



مركز
للبحوث والتحريات الكمبيوترية

اصبهان

للغات



الرعد
عليه صاب

www. **Ghaemiyeh** .com
www. **Ghaemiyeh** .org
www. **Ghaemiyeh** .net
www. **Ghaemiyeh** .ir

بِذَاتِهَا الْوُجُوهُ

وَبِحَيْثُ كَفَاتِ الْأَصُولُ

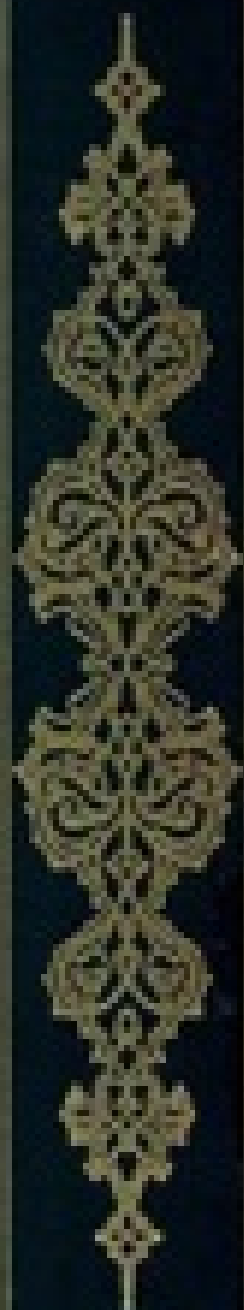
تأليف

أبي عبد الله المصطفى

الشيخ محمد طاهر آل الشيخ زاهدي

القدس سره

الجزء الأول



بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

بدايه الوصول في شرح كفايه الاصول

كاتب:

محمد طاهر آل الشيخ راضى

نشرت في الطباعة:

دار الهدى

رقمي الناشر:

مركز القائمية باصفهان للتحريات الكمبيوترية

الفهرس

5	الفهرس
9	بدايه الوصول فى شرح كفايه الاصول المجلد 1
9	هوية الكتاب
10	اشارة
10	المقدمة
10	اشارة
10	الاول: تعريف علم الاصول و موضوعه
10	اشارة
23	موضوع علم الاصول
33	الثانى تعريف الوضع و اقسامه
33	اشارة
35	أقسام الوضع
38	تحقيق المعنى الحرفي
45	الخبر و الانشاء
47	اسماء الاشارة
49	الثالث فى كيفية استعمال المجازى
49	الرابع- لا شبهة فى صحة اطلاق اللفظ و ارادة نوعه به،
57	الخامس وضع الالفاظ للمعانى الواقعية لا بماهى مرادة
63	السادس وضع المركبات
63	اشارة
64	هل للمركبات وضع مستقل؟
65	السابع: علامات الحقيقة و المجاز
65	اشارة

65	التبادر
68	صحة السلب ..
72	الاطراد وعدمه ..
74	الثامن احوال اللفظ و تعارضها ..
77	التاسع: الحقيقة الشرعية ..
89	العاشر الصحيح و الاعم ..
89	اشارة ..
114	وضع الفاظ العبادات ..
152	الحادي عشر: الاشتراك اللفظي ..
158	الثاني عشر: استعمال اللفظ في أكثر من معنى ..
172	الثالث عشر: في المشتق ..
172	اشارة ..
185	اسم الزمان ..
187	الافعال و المصادر ..
188	دلالة الفعل على الزمان ..
197	امتياز الحرف عن الامر و الفعل ..
202	اختلاف مبادئ المشتقات ..
205	المراد بالحال ..
213	تأسيس الاصل ..
216	الخلاف في المشتق ..
218	تبادر التلبس ..
219	صحة السلب عن المنقضي ..
220	المضادة دليل الاشتراط ..
231	اشكال على صحة السلب ..
236	ادلة كون المشتق حقيقة في المنقضي ..

251	مفهوم المشتق
277	الفرق بين المشتق و المبدأ
283	دفع اشتباه الفصول
287	كيفية جري الصفات على الله تعالى
289	كيفية قيام المبادئ بالذات
304	المقصد الاول في الأوامر
304	اشارة
304	الاول: فيما يتعلق بمادة الامر
304	اشارة
311	اعتبار العلو في الامر
315	افادة الامر الوجوب
323	الطلب و الارادة
360	(الفصل الثاني): فيما يتعلق بصيغة الامر و فيه مباحث (2)
360	اشارة
367	في ان الصيغة حقيقية في أي معنى
372	الجمل الخبرية المستعملة في الطلب
379	دلالة صيغة الامر على الوجوب
382	في التعبدية و التوصلي
415	مقتضى اطلاق الصيغة
418	الامر عقيب الحظر
423	في المرة و التكرار
432	المراد بالمرة و التكرار
438	فيما يحصل به الامتثال
444	في الفور و التراخي
450	الاتيان فورا ففورا

452 الفصل الثالث: في الاجزاء

452 اشارة

501 تذييلان

512 الفهرس

517 تعريف مركز

بداية الوصول في شرح كفاية الاصول المجلد 1

هوية الكتاب

بطاقة تعريف: آل شيخ راضى، محمد طاهر، 1904 - م.

عنوان العقد: كفاية الاصول. شرح

عنوان المؤلف واسمه: بداية الوصول في شرح كفاية الأصول/ تأليف محمد طاهر آل الشيخ راضى (قدس سره)؛ اشرف علي طبعه و تصحيحه محمد عبدالحكيم الموسوي البكاء.

تفاصيل النشر: تهران: دارالهدى، 14 ق. = 20م. = 13.

مواصفات المظهر: ج.

شابك : دوره X-056-497-964 ؛ ج. 4 8-060-497-964 ؛ ج. 5، چاپ دوم 6-061-497-964 ؛ ج. 7، چاپ دوم 0-064-497-964 ؛ ج. 8، چاپ دوم 2-063-497-964 ؛ ج. 8، چاپ دوم 0-064-497-964

يادداشت : الفهرسة على أساس المجلد الرابع، 1426ق. = 2005م. = 1384.

لسان : العربية.

ملحوظة : الكتاب الحالي هو وصف "كفاية الاصول" آخوند الخراساني يكون.

ملحوظة : چاپ دوم.

ملحوظة : ج. 5، 7 و 8 (چاپ دوم: 1426ق. = 2005م. = 1384).

موضوع : آخوند خراساني، محمد كاظم بن حسين، 1255 - 1329ق. . كفاية الاصول -- نقد و تفسير

موضوع : اصول فقه شيعه

معرف المضافة: موسوى بکاء، محمد عبدالحكيم

معرف المضافة: آخوند خراساني، محمد كاظم بن حسين، 1255 - 1329ق. . كفاية الاصول. شرح

تصنيف الكونجرس: 3ک/BP159/8 1300 70212 ى الف

تصنيف ديوي: 297/312

رقم البليوغرافيا الوطنية: 2954810

اشارة

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين، و الصلاة و السلام على محمد و آله الطاهرين، و لعنة الله على أعدائهم أجمعين الى يوم الدين.

و بعد: فقد رتبته على مقدمة، و مقاصد، و خاتمة.

أما المقدمة، ففي بيان أمور:

الاول: إن موضوع كل علم: و هو الذي يبحث فيه عن عوارضه الذاتية: أي بلا واسطة في العروض (1) هو نفس موضوعات مسائله عينا

المقدمة

اشارة

بسم الله الرحمن الرحيم الحمد لله رب العالمين و صلى الله على محمد و آله الطاهرين

الاول: تعريف علم الاصول و موضوعه

اشارة

(1) قد تعارف عند المصنفين ذكر أمور قبل الشروع في العلم:

منها بيان موضوع العلم، و تعريف العلم، و بيان الحاجة اليه، و ذكر مبادئ التصديقية: و هي التي يتوقف عليها التصديق بمسائل العلم، كعدم إمكان اجتماع الضدين - مثلا- التي يتوقف عليها التصديق بعدم جواز اجتماع الأمر و النهي في واحد.

و حيث إن مبادئ علم الاصول قد ذكرت مبرهنا عليها في علوم تكفلتها لم يذكرها المصنف.

و أما بيان الحاجة اليه نتركه، لوضوح توقف الاستنباط و الفقه على علم الاصول- فشرع في بيان موضوع العلم و عقبه بتعريفه.

و قبل الشروع في موضوع علم الاصول ذكر موضوع كل علم، فعرفه: «بأنه الذي يبحث فيه عن عوارضه الذاتية: أي بلا واسطة في العروض».

فلا بد من بيان العوارض الذاتية التي لا واسطة في العروض فيها.

و المراد من العرض الذاتي ليس هو خصوص العرض الذاتي المنتزع عن مقام الذات، المصطلح عليه بالخارج المحمول، كالامكان و الزوجية، لأن جمل محمولات

مسائل العلم ليس من قبيل الإمكان و الزوجية، فالمراد من العرض الذاتي ليس هذا، بل المراد منه ما هو أعم من ذلك.

و توضيح ذلك: ان العارض على أقسام تسعة:

لأنه إما أن يعرض بلا واسطة، و هو ثلاثة: لأنه إما ان يكون مساويا في الصدق مع معروضه و قد مثلوا له بالتعجب العارض على الانسان بلا واسطة، و هو مساو في الصدق للانسان. و إما ان يكون أعم كعروض الحيوان على الناطق، او يكون أخص كعروض الناطق على الحيوان، فإن أجزاء الماهية الموجودة بوجود واحد لا بد من عروض بعضها على بعض.

و إما أن يعرض مع الواسطة، و الواسطة إما داخلية، أو خارجية، و ما يعرض بواسطة داخلية اثنان: و هو ما يعرض النوع بواسطة جزئه الاعم، كعروض الحركة بالارادة على الانسان بواسطة الحيوان الذي هو جزؤه الاعم، أو بواسطة جزئه المساوي، كادراك الكليات العارضة للانسان بواسطة الناطق.

و من هنا يتضح: أن الواسطة الداخلية تنحصر في الاثنين المذكورين، لعدم إمكان وجود واسطة داخلية أخص، لعدم معقولية تركيب الذات مما هو أخص منها.

و أما الواسطة الخارجية فأربعة: لأنها إما ان تكون مساوية، كعروض الضحك على الانسان بواسطة التعجب الخارج عن حقيقة الانسان المساوي في الصدق له، أو أعم كعروض التمييز على البياض بواسطة الجسم، أو أخص كعروض التكلم على الحيوان بواسطة كونه ناطقا، أو مباينا كعروض الحرارة على الماء بواسطة النار.

و أما الذاتية التي وقعت وصفا للعوارض، فإن المراد بها: هي التي يكون عروضها للشيء من غير واسطة في العروض، لوضوح انه ليس المراد من الذاتي: هو الذات و الذاتيات، فانها في قبال العارض فكيف تكون وصفا لها، لأن الذي يبحث عنه هو العوارض التي تعرض على الذات، فوصفها بكونها ذاتية بهذا المعنى خلف واضح، و أيضا ليس المراد من الذاتي هو ما لا ينفك عن ماهية الشيء، كالزوجية

بالنسبة الى الاربعة، لأن جملة العوارض التي تعرض موضوعات العلوم المبحوث عنها ليست كالزوجية بالنسبة الى الاربعة. فان الاحكام-
مثلا- هي العوارض التي تعرض موضوع علم الفقه، و هو فعل المكلف و ليست هي كالزوجية بالنسبة الى الاربعة. فالوجوب- مثلا- ليس
كالزوجية بالنسبة الى الاربعة، بل المراد من الذاتية التي وقعت وصفا للعوارض هي التي لا تكون نسبتها الى الموضوع بالعروض و المجاز،
و هو المراد من قوله: «بلا واسطة في العروض».

فان الواسطة ثلاثة: واسطة في الثبوت، و واسطة في الاثبات، و واسطة في العروض.

و الواسطة في الثبوت: هي العلة في ثبوت الشيء، او في ثبوت شيء لشيء، كالاقتداح بالنسبة الى ايجاد النار، و كالنار بالنسبة الى ايجاد
الحرارة للماء.

وقد يقال: إن العلة التي توجب ثبوت العرض لمعروضه تارة واجدة للعرض، كالنار الموجبة لثبوت الحرارة للماء، فانها واجدة للحرارة
بنفسها. و اخرى تكون فاقدة لها، كالحركة الموجبة لعروض الحرارة للجسم، فان الحركة غير واجدة بنفسها للحرارة، الا انه قد ثبت في محله
ان المعلول رشح من العلة، و ان العلة هي الوجود الكامل للمعلول، و لذا يقال: إن فاقد الشيء لا يعطيه. و اما المثال الذي ذكر و هناك
أمثلة اخرى، كالبناء و البناء فهي من الخلط بين المعد و العلة، بل الحركة معد لأن يهيح الجسم حرارته الكامنة، أو تعدّه لان يأخذ الحرارة
من الجو مثلا- أو من شيء آخر.

و الثانية: هي الواسطة في الاثبات: و هي التي يكون العلم بها سببا للعلم بشيء آخر، كالعلم بالصغرى و الكبرى الموجب للعلم بالنتيجة،
و لا اختصاص لها بالعلة، بل كما انه يكون العلم بالعلة سببا للمعلول كذلك يكون العلم بالمعلول سببا للعلم بالعلة.

و الثالثة: و هي الواسطة في العروض: و هي كون نسبة العرض الى المعروض بحسب النظر العرفي بالعروض و المجاز، و المسامحة، و
العناية، و من قبيل وصف الشيء

بحال متعلقه، لا- بحال نفسه، كنسبة عروض الجريان على الميزاب، فانه يقال: الميزاب جار، أو جرى الميزاب، كما يقال: الماء جار في الميزاب، و جرى الماء في الميزاب، إلا- ان الجريان لم يعرض الميزاب حقيقة، وإنما عرض للماء حقيقة، و وصف الميزاب به من باب وصف الشيء بحال متعلقه و بالمسامحة و العناية.

إذا عرفت هذا اتضح: ان مراد الماتن من العرض الذاتي المبحوث عنه في العلوم و الذي هو عرض ذاتي لموضوع المسألة و لموضوع العلم: هو العرض الذي لا يكون عروضه لموضوع العلم بالعرض و المجاز و من باب الوصف بحال المتعلق بحسب النظر العرفي. و قد اشار بهذا الى رد المشهور، فانهم التزموا: بان العرض الذاتي ينحصر في ثلاثة:

- العارض للشيء بلا واسطة، كما مثلوا له بالتعجب العارض للانسان لذاته و بلا واسطة.

- و بالعارض بواسطة جزئه المساوي، كالتكلم العارض للانسان بواسطة الناطق.

- و بالعارض بواسطة الخارج المساوي، كالضحك العارض على الانسان بواسطة التعجب.

و بقية العوارض من العرض الغريب. و هي العارض للشيء بواسطة جزئه الاعم، كالحركة بالارادة العارضة على الانسان بواسطة الحيوان.

و ما يعرضه بواسطة الخارج الاعم كالحركة بالارادة ايضا العارضة على الناطق بواسطة الحيوان، فان الحيوان خارج عن الناطق و اعم منه.

و ما يعرضه بواسطة الخارج الاخص، كعروض التكلم على الحيوان بواسطة الناطق.

و ما يعرضه بواسطة الخارج المباين، كعروض الحرارة على الماء بواسطة النار.

و قد خالفهم جمع من المتأخرين، فالتزموا: بان العارض بواسطة الجزء الاعم ايضا ذاتي.

و الذي يراه الماتن: ان هذه العوارض كلها ذاتية، لأنها جميعا ليست نسبتها إلى العروض بحسب النظر العرفي بالعرض و المجاز، كنسبة الجريان إلى الميزاب، و انها منسوبة اليه بحال متعلقه لا بحال نفسه. كيف و الحرارة تعرض على نفس الماء حقيقة و الحيوان الموجود في ضمن الانسان متكلم حقيقة ايضا، و الناطق متحرك بالارادة حقيقة.

و مما يدل على ما ادعاه (قدس سره): ان الوجوب و الحرمة العارضين للصلاة و لشرب الخمر في علم الفقه قد عرضا عليهما بواسطة المصالح و المفاسد- كما هو رأي مشهور العدلية- مع ان المصالح و المفاسد مباينان لهما. و على ما التزم به المشهور في العرض الذاتي تكون اعراضا غريبة، و الالتزام بكونها غريبة غريب جدا، إلا أن يلتزموا: بان الموضوع ليس هو فعل المكلف مطلقا، بل المتغير بالمصلحة أو المفسدة، و الحال لم يصرح احد بهذا القيد.

و الذي يزيد المسألة اشكالا: ان اهل المعقول فسروا العرض الذاتي بما فسره الماتن، و مع ذلك التزموا: بان العارض للشيء بواسطة امر أعم أو اخص داخليا كان أو خارجيا عرض غريب، لأن مرادهم من الوسطة في العروض المقابلة للعرض الذاتي ما كانت بحسب النظر الدقي لا العرفي، فان النظر العرفي يرى: ان الوصف وصف له بحال نفسه لا بحال متعلقه. فعروض الضحك- مثلا- للحيوان الذي هو جزء من الانسان ليس بحسب النظر العرفي وصفا له بحال متعلقه، و ليس هو عندهم كوصف الجريان للنهر، و ليس هذا من الوسطة في العروض. نعم بحسب النظر الدقي ليس عرضا ذاتيا، اما بحسب العرف فهو عرض ذاتي، و لذلك لو كان بحسب النظر الدقي للزم خروج جملة من العوارض المبحوث عنها في هذا العلم و غيره عن كونها اعراضا لموضوع العلم. فالرفع المبحوث عنه في باب الفاعل يعرض موضوع علم النحو و هو الكلمة و الكلام بواسطة الفاعلية و هي اخص من الكلمة و الكلام، و مثل مقدمة الواجب المبحوث عن الملازمة فيها في علم الاصول، فانها إنما يعرضها

الوجوب، أو عدم الوجوب لكونها مقدمة واجب، لا لكونها مستفادة من خصوص الأدلة الأربعة، فالوجوب يعرضها بواسطة أمر أعم، فتكون من الأعراض الغريبة.

فتكلفوا في الجواب بتكلفت، منها تقييد الموضوع بالحيثيات بنحو الاستعداد لا بنحو التقييد بالأعراب أو البناء، لئلا يلزم عروض الشيء على نفسه، فإن التقييد بالأعراب لا يعقل عروض الأعراب عليه. وبالأخرة الملتزم الاستاذ (1) (قدس سره) بان الالتزام:

بان لا- يكون العرض غريبا بالنسبة الى موضوع العلم من باب لزوم ما لا يلزم، و اللازم من العرض ان لا يكون غريبا بالنسبة الى موضوع المسألة.

بقي في المقام شيء: وهو ان النسبة بين الواسطة في الثبوت، و الواسطة في العروض: هي التباين، فان العرض الذي يثبت لموضوعه بواسطة علة من العلة يثبت له حقيقة، و لا يعقل ان يكون نسبه اليه بالعرض و المجاز، و إلا لم يكن ثابتا له حقيقة، و العرض الذي يكون ثبوته لموضوعه بالعرض و المجاز لا- يعقل ان يكون ثابتا له حقيقة و وصفا له بحال نفسه و إلا لزم الخلف في الفرض. نعم، ربما يكون عرضا بالنسبة الى معروضين جامعا للعروض الحقيقي و للواسطة في العروض، كالجريان بالنسبة الى الماء و الميزاب فان له عرضا حقيقيا بالنسبة الى الماء، و عروضا بالمجاز بالنسبة الى الميزاب.

و بعبارة اخرى: ان الواسطة في الثبوت من صفات سبب العارض لا نفس العارض، و الثبوت من صفاته، و الواسطة في العروض من صفات نفس العارض، فلا محالة يكونان من المتباينين.

اما الواسطة في الاثبات: فهي أعم من الواسطة في الثبوت، لانه كما يكون العلم بالعلة واسطة في العلم بالمعلول، كذلك يكون العلم بالمعلول واسطة في العلم بالعلة

ص: 6

و ما يتحد معها خارجا، و ان كان يغيرها مفهوما تغاير الكلي و مصاديقه، و الطبيعي و أفراده (1).

و أعم من الواسطة في العروض، لان العرض الذي يكون نسبه الى المعروف بالعرض و المجاز يكون العلم به سببا للعلم بالمعروض و بالعكس أيضا.

(1) أي ان موضوع العلم كلي و موضوعات المسائل افراده، فنسبته اليها نسبة الطبيعي و الفرد فهو عطف تفسير، و قد اشار بقوله: «ان موضوع العلم هو نفس موضوعات مسائله» الى رد ما ذكره في خاتمة علم الميزان: من ان موضوع المسألة ربما يكون نفس موضوع العلم، وربما يكون مغايرا له. و قد استدل لعدم مغايرة موضوع العلم لموضوع المسائل بوجهين:

الاول: انه لا شبهة في أن محمولات مسائل العلم عوارض ذاتية لموضوعاتها، فلو كان موضوع العلم مغايرا لموضوع المسألة لكان عروض هذه المحمولات على موضوع العلم من العرض الغريب، فلم يكن البحث في العلم عن العوارض الذاتية.

و هذا الاستدلال إنما يصح جدلا على مذهب المشهور القائلين: بأن العارض بواسطة الخارج الاعم أو الاخص غريب، لا على مذاقه: من كون هذه العوارض كلها ذاتية، فانه لو فرض ان نسبة موضوع العلم الى موضوع المسألة كنسبة الحيوان و الناطق، فان العارض على الحيوان بواسطة الناطق ليس بغريب عنده مع أن مبدأ الحيوان مغاير لمبدأ الناطق، فانهما جزءان لماهية الانسان، و مبادئ لأجزاء متغايرة.

الثاني: انه لا شك ان الغرض هو الجامع لمسائل العلم و جعلها علما واحدا و هو واحد، و لا ريب ان المسائل متشعبة و متغايرة، فان باب الفاعل - مثلا - غير باب الفعل، و الغرض الواحد لا يعقل ان يترتب على المتغاير و المتعدد بما هو متغاير و متعدد، لأن الواحد لا يصدر إلا عن الواحد، و لا يعقل ان يستند الى الكثير، فلا بد و أن يكون هناك جامع واحد لهذه المتعددات و المتغايرات يترتب هذا الاثر الواحد عليها لاجله و هو موضوع العلم الذي تكون هذه المحمولات أعراضا ذاتية له، و على

و المسائل عبارة عن جملة من قضايا متشعبة (1) جمعها اشتراكها في الدخول في الغرض الذي لأجله دون هذا العلم (2)، فلذا قد يتداخل بعض

هذا الجامع الواحد يترتب اثر واحد. فهذه المسائل إنما تؤثر أثرا واحدا، و يترتب عليها غرض واحد لانطباق الجامع الواحد عليها، و لو اثرت بنفسها بلا جامع للزم ان يترتب الواحد على الكثير بما هو كثير، و لو كان موضوع العلم مغايرا لموضوع المسألة لكانت هذه المسائل بنفسها هي المؤثرة لذلك الاثر الواحد و هو غير معقول.

يرد عليه: ان قاعدة الواحد لا يصدر إلا عن الواحد إنما هي في الواحد الشخصي، لا الواحد النوعي، و الاثر الموحد للعلم هو واحد نوعي، و بالعنوان لا واحد بالشخص، كالاتنباط - مثلا - فانه واحد بالعنوان لا بالشخص، و صدور الكثير من الواحد بالنوع لا اشكال فيه، فان الواحد النوعي و الواحد بالعنوان كثير في مقام الوجود و التشخص فلا مانع من صدور الكثير عنه.

(1) يظهر من هذا: أن العلم هو نفس هذه المسائل، فأسامي العلوم أسام لنفس هذه المسائل لا للعلم بها، و يدل على ذلك: ان العلم هو الذي يبحث فيه عن عوارضه الذاتية، و لا شبهة ان الرفع - مثلا - المبحوث عنه في باب الفاعل من علم النحو إنما يعرض نفس الفاعل، لا الفاعل المعلوم. فهذه العوارض لعوارض لنفس موضوعات المسائل المنطبق عليها موضوع العلم، و لا يزم ذلك أن يكون العلم هو نفس المسائل، و اسمه اسما لهذه المجموعة، لا العلم المتعلق بها. فالنحو - مثلا - اسم لهذه المسائل المدونة في النحو لا العلم بها، هذا اولا.

ثانيا: أن العلم و الجهل يردان على مسميات هذه العلوم، فيقال: فلان عالم بالنحو أو جاهل به، و عالم بالاصول، أو جاهل به. و لو كان مسمى هذه الأسماء هو العلم لما صح هذا الاطلاق، لأن المقابل لا يقبل المقابل، فالعلم لا يعقل أن يكون جهلا بالجهل، فالجهل لا يرد على العلم و إنما يرد على متعلق العلم، و كذلك العلم

العلوم في بعض المسائل مما كان له دخل في مهمين لأجل كل منهما دون علم على حدة فيصير من مسائل العلمين (1).

لا يرد على العلم. فاتضح ان تفسيرهم العلوم بالادراكات و الملكات من باب المسامحة.

(2) يشير بهذا الى ان الموحد للعلم و المفرد له بالتدوين: هو الغرض دون الموضوع، لأن الذي دلنا على وجود الموضوع الجامع و وحدته هو الاثر. فاذا قد عرفنا قبل معرفة الموضوع ان لنا علما له اثر، و لازم هذا ان يكون الموحد للعلم و الجامع له هو الاثر، إذ الموحد للعلم إما الموضوع، او الغرض، و حيث لا يكون الموحد هو الموضوع فلا بد و ان يتعين الغرض. هذا اذا قلنا: بانه لا بد لكل علم من موضوع جامع، و أما إذا لم نلتزم بالموضوع الواحد الجامع إذ لا برهان عليه، و لا داعي للالتزام: بان لكل علم موضوعا يبحث فيه عن عوارضه الذاتية، بل هناك مسائل مشتتة إنما جمعت و افردت بالتدوين لترتب غرض واحد عليها، فانحصار الموحد للعلم بالغرض لا مناص عنه. و بناء على هذا من كون الموحد للعلم هو الغرض و هو جامع و مفرد بالتدوين - يتضح ان المميز للعلوم هي الاغراض أيضا، دون الموضوعات، لهذا قال بعد ذلك: «وقد انقده بما ذكرنا ان تمايز العلوم إنما هو باختلاف الاغراض الداعية الى التدوين».

(1) هذا تفريع على كون الجامع و المميز للعلم هو الغرض، فانه اذا كان المميز للعلوم هو الغرض يصح ان يتداخل علما في مسألة واحدة لترتيب غرضين عليها. فهي بحسب الغرضين تكون من مسائل العلمين و يتداخل العلمان في هذه المسألة، بخلاف ما اذا كان المميز هو نفس المسائل، فانه اذا اختلفت المسائل كان هناك علما، و اذا اتحدت المسائل لا يكون هناك علما حتى يقال: انهما تداخلا، فان تداخل العلمين فرع كونهما علمين حتى يتداخلا، و متى اتحدت المسائل لا يكون هناك علما حتى يتداخلا.

لا- يقال: على هذا يمكن تداخل علمين في تمام مسائلهما، فيما كان هناك مهمان متلازمان في الترتب على جملة من القضايا لا يكاد انفكاكهما (1).

(1) حاصله: انه إذا كان المميز والمفرد بالتدوين للعلم هو الغرض يمكن ان يترتب على جملة من المسائل المتحدة موضوعا ومحمولا غرضان، كمسألة مقدمة الواجب، ومسألة اجتماع الامر والنهي - مثلا- فانه يترتب عليهما غرض علم الكلام، وغرض علم الاصول، فان علم الكلام يبحث عن اصول المبدأ والمعاد، والامر والنهي من احوال المبدأ، ويترتب عليهما استنباط حكم مقدمة الواجب من حيث الوجوب وعدمه، وصحة الصلاة في الدار المغصوبة، بناء على جواز الاجتماع وعدمه، فالغرض المترتب عليها في علم الكلام هو نفس صحة اجتماع الامر بالصلاة والنهي عن الغضب فيمن صلى في الدار المغصوبة، فيكون مطيعا وعاصيا بشي ء واحد، بناء على جواز الاجتماع، وعدم صحة توجه الامر والنهي اليه، بناء على الامتناع.

والغرض المترتب عليها في علم الاصول هو صحة الصلاة وانها مسقطه للقضاء والاعادة، بناء على الاجتماع، وعدم صحة الصلاة ولا بد من القضاء أو الاعادة، بناء على الامتناع. فلو كان هناك جملة من المسائل كهاتين المسألتين يترتب عليهما غرضان فهي بحسب كل غرض علم على حدة، فلازم ذلك تدوينها في محلين، وصحة البحث عنها في مقامين، وعدم صحة افرادها بالتدوين، والبحث عنها في مقامين مما لا شبهة في قبحة عند العقلاء، بل محاليتها، للزوم تحصيل الحاصل فانه بالبحث عنه في مقام واحد يحصل الغرضان، لأن المفروض ترتبهما على نفس المسائل، وبعد حصول الغرض لا وجه للتدوين والبحث عنه في مقام آخر. ومن الواضح ان هذا الاشكال:

وهو جواز التداخل في جميع المسائل إنما يرد اذا كان المميز للعلم هو الغرض، وأما إذا كان المميز هو نفس المسائل فلا يرد، لانه لا يكون هناك علمان ليتداخلا فيرد الاشكال، بل هو علم واحد يترتب عليه غرضان.

فإنه يقال: مضافا الى بعد ذلك، بل امتناعه عادة، لا يكاد يصح لذلك تدوين علمين و تسميتهما باسمين، بل تدوين علم واحد يبحث فيه تارة لكلا المهتمين و اخرى لاحدهما. و هذا بخلاف التداخل في بعض المسائل، فان حسن تدوين علمين كانا مشتركين في مسألة او ازيد في جملة من مسائلهما المختلفة لأجل مهتمين ممّا لا يخفى (1).

و قد انقذ بما ذكرنا: ان تمايز العلوم انما هو باختلاف الأغراض الدّاعية الى التدوين، لا الموضوعات و لا المحمولات، و ألا كان كل باب، بل كل مسألة، من كلّ علم علما على حدة، كما هو واضح لمن كان له ادنى تأمل. فلا يكون الاختلاف بحسب الموضوع او المحمول موجبا للتعدّد (2)،

(1) يجيب (قدس سره) عن هذا الاشكال بجوابين:

الاول: ان تداخل علمين في جميع مسائلهما بعيد جدا، بل لم نجد حتى الآن على ما في العالم من العلوم الكثيرة جدا علمين منها قد تداخل في جميع مسائلهما، و هذا هو مراده من الامتناع عادة، فان الممتنع العادي هو الذي لم يقع مع طول الدهر و كثرة العلوم، لا الذي لا يجوز وقوعه.

الثاني: ان الأفراد بالتدوين و التسمية باسمين ليس علة التامة هو تعدد الغرض فقط، بل له شرط آخر ينضم الى تعدد الغرض و هو حسنه عند العقلاء، و المسائل المتحدة المترتب عليها غرضان لا يصح تدوينها عند العقلاء في مقامين، و لا يحسن عندهم تسميتها باسمين، و هذا ليس التزاما بالاشكال، لأن دعوانا: هو ان العلوم بعد كونها علوما عند العقلاء مفردة بالتدوين و مسماة باسمائها المميز لها و المسبب لجعل كل علم منهما علما على حدة: هو الغرض، لا نفس المسائل.

(2) قد عرفت وجه الانقذاح فيما سبق في ان الغرض هو الموحد للعلم و الجامع له و كان هو المميز له دون الموضوعات او المحمولات، و ان كان لم يدع احد: أن المميز هو المحمولات، وإنما قال بعضهم، و قيل انه المشهور: ان تمايز العلم بالموضوعات،

واشكل عليهم الامر في علوم العربية، فان الموضوع فيها جميعا الكلام والكلمة، واجاب بعضهم: بان الموضوع فيها ليس هو الكلام العربي، بل المتقيد بحيثية الاعراب والبناء هو موضوع علم النحو، والمتقيد بحيثية الصحة والاعلال هو موضوع علم الصرف، وهكذا في ساير علوم العربية.

ويرد عليهم: ان الاعراب إنما يرد على نفس الكلمة، لا على الكلمة المقيدة بحيثية الاعراب، فانه يلزم عروض الشيء على نفسه. ولا يندفع الايراد بالتزام كون التقيد داخلا و القيد خارجا، فان نفس التقيد لا يكون إلا بعد مقيد و قيد، فيعود الاشكال من لزوم عروض الشيء على نفسه.

نعم، يمكن الالتزام: بان الحيثية اللاحقة للكلمة والكلام هي الحيثية الاستعدادية:

وهي كون الكلمة مستعدة لان يلحقها الاعراب والبناء، لوضوح ان استعداد الكلمة لان يلحقها الاعراب غير تقيدها بالاعراب، وهذا وان كان تكلفا إلا انه دفع اتحاد الموضوع في هذه العلوم.

إلا انه يرد عليهم- ما ذكره في المتن-: من لزوم كون كل باب، بل كل مسألة من كل علم علما على حدة، فان المفروض كون المميز للعلوم هو الموضوعات، مع الغرض عن لحاظ الغرض. ومن الواضح ان لكل مسألة موضوعا على حدة غير موضوع المسألة الاخرى به تمتاز عنها. فلازم ذلك أن تكون كل مسألة علما على حدة، فضلا عن ابواب العلم، ولا يمكن الجواب عن هذا الاشكال: بان الغرض الكاشف عن الموضوع الجامع يدل على موضوع واحد للعلم به يحصل التمييز عن العلم الآخر، فان فساد هذا الجواب واضح، لانا قد فرضنا كون الموضوع مميزا ومع الاغماض عن الغرض، والآ كان الغرض الكاشف مميزا قبل ان يكون المنكشف به مميزا.

ويمكن ان يقال: ان الغرض المترتب على العلم لو كان واحدا شخصيا لا ينبغي الاشكال بمن يدعي التمييز بالموضوعات، وأما لو كان الغرض واحدا نوعيا فهناك

كما لا يكون وحدتهما سببا لأن يكون من الواحد (1).

اغراض متعددة يجمعها نوع، فحينئذ يرد الاشكال: بلزوم تعدد العلم الواحد لو كان الغرض هو المميز، فان كل غرض من افراد هذه الاغراض هو غرض على حدة غير الغرض الآخر، فيصلح ان يكون مميزا لما يترتب عليه و يجعله علما على حدة، فيعود المحذور الذي أورده على كون المميز هو الموضوع، فانه كما ان باب الفاعل غير باب المفعول كذلك الغرض المترتب على باب الفاعل غير الغرض المترتب على باب المفعول، و كون هذه الاغراض تجتمع تحت موضوع واحد، فالموضوعات أيضا تجتمع تحت جامع واحد و هو موضوع العلم. فكون المميز هو الغرض الجامع دون الموضوع الجامع تحكّم.

إلا- أن يقال: انه و ان ترتب على كل مسألة من مسائل العلم غرض غير الغرض المترتب على المسألة الاخرى، إلا ان المدار على ما هو الموحد للعلم و جاعله علما واحدا، و بعد ان كانت مسائل العلم تجتمع تحت غرض عام لا يوجد ذلك في مسائل علوم اخرى، فهذا الغرض العام هو الموحد للعلم و الجاعل له علما واحدا، و لا ينافي ذلك ترتب اغراض متعددة على ابواب العلم و مسائله، فان المفرد للعلم و الموحد له هو الغرض العام الذي لا يكون مترتبا على مسائل العلوم الاخرى، و لا محالة يكون ذلك الغرض العام الموحد للعلم هو المميز له.

و لا يقال: إن موضوع العلم ايضا كذلك، فانه عام ينطبق على موضوعات المسائل كانطبق الغرض العام على اغراض الابواب و المسائل.

فانه يقال: إنه بعد ان جمع العلم و وحدته الغرض لا يبقى مجال لان يميزه الموضوع، لان الموحد للعلم لا محالة يكون مميزا له، و لا تمييز بعد التمييز.

(1) أي كما لا يكون الاختلاف في الموضوعات و المحمولات موجبا للتعدد و إلا لزم الايراد المذكور: من كون كل باب، بل كل مسألة علما على حدة، كذلك لا تكون وحدتهما: أي وحدة الموضوعات و المحمولات في البابين من علمين موجبة لكونهما

ثم انه ربما لا يكون لموضوع العلم، و هو الكلي المتحد مع موضوعات المسائل عنوان خاص و اسم مخصوص، فيصح أن يعبر عنه بكل ما دل عليه، بدهة عدم دخل ذلك في موضوعيته اصلا (1).

وقد انقدح بذلك: ان موضوع علم الاصول هو الكلي المنطبق على موضوعات مسائله المتشتملة (2)، لا خصوص الادلة الأربعة بما هي ادلة، بل ولا بما هي هي، ضرورة ان البحث في غير واحد من مسائله المهمة ليس من عوارضها، و هو واضح لو كان المراد بالسنة منها هو نفس قول المعصوم، او فعله، او تقريره، كما هو المصطلح فيها، لوضوح عدم

علما واحدا، وإنما كان مرجع الضمير في وحدتهما الى البابين من علمين، لا الى العلمين لما تقدم منه: ان المركب الاعتباري الذي تتحد موضوعات مسائله و محمولاتها و يترتب عليه غرضان، لا يصح ان يدون علمين و يسمى باسمين.

(1)

موضوع علم الاصول

بعد ان كان الاثر كاشفا عن الموضوع، فاذا تكون دخالته في العلم واقعية و لا تحتاج الى معرفته لأجل التمييز، فان المميز هو الاثر فلا مانع من انه لا- يكون له عنوان خاص، و لا اسم مخصوص، فان عدم معرفته باسمه و عنوانه لا يقدر في دخالته في العلم واقعا. نعم مع عدم معرفته لا يمكن التمييز به، و لا تعريف العلم به بوجه، فان المجهول لا يميز و لا يعرف، و هذا لا يقدر في موضوعيته، و بعد ان ثبت لكل علم موضوع يتحد مع موضوعات مسائله اتحاد الكلي مع مصاديقه فيصح ان يعبر عنه بكل ما يدل عليه.

(2) و جه هذا الانتداح يظهر مما مضى و يأتي، فانه بعد ان ثبت فيما مضى انه لا بد لكل علم من موضوع لكشف وحدة الاثر عنه، و انه لا يقدر في موضوعيته ان لا يعرف باسمه و عنوانه، و يأتي ان الموضوع الذي ذكر لعلم الاصول و هو الادلة الأربعة لا يصح أن يكون موضوعا. ينقدح من مجموع هذا: ان موضوع علم الاصول كلي ينطبق على موضوعات مسائله المتشتملة، لا خصوص الادلة الأربعة.

ص: 14

البحث في كثير من مباحثها المهمة، كعمدة مباحث التعادل والترجيح، بل و مسألة حجية الخبر الواحد، لا عنها ولا عن سائر الأدلة (1) ورجوع

(1) المراد من الأدلة الأربعة هي: العقل، والاجماع، والكتاب، والسنة. وهي اصطلاحاً: قول المعصوم، وفعله، وتقريره، ولا وجه لان تكون الأدلة الأربعة بما هي موضوعاً لعلم الأصول، أي: بان يكون ذوات الأدلة الأربعة، لا بما هي أدلة موضوعاً، فانه لو كان الكتاب - مثلاً - موضوعاً لعلم الأصول بما هو هو، لا بما هو دليل وحجة، لدخل في علم الأصول علم التفسير، وكذلك السنة فانها لو كانت بما هي هي، لا بما هي دليل وحجة موضوعاً لعلم الأصول لدخل في علم الأصول علم الحديث، فان علماء التفسير والحديث يبحثون عن احوال ذات ما هو كتاب وسنة، لا عنهما بما هما دليلان وحجتان، و ايضا يرد على اخذ الأدلة بما هي، لا بما هي أدلة ما يرد على اخذ الأدلة بما هي أدلة: من لزوم الاستطراد في مهمات علم الأصول.

والظاهر انه لم يدع احد: ان موضوع الأصول هو ذوات الأدلة، لا بما هي أدلة.

و اما اذا اخذت الأدلة بما هي أدلة موضوعاً لعلم الأصول يلزم خروج عمدة مباحث علم الأصول التي دونت فيه، وبحث فيها عن علم الأصول، و تكون استطرادية، كمسألة تعارض الخبرين، وأن الاصل فيهما هو التساقط، او الترجيح، او التخيير، و هي عمدة مباحث التعادل والتراجيح، و يبقى منها مشمولاً للموضوع، بناء على كونه هو الأدلة بما هي أدلة تعارض الآيات المتواترة، و لذلك عبّر (قدس سره) بالعمدة، و كذلك يخرج عن علم الأصول ايضاً، مسألة حجية الخبر الواحد، فان الذي يمكن أن يدعى كونه موضوعاً فيها من الأدلة هي السنة، لوضوح ان الاخبار ليست عقلاً و لا اجماعاً، و لا كتاباً، ولكنه بعد ما عرفت ان السنة اصطلاحاً: هي قول المعصوم، وفعله، و تقريره، و ان الموضوع ما يبحث في العلم عن عوارض الذاتية، و ان المبحوث عنه في هاتين المسألتين هو حجية احد الخبرين، او تساقطهما من باب التعادل، و حجية نفس الخبر في باب الخبر الواحد- يتضح ان

البحث فيهما في الحقيقة الى البحث عن ثبوت السنة بالخبر الواحد في مسألة حجية الخبر - كما افيد- وبأي الخبرين في باب التعارض،
فانه أيضا بحث في الحقيقة عن حجية الخبر في هذا الحال، غير مفيد (1)، فان البحث

البحث فيها ليس بحثا عن عوارض السنة، فان حجية السنة ثابتة في غير علم الاصول، ولا يبحث عن حجيتها في علم الاصول، وكيف
يبحث عن حجيتها في علم الاصول وقد جعلت بما هي حجة موضوعا لعلم الاصول، فان البحث عن الحجية في هاتين المسألتين ليس
بحثا عن عوارض السنة، لان البحث عن دللية الدليل بحث عن ذات الدليل لا عن عوارض الدليل.

و يرد على جعل الادلة الاربعة موضوعا، مضافا الى ما ذكره الماتن (قدس سره):

انهما اذا كان كل واحد منهما بنفسه موضوعا لجملة من المسائل المرتبطة به دون جامع يجمعها، لزم ان يكون علم الاصول علوما أربعة، و
اذا لم يكن كل واحد منها موضوعا بنفسه، بل يكون موضوعا لانه مصداق لجامع يجمع هذه الاربعة، فحينئذ يكون الجامع لهذه الادلة
الاربعة هذا الموضوع، لا خصوص الادلة الاربعة. ولعل تعبيرهم: بان الموضوع هو الادلة الاربعة سببه هو انحصار الجامع فيها و هو
الحجة اعم من كونها عقلية بحتة أو نقلية.

(1) رجوع البحث مبتدأ، و خبره غير مفيد.

و حاصله: التعرض لجواب الشيخ الاعظم (قدس سره) عن الاشكال المتقدم: من كون البحث في المسألتين ليس بحثا عن عوارض السنة.

و ملخص جواب الشيخ: ان معنى كون الخبر حجة، أو أي الخبرين حجة يرجع الى ان السنة الواقعية التي هي قول المعصوم، أو فعله، او
تقريره المعلومة الحجية هل تثبت بخبر الواحد في مسألة حجية الخبر الواحد ام لا؟ و هل تثبت باي الخبرين في باب التعادل ام لا تثبت؟
فمعنى البحث عن حجية الخبر يرجع الى البحث عن ان

عن ثبوت الموضوع و ما هو مفاد (كان) التامة ليس بحثا عن عوارضه، فانها مفاد (كان) الناقصة (1).

السنة الواقعية هل تثبت به ام لا؟ و اذا آل الامر الى البحث عن ثبوت السنة بالخبر كان بحثا عن عوارضها. هذا الجواب غير مفيد في دفع الاشكال المتقدم.

(1) بيان لعدم تمامية الجواب المزبور.

و حاصله: انه بعد ما عرفت ان العلم ما يبحث فيه عن عوارض الموضوع الذاتية، فلا بد و ان يكون ثبوت الموضوع مفروغا عنه، و اذا بحث عن ثبوت نفس الموضوع لم يكن ذلك البحث من مسائل العلم، لان العلم بعد ان كان هو البحث عن العوارض، يكون معناه هو البحث عن ثبوت العارض للموضوع، فهو بحث عن ثبوت شي ء لشي ء، و هو مفاد كان الناقصة، و اذا كان البحث عن ثبوت نفس الموضوع كان بحثا عن ثبوت نفس الشي ء، و هو مفاد كان التامة. و لاجل ذلك كانت كان الناقصة تحتاج الى مبتدأ و خبر، و كان التامة تكتفي بالفاعل، لان كان الناقصة تفيد ثبوت شي ء لشي ء، كقولك: كان زيد عالما، و ثبوت شي ء لشي ء، كالعلم لزيد- مثلا- فرع ثبوت نفس الشي ء: أي زيد، و اذا كان العلم ما يبحث فيه عن العوارض الذاتية يكون البحث عن ثبوت الموضوع ليس من مسائله.

فاتضح بما ذكرنا: أن البحث عن ان السنة هل تثبت بالخبر ام لا؟ بحث عن ثبوت الموضوع، فلا يكون من مسائل علم الاصول الذي فرض ان موضوعه نفس السنة.

لا يقال: ان البحث ان كان عن ثبوت الموضوع فقط لم يكن من مسائل العلم و مفاد كان التامة(1)، لكن البحث عن ان الموضوع هل يثبت بهذا الشي ء ام لا يثبت بحث عن ثبوت شي ء لشي ء و مفاد كان الناقصة و من مسائل العلم، و البحث هنا بحث

ص: 17

1-5. (1) الظاهر انها كان الناقصة، و إلا فحق العبارة- بحسب نظري القاصر- ان يكون (لا يقال ان البحث ان كان عن ثبوت الموضوع فقط و مفاد كان التامة لم يكن من مسائل العلم).

لا يقال: هذا في الثبوت الواقعي. و أما الثبوت التعبدى - كما هو المهم في هذه المباحث - فهو في الحقيقة يكون مفاد (كان) الناقصة (1).

عن ثبوت السنة بالخبر، لا عن ثبوت السنة فقط، فان البحث عن ثبوت السنة بالخبر يرجع إما إلى ان السنة هل تنكشف بالخبر، ام لا؟ و البحث عن انكشاف شي ء بشي ء ليس بحثا عن اصل ثبوته، وإما ان يرجع الى ان السنة هل تكون معلولة للخبر ام لا؟، و هو ليس بحثا عن اصل ثبوتها، فان ثبوت شي ء بشي ء عن 6] ثبوته.

لانا نقول: إن الخبر لا يعقل ان يكون كاشفا عن حقيقة السنة، فان الخبر يحتمل الصدق و الكذب، و ما يحتمل الصدق و الكذب لا يعقل ان يكون من الكواشف الحقيقية. فاذا كان المراد من حجية الخبر هذا المعنى لزم أن يكون عدم حجيته من الامور التي قياساتها معها. و دعوى حجيته بهذا المعنى من الامور الواضحة البطلان، مع ان المتأخرين، بل المتقدمين - أيضا - متفقون على حجيته، كما ان كون الخبر ليس من علل وجود السنة أوضح، لان الخبر متأخر وجودا عن وجود السنة، لانه يحكي و الحاكي متأخر عن المحكي، فكيف يكون من علل وجوده.

فاتضح، ان ما يرد على جواب الشيخ: ان الخبر لا يعقل أن يكون موجبا لاثبات السنة: بأن يكون كاشفا عن ثبوتها في مرحلة الاثبات، لأن الخبر يحتمل الصدق و الكذب، و السنة لا تحتمل الكذب، و لا يعقل ان يكون الخبر علة لثبوت السنة واقعا، فان معنى ذلك كونه من علل وجودها، و الخبر متأخر بالوجود عنها، و لا يعقل أن يكون المتأخر وجودا من علل وجود الشيء السابق عليه بالوجود.

(1) حاصل لا- يقال: ان الاشكال على جواب الشيخ و انه بحث عن ثبوت الموضوع، و ليس بحثا عن عوارضه انما يتم حيث يكون المراد بثبوت السنة بالخبر ثبوتها به واقعا.

و أما إذا كان المراد ثبوتها به تعبدا، فانه كما يكون للشيء ثبوت واقعي، يكون له

فانه يقال: نعم، لكنه مما لا يعرض السنة، بل الخبر الحاكي لها. فان الثبوت التعبدي يرجع الى وجوب العمل على طبق الخبر، كالسنة المحكية به، وهذا من عوارضه، لا عوارضها، كما لا يخفى.

وبالجملة: الثبوت الواقعي ليس من العوارض، والتعبدية وان كان منها، إلا انه ليس للسنة، بل للخبر، فتأمل جيدا (1).

ثبوت تنزيلي تعبدية، والبحث عن ثبوتها التنزيلي بحث عن عوارضها، فان جعلها ثابتة تنزيلا صفة تعرضها، فيكون بحثا عن عوارضها كما لا يخفى.

(1) حاصل ما اورده على الثبوت التعبدية: ان معنى جعل حجية الخبر هو جعل ما ادى اليه الخبر واجب العمل: أي جعل الحكم على طبق مؤدى الخبر، كالسنة الواقعية المحكية بالخبر، والحجية بهذا المعنى من عوارض الخبر، لا من عوارض السنة. هذا بناء على ان مرجع الحجية الى جعل الحكم على طبق المؤدى. وأما بناء على ان مرجع الحجية الى جعل الطريقة، فهو أيضا من عوارض الخبر، لأن معناه ان الخبر الواصل هل يثبت الحكم الواقعي، كما ان السنة الواقعية الواصلة تثبته؟

ويمكن أن يقال: ان السنة متكررة بين المشبه والمشبه به، فهي كما انها توجب ثبوت صفة للمشبه، كذلك توجب ثبوت صفة للمشبه به. و حاصله انه اذا جعل الوصول للخبر تنزيلا له منزلة السنة الواصلة فقد جعل ايضا للسنة وصولا تنزيلا بالخبر.

والذي ينبغي ان يورد به على دعوى الثبوت التعبدية: هو ان المراد من مسائل العلم عنوان البحث، و العنوان المبحوث عنه في هذه المسائل هو الخبر دون السنة، و لا ينفذ انه يمكن ان يكون بحثا عن السنة، فان صرف الامكان لا يجدي بعد ان كان العنوان المبحوث عنه هو الخبر دون السنة.

و أما اذا كان المراد من السنة ما يعم حكايتها، فلأن البحث في تلك المباحث و ان كان عن احوال السنة بهذا المعنى (1)، إلا ان البحث في غير

(1) توضيحية، انه قد تقدم: ان الظاهر من السنة الواردة في كلماتهم هي: السنة الواقعية، و لكن يمكن ان يراد بالسنة الاعم من وجودها الواقعي و وجودها الحكائي، لانه يمكن ان يكون للماهية انحاء: من الوجود الخارجي، و الوجود الذهني، و الوجود اللفظي، و الوجود الكتبي، كذلك في المقام، فان للسنة وجودا خارجيا:

هو نفس قول المعصوم، أو تقريره، او فعله، و وجودا حكايا بالخبر المتلفظ به، و المكتوب. و حينئذ فوجودها الحكائي هو وجود نفس الخبر و هو ثابت، و المبحوث عنه حجية هذا الوجود الحكائي كالوجود الواقعي. و حينئذ يكون البحث عن عوارضها.

و يرد عليه، ما اوردناه سابقا: من ان عنوان البحث مختص بالخبر، لان الخبر و الوجود الحكائي للسنة ليسا من قبيل المترادفين ليكون البحث عن احدهما بحثا عن الآخر.

و لكن لا- يرد عليه: انه بحث عن ثبوت الموضوع، لا عن عوارضه بعد ثبوته بأن يقال: انه اذا كان الموضوع هو السنة، بما أنها دليل، لا ذات السنة، فلا- بد و ان يكون الوجود الحكائي للسنة بعد كونه دليلا موضوعا للعلم، و البحث عن حجية الوجود الحكائي بحث عن دليليته، فيكون بحثا عن الموضوع لا عن عوارضه.

فان الجواب عنه ما تقدم، و حاصله: ان الوجود الحكائي للسنة إنما يثبت فيما اذا ان الحاكي مثبتا للمحكي قطعا كما في المتواتر، لا فيما مثل الخبر، فانه انما يكون وجودا حكايا قطعيا فيما اذا ثبت اعتبار مطابقته، فحينئذ، يصح ان يقال: ان الوجود الحكائي للسنة هل يثبت بالخبر ام لا؟

واحد من مسألتها- كمباحث الالفاظ و جملة من غيرها- لا يخص الأدلة، بل يعم غيرها، وان كان المهم معرفة أحوال خصوصها، كما لا يخفى (1).

و يؤيد ذلك تعريف الاصول: بأنه العلم بالقواعد الممهدة لاستنباط الاحكام الشرعية (2).

(1) و حاصله: انه اذا امكن ارجاع البحث في هاتين المسألتين الى البحث عن عوارض الأدلة، و لو بنحو ارادة الوجود العام للسنة، و لو بنحو الحكاية، إلا انه بناء على كون الموضوع هو الأدلة، يلزم كون البحث في جملة من مباحث الالفاظ ليس بحثا عن عوارض الأدلة الذاتية. فان البحث في ان الامر هل يفيد الوجوب لا يخص كون الامر واردا في كتاب، أو سنة، و انما يفيد الوجوب لكونه امرا صادرا من مولى الى عبد. فاذا الوجوب يعرض السنة و الكتاب بواسطة امر اعم، و هو كونه امرا، لا لأنه في كتاب او سنة، و العارض بواسطة امر اعم عرض غريب.

لا يقال: إن هذا انما يتم على مذاق المشهور في العرض الذاتي و الغريب، لا على مذاقه (قدس سره)، فانه عنده من العوارض الذاتية، و لكنه انما اورده عليهم لان المشهور القائلين: بان العارض بواسطة امر اعم عرض غريب، هم القائلون: بان موضوع العلم هو الأدلة الاربعة.

لانا نقول: إن الالتزام في العرض الذاتي بأن لا يكون بنحو الواسطة في العروض، انما هو بالنسبة الى موضوع العلم، لا موضوع مسائل العلم، فان البحث فيها لا بد و أن يكون من عوارضها الذاتية، و العارض بواسطة امر اعم ليس عرضا ذاتيا لموضوع المسألة. و في المقام المبحوث عنه في العناوين الموجودة، هو كون الامر دالا على الوجوب، لانه صادر من المولى الى العبد، و الذي يترتب عليه الغرض: هو الامر الوارد في خصوص الكتاب و السنة لا مطلق الامر.

(2) حاصل هذا التأييد: انهم عرفوا علم الاصول: بانه العلم بالقواعد الممهدة لاستنباط الاحكام الشرعية، فعلم الاصول عندهم هو كل قاعدة يترتب عليها

و ان كان الاولى تعريفه: بانه صناعة يعرف بها القواعد التي يمكن أن تقع في طريق استنباط الاحكام، او التي ينتهي اليها في مقام العمل، بناء على ان مسألة حجية الظن على الحكومة، و مسائل الاصول العملية (2) في

الاستنباط- فتكون من علم الاصول- و ان لم يكن موضوعها الادلة الاربعة، و يستفاد هذا العموم من القواعد التي هي جمع محلي بالالف و اللام، و هو من صيغ العموم. فهذا التعريف ينطبق على ما اخترناه: من ان موضوع علم الاصول اعم من الادلة الاربعة. و انما ذكره تأييداً، لا- دليلاً، لان مذاقه في التعاريف كونها تعاريف لفظية لشرح الاسم، ليست بالحد و الرسم كما سيأتي التصريح منه في غير مورد من الكتاب.

(2) و ما ذكرناه، هو السبب في تعبيره بالاولى، دون الصواب و امثاله. و اما السبب في عدوله عن تعريف المشهور هو ما يرد عليهم بوجوه من الايراد:

- منها، تعريفهم له: بانه العلم، و قد عرفت ان علم الاصول و ساير العلوم هي نفس المسائل التي جمعها الغرض دون العلم بها.

- و منها، انه لا وجه لتقييد القواعد بالممهدة، بل علم الاصول هو القواعد التي تقع في طريق الاستنباط، سواء مهدت ام لا.

- و منها، ان مسائل علم الاصول لو كانت منحصرة فيما قالوا: و هي القواعد التي تقع في طريق استنباط الاحكام الشرعية، للزم ان يكون حجية الظن الانسدادي- على الحكومة- خارجة عن مسائل علم الاصول، لأن معنى الحكومة انه بعد تمامية مقدمات الانسداد يحكم العقل: بان الظن كالقطع ينجز لو اصاب، و يعذر لو خالف، فحجيته عقلية لا شرعية حتى تكون مجعولة، فلا يكون هناك جعل شرعي، لا للحكم، و لا لطريق الحكم، و يلزم ايضاً خروج الاصول العملية في الشبهات الحكمية، لان العقلية منها كقبح العقاب بلا بيان، و هي البراءة العقلية لا تنتهي الى حكم شرعي، بل الى المعذرية و رفع العقوبة عند العقل، و كذلك الاحتياط العقلي، فان مفاده حكم

عقلي يرتب العقوبة على عدم الاحتياط لو لم يصادف الواقع، وليس هذا بحكم شرعي.

و اما الاصول العملية النقلية، فهي بنفسها احكام شرعية، لا انها توصل إلى استنباط حكم شرعي، فان ما يستنبط منه الحكم الشرعي، لا بد وأن لا يكون بنفسه حكما مستنبطا. فلذلك كله، عدل عن تعريف المشهور إلى تعريفه: بانه صناعة يعرف بها القواعد التي يمكن ان تقع في طريق استنباط الاحكام، او التي ينتهي اليها في مقام العمل، ليعم على الاصول ما يستنبط به الحكم و ما لا يستنبط به حكم، ولكن اليه ينتهي الفاحص عن دليل الحكم بعد عدم الدليل على حكم سواء كان معذرا، أم منجزا.

ولكن يرد على تعريفه ايرادان ايضا:

الاول: ان علم الاصول نفس القواعد التي بها يتمكن من الاستنباط، لا انه الذي يعرف به القواعد التي يمكن ان تقع في طريق الاستنباط.

الثاني: ان علم الاصول اذا كان المترتب عليه الاستنباط و الانتهاء في مقام العمل يلزم أن لا يكون الغرض المترتب على مسائل علم الاصول واحدا، بل متعددا، و تعدد الغرض يوجب تعدد العلم، فلازمه ان يكون علم الاصول علمين.

ثم انه لا وجه لاختصاص الخروج بالظن الانسدادي على الحكومة و الاصول العملية، فان مسألة حجية الخبر الواحد تكون خارجة عن تعريف المشهور، لان الحجية إما بمعنى جعل الحكم المماثل على طبق مؤدى الخبر سواء كان نفسيا، ام طريقيا، فهو بنفسه حكم مجعول شرعي، لا انه يستنبط به حكم شرعي، و اما بمعنى جعل المنجزية و المعذرية فهي ايضا مجعول شرعي و ان لم يكن الجعل من جعل الحكم المماثل لمؤدى الخبر.

الشبهات الحكمية من الاصول كما هو كذلك، ضرورة انه لا وجه لالتزام الاستطراد في مثل هذه المهمات (1).

الأمر الثاني - الوضع: هو نحو اختصاص اللفظ بالمعنى وارتباط خاص بينهما، ناشئ من تخصيصه به تارة، و من كثرة استعماله فيه أخرى. وبهذا المعنى صح تقسيمه الى التّعيني والتّعيني، كما لا يخفى (2).

(1) لان الشبهات الحكمية: هي التي لا يرجع فيها الى الاصول العملية الا بعد الفحص واليأس عن الدليل، بخلاف الشبهات الموضوعية، فان الرجوع الى الاصول فيها غير منوط بالفحص واليأس، و لذلك كانت الشبهات الحكمية مما تختص بالمجتهد، بخلاف الموضوعية، فانها مما تهم المجتهد والمقلد، و لذلك كانت الشبهات الحكمية مما يبحث عن المرجع فيها في علم الاصول، دون الشبهات الموضوعية.

الثاني تعريف الوضع و اقسامه

اشارة

(2) لا يخفى ان المحتملات في الوضع ثلاثة:

الاول: ان يكون امرا مباشريا للواضع، و هو نفس اعتبار كون اللفظ حاكيا عن المعنى و وجودا تنزيليا له، فيكون وجود اللفظ وجودا بالذات لنفسه، و وجودا ثانويا و تنزيليا للمعنى، و هذا أمر متقوم بنفس المعنى. و على هذا فالوضع: هو تخصيص اللفظ بالمعنى.

الثاني: ما اختاره الماتن، و هو كون الوضع: هو الاختصاص و الارتباط بين اللفظ و المعنى سواء حصل الاختصاص من وضع الواضع و انشائه للوضع و تخصيصه اللفظ بالمعنى، ام حصل من كثرة الاستعمال بحيث صار لللفظ ارتباط خاص بالمعنى يوجب حضوره عند حضور اللفظ.

و بالمعنى الاول، لا ينقسم الى التّعيني و التّعيني، لانه اذا كان هو نفس اعتبار المعنى لا يعقل ان يحصل من كثرة الاستعمال، لانه يحتاج الى معتبر يعتبره، و كثرة الاستعمال لا يقوم بها الاعتبار. نعم، بالمعنى الثاني حيث انه نفس الارتباط و الاختصاص، فهو كما يحصل من اعتبار الواضع يحصل من كثرة الاستعمال، و لذا

ثم ان الملحوظ حال الوضع اما يكون معنى عاما فيوضع اللفظ له تارة ولأفواده و مصاديقه اخرى، وإما يكون معنى خاصا لا يكاد يصح إلا

اشار الى انه ينقسم الى تعييني و تعييني. و على الثاني ايضا لا يكون امرا مباشريا للواضع، بل هو يتسبب اليه بانشاءه.

الثالث: ان الوضع: هو تعهد الواضع باظهار المعنى و ابرازه بهذا اللفظ عند ارادة احضاره، و لا يخفى بعد الاخير:

- لأن اللفظ بعد وضعه للمعنى يراه الشخص انه هو المعنى، لا أنه شيء قد تعهد بابرار المعنى به.

- و ثانيا: انه يلزم ان يكون وضع جميع الالفاظ عاما و الموضوع له فيها خاصا، لان الموضوع له ليس هو نفس المعنى، بل هو المتعهد بابراره باللفظ، و قد صرح القائل بالالتزام به.

- و ثالثا: انه لا ينقسم الى تعييني و تعييني، إذ ليس في التعييني تعهد من الواضع.

و لا- يخفى انه على الاحتمال الثاني في الوضع: و هو كونه نحو اختصاص بين اللفظ و المعنى بحيث يوجب خطوط المعنى بواسطة اللفظ من دون قرينة. فالمعنى الحقيقي يكون أعم مما حصلت العلة بين اللفظ و المعنى من اعتبار الواضع، او من كثرة الاستعمال، لانه لا اشكال في انه بعد كثرة الاستعمال تحصل علة بين اللفظ و المعنى توجب كون اللفظ بحيث متى حضر يحضر المعنى به من دون قرينة اصلا.

و هذا هو معنى كونه حقيقة فيه.

ثم ان الفرق بين الاختصاص و التخصيص، هو الفرق بين اليجاد و الوجود، فان هذه العلة باعتبار كونها صادرة من المعبر تكون ايجادا و تخصيصا، و باعتبار حصولها بنفسها بعد الاعتبار تكون اختصاصا، فلا داعي لان يكون الوضع مختصا بالعلقة بما انها صادرة من الواضع، بل تكون نفس العلة هي الوضع ليعم الوضع التعييني ايضا.

وضع اللفظ له دون العام، فيكون الاقسام ثلاثة. وذلك لأن العام يصلح لأن يكون آلة للحاظ افراده و مصاديقه بما هو كذلك، فانه من وجوهها، و معرفة وجه الشيء معرفته بوجهه، بخلاف الخاص، فانه بما هو خاص لا يكون وجهها للعام، و لا لسائر الافراد، فلا يكون معرفته و تصوره معرفة له و لا لها أصلاً، و لو بوجه.

نعم، ربما يوجب تصوره تصور العام بنفسه، فيوضع له اللفظ، فيكون الوضع عاماً كما كان الموضوع له عاماً. و هذا بخلاف ما في وضع العام و الموضوع له الخاص، فان الموضوع له- و هي الافراد- لا- يكون متصوراً إلا بوجهه و عنوانه، و هو العام. و فرق واضح بين تصور الشيء بوجهه، و تصوره بنفسه، و لو كان بسبب تصور امر آخر (1).

أقسام الوضع

(1) هذا تقسيم للوضع في مرحلة الامكان و سيأتي الكلام فيه في مرحلة الوقوع.

اما الكلام في المرحلة الاولى، فهو أن الوضع في مرحلة التصور بدوا أربعة:

- الوضع العام و الموضوع له العام

- و الوضع العام و الموضوع له الخاص

- و الوضع الخاص و الموضوع له الخاص

- و الوضع الخاص و الموضوع له العام

ألا ان هذا تصور بدوي، و بعد التأمل يقضي البرهان محالية القسم الرابع. أما إمكان الاقسام الثلاثة فواضح، لان الملحوظ للواضع إما ان يكون امراً عاماً، أو خاصاً.

و على الاول، فاما ان يضع الواضع اللفظ بازاء ذلك المعنى العام الذي تصوره فيحصل القسم الاول، و اما أن لا يكون غرضه من تصور هذا المعنى العام الوضع له بخصوصه، بل انما لحظه، لان الذي يريد الوضع له لا يمكن ان يتصوره، فان غرض الواضع ان يدل اللفظ على معنونات ذلك العنوان العام، و حيث ان المعنونات

ولعل خفاء ذلك على بعض الاعلام وعدم تميزه بينهما، كان موجبا لتوهم امكان ثبوت قسم رابع- وهو ان يكون الوضع خاصا مع كون الموضوع له عاما- مع انه واضح لمن كان له ادنى تأمل (1).

لا- يمكن ان تتصور بانفسها لعدم انتهائها بالنسبة الى الممكن، لذلك يتصورها بوجهها العام، وهو عنوانها ويضع اللفظ بازاء معنوياتها فيحصل القسم الثاني.

وعلى الثاني، وهو ان يكون الملحوظ خاصا ويوضع اللفظ بازاء ذلك الخاص المتصور للواضع، كوضع الاعلام، ووقوعه فضلا عن امكانه واضح.

واما القسم الرابع، فهو أن يتصور المعنى الخاص ويجعله وجها وعنوانا للمعنى العام: بأن لا يكون العام مرثيا بنفسه اصلا، وانما يرى بوجهه وهو الخاص، واما اذا كان تصور الخاص سببا لان يتصور العام بنفسه، فهو خلاف الفرض، بل الفرض ان لا يكون الموضوع له متصورا اصلا، ألا بالوجه والعنوان، لا بنفسه، كما في الوضع العام والموضوع له الخاص، فان الخاص لم يتصور بنفسه اصلا، وانما يصور بوجهه وعنوانه، وهو العام.

فاذا تبين هذا، ظهر محالية هذا القسم، لان الوجه والعنوان، وهو مرآة المرئي به لا يعقل ان يكون اضيق من المرئي به، فان المحكي اذا كان اوسع من الحاكي فالزائد على الحاكي ان وضع له بلا وجه، ولا حكاية فهو خلف، وان فرضت الحكاية فهو خلف واضح ايضا.

وبعبارة اخرى: ان الخاص هو الحصاة والتشخيص، والحصاة جزئي من جزئيات الكلبي، والتشخيص مما يخص فردية الخاص ولا ربط له بالكلبي.

(1) واصله: انه نشأ توهم امكان القسم الرابع، من الخلط بين كون الخاص وجها للعام، وبين كونه موجبا للانتقال ولتصور العام بنفسه، فان الخاص، هو عبارة عن الحصاة الخصوصية الفردية، ولا شبهة ان الخصوصية الفردية ليست وجها للعام، وأما الحصاة فلا تحكي إلا عن نفسها لا عن العام ولا عن حصاة اخرى.

ثم انه لا-ريب في ثبوت الوضع الخاص والموضوع له الخاص، كوضع الاعلام. وكذا الوضع العام والموضوع له العام، كوضع اسماء الاجناس.

وأما الوضع العام والموضوع له الخاص (1)، فقد توهم انه وضع الحروف

نعم لو كان العام والكلبي الطبيعي نسبته الى الافراد نسبة الاب الواحد والاولاد- كما يدعيه الرجل الهمداني- لا يمكن ان تكون الحصنة وجها للعام، ولكن قد ثبت ان نسبة الكلبي والافراد نسبة الآباء والاولاد، فكل حصنة تحكي عن ابيها، لا عن كل الآباء وهو العام والكلبي كما هو واضح.

(1) بعد أن فرغ عن مرحلة الامكان، شرع في مرحلة الوقوع، ولا اشكال في وقوع القسم الاول؛ وهو الوضع العام والموضوع له العام، كوضع اسماء الاجناس وغيرها من الطبائع والماهيات الكلية. وفي القسم الثالث: وهو الوضع الخاص والموضوع له الخاص، كوضع الاعلام وسائر الجزئيات الخارجية. واما القسم الثاني: وهو الوضع العام والموضوع له الخاص فقد ذهب المشهور إلى وقوعه، وانه وضع الحروف واسماء الاشارة والموصلات وغيرها، وانكره الماتن، وفاقا لما ينسب لبعض القدماء:

من ان الموضوع له في الحروف وغيرها عام كالوضع وحالتها حال اسماء الاجناس، وانه لا فرق بين (من) و(في) و(الابتداء) و(الظرفية)، وان الموضوع له في الكل واحد من حيث ذاته وماهيته. سوى ان الفرق بينهما: ان الواضع اشترط في مقام الوضع ان ماهية الظرفية إن اريد احضارها بنحو الاستقلال، ولم تكن منظورة بنحو الآلية، فالموضوع لها لفظ الظرفية. وإن لوحظت آلة و متعلقة بالغير، وانها امر واقع بين الكوز والماء- مثلاً-، فالموضوع لها لفظ (في)، وهكذا في ساير ما ادعي انه موضوع بالوضع العام والموضوع له خاص، فانه خلط نشأ بين الآلية والاستقلالية، وتوهم سببه تخيل ان الآلية في معاني الحروف موجبة لاختلاف ماهية الحروف عن سائر الاسماء العامة، والبرهان يقضي بان الماهية والذات في كليهما واحدة، وان الآلية لا يعقل ان توجب اختلافا في ذات ما هو الموضوع له. نعم، لا يجوز استعمال

و ما الحق بها من الاسماء، كما توهم أيضا ان المستعمل فيه فيها خاص مع كون الموضوع له كالوضع عاما (1).

و التحقيق - حسبما يؤدي اليه النظر الدقيق - ان حال المستعمل فيه و الموضوع له فيها حالهما في الاسماء، و ذلك لأن الخصوصية المتوهمة إن كانت هي الموجبة لكون المعنى المتخصص بها جزئيا خارجيا، فمن الواضح ان كثيرا ما لا يكون المستعمل فيه فيها كذلك، بل كليا، و لذا التجأ بعض الفحول إلى جعله جزئيا اضافيا، و هو كما ترى، و ان كانت هي الموجبة لكونه جزئيا ذهنيا، حيث انه لا يكاد يكون المعنى حرفيا إلا اذا لوحظ حالة لمعنى آخر و من خصوصياته القائمة به، و يكون حاله كحال العرض، فكما لا يكون في الخارج إلا في الموضوع، كذلك هو لا يكون في الذهن إلا في مفهوم آخر، و لذا قيل في تعريفه: بأنه «ما دل على معنى في غيره»، فالمعنى و ان كان لا محالة يصير جزئيا بهذا اللحاظ، بحيث يباينه اذا لوحظ ثانيا كما لوحظ اولا، و لو كان اللاحظ واحدا. إلا ان هذا اللحاظ لا يكاد يكون مأخوذا في المستعمل فيه، و إلا فلا بد من لحاظ آخر

الموضوع في احدهما في الموضوع له في الآخر، لان الواضع بعد اشتراط شرطه في مقام الوضع قسم الماهية العامة الى قسمين بمميز خارج عن مقام ذات الماهية، فلذلك لا يجوز استعمال (في) - مثلا - في مقام (الظرفية)، و لا (الظرفية)، في مقام (في). أما نفس المعنى و الماهية ففي كليهما واحد لم يختلف اصلا، لعدم معقولية اختلافه، كما سيأتي البرهان عليه.

(1)

تحقيق المعنى الحرفي

لا- يخفى انه اذا كان الموضوع له في الحروف خاصا، فلا- بد و ان يكون المستعمل فيه فيها ايضا خاصا، و اذا كان الموضوع له فيها عاما فدعوى ان المستعمل فيه فيها خاص واضحة البطلان، لعدم داع معقول لأن يضع الواضع اللفظ لمعنى عام و يستعمله دائما في الخاص.

ص: 29

متعلق بما هو ملحوظ بهذا اللحاظ، بداهة ان تصور المستعمل فيه مما لا بد منه في استعمال الالفاظ، وهو كما ترى، مع انه يلزم ان لا يصدق على الخارجيات (1)، لا امتناع صدق الكلبي العقلي عليها حيث لا موطن له الآ

(1) و حاصله، بتلخيص: ان كل ممكن موجود لا بد و ان يكون فردا لمقولة من المقولات العشرة، و الفرد عبارة عن الحصاة من النوع مع خصوصية الفردية. وقد حقق في محله:

ان المعاني من حيث ذاتها كلية، و انما تكون جزئية بالتشخص، و هو الوجود، فلفظ (من)- مثلا- بعد ان كان معناه العام هو الابتداء الذي كان وجهها له بالوضع، و ان الموضوع له كما يدعيه المدعي: هو المعنى الخاص الجزئي لهذا المعنى العام، و جزئية هذا المعنى العام، اما للوجود الخارجي، او للوجود الذهني، و كلا من هذين لا يعقل ان يكون هو الموضوع له، او المستعمل فيه الحرف.

أما الجزئي الخارجي، فلوضوح ان المستعمل فيه لفظ (من) كثيرا ما يكون كلياً، فان الأمر اذا قال لعبده: سر من البصرة الى كذا، فان العبد يمكنه ان يوجد الابتداء من البصرة من أي نقطة من نقاطها، و يكون ممثلاً لامر المولى و موجدا للمأمور به، فلا بد و ان يكون المأمور به كلياً له افراد متعددة، كل واحد منها مصداق المأمور به، كسائر الطبائع العامة المأمور بها، و ليس هذا الاستعمال مجازياً من استعمال اللفظ الموضوع للفرد الخاص في كليته، لانا لا- نرى في هذا الاستعمال لحاظ علاقة اصلا، و لاجل هذا التجأ بعض الفحول- و هو صاحب الهداية- الى تأويل كلامهم، و ان مرادهم: ان الموضوع له في الحرف ليس هو الجزئي الخارجي الحقيقي، بل مرادهم الجزئي الاضافي.

و أما ان تكون الجزئية في المعنى الحرفي، هي الجزئية الذهنية لان المعنى كلي، و اذا قيد بالوجود الذهني و تشخص به يكون جزئياً، كما يكون جزئياً لو تشخص بالوجود الخارجي، فان التشخص كما حقق في محله بنفس الوجود، لا بعوارض الوجود، و اذا كانت الجزئية المدعاة: بان الحرف موضوع لها هي هذه، و ان الموضوع له في

الحرف هو الجزئي الذهني، لانه بالتصور يوجد فاذا وجد فهو جزئي، لما عرفت: من ان الشخص يساوق الوجود.

فنقول: ان اللحاظ الذي اوجب جزئية هذا المعنى الكلي، إما ان يكون هو اللحاظ الاستعمالي، او لحاظ غيره، فان كان الاول، فيلزم الخلف على التحقيق، و الدور على المشهور.

و توضيح ذلك: ان اللحاظ الاستعمالي متعلق بالمعنى الذي اريد استعمال اللفظ فيه و كل متعلق- بالكسر- متأخر بالطبع عن المتعلق- بالفتح-، فهذا اللحاظ الاستعمالي بما انه متعلق يكون متأخرا، و بما انه المعنى المستعمل فيه او قيده فهو مقوم له ينبغي ان يكون متقدما، لانه متعلق، و المتعلق متقدم كما عرفت.

وبعبارة اخرى: ان اللحاظ الاستعمالي بما انه امر تعلقي، فهو يحتاج الى ما يتعلق به، و هو المستعمل فيه، فوجود اللحاظ و الاستعمال متوقف على المستعمل فيه، فلا بد و أن يتأخر بالطبع عنه، و حيث ان هذا اللحاظ قد فرض كونه مقوما للمستعمل فيه، فلا بد و ان يكون متقدما لتقدم المستعمل فيه بالطبع على اللحاظ و الاستعمال، فيلزم ان يكون شي ء واحد متقدما و متأخرا، و هذا هو الخلف.

و أما انه ليس بدور، لان الدور: هو فرض موجود متوقفا على موجود، و ذلك الموجود المتوقف عليه يكون ايضا هو متوقفا على هذا الذي توقف عليه، و في المقام ليس كذلك، بل هو موجود واحد، و هو اللحاظ الاستعمالي بما انه متعلق ينبغي ان يتأخر، و بما انه متعلق ينبغي ان يتقدم، و ليس في المقام موجودان كل واحد منهما متوقف على الآخر. و قد اشار الى هذا المحذور بقوله: «إلا ان هذا اللحاظ لا يكاد يكون مأخوذا في المستعمل فيه» هذا اذا قلنا: بانه ليس الّا لحاظ واحد، و هو اللحاظ الاستعمالي. و ما اذا قلنا: بان اللحاظ الذي هو داخل في الموضوع له، او المستعمل فيه ليس هو اللحاظ الاستعمالي، فلا بد و ان يكون لنا حال الاستعمال لحاظان: اللحاظ الذي هو داخل في الموضوع له، او المستعمل فيه، و اللحاظ الاستعمالي.

الذهن (1) فامتنع امثال مثل (سر من البصرة) إلا بالتجريد و الغاء الخصوصية (2) هذا مع انه ليس لحاظ المعنى حالة لغيره في الحروف،
الّا كلاحظه في نفسه في الاسماء. و كما لا يكون هذا اللحاظ معتبرا في المستعمل فيه فيها، كذلك ذاك اللحاظ في الحروف، كما لا يخفى.
و بالجمله: ليس المعنى في كلمة (من)، و لفظ الابتداء- مثلا- الّا الابتداء، فكما لا يعتبر في معناه لحاظه في نفسه و مستقلا، كذلك لا
يعتبر

ففيه، اولاً: انه خلاف الوجدان، لانا لا نجد في انفسنا لحاظين حال الاستعمال، و قد اشار الى هذا في المتن بقوله: «و هو كما ترى».

و ثانياً: انه يلزم ان لا- يصدق على الخارجيات، لان الماهية التي يكون وجودها و فعليتها بالتشخص الذهني، غير الماهية التي يكون
تشخصها و فعليتها بالوجود الخارجي، و هما متباينان، و لا يصدق المباين على المباين، فان كل فعلية تأبى عن الفعلية الاخرى، و اما التي
لا تأبى الصديق على الخارج و الذهن فهي الماهية نفسها من غير تقييد، فلا بد في مقام الاستعمال، بناء على التقييد بالذهن من التجريد و
الغاء خصوصية الذهن لتبقى الماهية بنفسها، فتصدق على الخارج، فأى داع للواضع ان يضع اللفظ لمعنى مقيد بما لا بد من تجريده عنه
في مقام الاستعمال؟. و هذا الايراد الثاني كما يرد لو تعدد اللحاظ، كذلك يرد ما لو كان اللحاظ واحداً، فان المقيد بالذهن لا يصدق على
الخارج. و الى هذا اشار بقوله: «مع انه يلزم ان لا يصدق على الخارجيات».

(1) لا يخفى ان الاصطلاح في الكلي العقلي: هو المعنى المتقيد بالكلية، لا كل معنى تقيد بأمر ذهني هو كلي عقلي، و لكن الماتن جعل
كل متقيد بالذهنية كليا عقليا.

(2) لوضوح، ان المطلوب للامر هو ايجاد الابتداء الخارجي، لا ايجاد الابتداء الذي تصوره الامر نفسه، فانه غير مقدور للمكلف، و على
فرض كونه مقدورا، فان الغرض لم يتعلق به، فلا بد من التجريد و الغاء الخصوصية الذهنية.

في معناها لحاظه في غيرها وآلة. و كما لا يكون لحاظه فيه موجبا لجزئيته، فليكن كذلك فيها (1).

ان قلت: على هذا لم يبق فرق بين الاسم والحرف في المعنى، ولزم كون مثل كلمة (من)، و لفظ الابتداء مترادفين صح استعمال كل منهما في موضع الآخر، وهكذا سائر الحروف مع الاسماء الموضوعية لمعانيها، و هو باطل بالضرورة، كما هو واضح.

قلت: الفرق بينهما، انما هو في اختصاص كل منهما بوضع، حيث انه وضع الاسم ليراد منه معناه بما هو هو وفي نفسه، والحرف ليراد منه معناه لا كذلك، بل بما هو حالة لغيره- كما مرت الاشارة اليه غير مرة.

فالاختلاف بين الاسم والحرف في الوضع يكون موجبا لعدم جواز استعمال احدهما في موضع الآخر، وان اتفقا فيما له الوضع. وقد عرفت

(1) هذا الايراد الثالث، وهو ايضا غير مختص بتعدد اللحاظ، بل يرد حتى مع عدم التعدد، و حاصله: انه كما ان المعنى اذا كان آليا و حرفيا لا بد من لحاظه، كذلك فيما كان استقلاليا و اسميا لا بد من لحاظه، فاذا كان لحاظه في مقام الآلية موجبا لجزئيته فليكن لحاظه في مقام الاستقلالية موجبا لجزئيته، لوضوح انه ما لم يلحظ المعنى لا يعقل ان يتحقق استعمال اصلا، فاذا كان اللحاظ في الآلية موجبا للجزئية، فليكن اللحاظ في الاستقلالية موجبا لذلك ايضا. و لا ريب عندهم في عدم دخول اللحاظ في مقام الاستقلالية في المعنى الموضوع له و المستعمل فيه. و قد صرحوا: بأن الوضع في الابتداء عام و الموضوع له عام، و لكن الوضع في (من) عام و الموضوع له خاص، و لم يعرف و يتضح السبب من جزئية المعنى الحرفي دون الاسمي، و لذا قال (قدس سره):

«و بالجمله ليس المعنى في كلمة (من) و لفظ الابتداء الى آخره فليكن كذلك فيها».

بما لا مزيد عليه: ان نحو ارادة المعنى لا يكاد يمكن ان يكون من خصوصياته و مقوماته (1).

(1) قد تقدم: الفرق بين المعنى الحرفي و المعنى الاسمي عند المصنف، و ان السبب في عدم صحة استعمال احدهما في الآخر مخالفة شرط الواضع، و ان عدم صحة استعمال لفظ موضوع لمعنى في معنى آخر تارة يكون لتباين ذات المعنيين، و اخرى لمخالفة شرط الواضع، و بسبب هذا الشرط لا يكون لفظ (من) و الابتداء من المترادفين. هذا غاية تقريب ما اراده المصنف.

و لكن يمكن ان يقال: ان مقالة المشهور: من كون الوضع في الحروف و بعض الاسماء عاما، و الموضوع له خاصا فيهما غير خال عن وجه وجهه، و ان المعنى الاسمي و الحرفي متباينان ذاتا، و ليس عدم صحة استعمال احدهما في الآخر لمخالفة شرط الواضع، بل الفرق بينهما: ان المعنى الحرفي غير قابل لان يكون الوضع فيه عاما و الموضوع له عاما، و لا- بد ان يكون الموضوع له فيه خاصا و الوضع عاما لا من حيث انه جزئي خارجي، و لا من حيث كونه جزئيا ذهنيا، و ليس حاله حال العرض الذي يحتاج في وجوده الى الغير لا في ماهيته و ذاته، فان العرض هو الماهية التي اذا وجدت تكون في الموضوع، اما في نفس ذاته و ماهيته فليس محتاجا الى الموضوع، بل حال المعنى الحرفي حال الوجود الرابط الذي في اصل ذاته و حقيقته محتاج الى الطرفين.

و توضيح ذلك: ان نسبة المعاني الى ما في الخارج على نحوين: فانها تارة تكون نسبة الطبيعي و الفرد، و اخرى تكون نسبة العنوان الى المعنون و الفرق بينهما: ان الطبيعي نفسه موجود في ضمن الفرد، و هو عبارة عن الحصة المضافة، كما قال السبزواري:

و الحصة الكلبي مقيدا يجىء تقيد جزء و قيد خارجي [7]

واخرى لا يكون المعنى له هذه النسبة، بل تكون نسبته الى الخارج نسبة العنوان الى المعنون، ويكون الموجود في الخارج معنون ذلك العنوان لا نفسه. والمعنى الحرفي من قبيل الثاني، لا الاول، لان مدلول لفظ (من) أو (في) هو النسبة الواقعة بين المبتدأ به وهو السير، و المبتدأ من عنده وهو البصرة، و النسبة الواقعة بين الطرف و هو الكوز، و المظروف و هو الماء، و ليس مدلول (من) و (في) مفهوم الابتداء و مفهوم الظرفية حتى يكون الفرق بينهما بالاستقلالية والآلية، و حيث ان مدلول الحرف هو النسبة و هي بذاتها و ماهيتها تعلقية، و لا يعقل تصور ماهيتها إلا بالطرفين. فاذا ماهيتها و ذاتها تعلقية و ليس حالها حال العرض الذي يحتاج في وجوده لا في ماهيته الى الغير، فانهم قسموا الموجود الى اربعة اقسام:

- الموجود في نفسه، بنفسه: و هو الواجب [8].

- الموجود في نفسه، بنفسه، لغيره: و هو الموجود الجوهرى [9].

- الموجود في نفسه، بغيره: و هو العرض [10].

- الموجود لا في نفسه، في غيره، لغيره: و هو الوجود الرابط، كوجود النسب التي هي المعاني الحرفية.

و لا يخفى أن ما ليس له ماهية يمكن تصورها بنفسها لا يكون له طبيعي نسبته اليه نسبة الطبيعي الى الفرد، بل يكون له دائما عنوان يمكن ان يرى بذلك العنوان، لوضوح ان الطبيعي هو الذي يمكن لحاظه بنفسه من دون أي فرد من افراده. و المعنى الحرفي لا يعقل فيه ذلك، لانه ان لم يتصور طرفاه لا- يمكن ان تحصل ذاته، لانها بحقيقتها امر تعلقى، و ان تصور الطرفان كان جزئيا ذهنيا، بل لانه ليس له طبيعي عام يكون نسبته اليه نسبة الطبيعي و الفرد، بل المتصور دائما عنوانه و الموضوع له المعنون.

و اتضح ايضا: ان سعة المعنى الحرفي و حقيقته انما هو بحسب طرفيه، فربما يكون له افراد متعددة، و ربما لا يكون له إلا فرد واحد، و لعل هذا مراد من قال: ان المعنى الحرفي جزئي اضافي.

ثم لا يبعد أن يكون الاختلاف في الخبر و الانشاء أيضا كذلك، فيكون الخبر موضوعا ليستعمل في حكاية ثبوت معناه في موطنه، و الانشاء ليستعمل في قصد تحققه و ثبوته، و ان اتفقا فيما استعملا فيه فتأمل (1).

فان قلت: ان الطبيعي لمعنى (من) -مثلا- هو الابتداء، و نسبة الابتداء الى (من) نسبة الطبيعي الى الفرد.

قلت: الابتداء ليس هو الطبيعي ل (من)، لان (من) موضوعة لتدل على النسبة القائمة بين المبتدأ به، و المبتدأ من عنده، و المتحمل لمبدأ ما به الابتداء هو السير، و هو من مقولة الحركة، و المتحمل لمبدأ ما منه الابتداء، هو البصرة، و (من) مدلولها النسبة القائمة بين ما به الابتداء، و ما منه الابتداء.

(1)

الخبر و الانشاء

توضيح المطلب: ان الجمل على ثلاثة انواع:

- منها ما يختص بالاخبار، و لا يستعمل في الانشاء ابدأ، كضرب زيد، و زيد قائم.

- و منها ما يختص بالانشاء، و لا يستعمل في الاخبار ابدأ، كصيغتي الامر و النهي.

- و منها ما يستعمل تارة في الاخبار، و اخرى في الانشاء، كبعث، و ملكت فانها تستعمل في الاخبار عن وقوع البيع و التمليك، و اخرى في انشاء البيع و التمليك، و مثل ايدك الله، فانها تستعمل للاخبار عن تأييد الله، و تستعمل للانشاء بقصد الدعاء. و هذه الثالثة هي محل الكلام.

ثم لا يخفى ان الاحتمالات في المقام ثلاثة:

الاول: دخول قصد الحكائية و الانشائية في الموضوع له.

الثاني: خروجهما عن الموضوع له اصلا.

الثالث: دخولهما بنحو الاشارة الى ما وضع له: بان يكون قصد الحكائية في الاخبارية مشيرا الى وضع بعث للمعنى في مقام الاخبار، و قصد الانشائية مشيرا الى وضع بعث للمعنى في مقام قصد ايجاده و ثبوته باللفظ.

ثم انه قد انقدح مما حققناه: انه يمكن ان يقال: ان المستعمل فيه في مثل اسماء الاشارة و الضمائر أيضا عام، و ان تشخصه انما نشأ من قبل طور

و لازم الاحتمال الاول: المحالية، و الدور الواضح، فان قصد الحكاية هو الداعي للاستعمال، فهو متعلق بالاستعمال، و لازمه التأخر عن الاستعمال، و الاستعمال متعلق بالمعنى المستعمل فيه، فهو متأخر عن المستعمل فيه، فالحكاية متأخرة عن المستعمل فيه بمرتين، فلو دخلت في المستعمل فيه لكانت مقدمة بحكم دخولها في المستعمل فيه و الموضوع له، و حيث انها متوقفة على الاستعمال، لأنها متعلقة به، فهي لا تتحقق و لا توجد إلا متعلقة بالاستعمال و متأخرة عنه، و الاستعمال حيث انه متعلق بالمعنى المستعمل فيه فهي إذا متأخرة و متوقفة على ما يتأخر و يتوقف على المعنى و المستعمل فيه، و إذا كانت داخلة في المستعمل فيه لزم الدور، لأنها متوقفة على الاستعمال المتوقف على المستعمل فيه، الذي من جملته نفس الحكاية لفرض دخولها في المستعمل فيه. فحينئذ تتوقف الحكاية على الاستعمال المتوقف على المستعمل فيه الذي منه الحكاية، فتتوقف الحكاية على ما يتوقف عليها، و هو الدور الواضح.

و لازم الاحتمال الثالث: تعدد الوضع في لفظ (بعت)، لانها تكون موضوعة لمعناها في مقام الحكاية، و موضوعة لمعناها ايضا بوضع آخر في مقام قصد انشائه.

و هذا و ان كان ليس محالا، إلا انه بعيد.

فيتعين الاحتمال الثاني: و هو لفظ (بعت) موضوعة لمعنى واحد بوضع واحد، و الحكاية و الانشاء من دواعي الاستعمال. اما معنى (بعت) فهو ثبوت نسبة البيع و تحققها للمتكلم، فتارة يقصد الحكاية عن هذا الثبوت فتكون خبرية، و اخرى بقصد ايجاد البيع بها و انتسابه إلى المتكلم فتكون انشائية. و اظن انه لذلك عبر المصنف بقوله: «لا-يبعد»، و لم يقل: لا بد ان يكون الاختلاف في الخبر و الانشاء ايضا كذلك:

أي كالاتقالية و الآلية في خروجهما عما وضع له لفظ الاسم و الحرف، و لعله يشير بقوله: «فتأمل»، إلى هذا الفرق بين المقامين الداعي للتعبير ب «لا يبعد».

استعمالها، حيث ان اسماء الاشارة وضعت ليشار بها الى معانيها، وكذا بعض الضمائر، وبعضها ليخاطب بها المعنى. و الاشارة و التخاطب يستدعيان الشخص، كما لا يخفى (1).

(1)

اسماء الاشارة

لا يخفى انه وقع الخلاف في وضع اسماء الاشارة.

- فذهب المشهور، إلى انها موضوعة بالوضع العام والموضوع له الخاص.

- و ذهب الماتن، الى انها موضوعة بالوضع العام والموضوع له العام.

و توضيح المطلب، و بيان الحق فيه يتوقف على بيان احتمالات في المعنى الموضوع له اسماء الاشارة.

الاول: ان تكون موضوعة لمفهوم المشار اليه، و لازمه الترادف بين لفظ (هذا) و مفهوم المشار اليه، و هو واضح البطلان. اولا: لعدم الترادف بينهما وجدانا.

و ثانيا: ان مفهوم المشار اليه و ما هو معناه بالحمل الاولي ليس بمشار اليه، بل المشار اليه ما كان مشارا اليه بالحمل الشائع.

الثاني: ان تكون موضوعة لما هو بالحمل الشائع مشار اليه: أي ما هو مصداق المشار اليه، و لكن: بان تكون الاشارة اليه بنفس لفظ هذا. و هذا باطل ايضا، لان اللفظ حيث به يكون الاستعمال فهو متأخر و متعلق بالمعنى، و المعنى بما هو معنى اللفظ متقدم عليه، فلا يعقل ان يكون كونه معنى اللفظ متوقفا على نفس اللفظ و المفروض ان كون المعنى مشارا اليه هو المستعمل فيه للفظ، و كونه مشارا اليه لا يكون إلا بنفس اللفظ. و هذا محال، كما تقدم مشروحا في امثاله: من ان الاستعمال و شئونه لا يعقل دخوله في المستعمل فيه، و لا يعقل ان يتوقف المستعمل فيه على الاستعمال و ما هو من اطواره و شئونه.

الثالث: ان يكون الموضوع له هو المفرد المذكور، و لكن الواضع اشترط ان لا يستعمل (هذا) في مفهوم المفرد المذكور إلا بعد أن يشار اليه بغير لفظ (هذا) باشارة خارجية، - كيد و امثالها-، أو اشارة ذهنية، فيكون الفرق بين المفهوم المفرد المذكور

فدعوى: ان المستعمل فيه مثل (هذا) و (هو) و (ايك) انما هو المفرد المذكور، و تشخصه انما جاء من قبل الاشارة او التخاطب بهذه الالفاظ اليه، فان الاشارة او التخاطب لا يكاد يكون الا الى الشخص او معه، غير مجازفة (1).

و بين (هذا) هو شرط الواضع لا-غير. هذا هو رأي الماتن، و لذلك ادعى: ان الوضع فيها عام و الموضوع له فيها ايضا عام، و هو مفهوم المفرد المذكور.

و يرد عليه: ان لازم ذلك الترادف بين لفظ (هذا) و مفهوم المفرد المذكور، و الوجدان لا يساعد على ترادفهما.

و ثانيا: ان ما وضع له لفظ الاشارة على هذا يكون نكرة، لان المعرفة ما كان المفهوم الموضوع له متميزا، لا أن يكون مفهومها نكرة و يحصل التشخص و التمييز بشيء خارج عما وضع له اللفظ، فانه يكون لفظ (هذا) كلفظ رجل، غاية الامر انه قد حصل التعيين لمصداقه بشيء خارج عما هو مفهومه و الموضوع له.

الرابع: ان يكون الموضوع له لفظ (هذا) مصداق المشار اليه بعد تعيينه، و الاشارة اليه، اما بالاشارة الخارجية، او الذهنية. و على هذا، فلا بد ان يكون الوضع فيها عاما و الموضوع له خاصا، لان مصداق المشار اليه غير مفهوم المشار اليه، و يكون مفهوم المشار اليه عنوانا، و ما هو بالحمل الشائع متعينا و مشارا اليه معنون هذا العنوان، و الموضوع له لفظ (هذا) معنون هذا العنوان و ما هو مشار اليه بالحمل الشائع، و هو غير المتصور حال الوضع. و اللازم في الوضع العام و الموضوع له الخاص لا يحتاج الى اكثر من هذا.

(1) هذا خبر و مبتدؤه، قوله: فدعوى. ثم لا يخفى ان الكلام في الضمائر و الاسماء الموصولة، عين الكلام في اسماء الاشارة، غايته ان الضمائر موضوعة للمتعين بالتعين الذهني لسبق ذكره، او غير ذلك من اسباب التعين، و الموصول موضوع للمتعين بالصلة فلا تغفل.

فتلخص مما حققناه: ان التشخيص الناشئ من قبل الاستعمالات لا يوجب تشخيص المستعمل فيه، سواء كان تشخيصا خارجيا، كما في مثل اسماء الاشارة، او ذهنيا كما في اسماء الاجناس و الحروف ونحوهما، من غير فرق في ذلك اصلا بين الحروف و اسماء الاجناس.

ولعمري، هذا واضح، ولذا ليس في كلام القدماء: من كون الموضوع له او المستعمل فيه خاصا في الحروف عين و لا أثر، وانما ذهب اليه بعض من تأخر، ولعله لتوهم كون قصده بما هو في غيره من خصوصيات الموضوع له، او المستعمل فيه، والغفلة من ان قصد المعنى من لفظه على انحائه لا يكاد يكون من شئونه، و اطواره، و الآ فليكن قصده بما هو هو و في نفسه كذلك. فتأمل في المقام، فانه دقيق. و قد زل فيه اقدام غير واحد من اهل التحقيق و التدقيق.

الثالث في كيفية استعمال المجازي

صحة استعمال اللفظ فيما يناسب ما وضع له، هل هي بالوضع، او بالطبع؟ ... وجهان، بل قولان: اظهرهما انها بالطبع، بشهادة الوجدان بحسن الاستعمال فيه، و لو مع منع الواضع عنه، و باستهجان الاستعمال فيما لا يناسبه، و لو مع ترخيصه. و لا معنى لصحته الا حسنه. و الظاهر ان صحة استعمال اللفظ في نوعه، او مثله من قبيله، كما تأتي الاشارة الى تفصيله.

الرابع - لا شبهة في صحة اطلاق اللفظ و ارادة نوعه به،

كما اذا قيل:

ضرب- مثلا- فعل ماض، او صنفه، كما اذا قيل: زيد في (ضرب زيد) فاعل (1)، اذا لم يقصد به شخص القول او مثله، كضرب في المثال فيما

(1) لا يخفى ان زيدا باعتبار كونه لفظا ماهية من الماهيات، و طبيعة من الطبائع لها نوع: و هو طبيعي لفظ زيد- مثلا- الصادق على لفظ زيد- مثلا- مطلقا سواء كان في جملة، أو وحده، و سواء أ كان في جملة خاصة، ام لا، و لها صنف: و هو لفظ زيد

ص: 40

وقد اشرنا إلى ان صحة الاطلاق كذلك، وحسنه انما كان بالطبع، لا بالوضع، و إلا كانت المهملات موضوعة لذلك، لصحة الاطلاق كذلك فيها (2).

المقيد بكونه في جملة زيد قائم - مثلا - مع حفظ كليته له، فيصدق على لفظ زيد كلما تكلم متكلم بهذه الجملة، فان الصنف هو النوع المقيد بقيد على ان لا يخرج عن الكلية، ولها مثل، كما لو قال القائل: كان زيد قائما، ثم يقول بعد ذلك: زيد في قوله هذا المتقدم لفظ، و هو مرادهم في المقام: من اطلاق اللفظ و ارادة مثله، ولها شخص:

و هو اطلاق اللفظ و ارادة شخص هذا اللفظ الذي تكلم به فعلا، فيقول: زيد لفظ، و يريد حمل اللفظ على خصوص لفظ زيد الذي تكلم به الآن. و لا اشكال في امكان اطلاق لفظ زيد و ان يراد به الحكاية عن طبيعته النوعية، او الصنافية، او فرد مثله - كما تقدمت امثلتها - فيكون لفظ زيد حاك، و المحكي احد هذه الثلاثة. و انما الاشكال في الرابع: و هو ان يطلق لفظ (زيد) و يحمل عليه (لفظ)، و المقصود حمل (لفظ) على خصوص شخص زيد المتكلم به فعلا.

(1) لانه اذا قصد به شخص هذا القول، كان من اطلاق اللفظ و ارادة مثله، كما نبه عليه بقوله: «او مثله، كضرب في المثال فيما اذا قصد ... الخ»، فان مراده من شخص القول: هو ضرب الواقعة في هذه الجملة المشار اليها.

(2) يعني ان صحة اطلاق اللفظ و ارادة نوعه، او صنفه، او مثله ليس بالوضع، لان هذه الاستعمالات تصح في المهملات، فيصح ان يقال: ان ديزا لفظ باعتبار نوع لفظ ديز الصادر من أي احد، و ان يراد صنفه: بان يقيد بالصادر من شخص خاص، و زمان خاص، و ان يراد به مثله: بان يقول: ديز، ثم يقول بعد ان يتكلم: ديز الذي قد تكلمت به لفظ، و ان يراد به شخصه، و هو ان يقول: ديز لفظ، و يحمل اللفظ على خصوص شخص ديز، و لو كانت هذه الاطلاقات انما تصح بالوضع لما صحت في لفظ ديز، لانه من المهملات التي لم توضع.

و الالتزام بوضعها لذلك - كما ترى (1).

و أما إطلاقه و ارادة شخصه، كما اذا قيل: (زيد لفظ) و اريد منه شخص نفسه، ففي صحته بدون تأويل نظر، لاستلزامه اتحاد الدال و المدلول، او تركيب القضية من جزئين، كما في الفصول.

بيان ذلك: انه ان اعتبر دلالة على نفسه حينئذ لزم الاتحاد، و الآ لزم تركيبها من جزئين، لأن القضية اللفظية على هذا انما تكون حاكية عن المحمول و النسبة لا الموضوع، فتكون القضية المحكية بها مركبة من جزئين، مع امتناع التركب الآ من الثلاثة، ضرورة استحالة ثبوت النسبة بدون المنتسبين (2).

(1) حاصله: انه لو التزم ملتزم: بان لفظ ديز لم يوضع لمعنى، لكنه وضع ليستعمل هذه الاستعمالات، فانه يرد عليه: ان هذه الاستعمالات تصح في مهمل لم تكن حروف هجائه من الـحرف العربية، الآ ان يلتزم: بان الواضع تصور لفظ المهمل فوضعه لأن يستعمل هذه الاستعمالات و لو بنحو الوضع العام و الموضوع له الخاص.

و هذا بعيد جدا.

(2) حاصله: ان اطلاق اللفظ و ارادة شخصه ان قصد به الحكاية بنفس اللفظ عن شخص نفسه لزم اتحاد الدال و المدلول و هو محال، لأن الدالية و المدلولية من المتضائفين، و التضاييف من التقابل، و المتقابلان لا يجتمعان في واحد. هذا اذا قصد الحكاية، و ان لم تقصد الحكاية لزم تركيب القضية المعقولة من جزئين، و تركيب القضية من جزئين نسبة و محمول، و هو محال أيضا، لان النسبة لا تقوم بطرف واحد، بل لا بد من قيامها بطرفين موضوع و محمول.

بيان ذلك: ان القضية اللفظية في المقام ثلاثة: زيد، و لفظ، و هيئة الجملة الدالة على النسبة، و حيث ان زيدا في القضية اللفظية لم يقصد به الحكاية كما هو المفروض فان زيدا و إن خطر في الذهن إلا انه لم يخطر بما انه موضوع قصد احضاره بالحكاية،

ص: 42

قلت: يمكن ان يقال: انه يكفي تعدد الدال والمدلول اعتبارا، وان اتحدا ذاتا، فمن حيث انه لفظ صادر عن لفظه كان دالا، و من حيث انّ نفسه و شخصه مراده كان مدلولاً (1) مع ان حديث تركيب القضية من

إذ انه لا حكاية على الفرض، بل خطر بما انه صورة هذا اللفظ الذي تلفظ به، لا بما انه موضوع اللفظية، والذي حضر على سبيل الحكاية هو النسبة و المحمول، فلزم تركيب القضية المعقولة من جزءين.

(1) توضيحه: انه يمكن ان نختار الشق الاول، و نقول: يمكن ان يقصد بشخص اللفظ حكايته عن نفسه و لا يلزم المحال، لان المتقابلين هما حيثية الدالية، و حيثية المدلولة لا ذات الدال و ذات المدلول، فانه لا تقابل بينهما. كيف؟! وربما يكون الشيء الواحد بالذات مصداق المتضائفين، فان المحببة و المحبوبة من المتضائفين و يجتمعان في ذات الواجب عزّ و جل، فانه محب لذاته فهو محب و محبوب، إلا ان حيثية المحببة غير حيثية المحبوبة، فان حيثية المحببة حيثية المضاف، و حيثية المحبوبة حيثية المضاف اليه، و لا يعقل كون حيثية المضاف هي حيثية المضاف اليه.

فان قلت: الواحد بالذات واحد من جميع الجهات.

قلت: انتزاع المفاهيم المتعددة من الواحد بالذات لا مانع منه، كانتزاع الموصوفية، و الصفية من ذاته جل و علا، مع انه بذاته البسيطة هو الموصوف و هو الصفة، كما حقق في محله.

اذا عرفت هذا، نقول: ان في شخص زيد- مثلا- حيثيتين حقيقيتين هما حيثية كونه صادرا عن اللفظ، و حيثية كونه مرادا لللفظ، و حيثية صدوره غير حيثية ارادته، فانه يراد فيصدر، فمن حيث كونه صادرا يكون دالا، و من حيث كونه مرادا يكون مدلولاً، فالحكاية موجودة و لم يلزم اتحاد الدالية و المدلولة. هذا حاصل ما اجاب به عن المحذور الاول.

جزءين- لولا اعتبار الدلالة في البين- انما يلزم اذا لم يكن الموضوع نفس شخصه، وإلا كان اجزاؤها الثلاثة تامة، وكان المحمول فيها منتسبا الى شخص اللفظ ونفسه، غاية الامر انه نفس الموضوع لا الحاكي عنه، فافهم، فانه لا يخلو عن دقة (1). وعلى هذا ليس من باب استعمال اللفظ

ويمكن ان يقال: ان حيثية الصدور ان لم يقصد بها الحكاية عن كونه مرادا فدلالتها على كونه مرادا دلالة عقلية، لا دلالة حكاية، و المقصود الدلالة الحكاية، وإلا فكل فعل صادر من فاعل تدل حيثية صدوره على كونه مرادا لفاعله، إلا ان هذه الدلالة عقلية، كدلالة كل معلول على علتة، وان قصد الحكاية لزم كون كل شيء واحد منظورا بالنظر الآلي والاستقلالي، وهو محال، فانه لا شبهة ان المعنى و المدلول منظور اليه بالنظر الاستقلالي فحيثية كونه مرادا بما انها هي المدلول لا بد وان تكون منظورة بالنظر الاستقلالي، وحيث ان حيثية الصدور معلولة و متفرعة من الحيثية المرادية وقد فرض في المقام: ان قصد الحكاية حيثية الصدور، فلا بد وان تكون مرادة ايضا بنحو الآلية. فلزم ان تكون المرادية في المقام منظورة بنحو الاستقلال، لان المفروض انها هي المعنى و المدلول و منظورة بالنظر الآلي لأنها هي العلة لحيثية الصدور المفروض قصد الآلية و الحكاية بها، فاجتمع النظر الآلي و الاستقلالي في واحد.

(1) حاصله: اختيار الشق الثاني، وهو: أنه نختار ان لا حكاية في البين و لا يلزم تركيب القضية المعقولة من جزئين.

وبيانه: ان الاصل في صحة حمل محمول على الموضوع هو تحمل الموضوع لمبدأ المحمول، فتارة يكون مبدأ المحمول من ذاتيات الموضوع، و اخرى لا يكون من ذاتياته.

ففيما لم يكن مبدأ المحمول من ذاتيات الموضوع فلا بد من قصد الحكاية، ككون زيد قائما فان قيامه ليس من ذاتياته، واما اذا كان مبدأ المحمول من ذاتيات الموضوع، كاللفظية فانها من ذاتيات اللفظ، فبمجرد سماع لفظ زيد يخطر في الذهن و لفظيته

معها، لأنها من ذاتياته، فلا يحتاج الى قصد الحكاية لان يجعل بها موضوعا لان يرد عليه المحمول، فان استعداده لموضوعية ان يحمل عليه لفظ ذاتي له، فان اللفظية من ذاتياته. وهذا بخلاف الموضوع الذي ليس مبدأ المحمول من ذاتياته، فانه لا بد من اعداده للموضوعية، وهي انما تكون بسبب الحكاية. وهذا مراده من قوله: «انما يلزم اذا لم يكن الموضوع شخص نفسه»، كما في مثل قولك: ضرب فعل ماض، فان كونها فعل ماض ليس من ذاتياتها، ولذا ربما تكون مبتدأ، كما في المثال المذكور، فان ضرب فيه مبتدأ، لا فعل ماض، ففي هذا المثال لا يمكن ان تكون موضوعا في القضية المعقولة من دون حكاية. اما لو كان الموضوع شخص نفسه: أي ان موضوعيته من ذاتياته، كما لو قلنا: ضرب لفظ فان موضوعية ضرب لان يحمل عليها لفظ من ذاتياتها فلا يلزم تركب القضية المعقولة، فانها تخطر في الذهن مستعدة باستعداد ذاتي لان يحمل عليها لفظ. هذا مراده في الجواب عن المحذور الثاني.

ولكن يمكن ان يقال فيه: ان هناك كاشفا وهو القضية اللفظية وهناك مكشوفاً وهو القضية المعقولة وحيث لم يقصد الحكاية فالموضوع و ان خطر في الذهن وله استعداد ذاتي لان يحمل عليه هذا المحمول لكن لم يخطر بما انه مكشوف، فانه اذا لم يقصد الحكاية لم تكن الكواشف في القضية اللفظية ثلاثة، بل اثنين: النسبة و المحمول، فالموضوع لم يخطر في الذهن بما انه منكشف، ويكون حال زيد و ضرب في حمل لفظ عليهما بلا قصد الحكاية كحال ما اذا ضربت بيدي على شيء من دون تلفظ بلفظ هذا ونحوها، ثم احكم عليه بانه ضرب، فان النسبة لا بد في القضية المعقولة من تقومها بطرفين منكشفين بالقضية المملوطة، وحيث لا حكاية لا تقوم النسبة بين طرفين مكشوفين، بل يخطر امران قصد بهما الكشف: النسبة و المحمول، ولا يكون موضوع منكشف باللفظ حتى يقع طرفا ثانيا للنسبة.

بشيء (1)، بل يمكن ان يقال: انه ليس أيضا من هذا الباب ما اذا اطلق اللفظ و اريد به نوعه، او صنفه، فانه فرده و مصداقه حقيقة، لا لفظه و ذلك معناه، كي يكون مستعملا فيه استعمال اللفظ في المعنى، فيكون اللفظ نفس الموضوع الملقى الى المخاطب خارجا، قد احضر في ذهنه بلا واسطة حاك، و قد حكم عليه ابتداء بدون واسطة اصلا، لا لفظه، كما لا يخفى (2). فلا يكون في البين لفظ قد استعمل في معنى، بل فرد قد حكم في القضية عليه بما هو مصداق لكلي اللفظ لا بما هو خصوص جزئية.

نعم، فيما اذا أريد به فرد آخر مثله، كان من قبيل استعمال اللفظ في المعنى.

(1) لوضوح ان الاستعمال يحتاج الى قصد الحكاية و المفروض انه لا حكاية، فان معنى استعمال اللفظ في شيء هو جعل اللفظ حاكيا و مرآة لشيء، و ليس على الفرض حكاية و مرآية، بل اللفظ بمجرد سماعه من دون قصد الحكاية يحمل عليه لفظ، لانه واجد بالذات لطبيعة اللفظية.

(2) لا يخفى ان الفرد كما انه واجد لذاتي فرديته، كذلك واجد لذاتية نوعه و ذاتية صنفه، لوضوح ان الفرد هو الحصة من نوعه و صنفه مع زيادة المشخصات او التشخيص. فحينئذ كما يجوز اطلاق لفظ زيد- مثلا- من دون قصد الحكاية و الحكم على شخصه بانه لفظ، لان لفظيته من ذاتياته كذلك يمكن من دون قصد الحكاية الحكم عند اطلاقه على نوعه، او صنفه بانه لفظ، لانه واجد لنوعه، و لصنفه، و اللفظية من ذاتيات نوعه و صنفه، كما كانت من ذاتيات شخصه.

نعم، لا يمكن الحكم عليه باعتبار مثله من دون قصد الحكاية، لان المثل ليس واجدا لهوية مثله، فلذا لا يصح الحكم بدون قصد الحكاية.

اللهم الآ ان يقال: ان لفظ (ضرب) و ان كان فردا له، إلا انه اذا قصد به حكايته و جعل عنوانا له و مرآته، كان لفظه المستعمل فيه، و كان حينئذ كما اذا قصد به فرد مثله (1).

و بالجمللة: فاذا اطلق و اريد به نوعه كما اذا أريد به فرد مثله، كان من باب استعمال اللفظ في المعنى، و ان كان فردا منه، و قد حكم في القضية بما يعمه. و ان اطلق ليحكم عليه بما هو فرد كليه و مصداقه، لا بما هو لفظه و به حكايته، فليس من هذا الباب. لكن الاطلاقات المتعارفة ظاهرا ليست كذلك- كما لا يخفى (2)-، و فيها ما لا- يكاد يصح ان يراد منه ذلك مما كان الحكم في القضية لا يكاد يعم شخص اللفظ، كما في مثل (ضرب فعل ماض) (3).

(1) حاصله: انه اذا قصد الحكاية بزيد عن نوعه و صنفه يكون ملحوظا بما انه مرآة و حاك، لا بما انه مصداق و فرد، و يكون نسبه نسبة اللفظ و المعنى، و اللفظ بما هو غير المعنى، فيكون بهذا اللحاظ نسبة نوعه اليه، كنسبة مثله اليه.

(2) حاصله: انه يمكن ان يطلق لفظ زيد و يجعل حاكيا عن نوعه، و يحكم على نوعه بانه لفظ- مثلا-، و يكون شمول الحكم لشخص لفظ زيد من باب شمول القضية الطبيعية، و لذا قال: و إن كان فردا منه، و قد حكم في القضية بما يعمه، و يمكن أن يطلق لفظ زيد ليحكم عليه بما هو فرد كليه: أي ليحكم عليه باعتبار نوعه او صنفه من دون قصد الحكاية، فلا يكون من قبيل استعمال اللفظ في المعنى.

(3) أي ما بيناه: من صحة الحكم على نوعه أو صنفه بنحوين: من الحكاية و عدمها إنما يتم فيما كان المحمول ذاتيا للشخص و النوع، لا فيما كان المحمول مما يختص بالنوع او الصنف، كما في (ضرب فعل ماض)، فان شخص ضرب في المثال مبتدأ، و ليس بفعل ماض، فلا يصح الحكم فيه من دون حكاية. نعم يصح ذلك في (ضرب لفظ).

