب زيد - فاعل، لكون زيد حينئذٍ مبتدأ لا فاعلاً، فلا يشمل الصنف هذا الملفوظ.

(١). أى: بزيد الواقع عقيب - ضرب -، إذ مع قصد شخصه يخرج عن الصنف و يندرج في حكاية الشخص عن نفسه.

(٢). و هو زيد الثانى المحكى بزيد الأوّل، و محصل مراده: أنّ التمثيل بهذا المثال للصنف منوط بعدم إرادته الشخص من - زيد - المحكى و هو الثانى.

(٣). معطوف على - نوعه - يعنى: لا شبهه في إطلاق اللفظ و إرادته مثله كإرادته نوعه.

(٤). و هو المثال الأوّل الذى ذكره لإرادته النوع.

(٥). يعنى: فيما إذا قصد المثل. و الحاصل: أنّ حكاية - ضرب - مثلاً عن نوعه أو مثله منوطه بقصد المتكلم.

(٦). أى: فى الأمر الثالث.

(٧). أى: إلى صحه إطلاق اللفظ و إرادته النوع أو الصنف أو المثل منه.

(٨). أى: و قد أشرنا إلى: أنّ حُسن هذا الإطلاق إنّما كان بالطبع لا بالوضع.

(٩). أى: و ان لم يكن إطلاق اللفظ و إرادته النوع و أخويه منه بالطبع،

لذلك (١) لصحة الإطلاق كذلك (٢) فيها (٣)، و الالتزام بوضعها لذلك (٤) كما ترى (٥). و أمّا إطلاقه و إرادته شخصه، كما إذا قيل: «زيد لفظ» و أُريد منه شخص نفسه، ففي صحته بدون تأويل (٦) نظر، لاستلزامه اتحاد الدال --- بل كان بالوضع - كما نسب إلى المشهور - لزم منه الالتزام بوضع المهملات للنوع أو الصنف، و هو خلف، إذ المفروض عدم الوضع للمهملات، مع وضوح صحه قولنا: «دیز مقلوب زید» و «جسق مهمل» و غيرهما مما يصح أن يراد به النوع و أخواه.

(١). أى: للنوع أو الصنف أو المثل.

(٢). أى: بأحد الأنحاء الثلاثة من النوع و أخويه.

(٣). أى: فى المهملات كما عرفت.

(٤). أى: لما أُريد من المهملات كإرادته المثل فى قوله: «دیز مقلوب زید» و جسق مهمل.

(٥). لأنّه مستلزم لعدم صحه تقسيمهم اللفظ إلى الموضوع و المهمل، إذ اللازم حينئذٍ عدم اللفظ المهمل، ضروره اشتراك جميع الألفاظ فى هذه الدلالة، فلو كان للمجاز وضع يلزم فساد التقسيم المذكور، لثبوت الوضع لجميع الألفاظ، و يلزم الاشتراك اللفظى لها، لكون وضع المجاز نوعياً و وضع المعنى الموضوع له أولاً - شخصياً، فلا - محيص عن الالتزام بكون المجاز منوطاً بحسن الاستعمال طبعاً لا وضعاً، و حينئذٍ لا يتوجه على تقسيم اللفظ إلى الموضوع و المهمل محذور الخلف و انتفاء المهمل أصلاً كما لا يخفى.

(٦). هذه العبارة توهم صحه الإطلاق و إرادته شخصه مع التأويل، مع أنّه ليس كذلك، لخروجه حينئذٍ عن إرادته شخص نفس اللفظ.

ص: ٥٧

و المدلول (١) أو تركب القضية من جزئين (٢) كما فى الفصول، بيان ذلك (٣):

أنه إن أعتبر دلالة على نفسه حينئذ (٤) لزم الاتحاد (٥)، و إلا (٦) لزم تركيبها من جزئين، لأن القضية اللفظية - على هذا (٧) - إنما تكون حاكية عن المحمول و النسبة لا الموضوع، فتكون القضية المحكية بها مركبة من جزئين (٨)، مع امتناع -

(١). توضيحه: أن لفظ زيد فى المثال إن دل على نفسه يلزم اتحاد الدال و المدلول، و هو ممتنع، ضروره أن الحاكي فان فى المحكى، فيكون النظر إليه آلياً، و إلى المحكى استقلالياً، و لازم اتحادهما اجتماع النظيرين المتضادين، و هو محال.

و إن لم يدل على نفسه لزم تركب القضية المعقولة المحكية بالقضية الملفوظة من جزئين، إذ المفروض عدم دلالة لفظ زيد على معنى ليكون ذلك المعنى موضوعاً للقضية المعقولة، فلا محيص حينئذ عن تركيبها من جزئين:

(أحدهما) المحمول و هو لفظ (و الآخر) النسبة، و ذلك ممتنع، لاستحاله تحقق النسبة الكلامية بدون المنتسبين.

(٢). قد عرفت تقريبه آنفاً.

(٣). أى: بيان الملازمة بين إرادة الشخص و بين أحد المحذورين، و هما:

اتحاد الدال و المدلول، و تركب القضية من جزئين.

(٤). أى: حين إرادة شخصه.

(٥). و هو المحذور الأول المتقدم آنفاً.

(٦). أى: و ان لم تعتبر دلالة على نفسه لزم المحذور الثانى، و هو تركيب القضية من جزئين، مع لزوم تركيبها من ثلاثة أجزاء كما لا يخفى.

(٧). أى: على تقدير عدم الدلالة.

(٨). و هما: المحمول و النسبة، إذ المفروض عدم دلالة - زيد - على معنى يكون هو الموضوع.

ص: ٥٨

التركيب إلا من الثلاثة (١)، ضروره استحاله ثبوت النسبه بدون المنتسبين (٢)، قلت: يمكن أن يقال (٣): إنّه يكفى تعدد الدال و المدلول اعتباراً و ان اتحدا -

(١). التي منها الموضوع المفروض عدمه هنا.

(٢). و هما: الموضوع و المحمول، فيمتنع الحكايه عن النسبه مع عدم الموضوع

(٣). في دفع نظر الفصول على كل واحد من التقديرين:

(أما التقدير الأول) و هو دلالتة على نفسه المستلزمه لمحذور اتحاد الدال و المدلول، فيمكن دفعه بكفايه تغييرهما اعتباراً، و عدم الحاجة إلى تغييرهما ذاتاً، و المفروض تحقق التغيير الاعتباري بينهما في المثال، ضروره أنّ للفظ - زيد - حيثيتين (إحداهما): حيثيه صدوره من المتكلم، (و الأخرى): حيثيه خطوره في ذهن السامع، فبلحاظ الوجهه الأولى يكون دالا، و بلحاظ الوجهه الثانيه يكون مدلولاً.

و بالجملة: فمن حيث كونه مخطراً (بالكسر) دال، و من حيث كونه مخطراً (بالفتح) مدلول، فتعدد الدال و المدلول اعتباراً كافٍ

«-»

. (و أما التقدير الثاني) و هو الذي أشار إليه بقوله: «مع ان حديث تركب القضية... إلخ» فتوضيحه: أنّه يمكن منع تركب القضية من جزئين على فرض (-). يرد عليه: لزوم اجتماع اللحاظ الآلي و الاستقلالي، لأنّ لحاظه من حيث كونه دالا آلياً و من حيث كونه مدلولاً استقلالي، مع أنّ دلالة اللفظ على معناه ليست متقومه بحيثيه صدوره، بل هي متقومه بالعلم بوضع اللفظ لمعناه. و أيضاً لا- تناط مدلوليه المعنى بكونه مراداً للمتكلم، إذ المحكى ذات المعنى لا- بوصف كونه مراداً له، فالتغيير الاعتباري غير كافٍ، و لا يندفع به إشكال الاتحاد.

ص: ٥٩

ذاتاً، فمن حيث إنّه لفظ صادر عن لفظه كان دالاً، و من حيث إنّ نفسه و شخصه مراده كان مدلولاً، مع أنّ حديث تركّب القضية من جزئين - لو لا اعتبار الدلاله فى البين - إنّما يلزم إذا لم يكن الموضوع نفس شخصه، و إلا كان أجزاءها الثلاثة تامه، و كان المحمول فيها منتسباً إلى شخص اللفظ و نفسه، غاية الأمر أنّه نفس الموضوع، لا الحاكي عنه (١)، فافهم فإنّه لا يخلو عن دقه (٢)، و على هذا ليس من باب استعمال اللفظ بشىء (٣)، بل يمكن أن يقال: إنّ ليس أيضاً عدم دلاله اللفظ على نفسه بأن يقال: إنّ هذا المحذور يلزم إذا لم يكن شخص اللفظ موضوعاً واقعاً للقضيه، و إلا - كانت أجزاءها ثلاثه، لتركب القضايا المتعارفه من موضوع و محمول لفظيين و معنويين، مثلاً - زيد قائم - يشتمل على موضوع لفظى و هو - زيد -، و معنوى و هو معنى - زيد -، و محمول كذلك و هو لفظ - قائم - و معناه، فالموضوع اللفظى و كذا المحمول اللفظى حاكيان عن الموضوع و المحمول المعنويين، و لا يلزم فى المقام - على تقدير عدم دلاله لفظ «زيد» على معنى - إلاّ خلوّ القضيه عن الموضوع اللفظى المسمى ب - الصناعى - الحاكي عن الموضوع الواقعى، إذ المفروض موضوعيه نفس لفظ - زيد - لا معناه، و لا ضمير فى خلوّ القضيه عن اللفظ الحاكي عن الموضوع الواقعى، و الضائر إنّما هو خلوّ القضيه عن الموضوع الواقعى، فاللازم - و هو عدم الحاكي - غير مستحيل، و المستحيل - و هو عدم الموضوع بحسب الواقع - غير لازم، هذا توضيح ما أفاده بقوله: «و إلا كان أجزاءها الثلاثة تامه... إلخ».

(١). أى: عن الموضوع الواقعى، كما هو الشأن فى القضايا المتعارفه.

(٢). لأنّ جعل - زيد - بلفظه موضوعاً دون معناه خلاف القضايا المتعارفه.

(٣). يعنى: على تقدير كون الموضوع شخص اللفظ ليس من باب استعمال

ص: ٦٠

من هذا الباب (١) ما إذا أطلق اللفظ و أريد به نوعه أو صنفه، فإنه (٢) فرده -اللفظ أصلاً، لتوقف الاستعمال على لفظ و معنى، و المفروض إرادته شخص اللفظ لا معناه، فليس فى البين معنى حتى يندرج المقام فى استعمال اللفظ فى المعنى، بل يكون من باب إيجاد الموضوع و الحكم عليه، إذ الموضوع حقيقه هو نفس اللفظ دون معناه.

(١). أى: باب استعمال اللفظ فى المعنى.

(٢). أى: فإنّ اللفظ فرد النوع أو صنفه، لا لفظ النوع أو الصنف، توضيحه: أنه - بعد أن تبين عدم كون إطلاق اللفظ و إرادته شخصه من باب الاستعمال - يمكن أن يدعى عدم كون إطلاق اللفظ و إرادته نوعه أو صنفه أيضاً من وادى الاستعمال، بتقريب أنّ اللفظ الذى أطلق إنّما هو فرد حقيقه للنوع أو الصنف، لا أنّه لفظ و النوع أو الصنف معناه حتى يندرج فى باب الاستعمال، بل يكون من قبيل إطلاق الفرد و إرادته نوعه أو صنفه، بحيث يكون اللفظ نفس الموضوع، لا-الحاكى عن المعنى الذى هو الموضوع، فعلى هذا يكون - ضرب - فى قولنا: «ضرب زيد كلمه» أو زيد فى قولنا: «زيد قائم مبتدأ» نفس الموضوع قد حكم عليه بما هو مصداق النوع أو الصنف بحكم يترتب عليهما مثل كونه كلمه فى إرادته النوع، أو مبتدأ فى إرادته الصنف، لسرايه حكم الطبيعى إلى أفرادها، لاتحادهما خارجاً. لا- أنّه حاكٍ عن معنى كى يندرج فى باب استعمال اللفظ فى المعنى، فيكون إطلاق اللفظ و إرادته النوع أو الصنف أجنبياً عن الاستعمال الذى حقيقته فناء اللفظ فى المعنى، و إيجاد المعنى بالوجود اللفظى الذى هو أحد الوجودات كما لا يخفى.

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

ص: ٦١

و مصداقه حقيقه، لا لفظه و ذاك معناه كى يكون مستعملا فيه استعمال اللفظ فى المعنى، فيكون اللفظ نفس الموضوع الملقى إلى المخاطب خارجاً قد أُحضر فى ذهنه بلا واسطه حاكٍ (١) و قد حكم عليه ابتداءً بدون واسطه أصلاً، لا لفظه (٢) كما لا يخفى، فلا- يكون فى البين لفظ قد استعمل فى معنى، بل فرد قد حكم فى القضييه عليه بما هو مصداق لكلى اللفظ، لا بما هو خصوص جزئيه (٣)، نعم (٤) فيما إذا أُريد به فرد آخر مثله كان من قبيل استعمال اللفظ فى المعنى. اللهم (٥) -فى المثالين على حدو انطباقهما على غيرهما من أفرادهما ك - نصر - و - قعد - و - حسن - و - عمرو - و - بشر - و - بكر - مثلا.

(١). كما هو شأن القضايا المتعارفه.

(٢). معطوف على قوله: «نفس الموضوع» يعنى: لا لفظ الموضوع الحاكي عنه.

(٣). أى: جزئى كلى اللفظ، غرضه: عدم لحاظ لوازم التشخص، فشخص - ضرب - ينطبق عليه النوع كانبطاقه على - نصر - و - قعد - و منع - و غيرها، و يحكم عليه لاتحاده مع النوع أو الصنف بما يحكم عليهما، فإنّ الحكم المترتب عليهما ثابت للفرد المتحد معهما من باب الانطباق، فشخص - ضرب - فرد للنوع و ليس معنى له.

(٤). غرضه أنّ ما ذكرناه - من إمكان عدم كون إطلاق اللفظ و إرادته النوع أو الصنف منه من باب الاستعمال - لا يتطرق فيما إذا أُريد باللفظ فرد آخر مثله، و ذلك لعدم كون الشخص الملفوظ مصداقاً لمثله، لتباين الأمثال و عدم علقه بينها ليطلق أحدها على الآخر، فلا محيص عن كونه من باب الاستعمال، فيكون لفظ - ضرب - حاكياً عن مثله و دالا عليه.

(٥). استدراك على قوله: «بل يمكن أن يقال... إلخ» و غرضه جعل إطلاق

ص: ٦٢

إلا أن يقال: إن لفظ - ضرب - و ان كان فرداً له، إلا أنه إذا قصد به حكايته و جعل عنواناً له و مرآته كان لفظه (١) المستعمل فيه (٢) و كان حينئذٍ (٣) كما إذا (٤) قصد به فرد مثله.

و بالجمله (٥): فإذا أطلق و أريد به نوعه، كما إذا أريد به فرد مثله، كان من باب استعمال اللفظ فى المعنى، و ان كان فرداً منه (٦) و قد حكم فى القضييه بما يعمه (٧) و ان - للفظ و إرادته نوعه أو صنفه من باب الاستعمال و إخراجيه عن حيز إيجاد الموضوع، بتقريب: أن لفظ - ضرب - الواقع فى الكلام و ان كان فرداً للنوع، لكنه إذا قصد به حكايته عن النوع و دلالاته عليه يصير من باب الاستعمال، نظير ما إذا قصد به فرد مثله، لما عرفت آنفاً من امتناع انطباق المباين على مثله، فلا محاله يكون من باب الاستعمال، لا إيجاد الموضوع، فيختص إمكان كل من إيجاد الموضوع و الاستعمال بما إذا أطلق اللفظ و أريد به النوع أو الصنف.

(١). أى: لفظ النوع أو الصنف.

(٢). أى: فى النوع أو الصنف.

(٣). أى: و كان لفظ - ضرب - حين قصد الحكاياه.

(٤). خبر - كان - يعنى: و كان لفظ - ضرب - حينئذٍ مثل ما؛ ٦٦ لله لله؛ إذا قصد به فرد مثله فى كونه من باب الاستعمال.

(٥). هذا محصل ما أفاده (قده) بقوله: «اللهم إلا أن يقال... إلخ».

(٦). يعنى: و ان كان اللفظ الواقع فى الكلام فرداً للنوع.

(٧). أى: بحكم يعم اللفظ المذكور فى الكلام و غيره من أفراد النوع، إذ المفروض كون الحكم ثابتاً للنوع المنطبق على الملفوظ و غيره.

ص: ٦٣

أطلق (١) ليحكم عليه بما هو فرد كليته و مصداقه (٢)، لا بما هو لفظه (٣) و به حكايته، فليس من هذا الباب (٤)، لكن الإطلاقات المتعارفه ظاهراً ليست كذلك (٥) كما لا يخفى، و فيها (٦) ما لا يكاد يصح أن يراد منه ذلك مما كان الحكم فى القضييه لا يكاد يعم شخص اللفظ، كما فى مثل - ضرب فعل ماض - . -

(١). معطوف على قوله: «فإذا أطلق» و غرضه بيان الاحتمال الآخر و هو عدم كون إرادته النوع أو الصنف من اللفظ من باب الاستعمال، بأن يكون من قبيل إطلاق الفرد و إرادته الطبيعه.

(٢). أى: فرد النوع أو الصنف.

(٣). أى: لفظ النوع أو الصنف، ليكون حاكياً عنهما حتى يندرج فى باب استعمال اللفظ فى المعنى.

و بالجمله: فإن قصد باللفظ الحكايه عن النوع أو الصنف كان من باب الاستعمال، و ان قصد به كونه موضوعاً - لأجل مصداقيته للنوع - كان ذلك أجنبياً عن الاستعمال كما لا يخفى.

(٤). أى: باب الاستعمال.

(٥). أى: من باب إطلاق اللفظ و الحكم عليه بما أنه فرد لكلى النوع أو الصنف، بل الإطلاقات المتعارفه تكون ظاهراً من باب الاستعمال، بل فيها ما لا يمكن أن يكون من غير الاستعمال، كما إذا لم يكن محمول القضييه شاملاً لشخص اللفظ، لعدم انطباق الطبيعه عليه، كقولنا: «ضرب فعل ماضٍ» فإنّ المحمول و هو - فعل ماض - لا يشمل شخص - ضرب - لكونه اسماً لا فعلاً، فلا بد من كونه من باب الاستعمال، و الحكايه عن النوع.

(٦). أى: فى الإطلاقات المتعارفه.

ص: ٦٤

(الخامس) (١) لا ريب في كون الألفاظ موضوعه بإزاء معانيها من حيث هي، لا من حيث هي مراده للافظها، لما (٢) عرفت بما لا مزيد عليه من أنّ قصد المعنى على أنحاءه من مقومات الاستعمال، فلا يكاد يكون من قيود المستعمل فيه، هذا. مضافاً (٣) إلى ضروره صحه الحمل و الإسناد في الجمل بلا تصرف في -

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

(٢). هذا برهان لكون الموضوع له و المستعمل فيه ذات المعنى، و حاصله ما تقدم في المعنى الحرفي من المحذورين:

أحدهما: كون قصد المعنى من مقومات الاستعمال، فلو كان ذلك دخيلاً- في نفس المعنى لزم تعدد اللحاظ، و هو خلاف الوجدان كما تقدم تفصيله هناك.

لكن قوله: «فلا- يكاد... إلخ» قرينه على إرادته استحاله ذلك، حيث إنّ دخل القصد في المعنى مستحيل، إذ هو ناش عن الاستعمال المتأخر عن المعنى، كاستحاله دخل قصد الأمر في متعلقه المتقدم عليه رتبه، فإنّ الأمر متأخر عن متعلقه، فإذا توقف شيء من المتعلق على الأمر لزم الدور.

(٣). هذا هو المحذور الثاني، و محصله: أنّه على تقدير دخل الإرادة جزءاً أو شرطاً في المعاني لا يصح الحمل و الإسناد في مثل قولنا: «نصر زيد» و «زيد قائم» بدون التصرف في ألفاظ الأطراف، ضروره أنّه مع دخل الإرادة في المعاني لا بد من تجريد ألفاظ الأطراف عن الإرادة، لوضوح أنّ المسند في المثالين نفس النصر و القيام لا بما هما مرادان، و هذا التجريد خلاف الوجدان.

ألفاظ الأطراف، مع (١) أنه لو كانت موضوعه لها بما هي مراده لما صح بدونه (٢)، بداهه (٣) أنّ المحمول على زيد في - زيد قائم - و المسند إليه (٤) في - ضرب زيد - مثلاً هو نفس القيام و الضرب لا بما هما مرادان (٥). مع (٦) أنه يلزم كون وضع -

(١). هذا متمم الإشكال و ليس وجهاً آخر.

(٢). أى: بدون التصرف، مع أنّ صحه الحمل بدون التصرف مما لا إشكال فيه.

(٣). بيان للزوم عدم صحه الحمل و الإسناد بدون التصرف، لأنه بعد وضوح كون المحمول و المسند إليه في المثالين نفس القيام و الضرب، لا بما هما مرادان، فلا محيص عن التصرف فيهما بالتجريد، و إلقاء الإراده عنهما.

(٤). معطوف على قوله: «المحمول» و ضمير - إليه - راجع إلى زيد.

(٥). إذ مع دخل الإراده جزءاً أو شرطاً فى المعانى لا يتحقق شرط صحه الحمل إلا بالتجريد.

توضيحه: أنّ الحمل منوط بالاتحاد الوجودى و بدونه لا يصح الحمل، و المفروض أنّ معنى - زيد - مقيداً بالإراداه الحقيقيه مغاير لمعنى - القائم - المقيد أيضاً بالإراداه الحقيقيه، لتغاير الإرادتين وجوداً الموجب لتغاير المعنيين المقيدين بهما أيضاً، و مع هذا التغاير الوجودى لا يصح الحمل أصلاً.

(٦). هذا ثالث الوجوه التى أقيمت على تجرد المعانى الموضوع لها عن الإراده، و حاصله: أنه يلزم من دخل الإراده فى المعانى الموضوع لها إنكار الوضع العام و الموضوع له العام، و كون الموضوع له خاصاً دائماً، إذ المفروض تقيده بالإراداه الحقيقيه الحاصله للنفس الموجبه لصورته جزئياً. و هذا المحذور و إن لم يكن من المحالات، لكنه خلاف ما ذهبوا إليه فى مقام تقسيم الوضع من

ص: ٦٦

عامه الألفاظ عاماً و الموضوع له خاصاً، لمكان اعتبار خصوص إرادته اللائظين فيما وضع له اللفظ، فإنه لا مجال لتوهم أخذ مفهوم الإرادة فيه (١) كما لا يخفى (٢)، وهكذا الحال في طرف الموضوع (٣). و أما ما حُكي عن العلمين الشيخ الرئيس (٤) - تسالمهم على ثبوت الوضع العام و الموضوع له العام كأسماء الأجناس، فإن دخل الإرادات الشخصية الحاصلة للمتكلمين في المعاني ينافي ذلك التسالم

(-)

(١). أى: فيما وضع له، فإذا كان مفهوم الإرادة دخيلاً في المعنى لا يلزم إنكار عموميه الموضوع له، لكون مفهوم الإرادة كلياً
(٢). إما لكون المتبادر هي الإرادات الحقيقية القائمة بالمتكلمين، وإما لاستلزامه كون الموضوع له عاماً في جميع موارد عموميه الوضع، و هو كما ترى.

(٣). أى: موضوع القضية و هو - زيد - في المثال المذكور، هذا تتمه المحذور الثاني الذي تعرض له بقوله: «مضافاً إلى ضروره صحه الحمل و الإسناد... إلخ» فكان المناسب تقديمه على المحذور الثالث و ذكره في ذيل المحذور الثاني، فلاحظ.

(٤). و هو أبو علي سينا الملقب برئيس العقلاء. (-). و يدل أيضاً على عدم دخل الإرادة في الموضوع له تبادل ذات المعنى من اللفظ من دون اتصافه بالمراديه، بل هذا الوصف مغفول عنه رأساً، و استلزامه لتركب جميع المعاني الموضوع لها من المعنى و الإرادة، فلا يبقى معنى بسيط، و هو معلوم البطلان. و عدم صدق المعاني على الخارجيات، لتقيدها بقيد ذهني لا بد من تجريدتها عنه، لاستحاله تحققه في الخارج، فيلزم كون الاستعمالات طراً من المجاز، لاستعمال الألفاظ حينئذٍ في غير ما وضعت له، فيلغو حكمه الوضع.

و تسالمهم على توقف إحراز كون المعنى مراداً للمتكلم على الأصول المراديه، فلو كان الموضوع له المعنى بوصف كونه مراداً لم يكن وجه للتوقف المزبور كما لا يخفى.

ص: ٦٧

و المحقق الطوسي (١) من مصيرهما إلى أنّ الدلالة تتبع الإرادة (٢) فليس ناظراً إلى كون الألفاظ موضوعه للمعاني بما هي مراده (٣) كما توهمه بعض الأفاضل (٤)، بل ناظر إلى أنّ دلالة الألفاظ على معانيها بالدلالة التصديقيه (٥) أى دلالتها على -

(١). و هو نصير الدين الطوسي قدس سره الملقب بأستاذ البشر.

(٢). كما حكى هذا عن غيرهما من أكثر المحققين من علماء المعقول و المنقول.

(٣). بحيث تكون الإرادة شرطاً أو شرطاً للمعنى الموضوع له.

(٤). و هو صاحب الفصول (قده) قال فيما حكى عنه: «و الظاهر أنّ ما حكى عن الشيخ الرئيس و المحقق الطوسي من مصيرهما إلى أنّ الدلالة تتبع الإرادة ناظر إلى هذا، و تحقيقه: أنّ اختصاص الوضع بالمعنى المذى تعلق به إرادته الالفاظ يوجب انتفاءه عند انتفائه، فتنتفى الدلالة المستنده إليه» انتهى.

(٥). توضيح ما أفاده المصنف (قده) فى محمل كلام العلمين هو: أنّ للكلام الصادر من المتكلم دالتين:

(إحدهما) تصوريه، و هى خطور المعنى فى الذهن بمجرد سماع اللفظ، و هذه الدلالة قهريه لا تتوقف على غير العلم بالوضع.

و (ثانيتها) تصديقيه، و هى كون المعنى المتحصل من الكلام بعد انضمام القرائن إلى المعانى الإفراديه مراداً للمتكلم، و هذه الدلالة تتوقف على إرادته المتكلم لمضمون كلامه، فإذا قال: «البيع حلال» مثلاً لا يصح أن يسند إرادته لهذه الجملة إليه إلا بعد إحراز كونه فى مقام بيان مراده، نعم يصح إسناد مضمون الجملة إليه، بأنّ يقال: إنّ المتكلم قال بحليه البيع، و أمّا كونه مراداً له، فهو مبنى على الإحراز المزبور ليدل الكلام على أنّ مضمونه مقصود له، لا أنّه تكلم به تقيه مثلاً.

ص: ٦٨

كونها مراده للافظها تتبع إرادتها منها (١) و تتفرع عليها (٢) تبعه مقام الإثبات للثبوت، و تفرع الكشف على الواقع المكشوف، -

(١). يعنى: أنّ دلالة الألفاظ على كون معانيها مراده للافظيها تتبع إرادته اللافظ للمعاني من الألفاظ.

(٢). قوله: «و تتفرع» معطوف على - تتبع - يعنى: و تتفرع الدلالة التصديقيه على الإراده

(-)

لتوقفها على كون المتكلم بصدد بيان مراده. (-). الحق أنّ لمثل قوله تعالى: (أحل الله البيع) دلالات ثلاثاً:

إحداها: خطور المعانى الإفراديه من ألفاظها، و هذه الدلالة كما؛؛؛ لله لله؛ تقدم لا تتوقف على أزيد من العلم بوضع الألفاظ لمعانيها.

ثانيتها: حضور المعنى المتحصل الجملى فى الذهن المنوط بضمّ المعانى الإفراديه بعضها إلى بعض، و ملاحظه القرائن، و المترتب على هذه الدلالة هو صحه نسبه مضمون الكلام إلى المتكلم، بأن يقال: إنّه قال بجواز البيع مثلاً، و لا بأس بتسميه هذه الدلالة بالتصديقيه، نظراً إلى دلالته على المعنى المتحصل المتوقف على إسناد المحمولات إلى موضوعاتها، و الإدعان بأن مفاد كلامه كذا و كذا، و أمّا تسميتها بالتصديقيه - لأجل الدلالة على كون مضمون الكلام و ظاهره مراداً للمتكلم - فلا وجه لها.

ثالثتها: دلالة الكلام على كون المعنى المتحصل منه مقصوداً للمتكلم، بحيث صح للمخاطب أن يحتج بها عليه. و هذه الدلالة تتوقف على إحراز كون المتكلم فى مقام البيان، و الدلالة التصديقيه التى تكون تابعه للإرادته هى هذه الدلالة، و لا- ينبغى الارتياح فى تبعيتها لها، كيف لا؟ و صحه احتجاج العبد على مولاه بظاهر كلامه منوطه بإثبات كون المولى فى مقام البيان و لو بأصل

ص: ٦٩

فإنه (١) لو لا الثبوت فى الواقع لما كان للإثبات و الكشف و الدلاله مجال، -

(١). هذا تقريب التبعيه، فإن ترتب مقام الكشف و الإثبات على مقام الثبوت بمكان من الوضوح. عقلائي، فلو لم تكن التبعيه ثابتة لم يكن وجه لهذه الإناطه. (و توهم) كون الدلاله الوضعيه تابعه للإرادته، لأجل ضيق دائره الغرض من الوضع - و هو تفهيم المعنى المقيد بإرادته دون المعنى المطلق - و ضيق الغرض يسرى إلى دائره الوضع، فلا يبقى له إطلاق يعم صورته عدم الإراده، و عليه فالدلاله تابعه للإرادته دائماً (مدفوع) بمنع كون الغرض من الوضع تفهيم المعنى المراد بحيث يكون الإراده قيده للمعنى، بل الغرض الداعى إلى الوضع هو إيجاد علقه و ربط بين اللفظ و المعنى، لينتقل الذهن بمجرد سماع اللفظ إلى المعنى انتقالاً تصورياً و لو كان صادراً من لافظ غير ذى شعور، هذا. مضافاً إلى: أن الداعى خارج عن حيز الموضوع له و غير موجب لتقيده كما لا يخفى. و مثله فى الضعف ما يقال من: «أن الدلاله ليست مطلق التفات النفس إلى المعنى، بل هو التفات مخصوص، و هو التفات النفس إلى المعنى، من جهه أنه هو الذى صار للمتكلم داعياً إلى التكلم لأجل الإعراب عما فى الضمير، و هذه لا يتصور فيها الانقسام إلى التصوريه و التصديقيه» انتهى. توضيح وجه الضعف: أن إنكار دلاله اللفظ للعالم بالوضع على ذات معناه مجردة عن الجهه التى صارت داعيه للمتكلم إلى التكلم خلافاً للوجدان، فإن حقيقه الدلاله هى إخطار المعنى فى ذهن السامع، و لا ريب فى أن سماع اللفظ يوجب ذلك، و الجهه الداعيه إلى إلقاء الكلام من الجهات التعليليه للتكلم دون التقييده، و هى خارجه عن حيز المعنى، و لا دخل لها فى الدلاله أصلاً، فما أُفيد لا يتم فى الدلاله التصوريه، و إنما يتم فى التصديقيه كما اعترف به القائل، فصح انقسام الدلاله إلى التصوريه و التصديقيه.

ص: ٧٠

و لذا (١) لا بد من إحراز كون المتكلم بصدد الإفاده فى إثبات إرادته ما هو ظاهر كلامه و دلالتة (٢) على الإراده، و إلا (٣) لما كانت لكلامه هذه الدلاله (٤) و ان كانت له الدلاله التصوريه أى كون سماعه (٥) موجباً لإخطار معناه الموضوع له و لو كان من وراء الجدار (٦) أو من لافظ بلا شعور و لا اختيار (٧).

ان قلت: على هذا (٨) يلزم أن لا يكون هناك دلالة عند الخطأ و القطع (٩) -

(١). أى: و لأجل هذه التبعية لا بد فى إثبات الدلاله التصديقيه، و كون مضمون الكلام مراداً للمتكلم من إحراز كونه بصدد البيان و لو بالأصل العقلاى كما يأتى إن شاء الله تعالى فى مبحث المطلق و المقيد، و إلا فلا مجال للدلاله التصديقيه. و ان شئت فقل: إن الظهور النوعى الكاشف عن المراد منوط بإحراز كون المتكلم فى مقام البيان.

(٢). معطوف على - إثبات - يعنى: لا بد من إحراز كون المتكلم بصدد الإفاده فى دلالة كلامه على الإراده، و يمكن أن يعطف على قوله: «إرادته».

(٣). يعنى: و إن لم يحرز كون المتكلم فى مقام الإفاده و البيان و لو بأصل عقلاى، فلا تتحقق لكلامه هذه الدلاله التصديقيه.

(٤). أى: الدلاله التصديقيه.

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

(٦). الأولى إسقاط كلمه - وراء - أى: و لو كان سماعه من الجدار.

(٧). كالنائم و الساهى و المجنون.

(٨). أى: بناءً على تبعيه الدلاله التصديقيه للإرادته.

(٩). معطوف على - الخطأ - يعنى: عند القطع بما ليس بمراد للمتكلم، كما إذا قال: «زيد قائم» بدل «زيد نائم».

ص: ٧١

بما ليس بمراد أو الاعتقاد (١) بإرادته شيء و لم يكن له (٢) من اللفظ مراد.

قلت: نعم لا يكون حينئذٍ (٣) دلالة، بل يكون هناك جهالة و ضلاله يحسبها الجاهل دلالة، و لعمرى ما أفاده العلمان من التبعية على ما بيناه واضح (٤) -

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

(٢). أى: للمتكلم مراد من اللفظ كما عرفت. توضيح ما أفاده بقوله: «إن قلت:... إلخ» هو: أنه إذا علمنا من الخارج فقدان الإرادة، و أنّ المتكلم أراد معنى أجنبياً عن المعنى الذى هو ظاهر الكلام، كمثال الإخبار عن سعر الكفايه على ما مر آنفاً، فلازمه انتفاء الدلالة، لترتبه على الإرادة المفروض فقدانها فى موردى الخطأ و الاعتقاد بغير ظاهر الكلام مع وجود الدلالة فيهما قطعاً، فتخلف الدلالة عن الإرادة يكشف عن عدم التبعية.

(٣). أى: حين الخطأ أو القطع بما ليس مراداً للمتكلم، و محصل ما أجاب به عن الإشكال هو: أنّ الدلالة التصديقيه التابعه للإرادة تبعيه الكاشف للمنكشف مفقوده، لفقدان متبوعها، فلا محذور فى الالتزام بعدم الدلالة التصديقيه فى مورد السؤال، و أنّ ما ظنّه الجاهل من الدلالة ضلاله و جهاله. فتلخص من جميع ما ذكره المصنف (قده): أنّ الإرادة ليست جزءاً و لا قيداً للموضوع له حتى تكون الدلالة الوضعيه تابعه لها، و ذلك لما مرّ من كون الإرادة من أنحاء الاستعمال، كالاستقلاليه و الآليه و غيرهما، و كلام العلمين أجنبى عن الدلالة الوضعيه، للتوجيه الذى أفاده المصنف تبعاً للمحقق القمى (قدهما).

(٤). وضح صحه التوجيه المزبور فى نفسه مما لا إشكال فيه، إذ لا محيص

لا محيص عنه، ولا يكاد ينقضى تعجبي كيف رضى المتوهم أن يجعل كلامهما ناظراً إلى ما لا ينبغي صدوره عن فاضل فضلاً
عمن هو علم فى التحقيق و التدقيق؟.

(السادس)

لا- وجه لتوهم (١) وضع للمركبات غير وضع -عن الالتزام بتبعيه الدلاله التصديقيه للإراداه كما عرفت آنفاً، لكنه خلاف ظاهر
كلام العلمين، فإنّ ظاهره تبعيه الدلاله التصوريه للإراداه، فلاحظ عبارتى الشفاء و جوهر النضيد.

(١). غرضه من عقد هذا الأمر: دفع ما يتوهم من وضع ثالث للمركبات مضافاً إلى وضع شخصى و نوعى لمفرداتها، توضيحه: أنه
لا- إشكال فى أنّ للمركب أجزاء يعبر عنها بالمفردات، و هى ماديه و صوريه، و لكل منهما وضع يخصه، غايه الأمر أنّ وضع
المواد شخصى، و وضع الصور المعبر عنها بالهيئات نوعى. فقولنا مثلاً: «زيد قائم» يشتمل على جزءين:

(أحدهما) مادى و هو «زيد» و «قائم» و لكل منهما وضع شخصى و نوعى، أمّا الشخصى فهو: وضع كل منهما لمعنى، فزيد وضع
لخصه من الإنسان متشخصه بمشخصات خاصه، و قائم وضع لذات متصفه بالقيام. و أمّا النوعى فهو: وضع هيئه - زيد - الناشئه
من إعرابه رفعاً بالابتداء، و وضع هيئه - قائم - الحاصله من رفعه بالخبريه.

و (ثانيهما) صورى، و هو الهيئه الحاصله من ضم أحدهما بالآخر. فإنّه بعد ضم - قائم - ب - زيد - يتحقق هيئه الجمله الاسميه،
و هى الجزء الصورى للمركب، و بها يحصل الارتباط بينهما، و لولاها لكان كل منهما أجنياً عن الآخر.

فقد ظهر: أنّ لكلّ من المواد وضعاً شخصياً و نوعياً، و لمجموع المواد وضعاً، نوعياً، و بعد هذين الوضعين لا حاجه إلى وضع
ثالث لمجموع المركب، لوفائهما بتفهيم غرض المتكلم.

المفردات (١)، ضروره عدم الحاجه إليه بعد وضعها بموادها (٢) في مثل - زيد قائم - و ضرب عمرو بكرًا - شخصياً (٣)

(-)

(١). وهي أجزاء المركب، أعنى الموضوع و المحمول و الهيئه العارضه لهما و هي هيئه الجملة الاسميه أو الفعلية، غايه الأمر أن كلاً من الموضوع و المحمول جزءً مادى، و الهيئه جزءً صورى، و لولاها لم يكن ارتباط بين - زيد - و بين - قائم - فى المثال المذكور، فبالهيئه يتولد الارتباط بين الأجزاء الماديه، فلكل من الجزء المادى و الصورى وضع لمعنى لا يغنى أحدهما عن الآخر، و هذا مما لا كلام فيه، و النزاع إنما هو فى وضع ثالث لمجموع الماده و الهيئه.

(٢). أى: بمواد المفردات، يعنى: بعد وضع مواد المفردات شخصياً و وضع هيئاتها نوعياً، كما عرفت فى مثال - زيد قائم -، فإن لكل من - زيد و قائم - وضعاً شخصياً.

(٣). المراد بالوضع الشخصى هو: أن كل ماده بشخصيتها الذاتيه وضعت لمعنى كالجوامد و الأعلام الشخصيه، فإنها بهيئاتها و موادها موضوعه بالوضع الشخصى ف - زيد - مثلاً وضع بمادته و هيئته وضعاً واحداً شخصياً لمعنى شخصى. (-). شخصيه وضع المواد مختصه بالجوامد، و أمّا المشتقات فوضعها بالنسبه إلى كل من الماده و الهيئه نوعى، إذ المراد بالنوعيه هو عدم الاختصاص بماده أو هيئه، فكما يكون وضع هيئه - فاعل - لمن قام به المبدأ من أى ماده كانت نوعياً، فكذلك يكون وضع ماده - ن - ص - ر - للحدث الخاص بأى هيئه كانت نوعياً، فملاك نوعيه وضع الهيئات - و هو عدم اختصاصها بماده دون ماده - موجود فى وضع المواد أيضاً، لعدم اختصاصها بهيئه دون هيئه. و كما لا يمكن وضع الهيئه بلا ماده، كذلك لا يمكن وضع الماده بلا هيئه.

ص: ٧٤

و بهیئاتها المخصوصه (١) من خصوص إعرابها نوعياً، و منها (٢) خصوص هیئات المركبات الموضوعه لخصوصیات النسب و الإضافات بمزاياها الخاصه من تأكيد و حصر و غیرهما نوعياً (٣) -

(١). أى: هیئات تلك المواد العارضه لها من ناحیه الإعراب.

(٢). أى: و من الهیئات العارضه للمواد هیئات المركبات، كهیئته الجمله الاسمیه و الفعلیه، فللمواد وضع شخصی و نوعی باعتبار الإعراب، و نوعی آخر باعتبار هیئته المركب، كالجمله الاسمیه الحاصله من انضمام المفردات، كانضمام «القائم» فی المثال إلى «زید» فإنّ هذه الهیئته تعرض المواد أيضاً، ك - زید - و - قائم - فی المثال.

و بالجمله: فلا- حاجه إلى وضع ثالث للمركبات بعد وضع مفرداتها شخصياً و نوعياً، و بعد وضع الهیئته الحاصله من ضمّ المفردات المسماه تلك الهیئته بالجمله الاسمیه أو الفعلیه.

(٣). أى: وضعاً نوعياً، و الأولى إضافه كلمه - أيضاً - بعد - نوعياً - یعنی: كما أنّ وضع الهیئات الناشئه عن إعراب المواد نوعی، كذلك وضع هیئات المركبات، و المراد بالوضع النوعی هو الانحلال إلى أوضاع عديده، كوضع هیئته - فاعل - لمعنی، فإنّ هذا الوضع ينحل بتعدد أفرادہ - كالقائم و العالم و العادل و غیرها - إلى أوضاع متعدده. و هیئته المركب كالجمله الاسمیه من هذا القبیل، لعدم اختصاصها بموادٍ دون مواد، فهیئته الجمله الاسمیه - سواء كانت موادها «زید قائم» أم «عمرو جالس» أم غیرهما - وضعت لإفاده الاستمرار مثلاً. (فدعوی) استقلال الماده فی الوجود و إمكان وضعها لمعنی مع الغض عن هیئته، بخلاف الهیئته لعدم استقلالهما فی الوجود، فلا بد من لحاظها فی ضمن ماده من المواد (غیر مسموعه) إذ لا محصل لها بعد امتناع وجود الماده بدون هیئته ما كالعكس.

ص: ٧٥

بداهه (١) أنّ وضعها (٢) كذلك (٣) وافٍ بتمام المقصود منها كما لا- يخفى من غير حاجه إلى وضع آخر لها بجملتها، مع استلزامه (٤) الدلاله على المعنى تاره بملاحظه وضع نفسها (٥)، و أخرى بملاحظه وضع مفرداتها (٦)، و لعل المراد -

(١). توضيح لقوله: «ضروره عدم الحاجه.. إلخ» الراجع إلى أوّل محذورى الالتزام بوضع ثالث، و محصله: أنه - بعد وضع المفردات شخصياً و نوعياً و وضع هيئه المركب من الجمله الاسميه أو الفعليه نوعياً أيضاً - لا- حاجه إلى وضع ثالث، لوفاء الوضعين المزبورين بحكمه الوضع، و هى الإعراب عمّا فى الضمير، لإفاده الموضوع و المحمول اللذين هما الجزء المبادى معنى أفرادياً، و إفاده الهيئه الخصوصيات المطلوبه عند المتكلم من إثبات شىء لشىء أو نفيه عنه على وجه الاستمرار أو التجدد، فعلى هذا يصير الوضع الثالث لمجموع ماده و الهيئه من حيث المجموع لغواً.

(٢). أى: المركبات.

(٣). أى: بموادها و هيئاتها، فإنّ هذا الوضع وافٍ بتمام المقصود من المركبات.

(٤). أى: استلزام وضع آخر، و هذا هو المحذور الثانى، و حاصله: أنه يلزم من وضع ثالث دلالة اللفظ على معناه مرتين، و هو خلاف الوجدان، إذ لازم هذا الوضع الثالث فى مثل - زيد قائم - هو دلالة هذين اللفظين على معناه تاره بملاحظه وضع نفسها و أخرى بملاحظه وضع مجموعهما مع هيئه المركب مع وحده الدلاله قطعاً، إذ لا- يخطر ببالنا إلاّ- قيام - زيد - مع الاستمرار مره واحده لا مرتين.

(٥). أى: المركبات.

(٦). أى: مفردات المركبات.

ص: ٧٦

من العبارات الموهمة لذلك (١): هو وضع الهيئات على حده غير وضع المواد، لا وضعها بجملتها علاوة على وضع كل واحد منهما (٢).

(السابع)

لا يخفى أنّ تبادر المعنى من اللفظ و انسباقه إلى الذهن من نفسه (٣) و بلا قرينه علامه كونه حقيقه فيه، بدهه أنّه لو لا وضعه (٤) له لما تبادر.

لا يقال (٥): كيف -

(١). أى: لوضع المركب بجملته، غرضه توجيه العبارات الموهمة لوضع آخر للمركب من حيث المجموع، و حاصل التوجيه هو: أنّه يمكن أن يراد بها وضع الهيئات كالجمله الاسميه التي هي جزء صوري للمركب

(-)

(٢). أى: كل واحد من المواد و الهيئات.

(٣). أى: من نفس اللفظ، ثم إنه لما فرغ من بيان حقيقه الوضع و أقسامه شرع في أمارات الوضع و مثبتاته، و أمارات المجاز عند عدم العلم بالحال، و إلا فمع العلم لا معنى لأماريتها كما لا يخفى.

(٤). أى: وضع اللفظ للمعنى لِمَا تبادر المعنى منه، فالتبادر يكشف - إنّياً - عن كون اللفظ موضوعاً للمعنى المتبادر، فيخرج بالتبادر المستند إلى حاق اللفظ التبادر الناشئ عن القرينه الحاليه أو المقاليه، و على هذا فلا يكون التبادر الناشئ عن الشهره أو مقدمات الحكمه الموجهه للإطلاق أو العموم علامه الحقيقه.

و بالجمله: يعتبر في أماريه التبادر على الحقيقه أن يكون مستنداً إلى نفس اللفظ لا إلى القرينه و لو كانت هي الشهره الناشئه عن الغلبه.

(٥). توضيح إشكال أماريه التبادر على الحقيقه هو: أنّه (لَمَّا كان) المفروض (-). قد عرفت أنّه لا بد من هذا الوضع، فلا ينبغي جعله مورداً للنزاع، و لتلاحظ كلماتهم.

يكون (١) علامه مع توقعه على العلم بأنه موضوع له كما هو واضح؟ فلو كان العلم به موقوفاً عليه لدار (٢). فإنه يقال (٣): - انحصار منشأ التبادر بالوضع، دون المناسبه الذاتيه بين الألفاظ و المعانى التى لا نقول بها، و كان انسباق معنى خاص من المعانى المتشتمه منوطاً بالعلم بالوضع له، و إلا لزم الترجيح بلا مرجح، و الانسباق بلا وجه (لزم) الدور، لتوقف التبادر على العلم بالوضع، و توقف العلم به على التبادر كما هو المفروض، إذ المقصود ترتب العلم بالوضع على التبادر الذى جعل أماره عليه.

(١). أى: التبادر.

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

(٣). هذا دفع الإشكال، و حاصله: أنّ العلم بالوضع الذى يتوقف على التبادر هو العلم التفصيلي به، و العلم بالوضع الذى يتوقف التبادر عليه هو العلم الإجمالى، حيث إنه نعلم إجمالاً - بأن للفظ - صعيد - مثلاً - معنى من المعانى المتعدده المعلومه تفصيلاً عندنا، و ارتكازيه هذا العلم إنما هي لأجل وجود صورته العلقه و الارتباط بين اللفظ و المعنى فى الذهن من دون التفات إليها، و بعد مراجعه الوجدان و حصول الالتفات ينسب هذا المعنى بنفسه إلى الذهن من ذات اللفظ، فإن العلم تاره يكون مورداً للالتفات، و يسمى بالعلم التفصيلي و العلم المركب، و أخرى لا يكون مورداً له، و يسمى بالعلم الإجمالى و العلم البسيط.

و بالجملة: فالمرتب على التبادر هو العلم التفصيلي، و المترتب عليه التبادر هو العلم الإجمالى الارتكازي، و هذا التغير بين العلمين يرفع غائله الدور

(-)

و مرجع هذا (-). بل لا ترتفع به، لأن العلم الإجمالى يكون أحد المعانى المعلومه تفصيلاً هو ما وُضع له اللفظ لا يوجب تبادر خصوص الموضوع له من بين

ص: ٧٨

الموقوف عليه (١) غير الموقوف عليه، فان العلم التفصيلي يكونه موضوعاً له موقوف على التبادر و هو (٢) موقوف على العلم الإجمالي الارتكازي به لا التفصيلي، فلا دور. هذا (٣) إذا كان -الجواب إلى الإجمال و التفصيل، كما قيل بذلك في دفع إشكال الدور في الشكل الأول، هذا.

(١). المراد باللام الموصول هو - العلم - و ضمير - عليه - راجع إلى التبادر، يعني: أن العلم الموقوف على التبادر غير العلم الموقوف عليه التبادر، لأن الأول تفصيلي و الثاني إجمالي كما مر آنفاً.

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

(٣). يعني: هذا الجواب الذي دفعنا به غائله الدور عن التبادر إنما يكون تلك المعاني قطعاً، بل جهل السامع بالمعنى الموضوع له معيّنًا بعد سماع اللفظ كجهله به قبل سماعه، و العلم الإجمالي لا يؤثر في انسباق خصوص المعنى الموضوع له، فينحصر سبب الانسباق في العلم التفصيلي بالوضع، هذا. مضافاً إلى أن التبادر على هذا يكون أخص من المدعى، لاختصاصه حينئذٍ بما إذا علم بالوضع تفصيلاً، ثم نسي و بقيت صورته ارتباط الألفاظ بالمعاني موجوده في خزانه النفس، و بعد مراجعته إذا تبادر معنى من المعاني الموجوده في النفس كان ذلك أماره الوضع.

و أمّا إذا لم يعلم بالوضع تفصيلاً، فلا تكون صورته الارتباط موجوده في خزانتها، فلا تبادر حينئذٍ حتى يكون علامه للوضع، فالأولى إنكار التبادر رأساً حتى في صورته سبق العلم الإجمالي بالوضع، لعدم تحقق التبادر إلا مع العلم التفصيلي بالموضوع له كما مر آنفاً.

المراد به (١) التبادر عند المستعلم، و أما إذا كان المراد به التبادر عند أهل المحاوره، فالتغاير أوضح من أن يخفى. ثم إن هذا (٢) فيما لو علم استناد الانسباق --فيما إذا أُريد به التبادر عند المستعلم. و أما إذا أُريد به التبادر عند أهل المحاوره العالمين بالأوضاع، بأن يكون تبادرهم علامه الوضع للجاهل بها، فالتغاير بين العلمين حينئذٍ أوضح منه في الصورة السابقه، لأن العلم المنوط به التبادر هو علم العالم بالوضع، و العلم المنوط بالتبادر هو علم الجاهل بالوضع.

(١). أى: التبادر، و ضمير - به - فى قوله: «و اما إذا كان المراد به» يرجع أيضا إلى التبادر.

(٢). أى: كون التبادر علامه للوضع و محرزاً له، و غرضه التنبيه على شرط التبادر و هو: كونه مستنداً إلى حاق اللفظ بحيث علم هذا الاستناد، فإذا لم يحرز ذلك، و شك فى نشئه عن نفس اللفظ أو القرينه، فلا يكون هذا التبادر علامه الوضع، و لا يمكن إحراز الشرط المزبور بأصالة عدم القرينه، و ذلك لأن هذا الأصل مما لا- دليل على اعتباره فى تمييز المعنى الحقيقى عن المجازى - كما هو المقصود -، إذ لا يترتب عليه أثر شرعى حتى يشمله دليل الاستصحاب لأن المستصحب - و هو عدم القرينه - إن أُريد به العدم المحمولى، فهو و إن كان له حاله سابقه، لكنه لا- يترتب عليه أثر شرعى، حيث إنه مترتب على المعنى الموضوع له، و إثباته بالعدم المحمولى مبنى على الأصل المثبت. و إن أُريد به العدم النعتى، فليس له حاله سابقه حتى يجرى فيه الاستصحاب، فأصالة عدم القرينه لا بد أن تكون حجيتها ببناء العقلاء، و لما كان هذا البناء دليلاً لياً فلا بد من الأخذ بالمتيقن منه، و هو اعتبارها فى تشخيص المراد، لا تمييز المعنى الحقيقى عن غيره كما هو المطلوب فى المقام، مثلاً إذا علمنا بوضع لفظ - أسد -

ص: ٨٠

إلى نفس اللفظ، و أمّا فيما احتتمل استناده إلى قرينه، فلا تجدى أصاله عدم القرينه فى إحراز كون الاستناد إليه (١) لا إليها (٢) كما قيل (٣)، لعدم الدليل على اعتبارها (٤) إلا فى إحراز المراد، لا الاستناد (٥). ثم إن عدم صحه سلب اللفظ بمعناه المعلوم المرتكز فى الذهن (٦) إجمالاً (٧) كذلك (٨) للحيوان المفترس، و شككنا فى أن هذا المعنى الحقيقى هو مراد المتكلم أو معناه المجازى و هو الرّجل الشجاع، فأصاله عدم القرينه يثبت أن مراده هو المعنى الحقيقى. و أمّا إذا كان المراد معلوماً و شك فى أنه هل هو معناه الحقيقى أم المجازى؟ فلا يثبت بأصاله عدم القرينه كونه موضوعاً له، و أن التبادر مستند إلى حاق اللفظ، على أن الشك فى حجيتها حينئذٍ كافٍ فى عدمها كما لا يخفى.

فتلخص: أنه لا مجال لإحراز كون التبادر مستنداً إلى حاق اللفظ بأصاله عدم القرينه.

(١). أى: استناد التبادر إلى اللفظ حتى يكون علامه للوضع.

(٢). أى: لا إلى القرينه.

(٣). القائل هو المحقق القمى (قده).

(٤). أى: اعتبار أصاله عدم القرينه، و قوله: «لعدم الدليل» تعليل لقوله:

«فلا يجدى أصاله عدم القرينه».

(٥). كما هو المطلوب فى كون التبادر علامه للوضع.

(٦). هذا إشاره إلى وجه اندفاع الدور المتطرق فى عدم صحه السلب بالتقريب المتقدم فى التبادر.

(٧). قيد - المعلوم -.

(٨). يعنى: كالأجمال المذكور فى التبادر.

عن معنى (١) يكون علامه كونه (٢) حقيقه فيه، كما أنّ صحه سلبه (٣) عنه علامه كونه مجازاً في الجمله (٤)، و التفصيل (٥):
أنّ عدم صحه السلب عنه و صحه -

(١). يعنى: عن المعنى الذى قد استعمل فيه اللفظ، و ملخص الكلام: أنّ من علائم الوضع و محرزاته عدم صحه السلب المسمى بصحه الحمل أيضا. و قد أُورد عليه بما تقدم فى التبادر من الدور، حيث إنّ عدم صحه سلب لفظ - الأسد - عن الحيوان المفترس موقوف على العلم بوضعه لهذا المعنى، فإذا توقف العلم بوضعه له على عدم صحه سلبه عنه لدار، كما جعل صحه السلب علامه المجاز بالتقريب الآتى عند تعرضه (قده) له.

(٢). أى: كون اللفظ حقيقه في المعنى الذى استعمل فيه كالأسد - فى المثال.

(٣). أى: صحه سلب اللفظ عن معنى علامه كون اللفظ مستعملا فيه مجازاً.

(٤). قيد لقوله: «مجازاً» يعنى: أنّ صحه السلب علامه لكونه مجازاً على نحو الإجمال سواء كان مجازاً فى الكلمه، كما هو المشهور و هو المسمى بالمجاز اللغوى، أم مجازاً فى غيرها كما هو مذهب السكاكى على ما سيأتى إن شاء الله تعالى.

(٥). يعنى و تفصيل كون عدم صحه السلب أماره على المعنى الحقيقى هو:

أنّ صحه الحمل التى هى من علائم الوضع على قسمين:

أحدهما الحمل الأوّلى الذاتى، و هو كون الموضوع و المحمول فيه متحدين مفهوماً و وجوداً و متغايرين اعتباراً كقولنا: «الإنسان حيوان ناطق» فإنّ مفهوم الإنسان و مفهوم - حيوان ناطق - واحد، كما أنّ وجوده مع وجودهما متحد، و التغاير بينهما إنّما هو باعتبار إجمال أحدهما - و هو الموضوع - و تفصيل الآخر - و هو المحمول - كما هو الشأن فى سائر الحدود التامه، و سمي بالحمل الأوّلى

الحمل عليه بالحمل الأوّلى الذاتى الّذى كان ملاكه الاتحاد مفهوماً علامه كونه نفس --لكونه أوّلى الصدق و الكذب، أو أوّل مراتب الحمل، و بالذاتى لكونه جارياً فى الذاتيات، بل فى تمام الذاتى.

ثانيهما: الحمل الشائع الصناعى و هو كون الموضوع و المحمول فيه متغيرين مفهوماً و متحدتين وجوداً، كقولنا: «زيد إنسان» فإنّ زيداً و كذا غيره من الأفراد التى يحمل عليها الطبيعه متحد معها، فإنّ الطبيعى متحد مع فرده وجوداً و مغاير له مفهوماً، لأنّ مفهوم الفرد غير مفهوم الكلى، سواء كان المحمول من ذاتيات الموضوع كقولنا: «الإنسان ناطق أو حيوان»، أم من عوارضه كقولنا: «الإنسان ضاحك»، و سواء كان الموضوع نوعاً من المحمول كقولنا: «الإنسان حيوان» أم صنفاً له كقولنا: «العبد إنسان» أم فرداً له ك «زيد إنسان»، و سواء كان المحمول ثابتاً لنفس مفهوم الموضوع من دون سرايته إلى الأفراد ك «الإنسان نوع و الحيوان جنس» و نحوهما من القضايا الطبيعه، أم ثابتاً لأفاده كقولنا: «زيد إنسان و كل إنسان حيوان» و نحو ذلك من القضايا الشخصيه و المحصوره، و يعبر عن جميع هذه الأنحاء بالحمل الشائع الصناعى العرضى، و تسميته بالشائع الصناعى لشيوعه فى العلوم و الصناعات، و بالعرضى لكون مناط هذا الحمل الاتحاد فى الوجود فقط، و قد قرر فى محله: أنّ الوجود عارض على الماهيات، و أنّه عرض يعرضها تصوراً. إذا عرفت قسمى الحمل فاعلم: أنّ المناط فى صحه الحمل التى هى علامه الوضع إنّما هو فى صحته بالحمل الأوّلى الذاتى، لأنّه الّذى يعتبر فيه اتحاد الموضوع و المحمول مفهوماً و المجدى لكون أحدهما عين الآخر، فالمحمول هو نفس الموضوع، مثلاً- حمل البشر على الإنسان يكون أماره على كون معنى البشر حقيقه هو الإنسان. و أمّا الحمل الشائع الصناعى فلا يكون

المعنى، و بالحمل الشائع الصناعي الذى ملاكه الاتحاد وجوداً بنحوٍ من أنحاء الاتحاد علامه كونه (١) من مصاديقه و أفراده (Z) الحقيقيه، كما أنّ صحه سلبه (٢) كذلك (٣) علامه أنّه ليس منهما (٤) و إن لم نقل بأنّ إطلاقه

علامه لشيء من الحقيقه و المجاز، سواء كان المحمول كلياً و الموضوع فرداً له كقولنا: «زيد إنسان»، أم كان كلاهما كلياً سواء كانا متساويين كقولنا: «الإنسان ناطق»، أم أعم و أخص مطلقاً كقولنا: «الإنسان حيوان»، أم من وجه كقولنا: «الإنسان أبيض»، غايه الأمر: أنّ صحته فى هذه الموارد أماره على اتحاد الموضوع و المحمول فى الخارج فقط. نعم فيما إذا كان المحمول كلياً و الموضوع فرداً له تكون صحه الحمل علامه لكون الموضوع من أفراد المحمول و مصاديقه، كما فى مثال: - زيد إنسان - . فتلخص: أنّ صحه الحمل أماره على الحقيقه فى خصوص الحمل الأولى، و ليست صحه الحمل فى الحمل الشائع بأنحائه علامه الوضع.

(١). أى: كون المحمول عليه من مصاديق المحمول ك - زيد إنسان - .

(٢). أى: سلب اللفظ بما له من المعنى المرتكز فى الذهن إجمالاً عن المعنى المشكوك فيه الذى استعمل فيه اللفظ، كصحه سلب لفظ - الأسد - بماله من المعنى عن الرجل الشجاع، بأن يقال: «الرجل الشجاع ليس بأسد». و الحاصل: أنّ صحه السلب علامه المجاز، كما أنّ عدم صحته علامه الحقيقه.

(٣). يعنى: بأيّ نحو من أنحاء الحمل.

(٤). أى: ليس المسلوب من القسم الأول - و هو كونه نفس المعنى - و لا - ===== (Z). فيما إذا كان المحمول و المحمول عليه كلياً و فرداً، لا فيما إذا كانا كليين متساويين أو غيرهما كما لا يخفى.

عليه (١) من باب المجاز في الكلمه، بل من باب الحقيقه، و أنّ التصرف فيه في أمر عقلي - كما صار إليه السكاكي - و استعمال حال اللفظ، و أنّه حقيقه أو مجاز في هذا - الثاني و هو كونه من مصاديقه كقولنا: «زيد ليس بحجر»، فإنّ صحه هذا السلب علامه أنّ الموضوع ليس نفس معنى الحجر و لا من أفراده، و إلاّ لم يصح السلب و كان الحمل صحيحاً.

(١). يعنى: و إن لم نقل بأنّ صحه هذا السلب - أعنى سلب لفظ الأسد مثلاً عن معنى كالرجل الشجاع - يوجب أن يكون حمله عليه - لو حمل عليه أحياناً - من باب المجاز في الكلمه كما هو مذهب المشهور، بل قلنا: بأنّه من باب الحقيقه كما هو مذهب السكاكي. و غرضه من هذه العبارة دفع توهم، و ملخصه: أنّ صحه السلب إنّما تكون علامه للمجاز بناءً على مسلك المشهور من تسليم المجاز في الكلمه، دون مسلك السكاكي من إنكار المجاز في الكلمه، و ادّعاء أنّ إطلاق اللفظ على المعنى في جميع الموارد إنّما هو على نحو الحقيقه، و أنّ المجاز إنّما هو في الإسناد و الأمر العقلي. و محصل دفعه: أنّه لا فرق في علاميه صحه السلب للمجاز بين مسلكي المشهور و السكاكي، ضروره صحه سلب لفظ - الأسد - بمعناه المرتكز في الذهن عن الرّجل الشجاع، بأن يقال: «الرّجل الشجاع ليس بأسد»، فيكون الرّجل الشجاع حينئذٍ معنى مجازياً للأسد عند المشهور و ان كان حقيقه ادّعائه عند السكاكي، فصحه السلب عنده علامه عدم كون المعنى المسلوب معنى حقيقياً و ان كان الاستعمال حقيقه بنحو من الادّعاء، و الغرض من كون صحه السلب علامه هو معرفه كون المسلوب عنه غير المعنى الموضوع له حقيقه سواء كان الاستعمال فيه على نحو الحقيقه ادّعاءً كما هو مذهب السكاكي، أم المجاز كما هو مذهب المشهور.

ص: ٨٥

المعنى بهما (١) ليس على وجه دائر، لما عرفت في التبادر من التغاير بين الموقوف و الموقوف عليه بالإجمال و التفصيل، أو الإضافة إلى المستعلم و العالم، فتأمل جيداً (٢). ثم إنه قد ذكر الاطراد و عدمه علامه للحقيقه و المجاز أيضا (٣) -

(١). أى: بعدم صحه السلب و صحته.

(٢). لعله إشاره إلى عدم تماميه هذين الجوابين، لا فى التبادر و لا فى عدم صحه السلب. أمّا فى التبادر، فلما عرفت هناك

«-»

و أمّا فى عدم صحه السلب، أمّا فى الحمل الشائع فلما مر، و أمّا فى الحمل الأولى، فلأنّ وحده الموضوع و المحمول ماهيه ليست أماره على الوضع كما هو المطلوب، و إنّما هى علامه لوحده حقيقتى الموضوع و المحمول التى هى أجنبيه عن المقام، إذ المقصود معرفه المعنى الموضوع له ليشار إليه فى مقام التفهيم، و هو غير حقيقه الشىء باصطلاح الحكيم.

و بيان أوضح: أنّ حمل اللفظ على المعنى الموضوع له لغه أو عرفاً إنّما هو من باب ترجمه لفظ بلفظ آخر، كتبديل لفظ - العنب - ب - أنگور - فى اللغه الفارسيه، و أين هذا من باب حقيقه العنب و ماهيته، كما هو شأن الحمل الأولى الذاتى كما لا يخفى؟.

و بالجمله: فلم يثبت علاميه شىء من التبادر و عدم صحه السلب.

(٣). يعنى: كعلاميه التبادر و عدم صحه السلب، و تقريب أماريته على الحقيقه هو: شيوع استعمال اللفظ فى المعنى من دون اختصاص بمقام كلفظ - الإنسان و زيد - فإنّ استعمالهما فى معنيهما لا يختص بمورد، بخلاف استعمال (-). و أمّا عدم علاميه تبادر العالم للمستعلم، فلأنّ استناد هذا التبادر إلى الوضع دون القرينه مما لا سبيل إلى إحرازه، و أصاله عدم القرينه لا تجدى لما مرّ.

ص: ٨٦

و لعله (١) بملاحظه نوع العلائق المذكوره فى المجازات، حيث لا يطرد صحه -- رقبه - فى الذات، لصحه - أعتق رقبه - و عدم صحه - نامت رقبه - أو - قالت رقبه - و هكذا.

(١). أى: و لعل عدم الاطراد، و غرضه: التنبيه على إشكال أُورد على علاميه الاطراد على الوضع، و حاصل الإشكال: أنّ الاطراد ليس لازماً مساوياً للوضع حتى يكون أماره عليه، بل هو لازم أعم من الوضع، فليس دليلاً عليه، لعدم دلالة العام على الخاص. و وجه أعميته هو: وجود الاطراد فى المجاز أيضاً، حيث إنّ علاقه المشابهه فى أظهر الأوصاف - كشجاعه الأسد مثلاً - توجب جواز استعمال لفظ - الأسد - فى جميع موارد وجود هذه العلاقه، فالاطراد حينئذٍ بلحاظ كل واحده من العلائق الموجوده حاصل، مع أنّ استعمال اللفظ فى المعانى بلحاظ تلك العلائق مجاز، فاطراد الاستعمال أعم من كونه على نحو الحقيقه، هذا.

و ملخص ما أفاده المصنف (قده) فى دفعه، هو: أنّ الاطراد فى المجازات إنّما يكون بملاحظه أشخاص العلائق بحيث يكون شخص المستعمل فيه دخيلاً فى صحه الاستعمال و حسنه، لا بملاحظه أنواعها كما هو شأن الاطراد فى الحقائق، فاستعمال لفظ - الأسد - مثلاً فى الرّجل الشجاع بعلاقه المشابهه بينهما و ان كان مطرداً، إلّا أنّ اطراده هذا إنّما هو بملاحظه شخص هذه العلاقه أعنى علاقه المشابهه بينه و بين الرّجل الشجاع بخصوصه، و لذا لا يحسن استعماله فى - العصفور الشجاع - مع وجود الشجاعه. و هذا بخلاف الاطراد فى الحقائق، فإنّه يكون بملاحظه أنواع العلائق من دون خصوصيته لمورد الاستعمال فيه، و لذا نرى أنّ لفظ - العالم - مثلاً بلحاظ وضعه يصح و يطرد استعماله فى كل من اتصف بالإدراك من دون خصوصيه لمن استعمل فيه، فيطرد استعماله فى - زيد -

ص: ٨٧

استعمال اللفظ معها (١)، وإلا فبملاحظه خصوص ما يصح معه الاستعمال (٢) فالمجاز مطرد كالحقيقه (٣) و زياده قيد من غير تأويل، أو على وجه الحقيقه (٤) و إن كان موجباً لاختصاص الاطراد كذلك (٥) بالحقيقه، إلا أنه -و - عمرو - و غيرهما من الذوات المتصفه بالإدراك، فيكون هذا كاشفاً عن أنه حقيقه في هذا المعنى - أعنى: الذات المتصفه بالإدراك - فالاطراد علامه للحقيقه، و عدمه بالنسبه إلى نوع العلاقه علامه المجاز.

(١). أى: مع نوع العلائق.

(٢). و هو شخص العلاقه، فالمراد ب - ما - الموصوله - العلاقه، و ضمير - معه - راجع إليه.

(٣). فالاطراد الحقيقى ينفى الاطراد المجازى بالنسبه إلى نوع كل علاقه لا شخصها.

(٤). لا يخفى أنه قد أجاب بعض عن الإشكال المزبور حتى لا ينتقض الاطراد الحقيقى بالاطراد المجازى بما حاصله: أن تقييد الاطراد بكونه من غير تأويل أو على وجه الحقيقه يوجب اختصاص الاطراد الذى هو أماره على الوضع بالحقيقه، و عدم انتقاضه بالاطراد فى المجاز بملاحظه شخص العلاقه، لأنّ هذا الاطراد محتاج إلى التأويل و هو لحاظ العلاقه، بخلاف الاطراد فى الوضع، فإنّه لا يحتاج إلا إلى لحاظ المستعمل فيه. لكن المصنف (قده) لم يلتزم بهذا الجواب، و قال: إنّ هذا القيد و ان كان موجباً لاختصاص الاطراد بالمعنى الحقيقى لكنه مستلزم للدور، لأنّ الاطراد على هذا الوجه موقوف على معرفه الموضوع له، و المفروض توقف هذه المعرفه على الاطراد، حيث إنّه علامه الوضع.

(٥). يعنى: من غير تأويل، أو على وجه الحقيقه.

حينئذٍ (١) لا يكون علامه لها (٢) إلا على وجه دائر (٣)، ولا يتأتى التفصلي عن الدور بما ذكر في التبادر هنا (٤)، ضروره أنه مع العلم بكون الاستعمال على نحو -

(١). يعنى: إلا أنّ الاطراد حين كونه على وجه الحقيقه لا يكون علامه لها.

(٢). أى: للحقيقه.

(٣). بالتقريب الذى عرفته آنفاً.

(٤). يعنى: فى الاطراد، و الظرف متعلق ب - لا يتأتى - يعنى: و لا يتأتى هنا التفصلي عن الدور بما ذكر فى التبادر من الإجمال و التفصيل، و من كون التبادر علامه عند العالمين بالأوضاع علامه للوضع عند الجاهلين بها. وجه عدم إمكان التفصلي بالإجمال و التفصيل هو: عدم كفايه العلم الإجمالى بكون معنى اللفظ أحد المعانى المحصوره المرتكزه فى النفس فى كون الاستعمال على نحو الحقيقه، بدهاه توقفه على العلم التفصيلي بكون المستعمل فيه موضوعاً له. و وجه عدم إمكان التفصلي عن الدور بجعل الاطراد عند العالم بالوضع علامه للوضع عند الجاهل به هو: أنه لا سبيل للجاهل إلى إحراز كون الاطراد عند العالم لأجل الوضع و على وجه الحقيقه، و لا- يمكن إحرازه بأصالة عدم القرينه، لما مر فى التبادر، و المفروض أنّ علاميته للحقيقه منوطه بكون الاستعمال على سبيل الحقيقه، و مع العلم بكونه على هذا الوجه لا يكون الاطراد علامه، لأنه من تحصيل الحاصل المحال، بل من أردإ وجوهه، لكونه من إحراز ما هو محرز وجداناً بالتعبد.

و الحاصل: أنّ الاطراد كالتبادر و عدم صحه السلب لا يصلح علامه للحقيقه

«-»

(-). لا- يخفى أنه على هذا ينحصر طريق معرفه الأوضاع بتنصيب الواضع و هو أيضاً مفقود، لأنّ اللغويين لا- يتعرّضون إلاّ لموارد الاستعمالات، و ليس شأنهم إلاّ ذلك، إذ لا طريق لهم إلى العلم بالأوضاع كما لا يخفى. ثم إنّ الظاهر

ص: ٨٩

الحقيقه لا يبقى مجال لاستعلام حال الاستعمال بالاطراد أو بغيره.

(الثامن)

أنه للفظ أحوال خمس، و هي: التجوز و الاشتراك و التخصيص و النقل و الإضمار، لا يكاد يصار إلى أحدها، فيما إذا دار الأمر بينه (١) و بين المعنى الحقيقي إلا بقريته صارفه عنه إليه (٢)، و أما إذا دار الأمر بينها (٣) فالأصوليون و ان ذكروا لترجيح بعضها على بعض وجوهاً (٤)، إلا -

(١). أى: بين أحد الأحوال الخمسه و بين المعنى الحقيقي.

(٢). أى: عن المعنى الحقيقي إلى أحد الأحوال الخمسه، فضمير - عنه - راجع إلى المعنى الحقيقي، و الوجه فى تعيين الحمل على المعنى الحقيقي فى صورته عدم القرينه الصارفه هو: أصاله الحقيقه التى لا يعدل عنها إلا بها.

(٣). أى: بين الأحوال الخمسه فى أنفسها، لا بينها و بين المعنى الحقيقي.

(٤). كترجيح المجاز على الاشتراك، لكثرتة و توسع بابه فى الكلام دونه، لتيسر مراعاة الجهات الفصاحيه و البلاغيه و البديعيه مع المجاز دون الحقيقه، _____ عدم ترتب ثمره عمليه على العلم بالحقائق حتى يتشبت فى إثباته بإحدى العلائم المتقدمه. (و توهم) أنّ الثمره المترتبه عليه هي ظهور الألفاظ الواقعه فى الكتاب و السنه، كلفظ الظاهر و الباطن و الصعيد و غيرها مما أخذ موضوعاً للأحكام الشرعيه فى معانيها مع العلم بالأوضاع، فتحمل الألفاظ عليها، و إجمالها مع الجهل بها، فينسند باب الاستنباط حينئذٍ (فاسد)، لعدم حاجه إلى معرفه المعنى الحقيقي حتى فى هذه الألفاظ أيضاً، ضروره أنّها بين ما لها قدر متيقن، و بين ما يظهر المراد منها بمعونه الروايات، و على التقديرين لا حاجه إلى العلم بالوضع، لوضوح الأمر فى الثانى، و لزوم الأخذ بالمتيقن فى الأول، و إجراء الأصل فى المشكوك فيه، فتدبر.

ص: ٩٠

أنها استحسانيه لا اعتبار بها، إلا إذا كانت موجبه لظهور اللفظ فى المعنى، لعدم (١) مساعده دليل على اعتبارها بدون ذلك (٢)، كما لا يخفى. --- أى أحد معانى المشترك أو معنييه، و لكونه أكثر فائده من الاشتراك، لعدم توقف مع المجاز، إذ مع القرينه عليه يصار إليه، و بدونها يحمل اللفظ على المعنى الحقيقى، فلا- توقف معه. بخلاف المشترك، فإنه يتوقف معه فى استظهار المراد، و لا- يُحمل اللفظ على أحد معنييه أو معانيه إلا- بالقرينه، إلى غير ذلك من الوجوه المرجحه المذكوره فى الكتب المبسوطة، فلاحظ.

و الظاهر أنّ الدوران بين الاشتراك و المجاز ليس المراد به الدوران بينهما فى لفظ واحد، بأن يكون مجازاً فى أحد معنيين أو مشتركاً بينهما، لأنّ هذا داخل فى العنوان المعروف و هو: أنّ الأصل فى الاستعمال الحقيقه - كما نُسب إلى السيد (قده) - أو أعم منه كما عن المشهور، بل المراد به هو الدوران بين المجاز فى لفظ و بين الاشتراك فى لفظ آخر، كالنكاح الذى هو حقيقه فى العقد، فلو أُريد هذا المعنى منه فى قوله تعالى: (و لا تنكحوا ما نكح آبؤكم) دلّ على حرمة معقوده الأب - و لو بالعقد الفاسد - على الابن، و هو خلاف الإجماع، فلا محيص حينئذٍ عن الالتزام إمّا باشتراك لفظ النكاح بين العقد و الوطاء، و حملة فى الآيه على الوطاء، و إمّا بالتجوز فى النهى بإرادته القدر المشترك بين الحرمة و الكراهه، فيتعارض حينئذٍ المجاز و الاشتراك، و يمكن أن تكون كلتا الصورتين داخلتين فى محل النزاع.

(١). تعليل لقوله: «لا اعتبار بها».

(٢). أى: بدون إيجابها لظهور اللفظ فى المعنى، ضروره أنّ العبره فى باب الألفاظ إنّما هى بالظهور الذى هو حجه ببناء العقلاء، دون غيره من الوجوه الاستحسانيه التى غايتها إفاده الظن الذى لا دليل على اعتباره. و لعلّ استنادهم

ص: ٩١

أنه اختلفوا في ثبوت الحقيقة الشرعية (١) و عدمه على أقوال (٢) - في الترجيح إلى الوجه الاعتبارية لأجل إفادتها الظهور الذي ثبت اعتباره ببناء العقلاء، وإلا فلا أثر لتلك الوجه أصلاً كما عرفت.

(١). المراد بالحقيقة الشرعية - التي هي محل النزاع دون الحقيقة المتشرعية - ما هو أعم من الوضع التعيني و الوضع التعيني الحاصل في زمان الشارع بكثرة الاستعمال.

(٢). و هي سته: الأول: الثبوت مطلقاً.

الثاني: العدم كذلك.

الثالث: التفصيل بين العبادات و المعاملات بالثبوت في الأولى و العدم في الثانية.

الرابع: التفصيل بين الألفاظ الكثره الدوران كالصلاه و الصوم و نحوهما، و بين غيرها، بالثبوت في الأولى و ان كانت معاملته، و النفي في الثانية و ان كانت عباده.

الخامس: التفصيل بين عصر النبي صلى الله عليه و آله و بين عصر الصادقين عليهما الصلاه و السلام بالنفي في الأول و الثبوت في الثاني، لكن تسميته على هذا بالحقيقة المتشرعية أولى من تسميته بالحقيقة الشرعية.

السادس: التفصيل بين الألفاظ الكثره الدوران في زمان الشارع و ما بعده من عصر الصادقين عليهما السلام و ما بعده من سائر الأعصار، و بين غيرها بالعدم في تلك الألفاظ. لكن عدّ هذا من أقوال ثبوت الحقيقة الشرعية لا يخلو من غموض، لعدم أثر لكثرة الدوران في غير عصر الشارع في ثبوت الحقيقة الشرعية كما لا يخفى.

و قبل الخوض فى تحقيق الحال لا بأس بتمهيد مقال، و هو: أن الوضع التعينى كما يحصل بالتصريح بإنشائه كذلك يحصل باستعمال اللفظ فى غير ما وضع له كما إذا وضع له، بأن يُقصد الحكاياه عنه و الدلاله عليه بنفسه (١) لا بالقرينه و إن كان لا بد حينئذ (٢) من نصب قرينه، إلا أنه (٣) للدلاله على ذلك، لا على إرادته المعنى كما فى المجاز (٤)، -

(١). أى بنفس اللفظ ليمتاز عن الدلاله على المعنى المجازى الذى يكون بمعونه القرينه، و محصل ما أفاده فى المقام هو: أن الوضع التعينى خفيف المئونه، لأنه كما يتحقق بتصريح الواضع بإنشائه كأن يقول: إنى وضعت اللفظ الكذائى للمعنى الفلانى، كذلك يتحقق بنفس استعمال لفظ فى معنى يقصد الوضع له و الحكاياه عنه، فبنفس هذا الاستعمال يحصل الوضع، كما إذا قال لولده الذى لم يُعَين له اسماً بعد: - ناولونى ولدى هذا زيدا - قاصداً به تسميه ولده بزيد، فقبل الاستعمال لا يكون المستعمل فيه موضوعاً له، و بنفس الاستعمال يصير معنى حقيقياً للفظ.

و بالجملة: (لما كانت) دعوى الوضع التعينى هنا فى غايه الإشكال، إذ لو كان لبان، لعدم كونه من الأمور التى أُخفيت لدواع، و عدم كونه من قبيل عدم الوجدان لا يدل على عدم الوجود (ادعى) المصنف (قده) إمكانه بالنحو الثانى أى بنفس الاستعمال.

(٢). يعنى: حين قصد إنشاء الوضع بنفس الاستعمال.

(٣). أى: نصب القرينه إنما هو للدلاله على قصد الوضع بهذا الاستعمال.

(٤). فإن القرينه فيه تكون على إرادته المعنى المجازى، لأن اللفظ لا يدل عليه إلا مع القرينه الصارفه له عن المعنى الحقيقى.

ص: ٩٣

(١). لعله إشاره إلى امتناع الوضع التعيينى بنفس الاستعمال، لاستلزامه اجتماع الضدين، و ذلك لأنّ الوضع يقتضى تصور اللفظ استقلالاً، و الاستعمال الذى حقيقته إفاء اللفظ فى المعنى يقتضى تصور اللفظ مرآتاً، فقصد إنشاء الوضع بنفس الاستعمال يستلزم الجمع بين لحاظى الاستقلاليه و الآليه، و هو ممتنع لتضاد اللحاظين

(-)

(٢). هذا إشكال على إنشاء الوضع بهذا النحو، و حاصله: أنه يلزم أن لا يكون هذا الاستعمال حقيقياً و لا مجازياً، إذ (الأول) عبارته عن استعمال اللفظ فيما وضع له، و هو يقتضى سبق الوضع على الاستعمال، و المفروض إنشاء الوضع بنفس هذا الاستعمال، فلا يكون هذا الاستعمال بحقيقى. و (الثانى) عبارته عن الاستعمال فى غير ما وضع له مع العلاقة المعتبره بين المعنى الحقيقى و المجازى، و هذه العلاقة مفقوده هنا، فليس هذا الاستعمال مجازياً أيضاً، فلا يصح مثله. (-). هذا واضح بناءً على أنّ المراد بالاستعمال المحقق للوضع إفاء اللفظ فى معناه، و أمّا بناءً على كون المراد به إلقاء اللفظ بقصد إيجاد العلقه بينه و بين المعنى مع نصب قرينه على كونه بصدد إيجاد تلك العلقه - و هى الوضع - و هذا إنشاء للوضع بالفعل - كإنشاء التمليك بالمعاطاه - فلا بأس به و لا محذور فيه و بالجملة: فليس هذا من باب الاستعمال المنقسم إلى الحقيقى و المجازى، و لذا اعترف المصنف (قده) بأنّ عدم كونه حقيقياً و لا مجازياً غير ضائر. فالإشكال عليه بأنّ إنشاء الوضع بنفس الاستعمال يستلزم اجتماع اللحاظين المتضادين غير ظاهر، هذا. مضافاً إلى أنه - على فرض غلطيه هذا الاستعمال - لا وجه لمنع إنشاء الوضع به، لتحقق العلقه الوضعيه به قهراً من دون إناطه بشىء، كاللحن غير المغير للمعنى فى إنشاء العقود، فإنه غير مانع عن إنشائها.

كذلك (١) في غير ما وضع له بلا- مراعاة ما اعتبر في المجاز، فلا يكون بحقيقه و لا مجاز غير (٢) ضائر بعد ما كان مما يقبله الطبع و لا يستكره، و قد عرفت سابقاً (٣) أنه في الاستعمالات الشائعه في المحاورات ما ليس بحقيقه و لا مجاز (٤).

إذا عرفت هذا (٥) فدعوى الوضع التعيينى فى الألفاظ المتداوله فى لسان الشارع هكذا (٦) قريبه جداً

«-»

و مدعى القطع به غير مجازف قطعاً

«--»

(١). يعنى: كون استعمال اللفظ فى غير الموضوع له كاستعماله فى الموضوع له فى قصد الحكايه عنه بنفس اللفظ مجرداً عن القرينه.

(٢). خبر قوله «و كون»، و هذا دفع الإشكال، و حاصله: أن عدم كون الاستعمال حقيقياً و لا مجازياً ليس من اللوازم الباطله، لما تقدم فى الأمر الرابع من أن العبره فى صحه الاستعمال باستحسان الطبع له، و مع استحسانه له لا مانع منه و لو لم يكن شىء من العلاقات المعبره فى المجاز موجوداً، فلا وجه لحصر الاستعمال فى الحقيقى و المجازى، و إلا لم يصح استعمال اللفظ فى النوع أو الصنف أو المثل، لعدم كونه حقيقياً كما هو واضح، و لا مجازياً لعدم العلاقه.

(٣). أى: فى الأمر الرابع.

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

(٥). أى: التمهيد الذى تعرض له فى صدر المبحث بقوله: «لا بأس بتمهيد مقال».

(٦). أى: وضعه بنفس الاستعمال مع القرينه على كونه فى مقام إنشاء الوضع. (-). لم يظهر وجه وجيه لقربها، فإن ما أفاده من كون إنشاء الوضع بنفس الاستعمال لا يترتب عليه إلا إمكانه، و هو أعم من الوقوع، فلا يرتفع الشك فى ثبوت الحقيقه الشرعيه بهذه الدعوى.

(--). لم يظهر منشأ لهذا القطع، و مجرد عدم برهان على خلافه لا يصلح لأن يكون موجباً للقطع بوقوعه.

و يدل عليه (١) تبادر المعانى الشرعيه منها فى محاوراته. و يؤيد ذلك (٢) -

(١). أى: على الوضع التعيينى الحاصل بنفس الاستعمال على النحو المتقدم فى الألفاظ المتداوله فى لسان الشارع، و حاصله: أنَّ انسباق المعانى الشرعيه من تلك الألفاظ علامه الحقيقه

(-)

(٢). أى: الوضع التعيينى المتحقق بنفس الاستعمال، و محصل وجه التأييد هو: أنَّ استعمال الشارع لتلك الألفاظ فى المعانى الشرعيه لو كان على نحو المجاز لزم أن يكون ذلك مع العلاقه بينها و بين معانيها اللغويه، و هى مفقوده، إذ العلاقه التى يمكن فرضها فى المقام هى: علاقه الكل و الجزء، حيث إنَّ الصلاه بمعناها الشرعيه تشمل على الدعاء الذى هو معناها اللغوى، و هى مشروطه بشرطين:

(الأول) كون المركب حقيقياً.

و (الثانى) كون الجزء ركنياً، بأن يكون مما ينتفى بانتفائه الكل كالرقبه، و كلاهما مفقود فى المقام. أما الأوّل فواضح. و أمّا الثانى فلعدم كون الدعاء جزءاً رئيسياً للصلاه، فعلاقه الكل و الجزء المصحّحه للاستعمال مجازاً مفقوده.

ثم إنّه (قده) جعل هذا مؤيداً لا دليلاً، لاحتمال كفايه استحسان الطبع فى صحه الاستعمال، و عدم الحاجه إلى العلائق المذكوره فى كتب القوم. (-). إنَّ أريد به التبادر فى زماننا فلا إشكال فيه، لكن الثابت به هو الحقيقه فى الجمله، و ذلك لا يجدى، لأنَّ المقصود هو صيروره الألفاظ حقيقه فى المعانى الشرعيه فى زمان الشارع، و هذا لا يثبت بالتبادر عندنا، و إنّما يثبت بالتبادر فى زمان الشارع، و ذلك أوّل الكلام، و استصحاب القهقرى معارض بأصالة عدم النقل عن المعانى اللغويه، فالتبادر يُثبت الحقيقه المتشرعيه دون الشرعيه، و هو خلاف المقصود.

ص: ٩٦

أنه ربما لا يكون علاقه معتبره بين المعانى الشرعيه و اللغويه، فأى علاقه بين الصلاه شرعاً و الصلاه بمعنى الدعاء (١)، و مجرد اشتمال الصلاه على الدعاء لا يوجب ثبوت ما يعتبر من علاقه الجزء و الكل بينهما (٢) كما لا يخفى (٣)، هذا (٤) كله بناءً على كون معانيها مستحدثه فى شرعنا. و أمّا بناءً على كونها ثابتة فى الشرائع السابقه كما هو قضيه غير واحده من الآيات، مثل قوله تعالى: «كتب عليكم الصيام كما كتب... إلخ» و قوله تعالى: «و أذن فى الناس بالحج»، و قوله تعالى: «و أوصانى بالصلاه و الزكاه ما دمت حياً» إلى غير ذلك، فألفاظها (٥) حقائق لغويه لا شرعيه (٦)، و اختلاف الشرائع (٧) فيها -

(١). الذى هو معنى الصلاه لغه.

(٢). يعنى: بين المعنيين اللغوى و الشرعى للصلاه.

(٣). لفقدان الشرطين المعتبرين فى علاقه الكل و الجزء فى الصلاه، كما مر.

(٤). أى: للنزاع فى ثبوت الحقيقه الشرعيه و عدمه - بناءً على كون المعانى الشرعيه مستحدثه فى شرعنا - مجال واسع، و أمّا بناءً على وجودها فى الشرائع السابقه - كما هو مقتضى غير واحده من الآيات الشريفه - فلا مجال للنزاع فى ثبوتها فيها، لأنّ تلك الألفاظ على هذا لم تستعمل فى شرعنا إلاّ فى المعانى التى كانت ألفاظ العبادات مستعمله فيها فى الشرائع السالفه، فليست هذه المعانى مما اخترعها الشارع حتى يقال: إنّ استعماله لها هل كان على نحو الحقيقه، بأنّ وضع تلك الألفاظ لهذه المعانى أم على نحو المجاز؟.

(٥). أى: ألفاظ العبادات.

(٦). لعدم اختراع الشارع لتلك المعانى، بل استعمالها فى المعانى التى كانت فى الشرائع الماضيه.

(٧). إشاره إلى توهم و دفع، أمّا التوهم، فحاصله: أنه كيف يمكن أن

ص: ٩٧

جزءاً و شرطاً لا يوجب اختلافها في الحقيقة و الماهية، إذ لعله كان من قبيل ---تكون معاني ألفاظ العبادات من الصلاة و الزكاة و غيرهما في الشرائع السابقة و في شريعتنا واحده، مع الاختلاف الفاحش بينهما في الأجزاء و الشرائط؟ فهذا الاختلاف يكشف عن اختلاف المعاني، فتكون معاني ألفاظ العبادات في تلك الشرائع متغايرة لمعانيها في شريعتنا، فيبقى للنزاع في ثبوت الحقيقة الشرعية مجال.

و أما الدفع - و هو الذي أشار إليه بقوله: «إذ لعله كان... إلخ» فملخصه: أنّ هذا الاختلاف لا يكشف عن التغير المذكور، إذ يمكن أن يكون هذا الاختلاف بحسب المصداق لا الماهية، كما إذا فرض أنّ الصلاة لغه هي ما يوجب القرب إليه سبحانه و تعالى، فإنّ اختلاف مصداقيه بحسب الشرائع لا يوجب اختلافاً في ذلك المعنى الواحد، و لا يضر بوحدته

(-)

فإنّ الاختلاف في المصداق بحسب (-). إذا كانت الألفاظ المستعمله في تلك المعاني في الشرائع السابقة هي نفس ألفاظ الصلاة و الصوم و غيرهما من الألفاظ المستعمله فيها في شريعتنا، فدعوى اتحاد الماهية و كون الاختلاف في المصداق حينئذٍ قريبه جداً. (و أما إذا كانت) الألفاظ المستعمله في الشرائع السابقة غير الألفاظ المستعمله في شريعتنا، و لم تكن هذه الألفاظ في القرآن المجيد إلّا حاكية عن وجود هذه المعاني في تلك الشرائع من دون دلالتها على كون الألفاظ المستعمله فيها هي هذه الألفاظ المتداوله في شريعتنا، بل المقطوع به متغايره لغاتهم للغه العرييه، (فللنزاع) في ثبوت الحقيقة الشرعية حينئذٍ مجال، لأنّ التسميه بهذه الأسماء العرييه تكون من الشارع، لكن في بعض الروايات أنّ سليمان بن داود عليه السلام كان يتكلم مع زوجاته و ندمائه و في الحروب باللغات المختلفه، و كان يسمي العبادات بالألفاظ العرييه المتداوله عندنا، بل و كذلك غيره من الأنبياء عليهم السلام، فلاحظ.

ص: ٩٨

الاختلاف في المصاديق و المحققات، كاختلافها (١) بحسب الحالات في شرعنا كما لا يخفى. ثم لا يذهب عليك أنه مع هذا الاحتمال (٢) لا مجال لدعوى الوثوق فضلاً عن القطع بكونها (٣) حقائق شرعية، و لا (٤) لتوهم دلالة الوجوه التي ذكرها على ثبوتها (٥) لو سلم دلالتها (٦) على الثبوت لولاه (٧)، و منه (٨) -حالات المكلف موجود في شرعنا أيضاً، فكما لا يقدح اختلافها في شرعنا في وحده الماهية، فكذلك لا يضر اختلافها بوحدتها بحسب الشرائع السابقة أيضاً، فلا يبقى حينئذ مجال للقول بثبوت الحقيقة الشرعية.

(١). أى: اختلاف المعانى.

(٢). أى: احتمال كون المعانى لغوية، و أنّ الاختلاف يكون في المصاديق، و قد ذهب - الباقلانى - إلى هذا الاحتمال الذى لا يبقى معه مجال لدعوى الوثوق فضلاً عن القطع بكون ألفاظ العبادات حقائق شرعية.

(٣). أى: يكون ألفاظ العبادات.

(٤). يعنى: و لا- مجال أيضاً لتوهم دلالة الوجوه التي أقاموها على ثبوت الحقيقة الشرعية، فإنها - بعد تسليم دلالتها في أنفسها على ثبوتها - لا يمكن الاستناد إليها في إثباتها أيضاً، و ذلك لفرض وجود الاحتمال المزبور، و هو كون المعانى حقائق لغوية، و قد اشتهر: إذا جاء الاحتمال بطل الاستدلال.

(٥). أى: ثبوت الحقيقة الشرعية.

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

(٧). أى: لو لا هذا الاحتمال، يعنى: أنّ تلك الوجوه لو فرض دلالتها على ثبوت الحقيقة الشرعية، فلا يمكن الاستدلال بها لأجل هذا الاحتمال.

(٨). يعنى: و من هذا الاحتمال، و ضمير - معه - راجع إليه أيضاً.

انقذح حال دعوى الوضع التعينى معه (١)، و مع الغض عنه (٢) فالإنصاف أن منع حصوله (٣) فى زمان الشارع فى لسانه و لسان تابعيه مكابره، نعم (٤) حصوله فى خصوص لسانه ممنوع، فتأمل (٥)، و أما الثمره بين القولين (٦) -

(١). أى: مع هذا الاحتمال، فإنه لا يبقى حينئذٍ وثوق بالوضع التعينى.

(٢). أى: عن هذا الاحتمال.

(٣). أى: الوضع التعينى، فإن كثره استعمال ألفاظ العبادات فى المعانى الشرعيه توجب الوضع التعينى فى زمان الشارع، و إنكاره مكابره، فنفى الوضع بنحو السلب الكلى غير سديد، بل الوضع التعينى بنحو الإيجاب الجزئى ثابت.

(٤). هذا استدراك على ثبوت الوضع التعينى فى زمانه مطلقاً حتى فى لسانه صلى الله عليه و آله بالخصوص، يعنى: أن الوضع التعينى فى خصوص لسانه صلى الله عليه و آله لم يثبت و إن ثبت فى لسان غيره من تابعيه سواء أ كان صحابياً أم غيره، و إذا شك فى ثبوته فى لسانه صلى الله عليه و آله فأصالة عدم النقل تنفيه.

(٥). لعله إشاره إلى: أن منع الوضع التعينى فى لسانه صلى الله عليه و آله مع طول زمان استعماله صلى الله عليه و آله لألفاظ العبادات فى هذه المعانى الشرعيه خصوصاً لفظ - الصلاة - فى غايه البعد. أو إلى: أن منع الوضع فى لسانه صلى الله عليه و آله ينافى ما أفاده من قرب دعوى الوضع التعينى فى لسانه صلى الله عليه و آله، و أن المدعى للقطع بها غير مجازف.

(٦). أى: القول بثبوت الحقيقه الشرعيه و القول بعدمه، و تقريب الثمره:

أنه على القول بعدم ثبوتها يلزم حمل الألفاظ الواقعه فى كلام الشارع المجرده عن القرائن على معانيها اللغويه، و على القول بثبوتها فإن علم تأخر الاستعمال عن زمان الوضع سواء كان تعيينياً أم تعينياً يلزم حملها على المعانى الشرعيه، و ان شك فى تاريخه و أنه هل كان قبل وضع هذه الألفاظ للمعانى الشرعيه أم

ص: ١٠٠

فتظهر فى لزوم حمل الألفاظ الواقعه فى كلام الشارع بلا قرينه على معانيها اللغويه - مع عدم الثبوت - و على معانيها الشرعيه على الثبوت فيما إذا علم تأخر الاستعمال (١)، و فيما إذا جهل التاريخ (٢) ففيه إشكال (٣)، و أصاله (٤) تأخر --بعده؟ فهل تحمل على المعاني اللغويه، لأصاله تأخر الوضع عن الاستعمال، أو أصاله عدم النقل إلى زمان استعمالها، أم تحمل على المعاني الشرعيه، لأصاله تأخر الاستعمال عن الوضع؟ فيه إشكال سيأتى.

(١). أى: تأخر الاستعمال عن النقل إلى المعاني الشرعيه.

(٢). أى: تاريخ الاستعمال، و أنه هل كان قبل النقل إلى المعاني الشرعيه لتحمل على المعاني اللغويه، أم بعده لتحمل على المعاني الشرعيه؟.

(٣). من أصالتي تأخر الوضع و عدم النقل إلى زمان استعمالها، فتحمل على المعاني اللغويه، و من أصاله تأخر الاستعمال عن الوضع، فتحمل على المعاني الشرعيه، كما مر آنفاً.

(٤). غرضه: عدم جواز حملها على المعاني الشرعيه اعتماداً على أصاله تأخر الاستعمال، لوجهين:

الأول: أنها معارضه بأصاله تأخر الوضع الموجه لحمل الألفاظ على المعاني اللغويه.

الثانى: أنه مع الغرض عن المعارضه المذكوره لا- دليل على اعتبار أصاله تأخر الحادث فى نفسها أصلاً، إذ لو أُريد بها الاستصحاب الشرعى بأن يستصحب عدم الاستعمال إلى زمان الوضع، ففيه: أنه يكون مثبتاً، و ذلك لأن وصف تأخر الحادث - و هو تأخر الاستعمال عن الوضع - لازم عقلى للمستصحب، و هو عدم تحقق الاستعمال إلى زمان الوضع، و المفروض: أن الأثر - و هو الحمل على

ص: ١٠١

الاستعمال مع معارضتها بأصالة تأخر الوضع لا دليل على اعتبارها تعبدًا إلا على القول بالأصل المثبت، و لم يثبت بناء من العقلاء على التأخر مع الشك (١)، و أصاله عدم النقل (٢) إنما كانت معتبره في ما إذا شك في أصل النقل، لا في تأخره، -المعاني الشرعيه - لا- يترتب على نفس المستصحب، بل على لازمه العقلي، و هو تأخر الاستعمال عن الوضع، و قد قرر في محله عدم حجيه الأصل المثبت، و لو أُريد بها الأصل العقلائي أى بناؤهم على ترتيب آثار التأخر عن الحادث الذى شك في تقدمه و تأخره، فان ثبت هذا البناء منهم فلا كلام، و الا فلا وجه لاعتباره، و الشك في اعتباره كافٍ في القطع بعدم الثبوت.

(١). فعلى هذا لا- يمكن حمل تلك الألفاظ الواقعة في كلام الشارع على المعاني الشرعيه مع الشك في تقدم استعمالها على نقلها عن المعاني اللغويه إلى الشرعيه، و تأخره عنه.

(٢). غرضه: تضعيف احتمال حمل الألفاظ على معانيها اللغويه اعتماداً على أصاله عدم النقل مع الشك في تقدم استعمال الشارع لها على الوضع و تأخره عنه، بأن يقال: إنه يشك في نقل الألفاظ عن معانيها إلى المعاني الشرعيه قبل هذا الاستعمال أو بعده، فيستصحب عدم النقل فتحمل على معانيها اللغويه.

وجه الضعف: أن أصاله عدم النقل لم يثبت اعتبارها إلا- في أصل النقل بمعنى أنه إذا شك في نقل لفظ عن معناه إلى معنى آخر، فحينئذٍ يجرى فيه الأصل، و أمّا إذا علم بالنقل و شك في تاريخه، فلم يثبت اعتبار أصاله عدم النقل فيه، و المفروض في المقام هو الجهل بتاريخ النقل لا بأصله

(-)

فيعامل مع تلك الألفاظ معامله المجهول. (-). الظاهر عدم الفرق في حجيه أصاله عدم النقل بين الشك في أصل النقل و تاريخه، فسقوطها إنما هو للمعارضه، لا لعدم حجيتها في الجهل بتاريخ النقل.

ص: ١٠٢

فتأمل (١).

(العاشر)

إشاره

أنه وقع الخلاف في أنّ ألفاظ العبادات أسامٍ لخصوص الصحيحه أو الأعم منها؟

وقبل الخوض في ذكر أدله القولين يذكر أمور:

(منها)

أنه لا شبهه في تأتي الخلاف على القول بثبوت الحقيقه الشرعيه (٢) و في جريانه (٣) على القول بالعدم (٤) إشكال (٥)، و غايه ما يمكن أن يقال في تصويره (٦) -

(١). لعله إشاره إلى أنه لا فرق في اعتبار أصله عدم النقل بين الجهل بأصل النقل، و بين الجهل بتاريخه مع العلم بأصله. أو إشاره إلى سقوط الثمره المذكوره، لما عن بعض المتتبعين من العلم بكون هذه المعاني الشرعيه مراده للشارع في جميع الاستعمالات، سواء أ كان استعمالها قبل النقل أم بعده، فلا يبقى مورد للشك في المراد الاستعمالي من هذه الألفاظ حتى تترتب عليه هذه الثمره.

(٢). لوضوح صحه أن يقال: إنّ ألفاظ العبادات هل وضعها الشارع لخصوص الماهيات الصحيحه أم لما يعم الفاسده؟ و هذا الخلاف لا ينافي مطلوبيه خصوص الصحيحه شرعاً، لأنّ النزاع هنا في التسميه لا في متعلق الأمر الشرعي.

(٣). أي: في جريان الخلاف.

(٤). أي: عدم ثبوت الحقيقه الشرعيه.

(٥). لا-اعتراف الأعمى - لو ثبت لديه أنّ الشارع استعمالها مجازاً في الأعم - بصحه استعمالها مجازاً في الصحيحه أيضاً، و اعتراف الصحيحى - أيضاً لو ثبت لديه أنه استعمالها مجازاً في الصحيح - بصحه الاستعمال المجازى في الفاسده أيضاً، فلا يتصور حينئذٍ بينهما نزاع، و لكن مع ذلك قيل بإمكان تصويره.

(٦). أي: تصوير الخلاف، توضيحه: أنّ المنسوب إلى شيخنا الأعم الأعم الأنصارى قدس سره في تقريب النزاع - بناءً على عدم ثبوت الحقيقه الشرعيه - هو:

أنّ النزاع وقع على هذا (١) في أنّ الأصل في هذه الألفاظ المستعمله مجازاً في كلام الشارع هو استعمالها في خصوص الصحيحه أو الأعم، بمعنى أنّ أيّهما (٢) قد اعتبرت العلاقة بينه وبين المعاني اللغويه ابتداءً، وقد استعمل في الآخر بتبعه و مناسبتة؟، كى ينزل كلامه عليه مع القرينه الصارفه عن المعاني اللغويه و عدم قرينه أخرى معينه للآخر (٣)، و أنت خير بأنه لا يكاد يصح هذا (٤) إلا- إذا- أنّ العلاقة المجازيه هل اعتبرت ابتداءً بين المعاني اللغويه و بين المعاني الشرعيه الصحيحه، ثم استعملت ألفاظ العبادات فيما يعم الفاسده بالتبع و المناسبه ليكون من قبيل سبك مجاز في مجاز؟، أم اعتبرت ابتداءً بينها و بين المعاني الشرعيه الجامعه بين الصحيحه و الفاسده؟ فعلى الأوّل تحمل الألفاظ مع القرينه الصارفه عن المعاني اللغويه و عدم قرينه معينه لأحد المعنيين على الصحيحه، و على الثانى تحمل كذلك على الأعم.

(١). أى: على القول بعدم ثبوت الحقيقه الشرعيه، فنزاع الصحيح و الأعم يجرى على كل من القول بثبوت الحقيقه الشرعيه و عدمه.

(٢). يعنى: أيّاً من الصحيح و الأعم، فإنّ لوحظت العلاقة بين المعنى اللغوى و بين الصحيح، فاستعمالها فى الأعم محتاج إلى مئونه زائده، و ان لوحظت بينه و بين الأعم، فاستعماله فى الصحيح كذلك.

(٣). يعنى: عدم قرينه معيّنه للمعنى الآخر العدى لم يلاحظ العلاقة ابتداءً بينه و بين المعنى اللغوى، و هذه القرينه غير القرينه الصارفه عن المعنى اللغوى.

(٤). أى: هذا التصوير، فإنّه و إن كان بحسب الثبوت ممكنًا، لكنه لا يُجدى فى مقام الإثبات حتى تحمل الألفاظ على أحد المعنيين بالخصوص، بل لا بد فى ترتيب الأثر المقصود - و هو: حمل الألفاظ على خصوص أحد المعنيين - من

علم أنّ العلاقة إنّما اعتبرت كذلك (١)، و أنّ بناء الشارع في محاوراته استقر عند عدم نصب قرينه أخرى (٢) على إرادته (٣) بحيث كان هذا (٤) قرينه عليه من غير حاجة إلى قرينه معينه أخرى (٥)، و أنّي لهم بإثبات ذلك (٦).

و قد انقدح بما ذكرنا (٧) تصوير النزاع على ما تُسبب إلى -العلم بوقوع هذا التصوير لا مجرد إمكانه، فما أفاده الشيخ (قده) من التصوير المزبور يجدى في مقام الثبوت دون الإثبات.

(١). يعنى: بين خصوص الصحيح أو خصوص الأعم و بين المعنى اللغوى.

(٢). يعنى: غير القرينه الصارفه.

(٣). أى: إرادته أحد المعنيين بالخصوص الذى اعتبرت العلاقة ابتداءً بينه و بين المعنى اللغوى، فقولته: «على إرادته» متعلق ب - استقر -، و ضمير - إرادته - راجع إلى أحد المعنيين.

(٤). يعنى: هذا البناء الذى قد استقر عنده صلى الله عليه و آله.

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

(٦). أى: إثبات هذا البناء من الشارع، حاصله: أنه لا - دليل لهؤلاء على إثبات البناء المذكور من الشارع ليكون مستنداً لهذا التصوير فى مقام الإثبات، و مجرد إمكانه ثبوتاً لا يسوّغ المصير إليه إثباتاً. هذا تمام الكلام فى تصوير النزاع على القول بعدم ثبوت الحقيقه الشرعيه، و أنّ استعمال ألفاظ العبادات فى المعانى المخترعه مجاز.

(٧). يعنى: من تصوير النزاع على القول بعدم الحقيقه الشرعيه ظهر

(-)

(-). لم يظهر مما تقدم إلاّ تصوير النزاع فى نفس ألفاظ العبادات بناءً على إنكار الحقيقه الشرعيه، و البناء على كون استعمالها فى الماهيات المخترعه مجازاً،

ص: ١٠٥

الباقلانى (١)، و ذلك بأن يكون النزاع فى أن قضيه القرينه المضبوطه التى لا يتعدى عنها إلا بالأخرى (٢). -

(١). من أن ألفاظ العبادات لم تستعمل فى المعانى الشرعيه، بل استعملت فى معانيها اللغويه، و أن المعانى الشرعيه أُريدت بالقرائن من قبيل تعدد الدال و المدلول، بأن استعمل الشارع لفظ الصلاه فى معناه اللغوى، و أراد الخصوصيات التى اعتبرها فى متعلق الأمر بها من دوال أخرى، بيان ذلك: أن النزاع كما يتصور بناءً على نفى الحقيقه الشرعيه، و كون الاستعمال فى المعانى المخترعه مجازاً كذلك يتصور بناءً على مذهب الباقلانى، غايه الأمر: أن مركز النزاع حينئذٍ هو القرائن الداله على المعانى الشرعيه، لا نفس الألفاظ المستعمله فى الماهيات المخترعه مجازاً - بناءً على إنكار الحقيقه الشرعيه - بأن يقال: إن القرينه الداله على الخصوصيات الزائده على المعنى اللغوى هل تدل على الخصوصيات الصحيحه أم الأعم منها؟ فمحل النزاع تلك القرائن لا نفس ألفاظ العبادات.

(٢). يعنى بالقرينه الأخرى الداله على خلاف ما تدل عليه تلك القرينه، كما إذا فرض دلالة القرينه الأولى على خصوص الصحيح، فإنه لا يعدل عنها إلى إرادته الأعم إلا بقرينه أخرى داله عليه. _____ و أما تصويره فى القرائن الداله على الأمور الزائده التى اعتبرها الشارع فى معنى الصلاه لغه - كما هو مذهب الباقلانى - فلم يظهر مما تقدم، إلا أن يكون مراده (قدس سره) مثل التصوير المتقدم فى نفس ألفاظ العبادات، و هو و ان كان صحيحاً لكنه خارج عن مورد البحث، فإن مورد النزاع فى بحث الصحيح و الأعم هى ألفاظ العبادات دون غيرها. مضافاً إلى أنه مجرد فرض ممكن، و لا دليل على وقوعه، فالأولى تحرير النزاع على القول بثبوت الحقيقه الشرعيه فقط.

ص: ١٠٦

الداله (١) على أجزاء المأمور به و شرائطه هو تمام الأجزاء و الشرائط (٢)، أو هما (٣) فى الجملة، فلا تغفل.

(و منها)

أنّ الظاهر أنّ الصّحه عند الكل بمعنى واحد و هو التماميه (٤)، و تفسيرها بإسقاط القضاء كما عن الفقهاء أو بموافقه الشريعه كما عن المتكلمين أو غير ذلك إنّما هو بالمهم من -

(١). صفة لقوله: «القرينه المضبوطه».

(٢). و هو معنى الصحيح حتى تختص بالصحيحه.

(٣). أى: الأجزاء و الشرائط فى الجملة، و هو معنى الأعم من الفاسد حتى يثبت كونها للأعم.

(٤). غرضه: التنبيه على عدم اختلاف فى معنى الصّحه، و أنّ اختلاف التعبيرات عنها لا يرجع إلى اختلاف فى مفهومها، بل لَمّا كانت الأ-غراض مختلفه عبّر كلّ عن الصّحه بلازمها الموافق لغرضه، و الاختلاف فى التعبير عن اللازم لا- يوجب اختلافاً فى الملزوم، فنقول: إنّ الصّحه معناها التماميه، لكن لَمّا كان غرض الفقيه البحث عن حال فعل المكلف الذى هو موضوع علمه عرّف الصّحه بإسقاط القضاء أو الإعادته أو نظائرها. (و لَمّا كان) غرض المتكلم البحث عما يرجع إلى المبدأ و صفاته و أفعاله التى منها أو امره و نواهيته، و موافقتها الموجهه لاستحقاق المثوبه و مخالفتها الموجهه لاستحقاق العقوبه (عرّف) الصّحه بموافقه الأمر أو الشريعه، و هكذا عرّفها كلّ بما يوافق غرضه، و من المعلوم: أنّ التماميه التى هى معنى الصّحه تستلزم سقوط القضاء و الإعادته، و موافقه الأمر أو الشريعه.

و بالجملة: فالصّحه عند الكل بمعنى واحد و هو التماميه من حيث الأجزاء و الشرائط، لا من حيث الأجزاء فقط كما عن الوحيد البهبهانى (قده).

ص: ١٠٧

(١). أى: من لوازم الصحه

(-)

(-). مع وحده معناها. ثم إنَّ النسبه بين لازميها - و هما إسقاط القضاء و موافقه الأمر - عموم من وجه، لاجتماعهما فى صلاه المختار، فإنَّها - لموافقتهما للشريعه و إسقاطها القضاء - يترتب عليها هذان الأثران، و تفارقهما فى الصلاه الجهرية التى أخفت فيها جهلاً بالحكم، أو الإخفاته التى أجهر فيها كذلك، فإنَّها صحيحه عند الفقيه، لكونها مسقطه للقضاء، و فاسده عند المتكلم، لعدم موافقتها للأمر، و لذا قيل باستحقاق العقوبه على ترك الجهر أو الإخفات جهلاً، و كذا الإتمام فى موضع القصر كذلك، و فى الصلوات العذريه المحرزه شرائطها بالأمارات الشرعيه أو الأصول العمليه، كإتيان الصلاه إلى الجبهه التى شهدت بينه بكون قبله فيها، أو إتيانها فى لباس شهدت بينه بطهارته، أو بعدم كونه من الحرير للرجل أو مما لا يؤكل، أو إتيان الصلاه باستصحاب الطهاره الحديثيه مع انكشاف الخلاف، فإنَّ الصلاه فى هذه الموارد موافقه للأمر و الشريعه، نظراً إلى وجود الأمر الظاهري فيها، و ليست مسقطه فى بعض تلك الموارد للقضاء. و بالجملة: فقد يترتب على الصحه أثران، و قد يترتب عليها أثر واحد، و مع ذلك لا يختلف معناها و هو التماميه. ثم لا يخفى أنَّ الفساد فى العبادات بناءً على وضعها؛ ج لله لله؛ للصحيح غير الفساد فى الأعيان الخارجيه كالبطيخ و الرمان و غيرهما، و ذلك لأنَّ الفساد فى الماهيات المخترعه مساوق لعدمها، لعدم انطباق المسمى بالصلاه مثلاً- على فاقد جزء أو شرط حقيقه، و هذا بخلاف البطيخ و أمثاله، فإنَّ عنوانها صادق على الفاسد حقيقه، كصدقه كذلك على الصحيح. و بالجملة: فالناقص جزءاً أو شرطاً من الماهيات المخترعه ليس من أفرادها حقيقه، فمرادهم بالفساد عدم انطباق الأمور به على المأتى به الكاشف عن عدم فرديه الفاسد للطبيعى المأمور به.

اختلافه (١) بحسب اختلاف الأنظار، وهذا (٢) لا يوجب تعدد المعنى، كما لا يوجبه (٣) اختلافها بحسب الحالات من السفر و الحضر و الاختيار و الاضطرار إلى غير ذلك، كما لا يخفى (٤). و منه (٥) ينقذح أنّ الصّحه و الفساد أمران إضافيان، فيختلف شىء واحد صحه و فساداً بحسب الحالات، فيكون تاماً بحسب حاله و فاسداً بحسب أخرى (٦)، فتدبر جيداً.

(و منها)

أنّه لا بد (٧) على كلا القولين من قدر جامع فى البين كان هو -

(١). أى: اختلاف المهم من لوازم الصّحه بحسب اختلاف الأنظار، كما مرّ آنفاً.

(٢). أى: و هذا الاختلاف لا يوجب تعدد معنى الصّحه.

(٣). أى: كما لا يوجب تعدد معنى الصّحه اختلافها بحسب حالات المكلف كالسفر و الحضر، فإنّ صلاه المسافر غير صلاه الحاضر، و الأولى صحيحه بالنسبه إلى المسافر و باطله فى حق الحاضر، و كذا الاختيار و الاضطرار، فإنّ الصلاه مع الطهاره التراييه صحيحه للمضطر، و فاسده للمختار.

(٤). فإنّ هذه الاختلافات ترجع إلى الاختلاف فى المصاديق، لا إلى الاختلاف فى المفهوم أعنى التماميه التى هى معنى الصّحه.

(٥). أى: و من اتحاد معنى الصّحه عند الكل و اختلافه بحسب اختلاف حالات المكلف.

(٦). فإنّ الصلاه عن جلوس صحيحه للعاجز عن القيام، و فاسده للقادر عليه، فالصّحه و الفساد من الأمور الإضافيه المختلفه بحسب الحالات، و ليستا من الأمور الحقيقيه غير المختلفه بحسبها.

(٧). وجه اللابديه هو: التسالم على عدم كون وضع ألفاظ العبادات من

المسمى بلفظ كذا (١)، ولا إشكال في وجوده بين الأفراد الصحيحه وإمكان الإشاره إليه بخواصه وآثاره (٢)، فإنَّ الاشتراك في الأثر كاشف عن الاشتراك في جامع واحد (٣) يؤثر الكل -قبيل وضع المشترك اللفظي، بأن تكون موضوعه لكل فرد من أفراد المعاني بوضع على حده، بل المسلم بينهم أنَّها من قبيل المشترك المعنوي، وأنَّ صدق - الصلاة - مثلا على الأفراد إنما هو من باب انطباق الكلي على أفرادها، فلا بد من قدر جامع بين الأفراد يكون هو المسمى بلفظ الصلاة مثلا، فتكون نتيجة ذلك أنَّ ألفاظ العبادات حينئذٍ من باب الوضع العام والموضوع له العام سواء أقلنا بوضعها للصحيح أم للأعم، والشاهد على هذه النتيجة هو: نزاعهم في تصوير الجامع على كلاً- القولين ليكون ذلك الجامع الكلي موضوعاً له، فإنَّ ظاهره التسالم على عموميه الموضوع له واختصاص نزاعهم في تعيينه وعنوانه.

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

(٢). بحيث تكون الخواص والآثار المذكوره في الروايات عناوين مشيره إلى معنون واحد يكون جامعاً بين الأفراد وإن لم نعرفه بعينه، لأنَّ معرفته بشخصه لا دخل لها في مؤثرته.

(٣). بناءً على قاعده عدم إمكان صدور الواحد إلا عن الواحد، وامتناع صدور معلول واحد عن علل متعدده، وحيث إنَّ الأثر المترتب على الصلاة بما لها من الأفراد المتعدده واحد، فلا بد أن يكون المؤثر فيه أيضاً واحداً، إذ لو كان الأثر الوجداني مستنداً إلى خصوصيه كل فرد لزم تأثير العلل المتعدده في معلول واحد، وهو ممتنع حسب الفرض، فلا بد من كون المؤثر واحداً، وهو الجامع المنطبق على جميع الأفراد الصحيحه

(-)

(-). قد أُورد على هذه القاعده بأنَّ موردها هو: ما إذا كان الأثر

ص: ١١٠

فيه (١) بذلك الجامع، فيصح تصوير المسمى بلفظ الصلاة مثلاً- بالناهيه عن الفحشاء و ما هو معراج المؤمن و نحوهما . و
(٢)الإشكال فيه (٣) بأن الجامع لا يكاد -

(١). أى: فى ذلك الأثر الوجدانيّ، كالنهى عن الفحشاء.

(٢). مثل «ما هو خير موضوع» و (قربان كل تقى) و غيرهما ممّا جعل اسماً لذلك الجامع الذاتى الذى به يؤثّر جميع أفرادها فى ذلك الأثر الوجدانيّ.

(٣). أى: فى هذا التصوير، ثم إنّ هذا الإشكال قد حُكى عن تقارير بحث شيخنا الأعظم الأنصارى (قده)، و حاصله: أنّ هذا الجامع المفروض بين الأفراد الصحيحه إمّا مركب و إمّا بسيط، و لا يصح الالتزام بشىء منهما، ضروره أنّه إن كان مركّباً فلا ينطبق على جميع الأفراد الصحيحه المختلفه زياده و نقصاً بحسب حالات المكلف، مثلاً- إذا فرض كون ذلك الجامع أربع ركعات فهى صحيحه بالنسبه إلى أفراد صلاه الحاضر و فاسده بالنسبه إلى أفراد صلاه المسافر، و كذا الحال بالنسبه إلى الصلوات الاضطراريه، فإنّ القيام جزءٌ لصلاه القادر عليه و ليس جزءاً لصلاه العاجز عنه، فإذا كانت أجزاء الصلاه تسعه مثلاً تكون للعاجز عن القيام ثمانيه، فأى مركّب يكون جامعاً بين جميع الأفراد الصحيحه فى تمام حالات المكلف بحيث ينطبق بوزان واحد على كل من الفاقد و الواجد. _===== واحداً شخصياً، دون ما إذا كان واحداً نوعياً كالنهى عن الفحشاء و غيره المترتب على الصلاه، فإنّ لهذا الأثر و غيره مراتب متفاوتة بالشده و الضعف، و ليس واحداً شخصياً حتى يلزم وجود جامع بين عللها، كالحراره المختلفه عللها من الشمس و النار و الحرکه، فقاعده عدم صدور الواحد إلاّ عن الواحد أجنبيه عن المقام، و لو سلّم جريان هذه القاعده فى الواحد النوعىّ أيضاً فإنّما هو فيما إذا كان المؤثر عله تامه لا مُعدداً كالمقام، فإنّ العبادات مُعدّات لآثارها لا علل تامه.

ص: ١١١

يكون أمراً مركباً، إذ كل ما فرض جامعاً يمكن أن يكون صحيحاً و فاسداً لما عرفت (١). و لا أمراً بسيطاً، لأنه لا يخلو إمّا أن يكون هو عنوان المطلوب - (١). من كون الصّحة و الفساد أمرين إضافيين مختلفين بحسب اختلاف حالات المكلف، هذا كله إذا كان الجامع مركباً. و ان كان بسيطاً فلا يخلو إمّا أن يكون هو عنوان المطلوب، أو ملزوماً مساوياً له كعنوان المحبوب أو ذى المصلحه أو نحوهما. و كلاهما غير ممكن، أمّا (الأول) فلما يرد عليه من إشكالات ثلاثه: أحدها: أنه غير معقول، لأنّ هذا الجامع الذي هو عنوان المطلوب المسمى بالصلاه مثلاً إنّما يتحقق بتعلق الأمر و الطلب به، و بهذا الاعتبار يكون متأخراً رتبه عن الطلب، و حيث إنّ الطلب يتعلق به فهو موضوع للطلب، و الموضوع مقدم رتبه على الحكم، فبهذا الاعتبار يكون متقدماً رتبه على الطلب.

و نتيجة هذا التقريب: أن يكون عنوان المطلوب حين كونه متأخراً متقدماً، و هو المقصود بما ذكرناه من عدم المعقوليه، لكونه مستلزماً للدور.

ثانيها: أنه يستلزم أن يكون لفظ الصلاه مثلاً و لفظ المطلوب مترادفين، و لازم ترادفهما صحه استعمال كل منهما موضع الآخر، كما في لفظي - البشر - و - الإنسان - و غيرهما من الألفاظ المترادفه، فلا بد حينئذٍ من صحه استعمال لفظ المطلوب مكان الصلاه و بالعكس، مع عدم التزامهم بذلك، فهذا كاشف عن عدم كون الموضوع له عنوان المطلوب.

ثالثها: أنّ لازم هذا العنوان البسيط الجامع بين الأفراد الصحيحه عدم جريان البراءه إذا شك في جزئيه شىء أو شرطيته للعباده، لكون الشك حينئذٍ في المحصّل، إذ لا- إجمال في الأمور به و هو العنوان البسيط، و قد قرر في محله عدم جريان البراءه في المحصل، فينسند باب البراءه في العبادات، و يفتح فيها باب الاحتياط، و هذا خلاف ما اشتهر بينهم من جريان البراءه في العبادات.

أو ملزوماً مساوياً له، و الأول (١) غير معقول، لبداهه استحاله أخذ ما لا يأتي إلا من قبل الطلب في متعلقه، مع (٢) لزوم الترادف بين لفظه الصلاه و المطلوب، و عدم (٣) جريان البراءه مع الشك في أجزاء العبادات و شرائطها، لعدم الإجمال حينئذٍ (٤) في الأمور به فيها (٥)، و إنما الإجمال فيما يتحقق به (٦)، و في مثله لا- مجال لها (٧) كما حقق في محله، مع أن المشهور القائلين بالصحيح قائلون بها (٨) في الشك فيها، و بهذا (٩) يشكل لو كان البسيط هو ملزوم المطلوب -

(١). و هو كون الجامع عنوان المطلوب.

(٢). إشاره إلى الإشكال الثاني و هو الترادف.

(٣). معطوف على - الترادف - و هو إشاره إلى الإشكال الثالث أعني انسداد باب البراءه في العبادات.

(٤). أي: حين كون المسمى عنوان المطلوب، و قوله: «لعدم» تعليل لعدم جريان البراءه، و قد تقدم تقريبه آنفاً.

(٥). أي: في العبادات.

(٦). أي: فيما يتحقق به الأمور به، و هو المحصّل.

(٧). أي: للبراءه، لكون الشك في محقق الأمور به و محصّله، لا نفسه.

(٨). أي: البراءه، فإنهم قائلون بها في الشك في العبادات.

(٩). أي: و بعدم جريان البراءه في العبادات يشكل لو كان الجامع البسيط ملزوم المطلوب أيضا كعنوان المحبوب، لكون الشك فيه في المحصّل أيضا، لا نفس الأمور به

(-)

(-). لا- يخفى: أن إشكال الترادف أيضا وارد على فرض كون الجامع ملزوم المطلوب. و يمكن أن يقال بعدم لزوم المحذور المذكور من عدم جريان البراءه في

ص: ١١٣

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

(١). يعنى: كورود هذا الإشكال على ما إذا كان الجامع البسيط هو عنوان المطلوب.