الخامس وضع الالفاظ للمعاني الواقعية لا بما هي مرادة

لا-ريب في كون الالفاظ موضوعة بازاء معانيها من حيث هي لا من حيث هي مرادة للافظها، لما عرفت بما لا مزيد عليه: من ان قصد المعنى على انحائه من مقومات الاستعمال، فلا يكاد يكون من قيود المستعمل فيه .. هذا مضافا الى ضرورة صحة الحمل و الاسناد في الجمل بلا تصرف في الفاظ الاطراف .. مع انه لو كانت موضوعة لها بما هي مرادة، لما صح بدونه، بدهاة ان المحمول على (زيد) في (زيد قائم) و المسند اليه في (ضرب زيد)- مثلا- هو نفس القيام و الضرب لا بما هما مرادان .. مع انه يلزم كون وضع عامة الالفاظ عاما و الموضوع له خاصا، لمكان اعتبار خصوص ارادة الالفاظين فيما وضع له اللفظ، فانه لا مجال لتوهم اخذ مفهوم الارادة فيه، كما لا يخفى. و هكذا الحال في طرف الموضوع.

و أما ما حكي عن العلمين: الشيخ الرئيس و المحقق الطوسي: من مصيرهما الى ان الدلالة تتبع الارادة، فليس ناظرا الى كون الالفاظ موضوعة للمعاني بما هي مرادة- كما توهمه بعض الافاضل-، بل ناظر الى ان دلالة الالفاظ على معانيها بالدلالة التصديقية: أي دلالتها على كونها مرادة للافظها تتبع ارادتها منها. و تنفرع عليها تبعية مقام الاثبات للشبوت، و تنفرع الكشف على الواقع المكشوف، فانه لو لا الشبوت في الواقع لما كان للاثبات و الكشف و الدلالة مجال، و لذا لا بد من احراز كون المتكلم بصدد الافادة في اثبات ارادة ما هو ظاهر كلامه و دلالته على الارادة، و ألا لما كانت لكلامه هذه الدلالة، و ان كانت له الدلالة

التصورية: أي كون سماعه موجبا لاخطار معناه الموضوع له، ولو كان من وراء الجدار، أو من لافظ بلا شعور ولا اختيار (1).

(1) المشهور: ان الالفاظ موضوعة بازاء نفس المعاني من دون تقييدها بحيثية كونها مرادة للافظ. ونقل عن العلمين: الشيخ ابي علي، و الخواجة الطوسي (قدس سرهما): ان الالفاظ موضوعة بازاء المعاني مقيدة بكونها مرادة للالفاظها.

ولا بد من بيان امور توضيحا للمطلب:

الاول: ان المراد من الارادة التي وقع الكلام في امكان جعلها قيما للمعاني هو مصداق الارادة، وهي الكيفية العارضة للنفس لا مفهوم الارادة، لان مفهوم الارادة هو ارادة بالحمل الاولي، و محل الكلام في القيدية هو الارادة بالحمل الشائع: أي الارادة التي يترتب عليها الآثار المطلوبة منها وهي الارادة الموجودة، وهي التي تكون ارادة بالحمل الشائع، وانما لم يكن مفهوم الارادة وما هو بالحمل الاولي محلا للكلام، لوضوح ان المستعمل للفظ في المعنى يكون قد أراد المعنى بارادة حقيقية، فالمعنى قد تقيد بحقيقة الارادة، لا بمفهوم الارادة.

الثاني: ان ارادة المعنى من شئون الاستعمال و متعلقاته، فان المتكلم يريد استعمال اللفظ في المعنى فيستعمله فيه، فالارادة متعلقة بالاستعمال، و الاستعمال متعلق بالمعنى، و هذا هو المراد بقوله: «ان قصد المعنى على انحائه من مقومات الاستعمال».

الثالث: ان مطابق الكلام المقصود به الحكاية في قولك - مثلا-: زيد قائم هو زيد الخارجي والقيام الخارجي، و معلوم ان الذي في الخارج هو زيد والقيام المراد، لا زيد المراد ولا القيام المراد، و كذلك المسند و المسند اليه في ضرب زيد، لا ضرب المرادة و لا زيد المراد.

الرابع: ان الدلالة إما تصورية او تصديقية، و الاولى: هي خطور المعنى في الذهن عند سماع اللفظ، فهي تتوقف على شعور السامع و سماعه اللفظ و علمه بوضعه

لمعناه. اما من المتكلم فلا تتوقف الآ على تكلمه به و لو بلا شعور، بل و لا تتوقف على تكلم متكلم، وإنما تتوقف على وجود هذه الكيفية في الهواء و لو من جماد فضلا عن حيوان.

و الثانية: أي الدلالة التصديقية: وهي تصديق السامع كون المتكلم مريدا هذا المعنى من اللفظ وهي تتوقف من طرف السامع على ما ذكرنا، و من طرف المتكلم على شعوره و ارادته ايجاد المعنى باللفظ، و على شرط آخر للسامع و هو ان يحرز ان المتكلم بصدد الافادة و اثبات ارادة ما هو ظاهر كلامه.

اذا عرفت هذا، تعرف: انه لا- يعقل ان يضع الحكيم الالفاظ للمعاني المقيدة بكونها مرادة للافظها للزوم الدور الواضح، فانه لا يعقل ان يفعل ما يلزم منه المحال في مقام الاستعمال، فانه و ان امكن في مقام الوضع ان يضع اللفظ بازاء المعنى المتقيد بالارادة، الآ انه يلزم من قيده هذا الدور في مقام الاستعمال، لان ارادة المستعمل تتعلق بالاستعمال فهي متأخرة عنه و الاستعمال يتعلق بالمعنى فهو متأخر عنه، فاذا تقيد المعنى بالارادة يكون المستعمل فيه متقيدا بما يتأخر عنه بمرتبين، فالارادة من حيث كونها جزء المعنى المستعمل فيه و متعلقة للاستعمال تكون متقدمة و من حيث انها تتأخر عن الاستعمال المتأخر عن المعنى تكون متأخرة. و الى هذا اشار بقوله:

«فلا يكاد يكون من قيود المستعمل فيه».

و ايضا، يلزم التجريد في مقام الاستعمال لما عرفت في الامر الثالث: ان المقصود في مثل زيد قائم الحكاية عما في الخارج، و الذي في الخارج هو زيد، لا زيد المراد، و كذلك القيام، و لان زيدا المتقيد بكونه مرادا لا ينطبق على ما في الخارج، لان المتقيد بامر نفسي لا مطابق له في الخارج، فان كل فعلية تنافي الفعلية الاخرى، فان الماهية التي تكون فعليتها الوجود النفساني غير الماهية التي فعليتها الوجود الخارجي. فلا بد حينئذ من التجريد و لا داعي عقلائي للحكيم ان يضع اللفظ لما لا بد من تجريده منه دائما. و يحتمل ان ما قلناه هو مراده من قوله: «هذا مضافا الخ».

و يحتمل ان يكون مراده نحو آخر من الاستدلال.

وحاصله: انه لا شبهة في ان الحمل و الاسناد في هذه الجمل لا تصرف فيه بالتجريد مع انه لو كانت الالفاظ موضوعة للمعاني المتقيدة بالارادة للزم التجريد و التصرف. فعدم التجريد و التصرف في مقام الاستعمال دليل على ان الموضوع له هو نفس المعنى، لان المستعمل فيه في هذه الجمل هو المعنى الموضوع له. فاتضح حينئذ ان الموضوع له لم يتقيد بالارادة.

و يلزم ايضا، أن تكون عامة الالفاظ لو كانت الارادة قيدها للمعاني موضوعة بالوضع العام و الموضوع له الخاص، لما عرفت- فيما تقدم:- من أن الارادة التي هي قيد للمعنى هي حقيقة الارادة بالحمل الشائع، فيكون الموضوع له هو المعنى المتقيد بالارادة الخاصة للمتكلم، و هذه الارادات النفسانية لا جامع لها بما هي موجودة، و نسبة مفهوم الارادة اليها نسبة العنوان الى المعنون، فيكون المتصور حال الوضع عنوان الارادة، و الموضوع له هو المعنون و هي حقيقة الارادة، و قد اشار الى هذا بقوله: «مع انه يلزم كون وضع عامة الالفاظ عاما ... الخ».

فتحصل من جميع ما ذكرنا: ان الموضوع له في الالفاظ هو المعاني من دون قيد الارادة: أي ان الواضع اعتبر العلقة بين طبعي اللفظ و طبعي المعنى من دون تقيده بكونه مرادا، فعند حصول اللفظ يخطر المعنى في ذهن السامع لجعل العلقة و الملازمة و لو لم يكن متكلم في البين، بل كان حصول اللفظ من جماد و نحوه، فالدلالة التصورية غير مقيدة بالارادة.

نعم، المتقيدة بالارادة هي الدلالة التصديقية، و قد عرفت- في الامر الرابع- توقفها على شعور المتكلم و ارادته، و احراز السامع انه بصدد البيان و الافادة.

و ينبغي ان يكون مراد العلمين: من تبعية الدلالة للارادة هي تبعية الدلالة التصديقية لها، لا التصورية لما تقدم من البراهين القاضية بعدم تقيد المعنى الموضوع له بالارادة، و توقف الدلالة التصديقية على الارادة واضح لأنها من اجزاء علتها،

ان قلت: على هذا يلزم أن لا يكون هناك دلالة عند الخطأ و القطع بما ليس بمراد، او الاعتقاد بارادة شيء و لم يكن له من اللفظ مراد (1).

قلت: نعم، لا يكون حينئذ دلالة، بل يكون هناك جهالة و ضلالة يحسبها الجاهل دلالة.

ولعمري! ما أفاده العلمان من التبعية على ما بيناه واضح لا محيص عنه، و لا يكاد ينقضني تعجبي كيف رضي المتوهم ان يجعل كلامهما ناظرا

و الدلالة التصديقية تنفرع عليها تنفرع مقام الاثبات على مقام الثبوت، و تنفرع الكشف على الواقع المكشوف، فانه حيث لا ثبوت لا اثبات، و حيث لا مكشوف لا كشف.

وقد عرفت- في الامر الرابع: أن الدلالة التصديقية من جملة ما تتوقف عليه ارادة المتكلم لايجاد المعنى باللفظ.

(1) حاصل المراد بهذا الايراد: انه لو كانت الدلالة التصديقية تتوقف على وجود الارادة للزم ان لا تتحقق في مقامين:

الاول: فيما اذا قطع السامع: بان المتكلم اراد معنى و كان السامع قد أخطأ، لان المتكلم كان يريد لمعنى آخر غير المعنى الذي قطع به السامع ان المتكلم اراده، فانه يلزم ان لا يكون في مثل هذا دلالة.

الثاني: فيما اذا اعتقد السامع ان المتكلم اراد معنى من اللفظ، و لكن المتكلم لم يرد بتكلمه باللفظ ارادة ايجاد معنى به، بل كان غرضه صرف التكلم بنفس اللفظ و هذا هو معنى كلامه في قوله: «أو الاعتقاد بارادة شيء و لم يكن له من اللفظ مراد»: أي لم يكن للمتكلم ارادة معنى من اللفظ، فان عدم التحقق في هذين المقامين انما يلزم لو كانت الدلالة التصديقية تابعة و متفرعة على وجود الارادة، و اما اذا كانت تابعة لاحراز السامع ارادة المتكلم و ان لم تكن في الواقع موجودة ففي المقامين تكون دلالة لغرض الاحراز.

الى ما لا ينبغي صدوره عن فاضل فضلا عن علم في التحقيق و التدقيق؟! (1).

(1) و حاصله: انا نلتزم: بانه ليس في المقامين دلالة، و انما هي جهالة و ضلالة.

و برهان ذلك: انه بعد الانكشاف يرى السامع ان الدلالة التي قطع بها كانت تخيلا بحثا و توهما صرفا.

اقول: هذا غاية ما يمكن ان يقال في تقريب عدم كون كلام العلمين ناظرا الى الدلالة التصورية الا ان كلام العلمين صريح في ارادتها دون الدلالة التصديقية كما ذكره العلامة (قدس سره) لما اورد عليه بانتقاض تعريف الدلالات و تداخلها، فانهم عرفوها: بان دلالة اللفظ على تمام ما وضع له مطابقة و على جزئه تضمن و على الخارج عنه التزام، ففيما لو كان اللفظ مشتركا بين كله و جزئه فيكون اللفظ الدال على معنى بالتضمن دالا عليه بنفسه بالمطابقة، فقال العلامة (قدس سره): لما اوردت الاشكال على الخواجة (قدس سره) اجاب عنه: بان الدلالة تابعة للارادة: يعني أن اللفظ لم يوضع لنفس المعنى حتى تتداخل الدلالات، بل الموضوع له هو المعنى المتقيد بالارادة، فالمدلول عليه بالتضمن هو جزء المعنى المتقيد بأنه متعلق إرادة تعلقت بكله، و المدلول عليه بالمطابقة هو المعنى المتقيد بارادة تعلقت به بما انه كل المعنى، فليس المدلول عليه فيهما واحدا فلا تتداخل الدلالات، و هذا صريح في الدلالة التصورية. و مثله في الصراحة جواب الشيخ عن ايراد الانتقاض و التداخل في تعريف المفرد و المركب. و الذي دعا هذين العلمين الى هذا القول هو ان حكمة الواضع لا تدعوه إلا الى ما يتعلق به غرضه و هو ما يراد و يستعمل فيه اللفظ، دون اعتبار العلقة بين مطلق اللفظ و المعنى، و حيث لا يمكن ان يخفى على هذين لزوم الدور: من اخذ نفس الارادة قيادا في المستعمل فيه، و لزوم التجريد في مقام الاستعمال دائما، فلا بد و ان يكون مرادهم من التقييد هو لحاظ الارادة مشيرة الى الحصة الخاصة من مطلق المعنى، فلا يلزم دور و لا تجريد.

لا وجه لتوهم وضع للمركبات غير وضع المفردات، ضرورة عدم الحاجة اليه بعد وضعها بموادها في مثل (زيد قائم) و (ضرب عمرو بكر) شخصيا، وبهياتها المنصوصة من خصوص اعرابها نوعيا، ومنها خصوص هيئات المركبات الموضوعة لخصوصيات النسب و الاضافات بمزاياها الخاصة، من تأكيد و حصر و غيرهما، نوعيا، بدهاء ان وضعها كذلك واف بتمام المقصود منها- كما لا يخفى - من غير حاجة

نعم يلزم كون الوضع عاما و الموضوع له خاصا، و ليس في الالتزام به كثير بأس، فانه يلتزم به القائل بالتعهد ايضا.

و اما ما يدعى: من قيام الوجدان على دلالة اللفظ على المعنى، و إن حصل ممن لا شعور له، و لا قصد فممنوع: بان هذا ليس من الدلالة، بل السبب في استيناس الذهن بحصول المعنى عنده لاجل تكرار استعمال اللفظ فيه، لا دلالة عليه.

فالدلالة حقيقة: هي كون اللفظ مقصودا به المعنى، اما حكاية، او إنشاء، بل و لو عبثا فهي من شئون الاستعمال و مختصاته، فحيث لا قصد و لا استعمال لا دلالة.

وربما يؤكد كلام العلمين: بانه لو كان الوضع هو اعتبار العلة بين اللفظ و المعنى من دون تقييد اصلا، و انه تكون للفظ دلالة و لو حصل من جماد، او حيوان، فيكون لذات اللفظ بعد الجعل و الاعتبار دلالة على ذات المعنى، و لو لم يوجد من متكلم به و مستعمل له، للزم على هذا ان تكون للفظ دالتان اذا استعمل في غير ما وضع له:

احدهما: دلالة الذاتية على المعنى غير المنوطة باستعمال مستعمل، بل هو امر من لوازم نفس وجود اللفظ، و الثانية: دلالة على المعنى الذي قصده المستعمل و جعل اللفظ وجودا تنزليا له، و مبرزا له.

الا انه يمكن ان يقال: إن الواضع لم يعتبر للفظ مطلق الملازمة، بل قيد الدلالة بما اذا لم يقصد به غير المعنى الموضوع له.

الى وضع آخر لها بجملتها، مع استلزامه الدلالة على المعنى، تارة بملاحظة وضع نفسها، و أخرى بملاحظة وضع مفرداتها.

ولعل المراد من العبارات الموهمة لذلك، هو وضع الهيئات على حدة غير وضع المواد، لا وضعها بجملتها علاوة على وضع كل واحد منهما (1).

(1)

هل للمركبات وضع مستقل؟

لا شبهة ان للجملة بمفرداتها اوضاعا متعددة:

احدها: وضع المواد فيها وهي موضوعة بالوضع الشخصي وهو ما كان للموضوع له طبيعة واحدة سواء كانت شخصية كزيد، أم نوعية، كضاد، وراء، و باء الموجودة في ضرب و ضارب و مضروب و غيرها من مشتقاتها.

ثانيها: هيئة مفرداتها أيضا، فانها موضوعة بالوضع النوعي، كهيئة ضرب- مثلا- فانها موضوعة بالوضع النوعي، لانه ليس لهيئة ضرب وحدة شخصية كزيد، و لا نوعية كضاد، و راء، و باء لانها توجد في ضرب و قام و غيرها مما كان على وزنها، فما ليس له وحدة موضوع يسمى عندهم بالوضع النوعي.

ثالثها: وضع هيئة الجملة في الدلالة على الربط، كما هو رأي المحققين من علماء العربية دون الاعراب و الضمير المستتر.

رابعها: وضع هيئة الجمل من ناحية التقديم و التأخير، و الفصل و الوصل للدلالة على الاختصاص، او الحصر، أو نحو ذلك من دلالات هيئة الجمل.

و من البعيد أن يقول احد بوضع خامس، غير هذه الاوضاع الاربعة، و هو وضع الجملة بكلها لمعناها بكله، لانه لغو او لا، و ثانيا: يلزم تحصيل الحاصل فان المعنى قد حصل بواسطة الاوضاع الاربعة، فان حصل مرة ثانية لزم تحصيل الحاصل، و لانه خلاف الوجدان، فانا لا نرى حصول المعنى في الجملة مرتين، و لازم وضعها بعد الاوضاع الاربعة حصول المعنى مرتين، و قد اشار المصنف الى اللغوية بقوله: «بداهة أن وضعها ... الخ» و الى المحذور الثاني: من تحصيل الحاصل، و مخالفة الوجدان بقوله: «مع استلزامه الدلالة ... الخ».

ص: 55

السابع- لا يخفى ان تبادر المعنى من اللفظ و انسباقه الى الذهن من نفسه، و بلا قرينة علامة كونه حقيقية فيه، بداهة انه لو لا وضعه له لما تبادر (1).

لا يقال: كيف يكون علامة مع توقفه على العلم بأنه موضوع له كما هو واضح. فلو كان العلم به موقوفا عليه لدار (2).

فانه يقال: الموقوف عليه غير الموقوف عليه، فان العلم التفصيلي بكونه موضوعا له موقوف على التبادر، و هو موقوف على العلم الاجمالي الارتكازي به لا التفصيلي، فلا دور. هذا اذا كان المراد به التبادر عند المستعلم.

(1)

السابع: علامات الحقيقة و المجاز

اشارة

قد ذكر للحقيقة علامات:

منها، تنصيب علماء اللغة: و هو يتوقف على حجية قول اللغوي، و سيأتي الحق فيه عند التعرض له في مباحث الظن.

التبادر

و منها، التبادر: و هو انسباق المعنى الى الذهن من حاق اللفظ من دون قرينة، و لا شك انه من علائم الحقيقة، لأن انسباق المعنى من اللفظ ينحصر في امرين: اما الوضع له، او لاستعمال اللفظ فيه مجازا و بالقرينة، و حيث فرض انه لا قرينة، فلا بد و ان يكون للعلم بالوضع.

(2) حاصله: لا اشكال في ان التبادر يتوقف على العلم بالوضع، و إلا لحصل لعامة الناس، و لا شبهة انه لا يحصل التبادر في لغة العرب لغير العربي، كما لا يحصل للعربي في اللغات الاخرى، حيث لم يكن من اهل اللغة ايضا.

فاتضح: ان التبادر يتوقف على العلم بالوضع، فاذا كان متوقفا على العلم بالوضع فكيف يكون علامة على العلم بالوضع، فان جعله من علائم الحقيقة معناه ان يكون التبادر موجبا للعلم بالوضع و ان اللفظ حقيقة في المعنى، فما كان معلولا للعلم بالوضع كيف يكون علة للعلم بالوضع. و هل هذا إلا دور واضح؟.

ص: 56

و اما اذا كان المراد به التبادر عند أهل المحاوره، فالتغاير اوضح من ان يخفى (1).

ثم ان هذا فيما لو علم استناد الانسباق الى نفس اللفظ. و أما فيما احتتمل استناده الى قرينة فلا يجدي أصالة عدم القرينة في احراز كون الاستناد اليه، لا اليها- كما قيل-، لعدم الدليل على اعتبارها الا في احراز المراد، لا الاستناد (2).

(1) حاصله: ان العلم الموقوف عليه التبادر و هو العلم الاجمالي بالوضع غير الموقوف على التبادر، و هو العلم التفصيلي بالوضع.

و توضيحه: ان العلم الاجمالي يطلق على معان:

- منها: كون العلم بالعلم علما اجماليا بالخاص.

- و منها: كون المعلوم بالتفصيل مرددا بين فردين، و هو العلم المشوب بالجهل، و هو العلم الاجمالي في مصطلح الاصوليين.

- و منها: العلم الارتكازي: أي العلم الحاصل للنفس الغافلة عنه النفس، فان كثيرا ما يحصل للشخص علم، و لكن ليس له علم بعلمه، و هذا هو المراد بالعلم الاجمالي في المقام.

فحينئذ نقول: ان التبادر يتوقف على هذا العلم الاجمالي، و لذا من ليس له هذا العلم لا يتبادر، و الذي يفيد التبادر و يكون علامة له هو العلم بهذا العلم. فاذا الموقوف عليه التبادر غير الموقوف على التبادر.

(2) لا يخفى انك قد عرفت: ان التبادر انما يكون علامة الحقيقة حيث لا تكون قرينة، و يكون الانسباق مستندا الى حاق اللفظ، فاذا شك في كونه مستندا الى حاق اللفظ و احتتمل استناد الانسباق الى قرينة لا يكون علامة للحقيقة، لان انحصار ما يمكن ان يكون مستندا لامرين في احدهما بخصوصه، إنما يكون اذا علم بعدم الآخر.

لا يقال: انه يمكن احراز عدم الامر الآخر، وهو القرينة في المقام بالاصل، وهو أصالة عدم القرينة فيتم المطلوب، فانه انسباق من اللفظ من دون قرينة، اما الانسباق فبالوجدان، واما كونه غير مستند الى القرينة فببركة أصالة عدم القرينة.

فانه يقال: لا يجدي اصالة عدم القرينة في احراز كون التبادر مستندا الى حاق اللفظ، فانه في مورد التبادر، وكونه علامة للحقيقة لا مجرى لاصالة عدم القرينة، فان مجراها لو قيل بها في مقام الشك في المراد، لا في الاستعمال وكونه حقيقة أو مجازا.

و توضيح ذلك: ان كفيات الشك مختلفة:-

- منها: انه ربما يتميز المعنى الحقيقي من المعنى المجازي، ولكن لم يعلم ان الذي اريد باللفظ من هذا الاستعمال هو معناه الحقيقي، أو معناه المجازي، إذ ربما نصب المستعمل قرينة و خفيت، أو سقطت، وفي هذا المقام يمكن ان يقال: ان العقلاء بنوا على اصالة عدم القرينة، و حمل الكلام على معناه الحقيقي، لو لم يناقش: في ان بناء العقلاء ليس على اصالة عدم القرينة، بل على الظهور لو كان، لانه فيما لو احتف الكلام بما يحتمل قرينته لا يحملون الكلام على المعنى الحقيقي، ولو كان بناؤهم على أصالة عدم القرينة لما كان فرق بين الشك في وجود القرينة، و الشك في قرينة الموجود.

- ومنها: فيما اذا لم يتميز المعنى الحقيقي من المعنى المجازي، ولم يعلم أي المعنيين او المعاني هو الحقيقي و الآخر هو المجازي. و هذا هو مورد علائم الحقيقة و علائم المجاز، و كون التبادر، أو غيره من صحة الحمل و غيرها علائم للحقيقة. و ليس في هذا المقام بناء من العقلاء على احراز الحقيقة باصالة عدم القرينة، لو صح لهم بناء عليها، ولذا قال: «لعدم الدليل على اعتبارها إلا في احراز المراد، لا الاستناد»: أي لا في احراز ان التبادر مستند الى حاق اللفظ.

ثم ان عدم صحة سلب اللفظ بمعناه المعلوم المرتكز في الذهن إجمالاً كذلك عن معنى تكون علامة كونه حقيقة فيه، كما ان صحة سلبه عنه علامة كونه مجازاً في الجملة.

والتفصيل: ان عدم صحة السلب عنه، وصحة الحمل عليه بالحمل الاولي الذاتي الذي كان ملاكه الاتحاد مفهوماً علامة كونه نفس المعنى، وبالحمل الشائع الصناعي الذي ملاكه الاتحاد وجوداً بنحو من أنحاء الاتحاد علامة كونه من مصاديقه وأفراده الحقيقية (1)، كما ان صحة سلبه

(1)

صحة السلب

ان من جملة علائم الحقيقة عدم صحة السلب: أي عدم صحة سلب لفظ بماله من المعنى عن آخر علامة انه حقيقة فيه في الجملة، لا دائماً.

وحيث ان مرجع عدم صحة السلب عنه الى صحة الحمل، لذلك قال:

«والتفصيل ان عدم صحة السلب عنه وصحة الحمل». و توضيح هذا التفصيل الذي هو شرح لقوله في الجملة:

ان لنا حملاً اولياً: و ملاكه اتحاد الموضوع و المحمول بحسب الماهية، سواء اتحدا بحسب المفهوم ايضاً، كالانسان و البشر: و هو المسمى بحمل الترادف، او اختلفا بحسب المفهوم، كالانسان و الحيوان الناطق، فانهما متحدان ماهية، لا مفهوماً، و لذلك كان الحيوان الناطق تعريفاً حقيقياً للانسان، و شارحاً لما تتركب فيه ذاته، و مفهومه الملحوظ بنحو الجميع بما هو مسمى لفظ الانسان، و لو اتحدا مفهوماً لكان التعريف لفظياً، لا- شارحاً و مبيناً لحقيقته، و لا شك ان صحة الحمل بهذا المعنى علامة الحقيقة، لوضوح ان المتحددين ماهية يكون استعمال احدهما في الآخر حقيقياً.

و الثاني، الحمل الشائع الصناعي: و ملاكه كون الموضوع و المحمول متحدتين في الوجود، لا في الماهية و المفهوم، و هو على أنحاء حمل الكلين المتساويين، كحمل الكاتب على الضاحك، و حمل الكلين اللذين بينهما عموم من وجه، كالابيض و الانسان، و حمل العام على الخاص، و هو على نحوين: حمل الكلي على فرد،

ص: 59

كحمل الانسان على زيد، و حمل كلي على كلي اخص منه بحيث لا يكون متحملا لحصة منه كحمل الحيوان على الناطق، فان مبدأ النطق ليس مبدأ الحيوان، و ليس الناطق متحملا لحصة من الحيوان، بل هو فصل الحيوان الذي به يكون انسانا، و لا شك ان حمل الكلي على فرده إنما هو لاتحاد الكلي مع الحصة الموجودة منه في ضمن الفرد، فان الحصة هي نفس الكلي بزيادة ما اضيفت اليه الحصة، فالكلي متحد مع الحصة اتحادا حقيقيا، و الوجود الواحد مضاف الى كل منهما بالذات. فهذا القسم من اقسام الحمل الشائع: و هو حمل الكلي على فرده علامة ان الكلي حقيقة في الفرد باعتبار حصته و مصداقيته للكلي من جهتها.

و اما بقية اقسام الحمل الشائع فلا تكون علامة للحقيقة، لان السبب في صحة الحمل ليس اتحاد الماهية، كما في الحمل الاولي، لان المفروض انه حمل شائع، لا أولي، و لا اتحاد مع الفرد باعتبار الحصة و ان هناك وجودا واحدا هو وجود بالذات لكل منهما حتى يدل على كونه حقيقة من ناحية حصته، بل السبب في صحة الحمل هو أن الموضوع و المحمول متصادقان في موجود واحد، فالكاتب صادق على موجود يصدق عليه الضاحك، لان مبدأ الكاتبة متحد مع مبدأ الضاحكية، و كذلك الانسان و الحيوان و الناطق.

نعم، الحيوان و الانسان هما من قبيل الكلي و الفرد، لان الحيوان متحد مع حصته الموجودة في ضمن الانسان، و كذلك الانسان و الناطق، فان الانسان متحد وجودا مع الناطق، لوضوح اتحاد النوع مع فصله في الوجود و ان اختلفا ماهية، لبداهة كون ماهية الكل غير ماهية جزئه.

وقد اشار المصنف الى ما قلناه: من اختصاص العلامة بخصوص حمل الكلي على فرده من انحاء الحمل الشائع بقوله: «و بالحمل الشائع الصناعي الذي ملاكه الاتحاد وجودا، بنحو من انحاء الاتحاد علامة كونه من مصدايقه، و افراده الحقيقية».

كذلك علامة انه ليس منهما (1)، و ان لم نقل: بأن اطلاقه عليه من باب المجاز في الكلمة، بل من باب الحقيقة، و ان التصرف فيه في أمر عقلي كما

وقد علق هو (قدس سره) على هذا المقام بقوله: «فيما اذا كان المحمول و المحمول عليه كلياً و فرداً، لا فيما إذا كانا كليين متساويين او غيرهما كما لا يخفى». انتهى [11].

(1) يعني: انه اذا لم يتصادق المحمول و الموضوع اصلاً، و صح سلب احدهما عن الآخر حقيقة فلا بد ان يكونا من المتباينين، و لا شك ان استعمال احد المتباينين في الآخر من المجاز اذا لم يكن غلطاً، اما صحة السلب بنحو عدم الحمل الاولي وحده فليس علامة المجاز لجواز صحة حملة عليه بنحو الكلي و الفرد، لا- بنحو الحمل الاولي. نعم صحة السلب بنحو الجامع بين الحمل الاولي، و الكلي و فرده علامة ان كلا منهما غير متحد مع الآخر ماهية، و لا احدهما متحد مع الآخر بحصة منه، فلا بد و أن مبدأ كل منهما مبين مع مبدأ الآخر، فان حمل احدهما على الآخر باعتبار انه عينه، او متحد معه بحصة منه كان استعمالاً مجازياً، فان استعمال الضاحك في مفهوم الكاتب لا شك انه مجاز.

وقد يظهر مما ذكرنا ايضاً: انه اذا لم يتحد المحمول و الموضوع، و لو بنحو التصادق على الموجود صح سلب كل منهما عن الآخر، و كان دليلاً على تباينهما، فتكون صحة السلب ايضاً علامة المجازية، و قد اشار المصنف الى ما ذكرنا بقوله: «كما ان صحة سلبه كذلك علامة انه ليس منها»، و اذا لم يكن منها، كان استعماله فيه مجازاً.

نعم، لا بد و ان يستثنى: من كون صحة سلب الاتحاد بنحو الحمل الشائع علامة للمجاز فيما اذا كان المقصود بالحمل الشائع هو اتحاد مصداق الموضوع و مصداق المحمول، لا فيما اذا كان الفرض كون الموضوع بنفسه من مصاديق المحمول.

صار اليه السكاكي (1).

و استعلام حال اللفظ و انه حقيقة أو مجاز في هذا المعنى بهما ليس على وجه دائر، لما عرفت في التبادر: من التغاير بين الموقوف، و الموقوف عليه بالاجمال و التفصيل، أو الاضافة الى المستعلم و العالم، فتأمل جيدا (2).

و توضيح ذلك: ان الملاك في الحمل الشائع هو اتحاد الموضوع و المحمول، فاذا كان المفهوم في الموضوع مرآة للافراد صح الحمل في قولك: الجزئي جزئي بالحمل الشائع، و ان كان الفرض من مفهوم الموضوع نفسه لم يصح قولك: الجزئي جزئي بالحمل الشائع، فان مفهوم الجزئي كلي بالحمل الشائع، لا جزئي. فحينئذ صحة سلب الجزئي عن مفهوم الجزئي بهذا اللحاظ لا يكون علامة المجازية.

(1) اذا لم يصح حمل شيء على شيء بنحو الحقيقة، و صح سلبه عنه، كشف عن ان استعماله فيه يكون مجازيا، سواء كان المجاز في الكلمة، او في الاسناد، فان المجاز في الاسناد و ان كان التصرف فيه في امر عقلي و اللفظ مستعمل في معناه الحقيقي، إلا انه لا بد و ان يكون ما ادعي من مصاديقه ليس من مصاديقه حقيقة، و إلا لم يكن معنى للادعاء.

(2) يعني ان ما يورد على التبادر: من توهم الدور، يمكن ان يورد هنا، و يقال: ان صحة حمل شيء على شيء بنحو الحقيقة يتوقف على العلم بكونه حقيقة فيه، فكيف يكون علامة للعلم بالحقيقة بعد ان كان موقفا على العلم بالحقيقة. و الجواب ما تقدم: من ان صحة الحمل تتوقف على العلم الاجمالي الارتكازي، و ما يتوقف على صحة الحمل هو العلم التفصيلي بانه حقيقة فيه. هذا بالنسبة الى صحة الحمل عند العالم نفسه، و اما كون صحة الحمل عند العالم تدل على الحقيقة عند المستعلم، فارتفاع الدور فيه واضح جدا.

ص: 62

ثم انه قد ذكر الاطراد و عدمه علامة للحقيقة و المجاز أيضا (1).

و لعله بملاحظة نوع العلائق المذكورة في المجازات، حيث لا يطرد صحة استعمال اللفظ معها، و إلا فبملاحظة خصوص ما يصح معه الاستعمال فالمجاز مطرد كالحقيقة (2)، و زيادة قيد من غير تأويل، او على وجه

(1)

الاطراد و عدمه

قد ذكر الاطراد علامة للحقيقة، و عدمه علامة للمجاز، و ليس غرضهم من الاطراد صرف تكرار الاستعمال، فان المجاز ايضا متكرر الاستعمال، بل غرضهم من هذه العلامة: انها تدل على الحقيقة في مورد مخصوص و هو ما اذا اطلق لفظ باعتبار معنى كلي على فرد، كاطلاق لفظ الاسد بما له من معنى كلي على زيد، و من المقطوع به: ان زيدا بما هو زيد ليس معنى حقيقيا للفظ، لكنه يشك في ان الكلي الموضوع له لفظ الاسد هل هو مستعمل في زيد باعتبار انه احد مصاديقه فلا بد و ان تكون حصاة منه موجودة بوجود نفس زيد، او انه مستعمل في نفس زيد مجازا، فاذا وجدنا صحة اطلاق ذلك اللفظ، باعتبار كليه مطردا على افراد آخر تجتمع مع زيد في نوعه كشف صحة هذا الاطلاق مطردا على ان الكلي الموضوع له اللفظ اطلاقه على هذه الافراد حقيقة، لأن صحة اطلاق لفظ بما له من المعنى على فرد معلول لاحد امرين اما لانه موضوع لمعنى كلي هذا الفرد احد مصاديقه الحقيقية، او مستعمل في هذا الفرد مجازا.

و حيث ان علائق المجاز غير مطردة فانا قد سبرنا علائق المجاز فوجدناها غير مطردة، كعلاقة الكل و الجزء، و المشابهة، و امثالها. و عليه فلا بد و ان يكون سبب هذا الاطراد هو الحقيقة، و اذا استعمل و لم يكن مطردا دل على ان الاستعمال مجازي، فالاطراد علامة للحقيقة و عدمه علامة للمجاز.

(2) يشير بهذا الى الجواب عما اورده الشيخ الاعظم على هذه العلامة.

و حاصل ما اورده (قدس سره): ان المجاز بلحاظ العلاقة التي سببت صحة استعماله ايضا مطرد كالحقيقة، مثلا: المصحح لاستعمال الاسد في زيد هو علاقة المشابهة، فكلما وجد المشابه في فرد آخر صح اطلاق الاسد عليه بهذه العلاقة.

ص: 63

الحقيقة، وان كان موجبا لاختصاص الاطراد كذلك بالحقيقة، ألا انه حينئذ لا يكون علامة لها إلا على وجه دائر، ولا يتأتي التفصي عن الدور بما ذكر في التبادر هنا، ضرورة انه مع العلم بكون الاستعمال على نحو الحقيقة لا يبقى مجال لاستعمال حال الاستعمال بالاطراد، أو بغيره (1).

والمصنف يشير الى جوابه، واصله: ان علامة المشابهة للاسد غير مطردة النوع، فان كثيرا ما يشابه الاسد غيره من افراد الانسان، او افراد غير الانسان من انواع الحيوان، كالانسان المشابه للاسد في بخره او لبدنه او حمرة عينيه لا يحسن، بل لا يصح اطلاق الاسد عليه.

نعم، بملاحظة خصوص الشجاعة فاطلاق الاسد مطرد على كل فرد شابهه في الشجاعة، ولذا قال (قدس سره): «و ألا فبملاحظة خصوص ما يصح معه الاستعمال فالمجاز مطرد كالحقيقة».

ولكن مع ذلك يمكن ان يחדش في كون الاطراد علامة الحقيقة: انه ربما يشك في كون الاسد موضوعا للحيوان المفترس، او لمفهوم الشجاع، ولو كان موضوعا لمفهوم الشجاع لم يكن مطردا في غير امثال زيد من افراد الانسان الجبان، فلا يكون عدم الاطراد علامة لان يكون استعمال الاسد في زيد مجازا، لاحتمال كونه موضوعا لمفهوم الرجل الشجاع، ولذا لا يطرد في غير زيد من افراد الرجل الجبان.

(1) ربما زاد بعضهم في جعل الاطراد علامة الحقيقة، ولعل الفرق بين غير تأويل، وعلى وجه الحقيقة: هو أن الاول اشارة الى المجاز على رأي السكاكي، والثاني اشارة الى المجاز في الكلمة، والظاهر انه لا فرق بينهما، لانه في كل مجاز تأويل، و كل مجاز ليس على نحو الحقيقة، ولو كان على وجه الحقيقة حقيقة لما احتاج الى الادعاء.

وعلى كل حال فزيادة هذا القيد غير صحيحة، لانه يلزم منها الدور، لانه بعد معرفة ان الاستعمال على وجه الحقيقة لا داعي الى العلامة، و مع عدم العلم بانه

انه لفظ أحوال خمسة، وهي: التجوز، والاشترك، والتخصيص، والنقل، والاضمار ... لا يكاد يصار الى احدها- فيما اذا دار الامر بينه و بين المعنى الحقيقي- إلا بقرينة صارفة عنه اليه. وأما اذا دار الامر بينها، فالاصوليون وان ذكروا لترجيح بعضها على بعض وجوها، إلا انها استحسانية لا اعتبار بها، إلا اذا كانت موجبة لظهور اللفظ في المعنى، لعدم مساعدة دليل على اعتبارها بدون ذلك، كما لا يخفى (1).

على وجه الحقيقة لا يكون الاطراد علامة للحقيقة، لان الاطراد الذي هو علامة الحقيقة هو الاطراد المقيد بكونه على وجه الحقيقة، بناء على هذه الزيادة.

فاتضح حينئذ: أن كون الاطراد علامة للحقيقة يتوقف على العلم بالحقيقة، وفرض كونه علامة للحقيقة أن العلم بالحقيقة يتوقف عليه.

ولا يدفع: بالاجمال والتفصيل، كما ذكر في جواب الايراد على التبادر، وعلى صحة الحمل، فانه لم يؤخذ فيهما قيد الحقيقة، وانما اورد عليهما: بانهما يتوقفان على العلم بالحقيقة، فاجيب: بأن ما يتوقفان عليه هو العلم الارتكازي، واما في المقام فقد اخذ في نفس الاطراد العلم بالحقيقة فلزم الدور ولا مدفع له.

(1) لا يخفى، انه تارة يدور الامر بين المعنى الحقيقي، وأحد هذه الامور، و اخرى يدور بينهما بعد الفراغ انه لم يرد المعنى الحقيقي.

اما الأول: فدوران الامر بين المعنى الحقيقي، والمعنى المجازي، امثله واضحة كثيرة، كالاسد والقمر- مثلا- يشك انه اريد منهما الحيوان الخاص، او الرجل الشجاع، او الجرم المنير الخاص، او الفتاة الحسناء بالنسبة الى القمر، وكذلك دوران الامر بين الحقيقة والتخصيص، فمثاله: ان (كل)- مثلا-، او غيرها مما وضع للعموم، هل اريد به العموم الذي هو معناه الحقيقي؟ او اريد به الخصوص فيكون العام مخصصا ببعض افراده؟ و امثله كثيرة ايضا، وكذا دوران الامر بين الحقيقة،

والاضمار واضح المثال ايضا، كما في قول الأمر: اقصد القرية الفلانية، فيمكن ان يراد بالقرية معناها الحقيقي، ويمكن ان يكون مراده اهل القرية.

وأما دوران الامر بين الحقيقة والاشتراك، فلا يخلو من غموض، فان مرادهم من الدوران له احتمالات: (1)

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول؛ ج 1؛ ص 66

ول: انه يكون للفظ معنى حقيقي قد وضع له اللفظ، ولكن يحتمل ان يكون قد وضع هذا اللفظ مرة ثانية لمعنى آخر فيكون مشتركاً. وهذا الاحتمال لا يخلو من بعد، لان مورد هذه الاحوال الخمسة، او الاكثر منها و ترجيح الحقيقة عليها او بعضها على بعض: هو ما اذا كان الشك في المراد، لا في اصل الوجود، وانما يكون الشك في المراد فيما اذا كان الاشتراك محققاً وشك في انه هل المراد المعنى الحقيقي، أو الاشتراك، فلورجح الاشتراك على المعنى الحقيقي، وقلنا: بإمكان استعمال اللفظ في اكثر من معنى و وقوعه يكون المراد بالمشترك جميع معانيه، وان قلنا: بعدم امكان الاستعمال في اكثر من معنى، او عدم وقوعه يكون المشترك مجملاً.

الاحتمال الثاني: ان يدور الامر بين كون اللفظ موضوعاً لمعنى عام جامع لانواع مختلفة، أو يكون موضوعاً لكل نوع من الانواع بوضع، كلفظ العين - مثلاً - هل هو موضوع للركبة والبصرة والناعبة وغيرها بخصوصها: بان يكون لكل منها وضع خاص به، أو انه موضوع لمعنى عام جامع لهذه الامور، وهي مصاديقه تصدق العين عليها من باب انها احد مصاديق الموضوع له؟ لا أن كل واحد منها هو الموضوع له، وهذا في الحقيقة من دوران الامر بين الاشتراك اللفظي، والاشتراك المعنوي. وهذا الاحتمال - مع انه خلاف ظاهر كلماتهم -، يرد عليه ايضا: انه ليس من موارد الشك في المراد بعد تحقق الاشتراك، بل يرجع الى الشك في اصل وجود الاشتراك.

الاحتمال الثالث: ان يكون لفظ بهيئة واحدة جمعاً ويكون مفرداً، فتارة يكون مفرداً مشتركاً لفظياً، كلفظ (سفر) فان مفرده مشترك بين الرجل والمسافر، وبين الناقة المسافرة، وبين الاثر يكون في الجلد، واما جمعه فهو مختص بالمسافرين اما جمعاً، أو

ص: 66

اسم جمع، و اخرى يكون جمعه مشتركاً بين معان، كلفظ (فلك) فانه يأتي جمعا، و هو مشترك بين افلاك النجوم، و جماعات الرجال المستديرة وغيرها، و اما مفردة فيختص بالسفينة، فيدور الامر في هذا اللفظ -مثلا- بين معناه الحقيقي، او الجمع، و هو مشترك بين معاني، و هذا الاحتمال ربما يكون اقربها، ولكنه ايضا ليس من دوران الامر بين الحقيقة و الاشتراك، بل هو نفسه من الاشتراك، غاية انه يزيد على الاشتراك في جمعه اشتراك آخر بين جمعه و مفرده.

و على كل حال، فاذا دار الامر بين المعنى الحقيقي و هذه الاحوال المذكورة في المتن، او غيرها مما لم يذكرها، كالنسخ، و التقييد، و الكناية، و الاستخدام، و التضمنين فالمعنى الحقيقي يترجح عليها لبناء العقلاء على الاخذ به حتى يثبت غيره.

و الظاهر: ان بناءهم على ذلك حيث يكون اللفظ ظاهرا في المعنى الحقيقي، كما هو الغالب، و الآفلا.

و اما دوران الامر بين هذه الاحوال بعضها مع بعض، فقد ذكروا في المطولات و جوها لتقديم بعضها على بعض، و كلها استحسنانية لا تعويل عليها ما لم تكن توجب ظهور اللفظ.

نعم، هنا امر ينبغي التنبيه عليه، و هو: ان المشهور بناو على ان الكناية و التضمنين و التخصيص من المجاز، و انما ذكروها في قبال المجاز لشيوعها، فهي مجازات شائعة قد ذكرت في قبال مطلق المجاز، و لكن في كونها من المجاز كلام.

اما الكناية، فليست استعمال اللفظ الموضوع للملزوم في لازمه، بل اللفظ في الكناية مستعمل في الملزوم و في معناه الحقيقي، غاية الامر ان الغرض منه ليس هو الملزوم نفسه، بل لاجل الانتقال منه الى اللازم، و لكنه مع ذلك خلاف الاصل، لان الاصل فيما قصد استعمال اللفظ فيه ان يكون هو المقصود بالذات لذاته لا طريقا لغيره، لان قصد الطريقة فيه تحتاج الى زيادة على قصد نفسه، و هي قصد كونه طريقا الى غيره، و الاصل عدم وجود قصد وراء قصد نفس الذات.

انه اختلفوا في ثبوت الحقيقة الشرعية، و عدمه على أقوال.

وقبل الخوض في تحقيق الحال، لا بأس بتمهيد مقال، و هو: ان الوضع التعيني كما يحصل بالتصريح بانشائه، كذلك يحصل باستعمال اللفظ في غير ما وضع له، كما اذا وضع له بأن يقصد الحكاية عنه [13] و الدلالة عليه

و اما التضمنين، فهو ايضا من انواع الاستعمالات الحقيقية، فان التضمنين هو ان يكون المعنى الموضوع له اللفظ قد حصل بسبب غير سببه العادي، كالمخالفة لما امر به المولى فانها على الغالب السبب في حصولها هو الشهوات و عدم ملائمة المأمور به المكلف، وربما يكون السبب فيها هو اعراض العبد عن مولاه، و حيث ان الاعراض يتعدى بعن فيعدون المخالفة بعن للدلالة على ذلك، و ألا فالمخالفة تتعدى بنفسها، كما في قوله تعالى: الَّذِينَ يُخَالِفُونَ عَنْ أَمْرِهِ [14]، فالمخالفة في الآية الكريمة قد استعملت في معناه و لم تستعمل في معنى الاعراض، و لكن التضمنين و ان كان من انواع الاستعمالات الحقيقية إلا انه لا يصار اليه إلا بقرينة، لان غير الغالب في الاستعمالات يحتاج الى دليل و قرينة.

و اما التخصيص، فقد ذهب بعض المحققين المتأخرين: ان العام اذا اريد به الخاص لم يكن مستعملا في الخاص، بل هو مستعمل في العام دائما و ان اريد به الخاص، لان التخصيص يتعلق بالارادة اللبية الجديدة، لا بالارادة الاستعمالية.

و سيأتي تحقيقه في مبحث العام و الخاص ان شاء الله.

(1) لا يخفى انه لا بد من بيان امور تمهيدا للمقام:

الاول: ان محل الكلام في الحقيقة الشرعية، هل هي خصوص الماهيات المخترعة، او الأعم منها، فان الالفاظ المستعملة في لسان الشارع و قد رتب عليها احكامه على اقسام:

- منها: الموضوعات الخارجية كالدم، و الميته، و العذرة، و أمثال هذه الالفاظ، فانه لا اشكال في انها مستعملة في معانيها اللغوية، و ليس للشارع حقيقة شرعية فيها قطعاً.

- و منها: الامور التي وقع الامضاء لها في لسان الشارع كالفاظ المعاملات مثل:

البيع و الاجارة و امثالهما، و الظاهر انها لا حقيقة شرعية لها، فان الشارع استعملها بما لها من المعنى في لسان اللغة و العرف. نعم، اعتبر فيها شروطاً و موانع و لم يخترع لها معاني استعمل اللفظ فيها، فهي خارجة عن محل النزاع و ان كان يظهر من القوانين دخولها في محل النزاع.

- و منها: الماهيات المخترعة كالصلاة، و الصوم، و الحج و امثالها و هي محل النزاع، فانه لا شبهة أن الشارع اخترع هذه الماهيات، و استعمل اللفظ فيها، فهل كان استعماله فيها بنحو الحقيقة، او بنحو المجاز و مناسبتها لمعانيها اللغوية؟

الامر الثاني: ان الاقوال في المسألة ثلاثة:

- الاول: ثبوت الحقيقة الشرعية.

- الثاني: عدم ثبوتها و ان الاستعمال كان مجازاً.

- الثالث: ان هذه الماهيات المخترعة لم يستعمل الشارع اللفظ فيها بما هي هي، و انما الاستعمال فيها كان بعنوان انها احد المصاديق للمعنى الذي وضع له اللفظ في اللغة، فان الصلاة موضوعة في اللغة للعطف، او الدعاء- كما يدعيه القاضي الباقلاني- و استعملت في هذه الماهية المخترعة، لانها مصداق للدعاء.

الامر الثالث: ان الحقيقة الشرعية التي هي محل النزاع: هو وضع النبي صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ هذه الالفاظ لهذه المعاني، و عدم وضعه لها، إما بالوضع التعييني، او بالوضع التعييني الحاصل من كثرة الاستعمال بنفسه، او بمشاركة متابعيه له في الاستعمال حتى صارت حقيقة في عهده و زمانه بحيث صارت حقيقة في هذه المعاني عنده و صار يطلقها عليها بنحو الحقيقة.

بنفسه لا بالقرينة، وان كان لا بد- حينئذ- من نصب قرينة، إلا انه للدلالة على ذلك، لا على ارادة المعنى كما في المجاز. فافهم. وكون استعمال اللفظ فيه كذلك في غير ما وضع له، بلا مراعاة ما اعتبر في المجاز (1)،

الامر الرابع: هو ما ذكره في المتن تمهيدا، وحاصله: ان الوضع التعييني كما يحصل بانشاء الواضع بقوله: وضعت هذا اللفظ لهذا المعنى، كذلك يحصل بنحو آخر وهو ان يستعمل الواضع اللفظ في معناه لا بعناية المعنى اللغوي حتى يكون مجازا، بل يستعمله فيه ويخطر المعنى به بقصد ان يتسبب بهذا الاستعمال إلى انشاء الوضع و جعل العلاقة بين اللفظ والمعنى، فان جعل العلاقة كما يحصل بانشائها بلفظ (وضعت) كذلك يحصل بجعل اللفظ حاكيا عن المعنى لا بملاحظة العلاقة والعناية: بان يقصد الحكاية عن المعنى والدلالة عليه بنفس اللفظ لا بالقرينة. وحيث ان هذا الاستعمال لم يكن مسبقا بالوضع حتى لا يحتاج إلى القرينة، وليس بمجاز حتى يحتاج إلى القرينة الصارفة عن المعنى الحقيقي والمعينة للمعنى المجازي فهو- حينئذ- يحتاج إلى قرينة دالة على ان المقصود بهذا الاستعمال: ان يدل اللفظ على المعنى بنفسه لغرض انشاء الوضع به وتحقق العلاقة، ولذا قال (قدس سره): «لا بالقرينة»:

أي لا بالقرينة المجازية «وان كان لا بد من نصب قرينة» لانه ليس استعمالا حقيقيا مسبقا بالوضع حتى يستغني عن القرينة، إلا ان القرينة يحتاج إليها «للدلالة على ذلك»: أي على ان المقصود به الحكاية بنفسه لغرض انشاء الوضع وليس هي قرينة المجاز.

(1) هذا هو تعريف المشهور للمعنى، ويظهر من هذا التعريف: ان الحقيقة هي دلالة اللفظ بنفسه على المعنى، أي انه في الاستعمال الحقيقي يكون اللفظ بنفسه دالا على المعنى، وفي المعنى المجازي تكون الدلالة مشتركة بين اللفظ والقرينة.

وربما يدعى ان الدلالة في الحقيقة والمجاز على نحو واحد، وان اللفظ في كلا المقامين بنفسه دال على المعنى، إلا ان دلالة على الحقيقة بسبب الوضع وجعل

فلا- يكون بحقيقة ولا مجاز .. غير ضائر بعد ما كان مما يقبله الطبع ولا يستنكره. وقد عرفت سابقا: أنه في الاستعمالات الشائعة في المحاورات ما ليس بحقيقة ولا مجاز.

إذا عرفت هذا، فدعوى الوضع التعييني في الألفاظ المتداولة في لسان الشارع هكذا قريبة جدا، ومدعي القطع به غير مجازف قطعاً (1).

العلاقة بينه وبين المعنى، وفي المجاز أيضا يدل بنفسه، ألا ان القرينة تجعله دالا، و ألا فالقرينة كالوضع خارجة عن الاشتراك في الدلالة، و اللفظ في المقامين دال بنفسه.

ولكن، يمكن ان يقال: ان الامر ليس كذلك، بل القرينة في المجاز لها نحو شركة في الدلالة.

و توضيح ذلك: ان اللفظ اذا وضع للمعنى حدثت العلاقة بينه وبين المعنى و صار له اقتضاء بواسطة الجعل لأن يدل على المعنى و صار له بواسطة هذا الجعل مناسبة مع المعنى المجازي، لمناسبة المعنى المجازي مع المعنى الحقيقي، فله اقتضاء ايضا للدلالة على المعنى المجازي، ألا ان اقتضاءه للدلالة على المعنى الحقيقي يكون فعليا و مؤثرا بمجرد الاستعمال، و عدم القرينة المانعة عن تأثير هذا الاقتضاء، و في المجاز تكون فعلية هذا الاقتضاء مشروطة بالقرينة. فاذا للقرينة نحو شركة في الدلالة، لان الفعلية منوطة بها، فلذلك قالوا: ان في الحقيقة اللفظ دال على المعنى في نفسه، لأن فعلية التأثير لا تحتاج الى شرط، بل عدم المانع كاف في الفعلية و التأثير، و في المجاز ليس كذلك فان الفعلية فيه مشروطة بالقرينة.

(1) اعلم: انه قد اورد على ما ذكره المصنف- من الوضع التعييني بنحو استعمال اللفظ في المعنى و جعله حاكيا بنفسه- بايرادين: اشار الى احدهما في المتن، و لم يشر الى الآخر.

اما الذي لم يشر اليه: فهو ان الحكاية في مقام استعمال اللفظ في المعنى منظورة بالنظر الآلي، فانه حين يقصد احضار المعنى باللفظ يجعل اللفظ مرآة للمعنى،

فالحكاية التي هي مرآتية اللفظ للمعنى منظورة آلة وطريقا للمعنى، فهي منظورة بالنظر الآلي، واما في مقام الوضع فحكاية اللفظ عن المعنى منظورة بالنظر الاستقلالي، فان جعل العلقة بين اللفظ والمعنى معناه: انه يجعل للفظ صفة الحكاية به عن المعنى، ففي مرحلة الوضع يجعله قابلا لان يحكي بالفعل في مرحلة الاستعمال، فالمجوعول له صفة الحكاية والقابلية لان يكون حاكيا في مرحلة الاستعمال، فصفة الحكاية منظورة بنفسها في مرحلة الوضع، لان الوضع معناه اعطاء هذه الصفة للفظ، فلا بد من ان تكون منظورة بالاستقلال، فاذا اراد ان يعطيه هذه الصفة بنفس الحكاية الآلية فلازمه انه قد نظر الى هذه الحكاية بالنظر الاستقلالي ايضا فيجتمع في الحكاية النظر الآلي في مرحلة الاستعمال، والنظر الاستقلالي في مرحلة الوضع، فيجتمع اللحاظان في واحد باستعمال واحد.

والجواب عنه: ان هنا حكائيتين:: إحداهما، ما هي حكاية بالحمل الشائع، وهي الحكاية في مرحلة الاستعمال. والثانية، وهي الحكاية بالحمل الاولي، وهي جعل اللفظ حاكيا وهي الوضع، وهذه هي التي قصد انشاؤها بتوسط استعمال اللفظ في المعنى وهي التي اريد التسبب الى ايجادها بالحكاية الاستعملية الآلية، فالمنظور بالاستقلال حكاية اخرى غير الحكاية المنظورة بالنظر الآلي.

والا-يراد الذي اشار اليه في المتن بقوله: «وكون استعمال ... الخ» حاصله: ان استعمال اللفظ في المعنى اما بنحو الحقيقة، او بنحو المجاز، وحيث ان المفروض ان الاستعمال لا بلحاظ العلاقة فليس بمجاز ولا حقيقة ايضا، لان الاستعمال الحقيقي هو استعمال اللفظ فيما وضع له، والمفروض ان الوضع في المقام يترتب على هذا الاستعمال فلا يكون سابقا عليه حتى يكون من استعمال اللفظ فيما وضع له فهذا الاستعمال غير صحيح، و ما يترتب على ما ليس بصحيح ليس صحيحا.

والجواب عنه: اولاً: انه لم يقيم برهان على انحصار الاستعمالات الصحيحة في الاستعمال الحقيقي والمجازي، بل المدار في صحة الاستعمال ان يكون استعمالا يقبله

و يدل عليه تبادل المعاني الشرعية منها في محاوراته (1).

و يؤيد ذلك انه ربما لا تكون علاقة معتبرة بين المعاني الشرعية و اللغوية، فأى علاقة بين الصلاة شرعا، و الصلاة بمعنى الدعاء، و مجرد احتمال الصلاة على الدعاء لا- يوجب ثبوت ما يعتبر من علاقة الجزء و الكل بينهما، كما لا يخفى (2). هذا كله بناء على كون معانيها مستحدثة في شرعنا.

الطبع، و لا ينكره، و قد تقدم: ان استعمال اللفظ في نوعه و صنفه ليس من الحقيقة و لا المجاز، و هو من الاستعمالات الصحيحة، و اما صحته فلأن القائل ان زيدا لفظ لا يكون ممن استعمل استعمالا غلطا، و اما انه ليس بحقيقة و لا مجاز فلانه يجري في المهملات التي لا وضع لها كديز لفظ- مثلا-. و الى هذا اشار- في المتن- بقوله:

«غير ضائر بعد ما كان ... الخ».

و ثانيا: ان الوضع هو المنشأ بهذا الاستعمال، فحين الاستعمال هو حين الوضع، فهو من الاستعمال الحقيقي، فان الاستعمال الحقيقي ليس الا استعمال اللفظ فيما وضع اللفظ له، و المفروض انه قد حصل الوضع بنفس هذا الاستعمال، فاللفظ قد استعمل في الموضوع له و لا يحتاج الاستعمال الحقيقي الى تقدم الوضع عليه بالزمان، و لم يشر المصنف الى هذا الجواب كما لا يخفى.

(1) لا يخفى ان الدليل على الحقيقة الشرعية تبادل نفس الشارع، و أنى لنا بمعرفة ان الشارع كان يتبادر منها الحقيقة، و اما تبادل المتشعبة فهو دليل على الحقيقة التشريعية.

(2) حاصل هذا التأييد: انه بناء على عدم ثبوت الحقيقة الشرعية يلزمه ان يكون الاستعمال في هذه المعاني المخترعة مجازا، و هو يحتاج الى العلاقة، و العلاقة المناسبة لهذا الاستعمال المجازي على فرضه هي علاقة الكل و الجزء، و قد قالوا: ان علاقة الكل و الجزء انما هي فيما اذا كان التركيب حقيقيا، كتركب الانسان من النفس و البدن، و ايضا مشروطة: بانه مما ينتهي الكل بانتفائه، كالرقبة و الانسان، و في المقام

و أما بناء على كونها ثابتة في الشرائع السابقة- كما هو قضية غير واحد من الآيات، مثل قوله تعالى: كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ كَمَا كُتِبَ ...

وقوله تعالى: وَ أَدْنُ فِي النَّاسِ بِالْحَجِّ وقوله تعالى: وَأَوْصَانِي بِالصَّلَاةِ وَالزَّكَاةِ مَا دُمْتُ حَيًّا ... الى غير ذلك- فألفاظها حقائق لغوية لا شرعية، واختلاف الشرائع فيها جزء و شرطا لا يوجب اختلافها في الحقيقة و الماهية، إذ لعله كان من قبيل الاختلاف في المصاديق و المحققات، كاختلافها بحسب الحالات في شرعنا، كما لا يخفى (1).

التركيب اعتباري لا حقيقي، و ايضا لا تنتفي الصلاة بانتفاء الدعاء فيها، و الى هذا اشار بقوله: «و مجرد ثبوت اشتغال الصلاة على الدعاء ... الخ».

و يرد على هذا التأييد: اولاً: انه لا يشترط التركيب الحقيقي في علاقة الكل و الجزء، كاستعمال لفظ البيت او الدار في الغرفة الكبيرة اذا كانت اهم مرافق البيت.

و ثانياً: ان ما ينتفي الكل بانتفائه ليس هو الملاك في صحة الاستعمال، فان القلب مما ينتفي البدن بانتفائه، و لا يحسن ان يقال: اعتق قلباً: أي اعتق انساناً، بل المدار في علاقة الكل و سائر العلاقات المجازية ان تكون مما يستحسنها الذوق، و استعمال الصلاة بناء على كونها موضوعة للدعاء من هذه المعاني المخترعة مما يستحسنها الطبع و الذوق، و لعله لذلك ذكره تأييداً.

(1) فانه بناء على كون هذه الالفاظ موضوعة لهذه المعاني في الشرائع السابقة، تكون حقيقة فيها، و لكنها تكون حقائق لغوية فيلغو النزاع: في انها مستعملة عند النبي صلى الله عليه و سلم في المعاني اللغوية، او في المعاني المخترعة مجازاً، بل نفس المعاني المخترعة تكون هي معاني لغوية حقيقة، فلا مجال لهذا النزاع في الحقيقة الشرعية.

فان قلت: ان الصلاة- مثلاً- في شريعتنا ذات اجزاء و شرائط ليست هي الاجزاء و الشرائط في الشرائع السابقة، فيأتي النزاع في ان النبي صلى الله عليه و سلم وضعها لهذه الاجزاء و الشرائط ام انه استعملها فيها مجازاً بمناسبة معانيها في الشرائع السابقة.

ثم لا يذهب عليك انه مع هذا الاحتمال، لا مجال لدعوى الوثوق، فضلا عن القطع، بكونها حقائق شرعية، ولا لتوهم دلالة الوجوه التي ذكروها على ثبوتها (1)

. فانه يقال: انها بعد ان كانت موضوعة للمعاني المركبة من عدة اشياء، لا للدعاء، أو العطف، باختلاف الاجزاء والشرايط بين شريعتنا، و الشرائع السابقة من قبيل اختلافها في شرعنا من صلاة المريض و المختار، و الاختلاف في محققات المفهوم لا يقتضي تجدد الوضع، فان لفظ الميزان- مثلا- موضوع لما يوزن به، فما يوزن به المواد الموزونة ميزان، و ما يوزن به الاعمال يوم القيامة ايضا ميزان، لا أن الميزان مستعمل فيما توزن به الاعمال استعمالا مجازيا. إلا ان الشأن في اصل الدعوى: و هو كون هذه الالفاظ بنفسها موضوعة لهذه المعاني في الشرائع السابقة.

و كيف ذلك و الشرائع السابقة ليست لغتها عربية، بل سريانية و عبرية و غير ذلك من اللغات. فالظاهر من هذه الآيات المباركة ان هذه المعاني التي كلفهم بها كانت مكتوبة و مكلف بها غيرهم من الامم السابقة في الشرائع المتقدمة، لان هذه المعاني قد وقع التكليف بها بما انها موضوع لها هذه الالفاظ كما هو واضح.

(1) حاصله: انه اذا احتملنا هذا الاحتمال، و انها موضوعة لهذه المعاني في الشرائع السابقة، لا دلالة لما ذكر من الوجوه، و هو التبادر، و التأييد المذكور، أو عدم صحة السلب عن هذه المعاني على الحقيقة الشرعية، فان هذه الوجوه تدل على ان هذه المعاني موضوعة لها هذه الالفاظ، لا أن الواضع لها هو الشارع، و انما كانت تدل على ذلك حيث يعلم قطعا: بان هذه المعاني ليست حقائق لهذه الالفاظ قبل زمان الشارع، ثم صارت حقائق لها عنده، فيكشف بالقطع انه هو الواضع، اما مع هذا الاحتمال، فلا كاشف قطعي: من ان الواضع هو الشارع، و ان كشفت هذه الوجوه عن انها حقائق لها.

لو سلم دلالتها على الثبوت لولاه (1).

و منه انقذ حال دعوى الوضع التعيني معه (2). ومع الغض عنه، فالانصاف: ان منع حصوله في زمان الشارع في لسانه، و لسان تابعيه مكابرة.

نعم، حصوله في خصوص لسانه ممنوع. فتأمل (3).

(1) أي لو سلمنا: ان الوجوه التي ذكرت تدل على الحقيقة الشرعية، لكنها انما تدل على الحقيقة الشرعية لولا احتمال كونها حقائق في الشرائع السابقة، فقيده لولاه يعود الى هذا الاحتمال، وقوله: «لو سلم» لعله اشارة الى ما ذكرنا: من الخدشة في دلالة الوجوه التي ذكرت لثبوت الحقيقة الشرعية، والله العالم.

(2) لوضح: انه بعد ما ذكر: من دعوى الوضع لها في الشرائع السابقة اما قطعاً، او احتمالاً لا معنى لدعوى الوضع التعيني، لانه يتوقف على الاستعمال المجازي مدة حتى يحصل الاستيناس اولاً، ثم يشتد فيكون حقيقة، و مع كونها مستعملة حقيقة في لسان الشارع لجريه على نهج الشرائع السابقة في استعمال هذه الالفاظ حقيقة فيها لوضعها لها عندهم قبل شرعنا، فلا معنى لدعوى الوضع التعيني.

(3) أي لو اغمضنا النظر عما ذكر في دلالة الآيات المباركة على كونها موضوعة لهذه المعاني - فيما سبق -، فدعوى حصول الوضع التعيني لهذه الالفاظ في هذه المعاني مقبولة جداً بواسطة كثرة استعمالها في لسان الشارع، و لسان متابعيه استعمالاً كثيراً جداً، و مستمراف في كل وقت بمدة تزيد على العشرين سنة. و منع هذه الدعوى مكابرة قطعاً، و لا ينافي ان هذا - اصطلاحاً - غير الحقيقة الشرعية، التي معناها وضع الشارع لها نفسه، إلا ان النتيجة، و الثمرة مترتبة على هذا الوضع التعيني، كما تترتب على وضع الشارع نفسه كما هو واضح.

و لعل الامر بالتأمل اشارة الى ان النافع هو حصول الوضع التعيني في عهد الشارع بحيث ان الشارع نفسه بواسطة كثرة الاستعمال صار يستعملها في هذه المعاني

وأما الثمرة بين القولين، فتظهر: في لزوم حمل الالفاظ الواقعة في كلام الشارع، بلا قرينة على معانيها اللغوية مع عدم الثبوت، وعلى معانيها الشرعية على الثبوت، فيما اذا علم تأخر الاستعمال (1). وفيما اذا جهل التأريخ، ففيه اشكال. و اصاله تأخر الاستعمال مع معارضتها

استعمالا حقيقيا، لأنها صارت موضوعة بالوضع التعيني، و يكفي الشك في حصول الوضع التعيني عند الشارع، وربما لا يكون مدعيها مكابرا.

(1) ظاهر ما ذكره (قدس سره): ان الثمرة بين القول بالحقيقة الشرعية وعدمها: هي حمل هذه الالفاظ اذا وقعت في كلام الشارع من غير قرينة على معانيها اللغوية، حيث لا نقول بالحقيقة الشرعية، و نقول: بعدم ثبوتها، و مع القول بالحقيقة الشرعية تحمل على معانيها الشرعية، حيث يعلم ان استعمال الشارع لهذه الالفاظ قد تأخر عن الوضع، اما لو لم نعلم بتأخر الاستعمال عن الوضع، فلا تظهر ثمرة لمن يدعي ثبوت الحقيقة الشرعية، لاحتمال كون هذا الاستعمال قبل الوضع، و قبله لا حقيقة شرعية، و الادلة التي ذكرت للحقيقة الشرعية تدل على ان الاستعمال بعد الوضع حقيقي، لا فيما قبل الوضع، و هو واضح.

و يمكن ان يقال: ان هذه الثمرة، و هي الحمل على المعنى اللغوي، بناء على الانكار، و على المعنى الشرعي، بناء على ثبوت الحقيقة الشرعية انما تتم حيث نقول:

بأنه اذا دار الامر بين الحمل على المعنى الحقيقي، و المجاز المشهور يحمل اللفظ على المعنى الحقيقي، و اما لو قيل بمذهب المشهور: و هو التوقف فيما اذا دار الامر بينهما، فالثمرة تكون بنحو آخر و هي هكذا: انه بناء على ثبوت الحقيقة الشرعية تحمل هذه الالفاظ في كلام الشارع على المعاني الشرعية المخترعة، و اما بناء على عدم ثبوت الحقيقة الشرعية فالتوقف، لان احتمال استعمالها مجازا في هذه المعاني في عرض احتمال استعمالها في الحقائق اللغوية.

بأصالة تأخر الوضع لا دليل على اعتبارها تعبدا، الا على القول بالاصل المثبت، ولم يثبت بناء من العقلاء على التأخر مع الشك (1).

(1) قد عرفت: ان القائل بثبوت الحقيقة الشرعية انما تتم عنده في حمل كلام الشارع على المعاني المخترعة فيما اذا علم ان استعمال الشارع قد تأخر عن وضع هذه الالفاظ لهذه المعاني عنده، واما لو جهل تأريخ الاستعمال ولم يعلم انه تقدم على الوضع حتى لا يحمل على المعاني المخترعة، بل يتوقف، ام تأخر حتى يحمل عليها، فهل هناك أصل يحرز تأخر الاستعمال عن الوضع حتى يحمل كلامه على هذه المعاني دائما، ام لا حتى يتوقف؟

فقد يقال: بأن أصالة تأخر الاستعمال، وهي اصالة تأخر الحادث تحرز ذلك فان الاستعمال حادث، والاصل تأخره الى زمان يقطع بكونه بعد زمان الوضع، فاذا احرز تأخر الاستعمال عن زمان الوضع ببركة هذا الاصل يحمل كلامه على هذه المعاني لما عرفت: من انه كلما احرزنا تأخر الاستعمال عن الوضع ترتبت ثمرة القول بالحقيقة الشرعية.

إلا ان هذا الاصل لا يجري، ولو جرى لا ينفع، لان الوضع ايضا حادث، فالاصل عدمه ايضا الى ما بعد زمان الاستعمال، فلازمه التوقف ويتعارض الاصلان، فلا ترتب ثمرة القول بالحقيقة الشرعية.

و اما عدم جريانه، فلأن المراد بهذا الاصل إما الاستصحاب، وهو المستفاد من دليل لا تنقض، أو أصالة العدم الثابتة ببناء العقلاء، كاصالة وجود المانع، و اصالة عدم القرينة، و امثال هذه الاصول العدمية التي مرجعها الى اصالة العدم فيما شك في تحققه. و كلاهما غير جاريين في المقام.

اما الاصل الشرعي التعبدي الذي اشار اليه المصنف بقوله: «لا دليل على اعتبارها تعبدا» ففيه:

اولا: ما عرفت: من انه لو جرى في الاستعمال لجرى في الوضع فيتعارضان.

و ثانيا: انه اذا كان كلا الأمرين: من الاستعمال، و الوضع مجهولي التأريخ، فسيأتي في الاستصحاب عدم جريان الاستصحاب من رأس في مجهولي التأريخ عند جماعة منهم المصنف، لا أنه يجري و يتساقط بالمعارضة لعدم اتصال زمان الشك باليقين.

و ثالثا: انه يشترط في جريان الاستصحاب ان يكون المستصحب اما بنفسه مجعولا، كحرمة الخمر- مثلا-، أو يكون للمستصحب اثر مجعول بلا واسطة، كخمرية الخمر- مثلا-، و المستصحب في المقام ليس مجعولا شرعيا، و لا له اثر مجعول بلا واسطة. نعم يترتب اثر مجعول بعد ترتب وسائط كلها غير مجعولة، فهو من الاصل المثبت و عدم حجيته في الجملة- كما سيأتي بيانه ان شاء الله في محله- و ذلك لوضوح ان المستصحب هو تأخر الاستعمال، و هو غير مجعول شرعي، و لازمه تقدم الوضع، و هو غير مجعول ايضا، و لازمه كون هذه الالفاظ محمولة على المعاني الحقيقية الموضوعية لها و لازمه ظهورها في ذلك، و لازمه حجية هذا الظهور، و لازمه ترتب الحكم بعد ذلك. هذا في الاصل الشرعي التعبدية.

و اما الاصل العقلائي الذي أشار اليه بقوله: «و لم يثبت بناء من العقلاء على التأخر» فحاصله: ان العقلاء بنوا على اصالة العدم في موارد خاصة و ليس كل ما شك فيه بنى العقلاء على اصالة العدم، فان اصالة عدم المانع- مثلا- بنوا عليها فيما لو شك في اصل وجود المانع، لا فيما اذا شك في مانعية الموجود، و كذلك اصالة عدم القرينة فانهم لو تم لهم بناء عليها فانما هو فيما لو شك في اصل وجود القرينة لا في قرينية الموجود، و في المقام و هو الشك في تأخر الاستعمال عن الوضع لم يحرز من العقلاء على عدم الاستعمال و تأخره عن الوضع.

و اصاله عدم النقل انما كانت معتبرة فيما اذا شك في اصل النقل، لا في تأخره. فتأمل (1).

العاشر الصحيح و الاعم

اشارة

انه وقع الخلاف: في ان الفاظ العبادات اسام لخصوص الصحيحة او الأعم منها؟.

(1) حاصله: انه لا ينبغي ان يقال: انه اذا لم تجر أصالة تأخر الاستعمال، فلا يحرز بها تقدم الوضع على الاستعمال، فينبغي ان تجري اصالة عدم النقل فيحرز بها ان هذه الالفاظ باقية على معانيها اللغوية، ولم تنقل الى هذه المعاني المخترعة الشرعية، فلازمه حمل الشارع على المعاني اللغوية، لا على المعاني الشرعية.

فان هذا الاصل، و هو اصاله عدم النقل التي هي من جملة الاصول الثابتة ببناء العقلاء ليس محلها ايضا فيما اذا شك في تأخر الوضع عن الاستعمال، فتجري اصالة عدم النقل فيحرز بها تأخر الوضع: أي النقل الى هذه المعاني، و لازمه تقدم الاستعمال فيحمل على المعنى اللغوي، فان اصاله عدم النقل لها موارد ثلاثة تجري في موردين و لا تجري في الثالث الذي هو مقامنا.

الاول: ما علم كون اللفظ موضوعا لمعنى و شك في نقله الى معنى آخر. ففي هذا المورد تجري، و لكن ليس هو من مقامنا.

الثاني: ما علم كونه حقيقة في معنى معلوم له فعلا، إلا انه لم يعلم ان هذا المعنى الحقيقي الفعلي هل هو معناه الاصيلي الاولي، أو انه كان موضوعا لمعنى آخر ثم نقل الى هذا المعنى الفعلي؟ وأيضا تجري في هذا، و لكن ليس من مقامنا.

الثالث: ما اذا علم انه موضوع لمعنى في اللغة و علم انه قد نقل الى معنى آخر، و لكن شك في تأريخ النقل، و هو مقامنا، إلا انه لم يحرز بناء من العقلاء على اصاله عدم النقل في هذا الثالث، و قد اشار الى الاولين بقوله: «انما كانت معتبرة فيما اذا شك في اصل النقل» و الى الثالث بقوله: «لا في تأخره».

وقبل الخوض في ذكر ادلة القولين يذكر امور (1):

- منها: انه لا شبهة في تأتي الخلاف، على القول بثبوت الحقيقة الشرعية، وفي جريانه على القول بالعدم اشكال (2)،

(1) حيث انه سيعقد بحثا في اسامي المعاملات جعل الكلام فعلا في الفاظ العبادات، وانها هل هي موضوعة لخصوص الصحيح، أو للاعم منه و من الفاسد؟

(2) جريان النزاع في الوضع للصحيح، او الأعم بناء على ثبوت الحقيقة الشرعية واضح، فان مدعي الصحيح يدعي ان الشارع وضعها له، و مدعي الأعم يدعي وضعها له، إلا ان الاشكال في ان هذا النزاع هل يجري بناء على عدم ثبوت الحقيقة الشرعية؟

و لا يخفى ان الاقوال في استعمال هذه الالفاظ في المعاني المخترعة للشارع ثلاثة:

- وضعها له، و هو الحقيقة الشرعية.

- واستعمالها فيها مجازا بمناسبة المعاني اللغوية.

- واستعمالها في معانيها اللغوية دائما، و هذه الامور المخترعة الخاصة لم تستعمل هذه الالفاظ فيها بخصوصها لا حقيقة و لا مجازا، و انما استعملت فيها لأنها من مصاديق المعاني اللغوية، و هو مذهب الباقلاني.

ثم لا-ريب في ان عنوان هذه المسألة و أدلة الطرفين تختص بالحقيقة الشرعية، لان عنوان المسألة: ان هذه الالفاظ هل هي موضوعة للصحيح، او للاعم، فما لا وضع فيه خارج عنه موضوعا. و أما ادلة الطرفين فانهم يستدلون بالتبادر، و صحة السلب، و ان الاستعمال علامة الحقيقة، و ان ديدن الواضعين هو الوضع للصحيح او الأعم، و هذه الادلة موضوعها ما له حقيقة، اما ما لا حقيقة له، بل الاستعمال فيه مجاز يخرج عن موضوعها.

وغاية ما يمكن ان يقال في تصويره: ان النزاع وقع على هذا: في ان الاصل في هذه الالفاظ المستعملة مجازا في كلام الشارع هو استعمالها في خصوص الصحيحة، او الاعم: بمعنى ان ايها قد اعتبرت العلاقة بينه وبين المعاني اللغوية ابتداء وقد استعمل في الآخر بتبعه و مناسسته كي ينزل كلامه عليه مع القرينة الصارفة عن المعاني اللغوية، و عدم قرينة اخرى معينة للآخر. و انت خبير بانه لا يكاد يصح هذا الا اذا علم ان العلاقة انما اعتبرت كذلك، و ان بناء الشارع في محاوراته استقر عند عدم

الا ان ثمره المسألة-: هي التمسك بالاطلاق على الاعم، و عدمه على الصحيح- لا تختص بالوضع، بل تتأني على المجازية، و على مذهب الباقلاني ايضا، و لذلك لا بد من تصوير على المجازية، و على مذهب الباقلاني.

فاتضح بما ذكرنا: ان سبب الاشكال هو عدم شمول العنوان و الادلة مضافا الى ما سيأتي من الاشكالات على نفس التصوير.

نصب قرينة اخرى على ارادته، بحيث كان هذا قرينة عليه من غير حاجة الى قرينة معينة اخرى، وأنى لهم باثبات ذلك (1).

(1) حاصل ما صورته: ان النزاع بناء على المجازية يكون بادعاء ان الذي اعتبرت العلاقة بينه وبين المعنى اللغوي هو الصحيح بناء على الصحيح، ويستعمل في الأعم بمناسبة المعنى الصحيح، فالعلاقة ابتداء اعتبرت في الصحيح. والأعمي يدعي العكس، وان العلاقة ابتداء اعتبرت مع الأعم، ويستعمل في الصحيح بمناسبة الأعم، ولازم هذا التصوير هو ان الاستعمال في غير ما اعتبرت العلاقة بينه وبين المعنى اللغوي ابتداء يكون من باب سبك المجاز في المجاز، ولذلك اورد عليه المصنف: ان مدعي احد الامرين لا بد له من اثبات ان العلاقة ابتداء اعتبرت بين ما يدعيه والمعنى اللغوي، وطريق اثبات هذه العلاقة الابتدائية لا يتأتى له، إلا بان يثبت ان الشارع استقر ديدنه في محاوراته انه اذا نصب قرينة على عدم ارادة المعنى اللغوي، فهو يريد الصحيح- مثلاً- بناء عليه، من دون حاجة الى تعيينه، لان المعنى اللغوي له مجاز واحد، وهو الصحيح، فبمجرد صرف النظر عن معناه اللغوي يتعين المعنى المجازي، وهو الصحيح، واما الأعم فحيث انه يكون بمناسبة المعنى المجازي وهو الصحيح، فهو يحتاج الى صارف عن المعنى اللغوي، والى ارادته بعلاقة المعنى الصحيح. و مدعي الأعم يدعي هذا الامر بالعكس. وأنى لكل منهم باثبات هذه الدعوى.

إلا انه لا- ينحصر تصوير النزاع فيما يلزمه سبك المجاز بالمجاز، بل يمكن أن يتصور بنحو آخر: وهو ان يدعي: ان كلا من المعنيين اعتبرت العلاقة بينه وبين المعنى اللغوي، لكن مدعي الصحيح يدعي: ان الصحيح اشد مناسبة وارتباطا بالمعنى اللغوي، فهو ارجح من المعنى الأعم، فاذا حصل الصارف عن المعنى اللغوي يتعين الأرجحية على المعنى الأعم. و مدعي الأعم يدعي: العكس.

و حينئذ، يكون على كل منهما اثبات الأرجحية على الآخر، أو أن كلا منهما يدعي غلبة الاستعمال فيما يدعيه بالنسبة الى الاستعمال في المعنى المجازي الآخر،

وقد انقذح بما ذكرنا: تصوير النزاع على ما نسب الى الباقلاني، وذلك: بان يكون النزاع في ان قضية القرينة المضبوطة التي لا يتعدى عنها،
الآ بالآخرى الدالة على اجزاء المأمور به و شرائطه هو تمام الأجزاء و الشرائط، او هما في الجملة، فلا تغفل (1).

و ايضا يكون على مدعي الغلبة اثباتها. و هناك تصوير ثالث ذكر في تقريرات الشيخ الاعظم، لا يلزم منه سبك المجاز بالمجاز. فليراجع،
مع ما يمكن ان يقال فيه.

(1) لا يخفى أن الباقلاني حيث يدعي استعمال هذه الالفاظ في معانيها اللغوية، و الخصوصيات مستفادة من دال آخر، لا بد و ان يكون
النزاع بين الصحيح و الأعمى في ذلك الدال و هو القرينة المستفادة منها الخصوصيات، و اذا كانت القرينة الدالة على الخصوصيات: و
هي الأجزاء و الشرائط مبينة، و مفصلة فلا وجه للنزاع، و إنما يتأتى النزاع فيما اذا كانت القرينة الدالة على الاجزاء و الشرائط مجملة، مدلولها
معنى واحد، فالصحيح يدعي انه الجامع الصحيح، و الأعمى يدعي انه الجامع الأعمى، فانه اذا لم يكن مدلولها معنى واحدا، لا يبقى
للمسك بالاطلاق، و عدمه مجال، الذي هو المهم في ثمره هذا النزاع.

و لا يخفى: انه على هذا لا يكون النزاع في هذه الالفاظ، بل فيما هو خارج عنها و هو القرينة الدالة على الأجزاء و الشرائط. و قد عرفت:
عدم تأتى النزاع فيما كانت القرينة دالة على الأجزاء و الشرائط تفصيلا، و انما يتوهم النزاع فيما كانت مفهوما مجملا قابلا للانطباق على
الصحيح و على الاعم، فمدعي الصحيح يدعي انها هي الصحيح، و مدعي الاعم يدعي العكس.

الآ انه على هذا أيضا تنتفى الثمرة المترتبة على الاعم: من التمسك بالاطلاق، و على الصحيح من عدم التمسك، فان هذه الثمرة إنما تأتى
فيما اذا كان اللفظ موضوعا لمعنى بسيط، يدعي الاعم انه هو الجامع، و يدعي الصحيح انه هو الصحيح، لا فيما كان مفهوما عاما قابلا
للانطباق، فانه لا بد من الاخذ بما هو القدر

ومنها: ان الظاهر: ان الصحة عند الكل بمعنى واحد، و هو التمامية، و تفسيرها باسقاط القضاء- كما عن الفقهاء- أو بموافقة الشريعة- كما عن المتكلمين- أو غير ذلك، إنما هو بالمهم من لوازمها، لوضوح اختلافه بحسب اختلاف النظار. و هذا لا يوجب تعدد المعنى، كما

المتيقن منه، و نفي ما عداه بالبراءة، فلا ثمره بين القولين. و من الواضح: انه لم يدع احد ان هناك قرينة موضوعة لمعنى بسيط وقع الخلاف ان الموضوع له فيها هو الصحيح او الاعم.

وربما يقال: بان الفرق بين قول الباقلاني، و القول بعدم الحقيقة الشرعية و الاستعمال مجازا، هو انه بناء على مذهب الباقلاني فيما اذا قيدت بالاجزاء و الشرائط فانه يبنى الامر فيه على ان المطلق اذا قيد بشي ء، هل يكون مستعملا مجازا، أو انه باق على معناه، و القيود مستفادة من دال آخر بنحو تعدد الدال و المدلول؟.

فالفرق بين قول الباقلاني، و عدم الحقيقة الشرعية و المجازية: هو أن قول الباقلاني يكون على احد القولين في المطلق مجازا، و على القول الآخر حقيقة، بخلاف القول:

بانكار الحقيقة الشرعية و الاستعمال المجازي، فانه لا يبتني الامر فيه على قولين.

وفيه: ان القول بتقييد المطلق يستلزم استعماله مجازا إنما هو لأن المطلق عندهم موضوع للماهية بقيد الارسال و الاطلاق، فاذا قيد بشي ء لا يكون مستعملا في الارسال، و ليس لازم هذا ان يكون المطلق بعد تقييده مستعملا في المقيد، بل يجوز ان يستعمل بعد التقييد في المعنى الكلي الجنسي اللابشرطي، و يجوز ان يكون مستعملا في الحصة: أي الكلي المضاف بخروج القيد، و دخول التقييد.

لا يوجبه اختلافها بحسب الحالات، من السفر والحضر، والاختيار والاضطرار... الى غير ذلك، كما لا يخفى (1).

(1) لا يخفى ان الفقيه فسر الصحيح بما يسقط القضاء والاعادة، والمتكلم فسرهما بما يوافق الامر، ولازم هذين التفسيرين ظاهرا هو ان الصحة عند الفقيه هي إسقاط القضاء والاعادة، وعند المتكلم هي موافقة الامر، وحيث لا يعقل ان يكون الموضوع له اللفظ هو الصحيح بدخول حيثية اسقاط القضاء عند الفقيه في حقيقته، ولا بدخول حيثية موافقة الامر كذلك عند المتكلم، لوضوح ان حيثية اسقاط القضاء وحيثية موافقة الامر لا يعقل تحققهما الا بعد تعلق الامر بالشيء، فانه بعد تعلقه به يكون ذلك الشيء اذا أتى به يوجب سقوط الامر، و يوجب موافقته، والمفروض ان الصحيح بما انه هو الصحيح يكون متعلقا للامر في قول الامر: صلّ، فاذا كانت حيثية الاسقاط، وحيثية الموافقة دخيلتين في حقيقته المتوقفتين على الامر، يكون الامر بما أنه داخل في الصحيح متعلقا ومتقدما، وبما انه هو المتعلق بالصحيح متعلقا ومتقدما، فيلزم عروض الشيء على نفسه، لان المتعلق عارض على المتعلق، وحيث ان المتعلق هو المتعلق، فلازمه عروضه على نفسه، وعروض الشيء على نفسه محال، لان المعروض متقدم على العارض، ولازمه تقدم المتأخر وتأخر المتقدم.

ومن هنا تسمعهم يقولون: لا يعقل اتحاد الحكم وموضوعه، وحيث لا يعقل ان يكون مرادهم من الصحيح هو هذا، فلا بد وأن يكون مرادهم من الصحيح هو التام، فان التمامية هي معنى الصحة في اللغة، ومن البعيد نقلها لمعنى آخر في مصطلحهم لعدم الداعي الى النقل، ويكون التفسيران تفسيراً لها باللائم، وانما اختلف التعبير عند الفقيه والمتكلم، لأن المهم عند الفقيه هو الأثر من حيث إسقاط القضاء والإعادة، فان مهمه بيان ما يلزم المكلف من حيث الاحكام، والمهم عند المتكلم هو الثواب والعقاب، بموافقة أمر الشارع، وعدمه، فلذلك فسرها الفقيه بالاسقاط، والمتكلم بالموافقة، لا لأن التمامية عند احدهما غيرها عند الآخر.

و منه يتقدح: ان الصحة و الفساد أمران اضافيان، فيختلف شي ء واحد صحة و فسادا بحسب الحالات، فيكون تاما بحسب حالة، و فاسدا بحسب اخرى فتدبر جيدا (1).

فالاختلاف فيما هو المهم من الاثر لا يوجب اختلافا في المؤثر، كما ان اختلاف مصاديق المؤثر الذي هو مصداق التام و الصحيح من حيث كونه ركعتين في السفر و أربعة في الحضر، و مع الطهارة المائية في حال الاختيار، و مع الطهارة الترابية في حال الاضطرار، أو مع القيام أو الجلوس - مثلا-، أو مع الافعال نفسها، أو الايماء بحسب اختلاف الحالات من الصحة و المرض و القدرة و العجز، فان هذا الاختلاف لا يوجب اختلافا في مفهوم الصحيح و التام كما لا يخفى.

(1) لا يخفى ان الصحة و الفساد حيث عرفت انهما يختلفان، فيكون شي ء واحد بحسب حالة صحيحا، و بحسب حالة اخرى فاسدا، فان الصلاة التامة الأجزاء و الشرائط تقع فاسدة من المريض الذي يضره القيام- مثلا- أو من المسافر الذي عليه ركعتان، لا اربع ركعات، و تقع صحيحة من الحاضر و غير المريض. فاذا الصلاة الواحدة بالاضافة الى حالة تصح، و بالاضافة الى اخرى تفسد، فصحتها و فسادها من الامور الاضافية، و ليسا من المتضائفين، لان المتضائفين: هما المتقابلان اللذان متى نتعلل احدهما نتعلل الآخر. و من البين ان نتعلل الصحيح و لا نتعلل الفاسد حال تعللنا للصحيح.

و حيث عرفت: ان الصحيح ما يترتب عليه الاثر، و الفاسد ما لا يترتب عليه الاثر، تعرف ان الصحة و الفساد متقابلان بتقابل العدم و الملكة، فان الفساد عدم الاثر مما يترقب منه ترتبه، فان من رمى حصاة في غير منى و في غير ايام رمي الجمار، لا يوصف رميه بالفساد، بخلاف من رمى جمرة العقبة و لم يصب، فانه يوصف رميه بالفساد.

ومنها: انه لا بد على كلا القولين من قدر جامع في البين كان هو المسمى بلفظ كذا (1)، ولا اشكال في وجوده بين الافراد الصحيحة، و امكان الاشارة اليه بخواصه و آثاره، فان الاشتراك في الاثر كاشف عن الاشتراك في جامع واحد يؤثر الكل فيه بذلك الجامع، فيصح تصوير المسمى بلفظ الصلاة- مثلا- بالناحية عن الفحشاء، و ما هو معراج المؤمن ونحوهما (2).

(1) وجه اللابدية: ان القائل بالاعم، مهمته و غرضه التمسك بالاطلاق، و اذا لم يكن جامعا قد وضع له اللفظ، فلا بد من الاشتراك بوضع اللفظ للصحيح و بالوضع للفاسد، لان الأعمى يدعي صدق اللفظ صدقا حقيقيا على الصحيح و على الفاسد، فلا بد و ان يكون مشتركا، و مع الاشتراك لا يمكنه التمسك بالاطلاق، بل يكون مجملا، و هو مناف لغرضه من التمسك بالاطلاق. و القائل بالصحيح يدعي الاجمال المفهومي في هذه الالفاظ، و لازم الاجمال المفهومي هو الوضع لجامع يختص بالصحيح، و اذا كان اللفظ مشتركا بين الصحيح و الفاسد، او بينه و بين الاعم، لا يكون الاجمال في المفهوم الذي وضع له اللفظ، بل يكون الاجمال فيما هو المراد من اللفظ، لا فيما وضع له اللفظ.

(2) حاصل ما افاده في تصوير الجامع الصحيح انه لا يلزم معرفته بكنهه و بنفسه، بل يكفي معرفته بأثره و خواصه. و حينئذ، نقول: انه قد رتب على الصلاة الصحيحة أثر واحد، و هو معراجية المؤمن، و وحدة الأثر تدل على وحدة المؤثر، فلا بد و ان تكون جميع افراد الصحة مؤثرة هذا الأثر الواحد بجامع واحد يتحد معها و ينطبق عليها، لان المتعدد بما هو متعدد لا يعقل ان يؤثر اثرا واحدا، و الأ لزم صدور الواحد عن الكثير، و هو محال- كما هو مبرهن عليه في محله-. فوحدة الاثر كاشفة عن جامع واحد هو المؤثر و هو الموضوع له اللفظ. و لا يخفى ان لازم هذا الاستدلال كون الجامع ذاتيا.

ويرد عليه: اولاً: ان برهان أن الواحد لا يصدر إلا عن الواحد مختص بالواحد الشخصي لا غير.

و ثانياً: انه لم يترتب على الصلاة أثر واحد، بل آثار متعددة، فان الاخبار تدل على آثار متعددة تترتب على الصلاة وهي معراجية المؤمن و النهي عن الفحشاء، و قربان كل تقي و عمودية الدين، ... و غير ذلك مما دلت الاخبار عليه.

و ثالثاً: انه لا يعقل ان يكون للصلاة جامع مقولي يتحد معها، لان الصلاة مركبة من مقولات متعددة، كالكيف مثل القراءة، و الوضع مثل الركوع و السجود، و الكم و هو العدد الخاص، و لا يعقل انطباق مقولة واحدة على المركب من مقولات، و إلا جاز رجوع المقولات العشر الى مقولة واحدة، و من المعلوم ان المقولات اجناس عالية لا جامع مقولي بينها، بل لو فرضنا كون الصلاة مركبة من افراد مقولة واحدة ايضاً، لا يعقل ان تتحد معها اتحاداً مقولياً مقولة واحدة، فان المقولة الواحدة تتحد مع كل فرد من افرادها، لا مع المركب من الفردين منها.

فاتضح: ان الجامع لا يعقل ان يكون جامعاً ذاتياً.

وايضاً: لا يعقل ان يكون الجامع هو أحد العناوين المعلومة، كعنوان النهي عن الفحشاء، و امثاله، لوضوح لزوم الترادف بين لفظ الصلاة، و بينها، و كون حمل عنوان الناهي عن الفحشاء عليها حملاً اولياً، و لزوم كون استعمال الصلاة في افرادها بخصوصياتها مجازاً، لان الموضوع الكلي اذا استعمل في الفرد بخصوصيته كان استعماله مجازاً، و من الواضح ان الصلاة تطلق اطلاقاً حقيقياً على نفس هذه المجموعة. فيقال: الصلاة تكبيرة، و قراءة، و ركوع ... الى آخر اجزائها، و من الواضح عدم امكان الالتزام بهذه المحاذير.

فلا بد من الالتزام: بكون الصلاة موضوعة لمفهوم مبهم، إلا من حيث كونه له آثار خاصة، و لعل الوضع في جملة من المفاهيم العامة كذلك، فان لفظ الميزان - مثلاً -

والاشكال فيه: بانّ الجامع لا يكاد يكون امرا مركبا، اذ كل ما فرض جامعا يمكن ان يكون صحيحا و فاسدا، لما عرفت .. و لا امرا بسيطا، لانه لا يخلو إما ان يكون هو عنوان المطلوب، او ملزوما مساويا له.

و الاول، غير معقول، لبدهة استحالة اخذ ما لا يتأتى الا من قبل الطلب في متعلقه، مع لزوم الترادف بين لفظة الصلاة، و المطلوب، و عدم جريان البراءة مع الشك في أجزاء العبادات و شرائطها، لعدم الاجمال حينئذ في المأمور به فيها، و انما الاجمال فيما يتحقق به، و في مثله لا مجال لها، كما حقق في محله .. مع ان المشهور القائلين بالصحيح قائلون بها في الشك فيها (1)، و بهذا يشكل لو كان البسيط هو ملزوم المطلوب

موضوع لمفهوم مبهم لا يعرف منه، الا انه تنكشف به تساوي الاجسام و رجحانها، و كذلك الخمر موضوعة لمفهوم مبهم لا يعرف منه، الا انه مائع يؤثر الاسكار.

(1) هذا الاشكال منسوب الى الشيخ الاعظم على ما في تقريراته.

و حاصله: انه ردد الجامع بين كونه مركبا و بسيطا، و هو عنوان المطلوب، او ملزومه و حذف الجامع المقولي من التردد، و لعله لوضوح عدم امكانه عنده.

و حاصل ما ذكره من الاشكال في الجامع: انه اما أن يكون الجامع امرا مركبا:

بان يكون الموضوع له اللفظ عددا خاصا كعشرة اجزاء- مثلا-، أو يكون عنوانا و أمرا بسيطا، كعنوان المطلوب، او عنوان الناهي عن الفحشاء المؤدي لعنوان المطلوب صدقا و الملازم له تحققا، و كلا التريدين لا يمكن المصير اليهما.

اما الاول، و هو كونه مركبا: فلوضوح ان كل مركب فرض كونه جامعا للصحيح يمكن ان يكون ذلك المركب فاسدا، فان كل مرتبة فرض كونها هي الجامع يمكن ان تكون تلك المرتبة فاسدة، لصدورها ممن لم يكلف بها، فانا لو فرضنا- مثلا- ان الجامع هو المرتبة الجامعة لجميع الأجزاء و الشرائط، فان تلك المرتبة تقع صحيحة من القادر المختار، و تقع فاسدة من المريض الذي يضره القيام، او الطهارة المائية.

فلا يعقل ان نتصور جامعا مركبا يقع صحيحا دائما، ولا يقع في حال من الاحوال فاسدا. فأين الجامع المركب المختص بالصحيح، دون الفاسد؟: هذا اولاً.

و ثانياً: انه اذا كان كلما يمكن ان يقع صحيحا من الجامع التركيبي يمكن ان يقع فاسدا لا يكون ذلك الجامع جامعا مختصا بالصحيح، لصدقه على الفاسد ايضا، ولا يعقل ان ما فرض جامعا للصحيح يصدق على الفاسد، للزوم الخلف الواضح.

و ثالثاً: ان تصور جامع تركيبى لأفراد الصحيحة التي تزيد و تنقص في غاية الاشكال، فان كل مقدار، و أي عدد تصورناه جامعا يمكن أن يزيد و أن ينقص.

نعم، صلاة المختار الحاضر الجامعة لجميع الاجزاء و الشرائط، لا يمكن ان تزيد، إلا انها لا يعقل ان تكون جامعا، لأنها تنقص في السفر، وفي حالات الاضطرار، فانه ربما تكون الصلاة إيماء واحدا. هذا اذا كان الجامع امرا مركبا.

و اما اذا كان امرا بسيطا، و هو لا يخلو اما ان يكون عنوان المطلوب، أو امرا ملازما مساويا له. اما اذا كان عنوان المطلوب فيرد عليه:

اولاً: ان الصلاة الصحيحة هي التي يرد عليها الطلب، فاذا كان الجامع لها هو عنوان المطلوب، فيلزم ان يكون المتعلق للطلب هو هذا العنوان. و من الواضح: ان عنوان المطلوب لا يعقل ان يتحقق إلا بأن يتقدم طلب متعلقا بشي ء. فحينئذ يتحقق عنوان المطلوب، فعنوان المطلوب متأخر عن تعلق الطلب. و حيث ان عنوان المطلوب على الفرض هو متعلق الطلب و موضوعه، فهو متقدم عليه، فيلزم ان يكون ما هو متقدم متأخرا، و الى هذا اشار بقوله: «و الاول غير معقول، لبدهة استحالة اخذ ما لا يتأتى إلا من قبل الطلب في متعلقه».

و ثانياً: يلزم الترادف بين لفظ الصلاة و المطلوب، و هو واضح الفساد، لانهما لو كانا مترادفين لكان حمل المطلوب على الصلاة حملا اولياً، لا حملا شايعاً.

و من الواضح ان حمل المطلوب على الصلاة ليس كحمل الشي ء على نفسه. و ايضا

ايضا .. مدفوع: بان الجامع انما هو مفهوم واحد منتزع عن هذه المركبات المختلفة زيادة و نقيصة بحسب اختلاف الحالات متحد معها نحو اتحاد.

و في مثله تجري البراءة، وانما لا- تجري فيما اذا كان المأمور به أمرا واحدا خارجيا مسببا عن مركب مردد بين الاقل و الاكثر، كالطهارة المسببة عن الغسل، و الوضوء فيما اذا شك في اجزائهما. هذا على الصحيح (1).

لا اختصاص لعنوان المطلوب بالصلاة، فان ساير العبادات مطلوبة، فاذا كان جامعا في العبادات يلزم مرادفته لسائر الفاظ العبادات.

و ثالثا: ان المشهور القائلين بالصحيح حيث ان الموضوع له الفاظ العبادات مجمل لا يستعمل التمسك بالاطلاق في نفي ما شك في جزئيته، إلا انهم يتمسكون في نفيه بالبراءة، فلا بد و ان يكون متعلق الطلب عندهم من الاقل و الاكثر، و لو كان الجامع امرا بسيطا يترتب على هذه الافعال لما امكنهم اجراء البراءة، لانه يكون من الشك في المحصل و هم لا يتمسكون في الشك بالمحصل بالبراءة، بل يقولون بالاحتياط، و لو كان الجامع عنوان المطلوب، او ملازمه لكان مما يترتب على هذه الافعال فيكون من موارد الاحتياط، لا البراءة، لانه من الشك في المحصل.

(1) يعني: ان هذا الايراد الاخير فقط يرد على فرض كون الجامع هو البسيط الملازم لعنوان المطلوب، دون الأولين، لوضوح انهما يختصان بعنوان المطلوب، لأن الملازم لعنوان المطلوب لم يؤخذ فيه الطلب، فلا يرد الاول، و لزوم الترادف بينه و بين الفاظ العبادات لا مانع عنه. نعم يرد عليه الايراد الاخير الذي مر: من عدم امكان التمسك بالبراءة.

و حاصل ما اجاب به: انه حيث يكون الجامع امرا بسيطا ملازما لعنوان المطلوب فلا يرد عليه ما اورد على الجامع التركيبي من الزيادة و النقص، فان البسيط يتحد مع الزائد و الناقص، كالانسان- مثلا- فانه يتحد مع ذي الرأس، و مع ذي الرأسين، و مع ذي اليد الواحدة، او الرجل الواحدة، و مع ذي اليدين، و ذي الرجلين، و قد عرفت:

و اما على الاعم، فتصوير الجامع في غاية الاشكال. و ما قيل في تصويره او يقال وجوه.

احدها- ان يكون عبارة عن جملة من أجزاء العبادة، كالاركان في الصلاة- مثلا- و كان الزائد عليها معتبرا في المأمور به، لا في المسمى. و فيه ما لا يخفى.

انه لا- يرد عليه الايرادان المختصان بعنوان المطلوب، و اما عدم ورود الايراد الاخير عليه، فلأن هذا الجامع ليس امرا منحازا بالوجود عن وجود هذه المركبات حتى تكون هذه المركبات بالنسبة من الشك في المحصل، بل هو متحد في الوجود معها، و هو مفهوم واحد منتزع عن نفس هذه المركبات، متحد معها تحصلا و وجودا، و انما لا تجري البراءة فيما كان العنوان البسيط مسببا عنها، و له وجود غير وجودها خارجا، كالطهارة المسببة عن الغسلات، فانه يظهر من بعض الاخبار انه نور يترتب على هذه الافعال و يتسبب عنها. هذا حاصل ما ذكره جوابا عن ايراد عدم التمسك بالبراءة.

و يمكن ان يرد عليه:

اولا: انه بعد الاعتراف ببساطة الجامع لا يعقل ان يكون وجوده في الخارج عين وجود هذه المركبات، و الأ لزم تركيب البسيط، او بساطة المركب، و هو خلف. و اما ما ذكره مثلا: من اتحاد الانسان بذى الرأسين، و الرأس الواحد، فقد نشأ من توهم كون الحيوان الناطق الذي هو الانسان المركب بالتركيب الاتحادي هو هذه الاعضاء و النفس الناطقة، و ليس كذلك، بل الانسان هو النفس الناطقة المتحدة مع الحيوان، و هو الروح او الحياة البخارية، لا نفس هذه الاعضاء.

و ثانيا: ان التمسك بالبراءة لا- يعقل أن يتم إلا حيث يرجع الى مقطوع و مشكوك، و بعد كون متعلق الطلب امرا بسيطا، لا نفس هذه الأجزاء، بل هو مفهوم منتزع عنها، و ان اتحد معها فلا يكون له مقطوع و مشكوك حتى تجري البراءة.

فان التسمية بها حقيقة لا تدور مدارها، ضرورة صدق الصلاة مع الاخلال ببعض الاركان، بل وعدم الصدق عليها مع الاخلال بسائر الاجزاء و الشرائط عند الأعمى. مع انه يلزم ان يكون الاستعمال فيما هو المأمور به بأجزائه و شرائطه مجازا عنده، و كان من باب استعمال اللفظ الموضوع للجزء في الكل، لا من باب اطلاق الكلي على الفرد و الجزئي - كما هو واضح-، و لا يلتزم به القائل بالاعم (1).

(1) هذا هو التصوير الاول للجامع الأعمى.

و حاصله: ان تكون الاركان في هذه العبادات كأركان الصلاة- مثلا- هي الجامع الموضوع له لفظ الصلاة، و هو يصدق مع الصحيح و الفاسد، وإنما اختار هذا المدعي الاركان، لأنها تفترق عن بقية الاجزاء: بان تركها عمدا و سهوا مضر بصحة الصلاة دون بقية الاجزاء، فان تركها عمدا مضر بالصحة، لا سهوا.

وقد اورد عليه:- بأن كون الأركان هي الجامع- بايرادات ثلاثة:

الاول: ان الجامع لو كان هو الاركان فلازمه ان لو فقد بعض الاركان لما صح اطلاق الصلاة، و لو فاسدة عليه، فان من ترك الركوع- مثلا- و أتى بباقي الاركان و سائر الاجزاء و الشرائط يقتضي ان لا يصدق على ما أتى به انها صلاة فاسدة، مع انه لا اشكال في صدق الصلاة الفاسدة عليه، فيقال: ما أتى به صلاة فاسدة، و لو كان الجامع للصحيح و الفاسد هو الاركان لما صدق على ما أتى به انه صلاة فاسدة، بل يكون كما لو أكل و شرب و مشى، و الى هذا اشار بقوله: «ضرورة صدق الصلاة».

و الثاني: ان لازم كون الاركان هي الجامع انه لو أتى بنفس الاركان مع ترك كل جزء و شرط غيرها: بأن أتى بها في غير الوقت، و عاريا، و مستدبر القبلة، و على غير طهارة، فينبغي ان يصدق على ما أتى به انه صلاة عند الأعمى، و الوجدان شاهد ايضا بانه لا يصدق عليها انها صلاة، و لو فاسدة. و الى هذا اشار بقوله: «بل و عدم

الصدق»: أي عدم صدق الصلاة على من أتى بصرف الأركان، مع تركه كل جزء آخر و شرط.

فاتضح: ان كون الأركان هي الجامع غير مطرد، ولا منعكس.

و الثالث: انه لو كان الجامع الأركان، فاذا تكون هي المسماة بلفظ الصلاة ولا اشكال، ولا ريب ان هناك اجزاء تنضم اليها، و شرائط، لأجل حصول الفرد الذي يسقط به الامر. و عليه تكون الاجزاء التي تدخل في الأمور به خارجة عما وضع له لفظ الصلاة، و يكون هناك كل آخر و هو الأمور به و الذي وضع له لفظ الصلاة جزء منه. و حينئذ فلو استعمل لفظ الصلاة الموضوع لجزء من الكل الأمور به في مجموع الأمور به لكان استعمالا مجازيا، من استعمال اللفظ الموضوع للجزء في الكل، و ليس من باب اطلاق اللفظ الموضوع للكل على فرده، فان استعمال اللفظ الموضوع للكل على فرده له نحوان: تارة يطلق عليه، لأنه فرده و مصداقه، و هذا استعمال حقيقي في نفس ما وضع له اللفظ، و اخرى يستعمل في الفرد بخصوصه و مشخصاته، و في هذا يكون استعمالا مجازيا، اما استعمال اللفظ الموضوع للجزء في الكل فلا يصح، إلا بنحو المجازية، لأن الكل ليس فردا للجزء، و لا مصداقا له، و لا يلتزم القائل بالاعم: بان اطلاق لفظ الصلاة على مجموع الاجزاء و الشرائط من المجاز.

(1) لعله يشير الى: ان لحاظ الموضوع لا- بشرط لا ينفع في جواز استعمال اللفظ الموضوع للماهية لا بشرط في صحة استعماله في الشرطي ء استعمالا حقيقيا مع فرض كون الشيء ء داخلا في المستعمل فيه. نعم، يصدق الالبشرط شيء باعتبار حصول ما هو موضوع له و تحققه معه، فان الانسان- مثلا- موضوع للماهية لا بشرط الكتابة و عدمها، و هو يصدق على نفس الانسان الكاتب صدقا حقيقيا، لا على الانسان مع فرض كون الكتابة بعض المستعمل فيه.

ثانيها- ان تكون موضوعة لمعظم الأجزاء التي تدور مدارها التسمية عرفا. فصدق الاسم كذلك يكشف عن وجود المسمى، وعدم صدقه عن عدمه.

وفيه، مضافا الى ما اورد على الاول أخيرا: انه عليه يتبادل ما هو المعتبر في المسمى فكان شيء واحد داخلا فيه تارة و خارجا عنه اخرى، بل مرددا بين ان يكون، هو الخارج او غيره عند اجتماع تمام الأجزاء، وهو كما ترى، سيّما إذا لوحظ هذا مع ما عليه العبادات من الاختلاف الفاحش بحسب الحالات (1).

(1) هذا التصوير الثاني للجامع على الاعم.

وحاصله: ان يكون لفظ الصلاة- مثلا- موضوعا لمعظم الأجزاء التي بحيث متى حصلت في الخارج صدق عليها انها صلاة، ولعل السبب في هذه الدعوى: و هو كون الصلاة موضوعة لمعظم الاجزاء انا نرى صدق الصلاة لو أتى بالمعظم صدقا حقيقيا، وان لم تكن صحيحة، و اذا أتى ببعض الاجزاء بحيث لا يكون المعظم لا يصدق عليها الصلاة، و لو فاسدة فيكشف هذا الصدق في مقام حيث يوجد المعظم، وعدم الصدق في آخر حيث لا يتحقق المعظم عن انها موضوعة لنفس المعظم، لا لخصوص الصلاة الصحيحة.

و اورد عليه في المتن:

اولا: بانه يرد عليه الايراد الاخير الذي اورده على فرض كون الجامع هو الاركان، و هو لزوم كون استعمال لفظ الصلاة بناء على وضعها لمعظم الاجزاء في الفرد التام الجامع لجميع الاجزاء و الشرائط استعمالا مجازيا، و من باب استعمال اللفظ الموضوع للجزء في الكل، و الوجدان على خلافه. و اليه اشار بقوله: «وفيه مضافا الى ما اورد على الاول أخيرا».

ص: 96

و ثانيا: انه لو كان الموضوع له هو المعظم، فانه لا اشكال في ان الموضوع له لفظ الصلاة ليس مفهوم معظم الاجزاء، و الآ لزم الترادف بين لفظ الصلاة، و مفهوم معظم الاجزاء، و هو واضح البطلان، فلا بد و ان يكون مراده مصداق معظم الاجزاء. و حينئذ نقول: ان المصداق لمعظم الاجزاء اما ان يكون معينا من حيث الذات و الماهية، كالتكبير، و الركوع، و السجود، و القراءة، و التشهد- مثلا- فاذا أتى بصلاة فاقدة للتشهد، فاما ان يكون لها، أو لا، و الثاني واضح البطلان، لأن لغالب افراد الصلاة معظم الاجزاء، و ان كان لها معظم فلا بد و أن يكون التشهد ليس داخلا في المعظم، و اذا حلّ محله جزء آخر، كالتسبيح لزم التبديل في اجزاء الماهية المعينة، و الى هذا اشار بقوله: «لزم كون شيء واحد داخلا فيه مرة، و خارجا عنه اخرى»، مضافا الى ان دخول التسبيح في المعظم، و قد كان خارجا لما كان التشهد داخلا لازمه: تعدد الوضع في المعظم، و معناه الاشتراك. و عليه فلا يمكن للاعمى التمسك بالاطلاق. و ان كان مبهما غير معين، و لا يعرف الآ بمعرف هو مفهوم معظم الاجزاء، فقد يرد عليه: ان هذا من المردد، و المردد لا وجود له، و لا ماهية، لا ذهنيا، و لا خارجا، لأن كل شيء هو هو، لا هو أو غيره، الآ انه واضح الاندفاع، لأن الموضوع له مبهم، لا مردد، و كون الموضوع له قد يكون امرا مبهما لا مانع منه.

و لا يورد عليه- بالايراد السابق-: من لزوم التبديل في اجزاء الماهية، لان اجزاء الماهية فيه غير معينة حتى يكون هذا لازما باطلا.

و قد يورد: ان الصلاة التامة الاجزاء و الشرائط يصلح كل جزء منها ان يكون داخلا في المعظم، و لا يكون خارجا عنها، و هو الذي أشار اليه بقوله: «بل مرددا بين ان يكون هو الخارج، او غيره» الآ ان هذا لا يضر، و ليس بلازم باطل، فان كل مفهوم مبهم يكون مصداقه غير معين بمعين خاص، كنفس مفهوم معظم الاجزاء، أو أكثر الاجزاء يكون قابلا لان يدخل فيه شيء من الاجزاء و ان يخرج عنه و يدخل غيره، و هذا ليس بضار في المفاهيم المبهمة غير المعينة المصداق.

ثالثها- ان يكون وضعها كوضع الأعلام الشخصية، كزيد، فكما لا يضر في التسمية فيها تبادل الحالات المختلفة من الصغر والكبر، و نقص بعض الأجزاء وزيادته، كذلك فيها.

وفيه: أن الاعلام إنما تكون موضوعة للأشخاص، و التشخص إنما يكون بالوجود الخاص، و يكون الشخص حقيقة باقيا ما دام وجوده باقيا، و ان تغيرت عوارضه من الزيادة و النقصان و غيرهما من الحالات و الكيفيات، فكما لا يضر اختلافها في التشخص لا يضر اختلافها في التسمية. و هذا بخلاف مثل الفاظ العبادات مما كانت موضوعة للمركبات و المقيدات، و لا يكاد يكون موضوعا له إلا ما كان جامعا لشتاتها، و حاويا لمتفرقاتها، كما عرفت في الصحيح منها (1).

نعم الذي، ينبغي ان يورد به عليه: هو ان الصلاة تصدق على الواحد لتمام الاجزاء و الشرائط بمجموعه صدقا حقيقيا، و لو كانت موضوعة لمعظم الاجزاء لما صدقت على المجموع صدقا حقيقيا، بل كان صدقها عليه من المجاز.

و يرد عليه ايضا: ان الصلاة الصحيحة ربما لا يكون لها معظم الاجزاء حيث تكون عبارة عن إيماء واحد، كما في بعض الاحوال، و لعل الماتن يشير إلى الاخير بقوله: «سيما اذا لوحظ هذا مع ما عليه العبادات، من الاختلاف الفاحش بحسب الحالات».

(1) هذا هو التصوير الثالث لكون الفاظ العبادات موضوعة للاعم.

و حاصله: انه لا اشكال في ان الوضع في الاعلام الشخصية، كزيد و عمرو، هو انه قد وضعت الفاظ الاعلام للهوية الممتازة عن ساير الهويات المعينة بنفس هذا الامتياز الخاص، و هو كون كل منها هوية مشخصة معينة مميزة عن ساير الهويات الأخر، و اما من سائر جهاتها الأخر فهي مبهمه و لا يضرها تبادل الحالات فيها و اختلافها، فان زيدا- مثلا- في حال أول ولادته هو هوية ممتازة مشخصة عن غيرها، إلا انه من

ناحية الصغر والكبر فهو مبهم، ولذا لا يضر في صدق زيد على هذه الهوية صغرها وكبرها، و من ناحية نقص بعض الاجزاء فيه، أو تمامها مبهم أيضا، فلو كان اولا واجد اليدين ثم قطعت احدهما لا تضر في صدقه وتسميته، وكذلك لو خرجت له يد ثالثة أو غيرها من الاجزاء لا تضر في صدقه وتسميته. فاذا الموضوع له في الاعلام هوية ممتازة و مشخصة بنفس هذا الامتياز عن غيرها، و اما من ساير جهاتها فهي مبهمة، فمع وجود الزيادة في أعضائه يصدق على ذاته وهويته اسم زيد، و مع نقصانها يصدق أيضا، و مع عدم الزيادة و النقيصة يصدق كذلك.

فاذا تصورنا امكان ان يكون الموضوع له مميذا من جهة مبهما من جهات يمكننا ان نتصور ان الموضوع له لفظ الصلاة هو الجامع بين افراد الصحيح و الفاسد الممتازة بكونها هوية من هويات العبادات ممتازة عما سواها من الحج و الزكاة و غيرهما، مبهمة من ناحية نقص بعض اجزائها و زيادتها، فلا يضر بها تبادل الحالات، و كونها في السفر ركعتين و في الحضر اربع، و كونها تامة الاجزاء و الشروط مرة، و فاقدة بعض الاجزاء و الشروط اخرى.

و الجواب عنه: ان المركب تارة يكون حقيقيا، و هو المركب من اجزاء موجودة بوجود واحد، كهويات الاعلام المركبة من الحيوان الناطق المتشخص المحفوظة وحدته بتشخصه، و في مثله لا يضر تبادل الحالات و اختلافها في وحدته، و اخرى يكون المركب اعتباريا لا يكون له وحدة وجودية، فلا بد في مقام الوضع لجامع يجمع افراده المتشتملة التي كل فرد منها هو عبارة عن مجموع وجودات كل جزء منه له وجود متشخص متميز، و لا يتصور لهذه الافراد المتشتملة جامع يجمع جميع افرادها و يلزم شتمتها الا ما تصورناه في الجامع الصحيح: و هو كونها معراج المؤمن، و امثاله من الآثار التي دلت عليها الاخبار، و جعلتها من آثار الصلاة الصحيحة.

فحاصل الجواب: ان المركب الموضوع له اللفظ اما ان يكون واحدا بالحقيقة و الوجود و له التشخص، و وحدة مستمرة هي بنفس تشخصه، و في هذه الوحدة

رابعها- انّ ما وضعت له الالفاظ ابتداء هو الصحيح التّام الواجد لتمام الأجزاء و الشرائط، الآ ان العرف يتسامحون- كما هو ديدنهم- و يطلقون تلك الالفاظ على الفاقد للبعض تنزيلا له منزلة الواجد، فلا يكون مجازا في الكلمة على ما ذهب اليه السكاكي في الاستعارة، بل يمكن دعوى صيرورته حقيقة فيه بعد الاستعمال فيه كذلك دفعة او دفعات من دون حاجة الى الكثرة و الشهرة، للأنس الحاصل من جهة المشابهة في الصورة، أو المشاركة في التأثير، كما في اسامي المعاجين الموضوعة ابتداء لخصوص مركبات واجدة لاجزاء خاصة، حيث يصح اطلاقها على الفاقد لبعض الاجزاء المشابه له صورة و المشارك في المهم أثرا، تنزيلا أو حقيقة.

الحقيقة لا يضر تبدل الحالات، و هذا صحيح في الاعلام و يختص بها فان لها وحدة حقيقية متشخصة مستمرة لا يضر بوحدتها تبدل حالاتها، و اما في غير الاعلام، كالصلاة- مثلا- فانها ليس لفردها وحدة وجودية حقيقية، و حيث انها لها وضع واحد، و موضوع له واحد، فلا بد من وحدة لها تكون هي الجامع الموضوع له لفظ الصلاة، و لا تتصور لها جامع واحد بحيث يجمع افرادها و يصدق عليها صدقا حقيقيا، الآ ما تصورناه من الجامع الذي استكشفتناه بآثاره.

ثم لا يخفى، انه قد مر بيانه، و الايراد عليه و انه لا جامع الآ المفهوم المبهم الذي جعل الاثر معرفا له، فان كان المفهوم المبهم الذي وضع له لفظ الصلاة هو ما يترتب عليه الأثر بالفعل كانت الصلاة موضوعة للصحيح، لانه هو الذي يترتب عليه الاثر بالفعل، و ان كان الموضوع له هو ما فيه اقتضاء التأثير كان الموضوع له اللفظ هو الاعم، لان ما به الاقتضاء يصدق على الصحيح و الفاسد.

وفيه: انه انما يتم في مثل اسامي المعاجين و سائر المركبات الخارجية مما يكون الموضوع له فيها ابتداء مركبا خاصا، و لا يكاد يتم في مثل العبادات التي عرفت ان الصحيح منها يختلف حسب اختلاف الحالات و كون الصحيح بحسب حالة فاسدا بحسب حالة اخرى، كما لا يخفى.

فتأمل جيدا (1).

(1) هذا الرابع، لا ينبغي أن يعد من تصويرات الجامع، فان مقتضاه: هو كون هذه الالفاظ بعد وضعها للصحيح التام اولا صارت حقيقة أيضا في الفاسد بواسطة الاستعمال، و لا فائدة للقائل بالاعم في هذه الدعوى، فانها لا تنفعه في التمسك بالاطلاق.

وعلى كل حال فحاصل هذا الرابع: هو ان هذه الالفاظ وضعت للصحيح التام الأجزاء و الشرائط اولا، ثم استعملت في الصحيح الفاقد لبعض الاجزاء و الشرائط بمناسبة اشتراكه معه في التأثير تنزيلا له منزلة الواجد لكل الاجزاء و الشرائط للمشاركة في أثر واحد بنحو الحقيقة الادعائية- على ما يراه السكاكي في الاستعارة- ثم استعملت هذه الالفاظ ايضا في الفاسد على نحو استعمالها في الصحيح الفاقد لاجل المشابهة في الصورة لما هو الصحيح التام، لا للمشاركة معه في التأثير، فكما ان المشاركة في التأثير مع فقدان بعض الاجزاء تصحح الاستعمال الادعائي، كذلك المشابهة في الصورة تصححه ايضا، ثم لكثرة الاستعمال و استيناس الذهن صارت هذه الالفاظ حقيقة في الصحيح الفاقد، و في الفاسد المشابه، فاذا يصح اطلاق هذه الالفاظ عليها كما يصح اطلاقها على الواجد التام.

وقد اورد عليه الماتن: بان هذا الوضع للتام اولا، ثم الاستعمال في غيره: من المشارك في الاثر و في الصورة انما يتم في مركب معلوم الاجزاء، كالمعاجين لا في الفاظ العبادات التي الصحيح منها مختلف، و ان كل ما فرضته صحيحا في حالة يكون فاسدا في حالة اخرى.

ص: 101

خامسها- ان يكون حالها حال اسامي المقادير و الاوزان، مثل المثقال، و الحقة، و الوزنة ... الى غير ذلك مما لا شبهة في كونها حقيقة في الزائد و الناقص في الجملة. فان الواضع و ان لاحظ مقدارا خاصا، الا انه لم يضع له بخصوصه، بل للاعم منه، و من الزائد و الناقص، أو أنه و ان خصّ به أولا، الا انه بالاستعمال كثيرا فيهما بعناية انهما منه قد صار حقيقة في الاعم ثانيا.

و حاصل ما يشير اليه في هذا الجواب: ان الاستعمال في الفاسد اذا كان للمشابهة في الصورة مع التام الواحد لجميع الاجزاء و الشروط لا تكون هذه المشابهة موجودة في جميع افراد الفاسد، فان كل فرد من افراد الفاسد بحسب اختلاف الحالات يكون مشابها للصحيح في تلك الحال، لا في الصحيح التام الواحد لجميع الاجزاء و الشروط، و اذا لم تكن مشابهة فلا يصح الاستعمال بنحو الادعاء حتى يصير حقيقة بعد كثرته، و لا- ينبغي الايراد عليه بما ذكر، لانه يمكنه ان يدعي: ان مراتب الحقيقة في الفاسد تدرج مع الصحيح، فكل فرد من افراد الصحيح غير التام يصير اللفظ حقيقة فيه للاستعمال، و يكون حقيقة في فاسده لمشابهته له، و لا يلزمه ان يدعي: ان المشابهة منحصرة مع التام الواحد لجميع الأجزاء و الشروط.

نعم، ينبغي ان يورد عليه: بأن هذا لا ينفع القائل بالاعم، لان غاية هذا الادعاء:

هو كون هذه الالفاظ يصح استعمالها في الفاسد اما ادعاء، أو حقيقة بنحو الوضع التعيني، و على الأول ففي مقام الشك يحمل اللفظ على الصحيح، لانه هو المعنى الحقيقي، فلا- يصح للاعمي التمسك بالاطلاق، و على الثاني و هو الوضع التعيني يكون اللفظ مشتركا بين الصحيح و الفاسد فيكون مجملا فلا اطلاق.

وفيه: ان الصحيح- كما عرفت في الوجه السابق- يختلف زيادة و تقيصه، فلا يكون هناك ما يلحظ الزائد و الناقص بالقياس عليه كي يوضع اللفظ لما هو الأعم فتدبر جيدا (1).

(1) هذا هو التصوير الخامس للقائل بالوضع للاعم.

و حاصله: ان الالفاظ الموضوعية للمركبات المحدودة بحدود خاصة، تارة يوضع اللفظ بازائها بلحاظ حدودها الخاصة على الدقة بحيث يكون الناقص و الزائد خارجا عما وضع له اللفظ، كلفظ العشرة، فانه قد وضع اللفظ فيها لهذا الحد الخاص بحيث تكون التسعة و الاحدى عشر خارجتين عما وضع له اللفظ، و اخرى لا- يلحظ في المركب من الوحدات الحدود على الدقة، كما في المقادير، و الاوزان، فان الواضع للفظ الحقبة او الوزنة و ان لاحظ مقدارا خاصا الا انه لم يضع اللفظ لذلك المقدار محافظا على الحدود بدقة، بل وضعه لما هو الاعم من الزائد و الناقص، و لذا تصدق هذه الالفاظ على ما يزيد عنها بمقدار و على ما ينقص عنه بمقدار، فان وزنة الحنطة- مثلا- تصدق على ما ينقص عن الوزنة الحقيقية بمقدار مائة حبة- مثلا- و على ما يزيد عليها بذلك المقدار.

اذا عرفت هذا، فالأمر في الفاظ العبادات كذلك، فان الواضع و ان تصور التام الواجد لجميع الاجزاء و الشرائط، الا انه لم يضع اللفظ بازائه، بل وضعه لما هو الاعم من الزائد و الناقص، لما نرى من صدق الصلاة- مثلا- على التام و على الناقص عنه و الزائد عليه، و هذا حاصل ما افاده في المتن الى قوله: «أو انه».

و لا يخفى ان على هذا التصوير لو تم ينفع القائل بالاعم فيما هو المهم له من التمسك بالاطلاق.

اما على ما افاده بقوله: «أو انه ... الخ» فانه لا ينفع الاعم في ذلك، لان حاصله: ان الالفاظ وضعت للتام اولا، ثم استعملت في الاعم من الزائد و الناقص كثيرا حتى صارت موضوعة له ايضا بالوضع التعيني، و ان كان الاستعمال مجازا

و بالعناية، او على نحو الحقيقة الادعائية بالتصرف في الامر العقلي بتنزيل الزائد و الناقص منزلة التام، فانه على هذا يكون اللفظ مشتركا بين الصحيح و الاعم، او بين الصحيح و الفاسد، و لا ينفع القائل بالاعم في التمسك بالاطلاق.

و اورد عليه الماتن بما حاصله: ان هذا التصوير اّما يتم في مثل المقادير و الاوزان الذي يكون التام فيها أمرا معيناً معلوماً يلحظ عند الوضع، ثم يوضع اللفظ لما هو الاعم من الزائد عليه و الناقص عنه، و لا يتم هذا في مثل الفاظ العبادات التي صحيحها غير معلوم و لا معين، و لا له حدود حاصرة، فانه قد يكون ذا أجزاء كثيرة و قد لا يكون له الفعل واحد، فكيف يلحظ الذي هذا حاله و يكون له نقصان و زيادة و هذا ما اورد الماتن بقوله: «و فيه ان الصحيح، كما عرفت في الوجه السابق يختلف ... الخ».

و يرد عليه: اولاً: ان الامر في الموازين و المقادير ليس كما يدعيه، بل الالفاظ فيها موضوعة للحد المخصوص التام بشرط عدم الزيادة و النقصان، و لذا يصح ان يقال:

ان هذا المقدار حقة تنقص مائة حبة، أو حقة و مائة حبة فيما لو زادت، و اطلاق الحقة عليها عند العرف من باب التسامح، او من باب الخطأ في التطبيق و لا- حجة للاطلاق العرفي في امثال ذلك، فانه يرجع اليه في تشخيص المفاهيم لا- في اطلاقها التسامحي، بل اطلاقها التسامحي دليل المجازية إما في الاسناد، أو في الكلمة، و لعله: أي الاول، و هو المجاز في الاسناد يرجع اليه كثير من موارد الاطلاقات عند العرف التي يقال في مقام الجواب عنها: انها من الخطأ في التطبيق.

و ثانياً: بعد التسليم لما ادعي، انه اخص من المدعى، لأن اطلاق الفاظ المقادير على الزائد و الناقص بعد تسليمه اّما هو على النقص و الزيادة فيما اذا كان مقداراً قليلاً، كما لو زادت الوزن، أو نقصت بمقدار قيراط، أو مثقال، لا في امثال العبادات التي الناقص منها و الزائد كثيراً ما يكون مقداراً كثيراً.

ومنها: ان الظاهر أن يكون الوضع و الموضوع له في الفاظ العبادات عامين، و احتمال كون الموضوع له خاصا بعيد جدا، لاستلزامه كون استعمالها في الجامع في مثل (الصلاة تنهى عن الفحشاء) و (الصلاة معراج المؤمن) و (عمود الدين) و (الصوم جنة من النار) مجازا، او منع استعمالها فيه في مثلها ... و كل منهما بعيد الى الغاية، كما لا يخفى على أولى النهاية (1).

(1)

وضع الفاظ العبادات

ملخص هذا الامر: ان الفاظ العبادات على الصحيح و على الأعم موضوعة بالوضع العام و الموضوع له العام، و ليست موضوعة لذوات الافراد بنحو الوضع العام و الموضوع له الخاص، لوضوح ان الوضع العام و الموضوع له الخاص لا- يفارق الاشتراك في النتيجة، فان الصحيح يدعي: ان الموضوع له مجمل من ناحية مفهومه، و لو كان موضوعا بالوضع العام و الموضوع له خاص لكان مجملا من ناحية المراد.

و القائل بالاعم يدعي الاطلاق في مقام نفي المشكوك، و لو كان الموضوع له خاصا لكان الواقع في تلو الأوامر دائما فردا خاصا، لا مفهوما عاما له اطلاق يتمسك به، بل يكون من المجمل ايضا، و هو ينافي الثمرة المترتبة على القول بالاعم.

و يلزم ايضا: ما اشار اليه في المتن بقوله: «لاستلزامه ... الخ» و حاصله: انه لو كان الموضوع له في العبادات خاصا لكان استعمال الصلاة- مثلا- في الجامع الصحيحي بناء على الصحيح من الاستعمال المجازي يحتاج الى عناية، لان استعمال اللفظ الموضوع لذوات المصاديق في المفهوم العام الجامع لها استعمال في غير ما وضع له، فلازم دعوى كون الموضوع له خاصا: هو ان قولنا الصلاة تنهى عن الفحشاء، و الصوم جنة من النار من الاستعمال المجازي، لان اللفظ قد استعمل في المفهوم العام الصادق على كل صلاة صحيحة، او صوم صحيح، و الالتزام به بعيد جدا، بل غير صحيح، لان الاستعمال المجازي يحتاج الى لحاظ علاقة و عناية، و لا نرى من انفسنا لحاظ علاقة و عناية في هذا الاستعمال. و أبعد من دعوى المجازية في هذا الاستعمال

ص: 105

و منها: ان ثمرة النزاع اجمال الخطاب على قول الصحيح، وعدم جواز الرجوع إلى اطلاقه في رفع ما اذا شك في جزئية شيء للمأمور به و شرطيته اصلا، لاحتمال دخوله في المسمى - كما لا يخفى -.

و جواز الرجوع اليه في ذلك على قول الأعمى في غير ما احتتمل دخوله فيه، مما شك في جزئيته أو شرطيته. نعم، لا بد في الرجوع اليه فيما ذكر من كونه واردا مورد البيان، كما لا بد منه في الرجوع الى سائر المطلقات (1). وبدونه لا مرجع ايضا، إلا البراءة، أو الاشتغال على

دعوى المنع عن صحة هذه الاستعمالات رأسا، و الى هذا اشار بقوله: «أو منع استعمالها فيه»، لان هذه الدعوى واضحة البطلان، لصحة هذه الاستعمالات قطعا. فهي بعيدة جدا، ولذا قال: و كل منهما: أي من دعوى المجازية و المنع بعيد الى الغاية.

(1) ينبغي بيان مقدمة لتعيين مورد ترتب الثمرة وهي:

ان المتكلم اما ان يقطع انه في مقام بيان تمام مراده، و لا بد من التمسك بالاطلاق في هذا المقام لنفي المشكوك، سواء على الصحيح او على الاعم إلا انه على الصحيح الاطلاق مقامي، و على الاعم الاطلاق كلامي و لفظي، فلا ثمرة بين القولين.

و اما ان يقطع انه في مقام الاهمال فلا يتمسك بالاطلاق على القولين ايضا، و هو واضح، فلا ثمرة.

و ثالثة: لا يحرز أحد الأمرين، بل يشك انه في مقام البيان ام لا؟ و مورد الثمرة هذا المقام، فان العقلاء حيث بنوا في مقام الشك في البيان بحمل المتكلم بكونه في مقام البيان، فحيث يكون للفظ مفهوم معلوم يتمسك باطلاقه، و حيث يكون الكلام مجملا و ليس له مفهوم معلوم لا يكون للكلام اطلاق. و قد عرفت: انه على الاعم يكون الموضوع له في هذه الالفاظ امرا معلوما و مفهوما و مبينا.

اما الاركان، او معظم الاجزاء، او ما فيه اقتضاء التأثير فيصح التمسك باطلاقه لنفي المشكوك، و على الصحيح حيث ان الموضوع له فيها هو الصحيح: أي ما فيه فعلية التأثير، وكما شك في جزئية شيء او شرطية في تحقق ما هو الصحيح و المؤثر بالفعل فيكون متعلق الامر مفهوما مجملا، فلا يصح التمسك باطلاقه.

لا يقال: ان متعلق الامر على الصحيح، و على الاعم لا بد و ان يكون هو الصحيح، إذ المولى لا يطلب الفاسد، فلا ثمرة.

فانه يقال: انه اذا كان للفظ مفهوم معلوم فان بناء العقلاء و سيرتهم على حمل المتكلم على كونه في مقام بيان ما كان اللفظ ظاهرا فيه. فمورد السيرة العقلية: هو ان يكون للفظ مفهوم مبين، و معنى حملهم للمتكلم على كونه في مقام البيان يرجع الى بنائهم: على ان الظهور اللفظي هو المراد له جدا و واقعا، و لازم ذلك ان ما كان اللفظ ظاهرا فيه هو الصحيح، اما اذا كان الصحيح هو الموضوع له اللفظ فانه يكون المفهوم امرا مجملا، و لا ظهور للكلام في أمر بين حتى يكون موردا لحمل العقلاء المتكلم على إرادته جدا، لظاهر كلامه، فلا مورد لسيرة العقلاء في مقام الاجمال اللفظي.

فاتضح الفرق، بين كون الصحيح هو المراد قطعاً للامر على الصحيح و على الاعم، و بين كون الصحيح هو الموضوع له اللفظ، فانه على الاعم يمكن احراز ان ما عدا المشكوك هو الصحيح المراد، و هو امر مفهوم مبين، بخلاف ما اذا كان الصحيح هو الموضوع له، فأتا و ان علمنا: بان المولى يريد الصحيح، إلا ان ما يريده ليس امرا معلوما مبينا حتى نأخذ به، فكون الصحيح هو المراد على كل حال، لا يجعل الكلام مجملا مطلقا على الاعم و على الصحيح، بل انما يكون مجملا حيث يكون الصحيح هو الموضوع له.

اذا عرفت هذه المقدمة، و اتضح مورد الثمرة، نقول:

اختلفت كلماتهم فيها، فالذي يظهر من الماتن: هو كون الثمرة اجمال الخطاب على الصحيح، وعدم صحة التمسك بالاطلاق في رفع مشكوك الجزئية و الشرطية، و جواز الرجوع الى الاطلاق على الاعم في نفي المشكوك من الجزئية و الشرطية، في غير الجزء و الشرط الذي احتمل دخولهما في المسمى مثلا: لو شك في تحقق معظم الاجزاء لا يرجع الى الاطلاق، و بعد تحقق المعظم يرجع الى الاطلاق، و ينفي المشكوك به، بخلافه على الصحيح، فان ما وضع له اللفظ مفهوم مجمل لا اطلاق له، لان الصحيح هو الذي وضع له اللفظ، و هو غير معلوم و لا مبين، فاذا شك في جزئية شيء فقد شك في تحقق الصحيح لو لم يأت بالمشكوك، فلا يكون للخطاب اطلاق حتى يتمسك به و بنفي المشكوك.

فالمتحصل مما ذكره الماتن في بيان هذه الثمرة: هو اجمال الخطاب على الصحيح، و عدم اجماله على الاعم، و لازم الاول: عدم جواز الرجوع الى الاطلاق، اذ لا اطلاق مع الاجمال، و لازم الثاني جواز الرجوع الى الاطلاق، لكون المفهوم الذي وضع له اللفظ مبينا.

و يمكن ان يناقش في بيان الثمرة بهذا النحو، و حاصل المناقشة:

ان الرجوع إلى الاطلاق لا يدور مدار اجمال الخطاب و عدمه، بل يتمسك بالاطلاق على الاعم، و ان كان ما وضع له اللفظ فيه مجملا، فانه لو قيل: بان هذه الالفاظ موضوعة لما فيه اقتضاء التأثير، لا فعلية التأثير فان الموضوع له ايضا يكون امرا مجملا، من حيث المفهوم، و لا يعرف الا بكونه له اقتضاء التأثير في النهي عن الفحشاء، و معراجية المؤمن، لا ان الموضوع له هو ما ذكره: من الاركان أو معظم الاجزاء، أو غير ذلك، و لكن مع ذلك يمكن التمسك بالاطلاق، لأن الموضوع له و ان كان مجملا من حيث المفهوم، الا انه مبين من حيث الصدق، فانا نعلم ان ما نأتي به من هذه الاجزاء التي نعرفها يصدق عليها ما هو الموضوع له لفظ الصلاة- مثلا- و يتحد معها المفهوم الذي وضعت له، و ان لم نعرف ما هو الموضوع له تفصيلا،

الخلافة في مسألة دوران الامر بين الأقل و الاكثر الارتباطيين. وقد اتقدح بذلك: ان الرجوع الى البراءة أو الاشتغال (1) في موارد اجمال الخطاب،

فنتمسك بالاطلاق، و نقول: امرنا بالصلاة، و هذه صلاة قطعاً، فلو أراد غير هذه المصايق لبينها، فما وضع له اللفظ على الاعم و ان كان مجملاً- من حيث المفهوم، الآ انه مبين من ناحية الصدق، و هذا كاف في التمسك باطلاقه، بخلاف ما اذا كان الموضوع له فيها هو الصحيح، فان الموضوع فيها مجمل من حيث المفهوم، و مجمل من حيث الصدق لعدم احراز ان ما نأتي به هو صلاة صحيحة لفرض الشك في شيء ء نحتمل دخوله فيما هو الصلاة الصحيحة، فلا مجال للتمسك بالاطلاق.

فينبغي ان يكون بيان الثمرة: هو جواز التمسك بالاطلاق على الاعم، و عدم جوازه على الصحيح، لا إجمال الخطاب و عدمه.

و ينبغي ان يعلم ايضاً: ان التمسك بالاطلاق منحصر بالقول بوضعها للاعم، اما اذا لم نقل به سواء قلنا بالوضع للصحيح، ام كنا من المتوقفين، لا يمكننا التمسك بالاطلاق.

(1) قد ذكر بعضهم ثمرة الخلاف بين الصحيح و الاعم: و هي الرجوع الى البراءة على الاعم، و الى الاشتغال بناء على الصحيح، و ان قلنا بالرجوع الى البراءة في مسألة دوران الامر بين الأقل و الاكثر الارتباطيين، لان الرجوع الى البراءة في الارتباطيين انما هو فيما كان المأمور به نفسه دائراً بين الأقل و الاكثر، و هذا انما يتم على القول بالاعم، فانه عليه يكون نفس هذه الاجزاء هي المأمور به. و اما بناء على الصحيح فالمأمور به امر بسيط يترتب على هذه الافعال، و هذه الافعال بالنسبة اليه محققات و محصلات، فاذا شك في شيء ء منها لاحتمال دخله في ترتب ما هو المطلوب، فلا بد من الاتيان به، لأنه من الشك في محقق المأمور، لا في المأمور به.

فالثمرّة- حينئذ-: هي الرجوع الى البراءة على الاعم، على القول بها في الارتباطيين، فيما لم تحرز مقدمات الاطلاق، و الرجوع الى الاشتغال على الصحيح.

او اهماله على القولين، فلا وجه لجعل الثمرة هو الرجوع الى البراءة على الاعم، و الاشتغال على الصحيح (1)، و لذا ذهب المشهور الى البراءة مع ذهابهم الى الصحيح (2).

وربما قيل بظهور الثمرة في النذر أيضا.

قلت: و ان كان تظهر فيما لو نذر لمن صلى اعطاء درهم في البر، فيما لو اعطاه لمن صلى، و لو علم بفساد صلاته، لإخلاله بما لا يعتبر في الاسم

وقد انكر المصنف هذه الثمرة، وقال: بلزوم الرجوع الى البراءة على كل من القولين الصحيح و الاعم، و ليس الصحيح الموضوع له اللفظ بالنسبة الى هذه الافعال نسبة المحصل و المحقق، بل هو متحد معها في الوجود اتحاد الطبيعي و الفرد، فمورد البراءة في الصحيح نفس هذه الافعال و المركبات، و الصحيح كالأعم في جريان البراءة عند من يقول بجريان البراءة في الأقل و الأكثر الارتباطيين، و ألا فلاشتغال عند من يقول به في تلك المسألة، و قد مرت المناقشة -منا- للماتن في هذه الدعوى عند اشكاله على الشيخ في الجامع التركيبي و البسيط. نعم، بناء على الجامع المفهومي في الصحيح يكون مجرى البراءة، فان هذه الافعال و المركبات بنفسها هي الموضوع لها اللفظ.

(1) فانه على الصحيح يكون الخطاب مجملا، و اما على الاعم فأنما يكون مجملا لا اطلاق له في موارد الاهمال كما عرفنا.

(2) حاصله: ان المشهور ذهبوا الى البراءة في المقام، و قد صرحوا: بان الموضوع له في هذه الالفاظ هو الصحيح، و هم في مورد الشك في المحقق و المحصل يقولون بالاشتغال. فحينئذ لا بد و ان لا يكون المقام عندهم من الشك في المحصل، و ألا لقالوا في المقام بالاشتغال، لا البراءة. فيظهر منهم ان الصحيح الموضوع له اللفظ متحد مع هذه الافعال.

على الاعم، و عدم البر على الصحيح (1)، ألا انه ليس بثمرة لمثل هذه المسألة، لما عرفت: من أن ثمرة المسألة الاصولية: هي أن تكون نتيجتها واقعة في طريق استنباط الاحكام الفرعية. فافهم (2).

(1) من جملة ما ذكر من الثمرات بين الصحيح و الاعم: هي النذر، و حاصلها: انه لو نذر الناذر ان يعطي من صلى درهما، فبناء على ان الموضوع له هو الاعم يبر بالنذر فيما لو اعطى الدرهم لمن صلى صلاة فاسدة، و بناء على انها موضوعة للصحيح لا تبرأ ذمته إلا باعطاء الدرهم لمن صلى صلاة صحيحة.

وقد اورد عليه الشيخ الاعظم: بان النذر يتبع قصد الناذر، فان كان قد قصد ان يعطي الدرهم لمن صلى، و لو فاسدا تبرأ ذمته باعطائه له، و ان كان لفظ الصلاة موضوعا للصحيح. غاية الامر: ان في هذه العبارة قد استعمل لفظ الصلاة في الاعم استعمالا مجازيا. و ان قصد اعطاء الدرهم لمن صلى صحيحا فلا تبرأ ذمته إلا باعطائه لمن صلى صحيحا، و ان كان لفظ الصلاة موضوعا للاعم.

نعم، لا يكون الاستعمال بناء على الاعم مجازا، فان استعمال اللفظ الموضوع للعام في احد افراده من باب كونه مصداقا له لا يكون من الاستعمال المجازي.

و يرد عليه: ان مرادهم: هو ان الناذر قد نذر ان يعطي الدرهم لمن أتى بمسمى الصلاة، فان كان مسمى الصلاة هو الاعم تبرأ ذمته باعطائه من صلى فاسدا، و ان كان مسمى الصلاة هو الصحيح فلا تبرأ ذمته إلا باعطاء من صلى صحيحا، و لا يكون للناذر قصد بنفسه، و لا نظرة لا الى الصحيح و لا الى الاعم، بل يكون قصده الاتيان بأحد المسمى لهذا اللفظ.

(2) حاصله: انه لا ينبغي ان يكون النذر ثمرة لهذه المسألة، و لا لسائر المسائل الاصولية، فان ثمرة المسألة الاصولية هي ما وقعت نتيجتها في طريق الاستنباط، و معنى وقوعها في طريق الاستنباط: هي ان تكون نتيجتها كبرى للقياس الذي ينتج الحكم الشرعي، مثلا: البحث عن مقدمة الواجب، فان نتيجته هي الملازمة بين وجوب

و كيف كان، فقد استدلل للصحيحى بوجه:

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

الشيء و وجوب مقدمته: أي كون مقدمة الواجب بحكم الملازمة واجبة، فيقال: هذه مقدمة واجب، و كلما كان مقدمة لواجب، فهو واجب بحكم الملازمة، فهذه المقدمة تكون واجبة، و مثل حجية الخبر، فان المسألة الاصولية تثبت حجية خبر الواحد، فيقال: صلاة الجمعة مما قام الخبر على وجوبها، و كل ما قام الخبر على وجوبه فهو واجب، فصلاة الجمعة واجبة.

اما اذا كانت نتيجة المسألة الاصولية هو تنقيح الصغرى و اثباتها، لا الكبرى، فلا تكون نتيجتها استنباطية، بل تكون نتيجة تطبيقية- كما في المقام فان نتيجة كون الوضع للصحيح أو للاعم ينقح الصغرى للكبرى المبرهن عليها في الفقه، و هي وجوب براءة ذمة الناذر بوجود مصداقه، و متعلقه، فيقال: ان الاعم هو المصداق لنذر الناذر، و كلما كان مصداقا لنذر الناذر تبرأ ذمة الناذر باعطائه، و مثل هذه النتيجة تطبيقية، لأنها تحرز المصداق للكلية المستنبط حكمها في الفقه، فلم يحصل بها إلا تطبيق الحكم المستنبط على مصداقه، و نتيجة المسألة الاصولية، لا بد و ان تكون هي السبب في استنباط الحكم، لا محققة للموضوع الذي كان حكمه مستنبطاً، كما في مسألة الملازمة، و مسألة حجية الخبر، فان كلا من صلاة الجمعة، و السفر الى الحج لم يكن لهما حكم مستنبط، بل استنبط حكمهما بواسطة الملازمة، و بواسطة حجية الخبر.

و بعبارة اخرى: ان المسائل الاصولية: هي التي يستنبط الحكم بواسطتها، فهي الاصل لاستنباط الحكم، لا- ان تكون ثمرتها تحقيق الموضوع الذي قد استنبط حكمه، و مسألة النذر من الثاني، لا من الاول، فلا ينبغي أن يكون تحقيق موضوع النذر من ثمرات المسائل الاصولية.

فان المنافاة انما تكون فيما اذا لم تكن معانيها على هذا الوجه مبينة بوجه.

وقد عرفت كونها مبينة بغير وجه (1).

(1) استدل القائل بوضع هذه الالفاظ للصحيح بالتبادر: بان التبادر من هذه الالفاظ عند اطلاقها هو الصحيح، و التبادر علامة الحقيقة.

وقد اورد عليه: بان الصحيحي معترف باجمال الموضوع له في هذه الالفاظ، و مع الاعتراف بالاجمال، و ان الموضوع له مفهوم غير متضح، كيف يدعي التبادر، فان التبادر لازمه دلالة اللفظ عند الاطلاق على معنى معين.

وقد أجاب عنه المصنف: بانه لا يلزم في التبادر الى المعنى الموضوع له اللفظ ان يكون الموضوع له امرا مبينا من جميع الوجوه، بل يكفي في التبادر تعيين المعنى و تشخيصه، و لو بوجه من وجوهه، مثلا: بعد العلم بان الصحيح ما تترتب عليه معراجية المؤمن، و النهي عن الفحشاء، و بالفعل نطلق اللفظ فيتبادر منه مفهوم وجهه و عنوانه انه معراج المؤمن، و ناه عن الفحشاء.

وبعبارة اخرى: انا لا ندعي ان المتبادر من هذه الالفاظ مفهوم مبين من كل وجه و معلوم بنفسه و بشخصه، بل المتبادر منها مفهوم مبين بوجه من وجوهه و هو انه به تحصل معراجية المؤمن، و النهي عن الفحشاء، فلا يضر الاجمال في دعوى التبادر و قد اشار المصنف الى هذا الايراد و جوابه بقوله: «و لا منافاة بين دعوى ذلك» أي التبادر «و بين كون الالفاظ ... الخ».

نعم، لو لم تكن هذه الالفاظ مبينة اصلا، و لا بوجه من الوجوه لما صح دعوى التبادر، إلا أنك عرفت انها مبينة بوجه كثيرة، ككونها معراج المؤمن، و قربان كل تقي ...، و غير ذلك من وجوهها. هذا، و لكن لا تخلو دعوى التبادر في اثبات ان هذه الالفاظ موضوعة للصحيح عند الشارع من شيء، لأن المدعى: و هو كون الالفاظ موضوعة عند الشارع للصحيح، فلا بد و ان تكون متبادرة كذلك عند الشارع. و اما تبادر غير الشارع للمعنى الصحيح منها فهو يدل على انها كذلك عنده، لا عند

ثانيها: صحة السلب عن الفاسد بسبب الاخلال ببعض اجزائه، او شرائطه بالمداقة، و ان صح الاطلاق عليه بالعناية (1).

الشارع و لا يثبت تبادر الشارع لنا الا بنقل استعمالاته في مقام التبادر، و ليس فيما بايدينا نقل يتكفل استعمال الشارع في مقام التبادر، بل لا يعقل ان يكون للشارع نفسه استعمال تبادري، لأن الاستعمال التبادري انما يكون للشاك فيما وضع له اللفظ، و الشارع هو الواضع، فلا يكون شاكا فيما وضع له. و اما تبادر غير الشارع فهو يثبت الحقيقة عند غير الشارع، و لعل هذه الالفاظ قد حصل لها وضع عند غير الشارع في الصحيح لكثرة استعمالها فيه عندهم. و على كل، فاثبات انها موضوعة عند الشارع للصحيح بواسطة تبادرنا اثبات للمعلول بغير علته.

لا- يقال: ان مدعي التبادر يدعي تحققه في كل زمان الى الفهقرى حتى نصل الى زمان الشارع نفسه، و في زمانه يكون تبادر اصحابه و ملازميه المتلقين لمعاني هذه الالفاظ منه دليل على كونها موضوعة للصحيح عنده.

فانه يقال: نعم، لو ثبتت هذه الدعوى زمانا بعد زمان، و انها في كل زمان لم يحصل لها وضع تعيني بسبب كثرة الاستعمال لثبت المطلوب، إلا انه أنى لهم باثبات ذلك.

(1) صحة السلب التي تنفع الصحيح و تثبت ان اللفظ ليس موضوعا للاعم هي صحة الحمل بالشائع عن الفرد الفاسد، فان هذه الالفاظ لو كانت موضوعة للاعم لما صح سلبها بالحمل الشائع عن الفرد الفاسد، لوضوح ان ما وضع للاعم لا يصح سلبه عن بعض مصاديقه و افراده، فاذا صح سلب الالفاظ عن الفرد الفاسد دلت هذه الصحة على ان اللفظ لم يوضع لمعنى عام يصدق على هذا الفرد صدقا شايعا، و إلا لما صح سلبه بالحمل الاولى عن كل فرد من افراده، لوضوح ان المفهوم الذي وضع له ليس هو الفرد.

ثالثها: الاخبار الظاهرة في اثبات بعض الخواص والآثار للمسميات، مثل (الصلاة عمود الدين) أو (معراج المؤمن) و (الصوم جنة من النار).... الى غير ذلك. أو نفي ماهيتها وطبائعها، مثل (لا صلاة الا بفاتحة الكتاب) ونحوه، مما كان ظاهرا في نفي الحقيقة بمجرد فقد ما يعتبر في الصحة شطرا أو شرطا، و ارادة خصوص الصحيح من الطائفة الاولى، و نفي الصحة من الثانية لشيوع استعمال هذا التركيب في نفي مثل الصحة أو الكمال خلاف الظاهر لا يصار اليه، مع عدم نصب قرينة عليه (1)، بل و استعمال هذا التركيب في نفي الصفة ممكن المنع حتى

نعم، صحة الحمل بالحمل الاولي على الصحيح دليل على الوضع له، و انما لم يدعيها الماتن لأنها لا تنفعه الا جدلا، لأن صحة الحمل بالحمل الاولي لا تنافي دعوى صحة الحمل الاولي على الاعم، لجواز كون اللفظ مشتركا بين الخاص و العام، و هذا الاشتراك و ان كان لا ينفع المدعي للاعم، لعدم تحقق الثمرة، و هو التمسك بالاطلاق، فان ثبوت الاشتراك يوجب الاجمال من ناحية المفهوم لا غير، إلا انه هناك اجمالان:

اجمال من ناحية المفهوم على الصحيح، و اجمال من ناحية المراد للاشتراك بين الخاص و العام، و لعله لذلك سلك ما ينفع الصحيح من السلب عن الفرد الفاسد بحسب الحمل الشائع - كما ذكرنا-.

إلا انه لا يخفى انه يرد على هذه الدعوى عين المناقشة- التي تقدمت- في دعوى التبادر: من ان صحة هذا السلب، هل هي عندنا او عند الشارع، و النافع لمدعي الصحيح هي الثانية، و يستحيل عادة اثباتها، و الاولى تدل على كون هذه الالفاظ حقيقة في الصحيح عندنا لا عند الشارع الى آخر ما تقدم بيانه.

(1) الاخبار التي ذكرها الماتن طائفتان.

الطائفة الاولى: هي التي دلت على اثبات آثار الصلاة، كقوله عليه السلام: الصلاة عمود الدين، و معراج المؤمن، و الصوم جنة من النار(1) و امثال هذه الاخبار.

و كيفية الاستدلال بهذه الطائفة: ان الظاهر منها ان الآثار المذكورة هي آثار لطبيعة الصلاة على نحو الاطلاق و السريان لكل افراد الصلاة، لا انها آثار لطبيعة الصلاة على نحو القضية المهملة، فحينئذ، نقول: ان كانت الصلاة موضوعة لما له هذه الآثار، ثبت ان الموضوع له فيها هو الصحيح فانه هو الذي تترتب عليه هذه الآثار دون الاعم، و إلا: أي و اذا لم تكن الصلاة موضوعة لذو الاثر، بل كانت موضوعة للاعم لزم اما استعمال الصلاة في المقام في خصوص ما له الاثر و هو الصحيح مجازا، و هو خلاف الظاهر، فان المجاز يحتاج الى لحاظ العلاقة، و لا نرى لحاظ علاقة في المقام، أو أن هذه الالفاظ مستعملة في الاعم، و لكن الآثار ثابتة بنحو القضية المهملة، لا السريان و الاطلاق، و قد عرفت انها خلاف الظاهر، و انها ظاهرة في ان هذه الآثار ثابتة بنحو الاطلاق لكل ما هو صلاة، أو ان هذه الالفاظ مستعملة في الاعم، و وصف الصحة مستفاد من دال آخر، و ليس في المقام وصف الصحة، و لا دال قد دل عليه. فاذا انتفت هذه الامور الثلاثة بقي الأول: و هي كونها موضوعة لخصوص الصحيح.

و يرد على هذا الاستدلال: اولا: انه لم يدل على اكثر من ان لهذه الاستعمالات ظهورا في ان المراد من الفاظها هو الصحيح، و الظهور عند العقلاء حجة في تعيين المراد لا في تعيين كيفية الاستدلال، إلا ان نقول بمقالة علم الهدى: ان الاستعمال علامة الحقيقة، و لكن التحقيق: ان الاستعمال اعم من الحقيقة و المجاز.

و بعبارة اخرى: ان اصالة الحقيقة التي هي من الاصول العقلانية انما هي في مقام الشك في المراد، لا في الاستعمال، و لا ريب ان المراد في المقام معلوم، و هو الصحيح،

ص: 116

و الشك في الاستعمال، فلا مجرى لاصالة الحقيقة. مضافا الى امكان دعوى وجود القرينة على الاستعمال في الصحيح، و هو هذه الآثار، فان الأعمى لو ادعى: أن هذه الآثار قرينة على الاستعمال المجازي في الصحيح لم تكن جزافا.

و ثانيا: ان الاستدلال بعد تسليمه انما يدل على ان الموضوع له في هذه الالفاظ هو خصوص الصحيح، حيث يكون الظاهر من هذه الاخبار ترتب هذه الآثار على المسميات بالفعل، فان الترتب الفعلي يلازم الصحيح، اما لو كان الظاهر من هذه الاخبار اثبات هذه الآثار للمسميات بنحو الاقتضاء، لا الفعلية، فلا يدل على ان المسمى بهذه الالفاظ هو الصحيح، بل لعله يكون دليلا على الاعم. فاذا كان المتحصل من هذه الأخبار أن المقتضي لهذه الآثار هو هذه المسميات، لا ان المسميات هي العلة التامة لهذه الآثار، كما انه ليس ببعيد دعوى: ان القضايا التي تدل على آثار الاشياء انما تدل على ثبوتها لها بنحو الاقتضاء، لا الفعلية، كقولك: السنا مسهل، و النار محرقة، فانها تدل على أن السنا مقتض لاسهال، و النار مقتضية للاحراق، فهي لبيان ان للسنا اقتضاء لاسهال، و للنار اقتضاء للاحراق، لا انها علة تامة بالفعل لهذه الآثار، و الامر في هذه الاخبار جار على هذا النحو، فلا دلالة لها على ان الموضوع له في هذه الالفاظ هو الصحيح، اذا لم تدل على ان الموضوع له فيها هو الاعم.

الطائفة الثانية: الاخبار التي دلت على نفي طبيعة الصلاة بنفي بعض اجزائها، كقوله عليه السلام: (لا صلاة الا بفاتحة الكتاب) (1) .. و امثال هذه الاخبار الدالة على نفي طبيعة المسمى بهذه الالفاظ بمجرد عدم جزء من أجزاء هذا المركب، فانها تدل على ان المسمى بهذه الالفاظ هو هذا المركب الذي ينتهي بانتفاء احد اجزائه، و لا شبهة انه

ص: 117

هو الصحيح، فان الاعم لا تنتفي الطبيعة فيه بانتفاء احد هذه الاجزاء كالفاتحة و امثالها.

و توضيح الاستدلال بهذه الطائفة من الاخبار على ان الموضوع له في هذه الالفاظ هو الصحيح: ان الظاهر من هذه التراكيب ان المنفي بها هو الطبيعة المسماة بهذا اللفظ، فالمستفاد منها نفي الحقيقة، و ان الخبر المقدر فيها هو موجود، لا وصف الصحة، و لا وصف الكمال.

فالتقدير: انه لا صلاة موجودة الا بفاتحة الكتاب، و لازمه انتفاء وجود الصلاة مع عدم الفاتحة.

فظاهر هذه القضية: انه ليس هناك قيد آخر منفي غير نفي الطبيعة وحدها، فهنا ظهورات: ظهور هذه التراكيب في نفي الحقيقة، و كون الحقيقة المنفية هي مسماة اللفظ، و كون الخبر المحذوف هو موجود.

فان قلنا: ان الموضوع له فيها هو الصحيح سلمت هذه الظهورات من التصرف فيها، و لو كان الموضوع له فيها هو الاعم لزم التصرف، اما في استعمال اللفظ في الصحيح مجازا، و هو خلاف الظاهر، أو أن المقدر المحذوف هو لفظ صحيح، فيكون اللفظ دالا على الاعم، و القيد مستفاد من الخبر. و هذا ايضا خلاف الظاهر، أو ان المنفي هو كمال الطبيعة، لانفسها، و هذا ايضا خلاف الظاهر، فمع المحافظة على هذه الظهورات تكون النتيجة: ان الموضوع له اللفظ هو الصحيح، لا الاعم.

و يرد على هذا الاستدلال:

اولا: ان غايته هو كون الصلاة في مثل هذه التراكيب مستعملة في الصحيح، و الاستعمال اعم من الحقيقة و المجاز، فان اصالة الحقيقة المتبعة عند العقلاء، انما هي في مقام الشك في المراد، لا الاستعمال، مضافا الى وجود القرينة على الاستعمال في الصحيح، و هو هذا النفي المستعمل لنفي الحقيقة، و لا تكون الحقيقة منفية الا بان يراد من اللفظ الموضوع للاعم هو الفرد الصحيح.

في مثل (لا صلاة لجار المسجد إلا في المسجد) مما يعلم أن المراد نفي الكمال بدعوى استعماله في نفي الحقيقة في مثله أيضا بنحو من العناية، لا على الحقيقة، و إلا لما دل على المبالغة. فافهم (1).

و ثانيا: ان هذا الاستدلال لو تم لدل على ان الموضوع له لفظ الصلاة هو المرتبة العليا الواجدة لجميع الاجزاء و الشرائط، و هو اخص من المدعى، فان المدعى: كون الصلاة موضوعة للصحيح، لا لخصوص المرتبة العليا، بل مناف لغرض الصحيح: من دعوى الاجمال فيما هو الموضوع له. مضافا الى ان هذا الاستدلال بهذه الطائفة، لو تم لدل على ان استعمال الصلاة الصحيحة في فاقدة بعض الاجزاء مجاز، كما ربما يكون الفاقد لبعض الاجزاء، بل لجملة منها مهمة صحيحا ايضا.

فينبغي ان يكون لفظ الصلاة قد استعمل فيه مجازا، و لعله اشار الى جملة هذه المناقشات بقوله: «فافهم»، و ان كان قد اشار الى بعضها صريحا بحاشيته على قوله: فافهم.

(1) هذا جواب عما ربما يقال: من ان استعمال هذه التراكيب في نفي الصفة، لا في نفي الحقيقة شائع مستعمل و وارد حتى في لسان الشارع، كما في مثل قوله: «لا صلاة لجار المسجد إلا في المسجد» (1) فانه من المعلوم ان المنفي في مثلها هو صفة الكمال، لا الحقيقة، و إلا لكانت الصلاة في غير المسجد ممن جاره المسجد باطلة، و لا يلتزم بيطان الصلاة احد، و اذا لم تكن هذه التراكيب دالة على نفي الحقيقة لا يتم الاستدلال بها على كون الموضوع له فيها هو الصحيح، لأن من مقدماته كون هذه التراكيب لنفي الحقيقة.

فاشار المصنف الى الجواب عن هذا بما حاصله: ان الاستعمال في امثال التركيب المذكور ايضا لنفي الحقيقة لا لنفي الصفة، غاية بعد قيام الدليل على صحة الصلاة

ص: 119

رابعها: دعوى القطع: بأن طريقة الواضعين، وديدنهم وضع الالفاظ للمركبات التامة، كما هو قضية الحكمة الداعية اليه. والحاجة وان دعت احيانا- الى استعمالها في الناقص أيضا، إلا انه لا يقتضي ان يكون بنحو الحقيقة، بل ولو كان مسامحة، تنزيلا للفاقد منزلة الواحد. والظاهر ان الشارع غير متخط عن هذه الطريقة. ولا يخفى ان هذه الدعوى وان كانت غير بعيدة إلا انها قابلة للمنع، فتأمل (1).

في غير المسجد يكون قرينة على انه لم يرد نفي الحقيقة حقيقة واقعا، بل يريد نفي الحقيقة ادعاء، والدليل على ان المراد نفي الحقيقة ادعاء: انه بعد قيام الدليل على صحة الصلاة تكون هذه التراكيب مما يستفاد منها المبالغة، ولو كانت مستعملة في نفي الصفة، لا نفي الحقيقة لما دلت على المبالغة، فدلالته على المبالغة دليل على ان المراد نفي الحقيقة لكن ادعاء، لا حقيقة حتى تكون دالة على المبالغة.

(1) هذا هو الدليل الرابع على كون الموضوع له في هذه الالفاظ هو الصحيح، لا الاعم.

وحاصله: انا استقرينا طريقة العقلاء فيما كان لهم مركب ذو أثر، فان طريقتهم على وضع اللفظ للمركب التام المؤثر، وهو الصحيح، و الشارع رئيس العقلاء، فلا يتخطى طريقتهم في وضع الالفاظ لهذه المركبات المخترعة له، فلا بد وان يكون قد وضع اللفظ لخصوص الصحيح فيها وانما كانت طريقة العقلاء في مركباتهم ذات الاثر تدعو إلى الوضع للصحيح، لأن حاجتهم الغالبة هي ارادة المؤثر، وهو الذي يحتاجون إلى افهامه و الدلالة عليه، وهذه الحاجة هي التي تدعوهم للوضع للصحيح المؤثر، فاتباع الحكمة في اعمال العقلاء تدعو إلى وضع الالفاظ في المركبات لخصوص المؤثر التام الصحيح، وهم وان احتاجوا في بعض الاحيان إلى استعمالها في الناقص وغير المؤثر، إلا انها حاجة غير غالبة، والحكمة تدعو إلى الوضع إلى ما فيه الحاجة الغالبة.

منها: تبادر الاعم. وفيه: انه قد عرفت الاشكال في تصوير الجامع الذي لا بد منه، فكيف يصح معه دعوى التبادر (1)؟.

فتلخص مما ذكرنا: ان الشارع غير متخطط طريقة العقلاء. فالموضوع له في مركباته هو الصحيح، لا الاعم.

ويرد عليه: أولا: ان طريقة العقلاء بحسب الاستقراء تدل على وضع الالفاظ لما فيه اقتضاء التأثير، لا فعلية التأثير، فان لفظ السقمونيا الموضوع للمسهل المركب من اجزاء قد وضع لما فيه اقتضاء التأثير، لا فعلية التأثير، فالسقمونيا غير المؤثرة في الاسهال في بعض الاحيان هي مما وضع له اللفظ ولا تختص بخصوص المؤثر في الاسهال بالفعل، وهذه الطريقة مما يشهد بها الوجدان عند مراجعة الالفاظ الموضوعة للمركبات ذات الاثر.

وثانيا: ان الحكمة انما تدعو الى الوضع للصحيح، هو كون الحاجة في مقام الاستعمال تكون غايته في خصوص الصحيح دون الاعم، و اذا كانت الاستعمالات في الاعم غالبية، او مساوية للصحيح، فلا تدعو الحكمة الى الوضع لخصوص الصحيح والمقام من قبيل الثاني، لان استعمال هذه الالفاظ في الاعم ان لم تكن اكثر من استعمالها في الصحيح فلا اقل من مساواتها له فلا تدعو الحكمة الى الوضع لخصوص الصحيح، ولذا قال: «ولا يخفى ان هذه الدعوى وان كانت غير بعيدة، إلا انها قابلة للمنع. فتأمل».

(1) لا يخفى ان دعوى الأعمى: تبادر الاعم من هذه الالفاظ، و دعوى عدم صحة سلبها عن الفاسد.

يرد عليه، بعد معارضة هذه الدعوى بمثلها من الصحيح، كما تقدم ما ذكرناه سابقا على الصحيح: من ان التبادر، وعدم صحة السلب انما يدلان بعد تسليمهما على كون الموضوع له هو الاعم عند المتبادرين، والسالين، لا عند الشارع، واثبات

و منها: عدم صحة السلب عن الفاسد. وفيه: منع، لما عرفت (1).

و منها: صحة التقسيم الى الصحيح و السقيم. وفيه: انه انما يشهد على انها للاعم لو لم تكن هناك دلالة على كونها موضوعة للصحيح- و قد عرفت- فلا بد ان يكون التقسيم بملاحظة ما يستعمل فيه اللفظ، و لو بالناية (2).

تبادر الشارع، و صحة السلب عنده ربما يكون من المحال العادي، بل العقلي، لان الشارع غير شاك فيما وضع له اللفظ، و دعوى اثباته بنحو الاستصحاب القهقرائي الى زمان اصحابه و المتلقين للوضع منه لا يمكن اثباتها بعد احتمال حصول الوضع في احد الازمنة بواسطة كثرة الاستعمال.

(1) حاصله: انه قد تقدم: ان الجامع الذي ذكره جامعا للصحيح و الاعم كل احتمالاته مخدوشة، فلا وجه لدعوى تبادره، و عدم صحة سلبه عن الفاسد.

وفيه: ان كون احتمالات الجامع التي ذكرها مخدوشة لا يلازم ان لا يكون جامعا، فاذا ثبت التبادر، و عدم صحة السلب فانهما يدلان على جامع، و ان لم يكن هو أحد الاحتمالات المذكورة.

(2) هذا هو الدليل الثالث للاعمي، و بيانه بوجه يكون نافعا للاعمي، ان نقول: ان صحة التقسيم لها مقامان:

الاول: ان يكون النزاع في المعنى المفهوم من اللفظ: هل ان له حقيقة واحدة لها افراد متحدة الحقيقة؟ باعتبار عدم امكان انتزاع المفهوم الواحد من المتعدد بما هو متعدد، كمن يدعي اشتراك معنى الوجود بين افراده و انه مشترك معنوي في قبال مدعي الاشتراك اللفظي في الوجود.

فالنزاع في هذا المقام انما هو في معنى الوجود، لا في الوضع له سواء كان لفظ الوجود مستعملا في هذا المفهوم على نحو الحقيقة، ام على نحو المجاز.

فيستدل مدعي الاشتراك المعنوي: بان المعنى و المفهوم من هذا اللفظ هو واحد، و يصح تقسيم ذلك المعنى الواحد الى الواجب و الممكن. و صحة التقسيم بهذا المعنى لا ربط لها في مقامنا.

المقام الثاني: هو صحة التقسيم للمعنى بما هو مسمى بلفظ كذا، فاذا صح تقسيم اللفظ بما له من المعنى الموضوع له و المسمى به الى امرين دل على ان الموضوع له و المسمى بهذا اللفظ هو الاعم من الامرين. و هذا هو المربوط بمقامنا، فان مدعي الاعم يدعي ان لفظ الصلاة- مثلا- بماله من المعنى الموضوع له و المسمى له ينقسم الى الصحيح و الفاسد فيكون دليلا على ان الموضوع له فيه هو الاعم من الصحيح و الفاسد.

و حاصل ما اجاب به الماتن عن هذا الدليل: ان صحة التقسيم انما تدل على ان الموضوع له هو الاعم لو لم تقم الادلة المتقدمة على الوضع للصحيح، و بعد قيامها على الوضع للصحيح لا بد و ان يكون التقسيم الى الصحيح و الفاسد بلحاظ العناية في استعمال اللفظ في الاعم لاجل التقسيم.

وفيه: ان قيام الادلة على الوضع للصحيح لا يلزمه ان يكون الاستعمال في التقسيم فيه عناية فان الأعمى يدعي: ان الاستعمال في مقام التقسيم قد كان بلا عناية و هو دليله على الوضع للاعم، لا نفس الاستعمال، لانه اعم من الحقيقة و المجاز، فليكن هذا دليلا للاعمى في قبال ادلة الصحيحى.

و الذي ينبغي ان يورد به عليه: هو أن صحة التقسيم، لو كانت في لسان الشارع لدلت على الوضع للاعم عنده، و لكنها ليست في لسانه، و لا في لسان متابعيه المتلقين للوضع منه، بل حصلت في لسان العلماء و الباحثين، فتكون دليلا على وضعها للاعم عندهم، لا عند الشارع، و المطلوب هو اثبات الوضع للاعم عند الشارع، و صحة التقسيم عند العلماء لا يشته.

ومنها: استعمال الصلاة وغيرها في غير واحد من الاخبار في الفاسدة، كقوله- عليه الصلاة والسلام-: (بني الاسلام على الخمس: الصلاة، والزكاة، والحج، والصوم، والولاية. ولم يناد احد بشيء كما نودي بالولاية، فاخذ الناس بالأربع وتركوا هذه. فلو أن أحدا صام نهاره وقام ليله و مات بغير ولاية لم يقبل له صوم ولا صلاة).

فان الاخذ بالاربع لا يكون بناء على بطلان عبادات تاركي الولاية إلا اذا كانت اسامي للاعم. وقوله- عليه السلام-: (دعي الصلاة ايام اقرائك)، ضرورة انه لو لم يكن المراد منها الفاسدة لزم عدم صحة النهي عنها، لعدم قدرة الحائض على الصحيحة منها.

وفيه: ان الاستعمال اعم من الحقيقة، مع ان المراد في الرواية الاولى هو خصوص الصحيح بقريته انها مما بني عليها الاسلام، ولا ينافي ذلك بطلان عبادة منكري الولاية، اذ لعل اخذهم بها انما كان بحسب اعتقادهم، لا حقيقة وذلك لا يقتضي استعمالها في الفاسد او الاعم والاستعمال في قوله: فلو ان أحدا صام نهاره ... الخ كان كذلك: أي بحسب اعتقادهم، او للمشابهة والمشكلة (1).

(1) الدليل الرابع: الاستدلال بالاخبار، وكيفية الاستدلال بالجزء الاول في فقرتين منه:

الاولى: قوله: «فاخذ الناس بالاربع»⁽¹⁾، فان المراد من الاربعة هي الاربعة المذكورة، وهي الصلاة والزكاة ... الى آخرها.

وبيانه: انه لا اشكال في كون هذه الاربعة يشترط في صحتها الولاية، فصلاة غير المعترف بها فاسدة، وكذلك صيامه، وزكاته، وحجه. و الظاهر ايضا انه اطلق عليها

ص: 124

1-18. (1) الكافي ج 2: 3/18 كتاب الايمان والكفر، باب دعائم الاسلام.

هذه الالفاظ بمالها من المعنى الموضوع له من دون لحاظ عناية و مجازية، و لازم هذه المقدمة الاخيرة ان تكون هذه الالفاظ موضوعة للاعم، و الا لزم رفع اليد عن هذا الظهور.

و الحاصل: انه لا- اشكال في كون هذه الالفاظ اطلقت في هذا الخبر على الفاسد و استعملت فيه، و ان الظاهر ان هذا الاطلاق و الاستعمال انما هو بمالها من المعنى الموضوع له، فلا بد و ان تكون موضوعة للاعم.

ولا- يخفى ان هذا الاستدلال انما يتجه حيث تكون لفظ (الأربع) وردت معرفة، و اما اذا كانت الاربع نكرة- كما في بعض النسخ في الكتب المعتمدة- فانها وردت فيها فاخذ الناس باربع من دون تعريف (بال) فلا يتم الاستدلال، بل ربما يكون ظاهرا في ان ما اخذ به ليس هو الاربع التي بني عليها الاسلام، بل بما يشبهها، فما اخذوا به ليس بصلاة، و لا زكاة، ... الى آخره، و الحال ان ما اخذوا به لم يفقد من الصلاة سوى شرط الصحة، فيكون ظاهرا، او مشعرا بان ما عدا الصلاة الصحيحة ليس بصلاة، بل مشابه لها فهو على خلاف المطلوب ادل. هذه الفقرة الاولى.

و اما الفقرة الثانية: فهي قوله عليه السلام: (فلو أن احدا صام نهاره، و قام ليله) و كيفية الاستدلال بها بنحو ما ذكرنا في الفقرة الاولى فانه بعد اشتراط الصحة بالولاية يكون الصوم الخالي عن هذا الشرط فاسدا و قد اطلق عليه الصوم. و الظاهر ان هذا الاطلاق للصوم اطلاق له بماله من المعنى الموضوع له، فيدل على ان- القيام الذي يراد به- الصلاة، و الصوم قد وضع للاعم من الصحيح و الفاسد، و لا خصوصية لهما، بل لا بد و ان يكون الامر كذلك في سائر الفاظ العبادات.

و يمكن الاستدلال بفقرة ثالثة من الرواية: و هي قوله عليه السلام: (لم يقبل له صوم و لا صلاة) فان المراد من عدم القبول هو الفساد، لا عدم الثواب لما عرفت من تواتر النصوص، و الفتاوى على بطلان عبادة تارك الولاية، و قد اطلق في هذه الفقرة

الـاخيرة ايضاً الصوم و الصلاة على الفرد الفاسد، و الظاهر من الاطلاق انه اطلاق بماله من المعنى الموضوع له بعين ما مر في الفقرتين السابقتين.

و يرد اولاً على هذا الاستدلال بجميع فقراته: أنه لا يدل على أكثر من ان هذه الالفاظ قد استعملت في هذه الفقرات الثلاث في الفاسد، و الاستعمال اعم من الحقيقة و المجاز، و لا سبيل لان يدعى: أنه قد استعملت من دون لحاظ العلاقة و هو علامة الحقيقة، فان هذا الاستعمال ليس من الاستعمالات العرفية او المتشعرية حتى يقال: انا لا نجد في مقام استعمالنا لحاظ العلاقة في انفسنا، بل هو استعمال الشارع نفسه، و لا نستطيع احراز عدم لحاظه العلاقة، و الى هذا اشار بقوله: «و فيه ان الاستعمال اعم من الحقيقة».

و ثانياً: ما اشار اليه بقوله: «مع ان المراد في الرواية ... الى آخره» و حاصله:

ان في الخبر قرينة دالة على ان الصلاة و الزكاة ... الى آخر الفاظ العبادات المذكورة في صدر الرواية قد استعملت في الصحيح بقريضة ان الاسلام لا يبني على الفاسد.

فاذا قيل: ان أخذ الناس بها معناهم أخذوا بالصحيحة و هو ينافي ما علم بالضرورة من اشتراط صحتها بالولاية، و ينافي صريح الخبر فانه في مقام بيان أن ما أخذ به الناس ليس بصحيح، لأنه فاقد شرط الصحة و هو الولاية.

فانا نقول: ان اطلاق الصحيح على ما اخذ به الناس ليس إلا بحسب اعتقادهم انها صحيحة، لا أنها صحيحة في الواقع، و اطلاق الصحيح على الصحيح بحسب الاعتقاد عندهم ليس استعمالاً لها في الفاسد، أو الأعم من الصحيح و الفاسد، لأن المراد من الاستعمال في الفاسد هو الفاسد مفهوماً، و الصحيح بحسب الاعتقاد و ان كان فاسداً واقعاً إلا انه ليس بفاسد مفهوماً بل هو من الصحيح مفهوماً.

و كذلك مراده من قوله: «فلو أن احدا صام نهاره و قام ليله» فانه اطلق الصوم و الصلاة على الصحيحة بحسب الاعتقاد، و كذلك في قوله عليه السلام: (لم يقبل له صوم و لا صلاة) فانه اطلاق لهما على الصحيح بحسب الاعتقاد.

وفي الرواية الثانية النهي للارشاد الى عدم القدرة على الصلاة و إلا كان الاتيان بالاركان و سائر ما يعتبر في الصلاة، (1)، بل بما يسمى في

ويمكن ان نقول ايضا: انه بعد ان كان المراد من الالفاظ في صدر الرواية هو الصحيح يكون المراد من الاربعة و من الصوم و الصلاة في (صام نهاره و قام ليله)، و من الصوم في (لم يقبل): هو الفاسد، و الاطلاق مجاز للمشابهة مع الصحيح إما في الاسناد و تنزيلها منزلة الصحيح، أو في الكلمة بقرينة انها ليست هي الصحيحة التي بني عليها الاسلام. و حيث ان رأى المصنف في المجاز هو المجاز في الاسناد تكون قد استعملت في المفهوم الصحيح، و إنما كان التصرف في تطبيقها على الفاسد ادعاء، فلا تكون مستعملة في الفاسد. و لعل المصنف إنما تعرض للجواب عن (صام نهاره) لرد احتمال دعوى الأعمى: إن الالفاظ في صدر الرواية و إن كانت مستعملة في الفرد الصحيح بقرينة بناء الاسلام عليها إلا انه في قوله: «صام نهاره» قد استعملها في الفاسد، لأنه صوم تارك الولاية و هو فاسد قطعاً.

فاجاب المصنف: بانه أيضا مستعمل في الصحيح اما الصحيح الاعتقادي، أو الصحيح التنزيلي للمشابهة و المشاكلة.

(1) هذا هو الجواب عن الرواية الثانية التي ادعى الأعمى دلالتها على وضع لفظ الصلاة فيها للاعم.

و حاصل استدلاله: ان قوله عليه السلام: (دعي الصلاة ايام اقرائك) (1) يدل على ان الحائض مكلفة بترك الصلاة، و ان ترك الصلاة مطلوب منها. و من المعلوم أنه لا بد من ان يكون متعلق التكليف امراً مقدوراً لبداهة عدم تعلق التكليف بغير المقدور، و لازم هذين الامرين: أن لا يكون المراد من الصلاة في الرواية هي الصحيحة، لوضوح أن الصلاة الصحيحة غير مقدورة من الحائض، لأن من شروط صحة الصلاة الطهارة

ص: 127

من الحيض و اذا لم يكن المراد منها الصحيحة فلا بد و أن يكون المراد من الصلاة الاعم. و الظاهر ان ارادة الاعم منها لا للحاظ علاقة فيتم الاستدلال بهذه الرواية على ان الصلاة موضوعة للاعم، و لو كانت موضوعة للصحيح للزم لحاظ العلاقة بهذه الرواية و هو خلاف الظاهر، أو يلزم كون النهي في الرواية ليس نهيا تكليفيا و هو ايضا خلاف الظاهر، فانه مع حمل الرواية على غير التكليف يمكن ان يكون المراد من الصلاة في الرواية هو الصحيح لكنه خلاف الظاهر، فمع الالتزام: بكون النهي تكليفيا و ان المراد من الصلاة هي الصحيحة- يلزم تعلق النهي بغير المقدور و هو واضح البطلان. و اما اذا كان المراد منها الاعم، فلا مانع من الالتزام: بكون النهي تكليفيا لقدرة الحائض و تمكنها من تركها لها في حال الحيض. و قد عرفت: ان الظاهر ان هذا الاستعمال من دون لحاظ العلاقة فيتم المطلوب و هو كونها موضوعة للاعم.

و من المعلوم انه اذا ثبت وضع الصلاة للاعم يثبت للاعم في ساير الفاظ العبادات، لعدم الفرق بينها وبين سائر الفاظ العبادات، و ان الامر في الجميع على نحو واحد.
و يرد على هذا الاستدلال.

اولا: الايراد الاول على الرواية السابقة، لذا جعله المصنف هو الجواب المشترك بين الروايتين.

و حاصله: أنه لا يثبت بهذا الاستدلال اكثر من ان الصلاة قد استعملت في هذه الرواية في الاعم، و الاستعمال اعم من الحقيقة و المجاز، و لا وجه لدعوى المقدمة الاخيرة و هي ان الاستعمال من دون لحاظ العلاقة، فان المستعمل هو الشارع، و لم يحرز كيفية استعماله.

و ثانيا: و هو الجواب المختص بهذه الرواية: و هو ان النهي في هذه الرواية للارشاد الى عدم قدرة الحائض على الصلاة الصحيحة، فيكون المراد منها: اترك الصلاة: أي الصحيحة لانك لا- تقدر عليها في حال الحيض، و لا بد من الالتزام: بكون النهي فيها للارشاد، لا للملوية، بل حتى لو قلنا بالاعم لقلنا: بان المراد من الصلاة في

العرف بها ولو أخل بما لا يضر الاخلال به بالتسمية عرفا محرما على الحائض ذاتا وان لم تقصد به القربة، و لا اظن أن يلتزم به المستدل بالرواية فتأمل جيدا (1).

ومنها: انه لا شبهة في صحة تعلق النذر وشبهه بترك الصلاة في مكان تكره فيه و حصول الحنث بفعلها و لو كانت الصلاة المنذور تركها خصوص الصحيحة لا يكاد يحصل به الحنث اصلا لفساد الصلاة المأتي بها لحرمتها كما لا يخفى - بل يلزم المحال - فان النذر حسب الفرض قد تعلق بالصحيح منها و لا تكاد تكون معه صحيحة و ما يلزم من فرض وجوده عدمه محال (2).

المقام هو الفرد الصحيح منها و ان النهي للارشاد، لانه لو كان النهي مولويا للزمنا ان نقول: بانه يحرم على الحائض ان تأتي بافعال الصلاة التي تكون صلاة على الاعم، و ان لم ينوبها القربة و من البعيد جدا الالتزام بذلك بحيث إن الحائض لو أتت بالتكبير و القراءة و الركوع و السجود ... الى آخر الاجزاء من دون نية القربة و التشريع لكانت معاقبة، و فاعلة للمحرم، و الالتزام به بعيد جدا. و أما اذا كان النهي للارشاد الى عدم القدرة على الصلاة فلا - بد و ان يكون المراد من الصلاة الصحيحة، لأنها هي التي لا قدرة للحائض عليها في حال الحيض.

(1) أي لازم القول بالحرمة المولوية هو حرمة الاتيان بما يسمى عرفا صلاة، لا شرعا:

بأن تأتي ببعض اجزاء الصلاة التي بها تصدق الصلاة عرفا، و إن لم تأت بجميع اجزائها و شرائطها فضلا عن الاتيان بجميع اجزائها و شرائطها عدا نية القربة.

(2) هذا الدليل الخامس الذي ذكره الأعمييون لكون الصلاة موضوعة للاعم و يمكن بيانه بوجهين قد اشار المصنف اليهما:

الاول: ان يقال ان من المسلم صحة تعلق النذر بترك الصلاة، لجواز نذر ترك الصلاة في الاماكن المكروهة، كنذر ترك الصلاة في الحمام، او في الطرق العامة، او

مواضع التهمة، ولا اشكال ايضا بامكان حصول الحنث بفعل الصلاة في هذه الاماكن. فالناذر لتركها يستطيع ان يحنث بفعلها في تلك الاماكن، ولو كان المنذور هو الصلاة الصحيحة لما امكن تحقق الحنث من الناذر، لانه بعد النذر تكون الصلاة محرمة، لتعلق النهي بفعلها، و ما كان محرما لا تتأتى فيه نية القربة، و من الواضح توقف الصلاة الصحيحة على نية القربة فلا يمكن ان يحصل حنث، فان كل ما يأتي به الناذر لا يوصف بالصحة، لعدم تأتي نية القربة فيه المتوقف عليها وصف الصحة، و بعد فرض صحة النذر و ان تحقق الحنث من المسلمات لا بد و ان يكون المنذور هي الصلاة بمالها من المعنى و هو الاعم.

الوجه الثاني: إن النذر المتعلق بترك الصلاة لا بد و ان يتعلق بالصلاة بمعناها الاعم، لانه لو تعلق بالصحيحة للزم من وجوده عدمه: أي يلزم من تعلق النذر عدم تعلقه.

بيان ذلك: إن النذر حسب الفرض قد تعلق بالصحيحة و لازم تعلق النذر بها حصول النهي عن فعلها، و اذا كان فعلها منهيًا عنه لا تكون الصحيحة التي قد تعلق النذر بتركها مقدورة للناذر، و من البديهي ان القدرة في ظرف الامثال على متعلق النذر شرط لصحة تعلق النذر بها، و لا يكفي في صحة تعلق النذر القدرة في ظرف تعلق النذر، فاذا فرض أن متعلق النذر هو ترك الصلاة يلزم من تعلق النذر بها عدم تعلقه بها، لانه بمجرد تعلقه بها يحدث النهي، و اذا نهى عنها صارت الصلاة الصحيحة غير مقدورة للناذر، و متعلق النذر لا بد و ان يكون مقدورا، فيلزم من تعلق النذر بها- المشروط بالقدرة في ظرف الامثال الذي بسببه يحصل النهي الموجب لعدم القدرة- ان لا يتعلق بها، و هذا معنى انه يلزم من وجوده عدمه، و ما يلزم من وجوده عدمه محال ان يقع، فتعلق النذر بالصلاة الصحيحة محال ان يقع، و حيث فرض وقوع النذر، فلا بد و ان يكون متعلقه الصلاة بمعناها الاعم.

قلت: لا يخفى انه لو صح ذلك لا يقتضي إلا عدم صحة تعلق النذر بالصحيح لا عدم وضع اللفظ له شرعا (1)، مع أن الفساد من قبل النذر لا ينافي صحة متعلقه فلا يلزم من فرض وجودها عدمها.

و من هنا اتقدح: أن حصول الحنث انما يكون لأجل الصحة لو لا تعلقه.

نعم، لو فرض تعلقه بترك الصلاة المطلوبة بالفعل لكان منع حصول الحنث بفعالها بمكان من الإمكان (2).

وقد اشار الى الثاني بقوله: «بل يلزم المحال فان النذر حسب الفرض قد تعلق بالصحيح الى آخره».

كما انه اشار الى الاول بقوله: «لا شبهة في صحة تعلق النذر وشبهه بترك الصلاة في مكان تكره فيه و حصول الحنث بفعالها»: اي لا شبهة في حصول الحنث بفعالها الى قوله: «كما لا يخفى».

(1) هذا هو الجواب الاول عن مسألة النذر.

وحاصله: إن عدم صحة تعلق النذر بالصلاة الصحيحة لو تم لدل على ان النذر لا يتعلق بالصلاة الصحيحة، لان الصلاة الصحيحة لا يعقل ان تكون هي الموضوع له عند الشارع.

وبرهان ذلك: انه لو قلنا: إن الصلاة موضوعة للاعم لدل هذا الدليل الذي ذكره بعد تمامه على ان الفرد الصحيح منها لا يعقل ان يكون متعلقا للنذر، فتبين ان مسألة النذر اجنبية عن الوضع، فان لازمها ان النذر لا يعقل تعلقه بالصحيح سواء أ كان الصحيح هو الموضوع له، أم كان احد فردي ما هو الموضوع له، فاللازم لها امر لا ربط بكون الصلاة الصحيحة ليس موضوعا لها اللفظ.

(2) هذا هو الجواب الثاني عن مسألة النذر.

وحاصله: أنه لا يخفى ان الناذر لا يعقل ان ينذر ترك الصلاة المطلوبة بعد النذر، لان ما يتعلق النذر بتركه لا يعقل ان يكون فعله مطلوباً فان المنذور تركه فعله

يكون متعلقا للنهي، و ما تعلق به النهي لا يعقل تعلق الامر به .. فمثل هذا النذر لا يتأتى من عاقل.

فحينئذ نقول: الناذر لا بد و ان يكون قد نذر ترك ما هو مسمى الصلاة عند الشارع، فان كان الناذر ممن يقول: بالوضع للاعم، فلا شبهة في صحة انعقاد نذره و امكان حصول الحنث منه. و ان كان ممن يقول بوضعها للصحيح، فان كانت نية القربة عنده غير منحصرة بقصد الامر فلا مانع من ان يكون متعلق نذره: هو الصلاة الصحيحة، فان الصلاة و ان تعلق النهي بها بعد نذر تركها الا ان النهي عنها لا يمنع من امكان وقوعها متقربا بها بقصد حسنها الذاتي، فان مبغوضيتها بواسطة النهي لا تمنع من كونها من مصاديق تعظيم المولى و الخضوع له فان الركوع و السجود للمولى تعظيم له و ان كان مبغوضا له.

فاذا قلنا: ان الموضوع له هو الصلاة الصحيحة، و هي التي قصد التقرب بها، و قصد التقرب بها لا يتوقف على قصد الامر - فلا مانع من تعلق النذر بترك الصلاة الصحيحة و امكان حصول الحنث بفعلها.

و ان قلنا: بانحصار نية القربة بقصد الامر - فلا بد و ان يكون متعلق نذره هو الصلاة الصحيحة لولا النذر. و اطلاق لفظ الصلاة الموضوعية للتامة الاجزاء و الشرائط حتى نية القربة على الصلاة الصحيحة لولا النذر: أي الصلاة الناقصة قصد القربة يكون من الاستعمال المجازي، إلا انه لا بد منه صوتا لنذر العاقل عن اللغوية.

و لزوم التجوز في الاطلاق في مورد من الموارد لا ينافي كون الموضوع له هو الصحيح التام الاجزاء و الشرائط، و لا يكشف ان الموضوع له هو الاعم، و هذا هو مراد المصنف بقوله: «ان الفساد من قبل النذر لا ينافي صحة متعلقه» أي ان متعلق النذر هو الصحيح لولا النذر، لا الصحيح مطلقا، و قد صرح بهذا بقوله: «و من هذا انقذح: ان حصول الحنث إنما يكون لاجل الصحة لولا تعلقه»: أي لولا تعلق النهي، فالمنذور تركه هو الصحيح بهذا المعنى لا الصحيح مطلقا، كما انه اشار الى ما ذكرناه

بقي امور الأول: أن اسامي المعاملات ان كانت موضوعة للمسببات فلا مجال للنزاع في كونها موضوعة للصحيحة أو الأعم، لعدم اتصافها بهما كما لا يخفى، بل بالوجود تارة وبالعدم أخرى (1).

قبل التفصيل بقوله: «نعم لو فرض تعلقه بترك الصلاة المطلوبة»: أي ان يتعلق النذر بترك الصلاة بقيد كونها متعلقة للطلب بعد تعلق النذر الذي قلنا: انه لا يتحقق من عاقل إلا انه لو تحقق لما كان لهذا النذر حث، لعدم امكان تحققه بذاته حتى يكون له حث كما لا يخفى.

(1) لا يخفى انه قد عرفت مما تقدم: ان الصحيح: هو كون الشيء بحيث يترتب عليه اثر المترتب، و الفاسد: هو كونه بحيث لا يترتب عليه اثر المترتب.

وقد مر أيضا: ان الصحة و الفساد يتقابلان تقابل الملكة و العدم، فهما وصفان يلحقان لما يترتب عليه اثر تارة، و لا يترتب عليه اخرى، فما ليس له اثر اصلا لا يوصف بالصحة و الفساد، و كذلك نفس الاثر فانه لا يوصف بها، لانه ليس للأثر اثر حتى يمكن وصفه بالصحة مرة، و بالفساد اخرى، بل الاثر إما ان يكون موجودا او معدوما.

اتضح ايضا مما ذكرنا: ان الصحيح و الفاسد لا بد و ان يكون مركبا لا بسيطا لان البسيط إما ان يكون موجودا او معدوما، لا ان يكون موجودا و لا- يترتب عليه الاثر فان الذي يمكن ان يكون موجودا و لا- يترتب عليه الاثر هو المركب، و ايضا هو قسم من المركب، فان المركب الذي يكون بين اجزائه تلازم في التحقق لا يوصف بالصحة و الفساد ايضا، كالمركب من الجنس و الفصل، فان المركب منهما له وجود واحد، و الوجود الواحد إما ان يكون، و اما ان لا يكون.

اذا عرفت هذا تعرف: ان اسامي المعاملات ان كانت موضوعة للمسببات لا تتصف بالصحة و الفساد، مثلا البيع اذا كان موضوعا لنفس الملكية، و التملك الذي

و اما ان كانت موضوعة للأسباب فللنزاع فيه مجال (1).

لكنه لا يبعد دعوى: كونها موضوعة للصحيحة أيضا، و ان الموضوع له: هو العقد المؤثر لأثر كذا شرعا و عرفا (2)، و الاختلاف بين الشرع العرف فيما يعتبر في تأثير العقد لا يوجب الاختلاف بينهما في المعنى، بل

نسبته الى الملكية نسبة اليجاد و الوجود، و يخالفها اعتبارا، و يتحد معها ذاتا و حقيقة، فان الملكية ليست بمركبة، بل هي بسيطة فليس لها صحة و فساد. هذا أولا.

و ثانيا: هي نفسها اثر و الاثر ليس له اثر، و قد عرفت ان المتصف بالصحة و الفساد ما له الاثر لا نفس الاثر، و لذا قال قدس سره: «إن كانت موضوعة للمسببات، فلا مجال للنزاع في كونها موضوعة للصحيحة أو الاعم ... الى آخره» لأنها بسيطة و لانها بنفسها اثر، لا انها شيء له الاثر.

(1) فان سبب الملكية امر مركب: و هو تارة يترتب عليه الاثر، و اخرى لا- يترتب عليه، فللنزاع في كون الفاظ المعاملات موضوعة لخصوص ما له الاثر، أو للاعم منه و مما لا يترتب عليه الاثر مجال.

(2) لم يجزم المصنف: بكون الفاظ المعاملات موضوعة للصحيح، لانه ذكره بصورة عدم الاستبعاد، فكونها موضوعة للصحيح اقرب عنده من وضعها للاعم، و لعله لما مر من دعوى: ان ديدن الواضعين هو الوضع للصحيح.

و على كل حال بعد ان لم يكن للشارع وضع في المعاملات يختص به، بل ما هو الموضوع له منها عند العرف و اللغة هو الموضوع له أيضا عند الشارع، و لكن قد عرفت: ان ديدن الواضعين في المركبات ذات الآثار وضع المركبات فيها لما فيه اقتضاء التأثير، لا فعلية التأثير، و لازم ذلك: هو كون الموضوع له فيها هو الاعم، لا لخصوص الصحيح، و الا كانت موضوعة لخصوص المؤثر بالفعل كما لا يخفى.

الاختلاف في المحققات و المصاديق (1)، و تخطئة الشرع العرف في تخيل كون العقد بدون ما اعتبره في تأثيره محققا لما هو المؤثر كما لا يخفى

(1) بعد ما عرفت: ان ما هو الموضوع له في المعاملات عند العرف هو الموضوع له عند الشرع، فلا- يعقل ان يكون ما يقع بينهما من الاختلاف راجعا الى المفهوم، لفرض اتحاد الموضوع له عندهم.

اما الاختلاف الواقع بينهم فانه ان قلنا: ان اسامي المعاملات موضوعة للصحيح:

أي المؤثر بالفعل، فالاختلاف بين الشرع و العرف دائما في المصداق، فان البيع- مثلا- موضوع لما يؤثر في الملكية بالفعل، فاذا عين الشارع شيئا لتأثير الملكية غير ما هو المؤثر فيها فقد اختلف مع العرف في مصداق المؤثر، لا في مفهوم المؤثر بالفعل، وكذا اذا ضم الى المؤثر عند العرف ضميمه لا يحصل بدونها التأثير في نظره، فان مصداق المؤثر عنده غير مصداقه بنظر العرف.

و اما اذا كانت اسامي المعاملات موضوعة للاعم لما فيه اقتضاء التأثير فالاختلاف بينهما تارة يكون في المصداق و ذلك اذا كان ما فيه اقتضاء التأثير عند الشارع سببا خاصا غير السبب المقتضي للتأثير عند العرف، فان مصداق ما فيه التأثير عند الشرع يكون غير ما هو المصداق عند العرف، و كذلك اذا ضم الشارع الى ما فيه الاقتضاء عند العرف ضميمه داخله في اقتضاء التأثير.

و اخرى لا يكون الاختلاف بينهما في المصداق، و ذلك فيما لو كانت الضميمة التي ضمها الشارع الى ما فيه اقتضاء التأثير مقيدة في فعلية تأثيره، لا- في اقتضاء تأثيره فالاختلاف بينهما لا في مفهوم ما وضع له اللفظ، و لا في مصداقه، لان المفروض ان ما هو المصداق لما فيه اقتضاء التأثير عندهما واحد، و انما مخالفة الشارع للعرف ترجع- حينئذ- الى تقييد ما هو السبب المؤثر عند العرف في مقام فعلية تأثيره، فالاختلاف بينهما فيما هو خارج عما فيه الاقتضاء.

الثاني: ان كون الفاظ المعاملات اسامي للصحيحة لا يوجب اجمالها كالفاظ العبادات كي لا يصح التمسك باطلاقها عند الشك في اعتبار شيء في تأثيرها شرعا، وذلك لأن اطلاقها لو كان مسوقا في مقام البيان ينزل على أن المؤثر عند الشارع هو المؤثر عند العرف ولم يعتبر في تأثيره عنده غير ما اعتبره فيه عندهم كما ينزل عليه اطلاق كلام غيره حيث انه منهم ولو اعتبر في تأثيره ما شك في اعتباره، كان عليه البيان، ونصب

فاتضح: أن الاختلاف بين الشرع والعرف ليس دائما في المصدق، إلا ان المصنف حيث يرى وضع الفاظ المعاملات لما هو المؤثر بالفعل وهو الصحيح جعل الاختلاف بينهما في المصدق ولم يفصل.

(1) لا يخفى ان التخطئة والتصويب في الاسباب المؤثرة انما يكون فيما اذا كان اثر الاسباب اثرا واقعيا، لا اعتباريا كما في المعاملات، فان الملكية- مثلا- التي هي الاثر في البيع ليست من الامور الواقعية التي كشف عنها الشارع بل هي من الاعتبارات التي لا واقع لها إلا نفس اعتبار المعبر. بل المعقول من تخطئة الشارع للعرف في الاسباب إنما هو في المصالح التي دعت الى اعتبار التأثير عند تحقق هذه الاسباب، فان الشارع المطلع على الواقعات حيث انه لا يعقل ان يمضى شيئا، أو يعين شيئا للتأثير تشهيا وجزافا، بل لا بد لمصالح تدعو الى الإمضاء والتعيين، فحيث يطلع على ان ما اعتبره العرف مؤثرا ليس فيه مصلحة تدعو الى ذلك الاعتبار أو ان المصلحة فيه لا تتم إلا بضم ضميمة اليه فيضم اليه أو يعين غيره لاعتبار التأثير.

فالتخطئة انما هي في المصالح التي تدعو الى الاعتبار لا في ما اعتبر مؤثرا ولا في اثره، فان اعتبار المؤثر واثره كلاهما امران اعتباريان لا معنى للتخطئة فيهما، وحيث ان المصالح امور واقعية يصح التخطئة والتصويب فيها، ولعل قول المصنف:

«فافهم» يشير الى ما ذكر.

القرينة عليه، و حيث لم ينصب بان عدم اعتباره عنده أيضا و لذا يتمسكون بالاطلاق في أبواب المعاملات مع ذهابهم إلى كون الفاظها موضوعة للصحيح.

نعم لو شك في اعتبار شيء فيها عرفا فلا مجال للتمسك باطلاقها في عدم اعتباره (1)، بل لا بد من اعتباره لأصالة عدم الأثر بدونه

(1) حاصل هذا التنبيه الثاني:

ان الفرق بين العبادات و المعاملات ان القائل بان الفاظ المعاملات موضوعة للصحيح، و المؤثر بالفعل - يمكنه التمسك بالاطلاق فيها، بخلافه في العبادات كما مر، و السبب في ذلك ان المعاملات اذا كانت موضوعة للصحيح المؤثر بالفعل و ان كانت مجملة من حيث المفهوم، لان المفروض انها موضوعة لما هو المؤثر بالفعل، و مورد التمسك بالاطلاق مورد الشك فيما يحتمل دخله في التأثير، إلا انها غير مجملة من ناحية الصدق.

وقد عرفت فيما تقدم: ان ما كان مجملا من ناحية المفهوم و غير مجمل من ناحية المصداق يتمسك باطلاقه، و أما انها غير مجملة من ناحية الصدق فلأن المفروض انه ليس للشارع فيها وضع مخصوص، و لهذه المفاهيم مصاديق معلومة عند العرف، فبعض تلك المصاديق لا اشكال في صدق هذه الالفاظ عليها، فاذا شك في اعتبار شيء زائد على ما هو المصداق لها عند العرف يتمسك بالاطلاق في نفيه.

نعم، لو شك في دخالة شيء في تحقيق ما هو المصداق لها عند العرف لا يصح التمسك لنفيه بالاطلاق. و الى هذا اشار بقوله: «نعم لو شك في اعتبار شيء فيها عرفا فلا مجال للتمسك باطلاقها».

و اما اذا شك في اعتبار شيء زائد على ما هو المصداق عند العرف فينفي بالاطلاق، لان ما هو المؤثر عند العرف هو المؤثر عند الشرع، فاذا اراد الشارع ضم

ص: 137

ضميمة الى ما هو المؤثر عند العرف، او الغائه في التأثير لكان عليه البيان، و حيث كان في مقام البيان و لم يبين فلا بد و ان لا يكون قد ضم ضميمة اليه و لا ملغيا له.

و لاجل ذلك ترى المشهور يتمسكون بالاطلاق في المعاملات مع ذهابهم الى وضعها للصحيح، بخلافه في العبادات فانه ليس للعرف فيها مفهوم معلوم و لا مصداق كذلك.

لكنه لا يخفى انه على ما بيناه يكون الشارع في مقام النهي عما هو المؤثر عند العرف مخصصا للموضوع الذي قد أمضاه، و في المقام ضم الضميمة مقيدا له، لان الموضوع الذي قد امضاه هو المؤثر عند العرف، فاذا الغى بعض مصاديقه فقد خصصه، و اذا ألحق له شيئا فقد قيده، هذا بناء على ان الملكية من الامور الاعتبارية.

و اما بناء على ما يراه بعضهم: من ان الملكية من الامور الواقعية التي كشف عنها الشارع فكيفية الإطلاق فيه ان نقول: إن الشارع اذا كان في مقام بيان ما هو المؤثر في الواقع و لم يبين فلا بد و ان يكون ما هو المؤثر في الملكية- مثلا- عند العرف هو المؤثر فيها في الواقع، و إلا لزم خلاف الحكمة، إلا انه على هذا لا يكون في مقام النهي عن بعض المصاديق عند العرف مخصصا لما هو موضوع الاثر، بل المؤثر الواقعي لم يلحقه التخصيص و يكون النهي من الشارع تخطئة للعرف فيما يراه مؤثرا، و كذلك تقييده لما هو المؤثر عند العرف بضم شي ء اليه تخطئة له في انه تمام المؤثر.

(1) أي انه اذا شك في دخالة شي ء و كان مما يحتمل دخوله في مصداق ما هو المؤثر عند العرف لا يمكن نفيه بالاطلاق، فان التمسك بالاطلاق في نفيه تمسك بالعام في الشبهة المصدقية و من موارده الواضحة كما لا يخفى، و لا بد من الرجوع فيه الى الاصول، و الاصل يقتضي اعتباره: أي اعتبار ما شك في دخالته فيما هو المؤثر عند العرف، لاستصحاب عدم الاثر، و استصحاب عدم ملكية البائع للثمن و المشتري

الثالث: ان دخل شيء وجودي أو عدمي في الأمور به تارة: بان يكون داخلا فيما يأتلف منه و من غيره و جعل جملة متعلقا للأمر فيكون جزءا له و داخلا في قوامه.

و اخرى: بان يكون خارجا عنه، لكنه كان مما لا تحصل الخصوصية المأخوذة فيه بدونه، كما اذا أخذ شيء مسبقا أو ملحوقا به او مقارنا له متعلقا للأمر فيكون من مقدماته لا مقوماته.

و الثالثة: بان يكون مما يتشخص به الأمور به بحيث يصدق على المتشخص به عنوانه وربما يحصل له بسببه مزية أو نقيصة، و دخل هذا فيه أيضا طورا بنحو الشطرية، و آخر بنحو الشرطية، فيكون الاخلال بماله دخل باحد النحويين في حقيقة الأمور به و ماهيته موجبا لفساده لا محالة، بخلاف ما له الدخل في تشخصه و تحققه مطلقا شرطا كان، أو شطرا حيث لا يكون الإخلال به إلا اخلا لا بتلك الخصوصية مع تحقق الماهية بخصوصية اخرى غير موجبة لتلك المزية، بل كانت موجبة لنقصانها، كما اشرنا اليه كالصلاة في الحمام.

ثم انه ربما يكون الشيء مما يندب اليه فيه بلا دخل له أصلا لا شطرا، و لا شرطا في حقيقته، و لا في خصوصيته و تشخصه، بل له دخل ظرفا في مطلوبيته بحيث لا يكون مطلوبا إلا اذا وقع في أثناءه، فيكون مطلوبا نفسيا في واجب او مستحب، كما إذا كان مطلوبا كذلك قبل أحدهما أو بعده، فلا يكون الإخلال به موجبا للإخلال به ماهية و لا تشخصا و خصوصية أصلا.

للمشتم، و غيرها من الاستصحابات الجارية في المقام، فلا يرفع اليد عن هذه الاصول حتى يتحقق مصداق المؤثر عند العرف، و لا يحرز إلا باتيان ما شك في دخالته فيه.

إذا عرفت هذا كله، فلا شبهة في عدم دخل ما ندب اليه في العبادات نفسياً في التسمية باسميها، وكذا فيما له دخل في تشخيصها مطلقاً.

وأما ما له الدخل شرطاً في أصل ماهيتها فيمكن الذهاب أيضاً إلى عدم دخله في التسمية بها، مع الذهاب إلى دخل ما له الدخل جزء فيها فيكون الإخلال بالجزء مخللاً بها، دون الإخلال بالشرط، لكنك عرفت:

ان الصحيح اعتبارهما فيها (1).

(1) هذا التنبيه لبيان ما أخذ في هذه المركبات العبادية، وأنه على أنحاء أربعة:

الأول: أن يكون المأخوذ قد أخذ بنحو يكون داخلياً فيما يتألف منه المركب جزء فيه ومقوماً له، وهو تارة يكون أمراً وجودياً - مثلاً - ككون القراءة من القرآن وأنها لا بد وأن تكون حمداً وسورة أخرى من القرآن، وأخرى يكون الداخل أمراً عدمياً.

وربما يستشكل في كون الجزء والداخل في القوام أمراً عدمياً، لاستحالة كون العدم مؤثراً، ومعنى كونه جزءاً: هو كونه جزء المؤثر.

والجواب عنه: أن معنى كون العدم داخلياً في القوام: هو كون الشيء الخاص - واقعاً في محل مخصوص غير متقدم على شيء، وغير متأخر عن شيء - جزءاً من المأمور به، ككون القراءة - مثلاً - غير متقدمة على تكبيره الإحرام، وغير متأخرة عن الركوع جزءاً، وكذا الركوع غير متقدم على القراءة ولا متأخر عن السجود، فيرجع إلى كون الشيء الخاص المحفوف بعدمين هو الجزء، وهذا معنى كون العدم داخلياً في قوام المركب وجزء منه.

الثاني: أن يكون المأخوذ في المركب خارجاً عن قوامه وأجزائه، لكنه داخل في حصول الأثر منه، وكان بحيث لا تحصل الخصوصية المترتبة من هذا المركب إلا به، وهذا يرجع إلى كونه شرطاً لتأثير ما له الأثر لا أنه جزء من المؤثر، فإن شأن الشرط أن يكون دخيلاً في حصول الأثر من مؤثره، لا أنه بعض المؤثر، فإن النار هي المؤثر في

الاحراق، إلا ان مقاربتها للجسم شرط في تحقق اثرها: وهو احراقها للجسم، لا ان المقاربة هي المحرقة للجسم، بل المحرق له هو النار.

و الشرط تارة يكون امرا وجوديا، كالطهارة في كونها شرطا في افعال الصلاة، و اخرى امرا عدميا كالحدث فان عدمه شرط في حصول الاثر من افعال الصلاة، و الى الاول اشار المصنف بقوله: «تارة بأن يكون داخلا فيما يأتلف منه إلى آخره»، و الى الثاني اشار بقوله: «و أخرى: بان يكون خارجا عنه، لكنه كان مما لا تحصل الخصوصية المأخوذة فيه» أي المترتبة منه «بدونه ... الى آخره».

الثالث: ان لا يكون داخلا في حقيقته وقوامه، و لا شرطا في تأثيره، بل يكون خارجا عما هو جزؤه و شرطه، و لكنه كان مما تشخص به الطبيعة، بناء على المشهور من كون تشخص الطبيعة بملازماتها لا بوجودها، فتكون من اجزاء الفرد لا الطبيعة و يصدق على المتشخص بذلك: عنوان ما تعلق به الامر، لوضوح صدق الطبيعة على فردها، و هذه المشخصات الخارجة عن قوام الطبيعة و شرطها ربما يحصل بسببها مزية زائدة موجبة لتحقيق الفرد الاكمل من افراد الطبيعة، كالكون في المسجد، فان الكون في المسجد ليس من اجزاء الطبيعة المأمور بها، و لا من شروطها، إلا انه موجب لتحقيق الفرد الاكمل من افراد الصلاة، وربما يحصل بسببه نقص في الطبيعة، كالكون في الحمام.

و هذا الذي يدخل في الفرد و تشخصه تارة يدخل في الفرد بنحو الشطرية، و اخرى بنحو الشرطية، و يمكن ان يمثل للاول: أي لما يدخل في الفرد بنحو الشطرية بحضور القلب فانه له التأثير في الفرد الكامل من الصلاة، و للثاني: و هو ما كان له دخالة في الكمال بنحو الشرطية كالكون في المسجد، وربما لا يكون للدخل في الفرد خصوصية اصلا لا في كمال الصلاة، و لا في نقصانها، كالكون في الدار، فان الصلاة في الدار لا توجب نقصانا في طبيعة الصلاة و لا كمالا فيها.

ولا يخفى ان الاخلال بما هو داخل في الطبيعة جزء او شرطا موجب للاخلال بنفس الطبيعة وفسادها، بخلاف ما كان داخلا في الفرد و في تشخص الطبيعة، فان الاخلال به ليس اخلالا- بحقيقة الطبيعة، لان المفروض عدم دخله فيها و انما الاخلال به إخلال بتلك الخصوصية، لا اخلالا بنفس حقيقة الطبيعة المأمور بها.

وقد ذكر المصنف هذا الثالث بما فيه من التفاصيل بقوله: «و الثالثة: بان يكون مما يتشخص به المأمور به، بحيث يصدق على المتشخص به عنوانه»- أي عنوان المأمور به- الى قوله: «كالصلاة في الحمام».

الرابع: ما يكون خارجا عن طبيعة المأمور به جزء و شرطا، و خارجا أيضا عن فرد المأمور به و ما يتشخص به، بل يكون شيئا قد تعلق الامر به في حال الصلاة، فيكون مستحبا ظرفه الصلاة ليس بداخل في حقيقتها، و لا في فردها، بل هو مطلوب بنفسه له امر نفسي تعلق به، إلا انه لا يطلب إلا أثناء الصلاة، فالصلاة ظرف و مقدمة للامر به في اثنائها.

و من الواضح: ان الاخلال بهذا الرابع لا يكون اخلالا بماهية الصلاة و حقيقتها، و لا بفردها و خصوصية فردها، فان القنوت مثلا- الاخلال به ليس اخلالا لا بالطبيعة، و لا بفرد الصلاة، و قد ذكر هذا الرابع بقوله: «ثم انه ربما يكون الشيء مما يندب اليه فيه بلا دخل له اصلا ... الى قوله: اذا عرفت هذا».

و بعد ان تبينت الاقسام الاربعة و آثارها: و هي ان الاخلال بالاول و الثاني: أي بجزء الطبيعة المأمور بها و شرطها اخلال بنفس الطبيعة و موجب لفسادها، و ان الاخلال بالثالث: و هو جزء الفرد و شرطه اخلال بالفرد دون الطبيعة المأمور بها، و ان الاخلال بالرابع لا اخلال بالطبيعة و لا بفردها.

يتبين واضحا: ان ما كان مستحبا ظرفه الصلاة: أي الرابع لا يكون داخلا في مسمى العبادات، لخروجه عن حقيقتها و فردها، و كذلك ما كان خارجا عن حقيقتها و داخلا في حقيقة فردها أيضا يكون خارجا عن مسمى العبادات لفرض خروجه عن

الحق وقوع الاشتراك للنقل، و التبادر، و عدم صحة السلب بالنسبة الى معنيين، او اكثر للفظ واحد (1)، و إن أحاله بعض

و اما الاول و هو الجزء، و الثاني و هو الشرط فلا شبهة في دخول الجزء في المسمى، إلا انه اذا كانت موضوعة للصحيح: أي لما هو المؤثر بالفعل يكون القول: بخروج الشرط عن المسمى معناه القول: بوضعها للاعم، و لذا قال: «لكنك عرفت: ان الصحيح اعتبارهما فيها»، أي انها للمركب من الجزء و الشرط معا، لانه هو المؤثر بالفعل دون الجزء وحده.

(1) لا يخفى ان الخلاف في الاشتراك وقع في امكانه الوقوعي، لا الذاتي، فان امكانه الذاتي مما لا ريب فيه، و هو كون الشيء ليس له من قبل ذاته ضرورة الوجود، و لا ضرورة العدم في قبال الوجوب الذاتي: و هو كون الشيء له من قبل ذاته ضرورة الوجود في قبال الامتناع الذاتي: و هو كون الشيء له من قبل ذاته ضرورة العدم، لوضوح انه لا يمكن ان يدعي عاقل ان الاشتراك واجب الوجود بالذات، او ممتنع الوجود بالذات فان الدعوى على طرفيه من وجوبه و امتناعه انما هي بدعوى: انه يلزم من فرض تحققهما محال، لا ان نفس تحققهما واجب بالذات او ممتنع بالذات.

و المصنف جعل الخلاف اولاً في امكانه وقوعاً و امتناعاً، فاستدل على إمكانه بنفس وقوعه و هو ادل دليل على الامكان.

و استدل على وقوعه في اللغة:

اولاً: بالنقل، و النقل ما لم يكن متواتراً يبنى على حجية قول اللغوي، إلا انه يمكن دعوى التواتر في خصوص المقام. هذا بالنسبة الى الاشتراك في المفاهيم الكلية، كاشتراك لفظ القرء بين الطهر و الحيض، و لفظ الجون بين الاسود و الابيض. و اما بالنسبة الى المفهوم الجزئي فوقع الاشتراك في اسماء الاعلام محسوس و مشاهد بالوجدان.

لاخلاله بالتفهم المقصود من الوضع لخفاء القرائن، لمنع الاخلال أولاً، لإمكان الاتكال على القرائن الواضحة، و منع كونه مخلا بالحكمة
ثانياً، لتعلق الغرض بالاجمال احياناً (1)، كما أن استعمال المشترك في القرآن

و ثانياً: بالتبادر و يمكن ان يكون مراده من التبادر: تبادر كل واحد من المعنيين الذين كان اللفظ مشتركاً بينهما بشرط القرينة الصارفة فقط
عن احدهما، و يمكن ان يكون مراده من التبادر: هو أن اللفظ المشترك اذا اطلق و لم تكن قرينة صارفة فإننا نتبادر: ان المراد احدهما، لا ان
مفهوم احدهما هو الموضوع له اللفظ، بل نتبادر من اللفظ انه وجود تنزيلي بالجعل و المواضعة لاحدهما المعين، لكننا نجعله، لعدم
القرينة الصارفة.

و التبادر بهذا المقدار دليل على كون اللفظ موضوعاً لكل واحد منهما.

و ثالثاً: بعدم صحة سلبه عن كل واحد منهما، و ما ذكرناه في التبادر جار في صحة السلب.

(1) قد ذكر صاحب كتاب تشريح الاصول [20] وجهاً لأحالاته غير الوجه الذي اشار اليه المصنف.

و حاصله: ان الوضع ليس الآ جعل ملازمة بين اللفظ و المعنى بحيث يكون اللفظ هو العلة لاحضار المعنى، و حينئذ نقول: إنه إما ان
يحصل من الاشتراك ملازمة واحدة بين اللفظ و كلا المعنيين بحيث يخطران به دفعة واحدة و بانتقال واحد، و يكون اللفظ ملازماً لكلا
المعنيين فليس هذا معنى الاشتراك، بل معنى الاشتراك ان يكون اللفظ مخطراً لكل واحد من المعنيين، كما لو كان لكل واحد منهما قد
وضع له لفظ مخصوص و انه قد اعتبرت الملازمة بينه و بين كل واحد من المعنيين، كما لو لم يكن قد وضع للآخر، فحضور كلا المعنيين
به معناه: الخلف، و عدم الاشتراك.

وإما ان يحصل بواسطة الاشتراك ملازمة بين اللفظ، وأحد المعنيين على الترديد.

فهذا ايضا خلف، لان المفروض ان الملازمة بينه وبين كل واحد من المعنيين، لا بينه وبين أحد المعنيين على الترديد.

وإما ان يحصل بواسطة الاشتراك ملازمتان مستقلتان ويكون اللفظ ملازما لكل واحد من المعنيين بملازمة لا ربط لها بالملازمة الأخرى اصلا، ولا بد حينئذ ان يحصل من إطلاقه انتقالان دفعة لما عرفت: من ان معنى الوضع الذي معناه جعل الملازمة بين اللفظ والمعنى هو كون اللفظ علة لاحضار المعنى، ولا بد من عدم تخلف المعلول عن علته، فلازم ذلك: ان يحصل باطلاقه انتقالان مستقلان دفعة واحدة لا ترتب بينهما ولا تلازم وهو محال.

والجواب عنه: انا نختار الشق الاخير، ولا يلزم ما ذكره: من حصول الانتقالين المستقلين دفعة واحدة، فان معنى الوضع و جعل الملازمة بين اللفظ والمعنى ليس معناه جعل اللفظ علة تامة لاحضار المعنى، بل لازمه كون اللفظ مقتضيا لاحضار المعنى به ويتوقف حضور المعنى به على الشرط: وهو عدم القرينة على المعنى المجازي، وعلى القرينة الصارفة في المشترك عن بقية المعاني.

وأما ما ذكره المصنف لمدعي الاحالة، فحاصله:

ان الغرض الداعي لوضع الالفاظ للمعاني: هو التفهيم بها، وهذه هي الحكمة في وضع اللفظ للمعنى، ويلزم من الاشتراك الإخلال بالتفهم الذي هو الغرض من الوضع، لأن اللفظ اذا صار مشتركا يحتاج افهام المعنى به الى القرينة، وربما تخفى القرائن فيكون اللفظ المشترك مجملا وهو مناف لحكمة الوضع.

وقد اجاب عنه المصنف، اولاً: بأن الاتكال على القرائن الواضحة التي لا خفاء فيها أمر ممكن، ولا ملازمة بين القرائن والخفاء ليلزم خلاف حكمة الوضع: من الإخلال بالتفهم.

ليس بمحال كما توهم لأجل لزوم التطويل بلا طائل مع الاتكال على القرائن، و الاجمال في المقام لو لا الاتكال عليها و كلاهما غير لائق بكلامه تعالى - جل شأنه- كما لا يخفى، و ذلك لعدم لزوم التطويل فيما كان الاتكال على حال أو مقال أتى به لغرض آخر، و منع كون الاجمال غير لائق بكلامه تعالى مع كونه مما يتعلق به الغرض، و إلا لما وقع المشتبه في كلامه، و قد اخبر في كتابه الكريم بوقوعه فيه قال الله تعالى: (مِنْهُ آيَاتٌ مُحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ وَأُخَرُ مُتَشَابِهَاتٌ) (1).

و ثانيا: نمنع كون الاجمال مخللا- بالحكمة فان المتكلم كما يتعلق غرضه بالكلام الواضح المفهم المبين ربما يتعلق غرضه- احيانا- بالاجمال و جعل كلامه ذا احتمالات.

(1) و حاصل هذه الدعوى: هو المنع عن استعمال اللفظ المشترك في خصوص الكتاب الكريم، لا عن أصل وقوعه و تحققه، بل ربما يظهر من مدعيها القول: بوقوعه و تحققه، لانه منع استعماله، لا وقوعه، لكنه لا يصح استعماله في القرآن لمانع مختص لخصوص استعماله به.

و ملخص ما ذكر مانعا: هو أن القرآن هو المعجز في البلاغة فلا يعقل ان يكون فيه تطويل بلا طائل أو اختصار مخل، و استعمال المشترك يلزم منه اما التطويل بلا طائل كما اذا استعمل اللفظ المشترك مع القرينة فان القرينة تطويل دعا اليه استعمال اللفظ المشترك، فلو استعمل بدله لفظ غير مشترك لحصل الاستغناء عنها، و اما ان يلزم الاجمال و الاختصار المخل و ذلك إذا استعمل لفظ المشترك من دون الاتكال على القرينة.

و كلا الامرين يتنزه عنهما الكلام البليغ، فضلا عن مثل الكتاب الكريم الذي هو في أعلى و أقصى مراتب البلاغة.

وربما توهم وجوب وقوع الاشتراك في اللغات لأجل عدم تناهي المعاني و تناهي الألفاظ المركبات فلا بد من الاشتراك فيها وهو فاسد لوضوح امتناع الاشتراك في هذه المعاني لاستدعائه الاوضاع غير المتناهية، ولو سلم لم يكد يجدي إلا في مقدار متناه، مضافا إلى تناهي المعاني الكلية و جزئياتها و ان كانت غير متناهية، إلا ان وضع الألفاظ بازاء كلياتها يغني عن وضع لفظ بازائها كما لا يخفى، مع أن المجاز باب واسع- فافهم (1).

و الجواب عنها إنا أولا: نختار الشق الأول، و نقول: انه يستعمل المشترك مع الانتكال على القرينة و لكن لا يلزم التطويل بلا طائل، كما لو كانت القرينة بنفسها مقصودة لوقوعها- مثلا- جزء في الجملة كما لو قيل: اسد كلمني، فان كلمني كما أنها كانت قرينة على ان المراد من الاسد هو الرجل الشجاع لأن المفترس لا يتكلم قد وقعت خبرا عن المبتدأ، فلا يلزم من استعمال مثل هذه القرينة التطويل بلا طائل، كما ربما يكون نفس التطويل من البلاغة، كما لو كان الكلام مع المحبوب و من يرغب بمزيد التكلم معه فان من البلاغة تطويل الكلام، و استعمال القرائن و الألفاظ المشتركة لأجل أن يطول الكلام معه و لا يكون تطويلا بلا طائل.

و ثانيا: نختار الشق الثاني، و نمنع كون الاجمال غير لائق بكلامه جل و علا لأن الغرض كما يتعلق بالمبين يتعلق أيضا بالمجمل و المشتبه أيضا، كما اخبر عزّ و جل عن وقوع المشتبه في كتابه الكريم فقال تعالى مخبرا عن كتابه المجيد: مِنْهُ آيَاتٌ مُّحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ وَ أُخْرُ مُّشَابِهَاتٌ [21].

(1) و انه لا يعقل استغناء اللغات عنه و يجب وقوعه فيها ببرهان.

حاصله: ان المعاني غير متناهية و الالفاظ متناهية، لأن كل لغة مركبة من حروف معدودة محدودة، و المركب من المحدود لا بد و أن يكون متناه و محدود و بالاشترك تكون الالفاظ ايضا غير متناهية و غير محدودة فتكون وافية بالمعاني التي هي غير متناهية و لا محدودة.

و الجواب عنه: أولا: نقول إن الواضع للالفاظ هو الممكن فلا بد ان تكون المعاني عنده متناهية لأن الممكن متناه و لا يحيط المتناهي بغير المتناهي، مضافا الى أنه لو كانت المعاني بنفسها غير متناهية إلا انه لا يعقل ان يستطيع الممكن المتناهي ان يضع لها كلها، لأن لازمه: أن يضع اوضاعا غير متناهية و هو محال عليه و الى هذا أشار بقوله:

«لوضوح امتناع الاشتراك في هذه المعاني ... الخ».