(٢). خبر لقوله: «و الإشكال» و دفع له، و حاصله: أنّا نختار الشق الثاني - و هو: كون الجامع ملزوماً مساوياً للمطلوب - من الشق الثاني - و هو:

كون الجامع بسيطاً لا مركباً - من دون أن يترتب عليه محذور انسداد البراءة في العبادات. توضيحه: أنّ المأمور به (تاره) يكون ممتازاً عن محصّيه بحيث لا يتحدان وجوداً، نظير تغاير وجود المسبب لوجود سببه، كالطهاره الحديثه، فإنّها - بناءً على كونها حاله نفسانيه - مغايره وجوداً لأسبابها من الغسل و الوضوء و نحوهما، و حينئذٍ فإذا شك في دخل شىء جزئاً أو شرطاً في أسباب الطهاره جرت فيه قاعده الاشتغال دون البراءة. (و أخرى) يكون متحداً مع محصّيه وجوداً كاتحاد الطبيعى مع أفراده، حيث إنّ له وجوداً - و لا - بوجود أفراد، ففي هذه الصوره لمّا كان المأمور به متحداً مع محصله، فالشك لا محاله يرجع إلى الشك في دخل شىء في نفس المأمور به، فتجرى فيه البراءة، فالجامع حينئذٍ هو ما يتحد مع الأفراد المختلفه زياده و نقصاً، كصلاه الحاضر و المسافر و الصلوات الاضطراريه بمراتبها.

(٣). قد ظهر مما ذكرنا: أنّه ليس المراد بالمنتزع معناه المصطلح، و هو ما لا وجود له لنفسه و إنّما الوجود لمنشأ انتزاعه. أجزاء العبادات و شرائطها و ان كان خلاف المشهور، و ذلك لكفايه الإطلاقات المقاميه في دفع الشك في الجزئيه و الشرطيه فيها، و معها لا تصل النوبه إلى الأصل العملى، كما لا يخفى.

ص: ١١٤

المركبات المختلفه زياده و نقيصه بحسب اختلاف الحالات متحد (١) معها نحو اتحاد (٢)، و فى مثله (٣) يجرى البراءه، و إنما لا- تجرى فيما إذا كان المأمور به أمراً واحداً خارجياً مسيئاً عن مركب مردد بين الأقل و الأكثر كالطهاره المسببه عن الغسل و الوضوء فيما إذا شك فى أجزائهما، هذا على الصحيح (٤). و أمّا على الأعم، فتصوير الجامع فى غايه الإشكال (٥)، و ما قيل فى تصويره أو يقال وجوه: -

(١). صفه ل - مفهوم - و ضمير - معها - راجع إلى المركبات.

(٢). و هو اتحاد الكلّى مع أفراده.

(٣). أى: و فى مثل المتحد مع الافراد تجرى البراءه، فلا يتوجه قولكم: «بعدم جريان البراءه مع الشك فى أجزائها و شرائطها... إلخ»، لأنّ مورد عدم جريانها هو: صورته تعدد وجود السبب و المسبب و امتيازهما وجوداً، لا فى مثل المقام مما يتحد المحصّل مع المأمور به وجوداً، فإنّ الفرد ليس مقدمه للكلّى حتى يكون الشك فى طريق الامتثال كى تجرى فيه قاعده الاشتغال، بل هو عين الكلّى، فيكون الشك فى نفس المأمور به، و هو مجرى البراءه.

(٤). أى هذا الذى ذكرناه إنّما هو على القول بوضع ألفاظ العبادات لخصوص الصحيحه.

(٥). بل غير معقول، لعدم تعقل دخل الزيادة و النقص فى الجامع، فإنّه ان كان للزائد دخل فى الجامع امتنع أن يكون الناقص فرداً له، و لّمّا كان المفروض انطباق الجامع على الواجد و الفاقد معاً كان ذلك ممتنعاً، لكونه من اجتماع النقيضين، لأنّ مرجعه حينئذٍ إلى دخل الزائد و عدم دخله فى الجامع، فيلزم أن يكون ماهيه واحده زائده و ناقصه، و أن يتردّد جنس شىء أو فصله بين شيئين، مع امتناع التردد فى ذاتيات الشىء و دخل الزائد فى الفرد بحيث يكون من

ص: ١١٥

(أحدها) (١): أن يكون عبارته عن جملة من أجزاء العبادة كالأركان في الصلاة مثلاً، و كان الزائد عليها معتبراً في الأمور به لا في المسمى (٢).

و فيه ما لا يخفى، فإن التسميه بها حقيقه لا تدور مدارها (٣)، ضروره صدق خصوصياته و لا يكون دخيلاً في الجامع خلاف الفرض، إذ المبحوث عنه هو المسمى، أعني الموضوع له المنطبق بهويته على مصاديقه

(-)

(١). حكى هذا التصوير عن المحقق القمي (قده) بتفاوت يسير، و حاصله:

أن الصلاة مثلاً- اسم لجملة خاصه - كالأركان - من أجزاء الماهيه المخترعه الشرعيه، فإنّ تلك الجملة جامع بين الأفراد الصحيحه و الفاسده، و سائر الأجزاء و الشرائط معتبره في الأمور به، فانتفاؤها لغير عذر يوجب انتفاء الأمور به، لا المسمى الذي هو المبحوث عنه، و الأركان موجوده في جميع الأفراد صحيحه كانت أم فاسده.

(٢). و هو الموضوع له مع الغرض عن كونه مأموراً به.

(٣). أي: مدار الأركان، و ملخص ما أفاده من الإشكال على هذا التصوير يرجع إلى وجهين:

أحدهما: أن لازم كون الصلاة اسماً للأركان عدم صدقها على فاقد بعضها (-). مضافاً إلى أنه يلزم أن يكون استعماله في الزائد مجازاً، إذ المفروض خروج الزيادة عن المسمى، فيلغو حكمه الوضع، و أمارات الحقيقه كلها مفقوده، بل أماره المجاز - و هي: صحه سلب الصلاة عن الأركان الفاقده لجميع ما عداها من الاجزاء و الشرائط - موجوده، فلا سبيل إلى استكشاف كون المسمى مجرد الأركان، لعدم أثر للفاسد حتى يجرى فيه البرهان المتقدم في استكشاف الجامع بين الأفراد الصحيحه.

ص: ١١٦

الصلاه مع الإخلال ببعض الأركان، بل و عدم الصدق عليها مع (١) الإخلال بسائر الأجزاء و الشروط عند الأعمى، مع أنه (٢) يلزم أن يكون الاستعمال فيما هو المأمور به بأجزائه و شرائطه مجازاً - كالقيام المتصل بالركوع، و صدقها على واجد الأركان و فاقد جميع ما عداها، و كلاً- اللازمين باطل. أما الأول، فلعدم كون هذا الجامع حينئذٍ منعكساً، لوضوح مصداقيه فاقد بعض الأركان بل كلها - كصلاه الغريق - للصلاه، فلا يكون هذا الجامع منعكساً. و أما الثاني، فلعدم كونه مطرداً، لوضوح عدم صدق الصلاه على مجرد الأركان مع فقدان تمام ما عداها من الأجزاء و الشروط، و من المعلوم أن مقتضى كون المسمى خصوص الأركان صدق الصلاه عليه، فلا يكون هذا الجامع مطرداً أيضاً. و بالجملة: فتخلفه عنها وجوداً و عدماً يكشف عن عدم كون المسمى خصوص الأركان.

(١). أى: على الأركان، فعدم صدق الصلاه عليها مع الإخلال بغيرها يدل على بطلان هذا القول.

(٢). هذا ثانى وجهى الإشكال على هذا التصوير، و حاصله: لزوم لغويه الوضع، حيث إن المستعمل فيه - أعنى المأمور به - غير المسمى الذى وضع له اللفظ، إذ المفروض أن الموضوع له خصوص الأركان، و المأمور به هو المجموع منها و من غيرها؛ خ لله لله؛ من الأجزاء و الشروط، فاستعمال اللفظ فى هذا المجموع مجاز من باب استعمال اللفظ الموضوع للجزء فى الكل، و ليس من باب إطلاق الكلى على الفرد كما هو المقصود فى المقام، لعدم كون المجموع فرداً لخصوص الأركان بعد وضوح مباينتها لسائر الأجزاء و الشروط، فكيف تنطبق الأركان عليها انطباق الكليات على أفرادها؟، بل من إطلاق الجزء على الكل.

ص: ١١٧

عنده (١)، و كان من باب استعمال اللفظ الموضوع للجزء فى الكل، لا- من باب إطلاق الكلى على الفرد و الجزئى كما هو واضح، و لا يلتزم به (٢) القائل بالأعم فافهم (٣).

(ثانيها) (٤): أن تكون موضوعه لمعظم الأجزاء التى تدور مدارها التسميه عرفاً، فصدق الاسم كذلك (٥) يكشف عن وجود المسمى، و عدم صدقه عن -

(١). أى: عند الأعمى، لأنه كالصحيحى يريد بالجامع ما ينطبق على الصلوات، كسائر الكليات.

(٢). أى: يكون الاستعمال مجازاً، بل الأعمى مدعٍ لكون الاستعمال فى المأمور به حقيقه.

(٣). لعله إشاره إلى: أنّ المجازيه إنّما تلزم بناءً على كون الأركان مقيده بعدم انضمام شىء معها هى المسماه، و أمّا إذا كانت لا بشرط، فتكون منطبقه على الصلاه المأمور بها، كانطباق المطلق على المقيد، فتأمل.

(٤). حاصله: أنّ الموضوع له هو معظم الأجزاء سواء أ كانت هى الأركان أم غيرها أم المركب منهما، فصدق الصلاه مثلاً و عدمه يدوران مدار وجود ذلك المعظم و عدمه. و منه يظهر الفرق بين هذا الوجه و سابقه، لابتناء هذا الوجه على الصدق العرفى المنوط بوجود المعظم، بخلاف الوجه المتقدم، لكون المسمى فيه جملة خاصه من الأجزاء من دون إناطه بالمعظم الذى يناط به الصدق العرفى، فلا ينفك الصدق العرفى عن المعظم، و لذا لا يرد على هذا الوجه الإشكال الأوّل الذى أورده المصنف (قده) على الوجه السابق من عدم الاطراد و الانعكاس.

(٥). أى: عرفاً.

ص: ١١٨

عدمه. وفيه مضافاً إلى ما أورد على الأول أخيراً (١) أنه (٢) عليه يتبادل ما هو المعتبر في المسمى، فكان شىء واحد داخلاً فيه تارة و خارجاً عنه أخرى، بل (٣) مردداً بين أن يكون هو الخارج أو غيره عند اجتماع تمام الأجزاء، وهو -

(١). قد أورد على هذا الوجه بوجه:

الأول: ما أشار إليه بقوله: «مضافاً»، وحاصله: أن الإشكال الأخير الوارد على الوجه الأول جار هنا أيضاً، إذ يلزم أن يكون استعمال اللفظ الموضوع لجمله خاصه من الأجزاء في الأمور به الجامع لتلك الجملة وغيرها مجازاً بعلاقته الكل والجزء، وأن لا يكون إطلاق الصلاة مثلاً على الأمور به من باب إطلاق الكلى على الفرد الذى هو مطلوب الأعمى من فرض الجامع.

(٢). هذا هو الإشكال الثانى، وحاصله: عدم تعيين الجامع و تردده بين أمور، فإنَّ المعظم الذى فرض كونه المسمى يكون فى صلاه المختار هو النيه والتكبيره والركوع والسجود والقيام والتشهد مثلاً، وفى صلاه العاجز عن القيام هى تلك الأمور مجردة عن القيام، فقد يكون معظم الأجزاء سته، وقد يكون أكثر، فشىء واحد تارة يكون داخلاً فى المعظم الذى هو المسمى، وأخرى يكون خارجاً عنه، والمفروض صدق لفظ الصلاة على المعظم مطلقاً، فلا يعلم أنَّ التشهد مثلاً داخل فى المعظم، أو خارج عنه و أنَّ المعظم مركب من غيره.

و بالجمله: فيصير المسمى بسبب التبادل والتردد مجهولاً، لاختلاف المعظم بحسب حالات المكلف.

(٣). هذا إشكال ثالث على التصوير المزبور، وحاصله: أنه يلزم أن يتردد شىء واحد بين دخله فى المسمى و عدم دخله فيه، فلا يعلم حينئذٍ أنَّ المعظم مركب منه و من غيره، أو من غيره فقط و هو أجنبى عن المعظم، و ذلك كالقيام أو

ص: ١١٩

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

(ثالثها) أن يكون وضعها كوضع الاعلام الشخصيه - كزيد - (٣) القراءه مثلا- عند اجتماع تمام الأجزاء و الشرائط - كما فى صلاه المختار -، و هذا الإشكال غير الإشكال المتقدم، لأن ما قبله ناظر إلى العلم بدخل شىء واحد فى المسمى بحسب حاله و عدم دخله فيه بحسب أخرى، و هذا ناظر إلى الجهل بالمعظم فيما إذا اجتمعت الأجزاء و الشرائط.

(١). لأن التردد و الجهل خلاف حكمه الوضع و هى إفهام الأغراض، فإن تعين الموضوع له و العلم به معتبر فى إفهامها.

(٢). أى: التبادل، يعنى: أن إشكال التردد مما لا محيص عنه - بناءً على اختلاف حالات المكلف الموجه لاختلاف الصلاه كمأ و كيفاً - و مع هذا الاختلاف تتغير ذاتيات المسمى الذى هو الجامع بين الأفراد، مع أن الذاتيات لا تتغير و لا تتبدل.

(٣). توضيحه: أنه يمكن أن يكون وضع ألفاظ العبادات كوضع الاعلام الشخصيه فى عدم قدح تبادل الحالات فى التسميه، فكما أن - زيدا - مثلاً إذا وضع لشخص لا يقدر فى تسميته به تبادل حالاته المختلفه كصغره و كبره و فقره و غناه و صحته و مرضه و غير ذلك من الحالات المتبادله، فكذلك ألفاظ العبادات بالنسبه إلى مسمياتها، فىكون المسمى بلفظ الصلاه مثلاً كالمسمى بلفظ - زيد - فكما لم يقدر اختلاف حالات مسماه فى تسميته به كذلك لا يقدر اختلاف مسمى الصلاه بحسب اختلاف حالات المكلف من السفر و الحضر و القدره و العجز و نحوها فى تسميته بها فى عدم قدح اختلاف الصلاه بحسب اختلاف حالات المكلف من السفر و الحضر و الصحه و المرض و غير ذلك فى التسميه.

ص: ١٢٠

فكما لا يضر في التسميه فيها (١) تبادل الحالات المختلفه من الصغر و الكبر و نقص بعض الأجزاء و زيادته كذلك فيها (٢). و فيه: أنّ الأعلام إنّما تكون موضوعه للأشخاص (٣)، و التشخص إنّما يكون بالوجود الخاصّ، و يكون الشخص حقيقه -

(١). أى: فى الأعلام الشخصيه.

(٢). يعنى: كذلك لا يضرّ تبادل الحالات بالتسميه فى العبادات.

(٣). حاصله: أنّ قياس وضع ألفاظ العبادات بوضع الأعلام الشخصيه قياس مع الفارق، و ذلك لأنّ الموضوع له فى العلم الشخصى - كزيد - مثلاً هو الحصه الخاصه من الطبيعه المتشخصه بوجودها الخاصّ، فما دام هذا الوجود الخاصّ باقياً يصدق عليه - زيد - و إن تغيرت العوارض الطارئه عليه من حيث الكم كالصغر و الكبر، أو الكيف كالبياض و نحوهما، أو الأين مثل كونه فى مكان كذا، أو الوضع إلى غير ذلك، لأنّ هذه العوارض إنّما تطرأ على وجود واحد، و هى أمارات التشخص و ليست نفسه، فكما لا يضرّ طرؤ هذه العوارض و اختلافها بتشخصه، لخروجها عن المسمى و الموضوع له، كذلك لا يضرّ بالتسميه. و هذا بخلاف ألفاظ العبادات، فإنّها موضوعه لنفس المركبات المؤلّفه من الأشياء المختلفه كمّاً و كيفاً بحسب اختلاف حالات المكلف، فإنّك لا تجد ما يكون جامعاً بين جميع الأفراد الصحيحه المختلفه زياده و نقصاً، فضلاً عن أن يكون جامعاً بين الأفراد الصحيحه و الفاسده. ففرق واضح بين الأعلام الشخصيه و بين ألفاظ العبادات، فإنّ الأعلام وُضعت للوجود الخاصّ المحفوظ بين العوارض، و لذا لا يختلف المسمى بتبدل الحالات. و ألفاظ العبادات وضعت للمركبات، و لا جامع بينها، إذ لا أثر للفاسد حتى يستكشف منه الجامع بين الأفراد الصحيحه و الفاسده.

ص: ١٢١

باقياً ما دام وجوده باقياً و ان تغيرت عوارضه من الزيادة و النقصان و غيرهما من الحالات و الكيفيات، فكما لا يضّر اختلافها في التشخيص لا يضّر اختلافها في التسميه. و هذا (١) بخلاف مثل ألفاظ العبادات مما كانت موضوعه للمركبات و المقيدات، و لا يكاد يكون موضوعاً له (٢) إلا ما كان جامعاً لشتاتها و حاوياً لمتفرقاتها، كما عرفت في الصحيح منها (٣).

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

(١). هذا بيان الفارق بين المقيس و المقيس عليه، و قد مرت تقريره عند شرح قول المصنف - قده - -: «و فيه ان الاعلام».

(٢). يعنى: و لا يكاد يكون شىء موضوعاً له إلا ما كان جامعاً لشتات الأفراد لينطبق عليها انطباق الكلى على مصاديقه.

(٣). يعنى: فى التصوير المذكور بين الأفراد الصحيحه المستكشف بقاعده وحده الأثر.

(٤). محصل هذا الوجه: أنّ ألفاظ العبادات وضعت ابتداءً للمعاني الصحيحه التامه الواجده لجميع الأجزاء و الشرائط، لكن العرف - لبنائهم على المسامحه فى استعمال الألفاظ - أطلقوا تلك الألفاظ على المعانى الناقصه الفاقده لبعض الأجزاء و الشرائط تنزيلاً لها منزله الواجد له، بمعنى ادّعاءهم أنّ الموضوع له معنى جامع بين الواجد و الفاقده كما هو ديدنهم فى سائر الموارد، و لأجل هذا التنزيل و الادّعاء لا يكون إطلاقهم هذا من المجاز فى الكلمه - و هو استعمال اللفظ فى غير ما وضع له بأن يكون من باب تسميه الجزء باسم الكل -، بل هو حقيقه ادّعاءيه، بمعنى استعمال اللفظ فى معناه الحقيقى ادعاءً، و المجاز إنّما هو فى الإسناد فقط، كما هو مذهب السكاكى فى باب الاستعاره، حيث أنكر كون المجاز فيها فى الكلمه و ادعى

ص: ١٢٢

لتمام الأجزاء والشروط، إلا- أنّ العرف يتسامحون كما هو ديدنهم و يطلقون تلك الألفاظ على الفاقد للبعض تنزيلاً له منزله الواجد، فلا يكون مجازاً في الكلمه على ما ذهب إليه السكاكي في الاستعاره، بل يمكن (١) دعوى صيرورته حقيقه فيه (٢) بعد الاستعمال فيه كذلك (٣) دفعه أو دفعات من (٤) دون حاجه إلى الكثره و الشهره، للأُنس (٥) الحاصل من جهه المشابهه في الصوره، أو -الحقيقه فيها، و أنّ المجاز يكون في الإسناد بتقريب: أنّ الموضوع له معنى جامع للواجد و الفاقد، فلفظ الصلاه مثلاً وضع أولاً- لمركب ذى عشره أجزاء، لكن العرف أطلقوه مسامحه على الناقص عنها بجزء أو جزءين مثلاً تنزيلاً له منزله الواجد بمعنى أنّهم ادّعوا أنّ الموضوع له هو الجامع بين التام و الناقص. و هذا نظير أسامى المعاجين الموضوعه بإزاء الواجد لتمام ما له دخل فيها ثم تطلق عرفاً على فاقد بعض الأجزاء مسامحه تنزيلاً له منزله الواجد.

(١). غرضه: الترقى من كونها حقائق ادعائيه فى فاقد بعض الأجزاء و الشروط على مذهب السكاكى إلى كونها حقائق اصطلاحيه فيه بنحو الوضع التعينى بسبب الأُنس الحاصل من المشابهه فى الصوره و الأثر الموجب لانسباق الفاقد إلى الذهن كانسباق الواجد.

(٢). أى: صيروره إطلاق تلك الألفاظ على الفاقد حقيقه فى الفاقد.

(٣). يعنى: بعد الاستعمال فى الفاقد تنزيلاً له منزله الواجد.

(٤). متعلق بقوله: «صيرورته».

(٥). تعليل لعدم الحاجه إلى الكثره و الشهره، يعنى: أنّ الأُنس الحاصل فى الوضع التعينى بسبب كثره الاستعمال يحصل هنا بمجرد المشابهه فى الصوره أو المشاركه فى الأثر.

ص: ١٢٣

المشاركه فى التأثير، كما فى أسامى المعاجين الموضوعه ابتداءً لخصوص مركبات واجده لأجزاء خاصه، حيث يصح إطلاقها (١) على الفاقد لبعض الأجزاء المشابه (٢) له (٣) صورته، والمشارك فى المهم أثراً تنزيلاً (٤) أو حقيقه (٥).

و فيه (٦): أنه إنما يتم فى مثل أسامى المعاجين و سائر المركبات الخارجيه -

(١). أى: إطلاق أسامى المعاجين ثانياً.

(٢). نعت ل - الفاقد -.

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

(٤). قيد لإطلاقها فى قوله: «حيث يصح إطلاقها» و هو ناظر إلى الحقيقه الادعائيه.

(٥). هذا ناظر إلى الحقيقه التعيينيه الحاصله هنا بكثره الاستعمال كما مر.

(٦). ملخصه: أن هذا أيضاً قياس مع الفارق، حيث إن أسماء المركبات الخارجيه - كالمعاجين - إنما وُضعت لخصوص التام المشتمل على جميع ما له دخل فيه من الأجزاء، ثم أطلقت على غير التام، للاشتراك فى الأثر، أو المشابهه فى الصوره، فالصحيح بنحو الإطلاق موجود فى المركبات الخارجيه، و هو الموضوع له فيها، و هذا بخلاف العبادات التى هى مركبات اعتباريه، إذ لا يفرض فيها صحيح على الإطلاق، بل هو مختلف بحسب اختلاف حالات المكلف من الحضر و السفر و القدره و العجز و غيرها، فالصلاه ذات الأربع ركعات صحيحه فى حق الحاضر و فاسده فى حق المسافر، و الصلاه عن جلوس صحيحه فى حق العاجز عن القيام و فاسده فى حق القادر عليه و هكذا، فليس فى العبادات ما يكون صحيحاً مطلقاً و فى جميع حالات المكلف ليكون هو الموضوع له أولاً حتى ينسب إليه غيره مما هو

ص: ١٢٤

مما يكون الموضوع له فيها ابتداءً مركباً خاصاً، ولا يكاد يتم في مثل العبادات التي عرفت أنّ الصحيح منها يختلف حسب اختلاف الحالات، وكون الصحيح بحسب حاله فاسداً بحسب حاله أخرى (١) كما لا يخفى، فتأمل جيداً (٢).

(خامسها) (٣): أن يكون حالها حال أسامي المقادير والأوزان، مثل -دونه من المراتب النازله. والحاصل: أنه لا يعلم الصحيح الذي وضع له اللفظ أولاً لينسب إليه غيره من المراتب المختلفه بحسب اختلاف الحالات والعوارض.

(١). كصلاه الحاضر على ما مرّ آنفاً، فإنّها صحيحه بالنسبه إليه و فاسده بالنسبه إلى المسافر.

(٢). لعله إشاره إلى: أنه - بناءً على استعمال ألفاظ العبادات في فاقد بعض الأجزاء و الشروط على وجه الحقيقه التعيينه - يلزم الاشتراك اللفظي، إذ المفروض عدم مهجوريه المعنى الحقيقي الأولى، و لازم الاشتراك مع فرض عدم القرينه الإجمال المنافي لإطلاق الخطاب، و هو خلاف مقصود الأعمى من التمسك بالإطلاق لرفع الشك في الجزئيه أو الشرطيه، كما سيأتى في بيان ثمره النزاع.

(٣). محصل هذا الوجه هو: أنّ الموضوع له في ألفاظ العبادات كالموضوع له في أسامي المقادير و الأوزان، فكما أنّ الموضوع له فيها هو الجامع بين الزائد و الناقص، حيث إنّ الواضع و إن لاحظ حين الوضع مقداراً خاصاً لتحديد الكر - كالف و مائتي رطل عراقى - لكن لم يضع لفظ الكر بإزاء خصوص هذا المقدار، بل وضعه للجامع بينه و بين الزائد و الناقص في الجملة، و كذا الوزن و الحقه و المثقال و الرطل و غيرها من أسامي الأوزان، فكذلك الموضوع له في ألفاظ العبادات، فإنّ الشارع و إن لاحظ جميع الأجزاء و الشروط، لكنه لم يضع لفظ الصلاه مثلاً بإزائها بالخصوص، بل وضعها بإزاء الجامع بينها

ص: ١٢٥

المثقال و الحقه و الوزنه إلى غير ذلك مما لا- شبهه في كونها حقيقه في الزائد و الناقص في الجملة، فإنّ الواضع و إن لاحظ مقداراً خاصاً، إلا- أنّه لم يضع له بخصوصه، بل للأعم منه و من الزائد و الناقص، أو أنّه (١) و إن خص به (٢) أولاً إلا أنّه بالاستعمال كثيراً فيهما (٣) بعنايه أنّهما منه (٤) قد صار حقيقه في الأعم ثانياً (٥). و فيه (٦): أنّ الصحيح - كما عرفت في الوجه السابق - يختلف - و بين الناقص في الجملة، فيكون اللفظ حقيقه في التام و الزائد و الناقص في الجملة، فلا يكون إطلاق اللفظ على الزائد و الناقص مجازاً.

(١). معطوف على - أنّه - من قوله: «إلا- أنّه» و حاصله: أنّه و إن قلنا بوضع اللفظ أولاً- بإزاء خصوص المقدار الذي لاحظته الواضع، لا بإزاء الجامع بينه و بين الزائد و الناقص في الجملة، لكنه لسبب كثره الاستعمال في الزائد و الناقص صار اللفظ حقيقه في الأعم

(-)

(٢). أى: بالمقدار الخاصّ الذي لاحظ الواضع في مقام الوضع.

(٣). أى: في الزائد و الناقص.

(٤). أى: بعنايه أنّ الزائد و الناقص من ذلك المقدار الخاصّ، و غرضه تنزيلهما منزله المعنى الحقيقي.

(٥). لكون الوضع التعيني للأعم الحاصل بكثره الاستعمال متأخراً عن المعنى الأولى، فيكون معنى ثانويًا له.

(٦). هذا الإشكال هو الإشكال المتقدم في الوجه الرابع، و حاصله: أنّ (-). الفرق بين هذا الوضع التعيني و بين الوضع التعيني في الوجه المتقدم هو: أنّ الوضع التعيني في الوجه السابق ناشٍ من الأنس، و في هذا الوجه ناشٍ من كثره الاستعمال، لكنه ليس بفارق في الآثار المترتبة على الوضع التعيني.

ص: ١٢٦

زياده و نقيصه، فلا- يكون هناك ما يلحظ الزائد و الناقص بالقياس إليه كى يوضع -قياس ألفاظ العبادات بألفاظ المقادير و الأوزان قياس مع الفارق أيضا، لمعلوميه التام فى المقادير المذى يلاحظ حين الوضع و يوضع اللفظ بإزائه بالخصوص، أو يوضع اللفظ أولا للجامع بين التام و الزائد و الناقص، ثم بكثره الاستعمال فى الزائد و الناقص يصير المعنى الحقيقى أعم منهما، و هذا بخلاف الصحيح فى العبادات، فإنه غير ثابت، لاختلافه باختلاف حالات المكلف، كما مر مفصلا.

فليس فى العبادات تام فى جميع الحالات حتى يضاف إليه الزائد و الناقص، فيوضع اللفظ للأعم أو لخصوص ذلك الصحيح، ثم يصير اللفظ بكثره الاستعمال فى الأعم حقيقه فيه

(-)

. (-). لا يخفى أنه حينئذ يصير مشتركا لفظيا، لفرض عدم مهجوريه المعنى الحقيقى الأول، و بدون القرينه المعينه للمراد يصير اللفظ مجملا، و هذا ينافى غرض الأعمى من التمسك بإطلاق الخطاب لدفع الشك فى الجزئيه و الشرطيه كما لا يخفى. ثم إن الحق عدم وضع أسماء الأوزان و المقادير للأعم أولا أو ثانيا، بل ليس الموضوع له إلا لخصوص المقدار الملحوظ حال الوضع، و الاستعمال فى الناقص يكون تنزيلا و عناية، و لذا لا يُعامل الفقهاء مع أسماء الأوزان المأخوذه موضوعا فى الخطابات الشرعيه معامله وضعها للكلم الخاص الملحوظ حين الوضع، سواء أ استعملت فى الزائد أو الناقص أم لم تستعمل، بل يعاملون معها معامله وضعها للمقدار الخاص المحروس عن الزيادة و النقصان، و إطلاق العرف لتلك الألفاظ على الناقص قليلا من باب المسامحه فى التطبيق لا- فى المفهوم، و الأول ليس بحجه قطعا كما هو ظاهر بأقل تأمل. ثم إن هنا تصويرات أخر للجامع، لكنها غير خاليه عن المناقشات، فراجع الكتب المبسوطه. و الحق أن يقال: بناء

ص: ١٢٧

اللفظ لما هو الأعم، فتدبر جيدا -..... على ثبوت الحقيقة الشرعية للماهيات المخترعه - أن الموضوع له هو خصوص التام الأجزاء و الشرائط للقادر المختار، و غير التام بدل عنه، و إطلاق لفظ - الصلاة - عليه مبنى على عنايه، و لازم ذلك تعدد الوضع فيه، لاختلاف الصحيح المجعول للمختار، فصلاه المغرب و الصبح غير الرباعيات، و كلُّها وظيفته.

فدعوى وضعها لصلاه الصبح تاره، و للمغرب أُخرى، و للرباعيات ثالثه غير بعيدة و لا دليل على منعها. و أمَّا سائر الصلوات المختلفه بحسب حالات المكلف - حتى السفر - فاستعمال لفظ الصلاه فيها كان مجازا، غاية أنه بكثره الاستعمال صار حقيقه ثانويه، و هى غير وضع الشارع الذى هو المبحوث عنه.

فان قلت: كيف يمكن وضع اللفظ للصحيح المشتمل على جميع الأجزاء و الشرائط مع تأخر بعض شرائطها عن مقام التسميه برتبتين، كقصد القربه لترتبه على الأمر المتأخر عن متعلقه الذى هو المسمى، و كالشروط الناشئه عن التراحم، لتأخرها عن تنجز التكليف، فيمتنع وضع ألفاظ العبادات للصحيح الواجد لجميع الأجزاء و الشرائط.

قلت: إمكان الوضع للصحيح بهذا المعنى فى غاية الوضوح، ضروره أنه يكفى فى مقام التسميه تصور المعنى فقط، و لا ريب فى إمكان تصور جميع الأجزاء و الشرائط العرضيه و الطوليه، و وضع اللفظ بإزائها. نعم هذا الإشكال إنما يتم فى تعلق الطلب بالصلاه و نحوها من العبادات بالنسبه إلى قصد القربه و نحوه مما يترتب على الأمر، كما سيأتى فى محله إن شاء الله تعالى، و لا يتم فى وضع الأسمى لها، لما تقدم من كفايه تصور المعنى الموضوع له و لحاظه فى وضع الاسم له، و أنه لا ريب فى إمكانه.

(١): أنّ الظاهر أن يكون الوضع و الموضوع له في ألفاظ العبادات عامين، و احتمال كون الموضوع له خاصا بعيد جدا، لاستلزامه (٢) كون استعمالها في الجامع في مثل «الصلاه تنهى عن الفحشاء» و «الصلاه معراج المؤمن» و «عمود الدين» و «الصوم جنه من النار» مجازا، أو منع (٣) استعمالها فيه في مثلها (٤)، و كل منهما (٥) بعيد إلى الغايه كما لا -

(١). أى: و من الأمور المتقدمه على ذكر أدله القولين.

(٢). أى: لاستلزام كون الموضوع له في ألفاظ العبادات خاصا، و هذا أحد الوجهين اللذين أُقيما على عدم كون الموضوع له فيها خاصا، و حاصله: أنه يلزم من كون الموضوع له في ألفاظ العبادات خاصا صيروره استعمال ألفاظ العبادات في الجامع مجازا، لكونه من استعمال اللفظ في غير ما وضع له، و ذلك في غايه البعد، فإنّ الالتزام بكون إطلاق الصلاه و الصوم في مثل: - الصلاه تنهى عن الفحشاء و المنكر -، و - الصوم جنه من النار - مجازا كما ترى.

(٣). معطوف على قوله: «كون» يعنى: لاستلزام الوضع للخاص مجازيه الاستعمال في الجامع، أو منع استعمال تلك الألفاظ في الجامع، و هذا ثاني الوجهين اللذين استدل بهما على كون الموضوع له عاما، و حاصله: منع استعمال ألفاظ العبادات في الجامع في مثل الأمثله المذكوره بناء على خصوصيه الموضوع له، و الالتزام بأنّها قد استعملت في الأفراد لا في الجامع بينها.

(٤). أى: مثل الأمثله المذكوره.

(٥). أى: كلّ من المجازيه و منع الاستعمال في الجامع و دعوى كونها مستعمله في الخصوصيات بعيدة إلى الغايه، أمّا بُعد المجازيه فلاحتياج استعمال تلك الألفاظ الموضوعه للأفراد في الجامع إلى قرينه، و لم نعر عليها، بل المعلوم عدم

(و منها)

(١): أن ثمره النزاع إجمالُ الخطاب على القول الصحيح، و عدم -القرينه على استعمالها في الجامع. و أما بعدُ منع استعمالها في الجامع، فلأنّ الظاهر كون القضية في أمثال المقام طبيعیه، لكون الآثار من المعراجيه و نحوها مترتبه على طبيعى الصلاه من دون لحاظ الخصوصيه من السفر و الحضر و غيرهما، فمنع استعمالها في الجامع في غايه البعد.

(١). أى: و من الأمور المتقدمه على ذكر أدله القولين، و حاصل هذا الأمر هو: أن ثمره النزاع في هذه المسأله هي إجمال الخطاب و عدم إطلاق له على القول بوضع ألفاظ العبادات للصحيح، لعدم إحراز المسمى مع الشك في الجزئيه فلا يصح التمسك به لنفى الشك في جزئيه شىء أو شرطيته للمأمور به، لاحتمال دخوله في المسمى، و مع هذا الشك لا يحرز الصحيح المذى هو موضوع الخطاب حتى يجوز التشبث به لنفى ما شك في اعتباره فيه، بل التمسك به حينئذ يكون من التشبث بالدليل فى الشبهه المصداقيه. و هذا بخلاف القول بالأعم، فإنّ موضوع الخطاب إذا لم يكن المشكوك محتمل الدخلى فى المسمى بل كان محتمل الدخلى فى المأمور به محرز، فلا مانع من التمسك بإطلاق الخطاب بعد اجتماع شرائط الإطلاق المعتره فى التشبث به فى كل مقام، و بدون اجتماعها يرجع إلى ما هو المرجع فى دوران الأمر بين الأقل و الأكثر الارتباطيين من البراءه أو الاشتغال على الخلاف. (-). الصواب: - أولى النهى - و هو جمع نُهيّه - كعقد جمع عُقده - بمعنى العقول، لعدم ورود النهايه فى اللغه بمعنى العقل أو العقول، فلاحظ.

فالأولى لرعايه القافيه أن يقال: «أولى الدرايه».

جواز الرجوع إلى إطلاقه في رفع ما إذا شك في جزئيه شيء للمأمور به و شرطيته أصلاً، لاحتمال (١) دخوله في المسمى كما لا يخفى، و جواز الرجوع إليه (٢) في ذلك على القول الأعمى في غير ما احتل دخوله فيه (٣) مما (٤) شك في جزئيه أو شرطيته. نعم لا بد في الرجوع إليه (٥) فيما ذكر من كونه (٦) وارداً مورد البيان، كما لا بد منه (٧) في الرجوع إلى سائر المطلقات، -

(١). تعليل للإجمال.

(٢). أي: إلى إطلاق الخطاب في الشك في الجزئيه أو الشرطيه.

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

(٤). بيان ل (ما) الموصوله في قوله: «ما احتمال».

(٥). أي: إلى الإطلاق فيما ذكر من الشك في الجزئيه أو الشرطيه.

(٦). أي: الإطلاق.

(٧). أي: من كونه وارداً مورد البيان. ثم إن قوله: «نعم لا بد...» إشاره إلى دفع توهم، أما التوهم، فملخصه: أنه لا يمكن للأعمى الرجوع إلى الإطلاق أيضاً كالصحيح، لعدم الإطلاق بدعوى عدم كون المتكلم في مقام البيان، أو دعوى الانصراف إلى خصوص الصحيح المانع عن تحقق الإطلاق، لكون الانصراف كالقرينه الحافه بالكلام مانعا عن ظهوره في الإطلاق، هذا. و أما الدفع، فحاصله: أن كون المتكلم في مقام البيان من شرائط التمسك بالإطلاق في جميع موارد من دون خصوصيه للمقام. توضيحه: أن التمسك بالإطلاق منوط بمقدمات:

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

ثانيتها: عدم قرينه أو ما يصلح للقرينه على التقييد.

ثالثتها: كون الحكم متعلقاً بالطبيعه لا بحصه خاصه منها، كما هو كذلك

و بدونه (١) لا- مرجع أيضا إلا- البراءة أو الاشتغال على الخلاف في مسأله دوران الأمر بين الأقل و الأكثر الارتباطيين. بناء على قول الصحيحى، لأنّ متعلق الأمر حينئذٍ خصوص الصحيح، فمع الشك في دخل شىء فيه جزءا أو شرطا لا- يحرز موضوع الخطاب حتى يصح التمسك بالإطلاق، فهذه المقدمه الثالثه - بناء على وضع ألفاظ العبادات لخصوص الصحيح - مفقوده. و هذا بخلاف القول بوضعها للأعم، لتحقق موضوع الخطاب - و هو طبيعه الجامعه بين الصحيح و الفاسد - حينئذٍ، فيصدق عليه لفظ العباده ك - الصلاه - مثلا، فمع الشك في الجزئيه أو الشرطيه لا بأس بالتمسك بإطلاقه، لكون الشك في اعتبار أمر زائد على الموضوع. فالمتحصل: أنه لا إطلاق بناء على الصحيح، لعدم إحراز موضوع الخطاب، فعدم الإطلاق حينئذٍ يكون من السالبه بانتفاء الموضوع، و هذا بخلاف الوضع للأعم، فإنّ الموضوع معه محرز، فمع تماميه المقدمتين الأوليين - و هما كون المتكلم فى مقام البيان، و عدم ما يصلح للقرينيه - يتمسك بالإطلاق

(-)

(١). أى: بدون كونه واردا فى مقام البيان لا- بدّ من الرجوع أيضا إلى الأصل العملى و هو البراءة أو الاحتياط. و بالجمله: فالرجوع إلى إطلاق الخطاب - بناء على قول الأعمى - منوط باجتماع شرائط الإطلاق، و إلا فلا فرق فى الرجوع إلى الأصل بين القولين، لفقد الدليل الاجتهادى حينئذٍ. (-). لا- يخفى أنّ هاتين المقدمتين كافيتان فى صحه الرجوع إلى الإطلاق على قول الصحيحى أيضا، و ذلك لأنّ الموضوع و ان كان مجملا ذاتا لكنه بالإطلاق المقامى يصير مبينا عرضا. و الحاصل: أنّ الإطلاق محكّم على كلا القولين غايه الأمر أنّه على الصحيح مقامى و على الأعم لفظى، فليس إجمال.

ص: ١٣٢

و قد انقدح بذلك (١) أنّ الرجوع إلى البراءة أو الاشتغال في موارد -

(١). المشار إليه هو ما ذكره: من أنّ شرط الرجوع إلى الإطلاق وروؤده في مقام البيان، غرضه ردّ الثمره التي فرعوها على القولين، و هي: أنّ المرجع بناء على القول بالصحيح هو الاشتغال، و بناء على القول بالأعم هو البراءة. محصل تقريب الرد:

أنّ مورد الأصل هو عدم الإطلاق من دون تفاوت في ذلك بين القولين، ففي الشك في جزئيه شىءٍ أو شرطيته للمأمور به مع عدم إطلاق للدليل يرجع إلى الأصل العملي، لكونه من صغريات الأقل و الأ-كثر الارتباطيين، و المرجع فيه إمّا البراءة و إمّا الاحتياط على الخلاف الآتي في محله إن شاء الله تعالى

(-)

(-). لعل نظر من جعل الثمره مرجعيه الاحتياط على الصحيح و البراءة على الأعم إلى أنّه - بناء على الصحيح - يرجع الشك في الجزئيه و الشرطيه إلى الشك في المحصل، لا إلى دخل شىءٍ في نفس المأمور به ليندرج في كبرى الأقل و الأكثر بتقريب: أنّ المأمور به عنوان الصحيح و هو أمر بسيط، و محصله مردد بين الأقل و الأ-كثر، بخلاف القول بالأعم، فإنّ المردد بينهما هو نفس المأمور به، فصغرويّه المقام لكبرى المأمور به المردد بين الأقل و الأكثر مبنيه على القول بالأعم، إذ على الصحيح يندرج المقام في الشك في محصل المأمور به لا-نفسه، هذا. لكن فيه أولًا: أنّ ما نحن فيه على كلا القولين من صغريات المأمور به المردد بين الأقل و الأ-كثر، لكون الشك في نفس المأمور به لا في محققه، لما تقدم في تصوير الجامع الذي اختاره المصنف (قده) من أنّه متحد مع المأمور به وجودا اتحاد الطبيعي مع أفراده، و ليس وجوده مغايرا له حتى يكون الشك في المحصل. و ثانيا: - بعد تسليم كون الشك بناء على الوضع للصحيح في محقق المأمور به لا نفسه - أنّ المسلّم من عدم جريان البراءة في المحصل إنّما هو المحصل

ص: ١٣٣

إجمال (١) الخطاب أو إهماله (٢) على القولين (٣)، فلا- وجه لجعل الثمره هو الرجوع إلى البراءة على الأعم و الاشتغال على الصحيح، و لذا (٤) ذهب المشهور إلى البراءة مع ذهابهم إلى الصحيح. و ربما قيل بظهور الثمره في النذر أيضا (٥)، قلت و ان كان تظهر فيما لو نذر لمن يصلى إعطاء درهم في البر (٦) فيما لو أعطاه لمن صلّى -

(١). الإجمال هو قصور الدليل بحسب الدلالة على كيفية تشريع الحكم على موضوعه، كما إذا كان اللفظ مشتركاً لفظياً و لم يكن في البين قرينه معينه.

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

(٣). أى: الصحيح و الأعم.

(٤). يعنى: و لأجل عدم الوجه في جعل ثمره النزاع الرجوع إلى البراءة بناء على الأعم و إلى الاحتياط بناء على الصحيح ذهب المشهور القائلون بالصحيح إلى البراءة.

(٥). هذه هى الثمره الثالثه، و ملخصها: أنه إذا نذر شخص أن يعطى من يصلى درهما، فأعطى الدرهم لمن يصلى، فعلى القول بالأعم تبرأ ذمته و ان علم بفساد صلاته، و على القول بالصحيح لا تبرأ إلا إذا أحرز صحه صلاته.

(٦). بالتشديد بمعنى الإطاعه و هو متعلق بقوله: «تظهر» و حاصل ما أفاده:

أن الثمره و ان كانت تظهر في البرّ و لو مع علم الناذر ببطالان الصلاه، لكنها ليست ثمره مقصوده لبحث الصحيح و الأعم، و ذلك لأن ثمره المسأله الأصوليه عبارته عما يقع كبرى لقياس استنباط الحكم الفرعى الكلى، كما تقدم في أوائل الكتاب، العقلى، لفقد شرطه فيه - و هو كون المشكوك فيه من

المجعولات الشرعيه -، أمّا المحصّل الشرعى - كما في المقام - فالحق جريانها فيه، لوجود شرطه المذكور.

ص: ١٣٤

و لو علم بفساد صلاته، لإخلاله بما لا يعتبر فى الاسم على الأعم، و عدم (١) البرّ على الصحيح (٢)، إلاّ أنّه ليس بثمره لمثل هذه المسألة، لما عرفت (٣) من أنّ ثمره المسألة الأصوليه هى أن تكون نتيجتها (٤) واقعته فى طريق استنباط الأحكام الفرعيه -

و هذه الثمره ليست نتيجه تقع كبرى لقياس استنباط الحكم، إذ لا يترتب على هذه الثمره - بعد ضمها إلى صغرى - حكم كلى، بل جواز الإعطاء و عدمه حكم فرعى يترتب على مسأله الصحيح و الأعم، و ليس مسأله أصوليه. مضافاً إلى أنّ حصول الوفاء بالندر و عدمه تابعان لكيفيه نذر الناذر، فإن نذر أن يعطى درهماً للمصلّى مطلقاً و ان كانت صلاته باطله، فلا ريب فى حصول البرّ بإعطائه و ان قلنا بوضع ألفاظ العبادات للصحيح بشرط كون النذر جامعاً لشرائط صحته التى منها رجحان متعلقه، و ان نذر ذلك لمن يصلّى صلاه صحيحه، فلا يحصل البرّ بإعطائه لمطلق المصلّى و إن قلنا بوضع ألفاظ العبادات للأعم.

(١). معطوف على «البر»، يعنى: و ان كانت الثمره تظهر فى حصول البرّ بإعطاء الدرهم للمصلّى مطلقاً و ان علم ببطلان صلاته بناءً على الأعم، و عدم حصول البرّ بذلك بناءً على الصحيح، لكنها ليست ثمره للمسأله الأصوليه.

(٢). أى: بناءً على وضع الألفاظ للصحيح.

(٣). فى تعريف علم الأصول، ثم إنّ هذا تعليل لعدم كونه ثمره للمسأله الأصوليه.

(٤). ظاهر العبارة من حيث السياق رجوع الضمير إلى - ثمره - لكنه فى غايه الغموض، لأنّه يقتضى مغايره النتيجه للثمره.

و مقتضى كون القواعد الأصوليه مسائل علم الأصول كما يعطيه تعريف العلم «بأنّه صناعه يعرف بها القواعد... إلخ» كحجيه خبر الواحد، و الظواهر،

ص: ١٣٥

(أحدها): التبادر

، و دعوى (٢) أنّ المنسبق إلى الأذهان منها هو الصحيح، و لا منافاه بين دعوى ذلك (٣) و بين كون الألفاظ على هذا القول (٤) مجملات، - و الاستصحاب هو إسقاط لفظ - ثمره -، إلا أن يقال: إنّ إضافة الثمره إلى المسأله الأصوليه بيانیه، فالمراد بالثمره نفس المسأله - و هى حجیه الخبر مثلاً - و بالنتیجه الوقوع فى طریق الاستنباط بأن يقع كبرى لقياس الاستنباط، لكنه تكلف فى العبارة، فتأمل فيها حقه.

(١). لعله إشاره إلى دفع توهم أنه لا بد من القول بأن جواز الإعطاء حكم كلى فرعى يترتب على مسأله الصحيح و الأعم، كترتب سائر الأحكام الكليه الفرعيه على نتائج المسائل الأصوليه، وجه الدفع: أنّ نتیجه المسأله الأصوليه لم تقع هنا فى طريق استنباط نفس الحكم الفرعى، بل فى طريق استنباط موضوع الحكم بجواز الإعطاء، و هو كون الإعطاء وفاءً بالنذر. إلا أن يقال: إنّ الموضوع المستنبط كنفس الحكم.

(٢). هذا تقريب التبادر، يعنى: أنّ المنسبق إلى الأذهان من ألفاظ العبادات هو الصحيح.

(٣). أى: دعوى التبادر، و غرضه من هذه العبارة الإشاره إلى توهم، و هو: أنه كيف تصح دعوى تبادر الصحيح من ألفاظ العبادات مع كونها مجملات على ما تقدم فى الثمره الأولى؟ فالجمع بين تبادر الصحيح منها و بين الإجمال جمع بين المتنافيين، لمنافاه التبادر مع إجمال المفهوم.

(٤). أى: قول الصحيحى.

فإنَّ المنافاه (١) إنّما تكون فيما إذا لم تكن معانيها على هذا (٢) مبيّنه بوجه (٣)، وقد عرفت (٤) كونها (٥) مبيّنه بغير وجه. -

(١). إشاره إلى دفع التوهم المزبور، و حاصله: أنّ المنافاه بينهما إنّما تتحقق فيما إذا كان المجمع مجملا من جميع الجهات بحيث لا يكون مبيّناً لا مفهوماً و لا مصداقاً، (أمّا) إذا لم يكن كذلك بأن كان مجملا من جهة - مثل كونه مشكوك الصدق و الانطباق الخارجى - و مبيّناً من جهة أخرى - و هى المفهوم حيث إنّ مفاهيم ألفاظ العبادات من حيث منشئيتها للآثار كالمعراجيه و غيرها من الفوائد و الآثار مبيّنه - (كفى) ذلك فى صحه دعوى التبادر

(-)

(٢). أى: بناءً على وضعها للصحيح.

(٣). يعنى: بوجه من الوجوه.

(٤). أى: فى مقام تصوير الجامع.

(٥). أى: كون المعانى مبيّنه بغير وجه واحد، بل بوجه عديده، و هى (-). لا ينبغى الإشكال فى أصل التبادر و انسباق الصحيح، لكن الكلام فى أنّه مستند إلى نفس اللفظ و حاقه أو إلى غيره، الظاهر هو الثانى، لأنّ المقصود بهذه الألفاظ هو ما يقوم به الغرض، و من المعلوم أنّه خصوص المعانى الصحيحه، لقيام الأغراض و الفوائد بها دون غيرها، فتكون هذه المعانى الصحيحه هى المتبادره عند إطلاق ألفاظها، و مثل هذا التبادر لا يصلح لأن يكون أماره على الحقيقه - كما تقدم فى محله -، و من هنا يمكن الإشكال فى تصوير الجامع بين الأفراد الصحيحه و الفاسده، فإنّه يحمل بهذه القرينه على كونه خصوص ما ينطبق على الصحيحه، فتأمل جيّداً.

ص: ١٣٧

(ثانيها) صحه السلب عن الفاسد (١)

بسبب (٢) الإخلال ببعض أجزائه أو شرائطه بالمداقه (٣) و إن صح الإطلاق عليه بالعنايه.

(ثالثها) الأخبار

الظاهره فى إثبات بعض الخواصّ والآثار للمسميات (٤) مثل: (الصلاه عمود الدين) - اللوازم، مثل كونها ناهيه عن الفحشاء، و معراج المؤمن، و قربان كل تقى و غيرها.

(١). تقريب صحه السلب: أنّ لفظ الصلاه مثلا إن كان موضوعاً للجامع بين الصحيح و الفاسد لم يصح سلبه عن الفاسد، مع صحته قطعاً، لصحه قولنا: - صلاه الحائض مثلا ليست بصلاه - فإطلاق لفظ الصلاه على الفاسده لا بد أن يكون بعنايه.

(٢). متعلق بالفاسد.

(٣). متعلق بصحه السلب، يعنى: يصح سلب اسم - الصلاه - عن الفاسده بالمداقه و إن لم يصح بالمسامحه، لرعايه المشابهه فى الصوره أو غيرها لما عرفت فى محله من أنّ صحه السلب و عدمها علامتان للحقيقه و المجاز إذا لوحظا بحسب الدقه و نفس الأمر، لا مطلقاً و لو بالعنايه.

(٤). محصله: أنّه قد استدل على كون ألفاظ العبادات أسامى للصحيح بطائفتين من الروايات: (الأولى): الأخبار المثبتة لبعض الآثار و الخواصّ للمسميات، مثل كون الصلاه عموداً للدين و غير ذلك، و «الصوم جنه من النار» إلى غير ذلك، تقريب الاستدلال بها: أنّ الصلاه و غيرها من أسامى العبادات إن كانت موضوعه للجامع بين الصحيحه و الفاسده لزم قيام تلك الآثار بالفاسده أيضاً، و هو خلاف الضروره، فالمراد خصوص الصحيحه لا الأعم، لأنّ الظاهر ترتّب الآثار على هذه العناوين من الصلاه و الصوم

ص: ١٣٨

أو (معراج المؤمن) و (الصوم جنه من النار) إلى غير ذلك، أو نفى (١) ماهيتها و طبائعها (٢) مثل: «لا صلاة إلا بفاتحة الكتاب» ونحوه ممّا كان ظاهراً في نفى الحقيقه بمجرد فقد ما يعتبر في الصّحه شرطاً أو شرطاً، وإرادته (٣) - وغيرهما بما أنّها معانٍ لتلك الأسماء، وإلا- لزم التصرف في هذه الألفاظ بإضمار الصحيح، وإرادته الخاصّ من لفظ العام، كأن يقال: «الصلاه الصحيحه معراج المؤمن» وهكذا، وهو خلاف الأصل.

(١). معطوف على قوله: «إثبات».

(٢). هذه هي الطائفة الثانيه من الروايات التي استدلت بها على الوضع للصحيح، و حاصل تقريبه: أنّ الأخبار النافيه لتلك الماهيات و الطبائع عن الفاقده لجزءٍ أو شرط ظاهره في نفى الطبيعه - على ما هو قضيه كلمه «لا» الداخلة على اسم الجنس ك «لا صلاة إلا بطهور» و نحوه - لا نفى الصفه، فلو كانت ألفاظ العبادات موضوعه للجامع بين الصحيح و الفاسد لم يصح نفى الماهيه عن فاقده الجزء أو الشرط، بل الصحيح هو نفى الصفه - و هي الصّحه - لا نفى الطبيعه، فصّحه نفى الطبيعه حينئذٍ دليل على وضع ألفاظ العبادات لخصوص الصحيحه.

(٣). هذا إشكال على الاستدلال بالأخبار، و حاصله: أنّ الاستدلال المزبور بالطائفتين المثبتة و النافيه مبنى على حمل الألفاظ على المعاني الحقيقه، و من المعلوم: أنّ الحمل عليها منوط بعدم قرينه على إرادته خلاف الحقيقه و هي موجوده في المقام - أعنى بها: شيوع إرادته الصحيح بالخصوص من الطائفة المثبتة، و نفى الصّحه أو الكمال من الطائفة النافيه -، و هذا الشيوع يوجب شهره الاستعمال في نفى الصّحه و الكمال، و هذه الشهره قرينه مانعه عن إرادته الطبيعه، و معها لا تدل الطائفتان المزبورتان على إرادته الطبيعه، فلا يتم الاستدلال بهما على الوضع لخصوص الصحيح.

ص: ١٣٩

خصوص الصحيح من الطائفة الأولى (١) و نفي الصحه من الثانيه (٢)، لشيوع (٣) استعمال هذا التركيب (٤) في نفي مثل الصحه أو الكمال خلاف (٥) الظاهر لا يُصار إليه مع عدم نصب قرينه عليه، بل و استعمال (٦) هذا التركيب ----- (١). و هي الأخبار المثبتة للآثار، مثل - الصلاة عمود الدين -.

(٢). و هي الأخبار النافيه ك - لا صلاه إلا بطهور-.

(٣). تعليل لإرادته نفي الصحه من الثانيه.

(٤). أى: لا النافيه للجنس مع مدخولها، كلا صلاه إلا بطهور -.

(٥). خبر لقوله: «و إرادته» و دفع للإشكال المزبور، و محصله: أنّ الظاهر من الأخبار المثبتة للآثار هو ثبوتها للمسميات و هي خصوص المعانى الصحيحه، لا أنه أُريد منها خصوص الصحيح و إن لم يكن اللفظ موضوعاً له، و كذا الأخبار النافيه، فإنّ الظاهر من «لاء» نفي الجنس هو نفي الطبيعه، فإنّ إرادته الصحه بالخصوص من دون أن يكون ذلك موضوعاً له خلاف الظاهر، فلا محيص من دلاله الروايات على كون الموضوع له خصوص الصحيح، لأنّ إرادته غيره تتوقف على القرينه.

(٦). غرضه: نفي منشأ توهم إرادته نفي الصفه من الأخبار النافيه، حيث إنّ نفي الصفه كان يتوهم شيوع استعمال لا النافيه للجنس في نفي الصحه أو الكمال و يريد المصنف بقوله: «بل و استعمال هذا التركيب» إبطال شيوع الاستعمال في نفي الصفه، بدعوى: أنّ هذا التركيب لا يستعمل إلا في نفي الطبيعه، غايه الأمر أنّ نفي الطبيه تاره يكون على وجه الحقيقه ك - لا صلاه إلا بطهور - و «لا- رجل في الدار»، و أخرى على وجه المبالغه و الادعاء، ك - لا- صلاه لجار المسجد إلا في المسجد -، فتوهم كون استعمال هذا التركيب شائعاً في غير نفي الحقيقه فاسد.

فى نفى الصفه ممكن المنع حتى فى مثل: - لا صلاه لجار المسجد إلا فى المسجد - مما يعلم أنّ المراد نفى الكمال، بدعوى (١) استعماله فى نفى الحقيقه فى مثله (٢) أيضا (٣) بنحو من العنايه، لا على الحقيقه، و إلا (٤) لما دلّ على المبالغه، فافهم (Z).

(رابعها)

دعوى القطع بأنّ طريقه الواضعين و ديدنهم وضع الألفاظ للمركبات التامه (٥) -

(١). الباء للسببيه، يعنى: يمكن منع استعمال هذا التركيب فى الصفه بسبب دعوى استعماله فى نفى الحقيقه ادّعاءً.

(٢). أى: فى مثل - لا صلاه لجار المسجد - ممّا علم بعدم إرادته نفى الحقيقه من هذا التركيب فيه.

(٣). يعنى: كالموارد التى علم بإرادته نفى الحقيقه من هذا التركيب فيها.

(٤). أى: و إن لم يكن هذا التركيب مستعملاً فى نفى الحقيقه لما دلّ على المبالغه.

(٥). محصل هذا الوجه الاعتبارى هو: أنّ حكمه الوضع (لَمّا كانت) إفهام الأغراض، و هى مترتبه على التام، لأنّه منشأ الآثار و محط الأغراض (جرت) طريقه الواضعين على وضع الألفاظ لخصوص الصحيح، و الشارع لم يتجاوز عن هذه الطريقه، بل سلك مسلكهم و وضع الألفاظ لخصوص الصحيح، إذ وضعها ===== (Z). إشاره إلى: أنّ الأخبار المثبتة للآثار و إن كانت ظاهره فى ذلك لمكان أصله الحقيقه، و لازم ذلك كون الموضوع للأسماء هو الصحيح، ضروره اختصاص تلك الآثار به، إلاّ أنّه لا يثبت بأصالتها كما لا يخفى، لإجرائها العقلاء فى إثبات المراد، لا فى أنّه على نحو الحقيقه أو المجاز، فتأمل جيّداً.

ص: ١٤١

كما هو (١) قضيه الحكمه الداعيه إليه (٢)، و الحاجه (٣) و ان دعت أحياناً إلى استعمالها فى الناقص أيضا (٤)، إلا أنه (٥) لا يقتضى أن يكون بنحو الحقيقه، بل و لو كان مسامحه تنزيلا للفاقد منزله الواجد، و الظاهر أن الشارع غير متخطئ عن هذه الطريقه (٦). و لا يخفى أن هذه الدعوى (٧) و ان كانت غير بعيده

«-»

-للجامع بين الصحيح و الفاسد ينافى الحكمه المذكوره، لعدم انفهام الصحيح تعييناً ليرتب عليه الغرض إلا بالقرينه، فلا بد من وضع الألفاظ للمركبات التامه.

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

(٢). أى: إلى الوضع، و المراد بالحكمه الداعيه إلى الوضع هو التفهيم.

(٣). إشاره إلى توهم، و هو: أن الحاجه لا تختص باستعمالها فى الصحيح حتى يدعى وضعها له، بل الحاجه إلى استعمالها فى الفاسد أيضا موجوده، فالداعى إلى وضعها للأعم متحقق، فدعوى وضعها للأعم غير بعيده.

(٤). يعنى: كاستعمالها فى التام.

(٥). هذا دفع التوهم المذكور، و حاصله: أن الحاجه المزبوره لا تقتضى كون الاستعمال فى الناقص على وجه الحقيقه ليثبت بها الوضع للأعم، لإمكان أن يكون الاستعمال فى الناقص بالعنايه، و تنزيل الفاقد منزله الواجد.

(٦). أى: طريقه الواضعين.

(٧). أى: دعوى القطع بكون طريقه الواضعين وضع الألفاظ للمركبات التامه (-). بل بعيده جداً، لأنها تخرّص بالغيب، حيث إنها موقوفه على أمور لم تثبت (أحدها) كون وضع ألفاظ العبادات كأسماء المركبات الخارجيه، و قد مرّ فى تصوير الجامع فساده. (ثانيها) أن تكون حكمه الوضع منحصره فى

ص: ١٤٢

إلا أنها قابله للمنع (١)، فتأمل. (٢)

و قد استدل للأعمى أيضا بوجه:

إشاره

(منها)

تبادر الأعم (٣)،

و فيه: أنه قد عرفت الإشكال (٤) في تصوير الجامع الذي لا بد منه، فكيف يصح -

(١). إذ مجرد نفي البعد عن إفادته للقطع ليس موجبا للقطع الفعلى، مضافا إلى أنه على تقدير إفاده هذا الوجه الاعتبارى للقطع يختص اعتباره بالقاطع دون غيره، و قد عرفت عدم انحصار حكمه الوضع بالوضع لخصوص الصحيح، فدعوى وضعها للأعم غير مجازفه.

(٢). لعله إشاره إلى بعض ما ذكرنا أو كله.

(٣). أى: الجامع بين الصحيح و الفاسد.

(٤). من أنه كيف يتصور الجامع بين الافراد الصحيحه و الفاسده؟ فإنّ لازمه دخل المفقود فى المسمى و عدمه، و ليس ذلك إلا من اجتماع النقيضين، و مع هذا الإشكال كيف تصح دعوى تبادر الأعم؟ لأنّ تبادر معنى من لفظ موقوف على تحققه فى عالم التصور، و بدون ذلك لا يتصور التبادر. _____ تفهيم الصحيح ليكون المقام كذلك، و هو ممنوع، لعدم الوجه فى انحصار حكمه الوضع فى المقيس عليه فى ذلك، و على فرض التسليم لم يحرز كون حكمه الوضع الشرعى فى ألفاظ العبادات ذلك، لقوه احتمال كون الغرض من التسميه الأعم من الصحيح و إن كانت الآثار المعنويه مترتبه على الصحيح لترتبه على المأمور به.

(ثالثها) العلم بعدم تخطى الشارع عن طريقه الواضعين بعد تسليم بنائهم على الوضع لخصوص الصحيح لتصح دعوى القطع بوضع الشارع لألفاظ العبادات للصحيح فقط، و فيه: أنه لا سبيل إلى هذا العلم لا عقلا و لا نقلا.

ص: ١٤٣

معه (١) دعوى التبادر.

و (منها) عدم صحه السلب عن الفاسد (٢)

و فيه منع، لما عرفت (٣).

و (منها) صحه التقسيم إلى الصحيح و السقيم (٤)،

و فيه (٥) -

(١). أى: مع الإشكال المتقدم فى تصوير الجامع بين الصحيح و الفاسد.

(٢). يعنى: عدم صحه سلب الصلاه بما لها من المعنى عن الصلاه الفاسده، فلا يصح أن يقال: الصلاه الفاسده كصلاه الحائض ليست بصلاه، بل يصح حملها عليها، فيقال: الصلاه الفاسده صلاه، كما يقال: الصلاه الصحيحه صلاه.

(٣). فى الدليل الثانى من أدله الصحيحى من صحه سلب الصلاه عن الفاسده بالمداقه و إن صح إطلاقها عليها بالمسامحه.

(٤). بتقريب: أن الانقسام إلى الصحيح و الفاسد دليل على الوضع للأعم و أن الفاسد موضوع له أيضا، و إلا يلزم انقسام الشىء إلى نفسه و إلى غيره، و هو باطل، للزوم اشتمال المقسم على الأقسام، و لذا يصح حمله عليها، فيقال الاسم كلمه و الفعل كلمه، ففى المقام لو لم يكن الفاسد قسماً من الموضوع له أيضا لم يكن المقسم مشتملاً عليه، فلا يصح التقسيم، و قد عرفت صحته.

(٥). حاصله: أن مجرد الاستعمال فى الأعم لا يشهد بالوضع له إلا من باب كون الأصل فى الاستعمال الحقيقه، و من المعلوم: أن قوام اعتبار الأصل بعدم قيام دليل على خلافه، و قد عرفت الأدله الداله على وضع ألفاظ العبادات لخصوص الصحيح، و معها لا وجه للتشبه بكون الأصل فى الاستعمال الحقيقه، هذا

«-»

فلا بد أن يكون الاستعمال فى الأعم بلحاظ المعنى المجازى، لا بلحاظ الموضوع له. (-). ظاهر كلام المصنف (قده) تسليم كون الأصل فى الاستعمال الحقيقه لو لا الوجوه الداله على الوضع للصحيح، لكنه مبنى على حجيه

ص: ١٤٤

أنه إنما يشهد على أنها للأعم لو لم تكن هناك دلالة على كونها (١) موضوعه للصحيح، وقد عرفتها (٢)، فلا بد أن يكون التقسيم بملاحظه ما يستعمل فيه اللفظ و لو بالعنايه. (و منها) استعمال الصلاه و غيرها فى غير واحد من الأخبار فى الفاسده (٣) كقوله عليه الصلاه و السلام: «بنى الإسلام على الخمس: الصلاه و الزكاه و الحج و الصوم و الولايه، و لم يناد أحد بشىء كما نودى بالولايه، فأخذ الناس بأربع و تركوا هذه، فلو أن أحداً صام نهاره و قام ليله و مات بغير ولايه لم يقبل له صوم و لا صلاه» فإن (٤) الأخذ بالأربع -

(١). أى: ألفاظ العبادات.

(٢). أى: الدلاله على كونها موضوعه للصحيح، فلا يشهد التقسيم إلا بالاستعمال فى الجامع بين الصحيح و الفاسد، و لا يشهد بالوضع للأعم أصلاً.

(٣). ملخص هذا الدليل: أن لفظ - الصلاه - و غيره من ألفاظ العبادات قد استعمل فى غير واحده من الروايات فى الفاسده، حيث إن الأخذ بالأربع فى الروايه الأولى مع البناء على اعتبار الولايه فى صحه العبادات - كما هو الحق على ما يظهر من بعض الروايات و أفتى به جماعه من الأصحاب - يدل على الاستعمال فى الفاسده، لعدم تمشى العباده الصحيحه حينئذ من غير أهل الولايه، فلا بد أن تكون ألفاظ العبادات موضوعه للأعم ليصدق أخذهم بالأربع، لوضوح عدم صدق أخذهم بها مع البناء على الوضع للصحيح.

(٤). هذا تقريب الاستدلال بالروايه على الوضع للأعم، و قد عرفته أصاله الحقيقه مطلقاً حتى مع العلم بالمراد، و الشك فى كونه حقيقه، و هو خلاف مختاره (قده)، فإن أصاله الحقيقه حجه فى الشك فى المراد مع العلم بالمعنى الحقيقى.

ص: ١٤٥

لا- يكون بناءً على بطلان عبادات تاركى الولاية إلا إذا كانت أسامى للأعم (١) وقوله عليه السّلام: «دعى الصلاه أيام أقرائك» ضروره (٢) أنه لو لم يكن المراد منها الفاسده لزم عدم صحه النهى عنها، لعدم قدره الحائض على الصحيحه منها. وفيه أن الاستعمال أعم من الحقيقه (٣)، مع أن المراد فى الروايه الأولى (٤) -

(١). إذ لو كانت أسامى للصحيح لم يكونوا آخذين بها، لفرض فساد عباداتهم، و صريح الروايه هو أخذهم بها.

(٢). هذا تقريب الاستدلال، و حاصله: أن الوضع للصحيح يستلزم عدم صحه النهى، إذ المفروض عدم تمشى الصلاه الصحيحه من الحائض، فلا تقدر عليها، و من المعلوم اعتبار قدره فى متعلق النهى كالأمر، و بدونها لا يصح النهى، فعلى القول بالوضع للصحيح يمتنع النهى، فلا بد من الوضع للأعم ليصح النهى عنها، فهذه الروايه تدل على الوضع للأعم.

(٣). إذ لم تثبت حجيه أصاله الحقيقه مطلقا و لو مع العلم بالمراد و الشك فى كونه معنى حقيقيا و إن نسب القول بحجيتها مطلقا إلى السيد علم الهدى (قدس سره) فكون الأصل فى الاستعمال الحقيقه غير ثابت، و المفروض أن الاستدلال مبنى على ذلك.

(٤). هذا الجواب مختص بالروايه الأولى، و حاصله: منع استعمال لفظ - الصلاه - و غيرها فى تلك الروايه فى الأعم، بل قامت القرينه - و هى بناء الإسلام على الخمس - على الاستعمال فى خصوص الصحيحه، فلا وجه للاستدلال بها على الوضع للأعم، فالجواب عن الروايه الأولى يكون من وجهين:

أحدهما: كون الاستعمال أعم من الحقيقه، و هو مشترك بينها و بين غيرها من الروايات.

ص: ١٤٦

هو خصوص الصحيح، بقرينه أنها مما بُنى عليها الإسلام، و لا ينافي ذلك (١) بطلان عباده منكري الولاية، إذ لعل (٢) أخذهم بها (٣) إنما كان بحسب اعتقادهم لا حقيقته، و ذلك (٤) لا يقتضى استعمالها فى الفاسد أو الأعم، و الاستعمال فى (٥) - ثانيهما منع استعمال ألفاظ العبادات فى الأعم، و هو مختص بها و لا يعم سائر الروايات.

(١). يعنى: و لا يُنافى إرادته خصوص الصحيح من العبادات المذكوره فى الروايه بطلان عباده منكري الولاية، غرضه من ذلك: دفع توهم، أمّا التوهم فحاصله: أنّ دعوى إرادته خصوص الصحيح بقرينه بناء الإسلام على الخمس تنافى أخذ الناس بالأربع، مع البناء على بطلان عباده تاركى الولاية، إذ لا يمكن الجمع بين إرادته خصوص الصحيح، و بين فساد عباداتهم كما لا يخفى. و أما الدفع فسيأتى.

(٢). هذا دفع التوهم المذكور، و محصله: منع استعمال ألفاظ العبادات - فى روايه بناء الإسلام على خمس - فى الأعم، بل فى خصوص الصحيح، إذ الناس أخذوا بالأربع معتقدين بصحتها، فالألفاظ لم تستعمل إلا فى الصحيح، غايه الأمر أنّ تاركى الولاية أخطئوا فى تطبيق الصحيح على عباداتهم.

(٣). أى: بالأربع.

(٤). يعنى: و أخذهم بالأربع بحسب اعتقادهم لا يقتضى استعمال الألفاظ فى الفاسد أو الأعم حتى تثبت دعوى القائل بوضعها للأعم.

(٥). حاصله: أنّ دعوى الاستعمال فى خصوص الصحيح و كون الخطأ فى مقام التطبيق لا تختص بقوله عليه السّلام فى الروايه الأولى: «فأخذ الناس بأربع» بل تعم غيره مثل قوله عليه السّلام فى تلك الروايه أيضا: «فلو أنّ أحدا صام نهاره ... إلخ»

ص: ١٤٧

قوله عليه السّلام: «فلو أنّ أحدا صام نهاره ... إلخ» كان كذلك - أى بحسب اعتقادهم - أو للمشابهة (١) و المشاكلة، و فى (٢) الروايه الثانيه النهى للإرشاد إلى عدم القدره على الصلاه، و إلا (٣) كان الإتيان بالأركان و سائر ما يعتبر فى الصلاه، فإنّ صوم الفاقد للولايه و إن كان فاسدا، إلا أنّ إطلاق الصوم عليه إنّما هو لاعتقاده الصحه، فالمستعمل فيه هو الصحيح، غايه الأمر أنّه وقع الخطأ فى التطبيق كما تقدم.

(١). معطوف على قوله: «كذلك» فيكون الاستعمال فى الفاسد مجازا بعلاقه المشابهه الصوريه، فالمتحصل: أنّ هذه الروايه لا تدل على وضع ألفاظ العبادات للأعم.

(٢). معطوف على قوله: «فى الروايه» لكن العبارة على هذا لا تخلو عن حزازه، إذ مقتضى هذا العطف هو أن يقال: مع أنّ المراد فى الروايه الأولى النهى للإرشاد، و هذا كما ترى، فحق العبارة أن تكون هكذا: «مع أنّ المراد فى الروايه الثانيه أيضا هو خصوص الصحيح، لأنّ النهى للإرشاد... إلخ».

و كيف كان فغرضه من ذلك: ردّ الاستدلال بالروايه الثانيه على الوضع للأعم، بتقريب: أنّ الصلاه قد استعملت فى صلاه الحائض الفاسده قطعاً. و محصل الرد:

أنّ الصلاه لم تستعمل إلا فى الصحيحه، لأنّ النهى للإرشاد إلى مانعيه الحيض، كالنهي عن لبس ما لا يؤكل لحمه فى الصلاه فى كونه إرشادا إلى المانعيه، و من المعلوم: أنّ المانعيه ملحوظه فى الصحيحه دون الفاسده، و ليس النهى مولويا حتى يقال: إنّ الصلاه الصحيحه مع النهى غير مقدوره، فلا بد من إرادته الفاسده حتى لا يلغو النهى.

(٣). أى: و إن لم يكن النهى للإرشاد إلى المانعيه لزم من كون النهى مولويا حرمة الصلاه ذاتا على الحائض، كما ذهب إليه بعض.

بل بما يسمى فى العرف بها، و لو أخل بما لا يضر الإخلال به بالتسميه (١) عرفا محرما على الحائض ذاتا و إن لم تقصد به القربه (٢)، و لا أظن أن يلتزم به المستدل بالروايه، فتأمل جيدا (٣).

(و منها)

: أنه لا شبهه فى صحه تعلق النذر و شبهه (٤) بترك الصلاه فى -

(١). متعلق بقوله: «يضر» و قوله: «محرما» خبر «كان الإتيان».

(٢). لامتناع قصد القربه بما يكون منهيًا عنه بالنهي المولى الكاشف عن المفسده الموجه للمبغوضيه المنافيه للمحبويه و المقرييه، و النهى المولى يكشف عن كون متعلقه ذا مفسده و حراما ذاتيا، و لا- يظن من المستدل بالروايه الالتزام بالحرمه الذاتيه.

(٣). لعله إشاره إلى: أنه لا- محذور فى الالتزام بالحرمه الذاتيه للعباده على الحائض كما اختاره المصنف على ما هو بيالى فى كتابه شرح التبصره، فالعمده فى الجواب عن الاستدلال بهذه الروايه هى: دعوى ظهور خطاب «دعى الصلاه أيام أقرأئك» فى المانع، كما ثبت ذلك فى أمثال هذا النهى.

(٤). كالعهد و اليمين، و محصل هذا الوجه الذى استدل به الأعمى هو: أنه لا شبهه فى صحه تعلق النذر و نحوه بترك الصلاه فى الأمكنه التى تكره فيها الصلاه كالحمام و المقابر و غيرهما، كما لا شبهه فى تحقق الحنث بإتيان الصلاه فى تلك الأمكنه، و من تسلّم هاتين المقدمتين نستكشف كون الصلاه اسما للأعم من الفاسد، إذ لو كانت اسما لخصوص الصحيح لزم منه إشكالان: (الأول): عدم تحقق الحنث، لعدم القدره على إتيان الصلاه الصحيحه فى تلك الأمكنه بعد صيرورتها بسبب النذر منهيًا عنها، و فاسده لاقتضاء النهى عن العباده فسادها، مع أنّ المسلم حصول الحنث بفعالها فى تلك الأمكنه، فلا بد أن تكون الصلاه اسما للأعم.

ص: ١٤٩

مكان تكره فيه، و حصول الحنث بفعلها، و لو كانت الصلاه المنذور تركها خصوص الصحيحه لا يكاد يحصل به (١) الحنث أصلا، لفساد الصلاه المأتى بها، لحرمتها (٢) كما لا يخفى، بل يلزم المحال (٣)، فإن النذر (٤) حسب الفرض قد تعلق بالصحيح منها (٥)، و لا تكاد تكون معه (٦) صحيحه، و ما يلزم من فرض -

(١). أى: بفعل الصلاه.

(٢). الناشئه من النذر، لأنّ النذر أوجب النهى عن الصلاه فى الأمكنه المكروهه، و قد ثبت فى محله: اقتضاء النهى عن العباده لفسادها.

(٣). هذا هو الإشكال الثانى، و حاصله: أنّ الصلاه إن كانت اسما لخصوص الصحيح يلزم المحال، ضروره أنّ الصلاه المنذور تركها هى الصحيحه، و بالنذر صارت محرمة و فاسده، فلا يمكن فعلها على وجه صحيح، فينحل النذر، لخروج الصلاه بسبب هذا النهى المفسد للعباده عن متعلق النذر - و هو خصوص الصحيح - فيلزم من وجود النذر عدمه.

(٤). هذا تقريب المحاليه و قد عرفته مفصلا، و الحاصل: أنّه من تسلّم الأمرين - و هما صحه النذر، و حصول الحنث - يستفاد كون الصلاه اسما للأعم، و إلّا يلزم أن يكون موجودا و معدوما فى زمان واحد، و هو محال.

(٥). أى: من الصلاه.

(٦). أى: مع النذر المذكور، حاصله: أنّه لا يمكن بقاء الصلاه الصحيحه - المنذور تركها فى الأمكنه المكروهه - على صحتها بعد تعلق النذر بها، و أمّا بناء على الأعم فلا يلزم شىء من الإشكاليين المتقدمين، لكون متعلق النذر حينئذٍ نفس الطبيعه الجامعه بين الصحيح و الفاسد، و من المعلوم: أنّ انتفاء أحد الفردين - و هو الصحيح - بسبب النهى الناشئ عن النذر لا يوجب انتفاء الطبيعه، فيحصل الحنث بالصلاه الصحيحه لو لا النذر.

ص: ١٥٠

وجوده عدمه محال. قلت: لا يخفى أنه لو صحَّ ذلك (١) لا يقتضى إلا عدم صحه تعلق النذر بالصحيح لا عدم وضع اللفظ له شرعا، مع (٢) أن الفساد -

(١). يعنى ذلك الاستدلال، و حاصل جواب المصنف (قده) عن هذا الاستدلال هو: أن تعلق النذر بالصحيح و إن كان يستلزم الإشكاليين المتقدمين، لكن ليس مقتضاه وضع اللفظ شرعا للأعم كما هو المدعى، إذ لو فرض وضع اللفظ له و قصد الناذر خصوص الصلاة الصحيحه لم ينعقد النذر أيضا، فامتناع نذر الصلاة الصحيحه لا يكشف عن الوضع للصحيح أصلا.

و إن كان غرض المستدل إثبات الوضع للأعم لسبب الاستعمال فيه فى باب النذر استنادا إلى كون الأصل فى الاستعمال الحقيقه، ففيه ما مر مرارا: من أن الاستعمال أعم من الحقيقه.

(٢). هذا جواب آخر عن الدليل المذكوره، و حاصله: أن الصلاة فى الأمكنه المكروهه قبل تعلق النذر صحيحه، و لذا لو أتى بها قبل انعقاد النذر صحت بلا إشكال، و الفساد الناشئ عن النذر لا يمكن دخله فى موضوعه، لتأخره عنه رتبه، فالنذر لا يتعلق إلا بتلك الصلاة الصحيحه المتقدمه رتبه على النذر، فلا يلزم المحال، إذ المراد بصحه الصلاة المنذوره صحتها قبل النذر و إن صارت فاسده بالنذر، فيتحقق الحث بإتيان الصحيحه لو لا- النذر، نعم لا- يتحقق الحث بإتيان الفاسده من غير ناحيه النذر، كاختلال شرط من شرائطها من الطهاره و قصد القربه و غيرهما. و الحاصل: أن الاستحاله التى ادعاها القائل بالأعم على تقدير الوضع للصحيح إنما تلزم إذا كان المنذور ترك الصلاة الصحيحه مطلقا يعنى حتى بعد تعلق النذر بها، لما تقدم فى وجهه. أما إذا كان المنذور ترك الصلاة الصحيحه قبل تعلق النذر و إن صارت فاسده بعد تعلقه، فلا يستلزم

ص: ١٥١

من قبل النذر لا ينافي صحه متعلقه، فلا يلزم من فرض وجودها عدمها (١).

و من هنا (٢) انقذح: أن حصول الحنث انما يكون لأجل الصحه لو لا تعلقه (٣).

نعم (٤) لو فرض تعلقه (٥) بترك الصلاة المطلوبه بالفعل (Z) لكان منع

المحال، و سيأتى استدراك المصنف (قده) لهذه الصوره بقوله: «نعم لو فرض... إلخ» و بهذا الجواب يظهر وجه اندفاع الاستحاله التي ادعاها القائل بالأعم على تقدير الوضع للصحيح، لاستعمال الصلاة فى الصحيحه لو لا النذر. -

(١). الضميران راجعان إلى: - الصحه - و وجه عدم اللزوم: أن المراد الصحه هو الصحه قبل تعلق النذر، و الفساد الناشئ عن النذر لا- يؤثر فى متعلقه حتى يوجب انحلاله، و إذ لا يعقل أن يكون أثر الشئ رافعا لذلك الشئ، لاستحاله رفع المعلول لعلته، فلا يعقل ارتفاع النذر بالفساد الناشئ من قبله كما لا يخفى.

(٢). يعنى: و من كون الصحه المقصوده فى النذر هى الصحه السابقه على النذر.

(٣). أى: تعلق النذر.

(٤). هذا استدراك على قوله: «و من هنا انقذح» و حاصله: أن منع حصول الحنث فى محله إذا كان المنذور ترك الصلاة الصحيحه بالفعل يعنى:

الصحه بقول مطلق و لو بعد تعلق النذر، بداهه عدم القدره على فعل الصلاة الصحيحه بالفعل مع فرض صيرورتها بسبب النذر منها عنها، كما تقدم سابقا.

(٥). أى: النذر. ===== (Z). أى و لو مع النذر، و لكن صحته كذلك مشكل، لعدم كون الصلاة معه صحيحه مطلوبه، فتأمل جيدا.

حصول الحنث بفعالها بمكان من الإمكان (١).

بقي أمور

أشاره

الأول

: أن أسامى المعاملات إن كانت موضوعه للمسببات (٢) فلا مجال (٣) للنزاع في كونها (٤) موضوعه للصحيحه أو الأعم، لعدم اتصافها بهما (٥) كما لا يخفى، بل بالوجود تاره و بالعدم أُخرى، و أما إن كانت موضوعه للأسباب، فللنزاع فيه (٦) مجال (٧)، لكنه لا يبعد دعوى -

(١). يعنى: فقول المستدل: «أنه لا- شبهه في حصول الحنث» ممنوع و المفروض أن هذا كان أحد الأمرين اللذين توقف عليه دليله على الوضع للصحيح.

(٢). كالزوجيه و الملكيه، و الحريه و الرقيه، و غيرها من الاعتبارات المترتبه على العقود و الإيقاعات.

(٣). لأنه - بناء على كون ألفاظ المعاملات أسامى للمسببات - لا- يتصور فيها نزاع الصحيح و الأعم، حيث إن المسببات كالمملكه و نحوها أمور بسيطه دائره بين الوجود و العدم، و ليست مركبات حتى يتصف التام و الناقص منها بالصحة و الفساد.

(٤). أى: أسامى المعاملات.

(٥). أى: لعدم اتصاف المسببات بالصحة و الفساد، لما عرفت آنفا من بساطتها، بل هى تتصف بالوجود تاره و العدم أُخرى، فالمملكه مثلا إما موجوده و إما معدومه، و لا معنى لاتصافها بالصحة و الفساد.

(٦). أى: فى كونها موضوعه للصحيحه أو الأعم.

(٧). لكون الأسباب كالباع المركب من الإيجاب و القبول و غيرهما مركبات، فيمكن اتصافها بالصحة تاره إذا استجمعت جميع الأجزاء

ص: ١٥٣

كونها (١) موضوعه للصحيحة أيضا (٢)، و أنّ الموضوع له هو العقد المؤثر لأثر كذا شرعا و عرفا، و الاختلاف بين الشرع و العرف (٣) - و الشرائط، و بالفساد أُخرى إذا لم تكن.

(١). أى: أسامى المعاملات.

(٢). يعنى: كألفاظ العبادات، و حاصله: أنّ المختار فى المعاملات هو المختار فى العبادات، فكما أنّ ألفاظ العبادات موضوعه لخصوص الصحيحة، فكذلك ألفاظ المعاملات، فإنّها؛ طلّله لله؛ أسام للعقود الصحيحة - أى المؤثره - كالبيع، فإنّه اسم لخصوص ما هو المؤثر فى الملكيه، و كالنكاح، فإنّه اسم لخصوص ما هو المؤثر فى علقه الزوجيه، و هكذا سائر العقود.

و بالجملة: فألفاظ المعاملات وضعت لما هو المؤثر واقعا فى الآثار المرغوبه منها من دون تفاوت فى ذلك بين العرف و الشرع.

(٣). دفع لما قد يتوهم: من أنّه كيف يكون معنى العقد هو الصحيح بنظر كل من الشرع و العرف؟ مع أنّ الشرع قد خالف العرف فى بعض الموارد كبيع الصبى المميز، فإنّه صحيح بنظر العرف و فاسد بنظر الشرع، و هكذا سائر العقود، و هذا دليل على عدم كون الصحه عند الشرع و العرف بمعنى واحد، بل يدل على أنّ ألفاظ المعاملات أسام للصحيحة شرعا و للأعم عرفا، و ليست موضوعه للصحيح شرعا و عرفا، هذا حاصل التوهم. و قد دفعه المصنف (قده) بأنّ هذا الاختلاف بين الشرع و العرف لا يرجع إلى الاختلاف فى المعنى، حتى يقال: إنّ المعاملات أسام للصحيحة شرعا و للأعم عرفا، بل يكون الاختلاف فى محقق الصحيح و مصداقه، فالشارع يخطئ العرف فيما يراه صحيحا و ينبهه على أنّ الشىء الفلانى دخيل فى العقد المؤثر و لو كان العرف

ص: ١٥٤

فيما يعتبر (١) في تأثير العقد لا يوجب الاختلاف بينهما (٢) في المعنى، بل (٣) الاختلاف في المحققات و المصاديق، ملتفتاً إلى دخل ذلك في صحه العقد لما خالف الشرع، فالعرف قد يشتهه في تطبيق الصحيح الواقعي الذي هو الموضوع له على ما لا يكون مؤثراً واقعاً، و الشارع ينبهه على خطائه، فالصحيح شرعاً هو الصحيح عرفاً، فلا يكون الأول أخص من الثاني.

(١). كبلوغ المتعاقدين و القبض في بعض العقود، و غير ذلك.

(٢). أى: بين الشرع و العرف، لكون المؤثر واقعاً الذي هو المسمى واحداً.

(٣). يعنى: بل يوجب الاختلاف بين الشرع و العرف الاختلاف في المحققات دون المعنى الموضوع له

(-)

(-). الظاهر: أنّ الاختلاف بينهما إنّما هو في نفس المعنى الموضوع له لا في محققاته، ضروره أنّ العرف يرى عدم دخل البلوغ أو القبض في المجلس مثلاً- في بعض العقود في مفهوم البيع و غيره، و الشارع يرى دخلهما فيه، فلا محيص عن كون الاختلاف في نفس المعنى لا في المصادق، فحينئذٍ يكون العقد العرفي أعم من الشرعي بناء على كون ألفاظ المعاملات أسامى لخصوص الصحيح. و أمّا بناءً على كونها أسامى للأعم - كما لا يبعد ذلك - فلا يكون العرفي أعم من الشرعي، بل كلاهما موضوعان للأعم من الصحيح و الفاسد.

و لا ينافي الوضع للأعم تبادر الصحيحه منها، لأنّ التبادر المثبت للوضع لا بدّ أن يستند إلى حاقّ اللفظ، و ذلك غير ثابت هنا، و مع الشك في كونه مستنداً إلى حاقّ اللفظ أو الإطلاق لا يكون أماره على الوضع، و إجراء أصاله عدم القرينه لا يجدى في أماريه التبادر كما تقدم في بحثه.

ص: ١٥٥

و تخطئه (١) الشرع العرف في (٢) تخيل كون العقد بدون ما اعتبره في تأثيره محققاً لما هو المؤثر كما لا يخفى، فافهم (٣).

الثاني (٤)

: انّ كون ألفاظ المعاملات أسامى للصحيحه لا يوجب إجمالها - كألفاظ العبادات - كى لا يصح التمسك بإطلاقها عند الشك في اعتبار -

(١). معطوف على - الاختلاف الثالث - يعنى: الاختلاف بين الشرع و العرف يوجب الاختلاف في المحقّق، و يوجب تخطئه الشرع العرف في تخيل كون العقد المؤثر واقعاً بدون ما اعتبره الشارع في تأثيره محققاً و مصداقاً لما هو المؤثر، فيكون التخطئه في التطبيق لا في نفس المعنى.

(٢). متعلق بقوله: «و تخطئه».

(٣). لعله إشاره إلى: أنّ الاختلاف في المصداق مبنى على أن يكون هناك مفهوم مبين عند الشرع و العرف، و هذا غير ظاهر، لقوه احتمال كون الاختلاف بينهما في نفس المفهوم، فلا مجال حينئذٍ للتخطئه في المصداق، فتدبر.

(٤). الغرض من عقد هذا الأمر: دفع إشكال أورد على القائلين بالصحيح في المعاملات. أمّا الإشكال فحاصله: أنّه - بناءً على هذا القول - تكون ألفاظ المعاملات مجمله، فلا- يصح التمسك بإطلاق أدلتها، مع وضوح استقرار ديدنهم على التمسك بإطلاقها عند الشك في اعتبار شىء في المعامله.

و أمّا الدفع، فمحصله: أنّه فرق واضح بين العبادات و المعاملات، حيث إنّ العبادات بناءً على الوضع للصحيح ماهيات مخترعه شرعيه غير معلومه للعرف، فمع عدم معرفه تلك الماهيات لا- يصح التمسك بالإطلاق، لكون الشك في الموضوع الهدى لا يتصور معه الإطلاق كما لا يخفى. و هذا بخلاف المعاملات، فإنّها أمور عرفيه و ليست مخترعه شرعيه، و الأدله الشرعيه كقوله تعالى:

ص: ١٥٦

.....- (أحل الله البيع) و نحوه إمضائه لا تأسيسيه، و الممضى هو المعامله العرفيه، فالشارع لم يخترع مفهوم المعامله حتى يكون مجملًا- و يرجع الشك فيه إلى موضوع الإطلاق كى لا- يمكن التمسك به، بل زاد على المعامله العرفيه قيوداً لا ترتبط بالمفهوم، فإذا كان الشارع فى مقام البيان صح التمسك بالإطلاق إذا شك فى شرطيه شىء فى تأثير المعامله العرفيه، و على هذا فلا يلزم إجمال الخطاب حتى لا يجوز التمسك بالإطلاق بناءً على كون ألفاظ المعاملات أسامى للصحيح، كما يلزم ذلك فى العبادات بناءً على كونها أسامى للصحيحه، لما عرفت من إجمال معنى الصحيح فى العبادات الموجب لعدم جواز التمسك بالإطلاق، و وضوح معنى الصحيح فى المعاملات، لكونه عرفياً و الإمضاء الشرعى و ارداً عليه من دون تصرف للشارع فى المفهوم العرفى

«-»

. (-). لا يخفى: أنه - بناءً على كون ألفاظ المعاملات أسامى شرعاً لخصوص الصحيحه - لا محيص عن دخل الأمور التى جعلها الشارع شروطاً للتأثير فى معنى المعامله، فحينئذٍ يختلف معناها عرفاً و شرعاً و لا يمكن التمسك بالإطلاق، لعدم إحراز موضوعه و هو الصحيح. نعم لا بأس بالإطلاق المقامى - بعد إحراز كونه فى مقام البيان، و بين دخل أمور فى المعامله - كما تقدم نظيره فى العبادات بناءً على وضعها للصحيحه، إذ عدم البيان حينئذٍ مخلٌ بالعرض، هذا و الحق أن يقال: إن أدله المعاملات لا يستفاد منها أزيد من كونها إمضاءً للمعاملات العرفيه، و لم يستعمل الشارع ألفاظها إلا فى مفاهيمها العرفيه من دون تصرف منه فيها، و دخل القيود فى تأثيرها شرعاً إنما استفيد من دوال أخرى، و ليست مقومه لمفاهيمها، فقله تعالى: (أحل الله البيع)، و كذا ما دل

ص: ١٥٧

شىء فى تأثيرها شرعاً، و ذلك (١) لأنّ إطلاقها لو كان مسوقاً فى مقام البيان (٢) ينزّل (٣) على أنّ المؤثر عند الشارع هو المؤثر عند أهل العرف، و لم يعتبر فى تأثيره عنده (٤) غير ما اعتبر فيه عندهم (٥)، كما ينزّل عليه (٦) إطلاق كلام غيره، حيث إنّهم (٧) -

(١). تعليل لقوله: «لا يوجب إجمالها»، و دفع لإشكال الإجمال على القول بالصحيح.

(٢). هذا شرط التمسك بالإطلاق، إذ لو كان فى مقام الإهمال أو الإجمال فلا يصح التمسك به.

(٣). إذ لو كان المؤثر عنده غير ما هو المؤثر عند العرف لكان عليه البيان، و إلا لأخلّ بالعرض، فمقتضى الإطلاق المقامى هو الرجوع إلى ما يراه العرف مؤثراً.

(٤). يعنى: فى تأثير المؤثر العرفى عند الشارع.

(٥). أى: غير ما اعتبر فى المؤثر عند العرف.

(٦). أى: على المؤثر عند العرف كلام غير الشارع.

(٧). يعنى: حيث إنّ الشارع من العرف، فينزل كلامه على ما عند العرف.

على عدم نفوذ بيع المنابذه و الربا، و قوله عليه السّلام: «الصلح جائز» و غير ذلك من أدله المعاملات لا يفهم منه كالماء و الحنطة و الخمر و الخل و غيرها مما أخذ فى الأدله موضوعاً للحكم إلا مفهومه العرفى، فإنّ الشارع لم يتصرف فى هذه الموضوعات، بل جعلها بمفاهيمها العرفيه موضوعات للأحكام، فلا فرق بين (أحلّ الله البيع) و غيره من أدله إمضاء المعاملات و عدمه، و بين أدله حليه الماء و الحنطة و حرمة الخمر و الخنزير فى كون الموضوع فى الجميع عرفياً، و عدم التصرف الشرعى فيه أصلاً، فالموضوع فى أدله الإمضاء و عدمه واحد، و هو المنسب إلى أذهان العرف.

ص: ١٥٨

لو اعتبر (١) في تأثيره ما شك في اعتباره كان عليه البيان و نصب القرينه عليه، و حيث لم ينصب بان عدم اعتباره عنده أيضا (٢)، و لذا (٣) يتمسكون بالإطلاق في أبواب المعاملات مع ذهابهم إلى كون ألفاظها (٤) موضوعه للصحيح، نعم (٥) لو شك في اعتبار شيء فيها عرفاً، فلا مجال للتمسك بإطلاقها في عدم اعتباره، بل لا بد من اعتباره، لأصالة عدم -

(١). هذا تقريب التمسك بالإطلاق، يعنى: و لو اعتبر الشارع شيئاً في تأثير المؤثر العرفي كان عليه البيان، لأنه في مقامه.

(٢). يعنى: ظهر عدم اعتبار ما شك في اعتباره عند الشارع كعدم اعتباره عند العرف، و وجه ظهور عدم دخله شرعاً في مؤثرته هو الإطلاق.

(٣). أى: و لأجل كون المؤثر الشرعي هو العرفي من دون تفاوت بينهما إلا فيما أحرز فيه تخطئه الشارع للعرف يتمسكون في المعاملات بإطلاقاتها، مع بنائهم على وضع ألفاظ المعاملات للصحيحه.

(٤). أى: ألفاظ المعاملات.

(٥). استدراك على جواز التمسك بالإطلاق، و حاصله: أنّ الشك في دخل شيء في المعامله على نحوين:

أحدهما: الشك في دخله في المعامله العرفيه، بأن يشك في صدق مفهوم المعامله عرفاً على فاقد ذلك الشيء .

ثانيهما: الشك في دخله في تأثير المعامله شرعاً مع صدق المفهوم العرفي بدونه، فإن كان الشك على النحو الأول، فلا مجال للتمسك بالإطلاق، لعدم إحراز موضوعه و هو المعامله العرفيه، بل يرجع إلى استصحاب عدم ترتب الأثر. و إن كان على النحو الثاني، فلا بأس بالتمسك به.

ص: ١٥٩

الأثر بدونه (١)، فتأمل جيداً.

الثالث (٢)

: أن دخل شىء وجودى أو عدمى فى المأمور به تاره، بأن يكون داخلاً فيما يأتلف منه (٣) و من غيره -

(١). أى: بدون ذلك الشىء المشكوك فيه.

(٢). غرضه من عقد هذا الأمر: التنبيه على ما يكون من الأجزاء والشرائط دخيلاً فى المسمى بحيث ينتفى بانتفائه، وما لا يكون دخيلاً فيه بحيث لا ينتفى المسمى بانتفائه، بل يصدق ولو بدونه، وذلك ليتضح حال التفصيل الذى التزم به بعض فى مسأله الصحيح والأعم من الذهاب إلى الصحيح فى الأجزاء وإلى الأعم فى الشرائط.

توضيحه: أن كيفية دخل شىء فى المسمى مختلفه بها يختلف صدق الاسم و عدم صدقه، وذلك لأن ما له دخل فيه قد يكون دخيلاً فى ماهيه و قد يكون دخيلاً فى الفرد، و على التقديرين: تاره يكون الدخلى بنحو الجزئيه و أخرى بنحو الشرطيه، فالصور أربع: الأولى: أن يكون دخيلاً فى ماهيه بنحو الجزئيه، كتكبيره الإحرام و الركوع و السجود و التشهد، فإنها أجزاء للصلاه، و كالتروك العشره أو الزائده عليها الدخيله فى ماهيه الصوم بنحو الجزئيه بناءً على تفسيره بنفس هذه التروك.

(٣). يعنى: يأتلف المأمور به من ذلك الشىء الوجودى أو العدمى

(-)

و من غيره، و هذه هى الصوره الأولى. (-). قد يستشكل فى دخل العدم فى المأمور به بتقريب:

أن العدم لا يؤثر فى المصلحه، و من المعلوم: أن الجزء هو المؤثر فى المصلحه، فالعدم لا يصلح لأن يكون جزءاً للمأمور به، كما أن الشرط قد

ص: ١٦٠

و جعل (١) جملته متعلقاً للأمر، فيكون جزءاً له و داخلاً في قوامه، و أخرى (٢) بأن يكون خارجاً عنه، لكنه كان مما لا يحصل
الخصوصية المأخوذة فيه بدونه كما -

(١). مبنياً للمفعول معطوف على: - يأتلف -.

(٢). هذه هي الصورة الثانية، و حاصلها: أن الشيء قد يكون خارجاً عن ماهية جزءاً لكنه داخل فيها شرطاً، كما إذا أخذ في
الماهية خصوصية لا تتحقق إلاً بذلك الشيء الدخيل شرطاً، و هذا يتصور على وجوه ثلاثة:

أحدها: أن تكون تلك الخصوصية ناشئة عن أمر يعتبر سبقه على فسر بأمر وجودي، فلا يصدق على العدمي، و عليه فالعدم لا
يصلح للجزئية و لا للشرطية. و لكن يمكن دفعه:

أولاً: بعدم كون المصلحة دائماً من المتأصلات، فيمكن أن تكون من الأمور الاعتبارية، فتأمل.

و ثانياً بعد تسليم تأصل المصلحة دائماً بعدم تسليم كون المصلحة في الأمور به، لإمكان كونها في نفس الأمر.

و ثالثاً: بإمكان ترتب المصلحة على المركب من وجودي و عدمي، لا العدم فقط، و إنما الممتنع هو ترتب المصلحة على العدم
المحض. و أمياً في الشرط، فبأنه مجرد اصطلاح، لأن الشرط حقيقه هو: ما له دخل في تأثير المقتضى بنحو من الأنحاء سواء أ
كان وجودياً أم عدمياً، و لذا يعدّ عدم المانع شرطاً، فالشروط تارة تكون وجودية و أخرى عدمية، و الممتنع تأثيره هو العدم
المطلق لا المضاف، و المفروض كون الشرائط العدمية من الأعدام المضافة لا المطلقة. و من هنا يظهر حال الصوم بناءً على كونه
نفس التروك، و أمماً بناءً على كونه الكف عن أمور خاصه فلا إشكال أصلاً، لكونه حينئذ أمراً وجودياً كما لا يخفى.

ص: ١٦١

إذا أخذ شئٌ مسبقاً (١) أو ملحوقاً به (٢) أو مقارناً له (٣) متعلقاً للأمر، فيكون (٤) -الماهيـه المأمور بها كالخصوصيه المعتبره فى الصلاه الناشئه عن الطهارات الثلاث المتقدمه على الصلاه بناءً على كون الطهاره هى نفس الأفعال، و أمّا بناءً على كونها هى الأثر الحاصل منها فتصير من الشرط المقارن.

ثانيها: أن تكون الخصوصيه ناشئه عن أمر يعتبر كونه لاحقاً للماهيه المأمور بها كغسل المستحاضه فى الليله الآتية بالنسبه إلى صوم اليوم المقدم عليها، فإنّ كون صوم المستحاضه مع الغسل خصوصيه مأخوذه فى صومها ناشئه عن الغسل اللاحق لليوم الذى صامته، و كصلاه الاحتياط التى شك فيها بأحد الشكوك الموجهه لصلاه الاحتياط، فتأمل.

ثالثها: أن تكون الخصوصيه ناشئه من أمر يعتبر كونه مقارناً للماهيه المأمور بها كالستر و الاستقبال، فإنّ المستوريه و وقوع أجزاء الصلاه إلى القبلة خصوصيتان مأخوذتان فى الصلاه ناشئتان عن الستر و الاستقبال المعتبر مقارنتهما للصلاه.

(١). المراد بالشئ ء هو المأمور به، يعنى: كما إذا أخذ المأمور به مسبقاً، و هذا هو الوجه الأول.

(٢). أى: بالشئ ء الخارج عن ماهيه المأمور به، و هذا هو الوجه الثانى.

(٣). يعنى: كما إذا أخذ المأمور به مقارناً لذلك الشئ ء الخارج عن ماهيه المأمور به، و هذا هو الوجه الثالث، و قد تقدمت أمثله جميع هذه الوجوه الثلاثه.

(٤). هذه نتيجه ما ذكره فى الأمر الخارج عن الماهيه، و حاصلها: أنّ الشئ ء الخارج عن طبيعه المأمور بها قد يكون مقدمه لوجود الخصوصيه المعتبره فى

ص: ١٦٢

من مقدماته لا مقوماته (١).

و ثالثه (٢) بأن يكون مما يتشخص به المأمور به بحيث يصدق على المتشخص به عنوانه (٣)، وربما يحصل له بسببه (٤) مزيه أو نقيصه، الماهيه، فإنّ المقدمه تاره تكون مقدمه لوجود أصل الواجب و أخرى لوجود وصفه، فإنّ الصلاه المقيده بالطهاره تتوقف على إحدى الطهارات الثلاث، و من المعلوم أنّ المقدمه خارجه عن المأمور به، و ليست مقومّه له كما تقدم.

(١). الضميران راجعان إلى - الشىء - و هو المأمور به، يعنى: أنّ ذلك الخارج عن المأمور به يكون من مقدماته لا مقوماته.

(٢). هذه هي الصورة الثالثه أعنى: كون ما له الدخل جزءاً للفرد الذى ينطبق عليه الطبيعى المأمور به و موجباً لتشخصه، كتثليث الذكر و تخميسه و غير ذلك من موارد التخيير بين الأقل و الأكثر.

(٣). أى: عنوان المأمور به.

(٤). يعنى: و ربما يحصل للمأمور به بسبب الشىء الموجب لتشخصه مزيه، كإتيان الطبيعه بفردها المتشخص بالقنوت أو بتكرار الأذكار، أو بالأمكنه الراجحه، أو يحصل للمأمور به بسبب ذلك الشىء نقص، كالتكثف بناءً على كراهته، و غيره مما يؤتى به من مكروهات الصلاه جزءاً للفرد

(-)

و قد لا يحصل للمأمور به بسبب جزء فرده لا مزيه و لا نقص كما إذا أتى بالصلاه مثلاً فى بيته. (-). ظاهر عباره المصنف (قده): اعتبار وجود ما يحصل به النقص فى المأمور به، و ليس كذلك، إذ عدمه معتبر فيه، فوجود التكثف الموجب للنقصان ليس معتبراً فى الصلاه، إذ لا معنى لدخله فيها، فلا محاله يكون عدمه معتبراً فيها، فالعباره لا تخلو عن مسامحه.

ص: ١٦٣

و دخل هذا (١) فيه (٢) أيضا (٣) طورا بنحو الشطريه، و أخرى (٤) بنحو الشرطيه، فيكون (٥) الإخلال بما له دخل -

(١). أى: و دخل ما يتشخص به المأمور به.

(٢). أى: فى المأمور به.

(٣). يعنى: كدخل ما يكون دخيلا فى نفس الماهيه فى الانقسام إلى الجزئيه و الشرطيه، يعنى: أن الموجب لتشخص الفرد تارة يكون جزءاً للفرد و أخرى يكون شرطاً له.

(٤). هذه هى الصورة الرابعه و هى: كون ما يوجب التشخص شرطاً لا- جزءاً، و الشرط قد يكون موجباً لمزيه ك - الصلاة جماعه - أو - فى المسجد - كما قيل. و لعل الأولى التمثيل - بالأذان و الإقامة، لعدم كونهما جزءاً للفرد مع إيجادهما مزيه، و قد يكون موجباً لنقصانه ك - الصلاة فى الحمام - و غيره من الأمكنه التى تكره فيها الصلاة.

(٥). بعد أن تعرّض المصنف (قده) للصور الأربع المذكوره شرع فى بيان أحكامها، و محصل ما أفاده فى ذلك: أن الإخلال بما يكون دخيلا فى نفس الماهيه سواء أ كان جزءاً أم شرطاً يوجب الفساد، لعدم تحقق المسمى حينئذٍ، إذ الدخيل فى الماهيه ليس إلا دخيلا فى المسمى، فلا ينبغى التفصيل فى الإخلال بالمسمى بين جزء الماهيه و شرطها ذهاباً إلى الصحيح بالنسبه إلى الأجزاء و إلى الأعم بالنسبه إلى الشرائط كما قيل. بخلاف الإخلال بما له دخل فى تشخص المأمور به سواء أ كان جزءاً أم شرطاً، و السر فى ذلك: أن الإخلال به ليس إخلالا بنفس الماهيه، بل بالخصوصيه التى لا يقدر انتفاؤها، إذ المفروض إمكان وجود الماهيه بخصوصيه أخرى، مثلا انتفاء خصوصيه كون المكان مسجداً

ص: ١٦٤

بأحد النحويين (١) في حقيقه المأمور به و ماهيته (٢) موجباً لفساده لا محاله، بخلاف ما له الدخول في تشخيصه و تحققه مطلقاً شرطاً كان أو شرطاً، حيث (٣) لا يكون الإخلال به إلا إخلالاً بتلك الخصوصية مع تحقق الماهية بخصوصية أخرى غير موجبه لتلك المزية. بل كانت (٤) موجبه لنقصانها، كما أشرنا إليه (٥) كالصلاه في الحمام. (٦) ثم إنه (٧) ربما يكون الشيء مما يندب -لا- يوجب انتفاء طبيعه الصلاه مطلقاً حتى في غير المسجد. و الحاصل: أن الموجب لانتفاء الماهية التي تدور التسميه مدارها هو: انتفاء جزئها أو شرطها دون جزء الفرد أو شرطه، لإمكان وجود الماهية بخصوصية أخرى، فانتفاء ما له دخل جزءاً أو شرطاً في الفرد لا يوجب إلا انتفاء ذلك الفرد.

(١). و هما الشرطيه و الشرطيه.

(٢). يعنى: لا في تشخيصه و فرديته.

(٣). تعليل لعدم كون الإخلال بما له دخل في التشخيص موجباً لفساده.

(٤). يعنى: بل كانت الخصوصية الأخرى موجبه لنقصان الماهية.

(٥). أشار إليه بقوله: «و ربما يحصل له بسببه مزيه أو نقيصه».

(٦). و غيره من الأمكنه المكروهه للصلاه الموجبه لنقصان مصلحتها القائمه بنفس الطبيعه من حيث هي. فتلخص مما ذكره المصنف (قده): أن الدخيل في التسميه هو جزء الماهية و شرطها دون جزء الفرد و شرطه، فلا وجه للتفصيل بين أجزاء الماهية و شرائطها بالذهاب إلى الصحيح في الأجزاء و إلى الأعم في الشرائط، بل أجزاء الماهية و شرائطها على وزان واحد، لدخول كل منهما في التسميه.

(٧). هذه صورته خامسه خارجه عن حيز الجزء و الشرط، توضيحه: أنه قد يكون شيء واجباً في واجب كلبس ثوبى الإحرام و تروك الإحرام بناءً على

ص: ١٦٥

إليه فيه (١) بلا دخل له (٢) أصلاً - لا شرطاً ولا شرطاً - في حقيقته، ولا في خصوصيته و تشخصه (٣)، بل له (٤) دخل ظرفاً في مطلوبيته (٥) بحيث لا- يكون -كونهما واجبين نفسيين في واجب و هو الإحرام، و كوجوب المتابعه في صلاه الجماعه بناءً على كون وجوبها نفسياً كما نسب إلى المشهور، لا شرطياً - كما نسب إلى بعض -، و لازم هذا الوجوب عدم بطلان الصلاه بالإخلال به و لو عمداً، إذ المفروض كونه واجباً مستقلاً و إن كان ظرفه الصلاه. نعم الإخلال به يوجب الإثم، و لا يبطل الصلاه إلا إذا استلزم بطلانها من جهه أخرى، كما إذا قلنا باقتضاء الأمر بالشىء للنهى عن ضده، فإن تركه و الاشتغال بالصلاه يبطل ما يأتي به، لكونه منهيّاً عنه، فتبطل الصلاه من جهه النهى. و قد يكون شىء مستحباً نفسياً في واجب، كالقنوت و تكرير الأذكار في الصلوات الواجبه. و قد يكون مستحباً في مستحب كاستحباب القنوت في الصلوات المندوبه.

(١). أى: يندب إلى الشىء في الأمور به.

(٢). أى: بلا دخل لذلك الشىء أصلاً في الأمور به لا جزئياً و لا شرطياً.

(٣). أى: في حقيقه الأمور به، و لا في خصوصيته و تشخصه.

(٤). سوق الكلام يقتضى رجوع الضمير إلى: - الشىء الذى يندب إليه في الأمور به - لكن لا محصل له حينئذٍ، إذ معناه على هذا: أن لذلك الشىء دخلاً ظرفياً في مطلوبيه نفسه، و هذا لا معنى له، إذ الأمر بالعكس، فإن الأمور به شرط لمطلوبيه ذلك الذى ندب إليه، فلا بد من إرجاع الضمير إلى الأمور به، يعنى: أن للأمور به دخلاً ظرفياً في مطلوبيه ذلك الشىء كالمتابعه في صلاه الجماعه، فإن وجوبها نفسى، و للصلاه دخل ظرفى في مطلوبيتها.

(٥). أى: في مطلوبيه ذلك الشىء الذى ندب إليه.

مطلوباً إلا إذا وقع في أثناءه (١)، فيكون مطلوباً نفسياً (٢) في واجب أو مستحب كما إذا كان مطلوباً كذلك (٣) قبل أحدهما؛ غ
غ لله لله؛ (٤) أو بعده (٥)، فلا يكون الإخلال به (٦) موجباً للإخلال به (٧) ماهيه ولا تشخصاً و خصوصيه أصلاً. -

(١). أى: فى أثناء المأمور به.

(٢). سواء أ كان واجباً فى واجب أم مستحباً فى واجب أو مستحب، و قد تقدمت أمثله الكل.

(٣). أى: نفسياً.

(٤). أى: الواجب و المستحب كالمضمضه و الاستنشاق قبل الوضوء الواجب و المستحب بناءً على عدم كونهما جزءاً منه.

(٥). يعنى: أو بعد أحدهما، و محصل غرض المصنف (قده): تشبيه المطلوب النفسى الذى جعل ظرفه واجباً أو مستحباً بما وجب
أو استحب قبل واجب أو مستحب أو بعد أحدهما فى عدم الارتباط، فكما لا ربط بين مطلوبيه الواجب النفسى أو المستحب
كذلك قبل واجب أو مستحب أو بعد أحدهما، فكذلك لا ربط بين المطلوب النفسى و بين ظرفه الذى يكون هو أيضاً مطلوباً
نفسياً من واجب أو مستحب.

(٦). أى: بالشىء الذى ندب إليه فى أثناء المأمور به.

(٧). أى: بالمأمور به، غرضه: بيان حكم هذا القسم الخامس - و هو الذى يكون مطلوباً نفسياً فى واجب أو مستحب - و حاصله:
أن الإخلال بهذا المطلوب النفسى لا يوجب إخلالاً بالطبيعه المأمور بها و لا بفردتها، إذ المفروض عدم دخله فى شىء منهما لا
شظراً و لا شرطاً.

ص: ١٦٧

إذا عرفت هذا (١) كله، فلا شبهه في عدم دخل ما ندب إليه في العبادات نفسياً في (٢) التسميه بأساميها (٣) و كذا (٤) فيما له دخل في تشخيصها مطلقاً (٥)، و أما ما له الدخل شرطاً (٦) في أصل ماهيتها، -

(١). أى: ما ذكرناه من الاعتبارات الخمسه و هى الدخل فى الماهيه جزءاً و شرطاً، و الدخل فى الفرد كذلك، و عدم الدخل أصلاً و هو القسم الخامس.

(٢). متعلق بقوله: «دخل» يعنى: لا- شبهه فى عدم دخل المطلوب النفسى الذى جعل ظرفه العبادات فى تسميتها؛ غلغلل لله؛ بأساميها، فإن ذلك أجنبى عن المسمى، لفرض عدم دخل له فى العباده لا جزءاً و لا شرطاً.

(٣). أى: أسامى العبادات.

(٤). يعنى: و كذا لا شبهه فى عدم الدخل فى التسميه بالنسبه إلى ما له دخل فى تشخص المأمور به بأن يكون له دخل جزئى أو شرطى فى الفرد، فإن انتفاءه لا يوجب انتفاء المسمى الذى هو المأمور به، فظهر من الاعتبارات الخمسه حال ثلاثه أقسام: أحدها: المطلوب النفسى المشروع فى المأمور به.

ثانيها و ثالثها: جزء الفرد و شرطه، و قد اتضح حال هذه الأقسام الثلاثه من عبارات المصنف (قده) و لم يكن حاجه إلى إعادتها المنافيه للإيجاز.

(٥). يعنى: تشخص العبادات مطلقاً سواء أ كان ما له الدخل جزءاً أم شرطاً.

(٦). هذا هو القسم الرابع - و هو الدخل الشرطى فى أصل الماهيه - و محصله:

أنه يمكن أن يقال بعدم دخله فى التسميه، فانتفاؤه لا- يوجب انتفاء المسمى و إن قلنا بكون الجزء دخيلاً فى المسمى، و أن انتفاءه موجب لانتفائه، ففرق بين جزء الماهيه و شرطها بدخل الأول فى التسميه دون الثانى

فيمكن الذهاب أيضا (١) إلى عدم دخله في التسميه بها (٢) مع الذهاب (٣) إلى دخل ما له الدخل جزءاً فيها (٤)، فيكون الإخلال بالجزء مُخلاً بها (٥) دون الإخلال بالشرط (٦)، لكنك عرفت (٧) أنّ الصحيح اعتبارهما فيها (٨).

(الحادي عشر)

الحق: وقوع الاشتراك (٩) -

(١). يعنى: كشرط الفرد الذى ليس دخيلاً في التسميه.

(٢). أى: بأسمى العبادات.

(٣). نسب إلى الوحيد البهبهاني (قده) ذهابه إلى دخل جزء الماهيه في التسميه دون شرط الماهيه، لخروجه عن المسمى، فهو قائل في أجزاء الماهيه بالصحيح و في الشروط بالأعم.

(٤). أى: في التسميه.

(٥). أى: بالتسميه.

(٦). فإنّ الإخلال بالشرط ليس إخلالاً بالتسميه.

(٧). يعنى: في أدله القائلين بالصحيح، حيث إنّه ذكر صحه سلب الصلاه مثلاً عن الفاسده بالإخلال ببعض أجزائها أو شرائطها، و الأخبار المثبتة لبعض الآثار الظاهره في كون الصحيح هو الجامع للأجزاء و الشروط معاً، فلاحظ.

(٨). أى: اعتبار الجزء و الشرط معاً في التسميه، لاعتبار كليهما في الصحه، فمختار المصنف هو: كون ألفاظ العبادات موضوعه لما هو الواجد لجميع الأجزاء و الشروط الدخيله في الماهيه لا التشخص.

(٩). اعلم: أنّه وقع الخلاف في إمكان الاشتراك اللفظي و عدمه، فمنهم من ذهب إلى استحالته مطلقاً، و منهم من قال بإمكانه كذلك بدون وقوعه، و منهم من فصل بين القرآن و غيره، فمال إلى الاستحاله فيه دون غيره، و منهم من التزم

لنقل (١) و التبادر (٢) و عدم (٣) صحه السلب بالنسبه إلى (٤) معنيين أو أكثر للفظ واحد و إن (٥) أحاله بعض، بإمكانه و وقوعه مطلقاً فى القرآن و غيره، و المصنف (قده) اختار هذا القول، و استدل عليه بوجه.

(١). هذا أول الوجوه، و حاصله: أن أهل اللغة نقلوا الاشتراك فى جمله من الألفاظ - كالقراء - للطهر و الحيض، و - المولى - للسيد و العبد، و - العين - للبأكيه و الجارويه و غيرهما، و - البيع و الشراء - لفعل الموجب و القابل، إلى غير ذلك من الألفاظ المذكوره فى الكتب اللغويه، و كما يكون نقل اللغويين متبعاً فى الألفاظ المتحدده المعانى كذلك فى الألفاظ المتعدده المعانى.

(٢). هذا ثانى الوجوه، و حاصله: أن انسباق المعنيين أو المعانى إلى الذهن يدل على وضع اللفظ لهما أو لها و إن لم يتعين المراد إلاً بالقرينه.

(٣). هذا ثالث الوجوه، تقريره: أنه لا يصح سلب المعنيين أو المعانى عن اللفظ، فلا يصح أن يقال: «الذهب و الفضه ليسا بعين»، أو «الطهر و الحيض ليسا بقراء» إلى غير ذلك من الألفاظ التى لا يصح سلبها عن المعنيين أو المعانى، و كذا يتبادر منها المعانى المتعدده، و من المعلوم: أن كلاً من التبادر و عدم صحه السلب علامه الحقيقه.

(٤). الجار متعلق بكل من التبادر و عدم صحه السلب معاً، بل لا يبعد تعلقه بالنقل أيضاً، يعنى: أن كلا من النقل و التبادر و عدم صحه السلب حاصل فى معنيين أو أكثر.

(٥). كلمه - إن - وصليه، و لم أظفر بمن أحاله، و ليس المراد بالاستحاله هى الاستحاله الذاتيه كاجتماع النقيضين و ارتفاعهما، بل المراد بها الاستحاله العرضيه المانعه عن الإمكان الوقوعى، كما يظهر من دليل الاستحاله الآتى.

ص: ١٧٠

لإخلاله (١) بالتفهم المقصود من الوضع، لخفاء القرائن (٢)، لمنع (٣) الإخلال أولاً، لإمكان الاتكال على القرائن الواضحة، و منع كونه (٤) مخلاً بالحكمه ثانياً -

(١). تعليل للقول باستحاله الاشتراك، و حاصله: أنّ الاشتراك ينافى حكمه الوضع و هى التفهيم و إبراز ما فى الضمائر، و ذلك لأنّ الاشتراك يوجب إجمال المعنى المقصود للمتكلم و عدم دلالة اللفظ عليه، لأنّ نسبة الوضع إلى كل من المعنيين أو المعانى على حد سواء، فتبطل حكمه الوضع، فمنافاه الاشتراك لحكمه الوضع توجب عدم إمكانه الوقوعى الذى أُريد بالاستحاله.

(٢). تعليل للإخلال بالتفهم، يعنى: أنّ الاشتراك مخلاً بالتفهم، لخفاء قرائن المراد

«-»

(٣). غرضه: ردّ إخلال الاشتراك بالتفهم الذى هو دليل من ذهب إلى الاستحاله، و سوق العبارة يقتضى أن تكون هكذا: «لكنه فاسد لمنع الإخلال أولاً... إلخ»، و كيف كان فحاصل ما أفاده فى ردّ الدليل على استحاله الاشتراك و جهان: أحدهما: إمكان الاتكال فى تفهيم المعنى الذى أراده على القرائن الواضحة الدلالة، فلا يلزم منافاه لحكمه الوضع.

(٤). أى: كون الاشتراك، و هذا هو الوجه الثانى، و حاصله: منع منافاته لحكمه الوضع، إذ لم يثبت انحصار حكمته فى التفهيم، لإمكان تعلق الغرض أحياناً بالإجمال و عدم نصب دلالة على المراد، فيمكن أن تكون حكمه الوضع هى جعل مقتضى الدلالة للفظ على المعنى المراد، لا الدلالة الفعلية غير المنفكه عن اللفظ ليكون (-). هذا التعليل أخص من المدعى، لاختصاصه بصوره خفاء القرائن، فلا يصلح لأن يكون دليلاً على منع الاشتراك مطلقاً و لو فيما إذا كانت قرائن المراد جليته بحيث كانت دلالتها على المقصود واضحة.

ص: ١٧١

تعلق الغرض بالإجمال أحياناً، كما أنّ استعمال المشترك في القرآن ليس بمحال كما توهم (١)، لأجل (٢) لزوم التطويل بلا طائل مع الاتكال على القرائن، والإجمال في المقال لو لا الاتكال عليها (٣)، و كلاهما غير لائق بكلامه تعالى جل شأنه كما لا يخفى، و ذلك (٤) لعدم لزوم التطويل فيما كان الاتكال على حال أو مقال أتى الاشتراك منافياً لها، فحينئذٍ إذا تعلق الغرض بالدلالة الفعلية فلا محالة تنصب قرينه واضحه الدلاله على المراد، وإلا فلا.

(١). هذا أحد الأقوال المتقدمه في صدر البحث، و حاصله: التفصيل بين القرآن و غيره باستحالته في الأول دون الثاني، و جعل العنوان الاستعمال دون الوضع، لأنّ الغرض من الوضع الاستعمال، فاستحالته دليل إنّي على استحاله الوضع.

(٢). هذا برهان استحاله الاشتراك في القرآن، و حاصله: لزوم التطويل بلا طائل أو الإجمال، و كلاهما غير لائق بكلامه تعالى، توضيحه: أنّه مع الاتكال على القرائن يلزم التطويل بلا طائل، إذ المفروض إمكان التفهيم بلفظ متحد معناه، فلا وجه لاستعمال المشترك، لأنّه حين استعماله ان اعتمد في تعيين المراد على القرائن الداله عليه لزم التطويل غير المحتاج إليه، و إن لم يعتمد عليها في تعيين المراد لزم الإجمال، و كلا- الأمرين غير لائق بكلامه جلّ و علا، فهذان المحذوران أوجبا امتناع الاشتراك في القرآن.

(٣). أي: على القرائن.

(٤). أي: و عدم محالته، و لا يخفى أنّ المصنف (قده) تصدّى لردّ كلا الوجهين: (أما لزوم التطويل بلا طائل) فيإمكان أن يكون نصب القرينه لغرض آخر غير تعيين المراد من المشترك، لكن كانت تلك القرينه داله بالدلاله الالتزاميه

ص: ١٧٢

به لغرض آخر (١)، و منع (٢) كون الإجمال غير لائق بكلامه تعالى مع كونه (٣) مما يتعلق به الغرض، و إلا (٤) لما وقع المشتبه في كلامه، و قد أخبر في كتابه الكريم بوقوعه فيه (٥) قال الله تعالى: (فيه آيات محكمة هنّ أم الكتاب و آخر متشابهات). و ربما توهم (٦) وجوب وقوع الاشتراك في اللغات لأجل عدم تناهي -على المعنى المراد من اللفظ المشترك، فلا يلزم التطويل بلا طائل

«-»

(و أما الإجمال) فبمنع كونه غير لائق بكلامه تعالى، لإمكان تعلق الغرض بالإجمال و عدم البيان كما في الآيات المتشابهات.

(١). غير تعيين المراد.

(٢). معطوف على قوله: «عدم لزوم التطويل» و هو الوجه الثاني، و قد عرفت تقريبه.

(٣). أى: الإجمال.

(٤). أى: و ان لم يكن الإجمال لائقاً بكلامه تعالى لما وقع اللفظ المشتبه المراد في كلامه جلّ شأنه، و من المعلوم: أنّ وقوع الشيء أدلّ دليل على إمكانه، و معه لا وجه للامتناع الذي ادعاه الخصم.

(٥). أى: في كتابه الكريم.

(٦). إشارة إلى قول آخر في الاشتراك، و حاصله: وجوب الاشتراك في اللغات في مقابل القول بامتناعه، و محصل وجه وجوبه مركّب من مقدمتين:

إحدهما: تناهي الألفاظ، لتركبها من الحروف الهجائية المتناهية، و المركب من المتناهي متناهٍ (-). بل قد يقتضى المقام التطويل كما إذا كان الكلام مع الحبيب، فلزوم التطويل أعم من المدعى.

ص: ١٧٣

المعاني و تناهى الألفاظ المركبات (١)، فلا بدّ (٢) من الاشتراك فيها (٣)، و هو (٤) فاسد، لوضوح امتناع الاشتراك في هذه المعاني (٥)، ثانيتهما: أنّ المعاني غير متناهيه، و من المعلوم: عدم وفاء المتناهي بغير المتناهي، فلا بدّ من الاشتراك في الألفاظ

((-))

حتى تكون الألفاظ وافيه بالمعاني.

(١). أى: الألفاظ المركبه من الحروف الهجائيه.

(٢). هذه نتيجته دعوى تناهى الألفاظ و عدم تناهى المعاني.

(٣). أى: فى الألفاظ.

(٤). يعنى: و توهم وجوب الاشتراك فى اللغات فاسد، ثم إنّ ما يستفاد من عبارته فى رد هذا القول وجوه:

أحدها: ما أشار إليه بقوله: «لوضوح» و حاصله: أنّ اشتراك الألفاظ فى المعاني غير المتناهيه يستدعى أوضاعاً غير متناهيه أيضاً، بداهه احتياج كل معنى من المعاني إلى وضع مختص به، فإذا كانت المعاني غير متناهيه كانت الأوضاع غير متناهيه أيضاً، و حيث إنّ الأوضاع متناهيه، لوقوعها فى زمان متناهٍ، و الواقع فى زمان متناهٍ متناهٍ أيضاً، فالمعاني أيضاً متناهيه، فلا حازه إلى الاشتراك فى ألفاظها.

(٥). أى: المعاني غير المتناهيه. (-). لا- يخفى أنّ الاشتراك لا يدفع محذور عدم وفاء المتناهي بغير المتناهي، لأنّ وضع لفظ واحد لمعانٍ متعدده لا- يوجب تناهى المعاني لتفى بها الألفاظ، إلاّ أن يقال: إنّ المراد تناهى المعاني التى تمس الحواجه إلى استعمال الألفاظ فيها، لكن لا نحتاج حينئذٍ إلى الاشتراك اللفظى، لوفاء الألفاظ المركبه بأنحاء التراكيب من الحروف الهجائيه بالمعاني المحتاجه إلى إفهامها، لصيروره المعاني حينئذٍ متناهيه، فلا داعى إلى الاشتراك أصلاً.

ص: ١٧٤

لاستدعائه (١) الأوضاع الغير المتناهيه، و لو سِيْلَم (٢) لم يكْد يُجْدى (٣) إلّا- فى مقدار متناهٍ، مضافاً (٤) إلى تناهى المعانى الكليه، و جزئياتها (٥) و ان كانت غير متناهيه إلّا أنّ وضع الألفاظ بإزاء كليّاتها يغبى عن وضع لفظ بإزائها (٦) -

(١). أى: استدعاء الاشتراك اللفظى.

(٢). هذا ثانى الوجه يعنى: لو سِيْلَم إمكان الاشتراك حينئذٍ بدعوى أنّ الواضع هو الله تعالى، فنقول: لا يُجْدى وضع الألفاظ للمعانى غير المتناهيه، لأنّ مقدار الحاجه فى مقام الاستعمال هو المقدار المتناهى من المعانى، ضروره كون الاستعمالات - لصدورها عن البشر غير القادر إلّا- على استعمال متناهٍ - متناهيه، فلا بد أن تكون المعانى التى تستعمل فيها الألفاظ بحسب الأوضاع متناهيه أيضاً، فيصير الوضع فى الزائد على المتناهى لغواً، و حينئذٍ فإن كان الواضع هو الله تعالى امتنع عليه الوضع فى هذا الزائد، و إن كان غيره عُيِّد خارجاً عن طريقه العقلاء و قبيحاً عندهم، إذ لا يترتب على الوضع للزائد على المتناهى غرض التفهيم و التفهم، فيكون منافياً لحكمه الوضع.

(٣). يعنى: لم يكْد يُجْدى إمكان الاشتراك فى المعانى غير المتناهيه إلّا فى مقدارها المتناهى كما عرفت آنفاً.

(٤). هذا ثالث الوجه، و حاصله: أنّ المعانى الجزئيه و إن كانت غير متناهيه، لكنها لا تقتضى الأوضاع غير المتناهيه، لإغناء الوضع للمعانى الكليه المتناهيه عن الوضع للمعانى الجزئيه غير المتناهيه، فلا داعى إلى وجوب الاشتراك.

(٥). أى: و جزئيات المعانى.

(٦). أى: بإزاء الجزئيات، لشيوع استعمال اللفظ الموضوع للكلى فى أفراده.

كما لا يخفى، مع (١) أنّ المجاز باب واسع، فافهم (٢).

(الثاني عشر)

إشارة

: أنّه قد اختلفوا في جواز استعمال اللفظ في أكثر من معنى (٣) على سبيل الانفراد و الاستقلال بأن يراد منه كل واحد (٤) كما إذا لم يستعمل -

(١). هذا رابع الوجوه، و حاصله: أنّ باب التفهيم و التفهم ليس منحصراً بالاستعمال الحقيقي، بل يمكن إفهام المعاني بالاستعمال المجازي، لكون المجاز واسعاً، فلا موجب لوجوب الاشتراك في الألفاظ.

(٢). لعلّه إشارة إلى عدم علاقه أو المناسبه المصحّحه للاستعمال المجازي في جميع المعاني، فلا يُغنى المجاز عن الاشتراك. أو إلى: أنّ الألفاظ - نظراً إلى إمكان تركيبها بهيئات مختلفة - تصير غير متناهيه، فلا حاجة إلى الاشتراك بعد كون الألفاظ كالمعاني غير متناهيه.

(٣). لتيّما كان هذا البحث جارياً في المتعدد من المعنى مطلقاً - سواء أ كان الجميع حقيقياً أم مجازياً أم مختلفاً - كان عنوان المتن أولى من سائر العناوين المذكوره في كتب القوم، لاختصاصها بالمعاني الحقيقيه، بخلاف عنوان المتن، لكونه شاملاً للمعاني المجازيه أيضاً.

(٤). هذا تفسير الاستقلال، و حاصله أن يكون اللفظ قابلاً لكل من المعنيين أو المعاني كما يكون قابلاً للواحد إذا استعمل فيه فقط، فلا يكون من استعمال اللفظ في أكثر من معنى إذا استعمل في مجموع المعنيين أو المعاني بحيث يكون كل منهما أو منها جزء المستعمل فيه، نظير العام المجموعي، بل المبحوث عنه في المقام هو كون اللفظ قابلاً لكل منهما أو منها بأن يكون كل منهما أو منها مدلولاً مطابقاً للفظ نظير العام الاستغراقي.

إلا فيه (١) على أقوال (٢) أظهرها عدم جواز الاستعمال في الأكثر عقلا (٣)، و بيانه (٤): أن حقيقه الاستعمال ليس مجرد جعل اللفظ علامه لإرادته المعنى، بل -

(١). أى: فى كل واحد فقط بأن لم يكن اللفظ مستعملا إلا فيه.

(٢). متعلق بقوله: «اختلفوا» و لا- بأس قبل شرح مختار المصنف (قده) بالتعرض لصور استعمال اللفظ فى أكثر من معنى حتى يظهر ما هو محل النزاع بينهم، فنقول و به نستعين: إن استعمال اللفظ فى أكثر من معنى يتصور على وجوه:

أحدها: استعماله فى الجامع بين المعنيين أو المعانى، بحيث يكون كل منهما أو منها فرداً لذلك الجامع، كاستعمال صيغته الأمر فى جامع الطلب الذى يكون كل من الطلب الوجوبى و الندبى فرداً له.

ثانيها: استعماله فى مجموع المعنيين أو المعانى، بحيث يعد كل منهما أو منها جزءاً للمستعمل فيه كالعام المجموعى.

ثالثها: استعماله فى واحد منهما أو منها لا بعينه، بحيث يكون المعنى الفرد المراد بين المعنيين أو المعانى كما فى النكره رابعها: استعماله فى كل واحد منهما أو منها على نحو الاستقلال، كما عرفت آنفاً فى شرح كلام المصنف (قده)، و هذا هو مورد البحث و النزاع بين الأصوليين كما عن الفصول و غيره. أمّا الأوّل و الثالث، فهما خارجان عنه، و ليسا من استعمال اللفظ فى أكثر من معنى بل فى معنى واحد. و أمّا؛ قَلَّلَهُ لِلَّهِ؛ الثانى، فهو خارج عنه أيضاً، و لا نزاع فى جوازه فى الجملة كما فى الفصول، فتأمل.

(٣). مطلقاً من غير فرق فى ذلك بين المفرد و التثنيه و الجمع كما سيظهر.

(٤). يعنى: و بيان عدم جواز الاستعمال فى أكثر من معنى عقلاً منوط بتقديم مقدمه، و هى: أن حقيقه الاستعمال عبارته عن جعل اللفظ فانياً فى المعنى

ص: ١٧٧

..... -و عنواناً له بحيث يعد اللفظ وجوداً لفظياً للمعنى فى مقابل سائر وجوداته من الکتبى و العینى و الذهنى.

و بالجمله: فالاستعمال إيجاد المعنى بالوجود اللفظى بحيث يعدّ المعنى هو الملقى إلى المخاطب و اللفظ مرآة له، حيث إنّ الاستعمال منوط بتصور كل من اللفظ و المعنى، فالوجود الذهنى متحقق للمعنى قبل الاستعمال، و من المعلوم: أنه يترتب على استعمال اللفظ فيه غير وجوده الذهنى، و لا يكون ذلك إلا وجوده اللفظى، بداهه عدم صلاحیه الاستعمال لإيجاد المعنى تكويناً فى الخارج، و لا كتباً، فليس حقیقه الاستعمال إلا إيجاد المعنى باللفظ

(-)

و ليس حقیقه كون اللفظ علامه للمعنى بأن يريد المتكلم المعنى من غير ناحیه اللفظ، ثم جعل اللفظ علامه على إرادته بحيث عدّ اللفظ قرينه على المراد. (-). يمكن الاستدلال على كون حقیقه الاستعمال فناء اللفظ فى المعنى بوجه:

أحدها: أنّ الوجود اللفظى من أنحاء الوجود، و حينئذٍ فإن كان الاستعمال فناء اللفظ فى المعنى الموجب لصيرورته وجوداً لفظياً له تحقق للمعنى وجوداً لفظياً، و لا- إشكال فى ذلك، لكون اللفظ حينئذٍ هو المعنى، فتتحقق الهوهويه الاعتباریه الموجبه لصيروره اللفظ وجوداً لفظياً للمعنى. و إن كان الاستعمال جعل اللفظ علامه للمعنى فلا يتحقق له ذلك، لأنّ الهوهويه الاعتباریه الموجبه لكون اللفظ وجوداً لفظياً للمعنى لا تتحقق حينئذٍ، لعدم الاتحاد بين العلامه و ذیها.

ثانيها: أنه لا شك فى أنّ المتكلم يلقى المعانى التى يريد بيانها بالألفاظ، و إلقاؤها بها يتوقف على الاتحاد و الهوهويه بينهما، إذ ليس إلقاء أحد الأجبيين إلقاءً للآخر، و هذه الهوهويه منوطه بكون الاستعمال فناء اللفظ فى المعنى، إذ لو كان

ص: ١٧٨

جعله وجهاً و عنواناً له، بل بوجه نفسه كأنه الملقى، و لذا (١) يسرى إليه قبحه و حسنه كما لا يخفى، و لا يكاد يمكن جعل اللفظ كذلك (٢) -

(١). أى: و لكون اللفظ وجه المعنى بل نفسه بوجه يسرى إليه حُسن المعنى و قبحه.

(٢). أى: وجهاً و عنواناً للمعنى، و حاصل استدلاله على عدم جواز استعمال اللفظ فى أكثر من معنى بعد بيان المقدمه المتكفله لحقيقه الاستعمال هو: أنّ لحاظ اللفظ وجهاً للمعنى و فانياً فيه ينافى لحاظه وجهاً لمعنى آخر، بل ليس ذلك إلا جمعاً بين المتضادين، لأنّ فناء لفظ واحد فى معنى كذلك ينافى فناءه فى معنى آخر مع فرض وحده اللحاظ، فإنّ اللفظ الواحد كقلنسوه واحده، فكما لا يمكن جعلها فى آن واحد على رأسين بحيث تكون محيطه بتمام كل منهما، فكذلك لا يمكن جعل لفظ واحد فى آن واحد فانياً فى اثنين و وجوداً و وجهاً لهما معاً، فالمتحصل من هذا البيان: امتناع استعمال لفظ واحد فى أكثر من معنى

(-)

علامه يكون كل منهما أجنبياً عن الآخر، و قد عرفت عدم كون إلقاء أحد الأجنبيين إلقاءً للآخر.

ثالثها: أنّ المناسب للوضع الخارجى المقولى المذى هو هيئته تعرض الجسم باعتبار نسبتين أن يكون الوضع الاعتبارى الإنشائى جعل الهوهويه و الاتحاد بين اللفظ و المعنى، لأنّ الهيئه الاعتباريه لا تحصل إلا بهذا الاتحاد، و لا يحصل هذا الاتحاد إلا بفناء اللفظ فى المعنى، فلا تحصل تلك الهيئه بجعل اللفظ علامه له، إذ التغاير بينهما مانع عن حصولها، فتدبر

(-). لا يخفى أنّه يترتب على هذا البيان أمور:

الأول: لزوم تبديل عنوان البحث ب «استعمال اللفظ فى أكثر من معنى

ص: ١٧٩

إلا لمعنى واحد، ضروره (١) أنّ لحاظه هكذا (٢) فى إرادته معنى ينافى لحاظه (٣) -

(١). تعليل لقوله: «و لا يكاد يمكن».

(٢). أى: لحاظ اللفظ وجهاً و عنواناً، و حاصله: اجتماع اللحاظين المتضادين كما مر تقريبه آنفاً.

(٣). أى: لحاظ اللفظ. حقيقى» إذ الاستعمال بالمعنى المذكور لا يتأتى فى غير المعنى الحقيقى، لعدم صلاحية اللفظ لأن يكون فانياً فى غيره، لكون الصلاحيه ناشئه عن الوضع، و لا وضع فى غير المعنى الحقيقى.

الثانى: كون مورد النزاع هو المعانى الإفراديه دون التركيبيه لأنّ الألفاظ موضوعه للمعانى الإفراديه، و تستفاد المعانى الجمليه من ضمّ المفردات بعضها إلى بعض.

الثالث: عدم تصور المجاز فى الكلمه، لأنّه بعد العلم بالوضع لا ينسب من اللفظ إلا المعنى الموضوع له، و لا يمكن سلب هذا الانسباق عنه، فلا بد من إنكار المجاز فى الكلمه الذى هو صيروره اللفظ وجهاً للمعنى و فانياً فيه كفنائته فى المعنى الحقيقى، و الالتزام بكون القرائن معيّنه للمراد، لا- صارفه للفظ عن معناه الحقيقى كما هو المقصود من قرينه المجاز فى الكلمه. و يمكن الاستئناس لذلك أيضا بظاهر هيئه الاستعمال، لأنّها تناسب جعل اللفظ فانياً فى المعنى، إذ مقتضاها جعل اللفظ عاملاً فى المعنى، فإن كان الاستعمال فناء اللفظ فيه، فلا إشكال حينئذٍ فى تحقق عمل من اللفظ فى المعنى، لكونه موجداً له وجوداً لفظياً، و ان كان أماريه اللفظ على المعنى فلا يتحقق عمل من اللفظ فيه إذ مجرد كونه علامه ليس عملاً فى المعنى، فتأمل.

ص: ١٨٠

كذلك (١) فى إرادته الآخر (٢)، حيث إنَّ لحاظه (٣) كذلك (٤) لا يكاد يكون إلاّ يتبع لحاظ المعنى فانياً فيه (٥) فناء الوجه فى ذى الوجه و العنوان فى المعنون، و معه (٦) كيف يمكن إرادته معنى آخر معه كذلك فى (٧) استعمال واحد؟ مع (٨) استلزامه للحاظ آخر غير لحاظه كذلك (٩) فى هذا الحال (١٠) -----

(١). أى: وجهاً و عنواناً.

(٢). أى: فى إرادته المعنى الآخر.

(٣). أى: لحاظ اللفظ.

(٤). أى: وجهاً.

(٥). أى: حال كون اللفظ فانياً فى المعنى كفاء المرآه فى المرئى.

(٦). أى: و مع لحاظ اللفظ وجهاً و عنواناً للمعنى كيف يمكن إرادته معنى آخر مع المعنى الأول بنحو يكون اللفظ فانياً فيه كفنائته فى المعنى الأول فى استعمال واحد؟

(٧). متعلق بقوله: «إرادته».

(٨). الظرف متعلق بقوله: «إرادته» و هذا تقريب الاستحاله، و ليس وجهاً آخر، و الأولى: تأنيث ضمير «استلزامه»، لرجوعه إلى «إرادته معنى آخر» و حاصله: أنه كيف يمكن إرادته معنى آخر فى استعمال واحد مع استلزام إرادته لحاظ اللفظ ثانياً غير لحاظه أولاً، و هذان اللحاظان متضادان يمتنع اجتماعهما فى استعمال واحد، فلا محيص عن القول بعدم جواز استعمال اللفظ فى أكثر من معنى.

(٩). أى: لحاظ اللفظ وجهاً و عنواناً للمعنى.

(١٠). أى: فى حال وحده الاستعمال.

ص: ١٨١

(و بالجمله) لا يكاد يمكن في حال استعمال واحد لحاظه (١) وجهاً لمعنيين و فانياً في الاثنين إلا أن يكون اللاحظ أحول العينين (٢). فانقدح بذلك (٣) امتناع استعمال اللفظ مطلقاً مفرداً كان أو غيره (٤) في أكثر من معنى بنحو الحقيقه أو المجاز (٥)، و لو لا امتناعه (٦) فلا وجه لعدم جوازه، فإنّ اعتبار الوحده في الموضوع له (٧) -

(١). أى: اللفظ.

(٢). إذ الأحول يرى الواحد اثنين، فإذا رأى اللفظ الواحد اثنين فيلاحظ كلاً منهما فانياً في معنى.

(٣). أى: بامتناع إرادته معنيين من لفظ في استعمال واحد.

(٤). هذا تفسير - الإطلاق - و المراد بغير المفرد: - التثنيه و الجمع - و حاصله: أنّ امتناع إرادته معنيين عقلاً في استعمال واحد لا يتفاوت فيه بين المفرد و بين التثنيه و الجمع، و ذلك لأنّ علامه التثنيه و الجمع لا تدلّ إلاّ على تكرّر ما أريد من المفرد، و قد عرفت أنّها: امتناع إرادته معنيين من المفرد. و عليه فلا تدل التثنيه و الجمع إلاّ على المتعدد مما أريد من مفردهما، و هو معنى واحد كما عرفت.

(٥). لجريان محذور اجتماع اللحاظين في كليهما.

(٦). أى: و لو لا - امتناع الاستعمال عقلاً لامتناع تعدد اللحاظ لم يكن وجه لعدم جواز الاستعمال في أكثر من معنى و بالجمله: فالمانع هو المحذور العقلي المتقدم أعنى: اجتماع اللحاظين المتضادين الممتنع عقلاً - لا - ما سيذكر من اعتبار الوحده في الموضوع له.

(٧). أشار بذلك إلى ما ذكره صاحب المعالم من وجه عدم الجواز بنحو

ص: ١٨٢

واضح المنع (١)، وكون الوضع في حال وحده المعنى. و توقيفيه (٢) لا يقتضى عدم الجواز بعد ما لم تكن الوحده قيدها للوضع ولا للموضوع له كما لا يخفى. -الحقيقه، و حاصله: أنّ اللفظ وضع للمعنى مقيداً بالوحده، فاستعماله فى المعنيين يستلزم إلغاء قيد الوحده، فيكون مستعملاً فى غير الموضوع له معنى حقيقياً.

(١). هذا دفع الوجه المزبور، و وجه وضوحه: أنّ المتبوع من فعل الواضع هو ما يرجع إلى اللفظ و المعنى الموضوع له دون غيرهما، و لا- دليل على اعتبار الواضع قيد الوحده فى المعنى، بل لو أريد لحاظ المستعملين للوحده فأخذه فى الموضوع له ممتنع، لما تقدم فى محله من امتناع دخل اللحاظ الناشئ من الاستعمالات فى الموضوع له

(-)

(٢). أى: و توقيفيه الوضع، و هو إشاره إلى وجه آخر استدل به بعض (-). لا يخفى أنّ الوحده تارة تكون قيدها للموضوع له، و أخرى قيدها للاستعمال بأن شرط الواضع على المستعملين أن لا؛ ككله لله؛ يستعملوا اللفظ فى الموضوع له إلا فى حال انفراد المعنى و وحدته، و مرجعه إلى شرط تعبدى، و ثالثه قيدها لنفس الوضع بأن يكون وحده المعنى شرطاً لتحقيق الوضع كشرط الوجوب، فإن كانت قيدها للموضوع له فلا- محيص عن اتباع الواضع فيه، لكن لم يثبت ذلك. و ان كانت قيدها للاستعمال، فلا دليل على لزوم الوفاء به بعد فرض كون الموضوع له طبيعه المعنى عاربه عن قيد الوحده. و إن كانت قيدها لنفس الوضع بحيث يتوقف الوضع على الاستعمال فى المعنى مقيداً بالوحده، فيرد عليه: أنه مستلزم للاستعمال، ضروره أنّ الاستعمال الحقيقى متأخر عن الوضع، لأنه - كما تقدم - فناء اللفظ فى المعنى الموضوع له، فإذا توقف الوضع عليه لدار، فالحق أنّ اللفظ وضع لذات المعنى من دون قيد من الوحده و غيرها، فلا محذور فى استعمال اللفظ فى أكثر

ص: ١٨٣

.....-المحققين - كصاحب القوانين (قده) - على عدم الجواز، و حاصله: أنّ الوضع قد حصل في حال وحده المعنى و انفراده، و لمّا كانت اللغات توقيفيه فلا بد من مراعاة انفراد المعنى حين استعمال اللفظ فيه، فاستعماله في أكثر من معنى ينافي توقيفيه اللغات، فلا يجوز. و محصل جواب المصنف (قده) عنه هو: أنّ تحقق الوضع في حال وحده المعنى و انفراده لا يمنع عن استعمال اللفظ في أكثر من معنى. و بعبارة أخرى: كون انفراد المعنى من حالات الوضع لا يوجب متابعتة و الالتزام به حتى يلزم استعمال اللفظ في المعنى المنفرد، و إلاّ و جب متابعتة سائر الحالات المقارنه للوضع كوقوعه في الليل أو النهار و في الصيف أو الشتاء أو في حال شباب الواضع أو غناه أو فقره إلى غير ذلك من الخصوصيات المقارنه للوضع، و كان فقدان خصوصيه من الخصوصيات المقارنه له مانعاً عن صحه الاستعمال، و من المعلوم عدم كون شىء منها مانعاً عنها.

فالمتحصل: أنّ الانفراد حال الوضع غير مانع عن جواز الاستعمال في الأكثر. نعم إنّما يتصور المنع إذا كان الانفراد قيماً للوضع، بأن اشترط الواضع على المستعملين أن لا يستعملوا اللفظ في المعنى إلاّ في حال انفراده بعد كون _____ من معنى من ناحيه اعتبار الوحده، و إنّما المانع تعدد اللحاظ المتضاد مع وحده الاستعمال، هذا كله في الوحده اللحاظيه المانعه عن الاستعمال في المعنيين. و أمّا الوحده المفهوميه فيكذبها الوجدان، إذ اللانزاع من ذلك دلالة اللفظ دائماً على نفس المعنى تضمناً لا مطابقه، لأنّ المفروض كون طبيعه المعنى جزء الموضوع له لا تمامه. و أمّا الوحده الخارجيه المساوقه للوجود و التشخص، فهي محفوظه و لو مع استعماله في ألف معنى كما لا يخفى.

ثم إنه لو تنزّلنا عن ذلك (١) فلا- وجه للتفصيل بالجواز على نحو الحقيقة في التثنية و الجمع، و على نحو المجاز في المفرد مستدلاً على كونه (٢) بنحو الحقيقة فيهما لكونهما (٣) بمنزله تكرار اللفظ، و بنحو المجاز فيه (٤) لكونه (٥) موضوعاً للمعنى بقيد الوحده، فإذا استعمل -الموضوع له طبيعه المعنى نظير الشرط في ضمن العقد، أو كان الانفراد قيداً للموضوع له، بأن وضع اللفظ بإزاء المعنى المقيد بالانفراد، لكن هذا الشرط على هذين النحويين أيضاً غير مانع، لعدم ثبوت الثاني و استحاله الأول كما بينا ذلك في التعليقه، فراجع.

(١). يعنى: و لو تنزّلنا عن الامتناع العقلى الناشئ من اجتماع اللحاظين المتضادين فى استعمال واحد، و قلنا بإمكان الاستعمال فى أكثر من معنى، فلا- وجه لتفصيل صاحب المعالم من الجواز على نحو الحقيقة فى التثنية و الجمع و على نحو المجاز فى المفرد، استناداً فى المفرد إلى أنّ الاستعمال فى أكثر من معنى يستلزم إلغاء قيد الوحده و صيروره المستعمل فيه جزء المعنى الموضوع له، فىكون هذا الاستعمال مجازاً بعلاقه الكل و الجزء، و فى التثنية و الجمع إلى أنّهما بمنزله تكرار اللفظ، و لا مانع من استعمال أحد اللفظين أو الألفاظ فى معنى أو معانٍ غير ما استعمل فيه اللفظ الآخر أو الألفاظ الأخرى، فىكون استعمال التثنية و الجمع فى المعنيين المختلفين أو المعانى المختلفه على نحو الحقيقة، بخلاف المفرد، فإنّه على نحو المجاز كما تقدم.

(٢). أى: الاستعمال.

(٣). الضميران راجعان إلى - التثنية و الجمع -.

(٤). أى: فى المفرد.

(٥). أى: لكون اللفظ، و هذا تعليل لكون الاستعمال بالنسبه إلى المفرد مجازاً كما ذكره فى المعالم.

فى الأكثر لزم إلغاء قيد الوحدة (١) فىكون مستعملاً فى جزء المعنى (٢) بعلاقه الكل و الجزء فىكون مجازاً، و ذلك (٣) لوضوح أنّ الألفاظ لا تكون موضوعه إلا لنفس المعانى بلا ملاحظه قيد الوحدة، -

(١). لا يخفى أنّ هذا دليل على كون الوحدة على تقدير اعتبارها هى الوحدة اللحاظيه، لأنّها المانع عن الاستعمال فى الأكثر، دون الوحدة المفهوميه و الخارجيه، فتدبر.

(٢). و هو نفس المعنى بدون قيد الوحدة، و المصحح لهذا الاستعمال المجازى هو علاقته الكل و الجزء، إذ المفروض كون الموضوع له مجموع المعنى و الوحدة، فاستعمال اللفظ فى المعنى عارياً عن الوحدة استعمال له فى جزء معناه كاستعمال سائر الألفاظ الموضوعه للكل فى الجزء

(-)

(٣). تعليل لقوله: «فلا وجه للتفصيل بالجواز على نحو الحقيقه... إلخ» و محصل ما أفاده فى ردّ التفصيل المزبور و جهان:

أحدهما: أنّ الموضوع له ذات المعنى من دون تقيده بالوحده، فاستعمال اللفظ فيه ليس مجازاً بل حقيقه، لكونه استعمالاً فى تمام ما وضع له. و لا- يخفى أنّ هذا الجواب لا- يلائم حمل قوله: «ثم إنّه لو تنزّلنا عن ذلك» على تسليم اعتبار الوحدة فى الموضوع له، إذ تسليمه يُنافى ردّه بأنّ الوحدة ليست معتبره فى الموضوع له، فلاحظ. (-). يمكن أن يقال بعد تسليم اعتبار الوحدة فى الموضوع له: إنّ علاقته الكل و الجزء المصحّحه للاستعمال المجازى مختصه بالمركب الخارجى لا التحليلى الذهنى كالمعنى المقيد بالوحده اللحاظيه، حيث إنّ الوحدة جزءٌ ذهنى، فعلاقته الكل و الجزء مفقوده هنا، فلا يصح استعمال المفرد فى أكثر من معنى و لو مجازاً

ص: ١٨٦

و إلا (١) لما جاز الاستعمال فى الأكثر، لأن الأكثر ليس جزء المقيد بالوحده، بل يباينه مباينه الشىء بشرط شىء و الشىء بشرط لا كما لا يخفى، و التشبيه و الجمع (٢) و إن كانا بمنزله التكرار فى اللفظ، إلا أن الظاهر أن اللفظ فيهما (٣) كأنه كُرِّر و أُريد من كل لفظ فرد من أفراد معناه، -

(١). أى: و إن كانت الوحده قيماً للموضوع له، و هذا ثانى وجهى الرد، و حاصله: أنه - بعد تسليم اعتبار الوحده فى المعنى - لا يجوز استعمال المفرد فى أكثر من معنى و لو مجازاً، إذ ليس الأ-كثر جزء الموضوع له ليصح استعمال اللفظ فيه مجازاً بعلاقه الكل و الجزء، و ذلك لأن المستعمل فيه - و هو الأكثر - مابين للمعنى الحقيقى و هو المعنى مقيداً بالوحده، لمباينه المشروط بشىءٍ للمشروط بعده، فإن الأكثر يكون بشرط شىء و المقيد بالوحده يكون بشرط لا، و من المعلوم منافرتهما، فأين الكل و الجزء حتى يصح الاستعمال المجازى بلحاظهما؟ فدعوى استعمال المفرد فى أكثر من معنى واحد مجازاً غير مسموعه.

(٢). بعد أن ردّ كلام المعالم فى المفرد أخذ فى ردّ الجزء الثانى من تفصيله و هو: جواز الاستعمال فى التشبيه و الجمع على نحو الحقيقه، و حاصل ما أفاده المصنف (قده) فى رده هو: أن التشبيه و الجمع و إن كانا بمنزله تكرار المفرد كما هو مبنى حجه المفصل على كون استعمالهما فى أكثر من معنى على نحو الحقيقه، إلا- أن علامه التشبيه و الجمع تدل على تعدد أفراد ما أُريد من المدخول، و من المعلوم:

أن المراد من المفرد معنى واحد، فالتعدد يكون فى أفراد ذلك المعنى الواحد، فإذا أُريد من العين مثلاً- الذهب فلا يراد من تشبيها و جمعها إلا فردان و أفراد من الذهب، و على هذا فوزان التشبيه و الجمع وزان المفرد فى عدم جواز استعمالهما فى أكثر من معنى واحد على نحو الحقيقه.

(٣). أى: فى التشبيه و الجمع.

ص: ١٨٧

لا أنه أريد منه (١) معنى من معانيه، فإذا قيل مثلاً: - جئني بعينين - أريد فردان من العين الجارية لا- العين الجارية و العين الباكية، و التشبيه و الجمع في الأعلام (٢) إنما هو بتأويل المفرد إلى المسمى بها (٣). -

(١). يعنى: لا أنه أريد من كل لفظ معنى من معانيه حتى يكون المراد بالتشبيه و الجمع التعدد في المعنى، لا التعدد في مصداق معنى واحد، و عليه:

فيراد من قوله: «جئني بعينين» مثلاً فردان من العين الباكية لا معنيان كالعين الباكية و الجارية.

(٢). هذا اعتراض على ما ذكره: من أن علامه التشبيه و الجمع لا تدلّ على تعدد المعنى، و إنما تدل على تعدد مصداق المعنى الواحد الذي أريد من المفرد.

توضيح الاعتراض: أن لازم ذلك عدم صحه دخول علامه التشبيه و الجمع على الأعلام، لعدم كون معنى العلم الذي يُثنى و يجمع ذا أفراد حتى يراد في تشبيته و جمعه فردان أو أفراد من معناه، فإنّ - زيدين - مثلاً- يراد بهما معنيان، لا فردان من معنى واحد، فعلى تقدير دلالة علامه التشبيه و الجمع على تعدد مصداق معنى واحد لا يصح تشبيه الأعلام و جمعها مع أن من البديهي صحتهما، و لذا قال في المعالم: «فكما يجوز إرادته المعاني المتعدده من الألفاظ المفردة المتحدده المتعاطفه على أن يكون كل واحد منها مستعملًا في معنى بطريق الحقيقه فكذا ما هو في قوته» أقول: و مراده بما هو في قوته هو التشبيه و الجمع كما لا يخفى.

(٣). أى: بالأعلام، هذا دفع الاعتراض المذكور، و حاصله: أن الأعلام التي تلحقها علامه التشبيه و الجمع لا تستعمل في معانيها الحقيقيه غير القابله للتعدد، بل تستعمل في معنى مجازى - و هو المسمى - ثم تثنى و تجمع، فزيد مثلاً يؤول بالمسمى

ص: ١٨٨

مع (١) أنه لو قيل بعدم التأويل و كفايه الاتحاد في اللفظ في استعمالها (٢) حقيقه بحيث جاز إرادته عين جاريه و عين باكيه من تشبه العين حقيقه لما كان هذا (٣) من باب استعمال اللفظ في الأكثر، لأن (٤) هيئتهما إنما تدل على إرادته المتعدد مما يراد من مفردهما فيكون استعمالهما و إرادته المتعدد - ثم يثنى و يجمع، و من المعلوم: أن المسمى ذو أفراد و مصاديق، فيصير - زيد - بعد هذا التأويل كالعين التي يكون لكل واحد من معانيه أفراد.

(١). هذا وجه آخر لدفع الاعتراض المزبور و هو كفايه الاتحاد في اللفظ في لحوق علامه التشبه و الجمع، و حاصله: أنه - بناءً على دلالة علامه التشبه و الجمع على مطلق التعدد لا- تعدد خصوص مصداق المعنى المراد من المفرد - يلزم خروج التشبه و الجمع عن حريم النزاع و هو استعمال اللفظ في أكثر من معنى واحد، ضروره أن التشبه و الجمع بعد أن كانا بمنزله تكرار المفرد، فلا بأس بأن يراد من كل لفظ معنى غير المعنى الذي أُريد من لفظ آخر، و من المعلوم: أن هذا ليس من استعمال اللفظ في أكثر من معنى حتى يناع في كونه على نحو الحقيقه أو المجاز، فإن إرادته العين الجاريه من لفظ - عين - و إرادته العين الباكيه من لفظ عين آخر ليست من استعمال اللفظ في أكثر من معنى.

(٢). أي: استعمال التشبه و الجمع حقيقه.

(٣). أي: الاستعمال.

(٤). تعليل لعدم كون استعمال التشبه و الجمع في المعنيين أو المعاني من باب استعمال اللفظ في أكثر من معنى، و حاصله: أن التشبه و الجمع وضعاً للمتعدد من المعنى الذي أُريد من المفرد، فإذا أُريد بالعين مثلاً - الباكيه - فيراد بالتشبه اثنان من العين الباكيه، و إن أُريد بالعين - الباكيه و الجاريه - فالمراد بالتشبه حينئذٍ هذان المعنيان.

ص: ١٨٩

من معانيه (١) استعمالاً لهما في معنى واحد، كما إذا استعملا و أُريد المتعدد عن معنى واحد منهما (٢) كما لا يخفى. نعم (٣) لو أُريد مثلاً من عينين فردان -

(١). يعنى: من معانى المفرد.

(٢). الضمير راجع إلى التشبيه و الجمع، لكن المناسب إفراد الضمير ليرجع إلى - المعانى - و حاصله: أنّ استعمال التشبيه و الجمع و إرادته المتعدد من معانى المفرد كاستعمالهما و إرادته المتعدد من مصاديق معنى واحد من معانى المفرد، إلاّ أنّ يقال: إنّ قوله: «منهما» متعلق بقوله: «و أُريد» فيكون معناه حينئذٍ: كما إذا استعملا و أُريد منهما المتعدد من معنى واحد، لكنه خلاف الظاهر.

(٣). استدراك على قوله: «مع أنّه لو قيل بعدم التأويل... إلخ» و غرضه:

إبداء صورته استعمال التشبيه و الجمع في أكثر من معنى بحيث لا تكون من استعمالهما في معنى واحد، و تلك الصورة هي ما إذا استعملت التشبيه مثلاً في فردين من معنيين كفردين من العين الباكية و فردين من العين الجارية، فإنّ هذا من الاستعمال في معنيين لا- معنى واحد، و لا يجدى في كون هذا الاستعمال على نحو الحقيقة تكرر المفرد، كما استدل به صاحب المعالم على كون الاستعمال في التشبيه و الجمع على نحو الحقيقة. وجه عدم الإجداء: وجود مناط المجازية و هو إلغاء قيد الوحدة المعتبره في الموضوع له في هذا الاستعمال، إذ المفروض أنّ التشبيه وضعت لطبيعتين أو لفردين من طبيعته واحده، فاستعمالها في أربعة أفراد فردين من طبيعته، و فردين من طبيعته أخرى استعمال لها في غير الموضوع له، لإلغاء قيد الوحدة فيها، حيث إنّ الموضوع له فردان من طبيعته واحده أو طبيعتان، لدلاله المفرد المكرر عليهما، و على التقديرين تكون الوحدة محفوظة.

و أمّا إذا استعملت التشبيه في أربعة أفراد من طبيعتين، فلا محاله تلغى الوحدة

من الجاربه و فردان من الباكيه كان من استعمال العينين فى المعنيين، إلا أنّ حديث التكرار (١) لا يكاد يُجدى فى ذلك (٢) أصلاً، فإنّ فيه (٣) إلغاء قيد الوحده المعتبره أيضا (٤)، ضروره أن التثنيه عنده إنّما تكون لمعنيين أو لفردين بقيد الوحده (٥)، و الفرق بينها (٦) و بين المفرد إنّما يكون فى أنّه موضوع للطبيعه -المعتبره فى الموضوع له، فلا فرق حينئذٍ بين المفرد و بين التثنيه و الجمع فى كون الاستعمال فى الجميع على نحو المجاز.

(١). أشار بذلك إلى ما استدل به صاحب المعالم من أنّهما؛ للله لله؛ بمنزله تكرر اللفظ، و قد مرّ.

(٢). أى: فى كون الاستعمال على نحو الحقيقه.

(٣). أى: فى استعمال التثنيه فى أفراد أربعه كلّ فردين منها من طبيعه واحده، و هذا تعليل لقوله: «لا يكاد يجدى» و حاصله: إلغاء قيد الوحده فى التثنيه.

(٤). يعنى: كإلغاء قيد الوحده فى المفرد.

(٥). قيد لكل من قوله: «لمعنيين أو لفردين».

(٦). أى: بين التثنيه و بين المفرد، ثم إنّهُ لَمّا توهم من اعتبار قيد الوحده فى كل من المفرد و التثنيه عدم الفرق بينهما فى الوضع تبه على الفرق بينهما بأنّ المفرد موضوع للطبيعه بقيد الوحده و التثنيه لفردين من تلك الطبيعه المقيده بالوحده أو لمعنيين من معانى المفرد مع تقيد كل من المعنيين بالوحده ليكون معنى - عينين - العين الجاربه الواحده و العين الباكيه الواحده، أو فردين من الجاربه أو الباكيه، لا فردين من كل منهما

(-)

(-). الذى يستفاد من جمله من كلمات النحويين: أنّ علامه التثنيه تدل على تعدد ما يراد من المفرد، فالعلامه أماره تعدد مصداق الجنس الذى أُريد من المفرد

ص: ١٩١

و هي (١) موضوعه لفردين منها (٢) أو معنيين كما هو أوضح من أن يخفى

(وهم و دفع)

لعلك تتوهم (٣) أن الأخبار الداله على أن للقرآن بطوناً سبعة أو سبعين تدل على وقوع استعمال اللفظ في أكثر من معنى واحد
فضلاً -

(١). أي: التشبيه، و هي من باب المثال، و إلا فالجمع أيضا كذلك.

(٢). أي - من الطبيعه -.

(٣). محصل هذا التوهم: أن ما تقدم في وجه امتناع استعمال اللفظ في أكثر من معنى واحد يُنافى ما دلّ من الروايات على أن للقرآن بطوناً سبعة أو سبعين بطناً. وجه المنافاه: دلالة تلك الروايات على وقوع استعمال اللفظ في تلك البطون، و ليس ذلك إلا من باب استعمال اللفظ في أكثر من معنى، و من المعلوم:

منافاه الوقوع للامتناع العقلي. _===== سواء أ كان المصداقان من مصاديق ماهيتين كالأبيضين - لإنسان و فرس - حيث إن الجامع بينهما في نظر الواضع هو البياض من دون نظر إلى متعلقه من حيث تعدد الماهيه و وحدتها، أم من مصاديق ماهيه واحده كقولك: - الأبيضان لإنسانين - و لما كان المراد بالمفرد جنساً واحداً و جامعاً فardاً مشتركاً بين الأفراد، فعلامه التشبيه تحدد مصاديق ذلك الجنس بفردين، و هذا هو المتبادر من علامه التشبيه.

و ربما يدل عليه ما عن ابن الحاجب: «المثنى ما ألحق آخره ألف أو ياء مفتوح ما قبلها و نون مكسوره ليدل على أن معه مثله من جنسه» أقول: و فسّر الشارح الرضى: الجنس بمعنى جامع صالح لأن ينطبق على أكثر من فرد واحد. و بالجمله:

فعلامه التشبيه ليست بمنزله تكرار اللفظ في إرادته معنيين من لفظين، بل وضعت لإرادته المتعدد من أفراد المعنى الذى أُريد من المفرد، ففرق واضح بين قوله:

«جئنى بعين و عين» و بين «جئنى بعينين»، حيث إنه يصح إرادته معنيين فى الأول دون الثانى.

عن جوازه (١). و لكنك غفلت عن أنه لا دلالة لها (٢) أصلاً على أن إرادتها كان من باب إرادته المعنى من اللفظ، فلعله كان بإرادتها في أنفسها حال الاستعمال في المعنى لا من اللفظ (٣) كما إذا استعمل فيها، أو كان المراد من البطون لوازم معناه المستعمل فيه اللفظ (٤) -

(١). أى: جواز الاستعمال في أكثر من معنى.

(٢). أى: و تلك الأخبار، هذا دفع التوهم المزبور، و حاصله: أنه لا دلالة لتلك الأخبار على أن إرادته تلك البطون كانت من باب استعمال اللفظ في المعنى حتى تنافي ما تقدم: من امتناع الاستعمال في أكثر من معنى، وجه عدم دلالتها تطرق احتمالات فيها يمنع عن ظهورها في كون إرادته البطون من باب استعمال اللفظ في أكثر من معنى، و المصنف (قده) ذكر احتمالين منها:

أحدهما: ما أشار إليه بقوله: «فلعله كان... إلخ» و حاصله: إمكان أن تكون البطون مراده بالاستقلال من دون دلالة للألفاظ عليها، لكنها تكون مقارنه لاستعمال الألفاظ في معانيها، كما إذا قال: - قدم الحجاج - مثلاً و أراد مقارناً لهذا الكلام معاني أخرى ك - انتقال الشمس من برج إلى برج - أو حلول زمان الحصاد أو غيرهما من المعاني المستقلة التي تراد مقارنه لاستعمال اللفظ في معناه من دون دلالة لذلك اللفظ و لو بالالتزام عليها.

(٣). يعنى: لا بإرادته البطون من اللفظ كاستعماله فيها حتى تكون إرادتها منه من باب استعمال اللفظ في المعنى.

(٤). هذا ثانى الاحتمالين اللذين ذكرهما المصنف (قده) في أخبار البطون و حاصله: أنه يمكن أن تكون البطون من لوازم المعنى المستعمل فيه اللفظ، فلا يكون اللفظ مستعملاً فيها و إن كان يدل عليها بالدلالة الالتزامية، نظير ما إذا فرض

ص: ١٩٣

و إن كان أفهامنا قاصره عن إدراكها (١).

(الثالث عشر)

إشارة

أنه اختلفوا في أن المشتق (٢) حقيقه في خصوص ما تلبس بالمبدإ في الحال (٣) أو فيما يعمه (٤) و ما انقضى عنه على - كون مجىء - زيد - ملازمًا عاده لنزول البركات، فإن قوله حينئذٍ «جاء زيد» لم يستعمل إلا في معناه، لكنه يدل التزاماً على نزول البركات، و الدلالة الالتزاميه أجنيه عن الاستعمال.

(١). أى: إدراك لوازم المعنى المستعمل فيه، و الحاصل: أن كثره احتمالات أخبار البطون تمنع عن دلالتها على كون إرادته البطون من باب استعمال اللفظ في أكثر من معنى

(-)

(٢). المراد به بعض المشتقات كما يصرح به المصنف (قده) فيما سيجىء .

(٣). يعنى: حال النسبه و الجرى، لا الحال المقابل الماضى و المستقبل لما سيأتى.

(٤). أى: يعم حال النسبه و حال انقضاء المبدأ عن الذات، بحيث يكون استعمال المشتق في الحالتين على نحو الحقيقه إما بالاشتراك اللفظى كما ظهر من المحقق القمى (قده)، و إما بالاشتراك المعنوى - كما هو ظاهر المتن -، بل قيل:

إن الظاهر أن الأعمى لا يدعى الوضع لكل من المتلبس بالمبدإ و المنقضى عنه حتى يكون المشتق مشتركاً لفظياً بينهما، بل يدعى الوضع للجامع بين الذات المتلبسه (-). لا يخفى أنه على فرض دلالة أخبار البطون على كون إرادتها من باب الاستعمال فى أكثر من معنى لا بدّ من رفع اليد عن هذه الدلالة و ارتكاب التأويل فى تلك الأخبار، لعدم معارضه النقل لحكم العقل الضرورى، و هو ما تقدم من استحاله استعمال اللفظ فى أكثر من معنى عقلاً نعم إذا جعلنا الاستعمال من باب العلامه فلا استحاله كما مر، فلاحظ.

ص: ١٩٤

أقوال (١) بعد الاتفاق (٢) على كونه مجازاً فيما يتلبس به فى الاستقبال، وقبل الخوض فى المسأله و تفصيل الأقوال فيها و بيان الاستدلال عليها

ينبغى تقديم أمور

أشاره

أحدها

: أن المراد بالمشتق هاهنا (٣) ليس مطلق المشتقات، بل خصوص

بالمبدإ حال الجرى و بين الذات الفاقده له حاله

(-)

- .

(١). متعلق ب - اختلفوا - .

(٢). غرضه: تحرير محل النزاع و مصب الأقوال، و حاصله: أن مورد النفى و الإثبات إنما هو بعد اتصاف الذات بالمبدإ، و أمّا قبله فلا خلاف بينهم فى كون جرى المشتق فعلاً على الذات من دون لحاظ التلبس بالمبدإ فى المستقبل مجازاً كقولك: «زيد ضارب غداً» بإرادته الجرى فعلاً و جعل - غداً - ظرفاً للتلبس لا قيماً للجرى و النسبه، فالجى فعلى و التلبس استقبالى.

(٣). أى: فى هذا المبحث، و إلا فالمشتق - كما فى البدائع - «يطلق لغه على مطلق أخذ شىء من شىء و اقتطاع فرع من أصل يقال: - اشتق النهر من الوادى - إذا أخذ شىء منه، فالمشتق هو شق الشىء المأخوذ منه» انتهى، و يطلق فى اصطلاح الأدباء على لفظ يؤخذ من لفظ آخر، و مجمله: أنه ينقسم إلى ثلاثه أقسام أصغر و صغير و أكبر، و يعتبر فى الأول الموافقه فى الحروف الأصلية، بأن يكون الفرع مشتملاً على حروف الأصل و زياده، و كذا يعتبر فيه الموافقه (-). لا يخفى: أن دعوى الاشتراك سواء أ كان لفظياً أم معنوياً مبنية على تركيب المشتق من الذات و المبدأ حتى يتصور الجامع بين حالتى التلبس و الانقضاء، و أمّا بناءً على بساطته فلا وجه لها أصلاً، لعدم جامع بين الوجود و العدم، إذ مرجع الاشتراك حينئذٍ إلى وضع اللفظ لكل من وجود معناه و هو المبدأ و عدمه، و هو باطل.

ص: ١٩٥

ما يجرى منها (١) على في ترتيب حروف الأصل و معناه ك - مقتل - المشتق من القتل، و يندرج في الأصغر أسماء الفاعلين و المفعولين و الأزمنه و الأمكنه و الأفعال و المصادر المزيد فيها و المجرده بناءً على مذهب الكوفيين من كون الأصل هو الفعل، و أنّ المصدر مأخوذ منه. و يعتبر في الثانى خصوص الموافقه في الحروف دون الترتيب فيها و الموافقه في المعنى أو المناسبه، فيشمل مثل - جذب و جذب - المتحددين في المعنى و غيرهما من المتناسيين فيه. و يعتبر في الثالث المناسبه في اللفظ و المعنى دون الموافقه فيهما ك - ثلم و ثلب - و - نهق و نعق، و ليس المشتق على إطلاقه داخلا في محل النزاع كما سيأتى إن شاء الله تعالى.

(١). أى: من المشتقات، حاصله: أنّ المراد بالمشتق في هذا البحث ليس مطلق المشتق المصطلح الشامل للمصادر المزيد فيها و الأفعال الثلاثه، بل خصوص ما يكون مفهومه منتزعاً عن ذات، لاتصافها بما هو خارج عنها كالضارب، فإنّه يجرى على الذات و يكون عنواناً لها و يتحد معها نحو اتحاد، فيخرج سائر المشتقات عن هذا المبحث

(-)

(-). و على هذا فالنسبه بين المشتق الأصولى و بين المشتق النحوى عموم من وجه، لاجتماعهما في أسماء الفاعلين و المفعولين و الصفات المشبهه بالفعل، و افتراقهما في الجوامد الجاربه على الذوات باعتبار اتصافها بالمبادئ الجعليه كالزوج و الحر و الرق و نحوها، و في الأفعال و المصادر، لصدق المشتق الأصولى على الزوج و نحوه من الجوامد دون المشتق النحوى، و صدق النحوى على الأفعال و المصادر المزيد فيها؛ مملّله لله؛ دون الأصولى. ثم إن قضيه ما ذكره هي: عدم دخل عنوان المشتق النحوى في موضوع البحث أصلاً، إذ المفروض أنّ المبحوث عنه هو كل مفهوم ينتزع

ص: ١٩٦

الذوات (١) مما (٢) يكون مفهومه منتزِعاً عن الذات بملاحظه اتصافها (٣) بالمبدأ و اتحادها (٤) معه بنحو من الاتحاد، كان بنحو الحلول (٥) أو الانتزاع (٦) أو -

(١). المراد بها هنا ما يعمّ الجوهر و العرض، فيدخل في نزاع المشتق الأوصاف الجارية على الأعراض كالشده و السرعه العارضتين على السواد، و الحركة كالأوصاف الجارية على الجواهر كالعلم و العدالة و الشجاعه المحموله على زيد مثلاً.

و بالجملة: فوزان الأوصاف الجارية على الأعراض وزان الأوصاف الجارية على الجواهر في جريان نزاع المشتق فيها.

(٢). بيان ل - ما - الموصوله في قوله: «ما يجرى» يعنى: من المشتقات التى يكون مفهومها منتزِعاً عن الذات بلحاظ اتصافها بالمبدأ.

(٣). أى: اتصاف الذات.

(٤). معطوف على - اتصافها - أى: بملاحظه اتحاد الذات مع المبدأ، و هذا مفسر للاتصاف، يعنى: أن المراد بالاتصاف هو الاتحاد الوجودى بين المبدأ و الذات، إذ المراد بجريان المشتق على الذات هو الحمل عليها المنوط باتحادهما وجوداً.

(٥). كالمرض و الحسن و القبح و السواد و البياض و نحوها، فإنّ اتصاف الذوات بها و اتحادها معها يكون بنحو الحلول.

(٦). كالفوقيه و التحتيه، فإنّ اتصاف الذات بهما يكون بنحو الانتزاع، لكونهما من الأمور الانتزاعيه، و أمّا الملكيه و الزوجيه فهما من الأمور الاعتباريه _____ عن الذات بملاحظه اتصافها بما يكون خارجاً عن الذاتيات سواء أ كان ذلك مشتقاً كأسماء الفاعل و المفعول و المكان و غيرها، أم جامداً كالزوج و الحرّ و الرق و غيرها، فجعل عنوان المشتق موضوع البحث مع عدم دخله فيه غير مناسب.

ص: ١٩٧

الصدور أو الإيجاد (١) كأسماء (٢) الفاعلين و المفعولين و الصفات المشبهات، بل (٣) و صيغ المبالغه و أسماء الأزمنه و الأمكنه و الآلات كما هو ظاهر العنوانات (٤)، و صريح بعض المحققين (٥)، مع عدم صلاحية ما يوجب اختصاص النزاع بالبعض -التي لها تقرر في وعاء الاعتبار المذى هو برزخ بين الوجود الخارجى و الذهنى، فالتمثيل بهما للاتحاد بنحو الانتزاع كما فى عباره بعض المحشين غير مناسب،

(١). كالضارب و الآكل، فإنّ الفعل الصادر إن كان قائماً بالفاعل كالأكل و الشرب سُمى إيجاباً، و إن كان قائماً بغيره كالضرب و الإعطاء سُمى صدوراً.

(٢). هذه الأمثله كلّها أمثله لما ذكره بقوله: «بل خصوص ما يجرى».

(٣). لم يظهر وجه لتغيير الأسلوب و الإتيان بكلمه - بل - بعد كون شمول البحث لصيغ المبالغه و ما بعدها مما ذكره فى المتن لأجل إطلاق المشتق فى عناوين كثير منهم كالحاجبى و غيره، إذ لا- فرق حيثئذ فى ذلك بين جميع المشتقات الجارية على الذوات لاتصافها بما هو خارج عنها، فلا وجه لتغيير الأسلوب. إلا أن يقال:

إن غرضه التغيير بالنسبه إلى خصوص صيغ المبالغه، لاحتمال اختصاص نزاع المشتق بما يتكفل مجرد التلبس بالعرض دون كثره التلبس به كما هو شأن صيغ المبالغه، حيث إنّها وُضعت للدلاله على وقوع الفعل عن الفاعل كثيراً كما لا يخفى.

(٤). لإطلاق لفظ المشتق فيها الشامل لكل مشتق يجرى على الذات و يكون عنواناً لها، و ظهور عنواناتهم فى ذلك إنّما هو بملا-حظه انطباق المشتق على الذات، و إلا- فظاهر لفظ المشتق يشمل جميع صيغ المشتق النحوى و إن لم يجر على الذات كالأفعال.

(٥). قال المحقق التقى (قده) فى حاشيته على المعالم: «الثانيه عشره:

إلا- التمثيل به (١)، و هو غير صالح كما هو واضح (٢)، فلا- وجه لما زعمه بعض الأجله (٣) من الاختصاص باسم الفاعل و ما بمعناه من الصفات المشبهه و ما يلحق -لا- خلاف ظاهراً في كون المشتقات من الصفات كاسم الفاعل و المفعول و الصفه المشبهه و نحوها حقيقه في الحال» انتهى، و قال في البدائع: «قضيه ظاهر العنوانات و تصريح المحقق القمي (قده) عموم النزاع لسائر المشتقات، لعدم صلاحيه الأمثله الممثل بها للتخصيص، إلا أنّ لبعضهم وسوسه في بعضها» انتهى، و لم أظفر بتصريح القمي، نعم إطلاق عنوان المشتق في كلامه بعد البناء على عدم صلاحيه التمثيل باسم الفاعل و المفعول و الصفه المشبهه للتخصيص يقتضى عموم النزاع لسائر المشتقات، و أمّا صاحب البدائع فهو كالمصرح بعموم النزاع، فلاحظ.

(١). أى: بذلك البعض، غرضه: أنّ ظاهر العنوانات - و هو كون النزاع في المشتق جارياً في كل ما يجرى على الذات المتصفه بأمر خارج عنها و عدم اختصاصه ببعض المشتقات - معتبر، إذ لم يتم ما يكون على خلاف هذا الظاهر، لأنّ مجرد التمثيل ببعض المشتقات بعد إطلاق لفظ المشتق لا يصلح لأن يكون قرينه على الاختصاص بذلك البعض.

(٢). لأنّ قولهم مثلاً: «المشتق كاسم الفاعل و المفعول» ظاهر عرفاً في كون اسم الفاعل و المفعول من باب المثال، لا من باب اختصاص المشتق بهما.

(٣). و هو صاحب الفصول (قده) حيث قال: «فهل المراد به ما يعم بقيه المشتقات من اسمى الفاعل و المفعول و الصفه المشبهه و ما بمعناها و أسماء الزمان و المكان و الآله و صيغ المبالغه كما يدل عليه إطلاق عناوين كثير منهم كالحاجبي و غيره، أو يختص باسم الفاعل و ما بمعناه كما يدل عليه تمثيلهم به، و احتجاج بعضهم بإطلاق اسم الفاعل عليه دون إطلاق بقيه الأسماء على البواقي مع إمكان

بها (١) و خروج سائر الصفات (٢)، و لعل منشأه (٣) توهم كون ما ذكره لكل منها (٤) من المعنى مما اتفق عليه الكل - التمسك به أيضا - وجهان - أظهرهما الثانى، لعدم ملائمه جميع ما أورده فى المقام على الأول» انتهى موضع الحاجة من كلامه زيد فى علو مقامه.

(١). كالأوصاف اللازمه المصوغه على هيئه - فاعل - كظاهر و قائم و جالس و جاء و نائم، و كالمصادر المستعمله بمعنى اسم الفاعل، و كالأسماء المنسوبه كالأصبهاني و الشيرازى و البغدادى و غير ذلك.

(٢). قال المحقق النقى (قده) فى محكى حاشيته على المعالم: «و ربما يقال بخروج اسم المفعول عن محل البحث و كذا الصفه المشبهه و اسم التفضيل لظهور الوضع للأعم فى الأول و لخصوص الحال فى الأخير» انتهى.

(٣). أى: منشأ زعم بعض الأجله.

(٤). أى: من الصفات، قال فى الفصول: «ثم اعلم أنهم أرادوا بالمشق الذى تشاجروا على دلالته فى المقام اسم الفاعل و ما بمعناه من الصفات المشبهه و ما يلحق بها على ما سنحقه»، ثم أخذ فى بيان معنى سائر المشتقات و ذكر لكل منها معنى من دون نقل خلاف فى ذلك، فكأن تلك المعانى بنظره مما اتفق عليه الكل، لوجهين:

أحدهما: مقابلتها للمشتق الذى تشاجروا فى دلالته.

ثانيهما: عدم نقل خلاف فى تلك المعانى، و لم أقف على تصريحه فى الفصول بكون ما ذكره من المعانى لسائر المشتقات اتفاقياً كما نسب ذلك إليه بعض المحشين (قده) فراجع، و كيف كان فمحصل ما أفاده فى المتن فى وجه خروج سائر المشتقات عن مورد النزاع هو زعم صاحب الفصول (قده) اتفاقهم على

ص: ٢٠٠

و هو كما ترى (١)، و اختلاف (٢) أنحاء التلبسات حسب تفاوت مبادئ المشتقات -----
معانى سائر المشتقات التى هى محل الخلاف بيننا و بينه أعنى اسم المفعول و صيغه المبالغه و اسم الزمان و المكان و اسم الآله،
حيث قال فى تقريب خروجها عن محل النزاع: «إن من اسم المفعول ما يطلق على الأعم كقولك: هذا مقتول زيد أو مصنوعه أو
مكتوبه، و منه ما يطلق على خصوص المتلبس نحو هذا مملوك زيد أو مسكونه أو مقدوره، و لم نقف فيه على ضابطه كليه، و
المرجع فيه إلى العرف، و يعرف بعض الكلام هنا بالمقايسه على ما سيأتى فى اسم الفاعل، و اسم الزمان حقيقه فى الأعم، و
كذلك اسم المكان، و اسم الآله حقيقه فيما أعد للآليه أو اختص بها حصل المبدأ أو لم يحصل بعد، و صيغه المبالغه فيما كثر
اتصافه بالمبدأ عرفاً» انتهى، و ظاهر إحاله باب اسم المفعول على باب اسم الفاعل - كما يدل عليه ما ذكره من الأمثله - هو
الفرق بين كون المبدأ متعدياً فيكون حقيقه فى الأعم اتفاقاً، و بين كونه لازماً فهو حقيقه فى خصوص المتلبس اتفاقاً. و قد
عرفت فى الوجهين المتقدمين: كيفيه استظهار الاتفاق من كلام الفصول، و مع زعم الاتفاق المزبور على خروج سائر المشتقات
عن محل النزاع كيف يقع الخلاف فى كونها حقيقه فى خصوص المتلبس أو الجامع بينه و بين المنقضى عنه المبدأ؟

(١). إشاره إلى: أن زعم الاتفاق المذكور ليس فى محله، لعدم تبين مفهوم سائر المشتقات، لكونها محلاً للخلاف أيضاً، فلا فرق
بينها و بين اسم الفاعل و ما بمعناه. مضافاً إلى أن تسليم تبين المفهوم عند أبناء المحاوره لا يوجب تسالم العلماء على ذلك،
فتأمل.

(٢). الظاهر: أنه جواب عما فى الفصول من خروج أحد قسمى اسم المفعول، و هو ما إذا أخذ المبدأ فيه خصوص الفعليه مع
إطلاقه على الذات بعد

ص: ٢٠١

..... -انقضاء المبدأ عنها، وكذا أسماء الزمان و المكان و الآله و صيغ المبالغه، فلا بد من كون المشتق فى هذه الموارد موضوعاً للأعم، فاختلاف مبادئ المشتقات الموجب لاختلاف أنحاء التلبسات يوجب خروج ما عدا اسم الفاعل و الصفات المشبهه و ما يلحق بها عن حريم النزاع. و محصل الجواب: أنّ جهه البحث هنا هى وضع هيئه المشتق لخصوص حال التلبس أو الأعم من دون تفاوت فى ذلك بين المبادئ، و الاختلاف إنما يكون فى كيفية التلبس بها، فإن قلنا بوضع هيئه المشتق لخصوص المتلبس بالمبدأ فحينئذ نقول: إن المبدأ إن كان فعلياً يزول بسرعه كالشرب مثلاً، فالتلبس به هو الاشتغال بالشرب و بانتهائه ينقضى المبدأ، و إن كان ملكه كالاجتهاد، فالتلبس به هو بقاء ملكه و إن لم يكن له استنباط فعلى، و إن كان الشأنيه، فالتلبس به هو بقاء شأنيته كالمفتاح، فإنّ التلبس بالمفتاحيه بقاءه على هيئه المفتاحيه، فاختلاف هذه المبادئ من حيث الفعلية و الشأنيه و غيرهما لا يوجب اختلافاً فيما هو المبحوث عنه فى المقام أعنى وضع هيئه المشتق، و إطلاقه على الذات بعد انقضاء المبدأ الفعلى عنها يكون على نحو الحقيقه إن كان الجرى بلحاظ حال النسبه، و مجازاً إن لم يكن بلحاظها. و إن قلنا بوضع هيئه المشتق للأعم، فنقول: إنّ الانقضاء فيما إذا كان المبدأ فعلياً هو انتهاؤه كالشرب و الأكل و القيام و القعود و غيرها من الأفعال، و فيما إذا كان ملكه و نحوها، فانقضاء المبدأ فيه هو ارتفاع الملكه و الشأنيه، فملكه الاجتهاد تزول بزوال قدره على الاستنباط، و شأنيه المفتاح تزول بزوال هيئته، و الصنائع تزول بإعراض أربابها عنها، هذا.

و يحتمل أن يكون قول المصنف (قده): «و اختلاف أنحاء التلبسات حسب تفاوت... إلخ» جواباً عما ذكره فى الفصول فى الأمر الثالث من الفصل الثانى

بحسب الفعلية (١) و الشأنيه (٢) ----- حيث قال: «فالحق أنّ المشتق إن كان مأخوذاً من المبادئ المتعديه إلى الغير كان حقيقه فى الحال و الماضى أعنى فى القدر المشترك بينهما، و إلا كان حقيقه فى الحال فقط» إلى أن قال: «و اعلم أنه قد يطلق المشتق و يراد به المتصف بشأنيه المبدأ و قوته كما يقال: هذا الدواء نافع كذا أو مضر، و شجره كذا مثمره، و النار محرقه إلى غير ذلك، و قد يطلق و يراد به المتصف بملكه المبدأ و باتخاذ حرفه و صناعه كالكاتب و الصانع و التاجر و الشاعر و نحو ذلك، و يعتبر فى المقامين حصول الشأنيه و الملكه و الاتخاذ حرفه فى الزمان الذى أُطلق المشتق على الذات باعتباره، و فى الثانى خاصه سبق مزاوله مع عدم الاعراض» انتهى كلامه رفع مقامه. و محصله: التفصيل فى وضع المشتق بين المبادئ، فإن كان المبدأ من المبادئ المتعديه كان المشتق حقيقه فى الأعم من التلبس و الانقضاء، و إن كان من المبادئ اللازمه أو الملكات و الصنائع كان المشتق حقيقه فى خصوص الحال. و المصنف (قده) أجاب عن ذلك بأنّ اختلاف أنحاء التلبسات بحسب اختلاف المبادئ لا؛ وولله لله؛ يوجب تفاوتاً فى وضع هيئه المشتق، فلا فرق فى وضعها لخصوص حال التلبس أو الأعم بين المبادئ، نعم التفاوت يكون فى التلبس، فإنّه فى الملكات عباره عن بقائها، و فى الصنائع عباره عن سبق المزاوله و عدم الاعراض عنها كما مرّ آنفاً. فتلخص من جميع ذلك: أنّ اختلاف المبادئ فى الفعلية و الشأنيه و غيرهما لا يوجب اختلافاً فى وضع هيئه المشتق و إن كان يوجب اختلافاً فى كيفية التلبس كما عرفت.

(١). كالحياه، فإنّ المعبر فى تلبس الذات بها هو الفعلية.

(٢). كالإثمار، فإنّ اتصاف الشجرية يتحقق بحصول الشأنيه له.

ص: ٢٠٣

و الصنائه (١) و الملكه (٢) حسبما يشير إليه (٣) لا يوجب تفاوتاً فيما هو المهم (٤) من محل النزاع هاهنا (٥) كما لا يخفى. ثم إنه لا يبعد (٦) أن يراد بالمشتق في محل النزاع (٧) مطلق ما كان مفهومه و معناه جارياً على الذات و منتزِعاً عنها بملاحظه اتصافها بعرض (٨) أو -

(١). كالخياطه و النجاره و نحوهما، فإنّ التلبس بها يتحقق بالمزاوله و الممارسه، و لا تنقضى إلاّ بالإعراض، فيصدق الخياط و النجار و العطار و البقال على تارك هذه المبادئ لا بقصد الإعراض عنها.

(٢). كالاتجاه، فإنّ التلبس به عباره عن حصول ملكته، و انقضائها إنما هو بزوال الملكه، لا عدم الاستنباط الفعلى مع بقائها.

(٣). أى: فى الفصول، و قد نقلنا عبارته المتضمنه لذلك.

(٤). و هو البحث عن وضع هيئه المشتق، فإنّ أنحاء التلبسات لا تؤثر فى وضعها كما عرفت آنفاً.

(٥). أى: فى مبحث المشتق.

(٦). غرضه: تعميم النزاع لغير المشتق من بعض الجوامد مما يجرى على الذات بلحاظ اتصافها بما هو خارج عنها، فإنّ عموم النزاع و خصوصه تابعان لعموم الغرض و خصوصه، و قد تقدم فى الأمر الأوّل: أنّ الغرض يعمّ بعض الجوامد كالزواج و الرّق و الحرّ و غيرها.

(٧). لا فى سائر المقامات، إذ المشتق المصطلح أجنبى عن الجوامد المندرجه فى هذا البحث، فالمبحوث عنه هنا غير المشتق المصطلح عليه فى سائر المقامات.

(٨). المراد به هى المقولات التسع التى هى مقابل الجوهر، و بعباره أخرى هو نفس المبدأ المتأصل كالبياض.

ص: ٢٠٤

عرضى (١) و لو كان جامداً كالزوج و الزوجه و الرق و الحر، فان أبيت (٢) إلا عن اختصاص النزاع المعروف بالمشتق كما هو
قضيه الجمود على ظاهر -

(١). المصطلح منه هو المشتق من العرض كالأبيض و الأسود، و لكنه بهذا المعنى غير مراد هنا، لأنه نفس المشتق، فلا يناسب
جعله مما ينتزع بلحاظه مفهوم المشتق، بل يراد به بقرينه ما بعده من الزوج و الزوجه و غيرهما الأمر الاعتبارى، فإن مفهوم الزوج
ينتزع عن الذات بلحاظ اتصافها بالزوجيه التى هى أمر اعتبارى.

و بالجملة: فالمراد بالعرض هو المتأصل، و بالعرضى الأمر الاعتبارى الموجود فى وعاء الاعتبار الذى هو برزخ بين الوجود العينى
و الذهنى، فالمشتق المبحوث عنه فى المقام هو المفهوم المنتزع عن ذات متصفه بعرض متأصل كالسواد و البياض، أو عرضى
أى أمر اعتبارى كالزوجيه و الملكيه و الرقيه و نحوها من الأمور الاعتباريه التى لا وجود لها إلا فى وعاء الاعتبار.

(٢). غرضه: أنه قد ظهر مما ذكرنا: أن مرادهم بالمشتق المبحوث عنه هنا ما يخالف مصطلح الأدباء، فيراد به ما يعم بعض
الجوامد الذى يندرج فى مورد النزاع، فإن أبيت عن هذا التعميم فى لفظ المشتق، بدعوى اختصاصه بما هو مصطلح الأدباء كما
هو الظاهر من لفظ المشتق، فلا يعم الجوامد، فلا مشاحه، لكن لا يوجب ذلك اختصاص النزاع به، بل يجرى فى هذا القسم من
الجوامد أيضا و ان لم يشملها لفظ المشتق، هذا - و لا يخفى ما فى عبارته من القصور عن تأديه هذا الغرض، فالأولى أن يقال:
«و إن أبيت إلا عن إرادته المشتق المصطلح كما هو قضيه الجمود على ظاهر لفظه، لكن هذا القسم من الجوامد أيضا داخل فى
محل النزاع».

ص: ٢٠٥

لفظه (١)، فهذا القسم من الجوامد أيضا محل النزاع، كما يشهد به (٢) ما عن صاحب الإيضاح في باب الرضاع في مسأله من كانت له زوجتان كبيرتان أرضعتا زوجته الصغيره ما هذا لفظه: «تحرم المرضعه الأولى و الصغيره مع الدخول بالكبيرتين (٣)، -

(١). أى: لفظ المشتق المذكور فى عنواناتهم.

(٢). أى: يشهد بدخول هذا القسم من الجوامد فى محل النزاع ما عن الإيضاح، تقريب شهادته: أنه ابتنى بعض الأصحاب حرمه المرضعه الثانيه على نزاع المشتق، فعلى القول بالأعم تحرم، و على القول بخصوص حال التلبس لا تحرم. توضيحه: أن المرتضعه الصغيره بالارتضاع من المرضعه الأولى بطلت زوجيتها، لأنها صارت بنت الزوجه المدخول بها، كما أن هذه المرضعه صارت أم الزوجه، و كل من بنت الزوجه و أمها حرام قطعاً. و أمّا المرضعه الثانيه فحرمتها على الزوج مبنيه على وضع المشتق للأعم، لأن منشأ حرمتها عليه هو صدق أم الزوجه عليها، و من المعلوم: أن زوجيه الصغيره قد انقضت بالرضاع الأول و صارت بنتاً له، فعلى القول بوضع المشتق للأعم يصدق على المرضعه الثانيه أنها أم الزوجه، فتحرم أيضاً، و على القول بوضعه لخصوص حال التلبس لا يصدق عليها أم الزوجه حتى تحرم، بل يصدق عليها أم من كانت زوجه، لانقضاء الزوجيه عن المرتضعه و صيرورتها بنتاً له فلا تحرم.

و بالجملة: فابتناء حرمه المرضعه الثانيه على المشتق مع كون الزوجه من الجوامد يدل على جريان نزاع المشتق فى بعض الجوامد.

(٣). هذا هو الموجود فيما ظفرنا به من نسخ الكفايه، لكن عبارته الإيضاح المحكيه فى البدائع و فى مشتق فوائد المصنف (قده) هكذا: «مع الدخول بإحدى الكبيرتين بالإجماع» انتهى، و هو الصحيح، لأن حرمه أم الزوجه

ص: ٢٠٦

و أما المرضعه الآخره ففي تحريمها خلاف، فاختار والدى المصنف (ره) و ابن إدريس -أبدأ غير مبنيه على الدخول، بل نفس عنوان أمّ الزوجه من موجبات الحرمة الأبديه، نعم حرمة الصغيره أبدأ منوطه بالدخول بأمها، و المفروض حصوله بالدخول بإحدى الكبيرتين، فلا تتوقف حرمة المرضعه و المرتضعه إلا على الدخول بالمرضعه الأولى أو الثانيه

«-»

. (-). لا- بأس بالتعرض إجمالاً للجهه الفقهيه المتعلقه بهذه المسأله و ان كانت خارجه عن الفن، لتزيّن الأصول بالفقه، فنقول و به نستعين و بوليه صلى الله عليه و على آباءه الطاهرين و عجل فرجه الشريف و جعلنا فداه نتوسل و نستجير: إنّ الرضاع من موجبات الحرمة كالنسب كتاباً و سنه مقبوله كالنبوى «الرضاع لحمه ك لحمه النسب» و متواتره كقوله صلى الله عليه و آله و سلم: «يحرم من الرضاع ما يحرم من النسب» و إجماعاً، بل ضروره من المذهب بل الدين، فكما أنّ العناوين الخاصه النسبيه توجب الحرمة، فكذلك مثل تلك العناوين إذا حصلت بالرضاع، فالأمّ و البنت و الأخت و غيرهن من الرضاعه يحرم كحرمتهن من النسب، و من جمله المحرمات بالنسب أمّ الزوجه، فإنها تحرم على الزوج أبدأ، فتحرم الأمّ الرضاعيه لها أيضاً، لكون الرضاع لحمه ك لحمه النسب، و من جملة بنت الزوجه نسباً، فتحرم مؤبداً مع الدخول بأمها. و جمعاً مع الأمّ بدون الدخول بها، فبنتها الرضاعيه أيضاً كذلك. إذا عرفت هذا فاعلم: أنّه يعتبر فى نشر الرضاع للحرمة أن يكون اللبن حاصلًا من وطى جائز شرعاً، لنكاح بقسميه، أو ملك يمين أو تحليل، و يلحق به وطى الشبهه على الأقوى، فلو درّ اللبن من المرأه بغير وطى جائز أو كان اللبن من الزنا لم ينشر الحرمة، نعم لا- يعتبر فى النشر بقاء المرأه فى حبال الرّجل فلو فارقتها بطلان مثلاً مع كونها ذات لبن منه و أرضعت به رضيعاً

ص: ٢٠٧

تحريمها، لأنّ هذه يصدق -..... نشر الحرمة و ان تزوجت و دخل بها الزوج الثانى. و كيف كان، فللمسأله المبحوث عنها فى المقام صور:

الأولى: أن يدخل الزوج بكلتا الكبيرتين.

الثانيه: أن لا يدخل بواحد منهما.

الثالثه: أن يدخل بالمرضعه الأولى دون الثانيه.

الرابعه عكس الثالثه.

(أما الأولى) و هى دخول الزوج بكلتا الكبيرتين، فحكمها بالنسبه إلى المرتضعه هو الحرمة، لصيرورتها بنته من الرضاعه ان كان اللبن منه، و ربيته من الزوجه المدخول بها ان كان اللبن من غيره.

قال فى الشرائع: «و لو كان له زوجتان كبيرتان و زوجه رضيعه فأرضعتها إحدى الزوجتين أولاً، ثم أرضعتها الأخرى حرمت المرضعه الأولى و الصغيره» انتهى، و قال فى التحرير: «لو أرضعت إحدى زوجتيه الأخرى، فان كان بلبنه حرمتا مؤبداً، و ان كان من غيره فالأم كذلك و البنت أيضاً ان كان دخل بالأم، و إلا حرمت جمعاً» انتهى، و قال فى المستند: «الوجه فى تحريم الصغيره مؤبداً على الفرضين واضح، لصيرورتها بنتاً له على الأول و بنت الزوجه المدخول بها على الثانى» انتهى، و مراده بالفرضين كون اللبن من الزوج، أو من غيره مع الدخول. و قريب منها غيرها من المتون.

و بالجمله: فلا يبتى حرمة المرتضعه على نزاع المشتق أصلاً، لاتصافها فعلاً بكونها بنتاً له ان كان اللبن منه، و بنتاً للزوجه المدخول بها ان كان اللبن من

غيره، و من المعلوم: حرمة الربيبه مؤيداً بالدخول بأمها، و لا يقدره مقارنة حدوث أمومه المرضعه لارتفاع زوجيتها و كونهما في رتبة واحده، لترتبهما معاً على الرضاع، فلا يصدق على المرتضعه بنت الزوجه المدخول بها فعلاً، بل يصدق عليها بنت من كانت زوجه قبل الرضاع، فيبتنى حرمة المرتضعه على وضع المشتق للأعم، ليصدق عليها الزوجه فعلاً حتى تكون هي بنت الزوجه.

وجه عدم القدح: أنه لا- يعتبر في حرمة الربيبه بقاء الأم على الزوجيه، بل يكفي في حرمتها اتصاف أمها بالزوجيه في زمان مع الدخول بها و لو لم تكن البنت موجوده حال زوجه الأم، بل تولدت بعد خروج الأم عن الزوجيه، كما إذا فارقت الزوج و تزوجت بغيره و ولدت منه بنتاً، فإنها تحرم على الزوج الأول، للنصوص:

كصحيح «) محمد بن مسلم قال: «سألت أحدهما عليهما السلام عن رجل كانت له جاريه و كان يأتيها فباعها فأعتقت و تزوجت فولدت ابنته، هل تصلح ابنتها لمولاها الأول؟ قال عليه السّلام: هي عليه حرام» و زاد في طريق آخر بعد قوله هي حرام عليه: «و هي ابنته و الحره و المملوكه في هذا سواء» و غيره مما هو قريب منه، و استشهاد الإمام عليه السلام في بعضها بقوله تعالى: (و ربائبكم اللاتي في حجوركم من نسائكم اللاتي دخلتم بهن) حيث إنّ الآيه الشريفه سيقّت لبيان مناط حرمة الربيبه و هو الدخول بأمها كما يشير إليه قوله في - ف - : «إذا دخل بالأم حرمت البنت على التأييد سواء كانت في حجره أو لم تكن، و به قال

جميع الفقهاء» انتهى، فإذا تحقق هذا المناس حرم الربيبه مؤبداً سواء بقيت أمها على الزوجيه أم لا، و سواء كانت الربيبه موجوده حين زوجيه أمها أم لا، و لذا لو فارقت زوجها بطلاق و نحوه و تزوجت برجل آخر فولدت منه بنتاً حرمت تلك البنت على زوجها الأول، لكونها ربيبه. فالمتحصل: أنّ حرمه الصغيره المرتضعه أجنبيه عن نزاع المشتق و غير مبنيه عليه أصلاً، فعدم صدق الزوجه فعلاً على المرضعه لا يضرّ بحرمه المرتضعه قطعاً، هذا حكم المرتضعه.

(و أمّا المرضعه الأولى) فظاهر المشهور حرمتها، بل مقتضى إرسال المسلمات هو الاتفاق عليها، فالحكم من حيث الفتوى كأنه مسلم لكنه من حيث الدليل لا يخلو من الغموض، لاستدلال جمله من الفقهاء رضوان الله عليهم على ذلك بكونها أم الزوجه، فيشمّلها قوله تعالى: «و أمهات نساءكم» و من المعلوم: أنّ صدق هذا العنوان على المرضعه موقوف على بقاء زوجيه المرتضعه بعد حدوث الأمومه للمرضعه، و لا شك في ارتفاعها بالرضاع، لأنه علّه لحدوث الأمومه للمرضعه، و زوال الزوجيه عن المرتضعه و حدوث البنيه لها في زمان واحد، فأوممه المرضعه و زوال زوجيه المرتضعه معلولان للرضاع، و معه لا يتصور زمان يجتمع فيه زوجيه المرتضعه و أمومه المرضعه ليصدق على المرضعه أم الزوجه، فصدق أم الزوجه فعلاً على المرضعه موقوف على وضع المشتق للأعم.

و لا يندفع هذا الغموض فراراً عن الالتزام بوضع المشتق للأعم، بدعوى: أنّ أم الزوجه تصدق على المرضعه عرفاً و إن لم تصدق عليها دقه، و لا بدعوى: «أنّ المستفاد من دليل حرمه أم الزوجه كون موضوعها ما هو أعم من اقتران الأمومه

و الزوجيه يعنى: أنّ أم الزوجه تحرم سواء كانت أمومتها و زوجيه الزوجه مقترنتين أم متعاقبتين متصلتين نظير اتصال وجود الشىء بعدمه كما هو مورد البحث. و لا- بدعوى: أنّ ارتفاع زوجيه الصغيره و حدوث بنتيتها للكبيره ليسا فى رتبه واحده حتى لا يصدق على المرضعه أم الزوجه، بل هما فى رتبتين، و أنّ حدوث بنتيتها للكبيره متقدم رتبه على ارتفاع زوجيتها، فتصير الصغيره بنتاً قبل ارتفاع الزوجيه عنها، فيصدق على الكبيره أم الزوجه.

توضيحه: أنّ منشأ خروج الصغيره عن الزوجيه هو حرمتها الناشئه عن صدق بنت الزوجه عليها بسبب الرضاع، و هذه الحرمة متأخره عن هذا الصدق تأخر المعلول عن علته، و على هذا فيكون صدق البنت متقدماً رتبه على الحرمة التى هى متقدمه أيضاً على خروجها عن الزوجيه، و حينئذٍ فيصدق على الصغيره بنت الزوجه قبل أن تخرج عن الزوجيه قبلاً رتبياً، فيصدق عليها كل من الزوجه و بنت الزوجه فى زمان واحد، فلا تحتاج إلى دعوى وضع المشتق للأعم. وجه عدم الاندفاع: ما فى جميع هذه الدعاوى من الإشكال، (إذ فى الأولى): أنّ المسامحه العرفيه غير معتبره فى مقام التطبيق، و إنّما هى معتبره فى تشخيص المفهوم العرفى، و الموضوع فى المقام مبيّن المفهوم، فلا- عبره بمسامحه العرف فى تطبيقه على ما ليس فرداً حقيقه له، و عليه: فالصغيره بعد خروجها عن الزوجيه حقيقه بسبب الرضاع لا ينطبق على مرضعتها أم الزوجه إلا بالمسامحه العرفيه، فالمقام نظير إطلاق الكر على ما ينقص عن ألف و مائتى رطل عراقى بمثقالين مثلاً- فى كونه مبنياً على ضرب من المسامحه، و لئلا كان مرجع التطبيق المسامحى إلى ادعاء فرديه ما ليس

بفرد للموضوع حقيقه فلا يشمل الدليل كما لا يخفى.

(و فى الثانى) أنّ المستفاد من الدليل المتضمن لاعتبار أمرين وجوديين فى موضوع الحكم هو: كون المناط فى ترتب الحكم عليه اجتماعهما فى الزمان على نحو التقارن، و عدم كفايه اجتماعهما على نحو التعاقب و اتصال حدوث أحدهما بارتفاع الآخر، من غير فرق بين كون هذين الوجوديين بنحو الإضافة كأّمّ الزوجه و أخت الزوجه و غير ذلك، و بين كونهما بنحو التوصيف كالعالم العادل و الشاعر الكاتب و نحو ذلك، فان كانا على نحو الإضافة - كما فى مورد البحث - فأدنى الملايسه و إن كان كافياً فى صحتها، إلا أنّ مجرد ذلك لا يوجب ظهور الكلام فى الأعم من التلبس الفعلى بالإضافه ليشمل صورته تعاقب أحدهما بالآخر - أى المضاف إليه بالمضاف - حتى يكونا موضوعاً للحكم حقيقه، و لا نحتاج إلى وضع المشتق للأعم، فوزان أمّ الزوجه و زان أخت الزوجه و سائر الأمثله، و لا- ينبغى الارتباب فى ظهور الكل فى اجتماع المضاف و المضاف إليه فى الزمان على نحو التقارن، فظاهر دليل حرمة أخت الزوجه هو حرمتها ما دامت الزوجه فى حباله، و لا يشمل فرض حدوث الزوجيه للأخت و ارتفاع الزوجيه عن الزوجه فى زمان واحد، بل فى مثل هذا الفرض يرجع إلى عمومات الحل و إطلاقات أدله النكاح. و كذا الحال فيما إذا كان الأمران الوجوديان بنحو التوصيف، فإنّ دليل جواز تقليد العالم العادل مثلاً يكون ظاهراً فى اجتماع العلم و العدالة فى زمان الحكم، و لا يشمل فرض حدوث العلم مقارناً لارتفاع العدالة.

و بالجملة: فظهور الدليل فى اعتبار اجتماع الأمرين الوجوديين زماناً على

نحو التقارن في ترتب الحكم عليهما مما لا مساغ لإنكاره، فما أفاده المحقق سيد الأساطين مد ظله في منتهى الأصول بقوله: «و لكن يمكن أن يقال: إن حصول الزوجية و لو كان في زمان متقدم كافٍ لحرمة أمها أبداً و لو بعد طلاق بنتها، فليكن الأمر في الأمومه الحاصله من الرضاع أيضا كذلك. و بعبارة أخرى: في باب النسب تحرم أم من كانت زوجته فكذلك في باب الرضاع. و بناءً على هذا لا تكون حرمة المرضعه الثانيه أيضا مبنيه على مسأله المشتق» انتهى لا يخلو من غموض، لأنه يرجع إلى عدم اعتبار بقاء الموضوع في بقاء الحكم، و بعبارة أخرى: مرجع ذلك إلى نفى الملازمه بين الموضوع و الحكم في مرحله البقاء، و كفايه تحقق العنوان - و لو آنأ ما - في تشريع الحكم و استمراره كسائر العناوين المأخوذه كذلك كالسارق و شارب الخمر و غيرهما من دون دخل لبقائها في بقاء الحكم، و هو أجنبي عما نحن فيه من حدوث الموضوع الذي هو عنوان أم الزوجه حين ارتفاع زوجيه الصغيره، فإن هذا العنوان ليس مقارناً لزوجيه البنت، حتى يجتمع عنوان أم الزوجه للمرضعه و عنوان الزوجيه للمرضعه في زمان واحد كما يجتمعان في النسب و إن لم يكن حرمة أم الزوجه نسباً بقاءً منوطه ببقاء هذا العنوان، لما دلّ على كون عنوان أم الزوجه من العناوين التي يكفي في موضوعيتها للحكم وجودها في آن من الآتات، بمعنى كفايه اجتماع الأمومه للمرأة و الزوجيه لبنتها في زمان في ثبوت الحرمة، و هذا بخلاف المقام، فإن حدوث هذا العنوان مقارن لارتفاع الزوجيه بحيث لا يتصور اجتماع عنوان الأمومه للمرضعه و الزوجيه للمرضعه في زمان كاجتماعهما في الأم النسيه للزوجه، فحرمة المرضعه حينئذٍ مبنيه على وضع المشتق

للأعم. و الحاصل: أنّ الأمّيه النسبيّه للزوجه لا تتخلف عن عنوان الزوجيه، فالأم الرضاعيه المنزلّه منزلتها أيضا كذلك، فإنّ الفرع لا- يزيد عن الأصل، و عليه: فحرمه المرضعه الأولى فضلاً عن الثانيه مبنيه على المشتق. نعم إذا أرضعت زوجته الصغيره امرأه أجنبيه حرمت عليه المرضعه، لصيرورتها أمّاً رضاعيه للزوجه الحقيقيه كأمها النسبيّه، و أمّاً إذا أرضعتها بعد ارتفاع زوجيه الصغيره، فصيرورتها حراماً على من كان زوجاً للصغيره - لانطباق عنوان أم الزوجه عليها - مبنيّه على المشتق.

(و في الثالثه) أنّ التضاد الاعتباري كالحقيقي في استحاله الاجتماع، و من المعلوم: أنّ الزوجيه و البنتيه من الأمور الاعتباريه المتضاده المستحيل اجتماعها في آن واحد، فوجود إحداهما طارد للأخرى، ففي المقام: ترتفع الزوجيه في آن حدوث البنتيه، لتضادهما شرعاً، فارتفاع الزوجيه و حدوث البنتيه يكونان في رتبه واحده، لأنّهما مسببان عن سبب واحد و هو الرضاع، و من المعلوم: أنّ سببيه السبب متساويه الأقدام بالنسبه إلى مسبباته المتعدده، و إذا فهما يحصلان في رتبه واحده، فليس ارتفاع الزوجيه ناشئاً عن حرمه بنت الزوجه حتى يصدق على الصغيره قبل ارتفاع الزوجيه عنها قبلاً رتبياً - كل - من عنواني الزوجيه و البنتيه في آن واحد، بل ارتفاع الزوجيه ناشٍ عن نفس عنوان البنتيه المضاده للزوجيه، فلا تجتمعان في زمان واحد حتى تحرم المرضعه، لصدق أمّ الزوجه عليها، و لذا استشكل في وجه حرمه الكبيره جماعه منهم صاحب المستند (قده) حيث قال في وجه الإشكال ما لفظه: «فلأنّ صيروره الكبيره أمّ الزوجه موقوفه على كون

الصغيرة زوجه في آن صيروره الكبيره أمًا لها، و كون الصغيره زوجه على عدم صيروره الكبيره أمًا، فيمتنع اجتماعهما في آن. و الحاصل: أنه يرتفع زوجيه الصغيره و يتحقق أمومه الكبيره في آن واحد، فلم تكن الكبيره أم الزوجه أصلاً انتهى. و من تمسك جملة من الأصحاب لحرمة الكبيره بكونها أم الزوجه يظهر أن الإجماع على الحرمة - على فرض تحققه - موهون، لاحتمال كونه مدركياً، إلا- أن يقال: إن التمسك المزبور إنما هو لتطبيق الحكم على القاعده و التنبيه على أنه ليس تعبدًا محضًا، فان لم يتم تقريب موافقته للقاعده، فالحكم مسلم للإجماع.

لكن الإنصاف أن إحراز كون استدلالهم ناظرًا إلى تطبيق الحكم على القاعده مما لا سبيل إليه إلا أن يصرحوا بكون الحكم إجماعياً، مضافاً إلى أنه على طبق القاعده، و لا يحضرنى تصريحهم بذلك، بل ظاهر استدلالهم على حرمة الكبيره بكونها أم الزوجه عدم استنادهم فيها إلى الإجماع، و لا أقل من احتمال مدركيته الموجب لوهنه و عدم صحه الاستناد إليه. نعم يدل على حرمة الكبيره ما رواه ((الكليني (ره) عن علي بن محمد عن صالح بن أبي حماد عن علي بن مهزيار عن أبي جعفر عليه السلام قال: «قيل له: إن رجلاً تزوج بجاريه صغيره فأرضعتها امرأته ثم أرضعتها امرأه له أخرى، فقال ابن شبرمه: حرمت عليه الجاريه و امرأتان، فقال أبو جعفر عليه السلام: أخطأ ابن شبرمه، تحرم عليه الجاريه و امرأته التي أرضعتها أولاً، فأما الأخيره فلم تحرم عليه كأنها أرضعت ابنته» و رواه الشيخ في التهذيب بإسناده عن الكليني (ره) و لا بأس بسنده، أمّا الكليني فجلاله شأنه

و علو قدره فى غاية الظهور، و أمّا على بن محمد بن إبراهيم بن أبان الرازى الكلينى فقد و ثقّه جش بقوله عقيب اسمه و اسم أبيه و جده «يكنى أبا الحسن ثقّه عين» انتهى، و وثقه أيضاً فى الخلاصه و الوجيزه و البلغه و غيرها، نعم هنا شىء ربما يوجب التوقف فيه، و هو أنّه استأذن صاحب عليه الصلاه و السّلام و عجل الله تعالى فرجه الشريف فى الحج فخرج «توقف عنه فى هذه السنه» فخالف، و قتل بطريق مكه فى تلك السنه، و لعله فهم كون النهى إرشادياً أو تنزيهياً لقرائن كانت فى البين، و لا بد من التوجيه بعد تسالمهم على توثيقه و عدم قدحهم فيه بهذه المخالفه مع اطلاعهم عليها، و قد ذكر غير واحد «أنّ الرجل أستاذ الكلينى و خاله» انتهى.

و أمّا صالح بن حماد أبو الخير الرازى فقد عدّه الشيخ فى رجاله تاره من أصحاب الجواد عليه السّلام و أخرى من أصحاب الهادى عليه السّلام و ثالثه من أصحاب العسكرى عليه السّلام، قال النجاشى: «و كان أمره ملتبساً يعرف و ينكر له كتب» انتهى، و قال ابن الغضائرى: «صالح بن أبى حماد الرازى أبو الخير ضعيف» انتهى، و توقف العلامة فيه فى الخلاصه حيث قال: «و المعتمد عندى التوقف فيه لتردد النجاشى و تضعيف ابن الغضائرى له»، و عدّه الجزائرى فى الحسان، و فى رجال الكشى: «قال على بن محمد القتيبى سمعت الفضل بن شاذان يقول فى أبى الخير و هو صالح بن سلمه أبى حماد الرازى: أبو الخير كما كنى، و قال على:

كان أبو الفضل يرتضيه و يمدحه» انتهى. «و على بن محمد القتيبى هذا نيشابورى فاضل و هو تلميذ الفضل بن شاذان (ره)» كما عن رجال الشيخ، و اختلفت فيه

كلماتهم، قال جش: «على بن محمد بن قتيبة النيشابورى عليه اعتمد أبو عمرو الكشى فى كتاب الرّجال» انتهى، و جعله صاحباً البلغه و الوجيزه ممدوحاً حسناً على ما حكى، و عدّه العلامه و ابن داود فى المعتمدين، و نحوه من المدح المدرج له فى الحسان، و وثقه الأمين الكاظمى فى المشتركات على ما قيل، و هو مقتضى عدّ الفاضل الجزائرى إياه فى فصل الثقات، و هو غريب منه جداً، لأنّ سيرته القدح فى الراوى بأدنى سبب، و لذا أثبت جملة من الثقات و الحسان و الموثقين فى الضعفاء، و عن السيد الداماد (قده) «مدح الرّجل بما يبلغ حد التوثيق» و ضعفه - سيدك - حيث قال فى رد روايته: «إنّ على بن محمد بن قتيبة غير موثق و لا ممدوح مدحاً يعتد به» انتهى، لكنه لا يعارض التوثيق بعد كون الموثّق الفاضل الجزائرى الذى هو بطىء الجزم بوثاقه الأشخاص، و سيرته القدح فى الراوى بأدنى سبب له، فالرّجل ينبغى أن يعد من الثقات أو الحسان،

و حيثئذ فيكون ثقه فيما نقله عن الفضل بن شاذان من مدحه و ارتضائه لصالح بن أبى حماد أبى الخير الرازى. و أمّا النجاشى فلم يضعفه بل توقف فيه، و ليس التوقف جرحاً حتى يندرج المقام فى الجرح و التعديل و يقدم الأوّل على الثانى، و ذلك لأنّ مرجع التوقف إلى عدم العلم، لا إلى الجرح و الذم، و تضعيف ابن الغضائرى له غير معتد به، لا اعتراف غير واحد من علماء الرّجال بعدم الوقوف على شىء من جرح و لا تعديل فى شأن أحمد بن الحسين بن عبد الله بن إبراهيم الغضائرى نفسه، فكيف يعتمد على تعديله أو جرحه لغيره من الرّجال، بل عن المجلسى (قده) «أنّ الاعتماد على هذا الكتاب - أى كتاب ابن الغضائرى

يوجب ردّ أكثر أخبار الكتب المشهوره» انتهى، و عن الوحيد في ترجمه إبراهيم بن عمر الصنعاني «أنّ أحمد هذا غير مصرح بتوثيقه، و مع ذلك قلّ أن يسلم أحد من جرحه أو ينجو ثقّه من قدحه، و جرح أعظم الثقات و أجلاء الرواه الذين لا يناسبهم ذلك، و هذا يشير إلى عدم تحقيقه حال الرّجال كما هو حقه أو كون أكثر ما يعتقده جرحاً ليس في الحقيقة جرحاً» انتهى المهم من كلام الوحيد (قده)، فعلى هذا لا يمكن الاعتماد على جرح ابن الغضائري أصلاً خصوصاً بعد توثيق من عرفت توثيقه له، و لا سيما الفضل بن شاذان المذى هو في غايه الجلاله، قال في الخلاصه: «و كان ثقّه جليلاً فقيهاً متكلماً له عظم شأن في هذه الطائفه، قيل: إنّهُ صنّف مائه و ثمانين كتاباً و ترخّم عليه أبو محمد عليه السّلام مرتين و روى ثلاثاً ولاءً، و نقل الكشي عن الأئمه عليهم السّلام مدحه، ثم ذكر ما ينافيه و قد أجبنا عنه في كتابنا الكبير، و هذا الشيخ أجل من أن يغمز عليه، فإنّه رئيس طائفتنا (رضى الله عنه)» انتهى. و بالجمله: يظهر لمن تتبع كتب الرّجال:

أنّ للفضل بن شاذان شأنًا عظيمًا حتى قال فيه جش: «إنّه أجل أصحابنا الفقهاء و المتكلمين، و له جلاله في هذه الطائفه و هو في قدره أشهر من أن نصفه» انتهى.

و على هذا فالأرجح قبول روايه صالح بن أبي حماد. و أمّا على بن مهزيار الأهوازي الدورقي الأصل فهو من أجلاء أصحاب الرضا و الجواد و الهادي عليهم الصلاه و السّلام، و قد وثّقه كل رجالي تعرض لترجمته، «فالرجل ثقّه صحيح له ثلاثه و ثلاثون كتاباً» - ست -، و عن جش و صه «أبو الحسن دورقي الأصل مولى كان أبوه نصرانياً فأسلم و قد قيل إنّ علياً أيضاً أسلم و هو صغير، و منّ

اللَّه تعالى عليه بمعرفه هذا الأمر و تفقه - إلى أن قال- - و خرجت إلى الشيعة فيه توقيعات بكل خير، و كان ثقه فى روايته لا يطعن عليه صحيح الاعتقاد» انتهى، و عن حمدويه بن نصير «لما مات عبد الله بن جندب قام على بن مهزيار مقامه» انتهى.

و من أراد الوقوف على تفصيل حاله و جلاله شأنه فعليه بمراجعته كتب الرجال.

فقد تحصل مما ذكرنا: أنه لا قدح فى سند الروايه المزبوره. (و المناقشه) فيها كما عن المسالك «تاره بضعف سندها بصالح بن أبى حماد و أخرى بالإرسال، لأن المراد بأبى جعفر المطلق هو الباقر عليه السلام، مضافاً إلى أن قول ابن شبرمه فى مقابله، لكونه فى زمانه عليه السلام قرينه على إرادته الباقر عليه السلام، و حيث إن ابن مهزيار لم يدرك الباقر عليه السلام فلا محاله يكون هناك إرسال، بل لو أريد به الجواد عليه السلام لا تسلم الروايه عن الإرسال أيضاً، إذ ليس فيها ما يدل على أن ابن مهزيار سمع ذلك منه عليه السلام بلا واسطه، فالإرسال متحقق على التقديرين» انتهى ملخصاً (مندفعه) أمّا تضعيف السند بصالح بن حماد فبما عرفت من أن الأرجح قبول روايته، و أمّا الإرسال لكون أبى جعفر المطلق عليه السلام هو الباقر عليه السلام، ففيه أنه قد يطلق أبو جعفر و يراد به الجواد عليه السلام، قال الميرزا (قده) فى الفائده الأولى من فوائد خاتمه جامع الزواه: «و إذا ورد فى الروايه عن أبى جعفر عليه السلام فالظاهر منه الباقر عليه السلام، و عن أبى جعفر الثانى فهو الجواد عليه السلام، و قد يطلق و يراد منه الجواد عليه السلام فالتمييز يظهر من الرجال» انتهى، و التمييز يقتضى إرادته الجواد عليه السلام من أبى جعفر فى هذه الروايه، لما مرّ من أن على بن مهزيار من أصحابه عليه السلام. و أمّا كون ابن شبرمه فى زمان الباقر عليه السلام، فليس قرينه على أنه

هو المراد بأبي جعفر عليه السلام، لكفايه نفوذ فتوى ابن شبرمه و رواجها في ذلك العصر في التعرض لها كما لا يخفى.

و أمّا إرسال الرواية لأجل عدم ما يدل على سماع ابن مهزيار عنه (عليه السلام) بلا- واسطه، ففيه: أنّ هذا من الاحتمالات المخالفه للظاهر جداً، لأنّ الظاهر من الرواية عن شخص هو السماع عنه، و لذا يكون التعبير المتداول في الرواية عن شخص مع الواسطه (روى فلان بإسناده عن فلان) و إلاّ كان ذلك تدليساً، مضافاً إلى أنّ هذا الاحتمال متطرق في نفس الرّواه أيضاً، فلا سبيل حينئذٍ إلى إحراز روايه كل منهم عن آخر بلا واسطه لتسلم عن إشكال الإرسال، فتدبر.

و بالجملة: فالرواية سليمه عن كل سقم، فتكون حجه، و دلالتها على حرمة المرضعه الأولى واضحه، و لو فرض عدم الوثوق بها -الذّي هو مدار الحجيه و عدم ثبوت الإجماع أيضاً - فمقتضى عمومات الحلّ عدم حرمة المرضعه الأولى.

و أمّا المرضعه الثانيه، ففي حرمتها خلاف، قال في الشرائع: «و لو كان له زوجتان و زوجه رضيعه فأرضعتها إحدى الزوجتين أوّلاً ثم أرضعتها الأخرى حرمت المرضعه الأولى و الصغيره دون الثانيه، لأنّها أرضعتها و هي بنته، و قيل: بل تحرم أيضاً، لأنّها صارت أمّا لمن كانت زوجته، و هو أولى» انتهى، و قال في التحرير: «و لو أرضعت زوجته الصغيره إحدى الكبيرتين ثم الأخرى حرمن كلهن، و قيل تحرم المرتضعه و أولى المرضعتين، و قوّاه الشيخ و هو ضعيف» انتهى، و عن المسالك:

«نسبه التحريم إلى ابن إدريس و المحقق في - فع - و أكثر المتأخرين، بل لم يحك القول الأوّل - و هو الحليه - إلاّ عن الشيخ في النهايه و ابن الجنيد» انتهى،

و الوجه في التحريم ما أشار إليه في الشرائع من أنّ المرضعه صارت بالرضاع أمّ من كانت زوجته فتندرج في أمّهات النساء، و قد ثبت حرمة الأمّ الرضاعية للزوجه كالأمّ النسيبه لها، هذا، و في - هر -: «المحكى عن الإسكافي و الشيخ في النهايه، و ظاهر الكليني عليه الثانيه، بل هو خيره الرياض و - سيدك - حاكيا له عن جماعه، بل هو ظاهر الأصفهاني في كشفه أو صريحه أيضا، بل ربما كان ظاهر ما حكاه فيه عن ابن إدريس أيضا» انتهى، و أنت خير بأنّه بعد اعتبار روايه ابن مهزيار المتقدمه لا مجال للحكم بحرمة المرضعه الثانيه، و ابتناؤها على مسأله المشتق أشبه شىء بالاجتهاد في مقابل النص، هذا تمام الكلام في الصوره الأولى.

(و أمّا الصوره الثانيه) و هي عدم الدخول بالكبيرتين، ففيها مقامات ثلاثه:

الأول: تحرم عليه الصغيره المرتضعه مؤبدا إن كان اللبن منه، لصيرورتها بالرضاع بنتا رضاعيه له، و جمعا بينها و بين مرضعتها إن كان اللبن من غيره، لأنّ حرمة الربيبه مؤبدا منوطه بالدخول بأمها المفروض هنا عدمه.

المقام الثاني: تحرم المرضعه الأولى، لروايه ابن مهزيار المتقدمه إن كان اللبن من هذا الزوج كما هو ظاهر ذيلها، حيث علّل الإمام عليه السلام ذلك بقوله:

«لأنّها أرضعت ابنته» و ليست حرمتها مبنيه على وضع المشتق للأعم، و لا- على كفايه المسامحه العرفيه في صدق عنوان أمّ الزوجه عليها، مع ارتفاع زوجه الصغيره و حدوث أمّيه المرضعه لها في زمان واحد، لترتبهما على الرضاع، و ذلك لما مرّ من الإشكال فيهما. و إن كان اللبن من غيره، فحرمتها مبنيه على الدخول بها المفروض هنا عدمه، أو صدق أمّ الزوجه عليها حقيقه بناء على وضع المشتق للأعم، أو

مسامحه على ما مر. و لا- يمكن الاستدلال عليها بروايه ابن مهزيار المذكوره، لاختصاص موردها بصوره الدخول، بل و كون اللبن من هذا الزوج.

المقام الثالث: لا تحرم المرضعه الثانيه إلا بناء على وضع المشتق للأعم، لأنه حينئذ يصدق عليها أمّ الزوجه، و أمّا بناء على وضعه لخصوص حال التلبس فلا يصدق عليها هذا العنوان فعلا، بل يصدق عليها أمّ من كانت زوجه له، و هذا المقدار لا يكفي في الحرمة، إذ لو كان اللبن منه فقد أرضعت به بنته التي بطلت زوجيتها بالرضاع الأول، و لو كان اللبن من غيره فالمرضعه و ان صارت ربيبه له، إلا- أنه لَمَّا كان المفروض عدم الدخول بالمرضعه فلا تحرم عليه إلا جمعا بينها و بين المرضعه، و قد عرفت تصريح روايه ابن مهزيار المتقدمه بعدم حرمتها، و لا مجال معها لابتناء الحرمة على وضع المشتق للأعم كما لا يخفى.

(و أمّا الصوره الثالثه) و هي ما إذا دخل بالمرضعه الأولى دون الثانيه، ففيها أيضا مقامات ثلاثه:

الأول: تحرم الصغيره على الزوج مطلقا سواء كان اللبن منه أم من غيره، لصيرورتها بنتا له على الأول، و ربيبه له من زوجته المدخول بها على الثاني.

الثاني: تحرم المرضعه الأولى، لروايه ابن مهزيار المتقدمه سواء كان اللبن منه أم من غيره.

الثالث لا- تحرم المرضعه الثانيه سواء كان اللبن من هذا الزوج أم من غيره، إذ على الأول لم ترضع إلا بنت زوجها، حيث إنّ زوجه الصغيره ارتفعت بالرضاع الأول، و إرضاع بنت الزوج ليس محرّما للمرضعه على زوجها

هذا، مضافا إلى صراحه روايه ابن مهزيار المتقدمه فى عدم حرمتها. (و على الثانى) حيث لم يدخل بها الزوج فلا تحرم عليه إلا جمعا.

(و أمّا الصورة الرابعه) و هى ما إذا دخل بالمرضعه الثانيه دون الأولى ففيها أيضا مقامات ثلاثه:

الأول: تحرم الصغيره مطلقا سواء أ كان اللبن من هذا الزوج أم من غيره، لصيرورتها على الأول بنته بالرضاع، و على الثانى ربيبه له من الزوجه المدخول بها.

الثانى: تحرم المرضعه الأولى مؤبدا، لروايه ابن مهزيار المتقدمه إن كان اللبن من هذا الزوج كما تقدم فى الصورة الثانيه، و لا تحرم ان كان اللبن من غيره إلا جمعا، لصيروره الرضيعه ربيبه له من الزوجه غير المدخول بها.

الثالث: لا تحرم المرضعه الثانيه سواء كان اللبن من هذا الزوج أم من غيره، إذ على الأول ارتفعت زوجيه الصغيره بالرضاع الأول، و صارت بنتا لزوجها، فالمرضعه الثانيه أرضعت بنت زوجها كما هو صريح روايه ابن مهزيار المتقدمه، و هو لا يوجب الحرمة، فلا يصدق عليها أم الزوجه حتى تحرم إلا بناء على وضع المشتق للأعم.

و على الثانى لا- توجب بنتيه الصغيره للمرضعه حرمة أمها المدخول بها، بل توجب حرمة نفسها مؤبدا، لصيرورتها ربيبه من الزوجه المدخول بها، فما فى التحرير من تحريم المرضعه الثانيه بقوله: «و لو أرضعت زوجته الصغيره إحدى الكيبرتين ثم الأخرى حر من كلهن، و قيل: تحرم المرتضعه و أولى المرضعتين، و قواه

عليها أم زوجته، لأنه لا يشترط في المشتق بقاء المشتق منه هكذا هنا» (١)، و ما (٢) عن المسالك في هذه المسألة من ابتناء الحكم فيها على الخلاف في مسأله المشتق، فعليه (٣) كل ما كان مفهومه منتزعا من الذات بملاحظه اتصافها بالصفات ----

(١). قد عرفت تصريح روايه ابن مهزيار المتقدمه بعدم حرمة المرضعه الثانيه فى صوره كون اللبن من الزوج، فلا ينبغى ابتناء حرمتها على نزاع المشتق.

(٢). معطوف على قوله: «ما عن الإيضاح».

(٣). أى: فعلى تعميم النزاع لبعض الجوامد، محصله: أنه - بعد ما تبين عدم اختصاص النزاع بالمشتق الاصطلاحي - ينبغى تحرير محل البحث هكذا: «كل عنوان جار على ذات بلحاظ اتصافها بما هو خارج عن الذات سواء كان مشتقا مصطلحا أم جامدا، و سواء كان ذلك الخارج من المقولات التسع العرضيه أم من الأمور الاعتباريه التى ليس لها ما يحاذيها فى الخارج، و يكون وعاء وجودها الاعتبار الذى هو برزخ بين وعاءى الوجودين الذهن و العين، و يترتب على وجودها فى صقع الاعتبار أحكام و آثار كالزوجيه و الملكيه و الرقيه و غيرها من الاعتبارات التى اعتبرها الشارع تأسيسا أو إمضاء، ثم يقع الكلام فى أنّ جريان ذلك العنوان الحاكي عن اتصاف الذات بعرض مقولى أو اعتبارى بعد انقضائه و تجرد الذات عنه هل يكون على نحو الحقيقه أم المجاز؟ _____ الشيخ و هو ضعيف» انتهى لم يظهر له وجه، فلاحظ و تأمل، فإنّ للبحث فى المسأله مقاما آخر، و قد خرجنا فيها عن وضع التعليقه و نسال الله سبحانه و تعالى التوفيق و الإخلاص فى القول و العمل و العصمه عن الخطأ و الزلل.

ص: ٢٢٤

الخارجه عن الذاتيات (١) كانت (٢) عرضاً أو عرضياً (٣) كالزوجيه و الرقيه و الحريه و غيرها (٤) من الاعتبارات و الإضافات كان (٥) محل النزاع و إن كان جامداً، و هذا بخلاف ما كان مفهومه منتزعاً عن مقام الذات (٦) و الذاتيات (٧) -

(١). الذاتيات على قسمين: الذاتى فى باب الإيساغوجى و هو الجنس و الفصل و الحد التام، و الذاتى فى باب البرهان و هو المحمول الذى ينتزع عن نفس الذات بلا ضمّ ضميمة كما يمكن مثل الإنسان، و المراد بها هنا ما يعم القسمين، فكلاهما خارجان عن هذا البحث، لانتفاء الموضوع بانتفائه فى الإيساغوجى، و امتناع ارتفاع الذاتى البرهانى الذى هو من لوازم الذات مع بقاء الملزوم أعنى الذات كما هو المقصود فى بحث المشتق.

(٢). يعنى: تلك الصفات الخارجيه.

(٣). قد تقدم تفسير العرض و العرضى، و أنّ المراد بالأول المبادئ المتأصله كالبياض و السواد، و بالثانى الأمور الاعتباريه كالزوجيه و الملكيه و الحريه و الرقيه و نحوها.

(٤). قد عرفت أنّ الزوجيه و نحوها من الأمور الاعتباريه، و أنّها ليست من العرضى المصطلح و هو المشتق من المبدأ الذى هو العرض المقابل للجوهر.

(٥). خبر قوله: «كل ما كان مفهومه».

(٦). و هو المنتزع عن تمام الذات كالإنسانيه المنتزعه عن الإنسان.

(٧). كالإنسانيه المنتزعه عن الجنس أو الفصل، و وجه خروج هذين القسمين عن حريم النزاع هو كون مورد البحث الذات التى لها حالتان:

إحداهما: اتصافها بالمبدأ الخارج عن الذاتيات، و الأخرى حاله انقضاء المبدأ عنها، فحينئذٍ يبحث عن أنّ الجرى على الذات بعد زوال تلبسها بالمبدأ هل

ص: ٢٢٥

فإنه لا نزاع في كونه حقيقه في خصوص ما إذا كانت الذات باقيه بذاتياتها.

(ثانيها)

قد عرفت (١) أنه لا وجه لتخصيص النزاع ببعض المشتقات --يكون حقيقه أم مجازاً، فالمفهوم المنتزع عن الذاتيات كالإنسانيه المنتزعه عن الإنسان و الحيوانيه المنتزعه عن الحيوان و الحجريه المنتزعه عن الحجر و نحو ذلك من العناوين الذاتيه خارج عن مورد البحث، لأن انتفاء المبدأ فيها كالإنسانيه يوجب انتفاء العنوان كالإنسان بحيث تتبدل الحقيقه بانتفاء المبدأ بحقيقه أُخرى، فإن الإنسان بعد انتفاء إنسانيته يندرج في الجماد و الجسم المطلق، و لذا لا- يجرى عليه أحكام الإنسان، بل قيل بعدم جواز استعمال الإنسان فيه مجازاً أيضاً، فلا يصح أن يقال: الممسوخات أو الأموات إنسان، و كذا لا يجرى الاستصحاب في موارد الاستحاله، لتبدل الصوره النوعيه فيها بصوره أُخرى الموجب للعلم بعدم بقاء الموضوع، و لذا لا يجرى الاستصحاب في نجاسه الكلب الذي صار ملحاً بوقوعه في المملحه.

و بالجملة: فنزاع المشتق لا يجرى في العناوين الذاتيه، للاتفاق على كونها حقيقه في المتلبس.

(١). أي: في أول الأمر المتقدم. الغرض من عقد هذا الأمر هو دفع الإشكال الذي أُورد على دخول اسم الزمان في نزاع المشتق، تقريب الإشكال هو: أن مورد الكلام و البحث في المشتق هي الذات الباقيه في حالتى التلبس و الانقضاء، إذ لا يعقل هذا النزاع بدون وجود الذات في كلتا الحالتين ك- زيد العالم -، حيث إن الذات فيه باقيه بعد ارتفاع المبدأ - أعنى العلم - عنها، فيصح النزاع حينئذٍ في أن جرى العالم على زيد بعد زوال العلم عنه هل هو على نحو الحقيقه أم العنايه و المجاز؟ و ليس في الزمان و نحوه من

ص: ٢٢٦

الجاريه على الذوات، إلا أنه (١) ربما يشكل بعدم إمكان جريانه فى اسم الزمان، لأنّ الذات فيه (٢) و هى الزمان بنفسه ينقضى و ينصرم فكيف يمكن أن يقع النزاع فى أنّ الوصف الجارى عليه (٣) حقيقه فى خصوص المتلبس بالمبدإ فى الحال (٤) أو فيما يعم المتلبس به فى الماضى. و يمكن حلّ الإشكال: بأنّ (٥) انحصار -التدريجيات ذات محفوظه فى حالتى التلبس و الانقضاء، إذ الزمان بنفسه ينقضى و ينصرم، و المفروض أنه بنفسه الذات المتصفه بالمبدإ كالزمان الذى وقع فيه القتل مثلا، فكيف يصح حمل المقتل فعلاً عليه فيقال: «يوم الجمعة مثلا مقتل فلان» فلا بد من خروج اسم الزمان عن حريم نزاع المشتق كخروج العناوين الذاتيه.

(١). الضمير للشأن.

(٢). أى: فى اسم الزمان.

(٣). أى: على اسم الزمان كالمقتل الذى يحمل على يوم عاشوراء مثلا مع انقضاء الزمان المتلبس بالقتل.

(٤). سيأتى بيان المراد بالحال إن شاء الله تعالى.

(٥). متعلق بقوله: «حلّ»، توضيح ما أفاده فى الجواب هو: أنّ هذا الإشكال مبنى على كون النزاع فى المصداق، لأنه حينئذ لا يتصور النزاع فى وضع اسم الزمان لخصوص حال التلبس أو الأعم، ضروره أنه ليس للزمان أفراد ثلاثه فرد تلبسى و فرد انقضائى و فرد استقبالى حتى يتمشى فيه نزاع المشتق، بل لا فرد له إلا التلبسى، فانحصار مصداق الزمان فى المتلبس يقتضى خروجه عن نزاع المشتق، و هذا بخلاف ما إذا كان مورد البحث فى المشتق هو المفهوم، فالنزاع حينئذ جار فى اسم الزمان كسائر المشتقات، فيقال: إنّ الموضوع له هل هو مفهوم عام يشمل المتلبس و المنقضى أم لا؟ و انحصاره فى فرد لا يمنع عن جريان

ص: ٢٢٧

مفهوم عام بفرد كما فى المقام لا- يوجب أن يكون وضع اللفظ بإزاء الفرد دون العام، وإلا (١) لما وقع الخلاف فيما وضع له لفظ الجلالة، مع أن الواجب موضوع -النزاع فيه ولا- يصادم كليه المفهوم، كما هو الشأن فى كثير من المفاهيم الكليه التى لا مصداق لها فى الخارج أو انحصرت مصداقها فى واحد كالشمس، فإن مفهومها كلى مع انحصار أفرادها فى واحد، فلا تنتم كليه المفهوم بذلك، إذ لو كان كاسراً لسوره كليتته لما وقع النزاع فى معنى لفظ الجلالة، وأنه خصوص الذات المقدسه ليكون اللفظ علماً، أو مفهوم الواجب المقابل للممكن و الممتنع ليكون هذا اسم جنس، فلو لم يعقل وضع لفظ بإزاء مفهوم كلى منحصر مصداقه فى واحد لم يكن لهذا النزاع مجال، و على هذا فاسم الزمان بناءً على وضعه للأعم يكون من هذا القبيل، لكون الموضوع له فيه مفهوماً كلياً منحصرأ فردة فى الخارج بواحد و هو خصوص حال التلبس، لعدم تعقل فرد آخر له و هو المنقضى عنه المبدأ كما لا يخفى

(-)

(١). أى: و ان كان انحصار مفهوم عام بفرد موجباً لوضع اللفظ بإزاء ذلك الفرد دون الكلى لما وقع الخلاف فى أن المعنى الذى وضع له لفظ الجلالة هل هو مفهوم واجب الوجود الذى هو كلى أم فردة و هو البارى تعالى شأنه (-). لكنك خير بما فى هذا التوجيه، لفساد مقايسته بالمفاهيم الكليه التى ليس لها فى الخارج إلا فرد واحد، ضروره أن الجامع بين الأفراد المتصوره مما لا بد منه فى كليه المفهوم، و من المعلوم: أنه لا جامع فى اسم الزمان بين الفرد التلبسى و الانقضائى، حيث إن الجامع بينهما - و هو الزمان - قد انعدم، فيمتنع انطباق مفهوم الزمان على الفرد الانقضائى، و هذا بخلاف سائر المفاهيم الكليه التى تنحصر أفرادها فى واحد كالشمس و غيرها، لإمكان انطباقها على

ص: ٢٢٨

(١). هذا وجه آخر لإثبات أنّ انحصار الكلّي في فرد لا يوجب وضع اللفظ للفرد، بتقريب: أنّ لفظ الواجب وضع لمفهوم عام بلا إشكال مع انحصار مصداقه في واحد. _ ===== الأفراد المفروضة الوجود، هذا. وقد يدفع الإشكال بوجه آخر لا بأس بالإشارة إلى بعضها: (منها) أنّ أسماء الزمان الجامده كأوّل الشهر و يوم الجمعة و نصف شعبان و عاشوراء و غير ذلك موضوعه للكلّي الذي له فردان - تلبسى و انقضائي -، فلفظ عاشوراء وضع لكل عاشر من كل محرم و له أفراد:

أحدها: المتلبس بالفاجعه الكبرى المورثه في الصدور أشد الأ-حزان و الكروب إلى يوم النشور، و مفهوم عاشوراء ينطبق عليه كانطباقه على غيره من الأفراد، فيصح إجراء بحث المشتق فيها و يقال: إنّ لفظ عاشوراء هل وضع لخصوص فردها المتلبس بتلك الفجائع المهونه على كل مصاب ما أصابه أم للأعم ليكون إطلاقه على غير الفرد المتلبس بتلك المصائب العظيمه حقيقه؟ و بالجملة: فأسماء الزمان الجامده يجرى فيها نزاع المشتق، بخلاف أسماء الزمان المشتقه، فإنّه - كالمقتل و المضرب - لا يجرى فيها ذلك، لأنّ لفظ - المقتل - مثلاً وضع للزمان المتلبس بالمقتل، و من المعلوم: انعدام نفس ذلك الزمان، فلا بقاء للذات في حالتى التلبس و الانقضاء حتى يتمشى فيه بحث المشتق، هذا. و فيه:

أنّه لا فرق في عدم جريان النزاع في اسم الزمان بين المشتق و الجامد، و ذلك لأنّ المتصف بالعرض هو الفرد لا المفهوم، و لذا قيل في الفرق بين المبدأ و المشتق بأنّ الأوّل هو العرض بشرط لا أى الملحوظ بما أنّه ماهيه عرضيه في مقابل الماهيه الجوهريه، و لذا يعبر عن المبدأ بالعرض غير المحمول.

و الثاني هو العرض لا بشرط - أى الملحوظ هو العرض بما أنه متحد مع المحل و مندك فيه -، و لذا يحمل و يعبر عنه بالعرض المحمول، و هو المقصود فى المشتق. و على هذا فالزمان المتلبس بالعرض فرد من مفهوم الزمان، و المفروض تصرمه و انعدامه كانعدام العرض القائم به، و الفرد غير المتلبس به مياين للفرد المتلبس، و من المعلوم: أنّ التلبس و الانقضاء إنّما يلاحظان بالنسبه إلى ذات واحده كالتلبس و الانقضاء الملحوظين بالإضافه إلى زيد الّذى كان متلبساً بالعلم مثلاً ثم زال عنه، و أمّا فى الزمان فلا- يمكن لهما كذلك، لأنّ المفروض انعدام المتلبس منه بالعرض، و الزمان الآخر ليس ذلك الفرد حتى يلاحظ الانقضاء بالنسبه إليه، فإنّ المتلبس من عاشوراء بأعظم المصائب هو الزمان الخاصّ، و غيره من أفراد كلّى عاشوراء ليس فرداً انقضائياً، بل هو مياين للفرد المتلبس كمباينه زيد و عمرو و غيرهما من أفراد الإنسان، و إذا تلبس زيد مثلاً بعرض و زال عنه يضاف الانقضاء إليه لا- إلى عمرو مثلاً فكذلك الزمان، فإنّ المتلبس منه بالعرض غير الفرد الّذى لم يتلبس به، و كل منهما مياين للآخر، فكيف يلاحظ الانقضاء بالنسبه إلى غير المتلبس.

فتلخص مما ذكرنا: أنّ أسماء الزمان خارجه عن حريم نزاع المشتق، لعدم تصور التلبس و الانقضاء فى الزمان مع انعدامه، بل خروج الزمان عنه أولى من خروج العناوين الذاتيه عنه، لبقاء الجامع فيها بالدقه العقليه و هو الماده المشتركه بين الصور النوعيه المتبادلّه، بخلاف الزمان، إذ لا يبقى فيه جامع بين حالتى وجود العرض و عدمه عقلاً و لا عرفاً، لانعدام الزمان و عارضه حقيقه، كما لا يخفى.

و منها: أنّ الزمان على قسمين:

أحدهما: ما ينطبق على الحركة القطعية، و الآخر ما ينطبق على الحركة التوسطية، و المتصرم الذي لا يتصور فيه النزاع هو الأوّل دون الثاني، لأنّه عبارته عن مجموع الآتات المتخلله بين المبدأ و المنتهى كطلوع الشمس و غروبها أو غروبها و طلوعها التي يعبر عنها في الأوّل بالنهار و في الثاني بالليل، و بهذا الاعتبار الموجب للوحده يصح الاستصحاب في الزمان و غيره من التدريجات على ما يأتي في بحث الاستصحاب إن شاء الله تعالى، و عليه فإذا اتصف جزء من أجزاء النهار أو الليل بعرض كقتل أو شتم أو غيرهما صح أن يقال بلحاظ ذلك الجزء:

اليوم يوم القتل أو الشتم، مع أنّ الآن المتصف بذلك العرض قد تصرم و انعدم.