و ثانيا: نسلم ان الواضع ليس هو الممكن، بل: الواجب و هو فوق ما لا يتناهي فلا يمتنع ان يحيط بغير المتناهي، إلا انه لا يجدي الوضع منه إلا في مقدار متناه لأن الوضع اما لمخاطبة الواجب للممكن و إنما يخاطب الممكن بالمقدار المتناهي، و إما لأجل استعمال الممكن نفسه و الممكن إنما يستعمل مقدارا متناهيًا. و قد اشار الى هذا بقوله: «و لو سلم لم يكذب يجدي ... الخ» (1).

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول؛ ج 1؛ ص 148

ثالثا: إنا لا نسلم ان المعاني غير متناهية فإن المعاني الكلية متناهية و يمكن الوضع لها و استعمالها في المعاني الجزئية بنحو استعمال الكلي في مصاديقه و لا حاجة الى الوضع للمعاني الجزئية بوضع على حدة، و الى هذا اشار بقوله: «مضافا الى تناهي المعاني الكلية ... الخ».

ورابعا: ان باب المجاز واسع فيمكن الوضع للجزئيات بمقدار متناه ثم استعمالها في الباقي بنحو المجاز.

و لا يخلو الأخير من مناقشة، فإن المجاز يحتاج الى المناسبة حتى يصح الاستعمال مجازا، و لعله لا توجد المناسبات الكافية للاستعمال في عامة المعاني الجزئية. هذا اذا كان الوضع للمعاني الجزئية.

ص: 148

الثاني عشر: استعمال اللفظ في اكثر من معنى

انه قد اختلفوا في جواز استعمال اللفظ في اكثر من معنى واحد على سبيل الانفراد والاستقلال: بان يراد منه كل واحد، كما اذا لم يستعمل إلا فيه على اقوال، اظهرها: عدم جواز الاستعمال في الاكثر عقلا.

وبيانه: ان حقيقة الاستعمال ليس مجرد جعل اللفظ علامة لارادة المعنى، بل جعله وجها وعنوانا له، بل بوجه نفسه كأنه الملقى ولذا يسري اليه قبحه وحسنه كما لا يخفى، ولا يكاد يمكن جعل اللفظ كذلك الا لمعنى واحد، ضرورة ان لحاظه هكذا في ارادة معنى ينافي لحاظه كذلك في ارادة الآخر، حيث ان لحاظه كذلك لا يكاد يكون إلا بتبع لحاظ المعنى فانما فيه فناء الوجه في ذي الوجه، والعنوان في المعنون، ومع كيف يمكن ارادة معنى آخر معه كذلك في استعمال واحد مع استلزامه للحاظ آخر غير لحاظه كذلك في هذا الحال؟.

وبالجملة: لا يكاد يمكن في حال استعمال واحد لحاظه وجها لمعنيين، وفانيا في الاثنين، إلا أن يكون اللاحظ احول العينين.

فانقدح بذلك: امتناع استعمال اللفظ مطلقا مفردا كان، او غيره في اكثر من معنى بنحو الحقيقة او المجاز (1).

و اما اذا كان الوضع للمعاني الكلية فلا داعي الى المجاز، بل الاستعمال فيها بنحو استعمال الكلي في الفرد فلا داعي الى المجاز. ولعل لهذه المناقشة في الجواب الأخير اشار بقوله: «فافهم».

(1) ينبغي قبل الدخول في ذكر ادلة النافين والمثبتين في هذه المسألة من بيان محل الكلام فيها:

وهو ان يكون الاستعمال في اكثر من معنى واحد بنحو كما لو كان اللفظ مستعملا في كل واحد منها منفردا من دون استعمال له في الآخر.

و هذا هو مراد صاحب المعالم قدس سره في قوله: «بحيث يكون كل واحد منهما مناطا للحكم و متعلقا للاثبات».

فلا- يورد عليه بالعام الاستغراقي الذي يكون كل فرد من افراده مناطا للحكم و متعلقا للنفي و الاثبات، فان غرضه من الحكم هو نفس الاستعمال: أي بحيث يكون كل واحد منها كما لو كان قد استعمل فيه اللفظ وحده و لم يستعمل في غيره: بان يكون هناك استعمالان و مستعملان لا- ربط بينهما و لا ترتب و لا يكون المستعمل فيه مفهوما واحدا يجمعهما، و لا ملاحظة المعنيين كمعنى واحد بوحدة اعتبارية، فان هذا ليس من استعمال المشترك في اكثر من معنى واحد الذي هو محل الكلام، بل: بان يكون لكل منهما استعمال يخصه بلا ربط بينهما بنحو من انحاء الربط اصلا.

وقد اختلفوا في هذا على اقوال:

- فذهب البعض: إلى جوازه بنحو الحقيقة مطلقا في المفرد وغيره.

- و ذهب آخرون: الى جوازه في المفرد بنحو المجاز و في التثنية بنحو الحقيقة و هذا مختار صاحب المعالم قدس سره.

- و ذهب المحقق القمي قدس سره، صاحب القوانين: الى عدم جوازه لانه لا- يصح بنحو الحقيقة و لا- بنحو المجاز فلا يجوز عنده الاستعمال في اكثر من معنى، لانه ليس باستعمال حقيقي و لا مجازي، لا لانه ممتنع عقلي.

- و المختار للمصنف، و جماعة من المحققين المتأخرين امتناعه عقلا، للزوم اجتماع المثليين.

و بيانه: ان حقيقة استعمال اللفظ في المعنى هو لحاظ اللفظ فانما في المعنى، و وجهها له و كأن المعنى حين ينطق باللفظ هو المنطوق و هو الملقى بنفسه.

و بعبارة أخرى: ان المعنى الذي هو من طبيعة الكيف النفساني هو الكيف المسموع، فحقيقة الاستعمال ليس هو اللاحاظ اللفظ كذلك، و من المعلوم ان لحاظ اللفظ هو نحو من الوجود و تشخص لللفظ في افق التصور، و كلما تصور اللفظ حصل

له تشخص ووجود. فان فرض ان لهذا اللفظ الواحد استعمالين فقد فرض له لحاظان فإنه ليس معنى الاستعمال للفظ الآ لحاظه، ولازم ذلك ان يكون لهذا اللفظ وجودان وتشخصان آليان: وهو معنى اجتماع المثليين.

وبعبارة ثالثة: ان اللفظ الذي هو ملحوظ واحد لا يعقل أن يلحظ بلحاظين في آن واحد، وقد فرض ان هناك استعمالين وليس الاستعمال الآ اللحاظ، فيجتمع لحاظان على ملحوظ واحد وهو من اجتماع المثليين، فكما لا يعقل ان يكون لهوية شخصية واحدة وجودان خارجيان كذلك لا يمكن ان يكون لها وجودان ذهنيان.

ويمكن بيان الاستحالة بوجه آخر: وهو أن معنى استعمال اللفظ في اكثر من معنى ان يكون للفظ الواحد استعمالان، وحيث فرض ان اللفظ واحد، فلا يكون له الا لحاظ واحد، وقد فرض ان له استعمالين فلا بد ان يكون له لحاظان، إذ ليس حقيقة الاستعمال الآ نفس لحاظ اللفظ وجهها للمعنى فيلزم ان يكون هذا اللحاظ الواحد بما هو لحاظ واحد لحاظين وهذا معنى قولهم: «انه يلزم من استعمال اللفظ في اكثر من معنى تعدد الواحد بما هو واحد، ووحدة الاثنين بما هما اثنان». واعلم ان عبارة المصنف قابلة للانطباق على الوجهين.

وهنا وجه ثالث، ذكره الاستاذ طاب مثواه في حاشيته على الكفاية المسماة ب (نهاية الدراية) (1) وهو امتن الوجوه في الدلالة على الاستحالة.

وتلخيصه: ان الوضع ليس إلا كون اللفظ وجودا تنزيليا للمعنى فاللفظ الموجود خارجا وجوده الخارجي وجود بالذات له، وجود بالجعل والتنزيل للمعنى، فاذا وجد اللفظ في الخارج فقد وجد المعنى ايضا في الخارج، إلا ان هذا الوجود الخارجي هو وجود بالذات لطبيعي اللفظ ووجود خارجي للمعنى بالتنزيل، ومن الواضح: انه

ص: 151

ليس للفظ الآ وجود واحد حقيقي وهو بنفسه الوجود التنزيلي بواسطة الوضع والجعل، وليس للفظ وجود آخر حقيقي حتى يكون له وجود آخر تنزيلي، والاستعمال ليس إلا ايجاد المعنى خارجا باللفظ بنفس الوجود الحقيقي الخارجي للفظ، والايجاد والوجود متحدان بالذات، فالايجاد للمعنى نفس وجوده.

وقد عرفت: ان وجود المعنى خارجا ليس إلا نفس وجوده الحقيقي خارجا، والوجود التنزيلي هو نفس الوجود الحقيقي، وحيث فرض ان الاستعمال في المقام استقلالي، ومعناه الاستقلال في الايجاد التنزيلي، وهو متحد بالذات مع الوجود التنزيلي، فلازمه الاستقلال في الوجود التنزيلي، والوجود التنزيلي هو الوجود الحقيقي. ففرض الاستعمال في اكثر من معنى فرض كون اللفظ ليس وجودا تنزليا لكل واحد منفردا، بل كونه وجودا تنزليا لهما معا وهو خلف، لأن الاستقلال في الوجود التنزيلي الذي هو الوجود الحقيقي تقيض كون اللفظ وجودا تنزليا لاحدهما لا لهما معا، ففرض كونه وجودا تنزليا لهما معا فرض الخلف.

ويمكن المناقشة في الجميع: اما في الأولين، فحاصلها ان الاستعمال وان كان هو كون اللفظ فانيا في المعنى، ووجها له إلا ان فناءه في المعنى ليس كونه هو والمعنى موجودين بوجود واحد حقيقي، بل هما موجودان، ووجودان: وجود اللفظ، وجود المعنى وليس اللفظ بالنسبة الى المعنى، كالمادة بالنسبة الى الصورة حتى يكون لهما وجود واحد، وليس اللفظ كالمادة الشمعية للصورة التي تحلها، كما ينظر به بعضهم للمقام، فان الشمع المتصور بصورة يكون لهما وجود واحد والصورة هي فعلية تشخص المادة، ولا يعقل ان يكون للشيء الواحد فعليتان، فان كل فعلية تنافي الفعلية الأخرى، فاذا كانت للشمع فعلية بواسطة صورة لا يعقل ان تكون له فعلية اخرى بواسطة صورة اخرى، وليس اللفظ والمعنى كذلك، فان له وجودا وفعلية، وللمعنى وجودا وفعلية اخرى، ولا برهان على انه يلزم: ان يكون لكل فناء وجود من اللفظ يختص به، وما المانع ان يكون هذا اللفظ الموجود بوجود واحد له

فناء ان في معنيين استقلاليين؟ و لا ملازمة بين استقلالية المعنى و استقلال اللفظ: بان لا يكون له فناء آخر في معنى استقلالي آخر.

و الذي يدل على عدم المنافاة: انه لا ضرر و لا مانع من ان يكون اللفظ فانيا في المعنى و ملحوظا طريقا له التي هي الطريقة بالحمل الشائع، و بين الالتفات الى كونه ملحوظا كذلك، و الالتفات الى كونه كذلك هو لحاظه، و وصفه بكونه طريقا و ليس هذا المعنى و الوصف له هو نفس طريقته بالحمل الشائع.

فاذا جاز كون اللفظ الملحوظ فانيا في المعنى قد جمع له باللحاظ الواحد الطريقة بالحمل الشائع، و وصفه بالطريقة فلم لا يجوز ان يكون هذا اللفظ الملحوظ بلحاظ واحد قد جعل فانيا في معنيين استقلاليين؟.

و أما استقلالية المعنيين فلأنه لم يلحظ فانيا في مفهوم واحد جامع لهما و لم يلحظ المعنيان بوحدة اعتبارية و هذا معنى الاستقلال للمعنيين.

و بعبارة اخرى: ان فناء اللفظ في المعنى ليس الا قصد ايجاد المعنى به و ما المانع من ان يقصد باللفظ ان يكون موجدا لمعنيين بعد ان جعل له قابلية ايجاد المعنى به بواسطة الجعل و المواضعة؟ و لا يلزم ان يكون لكل فناء وجود من طبيعي اللفظ بحيث لا يقصد به الا ذلك الإفناء.

و أما الوجه الأخير، فلأن الاستعمال و إن كان ايجاد المعنى باللفظ خارجا تنزيلا، و ان الوجود و الایجاد متحدان الا ان لهذا اللفظ ايجادا حقيقيا و وجودا حقيقيا متحدين بالذات، و له ايجاد تنزيلي و وجود تنزيلي ايضا متحدان بالذات، و قد جعل لهذا اللفظ بواسطة الوضع قابلية ان يكون وجودا تنزليا لمعنيين.

و لا برهان على وجوب ان يكون لكل وجود تنزيلي واحد وجود حقيقي واحد أيضا بحيث لا يكون ذلك الوجود الحقيقي الواحد وجودا تنزليا لمعنى آخر، و لم يحصل اتحاد حقيقي بواسطة الوضع بين الوجود الحقيقي و الوجود التنزيلي بل لا

و لو لا- امتناعه فلا وجه لعدم جوازه، فان اعتبار الوحدة في الموضوع له واضح المنع، و كون الوضع في حال وحدة المعنى و توقيفيه لا يقتضي عدم الجواز بعد ما لم تكن الوحدة قيما للوضع، و لا للموضوع له كما لا يخفى (1).

يزال ابدا هناك أمران: أمر حقيقي و أمر تنزيلي و لا يعقل اتحادهما حقيقة، و إلا لزم انقلاب الامر الاعتباري التنزيلي امرا حقيقيا مقوليا، و هو غير معقول.

(1) لما برهن على ان الاستعمال في اكثر من معنى ممتنع عقلا، و لا يفرق فيه بين المفرد، و غيره، لأن فناء اللفظ في أكثر من معنى واحد محال، فلا فرق فيه بين أن يكون معناه مفردا أو غير مفرد شرع للتعرض للأقوال، و أول ما ذكر رده قول المحقق القمي قدس سره.

و حاصل دعوى المحقق: ان الاوضاع توقيفيه و قد وضع اللفظ للمعنى في حال الوحدة: أي ان الواضع حين الوضع تصوّر المعنى و لم يكن معه غيره، فلا- بد و أن يكون الاستعمال جاريا على نحو وضع الواضع: بأن يستعمل اللفظ في المعنى، و لا- يكون معه في هذا الاستعمال غيره. فاستعمال اللفظ في أكثر من معنى يكون خروجا عن نحو ما وضعه الواضع، فلا يكون الاستعمال حقيقيا و ليس من الاستعمال المجازي لأنه ما كان بلحاظ العلاقة باستعمال اللفظ في معنى غير المعنى الموضوع له، و المفروض ان المعنى في المقام نفس المعنى و ليس له لحاظ علاقة.

و الجواب عنه: إن المتابعة لوضع الواضع و الجري على قانون وضعه الذي هو معنى كونه من الأمور التوقيفيه: هو متابعته في الحدود و القيود التي اعتبرها في اللفظ الموضوع، ككون الزاء- مثلا- قبل الياء و الياء قبل الدال، و أن الزاء مفتوحة، و الياء ساكنة، و الدال بحسب الحركات الاعرابية، و في المعنى الموضوع له: و هو كونه هذه الهوية الخاصة- مثلا- دون غيرها من الهويات و المعاني، و قد فرضنا ان الوحدة لم

تعتبر قييدا لا في اللفظ- وهو واضح-، ولا في المعنى، لان الوضع كان في حال الوحدة لا بقيد الوحدة، ولا تجب متابعة الواضع في غير ما أخذه قييدا.

وبعبارة اخرى: ان قول المحقق: ان الوضع كان في حال الوحدة، إما ان يريد به ان المعنى في حال الوضع له كان وحده ولم يكن معه غيره، فالمعنى كان في حال الوضع له منفردا، إلا ان هذا الانفراد ما لم يكن قييدا للموضوع له لا تجب مراعاته.

وإما ان يريد به ان الوضع والجعل كان في حال الوحدة: أي انه اعتبر العلقه بين هذا اللفظ والمعنى ولم يكن في هذا المقام ناظرا الى علقه اخرى بين هذا اللفظ ومعنى آخر، ولا أن يكون المعنى الآخر متمما للمعنى الأول فتجب متابعته في هذا الأمر. إلا انه لا يخفى ان هذا المعنى من الوحدة موجود في استعمال اللفظ في اكثر من معنى فان المفروض ان اللفظ يستعمل في كل واحد من المعنيين أو الأكثر، كما لو كان مستعملا في كل واحد، فاستعمال اللفظ في كل واحد من المعنيين ليس متمما للاستعمال في الآخر، ولا ناظرا إليه، كيف؟ و المفروض ان هنا استعمالين مستقلين، وقد اشار إلى هذا بقوله: «وكون الوضع في حال وحدة المعنى»: وهي احدى مقدمات دليل المحقق، «و توقيفيتها»: وهي المقدمة الأخرى لدليله كما مر بيانه «لا يقتضي عدم الجواز»: أي عدم جواز استعمال اللفظ في اكثر من معنى ما لم تكن الوحدة قييدا في الوضع: بان يشترط ان لا يكون للفظ إلا استعمال واحد، ولم ينقل من الواضعين هذا الشرط، ولم تكن الوحدة ايضا قييدا للموضوع له، كما صرح بعدم كونها قييدا للموضوع له، و ما لم تكن قييدا له لا تجب متابعته.

ثم لا يخفى ان المصنف قبل ان يتعرض لطلب المحقق قدّس سرّه قال: فان اعتبار قيد الوحدة في الموضوع له واضح المنع، والمحقق لم يدع اخذ قيد الوحدة، بل المدعي له صاحب المعالم، وسيأتي عند ذكر قوله يتعرض لكون قيد الوحدة لم يؤخذ في الموضوع له.

ثم لو تنزلنا عن ذلك فلا وجه للتفصيل بالجواز على نحو الحقيقة في التثنية والجمع، وعلى نحو المجاز في المفرد مستدلا على كونه بنحو الحقيقة فيهما، لكونهما بمنزلة تكرار اللفظ، وبنحو المجاز فيه، لكونه موضوعا للمعنى بقيد الوحدة، فاذا استعمل في الأكثر لزم الغاء قيد الوحدة فيكون مستعملا في جزء المعنى بعلاقة الكل والجزء فيكون مجازا، وذلك لوضوح أن الالفاظ لا تكون موضوعة إلا لنفس المعاني بلا ملاحظة قيد الوحدة، وإلا لما جاز الاستعمال في الأكثر، لأن الأكثر ليس جزءا المقيد بالوحدة، بل يباينه مباينة الشيء بشرط شيء، و الشيء بشرط لا كما لا يخفى (1).

والتعرض لرد أخذ قيد الوحدة هنا أوجب أن يورد عليه بأنه بعد التعرض لمنعه ثم تعقيب ذلك بالتنزل معناه: أنه يسلم أخذ قيد الوحدة في المعنى، ومع تسليمه كيف يورد على صاحب المعالم: بأن قيد الوحدة لم يؤخذ في المعنى.

وكان غرض المصنف من التنزل: أنه لو فرض أخذ قيد الوحدة فلا معنى لكونه مجازا في المفرد حقيقة في التثنية والجمع، بل لو كان مجازا لكان في الجميع كذلك، ولو كان حقيقة لكان أيضا حقيقة في الكل، مضافا إلى أنه لم يؤخذ قيد الوحدة في الموضوع له، وأنه لو أخذ قيد الوحدة لكان الاستعمال في الأكثر من استعمال اللفظ الموضوع للشرط لا في الشرطيء.

(1) شروع في رد قول صاحب المعالم قدس سره.

وحاصل دعواه: أن الالفاظ الموضوعة للمعاني المفردة موضوعة لها بشرط قيد الوحدة فالموضوع له فيها المعنى بقيد الوحدة، فقيد الوحدة جزء الموضوع له في المفرد، فاذا استعمل في الأكثر فقد استعمل في المعنى بحذف قيد الوحدة عنه الذي هو جزء الموضوع له وكان من استعمال اللفظ الموضوع لمركب من امرين في أحد جزئيه وهو نفس المعنى من دون قيد الوحدة، فيكون مجازا من استعمال اللفظ الموضوع للكل في جزئه. هذا في المفرد.

وأما في التثنية فحيث كانت موضوعة للدلالة على التكرار ولم يؤخذ فيها قيد الوحدة إذ المفروض انها موضوعة للدلالة على اثنين لا على معنى واحد، فيكون استعمالها في الأكثر استعمالاً لها في معناها حيث لم يؤخذ فيها قيد الوحدة، واستعمالها في الأكثر من الاستعمال الحقيقي واستعمال اللفظ في تمام معناه، لا في جزء معناه، فلا يكون الاستعمال مجازياً، بل حقيقياً.

وقد أورد عليه المصنف بإيرادات.

الأول: ان الموضوع له في المفرد ليس المعنى بقيد الوحدة، بل نفس المعنى من دون تقييد له بقيد الوحدة، فان الواضع في مقام الوضع يتصور طبيعي اللفظ وطبيعي المعنى فيضع اللفظ بازاء نفس المعنى من دون تقييده بوحدة او كثرة، وهذا امر محسوس مشاهد لكل من وضع لفظاً لمعنى، ولذا كانت دعوى صاحب القوانين: ان الموضوع له المعنى في حال الوحدة لا بقيد الوحدة. وقد اشار المصنف الى الايراد الاول بقوله: «لوضوح ان الالفاظ لا تكون موضوعة إلا لنفس المعاني بلا ملاحظة قيد الوحدة».

الايراد الثاني: ان قيد الوحدة لو كان جزء الموضوع له في المفرد لكان استعمال اللفظ في الأكثر من استعمال اللفظ الموضوع للبشرط لا في المعنى بشرط شيء، لا من استعمال اللفظ الموضوع للكلمة في جزئه. و الشيء بشرط شيء يباين الشيء بشرط لا، لا أنه جزؤه، فان معنى اخذ قيد الوحدة في الموضوع له هو ان الموضوع له هو المعنى مقيداً بان لا يكون معه غيره: وهو معنى كونه بشرط لا، فاذا استعمل في الأكثر كان غيره معه: وهو معنى بشرط شيء، وكون غيره معه يباين ان لا يكون معه غيره مباينة الشرطشيء للبشرط لا، وليس استعماله فيما كان معه غيره استعمالاً له في جزء معناه.

والى هذا اشار بقوله: «وإلا لما جاز الاستعمال في الأكثر لأنه ليس جزء المقيد بالوحدة، بل يباينه»: أي الأكثر يباين المقيد بالوحدة «مباينة الشيء بشرط شيء»

والتثنية و الجمع و ان كانا بمنزلة التكرار في اللفظ، إلا ان الظاهر ان اللفظ فيهما كأنه كرر و اريد من كل لفظ فرد من افراد معناه، لا أنه اريد منه معنى من معانيه، فاذا قيل - مثلا-: جنني بعينين اريد فردان من العين الجارية و العين الباكية.

والتثنية و الجمع في الاعلام انما هو بتأويل المفرد الى المسمى بها، مع انه لوقيل: بعدم التأويل و كفاية الاتحاد في اللفظ في استعمالهما حقيقة بحيث جاز ارادة عين جارية و عين باكية من تثنية العين حقيقة لما كان هذا من باب استعمال اللفظ في الاكثر لأن هيتتتهما إنما تدل على ارادة المتعدد مما يراد من مفردهما فيكون استعمالهما و إرادة المتعدد من معانية استعمالهما في معنى واحد، كما اذا استعمالا و اريد المتعدد من معنى واحد منهما كما لا يخفى:

نعم لو اريد- مثلا- من عينين فردان من الجارية و فردان من الباكية كان من استعمال العينين في المعنيين، إلا أن حديث التكرار لا يكاد يجدي

و الشيء بشرط لا»، فلا تكون العلاقة بينهما علاقة الجزء و الكل، بل نسبة كل منهما الى الآخر نسبة المباين الى المباين و لا علاقة بينهما فلا يصح الاستعمال فتأمل.

الايراد الثالث: ان قيد الوحدة لو كان مأخوذا في المفرد لكان مأخوذا في التثنية ايضا، لان اللفظ في التثنية موضوع للتثنية بشرط ان لا يكون معهما غيرهما، فاستعمال التثنية في الاكثر من الاثني الذي هو معنى استعمالها في الاكثر من معنى - كما سيأتي بيانه- هو استعمال لها مع غيرها. و هذا الغاء لقيد الوحدة المأخوذ فيها، فهي اذا كالمفرد، فاذا كان استعمال اللفظ المفرد في اكثر من معنى جائزا مجازا يكون في التثنية- ايضا- جائزا مجازا، لإلغاء قيد الوحدة في كليهما على السواء.

و الى هذا اشار في آخر كلامه على التثنية بقوله: «فان فيه الغاء قيد الوحدة المعتمدة ايضا ضرورة».

في ذلك اصلا، فان فيه الغاء قيد الوحدة المعتبرة ايضا، ضرورة أن التثنية عنده انما تكون لمعنيين أو لفردين بقيد الوحدة و الفرق بينها وبين المفرد انما يكون في: انه موضوع للطبيعة و هي موضوعة لفردين منها أو معنيين كما هو اوضح من ان يخفى (1).

(1) لا بد من تقديم مقدمة لينقح بها الموضوع له في التثنية، و كيفية استعمالها في اكثر من معنى. و ما يرد على صاحب المعالم: و هي انه لا اشكال في ان التثنية تدل على الاثنيين، إلا انه وقع الخلاف في أن دلالتها على الاثنيين هل كانت بوضع واحد: بمعنى ان اللفظ في التثنية بمجموعه: من هيئته و مادته من دون تمييز قد وضع للدلالة على الاثنيين، أم أن الوضع فيها متعدد، و ان المادة فيها موضوعة لطبيعي المعنى، و الهيئة بما فيها من الالف و النون موضوعة للدلالة على الاثنيين، أو ان المادة بما لها من الهيئة من غير الالف و النون موضوعة للدلالة على الاثنيين، أو أن المادة بما لها من الهيئة من غير الالف و النون موضوعة للدلالة على الاثنيين، و الالف و النون فيها تدل على الاثنيين؟.

و يظهر من المصنف اختيار الاحتمال الثاني فانه قال: لأن هيئتها انما تدل على ارادة المتعدد مما يراد من مفردهما و لم يعبر بالالف و النون.

و على الاحتمال الاول يمكن ان يكون استعمال التثنية بلا تأويل في الفردين من حقيقتين: بان يراد من العينين - مثلا- فرد من الجارية و فرد من الباصرة. و أما على الاحتمال الثاني و الثالث فلا يكون ذلك من دون تأويل، لأن المادة تدل على المعنى الطبيعي و الهيئة او الالف و النون تدل على فردين من تلك الطبيعة، فهي تدل على فردين من تلك الطبيعة فهي تدل على فردين من طبيعة واحدة، فاستعمالها في فردين من طبيعتين لا- يصح من دون تأويل. و على هذا ايضا لا بد من التأويل في تثنية الاعلام، لأن المادة فيها لم توضع لطبيعة لها افراد، بل موضوعة للطبيعة الجزئية الخاصة، فلا بد في تثنية الاعلام، و فيما اذا اريد من العينين الاثنيين من طبيعتين من

التأويل: بأن يراد من المادة ما يعبر عنه بهذا اللفظ و ما يسمى بهذا اللفظ، ولذا قال قدّس سرّه: «والتثنية و الجمع في الاعلام انما هو بتأويل المفرد الى المسمى بها».

وقد اتضح ايضا: ان ارادة الفردين من حقيقتين كالجارية و الباصرة من لفظ العينين و ان كان ليس من استعمال اللفظ في معناه، لأن معنى التثنية الفردان من طبيعة واحدة، إلا انه ليس من استعمال اللفظ في اكثر من معنى، لأنها لم تدل على اكثر من اثنين.

نعم، لو اريد من العينين فردان من الجارية و فردان من الباصرة لكان من استعمال اللفظ في اكثر من معنى، لان المراد منها حينئذ اربعة لا اثنين.

وقد اتضح مما ذكرنا ايضا: انه على الاحتمال الاول لا نحتاج الى التأويل في تثنية الاعلام، لان لفظ الزيدين- مثلا- موضوع بوضع واحد بمجموعه من مادته و هيئته للدلالة على الاثنين و ليس هيئته أو الالف و النون لها وضع على حدة غير وضع مادته، إلا انه خلاف الظاهر، بل الوضع في التثنية متعدد و لذا لا بد من التأويل بالمسمى في تثنية الاعلام.

اذا عرفت هذه المقدمة اتضح لك: ما يظهر من كلام صاحب المعالم: من استعمال التثنية في الفردين من حقيقتين، كما لو اريد من العينين الجارية و الباصرة هو من استعمال اللفظ في اكثر من معنى ليس على ما ينبغي، لأن التثنية لم تدل على الاكثر من الاثنين حتى يكون من استعمال اللفظ في اكثر من معنى، و ان كان ارادة الفردين من طبيعتين خلاف المتبادر من التثنية، لما عرفت: من ان التثنية المتبادر منها هو الفردان من طبيعة واحدة، فان الظاهر ان الوضع فيها متعدد لا واحد، و لازم ذلك ان تكون المادة دالة على طبيعي المعنى، و الهيئة أو الالف و النون يدلان على اثنين من تلك الطبيعة.

ثم انه لو صح استعمال التثنية في اكثر من معنى: بان يراد منها اربعة لكان هذا من الاستعمال المجازي، لأنه كما ان المفرد موضوع للمعنى بشرط ان لا يكون معه

(وهم و دفع): لعلك تتوهم: أن الأخبار الدالة على ان للقرآن بطونا سبعة او سبعين تدل على وقوع استعمال اللفظ في اكثر من معنى واحد، فضلا عن جوازه، ولكنك غفلت عن أنه لا- دلالة لها اصلا على ان ارادتها كانت من باب ارادة المعنى من اللفظ، فلعله كان بارادتها في انفسها حال الاستعمال في المعنى، لا من اللفظ كما اذا استعمل فيها أو كان المراد من البطون لوازم معناه المستعمل فيه اللفظ، و ان كان افهامنا قاصرة عن ادراكها (1).

غيره، كذلك التثنية موضوعة للاثنين بشرط أن لا يكون معهما غيرهما، فاستعمالهما في الاكثر من الاثنين يكون الغاء لقيد الوحدة، كما ان استعمال المفرد في اكثر من معنى فيه الغاء لقيد الوحدة، فلا وجه لما ادعاه صاحب المعالم: من كونه في المفرد مجازا وفي التثنية حقيقة كما لا يخفى.

(1) حاصل الوهم يرجع الى ما ذكره: من البرهان على امتناع الاستعمال للفظ في اكثر من معنى.

و بيانه: انه قد تضاعفت الاخبار: بان للقرآن بطونا سبعة وفي بعضها سبعين:

ولا يزم ذلك وقوع استعمال اللفظ في اكثر من معنى، وهو أدل دليل على الإمكان فان كل ما تحقق عدا واجب الوجود لا بد وأن يكون ممكنا، وزيادة لدلالة الوقوع على عدم الإباء بالذات عن التحقق الذي هو معنى الامتناع، وزيادة على عدم الإباء بالذات هو انه قد وقع.

و أما دلالتها على وقوع استعمال اللفظ في اكثر من معنى، فلان المراد من البطون:

هو أن لالفاظ القرآن معاني أخر غير المعنى الظاهر منها، وقد دل القرآن على تلك البطون، غايته انه لا يفهم ذلك إلا أهل بيت الوحي عليهم السلام، وهذا ينافي ما قام البرهان عليه: من امتناع استعمال اللفظ في اكثر من معنى و الى هذا اشار بقوله: «لعلك تتوهم ان الاخبار الدالة ... الخ».

و حاصل الدفع: ان الاخبار الدالة على ان للقرآن بطونا ليس فيها دلالة على ان تلك البطون معان قد وضع اللفظ لكل منها وقد اريدت جميعها باستعمال واحد، بل هناك احتمالات، لا ملازمة بينها وبين استعمال اللفظ في اكثر من معنى.

- منها: أن المراد من البطون: هو ان للمعنى الظاهر من القرآن لوازم متعددة قد دل اللفظ عليها بالدلالة الالتزامية، ودلالة اللفظ التزاما على معان متعددة ليس من استعمال اللفظ في اكثر من معنى، لوضوح انه ليس للفظ إلا استعمال واحد وهو المعنى المطابقي، وبحضوره يحصل الانتقال الى لوازمه بحكم تبعيتها لملزومها، وليس اللفظ مستعملا فيها ليكون من استعمال اللفظ في اكثر من معنى كما هو المفروض في محل الكلام.

- ومنها: أن المراد من البطون: هي مصاديق المعاني العامة التي وضعت الفاظ القرآن لها، فان لفظ السبيل مثلا- الموجود في القرآن موضوع لمعنى عام وهو ما سلك فيه الى الغاية، فكما ان الطريق الذي يسلك فيه سبيل، كذلك أئمة الهدى عليهم السلام الذين بهم يسلك الى الله هم السبيل الاعظم اليه، ومن الواضح ان هذا ليس من استعمال اللفظ في اكثر من معنى.

- ومنها: أن يكون القرآن قد نزل بعدد البطون وفي كل مرة قد استعمل اللفظ في معنى غير معانيه الأخر فتكون الفاظ واستعمالات بعدد المعاني.

- ومنها: أن تكون تلك البطون قد أريدت حال استعمال الفاظ القرآن في معانيها ولم تكن تلك البطون قد اريدت من الفاظ القرآن اصلا، بل هو من باب تداعي المعاني.

و يوضح هذا ما يشاهد: من انه ربما يحضر مع المعنى المستعمل فيه اللفظ معنى آخر لم يستعمل اللفظ فيه، لانه لم يكن من معانيه وليس من لوازمه ولا من مصاديقه، والسبب في حضوره ان يكون الشخص اول مرة حين حضر المعنى في ذهنه أو رآه أو أحسه باحدى حواسه كان مع ذلك المعنى المعنى الآخر وقد جمعت الصدفة

إنه اختلفوا في أن المشتق حقيقة في خصوص ما تلبس بالمبدأ في الحال، أو فيما يعمه و ما انتضى عنه على أقوال، بعد الاتفاق على كونه مجازا فيما يتلبس به في الاستقبال، وقبل الخوض في المسألة، و تفصيل الاقوال فيها، و بيان الاستدلال عليها، ينبغي تقديم أمور (1):

بينهما، فيكون متى حضر المعنى باستعمال اللفظ فيه يحضر المعنى الآخر الذي جمعت الصدفة بينهما. وهذا ما يسمى تداعي المعاني. إلا أن هذا المعنى الأخير خلاف ظاهر الاخبار فان ظاهرها ان البطون مرتبطة بالقرآن بالربط الدلالي لا من باب تداعي المعاني.

- ومنها: أن يكون اللفظ بالنسبة إلى المعنى قالبا و فانيا فيه و بالنسبة إلى البطون علامة. وقد عرفت- فيما تقدم-: ان الممتنع هو استعمال اللفظ في أكثر من معنى بنحو كونه وجهها له و فانيا فيه، لا بنحو كونه علامة عليه، فإنه لا مانع من ان يكون الشيء الواحد علامة على عدة أمور.

و الظاهر ان مراد المصنف هو الأخير بقوله: «فلعله كان بارادتها في انفسها حال الاستعمال في المعنى لا من اللفظ كما اذا استعمل فيها»: أي ان تلك البطون لم ترد من اللفظ بنحو الاستعمال و ان اريدت منه بنحو كونه علامة عليها فهي قد اريدت بانفسها حال الاستعمال إلا انها لم ترد بنحو ان يكون اللفظ مستعملا فيها، بل كان علامة عليها: و الممتنع هو أن تكون مرادة من اللفظ بنحو ان يكون مستعملا فيها.

ثم لا يخفى أنه من البعيد جدا حمل عبارة المصنف على الاحتمال الرابع، و هو ما قبل الاحتمال الاخير الذي اوضحناه بتداعي المعاني. و قد اشار المصنف ايضا الى الاحتمال الاول بقوله: «او كان المراد من البطون لوازم معناه المستعمل فيه اللفظ» فتكون الدلالة التزامية.

(1) لا يخفى ان العلماء اتفقوا على ان حمل هذه المشتقات و اطلاقها على المتلبس بها في حال تلبسه بها حقيقة.

أحدها: إن المراد بالمشتق هاهنا ليس مطلق المشتقات، بل خصوص ما يجري منها على الذوات، مما يكون مفهومه منتزعا عن الذات، بملاحظة اتصافها بالمبدأ، واتحادها معه بنحو من الاتحاد، كان بنحو الحلول أو الانتزاع أو الصدور و الایجاد، كأسماء الفاعلين و المفعولين و الصفات المشبهات، بل و صيغ المبالغة، و أسماء الازمنة و الامكنة و الآلات، كما هو ظاهر العنونات، و صريح بعض المحققين (1)، مع عدم

و اتفقوا- أيضا- على ان حملها و اطلاقها على من سيتلبس بها و لم يكن متلبسا بها بالفعل مجاز.

و اختلفوا في حملها و استعمالها على من انقضى عنه التلبس بالفعل و كان متلبسا بها سابقا هل هو حقيقة أو مجاز؟

و السبب في هذا هو الخلاف في وضع هذه المشتقات، فهل هي موضوعة لخصوص المتلبس، أو أنها موضوعة لمفهوم عام يشمل المتلبس بالمبدأ و المنقضى عنه المبدأ، فالضارب- مثلا- إن كان موضوعا لخصوص المتلبس بالمبدأ كان حمله و اطلاقه على ما انقضى عنه الضرب مجازا. و ان كان موضوعا لمن صدر عنه الضرب أعم من أن يكون متلبسا به فعلا أو كان منقضيا عنه كان اطلاقه على المنقضى عنه حقيقة. فالخلاف بينهم في نفس الموضوع له.

(1) لا يخفى ان لفظ المشتق يشمل الافعال، بل و المصادر بناء على ان المصدر من المشتقات، و لا اشكال في خروجهما عن النزاع في المقام، لأن الكلام في المشتقات المحمولة على الذات، و الجارية عليها بحمل المواطة، لا في مطلق المشتق غير المحمول على الذات بحمل المواطة، فإن الفعل و ان اسند الى الذات إلا انه ليس بمحمول عليها- كما سيأتي بيانه في الامر الثالث.

فالمشتق الذي مورد النزاع: هو ما يجري على الذات، لاتصاف الذات بمبدأ ذلك المشتق، اما لحلول ذلك المبدأ فيه كالبياض فانه حال في الجسم و هذا يوجب حمل

صلاحية ما يوجب اختصاص النزاع بالبعض إلا- التمثيل به، و هو غير صالح، كما هو واضح. فلا- وجه لما زعمه بعض الاجلة، من الاختصاص باسم الفاعل و ما بمعناه من الصفات المشبهة و ما يلحق بها، و خروج سائر الصفات، و لعل منشأ توهم كون ما ذكره لكل منها من المعنى، مما اتفق عليه الكل، و هو كما ترى، و اختلاف انحاء التلبسات حسب تفاوت مبادئ المشتقات، بحسب الفعلية و الشأنية و الصناعة و الملكة- حسبما يشير إليه لا يوجب تفاوتاً في المهم من محل النزاع هاهنا، كما لا يخفى (1).

الايض على الذات و اتحاده معها، أو لصدوره منه كالضرب فانه صادر عن الذات، و هذا الصدور موجب لصحة حمل الضارب عليها و اتحاده معها. أو لأن الذات منشأ لانتزاع ذلك الوصف كالمالك، فان الذات التي اعتبرت لها الملكية ينتزع عنها عنوان المالك، و ليست الملكية مما لها ما بحذاء في الخارج، لأنها من الاعتبارات، فليست حالة فيه كالبياض، و لا صادرة منه كالضرب، بل قد اعتبرت الملكية لها منشأ لانتزاع المالك و اتحاده معها و حمله عليها.

و لا يخفى ان المشتق بعد ان كان هو ما يجري على الذات يشمل اسم الفاعل، و اسم المفعول، و الصفة المشبهة، و صيغة المبالغة، و اسم الزمان، و اسم المكان و اسم الآلة، كالمحب، و المحبوب، و الكريم، و الهيب، و المقتل، و المذبح و المحترم، كما صرح بهذا التعميم بعض المحققين، و ظاهر عناوينهم يقتضي ذلك.

(1) يشير الى خلاف صاحب الفصول، فانه ادعى اختصاص النزاع: باسم الفاعل، و الصفة المشبهة، و الحق بهما المصادر- المراد بها اسم الفاعل-، كرجل عدل: أي عادل، و النسب كبغدادى و نجفى.

و اخرج عن النزاع: اسم المفعول، و صيغ المبالغة، و اسم الزمان، و اسم المكان، و اسم الآلة.

و المتحصل من مجموع كلامه امران ادعى دلالتهما على الاختصاص.

الاول: ان العلماء في مقام التمثيل، أو في مقام دعوى كون المشتق موضوعا لخصوص المتلبس، او لما يعم المنقضى عنه لم يذكروا إلا اسم الفاعل و ما بمعناه: وهي الصفة المشبهة، و الملحق بهما.

و يرد عليه: ان التمثيل غير صالح لاثبات الاختصاص بعد ان كان العنوان شاملا لغير ما مثلوا به، و تصريح بعضهم بالشمول، و الى هذا اشار في المتن بقوله: «مع عدم صلاحية ما يوجب اختصاص النزاع بالبعض»: أي باسم الفاعل و ما بمعناه «إلا التمثيل به: و هو غير صالح» أي التمثيل لا يثبت الاختصاص.

الثاني: اتفاق الكل على ان اسم الزمان، و اسم المكان، و اسم الآلة حقيقة في الأعم، كالمقتل فانه يصدق على كل يوم عاشر من المحرم- مثلا- انه يوم مقتل الحسين عليه السلام، و المشرق و المغرب يصدق على محل الشروق و الغروب في كل حال، و ان لم يكن في وقت الشروق و الغروب، و كذلك اسم الآلة فانه يصدق على الآلة المعدة لذلك، كالمزمار- مثلا- فانه يصدق على الآلة المعدة للزمر و ان لم يزمر بها بالفعل، و كذلك صيغة المبالغة كالمقدام فانه يصدق على الشجاع المتهور و ان لم يكن له إقدام بالفعل.

و اما اسم المفعول فادعي: انه ليس له ضابطة كلية فإن منه ما يطلق على خصوص المتلبس كالمملوك، و منه ما يطلق على الأعم كالمصنوع و المكتوب، فإنهما يطلقان على الشيء و لم يكن الكتابة بالفعل، و لا الصياغة كذلك.

و اذا كانت هذه الصيغ مما اتفق الكل على وضعها للأعم فلا معنى لدخولها في محل النزاع، لأن ما به الخلاف لا يعقل ان يكون المتفق عليه.

و الجواب عنه: ان السبب في الاتفاق على صدق هذه الصيغ على غير المتلبس بالفعل ليس لأجل ان الهيئة فيها عندهم موضوعة للأعم، بل لأجل أن المبدأ قد أخذ فيها على نحو تكون الذات متلبسة به في كل وقت.

فان الكتابة- مثلا- التي هي المبدأ تارة تؤخذ و يراد منها خصوص حركة الاصابع الخاصة، و أخرى تؤخذ و يراد منها حرفة الكتابة.

فان اخذت بالمعنى الاول فالمدعي الوضع لخصوص المتلبس يدعي: عدم صدق الكاتب على الشخص في غير وقت تحرك اصابعه بالحركة الخاصة، و المدعي الوضع للأعم يقول: بصدق الكاتب على الشخص في وقت سكون اصابعه و عدم تحركها بالحركة الخاصة. و ان اخذت بالمعنى الثاني فمحل النزاع: فيمن ترك حرفة الكتابة فمدعي الوضع للأعم يقول: بالصدق، و القائل بخصوص المتلبس يقول:

بعدم الصدق.

و بعبارة اخرى: ان النزاع بينهم انما هو في هيئة المشتقات، لا- في مبادئ المشتقات فان أنحاء التلبس تختلف حسب اختلاف مبادئ المشتقات، فان مبادئ المشتقات مختلفة فانها:

تارة: تؤخذ بنحو الفعلية، كالمالك و الضارب و أمثالهما.

و اخرى: تؤخذ بنحو الشأنية، كقولك: هذا السم قاتل، و هذا الدواء نافع فإن المبدأ قد أخذ في أمثال هذه المشتقات بنحو الشأنية، لا بنحو الفعلية.

و ثالثة: تؤخذ بنحو الحرفة و الصنعة كالصانغ، و البناء، و الكاتب بالمعنى الثاني كقولهم: هذا كاتب السلطان.

و رابعة: تؤخذ بنحو الملكة، كالمجتهد فان المبدأ قد أخذ فيه بنحو الملكة فالمجتهد يصدق على من له ملكة الاستنباط و ان لم يكن مستنبطاً بالفعل.

و اما الصيغ التي ادعى الاتفاق على وضعها للأعم، فأما في صيغ المبالغة فقد أخذ المبدأ فيها بنحو الاقتضاء، لا الفعلية كالعلامة و الفهامة و المقدم.

و أما اسماء الأزمنة و الامكنة، كالمشرق و المغرب فقد اخذ المبدأ فيها بنحو قابلية الزمان الخاص للشروق، و المحل الخاص له، و أما مثل عاشوراء فإما موضوع لليوم العاشر من المحرم، او يطلق عليه باعتبار مشابهته لليوم الذي قتل فيه الحسين عليه السلام،

ثم إنه لا يبعد أن يراد بالمشتق في محل النزاع، مطلق ما كان مفهومه و معناه جاريا على الذات و منتزعا عنها، بملاحظة اتصافها (1) بعرض أو عرضي ولو كان جامدا، كالزوج و الزوجة و الرق و الحر (2)، وإن ابيت

فاطلاق مقتل الحسين عليه السلام عليه إما باعتبار وضعه ليوم العاشر من المحرم فهو يصدق على كل يوم عاشر منه، وإما باعتبار المشابهة. و أما اسم الآلة فانها موضوعة لما اعد لذلك المبدأ لا لمن تلبس بذلك المبدأ بالفعل كما اعترف هو به فإنه قال: إنها موضوعة لما اعد لذلك. و أما اسم المفعول في الامثلة التي ذكرها فيظهر الجواب عنها مما ذكرنا: من ان انحاء التلبسات مختلفة، فان المقتول إنما يصدق على غير المتلبس بزهاق الروح بالفعل، لأن المراد فيه من ليس له روح بواسطة القتل، لا المتلبس بزهاق الروح بواسطة القتل. و الى هذا الجواب اشار بقوله: «و لعل منشأ توهم كون ما ذكره الخ».

(1) بأن يراد بالمشتق معناه اللغوي: و هو كل مفهوم كان جاريا و محمولا على الذات لاتصافها بمبدئه، فان ذلك الاتصاف سبب لانتزاع ذلك المفهوم و حمله عليها سواء كان ذلك المبدأ عرضا من الأعراض، أو عرضيا: أي أمرا اعتباريا، كالزوجية و الرقية، فمثل زوج ورق هو من المشتق الداخل في محل النزاع، و لا يختص النزاع بخصوص المشتق الاصطلاحي و هي الاوصاف المشتقة من المصدر كاسم الفاعل و اسم المفعول و غيرهما.

(2) حيث جعل المبدأ منقسما الى العرض و العرضي فلا يعقل أن يريد من العرضي هو المشتق من العرض كالابيض في اصطلاح المنطقيين. فإنه يسمى عندهم بالعرضي، و لذا قال السبزواري:

إلا- عن اختصاص النزاع المعروف بالمشتق، كما هو قضية الجمود على ظاهر لفظه (1)، فهذا القسم من الجوامد أيضا محل النزاع. كما يشهد به

وعرضي الشيء غير العرض ذا كاليبيض ذلك مثل الأبيض [24].

نعم، يطلق العرضي على معنيين آخرين وهما غير مرادين للمصنف في المقام أيضا.

فان العرضي يطلق في قبال الذاتي في باب الكليات: أي الجنس، والفصل، والنوع، ومن الواضح ان المراد من العرضي في هذا الاطلاق ما يقابل الجوهر. وعليه فالعرض بجميع مقولاته من العرضي بهذا المعنى، وهذا ليس بمراد لجعله في مقابل العرض في المقام.

ويطلق العرضي أيضا على ما يقابل الذاتي في باب البرهان: وهو ما ينتزع من نفس ذات الشيء من غير توسط شيء، كالانقسام بمتساويين للأعداد الزوجية، والامكان للممكن. ويقابله العرضي وهو ما لا يكفي في انتزاعه نفس الذات، بل لا بد في انتزاعه من ضم شيء إلى الذات، كالضحك والبييض فانهما لا يكفي في انتزاعهما نفس الذات، كالأمكان والانقسام بمتساويين.

وليس هذا مرادا للمصنف أيضا، لأنه مثل للعرضي بالرقية والزوجية وجعله في قبال البياض والضحك، بل غرضه من العرضي هو ما قلناه: وهو المقابل للاعراض جميعها: من الاعراض النسبية كالفوقية: أي مقولة الاضافة والمقولات غير النسبية الاخرى كاليبيض: أي كمقولة الكيف وسائر المقولات الأخر غير النسبية، وينحصر مراده على هذا بالامر الانتزاعي الذي يكون مبدؤه من الاعتباريات، كالزوجية والرقية وامثالهما.

(1) أي اختصاص عنوان النزاع بالمشتق الظاهر منه هو المشتق الاصطلاحي: وهو

ما عن الايضاح في باب الرضاع، في مسألة من كانت له زوجتان كبيرتان، أرضعتا زوجته الصغيرة، ما هذا لفظه (1): تحرم المرضعة

الاصناف المشتقة من المصدر التي هي في قبال الجوامد، كالحر والرق والزوج فانها في الاصطلاح ليست من الاوصاف المشتقة.

وبعبارة اخرى: الوصف المشتق في الاصطلاح ما كان له وضعان: وضع للمادة، ووضع للهيئة، بخلاف هذه الجوامد فان لها وضعاً واحداً: وهو المجموع من المادة بما لها من الهيئة قد وضعت للذات التي اعتبرت لها الزوجية او الرقية.

(1) لتحقق ملاك النزاع في المشتقات في هذا القسم من الجوامد، ولترتب الثمرة عليه.

أما تحقق ملاك النزاع في هذا القسم من الجوامد، دون بقية الجوامد كالماء- مثلاً- فلأن ملاك النزاع في المشتق: هو ان تكون ذات تتلبس بالمبدأ في زمان ثم ينعدم المبدأ وتبقى الذات. ففي حال بقاء الذات وانعدام المبدأ وقع الخلاف في ان المشتق في هذه الحال هل يصدق عليها حقيقة كما يدعيه القائل: بأن المشتق موضوع للأعم من المتلبس والمنقضى عنه المبدأ، أو أن صدقه عليها مجاز كما يدعي ذلك القائل بوضع المشتق لخصوص المتلبس؟. وهذا الملاك في الرق: أي الذات التي تلبست بالرقية في زمان ثم صارت حرة موجودة، فهل يصدق عليها الرق ام لا؟ او الذات التي تلبست بالزوجة- مثلاً- ثم انتفت الزوجية عنها. فهل يصدق عليها انها زوج ام لا؟

نعم، هذا الملاك غير موجود في القسم الآخر من الجوامد، كالماء والتراب، فان الذات- أي المادة- بانعدام المائبة لا تكون فيها باقية بما أنها شيء من الاشياء موجود بخصوصه وحقيقته لأن شئنية الشيء بصورته، لا بمادته فاذا انتفت الصورة المائبة فقد انتفى الشيء الذي كان، وتحقق شيء آخر إما حقيقة كالكلب المستحيل ملحاً، او عرفاً كالبخار- مثلاً- وليست المادة بنفسها شيئاً له وجود منحاز عن وجود الصورة.

وسياتي التعرض لهذا القسم من الجوامد ولقسم من المشتق ايضا قريباً إن شاء الله.

الاولى و الصغيرة مع الدخول بالكبيرتين، و أما المرضعة الاخرى، ففي تحريمها خلاف، فاختار والدي المصنف رحمه الله و ابن ادريس تحريمها لان هذه يصدق عليها أم زوجته، لانه لا يشترط في المشتق بقاء المشتق منه هكذا هاهنا، و ما عن المسالك في هذه المسألة، من ابتناء الحكم فيها على الخلاف في مسألة المشتق فعليه كلما كان مفهومه منتزعا من الذات، بملاحظة اتصافها بالصفات الخارجة عن الذاتيات- كانت عرضا أو عرضيا- كالزوجية و الرقية و الحرية و غيرها من الاعتبارات و الاضافات، كان محل النزاع و إن كان جامدا (1)، و هذا بخلاف ما كان مفهومه

و اما ترتب الثمرة على هذا القسم من الجوامد فيشهد به ما عن الايضاح، و المسالك في باب الرضاع، فيما لو ارضعت زوجتان لشخص زوجة صغيرة له فانهم رتبوا الثمرة على كون المشتق موضوعا للأعم، أو لخصوص المتلبس.

(1) ملخص الكلام في هذا الفرع: و هو ما اذا ارضعت زوجته الكبيرتان زوجته الصغيرة.

و لا- يخفى أولا- ان فرض الكلام على ما يظهر منهم: هو فيما لو كان اللبن ليس له، لأنهم قالوا: بتحريم الصغيرة المرتضعة، لكونها بنت الزوجة، و لو كان اللبن له لكان التعليل لتحريمها بكونها بنت الزوج أولى من تعليل التحريم بكونها ربيبة من الرضاعة.

اما الكلام في الفرع المزبور فهو ان نقول إن المرضعة الاولى إما ان تكون مدخولا بها، أو لا.

فاذا كانت مدخولا بها، فلا اشكال في حرمة بنتها على الزوج لأنها ربيبة، و الربيبة محرمة مطلقا سواء كانت نسبية او رضاعية. اما النسبية فلقوله تعالى:

وَرَبَائِكُمْ [25]، واما الرضاعية فلانه: (يحرم من الرضاع ما يحرم من النسب) (1)، ولا اشكال أيضا في أن الربيبة لا يشترط ان تكون موجودة في حال زوجية الأم، بل لو بانت الزوجة ثم تزوجت بشخص آخر وصار لها بنت فانها ربيبة تحرم على زوج أمها الاول.

ومنه اتضح: انه لا اشكال في حرمة المرئضة الصغيرة فانها بالرضاع تكون بنت الزوجة المدخول بها، وعند صدق البنتية عليها ترتفع زوجيتها وتحرم على زوج امها.

واما المرئضة الكبيرة فالذي يظهر منهم: عدم الاشكال في حرمتها على الزوج ايضا، لأنها يصدق عليها انها ام زوجته، ولا يبتني على النزاع في المشتق.

إلا- أن حرمتها بناء على ان المشتق حقيقة في خصوص المتلبس لا تخلو عن الاشكال، لان امومة المرئضة الكبيرة وبنيتة المرئضة الصغيرة من المتضائفين المتكافئين بالقوة والفعلية، وفي رتبة واحدة، وزوجية المرئضة الصغيرة وكونها بنت الزوجة من المتضادين، فزمان كونها بنتا لهذه الأم زمان ارتفاع زوجيتها.

ومن الواضح ان السبب في حرمة المرئضة الكبيرة على زوجها هو صدق عنوان ام الزوجة عليها، والمفروض ان زمان كونها اما لهذه المرئضة هو زمان كون المرئضة بنتا لها وفي هذا الزمان ترتفع زوجية المرئضة الصغيرة، فليس هناك زمان او حال يصدق على هذه المرئضة انها ام الزوجة، وإن صدق عليها أنها ام هذه المرئضة، لما عرفت من ان الامومة و البنيتية متضائفان، و البنيتية و الزوجية في الصغيرة متضادتان فلا يصدق في حال على هذه الأم انها ام الزوجة.

نعم، لو كان المشتق حقيقة في الاعم لصدق عليها انها أم الزوجة، وإن ارتفعت زوجية المرئضة الصغيرة، أو نقول: إن عنوان ام الزوجة كعنوان الربيبة: أي بنت

ص: 172

الزوجة، فان سبب تحريم الربيبة هو كون امها زوجة في زمان ما، فكذلك ام الزوجة يكفي في حرمتها على الزوج ان تكون اما لمن كانت زوجة له، و لو في زمان ما.

و الفرق بين عنوان الربيبة، و عنوان ام الزوجة: ان الربيبة غير الموجودة في زمان زوجية الأم و توجد بعد ارتفاع زوجية الأم يمكن ان تكون نسبية و يمكن ان تكون رضاعية، بخلاف عنوان ام الزوجة فان النسبية منها لا يعقل ان لا تكون موجودة حال زوجية البنت و توجد بعد ذلك بان لا تكون ام الزوجة النسبية في حال زوجية البنت ثم تكون بعد زوجية البنت ام الزوجة نسبا او بعد ارتفاع زوجية البنت، فمثل هذه الأم لا بد و ان تكون رضاعية، لا نسبية و هو واضح.

و أما اذا كانت الكبيرة غير مدخول بها فلا تكون المرتضعة الصغيرة ربيبة محرمة فلا تضاد بين بنتيتها و زوجيتها، و اذا لم يكن تضاد بين بنتية الصغيرة المرتضعة و زوجيتها فيصدق على المرضعة الكبيرة انها ام الزوجة، و يكون التضاد بين امومة الكبيرة و زوجيتها، فبمجرد كونها اما لهذه المرتضعة ترتفع زوجيتها: أي زوجية المرضعة، لصدق عنوان ام الزوجة عليها.

و اما المرتضعة فليست ربيبة محرمة فينبغي ان لا تحرم، إلا أن نقول: إن ارتفاع زوجية الأم لا ينافي صدق التقارن بين زوجية الأم و زوجية البنت، و لا يعقل الجمع بين زوجية الأم و زوجية البنت في حال واحد، فيكون الامر كما لو عقد بعقد واحد او بعقدين في زمان واحد على امرأتين فكانت احدهما اما و الاخرى بنتا لها فيسقط العقدان معا، لعدم إمكان الجمع بين هاتين الزوجتين، فمتى اجتمع عنوان الزوجتين للام و البنت سقطت زوجية الطرفين، فترتفع زوجية الزوجة المرتضعة الصغيرة لهذا.

و اما الزوجة الكبيرة الثانية التي ارضعت هذه الصغيرة بعد ارتضاعها من الزوجة الكبيرة الاولى.

فان كانت هذه الثانية مدخولا بها، و كانت الزوجة الكبيرة الاولى غير مدخول بها حتى لا تكون المرتضعة الصغيرة بالرضاع الاول ربيبة، و إن قيل ببطلان زوجيتها

منتزعا عن مقام الذات و الذاتيات، فإنه لا نزاع في كونه حقيقة في خصوص ما إذا كانت الذات باقية بذاتياتها (1).

بالرضاع الاول لكنها لم تصر ربيبة محرمة، لكون المرضعة الكبيرة الاولى غير مدخول بها فالرضاع الثاني من الزوجة الكبيرة الثانية المدخول بها تكون ربيبة محرمة، فالمدخول بالثانية يجعل الصغيرة المرتضعة ربيبة وان بطلت زوجية المرتضعة بالرضاع الاول.

واما الدخول بالكبيرة الثانية بالنسبة الى حرمة نفسها فلا اثر له، وكذلك لا اثر له بالنسبة الى حرمة المرضعة الكبيرة الاولى نعم حرمة هذه الزوجة الكبيرة التي هي المرضعة الثانية سواء كانت مدخولا بها أو غير مدخول بها يبتني على احد امرين:

اما وضع المشتق للاعم فيصدق على المرضعة الثانية ام الزوجة، لصدق الزوجة فعلا على الصغيرة المرتضعة، وان ارتفعت زوجيتها بالرضاع الاول وصارت محرمة على الزوج فان لازم وضع المشتق للاعم و صدقه على ما انقضى عنه المبدأ هو ذلك.

واما ان نقول انه يكفي في حرمتها ان تكون اما للزوجة، و لو في زمان ما: أي ولو كانت الزوجية في زمان سابق كما تقدم بيانه في المرضعة الكبيرة الاولى فيكفي في حرمتها كونها اما للزوجة سابقة، فحصول الزوجية و لو في زمان سابق يكفي في حرمة هذه المرضعة التي صارت اما لها بعد ذلك، فيكون الامر نظير لا يَنَالُ عَهْدِي الظَّالِمِينَ [27] و السَّارِقُ و السَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا (1).

(1) يريد بهذا الكلام بيان: انه يخرج عن حريم النزاع في المقام الجوامد التي لا بقاء لها بعد ارتفاع المبدأ كالماء، و التراب، فانه لا بقاء لهما بعد ارتفاع الصورة المائية، و الترابية، لما عرفت: من ان حقيقة الشئية بصورتها، لا بمادتها، فالمادة و ما يجري مجراها، كالجنس لا تكون شيئا متحصلا إلا بالصورة، و ما يجري مجرى الصورة

ص: 174

ثانيها: قد عرفت أنه لا وجه لتخصيص النزاع ببعض المشتقات الجارية على الذوات، إلا أنه ربما يشكل بعدم إمكان جريانه في اسم الزمان، لأن الذات فيه و هي الزمان بنفسه ينقضي و ينصرم، فكيف يمكن أن يقع النزاع في أن الوصف الجاري عليه حقيقة في خصوص المتلبس بالمبدإ في الحال أو فيما يعم المتلبس به في الماضي.

كالفصل. فالحيوان - مثلا - بعد ذهاب الناطقية لا يكون شيئا متحصلا حتى يقال: انه يصدق عليه الناطق، او لا يصدق.

و من هنا يتبين: انه يخرج عن حريم النزاع قسم من المشتقات ايضا، كالناطق فانه بعد ذهاب الناطقية من الانسان لا بقاء لذات الإنسان بعد ارتفاع الناطقية، و مثله المنقسم بمتساويين فانه لا بقاء لذات الزوجية حيث لا تنقسم بمتساويين و لا بد من كونها فردا من الاعداد حينئذ، و كلام المصنف يشمله ايضا لانه قال: «بخلاف ما كان مفهومه منتزعا عن مقام الذات و الذاتيات» سواء كان ذلك المفهوم مأخوذا عن مبدأ مثل الترابية و الناطقية أو مثل الانقسام بمتساويين.

إلا انه فرق بين الجوامد كالماء و التراب، و بين هذا القسم من المشتقات كالناطق و المنقسم، فانه لا تعدد للوضع في الجوامد، بخلاف المشتقات فان الوضع فيها متعدد و النزاع في وضع الهيئة، فلا منافاة في دخول امثال هذه المشتقات في حريم النزاع:

من ان هيئاتها هل هي موضوعة للاعم او لخصوص المتلبس؟ و ان كان لا ثمرة للنزاع فيها لعدم بقاء الذات بعد ارتفاعها. إلا انه على كل حال لا ينبغي النزاع فيما لا ثمرة فيه.

فتحصل مما ذكرنا: ان ثمرة النزاع في قسم من المشتقات، و قسم من الجوامد: و هي التي يكون للذات بقاء بعد ارتفاع مبادئ المشتقات و الجوامد عنها كالضارب و الزوج.

و يخرج عن الثمرة قسم من المشتقات، كالناطق و المنقسم بمتساويين، و من الجوامد ما هو كالماء و التراب.

ويمكن حل الاشكال: بأن انحصار مفهوم عام بفرد- كما في المقام- لا يوجب أن يكون وضع اللفظ بإزاء الفرد دون العام، وإلا لما وقع الخلاف فيما وضع له لفظ الجلالة، مع أن الواجب موضوع للمفهوم العام، مع انحصاره فيه تبارك و تعالی (1).

(1)

اسم الزمان

قد ذكرنا فيما تقدم: ان النزاع في المقام جار في جميع المشتقات الجارية على الذات بعد انقضاء المبدأ، وان النزاع غير مختص ببعضها، كما ذكره صاحب الفصول، بل يعم جميع المشتقات، إلا انه قد ذكر اشكال في خصوص اسم الزمان يوجب خروجه عن حريم النزاع، لا لما ذكره صاحب الفصول: من الاتفاق على وضعه للاعم، بل لاجل عكس ذلك، وان اسم الزمان لا بد من وضع المشتق فيه لخصوص المتلبس، ولا معنى لوضعه للاعم، لان الوضع للاعم انما يعقل حيث يكون للذات بقاء بعد ارتفاع المبدأ عنها، ولا يتأتى هذا الأمر في الزمان، لانه سيال متصرم بذاته، لا بقاء لذاته بعد انقضاء المبدأ، و تنعدم ذاته بانعدام مبدئه.

فالزمان الذي يحصل فيه القتل - مثلا- لا يعقل ان يكون له بقاء بعد انعدام القتل حتى يمكن وضع اللفظ فيه للاعم، بل هو منقضى و منعدم بذاته بانعدام القتل الذي حل فيه، فاللفظ فيه موضوع لخصوص المتلبس.

وقد اجاب عنه بما حاصله: ان النزاع في المشتق انما هو في وضع هيئته، فلا مانع من القول: بان الهيئة في اسم الزمان كالهيئة في غيره من المشتقات موضوعة للاعم من المتلبس، و المنقضى عنه.

نعم، انحصر هذا اللفظ الموضوع للمفهوم العام بمصداق واحد و هو خصوص المتلبس. و اي مانع من الوضع لمعنى عام لكن مصداقه يكون منحصر في الفرد. ولو كان انحصار العام في فرد مانعا عن وضع اللفظ للمفهوم العام و موجبا للوضع لخصوص الفرد لما كان ينبغي ان يقع النزاع في: ان لفظ الجلالة: و هو الله، هل هو

ص: 176

موضوع لخصوص ذاته تبارك و تعالی، أو أنه موضوع لمفهوم عام: و هو المعبود بالحق، و لكن مصداقه منحصر في الفرد.

بل كان ينبغي ان يقع الاتفاق على وضعه لخصوص الذات المقدسة، لعدم صحة وضع اللفظ العام مع انحصاره بالفرد. و الى هذا الجواب اشار بقوله: «و الآ لما وقع الخلاف فيما وضع له لفظ الجلالة».

و اشار الى نقض آخر على هذا الاشكال بقوله: «مع ان الواجب موضوع للمفهوم العام الى آخره».

و حاصله: ان الوضع للمفهوم العام مع انحصاره في الفرد الخاص متحقق، و هو مفهوم الواجب فانه موضوع للمفهوم العام و هو مفهوم واجب الوجود، و هذا المفهوم العام منحصر في الفرد، و لا اشكال ان لفظ الواجب موضوع لمعنى عام و ينحصر بالفرد، فالانحصار بالفرد لا يمنع الوضع للمفهوم العام فلا مانع من ان يكون اسم الزمان موضوعا للمفهوم العام لكنه منحصر في الفرد.

و لا يخفى انه اولاً: لا ينبغي افراد هذا الاشكال في اسم الزمان بأمر يخصه، بل ينبغي الحاقه بالامر الاول، لأنه من توابعه.

و ثانياً: ان النزاع في المسائل الاصولية ينبغي ان يكون فيما تترتب عليه الثمرة، و لا اشكال في عدم ترتب الثمرة على اسم الزمان بعد ان كان لا بقاء لذاته، فهو و ان شمله العنوان و كان الموضوع له فيه المفهوم العام، إلا انه حيث لا ثمرة فيه فلا ينبغي التعرض له لدخوله، او خروجه فانه لا يترتب عليه إلا امر علمي فقط.

و ثالثاً: ان قوله: ان الواجب موضوع للمفهوم العام المنحصر بالفرد غير مسلم، فإن لفظ الواجب موضوع لمفهوم واجب الوجود و هذا المفهوم غير منحصر بالفرد، بل يصدق على الممكن الموجود، لأن الممكن ما لم يجب وجوده لم يوجد و الذي يختص به تبارك و تعالی هو مفهوم واجب الوجود بالذات، و هو مركب لا بسيط، و الكلام في الالفاظ الموضوعية للمفاهيم البسيطة.

ثالثها: إن من الواضح خروج الافعال و المصادر المزيد فيها عن حريم النزاع، لكونها غير جارية على الذوات، ضرورة أن المصادر المزيد فيها كالمجردة في الدلالة على ما يتصف به الذوات و يقوم بها كما لا يخفى - وإن الافعال إنما تدل على قيام المبادي بها قيام صدور أو حلول أو طلب فعلها أو تركها منها، على اختلافها (1).

(1)

الافعال و المصادر

قد تقدم ان محل النزاع: هو المشتقات الجارية على الذات المحمولة عليها بحمل المواطة و بهذا القيد قد خرجت الافعال عن حريم النزاع، إلا ان خروجها كان بالمفهوم العام. و في هذا الامر تعرض لخروجها بمفاهيمها الخاصة و إنما نص على المصادر المزيد فيها دون المجردة، لعدم توهم دخولها في المشتق، فان المصادر المجردة عندهم مبدأ للمشتقات واصل، فهي ليست من المشتقات، بخلاف المصادر المزيد فيها، فانها من المشتقات عندهم.

و الحق ان المصادر المجردة ايضا من المشتقات، فإن الفرق بين المشتق و المصدر هو كون المشتق مشتقاً على مادة و نسبة، بخلاف المصدر فإنه يشتمل على المادة فقط من دون أي نسبة، لوضوح ان النسب ترد على ما لا نسبة فيه، و لا يعقل ورود نسبة على نسبة، فان الهيئة الواردة على المادة للدلالة على تشخصها بالنسبة هي كالصورة الواردة على المادة لاجل تحققها و كونها شيئاً من الاشياء، و لا يعقل ان ترد صورة على صورة، فلا يعقل ان ترد نسبة على المادة المنتسبة.

و حيث انهم فرقوا بين المصدر و المبدأ: بان المصدر مشتمل على نسبة ناقصة بخلاف المبدأ فإنه موضوع لنفس المادة التي لا نسبة لها اصلاً، و ان الفرق بين المبدأ و المصدر كالفرق بين ملاحظة نفس العرض، و بين ملاحظته بما هو عرض، و الاول هو المبدأ و الثاني هو المصدر، فالمصدر - حينئذ - يشتمل على نسبة ناقصة، و كلما اشتمل على نسبة فهو مشتق من المشتقات.

ص: 178

إزاحة شبيهة: قد اشتهر في السنة النحاة دلالة الفعل على الزمان، حتى أخذوا الاقتران بها في تعريفه (1). وهو اشتباه، ضرورة عدم دلالة

والأولى ان يجعلوا اسم المصدر هو المبدأ المشتق منه، بل الأولى ان يكون نفس الضاد والراء والباء هو المبدأ من دون تهيئها بأي هيئة، و لو بان لا- تكون الهيئة دالة على نسبة، بل جاءت لان يتشخص بها مادة الحروف، كالهيئة في اسم المصدر فانها قد جاءت لاجل ان تتشخص بها مادة الحروف، لوضوح انها لا توجد بنفسها من دون هيئة، لا لأن تدل على نسبة فاذا ثبت ان المصادر المجردة من المشتقات كالمصادر المزيد فيها يكون السبب في خروجها عن حريم النزاع هو كونها غير جارية على الذات، ولا تحمل عليها حمل المواطة، وانها كالأفعال تستند الى الذات ولا تحمل عليها، وليس كلما يسند الى الذات يحمل عليها حمل المواطة، فان الفعل الماضي والمضارع يدلان على قيام مباديهما بالذات قيام صدور، او قيام حلول، كضرب، وقام، ويضرب، ويقوم. وفعل الامر يدل على طلب فعل مبدئه او تركه، وان القائم بالذات هو طلب المبدأ. والسبب في خروجها ما ذكرنا: من عدم جريها على الذات.

(1)

دلالة الفعل على الزمان

أي رفع اشتباه جرى على السنة النحاة، فانهم فرقوا بين الاسم، والفعل: بان الفعل يدل على الزمان، بخلاف الاسم فانه لا دلالة له على الزمان.

وفرقوا بين الماضي والمضارع: بان الماضي ما دل على الحدث المقترن بزمان انقضى، والمضارع ما دل على الحدث المقترن بزمان الحال او الاستقبال، والامر ما دل على طلب الفعل المقترن بزمان الحال فقط. فضرب- مثلاً- تدل عندهم على صدور هذا المبدأ من الفاعل في زمان مضى وانقضى، ويضرب تدل على حصول الضرب منه في الحال، او في ما يأتي من الزمان، واضرب تدل على طلب الضرب في زمان الحال: وهذا من الاشتباه، وان الفعل لا دلالة له على الزمان اصلاً لا ماضيه، ولا مضارعه، ولا امره ولا يصح اخذ الاقتران بالزمان في تعريفه.

ص: 179

الامر ولا النهي عليه، بل على إنشاء طلب الفعل أو الترك، غاية الامر نفس الانشاء بهما في الحال، كما هو الحال في الاخبار بالماضي أو

ولا يخفى ان مراد النحاة من الزمان المقترن بالحدث الذي يدل عليه الفعل هو دلالة الفعل عليه بنحو التضمن، وكون الزمان جزء مدلوله المطابق، فغرضهم من الدلالة على الزمان: هي الدلالة التضمنية، لا الدلالة الالتزامية فان المصنف لا ينكر دلالة الافعال على الزمان بالالتزام في بعض المقامات، وهو ما اذا كان هناك اطلاق و كان الاسناد في الافعال الى الزمانيات كما سيأتي توضيحه.

واتضح مما ذكرنا ايضا: ان الزمان المقترن بالفعل عند النحاة ما هو زمان بالحمل الشائع، لا مفهوم الزمان. ولا يخفى ايضا: ان مرادهم من نسبة الماضي والاستقبال والحال هو نسبتها الى زمان التكلم، فضرب يدل على الزمان الماضي بالنسبة الى زمان التكلم، وكذلك المضارع والامر.

وما يمكن ان يستدل به لهم امران:

الاول: تنصيب اهل اللغة.

والثاني: دعوى التبادر.

ويرد على الدعوى الاولى: انه لو قلنا بحجية قول اللغوي لا نقول به في المقام، لأنه من المستبعد جدا، بل من المقطوع بعدمه ان تنصيب اهل اللغة مستند الى اطلاعهم على قصد الواضع لهذه الالفاظ في حال وضعها، وانما حالهم بالنسبة الى معاني الافعال في خصوص دخول الزمان، وعدمه. و حالنا بل و حال العرب الجارين على سنن الواضع العربي الاول على حد سواء، وان السبب في تنصيبهم توهم تبادر الزمان من معاني هذه الافعال. فالعمدة: هي دعوى التبادر.

ويرد عليها ما سيتضح: انه لا يتبادر الزمان منها على وجه دخوله في معانيها بنحو التضمن، بل المتبادر منها امر يلزمه الدلالة على الزمان التزاما، لا تضمنا في بعض المقامات.

المستقبل أو بغيرهما، كما لا يخفى (1)، بل يمكن منع دلالة غيرهما من الافعال على الزمان إلا بالاطلاق و الاسناد إلى الزمانيات، و إلا
لزم

(1) شرع في ذكر معنى الافعال، وانها لا دلالة لها على الزمان، وابتدأ بفعل الامر و النهي.

و حاصله: ان لفعل الامر او النهي مادة، و هيئة، و مادته تدل على الفعل، و هيئته تدل على الطلب، او على البعث و التحريك نحو ايجاد
المادة، او على الزجر عن تلك المادة و تركها و ابقائها على العدم، و ليس لفعل الامر و النهي غير المادة و الهيئة، و قد عرفت مدلولهما و
ليس فيهما دلالة على اخذ الزمان فيهما.

نعم، زمان الحال ظرف لانشاء نفس الطلب، كما انه يكون ظرفا للاخبار عن وقوع الشيء في الماضي او في المستقبل، كما انه ظرف ايضا
لكل زمان يقع فيه. و الى هذا اشار بقوله: «ضرورة عدم دلالة الامر و لا النهي عليه»: أي على زمان الحال، «بل على انشاء طلب الفعل»:
أي الامر «او الترك»: أي النهي «غاية الامر نفس الانشاء بهما في الحال»: أي ان زمان الحال ظرف لنفس الانشاء و هو ظرف لغيرهما ايضا
من الاخبار و غير الاخبار، فلا يعقل ان تكون ظرفيته لانشاء الطلب دالة على اخذه في مدلول مظروفه، و الآ للدل على اخذه في كل مظروف
وقع الحال ظرفا له.

و يرد عليه ايضا: إن فعل الامر لو كان زمان الحال ماخوذا فيه و قد عرفت: ان مرادهم من زمان الحال: هو زمان التكلم - فلا بد من تجريده
عن هذا الزمان دائما، لاسن الأمر المطلوب فيه ايجاد المادة و التحريك لها من المكلف لا يعقل ان يكون المطلوب هو ايجاد المادة في
زمان التكلم، لان هذا الزمان هو زمان علم المكلف بالطلب، و الامثال انما يكون بعد هذا الزمان، و لا اشكال في ان غرض الأمر من
طلبه امتثاله، فلا يعقل ان يتعلق طلبه من المكلف في زمان لا يعقل امتثاله، فلا بد للطالب الأمر ان يكون قد استعمل الأمر في غير هذا
الزمان. فإما في نفس طلب الفعل من

القول بالمجاز و التجريد عند الاسناد إلى غيرها من نفس الزمان و المجردات.

نعم لا يبعد أن يكون لكل من الماضي و المضارع- بحسب المعنى - خصوصية أخرى موجبة للدلالة على وقوع النسبة، في الزمان الماضي في الماضي، وفي الحال أو الاستقبال في المضارع، فيما كان الفاعل من الزمانيات (1).

غير تقيده بالزمان: و هو التجريد عن الزمان اصلا، او في زمان بعد زمان التكلم:

و هو زمان الاستقبال، فان كل زمان يقع بعد زمان التكلم فهو من الاستقبال.

و على كل فانه يكون قد استعمل اللفظ في غير ما وضع له، و جرده عن الزمان المأخوذ فيه. و عليه فلا بد من ان يكون الاستعمال مجازيا، و المجاز يحتاج الى لحاظ العلاقة، و لا نرى من انفسنا أن لو أمرنا بشيء أنه قد لحظنا علاقة في استعمال لفظ الأمر، مضافا الى انه خلاف الحكمة في الوضع ان يوضع لمعنى لا بد من تجريده عنه دائما، و استعماله في غيره.

و لا يخفى: انه لم يتعرض المصنف لهذا الايراد على المدعين لدلالة الامر على اخذ زمان الحال فيه.

(1) لما ذكر عدم اخذ الزمان في الامر و النهي، شرع في بيان عدم اخذه في الماضي و المضارع.

و حاصله: لو اخذ الزمان فيهما للزم التجريد فيما لو اسند الفعل الماضي او المضارع الى نفس الزمان كقولك: مضى أمس، او يأتي غد، و يلزم التجريد ايضا لو اسند الى المجرد عن الزمان، كقولك: علم الله او يعلم الله عزّ و جل.

و توضيح هذا: ان لنا زمانا، و لنا زمانيا: و هو الواقع في الزمان كسائر الممكنات غير المجردات، و لنا مجردا عن الزمان و الزمانيات: و هو ما فوق المادة اعم من الواجب بالذات جل و علا، و الممكن، كالمجردات التي لم تأتلف من مادة و صورة.

ولا- اشكال في ان الوقوع في الزمان من مختصات الزمانيات. أما الزمان نفسه و عالم المجردات التي هي فوق افق الزمان لا يعقل وقوعها في الزمان، و الفعل الماضي او المضارع يسند الى هذه الثلاثة بما انه مستعمل في معناه الموضوع له، فنقول: مضى زيد، و مضى امس، و تقول: علم زيد، و تقول: علم الله تعالى.

فلو كان الزمان ماخوذا في هذه الافعال للزم تجريد الفعل عن الزمان فيما لو اسند الى نفس الزمان، لعدم تعقل وقوع نفس الزمان في الزمان، فاذا كان مضى دالا على وقوع المضى في الزمن الماضي، لكان دالا على وقوع زمان امس في الزمان الماضي، و الزمان لا يقع في الزمان، اذ ليس للزمان زمان، و كذلك علم اذا اسند الى الله الذي هو خالق الزمان، و غيره لزم ان يكون علمه واقعا في الزمان الماضي، و هو و صفاته التي هي عين ذاته جل و علا فوق الزمان، فان المجردات الممكنة فوق افق الزمان، فكيف بالواجب بالذات موجدتها و مكوناتها، فعلم الملائكة غير واقع في الزمان فضلا عن علمه تبارك و تعالى.

فلو كان الفعل الماضي موضوعا للمبدا المقترن بالزمان للزم تجريده عن الزمان في ما لو اسند الى الزمان نفسه، او الى ما فوق الزمان، و لازم تجريده عن الزمان استعماله في غير ما وضع له، و كل استعمال مجازي لا بد فيه من لحاظ العلاقة، و نحن نرى من انفسنا في مقام اسناد علم، او مضى الى المجرد، او الزمان نفسه لم نلاحظ علاقة في هذا الاستعمال.

و لا فرق في اسناد الفعل الماضي الى الزماني، او الى الزمان نفسه او الى المجرد في استعماله فيما وضع له، و من دون لحاظ أي علاقة في البين، و كذلك الفعل المضارع، كي علم الله او يأتي غد لم يستعمل الا فيما وضع له، من دون لحاظ أي علاقة في مقام الاستعمال.

نعم، قد اخذ في الفعل الماضي خصوصية: و هي نسبة المبدأ الى الذات بنحو التحقق، و لازم هذا المعنى - ان الفعل الماضي اذا نسب إلى الزماني و كان المتكلم في

مقام البيان- دلالة التزاما على كون هذا الحدث واقعا في الزمان السابق على زمان التكلم، لأن لازم الخصوصية التي دل عليها الفعل - و هي التحقق بالنسبة الى حال التكلم حيث تكون منسوبة الى ما يقع في الزمان- وقوع المبدأ في الزمان الماضي بالنسبة الى حال التكلم. و هذه دلالة التزامية، لأن مدلول الفعل الماضي هو خصوصية التحقق لا غير.

و هذه الخصوصية تدل على وقوع الحدث في الزمان الماضي بشرطين:

الاول: ان يكون التحقق يلحظ منتسبا الى زمان التكلم، و إلا فلو كان ملحوظا بالنسبة الى غير زمان التكلم لا تتحقق هذه الدلالة الالتزامية، كما لو كان التحقق منسوبا الى مجيء زيد، كما لو قال: بان زيدا يجيئني بعد يومين، و كان قد اكرم عمرا قبل مجيئه بيوم، فان نسبة التحقق في هذا الكلام ملحوظة بالنسبة الى مجيئه، لا الى زمان التكلم.

نعم، حيث لا يذكر في كلام المتكلم طرف لنسبة التحقق، كمجيء زيد- مثلا- في المثال المذكور، و يكون المتكلم في مقام البيان يكون للكلام ظهور: بان طرف نسبة التحقق هو زمان التكلم.

الشرط الثاني: ان يكون المسند اليه تحقق المبدأ من الزمانيات و لا يكون الزمان نفسه، و لا بمجرد عن افق الزمان، فحينئذ تتحقق هذه الدلالة الالتزامية و هي: وقوع الحدث في الزمان الماضي و قد اشار المصنف الى هذين الشرطين بقوله: «نعم يمكن منع دلالة غيرهما من الافعال»: أي غير فعل الامر و النهي: و هو الفعل الماضي و المضارع «على الزمان الا بالاطلاق و الاسناد الى الزمانيات» يشير بالاطلاق الى الشرط الاول، و بالاسناد الى الزمانيات الى الشرط الثاني، فان المسند اليه اذا كان غير زمني كالزمان و بمجرد لا تدل نسبة التحقق في الفعل الماضي على وقوع المبدأ في الزمان الماضي و قد اشار المصنف الى دلالة الفعل الماضي و المضارع على خصوصية التحقق في الماضي و التجدد أو الترقب في المضارع بقوله: «نعم لا يبعد الى آخر

و يؤيده: أن المضارع يكون مشتركا معنويا بين الحال والاستقبال، ولا معنى له إلا أن يكون له خصوص معنى صح انطباقه على كل منهما، لا أنه يدل على مفهوم زمان يعمهما (1)، كما أن الجملة الاسمية، كزيد

قوله فيما كان الفاعل من الزمانيات» ولم يشر الى الشرط الأول: وهو ان لا يكون في الكلام طرف للخصوصية كالمجيء في المثال المتقدم.

(1) أي و يؤيد ما قلنا: من عدم اخذ الزمان جزء من مدلول الفعل هو قولهم: ان الفعل المضارع مشترك معنوي بين الحال والاستقبال، و لا بد في المشترك المعنوي ان يكون موضوعا للجامع، و لا جامع بين زمن الحال والاستقبال، الا لفظ الزمان الجامع بينهما و بين الزمان الماضي ايضا، و ليس هناك نوع من الزمان خاص يكون جامعا خاصا لزمان الحال والاستقبال فلا معنى لهذا الاشتراك المعنوي، إلا بان يكون قد اخذ في المضارع خصوصية التجدد، او الترتب التي معناها دلالة الفعل المضارع على جامع يدل بالالتزام عليهما مع تحقق الشرطين المتقدمين.

من كون المتكلم لم يلحظ للتجدد طرفا غير زمان التكلم، كما لو كان طرفه ما هو سابق على زمان التكلم، كالمثال الذي ذكره المصنف في التأييد الآتي، و هو قوله:

«جاء زيد في شهر كذا و هو يضرب في ذلك الوقت» فان الملحوظ طرفا لخصوصية المضارع سابق على زمان التكلم، ففي المثال المذكور لا تكون الخصوصية المأخوذة في المضارع دالة بالالتزام على زمان الحال - مثلا-.

و من كون المسند اليه من الزمانيات، و لا يخفى ان خصوصية الترتب او التجدد تصلح ان تكون جامعا بين الحال والاستقبال.

و بالجملة: ان الزمان لم يؤخذ في هذين الفعلين، بل اخذت فيهما خصوصية تلازم الزمان الماضي في الفعل الماضي، و الحال و الاستقبال في المضارع بالشرطين المتقدمين، و انما ذكر المصنف هذا بعنوان التأييد و لم يجعله دليلا، لان كون المضارع

ضارب يكون لها معنى صح انطباقه على كل واحد من الازمنة، مع عدم دلالتها على واحد منها أصلا، فكانت الجملة الفعلية مثلها (1).

وربما يؤيد ذلك: أن الزمان الماضي في فعله، و زمان الحال أو الاستقبال في المضارع، لا يكون ماضيا أو مستقبلا حقيقة لا محالة، بل ربما يكون في الماضي مستقبلا حقيقة، وفي المضارع ماضيا كذلك، وإنما يكون ماضيا أو مستقبلا في فعلهما بالاضافة، كما يظهر من مثل قوله:

يجيئني زيد بعد عام، وقد ضرب قبله بأيام، وقوله: جاء زيد في شهر كذا، وهو يضرب في ذلك الوقت، أو فيما بعده مما مضى، فتأمل جيدا (2).

مشتركا معنويا بين الحال و الاستقبال هو بعض الاقوال في الفعل المضارع وليس من عند الكل.

(1) أي ان الجملة الفعلية كالجملة الاسمية في عدم اخذ الزمان فيها.

غايته ان الخصوصية في الجملة الاسمية كزيد ضارب هو كون زيد مطابق مفهوم الضارب، وهذه الخصوصية صالحة للانطباق على الازمنة الثلاثة، وقد اتفق الكل على عدم دلالة الاسم على الزمان، و الجملة الفعلية كذلك فانه لم يؤخذ فيها الزمان اصلا.

نعم، الخصوصية المأخوذة فيها ربما يكون مطابقها خصوص ما يتحقق في الزمان الماضي، او يكون مطابقها ما يعم خصوص ما يتحقق في زمان الحال و الاستقبال، وليس معنى هذا كون الزمان جزء مدلول الفعل كما ذكره في تعريفه.

(2) هذا هو التأييد الثاني لعدم اخذ الزمان في مدلول الافعال.

و حاصله: انه قد ذكرنا فيما تقدم: ان مرادهم بالزمان الذي يكون زمان فعل الماضي بالنسبة اليه ماضيا، و زمان الحال و الاستقبال في المضارع بالنسبة اليه حالا و استقبالا هو زمان التكلم، و الحال ان الفعل الماضي ربما لا يكون ماضيا بالنسبة الى

زمان التكلم، بل يكون ماضيا بالنسبة الى شيء آخر، واما بالنسبة الى زمان التكلم فانه يكون مستقبلا كما في المثال الذي ذكره المصنف، وهو «يجيئي زيد بعد عام، وقد ضرب قبله بايام»: أي قبل مجيئه بايام، فان ضرب زمانها يكون ماضيا بالنسبة إلى زمان المجيء، لا بالنسبة إلى زمان التكلم فانها بالنسبة اليه من المستقبل، وكذلك الفعل المضارع في المثال الآخر وهو: «جاء زيد في شهر كذا و هو يضرب» فان يضرب من المستقبل بالنسبة الى زمان المجيء، واما بالنسبة الى زمان التكلم فهي من الماضي.

و لازم ما ذكره: ان يكون الفعل الماضي والمضارع في هذين المثالين قد استعملا مجازا، لان الماضي والاستقبال فيهما ليس بالنسبة الى زمان التكلم، بل الى زمان المجيء.

ومن الواضح: ان الاستعمال المجازي يحتاج الى لحاظ العلاقة، ولا نرى في انفسنا لحاظ علاقة في هذا الاستعمال، بخلاف ما اذا كان المأخوذ في الافعال هو الخصوصية، فانه لا يلزم مجاز اصلا، فان دلالتها على الزمان بالالتزام انما هو بالنسبة الى الطرف الذي كانت الخصوصية ملحوظة بالنسبة اليه.

وبالجملة: الماضي الحقيقي والاستقبال الحقيقي هو الزمان الماضي بالنسبة الى زمان الحال، والزمان الاستقبالي بالنسبة اليه، وزمان الحال هو زمان التكلم.

واما في غيره فالماضي والاستقبال اضافيان، لا حقيقيان. والظاهر: ان مرادهم من الماضي والاستقبال هو الحقيقي، لا الاضافي.

ولازم ذلك: ان يكون الفعل الماضي والفعل المضارع فيما ذكر من المثالين قد استعملا مجازا بلحاظ العلاقة، وقد عرفت: انا لا نرى لنا لحاظ أي علاقة في هذا الاستعمال.

اما اذا لم يؤخذ الزمان فيها، بل كان المأخوذ هو الخصوصية، فانها ليس لها فردان: حقيقي، و اضافي، كالزمان الماضي والاستقبالي، بل لا يذكر لها في الكلام

ثم لا بأس بصرف عنان الكلام إلى بيان ما به يمتاز الحرف عما عداه، بما يناسب المقام، لاجل الاطراد في الاستطراد في تمام الاقسام.

فاعلم أنه وإن اشتهر بين الاعلام، أن الحرف ما دل على معنى في غيره، وقد بيناه في الفوائد بما لا مزيد عليه، إلا أنك عرفت فيما تقدم، عدم الفرق بينه وبين الاسم بحسب المعنى، وأنه فيهما لم يلحظ فيه الاستقلال بالمفهومية، ولا عدم الاستقلال بها، وإنما الفرق هو أنه وضع ليستعمل وأريد منه معناه حالة لغيره وبما هو في الغير، ووضع غيره ليستعمل وأريد منه معناه بما هو هو. وعليه يكون كل من الاستقلال بالمفهومية، وعدم الاستقلال بها، إنما اعتبر في جانب الاستعمال، لا في المستعمل فيه، ليكون بينهما تفاوت بحسب المعنى، فلفظ الابتداء لو استعمل في المعنى الآلي، ولفظة (من) في المعنى الاستقلالي، لما كان مجازاً واستعمالاً له في غير ما وضع له، وإن كان بغير ما وضع له (1)

طرف، ويكون المتكلم في مقام البيان ويكون لها ظهور في ان طرفها هو زمان التكلم- كما مر- وانما ذكر هذا تأييداً، لا دليلاً، لجواز ان يدعى ان مراد النحويين من اقتران الفعل بالزمان هو الماضي والاستقبال الاضافيان، وان كان ظاهر كلامهم هو الحقيقيان، فلا تغفل.

(1)

امتياز الحرف عن الامر و الفعل

ولعل السبب في تعرضه للمعنى الحرفي في المقام مع انه قد ذكره- فيما تقدم- مفصلاً: هو أنه كما وقع الخطأ في تعريف الفعل باخذ الاقتران في تعريفه، كذلك وقع الخطأ في فهم مراد من قال: ان الحرف ما دل على معنى في غيره، بخلاف الاسم: فإنه ما دل على معنى في نفسه ان حقيقة المعنى في الحرف غير حقيقته في الاسم. وهو توهم، بل المعنى في الحرف وفي الاسم واحد حقيقة، وان الموضوع له لفظ (من) حقيقة هو الموضوع له لفظ (الابتداء)، ولا فرق بينهما من ناحية ذات الموضوع له اصلاً، سوى شرط الواضع: استعمال الحروف في مقام كان المعنى ملحوظاً بتبع الغير

ص: 188

فالمعنى في كليهما في نفسه كلي طبيعي يصدق على كثيرين، و مقيدا باللحاظ الاستقلالي أو الآلي كلي عقلي، وإن كان بملاحظة أن لحاظه وجوده ذهنا كان جزئيا ذهنيا، فإن الشيء ما لم يتشخص لم يوجد، وإن كان بالوجود الذهني، فافهم و تأمل فيما وقع في المقام من الاعلام (1)،

و آليا له، بخلاف الاسم فان شرطه: استعمال الاسم فيما كان المعنى ملحوظا بنفسه، و بالاستقلال، و لو استعمل احدهما في موضع الآخر لم يكن استعمالا في غير ما وضع له و من الاستعمال المجازي.

نعم، هو استعمال مناف لشرط الواضع فيكون من الاستعمال بغير ما وضع له كاستعمال لفظ في معنى على وجه الحقيقة، و لم يكن قد وضع له، و لا بقصد الوضع له، فيكون من الاستعمالات الغلطية، لا المجازية و هذا مراده من قوله: «لما كان مجازا و استعمالا له في غير ما وضع له، و ان كان بغير ما وضع له» و قد تقدم فيه الكلام مفصلا، و ان حقيقة المعنى الحرفي مبينة بالذات للمعنى الاسمي، و ان قولهم:

ما دل على معنى في غيره تعريف لحقيقة المعنى الحرفي، و ان ذاته متقومة بالطرفين فراجع.

(1) لا يخفى ان اصطلاح القوم في هذه الكليات الثلاثة ان المعنى المتصف بالكلية و قابليته الصدق على كثيرين ان نفس الموصوف و المعنى يسمى: بالكلي الطبيعي، و نفس كليته و قابليته للصدق على كثيرين يسمى: بالكلي المنطقي، و المجموع من الموصوف و الصفة: أي المعنى و كليته يسمى بالكلي العقلي، فالكلي العقلي هو المعنى المتصف بالكلية، غايته ان الكلية بنفسها من الامور التي لا تحقق لها الا في العقل، و لذا سمى الموصوف بها بالكلي العقلي، و ليس كل امر متقيد باللحاظ الذهني يسمى عندهم بالكلي العقلي، لبداهة ان الكلية و الجزئية من صفات ذات المعنى مع غض النظر عن كونه مقيدا بالذهن او الخارج، و الّا فمع تقييد المعنى بالذهن لا يعقل وصفه بالكلية، فان معنى تقيده بالذهن هو معنى كونه موجودا متشخصا، و كل

من الخلط و الاشتباه، و توهم كون الموضوع له أو المستعمل فيه في الحروف خاصا، بخلاف ما عداه فإنه عام.

وليت شعري إن كان قصد الالية فيها موجبا لكون المعنى جزئيا، فلم لا يكون قصد الاستقلالية فيه موجبا له و هل يكون ذلك إلا لكون هذا القصد، ليس مما يعتبر في الموضوع له، و لا المستعمل فيه بل في الاستعمال، فلم لا يكون فيها كذلك؟ كيف، و إلا لزم أن يكون معاني المتعلقة غير منطبقة على الجزئيات الخارجية، لكونها على هذا كليات عقلية، و الكلي العقلي لا موطن له إلا الذهن، فالسير و البصرة و الكوفة، في (سرت من البصرة إلى الكوفة) لا تكاد تصدق على السير و البصرة و الكوفة، لتقيدها بما اعتبر فيه القصد فتصير عقلية، فيستحيل انطباقها على الامور الخارجية (1).

موجود متشخص فهو جزئي لا كلي، و ان كان ذات معناه من دون لحاظ تقيده بالذهن كليا.

ولكن المصنف اصطلاح على تسمية كل مقيد بامر ذهني بالكلي العقلي على خلاف اصطلاح القوم، وقد اعترف هو قدس سره: بان المتقيد باللحاظ الذهني هو جزئي.

إلا انه ادعى: ان المتقيد باللحاظ باعتبار كون اللحاظ من الامور الذهنية يسمى بالكلي العقلي، و باعتبار ان هذا اللحاظ موجب لوجود المعنى و تشخصه به فهو جزئي ذهني فان الذهنية احد نحوي الموجودات الممكنة، و كلما وجد فهو جزئي متشخص، لأن الشيء ما لم يتشخص لم يوجد.

(1) حاصل ما يقول قدس سره: ان السبب في خلط القوم و اشتباههم في ان الموضوع له في الحروف خاص و الوضع فيها عام: هو حسابهم ان حقيقة المعنى الحرفي غير المعنى الاسمي، و ان الموضوع له الحرف هو المصداق الجزئي للابتداء- مثلا- بخلاف

لفظ الابتداء فانه موضوع للمعنى العام. وقد عرفت: ان الموضوع له في الحرف ليس جزئيا، بل نفس المعنى الموضوع له الاسم من غير فرق.

وقد ذكر هنا دليلين على عدم الفرق في الموضوع له بين الحرف و الاسم.

وحاصل الدليل الاول: ان الآلية لو كانت هي الموجبة لجزئية المعنى الحرفي لتقيده بها لكانت الاستقلالية موجبة لجزئية المعنى الاسمي، فان الاستقلالية فيه كآلية في الحرف، فلو كان اللحاظ الآلي في الحرف لجزئيته موجبا لجزئيته، لكان اللحاظ الاستقلالي موجبا لجزئية المعنى الاسمي، فان كلا منها في مقام الاستعمال لا بد من لحاظه.

غايته: ان المعنى الحرفي يلحظ باللحاظ الآلي، و المعنى الاسمي يلحظ باللحاظ الاستقلالي، فلو كان اللحاظ موجبا للجزئية لكان موجبا لجزئيتها معا و الى هذا اشار بقوله: «و ليت شعري ان كان قصد الآلية فيها موجبا لكون المعنى جزئيا» الى آخر قوله: «فلم لا يكون فيها كذلك».

الدليل الثاني: ان الموضوع له الحرف لو كان هو المتقيد باللحاظ الذهني لما امكن تحقيقه في الخارج، لوضوح ان الماهية بتقيدها بالذهن لا تنطبق على الخارج، لأن كل فعلية تأبى عن الفعلية الاخرى. فالمعنى بقيد الخارجية لا يعقل ان ينطبق عليه الذهن، و المعنى بتقيده بالذهن لا ينطبق على الخارج.

نعم نفس المعنى من دون تقيده بشيء قابل للانطباق على كلا النحويين من الوجود، فيكون قول القائل: سرت من البصرة الى الكوفة غير حاك عن سيره الخارجي الذي وقع ابتداءه الخارجي من البصرة و انتهاءه الخارجي بالكوفة، لأن (من) و (الى) موضوعان لمعنى لا ينطبق على الخارج، فما حكى عنه اللفظ غير ما وقع في الخارج، لأن المفروض: ان الالفاظ قد وضعت للمقيد باللحاظ الذهني و هو غير الابتداء و الانتهاء الخارجيين، و قد اشار الى هذا الدليل الثاني بقوله: «و الا لزم ان

وبما حققناه يوفق بين جزئية المعنى الحرفي بل الاسمي، والصدق على الكثيرين، وإن الجزئية باعتبار تقييد المعنى باللحاظ في موارد الاستعمالات آليا أو استقلاليا، والكلية بلحاظ نفس المعنى، ومنه ظهر عدم اختصاص الاشكال و الدفع بالحرف، بل يعم غيره، فتأمل في المقام فإنه دقيق و مزال الاقدام للاعلام، وقد سبق في بعض الامور بعض الكلام (1)، و الاعادة مع ذلك لما فيها من الفائدة و الافادة،

يكون معاني المتعلقة غير منطبقة على الجزئيات الخارجية الى آخره» و هذه العبارة تحتل معنيين:

الاول: ان السير، و البصرة، و الكوفة لأنها متعلقات للمعنى الحرفي الذهني و متعلق الامر الذهني لا يكون الآ ذهنيا فالسير، و البصرة، و الكوفة ايضا لا تنطبق على السير و البصرة و الكوفة الخارجية.

الثاني: انه لا فرق بين المعنى الاسمي و الحرفي في كون كل منهما ملحوظا في كل منهما يكون دخيلا في المعنى و عليه فالمعنى الاسمي المتقيد باللحاظ لا ينطبق على الخارج، فالسير و البصرة و الكوفة المحكيات باللفظ لا تنطبق على السير و البصرة و الكوفة الخارجية. و قد عرفت فيما تقدم: ان الموضوع له الحرف ليس هو الجزئي الخارجي، و لا الجزئي الذهني، و انما كان الوضع فيه خاصا، لأن حقيقته تقوم بالطرفين و ما كان كذلك لا يكون له كلي طبيعي له مصاديق ينطبق عليها، فلا يمكن ان يكون الوضع فيه عاما و الموضوع له عاما و ان كلية المعنى الحرفي و جزئيته انما هي باعتبار طرفيه.

(1) حاصل هذا التوفيق: ان المعنى حيث يلاحظ بنفسه من دون تقييده باللحاظ فهو كلي في كل من المعنى الحرفي و الاسمي، و حيث يتقيد باللحاظ فهو جزئي في كليهما ايضا، سواء كان الاستعمال آليا كما في الحرف، او استقلاليا كما في الاسم فيحمل

رابعها: إن اختلاف المشتقات في المبادئ، وكون المبدأ في بعضها حرفة وصناعة، وفي بعضها قوة وملكة، وفي بعضها فعليا، لا يوجب اختلافًا في دلالتها بحسب الهيئة أصلا، ولا تفاوتًا في الجهة المبحوث عنها، كما لا يخفى، غاية الأمر إنه يختلف التلبس به في المضى أو الحال، فيكون التلبس به فعلا، لو أخذ حرفة أو ملكة، و لو لم يتلبس به إلى الحال، أو

كلام من قال: ان المعنى جزئي على المعنى المتقيد باللحاظ، و كلام من قال: ان المعنى كلي على المعنى الملحوظ بنفسه من دون تقيده باللحاظ.

وقد ظهر ايضا: ان الاشكال الموجب لكون الموضوع له الحرف جزئيا لا يختص بالحرف، بل يعم الاسم ايضا، و ينبغي ان يكون الموضوع له الاسم ايضا جزئيا.

و ما به يدفع الاشكال في الحرف: من ان الموضوع له فيه نفس المعنى غير المتقيد باللحاظ فيكون كليا به- ايضا- يندفع الاشكال في الاسم، فالمعنى الموضوع له فيه كلي ايضا، و الى هذا اشار بقوله: «و منه ظهر عدم اختصاص الاشكال الى آخره». إلا انك عرفت- فيما سبق- ان الكلية و الجزئية من صفات نفس المعنى من دون تقيده باللحاظ باعتبار صدق الماهية على كثيرين، و عدم صدقها على الكثيرين، فان الظاهر ان المقسم في الكلية و الجزئية واحد و هو نفس المعنى من دون اخذ اللحاظ فيه.

(1)

اختلاف مبادئ المشتقات

لا- يخفى ان الفائدة و الافادة التي ذكرها هنا و لم يتعرض لها فيما سبق هو: ان المعنى يكون باعتبار نفسه كليا طبيعيا، و باعتبار تقيده باللحاظ جزئيا ذهنيا و انه لا- منافاة بين كون المعنى جزئيا ذهنيا، و كونه كليا عقليا بناء على ما اصطلاحه في الكلي العقلي، و التوفيق بين جزئية المعنى و كليته.

انتضى عنه، و يكون مما مضى أو يأتي لو أخذ فعليا، فلا يتفاوت فيها أنحاء التلبسات وأنواع التعلقات، كما أشرنا إليه (1).

(1) قد تقدم الكلام على سبيل الاجمال في هذا المطلب في الامر الاول.

و حاصل الكلام فيه: ان بعض المشتقات يدعى صدقها على الاعم، كالكاتب ولا سيما في مثل قولهم: فلان كاتب السلطان فانه يصدق عليه و ان لم يكن مشغولا بالكتابة، و مثل المثمر فانه يقال: الشجر مثمر و ان لم يكن له ثمر بالفعل، و مثل السم قاتل و ان لم يكن متلبسا بالقتل، لانه يصدق عليه القاتل قبل ان يؤكل، و مثل المجتهد فانه يصدق على من له ملكة الاجتهاد و الاستنباط و ان لم يكن قد استنبط حكما اصلا، و مثل المشرق و المغرب و المسلخ فانه تصدق على المكان و ان لم يكن له شروق بالفعل و لا غروب و لا سلخ، و مثل اللابن و التامر و البقال فانه يصدق على من يحترف بيع اللبن و التمر و البقل، و لوفي حال كونه نائما و ليس بمزاول للبيع.

وقد اختلفت الكلمات في التفصي عن هذا الاشكال من القائلين بوضع المشتق لخصوص المتلبس.

فالتزم بعضهم بخروج بعضها عن محل النزاع كصاحب الفصول، و هو في الحقيقة التزام بالاشكال و لا وجه له، للزومه تعدد الوضع في هيئة الاوصاف، و الالتزام به بعيد، فان اللفظ في اسم الزمان و المكان واحد، فان المغرب- مثلا- مشترك بين اسم الزمان، و المكان، فالالتزام بان هذه الهيئة في خصوص اسم الزمان وضعت للمتلبس، و في اسم المكان قد وضعت للاعم بعيد جدا.

و اجاب بعضهم، كالماتن و جملة من المحققين بنحو آخر: و هو ان النزاع في المشتق انما هو في وضع الهيئة، و اما المادة فليست محلا للنزاع، و في هذه الامثلة قد وقع التصرف في المادة، فان المادة قد اخذت على انحاء و ان المبدأ في هذه لم يرد منه المصدر، بل اريد منه في بعضها الحرفة و الصنعة، كالصائغ و الكاتب في من اتخذ الكتابة حرفة ككاتب السلطان، و في بعضها قد اخذ المبدأ بنحو الملكة كالمجتهد و الفقيه

فانه قد اريد من الاجتهاد و الفقاهاة ملكة الاستنباط و القوة على معرفة الحكم الفقهي من دليله، و في بعضها قد اخذ بنحو الاستعداد و القابلية كالمشمر.

و لعله يرجع الامر في جميعها الى شيء واحد و هو ان يراد من المبدأ اقتضائه لا فعليته، و الاقتضاء في كل مقام بحسبه.

و يرد عليه اولاً: ان الالتزام بان الوضع في مبدأ هذه المشتقات مخالف لوضع المبدأ في بقية المشتقات، فان الضرب- مثلاً- في الضارب موضوع لخصوص الحدث، و في هذه الامثلة قد وضعت الكتابة، و الاجتهاد، و الاثمار لاقتضاء الحدث، لا لنفس الحدث. و هذا لا يقل في الغرابة عن الالتزام: بان الهيئة في هذه الامثلة يخالف وضعها لسائر المشتقات. و ما السبب في ترجيح التصرف في المادة على التصرف في الهيئة؟

و ثانياً: انه لا يتم في مثل لفظ القاتل، فانه يطلق على الرجل القاتل، و يراد منه الفعلية و لا سيما فيما اذا كان الرجل ليس من عادته القتل، بل حصل منه القتل صدفة، او خطأ و اتفاقاً فانه في حال اقتضاء القتل يقال: كان قاتلاً، و ليس بقاتل فعلاً و ليس فيه اقتضاء للقتل، فكيف يمكن ان يدعى: ان اطلاقه على السم بنحو الاقتضاء، و الالتزام بتعدد الوضع في المبدأ بالنسبة للفظ قاتل فيما اذا اطلق على الرجل، و فيما اذا اطلق على السم في غاية الغرابة.

و يمكن ان يجاب: بان ما ذكر من الامثلة لم يختلف الوضع فيها عن سائر المشتقات، و انها ايضا موضوعة لخصوص المتلبس، و انما الفرق بينها و بين سائر المشتقات: ان الذات التي يطلق عليها احد هذه المشتقات لها نحو اختصاص المبدأ، كما في المغرب- مثلاً- فانه يختص الغروب بمحل خاص، و لا يقع في غيره من الامكنة، و كذلك في المسلخ و المذبح فانه يختص الذبح و المسلخ بمحل معين، و مثله المفتاح فانه يختص الفتح بألة معينة، و كذلك المحترف الذي يتخذ الصياغة و الكتابة حرفة، و كذلك المجتهد و الفقيه فانه يختص بمن بلغ تلك المرتبة، و كذلك السم الذي

خامسها: إن المراد بالحال في عنوان المسألة، هو حال التلبس لا حال النطق ضرورة أن مثل كان زيد ضارباً أمس أو سيكون غداً ضارباً حقيقة إذا كان متلبساً بالضرب في أمس في المثال الأول، و متلبساً به في الغد في الثاني، فجري المشتق حيث كان بلحاظ حال التلبس، و إن مضى زمانه في أحدهما، و لم يأت بعد في الآخر، كان حقيقة بلا خلاف (1)، و لا ينافيه الاتفاق على أن مثل زيد ضارب غداً مجاز، فإن

له من طبيعته و ذاته اقتضاء القتل يكون له نحو اختصاص بالقتل دون غيره ممن يصدر منه القتل، لا بالذات و الطبيعة.

فاذا حصل للذات هذا الاختصاص صح اطلاق هذه المشتقات عليها في حال الانقضاء اما بعناية ان هذا الاختصاص يوجب فرض وجود المبدأ مع الذات، و انه لا يفارقها، فاطلاقها عليها بنحو العناية، إلا ان العناية لا يحتاج فيها الى مزيد مئونة او ان الغرض من اطلاق هذه الاوصاف عليها بيان القوة، لا الفعلية، فكانها قضية صرح: بان الحمل فيها و الجري بالقوة، كقولك: زيد كاتب بالقوة، فان الغرض فيها: ان زيدا له قوة الكتابة، لا فعلية الكتابة، و اتصافه بالقوة فعلي، لا بالقوة.

بقي الكلام في اللابن و التامر و الحداد، لا من الجهة التي ذكرناها، فان الكلام فيها من هذه الجهة هو الكلام فيما مر، بل من جهة انها ليست من المعاني الحديثة فان اللبن و التمر و الحديد من الاعيان فكيف يصح تلبس الذات بها.

و الظاهر ان التلبس فيها ليس لذاتها بل نسبة التلبس لها تبعية بتبع بيع هذه الاعيان، و ليس التلبس بها بذاتها، و انما نسب التلبس بها للذات، من حيث تلبس الذات بالبيع المضاف الى هذه الاعيان فهي متلبسة بها بتبع ما اضيف اليها.

(1)

المراد بالحال

لقد ذكر الحال في العنوان، فقالوا: هل المشتق حقيقة فيمن تلبس بالمبدأ في الحال، أو في الأعم منه و ما انقضى عنه؟

ص: 196

ولا يخفى انهم اتفقوا على انه في المتلبس بالحال حقيقة، وفيمن سيتلبس في الاستقبال مجاز. والنزاع فيمن تلبس و انقضى عنه.

واتفقوا ايضا انه اذا كان الجري والحمل بلحاظ حال التلبس فهو حقيقة في الاحوال الثلاثة، فاذا قيل: زيد كان ضاربا امس، وزيد يكون ضاربا غدا، وزيد ضارب الآن، فانه في هذه الامثلة الثلاثة المشتق حقيقة في الجميع، فلا بد وان يكون محل الاتفاق على المجازية في الاستقبال هو ان يكون الجري والحمل في الحال، والتلبس في الاستقبال، وكذلك محل النزاع فيما انقضى عنه: هو ان يكون الجري والحمل في الحال، والتلبس فيما مضى.

وبعد بيان هذه المقدمة نقول: لا يخلو المراد من الحال في العنوان، هل هو حال النطق، او حال النسبة، او حال التلبس؟

ولا مجال لأن يكون المراد من الحال حال النطق، فان كون مرادهم من الحال حال النطق ينافي اتفاقهم على انه اذا كان الجري بلحاظ حال التلبس فهو حقيقة، حتى في الاستقبال، فضلا عن زمن الاقتضاء، فان المفروض ان زمان النطق خال عن التلبس، فلو كان مرادهم من الحال حال النطق لكان لازم هذا ان يكون المتيقن من المصدق الحقيقي منحصر في التلبس الذي يكون في حال النطق، والتلبس الذي يكون في غير حال النطق فهو مجاز وان كان الجري بلحاظ حال التلبس، وهذا ينافي ما ذكرنا من اتفاقهم على ان الجري اذا كان بلحاظ حال التلبس فهو حقيقة حتى في الاستقبال، وهذا مراد المصنف من قوله: «ضرورة ان مثل كان زيد ضاربا امس» الى قوله: «بلا خلاف».

وحاصله: ان ضرورة اتفاقهم على كون المثاليين حقيقة، لأن الجري بلحاظ حال التلبس لازمه ان لا يكون مرادهم من الحال في العنوان حال النطق، لما عرفت من انه لو كان المدار على حال النطق لكان المثاليان من المجاز، لوضوح عدم تلبس زيد بالضرب في حال النطق في المثاليين.

نعم، قوله: «إذا كان متلبسا بالضرب في الامس في المثال الاول و متلبسا به في الغد في الثاني» لا يخلو من مسامحة فان تلبسه و عدم تلبسه له خصوصية في كون القضية صادقة او كاذبة، و هذا لا ربط له بكون الاستعمال بلحاظ حال التلبس حقيقة.

ويمكن ان يكون مراده: انه اذا لم يكن زيد متلبسا بالضرب في الامس و لا متلبسا به في الغد فمحافظة على صدق القضية ان الجري و ان كان بلحاظ الامس و الغد، إلا انه لكونه كان متلبسا به فيما قبل الامس، و انه سيتلبس به فيما بعد غد، فيكون المثال الاول من مورد النزاع، و المثال الثاني من المتفق على مجازيته.

و اما حال النسبة فالمراد من النسبة اما النسبة الحكمية: و هو الحال الذي يصح فيه نسبة الضارب الى زيد، حيث يصح تشكيل القضية، فيقال: زيد ضارب فان هذه القضية انما تصح حيث يكون زيد مطابقا لهذه القضية، و متلبسا بالضرب.