و بالجملة: ففي الحركة التوسطية يكون مجموع الزمان المتخلل بين المبدأ و المنتهى فرداً واحداً من أفراد الزمان كفردية زيد مثلاً- لطبيعي الإنسان، فكما يصح جرى المشتق عليه بلحاظ تلبسه بعرض متأصل أو اعتباري بعد انقضاء العرض عنه كأن يقال: زيد شارب بعد انقضاء الشرب عنه، فكذلك الزمان بالتقريب المتقدم آنفاً، فليس اسم الزمان خارجاً عن نزاع المشتق، هذا. و فيه: أنّ هذا الجواب أخص من المدعى - و هو مطلق اسم الزمان مشتقاً كان أم جامداً -، و ذلك لاختصاصه بالجوامد كالنهار و الليل و الأسبوع و الشهر و نحوها من الأزمنة المحدوده بحدّين، لأنّ الحركة التوسطية ملحوظة فيها، لكونها بين المبدأ و المنتهى كما بين الهلالين في الشهر، و ما بين الطلوع و الغروب و بالعكس في النهار و الليل، فإنّ اتصاف جزء من الأزمنة المتخلله بين الحدين بعرض يكون كاتصاف زيد بمبدأ عرضي

ص: ٢٣١

(١): أنّ من الواضح خروج الأفعال و المصادر -

(١). هذا توضيح لما أجمله سابقاً في بيان ضابط المشتق المبحوث عنه في المقام، و حاصله: أنّ مورد النزاع هو كل ما يجرى على الذات بلحاظ اتصافها بمبدأ عرضي متأصل أو اعتباري، فيخرج عن حريم النزاع كل ما لا ينطبق على الذات و انقضائه عنه في صحه النزاع و كون حمله عليه بعد زوال العرض عنه بنحو الحقيقه أو المجاز، و هذا بخلاف اسم الزمان المشتق كالمقتل، فإنّ زمان القتل هو نفس زمان التلبس به الّذى لا ينطبق إلّا على الحركة القطعية المتصرم حقيقه، فلا يجرى فيه خلاف المشتق، هذا. ثم إنّ في اسم الزمان الجامد كعاشوراء مثلاً يصح الجرى فيما بعد الانقضاء بلحاظ تلبس جزءٍ منها بالمبدأ كقتل سيد شباب أهل الجنة صلوات الله عليه و أرواحنا فداه فيه، و أمّا في غير عاشوراء سنه وقوع تلك الفاجعه العظمى من سائر أفراد عاشوراء فالجرى فيها مجاز على كل حال، ضروره مباينه سائر أفراد طبيعيّ العاشوراء للعاشوراء التي وقعت فيها تلك الرزیه، كمباينه زيد مثلاً لسائر أفراد الإنسان، فاتصاف سائر أفراد عاشوراء بكونها مقتل سيد الشهداء عليه أفضل الصلاه و السلام مجاز بلا إشكال، لكونها مماثله لتلك العاشوراء لا عينها حتى يمكن ادعاء كون إطلاق مقتل أبي عبد الله عليه الصلاه و السلام عليها بلحاظ تلبس جزءٍ منها به حقيقه بناءً على وضع المشتق للأعم.

فالمتحصل: أنّ أسماء الزمان الجامده داخله في محل النزاع، بخلاف المشتقه منها، فإنّها خارجه عن ذلك. ثم إنّ الإشكال المزبور لا يختص باسم الزمان، بل يتطرّق في سائر الأمور التدريجيّه كجريان الماء و الدم و غيرهما مما ينطبق على الزمان، و الجواب المذكور جار فيها أيضاً، و يأتي تفصيل ذلك في مبحث الاستصحاب ان شاء الله تعالى شأنه.

المزيد فيها (١) عن حریم النزاع، لكونها (٢) غير جاريه على الذوات -سواء كان مشتقاً كالأفعال بأسرها و المصادر المزيد فيها أم لا كنفس المشتق منه و هو المصدر المجرد على مذهب جماعه، و ان كان الحق بعد تسليم أصل الاشتقاق كون المشتق منه اسم المصدر لا نفسه، لأنّ الدال على نفس المبدأ مجرداً عن كل نسبة هو اسم المصدر كما ثبت في محله.

(١). قيد للمصادر دون الأفعال، لعدم الفرق في خروجها عن مورد النزاع بين مجردها و مزيدها بلا شبهه، لجريان عله الخروج و هي عدم الجرى على الذات في كليهما بوزان واحد كما سيأتي إن شاء الله تعالى، و قد مرت الإشارة إلى خروج المصدر المجرد عن حریم النزاع، فلا ينبغي تقييد المصدر بالمزيد فيه، و لعل التقييد به لأجل اختصاص الاشتقاق به - كما قيل - لكن الحق كما عرفت كون المصادر المجردة أيضاً من المشتقات، لأنّ المشتق منه هو اسم المصدر لا نفسه.

(٢). تعليل لخروج الأفعال مطلقاً و المصادر المزيد فيها عن حریم النزاع، و ملخص التعليل هو خروجها موضوعاً عن ضابط المشتق المبحوث عنه في المقام، لما مرّ من أنّ ضابطه هو ما كان مفهومه منتزعاً عن ذات متصفه بمبدأ خارج عن مقام الذات و الذاتيات، فإذا لم يكن كذلك فليس بالمشتق الذي يبحث عنه في المقام موضوعاً، و بما أنّ الأفعال و المصادر كما سيأتي لا تجرى على الذوات حتى تكون مفاهيمها منتزعه عن الذوات المتصفه بها، فلا جرم

(-)

تكون خارجه موضوعاً عن المشتق المبحوث عنه، و على هذا فخروجها غير مستند إلى الاتفاق كما قيل (-). إذ المعتبر في المشتق المبحوث عنه صحه حمله على الذات المتصفه بالمبدأ كحمل - عالم - على - زيد - المتصف بالعلم في قولنا: «زيد عالم» و لا ريب في أنّ

ص: ٢٣٣

ضروره (١) أنّ المصادر المزيد فيها كالمجرده (٢) فى الدلاله على ما يتصف به (٣) الذوات و يقوم بها كما لا يخفى، و أنّ (٤) الأفعال إنّما تدل على قيام -

(١). هذا تقريب عدم جريان المصادر المزيد فيها على الذوات، و ملخصه:

أنّها لا- تدل إلا- على نفس المبادئ كالمصادر المجرده التى لا تدل إلا على ذلك و سيأتى - إن شاء الله تعالى - عدم جرى المبادئ و حملها على الذوات.

(٢). أى: كالمصادر المجرده، فخرج المصادر مطلقاً عن حريم النزاع إنّما يكون لوجهين:

أحدهما: عدم جرى المبادئ على الذوات، و الآخر: عدم جامع بين حالتى التلبس و الانقضاء حتى يمكن إجراء نزاع المشتق فى المصادر، إذ المفروض عدم دلالة المبادئ على الذوات الباقية فى حالتى التلبس و الانقضاء، و لا جامع بين وجود المبدأ و عدمه، فخرج المصادر بقسميها يكون خروجاً تخصيصاً، كما أشرنا إليه آنفاً.

(٣). الضمير راجع إلى - ما - الموصولة المراد بها المبادئ.

(٤). معطوف على - أنّ المصادر - غرضه: تقريب عدم جريان الأفعال على الذوات، و حاصله: أنّ للأفعال ماده و هيئه (أمّا الماده) فلا تدل إلا على نفس الطبيعه المبهمه المعراه عن كل خصوصيه خارجه عنها و هى المعبر عنها فى بحث المشتق بالمبدأ، و سيأتى إن شاء الله تعالى عدم صحه حمل المبدأ على الذات. (و أمّا الهيئه) فلا تدل إلا على كيفية قيام المبدأ بالذات، و أنّه بأى نحو يقوم بها و ينتسب إليها، فلا- تدل الأفعال لا- بمادتها و لا- بهيئتها على ذات متلبسه بالمبدأ حتى يصح _____ صحه حملة على الذات موقوفه على اتحادهما وجوداً، إذ بدونه لا يصح الحمل كما لا يخفى.

المبادئ بها (١) قيام صدور (٢) أو حلول (٣) أو طلب فعلها أو تركها (٤) منها (٥) على اختلافها (٦). إزاحه شبهه، قد اشتهر في ألسنه النحاه دلالة الفعل على الزمان حتى أخذوا الاقتران بها (٧) في تعريفه (٨)، -----جربها عليها على حذو جريان اسم الفاعل و نحوه عليها، بل ظاهر عباره البدائع عدم دلالة الفعل إلا على نفس النسبه، حيث قال فيها: «الأفعال إنما تدل على نسبه المعنى إلى الذات لا المعنى و لا الذات و إن كانا مدلولاً عليهما التزاماً، لأن الدال على النسبه يدل على المنتسبين بالضروره دلالة التزاميه» انتهى، و على هذا فوجه عدم جريان الأفعال على الذوات في غايه الوضوح، لكن صحه ما أفاده في البدائع مبنيه على إنكار الاشتقاق، و إلا فدلاله الفعل على المبدأ ضروريه.

(١). أى: بالذوات.

(٢). مثل - ضرب و يضرب - و - أعطى و يعطى - و نحوها مما يصدر منه.

(٣). ك - مرض و حسن - و غيرهما من الأفعال اللازمه، هذا فى الاخبار.

(٤). الضميران راجعان إلى المبادئ، أما طلب الفعل فهو مثل - صلّ و حجّ و زكّ -، و أما طلب الترك فهو مثل - لا تسرق و لا تغترب مؤمناً - و نحو ذلك، و هذا فى الإنشاء.

(٥). أى: من الذوات.

(٦). أى: اختلاف المبادئ بحسب الفعلية و الشأنيه و الملكه و الحرفه و غيرها.

(٧). أى: بدلاله الفعل على الزمان.

(٨). قال شيخنا البهائى (قده) فى الصمديه بعد تعريف الاسم: «و الفعل كلمه معناها مستقل مقترن بأحدها - أى أحد الأزمنه الثلاثه - و يختص بقدر الخ».

ص: ٢٣٥

و هو (١) اشتباه، ضروره عدم دلالة الأمر و لا النهى عليه، بل على إنشاء طلب الفعل أو الترك، غاية الأمر نفس الإنشاء بهما فى الحال (٢) - و فى الهدايه «و حد الفعل أنه كلمه تدل على معنى فى نفسه مقترنا بأحد الأزمنه الثلاثه كضرب و يضرب و اضرب» انتهى. و عن نجم الأئمه (ره) فى حدّ الفعل ما لفظه: «هو ما دلّ على معنى فى نفسه مقترن بأحد الأزمنه الثلاثه أى على معنى واقع فى أحد الأزمنه الثلاثه معيناً بحيث يكون ذلك الزمان المعين أيضاً مدلول اللفظ الدال على ذلك المعنى بوضعه له أولاً، فيكون الظرف و المظروف مدلولى لفظ واحد بالوضع الأصلى» - انتهى -، بل قيل: إنّ دلالة الفعل على الزمان مما اتفق عليه علماء المعقول و المنقول، فلاحظ كلماتهم، فالاقتران بالزمان فى حدّ الفعل مسلّم.

(١). أى: و أخذهم اقتران الفعل بالزمان فى حده اشتباه، أمّا فى الأمر و النهى فلعدم دلالتهم على الزمان، إذ الدال على ذلك منحصر فى ماده أو الهيئه، و شىء منهما لا يدل عليه. أمّا ك ك لله لله؛ ماده، فلأنّها لا تدلّ إلاّ على نفس الطبيعه المجرده على الخصوصيه التى منها الزمان، و أمّا الهيئه فلأنّها لا تدلّ إلاّ على نسبة ماده إلى الفاعل، لما تقرّر عندهم من أنّ مد الليل الهيئات معانٍ حرفيه، و الزمان معنى استقلالى اسمى، فلا تدل عليه الهيئه. و هذا الوجه غير مختص بالأمر و النهى، بل يجرى فى غيرهما من الأفعال، فمعنى الأمر و النهى هو إنشاء طلب الفعل أو الترك من دون دلالتة على الزمان، غاية الأمر: أنّ الإنشاء بهما لمّا كان من الزمانيات التى لا تنفك عن الزمان - كعدم انفكاك المكانى عن المكان - يقع فى زمان الحال، لكنه لا يقتضى كون الزمان جزءاً لمدلول الفعل كما هو مقصود النجاه.

(٢). و هو المقابل للماضى و المستقبل، فإنّ حال التكلم ليس إلاّ زمان الحال.

ص: ٢٣٦

كما هو الحال (١) فى الاخبار بالماضى أو المستقبل أو غيرهما (٢) كما لا يخفى، بل يمكن (٣) -

(١). يعنى: كما أنّ إخبار المخبر بفعل الماضى أو المستقبل أو غيرهما كالجمله الاسميه يقع فى حال التكلم، فالزمان الذى يقع فيه الإنشاء بالأمر أو النهى أو غيرهما يكون كإخبار المخبر الذى يقع فيه بالماضى أو المستقبل أو غيرهما فى عدم كون الزمان جزءاً لمدلول الأفعال. و الحاصل: أنّ ظرفيه زمان الحال للإنشاء و الاخبار بالأفعال المذكوره ليست دليلاً على كونه جزءاً لمدلولها، وإلا كان جزءاً لمدلول الجمله الاسميه الخبريه التى اتفق النحويون على خروج الزمان عن مدلولها

(-)

(٢). كالجمله الاسميه على ما مرت الإشاره إليه آنفاً.

(٣). مقتضى الوجه المتقدم - أعنى عدم دلالة الفعل لا بوضعه المادى و لا بوضعه الصورى على الزمان - هو: عدم دلالة الفعل الماضى و المضارع أيضا عليه، فاستدراكهما غير مناسب، لأنّ ذلك الوجه برهان متين على عدم دلالة الفعل بجميع أقسامه على الزمان. (-). يستدل لأخذ الزمان فى مدلول الفعل تاره باتفاق النحويين على ذلك، و أخرى بالتبادر، و فى كليهما ما لا يخفى، (إذ فى الأول): أنّ الاتفاق المعتبر هو ما يكون كاشفاً عن قول المعصوم عليه السلام، و من المعلوم: أنّه مفقود هنا، إلا أنّ يكون هذا الاتفاق كاشفاً عن تنصيب الواضع لهم عليه أو ناشئاً عن التبادر، لكن شيئاً منهما غير ثابت، لاحتمال كون اتفاقهم مستنداً إلى اجتهادهم، و مع هذا الاحتمال لا يبقى إلا الظن بتنصيب الواضع لهم، أو بكون اتفاقهم لأجل التبادر، و هو لا يغنى من الحق شيئاً. (و فى الثانى): أنّ التبادر المعتبر و هو المستند إلى حاق اللفظ غير ثابت، و إثباته بأصالة عدم القرينه غير وجيه، لما مرّ سابقاً.

ص: ٢٣٧

منع دلالة غيرهما (١) من الأفعال على الزمان إلا بالإطلاق و الإسناد إلى الزمانيات (٢)، و إلا (٣) لزم القول بالمجاز و التجريد عند الإسناد إلى غيرها (٤) من نفس الزمان (٥) -

(١). و هو الفعل الماضى و المضارع، و حاصله: أن دلالة الماضى و المستقبل على الزمان بالوضع بحيث يكون جزءاً لمدلولهما ممنوعه، لما مرّ من البرهان على عدم دلالة شىء من الأفعال على الزمان، نعم إذا أسندت إلى الزمانيات، فتدل على الزمان، لكن هذه الدلالة مستنده إلى الإطلاق، لا إلى الوضع الذى يقول به النحاه بل و غيرهم فى مقابل الاسم و الحرف، لما سيأتى فى شرح كلام المصنف (قده) من ورود الإشكال لو كان بالوضع.

(٢). المراد بالزمانيات ما كان الزمان ظرفاً لوجوده كغالب الموجودات كزيد و عمرو فى قولنا: «ضرب زيد» و «أعطى عمرو» و يقابله المجردات عن الزمان كذات البارى تعالى و نفس الزمان.

(٣). أى: و إن لم تكن دلالة الفعل على الزمان بالإطلاق مع الإسناد إلى الزمانى بل كانت بالوضع لزم التجريد عن الزمان و الالتزام بالمجازيه فيما إذا أسند إلى نفس الزمان مثل - مضى الزمان - و - خلق الله الزمان - أو الصباح أو المساء، و ذلك لأنّ الزمان لا يكون فى زمان آخر، فلا بد من التجريد عن الزمان، و هو خلاف الوجدان، لعدم فرق بين إسناد الفعل إلى الزمانى و بين إسناده إلى نفس الزمان و المجردات.

(٤). أى: الزمانيات.

(٥). كقوله: «أشباب الصغير و أفنى الكبير كثر الغداه و مرّ العشى» «مضى الدهر و الأيام و الذنب حاصل و جاء رسول الموت و القلب غافل» و غيره مما أسند الفعل فيه إلى نفس الزمان.

ص: ٢٣٨

و المجردات (١). نعم (٢) لا يبعد أن يكون لكل من الماضي و المضارع بحسب المعنى -

(١). عن المادة سواء كان من صفات الذات مثل - علم الله تعالى - أم من صفات الفعل مع كون مفعوله مجرداً أيضاً مثل - خلق الله الأرواح - أو غير مجرد مثل - خلق الله الأجسام -، فإنَّ الزمان ان كان مأخوذاً في مدلول الفعل، فلا بد من تجريده عنه في هذه الأمثلة و كون استعماله فيها مجازاً، و انحصار استعماله في المعنى الحقيقي بما إذا أُسند إلى الزماني - كضرب زيد -، و هو خلاف الوجدان، لما عرفت من عدم الفرق بين موارد إسناده و كونه حقيقه في الكل، و هذا دليل على عدم أخذ الزمان في مدلول الفعل.

و بالجملة: فلا دليل على كون الزمان مأخوذاً في الفعل بحيث يدل عليه تضمناً كما هو ظاهر كلمات النحاه بل و غيرهم.

(٢). بعد أن نفى المصنف (قده) جزئيه الزمان لمدلول الفعل و أنكر دلالته عليه تضمناً استدرك على ذلك و اعترف بدلالته عليه التزامياً بتقريب: أنَّ لمعنى الفعل الماضي و المضارع خصوصيه تستلزم الزمان، و يمتاز بها كل منهما عن الآخر، و هي في الماضي تحقق النسبه و خروج الحدث من القوه إلى الفعل و من العدم إلى الوجود، و فراغ الفاعل عن شغله، و من المعلوم أنَّ هذه الخصوصيه تلازم الوقوع في الزمان الماضي، و في المضارع الحال التلبس بالمبدأ و الاشتغال به فعلاً، و هذه الخصوصيه تلازم زمان الحال، و في المضارع الاستقبالي مثل - سوف ينصر - التهيؤ و التصدي لإيجاد مقدمات حصول المبدأ، و هذه الخصوصيه تلازم زمان الاستقبال.

و بالجملة: فلا يدل الفعل الماضي و المضارع على الزمان تضمناً، و لكنهما يدلان عليه التزاماً، لمكان هذه الخصوصيات التي صارت منشأً لتوهم جزئيه الزمان لمدلول الفعل.

ص: ٢٣٩

خصوصيه أخرى (١) موجه للدلاله على وقوع النسبه فى الزمان الماضى فى الماضى (٢) و فى الحال أو الاستقبال فى المضارع (٣) فيما كان الفاعل من الزمانيات (٤).

و يؤيده (٥) أنّ المضارع يكون مشتركاً معنوياً بين الحال و الاستقبال -

(١). يعنى: غير خصوصيه الاخبار الذى قد تقدم أنه فى الجميع يكون فى الحال.

(٢). أى: فى الفعل الماضى، لأنه كما عرفت من لوازم خصوصيه معناه.

(٣). أى: فى المضارع، لما مرّ آنفاً من كونه من لوازم خصوصيه معنيه.

(٤). كضرب زيد، إذ لو أسند إلى المجردات أو إلى نفس الزمان فلا يدل على الزمان حتى التراماً، لما تقدم.

(٥). أى: و يؤيد عدم كون الزمان جزءً مدلول الفعل، و أنّ دلالته عليه إنّما هى بالالتزام لا التضمن: أنّ جُلّ أهل العربيه ذهبوا إلى أنّ الفعل المضارع مشترك معنوى بين الحال و الاستقبال.

توضيحه: أنّ مرادهم بالزمان الذى يقترن به الفعل هو مصداقه، لأنه الذى يقارنه وقوع الحدث لا مفهومه، و لا جامع بين الحال و الاستقبال إلا مفهوم الزمان، و المفروض عدم أخذه فى مدلول الفعل، فما أخذ فى مدلوله لا يكون جامعاً بينهما، و ما هو جامع بينهما لم يؤخذ فى مدلوله، فكيف يجمع بين كلاميهما و هما الاشتراك المعنوى فى المضارع و كون الزمان المأخوذ فى معنى الفعل مصداقه؟، فان قلنا بالوضع لكل من المصداقين يلزم الاشتراك اللفظى، و ان قلنا بالوضع لأحدهما يلزم التجوز فى الآخر، و كلاهما منافٍ لما صرّحوا به من الاشتراك المعنوى، فلا يمكن الجمع بين هذين الكلامين إلا بأن يكون مرادهم من اقتران الفعل بالزمان اقترانه بخصوصيه تستلزم الزمان، و هى التلبس الفعلى بالمبدإ فى الحال و الإشراف على التلبس به فى الاستقبال، و يكون استلزام هاتين الخصوصيتين

ص: ٢٤٠

و لا معنى له (١) إلا أن يكون له (٢) خصوص معنى صح انطباقه على كل منهما (٣) - للزمان هو الجامع بين الحال و الاستقبال

(-)

(١). أى: للاشتراك المعنوى، و قد تقدم وجه قوله: «و لا معنى له».

(٢). أى: للمضارع.

(٣). أى: الحال و الاستقبال. (-). لا يخفى أنّ التأييد المزبور مبنى على الاشتراك المعنوى، و هو غير ثابت، لأنه أحد الأقوال فى الفعل المضارع، و قال جمع منهم فى تقسيم الزمان على الأفعال: «إنّ الماضى يدل على الزمان الماضى و المضارع يدل على زمان الحال و الأمر على زمان الاستقبال»، و قال جمع آخر: «إنّ المضارع يدل على زمان الاستقبال»، و قال نجم الأئمة (ره) بعد القول بأنّه حقيقه فى الحال مجاز فى الاستقبال: «و هو أقوى، لأنه إذا خلا من القرائن لم يحمل إلاّ على الحال، و لا يصرف إلى الاستقبال إلاّ لقرينه، و هذا شأن الحقيقه و المجاز» انتهى، و قال التفتازانى فى شرحه على التصريف ما لفظه: «قيل: إنّ المضارع موضوع للحال، و الاستعمال فى الاستقبال مجاز، و قيل بالعكس، و الصحيح أنّه مشترك بينهما، لأنه يطلق عليهما إطلاق كل مشترك على أفراد، هذا، و لكن تبادر الفهم إلى الحال عند الإطلاق من غير قرينه ينبئ عن كونه أصلا فى الحال» انتهى. نعم حُكى عن جار الله العلامة فى المفصل فى المضارع: «و يشترك فيه الحاضر و المستقبل».

و بالجملة: فكلماتهم فى المضارع مختلفه جداً، و المفروض أنّ التأييد المذكور مبنى على الاشتراك المعنوى الذى قد عرفت إجمالاً- حاله، بل قد يدعى ظهور كلماتهم فى الاتفاق على كون المضارع حقيقه فى الحال، و أنّه لا يدل على الاستقبال إلاّ بدخول مثل سين و سوف من أدوات الاستقبال عليه.

ص: ٢٤١

لا أنه يدل على مفهوم زمان يعمهما (١)، كما (٢) أنّ الجملة الاسمية كزيد ضارب يكون لها معنى صحّ انطباقه على كل واحد من الأزمنة مع عدم دلالتها (٣) على واحد منها (٤) أصلاً، فكانت الجملة الفعلية مثلها (٥). وربما يؤيد ذلك (٦) أنّ -

(١). لما عرفت من أنّ المقارن للحدث هو مصداق الزمان لا مفهومه.

(٢). يعنى: كما أنّ الجملة الاسمية لا- تدلّ وضعاً باتفاق النحويين على الزمان بحيث يكون الزمان جزء مدلوله، بل تدلّ عليه لأجل دلالتها على معنى صحّ انطباقه على كل واحد من الأزمنة، كذلك الجملة الفعلية.

(٣). أى: الجملة الاسمية، والمنفى هو - دلالتها وضعاً -.

(٤). أى: من الأزمنة.

(٥). أى: مثل الجملة الاسمية فى عدم دلالتها وضعاً على الزمان، و أنّ دلالتها عليه تكون بالإطلاق.

(٦). المشار إليه هو: عدم دلالة الفعل بالوضع على الزمان، توضيح وجه التأييد هو: أنّ فعلى الماضى و المضارع يستعملان فى الزمان الماضى و المستقبل الإضافيين اللذين هما الماضى و المستقبل الحقيقيان، مع عدم كون هذا الاستعمال عند أبناء المحاوره مجازاً، فلو كان الزمان الماضى فى فعله و المستقبل فى المضارع جزءاً لمدلولهما - لكان - هذا الاستعمال لا محاله مجازاً، فعدم المجازيه عندهم كاشف عن عدم جزئيه الزمان لمعنى الفعل الماضى و المضارع. و أمّا على ما ذكرناه من كون الزمان مستفاداً من الإطلاق مع الإسناد إلى الزمانيات فلا- يلزم تجوز و عنايه أصلاً، و ذلك لأنّ دلالتهم على الزمان الماضى و المستقبل الحقيقيين لم تكن بالوضع حتى تكون دلالتهم على الإضافيين مجازاً، بل كانت لانصراف الإطلاق إليهما، و من المعلوم: انتفاء الإطلاق بقيام قرينه على إرادته الإضافيين، فلا تكون الدلالة على الإضافيين مجازاً.

ص: ٢٤٢

الزمان الماضى فى فعله و زمان الحال أو الاستقبال فى المضارع لا يكون ماضياً أو مستقبلاً حقيقه لا محاله، بل ربما يكون فى الماضى (١) مستقبلاً حقيقه و فى المضارع ماضياً كذلك (٢)، و إنما يكون ماضياً أو مستقبلاً فى فعلهما (٣) بالإضافة كما يظهر من مثل - يجىء زيد بعد عام و قد ضرب قبله بأيام - (٤)، و قوله: - جاء زيد فى شهر كذا و هو يضرب فى ذلك الوقت أو فيما بعده (٥) مما مضى (٦) - فتأمل جيداً (٧). ثم لا بأس بصرف عنان الكلام إلى بيان ما به يمتاز الحرف عما عداه (٨) -

(١). أى: فى الفعل الماضى.

(٢). أى: حقيقه.

(٣). أى: فى الفعل الماضى و المضارع.

(٤). هذا مثال استعمال الماضى و هو - ضرب - فى الزمان المستقبل حقيقه.

(٥). هذا مثال استعمال المضارع و هو - يضرب - فى الزمان الماضى حقيقه، لأنّ المفروض مضى الشهر الذى هو أو ما بعده ظرف الضرب.

(٦). أى: من الزمان الذى مضى.

(٧). لعله إشاره إلى: أنه يمكن أن يكون مراد النحاه بالزمان الماضى أعم من الماضى الحقيقى و الإضافى، فلا يكون هذا الوجه الذى تعرض له بقوله: «و ربما يؤيد ذلك... إلخ» مؤيداً لعدم دلالة الفعل وضعاً على الزمان.

فالمتحصل مما ذكره المصنف (قده): أنّ الزمان ليس جزءاً لمدلول الفعل مطلقاً، غاية الأمر أنّ هيئه الفعل الماضى تدل على خصوصيه تستلزم الوقوع فى الزمان الماضى، و هيئه المضارع تدل على خصوصيه تستلزم الوقوع فى الزمان الحال أو المستقبل، لا أنّ الفعل يدل على الزمان تضمناً.

(٨). و هو الاسم و الفعل.

ص: ٢٤٣

بما (١) يناسب المقام لأجل (٢) الاطراد فى الاستطراد فى تمام الأقسام (٣)، فاعلم أنه و ان اشتهر بين الأعلام أن الحرف ما دل على معنى فى غيره (٤) و قد بيناه فى الفوائد بما لا مزيد عليه، إلا أنك عرفت فيما تقدم (٥) عدم الفرق بينه و بين الاسم بحسب المعنى (٦)، و أنه (٧) -

(١). المظنون أن العبارة فى النسخة الأصلية هكذا «مما» بدل «بما» ليكون بياناً ل - ما - الموصولة فى قوله: «ما به يمتاز» إلا أن يراد به بمقدار يناسب المقام.

(٢). تعليل لقوله: «لا بأس»، و الاستطراد: سوق الكلام على وجه يلزم منه كلام آخر غير مقصود ذاتاً بل عرضاً، و مقصود المصنف بهذا الكلام: أنه لَمَّا كان المقصود الأصلي بيان وجه خروج الأفعال عن حريم نزاع المشتق و كان بيان الفرق بين الاسم و الفعل لأجل الاستطراد فينبغى اطراد هذا الاستطراد و تعميمه ببيان الفرق بين جميع أقسام الكلمة، ليتضح المائز بين كل من الاسم و أخويه.

(٣). أى: تمام أقسام الكلمة من الاسم و الفعل و الحرف.

(٤). الظرف مستقر و هو صفة ل - معنى - يعنى: أن الحرف ما دل على معنى كائن فى غيره - أى قائم بذلك الغير وجوداً - كقيام العرض بموضوعه مع فرق بين العرض و المعنى الحرفى تقدم فى شرح المعانى الحرفية، فراجع.

(٥). أى: فى بيان المعنى الحرفى.

(٦). أى: بحسب ذات المعنى.

(٧). أى: المعنى، و يمكن أن يكون الضمير للشأن، نعم يتعين رجوعه إلى المعنى بناءً على كون العبارة كما فى بعض النسخ هكذا: «و أنه فيهما ما لم يلحظ فيه»، و المراد بالموصول هو المعنى أيضاً.

ص: ٢٤٤

فيهما (١) لم يلاحظ فيه (٢) الاستقلال بالمفهوميه و لا عدم الاستقلال بها، و إنما الفرق هو أنه (٣) وُضِعَ ليستعمل و أريد منه معناه حاله و لغيره بما هو في الغير، و وضع غيره (٤) ليستعمل و أريد منه معناه بما هو هو، و عليه (٥) يكون كل من الاستقلال بالمفهوميه (٦) و عدم الاستقلال بها (٧) إنما اعتبر في جانب الاستعمال لا في المستعمل فيه (٨) ليكون بينهما تفاوت بحسب المعنى، فلفظ الابتداء لو -

(١). أى: فى الاسم و الحرف.

(٢). أى: فى المعنى فالموضوع له فى الاسم و الحرف واحد، لأنه ذات المعنى و لحاظ الاستقلال بالمفهوميه كما فى الأسماء كلاحظ عدم الاستقلال كما فى الحروف خارجان عن المعنى، لما تقدم هناك من امتناع أخذ اللحاظ فى الموضوع له.

(٣). أى: الحرف، غرضه: أن المعنى فى الاسم و الحرف واحد و أن لحاظ الآليه ليس دخيلاً فى المعنى الحرفى، كما أن لحاظ الاستقلال به ليس دخيلاً فى المعنى الاسمى، و الفرق بينهما إنما هو فى كيفية الاستعمال، و أن الحرف يمتاز عن الاسم فى كيفية الاستعمال لا فى المستعمل فيه، فإن أريد المعنى بما هو حاله لغيره يكون حرفاً و إن أريد بما هو هو و فى نفسه فهو اسم.

(٤). أى: غير الحرف و هو الاسم و الفعل.

(٥). أى: و على هذا الفرق بين المعنى الاسمى و الحرفى.

(٦). يعنى: فى الاسم.

(٧). يعنى: فى الحرف.

(٨). يعنى: حتى يكون التفاوت بين المعنى الاسمى و الحرفى بحسب المعنى، كما هو قضيه جمله من الأقوال المتقدمه فى المعانى الحرفيه، و لازم اتحاد المعنى فى الاسم و الحرف و كون الاختلاف فى كيفية الوضع فقط هو: أن لفظ الابتداء

ص: ٢٤٥

استعمل فى المعنى الآلى و لفظه من فى المعنى الاستقلالى لما كان مجازاً و استعمالاً له فى غير ما وضع له و إن كان بغير ما وضع له (١)، فالمعنى فى كليهما (٢) فى نفسه كلى (٣) طبيعى (٤) يصدق على كثيرين (٥)، و مقيداً باللحاظ الاستقلالى أو الآلى كلى عقلى (٦) و ان كان بملاحظه أن -إذا استعمل فى المعنى الآلى، و لفظه «من» فى الاستقلالى لم يكن ذلك استعمالاً فى غير الموضوع له، بل هو استعمال فى الموضوع له، لكنه مخالف لكيفيه الاستعمال التى قررها الواضع فى الاسم و الحرف.

(١). أى: بغير النهج الذى اعتبره الواضع فى مقام الاستعمال.

(٢). أى: الاسم و الحرف.

(٣). لقابليته للانطباق على كثيرين التى هى ضابطه كليه المفهوم، فإنّ الابتداء سواء كان مدلولاً لكلمه «من» أم لفظ «الابتداء» قابل لأنّ ينطبق على كثيرين.

(٤). الكلى الطبيعى اصطلاحاً هو معروض الكلى المنطقى، لكنه غير مقصود هنا، بل المراد به هو نفس المعنى الذى إذا اعتبر فى نفسه مع الغض عن لحاظ معروضيته للكليه لم يكن مانعاً عن الشركه فيه، فان كان كذلك فهو كلى طبيعى، و إلا فهو جزئى طبيعى.

و بالجملة: المقصود بالكلى الطبيعى هنا هو نفس طبيعه المعنى الذى لا يمنع عن الشركه فيه، لا طبيعته المعروضه للكليه بما هى معروضه لها كالجنس و الفصل الطبيعيين.

(٥). و بهذا الاعتبار يتصف المعنى المتصور بالكليه.

(٦). الكلى العقلى اصطلاحاً هو مجموع العارض و المعروض كما قيل: «مفهوم الكلى يسمى كليا منطقياً و معروضه طبيعياً و المجموع عقلياً» و تسميته بالكليه إنّما

ص: ٢٤٦

جزئياً ذهنياً (٢)، فإنّ الشئ ما لم يتشخص - هي بلحاظ جزئه و هو العارض، و قد يطلق الكلى العقلى على معنى كلى مقيد بأمر ذهنى غير الكليه المذكوره، و هذه التسميه إنّما تكون بعلاقه المشابهه بينه و بين الكلى العقلى المصطلح فى كون موطن كل منهما العقل، و إطلاق المصنف (قده) الكلى العقلى على المعانى الكليه المقيده باللحاظ الاستقلالى - كما فى المعنى الاسمى - و باللحاظ الآلى - كما فى المعنى الحرفى - يكون من هذا الباب.

(١). أى: أنّ لحاظ المعنى الكلى وجوده ذهنياً، فقوله: «وجوده» خبر - لحاظه -.

(٢). توضيحه منوط بتقديم أمرين:

الأول: أنّ الشئ ما لم يتشخص لم يوجد سواء كان وجوداً ذهنياً أم خارجياً.

الثانى: أنّ الوجود الذهنى لَمّا كان نفس لحاظ النفس و تصورها لا غيره فلا محاله يكون تشخص اللحاظ بتشخص النفس، لكونه من عوارضها، و لا يكون حينئذٍ منافاه بين كون الشئ جزئياً ذهنياً و بين كونه كلياً فى نفسه، لا بمعنى الصدق و الانطباق على ما فى الخارج، لوضوح عدم صدق ما فى الذهن عليه، بل بمعنى الحكايه عن الكثيرين فى الخارج. إذا عرفت هذين الأمرين يظهر لك: عدم المنافاه بين كون المعنى كلياً و بين كونه جزئياً ذهنياً، إذ كليته بمعنى (-). لا- يخفى أنّ لفظه - كان - هذه مستغنى عنها، و قوله (قده): «جزئياً» خبر قوله: «كان» فى: «و ان كان بملاحظه» كما هو فى غايه الوضوح، نعم - بناءً على كون كلمه - ان - شرطيه - لا تكون - كان - زائده بل جواباً للشرط، لكن هذا الاحتمال فى غايه البعد.

لم يوجد و إن كان بالوجود الذهني، فافهم و تأمل فيما وقع في المقام من الأعلام من الخلط و الاشتباه (١)، و توهم (٢) كون الموضوع له أو المستعمل فيه في الحروف خاصاً بخلاف ما عداه (٣) فإنه عام، و ليت شعري إن كان قصد الآليه فيها (٤) موجباً لكون المعنى جزئياً فلم لا يكون قصد الاستقلاليه فيه (٥) موجباً له (٦)، و هل يكون ذلك (٧) إلا لكون هذا القصد ليس مما يعتبر في --حكايته عن الكثيرين في الخارج، و جزئيته باعتبار كونه ملحوظاً للنفس و قائماً بها، و الوجود الذهني ليس إلا لحاظ النفس.

و المتحصل: أنّ الوضع و الموضوع له في الحروف و الأسماء غير الأعلام كليات طبيعيه، و الوضع و الموضوع له في الأعلام جزئيات طبيعيه، و اللحاظ من الآلي و الاستقلالي خارج عن المعنى قيماً و تقيداً، لما مرّ في شرح المعاني الحرفيه من امتناع دخل اللحاظ فيه.

(١). حيث جعلوا اللحاظ دخيلاً في المعنى الحرفي، فذهبوا إلى جزئيته غافلين عن كون هذا اللحاظ ناشئاً من الاستعمال، و امتناع دخله في نفس المعنى، لما مرّ في المعنى الحرفي.

(٢). معطوف على - الاشتباه -.

(٣). و هو الاسم، و الأولى تأنيث الضمير، لرجوعه إلى الحروف و الأمر سهل.

(٤). أي: في الحروف.

(٥). أي: فيما عدا الحروف و هو الاسم.

(٦). أي: لكون المعنى جزئياً.

(٧). الاستفهام للإنكار، يعنى: و لا يكون عدم إيجاب قصد الاستقلاليه لجزئيه المعنى الاسمي إلا لكون هذا القصد ناشئاً من الاستعمال، و عدم إمكان

الموضوع له و لا- المستعمل فيه، بل فى الاستعمال (١) فِلم لا- يكون فيها كذلك (٢) كيف (٣)؟ و إلا- لزم أن يكون معانى المتعلقة غير منطبقه على الجزئيات دخله فى الموضوع له و لا- المستعمل فيه، و ليكن قصد الآليه فى المعنى الحرفى أيضا كذلك، فلا يفرق بين هذين القصدين فى عدم إيجابهما جزئيه المعنى بعد كون كليهما من أطوار الاستعمال، فالالتزام بدخل قصد الآليه فى المعنى الحرفى الموجب لجزئيته و عدم دخل قصد الاستقلاليه فى المعنى الاسمى الموجب لكليته بلا ملزم.

و على هذا، فالموضوع له فى الأسماء و الحروف عام كالوضع، و الفرق بينهما عرضي ناش عن أخذ قصد الاستقلاليه فى الأوّل و الآليه فى الثانى، لا حقيقى بأن يؤخذ القصد فى نفس الموضوع له، لكون المعنى فيهما واحداً حقيقه، و التفاوت بينهما إنّما هو فى كيفية الوضع - كما تقدم - فى بيان المعانى الحرفيه.

(١). يعنى: بل القصد معتبر فى الاستعمال، لا فى الموضوع له و لا فى المستعمل فيه.

(٢). يعنى: فِلم لا يكون قصد الآليه فى الحروف كقصد الاستقلاليه فى الأسماء؟.

(٣). يعنى: كيف لا يكون قصد الآليه فى الحروف كقصد الاستقلاليه فى الأسماء فى عدم الدخل فى الموضوع له؟ و الحال أنّه لو لم يكن كذلك بأن كان قصد الآليه دخيلاً فى الموضوع له لكان موجباً لجزئيه المعنى، فيلزم منه محذور، و هو امتناع انطباق المعانى الحرفيه على الخارجيات، ضروره أنه بناءً على دخل اللحاظ الآلى فيها - الّذى هو قيد عقلى لا موطن له إلاّ العقل - تكون المعانى المقيده بها ككليات عقليه، فلا تنطبق على ما فى الخارج، فيمتنع السير المأمور به، لتقيده بالابتداء الحرفى المقيد باللحاظ الآلى الّذى يمتنع وجوده فى الخارج، فإنّ قيد القيد قيد، فيصير السير الّذى هو معنى اسمى - لأجل تقيده بالمعنى الحرفى - كلياً عقلياً

الخارجيه، لكونها (١) على هذا (٢) كليات عقليه (٣)، و الكلّي العقلي لا- موطن له إلاّ الذهن، فالسير و البصره و الكوفه في - سرت من البصره إلى الكوفه - لا يكاد يصدق على السير و البصره و الكوفه، لتقيدها (٤) بما اعتبر فيه القصد، فتصير عقليه (٥)، فيستحيل انطباقها (٦) على الأمور الخارجيه، و بما حققناه (٧) (Z) -بالمعنى المتقدم لا بمعناه المصطلح، و من المعلوم: امتناع انطباق المقيد بقيد ذهني على الخارجيات، فالأمر بالسير في المثال يصير ممتنع الامتثال، فالمراد بقوله:

«معاني المتعلقات» هي معاني الأسماء و الأفعال.

(١). أي: لكون معاني المتعلقات.

(٢). أي: على تقدير دخل اللحاظ الآلي في المعاني الحرفيه، لما عرفت من صيرورتها قيوداً للمعاني الاسميه، فاللحاظ الآلي يصير أيضاً قيوداً للمعاني الاسميه، لكون قيد القيد قيوداً.

(٣). قد عرفت أنّ المراد بالكلّي العقلي هنا غير معناه المصطلح.

(٤). أي: لتقييد السير و البصره و الكوفه بالمعنى الحرفي الذي اعتبر فيه القصد الآلي، فالمراد ب - ما - الموصوله في قوله: «بما اعتبر» المعنى الحرفي.

(٥). يعني: فيصير السير و أخواه كليات عقليه، لما عرفت من كون قيد القيد قيوداً، فإنّ اللحاظ الآلي قيد لمعنى الحرف الذي هو قيد للمعنى الاسمي.

(٦). أي: انطباق السير و أخويه.

(٧). من أنّ المعنى بنفسه في كل من الاسم و الحرف كلي طبيعي قابل للصدق على كثيرين، و بلحاظ تقيده باللحاظ الآلي أو الاستقلالي جزئي، لكون الشيء ما لم يتشخص لم يوجد، و لما كان هذان اللحاظان من شئون الاستعمال فلا تتنلم بهما كلي المعنى، و لذا قلنا: إنّ الموضوع له في كل من الاسم و الحرف كالوضع عام. ===== (Z). ثم إنه قد انقدح بما ذكرنا: أنّ المعنى بما هو هو معنى اسمي و

ص: ٢٥٠

يوفق بين جزئيه المعنى الحرفى بل الاسمى و الصديق على الكثيرين، و أنّ الجزئيه باعتبار تقييد المعنى باللحاظ فى موارد الاستعمالات آلياً أو استقلالياً، و كليته بلحاظ نفس المعنى (١). و منه (٢) ظهر: عدم اختصاص الإشكال و الدفع بالحرف -

(١). أى: بدون لحاظ الاستقلاليه و الآليه فيه كما عرفت.

(٢). أى: و من التوفيق بين كلييه المعنى الاسمى و الحرفى و بين جزئيه ظهر عدم اختصاص الإشكال و الدفع بالحرف و ورودهما فى غيره.

أما ورود الإشكال، فلأنّ مناطه لزوم محذور اجتماع الضدين - أعنى الكليه و الجزئيه فى معنى واحد -، و هذا المناط موجود فى المعنى الاسمى، فإنّ لحاظ الاستقلاليه موجب لجزئيه و عدمه موجب لكليته، فيجرى فيه الإشكال.

و أما ورود الدفع، فلابتناؤه على كون اللحاظ من شئون الاستعمال و أطواره، لا من قيود نفس المعنى حتى يصير جزئياً، لامتناع ذلك على ما مرّ تحقيقه فى المعانى الحرفيه، و لا فرق فى اللحاظ بين كونه آلياً كما فى الحروف و استقلالياً كما فى الأسماء. و على هذا فكما كان إشكال كلييه المعنى الواحد و جزئيه مندفعاً فى الحرف بكون اللحاظ الآلى من شئون الاستعمال دون المعنى حتى يستلزم جزئيه و كليته معاً و فى آن واحد، كذلك يندفع فى الاسم بأنّ اللحاظ الاستقلالى من شئون الاستعمال لا المعنى، فلا يلزم جزئيه المعنى الكلى.

و الحاصل: أنّ المعنى فى الاسم و الحرف واحد، و اللحاظ فى كليهما من شئون الاستعمال، و لذا لا- يوجبان الجزئيه. ===== ملحوظ استقلالى أو بما هو معنى حرفى و ملحوظ آلى كلى عقلى فى غير الأعلام الشخصيه، و فيها جزئى كذلك و بما هو أى بلا أحد اللحاظين كلى طبيعى أو جزئى خارجى (نسخه بدل).

ص: ٢٥١

بل يعم غيره (١)، فتأمل في المقام، فإنه دقيق و مزال الأقدام للأعلام (٢)، و قد سبق في بعض الأمور (٣) بعض الكلام ، و (٤) الإعادة مع ذلك (٥) لما (٦) فيها من الفائده و الإفاده، فافهم.

(رابعها)

(٧): أن اختلاف المشتقات في المبادئ و كون (٨) المبدأ في -

(١). أى غير الحرف - و هو الاسم - كما عرفت تقريب عدم الاختصاص.

(٢). حيث إنهم جعلوا اللحاظ موجباً لجزئيه المعنى و غفلوا عن كون هذا اللحاظ من أطوار الاستعمال، و يستحيل دخله في المعنى ليصير جزئياً.

(٣). و هو الأمر الثانى المعقود لبيان الوضع من الأمور المذكوره فى المقدمه

(٤). و هو الذى ذكره فى الفرق بين المعنى الاسمى و الحرفى

(-)

(٥). أى: مع السبق.

(٦). خبر لقوله: «و الإعادة». ثم إنَّ الفائده المترتبه على الإعادة أمران:

أحدهما: عدم المنافاه بين كون الشئ ء كلياً طبيعياً و كونه جزئياً ذهنياً.

ثانيهما: عدم المنافاه بين كون الشئ ء كلياً عقلياً و جزئياً ذهنياً.

(٧). الغرض من عقد هذا الأمر التنبيه على ضعف التفصيل المنسوب إلى الفاضل التونى (ره) الذى محصله: أنَّ المبدأ إن كان من قبيل الملكه و الصناعه و الحرفه فهينه المشتق حينئذٍ موضوعه للأعم، فإطلاقه على المنقضى عنه المبدأ كإطلاقه على المتلبس به حقيقه، و إن كان من قبيل الأفعال كالأكل و الشرب و الضرب و نحوها، فيكون إطلاق المشتق على المنقضى عنه مثل هذه الأفعال مجازاً.

(٨). معطوف على - اختلاف - (-). قد عرفت فى الأمر الثانى ما ينبغى المصير إليه فى المعانى الحرفيه، و أنها بهويته مغايره للمعنى الاسمى، فراجع.

بعضها حرفه و صناعه (١)، و فى بعضها قوه و ملكه (٢)، و فى بعضها فعلياً (٣) لا يوجب (٤) اختلافاً فى دلالتها (٥) بحسب الهيئه أصلاً و لا تفاوتاً فى الجهه المبحوث عنها كما لا يخفى، غايه الأمر أنه يختلف التلبس به فى المضى أو الحال، فيكون التلبس به (٦) -

(١). كالقبل و السقايه و النجاره و الصياغه و غيرها مما اتخذ حرفه و إن لم يكن من الملكات كاليزازه و السقايه.

و بالجملة: الحرفه تاره ملكه كالنجاره، و أخرى غيرها كالسقايه، و الصناعه إن كانت من قبيل العطف التفسيري فلا فرق بينها و بين الحرفه، و إلا فتختص الصناعه بالملكات كالخياطه و الصياغه.

(٢). كالاتجاه.

(٣). كالضرب و الأكل و الشرب و نحوها من الأفعال.

(٤). خبر - إن -، و ردّ للتفصيل المزبور.

و حاصله: أن اختلاف المبادئ فيما ذكر لا يوجب اختلافاً فى دلالة هيئه المشتق، و لا تفاوتاً فى الجهه المبحوث عنها و هى كون دلالة الهيئه بحسب اختلاف المبادئ حقيقه و مجازاً.

(٥). أى: دلالة المشتقات.

(٦). أى: بالمبدإ، و غرضه: أن اختلاف المبادئ حرفه و صناعه و قوه و فعليه لا- يوجب اختلافاً فى دلالة هيئه المشتق، لكنّه يوجب اختلاف التلبس بالمبدإ، فإن كان ملكه أو حرفه، فالتلبس به عباره عن وجودهما و إن لم يتلبس بهما بعد، أو انقضتا عنه بعد التلبس بهما و إن لم يكن حين النطق متلبساً بهما كالمجتهد إذا نام مثلاً.

ص: ٢٥٣

فعلًا لو أخذ حرفه (١) أو ملكه (٢) و لو لم يتلبس به إلى الحال (٣) أو انقضى عنه (٤) و يكون مما مضى أو يأتي لو أخذ فعلياً (٥)، فلا يتفاوت فيها (٦) أنحاء التلبسات و أنواع التعلقات كما أشرنا إليه.

(خامسها)

أَنَّ المراد بالحال في عنوان المسألة هو حال التلبس (٧) لا- حال و الحاصل: أَنَّ التلبس بهما ليس إلا وجودهما سواء لم يتلبس بهما فعلاً أم انقضت عنه و إن كان فعلاً كالضرب و الأكل و الشرب، فالتلبس بالمبدأ هو الاشتغال به، فإطلاق المشتقات على من لم يتلبس بمبادئها أو انقضت عنه يكون مجازاً.

و بالجملة: فلا يختلف مدلول هيئه المشتق باختلاف المبادئ حرفه و ملكه و غيرهما، إذ لا يترتب على اختلاف المبادئ غير طول زمان التلبس بها و قصره، و من المعلوم: أَنَّ ذلك أجنبي عن مدلول الهيئه.

(١). بأن جعلت وسيلة للتعيش و كسب المال، فتقيّد الملكة حينئذٍ بكونها حرفه أو صنعه.

(٢). بأن لم تجعل وسيلة لإمرار معاشه فتسمى ملكه مطلقه.

(٣). كما إذا لم يتصد المجتهد بعدً للاستنباط، فإنّ التلبس الفعلي فيه متحقق بنفس حصول الملكة.

(٤). كما إذا استنبط سابقاً و لم يكن متلبساً فعلاً بالاستنباط لنوم أو غيره، فيكون إطلاق المشتق في كلتا صورتين حقيقه.

(٥). كالضرب و الأكل و الشرب على ما تقدم آنفاً.

(٦). أى: في دلالة هيئه المشتق، لأنّ وضع المبدأ أجنبي عن وضع الهيئه.

(٧). و هي حاله الانصاف بالمبدأ المعبر عنها بفعليه التلبس، و هي تنطبق تاره على الزمان الماضي، و أخرى على الحال، و ثالثه على المستقبل.

النطق (١)، ضروره أنّ مثل - كان زيد ضارباً أمس - و - سيكون غداً ضارباً - -

(١). و هي زمان الحال المقابل للماضى و المستقبل، و هنا حاله ثالثه و هي حال الإطلاق و جرى المشتق على الذات، و هذه الحالات الثلاث إن اتفقت كقولنا:

«زيد عالم الآن» مع كونه عالماً فى حال النطق، فلا خلاف و لا إشكال فى كون المشتق حينئذٍ حقيقه، و إن اختلفت: فإن اتفق حالاً التلبس و الإطلاق - أى حمل المشتق على الذات - سواء كان زمانهما ماضياً كقولنا: «كان زيد ضارباً أمس» إذا جعل أمس قيماً لكل من التلبس و الجرى، أم كان مستقبلاً كقولنا:

«زيد سيكون غداً ضارباً» إذا جعل غد ظرفاً للإطلاق و الجرى معاً ليتحد زمانا التلبس و الإطلاق، فلا إشكال فى كون استعمال المشتق حقيقه أيضاً، إذ المفروض كون الجرى بلحاظ حال التلبس لا حال النطق، فاختلف حال النطق عنهما غير قادح فى كون استعمال المشتق على وجه الحقيقه.

و بالجملة: فالعبره فى كون المشتق حقيقه بالاتفاق هو اتحاد زمانى التلبس و الجرى، سواء اتحدا مع زمان النطق أيضاً - كما مرّ فى مثال زيد عالم الآن -، أم اختلفا عنه بأن كانا ماضيين عنه أو مستقبلين إليه كالمثالين المتقدمين» ففى هذه الصور الثلاث يكون استعمال المشتق حقيقه بلا- إشكال و لا- خلاف و ان اختلف حالاً التلبس و الجرى، فان اتحد زمانا الجرى و النطق و لم يتحقق التلبس بعدُ بأن كان مستقبلاً كقولنا: «زيد ضارب غداً» إذا جعل الغد قيماً للتلبس فقط دون الجرى، كان استعمال المشتق مجازاً بلا خلاف و لا إشكال أيضاً.

و ان اتحد زمانا الجرى و النطق و قد تحقق التلبس فى الزمان الماضى كقولنا: «زيد ضارب أمس» إذا جعل - أمس - قيماً للتلبس فقط دون

ص: ٢٥٥

حقيقه إذا كان متلبساً بالضرب في الأمس في المثال الأول (١) و متلبساً به في الغد في الثاني (٢)، فجرى المشتق حيث كان بلحاظ حال التلبس (٣) و ان مضي زمانه في أحدهما (٤) و لم يأت (٥) بعد في آخر (٦) كان حقيقه (٧) بلا خلاف، و لا ينافيه (٨) الاتفاق على أنّ مثل - زيد ضارب غداً - مجاز الجرى، فهو محل الخلاف، و أنّ استعماله هل هو على نحو الحقيقه أم المجاز؟.

و المتحصل مما ذكرنا: أنّ العبره في كون استعمال المشتق حقيقه أو مجازاً إنّما هي بحال التلبس دون غيره، فإن كان الجرى بلحاظه بأن اتحد زمانهما كان حقيقه، سواء كانا ماضيين أم مستقبلين أم حالين - أي متحدين مع زمان التكلم - و إلاّ فإن كان الجرى فعلاً و التلبس مستقبلاً كان مجازاً بلا خلاف، و إن كان الجرى فعلاً و التلبس ماضياً كان محلاً للخلاف، و أنّ استعمال المشتق حينئذٍ حقيقه أو مجاز.

و الحاصل: أنّ المراد بالحال في عنوان المسأله هو حال التلبس لا زمان النطق و لا زمان الجرى.

(١). و هو قوله: - كان زيد ضارباً أمس -.

(٢). أي: في المثال الثاني، و هو قوله: - سيكون غداً ضارباً -.

(٣). و هو اتصاف الذات بالمبدأ.

(٤). و هو المثال الأول.

(٥). أي: لم يأت زمان التلبس بالمبدأ.

(٦). أي: في المثال الآخر، و هو - سيكون غداً ضارباً -، و الأولى أن يقال: «في الآخر» كما في جمله من النسخ.

(٧). أي: من دون حاجه إلى تصرف و عناية.

(٨). أي: و لا ينافي كون الإطلاق باعتبار حال التلبس في المثاليين المزبورين

فإنّ (١) الظاهر أنّه (٢) فيما إذا كان الجرى في الحال (٣) كما هو (٤) قضيه الإطلاق، و الغد إنّما يكون لبيان زمان التلبس (٥)، فيكون الجرى و الاتصاف في الحال و التلبس في الاستقبال. و من هنا (٦) ظهر الحال في مثل - زيد ضارب أمس - و أنّه داخل في محل الخلاف و الإشكال و لو كانت -على نحو الحقيقه الاتفاق على مجازيه مثل - زيد ضارب غداً - مما يكون زمان التلبس فيه بعد زمان النطق.

(١). بيان لدفع المنافاه.

و حاصله: أنّ مورد الاتفاق على المجازيه هو ما إذا كان الجرى بلحاظ حال النطق لا- بلحاظ حال التلبس و هو الغد، فمورد الاتفاق على المجازيه أجنبي عما ذكرناه من اتحاد زمانى التلبس و الجرى الموجب لكون المشتق حقيقه.

(٢). أى: الاتفاق على كونه مجازاً إنّما هو فيما إذا كان... إلخ.

(٣). أى: فى حال النطق فى مقابل حال التلبس.

(٤). الضمير راجع إلى الجرى فى الحال، يعنى: كما أنّ مقتضى إطلاق الجرى و عدم تقييده بقيده هو كون الجرى فى الحال، فالغد حينئذٍ ظرف للتلبس فقط، بخلاف مثال - سيكون غداً ضارباً -، حيث إنّ كلاً من الجرى و التلبس فيه يكون فى الغد.

(٥). فقط، فالجرى حالى، لأنّه مقتضى الإطلاق، و التلبس استقبالى، و عليه فلا- تنافى بين هذا الاتفاق على المجازيه، و بين الاتفاق على كون - زيد سيكون غداً ضارباً - حقيقه، لأنّ الجرى فيه كالتلبس يكون فى الغد.

(٦). أى: و من الفرق بين زمانى الجرى و التلبس ظهر الحال فى مثل - زيد ضارب أمس - مما يكون الجرى فيه فعلياً و التلبس انقضائياً.

ص: ٢٥٧

لفظه أمس (١) أو غد (٢) قرينه على تعيين زمان النسبه و الجرى أيضا (٣) كان المثالان حقيقه (٤).

(و بالجمله) (٥): لا- ينبغى الإشكال فى كون المشتق حقيقه فيما إذا جرى على الذات بلحاظ حال التلبس (٦) و لو كان فى المضى أو الاستقبال، و إنما الخلاف -

(١). فى مثال «زيد ضارب أمس» الذى قلنا: إنه داخل فى محل الخلاف و الإشكال.

(٢). فى مثال - زيد ضارب غداً - الذى اتفقوا على كونه مجازاً.

(٣). يعنى: إذا قامت قرينه على كون لفظتى - أمس و غد - زماناً للجرى على حدّ كونهما زماناً للتلبس. كان المثالان حقيقه، لاتحاد زمانى الجرى و التلبس فيهما، و قد عرفت عدم الإشكال فى كون المشتق حقيقه مع اتحاد زمانى الجرى و التلبس، فيخرج المثال الأوّل الذى اتفقوا على كونه مجازاً - و هو: زيد ضارب غداً - عن المجازيه، كما يخرج المثال الثانى - و هو مثل قوله: زيد ضارب أمس - عن محل الخلاف و الإشكال.

(٤). لما عرفت من اتحاد حالتى التلبس و الجرى.

(٥). هذا محصل ما تقدم: من أنّ العبره فى كون المشتق حقيقه بوحده زمانى التلبس و الجرى، و إشاره إلى الصور الثلاث المتقدمه الحاصله من وحده زمانيهما، و أنّ المشتق حقيقه فى جميعها.

(٦). سواء كان الجرى و التلبس فى الزمان الماضى أم الحال أم المستقبل، ففى هذه الصور الثلاث يكون المشتق حقيقه، لاتحاد زمانى الجرى و التلبس الموجب لكون المشتق حقيقه.

ص: ٢٥٨

فى كونه (١) حقيقه فى خصوصه (٢) أو فيما يعم (٣) ما إذا جرى عليها (٤) فى الحال (٥) بعد ما انقضى عنه التلبس بعد الفراغ عن كونه (٦) مجازاً فيما إذا جرى عليها (٧) فعلاً (٨) بلحاظ حال التلبس فى الاستقبال، و يؤيد ذلك (٩) اتفاق أهل -

(١). أى: المشتق، أشار بهذا إلى صورته الخلاف و هى اختلاف زمانى التلبس و الجرى.

(٢). أى: فى خصوص حال التلبس.

(٣). أى: فيما يعم حال التلبس.

(٤). أى: على الذات.

(٥). أى: حال النطق، و هو متعلق بقوله: «جرى» فىكون الجرى فى زمان النطق و التلبس فى الماضى، و هذه الصوره محل الخلاف فى كونها حقيقه أو مجازاً، فعلى القول بكون المشتق حقيقه فى خصوص حال التلبس تكون مجازاً، و على القول بكونه حقيقه فى الأعم تكون حقيقه.

(٦). أى: كون المشتق مجازاً فيما إذا جرى المشتق فعلاً - أى: فى حال النطق - بلحاظ اتصاف الذات بالمبداً فى الاستقبال، و ذلك لاختلاف زمانى الجرى و التلبس.

(٧). أى: على الذات.

(٨). أى: فى حال النطق.

(٩). أى: كون المراد بالحال فى عنوان المسأله هو حال التلبس التى تنطبق تاره على الزمان الماضى، و أخرى على الزمان الحال، و ثالثه على الزمان المستقبل.

و محصل تقريب التأييد هو: اتفاق أهل العربيه على عدم دلالة الاسم على الزمان، و من المعلوم: أنّ المشتقات الجاربه على الذوات من أقسام الاسم،

ص: ٢٥٩

العربيہ علی عدم دلالة الاسم علی الزمان، و منه (١) الصفات الجاریہ علی الذوات، و لا ینافیہ (٢) اشتراط العمل فی بعضها (٣) بكونه (٤) بمعنی الحال أو الاستقبال، ضروره (٥) أنّ المراد الدلالة علی أحدهما (٦) بقرینہ، کیف لا (٧) و قد -فلو أُريد بالحال حال النطق لا حال التلبس، فلازمه دلالة المشتق علی الزمان الحال المقابل للماضی و المستقبل، و هو خلاف اتفاقهم علی خلوّ مدلول الاسم عن الزمان.

(١). أی: و من الاسم.

(٢). أی: لا- ینافی اتفاق أهل العربيہ علی عدم دلالة الاسم علی الزمان ما ذكره النحویون من اشتراط العمل فی بعضها کاسمی الفاعل و المفعول بالدلالة علی زمان الحال أو الاستقبال، و أنّه لو دلّ علی الماضی لا يعمل عمل الفعل.

وجه المنافاه: أنّ الاتفاق علی عدم الدلالة علی الزمان ینافی الاشتراط المزبور، حیث إنه ظاهر فی دلالة بعض المشتقات الاسمیة علی زمان الحال أو الاستقبال.

(٣). أی: بعض الصفات کاسمی الفاعل و المفعول.

(٤). أی: بكون بعض الصفات.

(٥). تعلیل لقوله: «و لا ینافیہ» و حاصل تقریب عدم المنافاه هو: أنّ الاتفاق إنّما قام علی عدم دلالة الاسم وضعاً علی الزمان، لا مطلقاً و لو بالقرینہ، فلا مانع من قیام قرینہ علی دلالة الاسم علی الزمان، و الاتفاق المزبور لا یمنع عن هذه الدلالة.

(٦). أی: أحد الزمانین من الحال أو الاستقبال.

(٧). یعنی: کیف لا يكون مرادهم بدلالة اسمی الفاعل و المفعول علی

ص: ٢٦٠

اتفقوا على كونه (١) مجازاً في الاستقبال؟ لا يقال (٢): يمكن أن يكون المراد بالحال في العنوان زمانه (٣) كما هو (٤) الظاهر منه عند إطلاقه، و ادعى أنه (٥) الظاهر في المشتقات، إما لدعوى الانسباق من -أحد الزمانين دلالتها عليه بالقرينه؟ مع أنهم اتفقوا على كون المشتق مجازاً في المستقبل، فلو كان الزمان داخلاً في مفهوم المشتق لم يكن للاتفاق على المجازيه مجال، لمنافاته له.

و بالجمله: فهذا الاتفاق شاهد على خروج الزمان عن مدلول الاسم.

(١). أى: المشتق.

(٢). توضيحه: أنه يمكن أن يكون مرادهم بالحال في عنوان البحث زمان النطق و هو الحال المقابل للماضى و المستقبل، لا زمان التلبس، لوجهين: الأول:

أن الظاهر من الحال عند إطلاقه هو الزمان المقابل للماضى و المستقبل لا حال التلبس.

(٣). أى: زمان الحال المقابل لأخويه.

(٤). هذا إشاره إلى الوجه الأول، و ضمير - هو - راجع إلى - زمان الحال، و ضمير - منه و إطلاقه - راجع إلى - الحال -.

(٥). أى: زمان الحال، و هذا إشاره إلى الوجه الثانى.

و حاصله: دعوى ظهور المشتقات - بل و غيرها من الصفات الجاربه على الذوات كالزوج و الحر و الرق و غيرها من الجوامد - فى زمان الحال أيضاً، و منشأ هذا الظهور: إما انصراف إطلاق المشتقات إلى زمان الحال، و إما مقدمات الحكمه، بأن يقال: إن المتكلم فى مقام البيان، و ليس فى البين قدر متيقن فى مقام التخاطب و لا- ما يدل على خصوص حال التلبس، و نتيجة هذه المقدمات هى الحمل على الزمان المقابل للزمانين الماضى و المستقبل، لأن إرادته حال التلبس تحتاج

ص: ٢٤١

الإطلاق (١) أو بمعونه قرينه الحكمه (٢).

لأننا نقول (٣). هذا الانسباق و إن كان مما لا ينكر، إلا أنهم في هذا -إلى التنبيه عليها، بأن يقال: حال التلبس

(-)

بالإضافه، إذ لا تدل الحال بدون هذه الإضافه على حال التلبس.

(١). هذا إشاره إلى المنشأ الأول للظهور.

(٢). هذا إشاره إلى المنشأ الثاني للظهور.

(٣). هذا دفع الإشكال الذي تعرض له بقوله: - لا يقال -.

و محصل الدفع: أن انسباق الحال المقابل لزمانى الماضى و الاستقبال و ان كان مما لا سبيل إلى إنكاره، إلا أنه ليس أماره على وضع المشتق له، حيث إن التبادر المثبت للوضع هو ما يكون مستنداً إلى حاقّ اللفظ، دون ما هو مستند إلى الإطلاق كالمقام، فإن مثل هذا التبادر لا يصلح إلا لتعيين المراد، دون تشخيص الموضوع له الذي هو مورد البحث فى مسأله المشتق. و بالجمله: فالتبادر المستند إلى الإطلاق أو قرينه الحكمه لا يُجدى فى إثبات الوضع حتى يكون انسباق الحال المقابل للماضى و المستقبل المستند إلى الإطلاق أو الحكمه أماره على وضع المشتق لحال النطق لا حال التلبس. (-). لا يقال: إن للحال المقابل للزمانين نحو تعيّن أيضاً، و هو يتوقف على البيان، فمقدمات الحكمه لا تقتضى حمل الحال عليه أيضاً.

فانه يقال: إنه يكفى فى المصير إليه كون نفس لفظ الحال بلا- قيد قالباً له بحيث لا- يصرف عنه إلى حال التلبس إلا بقرينه صارفه، بخلاف حال النسبه، فإن لفظ الحال ليس قالباً لها ليحمل عليها بدون القرينه.

ص: ٢٦٢

العنوان (١) بصدد تعيين ما وضع له المشتق، لا تعيين ما يراد بالقرينه منه (٢).

(سادسها)

: أنه لا أصل (٣) فى نفس هذه المسأله (٤) يعول عليه عند الشك، و أصاله عدم ملاحظه الخصوصيه (٥) -

(١). يعنى: عنوان المشتق فى قولهم: هل المشتق حقيقه فى خصوص ما تلبس بالمبدأ فى الحال أم فى الأعم؟.

(٢). أى: من المشتق، فإنّ تعيين المراد مقام، و تمييز المعنى الحقيقى عن غيره مقام آخر.

(٣). أى: لا أصل لفظى، و الغرض من عقد هذا الأمر: بيان أنه هل يمكن تعيين الموضوع له فى المشتق من كونه خصوص حال التلبس أو أعم منه و مما انقضى عنه المبدأ بالأصل اللفظى عند الشك و عدم نهوض الأدله على أحد هذين المعنيين أم لا؟ و حاصل ما أفاده فى ذلك: أنه لا أصل فى البين يعين أحد المعنيين، لأنّ كلاً من الخصوص و العموم خصوصيه مسبوقة بالعدم، و مع الشك فيهما لا يجرى الأصل فى شىء منهما كما سيأتى إن شاء الله تعالى.

(٤). أى: مسأله المشتق بحيث يكون مجرى الأصل نفس معناه، لا ما يترتب عليه من الحكم الفرعى كما سيأتى بيانه إن شاء الله تعالى.

(٥). أى: خصوصيه حال التلبس.

توضيحه: أنه ىرد على استصحاب عدم لحاظ هذه الخصوصيه إشكالان:

أحدهما: أنه معارض باستصحاب عدم لحاظ العموم للمنقضى عنه المبدأ، فإنّ كلاً من خصوصيتى التلبس و الانقضاء مما يحتاج إلى التصور و اللحاظ، و كلُّ منهما حادث مسبق بالعدم، فمع الشك فى كلِّ منهما يجرى فيه أصل عدمه، فيسقط الأصلان بالمعارضه، لعدم كون أحدهما أثراً للآخر حتى لا يتحقق التعارض بين

ص: ٢٦٣

بأصاله عدم ملاحظه الأصلين الجارين فيهما.

ثانيهما: أنه لا- دليل على اعتباره في تعيين الموضوع له، لأنّ الثابت عند العقلاء هو اعتباره في تعيين المراد لا- في تشخيص الموضوع له، فلا- سبيل إلى إحراره بالأصل المزبور. و ان شئت فقل: إنّ الأصل المذكور حجه في تعيين المراد، لا في كيفية الإرادة، و أنّها بنحو الحقيقه أو المجاز مع العلم بالمراد، فالمشتق إذا استعمل في المنقضى عنه المبدأ فالمراد معلوم و كيفية الإراده مجهوله.

(١). هذا هو الإشكال الأوّل، و قد عرفت تقرّبه. (-). لا يخفى أنّه إن أُريد بأصاله عدم لحاظ الخصوصية الاستصحاب، فلا يجرى حتى تصل النوبه إلى التعارض، لعدم ترتب أثر شرعى عليه، و ذلك لأنّ موضوع الأثر - و هو الوضع للأعم - لا يثبت باستصحاب عدم لحاظ الخصوصية إلاّ بناءً على الأصل المثبت، لكون الخصوصية و العموم متضادين، و إثبات أحدهما بنفى الآخر من الأصل المثبت. نعم بناءً على كونهما من قبيل الأقل و الأكثر لا تجرى أصاله عدم لحاظ العموم، حيث إنّه لأقليته يعلم بلحاظه على كل حال سواء لوحظ الخاصّ أو العام، حيث إنّ لحاظ الخاصّ يقتضى لحاظ العام مع أمر زائد و هو خصوصيه الخاصّ.

و الحاصل: أنّ العموم ملحوظ قطعاً، فلا- يجرى فيه الأصل فلا- تعارض في البين، هذا. إلاّ أن يقال: إنّ الخصوص ان كان هو الملحوظ فمن المعلوم أنّ العام المتصور في ضمنه هو ذاته لا- بوصف العموم، و عليه فلا- مانع من جريان الأصل في العموم، لكون لحاظه بهذا الوصف مشكوكاً فيه. و إن أُريد بها الأصل العقلانيّ الذي هو من الأصول اللفظيه فالمثبت منها و ان كان حجه، إلاّ أنّ الشأن

العموم (١) - لا- دليل - على اعتبارها فى تعيين الموضوع له (٢). و أما (٣) ترجيح الاشتراك المعنوى على الحقيقة و المجاز إذا دار الأمر بينهما (٤) لأجل (٥) الغلبة - فممنوع -، لمنع الغلبة (٦) أولاً، و منع نهوض حجه على الترجيح بها (٧) -

(١). الشامل للتلبس و الانقضاء معاً.

(٢). الذى هو المقصود هنا، لأنّ البحث إنّما هو فى المعنى الذى وضع له المشتق لا فيما يراد به.

(٣). إشاره إلى ما قد يتوهم من إمكان إثبات وضع المشتق للأعم بأصل آخر و هو الغلبة، تقريب التوهم: أنّه إذا دار أمر اللفظ بين كونه مشتركاً معنوياً بين معنيين أو أزيد و بين كونه حقيقة فى أحدهما و مجازاً فى الآخر حكم بالأوّل، لغلبته أى كونه أكثر من الثانى، ففى المقام يثبت وضع المشتق للأعم للغلبة.

(٤). أى: بين الحقيقة و المجاز و بين الاشتراك المعنوى.

(٥). متعلق بقوله: «ترجيح» و قد دفع المصنف (قده) هذا التوهم بوجهين.

(٦). إشاره إلى الوجه الأوّل، و حاصله: منع الصغرى و هى الغلبة، إذ لم يثبت أكثرية المشترك المعنوى من الحقيقة و المجاز حتى يصار إليه بقاعده - الظن يلحق الشىء بالأعم الأغلب -.

(٧). أى: الغلبة، هذا إشاره إلى الوجه الثانى، و حاصله: منع الكبرى، و تقريبه: أنّه بعد البناء على ثبوت الغلبة نمنع حجيتها، إذ لا دليل على اعتبار الظن الحاصل من الغلبة حتى يرجح به القول بالاشتراك المعنوى، فإنّ الترجيح فرع الحجية، و الشك فى اعتباره كافٍ فى عدم جواز الترجيح به كما لا يخفى. فى أصل حجيتها فى إثبات الوضع، إذ لم يثبت بناءً من العقلاء على اعتبارها فى إثباته. ثم إنّ ظاهر كلام المصنف (قده) بقريته تعرّضه فيما بعد للأصل العملى هو: أنّ مراده بأصالة عدم الخصوصية الأصل اللفظى.

ص: ٢٦٥

(و أمياً الأصل العملى) فيختلف فى الموارد، فأصالة البراءة فى مثل - أكرم كل عالم - (١) يقتضى عدم وجوب إكرام ما انقضى عنه المبدأ قبل الإيجاب، كما أنّ قضيه الاستصحاب وجوبه (٢) لو كان الإيجاب قبل الانقضاء

. فإذا -

(١). مما يكون الشك فيه فى حدوث التكليف.

توضيحه: أنه - بعد أن نفى الأصل اللفظى المثبت لوضع المشتق للأعم أو الأخص - تعرّض لما يقتضيه الأصل العملى من الحكم الفرعى، فقال: إنّ تشريع الحكم تاره يكون بعد انقضاء البداء كما إذا قال: «أكرم كل عالم» مثلاً بعد انقضاء العلم عن الذات المتصفه به، و أخرى يكون قبل انقضائه عنها. فان كان بعده، فمقتضى أصل البراءة عدم الوجوب، لأنّ المشتق ان كان حقيقه فى الأعم فوجوب إكرامه ثابت، و إن كان حقيقه فى خصوص حال التلبس فأكرامه غير واجب، فالشك فى معنى المشتق أوجب الشك فى حدوث الوجوب، و مقتضى أصالة البراءة عدمه. و إن كان تشريعه قبل انقضاء العلم عنها، فمقتضى الاستصحاب بقاء وجوبه، إذ المفروض القطع بوجوب إكرامه قبل زوال العلم عنه، فبعده يشكّ فى ارتفاع الوجوب، إذ على تقدير وضع المشتق للأعم فالحكم باقٍ، و على تقدير وضعه للأخص فالحكم مرتفع، و حيث إنّ الحكم مشكوك فيه، فالاستصحاب يقتضى بقاءه.

(٢). أى: وجوب الإكرام (-). لا- يخفى أنّ المناسب تقديم التعرض للغلبه على أصالة عدم الخصوص أو العموم إن أراد بها الأصل العملى أعنى الاستصحاب، لترتب جريانه على فقد الدليل من الغلبه و غيرها من الأدله التى لا يرجع معها إلى الأصول العمليه.

(--). بل الأصل الجارى فى هذه الصوره ليس إلا- البراءة أيضاً، ضروره أنّ منشأ الشك فى بقاء الحكم هو إجمال المفهوم و عدم تبين حدوده، و لا مجال لجريان

عرفت ما تلوناه عليك، فاعلم: أنّ الأقوال في المسأله و ان كثرت (١) إلا أنّها حدثت بين المتأخرين بعد ما كانت ذات قولين (٢) بين المتقدمين، لأجل (٣) توهم اختلاف المشتق باختلاف مبادئه في المعنى (٤) -

(١). و صارت سته، خمسه منها باعتبار المبادئ، و واحد منها باعتبار الأحوال الطارئه في الاستعمال كما سيأتى إن شاء الله تعالى.
(٢). و هما: القول بكون المشتق حقيقه في خصوص المتلبس بالمبدأ و مجازاً في غيره، و القول بكونه حقيقه في الأعم منه و مما انقضى عنه المبدأ.

(٣). متعلق بقوله: «حدثت» و غرضه من هذه العبارة: بيان منشأ حدوث الأقوال بين المتأخرين.

(٤). من حيث الفعلية و الشأنيه و الملكيه و غيرها، و هو المنشأ الأوّل لحدوث بعض الأقوال بين المتأخرين، حيث إنّهم تخيلوا أنّ المشتق حقيقه في المنقضى عنه التلبس إذا كان المبدأ ملكه أو قوه أو صنعه، فإنّ المشتق يطلق حقيقه على الذات الاستصحاب فيه، لكون إجمال المفهوم موجباً للشك في بقاء الموضوع الموجب لعدم جريان الاستصحاب، لأنّ إحراز بقاء الموضوع مما لا بدّ منه في جريانه، و لذا لا نقول بجريانه في جميع موارد تبدّل حال و زوال وصف من أوصاف الموضوع، لاحتمال دخله فيه، و لذا يشكل جريان الاستصحاب في مثل الماء المتغير الزائل تعييره من قبل نفسه و إن أمكن دفعه فيه بإرجاع الشك إلى كيفية عليه التعيّر للنجاسه، و أنّه عله لها حدوثاً و بقاءً أو حدوثاً فقط، إذ بهذا الاعتبار يصير الحكم مشكوكاً فيه فيستصحب.

و بالجملة: ففي المفهوم المردد كالمقام لا يجرى الاستصحاب، بل الجارى في كلتا صورتين إنّما هو البراءه.

ص: ٢٦٧

أو بتفاوت (١) ما يعتريه (٢) من الأحوال (٣)، وقد مرّت الإشارة (٤) إلى أنّه (٥) لا يوجب التفاوت فيما نحن بصددّه (٦)، و يأتي له مزيد بيان في أثناء الاستدلال على ما هو المختار و هو اعتبار (٧) التلبس في الحال (٨) وفاقاً لمتأخري الأصحاب و الأشاعره، و خلافاً لمتقدميهم و المعتزله، و يدلّ عليه (٩) تبادل خصوص -بعد انقضاء المبدأ عنه إذا كان المبدأ من هذا القبيل، و أمّا إذا كان من قبيل الفعل كالقيام و القعود، فيطلق المشتق على من انقضى عنه المبدأ مجازاً.

(١). معطوف على قوله: «باختلاف» و هو المنشأ الثاني لحدوث بعض الأقوال بين المتأخرين.

(٢). أى: ما يعترى المشتق.

(٣). يعنى: الأحوال الطارئه على المشتق مثل كونه محكوماً عليه أو محكوماً به، فقال بعضهم باشتراط البقاء في الثاني دون الأول.

(٤). مرّت في الأمر الرابع حيث قال: «رابعها: أنّ اختلاف المشتقات... إلخ» لكنّه كان في خصوص اختلاف المبادئ دون الأحوال.

(٥). أى: اختلاف المبادئ لا يوجب التفاوت في وضع هيئته المشتق الذي نحن بصددّه.

(٦). من كون الموضوع له خصوص المتلبس بالمبدأ أو الأعم.

(٧). هذا شروع في بيان المذهب المختار.

(٨). أى: في حال الجرى بأن يتحد زمانا التلبس و الحمل كما تقدم.

(٩). أى: على المختار، يعنى: أنّه لا ريب في أنّ قولنا: «زيد قائم» مثلاً ظاهر في تلبس زيد بالقيام حين الحمل و الإطلاق، و هو المتبادر منه وجداناً، دون الذات الجامعه بين زمانى التلبس و الانقضاء، و قد قرر في محله: أنّ التبادر أماره

ص: ٢٤٨

المتلبس بالمبدأ في الحال (١)، و صحه السلب مطلقاً (٢) عما انقضى عنه كالمتلبس به في الاستقبال، و ذلك (٣) لوضوح أنّ مثل - القائم - و الضارب - و - العالم - و ما يرادفها من سائر اللغات لا يصدق على من لم (٤) يكن متلبساً بالمبادئ و ان كان متلبساً بها قبل الجرى و الانتساب (٥) --الحقيقه

((-))

(١). أى: حال الحمل و الإطلاق.

(٢). أى: بلا قيد يوجب صرفه عن معناه كتقييد المشتق بالأمس و الغد و غيرهما، فإنّ صحه سلبه بما له من المعنى المرتكز عن الذات التى انقضى عنها المبدأ أماره كون حمل المشتق عليه مجازاً، كصحه سلبه فعلاً عمن يتلبس به في المستقبل، فتبادر خصوص المتلبس بالمبدأ في الحال علامه كون المشتق حقيقه فيه، كما أنّ صحه سلب المشتق عما انقضى عنه المبدأ علامه كون المعنى المسلوب مجازاً.

و بالجمله: فالتبادر يثبت الوضع بالنسبه إلى خصوص حال التلبس، و صحه السلب تثبت المجازيه بالنسبه إلى المنقضى عنه المبدأ.

(٣). تقريب لصحه السلب عما انقضى عنه المبدأ.

(٤). الصواب: «من لا يكون متلبساً فعلاً بالمبادئ... إلخ»، إذ غرضه (قدس سره) صحه السلب عمن لا يكون متصفاً فعلاً بالمبادئ و إن كان متلبساً بها قبله و انقضت عنه.

(٥). أى: قبل الحمل و الإطلاق. (-). لا ينبغي الإشكال في أصل التبادر، لكن الكلام في أنّه مستند إلى حاق اللفظ أو الإطلاق، و لا سبيل إلى إحراز الأوّل، فلا يكون أماره، و قد تقدم في علائم الوضع الإشكال في أماريه التبادر للجاهل به.

ص: ٢٦٩

و يصح (١) سلبها (٢) عنه (٣) كيف (٤)؟ و ما يضادها (٥) بحسب ما ارتكز من (٦) معناها (٧) في الأذهان يصدق عليه (٨)،
ضروره صدق القاعد عليه (٩) في حال تلبسه بالقعود بعد انقضاء تلبسه بالقيام مع وضوح التضاد بين -

(١). معطوف على قوله: «يصدق».

(٢). أى: سلب القائم و الضارب و العالم و ما يرادفها من سائر اللغات.

(٣). أى: عمّن لا يكون متلبساً بالمبادئ فعلاً و ان كان متلبساً بها قبل ذلك.

(٤). غرضه من هذه العبارة: بيان ما هو السّر في صحه السلب عن انقضى عنه المبدأ.

توضيحه: أنّه كيف لا يصح السلب المذكور عنه مع صدق ما يضاد المشتقات المذكوره أعنى القائم و ما بعده من القاعد عليه؟
و صدق القائم و القاعد حقيقه على ذات واحده في آنٍ واحد مستلزم لجواز اجتماع الضدين، فلا بد من صحه سلب القائم عنه
حتى يصح حمل القاعد عليه.

(٥). أى: و ما يضاد القائم و الضارب و العالم و ما يرادفها.

(٦). بيان للموصول في قوله: «ما ارتكز».

(٧). الضمير راجع إلى - ما - الموصوله في قوله: «ما يضادها» و التأنيث باعتبار ما أُريد منه أعنى الصفات كالقاعد و نحوه.

(٨). يعنى: يصدق ما يضاد القائم و ما بعده على غير المتلبس فعلاً بالقيام و الضرب و العلم، ففاعل - يصدق - ضمير راجع إلى
- ما يضاده -.

(٩). أى: على غير المتلبس بالقيام و ما بعده مع تلبسه بالقعود فعلاً، فيصدق عليه القاعد، فلو صدق عليه القائم أيضا لزم اجتماع
الضدين، لكون القائم و القاعد بحسب ما لهما من المعنى المرتكز متضادين.

ص: ٢٧٠

القاعد و القائم بحسب ما ارتكز لهما من المعنى كما لا يخفى. و قد يقرّر هذا (١) وجهاً على حده (٢) و يقال (٣): لا ريب فى مضاده الصفات المتقابله المأخوذه من المبادئ المتضاده على ما ارتكز لها من المعانى، فلو كان المشتق حقيقه فى الأعم لما كان بينها (٤) مضاده بل مخالفه، لتصادقها فيما انقضى عنه المبدأ و تلبس بالمبدأ الآخر (٥). و لا يرد على هذا التقرير (٦) ما أورده بعض الأجله من -

(١). أى: لزوم اجتماع المتضادين.

(٢). أى: دليلاً مستقلاً فى مقابل صحه السلب، و يسمى برهان التضاد، فيمكن إثبات هذا المدعى به من دون أن يكون ضميمه لصحه السلب و متمماً لها.

(٣). يعنى: و يقال فى تقريب برهان التضاد ما ملخصه: أنه لا- شبهه فى مضاده الصفات المأخوذه من المبادئ التى يكون بين معانيها تضاد ارتكازى كالقائم و القاعد و العالم و الجاهل، و حينئذٍ إذا انقضت صفه عن ذات متصفه بها ثم تلبست الذات بضد تلك الصفه، فإذا بنينا على كون المشتق موضوعاً للأعم لزم صدق الصفه المنقضيه على الذات حين اتصافها بضدها، كصدق القائم على من انقضى عنه القيام و تلبس بالقعود فى حين اتصافه بالقعود، و بديهى: أن صدق الصفات المتقابله على موضوع واحد فى آنٍ واحد علامه كونها صفات متخالفه، لا- متضاده، لأنّ جواز اجتماعها من شأن الصفات المتخالفه كالبياض و الحموضه، لا المتضاده، و هو خلاف ما فرضناه من كون المبادئ متضاده.

(٤). أى: بين الصفات المأخوذه من المبادئ المتضاده.

(٥). يعنى: مع أنّ مقتضى تضاد المبادئ تضاد الصفات المأخوذه منها أيضاً.

(٦). أى: تقريب تضاد الصفات المأخوذه من المبادئ المتضاده ارتكازاً.

(١). و هو المحقق الرشتي (قده) في البدائع، فإنه بعد تقرير الاستدلال بأن مفهوم أبيض بعد عروض السواد إن كان فانياً كان الصديق مجازياً، وإلا لزم تصادق المتضادين، قال ما لفظه: «قلت: وهذا الاستدلال في غايه السقوط و نهايه الفساد، لأن مفهوم أبيض على القول بعدم اشتراط بقاء المبدأ في صدق المشتق ليس مضاداً لمفهوم أسود، بل النسبه بينهما على هذا القول نسبه التخالف بطريق العموم من وجه لا- نسبه التضاد كما لا- يخفى، فالجسم العارض له السواد بناءً على هذا القول ماده لاجتماع المفهومين فلا إشكال» انتهى. و ملخص ما يستفاد من كلامه (قده) في رد برهان التضاد هو لزوم الدور، لأن الوضع لخصوص المتلبس بالمبدأ منوط بالتضاد، إذ المفروض كونه دليلاً- على الوضع لخصوص حال التلبس، فإذا توقف التضاد على الوضع للمتلبس بالخصوص لزم الدور، فإن قول المحقق الرشتي (قده):

«لأن مفهوم أبيض على القول بعدم اشتراط بقاء المبدأ... - إلى قوله -: ليس مضاداً لمفهوم أسود» كالصريح في توقف التضاد على اشتراط بقاء المبدأ في صدق المشتق، والمراد ب - اشتراط بقاء المبدأ - هو الوضع لخصوص حال التلبس، فهذا البرهان لا يخلو عن محذور الدور، و ان شئت فقل: إن التضاد لا يصلح لأن يكون برهاناً على الوضع للأخص.

(٢). أي: عدم اشتراط التلبس، والمراد به الوضع للأعم، إذ لا تضاد حينئذٍ، بل تكون الصفات مثل - القائم و القاعد - متخالفه لا متضاده.

(٣). تعليل لقوله: «و لا يرد على هذا التقرير... إلخ» و محصل وجه عدم الورد هو: أن التضاد لا يتوقف على الوضع لخصوص حال التلبس حتى يلزم الدور، بل التضاد يكون ارتكازياً بين الصفات كارتكازيته بين مبادئها، فلا يرد على برهان التضاد إشكال الدور أصلاً.

من ارتكازه بينها (١) كما في مبادئها (٢). ان قلت: لعل ارتكازها (٣) لأجل الانسباق من الإطلاق لا الاشتراط (٤). قلت: لا يكاد يكون لذلك (٥) -

(١). أى: من ارتكاز التضاد بين الصفات.

(٢). أى: مبادئ الصفات كالقيام والقعود والعلم والجهل وغيرها.

(٣). أى: ارتكاز المضاده بين الصفات، وهذا إشكال على ما ذكره المصنف (قدس سره) من كون التضاد ارتكازياً و غير منوط بالوضع لخصوص حال التلبس.

و حاصل الإشكال: أنّ ارتكاز التضاد لعلّه ناشئ من الانسباق الإطلاقي لا من حاق اللفظ، و بتقريب أوضح: أنّ ارتكاز التضاد لا يُثبت الوضع لخصوص حال التلبس إلاّ إذا نشأ من الوضع، و هذا غير ثابت، لاحتمال كونه ناشئاً من الإطلاق، لا من حاق اللفظ حتى يكون دليلاً على الوضع للأخص، و من المعلوم:

أنّ التبادر الإطلاقي ليس من أمارات الوضع، فمجرد ارتكازيه التضاد لا يصلح لإثبات الوضع لخصوص حال التلبس.

(٤). أى: لا لأجل كون التلبس شرطاً في صدق المشتق بحسب الوضع، و الأولى تبديله ب - حاق اللفظ -، يعنى: أنّ الارتكاز لعلّه لأجل الانسباق من الإطلاق، لا من حاق اللفظ حتى يكون دليلاً على الوضع لخصوص حال التلبس.

(٥). أى: لأجل الانسباق الإطلاقي. و محصل ما أفاده في دفع الإشكال هو:

أنّ الانسباق الإطلاقي مشروط بشرط و هو كثره استعمال المشتق في خصوص حال التلبس حتى تكون هذه الكثره سبباً لانصراف الإطلاق إليه، و المفروض فقدان هذا الشرط في المقام، ضروره كثره استعمال المشتق في موارد الانقضاء لو لم يكن بأكثر، و هذه الكثره مانعه عن انصراف الإطلاق إلى خصوص حال التلبس، و على هذا فلا بد أن يكون انسباق حال التلبس مستنداً إلى حاق اللفظ، فيكون حينئذٍ أماره على الوضع لخصوص المتلبس بالمبدإ.

لكثره استعمال المشتق فى موارد الانقضاء لو لم يكن بأكثر. إن قلت: على هذا (١) يلزم أن يكون فى الغالب (٢) أو الأغلب (٣) مجازاً، و هذا (٤) بعيد ربما لا يلائمه حكمه الوضع. لا يقال (٥): -

(١). أى: بناءً على كثره استعمال المشتق أو أكثريته فى موارد الانقضاء يلزم أن يكون استعماله فيها مجازاً فى الغالب إذا كان كثيراً، و فى الأغلب إذا كان أكثر، و من المعلوم أنّ المجاز خلاف الأصل.

(٢). هذا فى صورته كثره الاستعمال.

(٣). هذا فى صورته أكثرية استعماله فى موارد الانقضاء من استعماله فى موارد التلبس بالمبدأ الذى هو الموضوع له حسب الفرض.

(٤). أى: و كون الاستعمال فى الغالب أو الأغلب مجازاً بعيداً، إذ لا يلائمه حكمه الوضع التى هى إبراز المعانى المحتاج إليها فى المحاورات بالألفاظ الموضوعه لها. وجه عدم الملاءمه أنّ هذه الحكمه تقتضى وضع الألفاظ لتلك المعانى لمسيب الحاجه إليها دون المعانى التى يكون الابتلاء بها نادراً أو الحاجه إليها قليله، فإنّ الوضع لهذه المعانى دون المعانى الكثيره الابتلاء لا يلائم حكمه الوضع، و عليه فالحكمه تقتضى الوضع للأعم من التلبس و الانقضاء، لا- لخصوص المتلبس الذى يكون نادراً بالنسبه إلى المنقضى عنه المبدأ.

(٥). هذا إشكال على ما ذكره من استبعاد مجازيه استعمال المشتق فى موارد الانقضاء فى الغالب أو الأغلب.

و حاصله: أنّه لا- وجه لاستبعاد ذلك بعد وضوح كون أكثر المحاورات مجازات، فالاستبعاد المزبور الذى جعل غير ملائم لحكمه الوضع لا يثبت وضع المشتق للأعم.

ص: ٢٧٤

كيف (١) وقد قيل بأن أكثر المحاورات مجازات، فإن ذلك - (٢) لو سُلم - فإنما هو لأجل تعدد المعاني المجازيه بالنسبه إلى المعنى الحقيقي الواحد، نعم ربما يتفق ذلك (٣) بالنسبه إلى معنى مجازى لكثرة الحاجه إلى التعبير عنه، لكن أين -

(١). يعنى: كيف يكون هذا الاستعمال المجازى الكثير بعيداً غير ملائم لحكمه الوضع وقد قيل: إن أكثر المحاورات مجازات؟
(٢). المشار إليه هو كون أكثر المحاورات مجازات، وهذا إشاره إلى دفع الإشكال الذى ذكره بقوله: «لا يقال».

و حاصله: - بعد تسليم مجازيه أكثر المحاورات - أن المقصود بهذه الكثره هو تعدد المعاني المجازيه بالنسبه إلى معنى حقيقى واحد كلفظ الأسد الموضوع لمعنى واحد مع استعماله فى معانٍ مجازيه عديده كالرجل الشجاع وغيره، و من المعلوم: أن هذه الكثره الموجوده فى المحاورات غير قادحه فى الوضع لمعنى واحد، و غير موجب لكون الوضع للجميع بل المقصود بالكثره القادحه فى حكمه الوضع و غير الملائمه لها هو كون استعمال كل لفظ فى المعنى المجازى الواحد أكثر من استعماله فى معناه الحقيقى الواحد، فإن هذه الكثره لا- تلائم حكمه الوضع و هى وضع اللفظ للمعنى الذى تكثر الحاجه إليه، و المفروض كون الحاجه إلى المعنى الانقضائى فى المشتق أكثر من المعنى التلبسى، فحكمه الوضع تقتضى وضع المشتق للأعم، و كون استعماله فى المنقضى عنه المبدأ حقيقه لا مجازاً.

(٣). المشار إليه: أكثره الاستعمال فى معنى اللفظ المجازى الواحد من الاستعمال فى معناه الحقيقى كذلك.

و حاصله: أنه كما لا ينافى كثره المجازات بالنسبه إلى معنى واحد حكمه الوضع و لا توجب الوضع للجميع، كذلك لا ينافى حكمه الوضع كثره الاستعمال

ص: ٢٧٥

هذا (١) مما إذا كان دائماً كذلك (٢)، فافهم (٣). قلت (٤) - في معنى مجازى واحد، لكثرة الحاجه إليه إذا كانت من باب الاتفاق، و لا- توجب هذه الكثرة الاتفاقية الوضع للأعم، لكن إذا كان الاستعمال المجازى فى المعنى الواحد دائماً كثيراً جداً كاستعمال المشتق فى المنقضى عنه المبدأ، فحكمه الوضع حينئذٍ تقتضى وضع اللفظ له أو للأعم منه و من المتلبس بالمبدأ، حيث إن مجازيته فى المنقضى عنه تنافى حكمه الوضع.

(١). يعنى: لكن أين استعمال اللفظ فى معنى مجازى - إذا كان أكثر من معناه الحقيقى من باب الاتفاق - من استعماله فيه دائماً كالمشتق المستعمل فى المنقضى عنه المبدأ؟ فإذا كان استعماله فى المجازى دائماً لا اتفاقياً، فلا بد من البناء على كون استعماله فى المنقضى عنه المبدأ على نحو الحقيقه، لكون كثره استعماله فيه دائميه لا اتفاقيه.

(٢). أى: كثيراً أو أكثر.

(٣). لعلّه إشاره إلى: أنّ هذه الكثره الدائميه أيضاً لا توجب الوضع للأعم، إذ بعد مراعاة علاقته بين المعنى الحقيقى و المجازى فلا محاله يكون الوضع دخيلاً فى صحه الاستعمال المجازى، فكثره المجاز لا تنافى حكمه الوضع. إلا أن يقال:

بعدم الاعتداد بالعلاقه المزبوره، لكون الاستعمال المجازى منوطاً باستحسان الطبع له، فلا يكون حينئذٍ للوضع دخل فيه، فتبطل حكمته بكثره الاستعمال المجازى.

أو إلى: أنّ عدم جواز مخالفه حكمه الوضع لا فرق فيه بين الواحد و الكثير.

أو إلى وجه آخر.

(٤). هذا دفع الإشكال الذى تعرض له بقوله: «إن قلت: على هذا يلزم أن يكون فى الغالب... إلخ» و كان محصله: منافاه مجازيه استعمال المشتق فى

ص: ٢٧٦

مضافاً (١) إلى أنّ مجرد الاستبعاد غير ضائر بالمراد (٢) بعد مساعده الوجوه المتقدمه عليه (٣) أنّ الغالب أو الأَغلب في المنقضى عنه المبدأ لحكمه الوضع، فلا بد من الالتزام بوضع المشتق للأعم، ثم سجّل هذا الإشكال بقوله: «لا يقال كيف و قد قيل... إلى قوله: دائماً كذلك» والغرض من الكل: إثبات وضع المشتق للأعم، و إلا يلزم لغويه الوضع و بطلان حكمته. و كيف كان فقد أجاب المصنف عن الإشكال المزبور بوجهين:

أحدهما: أنّ مجرد استبعاد كون استعمال المشتق في المنقضى عنه المبدأ في الغالب أو الأَغلب مجازاً غير ضائر، لأنّه لا يُقاوم الأدله التي أقيمت على وضعه لخصوص المتلبس بالمبدأ، و أمّا المنافاه لحكمه الوضع، فلا بأس بها بعد وقوع تخلف الحكمه في الأوضاع كثيراً، فمرجع هذا الوجه إلى تسليم كثره المجازات و عدم قدحها في المدعى.

ثانيهما: أنّ كثره المجازات ممنوعه، لأنّها إنّما تلزم بناءً على عدم إمكان استعمال المشتق فيما انقضى عنه المبدأ بلحاظ حال التلبس، و أمّا بناءً على إمكانه بلحاظه، فلا يغلب الاستعمال المجازى على الحقيقي أصلاً، لما تقدم سابقاً من أنّ إطلاق المشتق على المنقضى عنه المبدأ بلحاظ حال التلبس يكون على وجه الحقيقه اتفاقاً، فإذا قال: - جاء الضارب - مثلاً بعد انقضاء الضرب عنه و أراد حال التلبس - يعنى: من كان قبل مجيئه ضارباً - كان هذا الإطلاق إطلاقاً حقيقياً لا مجازياً.

(١). إشاره إلى الوجه الأول.

(٢). و هو الوضع لخصوص المتلبس بالمبدأ.

(٣). يعنى: على المراد - و هو الوضع لخصوص حال التلبس -، و المراد بالوجوه المتقدمه هو التبادر، و صحه السلب، و التضاد الارتكازى.

ص: ٢٧٧

ذلك (١) إنما يلزم لو لم يمكن استعماله فيما انقضى بلحاظ حال التلبس، مع أنه (٢) بمكان من الإمكان، فيراد من - جاء الضارب أو الشارب وقد انقضى عنه الضرب و الشرب - جاء الذي كان ضارباً و شارباً قبل مجيئه (٣) حال التلبس بالمبدأ، لا حينه (٤) بعد الانقضاء كي يكون الاستعمال بلحاظ هذا الحال (٥) و جعله (٦) معنواً بهذا ----

(١). إشارة إلى الوجه الثاني، و المشار إليه هو غلبه المجاز الناشئ عن استعماله في المنقضى عنه المبدأ.

(٢). أى: مع أن استعماله بلحاظ حال التلبس - ليتحد زمانا الإطلاق و التلبس و يكون على وجه الحقيقة - بمكان من الإمكان، و معه لا- داعى إلى ارتكاب المجاز بسبب استعماله في المنقضى عنه المبدأ، لا بلحاظ حال التلبس، و عليه فيمكن فرض كون جميع استعمالات المشتق على نحو الحقيقة عدا استعماله فيما سيتلبس به فى المستقبل الذى هو مجاز بالانقضاء.

(٣). الأولى تقديمه بأن يقال: جاء الذى كان قبل مجيئه ضارباً أو شارباً حال التلبس بالمبدأ.

(٤). يعنى: لا- حين المجىء بحيث يكون زمان المجىء ظرفاً للجري و النسبه مع فرض انقضاء المبدأ عنه، إذ لو كان كذلك لكان مجازاً، لمغايره زمانى الجرى و التلبس.

(٥). أى: حال الانقضاء، فإذا كان الجرى بهذا اللحاظ، فلا محيص عن كونه مجازاً.

(٦). معطوف على قوله: «الاستعمال» و الضمير راجع إلى الموصول فى قوله: «جاء الذى كان ضارباً»، يعنى: كي يكون جعل من صدر عنه الضرب

ص: ٢٧٨

العنوان (١) فعلاً (٢) بمجرد تلبسه قبل مجيئه، ضروره أنه (٣) لو كان للأعم لصح استعماله بلحاظ كلا الحالين (٤).

(و بالجملة) (٥): كثره الاستعمال في حال الانقضاء تمنع عن دعوى انسباق -و الشرب قبل مجيئه معنوياً بعنوان كونه ضارباً و ضارباً فعلاً بسبب تلبسه بالضرب و الشرب قبل المجيء، فإنه إذا كان كذلك يصير الجرى فعلياً و التلبس انقضائياً، و حيث إنَّ الجرى لم يكن بلحاظ حال التلبس، فلا محاله يكون مجازاً.

(١). أى: عنوان الضاربيه و الشاربيه.

(٢). الباء للسببيه يعنى: أن جعله معنوياً بهذا العنوان يكون بسبب تلبسه بالمبدإ.

(٣). أى: المشتق، و هذا تعليل لما أفاده من إمكان كون الاستعمال في موارد الانقضاء بلحاظ حال التلبس حتى لا يلزم مجاز.

و حاصله: أن المشتق لو كان موضوعاً للأعم من حاله التلبس لصح لحاظ كل من التلبس و الانقضاء في موارد الانقضاء، و كان الاستعمال على نحو الحقيقه، لاختصاص المجازيه بوضع المشتق لخصوص حال التلبس، و عدم كون الاستعمال في موارد الانقضاء بلحاظه.

(٤). أى: التلبس و الانقضاء، لكون كل منهما فرداً للمعنى الحقيقى.

(٥). هذا ملخص ما أفاده في دفع إشكال المعترض، حيث اعترض على التبادر باحتمال كونه ناشئاً من الإطلاق، فلا يصلح لأن يكون علامه للوضع، لأن التبادر المثبت للوضع هو المستند إلى حاق اللفظ لا إلى إطلاقه.

و محصل ما ذكره في دفع هذا الاعتراض هو: أن التبادر الإطلاقى في مورد البحث مشروط بعدم كثره الاستعمال في موارد الانقضاء، و المفروض وقوعها فيها

ص: ٢٧٩

خصوص حال التلبس من الإطلاق (١)، إذ (٢) مع عموم المعنى وقابليه -و مع ذلك يكون تبادل خصوص حال التلبس متحققاً، فلا محيص عن كونه مستنداً إلى حاقّ اللفظ دون الإطلاق، وإلا لكان المتبادر هو خصوص حال الانقضاء، لأنه المذى ينصرف إليه إطلاق اللفظ نظراً إلى كثره الاستعمال في موارده، وعليه فهذا التبادر من أمارات الوضع.

(١). يعنى: فلا يكون هذا التبادر ناشئاً من إطلاق اللفظ حتى لا يثبت به الوضع، بل هو ناشٍ عن حاقّه، فيثبت به.

(٢). تعليل لقوله: «تمنع عن دعوى انسباق... إلخ» لكّنه لا ينطبق على المدعى، وهو عدم كون تبادل حال التلبس إطلاقياً مع كثره الاستعمال فيما انقضى عنه المبدأ، والعلة عبارته عن أنّ الاستعمال في حال الانقضاء لا يستلزم أن يكون مجازاً حتى يرد عليه الإشكال المتقدم وهو كونه خلاف حكمه الوضع، وجه عدم لزوم المجازيه مطلقاً هو: أنه على القول بالأعم يمكن أن يكون استعماله في المنقضى عنه المبدأ حقيقه و لو لأجل انطباق المعنى العام الموضوع له عليه، وعلى القول بالأخص يمكن أن يكون الجرى بلحاظ حال التلبس، بل لا بد أن يكون بهذا اللحاظ، لأنه من صغريات دوران الأمر بين المعنى الحقيقى و المجازى الذى يقدم فيه الحقيقه على المجاز، حيث إنّ المعنى المستعمل فيه لفظ المشتق مرّد بين المعنى الحقيقى إذا كان الاستعمال بلحاظ حال التلبس و بين المعنى المجازى إذا كان بلحاظ حال الانقضاء، فلا يُعلم أنّ لفظ المشتق قد استعمل فى معناه الحقيقى أو المجازى، و فى مثله لا بدّ من الحمل على المعنى الحقيقى كما هو قضيه أصاله الحقيقه.

و بالجمله: فإشكال لزوم المجازيه التى هى خلاف مقتضى حكمه الوضع - بناءً على وضع المشتق لخصوص حال التلبس - مندفع بعدم لزومها أصلاً، لما عرفت.

ص: ٢٨٠

كونه (١) حقيقه فى المورد (٢) و لو بالانطباق (٣) لا وجه لملاحظه حاله اخرى (٤) كما لا يخفى، بخلاف ما إذا لم يكن له (٥) العموم، فان -و الحاصل: أنّ التعليل المذكور لا ينطبق على المعلل، فلا بدّ أن يكون عله لمقدّر - و هو أنّ كثره الاستعمال فى موارد الانقضاء لا- توجب كون أكثر استعمالات المشتق مجازاً كما ادعاه المتوهم - و ذلك لأنّه مع فرض وضعه لمعنى عام يكون حقيقه فى المنقضى عنه المبدأ بالانطباق، و مع فرض وضعه لمعنى خاص و هو حال التلبس يمكن أن يكون الاستعمال حينئذٍ أيضاً على وجه الحقيقه إذا كان الجرى بلحاظ حال التلبس، بل لا بد من البناء على كونه بهذا اللحاظ، لما عرفت من أنّه مقتضى أصاله الحقيقه.

و المتحصل: أنّ كثره الاستعمال فى حال الانقضاء تمنع عن دعوى كون انسباق خصوص حال التلبس ناشئاً عن الإطلاق، و لا تستلزم مجازيه المشتق فى الأكثر، و عليه فتبادر خصوص المتلبس بالمبدأ يكون من حاق اللفظ، فهو أماره الوضع.

(١). أى: المشتق.

(٢). أى: مورد الانقضاء.

(٣). أى: من باب انطباق الكلى عليه، إذ بناءً على وضع المشتق للأعم يكون الموضوع له الكلى الصادق على كل من المتلبس و المنقضى.

(٤). و هى حال التلبس، لأنّ المشتق حينئذٍ يكون حقيقه فى المنقضى ككونه حقيقه فى المتلبس بالمبدأ، فلا وجه لملاحظه حال التلبس فى استعماله فى موارد الانقضاء.

(٥). أى: للمعنى، هذا فى مقابل قوله: «إذ مع عموم المعنى... إلخ».

استعماله (١) حينئذٍ (٢) مجازاً بلحاظ حال الانقضاء (٣) وإن كان ممكناً، إلا أنه (٤) لَمَّا كان بلحاظ حال التلبس على نحو الحقيقه بمكان من الإمكان، فلا وجه لاستعماله و جريه (٥) على الذات مجازاً و بالعنايه و ملاحظه العلاقه، و هذا (٦) غير -و الأولى أن يقال: «و مع خصوص المعنى» و قد عرفت توضيحه بقولنا: «إذ مع عموم المعنى يكون حقيقه فى المنقضى... إلخ».

(١). أى: استعمال المشتق فى موارد الانقضاء.

(٢). أى: حين عدم عموم المعنى.

(٣). بأن يكون الجرى بلحاظ حال الانقضاء، فإن استعمال المشتق حينئذٍ يكون مجازاً لا محاله.

(٤). أى: الاستعمال، حاصله: أن استعمال المشتق فى موارد الانقضاء يمكن أن يكون مجازاً إذا كان بلحاظ حال الانقضاء، و أن يكون حقيقه إذا كان بلحاظ حال التلبس، و مع دوران الاستعمال بين كونه حقيقه و بين كونه مجازاً يقدّم الأول على الثانى، ففى موارد الانقضاء يلاحظ حال التلبس ليكون استعمال المشتق فيها حقيقه.

(٥). الضميران راجعان إلى المشتق، و حاصله: أنه - بعد إمكان كون الاستعمال على وجه الحقيقه بأن يكون بلحاظ حال التلبس - لا وجه لجرى المشتق على الذات مجازاً، لأنه مع الشك فى المعنى المراد مع العلم بالمعنى الحقيقى و المجازى يكون الأصل حمل اللفظ على المعنى الحقيقى، و هو هنا حال التلبس، فوضع المشتق لخصوص حال التلبس لا يستلزم كثره الاستعمالات المجازيه حتى يرد عليها اعتراض الخصم ببعدها و عدم ملائمتها لحكمه الوضع كما تقدم.

(٦). أى: إمكان استعمال اللفظ فى المعنى الحقيقى كما فيما نحن فيه، لفرض

استعمال اللفظ فيما لا يصح استعماله فيه حقيقه كما لا يخفى، فافهم (١). ثم إنه ربما أُورد على الاستدلال بصحة السلب (٢) بما حاصله: أنه إن أُريد بصحة السلب صحته (٣) -صحة كون الاستعمال في موارد الانقضاء بلحاظ حال التلبس أجنبي عن استعمال اللفظ في معنى لا يصح أن يكون على وجه الحقيقه، كاستعمال لفظ أسد في الرجل الشجاع، إذ لا محيص حينئذٍ عن كونه على وجه المجاز. فتحصل من جميع ما ذكره المصنف (قده): صحة ما ادعاه من التبادر، واندفاع ما أُورد عليه من كونه ناشئاً عن الإطلاق.

(١). لعله إشاره إلى: أن لحاظ حال التلبس في موارد الانقضاء يخرج الاستعمال فيها عن الاستعمال المجازي، لكونه حينئذٍ مستعملًا في المعنى الموضوع له.

(٢). التي جعلت أماره على مجازيه استعمال المشتق في المنقضى عنه المبدأ، و محصل هذا الإيراد: أن الاستدلال بعدم صحة السلب إما غير صحيح، وإما غير مفيد، إذ لو أُريد صحة سلب المشتق عن المنقضى عنه المبدأ على الإطلاق كأن يقال: «زيد ليس بضارب في شيء من الأزمنه» فهو غير سديد - أي: غير صحيح -، لكذبه، ضروره صحة قولنا: «أنه ضارب أمس»، و لو أُريد صحة سلب المشتق عنه مقيداً كأن يقال: «زيد ليس بضارب الآن» فهو وإن كان صحيحاً، إذ المفروض انقضاء المبدأ عنه و عدم اتصافه فعلاً بالضرب، لكنّه غير مفيد، لأنّ علامه المجاز هي صحة السلب المطلق لا المقيد، فيسقط الاستدلال بها على كون المشتق حقيقه في خصوص حال التلبس.

(٣). أي: السلب.

ص: ٢٨٣

مطلقاً (١) فغير سديد (٢)، و إن أريد مقيداً فغير مفيد، لأنّ علامه المجاز هي صحه السلب المطلق (٣). (و فيه): أنّه إن أريد بالتقييد تقييد المسلوب (٤) الذي يكون سلبه أعم من سلب المطلق (٥) -

(١). أى: غير مقيد بحال انقضاء المبدأ.

(٢). أى: غير صحيح، لكذبه كما عرفت.

(٣). لا المقيد.

(٤). و هو المحمول كالضارب فى قولنا: «زيد ليس بضارب الآن».

(٥). كقولنا: «زيد ليس بضارب» من دون تقييده بزمان، و وجه أعميته: ما قرّر فى علم الميزان من كون نقيض الأخص أعم من نقيض الأعم، فإنّ نقيض الإنسان - و هو اللا-إنسان - أعم من نقيض الحيوان و هو اللا-حيوان، و لذا يصح أن يقال: كل لا حيوان لا إنسان» و لا عكس، و كذلك يقال فى المقام:

كل ما ليس بضارب مطلقاً ليس بضارب فى حال الانقضاء.

و توضيح ما أفاده المصنف (قده) فى الجواب عن الإشكال هو: أنّ القيد تاره يكون قيداً للمسلوب - أعنى المشتق - نحو «زيد ليس بضارب فى حال الانقضاء».

و أخرى يكون قيداً للموضوع - أعنى المسلوب عنه - نحو «زيد المنقضى عنه الضرب ليس بضارب».

و ثالثه يكون قيداً للسلب نحو - زيد ليس فى حال الانقضاء بضارب - يعنى: أنّ عدم الضاربه متحقق لزيد فى حال الانقضاء.

فإن كان قيداً للمشتق بأن يكون المسلوب المشتق المقيد بحال الانقضاء، فلا يكون صحه السلب حينئذ علامه للمجاز، إذ يعتبر فى علاميتها صحه سلب اللفظ بما له من المعنى، و المفروض هنا تقييده بحال الانقضاء، و سلب المقيد لا يستلزم

كما هو واضح (١)، فصحة سلبه (٢) و ان لم تكن علامه على كون المطلق مجازاً -سلب المطلق ليكون علامه المجاز، إذ يصدق - زيد ليس بضارب فعلاً - و لا يصدق - زيد ليس بضارب مطلقاً -، لصدق كونه ضارباً أمس، فصحة هذا السلب الذى يكون المسلوب فيه مقيداً علامه لعدم وضع المشتق لخصوص المنقضى عنه المبدأ، و إلاً لم يصح سلبه، و ليس علامه، لعدم وضع المشتق للجامع بين المتلبس و المنقضى الذى هو المقصود. فالمستشكل إن أراد تقييد المشتق فما أفاده متين، إذ ليس هذا السلب علامه عدم الوضع للجامع بين التلبس و الانقضاء، لكن يرد عليه: أنه لا دليل على تقييد المشتق بحال الانقضاء، هذا.

و إن كان قيداً للموضوع بأن يقال: إن الموضوع - و هو زيد المنقضى عنه الضرب ليس بضارب - فصحة سلبه علامه المجاز، إذ المفروض كون المسلوب مطلقاً بلحاظ حال الانقضاء، فيصح أن يقال: إن زيدا المنقضى عنه الضرب ليس بضارب، فتقييد الموضوع لا يضرّ بكون صحه السلب أماره على المجاز، إذ لو كان زيد المنقضى عنه الضرب من مصاديق الضارب المطلق لم يصح سلبه بنحو الإطلاق عنه.

و إن كان قيداً للسلب، فصحة السلب حينئذٍ علامه للمجاز، إذ المفروض أنه يصح سلب الضارب مطلقاً عن زيد بلحاظ حال الانقضاء، كما أنه لا يصح سلبه عنه بلحاظ حال التلبس.

(١). إشاره إلى ما ثبت فى علم الميزان من كون نقيض الأخص أعم كما عرفت آنفاً.

(٢). أى: المسلوب المقيد، و وجه عدم علاميتها على كون المطلق مجازاً هو:

أن العبره فى صحه السلب إنما هى بسلب اللفظ عن المعنى مع الغرض عن الضمائم الخارجه عن حيز معناه كالتقييد المذكور فى المقام.

ص: ٢٨٥

فيه (١)، إلا أنّ تقييده ممنوع (٢)، وإن أريد تقييد السلب فغير ضائر بكونها (٣) علامه، ضروره (٤) صدق المطلق على أفراده على كل حال، مع إمكان منع تقييده (٥) أيضا (٦) بأن يلحظ حال الانقضاء في طرف الذات الجارى عليها -

(١). أى: فى المسلوب المقيّد بحال الانقضاء.

(٢). لعدم الدليل على رجوع القيد إليه حتى يلزم الإشكال على كون صحه السلب علامه المجازيه.

(٣). أى: صحه السلب، و حاصله: أنّ القيد إن كان قيدياً للسلب مع بقاء الموضوع و المحمول على الإطلاق كأن يقال: «إنّ زيداً ليس الآن بضارب» فلا ضير فى كونها علامه، إذ لو كان المنقضى عنه المبدأ من أفراد المطلق لم يصح سلبه عنه، لعدم صحه سلب المطلق عن فرده فى شىء من الأزمنه، فصحته دليل على مجازيه إطلاق المشتق على المنقضى عنه المبدأ.

(٤). تعليل لقوله: «فغير ضائر» و قد عرفت توضيحه بقولنا: إذ لو كان المنقضى عنه المبدأ من افراد المطلق... إلخ.

(٥). يعنى: تقييد السلب، حاصله: أنّه يمكن منع الشرطيه الأولى فى كلام المورد و هى قوله: «ان أريد بصحه السلب صحته مطلقاً فغير سديد» بأن يلاحظ التقييد فى طرف الذات مع إطلاق كل من السلب و المسلوب، مثل قولنا: «زيد الضارب فى الأمس ليس بضارب الآن» بجعل - الآن - ظرفاً للإخبار، لا قيدياً للسلب و لا للمسلوب، فلا بأس بإلقاء قيد - الآن -.

و بالجمله: فقيد الانقضاء ملحوظ فى ناحيه الموضوع.

(٦). يعنى: كمنع تقييد المسلوب أعنى المشتق، فيكون التقييد و هو لحاظ الانقضاء فى طرف الذات، لا- فى السلب و لا فى المسلوب، فيقال: - زيد الضارب فى الأمس ليس بضارب -.

ص: ٢٨٦

المشتق، فيصح سلبه مطلقاً (١) بلحاظ هذا الحال (٢)، كما لا يصح سلبه بلحاظ حال التلبس، فتدبر جيداً. ثم لا يخفى أنه لا يتفاوت في صحة السلب عما انقضى عنه المبدأ بين كون المشتق لازماً و كونه متعدياً (٣)، لصحة (٤) سلب الضارب -

(١). أى: سلب المشتق مطلقاً يعنى فى جميع الأزمنه

(-)

(٢). أى: حال الانقضاء المأخوذ قيداً فى الموضوع، لا فى السلب و لا فى المسلوب.

(٣). هذا التفصيل منسوب إلى الفصول، و حاصله: أن المبدأ إن كان من المصادر المتعديه كالضرب و القتل، فالمشتق حينئذ حقيقه فى الأعم، و ان كان من اللازمه كالحسن و القبح فهو حقيقه فى المتلبس و مجاز فى المنقضى عنه المبدأ.

و لعل وجه هذا التفصيل هو: أن المشتق ان كان مأخوذاً من المبادئ اللازمه القائمه بنفس الذات غير المتعديه إلى غيرها اعتبر فى صدق المشتق عليها بقاء المبدأ القائم بها، فانقضاء المبدأ يوجب مجازيه إطلاق المشتق على الذوات المنقضيه عنها تلك المبادئ اللازمه، و ان كان مأخوذاً من المبادئ المتعديه، فلما لم يكن المبدأ قائماً بنفس الذات بل غيرها لفرض التعدى عنها إلى غيرها و هو المفعول به، لم يعتبر فى صدق المشتق على الذوات اتصافها بها فعلاً، فيكون إطلاقه عليها بعد الانقضاء حقيقه أيضاً.

(٤). هذا إشاره إلى فساد توهم التفصيل المزبور، و حاصل تقريب فساد هو: (-). هذا فى غايه الغموض، إذ لا يتصور صحة سلب الضاربيه فى جميع الأزمنه عن ذات متصفه فى الأمس مثلاً بالضرب، مع وضوح صحة حمل الضارب عليه بلحاظ الأمس، فلا بد أن يكون سلبه عنها مقيداً لا مطلقاً، و مثل هذا السلب لا يكون علامه كما مرّ آنفاً، فتأمل.

ص: ٢٨٧

عمن يكون فعلاً- غير متلبس بالضرب و كان متلبساً به سابقاً، و أمراً إطلاقه (١) عليه (٢) في الحال فان كان (٣) بلحاظ حال التلبس -عدم الفرق في كون إطلاق المشتق على المنقضى عنه المبدأ مجازاً بين كون المبدأ متعدياً كالضرب و لازماً كالحسن، و الفرق بين المبادئ إنما هو في كيفية قيامها بالذوات، فإن قيام المبادئ المتعدية بها إنما هو بنحو الصدور و الإيجاد، و قيام المبادئ اللانزمه بها إنما هو بنحو الحلول، و اختلاف كيفية القيام لا- يوجب تفاوتاً في الجهد المبحوث عنها و هي وضع هيئه المشتق، و يشهد بعدم التفاوت المزبور صحه سلب الضارب عمّن لا يكون فعلاً متلبساً بالضرب، فلو كان التفصيل المذكور صحيحاً لما صحّ هذا السلب مع كون المبدأ - و هو الضرب - فيه متعدياً.

(١). أى: إطلاق المشتق.

(٢). أى: على من كان متلبساً سابقاً بالمبدأ، غرضه من هذه العبارة دفع توهم و هو: أنّ ما ذكر - من كون صحه سلب المشتق عن المنقضى عنه المبدأ علامه المجاز - يُنافى صدقه عليه في الحال، لأنّ صدقه حينئذ أماره الحقيقه، فلا يكون صحه سلبه عن المنقضى عنه المبدأ مجازاً.

و محصل دفعه: أنّ إطلاق المشتق على المنقضى عنه المبدأ تاره يكون بلحاظ حال التلبس، و لا إشكال في كونه حينئذ على نحو الحقيقه، و أخرى يكون بلحاظ الحال بحيث يكون الجرى حال النطق و لم يثبت كونه حينئذ بنحو الحقيقه كما مرّ، و مجرد الاستعمال لا يثبت الحقيقه، لأنه أعم منها، نعم لو كان الاستعمال مثبتاً للحقيقه لكان منافياً لصحه سلبه عن المنقضى عنه المبدأ كما لا يخفى.

(٣). هذا دفع التوهم و قد عرفت تقريبه.

ص: ٢٨٨

فلا إشكال (١) كما عرفت، (٢) و إن كان بلحاظ الحال (٣) فهو (٤) و ان كان صحيحاً، إلاّ أنه لا دلالة على كونه (٥) بنحو الحقيقة، لكون (٦) الاستعمال أعم منها (٧) كما لا يخفى (٨)، كما لا يتفاوت (٩) في صحه السلب عنه (١٠) بين تلبسه (١١) بضد المبدأ و عدم تلبسه، لما (١٢) عرفت من وضوح -

(١). أى: فلا إشكال فى كونه حقيقه.

(٢). يعنى: فى الأمر الخامس و فى أثناء بعض مباحثه بالمناسبه.

(٣). أى: حال النطق بأن يكون الجرى بلحاظه لا بلحاظ حال التلبس.

(٤). يعنى: فالإطلاق و ان كان صحيحاً، لكنه لا دليل على كونه بنحو الحقيقه.

(٥). أى: كون الإطلاق.

(٦). تعليل لعدم كون الإطلاق بنحو الحقيقه، و محصل تقريبه: أنّ الاستعمال أعم من الحقيقه، و ليس لازماً مساوياً لها حتى يكون دليلاً و أماره عليها.

(٧). أى: من الحقيقه.

(٨). إشاره إلى: أنّ أصله الحقيقه لا تجرى فيما علم بالمراد و شك فى كونه معنى حقيقياً أو مجازياً، و إنّما تجرى فيما إذا علم بالمعنى الحقيقى و شك فى المراد.

(٩). إشاره إلى تفصيل آخر، و هو: كون المشتق حقيقه فى الأعم ان لم يتصف الذات بعد انقضاء المبدأ عنها بضد ذلك المبدأ كعروض القيام لها بعد مضيّ القعود عنها، و إلاّ فيكون حقيقه فى خصوص حال التلبس و مجازاً فيما بعد الانقضاء.

(١٠). أى: عن المنقضى عنه المبدأ.

(١١). أى: بين تلبس المنقضى عنه المبدأ و بين عدم تلبسه به.

(١٢). تعليل لقوله: «كما لا يتفاوت» و ردّ للتفصيل المزبور، و حاصله:

أنّ السلب صحيح فى كلا-المقامين على وزان واحد، لأنّ المدار فى صحته زوال المبدأ و انقضائه المتحقق فى صورتى طرؤ الضدّ الوجودى على الذات و عدمه.

صحته (١) مع عدم التلبس أيضا و ان كان معه (٢) أوضح. و مما ذكرنا (٣) ظهر حال كثير من التفاصيل، فلا نطيل بذكرها على التفصيل.

حجة القول بعدم الاشتراط (٤) وجوه:

الأول: التبادر (٥)

(١). أى: صحة السلب مع عدم التلبس بالضد كصحته مع التلبس به.

(٢). أى: مع التلبس بالضد أوضح، حيث إنَّ عدم صحه سلبه الملازم لصحه حمل المشتق على الذات المتلبسه بضد المبدأ الزائل عنها مستلزم لاجتماع الضدين، نظير حمل القاعد و القائم على الذات المنقضى عنها القيام و المتلبسه فعلاً بالعود.

(٣). أى: من صحه السلب فى المنقضى عنه المبدأ، و من اختلاف أنحاء قيام المبادئ بالمشتقات ظهر عدم صحه كثير من التفاصيل، كالفرق بين المبدأ المتعدى و اللازم بكون المشتق حقيقه فى الأعم فى الأوّل و حقيقه فى الأخص فى الثانى، و كالفرق بين كون المبدأ سيّالاً و غيره بكونه حقيقه فى الأعم فى الأوّل و فى خصوص المتلبس فى الثانى، و كالفرق بين كون المشتق محكوماً عليه و بين كونه محكوماً به بأنّه حقيقه فى الأعم فى الأوّل و فى خصوص حال التلبس فى الثانى، و غير ذلك من التفاصيل المذكوره فى الكتب المبسوطه، فإنَّ صحه السلب و غيرها من الأدله تنفى جميع تلك التفاصيل.

(٤). أى: عدم اشتراط خصوص حال التلبس و كون معنى المشتق عاماً للتلبس و الانقضاء.

(٥). استدلال القائلون بوضع المشتق للأعم بوجوه:

أولها: التبادر، بتقريب: أنّ المنسب من المشتق هو المعنى العام الشامل للمتلبس بالمبدأ و المنقضى عنه.

ص: ٢٩٠

وقد عرفت (١) أنّ المتبادر هو خصوص حال التلبس.

الثاني (٢): عدم صحة السلب

فى مضروب و مقتول عن انقضى عنه المبدأ.

وفيه (٣): أنّ عدم صحته فى مثلهما (٤) إنّما هو لأجل أنّه أريد من المبدأ معنى يكون التلبس به باقياً فى الحال (٥) -

(١). هذا جواب الاستدلال بالتبادر، و حاصله: أنّه قد تقدم فى أدله القائلين بوضع المشتق لخصوص المتلبس بالمبدأ: أنّ المنسب منه خصوص المتلبس بالمبدأ دون الأعم.

(٢). هذا ثانى الوجوه، و حاصله: عدم صحة سلب المقتول و المضروب بما لهما من المعنى المرتكز فى الذهن عن انقضى عنه المبدأ، فيصح أن يقال: «عمرو مضروب زيد أو مقتوله» بدون رعايه علاقته، و عدم صحة السلب علامه الحقيقه.

(٣). هذا ردّ الاستدلال بعدم صحة السلب، و محصله: أنّه يراد من القتل فى المقتول و من الضرب فى المضروب غير معناهما الحقيقى الحادثى، فيراد من الأوّل:

زهوق الروح الذى هو بمنزله الملكه فى البقاء، و يراد بالضرب وقوعه على شخص لا تأثيره حين صدوره، و هذان المعنيان و إن كانا مجازيين لكنهما لا يوجبان المجاز فى الهيئه بل المجاز فى الماده، و من المعلوم: أنّ المبدأ بهذا المعنى باق، فعدم صحه سلبهما إنّما هو لأجل بقاء التلبس بهما فعلاً، فلا يلزم من إطلاقهما حينئذ مجاز فى هيئه المشتق أصلاً، لعدم كونهما من إطلاق المشتق على ما انقضى عنه المبدأ.

(٤). أى: مثل المضروب و المقتول.

(٥). يعنى: فلا يكون من باب الإطلاق على المنقضى عنه المبدأ أصلاً، فعدم صحه السلب لا يدلّ على الوضع للأعم من المتلبس و المنقضى كما هو المدعى، إذ المفروض أنّ الإطلاق يكون فى حال التلبس بالمبدأ لا فى حال انقضائه عنه.

و لو مجازاً (١)، و قد انقذ من بعض المقدمات (٢): أنه لا يتفاوت الحال

(-)

فيما هو المهم في محل البحث و الكلام و مورد النقض و الإبرام (٣) اختلاف ما يراد من المبدأ في كونه (٤) حقيقه أو مجازاً، و
أما لو أُريد -

(١). بالتصرف في المبدأ بجعله عبارته عن معنى يكون التلبس به باقياً في حال النطق، و هذا التصرف لا يستلزم التصرف في معنى
الهيئة الذي هو محل البحث، قال في البدائع: «و لك أن توجه عدم صحه السلب في موارد ما يراد بالمبدأ أمر باق و لو مجازاً
كما في الصناعات، فيخرج عن موارد حينئذ، لأن المنقضى إنما هو المعنى الحدتي لا الملكة».

(٢). و هي المقدمه الرابعه، حيث إنه (قده) ذكر هناك أن تفاوت ما يراد بالمبادئ من حيث الفعلية و الشائيه لا يوجب تفاوتاً في
الجهه المبحوث عنها و هي وضع هيئه المشتق لخصوص المتلبس أو الأعم.

(٣). قد ظهر من المباحث السابقه: أن مورد النقض و الإبرام هو وضع هيئه المشتق لخصوص المتلبس بالمبدأ أو الأعم من دون
نظر إلى اختلاف المبادئ من حيث إرادته معانيها الحقيقيه أو المجازيه.

(٤). متعلق بقوله: «اختلاف» يعنى: أن اختلاف المعنى الذي يُراد من (-). لا يخفى أن العبارة لا تخلو عن حرازه، إذ لو كان
الحال فاعلاً لقوله:

«يتفاوت» كما هو كذلك لخلا قوله: «اختلاف» عن عامل، و لا بد حينئذ من إدخال الباء الجاره عليه لتكون العبارة هكذا «لا
يتفاوت الحال فيما هو المهم باختلاف ما يراد من المبدأ... إلخ».

و بالجملة: فلا - محيص عن أحد أمرين: إمّا سقوط الحال ليكون - اختلاف - فاعلاً لقوله: «يتفاوت»، و إمّا دخول الباء على -
اختلاف -، فتأمل في العبارة.

ص: ٢٩٢

منه (١) نفس ما وقع على الذات ممّا صدر عن الفاعل فإنّما لا يصح السلب فيما لو كان بلحاظ حال التلبس و الوقوع كما عرفت، لا- بلحاظ الحال (٢) أيضا (٣)، لوضوح (٤) صحه أن يقال: إنّه ليس بمضروب الآن، بل كان الثالث (٥) استدلال الإمام عليه السلام (٦) المبدأ من حيث كونه حقيقياً أو مجازياً لا- يوجب تفاوتاً في مورد البحث و هو وضع هيئه المشتق للخصوص أو العموم، و ذلك لعدم التلازم بين التصرف في المادة و بين التصرف في الهيئه كما لا يخفى.

(١). أى: من المبدأ فى مثل المضروب و المقتول، حاصله: أنّه إن أُريد من المبدأ فى مثل - المضروب و المقتول - نفس ما يصدر عن الفاعل و يقع على المفعول به - لا الأثر الذى يبقى كما مر فى الشق الأول - فعدم صحه السلب حينئذ ممنوع جداً، بداهه صحه قولنا: «عمرو ليس بمقتول زيد فعلاً» إلّا إذا كان الحمل بلحاظ حال التلبس، فإنّ السلب حينئذ غير صحيح، لكون جرى المشتق بلحاظ حال التلبس حقيقه كما مر مراراً.

(٢). أى: حال النطق الذى هو حال الجرى و الإطلاق.

(٣). يعنى: عدم صحه السلب مختص بما إذا كان بلحاظ حال التلبس فقط بدون لحاظ حال النطق معها.

(٤). تعليل لانهصار عدم صحه السلب بحال التلبس، حيث إنّه يصح السلب بالنظر إلى حال الانقضاء، و يقال: «إنّه ليس بمضروب الآن» كما يصح أن يقال: «إنّ ضاربه ليس بضارب الآن».

(٥). هذا ثالث الوجوه التى استدلت بها القائلون بوضع المشتق للأعم.

(٦). روى فى الكافى عن الصادق عليه السلام أنّه قال: «من عبد صنماً أو وثناً

تأسياً (١) بالنبي صلوات الله عليه كما عن غير واحد من الأخبار بقوله تعالى: -لا يكون إماماً».

و عن العيون عن مولانا الرضا عليه السلام فى حديث طويل «انّ الإمامه خصّ الله عزّ و جل بها إبراهيم الخليل بعد النبوه و الخله مرتبه ثالثه و فضيله شرفها بها، و أشار بها جلّ ذكره، فقال عز و جل: إتنى جاعلك للناس إماماً، فقال الخليل سُروراً بها: و من ذريتى؟ قال الله عز و جل: لا ينال عهدى الظالمين ، فأبطلت هذه الآيه إمامه كل ظالم إلى يوم القيامة و صارت فى الصفوه».

(١). لم أظفر إلى الآن باستدلاله صلى الله عليه و آله و سلم بالآيه الشريفه على عدم لياقه عابد الصنم للخلافه، و لا بدّ من التتبع، توضيح الاستدلال بالآيه الشريفه: أنّ الإمام عليه السلام لَمَّا كان فى مقام إبطال خلافه الثلاثه فذلك يتوقف على أمور:

الأول: كون الاستدلال مبنياً على اعتقادهم بمضى المبدأ و هو عباده الصنم عنهم حين التصدى للإمامه، ضروره أنّه مع اعتقادنا ببقاء المبدأ - أعنى الظلم فيهم حين تقمص الخلافه - لا يمكن إلزامهم بذلك.

الثانى: أن يكون إطلاق الظالم على المنقضى عنه الظلم على وجه الحقيقه، إذ لو كان على وجه المجاز لقربنه لا يحصل الإلزام أيضاً، لعدم صدق الظالم حينئذ حقيقه عليهم.

الثالث: كون الاستدلال مبنياً على الظهور، بأن يكون إرادته الظالم حقيقه مع انقضاء المبدأ عنهم من ظواهر القرآن لا بطونه، إذ لو كان من البطون لا يحصل إلزام الخصم أيضاً، فالزامه يتوقف على أن يكون للآيه ظهور عرفى فى إطلاق المشتق على المنقضى عنه المبدأ لئلا يكون له مجال للزّد، و اعترافه بذلك موقوف على وضع المشتق للأعم.

ص: ٢٩٤

(لا- ينال عهدى الظالمين) على عدم لياقه من عبد صنماً أو وثناً لمنصب الإمامه و الخلافه تعريضاً بمن تصدى لها ممن عبد الصنم مده مديده (١)، و من الواضح توقف ذلك (٢) على كون المشتق موضوعاً للأعم، و إلاً (٣) لما صح التعريض، لانقضاء تلبسهم بالظلم و عبادتهم للصنم حين التصدى للخلافه. و الجواب منع التوقف على ذلك (٤) بل يتم الاستدلال و لو كان موضوعاً لخصوص المتلبس، و توضيح ذلك (٥) يتوقف على تمهيد مقدمه، و هى: أن الأوصاف العنوانيه التى -

(١). بل تمام عمره.

(٢). أى: الاستدلال المزبور.

(٣). أى: و إن لم يكن موضوعاً للأعم بل كان موضوعاً للأخص لما صحَّ التعريض بمن تصدى للخلافه الباطله، لأنَّ إطلاق الظالم عليه حينئذٍ يكون مجازاً، فلا يلزم به الخصم.

(٤). أى: على وضع المشتق للأعم، و حاصل ما أفاده المصنف (قده) فى الجواب: أن الاستدلال المذكور لا يتوقف على وضع المشتق للأعم، بل يتم و لو على القول بوضعه لخصوص المتلبس بالمبدأ، و توضيحه منوط بتقديم مقدمه و هى:

أنَّ الأوصاف - و منها المشتقات المأخوذه فى الخطابات - لا تخلو عن أحد وجوه ثلاثه:

الأول: أن تكون لمحض الإشاره إلى ما هو الموضوع من دون دخل لها فى موضوعيته أصلاً، فالعنوان ملحوظ مشيراً إلى الموضوع و معرِّفاً له، فلحاظ المشار إليه حينئذٍ استقلالى، و المشير - و هو العنوان - آلى كقوله: «أكرم من فى الصحن» إذا كان المقصود ذواتهم لا عنوانهم و هو كونهم فى الصحن.

(٥). أى: و توضيح تماميه الاستدلال و لو على القول بوضع المشتق لخصوص المتلبس بالمبدأ.

ص: ٢٩٥

تؤخذ فى موضوعات الأحكام تكون على أقسام:

أحدها (١): أن يكون أخذ العنوان لمجرد الإشارة إلى ما هو فى الحقيقه موضوع للحكم، لمعهوديته (٢) بهذا العنوان من دون دخل لاتصافه به (٣) فى الحكم أصلا.

ثانيها (٤): أن يكون لأجل الإشارة إلى عليه المبدأ للحكم مع كفايه مجرد صحه جرى المشتق عليه و لو فيما مضى.

ثالثها (٥): أن يكون -

(١). هذا هو الوجه الأول و قد عرفت توضيحه.

(٢). أى: لمعهوديه الموضوع بهذا العنوان، هذا وجه أخذ العنوان معرفاً للموضوع، و يمكن أن يكون له وجوه أخرى كخطور العنوان ببال الحاكم حين تشريع الحكم من بين العناوين المشيره إلى الموضوع، أو لاختياره لهذا العنوان اقتراحاً، أو لمرجح فى نظره أو فى نظر المحكوم كأخذ الكاتب معرفاً للموضوع فى قوله: - أكرم كل كاتب - مريداً به نفس الذوات المتصفه بالكتابة من دون دخل لها فى الموضوع.

(٣). أى: من دون دخل لاتصاف الموضوع بالعنوان فى الحكم أصلا.

(٤). هذا ثانى الوجوه الثلاثه، و حاصله: أن أخذ المشتق عنواناً للموضوع إنما هو لأجل الإشارة إلى عليه مبدئه للحكم بحيث يكون اتصاف الذات به... أنا ما... كافياً فى تشريع الحكم من دون دورانه مدار المبدأ بقاءً، فصدق المشتق على الذات كافٍ فى الحكم حدوداً و بقاءً، نظير موضوعيه السارق و الزانى و شارب الخمر و الجانى و نحو ذلك لوجوب الحد.

(٥). هذا ثالث الوجوه، و حاصله: أن أخذ المشتق عنواناً للموضوع

ص: ٢٩٦

لذلك (١) مع عدم الكفاية (٢) بل كان الحكم دائراً مدار صحه الجرى عليه (٣) و اتصافه (٤) به حدوداً و بقاءً، إذا عرفت هذا فنقول: إن الاستدلال بهذا الوجه (٥) إنما يتم لو كان أخذ العنوان فى الآيه الشريفه على النحو -إنما هو لأجل الإشاره إلى عليه مبدئه للحكم حدوداً و بقاءً، نظير العالم و العادل فى دوران الحكم من جواز التقليد و الاقتداء و غيرهما مدار وجود العلم و العدالة و عدم كفايه وجودهما - آناً ما - فى بقاء الحكم، بخلاف الوجه السابق، فإن مجرد وجود المبدأ كان كافياً فى بقاء الحكم و استمراره.

(١). أى: لأجل الإشاره إلى عليه المبدأ للحكم.

(٢). أى: عدم كفايه مجرد صحه جرى المشتق فيما مضى، و اعتبار بقاء المبدأ فى استمرار الحكم، فينتفى بانتفاء المبدأ الموجب لعدم صدق المشتق على الذات.

(٣). أى: صحه جرى المشتق على ما هو موضوع الحكم حقيقه.

(٤). معطوف على - الجرى - يعنى: و صحه اتصاف الموضوع بالمبدأ بحيث يدور الحكم مدار اتصافه بالمبدأ، فلا ينتفى الحكم إلا بانتفاء الموضوع.

(٥). أى: الوجه الثالث، و هو استدلال الإمام عليه السلام بالآيه الشريفه.

و حاصل ما أفاده: أن الاستدلال بالآيه المباركه على وضع المشتق للأعم متجه بناءً على أخذ العنوان بنحو يدور الحكم مداره وجوداً و عدماً بحيث يناط الحكم بصدق المشتق و عدمه، فلو فرض جرى المشتق على الذات مع انقضاء المبدأ عنها كان ذلك دليلاً على الوضع للأعم، و يترتب عليه الحكم، لترتبه على صدق المشتق، لكن لم يثبت ذلك، لاحتمال كون المبدأ - و هو التلبس بالظلم آناً ما - عله لعدم النيل بالخلافه دائماً، فيكون الظلم عله له حدوداً و بقاءً، و مع هذا الاحتمال يسقط الاستدلال بالآيه الشريفه على كون المشتق موضوعاً للأعم.

ص: ٢٩٧

الأخير (١)، ضروره أنه لو لم يكن المشتق للأعم لما تمّ (٢) بعد عدم التلبس بالمبدأ ظاهراً حين التصدي، فلا بد أن يكون (٣) للأعم ليكون حين التصدي حقيقه من الظالمين و لو انقضى عنهم التلبس بالظلم. و أما إذا كان (٤) على النحو الثاني (٥) فلا (٦) كما لا يخفى، و لا قرينه على -- و بالجملة: ففي الآيه المباركه احتمالان:

أحدهما: أن يراد بالظالمين مجرد التلبس بالظلم، و عدم اعتبار بقائه في استمرار الحكم.

و الآخر: أن يراد به من يصدق عليه الظالم حقيقه، و على كلا الاحتمالين يثبت عدم لياقه المتلبس بالظلم حتى بعد انقضائه عنه لمنصب الخلافه، و الاحتمال الأول يبطل الاستدلال بالآيه على الوضع للأعم، لكونه مصادماً له في الظهور.

(١). و هو دوران الحكم حدوثاً و بقاءً مدار صدق المشتق و عدمه.

(٢). يعنى: لما تمّ الاستدلال بهذا الوجه الثالث على وضع المشتق للأعم.

(٣). أى: المشتق للأعم ليصدق عليه الظالم حقيقه.

(٤). أى: أخذ العنوان في الآيه المباركه.

(٥). و هو كون المبدأ بوجوده - آناً ما - عله لتشريع الحكم مستمراً.

(٦). يعنى: فلا يتم الاستدلال بالآيه الشريفه على وضع المشتق للأعم، لعدم توقف استدلال الإمام عليه السّلام بها على عدم لياقه هؤلاء للخلافه على وضعه للأعم، إذ المفروض كون المبدأ - و هو الظلم - بمجرد حدوثه - آناً ما - عله لعدم لياقتهم لهذا المنصب الشامخ إلى الأبد، و من المعلوم: تسليم الخصم تلّبسهم بالظلم قبل الإسلام.

و الحاصل: أنّ الاستدلال بالآيه المباركه على عدم صلاحيتهم للخلافه

أنه (١) على النحو الأول (٢) لو لم نقل بنهوضها (٣) على النحو الثاني (٤)، فإن (٥) الآية الشريفة في مقام بيان جلاله قدر الإمامه والخلافه و عظم خطرهما و رفعه محلّها، و أنّ لها خصوصيه من بين المناصب الإلهيه، و من المعلوم أنّ المناسب -لا يتوقف على وضع المشتق للأعم، بل يتم ذلك و لو على القول بوضعه لخصوص المتلبس بالمبدأ.

(١). يعنى: و لا قرينه على أخذ العنوان بإحدى الكيفيتين، فمع احتمال العنوان لكل واحده منهما لا مجال للاستدلال المذكور على وضع المشتق للأعم لأجل الإجمال.

(٢). و هو الذى أشار إليه بقوله: «على النحو الأخير» و هو ثالث الأقسام التى ذكرها فى مقدمه.

(٣). أى: نهوض القرينه و هى مناسبة الحكم و الموضوع التى هى من القرائن المعبره.

(٤). و هو كون وجود المبدأ - آناً ما - عله محدثه و مبقيه.

(٥). هذا تقريب نهوض القرينه على النحو الثانى، و حاصله: أنّ الآية الشريفة فى مقام بيان جلاله منصب الإمامه و عظم شأنها، و أنّها من أعظم المناصب الشامخه الإلهيه التى لا يليق بها كل أحد، فلا بد أن يكون المتمصص بها منزّها فى تمام عمره عن كل رذيله فضلاً عن الكفر العدى هو لصاحبه أعظم بلّيه، فمن اتصف فى آنٍ من آنات عمره برذيله من الرذائل لا- يليق بأن تناله الخلافه، فهذه قرينه على كون عنوان الظالمين فى الآية المباركه مأخوذاً على النحو الثانى، و هو كفايه وجود المبدأ - آناً ما - فى عدم اللياقه لمنصب الخلافه إلى الأبد، فلا يتم استدلال القائلين بالأعم بالآيه الشريفة.

لذلك (١) هو: أن لا يكون المتممّص بها (٢) متلبساً بالظلم أصلاً (٣) كما لا يخفى.

إن قلت (٤): نعم و لكن الظاهر أنّ الإمام عليه السّلام إنما استدلّ بما هو قضيته ظاهر العنوان وضعاً لا بقرينه المقام مجازاً، فلا بد أن يكون للأعم و إلا لما تم (٥). قلت (٦): -

(١). أى: لعظم هذا المنصب و جلالته.

(٢). أى: بالإمامه.

(٣). فى شىء من أزمته عمره، يعنى: لا بدّ أن يكون طاهراً عن لوث المعصيه فى جميع آتات عمره.

(٤). غرضه: أنّ القرينه المقاميه المزبوره و إن اقتضت عليه المبدأ حدوثاً و بقاءً و كون إطلاق الظالم على المنقضى عنه المبدأ مجازاً، لكن الظاهر أنّ الاستدلال على عدم لياقه المتلبس بالظلم - آناً ما - للإمامه و لو بعد انقضاء الظلم عنه إنّما يكون بما يقتضيه الوضع، لا- بقرينه المجاز، إذ الأصل عدم العدول عن الحقيقه إلى المجاز، فعليه يكون الظاهر وضع المشتق للأعم لئلا يلزم مجازيه إطلاقه على المنقضى عنه المبدأ.

(٥). يعنى: و إن لم يكن المشتق للأعم لما تمّ الاستدلال، لكون خصوص المتلبس خلاف الظهور الوضعى الذى هو مبنى الاستدلال.

(٦). هذا دفع الإشكال، و استفاد من كلامه و جهان فى الجواب عنه:

الأوّل: أنّه يمكن منع ابتناء استدلال الإمام عليه الصلاه و السّلام على الظهور الوضعى، لكفايه الظهور العرفى المعتمد به عند العقلاء و لو كان بمعونه القرينه كما فى المقام، لأنّ الآيه بعد كونها مسوقه لبيان علوّ منصب الإمامه ظاهره فى عليه الظلم و لو بعد انقضائه لعدم نيل من تلبس به للإمامه أبداً، و يصح الاستدلال

ص: ٣٠٠

لو سُئِمَ (١) لم يكن (٢) يستلزم جرى المشتق على النحو الثاني (٣) كونه مجازاً، بل يكون حقيقه لو كان بلحاظ حال التلبس كما عرفت، فيكون معنى الآيه و الله العالم «من كان ظالماً و لو آنأ في الزمان السابق لا ينال عهدي أبداً» و من الواضح: أن إرادته هذا المعنى لا تستلزم الاستعمال لا بلحاظ حال التلبس (٤). --- بهذا الظهور العرفي، و إن كان مجازاً، فلا يتوقف الاستدلال بالآيه على وضع المشتق للأعم.

الثاني: أنه بعد تسليم كون الاستدلال مبنياً على الظهور الوضعي نقول:

إن جرى المشتق على النحو الثاني - و هو عليه المبدأ للحكم مستمراً و إن انقضى عن الذات - لا يستلزم مجازاً أصلاً، لما مرّ غير مره من كون جريه على نحو الحقيقه ان كان بلحاظ حال التلبس و مجازاً إن لم يكن بلحاظه، فلا يتوقف الاستدلال على وضع المشتق للأعم، و لا على ارتكاب مجاز بناءً على الوضع لخصوص المتلبس بالمبدأ، فمعنى الآيه على هذا الوجه هو: عدم لياقه المتلبس بالظلم و لو في آن لمنصب الإمامه إلى الأبد من دون توقفه على وضع المشتق للأعم حتى يلزم من عدم البناء عليه مجاز، و يرد عليه: أنه خلاف ظاهر الاستدلال، لكون ظاهره بناء على الظهور الوضعي حتى نلتجئ إلى وضعه للأعم.

(١). إشاره إلى الوجه الأول، و قد عرفت تقريبه.

(٢). إشاره إلى الوجه الثاني، و قد عرفته أيضاً.

(٣). و هو كون وجود المبدأ - آنأ ما - عله لتشريع الحكم على وجه الاستمرار.

(٤). يعنى: أن إرادته عليه المبدأ للحكم حدوثاً و بقاءً لا تستلزم الاستعمال في المنقضى عنه المبدأ حتى نلتزم بكون المشتق حقيقه في الأعم و يثبت مدعى الخصم، بل يصح الاستعمال بلحاظ حال التلبس، فلا يلزم مجاز و لا وضع للأعم.

ص: ٣٠١

و منه (١) قد انقدح ما فى الاستدلال على التفصيل بين المحكوم عليه و المحكوم به باختيار عدم الاشتراط فى الأوّل (٢) ب آيه حد السارق و السارقه و الزانى و الزانيه، و ذلك (٣) حيث ظهر أنّه (٤) لا يُنافى إرادته (٥) خصوص حال التلبس دلالتها (٦) على ثبوت القطع و الجلد مطلقاً و لو بعد (٧) انقضاء -

(١). أى: و من ردّ الوجه الثالث - بأنّ الجرى بلحاظ حال التلبس يكون حقيقه فلا يلزم مجاز أصلاً - ظهر ما فى الاستدلال بمثل قوله تعالى: (السارق و السارقه و الزانى و الزانيه) على وضع المشتق للأعم إذا وقع محكوماً عليه و للأخص إذا وقع محكوماً به من الإشكال الذى حاصله: أنّ الجرى فى حال الانقضاء بلحاظ حال التلبس يكون حقيقه، فلا يلزم مجاز أصلاً.

(٢). و هو المحكوم عليه.

(٣). تعليل لقوله: «انقدح».

(٤). الضمير للشأن.

(٥). فاعل - ينافى - و حاصله: أنّه قد ظهر مما تقدم عدم منافاه إرادته خصوص حال التلبس من المشتق دلالة الآيه الشريفه على ثبوت القطع و الجلد و لو بعد الانقضاء، بل لا بد من انقضاء المبدأ، ضروره أنّ إجراء الحدّ عليهما منوط بثبوت السرقة و الزنا عند الحاكم، و ثبوتهما عنده يكون بعد الانقضاء. وجه عدم المنافاه: أنّ استعمال المشتق بلحاظ حال التلبس فى موارد الانقضاء مما لا شبهه فى جوازه، و معه كيف يكون المشتق موضوعاً للأعم؟.

(٦). أى: دلالة الآيه.

(٧). بيان للإطلاق فى قوله: «مطلقاً» و قد عرفت أنّه لا محيص عن انقضاء المبدأ فيهما.

ص: ٣٠٢

مضافاً (١) إلى وضوح بطلان تعدد الوضع حسب وقوعه (٢) محكوماً عليه أو به كما لا يخفى. و من مطاوى ما ذكرنا هاهنا (٣) و فى -

(١). هذا جواب آخر عن الاستدلال ب آيتى السرقة و الزنا؛ لله لله؛ على وضع المشتق للأعم إذا كان محكوماً عليه و للأخص إذا كان محكوماً به، و محصل هذا الجواب: أنا نقطع بعدم تعدد الوضع للمشتق بهذين الاعتبارين، و أنه بما له من المعنى يقع محكوماً عليه و محكوماً به، هذا

«--»

(٢). أى: وقوع المشتق.

(٣). من التفصيل بين المحكوم عليه و المحكوم به. (-). لا يخفى أنه يمكن أن يجاب عن الاستدلال بالآيات المتقدمه بأن غايه ما يستفاد منها هي كون المراد بها - بقرينه مواردها - خصوص حال الانقضاء، فهو المراد منها قطعاً، و الشك إنما هو فى كيفية الإرادته، و أنها هل هي على نحو الحقيقه أم المجاز؟ و إثبات كونها على نحو الحقيقه منوط بجعل الأصل فى الاستعمال الحقيقه، و قد مر مراراً أنه أعم منها. و دعوى: أن الظاهر ابتناء الاستدلال بالآيات على الظهور الوضعى خاليه عن البيئه، إذ المسلم ابتناؤه على الظهور العرفى و ان كان ناشئاً من قرينه المورد، فتدبر.

(--). مضافاً إلى: أنه يلزم خلؤ هيئه المشتق عن الوضع إذا وقع فضله و لم يقع ركناً فى الكلام من كونه محكوماً عليه أو به، إذ مقتضى ظاهر استدلالهم هو انحصار وضعه فى كونه محكوماً عليه أو به. و إلى: أنه خارج عن موضوع البحث الذى هو وضع هيئه المشتق، لا وضعه بحسب الهيئه التركيبية الكلاميه، فلاحظ.

المقدمات (١) ظهر حال سائر الأقوال (٢) و ما ذكر لها من الاستدلال، و لا يسع المجال لتفصيلها، و من أراد الاطلاع عليها فعليه بالمطولات.

بقي أمور:

الأول (٣)

اشاره

: أن مفهوم المشتق على ما حققه المحقق الشريف في بعض حواشيه (٤) بسيط منتزع عن الذات باعتبار تلبسها بالمبدأ، و اتصافها به غير مركب -

(١). التي عمدتها المقدمه الرابعه المتكفله لاختلاف مبادئ المشتقات الّذي نشأ منه بعض الأقوال و التفاصيل كما مرّ.

(٢). الناشئه إمّا من اختلاف المبادئ من الفعلية و غيرها، و إمّا من الأوصاف الطارئه على المشتق مثل كونه محكوماً عليه و به، و قد مرّ عدم تأثيرها في وضع هيئه المشتق.

(٣). الغرض من عقد هذا الأمر التنبيه على بساطه مفهوم المشتق و تركبه.

(٤). و هي حاشيته على شرح المطالع، و قد ذكر ذلك بعد تعريف الماتن للنظر بكونه ترتيب أمور، و بعد قول الشارح: «إنّما قال أمور، لأنّ الترتيب لا يتصور في الأمر الواحد... إلى أن قال: و الإشكال الّذي استصعبه قوم من أنّه لا يشمل التعريف بالفصل وحده أو بالخاصه وحدها فليس في تلك الصعوبه في شىء، لأنّ التعريف بالمفردات إنّما يكون بالمشتقات، و المشتق و ان كان في اللفظ مفرداً، إلاّ أنّ معناه شىء له النطق فيكون من حيث المعنى مركباً».

و أورد الشريف في حاشيته عليه بما ملخصه: أنّ الشىء الّذى هو جزء مفهوم المشتق إنّ أُريد به مفهومه لزم منه دخول العرض العام في الفصل، لأنّ مفهوم «الشىء» من الأعراض العامه، لصدقه على الأمور المتباينه من جميع الجهات، و عليه، فمعنى الناطق الّذى هو فصل الإنسان... شىء له النطق... و إنّ أُريد به مصداقه لزم انقلاب القضيه الممكنه ضروريه، لاستلزامه حمل الشىء على نفسه

ص: ٣٠٤

وقد أفاد في وجه ذلك (١) أنّ مفهوم الشئ لا يعتبر في مفهوم الناطق (٢) مثلاً، وإلاّ (٣) لكان العرض العام داخلاً في الفصل (٤)، ولو اعتبر فيه (٥) ما صدق عليه الشئ انقلبت مادته الإمكان الخاص ضروره، فإنّ (٦) الشئ العذى له الضحك هو الإنسان، وثبت الشئ لنفسه ضروري، هذا ملخص ما أفاده الشريف على ما لخصه بعض الأعظم (٧). وقد أورد عليه في الفصول «بأنه يمكن أن يختار الشق وهو ضروري، توضيحه: أنّ قولنا: «الإنسان كاتب» قضيه ممكنه بالإمكان الخاص، و المصداق الذي له الكتابه هو عين الإنسان، فبالتحليل يرجع إلى قولنا:

«الإنسان إنسان له الكتابه» و من المعلوم: أنّ حمل الشئ على نفسه ضروري، فانقلب الإمكان إلى الضروره، فلا بد من الالتزام ببساطه المشتق لئلا يلزم شئ من هذين المحذورين، هذا محصل إشكال الشريف على تركيب المشتق.

(١). أى: وجه البساطه.

(٢). و هو المشتق المفروض فصلاً.

(٣). يعنى: و إن كان مفهوم الشئ معتبراً في مفهوم الناطق لكان العرض العام داخلاً في الفصل كما مر تقرّيبه، و هذا هو المحذور الأوّل من محذوري تركيب المشتق.

(٤). يعنى: فيلزم تقوّم الذاتى بالعرض، و هو محال، لأنّ الفصل مقوم للنوع، و العرض خارج عنه غير مقوّم له، فيلزم كون الفصل مقوّمًا للنوع و غير مقوّم له.

(٥). أى: في مفهوم المشتق كالناطق مصداق الشئ، و هذا هو المحذور الثانى المتقدم تقرّيبه.

(٦). هذا تقرّيب الانقلاب الذي لازمه انتفاء القضايا الممكنه، و بطلانه ضرورى.

(٧). و هو صاحب الفصول (قده).

ص: ٣٠٥

الأول (١)، و يدفع الإشكال بأن (٢) كون الناطق مثلاً فصلاً مبنى على عرف المنطقيين، حيث اعتبروه مجرداً عن مفهوم الذات، و ذلك (٣) لا يوجب وضعه لغه كذلك (٤). و فيه (٥): أنه من المقطوع أن مثل الناطق قد اعتبر فصلاً بلا تصرف في معناه (٦) أصلاً، بل بما له من المعنى كما لا يخفى. و التحقيق (٧) -

- (١). و هو أخذ مفهوم الشئ ء في مفهوم المشتق.
- (٢). توضيحه: أن نزاع تركب المشتق و بساطته إنما هو في المعنى الذي وضع له اللفظ لغه لا معناه عند غير أهل اللغة، و على هذا فيمكن أن يكون - الناطق - مثلاً الذي جعل فصلاً عند المنطقيين مجرداً عن مفهوم الشئ ء، و تركب معنى المشتق لغه لا يستلزم تركبه عند الميزانيين حتى يلزم محذور دخول العرض العام في الفصل كما ذكره الشريف، فالاستدلال المزبور على بساطه المشتق غير وجيه، لعدم استلزام بساطه معناه المنطقي لبساطه معناه اللغوي.
- (٣). يعنى: و تجرّده عن مفهوم الذات عند المنطقيين لا يوجب وضعه للمعنى المجرد عن الذات عند اللغويين، لعدم ما يوجب الملازمه بينهما.
- (٤). أى: مجرداً عن مفهوم الذات.
- (٥). هذا جواب إيراد الفصول، و حاصله: أنا نقطع بأن - الناطق - بما له من المعنى اللغوي جعل عند أهل الميزان فصلاً من دون تصرف منهم في معناه حتى يكون معناه المنطقي مغايراً لمعناه اللغوي إما بتعدد الوضع، و إما بالحقيقه و المجاز. و بالجملة: فإيراد الفصول على استدلال الشريف غير وارد.
- (٦). أى: معناه اللغوي.
- (٧). هذا إيراد المصنف على الشريف بوجه آخر غير ما أورده الفصول عليه و حاصله: أنه على تقدير اختيار الشق الأول - و هو أخذ مفهوم الشئ ء في معنى

أن يقال: إن مثل الناطق ليس بفصل حقيقي (١)، بل لانزم ما هو الفصل و أظهر خواصه، و إنما يكون فصلاً مشهورياً منطقياً يوضع مكانه (٢) إذا لم يعلم —المشتق لا يلزم دخول العرض العام في الفصل و تقوّم الذاتى بالعرض، بل يلزم دخول العرض العام في الخاصه، و هذا لا محذور فيه.

توضيح كلام المصنف (قده): أن الفصل إما حقيقى و إما مشهورى منطقى، و الأول ما يكون ذاتياً للشىء، و مبدأ لصورته النوعيه التى بها شئيته.

و الثانى ما لا يكون ذاتياً للشىء، بل من أظهر خواصه و لوازمه الحاكيه عنه، و إشكال دخول العرض فى الفصل مبنى على كون الناطق - مثلاً فصلاً حقيقياً ليكون معناه شيئاً له النطق، و ليس الأمر كذلك، ضروره أن النطق - سواء كان بمعنى الإدراك أم بمعنى التكلم - لا يكون من الذاتيات المقوّمه للماهيه، بل من الأعراض العارضه للأشياء بعد تماميه ذاتياتها، فإن النطق بمعنى الإدراك من مقوله الكيف النفسانى أو الإضافه أو الانفعال على الخلاف فى ماهيه العلم، و بمعنى التكلم من مقوله الكيف المسموع، و على التقديرين يكون النطق عرضاً، فيستحيل أن يكون مقوّمًا للذاتى و هو الفصل.

فالمتحصل: أن الناطق ليس فصلاً حقيقياً حتى يلزم تقوّم الذاتى بالعرض، بل هو فصل منطقى مشهورى، و لا يلزم من أخذ مفهوم الشىء فى معنى المشتق إلا دخول العرض العام فى الخاصه، لا بمعنى دخوله فى حقيقه الخاصه، ضروره مباينته للخاصه كمباينته للفصل، بل بمعنى دلالة هيئه المشتق على العرض المقرون بالخاصه، كدلاله الماشى المستقيم القامه على المشى المقرون باستقامه القامه.

(١). لأنه من الأعراض على كل حال كما عرفت.

(٢). يعنى: يوضع الناطق الذى هو فصل منطقى مكان الفصل الحقيقى.

ص: ٣٠٧

نفسه (١)، بل لا- يكاد يعلم (٢) - كما حُقِّق في محله -، و لذا (٣) ربما يجعل لا- زمان مكانه إذا كانا متساويي النسبه إليه كالحساس و المتحرك بالإراداه في الحيوان، و عليه (٤) فلا بأس بأخذ مفهوم الشىء في مثل الناطق، فإنه (٥) و ان كان عرضاً عاماً لا فصلاً مقوِّماً للإنسان إلا أنه بعد تقييده بالنطق و اتصافه به كان من أظهر -

(١). أى: نفس الفصل الحقيقى.

(٢). يعنى: بل لا يكاد يعلم نفس الفصل الحقيقى: إمّا لما ذكره المحقق الشريف فى كتاب الكبرى من أنّ معرفه حقائق الأشياء من الأجناس و الفصول فى غايه الإشكال، و فى حاشيته على شرح الشمسيه من أنّ «الحقائق الموجوده يتعسر الاطلاع على ذاتياتها و التمييز بينها و بين عرضياتها تعسراً تاماً و أصلاً إلى حد التعذر» انتهى، و إمّا لما عن صدر المتألهين من أنّ «الفصول الحقيقيه أنحاء الوجودات و الوجود غير معلوم بالكنه لغير علام الغيوب نعم هو معلوم بالعناوين» انتهى.

(٣). غرضه: إقامة الشاهد على عدم فصليه ما ادّعى كونه فصلاً، يعنى:

و لأجل عدم كون مثل الناطق فصلاً حقيقياً يُجعل لا زمان مكان الفصل الحقيقى كالحساس و المتحرك بالإراداه فى تعريف الحيوان، تقريب الشهاده هو: أنّ المقرّر عدم تفصل ماهيه واحده بفصلين قريبين فى رتبه واحده، و عليه فلا يكون الحساس و المتحرك بالإراداه من الفصل الحقيقى للحيوان، بل من لوازمه.

(٤). يعنى: و على ما ذكر من عدم كون مثل الناطق فصلاً حقيقياً.

(٥). يعنى: فإنّ مفهوم الشىء و إن كان عرضاً عاماً لجميع الأشياء الخارجيه و المعقولات الثانيه، إلا أنه بعد تقييده بالنطق صار من أظهر خواص الإنسان، لاختصاص الشىء الذى له النطق بالإنسان.

ص: ٣٠٨

خواصه (١). و بالجملة: لا يلزم من أخذ مفهوم الشئ ء في معنى المشتق إلا دخول العرض في الخاصه التي هي من العرضى، لا في الفصل الحقيقى (٢) الّذى هو من الذاتى، فتدبر جيداً. ثم قال (٣): (إنه يمكن أن يختار الوجه الثانى (٤) أيضا (٥)، و يجاب (٦) بأنّ المحمول ليس مصداق الشئ ء و الذات مطلقاً (٧) بل مقيداً بالوصف (٨) و ليس -

(١). أى: خواص الإنسان.

(٢). يعنى: كما هو مفروض كلام المحقق الشريف.

(٣). يعنى: صاحب الفصول (قده).

(٤). و هو أخذ مصداق الشئ ء في مفهوم المشتق.

(٥). يعنى: كما يمكن أخذ الشق الأول - و هو مفهوم الشئ ء - في معنى المشتق.

(٦). يعنى: و يُجاب عن إشكال انقلاب مادته الإمكان إلى الضروره بما محصله:

أنه يمكن اختيار دخل مصداق الشئ ء في مفهوم المشتق مع عدم لزوم محذور الانقلاب بتقريب: أنّ المحمول في مثل قولنا: «الإنسان كاتب» ليس مصداق الكاتب - و هو الإنسان مطلقاً - لتتحل القضية إلى قولنا: «الإنسان إنسان» فتكون ضروريه، بل المحمول هو الإنسان المقيد بالكاتبه، فكأنه قيل: «الإنسان إنسان له الكتابه» و مع إمكان القيد و عدم ضروريته كيف يصير المقيد به ضرورى الثبوت للموضوع؟ و حينئذٍ فلا تنقلب القضية الممكنه الخاصه إلى الضروريه.

فتلخص: أنه لا يلزم من أخذ مفهوم الشئ ء و لا مصداقه في مفهوم المشتق محذور أصلاً.

(٧). يعنى: بلا قيد حتى يلزم الانقلاب المزبور.

(٨). كالكتابته في مثال - الإنسان كاتب -.

ص: ٣٠٩

ثبوته (١) للموضوع حينئذٍ (٢) بالضرورة، لجواز (٣) أن لا؛ لله لله؛ يكون ثبوت القيد ضرورياً انتهى. ويمكن أن يقال (٤): إن عدم كون ثبوت القيد -

(١). أى: ثبوت المصداق مقيداً بالوصف.

(٢). أى: حين تقيده بالوصف، كتقييد الإنسان بالكتابة في المثال المزبور.

(٣). تعليل لنفي ضروريه ثبوت المحمول المقيد بالوصف للموضوع، فماده الإمكان باقيه على حالها و لم تنقلب إلى الضروره.

(٤). هذا شروع في ردّ كلام الفصول، و حاصل الرد هو: أنّ تقييد المحمول بقيد غير ضروري - كالكتابه - لا يمنع عن انقلاب ماده الإمكان إلى الضروره، و ذلك لأنّ المحمول - كالكتاب في المثال - إمّا هو ذات المقيد بأن يكون القيد خارجاً عن حيّزه و التقييد داخل فيه، و إمّا هو مجموع القيد و المقيد.

فعلى الأوّل يلزم الانقلاب قطعاً، إذ المفروض أنّ المحمول هو ذات المقيد كالإنسان الذي هو جزء معنى الكاتب، و من المعلوم: أنّ ثبوته للإنسان ضروري، و تقيده بالكتابه و نحوها من الأوصاف الممكنه لا يمنع عن الانقلاب المزبور، لأنّ التقييد لوحظ معنى حرفياً قائماً بذات المقيد و تابعاً له، و لم يلحظ مستقلاً في قبال ذات المقيد، كما هو الحال في لحاظ الظرفيه القائم بالدار المستفاده من كلمه - فى - فى قولنا: «زيد فى الدار» فلا يصلح للحمل الذي لا بد فيه من اللحاظ الاستقلالى.

و على الثانى يلزم الانقلاب أيضاً، غايه الأمر أنّ المنقلب - بالكسر - إلى الضروريه حينئذٍ جزء القضيه، كما أنّ المنقلب إليها فى صورته كون المحمول ذات المقيد تمام القضيه.

توضيحه: أنّ المحمول المركّب يحمل كل جزء منه على الموضوع، و لذا

ص: ٣١٠

ضرورياً لا يضرّ بدعوى الانقلاب، فإنّ المحمول إن كان ذات المقيّد و كان القيد خارجاً و إنّ كان التقيّد داخلاً بما هو معنى حرفي، فالقضية لا محاله تكون ضروريه ضروره ضروريه ثبوت الإنسان الذي يكون مقيداً بالنطق للإنسان، و إن كان (١) المقيّد بما هو مقيّد على أن يكون القيد داخلاً، فقضية الإنسان ناطق تنحل في الحقيقة إلى قضيتين (٢): ---تنحل قضية واحده صورته إلى قضايا متعدده بتعدد محمولها مثلاً - زيد عالم عادل شاعر - ينحل إلى قضايا ثلاث و هي - زيد عالم و زيد عادل و زيد شاعر - فمثل زيد كاتب ينحل إلى زيد زيد، لأنّ المفروض أنّ - كاتب - ينحل إلى زيد له الكتابه، فزيد المطوى في الكاتب يحمل على زيد الموضوع، و من المعلوم: أنّ هذه القضية ضروريه، كما أنّ الجزء الآخر من المحمول المركب و هو - له الكتابه - يحمل أيضاً على زيد الموضوع، و يقال: - زيد له الكتابه - و هي قضية ممكنه إمّا تامه خيريه أيضاً، و إمّا ناقصه تقيديّه، و ذلك لعدم الفرق بين الأوصاف و الأخبار إلّا بما قبل العلم و ما بعده، فالحاكي للنسبه قبل العلم بها خبر و بعده وصف، و لذا اشتهر: أنّ الأوصاف قبل العلم بها أخبار، كما أنّ الأخبار بعد العلم بها أوصاف.

فالمتحصل: أنّ انقلاب القضية الممكنه إلى الضروريه ثابت على كل حال سواء كان المحمول ذات المقيّد أم المجموع من القيد و المقيّد، فمجرد عدم ضروريه القيد لا يقدر في دعوى الانقلاب.

(١). هذا إشاره إلى النحو الثاني الذي أوضحناه بقولنا: «و على الثاني يلزم الانقلاب أيضاً» يعني: و إن كان المحمول المقيّد بما هو مقيّد.

(٢). لما عرفت من أنّ تعدد المحمول يوجب تعدد القضية، و بعد جعل المحمول مجموع القيد و المقيّد يتعدد المحمول، لصيروره القيد محمولاً كذات المقيّد، فالكاتب

ص: ٣١١

إحداهما: قضيه - الإنسان إنسان - و هي ضروريه، و الأخرى: قضيه - الإنسان له النطق - و هي ممكنه، و ذلك (١) لأن الأوصاف قبل العلم بها أخبار، كما أنّ الأخبار بعد العلم بها تكون أوصافاً، فعقد الحمل (٢) ينحل إلى القضيه، كما أنّ عقد الوضع (٣) ينحل إلى قضيه مطلقه عامه (٤) عند الشيخ، و قضيه ممكنه عامه (٥) عند الفارابي، فتأمل (٦). -الذي جعل محمولاً ينحل إلى - إنسان له النطق - فيحمل كل من - إنسان - و - له النطق - على الموضوع - و هو الإنسان -، فيقال: «الإنسان إنسان» و «الإنسان له النطق» و القضيه الأولى ضروريه كما هو غير خفي، و الثانيه ممكنه، لكون النتيجة تابعه لأخس المقدمتين.

(١). تعليل لانحلال القضيه إلى القضيه الثانيه و هي - الإنسان له النطق - و قد عرفت وجه الانحلال، و هو كون القيد - كذات المقيد - محمولاً على الموضوع، فيكون - الإنسان له النطق - قضيه تامه خبريه، و إنّما تصير ناقصه تقييده بعد العلم بالقيد.

(٢). تفرّيع على حمل القيد على الموضوع مثل - له الكتابه - على زيد في مثل زيد كاتب، و المراد بعقد الحمل اتصاف ذات الموضوع بوصف المحمول.

(٣). و هو اتصاف ذات الموضوع بوصفه، كاتصاف زيد مثلاً- بكونه كاتباً باعتبار أنّه مصداق لقولنا: «كل كاتب متحرك الأصابع».

(٤). كزيد الكاتب بالفعل متحرك الأصابع.

(٥). كزيد الكاتب بالإمكان العام متحرك الأصابع.

(٦). لعله إشاره إلى متانه كلام الفصول من أنّ عدم ضروريه القيد مانع عن انقلاب الممكنه إلى الضروريه، و ضعف ما أفاده المصنف في ردّه من صحه دعوى الانقلاب، تقريب ذلك: أنّ دعوى الانحلال إلى قضيه ضروريه و هي

ص: ٣١٢

لكنه (١) (قدس سره) تنظر فيما أفاده بقوله: «و فيه نظر، لأنّ الذات المأخوذة مقيده بالوصف قوه أو فعلا (٢) ان كانت قولنا: «الإنسان إنسان» مدفوعه، ضروره أنّ المحمول هو الإنسان المقيد بالكتابة لا الإنسان المطلق، و من المعلوم: أنّ مقتضى تبعيه النتيجة لأخس المقدمتين هو كون القضية ممكنه، لعدم ضروريه القيد بالكتابة، و هذا موجب لصيروره القضية ممكنه، كما أنّ انحلال عقد الوضع إلى قضيه مطلقه عامه أو ممكنه عامه أجنبي عن المقام، و لا ينبغي تنظيره به، لأنّ الانحلال هناك إنّما يكون إلى مركّب ناقص تقيدي، و هنا على تقديره إنّما يكون إلى مركّب تام خبري كما هو واضح، فدعوى الفصول لعدم الانقلاب نظراً إلى إمكان القيد في محلها.

(١). أى: صاحب الفصول (قده)، حاصله: أنّه (ره) تنظر فيما أفاده من كون قيد المحمول بقيد إمكاني مانعاً عن انقلاب القضية الممكنه إلى الضروريه، توضيح نظره هو: أنّ الذات المأخوذة في مفهوم المشتق كالإنسان له الكتابه المأخوذ في معنى الكاتب في مثل قولنا: «الإنسان كاتب» ان كانت واجده للقيد في نفس الأمر كما إذا فرض كون الإنسان المنطوي في مفهوم الكاتب واجداً للكتابه واقعاً، فلا محاله يصدق الإيجاب بالضروره، لأنّ مرجع قولنا: «الإنسان كاتب» إلى قولنا: «الإنسان له الكتابه كاتب» و ان كانت فاقده له في نفس الأمر يصدق السلب بالضروره، فتقلب ماده الإمكان على كل حال إلى الضروره إيجابيه أو سلبيه.

و بالجملة: فدعوى الانقلاب إلى الضروره - كما أفاده المحقق الشريف - في محلّها، و لا يمنعها كون القيد ممكناً.

(٢). قيدان للوصف، و الأوّل كالكتابه بالقوه، و الثاني كالكتابه بالفعل.

ص: ٣١٣

مقيده (١) به (٢) واقعاً صدق الإيجاب بالضرورة، وإلا صدق السلب بالضرورة مثلاً لا يصدق - زيد كاتب بالضرورة - لكن يصدق - زيد الكاتب بالقوه - أو بالفعل كاتب بالضرورة» - انتهى -، ولا يذهب عليك (٣): أن صدق الإيجاب بالضرورة بشرط كونه (٤) مقيداً به واقعاً لا يصحّ دعوى الانقلاب -

(١). أى: واجده للوصف، فإنّ كل وصف قيد و نعت لمحلّه، لانطباق ضابط التقييد عليه.

(٢). أى: بالوصف، و مقتضى تقييد الذات بالوصف صيروره القضيّه بشرط المحمول.

(٣). هذا إشكال المصنف (قده) على ما تنظر فيه الفصول، و حاصله: أنّ لحاظ تقييد الذات بالمحمول واقعاً لا ينفع فى دعوى الانقلاب، و إلا يلزم انتفاء القضيّه الممكنه و انحصار القضايا بالضروريه، بداهه ضروريه ثبوت المحمول الذى قيّد به الموضوع كقولنا: «زيد الكاتب كاتب» و كذا فى طرف النفي كقولنا: «زيد غير الكاتب ليس بكاتب» و على هذا فلا يبقى قضيّه ممكنه، و هو واضح الفساد، لكون المناط فى مواد القضايا و جهاتها هو لحاظ كون نفس المحمول مع الغض عن الجهات الخارجيه ضرورى الثبوت للموضوع أو ممكن الثبوت له، فالإمكان و الضروره ملحوظان فى نفس المحمول بدون لحاظ أمر خارجى معه، و المدعى فى المقام هو انقلاب ماده الإمكان إلى الضروره بمجرد أخذ الذات فى مفهوم المشتق من دون لحاظ تقييد الذات بالوصف، فما فى الفصول من انقلاب الممكنه إلى الضروريه بتقييد الذات بالمحمول فى غير محلّه.

(٤). أى: كون الموضوع مقيداً بالمحمول، فمرجع الضمير حكمى، إذ المذكور فى العبارة هو الذات، فالصناعه تقتضى تأنيث ضمير - كونه -.

ص: ٣١٤

إلى الضرورية، ضروره (١) صدق الإيجاب بالضروره بشرط المحمول فى كل قضيه و لو كانت ممكنه (٢)، كما لا يكاد يضر (٣) بها صدق السلب كذلك (٤) بشرط عدم كونه (٥) مقيداً به واقعاً لضروره (٦) السلب بهذا الشرط (٧)، و ذلك (٨) لوضوح أنّ المناط فى الجهات و مواد (٩) القضايا إنّما هو بملاحظه أنّ نسبه هذا المحمول إلى ذلك الموضوع موجهه بأى جهه منها (١٠) و مع آيه منها (١١) فى نفسها -

(١). تعليل لعدم صحه دعوى الانقلاب.

(٢). يعنى: فلا يبقى قضيه ممكنه، لصيروره جميع القضايا بشرط المحمول ضروريه كما ينسب إلى شيخ الإشراق.

(٣). أى: بالممكنه.

(٤). أى: بالضروره.

(٥). أى: كون الموضوع مقيداً بالمحمول.

(٦). تعليل لصدق السلب كضروره الإيجاب بشرط المحمول.

(٧). أى: بشرط عدم كون الموضوع مقيداً بالمحمول.

(٨). تعليل لقوله: «لا يصحح دعوى الانقلاب إلى الضروره» و قد عرفت توضيحه.

(٩). المراد بماده القضيه و عنصرها هى كيفيه النسبه الواقعيه، و بالجهه اللفظ الدال على الكيفيه كلفظ الضروره و الإمكان و غيرهما.

(١٠). أى: من الجهات.

(١١). يعنى: أنّ نسبه المحمول إلى ذلك الموضوع مع آيه جهه من الجهات فى نفسها صادق.

ص: ٣١٥

صادقه لا بملاحظه ثبوتها (١) له واقعاً أو عدم ثبوتها له كذلك (٢)، وإلا (٣) كانت الجبهه منحصره بالضروره، ضروره صيروره الإيجاب أو السلب بلحاظ (٤) الثبوت و عدمه واقعاً ضرورياً و يكون من باب الضروره بشرط المحمول.

و بالجملة: الدعوى هو انقلاب ماده الإمكان بالضروره فيما ليست مادته واقعاً فى نفسه و بلا شرط (٥) غير الإمكان. و قد انقذ

(١). أى: ثبوت النسبه للموضوع واقعاً و قوله: «لا بملاحظه» مفسّر لقوله: «فى نفسها».

و محصله: أنّ المناط فى جبهه القضييه من كونها ضروره أو إمكاناً هو لحاظ نسبه المحمول إلى نفس الموضوع بدون تقييده بالمحمول، لا لحاظ نسبه المحمول إلى الموضوع بشرط المحمول، فالأولى تبديل قوله: «لا بملاحظه ثبوتها» بقوله:

«لا بملاحظه شرط الثبوت أو شرط عدمه»، لأنّ الشرط هو المدار فى انقلاب القضييه الممكنه إلى الضروريه، لا الثبوت و عدمه، فإنهما معياراً صدق القضييه و كذبها، و التعبير بالثبوت و عدمه صدر عن المصنف (قده) جريباً على تعبير الفصول.

(٢). أى: ثبوت النسبه للموضوع واقعاً.

(٣). أى: و إن لم تلاحظ النسبه فى نفسها بل لوحظت بشرط الثبوت الواقعى أو بشرط عدمه كانت جبهه القضايا منحصره بالضروره، بداهه كون هذا الشرط موجباً لضروريه المحمول إيجاباً أو سلباً.

(٤). أى: بلحاظ شرط الثبوت و شرط عدمه، لا مجرد الثبوت و عدمه اللذين هما مداراً صدق القضييه و كذبها، لا مدار الانقلاب كما عرفت آنفاً.

(٥). يكون الانقلاب المدعى فى المقام مبنياً عليه و هو شرط ثبوت النسبه و عدمه.

بذلك (١) عدم نهوض ما أفاده (٢) (ره) بإبطال الوجه الأول كما زعمه (قدس سره) فإن (٣) لحوق مفهوم الشئ ء و الذات لمصاديقهما إنما يكون ضرورياً مع -

(١). أى: بما أفاده المصنف من الفرق بين الضروره الذاتيه و بين الضروره بشرط المحمول.

(٢). أى: صاحب الفصول، الغرض من هذا الكلام: الإشكال على ما ذكره الفصول فى الوجه الأول بعد بسط الكلام فى الوجه الثانى و النظر فيه، أمّا كلام الفصول فهذا لفظه: «و لا يذهب عليك أنه يمكن التمسك بالبيان المذكور على إبطال الوجه الأول أيضاً، لأنّ لحوق مفهوم الذات أو الشئ ء لمصاديقهما أيضاً ضرورى و لا وجه لتخصيصه بالوجه الثانى» انتهى و محصله - بعد اختيار الشق الثانى و هو أخذ مصداق الشئ ء فى مفهوم المشتق و دفع إشكال انقلاب مادّه الإمكان بالضروره بأنّ المقيد بقيد إمكانى لا- يوجب انقلاب الممكنه، ثمّ التنظر فى هذا الجواب بكون ثبوت القيد واقعاً و عدم ثبوته كذلك موجباً لضروريه الإيجاب أو السلب، و أنّ إشكال الانقلاب باقٍ على حاله - هو: أنه يمكن إبطال الوجه الأول الذى استدل به على البساطه - و هو أخذ مفهوم الشئ ء فى المشتق - بأن يقال: إنّ الانقلاب لا يختص بالوجه الثانى - و هو أخذ مصداق الشئ ء فى مفهوم المشتق - بل يعم الوجه الأول أيضاً، حيث إنّ عروض مفهوم الشئ ء لمصاديقه و صدقه عليها ضرورى، مثلاً عروض الشئيه للإنسان ضرورى لا ممكن، فإشكال انقلاب الممكنه إلى الضروريه كما يبطل الوجه الثانى - و هو أخذ مصداق الشئ ء فى مفهوم المشتق - كذلك يبطل الوجه الأول و هو أخذ مفهوم الشئ ء فى معنى المشتق، هذا.

(٣). هذا بيان ما انقدح من كلام المصنف (قده) فى ردّ ما تنظر فيه الفصول من تسليم الانقلاب. و محصل ردّه على الفصول هو: أنّ ضروريه

ص: ٣١٧

إطلاقهما لا مطلقاً و لو مع التقييد (١) إلا بشرط تقييد المصاديق به أيضا (٢)، و قد عرفت (٣) حال الشرط، فافهم. (٤). ثم إنه لو جعل التالي في الشرطيه --لحوق مفهوم الشىء لمصاديقه منوطه بإطلاقه كعروضه لزيد و عمرو و غيرهما من المصاديق، بخلاف ما إذا قيّد بغيره بالضحك و الكتابه و غيرهما من مبادئ المشتقات، فإنّ عروض المفهوم المقيّد لمصاديقه ليس ضرورياً، و على هذا - فزيد ضاحك - بناءً على انحلال الضاحك إلى شىء له الضحك لا يكون من القضايا الضرورية، لإمكان عدم كون زيد شيئاً له الضحك، نعم إذا أخذ زيد بشرط الضحك موضوعاً للشىء الذى له الضحك تصير القضية ضرورية كسائر القضايا الضرورية بشرط المحمول.

فالمحصل: أنّ ما أفاده صاحب الفصول من جريان إشكال انقلاب الممكنه إلى الضرورية فى الشق الأوّل - و هو أخذ مفهوم الشىء فى معنى المشتق - فى غير محله، لا يثبت على أخذ الموضوع بشرط المحمول، و قد عرفت ما فى هذا الشرط.

(١). كما فى المقام، إذ الضاحك مثلاً هو الشىء المقيّد بالضحك لا مطلقاً.

(٢). فمع تقييد المصاديق بزيد بالضحك يصير الموضوع بشرط المحمول، فتقلب الممكنه حينئذٍ إلى الضرورية، لكن عرفت ما فى هذا الشرط من الإشكال.

(٣). يعنى: قبل أسطر بقوله: «و ذلك لوضوح ان المناط فى الجهات و مواد القضايا... إلخ» و غرضه: أنّه قد عرفت حال القضية بشرط المحمول من حيث عدم كونه مصححاً لدعوى انقلاب الممكنه الخاصه إلى الضرورية.

(٤). لعلّه إشاره إلى دفع توهم المنافاه بين ما ذكره المصنف هنا من عدم ضرورية «الإنسان شىء له الكتابه» و بين ما ذكره هناك من ضرورية «الإنسان إنسان له الكتابه»، إذ يستظهر أنّ الموردين على وزان واحد، فلا بد من كون القضية

الثانية (١) لزوم أخذ النوع في الفصل، ضروره أنّ مصداق الشئ ء الذى له النطق -ضروريه في كليهما.

و ملخص الدفع: أنّ الفرق بين الموردين واضح، إذ الموضوع في قولنا: «الإنسان إنسان له الكتابه» لَمَّا أخذ في المحمول، فلا محاله تكون القضية ضروريه، لاستحاله سلب الشئ ء عن نفسه، بخلاف «الإنسان شئ ء له الكتابه»، فإنّ سلب الشئ ء الذى له الكتابه عن الإنسان لَمَّا كان ممكناً، فلا تخرج ماده القضية عن الإمكان، ولا تنقلب إلى الضروره أصلاً.

(١). غرضه: إصلاح برهان الشريف المتقدم، و المراد بالشرطيه الثانيه هي قول الشريف: «و لو اعتبر فيه ما صدق عليه الشئ ء انقلبت ماده الإمكان الخاص ضروره» - انتهى - فالمراد بالتالى هو انقلاب الإمكان بالضروره.

و حاصل ما أفاده المصنف في ذلك هو: أنّ الأولى جعل التالى في الشرطيه الثانيه المزبوره دخول النوع في الفصل، لا انقلاب ماده الإمكان بالضروره، لأنّ لزوم دخول النوع في الفصل أليق بالشرطيه الأولى، و هي أنّه لو أُعتبر مفهوم الشئ ء في المشتق يلزم دخول العرض العام في الفصل وجه الأليقيه هو: دخول الكلّيات بعضها في الآخر، و هو دخول العرض العام في الفصل كما في تالى الشرطيه الأولى، و دخول النوع في الفصل كما في تالى الشرطيه الثانيه. إذ مصداق الناطق في قولنا: «الإنسان ناطق» هو النوع أعنى الإنسان، فالنوع داخل في الفصل و هو الناطق، و صدق هذين التالين الفاسدين على مثال واحد كقولنا: «الإنسان ناطق»، لأنّه على تقدير أخذ مفهوم الشئ ء في المشتق يلزم دخول العرض العام و هو مفهوم الشئ ء في الفصل أعنى الناطق، و على تقدير أخذ المصداق فيه يلزم دخول النوع و هو الإنسان في الفصل، إذ مصداق الشئ ء الذى له النطق هو

ص: ٣١٩

هو الإنسان كان أليق بالشرطيه الأولى (١)، بل كان (٢) الأولى لفساده مطلقاً -الإنسان، فالناطق على هذا مركب من النوع و الفصل.

(١). المفضل عليه هو التالي في الشق الثاني و هو انقلاب الإمكان إلى الضروره و وجه الأليقيه واضح كما عرفت.

(٢). يعنى: بل كان جعل التالي في الشرطيه الثانيه لزوم أخذ النوع في الفصل أولى بمقام الاستدلال على بساطه المشتق من جعله انقلاب الإمكان إلى الضروره، و وجه الأولويه ما أفاده بقوله: «لفساده مطلقاً» أى لفساد هذا التالي مطلقاً، يعنى: و إن لم يكن فصلاً حقيقياً بل مشهورياً منطقياً أى لازماً للفصل الحقيقى، و ذلك لفساد أخذ النوع فى كل من الفصل و العرض الخاص، فلا فرق فى الفساد و الاستحاله بين أخذ النوع فى الفصل الحقيقى و بين أخذه فى لازمه و عرضه الخاص بناءً على كون الناطق فصلاً مشهورياً لا حقيقياً، و ذلك لاستحاله دخول الذاتى فى العرضى كما لا يخفى. و هذا بخلاف أخذ العرض العام فى الفصل، فإنّ فساد مبنى على كون الناطق مثلاً؛ لله لله؛ فصلاً حقيقياً.

ثم إن المفضل عليه فى قوله: «بل كان الأولى» بحسب سياق الكلام هو الانقلاب، كما كان هو المفضل عليه فى الشق الأول، لكن لا يلائمه التعليل بقوله: «لفساده مطلقاً»، لعدم ارتباطه بالانقلاب أصلاً، حيث إنّ مقتضى التعليل لزوم الفساد مطلقاً من أخذ النوع فى الفصل و إن لم يكن الناطق فصلاً حقيقياً، بل كان لازماً من لوازمه، إذ لا فرق فى الاستحاله بين أخذ النوع فى الفصل الحقيقى و بين أخذه فى عرضه الخاص، لاستحاله دخول الذاتى فى العرضى، و أى ربط لهذا التعليل بانقلاب الإمكان إلى الضروره، فلا بد من أن يكون المفضل عليه فى قوله: «أولى» هو التالي فى الشرطيه الأولى - و هو دخول

ص: ٣٢٠

و لو لم يكن مثل الناطق بفصل حقيقى، ضروره بطلان أخذ الشىء فى لازمه و خاصته، فتأمل جيداً (١). ثم إنّه (٢) يمكن أن يستدل على البساطه بضروره (٣) عدم تكرار الموصوف فى مثل - زيد الكاتب - و لزومه (٤) من التركب و أخذ (٥) الشىء مصداقاً أو مفهوماً فى مفهومه (٦).

(إرشاد)

لا يخفى أنّ معنى البساطه (٧) بحسب المفهوم وحدته إدراكاً العرض العام فى الفصل، و هذا و إن كان خلاف السياق، لكن لا محيص عنه بعد ما عرفت من عدم المناسبه بين المفضل - و هو أخذ النوع فى الفصل - و بين المفضل عليه و هو الانقلاب، فتدبر.

(١). لعله إشاره إلى بعض ما ذكرناه أو غيره.

(٢). هذا الاستدلال منسوب إلى المحقق الدوانى.

(٣). محصل تقريب الاستدلال هو: أنّه يحكم الوجدان و الضروره بعدم تكرار الموصوف فى مثل - زيد الكاتب -، إذ لو كان المشتق مركباً من الشىء مفهوماً أو مصداقاً لزم تكوّره بأن يقال فى المثال - زيد زيد الكاتب - إن كان المأخوذ فى مفهوم المشتق مصداق الشىء، و زيد الشىء الكاتب إن كان المأخوذ فى مفهومه مفهوم الشىء، فعدم تكوّر الموصوف فى المثال و نظائره برهان إنّي على البساطه، و به استدلال المحقق الدوانى على اتحاد العرض كالبياض و العرضى كالأبيض.

(٤). معطوف على - عدم - و ضميره راجع إلى التكرار.

(٥). معطوف على - التركب - و مفسّر له.

(٦). أى: مفهوم المشتق.

(٧). يعنى: معنى البساطه التى يبحث عنها فى المشتق، توضيحه: أنّ المراد ببساطه مفهوم المشتق هو كون معناه بحسب الإدراك و التصور واحداً بأن يكون

و تصوراً بحيث لا- يتصور عند تصويره إلا شىء واحد لا شيئان و إن انحل بتعمّل -المشتق حاكياً عن معنى واحد كالشجر و الحجر و الإنسان، فإن كل واحد من هذه الألفاظ لا يحكى إلا عن مفهوم واحد بحيث لا ينسب منه إلى الذهن إلا ذلك الواحد فى قبال المعنى المتعدد المحكى بلفظ واحد، بحيث ينسب منه المعنى المتعدد، كما إذا فرض كون لفظ قالباً لمعنيين أو أكثر، و بساطه المعنى بحسب الإدراك و الانسباق إلى الذهن لا- تنافى التركب بحسب التحليل العقلى، حيث إن ظرف البساطه هو التصور الذهنى، و ظرف التركب هو التحليل العقلى، و على هذا فالضارب مثلاً دال على مفهوم واحد و إن كان عند التحليل العقلى منحللاً إلى شىء ثبت له الضرب

«-»

. (-). لا يخفى أنه بناءً على إنكار الاشتقاق و عدم صحه صوغ لفظ من لفظ آخر، بل كل لفظ بحياله وضع لمعنى، لا محذور فى جعل المشتق موضوعاً لذات متصفه بعرض كما هو المرتكز فى أذهان العرف، فىكون دلالة المشتق حينئذٍ على الذات بالتضمن، و بناءً على تسليم الاشتقاق تكون الذات خارجه عن مدلوله، لتركب المشتق حينئذٍ من ماده ساريه فى جميع المشتقات المصوغه منها، و هيئه داله على النسبه، و لا يدل شىء منها على الذات.

أمّا الماده، فلكونها موضوعه لنفس العرض كالضرب فى الضارب.

و أمّا الهيئه، فلكونها موضوعه لانتساب الماده، لكن لما كانت النسبه معنى حرفياً، فلا محاله تتقوم بتصور طرفيها و هما الماده و الذات، و لأجله تحكى الهيئه عن الذات، إلا أن هذه الحكايه ليست من الدلاله التضمنيه، إذ المفروض عدم كون الذات مدلولاً للماده و لا للهيئه، بل الدلاله التزاميه لأجل تقوّم النسبه التى هى معنى الهيئه بتصور المنتسبين. فدعوى انسباق الذات من المشتق عرفاً على كل

ص: ٣٢٢

من العقل إلى شيئين (١) كانهلال مفهوم الشجر أو الحجر إلى شىء له الحجريه أو الشجريه مع وضوح بساطه مفهومهما (٢).

و بالجمله: لا- تنلم بالانهلال إلى الاثنييه بالتعمل العقلى وحده المعنى (٣) و بساطه المفهوم كما لا- يخفى، و إلى ذلك (٤) يرجع الإجمال و التفصيل الفارقان -و بالجمله: فالقائل بساطه المشتق يريد بها وحده المعنى تصوراً، و القائل بتركبه يمكن أن يريد به تعدده تعقلاً، و لا تنافى بينهما أصلاً، لما بين المعنى الواحد تصوراً و تركبه تعقلاً من كمال الملاءمه، فإن لفظ الإنسان مثلاً وضع لمعنى واحد و هو المنسب منه إلى الذهن، لكن العقل يحلله إلى جنس و فصل.

(١). يعنى: أن موطن الوحده هو التصور الذهني و موطن التعدد هو التحليل العقلي.

(٢). إذ لا ينسب من لفظ الحجر أو الشجر إلا مفهوم واحد.

(٣). لما عرفت من تعدد وعاء الوحده و التركب الموجب لعدم التنافى بينهما.

(٤). أى: البساطه التصوريه و التركب التحليلي العقلي يرجع الإجمال و التفصيل الموجبان للفرق بين المحدود كالإنسان و بين الحد كالحيوان تعريف الإنسان، مع أن المحدود و الحد متحدان ذاتاً و الفارق بين الإجمال و التفصيل، فإن المحدود واحد تصوراً و الحد يكون عينه، لكن العقلي، فالتفصيل ملحوظ فى الحد، و الإجمال ملحوظ فى المحدود. تقدير فى محلها، غايه الأمر أن الدلاله عليها بناءً على إنكار الا و بناءً على تسليمه التزاميه، و ليس هذا الانسباق ذلك التبادر كما لا يخفى.

ص: ٣٢٣

بين المحدود و الحدّ مع ما هما (١) عليه (٢) من الاتحاد ذاتاً، فالعقل بالتعمّل يحلّل النوع و يفصله إلى جنس و فصل بعد ما؛ لله لله؛ كان (٣) أمراً واحداً إدراكاً و شيئاً فardاً تصوراً، فالتحليل يوجب فتق ما هو عليه من الجمع (٤).

الثاني (٥)

: الفرق بين المشتق و مبدئه مفهوماً أنّه (٦) بمفهومه لا يأبى عن -

(١). أى: الحد و المحدود.

(٢). الضمير راجع إلى - ما - الموصوله المبينه بقوله: «من الاتحاد ذاتاً» يعنى: مع الاتحاد الذى يكون الحدّ و المحدود عليه.

(٣). أى: النوع كالإنسان.

(٤). يعنى: فالتحليل يوجب فتق الجمع الذى يكون المحدود عليه، فضمير - هو - راجع إلى المحدود، و ضمير - عليه - راجع إلى - ما - الموصوله التى أريد بها الجمع، و الفتق ضد الالتئام.

(٥). الغرض من عقد هذا الأمر: دفع توهم عدم صحه حمل المشتق بناءً على البساطه، لعدم الفرق حينئذٍ بينه و بين مبدئه، إذ المفروض أنّ المعنى فى المشتق و مبدئه ليس إلاّ نفس الحدث الذى لا يقبل الحمل. و المصنف (قده) دفع هذا التوهم بأنّ المشتق لا يأبى عن الحمل، لأنّه عبارته عن العرض المتحد مع المحل بنحو من الاتحاد المصحح للحمل، بخلاف المبدأ كالعلم و العدالة، فإنّ معناه لما كان نفس العرض بما هو شىء من الأشياء و ماهيه فى مقابل الماهيات الأخرى الجوهرية و العرضيه كان مغايراً لغيره و غير متحد معه، و لذا لا يصح أن يقال: «زيد علم أو عدل» إلاّ بضرب من العناية، فمفهوم المبدأ لما لم يلاحظ فيه الاتحاد الوجودى مع غيره لا يقبل الحمل، بخلاف مفهوم المشتق.

(٦). أى: المشتق بمفهومه.

الحمل على ما تلبس بالمبدأ، ولا يعصى عن الجرى عليه (١)، لما هما عليه (٢) من نحو من الاتحاد، بخلاف المبدأ، فإنه بمعناه (٣) يأبى عن ذلك (٤)، بل إذا قيس ونُسب إليه (٥) كان غيره (٦) لا هو هو (٧)، و ملاك الحمل و الجرى إنما هو نحو من الاتحاد و الهوهويه، و إلى هذا (٨) يرجع ما ذكره أهل المعقول في الفرق بينهما -

(١). أى: على ما تلبس بالمبدأ.

(٢). أى: للاتحاد الذى يكون عليه المبدأ و ما تلبس به، فضمير - هما - راجع إلى المبدأ و ما تلبس به، و ضمير - عليه - راجع إلى - ما - الموصولة المراد بها الاتحاد، فقوله: «لما» تعليل لعدم إباء المشتق عن الحمل على المتلبس بالمبدأ، لوجود شرط صحه الحمل و هو الاتحاد.

(٣). الضميران راجعان إلى - المبدأ -.

(٤). أى: عن الحمل، حاصله: أن المبدأ بمعناه المتقدم آنفاً آبٍ عن الحمل.

(٥). يعنى: بل إذا قيس المبدأ و نُسب إلى ما تلبس به كان مغايراً له بحيث لا يصح حمله عليه، لتوقف صحه الحمل على الاتحاد و الهوهويه، فلا يصح ذلك مع المغايره.

(٦). أى: غير المتلبس، و لا يكون المبدأ متحداً معه.

(٧). يعنى: و الحال أن ملاك الحمل هو الاتحاد المفقود فى المبدأ و الموجود فى المشتق.

(٨). أى: و إلى الفرق المذكور

(-)

بين المبدأ و المشتق يرجع ما ذكره أهل (-). لا- يخفى أن هذا الفرق واقعى لا- اعتبارى، ضروره أن مفهوم العلم مثلاً- نفس الإدراك الذى هو من مقوله الكيف أو غيره، و مفهوم العالم - بناءً على بساطه المشتق - يكون منتزعاً عن الذات المتجليه بالعلم و جارياً عليها، و من المعلوم كمال المغايره بينهما، إذ مفهوم المبدأ - كالعالم فى المثال - ليس منتزعاً عن الذات المتصفه

من أن المشتق يكون لا بشرط و المبدأ يكون بشرط لا، أى يكون مفهوم المشتق -المعقول في مقام الفرق بينهما.

و محصل ذلك: أن مفهوم المشتق لوحظ على نحو لا بشرط، و لذا يتحد وجوداً مع الذات باعتبار كونه من توابعها و لواحقها، و هذا النحو من الاتحاد كافٍ في صحه حمله عليها، و مفهوم المبدأ لوحظ بشرط لا بمعنى كونه في مقابل الذات بحيث يكون وجوده ملحوظاً في قبال وجودها، و هذا يقتضى المغايره، فليس هناك اتحاد مصحح للحمل، و لذا لا يصح حمل المبدأ على الذات، و بعبارة أخرى:

للعرض حثيتان:

إحداهما: كونه موجوداً بمفاد كان التامه نظير وجود الجوهر و العرض بهذا اللحاظ هو نفسه لا- غيره، و لذا لا- يصح حمله، لمغايرته لغيره الرافعه لشرط الحمل و هو الاتحاد.

ثانيتها: كونه موجوداً بمفاد كان الناقصه، و هو بهذا اللحاظ يكون مندكاً في موضوعه و فانياً فيه و من شئونه، و لذا يصح حمله عليه، و هذا هو مرجع _____ بالإدراك حتى يصح حمله عليها، بل هو نفس الإدراك، بخلاف مفهوم المشتق، فإنه متترع عن الذات المتصفه بالإدراك، و لذا يصح حمله عليها، لمكان اتحاد العرض و المحل، حيث إنه قيد لموضوعه و نعت له و إن كان وجود العرض نفسياً كالجوهر لكن وجوده النفسى يكون للغير، و لذا قيل: إن وجود العرض في نفسه عين وجوده لغيره في مقابل الجوهر الذى يكون وجوده في نفسه لنفسه، فإن الوجود النفسى أى المحمولى الذى هو مفاد كان التامه المتحقق في الهليات البسيطة ينقسم إلى الوجود للنفس و للغير، و الأول وجود الجوهر و الثانى وجود العرض، و كيف كان فالفرق بين المشتق و مبدئه واقعى لا اعتبارى.

ص: ٣٢٦

غير آبٍ عن الحمل، و مفهوم المبدأ يكون آبياً عنه، و صاحب الفصول (ره) حيث توهم: أن مرادهم إنما هو بيان التفرقه بهذين الاعتبارين (١) بلحاظ الطوارئ و العوارض الخارجيه (٢) مع حفظ مفهوم واحد (٣) أورد عليهم بعدم (٤) - ما ذكره أهل المعقول من الفرق بين المشتق و مبدئه، ثم إن هذا توطئه لردّ كلام الفصول الآتي.

(١). أي: اعتبار لا بشرط و بشرط لا.

(٢). كالزمان و المكان و الوضع و غيرها من العوارض المبحوث عنها في مبحث المطلق و المقيد.

(٣). يعنى: كما فى المطلق و المقيد، فإنّ مفهوم الرقبه مثلاً؛ لله لله؛ واحد و يلاحظ اللا بشرط و بشرط اللائيه بالإضافة إلى الطوارئ كالإيمان و الكتابه و غيرهما من العوارض، فيقال: إنّ الرقبه بالنسبه إلى الإيمان ملحوظه لا بشرط أو بشرط لا، فالجامع بين اللا بشرط و بشرط لا موجود و هو مفهوم الرقبه.

(٤). قال فى الفصول ما لفظه: «زعم جماعة من أهل المعقول أنّ الفرق بين المشتق و مبدئه هو الفرق بين الشىء لا بشرط و بينه بشرط لا، فحدث الضرب إن اعتبر بشرط لا كان مدلولاً للفظ الضرب و امتنع حمله على الذات الموصوفه به، و ان اعتبر لا بشرط كان مدلولاً للفظ الضارب و صح حمله عليها، و على هذا القياس فجعلوا الفرق بين العرض و العرضى كالفرق بين الهولى و الجنس و بين الصوره و الفصل، و هذا عندى غير مستقيم... إلى ان قال: إذا تبين عندك هذا، فنقول: أخذ العرض لا بشرط لا يصح حمله على موضوعه... إلى أن قال: فيمتنع حمل العلم و الحركة عليه و ان اعتباراً لا بشرط» انتهى. و ملخص إيراد الفصول على أهل المعقول هو: أنّ الفرق بين المشتق و مبدئه بلحاظ الأوّل لا بشرط و الثانى بشرط لا بالنسبه

ص: ٣٢٧

استقامه الفرق بذلك (١) لأجل (٢) امتناع حمل العلم و الحركة على الذات و إن اعتبر لا بشرط، و غفل (٣) عن أن المراد ما - إلى العوارض الخارجيه مع كون المفهوم فيهما واحداً ذاتاً لا يستقيم، لأنه لا يوجب صحه حمل المشتق على الذات دون المبدأ، ضروره عدم صحه حمل مثل القيام و القعود و الحركة و السكون و غيرها من المبادئ على الذوات، لعدم الاتحاد بينهما المصحح للحمل و إن لوحظت المبادئ لا بشرط.

(١). أى: بالاعتبارين الملحوظين بالإضافة إلى العوارض الخارجيه.

(٢). تعليل لعدم استقامه الفرق بين المشتق و مبدئه بالاعتبارين المذكورين.

(٣). هذا جواب المصنف عن إيراد الفصول، و حاصله: أن إشكال الفصول على أهل المعقول مبنئ على إرادة اللا- بشرط و بشرط لا الملحوظين فى باب المطلق و المقيد - يعنى لحاظهما بالإضافة إلى العوارض الخارجيه - كلاحظ الرقبه مثلاً؛ لله لله؛ لا بشرط أو بشرط لا بالنسبه إلى الإيمان و الكتابه و نحوهما من الطوارئ، حيث إن اللا بشرط و بشرط لا بهذا المعنى لا يوجبان صحه حمل العلم مثلاً على الذات و ان لوحظ لا بشرط بالإضافة إلى الزمان و المكان مثلاً، لأن الحمل منوط بالاتحاد وجوداً، و مجرد اللحاظ لا- يوجب ذلك، فلا- وجه للحمل أصلاً. و أمياً إذا أُريد بهما ما يلاحظان فى باب الجنس و الفصل و الماده و الصوره فلا يرد عليهم ما أورده فى الفصول، و ذلك لأن المراد باللابشرط و بشرط لا فى المقام هو المنتزع عن حقيقه الشىء و مفهومه، لا ما ينتزع عن الطوارئ كالمطلق و المقيد على ما تقدم آنفاً، فإن المصدر بحقيقته و هويته يكون بشرط لا، لأنه عباره عن نفس العرض بما أنه ماهيه من الماهيات، و هو بهذا المعنى أب عن الحمل، فإبأوه عن الحمل مقتضى حقيقته لا بلحاظ بشرط اللاتيه، كما أن عدم الإباء عن الحمل المنتزع عنه اللا بشرطيه

ص: ٣٢٨

..... -هو مقتضى حقيقه المشتق و مفهومه، و هذان الاعتباران من اللا بشرطيه و بشرط اللائيه متباينان، لعدم جامع بينهما، بخلافهما في باب المطلق و المقيد، لوجود القدر المشترك بينهما و هو مفهوم المطلق كالرقبه، فإنه جامع بين اللا بشرط و بشرط لا، و لذا يلاحظ بالنسبه إلى الإيمان مثلا لا بشرط أو بشرط لا. و نظر أهل المعقول في مقام الفرق بين المبدأ و المشتق بكون الأوّل مأخوذاً بشرط لا- و الثاني لا- بشرط إنّما هو إلى ما ذكرناه من كون هذين الاعتبارين منتزعين عن مقام الذات لا عن الطوارئ، كما أنّ مرادهم من اللا- بشرط و بشرط لا- في مقام الفرق بين الجنس و المادة و الفصل و الصوره هو انتزاعهما عن نفس الذات و الحقيقه لا باعتبار الطوارئ، فإنّ الجنس بذاته غير آبٍ عن الحمل، و كذا الفصل و المادة و الصوره بذاتهما آبيتان عن الحمل.

و بالجملة: فاللابشرطيه و بشرط اللائيه في المشتق و مبدئه منتزعتان عن الذات كانتزاعهما عن الجنس و المادة و الفصل و الصوره، و ليس المقصود بهما ما يراد بهما في المطلق و المقيد، و إشكال الفصول على أهل المعقول مبنيٌّ على إرادته ما يراد بهما في باب المطلق و المقيد، دون ما يراد بهما في باب الجنس و الفصل و المادة و الصوره

«-»

. (-). لكن يظهر من كلام الحكيم السبزواري خلاف ذلك، حيث قال في شرح بيته:

جنس و فصل لا بشرط حملا

فمده و صوره بشرط لا

ما لفظه: «و فيه إشاره إلى أنّ كلاً من هاتين مع كل من هذين متحد ذاتاً مختلف اعتباراً» و قال (قده) في الحاشيه: «قولنا متحد ذاتاً أي المادة متحده

ص: ٣٢٩

ذكرنا (١) كما يظهر (٢) منهم من بيان الفرق بين الجنس و الفصل و بين الماده و الصوره، فراجع. -

(١). يعنى: فى أول هذا الأمر، حيث قال: «إنه بمفهومه يأبى عن الحمل على ما تلبس بالمبدأ» فلاحظ.

(٢). يعنى: كما يظهر معنى اللا بشرطيه و بشرط اللائيه على النحو الذى ذكرناه من أهل المعقول، غرضه: أن حمل كلام أهل المعقول على اللا بشرطيه و بشرط اللائيه المنتزعتين عن الذات ليس حملاً له على خلاف ظاهره، لأنه يظهر منهم هذا المعنى من اللا بشرطيه و بشرط اللائيه مما ذكروه فى بيان الفرق بين الجنس و الفصل و بين الماده و الصوره.

تقريب الظهور: أن صحه الحمل فى الجنس و الفصل و عدمها فى الماده و الصوره إنما هما لوجه ذاتيه لا لأمر خارج عن الذات، فلا محاله تكون اللا بشرطيه فى الجنس و الفصل و بشرط اللائيه فى الماده و الصوره منتزعتين عن مقام الذات، و غير ملحوظتين بالإضافة إلى أمر خارجي، و يشهد بالتغاير الذاتى بين الجنس و الفصل و بين الماده و الصوره: أن الأولين من الأجزاء الذهنيه و الأخيرين من الأجزاء الخارجيه، و قيل: إن ممن صرح بكون الفرق بينهما ذاتياً لا اعتبارياً الشيخ فى كتاب الشفاء و إن خالفه بعض. _____ مع الجنس الطبيعى ذاتاً و مختلفه معه باعتبارى الشرط لا و لا بشرط، و كذا الصوره مع الفصل الطبيعى» انتهى، و هذا كما ترى صريح فى اتحاد الجنس و الماده و الصوره و الفصل ذاتاً، و كون تغايرها اعتبارياً، فلا يكون اللا بشرطيه و بشرط اللائيه حينئذٍ منتزعتين عن مقام الذات، لفرض اتحادها ذاتاً، بل تكونان باللاحظ و الاعتبار.

ص: ٣٣٠

: ملاك الحمل كما أشرنا (١) إليه هو الهوهويه و الاتحاد من وجه و المغايره من وجه آخر كما يكون بين المشتقات و الذوات (٢)، و لا يعتبر معه (٣) -

(١). أى: فى الأمر الثانى، حيث قال فيه: «و ملاك الحمل و الجرى.. إلخ» و الغرض من عقد هذا الأمر هو: بيان ما يعتبر فى صحه الحمل و الإشاره إلى ما أفاده الفصول فى المقام و إلى المناقشه فيه.

(أمّا الأمول) فمحصله: أنه يعتبر فى صحه الحمل الاتحاد من وجه و المغايره من آخر، إذ مع الاتحاد فى جميع الجهات لا يبقى اثنييه حتى يكون هناك عقد وضع و عقد حمل، فلا بد من الإثنييه و المغايره ليصح الحمل الذى هو نسبه متقومه بشيئين، كما أنه مع التغاير فى جميع الجهات لا- يصح الحمل، لكونهما حينئذ متباينين، و الحمل يقتضى الاتحاد، و لا يصح حمل أحد المتباينين على الآخر، و لا فرق فى ذلك - أى فى اعتبار الاتحاد من وجه و التغاير من آخر فى صحه الحمل - بين أقسام الحمل من الذاتى كالحمد التام مثل - الإنسان حيوان ناطق - و من الشائع الصناعى بأنحائه من حمل المواطاه و الاشتقاق و غيرهما.

(٢). أى: كما هو الحال فى المشتقات و الذوات من كون ملاك الحمل الاتحاد من وجه و التغاير من آخر، لوضوح مغايرتهما مفهوماً و اتحادهما وجوداً.

(٣). أى: مع المناط المزبور و هو الاتحاد من جهه و التغاير من أخرى.

(و أمّا الثانى) و هو ما أفاده فى الفصول، فلا بأس بنقل كلامه ثم التعرض لإشكال المصنف عليه، قال فى الفصول ما لفظه: «و تحقيق المقام: أنّ حمل الشىء على الشىء يستدعى أن يكون بينهما مغايره باعتبار الذهن فى لحاظ الحمل، و اتحاد باعتبار الظرف الذى يعتبر الحمل بالقياس إليه من ذهن أو خارج، ثم التغاير قد يكون اعتبارياً و الاتحاد حقيقياً كقولك: - هذا زيد - و - الناطق حساس - و قد

..... -يكون التغيرات حقيقياً و الاتحاد اعتبارياً، و ذلك بتنزيل الأشياء المتغيره منزله شىء واحد و ملاحظتها من حيث المجموع.

و بالجمله: فيلحقه بذلك الاعتبار وحده اعتباريه، فيصح حمل كل جزء من أجزائه المأخوذه لا بشرط عليه، و حمل كل واحد منها على الآخر بالقياس إليه نظراً إلى اتحادهما فيه كقولك: - الإنسان جسم أو ناطق - فإن الإنسان مركب في الخارج حقيقه من بدن و نفس، لكن اللفظ إنّما وضع بإزاء المجموع من حيث كونه شيئاً واحداً و لو بالاعتبار، فإن أخذ الجزء ان بشرط لا - كما هو مفاد لفظ البدن و النفس - امتنع حمل أحدهما على الآخر و حملهما على الإنسان، لانتفاء الاتحاد بينهما، و إن أخذ اللا بشرط - كما هو مفاد الجسم و الناطق - صح حمل أحدهما على الآخر و حملهما على الإنسان، لتحقق الاتحاد المصحح للحمل. فقد تحقق مما قررنا: أنّ حمل أحد المتغيرين بالوجود على الآخر بالقياس إلى ظرف التغير لا يصح إلا بشروط ثلاثه: أخذ المجموع من حيث المجموع، و أخذ الأجزاء لا بشرط، و اعتبار الحمل بالنسبه إلى المجموع من حيث المجموع، إذا تبين عندك هذا فنقول: أخذ العرض لا بشرط لا يصح حمل على موضوعه ما لم يعتبر المجموع المركب منهما شيئاً واحداً، و يعتبر الحمل بالقياس إليه، و لا خفاء في أنّا إذا قلنا: - زيد عالم أو متحرك - لم نرد بزيد المركب من الذات و صفه العلم أو الحركة، و إنّما نريد به الذات وحدها، فيمتنع حمل العلم و الحركة عليه و ان اعتبر لا بشرط.

بل التحقيق: أنّ مفاد الهيئه مفاد ذو، و لا فرق بين قولنا: ذو بياض و قولنا:

ذو مال، فكما أنّ المال إن اعتبر لا بشرط لا يصح حمله على صاحبه كذلك البياض» انتهى موضع الحاجه من كلامه زيد في علو مقامه.

..... - و محصل مرام الفصول هو: أنه لا بد في صحة حمل أحد المتغايرين حقيقه المتحددين اعتباراً من شروط ثلاثه:

أحدها: ملاحظه المتغايرين كالنفس و البدن في الإنسان شيئاً واحداً، بأن يعتبر الإنسان المركب منهما شيئاً واحداً اعتباراً مع تغاير النفس و البدن حقيقه، فالإنسان وضع لمجموع النفس و البدن المتغايرين حقيقه و المتحددين اعتباراً.

ثانيها: أخذ أجزاء الإنسان لا بشرط، كالحاظ البدن و النفس باعتبار كونهما مفادى الجسم و الناطق، إذ لحاظهما بما أنّهما مفادا البدن و النفس يوجب كونهما بشرط لا، و من المعلوم: أنّهما بهذا اللحاظ لا يقبلان الحمل.

ثالثها: اعتبار الحمل بالنسبه إلى المجموع، بأن يكون المحمول كالناطق أو الجسم محمولاً على مجموع جزئى الإنسان، هذا.

(و أمّا الثالث) و هو إشكال المصنف على الفصول الذى أشار إليه بقوله:

«و لا- يعتبر معه ملا-حظه التركيب... إلخ» فملخصه: أنه يكفى في صحة الحمل مجرد الاتحاد من وجه، و لا- يعتبر في صحته ملا-حظه المجموع أمراً واحداً، بل لحاظ التركيب بين المتغايرين مخلّ بالحمل، لأنه يوجب المغايره بين الموضوع و المحمول بالكليه و الجزئيه، مثلاً- إذا لاحظنا مجموع الناطق و الجسم شيئاً واحداً و حملنا أحدهما على الإنسان المؤلف منهما و قلنا: «الإنسان ناطق أو جسم» كان هذا الحمل نظير حمل الأجزاء على الكل، كحمل - يد - أو - رجل مثلاً على زيد، إذ المفروض كون الموضوع هو المجموع من حيث المجموع، و المحمول كل جزء من الأ-جزاء بنفسه، و الجزء بما هو جزء آب عن الحمل على الكل و على جزءٍ آخر، فلا يصح هذا الحمل، لمغايره الجزء للكل و عدم الاتحاد المصحح للحمل بينهما.

ملاحظه التركيب بين المتغيرين (١)، و اعتبار كون مجموعهما بما هو كذلك (٢) واحداً، بل (٣) يكون لحاظ ذلك (٤) مُخلاً، لاستلزامه (٥) المغايره بالجزئيه و الكليه (٦)، و من الواضح أنّ ملاك الحمل لحاظ (٧) بنحو الاتحاد بين ----- وبالجملة: فمجرد اتحاد الموضوع و المحمول وجوداً كافٍ في صحه الحمل، و لا حاجه معه إلى لحاظ المتغيرين شيئاً واحداً، بل هو قادح في الحمل، لكونه مستلزماً لحمل الجزء على الكل، و هو بمكان من الفساد.

(١). إشاره إلى أول الشروط الثلاثه المذكوره في كلام الفصول، و قد تقدمت.

(٢). أى: بما هو مجموع.

(٣). هذا هو الجواب الثانى الناظر إلى إخلال لحاظ التركيب بين المتغيرين بصحه الحمل، لاستلزامه حمل الجزء على الكل، كما عرفت فى مثل - زيد يد أو رجل مثلاً، كما أنّ الجواب الأول - و هو قوله: «و لا يعتبر معه ملاحظه التركيب» ناظر إلى عدم الحاجه فى صحه حمل المتغيرين إلى لحاظ التركيب و الوحده، و قد عرفت توضيح كلا الجوابين.

(٤). أى: التركيب و لحاظ المجموع أمراً واحداً.

(٥). هذا تعليل للإخلال المزبور أى: لاستلزام التركيب مغايره الموضوع و المحمول بالكليه و الجزئيه و هذه المغايره تمنع عن صحه الحمل كما مر تقريبه آنفاً.

(٦). حيث إنّ لحاظ تركب الإنسان مثلاً يوجب كونه كلاً، و كلُّ من الناطق و الجسم جزءاً له، و من المعلوم: مغايره الكل للجزء، و عدم صحه حمل الجزء على الكل كما عرفت آنفاً، فلحاظ التركيب مخل بالحمل، فلا يصح حمل الناطق على الإنسان فى قولنا: «الإنسان ناطق».

(٧). الظاهر زياده كلمه - لحاظ - إذ المناط فى صحه الحمل هو نفس الاتحاد

ص: ٣٣٤

الموضوع و المحمول، مع وضوح عدم لحاظ ذلك (١) فى التحديدات (٢) و سائر القضايا فى طرف (٣) الموضوعات، بل لا يلحظ فى طرفها (٤) إلاّ- نفس معانيها (٥) - بأحد أنحاءه فى الظرف الذى يضاف الحمل إليه من ذهن أو خارج كما صرّح به صاحب الفصول فى صدر عبارته المتقدمه، فإنّ الحمل تابع للاتحاد فى موطنه سواء كان ذهنياً ك - الإنسان نوع - أم خارجاً ك - الإنسان كاتب - و ليس الحمل تابعاً للحاظ الاتحاد. ثم إنّ حق العبارة أن تكون هكذا: - نحو من الاتحاد -.

(١). أى: ملاحظه المجموع أمراً واحداً، هذا إشاره إلى ردّ ما فى الفصول من اعتبار لحاظ التركيب.

و محصل الرد: أنّ هذا اللحاظ مما يكذبّه الوجدان فى القضايا الحملية مثل ما يقع فى التعريفات و غيرها، فإنّ الملحوظ فى الإنسان فى قولنا: «الإنسان ناطق» الذى جعله فى الفصول مثلاً لمتغايرى الوجود ليس إلاّ معنى بسيطاً و إن كان منحللاً بالتحليل العقلى إلى الجسم و الناطق، فلا- يلاحظ فى طرف الموضوع كالإنسان فى المثال تركيب أصلاً، و كذا لا يلاحظ التركيب فى ناحيه المحمول كالناطق فى المثال.

و بالجملة: فصحة الحمل فى جميع القضايا منوطه بالاتحاد من وجه و المتغايره من آخر من دون لحاظ تركيب فى شىء من الموضوع و المحمول.

(٢). أى: التعريفات مثل - الإنسان حيوان ناطق -.

(٣). متعلق ب - لحاظ -.

(٤). أى: الموضوعات.

(٥). أى: معانى الموضوعات و هى المعانى البسيطة المتبادره من ألفاظها، و لا بد أن تكون هى المراده، إذ لو كان الملحوظ فى طرف الموضوع أخذ المجموع من

ص: ٣٣٥

كما هو الحال في طرف المحمولات (١)، و لا يكون حملها عليها (٢) إلا بملاحظه ما هما عليه (٣) من (٤) نحو من الاتحاد مع ما هما عليه من المغايره (٥) و لو بنحو من الاعتبار، فانقذح بذلك (٦) فساد ما جعله في الفصول تحقيقاً للمقام (٧) و في - حيث المجموع واحداً - لا ذات المجموع - لزم عدم مساواه الحد التام للمحدود، لاشتمال المحدود حينئذٍ على لحاظ المجموع واحداً الذي هو جزء اعتباري زائد على الحد التام.

(١). حيث لا- يلاحظ فيها إلا صترف معاني المحمولات من دون لحاظ التركيب بين المتغايرين و اعتبار كون مجموعهما واحدا كما اعترف بذلك في الفصول.

(٢). يعنى: حمل المحمولات على الموضوعات.

(٣). ضمير التثنيه راجع إلى - الموضوعات و المحمولات - و الضمير المتصل راجع إلى - ما - الموصوله المقصود بها؛ لله لله؛ الاتحاد، يعنى: و لا يكون حمل المحمولات على الموضوعات إلا بلحاظ الاتحاد الذي هما عليه.

(٤). بيان ل - ما - الموصوله، يعنى: ما هما عليه هو نحو من أنحاء الاتحاد.

(٥). يعنى: المغايره التى هى الفارقه بين الموضوعات و المحمولات و لو كانت اعتباريه، حاصله: أن الحمل لا بد فيه من الاتحاد من وجه، لاستحاله حمل المباین على المباین، و من التغاير من وجه آخر لثلا- يلزم حمل الشىء على نفسه الذى هو عديم الفائدة.

(٦). أى: بما ذكرناه من كون مناط الحمل نحو اتحاد بين الموضوع و المحمول و مغايرتهما من وجه، و عدم إناطه الحمل بلحاظ التركيب و الوحده.

(٧). مراده بالتحقيق هو قوله: «و تحقيق المقام ان حمل الشىء على الشىء... إلى آخره».

ص: ٣٣٦

(الرابع)

(٢): لا ريب في كفايه مغايره المبدأ مع ما يجرى المشتق عليه -

(١). يعنى: غير ما ذكره المصنف من الوجهين. و موارد النظر في كلام الفصول كثيره:

أحدها: صحه الحمل في المتغايرين وجودا بمجرد لحاظ التركيب و الوحده اعتبارا، مع أنه قد ثبت اعتبار الاتحاد الوجودي، و لحاظ التركيب و الوحده لا يوجب انقلابهما عما هو عليه من التغاير الوجودي، و إن أراد تغايرهما بحسب المفهوم فلا حاجه إلى لحاظ الاتحاد بينهما في صحه الحمل.

ثانيها: جعل الناطق و الحساس من المتغايرين اعتبارا، مع أنهما من المتغايرين مفهوما و المتحددين خارجا، لما تقرر في محله من اتحاد الجنس مع النوع و كذا مع الفصل خارجا.

ثالثها: أن الحمل يقتضى التغاير الحقيقي، مع أن التغاير كذلك مانع عن صحه الحمل.

رابعها: ما أفاده أخيرا من وضع هيئه الأبيض لذي بياض، مع أنها لم توضع له لا لغه و لا عرفا، إلى غير ذلك من وجوه النظر في كلامه زيد في علو مقامه.

(٢). الغرض من عقد هذا الأمر: التعرض لكيفيه حمل ما يجرى من الصفات عليه سبحانه و تعالى، و محصل ما أفاده المصنف في ذلك هو: أن مناط صحه الحمل - كما تقدم في التنبيه السابق - هو المغايره من جهه و الاتحاد من أخرى، و عليه فيكفي في صحه الحمل مغايره الموضوع و المحمول مفهوما و اتحادهما خارجا، فلا إشكال حينئذ في صحه حمل صفاته الذاتيه عليه سبحانه و تعالى كقولنا: (الله عالم) و - قادر - و - حي - و نحو ذلك، و لا يلزم من إطلاقها عليه تعالى تجوُّز و لا نقل

مفهوماً و إن اتحداً عينا و خارجاً، فصدق الصفات مثل العالم و القادر و الرحيم و الكريم إلى غير ذلك من صفات الكمال و الجلال (١) عليه تعالى على ما ذهب إليه أهل الحق من عيَّته صفاته (٢) -أصلاً، لأنَّ هذه الصفات و إن كانت عين ذاته تعالى شأنه، لكنها مغايرة لها مفهوماً، و المغايرة المفهومية كافية في صحة الحمل و إن اتحد المفهومان مصداقاً كما هو المراد بالعينيه، حيث إنَّ مصداق مفهوم العلم عين الذات المقدسه، و يكون ما يإزاء أحدهما عين ما يإزاء الآخر.

فالمتحصل: أنَّ مناط الحمل - و هو الاتحاد الوجودي في صفات الباري تعالى مع المغايرة المفهومية - موجود، فيصح الحمل من دون لزوم المحذور الآتي في كلام الفصول إن شاء الله تعالى.

(١). صفات الجلال اصطلاحاً هي الصفات السلبية، و ليست هي عين الذات، فلعله أراد بها الصفات الجمالية.

(٢). إذ لو لم تكن صفاته عين ذاته جلّ و علا و كانت عارضه لها لزم خلوه تعالى و تقدس في مرتبه ذاته عن العلم و القدره، و لزم الجهل و العجز في ذاته عزّ و جلّ و مثله لا يليق بأن يكون أشرف الموجودات و صانعها، لإمكان وجود ما يكون في حدّ ذاته عالماً قادراً، و هو أشرف مما لا يكون كذلك، و هذا البرهان لا يقتضى إلاّ العينيه المانع عن محذور لزوم خلوه تعالى في مرتبه ذاته عن الحياه و العلم و القدره، و لا- يقتضى ذلك تفاوتاً في أوضاع الألفاظ و معانيها، لعدم ارتباطه بها، فإنَّ الأسود مثلاً إذا أطلق على الجسم المتصف بالسواد لأمر خارج عن ذاته و صدق عليه الأسود، فصدقه على نفس السواد يكون بالأولويه، لأنَّ وجدان الشيء لنفسه ضروري، و كذا في الموجود، فإنَّ صدقه على نفس

ص: ٣٣٨

يكون (١) على نحو الحقيقه، فإنّ (٢) المبدأ فيها (٣) و إن كان عين ذاته تعالى خارجا إلاّ أنّه (٤) غير ذاته تعالى مفهوما. و منه (٥) قد - الوجود أولى من صدقه على الشئ الموجود.

و الحاصل: أنّ برهان العينه لا يوجب تغيرا في وضع الألفاظ و معانيها.

(١). خبر لقوله: فصدق.

(٢). بيان للمغايره الكافيه في صحه الحمل، و حاصله: أنّ المبدأ في صفاته تعالى كالعلم و القدره و الحياه و إن كان متحدا مع الذات و جودا بحيث لا مصداق له غير الذات لكنه مغاير لها مفهوما، بداهه أنّ مفهوم العلم و هو الانكشاف غير مفهوم الواجب، و هذه المغايره تكفي في صحه الحمل، فإطلاق العالم مثلا عليه سبحانه و تعالى لا يستلزم تجوزا و لا نقلا فيه.

(٣). أي: في صفات الكمال كالعلم و القدره.

(٤). أي: المبدأ، و قد عرفت تقريب مغايرته مفهوما للذات المقدسه.

(٥). أي: و مما ذكر من كفايه التغير المفهومي بين المبدأ و المشتق ظهر فساد ما في الفصول، حيث قال فيه: «إذ الظاهر إطباق الفريقين على أنّ المبدأ لا بد أن يكون مغايرا لذى المبدأ، و إنّما اختلفوا في وجوب قيامه به و عدمه، فالوجه التزام وقوع النقل في تلك الألفاظ بالنسبه إليه تعالى» انتهى.

و حاصل كلام الفصول: أنّه - بناء على عينيه الصفات لذاته المقدسه - ترتفع المغايره المعتمده اتفاقا بين المبدأ و ذيه، فلا بد في صحه الحمل حينئذ من الالتزام بالتجوز بأن يراد بالعالم المحمول عليه تعالى غير معناه اللغوي، أو النقل بأن يكون حمله عليه سبحانه بمعنى آخر حقيقى مناسب لمعناه الأوّل، فالعالم الذي يحمل على الله تعالى غير العالم المحمول علينا.

ص: ٣٣٩

انقذح (١) ما فى الفصول من الالتزام بالنقل أو التجوز فى ألفاظ الصفات الجارىه علىه تعالى بناء على الحق من العىنيه (٢)، لعدم (٣) المغايره المعتمبره بالاتفاق (٤) -

(١). الظاهر سقوط كلمه - فساد أو ضعف - أو ما شاكلهما قبل - ما - الموصوله.

(٢). بالمعنى المتقدم وهو كون الذات المقدسه مصداقا لكل واحده من الصفات بلا تعدد و لو بالحيثيه، لا بمعنى آخر وهو: كون الذات منشأ لانتزاع الصفات عنها من دون ضم شىء إلى الذات فى انتزاعها، كما فى صفاتنا المنتزعه عن ذواتنا المتصفه بمبادئ تلك الصفات بحيث لا- تنتزع عنها إلا بضم المبادئ إلى ذواتنا، و ذلك لأن العىنيه بالمعنى الثانى تستلزم المغايره بين المنتزع عنه و المنتزع، فىكون العلم مثلا حينئذ فيه سبحانه مغايرا للذات، فلا بد من الالتزام بالعىنيه بالمعنى الأول.

(٣). تعليل للالتزام بالنقل أو التجوز.

و حاصله - كما عرفت -: ارتفاع المغايره المعتمبره بالاتفاق بين المبدأ و ذيه بناء على عىنيه الصفات لذاته المقدسه، فلا بد حينئذ من الالتزام بالتجوز أو النقل فى الصفات الجارىه علىه تعالى.

(٤). و هو الاتفاق الذى ادعاه صاحب الفصول (قده) فى عبارته المتقدمه

«-»

. (-). قد استدل للفصول بوجه:

(الأول): ما استدل به نفسه فى عبارته المتقدمه و هو: اتفاق العلماء على اعتبار التغير الوجودى. و فيه أولا: منع تحققه.

و ثانيا: ان اتفاق العلماء بما هم علماء لا بد أن يكون فى الأحكام الفرعيه، إذ لا دليل على اعتباره فى غيرها، و مع الشك فى الحجيه لا يصح التمسك به.

ص: ٣٤٠

و ذلك (١) لما عرفت من كفايه المغايره مفهوما، و لا اتفاق على اعتبار -

(١). بيان لفساد كلام الفصول الّذى انقدح مما ذكره المصنف من كفايه التغير المفهومى بين المبدأ و الذات، و عدم برهان على التغير الوجودى بينهما، و هذا مراده بقوله: «و لا اتفاق» إذ مورد اتفاقهم هو المغايره المفهوميه. و ثالثا: إنّ المبحوث عنه هو الوضع، و اتفاق العلماء لا يكشف عن ذلك و لا يثبتته.

(الثانى): أنّه لا إشكال فى كون المبدأ عينا فى الواجب و زائدا فى الممكن فهما متباينان، فلا يمكن انتزاع مفهوم واحد منهما وضع له لفظ المشتق. و فيه:

أنّ الموضوع له فى لفظ المشتق كسائر الألفاظ هو نفس المفهوم لا وجوده، و من المعلوم اتحادهما فيه، و المغايره إنّما تكون فى الوجود، حيث إنّ المبدأ فيه تعالى عين ذاته و فى الممكن غير ذاته، و هذا التغير لا- يوجب التباين المطلق حتى لا- يكون جامع بين صفاته سبحانه و تعالى و صفاتنا.

(الثالث): أنّ المتبادر إلى الذهن من المشتق هو الذوات المتلبسه بالمبادئ التى لا تكون عينا لها، فالموضوع له فى المشتق هو هذا المعنى المنسب إلى الذهن، و من المعلوم أنّه ينافى العينيه، فلا بد من التصرف فى معانى الصفات الجاربه عليه تعالى شأنه. و فيه منع، بل المتبادر هو الذوات المتلبسه بالمبادئ على الإطلاق، و ليس المتبادر خصوص الذوات المتلبسه بالمبادئ التى لا تكون عينا لها، نعم لا ينتقل العرف إلى المصداق الّذى يكون المبدأ عينه وجودا، لكن نظرهم حجه فى تشخيص المفهوم دون المصداق، لما ثبت من أنّ موضوع الآثار و مهبط الأحكام هو مفاهيم الألفاظ المأخوذه فى حيز الخطابات، فلا تترتب الأحكام و الآثار على ما لا يكون مصداقا لتلك المفاهيم حقيقه، و إنّما يكون مصداقا لها بضرب من العنايه و التنزيل، إذ المفروض عدم انطباق المفهوم - الّذى هو الموضوع - عليه.

ص: ٣٤١

غيرها (١) إن لم نقل بحصول الاتفاق على عدم اعتباره (٢) كما لا يخفى، وقد عرفت (٣) ثبوت المغايره كذلك (٤) بين الذات و مبادئ الصفات.

(الخامس) (٥)

: أنه وقع الخلاف بعد الاتفاق على اعتبار المغايره كما عرفت -

(١). أى: غير المغايره المفهوميه.

(٢). أى: عدم اعتبار غير المغايره من حيث المفهوم.

(٣). يعنى: فى أول هذا الأمر.

(٤). أى: مفهوما.

(٥). الغرض من عقد هذا الأمر: إثبات اعتبار قيام المبدأ بالذات حقيقه فى صحه حمل المشتق و جريه عليها على وجه الحقيقه، بعد ما تقدم آنفا من اعتبار المغايره بين الذات و المبدأ، خلافا لمن لم يعتبر قيام المبدأ بالذات فى إطلاق المشتق عليها حقيقه، و لا بأس بالإشاره إلى ما نسب إلى ظاهرهم من الأقوال و هى أربعه:

الأول: اعتبار القيام بمعنى الحلول و هو المنسوب إلى الأشعري.

الثانى: عدم اعتبار القيام، لوجه:

منها: إطلاق الضارب و المؤلم - بالكسر - على الفاعل مع قيام الضرب و الإيلام بالمفعول و هو المضروب و المؤلم - بالفتح -، و إطلاق الخالق و المتكلم على الله تعالى مع قيام مبدئهما بغيره من المخلوق و الجسم.

و منها: إطلاق الصفات الذاتيه الجاريه على الله تعالى مع كون مبادئها عين الذات فكيف يتصور القيام؟ و منها: إطلاق اللابن و التامر و غيرهما مما كان المبدأ فيه ذاتا.

الثالث: ما عن ظاهر الفصول من اعتبار القيام بالمعنى الأعم من الحلول و الصدور فيما لم يكن المبدأ ذاتا و عدم اعتباره فيه، و لذا التزم بصدق القيام فى

بين المبدأ و ما يجرى عليه المشتق فى اعتبار قيام المبدأ به فى صدقه على نحو الحقيقه، و قد استدللّ من قال بعدم الاعتبار بصدق الضارب و المؤلم مع قيام الضرب و الألم بالمضروب و المؤلم - بالفتح -، و التحقيق: أنه لا ينبغى أن يرتاب من كان من أولى الأبواب فى أنه يعتبر فى صدق المشتق على الذات و جريه عليها (١) من التلبس بالمبدأ بنحو خاص على اختلاف أنحاءه (٢) الناشئه (٣) من اختلاف المواد (٤) تاره، و اختلاف - الأمثله الأربعة المتقدمه فى الوجه الأول و هى الضارب و المؤلم و الخالق و المتكلم، و التزم فى الصفات الذاتيه بالنقل أو التجوز و صرح بعدم اعتبار القيام فى اللابن و أمثاله.

الرابع: ما اختاره المصنف من اعتبار القيام بمعنى التلبس الذى يختلف باختلاف هيئات المشتق من اسمى الفاعل و المفعول و غيرهما كاختلافه باختلاف المواد كما سيأتى بيانه عند شرح كلام المصنف (قده).

(١). أى: جرى المشتق على الذات.

(٢). أى: أنحاء التلبس.

(٣). صفه ل - أنحاءه -.

(٤). فتاره يكون المبدأ لازماً للذات، و حينئذ يكون القيام حلولياً كالمرض و الجوع و الشجاعه.

(و أخرى) يكون صادراً عنها كالإعطاء و الضرب و الإيلام، فيكون القيام صدورياً.

(و ثالثه) يكون منتزعا عنها بأن تكون الذات منشأ لانتزاع المبدأ عنها مفهوماً مع كونه عينها وجوداً كالعلم و القدره و الحياه بالنسبه إليه سبحانه و تعالى.

ص: ٣٤٣

الهيئات (١) أخرى من (٢) القيام صدورا (٣) أو حلولا (٤) أو وقوعا عليه (٥) أو فيه (٦) أو انتزاعه عنه (٧) مفهوما مع اتحاده معه خارجا كما في صفاته تعالى -

(١). كاسمى الفاعل و المفعول و غيرهما من هيئات المشتقات، فإنّ قيام الضرب بالضارب صدورى و بالمضروب وقوعى.
(٢). بيان لنحو خاص.

(٣). كالإعطاء و الضرب، فإنّ قيامهما بالفاعل صدورى.

(٤). كالمرض و الموت، و القيام الصدورى و الحلولى ناشئان عن اختلاف المواد كما عرفت.

(٥). كالضرب و الإيلاء بالنسبة إلى المفعول، فإنّ قيامهما بالمضروب و المؤلم - بالفتح - وقوعى، و هذا من اختلاف الهيئه و كذا الوقوع فيه.

(٦). كمجلس و مسجد و غيرهما من أسماء الزمان و المكان.

(٧). أى: انتزاع المبدأ عن الذات مفهوما مع اتحاده معها عينياً،، لله لله؛ كمفهوم العالم و القادر مثلا، فإنّهما ينتزعان عن نفس ذاته تعالى بلا ضمّ ضميمه معها، فذاته جلّ شأنه باعتبار أنّها علم ينتزع عنها مفهوم العالم، و باعتبار أنّها قدره ينتزع عنها مفهوم القادر.

و الحاصل: أنّ مفاهيم الصفات الجارية عليه سبحانه و تعالى كالعالم و القادر و الحى لا تنتزع إلاّ عن نفس ذاته المقدسه، و ليست كالصفات الجارية علينا، فإنّ مفهوم العالم مثلا ينتزع عن ذواتنا المتلبسه بالإدراك، و بدون التلبس به لا يطلق عليها العالم، لعدم كفايه مجرد الذات فى انتزاع مفهوم العالم، بل لا بد من ضم ضميمه معها.

ص: ٣٤٤

على ما أشرنا إليه آنفاً (١)، أو مع (٢) عدم تحقق إلاّ - للمنتزع عنه كما فى الإضافات و الاعتبارات التى لا تحقق لها، و لا يكون بحذائها فى الخارج شىء، و تكون من الخارج -

(١). يعنى: فى الأمر المتقدم.

(٢). معطوف على قوله: مع اتحاده.

و حاصله: أنّ الأمر المنتزع عن غيره تاره يكون له وجود فى الخارج كالعلم المنتزع عن ذات البارى عزّ اسمه، فإنّ المبدأ - أعنى العلم - عين الذات، و أخرى لا- يكون له وجود فى الخارج، بل الوجود إنّما يكون لمنشأ الانتزاع كالإضافات التى لا وجود لها فى الخارج، نظير الأبوة التى لا وجود لها فى الخارج، و إنّما الموجود فيه هو الشخص الذى خلق من مائه غيره، و كذا الزوجيه و الملكيه و غيرهما من الاعتبارات التى لا يحاذيها شىء فى الخارج.

فالمتحصل: أنّ واجديّه الذات للمبدأ تتصور على وجوه:

الأول: أن تكون بنحو الصدور كالمعطى و الناصر.

و الثانى: أن تكون بنحو الحلول كالمريض و الأسود و الأبيض.

و الثالث: أن تكون بنحو الانتزاع كالزوج و الحر و الرق و نحوها ممّا يكون المبدأ فيها منتزعاً عن الذات و ممّا لا وجود له فى الخارج كالزوجيه و الحره و الرقيه و نحوها من الاعتبارات.

و الرابع: أن تكون بنحو العينه كما فى صفاته تعالى، فإنّ المبدأ كالعلم و القدره و الحياه عين الذات المقدسه، و وجدان الذات لها بنحو العينه و إن كان خارجاً عن المتفاهم العرفى، لكنه لا؛ -- لله لله؛ يقدر بعد كونه من التلبس الحقيقى بنظر العقل، فإنّ العرف إنّما يتبع نظره فى المفاهيم لا فى تطبيقاتها على مصاديقها.

ص: ٣٤٥

المحمول (١) لا المحمول بالضميمه، ففي صفاته الجاربه عليه تعالى يكون المبدأ مغايراً له مفهوماً و قائماً به عيناً، لكنه (٢) بنحو من القيام، لا (٣) بأن يكون هناك اثنييه و كان ما بحذاءه (٤) غير الذات، بل (٥) بنحو الاتحاد و العينيه -

(١). قد حكى بعض أجه تلامذه المصنف (قدهما) أنه قال الماتن في درسه الشريف: «إنّ المراد بالخارج المحمول هو العارض الاعتبارى كالزوجيه و نحوها، و بالمحمول بالضميمه: العارض المتأصل كالسواد و البياض، و وجه تسميه الأوّل بالخارج المحمول هو كونه خارجاً عن الشىء و محمولاً- عليه، و الثانى بالمحمول بالضميمه لكونه محمولاً بضمّ ضميمه على شىء كحمل السواد على غيره، فإنّه لا يحمل عليه إلا بضم ضميمه فيقال: الجسم ذو سواد» هذا توضيح ما نقل عن المصنف (قده). و كيف كان فلا يعتبر فى اتصاف الذات بالمبدأ وجود المبدأ فى الخارج، فإنّ المغايره المفهوميه بينهما كافيه فى صحه قيام المبدأ بها سواء كان للمبدأ وجود مستقل كالأعطاء و القيام و الجلوس و نحوها، أم كان وجوده عين وجود الذات كصفات البارى تعالى على ما عرفت آنفاً.

(٢). يعنى: لكن القيام الّذى يكون بنحو العينيه نحو خاص من القيام و ليس كسائر موارد قيام المبدأ بالذات مما يكون بينهما اثنييه كما ربما يكون المنساق من قيام شىء بشىء التعدد و الإثنييه.

(٣). يعنى: لا القيام المشهورى بأن يكون هناك اثنييه.

(٤). يعنى: ما بحذاء المبدأ، و غرضه: بيان لازم الإثنييه و هو كون ما يازاء المبدأ غير الذات كصفات المخلوق، فإنّ العلم فيهم هو الصوره الحاصله مثلاً، و هى غير الذات القائمه بها تلك الصوره.

(٥). تفسير لقوله: «بنحو من القيام» يعنى: هذا القيام يكون بنحو الاتحاد و العينيه بحيث يكون ما بحذاء المبدأ كالعلم و القدره عين الذات.

ص: ٣٤٦

و كان ما بحذائه (١) عين الذات، و عدم اطلاع العرف على مثل هذا التلبس (٢) من الأمور الخفيه لا يضر بصدقها (٣) عليه تعالى على نحو الحقيقه إذا كان لها (٤) مفهوم صادق عليه تعالى حقيقه و لو (٥) بتأمل و تعمُّل من العقل، و العرف (٦) إنّما يكون مرجعا في تعيين المفاهيم لا في تطبيقها على مصاديقها.

(و بالجملة) يكون مثل العالم و العادل و غيرهما من الصفات الجاربه عليه تعالى -

(١). أى: ما بحذاء المبدأ.

(٢). يعنى: التلبس الذى يكون بنحو العينه و هو أتم أفراد التلبس.

(٣). أى: بصدق الصفات الجاربه عليه تعالى على نحو الحقيقه، و وجه عدم المضريه هو: وجود مناط الصدق أعنى صدق الصفات على الذات المقدسه واقعا، فلا يقدح فى صدقها عدم اطلاع العرف على مثل هذا التلبس، لعدم إحاطته بجميع مصاديق المبدأ، و من المعلوم عدم مرجعيه العرف فى تطبيق المفاهيم على مصاديقها، و إنّما هو مرجع فى تشخيص المفاهيم.

(٤). أى: للصفات.

(٥). يعنى: و لو كان صدق المفهوم العرفى من الصفات على الذات و انطباقه عليها بنظر العقل المدرك للتلبس بنحو العينه دون نظر العرف غير المدرك له، فإنّ الصدق و الحمل بنظر العقل ثابت للمغايره المفهوميه الكافيه فى صحه الحمل و للاتحاد بنحو العينه الذى يدركه العقل دون العرف.

(٦). هذا وجه لعدم مضريه خفاء التلبس بنحو العينه على العرف بصدق الصفات العليا عليه جلّ و علا، و حاصل هذا الوجه: أنّ العرف ليس مرجعا فى التطبيقات، و إنّما هو مرجع فى تمييز المفاهيم العرفيه و الإحاطه بحدودها، و أمّا بعد تمييزها فلا يرجع إليه فى تطبيقها على مصاديقها.

ص: ٣٤٧

و على غيره جاريه عليهما (١) بمفهوم واحد و معنى فارد و إن اختلفا فيما يعتبر فى الجرى من (٢) الاتحاد و كيفية التلبس بالمبدأ، حيث إنه (٣) بنحو العينيه فيه تعالى، و بنحو الحلول أو الصدور فى غيره، فلا (٤) وجه لما التزم به فى الفصول من نقل الصفات الجاريه عليه تعالى عما (٥) هى عليها من المعنى (٦) كما لا يخفى، كيف (٧) و لو كانت بغير معانيها العامه جاريه عليه تعالى كانت صرف لقلقه اللسان -

(١). أى: على البارى تعالى و غيره، فإنّ العالم مثلا- بما له من المفهوم يجرى عليه سبحانه و تعالى و على المخلوق، فجريانه عليهما بوزان واحد.

(٢). بيان ل - ما - فى قوله: «فيما يعتبر» يعنى: لا تفاوت بين الخالق و المخلوق فى جريان الصفات عليهما إلاّ فى كيفية التلبس و نحو الاتحاد، حيث إنّ التلبس بالمبدأ فى البارى عزّ اسمه يكون بنحو العينيه، و فى غيره يكون بنحو آخر من الحلول أو الصدور أو الانتزاع أو غيرها.

(٣). أى: الاتحاد و التلبس.