و لا يخفى انه لا سبيل الى ان المراد من الحال في العنوان هو حال النسبة بهذا المعنى، لوضوح ان حال النسبة متاخر بالطبع و الواقع عن تلبس زيد واقعا بالضرب، فزيد حال تلبسه قبل النسبة الحكمية هو مصداق و مطابق لعنوان الضارب.

و اما اذا كان المراد من حال النسبة هو حال انتساب الضرب واقعا الى زيد، لا حال القضية و الحمل، فهذا المعنى يرجع الى حال التلبس و ليس هو في قبالة، فلا بد و ان يكون المراد من الحال في القضية هو حال التلبس، إلا انه من الواضح ان قولهم: المتلبس في العنوان، يكفي عنه.

و لعله ذكر في العنوان للتوضيح لا للتأسيس.

و الحاصل: ان النزاع في ان مطابق المشتق هل هو الذي يكون المبدأ قائما به بالفعل، أو الاعم منه و من الذي قام به المبدأ و انقضى عنه.

الظاهر أنه فيما إذا كان الجري في الحال، كما هو قضية الاطلاق، والغد إنما يكون لبيان زمان التلبس، فيكون الجري والاتصاف في الحال، والتلبس في الاستقبال (1).

ومن هنا ظهر الحال في مثل زيد ضارب أمس وأنه داخل في محل الخلاف والاشكال. ولو كانت لفظة أمس أو غد قرينة على تعيين زمان النسبة والجري أيضا كان المثالان حقيقة.

(1) لا يخفى ان الذي يظهر من المصنف موافقته على كون المثال ظاهرا في ان غدا في قولك: زيد ضارب غدا لبيان حال التلبس فقط، وليس فيه ظهور على ان الجري بلحاظه ايضا، وان القضية ظاهرة في ان الجري بلحاظ حال النطق وان غدا لصرف بيان حال التلبس، إلا انه لا يخلو من شيء، فان غدا في المثال يصلح لأن يكون قرينة على كلا الامرين، وان المثال المذكور حاله حال المثال السابق وهو قولهم: سيكون زيد غدا ضاربا، فيكون من موارد الحقيقة.

نعم المثال السابق اظهر في الدلالة على كون الجري بلحاظ حال التلبس، ولكن قولهم: زيد ضارب غدا ايضا ظاهر في ان الجري بلحاظ حال التلبس ايضا.

وعلى كل حال فان اتفاقهم على المجازية لو سلمت فانما هي حيث يكون الجري بلحاظ حال النطق، لا بلحاظ حال التلبس، فيكون الجري في الحال، والتلبس في الاستقبال، وهو من المجاز قطعاً.

وملخص مراد المصنف: انه لو كان هناك تصريح منهم: بان قولهم زيد ضارب غدا مجاز حتى لو كان الجري بلحاظ حال التلبس، لكان منافيا لما ادعيناه: من ان مرادهم من الحال حال التلبس.

اما نفس اتفاقهم على المجازية في المثال فلا- منافاة فيه، لأن اتفاقهم على المجازية انما هو لأن الجري في حال النطق، والتلبس في الاستقبال، وهو من المسلم مجازيته.

وبالجملة: لا ينبغي الاشكال في كون المشتق حقيقة، فيما إذا جرى على الذات، بلحاظ حال التلبس، ولو كان في الماضي أو الاستقبال، و إنما الخلاف في كونه حقيقة في خصوصه، أو فيما يعم ما إذا جرى عليها في الحال بعد ما انقضى عنه التلبس، بعد الفراغ عن كونه مجازا فيما إذا جرى عليها فعلا بلحاظ حال التلبس في الاستقبال (1).

و يؤيد ذلك اتفاق أهل العربية على عدم دلالة الاسم على الزمان، ومنه الصفات الجارية على الذوات (2) و لا- ينافيه اشتراط العمل في بعضها

(1) لا يخفى ان الظهور في مثل زيد ضارب امس كالظهور في زيد ضارب غدا لأن امس قرينة على حال الجري ايضا، و انه مثل قولهم: زيد كان ضاربا امس، لا لصرف بيان حال التلبس فقط. و يظهر من المصنف التسليم ايضا.

و على كل فانه لو سلم ظهور المثال في ان امس لبيان حال التلبس فقط، و ان الجري بلحاظ حال النطق، لكان من مورد النزاع.

فاتفاقهم على كونه من مورد النزاع لو سلم فانما هو لاجل ان الجري بلحاظ حال النطق و التلبس في الزمان الماضي.

نعم، لو صرحوا بان الجري بلحاظ حال التلبس ايضا- و مع ذلك هو من مورد النزاع- لكان منافيا لدعوى: ان مرادهم من الحال هو حال التلبس، و لكنهم لم يصرحوا بذلك، بل صرحوا بخلافه و هو ان الجري اذا كان بلحاظ حال التلبس يكون المثالان حقيقة.

(2) انما ذكره تاييدا لأن اتفاق أهل العربية لا يصح ان يكون دليلا، لانهم اتفقوا على دلالة الفعل على الزمان، و قد مضى منه عدم دلالة الفعل على الزمان.

و حاصل هذا التأييد: ان أهل العربية اتفقوا على عدم دلالة الاسماء على الزمان، و بها فرقوا بين الافعال، و الاسماء، فلو كان الحال المذكور في العنوان يراد

بكونه بمعنى الحال، أو الاستقبال، ضرورة أن المراد الدلالة على أحدهما بقرينة، كيف لا وقد اتفقوا على كونه مجازا في الاستقبال (1).

منه زمان النطق، لكان لازم ذلك دلالة المشتق على الزمان وهو خلاف ما اتفقوا عليه: من عدم دلالة الاسماء على الزمان.

لا يقال: انه اذا اريد من الحال زمان التلبس ايضا يكون منافيا لما اتفقوا عليه من عدم دلالة الاسماء على الزمان.

فانه يقال: المراد من حال التلبس ليس زمان التلبس، بل هو ما ذكرناه من كون مطابق المشتق هو كون المبدأ له فعلية القيام بالذات: أي ان المطابق لهذا الوصف و المصداق الحقيقي له: هو كون مبدأ الوصف فعلا قائما بالذات، لا انه قام بها و انقضى عنه القيام فعلا: اي ان مطابق القائم مثلا هو كون الشيء له فعلية الانتصاب حين وجود الانتصاب فيه، وليس مطابقة الشيء و لو كان قد انقضى عنه وجود الانتصاب الحال فيه.

(1) حاصله: انه لا يقال: انه ينافي ما ادعيت من اتفاق اهل العربية على عدم دلالة الاسماء على الزمان، هو انهم يشترطون في عمل بعض الاسماء كاسم الفاعل عمل الفعل: بان يكون اسم الفاعل بمعنى الحال او الاستقبال، ولذا قال ابن مالك في بداية الالفية:

كفعله اسم فاعل في العمل ان كان عن مضيه بمعزل [29]

و ظاهر كلامهم هذا: هو دلالة بعض الاسماء على الزمان وهذا مراده من قوله:

«و لا ينافيه- الى قوله- ضرورة».

فانه يقال: ان مرادهم من دلالة الاسم، كاسم الفاعل على الزمان ليس دلالته عليه بنفسه، بل بدلالة دال آخر على الزمان لا نفس الاسم. و الذي يدل على ذلك

لا- يقال: يمكن أن يكون المراد بالحال في العنوان زمانه، كما هو الظاهر منه عند إطلاقه، و ادعى أنه الظاهر في المشتقات، إما لدعوى الانسباق من الاطلاق، أو بمعونة قرينة الحكمة.

لانا نقول: هذا الانسباق، وإن كان مما لا ينكر، إلا أنهم في هذا العنوان بصدد تعيين ما وضع له المشتق، لا تعيين ما يراد بالقرينة منه (1).

انهم اشترطوا في العمل دلالة الحال أو الاستقبال، و من المعلوم ان الدلالة على الاستقبال تستفاد من القرينة، لأنهم اتفقوا على كون اسم الفاعل و ساير المشتقات مجازا في المستقبل. و لا اشكال ان المورد المجازي تتكفل الدلالة عليه القرينة، و الى هذا الجواب

اشار بقوله: «ضرورة ان المراد الدلالة على احدهما إلى آخره».

وفيه اولاً: ان الاستقبال ليس مجازاً دائماً، بل فيما كان الجري بلحاظ حال الاستقبال فانه حقيقة.

و ثانياً: ان معنى دلالة القرينة: هو اعداد اللفظ للدلالة، فان أسداً بواسطة يرمي يكون بنفسه دالاً على الرجل الشجاع، و ليس معنى دلالة القرينة هو كون اللفظ المستعمل مجازاً اجنبياً عن الدلالة.

(1) المراد من لا يقال: الاشارة الى ما يمكن ان يكون مستندا الى من يدعى ان المراد من الحال في العنوان هو حال النطق.

و حاصله: انه لا اشكال في ان لفظ الحال إذا اطلق فالمنسبق منه عند اطلاقه هو حال النطق، فلفظ الحال له ظهور في حال النطق، و ايضا ان نفس المشتق اذا اطلق ايضا المنصرف منه هو تلبس الذات بالمبدأ في حال النطق و اذا، لم يكن للمشتق انصراف بنفسه الى حال النطق فلا اقل من ان قرينة الحكمة تعين حال النطق فاذا كان المتكلم في مقام البيان لظرف التلبس و قال: زيد قائم - مثلاً - فقرينة الحكمة تدل على

ان زيدا متلبس بالقيام في حال النطق، اذ غير حال النطق يحتاج الى دليل، و حيث لم يذكر يتعين انه متلبس بالقيام في حال النطق. فحاصل هذا ينحل الى دليلين:

الاول: ان لفظ الحال المذكور ظاهر في حال النطق.

الثاني: ان انصراف المشتق الى حال النطق يجعل المشتق ظاهرا في ان مفهومه هو التلبس بالمبدأ في حال النطق، وقد اشار الى الاول بقوله: «كما هو الظاهر منه»:

أي من لفظ الحال «عند اطلاقه» و اشار الى الثاني بقوله: «و ادعى انه الظاهر في المشتقات» ... الى آخره.

و الجواب عن خصوص الاول انه لا ننكر ان المنسبق من لفظ الحال هو حال النطق، إلا ان مرادهم منها في العنوان: هو حال التلبس، لما ذكرنا من اتفاقهم على ان المشتق في المثاليين المتقدمين و هما: زيد كان ضاربا امس، و سيكون غدا ضاربا حقيقة و لو كان الحال هو حال النطق لكان مجازا كما تقدم بيانه.

و الجواب عن الثاني:

اولا: بان دعوى الانصراف من لفظ المشتق الى حال النطق، او تعيينه بمعونة مقدمات الحكمة هو اعتراف منهم: بان المشتق ليس بموضوع لمفهوم ينحصر مصداقه في المتلبس بالمبدأ في حال النطق، بل هو موضوع لمعنى يعم حال النطق وغيره، و ان حال النطق قد يكون احد افراده و هو حال التلبس، فانه ربما يتحد حال التلبس و حال النطق فيكون فردا له، وربما لا يكون.

و ثانيا: ان انصراف المشتق الى حال النطق، او تعيين حال النطق بمعونة مقدمات الحكمة لا ينافي ما ذكرنا، لأن مرجع الانصراف الى دعوى: كون المشتق ينصرف منه عند اطلاقه ان مطابقه هو المتلبس بالمبدأ في حال النطق و لا ينافي هذا الانصراف ما ذكرنا: من كون المراد بالحال في عنوان المسألة هو حال التلبس، لأنه لا يدل الانصراف المذكور على اكثر من كون حال التلبس متحدا مع حال النطق، و حيث قام الدليل على ان مرادهم من الحال في العنوان هو حال التلبس لتصريحهم بان

سادسها: إنه لا أصل في نفس هذه المسألة يعول عليه عند الشك، و أصالة عدم ملاحظة الخصوصية، مع معارضتها بأصالة عدم ملاحظة العموم، لا دليل على اعتبارها في تعيين الموضوع له (1)، و أما ترجيح

المشتق حقيقة في المثاليين و هما: زيد كان ضاربا، و سيكون غدا ضاربا فيتعين ان يكون مرادهم من الحال في العنوان هو حال التلبس، لا حال النطق، لانهم في هذا المقام في مقام تعيين ما هو الموضوع له، و في مقام بيان المفهوم، لا في مقام تعيين المصدق، و قد قام الدليل على ان مرادهم من الحال هو حال التلبس، لا حال النطق، و قد اشار إلى ما ذكرنا اجمالا بقوله: «هذا الانسباق و ان كان مما لا ينكر ... الى آخره».

(1)

تأسيس الاصل

الاصل المدعى في المقام لتعيين الموضوع له: هو اصالة عدم ملاحظة الخصوصية، فانه بعد العلم بكون اللفظ موضوعا اما للمعنى العام، او الخاص يرجع الى الشك في ان الخصوصية هل لحظت في مقام الوضع ام لا؟

لأن المعنى العام متيقن لحاظه فاما ان يكون قد لحظت معه خصوصية فيكون خاصا، او لم تلحظ معه فيكون المعنى الموضوع له عاما، فاذا جرى الاصل و هو اصالة عدم لحاظ الخصوصية تعين ان المعنى الموضوع له هو العام.

وفيه اولا: ان هذا الاصل انما يتم في ما اذا كان العام ملحوظا في ضمن الخاص بنحو التضمّن: بان يلحظ بنفسه ثم يلحق بالخصوصية، و المقام ليس من هذا القبيل، فان المشتق بناء على وضعه للاعم لا يكون هناك عام ملحوظ ثم الحق بالخصوصية، فان الضارب- مثلا- بناء على وضعه للاعم يكون موضوعا لما يساوق مفهوم من صدر منه الضرب الشامل للمتلبس و لمن انقضى عنه، و ليس هناك مفهوم عام قد لحقته الخصوصية، فان المشتق سواء كان موضوعا للاعم او لخصوص المتلبس معناه مفهوم بسيط في ناحية المفهومية، و هذا واضح جدا بناء على ان المشتق بسيط مفهوم لا تركيب فيه و لو تحليلا، و بناء على التركيب ايضا واضح فانه يكون

ص: 204

من المركب المنحل الى المتعدد، لا انه مركب من مفاهيم متعددة، فهو كمفهوم الانسان المنحل الى الحيوان و الناطق، لا مثل اعتق رقبة مؤمنة فاتضح انه لم يتركب من مفهوم عام قد لحقته الخصوصية.

فاذا عرفت هذا يتضح: ان العموم و الخصوص في المقام مفهومان متباينان في ناحية المفهومية، و ان كانا في مقام الصدق ليسا كذلك و الكلام في مقام المفهومية، و تعيين المعنى الموضوع له.

و اذا كانا متباينين فاصالة عدم ملاحظة الخصوصية يرجع الى اصابة عدم لحاظ المفهوم الخاص، و حينئذ يعارضها اصابة عدم لحاظ العموم، و عدم ملاحظة المفهوم العام، و قد اشار الى هذا بقوله: «مع معارضتها باصابة عدم العموم».

و ثانيا: انه لا دليل على اعتبار هذا الاصل: و هو اصابة عدم لحاظ الخصوصية لأن الدليل على هذه الاصول:

اما بناء العقلاء و ليس للعقلاء بناء على انه اذا شكوا في كون اللفظ موضوعا للمعنى العام او للمعنى الخاص يجرون اصابة عدم الخصوصية، و يبنون على ان الموضوع له هو المعنى العام، بل الاصول العقلانية مجراها الشك في المراد، لا الشك فيما هو الموضوع له.

و اما الاستصحاب و هو ايضا لا مجرى له في المقام فان من شرائط جريان الاستصحاب ان يكون المستصحب إما امرا مجعولا للشارع بلا واسطة، او موضوعا لاثر مجعول بلا واسطة، و المستصحب في المقام ليس امرا مجعولا للشارع و هو واضح، و لا موضوعا لاثر مجعول بلا واسطة، فان المستصحب في المقام عدم لحاظ الخصوصية، و لازمه الوضع للمعنى العام، و لازم الوضع له هو ظهور اللفظ فيه، و لازم الظهور ارادة المتكلم له، و لازم ذلك ترتب الحكم الشرعي، و الى هذا اشار بقوله: «لا دليل على اعتبارها في تعيين الموضوع له».

فممنوع، لمنع الغلبة أولاً، و منع نهوض حجة على الترجيح بها ثانياً (1) و أما الاصل العملي فيختلف في الموارد، فأصالة البراءة في مثل أكرم كل عالم يقتضي عدم وجوب إكرام ما انقضى عنه المبدأ قبل الايجاب، كما أن قضية الاستصحاب وجوبه لو كان الايجاب قبل الانقضاء.

(1) يريد بهذا الاشارة الى اصل او دليل آخر على كون الموضوع له- المشتق هو الاعم، لا خصوص المتلبس.

وحاصله: انه اذا كان المشتق موضوعاً للاعم يكون مشتركاً معنوياً بين المنقضى و المتلبس فيصح استعماله- كل منهما على نحو الحقيقة و المصادقية للجامع بينهما، و اذا كان موضوعاً لخصوص المتلبس يكون استعماله فيما انقضى عنه مجازاً، فيدور الامر بين الاشتراك المعنوي، و الحقيقة و المجاز و متى دار الامر بينهما يترجح الحمل على الاشتراك المعنوي لغلبته على الحقيقة و المجاز.

وفيه اولاً: ان الغلبة ممنوعة، لأن المراد من الغلبة دعوى كثرة وجود الاشتراك المعنوي على الحقيقة و المجاز، و لم تتحقق هذه الدعوى. ثم ان الغلبة التي يستدل بها- بعض المقامات هي غلبة الاستعمال، لا غلبة الوجود، و هي توجب انصراف اللفظ الى بعض افراده بعد تعيين ما هو الموضوع له.

نعم ربما يدعى: انه اذا كان احد احتمالات الموضوع له كثير الوجود يكون خلاف الحكمة وضع اللفظ لما هو قليل الوجود و استعماله- الاكثر بنحو المجاز، و سيأتي التعرض لهذا عن قريب- ان شاء الله- و الجواب عنه.

و ثانياً: انه لو سلمنا غلبة الاشتراك على الحقيقة و المجاز لكنه لم ينهض دليل على الترجيح بالغلبة و تعيين الموضوع له بها، لما عرفت من انه ليس للعقلاء بناء على الاخذ بها لتعيين الموضوع له، و الى ما ذكرنا اشار بقوله: «لمنع الغلبة اولاً و منع نهوض حجة .. الخ».

فإذا عرفت ما تلونا عليك، فاعلم أن الاقوال في المسألة وإن كثرت، إلا أنها حدثت بين المتأخرين، بعد ما كانت ذات قولين بين المتقدمين (1)،

(1)

الخلاف في المشتق

لما فرغ من الكلام على الاصل اللفظي تعرض لبيان الاصل العملي.

وحاصله: انه مع الشك في ان المشتق موضوع لخصوص المتلبس، او للاعم منه و ما انقضى عنه المبدأ فورد- مثلا- اكرم كل عالم.

فنقول: ان كان ورود الحكم بعد انقضاء المبدأ: بان كان زيد في حال ورود الحكم ليس بعالم، ولكنه كان عالما في الزمان المنقضي، فيشك فعلا في وجوب اكرامه، فحيث انه لا دليل لفظي يعين ان زيدا يصدق عليه العالم او اللاعالم، يكون وجوب اكرامه مشكوكا، ومتى شك في اصل التكليف فالمرجع البراءة عن وجوب اكرامه.

لا يقال: انه لا داعي الى البراءة فان استصحاب عدم وجوب اكرامه يغني عن البراءة، لأن الاستصحاب اذا جرى يغني عن البراءة.

فانه يقال اولاً: ان معنى هذا اسقاط اصل البراءة و حصرها في موارد عدم جريان الاستصحاب و هي نادرة، فان اغلب موارد البراءة تجري فيها اصالة العدم.

ثانياً: ان هذا الاصل ليس الا الاصل العدمي الازلي و هو لا ينبغي تقدمه على البراءة لأن هذا الاستصحاب معناه البناء على عدم التكليف و الحكم اصلا في مرحلة الظاهر، و البراءة تدل على كون التكليف الظاهري و الحكم المجعول في الظاهر هو ارخاء العنان و الحلية، فالاستصحاب بالنسبة اليها كنسبه اللاقتضاء و الاقتضاء. هذا اذا ورد اكرم كل عالم في حال انقضاء العالمية.

و اما اذا ورد الايجاب في حال كون زيد متلبسا بالعالمية ثم بعد زالت عنه فالاستصحاب يقتضي وجوب اكرامه، لانه كان واجب الاكرام و الآن نشك في وجوب اكرامه فيستصحب وجوب اكرامه، لكنه انما يجري فيما اذا كان الشك في ناحية الشبهة الموضوعية لا في المقام فان الشك فيه من ناحية الشبهة الحكمية و لا يجري

ص: 207

لاجل توهم اختلاف المشتق باختلاف مبادئه في المعنى، أو بتفاوت ما يعتريه من الاحوال، وقد مرت الاشارة إلى أنه لا يوجب التفاوت فيما نحن بصدد، ويأتي له مزيد بيان في أثناء الاستدلال على ما هو المختار، وهو اعتبار التلبس في الحال، وفاقا لمتأخري الاصحاب و الاشاعرة، و خلافا لمتقدميهم و المعتزلة (1)، و يدل عليه تبادل خصوص المتلبس بالمبدأ

فيها الاستصحاب، لأن الموضوع للحكم بحسب نظر العرف هو عنوان العالم، لا- زيد فالاستصحاب لا- يجري للشك في الموضوع و سيأتي- إن شاء الله تعالى- تحقيقه في مبحث الاستصحاب.

(1) الاقوال المنقولة للمفصلين على ما حكى ستة اكثرها التفصيل من ناحية المبادئ.

- كمن فصل بين كون المبدأ متعديا فانه للاعم، و كونه لازما فهو لخصوص المتلبس المنسوب الى صاحب الفصول.
 - و منهم من فصل بين كون المبدأ سيّالا فهو للاعم، كالمتكلم و المتحرك، و بين كونه غير سيّال، كالقائم و القاعد مثلا- فانه لخصوص المتلبس.
 - و منها: التفصيل بين المبدأ الحدّثي التجديدي، و غيره.
 - و منها: التفصيل بين كونه اكثريا، كالبقال و الصائغ و امثالهما من اهل الحرف، فإن اكثر أوقاتهم مشغولون بالمبدأ، و فيه يدعى الوضع للاعم و في غيره لخصوص المتلبس.
 - و منها: التفصيل بين تلبس الذات بصد المبدأ فهو لخصوص المتلبس، و بين كونه غير متلبس بصدده فهو للاعم.
- و لا بد ان يكون مراد هذا القائل من الضد هو الضد الاصطلاحي: و هو الموجودان المتعاقبان على موضوع واحد و يكون بينهما غاية البعد، كالسواد و البياض، لوضوح ان الضد العام لا يعقل ان يخلو عنه المحل المنقضي عنه المبدأ، فان الانقضاء معناه صدق نقيض المبدأ و هو ضد عام. و هذه التفاصيل ترجع الى دعوى

في الحال، وصحة السلب مطلقا عما انقضى عنه، كالمتلبس به في الاستقبال، وذلك لوضوح أن مثل: القائم، والضارب، والعالم، وما يرادفها من سائر اللغات، لا يصدق على من لم يكن متلبسا بالمبادئ، وإن كان متلبسا بها قبل الجري والانتساب، ويصح سلبها عنه (1)، كيف

الاختلاف في المبادئ فانه في بعض المبادئ يكون الوصف المشتق منها للاعم، وفي بعضها يكون لخصوص المتلبس.

- و سادس هذه التفاصيل: كون المشتق محكوما عليه فانه يكون للاعم، ك السَّارِقِ وَ السَّارِقَةَ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا، وبين كونه محكوما به فهو لخصوص المتلبس، وهذا التفصيل يرجع الاختلاف فيه الى احوال المشتق من كونه محكوما عليه او محكوما به، وهو من اختلاف احوال المشتق لا لاختلاف في نفس مبدئه، كما فيما تقدم من التفصيلات.

وقد عرفت مما تقدم ان السبب في اكثر هذه التفصيلات الراجعة الى الاختلاف في المبادئ نشأ من الخلط بين كفيات أخذ المبادئ، فان بعضها يؤخذ بنحو الحرفة، و اخرى بنحو الملكة، و ثالثة بنحو الشأنية و الاقتضاء، و سيأتي التعرض لبعض التفصيلات، و الجواب عنها.

و على كل حال فالاولى جعل المسألة ذات قولين، كما كانت كذلك عند المتقدمين ذات قولين، لأن هذه التفصيلات عند المتأخرين و ان المشتق هل هو حقيقة في خصوص المتلبس، او انه موضوع لما يعم المتلبس و المنقضى عنه.

و المختار للماتن و لجملة المحققين المتأخرين: هو الوضع لخصوص المتلبس، و ان حال المنقضى عنه المبدأ كحال من سيتلبس بالمبدأ، فان كان الجري فيه بلحاظ حال التلبس فهو حقيقة، و ان كان الجري في الحال فهو مجاز في كليهما، و استدل عليه بادلة ثلاثة يأتي ذكرها.

(1)

تبادر التلبس

هذا الدليل الاول.

ص: 209

وحاصله: دعوى ان المتبادر من المشتق خصوص المتلبس بالمبدأ في حال تلبسه، فان المشتق موضوع للمتلبس بالمبدأ الطارد وجوده لعدمه، وانه موضوع لمفهوم ينحصر مطابقه في خصوص المتلبس، و ليس المنقضى عنه مطابقا له، لانه في حال الانقضاء ليس له مبدأ يطرد وجوده العدم.

الدليل الثاني: هو قوله: وصحة السلب مطلقا عما انقضى عنه، وقد احتمل ان يكون مراده من الاطلاق: هو الحمل الشائع و الحمل الاولى.

اما صحة السلب بالحمل الشائع عمن انقضى عنه المبدأ فكونه دليلا على عدم وضعه للاعم واضح، لانه لو كان المشتق موضوعا للاعم لما صح سلبه بالحمل الشائع عمن انقضى عنه، لأنه احد فرديه، و لا يصح سلب الحقيقة بالحمل عن افرادها، فاذا صح سلبه عنه فهو دليل على انه ليس من افراده.

صحة السلب عن المنقضي

و اما صحة السلب بالحمل الاولى عمن انقضى عنه المبدأ فلا تنفع مدعى الوضع لخصوص المتلبس، لانه بناء على انه موضوع لمفهوم عام يعم المنقضى عنه و المتلبس يصح سلبه بالحمل الاولى عن خصوص من انقضى عنه، فصحة السلب بالحمل الاولى عمن انقضى عنه لا تضر مدعى الوضع للاعم، بل لازم وضعه للاعم صحة سلبه بالحمل الاولى عمن انقضى عنه، فلا بد و ان يكون مراده ممن انقضى عنه: هو المعنى العام الصادق على من انقضى عنه، فانه اذا صح سلبه بالحمل الاولى عن المعنى الاعم لا يكون موضوعا له، فلا بد ان يكون الموضوع له خصوص المتلبس.

ويحتمل ان يكون مراده من الاطلاق: هو ما تقدم من التفصيلات: أي ان المشتق موضوع لخصوص المتلبس و يصح سلبه عمن انقضى عنه، سواء كان متعديا او معنى سيّالا الى آخر التفصيلات.

و لا يخفى انه لا اختصاص للمشتق باللغة العربية و هو موجود في ساير اللغات، و لا شبهة في صحة سلب ما يرادف المشتق باللغة العربية في ساير اللغات عمن انقضى عنه المبدأ، و لا يصدق لفظ (زننده) -مثلا- على من انقضى عنه المبدأ.

و ما يضادها بحسب ما ارتكز من معناها في الازهان يصدق عليه، ضرورة صدق القاعد عليه في حال تلبسه بالعود، بعد انقضاء تلبسه بالقيام، مع وضوح التضاد بين القاعد و القائم بحسب ما ارتكز لهما من المعنى، كما لا يخفى (1).

وقد يقرر هذا وجها على حدة، ويقال: لا-ريب في مضادة الصفات المتقابلة المأخوذة من المبادئ المتضادة، على ما ارتكز لها من المعاني، فلو كان المشتق حقيقة في الاعم، لما كان بينها مضادة بل مخالفة، لتصادقها فيما انقضى عنه المبدأ و تلبس بالمبدأ الآخر (2).

(1)

المضادة دليل الاشتراط

قد جعل اول دليل التضاد الارتكازي بين بعض المشتقات كتمة لصحة السلب.

بان يقال: ان المنقضي عنه القيام- مثلا- اذا لم يصح سلب القائم عنه لصدق عليه القائم في حال كونه قاعدا، و الحال ان القائم و القاعد متضادان بحسب الارتكاز العرفي، فكيف لا يصح سلب القائم عن انقضى عنه القيام، و لو لم يصح السلب للزم اجتماع المتضادين بحسب الارتكاز العرفي في محل واحد، و الى هذا البيان بجعل التضاد الارتكازي متمما لدليل صحة السلب اشار بقوله: «كيف و ما يضادها الى قوله كما لا يخفى».

(2) هذا هو الدليل الثالث للوضع لخصوص المتلبس بجعل التضاد دليلا بنفسه، لا متمما لدليل صحة السلب.

و حاصله: انه لا-ريب في ان بعض مبادئ المشتقات متضادات، كالقيام و القعود، و السواد و البياض، و الارتكاز العرفي يقضي بان هذا التضاد الموجود في المبادئ موجود ايضا في الاوصاف المشتقات من هذه المبادئ، و لو كان المشتق موضوعا للاعم لما كان بين القائم و القاعد، و الاسود و الابيض تضاد، فان القائم لو كان يصدق حقيقة على من انقضى عنه القيام لكان بينه و بين القاعد تخالف في بعض مصاديقه، و كذلك الاسود فانه لو كان يصدق حقيقة على من انقضى عنه السواد

ص: 211

و لا يرد على هذا التقرير ما أورده بعض الاجلة من المعاصرين: من عدم التضاد على القول بعدم الاشتراط، لما عرفت من ارتكازه بينها، كما في مبادئها (1).

لكان بينه وبين الابيض تخالف في بعض افراده، ولكنه من البين ان الاسود و الابيض، و القائم و القاعد من المتضادين بحسب الارتكاز العرفي بجميع ما لهما من الافراد و المصاديق فهذا التضاد دليل على وضعها لخصوص المتلبس، و ألا لكانا من المتخالفين في بعض مصاديقهما كالسود و الحلاوة، لا من المتضادين كالسود و البياض.

(1) لقد احتمل ان يكون مراد بعض الاجلة في ايراده على دليل التضاد يرجع الى مثل ما اورد على دليل جعل التبادر من علائم الحقيقة: بان يكون مراده: انه لا يمكن ان يكون التضاد الارتكازي دليلا على الوضع لخصوص المتلبس، فان جعله دليلا معناه ان العلم بالتضاد يدل على بالوضع لخصوص المتلبس، و يكون العلم بالوضع لخصوص المتلبس متوقفا على العلم بالتضاد، و توقف العلم بكل مدلول على العلم بدليله، مع ان العلم بالتضاد معلول للعلم بالوضع لخصوص المتلبس، فانه لو لم يعلم بانه موضوع لخصوص المتلبس لما حصل العلم بالتضاد، فنتيجة ذلك الدور، لأن العلم بالتضاد المتوقف عليه العلم بالوضع لخصوص المتلبس هو متوقف ايضا على العلم بالوضع لخصوص المتلبس، و ليس الدور ألا توقف الشيء على ما يتوقف عليه.

و الجواب عنه: هو ما تقدم من الاجمال و التفصيل المذكور هناك في الجواب عن التبادر: بان نقول: العلم بالتضاد متوقف على العلم بالوضع الاجمالي الارتكازي، و المتوقف على العلم بالتضاد هو العلم التفصيلي: بان المشتق موضوع لخصوص المتلبس، فاختلف الموقوف و الموقوف عليه.

إن قلت: لعل ارتكازها لأجل الانسباق من الاطلاق، لا الاشتراط (1).

ويحتمل ان يكون مراد بعض الاجلة غير هذا فان هذا الاشكال و الجواب عنه من الشائعات التي يبعد ان تخفى، و ان مراده هو ان التضاد الذي جعل دليلا- للوضع لخصوص المتلبس هو من المصادرات، و ان القائل بالوضع لخصوص المتلبس يرى التضاد، و اما من يقول بالوضع للاعم فلا يرى تضادا بين القائم و القاعد، و لا بين الاسود و الابيض.

و الجواب عنه: ان التضاد المدعى لنا ليس هو التضاد عندنا، بل عند العرف الذي لا يعرف من هذا النزاع شيئا أو عند كل احد حيث يرجع الى فطرته و ارتكازه، و انكار التضاد الارتكازي مكابرة لا- مصادرة، فان العرف يرى ان بين المفهوم الموضوع له لفظ الاسود، و المفهوم الموضوع له لفظ الابيض تضادا، و ان احدهما لا يجتمع مع الآخر بجميع ما له من المعنى، و انكار هذا التضاد مما لا ينبغي ان يرتاب في بطلانه، و اذا ثبت التضاد فلازمه الوضع لخصوص المتلبس، و قد اشار الى الايراد بقوله: «من عدم التضاد على القول بعدم الاشتراط» و الى الجواب بقوله: «لما عرفت من ارتكازه بينها كما في مبادئها»: أي لا فرق في المرتكزات بين المبادئ و مشتقاتها من ثبوت التضاد فيهما معا و اذا ثبت التضاد بين المشتقات فليس ذلك الا للوضع لخصوص المتلبس.

(1) و حاصله: أن التضاد لا- يثبت الوضع لخصوص المتلبس، لجواز ان يكون موضوعا للاعم، و لكن ينصرف منه عند اطلاقه خصوص المتلبس، فالتضاد بين المشتقات لانصرافها الى خصوص المتلبس، لا- لأن المتلبس هو الموضوع له، فليس التلبس شرطاً في ما هو الموضوع له، بل هو احد افراد الموضوع له ينصرف اليه عند الاطلاق، و هذا معنى قوله: «لعل ارتكازها لأجل الانسباق من الاطلاق، لا الاشتراط» أي ان المتلبس هو المنصرف اليه، لا أن التلبس شرط في الموضوع له.

قلت: لا يكاد يكون لذلك، لكثرة استعمال المشتق في موارد الانقضاء لو لم يكن بأكثر (1).

إن قلت: على هذا يلزم أن يكون في الغالب أو الاغلب مجازاً، وهذا بعيد ربما لا يلائمه حكمة الوضع (2).

(1) و حاصله: ان الانسباق من الاطلاق إنما يكون لاجل كثرة الاستعمال في خصوص المتلبس في الحال، وهذا ممنوع، فان استعمال المشتق في موارد انقضاء المبدأ اذا لم يكن اكثر من استعماله في خصوص المتلبس في الحال فلا اقل من كون الاستعمال في موارد انقضاء المبدأ كثيراً ايضاً. و اذا كان الاستعمال في الانقضاء كثيراً فلا وجه لدعوى الانسباق من الاطلاق حيث لا كثرة لخصوص المتلبس، فاذا كان انسباق لخصوص المتلبس فلا بد ان يكون ذلك للوضع، لا للانصراف.

(2) لما منع كثرة الاستعمال في خصوص المتلبس، و ادعى كثرة الاستعمال في الانقضاء، او اكثرية من الاستعمال في المتلبس توجه عليه: ان قلت هذه.

و حاصله: انه اذا كان الاستعمال في موارد الانقضاء كثيراً او اكثر، و مع ذلك يدعى ان المشتق موضوع لخصوص المتلبس، فلازم ذلك ان يكون الواضع لالفاظ المشتقات قد وضعها لمعنى حقيقي يقل استعمال اللفظ فيه بالنسبة الى استعمال اللفظ في المعنى المجازي، و لا داعي عقلائي للواضع ان يضع اللفظ وضعاً حقيقياً لمعنى، و يكون محتاجاً غالباً ان لم يكن في الاغلب لأن ينصب القرائن للدلالة على المجاز، فان هذا بعيد و لا يلائم كون الواضع حكيماً، فان الحكمة تقتضي ان يضع اللفظ لما لا يحتاج معه الى نصب القرائن للدلالة على المجازية، و وضع المشتق للاعم يرفع عنه كلفة نصب القرائن، فالوضع للاعم هو المناسب لحكمة الوضع، لان الاستعمال في موارد الانقضاء يكون حقيقياً لا مجازياً، اذ استعمال اللفظ الموضوع لمعنى عام في احد مصدايقه بما هو مصداقه، لا له بخصوصياته ليس من الاستعمال المجازي.

لا- يقال: كيف؟ وقد قيل: بأن أكثر المحاورات مجازات. فإن ذلك لو سلم، فإنما هو لاجل تعدد المعاني المجازية بالنسبة إلى المعنى الحقيقي الواحد (1).

(1) اورد هذا المعترض على نفسه: بأن ما تدعيه- من كون الحكمة تقتضي توسعة المعنى الموضوع له تقليلا- للمجاز- ينافي ما هو المعروف من ان اكثر المحاورات مجازات.

ولو كانت المجازية منافية لحكمة الوضع لما كانت المحاورات المجازية اكثر من المحاورات الحقيقية، فان معنى كثرة المحاورات المجازية هو كثرة الاستعمال المجازي، فلا بد حينئذ ان لا تكون كثرة الاستعمال المجازي منافية لحكمة الوضع فاجاب عن ذلك بقوله:

«فان ذلك لو سلم ... الخ». وقد اجاب بجوابين:

الاول: ما اشار اليه بقوله: «لو سلم» و حاصله: انه لا نسلم هذا المعروف، بل نقول: ان الاستعمالات الحقيقية و المحاورات المبنية على استعمال اللفظ فيما وضع له اكثر من الاستعمالات المجازية.

و الثاني: انا نسلم هذا المعروف، و لكن نقول: ان معنى قولهم اكثر المحاورات مجازات انما هو لأن المعاني المجازية متعددة، فان لفظ الاسد الموضوع للحيوان المفترس له مناسبات كثيرة: الرجل الشجاع، و الرجل الاغر، و الرجل الكريه المنظر، و الرجل الشرس الاخلاق، و غيرها فان مجموع هذه المجازات اكثر استعمالا من الاستعمال الحقيقي، لا ان كل واحد من المجازات اكثر من المعنى الحقيقي، فالمجازات باعتبار تعددها تكون اكثر، لا كل واحد منها يكون اكثر.

و المنافي لحكمة الوضع هو ان يكون كل واحد من المجازات استعمال اللفظ فيه اكثر من الاستعمال في المعنى الحقيقي و الى هذا اشار بقوله: «لو سلم فانما هو»:

أي لو سلم كثرة المحاورات المجازية فان هذه الكثرة انما هي لاجل تعدد المعاني المجازية، فهي بمجموعها اكثر من المعنى الحقيقي الواحد، لا كل واحد منها اكثر من المعنى الحقيقي.

نعم ربما يتفق ذلك بالنسبة إلى معنى مجازي، لكثرة الحاجة إلى التعبير عنه. لكن أين هذا مما إذا كان دائما كذلك (1)؟

(1) حاصله: ان المعنى المجازي تارة يكون بحسب طبيعته اكثر وجودا من المعنى الحقيقي، و اخرى لا يكون كذلك، بل اتفق انه عرضت حاجة غير متصورة للواضع حين الوضع اوجبت تلك كثرة الاستعمال، فان مثل هذه الكثرة لا تنافي حكمة الوضع، لان المعنى المجازي بحسب طبيعة وجوده هو اقل من المعنى الحقيقي، لكنه من باب الصدفة ان الحاجة اليه هي التي اوجبت كثرة الاستعمال فيه، فمثل هذا لا ينافي حكمة الوضع.

اما اذا كان المعنى المجازي بحسب طبيعة وجوده اكثر من وجود المعنى الحقيقي فالوضع لما هو قليل ينافي الحكمة، كما في مقامنا فان ازمنا الانقضاء اكثر وجودا من زمان حال التلبس فطبيعي وجود هذا المعنى المجازي دائما اكثر من المعنى الحقيقي، فوضع اللفظ لخصوص المتلبس الذي هو قليل بالنسبة الى موارد الانقضاء ينافي حكمة الوضع وهذا مراده من قوله: «نعم ربما يتفق ذلك بالنسبة الى معنى مجازي لكثرة الحاجة اليه» لا لان طبيعي وجوده اكثر.

لكن اين هذا مما اذا كان دائما كذلك؟ فان مقامنا دائما يكون وجود طبيعي المعنى المجازي فيه اكثر من وجود المعنى الحقيقي، لما عرفت: من ان ازمنا الانقضاء اكثر.

قلت: مضافا إلى أن مجرد الاستبعاد غير ضائر بالمراد، بعد مساعدة الوجوه المتقدمة عليه، إن ذلك إنما يلزم لو لم يكن استعماله فيما انتضى بلحاظ حال التلبس، مع أنه بمكان من الامكان، فيراد من جاء الضارب أو الشارب وقد انتضى عنه الضرب و الشرب الذي كان ضاربا و شارباً قبل مجيئه حال التلبس بالمبدأ، لا حينه بعد الانتضاء، كي يكون الاستعمال بلحاظ هذا الحال، و جعله معنونا بهذا العنوان فعلا بمجرد تلبسه قبل مجيئه، ضرورة أنه لو كان للاعم لصح استعماله بلحاظ كلا الحالين (2).

(1) ربما يكون اشارة الى ان كون وجود طبيعي المعنى المجازي اكثر لا يلازم كثرة الاستعمال، و المدار في حكمة الواضع ان يضع لما هو اكثر استعمالا: بان تكون الحاجة الى الاستعمال فيه اكثر.

(2) اجاب عن اشكال ان قلت بجوابين:

الاول: ان مجرد الاستبعاد لا يقاوم الادلة المتقدمة الموجبة للقطع بالوضع لخصوص المتلبس، و ان كون الواضع حكيما لعله مبني على ان الواضع هو غير العرب في اللغة العربية، كما يدعى بعضهم: ان واضع اللغات هو الله تبارك و تعالي، او الانبياء من طريق الوحي، أو الالهام، و ربما يقال: ان هذه مجرد دعوى لم يتم عليها برهان، بل الوجدان شاهد: بان منافي الحكمة في الاوضاع اللغوية من اللغة العربية وغيرها مما لا ينكر.

و على فرض الالتزام بحكمة الواضع مطلقا حتى على فرض كونه من العرب، فلعله لم يكن ملتفتا الى ان هذا المعنى المجازي الحاجة الى الاستعمال فيه اكثر من المعنى الحقيقي.

الثاني: ان استعمال المشتق فيما انقضى عنه و ان كان اكثر من استعماله في المتلبس في حال النطق، إلا ان الاستعمال في حال الانقضاء لا يلزم كون الاستعمال مجازا، لأنه اذا كان الاستعمال فيما انقضى عنه المبدأ بلحاظ حال تلبسه بالمبدأ لا يكون الاستعمال مجازيا: بان يراد من جاء الضارب في حال انقضاء الضرب عنه انه جاء الذي كان ضاربا، لا ان يراد منه انه ضارب الآن لتحقق الضرب منه فيما مضى، فانه باللحاظ الاول: و هو لحاظ حال التلبس و الجري باعتباره، و اذا كان الجري بلحاظ حال التلبس يكون استعمالا حقيقيا، لانه استعمال للمشتق في المتلبس بلحاظ حال تلبسه.

نعم، اذا كان الاستعمال باللحاظ الثاني: و هو كونه ضاربا الآن لتحقق الضرب منه في ما مضى يكون الاستعمال مجازيا. و ما ذكرناه من الامرين هو مراده بقوله:

«ان ذلك»: أي الاستعمال في حال الانقضاء لا ينحصر في الاستعمال المجازي حتى يكون اكثر من استعمال المشتق في المتلبس و «انما يلزم لو لم يكن استعماله فيما انقضى بلحاظ حال التلبس» فانه اذا كان بلحاظ حال التلبس لا يكون الاستعمال مجازيا «مع انه بمكان من الامكان»: أي الاستعمال بلحاظ حال التلبس و على هذا يكون الاستعمال و ان كان في حال الانقضاء إلا انه حقيقي، لانه بلحاظ حال التلبس. نعم اذا كان الاستعمال باللحاظ الثاني: و هو كونه ضاربا الآن لتحقق الضرب منه فيما مضى يكون الاستعمال في حال الانقضاء مجازيا و الى هذا اشار بقوله: «لا- حينه بعد الانقضاء» بان يكون المراد انه ضارب الآن لتحقق الضرب منه فيما مضى «كي يكون الاستعمال بلحاظ هذا الحال» أي بان يقصد انه ضارب الآن و يراد «جعله» فعلا «معنونا بهذا العنوان» أي بعنوان الضارب «فعلا بمجرد تلبسه» بالضرب «قبل مجيئه» فانه لو كان كذلك لكان الاستعمال مجازيا، بناء على ما هو الصحيح من كونه موضوعا لخصوص المتلبس.

وبالجملة: كثرة الاستعمال في حال الانقضاء تمنع عن دعوى انسباق خصوص حال التلبس من الاطلاق، إذ مع عموم المعنى وقابلية كونه حقيقة في المورد- ولو بالانطباق- لا وجه لملاحظة حال أخرى، كما لا يخفى، بخلاف ما إذا لم يكن له العموم، فإن استعماله- حينئذ- مجازا بلحاظ حال الانقضاء وإن كان ممكنا، إلا أنه لما كان بلحاظ حال التلبس على نحو الحقيقة بمكان من الامكان، فلا وجه لاستعماله وجره على الذات مجازا وبالعبارة (1)، وهذا غير استعمال اللفظ

نعم، لو كان المشتق موضوعا للاعم لصح استعماله في حال الانقضاء حقيقة من دون لحاظ حال التلبس، لأنه يكون له فردان: المتلبس في الحال، والمنقضى عنه.

وهذا مراده من قوله: «ضرورة انه لو كان للاعم لصح استعماله بلحاظ كلا الحالين» ويحتمل ان يكون مراده انه في حال الانقضاء بناء على الاعم يصح استعماله بلحاظ حال التلبس، ويصح استعماله بلحاظ حال الانقضاء ايضا، والعبارة قابلة للانطباق على كلا الامرين.

فتلخص مما ذكرناه: ان الاستعمال في حال الانقضاء وان كان اكثر من الاستعمال في المتلبس في حال تلبسه الا انه لا يلزم ان يكون الاستعمال مجازيا، فيكون المجاز اكثر من الحقيقة فينافي حكمة الوضع.

(1) لا يخفى انه لما نفى كثرة المجاز في حال الانقضاء، وان الاستعمال يكون حقيقيا بلحاظ حال التلبس، وان كان الاستعمال في حال الانقضاء، كأنه استشعر بورود توهم: وهو رجوع الايراد الاول: وهو احتمال كون ارتكاز التضاد للانسباق من الاطلاق فانه يكون المشتق اكثر استعماله في المتلبس- اراد رفع هذا الاحتمال بقوله:

«وبالجملة ... الخ».

و حاصله: انه لا اشكال في استعمال المشتق في حال انقضاء المبدأ عنه اكثر من استعماله في حال كونه متلبسا، فاذا كان موضوعا للاعم لا ينبغي ان يلاحظ فيه حال التلبس، لان ملاحظة حال التلبس في حال الانقضاء انما هو للفرار من الاستعمال المجازي و اذا كان المنقضى عنه المبدأ مع انقضائه عنه فردا من افراد ما هو الموضوع له و لو بالانطباق فلا داعي لملاحظة حال التلبس في حال الانقضاء، فان المنقضى عنه فرد من افراد المعنى الحقيقي، فمع كون المنقضى عنه فردا له لا- داعي لملاحظة حالة اخرى و هي لحاظ حال التلبس، و انما يلاحظ حال التلبس في مورد الانقضاء حيث يكون المشتق موضوعا لخصوص المتلبس، لا- للاعم فيلحظ حال التلبس فرارا من الاستعمال المجازي.

فاذا كثرة الاستعمال في المتلبس و لو في حال الانقضاء دليل على كونه موضوعا لخصوص المتلبس، و الآ لما كان هناك داع لملاحظة حال التلبس، فملاحظة حال التلبس- مع انه لا داعي له بناء على الوضع للاعم- دليل على ان الموضوع له هو خصوص المتلبس و الآ لما كان الاستعمال في خصوص المتلبس اكثر.

و الحاصل: انه لو كان موضوعا للاعم لما كثر استعماله في خصوص المتلبس، لأن المنقضى عنه المبدأ أحد فردي المعنى العام فيصح استعماله فيه بنحو الانطباق على احد فردي المعنى الحقيقي، فلا وجه لملاحظة الفرد الآخر و هو المتلبس. فبعد تسليم كثرة الاستعمال في المتلبس في حال الانقضاء لا وجه لدعوى الوضع للاعم، و ان السبب في ارتكاز التضاد هو كثرة الاستعمال في خصوص المتلبس، لانه لو كان موضوعا للاعم لما كثر الاستعمال في المتلبس، اذ لا داعي له- حينئذ- بعد إمكان كون الاستعمال حقيقة في المنقضى عنه المبدأ مع لحاظ حال الانقضاء. و هذا بخلاف ما اذا كان موضوعا للمتلبس، فان السبب في الاستعمال في المتلبس و ملاحظة حال المتلبس في حال انقضاء المبدأ انما هو للفرار عن الاستعمال المجازي فان الاستعمال في المنقضى عنه من دون لحاظ حال التلبس يكون مجازا، فيكثر الاستعمال في المتلبس

فيما لا يصح استعماله فيه حقيقة، كما لا يخفى (1) فافهم (2).

للمحافظة على الحقيقة، فيلحظ حال التلبس للفرار من المجاز و ملاحظة العلاقات المجازية.

(1) أي انه فرق بين استعمال لفظ الاسد- مثلا- في الرجل الشجاع، و مقامنا فانه اذا استعمل الاسد في الرجل الشجاع لا يعقل إلا ان يكون بنحو المجاز و ملاحظة العلاقة، بخلاف مقامنا فانه بناء على الوضع لخصوص المتلبس فاذا استعمل في حال انقضاء المبدأ فانه يمكن ان يكون الاستعمال مجازيا لعلاقة التلبس و الجري بالفعل، و يمكن ان يكون الاستعمال حقيقيا: بان يكون مستعملا في خصوص المتلبس و الجري بلحاظ حال التلبس.

(2) لعله اشارة الى انه لا يتوهم انه من التمسك باصالة الحقيقة في مقام الشك، و دوران الامر بين المجاز و الحقيقة، فان التمسك بها انما هو في مقام الشك في المراد لا في الاستعمال، و المشكوك في المقام هو الاستعمال، و اما المراد و هو اطلاق اللفظ على ما انقضى عنه المبدأ فلا شك فيه، بل الفرض انه بعد اعتراف مدعي الوضع للاعم ان استعمال المشتق في خصوص المتلبس في حال انقضاء المبدأ عنه يقع كثيرا، و انه هو الداعي في ارتكاز المضادة ذكرنا له السبب في الاستعمال في خصوص المتلبس في حال الانقضاء، و ان الداعي لهم الى ذلك هو انه لا داعي الى تحمل المجاز و لحاظ العلاقة بعد امكان الاستعمال الحقيقي، فهذا هو المقتضي لهم لارادة خصوص المتلبس، و هذا الامر انما يدعو الى ذلك للابتعاد عن تكلف المجازية.

اما لو كان الموضوع له هو الاعم لما كان استعمال المشتق في خصوص المتلبس كثيرا، اذ لا داعي له بعد ان كان المنقضي عنه المبدأ من افراد المعنى الحقيقي (1).

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول؛ ج 1؛ ص 222

ص: 221

1-30. آل شيخ راضى، محمد طاهر، بداية الوصول في شرح كفاية الأصول - قم، چاپ: دوم، 1426 ق.

ثم إنه ربما أورد على الاستدلال بصحة السلب، بما حاصله: إنه إن أريد بصحة السلب صحته مطلقاً، فغير سديد، وإن أريد مقيداً، فغير مفيد، لأن علامة المجاز هي صحة السلب المطلق (1).

وفيه: إنه إن أريد بالقييد، تقييد المسلوب الذي يكون سلبه أعم من سلب المطلق كما هو واضح فصحة سلبه وإن لم تكن علامة على كون المطلق مجازاً فيه، إلا أن تقييده ممنوع، وإن أريد تقييد السلب، فغير ضائر بكونها علامة، ضرورة صدق المطلق على أفراده على كل حال، مع إمكان منع تقييده أيضاً، بأن يلحظ حال الانقضاء في طرف الذات الجاري عليها المشتق، فيصح سلبه مطلقاً بلحاظ هذا الحال، كما لا يصح سلبه بلحاظ حال التلبس، فتدبر جدا (2).

(1)

اشكال على صحة السلب

حاصل الايراد على صحة السلب: ان مدعي الوضع للاعم يدعى: ان المشتق موضوع لمعنى مطلق له افراد، و من الواضح ان سلب الموضوع لمعنى عام، مطلق عن شيء خاص لا يدل على انه ليس بموضوع لمعنى عام، مثلاً لو ادعى مدع: ان الاسد موضوع لما يعم الحيوان المفترس، و الرجل الشجاع فسلبه عن زيد لا يدل على انه لا يصدق على عمرو، فلذلك ردد المورد في ايراده: ان الضارب مثلاً- ان اريد سلبه مطلقاً عن المتلبس و المنقضي عنه فالقضية كاذبة، و الذي هو علامة المجازية هو القضية الصادقة لا الكاذبة، و هو المراد بقوله: «فغير سديد و ان اريد» سلبه مقيداً بشيء فلا يكون علامة على المجازية، لان سلب العام عن خاص لا يستلزم عدم وضعه للمعنى العام، فلا يكون علامة للمجاز، بل العلامة للمجاز هو السلب المطلق غير المقيد- مثلاً- اذا صح سلب الاسد بما له من المعنى مطلقاً و غير مقيد بقيد عن جميع افراد الانسان دل هذا السلب على ان استعمال الاسد في افراد الانسان مجاز لا حقيقة.

(2) ينبغي ان يجاب عن هذا الاشكال بترديده بين امور ليتضح المطلوب.

فنقول: المراد من صحة السلب التي يراد بها في المقام نفي وضع المشتق للمعنى الاعم من المتلبس و المنقضى عنه: هي صحة السلب بالحمل الشائع، لا بالحمل الاولي، لأن الموضوع للمعنى العام يصح سلبه عن أي فرد من افراده بالحمل الاولي، فانه يصح ان نقول: ان مفهوم الانسان ليس هو مفهوم زيد، و لا عمرو، و انما لا يصح سلبه عن ماهية الحيوان الناطق. فالغرض في المقام هو صحة السلب بالحمل الشائع، فان المشتق لو كان موضوعا للاعم يكون له فردان المتلبس و المنقضى عنه، و لا ريب انه لا بد من صحة حمله على فرديه، لوضوح صحة حمل العام على الخاص بالحمل الشائع، فاذا صح سلبه عن احد فرديه فلا بد و ان لا يكون موضوعا لمعنى يشمل هذا الفرد. اذا عرفت هذا فنقول: ان حال الانتضاء اما ان يجعل قيда للسلب بمعنى ان يتسلط السلب على حال الانتضاء لا على زيد و لا على الضارب:

بان نقول هكذا: ليس في حال الانتضاء زيد بضارب. و على هذا فحال الانتضاء ليس قيدا لزيد الذي هو المسلوب عنه، و ليس بقيد الضارب الذي هو المسلوب. فاذا صح هذا السلب اتضح: ان الضارب لم يوضع لمعنى يعم زيد في حال انتضاء الضرب، و الا لما صح ان نقول: ليس في حال الانتضاء زيد ضاربا.

و اما ان يجعل حال الانتضاء قيда للمسلوب عنه: بان نقول: زيد المنقضي عنه الضرب ليس بضارب حال الانتضاء، و هذا ايضا علامة للمجازية و أنّ الضارب لم يوضع لمعنى يعم زيد المنقضى عنه الضرب و الا لما صح سلبه عنه بالحمل الشائع، لوضوح عدم صحة سلب المعنى عن احد افراده.

و اما ان يجعل حال الانتضاء قيدا للمسلوب: بان نقول: زيد ليس بضارب حال الانتضاء، و هذا ايضا علامة للمجازية، لان الضارب لو كان موضوعا للاعم، لما صح سلب الضارب المقيد بحال الانتضاء عن زيد الذي تلبس بالضرب فيما مضى، فان العام اذا قيد بما يوجب اختصاصه باحد افراده لا يصح سلبه عن ذلك الفرد الذي خصص به.

فاتضح من هذا: ان حال الانتقضاء باي نحو مما ذكرنا اذا جعل قيذا كان علامة المجازية.

نعم، لو قيل هكذا: زيد ليس بضارب في حال الانتقضاء بضرب اليوم لم يكن هذا علامة المجازية إلا ان هذا لا ينفع المدعي، لان في المثال تسلطا على سلب مادة ضارب، لا على هيئته، لوضوح انه لو كان موضوعا للمعنى الاعم فانه لا بد و ان يصدق على زيد المنقضى عنه الضرب انه ضارب، و ان لم يكن ضاربا بضرب اليوم، بل بناء على الأعم يصح ان يقال: زيد المنقضى عنه الضرب ضارب، وليس بضارب بضرب اليوم، ولعل هذا مراد المصنف من قوله: «فصحة سلبه و ان لم تكن علامة على كون المطلق مجازا فيه إلا ان تقييده ممنوع» أي تقييد المسلوب الذي هو مادة الضرب، لا هيئة الضارب، إلا ان النزاع في هيئة الضارب، لا في مادته و هو الضرب، لانه من الواضح انه حال انتقضاء الضرب لا ضرب، وقد اشار الى تقييد السلب بقوله: «و ان اريد تقييد السلب» أي ان حال الانتقضاء يجعل قيذا للسلب، لا للمسلوب، و لا للمسلوب عنه، كما تقدم بيانه، و اشار الى تقييد المسلوب عنه و انه مع تقييده بحال الانتقضاء يكون علامة للمجازية بقوله: «مع امكان منع تقييده ايضا» أي منع تقييد المسلوب و يكون التقييد للمسلوب عنه «بان يلحظ حال الانتقضاء في طرف الذات الجاري عليها المشتق» أي المسلوب عنه الى آخر ما قال قدس سره.

و اما قول الخصم: بان سلب الخاص عن عام لا ينافي وضعه للعموم فهو صحيح في غير المقام، و اما في المقام فسلبه عن هذا الفرد علامة عدم وضعه للعموم.

بيان ذلك: انه اذا احتتمل ان للعام افرادا و صح سلبه عن بعض الافراد المحتملة، فان صحة هذا السلب لا يدل على انه ليس بموضوع للعموم، مثلا اذا احتملنا ان لفظ الدابة موضوع لما يعم من يدب على وجه الارض، فصحة سلبه عن الانسان- مثلا- لا ينافي ان يكون لفظ الدابة موضوعا لمعنى عام يشمل ساير افراد

ثم لا يخفى أنه لا يتفاوت في صحة السلب عما انقضى عنه المبدأ، بين كون المشتق لازما و كونه متعديا، لصحة سلب الضارب عمن يكون فعلا- غير متلبس بالضرب، و كان متلبسا به سابقا، و أما إطلاقه عليه في الحال، فان كان بلحاظ حال التلبس، فلا إشكال كما عرفت، و إن كان بلحاظ الحال، فهو و إن كان صحيحا إلا أنه لا دلالة على كونه بنحو الحقيقة، لكون الاستعمال أعم منها كما لا يخفى، كما لا يتفاوت في صحة السلب عنه، بين تلبسه بضد المبدأ و عدم تلبسه، لما عرفت من وضوح صحته مع عدم التلبس- أيضا- و إن كان معه أوضح.

و مما ذكرنا ظهر حال كثير من التفاصيل، فلا نطيل بذكرها على التفصيل (1).

الحيوان عدا الانسان. و اما في المقام فان المفروض انه ليس لنا الا فردان: المتلبس، و المنقضى عنه، فمعنى دعوى الوضع للعموم انه يشمل الفردين، و معنى وضعه للخاص انه لا يشمل غير المتلبس، فاذا صح سلبه عن المنقضى عنه دل هذا السلب على اختصاصه بخصوص المتلبس.

نعم، لو كان للمنقضى عنه فردان فصحة سلبه عن فرد لا يدل على عدم وضعه للعموم، إلا انه ليس كذلك فانه ليس للمنقضى عنه الا فرد واحد: و هو المنقضى عنه، فصحة سلبه عنه دليل على انه لا يشمل المنقضى عنه.

(1) الاقوال في المشتق ثلاثة:

- وضعه لخصوص المتلبس مطلقا.

- و وضعه للاعم مطلقا.

- و التفصيل فيه و اختلف القائلون بالتفصيل على انحاء ذكر المصنف تفصيلين منها:

ص: 225

الأول: هو الفرق بين كون المشتق متعديا و لازما، و ان المتعدي موضوع للاعم، و اللازم موضوع لخصوص المتلبس. و اظن ان سبب هذا التفصيل هو ما سيأتي الاشارة اليه في استدلال القول بالوضع للاعم: من صدق المقتول و المضروب على ما انقضى عنه المبدأ، و لا فرق بين اسم المفعول و اسم الفاعل. و هذان المثالان من المتعدي، فلذا قال هذا القائل: بوضعه فيه للاعم، و حيث انه يرى ان الذهاب و الماشي - مثلا- اللذين هما من اللازم لا يصدقان على الراجع و الواقف الذي كان ذاهبا و ماشيا، لذا قال بهذا التفصيل.

و الجواب عنه: اما عن المقتول و المضروب فسيأتي بيانه- إن شاء الله- و اما ساير المشتقات المتعدية فليس كذلك، لصحة سلبها عن ما انقضى عنه حال التلبس، فان الضارب في حال عدم تلبسه بالضرب يصح سلب الضارب عنه، و ان كان سابقا قد تلبس بالضرب، فانه يصح ان يقال: زيد ليس بضارب فعلا، و قد كان ضاربا بالامس. و لو كان موضوعا للاعم لما صح هذا السلب، و الى هذا اشار بقوله:

«لصحة سلب الضارب عن من يكون فعلا غير متلبس بالضرب ... الى آخره».

نعم، يصح اطلاق الضارب على من انقضى عنه الضرب بنحوين: تارة بنحو الحقيقة، و لكنه لا بد و ان يكون المراد اطلاقه عليه بلحاظ حال التلبس، فيراد من اطلاق الضارب عليه انه كان ضاربا، و قد عرفت ان الاطلاق في حال الانقضاء بلحاظ حال التلبس من الاستعمال الحقيقي، إلا انه لا يفيد الخصم.

و اخرى يصح استعمال الضارب فيمن انقضى عنه الضرب لا بلحاظ حال التلبس و هذا الاستعمال من الاستعمال المجازي و هو صحيح و ما اكثر المجاز، فصحة الاستعمال ليست من علائم الحقيقة، لأن الاستعمال اعم من الحقيقة و المجاز، فلا ينفع الخصم ايضا، فان النافع له هو صحة اطلاقه على المنقضى عنه بنحو الحقيقة، و قد عرفت انه لا يصح اطلاقه عليه كذلك في حال الانقضاء، بل يصح سلبه عنه، و صحة السلب لا يعقل ان تجامع صحة الاطلاق بنحو الحقيقة و الى هذا اشار بقوله:

حجة القول بعدم الاشتراط وجوه:

الاول: التبادر، وقد عرفت أن المتبادر هو خصوص حال التلبس (1).

الثاني: عدم صحة السلب في مضروب و مقتول، عمن انقضى عنه المبدأ.

وفيه: إن عدم صحته في مثلهما، إنما هو لاجل أنه أريد من المبدأ معنى يكون التلبس به باقيا في الحال، و لو مجازا.

وقد انقدح من بعض المقدمات أنه لا يتفاوت الحال فيما هو المهم في محل البحث و الكلام و مورد النقض و الابرام، اختلاف ما يراد من المبدأ

«و اما اطلاقه عليه في الحال فان كان بلحاظ حال التلبس فلا اشكال ... الى آخره».

و التفصيل الثاني: هو بين كون المحمول عليه المشتق متلبسا فعلا بضد المبدأ الذي كان متلبسا به، كالواقف الذي كان متحركا، و الاسود الذي كان أبيض، فانه في امثال ذلك المشتق يختص بخصوص المتلبس، و اما فيما اذا لم يكن متلبسا بضد المبدأ الذي كان متلبسا به، كالمعطي الذي اعطى في الماضي و لم يكن فعلا متلبسا بالمنع الذي هو ضد الاعطاء فانه موضوع للاعم.

و الجواب عنه: ما عرفت من صحة السلب فعلا عمن كان معطيا و لم يكن متلبسا بالاعطاء فعلا، لصحة قولنا: انه كان معطيا، و اما بالفعل فليس بمعط. نعم في حال تلبسه بضد العطاء: و هو المنع يكون صحة السلب عنه اوضح، و الى هذا اشار بقوله: «كما لا يتفاوت في صحة السلب عنه بين تلبسه بضد المبدأ» الى آخر كلامه.

(1)

ادلة كون المشتق حقيقة في المنقضي

استدل القائل بالاعم بالتبادر، و لا يخفى ان دعوى التبادر في جميع المشتقات و انها موضوعة للاعم لا يخلو عن عجب، لضرورة عدم صدق النائم و الأكل فعلا على المستيقظ الذي كان نائما، و على الصائم الذي كان آكلا، و قد عرفت ان مطابق المشتق هو المتلبس بالمبدأ حتى في مثل القاتل و الضارب و المعطي.

ص: 227

في كونه حقيقة أو مجازاً، وأما لو أريد منه نفس ما وقع على الذات، مما صدر عن الفاعل، فإنما لا يصح السلب فيما لو كان بلحاظ حال التلبس والوقوع- كما عرفت- لا بلحاظ الحال أيضاً، لوضوح صحة أن يقال:

إنه ليس بمضروب الآن بل كان (1)

(1) وحاصل هذا الدليل هو عدم صحة السلب عن قتل، فإنه في حال انقضاء القتل لا يصح أن يقال: إنه ليس بمقتول، وكذلك من ضرب في الزمن السابق في حال عدم الضرب لا يصح أن يقال: إنه ليس بمضروب، وعدم صحة السلب عن المنقضى عنه المبدأ بالحمل الشائع دليل على أنه من مصاديقه، فلا بد وأن يكون موضوعاً للاعم من المتلبس حتى يكون المنقضى عنه أحد المصدقين له، فإذا لم يصح سلبه عنه فلا بد وأن يصح حمله عليه.

فحاصل الدليل: أن المقتول والمضروب يصح حملهما على ما انقضى عنه المبدأ، وصحة الحمل دليل على أنه من أفرادها، والآ لما صح الحمل ولصح السلب، وقد عرفت أنه لا يصح السلب ويصح الحمل.

ولا يخفى أن هذا إنما يكون دليلاً للمدعى بأمور:

الأول: أن الحمل لا يكون بلحاظ حال التلبس فإنه لو كان بلحاظه لما دل على أن المنقضى فرد له.

الثاني: أن يكون المراد أن المنقضى عنه مع الالتفات إلى تقييده بحال الانقضاء هو مطابق ومصدق للمثالين.

الثالث: أن يكون المراد من القتل الذي هو المبدأ هو ازهاق الروح بتأثير مؤثر، لا عدم الروح بتأثير مؤثر، فإنه لو كان المراد من القتل- مثلاً- هو عدم الروح الحاصل بالتأثير في قبالة الموت الذي يراد منه نفس عدم الروح لا ينفع المدعى لأن عدم الروح ليس له انقضاء، بل هو دائم التلبس، فإن المقتول بهذا المعنى متلبس بالمبدأ دائماً، وليس له حالة انقضاء، وإنما يكون له حالتان التلبس والانقضاء فيما

إذا كان المراد من القتل هو ازهاق الروح بالتأثير، فإنه يكون له زمان الازهاق، و زمان انقضاء الازهاق.

فاذا سلمت هذه المقدمات يكون هذا دليلا للمدعى الوضع للاعم.

وفيه: ان هذا لو تم لدل على كون المقتول يراد منه الاعم لا جميع المشتقات، لوضوح عدم صدق المحموم و المعزول- مثلا- على من فارقتة الحمى، و من رجع إلى منصبه، فلا يمكن دعوى الوضع للعموم في ساير المشتقات التي لا ينكر صحة سلبها، و عدم صحة حملها، فان من فارقتة الحمى لا يصح ان يقال: انه محموم، و يصح ان يقال: انه ليس بمحموم، و كذلك من رجع إلى منصبه بعد العزل لا يصح ان يقال:

انه بالفعل معزول، بل يصح ان يقال- فعلا- ليس بمعزول.

و عدول القوم عن التمثيل بالقاتل و الضارب دليل على ان الصدق ليس بواضح عندهم في اسم الفاعل، فاذا لم يكن واضحا في اسم الفاعل من هذه المادة فكيف يصح ان يدعى الوضع للعموم في ساير المشتقات من غير هذه المادة التي قد عرفت وضوح صحة سلبها عن المنقضى، هذا اولاً.

و ثانياً: ان صحة الحمل و عدم صحة السلب في المثالين انما هو لاجل انه اريد من المبدأ هو عدم الروح عن تأثير لا ازهاق الروح، و لذلك لو جعل بدل القتل ازهاق الروح فإنه لا يصح حمله فعلا، بل يصح سلبه، لانه يصح ان يقال: هذا المقتول ليس بمتلبس بازهاق الروح بالفعل بل كان متلبسا بها، و قد اشار الى هذا بقوله:

«و فيه ان عدم صحته في مثلهما» أي في مثل المقتول و المضروب «انما هو لاجل انه اريد من المبدأ معنى يكون التلبس به باقيا في الحال» بان يراد من المقتول عدم الروح بالتأثير، و من الضرب من وقع عليه ضرب، لا من هو متأثر بالضرب بالفعل «و لو مجازاً» لأن القتل الذي هو المبدأ موضوع في الظاهر للازهاق و كذلك الضرب فانه موضوع لنفس الحث المتأثر به المضروب بالفعل «و قد انقذح من بعض المقدمات انه لا يتفاوت الحال فيما هو المهم في محل البحث و الكلام و مورد النقض و الابرام

اختلاف ما يراد من المبدأ في كونه حقيقة أو مجازاً» كما تقدم في المقدمة الرابعة: ان النزاع في المقام في هيئة المشتق، وانها هل هي موضوعة لخصوص المتلبس، او للاعم منه و من المنقضى؟

واما المادة فمختلفة فتارة يراد منها الملكة، و اخرى يراد منها الحرفة و الصناعة، و ثالثة يراد من المبدأ معنى مجازيا مثلا- لا معناه الحقيقي، كما في المقام فانه اريد من القتل عدم الروح عن تأثير، لا ازهاقها فلا يكون لها حالة انقضاء، بخلاف الازهاق فان له حالة انقضاء، ولذا لو اريد الازهاق يصح ان يقال: هذا ليس بمقتول بالفعل، و ليس بمضروب بالفعل، بل كان مقتولا و كان مضروبا، ولذا قال قدس سره: «و اما لو اريد منه نفس ما وقع على الذات مما صدر عن الفاعل» و هو الازهاق- مثلا- الحاصل من القاتل، و نفس الحدث الفعلي الحاصل من الضارب فانه على هذا يصح سلبه عن المنقضى عنه، و لا يصح حمله عليه في حال الانقضاء.

نعم، لو اريد من الحمل و عدم صحة السلب لحاظ حال التلبس: أي ان يراد من قولك: مقتول و مضروب انه كان مقتولا و مضروبا فيكون الحمل بلحاظ حال التلبس، و كذا عدم صحة السلب فانه لا يصح ان يقال: انه لم يكن مقتولا و لا مضروبا في الزمن السابق، و قد عرفت ان النزاع ليس بلحاظ حال التلبس، و انما النزاع في حملها على المنقضى عنه بالفعل باعتبار كونها فردا له حقيقيا بالفعل في حال انقضاء التلبس، فاذا اريد من القتل نفس الازهاق، و ان الحمل ليس بلحاظ حال التلبس فلا يصح الحمل، بل يصح ان يقال: ليس هذا بمقتول بالفعل، و لا بمضروب بالفعل و لذا قال قدس سره: «فانما لا يصح السلب فيما لو كان بلحاظ حال التلبس و الوقوع كما عرفت لا بلحاظ الحال ايضا لوضوح صحة ان يقال انه ليس بمضروب الآن، بل كان» أي لو اريد في مقام الحمل عدم لحاظ حال التلبس، و اريد من المبدأ في القتل نفس الازهاق و نفس الحدث الحاصل من الضارب فانه لا يصح

الثالث: استدلال الامام عليه السلام تأسيا بالنبي صلوات الله عليه كما عن غير واحد من الاخبار بقوله: لا يَنَالُ عَهْدِي الظَّالِمِينَ على عدم لياقة من عبد صنما أو وثنا لمنصب الامامة و الخلافة، تعريضا بمن تصدى لها ممن عبد الصنم مدة مديدة، و من الواضح توقف ذلك على كون المشتق موضوعا للاعم، وإلا لما صح التعريض، لانقضاء تلبسهم بالظلم و عبادتهم للصنم حين التصدي للخلافة (1).

الحمل و يصح السلب، فيصح ان يقال: انه ليس بمقتول الآن بالفعل، و ليس بمضروب الآن بالفعل، بل كان مقتولا و كان مضروبا.

(1) و توضيح الاستدلال بهذه الآية على الاعم يتم باشياء:

الاول: هذه الآية ذكرها الأئمة مستدلين بها على الامامة، و لا يخفى ان استدلال الأئمة بها لا بد و ان يكون بما لها من الظهور، اذ لو كان الاستدلال بغير ظهورها، بل كان بنحو التأويل من باب ان للقرآن بطونا و تأويلات لما كان مقنعا في مقام الخصومة مع منكري الامامة اذ للخصم ان ينكر ما هو خلاف الظهور.

الثاني: ان الاستدلال من الأئمة عليهم السلام لم يكن على الوجه الذي يروونه في مغتصبي منصب الخلافة، و انهم بالفعل متلبسون بالظلم الذي هو الكفر، بل الاستدلال كان مبنيا على ان المتولين لمنصب الخلافة كانوا مسلمين في ذلك الوقت، و ليسوا بكافرين.

الثالث: ان الاستدلال لا بد و ان يكون بالفاظ الآية المستعملة في معانيها بنحو الحقيقة اذ المجاز يحتاج الى قرينة، و لم يكن هناك قرينة تدل على ان الظالمين مستعمل فيمن انقضى عنه الظلم بنحو المجازية.

فاذا تمت هذه المقدمات اتضح: ان المشتق موضوع للاعم ممن انقضى عنه الظلم بنحو المجازية فاذا تمت هذه المقدمات اتضح ان المشتق موضوع للاعم ممن انقضى عنه المبدأ و المتلبس، لان معنى الآية: ان الظالمين: أي الذين ظلموا سلطان الله و سجدوا

و الجواب: منع التوقف على ذلك، بل يتم الاستدلال و لو كان موضوعا لخصوص المتلبس.

و توضيح ذلك: يتوقف على تمهيد مقدمة: و هي إن الاوصاف العنوانية التي تؤخذ في موضوعات الاحكام تكون على أقسام:

أحدها: أن يكون أخذ العنوان لمجرد الاشارة إلى ما هو في الحقيقة موضوعا للحكم، لمعهوديته بهذا العنوان، من دون دخل لاتصافه به في الحكم أصلا.

ثانيها: أن يكون لاجل الاشارة إلى عليية المبدأ للحكم، مع كفاية مجرد صحة جري المشتق عليه، و لو فيما مضى.

للاوثان لا ينالهم عهد الله تبارك و تعالى، لأنه كان هذا جوابا من الله لطلب ابراهيم منه ان يجعل ذريته أئمة و خلفاء و حججا منه على بريته، فاجابه تعالى: ان من سجد للاصنام لا ينالهم هذا العهد.

و بعد تسليم المقدمة الثانية: و هو ان هؤلاء كانوا في وقت تولي الخلافة مسلمين.

و المقدمة الاولى: و هو كون الاستدلال ليس مبني على التاويل.

و وضوح المقدمة الثالثة: و هو انتفاء قرينة المجاز.

- يتضح: ان اطلاق الظالمين على هؤلاء في وقت توليهم لمنصب الخلافة بنحو الحقيقة، و حيث كانوا مسلمين فمع كونهم مسلمين كانوا مصداقا حقيقيا للظالم، و ان انقضى عنهم التلبس بالظلم في ذلك الوقت، فلازم ذلك ان يكون الظالم موضوعا للاعم، و ألا لما كانوا مصداقا للظالم حقيقة في وقت انقضاء التلبس بالظلم و لم يشر المصنف إلى تفصيل هذه المقدمات و ادمجها في قوله: «و ألا لما صح التعريض» أي لما صح تعريض الأئمة، بهم بهذه الآية، و قد عرفت ان التعريض بهؤلاء الذين تولوا منصب الامامة لا يتم إلا بالمقدمات المذكورة.

ثالثها: أن يكون لذلك مع عدم الكفاية، بل كان الحكم دائرا مدار صحة الجري عليه، و اتصافه به حدوثا و بقاء.

إذا عرفت هذا فنقول: إن الاستدلال بهذا الوجه إنما يتم، لو كان أخذ العنوان في الآية الشريفة على النحو الأخير، ضرورة أنه لو لم يكن المشتق للاعم، لما تم بعد عدم التلبس بالمبدأ ظاهرا حين التصدي، فلا بد أن يكون للاعم، ليكون حين التصدي حقيقة من الظالمين، و لو انقضى عنهم التلبس بالظلم. و أما إذا كان على النحو الثاني، فلا، كما لا يخفى (1)، و لا- قرينة على أنه على النحو الأول، لو لم نقل بنهوضها

(1) قبل الشروع في جواب المصنف ينبغي تقديم امر:

و هو ان القول: بان المشتق موضوع لخصوص المتلبس معناه: ان مطابق هذا العنوان هو المتلبس، لا الاعم منه و من المنقضى عنه المبدأ.

و اما كون هذا التلبس هل هو في زمان النطق، او في زمان آخر فلا ينبغي ان يكون داخلا في النزاع.

نعم، فيما اذا كان المتكلم في مقام بيان زمان التلبس، و لم يعين زمانا خاصا متقدما أو متأخرا، و لم يكن في مقام الاهمال: من ناحية زمان التلبس، فالاطلاق- حينئذ- يعين كون زمان التلبس، زمان النطق. و اما اذا كان في مقام الاهمال: من ناحية زمان التلبس و كان الغرض لبيان نفس التلبس لا غير، فلا يتعين زمان النطق للتلبس، مثلا لو كان المتكلم في مقام الرد على من يزعم ان الحيوان لا ينام فقال له:

الحيوان نائم، فانه في هذا المقام لا يتعين كون مراد المتكلم ان الحيوان نائم في زمان النطق. و على كلّ فالمعين لزمان النطق هو الاطلاق، كما ان المعين لكون التلبس في ما مضى، او ما يأتي هو القرائن.

اذا عرفت هذا فنقول: ان المصنف قدم للجواب مقدمة.

و حاصلها: ان العناوين المأخوذة في الكلام و في مقام ترتب الاحكام على انحاء ثلاثة:

الاول: ان يكون العنوان اخذ لصرف الاشارة الى ما هو موضوع الحكم، و لا يكون للعنوان دخالة في الحكم اصلا، كقول الامام عليه السلام في مقام جواب من سألته:

من أين أخذ معالم ديني، قال له عليه السلام: عليك بهذا الجالس [31]. فانه من المعلوم انه لا دخل للجلوس في وثاقة المشار اليه، بل الموضوع للاخذ منه هو كونه بذاته ثقة.

و هذا هو الذي عناه المصنف بقوله: «احدها ان يكون العنوان لمجرد الاشارة ... الى آخر كلامه» و هو واضح.

الثاني: ان يكون مجرد تحقق المبدأ و بمحض تلبس الذات بها تتحقق عليه الحكم و مناطه، و لا يحتاج الحكم في ترتبه إلى دوام تلبس الذات بالمبدأ، كالسرقة في آية حكم السارق، فانه بمجرد تلبس الذات بالسرقة يتحقق الموضوع لحكم القطع، لوضوح انه لا يكون الحكم بالقطع مشروطا باستمرار السرقة الى زمان تنفيذه و كقوله عليه السلام: (الساھي يسجد للسهو) (1) فان السجود للسهو لا يتأتى إلا من الذاكر فيكون مجرد تلبسه بالنسيان علة لترتب حكم الاتيان بسجود السهو. ففي امثال هذه الاحكام يكفي صحة جري المشتق و حملها على الذات، و لو فيما مضى لترتبها، و لا يلزم استمرار تلبس الذات بالمبدأ لترتب الحكم، و هذا هو ثانيها في كلام المصنف، و العبارة واضحة.

الثالث: ان يكون تحقق المبدأ ايضا علة لترتب الحكم، و لكن لا يكفي مجرد التلبس به في ترتبه، بل ترتب الحكم يكون دائرا مدار استمرار تلبسه به. و لا بد في ترتب الحكم من صحة جري العنوان على الذات و اتصافها بالمبدأ حدوثا و بقاء، كعنوان الحاضر و المسافر في ترتب حكم التام و القصر، و الصوم و الافطار. و هذا هو الذي عناه المصنف بقوله: «ثالثها ان يكون لذلك» أي ان يكون العنوان لاجل الاشارة إلى

ص: 234

على النحو الثاني، فإن الآية الشريفة في مقام بيان جلاله قدر الامامة والخلافة و عظم خطرهما و رفعة محلها، وإن لها خصوصية من بين المناصب الالهية، و من المعلوم أن المناسب لذلك، هو أن لا يكون المتمصص بها متلبسا بالظلم أصلا، كما لا يخفى (1).

كون التلبس بالمبدأ علة لترتب الحكم، فهو كالثاني و يزيد عليه «مع» ذلك «عدم الكفاية» بصرف التلبس، «بل كان الحكم دائرا مدار صحة الجري» الى آخر عبارته قدس سره.

فاذا عرفت هذا نقول: ان الظلم و الظالم الذي هو الموضوع في الآية، لأن لا يناله عهد الله لو كان موضوعا للحكم على النحو الثالث: بان كان الظلم الذي هو الكفر علة لعدم تولي منصب الامامة حدوثا و بقاء، مع فرض كونهم في زمان التولي مسلمين و ليسوا بكافرين بالفعل. فحينئذ يكون اطلاق الظالم و الكافر عليهم حقيقة في حال كونهم مسلمين يدل على ان المشتق موضوع للاعم، و هذا هو مراد المصنف بقوله: «ليكون حين التصدي حقيقة من الظالمين»: أي اطلاق الظالمين عليهم يكون- حينئذ- حقيقة، مع كونهم بالفعل مسلمين و ليسوا بكافرين فيكون اطلاق الكافرين عليهم حقيقة، مع كونهم في حال الاطلاق مسلمين دليلا على كون الظالمين موضوعا لما هو الاعم من المتلبس و المنقضى.

و اما اذا كان الظلم علة على النحو الثاني فلا يتم الاستدلال بهذه الآية على الاعم، لان مجرد تلبسهم بالظلم و لو فيما مضى كاف في العلية لعدم لياقتهم لمنصب الامامة.

(1) بعد ما عرفت: ان الاستدلال لا يتم الا على النحو الثالث: بان يكون عنوان الظالم علة للحكم حدوثا و بقاء، فلا بد من احراز هذا الامر فيحتاج الى محرز، كما

إن قلت: نعم، ولكن الظاهر أن الامام عليه السلام إنما استدل بما هو قضية ظاهر العنوان وضعا، لا بقرينة المقام مجازا، فلا بد أن يكون للاعم، وإلا لما تم (1).

ان كون العنوان ماخوذا على النحو الثاني يحتاج الى قرينة ايضا. فاذا كلا الامرين يحتاج الى ما يعينه.

ويكفي في عدم تمامية استدلالهم بالآية على الاعم الشك في كون العنوان اخذ على النحو الثالث، اذا لم نقل: بان جلاله منصب الامامة واختلافها عن بقية المناصب يعين النحو الثاني، فان منصب الامامة من المناصب الجليلة الرفيعة التي لا ينبغي ان يتولاها الا من تقلب في الساجدين، فمن سجد للصنم و لو في زمان ما لا ينبغي ان يكون محلا لها، بخلاف بقية المناصب الالهية كولاية القاصرين، والحكم بين المتخاصمين فانه لا مانع من ان يتولاها المجتهد العادل في حال التولي، ولا مانع من ان يكون قبل زمان التولي ليس بعادل ولا مجتهد.

(1) حاصله: انه بناء على وضع المشتق لخصوص المتلبس فيكون اطلاق الظالمين على هؤلاء المفروض كونهم مسلمين في حال التولي اطلاقا مجازيا مستندا الى القرينة، لفرض كونهم ليسوا بظالمين بالفعل، والظهور المجازي ليس من الظهور الوضعي.

و اما بناء على كون المشتق موضوعا للاعم فيكون اطلاق الظالمين عليهم بنحو الحقيقة، والاطلاق وضعي ولو كانوا بالفعل مسلمين.

والظاهر من استدلال الامام ان اطلاق الظالمين عليهم كان اطلاقا وضعيا لم يعتمد فيه على القرائن، وليس كذلك بناء على وضعه لخصوص المتلبس، فان الاطلاق لا بد وان يكون مجازيا معتمدا فيه على قرائن، و اذا لم يكن الاطلاق مجازيا فلا بد وان يكون وضعيا حقيقيا ولازم ذلك وضع المشتق للاعم، و إلا لما تم الاستدلال اذ المفروض ان الاستدلال كان بالظهور الوضعي لا بالقرينة والمجاز. فاذا كان المشتق حقيقة في خصوص المتلبس لا يتم الاستدلال لانهم بالفعل ليسوا بظالمين.

قلت: لو سلم، لم يكن يستلزم جري المشتق على النحو الثاني كونه مجازاً، بل يكون حقيقة لو كان بلحاظ حال التلبس - كما عرفت - فيكون معنى الآية، والله العالم: من كان ظالماً ولو أنا في الزمان السابق لا ينال عهدي أبداً، ومن الواضح أن إرادة هذا المعنى لا تستلزم الاستعمال، لا بلحاظ حال التلبس (1).

(1) حاصله: انه اولاً: لا نسلم كون الاستدلال مبنياً على الظهور الوضعي الحقيقي، بل الاستدلال يبتني على الظهور اعم من كونه وضعياً حقيقياً او مجازياً بالقرينة.

وفيه ما لا يخفى، فان الاستدلال من الامام كان بالآية فاما ان يكون للظالمين ظهور وضعي في كونهم في وقت التولي للامامة ظالمين فيتم الاستدلال، ولكن هذا انما يصح ويتم على الوضع للاعم. و اذا لم يكن الظهور وضعياً، كما هو بناء على الوضع لخصوص المتلبس، فلا بد من وجود قرينة في الآية تدل على ان الظالمين استعمل فيمن انقضى عنه الظلم، والمفروض انه لا قرينة.

ويمكن ان يقال: ان هناك ثلاثة افراد: فردين محققين معلومين لا- يحتاجان الى بيان في القرآن، وفرداً مشكوكاً، وهو الذي يحتاج الى البيان- فرد متلبس بالسجود للصنم بالفعل، وفرد لم يسجد للصنم اصلاً لا سابقاً ولا لاحقاً، وفرد سجد للصنم فيما مضى ثم اسلم وترك عبادة الاوثان-.

ولا شبهة في انه من البديهي الضروري ان من كان متلبساً فعلاً بالسجود للاصنام لا يعقل ان يكون في حال تلبسه بذلك اماماً للخلق و هادياً لهم و واقفاً في طريق ايصال الناس الى معرفة ربهم و موصلاً لهم احكامه تبارك و تعالى.

و الفرد الثاني لا اشكال في امكان جعله اماماً فانه لو لم يكن الامام من هذا القسم للزم ان ينزل الله أئمة من السماء، فان هذا القسم اعلى اقسام البشر الموجودين في زمان جعل الامامة.

و منه قد انقدح ما في الاستدلال على التفصيل بين المحكوم عليه و المحكوم به، باختيار عدم الاشتراط في الاول، بآية حد السارق

و الاخير هو المشكوك الذي يحتمل ان يكون اماما و ان لا يكون. فالبيان انما جاء لدفع هذا الاحتمال و ان السجود للصنم و لوفي زمان يمنع عن منصب الامامة لجلاليتها و علو مقامها فهذا القسم الاخير هو المحتاج الى البيان، و اما القسمان الاولان فغير محتاجين الى بيان في القرآن.

فموضوع الكلام هو النحو الثاني: و هو كون الظلم علة لأن لا ينال عهد الله من تلبس به و لوفي زمان ما، و لذا لما احتج الامام بها على الخصم افحمه و لم يسعه المناقشة.

و ثانيا: انا نسلم ان الاستدلال كان مبنيا على الظهور الوضعي، و لكن لا يستلزم اطلاق الظالمين على هؤلاء اطلاقا مجازيا، لان اطلاق المشتق على من انقضى عنه المبدأ بلحاظ حال التلبس من الاستعمال الحقيقي، و هو مراد المصنف بقوله: «لو سلم لم يكن يستلزم جري المشتق على النحو الثاني كونه مجازا» و المراد من النحو الثاني هو كون مجرد التلبس بالمبدأ و لوفي زمان ما علة للحكم في قبال النحو الثالث الذي يدور الحكم مدار تحقق المبدأ حدوثا و بقاء، فان اطلاق المشتق و جريه على المتلبس لا يكون من الاستعمال المجازي اذا كان الاطلاق بلحاظ حال التلبس، و لذا قال: «بل يكون حقيقة لو كان بلحاظ حال التلبس».

ثم لا يخفى ان كون الموضوع على النحو الثاني يحتاج الى قرينة و ان كان الاستعمال حقيقيا ايضا. و القرينة اما ما ذكره المصنف و غيره: من علو منصب الامامة و رفعة مقامها، او ما ذكرناه: من انه هو مورد البيان في القرآن لانه القسم المشكوك دون القسمين الآخرين المعلومين، فان المعلوم لا يحتاج الى بيان.

و السارقة، و الزاني و الزانية، و ذلك حيث ظهر أنه لا ينافي إرادة خصوص حال التلبس دلالتها على ثبوت القطع و الجلد مطلقا، و لو بعد انقضاء المبدأ (1)، مضافا الى وضوح بطلان تعدد الوضع، حسب وقوعه محكوما عليه أو به، كما لا يخفى.

(1) حاصل هذا التفصيل انه فرق بين كون المشتق محكوما به كقولك: (زيد قائم) و بين كونه محكوما عليه، كقوله تعالى في آية: السَّارِقُ وَ السَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا (1) و قوله تعالى ايضا في آية الزَّانِيَةُ وَ الزَّانِي فَاجْلِدُوا كُلَّ وَاحِدٍ مِّنْهُمَا (2) الى آخر الآية.

فالمشتق في المثال الاول محكوم به لانه خبر لزيد و في الآيتين المشتق محكوم عليه لان السارق و الزاني في موضع الابتداء، و جملة فاقطعوا و فاجلدوا في موقع الخبر و المبتدأ محكوم عليه، بخلاف الخبر كما في المثال المتقدم فانه محكوم به.

و المدعي لهذا التفصيل يرى ان السبب فيه هو ان المشتق في الآيتين وقع محكوما عليه و لا بد من القول بوضعه للاعم، بخلاف المثال المذكور الذي كان المشتق فيه محكوما به فانه لا ملزم للقول بكونه موضوعا للاعم.

و كيفية الاستدلال على هذه الدعوى بنحوين:

الأول: انه لا اشكال في كون السارق و الزاني في وقت اقامة الحد عليهما ليسا بمتلبسين بالمبدأ، و ظاهر الآيتين ان اطلاق السارق و الزاني عليهما في مقام عدم تلبسهما بالمبدأ اطلاق حقيقي، و لا يكون الاطلاق حقيقيا في مقام عدم التلبس بالمبدأ الا بالالتزام بكون المشتق موضوعا للاعم.

و على هذا النحو من البيان يلتزم جواب المصنف، فان حاصل جوابه: ان اطلاق المشتق عليهما في حال عدم تلبسهما بالمبدأ اطلاقا حقيقيا لا يلزم القول بالوضع للاعم، لا مكان ان يكون الاطلاق بلحاظ حال التلبس. فالقطع و الجلد ثابت لهما في

ص: 239

1-33. (1) المائة: الآية 38.

2-34. (2) النور: الآية 2.

حال عدم تلبسهما بالسرقة و الزنا، و اطلاق السارق و الزاني عليهما في هذا الحال اطلاق حقيقي، لكنه بلحاظ حال التلبس، و هذا هو مراده ظاهرا من قوله: «حيث ظهر انه لا ينافي ارادة خصوص حال التلبس» بان يكون الاطلاق بلحاظ حال التلبس «دلالتها» أي دلالة آية السارق او آية الزاني «على ثبوت القطع و الجدل مطلقا» أي و لو في حال عدم التلبس. كما ذكر وجه الاطلاق بقوله:
 «و لو بعد انقضاء المبدأ».

النحو الثاني في كيفية الاستدلال: ان يكون مركبا من مقدمات بعضها غير مقدمات النحو الاول.

الاولى: ان حكم القطع و الجدل ثابت للسارق و للزاني و وقوع هذا الحد خارجا عليهما يكون في وقت عدم تلبسهما بالسرقة و الزنا.

الثانية: ان ظاهر الآيتين ان اطلاق السارق و الزاني عليهما اطلاق حقيقي.

الثالثة: ان ظاهر الآيتين ان هذا الاطلاق الحقيقي عليهما، في وقت اقامة الحد عليهما فهما في وقت اقامة الحد سارق و زان، و لا يمكن ان يكون الاطلاق حقيقيا في وقت اقامة الحد، و هو وقت عدم تلبسهما بالمبدأ، إلا بالالتزام بالوضع للاعم.

و الاستدلال بهذا الترتيب هو الذي ينقدح مما مر في الاستدلال بآية:

لا يَنَالُ عَهْدِي [35] و الجواب عنه ينقدح ايضا من الجواب عنها.

و اما الاستدلال بالنحو الاول فلم ينقدح مما مر لا هو و لا جوابه.

و جواب المصنف ان الاطلاق في حال عدم التلبس لا ينافي كونه اطلاقا حقيقيا لا مكان الاطلاق بلحاظ حال التلبس لا يصلح ان يكون جوابا عن الاستدلال بالنحو الثاني، و انما يكون جوابا عنه بالنحو الأول، لوضوح ان من مقدماته كون الظاهر في الآيتين اتحاد زمان الاطلاق الحقيقي فيهما مع زمان اقامة الحد، و ان الظاهر منهما

هو ان السارق سارق حقيقة، و الزاني زان حقيقة في وقت اقامة الحد عليهما، فلا- يعقل ان يقال في الجواب: ان الاطلاق بلحاظ حال التلبس.

إلا ان يقال: ان المصنف اشار الى بعض الجواب و اكتفى عن تفصيله بما تقدم في الجواب عن آية لا يَنَالُ عَهْدِي

و على كل حال فالجواب عن هذا الاستدلال: هو منع المقدمة الاخيرة، و انه لا نسلم ان الظاهر كون الاطلاق حقيقيا في حال اقامة الحد.

فان السبب في هذه الدعوى، اما لزوم كون العنوان علة لحكمه حدوثا و بقاء، و قد عرفت ان العنوان لا يلزم ان يكون دائما علة حدوثا و بقاء، بل ربما يكون مجرد التلبس و لو في زمان ما علة للحكم كما في قوله عليه السلام: (الساھي يسجد للسهو) و امثال ذلك، فان العنوان علة للحكم في هذه الاحكام حدوثا لا بقاء، و مجرد حدوثه و التلبس به كاف في ترتب الحكم.

و حينئذ ياتي لا- يقال السابق: من ان الظاهر كون الاطلاق في حال عدم التلبس، اطلاقا حقيقيا. فيجاب عنه: انه لا منافاة في ذلك، فانه لا بأس بان يكون الاطلاق حقيقيا في حال عدم التلبس لكنه بلحاظ حال التلبس. و ان المراد من قوله تعالى في الآية وَ السَّارِقُ أَي من كان سارقا.

و اما ان يكون السبب في هذه الدعوى: هو انه قد اطلق السارق على غير المتلبس، فاما ان يكون حقيقة بلحاظ حال التلبس، و اما ان يكون مجازا، و كلاهما يحتاج الى قرينة، و لا قرينة في المقام، فيتعين كون الاطلاق حقيقيا لا بلحاظ حال التلبس، و لازم ذلك الوضع للاعم.

و الجواب عنه: ما عرفت سابقا ان المشتق مطابقه هو المتلبس. و اما كون الجري بلحاظ حال النطق او بلحاظ حال التلبس او مجازا كل ذلك يحتاج الى معين.

غايته ان المعين في الاول هو مقدمات الحكمة، و في غيره هو القرينة. و من الواضح ان الغرض في هذه الآية بيان ان حكم السارق هو القطع و لم يسبق الكلام

و من مطاوي ما ذكرنا- هاهنا وفي المقدمات- ظهر حال سائر الاقوال، و ما ذكر لها من الاستدلال، و لا يسع المجال لتفصيلها، و من أراد الاطلاع عليها فعليه بالمطولات (1).

بقي أمور: الاول: إن مفهوم المشتق على ما حققه المحقق الشريف في بعض حواشيه بسيط منتزع عن الذات باعتبار تلبسها بالمبدأ و اتصافها به غير مركب. و قد أفاد في وجه ذلك: أن مفهوم الشيء لا يعتبر في مفهوم الناطق مثلا، و إلا لكان العرض العام داخلا في الفصل، و لو اعتبر فيه ما صدق عليه الشيء، انقلبت مادة الامكان الخاص ضرورة، فإن الشيء الذي له الضحك هو الانسان، و ثبوت الشيء لنفسه ضروري.

هذا ملخص ما أفاده الشريف، على ما لخصه بعض الاعاظم (2).

ليبان ان زمان الحكم متحد مع زمان الاطلاق الحقيقي. و مع تسليم الظهور المدعى نقول: ان الظهور انما يكون حجة في تعيين المراد لا في كيفية الاستعمال.

(1)

مفهوم المشتق

و حاصله ان لازم هذا التفصيل تعدد الوضع، و كون المشتق له وضعان: وضعه اذا كان محكوما به لخصوص المتلبس، و وضع آخر له في الاعم اذا كان محكوما عليه.

و من الواضح فساد تعدد الوضع، فان المشتق قد وضعت المادة فيه للمبدأ، و الهيئة موضوعة فيه اما للمتلبس او للاعم، و ليس للهيئة وضعان و هو واضح لا خفاء فيه.

(2) تعرض الشريف لاقامة الدليل على بساطة المشتق في حاشيته على شرح المطالع [36] للرد على الشارح في مقام جوابه عن الاشكال على تعريف القوم للنظر: بان ترتيب امور حاصلة لتحصيل غير الحاصل.

فاورد عليهم: بان هذا لا يشمل التعريف بالمفردات، كتعريف الانسان بالناطق او الضاحك و هي امر واحد لا امور.

ص: 242

فاجاب عن الايراد شارح المطالع: بان التعريف بالمفردات انما يكون بالمشتقات كالناطق و الضاحك. و المشتق و ان كان في اللفظ مفردا، إلا ان معناه شي ء له المشتق منه، فيكون من حيث المعنى مركبا. فاورد عليه المحقق الشريف: بان المشتق معناه بسيط لا مركب.

ويمكن ان يورد على شارح المطالع مع تسليم التركيب، و الغضّ عما اورد عليه الشريف من كون المشتق بسيطا: ان هذا التركيب لا يدفع ايراد القوم على التعريف المذكور، فان المفرد و ان انحل الى شي ء له المبدأ، إلا انه ليس هذا إلا انحلالا بعد تعمل من العقل و أعمال الدقة، و ليس هو من ترتيب امور لتحصيل غير الحاصل، فان المفهوم من ترتيب امور ترتيب استلزامات تدل على غير الحاصل. و من الواضح انه لا يفهم من المشتق المفرد ترتيب استلزامات تؤدي الى غير الحاصل.

و على كلّ فحاصل ما اورده الشريف: هو ان المشتق ليس مفهوما مركبا، لأنه إما ان يكون مركبا من مفهوم الذات، أو الشي ء- اللذين هما من الاعراض العامة العارضة للمقولات باجمعها- و من النطق، أو يكون المشتق مركبا من مصداق الذات، أو الشي ء: أي ان الواضع- مثلا- لم يرد مفهوم الذات بما هو مضافا اليه النطق بل اراد ما يصدق عليه الذات أو الشي ء بنحو الوضع العام و الموضوع له الخاص، فيراد من الناطق- مثلا- هو مصداق الشي ء المضاف له النطق، و حيث ان المصاديق لا يمكن ان تتصور بذاتها فلا بد من تصورهما بالمفهوم العام لهما و هو الشي ء أو الذات.

و بعبارة اخرى: ان الواضع للناطق وضعه للنطق المضاف الى ما يصدق عليه الشي ء، او الذات.

فان اريد الاول: و هو كون المشتق مركبا من مفهوم الشي ء و النطق.

يرد عليه: انه لا يعقل ذلك، لان الناطق هو الفصل المقوم للجنس و هو الحيوان و جاعله نوعا من انواع الحيوان الذي هو الانسان. و الفصل من ذاتيات النوع و أحد جزئيه المتقومة منهما ماهيته المركبة: من جنسه و فصله، و لذا يذكر في مقام تعريف

حقيقة الانسان، و شرح ماهيته، فيقال: الانسان حيوان ناطق. و لو كان مفهوم الناطق مركبا من مفهوم الشئ ء و النطق المضاف اليه بعد وضوح كون مفهوم الشئ ء من الاعراض العامة لكافة المقولات و انواعها للزم ان يكون هذا العرض العام مقوما و داخلا في ذات النوع، لبداهة دخول فصله في حقيقة ماهيته، فاذا كان فصله مركبا من مفهوم الشئ ء و النطق كان مفهوم الشئ ء داخلا في حقيقة النوع، لانه جزء من فصله الذي هو جزء ماهيته، فيدخل العرض العام المعلوم خروجه عن ذاتيات الماهية في مقومات الماهية و ذاتياتها. و الى هذا اشار بقوله: «المشتق على ما حققه المحقق الشريف في بعض حواشيه بسيط منتزع عن الذات باعتبار تلبسها بالمبدأ و اتصافها به» لأن المبدأ حيث لا يمكن حمله على الذات اللاحق لها بنفسه، لوضوح ان النطق أو الضحك أو الكتابة لا يصح حملها بانفسها، فلا يصح ان يقال: الانسان نطق أو ضحك، أو زيد كتابة و انما يصح الحمل بطريقتين:

الاول: ان يضاف لها ذو فيقال: الانسان او زيد ذو نطق، او ذو كتابة.

الثاني: ان يحمل بواسطة الاشتقاق فيشتق من النطق الناطق، و من الضحك الضاحك، و من الكتابة الكاتب، ليحمل على من تلبس بهذه المبادئ.

فالمشتق مفهوم انتزع من الذات باعتبار المبدأ الذي لحقها و تلبست به، ليصح حمل ذلك المبدأ عليها و يكون وصفا محمولا عليها و هو بسيط «غير مركب» لعدم صحة كونه مركبا «و قد افاد في وجه ذلك» أي في وجه كونه غير مركب، لأن التركيب اما من المفهوم أو من المصداق، و لا سبيل الى الأول لوضوح «ان مفهوم الشئ ء لا يعتبر في مفهوم الناطق مثلا» لانه لو اعتبر مفهوم الشئ ء في مفهوم الناطق فان معنى اعتباره فيه كونه جزء من مفهوم الناطق، و لا يصح هذا الاعتبار «و إلا لكان العرض العام» أي الشئ ء الذي هو من الاعراض العامة «داخلا في الفصل» المقوم للحقيقة، فيلزم تقوم الذات من عرضها العام، و لا يعقل ان يكون المقوم

للذات و ما هو جزء ماهيتها من الاعراض الخاصة، فضلا عن كونه من الاعراض العامة، لان اعراض الشيء الخاص منها و العام خارج عن الذات لا مقوما له و ذاتيا له.

و ان اريد الثاني: أي ان المشتق مركب من مصداق الشيء او الذات و الكتابة على نحو الوضع العام و الموضوع له الخاص، فيكون ذات الموضوع الذي حمل عليه المشتق هو بنفسه الجزء الذي تركب الكاتب منه و من الكتابة فالكاتب المحمول على الانسان، و الكاتب المحمول على زيد مركب من نفس ذات الانسان، و ذات زيد مع الكتابة، فينحل قولنا: الانسان كاتب، أو زيد كاتب الى قولنا: الانسان انسان له الكتابة، و زيد زيد له الكتابة، فالموضوع بنفسه ماخوذ بنحو الجزئية في محموله.

و من الواضح انه اذا كان الموضوع بنفسه بعضا من محموله يكون ثبوت المحمول للموضوع ضروريا و ان كان المحمول مركبا من الموضوع، مع وصف مضاف له، لأن ثبوت الشيء لنفسه ضروري في جميع حالاته و اوصافه و يستحيل ان ينسلخ عن نفسه مع أي حالة، و أي وصف كان، فان زيدا هو زيد بالضرورة في حال اتصافه بالكتابة او غيرها من الاوصاف و يستحيل ان ينسلخ عن نفسه في أي حالة من الحالات، فاذا كان الكاتب ينحل الى زيد له الكتابة يكون جهة هذه القضية هي الضرورة، لا الامكان، إلا انه من المعلوم بالبداهة ان قضية زيد كاتب جهتها هي الامكان الخاص، لا الضرورة، لوضوح ان قضية زيد كاتب ليست كقضية زيد انسان او ناطق، فان الاولى ممكنة بالبداهة، كما ان الثانية ضرورية كذلك، لوضوح ضرورة ثبوت الكلي لفرده، و ضرورة ثبوت فصله لفرده ايضا. فالانقلاب انما يلزم في مثل قضية الانسان كاتب، او زيد كاتب، لا في مثل الانسان ناطق، او زيد انسان او ناطق، لان الجهة في القضيتين الاوليين الامكان، و في الاخرين هي الضرورة، و الى هذا اشار بقوله:

«و لو اعتبر فيه» أي في المشتق «ما صدق عليه الشيء» لا مفهومه «انقلبت مادة الامكان الخاص» التي هي جهة القضية في قولنا: الانسان كاتب او ضاحك، فان الجهة في امثال هذه القضايا هي الامكان الخاص، و لذا تسمعههم يقولون: الانسان

وقد أورد عليه في الفصول، بأنه يمكن أن يختار الشق الاول، ويدفع الاشكال: بأن كون الناطق - مثلا- فصلا، مبني على عرف المنطقيين، حيث اعتبروه مجردا عن مفهوم الذات، وذلك لا يوجب وضعه لغة كذلك (1).

كاتب او ضاحك بالامكان الخاص، لانه يمكن ان يكون كاتباً، ويمكن ان لا يكون ويمكن ان يكون ضاحكاً، ويمكن ان لا يكون وهذا معنى كون جهة هذه القضايا و مادتها هي الامكان الخاص الذي هو سلب الضرورة من طرفي الوجود و العدم، فليس وجود الضحك و الكتابة ضروريا للانسان، و لا عدمه ضروريا له.

و اذا كان الكاتب مركبا مما صدق عليه الشئ ء و الكتابة، و الضاحك مركبا مما صدق عليه الشئ ء و الضحك تنقلب جهة هذه القضايا من الامكان الى الضرورة و اللزوم «فان الشئ ء الذي له الضحك هو الانسان» لأن الماخوذ جزء من الضاحك هو مصداق الشئ ء و هو نفس الموضوع في هذه القضايا «و ثبوت الشئ ء لنفسه ضروري»، لوضوح ضرورة ثبوت الشئ ء لنفسه، و استحالة انسلاخه عنها مع أي حالة و أي وصف.

(1) حاصل ما ذكره في الفصول- جوابا عما اورده المحقق الشريف من دعوى بساطة المشتق و عدم تركيبه، و انه ليس بمركب لا من مفهوم الشئ ء و لا من مصداقه-: انه يمكن ان نختار الشق الاول: و هو ان المشتق مركب من مفهوم الشئ ء و المبدأ، فالناطق ينحل الى مفهوم شئ ء له النطق، و لا- يلزم دخول العرض العام و هو الشئ ء في الفصل، لان الناطق هو فصل للحيوان الذي به يكون انسانا و نوعا من انواع الحيوان، لان كون الناطق فصلا للحيوان و مكونا لنوعه انما هو في عرف المنطقيين في مقام تحديد الانسان، و تحليل ماهيته الى جنس و فصل. و لا بد لهم في هذا المقام بعد ان اعتبروا الناطق فصلا للحيوان، و انه الجزء الذي به تتم ماهية النوع ان يعتبروه

وفيه: إنه من المقطوع أن مثل الناطق قد اعتبر فصلا بلا تصرف في معناه أصلا، بل بما له من المعنى، كما لا يخفى (1).

مجردا عن مفهوم الذات و الشيء ء، و لا يلزم اعتبار المنطقيين للناطق مجردا عن مفهوم الشيء ء ان يكون موضوعا في اللغة لما هو المجرد عن مفهوم الشيء ء.

فلنا ان نلتزم: بان الناطق في اللغة موضوع لما هو مركب: من مفهوم الشيء ء و النطق، و لكنه في عرف المنطقيين حيث اعتبروه فصلا لا بد و ان يكون مجردا عنه، لانه لو دخل الشيء ء فيه لما كان فصلا مقوما لماهية الانسان. و المشتق الذي نبحت عن بساطة مفهومه او تركيبه هو الموضوع له المشتق في اللغة، لا في عرف المنطقيين. و يجوز أن يكون الناطق في عرف المنطقيين غير ما هو الموضوع له عند اهل اللغة.

(1) حاصل ما اورده المصنف على دعوى صاحب الفصول- من امكان الفرق بين معنى الناطق عند المنطقيين و معناه في اللغة-: ان هذه الدعوى غير صحيحة و ليس للمنطقيين اصطلاح خاص في الناطق في مقام اعتباره فصلا، بل قد اعتبروه فصلا بما له من المعنى الموضوع له في اللغة، من غير تصرف من المنطقيين في معناه الموضوع له اصلا.

و يؤيد ما قاله المصنف- من كونه فصلا عند المنطقيين بما له من المعنى الموضوع له في اللغة- ان شارح المطالع صرح: بان التعريف بالمفردات انما هو بالمشتقات، و المشتق معناه مركب من الشيء ء و المبدأ المشتق منه، فصرح: بان المشتق المذكور في التعريف هو مركب، و مثّل بالناطق و الضاحك. و لو كان للمنطقيين في مقام التعريف بالناطق اصطلاح خاص لما خفى على شارح المطالع، و لما صح له ان يجيب عن ايراد القوم على تعريف النظر بان التعريف بالمشتق تعريف باكثر من امر واحد، لان المشتق ينحل الى شيء ء له المبدأ المشتق منه، فاذا ثبت تركيبه عند المنطقيين فلا مناص من دخول العرض العام في الفصل اذا كان الناطق مركبا من مفهوم الشيء ء و النطق.

والتحقيق أن يقال: إن مثل الناطق ليس بفصل حقيقي، بل لازم ما هو الفصل وأظهر خواصه (1)، وإنما يكون فصلا مشهوريا منطقيًا يوضع مكانه إذا لم يعلم نفسه، بل لا يكاد يعلم، كما حقق في محله (2)، ولذا

(1) حاصل هذا التحقيق: هو أن اللازم من تركيب الناطق باعتبار تركيب المشتقات من الشيء، والمبدأ اللاحق لها هو لزوم دخول العرض العام في الخاصة، لا دخول العرض العام في الفصل، لأن الناطق ليس بفصل حقيقي تتقوم به ماهية النوع، لأن النطق إما أن يراد به التكلم فهو من الكيف المسموع القائم بالفاعل قيامًا صدوريًا.

وإما أن يراد به الإدراك للكليات المختص بالنوع الإنساني، دون إدراك الجزئيات الموجود في بعض أنواع الحيوان الأخرى ولا يختص بالإنسان. وحقيقة الإدراك من ماهية العلم وهو عرض أيضًا، وإن اختلف فيه أنه هل هو من الكيف النفساني، أو من مقولة الإضافة، أو من الأفعال، إلا أنه لم يخرج عن كونه من المقولات العرضية.

ولا شبهة: أن الفصل المقوم لحقيقة الإنسان من مقولة الجوهر، إذ لا يعقل تقوم الجوهر الإنساني من العرض. فعلى كل حال النطق بأي معنى كان لا يعقل أن يكون هو الفصل الحقيقي في ماهية الإنسان.

نعم، النطق بأي معنى أريد سواء أريد منه التكلم، أو إدراك الكليات هو من خواص الفصل في الإنسان، ومن عوارضه المختصة به، دون الحيوان الذي هو الجنس فإنه غير متكلم ولا مدرك للكليات.

(2) بعد أن لم يكن الناطق فصلا حقيقيًا، وليس من الذاتي الذي تتقوم به الماهية النوعية، فلا ينبغي أن يذكر في شرح ماهية الإنسان، وبيان ما تتركب منه حقيقته المركبة: من جنسه وفصله الواقعيين الحقيقيين، وإنما ذكره القوم في هذا المقام حيث لم يعرفوا الفصل الحقيقي، بل لا يعقل أن تدرك حقيقة الفصل الحقيقي وكنهه بنحو العلم الحصولي، لأن إدراك الشيء بكنهه بنحو العلم الحصولي إنما يكون بمعرفة حد

ربما يجعل لا زمان مكانه إذا كانا متساويي النسبة إليه، كالحساس و المتحرك بالارادة في الحيوان، و عليه فلا بأس بأخذ مفهوم الشئ ء في مثل الناطق، فإنه و إن كان عرضا عاما، لا فصلا مقوما للانسان، إلا أنه بعد تقييده بالنطق و اتصافه به كان من أظهر خواصه (1).

و بالجملة: لا يلزم من أخذ مفهوم الشئ ء في معنى المشتق، إلا دخول العرض في الخاصة التي هي من العرضي، لا في الفصل الحقيقي الذي هو من الذاتي، فتدبر جيدا (2).

ذلك الشئ ء، و الحد ليس هو إلا بيان ما تركبت منه الحقيقة. و من المعلوم ان الفصل لا تركب في ذاته بل هو بسيط، اذ لو كان الفصل مركبا في حقيقة ذاته لا بسيطا لما كان محصلا لماهية النوع، فان المفروض ان الماهية النوعية مركبة من جزئين لا غير، و هما الفصل و الجنس. فلو كان الفصل مركبا لكان مركبا من جنس و فصل ايضا، و هلم جرا، و هو خلف، لان المفروض ان الماهية النوعية انتهت الى تركيبها من جنس و فصل لا غير، و يلزم التسلسل و لا تحصل الماهية النوعية. و خلف- ايضا- اذ المفروض تركب الماهية من جنس و فصل لا غير.