(٤). هذا متفرع على ما ذكره من كون صفاته تعالى كصفاتنا من غير تفاوت بينهما إلاّ فى كيفية التلبس و الاتحاد، فالعالم مثلا - بما له من المفهوم - يحمل على الواجب و الممكن من دون حاجه إلى تصرف فيه بنقل أو تجوز إذا جرى عليه تعالى شأنه كما ذهب إليه فى الفصول، و قد تقدم كلامه فى الأمر الرابع، فلاحظ.

(٥). أى: عن المعنى الذى تكون الصفات عليه.

(٦). الأولى أن يقال: «من المعانى» ليوافق ضمير - عليها - أو يقال:

- عليه - بتذكير الضمير.

(٧). يعنى: كيف يكون لما التزم به فى الفصول من النقل وجه؟ و الحال أنّه لو كانت الصفات بغير معانيها العامه للواجب و الممكن جاريه عليه تعالى شأنه لزم

ص: ٣٤٨

و ألفاظ بلا معنى، فإن (١) غير تلك المفاهيم العامه الجاربه على غيره تعالى غير مفهوم و لا معلوم إلا بما يقابلها، ففي مثل ما إذا قلنا: «أنه تعالى عالم» إما أن نعني أنه من ينكشف لديه الشئ ء فهو ذاك المعنى العام (٢)، أو أنه مصداق لما يقابل ذاك المعنى (٣) فتعالى عن ذلك علوا كبيرا، وإما (٤) أن لا نعني شيئا أن تكون صرف لقلقه اللسان.

و ملخص هذا الإشكال الذي أورده المصنف على الفصول هو: أن الصفات الجاربه على الباري جل و علا إن انسلخت عن معانيها العامه الشامله للواجب و الممكن لزم أحد المحذورين اللذين لا سبيل إلى الالتزام بهما.

تقريبه: أنه إذا قلنا: «اللّه تعالى عالم» و لم نرد به مفهومه العام و هو من انكشف لديه الشئ ء - فإن أردنا به ما يقابله لزم الجهل في حقه عز و جل تعالى اللّه عن ذلك علوا كبيرا، و إن لم نرد به معنى لزم أن يكون قولنا: «اللّه عالم» لقلقه اللسان. و بالجملة: يلزم الجهل فيه سبحانه و تعالى، أو كون التلطف بصفاتة الجاربه عليه صرف اللفظ من دون إرادته معنى لها، و كلا المحذورين باطل، فلا محيص عن إرادته المعاني العامه من الصفات لثلا يلزم الجهل و العجز و نحوهما فيه تعالى، و لا لقلقه اللسان.

(١). هذا شروع في بيان المحذورين المتقدمين.

(٢). أي: الشامل للواجب و الممكن، و حينئذ لا يلزم شئ من المحذورين.

(٣). و المقابل للانكشاف الذي هو معنى العلم عدم الانكشاف المعبر عنه بالجهل، فمعنى العالم حينئذ هو الجاهل، و هل يمكن التفوه به؟

(٤). معطوف على قوله: «إما أن نعني» و هو بيان للمحذور الثاني أعني كون الصفات الجاربه عليه تعالى ألفاظا بلا معنى.

فتكون كما قلناه من كونها صرف اللقلقه و كونها (١) بلا معنى كما لا يخفى

(«-»)

(و العجب) أنه (٢) جعل ذلك (٣) عله لعدم صدقها (٤) فى حق غيره، و هو كما ترى (٥). و بالتأمل فيما -

(١). أى: الصفات بلا معنى، و ضمير - كونها - المتقدم يرجع إلى - الصفات - أيضا.

(٢). يعنى صاحب الفصول.

(٣). أى: النقل، حيث قال فى الفصول بعد عبارته المتقدمه فيما يتعلق بالأمر الرابع ما لفظه: «و لهذا لا تصدق فى حق غيره» - انتهى - و غرضه: أن المشتق بذلك المعنى الذى يصدق عليه سبحانه و تعالى لا يصدق على غيره، بل صدقه على غيره جلّ و علا يكون بنحو الإثنيه، لا الاتحاد و العينيه.

(٤). أى: الصفات، فإنها لا تصدق فى حق غير البارى تعالى بذلك المعنى.

(٥). هذا ردّ على الفصول المنكر لصدق الصفات - كالعالم و القادر و نحو ذلك - على المخلوق بالمعنى الذى تطلق عليه جل شأنه. (-). الإنصاف عدم ورود شىء من المحذورين اللذين ذكرهما المصنف (قده) على صاحب الفصول (ره) أصلا، لأنه اعتبر فى قيام المبدأ بالذات الجامع بين الحلولى و الصدورى، و لما كان هذا السنخ من القيام ممتنعا فيه سبحانه و تعالى التزم الفصول بالنقل أو التجوز بمعنى إرادته معنى من العلم و القدره مثلا يكون عين ذاته عزّ و جلّ و لا يكون زائدا عليها، كما يكون زائدا فى الممكن.

فجواب الفصول حيثئذ بلزوم الجهل أو كون الصفات لقلقه اللسان غير مناسب، بل جوابه عدم انحصار قيام المبدأ بالذات بالصدورى و الحلولى، و أنّ التلبس به بنحو العينيه أيضا نحو قيام، فتدبر.

ص: ٣٥٠

ذكرنا (١) ظهر الخلل فيما استدل من الجانبين (٢) و المحاكمة (٣) بين الطرفين، فتأمل (٤). --و حاصل الرد هو: أنّ جرى المشتق على الله تعالى ليس إلا كجره علينا، لما نرى من عدم إعمال عنايه في إطلاق المشتق عليه عزّ و جل بل معنى المشتق على كل تقدير واحد، و جريه على كل من الواجب و الممكن يكون على نهج واحد من دون تفاوت بينهما إلا في كيفية التلبس كما عرفت.

(١). من اعتبار قيام المبدأ بالذات بأحد أنحاءه في صدق المشتق على نحو الحقيقة.

(٢). أى: المثبتين لاعتبار قيام المبدأ بالذات من دون واسطه في العروض في صدق المشتق على نحو الحقيقة، و النافين لذلك، و قد ظهر خلل أدله الطرفين من التحقيق الذي أفاده المصنف بقوله: «و التحقيق أنّه لا ينبغي أن يرتاب من كان من أولى الأبواب... إلخ».

(٣). معطوف على - الخلل - تقريب المحاكمة بنحو يكون النزاع لفظيا هو أن يقال: إنّ مراد القائلين بالاعتبار هو التلبس بأى نحو من أنحاءه المتقدمه، و مراد القائلين بعدم اعتباره هو: عدم اعتباره بمعنى خاص و هو الحلول، فلا نزاع حينئذ، لأنّ المنفى هو خصوص القيام الحلولى و المثبت هو القيام فى الجملة.

(٤). لعله إشاره إلى ضعف المحاكمة، و أنّ النزاع معنوى، لأنّ من المثبتين من يعتبر القيام الحلولى بالخصوص كالأشعري، و لذا التجئوا إلى إثبات الكلام النفسى لثلا- يلزم كونه تعالى شأنه محلا للحوادث، إذ الكلام بمعناه المعروف من الحوادث، و القيام الحلولى يستلزم كون ذاته المقدسه محلا لها، فالترموا بأنّ المراد بالكلام فى قولنا: «الله تعالى متكلم» معنى قديم بالذات.

ص: ٣٥١

: الظاهر أنه لا يعتبر في صدق المشتق و جريه على الذات حقيقه التلبس بالمبدأ حقيقه بلا واسطه فى العروض (١) كما فى الماء الجارى، بل يكفى التلبس به (٢) و لو مجازا، و مع هذه الواسطه (٣) كما فى الميزاب الجارى

(-)

فإسناد -

(١). غرضه من عقد هذا الأمر هو: أن صدق المشتق على نحو الحقيقه لا يتوقف على كون إسناد المبدأ إلى الذات حقيقيا كما فى - الماء جار -، حيث إن إسناد الجريان إلى الماء حقيقى و إسناد إلى ما هو له كما هو واضح، بل (لو كان) إسناد المبدأ إلى الذات مجازيا و إلى غير ما هو له كما فى قولنا: «الميزاب جار» و «جالس السفينه متحرك»، حيث إن إسناد الجريان إلى الميزاب و الحركه إلى جالس السفينه مجازى، لكونه إسنادا إلى غير ما هو له (لما كان) مضرا بصدق المشتق على الذات حقيقه و إن كان إسناد المبدأ مجازا، و إنما المضرّ هو المجاز فى الكلمه، لكون اللفظ حينئذ مستعملا فى غير الموضوع له، بخلاف المجاز فى الإسناد، فإن الألفاظ مستعمله فى معانيها الحقيقه، و المجازيه إنما تكون فى الإسناد، و هى لا توجب المجاز فى الكلمه، فالمشتق مثل المتحرك و الجارى فى المثالين المذكورين قد استعمل فى معناه الموضوع له.

(٢). أى: بالمبدأ و لو مجازا فى الإسناد خلافا للفصول، حيث اعتبر فى صدق المشتق الإسناد الحقيقى.

(٣). أى: الواسطه العروضيه. (-). فى كون الماء واسطه عروضيه لاتصاف الميزاب بالجريان إشكال، لأن ضابط ذلك كما قيل هو: أن يكون الواسطه عرضا لذيها كالحركه المعروضه للشده و السرعه، إذ يصح حينئذ أن يقال: «الجسم شديد أو سريع بواسطه الحركه» لأن عارض العارض عارض، و هذا بخلاف العارض لشيء مبين، كعروض الجريان

ص: ٣٥٢

الجريان إلى الميزاب و إن كان إسنادا إلى غير ما هو له و بالمجاز إلا أنه (١) في الإسناد لا في الكلمة، فالمشتق في مثل المثال بما هو مشتق (٢) قد استعمل في معناه الحقيقي (٣) و إن كان مبدؤه مسندا إلى الميزاب بالإسناد المجازي، و لا منافاه بينهما (٤) أصلا كما لا يخفى، و لكن ظاهر الفصول بل -

(١). أى: إلا أن المجاز في الإسناد كما عرفت في المثالين المتقدمين.

(٢). يعنى: كما هو مفروض البحث، حيث إن المبحوث عنه في مبحث المشتق هو وضع هيئته لخصوص حال التلبس أو الأعم، و أمّا كيفية ثبوت المبدأ للذات و أنّها بنحو الحقيقيه في الإسناد أم المجاز فيه فهي خارجه عن حريم هذا البحث.

(٣). و هو ذات ثبت له الجرى مثلا- على القول بالتركيب و إن كان مبدؤه و هو الجرى مسندا إلى الميزاب بالإسناد المجازي، نظير إسناد الإنبات إلى الربيع مع استعمال الألفاظ في معانيها الحقيقيه و عدم لزوم مجاز في الكلمة، بل المجاز إنما هو في الإسناد أى إسناد الإنبات إلى الربيع، حيث إنّ المنبت للبقل حقيقه هو الله تعالى شأنه لا الربيع، ففي مثال - الميزاب جار - لم يستعمل المشتق و هو - جار - إلا في ذات ثبت له الجرى و هو المعنى الحقيقي للمشتق، إلا أنّ ثبوت الجريان للميزاب يكون بنحو المجاز في الإسناد، فلا يلزم المجاز في الكلمة أصلا.

(٤). أى: بين استعمال المشتق في معناه الحقيقي و بين الإسناد المجازي كما عرفت في مثال - أنبت الربيع البقل - في استعمال الألفاظ في معانيها الحقيقيه مع لزوم المجاز في الإسناد. للماء المباين للميزاب، فلا يعد الجريان وصفا للميزاب لا بلا واسطه و لا معها، و لكن يصح إسناد الجريان إلى الميزاب مجازا، و بهذا الاعتبار يصير الميزاب متلبسا بالجريان بلا واسطه في العروض.

ص: ٣٥٣

صريحه (١) اعتبار الإسناد الحقيقي في صدق المشتق حقيقه، و كأنه من باب الخلط (٢) بين المجاز في الإسناد و المجاز في الكلمه و هذا (٣) هاهنا (٤) محل الكلام بين الأعلام و الحمد لله و هو خير ختام. -

(١). حيث قال فيه: «و إنما قلنا: من دون واسطه في المقام احترازا عن القائم بواسطه» انتهى، فإن قيام الجريان بالميزاب يكون بواسطه الماء و هي الواسطه في العروض.

(٢). هذا الخلط مبنى على أن يكون مراد الفصول من الصدق استعمال المشتق في معناه، إذ لا يعتبر حينئذ التلبس بالمبدأ حقيقه، بخلاف الإسناد الحقيقي، فإنه يعتبر فيه التلبس بالمبدأ حقيقه، فوقع خلط بين الاستعمال الحقيقي و الإسناد الحقيقي، و المراد بالخلط: أن الفصول اعتبر التلبس الحقيقي بالمبدأ في مقام الاستعمال مع أن ذلك غير معتبر فيه، بل التلبس الحقيقي معتبر في الإسناد الحقيقي.

(٣). يعنى: و المجاز في الكلمه لا المجاز في الإسناد، و هذا لا يستلزم المجاز في الكلمه.

(٤). يعنى: في مبحث المشتق

(-)

(-). لا يخفى أن هنا مقامين:

أحدهما استعمال اللفظ - أى المشتق - في معناه الموضوع له.

ثانيهما تطبقه على موضوعه كحمل الجارى و جريه على الميزاب في قولنا:

«الميزاب جار» و يعبر عن الأوّل بالاستعمال و عن الثانى بالإسناد تاره و الصدق أخرى، فان كان نزاعهما في الأوّل فالحق مع المصنف، لعدم استلزام المجاز في الإسناد و التطبيق للتجوز في كلمه المشتق، إذ يمكن أن يكون الاستعمال في المعنى

ص: ٣٥٤

الحقيقى مع كون الإسناد مجازياً، و ان كان نزاعهما فى الثانى فالحق مع الفصول، إذ لا شك فى إناطه كون إسناد المشتق إلى شىء على وجه الحقيقه بتلبس ذلك الشىء بالمبدإ حقيقه، كإسناد الجريان إلى الماء، فإنّ تلبس الماء حقيقه بالجريان يوجب كون إسناده إليه على سبيل الحقيقه. و ظاهر كلام الفصول هو الثانى، لتعبيره بالصدق الظاهر فى الانطباق و الإسناد، و المصنف لمّا حمل كلام الفصول على الأوّل - أعنى الاستعمال - أورد عليه بما ذكره، لكن الإنصاف ظهور عبارته الفصول فى الثانى أعنى الإسناد، فلا يرد عليه ما أفاده المصنف.

و بالجملة: فإيراد المصنف وارد على الفصول إن أراد الاستعمال، لكنه خلاف ظاهر عبارته كما عرفت، و غير وارد عليه إن أراد الإسناد كما هو ظاهر عبارته.

و المتحصل: أنّ الاستعمال غير الإسناد، و المجاز فى الثانى لا يستلزم المجاز فى الأوّل، و الاستعمال الحقيقى لا يتوقف على التلبس بالمبدإ حقيقه، بخلاف الإسناد الحقيقى، فإنّه يتوقف على ذلك، و لا ينبغى الإشكال حينئذٍ، فالحق أنّ الفصول لم يخلط بين الاستعمال و بين الإسناد، فلاحظ و تأمل.

و كيف كان، فلا إشكال فى أنّ الإسناد الحقيقى منوط بكون الموضوع متلبساً بمبدإ المشتق حقيقه، هذا.

(تذييل) يتضمن أمرين:

الأوّل: أنّه هل يكون بحث المشتق من المسائل الأصوليه أم لا؟ كما هو قضيه تعرضهم له فى المقدمه دون المقاصد.

الثانى: أنه هل يترتب على هذا المبحث ثمره عمليه أم لا؟.

(أمّا الأوّل) فحاصل الكلام فيه: أنّهم لم يذكروا بحث المشتق في المقاصد بل ذكروه في المقدمة نظراً إلى خروجه عن المقاصد، لعدم انطباق ضابط المسألة الأصولية عليه، حيث إنّها كبرى لقياس ينتج حكماً كلياً فرعياً كقولنا: «صلاه الجمعة ما أخبر بوجوبه العادل، وكلّما كان كذلك فهو واجب»، أو «هذا ما علم سابقاً بوجوبه و شك فيه لاحقاً و كلما كان كذلك فهو واجب»، أو «هذا مما لم يرد على حرمة أو وجوبه بيان، و كلّما كان كذلك فهو مما لا حرج فيه عقلاً»، و هذا الضابط لا ينطبق على المشتق، إذ شأنه إحراز موضوع الحكم لا نفسه. و هذا بخلاف مباحث العام و الخاصّ و المطلق و المقيد، فإنّ نتيجة هذه المباحث على ما أفاده شيخنا الأستاذ (قده): «و إن لم تكن استنباط ذات الحكم، و لكن من المعلوم أنّه يستفاد منها كيفية تعلق الحكم بموضوعه، كما أنّ مبحث المفاهيم أيضاً موضوع لبيان سنخ إناطه الحكم بشىء، فهو أيضاً من أنحاء وجود الحكم و ثبوته، و هذا بخلاف المسائل الأدبية، فإنّها ربما تقع في طريق استنباط موضوع الحكم بلا نظر فيها أصلاً إلى كيفية تعلق حكمه. و من هذا البيان ظهر أيضاً وجه خروج المشتق من المسائل، إذ شأنه ليس إلّا إحراز موضوع الحكم لا نفسه، لا بذاته و لا بكيفية تعلقه بموضوعه. و من هنا ظهر أيضاً وجه خروج مسائل علم الرّجال عن المسائل الأصولية، لكونها أيضاً كمبحث المشتق و سائر العلوم الأدبية واقعه في طريق استنباط الموضوع، لا- نفس الحكم، و لا- لكيفية تعلقه بموضوعه، بل شأنه إثبات موضوع الحكم محضاً من كون السند موثقاً به كى يشمل أدله التعبد به» انتهى

موضع الحاجة من كلام شيخنا المحقق العراقي قدس سره.

أقول: أما جعل المسألة الأصولية كبرى لقياس الاستنباط، ففيه:

أنه لا يخلو عن مسامحة، فإنّ خبر الثقة مثلاً إنّما يكون مسأله أصوليه باعتبار حجّيته، فالمسألة الأصوليه هي مجموع الموضوع و المحمول - أعني قولنا: خبر الثقة حجه - لا الموضوع فقط و هو خبر الثقة، و من المعلوم: أنّ المجموع لا يقع كبرى لقياس الاستنباط، بل الواقع كبرى له هو نفس الخبر كما عرفت في مثال وجوب صلاه الجمعة، و المسألة الأصوليه تكون برهاناً على كبرى قياس الاستنباط، فلعلّ الأولى تعريف المسألة الأصوليه بأنّها هي التي تكون دليلاً على كبرى قياس نتيجته حكم كلي فرعي، و لعلّه يرجع إلى ذلك ما في بعض الكلمات من «أنّ المسائل الأصوليه عبارته عن المبادئ التصديقيه للمسائل الفقهيّه» انتهى.

و أمّا إخراج مبحث المشتق عن المسائل الأصوليه بيان: أنّ شأنه ليس إلاّ إحراز موضوع الحكم لا نفسه لا بذاته و لا بكيفيه تعلقه بموضوعه، ففيه:

أنّه بعد البناء على تعميم الحكم المستنبط من المسألة الأصوليه لذاته و لكيفيه تعلقه بموضوعه لا يبقى فرق بين المشتق و بين العام و الخاصّ و المطلق و المقيد، ضروره أنّ العام كما يتضمن كيفيه تعلق الحكم و هي تشريعه على وجه العموم، و المطلق يتضمن ثبوت الحكم مستمراً و غير مقيد بحال دون حال كما هو شأن الإطلاق الأحوالي و الأزمانى، كذلك المشتق، فإنّه يدلّ على ثبوت الحكم منوطاً ببقاء المبدأ - بناءً على وضعه للأخص - و ثبوته مستمراً بناءً على وضعه للأعم، فالمشتق دخيل فى كيفيه تعلق الحكم بموضوعه كدخل العام و الخاصّ و أضرابهما فى كيفيه تعلق الحكم بموضوعه

فتلخص مما ذكرناه أمران:

الأول: أنّ المسألة الأصولية عبارته عن دليل كبرى قياس استنباط الحكم الكلى الفرعى.

الثانى: أنّ بحث المشتق - بناءً على تعميم الحكم المستنبط من المسألة الأصولية وشموله لكيفية تعلقه بموضوعه - يندرج فى المسائل الأصولية، فينبغى إدراجه فى مقاصد الفن لا ذكره فى مقدمته.

(و أما الأمر الثانى) فمحصله: أنه قيل بترتب الثمره على بحث المشتق فى موارد:

أحدها: كراهه البول تحت الشجره التى لا ثمره لها فعلاً مع كونها ذات ثمره قبل ذلك، فإنه بناءً على وضع المشتق للأعم مكروه، و على القول بوضعه للأخص غير مكروه. و يمكن أن يقال: إنّ الإثمار للشجره من قبيل الاجتهاد و العداله و غيرهما من الملكات لذوى العقول، فانقضائها منوط بزوال الشأنيه، فتلبس الشجره بالإثمار عبارته عن بقاء استعدادها له، فلا يعتبر فى تلبسها به فعلية الإثمار، فما دامت الشجره مستعده له يصدق عليها الشجره المثمره، فيكره البول تحتها، فثمره بحث المشتق حينئذٍ تظهر بعد زوال استعدادها للإثمار، هذا.

أقول: الروايات و إن كانت مشتمله على الشجره المثمره كروايه الحسين ابن زيد عن الصادق عن أبيه عن آبائه عن أمير المؤمنين عليهم الصلاه و السلام فى حديث المناهى قال: (نهى رسول الله صلى الله عليه و آله و سلم أن يبول تحت شجره مثمره) و عنه صلى الله عليه و آله و سلم فى حديث آخر (و كره أن يحدث

ص: ٣٥٨

الرّجل تحت شجره مثمره قد أينعت) - يعنى أثمرت -، و على مساقط الثمار كمرفوعه على بن إبراهيم قال: «خرج أبو حنيفة من عند أبي عبد الله عليه السلام و أبو الحسن موسى عليه السّلام قائم و هو غلام فقال له أبو حنيفة: يا غلام أين يضع الغريب ببلدكم؟ فقال: اجتنب أفنيه المساجد و شطوط الأنهار و مساقط الثمار و منازل التزال» الحديث، لكن فى بعضها كخير السكونى: «أو تحت شجره فيها ثمرتها» و فى بعضها الآخر كالمروى عن العلل عن أبي جعفر عليه السّلام قال: «إنّما نهى رسول الله صلى الله عليه و آله و سلم أن يضرب أحد من المسلمين خلاء تحت شجره أو نخله قد أثمرت لمكان الملائكة الموكلين بها قال: و لذلك تكون النخلة و الشجره أنساً إذا كان فيه حملة، لأنّ الملائكة تحضره » و ظهورهما خصوصاً الثانى فى كون الشجره ذات ثمره فعلاً- مما لا- ينكر، فدعوى كون موضوع الحكم بالكراهه هو خصوص الشجره المثمره فعلاً- كما أفتى به جماعه من المتأخرين على ما فى - هو - قريبه جداً.

إلا- أن يقال: إنّ كلاً- من الإثمار الفعلى و الشأنى موضوع للحكم، كما ربما يستفاد ذلك من المروى فى الفقيه كون الملائكة موكلين بالأشجار حال عدم الثمره أيضاً، فلاحظ و تأمل.

ثانيها: كراهه الوضوء و الغسل بالماء المشمس بعد برده و كراهه غسل الميت بالماء المسخن بعد برودته، فإنّ الحكم بالكراهه بعد ارتفاع السخونه مبنى على وضع المشتق للأعم و عدم اشتراط بقاء المبدأ فى صدق المشتق.

ثالثها: ما إذا جعل عنوان خاص موقوفاً عليه كسكان بلده كذا أو طلاب مدرسه كذا، و أعرضوا عن تلك البلده أو المدرسه، فإنّ جواز إعطائهم حينئذٍ

فى -..... من عوائد الموقوفه و عدمه مبنى على بحث المشتق.

رابعها: عنوان الجلال العارض للحيوان المأكول اللحم، فإنه إذا زال عنه عنوان الجلل يمكن النزاع فى بقاء حكمه بناءً على وضع المشتق للأعم، و عدمه بناءً على وضعه للأخص، لكن ثبت بالنص و الإجماع كون استبراء الحيوان الجلال فى المده المضبوطة فى كل حيوان موجباً لزوال حكم الجلل عنه، و عود الأحكام الثابته له قبل جلله، فهذا المثال فرضى.

خامسها: الدار التى يشتريها المكتسب فى أثناء سنه الاكتساب لسكناه ثم تخرج عن هذا العنوان، لحصول سكنى دار أخرى له، كما إذا جعل له سكنى دار مطلقاً كأن يقول له مالك الدار: «أسكتتك دارى»، أو مقيداً بعمر أحدهما كأن يقول له المالك: «لك سكنى دارى مده حياتك أو حياتى»، أو بزمان خاص كأن يقول له: «لك سكنى دارى سنه أو سنتين أو أكثر».

و بالجمله: فإذا جعل له سكنى دار بأحد الأنحاء الثلاثه من السكنى و العمرى و الرقى و صار بذلك غنياً عن الدار التى اشتراها للسكنى و عدت من المئونه، فهل تبقى على حكمها و هو عدم وجوب تخميسها بناءً على وضع المشتق للأعم، إذ المفروض صدق المئونه عليها قبل الاستغناء عنها أم لا؟ فيجب إخراج خمسها بناءً على وضع المشتق للأخص. و عليك بالتأمل فيما ذكرناه من الأمثله التى فرعوها أو يمكن تفريعها على المشتق، فإن للتكلم فيها مجالاً واسعاً، و لما لم يكن التعرض لها إلا لمزيد اطلاع الناظر أو كلنا تحقيق الحق فيها إليه، و الحمد لله رب العالمين و الصلاه و السلام على سيدنا محمد و آله الأئمه الطاهرين و اللعنه الدائمه على أعدائهم أجمعين. ===== (Z). اعلم: أن الأصوليين قد جرى ديدنهم بعد ذكر جمله من المباحث

الأوامر (١) و فيه فصول:

الأول: فيما يتعلق بماده الأمر

إشاره

من الجهات و هي عديده:

الأولى:

أنه قد ذكر للفظ الأمر معانٍ متعدده، منها: الطلب (٢) كما يقال: -

(١). الظاهر: أنه جمع الأمر بالمعنى المبحوث عنه فى المقام على خلاف القياس، إذ لا يجمع الثلاثى على هذا الوزن من أوزان الجمع إلا سماعاً، و يكفى فى ثبوت السماع ما فى دعاء كميل المعروف من قوله عليه الصلاه و السلام:

«و خالفت بعض أوامر ك»، مضافاً إلى ما فى المصباح من كون الأوامر جمع الأمر، و عليه فلا- حاجه إلى جعل الأوامر جمعاً للأمره نعتاً للكلمه - كما قيل - مع عدم دليل عليه، كما لا- حاجه إلى جعل الأوامر جمعاً للأمور الذى هو جمع الأمر بمعنى الطلب، إذ فيه: أن الأمور جمع الأمر الذى هو بمعنى الفعل أو الشأن.

(٢). و هو عرفاً السعى نحو شىء للظفر به كطلب الغريم، و طلب الماء غلوه سهم أو سهمين فى باب التيمم، و طلب الدم كما فى صحيحه زراره التى استدلت بها _===== اللغويه فى المقدمه على جعل مباحث الأوامر أول مقاصد علم الأصول، لكن الحق كون الأوامر أيضاً من المبادئ بناءً على ما جعلوه ضابطاً للمسأله الأصوليه من كونها كبرى لقياس ينتج حكماً كلياً فرعياً، حيث إن المبحوث عنه فى الأوامر إثبات أصل الظهور لا- حجيته، و من المعلوم: أن إثبات الظهور من المباحث اللغويه المثبتة لصغرى المسأله الأصوليه كالأبحاث الرجاليه المثبتة لكون خبر زراره و محمد بن مسلم و أضرابهما خبر الثقة الذى هو صغرى المسأله الأصوليه.

و الحاصل: أن الضابط الذى ذكره للمسأله الأصوليه من كونها الجزء الأخير لعله الاستنباط لا ينطبق على الأوامر و نحوها مما له دخل فى أصل الظهور لا حجيته.

ص: ٣٤١

أمره بكذا.

و منها: الشأن كما يقال: شغله أمر كذا.

و منها: الفعل كما فى قوله تعالى: (و ما أمر فرعون برشيد). و منها: الفعل العجيب كما فى قوله تعالى: (فلما جاء أمرنا). و منها: الشىء كما تقول: رأيت اليوم أمراً عجيباً.

و منها: الحادثه، و منها الغرض كما تقول: «جاء زيد لأمر كذا» و لا يخفى أنّ عد بعضها (١) من معانيه من اشتباه المصداق بالمفهوم، ---على حجيّه الاستصحاب، حيث قال السائل: «فطلبته - أى الدم - و لم أقدر عليه» و كطلب العلم و الضالّه و غير ذلك من موارد استعماله فى النظم و النثر، و لمّا كان الأمر مما يعد سعيّاً نحو المأمور به و من مُعدّات وجوده، حيث إنّ الأمر يحدث الداعى فى المأمور على إيجاد المأمور به، فالأمر كتحرريك عضلاته نحو إيجاد شىء غايه الأمر: أنّ تحريك العضلات يكون فى المأمور به المباشري، و الأمر الموجّه إلى غير يكون فى المأمور به التسيبى الذى يتعلق غرض الأمر بإيجاد الغير للعمل.

و بالجمله: فنفس الأمر الصادر من الأمر مصداق الطلب لا- مفهومه، فجعل لطلب من معانى الأمر من قبيل اشتباه المفهوم بالمصداق، و تفسير للشىء بما هو أعم منه، و كذا الحال فى غالب موارد استعمال الأمر كما سيظهر إن شاء الله تعالى.

(١). أى: بعض المعانى التى ذكرت للأمر كاستعماله فى الطلب على ما عرفت آنفاً، و استعماله فى الشىء كقوله: «رأيت اليوم أمراً عجيباً»، فإنّ الأمر بقرينه لرؤيه الواقعه على الأمر الخارجى قد استعمل فى مصداق الشىء لا فى مفهومه، و استعماله فى مصداق الغرض فى مثل قوله للطبيب: «جتتك لأمر قاصداً به العلاج التداوى» فإنّ الأمر هنا يراد به مصداق الغرض أعنى العلاج، لا مفهومه و هو لداعى إلى وجود شىء.

ص: ٣٦٢

ضروره (١) أن الأمر في - جاء زيد لأمر كذا - ما استعمل في معنى الغرض، بل اللام قد دلّ على الغرض، نعم يكون مدخوله مصداقه، فافهم (٢)، و هكذا الحال في قوله تعالى: «فلما جاء أمرنا» يكون مصداقاً للتعجب لا مستعملاً في مفهومه، و كذا في الحادثه و الشأن، و بذلك (٣) ظهر ما في دعوى الفصول (٤) من كون لفظ الأمر حقيقه في المعنيين الأوّلين (٥)، و لا- يبعد دعوى -

(١). تعليل لقوله: «و لا يخفى» و حاصله: كما مر أنّ لفظ الأمر في جمله من الموارد المذكوره لم يستعمل أى لم يجعل حاكياً عن المعانى و فانياً فيها على حد استعمال سائر الألفاظ في معانيها، فإنّ الدال على الغرض هو اللام.

(٢). لعله إشاره إلى اختلاف موارد استعمال الأمر، فإنّه قد يستعمل في معنى الغرض كما إذا قال: «جئتك لأمر كذا»، لأنّه بمنزله قوله: «جئتك لغرض كذا» و قد يستعمل في مصداقه و هو فيما إذا لم يضاف إلى شىء، كما إذا قال للطبيب مثلاً: «جئتك لأمر» قاصداً به المعالجه. و كيف كان فلا يبعد أن يقال: إنّ معنى الأمر هو الفعل أو الشىء، و الخصوصيات من كونه عجبياً أو غرضاً أو غيرهما تستفاد من دوالٍ آخر كالقرائن المقاليه و المقاميه، لا أنّ الأمر قد استعمل في معانٍ عديده حتى يكون بلحاظها متكثر المعنى.

(٣). أى: بالفرق بين المفهوم و المصداق.

(٤). قال في الفصول: «الحق أنّ لفظ الأمر مشترك بين الطلب المخصوص كما يقال: امره بكذا، و بين الشأن كما يقال: شغله أمر كذا، لتبادر كل منهما من اللفظ عند الإطلاق مع مساعده ظاهر كلام بعض اللغويين عليه» انتهى.

(٥). و هما الطلب و الشأن، و حاصل إشكال المصنف على الفصول هو: أنّ لفظ الأمر لم يستعمل في مفهوم الشأن حتى يعد من معانيه، بل استعمل في مصداقه،

ص: ٣٦٣

كونه (١) حقيقه فى الطلب فى الجملة (٢) و الشىء (٣)، هذا بحسب العرف و اللغة و أما بحسب الاصطلاح فقد نقل الاتفاق على أنه (٤) حقيقه فى القول المخصوص (٥) و مجاز فى غيره (٦)، و لا- يخفى أنه عليه (٧) لا يمكن منه الاشتقاق، فإن معناه حينئذٍ (٨) لا يكون معنى -فاشتمبه على الفصول المفهوم بالمصداق، فدعوى كون الشأن معنى حقيقياً للأمر فى غير محلها. (١). أى: لفظ الأمر.

(٢). يعنى: لا الطلب مطلقاً بل مقيداً بخصوصيات يأتى البحث عنها ان شاء الله تعالى.

(٣). و هو عام للأعيان كالماء و الحنطه و غيرهما، و الصفات كالعلم و العداله و السخاوه و غيرها من الملكات، و الأفعال كالأخذ و الإعطاء و غيرهما، و على هذا المعنى العام يكون كثير من المعانى المزبوره كالفعل العجيب و الشأن و الحادثه و غيرها من مصاديقه.

(٤). أى: لفظ الأمر.

(٥). أى صيغه - افعال -، فالأمر اصطلاحاً هو الصيغه.

(٦). أى: فى غير القول المخصوص.

(٧). أى: بناءً على كون لفظ الأمر حقيقه فى القول المخصوص يرد إشكال و هو عدم صحه الاشتقاق منه كما سيظهر وجهه.

(٨). يعنى: حين كون معنى لفظ الأمر هو القول المخصوص، توضيح الإشكال: أنه على هذا المعنى يكون الأمر جامداً، لعدم كون معناه حينئذٍ حدثاً، و من المعلوم: أن مبدأ الاشتقاق هو المصدر الذى يكون مدلوله معنى حديثاً

حديثاً (١)، مع أنّ الاشتقاقات منه (٢) ظاهراً تكون بذلك المعنى المصطلح عليه بينهم لا بالمعنى الآخر، فتدبر (٣). ويمكن (٤) أن يكون مرادهم به هو -جامعاً بين المشتقات، وليس القول المخصوص العذى فرض كونه معنى الأمر ذلك المعنى الحدتي الجامع بينها، قال فى الفصول: «لو أرادوا بالقول المخصوص نفس اللفظ أعنى الملفوظ كما هو الظاهر من كلماتهم لكان بمنزله الاسم و الفعل و الحرف فى مصطلح علماء العرييه، فكان اللازم عدم صحه الاشتقاق منه، لعدم دلالتة حينئذٍ على معنى حدتي» انتهى. (١). لأنّ المفروض كون الأمر حينئذٍ اسماً للقول المخصوص.

(٢). أى: من لفظ الأمر، محصله: تضعيف نقل الاتفاق على كون لفظ الأمر بحسب الاصطلاح حقيقه فى القول المخصوص، وجه التضعيف هو: أنه لا يصح الاشتقاق من لفظ الأمر بمعناه المصطلح عليه بين الأصوليين، مع أنّ الظاهر أنه بمعناه الاصطلاحى يكون مبدأ الاشتقاق، فعدم صحه الاشتقاق منه بمعناه المصطلح يكشف عن أنّ معناه الاصطلاحى ليس هو القول المخصوص.

(٣). لعله إشاره إلى منع الظهور المزبور، فيمكن تصحيح دعوى الاتفاق المذكور، و الالتزام بكون مبدأ الاشتقاق هو الأمر بمعنى آخر.

(٤). هذا التوجيه من الفصول و غرضه: التوفيق بين نقل الاتفاق على كون لفظ الأمر حقيقه فى القول المخصوص، و بين كون الاشتقاق بلحاظ هذا المعنى الاصطلاحى، و ملخص تقريب التوفيق هو: أنه يمكن تأويل معقد الاتفاق بأن يقال: إنّ مراد الأصوليين هو كون لفظ الأمر حقيقه فى الطلب بالقول المخصوص، بحيث يكون معناه الحدث المضاف إلى الصيغه الخاصه المعبر عنه بالفارسيه - طلب كردن - بصيغه خاصه، لا أن يكون المعنى نفس الصيغه حتى لا يصح الاشتقاق

الطلب بالقول لا نفسه (١) تعبيراً عنه (٢) بما يدل عليه، نعم (٣) القول المخصوص أى صيغه الأمر إذا أراد العالى بها الطلب يكون من مصاديق الأمر، لكنه (٤) بما هو طلب مطلق أو مخصوص، و كيف كان فالأمر سهل لو ثبت النقل (٥) -منه. و الوجه فى تعبيرهم عن الطلب الذى هو معنى لفظ الأمر بنفس القول هو:

دلالة الصيغه على الطلب، و المناسبه الثابته بين الدال و المدلول تقتضى صحه تسميه كل منهما باسم الآخر، فلما كان الطلب الذى هو معنى لفظ الأمر مدلولاً للقول المخصوص قالوا: إنَّ الأمر هو ذلك القول المخصوص تسميه للدال - أى القول - باسم المدلول أى الطلب.

(١). يعنى: لا نفس القول حتى يكون الأمر اسماً له، فيمتنع الاشتقاق منه.

(٢). أى: تعبيراً عن الطلب بما يدل عليه، و هو القول المخصوص مجازاً من باب ذكر الدال و إرادته المدلول.

(٣). استدراك على قوله: «لا- نفسه» يعنى: أنَّ الأمر و إن لم يكن اسماً للقول المخصوص بحيث يكون معناه ذلك القول، لكنّه يعدّ من مصاديق الأمر إذا كان الطالب به عالياً كالمولى الحقيقى أو العرفى، و لوحظ ذلك القول بما هو طلب لا بما أنّه قول خاص، و إلّا رجع إلى المعنى الأوّل و هو كون الأمر نفس القول. و الحاصل: أنَّ مصداقيه القول الخاصّ للأمر إنّما تكون بلحاظ كونه طلباً مطلقاً أو خاصاً، لا بلحاظ أنّه قول، و إلّا رجع إلى المعنى الأوّل و هو كون الأمر نفس القول المخصوص، و هذا مراد المصنف (قده) بقوله: «بما هو طلب» يعنى لا بما هو قول.

(٤). يعنى: لكن القول المخصوص بما هو طلب مصداق للأمر لا بما هو قول.

(٥). يعنى: نقل الأمر عن معناه اللغوى و العرفى إلى القول المخصوص، فالأمر على تقدير ثبوت هذا النقل سهل.

و لا مشاحه فى الاصطلاح (١)، و إنما المهم بيان ما هو معناه عرفا و لغه ليحمل عليه فيما إذا ورد بلا قرينه، و قد استعمل فى غير واحد من المعانى فى الكتاب و السنه، و لا حجه على أنه (٢) على نحو الاشتراك اللفظى أو المعنوى أو الحقيقه و المجاز، و ما ذكر فى الترجيح (٣) -

(١). فيمكن أن يكون معنى ماده الأمر اصطلاحا الصيغه الخاصه و أن يكون الاشتقاق منه بمعنى آخر، و تحقيق كون الاشتقاق بالمعنى الاصطلاحى أو غيره ليس بهمهم، و إنما المهم بيان ما هو معنى الأمر عرفا و لغه و تمييزه بحسبهما ليحمل لفظه المجرد عن القرينه عليه، و محصل ما أفاده فى ذلك هو: أنّ الأمر قد استعمل فى الكتاب و السنه فى غير واحد من المعانى المتقدمه و لم يقد دليل على أنّ الاستعمال فيها هل هو بنحو الاشتراك اللفظى أم المعنوى أم الحقيقه و المجاز، و الوجوه المذكوره فى تعارض الأحوال لترجيح بعضها على بعض - بعد تسليم سلامتها عن المعارضه بمثلها - لا تصلح للترجيح، لعدم حجه على الترجيح بتلك الوجوه، فلا محيص حينئذ عن الرجوع إلى الأصل العملى فى المسأله الفقهيّه إلا إذا أحرز ظهور لفظ الأمر فى أحد معانيه، فيحمل اللفظ حينئذ عليه و إن لم يعلم منشأ ذلك الظهور، و احتمال أن يكون لأجل الوضع لذلك المعنى بالخصوص أو للجامع بينه و بين غيره، لكنه ينصرف إلى ذلك المعنى الخاصّ لغلبه الاستعمال أو غيرها.

و بالجملة: فبناء العقلاء على حجيه الظواهر يقتضى حجيتها و ان لم يعلم منشأها.

(٢). أى: الاستعمال.

(٣). يعنى: فى مبحث تعارض الأحوال من الترجيح بالغلبه أو الظن.

ص: ٣٦٧

عند تعارض هذه الأحوال (١) لو سلم (٢) و لم يعارض بمثله (٣)، فلا دليل (٤) على الترجيح به، فلا بد مع التعارض (٥) من الرجوع إلى الأصل (٦) في مقام -

(١). و هي الاشتراك اللفظي و الحقيقه و المجاز و غيرها مما ذكر في تعارض الأحوال.

(٢). قد ذكر في الإشكال على الترجيح بالمرجح المذكوره في مبحث تعارض الأحوال وجوها ثلاثه:

الأول: عدم تسليم تلك المرجمات مثل غلبه المجاز على الاشتراك، فإن الغلبه غير مسلمه.

الثاني: أنها - بعد تسليمها - معارضه بمثلها، لغلبه الاشتراك مثلا أيضا.

الثالث: عدم الدليل على اعتبارها - بعد تسليمها و الغض عن معارضتها بمثلها -، لعدم كونها بنفسها حجه، حيث إنها وجوه استحسانيه، نعم إذا كانت موجه للظهور العرفي في معنى خاص بأن تكون موجه لظهور اللفظ فيه يندرج في الظواهر التي ثبت اعتبارها ببناء العقلاء و لو كان الظهور ناشئا من القرينه كما في المجازات.

(٣). إشاره إلى الإشكال الثاني المتقدم.

(٤). إشاره إلى الإشكال الثالث.

(٥). يعنى: تعارض تلك الوجوه المرجحه و عدم كونها موجه للظهور في معنى خاص.

(٦). لأنه المرجع بعد فقد الدليل أو إجماله كالمقام، و هو يختلف حسب اختلاف المقامات و الموارد.

ص: ٣٤٨

العمل (١)، نعم (٢) لو علم ظهوره في أحد معانيه و لو (٣) احتمل أنه كان للانسباق من الإطلاق فليحمل عليه (٤) و إن لم يعلم أنه (٥) حقيقه فيه بالخصوص أو فيما يعمه، كما لا يبعد (٦) أن يكون كذلك (٧) -

(١). يعنى: أن المراد بالأصل هنا هو الأصل العملى كالاستصحاب و البراءه و الاشتغال، لا الأصل اللفظى، إذ المفروض فقدانه.

(٢). استدراك من الرجوع إلى الأصل العملى فى مورد التعارض، يعنى:

أنه لا يرجع إلى الأصل العملى إذا كان اللفظ ظاهرا فى أحد معانيه، لحجيه الظهور المانعه عن الرجوع إلى الأصل.

(٣). كلمه - لو - وصلية، و ضمير - أنه - راجع إلى - الظهور -.

(٤). هذا جواب - لو - فى قوله: «نعم لو علم» و وجه اعتباره: بناء العقلاء عليه.

(٥). أى: لفظ الأمر حقيقه فى ذلك المعنى أو فى معنى عام يشملها.

(٦). يعنى: كما لا يبعد أن يكون الأمر ظاهرا فى الطلب و ان كان منشأ هذا الظهور انصراف الإطلاق إليه

(-)

(٧) أى: ظاهرا. (-). لا- يقال: إن نفي البعد عن ظهور الأمر فى الطلب ينافى ما نفي البعد عنه سابقا من كون الأمر حقيقه فى الطلب و الشىء حيث قال هناك: «و لا- يبعد دعوى كونه حقيقه فى الطلب فى الجمله و الشىء» انتهى. فإنه يقال: إن دعوى الحقيقه فى المعنيين لا- تنافى ظهور اللفظ فى خصوص أحدهما كالطلب فى المقام لجبهه خارجيه مثل كثره الاستعمال فيه، فإن الظهور الناشئ عن جبهه خارجيه فى أحد المعنيين بالخصوص لا ينافى الوضع لهما كما لا يخفى.

ص: ٣٦٩

فى المعنى الأول (١).

الجهة الثانية

الجهة الثانية (٢) الظاهر: اعتبار العلو فى معنى الأمر، فلا يكون الطلب من السافل أو المساوى أمرا، و لو أطلق عليه (٣) كان بنحو من العناية، كما أنّ الظاهر (٤): عدم اعتبار الاستعلاء، فيكون الطلب من العالى أمرا و لو كان مستخفضا لجناحه، و أمّا (٥) احتمال اعتبار أحدهما فضعيف، -

(١). و هو الطلب، حيث إنّه أوّل المعانى التى ذكرها للأمر.

(٢). الغرض من عقدها بيان أمور: الأوّل: الإشارة إلى الخلاف المعروف بينهم من كون الطلب الذى هو معنى ماده الأمر هل هو مطلق الطلب أم ما يعتبر فيه علو الطالب أو استعلاؤه أو كلاهما، أو العلو مع عدم الاستخفاف، فيه وجوه بل أقوال.

(٣). يعنى: و لو أطلق الأمر على طلب السافل أو المساوى رتبه بحيث لا يكون له علو لا عقلا و لا شرعا و لا عرفا كان الإطلاق بضرب من العناية. و محصل ما أفاده المصنف فى هذه العبارة هو: أنّ الظاهر اعتبار علو الطالب فى مفهوم الأمر، للتبادر، حيث إنّه يتبادر من قوله: «أمر زيد عمرا بكذا» علو الأمر، فلا يكفى فى تحقق الطلب الذى هو معنى الأمر مجرد الاستعلاء من دون علو، و لو أطلق عليه الأمر أحيانا لم يكن ذلك على نحو الحقيقة، فعنوان الأمر به متقوم بصدور البعث من العالى.

(٤). هذا هو الأمر الثانى، و حاصله: عدم اعتبار استعلاء الطالب فى الطلب الذى هو معنى الأمر، فطلب العالى و لو مع الاستخفاف أمر حقيقه، فالمعتبر فى الطلب هو علو الطالب دون استعلائه، كما يشهد به العرف و الوجدان.

(٥). هذا هو الأمر الثالث، و حاصله: اعتبار أحد الأمرين على سبيل منع الخلو

ص: ٣٧٠

و تقييح (١) الطالب السافل من العالى المستعلى (٢) عليه (٣)، و توييخه (٤) بمثل - أنّك لم تأمره (٥) - إنّما هو (٦) على استعلائه، لا على أمره حقيقه بعد - إنّما علوّ الطالب واقعا، و إنّما استعلائه في صدق الطلب الذى هو معنى الأمر، فطلب المساوى أو السافل مع الاستعلاء أمر أيضا.

و المصنف ضعّفه بعدم الدليل عليه، بل قد عرفت آنفا: اعتبار العلوّ الواقعى فى مفهوم الطلب بشهادته العرف و الوجدان، و صحه سلب الأمر عن طلب غير العالى.

(١). إشاره إلى برهان القول بكفايه الاستعلاء فى صدق الأمر.

و حاصله: أنّ العقلاء يقبّحون السافل المستعلى الذى يأمر العالى، و يذمّونه بأنك لم تأمر العالى، فإطالهم الأمر على طلب السافل المستعلى يدل على كفايه استعلاء الطالب فى صدق الأمر و عدم اعتبار العلوّ الواقعى فيه.

(٢). صفه ل - السافل - .

(٣). أى: على العالى.

(٤). معطوف على - تقييح - .

(٥). أى: تأمر العالى.

(٦). أى: التقييح، هذا جواب البرهان المزبور، و حاصله: أنّ التقييح إنّما هو على استعلاء السافل على العالى، لا على أمره حتى يقال: إنّ الذم على هذا الأمر يكشف عن كفايه مجرد الاستعلاء فى صدق الأمر و عدم اعتبار العلوّ الواقعى فيه.

و بالجملة: فالتقييح ليس دليلا على كفايه الاستعلاء فقط فى صدق الأمر، و إطلاق الأمر على طلبه فى مقام توييخه - بأنك لم تأمره - إنّما هو بحسب مقتضى استعلائه، لا بحسب الواقع حتى يصح الاستدلال به على كفايه الاستعلاء فقط

ص: ٣٧١

استعلائه (١)، و إنما يكون إطلاق الأمر على طلبه بحسب ما هو قضيه استعلائه (٢)، و كيف كان (٣) ففي صحه سلب الأمر عن طلب السافل و لو كان مستعليا كفايه.

الجهه الثالثه

(٤): لا يبعد كون لفظ الأمر حقيقه فى الوجوب، لانسباقه (٥) عنه عند إطلاقه (٦)، فى تحقق الأمر، فيكون إطلاق الأمر على طلب المستعلى السافل مجازا فى الكلمه أو فى الإسناد، لمناسبته صورته للأمر الحقيقى.

(١). يعنى: حتى يكون دليلا على كفايه الاستعلاء فى صدق الأمر.

(٢). و زعمه بكون طلبه أمرا، فليس إطلاق الأمر على طلب المستعلى على نحو الحقيقه.

(٣). يعنى: سواء كان التقييح و التوييح على الأمر أم على استعلائه لا يكون برهانا على كفايه الاستعلاء فى الأمر، ضروره وجود أماره المجاز و هى صحه السلب فيه، لصحه سلب الأمر عن طلب السافل و لو كان مستعليا، و مع هذه الأماره كيف يصح الاستدلال على كفايه الاستعلاء فى صدق الأمر بمجرد إطلاق الأمر على طلب السافل، و لا سيما مع ملاحظه كون الاستعمال أعم من الحقيقه.

(٤). الغرض من عقدها: تفصيل ما أجمله فى الجهه الأولى من نفي البعد عن كون ماده الأمر حقيقه فى الطلب فى الجمله، و حاصل ما أفاده هنا هو: أنه لا يبعد كون لفظ الأمر حقيقه فى خصوص الطلب الوجوبى، لتبادره منه، لا مطلق الطلب.

(٥). أى: لانسباق الوجوب عن لفظ الأمر عند الإطلاق، و الانسباق هو التبادر المثبت للوضع.

(٦). أى: عند إطلاق لفظ الأمر.

و يؤيده (١) قوله تعالى: (فليحذر الذين يخالفون عن أمره). وقوله (٢) صلى الله عليه وآله وسلم: «لو لا أن أشق على أمتي لأمرتهم -

(١). يعنى: و يؤيد كون لفظ الأمر حقيقه فى الوجوب قوله تعالى: «فليحذر» الآية، و هذا من أدله القائلين بكون الأمر حقيقه فى الوجوب، بتقريب: أنه تعالى شأنه حدّر مخالف الأمر، و التحذير يدل على الوجوب، إذ لا معنى لندب الحذر أو إباحته، و مع التنزل عن ذلك فلا أقل من دلالة على حسن الحذر عن مخالفه الأمر، و من المعلوم: أن حسنه موقوف على ثبوت المقتضى له، و إلا- كان التحذير سفها و عبثا، و ذلك محال على الله تعالى، و إذا ثبت المقتضى له ثبت وجوبه، لعدم القول بالفصل، فالآيه تدل على كون الأمر حقيقه فى الوجوب.

لكن فيه ما لا يخفى، لأنّ قصارى ما يستفاد من التقريب المزبور هو: إطلاق الأمر على الوجوب و استعماله فيه، و قد عرفت مرارا: أعميه الاستعمال من الحقيقه، فلا- تكون الآية الشريفه دليلا- على أن الأمر حقيقه فى الوجوب، و لعله لذا لم يجعلها المصنف دليلا، بل عدّها من المؤيدات.

(٢). معطوف على - قوله تعالى -، و هذا ثانى أدله القائلين بكون الأمر حقيقه فى الوجوب، بتقريب: أنه صلى الله عليه وآله وسلم مع أمره مرارا بالسواك على وجه الاستحباب، قال: «لو لا أن أشق على أمتي لأمرتهم بالسواك» و لا بد من كون هذا الأمر للوجوب بعد فرض صدور الأمر الاستحبابى بالسواك منه صلى الله عليه وآله وسلم و إلا لزم لغويه الأمر المترتب على المشقه، هذا.

لكن فيه ما قيل: من أنه إنّما يدل على الوجوب لقريته خارجيه و هى المشقه، و هو غير المدعى، فتأمل.

ص: ٣٧٣

بالسواك)، وقوله (١) صلى الله عليه وآله وسلم لبريره بعد قوله: أ تأمرنى يا رسول الله «لا، بل إنما أنا شافع» إلى غير ذلك.
و صحه (٢) الاحتجاج -

(١). هذا ثالث ما استدل به على أنّ الأمر حقيقه فى الوجوب.

و حاصله: أنّ بريره كانت أمه لعائشه و زوجها كان عبدا ثم أعتقتها، فلما علمت بريره بخيارها فى نكاحها بعد العتق أرادت مفارقه زوجها، فاشتكى الزوج إلى النبى صلى الله عليه وآله فقال صلى الله عليه وآله لبريره: «ارجعى إلى زوجك، فإنه أبو ولدك و له عليك منه، فقالت: يا رسول الله صلى الله عليه وآله: أ تأمرنى بذلك؟ فقال صلى الله عليه وآله: لا إنما أنا شافع» تقريب الاستدلال به: أنّ نفيه صلى الله عليه وآله للأمر دليل على كونه للوجوب، و لذا قالت بريره له صلى الله عليه وآله: «أ تأمرنى يا رسول الله صلى الله عليه وآله بذلك؟» إذ لو لم تكن دلالة الأمر على الوجوب مركزه فى الأذهان لم يكن وجه لسؤالها منه، هذا. لكن فيه: أنّ الاستعمال أعم من الحقيقه، و الوجوب إنما يستفاد منه هنا بسبب القرينه.

(٢). الظاهر بمقتضى السياق كونه معطوفا على قوله: - قوله تعالى:

فليحذر - فيكون كغيره من المؤيدات، و يحتمل أن يكون معطوفا على قوله: «انسباقه» ليكون دليلا لا مؤيدا، حيث إنه بمنزله أن يقال: «لا يبعد كون لفظ الأمر حقيقه فى الوجوب لانسباقه، و لصحه احتجاج العبد... إلخ» و كيف كان فتقريب الاستدلال به هو: أنّ صحه مؤاخذه العبد و توبيخه على مجرد مخالفه أمر المولى دليل على كون الأمر حقيقه فى الوجوب، إذ لا يتوجه الذم و المؤاخذه إلا على ترك الواجب، و لذا توجه التوبيخ على إبليس بسبب تركه لما امر به من السجود لآدم حينما قال تعالى شأنه للملائكة: (اسجدوا لآدم) هذا. لكن فيه أيضا: أنه لا يثبت بذلك إلا ظهور الأمر فى الوجوب و استعماله فيه، من دون

ص: ٣٧٤

على العبد و مؤاخذته بمجرد مخالفه أمره و توبيخه على مجرد مخالفته كما فى قوله تعالى: (ما منعك أن لا تسجد إذ أمرتك).
و تقسيمه (١) إلى الإيجاب و الاستحباب إنما (٢) يكون قرينه على إرادته المعنى الأعم أن يثبت به الوضع، لأنّه موقوف على
كون الأصل فى الاستعمال الحقيقه و هو غير ثابت

(-)

(١). يعنى: و تقسيم الأمر إلى الإيجاب و الاستحباب، غرضه: الإشاره إلى دليل القول بوضع الأمر لمطلق الطلب الجامع بين
الوجوب و الاستحباب.

و حاصله: أنّ قولهم: «الأمر إمّا للوجوب و إمّا للاستحباب» يدل على كون الموضوع له هو الجامع بينهما، و إلا فلا معنى للتقسيم
إليهما، إذ لا بد فى صحه التقسيم من وجود المقسم فى جميع الأقسام.

(٢). هذا ردّ الاستدلال المزبور.

و حاصله: أنّ التقسيم إلى الوجوب و الاستحباب لا يدل على أزيد من إرادته جامع الطلب من المقسم أعنى الأمر، و أمّا كون هذه
الإرادته بنحو الحقيقه (-). لا يخفى أنّ الأدله المزبوره لا تدل على أزيد من ظهور الأمر فى الوجوب، و أمّا كونه ناشئاً عن الوضع
- كما هو المدعى - فلا- دلالة فيها على ذلك، و من المعلوم: أنّ الظهور العرفى حجه ببناء العقلاء و إن لم يكن ناشئاً عن
الوضع، و هو كافٍ فى ثبوت الوجوب من دون حاجه إلى إثبات الوضع له، و منه يظهر الإشكال فى دعوى التبادر المذمى اعتمد
عليه المصنف (قده) فى إثبات الوضع، إذ لم يثبت كونه ناشئاً عن حاق اللفظ.

و الحاصل: أنّه بعد تحقق ظهور الأمر عرفاً فى الوجوب لا يترتب على النزاع فى كونه بالوضع ثمره عمليه، فتدبر.

ص: ٣٧٥

منه (١) فى مقام تقسيمه (٢)، و صحه الاستعمال فى معنى أعم من كونه (٣) على نحو الحقيقه كما لا يخفى (٤). و أمّا ما (٥) أُفيد من: أنّ الاستعمال فيهما (٦) ثابت فلو لم يكن موضوعا للقدر المشترك بينهما (٧) لزم الاشتراك أو المجاز، فهو (٨) كما هو المدعى، فلا دلالة للتقسيم المذكور عليه أصلا، لكون الاستعمال أعم من الحقيقه كما مر مرارا.

و الحاصل: أنّ التقسيم المزبور يدل على استعمال الأمر فى جامع الطلب، و لكن لا يدل على المطلوب و هو كون هذا الاستعمال على سبيل الحقيقه.

(١). أى: الوجوب.

(٢). أى: تقسيم الأمر.

(٣). أى: المعنى.

(٤). إذ لا ملازمه بين صحه الاستعمال فى معنى و بين كونه على نحو الحقيقه، لعدم انحصار صحه الاستعمال فى كون المعنى موضوعا له للفظ.

(٥). إشاره إلى دليل آخر على وضع الأمر للجامع.

و حاصله: أنّه لا- إشكال فى استعمال الأمر فى كل من الوجوب و الندب، فان كان موضوعا لجامع الطلب فهو المطلوب، و إن كان حقيقه فى كل منهما لزم الاشتراك، و إن كان حقيقه فى أحدهما لزم المجاز فى الآخر، و كل من الاشتراك اللفظى و المجاز خلاف الأصل، فتعين الأول حسما لمادتى الاشتراك اللفظى و المجاز.

(٦). أى: فى الإيجاب و الاستحباب.

(٧). أى: بين الإيجاب و الاستحباب.

(٨). هذا جواب - اما - فى قوله: «و أمّا ما أُفيد» و محصله: أنّه

ص: ٣٧٦

غير مفيد، لما مرّت الإشارة إليه في الجبهه الأولى (١) و في تعارض الأحوال (٢) فراجع (٣). و الاستدلال (٤) بأن فعل المندوب طاعه و كل طاعه فهو فعل المأمور به -لا مجال لهذا الاستدلال بعد ابتناؤه على الترجيح بالوجوه المذكوره في باب تعارض الأحوال، لما عرفت من عدم العبره بتلك الوجوه إلا إذا أوجبت ظهور اللفظ في معنى.

(١). حيث قال فيها: «و ما ذكر في الترجيح عند تعارض هذه الأحوال... إلخ».

(٢). حيث قال في الأمر الثامن من الأمور المذكوره في المقدمه المعقود للبحث عن تعارض الأحوال ما لفظه: «و أمّا إذا دار الأمر بينها، فالأصوليون و إن ذكروا لترجيح بعضها على بعض وجوها، إلا أنّها استحسانيه لا اعتبار بها إلا إذا كانت موجه لظهور اللفظ في المعنى، لعدم مساعده دليل على اعتبارها بدون ذلك كما لا يخفى» انتهى. فالمتحصل: أنّ مجرد الاستعمال في الجامع لا يكون دليلا على وضع لفظ الأمر له.

(٣). حتى لا- تغفل عن كون المناط في تعارض الأحوال هو ظهور اللفظ في أحدها دون المرجحات التي ذكروها، حيث إنّها وجوه اعتباريه ظنيه غير معتد بها أصلا.

(٤). هذا أيضا من أدله الاشتراك المعنوي، و هو قياس بنحو الشكل الأوّل، و ذلك بأن يقال: إنّ فعل المندوب طاعه، و كل طاعه فعل المأمور به، فالمندوب فعل المأمور به، فهذا القياس برهان على وضع الأمر للطلب الجامع بين الوجوب و الاستحباب.

ص: ٣٧٧

فيه (١) ما لا يخفى من منع الكبرى (٢) لو أريد من المأمور به معناه الحقيقي و إلا (٣) لا يفيد المدعى.

الجهة الرابعة

الجهة الرابعة (٤) الظاهر: أنّ الطلب الذى يكون هو معنى الأمر (٥) ليس هو الطلب الحقيقي (٦) الذى يكون طلبا بالحمل الشائع

(١). هذا جواب عن الاستدلال المزبور.

و محصله: أنّ صحة هذا الاستدلال منوطه بكليه الكبرى التى هى شرط إنتاج الشكل الأوّل كما قرر فى محله، و لمّا كان المقصود إثبات وضع الأمر للجامع، فكليه الكبرى منوطه بقيام برهان على وضع الأمر للجامع حتى يكون كل طاعه فعل المأمور به الحقيقي، إذ لو لم ينهض برهان على ذلك لا- يثبت كليه الكبرى، و لا- يكون كل طاعه فعل المأمور به الحقيقي، بل بعضها فعل المأمور به غير الحقيقي.

و بالجمله: فكليه الكبرى ممنوعه.

(٢). أى: منع كليه الكبرى إن أريد بالمأمور به معناه الحقيقي كما عرفت.

(٣). أى: و إن لم يرد المعنى الحقيقي من المأمور به بل أعم منه، فلا يفيد المدعى و هو الاشتراك المعنوى.

(٤). الغرض من عقدها هو: التعرض لما هو محل الخلاف من اتحاد الطلب و الإراده و تغايرهما، و أنّ الطلب الذى هو مدلول لفظ الأمر هل هو الطلب الحقيقي أم الإنشائي؟.

(٥). أى: لفظ الأمر، لكون البحث فى الجهات المتعلقة بماده الأمر.

(٦). الطلب الحقيقي هو الشوق المؤكد الحاصل فى النفس عقيب الداعى، فهو من الكيفيات القائمة بالنفس و له وجود عينى.

بل الطلب الإنشائى الذى لا يكون بهذا -

(١). الذى ملا-كه على ما ثبت فى محله الاتحاد الوجودى و التغاير المفهومى، فما يحمل عليه الطلب بالحمل الشائع هو الطلب الحقيقى، لا الإنشائى الذى هو معنى لفظ الأمر، و إن شئت فقل: إن الطلب مشترك بين معنيين.

أحدهما: ما يكون من الكيفيات القائمة بالنفس.

ثانيهما: الطلب الإنشائى الذى لا وجود له عينا، بل يتتزع من إبراز الإرادة بقول: ك - افع - و ما بمعناه، أو فعل كالإشارة بيد أو عين أو غيرهما إلى شخص بإيجاد شىء، و معنى لفظ الأمر هو الطلب الإنشائى لا الحقيقى القائم بالنفس، و لا تلازم بينهما، لتفارقهما فيما إذا قال المولى لعبده: «اسقنى ماء» و لم يكن فى نفسه طلب حقيقه بل أمره امتحانا، فيصدق عليه الطلب الإنشائى دون (-). الأولى تبديل قوله: «بالحمل الشائع الصناعى» بقوله: «طلبا مطلقا لا إنشائيا»، و ذلك لأن الموضوع فى الحمل الشائع هو المصداق لا- المفهوم كما فى - زيد إنسان - و نحوه، و باب الوضع القائم بالمفاهيم أجنبى عن الوجود المتقوم به الحمل، و لا ينبغى خلط أحدهما بالآخر، و على هذا فالطلب الحقيقى الذى وضع له لفظ الطلب هو المفهوم لا- المصداق أعنى الطلب الخارجى القائم بالنفس، و الحمل يصح فيه، لأنه الموجود الخارجى، لكن من المعلوم أنه ليس المعنى الموضوع له، لأنه المفهوم لا- المصداق، فما يصح فيه الحمل و يكون موضوعا فى الحمل الشائع هو المصداق، و ما يكون موضوعا له اللفظ هو المفهوم الذى لا يصح جعله موضوعا، لعدم وجود له مصحح للحمل.

و بالجملة: فذكر الحمل الشائع الصناعى هنا غير مناسب، لأجنيبه مقام المفهوم عن مقام الحمل، فتأمل جيدا.

الحمل (١) طلبا مطلقا بل طلبا إنشائيا (٢) سواء أنشأ بصيغته افعال أو بماده الطلب أو بماده الأمر أو بغيرها (٣)، و لو أبيت إلا عن كونه (٤) موضوعا للطلب (٥) فلا أقل من كونه (٦) منصرفا إلى الإنشائي منه عند إطلاقه (٧) كما هو (٨) الحال في لفظ الطلب -الطلب الحقيقي، وهذا هو معنى لفظ الأمر، فالطلب وإن كان له نوعان حقيقي وإنشائي، لكن معنى لفظ الأمر هو الإنشائي لا الحقيقي.

(١). أى: بالحمل الشائع.

(٢). متحققا بالإنشاء فى مقابل الطلب الحقيقى القائم بالنفس، فإنه لا يوجد بالإنشاء اللفظى و الفعلى و الکتبى، بل له موجبات خاصة كما ستأتى الإشارة إليها.

ثم إنّ الأولى أن يقال: «بل الطلب الإنشائي العدى يعبر عنه بلفظ الأمر»، لما عرفت أنّها فى التعليقه من أجنبيه مقام الوضع المتعلق بالمفهوم عن مقام الحمل المتقوم بالوجود.

(٣). كالجمل الخبريه الواقعه فى مقام الطلب.

(٤). أى: لفظ الأمر.

(٥). أى: الجامع بين الحقيقى و الإنشائي.

(٦). أى: كون الأمر.

(٧). أى: من الطلب عند إطلاق الأمر، و حاصل ما أفاده: أنه إذا قلنا بكون لفظ الأمر موضوعا لجامع الطلب لا لخصوص الطلب الإنشائي كما تقدم، فلا أقل من كونه منصرفا إلى خصوص الطلب الإنشائي، و هذا الانصراف يوجب ظهور لفظ الأمر فيه.

(٨). أى: الانصراف إلى الطلب الإنشائي.

ص: ٣٨٠

أيضا (١)، و ذلك (٢) لكثرة الاستعمال فى الطلب الإنشائى، كما أنّ الأمر (٣) فى لفظ الإرادة على عكس لفظ الطلب، و المنصرف (٤) عنها (٥) عند إطلاقها هو -

(١). يعنى: كالأمر، فكلُّ من لفظى الأمر و الطلب منصرف إلى خصوص الإنشائى و ان فرض كون الموضوع له هو الجامع بين الحقيقى و الإنشائى.

(٢). أى: الانصراف المزبور ناش عن كثرة الاستعمال فى الطلب الإنشائى.

فمحصل ما ذكره المصنف: أنّه - بعد تسليم كون لفظ الأمر موضوعا للطلب المطلق الجامع بين الحقيقى و الإنشائى - يدعى انصرافه إلى خصوص الطلب الإنشائى بحيث يكون هو المنسبق إلى الذهن حين الإطلاق كالوضع له، و يصح سلب الأمر عن الطلب الحقيقى القائم بالنفس ما لم ينشئه المولى بصيغه - افعال - و ما فى معناها.

(٣). هذا الأمر بمعنى الحال و الشأن.

و حاصله: أنّ الإرادة عكس الطلب، إذ الذى تنصرف إليه الإرادة عند إطلاقها هى الإرادة الحقيقه القائمه بالنفس، و الذى ينصرف إليه الطلب هو الإنشائى المتحقق بقول أو فعل، فالاختلاف بين الطلب و الإرادة إنّما يكون فيما ينصرف إليه كل منهما، إذ المعنى الذى ينصرف إليه الطلب هو الإنشائى، و الذى تنصرف إليه الإرادة حين إطلاقها هو الإرادة الحقيقه، و إلا فكلُّ من هذين اللفظين موضوع لمعنى واحد و هو الطلب الجامع بين الحقيقى و الإنشائى، فالطلب الحقيقى عين الإرادة الحقيقه، كما أنّ الطلب الإنشائى عين الإرادة الإنشائيه، فلا فرق بينهما إلا فى المعنى الذى ينصرف كل من لفظى الطلب و الإرادة إليه.

(٤). سوق العبارة يقتضى ان يقال: «إذ المنصرف» أو «حيث إنّ المنصرف».

(٥). أى: عن الإرادة عند إطلاقها.

الإرادة الحقيقيه (١)، و اختلافهما (٢) فى ذلك (٣) ألبأ بعض أصحابنا (٤) إلى الميل إلى ما ذهب إليه الأشاعره من المغايره بين الطلب و الإراده، خلافا لقاطبه أهل الحق و المعتزله من اتحادهما، فلا بأس بصرف عنان الكلام إلى بيان ما هو الحق -

(١). التى هى من الكيفيات النفسائيه الموجوده بموجباتها التى ستذكر إن شاء الله تعالى.

(٢). يعنى: و اختلاف لفظى الطلب و الإراده.

(٣). أى: فى المعنى الذى ينصرف إليه كل من هذين اللفظين كما عرفت آنفا، غرضه: التنبيه على منشأ توهم المغايره بين الطلب و الإراده.

و حاصله: أن اختلاف لفظى الطلب و الإراده فى المعنى المنصرف إليه كل منهما ألجأهم إلى الالتزام بالمغايره، حيث إنهم زعموا أن المتبادر من كل منهما معنى حقيقى له، و من المعلوم: مغايره الطلب الإنشائى - الذى هو المتبادر من لفظ الطلب - للإرادة الحقيقيه التى ينصرف إليها لفظ الإراده.

(٤). كالمحقق الخوانسارى فى رسالته المعموله فى مقدمه الواجب، حيث استدل على مغايره الطلب للإرادة ردًا على المحقق السبزوارى بقوله: «إذا كان الطلب هو الإراده و كان المطلوب من الصيغه الموضوعه للطلب إعلام المخاطب بحصول الإراده فى النفس، فيلزم أن يكون وضع الجمل الطلبيه لغوا غير محتاج إليه، و تكون مفهوماتها مما لا يتعلق بتصورها غرض أصلا، و هو باطل» إلى آخر ما حكاه عنه فى البدائع، و قال المحقق التقى (قده) فى حاشيته على المعالم فى مباحث ماده الأمر ما لفظه: «ثانيها: أنهم اختلفوا فى كون الطلب المدلول للأمر نفس الإراده أو غيرها - إلى ان قال - بعد كلام طويل: فظهر بما قررنا قوه القول بمغايره الطلب للإرادة» انتهى.

ص: ٣٨٢

فى المقام و إن حققناه فى بعض فوائدها (١)، إلا أن الحواله لما لم تكن عن المحذور خاليه (٢) و الإعاده (٣) ليست بلا فائده (٤) و لا إفاده (٥) كان المناسب هو التعرض هاهنا أيضا، فاعلم: أن الحق كما عليه أهله (٦) وفاقا للمعتزله و خلافا للأشاعره (٧) هو اتحاد الطلب و الإراده، بمعنى: أن لفظيهما موضوعان بإزاء مفهوم واحد (٨)، و ما بإزاء أحدهما فى الخارج يكون بإزاء -

(١). المطبوعه منضمه مع حاشيته على فرائد شيخنا الأعظم الأنصارى (قده).

(٢). إما لعدم حضور النسخه عنده، و إما لمشقه الرجوع إليها.

(٣). يعنى: لما لم تكن الإعاده خاليه عن الفائده، لكنّه بحسب الصنائه يصير هكذا: «إلا أن الإعاده لما لم تكن مع الفائده» و هذا غلط واضح، أمّا لزوم هذا المعنى الغلط، فوجهه: أن - الإعاده - معطوف على اسم - تكن -، و حيث إنّ نفي النفي فى قوله: «ليست بلا فائده» للإثبات يتحصل منه: أن الإعاده لما لم تكن مع الفائده، و من الواضح غلطيته، فلا بد من حذف - ليست - بأن يقال: «و لم تكن الإعاده بلا فائده». إلا أن يقال: إنّ - الإعاده - معطوف على نفس كلمه - الحواله - ليكون المعنى هكذا: إلا أن الإعاده ليست بلا فائده.

(٤). كالتذكّر لمن لاحظ الفوائد.

(٥). لمن لم يلاحظ الفوائد أو لاحظها و لكن نسى ذلك.

(٦). و هم العدليه.

(٧). القائلين بمغايرتهما، لما سيأتى فى كلام المصنف (قده).

(٨). فيكون لفظا الطلب و الإراده من الألفاظ المترادفه كالإنسان و البشر، لأنّ المفروض وحده المعنى الموضوع له فيهما

«-»

(-). قد عرفت: أن ملاحظه موارد استعمال الطلب تشهد بمغايره الطلب

ص: ٣٨٣

الآخر (١)، و الطلب المنشأ بلفظه أو بغيره عين الإرادة الإنشائية.

و بالجملة: هما متحدان مفهوماً و إنشاءً و خارجاً (٢)، لا أنّ (٣) الطلب الإنشائي الذي هو المنصرف إليه إطلاقه كما عرفت متحد مع الإرادة الحقيقيه -

(١). يعنى: أنّ لازم الترادف كون الفرد الخارجى لأحدهما هو الفرد الخارجى للآخر، و ان شئت فقل: إنّ مطابق أحدهما عين مطابق الآخر.

(٢). و ذهنياً، إذ الموضوع له فيهما طبيعه واحده، كما عرفت في مثل الإنسان و البشر، و لازم ذلك اتحادهما في كل مرتبه، فالطلب الحقيقى عين الإراده الحقيقيه و الإنشائي عين الإراده الإنشائيه، نعم يختلفان باختلاف المرتبه، فإنّ الطلب الإنشائي غير الإراده الحقيقيه، و هكذا.

(٣). معطوف على - لفظيها - غرضه: اتحادهما في كل مرتبه من الإنشاء و المفهوم و الوجود الخارجى، و اختلافهما مع اختلاف المرتبه، و لذا لا يكون الطلب الإنشائي الذي ينصرف إليه لفظ الطلب هو الإراده الحقيقيه التى ينصرف إليها لفظ الإراده.

و بالجملة: فالطلب الإنشائي الذي هو صفه قائمه باللفظ ليس متحداً مع الإراده الحقيقيه التى هي صفه قائمه بالنفس، لأنهما صفتان متضادتان يمتنع اتحادهما في الخارج. _ ===== للإراده، لأنه كما مرّ عبارته عن السعى نحو شىء للظفر به، فليس الطلب مجرد الشوق المؤكّد المسمى بالإراده، بل هو التصدى لإيجاد شىء ياعمال بعض مقدمات وجوده، و لكن هذه المغايره لا تثبت ما رامه الأشعرى القائل بكون الطلب صفه في النفس غير الإراده مدلولاً عليه بالكلام اللفظي، بدهاه أنّ الطلب على ما ذكرنا ليس من صفات النفس، بل من أفعال الجوارح التى هي أجنبيه عن الصفات القائمه بالنفس.

التي ينصرف إليها إطلاقها (١) أيضا (٢)، ضروره (٣) أنّ المغايره بينهما أظهر من الشمس و أبين من الأمس، فإذا عرفت المراد من حديث العينيه و الاتحاد (٤) ففي مراجعه الوجدان عند طلب شىء و الأمر به حقيقه كفايه، فلا يحتاج إلى مزيد بيان و إقامه برهان، فإنّ (٥) الإنسان لا يجد غير الإراده القائمه بالنفس صفه أخرى قائمه بها يكون (٦) هو الطلب (٧) غيرها (٨) سوى ما هو مقدمه -

(١). الضميران راجعان إلى الإراده.

(٢). يعنى: كانصراف لفظ الطلب إلى خصوص الإنشائي.

(٣). تعليل لعدم اتحاد الطلب الإنشائي مع الإراده الحقيقيه، و قد عرفت وجه المغايره و امتناع اتحادهما، حيث إنّ الطلب الإنشائي هو الطلب الاعتباري المتحقق بقول أو فعل، و الإراده الحقيقيه هي الصفه القائمه بالنفس الناشئه عن أسباب خاصه، فأين أحدهما من الآخر؟ و كيف يتحدان مع ما بينهما من المغايره؟

(٤). و أنّ المراد بالعينيه هو اتحادهما مع وحده الرتب، لا مع اختلافها.

(٥). بيان للوجدان الذي جعله برهانا على العينيه و الاتحاد.

و حاصله: أنّ الإنسان إذا راجع وجدانه عند طلب شىء لا يجد غير الإراده القائمه بالنفس صفه أخرى قائمه بها تسمى بالطلب سوى مقدمات الإراده، فلا بد من الالتزام باتحاد الطلب و الإراده، و مجرد انصراف الطلب حين إطلاقه إلى الإنشائي و انصراف الإراده عند إطلاقها إلى الحقيقيه لا- يوجب تغايرهما مفهومًا و إنشاء و خارجًا و إن دعا ذلك بعض الإماميه و الأشاعره إلى القول بتغايرهما.

(٦). الأولى تأنيث - يكون - و كذا الضمير المنفصل بعده.

(٧). كما يقول به الأشاعره.

(٨). الظاهر أنّه من سهو الناسخ، للاستغناء عنه بقوله: «غير الإراده».

تحققها (١) عند (٢) خطور الشئ ء و الميل و هيجان الرغبة إليه و التصديق بفائدته (٣)، و هو (٤) الجزم بدفع ما يوجب توقفه عن طلبه (٥) لأجلها (٦).

و بالجملة: لا يكاد يكون غير الصفات المعروفه (٧) و الإراده هناك صفه (٨) أخرى قائمه بها يكون هو الطلب، فلا محيص عن اتحاد الإراده و الطلب و أن يكون (٩) ذاك الشوق المؤكد المستتب لتحريك العضلات فى إرادته فعله بالمباشره أو المستتب لأمر عبيده به فيما لو أرادته لا -

(١). أى: الإراده، يعنى: ليس فى النفس غير الإراده و مقدماتها صفه أخرى تسمى بالطلب كما هو مدعى الأشاعره.

(٢). هذا شروع فى بيان مبادئ الإراده و هى خطور الشئ ء، و تصور فائدته، و التصديق بها، و الميل إليه، و هيجان الرغبة إليه.

(٣). ينبغى ذكر تصور فائدته و التصديق بها قبل الميل و هيجان الرغبة.

(٤). بيان لقوله: «ما هو مقدمه» يعنى: أن الجزم بدفع الأمور المانعه عن الطلب لأجل ما فى الشئ ء من الفائده مقدمه للطلب، لا أنه الطلب النفسى الذى يدعيه الأشعري.

(٥). أى: طلب الشئ ء.

(٦). أى: لأجل فائدته.

(٧). و هى مبادئ الإراده.

(٨). اسم - يكون -.

(٩). معطوف على - اتحاد - يعنى: فلا محيص عن اتحاد الطلب و الإراده و عن كون ذلك الشوق المؤكد المستتب لتحريك عضلاته فى الفعل المباشري و المستتب لأمر عبيده فى الفعل غير المباشري هو المسمى بالطلب و الإراده.

ص: ٣٨٦

كذلك (١) مسمى (٢) بالطلب والإرادة كما يعبر به (٣) تاره و بها (٤) أخرى كما لا يخفى. و كذا (٥) الحال فى سائر الصيغ الإنشائية و الجمل الخبريه، فإنه لا يكون -

(١). أى: لا بالمباشره، و هذه الإراده تسمى بالتشريعيه، كما أنها فى الفعل المباشري تسمى بالتكوينيّه.

(٢). خبر - يكون -.

(٣). يعنى: كما يعبر عن الشوق المؤكد بالطلب تاره

(-)

(٤). أى: و بالإرادته أخرى.

(٥). حاصله: أنه كما لا نجد فى النفس غير الإراده صفه أخرى قائمه بها تسمى تلك الصفه بالطلب عدا مقدمات الإراده، كذلك لا نجد فى كل كلام يصدر من المتكلم سواء كان إنشائيا أم إخباريا غير مضمونه صفه أخرى قائمه بالنفس تسمى بالكلام النفسى.

توضيحه: أننا لا نجد فى الجمل الإنشائية صفه نفسانيه غير إنشاء التمنى و الترجى و الطلب و الدعاء و الملكيه و الزوجيه و الحريه و نحوها، و لا نجد فى الجمل الخبريه ما عدا وقوع النسبه أو لا وقوعها شيئا آخر يسمى ذلك بالكلام النفسى.

و بالجملة: فلا نجد بعد الفحص عما فى النفس من الصفات صفه زائده على الإراده تسمى بالطلب فى صيغ الأمر ليكون ذلك هو الكلام النفسى، و كذا فى الإنشائيات الاخر و الجمل الخبريه كما عرفت، ففى جميع الجمل الإنشائية الطلبيه و غيرها و كذا الجمل الاخباريه لا يوجد صفه زائده على مضامينها تسمى بالكلام النفسى. (-). قد عرفت: أن الطلب هو التصدى لإيجاد شىء، فلا يطلق على الصفه النفسانيّه.

ص: ٣٨٧

غير الصفات المعروفة القائمه بالنفس من الترجى و التمنى و العلم إلى غير ذلك صفه (١) أخرى كانت قائمه بالنفس. و قد دلّ اللفظ عليها كما قيل (٢): -

(١). اسم - يكون -.

(٢). القائل هو الأخطل الشاعر كما فى الشوارق فى مبحث تكلمه تعالى شأنه، يعنى كما قيل: بأنّ هناك صفه أخرى غير الإراده قائمه بالنفس و أنّ اللفظ قد دلّ عليها، فإنّ مقتضى هذا البيت هو كون الكلام فى الفؤاد، و إنّما اللفظ جعل دليلا عليه و حاكيا عنه، ففى النفس صفه تسمى بالكلام. ثم إنّ هذا البيت مما استدل به الأشاعره على ثبوت الكلام النفسى

«-»

. (-). لكن فيه أولًا: عدم اعتباره، إذ ليس هو مأثورًا عن معصوم من نبي أو وصي.

و ثانيا: عدم ظهوره فيما ادعوه من كون الطلب صفه زائده فى النفس غير الإراده و مبادئها، بل لا يدل إلا على معنى قائم بالنفس من العلم فى الاخبار و التمنى و الترجى و الاستفهام الحقيقى فى تلك الصيغ، و الإراده فى الأوامر، و الكراهه فى النواهي، قال القوشجى فى شرح التجريد:

«و الحاصل: أنّ مدلول الكلام اللفظى الذى يسميه الأشاعره كلاما نفسيا ليس أمرا وراء العلم فى الخبر، و الإراده فى الأمر، و الكراهه فى النهي. و أمّا بيت الشاعر فإمّا لاعتقاده ثبوت كلام نفسى تقليدا، و إمّا لأنّ المقصود الأصلى من الكلام هو الدلاله على ما فى الضمائر، و بهذا الاعتبار يسمى كلاما، فأطلق اسم الدال على المدلول، و حصره تنبيها على أنّه آله يتوصل بها إليه، فكأنّه هو المستحق لاسم تلك الآله، و الأشاعره يدعون أنّ نسبه أحد طرفى الخبر إلى الآخر قائمه بنفس المتكلم و مغايره للعلم، لأنّ المتكلم قد يخبر عما لا يعلمه، بل يعلم خلافه

ص: ٣٨٨

إنّ الكلام لفي الفؤاد و إنّما

جعل اللسان على الفؤاد دليلاً

و قد انقدح مما حققناه (١): ما في استدلال الأشاعره على المغايره بالأمر (٢) مع عدم الإراده (٣) كما في صورتى الاختبار و الاعتذار (٤) من (٥) الخلل، فإنّه (٦) كما لا إرادته حقيقه في صورتين لا طلب -

(١). يعنى: من ثبوت الطلب و الإراده الحقيقيين و الإنشائيين.

(٢). متعلق ب - استدلال - و حاصل استدلال الأشاعره بذلك هو: أنّه في الأوامر الامتحانيه يكون الأمر موجوداً بدون الإراده، فهذا الانفكاك دليل على مغايره الطلب و الإراده، لوجوده دونها في الأوامر الاختباريه.

(٣). أى: مع عدم الإراده الحقيقيه، فالطلب موجود بدون الإراده.

(٤). أى: إظهار عذره في مؤاخذه عبده لدفع اللوم عن نفسه، فيأمر عبده بشىء و لا يريد منه الفعل، بل يريد بأمره رفع لوم الناس في ضرب عبده باعتذار أنّ العبد قد عصاه، فإنّ الطلب في صورتى الاختبار و الاعتذار موجود بدون الإراده.

(٥). بيان ل - ما - الموصوله في قوله: «ما في استدلال الأشاعره».

(٦). الضمير للشأن، و هذا بيان للخلل.

و حاصله: فقدان الطلب الحقيقى و الإراده الحقيقيه معا في صورتى الاختبار و الاعتذار، لا أنّ الطلب موجود بدون الإراده، قال القوشجى بعد _===== أو يشك فيه، و أنّ المعنى النفسى الذى هو الأمر غير الإراده، لأنّه قد يأمر الرّجل بما لا يريد، كالمختبر لعبده هل يطيعه أم لا، و كالمعتذر من ضرب عبده بعصيانه، فإنّه قد يأمره و هو يريد أن لا يفعل المأمور به، ليظهر عذره عند من يلومه» انتهى.

ص: ٣٨٩

كذلك (١) فيهما، و الّذى يكون فيهما (٢) إنّما هو الطلب الإنشائيّ الإيقاعي (٣) الّذى هو مدلول الصيغه أو الماده (٤) و لم يكن بيّنا و لا ميّنا في الاستدلال مغايرته (٥) مع الإراده الإنشائيّه.

و بالجملة: الّذى يتكفله الدليل ليس إلّا الانفكاك بين الإراده الحقيقيه و الطلب المنشأ بالصيغه الكاشف (٦) عن مغايرتهما (٧) و هو (٨) ممّا لا- محيص عن --العبارّه التي نقلناها عنه آنفا: «و اعترض عليه: بأنّ الموجود في هاتين الصورتين صيغه الأمر لا حقيقته، إذ لا طلب فيهما أصلا كما لا إرادته قطعاً» انتهى.

(١). يعنى: حقيقه في صورتى الاختبار و الاعتذار.

(٢). أى: في صورتى الاختبار و الاعتذار.

(٣). يعنى: لا- الطلب الحقيقى حتى يقال: إنّ عدم الإراده الحقيقيه مع وجود الطلب الحقيقى في هاتين الصورتين يكشف عن تغاير الطلب و الإراده الحقيقيّين.

(٤). أى: ماده الأمر أو غيرهما من آلات إنشاء الطلب.

(٥). اسم - يكن - يعنى: أنّ مغايره الطلب الإنشائيّ للإرادّه الإنشائيّه لم تكن من لوازم الدليل المزبور لا باللزوم البيّن بالمعنى الأخص و لا- بالمعنى الأعم، إذ غايه ما يستفاد منه هو انفكاك الطلب الإنشائيّ عن الإراده الحقيقيه، و هذا مما لا نزاع فيه، لأنّ مورد البحث هو مغايره الطلب الحقيقى للإرادّه الحقيقيه، و الدليل المزبور لا يقتضيها كما هو واضح.

(٦). صفه - الانفكاك -.

(٧). أى: الإراده الحقيقيه و الطلب الإنشائيّ.

(٨). أى: الانفكاك بين الإراده الحقيقيه و بين الطلب الإنشائيّ.

ص: ٣٩٠

الالتزام به كما عرفت (١)، و لكنه (٢) لا يضر بدعوى الاتحاد أصلا، لمكان هذه المغايره و الانفكاك بين الطلب الحقيقى و الإنشائى كما لا- يخفى. ثم إنه يمكن مما حققناه (٣) أن يقع الصلح بين الطرفين (٤) و لم يكن نزاع فى السبب بأن (٥) يكون المراد بحديث الاتحاد ما عرفت من العينيه مفهوما و وجودا حقيقيا و إنشائيا، و يكون المراد بالمغايره و الإثنيه هو اثنيه الإنشائى من الطلب كما هو (٦) -

(١). حيث قال: «لا أن الطلب الإنشائى الذى هو المنصرف إليه إطلاقه» إلى آخره.

(٢). يعنى: و لكن هذا الانفكاك لا- يضر بدعوى اتحاد الطلب الحقيقى و الإراده الحقيقيه، لما مرّ من اعتبار وحده الرتبه فى عينيتهما، فالطلب الحقيقى متحد مع الإراده الحقيقيه دون الطلب الإنشائى معها، لاختلاف المرتبه، فمغايره الطلب الحقيقى للإراده الإنشائيه و بالعكس لا تنافى عينيتهما مع اتحادهما مرتبه كالحقيقيين و الإنشائيين.

(٣). أى: من اتحاد الطلب و الإراده و عينيتهما مفهوما و وجودا.

(٤). أى: العدليه و المعتزله القائلين بالاتحاد، و الأشاعره القائلين بالمغايره.

(٥). هذا تقريب وجه الصلح بين الطرفين.

و محصله: أنه يمكن أن يكون مراد من يثبت اتحاد الطلب و الإراده اتحادهما مفهوما و مصداقا و إنشاء، بمعنى أنّهما متحدان فى هذه الجهات مع وحده المرتبه بحيث يكون كل منهما عين الآخر فى تلك المرتبه. و مراد من ينفى اتحادهما تغايرهما مع اختلاف المرتبه كالطلب الإنشائى و الإراده الحقيقيه، فإنّهما متغايران و لا يتحدان أصلا، و بهذا الوجه يقع الصلح بين الطرفين و يصير النزاع بينهما لفظيا.

(٦). أى: الطلب الإنشائى كثيرا ما يراد من إطلاق لفظ الطلب.

ص: ٣٩١

كثيرا ما يراد من إطلاق لفظه، و الحقيقى (١) من الإراده كما هو (٢) المراد غالبا منها حين إطلاقها (٣)، فيرجع النزاع لفظيا (٤)، فافهم (٥) - (١). معطوف على قوله: «الإنشائي» يعنى: و يكون المراد بالاثنييه اثنييه الطلب الإنشائي و الإراده الحقيقيه، و هذا مما لا إشكال فيه كما تقدم.

(٢). الأولى تأنيث الضمير، لرجوعه إلى - الإراده - فالحق أن يقال: «كما هي المراده»، كما أن الأولى: تأنيث «الحقيقى» أيضا، بأن يقال: «و الحقيقيه من الإراده» كما لا يخفى

(٣). مرجع هذا الضمير و ضمير «منها» هي - الإراده -.

(٤). كما صرح بذلك المحقق التقى فى حاشيه المعالم بقوله: «و قد يرجع إلى ذلك كلام القائلين بالاتحاد، فيعود النزاع لفظيا، إلا أنه لا يخلو عن بعد» انتهى.

(٥). لعله إشاره إلى إباء بعض أدله القائلين بالتغاير عن هذا الصلح، لصراحته فى المغايره بين الطلب و الإراده الحقيقيتين كالشعر المذكور، إذ الطلب الإنشائي ليس فى الفؤاد، و كذا دليلهم الآتى، إذ لا إشكال فى اعتبار الطلب الحقيقى فى تكليف الكفار، فإنّ قضيه الصلح المزبور أن يكون الموجود من الطلب فى تكليفهم هو الإنشائي منه، و من المعلوم: بطلانه كما ثبت فى محله، هذا.

مضافا إلى: أنّ حمل الطلب فى كلامهم على الإنشائي لا يدفع المحذور الذى ألجأهم إلى القول بالكلام النفسى الذى من مصاديقه الطلب فى الأوامر، حيث إنّ الطلب الإنشائي حادث مثل الكلام المركب من الحروف و الأصوات، و غرض الأشاعره من الالتزام بالكلام النفسى هو ثبوت طلب قديم قائم بذاته تعالى شأنه ليندفع به محذور قيام الحوادث بذاته تعالى، و من المعلوم: عدم اندفاعه بجعل الطلب عندهم هو الإنشائي منه، لوضوح كونه من الحوادث، مع أنّ المسلمين

دفع وهم: لا- يخفى أنه ليس غرض الأصحاب و المعتزله من نفى غير الصفات المشهوره (١) و أنه (٢) ليس صفه أخرى (٣) قائمه بالنفس كانت كلاما نفسيا --كافه اتفقوا على أنه تعالى متكلم، و اختلفوا فيما يراد به و فى كونه حادثا أو قديما، فعن المعتزله: «أنّ كلامه أصوات و حروف قائمه بغيره لا بذاته»، و عن الحنابله و الكراميه: «أنّ أصوات و حروف قائمه بذاته تعالى»، و عن الأشاعره: «أنّ كلامه ليس من جنس الأصوات و الحروف، بل معنى قائم بذاته يسمى الكلام النفسى». ثم المحكى عن المعتزله و الكراميه: «أنّ حادث»، و عن الأشاعره و الحنابله:

«أنه قديم»، فمذهب الأشاعره فى الكلام الذى اتفقوا على كونه من صفاته تعالى هو أنّه معنى قديم قائم بذاته تعالى، و حيث إنّ لم يكن ذلك بعلم و لا- إرادته و لا- كراهه لعدم كون هذه الأمور كلاما، اضطرّوا إلى تفسيره فى الخبر بالنسبه، و فى الإنشاء بالطلب و المنع و نحوهما، فالطلب عندهم صفه قائمه بذاته سبحانه و تعالى قديم، فلا مجال لأن يريدوا به الطلب الإنشائى، لعدم قدمه كالكلام اللفظى، و لعدم كونه من صفات النفس.

و بالجملة: فملا حظّه جملة من أدله الأشاعره على التغيير تأبى عن جعل النزاع بينهم و بين الإماميه و المعتزله لفظيا، و إن شئت الوقوف على ذلك مفصلا فراجع البدائع.

(١). و هى العلم فى الجمل الخبريه، و الإراده و الكراهه و غيرهما فى الجمل الإنشائيه.

(٢). معطوف على - نفى - و ضمير - أنه - للشأن.

(٣). يعنى: غير تلك الصفات المشهوره، و الغرض من هذا الدفع هو: أنه (قد يتوهم) من ردّ الأشاعره القائلين بالكلام النفسى، بيان: أنّ الكلام إمّا خبر و إمّا إنشاء، و ليس فى الخبر صفه زائده على تصور الموضوع و المحمول و النسبه

ص: ٣٩٣

مدلولاً للكلام اللفظي كما يقول به الأشاعره أن (١) هذه الصفات المشهوره مدلولات للكلام

(-)

. --و العلم بها تسمى بالكلام النفسى، كما أنه ليس فى الإنشاء صفة زائده على الصفات النفسائيه من الإراده و التمنى و الترجى و النداء و الاستفهام و غيرها تسمى بالكلام النفسى (أنّ الجمل) الإنشائيه تدل على هذه الصفات، و الجمل الخبريه تدل على العلم بثبوت النسبه أو لا ثبوتها.

و بالجمله: فملخص التوهم الناشئ عن ردّ الأشاعره هو: كون هذه الصفات مدلولات للإنشاء و الاخبار، فالمراد بالكلام النفسى هو هذه الصفات، لا ما عن الأشاعره القائلين بأنّه صفة أخرى قائمه بالنفس.

و حاصل الدفع: أنّ غرض الأصحاب ليس كون الصفات المشهوره مدلولات للكلام كما سيظهر.

(١). خبر - ليس - فى قوله: «ليس غرض الأصحاب». (-). الوجه فى عدم تعلق غرض الأصحاب و المعتزله بكون الصفات المشهوره مدلولات للكلام الخبرى و الإنشائى هو: أنّهم فى مقام ردّ الأشاعره القائلين بالكلام النفسى الذى هو صفة زائده على الصفات المشهوره تصحيحاً لكلامه تعالى، و لذا قالوا بقدمه و كونه قابلاً لأن يكون مدلولاً للكلام اللفظى ليصح إطلاق المتكلم عليه جل و علاء و من المعلوم: أنّ الأصحاب و المعتزله فى غنى عن إثبات كون الصفات الاخر مدلولات للكلام اللفظى، لأنّ ردّهم للأشاعره لا- يتوقف على ذلك، بل يتوقف على نفي صفة زائده على الصفات النفسيه من العلم و الإراده و الكراهه فى القضايا الخبريه و الإنشائيه التى ينحصر فيهما الكلام و ينقسم إليهما، فإثبات كون مدلول الكلام ما ذا لا- دخل له فى الردّ المزبور، إذ مقصودهم

ص: ٣٩٤

فان قلت (١): فماذا يكون مدلولاً عليه عند الأصحاب و المعتزله؟ قلت: أما الجمل الخبريه فھي داله (٢) على ثبوت النسبه بين طرفيھا (٣) أو نفيھا (٤) في نفس الأمر من ذهن (٥) أو خارج (٦) كالإنسان نوع (٧) أو كاتب (٨)، و أمّا الصيغ -

(١). تقريبه: أنه بعد إنكار الصفه القائمه بالنفس المسماه بالكلام النفسى الزائده على الصفات المشهوره، و إنكار كون تلك الصفات مدلولات للكلام الخبرى و الإنشائى أيضاً، فماذا يكون مدلولاً عليه عند الأصحاب و المعتزله بالجمل الخبريه و الإنشائيه.

(٢). حاصله: أنّ الجمل الخبريه لا تدل إلاّ على ثبوت النسبه أو عدمها في نفس الأمر، و لا تدل على العلم بالثبوت و عدمه.

(٣). و هما الموضوع و المحمول.

(٤). يعنى: أو نفى النسبه.

(٥). كما إذا كان المحمول من المعقولات الثانيه التى موطنها الذهن.

(٦). كما إذا كان المحمول من الموجودات الخارجيه كالكتابه و القيام و القعود و نحوھا من الخارجيات.

(٧). هذا مثال لما إذا كان الثبوت فى الذهن، إذ النوعيه كالجنسنيه و الفصليه من المعقولات الثانيه.

(٨). يعنى: كـ - الإنسان كاتب - و هذا مثال لما إذا كان الثبوت فى الخارج، فإنّ ظرف الكتابه هو الخارج.

و بالجملة: فالجمله الخبريه لا- تدل إلاّ- على ثبوت النسبه فى موطنه، و أمّا- _===== نفى ما ادعاه الأشاعره من ثبوت صفه زائده على الصفات المشهوره من دون نظرهم إلى تعيين مداليل الجمل الخبريه و الإنشائيه.

الإنشائية فهي على ما حققناه فى بعض فوائدها (١) موجهة لمعانيها فى نفس الأمر أى (٢) قصد ثبوت معانيها و تحققها (٣) بها، و هذا (٤) نحو من الوجود، و ربما يكون هذا (٥) منشأً لانتزاع اعتبار (٦) مترتب عليه شرعاً أو عرفاً آثار كما هو - إدراك المتكلم لذلك كتصور طرفى القضية فلا تدل عليهما الجملة أصلاً، نعم تدل عليهما بالدلالة العقلية، لتوقف الاخبار عليهما كتوقفه على وجود مخبر.

(١). و هى الفوائد المطبوعه مع حاشيته على الفرائد كما تقدم أيضا.

(٢). تفسير لقوله: «موجهة»، و - قصد - فعل ماضٍ مبنى للمفعول.

و حاصله: إيجاد معانيها وجوداً بسيطاً على نهج الهليات البسيطة، لا إيجاد شىء لشىء كما هو قضية الهليات المركبه.

و توضيح كلام المصنف (قده): أنَّ الجمل الإنشائية وُضعت لإيجاد مفاهيمها فى وعاء الاعتبار فى قبال وعاءى الخارج و الذهن، فإنَّ الوجود الإنشائى من أنحاء وجود المفاهيم، و قد يكون هذا السنخ من الوجود منشأً لآثار و موضوعاً لأحكام كما فى العقود و الإيقاعات، كإنشاء التمليك فى البيع و الصلح و الهبه و غيرها، و إنشاء الزوجيه و الحريه و الطلاق و نحو ذلك مما يترتب عليه الأحكام التكليفية و الوضعيه كما لا يخفى.

(٣). معطوف على - ثبوت - أى: قصد تحقق معانى الصيغ الإنشائية بتلك الصيغ.

(٤). أى: الإيجاد الإنشائى نحو من أنحاء الوجود.

(٥). أى: الوجود الاعتبارى الإنشائى.

(٦). كالزوجيه و الملكيه و الحريه و نحوها من الأمور الاعتباريه التى رتب عليها أحكام شرعاً كوجوب النفقه، و جواز الوطاء، و التوارث، و حرمة التزويج

ص: ٣٩٦

الحال فى صيغ العقود و الإيقاعات، نعم (١) لا- مضايقه فى دلالة مثل صيغه الطلب و الاستفهام و الترجى و التمنى بالدلالة بالخامسه، و حرمة الجمع بين الأختين، و نكاح الأم، و غيرها من الأحكام الشرعيه المترتبه على الزوجيه، هذا فى إنشاء الزوجيه، و كذا الحال فى إنشاء الملكيه، فإنه بإنشائها يصير المثلن ملكاً للمشتري و الثمن ملكاً للبائع، و هذه الملكيه الاعتباريه منشأ لأحكام شرعيه، كجواز تصرف المالك و حرمة تصرف غيره فيه عقلاً و شرعاً و عرفاً، و هكذا سائر الأمور الاعتباريه الإنشائيه التى يترتب عليها آثار شرعيه و عرفيه.

(١). استدراك على ما ذكره من كون الصيغ الإنشائيه موجداه لمعانيها وجوداً إنشائياً لا- وجوداً حقيقياً، يعنى: أن مدلولها المطابقى هو إنشاء مفاهيمها، و لكن يمكن الالتزام بدلالاتها على وجود تلك الصفات حقيقه أيضاً بالدلاله الالتزاميه العقليه بأن كانت موضوعه لإنشاء معانيها، بشرط أن يكون الداعى إلى إنشائها ثبوت تلك الصفات فى النفس، فإنشاء الترجى بكلمه - لعل - أو التمنى بكلمه - ليت - إنما يصح إذا كان ناشئاً عن ترجّ نفسانى أو تمنّ كذلك، أو الدلاله الالتزاميه العرفيه الناشئه عن كثره الاستعمال فى إنشاء المفاهيم بداعى وجود تلك الصفات فى النفس، و هذه الكثره توجب انصراف الإطلاق إلى وجود تلك الصفات.

و بالجملة: فدلاله الصيغ الإنشائيه على وجود الصفات فى النفس إمّا التزاميه عقليه وضعيه و إمّا عرفيه إطلاقيه، (فتوهم) دلالة الجمل الخبريه وضعاً على العلم بثبوت النسبه أو لا ثبوتها، و كذا توهم دلالة الجمل الإنشائيه على نفس تلك الصفات (فاسد) بل الدلاله على ذلك التزاميه كما عرفت.

ص: ٣٩٧

الالتزاميه (١) على ثبوت هذه الصفات حقيقه، إما (٢) لأجل وضعها (٣) لإيقاعها (٤) فيما إذا كان الداعى إليه (٥) ثبوت هذه الصفات، أو (٦) انصراف إطلاقها (٧) إلى هذه الصورة (٨)، فلو لم تكن هناك قرينه (٩) كان إنشاء الطلب أو الاستفهام أو غيرهما بصيغتها (١٠) لأجل (١١) قيام الطلب و الاستفهام و غيرهما بالنفس وضعاً (١٢) أو -

(١). أى: العقلية الوضعيه كما مر آنفاً.

(٢). إشاره إلى الدلاله الالتزاميه العقلية الوضعيه.

(٣). أى: وضع صيغه الطلب و الاستفهام... إلخ.

(٤). أى: الصفات.

(٥). أى: إلى الإيقاع.

(٦). معطوف على - وضعها - و هو إشاره إلى الدلاله الالتزاميه العرفيه.

(٧). أى: إطلاق صيغه الطلب و أخواته.

(٨). أى: صوره كون الإيقاع بداعى ثبوت الصفات المزبوره.

(٩). على خلاف كون الإنشاء بداعى وجود تلك الصفات فى النفس.

(١٠). أى: بصيغه الطلب أو الاستفهام أو غيرهما.

(١١). خبر لقوله: «كان إنشاء الطلب» يعنى: لو لم تكن قرينه على عدم كون الإنشاء بداعى وجود الصفات حقيقه كان إنشاء الطلب و غيره بالصيغه لأجل قيام الطلب و غيره من الصفات الحقيقه بالنفس، فيحمل الإنشاء مع عدم القرينه المزبوره على كونه بداعى وجود تلك الصفات فى النفس.

(١٢). الظاهر أنه مفعول له، يعنى: أن ثبوت الإنشاء بداعى وجود تلك الصفات حقيقه إنما هو لأجل الوضع أى الدلاله الالتزاميه العقلية الوضعيه، و لأجل انصراف الإطلاق إليه.

إطلاقاً (١). إشكال (٢) و دفع: أمّا الإشكال فهو: أنه يلزم بناءً على اتحاد الطلب و الإرادة في تكليف الكفار بالايمان بل مطلق أهل العصيان في العمل بالأركان إمّا أن لا يكون هناك تكليف جدّي (٣) إن لم يكن هناك إرادته، حيث إنّه لا يكون - (١). معطوف على قوله: «وضعاً» و المراد به هو الدلاله الالتزاميه العرفيه الإطلاقيه التي تقدم بيانها آنفاً.

(٢). هذا رابع الوجوه التي ذكرها في البدائع لإثبات مغايره الطلب للإرادته و حاصله: أنه بناءً على اتحادهما و عييتيهما يلزم أحد المحذورين في باب تكليف الكفار بالايمان و العصاه بالعمل بالأركان:

الأوّل: كون التكليف صورياً إذا لم يكن هناك إرادته، و الآخر:

تخلف المراد عن الإرادة إذا كان التكليف جدّياً، و كلاهما باطل.

أمّا الأوّل، فلكونه خلاف الإجماع القائم على أنّ الكفار و العصاه معاقبون على الكفر و العصيان، فلا محيص عن كونهم مكلفين بالتكليف الحقيقي، و هو خلف.

و أمّا الثاني - و هو كون التكليف جدّياً - فلاستلزامه تخلف المراد عن الإرادة، إذ المفروض كون الطلب الحقيقي عين الإرادة الحقيقيه، فالله تبارك و تعالى أراد منهم الإيمان و العمل بالفروع، فلم يؤمنوا و لم يعملوا، و يمتنع تخلف المراد عن إرادته تعالى، لأنّه جلّ و علا «إذا أراد شيئاً يقول له كن فيكون» فلا محيص عن تغاير الطلب و الإرادة، و الالتزام بوجود الطلب الحقيقي في تكليف الكفار و العصاه، دون الإرادة الحقيقيه.

(٣). هذا إشاره إلى المحذور الأوّل و هو كون التكليف صورياً.

حينئذٍ (١) طلب حقيقى، و اعتبره (٢) فى الطلب الجدى ربما يكون من البديهى و إن (٣) كان هناك إرادته فكيف تتخلف عن المراد؟ و لا يكاد تتخلف (إذا أراد الله شيئاً يقول له كن فيكون). و أمّا الدفع (٤) فهو: أن استحاله التخلف -

(١). أى: حين عدم الإراده، إذ المفروض عينيه الطلب و الإراده، فانتفاء الإراده يستلزم انتفاءه.

(٢). يعنى و الحال: أن اعتبار الطلب الحقيقى فى التكليف الجدى ربما يكون بديهيًا.

(٣). هذا إشاره إلى المحذور الثانى و هو تخلف المراد عن الإراده، و أسلوب الكلام يقتضى أن يقال: «و أمّا أن تتخلف الإراده عن المراد ان كان هناك إرادته توجب كون التكليف جديًا».

و الحاصل: أنه بناءً على تغاير الطلب و الإراده لا يلزم شىء من المحذورين المتقدمين، للالتزام بكون تكليف الكفار حقيقياً ناشئاً عن طلب حقيقى دون الإراده الحقيقيه.

(٤). محصل هذا الدفع كما يظهر ذلك من سائر الكلمات أيضاً: أن لله تعالى إرادتين: تكوينيه و تشريعيه:

أمّا الأولى، فهى عبارته عن العلم بالنظام على النحو التام، و هذه الإراده تتعلق بذوات الماهيات، و تفيض عليها الوجود العلى هو منبع كل خير و شرف، فالماهيات بمجرد سماع نداء ربّها تطيع أمر خالقها، و لا تتخلف الإراده التكوينييه عن المراد أصلاً.

و أمّا الثانيه، فهى عبارته عن العلم بوجود المصلحه فى فعل العبد إذا صدر عنه بالإرادته و الاختيار، لا-بالإلجاء و الاضطرار، لاختصاص المصلحه بذلك

ص: ٤٠٠

أثما تكون فى الإرادة التكوينية و هو العلم بالنظام على النحو الكامل التام، دون الإرادة التشريعية و هو العلم بالمصلحة فى فعل المكلف، و ما لا- محيص عنه فى التكليف إنما هو هذه الإرادة التشريعية لا التكوينية، فإذا توافقنا فلا بد من الإطاعة -بحيث لا يكون فيه صلاح إذا صدر عن قهر و إجبار، و من المعلوم: أن هذه الإرادة التشريعية تتخلف عن المراد، و لا- ضير فى هذا التخلف، لعدم كون هذه الإرادة عله تامه لوجود الفعل فى الخارج حتى يمتنع التخلف، بل عله لنفس التشريع، و فائدتها إحداث الداعى فى العبد ليوجد الفعل بإرادته و اختياره، فوجود الفعل منوط بإرادة العبد، لا بإرادته تعالى التكوينية، إذ المفروض عدم تعلقها به.

و بالجملة: فالمراد بالإرادة التشريعية هو فعل العبد الذى يوجد تاره و يبقى على العدم أخرى، فمحصل الجواب عن الإشكال: أن الطلب و الإرادة الحقيقيين موجودان فى تكاليف الكفار و العصاة، و لا يلزم شىء من محذورى التكليف الصورى، و تخلف الإرادة عن المراد.

أما الأول، فوجود الطلب الحقيقى الموجب لكون التكليف حقيقياً لا صورياً.

و أما الثانى، فلما عرفت من عدم استحاله التخلف فى الإرادة التشريعية، و اختصاص ذلك بالإرادة التكوينية المفروض فقدها فى التكاليف الشرعية، لعدم احتياجها إليها، بل هى مخلّة فيها، لما عرفت من توقف المصلحة على صدور الفعل عن اختيار العبد، و إنما المحتاج إليه فى كون التكليف جدياً حقيقياً لا صورياً هو الإرادة التشريعية.

و الإيمان (١)، و إذا تخالفتا فلا محيص عن أن يختار الكفر و العصيان (٢) إن قلت (٣): إذا كان الكفر و العصيان و الإطاعة و الإيمان بإرادته (٤) تعالى التي لا تكاد تتخلف عن المراد فلا يصح أن يتعلق بها (٥) التكليف، لكونها (٦) خارجه عن الاختيار المعترف فيه (٧) عقلاً (٨). -

(١). لعدم تخلف الإرادة التكوينية عن المراد، و المفروض تعلُّقها بإيمان شخص و إطاعته كتعلق الإرادة التشريعية بذلك، فلا محيص عن اختياره للإيمان و الإطاعة.

(٢). لفرض تعلق الإرادة التكوينية بكفره أو عصيانه المعلوم عدم تخلفها عن المراد.

(٣). توضيحه: أنه إذا تعلق إرادته تعالى التكوينية بإيمان شخص و إطاعته، أو تعلق بكفره و عصيانه امتنع تعلق التكليف بهذه الأمور، لصيرورتها غير مقدوره للعبد بعد تعلق إرادته تعالى التكوينية بها الموجه لضروريه وجودها، فلا يبقى حينئذٍ اختياراً للعبد يوجب صحه التكليف بها، و على هذا فيكون العبد مضطراً إلى اختيار الكفر و العصيان أو الإطاعة و الإيمان، و ليس هذا إلا الجبر الذي يلتزم به الأشعري.

(٤). أى: التكوينية التي لا تتخلف عن المراد.

(٥). أى: الإطاعة و الإيمان، و الكفر و العصيان.

(٦). تعليل لعدم صحه تعلق التكليف بالإيمان و الإطاعة و الكفر و العصيان، و محصل التعليل: خروج الأمور المذكوره عن الاختيار المعترف عقلاً فى التكليف بسبب تعلق الإرادة التكوينية الإلهيه بها.

(٧). أى: فى التكليف.

(٨). قيد ل - المعترف -.

ص: ٤٠٢

قلت: إنما يخرج بذلك (١) عن الاختيار لو لم يكن تعلق الإرادة بها (٢) مسبوقة (٣) بمقدماتها (٤) الاختيارية (٥)، وإلا (٦) فلا بد من صدورها -

(١). أى: بتعلق الإرادة التكوينية الإلهية بالإيمان وغيره مما ذكر.

(٢). أى: بالإيمان و سائر العناوين المذكوره، و محصل هذا الجواب هو:

أنَّ الإرادة التكوينية تارة تتعلق بفعل العبد مطلقاً سواء أَرادَه أم لا، بل يوجد الفعل بلا إرادته و اختياره، لوجوب صدوره بعد صيرورته مراداً تكوينياً له تعالى شأنه، فلا يؤثر قدره العبد و إرادته فى فعله أصلاً.

(و أخرى) تتعلق بفعل العبد بما له من المبادئ الموجبه لاختياريته فى حد ذاته، بحيث لا يكون الفعل ذا صلاح إلاً مقتيداً بكونه صادراً عن العبد بقدرته و إرادته.

فان تعلقت الإرادة التكوينية بفعل العبد على النحو الأول لزم الجبر، إذ المفروض صيروره الفعل ضرورى الوجود بحيث لا تؤثر قدره العبد فيه.

و إن تعلقت بفعل العبد على النحو الثانى لا- يلزم منه جبر أصلاً، إذ المفروض تعلق إرادته تعالى التكوينية بالفعل و مباديه الاختياريه أيضاً، فلا مجال لنفى الاختيار، لوجوب الصدور.

و بالجملة: فالجبر مبنئ على تعلق الإرادة التكوينية على النهج الأول دون الثانى.

(٣). حال من ضمير - بها - الراجع إلى الإيمان و سائر العناوين المذكوره.

(٤). الضمير راجع إلى العناوين المذكوره من الإيمان وغيره.

(٥). أى: المقدمات الموجبه لكونها اختياريه.

(٦). أى: و ان كان تعلق الإرادة التكوينية بالإيمان وغيره بمبادئها الاختياريه فلا بد من صدور الإيمان وغيره بالاختيار.

بالاختيار، وإلا (١) لزم تخلف إرادته عن مراده تعالى عن ذلك علواً كبيراً.

إن قلت (٢): إنَّ الكفر والعصيان من الكافر والعاصي ولو كانا مسبوقين بإرادتهما (٣)، إلا أنَّهما (٤) منتهيان -

(١). أى: وإن لم تصدر العناوين المذكورة بالاختيار - مع تعلق إرادته تعالى التكوينية بصدورها من العبد باختياره - لزم تخلف إرادته تعالى عن مراده، بداهة أن إرادته عزَّ وجلَّ تعلقت بصدور تلك العناوين باختيار العبد، فلو صدرت بدونها لزم الخلف.

فالمتحصل: أنه لا يلزم من تعلق إرادته الله تعالى تكويناً بالإيمان والإطاعة والكفر والعصيان جبراً أصلاً، لما مرَّ من كون إرادته التكوينية على نحوين، ويلزم الجبر على أحدهما دون الآخر.

(٢). غرض هذا المستشكل: عدم اندفاع إشكال الجبر بما ذكر من تأثير إرادته الكافر والمؤمن في اختياريه الكفر والإيمان، ولذا لا يكونان كحركة المرتعش في كونهما خارجين عن الاختيار. وحاصل وجه عدم الاندفاع هو: أن إرادته العبد لما كانت من الممكنات كانت منتهية إلى إرادته الواجب تعالى شأنه التي هي واجبه، لكونها عين ذاته عزَّ وجلَّ فأرادته العبد المستنده إلى إرادته جلَّت عظمتها تكون غير اختياريه، فيقبح التكليف حينئذٍ بالإيمان وغيره، لكونه تكليفاً بأمر غير اختياري، كما يقبح العقاب على الكفر والعصيان، لأوله بالأخره إلى ما لا يكون بالاختيار، فلم يندفع إشكال الجبر بمجرد تأثير إرادته العبد في اختياريه الكفر والإيمان.

(٣). أى: بإرادته الكفر والعصيان من العبد.

(٤). يعنى: إلا أن إرادتي الكفر والعصيان منتهيتان إلى أمر غير اختياري.

إلى ما (١) لا- بالاختيار، كيف (٢) و قد سبقتهما (٣) الإرادة الأزليه و المشيه الإلهيه؟ و معه (٤) كيف تصح المؤاخذه على ما يكون بالأخره بلا اختيار؟.

قلت (٥): العقاب إنما يتبع الكفر و العصيان التابعين للاختيار -

(١). المراد بالموصول هو الإرادة الإلهيه التي تنتهى إليها؛ جج لله؛ الممكنات.

(٢). يعنى: كيف لا- تنتهى إرادته الكفر و العصيان من الكافر و العاصى إلى ما لا بالاختيار؟ و الحال أنه قد سبق هذه الإراده - الإراده - الأزليه الإلهيه الرافعه للاختيار.

(٣). أى: إرادتى الكفر و العصيان.

(٤). أى: و مع سبق المزبور.

(٥). ملخص هذا الجواب: أن المؤاخذه ليست لأجل الاستحقاق حتى يرد عليه الإشكال بأنه لا استحقاق مع عدم الاختيار، بل لكونها من اللوازم الذاتيه المترتبه على الكفر و العصيان الناشئين عن الخبث الذاتى ترتب المعلول على علتته، و إذا انتهى الأمر إلى الذاتى انقطع السؤال بلم، لأن الذاتى لا يعلل، فلا يقال: «لم اختار المؤمن و الكافر الإيمان و الكفر»، إذ المفروض أنهما من لوازم ذاتهما، و لذا يكون الشقى شقياً فى بطن أمه و السعيد سعيداً كذلك، كما فى النبوى (١)، و «الناس معادن كمعادن الذهب و الفضة» كما فى بعض الروايات، فالسعاده و الشقاوه ذاتيتان للناس كذاتيه الذهبيه و الفضييه للذهب و الفضة، هذا محصل ما أفاده المصنف (قده) فى دفع شبهه

ص: ٤٠٥

الناشئ عن مقدماته الناشئه عن شقاوتهما الذاتيه اللازمه لخصوص ذاتهما، فإنَّ السعيد سعيد في بطن أمه و الشقى شقى في بطن أمه، و الناس معادن كمعادن -الجبر

(-)

. (-). لكنك خبير بأن ما أفاده ليس دافعاً لشبهه الجبر بل هو مثبت لها، إذ المفروض كون السعاده و الشقاوه ذاتيتين، و الإيمان و الكفر و الإطاعه و العصيان من لوازمهما التي لا- تنفك عنهما، و على هذا كيف يحسن التكليف بهما و العقاب عليهما؟ و حسن مؤاخذه الموالى العرفيه لعبيدهم على مخالفتهم لأوامرهم و عدم الاعتداد باعتذارهم بأنَّ المخالفه مستنده إلى الأمر الذاتى و هو الشقاوه أقوى شاهد على عدم كون العصيان من اللوازم الذاتيه القهريه، و أنه ناشئ عن ترجيح وجوده على عدمه، و اختيار فعله على تركه، و كون المؤاخذه عندهم مترتبه على الفعل الاختيارى، هذا. مضافاً إلى دلالة الروايات على عدم الجبر، و أنّ كلاً من الطاعه و العصيان يكون باختيار العبد، مثل ما رواه الوافى عن توحيد الصدوق و الاحتجاج عن اليمانى عن أبى عبد الله عليه السلام قال: «إنَّ الله خلق الخلق فعلم ما هم صائرون إليه، و أمرهم و نهاهم، فما أمرهم به من شىء فقد جعل لهم السبيل إلى أخذه، و ما نهاهم عنه من شىء فقد جعل لهم السبيل إلى تركه» و ما رواه الكافى عن هشام بن سالم عن أبى عبد الله عليه السلام قال: «الله أكرم من أن يكلف الناس ما لا- يطيقون» و ما رواه الكافى أيضا عن يونس عن عده عن أبى عبد الله عليه السلام قال: «قال له رجل: جعلت فداك أجبر الله العباد على المعاصى، قال: الله أعدل من أن يجبرهم على المعاصى ثم يعذبهم عليها» الحديث، إلى غير ذلك من الروايات الصريحه أو الظاهره فى نفي الجبر، و لا ينافى ذلك ما رواه الوشاء عن أبى الحسن الرضا عليه السلام قال: «سألته فقلت: الله فوض الأمر إلى العباد، قال:

ص: ٤٠٦

فانقطع سؤال أنه لم جعل -..... الله أعز من ذلك، قلت: فجبرهم على المعاصى، قال: الله أعدل و أحكم من ذلك قال: ثم قال الله تعالى: يا بن آدم أنا أولى بحسناتك منك، و أنت أولى بسيئاتك منى عملت المعاصى بقوتى التى جعلتها فىك « و ذلك لأن المراد بأولوئته عزّ و جلّ بالحسنات أمره بها و إعطاء القوه عليها و التوفيق لها، و المراد بأولوئيه العبد بالسيئات هو: أنه تعالى نهاه عنها، و أوعده عليها، و وهب له القوه ليصرفها فى الطاعات، فخالف ربه و صرفها فى السيئات. كما لا ينافيه الأخبار الواردة فى القضاء و القدر و المشيه و الفطره و الطينه، و لا يثبت بها الجبر كما سيأتى توضيحه إن شاء الله تعالى. (-). لعله أراد بذلك ما عن جماعه من الفلاسفه «من أنّ العقاب و الثواب ليسا من معاقب خارجى و منتقم غضبان ينتقم من عدوه لإزاله ألم الغيظ، و التشفى عن حرقة لهب الغضب المستحيل فى حقه تعالى شأنه، بل هما من اللوازم الذاتيه للأفعال الحسنه و القبيحه المنتهيه إلى الشقاوه و السعاده الذاتيتين».

و أنت خير بما فيه أولاً: من أنّ الثواب و العقاب - على ما دلّت عليه الآيات و الروايات - جزاء من الله تعالى بالعمل الحسن و القبيح، و الثواب - على ما عرّفه المتكلمون - هو النفع المستحق المقارن للتعظيم، و العقاب هو الضرر المستحق المقارن للاستخفاف، و مع الجبر لا استحقاق، لعدم كون الفعل اختياريا للعبد، و تجسّم الأعمال على ما فى بعض الروايات لا يدل على كون ذلك من قبيل اللوازم الذاتيه، بل ذلك المجسم هو الذى جعل جزاء للعمل.

و ثانياً: من أنّ الثواب و العقاب لو كانا ذاتيين للعمل لم يكن وجه لتوقيف العباد فى مواقف الحساب للسؤال عنهم على ما صرّح به قوله تعالى:

السعيد سعيداً و الشقى شقيماً، فإنَّ السعيد سعيد بنفسه و الشقى شقى كذلك، و إنما -..... (و قفوهم أنهم مسئولون).

و ثالثاً: من أن ذاتيهما تُنافى ما ورد من العفو عن بعض الذنوب بالشفاعة أو غيرها، إذ لا معنى للعفو حينئذٍ.

و رابعاً: من عدم انطباق حدِّ الذاتى على السعادة و الشقاوه اللتين يترتب عليهما الثواب و العقاب، أما الذاتى الإيساغوجى - و هو الجنس و الفصل - فواضح، و أمّا الذاتى البرهانى - و هو ما ينتزع عن نفس الذات من دون حاجه إلى ضم ضميمه كما مكان الإنسان و غيره من الماهيات الإمكانية - فلوضوح عدم كون السعادة و الشقاوه كذلك، لأنهما من الصفات العارضة للنفس كسائر الأوصاف النفسانية.

و خامساً: من أنه - بعد تسليم كونهما ذاتيتين - لم ينهض دليل عقلى و لا - نقلى على كونهما بنحو العله التامه كقبح الظلم و حُسن الإحسان و نحو ذلك حتى يلزم الجبر، فيمكن أن تكون ذاتيتهما بنحو الاقتضاء، كقبح الكذب، و من المعلوم أن مجرد وجود المقتضى لا يكفى فى ثبوت الجبر بعد قدره على إيجاد المانع عن تأثيره، و لا يدل الخبران المذكوران على العليه التامه أصلاً.

أما الخبر الأول، فلأنَّ المراد بالسعيد و الشقى فى بطن الأم هو علمه سبحانه و تعالى بكونه شقيماً أو سعيداً و هو فى بطن أمه، فعن ابن أبى عمير قال:

«سألت أبا الحسن موسى بن جعفر عليهما السلام عن معنى قول رسول الله صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَ آله:

الشقى من شقى فى بطن أمه و السعيد من سعد فى بطن أمه، فقال: الشقى من علم الله و هو فى بطن أمه أنه سيعمل أعمال الأشقياء، و السعيد من علم الله و هو فى

أوجدهما الله تعالى (قلم اينجا رسيد و سر بشكست). قد انتهى الكلام في المقام -..... بطن أمه أنه سيعمل أعمال السعداء»
الحديث (۱).

و أمّا الخبر الثاني، فالظاهر منه هو تنزيل الناس منزله المعادن في أنه كما تكون المعادن من حيث المالىه و الجهات الموجهه لتنافس الخلق و تزامهم عليها مختلفه جداً و متفاوته جزماً، كذلك الناس، فإنهم في الأخلاق و الصفات متفاوتون كتفاوت المعادن فيما عرفت، فلا- دلالة في هذا الخبر على كون السعاده و الشقاوه ذاتيتين بمعنى العله التامه كما هو قضيه الجبر، و لو سلمنا دلالة الخبر على كونهما ذاتيتين، فالمتيقن منه ذاتيتهما بنحو الاقتضاء لا العليه التامه، و قد مر: أنّ مجرد الاقتضاء لا يثبت الجبر، و لو سلم ظهور هذا الخبر أو غيره من الروايات في كون السعاده و الشقاوه ذاتيتين بمعنى العله التامه فلا سبيل إلى حجتيه، لعدم مكافأته للضرورة العقلية التي هي كالقرينه المتصله، و للآيات و الروايات المتواتره بل المتجاوزة عن حد التواتر النافيه للجبر، فلا محيص عن التأويل أو الحمل على التقيه، لما قيل: «من أنّ الجبر أشهر مذاهب العامه»، أو الطرح.

فتلخص مما ذكرنا: عدم لزوم الجبر من ناحيه ذاتيه السعاده و الشقاوه.

و أمّا من ناحيه الإراده، فإن أريد بها إرادته تعالى شأنه، فقد عرفت أنّ المراد بها هو علمه باشمال فعل العبد الصادر عنه باختياره على المصلحه، لا مطلقاً و لو صدر عنه قهراً، و من المعلوم أنّ هذه الإراده لا توجب الجبر. و إن أريد بها إرادته تعالى التي تنتهي إليها الممكنات، فلا- تستلزم الجبر أيضاً، و توضيحه يتوقف على بيان مقدمه ذكرها بعض المحققين (قده) و هي: «أنّ الفاعل ينقسم

إلى ما ربما لا يسعه كثير من الأفهام، و من الله الرشد و الهدايه و به الاعتصام. -..... باعتبار إلى ما منه الوجود و إلى ما به الوجود، و المراد بالأول: مفيض الوجود و معطيه، و هو منحصر في واجب الوجود جلّ و علا، و الثانى: مباشر الفعل الذى يفاض عليه الوجود و يكون مجرى فيضه، فيجرى منه فيض الوجود إلى غيره، و هو منحصر في غير واجب الوجود جلت عظمته، لإبائه صرافه وجوده عن الاتحاد مع الممكنات حتى يباشر الحركات.

و بالجملة: فمعطى الوجود هو الواجب تعالى شأنه، و مجرى فيض الوجود هو الممكن.

و ينقسم الفاعل باعتبار آخر إلى الفاعل بالطبع، و بالقسر، و بالاختيار.

و المراد بالأول: ما يكون فعله باقتضاء طبيعته بلا شعور و إرادته كالنار، فإنّ إحراقها ليس بإرادته و لا شعور، بل باقتضاء طبيعتها.

و المراد بالثانى: ما يكون الفاعل بالإضافة إلى الفعل كالموضوع لعرضه، فإسناد الفعل إليه يكون بضرب من المسامحة، إذ الفاعل حقيقه غيره، كتحرريك يد الغير، فإنّ مباشر التحريك هو الفاعل و يد المتحرك محل الحركة، و ليس المتحرك هو الفاعل إلاّ مسامحه.

و المراد بالثالث: ما يكون صدور الفعل منه منوطاً بعلمه و قدرته و إرادته، فهذه الصفات مصحّحات فاعليته بالفعل». إذا عرفت هذه المقدمه فاعلم: أنّ المراد من انتهاء الفعل إلى إرادته البارى تعالى ان كان انتهاء إرادته العبد - لإمكانها - إلى إرادته الله عز و جل فلا يضرّ ذلك بالفاعليه التى هى شأن الممكنات، إذ العبد بذاته و صفاته و أفعاله لا وجود له إلاّ بإفاضه الوجود من البارى تعالى، لأنّه

مفيض الوجود، دون الممكن الذي هو مجرى فيض الوجود كما تقدم، و يستحيل أن يكون الممكن المحتاج إلى الوجود مفيضاً للوجود، فلا منافاه بين انتهاء إرادته - لإمكانها - إلى إرادته سبحانه و تعالى، و بين كون فعله اختيارياً له مع فرض علمه و قدرته و إرادته.

و إن كان المراد من الانتهاء: انتهاء الإرادة إلى الباري عزّ و جلّ على حدّ انتهاء الفعل إلى فاعل ما به الوجود حتى يلزم الجبر، فهو مستحيل في حقه تعالى، لما مرّ آنفاً من إباء صرافه وجوده عن الاتحاد مع الممكنات.

و الحاصل: أنّ الانتهاء إلى فاعل ما منه الوجود لازم لا أنّه ضائر، لأنّه تعالى مفيض الوجود و معطيه، فوجود كل ممكن منه عز و جل فهذا الانتهاء ضروري، و لكن لا- يلزم منه الجبر، إذ العدى يتوقف عليه الجبر هو انتهاء الفعل إليه تعالى انتهاءه إلى ما به الوجود، لكنه مستحيل في حقه تعالى، لما عرفت.

و بالجملة: فالانتهاء المتحقق لازم و غير ضائر، و الانتهاء الضائر المثبت للجبر غير متحقق، هذا ما يتعلق بإرادته سبحانه و تعالى.

و أمّا إرادته نفس العبد فلا توجب الجبر أيضاً، لعدم كونها عله تامه لوجود الفعل في الخارج بحيث يصير العبد مسلوب الاختيار، كما يشهد به الوجدان السليم، حيث إنّ الإرادة المفسّره بالشوق المؤكّد لا تسلب الاختيار، بل هو مع هذا الشوق يقدر على كل من الفعل و الترك، و لا يصير الفعل به ضروري الوجود، غاية الأمر أنّ الشوق المؤكّد يكون داعياً إلى اختيار الفعل و ترجيحه على الترك، بل يشهد بذلك البرهان أيضاً، لتخلف الإرادة عن المراد أحياناً، كما إذا لم يكن

إرادته للعبد، ومع ذلك يوجد الفعل كراهه، لخوف أو اضطرار أو نحوهما، فإنَّ الشوق المؤكَّد حينئذٍ مفقود، ومع ذلك يؤتى بالفعل، فيعلم من ذلك عدم كون الإرادة عله تامه، وعدم توقف الفعل عليها، لوجوده بدونها في صورته الكراهه، وقد اتضح من هذا البيان أمران:

أحدهما: أنه لا وجه لما عن الفلاسفة من كون مناط الفعل الاختياري هو سبقه بالإرادة المفسره بالشوق المؤكَّد، وذلك لما عرفت من صدور الفعل أحياناً من فاعل بالاختيار بدون الإرادة أصلاً.

ثانيهما: أنه لا وجه لجعل الإرادة بمعنى الشوق المؤكَّد عله تامه لوجود الفعل في الخارج، لما مرَّ آنفاً من قيام الوجدان والبرهان على خلافه.

(تكملة) قد عرفت أنَّ الاختيار في أفعال العباد مما لا بدَّ منه في صحه التكليف، وإلا يلزم الظلم، ضروره أنَّ العقاب على فعل غير اختياري قبيح عقلاً، لكونه ظلماً لا يصدر عن الحكيم، فلو كان هناك ما يكون ظاهراً في الجبر أو موهماً له فلا بد من تأويله أو طرحه أو حمله على التقيه، ولما كان هناك روايات توهم دلالتها على الجبر، فلا بأس بالتعرض الإجمالي لها فنقول مستعيناً به تعالى وبتوسلا بوليّه صلى الله عليه و على آباءه الطاهرين و عجل فرجه و أدرك بنا أيامه:

إنَّ الروايات المشار إليها تشتمل على ثلاثة عناوين:

أحدها: عنوان القضاء و القدر.

ثانيها: عنوان المشيه.

ثالثها: عنوان الفطره و الطينه، فهنا مقامات ثلاثه:

ص: ٤١٢

(الأوّل) فى روايات العنوان الأوّل، وهى بين مطلقه و مجمله و مسينه، و حيث إنّ المدار على المسينه فلا- جدوى فى تعرض الأوّلين، لاشتمال الثالثه على نفس لفظى القضاء و القدر مع تفسيرهما، و تقتصر من هذه الطائفه الثالثه على روايه واحده، لوفائها بالمرام، و هى ما نقله الوافى عن الكافى مرفوعاً، و عن الصدوق عليه الرحمه فى التوحيد مسنداً - هكذا -: «أحمد بن عمران الدقاق عن محمد بن الحسن الطائى عن سهل عن على بن جعفر الكوفى، قال: سمعت سيدى على بن محمد عليهما السّلام يقول: حدثنى أبى محمد بن على عن أبيه الرضا عن أبيه عن أبيه عن أبيه عن أبيه عن أبيه الحسين عليهم السّلام» و متن الروايه فى الكافى على ما فى الوافى هو هذا: «كان أمير المؤمنين عليه أفضل الصلاه و السّلام جالساً بالكوفه بعد منصرفه من صفين إذ أقبل شيخ فجثا بين يديه، ثم قال: يا أمير المؤمنين أخبرنا عن مسيرنا إلى الشام أ بقضاء من الله و قدره؟ فقال له: أمير المؤمنين عليه السّلام:

أجل يا شيخ: ما علوتم تلعه و لا- هبطتم بطن واد إلا- بقضاء من الله و قدره، فقال له الشيخ: عند الله أحتسب عنائى يا أمير المؤمنين، فقال له: مه يا شيخ، فوالله لقد عظّم الله لكم الأجر فى مسيركم و أنتم سائرون، و فى مقامكم و أنتم مقيمون، و فى منصرفكم و أنتم منصرفون، و لم تكونوا فى شىء من حالاتكم مكرهين، و لا إليه مضطرين، فقال له الشيخ: و كيف لم نكن فى شىء من حالاتنا مكرهين و لا إليه مضطرين؟ و كان بالقضاء و القدر مسيرنا و منقلبنا و منصرفنا، فقال له:

و تظن أنّه كان قضاءً حتماً و قدراً لازماً، أنّه لو كان كذلك لبطل الثواب و العقاب، و الأمر و النهى، و الزجر من الله، و سقط معنى الوعد و الوعيد، فلم تكن لأئمه

للمذنب، و لا محمده للمحسن، و لكان المذنب أولى بالإحسان من المحسن، و لكان المحسن أولى بالعقوبة من المذنب، تلك مقاله إخوان عبده الأوثان، و خصماء الرحمن، و حزب الشيطان، و قدره هذه الأمة و مجوسها، إنّ الله تبارك و تعالى كلّف تخيراً، و نهى تحذيراً، و أعطى على القليل كثيراً، و لم يُطع مكرهاً، و لم يُملك مفوضاً، و لم يخلق السماوات و الأرض و ما بينهما باطلاً، و لم يبعث النبيين مبشرين و منذرين عبثاً، و ذلك ظنّ الذين كفروا، فويل للذين كفروا من النار، فأنشأ الشيخ يقول:

أنت الإمام الذي نرجو بطاعته

يوم النجاه من الرحمن غفرانا

أوضحت من أمرنا ما كان ملتبساً

جزاك ربك بالإحسان إحساناً»

تقريب دلالة هذا الخبر على الجبر هو: ظهور قول السائل: «عند الله أحتسب عنائي يا أمير المؤمنين» في ذلك، حيث إنّه - بعد بيان الإمام عليه السلام: «انّ مسيرنا إلى أهل الشام كان بقضاء الله تعالى و قدره» - استبعد استحقاق الأجر، و لذا قال عليه الصلاة و السلام له: «مه يا شيخ ... إلخ» و كذا قوله: «و كيف لم نكن في شىء من حالاتنا مكرهين و لا إليه مضطرين و كان بالقضاء و القدر مسيرنا.. إلخ» فإنّه كالصريح في اعتقاده الجبر بعد كون مسيرهم بالقضاء و القدر، و لذا أجابه أمير المؤمنين عليه السلام بقوله: «و تظن أنّه كان قضاءً حتماً و قدراً لازماً... إلخ» و الذي يستفاد منه أمور:

الأول: انقسام القضاء و القدر إلى حتميين و غير حتميين، و أنّ الموجب للجبر و اضطرار العباد في أفعالهم ليس إلا القسم الأول، ثم يبين عليه السلام مفسده

من استلزامه لبطان الثواب و العقاب و الأمر و النهى... إلخ، ففسّر عليه السلام القضاء و القدر - اللّذين كانا فى المسير إلى الشام - بأنّهما لم يكونا من القسم الحتمى، لأنّ الحتمى يوجب بطلان التكليف و البعث و الزجر و الثواب و العقاب.

فالمتمحصل: ثبوت الملازمه بين القضاء الحتمى و بين ارتفاع الاختيار المبطل للتكليف و الثواب و العقاب.

الثانى: بقاء التكليف و الاختيار و عدم الاضطرار مع القضاء غير الحتمى، لعدم كونه رافعا للقدره و الاختيار.

الثالث: عدم تمليكه العباد بحيث ينافى سلطانه عظمت كبرياؤه كما هو مذهب المفوضه، فإنّ قوله عليه السّلام: «و لم يملك مفوضا» صريح فى نفي التفويض.

الرابع: أنّ الجبر يستلزم أولويه المذنب بالإحسان من المحسن، لأنّه لا يرضى بالذنب و المخالفه، و أولويه المحسن بالعقوبه من المسىء، لأنّه لا يرضى بالإحسان و الموافقه.

و بالجمله: فجبر المسىء على الإساءه يستلزم إحسانا فى مقابله، و جبر المحسن على الإحسان مع عدم رضاه به يوجب عقابا. و هذا الوجه هو ما أفاده فى الوافى، و قد وجهه غيره بتوجيهات اخر تركنا التعرض لها خوفا من الإطاله المنافيه لوضع التعليقه. و قوله عليه السلام: «و قدره هذه الأمه و مجوسها» إشاره إلى النبوى المشهور: «القدره مجوس هذه الأمه» و وجه تسميتهم بالمجوس هو مشاركتهم للمجوس فى سلب الفعل عن العبد، فإنّ المجوس يسندون الخيرات إلى الله تعالى و الشرور إلى إبليس لعنه الله. و كيف كان فالخبر المزبور أوضح

المراد بالقضاء و القدر، فيحمل غيره من الأخبار المطلقة و المجرمله عليه، كما يحتمل لأجله ما دلّ على استحاله تخلف الكائنات عما قضى عليه، كروايه الدقاق المحكيه عن البحار الداله على أنه إذا وقع القضاء بالإمضاء فلا بقاء، و غيرها من الروايات التي تدل على تبعيه المقضى عليه للقضاء بنحو الاستلزام على القضاء و القدر الحتميين.

و الحاصل: أنّ معنى القضاء و القدر في مورد البحث هو غير الحتميين كما دلّ عليه الخبر المبسوط المتقدم، لأنّه قرينه على إرادته المعنى المذكور من سائر الروايات أيضا، و مع الغرض عن قرينته لا ظهور للفظ القضاء فيما أرادته الجبرى مع كثره المعانى التي استعمل فيها خصوصا في القرآن الكريم، فإنّ ماده القضاء بتصاريهها المتشتمه قد وردت فيه و أريد بها معان متعدده:

منها: قوله تعالى في سورة يوسف الآية (٦٨): (إلا-حاجه في نفس يعقوب قضاها). فإنّ معناه كما في تفسير مجمع البيان هو الإزالة، أى: أزال به اضطراب قلبه، و جعله بمعنى العلم كما عن بعض الأعلام لم يظهر له مأخذ.

و منها: قوله تعالى في سورة الحجر الآية (٦٦): (و قضينا إليه ذلك الأمر)، فإنّ معناه كما في مجمع البيان هو الإعلام، يعنى: أعلمنا لوطا و أخبرناه و أوحينا إليه ما تنزل به من العذاب.

و منها: قوله تعالى في سورة يونس الآية (٩٣): (إِنَّ رَبَّكَ يَقْضِي بَيْنَهُمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ) فإنّ معناه الحكم، و بهذا المعنى ورد في موارد عديده من القرآن المجيد، كقوله تعالى في سورة النمل الآية (٨٠): (إِنَّ رَبَّكَ يَقْضِي بَيْنَهُمْ

بحكمه)، و كقوله تعالى فى سورة إسرائيل الآيه (٢٤): (و قضى ربك أن لا تعبدوا إلا إياه) على قول يأتى، و كقوله تعالى فى سورة النساء الآيه (٤٨): (ثم لا يجدوا فى أنفسهم حرجا مما قضيت)، بل وروده بهذا المعنى فى القرآن المجيد أكثر من غيره كما لا يخفى على من لاحظ ذلك.

و منها: قوله تعالى فى سورة المؤمن الآيه (٢٢): (و الله يقضى بالحق و الذين يدعون من دونه لا يقضون بشىء)، و المراد به الفصل كما فى مجمع البيان، و يمكن إرجاع ما عن بعض الأعلام - من كون معناه هنا هو القول - إليه.

و منها: قوله تعالى فى سورة السبأ الآيه (١٤): (فلما قضينا عليه الموت ما دلهم على موته إلا دابة الأرض)، قال فى مجمع البيان: (فلما حكمنا على سليمان بالموت ، و قيل: معناه أوجبنا على سليمان الموت) انتهى، و جعله بعض الأعلام بمعنى الحتم، و يمكن إرجاع أحدهما إلى الآخر.

و منها: قوله تعالى فى سورة إسرائيل الآيه (٢٤) (و قضى ربك أن لا تعبدوا إلا إياه) قال فى مجمع البيان: (أى أمر ربك أمرا باتا، عن ابن عباس و الحسن و قتاده، و قيل: ألزم و أوجب ربك، عن الربيع بن أنس، و قيل: أوصى عن مجاهد).

و منها: قوله تعالى فى سورة حم السجده الآيه (١١): (فقضاهن سبع سموات فى يومين) قال فى مجمع البيان: «أى صنعهن و أحكمهن و فرغ من خلقهن» انتهى، فالمراد بالقضاء حينئذ هو الخلق.

و منها: قوله تعالى فى سورة طه الآيه (٧٤): (فاقض ما أنت قاض)

و الخطاب لفرعون أى: فاصنع ما أنت صانعه على إتمام وإحكام، وقيل: معناه فاحكم ما أنت حاكم.

و منها: قوله تعالى فى سورة القصص الآيه (٣٠): (فلما قضى موسى الأجل أى أوفاه و أتمه، و كذا - قضيت - فيما قبله «أَيُّما الأجلين قضيت».

و منها: قوله تعالى فى سورة البقره الآيه (٢٧): (هل ينظرون إلا أن يأتيهم الله فى ظلل من الغمام و الملائكه و قضى الأمر و إلى الله ترجع الأمور) قال فى مجمع البيان فى تفسير - قضى - : «معناه فرغ من الأمر و هو المحاسبه و إنزال أهل الجنة فى الجنة و أهل النار فى النار» انتهى، فالمراد بالقضاء هنا الفراغ، و كذا فى قوله تعالى فى سورة يوسف على نبينا و آله و عليه السلام الآيه (٤٢): (قضى الأمر الذى فيه تستفتيان) قال فى مجمع البيان: «أى فرغ من الأمر الذى تسألان» انتهى. و الغرض من ذكر معانى القضاء فى القرآن الكريم هو: أنه مع كثرتها و الإغماض عن قرينه مثل الروايه المزبوره على إرادته القضاء غير الحتمى فى أفعال العباد لا- محيى عن التوقف، لإجمال معنى القضاء، فروايات القضاء لا يظهر منها جبر أصلا، إذ مع النظر إلى القرينه المزبوره يراد به القضاء غير الحتمى الذى قد مرّ عدم إيجابه للجبر.

و مع الغض عنها يكون مجملا، و لا يستفاد منه شىء، فلا يصح الاستدلال بتلك الروايات على الجبر و ارتفاع الاختيار عن العبد فى أفعاله، و لو سلم عدم الإجمال، فلا يصح الاستدلال به أيضا، لأنه إن كان بمعنى العلم فليس عله حتى

يكون علمه تعالى بفعل العبد موجبا للجبر، مثلا علم زيد بمسافره عمرو باختياره فى الغد لا يوجب اضطرار عمرو إلى المسافره، و كذا الحال فى الإعلام، لوضوح أنّ الإخبار بفعل الغير الصادر عن فاعله بإرادته و اختياره لا يرفع الاختيار حتى يلزم الجبر.

و إن كان بمعنى الحكم و الأمر، فلاّته إن أريد بهما الأمر و النهى المصطلحان، فلا يستلزمان الجبر أيضا، و إلاّ لم يقدر الكفار و الفساق على المخالفه. و إن أريد بهما غير الأمر و النهى المصطلحين، فإن كان المراد به الحتم فسيأتى الكلام فيه، و إن كان غيره فلا بد من بيانه و النّظر فيه.

و أمّا الحتم و الخلق و الفعل و غيرها مما هو ظاهر فى الجبر، فالجواب العام عنها هو: أنّها محفوفه بالقرينه الصارفه لها عن ظاهرها، و هى حكم العقل بعدم اضطرار العباد إلى أفعالهم و تروكهم. و هذا الحكم العقلى كالقرينه المتصله اللفظيه المانع عن انعقاد ظهورها فيما يوجب الإلجاء و الاضطرار من لفظ القضاء.

(المقام الثانى) فى روايات العنوان الثانى و هى المشيه، و المراد بها عند أهل اللغه و الفلسفه هى الإراده، و قد يفرق بينهما: بأنّ معناها التقدير إن أسندت إلى الله تعالى، و الإراده إن أسندت إلى العبد، و على كل حال، فقد اتفق المسلمون بل أكثر المليين على أنّها من صفات الله تعالى شأنه و إن اختلفوا فى كونها من الصفات الذاتيه كالعلم و القدره، أو من الصفات الفعليه كالخلق و الرزق و الإحياء و الإماتة و التكلم، فذهبت الفلاسفه إلى أنّها من الصفات الذاتيه، لكن الحق

أنها من الصفات الفعلية، لتعلق قدرته تعالى بها، ضروره أنه جلّ و علا قادر على أن يشاء و أن لا يشاء، كما يدلّ عليه ما رواه في البحار عن المحاسن عن محمد بن مسلم عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «المشيء محدثه»، بخلاف العلم و نفس القدره، فإنّهما ليسا كذلك. و كيف كان، فالروايات الواردة في المشيه و ان كانت كثيره جدا، إلا أنّ في نقل إحداها كفايه، و هي ما رواه في البحار عن المحاسن بإسناده عن أبي جعفر عليه السلام قال: «لا يكون شيء في الأرض و لا في السماء إلا بهذه الخصال السبع بمشيئه و إرادته و قدره و قضاءه و إذن و كتاب و أجل فمن زعم أنه يقدر على نقص واحده منهن فقد كفر»، و مشيته تعالى تقتضى وجود الشيء كما استدللّ على ذلك بعض الأفاضل على ما في فروق اللغات لجدنا السيد الأجل شيخ مشايخ الإسلام السيد نور الدين نجل العلامة المحدث الجزائري (قدهما) بقوله تعالى: (ما شاء الله كان) و على مغايره الإراده للمشيئه بقوله تعالى: (يريد الله بكم اليسر و لا يريد بكم العسر) و بقوله تعالى: (و ما الله يريد ظلما للعباد) إذ من المعلوم حصول العسر و الظلم بين الناس الدال على أنّ الإراده لا تقتضى وجود المراد انتهى ملخصا. و كيف كان فالمشيئه منه تبارك و تعالى المتعلقة بالموجودات هي إفاضه الوجود عليها، و إنفاذ فياضيته التامه فيها، فكل موجود ينتهي وجوده إليه تعالى شأنه، و هذا الانتهاء يكون على نحوين:

أحدهما: انتهاء الموجود بنفسه إلى أعمال قدرته كالذوات على اختلافها و كثرتها، و العلائق الكونيه كعلاقه العليه و المعلوليه، و علاقته الغايات بالمغياه و المواد و الصور و غيرها مما صيرّ العالم متكوّنا بها، فإنّ هذه كلّها أفعاله سبحانه

و تعالى و منتهيه إلى مشيته التي هي أعمال قدرته على الإيجاد.

ثانيهما: انتهاء الموجود إليه تبارك و تعالى لا بنفسه كالذوات، بل بالإقذار عليه كالأفعال الصادره من العباد، و هذا الإقذار هو فعله سبحانه على الدوام، كدوام إفاضاته على الموجودات التكوينية، و هذا الإقذار يصحح الانتهاء إلى مشيته جلّ و علاه لاستمرار فيضه في جميع آفات الفعل الصادر عن العبد، و معلوم أنّ المشيه بهذا المعنى لا توجب اضطرار العبد في أفعاله، إذ المفروض أنّها ليست إلا إقذار العبد عليها بإفاضه شرائط الفاعليه و العلل الناقصه الإعداديه، فالإطاعه و المعصيه منوطتان بالقدره، و من المعلوم أنّها تفاض منه تعالى شأنه، و يدل عليه ما رواه في الكافي عن محمد بن يحيى عن أحمد بن محمد بن أبي نصر قال: قال أبو الحسن الرضا عليه السلام: «قال الله: يا بن آدم بمشيئتي كنت أنت العبد تشاء لنفسك ما تشاء، و بقوتي أديت فرائضي، و بنعمتي قويت على معصيتي، جعلتك سميعا بصيرا قويا» الحديث.

و ما رواه الوافي عن الكافي بإسناده عن حفص بن قرط عن أبي عبد الله عليه الصلاة و السلام قال: «قال رسول الله صلى الله عليه و آله و سلم: من زعم أنّ الله يأمر بالسوء و الفحشاء فقد كذب على الله، و من زعم أنّ الخير و الشر بغير مشيه الله فقد أخرج الله عن سلطانه، و من زعم أنّ المعاصي بغير قوه الله فقد كذب على الله، و من كذب على الله أدخله النار»، فإنّ قوله صلى الله عليه و آله: «و من زعم أنّ الخير و الشر... إلخ» بيان لتعلق المشيه بالخير و الشر، يعنى: أنّ القدره على الخير و الشر حدوثا و بقاء قد تعلقت بها المشيه كما عليه الإماميه، فمتعلق المشيه هو

القدره على الخير والشر لا أنفسهما، وإلا كان مناقضا لقوله صلى الله عليه وآله وسلم: «من زعم أن الله يأمر بالسوء والفحشاء فقد كذب على الله»، حيث إن هذه الجملة تنفي أمره سبحانه وتعالى بالشر، فلو تعلق المشيه بنفس الشر لا بالقدره عليه لكان مناقضا لعدم الأمر به.

ثم إن هذه الروايه فى مقام الرد على كلا القولين: الجبر والتفويض، وإثبات الأمر بين الأمرين، وذلك لأن إسناد المعاصى إلى الله تعالى مساوق للقول بأمره بالفحشاء وهو الجبر، وقد دلت الروايه على نفي الأمر. كما أن استقلال العباد فى الأفعال من الخيرات والشور مساوق للقول بالتفويض الذى هو إخراج الله عن سلطانه، وهو منفي أيضا بالروايه، هذا. وقد ذكر للمشييه معان اخر، ولا يدل شىء منها على الجبر، وعلى فرض دلالتها عليه لا بد من صرفها إلى ما لا ينافى حكم العقل.

ثم إنه قد وردت أخبار فى تفسير الروايات الوارده فى أنه لا يكون شىء فى الأرض ولا فى السماء إلا بسبع خصال، كروايه المحاسن المتقدمه، من أراد الوقوف عليها فليراجع البحار (ج ٣) - والوفى (ج ١) - ونحوهما.

(المقام الثالث) فى روايات العنوان الثالث وهى الطينه، اعلم: أنه قد وردت أخبار كثيره يظهر منها اختلاف الطينات من حيث السعاده والشقاوه.

منها: ما رواها فى البحار فى الجزء الثالث فى باب الطينه والميثاق، ولنذكر

واحدًا منها، و هو ما رواه فضيل بن الزبير عن أبي جعفر عليه السّلام قال: «يا فضيل أما علمت أنّ رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم قال: إنّ أهل بيت خلقنا من عليين و خلق قلوبنا من الذي خلقنا منه، و خلق شيعتنا من أسفل من ذلك، و خلق قلوب شيعتنا منه، و أنّ عدونا خلقوا من سجين، و خلق قلوبهم من الذي خلقوا منه، و خلق شيعتهم من أسفل من ذلك، و خلق قلوب شيعتهم من الذي خلقوا منه، فهل يستطيع أحد من أهل عليين أن يكون من أهل سجين؟ و هل يستطيع أهل سجين أن يكونوا من أهل عليين؟».

و الجواب العام عن هذه الأخبار هو: أنّ هناك روايات تدل على تركب طينه كل إنسان من طينتين تقتضى إحداهما السعادة و الأخرى الشقاوة.

منها: ما رواه البحار في الباب المزبور عن المحاسن بإسناده عن أبي جعفر و أبي عبد الله عليهما السّلام قالوا: «كان في بدو خلق الله أن خلق أرضا و طينه، و فجر منها ماءها و أجرى ذلك الماء على الأرض سبعة أيام و لياليها، ثم نصب الماء عنها، ثم أخذ من صفوه تلك الطينه و هي طينه الأئمة، ثم أخذ قبضه أخرى من أسفل تلك الطينه و هي طينه ذرية الأئمة و شيعتهم، فلو تركت طينتكم كما تركت طينتنا لكنتم أنتم و نحن شيئا واحدا. قلت: فما صنع بطينتنا؟ قال: إنّ الله عز و جل خلق أرضا سبخة، ثم أجرى عليها ماء أجاجا أجراه سبعة أيام و لياليها ثم نصب عنها الماء، ثم أخذ من صفوه تلك الطينه و هي طينه أئمة الكفر، فلو تركت طينه عدونا كما أخذها لم يشهدوا الشهادتين: أن لا إله إلا الله و أن محمدا رسول الله صلى الله عليه وآله، و لم يكونوا يحجون البيت، و لا يعتمرون، و لا يؤتون الزكاة

و لا يصدقون، و لا يعلمون شيئاً من أعمال البر، ثم قال: أخذ الله طينه شيعةنا و طينه عدونا، فخلطهما و عركهما عرك الأديم، ثم مزجها بالماء، ثم جذب هذه من هذه، فقال: هذه فى الجنة و لا أبالى، و هذه فى النار و لا أبالى، فما رأيت فى المؤمن من دعاوه و سوء الخلق و اكتساب سيئات فمن تلك السبخة التى مازجته من الناصب و ما رأيت من حسن خلق الناصب و طلاقه وجهه و حسن بشره و صومه و صلواته فمن تلك السبخة التى أصابته من المؤمن».

و منها: غير ذلك من الروايات الداله على تركب الطينه من جزءين يقتضى أحدهما السعادة و الآخر الشقاوه، و مقتضى هذا التركب كون وصفى السعادة و الشقاوه بالنسبه إلى اختيار العبد على حد سواء.

و أما ما يجاب به عن أخبار الطينه «من أنها ليست قابله لجعل الشقاوه و السعادة، لكونها من الجوامد التى لا تحس و لا تشعر، و محلها هو الأرواح، لتوجه التكليف إليها كما دلت عليه الروايات و اختلاف الطينات كاشف عما اختاروه فى عالم العهد».

فمرجه إلى إنكار أخبار الطينه مع كثرتها، و لا- منافاه بين توجه التكليف إلى الأرواح و بين كون الطينه مقتضىه للسعادة و الشقاوه، كاختلاف سائر الطينات فيما لها من الاستعدادات الموجبه لاختلاف الآثار. و كذا المياه، فإن اختلافها بحسب الآثار يشهد بذلك، فراجع البحار و غيرها، و لاحظ الروايات الوارده فيها، مثل ماء الفرات الذى ورد فيه «أنّ تحنيك الولد به يحببه إلى الولايه» و ماء السماء الذى ورد فيه «أنّه يدفع الأسقام»، و ماء زمزم الذى ورد فيه «أنّه

شفاء من كل داء» و ماء نيل مصر الّذى ورد فيه «أنه يميت القلب»، بل هذا الاختلاف موجود فى النباتات أيضا، فلا غرو فى كون الجمادات التى لا تحس و لا تشعر مقتضيه للسعادة و الشقاوه كاقضائها لغيرهما كدفع الأسقام، فجعل اختلاف الطينات كاشفاً عمياً اختاروه فى عالم العهد لا مؤثراً كما ترى. لكن من المعلوم: أنّ مجرد المقتضى لا يوجب الجبر، و إنّما ذلك شأن العله التامه، و قد عرفت أنّ ما يكون من الأخبار ظاهراً فى ذلك لا بدّ من صرفه عن ظاهره بحكم العقل و الآيات و الروايات المتجاوزة عن حد التواتر - كما قيل - الظاهره أو الصريحه فى نفى الإلجاء و أمّا الآيات التى توهم دلالتها على الاضطرار فكثيره، و لا نتعرض لها تفصيلاً، خوفاً من الإطاله فى البحث الاستطردى، إلّا أنّه لا بأس بالإشاره إليها، فنقول: إنّها على طوائف:

الأولى: ما ظاهره الاضطرار مع الاقتران بالقرائن السابقه و اللاحقه على خلافه، كقوله تعالى: (انّ الذين كفروا سواء عليهم أأنذرتهم أم لم تنذرهم لا يؤمنون ختم الله على قلوبهم و على سمعهم و على أبصارهم غشاوه و لهم عذاب عظيم).

و الجواب عنها هو: أنّها مختصه بالكفار المتعصبين فى الكفر و الجحود و عداوتهم للإسلام و المسلمين بمثابه لا ينفعهم الإنذار، دون سائر الكفار المنتفعين بالإنذار و هدايه سيد الأنبياء و أوصيائه الأئمّه صلوات الله عليهم من الآن إلى يوم اللقاء، بل و العلماء الأتقياء، فإنّ كثيراً من الكفار اهدوا إلى الإسلام، و الطائفه المتعصبه منهم لم تنتفع بهدايه و إرشاد و تخويف و إنذار، لعنادهم للحق

المستند إلى اختيارهم للكفر، و صاروا كالأنعام، بل هم أضل، فلا يفقهون بقلوبهم ولا يسمعون بآذانهم، ولا يبصرون بأعينهم، ولما وصل كفرهم إلى أعظم مراتبه ختم الله على قلوبهم وعلى سمعهم - الآيه - و من المعلوم: عدم دلالة الآيه بإحدى الدلالات على كونهم مجبورين على الكفر، إذ لا تدل إلا على عدم تأثرهم بالإنذار، لبلوغهم غايه مراتب الكفر و الشقاوه، فإن وصولهم إلى هذه المرتبه التي لا يؤثر معها الإنذار ليس بالإلجاء، لعدم دلالة الآيه عليه أصلا، فلو سلم عدم قدرتهم على الإيمان حينئذ كان ذلك مستندا إلى الاختيار، فيكون من صغريات قاعده: الامتناع بالاختيار لا ينافي الاختيار.

و بالجملة: فمثل هذه الآيه لا يدل على أزيد من عدم تأثير الإنذار فيهم، و أمّا بلوغهم إلى غايه مرتبه الشقاء التي لا يؤثر معها التخويف فلا يدل على أنّ بلوغهم إليها كان بالإلجاء و الاضطرار أصلا، و ربما يكون ذلك بالمبادئ الاختياريه.

الثانيه: ما ورد في ثبوت جميع ما كان و ما يكون و ما هو كائن في أم الكتاب أو اللوح المحفوظ و الجواب عنها واضح، لأنه كالجواب عن العلم في عدم التأثير، فثبوت جميع الأعمال بمبادئها الاختياريه في اللوح المحفوظ لا ربط له بالجبر أصلا.

الثالثه: الآيات التي تدل على تعلق مشيئته تعالى بالأفعال و التروك الظاهره في تبعيتهما لها، و هي على قسمين:

أحدهما: ما ظاهره النهي عن إسناد الفعل إلى العبد نفسه إلا أن يشاء

اللَّه كقوله تعالى: (و لا تقولن لشيء إني فاعل ذلك غدا إلا أن يشاء الله)، فيدل على عدم فاعليه العبد لفعله و إناطتها بمشيئته تعالى، و ليس هذا إلا الإلجاء.

و الجواب عنه هو: أنّ هذه الآية في مقام الرد على المفوضه القائلين بأنّ العبد هو الفاعل، و أنّه المحصّل لجميع شرائط الفاعليه و مقتضياتها، إلاّ- أن يمنع الله عز و جل عن تأثير فاعليته بمشيئته، و محصل ما يستفاد من هذه الآية الشريفه هو النهي عن القول بكون العبد فاعلا- تاما إلاّ أن يشاء الله تعالى - أى يمنعه عن الفعل - كما زعمه المفوضه، إذ من المعلوم: أنّ العبد ليس فاعلا تاما أى محصلا لشرائط فاعليته، لكنه ليس مستلزما للجبر، لما مرّ من أنّ العبد يعمل مختارا بما أفاضه الله تعالى عليه من القدره.

ثانيهما: ما ظاهره استناد الضلاله و الهدايه إلى مشيئته تعالى، كقوله عز و جل: (يضل من يشاء و يهدي من يشاء) و غيره مما هو بمضمونه.

و الجواب عن ذلك: أنّ الهدايه تطلق على معان:

الأول: الهدايه التكوينيّه، و هى إفاضه الوجود على الكائنات، و جعلها منظمه لتترتب عليها الغايات و الأغراض.

الثاني: الهدايه التشريعيّه، و هى إنزال الكتب، و إرسال الرسل، و نصب الأوصياء، و إيجاد سائر وسائل التبليغ و الإرشاد، و هى المراده بقوله تعالى: (أنا هديناه السبيل إما شاكرا و إما كفورا) فمعنى الهدايه حينئذ إراءه طريق الحق، فان شاء العبد سلكه و إن شاء تركه.

الثالث: الهدايه الموصله إلى المطلوب بحيث لا يبقى للعبد اختيار فى عدم

قبولها، كقوله تعالى في سورة الأنعام الآية ١٥٠: (فلو شاء لهداكم أجمعين) وقد أريدت الهدايه بهذا المعنى فى جمله من الروايات التى ذكرها فى الجزء الثالث من البحار فى باب الهدايه و الضلاله، فراجع.

الرابع: إيجاد مقتضيات الخير و العبوديه على نحو لا ينافى الاختيار، كتولد العبد فى جامعه حاويه للفضيله و فاقده للرديله، أو من أبوين تقيين، و أمثال ذلك مما له دخل إعدادى فى التوجه إلى الخير و الطاعه، و التحرز عن الشرّ و المعصيه.

فالجواب: أنّ المراد من الهدايه التى استعملت فيما ظاهره استناد الهدايه و الضلاله إلى مشيته تعالى هو هذا المعنى الرابع. فقد ظهر إلى هنا فائدتان:

الأولى: وجه الالتئام بين الآيات التى تدل على أنه تعالى هدى الناس جميعا، و بين الآيات التى تدل على أنه تعالى إنّما هدى بعضهم دون بعض.

تقريبه: أنّ المراد بالهدايه فى الطائفه الأولى هو معناها الثانى أعنى الهدايه التشريعيه، و المراد بها فى الطائفه الثانيه هو معناها الثالث أعنى الهدايه الموصله إلى المطلوب.

الثانيه: الجواب عن الآيات الظاهره فى استناد الهدايه و الضلاله إلى مشيته تعالى.

تقريبه: أنه إذا شاء هدايه العبد تعلقت مشيته تعالى بتوجيه مقتضيات الخير و علله الناقصه المعدّه إلى العبد بحيث لا- تنافى الاختيار، و إذا شاء ضلالته تعلقت مشيته تعالى بسلب تلك المقتضيات عنه، من دون منافاه بين هذا التعلق و اختيار العبد.

أما عدم منافاه توجيه مقتضيات الخير إلى العبد لاختياره فواضح، إذ المفروض توقف صدور الفعل مع تلك المقتضيات على اختياره، و أما عدم منافاه سلبها لاختياره مع توقف الفعل عليها فلائن العبد لما ترك الخير باختياره، و صرف ما أفاض عليه ربُّه من مقتضيات الخير في غير محله، و اختار من الشقاوه مرتبه لا يليق معها بتوفيق الطاعه و بعد المعصيه - سلب - الله تعالى عنه تلك المقتضيات، و أوكله إلى نفسه الجانيه الأماره بالسوء.

الطائفه الرابعه: الآيات التي ادعت صراحتها في اضطراب العباد في أفعالهم و تروكهم، كقوله تعالى في سورة الأنفال: (و ما رميت إذ رميت، و لكن الله رمى) فإنه كالصریح في كون فاعل الرمي هو الله تعالى، و ليس ذلك إلا- الإلجاء، و الجواب عنه: أن إسناد الرمي إليه تعالى مع أن الرامي هو النبي صلى الله عليه و آله و سلم لا- بد أن يكون لنكته، إذ لو كان الإسناد على وجه الحقيقه لزم التناقض، لأنه تعالى أسند الرمي أولا إلى النبي صلى الله عليه و آله و سلم ثم أسنده إلى نفسه تعالى، فالإسناد الثاني يكون لعنايه و هي كون الرمي و الغلبه على الكفار من معجزاته صلى الله عليه و آله، لئلا يتفاخر المسلمون بعضهم على بعض بأنه ظفر على الكفار بقتلهم و أسرهم، قال في مجمع البيان: «ذكر جماعه من المفسرين كابن عباس و غيره: أن جبرئيل عليه السلام قال للنبي صلى الله عليه و آله يوم بدر: خذ قبضه من تراب فارمهم بها، فقال رسول الله صلى الله عليه و آله لما التقى الجمعان لعل عليه السلام: أعطني قبضه من حصا الوادي، فناوله كفا من حصا عليه تراب، فرمى به في وجوه القوم، و قال:

شاهت الوجوه، فانهزموا، فعلى هذا إنما أضاف الرمي إلى نفسه، لأنه لا يقدر

وهم و دفع، لعلك (١) تقول: إذا كانت الإرادة التشريعية منه تعالى عين علمه بصلاح الفعل (٢) لزم بناء على أن -

(١). هذا تقريب الوهم الذي هو من أدله القائلين بمغايره الطلب للإرادة، و محصل تقريبه: أنه على تقدير اتحاد الطلب و الإرادة يلزم أن يكون المنشأ بصيغه الطلب في الخطابات الشرعية هو العلم بالصالح، إذ المفروض كون الإرادة التشريعية هو هذا العلم، و ذلك بديهي البطلان، لأنّ القابل للإنشاء هو الأمور الاعتبارية كالملكية و الزوجية و نحوهما، لا الأمور الحقيقية الخارجية كالقيام و القعود و العلم و غيرها مما له وجود حقيقي، إذ لا معنى لتعلق إنشاء الطلب بما هو حاصل في الخارج، و من المعلوم أنّ العلم من الصفات الحقيقية التي لا يتعلق بها الإنشاء، خصوصاً فيه سبحانه و تعالى، لأنّ علمه عين ذاته المقدسه. و أمّا بناء على مغايره الطلب للإرادة فلا يلزم هذا الإشكال أصلاً، حيث إنّ المنشأ حينئذ هو مفهوم الطلب، لا الإرادة التشريعية التي هي العلم بالصالح حتى يلزم أن يكون المنشأ عين العلم بالصالح كما هو قضية قياس المساواة.

(٢). كما ذكره بقوله: «دون الإرادة التشريعية و هو العلم بالمصلحة في فعل المكلف» انتهى. _===== أحد غيره على مثله، فانه من عجائب المعجزات « انتهى. و مثله: إسناد القتل إلى نفسه تعالى فيما قبله و هو قوله عز و جل: (فلم تقتلوهم و لكن الله قتلهم) و قد عرفت سابقاً الجواب العام عن كل ما يكون صريحاً أو ظاهراً في الجبر من آيه أو روايه و هو احتفائه بقريته عقليه هي كقريته لفظيه متصله مانعه عن انعقاد الظهور للفظ. هذا ما أردنا إيراده إجمالاً في نفي الجبر، و استقصاء جهات البحث في مسأله الجبر و التفويض و إثبات الأمر بين الأمرين يستدعي وضع رساله مستقلة فيها، نسأل الله تعالى شأنه أن يوفقنا لذلك عاجلاً.

ص: ٤٣٠

تكون (١) عين الطلب كون المنشأ بالصيغه فى الخطابات الإلهيه هو العلم، و هو بمكان من البطلان (٢). لكنك غفلت (٣) عن أن اتحاد الإراده مع العلم بالصلاح إنما -

(١). أى: الإراده.

(٢). لما عرفت فى تقريب الوهم من عدم تعلق الإنشاء إلا بالموجودات الاعتباريه.

(٣). هذا دفع للتوهم المذكور، و حاصله: أن المنشأ بالصيغه هو مفهوم الطلب، لا الطلب الخارجى الذى هو عين الإراده التشريعيه التى هى العلم بالصلاح، فلا يلزم إنشاء العلم بالمصلحه الذى هو من الموجودات الحقيقيه، إذ موطن اتحاد الإراده التشريعيه مع العلم بالصلاح هو الوجود الخارجى لا المفهوم، لأن صفاته جلّ و علا عين ذاته، فالوحده وجوديه لا مفهوميه

(-)

و الإنشاء متعلق بالمفهوم، لا الوجود حتى يلزم إنشاء الوجود الخارجى، فلا تنافى بين صحه إنشاء الطلب بالصيغه، و بين اتحاد الطلب و الإراده. (-). لكن عن جماعه من المعتزله اتحاد الإراده و العلم مفهوما، بل استظهر ذلك أيضا من عباره المحقق الطوسى (قده) فى التجريد، حيث قال فى مبحث الكيفيات النفسائيه: «و منها الإراده و الكراهه، و هما نوعان من العلم» انتهى، قال العلامة (قده) فى شرحه: «و هما نوعان من العلم بالمعنى الأعم، و ذلك لأنّ الإراده عباره عن علم الحى أو اعتقاده أو ظنه بما فى الفعل من المصلحه، و الكراهه علمه أو ظنه أو اعتقاده بما فيه من المفسده، هذا مذهب جماعه، و قال آخرون: إنّ الإراده و الكراهه زائدتان على هذا متربتان عليه، لأننا نجد من أنفسنا ميلا إلى الشىء أو عنه مترتبا على هذا العلم، و هو يفارق الشهوه، فإنّ المريض يريد شرب الدواء و لا يشتهي» انتهى.

ص: ٤٣١

يكون خارجا لا- مفهوما، وقد عرفت أنّ المنشأ ليس إلا المفهوم (١)، لا- الطلب الخارجي، ولا غرو أصلا في اتحاد الإرادة و العلم عينا و خارجا، بل لا محيص عنه في جميع صفاته تعالى، لرجوع الصفات إلى ذاته المقدسه، قال أمير المؤمنين صلوات الله و سلامه عليه (٢): (و كمال توحيده الإخلاص له و كمال الإخلاص له نفى الصفات عنه) . -

(١). أى: مفهوم الطلب.

(٢). غرضه من نقل كلام المولى سيد الوصيين عليه أفضل صلوات المصلين هو الاستشهاد به على اتحاد صفاته تعالى و عينيتها لذاته جل و علا.

توضيحه: أنّ الإخلاص له هو تجريده تعالى عن الزوائد و الثوانى ليكون بسيطا حقيقيا، و إلا لم يكن بسيطا كذلك، و بساطته الحقيقيه تتوقف على نفى الصفات عنه، إذ بدونه يصير مقرونا بشىء أى صفة زائده على ذاته، و من قرنه بغيره فقد جعل له ثانيا فى الوجود، و لازمته تركُّبه من جزءين، و هذا ينافى بساطته الحقيقيه، إذ لو كان فى الوجود غيره سواء كان صفة أم غيرها لم يكن بسيطا حقيقيا، فالتوحيد المطلق هو أن لا يعتبر معه تعالى غيره مطلقا، هذا فى الصفات المغايره لذاته تعالى فى الوجود. و أمّا الصفات غير المغايره لها وجودا بأن تكون عينها بحيث يكون الذات بذاته مصداقا لجميع النعوت الكماليه من دون قيام أمر زائد بذاته الأحديه جلّ و علا، فهى غير منفيه عنه تعالى شأنه، لقوله عليه الصلاه و السّلام: «ليس لصفته حد محدود»، فلا منافاه بين هذه الجملة:

«ليس لصفته حد محدود» و بين قوله عليه السّلام: «و كمال توحيده الإخلاص له، و كمال الإخلاص له نفى الصفات عنه»، و قوله عليه السّلام: «فمن وصفه قرنه، و من قرنه فقد ثناه، و من ثناه فقد جزاء» و ذلك لأنّ ما يثبت الصفات له تعالى ناظرٌ إلى الصفات

ص: ٤٣٢

الأول:

إشاره

أنه ربما يذكر للصيغه معان (١) قد استعملت (٢) فيها، وقد عدّ منها الترجي، و التمني (٣)، و التهديد (٤)، و الإنذار (٥) و الإهانه (٦)، و الاحتقار (٧)، و التعجيز (٨)، و التسخير (٩) إلى غير ذلك (١٠)، -التي هي عين ذاته وجودا، و ما ينفي الصفات عنه بحيث صار نفيها مدار التوحيد ناظر إلى الصفات التي تكون مغايره لذاته وجودا و موجه للتركب كصفاتنا، حيث إنها فينا زائده على ذواتنا و قائمه بنا نحو قيام.

(١). قد أنهاها بعض إلى ثيف و عشرين.

(٢). ستأتى المناقشه فى استعمال الصيغه فيها عند تعرض المصنف لها.

(٣). كقول إمري القيس بن حجر الكندى:

ألا- أيها الليل الطويل ألا انجل بصبح و ما الإصباح منك بأمثل حيث إنه لثما فرض استحاله انجلاء الليل الطويل تمنى انجلاءها بالأمر به.

(٤). كقوله تعالى: (اعملوا ما شئتم) على ما قيل.

(٥). كقوله تعالى: (قل تمتعوا) و يمكن رجوعه إلى التهديد، لأنه إبلاغ فى مقام التخويف، فليتأمل.

(٦). كقوله تعالى: (ذق إنك أنت العزيز الكريم).

(٧). نحو قوله تعالى: (بل ألقوا ما أنتم ملقون).

(٨). كقوله تعالى: (فأتوا بسوره من مثله).

(٩). كقوله تعالى: (كونوا قرده خاسئين).

(١٠). كالتسويه نحو قوله تعالى: (اصبروا أو لا تصبروا) إذ لا؛ ش ش لله لله؛ يختلف الحال بالنسبه إليهم من حيث الصبر و عدمه، و الدعاء كقوله تعالى: (اللهم اغفر لى)

و هذا (١) كما ترى، ضروره أنّ الصيغه ما استعملت فى واحد منها (٢) بل لم تستعمل إلا فى إنشاء الطلب

((-))

إلا أنّ الداعى إلى -و التكوين كقوله تعالى: (كن فيكون) إلى غير ذلك من المعانى التى ذكرت للصيغه.

(١). يعنى: و استعمال الصيغه فى هذه المعانى كما ترى.

غرضه: أنّ الصيغه لم تستعمل فى شىء من تلك المعانى، بل استعملت فى إنشاء الطلب، و لكن الداعى للإنشاء هى تلك المعانى، إذ الداعى إلى الإنشاء (تاره) يكون هو البعث و التحريك نحو المطلوب الواقعى، و هو الذى ينصرف إليه إطلاق الصيغه على ما تقدم فى الفصل الأول، (و أخرى) يكون أحد الأمور المتقدمه، فينشأ الطلب بداعى الترجى أو التمنى أو الإهانه أو غيرها من المعانى المتقدمه، و عليه فالصيغه لم تستعمل إلا فى معنى واحد و هو إنشاء الطلب، و تلك المعانى دواع للإنشاء، و أجنبيه عن مدلول الصيغه، فلا تستعمل الصيغه فى التهديد و التعجيز و غيرهما أصلا.

(٢). أى: من المعانى المتقدمه. (-). فى العبارة مسامحه، لأنّ ظاهرها كون المستعمل فيه إنشاء الطلب، و هو خلاف ما ذكره فى أوّل الكتاب من نفى البعد عن كون الإنشائيه و الإخباريه من مقوّمات الاستعمال، و خارجتين عن المعنى المستعمل فيه، كخروج الاستقلاليه و الآليه عن المعنى الاسمى و الحرفى. و عليه فالظاهر: أنّ مراده كون المستعمل فيه هو الطلب الإنشائى فى مقابل الطلب الحقيقى، لكن قد تقدم فى المعانى الحرفيه: أنّ الهيئات موضوعه بالوضع الحرفى، فهى كالحروف وضعت للنسب، فهينه الأمر موضوعه للنسبه الطليبيه، فقوله: - صلّ - مثلا يدل على نسبه الماده إلى المخاطب نسبه طليبيه.

ص: ٤٣٤

ذلك (١) كما يكون تاره هو البعث و التحريك نحو المطلوب الواقعى يكون أخرى أحد هذه الأمور (٢) كما لا يخفى، و
قصارى ما يمكن أن يدعى (٣) أن تكون الصيغه موضوعه لإنشاء الطلب فيما إذا كان بداعى البعث و التحريك

((-))

--

(١). أى: إلى إنشاء الطلب.

(٢). أى: الترجى و التمنى و غيرهما من الأمور المتقدمه.

(٣). توضيحه: أنه قد عرفت أنّ الصيغه لم تستعمل إلا فى إنشاء الطلب، فهى حقيقه فيه سواء كان الداعى إلى الإنشاء هو البعث
أم التهديد أم غيرهما، و من المعلوم: أنّ اختلاف الدواعى لا- يوجب اختلافاً فى المدلول، نعم غايه ما يمكن أن يقال هو: أنّ
الصيغه وُضعت لإنشاء الطلب إذا كان بداعى البعث و التحريك، فاستعمالها فى إنشاء الطلب بهذا الداعى يكون على وجه
الحقيقه، و بسائر الدواعى كالتمنى و الترجى و أخواتهما يكون على وجه المجاز، و على كل حال ليست الصيغه مستعمله فى
التهديد و غيره من الأمور المزبوره، بل المستعمل فيه هو إنشاء الطلب، غايه الأمر: أنّ هذا الاستعمال حقيقى إن كان الإنشاء
بداعى الجد أى البعث نحو المطلوب الواقعى، و مجازى إن كان بداعٍ آخر كالتهديد و أخواته. (-). قد مرّ سابقاً: امتناع دخل ما
هو من شئون الاستعمال فى الموضوع له بحيث يكون المعنى فى مقام الوضع مقيداً به، و الغرض الداعى إلى استعمال الصيغه فى
إنشاء الطلب يكون من شئون الاستعمال، فيمتنع دخله فى المعنى الموضوع له، بل المعنى واحد مطلقاً سواء كان الداعى هو
البعث أم التهديد أم غيرهما، و عليه فيكون استعمال الهيئه فى إنشاء الطلب بأى داع كان على نحو الحقيقه، نعم لا بأس بدعوى
ظهور الإنشاء فى كونه بداعى البعث و التحريك بحيث يحمل اللفظ عليه

ص: ٤٣٥

لا بداع آخر منها، فيكون إنشاء الطلب بها (١) بعثا حقيقه، و إنشاؤه بها (٢) تهديدا مجازا (٣)، و هذا (٤) غير كونها مستعمله في التهديد و غيره (٥) فلا تغفل. -

(١). أى: بالصيغه.

(٢). يعنى: و إنشاء الطلب بالصيغه.

(٣). لأنه بناء على ما أفاده من وضع الصيغه لإنشاء الطلب الناشئ عن داعى الجدد تكون هذه المعانى مغايره للمعنى الموضوع له.

(٤). يعنى: و استعمال الصيغه فى إنشاء الطلب مجازا إذا كان بداعى التهديد أو غيره من أخواته غير استعمالها فى نفس التهديد أو غيره.

(٥). يعنى: كما هو ظاهر كلمات القوم، لظهورها فى كون الصيغه مستعمله فى التهديد و غيره من الأمور المذكوره. عند التجرد عن القرينه الداله على نشوء الإنشاء عن داع آخر، و يمكن الاستدلال لهذه الدعوى بوجه:

الأول: غلبه الاستعمال فى ذلك بمشابه توجب ظهور اللفظ فى كون الإنشاء بداعى الجدد، و يكفى فى تحقق الغلبه الموجه للظهور لحاظها بالنسبه إلى مجموع سائر دواعى الإنشاء و إن لم تتحقق بالإضافه إلى كل واحد منها.

الثانى: أن الأصل العقلائى يقتضى أن يكون الإنشاء بنحو الجدد، و ذلك لاستقرار سيره العقلاء فى محاوراتهم على موافقه إرادتهم الاستعماليه لإرادتهم الجديده بحيث لو تخالفتا لتبهما على ذلك و صرحوا بتخالفهما.

الثالث: أن مقدمات الحكمه تقتضى الحمل على كون الإنشاء بداعى الجدد، لاحتياج نشوه عن داع آخر إلى بيان زائد، لما مرّ فى الوجه الثانى من الأصل العقلائى، فإنّ مخالفه الأصل تحتاج إلى التنبيه و البيان، فلاحظ.

ص: ٤٣٦

إيقاظ (١):

لا يخفى أنّ ما ذكرناه في صيغه الأمر جار في سائر الصيغ الإنشائية، فكما يكون الداعى إلى إنشاء التمنى أو الترجى أو الاستفهام بصيغها تاره هو ثبوت هذه الصفات حقيقه (٢) يكون الداعى غيرها (٣) أخرى، فلا وجه (٤) للالتزام بانسلاخ -

(١). توضيحه: أنّ ما ذكرناه في صيغه الأمر من كونها مستعمله في إنشاء الطلب بدواع مختلفه على نحو الحقيقه، لكون الموضوع له - و هو إنشاء الطلب في الجميع - واحدا، و عدم اختلاف مدلول الصيغه باختلاف دواعى الإنشاء - يجرى - في سائر الصيغ الإنشائية من التمنى و الترجى و غيرهما، حيث إنّها أيضا تستعمل في إنشاء هذه المفاهيم أى الترجى و التمنى و الاستفهام و غيرها بدواع مختلفه، مثلا أدوات الاستفهام تستعمل في إنشاء مفهوم الاستفهام تاره بداعى التعلم و إزاله الجهل، و أخرى بداعى التوبيخ، و ثالثه بدواع أخرى مذكوره في محلها، و كذا أدوات النداء و غيرها.

و الحاصل: أنّ جميع الصيغ الإنشائية لا تستعمل إلا في معنى واحد و هو الإنشاء، و الاختلاف إنّما يكون في دواعى الإنشاء، و ذلك لا يوجب اختلافا في المدلول.

(٢). يعنى: كإنشاء الطلب بصيغه الأمر بداعى الطلب الحقيقى.

(٣). يعنى: غير تلك الصفات، كإنشاء الاستفهام بداعى التهكم أو التقرير أو غيرهما.

(٤). حاصله: أنّه بعد ما تقدم - من أنّ الصيغ الإنشائية تستعمل دائما في إنشاء مفاهيمها بدواع مختلفه مع كون الاستعمال على وجه الحقيقه - يظهر عدم الوجه لما قيل من انسلاخ صيغ الترجى و الاستفهام و نحوهما ممّا يقع في كلامه

ص: ٤٣٧

صيغها (١) عنها (٢)، واستعمالها في غيرها (٣) إذا وقعت في كلامه تعالى، لاستحاله (٤) مثل هذه المعاني في حقه تبارك و تعالى ممّا لازمه العجز أو الجهل (٥) و أنه (٦) لا وجه له (٧)، فإنّ (٨) المستحيل إنّما هو الحقيقي -تعالى عن معانيها من التمني وغيره ممّا لازمه العجز كما في التمني و الترجي أو الجهل كما في الاستفهام، و ذلك لأنّ المستحيل في حقه تعالى هو الترجي و الاستفهام الحقيقيان، لا إنشاؤهما بدواعٍ أخر غير داعي ثبوتهما، و ما ذكرناه من الانسلاخ مبنّى على استعمال الصيغ في نفس الصفات المزبوره من التمني و أخواته. و أمّا بناء على استعمالها في الإنشاء كما ذكرنا فلا وجه للانسلاخ أصلا.

(١). أى: صيغ التمني أو الترجي أو الاستفهام.

(٢). أى: عن التمني و الترجي و الاستفهام و غيرها من الصفات.

(٣). يعنى: و استعمال الصيغ في غير الصفات الحقيقيه من التمني و أخواته.

(٤). تعليل للالتزام بالانسلاخ، و استحاله التمني الحقيقي مثلا عليه تعالى بديهيه.

(٥). الأول في التمني و الترجي، و الثانى في الاستفهام.

(٦). الضمير للشأن، و هذا تأكيد لقوله: «لا وجه للالتزام».

(٧). أى: للالتزام بالانسلاخ.

(٨). هذا ردّ التعليل الّذى ذكره بقوله: «لاستحاله مثل هذه المعاني... إلخ» و حاصله: فقدان علّه الانسلاخ و هى الاستحاله، و ذلك لأنّ المستحيل في حقه تعالى هو الاستفهام و التمني و الترجي الحقيقيه، حيث إنّها مستلزمه للجهل و العجز المستحيلين في حقه تعالى شأنه دون إنشائها، و المفروض أنّ صيغها كما تقدم لا تستعمل في نفس تلك الصفات حتى تلزم الاستحاله المزبوره، بل تستعمل في إنشائها، و هو لا يستلزم محذورا، لأنّ إنشاءها ليس إلّا إيجاد النسب الخاصه.

ص: ٤٣٨

منها (١)، لا- الإنشائي الإيقاعي الّذى يكون بمجرد قصد حصوله بالصيغ، كما عرفت، ففي (٢) كلامه تعالى قد استعملت في معانيها الإيقاعية الإنشائية أيضا (٣)، لا لإظهار ثبوتها (٤) حقيقة، بل لأمر آخر (٥) حسبما يقتضيه الحال من إظهار المحبه (٦) أو الإنكار (٧) أو التقرير (٨) إلى غير ذلك (٩). ومنه (١٠) -

(١). أى: من التمنى و أخواته.

(٢). هذه نتيجة الرد على القائل بالانسلاخ.

و حاصله: أنّ صيغ التمنى و نحوه قد استعملت في كلامه تعالى في إنشاء مفهوم التمنى و نحوه كاستعمالها فيه في كلامنا.

(٣). يعنى: كما أنّها تستعمل في معانيها الإيقاعية الإنشائية في كلامنا.

(٤). أى: ثبوت معانيها حقيقة، فإنّ إظهارها مستحيل في حقه تعالى شأنه.

(٥). أى: لداع آخر غير إظهار ثبوت معانيها الحقيقية.

(٦). كقوله تعالى: (لعلكم تفلحون) أو (تتقون) عقيب الأمر بالإيمان مثلا فإنّ المقام يناسب محبوبيه ما يقع عقيب - لعلّ - كما لا يخفى.

(٧). الإبطالى كقوله تعالى: (أفأصفاكم ربكم بالنبين)، و التوبيخى كقوله تعالى: (أ تعبدون ما تنحتون) فإنّ المقام يناسب كون إنشاء مفهوم الاستفهام بداعى الإنكار.

(٨). كقوله تعالى: (أ لم نشرح لك صدرك).

(٩). من التهكم كقوله تعالى: (أ صلاتك تأمرك أن نترك ما يعبد آباؤنا) و التعجب كقوله تعالى: (أ لم تر إلى ربك كيف مدّ الظل)، أو الاستبطاء كقوله تعالى: (أ لم يأن للذين آمنوا أن تخشع قلوبهم لذكر الله) و غير ذلك.

(١٠). أى: و من استعمال صيغه الاستفهام في إنشاء مفهومه، لا فى الاستفهام

ظهر: أنّ ما ذكر من المعاني الكثيره لصيغه الاستفهام ليس كما ينبغي أيضا (١).

(المبحث الثاني)

في أن الصيغه حقيقه في الوجوب (٢) أو الندب (٣) أو فيهما (٤) أو في المشترك بينهما (٥) وجوه بل أقوال (٦) لا يبعد تبادل الوجوب -الحقيقي - ظهر - أنّ ما ذكره علماء الأدب من عده معان لصيغه الاستفهام ليس في محله، إذ المفروض أنّ المستعمل فيه في صيغه الاستفهام واحد و هو الإنشاء، و الاختلاف إنّما يكون في الدواعى من الاستفهام الحقيقي و الإنكارى و غيرهما، و هذا الاختلاف لا يوجب استعمال الاستفهام في المعانى المتعدده، فلا ينبغي جعلها من معانى الاستفهام كما هو ظاهر كلمات علماء العربيه.

(١). يعنى: مثل صيغه الأمر.

(٢). الظاهر: أنّ المراد به هو النسبه الطليه المصحّحه لاعتبار الوجوب الاعتبارى، و الوجه في اعتباره هو: أنّ الأمر لما كان مبرزاً للإراداه مع عدم الترخيص في ترك المراد يصح انتزاع الوجوب بمعنى وقوع ماده في صفحه التشريع على المخاطب، فإذا اقترن مع الترخيص في الترك لا يصح اعتبار الوجوب.

(٣). بأن تكون موضوعه لإبراز الإراده مع الترخيص في ترك المراد، فإنّ هذا المعنى قابل لأن يكون منشأ لاعتبار الندب منه.

(٤). بأن يكون موضوعا تاره للمعنى الأول المنتزع عنه الوجوب، و أخرى للمعنى الثانى المنتزع عنه الندب، فالصيغه حينئذ تكون مشتركا لفظيا.

(٥). بأن يكون الموضوع له هو الجامع بينهما، و هو مطلق الطلب، فالصيغه مشترك معنوى.

(٦). قد أنهاها بعضهم إلى ثمانيه، الأربعة المذكوره في المتن، و الوقف، و الاشتراك اللفظى بين الوجوب و الندب و الإباحه، و الاشتراك المعنوى بينها، و الاشتراك اللفظى بين الوجوب و الندب و الإباحه و التهديد.

ص: ٤٤٠

عند استعمالها (١) بلا- قرينه (٢)، و يؤيده (٣) عدم صحه الاعتذار عن المخالفه باحتمال (٤) إرادته الندب مع الاعتراف بعدم دلالتة (٥) عليه (٦) بحال أو مقال، و كثره (٧) الاستعمال -

(١). أى: الصيغه، لما أشار إلى جملة من الأقوال صار بصدد اختيار أحدها، و تشبث بالتبادر لإثبات القول بالوجوب، بيان: أن المنسبق من الصيغه إلى الذهن عند التجرد عن القرينه هو مطلوبه ماده بحيث لا يرضى الأمر بتركها، و هذا معنى الوجوب، و التبادر علامه الحقيقه.

(٢). فالتبادر هنا مثبت للحقيقه، لعدم كونه مستندا إلى القرينه.

(٣). توضيحه: أن عدم صحه اعتذار العبد المخالف لأمر المولى باحتمال إرادته الندب من الصيغه مع اعتراف العبد بعدم العثور على قرينه الندب، و احتجاج المولى عليه و مؤاخذته له، و عدم قبوله لعذره المتقدم يكشف عن وضع الصيغه للوجوب، و إنما جعله مؤيدا لا دليلا، لصحه هذا الاحتجاج أيضا مع ظهور الصيغه فى الوجوب و لو لأجل انصرافها إليه لا وضعها له، فلا يدل الإحتجاج على الوضع للوجوب، بخلاف الوجه الأول، فإنه يدل عليه، لكون التبادر من علائم الوضع.

(٤). متعلق بقوله: - الاعتذار -.

(٥). أى: دلالة الصيغه، فالأولى تأنيث الضمير.

(٦). أى: على الندب.

(٧). هذا تعريض بصاحب المعالم (قده) القائل بكون الصيغه حقيقه فى الوجوب لغه و عرفا مع توقفه فى ظهور الأوامر الوارده فى الكتاب و السنه فى الوجوب، لكثرة استعمال الصيغه فيهما فى الندب، حيث إن هذه الكثره موهنه للظهور فى الوجوب، و موجبه للنقل إلى الندب أو الحمل عليه.

ص: ٤٤١

فيه (١) فى الكتاب و السنه و غيرهما لا توجب (٢) نقله إليه (٣) أو حملة عليه (٤)، لكثرة (٥) استعماله فى الوجوب أيضا (٦)، مع (٧) أنّ الاستعمال و إن كثر -

(١). أى: فى الندب.

(٢). خبر لقوله: «و كثره» و جواب عن كلام المعالم و هو يرجع إلى وجوه ثلاثه:

أحدها: أنّ مجرد كثره الاستعمال فى المعنى المجازى لا- يوجب النقل إليه بحيث يصير المنقول إليه معنى حقيقيا، و لا يوجب الحمل عليه ترجيحا له على المعنى الحقيقى، لأنّ النقل منوط بمهجوريه المعنى الحقيقى المنقول عنه، و الحمل على المعنى المجازى المشهورى موقوف على قله الاستعمال فى المعنى الحقيقى، و من المعلوم:

عدم ثبوت شىء من المهجوريه و قله الاستعمال، و ذلك لكثرة الاستعمال فى المعنى الحقيقى المانع عن النقل إلى الندب، و عن الحمل عليه من باب ترجيح المجاز المشهور على المعنى الحقيقى. و سيجىء الكلام فى الوجهين الأخيرين.

(٣). أى: نقل الصيغه إلى الندب، فالأولى تأنيث الضمير.

(٤). أى: جمل الصيغه على الندب، هذا فى المجاز المشهور، و قوله: «نقله إليه» فى المنقول.

(٥). أى: لكثرة استعمال الصيغه فى الوجوب، و هذا تعليل لقوله: «لا توجب».

(٦). يعنى: مثل كثره استعمال الصيغه فى الندب.

(٧). هذا هو الوجه الثانى، و حاصله: أنّ كثره الاستعمال لا- توجب النقل إلى معنى، و لا- الحمل عليه من باب تقديم المجاز المشهور على الحقيقه إلاّ إذا كان الاستعمال فيه بدون القرينه، و ليس المقام كذلك، لأنّ الاستعمال فى الندب كان

ص: ٤٤٢

فيه (١) إلاّ- أنّه (٢) كان مع القرينه المصحوبه، و كثره الاستعمال كذلك (٣) فى المعنى المجازى لا- توجب صيرورته (٤) مشهورا فيه (٥) ليرجح (٦) أو يتوقف على الخلاف فى المجاز المشهور، كيف (٧) و قد كثر استعمال العام فى الخاصّ مع القرينه، فليس استعمال اللفظ فى الندب من باب النقل، و لا من المجاز المشهور حتى يرجح على الحقيقه، فيقدم عليها أو يتوقف على الخلاف.

(١). أى: فى الندب.

(٢). أى: الاستعمال فى الندب كان مع القرينه لا بدونها.

(٣). أى: مع القرينه.

(٤). أى: اللفظ، و المراد به الصيغه.

(٥). أى: فى المعنى المجازى، و حاصله: أنّه يعتبر فى صيروره اللفظ مشهورا فى المعنى المجازى ليرجح على الحقيقى أن يكون استعماله فى المعنى المجازى بدون القرينه، و هذا الشرط مفقود فى المقام، لكون استعمال الصيغه فى الندب مع القرينه كما مر.

(٦). يعنى: ليرجح المعنى المجازى المشهورى على المعنى الحقيقى، أو يتوقف حتى تنهض قرينه على المراد.

(٧). هذا هو الوجه الثالث من وجوه الجواب عن كلام المعالم، و حاصله:

النقض بصيغ العموم كالجمع المعرف باللام، و لفظه: كل، و جميع، و غيرها

(-)

(-). يحتتمل أن يكون هذا الوجه دليلا- على الوجه الثانى، و هو: أنّ كثره الاستعمال مع القرينه لا توجب النقل أو الحمل على المعنى المجازى، لا وجها مستقلا فى الجواب عن المعالم، بل العبارة ظاهره فى ذلك أيضا.

ثم إنّ تنظير المقام بباب العام المخصص إنّما يكون فى خصوص عدم انثلام

ص: ٤٤٣

حتى قيل: ما من عام إلا وقد خص، و لم ينتلم به (١) ظهوره (٢) في العموم، بل يحمل (٣) عليه ما لم تقم قرينه بالخصوص (٤) على إرادته الخصوص. توضيحه: أنّ صيغ العموم تخصص كثيرا ما بالمخصص المنفصل حتى قيل:

«ما من عام إلا وقد خص»، و مع ذلك لم ينتلم ظهورها في العموم، و لذا تحمل عليه مع الشك في التخصيص، إلا إذا نهضت قرينه على إرادته الخصوص.

و بالجمله: مجرد كثره الاستعمال في المعنى المجازى لا يمنع عن الحمل على المعنى الحقيقي، إذ لو كان مانعا عنه لكانت كثره استعمال صيغه العموم في الخصوص مانعا أيضا عن حملها على العموم عند التجرد عن القرينه، و من المسلّم عدم المنع هناك، فكذا هنا.

و الحاصل: أنّ وزان صيغه الأمر من ناحيه استعمالها في الندب وزان صيغه العموم من جهه استعمالها في الخصوص.

(١). أى: بالاستعمال الكثير.

(٢). أى: ظهور العام.

(٣). يعنى: بل يحمل العام على العموم، فضمير - عليه - راجع إلى العموم.

(٤). أو بالعموم، كأدله أحكام العناوين الثانويه كالعسر و الحرج و الضرر الظهور في العموم بمجرد كثره الاستعمال في الخاصّ مع القرينه، فكما لا- تنكسر سوره ظهور صيغ العموم في العموم بمجرد كثره استعمالها في الخصوص مع القرينه، فكذلك لا تنكسر سوره الظهور في الوجوب في صيغه الأمر بمجرد كثره استعمالها مع القرينه في الندب، و إلاّ فيين البابين فرق واضح، و هو: أنّ القرينه في استعمال صيغه الأمر في الندب قرينه المجاز، و في استعمال صيغ العموم في الخصوص قرينه المراد كما لا يخفى.

ص: ٤٤٤

هل الجمل الخبرية التي تستعمل (١) في مقام الطلب و البعث مثل يغتسل و يتوضأ (٢) و يعيد (٣) ظاهره في الوجوب (٤) أو لا (٥)؟ لتعدد (٦) المجازات -و نحوها، إلا أن يقال: إنها من باب الحكومه و التوفيق العرفي، لا؛ ضض لله؛ التخصيص، فتأمل.

(١). هذا التعبير لا يخلو عن مسامحة بناءً على ما تقدم عنه في صدر الكتاب من كون الإخباريه و الإنشائية من طوارئ الاستعمال، لا من قيود المستعمل فيه، إذ الظاهر منه: أن الإخباريه حاصله قبل الاستعمال، فالأولى أن يقال: «هل الجمل الخبرية التي يراد بها الطلب... إلخ».

(٢). الواردين في مقام الجواب عن وجود موجهما من الجنابه و النوم و غيرهما مما يوجب الغسل أو الوضوء.

(٣). جواباً عما يوجب الخلل في الصلاة، و مثله قوله عليه السلام: «أصبح صائماً» فيمن نام عن صلاة عشائه، و غير ذلك من الجمل الخبرية الواردة في مقام الطلب.

(٤). و هو أشهر القولين كما في البدائع، بل المشهور كما يظهر من موضع آخر منه.

(٥). كما هو مذهب جماعه من المحققين كالمحقق الثاني و المحقق الأردبيلي و النراقي (قدس سرهم).

(٦). تعليل لعدم الظهور في الوجوب.

و حاصله: أنه بعد تعذر الحمل على المعنى الحقيقي و هو الحكايه عن وقوع النسبه فيما بعده في المضارع كقوله: «يُعيد» أو تحققها فيما قبله في الماضي، كقوله:

فيها (١)، و ليس الوجوب بأقواها (٢) بعد تعذر حملها (٣) على معناها من الاخبار بثبوت النسبه و الحكاية عن وقوعها الظاهر الأول (٤)، بل تكون (٥) أظهر من الصيغه، و لكنه (٦) لا- يخفى أنه ليست الجمل الخبرية الواقعة في ذلك المقام -«أصبح صائماً» و بعد تعدد المجازات - لصحة استعمالها في إنشاء الندب، أو مطلق الطلب، أو خصوص الوجوب - لزم الوقف مع عدم الترجيح كما هو قول بعض.

(١). أى: فى الجمل الخبرية.

(٢). أى: المجازات حتى تحمل عليه لقاعده: إذا تعذر الحمل على المعنى الحقيقى و تعددت المجازات حمل اللفظ على أقرب المجازات إليه.

(٣). أى: الجمل الخبرية.

(٤). و هو ظهورها فى الوجوب.

(٥). يعنى: تكون الجمل الخبرية أظهر فى الوجوب من صيغه الأمر، و ذلك لما سيذكره بقوله: «حيث إنه أخبر بوقوع مطلوبه فى مقام طلبه» انتهى.

(٦). هذا تمهيد لإثبات ما رامه من ظهور الجمل الخبرية الواقعة فى مقام الطلب فى الوجوب مع التعريض بالمشهور القائلين بظهور تلك الجمله فى الوجوب، حيث إن ظاهرهم هو استعمال الجمل الخبرية فى مفهوم الطلب كصيغه الأمر، و من المعلوم: أن هذا الاستعمال مجازى، لأجنيبه مفهوم الطلب عن معنى الجمله الخبرية.

و ملخص التعريض: أنه لا داعى إلى ارتكاب المجاز، مع أن الحمل هنا حمل على المعنى الحقيقى، و ذلك لما تقدم فى صدر الكتاب من عدم كون الإخباريه و الإنشائية من قيود المستعمل فيه، بل هما من أنحاء الاستعمال، و أن المعنى الحقيقى فى كليهما واحد، فإرادته الإنشاء من الجمل الخبرية و إن لم تكن مستلزمه للمجازيه، لكنه لا داعى إلى إرادته بعد إمكان إرادته الإخبار بها كما هو ظاهرها، غايه

ص: ٤٤٤

- أى الطلب - مستعمله فى غير معناها، بل تكون مستعمله فيه (١)، إلا أنه (٢) ليس بداعى الإعلام، بل بداعى البعث بنحو أكد، حيث (٣) إنه أخبر بوقوع الأمر: أن دواعى الاخبار مختلفه، لأنّ الداعى (تاره) يكون إعلام المخاطب بمضمون الجمل الخبريه كما هو الغالب، (و أخرى) يكون إعلامه بأنّ المخبر عالم بمضمونها كقولك لحافظ القرآن أو المدرس مثلاً: قد حفظت القرآن أو المدرس.

(و ثالثه) يكون إعلام المخاطب بالإراداه و عدم الرضا بالترك، ليرتب عليه البعث كالأمثله المتقدمه، فالمستعمل فيه مع جميع هذه الدواعى واحد، و لا يلزم معها مجاز أصلا، و عليه فالأخبار عن الإعادة و الغسل و الوضوء و الصوم كالأخبار عن قيام زيد، و قعود عمرو، و غيرهما فى كون الاستعمال فى المعنى الحقيقى.

(١). أى فى معناها الحقيقى و هو ثبوت النسبه، لا فى معناها المجازى كما عن ظاهر المشهور.

(٢). يعنى: إلا أنّ الاستعمال ليس بداعى الإعلام، بل بداعى البعث كما عرفت

(٣). هذا وجه الأكديّه، و حاصله: أنّ وقوع مضمون الجمله الخبريه من لوازم الطلب الحتمى غير المزاحم بشىء من موانع التأثير، فكأن الطلب عله لوجود متعلقه فى الخارج، و لذا يخبر عن وقوعه، فالطلب المدلول عليه بالجمل الخبريه هو الطلب غير المزاحم الذى يترتب عليه وجود المطلوب فى الخارج، بخلاف الطلب المدلول عليه بصيغه الأمر و ما بمعناها، فإنه أصل الطلب، لعدم دلالتها على خصوصيه زائده عليه، فيكون الطلب المنشأ بالجمل الخبريه أشد و أكد مما ينشأ بالصيغ الإنشائية. فقد ظهر مما ذكرنا: أنه لا وجه للتوقف - كما عن بعض - نظراً إلى تعدد المجازات، و عدم أقربيّه الوجوب منها إلى المعنى الحقيقى، و ذلك لما

ص: ٤٤٧

مطلوبه فى مقام طلبه (١) إظهاراً بأنه لا ىرضى إلا بوقوعه، فىكون آكد فى البعث من الصيغه (٢)، كما هو (٣) الحال فى الصيغ الإنشائية على ما عرفت من أنها أبدأ تستعمل فى معانيها الإيقاعيه، لكن بدواعٍ أخر (٤) كما مرّ (٥).

لا يقال (٦): -عرفت من عدم لزوم مجاز أصلاً، حيث إنّ الجمل الخبريه لم تستعمل إلا- فى معانيها الحقيقيه بداعى البعث و الطلب، فلا موضوع للقول بالتوقف لأجل تعدد المجازات أصلاً.

(١). إذ المفروض كونه فى مقام التشريع.

(٢). أى: صيغه الأمر.

(٣). يعنى: كما أنّ الصيغ الإنشائية تستعمل دائماً فى معانيها الإيقاعيه، لدواعٍ مختلفه غير وجودها الواقعي، كإنشاء الاستفهام لا بداعى طلب العلم و رفع الجهل، بل بداعى التقرير أو غيره، و لا يكون فى الين مجاز، كذلك الجمل الخبريه، فإنها تستعمل فى معانيها لا بداعى الإعلام، بل بداعى إعلام المخاطب بإرادته مضمون الجمله، و عدم الرضا بتركه من دون لزوم مجاز أصلاً.

(٤). غير معانيها الواقعيه الموجوده فى النفس.

(٥). يعنى: فى الإيقاظ.

(٦). هذا إشكال على قوله: «بل تكون مستعمله فيه... إلخ» و حاصله:

أنه - بناءً على أنّ الجمل الخبريه الواقعه فى مقام الطلب مستعمله فى معناها الخبري لا- الإنشائي كما عن غير واحد، بل عن المشهور - يلزم الكذب، لعدم وقوع المخبر عنه بتلك الجمل فى الخارج غالباً، لعصيان الفساق غير المبالين بالأحكام الشرعيه، فلا بد حينئذٍ من الالتزام باستعمالها فى الإنشاء دون الإخبار، كالصيغ الإنشائية فراراً عن محذور الكذب.

ص: ٤٤٨

كيف (١)؟ و يلزم الكذب كثيراً، لكثرة عدم وقوع المطلوب كذلك (٢) في الخارج تعالى الله و أولياؤه (٣) عن ذلك علواً كبيراً. فإنه يقال: (٤) إنما يلزم الكذب إذا أتى بها (٥) بداعى الإخبار و الإعلام، لا لداعى البعث (٦)، كيف (٧) -

(١). يعنى: كيف تكون الجمل الخبريه مستعمله فى معناها الإخبارى دون الإنشائى مع أنه مستلزم للكذب غالباً.

(٢). أى: المطلوب بالطلب المنشأ بالجمل الخبريه.

(٣). إشاره إلى ما ذكره من ورود الجمل الخبريه فى مقام الطلب مثل «يغتسل و يتوضأ و يعيد» و نحوها فى روايات المعصومين صلوات الله عليهم أجمعين.

(٤). هذا جواب الإشكال المزبور، و حاصله: أن مطلق الخبر ليس موضوعاً لاحتمال الصدق و الكذب، بل خصوص الخبر الذى قصد به الإعلام، فإذا قصد بالجمله الخبريه البعث دون الإعلام - كما هو مفروض البحث - لا يتصف بشىء و منهما، و عليه فلا يلزم من الإخبار بالجمل الخبريه الواقعه فى مقام الطلب مجاز و لا كذب أصلاً.

(٥). أى: الجمل الخبريه.

(٦). يعنى: كما هو المفروض

(٧). يعنى: كيف يكون الإخبار بداعى البعث مستلزماً للكذب، و لو كان كذلك لزم الكذب فى غالب الكنايات، غرضه: تنظير الجمل الخبريه الواقعه فى مقام الطلب بباب الكنايات فى أنه كما لا تكون المعانى الممكنى بها مثل كثره الرماد مورداً للصدق و الكذب مع كون الكلام خيراً كقوله: «زيد كثير الرماد» كذلك الجمل الخبريه فى المقام، فإنّ مورد الصدق و الكذب هو المعنى الممكنى عنه كالجود فى المثال المزبور، لإبطط لله لله؛ الممكنى به و هو كثره الرماد، فلو لم يكن لزيد كثره الرماد

ص: ٤٤٩

و إلا يلزم الكذب فى غالب الكنايات؟ فمثل - زيد كثير الرماد - أو - مهزول الفصيل - لا يكون كذباً إذا قيل كناية عن جوده، و لو لم يكن له رماد و فصيل أصلاً، و إنما يكون كذباً إذا لم يكن بجواد (١)، فيكون (٢) الطلب بالخبر فى مقام التأكيد أبلغ (٣)، فإنه (٤) مقال بمقتضى الحال، هذا. مع أنه إذا أتى - و لكن كان جواداً لم يلزم كذب أصلاً، و الجمل الخبرية التى قصد بها البعث لا- الإعلام تكون كالكنايات، فكما لا- تتصف المعانى المكنى بها بالصدق و الكذب، بل المتصف بهما هى المعانى المكنى عنها، فكذلك الجمل الخبرية المقصود بها البعث لا الإعلام.

و بالجمله: فلا يتصف كلّ خبر بالصدق و الكذب.

(١). لأنّ المقصود بمثل - زيد كثير الرماد - هو الجود، و قصد بهذه القضية الخبرية الحكاية عن الجود، فالصدق و الكذب ملحوظان بالنسبة إلى هذا المعنى المكنى عنه، فكذب هذه القضية عباره عن عدم الجود، لا عدم كثره الرماد مثلاً.

(٢). هذا مترتب على كون الجمل الخبرية إخباراً لا بداعى الإعلام، بل بداعى الطلب.

(٣). من الطلب بالصيغ الإنشائية.

(٤). هذا وجه الأبلغيه، و حاصله: أنه لَمَّا كان المتكلم فى مقام البعث فالمناسب له هو الإتيان بما يؤكّده، (و حيث) إنّ الإخبار بوقوع المطلوب من لوازم شدة الطلب التى لا يزاحمهما شىء من موانع التأثير فى وجود المطلوب، لدلاله الاخبار بالوقوع على إرادته إيجاده بحيث لا يرضى بتركه، و لذا أخبر بوجوده و أتى بالجمله الخبرية (فدالاتها) على الطلب تكون من باب الكنايه التى هى استعمال

ص: ٤٥٠

بها (١) فى مقام البيان، فمقدمات الحكمة مقتضيه لحملها (٢) على الوجوب، فإنّ تلك النكته (٣) إن لم تكن موجه لظهورها فيه (٤)، فلا أقل من كونها (٥) موجه لتعيينه من بين محتملات ما (٦) هو بصدده، -اللفظ فى المعنى بداعى الانتقال إلى لازمه أو ملزومه، حيث إنّ الإخبار بالوقوع بداعى الطلب من لوازم البعث و الإرادة، فمدلول الجملة خبريه هو الإخبار بالوقوع الذى هو لازم شدة الطلب، فيكون الانتقال من اللازم إلى الملزوم، و عليه فلم تستعمل الجملة خبريه المقصود بها الإنشاء فى نفس الإنشاء حتى يلزم مجاز فى الكلمه أو الكلام كما عن بعض.

(١). أى: الجمل، و هذا وجه آخر لاستفاده الوجوب من الجمل الخبريه، و محصله: أنّ مقدمات الحكمة تقتضى حملها على الوجوب، إذ المفروض كون المتكلم فى مقام البيان، لا فى مقام الإجمال أو الإهمال، و لم ينصب قرينه على الندب، فلا بد من حملها على الوجوب، لكون النكته المزبوره - و هى شدة مناسبة الاخبار بالوقوع مع الوجوب موجه لظهور الجملة فيه، أو لتيقنه منها.

و بالجملة: فالنكته المزبوره معيّنه للوجوب على كل حال، فلا وجه للوقف كما عن بعض.

(٢). أى: الجمل الخبريه.

(٣). و هى الإخبار بالوقوع.

(٤). أى: لظهور الجمل الخبريه فى الوجوب.

(٥). أى: كون النكته المزبوره موجه لتعيين الوجوب.

(٦). أى: الحكم الذى يكون المتكلم بصدده بيانه، فضمير - هو - راجع إلى المتكلم.

ص: ٤٥١

فإنَّ (١) شده مناسبه الاخبار بالوقوع مع الوجوب موجبہ لتعین إرادته (٢) إذا كان بصدد البيان مع عدم نصب قرينه خاصه على غيره (٣)، فافهم (٤). -

(١). بيان لكون النكته المزبوره موجبہ لتعین الوجوب، و قد تقدم تقريبه.

(٢). أى: الوجوب.

(٣). أى: غير الوجوب، فمع عدم القرينه على غير الوجوب تكون النكته المزبوره قرينه على الوجوب

(-)

(٤) لعلَّه إشاره إلى دقه المطلب و التدبر فى كيفية دلالة الجمل الخبرية على الوجوب، و أنَّ استفادته منها بالكنايه على التقريب المذكور أولى مما نسب إلى المشهور من استعمالها فى الإنشاء، و أنَّ النكته المزبوره تصلح لتعین إرادته الوجوب، فما فى البدائع، من منع دلالة الجمل الخبرية المقصود بها الإنشاء على (-). و يمكن الاستدلال أيضا للحمل على الوجوب بوجه آخر:

الأول: التبادر.

الثانى: انصراف طبيعى المطلب إلى خصوص فرده الوجوبى.

الثالث: أقربيه الوجوب من سائر المجازات إلى المعنى الحقيقى بعد تعذُّره، و لكن هذا الوجه مبنئ على انسلاخ الجمل الخبرية عن معناها الحقيقى - و هو الاخبار بالوقوع - و استعمالها فى غيره.

و بالجمله: فلا- ينبغى التأمل فى ظهور الجمل الخبرية التى أريد بها الإنشاء فى الوجوب، و حجيه هذا الظهور على حد حجيه ظواهر سائر الألفاظ كما لا يخفى.

ثم إنَّه قد ظهر مما أفاده المصنف (قده) فى وجه استفاده الوجوب من الجمل الخبرية حال الجمل المنفيه الواقعه فى مقام النهى مثل «لا يغتسل و لا يتوضأ و لا يعيد»، فإنَّها تنصرف إلى الحرمة، إلا أن تقوم قرينه على خلافها.

ص: ٤٥٢

(١): أنه إذا سلم أنّ الصيغه لا- تكون حقيقه فى الوجوب هل لا تكون ظاهره فيه أيضا (٢) أو تكون؟ قيل بظهورها فيه (٣): إمّا لغلبه الاستعمال (٤) فيه، أو (٥) لغلبه وجوده، أو خصوص الوجوب، لأنّ المستحبات أكثر من الواجبات، و أكثرها مستفاده من الجمل الخبريه، فليس استعمالها فى الوجوب أكثر من الندب حتى تحمل عليه مع التجرد عن القرينه» لا يخلو من غموض، لأنّ النكته المزبوره صالحه لحمل الجمل الخبريه على الوجوب، و لا يعدل عنها إلاّ بدليل.

فالمتحصل: أنّ البعث الذى لا ينفك عن الوقوع هو البعث الحتمى، لعدم الملازمه بين البعث الندبى - و لو إلى العبد المنقاد - و بين الوقوع، فما لم تنهض قرينه على إرادته الندب كما فى قوله عليه الصلاه و السّلام: «لا ينام المسلم و هو جنب إلاّ عن وضوء» يحمل على الوجوب.

(١). الغرض من عقد هذا المبحث هو: أنه إذا لم يثبت وضع صيغه الأمر للوجوب، لضعف أدلته و عدم نهوضها عليه، فهل تكون ظاهره فيه لأجل الانصراف أو غيره أم لا؟.

(٢). يعنى: كما لا- تكون موضوعه للوجوب، فلا- ظهور لها فى الوجوب من ناحيه الوضع كذلك لا ظهور لها فيه من غير ناحيه الوضع أيضا.

(٣). أى: بظهور الصيغه فى الوجوب، لوجوه.

(٤). هذا أول الوجوه، و حاصله: أنّ كثره استعمال الصيغه فى الوجوب أوجبت ظهورها فيه بحيث تحمل عليه عند الإطلاق.

(٥). هذا ثانى الوجوه، و حاصله: أنّ كثره وجود الوجوب - و لو مع قله الاستعمال فيه كما إذا استعملت الصيغه فى الندب للتأكيد أكثر من استعمالها فى الوجوب - توجب ظهور الصيغه فى الوجوب.

أكمليته (١). و الكل كما ترى، ضروره (٢) أن الاستعمال فى الندب، و كذا وجوده (٣) ليس بأقل لو لم يكن بأكثر، و أما الأ-كمليته فغير موجه للظهور (٤)، إذ الظهور لا- يكاد يكون إلا- لشده أنس اللفظ بالمعنى بحيث يصير وجهاً له (٥)، و مجرد الأكمليته -

(١). هذا ثالث الوجوه، و حاصله: أن الوجوب لتماماً كان أكمل فردى الطلب لكونه طلباً شديداً و الندب طلباً ضعيفاً صارت أكمليته موجه للظهور الصيغه عند الإطلاق فى الوجوب.

و بالجملة: فهذه الوجوه الثلاثه توجب ظهور الصيغه فى الوجوب و إن لم يثبت وضعها له.

(٢). إشارة إلى ضعف الوجهين الأولين و هما: غلبه الاستعمال و غلبه الوجود.

أمّا الأول، فلمنع غلبه الاستعمال فى الوجوب، فإن استعمال الصيغه فى الندب لو لم يكن بأكثر فلا أقل من مساواته له، و لذا توقف صاحب المعالم (قده) فى الحمل على الوجوب عند التجرد عن القرينه.

و أما الثانى، فلمنع غلبه وجود الوجوب أيضاً، لكثرة المستحبات و قله الواجبات، و لا أقل من المساواه.

(٣). هذا إشارة إلى ضعف الوجه الثانى.

(٤). هذا إشارة إلى ضعف الوجه الثالث، و ملخصه: أن الظهور لا ينشأ إلا من شدة أنس اللفظ و علقته بالمعنى، لتوقف صيروره اللفظ وجهاً للمعنى على ذلك، و لا- يحصل الأ-نس المزبور بمجرد الأ-كمليه، لأنها ثبوتيه لا- إثباتيه، و لا تلازم بينهما كما لا يخفى.

(٥). أى: للمعنى

ص: ٤٥٤

لا يوجبُه (١) كما لا يخفى. نعم (٢) فيما كان الأمر بصدد البيان، فقضيه مقدمات الحكمه هو الحمل على الوجوب (٣)، فإنَّ الندب كأنه يحتاج إلى ثبوتيه بيان التحديد (٤) و التقييد بعدم المنع من الترك، بخلاف الوجوب، فإنه لا تحديد -

(١). أى: شدة الأُنس، لما مرَّ آنفاً من عدم الملازمه بين الأكمليه الثبوتيه و بين الأكمليه الإثباتيه.

(٢). لَمَّا أبطل الوجوه الثلاثه المتقدمه سلك طريقاً آخر لاستظهار الوجوب من الصيغه، و هو: أنَّ مقدمات الحكمه تقتضى الوجوب، لأنَّ المتكلم فى مقام البيان، و إرادته الندب من مجرد الطلب المستفاد من الصيغه غير ممكنه، لاحتياج إرادته إلى مزيد بيان و عدم كفايه نفس الطلب فى ذلك، حيث إنَّ مميّز الندب - و هو الترخيص فى الترك - ليس من سنخ الطلب حتى يصح الاعتماد عليه فى بيانه، و هذا بخلاف الوجوب، فإنَّ مميّزه و هو المنع من الترك من سنخ الطلب، فيجوز للمتكلم الاتكال فى بيانه على ما يدل على طبيعه الطلب من دون لزوم محذور إخلال بالغرض.

(٣). لما عرفت من أنَّ فصل الوجوب - و هو المنع من الترك - يكون حقيقه نفس الطلب، لأنَّه عبارته أُخرى عن طلب عدم الترك الذى هو عين طلب الفعل، فإطلاق الطلب كافٍ فى إرادته الوجوب.

(٤). لأنَّ فصل الندب و هو الترخيص فى الترك أمر زائد على الطلب، فيحتاج إلى مزيد بيان.

و بالجملة: فالندب هو تحديد الطلب بأمر خارج عن حقيقته، فلا يمكن الاتكال فى بيانه على ما يدل على نفس الطلب، بخلاف الوجوب، فإنه لا تحديد فيه بما هو خارج عن حقيقته، فلا مانع من الركون فى بيانه إلى ما يدل على جامع الطلب و هو الصيغه.

ص: ٤٥٥

فيه للطلب ولا تقييد، وإطلاق اللفظ و عدم تقييده مع كون المطلق في مقام البيان كافٍ في بيانه، فافهم (١).

(المبحث الخامس (٢):

إشاره

أن إطلاق الصيغه

(-)

هل يقتضى كون الوجوب توصلياً، فيجزى (٣) إتيانه مطلقاً و لو (٤) بدون قصد القربه أو لا؟ -

(١). لعلّه إشاره إلى ضعف ما قيل: من كفايه إطلاق الطلب في إرادته الندب نظراً إلى أنّ المائر بينه و بين الوجوب هو شدة الطلب و ضعفه، و هذا أمر عدمي، فالطلب المجرد عما يدل على شدته و تأكده كافٍ في الدلاله على الندب بعد فرض كون المتكلم في مقام بيان الفرد لا جامع الطلب.

وجه الضعف: أنّ منشأ اعتبار الوجوب و الندب هو النسبه الطليبه المجرده عن الترخيص في الترك و المقرونه به، و الشده و الضعف ليسا دخيلين في النسبه، فان كانت النسبه الطليبه مجرده عن الترخيص في الترك ينتزع العقل منها الوجوب، و إن كانت مقرونه بالترخيص في الترك ينتزع منها الندب.

(٢). الغرض من عقد هذا البحث: أنّه هل يكون للصيغه إطلاق رافع للشك في التعدييه و التوصليه كما يكون لها إطلاق بالنسبه إلى الشك في العينيه و الكفائيه و التعيينيه و التخيرييه و النفسية و الغيرييه أم لا؟ بل لا بد حينئذٍ من الرجوع إلى الأصول العمليه، كما هو الشأن في كل مورد فقد الدليل الاجتهادي فيه.

(٣). هذا متفرع على إطلاق الصيغه، إذ مقتضاه عدم دخل كل قيد شك في اعتباره سواء كان ذلك القيد التعدييه أم غيرها.

(٤). هذا مفسّر للإطلاق. (-). الظاهر عدم اختصاص هذا البحث بالصيغه، بل يجري في غيرها مما قصد به الأمر كما لا يخفى وجهه.

ص: ٤٥٦

فلا بد (١) من الرجوع فيما شك في تعبدية و توصلية إلى الأصل (٢)،

لا بد في

إشاره

تحقيق ذلك من تمهيد مقدمات:

إحداها:

الوجوب التوصلى

(-)

هو ما كان الغرض منه يحصل بمجرد حصول الواجب (٣) و يسقط بمجرد وجوده، بخلاف التعبدى، فإن الغرض منه -

(١). هذا متفرع على عدم الإطلاق المحقق لعدم الدليل الذى هو موضوع للرجوع إلى الأصل العملى، و المراد به هنا البراءة أو الاشتغال، كما سيأتى إن شاء الله تعالى.

(٢). أى: العملى، إذ المفروض عدم الأصل اللفظى و هو إطلاق الصيغه، مع الغرض عن سائر ما استدل به أيضا على التعبدية كقوله تعالى: (و ما أمروا إلا ليعبدوا الله مخلصين له الدين).

(٣). هذا أحد تعريفاته و أسدها، و حاصله: أن الواجب التوصلى عبارته (-). هذا من الوصف بحال المتعلق و هو الواجب، لا بحال نفس الموصوف و هو الوجوب، و ذلك لأن التعبدية و التوصلية ناشتان من الملاكات الداعية إلى التشريع، فإن كان الملاك القائم بالواجب - بناء على ما عليه مشهور العدلية من قيام المصالح و المفاسد بمتعلقات التكليف - بمثابة يحصل بمجرد وجود الواجب و لو بداع غير قريى فالواجب توصلى، و إلا فتعبدى، فالفرق بينهما إنما هو فى الغرض القائم بالواجب، و أما الغرض من نفس الوجوب فهو واحد فى التعبدى و التوصلى و هو دعوه المكلف إلى إيجاد المادة و نقض عدمها المحمولى بوجودها كذلك، فالوجوب التوصلى لا يغير التعبدى أصلا. و اتضح مما ذكرنا: أن التعبدية من قيود المادة، فالإطلاق المبحوث عنه راجع إلى المادة لا الهيئه، فجعل هذا البحث من أبحاث الصيغه لا يخلو من المسامحه.

لا يكاد يحصل بذلك (١)، بل لا بد في سقوطه و حصول غرضه من الإتيان به متقرباً به (٢) منه تعالى.

ثانيها

: أن التقرب (٣) المعتبر في التعبدى إن كان بمعنى قصد الامتثال - عن الواجب الذى يسقط بمجرد وجوده فى الخارج و لو بغير الداعى الإلهى، لوفاء مطلق وجوده فى الخارج بالغرض الداعى إلى التشريع، و الواجب التعبدى بخلافه، فهو ما لا يسقط إلا بإتيانه بداعٍ قربى، إذ الغرض الداعى إلى تشريعه لا يستوفى إلا بوجود الواجب على وجه قربى.

(١). أى: بمجرد وجود الواجب فى الخارج.

(٢). هذا الضمير و الثلاثة التى قبله راجعه إلى - الواجب -، و الحاصل:

أن الواجب التعبدى لا يسقط إلا بإتيانه متقرباً به إلى الله تعالى شأنه.

(٣). قد يراد بالتقرب المصحح لعباديه شىء مطلق ما يوجب القرب إليه جلّ و علا، كإتيانه بداعى حسنه أو مصلحته أو محبوبيته له تعالى، أو بداعى كونه جلّ و علا أهلاً للعبادة، و دخل القربه بأحد هذه الوجوه فى العبادة لا يستلزم محذوراً أصلاً، لكون القربه حينئذٍ من قيود المتعلق بحيث يصح لحاظها فى عرضه، كالطهاره و الاستقبال و الستر مثلاً بالنسبه إلى الصلاة، فتناولها يد التقييد اللحاظى بلا إشكال. و قد يراد بالتقرب المعتبر فى العبادة ما عن الجواهر من خصوص قصد الأمر المتعلق بها، فحينئذٍ يمتنع دخله فى المتعلق، للزوم محذور الدور، ضروره أن المتعلق مقدّم رتبه على الحكم و الأمر من الوجوب أو غيره كتقدم العله على المعلول، فالأمر متأخر عن المتعلق، و قصد الأمر متأخر عن نفس الأمر، فكيف يمكن أن يكون القصد مأخوذاً فى المتعلق الذى هو متقدم عليه برتبتين، مثلاً الأمر بالصلاه متأخر عن متعلقها و هى الصلاة، و قصد هذا الأمر

ص: ٤٥٨

و الإتيان بالواجب بداعي أمره كان مما يعتبر في الطاعة عقلاً لا مما أخذ في نفس العبادة شرعاً، و ذلك (١) لاستحاله أخذ ما لا يكاد يتأتى إلا من قبل الأمر بشىء في (٢) متعلق ذاك الأمر مطلقاً شرطاً أو شرطاً (٣)، فما (٤) لم تكن نفس -متأخر عن نفسه، فكيف يمكن أن يكون قصد الأمر مأخوذاً في الصلاة؟ و بالجمله: فقصد الأمر متوقف على الأمر، و هو متوقف على قصده، لكونه دخيلاً في المتعلق، و هذا دور، فيمتنع دخل قصد الأمر شرعاً جزءاً أو شرطاً في المتعلق، فلا محاله يكون قصد الأمر من أنحاء الامتثال و كفياته عقلاً، لا من أجزاء المتعلق أو قيوده شرعاً كما لا يخفى.

(١). هذا تقريب امتناع دخل قصد الأمر شرعاً في متعلق الأمر، و قد عرفته.

(٢). متعلق بقوله: - أخذ -.

(٣). بيان للإطلاق، و قد ظهر من تقريب الاستحاله كون التعبدية من الانقسامات الثانويه للمتعلق بعنوان كونه مأموراً به، لا الأوليه التي يكون الملحوظ فيها نفس المتعلق مجرداً عن الأمر، كالحاظ الاستقبال مثلاً في الصلاة.

(٤). غرضه تعميم استحاله دخل قصد القربه في المتعلق لكلا المقامين أعنى التشريع و الامتثال:

أمّا الأول، فقد تقدم تقريبه آنفاً.

و أمّا الثانى، فهو الذى تعرض له بقوله: «فما لم تكن نفس الصلاة... إلخ» و حاصله: أنه يعتبر في حسن الخطاب قدره المكلف على متعلقه، لقبح مطالبه العاجز عقلاً، و من المعلوم: أن المقدور هو الإتيان بنفس متعلق الأمر و هو الصلاة مثلاً، و أمّا الإتيان به مقيداً بدعوه أمره فهو غير مقدور للمكلف، إذ المفروض وحده الأمر المتعلق بذات الصلاة مثلاً، و الإتيان بالمتعلق بدعوه

الصلاه متعلقه للأمر لا يكاد يمكن إتيانها بقصد امتثال أمرها و توهم (١) إمكان تعلق الأمر بفعل الصلاه بداعى الأمر --الأمر موقوف على أمر آخر متعلق بما تعلق به الأمر الأوّل ليكون مفاد الأمر الثانى وجوب إتيان متعلق الأمر الأوّل بداعى أمره بحيث يكون الأمر الأوّل موضوعاً للأمر الثانى، كموضوعيه المؤمن لحرمة الغيبه مثلاً، فلا بد فى وجوب إتيان متعلق الأمر الأوّل بدعوه أمره من الأمر الثانى المفروض فقدانه، فيصير إتيان متعلق الأمر الأوّل بدعوه أمره غير مقدور، و من المسلم اعتبار القدره عقلاً فى متعلق التكليف.

(١). غرض المتوهم دفع إشكال الدور، و إثبات مقدوريه المتعلق، أمّا الأوّل، فتقريبه: أنّ الدور يتوقف على وجود المتعلق خارجاً لا تصوراً.

توضيحه: أنّ الأمر بالصلاه المقيده بقصد القربه يتوقف على وجود موضوعه الذى منه قصد القربه، و من المعلوم توقف قصدها على الأمر، لكونه من الأمور المتأخره عن الأمر، و المفروض تأخر الأمر عن متعلقه بأجزائه و شرائطه التى منها قصد القربه، فالأمر متوقف عليه، و هو متوقف على الأمر، هذا إذا كان اللازم وجود المتعلق خارجاً. و أمّا إذا كان وجود المتعلق تصوراً كافياً فى تعلق الأمر، فلا دور، إذ يمكن أن يتصور الأمر موضوع الحكم - أعنى الصلاه المقيده بداعى طبيعه الأمر لا شخصه و مصداقه - ثم يأمر به، فلا محذور حينئذٍ فى دخل قصد القربه فى المتعلق. و بيان أوضح: موضوع الحكم هو الطبيعه التى تنطبق على الفعل الصادر من المكلف فى الخارج.

و أمّا الفعل الخارجى، فهو ليس بمأمور به إلا بالانطباق و سرايه الطلب من الطبيعى إليه، فلا مانع حينئذٍ من تصور الأمر الطبيعه الكليه مقيده بامتثالها

و إمكان (١) الإتيان بها بهذا الداعي، ضروره (٢) إمكان تصور الأمر لها مقيده، و التمكن (٣) من إتيانها (٤) كذلك (٥) بعد (٦) تعلق الأمر -بداعي أمرها، و من المعلوم: أنّ تصورهما كذلك لا- يتوقف على وجود الأمر في الخارج، فيكون دعوه الأمر بالتصور المزبور مقدمه على الأمر الخارجى و غير منوطه به حتى يلزم الدور، كتقدم سائر أجزاء المتعلق و شرائطه فى مقام التصور على الحكم.

(١). هذا إشاره إلى دفع الإشكال الثانى، و إثبات قدره على الامتثال، و حاصله: وجود قدره عليه بتصور الطبيعه مقيده بداعى أمرها بالتقريب الذى عرفته مفصلاً، و عليه فلا يلزم إشكال لا فى ناحيه الجعل و لا فى ناحيه الامتثال، فيصح دخل قصد القربه فى متعلق الأمر، كدخل غيره من القيود شرعاً فيه، فمع الشك فى دخل قصد القربه فى واجب لا مانع من نفيه بإطلاق الخطاب.

(٢). تعليل لدفع توهم الدور و بيان له، و قد عرفت توضيحه.

(٣). معطوف على - إمكان - و هذا تعليل لدفع توهم عدم قدره العبد على الامتثال، و قد عرفت توضيحه أيضاً.

(٤). أى: الصلاه.

(٥). أى: مقيده بالأمر التصورى.

(٦). متعلق بالتمكن، يعنى: أنّ الشرط فى حُسن الخطاب هو قدره و التمكن حين الامتثال لا- حين الأمر أو قبله، و المفروض وجود قدره حين الامتثال، لأنّه بعد الأمر بالصلاه المقيده تكون الصلاه مأموراً بها، فيمكن للمكلف الإتيان بها لأمرها، فإنّ حكم العقل باعتبار قدره فى متعلقات التكليف لَمَّا كان من باب قبح

ص: ٤٦١

بها (١)، و المعبر من القدره المعبره عقلا فى صحه الأمر إنّما هو فى حال الامتثال لا حال الأمر واضح (٢) الفساد، ضروره أنّه (٣) و إن كان -مطالبه العاجز لم يكن قاضياً بأزيد من اعتبارها فى حال الامتثال، لاندفاع القبح المزبور بذلك.

(١). أى: الصلاه.

(٢). خبر قوله: «و توهم» و دفع له.

(٣). الضمير للشأن، و ظاهره تسليم اندفاع إشكال الدور فى مقام الجعل بمجرد تصور الصلاه مقيده بداعى طبيعه الأمر، حيث إنّ موضوع الأمر هو تصوّره لا- وجوده خارجاً، فمفهوم قصد امتثال الأمر العدى هو جزء المتعلق أو شرطه لا- يتوقف على الأمر الخارجى حتى يلزم الدور، و إنّما المتوقف عليه هو مصداق قصد الامتثال، لكن المصداق ليس جزء المتعلق أو شرطه حتى يكون مستلزماً للدور من جهه دخله فى المتعلق العدى يتوقف عليه الحكم، لتقدم كل موضوع على حكمه، و من جهه نشوه عن الأمر، لترتبه عليه و كونه من القيود الناشئه عنه، فيتوقف على الأمر. و كيف كان فالمصنف (قده) أضرب عما اندفع به إشكال الدور فى مقام الجعل، و تصدى لدفع الإشكال الثانى و هو كون المعبر من القدره على الامتثال هو القدره حينه لا حين الأمر، و حاصل ما أفاده فى ذلك هو: أنّ الضابط فى القدره المعبره فى الامتثال و ان كان ذلك بلا كلام، لكنه لا يغفّر لله؛ ينطبق على المقام، و ذلك لعدم حصول القدره هنا للمكلف على الامتثال إلى الأبد، حيث إنّ الأمر - على ما فرضه المتوهم - قد تعلق بالصلاه المقيده بداعى الأمر، لأنّ العدى جعل متعلقاً للأمر - و هو المتصور فى ذهن الحاكم الأمر - هو هذا المقيد، و من المعلوم: أنّ هذا المقيد لا يمكن الإتيان به بداعى الأمر

ص: ٤٤٢

تصورها (١) كذلك (٢) بمكان من الإمكان، إلا أنه (٣) لا يكاد يمكن الإتيان بها (٤) بداعى أمرها، لعدم (٥) الأمر بها (٦)، فإن الأمر حسب الفرض تعلّق بها (٧) مقيده بداعى الأمر، و لا يكاد يدعو الأمر إلا إلى ما تعلّق به (٨) -أى لا يمكن الإتيان بالصلاه المقيده بداعى الأمر - بداعى الأمر -، لأنّ داعى الأمر إنّما تعلّق بذات الصلاه، لا بها مقيده بداعى الأمر. و أمّا الإتيان بذات الصلاه فهو غير واجب، لأنّ المفروض عدم تعلّق الأمر بذات الصلاه ليكون الأمر داعياً إليها، بل الأمر تعلّق بالصلاه المقيده بداعى الأمر، و معلوم: أنّ الأمر لا يدعو إلا إلى متعلقه، فإنّ الأمر بالصلاه لا يدعو إلى الصوم و الحج مثلاً، ففي المقام لا يدعو الأمر إلا إلى الصلاه المقيده - لا المطلقه - أعنى ذات الصلاه، فتدبر.

(١). أى: الصلاه.

(٢). أى: مقيده بداعى الأمر.

(٣). الضمير للشأن، و هذا إشاره إلى دفع الإشكال الثانى، و قد عرفت تقريبه بقولنا: «و حاصل ما أفاده فى ذلك هو أن الضابط... إلخ».

(٤). أى: الصلاه.

(٥). تعليل لعدم إمكان الإتيان بالصلاه بداعى أمرها، و قد عرفت آنفاً توضيحه.

(٦). هذا الضمير، و ضمير «أمرها» راجعان إلى الصلاه.

(٧). أى: الصلاه.

(٨). و هو الصلاه المقيده، فالأمر يدعو إليها، لا إلى غيرها و هو ذات الصلاه، إذ المفروض عدم تعلّق الأمر بها، فيمتنع الإتيان بها لأمرها إلى الأبد، فضايط القدره على الامتثال لا ينطبق على ما نحن فيه.

ص: ٤٦٣

لا إلى غيره. ان قلت: نعم (١) و لكن نفس الصلاة أيضا (٢) صارت مأموره بها بالأمر بها مقيده. قلت: كلاً (٣)، لأن ذات المقيد لا تكون مأموراً -

(١). غرضه دفع إشكال عدم قدره على الامتثال إلى الأبد، و حاصله:

أنَّ الأمر و إن كان متعلقاً بالمقيد، لكنه ينحل إلى أمرين ضمنيين يتعلق أحدهما بالذات المعروضه للتقييد، و الآخر بالتقييد، فيمكن حينئذٍ إتيان ذات الصلاة مثلا بداعى أمرها الضمنى، فاندفع به إشكال تعذر الامتثال إلى الأبد، فقله: «نعم» تسليم لقله: «لعدم الأمر بها» يعنى: أنَّ الأمر و ان لم يتعلق بنفس الصلاة استقلالاً، لكنه تعلق بها ضمناً، لانحلال الأمر بالمقيد إلى الأمر بالذات و التقييد كما عرفت.

(٢). يعنى: كالتقييد.

(٣). محصل هذا الجواب: إنكار انحلال الأمر بالمقيد إلى أمرين، و بقاء إشكال عدم قدره على امتثال أمر مثل الصلاة بداعى أمره إلى الأبد.

توضيحه: أنَّ الأجزاء على قسمين: خارجيه و تحليليه.

أمَّا الأجزاء الخارجيه، فهي تتصف بالوجوب المتعلق بالكل، لأنَّه نفس الأجزاء بالأمر، فالأمر المتعلق بالكل ينحل على حسب تعدد أجزاء المتعلق إلى أوامر نفسيه ضمنيه، و الفرق بين أمر المركب و بين أوامر أجزائه هو: أنَّ أمر المركب نفسى استقلالى، و أوامر الأجزاء نفسيه ضمنيه.

و أمَّا الأجزاء التحليليه، فلا تتصف بالوجوب، لعدم وجود لها فى الخارج، فلا ينحل الأمر بالمقيد إلى أمر متعلق بنفس الذات، و أمر متعلق بالتقييد، فليس للذات مجردة عن التقييد أمر باعث إليها حتى يصح إتيانها بداعى أمرها، مثلاً إذا قال المولى للمفطر فى شهر رمضان بلا عذر: «أطعم ستين مسكيناً» فهل يصح

ص: ٤٦٤

. فإنَّه ليس إلّا- وجود واحد واجب بالوجوب النفسى كما ربما يأتي في باب المقدمه إن قلت: -أن يقال: إنَّ وجوب إطعامهم ينحل إلى وجوبات.

أحدها: وجوب إطعام حيوان.

و الآخر: وجوب إطعام إنسان.

و الثالث: وجوب إطعام فقير، و هكذا سائر الأمثله التي لا تحصى.

و بالجملة: فالمقيد موجود واحد، و كثرته إنّما هي بالتحليل العقلي إلى ذات و تقيد، لا بالتحليل الخارجى. (-). لا مانع عقلا من اتصاف الأجزاء التحليليه بالوجوب خصوصاً بعد البناء على كون الأحكام لموضوعاتها كعوارض الماهيه لا كعوارض الوجود، نعم ذلك خلاف المتفاهم العرفى من الأدله، و ليس ذلك راجعاً إلى مقام التطبيق حتى يناقش فيه بعدم اعتبار نظرهم فيه، و اختصاص اعتباره بتشخيص المفاهيم كما لا يخفى. و يمكن أن يكون منشأ فهم العرف لعدم اتصاف الأجزاء التحليليه بالحكم ملاحظه قيام المصالح و المفاسد بوجود متعلقات التكاليف و ان كانت هي بوجودها العلمى دواعى للتشريع، و بوجودها العينى غايات مترتبه على المتعلقات ترتب المعلولات على عللها التكوينية، فإنَّ الحكم تابع سعه و ضيقاً لدائرته الغرض الداعى إلى التشريع، فإذا ترتب الغرض على الموجود الخارجى فالحكم أيضاً مترتب عليه، لا بمعنى كون موضوع الحكم هو وجوده خارجاً، كيف؟ و هو ظرف سقوط الحكم لا ثبوته، بل بمعنى تعلق الحكم بإيجاد متعلقه، و طرد عدمه المحمولى بوجوده كذلك.

نعم (١) لكنه إذا أخذ قصد الامتثال شرطاً، و أما إذا أخذ شرطاً فلا محاله نفس الفعل الذى تعلق الوجوب به مع هذا القصد يكون متعلقاً للوجوب، إذ (٢) المركب ليس إلا نفس الأجزاء بالأسر، و يكون تعلقه (٣) بكل (٤) بعين تعلقه بالكل، و يصح أن يؤتى به (٥) بداعى ذلك الوجوب (٦)، ضروره صحه الإتيان بأجزاء الواجب بداعى وجوبه (٧). قلت: - مع امتناع -

(١). يعنى: أن عدم الانحلال إلى أمرين: أمر متعلق بالذات و أمر متعلق بالتقييد إنما هو فيما إذا أخذ قصد القره شرطاً، لأن انحلال المقيّد إلى ذات و قيد يكون عقلياً، فالذات كالتقييد حينئذ جزءٌ تحليلى عقلى لا تتصف بالوجوب الضمنى. و أما إذا أخذ قصد الامتثال جزءاً، فلا محاله ينحل الأمر إلى أوامر عديده بتعدد الأجزاء، إذ ليس المركب إلا الأجزاء، فأمره ينحل بعدد أجزاء المركب إلى أوامر عديده، و المفروض أن ذات المقيّد كالصلاه جزء المأمور به، فتكون متعلقه للأمر الضمنى، فيتمكن العبد من الإتيان بها بداعى هذا الأمر الضمنى.

(٢). تعليل لتعلق الوجوب بالفعل الذى تعلق به الوجوب مقيداً بقصد الامتثال كالصلاه.

(٣). أى: الوجوب.

(٤). أى: بكل جزء.

(٥). أى: بنفس الفعل.

(٦). أى: الوجوب المتعلق بالكل و هو الفعل المقيّد بامتثال أمره، لأن المأمور به هو هذا.

(٧). أى: الواجب، فإن وجوبه يصحح الإتيان بأجزائه بداعى الوجوب المتعلق بالكل المنبسط على الأجزاء.

ص: ٤٦٦

فإنه (٣) يوجب تعلق الوجوب بأمر غير اختياري، فإن الفعل و ان كان بالإرادة اختياريًا، إلا أن إرادته حيث لا تكون بإرادة أخرى و إلا لتسلسلت ليست باختياريه كما لا يخفى - إنما (٤) يصح الإتيان بجزء -

(١). أي: قصد الامتثال.

(٢). أي: جزءا.

(٣). أي: اعتبار قصد القربه جزءا يوجب تعلق الوجوب بأمر غير اختياري، و حاصل ما أفاده في دفع الإشكال وجهان:

الأول: ما أشار إليه بقوله: «مع امتناع اعتباره... إلخ» و محصله:

أن دخل قصد القربه جزءا للمأمور به يوجب التكليف بغير المقدور.

توضيحه: أن قصد امتثال الأمر ليس إلا- إرادة الفعل عن أمره بحيث يكون الداعي إلى الإرادة ذلك الأمر، و الإرادة ليست اختياريه حتى يصح أن تقع في حيز الأمر، إذ لو كانت اختياريه لتوقفت على إرادة أخرى، إذ كل أمر اختياري لا بد و أن تتعلق به الإرادة ليكون اختياريًا، فيلزم تسلسل الإرادات، فلا بد في دفع هذا المحذور من جعل الإرادة غير اختياريه، و حينئذ يمتنع تعلق التكليف بها عقلا و عليه: فلا- يمكن أن يكون قصد القربه دخيلا- جزءا في المتعلق، كدخل سائر الأجزاء فيه حتى ينحل الأمر بالمركب إلى الأمر بذات الفعل كالصلاه، و الأمر بجزئه الآخر و هو قصد الامتثال، و مع عدم الانحلال لا يتعلق أمر ضمنى بنفس الفعل حتى يؤتى به بقصد أمره كما مر.

(٤). هذا مقول قوله: «قلت»، فهو المقصود الأصلي بالجواب عن الإشكال (-). هذا يوهم إمكان أخذ القربه شرطا، مع أن قدره شرط مطلقا، إذ لا فرق في حكم العقل بقبح مطالبه العاجز بين الجزء و الشرط.

الواجب بداعى وجوبه فى ضمن إتيانه (١) بهذا الداعى (٢)، و لا- يكاد (٣) يمكن الإتيان بالمركب من قصد الامتثال بداعى امتثال أمره.

إن قلت: و ما قبله من ضمائمه.

و حاصله: أنّ داعويّه الأمر بالكل للأجزاء إنّما تصح فيما إذا لم يكن من أجزائه نفس الداعويّه، كما إذا كان المتعلق للأمر ذات الركوع و السجود و غيرهما من الأجزاء، فحينئذ تكون داعويّه الأمر بالكل عين داعويّه الأوامر الضمنيه المتعلقه بالأجزاء.

و أمّا إذا كان المتعلق مركبا من أجزاء، و كان من جملتها الإتيان بداعى الأمر كالمقام، إذ المفروض أنّ المركب الذى تعلق به الوجوب هو الأجزاء التى منها إتيانها بداعى أمرها، فيلزم أن يكون الأمر داعيا إلى داعويّه نفسه، و عله لعليته، إذ المفروض وحده الأمر، فإذا كانت دعوه هذا الأمر من أجزاء المركب، و الأمر المتعلق بالكل يدعو إلى كل واحد من أجزائه التى منها هذه الدعوه (لزم) أن يكون أمر المركب داعيا إلى داعويّه نفسه، فيلزم توقف الشئ على نفسه.

(١). هذا الضمير و ضمير «وجوبه» راجعان إلى الواجب.

(٢). أى: بداعى وجوب الواجب و هو المركب.

(٣). و حاصله: إبداء الفرق بين المركب الذى يكون داعى امتثال الأمر من أجزائه كالمقام، و بين المركب الذى لا- يكون كذلك، و قد عرفت تفصيل ذلك.

و بالجملة: فإشكال عدم قدره المكلف على إتيان متعلق الأمر بقصد امتثال أمره لم يندفع بشئ من الوجوه المزبوره.

ص: ٤٤٨

نعم (١) لكن هذا كله إذا كان اعتباره (٢) في المأمور به بأمر واحد (٣)، و أما إذا كان بأمرين (٤) تعلق أحدهما بذات الفعل و ثانيهما بإتيانه بداعى أمره فلا محذور أصلا (٥) كما لا يخفى، فللأمر (٦) أن يتوسل بذلك (٧) فى الوصله إلى تمام غرضه و مقصده -

(١). غرضه: دفع إشكال عدم القدره على إتيان المأمور به بقصد امتثال أمره بوجه آخر و هو تعدد الأمر، حيث إنه مع تعدده لا يلزم دور، و لا عدم القدره على الامتثال.

أما الأول، فلأنَّ الأمر الأول المتعلق بذات الصلاة مثلا يصير موضوعا للأمر الثانى المتعلق بما تعلق به الأمر الأول بداعى أمره. و أما الثانى، فللقدره على إتيان الصلاة مثلا بداعى أمرها الأول بعد الأمر الثانى.

(٢). أى: قصد الامتثال.

(٣). يعنى: كما كان هو المفروض.

(٤). كما عن شيخنا الأَعْظَم الأنصارى (قده)، حيث إنه جعل الأوامر العباديه متعلقه بنفس الأجزاء و الشرائط، و استفاد اعتبار قصد القربه فيها بالإجماع و الآيات.