فاذا لم يكن الفصل مركبا لا يمكن تحديده، و حيث لم يمكن تحديده لا يعقل ان يعلم به بنحو العلم الحصولي.

فحيث لم يعرفوا الفصل الحقيقي اضطروا ان يضعوا بدله اظهر خواصه، ليمتاز به.

فتبين مما ذكرنا: ان الناطق هو فصل مشهوري، لا فصل حقيقي.

(1) لا- يخفى ان مراده ان الحساس و التحرك بالارادة لازمان لفصل الحيوان الجامع لجميع انواعه، و ليسا لازمين حالين محل الفصل في ماهية الانسان كما هو واضح.

(2) يطلق العرضي في مقامات:

فتارة: يطلق في قبال العرض فيراد من العرضي: هو المفهوم المنتزع باعتبار نفس العرض، كالابيض فانه مفهوم ينتزع بملاحظة نفس البياض، لأن الموجود في الخارج

ثم قال: إنه يمكن أن يختار الوجه الثاني أيضا، ويجب أن المحمول ليس مصداق الشيء و الذات مطلقا، بل مقيدا بالوصف، و ليس ثبوته

البياض الذي هو العرض، و موضوعه كالجسم، و ليس الموجود في الخارج ثلاثة اشياء: الجسم، و البياض، و الابيض.

ولذا قال الحكيم السبزواري قدس سره:

و عرضى الشيء غير العرض ذا كالبياض ذلك مثل الابيض [37]

فالايض ينتزع باعتبار البياض.

و اخرى: يطلق العرضي في قبال اللازم الذاتي، فيقال: الزوجية- مثلا- من الذاتي للاثنين، و يراد منه عدم امكان انفكاك الاثنين عن هذا اللازم و هو الزوجية، و هي لازم لا يعقل ان تنفك الاثنين عنه، بخلاف التحرك- مثلا- فانه يمكن ان تنفك عنه الاثنين فقد يعرضها التحرك، و قد لا يعرضها، فيراد من العرضي: هو اللازم الذي يمكن ان ينفك في قبال اللازم الذي لا يمكن ان ينفك.

و ثالثة: يطلق العرضي في قبال الأجزاء التي تركبت منها ذات الماهية، فانهم يطلقون الذاتي على نفس الاجزاء التي منها تألفت الماهية، و يسمونها بالذاتيات، فيقولون: الماهية هي الذات و الذاتيات، فالذات هي المجموع و الذاتيات اجزاؤها.

و الذاتي بهذا المعنى الاخير هو الذاتي في كتاب إيساغوجي، كما ان الذاتي بالمعنى الثاني هو الذاتي في كتاب البرهان.

و من الواضح مراده قدس سره من العرضي في المقام هو العرضى بالمعنى الثالث، لتصريحه: بان المراد من العرضي الخاصة الواقعة في قبال الفصل، و هي لا ريب من الذاتي بالمعنى الثاني، لا من العرضي، لوضوح عدم امكان انفكاكها عن ما اختصت به. و اما العرضي بالمعنى الاول فهو في قبال العرض، لا في قبال الذاتي.

للموضوع حينئذ بالضرورة، لجواز أن لا يكون ثبوت القيد ضروريا انتهى (1).

ويمكن أن يقال: إن عدم كون ثبوت القيد ضروريا لا يضر بدعوى الانقلاب، فإن المحمول إن كان ذات المقيد و كان القيد خارجا، وإن كان التقيّد داخلا بما هو معنى حرفي، فالقضية لا محالة تكون (2)

(1) حاصل مراد صاحب الفصول: هو انه يمكن ان نختار الشق الثاني مما ردّه المحقق الشريف: و هو ان المشتق مركب من مصداق الشيء ء و الكتابة مثلا- لا من مفهوم الشيء ء و الكتابة.

و لا يرد علينا ما ذكره: من انقلاب القضية الممكنة الى قضية ضرورية.

بان نقول: الانسان كاتب ينحل الى قولنا: الانسان انسان له الكتابة فالموضوع هو الانسان المطلق، و المحمول هو الانسان المقيد بالكتابة، و ليس ثبوت الانسان المقيد بقيد غير ضروري كالكتابة للانسان المطلق ضروريا، لأن المقيد بغير الضروري ليس بضروري. نعم، ثبوت الانسان المطلق للانسان المطلق ضروري، لضرورية ثبوت الشيء ء لنفسه، و اما حمل الانسان المقيد بالكتابة- مثلا- التي هي غير ضرورية فليس بضروري الثبوت للانسان المطلق، إذ ليس كل انسان انسانا له الكتابة.

(2) هذا ايراد من المصنف على صاحب الفصول، و ملخصه: انه لا مناص من الانقلاب بناء على التركيب.

و توضيحه: ان المشتق المركب من مصداق الشيء ء، و المبدأ الذي هو المحمول في القضية، كقولنا: زيد كاتب، او الانسان كاتب، ان كان الغرض من حمله على الموضوع في القضية كزيد- مثلا- هو حمل المقيد بالكتابة على زيد لكن لا بما هو مقيد:

أي لم يرد من الكاتب إلا حمل ذات المقيد و جعل القيد و هو الكتابة كمعرف.

وبعبارة اخرى: ان الغرض من حمل المحمول كالکاتب على موضوعه يتصور على انحاء ثلاثة:

الاول: ان يكون المحمول هو المقيد بما هو مقيد، فيراد حمل الكاتب على زيد بما للكاتب من المعنى، وسيتعرض لهذا في قوله: «و ان كان المقيد بما هو مقيد على ان يكون القيد داخلا».

الثاني: ان يكون القيد خارجا عن الغرض في الحمل، ولكن التقيد داخلا لتعرف حال المقيد، كالمقيدات التركيبية كغلام زيد و امثاله، فان المحمول فيها و ان كان مقيدا، إلا ان الغرض من الحمل هو حمل الغلام و جعل اضافته الى زيد للتعرف، فالإضافة قصدت كطريق الى معرفته و لم تقصد في الحمل، فهي كمعنى حرفي لم يقصد بذاته و مستقلا، بل اخذ آلة و طريقا، فالتقيد بالكتابة ملحوظ و لكن لم يرد الاخبار عن نسبة الكتابة اليه.

الثالث: ان يكون القيد و التقيد كلاهما خارجين عن الغرض في الحمل و يكون المراد من قولك الجالس ثقة- مثلا- هو الاشارة الصرفة الى نفس الذات كقولك: هذا ثقة من دون غرض في اضافته الى الجلوس او الاخبار عن جلوسه.

و لا- ريب ان مراد المصنف هو النحو الثاني دون هذا النحو الثالث، لوضوح انه يلزم الانقلاب فيه، و لو كان المشتق بسيطا فانه اذا كان الغرض من المشتق هو صرف الاشارة لا غير، و المحمول في الحقيقة هو زيد و قد اخذ الكاتب لاجل الاشارة الصرفة اليه لا غير، فحينئذ يكون زيد هو المحمول على زيد، و هو من حمل الشيء على نفسه و لا دخل فيه لكون المشتق مركبا او بسيطا، فلو قلنا ببساطة المشتق و كان الغرض منه هو الاشارة لا غير، و المحمول في الحقيقة هو زيد فانه لا ريب في الانقلاب على البساطة ايضا، فلا بد و ان يكون الغرض من قول المصنف: «و كان القيد خارجا و ان كان التقيد داخلا بما هو معنى حرفي»: أي آلي و طريقي هو النحو الثاني الذي كان القيد فيه ملحوظا، و لكن كان الغرض من لحاظه التعريف و لم يكن لصرف الاشارة كقولك: هذا.

ضرورية، ضرورة ضرورية ثبوت الانسان الذي يكون مقيدا بالنطق للانسان (1) وان كان المقيد بما هو مقيد على أن يكون القيد داخلا، فقضية الانسان ناطق تنحل في الحقيقة إلى قضيتين إحداهما قضية الانسان إنسان وهي ضرورية، والاخرى قضية الانسان له النطق وهي ممكنة، وذلك لأن الاوصاف قبل العلم بها أخبار كما أن الاخبار بعد العلم بها تكون أوصافا، فعقد الحمل ينحل إلى القضية (2)، كما أن عقد

اذا عرفت هذا فنقول: انه اذا كان الغرض من الحمل هو هذا فالقضية لا محالة تكون ضرورية، لأن المفروض ان المشتق مركب من مصداق الشيء و هو نفس الموضوع والقيد، و المفروض ايضا ان لا غرض من القيد الا التعرف و الطريقة، فالمحمول في الحقيقة هو مصداق الشيء و هو نفس الموضوع فيكون من حمل الشيء على نفسه، و حمل الشيء على نفسه من أبده الضروريات.

(1) لا يخفى ان التمثيل للمشتق المقيد بقيد غير ضروري بالناطق لا يخلو من مسامحة على مذاق المشهور، فان المفروض الايراد على صاحب الفصول في ما ادعاه: من كون المقيد بقيد غير ضروري ليس بضروري، و المفروض ان القيد في الناطق و هو النطق ضروري لانه فصل عند القوم.

نعم على ما ذكره: من كون النطق ليس بفصل يصح التمثيل، و يمكن ان يكون نظره ان الكلام في المقام في الانقلاب و هو من ناحية حمل المصداق للشيء على الموضوع، فالضرورة المبحوث عنها من هذه الناحية، لا من ناحية اخرى.

(2) انه اذا لم يكن القيد ملحوظا الا للتعرف فالمراد من الحمل ليس الا ذات المقيد، فتكون الجملة قد سبقت لاجل خبر واحد و هو حمل ذات المقيد على الموضوع على ما عرفت- في ما تقدم- من لزوم الانقلاب في القضايا الممكنة الى كونها ضروريات.

و اما اذا كان القيد داخلا فيكون الغرض من المحمول هو حمله بما هو مقيد على

الموضوع، ففي الحقيقة يكون ذات المقيد محمولاً على الموضوع والقيد أيضاً محمولاً، فبناءً على التركيب وكون الكاتب محمولاً على زيد بما له من المعنى التركيبي وهو مصداق الشيء و نسبة الكتابة له ينحل هذا الى ثبوت خبرين لزيد و ان لم يكن هذا بحسب الاصطلاح خبرين.

و توضيح ذلك: ان هناك قضية هي خبران بحسب الاصطلاح لموضوع واحد، كقولك: زيد عالم كاتب، فالعالم و الكاتب خبران اصطلاحاً لزيد، ولذا يقال: زيد مبتدأ، عالم خبر، و كاتب خبر بعد خبر. و هناك قضية هي بحسب الاصطلاح ذات خبر واحد و وصف للخبر، كقولك: زيد كاتب مجيد في الكتابة، فان مجيداً ليس خبراً بعد خبر، بل هو وصف للكاتب الذي هو الخبر، إلا انه ينحل الى اخبار عن زيد أيضاً، لانك بعد ان وصفت زيدا بعد حمل الكاتب عليه: بانه مجيد فقد اخبرت عنه بذلك، لأن الاوصاف بعد العلم بها اخبار: أي ان الغرض من الوصف اولاً وبالذات هو التوصيف و التعريف، إلا ان السامع بعد ثبوت هذا الوصف قد تحصل له الاخبار عن زيد بهذا الوصف، فانه بعد ان لم يكن عالماً بتوصيف زيد بهذا الوصف صار عالماً بان زيدا قد ثبت هذا الوصف له كما ان الامر في الخبر بالعكس، فانك اذا قلت مخبراً عن زيد عالم أو كاتب يكون الغرض من هذه القضية هو الاخبار عنه و بعد ثبوت هذا الخبر عن زيد يكون زيد قد ثبت له وصف العالمية عند السامع، فالأوصاف قبل العلم بها هي اخبار: أي ان الغرض منها اولاً بالذات هو التوصيف، و لكن حيث لم يكن السامع قد علم بثبوت هذا الوصف للموضوع و بعد التوصيف قد علم به فيكون خبراً، و الخبر الغرض منه اولاً بالذات هو الخبرية، و لكن بعد الاخبار عن ثبوت الخبر للموضوع يكون هذا الخبر وصفاً من اوصاف الموضوع، فالأوصاف قبل علم السامع بها تكون اخباراً، و الاخبار بعد الخبرية تكون اوصافاً.

اذا عرفت هذا يتضح: انه اذا كان المشتق مركباً و كان محمولاً بما هو مركب على موضوعه تنحل هذه القضية الواحدة الى خبرين وقضيتين، فالكاتب بعد فرض

تركيبه يؤول الى اخبار عن زيد: بانه زيد، و الى اخبار عنه ايضا: بان له الكتابة، فهنا قضيتان قد انحلت اليهما هذه القضية الواحدة و هو قولنا: زيد كاتب. ولا ريب ان احد القضيتين ضرورية، لأن كون زيد الذي هو الموضوع هو مصداق الشيء الذي هو جزء من المشتق و هو زيد ايضا قضية ضرورية، و الثانية و هي كون الموضوع له الكتابة التي هي الجزء الثاني من المشتق المركب قضية ممكنة، و ان من المعلوم المسلم لديهم ان قضية زيد كاتب قضية لها جهة واحدة و هو الامكان، و ليست هي قضيتان لها جهتان: الضرورة لاحدها و الامكان للاخرى، فبناء على التركيب الانقلاب لازم في جزء هذه القضية حيث المراد من المحمول حمل المقيد بما هو مقيد، و لذا قال قدس سره: «فقضية الانسان ناطق» كان الاولى ان يمثل بالانسان كاتب «تنحل الى قضيتين» لفرض كونه مركبا «احدهما» أحد جزئي المركب الذي هو مصداق الشيء و هو «قضية الانسان انسان و هي ضرورية» لبداية ضرورة ثبوت الشيء لنفسه «و الاخرى قضية الانسان له النطق و هي ممكنة» و لا مناص عن هذا الانقلاب على التركيب، و هو لا يلتزم به القوم.

(1) ان سبب الخلاف بين الشيخ الرئيس، و المعلم الثاني: هو ان المراد في قضية الانسان حيوان هو حمل الحيوان على ما هو انسان بالفعل، او حملة على ما هو انسان بالامكان: أي ان الغرض ما هو انسان بالفعل فهو حيوان، او ان الغرض ما يمكن ان يكون انسانا فهو حيوان.

و الاول رأي الشيخ، و الثاني رأي الفارابي، فعقد الوضع: أي الموضوع الذي هو الانسان يراد منه ما هو انسان بالفعل عند الشيخ و هذه هي قضيته، او ان الموضوع هو ما يمكن ان يكون انسانا عند الفارابي و هي ايضا قضيته.

إلا انه لا يخفى ان غرض المصنف هو تشبيه الانحلال في المقام على التركيب بانحلال عقد الوضع: أي انه في مقامنا على التركيب انحلال، كما ان لعقد الوضع انحلالا، و إلا فالانحلال في عقد الوضع غير الانحلال في المقام، لأن القضية المنحلة في عقد الوضع موضوعها و محمولها و جهتها جميعا تؤخذ من نفس عقد الوضع، فان الموضوع ما هو، و الخبر انسان، و الجهة هي الفعل عند الشيخ، و عند الفارابي الخبر انسان، و الامكان الجهة. فالموضوع و المحمول و الجهة ما هو انسان بالفعل، أو ما هو انسان بالامكان الكل ماخذها نفس عقد الوضع، و الانحلال في مقامنا ليس انحلال عقد الحمل بنفسه الى قضيتين، بل هو منحل الى قضيتين باعتبار كونه خبرين لموضوع القضية، و هذا غير انحلال عقد الوضع الى قضية فعليه عند الشيخ و ممكنة عند الفارابي.

(1) يمكن ان يكون اراد بالتامل الاشارة الى ما قلنا: من الفرق بين الانحلالين، و يمكن ان يكون اشارة الى ان المشتق على التركيب و ان انحل الى قضيتين في مثل الانسان كاتب الى الانسان انسان، و الانسان له الكتابة لا في مثل زيد كاتب، إلا ان القضية الاولى يمكن ان يقال: إنها ليست ضرورية لأن الموضوع فيها هو الكلي، و المحمول و ان كان هو الانسان إلا انه ليس هو كلي الانسان، بل هو الحصاة لأن الكلي بعد تقيده يكون حصاة إذ الفرق بين الكلي و الحصاة هي التقيّد وحده من دون القيد، و لذا قال السبزواري:

و الحصاة الكلي مقيدا يجيء تقيّد جزء و قيد خارجي [38].

و من الواضح ان حمل الكلي على الحصاة ضروري، و لكن حمل الحصاة على الكلي ليس من الضروري، لأن الانسان بلحاظ نفس تقيده ربما يكون له ثبوت في

لكنه قدس سره تنظر فيما أفاده بقوله: وفيه نظر لأن الذات الماخوذة مقيّدة بالوصف قوة أو فعلا، إن كانت مقيّدة به واقعا صدق الايجاب بالضرورة، وإلا صدق السلب بالضرورة، مثلا: لا يصدق زيد كاتب بالضرورة لكن يصدق زيد الكاتب بالقوة أو بالفعل كاتب بالضرورة انتهى (1).

الواقع وربما لا يكون، فلا يكون ثبوت الحصّة ضروريا للإنسان الكلي، لكنه لا يخفى ان هذا يتم في الانسان، لا في مثل زيد كاتب، فان المحمول على زيد نفس زيد لعدم كون زيد الذي هو الموضوع كليا فلا تغفل.

(1) توضيح مراد صاحب الفصول على مقتضى هذه العبارة التي نقلها المصنف عنه ان يقال: ان الموضوع في مثل قضية: زيد كاتب.

اما ان يكون ملحوظا مع الكتابة: أي بشرط الوجود، او يكون ملحوظا لا مع الكتابة: أي بشرط العدم، او يكون ملحوظا لا مع الكتابة، ولا مع عدم الكتابة:

أي لا بشرط.

فعلى الاول تكون جهة القضية هي ضرورة الوجود، لأن زيدا الملحوظ بشرط الكتابة يصدق عليه الكاتب بالضرورة لا بالامكان، وزيدا الملحوظ بشرط عدم الكتابة يكون عدم صدق الكاتب عليه ضروريا، فلا يصدق الكاتب عليه بالامكان فضلا عن ان يصدق عليه بالضرورة، نعم لو لحظ زيد لا بشرط يكون صدق الكاتب عليه بالامكان.

فحاصل مراد صاحب الفصول في هذا النظر على ما اورده على الشريف: هو ان الايراد الذي اورده على الشريف- من ان حمل المقيد بقيد غير ضروري لا يكون ضروريا ولا يلزم منه الانقلاب بناء على التركيب- لا يصح على اطلاقه، فانه لو كان الموضوع ملحوظا مع الكتابة يلزم الانقلاب، لوضوح صدق الكاتب بالضرورة على

و لا يذهب عليك أن صدق الايجاب بالضرورة، بشرط كونه مقيدا به واقعا لا يصح دعوى الانقلاب إلى الضرورية، ضرورة صدق الايجاب بالضرورة بشرط المحمول في كل قضية ولو كانت ممكنة، كما لا يكاد يضر بها صدق السلب كذلك، بشرط عدم كونه مقيدا به واقعا، لضرورة السلب بهذا الشرط، وذلك لوضوح أن المناط في الجهات و مواد القضايا، إنما هو بملاحظة أن نسبة هذا المحمول إلى ذلك الموضوع موجّهة

زيد الملحوظ مع الكتابة، و لذا قال: «لكن يصدق زيد الكاتب بالقوة أو بالفعل كاتب بالضرورة».

و اما قوله: «لا يصدق زيد كاتب بالضرورة» هذا.

اما ان يكون مثلا لزيد الملحوظ لا بشرط فانه مع لحاظه لا بشرط يكون نسبة الكاتب اليه بالامكان، لا بالضرورة فلا يصح فيما اذا لحظت زيدا لا بشرط ان تحمل عليه الكاتب موجها بجهة الضرورة فتقول: زيد كاتب بالضرورة، و حينئذ يكون لحاظ زيد بشرط عدم الكتابة مسكوتا عنه في كلامه و لا مثال له.

و اما ان يكون هذا مثلا لزيد الملحوظ بشرط عدم الكتابة، فان زيدا الملحوظ كذلك يكون صدق عدم الكاتب عليه بالضرورة، و لا يصدق عليه الكاتب بالامكان فضلا عن الضرورة، فاذا لا يصدق زيد كاتب بالضرورة. و قوله: «بالضرورة» يمكن ان يريد منه بالبداهة: أي انه لا يصدق بالبداهة على زيد الملحوظ مع عدم الكتابة انه كاتب، لأن عدم الكاتب ضروري له فلا يصدق عليه الكاتب بالامكان فضلا عن الضرورة، و يمكن ايضا ان يكون قوله: «بالضرورة» هو جهة القضية:

أي ان زيدا الملحوظ بشرط عدم الكتابة لا يصدق عليه انه كاتب بالضرورة، لانه على هذا لا يصح ثبوت الكتابة له بالامكان، فكيف يصح انه كاتب بالضرورة، و حينئذ يكون زيد الملحوظ لا بشرط مسكوتا عنه في كلامه و لا مثال له.

بأيّ جهة منها (1)، ومع أية منها في نفسها صادقة، لا بملاحظة ثبوتها له واقعا أو عدم ثبوتها له كذلك، وإلا كانت الجهة منحصرة بالضرورة،

(1) حاصل ما افاده المصنف هو الايراد على صاحب الفصول في نظره الذي اورده على نفسه في ردّه على الشريف: من عدم لزوم الانقلاب وانه يلزم الانقلاب فيما اذا كان الموضوع ملحوظا بشرط الكتابة و مقيدا بها واقعا.

و ملخص ما اورده عليه المصنف: هو ان الانقلاب في القضية التي لحظ الموضوع فيها بشرط المحمول غير الانقلاب الذي يدعيه الشريف بناء على تركيب المشتق، فان الشريف يدعى الانقلاب في القضية التي كان الموضوع فيها ملحوظا فيها لا بشرط و ان جهتها بحسب المتفاهم العرفي هو الامكان تنقلب جهتها إلى الضرورة اذا كان المشتق كالكاتب- مثلا- مركبا من مصداق الشيء و الكتابة، وهذا لا ربط له بما ذكره في هذا النظر: من ان زيدا اذا كان ملحوظا بشرط الكتابة تكون القضية ضرورية، لأن كل قضية كان ثبوت محمولها لموضوعها موجها بجهة الامكان اذا اخذ الموضوع بشرط المحمول تكون ضرورية.

وبعبارة اخرى: ان القضايا انما تنقسم الى الضروريات و الممكنات انما هو بلحاظ نسبة المحمول فيها الى الموضوع غير المقيد بثبوت المحمول له أو عدم ثبوته له، وإلا فالقضية منحصرة في الضرورية دائما، فانه بلحاظ ثبوت المحمول له يكون الوجود ضروريا، و بلحاظ عدم ثبوته له يكون العدم ضروريا، فان المتقيد بقيد الكتابة كاتب لا محالة، و المتقيد بعدم الكتابة ليس بكاتب لا محالة فلا تصح قسمة القضية الى الضرورية و الممكنة، و انما تصح قسمتها اليهما فيما اذ لحظ نسبة المحمول الى الموضوع غير المتقيد، فان كانت نسبته له بالامكان كانت ممكنة، و ان كانت باللزوم كانت ضرورية، و لم ينظر القوم الى القضية بما هي متقيدة بالثبوت واقعا، او بعدم الثبوت واقعا.

ضرورة صيرورة الايجاب أو السلب بلحاظ الثبوت و عدمه واقعا ضروريا، و يكون من باب الضرورة بشرط المحمول (1).

وبالجملة: الدعوى: هو انقلاب مادة الامكان بالضرورة، فيما ليست مادته واقعا في نفسه و بلا شرط غير الامكان (2).

(1) الضمير من لفظة منها راجع الى الجهة، و الضمير من لفظة نفسها راجع الى النسبة: أي ان المناط في جهات القضايا و بيان كيفية نسبة محمولاتها الى موضوعاتها هو لحاظ نسبة المحمول الى موضوعه الملحوظ بنفسه من دون تقيده بالمحمول و انها موجهة بأيّ جهة.

(2) أي ان دعوى الشريف الانقلاب انما هو في القضية الممكنة و هي ليست القضية بشرط المحمول، لأنها ضرورية بالبداهة فكيف يصح دعوى الانقلاب فيها. هذا بحسب العبارة التي نقلها المصنف عن الفصول، و لكنها مغلوطة و النسخ الصحيحة عبارتها غير ما نقله المصنف عنه، و مراد الفصول منها معنى آخر غير المعنى المذكور، و لا يريد القضية بشرط المحمول، و الأا يرد عليه ما اورده المصنف، و هناك امارات تدل على ما يريد صاحب الفصول في هذا النظر ليس هو القضية بشرط المحمول.

و العبارة الثابتة في النسخ الصحيحة هكذا: «و فيه نظر لأن الذات الماخوذة مقيدة بالوصف قوة او فعلا ان كانت مقيدة به واقعا صدق الايجاب بالضرورة، و الأا صدق السلب بالضرورة، مثلا لا يصدق زيد كاتب بالضرورة و لكن يصدق زيد زيد الكاتب بالفعل او بالقوة بالضرورة» انتهى كلامه.

و ليس مراد الفصول في عبارته هذه القضية بشرط المحمول، بل مراده من الذات في صدر عبارته هي الذات المنحل اليها المشتق بناء على التركيب، و ليس غرضه من الذات هو الموضوع، لوضوح ان الكلام في تركيب المشتق و بساطته، و المتكرر بناء

على التركيب هو الموضوع و هو الذات، و على البساطة لا يكون الموضوع متكررا فيها.

و اما القضية بشرط المحمول فالمتكرر فيها هو المحمول فتقول: زيد الكاتب كاتب بالضرورة، بخلاف التركيب في المشتق فان المتكرر فيه هو الموضوع و يعود قولنا: زيد كاتب بالفعل او بالقوة الى قولنا: زيد زيد الكاتب بالفعل او بالقوة بالضرورة، كما هو مذكور في العبارة المصححة. هذا اولاً.

و ثانياً: ان القضية بشرط المحمول الانقلاب فيها الى الضرورة لا يفرق فيه سواء قلنا بالتركيب في المشتق او بالبساطة، و المفروض ان الانقلاب انما يكون على التركيب دون البساطة، و في القضية بشرط المحمول يلزم الانقلاب و لو كان المشتق بسيطاً، فان الانقلاب انما يلزم فيها لأخذ المحمول في الموضوع فسواء كان الكاتب بسيطاً او مركباً اذا اخذ في الموضوع يلزم الانقلاب لا محالة. و حاصل ما اراده الفصول في هذا النظر هو ان ما قلنا: من ان المقيد بقيد غير ضروري لا يكون ضرورياً ليس بصحيح، لانه بناء على التركيب يكون المحمول منحلاً الى ذات لها الكتابة، فالمحمول اذا في نفسه قضية لها موضوع و نسبة و محمول و هذه النسبة مادتها هو الامكان فيكون هذا المحمول المنحل الى هذه القضية التي مادتها الامكان منسوبا و محمولا- الى الموضوع، و لا ريب ان ثبوت امكان الكتابة لزيد بالضرورة لا بالامكان.

نعم، الكتابة المنسوبة للذات الماخوذة في نفس المحمول بحسب الانحلال هي بالامكان، و اما ثبوت هذه الكتابة للذات بالامكان، للذات التي هي الموضوع في القضية فهو بالضرورة لا بالامكان، فان ثبوت الكتابة لزيد ليس بالضرورة بل بالامكان، و لكن الكتابة الثابتة لزيد بالامكان بما هي ثابتة له بالامكان اذا حملت على زيد الذي هو الموضوع في (زيد كاتب) تكون بالضرورة لا بالامكان، و لا يلزم هذا بناء على البساطة لعدم تركيب المحمول فلا يتول الى قضية مادتها الامكان ليكون

وقد انقذ بذلك عدم نهوض ما أفاده رحمه الله بإبطال الوجه الاول، كما زعمه قدس سره، فإن لحوق مفهوم الشيء و الذات لمصاديقهما، إنما يكون ضروريا مع إطلاقهما، لا مطلقا، و لو مع التقيد إلا بشرط تقيد المصاديق به أيضا، وقد عرفت حال الشرط (1)

حملة على زيد بالضرورة و يكون المثال الاول في عبارة الفصول و هو قوله: مثلا لا يصدق زيد كاتب بالضرورة هو مثال للبساطة.

و مثاله الثاني: و هو قوله و لكن يصدق زيد زيد الكاتب بالفعل او بالقوة بالضرورة هو مثال للتركيب، فلا يرد على الفصول بناء على هذا ما اورده المصنف.

نعم، يمكن ان يرد على الفصول غير ما اورده المصنف، و لكننا نعرض عن ذكره لأن المبني في هذه الكتابة الاقتصار على التوضيح، و قد طال المقام في هذا الامر الاول.

(1) ينبغي ان نشير الى ما في الفصول متسلسلا ايضا للمطلب.

لقد ذكر في الفصول ما اورده الشريف على تركيب المشتق بمنفصلة ذات شقين، فاورد صاحب الفصول على الشق الاول: و هو اخذ مفهوم الشيء في المشتق بما عرفت، ثم اورد على الشق الثاني: و هو لزوم الانقلاب من اخذ مصداق الشيء في المشتق بعدم الانقلاب، لأن المقيد بقيد غير ضروري ليس بضروري، ثم تنظر في هذا: بلزوم الانقلاب على كل حال، ثم بعد ان اثبت الانقلاب من اخذ المصداق قال قدس سره: ان هذا كما يبطل هذا الوجه، كذلك يبطل الوجه الاول: يعني أن انقلاب الممكنة الى الضرورية الذي ذكر لابطل اخذ المصداق في المشتق هو ايضا يبطل الوجه الاول: و هو اخذ مفهوم الشيء في المشتق، لأن ثبوت مفهوم الشيء للانسان - مثلا - ضروري كثبوت الانسان لنفسه.

فاورد عليه المصنف بقوله: «وقد انقده بذلك» و حاصله: ان المقيد بقيد غير ضروري ليس بضروري، فان مفهوم الشيء او الذات اذا حمل مطلقا و من غير قيد يكون ثبوته لعامة الاشياء ضروريا، و اما اذا لحق للاشياء و حمل عليها مقيدا بقيد غير ضروري لا يكون ضروريا.

نعم، لو كان الموضوع في القضية ملحوظا بنحو شرط المحمول يتم الانقلاب و تكون الممكنة ضرورية، الا انك قد عرفت ان الكلام انما هو في القضايا الممكنة التي لم يلحظ الموضوع فيها مقيدا بوجود المحمول، و الى جميع هذا اشار بقوله: «وقد انقده بذلك» وجه الانقده انه يرد عليه عين ما اورده فيما تقدم الآن: من ان الكلام في غير القضية بشرط المحمول، بل هو في القضية التي اخذ الموضوع فيها لا بشرط و فيها لا- يلزم الانقلاب «فان لحوق مفهوم الشيء و الذات لمصاديقهما انما يكون ضروريا مع اطلاقهما» و هو فيما اذا حمل الشيء او الذات مطلقا و من غير قيد، لا فيما اذا حمل «مطلقا و لو مع التقييد»- لو هنا وصلية- و لا يلزم الانقلاب «إلا بشرط تقييد المصاديق به ايضا»: أي بنحو القضية بشرط المحمول «وقد عرفت حال الشرط»: أي ان الكلام ليس فيها بل الكلام في غيرها.

ثم لا يخفى، انه بناء على النسخة المصححة لعبارة الفصول: و هو كون المحمول بناء على التركيب في المشتق ينحل الى قضية: و هي كون الشيء له الكتابة، و سواء كانت جهة هذه القضية المنحل اليها المشتق بناء على التركيب هي الامكان أو الضرورة، فان ثبوته للانسان الذي هو الموضوع في القضية بالضرورة- كما مر بيانه، و هذا كما يبطل اخذ مصداق الشيء في المشتق كذلك يبطل اخذ مفهوم الشيء فيه فلا تغفل.

(1) يشير بقوله: فافهم الى ان عدم لزوم الانقلاب إنما هو على ما سلكه صاحب الفصول: من ان المقيد بغير الضروري غير ضروري، و اما على مسلك المصنف:

ثم إنه لو جعل التالي في الشرطية الثانية لزوم أخذ النوع في الفصل، ضرورة أن مصداق الشيء الذي له النطق هو الانسان، كان أليق بالشرطية الاولى، بل كان أولى لفساده مطلقا، ولو لم يكن مثل الناطق بفصل حقيقي، ضرورة بطلان أخذ الشيء في لازمه و خاصته، فتأمل جيدا (1).

من لزوم انقلاب الممكنة الى ضرورة فيما اذا كان المحمول ذات المقيد، و القيد اخذ بنحو المعنى الحرفي: بان يكون التقيّد داخلا و القيد خارجا او الى ممكنة و ضرورة فيما اذا كان القيد كالمقيد داخلا ايضا، فان هذا كما يبطل اخذ مصداق الشيء في المشتق كذلك يبطل الوجه الاول و هو اخذ مفهوم الشيء في المشتق، فالمركب من مفهوم الشيء و الكتابة اذا حمل على الانسان مثلا- بنحو دخول التقيّد و خروج القيد تنقلب الممكنة الى ضرورة، و اذا حمل بنحو اخذ مفهوم الشيء و الكتابة تنقلب القضية الممكنة الى قضية ممكنة و قضية ضرورية.

(1) قد عرفت ان التالي في الشرطية الثانية في كلام الشريف: هو انقلاب مادة الامكان الى الضرورة، و يقول المصنف: لو جعل بدل هذا التالي: أي انقلاب الامكان الى الضرورة لزوم دخول النوع في الفصل لكان اليق، و للاليقية وجهان:

الاول: هو ان المثال في الشرطية الاولى التي هي لزوم دخول العرض العام في الفصل قولنا: الانسان ناطق، فالتالي فيها هو دخول العرض العام في الفصل و مثاله: الانسان ناطق فلو جعلنا التالي في الشرطية الثانية هو دخول النوع في الفصل لأن المشتق اذا كان مركبا من مصداق الشيء فمصداقه في قولنا: الانسان ناطق هو نفس الانسان و هو النوع، فيكون داخلا في الفصل و بعضا من الفصل، و لا يعقل ان يكون النوع بعضا من فصله، و كيف يكون الكل بعضا من جزئه و يكون قولنا الانسان ناطق مثلا له ايضا، فالشرطيتان يردان في مورد واحد و المثال لهما واحد.

ثم إنه يمكن أن يستدل على البساطة، بضرورة عدم تكرّر الموصوف في مثل زيد الكاتب، ولزومه من التركّب، وأخذ الشيء مصداقا أو مفهوما في مفهومه (1).

الثاني: ما ذكره بقوله: «بل كان أولى لفساده مطلقا» وحاصله: أن ما ذكره من التحقيق: من ان الناطق ليس بفصل حقيقي بل هو خاصة لا يضر في الشرطية الثانية كما اضر بالشرطية الاولى، لأن النوع كما لا يجوز دخوله في فصله كذلك لا يجوز دخول النوع في خاصته ولازمه، وكيف يعقل دخول الملزوم في لازمه فيلزم الفساد مطلقا سواء كان الناطق فصلا او خاصة.

(1) هذا دليل آخر على البساطة.

ومحصله: ان المشتق لو كان مركبا اما من مفهوم الشيء و الكتابة او من مصداقه و الكتابة للزم تكرر الموصوف في قولنا: زيد الكاتب فانه لو كان مركبا من مفهوم الشيء للزم تكرر الموصوف وهو زيد لا باسمه، بل بعنوان كونه شيئا ويكون المتبادر من قولنا: زيد الكاتب زيد شيء له الكتابة، و اذا كان المشتق مركبا من مصداق الذات لزم تكرر الموصوف بنفسه و باسمه، لأن لا يتركب من المصداق ان يكون الموصوف بنفسه ماخوذا في المشتق فيرجع قولنا: زيد الكاتب الى قولنا: زيد زيد له الكتابة، مع انه من الواضح عدم تبادر تكرر الموصوف عند قولنا: زيد الكاتب لا بعنوان انه شيء و لا بنفسه. هذا كل ما يمكن ان يكون دليلا على بساطة المشتق، و لكن الانصاف ان الوجدان و البرهان يثبتان تركب المشتق، ولكنه ليس مركبا من مفهوم الذات، و لا- من مصداقه، بل بما هو مركب من المبدأ و امر مبهم من كل الجهات عدا كونه قائما به المبدأ.

اما الوجدان، فلوضوح تبادرنا من لفظ القائم- مثلا- ما له الانتصاب، لا نفس الانتصاب، و كذا الراكب المفهوم منه ما له الركوب لا نفس الركوب.

ص: 265

إرشاد: لا يخفى أن معنى البساطة بحسب المفهوم وحدته إدراكا و تصورا، بحيث لا يتصور عند تصوره إلا شي ء واحد لا شيئين، وإن انحل بتعمل من العقل إلى شيئين، كانحلال مفهوم الحجر و الشجر إلى شي ء له الحجرية أو الشجرية، مع وضوح بساطة مفهومهما.

وبالجملـة: لا ينـثلم بالانحلال إلى الاثنينية بالتعمل العقلي وحدة المعنى، و بساطة المفهوم كما لا يخفى، وإلى ذلك يرجع الاجمال و التفصيل الفارقان بين المحدود و الحد، مع ما هما عليه من الاتحاد ذاتا، فالعقل بالتعمل يحلل النوع، ويفصله إلى جنس و فصل، بعد ما كان أمرا واحدا إدراكا، و شيئا فاردا تصورا، فالتحليل يوجب فتق ما هو عليه من الجمع و الرتق (1).

و اما البرهان، فلان مناط الحمل في المشتقات هو اتحادها مع موضوعاتها، و كذا في الاتصاف هو اتحادها مع الموصوفات واقعا، و ما لم يكن اتحاد واقعا مصححا للحمل و الاتصاف لا يصح الحمل و لا يصح التوصيف، فان اعتبار الكتابة أو الركوب أو القيام لا بشرط لا يجعله متحدا مع زيد بحيث يصح ان يقال: هذا ذاك.

و قد ذهب الى هذا الرأي و استدل عليه شيخنا المؤسس المحقق في حاشيته نهاية الدراية على الكفاية فليراجع اليه [39]. و لا يخفى انه لا يرد عليه شي ء مما ذكر لأن الماخوذ في المشتق امر مبهم من كل الجهات عدا كونه قائما به المبدأ فلا يلزم دخول مفهوم الشي ء في المشتق، لأن الامر المبهم ليس مفهوم الشي ء، و لا يلزم الانقلاب لأن الموضوع لم يؤخذ بنفسه و لا بعنوان من عناوينه في المشتق حتى يلزم الانقلاب.

(1) يظهر منه قدس سره في هذا الارشاد ان النزاع في المشتق من حيث بساطته و تركيبه انما هو في مفهومه لا في حقيقته: أي ان من يدعى البساطة يقول: ان المفهوم من

المشتق عند تمثيل صورته في الذهن و تصوره هو معنى واحد لحظ بنحو الانطواء، و ان كان مركبا حقيقة بعد التعامل من العقل ببساطة المشتق: هو انه واحد عند الادراك و التصور، و ان القائل بالتركيب يقول: انه مركب من مفهومين كمفهوم رامى الحجارة- مثلا-، فمن يقول بالبساطة يقول: ان مفهوم المشتق كمفهوم الانسان و مفهوم الحجر فانه عند الادراك و التصور الحاصل عند اطلاق هذين اللفظين يحصل في الذهن مفهوم واحد، و ان كان العقل بعد تعمله يحلل الانسان الى جنس و فصل، و تحليل الحجر أو الشجر الى ما له الحجرية و الشجرية: أي الى المادة و الصورة.

و لا-ريب ان هذا المفهوم واحد و بسيط في التصور، و لكنه مركب بعد التحليل و التعامل من العقل، و ان القائل بالتركيب يدعي: ان المتصور و المدرك من لفظ المشتق مفهومان إما مفهوم الذات و الشيء ء و المبدأ، و اما مصداق الذات و الشيء ء و المبدأ و لذا قال قدس سره: «و بالجملة لا ينثلم بالانحلال الى الاثنية بالتعامل العقلي وحدة المعنى و بساطة المفهوم» فلا يضر على هذا كون المشتق مركبا عند التعامل و لكنه واحد و بسيط عند الادراك و التصور، و واضح هذا بقوله: «و الى ذلك يرجع الاجمال و التفصيل الفارقان بين المحدود و الحد» فان الانسان الذي هو المحدود له مفهوم واحد بسيط عند الادراك و التصور، و لكن العقل يحلله الى جنس و فصل و الى مفهومين ممتازين في المفهومية قد تركبت ذاته منهما حقيقة و هما جنسه و فصله فيحدد بالحيوان الناطق.

إلا ان الظاهر من استدلال الشريف ان النزاع ليس في ما ذكره المصنف، بل النزاع في حقيقة المشتق و انه حقيقة مركب أو انه بسيط و غير مركب.

و يدل على هذا بوضوح استدلال الشريف على البساطة: بلزوم دخول العرض العام في الفصل، و انقلاب القضية الممكنة الى الضرورية، فان المشتق لو كان في مقام التصور و الادراك بسيطا و واحدا و لا تركيب فيه و لكن حقيقته كانت مركبة يلزم ما ذكره الشريف: من دخول العرض العام في الفصل حيث لو كانت حقيقته مركبة من

الثاني الفرق بين المشتق و مبدئه مفهوما، أنه بمفهومه لا يأتي عن الحمل على ما تلبس بالمبدأ، ولا يعصي عن الجري عليه، لما هما عليه من نحو من الاتحاد، بخلاف المبدأ، فإنه بمعناه يأتي عن ذلك، بل إذا قيس ونسب إليه كان غيره، لا هو هو، و ملاك الحمل و الجري إنما هو نحو من الاتحاد و الهوهوية (1)، و إلى هذا يرجع ما ذكره أهل المعقول في الفرق

ما يؤول الى مفهوم الشيء و المبدأ و يلزم الانقلاب لو كانت حقيقته مركبة من مصداق الشيء و المبدأ، فالظاهر ان النزاع في التركيب و البساطة إنما هو في ناحية ذاته و حقيقته لا في وحدته التصورية و تركيبها.

(1)

الفرق بين المشتق و المبدأ

لما تقدم مختاره بما برهن عليه بخروج مفهوم الذات و مصداقها عن المشتق فلم يبق في المشتق سوى المبدأ.

فتوجه السؤال: بانه أي فرق حينئذ بين المشتق و المبدأ. فعقد هذا الامر لبيان وجه الفرق، لأن الفرق بين المشتق و مبدئه مما لا يمكن انكاره، فان المبدأ لا يحمل على الذات و لا يصح حمله عليها إلا بالتاويل، كرجل عدل، و المشتق يصح حمله من غير تاويل بالبداهة، فان العادل يحمل بالبداهة من غير تاويل على الرجل، فيقال: هذا الرجل عادل.

و حاصل الفرق الذي ذكره: هو ان لحاظ اللابشرطية و البشروطانية قد يلحظان بالنسبة الى ما هو خارج عن مفهوم الملحوظ، كالحاظ الكفر بالنسبة الى الرقبة فان لحاظه خارج عن مفهوم الرقبة، لانه لم يؤخذ الكفر في مفهوم الرقبة لا بنحو اللابشرطية و لا بنحو البشروطانية، بل لفظ الرقبة موضوع لماهية الرقبة بلحاظ ذاتها و ذاتياتها من غير شيء آخر اصلا، و انما تلحظ الرقبة بالنسبة الى الكفر في مقام الحكم عليها بالعتق و نحوه، فتارة تؤخذ لا بشرط، و اخرى تؤخذ بشرط لا، و ربما تكون اللابشرطية و البشروطانية مأخوذتين في نفس المفهوم كمقامنا، فان المبدأ اذا اخذ في صلب مفهومه الإباء عن الحمل: أي اخذ فيه كونه بشرط عدم الحمل وضع

ص: 268

بينهما، من أن المشتق يكون لا بشرط، و المبدأ يكون بشرط لا: أي يكون مفهوم المشتق غير آب عن الحمل، و مفهوم المبدأ يكون آيبا عنه، و صاحب الفصول رحمه الله حيث توهم أن مرادهم إنما هو بيان التفرقة

له لفظ الضرب أو البياض، و اذا اخذ في مفهومه عدم الإباء عن الحمل و هو لحاظ اللابشرطية وضع له لفظ الضارب و البياض، و لذا لا يصح حمل الضرب و البياض على الذات، و يصح حمل الضارب و البياض عليها، فالإباء عن الحمل و عدم الإباء عن الحمل داخلان في مفهوم الضرب و الضارب.

و السبب في هذين اللحاظين و دخولهما في المفهوم الموضوع له اللفظ: هو ان ماهية البياض - مثلا- تارة تلحظ بما انها كيف خاص و ماهية خاصة في قبال سائر الماهيات، فقد اخذ فيها بحسب هذا اللحاظ انها هي غير غيرها من سائر الجواهر و الاعراض، بل غير انواع الكيف ايضا، ففي هذا النظر منظورة بنحو المغايرة لغيرها و انها في قبال غيرها من سائر الاشياء، فهي ملحوظة بشرط لا و أنها ماهية خاصة تباين غيرها من الماهيات، و مع هذا الشرط و هذا اللحاظ وضع لها لفظ البياض، و لذا لا يصح حمله على غيره من سائر الماهيات.

و اخرى: تلحظ الماهية من جهة اتحادهما مع غيرها ألا انها تقع وصفا لغيرها من الماهيات، و وقوعها وصفا لغيرها لا بد له من جهة اتحاد، و ألا لما صح التوصيف، لأن التوصيف حيثية كون الشيء من لواحق غيره و كونه عارضا عليه، و في مقام كون الشيء لاحقا لغيره و عارضا عليه لا بد له من جهة اتحاد معه، و في هذا اللحاظ و دخوله في مفهوم هذه الماهية وضع له لفظ البياض، و لذا صرح قدس سره: ان الفرق بين المشتق و مبدئه هو في ناحية المفهوم و ان مفهوم كل منهما غير مفهوم الآخر و انه داخل في مفهوم احدهما انه لا يأتى عن الحمل، و داخل في مفهوم الآخر الإباء عن الحمل، فلحاظ اللابشرطية و لحاظ البشروطانية داخلان في صلب المفهوم و ليسا خارجين عن المفهوم كالکفر بالنسبة الى الرقبة.

بهذين الاعتبارين، بلحاظ الطوارئ والعوارض الخارجية مع حفظ مفهوم واحد أورد عليهم: بعدم استقامة الفرق بذلك، لاجل امتناع حمل العلم والحركة على الذات، وإن اعتبر لا بشرط، وغفل عن أن المراد ما ذكرنا (1)، كما يظهر منهم من بيان الفرق بين الجنس والفصل،

(1) لا- يخفى ان دعوى رجوع ما ذكره اهل المعقول الى ما ذكره قدس سره مقدمة للرد على صاحب الفصول: فان صاحب الفصول اورد على ما ذكره اهل المعقول: من الفرق بين المشتق ومبدئه بلحاظ اللابشرطية والبشرطائية: بانه يلزم على ما ذكره من الفرق بينهما باللحاظ انه يجوز لنا حمل العلم والحركة على الذات اذا لحظناهما بنحو اللابشرطية، ومن الواضح انه لا يصح حملهما على الذات ولو لحظا لا بشرط، وانما يجوز الحمل اذا استعملناهما في العالم والمتحرك، واستعمالهما في العالم والمتحرك غير لحاظهما لا بشرط.

وتوضيح الحال: ان لازم ما ذكره المصنف من دخول اللابشرطية في مفهوم المشتق هو كون المشتق مركبا مفهوما من المبدأ والنسبة، لدخول حيثية عدم الإباء عن الحمل في نفس مفهومه، فاذا كان لحاظ اللابشرطية داخلا في المشتق، ولحاظ الإباء عن الحمل داخلا في مفهوم المبدأ لا يصح حمل المبدأ بمفهومه الموضوع له اذا لحظ لا بشرط، فان لحاظ اللابشرطية لا يعقل ان يغير المفهوم الذي اخذت البشروطائية في نفسه.

نعم، اذا استعمل في غير مفهومه وغير ما وضع له صح حمله حينئذ، فلحاظ اللابشرطية داخلا في مفهوم المشتق، ولحاظ البشروطائية داخلا في مفهوم المبدأ هو الذي فهمه المصنف من كلام اهل المعقول، ولذا رد على صاحب الفصول: بان ما اوردته على القوم غير وارد عليهم، لانهم لم يردوا ان الفرق بين المبدأ والمشتق بلحاظ اللابشرطية والبشروطائية الخارجين عن المفهوم، فيكون المفهوم في المبدأ

والمشتق واحدا، فاذا لحظ لا بشرط كان مشتقا، و اذا لحظ بشرط لا كان مبدأ فان المفهوم فيهما ليس واحدا، لدخول اللابشرطية و البشروطية في نفس المفهوم فيهما، و ان صاحب الفصول حسب انهم يريدون اتحاد المفهوم فيهما و الفرق باللحظ الخارج عن المفهوم فاورد عليهم بما ذكر، و لكنهم لم يريدوا ذلك، بل ارادوا دخولهما في نفس المفهوم فلا يرد عليهم ما اورده.

و الذي دعا المصنف الى حمل كلام القوم على ما ذكر: هو ان لحاظ اللابشرطية و البشروطية الخارجيين لا يعقل ان يسبب تغييرا و فرقا بينهما في المفهوم مع كون الفرق بينهما في نفس المفهوم واضحا، فان مفهوم البياض بنفسه غير مفهوم الابيض، و كذلك الضرب غير الضارب فانه لا يصح الحمل في المبدأ بما له من المفهوم، و يصح في المشتق بمفهومه، فلا بد و ان يكون لحاظ الإباء و عدم الإباء داخلا في نفس مفهومهما.

الآ انه عند مراجعة كلام اهل المعقول يظهر ان ما فهمه صاحب الفصول هو صريح كلماتهم، فان كلامهم صريح في خروج النسبة عن مفهوم المشتقات كخروج الذات عنها، و قد عرفت ان لازم ما ذكره المصنف هو دخول النسبة و لحاظ اللابشرطية في مفهومها.

نعم، هناك شيء خفي على المصنف و صاحب الفصول و هو ان الفرق الذي ذكره انما هو بين المشتق و المبدأ الساري في جميع المشتقات و هو المبدأ الحقيقي الذي هو المادة لهيئات المشتقات، و لم يريدوا بالمبدأ المبدأ المشهور و هو المصدر، لأن المصدر عندهم مشتق من المشتقات لتألفه من مادة و هيئة، فلا يحسن الايراد عليهم من صاحب الفصول: بانه لا يصح حمل العلم و الحركة اذا لحظا لا بشرط فانهما مبدأ مشهوري لا مبدأ حقيقي، و كذلك الظاهر من المصنف من عدم صحة الحمل في المبدأ انما هو في المصدر بل هو في المبدأ الحقيقي عندهم، و المبدأ الحقيقي لا تحقق له الآ في ضمن الهيئات فلا حمل له بذاته حتى لا يصح حمله.

(1) أي ان الفرق الذي ذكره المصنف بين المشتق و مبدئه من الإباء عن الحمل، و عدم الإباء هو أيضا الفرق الذي ذكره اهل المعقول بين الجنس و المادة، و الفصل و الصورة.

و توضيح ما ذكره: و هو انه لا اشكال عندهم: أي عند متأخري اهل المعقول هو ان الاتحاد بين المادة و الصورة و الجنس و الفصل حقيقي و ان فيض الوجود يسري من الفصل الى الجنس، و من الصورة الى المادة و انهما موجودان بوجود واحد فهما متحدان في الوجود، و لهما وجود واحد خارجا، فالحيوان و الناطق المركب منهما ماهية الانسان عند التحليل و التجزئة العقلية هما عين البدن و النفس الناطقة اللذين هما المادة و الصورة، إلا انه يصح حمل الحيوان على الناطق و حمل الناطق على الحيوان، و لا يصح حمل النفس على البدن و لا حمل البدن على النفس. نعم، يصح حملهما مجتمعين على الانسان فيقال: الانسان نفس و بدن، و لكن لا يصح ان يقال:

البدن نفس و لا النفس بدن، بخلاف الحيوان و الناطق فانه يصح ان يقال: الحيوان ناطق، و الناطق حيوان.

و حاصل ما ذكره من الفرق بينهما: هو انه لا اشكال ان الانسان موجود بوجود واحد و ان كلا من جزئيه له حظ و نصيب من هذا الوجود، فاذا لحظ هذا الوجود بما له من الحد و المرتبة التي تخص الجزء كان مادة و صورة و هو معنى لحاظه بشرط لا، فان لحاظه بما له من الحد الخاص و المرتبة المعينة لكل واحد من جزئيه لازمه و مقتضاه هو كون كل من الجزئين ملحوظين بنحو المغايرة و المباينة، فان كل جزء بما له من المرتبة الخاصة به غير الجزء الآخر بما له من المرتبة الخاصة به، و مع هذه المغايرة و المباينة يكون كل منهما ملحوظا غير الآخر، بل في قبال الآخر و هو معنى لحاظ الجزئين بشرط لا، و في هذا اللحظ يعبر عن الجزئين بالمادة و الصورة، و اذا لحظ الجزآن بما انهما موجودان بوجود واحد و ان لهما تحققا واحدا في الخارج، و ان

الثالث: ملاك الحمل كما أشرنا إليه هو الهوية و الاتحاد من وجه، و المغايرة من وجه آخر، كما يكون بين المشتقات و الذوات، و لا يعتبر معه ملاحظة التركيب بين المتغايرين، و اعتبار كون مجموعهما بما هو كذلك واحدا، بل يكون لحاظ ذلك مخلا، لاستلزامه المغايرة بالجزئية و الكلية و من الواضح أن ملاك الحمل لحاظ بنحو الاتحاد بين الموضوع و المحمول، مع وضوح عدم لحاظ ذلك في التحديدات و سائر القضايا في طرف الموضوعات، بل لا- يلحظ في طرفها إلا نفس معانيها، كما هو الحال في طرف المحمولات، و لا يكون حملها عليها إلا بملاحظة ما هما عليه من نحو من الاتحاد، مع ما هما عليه من المغايرة و لو بنحو من الاعتبار.

حيثية الجنس حيثية اللامتحصل، و حيثية الفصل حيثية المتحصل و المحصل للجنس، و لازم لحاظهما كذلك لحاظ الاتحاد بينهما و عدم لحاظهما بما لهما من المرتبة المختصة بهما من الوجود و التحقق، فلا يكونان ملحوظين بما ان كلا منهما في قبال الآخر، بل بما هما متحققان بتحقيق واحد، و ان لهما وجودا واحدا ساريا بينهما، و مثل هذا اللحاظ هو لحاظ اللابشرية و هو لحاظ الاتحاد، فلذلك يصح حمل كل منهما على الآخر، و في هذا اللحاظ هما جنس و فصل.

فتحصل من ذلك: ان الجنس و الفصل لحظا لا بما هما متغايران، و المادة و الصورة لحظا بما هما متغايران، و المتحدان يصح حملهما و المتغايران لا- يصح حملهما، و ليس مرادهم انهما لحظا بما هما متحدان و بشرط الاتحاد، بل المراد انهما حيث كانا موجودين بوجود واحد و لم تلحظ المرتبة الخاصة لهما من هذا الوجود كان ذلك معنى لحاظهما لا بشرط، لا انهما ملحوظان بشرط الاتحاد، بخلاف الصورة و المادة فانهما لحظا بما ان لهما نصيبا و مرتبة خاصة من هذا الوجود، و لا ريب ان لازم ذلك هو كونهما ملحوظين بنحو المغايرة و لحاظ المغايرة هو لحاظ البشطلانية.

فانقذ بذلك فساد ما جعله في الفصول تحقيقا للمقام. وفي كلامه موارد للنظر، تظهر بالتأمل وإمعان النظر (1).

(1)

دفع اشتباه الفصول

هذا الامر عقد لمناقشة صاحب الفصول، و توضيح ما يقوله المصنف يتوقف على امرين:

الاول: ان الحمل اما ذاتي و اما شايع صناعي و يجمعهما معنى واحد و هو ان الحمل هو الهوهوية: أي هذا ذلك، أو ان الموضوع هو المحمول.

و لا يخفى انه لا بد في الحمل من اتحاد من جهة و مغايرة من جهة اخرى، لوضوح انه مع الاتحاد من كل جهة لا يصح الحمل، لانه قضية ذات نسبة قائمة بطرفين فلا بد فيها من تحقق طرفين، و مع الاتحاد في كل جهة لا يكون طرفان، بل طرف واحد و لا تقوم النسبة في القضية إلا بطرفين، و لا شبهة ان الحمل قضية ذات طرفين و نسبة فلا بد من تحقق مغايرة ما حتى يتحقق الطرفان، فانه مع وجود المغايرة يتحقق شيان: مغاير و مغاير، فان معنى المغايرة هو كون هذا غير هذا و لو بنحو من انحاء المغايرة.

و لا يخفى ايضا: انه مع المغايرة من كل جهة لا يصح الحمل ايضا اذ الحمل هو كون هذا ذلك، فاذا لم يكن بينهما اتحاد اصلا كيف يعقل ان يكون هذا ذلك.

الثاني: ان الحمل الذاتي الذي معناه الاتحاد في الحقيقة و الماهية جهة اتحاده ما عرفت، و جهة المغايرة فيه اما ان تكون هي الاجمال و التفصيل، كما في الحدود الانسان: حيوان ناطق فإن حقيقة الانسان هي الحيوان الناطق، ولكنها اخذت بنحو الجمع و الرتق في الانسان، و بنحو التفصيل و الفتق في الحيوان الناطق، فالاختلاف بينهما في المفهوم مع الاتحاد في الحقيقة، فان المفهوم الاجمالي غير المفهوم التفصيلي، و اخرى تكون المغايرة مع الاتحاد في المفهوم ايضا فتتحصر المغايرة بينهما في اللفظ كالانسان بشر، و كذلك ساير المترادفات فان الحقيقة و المفهوم متحد في كليهما،

ص: 274

فالمغايرة انما هي في ان المفهوم في احدهما باعتبار انه مسمى بهذا اللفظ غير المفهوم نفسه بما انه مسمى بلفظ آخر. هذا وجه الاتحاد و المغايرة في الحمل الذاتي.

واما الحمل الشائع الصناعي فالاتحاد فيه في الوجود و المغايرة فيه في المفهوم كقولك: الانسان ناطق او الحيوان انسان او ناطق فانه لا اتحاد فيهما من حيث الماهية، اذ لا يعقل اتحاد الكل و الجزء ماهية، وكذلك لا يعقل اتحاد الاجزاء من حيث الماهية، و الا لزم الخلف من فرض انهما كل و جزء أو انهما جزءان لكل واحد منهما حقيقة غير حقيقة الآخر، فهما حقيقة و ماهية و مفهوما متغايران، و انما صح الحمل لاتحادهما في الوجود و لا يحتاج الحمل الى غير ما ذكرنا.

و ظهر مما ذكرنا: ان المتغايرين في الوجود لا يصح حمل احدهما لا بالحمل الذاتي لوضوح عدم اتحادهما في الماهية و الا فكيف يتغاير المتحدان في الماهية في مقام الوجود، و لا بالحمل الشائع للزوم الاتحاد في الوجود فيه، و المفروض انهما متغايران في الوجود فلا يمكن الحمل في المتغايرين في الوجود بكلا قسميه.

إلا ان صاحب الفصول زعم: امكان ان يتأتى الحمل في المتغايرين في الوجود بكيفية حاصلها ان يلحظ اولاً: المتغايران بنحو اللابشرية حتى لا يأبى عن لحاظ وحدة لهما، ثم ثانياً: يلحظ لهذين الملحوظين لا بشرط مجموع واحد: أي بان يلاحظ من حيث المجموع واحد، فيكون لهما وحدة من حيث المجموع في افق اللحاظ و الاعتبار ليتحقق هناك وحدة يصح بواسطتها الحمل، و ثالثاً: ان يلاحظ الحمل فيهما بالاضافة الى هذا المجموع من حيث الهيئة الاجتماعية ليصح الحمل في هذين المتغايرين في الوجود المتحدين في افق الاعتبار. ثم ذكر في آخر كلامه: ان الناطق و الحيوان من المتغايرين في الوجود فانما يصح حملهما بالكيفية التي ذكرها لصحة حمل المتغايرين في الوجود.

و قد اورد عليه المصنف قدس سره بايرادين، ثم قال في آخر كلامه: ان هناك مواقع للنظر في كلام صاحب الفصول غير هذين الايرادين.

و حاصل الايراد الاول: ان لحاظ الوحدة من حيث المجموع للمتغيرين في الوجود ليحصل الاتحاد فيصح الحمل بهذا اللحاظ هو منخل بالحمل، لا انه يصحح، لأن لحاظ الوحدة المجموعية يرجع الى لحاظ كلّ لهذين المتغيرين و ان المتغيرين جزءان لهذا الكل، و لحاظ الكل و الجزء لحاظ المغايرة بينهما، و ليس هو لحاظ الاتحاد لهما، فما جعله مصححا للاتحاد و هو لحاظ ان لهما كلا هو موجب للمغايرة، فان الجزء مغاير للكل و مغاير للجزء الآخر، لأن فرض الكلية فرض مجموع له جزءان، و مقتضى هذا الفرض و هو فرض الكلية يلازمه فرض اجزاء لهذا الكل هو فرض كون الكل غير الجزء و كون كل واحد من الجزئين غير الكل و غير الجزء الآخر، فما جعله موجبا للاتحاد ليصح الحمل اوجب المغايرة فلا يصح الحمل، و الى هذا اشار بقوله: «بل يكون لحاظ ذلك مخلا الى آخر كلامه».

الايراد الثاني: ما اشار اليه بقوله: «مع وضوح عدم لحاظ ... الخ».

و حاصله: ان الحمل سواء كان ذاتيا كما في التحديدات و التعاريف او المترادفات او حملا شايعا كما في ساير القضايا المتعارفة لم يلحظ التركيب فيه و لم يفرض ان للموضوع و المحمول وحدة من حيث المجموع، بل الملحوظ في الموضوعات نفس المفاهيم و المعاني، كما ان الملحوظ في المحمولات ايضا هو نفس المفاهيم و المعاني و انما يصح الحمل فيهما لاجل اتحادهما بنحو من الاتحاد، و هو اما الاتحاد في الحقيقة او الاتحاد في الوجود مع لزوم مغايرة بينهما اما في الحقيقة كما في الحمل الشائع أو المغايرة الاعتبارية كما في المتحددين في المفهوم ايضا، فان مغايرتهما بصرف ان لهذا المفهوم اسما غير نفسه بما هو مسمى باسم آخر كما في حمل المترادفات.

نعم الذي يظهر من صاحب الفصول هو ان الكيفية التي ذكرها انما هي لامكان حمل المتغيرين في الوجود و ليست في كل متغيرين حتى المتغيرين بالمفهوم المتحددين في الوجود فيكون الحمل الشائع خارجا عن هذه الكيفية. و الذي يظهر من المصنف ان صاحب الفصول يدعى شمول هذه الكيفية لمطلق المتغيرين فتشمل الحمل الشائع.

الرابع: لا ريب في كفاية مغايرة المبدأ مع ما يجري المشتق عليه مفهوما، وإن اتحدا عينا و خارجا، فصدق الصفات مثل: العالم،

نعم في عد صاحب الفصول ان الانسان و الناطق، و الناطق و الحيوان من متغايري الوجود ليس بصحيح لانهما من المتغايرين بالمفهوم المتحددين في الوجود، بل هما من اظهر مصاديق الحمل الشائع الذي كان الاتحاد فيه في الوجود و التغاير في المفهوم، و لعل هذا هو الذي دعا المصنف الى ان ينسب الى صاحب الفصول شمول الطريقة التي ذكرها لكل متغايرين.

و لا يخفى: ان هذا و هو التمثيل للمتغايرين في الوجود بالانسان و الناطق، و الحيوان و الناطق من مواقع النظر التي اشار اليها المصنف.

- و من مواقع النظر: ان الاتحاد الذي ذكره في فرض ان لهما كلا- واحدا من حيث المجموع هو اتحاد في افق الفرض و الاعتبار، و ليس اتحادا في الوجود كما صرح به في ضمن ذكر الكيفية، فانما يصح حملهما في افق اللحاظ و الفرض لا في افق الخارج.

- و منها: ان الاتحاد الذي يصحح الحمل عند العرف لا بد و ان يكون اتحادا حقيقيا اما في الحقيقة او في الوجود، و الاتحاد الفرضي ليس من مصححات الحمل.

- و منها: ان اعتبار اللابشرطية في المتغايرين في الوجود اذا كان لا يكتفى به في تصحيح الحمل فاعتبار ان لهما كلا فرضيا اعتباريا ايضا لا يصحح الحمل، لأن الاتحاد الحقيقي اذا كان لا بد منه في تصحيح الحمل فالوحدة الفرضية لا تجعل لهما اتحادا حقيقيا، و اذا كان الاتحاد الحقيقي غير لازم في مقام الحمل فصرف اعتبار اللابشرطية في المتغايرين في الوجود كاف و لا حاجة الى اعتبار ان لهما فرضا في افق اللحاظ و الاعتبار.

(1)

كيفية جري المفات على الله تعالى

لا يخفى ان الحمل الذي لا بد فيه من مغايرة و اتحاد انما هو بين المشتق و ما يجري عليه: أي بين الموضوع و المحمول الذي هو المشتق، و المبدأ اجنبي عن الموضوع و المحمول، إلا انه يظهر من المصنف و صاحب الفصول الاتفاق من العلماء على لزوم امر آخر، و هو لزوم المغايرة بين مبدأ المشتق و الموضوع الذي يجري عليه المشتق مع كون المبدأ اجنبيا عن الموضوع. و لعل السبب في ذلك هو ما اختاره من بساطة المشتق و انه لا فرق بينه و بين مبدئه إلا بالابشراطية و البشطلائية، و اما نفس المفهوم و الحقيقة ففيهما واحد، و حيث انه لا بد من مغايرة بين الموضوع و المحمول فاذا لا بد من المغايرة بين مبدأ المشتق و الموضوع الذي يجري عليه المشتق، و لكن هذا التعليل انما يصح عند من يرى البساطة في المشتق، اما عند من يرى التركيب فلا ينبغي ان تشتط المغايرة بين الموضوع و مبدأ المشتق في صحة حمل المشتق على الموضوع، لكونه اجنبيا عن الحمل و عن المشتق، فاي داع لاشتراط هذه المغايرة.

و على كل حال فالخلاف بين المصنف و صاحب الفصول: هو انه عند المصنف يكتفى في المغايرة بين المبدأ و ما يجري عليه المشتق بالمغايرة المفهومية، و اما عند صاحب الفصول فلا بد من المغايرة الوجودية و لا يكتفى بالمغايرة المفهومية.

و استدل صاحب الفصول على لزوم المغايرة الوجودية بين مبدأ المشتق و ما يجري عليه باطابق العلماء على اشتراط هذه المغايرة، و لذا وقع في الاشكال من ناحية حمل هذه المشتقات، كالعالم و الرحيم عليه تعالى، فان صفاته و مبدأ صفاته عين ذاته، و انه عين القدرة و الحياة، و عين العلم و ساير صفاته الثبوتية المعبر عنها بالصفات الجمالية و الكمالية، فالتزم بانه لا بد من النقل او التجوز في هذه المشتقات بالنسبة اليه تعالى، لانه قد ثبت بالبرهان- في محله- انه تعالى ليس فيه حيث دون حيث و انه واحد من جميع الجهات بسيط من كل جهة، و يرى قدس سره انه لا بد من

التغاير الوجودي بين مبدأ المشتق و ما تجري عليه هذه المشتقات، وفيه تعالى لا تباين و لا تغاير بين المبدأ و موضوع هذه المشتقات و هو نفسه تعالى، فلذا لا بد من التأويل في مقام إجراء هذه المشتقات و هي العالم و الرحيم - مثلا- عليه تبارك و تعالى اما بالالتزام بالنقل أو التجوز.

و المصنف بعد ان اعترف بانه لا بد من المغايرة ايضا ألا ان المغايرة التي لا بد منها بين مبدأ المشتق و الموضوع هي المغايرة المفهومية و هي القدر اللازم الجامع لجميع موارد حمل المشتقات على موضوعاتها، سواء الواجب و الممكن.

نعم في الممكن تصانف اليها المغايرة الوجودية ايضا، لوضوح كون العلم غير ذات العالم، و الرحمة غير الذات المتلبسة بالرحمة و لكن هذه المغايرة غير لازمة و القدر اللازم هي المغايرة المفهومية، و هي كما انها موجودة في الممكن موجودة في الواجب ايضا، لأن الذي دل عليه البرهان: من الاتحاد و العينية هو الاتحاد بين مصداق العلم و ذات الواجب، لا بين مفهوم العلم و ذاته تبارك و تعالى، و لذا لا داعي إلى النقل و لا- إلى التجوز في حمل هذه المشتقات عليه- تبارك و تعالى- لأن المغايرة المفهومية بين الواجب و مبدأ هذه الصفات متحققة، لوضوح ان مفهوم واجب الوجود غير العلم و القدرة، و ان كان هو خارجا عين مصداق القدرة و العلم حقيقة، و لذا قال قدس سرّه: «و منه قد انقذ ما في الفصول»: أي مما ذكرنا من انه يكتفى بالمغايرة المفهومية يظهر فساد ما ادعاه صاحب الفصول: من المغايرة الوجودية و فساد ما التزم به من النقل أو التجوز في إجراء هذه الصفات عليه تبارك و تعالى-، و ليس هناك اتفاق على غير المغايرة المفهومية، اذا لم نقل بانهم متفقون على عدم اعتبار المغايرة الوجودية، و يدل عليه صحة الحمل الاولي مع انه لا مغايرة وجودية بين الموضوع و مبدأ المشتق فيها، فان الانسان عين الحيوانية و النطق.

و الجلال (1) عليه تعالى، على ما ذهب إليه أهل الحق من عينية صفاته، يكون على الحقيقة، فإن المبدأ فيها وإن كان عين ذاته تعالى خارجا، إلا أنه غير ذاته تعالى مفهوما.

و منه قد اتقدح ما في الفصول، من الالتزام بالنقل أو التجوز في ألفاظ الصفات الجارية عليه تعالى، بناء على الحق من العينية، لعدم المغايرة المعتبرة بالاتفاق، وذلك لما عرفت من كفاية المغايرة مفهوما، و لا اتفاق على اعتبار غيرها، إن لم نقل بحصول الاتفاق على عدم اعتباره، كما لا يخفى، و قد عرفت ثبوت المغايرة كذلك بين الذات و مبادئ الصفات.

الخامس: إنه وقع الخلاف بعد الاتفاق على اعتبار المغايرة كما عرفت بين المبدأ و ما يجري عليه المشتق، في اعتبار قيام المبدأ به، في صدقه على نحو الحقيقة، و قد استدل من قال بعدم الاعتبار، بصدق الضارب و المؤلم، مع قيام الضرب و الألم بالمضروب و المؤلم بالفتح.

و التحقيق: إنه لا ينبغي أن يرتاب من كان من أولى الالباب، في أنه يعتبر في صدق المشتق على الذات و جريه عليها، من التلبس بالمبدأ بنحو خاص، على اختلاف أنحاء الناشئة من اختلاف المواد تارة، و اختلاف الهيئات أخرى، من القيام صدورا أو حلولا أو وقوعا عليه أو فيه، أو

(1)

كيفية قيام المبادئ بالذات

هذا منه على خلاف اصطلاح القوم، فان صفات الجلال عندهم هي الصفات السلبية، كليس بجسم، و ليس بمتحيز، و ليس بمركب و ليست له ماهية. و هم انما قالوا بالاتحاد و العينية بين الواجب و صفاته الثبوتية المعبر عنها بالصفات الجمالية و الكمالية فلا بد و ان يكون الجلال في كلام المصنف تفسيراً للكمال، و هذا جار على غير اصطلاح القوم، كما ان الرحيم و العالم ليست من الصفات الجلالية بحسب الاصطلاح.

ص: 280

انتزاعه عنه مفهوما مع اتحاده معه خارجا، كما في صفاته تعالى، على ما أشرنا إليه آنفا، أو مع عدم تحقق إلا للمنتزع عنه، كما في الإضافات والاعتبارات التي لا تحقق لها، ولا يكون بحذائها في الخارج شيء، وتكون من الخارج المحمول، لا المحمول بالضميمة، ففي صفاته الجارية عليه تعالى يكون المبدأ مغايرا له تعالى مفهوما، وقائما به عينا، لكنه بنحو من القيام، لا بأن يكون هناك اثينية، وكان ما بحذائه غير الذات، بل بنحو الاتحاد والعينية، وكان ما بحذائه عين الذات، وعدم اطلاع العرف على مثل هذا التلبس من الامور الخفية لا يضر بصدقها عليه تعالى على نحو الحقيقة، إذا كان لها مفهوم صادق عليه تعالى حقيقة، ولو بتأمل وتعمل من العقل. والعرف إنما يكون مرجعا في تعيين المفاهيم، لا في تطبيقها على مصاديقها.

وبالجملة: يكون مثل العالم، والعادل، وغيرهما من الصفات الجارية عليه تعالى وعلى غيره جارية عليهما بمفهوم واحد ومعنى فارد، وإن اختلفا فيما يعتبر في الجري من الاتحاد، وكيفية التلبس بالمبدأ، حيث أنه بنحو العينية فيه تعالى، وبنحو الحلول أو الصدور في غيره، فلا وجه لما التزم به في الفصول، من نقل الصفات الجارية عليه تعالى عما هي عليها من المعنى، كما لا يخفى، كيف ولو كانت بغير معانيها العامة جارية عليه تعالى كانت صرف لقلقة اللسان وألفاظ بلا معنى، فإن غير تلك المفاهيم العامة الجارية على غيره تعالى غير مفهوم ولا معلوم إلا بما يقابلها، ففي مثل ما إذا قلنا: إنه تعالى عالم، إما أن نعني أنه من ينكشف لديه الشيء فهو ذلك المعنى العام، أو أنه مصداق لما يقابل ذلك

المعنى، فتعالى عن ذلك علوا كبيرا، وإما أن لا نعني شيئا، فتكون كما قلناه من كونها صرف اللقطة، وكونها بلا معنى، كما لا يخفى (1).

(1) لا- يخفى ان قوله: «في اعتبار قيام المبدأ به في صدقه» هو متعلق «بوقع الخلاف» و جملة: «بعد الاتفاق الى المشتق» مقحمة بين المتعلق والمتعلق.

وحاصله: ان القوم اتفقوا على اعتبار المغايرة بين المبدأ و ما يجري عليه المشتق، وقد عرفت ان الذي لا بد منه في المغايرة هي المغايرة المفهومية و هذا المقدار موضع وفاق، وقد عرفت ايضا ان هذه المغايرة لا تستوجب النقل او التجوز في اجراء الصفات عليه تبارك و تعالى.

و وقع الخلاف بينهم في انه هل يعتبر في صدق المشتق على ما يجري عليه صدقا حقيقيا ان يقوم المبدأ بالموضوع الذي يجري عليه؟

أو انه لا يعتبر في صدق المشتق على الموضوع صدقا حقيقيا ان يقوم به مبدأ المشتق؟

وفصل صاحب الفصول في انه في غير صفاته تعالى يعتبر القيام، وفيه لا يعتبر القيام، لأن صفاته غير قائمة به، بل هي عينه، فانه ذكر وجهين في لزوم النقل او التجوز في اجراء صفاته تبارك و تعالى عليه.

الوجه الاول: ما تقدم في الامر الرابع من لزوم المغايرة الوجودية بين المبدأ و ما يجري عليه المشتق، وقد تقدم الكلام فيه و ان المغايرة المعبرة هي المغايرة بحسب المفهوم، و لا يقتضي اجراء الصفات عليه تعالى من هذه الجهة نقلا و لا تجوزا.

الوجه الثاني: ما تعرض المصنف لرده في هذا الامر، و حاصل ما ذكره صاحب الفصول: هو انه يعتبر قيام المبدأ بالموضوع في اجراء الوصف عليه حقيقة و في واجب الوجود- تعالى شأنه- لا قيام للمبدأ به، فان قيام شي ء بشي ء يقتضي الاثنية و لا اثنية بينه و بين صفاته بل هي عينه تبارك و تعالى، فلا بد من النقل أو التجوز في

صفاته من هذه الجهة ايضا، و سيأتي في التحقيق الذي ذكره المصنف ما يتضح به فساد هذا الوجه ايضا، و لا موجب للتفصيل الذي ادعاه صاحب الفصول.

و استدل القائلون بعدم اعتبار صدق المشتق على ما يجري عليه قيام مبدأ المشتق به: بانه لا اشكال و لا ريب في ان الضارب و المؤلم يصدقان صدقا حقيقيا على من أوجد الضرب و الالم، و من الواضح ان الضرب و الالم ليسا بقائمين بالضارب و المؤلم، بل هما قائمان بالمضروب و المؤلم.

و اختار المصنف قدس سره وفقا لاجلة الاساطين انه لا بد من قيام المبدأ بالموضوع في صدق المشتق عليه صدقا حقيقيا. و في التحقيق الذي ذكره لبيان معنى القيام الذي هو شرط في صدق المشتق على ما يجري عليه يتضح فساد القول بعدم اشتراط القيام، و يتضح فساد تفصيل ما ذكر في الفصول.

و حاصل التحقيق: ان المراد من قيام المبدأ بالموضوع الذي يجري عليه المشتق هو كونه متلبسا بالمبدأ، و كون المبدأ حاصلًا للموضوع الذي يجري عليه، و تلبس الموضوع بالمبدأ و قيامه به و حصوله له مختلف على انحاء، فتارة يكون سبب اختلاف التلبسات من ناحية الهيئات كهيئة اسم الفاعل و هيئة اسم المفعول باقسام المفاعيل، فان هيئة الضارب تدل على ان الموضوع فاعل الضرب، فتلبسه به تلبس فاعلي للضرب و واقع منه، و هيئة اسم المفعول تدل على ان تلبسه به تلبس مفعولي و ان الضرب واقع عليه، و اخرى يكون السبب في اختلاف التلبسات هي المواد و ان تلبس الموضوع بالمواد مختلف على انحاء:

- فمن المواد ما يكون السبب في تلبس الفاعل بها هو ان يكون مصدرا لها و علة لها، كالضرب فان معنى قيام المبدأ به و تلبسه به و حصوله هو انه المصدر للضرب و علتته، فالقيام في مثل هذه المادة قيام صدوري.

- و من المواد ما يكون تلبس الفاعل بها بنحو ان يكون الفاعل محلا لها كمات زيد و مرض و امثال ذلك، فان زيدا لم يصدر الموت و انما كان محلا له فالتلبس تلبس حلولي.

- و من المواد ما يكون التلبس بها لكون المبدأ حاصلًا لما يجري عليه المشتق و محصلا له كما في قولنا: الماهية موجودة فان السبب في جري الموجود عليها هو كون المبدأ الذي هو الوجود حاصلًا للماهية و محصلا لها.

- و من المواد ما يكون التلبس بها للموضوع الذي تجري عليه لكون حصول المبدأ اعلى درجات الحصول، كما في قولنا: الوجود موجود، و السواد اسود فانه اذا كان سبب صدق الاسود على الجسم لكون السواد حاصلًا له فحصول الشيء لنفسه و ذاته اعلى درجات الحصول، فالسواد اولي بصدق الاسود عليه من الجسم الذي حصل له السواد، و كذلك في صدق الموجود على الوجود فان الموجود يصدق على الماهية لكون الوجود محققا لها و محصلا اياها، فصدق الموجود على ما هو تحقق بنفسه و تحصل بذاته اولي.

- و من المواد ما يكون السبب في التلبس بها هو كون الموضوع و المبدأ مفهومين يؤخذان من شيء واحد في الخارج، فان العالم يصدق على الموضوع لحصول الانكشاف له، فصدقه على من كان ذاته عين الحضور و الانكشاف اولي، فان ذاته التي يؤخذ منها مفهوم واجب الوجود هي عين الانكشاف و الحضور، و من الواضح ان مفهوم واجب الوجود غير مفهوم الحضور و الانكشاف، و هذا مراده من قوله:

«او انتزاعه عنه مفهوم ما مع اتحاده معه خارجا كما في صفاته تعالى».

- و من المواد ما لا يكون لها وجود بذاتها في الخارج و ليس للمبدأ تحقق بنفسه، بل الموجود في الخارج ما هو منشأ الانتزاع، و هذا النحو على قسمين: فانه تارة يكون السبب في الانتزاع هو كون منشأ الانتزاع متحيثا بحيثية واقعية اقتضت الانتزاع كانتزاع الفوق مما هو متحيث بحيثية واقعية، فان ما هو فوق باعتبار اضافته الى ما هو

تحت حيثية واقعية، و لكن الموجود في الخارج ذات ما هو فوق و حيثية اضافته الى ما هو تحت ليست شيئاً له ما بحذاء في الخارج، إلا انه امر واقعي لا اعتباري، نظير حيثية امكان الممكن، و اخرى تكون هذه الحيثية ليست واقعية بل اعتبارية، كرقية الرق و زوجية الزوج فانه مضافا الى انه ليس لهذه الحيثية ما بحذاء في الخارج ان هذه الحيثية ليست امرا واقعيا، بل هي امر اعتباري و هذا النحو الاخير مراده من قوله:

«و تكون من الخارج المحمول لا المحمول بالضميمة» فان المحمول بالضميمة ما كان له ما بحذاء في الخارج فيكون منضمما الموضوع الى الذي يحمل عليه، كالسواد و البياض، و الكم كطول الشيء و عرضه.

فاتضح مما ذكرنا: فساد قول المستدل لعدم اعتبار القيام لصدق الضارب و المؤلم مع انه لا قيام للمبدا بالضارب و المؤلم. و وجه الفساد: ان المبدأ قائم بالفاعل الآ ان قيامه به بنحو الصدور، لما عرفت من اختلاف انحاء التلبسات و اختلاف كفياتها في قيامها بما يجري عليه المشتق.

و اتضح فساد تفصيل صاحب الفصول: من ان قيام المبدأ الذي هو شرط صدق المشتق على ما يجري عليه انما هو في الممكن، و اما في الواجب فلا قيام و انه لا بد من التأويل بالنقل او التجوز في صفاته تعالى.

و وجه فساد: انه قد اتضح مما ذكر انه من اعلى درجات القيام، فان العالم من له العلم، و العلم هو الانكشاف و وصف الممكن به لعروض الانكشاف له اقل درجة ممن كان حصول الانكشاف له، لأن ذاته عين حقيقة الانكشاف، فالعالم - مثلا - بما له من المفهوم الموضوع له و هو من له الانكشاف يصدق على الممكن و الواجب صدقا واحدا. غاية الامر: ان كيفية التلبس بالانكشاف في الممكن بسبب انضمام الصورة العلمية اليه، و في الواجب لان ذاته عين الانكشاف.

فان قلت: العرف يفهم من العالم من انضم اليه العلم دون من كان العلم عين ذاته، وكذلك الاسود من انضم اليه السواد لا نفس السواد، فلا يصح اطلاق العالم عليه تعالى، ولا الاسود على السواد.

قلت: العرف انما يرجع اليه في تعيين مفهوم العالم والاسود فيشخص العرف ان العالم من له العلم والاسود من له السواد، واما كيفية التلبس التي اقتضت كون الواجب مصداقا، وكون السواد مصداقا فلا يرجع فيه الى العرف، فربما يدرك العرف المصداقية والتلبس وربما لا يدرك المصداقية، بل يكون المدرك للمصداقية هو العقل بتأمل و تدقيق، ولذا قالوا: ان العرف حجة في تعيين المفاهيم لا المصاديق.

فان قلت: القيام والتلبس يحتاج الى اثينية، قائم ومقام به، ومتلبس به ومتلبس و اذا لم يكن انضمام لا يكون قيام ولا تلبس.

قلت: نعم لازم مفهوم المشتق ان هناك متلبسا و متلبسا به ولا يلزم ان تكون هذه الاثينية خارجية: بان يكون المتلبس غير المبدأ المتلبس به في الخارج، بل يكفي ان تكون هذه الغيرية الموجبة للاثينية اعتبارية.

و توضيح ذلك: ان لازم مفهوم الاسود ان يكون مصداقه من له السواد، ولا اشكال ايضا ان مفهوم السواد غير مفهوم الاسود، فاذا صح في تأمل من العقل ان يكون الاسود صادقا على مفهوم غير مفهوم الاسود، ولو بان يكون ذلك المفهوم هو مفهوم السواد، لانه اذا صح للعقل ان ينتزع الاسود ممن له السواد في الخارج مع انه غير السواد يصح له ان ينتزع من السواد بنحو من الاعتبار انه له السواد، لأن السواد عند العقل اولى بان ينتزع منه انه له السواد من الجسم المنضم اليه السواد، فالاثينية في السواد والاسود اعتبارية، والاثينية في الجسم والاسود خارجية، والقيام والتلبس يحتاج الى اثينية ولو اعتبارية ولا يحتاج الى اثينية خارجية، فاذا صح هذا الاطلاق والمصداقية في السواد والاسود صح الاطلاق في الواجب وصفاته بطريق اولى، لوضوح اختلاف مفهوم الواجب ومفهوم العالم بصورة واضحة، وان

كان مصداق الواجب هو مصداق العالم خارجا، فالاثينية واضحة وان لم تكن خارجية، ولذا قال قدس سره: «ففي صفاته الجارية عليه تعالى يكون المبدأ مغايرا له تعالى مفهوما وقائما به عينا»: أي خارجا «لكنه بنحو من القيام لا بان يكون هناك اثينية»: أي اثينية خارجية، واما الاثينية الاعتبارية فموجودة قطعا، ولذا فسر الاثينية بقوله: «وكان ما بحذائه غير الذات» وهي الاثينية الخارجية لأنها هي التي يكون ما بحذاء المبدأ في الخارج غير ما بحذاء المتلبس فيه «بل بنحو الاتحاد»: أي بل القيام بنحو الاتحاد «و العينية» في الخارج «و كان ما بحذائه»: أي المبدأ «عين الذات» و القيام و التلبس بنحو من الاعتبار فالاثينية اعتبارية.

ولما فرغ المصنف من تحقيق معنى القيام و التلبس و انه مختلف و على انحاء، و اتضح منه فساد مذهب صاحب الفصول و غيره ذكر برهانا في رد صاحب الفصول بقوله قدس سره: «كيف و لو كانت بغير معانيها ... الخ» و هذا البرهان ذكره القوم في مسألة اشتراك الوجود.

و حاصل ما ذكره المصنف من البرهان: هو انه اذا قلنا: الله عالم او غيره من الصفات الجارية عليه تعالى كقولنا: قادر وحي، فاما ان يراد من هذه الصفات اطلاقها عليه بما لها من هذه المعاني العامة المفهومة منها فهو المطلوب، و عليه فلا يكون هناك نقل و لا تجوز، لأن العالم- مثلا- قد اطلق بما له من المعنى العام و هو من ينكشف لديه الشيء، و هو بهذا المعنى يطلق عليه تعالى و على غيره فلا نقل و لا تجوز، غايته: ان الانكشاف في غيره انضمامي و فيه تعالى عين ذاته.

و اما ان يطلق العالم عليه تعالى بغير هذا المفهوم العام و هو من ينكشف لديه الشيء، و حينئذ فاما ان يكون في مقام اطلاقنا عليه هذا اللفظ قد قصدنا من هذا اللفظ معنى او لم نقصد شيئا، فان قصدنا بهذا اللفظ شيئا و ذلك لا بد ان يكون غير من ينكشف لديه الشيء، و حينئذ يكون المقصود ما يقابل من ينكشف لديه الشيء، و من المعلوم ان مقابل ما ينكشف له شيء هو من لا ينكشف لديه الشيء و هذا عين

و العجب أنه جعل ذلك علة لعدم صدقها في حق غيره، و هو كما ترى، و بالتأمل فيما ذكرنا (1)، ظهر الخلل فيما استدل من الجانبين و المحاكمة

الكفر، لأن من لا ينكشف لديه الشيء هو الجاهل تعالى عن ذلك علوا كبيرا، و اما ان لا نقصد بهذه الالفاظ معنى اصلا فلا يحصل من مخلوق لخالفه مدح و لا شكر و لا إطراء و لا ثناء، لأنها الفاظ تطلق بلا معنى و هي صرف لقلقة لسان فاين الاوراد و الاذكار و السلوك اليه بالثناء و الاطراء عليه و معرفة جماله و كماله و نعوته القدسية و اسمائه الحسنی؟ و هذا باطل بالضرورة.

و لكن لا يخفى ان هذا يرد على من انكر اشتراك الوجود في اطلاق الوجود عليه تعالى، و لا يرد على صاحب الفصول، لانه يقول انها تطلق عليه بمعنى و هو غير المعنى العام الذي هو الانضمامي، بل تطلق عليه بعد النقل و التجوز من المعنى الانضمامي الى المعنى الاتحادي، فالعمدة في رده ما تقدم: من انه لا نقل و لا تجوز و ان انحاء القيام و التلبس مختلفة على ما قدمنا تفصيله.

(1) حاصله: ان العلة في النقل او التجوز في هذه الالفاظ عما وضعت له من المعنى عند صاحب الفصول هو صدقها على الممكن، فلا بد و ان تصدق عليه تعالى بغير المعنى الذي صدقت به على الممكن، و قد عرفت ان صدقها على الممكن بما انه المنكشف لديه الشيء فانه لا بد و ان تصدق عليه تعالى بما لها هذا المعنى و هو المنكشف لديه الشيء، و الآ لكانت اما جهلا تعالى عنه- أو لقلقة لسان و ان الاختلاف بين الممكن ليس في ناحية مفاهيم هذه الالفاظ، بل في مصداق التلبس، فان مصداقه في الممكن يكون بنحو الانضمام و في الواجب بنحو الاتحاد، فالمرتبة بين الممكن و الواجب محفوظة كلفظ الوجود فانه بمفهومه الواحد يصدق على الواجب و الممكن، و لكن مصداقه في الممكن عين الفقر و الامكان، و مصداقه في الواجب عين الغنى بالذات و الوجوب بالذات، فما جعله صاحب الفصول سببا للتجوز، و النقل

السادس: الظاهر أنه لا يعتبر في صدق المشتق وجريه على الذات حقيقة، التلبس بالمبدأ حقيقة وبلا واسطة في العروض، كما في الماء الجاري، بل يكفي التلبس به ولو مجازاً، ومع هذه الوسطة، كما في الميزاب الجاري، فإسناد الجريان إلى الميزاب، وإن كان إسناداً إلى غير ما هو له وبالمجاز، إلا أنه في الإسناد، لا في الكلمة، فالمشتق في مثل المثال، بما هو مشتق قد استعمل في معناه الحقيقي، وإن كان مبدؤه مسنداً إلى الميزاب بالإسناد المجازي، ولا منافاة بينهما أصلاً، كما لا يخفى.

ولكن ظاهر الفصول بل صريحه، اعتبار الإسناد الحقيقي في صدق المشتق حقيقة، وكأنه من باب الخلط بين المجاز في الإسناد والمجاز في الكلمة، ولهذا صار محل الكلام بين الأعلام، والحمد لله، وهو خير ختام (3).

الموجب للاختلاف في المفهوم هو بنفسه سبب لعكسه من لزوم الاتحاد في المفهوم والاختلاف في المصداق.

(1) أما الخلل في استدلال القائلين باعتبار القيام فعله لأنهم لم يوضحوا كيفية القيام والتلبس، فإن المفهوم الواحد ربما يكون قيامه انضمامياً وربما يكون اتحادياً، وأما الخلل في استدلال القائلين بعدم اعتبار القيام والتلبس فقد ظهر واضحاً مما ذكرنا.

(2) لعله يشير إلى أن القوم لم يختلفوا، وأن القائلين باعتبار القيام يريدون منه التلبس وانحاء التلبسات المختلفة، والقائلين بعدم اعتبار القيام يريدون عدم اعتبار القيام بنحو الانضمام أو بنحو الحلول ولا يريدون إنكار أصل اعتبار القيام.

(3) توضيح هذا الأمر أنه لا أشكال في أن انطباق المشتق على موضوعه انطباقاً حقيقياً لا بد فيه من تلبس الموضوع بمبدأ ذلك المشتق تلبساً حقيقياً، وألا فلا يكون الانطباق حقيقياً.

ثم لا يخفى ايضا ان المجاز على قسمين: مجاز في الكلمة و مجاز في الاسناد، و لازم المجاز في الكلمة ان يكون اللفظ مستعملا في غير ما وضع له، كاستعمال الاسد في الرجل، و لازم المجاز في الاسناد هو استعمال اللفظ فيما وضع له، و التصرف في الاسناد بادعاء انه من مصاديقه- كما ذكره السكاكي في الاستعارة-.

اذا عرفت هذا نقول: انه اذا لم يكن انطباق المشتق على موضوعه انطباقا حقيقيا بل كان انطباقا مجازيا لا يلزمه ان يكون لفظ المشتق قد استعمل في غير ما وضع له، بل يمكن ان يكون مستعملا فيما وضع له و كان المجاز مجازا في الاسناد لا في الكلمة، ففي قولنا: الميزاب جار قد استعمل جار في معناه الذي وضع له و ادعي: ان الميزاب من افراد ما له الجريان، فالمجاز في دعوى: كون الميزاب له الجريان و أنه من افراد ما له الجريان، فاسناد الجاري الى الميزاب اسناد الى غير ما هو له، لأن الذي له الجريان حقيقة هو الماء الذي في الميزاب لا الميزاب نفسه.

فظهر مما ذكرنا: انه لا يعتبر في استعمال المشتق في معناه حقيقة تلبس الموضوع بمبدئه حقيقة، و انما يعتبر تلبسه به حقيقة في انطباق المشتق عليه حقيقة لا في استعماله، و هذا هو مراده: من قوله قدس سره: «انه لا يعتبر في صدق المشتق و جريه على الذات حقيقة»: أي في جريه على الذات و استعماله في معناه حقيقة «التلبس بالمبدأ حقيقة و بلا واسطة في العروض» الواسطة في العروض في المقام: هو كون التلبس بالعرض و المجاز، و غير الواسطة في العروض هو التلبس فيكون قوله: «بلا واسطة في العروض» شرحا للتلبس الحقيقي: أي لا يشترط في استعمال المشتق في معناه حقيقة التلبس الحقيقي، و انما يشترط التلبس الحقيقي في الانطباق حقيقة لا في الاستعمال في معناه حقيقة، و يكفي التلبس المجازي و على نحو الواسطة في العروض في استعمال لفظ المشتق في معناه، كما عرفت في المجاز في الاسناد، و لذا قال قدس سره: «بل يكفي التلبس به و لو مجازا و مع هذه الواسطة»: أي بواسطة في العروض «كما في الميزاب الجاري» فان الجاري مستعمل في معناه مع كون تلبس الميزاب بالجريان تلبسا

مجازيا وعلى نحو الواسطة في العروض: أي ليس تلبسا حقيقيا ولذا قال: «فاسناد الجريان الى الميزاب و ان كان اسنادا الى غير ما هو له»: أي اسنادا مجازيا وبالعرض و المجاز ألا ان هذه المجازية و التصرف ليس في استعمال لفظ الجاري في معناه، بل الجاري مستعمل في معناه و التصرف في ادعاء كون الميزاب من افراده، و هو المعبر عنه بالمجاز في الاسناد، و ليس من المجاز في الكلمة الذي لازمه استعمال اللفظ في غير ما وضع له، و المصنف يدعي: ان ظاهر الفصول انه يشترط في استعمال لفظ المشتق في معناه حقيقة تلبس ما يجري عليه المشتق بمبدأ المشتق حقيقة و هو مراده من قوله: «بل صريحه»: أي صريح الفصول «اعتبار الاسناد الحقيقي في صدق المشتق حقيقة»:

أي يعتبر اسناد مبدأ المشتق حقيقة الى الموضوع في مقام استعمال المشتق في معناه حقيقة، و لذا عقبه بقوله: «و كانه من باب الخلط ... الخ»: أي ان هذا الاشتراط سببه الخلط بين المجاز في الكلمة الذي معناه استعمال اللفظ في غير ما وضع له، و المجاز في الاسناد الذي لازمه استعمال اللفظ في ما وضع له و التصرف في غير الاستعمال.

و لا يخفى انه اذا كان ما يقوله الفصول هو انه يشترط في استعمال المشتق في معناه حقيقة تلبس الموضوع بمبدأ المشتق حقيقة، فالحق مع المصنف لما عرفت: من ان في المجاز- في الاسناد- اللفظ مستعمل في معناه حقيقة مع ان الموضوع لم يتلبس بالمبدأ حقيقة، و اذا كان مراد صاحب الفصول انه يشترط في انطباق المشتق على موضوعه انطباقا حقيقيا تلبس الموضوع بمبدأ المشتق تلبسا حقيقيا فالحق مع صاحب الفصول، لان المجاز في الاسناد و ان كان استعمال اللفظ فيه استعمالا حقيقيا إلا ان الانطباق فيه ليس انطباقا حقيقيا، لضرورة انه يشترط في الانطباق الحقيقي التلبس الحقيقي.

المقصد الاول فى الأوامر

ص: 293

إشارة

وفيه فصول:

الاول: فيما يتعلق بمادة الامر

إشارة

من الجهات، وهي عديدة (1):

الاولى: إنه قد ذكر لفظ الامر معان متعددة (2).

بسم الله الرحمن الرحيم (المقصد الاول: في الاوامر) (1) رتب المصنف هذا الكتاب مشتملا على مقدمة و تبتي بموضوع علم الاصول و تنتهي بانتهاء مسألة المشتق، و مقاصد و تبتي بالاوامر و تنتهي بالتعادل و التراجيح، و خاتمة تتعلق بالاجتهاد و التقليد.

و الكلام- الآن- في المقصد الاول و هو يتضمن البحث في ضمن فصول:

الفصل الاول: في المباحث الراجعة لمادة الامر، و مراده من مادة الامر لفظ الامر، و البحث فيه قد كان في جهات.

(2) الظاهر ان هذه المعاني السبعة التي ذكرها المصنف: وهي الطلب، و الشأن، و الفعل المطلق، و الفعل العجيب، و الشيء، و الحادثة، و الغرض، و زاد عليها في القوانين معاني آخر ادعى ان لفظ الامر يدل عليها، و ظاهرهم في هذا التعبير كون لفظ الامر مشتركا بينها اشتراكا لفظيا، لانه لو كان مشتركا معنويا لما كانت هذه معاني للامر، بل تكون افرادا للمعنى الجامع، مضافا الى ان المصنف صرح في كون مختاره اشتراك لفظ الامر بين الطلب و الشيء، و يبعد الاشتراك المعنوي ايضا ان من جملة المعاني التي ذكرها الشيء، و ليس هناك جامع اعم منه، لان الشيء اعم الالفاظ فلا يكون هناك جامع يعمه مع بقية المعاني التي ذكرها له، و لو كان حقيقة في بعضها مجازا في البقية لنبهوا عليه، و لما صح ان يعد من معاني لفظ الامر.

- ومنها الطلب، كما يقال، أمره بكذا.

- ومنها الشأن، كما يقال: شغله أمر كذا.

- ومنها: الفعل، كما في قوله تعالى: **وَ مَا أَمْرُ فِرْعَوْنَ بِرَشِيدٍ (1)**.

- ومنها: الفعل العجيب، كما في قوله تعالى: **فَلَمَّا جَاءَ أَمْرُنَا***.

- ومنها: الشيء، كما تقول: رأيت اليوم أمرا عجيبا.

- ومنها: الحادثة، ومنها الغرض، كما تقول: جاء زيد لامر كذا.

و لا يخفى أن عد بعضها من معانيه من اشتباه المصداق بالمفهوم، ضرورة أن الامر في جاء زيد لامر كذا ما استعمل في معنى الغرض، بل اللام قد دل على الغرض، نعم يكون مدخوله مصداقه، فافهم (2)،

نعم، لو كان غرضهم ذكر موارد الاستعمال لا غير لما كان ظاهرا في الاشتراك اللفظي.

(1) ذكر هذا مثلا للفعل المطلق، ولكن سياق الآية بملاحظة ما قبلها يدل على ان الامر فيها لم يرد منه الفعل، بل اريد منه الطلب فان الآية هكذا **فَاتَّبَعُوا أَمْرَ فِرْعَوْنَ وَ مَا أَمْرُ فِرْعَوْنَ بِرَشِيدٍ (1)** و الظاهر من الاتباع في المقام هي الاطاعة، فلا بد و ان يكون لفظ الامر فيما قبلها اريد منه معنى الطلب، و لا اشكال ان لفظ الامر فيما بعدها هو المراد منه فيما قبلها، و اما كون الاتباع قد يستعمل فيمن يفعل مثل فعل من سبقه بفعل فيقال: اتبعه في فعله فلا ننكره، إلا ان الاتباع في المقام حيث كان من رعية الى ملكها كان ظاهرا في ان معنى الاتباع هو الاطاعة.

(2) لا يخفى ان اشتباه المصداق بالمفهوم يكون في مقامين:

الاول: ان يكون لفظ موضوعا لمعنى له مصاديق، ثم يدعي مدع: انه قد وضع ايضا لاحدها بالخصوص، فيقال في مقام الرد عليه: انه اشتبه عليه المصداق

ص: 296

و هكذا الحال في قوله تعالى فلما جاء أمرنا يكون مصداقا للتعجب، لا مستعملا في مفهومه، و كذا في الحادثة و الشأن (1). و بذلك ظهر ما في

بالمفهوم، كما لو ادعى احد ان لفظ الميزان موضوع لذات الكفتين مع الاعتراف بانه موضوع اولا لكل ما يوزن به.

الثاني: ان يكون لفظ موضوعا لمعنى له مصداق و لذلك المصداق لفظ وضع له فيدعي مدع: ان هذا اللفظ الموضوع لذلك المصداق موضوع لذلك المفهوم الصادق عليه، كما في المقام فان لفظ الغرض موضوع لما هو غرض بالحمل الاولي و له مصداق و من مصاديقه ما هو موضوع له لفظ الامر، فادعى: ان لفظ الامر موضوع للغرض، فلذا قال المصنف: ان الامر في قولهم: جاء لامر كذا ليس بموضوع لمفهوم الغرض، بل هو موضوع للشأن - مثلا - أو للشيء و قد صار هذا الذي وضع له لفظ الامر مصداقا للغرض كما دل على ذلك اللام، و وقوعه مصداقا للغرض بواسطة اللام سبب اشتباههم: بان مفهوم الغرض مما وضع له لفظ الامر، و الحال انه لم يوضع لمفهوم الغرض و لا لمصداق الغرض بما انه مصداق الغرض، بل وضع له باعتبار كونه شأنًا أو شيئًا أو فعلا. و قوله: «فافهم» لعله اشارة الى ان المعروف في استعمال قولهم: انه من اشتباه المصداق بالمفهوم هو المعنى الاول.

(1) لا- يخفى ان هذا من اشتباه المصداق بالمفهوم بالمعنى الاول، فان لفظ الامر في قوله تعالى: جاء أمرنا* (1) لم يستعمل في الفعل العجيب، بل استعمل في معناه و هو الفعل أو الشيء، و هذا المستعمل فيه صار مصداقا لكونه فعلا عجيبا بسبب اضافته اليه تعالى و انه فعلة- جل و علا- بل يمكن ان يقال: انه لم يستعمل في المقام الا بمعنى الطلب ايضا حيث ان الانتقام منهم صار قضاء الزاميا، فناسب ان يستعمل فيه

ص: 297

دعوى الفصول، من كون لفظ الامر حقيقة في المعنيين الاولين (1)، ولا يبعد دعوى كونه حقيقة في الطلب في الجملة و الشيء ء، هذا بحسب العرف و اللغة (2).

و أما بحسب الاصطلاح، فقد نقل الاتفاق على أنه حقيقة في القول المخصوص، و مجاز في غيره (3)، و لا يخفى أنه عليه لا يمكن منه

باعتبار كون الامر هو الطلب الالزامي، وقد جاء مثل هذا في جملة من موارد الانتقام في القرآن.

(1) مختار صاحب الفصول ان الامر مشترك لفظي بين الطلب و الشأن.

و يرد عليه: انه لا يصح ارادة الشأن فيما لو راى فعلا، فيقول: رأيت امرا، فان الشأن لا يطلق على الفعل.

و اذا تم ما يقوله المصنف: من كونه مشتركا بين الطلب و الشيء ء يكون استعماله في الشأن باعتبار انه من مصاديق الشيء ء، فيكون من باب اشتباه المصداق بالمفهوم.

(2) اما كون لفظ الامر مشتركا بين الطلب و غيره فلعل الدليل عليه اختلاف الجمع، فان الامر بمعنى الطلب يجمع على اوامر و لا يجمع على امور، و الامر لغير معنى الطلب يجمع على امور، و لا يجمع على اوامر و اختلاف الجموع دليل على تعدد المعنى الموضوع له.

و اما كون المعنى الثاني هو الشيء ء فربما يبعده ان الامر لا يطلق على الاعيان، و انما يطلق على الافعال، فان من راى حيوانا او شجرة لا يصح ان يقول: رأيت امرا، و لو كان الامر بمعنى الشيء ء لصح ذلك، و اما قوله: «في الطلب في الجملة» فلما سيأتي ان الامر هو خصوص الطلب من العالي الى السافل.

(3) لا يخفى ان المعنى الاصطلاحي لا يحتاج الى نقل الاتفاق، بل يثبت بدعوى واحد من ارباب الفن المطلعين، فيمكن ان يكون دعوى الاتفاق منهم انما هو لبيان انه ليس مطلق الطلب موضوعا له لفظ الامر، بل خصوص الطلب بالقول

الاشتقاق، فإن معناه حينئذ لا يكون معنى حديثاً، مع أن الاشتقاقات منه ظاهراً تكون بذلك المعنى المصطلح عليه بينهم، لا بالمعنى الآخر، فتدبر (1).

المختص: أي الطلب بالصيغة، فيكون الاتفاق المذكور على ما هو الموضوع له في اللغة لا المعنى المنقول اليه بحسب الاصطلاح.

(1) حاصله: انه اذا كان لفظ الامر موضوعاً للقول المختص وهو افعال لا يمكن الاشتقاق منه، لان الذي يقبل الاشتقاق هو المبدأ القابل لتوارد النسب عليه، فاذا كان غير قابل لتوارد النسب اما لكونه شيئاً لا تتوارد عليه النسب كالشجر والحجر والانسان، او كان بذاته قابلاً لتوارد النسب عليه ولكنه وردت عليه احدى النسب فلا يكون بعد ورودها عليه قابلاً لورود نسبة اخرى، فلا يكون قابلاً للاشتقاق كالفعل و اسم الفاعل - مثلاً - والمصدر المشهور فانه بعد ان وردت عليه نسبة لا يكون قابلاً لورود نسبة اخرى، فان المصدر المشهور فيه نسبة ناقصة، ولذا فليس هو مبدأ للمشتقات، بل هو احد المشتقات، و اذا كان لفظ الامر موضوعاً للقول المختص الذي هو مشتق من المشتقات لا يكون قابلاً للاشتقاق منه، فان المعنى القابل للاشتقاق هو الشيء القابل لتوارد النسب، فما يكون غير قابل لتوارد النسب أو كان قابلاً ولكن اخذ حظه: بان وردت عليه إحدى النسب لا يكون معنى قابلاً للاشتقاق، وهذا مرادهم: من كون المبدأ القابل للاشتقاق ما كان معنى حديثاً.

ولا يخفى ان الاشتقاق عندهم من لفظ الامر ببناء الافعال منه كأمر ويأمر واسم الفاعل كأمر وسائر مشتقاته انما هو بالمعنى الذي قالوا: انه حقيقة فيه وهو القول المختص الذي يرى المصنف انه عندهم هو المعنى المصطلح وليس الاشتقاق من لفظ الامر باعتبار كونه حقيقة في الطلب.

ويمكن أن يكون مرادهم به هو الطلب بالقول لا نفسه تعبيرا عنه بما يدل عليه (1)، نعم القول المخصوص أي صيغة الامر إذا أراد العالي بها الطلب يكون من مصاديق الامر، لكنه بما هو طلب مطلق أو مخصوص.

وكيف كان، فالامر سهل لو ثبت النقل (2)، ولا مشاحة في الاصطلاح، وإنما المهم بيان ما هو معناه عرفا و لغة، ليحمل عليه فيما إذا ورد بلا قرينة (3)، وقد استعمل في غير واحد من المعاني في الكتاب والسنة، ولا حجة على أنه على نحو الاشتراك اللفظي أو المعنوي أو الحقيقية و المجاز. و ما ذكر في الترجيح، عند تعارض هذه الاحوال، لو سلم، ولم يعارض بمثله، فلا دليل على الترجيح به، فلا بد مع

(1) فيكون قولهم الطلب بالقول لتعيين الحصة الخاصة من الطلب، والقول بنفسه خارج عما هو الموضوع له لفظ الامر جزءا و قيادا، فالموضوع له على هذا هو الحصة الخاصة من الطلب و هو مدلول الصيغة لا غير، و احسن شي ء يعرف به المدلول هو الدال.

(2) حاصله: ان المنشأ بالقول المخصوص: أي صيغة افعال حيث تصدر من العالي يكون المنشأ بها هو من مصاديق ما وضع له لفظ الامر، لأن الالفاظ موضوعة لمفهوم الطلب المقيد، و الفرد لذلك المفهوم الموضوع له هو مصداق لما هو الموضوع، و ذلك الفرد يحصل بانشائه بالصيغة، فما ينشأ بالصيغة يكون فردا و مصداقا لما هو الموضوع له لفظ الامر الموضوع اما لمفهوم الطلب المطلق أو لمفهوم خاص من الطلب، و ليس المنشأ بالصيغة هو مدلول ما وضع له لفظ الامر: أي الامر ليس بموضوع لنفس الصيغة، بل الطلب مدلول ما وضع له لفظ الامر.

(3) قد عرفت فيما تقدم ان الطلب بالقول ليس معنى اصطلاحيا، بل هو لغوي عندهم.

التعارض من الرجوع إلى الاصل في مقام العمل (1)، نعم لو علم ظهوره في أحد معانيه، ولو احتمل أنه كان للانسباق من الاطلاق، فليحمل

(1) قد تقدم منه انه مشترك لفظي بين الطلب- في الجملة- و الشيء ء و انه لم يستعمل في المعاني التي ذكروها و انما هي من باب اشتباه المصداق بالمفهوم، فلا يخلو كلامه هذا من منافاة لما ذكره، إلا ان يكون جاريا منه على المماثلة مع الذين يدعون انها معاني الامر، فيكون حاصل مراده: ان ما ذكر ليس الآ موارد للاستعمال، و الاستعمال اعم من كونه على نحو الاشتراك اللفظي أو المعنوي، أو الحقيقة في احدها و المجاز في المعاني الأخر، فلم يبق لهم إلا الترجيح بالمرجحات التي ذكروها في مقام تعارض الاحوال، و الترجيحات المذكورة هناك غير مسلمة:

اولا: لعدم بناء من العقلاء عليها، نعم ربما كان المسلم عند العقلاء هو اصاله عدم القرينة و هي انما تجري في مقام الشك في المراد فيكون موردها فيما كان للفظ حقيقة معلومة و مجاز كذلك، و شك في انه اراد المتكلم من هذا اللفظ المعنى الحقيقي او المعنى المجازي، لا فيما اذا كان المراد من اللفظ معلوما و كان الشك في ان الاستعمال كان حقيقيا او مجازيا.

و ثانيا: على فرض تسليمها معارضة بمثلها، و قد مر الكلام فيها في تعارض الاحوال.

نعم يمكن ان يقال: ان المقام ليس مما يدور امره بين الاشتراك اللفظي و المعنوي، و الحقيقة و المجاز، لان اختلاف الجمع- و ان الامر بمعنى الطلب يجمع على اوامر، و لا- يجمع على امور، و الا- مر في غير الطلب بجمع على امور و لا يجمع على اوامر- دليل واضح على نفي الاشتراك المعنوي، و إلا كان هذان الجمعان جمعا لمعنى واحد، فلا بد و ان يجمع الامر في الطلب على اوامر و امور مع انه ليس كذلك، و يدل هذا ايضا على نفي المجازية لان المجاز لا جمع له فيكون الجمعان للمعنى الحقيقي، و لازمه صحة ان يكون الامر جمعا للامر بمعنى الطلب و قد عرفت انه لا يجمع على

عليه، وإن لم يعلم أنه حقيقة فيه. بالخصوص، أو فيما يعمله (1)، كما لا يبعد أن يكون كذلك في المعنى الأول.

الجهة الثانية (2): الظاهر اعتبار العلو في معنى الأمر، فلا يكون الطلب من السافل أو المساوي أمراً، ولو أطلق عليه كان بنحو من العناية، كما

غير الأوامر، فإذا الاشتراك اللفظي بين الطلب وغيره مما لا بد منه، ولكن الأشكال في أن غير الطلب الموضوع له لفظ الأمر أي معنى هو؟ وهل معنى واحد أو معان متعددة؟

(1) قد ذكر أنه لا دليل على الترجيح بما ذكره عند تعارض هذه الأمور، فلا يمكن أن يتعين للفظ ظهور في أحدها بواسطة الترجيحات التي ذكرت، فلا بد عند عدم ظهور لفظ الأمر في شيء لا بواسطة القرائن ولا بواسطة الانصراف من الرجوع إلى ما يقتضيه الأصل العملي.

والحاصل: أنه لا يمكن أن يحصل الظهور بواسطة ما ذكر، فإن ما ذكره إنما هو لاجل أن يحصل بواسطتها ظهور للفظ في شيء فيرجع إلى الأصل العملي. أما إذا حصل للفظ ظهور في أحد المعاني فلا حاجة إلى ما ذكره، لأنها إنما ذكرت لتحصيل الظهور، فإذا حصل الظهور سقطت تلك الترجيحات ولا بد من الأخذ، بالظاهر، وهذا الظهور كما يحصل من القرائن يحصل من الانسباق من الإطلاق: أي من الانصراف، وعند حصوله يعمل على طبقه سواء كان لأنه حقيقة فيه بالخصوص فيكون سبب هذا الظهور هو الوضع، أو كان سببه الانصراف وذلك فيما كان موضوعاً لما يعمله، ولكن يكون له انصراف بواسطة كثرة الاستعمال في بعض مصاديقه إلى ذلك المصداق، وحيث لم يعلم سبب الظهور فلا معين لأحد الأمرين.

(2)

اعتبار العلو في الأمر

يظهر منه (قدس سره) أن للفظ الأمر ظهوراً في المعنى الأول: وهو الطلب، ولم يعلم أنه حقيقة فيه بالخصوص أو أنه موضوع لما يعمله وهذا هذا الظهور للانصراف، وهذا

ص: 302

أن الظاهر عدم اعتبار الاستعلاء، فيكون الطلب من العالي أمرا ولو كان مستخفضا لجناحه. و أما احتمال اعتبار أحدهما فضعيف، و تقييح الطالب السافل من العالي المستعلي عليه، و توبيخه بمثل: إنك لم تأمره، إنما هو على استعلائه، لا على أمره حقيقة بعد استعلائه، وإنما يكون إطلاق الأمر على طلبه بحسب ما هو قضية استعلائه، و كيف كان، ففي صحة سلب الأمر عن طلب السافل، و لو كان مستعليا كفاية (1).

ايضا ينافي ما ذكره في قوله فيما سبق: من انه لا يبعد ان يكون لفظ الامر مشتركا لفظيا بين الطلب في الجملة و الشيء .

(1) المعروف ان الطلب من العالي الى السافل امر، و من المساوي للمساوي التماس، و من السافل الى العالي رجاء او دعاء، فكون الطلب صادرا من عال الى السافل مقوم لصدق الامر، و الظاهر انه لم يذهب احد الى ان الامر كالطلب يصدق على هذه الثلاثة باجمعها كما يصدق عليها الطلب، فان الملتمس و الراجي مع عدم استعلائهما لا يصدق عليهما الامر.

و انما الكلام في انه هل يكفي العلو الواقعي في الامر؟ أو لا بد مع كونه عاليا في الواقع مظهرا لذلك العلو بأن يكون مستعليا؟ أو ان حقيقة الامر تتقوم بالاستعلاء لا بالعلو الواقعي؟ فاذا كان الملتمس او الراجي مدعيا للاستعلاء و انه عال بحسب ادعائه صدق على الصادر منه الامر، و اذا كان العالي في الواقع خافضا لجناحه و مظهرا نفسه بعنوان الملتمس او الراجي لم يصدق على طلبه الامر، او ان المدار على احد امرين على سبيل منع الخلو: أي ان صدق الامر منوط باحد امرين: اما العلو الواقعي فما يصدر منه من الطلب امر و ان كان خافضا لجناحه، او استعلاء الطالب فيصدق على طلب الراجي و الملتمس الامر اذا كانا مستعلين.

و المختار للمصنف: ان الامر يتقوم بكونه من عال واقعا فقط، و لا يشترط مع كونه عاليا في الواقع ان يكون مظهرا لذلك فيصدق الامر على طلبه و ان كان العالي

في الواقع مستخفضا لجناحه، و لو كان اظهار العلو شرطا مع العلو الواقعي لما صدق على طلبه الامر اذا كان خافضا لجناحه.

و الدليل على كون العلو الواقعي مقوما لصدق الامر هو التبادر، و ان مرادفه بالفارسية (فرمودن) و الدليل على عدم اشتراط اظهار العلو هو صدق الامر على طلب العالي المستخفص لجناحه بالوجدان و عدم صحة سلب الأمر عنه، و بهذا انتفى الاحتمال الثاني أو القول الثاني، و من رد القول الاخير يظهر فساد القول الثالث ايضا.

و حاصل ما استدل به الذاهب الى القول الاخير: انه لا اشكال في كون الطلب الصادر من العالي واقعا امرا و ان كان مستخفضا لجناحه. و اما صدق الامر على طلب المستعلي و ان لم يكن عاليا في الواقع فدليله ما أشار اليه بقوله: «و تقيح الطالب السافل» و حاصل هذا الدليل: ان السافل اذا استعلى و اظهر نفسه بعنوان كونه عاليا ادّعاء يقبح في ذلك، و يقال له لم تامر، فيطلق على طلبه انه امر، و لذا يقال له: انه لم تامر من هو اعلى منك، و لو لم يكن ما صدر منه امرا، لما قيل له:

لم تامر و لما اطلقوا على ما صدر منه الامر.

و الجواب عنه: ان اطلاق الامر انما هو على سبيل المجازية، لانه حيث ادعى العلو و جعل نفسه ادّعاء أمرا و صار طلبه بحسب ادعائه امرا فاطلقوا عليه الامر بعناية هذا الادعاء، فالاطلاق مجازي بهذه العناية لا انه بعد استعلائه صار طلبه امرا حقيقة، و لو كان هذا الاستعلاء يجعل طلبه امرا واقعا لما صح سلب الامر عنه في تلك الحال فان المقبحين له- بقولهم: لم تامر- لو سألوا في ذلك الحال ان طلب هذا المستعلي هل هو امر حقيقة لقالوا: بانه ليس بامر، و صحة سلب الامر عنه في تلك الحالة دليل على ان الاطلاق كان مجازا، و الا لما صح السلب. (1)

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول ؛ ج 1 ؛ ص 304

مما ذكرنا ظهر: ان التقيح للسافل على استعلائه و اظهار نفسه أمرا انما ذكر في مورد استعمال لفظ الامر في ذلك المقام، فالتقيح من المدعي لكون الاستعلاء يكفي

ص: 304

الجهة الثالثة: لا يبعد كون لفظ الامر حقيقة في الوجوب، لانسباقه عنه عند إطلاقه، ويؤيده قوله تعالى: فَلْيَحْذَرِ الَّذِينَ يُخَالِفُونَ عَنْ أَمْرِهِ وَ قَوْلِهِ: صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ (لولا أن أشق على أمتي لامرتهم بالسواك) وقوله: صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ لبريرة بعد قولها: أ تأمرني يا رسول الله (لا، بل إنما أنا شافع) إلى غير ذلك، وصحة الاحتجاج على العبد و مؤاخذته بمجرد مخالفة أمره،

في اطلاق الامر حقيقة على طلب السافل المستعلي انما ذكر مورد الاطلاق الامر في تلك الحال، إلا ان غرض المستدل الاستدلال بنفس التقييح على كون الاستعلاء كافيا في صدق الامر. و الدليل على خروج التقييح عن الاستدلال انه:

اولا: ان الاستدلال انما يكون لصحة الاطلاق و عدمه و نفس التقييح اجنبي عن الاطلاقات اللفظية.

و ثانيا: انه لو فرضنا انه لا تقييح للعقلاء على ذلك، فالاستدلال يتم ايضا لو صح الاطلاق مع استعلاء السافل.

و اتضح مما ذكرنا ايضا ان جواب المصنف عن التقييح انه انما كان على استعلاء السافل الذي لا ينبغي منه الاستعلاء على العالي عليه، و ليس على نفس امر السافل المستعلي لانه اجنبي عن مورد استدلال المستدل، لما عرفت: من ان استدلاله كان بالاطلاق في مورد التقييح لا بالتقييح.

ثم لا يخفى ايضا بعد ان عرفت ان الاستعلاء لم يؤخذ مفهوما لما وضع له لفظ الامر لا شرطا للعلو الواقعي و لا عدلا له تعرف بطلان القول الثالث: و هو دعوى ان المقوم لصدق الامر هو الاستعلاء فقط، لوضوح ان لازم هذا القول انه لا يصدق الامر على طلب العالي واقعا المستخفص لجناحه، و انه مع الاستعلاء من السافل على العالي يصدق الامر على طلبه، و قد تبين ان الامر يصدق على طلب العالي المستخفص لجناحه و انه لا يصدق على طلب السافل المستعلي.

و توييحه على مجرد مخالفته، كما في قوله تعالى: ما مَنَعَكَ أَلَّا تَسْجُدَ إِذْ أُمِرْتَكَ (1).

(1)

افادة الامر الوجوب

العمدة فيما استدل به على كون الوجوب و الالزام ماخوذا فيما وضع له لفظ الامر: هو التبادر و الانسباق الى هذا الطلب المقيد بكونه بالغا حد الالزام من اطلاق لفظ الامر المستند ذلك الانسباق الى حاق لفظ الامر بحيث عند ما يسمع احد لفظ الامر المجرد عن كل شيء او لفظ: امر زيد عمرا من دون قرينة حال او مقال يتبادر السامع منه ان الطلب هو الطلب الوجوبي، و هذا لو تم كان دليلا تاما على وضع الامر لخصوص الطلب الوجوبي، إلا ان المنكر يمنع هذا التبادر، و يدعي: ان الامر موضوع للطلب الصادر من العالي لا لخصوص الالزامي منه، و لذا يصح الاستفهام عنه، و ان الامر هل كان بنحو الالزام، و لو كان الالزام دخيلا فيه لما صح الاستفهام لوضوح المعنى و عدم احتمال الالشيء واحد خاص: و هو الطلب الالزامي.

نعم، فيما كان الأمر لا يامر إلا بالطلب الالزامي كان المفهوم من الامر هو الوجوب، إلا ان هذا للقرينة لاحاق لفظ الامر كأوامر السلاطين و الحكومات بالنسبة الى امرائهم و منصوبيهم، و لكنه كما عرفت انه للقرينة و غير مستند لاحاق اللفظ.

و دعوى عدم صحة حمل لفظ الامر على الطلب الاستجابي ممنوعة، فانه يصح حمله عليه حملا غير مستند الى لحاظ علاقة اصلا ليكون صحة الحمل بلحاظ المجازية.

و على كل حال فدليل المصنف على دعواه: هو التبادر، و ذكر مؤيدات اربعة لهذه الدعوى و هو اختصاص لفظ الامر بخصوص الطلب الالزامي.

الأول: من المؤيدات قوله تعالى: فَلْيَحْذَرِ الَّذِينَ يُخَالِفُونَ عَنْ أَمْرِهِ [43] و يمكن بيانه بوجهين:

ص: 306

(الأول): انه لا اشكال في كون الامر في هذه الآية هو خصوص الطلب الالزامي، لان التحذير عن المخالفة انما يصح في الطلب الالزامي، واما غير الالزامي فلا حذر في مخالفته و لا تحذير عليه، فاما ان يكون الطلب الالزامي المفهوم من لفظ الامر في هذه الآية مستنده لفظ الامر فيتم المطلوب، لوضوح انه لو لم يكن موضوعا له لما فهم من حاق نفسه.

و اما ان يكون مستندا الى القرينة و لا قرينة في الآية. و يمكن الخدشة في هذا: بانه كان مستندا الى القرينة و القرينة موجودة و هي نفس التحذير، فان التحذير لا يكون إلا في الطلب الالزامي، و لا اقل من احتمال هذه القرينة و لازمه احتمال كون فهم الطلب الالزامي مستندا اليها، لا الى نفس لفظ الامر، فلا يتم التأيد على هذا الوجه.

(الثاني): ان نقول: انه ترتب طبيعة الحذر على طبيعة الامر، و لو لم يكن طبيعة الامر مستلزما للحذر لا يحسن ترتبه عليها، و من الواضح ان الحذر لا يترتب إلا على الطلب الالزامي، فلو لم يكن الامر هو الطلب الالزامي لما ترتب على طبيعته الحذر لانه انما يحسن ترتب اللوازم على ملزوماتها، فاذا لم يكن الملزوم مستلزما لل لازم لا يحسن ترتبه عليه.

و يمكن الخدشة فيه: بان ترتب الحذر على طبيعة الأمر انما يدل على ان طبيعة الامر مختصة بالطلب الالزامي حيث يدل دليل خارجي على ان هذا اللازم من مختصات هذا الملزوم.

و اما اذا كان نفس هذا اللازم يعين ملزومه و كان ملزومه احد مصاديق المعنى العام الموضوع له اللفظ كما يدعيه منكر وضع الامر لخصوص الطلب الالزامي، فانه لا دلالة فيه على ان هذا الكلام سيق لبيان ترتب اللازم على ما وضع له هذا اللفظ، بل غاية دلالاته ان المترتب عليه الحذر هو خصوص الطلب الالزامي و لا دلالة فيه ان الموضوع له لفظ الامر هو الطلب الالزامي.

وبعبارة اخرى: انه انما يكون هذا الظهور حيث لا يدل اللازم بنفسه على ان موضوعه امر خاص، مضافا الى ان سياق الآية باعتبار الجملة السابقة عليها ان هناك طلبا الزاميا من الشارع في حضور خطبة الجمعة، ونهى عن خروج الحاضرين إلا باذن من النبي صلى الله عليه و سلم فامر الذي حذر عن مخالفته هو ذلك الطلب السابق فتخرج عن الظهور في كونها لبيان ترتب الحذر على طبيعة الامر.

نعم لو كان ذلك الطلب بلفظ الامر و كان غير مصحوب بقرينة تدل على انه اريد منه الطلب الالزامي لثم هذا الظهور.

وربما يورد على هذا الظهور: بان الظهور انما يكون حجة في تعيين المراد لا في كيفية الاستعمال، فلو سلمنا ظهور الآية في ترتب الحذر على طبيعة الامر لما دل على وضع الامر لخصوص الطلب الالزامي.

وفيه: ان الظهور هنا ايضا لتعيين المراد، فان هذا الظهور انما دل على ان المراد هو ترتب الحذر على طبيعة الامر، و الذي يدل على الوضع لخصوص الطلب الالزامي هو لازم هذا الظهور، فمدلول هذا الظهور و هو ترتب الحذر على طبيعة الامر هو العلة في الدلالة على وضع الامر لخصوص الطلب الالزامي، و ليس هذا الظهور قائما بنفسه على ان المراد من الامر هو الطلب الالزامي حتى يقال: انه حجة في تعيين المراد دون كيفية الاستعمال، بل حيث كان الظهور حجة في تعيين المراد، فيدل هذا الظهور على ان المراد في الآية هو هذا الترتب و الذي يدل على الوضع هو هذا الترتب الذي قامت الحجة عليه.

التأييد الثاني: قوله صلى الله عليه و سلم (لو لا ان أشق على امتي لامرتهم بالسواك)⁽¹⁾ و حيث كانت المشقة من لوازم الطلب الالزامي دون مطلق الطلب الشامل للوجوبي و الندبي

ص: 308

فيتأتى بيانه في الدلالة على وضع الامر لخصوص الوجوب بالنحوين المذكورين في الآية السابقة، و الجواب: الجواب، مضافا ان غاية دلالة هذا الخبر على ان الامر الذي يوجه الى الناس بالسواك هو الوجوبي، و لعل الامر الذي يوجهه صلى الله عليه و سلم الى الناس يكون بصيغة افعال لا بلفظ الامر.

التأييد الثالث: قوله صلى الله عليه و سلم (لا بل انما انا شافع)⁽¹⁾ و حاصله: ان بريرة طلب منها النبي صلى الله عليه و سلم الرجوع الى زوجها فعبرت عن طلبه بانه امر، و قد فهم الرسول صلى الله عليه و سلم من لفظ أ تامرني هو الطلب الالزامي، و لذا قال: لا بل انا شافع و فهمه من لفظ الامر ذلك دليل على ان الامر موضوع لخصوص الطلب الالزامي.

و الجواب عنه: ان قول بريرة أ تامرني يدل على ان هناك طلبا منه صلى الله عليه و سلم وجه لها، و لعل الطلب الذي وجه اليها منه كان بصيغة الامر لا بلفظ الامر، و سيأتي ان الصيغة اما ان تدل على الوجوب بالوضع، أو اطلاقها يدل عليه، و ليس في هذا الخبر دلالة واضحة على كونه صلى الله عليه و سلم فهم الوجوب من لفظ الامر.

التأييد الرابع: صحة الاحتجاج من العقلاء على العبد بمجرد مخالفته للامر الصادر اليه بلفظ: أمرك، و صحة توبيخه بمجرد مخالفته لذلك الامر الصادر بلفظ أمرك، و قد وبخ الله تعالى ابليس - لعنه الله - على نفس مخالفته للأمر بقوله تعالى:

ما مَنَعَكَ أَلَّا تَسْجُدَ (2) فالله تعالى يوبخ ابليس و يقول له: ما لذي منعك عن امتثال امري اياك بالسجود، و الذي امتنع عنه ابليس هو امتثال الامر، فقوله تعالى: أَلَّا تَسْجُدَ بيان لامتناع ابليس و ان المتحصل من ذلك الامتناع هو عدم السجود فإن لا تسجد بيان المتحصل من الامتناع، و على كل فهذا التوبيخ منه تعالى لابليس على مخالفة الامر يدل على صحة التوبيخ على مخالفة الامر، و صحة التوبيخ

ص: 309

1-45. (1) مستدرک الوسائل المجلد الثاني: 600/3 باب من أبواب نکاح العبيد و الإماء.

2-46. (2) الاعراف: الآية 12.

و تقسيمه إلى الايجاب و الاستحباب، إنما يكون قرينة على إرادة المعنى الاعم منه في مقام تقسيمه، و صحة الاستعمال في معنى أعم من كونه على نحو الحقيقة، كما لا يخفى (1)، و أما ما أفيد من أن الاستعمال

انما تكون على الطلب الالزامي فلا بد و ان يكون مدلول الامر هو الطلب الالزامي، و لازم ذلك كون لفظ الامر موضوعا لخصوص الطلب الالزامي الذي هو الوجوب.

و الجواب عنه: ان القائل بوضع الامر للاعم، منهم من يقول بان الامر لا يدل على الوجوب بالوضع، و لكنه يدل على الوجوب بقرينة الحكمة و الاطلاق، و ان الندي منه يحتاج الى البيان، فحيث لا يكون المولى في مقام الاهمال و لم ينصب قرينة على الندب فالاطلاق يعين ان المراد من لفظ الامر هو الوجوب، فلو قال المولى لعبده: امرك يدل هذا على الوجوب بالاطلاق و حيث كان الوجوب مدلولاً بالاطلاق صح الاحتجاج و التويخ، و لكنه لا يدل ذلك على كون الامر موضوعاً للوجوب، لان الوجوب قد دل عليه الاطلاق لا لفظ الامر، و اما من ينكر الاطلاق - ايضاً - فهو لا يعترف بصحة هذا الاحتجاج و التويخ، و اما التويخ في الآية فلا دلالة فيه اصلاً، لأن الامر الذي صدر منه تعالى كان بصيغة الامر لا بلفظ الامر و هو قوله تعالى: **فَإِذَا سَوَّيْتُهُ وَ نَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُوحِي فَقَعُوا لَهُ سَاجِدِينَ*** (1). و لعل المصنف لهذه المناقشات ذكر هذه الامور الاربعة بلسان التأييد، دون الاستدلال.

(1) هذا شروع في ادلة المنكرين لوضع لفظ الامر لخصوص الطلب الوجوبي، بل هو موضوع للاعم منه و من الطلب الندي، و عمدة ادلتهم هو إنكار تبادل الوجوب من لفظ الامر، بل المتبادر منه الطلب الجامع للوجوب و الندب، و حيث لم يكن تحقق للجامع الآ في ضمن احد فرديه، فلا بد من تعيينها اما بالقرائن الخاصة أو الاطلاق، و اذا انتفى الامر ان كان لفظ الامر مجملاً من ناحية الخصوصية الوجوبية و الندية،

ص: 310

ولم يشر المصنف لهذا الاستدلال و تعرض لادلة آخر ذكرت لهم.

- منها: ما اشار اليه بقوله: «و تقسيمه الى الايجاب و الاستحباب».

و حاصله: ان يطلق لفظ الامر بما له من المعنى فيجعل مقسما للوجوب و الاستحباب، فيقال: الامر ينقسم الى وجوبي و استحبابي، و لا شبهة في ان الذي يصح تقسيمه الى الايجاب و الاستحباب هو الجامع بينهما و القدر المشترك لهما و هو الطلب المطلق، و لو كان لفظ الامر موضوعا لخصوص الوجوب لما صح تقسيمه، اذ لا ينقسم الشيء الى نفسه و الى غيره، لأن معنى الانقسام بيان افراد أو انواع ما وضع له اللفظ، و الامر لو كان موضوعا لخصوص الوجوب لا يكون الندب نوعا منه و لا فردا له فلا يصح التقسيم، و صحة التقسيم مما لا ريب فيها فتدل على ان المقسم موضوع لمطلق الطلب لا خصوص الطلب الالزامي و هو الوجوب.

و الجواب عنه: ما اشار اليه بقوله: «انما يكون قرينة ... الى آخره» و توضيحه ان التقسيم الى الايجاب و الاستحباب لا يدل على اكثر من انه اريد بلفظ الامر في مقام التقسيم مطلق الطلب لا الطلب الوجوبي، و اما ان هذا المراد من لفظ الامر هو الموضوع له لفظ الامر فلا تدل عليه صحة التقسيم الا بضميمة احد امور ثلاثة:

الأول: ان يقال ان صحة التقسيم قد دلت على ان المراد من لفظ الامر هو الطلب المطلق فاما ان يكون موضوعا له فيتم المطلوب، و الا فلا بد من ان يكون بالقرينة، و لا قرينة في المقام.

و الجواب عنه: ان كونه في معرض التقسيم يصلح ان يكون قرينة اذا كان لفظ الامر موضوعا لخصوص الوجوب.

الثاني: ان يقال بعد ان كان المعنى العام هو المراد فاصالة الحقيقة تدل على انه هو المعنى الحقيقي.

و الجواب عنه اولاً: بان اصالة الحقيقة وغيرها من الاصول العقلائية اللفظية انما بنوا عليها في مقام الشك في المراد، لا فيما اذا شك في الوضع، فهي حجة في تعيين

فيهما ثابت، فلو لم يكن موضوعا للقدر المشترك بينهما لزم الاشتراك أو المجاز، فهو غير مفيد، لما مرت الإشارة إليه في الجهة الاولى، و في تعارض الاحوال، فراجع (1).

المراد وذلك فيما كان للفظ معنى حقيقي و معنى مجازي فشك في ان المراد هو الحقيقي، أو المجازي، لا فيما اذا كان المراد معلوما و شك في انه هل هو معنى حقيقي او مجازي، و المقام من قبيل الثاني لا الاول.

و ثانيا: ان اصالة الحقيقة ليست اصلا بذاتها في قبال اصالة عدم القرينة، و في قبال ان الاصل في الاستعمال ان يكون على نحو الحقيقة، فان رجعت الى اصالة عدم القرينة، فالجواب عنها ما عرفت، و ان رجعت الى اصالة الاستعمال فسيأتي الجواب عنها.

الثالث: ان يقال: ان المراد من الامر في مقام التقسيم هو الطلب المطلق، فلفظ الامر مستعمل في مطلق الطلب و الاصل في الاستعمال ان يكون على نحو الحقيقة.

و الجواب: انه لا صحة لهذا الاصل و ليس للعقلاء بناء عليه، و صحة الاستعمال اعم من الحقيقة و المجاز، و يحتمل ان يكون قد اشار المصنف الى الاول بقوله: «انما يكون قرينة على ارادة المعنى الاعم منه في مقام تقسيمه» و الى المعنى الثالث بقوله:

«و صحة الاستعمال في معنى اعم من كونه على نحو الحقيقة».

(1) هذا بيان لكون الاصل في الاستعمال الحقيقية بغير ما ذكر، و هو ان يقال: ان معنى قولهم في المقام ان الاصل في الاستعمال الحقيقية يرجع الى ان المراد و هو مطلق الطلب قد ثبت في مقام التقسيم، فيدور الامر بين كونه هو المعنى الحقيقي لا غير و هو المطلوب، و الا فاما ان يكون مشتركا لفظيا: بان يكون لفظ الامر قد وضع للطلب الوجوبي و لمطلق الطلب على سبيل الاشتراك اللفظي، و اما يكون استعماله في مطلق الطلب على نحو المجاز، و الاصل عدم الاشتراك، للزومه تعدد الوضع، و عدم المجاز لاحتياجه الى القرينة و الاصل عدم القرينة.

و الاستدلال بأن فعل المندوب طاعة، وكل طاعة فهو فعل المأمور به، فيه ما لا يخفى من منع الكبرى، لو أريد من المأمور به معناه الحقيقي، وإلا لا يفيد المدعى (1).

و الجواب عنه: ما اشار اليه بقوله: «غير مفيد» وحاصله: قد مر مثل هذا الكلام في الجهة الاولى في دوران لفظ الامر بين كونه موضوعا لخصوص الطلب لا غير، واستعماله في بقية المعاني التي ذكرت: من الشيء و الفعل و الغرض و غيرها يلزم منه اما الاشتراك اللفظي او المجازية و هما خلاف الاصل.

و الجواب عنه اولاً: لا صحة لهذه الاصول عند العقلاء.

و ثانياً: انها معارضة بمثلها وقد مر تفصيل ذلك في تعارض الاحوال.

(1) و بيان هذا الاستدلال على كون الامر موضوعاً للطلب المطلق الشامل للوجوب و النذب بتقديم مقدمة له:

و هو ان نقول: ان صدق المشتق على المتحمل للمبدأ الذي بسببه صدق المشتق عليه لا بد و ان يكون تحمله للمبدأ و انضمام المبدأ على نحو الحقيقة، مثلاً: اذا صدق الضارب على شخص صدقاً حقيقياً فلا بد و ان يكون ضارباً حقيقياً و الضرب منضمّاً اليه حقيقة، لا ان انضمام الضرب اليه على نحو المجازية، فاذا تمت هذه المقدمة نقول:

انهم استدلوا- على ما ادعوه: من كون الامر موضوعاً للاعم- بهذا الشكل: و هو انه لا اشكال ان فعل المندوب طاعة، و كل طاعة هي فعل المأمور به، فينتج ان فعل المندوب فعل المأمور به، فيصدق المأمور به على فعل المندوب صدقاً حقيقياً، و لازم ذلك ان المبدأ و هو الأمر قد تحمله فعل المندوب و انضم اليه انضماماً حقيقياً، فيصدق على المندوب انه مأمور به حقيقة، و لازم ذلك كون الامر موضوعاً لما يعم المندوب و ألا لكان صدق المأمور به عليه على نحو المجاز دون الحقيقة.

و الجواب عنه: منع الكبرى تارة لان قولهم كل طاعة لا بد و ان يصدق عليها لفظ المأمور به صدقاً حقيقياً ليست بمسلمة فكلية الكبرى ممنوعة، لانه لا نسلم ان فعل

الجهة الرابعة: الظاهر أن الطلب الذي يكون هو معنى الامر، ليس هو الطلب الحقيقي الذي يكون طلبا بالحمل الشائع الصناعي، بل الطلب الانشائي الذي لا يكون بهذا الحمل طلبا مطلقا، بل طلبا إنشائيا، سواء أنشئ بصيغة افعال، أو بمادة الطلب، أو بمادة الامر، أو غيرها (1).

المندوب يصدق عليه لفظ المامور به صدقا حقيقيا، بل الذي يصدق عليه انه فعل المطلوب حقيقة، لا انه مامور به حقيقة، بل بعض مصاديق الاطاعة يصدق عليها انها مامور بها حقيقة وهي الاطاعة الوجوبية. و اخرى تسليم الكبرى ولكنه لا يثبت المطلوب، وذلك إذا اريد من المامور به في قولهم: كل طاعة هي فعل المامور به الاعم من المعنى الحقيقي: بان يكون المراد من المامور به هو المطلوب، فلا يتم الاستدلال على كون الامر موضوعا للاعم، وهذا معنى قوله: «فيه ما لا يخفى من منع الكبرى»: أي منع كليتها «لو اريد من المامور به معناه الحقيقي» وهو انه لا بد وان يصدق على كل طاعة عنوان المامور به صدقا حقيقيا «و الآ لا يفيد المدعى» لوضوح انه لو كان المامور به ليس بمعناه الحقيقي، بل اريد به المطلوب، فلا يفيد ما ادعاه: من كون لازم هذا القياس كون لفظ الامر موضوعا للاعم، ولكنه لا يخفى ان لازم ما ذكره ان الامر المتعلق بالمندوب لا يسمى أمرا حقيقة وهو بعيد جدا، لصدق الأمر عليه من دون عناية.

(1)

الطلب و الإرادة

لا يخفى عليك ان الالفاظ موضوعة لنفس الماهيات المجردة عن الوجود بكلا قسميه من الذهني و الخارجي، و لذا يحمل عليها الوجود و العدم، فيقال: الانسان موجود و الانسان معدوم، و الموضوع له اللفظ هو المسمى بالكلي الطبيعي.

و لا- يخفى ايضا ان للماهية فردين قطعا الموجود الذهني و الموجود الخارجي، كالنار و الشجر و الانسان و البياض و السواد، فان لفظ النار- مثلا- موضوع لماهية النار و له فرد خارجي و هي النار التي يمكن ان يترتب عليها الآثار كالحرارة و الاحراق، و لها فرد ذهني و هي صورة النار المتصورة في الذهن، و هناك من الماهيات

ص: 314

لها فرد ثالث وهو الوجود الانشائي مثل الطلب و البيع، فان لفظ الطلب موضوع لماهية الطلب وله فرد خارجي وهو الشوق الموجود في افق النفس في مرحلة شوقها و اشتياقها، و فرد ذهني وهو الصورة الحاصلة في افق الذهن و التصور و له فرد انشائي وهو وجود الطلب المنشأ بصيغة افعل او بمادة الامر او بلفظ اريد.

و لا يخفى انه ليس لكل ماهية فرد انشائي، بل بعض الماهيات ليست لها فرد انشائي لأنها ليست قابلة للانشاء، فان ماهية الانسان- مثلا- ليس لها فرد انشائي لأن الانشاء وان كان ايجاد المعني باللفظ لا بقصد الحكاية، إلا ان من المعاني بذاتها تكون في حقيقتها و وجودها لا تحتاج الى اكثر من قصد ايجادها باللفظ كالاستفسار و الاستفهام فان السؤال عن شيء هو بذاته معنى لا يحتاج الى اكثر من قصد ايجاده باللفظ المقرر له كهمزة الاستفهام- مثلا- و من المعاني، ما يكون لها وجود في افق من افاق التكوين، إلا ان لقصد ايجادها باللفظ اثرا من الآثار عند العقلاء، كانشاء الطلب، و ماهية الانسان ليست بذاتها كماهية الاستفسار، و ليس لقصد ايجاد مفهوم الانسان باللفظ اثر عند العقلاء.

و على كل حال فان بعض الماهيات ليست قابلة للانشاء، و هذه الماهيات لها ثلاثة مقامات: مقام المفهوم و نفس الماهية، و مقام وجودها الخارجي، و مقام وجودها الذهني.

و الماهيات القابلة للانشاء لها اربعة مقامات: الثلاثة المذكورة، و ينضم اليها مقام وجودها الانشائي.

و لا يخفى ايضا ان حمل اللفظ الموضوع لمعنى على فرده ليس من الحمل الذاتي، لأن مناط الحمل الذاتي الاتحاد في الماهية، و مناط حمل المفهوم على المصداق الاتحاد في الوجود، و المعروف في كلمات القوم السابقين- لصاحب الاسفار- هو ان حمل المفهوم على كلا فرديه الموجود الذهني و الموجود الخارجي من الحمل الشائع، إلا ان الذي يظهر من صاحب الاسفار ان الحمل الشائع الصناعي هو خصوص حمل

المفهوم على مصداقه الخارجي الذي هو منبع الآثار المرغوبة و المطلوبة به لاهل الصناعات دون الموجود الذهني، فحينئذ يكون بحسب هذا الاصطلاح ان حمل المفهوم على غير الموجود الخارجي: أي على غير فرده الخارجي هو من حمل المفهوم على مصداقه و ليس هو من الحمل الذاتي، إلا انه ليس من الحمل الشائع الصناعي ايضا، فحمل المفهوم على الفرد الانشائي ليس من الحمل الشائع الصناعي، لانه ليس هو الفرد الخارجي، و على هذا الاصطلاح جرى المصنف في المقام لانه قال:

«ان الطلب الذي يكون هو معنى الامر ليس هو الطلب الحقيقي» لوضوح انه من اراد شيئا حقيقة و تعلق به شوقه و طلبه الحقيقي و لم ينشأ طلبه لا يقال له: انه امر به، فالامر - حينئذ - هو خصوص الطلب الانشائي الذي أنشأه و اظهر به ارادته الحقيقية و طلبه الحقيقي، و اما كون الامر ليس هو الفرد الذهني للطلب فواضح، فانحصر الامر بالفرد الانشائي من الطلب، فالامر المنشأ به الطلب ليس هو الطلب الحقيقي الذي يكون طلبا بالحمل الشائع، لأن حمل مفهوم الطلب على فرد الطلب الحقيقي الحاصل للنفس في افق الشوق هو من حمل الشائع الصناعي بحسب الاصطلاح عنده «بل الطلب الانشائي»: أي ان معنى الامر هو خصوص الطلب الانشائي «الذي لا يكون بهذا الحمل»: أي بالحمل الشائع الصناعي «طلبا مطلقا»: أي غير مقيد فانه اذا حمل الطلب على فرده بالحمل الشائع الصناعي يختص بحمل مفهوم الطلب على فرده الحقيقي و هو الطلب الحاصل للنفس في مرحلة الشوق.

و حاصل مراده: ان الطلب اذا حمل على فرده حملا - شايعا ينحصر الفرد المحمول عليه بالطلب الحقيقي دون الطلب الانشائي، لاختصاص الحمل الشائع الصناعي بالطلب الحقيقي، ثم قال (قدس سره): «بل طلبا انشائيا»: أي بل يكون طلبا انشائيا: أي ان معنى الامر ليس هو الطلب الحقيقي الموصوف بما ذكره من كون حملة حملا شايعا، بل معناه هو الطلب الانشائي سواء أنشأ الامر بصيغة افعل أو

ولو أبيت إلا- عن كونه موضوعا للطلب فلا أقل من كونه منصرفا إلى الانشائي منه عند إطلاقه كما هو الحال في لفظ الطلب أيضا، وذلك لكثرة الاستعمال في الطلب الانشائي، كما أن الامر في لفظ الارادة على عكس لفظ الطلب، والمنصرف عنها عند إطلاقها هو الارادة الحقيقية و اختلافهما في ذلك ألجأ بعض أصحابنا إلى الميل إلى ما ذهب إليه الأشاعرة، من المغايرة بين الطلب و الارادة، خلافا لقاطبة أهل الحق و المعتزلة، من اتحادهما، فلا- بأس بصرف عنان الكلام إلى بيان ما هو الحق في المقام، وإن حققناه في بعض فوائدنا إلا أن الحوالة لما لم تكن عن

بمادة الطلب: بان قال: اطلب، او بمادة الامر: أي بلفظ امر او بغيرها كما لو انشأ بالاشارة.

وبعبارة اوضح: ان مفهوم الطلب اذا حمل بالحمل الشائع الصناعي فلا يحتاج الى تقييده بشيء، لأن الحمل الشائع الصناعي هو حمل الماهية على فردها ذي الأثر في الخارج و الفرد ذو الاثر في الخارج لماهية الطلب هو الطلب الحقيقي، فلا يحتاج في مقام حمل الطلب بالحمل الشائع الى تقييد الطلب بشيء لانحصاره في الطلب الحقيقي لأن ذا الاثر في الخارج منحصر به، بخلاف ما اذا اردنا حمل الطلب على فردة الآخر كالانشائي فلا بد و ان يذكر له قيد الانشائي، لأن حملة عليه ليس من الحمل الشائع حتى يتعين، و حيث ان له مصداقا آخر و هو الذهني فلا بد من التقييد لمعرفة أي المصداق مراد في هذا الحمل الذي ليس هو حملا ذاتيا و لا حملا شايعا صناعيا، بل هو حمل الماهية على مصداقها و حيث لها مصداق آخر فلا بد من التقييد بالانشائي، فلا ينافي هذا ما سيذكره بعد: من ان الطلب اذا اطلق ينصرف منه الى الانشائي، فانه هنا في مقام الحمل، و هناك في مقام الانسباق من لفظ الطلب اذا اطلق و تعيين المراد منه.

المحذور خالية، و الاعادة ليست بلا فائدة و لا إفادة، كان المناسب هو التعرض هاهنا أيضا (1)

فاعلم أن الحق كما هو عليه أهله وفاقا للمعتزلة و خلافا للشاعرة:

هو اتحاد الطلب و الارادة، بمعنى أن لفظيهما موضوعان يازاء مفهوم

(1) حاصله ما استدل به على كون الامر هو خصوص الطلب الانشائي هو التبادر، و يمكن ان يستدل عليه: بانه من المعلوم ان من اراد شيئا حقيقة و لم يظهر طلبه بانشاء او اشارة لا يقال له: انه امر بشيء، و لو كان الامر هو الطلب الحقيقي او انه من مصاديق الامر لصح ذلك في حقه، و من الواضح ايضا ان المنشأ بصيغة الامر - مثلا- ليس هو الطلب الذهني فيتعين ان المنشأ بها هو الطلب بمرتبته الانشائية، لوضوح ان مفهوم الطلب لا يراد إلا في مقام التقسيم و الحدود، فاذا لم يكن المنشأ بالصيغة هو الطلب الحقيقي و لا الطلب الذهني و لا مفهوم الطلب تعين انه هو الطلب الانشائي، و لما كان المصنف في صدد التعرض لبحث اتحاد الطلب و الارادة تنزل عن هذا و ادعى انه لو قلنا: ان مفهوم الامر هو الطلب المطلق و لكن لا اقل من انصراف الامر عند اطلاقه الى الطلب الانشائي لكثرة ما يستعمل فيه، و لا ريب ان كثرة الاستعمال توجب الانصراف، و هذا الانصراف الى الطلب الانشائي لا- يختص به لفظ الامر بل لفظ الطلب ايضا مثله، فانه اذا اطلق ينصرف منه الى فردة الانشائي، بخلاف لفظ الارادة فانها اذا اطلقت ينصرف منها الى الفرد الحقيقي من الارادة.

و الفرق بينهما في هذا الانصراف اوجب ان يميل بعض اصحابنا من العدلية الى مذهب الاشاعرة المدعين للمغايرة بين الطلب و الارادة، خلافا للعدلية- في هذه المسألة- القائلين باتحاد الطلب و الارادة.

و الحق: هو اتحاد الطلب و الارادة مفهوما و مصاديق كما هو رأي اهل الحق: أي العدلية و جماعة المعتزلة ايضا، خلافا للشاعرة القائلين بالمغايرة.

ص: 318

واحد و ما بإزاء أحدهما في الخارج يكون بإزاء الآخر، و الطلب المنشأ بلفظه أو بغيره عين الإرادة الانشائية.

وبالجملة: هما متحدان مفهوما وإنشاء و خارجا، لا أن الطلب الانشائي الذي هو المنصرف إليه إطلاقه كما عرفت متحد مع الإرادة الحقيقية التي ينصرف إليها إطلاقها أيضا، ضرورة أن المغايرة بينهما أظهر من الشمس و أبين من الامس. فإذا عرفت المراد من حديث العينية و الاتحاد، ففي مراجعة الوجدان عند طلب شيء و الامر به حقيقة كفاية، فلا يحتاج إلى مزيد بيان و إقامة برهان، فإن الانسان لا يجد غير الإرادة القائمة بالنفس صفة أخرى قائمة بها، يكون هو الطلب غيرها، سوى ما هو مقدمة تحققها، عند خطور الشيء و الميل و هيجان الرغبة إليه، و التصديق لفائدته، و هو الجزم بدفع ما يوجب توقفه عن طلبه لاجلها.

وبالجملة: لا يكاد يكون غير الصفات المعروفة و الإرادة هناك صفة أخرى قائمة بها يكون هو الطلب، فلا محيص إلا عن اتحاد الإرادة و الطلب، و أن يكون ذلك الشوق المؤكد المستتبع لتحريك العضلات في ارادة فعله بالمباشرة، أو المستتبع لامر عبيده به فيما لو أراد لا كذلك، مسمى بالطلب و الإرادة كما يعبر به تارة و بها أخرى، كما لا يخفى (1).

(1) ذهب الاشاعرة الى مغايرة الطلب للارادة، و هو من مصاديق الكلام النفسي الذي جعلوه من صفاته تبارك و تعالى في قبال العلم و الارادة كما يظهر من استدلالهم الآتي ان الطلب الحقيقي متحقق في الاوامر الامتحانية، و حيث لا ارادة حقيقية فلا بد و ان يكون الطلب غير الارادة، و قد انكر العدلية الكلام النفسي من رأس و انكروا تغاير الطلب و الارادة الذي ادعى الاشاعرة انه من موارد الكلام النفسي.

و حاصل ما ادعاه العدلية: ان الطلب عين الارادة مفهوما و ما هو مصداق احدهما هو مصداق الآخر، لضرورة انه اذا كانا موضوعين بإزاء مفهوم واحد فلا بد

وان تتحد مصاديقهما، فمفهوم الطلب عين مفهوم الارادة و مصداق الارادة الحقيقية، و هي الشوق الحاصل في النفس عند تصورها للشيء الملائم لها فتشتاق اليه بحيث تهيج رغبتها الى تحقيقه في الخارج و يكون متعلق ارادتها، و هذه الارادة في هذه المرحلة هي الطلب الحقيقي، فان كانت الرغبة الى تحصيله تعلق بان يوجد الطالب و المرید بنفسه تحركت العضلات اليه، و ان كانت الرغبة في ان يكون المحصل له الغير دعا ذلك الى انشاء الارادة و الطلب.

فاتضح: انهما متحدان في المفهوم و في الخارج و هو تحققهما في افق القوة الشوقية، فان خارجية كل شيء بحسبه و خارجية الارادة و الطلب بتحققهما في مرحلة القوة الشوقية، و ايضا هما متحدان في مرتبة الانشاء، فالمراد من الاتحاد اتحاد كل مرتبة بمرتبته، فمرتبة المفهوم اتحاد الارادة و الطلب مفهوما، و مرحلة الخارج اتحادهما خارجا، و في مرحلة الانشاء اتحادهما إنشاء، و بعد ان كانا متحدين مفهوما فلا بد و ان يتحدا في كل مصداق بحسب افق ذلك المصداق، و لا يعقل ان يدعى كون الطلب بمرحلته الانشائية متحدا مع الارادة بمرحلتها الحقيقية، لأن مرجع ذلك الى اتحاد الارادة بمرحلتها الانشائية بالارادة بمرحلتها الحقيقية، و هما مصداقان في افقين مختلفين كيف يعقل دعوى اتحادهما؟

نعم الفارق بين الطلب و الارادة: ان المنصرف من لفظ الطلب هو فردة الانشائي، و المنصرف من الارادة عند اطلاقها هو فردها الحقيقي، و ذلك لكثرة استعمال الطلب في الفرد الانشائي و كثرة استعمال الارادة في فردها الحقيقي، و الاختلاف في الانصراف لا يوجب اختلافا فيما هو الموضوع له كل منهما و لا يوجب اتحاد مرتبة الانشاء بمرحلة الحقيقة. هذه دعوى العدلية في الاتحاد و العينية بين الطلب و الارادة.

و استدلوا على هذا الاتحاد بينهما بما اشار اليه المصنف بقوله: «ففي مراجعة الوجدان ... الى آخره» و حاصله: انه لو كان مصداق الطلب الحقيقي غير الارادة

الحقيقية لكننا نحسه في انفسنا، لوضوح انه لنا طلب حقيقي و ارادة حقيقية و طلب انشائي و ارادة انشائية، فاذا رجعنا الى ما نحسه و نجده في انفسنا انا نتصور الشيء فيوجد الشيء في مرحلة التصور و هو احد قسمي العلم، و حيث تكون لذلك الشيء فائدة و بعد تصورهما و كونها ملائمة لنا يحصل الميل منا له و تهيج رغبتنا اليه، و بعد هذا يحصل التصديق من النفس: بان هذه الفائدة الملائمة المرغوب اليها ينبغي تحصيلها بتحصيل ما فيه تلك الفائدة و هو الذي سماه المصنف ب «الجزم بدفع ما يوجب توقفه عن طلبه» و قد ذكر القوم في ترتيب المقدمات نحو آخر و ترتيبا غير ما ذكره المصنف، فانهم قالوا: ان مقدمات الارادة العلم و هو تصور الشيء بما له من الفائدة و التصديق بان له فائدة ملائمة، فيحصل الميل اليه و هو شوق بمرتبة ضعيفة الى تحققه و حيث يحصل هذا الشوق يكون المتصور في صدد التفكير في الموانع التي تمنع عن تحقق هذا الذي وقع متعلقا للميل أو الشوق، فيجزم بانه لا مانع عن ذلك و بعده يكون بصدد تحصيله و هي مرتبة العزم و بعد تلك المرتبة تحصل الارادة المحركة للعضلات من نفس المتصور اذا كان الميل الاولي لذلك الشيء بنحو ان يتولى هو ايجاده و تحصيله بالمباشرة، و اذا كان بنحو ان يتولى تحصيله غيره: أي لا-بالمباشرة تحصل الارادة له لأن يحرك الغير اليه، و مرحلة الارادة المحركة لعضلاته أو لغيره هي مرحلة الارادة الحقيقية و هي مرحلة الطلب الحقيقي.

و اتضح مما ذكرنا انه ليس بعد تحقق المقدمات المذكورة شيء غير الارادة الحقيقية، لانه اما يكون بعد حصول المقدمات المذكورة ان لا يحصل لنا طلب حقيقي و هو واضح الفساد، لأن الكل متفقون على انه لنا طلب حقيقي، و اما ان يكون لنا بعد تمامية المقدمات امران طلب حقيقي و ارادة حقيقية، و لا نجد في انفسنا بعد تمامية المقدمات الا شيئا واحدا، و اما ان يكون ذلك الشيء الواحد هو الطلب الحقيقي و هو الارادة الحقيقية فيتحد الطلب و الارادة و هو المطلوب، و لذا قال (قدس سره):

«و بالجملة لا يكاد يكون غير الصفات المعروفة و الارادة» في مقام طلب الشيء: أي

و كذا الحال في سائر الصيغ الانشائية، و الجمل الخبرية، فإنه لا يكون غير الصفات المعروفة القائمة بالنفس، من الترجي و التمني و العلم إلى غير ذلك، صفة أخرى كانت قائمة بالنفس، و قد دل اللفظ عليها، كما قيل:

إن الكلام لفي الفؤاد و إنما جعل اللسان على الفؤاد دليلاً (1).

انا اذا طلبنا شيئاً لا نجد غير العلم: أي تصوره و تصور فائدته و الشوق الضعيف اولاً، ثم الجزم ثم العزم ثم الارادة، و ليس هناك شيء نسميه بالطلب الحقيقي بعد تمام مقدمات الارادة يكون ذلك غير الارادة فليس «هناك صفة أخرى قائمة بها»: أي بالنفس «يكون هو الطلب» الحقيقي: أي يكون ذلك الشيء الذي هو غير الصفات المعروفة و الارادة هو الطلب الحقيقي و اذا لم يكن غير المقدمات المذكورة و الارادة شيء يكون هو الطلب «فلا محيص عن اتحاد الارادة و الطلب» و إلا لزم اما ان لا يكون لنا طلب حقيقي و هو فاسد قطعاً، أو يكون لنا شيئان حقيقيان الارادة الحقيقية و الطلب، و لا نجد في انفسنا إلا شيئاً واحداً أو يكون الطلب الحقيقي هو الارادة و حيث لا نجد في انفسنا شيئاً غير ذلك فلا بد «و ان يكون ذلك الشوق المؤكد المستتبع لتحريك العضلات في ارادة فعله بالمباشرة أو المستتبع لا امر عبيده به فيما لو اراده لا كذلك»: أي لا على نحو المباشرة «مسمى بالطلب و الارادة» فيتحد الطلب و الارادة «كما يعبر به تارة» فيقال بعد تمام المقدمات المذكورة: طلب المولى أو حصل الطلب الحقيقي، و يعبر «بها أخرى» فيقال: اراد المولى أو حصلت الارادة.

(1) لا يخفى ان الاشاعرة القائلين بالكلام النفسي - و انه صفة من صفاته تعالى قديمة - قالوا: انه في الاوامر و النواهي هو غير الارادة و سموه بالطلب، و لذا قالوا:

بمغايرتهما و ان الكلام النفسي في الجمل الخبرية هو غير العلم، و في الاستفهام و الترجي و التمني هو غير الحقيقي منها، و لم يذكروا له اسماً.

وبعد ما عرفت الحق في الاوامر، وان الطلب هو عين الارادة فيها، نقول ايضا: انه في الجمل الخبرية هناك مدلول للجملة الخبرية اللفظية و هو ثبوت النسبة و لا ثبوتها كما سيأتي بيانه، و هناك علم بثبوت النسبة و لا ثبوتها و ليس وراء مدلول الجملة و العلم بثبوتها و لا ثبوتها شيء آخر في النفس يكون مدلولاً للكلام اللفظي المسمى عند الاشاعرة بالكلام النفسي، و كذلك الاستفهام و الترجي و التمني فان الموجود في انفسنا هو الشوق الى الاستفسار حقيقة و الشوق لما يتوقع حصوله و الشوق لما لا يحصل، و لا مانع من تعلق الشوق بما لا يحصل فان المحال ارادة ما لا يمكن ان يحصل، اما الميل الذي سببه ملائمة الصور في افق الشوق فلا مانع من حصول الميل الى تلك الصور في تلك المرحلة، فاذا رجعنا الى انفسنا فانا لا نجد غير هذه الاشياء و ثبوتها في النفس في افق الشوق و هي المسماة بالاستفهام الحقيقي، و الترجي الحقيقي، و التمني الحقيقي، و اما مدلول صيغتها فليس الا الانشاء كما سيأتي الكلام فيه، فابن الكلام النفسي فيها؟ الذي هو غير الاستفهام الحقيقي، و الترجي الحقيقي، و التمني الحقيقي الذي جعلوه مدلولاً للكلام اللفظي قائما في النفس، و قالوا:

ان الكلام لفي الفؤاد و انما جعل اللسان على الفؤاد دليلاً

و هذا الشعر بنفسه اجنبي عن الدلالة على ما ادعوه: من كون الكلام النفسي امرا غير الصفات المذكورة، فان دلالة هذا البيت على ان الكلام اللفظي الدال على مدلوله المتصور منه يدل بحسب الملازمة ان هناك شيئاً في نفس المتكلم يلزم هذه الدلالة اللفظية عبر عنه بالكلام النفسي، و ان هناك شيئاً غير مدلول الكلام اللفظي.

و على كل فالكلام النفسي الذي ادعوه امر غير موجود في انفسنا. نعم، تحقق هذه الصفات: أي الاستفهام الحقيقي، و الترجي و التمني الحقيقيين في ذات الواجب تعالى محال، لاستلزامه الجهل او محالا آخر، إلا انه ليس لازم ذلك ان يكون لمدلولات هذه الصيغ لازم آخر في الواجب غير ما هو اللازم لها في الممكن، بل معناه

وقد انقدح مما حققناه، ما في استدلال الاشاعرة على المغايرة بالامر مع عدم الارادة، كما في صورتى الاختيار والاعتذار من الخلل، فإنه كما لا إرادة حقيقة في الصورتين، لا طلب كذلك فيهما، والذي يكون فيهما إنما هو الطلب الانشائي الايقاعي، الذي هو مدلول الصيغة أو المادة، ولم يكن بينا ولا مبينا في الاستدلال مغايرته مع الارادة الانشائية.

وبالجملة: الذي يتكفله الدليل، ليس إلا- الانفكاك بين الارادة الحقيقية، و الطلب المنشأ بالصيغة الكاشف عن مغايرتهما وهو مما لا محيص عن الالتزام به، كما عرفت، ولكنه لا يضر بدعوى الاتحاد أصلا لمكان هذه المغايرة والانفكاك بين الطلب الحقيقي والانشائي، كما لا يخفى (1). ثم إنه يمكن مما حققناه أن يقع الصلح بين الطرفين، ولم يكن

قيام البرهان على عدم الملازمة في الواجب، و حيث لا مانع عنها في الممكن فالدلالة الالتزامية موجودة في الممكن دون الواجب.

(1) من جملة ما استدل به الاشاعرة على مغايرة الطلب و الارادة هذا الذي اشار اليه.

و حاصل الاستدلال و تقريره: انه لا اشكال في موردي الاوامر الاختبارية والاعتذارية من تحقق الطلب الحقيقي و لا ارادة حقيقية، و لازمه كون الطلب الحقيقي غير الارادة الحقيقية فتتحقق المغايرة، و توضيحه ببيان امرين:

الاول: ان الفرق بين الاوامر الاختبارية والاعتذارية: هو انه في المورد الاول يكون غرض المولى اختبار حال عبده، و انه هل هو ممن يطيع أوامره او يعصيهما فيامره لاجل هذا الغرض، وفي المورد الثاني يكون الغرض ان يكون امر العبد منكشفا لمولاه و انه ممن لا يطيع اوامره من العصيين لاوامره، إلا انه لا يستحق تقبيحه او عقابه من دون امره له فيأمره بشي ء يكون الغرض من امره هو اظهار حقيقته لمن ربما

يلومه على تقيحه او عقابه، و لا اشكال انه في كلا الموردين لا ارادة حقيقية للمولى فيما تعلق به امره.

الثاني: انه لا- اشكال و لا ريب ان الامر من دون كونه مسبقا بالطلب الحقيقي لا يجب امتثاله على العبد، و الذي يجب امتثاله ما كان مسبقا بالطلب الحقيقي.

فاتضح انه في هذين الموردين قد تحقق الطلب الحقيقي لانه شرط امتثال الامر و انه لا ارادة حقيقية، لأن المفروض ان الغرض من الاول هو اختبار العبد و لا- غرض للمولى فيما تعلق به امره، و حيث لا غرض له بذلك لا ارادة له حقيقية لما تعلق به الامر، و في الثاني ايضا الغرض من الامر الاعتذار فيما لو اراد المولى تقيح العبد او عقابه و لا غرض له ايضا فيما تعلق به الامر فلا ارادة حقيقية ايضا، و قد عرفت ان الامر مشروط امتثاله بالطلب الحقيقي فلا بد في هذين الموردين من تحقق الطلب الحقيقي، و اذا تحقق الطلب الحقيقي و لا ارادة حقيقية فلا- مناص من المغايرة بينهما، فثبت المطلوب. و لا يخفى انا جعلنا الطلب الحقيقي في تقريب استدلالهم شرطا للامر انما هو لإعطاء استدلالهم صورة، و الأ فكلامهم صريح في ان الطلب الحقيقي هو مدلول الامر، لأن الطلب الحقيقي عندهم هو الكلام النفسي المدلول للكلام اللفظي، و سيأتي التعرض له عند شرح قول المصنف: دفع وهم: «لا يخفى انه ليس غرض الاصحاب ... الى آخره».

و الجواب ما اشار اليه بقوله: «من الخلل» و تفصيله: انه في هذين الموردين الطلب الانشائي متحقق، و كما انه لا ارادة حقيقية فيهما كما عرفت لا طلب حقيقي.

و اما قولهم: انه لا بد في لزوم امتثال الامر من الطلب الحقيقي.

فالجواب عنه: ان الاوامر في الموردين بعد انكشاف امرهما و انهما ليسا أوامر حقيقية لا يعقل ان تكون اختبارية أو اعتذارية قبل انكشاف امرهما، فالظاهر انها اوامر حقيقية، فالعقل و العقلاء انما يلزمون بامتثالهما لهذا الظاهر، و بهذا تفرق هذه الاوامر عن الاوامر الجدية، فان الامر الجدي ما كان انشاء الطلب في الامر

و الحقيقي من الارادة، كما هو المراد غالبا منها حين إطلاقها، فيرجع النزاع لفظيا (1)، فافهم (2).

(1) و حاصله: ان مدعي المغايرة يريد بها مغايرة الطلب الانشائي و الارادة الحقيقية، و مدعي الاتحاد يريد اتحاد كل مرتبة من الطلب بالارادة في تلك المرتبة لا في غيرها من المراتب، و لعل السبب في هذا الصلح و ان مراد اهل المغايرة هي مغايرة الطلب الانشائي و الارادة الحقيقية، لا الارادة الحقيقية و الطلب الحقيقي هو ان اهل المغايرة قالوا: ان الطلب غير الارادة و حيث كان المنصرف من لفظ الطلب هو فرده الانشائي، و المنصرف من لفظ الارادة هي الارادة الحقيقية و هي الفرد الحقيقي للارادة توهم القائلون بالاتحاد: ان مراد القائلين بالمغايرة هي مغايرة الطلب الحقيقي و الارادة الحقيقية، إلا انه يمكن ان يكون مرادهم هو ان الطلب بما له من المعنى الذي ينصرف اليه الاطلاق لفظ الطلب مغاير لما هو المنصرف من اطلاق لفظ الارادة، و على هذا يرجع النزاع بينهما لفظيا، لانه يرجع الى ان المنصرف من لفظ الارادة غير المنصرف من لفظ الطلب، و القائلون بالاتحاد لا ينكرون هذا المعنى، و انما ينكرون كون الطلب الحقيقي غير الارادة الحقيقية، و هذا ايضا لا ينكره القائلون بالمغايرة.

(2) لعله امر بالفهم اشارة الى عدم صحة هذا الصلح، و كلام اهل المغايرة يابى عن ان يكون مرادهم من الطلب المغاير للارادة هو الطلب الانشائي للارادة الحقيقية، بل كلماتهم صريحة في ان مدعاهم هو مغايرة الطلب الحقيقي و الارادة الحقيقية، كما عرفته في مبنى استدلالهم بالاوامر الاختبارية و الاعتدالية بعد ان صرحوا ان الطلب الحقيقي الجدي شرط في لزوم امتثال الامر، و ادعوا انه موجود فيها دون الارادة الحقيقية، هذا اولاً.

و ثانياً: ان الاشاعة القائلين بالمغايرة السبب في قولهم ذلك هو انهم اثبتوا له تبارك و تعالى صفة قديمة و هي كونه متكلماً، فالتكلم من صفاته القديمة بقدوم ذاته و هي من صفات الذات عندهم، لا من صفات الفعل التي لا بد من القول بحدوثها

دفع وهم: لا يخفى أنه ليس غرض الاصحاب و المعتزلة، من نفي غير الصفات المشهورة، وأنه ليس صفة أخرى قائمة بالنفس كانت كلاما نفسيا مدلولاً للكلام اللفظي، كما يقول به الاشاعرة، إن هذه الصفات المشهورة مدلولات للكلام.

كصفة الخالق عن عامة ذوي الاديان القائلين بحدوث العالم، وانه كان الله و لم يكن معه شيء، و بعد ان التزموا: بان صفة التكلم له- جل و علا عن ذلك- هي قديمة بقدم الذات، و قد صرحوا: بانها غير الارادة و العلم، و قالوا: يقدم القرآن بما هو كلام، لا بما هو متعلق العلم، و هذا الكلام القديم هو المسمى بالكلام النفسي، و لا اشكال و لا ريب ان مداليل الالفاظ القرآنية و هي المعاني المستعملة فيها الفاظ القرآن الحادثة عند نزول القرآن على لسان جبرئيل هي حادثة، فلذلك قالوا: بان وراء هذا الكلام اللفظي كلام آخر هو الكلام النفسي، و هو غير الارادة و العلم و هو الطلب في الاوامر القرآنية، و غير العلم في جملة الخبرية و غير الاستفهام و الترجي الى آخر ما قالوا. و من هذا الرأي و هو الكلام النفسي نشأت دعوى المغايرة بين الطلب و الارادة، لأن الطلب الحقيقي هو الكلام النفسي في الاوامر القرآنية و اذا كان الطلب الحقيقي هو عين الارادة الحقيقية تكون صفة المتكلم هي صفة المرید، فلا تكون هناك صفة اخرى قديمة مسماة بالكلام النفسي و هي غير الارادة، و اذا كان الطلب الحقيقي هو الكلام النفسي عندهم فلا بد و ان يكون الطلب الحقيقي غير الارادة الحقيقية، و ألا لاتحدث صفة المتكلم و المرید مفهوما و ان لا يكون هناك كلام نفسي قديم هو غير الارادة و العلم.

فالصلح لا- يعقل ان يتأتى بين الطرفين لصراحة كلماتهم بذلك، و ان دعوى المغايرة هنا بين الطلب و الارادة من فروع قولهم بالكلام النفسي القديم الواقع في قبال الارادة.

و أما الصيغ الانشائية، فهي على ما حققناه في بعض فوائدها موجدة لمعانيها في نفس الامر، أي قصد ثبوت معانيها و تحققها بها، و هذا نحو من الوجود (1)، وربما يكون هذا منشأ لانتزاع اعتبار مترتب عليه شرعا

بنحو فنائه في مطابقه مستفاد من نفس الحكاية، لوضوح ان الالفاظ موضوعة للمعاني، و الاستعمال ايجاد للفظ بالذات و للمعنى بالعرض، و هو المراد من كونه ايجادا و وجودا تنزيلا للمعنى المجرد عن كل حيثية، و ان فناءه في مطابقه ليس جزء المعنى الموضوع له، بل هو من شئون الاستعمال، و ان الغرض من هذا الاستعمال هو الطريق الى المطابق و هو معنى قصد الحكاية، و ليس هو داخلا في المستعمل فيه، و هذا مراد المصنف من قوله: «فهي دالة على ثبوت النسبة بين طرفيها او نفيها» اي سلب النسبة في القضية السالبة، فثبوت النسبة في الجملة الخبرية الايجابية و نفي النسبة و سلبها في القضية الخبرية السالبة «في نفس الامر» الاعم من الذهن و الخارج، و لكن هذه الدلالة مستفادة من قصد الحكاية لوضوح ان لفظي الموضوع و المحمول في القضية انما يدلان على معناهما المجردين، و النسبة بينهما المستفادة اما من هيئة الجملة او من الادوات تدل على ثبوتها بين الطرفين، و أما كون هذا الثبوت في الخارج او الذهن فليس مدلولاً لالفاظ القضية. نعم هو مستفاد من قصد الحكاية، فالجملة بواسطة قصد الحكاية على ان المراد من هذا الثبوت او السلب تحققه او نفيه في نفس الامر، لا ان نفس الامر بعض الموضوع له في الجملة.

(1) لا يخفى ان نفس الامر الذي ذكره في بيان شرح حقيقة الصيغ الانشائية غير نفس الامر الذي ذكره في بيان الجمل الخبرية، فان المراد من نفس الامر في الجمل الخبرية هو المحل لمطابق الجمل الخبرية الذي كانت الجمل الخبرية بما لها من الثبوت أو السلب طريقا اليه، اما نفس الامر في الصيغ الانشائية فالمراد منه هو الواقع الذي يحصل بالانشاء، لأن الانشاء ليس فيه حكاية حتى تكون هناك مطابقة او لا مطابقة، و ليس وراء قصد الانشاء هناك شيء، فلا بد و ان يكون المراد من نفس الامر هو الواقع

الذي يحصل بنفس الانشاء في الصيغ الانشائية الصادرة بقصد الجحد، فهي موحدة لمعانيها في الواقع، ولذا فسرته بقوله: أي قصد ثبوت معانيها وتحققها: أي تحقق معانيها «بها»: أي بانشاء هذه الصيغ وليس وراء هذا شيء، ثم قال: «و هذا نحو من الوجود».

وقد اورد عليه:

اولا: بان الماهيات ينحصر وجودها في مقامين الذهن والعين: أي الخارج، لوضوح ان المحقق للماهيات هو الوجود، والوجود منحصر في الذهني والخارجي، وليس للموجود مقام آخر غير هذين المقامين، فما معنى قوله: وهذا نحو من الوجود؟

ثانيا: بانه ما معنى وصف الصيغ الانشائية بانها موحدة لمعانيها دون الجمل الخبرية؟ فان المراد من اليجاد للمعاني ليس الا كونها بهذا الاستعمال تحصل معانيها، وهذا المعنى مشترك بين الجمل الخبرية والانشائية، فانه بعد ان كانت الالفاظ وجودا تنزليا للمعنى بواسطة العلقة الوضعية، فلا بد وان يكون وجود الالفاظ وجودا لها بالذات وللمعنى بالعرض والتنزيل، فتكون الالفاظ بهذا المعنى موحدة لمعانيها، إلا ان هذا مشترك بين الجمل الخبرية والانشائية.

وثالثا: انهم صرحوا: بان الاخبار لا يزيد على الانشاء الا بقصد الحكاية، فجملة (بعث) الاخبارية لا تزيد على جملة بعث الانشائية الا بانها قصد بها الحكاية دون (بعث) الانشائية. فاين النحو من الوجود الآخر المتحقق في الانشاء دون الاخبار؟ الذي يشير اليه بقوله: «و هذا نحو من الوجود»، فان كان المراد بهذا النحو من الوجود هو وجود المعنى باللفظ الحاصل بالاستعمال فهو متحقق في الجمل الخبرية ايضا، وان كان المراد ان هناك شيئا آخر يوجد في الصيغ الانشائية دون الجمل الخبرية فانا لا نجد فرقا فيما يحصل بجملة بعث الخبرية وبعث الانشائية سوى ان المقصود في الاولى الحكاية دون الثانية.

أو عرفا آثار، كما هو الحال في صيغ العقود و الايقاعات (1).

نعم لا مضايقة في دلالة مثل صيغة الطلب و الاستفهام و الترجي و التمني بالدلالة الالتزامية على ثبوت هذه الصفات حقيقة، إما لاجل وضعها لايقاعها، فيما إذا كان الداعي إليه ثبوت هذه الصفات، أو انصراف إطلاقها إلى هذه الصورة، فلو لم تكن هناك قرينة، كان إنشاء الطلب أو الاستفهام أو غيرهما بصيغتها، لاجل قيام الطلب و الاستفهام و غيرهما قائمة بالنفس، وضعا أو إطلاقا (2).

(1) فان الشارع او العرف قد رتب ملكية المبيع للمشتري و ملكية الثمن للبائع بعد انشاء البائع جدا و قبول المشتري كذلك، و هو عقد البيع المركب من الايجاب و القبول، و كذلك في انشاء الحرية و البيونة في العتق و الطلاق للذين هما من الايقاعات غير المركبة من الايجاب و القبول، بل هي قائمة بطرف واحد، بخلاف العقود فانها تقوم بطرفين الموجب و القابل، و قد رتب الشارع على انشاء الطلاق بقصد الجسد الفرقة و على انشاء العتق الحرية.

(2) قد عرفت ان المستعمل فيه في الالفاظ سواء كانت جملا خبرية أو انشائية هو المعاني فقط، ففي الجمل الخبرية المستعمل فيه هو ثبوت النسبة و لا ثبوتها لا غير، و اما كون هذا الثبوت أو اللاتبوت طريقا إلى نفس الامر فهو مستفاد من غير الفاظ الجملة، و كذلك الصيغ الانشائية فان صيغة الامر - مثلا - مادتها تدل على متعلق الامر و هيئتها تدل اما على إنشاء الطلب أو على انشاء البعث و التحريك لا غير، و اما كون هذا الطلب المنشأ كان بداعي كون المتعلق له هو ايضا متعلق للشوق في افق الشوق، و هو معنى كون هذا الطلب المنشأ بداعي الطلب الحقيقي فلا دلالة لبقية الطلب على ذلك لا بالدلالة المطابقة و لا بالدلالة التضمنية، فان الدلالة المطابقة مقطوعة لعدم كون الطلب الحقيقي تمام المدلول قطعاً على فرض الدلالة، و اما

الدلالة التضمنية فحيث عرفت انها انما تدل على نفس المعاني فقط فلا دلالة تضمنية ايضا.

نعم، لا بأس بدعوى الدلالة الالتزامية على كون الداعي لانشاء الطلب او انشاء الاستفهام أو انشاء الترجي او انشاء التمني هو ثبوت هذه الاشياء في افق النفس، فيكون الداعي لانشاء الطلب هو الشوق الى تحقق هذا المتعلق للطلب المنشأ من المكلف، وكذلك الداعي لانشاء الاستفهام عن وجود زيد مثلا هو المعرفة والوقوف على كونه موجودا ام لا، وكذلك الامر في الترجي والتمني، والسبب في هذه الدلالة الالتزامية اما كون هذه الدوال التي ينشأ بها هذه المعاني موضوعة لهذه المعاني بشرط ان يكون الداعي هو ثبوت هذه المعاني في افق النفس في مقام شوقها في مقام الطلب، و أداة الاستفهام لأن ينشأ بها الاستفهام فيما اذا كان الداعي لانشائه هو التعرف والوقوف على كون زيد موجودا او معدوما، وهذا هو شرط الوضع الذي بنى عليه المصنف في بحث المعاني الحرفية.

و اما كون سبب هذه الدلالة الالتزامية هو كثرة استعمال هذه الادوات التي ينشأ بها هذه المعاني فيما يكون الداعي للانشاء هو ثبوت هذه المعاني في النفس من دون ان يكون هناك شرط من الواضع فيكون المنصرف من استعمالها في هذه المعاني المنشأة بها خصوص ما اذا كان الداعي لذلك تحقق هذه المعاني في افق النفس واقعا، والاول هو الذي اشار اليه بقوله: «اما لاجل وضعها ليقاعها»: أي لانشاء هذه الاشياء بها مشروطة «فيما اذا كان الداعي اليه»: أي لهذا الايقاع والانشاء هو «ثبوت هذه الصفات» و الى الثاني اشار بقوله: «او انصراف اطلاقها الى هذه الصورة» فاذا لم تكن هناك قرينة على ان الداعي لهذا الانشاء هو امور آخر كالاختبار في الطلب او الانكار في الاستفهام تكون هذه الالفاظ المنشأ بها هذه الامور دالة بالالتزام على ثبوت هذه المعاني في النفس اما للوضع او للاطلاق.

متعلقها عين الذات و هي عين المراد، لأن المراد فيها ذاته، وصفاته تبارك و تعالى عين ذاته فهي قديمة لا حادثه.

فاتضح مما ذكرنا: ان الكلام في الفرق بين الارادة التكوينية و الارادة التشريعية هو بيان الفرق بين الارادة في مقام الفعل المتعلقة بايجاد عالم الكون و بين الارادة التشريعية المتعلقة بالتكاليف الشرعية الموجهة الى المكلفين.

فهنا ارادتان تكوينية و تشريعية، و متعلق الاولى هو موجودات عالم الكون الداخلة في مصلحة النظام الكامل التام للعالم، فمصلحة النظام الكوني في الموجودات هو الداعي لتعلق الارادة التكوينية بها، و الارادة التشريعية حيث ان متعلقها التكاليف لأنها ذات مصلحة تخص المكلفين دون العالم الكوني تضمن لهم رقيهم و بلوغهم الى سعاداتهم الدنيوية و الاخروية به. نعم نفس الارادة التشريعية متعلقها هو موجود من موجودات عالم الكون تقتضيه مصلحة من مصالح النظام الكوني، و هو المعبر عنه باللفظ الذي يقتضي ايضا انزال الكتب و بعث الرسل، لأن متعلق الارادة التشريعية لما كان ذا مصلحة خاصة ترجع الى نفس المكلف و المصلحة الكونية التي من بعضها اللطف و هو الايجاد من الله ما يمكن ان يكون هاديا و موصلا للناس الى مصالحهم انزل الله جل و علا الكتب السماوية و بعث الرسل و شرع التكاليف. فجعل الاوامر انما هو بداعي ما يمكن ان يكون داعيا للمكلف لو لم تمنعه موانع من شروره و شهواته، أما متعلق هذه الارادة فمصلحة خاصة ترجع الى ذات المكلف كما عرفت.

فتبين: ان الذي لا يمكن ان يتخلف عن الارادة هو عالم الموجودات الكونية و منها نفس الاوامر التشريعية، اما متعلق هذه الاوامر فليس بمتعلق للارادة التكوينية لعدم كونه ذا مصلحة تخص العالم الكوني، و انما هو متعلق الارادة التشريعية.

وقد اتضح مما ذكرنا: ان الارادة التشريعية هو نفس الامر بداعي جعل ما يمكن ان يكون داعيا و محركا للمكلف على ايجاد متعلق التكاليف، و ليس هناك شيء آخر

إن قلت: إذا كان الكفر والعصيان والإطاعة والإيمان، بإرادته تعالى التي لا تكاد تتخلف عن المراد، فلا يصح أن يتعلق بها التكليف، لكونها خارجة عن الاختيار المعبر فيه عقلا (1).

وراء هذا. وقد ظهر أيضا: أن متعلق الإرادة التشريعية لا يضر تخلفه عنها إذا لم يؤمن الكافر ولم يطع العاصي. وقد ظهر أيضا: أن الداعي واحد في الكافر والمؤمن والمطيع والعاصي، لأن الأمر في الجميع إنما هو لكون متعلقه ذا مصلحة ترجع إلى نفس المكلف.

نعم، نفس فعل المكلف بما أنه موجود من عالم الموجودات الكونية، ومفيض الوجود هو الله تعالى وحده ففعل المكلف بما أنه لو تحقق لكان موجودا من الموجودات يكون متعلقا للإرادة التكوينية، فإن سبق تعلق الإرادة التكوينية به فلا بد من تحققه فتتحقق الإطاعة والإيمان، وإن لم يكن قد سبق تعلق الإرادة التكوينية به فلا يتحقق ويتحقق الكفر والعصيان.

نعم، ظاهر عبارة المصنف هنا أن الإرادة التكوينية هي نفس العلم بالصالح المتعلق بالنظام الكامل الكوني التام، وأن الإرادة التشريعية هي نفس العلم بالصالح الخاص الراجع إلى نفس المكلف، وقد عدل عنه في ما يأتي قريبا، فإنه سيصرح بأن العلم يتحد مصداقا مع الإرادة فيه تبارك وتعالى، لا- أن مفهوم الإرادة والعلم واحد، واختلافهما هو الصحيح، لأن العلم غير الإرادة فإن العلم هو الحضور والإرادة هي الشوق المؤكد.

(1) لما قال المصنف في آخر كلامه: فإذا توافقتا فلا بد من الإطاعة وإذا تخالفتا فلا محيص عن أن يختار الكفر والعصيان لم يحتج ما ذكره بقوله: إن قلت إلى تقديم مقدمة للإيراد، ولو اكتفى بالفرق بين الإرادة التكوينية والإرادة التشريعية لاحتاج هذا الإيراد إلى مقدمة، وهي أنه ولو كان فرق بين الإرادتين إلا أن فعل العبد من الموجودات، وكل موجود لا بد وأن يكون مسبوقا بالإرادة التكوينية، وما لا يوجد

قلت: إنما يخرج بذلك عن الاختيار، لو لم يكن تعلق الإرادة بها

فلا بد وان لا يكون متعلقا للإرادة الربانية، فان كان الكفر عدم الايمان فلا بد وان لا يتحقق، لعدم تعلق الإرادة منه تعالى به، وان كان امرا وجوديا وهو عقد القلب على الكفر والاعتقاد به كان هو ايضا امرا متعلقا للإرادة التكوينية، وكذلك عصيان العصاة، وحينئذ يأتي ما ذكره بقوله: ان قلت.

وحاصله: انه اذا كان الكفر والعصيان والاطاعة والايمان بارادته التكوينية، لانه اذا توافقتا فلا بد من الاطاعة والايمان، واذا تخالفتا فلا محيص عن الكفر والعصيان، فيكون كفر الكافر وعصيان العاصي وايمان المؤمن واطاعته من متعلقات الإرادة التكوينية، وما كان متعلقا لها فلا يكاد يعقل ان يتخلف عن المراد وما لا يتخلف له عن مراده تبارك وتعالى يكون ضروري التحقق وخارجا عن اختيار المكلف، وما كان كذلك لا يصح تعلق التكليف به ولم يفسد الفرق بين الإرادة التكوينية والتشريعية إلا بصحة صدق الطلب الحقيقي والإرادة الحقيقية في مقام التشريع وانه لا يلزم ان يوجد متعلقهما وانه لا مانع من تخلف المراد عن الإرادة فيهما، إلا انه وقعنا في ايراد آخر وهو ما ذكر من خروجهما عن نطاق التكليف، لكون الكفر والعصيان والاطاعة والايمان من ضروريات التحقق ولا اختيار للمكلف فيهما فلا يصح التكليف ولزم الجبر، ومن الواضح ان من شرائط صحة التكليف عقلا عند العدلية هو كون متعلق التكليف لا بد وان يكون امرا اختياريا، ولا يصح التكليف بالامر غير الاختياري عقلا عندهم في قبال الاشاعة القائلين بإمكان تكليف غير المختار.

ص: 342

مسبوقة بمقدماتها الاختيارية، وإلا فلا بد من صدورها بالاختيار، وإلا لزم تخلف إرادته عن مراده، تعالى عن ذلك علوا كبيرا (1).

(1) حاصل الجواب: إن الله تبارك وتعالى تحقيقا لعدله ولمحالية الظلم عليه أعطى العباد القدرة بحيث يستطيع العبد أن يفعل، وإن لا يفعل، والاختيار، بحيث إذا أراد فعل وإن لم يرد أن يفعل لا يفعل، فموجودات العالم على نحوين:

منها ما تتعلق به الإرادة التكوينية بنفسه، كإيجاد كافة الموجودات عدا ما يتعلق بأفعال العباد فلا محيص أن يوجد من غير توسط الإرادة التكوينية ومرادها.

والنحو الثاني وهو أفعال العباد التي منها متعلق التكليف، فما يفعل العبد ويدخل في دار الوجود فقد تعلق الإرادة التكوينية بأن يوجد باختيار المكلف، فما به وجود الفعل هو اختيار المكلف، فإذا كان تعلق الإرادة التكوينية بهذا النحو الذي يتوسط اختيار المكلف فيه ارتفع الأشكال، فإن الذي لا يصح أن يكون متعلقا للتكليف هو ما كان المكلف مضطرا إليه، وقد عرفت أن المكلف مختار فيما يفعل لا عطاء الله له القدرة والاختيار، فلا محذور في تعلق الإرادة التكوينية به على هذا النحو، فإنه بعد أن كان قد تعلق الإرادة التكوينية بوجوده على نحو أن يكون المكلف قادرا عليه ومستطيعا لأن يفعله وإن لا يفعله ومختارا فيه، بحيث إن إرادته أوجده وإن لم يرده لم يوجد، فلا يعقل أن يكون تعلق الإرادة التكوينية به على هذا الفرض موجبا لأن يكون من الأمور غير الاختيارية التي لا يصح أن تكون متعلقا للتكليف لأنه خلف واضح، لما عرفت أنه قد كان متعلقا للإرادة التكوينية بوصف كونه لا يدخل في دار الوجود إلا بسبب اختيار المكلف، فدعوى كونه من الأمور غير الاختيارية خلف بين، بل لا بد وإن يكون من الأمور الاختيارية، لأنه لو وجد على نحو أن يكون من الأمور الاضطرارية التي لا اختيار للمكلف فيها لزم الخلف لفرض كونه متعلقا للإرادة التكوينية بشرط كونه من الأمور الاختيارية، ففرض كونه من الأمور غير الاختيارية- الاضطرارية- فرض عدم تعلق الإرادة

إن قلت: إن الكفر والعصيان من الكافر والعاصي ولو كانا مسبوقين بإرادتهما، إلا أنهما منتهيان إلى ما لا بالاختيار، كيف وقد سبقهما الإرادة الأزلية والمشية الالهية، ومعها كيف تصح المؤاخذة على ما يكون بالآخرة بلا اختيار (1)؟

التكوينية به ولا يوجد إلا ما كان متعلقا للإرادة التكوينية، فلا بد وان يدخل الوجود متصفا بكونه من الأمور الاختيارية للمكلف، وهذا معنى قوله: «انما يخرج بذلك»: أي بتعلق الإرادة التكوينية به «عن الاختيار» فيما اذا تعلق الإرادة التكوينية به بنفسه من دون توسط اختيار المكلف اما «لو لم يكن» كذلك بل كان «تعلق الإرادة بها» أي: بالكفر والايمان والاطاعة والعصيان كانت موصوفة بوصف و مشروطة بشرط وهو كونها «مسبوقة بمقدماتها الاختيارية وإلا»: أي و حيث كانت الإرادة التكوينية متعلقة بها بنحو مسبوقتها بمقدماتها الاختيارية «فلا بد من صدورها بالاختيار» لما عرفت من كونه شرطيا في دخولها في دار الوجود «وإلا»: أي ولو صدرت من دون اختيار المكلف «لزم تخلف إرادته عن مراده تعالى» لفرض كون الإرادة التكوينية تعلقت بها مشروطة بذلك، فلو وقعت على خلاف النحو الذي تعلقت به الإرادة التكوينية لزم تخلف مراده عن إرادته.

(1) لا يخلو كلامه (قدس سره) في هذا الإيراد من اجمال فانه ان كان مراد هذا المورد ان الكفر والعصيان وان كانا بارادة و اختيار من العبد إلا انه لما كانا متعلقين للإرادة الأزلية التكوينية فلا بد من وقوعهما، وما لا بد من وقوعه لا يكون اختياريا، فهذا يرجع إلى الاشكال الأول المتقدم بقوله: «ان قلت ان كان الكفر الخ».

و جوابه: ما عرفت من أن الإرادة التكوينية لم تتعلق بهما مطلقا، بل تعلقت بما هما اختياريان، و متى توسط الاختيار ارتفع اللااختيار و الاضطرار، و لكن هذا الاحتمال بعيد فانه لا داعي الى الاعادة، فلا بد وان يكون المراد غيره.

ويحتمل ان يكون غرض هذا المورد انه و ان كان الكفر و العصيان امرين اختياريين الا انه حيث كان نفس اختيار العبد امرا غير اختياري له، لوضوح ان واهب الاختيار و الارادة له هو الله تبارك و تعالى و قد تعلقت الارادة التكوينية به من دون توسط للاختيار، لأن نفس الاختيار ليس اختياريًا و الا لتسلسل الاختيار، و كل معلول تكون علة غير اختيارية فهو غير اختياري، لا من حيث ذاته لفرض كونه مسبوقا بالاختيار، بل من حيث ان علة و هي الاختيار امر غير اختياري فيعود المحذور، و عودة المحذور ينبغي ان يكون من ناحية التكليف و هكذا ينبغي ان يكون التفرع، و معه كيف يصح التكليف؟ لكنه (قدس سره) اعرض عن هذا التفرع و فرع عليه عدم صحة المؤاخذه و العقاب، و لعله انما فرع بعدم صحة العقاب و المؤاخذه على ما يرجع بالآخرة الى غير الاختيار، لا مكان ان يكتفي في مقام صحة التكليف بتوسط الاختيار في البين، إلا انه لا يمكن ان يصح عقاب العبد على الفعل من معاقب كان علة ذلك الفعل تستند اليه لا الى العبد.

و لا يخفى ايضا انه على هذا البيان للايراد يكون مراده (قدس سره) من قوله:

«كيف و قد سبقهما الارادة الازلية» انه كيف لا يكون الكفر و العصيان منتهيين بالآخرة الى ما لا بالاختيار و قد سبقهما تعلق الارادة التكوينية بنفس الاختيار الذي هو العلة لهما.

ويحتمل ايضا: ان يكون غرض المورد ان الفعل و ان كان يصدر عن مبادئ الاختيارية الا انه لا بد و ان يبلغ درجة الوجوب من ناحية علة، لوضوح ان الممكن ما لم يجب لم يوجد، و اذا بلغ درجة الوجوب و اللزوم من ناحية علة و هي ارادته بحيث تتحرك العضلات و يصدر الفعل يكون صادرا بالوجوب فيعود المحذور، لرجوعه بالآخرة إلى الاضطرار و اللزوم فلا يكون صادرا بالاختيار.

قلت: العقاب إنما يتبع الكفر والعصيان التابعين للاختيار (1) الناشئ عن مقدماته، الناشئة عن شقاوتهما الذاتية اللازمة لخصوص ذاتهما،

(1) لا يخفى ان الجواب عن هذا الاحتمال الاخير واضح، فانه لا يلزم ان يكون الفعل الاختياري اختياريا الى الاخير، فان كثيرا من الافعال الاختيارية التي تصح العقوبة عليها تكون مقدورة و اختيارية بالواسطة، فان من القى شخصا من شاهق فاصطدم بالارض - مثلا - فمات يعاقب على إيماته مع ان موته استند الى الاصطدام، ولكنه حيث كانت مقدمته اختيارية فهو اختياري، والمقام وان كان ليس في المقذور مع الواسطة، بل في المقذور بلا واسطة من الافعال الاختيارية، إلا انهما مشتركان في الجواب، فان الارادة التي هي الجزء الاخير من العلة و ان كانت بالوجوب تصدر الفعل إلا ان هذه الارادة الاخيرة ليست هي إلا قوة الشوق الذي تاكد و بلغ الى هذا المقدار، و حيث كان هذا الشوق قبل ان يبلغ هذه المرتبة في استطاعة العبد الاعراض عنه و جعل المانع عنه من ناحية العقل الذي يدرك ان الشوق اذا بلغ الى حد الوجوب و لزوم صدور الفعل عنه يترتب عليه تبعه العقاب، و بإمكان العبد و قدرته و استطاعته و اختياره ان لا يرخى لهذا الشوق العنان حتى يبلغ حد الوجوب، فهو اختياري له و صادر عن اختياره فلذا صح العقاب عليه، و لا يعقل ان يكون كالاضطراري الذي لا دخل لشوق العبد و قدرته فيه، مضافا الى ان هذا الاحتمال بعيد عن مساق العبارة، فانه لا ربط لهذا اليراد على هذا الاحتمال بالارادة الازلية، مع ان ظاهر الاشكال انه بنحو يرتبط بالارادة الازلية لقوله (قدس سره): «كيف و قد سبقهما الارادة الازلية».

فالاقرب ان المراد منه هو الاحتمال السابق على هذا الاحتمال: و هو كون نفس الاختيار غير اختياري.

و الجواب عنه: هو انه بعد ما عرفت ان الاختيار هو كون الفاعل قادرا بحيث يستطيع ان يفعل و لا يفعل، و كونه بحيث ان شاء فعل و ان لم يشأ لم يفعل،

فإن السعيد سعيد في بطن أمه، و الشقي شقي في بطن أمه و الناس معادن كمعادن الذهب و الفضة، كما في الخبر، و الذاتى لا يعلل،

فالاختيار بحسب ذاته و هويته نقيض اللاختيار و ضد الاضطرار فلا مانع من ان يكون هذا الاختيار الذي هو نفس حقيقته و هويته كون الفاعل ان اراد فعل و ان لم يرد لم يفعل و انه نفس فعلية القدرة و الاستطاعة غير اختياري، فان كون ما حقيقة ذاته نفس القدرة و الاختيار لا يضر كونه موهوبا للفاعل و مخلوقا فيه و غير اختياري له، لوضوح ان كون الاختيار غير اختياري لا يجعل الاختيار لا اختيار لمحالية انقلاب الحقيقة عما هي عليها مع فرض كونها هي نفس تلك الحقيقة، فنفس الاختيار ليس كالأفعال و ما سواها، فان الأفعال غير الاختيار تكون اختيارية اذا صدرت عن اختيار و تكون اضطرارية اذا صدرت عن اضطرار، بخلاف الاختيار نفسه فانه لا يعقل انقلابه عن حقيقة ذاته و هويته، مضافا الى النقص عليهم باختيار نفس واجب الوجود- عزّ و جل و علا- فانه مختار و له اختيار و أفعاله اختيارية مع ان العلة في اختياره نفس ذاته، فاختياره ليس بالاختيار لكون علة اختياره نفس ذاته، فهو مختار بالاضطرار و الوجوب.

فاتضح: انه لا منافاة بين ان يكون الفعل اختياريا و كون نفس الاختيار لا اختياريا، و لا يوجب هذا كون الفعل اضطراريا و لا كون الاختيار لا اختياريا.

و اتضح ايضا: انه اذا سبق الاختيار امور غير اختيارية واقعة في سلسلة علل الفعل و اعداده يفصل بينها و بين تحقق الفعل نفس الاختيار ايضا لا تضر في صحة العقاب و لا تقلب الفعل الاختياري الى كونه غير اختياري، فانه لو تقدم على الاختيار الف أمر و كلها غير اختيارية لا تمنع من كون الفعل يصدر عن اختيار، لأن علته الاخيرة هي الاختيار و القدرة بحيث يستطيع ان يفعل و ان لا يفعل و يقدر ان يريد فيفعل و ان لا يريد فلا يفعل، فلا بأس بان: تتقدم على هذا امور غير اختيارية بلغت ما بلغت.

فانقطع سؤال: إنه لم جعل السعيد سعيدا و الشقي شقيا؟ فإن السعيد سعيد بنفسه و الشقي شقي كذلك، وإنما أوجدهما الله تعالى، قلم اينجا رسيد سر بشكست ... قد انتهى الكلام في المقام إلى ما ربما لا يسعه كثير من الافهام، و من الله الرشد و الهداية و به الاعتصام (1).

(1) لا يخفى ان نفس القدرة و الاختيار هو من الله تبارك و تعالى فانه فاعل الوجود، و هذا الاختيار و هو القدرة على ان يشاء فيفعل و ان لا يشاء فلا يفعل موجود قبل صدور الفعل في الخارج بالقوة، و عند صدور الفعل في الخارج لا بد و ان يكون علته و هي القدرة و الاختيار تخرج من حد القوة الى الفعل، فان العلة ما لم تكن بالفعل لا يكون الفعل الذي هو معلول القدرة و الاختيار بالفعل، و خروج هذه القدرة من حد القوة الى الفعل يكون العلة فيها- و لو بنحو العلة الاعدادية- هو الملاءمة للنفس، فان كان الشخص من اهل التقوى يكون من ملائماته فعل الخير و الاطاعة، و ان كان من ذوي الشقاء تكون ملائماته الشر و الكفر و العصيان، ففي مقام فعلية القدرة و الاختيار لترجيح احد طرفي الفعل من الوجود و العدم تتدخل الشقاوة و السعادة، فان ملائم السعيد الخير و ملائم الشقي الشر، و قد عرفت انه لا يضر ان يتقدم على الاختيار امور غير اختيارية فلا تضر في صدور الفعل الاختياري بالاختيار. هذا هو مراده من قوله: «قلت العقاب انما يتبع الكفر و العصيان» لصدورهما عن المكلف بالاختيار فانهما من «التابعين للاختيار» لأن العلة في صدورهما هو الاختيار، فهما تابعان له و موصوفان بانهما من الافعال الاختيارية الصادرة بالاختيار، و ان كان نفس الاختيار بالفعل لجهة الشر من الكفر و العصيان ينشأ عن مقدمات تقتضي ترجيح الشر و هي كونه ملائما له، و السبب في هذه الملاءمة- و لو بنحو الاعداد ايضا- هو نفس شقاوته التي هي من ذاتيات الشخص و ملازمات ذاته اللازمة لخصوص ذاته، و كذلك السعيد فانه يفعل الفعل بالاختيار لملاءمة الخير لذاته التي سببها هو سعادة ذاته.

و توضيح كون السعادة و الشقاوة من ملازمات ذات السعيد او الشقي ان السعادة هي كون ماهية الشخص تامة، و الشقاوة هي كون ماهيته ناقصة، و الكمال و النقصان في الماهية من لوازمها، و لوازم الماهية غير متعلق للافاضة القدسية، و لذا قالوا: ان الذاتي لا يعلل، و الى هذا يشير كلام الشيخ ابن سينا ان الله لم يجعل المشمش ممششا، و انما اوجده، و الى هذا يرجع ما ورد في بعض الآثار عن أئمة الهدى:

الشقي شقي في بطن أمه، و السعيد سعيد في بطن أمه، و الناس معادن كمعادن الذهب و الفضة ... الى غير ذلك من امثال هذه المضامين.

بقي شي ء: و هو تفسير الكلمة المعروفة الواردة عن أئمة الحق و هي انه لا جبر و لا تفويض و انما هو امر بين امرين ففيه احتمالات:

الاول: انك قد عرفت ان واهب الوجود للموجودات هو الله جل و علا، فافعال العباد و ما يصدر منهم في الخارج، كالقتل - مثلا - فان القاتل الذي يقتل النفس المحرم قتلها اذا قتل فان الذي يصدر منه هو الاعداد التام الذي يتعقبه قبض روح المقتول لزوما، و اما نفس قبض روح المقتول فهو فعل الله لا غير، فلا جبر حيث ان الاعداد التام الذي لا بد ان يتعقبه وجود المعلول هو من الفاعل، و لا تفويض حيث ان صورة وجود المعلول هي منه تبارك و تعالى، فاذا هو امر بين امرين.

الثاني: ان الفاعل المباشر للفعل هو ذات العبد، فوجود العبد و علمه و قدرته و اختياره هو الفاعل القريب للفعل، و حيث ان واهب وجود العبد و علمه و قدرته و اختياره هو الله تبارك و تعالى فهو فاعل ايضا ولكنه فاعل بعيد، فبالنظر الى الفاعل المباشر القريب لا جبر، و بالنظر الى الفاعل البعيد لا تفويض، بل هو امر بين امرين.

الثالث: ان نفس فعل العبد له انتسابان انتساب الى العبد باعتبار انه به وجود الفعل لانه لولاه لما صدر، و انتساب الى الله باعتبار انه منه وجود كافة الموجودات و هو الفاعل الذي منه الوجود، فمن نظر الى الجهة الاولى قال: بالتفويض، و من نظر

وهم و دفع: لعلك تقول إذا كانت الإرادة التشريعية منه تعالى عين علمه بصلاح الفعل، لزم بناء على أن تكون عين الطلب كون المنشأ بالصيغة في الخطابات الالهية هو العلم، وهو بمكان من البطلان.

لكنك غفلت عن أن اتحاد الإرادة مع العلم بالصلاح، إنما يكون خارجا لا مفهوما، وقد عرفت أن المنشأ ليس إلا المفهوم، لا الطلب الخارجي، ولا غرو أصلا في اتحاد الإرادة و العلم عينا و خارجا (1)، بل

الى الجهة الثانية قال: بالجبر، و العارف لا بد ان ينظر الى كلا الانتسابين و يراعى كلتا الجهتين فيقول بالعدل و انه امر بين امرين.

(1) حاصله انه تقدم منه في صدر هذه المسألة ان الإرادة التشريعية هي العلم بالصلاح الخاص بشأن المكلف، و الإرادة التكوينية هي العلم بالصلاح المتعلق بالنظام التام، و قد تقدم ايضا ان الطلب و الإرادة متحدان مفهوما و ذهنيا و خارجا و إنشاء، فإذا كان الطلب عين الإرادة، و الإرادة هي العلم بالصلاح فلازم ذلك ان المنشأ بصيغة الطلب هو العلم ايضا بحكم قياس الاتحاد و هو واضح الفساد، لانه لا دلالة لهيئة افعل - مثلا - على العلم اصلا و انما تدل على طلب الفعل لا غير.

و دفع هذا الوهم: ان الإرادة اتحادها مع العلم غير اتحادها مع الطلب، فانها انما تتحد مع العلم فيه تبارك و تعالى مصداقا لا مفهوما، و مصداقا كما هي مع الطلب و الاتحاد بحسب المصداق فيه جل و علا من جهة اتحاد صفاته و ذاته، اما مفهوما فهما غير متحدين، لوضوح كون مفهوم العلم غير مفهوم الإرادة، و قد عرفت ان المنشأ بالصيغة هو مفهوم الطلب، و باعتبار كونه قصد به تحقق ماهية الطلب فهو وجود انشائي في قبال لفظ الطلب الذي اريد منه احضار نفس المفهوم كما في التعاريف.

فتبين ان المنشأ بالصيغة مفهوم الإرادة و الطلب، و قد عرفت ايضا ان هذا الوجود الانشائي في قبال الوجود الخارجي، و المتحد مع العلم هو الوجود الخارجي للإرادة و هو ليس منشأ بالصيغة.

لا محيص عنه في جميع صفاته تعالى، لرجوع الصفات إلى ذاته المقدسة، قال أمير المؤمنين عليه السلام: وكمال توحيدہ الاخلاص له، و كمال الاخلاص له نفي الصفات عنه (1).

(الفصل الثاني): فيما يتعلق بصيغة الامر و فيه مباحث (2)

اشارة

: الاول: إنه ربما يذكر للصيغة معان قد استعملت فيها، وقد عد منها:

الترجي، و التمني، و التهديد، و الانذار، و الالهانة، و الاحتقار، و التعجيز، و التسخير، إلى غير ذلك، و هذا كما ترى، ضرورة أن الصيغة ما استعملت في واحد منها (3)، بل لم يستعمل إلا في إنشاء

نعم، لو كان هو المتحقق بالصيغة لجا هذا الوهم، لأن مصداق الارادة خارجا هو نفس العلم خارجا فيه تبارك و تعالى، و قد اشار الى هذا بقوله: «وقد عرفت ان المنشأ ليس الآ المفهوم»: أي ان المنشأ هو مفهوم الطلب، لا فرد الطلب الخارجي حتى يجيء الاشكال باعتبار اتحاد الارادة خارجا مع العلم.

(1) لا يخفى ان اتحاد ذاته و صفاته تبارك و تعالى انما هو في صفاته في مقام الذات دون صفاته في مقام الفعل، فانها غير متحدة مع ذاته كما برهن عليها في محلها، و دلت الاخبار على كونها حادثة، فلا يخلو هذا من خلط بين المقامين.

(2) هذا الفصل معقود لمباحث صيغة الامر بعد الفراغ عما يتعلق بمباحث مادة الامر، و الفرق بينهما: ان الامر و هو الطلب أو البعث و التحريك يستفاد من المادة و هو لفظ امر، و في مباحث الصيغة مستفاد من الهيئة.

(3) قد ذكر القوم للصيغة: أي لصيغة الامر معاني كثيرة و يظهر منهم عدها في قبال دلالتها على الطلب، فظاهر كلامهم في تعداد هذه المعاني للصيغة انها قد استعملت في هذه المعاني كاستعمالها في الطلب، و قد ذكر المصنف بعضها: الترجي،

كقوله تعالى: اذْهَبُوا فَتَحَسَّسُوا مِنْ يُوسُفَ [48] و التمني، كقول امرئ القيس: ألا ايها الليل الطويل ألا انجلي فان امر الليل بالانجلاء مما لا يرجى حصوله من الليل.

و التهديد، كقوله تعالى: اَعْمَلُوا فَنَسِيرَى اللَّهُ عَمَلَكُمْ [49] و الاهانة، كقوله تعالى:

ذُقْ إِنَّكَ أَنْتَ الْعَزِيزُ الْكَرِيمُ [50] و الانذار، كقوله تعالى: تَمَتَّعُوا فِي دَارِكُمْ ثَلَاثَةَ أَيَّامٍ [51] و الاحتقار، كقوله تعالى: اُخْسُوا فِيهَا وَلَا تُكَلِّمُونِ [52] و التعجيز، كقوله تعالى: فَأَتُوا بِسُورَةٍ مِنْ مِثْلِهِ [53] و التسخير، كقوله تعالى: كُونُوا قِرَدَةً خَاسِئِينَ* (1) و غير ذلك مما لم يذكر المصنف كالارشاد و هو قوله تعالى:

وَ اسْتَشْهِدُوا شَهِيدَيْنِ مِنْ رِجَالِكُمْ [55] و التكوين، كقوله تعالى: كُنْ فَيَكُونُ* (2) الى غير ذلك ايضا مما ذكره، و قد عرفت ان ظاهر عد هذه المعاني لصيغة الامر هو كونها في قبال استعمالها في الطلب، و انها مستعملة في هذه المعاني كما هي مستعملة في الطلب و هذا واضح البطلان، لانه:

اولا: ان هذه الامور هي من دواعي الاستعمال، و ما كان من قبيل الداعي الى الاستعمال لا يكون مستعملا فيه.

و ثانيا: ان ظاهر جعلها في مقابل الطلب كون هذه المعاني مدلولة للهيئة لا للمادة، و الهيئة انما تدل على الطلب الواقع نسبتبه بين المخاطب و المخاطب و الفعل المبعوث اليه الذي هو المادة، و هذه المعاني لا يصح ان تكون نسبة كذلك، فان التعجيز- مثلا- ليس هو مما يصح ان يقع نسبة كذلك، بل الواقع نسبة بين الامر المعجز و المامور العاجز عن فعل الشيء ء، و فعل الشيء ء هو الطلب من الامر للمامور المتعلق بالشيء ء الذي يعجز عنه المامور و المخاطب.

ص: 352

1-54. (7) البقرة: الآية 65.

2-56. (9) يس: الآية 82.

الطلب، إلا أن الداعي إلى ذلك، كما يكون تارة هو البعث و التحريك نحو المطلوب الواقعي، يكون أخرى أحد هذه الامور، كما لا يخفى (1).

و ثالثا: ان الطلب في جميع ما ذكره من المعاني للصيغة هو المتبادر و المفهوم منها عند اطلاقها في هذه الموارد، فان المفهوم من قوله تعالى: فَأَتُوا بِسُورَةٍ مِنْ مِثْلِهِ هو طلب الاتيان بالسورة. نعم، الداعي لهذا الطلب ليس هو الطلب الجدّي لآتيانهم بالسورة، بل هو تعجيزهم. فاتضح ان كون هذه المعاني هي المستعمل فيها صيغة افعال واضح البطلان، و لذا قال (قدس سره): «ربما يذكر للصيغة معان قد استعملت فيها» فان ظاهر كلامهم هو كون هذه المعاني مدلولة لهيئة الامر، و قد عرفت بطلانه، و لذا قال: و هذا كما ترى.

(1) لما عرفت عدم كون هذه المعاني من المستعمل فيها الصيغة فلا تكون من معاني الصيغة حقيقة و لا من معانيها مجازا: بمعنى كون اللفظ مستعملا في معنى مباين للمعنى الحقيقي لمناسبة له مع المعنى الحقيقي، كاستعمال اللفظ الموضوع للحيوان المفترس في الرجل الشجاع، فان هذا النحو من المجازية لا مساغ له في المقام، لأن المجازية بهذا المعنى تستلزم كون هذه المعاني مدلولة للصيغة، و قد اتضح ان هيئة الامر لم تستعمل في هذه المعاني، بل هذه المعاني من دواعي استعمال الصيغة.

نعم، يمكن دعوى المجازية بنحو آخر، و ذلك بسبب اختلال شرط الوضع، فان المجازية كما تكون باستعمال اللفظ الموضوع لمعنى في معنى مباين له، كذلك تكون باستعمال اللفظ في نفس المعنى الموضوع له اذا اختل شرط الوضع في مقام الاستعمال، فالصيغة في هذه الموارد كلها لم تستعمل إلا في الطلب إلا انه ليس بداعي البعث و التحريك جدا.

فيمكن ان يدعى ان الصيغة موضوعة للطلب لكن بشرط ان يكون الداعي له هو البعث و التحريك الجددي، فاذا استعملت في الطلب لا بهذا الداعي بل بداع آخر

وقصارى ما يمكن أن يدعى، أن تكون الصيغة موضوعة لإنشاء الطلب، فيما إذا كان بداعي البعث و التحريك، لا بداع آخر منها، فيكون إنشاء الطلب بها بعثا حقيقة، وإنشاؤه بها تهديدا مجازا، وهذا غير كونها مستعملة في التهديد وغيره، فلا تغفل (1).

كالتعجيز والتسخير وغيرها من الامور و الدواعي التي ذكروها كان هذا الاستعمال استعمالا مجازيا، وهذا هو الذي ذكره بقوله: «و قصارى ... الخ».

(1) أي أقصى ما يمكن ان يدعى لا ثبات كون استعمال الصيغة في الطلب لا بداعي الجد بل باحد الدواعي المذكورة من الاستعمال المجازي هو اشتراط كون الداعي الى الطلب هو داعي الجد، فالصيغة موضوعة للدلالة على الطلب الذي يكون سببه هو الداعي الجدي الى طلب المبعوث اليه وهذا من شرائط الوضع الخارج عن حقيقة الموضوع له، فحينئذ يكون استعماله في غير ما كان الطلب بداعي الجد بل باحد الدواعي المذكورة منافيا لما اشترط في الوضع فيكون مجازا لمنافاته لشرط الوضع، لا لاستعماله في حقيقة اخرى غير ما هو الموضوع له.

و من البعيد جدا دعوى كون واضع الصيغة اشترط هذا الشرط بالوضع التعييني، بل يمكن ان يدعى ان هذا الشرط حصل بواسطة الوضع التعييني لا الوضع التعييني، و سببه كثرة الاستعمال فيما كان بداعي الجد بحيث حصل بسبب هذه الكثرة الاستعمالية علقه وضعية اوجبت اختصاص الصيغة بالطلب الذي يكون بداعي الجد، و على هذا يكون الاستعمال في الطلب بغير هذا الداعي استعمالا مجازيا.

و هناك طريق آخر لاثبات داعي الجد في الصيغة التي لم تقم قرينة على انها بداع آخر غير داعي الجد بواسطة الاصل العقلائي، و هو دعوى سيرة العقلاء على تطابق الارادة الاستعمالية للارادة الجدّية، و ان ما استعمل فيه اللفظ هو المراد بالارادة الجدّية ما لم تقم قرينة على خلافه، وهذا الطريق لاثبات داعي الجد لا يستلزم كون

إيقاظ: لا يخفى أن ما ذكرناه في صيغة الامر، جار في سائر الصيغ الانشائية، فكما يكون الداعي إلى إنشاء التمني أو الترجي أو الاستفهام.

بصيغها، تارة هو ثبوت هذه الصفات حقيقة، يكون الداعي غيرها أخرى، فلا وجه للالتزام بانسلاخ صيغها عنها، واستعمالها في غيرها، إذا وقعت في كلامه تعالى، لاستحالة مثل هذه المعاني في حقه تبارك و تعالى (1)، مما لا يزمه العجز أو الجهل، وأنه لا-وجه له، فإن المستحيل

استعمال الصيغة في غير داعي الجد من الاستعمال المجازي، لأن الاصل المثبت للارادة الجدّية لا يثبت كونها من شرائط الوضع كما هو واضح.

(1) حاصل هذا الايقاظ ان القوم قالوا: ان ادوات الاستفهام و الترجي و التمني موضوعات للاستفهام الحقيقي و هو ارادة الفهم واقعا، و للترجي الحقيقي و هو ارادة ما يرجى حصوله، و للتمني الحقيقي و هو ارادة ما لا يرجى حصوله، فاشكل عليهم الامر في استعمال هذه الادوات في القرآن في غير موارد الحكاية عن غيره تبارك و تعالى، فان موارد الحكاية عن غيره تبارك و تعالى لا اشكال فيه.

و حاصل الاشكال ان الاستفهام الحقيقي يلزمه عدم علمه تبارك و تعالى و الجهل في حقه محال، و كذلك الترجي الحقيقي فان الذي يرجو ما يحتمل تحققه لازمه عدم علمه ايضا بحصوله و عدم حصوله و هو محال في حقه جل و علا، و اما التمني الحقيقي فلا يزمه عجزه عما يتمنى تحققه و هو محال ايضا- فالتزموا بانسلاخها عن معانيها و استعمالها في غيرها، فذكر هذا الايقاظ للتبنيه على تخطئتهم و بيان سبب الاشتباه عندهم.

و حاصله: ان هذه الادوات موضوعة للمعاني الانشائية لا غير فادوات الاستفهام موضوعة لانشاء الاستفهام بها، و اما طلب الفهم واقعا فهو داع لانشاء الاستفهام، و ما كان داعيا لا يعقل ان يكون داخلا فيما هو المستعمل فيه، فصيغة الاستفهام المستعملة في الذكر الكريم قد استعملت في انشاء الاستفهام، و انشاء الاستفهام ليس

حسب ما يقتضيه الحال من إظهار المحبة أو الإنكار أو التقرير إلى غير ذلك (1)، و منه ظهر أن ما ذكر من المعاني الكثيرة لصيغة الاستفهام ليس كما ينبغي أيضا (2).

(1) قد عرفت ان العجز لازم التمني الحقيقي، و الجهل لازم الترجي و الاستفهام الحقيقيين.

(2) قد عرفت ان القوم ذكروا لصيغة الامر معاني آخر و ان ظاهر كلامهم ان الصيغة مستعملة في نفس تلك المعاني في قبال استعمالها في نفس الطلب، و قد تبين انهم خلطوا بين ما هو المستعمل فيه و داعي الاستعمال، و ان هذه الامور و المعاني من دواعي استعمال الصيغة في الطلب كما ان الداعي الجدي و الطلب الحقيقي يكون من داعي استعمال الصيغة في انشاء الطلب، فانهم ذكروا في صيغ الاستفهام و الترجي و التمني مثل ذلك، و ان ظاهر كلامهم ان أداة الاستفهام تستعمل في الاستفهام الحقيقي و تستعمل في غيره من المعاني التي ذكروها من الإنكار و اظهار المحبة و غير ذلك.

و الحق: ان الحال هنا كصيغة الامر فان ادوات الاستفهام تستعمل دائما في انشاء الاستفهام و ان الداعي لانشاء الاستفهام كما يكون هو الاستفهام الحقيقي و طلب الفهم واقعا، كذلك يكون غيره من المعاني الأخر كالإنكار و اظهار المحبة سببا و داعيا لانشاء الاستفهام، فصيغ الاستفهام لم تستعمل إلا في انشاء الاستفهام و ليست بمستعملة في المعاني التي ذكروها لها، و حتى في الاستفهام الحقيقي فان صيغة الاستفهام لم تستعمل، بل هي مستعملة دائما في انشاء الاستفهام، و الاستفهام الحقيقي يكون داعيا لانشاء الاستفهام كما ان غيره كالإنكار و اظهار المحبة يكون داعيا ايضا لانشاء الاستفهام فلا معنى لما يظهر منهم ان هذه المعاني التي ذكروها هي معان لصيغة الاستفهام، بل هي دواع لانشاء الاستفهام، مثل الاستفهام ساير الصيغ

المبحث الثاني: في أن الصيغة حقيقة في الوجوب، أو في الندب، أو فيهما، أو في المشترك بينهما، وجوه بل أقوال، ولا يبعد تبادل الوجوب عند استعمالها بلا قرينة، ويؤيده عدم صحة الاعتذار عن المخالفة باحتمال إرادة الندب (1)، مع الاعتراف بعدم دلالة عليه بحال أو

الآخر التي ينشأ بها الترجي أو التمني، وكذلك المعاني التي ذكرها لها، فإنها ليست معاني لها بل هي دواعي للإنشاء وكما عرفت الحال في الاستفهام.

(1)

في أن الصيغة حقيقة في أي معنى

الوجوه والأقوال ذكرها في المتن أربعة:

الأول: كونها حقيقة في الوجوب فقط.

الثاني: كونها حقيقة في الندب فقط.

الثالث: كونها مشتركة بينهما اشتراكاً لفظياً، وهو الذي اراده من قوله: أو فيهما، فإن معنى كون الصيغة حقيقة فيهما معاً، مع جعله في قبيل الاشتراك المعنوي لا بد وأن يكون هو الاشتراك اللفظي.

الرابع: الاشتراك المعنوي: بأن تكون الصيغة موضوعة للجامع بينهما، فكل من الوجوب والندب فرد له.

وقد اختار المصنف عدم الاستبعاد في دلالتها على الوجوب، لاجل التبادر بدعوى: أنها إذا أطلقت يتبادر منها الطلب الصادر بنحو الحتم والالزام، ولعل ذكره للتبادر هنا بنحو الاستبعاد لا بنحو القطع والبت هو أن الشرط الراجع إلى الوضع - في مقامنا - بعيد أن يكون للتنصيص من الواضع على ذلك، فهو إنما يكون من الأمور الحاصلة بسبب كثرة الاستعمال فيبقى مجال للشك في بلوغ كثرة الاستعمال إلى حد الوضع ولعلها باقية على الانصراف، لأن الوضع التعيني يتدرج من الانصراف إلى أن يبلغ درجة الوضع.

ثم ذكر (قدس سره) لدليل التبادر مؤيداً، وحاصل التأييد: هو عدم صحة الاعتذار من العبد في مخالفة الطلب الصادر من المولى بصيغة الأمر: بأنه كلام يحتمل

ص: 358

مقال (1)، وكثرة الاستعمال فيه في الكتاب والسنة وغيرهما لا توجب نقله إليه أو حمله عليه، لكثرة استعماله في الوجوب أيضا، مع أن الاستعمال وإن كثر فيه، إلا أنه كان مع القرينة المصحوبة، وكثرة الاستعمال كذلك في المعنى المجازي لا توجب صيرورته مشهورا فيه، ليرجح أو يتوقف، على الخلاف في المجاز المشهور، كيف؟ وقد كثر استعمال العام في الخاص، حتى قيل: ما من عام إلا وقد خص ولم

الندبية والاذن في الترك، مع اعتراف العبد: بأن كلام المولى لم يكن مشفوعا بقرينة من القرائن الحالية أو المقالية التي تدل على الندب، فإن العبد إذا اعترف بعدم وجود القرينة في كلام المولى لا يصح اعتذاره عند العقلاء في مخالفة أمر المولى: بأن كلام المولى يحتمل الندبية، ولا اختصاص له بالوجوب والاحتتم.

فعدم صحة الاعتذار من العبد عند العقلاء دليل: بأن هذا الكلام عندهم يدل على الوجوب، إذ لو لم يكن دالا على الوجوب لصح اعتذار العبد عندهم.

وإنما ذكر هذا مؤيدا لا دليلا لإمكان أن يقال: إن عدم صحة الاعتذار عند العقلاء لا دلالة له على كون الصيغة موضوعة للوجوب، لجواز أن يكون عدم صحة الاعتذار عندهم لأن هناك أصلا عقلائيا في حمل كلام المولى الصادر منه - من غير قرينة على الوجوب، كالأصل العقلائي السابق في حمل الصيغة على كونها صادرة بداعي الجدل لا بداع آخر من دواعي الطلب. فالسبب في عدم صحة الاعتذار هو الأصل فلا ملازمة بين عدم صحة الاعتذار، وبين كون الصيغة موضوعة للوجوب.

(1) أي دلالة الكلام عليه: أي على الندب لوضوح أن العبد إذا كان تركه للامتنان لدعوى وجود القرينة في كلام المولى، لا لأن كلام المولى يحتمل الندبية يخرج عن موضوع كلامنا ويكون من باب التداخي، فإن موضوع الكلام في هذا التأييد أن العقلاء لو لم يكن دلالة للصيغة بنفسها على الوجوب لصح الاعتذار عندهم، فلا بد من فرضه في كلام مسلم عند المولى والعبد أنه كان مجردا عن القرائن الحالية والمقالية.

ينثلّم به ظهوره في العموم، بل يحمل عليه ما لم تقم قرينة بالخصوص على إرادة الخصوص (1).

(1) يتعرض المصنف في قوله هذا لرد صاحب المعالم (قدس سره)، حيث انه بعد ان اختار دلالة الصيغة على الوجوب توقف في الصيغة المستعملة في خصوص الكتاب و السنة، لكثرة استعمالها في الكتاب و السنة في غير الوجوب، و كثرة الاستعمال هي الموجبة لتوقف صاحب المعالم [59]، و هي ترجع الى احتمالين:

اما احتمال بلوغ كثرة الاستعمال الى حد وضعه للندب في خصوص لسان الشارع.