(٥). يعنى: لا من ناحيه الدور، لما عرفت من أنَّ الأمر بذات الصلاة موضوع للأمر الثانى المولوى المتعلق بإتيان الصلاة بداعى أمرها الأول، و لا من ناحيه القدره على الامتثال، بدهاهه التمكن منه على هذا النحو.

(٦). بصيغه اسم الفاعل.

(٧). أى: تعدد الأمر.

ص: ٤٦٩

بلا منعه (١). قلت: - مضافا (٢) إلى القطع بأنه ليس فى العبادات إلا أمر واحد كغيرها (٣) من الواجبات و المستحبات، غاية الأمر (٤) يدور مدار الامتثال وجودا و عدما فيها (٥) المثوبات (٦) و العقوبات، بخلاف ما عداها (٧) -----
----- (١). هى كما عن الزمخشرى فى المصباح مصدر، و المناسب أن يكون مبنيا للفاعل أى بلا مانع، و فى بعض النسخ - بلا تبعه - أى بلا محذور، و المعنى على التقديرين واضح.

(٢). ما أفاده فى الجواب وجهان: أحدهما راجع إلى منع الصغرى، و الآخر راجع إلى منع الكبرى.

أما الأول - و هو ما أشار إليه بقوله: «مضافا إلى القطع... إلخ» - فحاصله: منع تعدد الأمر فى العبادات مطلقا حتى الواجبات، بل هى كالتوصلات فى وحده الأمر، و الفرق بينهما إنما هو فى دوران الثواب و العقاب فى العبادات مدار امتثال أمرها و عدمه، و دوران الثواب فقط فى التوصلات مدار الامتثال، و أما العقاب فلا يترتب على ترك الامتثال، بل فيها على ترك الواجب، لإمكان سقوطه بإتيانه بغير داع قربى، فإن الواجب يسقط حينئذ مع عدم الامتثال، و لا يترتب عليه عقاب أيضا، لتحقق الواجب المانع عن استحقاق العقاب كالتطهير بالماء المغصوب، فإن الثوب أو البدن يطهر، و لا يترتب العقاب إلا على الغصب.

(٣). أى: غير العبادات.

(٤). إشاره إلى الفرق المزبور بين العبادات و التوصلات

(٥). أى: العبادات.

(٦). فاعل - يدور -.

(٧). أى: العبادات من التوصلات مطلقا واجباتها و مستحباتها

ص: ٤٧٠

فيدور فيه (١) خصوص المثوبات، و أمّا العقوبه فمرتبه على ترك الطاعه و مطلق (٢) الموافقه - إنَّ (٣) الأمر الأوّل إن كان يسقط بمجرد موافقته و لو لم يقصد به -

(١). أى: فيما عدا العبادات.

(٢). معطوف على - الطاعه - عطف العام على الخاصّ، و الأولى إسقاط لفظ - الطاعه -، لعدم ترتب العقوبه عليها، إذ الطاعه هى الإتيان بمتعلق الأمر بداعى أمره و هى مدار استحقاق الثواب، و ليس تركها مناط استحقاق العقوبه، بل مناطه هو ترك المتعلق رأساً، و عدم إتيانه و لو بداع غير قربى، و لعل المراد من الطاعه فى التوصليات مطلق الموافقه، فيصير العطف تفسيرياً، و أمّا الجواب الثانى الراجع إلى منع الكبرى فسيتلى عليك فى الحاشيه الآتية.

(٣). هذا مقول قوله: «قلت» و هذا هو الوجه الثانى المقصود به أصاله فى الجواب عن الإشكال.

و حاصله: أنّ الأمر الأوّل لا يخلو من أحد أمرين:

أحدهما: حصول الغرض الداعى إليه بمجرد إتيان متعلّقه بدون قصد الامتثال، و الآخر بقاء الغرض على حاله و عدم حصوله بإتيان الفعل مجرّداً عن قصد الامتثال، فعلى الأوّل يسقط الأمر المتعلق بذات الفعل، و لا مجال للأمر الثانى، لعدم غرض موجب له، فيكون لغوا غير صادر من الشارع الحكيم.

و على الثانى يستقل العقل بإتيان المأمور به على وجه يوجب القطع بحصول الغرض من الأمر، و هو إتيانه بداعى الأمر، و مع استقلال العقل بذلك لا حاجة أيضاً إلى الأمر الثانى الشرعى المولوى بإتيانه على هذا الوجه، لكفايه حكم العقل بذلك.

فالمتحصل: أنّه لا- حاجه إلى الأمر الثانى على كلا التقديرين، بل على التقدير الثانى لا يمكن الأمر المولوى، لكون المقام من باب الإطاعه التى تكون

ص: ٤٧١

الامتنال كما هو (١) قضيه الأمر الثاني، فلا يبقى مجال لموافقته الثاني مع موافقه الأول بدون قصد امتثاله، فلا يتوسل الأمر إلى غرضه بهذه الحيله و الوسيله (٢)، و إن (٣) لم يكد يسقط بذلك (٤) فلا يكاد يكون له (٥)

«-»

وجه إلا عدم -من المستقلات العقلية الواقعة في سلسله المعلومات التي يمتنع جعل الحكم المولوى فيها، بل لا محيص عن حمل ما يرد من الشارع في هذا الباب على الإرشاد إلى حكم العقل كما ثبت ذلك في محله، فقصد القربه من القيود العقلية التي يمتنع دخلها شرعا في متعلق الأمر.

(١). قيد للمنفي، يعنى: أن السقوط بقصد الامتنال مقتضى الأمر الثاني.

(٢). أى: تعدد الأمر.

(٣). معطوف على قوله: «ان كان يسقط» يعنى: و ان لم يسقط الأمر.

(٤). يعنى: بمجرد الموافقه.

(٥). أى: لعدم السقوط. (-). هذا لا- يخلو من غموض، إذ لا- مانع من ترتب غرض وجدانى على كلا الأمرين بأن يكون الأمر الثانى أمرا ضمنيا كسائر أوامر الأجزاء، فذلك الغرض - لترتبه على المجموع - لا يسقط بمجرد موافقه الأمر الأول، كما هو شأن الواجب الارتباطى، فإن سقوط أمر الجزء الأول مراعى بسقوط غيره من الأوامر الضمنيه المتعلقة بسائر الأجزاء. و توضيح ذلك يتوقف على تقديم أمور:

الأول: أن المناط في تعدد الأمر هو تعدد الأغراض الداعيه إلى التشريع لا تعدد الإنشاء، فإن كان الغرض واحدا و الإنشاء متعددا فالمجعل واحد حقيقه.

الثانى: أن متّم الجعل تاره يكون متّمًا لقصور شمول الخطاب الأولى كالمقام، فإن الأمر الأولى لا يشمل القربه المعتبره فيه، لتأخرها عنه و أخرى

ص: ٤٧٢

(١). أى: الأمر مبني للفاعل. يكون متممًا لقصور محرّكته كما يجاب الاحتياط، فإنّ الخطاب الواقعي في ظرف الشك فيه قاصر عن التحريك و البعث الفعلين، و الاحتياط متمم لقصور محرّكته في حال الجهل به.

(و ثالثه) يكون متممًا للملاك، كوجوب المقدمات المفوّته على التفصيل الذي يأتي في محله إن شاء الله تعالى.

الثالث: أنّ المبنى المنصور كما يأتي في بحث المطلق و المقيد إن شاء الله تعالى هو كون التقابل بين الإطلاق و التقييد تقابل العدم و الملكة، كما يشهد بذلك جريان البراءة في الأقل و الأكثر الارتباطيين بناء على عدم حجيه الأصل المثبت، خلافا لما عن المشهور من ذهابهم إلى أنّ التقابل بينهما هو الإيجاب و السلب، و لما عن الشيخ من كونه هو التضاد. و على الأوّل يمنع الإطلاق بعين امتناع التقييد فلا- إطلاق في البين يصح التمسك به. و على الثاني يصح التشبث بالإطلاق، لأنّ استحاله التقييد توجب تعين الإطلاق الذي هو نقيض التقييد أو ضده، لاستحاله ارتفاع الضدين اللذين لا ثالث لهما أو النقيضين.

الرابع: أنّ الأحكام العقلية المستقلة على قسمين:

أحدهما: ما يكون واقعا في سلسله علل الأحكام كقبح الظلم و الكذب، و حسن الإحسان، و ردّ الوديعة و نحو ذلك.

ثانيهما: ما يكون واقعا في سلسله المعلولات أى مترتبا على حكم الشارع ترتب الحكم على موضوعه.

أمّا القسم الأوّل، فلا يمنع عن وقوع الحكم المولوى في مورده، كحرمة

(١). أى: بمجرد موافقه، و ضمير - أمره - راجع إلى الأمر. الظلم و وجوب ردّ الوديعة.

و أمّا القسم الثانى، فيمتنع وقوع الحكم المولوى فى مورده، لما قرّر فى محله، فإذا وقع فيه حكم فلا بد من حمله على الإرشاد، كقوله تعالى: (أطيعوا الله و أطيعوا الرسول).

الخامس: أنّ جميع ما يطرأ من العوارض و الحالات على كل من موضوع الحكم و متعلّقه كالمكلف و الصلاة إمّا أن يكون فى عرضه و رتبته بحيث يمكن لحاظه مع الموضوع مع الغض عن حكمه، كالحاظ مالمكيه التصرف فى المال الزكوى مع المكلف المالك لل نصب الزكويه، أو مع المتعلق، كالاستقبال و الستر و الطهاره مثلا مع الصلاة. و إمّا أن يكون فى طوله كالعلم بالحكم بأن يقول الشارع مثلا:

«المكلف المسافر العالم بوجوب القصر يجب عليه القصر»، فالعلم بالحكم المتأخر عنه دخيل فى الموضوع، كدخول البلوغ و العقل و قدره فيه، غايه الأمر أنّها من الشرائط العامه، و العلم من الشرائط الخاصه، هذا فى الموضوع.

و أمّا فى المتعلق فكقصد القربه فى الصلاة، فإنّه متأخر عن الصلاة، لترتبه على الأمر المتأخر رتبه عن متعلقه، فلا يمكن لحاظه فى عرض الصلاة، كالحاظ الطهاره و الاستقبال و غيرهما من الشرائط، و لحاظ عدم كونها فى الحرير و الذهب و ما لا يؤكل من الموانع، فإنّ هذه الشرائط و الموانع ملحوظه عرضا مع الصلاة من دون ترتبها و توقفها على الأمر بها، و هذا بخلاف قصد القربه و غيره مما يترتب على الأمر و يترشّح منه، فإنّه يمتنع لحاظه مع الصلاة بدون أمرها. إذا عرفت انقسام الطوارئ بالنسبه إلى كلّ من الموضوع و المتعلق إلى القيود الأولى

(١). تعليل لقوله: «فلا يكاد»، وقد عرفت آنفاً توضيحه. و الثانويه، فاعلم: أنّ إطلاق الخطاب مرجع في الانقسامات الأوليه سواء كانت في الموضوع بكلا قسميه من المكلف و العين الخارجيه كالماء و الخل و نحوهما مما يتعلق به فعل المكلف أم المتعلق، و ذلك لإمكان لحاظها في عرض الموضوع مطلقاً و المتعلق، و كلما كان كذلك يصح الإطلاق فيها، فإذا شك في دخل شىء في موضوع الحكم كالرجوع إلى الكفايه مثلاً في موضوع وجوب الحج و لم تنهض حجه على اعتباره يرجع فيه إلى إطلاق الخطاب القاضى بإطلاق الموضوع، و عدم تقيده بالرجوع إلى الكفايه، و كذا إذا شك في دخل شىء في متعلق الحكم كالشك في اعتبار الاستعاذه أو غمض العين مثلاً في الصلاه، فإنه لا ينبغي الارتباب في جواز الرجوع فيهما إلى إطلاق الخطاب أيضاً، لإمكان لحاظ هذين المشكوكين في عرض لحاظ الصلاه.

و بالجملة: إطلاق الخطاب محكم في الانقسامات الأوليه مطلقاً سواء كانت في الموضوع أم المتعلق.

و أمّا الانقسامات الثانويه المترتبه على الحكم المأخوذه في الموضوع كالعلم بالحكم، فيمتنع التقييد بها في جميع المراتب الثلاث: الإنشاء و الفعلية و الامتثال.

أمّا امتناع التقييد في مرحله الإنشاء، فلاستلزامه تعلق لحاظ واحد بشىء فارد يكون عله و معلولا.

توضيحه: أنّ نسبه الموضوع إلى الحكم نسبه العله إلى المعلول، فالحكم متوقف على موضوعه توقف المعلول على علته، فلا يوجد الحكم قبل وجود موضوعه، ففي مقام الجعل و الإنشاء لا بد من تصوّر الموضوع أولاً، ثم الحكم عليه

(١). أى: الغرض، و ضمير - سقوطه - راجع إلى الأمر. ثانياً، و ليس العلم بالحكم كذلك، لأن مقتضى موضوعيته هو توقف الحكم عليه تصوراً و وجوداً، و المفروض توقف العلم على الحكم أيضاً، لتقدم المعلوم على العلم، فيستحيل دخل العلم بالحكم فى موضوع نفس هذا الحكم، لمحذور الدور، لتوقف الحكم على العلم به، لأنه موضوعه، و توقف العلم عليه، لتقدم المعلوم على العلم، فتصور العلم بالحكم موضوعاً لنفس هذا الحكم ممتنع، لامتناع وجوده فى الخارج قبل الحكم، و من المعلوم: تقدّم كل موضوع على حكمه، فإنشاء الحكم مقيداً بالعلم به مستحيل، حيث إن المتصور فى مقام الإنشاء لا بدّ و أن ينطبق على ما فى الخارج، و قد عرفت عدم انطباقه عليه، إذ لا يوجد العلم بالحكم قبل الحكم حتى يكون كالبلوغ و العقل و القدره من الشرائط العامه، و الاستطاعه و مالكيه النصاب و نحوهما من الشرائط الخاصه، و إذا امتنع التقييد امتنع الإطلاق أيضاً بناءً على كون التقابل بينهما تقابل العدم و الملكه كما أشرنا إليه آنفاً.

و أما امتناع التقييد فى مرحله الفعلية، فقد ظهر وجهه مما تقدم من استلزامه تقدّم الشىء على نفسه، و كونه موجوداً و معدوماً فى آن واحد، لأن مقتضى موضوعيه العلم تقدّمه على الحكم، فيكون موجوداً قبل الحكم، و مقتضى تقدم المعلوم على العلم تأخره عن الحكم، إذ لا بدّ من وجوده حتى يعلم به المكلف، و ليس هذا إلا اجتماع النقيضين المستحيل، فملاك استحاله الدور - و هو اجتماع النقيضين - موجود هنا.

و أمّا امتناع التقييد فى مرحله الامتثال، فوجهه: أنه يعتبر فى الامتثال إحراز الحكم على النحو المترتب على موضوعه، و إحرازه كذلك هنا غير ممكن،

و إلا (١) لما كان موجباً لحدوثه، و عليه فلا حاجة في الوصول إلى غرضه إلى -

(١). أى: و إن لم يكن سقوط الأمر بدون حصول الغرض مستحيلاً لما كان الغرض موجباً لحدوث الأمر، إذ عليته للحدوث تقتضى عليته للبقاء أيضاً. لأن العالم بالحكم عالم بالحكم السابق على هذا العلم، و ليس عالماً بالحكم المترتب على العلم الذى يكون موضوعاً له و متقدماً عليه كتقدم كل موضوع على حكمه، هذا إذا كان عالماً بالحكم، و أما إذا كان جاهلاً به فلا حكم حتى يحتاج إلى الامتثال، بل لا حاجة فى نفيه إلى البراءة، للقطع بعدمه الناشئ عن عدم موضوعه و هو العلم كما لا يخفى.

فالمتحصل مما ذكرنا: استحاله التقييد للحاظى بالعلم، و امتناع الإطلاق أيضاً، فالخطاب بالنسبه إليه مهمل، فلا إطلاق فى البين يتمسك به فى نفي اعتبار قيده العلم، هذا.

و أمّا الانقسامات الثانويه للمتعلق كقصد امتثال الأمر، فيمتنع فيها التقييد أيضاً فى المراحل الثلاث، للزوم الدور، إذ المفروض وحده الأمر، فقصد بناءً على كونه من شرائط المتعلق يكون كالشرب الذى هو فعل المكلف و متأخر عن موضوعه و هو الماء مثلاً، فلا بد من وجود الأمر أولاً حتى يتعلق به الفعل و هو قصده، إذ الأمر حينئذٍ موضوع للقصده كموضوعه الماء للشرب، و المؤمن لحرمة الغيبه، و الوالدين لحرمة الإيذاء، و غير ذلك من الموضوعات التى تتعلق بها الأفعال المتعلقة للأحكام الشرعيه، فإن الموضوع بكلا- معنييه من المكلف و المفعول به - المصطلح عليه بمتعلق المتعلق - كالماء و الخل و الخمر و نحوها مما يتعلق به فعل المكلف متقدماً على الحكم، و فى المقام يكون الأمر كالماء، و قصد امتثاله كالشرب المتعلق بالماء، فلا بد من تقدّم الأمر على قصده، فلو توقف الأمر على قصده، لكونه

ص: ٤٧٧

من شرائط المتعلق الذي يكون متقدماً على الحكم لزم الدور.

و بالجمله: يكون الموضوع كالمكلف، و متعلق المتعلق كالماء و الفعل كالشرب و الأكل و الإحسان و الإيذاء و غيرها من الأفعال متقدماً على الحكم، فإذا ترتب أحد هذه الأمور على الحكم لزم الدور، فلا فرق في الاستحالة بين المراتب الثلاث من الإنشاء و الفعلية و الامتثال. و مجرد تصوّر الأمر قبل وجوده، ثم الأمر بقصد ذلك الأمر المتصور لا يجدى في دفع غائله الدور، لأنّ المتصوّر لا بد و أن يكون قابل الانطباق على ما في الخارج، و إلا كان ذلك من قبيل أنياب الأغوال، و من المعلوم: أنّ قصد امتثال الأمر مترتب على الأمر الوجداني الشخصي المتعلق بالعبادة، لا طبيعه الأمر المتصوره عند الأمر، فلا يندفع محذور الدور. ثم إنّ هنا قسماً آخر للانقسامات الثانويه للمتعلق، و هو التقييد بالإطاعه و العصيان أى الفعل و الترك، أو للموضوع أعنى المكلف، لانقسامه إلى المطيع و العاصي، و عليه:

فالانقسامات تكون على أقسام ثلاثه:

أحدها، ما لا يمكن فيه التقييد مطلقاً و لو نتیجه كالإطاعه و العصيان، و ذلك للزوم طلب الحاصل إن كان الوجوب مقيداً بوجود متعلقه خارجاً، و اجتماع النقيضين إن كان مقيداً بعدمه، إذ مرجعه إلى مطلوبيّه وجود المتعلق مقيداً بالترك، و يمتنع الإطلاق بعين امتناع التقييد، لما أشرنا إليه من كون التقابل بينهما تقابل العدم و الملكه.

ثانيها: ما يمكن فيه كل من الإطلاق و التقييد للحاظيين كالانقسامات الأوليه بالنسبه إلى الموضوعات بكلا قسميها و هما المكلف، و ما يتعلق به الفعل

و الترك كالماء و الحنطه و غيرهما مما يكون للمتعلق موضوع خارجى، و بالنسبه إلى المتعلقات كالصلاه و الحج و غيرهما من الأفعال.

ثالثها: ما لا- يمكن فيه الإطلاق و التقييد للحاظيان فقط مع إمكان نتيجهما كقصد الأمر، فإنه يمتنع إطلاق الخطاب و تقييده لحاظاً بالنسبه إليه، لما مرّ من لزوم محذور الدور، و لكن الملاك إما يكون عاماً، و إما يكون مختصاً بحال قصد الأمر، فلحاظ الإطلاق و التقييد ممتنع، و أما نتيجهما نظراً إلى الملاك فلا مانع منها، و عليه فيمكن دخل قصد الأمر فى المتعلق بالأمر الثانى، لاختصاص وجه الاستحاله بالأمر الأول. إذا عرفت هذه الأمور فاعلم: أنّ قصد القربه مما يمكن دخله فى المتعلق بأمر آخر، لا بالأمر الأول، فالخطاب الأول مهمل بالنسبه إلى قصد القربه، فلا يمكن التشبث به لنفيه، لما عرفت من امتناع الإطلاق بعين امتناع التقييد، فلحاظ كل من الإطلاق و التقييد بالنسبه إلى الخطاب ممتنع، لكن نتيجهما غير ممتنع، و لذا يصح التمسك بالإطلاق المقامى لنفى اعتباره، و ليس قصد القربه كالإطاعه و العصيان، و لا- كالعلم و الجهل و إن كان مشاركا لهما فى كونه من الانقسامات الثانويه، و لكنه يفترق عنهما فى أنه يمتنع التقييد بالإطاعه و العصيان خطابا و ملاكا، لما مرّ آنفا، و فى أنّ العلم و الجهل يمتنع دخلهما فى موضوع الخطاب دون ملاكه، فيمتنع تقييد الحكم بالعلم به، و كذا إطلاقه، فما فى بعض الكلمات من الاستدلال بإطلاق الروايات على اشتراك الأحكام بين العالمين و الجاهلين لا يخلو من غموض، إلا أن يراد بذلك الإطلاق المقامى و إن كان فيه إشكال أيضا، لأنه فرع إمكان بيان القيد و هو ممتنع، لإناطه صحه

إنشاء الحكم بتماميه موضوعه، و إلا يلزم الخلف و المناقضه، فالإنشاء كاشف عن تماميه الموضوع، فإذا أنشأ الحكم قبل العلم به كشف ذلك عن عدم دخل العلم فى موضوعه، و لا يمكن إنشاؤه مع العلم به بأن يقال: «المكلف المسافر العالم بوجود القصر يجب عليه القصر»، حيث إن هذا الإنشاء لغو، لأن العلم يقتضى إنشاء الحكم قبله حتى يعلم أو يجهل، فلا يصح جعل العلم دخيلاً فى الموضوع و لو بخطابات عديده. نعم بناء على تعدد مراتب الحكم كما عليه المصنف (قده) يمكن أن يقال:

إن العلم بالحكم دخيل فى فعليته لا فى إنشائه، فتدبر. و هذا بخلاف قصد القربه، لأن متعلق الأمر الأول هو ما عدا قصد القربه من الأجزاء، و متعلق الأمر الثانى هو الأجزاء بقصد القربه، و لما كان المناط فى تعدد الحكم و وحدته تعدد الملاك لا تعدد الإنشاء كما عرفت آنفا كان الأمر الثانى أمراً ضمناً متعلقاً بقصد القربه.

و بالجمله: فقصد القربه مما يمكن اعتباره بالأمر الثانى الذى يكون إرشاداً إلى شرطيه قصد القربه فى العباده، فالغرض القائم بمجموع الأجزاء و الشرائط واحد، غايه الأمر أنه لا يمكن بيان الكل بأمر واحد، فافتترقت القربه عن سائر الأجزاء و الشرائط لذلك.

و قد ظهر مما ذكرنا: أن قصد القربه مما يمكن دخله فى العباده شرعاً، فمع الشك فى اعتباره يصح التمسك بالإطلاق المقامى إذا كان المتكلم فى مقام البيان، و إلا فالمرجع أصاله الاشتغال أو البراءه على الخلاف لكونه من صغريات الأقل و الأكثر الارتباطيين، لا من صغريات الشك فى المحصل بأن يقال: «إن عدم

السقوط بالأمر الأوّل لا بدّ و أن يكون لعدم حصول الغرض، و يستقل العقل حينئذ يأتيناه ثانيا على وجه قربي، و مع هذا الحكم العقلي لا حاجة إلى الأمر الثاني، فلا يندرج المقام في الشك في متعلق الخطاب ليكون من صغريات الأقل و الأكثر، بل يندرج في الشك في المحصّل الذي هو مجرى قاعده الاشتغال»، و ذلك لابتناؤه على كون المأمور به هو الغرض حتى يكون الشك في حصوله مندرجا في الشك في المحصل، و هذا خلاف ظاهر الخطاب، لظهوره في أنّ المأمور به هو نفس الأفعال، لا الغرض الداعي إلى التشريع، بل يمتنع أن يكون الغرض متعلقا للتكليف، لعدم إمكان إلقائه إلى المكلف، حيث إنّ الفعل ليس عله تامه له حتى يكون الغرض مسببا توليديا، مضافا إلى عدم تسليم مرجعيه قاعده الاشتغال في جميع المحصّلات، إذ المسلّم من ذلك هو ما عدا المحصّل الشرعي، و أما هو فيمكن الالتزام بجريان البراءه فيه، لاجتماع أركانها.

فتلخص من جميع ما ذكرناه أمور:

الأوّل: أنّ قصد القربه مما يمكن دخله شرعا في العباده بالأمر الثاني، و أنّ الغرض القائم به و بغيره من الأجزاء و الشرائط يكون كغيره من الأغراض المترتبة على المركبات الارتباطيه، فبدونه لا- مصلحه لسائر الأجزاء و الشرائط و هو قوام العباده، و لذا لا تجرى فيه قاعده الميسور.

الثاني: أنّ قصد القربه كسائر الشرائط في أنّ الشك في اعتباره يكون من قبيل الشك في متعلق الأمر و إن لم يكن منه حقيقه، لاستحاله دخل قصد امتثال الأمر الأوّل في متعلقه و لو بألف خطاب، للزوم الدور المتقدم، لا من

وسيله تعدد الأمر، لاستقلال (١) العقل مع عدم حصول غرض الأمر بمجرد (٢) موافقه الأمر بوجوب (٣) موافقه على نحو (٤) يحصل به غرضه، فيسقط أمره (٥)، هذا (٦) كله إذا كان التقرب المعتبر في العباده بمعنى قصد الامتثال. -

(١). تعليل لكون الأمر الثانى لغوا و غير محتاج إليه، و قد عرفت توضيحه.

(٢). متعلق بقوله: «حصول».

(٣). متعلق ب: - استقلال -.

(٤). متعلق ب: - الموافقه -.

(٥). مرجع هذا الضمير و ضمير - غرضه - هو الأمر، و ضمير - به - يرجع إلى - نحو -.

(٦). أى: ما ذكرناه من استحاله أخذ القربه فى متعلق الأمر إنَّما يكون فيما إذا أريد بالتقرب قصد الامتثال، و أمَّا إذا أريد به معنى آخر فسيأتى الكلام فيه. الشك فى الامتثال الذى يحكم فيه العقل بالاشتغال.

الثالث: أنَّ الأمر الثانى المتكفل لاعتبار قصد القربه يكون بيانا لدخل القربه فى الغرض، إذ لا يمكن للمولى التوصل إلى غرضه إلا بتعدُّد الأمر، و حيث إنَّ الغرض واحد، فالأمر الثانى يكون إرشادا إلى الشرطيه لا الوجوب النفسى.

الرابع: أنَّ الخطاب مهمل، لامتناع إطلاقه بالنسبه إلى القيود المتأخره عنه. نعم لا بأس بالتمسك بالإطلاق المقامى مع تحقق شرائطه، و إلا فالمرجع أصاله البراءه أو الاشتغال على الخلاف فيما هو المرجع فى الأقل و الأكثر الارتباطيين.

الخامس: أنَّ المقام أجنبى عن باب المحضِّ الذى يرجع فيه إلى قاعده الاشتغال، لما عرفت آنفا، و حكم العقل فى كيفية الإطاعه معلق على عدم بيان من الشارع فى ذلك، نعم حكمه بحسن أصلها منجز كما لا يخفى.

ص: ٤٨٢

و أمّا (١) إذا كان بمعنى الإتيان بالفعل بداعى حسنه أو كونه ذا مصلحه أو له تعالى، فاعتباره (٢) فى متعلق الأمر و ان كان بمكان من الإمكان

(-)

إلا أنه غير -

(١). معطوف على قوله: «ان كان بمعنى قصد الامتثال» فى صدر المقدمه الثانيه، و حاصله: أنّ القربه إذا كانت بمعنى حسن الفعل، أو كونه ذا مصلحه أو محبوبا للمولى، أو خوفا من النار، أو طمعا فى الجنه، أو لكونه تعالى شأنه أهلا للعباده، أو غير ذلك مما يوجب القرب إليه جل و علا أمكن أخذها فى الأمور به من دون لزوم الدور المذكور فى قصد القربه بمعنى امتثال الأمر، لعدم توقف ما عدا قصد الامتثال من الدواعى القريبه على الأمر، فمحذور الدور مختص بالقربه بمعنى امتثال الأمر، و لكن ليس ذلك معتبرا فيه قطعا، لأنّ جواز الاقتصار على الإتيان بداعى الأمر يكشف عن تعلق الأمر بنفس الفعل، و عدم دخل تلك الدواعى فى الغرض فضلا عن دخلها فى الأمور به، و إلا لم يمكن الإتيان بداعى الأمر المتعلق بذات الشىء.

(٢). أى: التقرب، فىكون التقرب حينئذ من الانقسامات الأوّليه التى يرجع فيها إلى إطلاق الخطاب. (-). بل ممتنع أيضا، لأنّ داعى المصلحه أو الحسن مثلا إذا كان مقوّمًا للمصلحه أو الحسن لزم خلوّ الفعل عنهما، فكيف يمكن الإتيان به بهذا الداعى؟ فلا فرق فى الامتناع بين قصد امتثال الأمر و بين سائر الدواعى. إلا أن يقال:

إنّ هذا الإشكال مندفع بعدم خلوّ الفعل عن المصلحه و الحسن و غيرهما، لأنّه إنّما يلزم بناء على كون قصد المصلحه و نحوها جزءا، لكونه حينئذ بعض ما تقوم به المصلحه، و أمّا بناء على الشرطيه - كما هو المفروض - فلا يلزم ذلك أصلا، لقيام المصلحه بالأجزاء، و الشرط إنّما يكون دخيلا فى فعليه المصلحه، و عليه فلا مانع من إتيان الفعل بداعى ما فيه من المصلحه أو الحسن أو غيرهما.

ص: ٤٨٣

معتبر فيه (١) قطعاً، لكفايه (٢) الاقتصار على قصد الامتثال الذي عرفت عدم إمكان أخذه فيه (٣) بديهه (٤)، تأمل فيما ذكرناه في المقام تعرف حقيقه المرام، كيلا تقع فيما وقع فيه من الاشتباه بعض الأعلام (٥).

ثالثها (٦):

أنه إذا عرفت بما لا مزيد عليه عدم إمكان أخذ قصد -

(١). أى: متعلق الأمر.

(٢). تعليل لعدم الاعتبار، و الوجه فيه: أن اعتبار أحد تلك الدواعى يستلزم اجتماع داعيين على فعل واحد إذا أتى به بداعى الأمر، أو صيروره داعى الأمر من قبيل داعى الداعى، و هو خلف، إذ المفروض كفايه إتيان المتعلق بداعى الأمر بنفسه بلا إشكال.

(٣). أى: أخذ قصد الامتثال فى متعلق الأمر مطلقاً و لو مع تعدد الأمر.

(٤). إشاره إلى محذور الدور المزبور.

(٥). حيث ذهب بعضهم إلى إمكان أخذ قصد امتثال الأمر فى المتعلق مع تعدد الأمر كما مر، و بعض آخر إلى إمكانه من دون حاجه إلى تعدد الأمر، بدعوى:

عدم لزوم الدور بالبيان الذى عرفته عند شرح قول المصنف (قده): «و توهم إمكان تعلق الأمر بفعل الصلاه بداعى الأمر... إلخ»، و ثالثاً إلى جعل القربه عباره عن قصد حسن الفعل، أو مصلحته، أو غيرهما مما يمكن دخله فى متعلق الأمر، لكونه من الانقسامات الأولى.

(٦). الغرض من تمهيد هذه المقدمه: بيان امتناع التمسك بإطلاق الصيغه لإثبات التوصليه، و عدم اعتبار نيه القربه بمعنى قصد امتثال الأمر فى المتعلق.

و محصل تقريب امتناع التمسك بذلك هو: أن قصد امتثال الأمر على ما تقدم يمتنع تقييد المتعلق به لمحذور الدور، و امتناع التقييد يوجب امتناع الإطلاق،

الامتنال فى المأمور به أصلاً (١)، فلا مجال للاستدلال بإطلاقه (٢) و لو كان مسوقاً فى مقام البيان (٣) على (٤) عدم اعتباره كما هو أوضح من أن يخفى، فلا يكاد يصح التمسك به (٥) إلا فيما (٦) يمكن اعتباره فيه، فانقده بذلك (٧) -لما مرّ من كون التقابل بينهما تقابل العدم و الملكة، فيعتبر فى التمسك بالإطلاق شأنيّه التقييد، فإذا امتنع التقييد امتنع الإطلاق أيضاً كما لا يخفى.

(١). يعنى: لا شرطاً و لا شرطاً، لا بوحده الأمر و لا تعدده.

(٢). أى: إطلاق الأمر، و هذا هو الإطلاق اللفظى فى قبال الإطلاق المقامى الآتى.

(٣). هذا من شرائط التمسك بالإطلاق فى مقابل الإهمال و الإجمال.

(٤). متعلق بالاستدلال، يعنى: لا- مجال للاستدلال على عدم اعتبار قصد امتثال الأمر بإطلاق الأمر و إن كان إطلاقه مسوقاً فى مقام بيان ما يعتبر فى متعلقه.

و وجه عدم المجال: ما عرفت من امتناع الإطلاق بالنسبه إلى مثل قصد الامتنال من القيود المتأخره عن الأمر.

(٥). أى: إطلاق الأمر.

(٦). أى: القيود التى يمكن اعتبارها فى المأمور به.

(٧). أى: عدم كون قصد القره من الأمور المعتره فى نفس المأمور به و كونه من كفيات الإطاعه، و أنّ انقسام المتعلق إلى التعبدى و التوصلى من الانقسامات الثانويه المترتبه على الأمر المتأخره عن ذات المأمور به، و على هذا فلا مجال للتمسك بإطلاق ماده لإثبات التوصليه، خلافاً لشيخنا الأنصارى (قده) على ما فى تقريرات بحثه الشريف، قال المقرر: «فالحق الحقيق بالتصديق هو: أنّ ظاهر الأمر يقتضى التوصليه، إذ ليس المستفاد من الأمر إلاّ تعلق الطلب الذى

أنه لا وجه لاستظهار التوصليه من إطلاق الصيغه بمادتها (١)، و لا لاستظهار عدم اعتبار مثل الوجه مما (٢) هو ناشئ من قبل الأمر من (٣) إطلاق الماده في العباده لو شك في اعتباره فيها؛ لل لله؛ (٤)، نعم (٥) إذا كان الأمر في مقام بصدد بيان هو مدلول الهيئه للفعل على ما هو مدلول الماده، و بعد إيجاد المكلف نفس الفعل في الخارج لا مناص من سقوط الطلب، لامتناع طلب الحاصل» انتهى، فقول المصنف (قده): «لا وجه لاستظهار التوصليه... إلخ» تعريض بالشيخ (ره).

لكن لا يخفى أن الكلام المذى نقلناه عن التقريرات إنما هو بعد بيان امتناع الإطلاق، فالإشكال عليه بإنكار الإطلاق لامتناعه لا يخلو من الغموض، فلعل مراده الإطلاق المقامى الناشئ عن عدم التقييد مع كون المتكلم في مقام البيان، فتدبر.

(١). لما عرفت من كون التعبدية من الانقسامات الثانويه المترتبة على الماده كالصلاه و نحوها، فلحاظ كل من إطلاق الماده و تقييدها ممتنع.

(٢). بيان للمثل، و حاصله: منع إطلاق الماده بالنسبه إلى الوجه و غيره مما يترتب على الأمر و يتولد منه، لكونه من الانقسامات الثانويه بالنسبه إلى الماده.

(٣). متعلق بقوله: «لاستظهار».

(٤). الضمير راجع إلى العباده، و ضمير «اعتباره» راجع إلى - مثل الوجه -.

(٥). هذا إشاره إلى الإطلاق المقامى، و تقريبه: أنه إذا كان الأمر بصدد بيان ما له دخل في حصول غرضه الداعى إلى الأمر و إن لم يكن دخيلاً في متعلق الأمر، لامتناع دخله فيه كقصد القربه و نحوه مما يترتب على الأمر، و يمتنع دخله في المتعلق، و بين أموراً و سكت عن غيرها كان ذلك السكوت بياناً لعدم دخل كل ما يحتمل دخله في الغرض سواء أمكن اعتباره في المتعلق أم لا، إذ لو لم يكن كذلك لزم نقض الغرض، و هو ممتنع على الحكيم، فهذا الإطلاق المقامى

تمام ما له دخل في حصول غرضه، و إن لم يكن له دخل في متعلق أمره، و معه (١) سكت في المقام و لم ينصب دلالة على دخل قصد الامتثال في حصوله (٢) كان هذا (٣) قرينه على عدم دخله في غرضه (٤)، و إلا (٥) لكان سكوته نقضاً له، و خلاف الحكمه، فلا بد عند الشك و عدم إحراز هذا المقام (٦) من الرجوع إلى اللمذى قد يعبر عنه بالإطلاق الحالى في مقابل الإطلاق اللفظى المعبر عنه بالإطلاق المقالى أيضا مركب من مقدمتين:

الأولى: كون المتكلم في مقام بيان تمام ما له دخل في غرضه و إن لم يكن دخيلاً في متعلق الأمر، بخلاف الإطلاق اللفظى، فإنّ المعبر فيه هو كون المتكلم بصدد بيان تمام ما له دخل شرطاً أو شرطاً في المتعلق، و بهذا يمتاز الإطلاق المقامى عن المقالى.

الثانية: عدم البيان، و يمكن إحراز هاتين المقدمتين بالأصل العقلاى.

ثم إنّ الإطلاق المقامى كاللفظى في الدليليه و الكشف عن الواقع.

(١). أى: و مع كونه بصدد بيان تمام ما له دخل في غرضه، و هذا إشاره إلى المقدمه الأولى.

(٢). أى: الغرض.

(٣). أى: السكوت، و هذا إشاره إلى المقدمه الثانية.

(٤). أى: غرض الأمر، و ضمير - دخله - راجع إلى قصد الامتثال.

(٥). أى: و ان لم يكن سكوته في مقام البيان قرينه على عدم الدخلى لكان هذا نقضاً للغرض و خلاف الحكمه.

(٦). أى: كون المتكلم بصدد بيان تمام ما له دخل في غرضه، و حاصله: أنه مع عدم الإطلاق المقامى لا بد من الرجوع إلى ما يقتضيه الأصل العملى، إذ

فاعلم: أنه لا مجال هاهنا (١) إلا لأصالة الاشتغال و لو قيل بأصالة البراءة فيما إذا دار الأمر بين الأقل و الأكثر الارتباطيين، و ذلك (٢) لأنّ الشك هاهنا فى الخروج عن عهده التكليف المعلوم مع استقلال العقل بلزوم الخروج عنها (٣)، فلا- يكون العقاب مع الشك و عدم إحراز الخروج عقاباً بلا- بيان، و المؤاخذه (٤) -المفروض فقدان الدليل الاجتهادى من الإطلاع المقالى و المقامى، و الأصل الذى يرجع إليه فى الشك فى التعبدية هو الاشتغال العقلى، لأنّ الشك فيها يرجع إلى الشك فى سقوط الأمر و امتثاله، لا إلى الشك فى ثبوته حتى يرجع فيه إلى أصالة البراءة، لما تقدم من عدم إمكان دخل قصد الامتثال جزءاً أو شرطاً فى المأمور به، فليس الشك فيه شكاً فى جزء المأمور به أو شرطه حتى يندرج فى الأقل و الأكثر الارتباطيين، و يرجع فيه إلى الاشتغال أو البراءة على الخلاف، بل قصد الامتثال يكون من كفيات الإطاعة، و ليس ممّا تناله يد الجعل الشرعى ليكون الشك فيه مجرى لأصالة البراءة، فلا- محيص عن الالتزام بجريان قاعده الاشتغال هنا و ان قلنا بجريان البراءة فى الأقل و الأ-كثر الارتباطيين، لوجود شرط جريان أصالة البراءة هناك، و عدمه هنا كما عرفت.

(١). أى: فى اعتبار قصد الامتثال.

(٢). هذا تقريب الفرق بين المقام و بين الأقل و الأكثر، و قد عرفت توضيحه.

(٣). أى: عهده التكليف، و وجه حكم العقل بلزوم الخروج هو كون الشك فى الفراغ عن التكليف المعلوم، و من البديهي: أنّ الاشتغال اليقيني يستدعى الفراغ القطعى.

(٤). معطوف على - العقاب -، يعنى: و لا تكون المؤاخذه على عدم إحراز

عليه بلا- برهان، ضروره (١) أنه بالعلم بالتكليف تصح المؤاخذة على المخالفه و عدم الخروج عن العهده لو (٢) اتفق عدم الخروج عنها بمجرد الموافقه بلا قصد -الخروج عن عهدته التكليف المعلوم بلا برهان، ضروره أن المصحح للمؤاخذة و هو العلم بالتكليف موجود هنا، فما لم يعلم بالخروج عن العهده لا يخرج عن الخطر العقابي و لو كان عدم الخروج لأجل الإخلال بقصد القربه، إذ المفروض توقف حصول الغرض عليه

((-))

(١). تعليل لعدم كون المؤاخذة بلا برهان، و قد مر توضيحه بقولنا:

«ضروره أن المصحح... إلخ».

(٢). الظاهر سقوط - الواو - قبل - لو - يعنى: لا إشكال فى صحه المؤاخذة على المخالفه، و عدم الخروج عن العهده بمجرد العلم بالتكليف و لو كان عدم (-). قد تقدم فى التعليقه أن مراعاة الغرض مبنيه على تعلق التكليف به، و قد عرفت خروجه عن حيّزه و عدم تعلقه به، و لو بنى على لزوم مراعاته لزم انسداد باب البراءة فى الارتباطيات، لأنّ العلم بحصول الغرض منوط بالإتيان بالأكثر، و لا فرق فى لزوم رعايته بين المقام و بين المركبات الارتباطيه أصلاً، و لذا التزم المصنف (قده) هناك بوجود الاحتياط عقلاً فلا- ينبغى التفكيك بين المقام و بين الأقل و الأكثر كما عن جماعه بجريان البراءة العقلية هناك، و الاشتغال العقلى هنا، مع أنّ قضيه لزوم مراعاة الغرض هى وجوب الاحتياط العقلى فى كلا البابين، و الفرق بينهما باحتمال انطباق الجزء أو الشرط على ما يحتمل دخله فى الغرض فى مسأله الأقل و الأكثر الارتباطيين، و عدم احتمال الانطباق على ما يحتمل دخله فى الغرض فى مسأله قصد القربه ليس بفارق فى وجوب الاحتياط عقلاً، و إنّما يكون فارقاً فى البراءة الشرعيه كما لا يخفى.

ص: ٤٨٩

القربه، و هكذا الحال (١) فى كل ما شك فى دخله فى الطاعه و الخروج به عن العهده مما لا يمكن اعتباره (٢) فى المأمور به كالوجه و التمييز. نعم (٣) يمكن أن -الخروج لأجل الإخلال بقصد القربه فقط مع الإتيان بذات متعلق الأمر، هذا.

(و دعوى) عدم الحاجه إلى الواو بيان: أن مراد الماتن (قده) هو: أنه تصح المؤاخذه لو اتفق فى عالم الواقع أن قصد الامتثال كان دخيلاً فى غرض المولى و لم يأت المكلف به مع كونه شاكاً فى اعتباره... إلخ (بعيده جداً)، إذ الظاهر أن مراد المصنف كفايه العلم بالتكليف فى صحه المؤاخذه على المخالفه و إن استندت إلى فردها الخفى و هو الإخلال بما يشك فى اعتباره فى الغرض، فتدبر.

(١). يعنى: لا يختص ما ذكرناه من كون الأصل فى الشك فى التعديده هو الاشتغال لا البراءه بقصد القربه، بل يجرى فى كل ما لا يمكن دخله فى متعلق الأمر لا شرطاً و لا شرطاً، لترتبه على الأمر و ترشحه منه كقصد الوجه و التمييز.

(٢). لتأخره عن الأمر و تولده منه، فيمتنع دخله فيما هو قبل الأمر.

(٣). هذا استدراك من كون الأصل فى جميع القيود الناشئه عن الأمر هو الاحتياط، و حاصله: التفصيل بين تلك القيود فى وجوب الاحتياط، بأن يقال:

إن ما يحتمل دخله فى الإطاعه إن كان مما يغفل عنه العامه فلا محيص عن بيانه، إذ ليس هنا ارتكاز يعتمد عليه الشارع فى مقام البيان، فالسكوت حينئذ يوجب فوات الغرض، و هو قبيح على العاقل فضلاً عن الحكيم. و إن كان مما يلتفت إليه العامه و لا يغفلون عنه - لكونه مركزاً فى أذهانهم بحيث يصح للمتكلم الاعتماد على ارتكازيته و السكوت عنه فى مقام البيان - فلا حاجه إلى بيانه، لأن تركه لا يخل بالغرض. ففى القسم الأول لا يرجع إلى الاحتياط، لإمكان دعوى القطع بعدم دخله فى الغرض، إذ لو كان له دخل فيه لزم من عدم البيان فوات الغرض،

ص: ٤٩٠

يقال: إنَّ كلَّ ما يحتمل بدوًّا دخله في الامتثال و كان مما يغفل عنه غالباً العامه كان على الأمر بيانه و نصب قرينه على دخله واقعاً، و إلا لأخلّ بما هو همّه و غرضه، أمّا إذا لم ينصب دلالة على دخله كشف (١) عن عدم دخله، و بذلك (٢) يمكن القطع بعدم دخل الوجه و التمييز في الطاعة بالعبادة، حيث ليس منهما عين و لا أثر (٣) في الأخبار و الآثار، و كانا مما يغفل عنه العامه و إن احتمل - حيث إنَّ المفروض بعد غفله عامه الناس عنه عدم ارتكاز قابل لاعتماد المتكلم عليه في مقام البيان، فمقدمات الإطلاق - التي منها عدم ما يصلح للبيانه - موجوده، فلا يجب الاحتياط في القيود التي يغفل عنها العامه.

و في القسم الثاني يجب الاحتياط، لصحة اعتماد المتكلم على التفات العامه إليه، و تبّهم له، فيجب مراعاة المشكوك دخله في الغرض، لعدم تماميه عدم البيان المتوقع عليه الإطلاق المقامى، إذ المفروض كون التفات العامه بياناً.

فالمتحصل: أنّ مرجعيه الاحتياط في القيود الدخيله في الإطاعة المتأخره عن الأمر تختص بالقسم الذي لا يغفل عنه العامه، و في غيره يرجع إلى الإطلاق القاضى بعدم وجوب الاحتياط، لتماميه مقدماته التي منها عدم البيان على دخل المشكوك فيه.

و من هنا يتجه التمسك بالأخبار البيانيه كصحيحه حمّاد المبيّنه لأجزاء الصلاه و شرائطها، فإنّ سكوتها عن بيان دخل ما شك في دخله في الغرض مع كونه مما يغفل عنه العامه دليل على عدم دخله فيه.

(١). أى: عدم نصب الدليل كاشف عن عدم دخل المشكوك فيه في الغرض، فيصح التمسك حينئذٍ بالإطلاق المقامى، لتماميه مقدماته.

(٢). أى: لزوم التنبيه على الدخل إن كان محتمل الاعتبار مما يغفل عنه العامه.

(٣). المراد بالأوّل الدلالة المطابقه، و بالثاني الدلالة الالتزاميه.

ص: ٤٩١

اعتباره (١) بعض الخاصه (٢)، فتدبر جيداً. ثم إنه (٣) لا أظنك أن تتوهم و تقول: إن أدله البراءه الشرعيه مقتضيه لعدم الاعتبار و إن كان قضيه الاشتغال عقلا هو الاعتبار (٤)، لوضوح (٥) أنه لا بدّ في عمومها (٦) من شىء قابل للرفع و الوضع شرعاً -

(١). الأولى تثنيه الضمير باعتبار الوجه و التمييز و إن كان أفراده صحيحاً أيضاً باعتبار رجوعه إلى - القصد -.

(٢). و هو السيد الأجل علم الهدى (قده) على ما قيل.

(٣). غرضه: دفع ما يتوهم من المقام و هو قياس الشك في اعتبار قصد الأمر بالشك في جزئيه شىء أو شرطيته للمركب الارتباطى بأن يقال: كما يجرى الاحتياط العقلى و البراءه الشرعيه هناك كما هو مذهب المصنف كذلك هنا، فيجرى الاحتياط العقلى في الشك في اعتبار قصد امتثال الأمر مع البراءه الشرعيه الرافعه لخطر العقاب.

و ملخص دفع هذا التوهم هو: أنه قياس مع الفارق، حيث إن أركان البراءه التي منها كون مجراها هو الشك في التكليف هناك تامه، ضروره أن الشك في جزئيه السوره مثلا شك في التكليف، بخلاف الشك في قصد امتثال الأمر، لما مرّ من استحاله دخله شرعاً في المتعلق، فهو من كيفيات الإطاعه التي لا تنالها يد التشريع، فلا تجرى فيها البراءه أصلاً.

(٤). لكون الشك في كيفيه الإطاعه لا في موضوعها كما مر.

(٥). تعليل لقوله: «لا أظنك» و قد عرفت تقريبه، و أنه قياس مع الفارق.

(٦). أى: عموم أدله البراءه الشرعيه للمقام.

ص: ٤٩٢

و ليس (١) هاهنا، فإنَّ (٢) دخل قصد القربه و نحوها في الغرض ليس بشرعى، بل واقعى، و دخل (٣) الجزء و الشرط فيه (٤) و إن كان كذلك (٥) إلاَّ أنَّهما (٦) قابلان للوضع و الرفع شرعاً، فبدليل -

(١). يعنى: و ليس شىء قابل للرفع و الوضع شرعاً موجوداً هنا حتى تجرى فيه البراءة، لما مرَّ من أنَّ قصد القربه مما لا تناله يد التشريع.

(٢). بيان لفقدان الشرط المزبور، و حاصله: أنَّ دخل قصد القربه و نحوها مما يترشَّح من الأمر في الغرض ليس بشرعى، لما مرَّ من استحالته، فيكون دخله فيه تكوينياً، و كلَّ ما كان كذلك لا يشملُه عموم أدله البراءة، لإناطه جريانها بكون المجهول قابلاً للوضع و الرفع شرعاً.

(٣). هذا إشاره إلى توهم و هو: أنه لو كان الدخل الواقعى في الغرض مانعاً عن شمول أدله البراءة الشرعيه لكان مانعاً عن شمولها للجزء و الشرط أيضاً، لوضوح كون دخلهما في الغرض تكوينياً لا- تشريعياً، مع أنَّ من المسلَّم شمولها لهما، و لذا يتمسكون بأدله البراءة الشرعيه في الأقل و الأكثر الارتباطيين.

(٤). أى: الغرض.

(٥). أى: واقعياً لا شرعياً.

(٦). هذا دفع التوهم المزبور، و حاصله: وضوح الفرق بين الجزء و الشرط و بين قصد القربه، و ذلك لأنَّ الجزء و الشرط و إن كانا دخيلين في الغرض واقعياً، لكنَّهما قابلان لتعلُّق الأمر بهما في ضمن تعلُّقه بالواجب، فدخلهما في الغرض و ان كان واقعياً، لكنه في الواجب شرعى، لإمكان تعلُّق الأمر الضمنى بهما كما عرفت.

و هذا بخلاف قصد القربه، فإنَّ دخله في الغرض واقعى، و ليس قابلاً لتعلُّق الأمر الشرعى به كما مرَّ مفصِّلاً، فقياس المقام بباب متعلقات التكليف مع الفارق.

ص: ٤٩٣

الرفع (١) و لو كان أصلاً يكشف أنه ليس هناك أمر فعلى بما (٢) يعتبر (٣) فيه المشكوك يجب الخروج عن عهده عقلاً (٤)،
بخلاف المقام (٥) فإنه علم بثبوت الأمر الفعلى (٦) كما عرفت (٧) -

(١). و هو حديث رفع التسعه الذي هو أقوى أدله البراءة.

و حاصله: أنه بدليل اجتهادى - كإطلاق مقالى أو مقامى أو بأصل عملى كأصالة البراءة - يستكشف عدم تعلق أمر فعلى
بالمركب المشتمل على المشكوك فيه أو المقيّد به، فلا يجب الخروج عنه و لو كان ثابتاً واقعاً، و هذا بخلاف قصد القربة، فإن
حكم العقل بلزوم الخروج عن عهده التكليف المعلوم يقتضى إتيان الواجب بقصدها، لتوقف يقين الفراغ عليه، و هذا الحكم
العقلى يوجب فعلية وجوب الإتيان كذلك.

و بالجملة: ففعلية الأمر المتعلق بالمركب الواحد للمشكوك جزءاً أو شرطاً منفيه بدليل اجتهادى أو أصل عملى، و لكن فعلية
الأمر بما يشتمل على قصد القربة ثابتة بحكم العقل.

(٢). المراد بالموصول هو المركب الارتباطى.

(٣). الأولى أن يقال: «يشتمل على المشكوك» بدل - يعتبر -، لفرض كونه مشكوك الاعتبار.

(٤). قيد لقوله: - يجب -.

(٥). و هو الشك فى اعتبار قصد امتثال الأمر.

(٦). و هو حكم العقل بلزوم تحصيل العلم بالفراغ.

(٧). فى تأسيس الأصل، حيث قال: «فاعلم أنه لا مجال ها هنا إلا لأصالة الاشتغال».

ص: ٤٩٤

(المبحث السادس)

: قضيه إطلاق الصيغه (٢) كون الوجوب نفسياً تعييناً -

(١). لعلّه إشاره إلى كون الإطلاق المقامى رافعاً لاحتمال دخل قصد القربه فى الغرض، و معه لا مجال لأصالة الاشتغال. أو إلى: أنّ مجرد الدخول فى الغرض مع عدم تعلّق التكليف به لا يقتضى الاحتياط. أو إلى غيرهما من المناقشات المتعلقة بجريان قاعده الاشتغال فى الأقل و الأكثر، و ستأتى فى محلها إن شاء الله تعالى.

و لا يخفى أنّ المصنف (قده) لم يتعرض لسائر الوجوه التى استدل بها على اعتبار التعبدية إذا شكّ فيها، و اقتصر منها على البحث عن إطلاق الصيغه.

و وجهه: أنّ البحث عن اعتبار قصد القربه من المسائل الفقهيّه، و الذى يكون مرتبطاً بالأصول هو البحث عن دلالة الصيغه و عدمها على ذلك.

(٢). سواءً أقلنا بصحة تقييد الهيئه، لكونها إنشاء مفهوم الطلب كما عليه بعض أم لا، لكونها إنشاء النسبه و إيجاد مصداق الطلب بناءً على إيجاده المعانى الحرفيه كما عليه بعض آخر.

أمّا على الأوّل، فلأنّ الطلب المنشأ بالصيغه لما كان هو المفهوم، فإطلاقه يقتضى عدم تقيده بقيد من كون الطلب مقيداً بطلب آخر و مترشحاً منه ليكون الوجوب غيرياً، و من وجوب غيره عدلاً له ليكون تخييرياً، و من عدم إتيان غيره به ليكون كفاثياً، فإنّ كلّ واحد من هذه الأمور قيد له يرتفع بالإطلاق.

و أمّا على الثانى، فلكفايه الإطلاق المقامى فى استظهار النفسيه و غيرها من الصيغه، فعلى كل حال يصح أن يقال: إنّ إطلاق الصيغه يقتضى النفسيه و العينيه و التعيينيه، فإنّ الغيريه تقييد فى الوجوب، لكونه منوطاً بوجوب غيره، و التخيريّه - التى هى جعل العدل - تقييد للوجوب بقاءً، و كذا الكفاثيه، فإنّها

عينياً، لكون كل واحد مما يقابلها يكون فيه تقييد الوجوب، و تضيق دائرته، فإذا كان في مقام البيان و لم ينصب قرينه عليه (١) فالحكمه تقتضى كونه (٢) مطلقاً و جب هناك شىء آخر أو لا (٣)، أتى بشىء آخر أو لا (٤)، أتى به آخر أو لا (٥) كما هو واضح لا يخفى.

(المبحث السابع) (٦)

: أنه اختلف القائلون بظهور صيغه الأمر في الوجوب -تقييد للوجوب بقاءً بعدم إتيان الغير، فكل منها قيد ينفيه الإطلاق.

و بالجملة: فكل من النفسية و التعيينية و العينيه أمر عدمى يحرز بالإطلاق، و ليست أموراً وجوديه حتى تنفى بالإطلاق، و يقع التعارض بين الإطالقين، فالإطلاق ينفى الغيره و التعيينيه و الكفائيه و يُثبت ما يقابلها من دون تعارض.

(١). أى: التقييد.

(٢). أى: الوجوب.

(٣). هذا في الوجوب الغيرى، إذ لو كان وجوبه لأجل الغير فلا محاله يصير غيرياً.

(٤). هذا في الوجوب التخييرى، فان لم يكن له عدل فالوجوب تعيينى، و إلا فهو تخييرى، فجعل العدل قيد ينفى بالإطلاق.

(٥). هذا في الوجوب الكفائى، فإنّ الوجوب فيه مقيد بعدم إتيان الغير بالواجب، و هذا بخلاف ما يقابله من الوجوب العينى، فإنّه ثابت مطلقاً سواء أتى به الغير أم لا، و سواء وجب هناك شىء آخر أم لا.

(٦). الغرض من عقد هذا البحث هو: أنه بعد البناء على ظهور الصيغه في الوجوب سواء كان ناشئاً من الوضع أم غيره هل يكون وقوعها عقيب الحظر موجباً لارتفاع هذا الظهور، فلا تدل حينئذ على الوجوب أم لا؟ و بعبارة أخرى:

ص: ٤٩٦

وضعا أو إطلاقا (١) فيما (٢) إذا وقع عقيب الحظر، أو في مقام توهمه (٣) على أقوال (٤) نسب إلى المشهور (٥) ظهورها في الإباحه (٦)، و إلى بعض العامه (٧) ظهورها في الوجوب، و إلى بعض (٨) تبعيتها لما قبل النهى إنَّ علقَّ الأمر بزوال -هل يكون وقوع الصيغه عقيب الحظر من القرائن النوعيه الرافعه لظهورها في الوجوب أم لا؟.

(١). كلاهما قيد لقوله: «ظهور».

(٢). متعلق بقوله: «اختلف».

(٣). فضلا عن ظنّه، و لعل المراد بالتوهم ما يكون جامعا بين الظن و الاحتمال و هو الشك المساوى و المرجوح و هو الوهم، لكن في البدائع جعل العنوان «عقيب الحظر» من دون بيان توهمه.

(٤). و هي عشره كامله.

(٥). و إلى الشافعى.

(٦). بمعناها الخاص كما هو المنسوب إلى صريح بعض، أو معناها العام و هو القدر الجامع بين الأحكام الثلاثه و الإباحه الخاصه كما هو صريح المحكى عن الوافيه و المحقق القمى، و هذا مراد من فسرّها برفع المنع كما عن الذريعه و النهايه.

(٧). كالرازى و البيضاوى و أبى إسحاق الشيرازى و بعض المعتزله، و نسب إلى بعض الخاصه أيضا كالغنيه و التهذيب و المنتهى و تمهيد القواعد و المفاتيح و المعارج.

(٨). كالعضدى، فإنّه نفى البعد عن هذا التفصيل، و هو: أنّ الأمر يفيد الوجوب إن لم يكن معلقا بزوال علّه عروض النهى، و الرجوع إلى ما قبل الحظر من الحكم إن كان معلقا بذلك كما فى قوله تعالى: «و إذا حللتم فاصطادوا»

ص: ٤٩٧

علّه النهى إلى غير ذلك (١). و التحقيق (٢) أنه لا مجال للتشبيث بموارد الاستعمال فإنه قلّ مورد منها يكون خاليا عن قرينه على الوجوب أو الإباحه أو التبعية، و مع فرض التجريد عنها لم يظهر بعد كون عقيب الحظر موجبا -- و قوله تعالى: (فإذا انسلخ الأشهر الحرم فاقتلوا المشركين) فإنّ الأمر فى الأوّل علّق على الإحلال المضاد للإحرام الذى هو عله عروض النهى عن الصيد، فيفيد الأمر الإباحه التى هى حكم الصيد قبل النهى عنه.

و فى الثانى بالانسلاخ الذى هو عباره عن انقضاء الأشهر الحرم التى هى عله النهى، فيفيد الوجوب الذى كان قبل الحظر.

(١). من الإباحه و الوقف، و كونه مقيدا للندب، و التفصيل المحكى عن الفصول و هو الوجوب أو الندب إن كانا قبل عروض النهى، و إلاّ فالإباحه.

و التفصيل بين التعليق على زوال عله عروض النهى فيفيد الإباحه، و بين عدم التعليق فيفيد الوجوب.

(٢). لئما تشبّث كل من أرباب الأقوال المذكوره على مدعاه بجمله من موارد الاستعمالات أبطل المصنف (قده) تلك الاستدلالات بأنّه لا مجال لها، لأنّ المدعى هو كون نفس الوقوع عقيب الحظر قرينه على الندب، أو الإباحه، أو التبعية، أو غيرها، و ليس الأمر فى موارد الاستعمال التى استدلّوا بها على الأقوال كذلك، لاحتفافها بالقرائن الخاصه، فلم تثبت دلالتها على كون مجرد وقوع الأمر عقيب الحظر قرينه على ما ادعوه من الأقوال المذكوره، فالاستدلالات المشار إليها ضعيفه، فلا بد من الالتزام بظهور الصيغه فيما كانت ظاهره فيه قبل وقوعها عقيب الحظر، أو الالتزام بإجمالها، و عدم الحمل على شىء من الوجوب و غيره مما تقدم إلاّ بقرينه خاصه.

لظهورها (١) فى غير ما تكون ظاهره فيه (٢)، غايه الأمر (٣) يكون موجبا لإجمالها (٤) غير ظاهره فى واحد منها (٥) إلا بقرينه أخرى (٦) كما أشرنا (٧).

(المبحث الثامن)

إشاره

: الحق أنّ صيغه الأمر مطلقا (٨) لا- دلالة لها على المره و لا التكرار (٩)، فإنّ (١٠) المنصرف عنها (١١) ليس إلا- طلب إيجاد الطبيعه -

(١). أى: صيغه الأمر.

(٢). يعنى: قبل وقوعها عقيب الحظر.

(٣). يعنى: غايه ما يمكن أن يقال: إنّ الوقوع عقيب الحظر قرينه صارفه فقط، و ليست معيّنه، فيصير الأمر حينئذ مجملا، فلا تحمل على الوجوب بناء على وضعها له إلا على القول بحجيه أصاله عدم القرينه تعبدا، لا من باب حجيه الظهور.

(٤). أى: الصيغه.

(٥). أى: الوجوب، أو الندب، أو الإباحه أو غيرها من الأمور المتقدمه.

(٦). يعنى: غير وقوع الصيغه عقيب الحظر، إذ المفروض كونه قرينه صارفه فقط، فإنّ أحد المعانى المذكوره منوطه بقرينه أخرى معينه له.

(٧). حيث قال: «فانه قلّ مورد منها يكون خاليا عن قرينه الوجوب».

(٨). يعنى: إذا لم تكن مقيده بمره أو تكرار، و حاصل ما أفاده: أنّ صيغه الأمر لا تدلّ بشىء من مادتها و هيئتها على مره و لا؛ ه لله لله؛ تكرار، حيث إنّّه إذا قال:

- صلّ - مثلا فمدلوله المادى هو نفس الصلاه بلا قيد، و مدلوله الهيئى طلب إيجاد الصلاه، فلا بد فى استفاده المره أو التكرار من قرينه خارجيه.

(٩). سيأتى من المصنف (قده) شرحهما.

(١٠). تعليل لعدم دلالة الصيغه على المره و التكرار.

(١١). أى: الصيغه.

ص: ٤٩٩

المأمور بها، فلا دلالة لها (١) على أحدهما (٢) لا- بهيئتها و لا بمادتها (٣)، و الاكتفاء (٤) بالمره فإتّما (٥) هو لحصول الامتثال بها فى الأمر بالطبيعه، كما لا يخفى. ثم لا يذهب عليك (٦) أنّ الاتفاق على أنّ المصدر المجرد عن اللام -

(١). أى: الصيغه.

(٢). أى: المره و التكرار.

(٣). قد عرفت تقريب عدم دلالة الصيغه ماده و هيئه على المره و التكرار.

(٤). إشاره إلى توهم، و هو: أنّ الاكتفاء بالمره فى مقام الإطاعه كاشف عن دلالة الصيغه على المره.

(٥). هذا دفع التوهم المزبور، و حاصله: أنّ الاكتفاء بالمره فى تحقق الامتثال ليس لأجل دلالة الصيغه عليها، بل لحكم العقل، حيث إنّ انطباق الطبيعى على فرده قهرى، فيوجد الطبيعى المأمور به بفرده جزما، فيحكم العقل بالإجزاء، لأنّ المطلوب إيجاد الطبيعه الواقعه فى حيّز الطلب، و قد حصل ذلك بأول وجودها، لانطباق المأمور به عليه قهرا، فلا بد حينئذ من الالتزام بالإجزاء، و إلا فلا يحصل الإجزاء بسائر الأفراد أيضا، لاتحاد حكم الأمثال فيما يجوز و ما لا يجوز.

(٦). الغرض من هذا الكلام ردّ صاحب الفصول (قده)، و لا بأس بنقل كلامه أولا، ثم بيان إشكال المصنف (قده) عليه ثانيا، قال فى أول هذا الفصل ما لفظه: «الحق أنّ هيئه الأمر لا دلالة لها على المره و لا التكرار.. إلى أن قال:

و إنّما حرّنا النزاع فى الهيئه، لنص جماعه عليه، و لأنّ الأكثر حرّروا النزاع فى الصيغه، و هى ظاهره بل صريحه فيها، و لأنّه لا كلام لنا فى أنّ ماده و هى المصدر المجرد عن اللام و التنوين لا تدلّ إلا على الماهيه من حيث هى على ما حكى السكاكى وفاقهم عليه، و خصّ نزاعهم فى أنّ اسم الجنس هل يدل على الجنس من

ص: ٥٠٠

والتنوين لا يدل إلا على الماهية على ما حكاه السكاكي لا يوجب (١) كون النزاع هاهنا في الهيئه كما في الفصول، فإنه غفله و
ذهول عن أن كون المصدر كذلك (٢) - حيث هو أو على الفرد المنتشر بغير المصدر» انتهى موضع الحاجه من كلامه زيد في
علو مقامه. و ملخص مرام الفصول: أن مصب النزاع في دلالة الصيغه على المره أو التكرار هو نفس الهيئه، دون المادة، فإنها
خارجة عن حريم هذا النزاع، لاتفاق أهل العربية على أن المصدر الذي هو مادة صيغه الأمر لا يدل إلا على نفس الماهية، فنزاع
المره و التكرار يختص بالهيئه و لا يجرى في المادة.

(١). خبر - أن - في قوله: «ان الاتفاق» و ردّ لكلام الفصول، و حاصله:

أن الاتفاق المزبور لا- يوجب اختصاص النزاع في المره و التكرار بالهيئه، و ذلك لعدم دلالة هذا الاتفاق على كون مادة
المشتقات ذلك المصدر، بل يمتنع كونه مادة لها، لأنّ العدى يدل على الماهية من حيث هي هو المصدر بمادته و هيئته بحيث
يكون للهيئه المصدرية دخل في المعنى، و من المعلوم: أن المصدر المؤلف من المادة و الهيئه ليس مادة للمشتقات و مبدأ لها،
بداهه مغايره هيئه المصدر لهيئات المشتقات من الفعل الماضي و المضارع و الأمر و غيرها من المشتقات، و كذا معنى المصدر
مباين لمعنى المشتق، لما مرّ في مبحث المشتق من إبائه عن الحمل، بخلاف المشتق، فإنه غير آب عن الحمل. فالمتحصل: أن
المصدر ليس مادة للمشتقات و مبدأ لها، فحينئذ يمكن تصوير النزاع في دلالة الصيغه على المره أو التكرار في ناحيه المادة لا
الهيئه، و الغرض إثبات مجرد الإمكان في مقابل الفصول الذي خص النزاع بالهيئه، و أخرج المادة عن حريمه.

و بالجملة: فالمصدر صيغه برأسها، و له مادة و هيئه.

(٢). أى: دالا على الماهية مع تجرده عن اللام و التنوين.

ص: ٥٠١

الاتفاق على أنّ مادة الصيغ لا تدلّ إلاّ على الماهية، ضروره (١) أنّ المصدر ليس مادة لسائر (٢) المشتقات، بل هو (٣) صيغه مثلها، كيف (٤)؟ وقد عرفت في باب المشتق مباينه المصدر و سائر المشتقات بحسب المعنى (٥)، فكيف (٦) بمعناه يكون مادة لها؟ فعليه (٧) يمكن دعوى اعتبار المره أو التكرار في مادتها (٨) كما لا يخفى. -

(١). تعليل لقوله: «لا يوجب الاتفاق» وقد عرفت توضيحه.

(٢). الأولى إسقاط لفظ - سائر -.

(٣). أى: المصدر، فإنّه صيغه برأسها مثل المشتقات في أنّ له مادة و هيئه كالمشتقات.

(٤). يعنى: كيف يكون المصدر مادة للمشتقات و الحال أنّ معناه مباين لمعنى المشتق كما عرفت آنفاً؟ و مع المباينه كيف يصح أن يكون مادة للمشتقات؟

(٥). حيث إنّ اللا بشرطيه مقوّمه لماهيه معنى المشتق، و بشرط اللائيه مقوّمه لمفهوم المصدر.

(٦). يعنى: فكيف يكون المصدر بمعناه المتباين بشرط اللائيه مادة للمشتقات.

(٧). يعنى: فبناء على ما ذكر - من عدم كون المصدر مادة للمشتقات - يمكن دعوى اعتبار المره و التكرار في مادة الصيغه، لا في هيئتها كما زعمه صاحب الفصول.

(٨). أى: الصيغه. (-). بل يوجهه، لأنّ الاتفاق على عدم دلالة المصدر على المره و التكرار يدل على عدم دلالة مادته عليهما في ضمن أىّ هيئه كانت، و من المعلوم انحفاظ مادة المصدر في المشتقات، فتدبر.

إن قلت (١) فما معنى ما اشتهر من كون المصدر أصلا في الكلام قلت (٢): - مع (٣) أنه محلّ الخلاف - معناه (٤) أنّ الذي وضع أولا بالوضع الشخصي ثم بملاحظته وضع نوعيا أو شخصيا -

(١). هذا إشكال على إنكار كون المصدر أصلا للمشتقات، و حاصله: أنّ هذا الإنكار ينافي ما اشتهر بين أهل العربية من أنّ المصدر أصل في الكلام.

(٢). قد أجاب المصنف عن هذا الإشكال بوجهين:

أحدهما: عدم تسالمهم على ذلك، لذهاب الكوفيين إلى أنّ الأصل في الكلام هو الفعل.

ثانيهما و هو العمده: أنّ المراد بكون المصدر أصلا هو: أنّ الواضع وضع أولا المصدر وضعا شخصيا، ثم بملاحظته وضع غيره من الهيئات الخاصه التي تناسب المصدر ماده و معنى وضعا شخصيا أو نوعيا، مثلا وضع الواضع كلمه - الضرب - للحدث المنسوب إلى فاعل ما شخصيا، ثم بملاحظته وضع هيئه - ضرب - نوعيا لفعل الماضي من كلّ ماده و ان كانت مؤلفه من حروف أخرى مثل - ن ص ر -، و شخصيا لنسبه الحدث الضربي التحققي إلى رجل فمعنى كون المصدر أصلا هو: أنّ ما يتصور أولا من ماده - ض ر ب - أو - ن ص ر - مثلا بصوره ثم تتصور بصور أخرى هو المصدر كما عليه البصريون، أو الفعل كما عليه الكوفيون. و ليس معناه كون المصدر بمادته و هيئته ماده للمشتقات، فإنّ ذلك من الأغلاط الواضحه، لعدم انحفاظ المصدر لا بهيئته و لا بمعناه في المشتقات، لمبايئته لها هيئه و معنى كما هو أوضح من أن يخفى.

(٣). هذا إشاره إلى الجواب الأوّل.

(٤). هذا إشاره إلى الجواب الثاني، و قد عرفت تقريبا كليهما.

ص: ٥٠٣

سائر (١) الصيغ التي تناسبه (٢) مما (٣) جمعه معه (٤) ماده (٥) لفظ متصوره (٦) فى كل منها، و منه (٧) بصوره (٨) و معنى (٩)

(١). نائب عن فاعل - وضع -.

(٢). أى: تناسب الذى وضع أولاً بالوضع الشخصى و هو المصدر.

(٣). أى: من الصيغ التي جمع تلك الصيغ مع المصدر ماده لفظ يطرأ عليها الصور، فالمراد ب - ما - الموصول هو الصيغ، و الضمير البارز فى - جمعه - راجع.

إلى - ما - الموصول المراد به الصيغ.

(٤). أى: المصدر.

(٥). فاعل - جمعه -.

(٦). صفة لقوله: «ماده»، حاصله: أنّ الجامع بين المصدر و المشتقات هو ماده المتصوره بصوره المصدر و صور المشتقات، فإنّ ماده - ض ر ب - تعرض عليها هيئات مختلفه من هيئه المصدر و هيئات المشتقات.

(٧). أى: المصدر، و ضمير - منها - راجع إلى الصيغ.

(٨). متعلق بمتصوره.

(٩). معطوف على قوله: «لفظ» يعنى: أنّ الجامع بين الصيغ المشتقه و بين الذى وضع أولاً- شخصيا هو ماده لفظ و ماده معنى تتصوران فى كل من الصيغ المشتقه و المصدر بصوره مخصوصه، فإنّ ماده - ض ر ب - مثلا تتصور فى المصدر بصوره الفعل بفتح الفاء و سكون العين، و فى الفعل المضارع بصوره - يفعل - بفتح العين أو ضمها أو كسرهما، و هكذا، و كذا ماده المعنى و هو حدث الضرب تتصور فى المصدر بصوره و هى نسبة الحدث إلى فاعل ما، و فى الفعل الماضى بصوره أخرى و هى تحقق نسبة الحدث إلى الرّجل الغائب، إلى غير ذلك، فلكل

كذلك (١) هو (٢) المصدر (٣) أو الفعل (٤)، فافهم (٥). ثم المراد بالمره و التكرار هل هو الدفعه (٦) و الدفعات أو الفرد و الأفراد؟ و التحقيق أنّ -من اللفظ و المعنى ماده و صوره، و الجامع بين المشتقات و المصدر هو ماده كل من اللفظ و المعنى، كما أنّ المائز بين المشتقات و المصدر هو صوره كل من مادتي اللفظ و المعنى كما لا يخفى.

(١). أى: متصوره، و قد عرفت تصوّر ماده المعنى كطبيعه الحدث بصوره، كنسبته إلى ذات ما نسبه تحقيقه، كما فى الفعل الماضى، أو تلبسّيه كاسم الفاعل، أو ترقّيه كالفعل المضارع، كما أنّك قد عرفت تصور ماده اللفظ بصور متشتمه.

(٢). خبر قوله: «إن».

(٣). كما هو مذهب البصريين.

(٤). كما هو مذهب الكوفيين.

(٥). لعلّه إشاره إلى: أنّه لا بدّ من توجيه كلامهم: «المصدر أصل فى الكلام» بما مر، لامتناع أن يكون المصدر بمادّته و هيئته ماده للمشتقات و مبدأ لها، إذ فعليه كل ماده بصورتها، و لا يعقل فعليتها بصورتين فى عرض واحد، لاستلزامه اجتماع علتين مستقلتين على معلول واحد.

(٦). المراد بها الوجود الذى لا يتعاقبه وجود آخر، و بعباره أخرى:

المراد بالدفعه هو وحده الإيجاد، كعتق عبيد، أو تمليكهم بإنشاء واحد، فإنّه لا يصدق عليها المره بمعنى الفرد، و يصدق عليها المره بمعنى الدفعه. و بين الدفعه و الفرد عموم من وجه، لتصادقهما على مثل إنشاء عتق عبد واحد، فإنّ كلّاً من الدفعه و الفرد صادق عليه، و تفارقهما فى عتق عبيد بإنشاء واحد، فإنّه يصدق عليها الدفعه، و لا يصدق عليها الفرد، لكونها أفراداً عديده، و فى الكلام

ص: ٥٠٥

يقعا (١) بكلا المعنيين محل النزاع و إن كان لفظهما (٢) ظاهراً في المعنى الأول (٣).

و توهم (٤) أنه لو أُريد بالمره الفرد «لكان الأنسب (٥)، بل اللازم أن يجعل هذا المبحث تتمه للمبحث الآتي من (٦) أن الأمر هل يتعلق بالطبيعه أو بالفرد؟ فيقال عند ذلك (٧): و على تقدير تعلُّقه بالفرد هل يقتضى التعلق بالفرد الواحد -الممتد المتصل و غيره من التدريجات، فإن المره بمعنى الفرد الواحد تصدق عليه، بخلاف الدفعه، فإنها لا تصدق عليه، لكونه من التدريجات.

(١). أى: المره و التكرار، و صاحب القوانين استظهر المعنى الثانى و هو الفرد، و صاحب الفصول المعنى الأول و هو الدفعه.

(٢). يعنى: و إن كان لفظ المره و التكرار ظاهراً في الدفعه و الدفعات، و لذا استظهره في الفصول بقوله: «لمساعدته ظاهر اللفظين عليه و مرجعه إلى دعوى التبادر».

(٣). و هو الدفعه و الدفعات.

(٤). هذا التوهم لصاحب الفصول، و حاصله: أنه - بناءً على إرادته الفرد من المره - يلزم جعل هذا البحث تتمه للمبحث الآتى من أن الأمر متعلق بالطبيعه أو الفرد، بأن يقال: إنه على القول بتعلق الأمر بالفرد هل تدل صيغته الأمر على كون المطلوب فرداً واحداً أم أفراداً متعدده؟ و منشأ هذا التوهم هو وحده العنوان أعنى الفرد فى المسألتين، و ظهور كونه فى كليتهما بمعنى واحد و هو ما يقابل الطبيعه.

(٥). هذا عين كلام الفصول إلى قوله: «كما فعلوه».

(٦). بيان للمبحث الآتى.

(٧). يعنى: عند ذلك المبحث. تقريب جعل هذا البحث تتمه لكون الأمر متعلقاً بالطبيعه أو الفرد هو أن يقال: بناءً على تعلقه بالفرد هل يقتضى التعلق بالفرد الواحد أم المتعدد أم لا يقتضى شيئاً منهما؟.

ص: ٥٠٦

أو المتعدد، أو لا يقتضى شيئاً منهما، و لم يحتج (١) إلى أفراد كل منهما بالبحث كما فعلوه» و أما لو أريد بها (٢) الدفعه فلا علقه بين المسألتين (٣) كما لا يخفى -

(١). معطوف على قوله: «لكان الأنسب».

(٢). أى: المره.

(٣). يعنى: مسأله المره و التكرار، و مسأله تعلق الأوامر بالطبائع أو الأفراد، و وجه عدم العلقه بينهما بحيث يصحح تعدد البحث هو: أنه بناءً على إرادته الدفعه و الدفعات من المره و التكرار يجرى هذا البحث على كلا القولين فى تلك المسأله بأن يقال: بناءً على تعلق الأمر بالطبيعه هل تقتضى الصيغه مطلوبيه الطبيعه دفعه أو دفعات و فى وقت أو أوقات؟ و على القول بتعلقه بالفرد هل تقتضى الصيغه اعتبار الدفعه فى مطلوبيه الفرد أو الدفعات، أم لا تقتضى شيئاً منهما؟ و هذا بخلاف تفسير المره بالفرد، فإنه يكون تتمه لتلك المسأله بناءً على تعلق الأمر بالفرد، و لا يكون بحثاً برأسه، و يصير أجنبياً عن تلك المسأله بناءً على تعلق الأمر بالطبيعه، إذ لا يصح أن يقال حينئذٍ: هل الصيغه تدل على مطلوبيه الفرد أم الأفراد؟ إذ المفروض تعلق الطلب بالطبيعه، فلا يبقى مجال للبحث عن دلالة الصيغه على مطلوبيه الفرد أو الأفراد بناءً على تعلق الأمر بالطبيعه.

و بالجملة: فصاحب الفصول استظهر من المره و التكرار الدفعه و الدفعات، لوجهين:

أحدهما: التبادر كما تقدم.

ثانيهما: جريان النزاع فى دلالة الصيغه على المره و التكرار بناءً على إرادته الدفعه و الدفعات منهما على كلا القولين فى المسأله الآتية، و عدم جريانه بناءً على إرادته الفرد و الأفراد منهما كما عرفت آنفاً.

ص: ٥٠٧

فاسد (١)، لعدم العلقه بينهما لو أريد بها الفرد أيضا، فإنّ الطلب على القول بالطبيعه إنّما يتعلق بها باعتبار وجودها في الخارج، ضروره أنّ الطبيعه من حيث هي ليست إلاّ هي، لا مطلوبه و لا غير مطلوبه، و بهذا -

(١). خبر - و توهم - و دفع له، و حاصله: عدم العلقه بين مسأله المره و التكرار و بين مسأله تعلق الأوامر بالطبائع، و عدم كون هذا النزاع من تتمه البحث في تلك المسأله، حتى بناءً على إرادته الفرد من المره، و بناءً على تعلق الأمر بالأفراد في المسأله الآتية. توضيحه: أنّ الفرد في المسألتين ليس بمعنى واحد حتى يبقى للتوهم المزبور مجال، و ذلك لأنّ الفرد في هذه المسأله بمعنى الوجود الواحد من وجودات المأمور به، بحيث تكون لوازم الوجود خارجه عنه، و في تلك المسأله بمعنى الوجود الخاصّ الذي تكون لوازم الوجود داخله فيه، فيصح أن يقال:

إنّ المطلوب إن كان هو الطبيعه يقع النزاع في أنّ الصيغه هل تدل على مطلوبيه وجود واحد أو وجود متعدد أم لا تدل عليها؟ كما يصح أن يقال: إنّ المطلوب إن كان هو الفرد المتميز عن سائر الأفراد بالخصوصيات المشخصه يقع النزاع في أنّ الصيغه هل تدل على أنّ متعلق الأمر فرد واحد أي وجود واحد أو وجود متعدد؟.

و بالجملة: فيتأتى نزاع المره و التكرار بمعنى الفرد و الأفراد على كل من القول بتعلق الأمر بالطبيعه أو الفرد، فجعل هذا النزاع من تتمه مسأله تعلق الأمر بالطبيعه أو الفرد كما صنعه في الفصول ليس في محله. ثم إنّ منشأ كون المراد بالفرد في البحث الآتي الحصّه المشخصه بلوازم الفرد هو مقابله للطبيعه المراد بها وجودها من دون دخل للوازم الوجود في المطلوبيه، و في هذه المسأله نفس وجود الطبيعه، لكونه في قبال الدفعه.

ص: ٥٠٨

الاعتبار (١) كانت مردّده بين المره و التكرار بكلا المعنيين، فيصح النزاع في دلالة الصيغه على المره و التكرار بالمعنيين و عدمها (٢)، أمّا بالمعنى الأوّل فواضح (٣)، و أمّا بالمعنى الثانى، فلوضوح أنّ المراد من الفرد أو الأفراد (٤) وجود واحد، أو وجودات، و إنّما عبر بالفرد (٥)، لأنّ وجود الطبيعه فى الخارج هو الفرد، غايه الأمر (٦) خصوصيته -

(١). أى: باعتبار الوجود، إذ لا- معنى لتردّد ذات الماهيه بدون وجودها بين المره و التكرار بكلا المعنيين، فإنّ الطبيعه من حيث هى ليست إلاّ هى.

(٢). أى: عدم الدلاله.

(٣). لصحه أن يقال: إنّ وجود الطبيعه هل هو مطلوب دفعه أم دفعات؟

(٤). يعنى: فى المره و التكرار.

(٥). يعنى: فى نزاع دلالة الصيغه على المره، و حاصله: أنّ التعبير عن المره بالفرد - مع أنّ المراد بها وجود الطبيعه، و خروج لوازم الوجود عن حيّز المطلوب - إنّما هو لأجل كون الفرد نفس وجود الطبيعه فى الخارج.

(٦). غرضه: إبداء الفرق بين الفرد الذى هو بمعنى المره فى هذا المبحث، و بين الفرد الذى هو فى قبال الطبيعه فى البحث الآتى. و محصل الفرق بينهما: أنّ الفرد فى هذا البحث هو الوجود بدون لوازمه، و فى المبحث الآتى هو الوجود مع لوازمه، فقوله: «غايه الأمر» هو الجواب عن توهم كون نزاع المره و التكرار بمعنى الفرد و الأفراد من تتمه البحث الآتى على القول بتعلق الأمر بالفرد، إذ حاصله: مغايره معنى الفرد فى المسألتين

(-)

(-). الحق أنّ البحث عن دلالة الصيغه على المره و التكرار بكلا المعنيين المتقدمين من الأبحاث الساقطه، إذ الدلاله المزبوره لا بد أن تكون مستنده إلى

ص: ٥٠٩

الماده أو الهيئه، وقد عرفت في التعليقه عدم دلالة ماده على ذلك. و أما الهيئه فقد تقدم في المعانى الحرفيه أنّها موضوعه للنسب و الارتباطات، فهيئه الأمر وُضعت للنسبه الطليه و إيقاع ماده على الفاعل، و لا دلالة لها على مره و لا تكرار و لا فور و لا تراخ.

نعم لا- بأس بالنزاع في دلالة صيغه الأمر بوضع آخر غير وضع ماده و الهيئه على المره و التكرار، لكن الظاهر أنّه مما لم يدّعه أحد، مع أنّ الأصل عدمه، فالحق سقوط هذا البحث من أصله. و يمكن توجيه كلام القدماء المتعرضين لهذا البحث - لبعده خطئهم مع علوّ مقامهم العلمى - بأنّ مقصودهم بدلالة الصيغه على المره أو التكرار هو: أنّ إطلاق الصيغه هل يقتضى مطلوبيه الطبيعه بوجودها السارى في أفرادها أم مطلوبيه صرف وجودها؟ و بعبارة أخرى: هل يقتضى إطلاق الصيغه سريان المطلوبيه إلى جميع وجودات الطبيعه أم اختصاصها بأوّل وجودها؟ و هذا المعنى مما يليق بالبحث عنه، لا أنّ معنى الصيغه هل هو المره أم التكرار؟ فإنّ فساده كما عرفت غنى عن البيان. لكن التوجيه المزبور بعيد عن ظاهر عبارتهم، حيث إنهم عبروا بالدلالة الظاهره في كون الموضوع له هو المره أو التكرار.

و كيف كان فالذى ينبغى أن يقال: إنّ الطلب يسرى إلى جميع أفراد الطبيعه إن كان لمتعلّقه موضوع خارجى كوجوب الأمر بالمعروف، و حفظ نفس المؤمن، و تجهيز الميت، و غير ذلك مما يكون لمتعلّق الطلب موضوع خارجى.

إلا إذا دلّ من الخارج ما يمنع عن ذلك، و يقتضى مطلوبيه صرف الوجود كوجوب الغسل و الوضوء، فإنّ قاعده الانحلال و إن كانت مقتضيه للتكرار و مطلوبيه هذه

المتعلقات بجميع وجوداتها، إلا- أنه قام الدليل على مطلوبه صـرف وجودها، لتحقق الطهاره به. و إن لم يكن لمتعلقه موضوع خارجي لا يسرى الطلب إلى غير أوّل وجودات الطبيعه المأمور بها، لانطباقها عليه، فيجزى عقلا، فيسقط الأمر، و المفروض عدم موضوع خارجي لمتعلق الطلب تقوم به المصلحه حتى يقال بلزوم سريان الطلب إلى سائر الأفراد، لعدم مرجح لاختصاصه بأوّل الوجود بعد فرض كون سائر الوجودات مثله في قيام الملاك الداعي إلى الطلب بها، فمقتضى قاعده قبح الترجيح بلا مرجح مطلوبه جميع الوجودات، إلا إذا قام دليل من الخارج على خلافه.

و بالجملة: فقاعده الانحلال محكمه ما لم يتم دليل على خلافها، و إذا فرض عدم تماميتها فالمرجع في الزائد على المره أصاله البراءه، لكون الشك فيه شكاً في التكليف، و في المره نفس الخطاب، لدلالته على مطلوبه إيجاد الطبيعه، و نقض عدمها المحمولي بالوجود كذلك، و من المعلوم: تحقق ذلك بأوّل وجودها، فالافتاء بالمره إنما هو لأجل طارديتها للعدم التي هي قضيه الأمر. فتلخص مما ذكرناه أمور:

الأوّل: أنّ النزاع في دلاله الصيغه على المره أو التكرار ساقط عن درجه الاعتبار.

الثاني: أنه يمكن توجيه نزاع القدماء في ذلك بما مر.

الثالث: أنه يرجع إلى قاعده الانحلال فيما لم تنهض حجه على خلافها.

الرابع: أنّ الأصل العملي بعد فرض وصول النوبه إليه يقتضى عدم وجوب ما عدا أوّل الوجود من الوجودات.

و تشخصه (١) على القول بتعلق الأمر بالطبائع يلانزم المطلوب و خارج عنه (٢)، بخلاف القول بتعلقه بالأفراد، فإنه (٣) مما يقومه.

تنبيه (٤)

: لا إشكال بناءً على القول بالمره فى الامتثال، و أنه لا مجال للإتيان بالمأمور به (٥) ثانياً على أن يكون -

(١). هذا الضمير و ضمير - خصوصيته - راجعان إلى الفرد.

(٢). أى: المطلوب، و لذا لو قصد القربه بلوازم الوجود كان تشريعاً محرماً.

(٣). أى: التشخص، فإنه حينئذٍ مقوم للمطلوب، فيصح قصد القربه به، و لا يكون ذلك تشريعاً.

(٤). الغرض من عقد هذا التنبيه المذى جعله فى الفصول بعنوان التذنيب هو: بيان ثمره مسأله المره و التكرار، و حاصله: أنه بناءً على دلالة الصيغه على المره يحصل الامتثال بالإيجاد الأول مطلقاً سواء فسرت المره بالفرد أم الدفعه، ضروره صدقها بكل من هذين المعنيين على الإيجاد الأول، فإذا أعتق ثلاثه عبيد مثلاً بإنشاء واحد، أو أطعم ثلاثه ستينات من المساكين دفعه، فلا إشكال فى حصول الامتثال، لوجود الطبيعه كحصوله بعق واحد من العبيد، و إطعام ستين مسكيناً، و بعد تحقق الامتثال لا معنى لإيجاد الطبيعه ثانياً بعنوان الإطاعه التى هى موافقه الأمر، إذ المفروض سقوطه بالإيجاد الأول، فيمتنع الإتيان به ثانياً بعنوان الامتثال، و هذا معنى قولهم: «لا- معنى للامتثال عقيب الامتثال». و بناءً على دلالة الصيغه على التكرار لا إشكال فى وجوب إيجاد الطبيعه المأمور بها ثانياً و ثالثاً، و هكذا، لصدق الامتثال على الجميع، حيث إن الصيغه تدل على مطلوبيه جميع وجودات الطبيعه، فلكل وجود حكم يخصه كالعام الاستغراقى.

(٥). يعنى: بما كان مأموراً به، إذ المفروض سقوط الأمر بالإيجاد الأول، فلا يتصف متعلقه بعد ذلك بكونه مأموراً به.

أيضاً (١) به الامتثال، فإنّه من الامتثال بعد الامتثال، و أمّا على المختار من دلالاته (٢) على طلب الطبيعه من دون دلاله على المره و لا- على التكرار، فلا- يخلو الحال إمّا أن لا- يكون هناك إطلاق الصيغه في مقام البيان، بل في مقام الإهمال، أو الإجمال، فالمرجع هو الأصل، و إمّا أن يكون إطلاقها في ذلك المقام (٣) فلا إشكال في الاكتفاء بالمره في الامتثال (٤)، و إنّما الإشكال (٥) في جواز -

(١). يعنى: كما يحصل الامتثال بالإتيان به أولاً.

(٢). أى: الأمر. و محصل ما أفاده بناءً على عدم دلاله الأمر على المره و التكرار هو: أنّه لا يخلو الحال بين كون إطلاق الصيغه مسوقاً للبيان و بين كونه مسوقاً للتشريع فقط.

فعلى الثانى لا بد من الرجوع إلى الأصل العملى الذى سيأتى بيانه إن شاء الله تعالى.

و على الأوّل لا إشكال في الاكتفاء بالمرّه، لصدق الطبيعه عليها، إنّما الإشكال في مشروعيه الإتيان بالطبيعه ثانياً و ثالثاً و هكذا. وجه الإشكال هو:

سقوط الأمر بالطبيعه بالإتيان بها أولاً، فإيجادها ثانياً تشريع محرّم، لخُلُوّه عن الأمر، و اقتضاء إطلاق الصيغه المفروض كونه في مقام البيان، لجواز الإتيان بها ثانياً و ثالثاً و هكذا.

(٣). أى: مقام البيان.

(٤). وجه عدم الإشكال هو صدق الطبيعه بالمأمور بها على المره قطعاً، و إلاّ فلا يكون المأتمى به مصداقاً لها، و هو خلف.

(٥). يعنى: أنّ الإشكال إنّما هو في جواز الإتيان بغير المرّه بقصد امتثال الأمر، لاحتمال كون المره مشروطه بشرط لا، فالزائد عليها تشريع محرّم.

ص: ٥١٣

أن لا يقتصر عليها، فإنَّ لازم إطلاق الطبعه المأمور بها هو الإتيان بها مره أو مراراً (١)، لا لزوم الاقتصار على المره كما لا يخفى. والتحقيق: أنَّ قضيه الإطلاق إنّما هو جواز الإتيان بها مرّه في ضمن فرد أو أفراد (٢)، فيكون إيجادها (٣) في ضمنها (٤) نحواً من الامتثال كإيجادها (٥) في ضمن الواحد، لا جواز الإتيان بها (٦) مرّه و لكن يدفع هذا الاحتمال بإطلاق الطبعه المأمور بها، حيث إنّها لم تقيّد بمره، فيكون إطلاق مطلوبه الطبعه مقتضياً لجواز الإتيان بها غير مره، لكن ناقش المصنف في هذا الإطلاق بقوله: «و التحقيق»، و حاصله: أنَّ مقتضى هذا الإطلاق ليس هو الإتيان بالطبعه مرّه أو مراراً حتى يثبت به جواز الإتيان بها ثانياً و ثالثاً. و بعباره أخرى: لا يُراد بهذا الإطلاق جواز الإتيان بالأفراد الطويله، بل يراد به جواز الإتيان بالطبعه مرّه أى دفعه في ضمن فرد واحد كعتق رقبه واحده، أو في ضمن أفراد كعتق ثلاثه عبيد بإنشاء واحد، فإتيان الطبعه مره في ضمن أفراد عرضيه جائز بمقتضى الإطلاق دون الإتيان بها في ضمن أفراد طويله.

(١). و هي الأفراد الطويله المتعاقبه، فإنَّ جواز إتيانها كذلك هو مقتضى لا بشرطيتها.

(٢). و هي الأفراد العرضيه، فالمراد بالمره حينئذٍ هو الدفعه.

(٣). أى: الطبعه.

(٤). أى: الأفراد الدفعيّه العرضيه.

(٥). أى: الطبعه.

(٦). أى: الطبعه، و قوله: «لا جواز الإتيان». معطوف على قوله: «جواز الإتيان».

ص: ٥١٤

و مرّات (١)، فإنّه (٢) مع الإتيان بها (٣) مرّه لا- محاله يحصل الامتثال و يسقط به الأمر فيما (٤) إذا كان امتثال الأمر علّه تامه لحصول الغرض الأقصى بحيث يحصل بمجرد (٥)، فلا يبقى معه (٦) مجال لإتيانه ثانياً بداعي امتثال آخر (٧)، أو بداعي (٨) أن يكون الإتيانان امتثالاً واحداً، -

(١). و هي الأفراد الطولية.

(٢). الضمير للشأن، و هذا تعليل لعدم كون الإطلاق صالحاً لإثبات جواز الإتيان بما عدا الوجود الأوّل من الوجودات الطولية، و حاصله: أنّ الوجود الأوّل إن كان علّه تامه لسقوط الغرض الداعي إلى الأمر، فلا محاله يكون علّه تامه لسقوط الأمر أيضاً، و حينئذٍ يمتنع أن يكون إتيان طبيعه ثانياً و ثالثاً متعلقاً للأمر، و بهذا الامتناع يمتنع أن يكون للصيغه إطلاق يشمل المرّه و المرّات، بل يمكن منع الإطلاق مع الغض عن هذا المانع العقلي بأن يقال: إنّ مقتضى تعلق الطلب بطبيعه هو نقض عدمها بالوجود، و ذلك يتحقق بصرف الوجود المنطبق على القليل و الكثير، و هو لا ينطبق على الوجود اللاحق، لكونه وجوداً بعد وجود، و ليس هو صرف الوجود الطارد للعدم.

(٣). أى: الطبيعه.

(٤). متعلق بقوله: «يسقط».

(٥). يعنى: بحيث يحصل الغرض بمجرد امتثال الأمر.

(٦). أى: سقوط الأمر، وجه عدم المجال هو سقوط الأمر بحصول الغرض.

(٧). بأن يكون متعلقاً لأمر على حده.

(٨). بأن يكون الفرد السابق و اللاحق متعلقين لأمر واحد ليعدّ الإتيانان امتثالاً واحداً.

ص: ٥١٥

لما عرفت (١) من حصول الموافقه بإتيانها (٢)، و سقوط (٣) الغرض معها، و سقوط (٤) الأمر بسقوطه، فلا يبقى مجال لامثاله أصلاً (٥). و أمّا (٦) إذا لم يكن الامتثال علّه تامه لحصول الغرض كما إذا أمر بالماء ليشرب أو يتوضأ، فأتى به و لم يشرب أو لم يتوضأ فعلاً، فلا يبعد

(-)

صححه تبديل الامتثال بإتيان -

(١). حيث قال: «فانه مع الإتيان بها مره لا محاله... إلخ» و هذا تعليل لكليهما، لوضوح أنّه بعد فرض عليه الامتثال لسقوط الأمر، فلا وجه لإتيان فرد آخر بداعي أمر استقلالي، و لا ضمنى.

(٢). أى: إتيان الطبيعه مره.

(٣). معطوف على: - حصول -، و ضمير - معها - راجع إلى الموافقه.

(٤). معطوف على: - حصول - أيضاً، و ضمير - بسقوطه - راجع إلى الغرض.

(٥). يعنى: بعد فرض سقوط الأمر بسقوط الغرض بسبب إتيان الطبيعه مره لا يبقى مجال لامثاله، لانتفاء موضوع الامتثال و هو الأمر بكلا قسميه من الاستقلالي و الضمنى.

(٦). هذا عدل لقوله: «فيما إذا كان امتثال الأمر عله تامه» قبل أسطر، و حاصله: أنّ الامتثال إذا لم يكن علّه تامه لحصول الغرض كما إذا أمر المولى عبده بإحضار الماء ليشرب أو يتوضأ، فأحضره عنده و لم يشربه المولى بعد، أو لم يتوضأ به كذلك، فلا يبعد حينئذ صححه تبديل الامتثال بامتثال آخر، إذ المفروض بقاء الغرض الكاشف عن بقاء الأمر، فلا مانع من تبديل الامتثال بالفرد اللاحق القائم به الغرض. (-). بل فى غايه البعد، لأنّ الملاك الباعث للأمر القائم بفعل المأمور بناءً

ص: ٥١٦

على مذهب مشهور العدليه من قيام الملائكات بنفس الأفعال لا بدّ و أن يترتب على الفعل، و إلا فلا فائده في الأمر، ضروره أنّ الأمر إنّما يكون لحفظ الملائكات و استيفائها، فلو لم يكن الفعل المتعلق للأمر وافياً بالعرض و هو الملاك، فيلغو الأمر، و هو قبيح على العاقل فضلاً عن الحكيم، و مقتضى ذلك عدم دخل إرادته الفاعل المختار غير إرادته المأمور في الغرض، إذ لو كان لها دخل فيه لما كان ذلك مسبباً توليدياً لفعل المأمور، و لما تمكّن المأمور من استيفائه بفعله، و هذا خلاف حكمه الأمر. و بيان أوضح: الملائكات من الأمور الخارجيه و الخواصّ التكوينيّه المترتبه على الأفعال، فلا بد في صحه الأمر من وفاء متعلقه بالعرض. و عليه فلا معنى لصحه تبديل الامتثال، بل الإتيان الأوّل وافيّ بالعرض، فيسقط الأمر، فالامتثال علّه تامه لسقوط كل من الغرض و الأمر. لا- يقال: إنّ ما دلّ من الروايات في الصلاة المعاده جماعه على أن الله تعالى يختار أحبهما إليه» أقوى دليل على جواز تبديل الامتثال، و على عدم كون الوجود الأوّل علّه تامه للامتثال و سقوط الأمر. فانه يقال: إنّ الامتثال المترتب على انطباق المأمور به على المأتي به عقلي، و ليس منوطاً بإرادته أحد، بل يمتنع إناطته بها، لصيروره الفعل المتعلق للأمر حينئذٍ غير مقدر للمأمور، فالامتثال ليس مترتباً على شىء غير انطباق المأمور به على المأتيّ به، و هو قهري، و هذا كله واضح لا غبار عليه، و ليس في العقل و النقل ما ينافي ذلك، و روايات الصلاة المعاده لا تنافيه، لأنّها في مقام بيان القبول، لا الإجزاء الّذى هو مورد البحث، فإنّ قولهم عليهم السلام: «يختار أحبهما أو أفضلهما إليه» كالصريح في ذلك. نعم لو كانت العبارة هكذا: «يجزى

(١). كالصلاة المعاده جماعه، لما ورد من: أن الله تعالى يختار أحبهما إليه.

(٢). يعنى: و لو لم يكن الفرد الثانى أحسن من الأول، بل مساوياً له، أو دونه. أو يصح أحبهما إليه» كان منافياً لما ذكرناه، ففى مثل الصلاة المعاده نقول: إن المطلوب متعدّد، حيث إنّ نفس الطبعه كالصلاه مطلوب، و الخصوصيه - و هى إتيانها جماعه مثلاً - مطلوب آخر، فإذا أتى بالصلاه فرادى يسقط الأمر المتعلق بالطبعه، لانطباقها على المأتى به قهراً الموجب للإجزاء عقلاً، و يبقى أمر الخصوصيه، و حيث إنّه لا يمكن امتثاله إلا بإعاده الصلاه، فتعاد استجاباً، للأمر بتلك الخصوصيه، و بعد الإتيان بها ثانياً معها يختار الله عز و جل و يقبل أحبهما إليه من حيث شرائط القبول. و قد ظهر مما ذكرنا: أنّ الغرض من الأمر بإحضار الماء للشرب أو الوضوء هو التمكن منهما، لا ترتبهما عليه فعلاً، لما مرّ من امتناع دخول إرادته غير المأمور فى ترتب الغرض على متعلق الأمر، فليس الغرض الداعى إلى الأمر إلا- حصول التمكن من الشرب و الوضوء المتحقق بنفس إحضار الماء الموجب لسقوط الأمر، فلو أمر المولى بعد ذلك بإحضار الماء أيضاً، فلا بد أن يكون ذلك لغرض آخر غير التمكن المزبور، كما إذا أمر ثانياً لإدراك خصوصيه، كبروده الماء، أو صفائه، أو غيرهما، فإنّه يرجع ذلك إلى غرض آخر غير الغرض القائم بالفرد السابق، فيجوز تبديل الامتثال - بعد فرض كونه مترتباً على انطباق المأمور به على المأتى به - مما لا يخلو من الغموض، فالامتثال علّه تامه لسقوط الأمر و الغرض فتأمل جيّداً.

ذلك (١) قبله على ما يأتي بيانه فى الأجزاء.

(المبحث التاسع)

أشاره

الحق: أنه لا دلالة للصيغه لا على الفور و لا على التراخى (٢)، نعم (٣) قضيه إطلاقها (٤) جواز التراخى، و الدليل عليه (٥) تبادل طلب إيجاد الطبيعه منها (٦) بلا دلالة على تقييدها بأحدهما (٧)، فلا بد فى التقييد من دلالة أخرى (٨) كما ادعى دلالة غير واحده من الآيات (٩) على -

(١). يعنى: كما كان للمكلف جواز الإتيان بالفرد اللاحق قبل إتيانه بالسابق.

(٢). لما تقدم فى مبحث المره و التكرار.

(٣). استدراك من قوله: «لا دلالة» و حاصله: أن الصيغه و إن لم تدل بمادتها و هيئتها على وجوب شىء من الفور و التراخى، لكن إطلاقها مع كون المتكلم فى مقام البيان دليل على عدم تقييد مطلوبية الطبيعه بشىء من الفور و التراخى، و ان لم يحرز هذا الإطلاق و شك فى وجوب أحدهما، فمقتضى الأصل عدم وجوب شىء منهنهما.

(٤). أى: الصيغه.

(٥). أى: عدم دلالة الصيغه على شىء منهنهما.

(٦). أى: الصيغه، و ضمير - تقييدها - راجع إلى الطبيعه، و حاصله:

أن تبادل مطلوبية نفس الطبيعه من الصيغه من دون تقييدها بالفور أو التراخى يدل على عدم دخل شىء منهنهما فى معنى الصيغه، و إلا لكان متبادرا أيضا، فالتقييد بأحدهما منوط بدليل خارجى.

(٧). أى: الفور و التراخى.

(٨). يعنى: غير الدلالة الراجعة إلى الصيغه.

(٩). كآيتى المسارعه و الاستباق تقريب دلالتهما على وجوب الفور هو:

الفوريه، وفيه منع، ضروره أنّ سياق آيه (و سارعوا إلى مغفره من ربكم) و كذا آيه (و استبقوا الخيرات) إنّما هو البعث نحو المسارعه إلى المغفره، و الاستباق إلى الخير من دون استتباع تركهما (١) للغضب و الشر، ضروره أنّ تركهما (٢) لو كان مستتبعاً للغضب و الشر كان البعث بالتحذير -أنهما تدلانّ على وجوب المسارعه و الاستباق إلى سبب المغفره، إذ لا معنى للاستباق و المسارعه إلى نفس المغفره و الخير بعد كونهما من أفعاله تعالى شأنه، و لا سبب لهما أعظم من الواجبات، فيجب إتيانها فوراً. و قد ناقش المصنف (قده) في دلالتهما على وجوب الفور بوجه ثلاثه:

أحدها: ما أشار إليه بقوله: «و فيه منع ضروره... إلخ»، و حاصله:

منع دلالتهما على الوجوب، إذ لو كان كذلك لكان ترك المسارعه و الاستباق موجبا للغضب و الشر، و الأنسب حينئذٍ البعث إليهما بذكر العقاب المترتب على تركهما، لكونه أشد تأثيراً في تحرك العبد، و انبعائه على المسارعه و الاستباق من ذكر الثواب على فعلهما، و هذا يوجب وهن الاستدلال على الوجوب.

و بتقريب آخر: إنّ تعلق فعل بمفعول يدل على وجود المفعول به في كلتا صورتى الفعل و عدمه، مثلاً إذا قال: «أكرم زيدا»، فإنّ تعلق الأمر بإكرامه يدل على وجود زيد مطلقاً سواء أكرمه المأمور بالإكرام أم لا، فانتفاء الإكرام لا يوجب انتفاء زيد، كما هو واضح جداً. و فى المقام إذا قلنا بدلاله الآيتين على وجوب المسارعه و الاستباق لزم انتفاء المغفره و الخير اللذين تعلق بهما المسارعه و الاستباق و تبدلتهما بالمؤاخذة و الشر، و هذا خلاف مقتضى تعلق الفعل بالمفعول به، فعليه لا تدل الآيتان على وجوب المسارعه و الاستباق.

(١). أى: المسارعه إلى المغفره، و الاستباق إلى الخير.

(٢). أى: المسارعه و الاستباق.

ص: ٥٢٠

عنهما (١) أنسب كما لا يخفى، فافهم (٢). مع (٣) لزوم كثره تخصيصه (٤) في المستحبات، و كثير من الواجبات، بل أكثرها (٥)، فلا بد من حمل الصيغه -

(١). أى: الغضب و الشر، و قد عرفت وجه الأنسيه.

(٢). لعلّه إشاره إلى: أنّ أوقعيه التوعيد بالعذاب على ترك الواجب فى إحداث الداعى للعبد لا تختص بالمقام، بل تجرى فى جميع الواجبات، مع أنّه ليس الأمر فيها كذلك، للبعث على فعلها بدون التوعيد بالعقاب على تركها. أو إشاره إلى منع الأوقعيه المزبوره مطلقا، لاختلاف الناس، حيث إنّ بعضهم يتحرك و ينبعث نحو الواجبات خوفا من العقاب، و بعضهم يتحرك نحوها طمعا فى الثواب.

(٣). هذا إشاره إلى الجواب الثانى عن الاستدلال ب آيتى المسارعه و الاستباق و حاصله: أنّ البناء على دلالة الآيتين على وجوب الفور يستلزم تخصيص الأكثر، لخروج المستحبات طرا و كثير من الواجبات عن ذلك، فيبقى قليل من الواجبات تحتها، و هذا تخصيص مستهجن عند أبناء المحاوره، و يكون قرينه على صرف الآيتين عن ظاهرهما من الوجوب، و الالتزام فيهما بأحد أمرين:

الأول: حمل صيغتي الأمر فيهما على الندب.

الثانى: حملهما على مطلق الطلب و الرجحان.

(٤). أى: وجوب الفور.

(٥). لأنّ الواجبات إمّا موسعه و إمّا مضيقه، فعلى الأول يجوز التأخير إلى أن يتضيق الوقت كما فى الظهرين، و العشاءين، و غيرها من الواجبات الموسعه، إلّا بعضها كالحج الذى ثبت فيه وجوب الفور، و كقضاء الفوائت على قول.

و على الثانى لا يصدق الفور، إذ المفروض مساواه الوقت للفعل، فلا يصدق الاستباق و المسارعه.

ص: ٥٢١

فيهما على خصوص الندب، أو مطلق الطلب، و لا يبعد (١) دعوى استقلال العقل بحسن المسارعه و الاستباق، و كان ما ورد من الآيات و الروايات في (٢) مقام البعث نحوه (٣) إرشادا (٤) إلى ذلك (٥) كآيات و الروايات الواردة في الحث على أصل الطاعه (٦)، فيكون الأمر فيها (٧) لما (٨) يترتب على ماده بنفسها، -

(١). هذا إشاره إلى الجواب الثالث، و حاصله: حمل الأمر بالمسارعه و الاستباق في الآيتين المتقدمتين على الإرشاد إلى حكم العقل، لثلا يلزم تخصيص الأكثر، بيان: أن العقل كما يستقل بحسن أصل الإطاعه دفعا للعقوبه، كذلك يستقل بحسن المسارعه إلى الإطاعه كذلك، فإن كان الواجب مما ثبت من الخارج فوريته، فحكم العقل بالمسارعه إليه كحكمه بنفس الإطاعه إلزامي، و إلا فليس بإلزامي. فالمتحصل: أنه لا مجال للاستدلال بالآيتين الشريفتين على وجوب الفور في الواجبات.

(٢). متعلق بقوله: - ورد -.

(٣). أي: نحو ما ذكر من المسارعه و الاستباق.

(٤). خبر لقوله: - كان -.

(٥). أي: حكم العقل.

(٦). يعنى: مع الغض عن كفييتها من المسارعه و غيرها كقوله تعالى:

(أطيعوا الله و أطيعوا الرسول).

(٧). أي: الآيات و الروايات الداله على البعث نحو المسارعه.

(٨). أي: للأثر المترتب على نفس ماده. غرضه أن الأمر حينئذ إرشاد إلى ما فى نفس ماده من المصلحه كأمر الطيب، فإنه إرشاد إلى مصلحه موجوده فى الدواء أو الغذاء من دون أن يكون فيه شائبه المولويه ليرتب على مخالفته

ص: ٥٢٢

و لو لم يكن هناك أمر بها (١) كما هو الشأن في الأوامر الإرشادية، فافهم (٢).

تممه

: بناء على القول بالفور فهل قضيه الأمر الإتيان فورا ففورا بحيث لو عصى لوجب عليه الإتيان به فورا أيضا (٣) في الزمان الثاني أو لا؟ -استحقاق العقوبة، فإذا كان للصلاه في أول الوقت مصلحه و أمر الشارع بالمسارعه إليها كان ذلك الأمر إرشادا إلى تلك المصلحه من دون ترتب عقاب على مخالفته كما هو شأن كل أمر إرشادي.

(١). أي: الماده، فإنّ ما فيها من المصلحه يترتب على وجودها و إن لم يتعلق بها أمر، مثلا إذا كان الدواء الفلاني ذا مصلحه للمريض، فاستعملها من دون أمر الطبيب بذلك كان نافعا له، و رافعا لمرضه.

(٢). لعلّه إشاره إلى: أنّ الحمل على الإرشاديه منوط بعدم كون الفور على تقدير اعتباره من قيود المأمور به شرعا، إذ يكون حينئذٍ كالطهاره المعتبره في الصلاه من حيث كون دخله شرعيا لا- عقليا. أو إشاره إلى: أنّ كون نفس الإطاعه بحكم العقل لا يستلزم كون كفياتها أيضا كذلك، بل تناط عقليه كفييه الإطاعه بعدم تصرف الشارع فيها، لأنّ حكم العقل في كفييتها تعلقي لا تنجيزي كأصلها.

(٣). يعنى: كوجوب إتيانه في الآن الأول. و محصل ما أفاده في هذه التتمه هو: أنّه بناء على دلالة الصيغه على الفور هل تقتضى وجوب إتيان المأمور به فورا ففورا - بمعنى أنّه إذا أخلّ بالفوريه و لم يأتِ به في الآن الأول و جب الإتيان به في الآن الثاني و هكذا، و لازمه حصول العصيان بالإخلال بالفور مع بقاء الأمر بنفس المأمور به على حاله - أم لا تقتضى الصيغه وجوب الإتيان فورا ففورا؟ فيه وجهان مبنيان على أنّ مفاد الصيغه بناء على القول بدلالاتها على الفور

ص: ٥٢٣

وجهان مبيان على أنّ مفاد الصيغه على هذا القول (١) هو وحده المطلوب (٢) أو تعدده (٣)

«-»

ولا يخفى أنه لو قيل -هل هو وحده المطلوب - بمعنى كون الفوريه مقوّمه لأصل المصلحه بحيث تفوت بفوات الفوريه - أم تعدد المطلوب بمعنى أن يكون هناك مصلحه قائمه بذات الفعل من غير تقيده بالفوريه، و مصلحه أخرى قائمه بالفوريه فى كل زمان، يعنى إن لم يأت به فى الآن الأول وجب عليه الإتيان فى الآن الثانى و هكذا، فيكون الإخلال بالفوريه فى كل زمان مفوّتا لمرتبته من مراتب المصلحه مع بقاء أصلها؟

(١). أى: القول بدلاله الصيغه على الفور.

(٢). بالمعنى المتقدم آنفا، و لازمه سقوط الأمر بالطبيعه بالإخلال بالفوريه.

(٣). بالمعنى الذى عرفته أيضا، و لازمه بقاء الأمر بالطبيعه. (-). ينبغى البحث هنا فى مقامين:

الأول: فى احتمالات تعدد المطلوب ثبوتا.

و الثانى: فيما تدل عليه الصيغه إثباتا.

أمّا المقام الأول، فملخص الكلام فيه: أنّ تعدد المطلوب يتصور على وجهين:

أحدهما: أن تكون هناك مصلحه قائمه بنفس الطبيعه، و مصلحه قائمه بالفوريه فى الزمان الأول فقط، فإذا فاتت تلك الفوريه فاتت مصلحتها، فيسقط الأمر بالفوريه، و بقى الأمر بالطبيعه، فيأتى بها متى شاء.

ثانيهما: أن تكون المصلحه القائمه بالفور ذات مراتب، فالإخلال بالفوريه فى كل زمان يكون مفوّتا لمرتبته من مراتب مصلحتها، و تبقى المراتب الاخر منها، و لازمه وجوب الإتيان بالمأمور به فورا ففورا كما لا يخفى.

و أمّا المقام الثانى، فنخبه الكلام فيه: أنّ مقتضى إطلاق دليل الفور

ص: ٥٢٤

بدلائتها (١) على الفوريه لما كان لها (٢) دلالة على نحو المطلوب من وحدته أو تعدده، فتدبر جيّداً. -

(١). أى: الصيغه.

(٢). أى: الصيغه. و ملخص غرضه من قوله (قده): «و لا يخفى» هو:

أنّه بعد تسليم دلالة الصيغه على وجوب الفور لا- تدل على أزيد من مطلوبيه الطبيعه فورا، و لا تدل على كيفيه مطلوبيتها من وجوب الفور فى كل زمان، فلا- يسقط الأمر بالفوريه بالإخلال بها فى الزمان الأوّل و ما بعده، أو وجوب الفور فى خصوص الزمان الأوّل، فيسقط الأمر به بالإخلال بالفوريه. و بعباره أخرى: تكون الصيغه قاصره عن الدلالة على كيفيه مطلوبيه الطبيعه، و أنّها تكون بنحو تعدد المطلوب أو وحدته، فلا بد حينئذٍ من الرجوع إلى الأصل. من الصيغه أو غيرها من الأدله هو اعتبار الفوريه مطلقا، إذ لو كان مختصا بالزمان الأوّل لكان اللازم التنبيه عليه، لأنّه تقييد للفوريه، نعم إذا كان الدليل فى مقام التشريع، و بيان كون الفور واجبا فى الجملة، فلا بد حينئذٍ من الرجوع إلى الأصل، و مقتضاه البراءه عن الوجوب بالنسبه إلى ما عدا الزمان الأوّل، لأنّه قيد زائد يحتاج ثبوتا و إثباتا إلى مئونه زائده، سواء أقلنا بكون الفور من قيود المتعلق أم واجبا مستقلا، لجريان البراءه على كلا التقديرين، هذا إذا كان الشك فى وجوب الفور فيما بعد الزمان الأوّل بدويا. و أمّا إذا علم إجمالا بوجوب أحد الأمرين من الفور و التراخى فمقتضى تنجيز العلم الإجمالى لزوم الجمع عقلا بين الوظيفتين، و إذا شك فى وجوب التراخى بعد الزمان الأوّل الذى فاتت فيه الفوريه الواجه جرى فيه أصل البراءه، كجريانها فى الشك فى وجوب الفور بعد الزمان الأوّل بدويا.

ص: ٥٢٥

تنبيه: لا يخفى أنه بعد فرض عدم إطلاق لفظى مثبت لوجوب الفور أو عدمه يمكن أن يقال بحكم العقل بوجوب الفور بناء على اقتضاء الحكم التكليفي للوضعي، وهو شغل الذمه، و صيروره متعلق الخطاب على عهده، و لذا يحكم بوجوب أداء الواجبات البدنيه كالصلاه و الصوم عن الميت مع سقوط خطاباتها عنه بموته الموجب لانعدام موضوعها، فلو لم تكن عهده مشغوله بتلك الواجبات لما كان أداؤها واجبا على الولي. تقريب الوجوب العقلي هو: أن شغل الذمه حق للمولى على عبده، فيجب عقلا تفرغها عن حق سيده، لئلا يلزم حبس الحق بدون إذن صاحبه، فإنه حينئذٍ ظلم، لأنه خارج عن وظيفه العبوديه، و رسومها العقلانيه اللازمه كما لا يخفى.

إلى هنا انتهى الجزء الأول من كتاب منتهى الدرايه فى توضيح الكفايه، و قد وقع الفراغ عنه فى النجف الأشرف على يد مؤلفه الأحقر محمد جعفر بن محمد على الموسوى الجزائرى الشوشترى المروّج حامدا مصليا مسلما

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ
هَلْ يَسْتَوِي الَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَالَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ

الزمر: ٩

المقدمة:

تأسس مركز القائمية للدراسات الكمبيوترية في أصفهان بإشراف آية الله الحاج السيد حسن فقيه الإمامي عام ١٤٢٦ الهجرى في المجالات الدينية والثقافية والعلمية معتمداً على النشاطات الخالصة والدؤوبة لجمع من الإخصائيين والمثقفين في الجامعات والحوزات العلمية.

إجراءات المؤسسة:

نظراً لقلّة المراكز القائمية بتوفير المصادر في العلوم الإسلامية وتبعثها في أنحاء البلاد وصعوبة الحصول على مصادرها أحياناً، تهدف مؤسسة القائمية للدراسات الكمبيوترية في أصفهان إلى التوفير الأسهل والأسرع للمعلومات ووصولها إلى الباحثين في العلوم الإسلامية وتقديم المؤسسة مجاناً مجموعةً إلكترونيةً من الكتب والمقالات العلمية والدراسات المفيدة وهي منظمة في برامج إلكترونية وجاهزة في مختلف اللغات عرضاً للباحثين والمثقفين والراغبين فيها. وتحاول المؤسسة تقديم الخدمة معتمدةً على النظرة العلمية البحتة البعيدة من التعصبات الشخصية والاجتماعية والسياسية والقومية وعلى أساس خطة تنوى تنظيم الأعمال والمنشورات الصادرة من جميع مراكز الشيعة.

الأهداف:

نشر الثقافة الإسلامية وتعاليم القرآن وآل بيت النبي عليهم السلام
تحفيز الناس خصوصاً الشباب على دراسة أدق في المسائل الدينية
تنزيل البرامج المفيدة في الهواتف والحاسوبات واللابتوب
الخدمة للباحثين والمحققين في الحوزات العلمية والجامعات
توسيع عام لفكرة المطالعة
تهميد الأرضية لتحريض المنشورات والكتّاب على تقديم آثارهم لتنظيمها في ملفات إلكترونية

السياسات:

مراعاة القوانين والعمل حسب المعايير القانونية
إنشاء العلاقات المترابطة مع المراكز المرتبطة
الاجتناب عن الروتين وتكرار المحاولات السابقة
العرض العلمي البحت للمصادر والمعلومات

الالتزام بذكر المصادر والمآخذ في نشر المعلومات
من الواضح أن يتحمل المؤلف مسؤولية العمل.

نشاطات المؤسسة:

طبع الكتب والملزمات والدوريات

إقامة المسابقات في مطالعة الكتب

إقامة المعارض الالكترونية: المعارض الثلاثية الأبعاد، أفلام بانوراما في الأمكنة الدينية والسياحية

إنتاج الأفلام الكرتونية والألعاب الكمبيوترية

افتتاح موقع القائمة الانترنتى بعنوان : www.ghaemiyeh.com

إنتاج الأفلام الثقافية وأقراص المحاضرات و...

الإطلاق والدعم العلمى لنظام استلام الأسئلة والاستفسارات الدينية والأخلاقية والاعتقادية والردّ عليها

تصميم الأجهزة الخاصة بالمحاسبة، الجوال، بلوتوث Bluetooth، ويب كيوسك kiosk، الرسالة القصيرة (sms)

إقامة الدورات التعليمية الالكترونية لعموم الناس

إقامة الدورات الالكترونية لتدريب المعلمين

إنتاج آلاف برامج فى البحث والدراسة وتطبيقها فى أنواع من اللابتوب والحاسوب والهاتف ويمكن تحميلها على ٨ أنظمة؛

JAVA.١

ANDROID.٢

EPUB.٣

CHM.٤

PDF.٥

HTML.٦

CHM.٧

GHB.٨

إعداد ٤ الأسواق الإلكترونية للكتاب على موقع القائمة ويمكن تحميلها على الأنظمة التالية

ANDROID.١

IOS.٢

WINDOWS PHONE.٣

WINDOWS.٤

وتقدّم مجاناً فى الموقع بثلاث اللغات منها العربية والانجليزية والفارسية

الكلمة الأخيرة

نتقدم بكلمة الشكر والتقدير إلى مكاتب مراجع التقليد منظمات والمراكز، المنشورات، المؤسسات، الكتاب وكل من قدم لنا المساعدة في تحقيق أهدافنا وعرض المعلومات علينا.

عنوان المكتب المركزي

أصفهان، شارع عبد الرزاق، سوق حاج محمد جعفر آواده اي، زقاق الشهيد محمد حسن التوكلي، الرقم ١٢٩، الطبقة الأولى.

عنوان الموقع : : www.ghbook.ir

البريد الإلكتروني : Info@ghbook.ir

هاتف المكتب المركزي ٠٣١٣٤٤٩٠١٢٥

هاتف المكتب في طهران ٠٢١ - ٨٨٣١٨٧٢٢

قسم البيع ٠٩١٣٢٠٠٠١٠٩ شؤون المستخدمين ٠٩١٣٢٠٠٠١٠٩.

مركز
للبحوث والتحريات الكمبيوترية
اصبحان
الغمامة



للحصول على المكتبات الخاصة الاخرى
ارجعوا الى عنوان المركز من فضلكم
www.Ghaemiyeh.com

www.Ghaemiyeh.net

www.Ghaemiyeh.org

www.Ghaemiyeh.ir

و للايحاء من فضلكم

٠٩١٣ ٢٠٠٠ ١٥٩