او احتمال كون كثرة استعماله في الندب أوجبت كون الندب من المجاز المشهور.

فاجاب المصنف عن الاحتمالين بثلاثة اجوبة:

الأول: ان كثرة الاستعمال في الندب انما يوجب حمله على الندب لكونه مجازا مشهورا، أو لانه بلغ درجة الوضع انما هو حيث يكون الاستعمال في الوجوب قليلا و ليس كذلك، بل استعمال الصيغة في الوجوب في الكتاب و السنة كثير ايضا، و الى هذا اشار بقوله: «و كثرة الاستعمال فيه»: أي في الندب في الكتاب و السنة و غيرهما «لا توجب نقله»: أي لا توجب الوضع «او حمله عليه» لكونه مجازا مشهورا «لكثرة استعماله»: أي استعمال الامر بالصيغة في الوجوب ايضا، فلا قلة في الطرف المقابل للندب حتى يكون كثرة الاستعمال فيه موجبة لاحد الامرين:

الوضع للندب، او حمل الصيغة على الندب لكونه من المجاز المشهور.

اذا قلنا في المجاز المشهور لا بالتوقف، بل بترجيحه على المعنى الحقيقي، فان المجاز ينقسم الى اقسام:

- المجاز المتعارف: و هو الذي يكون استعماله اقل من الاستعمال في المعنى الحقيقي.

- و المجاز الراجح: وهذا كالمجاز المتعارف بالنسبة الى المعنى الحقيقي فان المعنى الحقيقي ارجح منه، إلا انه يختص بكونه ارجح من بقية المجازات الأخرى، كاستعمال الاسد في الرجل الشجاع، فانه ارجح من استعماله في الأبخر او في بعض الحيوانات المقاربة للاسد في الفتك او الشجاعة.

- و المجاز المشهور: وهو الذي يكثر استعماله حتى يكون اكثر من المعنى الحقيقي، وهذا هو الذي وقع الخلاف فيه، فذهب بعض الى تقديمه على المعنى الحقيقي، و ذهب بعض الى التوقف فيه فلا يقدمونه على الحقيقي و لا يقدمون المعنى الحقيقي، وهو الذي ينبغي ان يكون مراد صاحب المعالم، فان الظاهر من كلامه ان كثرة استعمال الصيغة في النذب في لسان الشارع اوجب التوقف في حمل كلام الشارع على الوجوب، و ان كانت الصيغة في نفسها موضوعة للوجوب.

الثاني: من الاجوبة ما أشار اليه في قوله: «مع ان الاستعمال».

و حاصل هذا الجواب: هو ان الوضع التعيني الحاصل بسبب الاستعمال لا يعقل ان يتحقق، و هذا اشكال يذكر في الوضع التعيني، فان الوضع التعيني معناه حصول العلقة بين اللفظ و المعنى بسبب كثرة الاستعمال، و اذا لم يكن اللفظ موضوعا بالوضع التعيني فلا بد و ان يكون الاستعمال في المعنى غير الموضوع له مع القرينة، و متى كان الاستعمال مع القرينة لا يحصل بين اللفظ المجرد و المعنى علقه، لأن الاستيناس الحاصل بين اللفظ و المعنى انما حصل بين اللفظ المصحوب بالقرينة، لا بين نفس اللفظ غير المصحوب بالقرينة و المعنى، و الى هذا اشار بقوله: «مع ان الاستعمال و ان كثر فيه إلا انه كان مع القرينة المصحوبة» و لم يكن بين نفس اللفظ المجرد و المعنى.

و من هنا اتضح: ان هذا الاشكال كما يمنع الوضع التعيني كذلك يمنع من حصول المجاز المشهور الذي وقع الخلاف في كونه يقدم على المعنى الحقيقي او يتوقف فيه، فانه اذا كان الاستعمال مع القرينة المصحوبة لا يكون الاستعمال في المعنى

المجازي وان كان اكثر من المعنى الحقيقي موجبا لكون المجاز مشهورا، دون المجاز المشهور الذي يقدم على المعنى الحقيقي او يتوقف فيه هو المجاز الذي لا يكون مصاحبا للقرينة، بل تكون القرينة فيه محذوفة يعتمد عليها المتكلم لشيوعها، فهذا هو المجاز المشهور الذي وقع الخلاف فيه، واما المجاز الذي يكثر استعماله على المعنى الحقيقي ولكن مع القرينة المصحوبة فليس هو المجاز المشهور الذي وقع الخلاف فيه، و الى هذا اشار المصنف بقوله: «و كثرة الاستعمال كذلك»: أي مع القرينة المصحوبة «في المعنى المجازي لا توجب صيرورته مشهورا الخ».

الثالث: من الاجوبة ما أشار اليه بقوله: «وقد كثر ... الخ» و حاصل هذا الجواب الثالث هو النقص بكثرة استعمال العام في الخصوص، فان العام بعد تخصيصه لا بد وان يكون مستعملا في الخاص، و استعمال العام في الخاص من المجاز، و تخصيص العمومات كثيرة حتى قيل: انه ما من عام الا وقد خص، و لم يتوقف صاحب المعالم ولا غيره في حمل العام على عمومه قبل انكشاف التخصيص و ظهور القرينة الدالة على تخصيصه اللازم منها استعماله في الخاص، فلا بد وان يكون كثرة الاستعمال في غير المعنى الموضوع له مع القرينة لا توجب نقلا- ولا- مجازا مشهورا يكون موضع الخلاف في تقديمه او التوقف فيه، و هذا الجواب الثالث من المصنف الزامي لصاحب المعالم القائل: بان العام بعد تخصيصه يكون مستعملا في الخاص مجازا.

و اما على مذهب المصنف الموافق لقول سلطان العلماء في ان العام بعد تخصيصه لا يكون مستعملا في الخاص، بل هو باق على عمومه لأن التخصيص لا يمس الارادة الاستعمالية، بل هو راجع الى تضيق الارادة اللبية فلا يكون هناك استعمال للعام في الخاص، فلا مجازية و لا- نقل، لأن المجازية و النقل لا بد فيهما من استعمال اللفظ في غير الموضوع له، و اذا كان التخصيص راجعا الى الارادة اللبية دون الاستعمال لا يكون استعمالا للعام في الخاص، فلا يرد هذا النقص و انما يرد على مذاق المشهور فهو الزامي.

المبحث الثالث: هل الجمل الخبرية التي تستعمل في مقام الطلب و البعث مثل يغتسل، و يتوضأ، و يعيد ظاهرة في الوجوب أو لا؟ لتعدد المجازات فيها، و ليس الوجوب بأفواها، بعد تعذر حملها على معناها من الاخبار، بثبوت النسبة و الحكاية عن وقوعها الظاهر الاول، بل تكون أظهر من الصيغة (1)، ولكنه لا يخفى أنه ليست الجمل الخبرية

(1)

الجمل الخبرية المستعملة في الطلب

عنون المصنف هذا المبحث اولا- على نحو ما عنونه القوم، و ظاهر عنوانهم ان الجملة الخبرية التي اريد بها الطلب هي مستعملة في الطلب، و لذا قال: الجملة الخبرية التي تستعمل في مقام الطلب، فيظهر منهم ان الطلب مدلول للجملة الخبرية بالدلالة المطابقية.

و بعد تطابقهم على هذا اختلفوا في ان المعنى المطابقي لها هل هو الوجوب و انها ظاهرة فيه كظهور صيغة الامر في خصوص الطلب الوجوبي؟

أو انها لا ظهور لها في الطلب الوجوبي لانها لم تستعمل في معناها الحقيقي قطعا و انما هي مستعملة مجازا في غير معناها الموضوعية له فلا- يتعين الوجوب لتعدد المجازات، فانه كما يحتمل الوجوب كذلك يحتمل الندب و يحتمل ايضا الرجحان الجامع بين الوجوب و الندب، فلا تعين لخصوص الوجوب إلا بمعين خاص و قرينة تدل عليه، و المفروض ان الكلام خال عن القرينة المعينة للوجوب، فالقدر المتيقن هو عدم استعمالها في معناها الحقيقي و هو الاخبار و الاعلام بثبوت النسبة خارجا و الحكاية عن تحققها و وقوعها، و انما هي مستعملة في الطلب و لكن لا يتعين الوجوب بخصوصه لتعدد الاحتمالات المجازية.

وقد وافق المصنف مدعى ظهورها في الطلب الوجوبي، فقال: «الظاهر الاول بل تكون» في دلالتها على الوجوب «اظهر من الصيغة» في دلالتها عليه، و ليس ظهورها فيه لكونها مستعملة فيه مجازا و انه اقرب المجازات، بل هي ظاهرة فيه مع انها مستعملة في معناها، و هذا هو السبب في كونها اظهر من الصيغة في الدلالة على

ص: 363

الواقعة في ذلك المقام أي الطلب مستعملة في غير معناها، بل تكون مستعملة فيه، إلا أنه ليس بداعي الاعلام، بل بداعي البعث بنحو أكد، حيث أنه أخبر بوقوع مطلوبه في مقام طلبه، إظهاراً بأنه لا يرضى إلا بوقوعه، فيكون أكد في البعث من الصيغة، كما هو الحال في الصيغ الانشائية، على ما عرفت من أنها أبداً تستعمل في معانيها الايقاعية لكن بدواعٍ آخر، كما مر (1).

الطلب الالزامي، لأنها من الكناية التي هي ابلغ من التصريح وكدعوى الشيء بيينة، واستدل على هذا بقوله: «ولكنه لا يخفى ... الى آخره».

(1) لا- يخفى ان المصنف في هذا الكلام يريد التنبيه على خطأ القوم فيما تطابقوا عليه و هو: ان الجمل الخبرية في مقام دلالتها على الطلب قد استعملت مجازاً في الطلب و تكون دلالتها عليه بالمطابقة، بل الجمل الخبرية الدالة على الطلب لم تستعمل الا في معناها الموضوعية له و هو ثبوت النسبة في الخارج و الحكاية عنه.

غاية الامر: ان الداعي لهذا الاستعمال ليس هو قصد الاعلام بثبوت النسبة في الخارج، بل الغرض منه هو الطلب و ارادة ايجاده، فهي تدل على الطلب بالالتزام لا بالمطابقة، و لازم هذا ان لا يكون هناك استعمال مجازي، لأن الجملة مستعملة في معناها الحقيقي، غايته ان الجملة الخبرية- المستعملة في غير مقام الطلب- تستعمل في الدلالة على ثبوت النسبة في الخارج بقصد الاعلام عن تحققها و ثبوتها، و في مقام الطلب- ايضاً- تستعمل في معناها لكن لا بقصد الاعلام و الاخبار عن ثبوت النسبة، بل بقصد الطلب و التحريك لا ايجادها، فهي على هذا تدل على الطلب بالالتزام لا بالمطابقة، فان الجملة الخبرية في مقام الطلب تستعمل في الحكاية عن ثبوت النسبة خارجاً، فان الامام عليه السلام يقول- مثلاً-: الجنب يغتسل، فهو يخبر عن وقوع الغسل من الجنب في الخارج، و انما يكون الغسل مفروضاً له التحقق حيث يكون مطلوباً بحيث يكون لا بد من وقوعه، و انما يكون لا بد من وقوعه حيث يكون الطلب الزامياً،

فاذا الجملة الخبرية مستعملة في معناها لكن لا بداعي الاخبار و الاعلام عن تحقق متعلقها، بل بداعي سبب مفروغية التحقق الذي اخبر عنه بهذه الجملة هو الطلب الذي يكون التحقق و الثبوت لا ينفك عنه، و ليس هذا الا الطلب الالزامي الذي لا يرضى المولى بتركه، و لو كان مما يرضى بتركه لما كان التحقق و الثبوت مما لا ينفك عن الطلب.

فحينئذ تكون الجملة الخبرية المقصود بها الطلب اظهر في الدلالة على الوجوب و الالزام من صيغة الامر، لأنها بنحو الكناية، و الكناية ابلغ من التصريح، لأنها كدعوى الشيء ببيّنة فانها اخبار عن ثبوت الملزوم لثبوت لازمه، فالداعي للاخبار عن تحقق الغسل - مثلا- و انه مفروغ عن تحققه و لا بد من ثبوته ليس هو تحققه في الخارج حقيقة، كما في الجملة الخبرية التي لا بداعي الطلب، بل بداعي الاعلام عن تحقق المتعلق للاخبار في الخارج، بل الداعي لفرض التحقق و المفروغية عنه هو وجود ما يكون مقتضيا و علة لتحقيقه و هو الطلب، و من الواضح ان الطلب الذي لا ينبغي ان ينفك المتعلق عنه هو الطلب الالزامي.

فاتضح: ان الجملة الخبرية المستعملة بداعي الطلب اظهر في الدلالة على الوجوب، لأن الصيغة غاية دلالتها ان الطلب فيها الزامي، و لا دلالة فيها على كون الطلب الزاميا و امرا مفروغا عنه، بخلاف الجملة الخبرية بداعي الطلب فانها تدل على مفروغية كون الطلب الزاميا، لأن المفروغية عن تحقق المتعلق يلازمه المفروغية عن تحقق علته و هو الطلب الالزامي، و لذا قال: (قدس سره): «إلا انه»: أي الآ ان استعمالها في معناها «ليس بداعي الاعلام» كما في ساير الجمل الخبرية «بل بداعي البعث بنحو أكد» و السبب في الأكديّة ما اشار اليه بقوله: «حيث انه اخبر بوقوع مطلوبه» و اخباره بوقوع مطلوبه و المفروغية عن وقوعه «في مقام طلبه» فيه دلالة واضحة و «إظهار منه بانه» لا يرضى الا بوقوع المتعلق فيكون هذا النحو من الدلالة على الطلب الالزامي اكد من دلالة الصيغة عليه.

لا يقال كيف و يلزم الكذب كثيرا، لكثرة عدم وقوع المطلوب كذلك في الخارج، تعالى الله و أولياؤه عن ذلك علوا كبيرا.

فإنه يقال: إنما يلزم الكذب، إذا أتى بها بداعي الاخبار و الاعلام، لا لداعي البعث، كيف و إلا يلزم الكذب في غالب الكنايات، فمثل زيد كثير الرماد أو مهزول الفصيل لا يكون كذبا، إذا قيل كناية عن جوده، و لو لم يكن له رماد أو فصيل أصلا، و إنما يكون كذبا إذا لم يكن بجواد، فيكون الطلب بالخبر في مقام التأكيد أبلغ، فإنه مقال بمقتضى الحال (1)

و على كل فالحال في الجملة الخبرية الدالة على الطلب هو كالحال في الصيغ الانشائية الايقاعية التي يكون الداعي لاستعمالها في معانيها دواعي آخر غير دواعيها الحقيقية، و قد عرفت انها لم تستعمل في المعاني التي ذكرها لها بل هي دائما مستعملة في معانيها، و إنما الاختلاف في الدواعي، فالداعي للاستفهام في مقام الانكار ليس هو طلب الفهم بل الانكار، و الفرض ان مخالفته للقوم في المقام و انهم أخطئوا في توهم انها مستعملة في الطلب بنحو المجاز قد سبق نظيره في الصيغ الانشائية من مخالفته لهم، و انها لم تستعمل مجازا في غير معانيها الموضوعية لها.

و قد تبين مما ذكره هنا ايضا: انه لو أعرض عن هذا التحقيق، و قال بمقالة القوم:

من كونها مستعملة مجازا في الطلب- لكان الطلب الالزامي هو اقرب المجازات، لانه الذي يناسب ملازمته ثبوت المتعلق في الخارج، فاذا خرجت الجملة عن معناها الحقيقي و هو ثبوت المتعلق في الخارج، فالانسب ان تكون مستعملة فيما يلازم ثبوته ثبوت المتعلق في الخارج و تحققه، و ليس هو إلا الطلب الالزامي.

(1) هذا ايراد على ما ذكره: من التحقيق في كون الجملة الخبرية- المراد بها الطلب- مستعملة في معناها، و دلالتها على الطلب بالدلالة الالتزامية الكنائية، فان لازم استعمالها في معناها هو دلالتها على ثبوت متعلقها في الخارج و الحكاية عنه، و من الواضح ان الحكاية عن تحقق الشيء في الخارج يدور صدق القضية و كذبها مدار

تحقق المحكى عنه و عدم تحققه، فاذا لم يتحقق كانت القضية كاذبة و اذا تحقق كانت صادقة، و من البديهي ان الجمل الخبرية التي اريد بها الطلب لا يتحقق متعلقها في الخارج دائما، و انما يتحقق متعلقها اذا كان المكلف مطيعا، اما اذا كان عاصيا فلا يكون متعلقها متحققا في الخارج، فكيف يقصد الامام عليه السلام الحكاية في الجملة الخبرية؟ مع ان متعلقها قد لا يتحقق، فان لازم ذلك و هو عدم تحقق المتعلق كون كلامه عليه السلام غير مطابق و لا موافق للواقع، و ليس الكذب في القضية الا عدم مطابقتها للواقع، و لا يعقل الكذب عليهم عليهم السلام، و انما يلزم هذا حيث تكون مستعملة في معناها الخبري الحكائي، و اما اذا كانت مستعملة مجازا في الطلب نفسه بنحو المطابقة فلا يلزم الكذب لعدم الحكاية، بل تكون مستعملة في الانشاء و الايقاع، و لا كذب و لا صدق في القضايا الانشائية كما هو اوضح.

و حاصل الجواب الذي اشار اليه بقوله: «فانه يقال» ان الكذب و الصدق و ان كان هو المطابقة و اللامطابقة، إلا ان المطابقة و اللامطابقة اللتين يدور مدارهما الصدق و الكذب هما المطابقة و اللامطابقة بحسب غرض المتكلم في الجملة الخبرية، فان كان غرض المتكلم في الجملة الخبرية هو الاخبار و الاعلام عن تحقق الجملة و عدم تحققها كان الكذب و الصدق يدور مدار ثبوت الجملة و عدم ثبوتها في الخارج، و ان كان الغرض ليس الاخبار و الاعلام، بل الغرض هو الدلالة على كون الداعي له هو الطلب فالقضية صادقة دائما لفرض تحقق الطلب في المقام.

و الذي يدل على ان الصدق و الكذب و المطابقة و اللامطابقة مرتبطان بالقصد هو صدق الكناية في قول القائل: زيد مهزول الفصيل او كثير الرماد في مقام مدحه و الاخبار عن كرمه، و ان لم يكن له فصيل و لا رماد اصلا اذا كان زيد كريما، و كذب الكناية اذا لم يكن كريما، فصدقها و كذبها يدور مدار المعنى الالتزامي و هو الكرم دون المعنى المطابقي و هو هزال الفصيل أو كثرة الرماد، مع ان المدلول المطابقي فيهما هو هزال الفصيل أو كثرة الرماد الذي قد دلت الجملة الخبرية على ثبوته و تحققه في

هذا مع أنه إذا أتى بها في مقام البيان، فمقدمات الحكمة مقتضية لحملها على الوجوب، فإن تلك النكتة إن لم تكن موجبة لظهورها فيه، فلا أقل من كونها موجبة لتعيينه من بين محتملات ما هو بصدده، فإن شدة مناسبة الاخبار بالوقوع مع الوجوب، موجبة لتعيين إرادته إذا كان بصدد البيان، مع عدم نصب قرينة خاصة على غيره، فافهم (1).

الخارج، ولكن حيث كان القصد فيهما ليس هو الاخبار والاعلام عن هذا الثبوت، بل الغرض هو اللازم وهو الكرم كان الصدق والكذب يدور مدار ثبوت الكرم وعدم ثبوته، لا مدار تحقق كثرة الرماد أو الهزال في الخارج وعدم تحققه.

و مقامنا من هذا القبيل فان الغرض في الجملة الخبرية هو تحقق الطلب بها و المفروض تحققه و الدلالة عليه بنحو أكد من دلالة الصيغة عليه، كما عرفت فلا يلزم الكذب.

(1) حاصل ما ذكره فيما سبق هو ان الجملة الخبرية لها دلالة التزامية على ان الطلب الذي هو الداعي لها هو الطلب الذي لا يرضى المولى بتركه و هو الطلب الالزامي، فالعرف يرى الملازمة بين الجملة الخبرية- التي جيء بها لأجل الاخبار والاعلام بل بداعي الطلب- و الطلب الالزامي، بحيث ينتقل من مجرد سماع الجملة الخبرية التي سيقى لاجل الطلب الالزامي.

و الآن يريد ان يتنزل عن هذه الدعوى و انه سلم ان العرف لا يفهم هذه الملازمة، بحيث من مجرد سماع الجملة الخبرية بداعي الطلب ينتقل الذهن الى الطلب الالزامي، و انما يفهم من هذه الجملة الخبرية هو الطلب من دون خصوصية الالزام، فليس في المقام دلالة التزامية لفظية.

لكنه يمكن اثبات الطلب الالزامي دون الندي ببركة مقدمات الحكمة.

و حاصلها: انه اذا كان المولى في مقام البيان: بان الغرض من هذه الجملة هو الطلب، و لم ينصب قرينة خاصة لفظية او حالية على خصوص الوجوب او الندب،

المبحث الرابع: إنه إذا سلم أن الصيغة لا- تكون حقيقة في الوجود، هل لا- تكون ظاهرة فيه أيضا أو تكون، قيل: بظهورها فيه، إما لغلبة الاستعمال فيه، أو لغلبة وجوده أو أكمليته، و الكل كما ترى، ضرورة أن الاستعمال في الندب و كذا وجوده، ليس بأقل لو لم يكن بأكثر.

و أما الاكلمية فغير موجبة للظهور، إذ الظهور لا يكاد يكون إلا لشدة

إلا أنه لا بد و ان يريد احدهما واقعا، فحينئذ نقول: انه اذا اراد الوجود لا يكون ناقضا لغرضه، و اذا كان يريد الندب يكون ناقضا لغرضه، لأن العلة التي لا تنفك بحسب الاقتضاء عن تحقق هذه الجملة الخبرية في الخارج هو الطلب الوجوبي، و اما الطلب النديي فحيث ان لازمه الاذن في عدم الامتثال يكون منفكا بحسب الاقتضاء و العلية عن تحقق الجملة الخبرية و ثبوتها في الخارج، فاذا كان الغرض من هذه الجمل هو الطلب و كان في مقام بيان ما يريده يتعين بحسب هذه النكتة ان يكون مريدا للوجود، فلو كان مع ذلك يريد الندب لكان ناقضا للغرض، فهذه النكتة اذا لم تكن عند العرف بحيث توجب الدلالة الالتزامية لكانت موجبة لتعيين الوجود من بين ساير الاحتمالات، حيث يكون المولى بصدد البيان و انه يريد فردا خاصا من افراد الطلب.

ثم عقب هذا بقوله: «فافهم» و يمكن ان يكون اشارة الى ان هذه الدقة، و هي ان الذي لا ينفك عن تحقق الجملة الخبرية هو خصوص الطلب الالتزامي لا يتكل عليها في مقام البيان اذا لم تكن ملازمة عند العرف بين الجملة الخبرية و الطلب الالتزامي، بحيث من سماع هذه الجملة ينتقل الى الطلب الالتزامي. فاما ان تكون الجملة الخبرية دالة دلالة التزامية لفظية على الطلب الالتزامي، و الا فهذه المناسبات التي لا يفهمها العرف الا بعد التأمل و التعمل لا يصح الاتكال عليها في مقام البيان.

أنس اللفظ بالمعنى، بحيث يصير وجهها له، و مجرد الاكتمالية لا يوجبه، كما لا يخفى (1).

(1)

دلالة صيغة الامر على الوجوب

حاصل هذا المبحث ان الصيغة كما ذكر سابقا تدل على الوجوب للتبادر، فهي ظاهرة في الوجوب ظهورا وضعيا بنحو شرط الوضع كما تقدم بيانه.

اما اذا لم نقل بالتبادر فهل هناك شيء آخر يوجب ظهور الصيغة في الوجوب ام لا؟

وقد ذكر له وجوه ثلاثة كلها مخدوشة، و حاصل هذه الوجوه: هي دعوى انصراف الصيغة الى الطلب الوجوبي، و لكن السبب الموجب مختلف.

فالوجه الاول: للانصراف و ظهور الصيغة في خصوص الوجوب هو دعوى غلبة الاستعمال، و ان استعمال الصيغة في الطلب الالزامي اكثر من استعمال الصيغة في الطلب الندبي.

و هذا الوجه يمكن المناقشة فيه اولا من جهة الصغرى مع تسليم الكبرى، و هو ان غلبة الاستعمال توجب استيناس الذهن لكثرة حصوله في الذهن بسبب كثرة الاستعمال فيه، و استيناس الذهن بالمعنى يوجب حضوره و انصراف الذهن اليه عند سماع اللفظ الذي كثر استعماله في ذلك المعنى، الا ان الصغرى ممنوعة لأن استعمال الصيغة في الوجوب ليس باكثر من استعمالها في الندب، اذا لم يدع مدع ان الاستعمال في الندب اكثر.

و يمكن ايضا منع الكبرى بدعوى ان مطلق اكثرية الاستعمال لا توجب الانصراف، بل لا بد من بلوغها الى مقدار بحيث يستأنس الذهن به، و لم يعلم بلوغها الى هذا المقدار الموجب للاستيناس الذي يلزمه انصراف الذهن الى المعنى بمجرد سماع اللفظ.

الوجه الثاني: هو كثرة وجود الواجبات بالنسبة الى الافراد النديية فكثرة الوجود توجب ظهور اللفظ في الاكثر وجودا.

ص: 370

وهذا الوجه مخدوش كبرى و صغرى، اما الكبرى فلان كثرة الوجود لا- توجب الظهور اللفظي انصرافا، فان الموجب للانصراف هو استيناس الذهن بحضور المعنى كثيرا عنده مستفادا من اللفظ، و اما كثرة الوجود فلا توجب استيناسا للذهن و ربطا شديدا بين اللفظ و المعنى، و اما الصغرى فممنوعة ايضا لوضوح ان افراد الندب المستفاد من الصيغة اذا لم يكن اكثر من افراد الوجوب المستفاد منها فهو ليس باقل من الوجوب.

الوجه الثالث: ان الموجب للظهور هو كون الوجوب اكمل من الندب، فان الوجوب هو تاكد الارادة بحيث لا يرضى بتركه، و من المعلوم ان شدة الوجود و تاكده كمال في الوجود.

وهذا الوجه ممنوع كبرى لا صغرى، فانا نسلم ان الارادة الوجوبية آكد و اشد و اكمل في الوجود من الارادة النديية، و لكن نمنع كون الاكلمية توجب الظهور، فان الظهور مربوط بعالم الالفاظ و الاستعمال، و لا ربط له باكلمية الوجود، و قد اشار المصنف الى الوجوه الثلاثة بقوله: «قيل بظهورها»: أي الصيغة «فيه»: أي في الوجوب «اما لغلبة الاستعمال فيه»: أي في الوجوب و هو الوجه الاول «او لغلبة وجوده»: أي وجود الوجوب و هو الوجه الثاني «او اكلميته» و هو الوجه الثالث، و قد اشار الى المناقشة في هذه الوجوه بقوله: «و الكل كما ترى».

و قد ناقش في الاول و الثاني بمنع الصغرى، فقال: «ضرورة ان الاستعمال في الندب و كذا وجوده»: أي وجود الندب «ليس باقل لو لم يكن اكثر» فاغلبية الاستعمال في الوجوب ممنوعة، و كثرة وجود الوجوب ايضا ممنوعة، فان الندب اذا لم يكن اغلب استعمالا و اكثر وجودا فلا اقل من تساويه مع الوجوب استعمالا و وجودا، و ناقش في الوجه الثالث فقال: «اما الاكلمية فغير موجبة للظهور ... الى آخر كلامه».

نعم فيما كان الأمر بصدد البيان، فقضية مقدمات الحكمة هو الحمل على الوجوب، فإن الندب كأنه يحتاج إلى مئونة بيان التحديد والتقييد بعدم المنع من الترك، بخلاف الوجوب، فإنه لا تحديد فيه للطلب ولا تقييد، فإطلاق اللفظ وعدم تقييده مع كون المطلق في مقام البيان، كاف في بيانه (1)

(1) و حاصله انه اذا لم تقل بكون الصيغة ظاهرة في الوجوب للتبادر، أو لما مر من الوجوه يمكن ان نقول: ان الصيغة لها الظهور في الوجوب لمقدمات الحكمة.

و حاصلها: انه اذا كان الأمر في مقام البيان، و علمنا بانه يريد فردا من افراد الطلب و لا قرينة لفظية أو حالة تعينه، نقول: انه لا بد و ان يريد بالصيغة هو الطلب الوجوبي دون الطلب الندبي، لأن الفرق بين الطلب الوجوبي و الندبي بعد اشتراكهما في اصل الطلب: هو ان الطلب الوجوبي يزيد على الجامع بشدة الارادة و تأكدها، فزيادته من جنس ما به الاشتراك بينه و بين الندب، فحقيقة فصله الذي به يمتاز عن الندب من نفس طبيعة جنسه و هو اصل الطلب و الارادة، و الطلب الندبي هو المرتبة الضعيفة من الطلب بحيث لم تبلغ مرتبة الشدة التي لا يرضى المولى تركها، ففصله الذي يمتاز به عن الوجوب هو عدم تاكد الارادة و عدم شدتها، فالوجوب حقيقته نفس الطلب لكن بمرتبة شديدة و المرتبة الشديدة هي من طبيعة الطلب، و الندب حقيقته طلب و عدم شدة و تاكد، ففصله امر عدمي و فصل الوجوب امر وجودي من نفس حقيقة الطلب.

فاذا تمت هذه المقدمة نقول: بعد ان كان المولى يريد فردا من الطلب، فاذا كان يريد الفرد الوجوبي لا يحتاج الى ضم شيء الى حقيقة الطلب لبيان فصل الوجوب، لما عرفت ان فصله من نفس طبيعة الطلب، فتكون الدلالة على الطلب كافية فيه، بخلاف ما اذا كان يريد للندب فانه يحتاج الى ان يضم الى الطلب شيئا خارجا عن حقيقة الطلب و هو الامر العدمي، و حيث ان المفروض انه لم ينصب دالا على هذا العدم، فلو كان يريد له لكان ناقضا لغرضه، فيتم الظهور للصيغة في الوجوب

المبحث الخامس: إن إطلاق الصيغة هل يقتضي كون الوجوب توصيليا، فيجزي إتيانه مطلقا، و لو بدون قصد القربة، أو لا؟ فلا بد من الرجوع فيما شك في تعديته و توصيلته إلى الاصل. لا بد في تحقيق ذلك من تمهيد مقدمات (2).

ببركة مقدمات الحكمة، و هذا الذي ذكرناه هو مراده من قوله: «فان الندب كانه يحتاج الى مئونة بيان التحديد و التقييد بعدم المنع من الترك»: أي يحتاج الى ضم الفصل العدمي للطلب، و هو عدم تاكد الارادة الذي لازمه عدم المنع من الترك و هو «بخلاف الوجوب فانه لا تحديد فيه للطلب و لا تقييد» لما عرفت من ان فصله من نفس طبيعته، فان فصله هو شدة الطلب و تاكده، فلا يحتاج الى ضم شيء خارج عن حقيقة الطلب الى الطلب فيما اذا كان مراده الفرد الوجوبي «فاطلاق اللفظ و عدم تقييده مع كون المطلق» - بالكسر - «في مقام البيان كاف في بيانه».

(1) لعله يشير الى ان هذا الوجه مما لا يفهمه الخواص من اهل العلم فضلا عن العرف من غير اهل العلم، فلا يصح الاتكال عليه في مقام البيان، فان الذي يصح للمولى الاتكال عليه في مقام البيان ما يفهمه عامة الناس، لا خواص الخواص.

(2)

في التعدي و التوصلي

لا يخفى ان التعبدية امر زائد على الطبيعة المتعلق بها الامر، فان قصد الامثال الذي هو المعنى القربي اللاحق لطبيعة الصلاة شيء زائد على نفس طبيعة الصلاة، فالامر المتعلق بالصلاة بقصد القربة غير الامر المتعلق بالصلاة من دون اخذ القربة فيها.

فاذا فرضنا إمكان اخذ القربة في الصلاة المتعلق بها الأمر، و ورد الامر بالصلاة من دون اخذ القربة فيها، و احتملنا اخذ القربة فيها كان هناك مجال لنفي هذا الاحتمال بالاطلاق: بان نقول: المولى في مقام البيان، و لم ياخذ القربة، فلا بد و ان

إحداها: الوجوب التوصلي، هو ما كان الغرض منه يحصل بمجرد حصول الواجب، ويسقط بمجرد وجوده، بخلاف التعبدي، فإن

لا تكون دخيلة في متعلق الامر، و إلا لكان المولى ناقضا لغرضه، فيصح لنا التمسك بالاطلاق لنفي اخذ القربة.

و اما اذا فرضنا عدم امكان اخذ القربة في متعلق الامر، لما سيأتي من الادلة على امتناع ذلك، فلا يصح التمسك بالاطلاق لنفي دخالة قصد القربة في امثال الامر الذي تعلق بالصلاة، لما هو المعروف: من انه اذا لم يمكن التقييد لم يمكن الاطلاق، لأن معنى التمسك بالاطلاق ان يقال: انه لو لم يذكره لكان ناقضا لغرضه، وهذا انما يتأتى فيما يمكن ان يذكره المولى في ضمن خطابه في متعلق امره، اما فيما لم يمكن ان يجعله من متعلقات امره فلا معنى لأن يقال: انه لو لم يأخذه لكان ناقضا لغرضه، فتقابل الاطلاق و التقييد تقابل العدم و الملكة، و لا بد ان يكونا في مقام له قابلية لأن يؤخذ و لان لا يؤخذ، اما في ما لا يمكن ان يؤخذ فلا معنى للتمسك بنفيه بالاطلاق، و اذا لم يمكن التمسك بالاطلاق، فاذا شككنا في التعبدية و التوصلية فلا بد من الرجوع الى ما تقتضيه الاصول، اذ هي المرجع بعد عدم امكان التمسك بالاطلاق، و لذا قال (قدس سره): «ان اطلاق الصيغة هل يقتضي كون الوجوب توصليا» لوضوح ان قصد القربة امر زائد، فاذا كان مما يمكن اخذه و المفروض انه لم يؤخذ فالاطلاق ينفيه «فيجزي اتيانه»: أي اتيان متعلق الصيغة «مطلقا» و هذا معنى التمسك بالاطلاق، و معناه ان متعلق الامر - مثلا - هو الصلاة فيحصل الامتثال باتيانها سواء قصد القربة ام لا، و لذا قال (قدس سره): «و لو بدون قصد القربة اولاً»: أي أو انه لا مجال للاطلاق لعدم امكان التقييد بقصد القربة و اخذه في متعلق الامر، و عليه فلا بد من الرجوع الى ما تقتضيه الاصول فيما احتتمل قصد القربة فيه، و هذا مراده من قوله: «فلا بد من الرجوع فيما شك في تعبديته و توصليته الى الاصل».

الغرض منه لا يكاد يحصل بذلك، بل لا بد في سقوطه و حصول غرضه من الاتيان به متقربا به منه تعالى (1).

ثانيها: إن التقرب المعتبر في التعبدى، إن كان بمعنى قصد الامثال و الاتيان بالواجب بداعي أمره (2)، كان مما يعتبر في الطاعة

(1) هذه المقدمة الاولى لبيان الفرق بين التوصلي و التعبدى.

و التوصلي: هو الواجب الذي يكون الغرض الداعي لامر المولى به مترتبا على وجود المتعلق للامر في الخارج، سواء اتى بهذا الواجب بقصد القربة ام لا، كدفن الميت- مثلا- فان الغرض الداعي للامر بالدفن هو مواراة الميت، فاذا حصلت المواراة حصل الغرض سواء كانت المواراة بقصد القربة ام لا، فيسقط الامر بالدفن لحصول الغرض الداعي الى الامر بالدفن بمجرد حصول المواراة و الدفن.

و الواجب التعبدى: هو الذي يكون الغرض الداعي للامر به لا يحصل بمجرد وجوده، بل لا يحصل الغرض منه الا اذا اتى به بداعي القربة. و ظهر مما ذكر: ان وصف التوصلية و التعبدية اولا و بالذات مما يلحق متعلق الوجوب و هو الواجب، و اما الوجوب فوصفه بالتعبدية و التوصلية وصف له بحال متعلقه.

(2) اتيان الشيء بداعي القربة و التقرب الى الله تبارك و تعالى يقع على انحاء.

- منها: اتيانه بداعي امثال امره المتعلق بالشيء، و هو محل الكلام في المقام: من امكان اخذه في متعلق الامر ام لا.

- و منها: اتيانه بداعي كون المولى اهلا لأن يعبد و يخضع له، و هذا يتوقف على احراز كونه مما يصح ان يعبد به الله و يخضع له به، و هو ما كان عبادة بذاته، لوضوح انه ليس كل شيء مما يصح ان يخضع لله به و ان يعبد به الله.

- و منها: اتيانه بداعي حسنه، و هو ايضا انما يصح حيث ينطبق على الشيء عنوان يكون به من مصاديق العدل في عبودية العبد بالنسبة الى مولاه.

- و منها: اتيانه بداعي المصلحة، و لا يخلو هذا من اشكال، فان المقرب الى المولى لا بد و ان يكون مما يضاف الى المولى، و نفس المصلحة ما لم ينطبق عليها عنوان يضاف الى المولى لا تكون مقربة، و اذا انطبق عليها عنوان آخر مضاف الى المولى فذلك العنوان هو المقرب.

- و منها: اتيانه بداعي المحبوبة، و احراز المحبوبة اما بان يكون الشيء ععبادة بذاته، كالخضوع له و الشكر و الحمد لجنابه بما ينبغي ان يخضع و يشكر و يحمد به، و اما بان يكون متعلقا لامره فيستكشف محبوبيته من تعلق امره به.

و الحاصل ان الكلام في التعبد بمعنى قصد امثال امره المتعلق بالشيء و الاتيان بالواجب بداعي هذا الامر، و انه هل يمكن اخذه في متعلق الامر أو لا يمكن؟

(1) و حاصل ما يريد المصنف ان عنوان قصد امثال امر المولى المتعلق بالشيء مما يعتبره العقل في عنوان الاطاعة: أي ان الاطاعة عند العقل مقيدة بقصد الامثال، فلا اطاعة عنده حيث لا يقصد الامثال، فقصد الامثال مما يشترطه العقل في تحقق عنوان الاطاعة، و اما كونه مما يمكن ان يأخذه في متعلق امره فسيأتي الكلام في امكان ذلك و عدم امكانه.

ثم لا يخفى ان الاطاعة لها معنيان:

احدهما: ما به يحصل الامان من العقاب، و الاطاعة بهذا المعنى يشترط في صدقها على المأتي به قصد الامثال، فان الامن من العقاب يحصل بايجاد ما فيه الغرض، فاذا كان الغرض يترتب على ذات المأتي به في الخارج، كما في التوصليات تحصل الاطاعة من دون قصد الامثال.

ثانيهما: الاطاعة بمعنى ما يستحق به العبد المدح و الثواب، و الاطاعة بهذا المعنى مما يشترط فيها قصد الامثال عند العقل، لوضوح ان العبد لا يستحق المدح و الثواب إلا باتيان ما يضاف الى المولى، و يكون عدلا في مقام العبودية، و في غير العبادة

لا يكاد يتأتى إلا من قبل الامر بشي ء في متعلق ذلك الامر مطلقا شرطا أو شطرا (1)، فما لم تكن نفس الصلاة متعلقة للامر، لا يكاد يمكن

الذاتية انما يضاف الشئ ء الى المولى باتيانہ بقصد امثال امره المتعلق بذلك الشئ ء، فمراد المصنف بقوله: «كان مما يعتبر في الطاعة عقلا» هي الاطاعة بالمعنى الثاني، لا بالمعنى الاول.

(1) ان في اخذ قصد الامثال في متعلق الامر وجوها من الاشكال:

الاول: ما اشار اليه بقوله: «وذلك لاستحالة الى آخره» و حاصله: انه لا يعقل ان يأمر المولى بشي ء و يأخذ في ضمن كلامه و امره قصد الامثال، بان يقول:

صلِّ بقصد امثال هذا الامر، للزوم الدور او غائلة الدور و هو التقدم و التأخر.

وبيانه: ان الامر في مقام تحققه يتوقف على متعلقه، لوضوح ان الامر من الاشياء التعليقية فلا يعقل تحققه من غير متعلق، لعدم معقولية تحقق الامر من دون شئ ء يكون متعلقا للامر، فالامر محتاج و متوقف في مقام تحققه الى مامور به يتعلق به، و الامر من غير مامور به لا يوجد.

فاتضح ان الامر يتوقف على المتعلق و المامور به، فمتعلقه له التقدم عليه، و لا ريب ان متعلق الامر اذا كان الصلاة- مثلا- مع قصد امثال الامر يكون بعض متعلق الامر هو قصد امثاله، و قصد امثال الامر انما يكون له ثبوت و تحقق حيث يكون امرا، ثم يكون له قصد الامثال، فقصد امثال الامر يكون متأخرا عن الامر و متوقفا على ثبوت الامر، و قد تقدم ان تحقق الامر و ثبوته يتوقف على ما يتعلق به، فاذا كان ما يتعلق به و لو بعضه متوقفا عليه لزم توقف الشئ ء على نفسه، و لزم تقدم الشئ ء على نفسه لما عرفت من توقف الامر على متعلقه، فاذا توقف متعلقه عليه لزم كون الامر متوقفا على شئ ء، ذلك الشئ ء يتوقف على نفس الامر، فحينئذ يكون تحقق الامر متوقفا على نفسه، لتوقفه على ما يتوقف عليه، و معنى هذا لزوم كون الامر متوقفا في مقام تحققه على تحقق نفسه.

ص: 377

ولا- فرق على ما ذكرنا بين كون الامر من مقولة الارادة و الشوق النفساني، فانه في مقام تحققه في مرتبة الشوق يتوقف على المتعلق له في افق الشوق، فلا- يعقل ان يكون متعلقه في افق الشوق متوقفا عليه او يكون من قبيل البعث و التحريك، فان البعث كالشوق يحتاج الى المتعلق فلا يعقل ان يتوقف متعلقه في مقام البعث و التحريك عليه.

و ايضا لا فرق في محالية اخذ قصد الامثال في متعلق الامر بين اخذه بنحو الشرطية أو اخذه على نحو الشطرية و الجزئية، أما اخذه على نحو الشرطية فبأن يكون تقيده داخلا و اما نفس القيد فهو خارج: بان يكون متعلق الامر هو الصلاة المقيدة بقصد امتثال الامر، و اما نفس الامر و امثاله فهو خارج عن المامور به، كالطهارة و تقييد الصلاة بها فان المامور به هو الصلاة عن طهارة، و اما نفس الطهارة فليست من اجزاء الصلاة، و كذلك قصد الامثال يكون بنفسه خارجا عن نفس الصلاة و لكن تقييد الصلاة به داخلا، فان الصلاة المقيدة بما هي مقيدة هي متعلق الامر فيلزم تقدمها عليه لأنها متعلق له، و حيث فرضت مقيدة و المقيدة يتوقف على قيده، و قد فرض ان القيد نفسه هو قصد الامر، و قصد الامر لا يتحقق الا بالامر فيأتي الدور و غائلته.

و اوضح من ذلك: اذا اخذ قصد الامر بنحو الشطرية و الجزئية: بان يكون قصد امتثال الامر جزء المامور به، فان المامور به بجميع اجزائه له التقدم على الامر المتعلق به و الامر يتوقف عليه، فلا يعقل ان يكون بعض المامور به متوقفا على نفس الامر، و قد فرض ان بعض المامور به هو قصد امتثال ذلك الامر و هو يتوقف على الامر، فيكون الامر متوقفا على ما يتوقف عليه، و الى هذا اشار بقوله: «لاستحالة اخذ ما لا يكاد يتأتى الا من قبل الامر بشيء» و هو قصد امتثال الامر، فانه لا يتأتى و لا يتحقق قصد امتثال الامر بالصلاة الا بعد تحقق الامر بالصلاة- مثلا- فمثل هذا لا يعقل اخذه «في متعلق ذلك الامر مطلقا شرطا او شطرا» كما عرفت بيانه.

وتوهم إمكان تعلق الأمر بفعل الصلاة بداعي الأمر، وإمكان الاتيان بها بهذا الداعي، ضرورة إمكان تصور الأمر بها مقيدة، والتمكن من

(1) ظاهر هذا العبارة انها تفرع على ما ذكره من الاستحالة، وانه اذا لم تكن نفس الصلاة من دون اخذ قصد الامتثال متعلقة للأمر لا يكاد يمكن اتيانها بقصد امتثال امرها، لعدم معقولية الأمر بها كذلك، إلا انه يمكن ان يشير الى وجه آخر من الاستحالة ذكره في حاشيته على الرسائل.

وحاصله: انه كما يلزم الدور في مقام تعلق الأمر في افق تحققه وثبوته، وهو ما اشار اليه بقوله: «لاستحالة اخذ ما لا يكاد يتأتى ... الى آخره»- كذلك يلزم تحقق الدور وغائلته في مقام الامتثال.

وتوضيحه: ان الأمر في مقام كونه فعليا ومحركا للعبد تتوقف فعليته على تحقق موضوعه، مثلا: الأمر باكرام زيد لا يكون فعليا إلا اذا كان زيد متحققا، والأمر بشرب الدواء لا يكون فعليا إلا اذا كان الدواء متحققا، فتتوقف فعلية الأمر بالصلاة المأخوذ فيها قصد امتثال الأمر على تحقق ما هو موضوع للأمر وهو الصلاة وقصد امتثال الأمر، ولا يكون قصد امتثال الأمر ممكن التحقق إلا بعد تحقق نفس الأمر حتى يكون له قصد الامتثال، فتتوقف فعلية الأمر على نفسه وهو الدور، فلذا قال (قدس سره): «فما لم تكن نفس الصلاة» من دون قصد الامتثال «متعلقة للأمر لا يكاد يمكن اتيانها» وامتثالها «بقصد امتثال امرها»، اما اذا كانت الصلاة مأخوذا فيها قصد الامتثال فلا يكون الأمر بها فعليا لتوقف فعليته على قصد الامتثال المتوقف قصد الامتثال على نفس الأمر وهو الدور.

إتيانها كذلك، بعد تعلق الامر بها، و المعتبر من القدرة المعتبرة عقلا في صحة الامر إنما هو في حال الامتثال لا حال الامر (1)، واضح

(1) توضيح هذا التوهم ان الدور الذي اشار اليه المصنف انما يلزم حيث يكون الماخوذ في الصلاة قصد امتثال هذا الامر الشخصي الذي تعلق بها، اما اذا لم يكن الماخوذ فيها هو قصد امتثال هذا الامر الشخصي، بل الماخوذ في الصلاة هو قصد امتثالها بداعي الامر، و الملحوظ هو طبيعة الامر لا هذا الامر الشخصي حتى نبثلي بالدور المذكور.

و تصور الصلاة مقيدة بقصد اتيانها بداعي طبيعة الامر ممكن في مرحلة تصورها كذلك، فاذا تصورناها كذلك يتعلق بها الامر الشخصي بها مقيدة بداعي الامر، لأن الماخوذ فيها ليس قصد امتثاله بخصوصه حتى يلزم الدور، بل قصد امتثالها بامر ما، و بعد تصورها كذلك و تعلق الامر بها يستطيع المكلف ان ياتي بها بداعي هذا الامر الشخصي الذي تعلق بها مقيدة بداعي الامر.

و استشعر هذا المتوهم بايراد يرد عليه فدفعه.

و حاصل الايراد: انه يلزم المحذور من ناحية القدرة، و بيانه: ان الامر الفعلي لا يتعلق بشيء إلا اذا كان مقدورا، و هذه الصلاة التي تصورناها مقيدة بقصد الامر ليتعلق بها هذا الامر الشخصي غير مقدور اتيانها بداعي الامر قبل تعلق هذا الامر الشخصي بها، و انما يمكن اتيانها بداعي الامر بعد تعلق هذا الامر الشخصي بها فيقصد المكلف في مقام الامتثال، فهو انما يستطيع قصده بعد تعلقه، ففي حال التعلق الصلاة المقيدة بقصد الامر غير مقدورة.

فاجاب عنه: بان القدرة التي هي شرط في فعلية التكليف هي القدرة في ظرف الامتثال، لا في ظرف التعلق، و المفروض انه في ظرف الامتثال يستطيع المكلف من اتيانها بقصد الامر، و يقدر ان يقصد اتيانها بداعي هذا الامر الشخصي الذي تعلق بها، و قد اشار الى ما ذكرنا من امكان تصورها مقيدة بقصد الامر و تعلق الامر بها

الفساد (1)، ضرورة أنه وإن كان تصورهما كذلك بمكان من الامكان، إلا أنه لا يكاد يمكن الاتيان بها بداعي أمرها، لعدم الامر بها، فإن الامر

كذلك بقوله: «و توهم امكان تعلق الامر بفعل الصلاة بداعي الامر و امكان الاتيان بها بهذا الداعي» بعد تعلق الامر بها «ضرورة امكان تصور الامر بها مقيدة» الى قوله: «والمعتبر من القدرة عقلا ... الى آخره» وبهذا اشار الى الجواب عما استشعر من الاشكال في ناحية القدرة.

(1) هذا خبر لقوله: و توهم.

وبيان الجواب عن هذا التوهم انه لا نقول إن تصور الصلاة مقيدة بقصد الامر كما تصوره هذا المتوهم غير ممكن، بل هو ممكن، و لا نقول: إنه لا بد من القدرة في حال تعلق التكليف و لكن مع ذلك لا قدرة عليها في حال الامتثال، لوضوح ان هذا الامر الشخصي انما تعلق بالصلاة التي قصد بها امتثال الامر، فلا بد و ان يكون هناك امر قد تعلق بالصلاة غير هذا الامر الشخصي، و المفروض انه لا امر واقعا غير هذا الامر الشخصي، و انما كان هناك صرف تصور صلاة تؤتى بقصد امرها، فهذا الامر الشخصي يدعو الى صلاة تؤتى بقصد الامر، و حيث لا امر واقعا إلا هذا الامر الشخصي فمتعلق هذا الامر الشخصي لا يمكن امتثاله، لأن هذا الامر الشخصي انما يدعو الى الشيء الذي تعلق به، و المفروض ان متعلقه هو الصلاة المأتي بها بقصد الامر، و المفروض ايضا انه ليس هناك امر واقعي، و الموجود ليس إلا صرف تصور صلاة تؤتى بقصد الامر، و ليس هناك امر آخر قد تعلق بالصلاة حتى يكون هذا الامر الشخصي يدعو الى دعوة ذلك الامر، فالامر المتعلق بالصلاة المقيدة بقصد الامتثال كما تصورها هذا المتوهم لا يمكن امتثاله، لانه انما يكون ممكن الامتثال حيث يكون للصلاة امر غير هذا الامر، و المفروض انه ليس هناك امر آخر غير هذا الامر الشخصي، فهذا الامر الشخصي لا يصلح لأن تؤتى الصلاة بقصد امتثال نفسه، لأنه لم يتعلق بالصلاة التي يقصد بها امتثال نفسه، و انما تعلق بالصلاة المقيدة بأمر،

حسب الفرض تعلق بها مقيدة بداعي الامر، و لا يكاد يدعو الامر إلا إلى ما تعلق به، لا إلى غيره.

إن قلت نعم، ولكن نفس الصلاة أيضا صارت مأمورا بها بالامر بها مقيدة (1).

قلت: كلا لأن ذات المقيد لا تكون مأمورا بها، فإن الجزء التحليلي العقلي لا يتصف بالوجوب أصلا، فإنه ليس إلا وجود واحد واجب

و الامر لا يدعو إلا إلى الذي تعلق به، و ما تعلق به لا أمر له واقعا حتى يقصد امتثاله، فالمتعلق لهذا الأمر الشخصي على ما تصوره هذا المتوهم لا قدرة على امتثاله، ولذا قال (قدس سره): «و ان كان تصورهما كذلك بمكان من الامكان إلا انه لا يكاد يمكن الاتيان بها»: أي الاتيان بالصلاة المقيدة بداعي الامر «بداعي امرها لعدم الامر بها» لا واقعا لفرض انه لم يكن هناك امر آخر حتى يقصد، وهذا الامر الشخصي لم يتعلق بالصلاة المقيدة بقصد امتثال نفسه حتى يستطاع قصد امتثاله، فلا يمكن امتثال هذا الامر الشخصي، ولذا قال: «فان الامر»: أي هذا الامر الشخصي «حسب الفرض تعلق بها»: أي بالصلاة «مقيدة بداعي الامر» و المفروض انه ليس هناك امر آخر «و لا يكاد يدعو» هذا «الامر إلا إلى ما تعلق به» و ما تعلق به لا أمر له واقعا و هو لم يتعلق بالصلاة غير المقيدة حتى يستطاع قصد امتثاله نفسه، بل على الفرض انه تعلق بالصلاة المقيدة، و لا يدعو الامر إلا إلى ما تعلق به «لا إلى غيره»: أي إلى غير ما تعلق به.

(1) و حاصله انه صحيح لا يمكن قصد امتثال الامر الشخصي المتعلق بالمجموع من الصلاة و قيدها، إلا انه بعد تعلقه بالصلاة و قيدها صار لنفس الصلاة حصة من هذا الامر المتعلق بالمجموع فيقصد امتثال هذا الحصة من الامر المتعلقة بالصلاة، و لا يلزم في قصد الامتثال الموجب للتقرب قصد امتثال الامر المتعلق بالمجموع.

بالوجوب النفسي، كما ربما يأتي في باب المقدمة (1).

إن قلت: نعم لكنه إذا أخذ قصد الامتثال شرطا، وأما إذا أخذ شطرا، فلا محالة نفس الفعل الذي تعلق الوجوب به مع هذا القصد، يكون متعلقا للوجوب، إذ المركب ليس إلا نفس الاجزاء بالاسر، ويكون تعلقه بكل بعين تعلقه بالكل، ويصح أن يؤتى به بداعي ذلك الوجوب، ضرورة صحة الاتيان بأجزاء الواجب بداعي وجوبه (2).

(1) حاصل الجواب ان المقيّد وان كان ينحل الى ذات المقيّد وهو الصلاة وتقيدها بقصد الامتثال، إلا ان المدار في الوحدة والتعدد كيفية تعلق الامر، فان الامر المتعلق بالمقيّد بحسب مقام لحاظه وتعلق الامر به لم يلحظ إلا المقيّد بما هو مقيّد، فالملاحظ شيء واحد وهو المقيّد بما هو مقيّد، ولم يلحظ في مقام تعلق الامر ذات المقيّد والتقيّد حتى يكون لذات المقيّد بما هي حصة من تعلق الامر المتعلق بالمجموع، فانه لم يكن في مقام تعلق الامر بمجموع اشياء حتى يكون لكل واحد منها شيء من الامر المتعلق بالمجموع، فليس هناك أمر بذات المقيّد حتى يمكن ان يقصد امتثاله. وهذا مراده من قوله: «فان الجزء التحليلي العقلي لا يتصف بالوجوب».

(2) حاصله: ان ما ذكرت: من ان الأمر بالمقيّد ليس لذات المقيّد فيه شيء من الامر المتعلق بالمقيّد بما هو مقيّد، فليس لذات الصلاة بنفسها نحو من تعلق الامر حتى يمكن اتيانها بقصد امتثاله، انما يتم هذا فيما اذا اخذ قصد الامتثال في الصلاة بنحو القيدية، فيكون نفس قصد الامتثال خارجا، وتقيّد الصلاة به داخلا، كسائر القيود التي تؤخذ في المقيّدات كالطهارة الماخوذة في الصلاة، فان المأمور به هو الصلاة عن طهارة، اما الطهارة بنفسها فهي خارجة عن الامر المتعلق بالصلاة المقيّدة بالطهارة.

و اما اذا اخذ قصد الامتثال بنحو الجزئية: بان يكون المطلوب مجموع شيئين:

الصلاة وقصد الامتثال، فالمأمور به ذو جزئين: الصلاة جزء وقصد الامتثال جزؤه الآخر فلا يتم ما ذكر، لأن نفس الصلاة على هذا تكون بنفسها متعلقة للامر المتعلق

قلت: مع امتناع اعتباره كذلك، فإنه يوجب تعلق الوجوب بأمر غير اختياري، فإن الفعل وإن كان بالارادة اختياريًا، إلا أن إرادته حيث لا تكون بإرادة أخرى، وإلا لتسلسلت ليست باختيارية، كما لا يخفى.

إنما يصح الاتيان بجزء الواجب بداعي وجوبه في ضمن إتيانه بهذا الداعي، ولا يكاد يمكن الاتيان بالمركب من قصد الامتثال، بداعي امتثال أمره (1).

بها وبالجزء الآخر، لما سيأتي توضيحه في مقدمة الواجب ان الاجزاء ليس لها امر غيري، لكنه لها حصة من تعلق الأمر المتعلق بالمجموع وان كان الامر واحدا لكنه منبسط على المجموع، فلكل جزء من اجزاء المامور حصة من تعلق هذا الامر الواحد المنبسط على جميعها، و اذا كان للجزء هذا النحو من الامر يمكن اتيانها بداعي ما لها من الامر الذي تعلق بالمجموع، و يكفي في اتيانها بقصد القرية اتيانها بقصد هذا الامر المتعلق بالمجموع بما لها من هذا الامر المتعلق بالمجموع، ولذا قال (قدس سره): «يكون متعلقا للوجوب»: أي الصلاة تكون بنفسها مما تعلق بها الامر «إذ المركب» الذي يكون متعلقا للامر «ليس الانفس الأجزاء بالاسر و» حينئذ «يكون تعلقه بكل»:

أي يكون تعلق الامر بكل جزء من اجزاء المركب «بمعين تعلقه بالكل» المركب من هذه الاجزاء، و حينئذ يمكن ان يؤتى بالصلاة بقصد امتثالها كما عرفت.

(1) يتضمن كلامه جوابين:

الاول: ما اشار اليه بقوله: «مع امتناع ... الى آخره»، و حاصله: انه اذا كان قصد الامتثال مأخوذا بنحو الجزئية يكون هو ايضا مامورا به و قصد الامتثال ليس إلا أرادة الاتيان بالاجزاء الآخر، و على هذا تكون نفس ارادة الاتيان متعلقة للامر و مرادة ايضا، و من الواضح انه لا بد في كل ما كان متعلقا للامر ان يكون امرا اختياريًا، و كل شيء غير نفس الارادة يكون اختياريًا بالارادة، اما نفس الارادة و الاختيار فليس باختياري، و اذا كان الاختيار و الارادة متعلقين للامر يلزم تعلق

الامر بما هو غير اختياري، لوضوح ان نفس الارادة والاختيار ليس من الامور الاختيارية، لانه لو كانا اختياريين للزم التسلسل لما عرفت: من ان الاختياري ما كان له ارادة، فكون الارادة اختيارية لازمه ان يكون للارادة ارادة، فننقل الكلام الى تلك الارادة ونقول: هل هي اختيارية ام لا؟ فان كانت اختيارية يلزم ان يكون لها ارادة اخرى لما عرفت: من ان الاختياري ما كان له ارادة و هلمّ جزًا، فتتسلسل الارادات الى ما لا نهاية، و اذا لم تكن هذه الارادة الثانية اختيارية كانت الارادة الاولى التي تعلق الامر بها ايضا غير اختيارية بحكم تساوي الامثال، ولذا قال (قدس سره): «فان الفعل» غير الارادة «و ان كان بالارادة» يكون «اختياريا إلا ان ارادته» لا يعقل ان تكون اختيارية «حيث» انه لا تكون اختيارية الا اذا كانت لها ارادة اخرى و «لا تكون» الارادة «بارادة اخرى و الا لتسلسلت» لما عرفت:

من نقل الكلام اليها و هلمّ جزًا.

قوله: «ليست باختيارية» هذا خبر قوله: «إلا ان ارادته».

الجواب الثاني: ما اشار اليه بقوله: «انما يصح ... الى آخره» و توضيحه: ان الامر المتعلق بمجموع اجزاء انما يصح اتيان بعض اجزائه بداعي الأمر المتعلق بالمجموع حيث يمكن ان يكون هذا الامر المتعلق بالمجموع داعيا و باعثا بالفعل الى جميع الاجزاء الذي تعلق بها، فانه حيث لا يكون له قابلية الدعوة إلى بعض اجزائه لا يكون له قابلية الدعوة إلى اجزائه الآخر، لأن دعوته إلى بعض اجزائه انما تكون حيث له دعوة إلى كل اجزائه، فان المركب الارتباطي لا يعقل ان يدعو إلى بعض اجزائه دون بعضها، و دعوة هذا الامر المتعلق بالصلاة و قصد الامتثال لا يعقل ان يكون داعيا إلى جميع ما تعلق به، لأن من جملة ما تعلق به نفس دعوته و نفس قصد القربة، و لا يعقل ان يكون للدعوة دعوة و لا لقصد القربة قصد القربة، فان القصد القربي ليس له قصد قربي، و نفس الدعوة لا يعقل ان يكون لها دعوة، للزوم كون الشيء علة لعليته، فان نفس الامر حيث انه بداعي جعل الداعي فله العلية و الدعوة

إن قلت: نعم لكن هذا كله إذا كان اعتباره في المأمور به بأمر واحد، وأما إذا كان بأمرين: تعلق أحدهما بذات الفعل، و ثانيهما بإتيانه بداعي أمره، فلا محذور أصلاً، كما لا يخفى. فلأمر أن يتوسل بذلك في الوصلة إلى تمام غرضه و مقصده، بلا منعة (1).

الى ما تعلق به، فإذا كان علة لدعوته كان علة لنفس عليته، و لذا قال (قدس سره):

«و لا يكاد يمكن الاتيان بالمركب من قصد الامتثال بداعي امتثال امره».

(1) و محصله: انه اذا كان قصد الامتثال مأخوذاً في الصلاة بامر واحد يتعلق بالصلاة بقصد امرها: بان يقول: صلّ بقصد امتثال امر الصلاة فانه يلزم الدور كما تقدم، سواء اخذ على نحو الشرطية او الجزئية اذا كان الماخوذ قصد امتثال هذا الامر الشخصي المتعلق بالصلاة، و يلزم عدم امكان امتثال الصلاة اذا لم يكن قصد الامتثال الماخوذ في الصلاة هو قصد امتثال شخص هذا الامر، بل كان بنحو ما تصور في التوهم لعدم الامر بناء على اخذه بنحو الشرطية، و عدم امكان امتثال البعض الا اذا امكن امتثال المجموع، و بعض المجموع لا يمكن امتثاله لمحالية اتيان قصد القربة بداعي قصد القربة كما مر تفصيله.

و اما اذا كان بامرین: بان يتعلق امر بنفس الصلاة فيقول الأمر: صلّ، ثم يأمر ثانياً فيقول: انت بقصد الامر في الصلاة، فان كلا الامرین توصليان، الاول تعلق بنفس الصلاة، و الثاني تعلق بقصد القربة و قصد القربة بذاته تعبدی.

و نتيجة هذين الامرین هو اتیان الصلاة بقصد القربة، لأن الصلاة من العبادات التي لا يترتب الغرض الا باتيانها بقصد القربة، فالغرض حيث يدعو الى اتیان الصلاة بقصد القربة و لا يمكن اخذ قصد القربة في الصلاة بامر واحد، فيتوصل الأمر الى غرضه بامرین: احدهما يتعلق بالصلاة، و الآخر بقصد القربة فيها، و لا يلزم محذور اصلاً من المحاذير التي تقدم ذكرها.

قلت: مضافا إلى القطع بأنه ليس في العبادات إلا أمر واحد، كغيرها من الواجبات والمستحبات، غاية الأمر يدور مدار الامتثال وجودا و
عدما فيها المثوبات والعقوبات، بخلاف ما عداها، فيدور فيه خصوص المثوبات، وأما العقوبة فمرتبة على ترك الطاعة و مطلق الموافقة
(1).

(1) حاصله يتضمن جوابين عن اخذ قصد القرية بتوسط امرين يتعلق احدهما بذات الفعل، والثاني باتيانه بقصد الامتثال والقرية.

الجواب الاول: ان ما ذكرتموه هو صرف امكان في اخذ قصد القرية في متعلق الاوامر العبادية، اما وقوعا فلا تحقق له ولا اثر منه في الاوامر
الوجوبية المتعلقة بالعبادات، وليس في الاوامر العبادية الوجوبية الا امر واحد، كغيرها من الاشياء غير العبادية وهي الواجبات التوصيلية او
المستحبات العبادية، ولم يرد في لسان الشارع امران: امر متعلق بذات العبادة، و امر متعلق باتيانها بقصد امتثال امرها، والذي ورد في
القرآن والسنة صلوا، و زكوا، و صوموا، و حجوا و هو امر واحد متعلق بها وليس هناك امران.

ثم استطرد (قدس سره) إلى ذكر الفرق بين الاوامر التوصيلية و الاوامر العبادية بما حاصله: انه بين الامتثال في الواجبات التوصيلية و
الواجبات العبادية فرقان:

الاول: هو ان الواجبات التوصيلية يمكن ان يتأتى فيها الاطاعة الموجبة لاستحقاق الثواب و هي اتيانها بنحو يضاف اليه تبارك و تعالى، و هي
الاطاعة الموجبة للمدح و كون العبد مؤديا وظيفة العبودية، و قائما بما هو عدل في مراسم الرقية، و هو اتيانها بقصد امتثال امرها لا بقصد
آخر، و هذا هو معنى الاطاعة بمعنى ما يوجب استحقاق المدح و الثواب.

و الثاني: انه يمكن ان يتحقق فيها الاطاعة بمعنى المؤمن من تبعة العقاب فقط من دون استحقاق للمدح و الثواب، و هو اتيان متعلق الامر
فيها لا بداعي امتثال الامر بل بداع آخر، كمثل ان يدفن الميت لا بقصد امتثال امر الله بدفنه، بل اما لمحبتته

للميت فيستره و يواريه، او للفرار عن فساده ورائحته، و حيث ان الغرض فيها يحصل بمجرد اتيان متعلق الامر من دون قصد القربة فلا محالة يسقط الامر لتحقيق الغرض منه، و لا- عقوبة على المكلف لاتيانه بمتعلق الامر، فان العقوبة مترتبة على ترك ما أمر به المولى، و المفروض انه لم يترك، و لذا قال (قدس سره): «و اما العقوبة فمترتبة على ترك الطاعة و مطلق الموافقة»: أي ترك مطلق الموافقة، و المراد من الاطاعة هنا هي الاطاعة بالمعنى الثاني المؤمن من تبعة العقاب.

و اما الواجبات العبادية فليس لها نحوان من الامتثال، بل ليس لها الا امتثال واحد، لأن الغرض مترتب فيها على اتيانها بقصد القربة، فحصول الغرض فيها و الاطاعة بمعنى ما يوجب المدح و الثواب متلازمان، و ليس لها اطاعة بمعنى صرف المؤمن من تبعة العقاب، لأن هذه الاطاعة انما تكون فيما كان مترتبا على ذات المتعلق، لا على اتيانه بقصد القربة. نعم، في التوصليات يتأتى ذلك كما عرفت، ففي التوصليات ربما تكون مثوبة و هو فيما اذا اتى بها بقصد امتثال امرها، و ربما تكون لا مثوبة و لا عقوبة و هو فيما اذا اتى بها لا بقصد القربة، فلا مثوبة لعدم اضافته الى الله و لا عقوبة لحصول الغرض و سقوط الامر.

و اما العقوبة فلا تترتب الا على الترك و عدم اتيان متعلق الامر.

و اما العبادات فامرها دائر بين امرين: اما مثوبة و هو فيما اتى بها محصلة للغرض و هو اتيانها بقصد امتثال الامر، و اما عقوبة و هو اذا لم يات بمتعلق الامر، و ليس فيها وسط: أي لا مثوبة و لا عقوبة، و لذا قال (قدس سره): «غاية الامر»: أي في الواجبات العبادية «يدور مدار الامتثال» الذي لا يحصل الا باتيانها بقصد امرها «وجودا و عدما فيها المثوبات و العقوبات» و هذا فاعل يدور «بخلاف ما عداها»:

أي التوصليات «فيدور فيه خصوص المثوبات»: أي يدور مدار قصد الامتثال فيها المثوبات، و لكن ربما تكون لا مثوبة فيها و لا عقوبة كما عرفت.

ان الامر الأول إن كان يسقط بمجرد موافقته، ولو لم يقصد به الامتثال، كما هو قضية الامر الثاني، فلا يبقى مجال لموافقة الثاني مع موافقة الأول بدون قصد امتثاله، فلا يتوسل الأمر إلى غرضه بهذه الحيلة والوسيلة، وإن لم يكد يسقط بذلك، فلا يكاد يكون له وجه، إلا عدم حصول غرضه بذلك من أمره، لاستحالة سقوطه مع عدم حصوله، وإلا لما كان موجبا لحدوثه، وعليه فلا حاجة في الوصول إلى غرضه إلى وسيلة تعدد الامر، لاستقلال العقل، مع عدم حصول غرض الأمر بمجرد موافقة الامر بوجود الموافقة على نحو يحصل به غرضه، فيسقط أمره هذا كله إذا كان التقرب المعتبر في العبادة بمعنى قصد الامتثال (1).

(1) وهذا هو الجواب الثاني، وحاصله: انه لا يمكن ان يتوصل الأمر الى تمام غرضه بامرين كما ذكر: امر متعلق بذات العبادة، و امر ثان يتعلق باتيانها بقصد القربة و الامتثال، لأن الامر الأول المتعلق بذات العبادة اما ان يسقط بمجرد اتیان ذات العبادة من دون قصد القربة و يكون حاله حال الامر الثاني المتعلق باتيانها بقصد امرها، فان الامر الثاني لا اشكال في سقوطه بمجرد اتیان متعلقه لأن متعلقه عبادة بذاته، فان قصد الاتيان بداعي الامر هو من العبادات الذاتية لانه مضاف الى الله بنفسه، وهذا هو معنى قوله (قدس سره): «كما هو قضية الامر الثاني»: أي الامر المتعلق بنفس قصد القربة، و على هذا: أي اذا كان الامر الأول يسقط بمجرد اتیان ما تعلق به و هو ذات العبادة فلا محالة لا يبقى مجال لامتثال الامر الثاني، مع حصول الموافقة للامر الأول و سقوطه باتیان ما يوافق امره الذي تعلق به لأن الامر الثاني على الفرض متمم للامر الأول، وقد فرضنا سقوط الامر الاول بموافقته فلا يبقى مجال لتتميمه بالامر الثاني، اذ لا داعي للتتميم مع حصول الموافقة له. هذا اذا كان يسقط الامر الاول بمجرد موافقته باتیان ذات العبادة لا بقصد القربة.

و اما اذا كان الامر الاول لا يسقط بمجرد اتيان ذات ما تعلق به، بل لا بد من اتيانه بقصد القربة و داعي امتثال الامر فلا سبب لعدم سقوطه مع انه قد تعلق بذات العبادة الا لأن ذات ما تعلق به الامر لا يفي بالغرض الداعي للامر، و ما لم يحصل الغرض الداعي الى الامر لا يعقل سقوط الامر و الا يلزم الخلف، لأن ما فرض علة للامر وداع له- و هو ترتب الغرض على المأمور به- لم يكن علة و لا داعيا، فحينئذ يكون عدم سقوط الامر مع انه قد تعلق بذات العبادة انما هو لعدم حصول الغرض باتيان ذات العبادة، و ان الغرض الداعي للامر بها لا يترتب على نفس ذاتها من دون قصد القربة، و مع معرفة العقل ان هذا الامر المتعلق بذات العبادة لا يسقط بمجرد اتيان ذات العبادة، فلا بد و ان لا يكون توصليا يترتب الغرض فيه على ذات ما تعلق به، بل هو عبادي و الامر العبادي لا بد من قصد امثاله، لانه به يتم الغرض الداعي الى الامر العبادي، و اذا عرف العقل هذا حكم به و أرشد الى انه لا بد من قصد الامتثال في الامر المتعلق بذات شيء، و لكن كان لا يسقط بمجرد اتيان ذات ما تعلق به الامر لعدم حصول الغرض بمجرد ذلك، و مع حكم العقل بلزوم قصد القربة لا داعي الى المولى لان يتوسل الى غرضه بامر آخر يتعلق باتيان متعلق الامر الاول بقصد القربة، لاستقلال العقل بلزوم اتيان ما به يحصل غرض المولى و قد فرضنا انه لا يحصل الغرض الا بقصد القربة.

فنتيجة ذلك ان الامر العبادي يتعلق بذات العبادة الا انه لا يسقط بمجرد اتيان متعلقه، لعدم حصول الغرض بذلك، فيستقل العقل بلزوم تحصيل الغرض باتيان بقصد القربة، و مع اتيانه بقصد القربة يسقط الامر لحصول تمام الغرض، فليس في العبادات الا امر واحد كالواجبات التوصيلية، الا انه فيها يسقط بمجرد اتيان المتعلق وفي العبادات لا يسقط الامر الا بقصد الامتثال و القربة، تحصيليا للغرض و هو بحكم العقل و استقلاله فيه لا بامر آخر من الشارع.

أوله تعالى، فاعتباره في متعلق الامر وإن كان بمكان من الامكان، إلا أنه غير معتبر فيه قطعاً، لكفاية الاقتصار على قصد الامثال، الذي عرفت عدم إمكان أخذه فيه بديهية. تأمل فيما ذكرناه في المقام، تعرف حقيقة المرام، كيلا تقع فيما وقع فيه من الاشتباه بعض الاعلام (1).

(1) قد عرفت- فيما سبق- ان قصد التقرب اليه تبارك و تعالى يكون بانحاء، منها ما اشار اليه هنا: وهو اتيان الفعل بداعي حسنه، ومنها اتيانه بداعي المصلحة.

ولا يخفى ان اخذهما في متعلق الامر العبادي لا يلزم منه المحاذير المذكورة، لانهما لا يتفرعان على قصد الامر، بل عنوان كون المأتي به من الحسن الذي حكم العقل بمدح فاعله و استحقيقه المثوبة عليه لا يتفرع على الامر و لا يتوقف عليه، بل يتوقف على كونه من مصاديق العدل الذي حكم العقلاء بمدح فاعله، و مثله كون المأتي به ذا مصلحة، فان كونه ذا مصلحة مما يتبع ذات الفعل و لا ربط له بالامر و لا يتفرع عليه لتلزم المحاذير المتقدمة، فاخذه في حد ذاته في متعلق الامر العبادي ممكن، إلا ان هذين الامرين غير معتبرين شرعاً في التقرب بالامر العبادي قطعاً.

و الدليل على كونهما غير معتبرين قطعاً: انها اما ان يكونا معتبرين تعييناً بمعنى ان قصد الامثال و الاتيان بداعي الامر لا دخالة له في الامر العبادي، و ان قصد القرية مختص بهما في حصول الغرض عند الشارع، و هذا مقطوع بعدم لضرورة حصول الغرض في الامر العبادي اذا قصد اتيانه بداعي امره، غاية الامر: انه لا يمكن اخذه في متعلق امره.

و اما ان يكونا ماخوذين عند الشارع على نحو التخيير بينهما و بين قصد الاتيان بداعي امثال الامر، و هذا ايضا غير ممكن، لأن المحاذير المذكورة كما ترد على اخذ قصد الامثال بداعي الامر تعييناً، كذلك ترد فيما اذا اخذ قصد الامثال بداعي الامر على نحو التخيير بينه و بين غيره من الدواعي، كداعي الحسن و داعي المصلحة، مضافاً الى ما عرفت من ان الاتيان بداعي حسن الشيء انما يتأتى فيما له عنوان

ثالثتها: إنه إذا عرفت بما لا مزيد عليه، عدم إمكان أخذ قصد الامتثال في المأمور به أصلا، فلا مجال للاستدلال بإطلاقه ولو كان مسوقا في مقام البيان على عدم اعتباره، كما هو أوضح من أن يخفى، فلا يكاد يصح التمسك به إلا فيما يمكن اعتباره فيه (1).

حسن، وهو العبادة الذاتية كتعظيم المولى، اما فيما ليس له هذا العنوان، كمثل جملة من اعمال الحج فلا يتأتى ذلك، و التقرب فيها منحصر بقصد امتثال امرها، و اما اتيانه بداعي المصلحة فكونها من مصاديق القرية محل اشكال لما عرفت: ان الفعل العبادي لا بد من اضافته و نسبته الى المولى، فاما ان يكون مضافا بذاته كتعظيم المولى و هو العبادة الذاتية، أو لاتيانه بعنوان يضاف اليه كداعي امره، و اتيانه بداعي المصلحة ليس عبادة بذاته و لا مضافا اليه.

(1) حاصل هذا الثالث: هو ان التمسك بالاطلاق لنفي اخذ قصد القرية في متعلق الامر فيما اذا شك في دخالته في حصول الاثبات بالمأمور به، و امثاله انما يمكن فيما اذا كان اخذ قصد القرية في متعلق الامر ممكنا، اما اذا كان اخذه في متعلق الامر ممتنعا لما تقدم من المحاذير المذكورة فلا يعقل التمسك بالاطلاق لنفيه، لأن تقابل الاطلاق و التقييد تقابل العدم و الملكة لا تقابل السلب و الايجاب: بمعنى ان تقابلهما تقابل العمى و البصر، لا تقابل البصر و اللابصر، و تقابل العدم و الملكة مشروط بقابلية ما فيه التقابل لهما، فان العمى يقابل البصر، و يكون الموضوع مما لا يعقل ان يجتمعا فيه، و لا ان يرتعاعنه انما هو في الانسان القابل لأن يكون بصيرا و لان يكون اعمى فلا- يعقل ان يكون بصيرا و اعمى و لا يعقل ان لا يكون بصيرا و لا يكون اعمى، بل لا بد اما ان يكون بصيرا، و اما ان يكون اعمى، اما الحجر فلا تقابل للعمى و البصر فيه، لجواز ان لا يكون بصيرا و لا يكون اعمى، لأن العمى ليس هو محض عدم البصر، بل هو عدم البصر مما من شأنه ان يكون بصيرا، فلا يصح ان يقال للحجر اعمى.

فانقذ بذلك أنه لا وجه لاستظهار التوصيلية من إطلاق الصيغة بمادتها (1)، ولا لاستظهار عدم اعتبار مثل الوجه مما هو ناشئ من قبل

نعم البصر و اللابصر متقابلان بتقابل السلب و الايجاب، فلا يعقل ان يجتمعا في أي شيء من الأشياء، و لا يعقل ان يرتفعا عن أي شيء من الأشياء، فالحجر يصح ان يقال: لا بصر له و ان كان لا يصح ان يقال انه اعمى كما عرفت فان اللابصر هو سلب البصر فقط من دون اخذ القابلية، و الحجر لا بصر له، و الاطلاق ليس هو صرف عدم القيد حتى لا يمكن ان يخلو عنهما شيء من الأشياء، لا متناع ان يخلو عن الايجاب أو السلب كل شيء، بل هو عدم القيد عما من شأنه ان يكون له ذلك القيد، فهما متقابلان بتقابل العدم و الملكة فلا بد و ان يكون الاطلاق و هو عدم اخذ القيد فيما يمكن اخذ القيد فيه، و قد ثبت بما مر ان اخذ قصد القرية في متعلق الامر مما لا يمكن اخذه، فلا يعقل ان يكون للكلام الذي لم ياخذ فيه قصد القرية اطلاق به متمسك، لعدم تقييد متعلق الامر بقصد القرية.

و بعبارة اخرى: ان المتحصل من الاطلاق هو ان نقول: ان المولى لو اراده لبيته، و اذا لم يمكن للمولى ان يبينه في متعلق امره فكيف يمكن ان نقول: لو اراده لبيته؟

لا مكان ان يكون قد اراده ولكنه لا يمكنه ان يبينه و ياخذه في متعلق امره، فلو كان المولى في مقام البيان لكل ما يمكن اخذه في متعلق امره و لم يبين اخذ القرية لا نستطيع ان نقول: انه لم يرده، لانه إنما يكون عدم بيانه دليلا على عدم ارادته حيث يمكنه بيانه، اما اذا لم يمكن بيانه باخذه في متعلق امره فلا دلالة لعدم اخذه في متعلق امره على عدم ارادته له واقعا، و لذا قال (قدس سره): «فلا يكاد يصح التمسك به الا فيما يمكن اعتباره فيه».

(1) لا يخفى ان التوصلي و التعبدي من التقسيمات اللاحقة للواجب و هو المادة و متعلق الطلب، و اما الوجوب و هو المستفاد من نفس الهيئة بذاته فلا ينقسم الى التوصيلية و التعبدي، لوضوح ان نفس الوجوب في التوصلي و التعبدي لم يختلف

حاله، فإنه ليس هو إلا طلب متعلقه طلبا يقتضي الالتزام بما تعلق به، وهذا المعنى موجود في التوصلي والتعدي على حد سواء.

نعم متعلق الوجوب والالزام مختلف، لأنه تارة يكون الغرض مترتبا على بيان ذات ما تعلق به الوجوب كدفن الميت، و أخرى لا يكون الغرض مترتبا على صرف ذات ما تعلق به، بل على اتيانه باضافة شيء إليه وهو كونه بداعي امثال الامر كغسل الميت والصلاة عليه.

فاتضح: ان المنقسم الى التوصلي والتعدي متعلق الوجوب، وهو المستفاد من المادة لا نفس الوجوب المستفاد من الهيئة، فالاطلاق لو صح لكان اطلاقا في ناحية مادة الصيغة لا هيئتها.

ولا يخفى ايضا: ان التوصلي فرد من الواجب: وهو ما كان الغرض مترتبا فيه على ذات المتعلق، والتعدي فرد آخر من الواجب وهو ما كان الغرض فيه مترتبا على الواجب بقصد امثال امره، فالتوصلي والتعدي كلاهما عنوانان ثبوتيان، والاطلاق لو امكن التمسك به لدل على عدم اخذ قصد القرية فما يثبت به هو عنوان عدمي، وهو عدم اخذ قصد القرية.

ومن الواضح: ان العنوان العدمي غير العنوان الثبوتي، وهو عنوان التوصلية وكون الغرض مترتبا على نفس المتعلق الآ انه لما لم يكن لنفس العنوان الثبوتي خصوصية في مقام عمل العامل، والمكلف يكفي ان القرية غير مأخوذة لدلالة الاطلاق- لو تم- على عدم اخذها، ولا يحتاج إلى اثبات عنوان التوصلية وهو العنوان الثبوتي ويكفي العنوان العدمي في مقام العمل، ولذا تراهم يطلقون التوصلي على ما لم يكن فيه قصد القرية، كما اطلق المصنف التوصلية على الذي لم يؤخذ فيه قصد القرية، فقال- بعد امكان التمسك بالاطلاق لنفي قيد القرية-:

«فانقدح بذلك انه لا وجه لاستظهار التوصلية من اطلاق الصيغة بمادتها»: أي بعد امكان التمسك بالاطلاق لنفي قيد القرية اتضح: ان التوصلية لا يمكن استظهارها

الامر، من إطلاق المادة في العبادة لو شك في اعتباره فيها (1)، نعم إذا كان الامر في مقام بصدد بيان تمام ما له دخل في حصول غرضه، و إن لم يكن له دخل في متعلق أمره، و معه سكت في المقام، و لم ينصب دلالة على دخل قصد الامتثال في حصوله، كان هذا قرينة على عدم دخله في غرضه، و إلا لكان سكوته تقضاه له و خلاف الحكمة، فلا بد عند الشك

من الاطلاق لما عرفت من انهما متقابلان بتقابل العدم و الملكة، فما لا يمكن التقييد به في متعلق الامر لا يمكن التمسك لفيه بالاطلاق، و قد اشار بقوله: «بمادتها» الى ما ذكرناه اولاً: من ان الاطلاق لو تم لكان اطلاقاً في مادة الامر لا في صيغته بنفسها كما عرفت.

(1) الاصطلاح في نية الوجه هو قصد عنوان الوجوب و الاستحباب: أي انه بعد ما عرفت من عدم امكان اخذ قصد القربة في متعلق الامر اتضح: انه لا يمكن التمسك بالاطلاق لنفي قيد الوجه ايضاً، لأن الوجه زيادة وصف في قصد القربة، و اذا لم يمكن اخذ الموصوف فلا يعقل التمسك بالاطلاق لفيه، فبطريق اولي لا يمكن التمسك بالاطلاق لنفي الوصف المتصف به، و لبداهة ان السبب الداعي لعدم امكان اخذ قصد القربة هو كونه مما يتوقف على الامر، و قصد الوجوب ايضاً كذلك، لأن قصد الوجه هو اتيان متعلق الامر بقصد امتثال امره الوجوبي و توقف قصد امتثال الوجوب على الوجوب واضح، و انه من متفرعات تحقق الامر في افق تحققه، فلا يعقل اخذه في متعلق الامر فلا يمكن التمسك بالاطلاق لفيه كما عرفت، و لذا قال:

«ولا- لاستظهار عدم اعتبار مثل الوجه»: أي انه انقده مما ذكرنا في عدم امكان التمسك بالاطلاق لنفي قيد قصد القربة انه لا يمكن استظهار عدم اعتبار قصد الوجه في متعلق الامر الذي هو كقصد القربة من متفرعات ثبوت نفس الامر بتوسط التمسك بالاطلاق، و هذا معنى قوله: «مما هو ناشئ من قبل الامر من إطلاق المادة في العبادة» لما عرفت: من ان الإطلاق على فرضه فهو اطلاق مادة الصيغة لا هيئتها.

وعدم إحراز هذا المقام، من الرجوع إلى ما يقتضيه الاصل ويستقل به العقل (1).

(1) توضيحه ان الاطلاق تارة يكون مجراه متعلق الامر كما لو قال المولى: اعتق رقبة، واحتملنا ارادته خصوص المؤمنة يصح التمسك بالاطلاق لعدم اخذ قيد المؤمنة: بان نقول: لو اراده لجعله في قيود المامور به، ويكفي في هذا المقام احراز ان المولى في مقام بيان المامور به و اجزائه و قيوده اما بالقطع أو بالاصل، ولا يحتاج الى احراز كون المولى في مقام بيان جميع ما يتعلق بغرضه و هذا يسمى بالاطلاق اللفظي فيما يؤخذ في متعلق الامر وقد عرفت ان هذا الاطلاق لا مجرى له في المقام.

و اخرى: يكون مجرى الاطلاق ما يتعلق بغرض المولى لا ما يتعلق بمتعلق امره، و هذا الاطلاق يسمى بالاطلاق المقامي، فانه بعد الفراغ عن عدم امكان التمسك بالاطلاق لنفي قيد القربة في متعلق الامر يمكن التمسك بالاطلاق المقامي لنفيها.

و حاصله: انه اذا احرزنا اما بالقطع او بالاصل ان المولى في مقام بيان جميع ما يتعلق بغرضه سواء امكن اخذه في متعلق امره ام لا، فان ما لا يمكن اخذه في متعلق الامر يمكن بيانه للمولى و الاشارة اليه: بان يقول: متعلق امري الصلاة، و لكن الغرض فيها لا يحصل الا بقصد القربة، فاذا احرزنا ان المولى في مقام بيان جميع ما يتعلق بغرضه، و مع ذلك سكت و لم يبين دخالة قصد القربة في غرضه المترتب على ما تعلق به الامر نقول: لا بد و ان يكون الواجب الذي تعلق به الامر توصليا لا دخالة لقصد القربة فيه، و الا لكان سكوت المولى مخلا بغرضه و منافيا للحكمة، فيمكن اثبات التوصلية و نفي العبادية بواسطة هذا الاطلاق المسمى بالاطلاق المقامي، و هذا الاطلاق كما عرفت يتوقف على احراز كون المولى في مقام بيان تمام ما له دخالة في ترتب غرضه، فاذا شككنا في دخالة قصد القربة و لم نستطع نفيها بواسطة هذا الاطلاق المقامي لانا لم نحرز لا بالقطع و لا بالاصل كونه في مقام بيان جميع ما له دخل في ترتب غرضه، و مع ذلك نحتمل قصد القربة في الغرض فلا بد من الرجوع

فاعلم: أنه لا مجال هاهنا إلا لاصالة الاشتغال، و لو قيل بأصالة البراءة فيما إذا دار الامر بين الاقل و الاكثر الارتباطيين، و ذلك لأن الشك هاهنا في الخروج عن عهدة التكليف المعلوم، مع استقلال العقل بلزوم الخروج عنها، فلا يكون العقاب مع الشك و عدم إحراز الخروج عقابا بلا بيان، و المؤاخذة عليه بلا برهان، ضرورة أنه بالعلم بالتكليف تصح المؤاخذة على المخالفة، و عدم الخروج عن العهدة، لو اتفق عدم الخروج عنها بمجرد الموافقة بلا قصد القرية (1)، و هكذا الحال في كل ما

الى ما تقتضيه الاصول و ما يستقل به العقل من انه هل هو مجرى البراءة عقلا او الاشتغال؟

(1) توضيح مراده ان البراءة على قسمين: براءة عقلية: و هي قبح العقاب بلا بيان، و براءة شرعية: و هي رفع ما لا يعلمون، و كلامه فعلا في امكان جريان البراءة العقلية، و ياتي الكلام في امكان جريان البراءة الشرعية المستفاد من حديث الرفع.

و مختاره عدم امكان جريان البراءة العقلية هنا، و ان قلنا بجريانها في الاقل و الاكثر الارتباطيين، و ان قاعدة الاشتغال عقلا هنا محكمة، و هي ان شغل الذمة اليقيني بالتكليف يستدعي الفراغ اليقيني عن عهدة التكليف.

و بيانه: انه لو قلنا بجريان البراءة العقلية في الاقل و الاكثر الارتباطيين فانما هو لأننا نقول: بانحلال التكليف هناك الى تكليف معلوم بالتفصيل و هو المتعلق بالاجزاء او الشرائط المعلومه، و الى تكليف مشكوك و هو المحتمل تعلقه بالاجزاء المشكوك في جزئيتها للمامور به، فيكون العقاب على الاجزاء المشكوكه عقابا بلا بيان، و لا حكم للعقل بوجود الفراغ اليقيني عن التكليف المعلوم بالاجمال المردد بين الاقل و الاكثر، بعد انحلال هذا التكليف المعلوم بالاجمال الى معلوم تفصيلا و مشكوك بدوا فتجري البراءة، فلا شك في امثال ما تعلق به الامر لغرض الاتيان به و لا موجب لامثال الجزء المشكوك لعدم ثبوت الامر به، فالشك في الامثال و عدمه في الاقل

والاكثر الارتباطيين مسبب عن كون المامور به واسعا اكثر مما علمناه أو انه ضيق و هو خصوص الاجزاء المعلومة بالتفصيل، فالتكليف بالمامور به ينحل الى تكليف فعلي بالاجزاء المعلومة و الى تكليف غير فعلي على فرض ثبوته واقعا بالنسبة الى الاجزاء المشكوكه، فالقول بالبراءة انما هو لانحلال المامور به و ما هو متعلق التكليف الى معلوم بالتفصيل و مشكوك.

اما في مقامنا و هو الشك في دخالة قصد القربة فلا يعقل رجوعه الى الشك في سعة المامور به و ضيقه، لما عرفت من عدم امكان اخذ قصد القربة متعلقا للتكليف، فلا مجال للانحلال هنا بعد العلم بوجود تكليف فعلي تمام متعلقه و المامور به معلوم، و المشكوك دخالة شي ء فيه لا- يعقل ان يكون متعلقا للتكليف، فلا معنى لأن يتأتى الانحلال و ان يقال: التكليف بما وصل معلوم، و التكليف بما لم يصل مشكوك فالعقاب عليه بلا بيان، لوضوح ان المشكوك هنا لا يعقل ان يكون متعلقا للتكليف فلا وجه للانحلال له حتى يتأتى مجرى البراءة، و هذا هو الفرق بين مقامنا و الشك في الاقل و الاكثر الارتباطيين، فحينئذ في المقام يتمحض الشك في الخروج عن عهدة التكليف الذي قامت الحجة عليه و المعلوم فيه جميع ما يمكن اخذه في متعلق الامر، و المشكوك دخالة شي ء في الغرض المترتب على هذا الذي قامت الحجة عليه و علم التكليف به، و ان الامر المتعلق بالصلاة- مثلا- بعد معلومية تمام اجزائها و شرائطها هل يسقط باتيان جميع هذه الاجزاء و الشرائط من دون قصد القربة ام لا؟ و بعد شغل الذمة يقينا بمثل هذا التكليف يحكم العقل بلزوم الفراغ اليقيني عن هذا التكليف، و لا يحصل الفراغ اليقيني الا باتيان بقصد القربة فلا بد من اتيانه للفراغ اليقيني.

و لا نقول: ان متعلق التكليف حقيقة هو تحصيل الغرض و المفروض انه لا يحصل إلا بقصد القربة فلا بد من اتيانه، لوضوح فساد هذا المسلك، لأن الغرض ليس هو متعلق التكليف حتى يلزمنا العقل بالفراغ عنه، بل متعلق التكليف هو نفس هذه

الاجزاء و الشرائط، و الغرض انما هو سبب لتعلق التكليف بها، و نحن في مقام الامتثال ملزمون باتيان متعلق التكليف، لا بتحصيل الاسباب و الاغراض الداعية اليه، فلا تكليف به حتى نلزم بالفراغ منه، فما هو متعلق التكليف و يلزم العقل باتيانه قد اتى به و لا شك فيه، و ما ليس بمتعلق للتكليف لا يلزم العقل باتيانه و ان شككنا في حصوله.

و لا يرد هذا على ما ذكرنا فانا قلنا ان متعلق التكليف هو نفس هذه الاجزاء و الشرائط، و بعد الاتيان بها كما هي متعلقة للتكليف نشك في سقوط التكليف بها، لأن التكليف بالشيء لا يسقط إلا اذا حصل الغرض المترتب عليه، و مع احتمال دخالة قصد القرية لا يترتب الغرض، اذ المفروض عدم اتيانها بقصد القرية، فيكون التكليف بنفس هذه الاجزاء غير ساقط و ان اتى بها، و شغل الذمة اليقيني يستدعي الفراغ اليقيني اما بالقطع او بالمؤمن من ناحية التكليف، و لا قطع و لا مؤمن لأن المؤمن اما الاطلاق و المفروض لا اطلاق، و اما البراءة بالاحلال متعلق التكليف و لا يتأتى الانحلال هنا، و حيث لا قطع بالفراغ و لا مؤمن من ناحية التكليف فلا بد من الفراغ اليقيني باتيان قصد القرية، و لا يكون العقاب على هذا التكليف المعلوم بلا بيان مع عدم القطع بالفراغ منه، و لا مؤمن يقتضي الاكتفاء بما اتى به من اجزائه و شرائطه و يؤمن من تبعات هذا التكليف و العقاب عليه، فلا يقبح العقاب على مثل هذا التكليف المعلوم بعد عدم احراز الفراغ عنه و الخروج عن عهده، و لذا قال (قدس سره): «لا مجال هاهنا الا لاصالة الاشتغال و لوقيل بالبراءة فيما إذا دار الامر بين الاقل و الاكثر الارتباطيين» لما عرفت من امكان الانحلال هناك دون المقام.

إلا انه لا يخفى عليك ان هذا انما يتم حيث نقول بعدم امكان اخذ قصد القرية في الامر، لا بامر واحد و لا بامرين، اما لو قلنا بإمكانه بامرين فانه يكون هنا مجال للانحلال و لجريان البراءة، لأن جريان البراءة لا يشترط فيها لزوم كون المشكوك مما يمكن اخذه في متعلق امر واحد، لوضوح انها مربوطة بإمكان البيان، و اذا فرضنا

شك دخله في الطاعة، والخروج به عن العهدة، مما لا يمكن اعتباره في المأمور به كالوجه والتمييز (1).

نعم: يمكن أن يقال إن كل ما يحتمل بدوا دخله في امتثال أمر، وكان مما يغفل عنه غالبا للعامية، كان على الأمر بيانه، ونصب قرينة على دخله واقعا، وإلا لاخل بما هو همة وغرضه، وأما إذا لم ينصب دلالة على دخله، كشف عن عدم دخله، وبذلك يمكن القطع بعدم دخل الوجه والتمييز في الطاعة بالعبادة، حيث ليس منهما عين ولا أثر في الاخبار والآثار، وكانا مما يغفل عنه العامية، وإن احتمل اعتباره بعض الخاصة، فتدبر جيدا (2).

امكان دخالة قصد القرية بامرین فالبيان يكون ممكنا، ومع امكان البيان ولا بيان- كما هو المفروض- تجري قاعدة قبح العقاب بلا بيان و هي البراءة العقلية.

(1) بعد ما عرفت ان القاعدة تقتضي الاشتغال فيما شك في دخالته في موافقة الماتي به للمامور به بحيث يسقط التكليف به، وكان ذلك المشكوك مما لا يمكن اخذه في متعلق الامر، ولا ينحل الى تكليف معلوم بالتفصيل و تكليف مشكوك، فلا يمكن التمسك بالاطلاق ولا تجري فيه البراءة، بل قاعدة الاشتغال محكمة فيه كمثل قصد القرية- تعرف ايضا ان الحال كذلك في كل شيء هو كقصد القرية مما له دخالة في الغرض ولا يمكن اخذه في متعلق التكليف، كقصد الوجه وهو قصد الوجوب والاستحباب، او كقصد التمييز وهو قصد الادائية والقضائية مما يتفرع على الامر، وانه اذا شك في دخالتهما في ترتب الغرض واحتمل عدم سقوط التكليف الا بقصدهما كنفس قصد القرية، فلا بد من الاتيان بهما للزوم الفراغ اليقيني، وحكم العقل بلزوم الطاعة التي بها يسقط الامر وتحصيل الخروج عن عهدة التكليف بالقطع.

(2) قد تقدم ان الرجوع الى الاصول انما تصل اليه النوبة فيما اذا لم يجر الاطلاق المقامي، اما اذا جرى الاطلاق المقامي: بان احرز ان المولى في مقام بيان تمام ما له

دخل في الغرض، و لم يبين يجري الاطلاق و ينفي به دخالة قصد القربة. و مرحلة الرجوع الى الاصول انما هي فيما لم يحرز كون المولى في صدد البيان لكل ما له دخل في غرضه، و عطف عليه المصنف الشك في دخالة كل ما يتفرغ على الامر فلا يمكن اخذه في متعلق الامر، فلا يمكن التمسك بالاطلاق اللفظي اصلا، و الاطلاق المقامي لا بد من احرازه، و المفروض انه لم يحرز فيرجع الى الاصول، و الاصل هو الاشتغال.

و حاصل ما يريد بيانه في قوله: نعم، ان النوبة فيما عطفه على قصد القربة، و هو قصد الوجه و قصد التمييز لا تصل الى الرجوع الى الاصل، و انه فيهما بخصوصهما يجري الاطلاق المقامي على كل حال، و لا يتوقف إحراز كون المولى في مقام بيان كل ما له دخل في حصول غرضه، بل في مثل قصد الوجه و التمييز يلزم على المولى ان يكون بصدد البيان، و ان يبين دخالة الوجه و التمييز في حصول غرضه فيما اذا كان لهما دخالة في ذلك بالفرق بين مثل قصد القربة، و مثل قصد الوجه و التمييز، فان قصد الوجه و التمييز مما تغفل عنهما اذهان عامة الناس و لا تلتفت اليهما، فلا يحصل للناس شك في احتمال دخالتهما في الغرض، حتى يصح للشارع ان يعتمد على حكم العقل الملزم بالاشتغال و انه لا بد من اتيانهما، فلو كان لهما دخالة في الغرض واقعا و هما كما ذكرنا مما تغفل عنهما اذهان عامة الناس، و لا يحصل الشك لهم في احتمال دخالتهما، فلا شيء هناك يعتمد عليه الشارع في حصول ما له دخالة في ترتب الغرض من حكم العقل بالاشتغال و لزوم الاتيان بهما، لأن العقل انما يحكم بالاتيان بهما فيما اذا حصل الشك في دخالتهما و التمس حكم العقل في هذا المشكوك، اما اذا لم يحصل الشك من رأس فلا يرجع الى العقل في حكمه، اذ لا مشكوك حتى يلتبس حكم العقل في حكمه فيه، فليس للشارع اهمال مثل الوجه و التمييز الذي يغفل عنهما اذهان العامة، و لو كان لهما الدخالة في الغرض لكان على الشارع ان ينصب نفسه للبيان من هذه الناحية، و اذا لم ينصب نفسه يكون قد

ثم إنه لا أظنك أن تتوهم و تقول: إن أدلة البراءة الشرعية مقتضية لعدم الاعتبار، وإن كان قضية الاشتغال عقلا هو الاعتبار، لوضوح أنه لا بد في عمومها من شيء قابل للرفع والوضع شرعا، وليس هاهنا، فإن دخل قصد القربة ونحوها في الغرض ليس بشرعي، بل واقعي ودخل الجزء والشرط فيه وإن كان كذلك، إلا أنهما قابلان للوضع والرفع شرعا، فبدليل الرفع ولو كان أصلا يكشف أنه ليس هناك أمر فعلي بما يعتبر فيه المشكوك، يجب الخروج عن عهده عقلا، بخلاف المقام، فإنه علم بثبوت الأمر الفعلي كما عرفت (1)،

فوت على نفسه غرضه، بخلاف القربة حيث انه مما يلتفت اليه اذهان العامة بدوا، فاذا لم ينصب المولى نفسه لمقام بيانه لا يكون مفوتا لغرضه، لا مكان اعتماده على حكم العقل فيه الحاكم بالاشتغال، وانه لا بد من اتيانه فلا يفوت في مقام ترتب غرضه شيء.

وبعبارة اخرى: في قصد القربة لا يجب على المولى بيانه لانه لا يفوت منه، وفي مثل الوجه يجب على المولى بيانه، وإلا لفات منه، ولا يعقل ان يكون المولى العالم والمحيط بجميع الاشياء مفوتا لغرضه.

و حيث انه لا اثر من ذكر قصد الوجه والتميز في الروايات يقطع الشخص بعدم دخالتهما في ترتب الغرض، والآ لكان لهما عين و اثر في مجموع اخبار آل البيت عليهم السلام، ولا عبرة بالتفات بعض الناس وهم بعض العلماء المتبحرين الواسعي الاحتمالات، فان التكليف موجه للعامة، فلا بد وان يكون العامة مما يلتفتون الى احتمال الدخالة فيحصل لهم الشك.

(1) لما فرغ من الكلام على البراءة العقلية شرع في الكلام على البراءة الشرعية.

و توضيح التوهم فيها: انه سيأتي في الاقل والاكثر الارتباطيين انه يفكك بين البراءة العقلية والبراءة الشرعية، فان المصنف يقول: بعدم جريان البراءة العقلية، (1)

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول؛ ج 1؛ ص 403

ص: 402

1-60. آل شيخ راضي، محمد طاهر، بداية الوصول في شرح كفاية الأصول - قم، چاپ: دوم، 1426 ق.

لوجود التكليف و البيان المردد بين الاقل و الاكثر فلا- تجري قاعدة العقاب بلا- بيان، ولكنه يقول بجريان البراءة الشرعية، فان الجزئية المشكوكة مما لا يعلمون فتكون مرفوعة بواسطة البراءة الشرعية، و تفصيله في محلة- ان شاء الله- فاذا امكن التفكيك في الارتباطيين امكن هنا ايضا، لأن الجزئية او القيدية مشكوكة فترفع بما لا يعلمون.

هذا حاصل التوهم.

و الجواب عنه: ان الجزئية و القيدية لها مقامان: مقام دخالتهما في الماهية التي يترتب عليها الغرض واقعا و هذه الدخالة تكوينية، و من المعلوم ان المرفوع بالبراءة الشرعية هو ما امكن رفعه و وضعه للشارع بما هو شارع، و لا دخل للشارع بما هو شارع في الرفع و الوضع في مقام التكوينية، و انما له الدخال في الرفع و الوضع بما هو شارع في مقام كونه شارعا و مشرعا للاحكام، و هو مقام التكليف و تشريع الاحكام.

و المقام الثاني: هو مقام الامر و تعلق التكليف، و في هذا المقام تجري البراءة الشرعية، و قد عرفت عدم امكان دخالة الجزء المشكوك او القيد المشكوك في مقام تعلق الامر، لعدم امكان تعلق الامر بهما، ففي هذا المقام يقطع بعدم دخل هذا الجزء المشكوك فيه لعدم امكان اخذه، فما هو مقام جريان البراءة الشرعية لا شك فيه في دخالة الجزء، و المقام المشكوك دخالة الجزء فيه و هو مقام دخالته في الماهية التي يترتب عليها الغرض لا- مجرى للبراءة الشرعية فيه، بخلاف الاقل و الاكثر الارتباطيين فان الجزء المشكوك فيه يمكن دخالته في كلا المقامين، و في المقام الثاني الذي هو مجرى البراءة العقلية و الشرعية لا تجري البراءة العقلية، ولكنه تجري البراءة الشرعية، و قد اشار (قدس سره) الى الجواب بقوله: «لوضوح»: أي انه لا ينبغي ان تتوهم هذا التوهم في مثل الشك في قصد القربة، لانه من الواضح «انه لا بد في عمومها»: أي في عموم ادلة البراءة الشرعية «من شيء قابل للرفع و الوضع شرعا» و هو مقام تعلق الامر «و ليس هاهنا»: أي في مقام التشريع لأن قصد القربة لا يمكن اخذه في متعلق الامر فلا دخالة للجزء في مقام تشريع الاحكام «فان دخال قصد القربة

ونحوها» كالوجه والتمييز «في الغرض ليس بشرعي» لأن مقام الدخل الشرعي مقام تعلق الامر «بل واقعي» وهو ما ذكرنا من دخالته في مقام الماهية المترتب عليها الغرض، وهذا دخل واقعي تكويني لا تشريعي.

ثم قال (قدس سره): «و دخل الجزء و الشرط فيه و ان كان كذلك»: أي ان دخالة الجزء و الشرط في مقام تعلق الامر و ان كان ايضا دخالة واقعية، لوضوح انه ما لم يكن للجزء و الشرط دخالة في الواقع تكوينا لا يمكن ان يكون لهما دخالة في مقام التشريع، اذ لا يشرع الا ما له دخل في ترتب الغرض واقعا، و مقام التشريع ايضا مقام واقعي، ولكنه في مقام التشريع، و تعلق الامر وفي هذا المقام يكون الجزء قابلا للرفع و الوضع، فاذا جرت البراءة الشرعية في هذا المقام، و رفعت الجزء في هذا المقام كانت كاشفة عن ان الامر الفعلي محدود بما عدا المشكوك، و انه لا امر فعلي بالجزء المشكوك ليجب الخروج عن عهده، الا انها انما تنفع في مقام يمكن اخذ الجزء في مقام التشريع و تعلق الامر و هو الجزء المشكوك في الاقل و الاكثر الارتباطيين، لا في مثل قصد القرية، و لذا قال (قدس سره): «إلا انهما قبالان للوضع و الرفع شرعا»: أي ان دخالة الجزء و الشرط التي هي دخالة واقعية في مقام التكوين و في مقام التشريع، إلا ان البراءة الشرعية مختصة بما يكون قابلا للرفع و الوضع و هو مقام التشريع «فبدليل الرفع» الذي مقامه مقام التشريع، و لو كان هذا الدليل اصلا لا يحكى و لا يكشف عن الواقع، اذ ليس لسان الاصل لسان الكشف عن الواقع مثل الامارة التي لسانها لسان الكشف، لكنه حيث يرفع العهدة عن الجزئية في مقام التشريع يكشف عن ان الامر الفعلي محدود بما عدا الجزء المشكوك فعلا، فلا يكون امرا فعليا بالجزء المشكوك، و لذا قال (قدس سره): «و لو كان اصلا يكشف انه ليس هناك امر فعلي بما يعتبر فيه المشكوك»: أي يكشف عن ان الامر الفعلي لا يعم المشكوك حتى «يجب الخروج عن عهده عقلا» و هذا «بخلاف المقام» و هو ما اذا كان المشكوك قصد القرية، فانه انما ينفع في الجزء الذي يمكن ان

يكون متعلقا للامر، فالامر الفعلي في هذا المقام: أي في مقام يكون المشكوك قصد القربة به معلوم بحدوده وقيوده ولا تعلق له بقصد القربة اصلا، لعدم امكان تعلقه به، فلا يكون مجرى للبراءة الشرعية، فما هو امر فعلي قد علم بجميع حدوده وقيوده وليس له تعلق بقصد القربة، فليس قصد القربة مشكوك الجزئية في متعلق الامر، بل مقطوع بانه ليس بجزء في هذا المقام، وقد عرفت انه لا بد في مجرى البراءة الشرعية من ان يكون متعلق الشك هو الامر الفعلي، ولذا قال (قدس سره): «فانه»: أي في مقام الشك في قصد القربة «علم بثبوت الامر الفعلي كما عرفت» فان الامر الفعلي معلوم بجميع ما يمكن اخذه فيه.

ولا يخفى ايضا- كما مر- ان عدم جريان البراءة الشرعية في المشكوك وهو قصد القربة مبني على عدم امكان اخذه في متعلق الامر، لا بامر واحد ولا بامرين، وإلا اذا امكن اخذه بامرين يتحقق مجرى البراءة الشرعية، لعدم اختصاص مجراها بما يمكن اخذه بأمر واحد، بل المدار في الجريان كون المشكوك مما يمكن للشارع بما هو شارع الامر به ولو بامر ثان.

(1) يمكن ان يكون اشارة الى ان الامر بالمشكوك بأمر ثان انما يكون لغوا فيما علم العقل ان متعلق التكليف مما لا يسقط الامر به باتيان نفس متعلقه لعدم حصول الغرض به، وان الغرض لا يسقط الا باتيانه بقصد القربة.

اما اذا لم يعلم العقل ذلك، فلا ارشاد له ولا الزام باتيان متعلق الامر بقصد الامر، فلا مناص للشارع من ان يدل على دخالة قصد القربة بامر آخر، وحينئذ يكون مجرى للبراءة العقلية والشرعية، لأن انحلال التكليف لا يتوقف على ان يكون المشكوك مما يمكن اخذه في متعلق امر واحد، بل مجراها هو ان يكون مجموع هذا الشيء الارتباطي مما ينحل الى معلوم بالتفصيل والى مشكوك ولو بامر آخر، وكذلك البراءة الشرعية في مقام نفي الجزئية كما عرفت، وحيث لا علم بان متعلق التكليف

المبحث السادس: قضية إطلاق الصيغة، كون الوجوب نفسياً تعينياً عينياً، لكون كل واحد مما يقابلها يكون فيه تقييد الوجوب و تضيق دائرته، فإذا كان في مقام البيان، و لم ينصب قرينة عليه، فالحكمة تقتضي كونه مطلقاً، و جب هناك شيء آخر أو لا، أتى بشيء آخر أو لا، أتى به آخر أو لا، كما هو واضح لا يخفى (1).

من أي سنخ هو فلا بد للشارع ان يلحق الامر الاول بامر ثان ليتم البيان، و يحصل الغرض الداعي للامر، فان الغرض كما يدعو للامر الاول يدعو ايضا للامر الثاني حيث لا طريق للعقل الى ادراكه، بل يمكن ان يقال: انه لا يشترط في مجرى البراءة ان يدل الشارع على دخالة قصد القرية في متعلق الامر بامر ثان، بل يكون مجرى البراءة العقلية و الشرعية متحققا اذا بين الشارع دخالة قصد القرية، و لو بنحو الاخبار و الارشاد الى دخالته في الغرض، و كونه جزءا في الواقع، لأن مجرى البراءة العقلية موضوعه البيان و لا- اختصاص بخصوص البيان بنحو الامر، و البراءة الشرعية و ان كان مجراها لا بد فيه من امكان الوضع و الرفع، إلا ان الوضع و الرفع ايضا لا يختص بالبيان بنحو الامر، بل بما هو مخبر و مرشد الى دخالة الشيء في الواقع يمكنه ايضا ان يضع و يرفع، فان من جملة طرق امكان الرفع و الوضع الاخبار من الشارع بالدخالة و عدم الدخالة، فالشارع في هذا المقام و ان كان مخبرا إلا انه حيث لا طريق الى هذا الخبر إلا من ناحية الشارع، يكون هذا الطريق نحو مما هو امره بيد الشارع أيضا. هذا، مضافا الى ما ذكرنا في التعليقة على هذا الشرح: من امكان اخذ قصد القرية في متعلق الامر الواحد، و انه لا يرد عليه شيء من المحاذير التي ذكرت في امتناع اخذه فراجع.

(1)

مقتضى إطلاق الصيغة

لا- يخفى ان الوجوب جامع بين جميع افراده: من الوجوب النفسي و الوجوب الغيري، و الوجوب التعيني و الوجوب التخيري، و الوجوب العيني و الوجوب

الكفائي. فلا بد فيما لم تقم قرينة خاصة على تعيين احد افراده من الرجوع الى القرينة العامة: وهي الاطلاق.

و الاطلاق في المقام يقتضي كون الوجوب نفسيا لا غيريا، و تعيينيا لا تخييريا، و عينيا لا كفائيا.

و توضيحه: ان مقدمات الحكمة الثلاث و هي: كون المتكلم في مقام البيان، و انتفاء القرينة الخاصة، و عدم القدر المتيقن في مقام التخاطب، هذه المقدمات الثلاث لا تكفي في افادة الاطلاق في المقام كما تكفي في المقامات الأخر، بل لا بد من ضم مقدمة رابعة لتتضح دلالة الاطلاق، و انه بواسطة هذه المقدمة المنضمة الى تلك الثلاث يدل الاطلاق على ما افاده (قدس سره) من تعيين النفسية و التعيينية و العينية.

و هذه المقدمة الرابعة، هي ان ينظر الى كل واحدة من هذه الثلاث و ما يقابلها فيرى ان ايهما فيه قيد زائد لا تفي الصيغة الدالة على الوجوب به بل لا بد من بيانه، فذاك الذي يحتاج الى بيان هو المنفي بالاطلاق، مثلا النفسية يقابلها الغيرية فانا اذا حللنا الوجوب الغيري نراه هو الواجب الذي يترشح وجوبه من واجب آخر، فما لم يكن وجوب لذي المقدمة لا يحصل وجوب المقدمة الذي وجوبها هو الوجوب الغيري، فاذا الوجوب الغيري هو الواجب المرتبط بوجوب آخر، فاذا امر المولى بشي ء و قال: افعله نشك في ان هذا الوجوب مربوط بالبعث له و طلبه بواجب آخر ام لا؟ و ليس الوجوب فيه مربوطا بشي ء آخر فيكون الوجوب النفسي هو الوجوب غير المقيد بشي ء، و لا شبهة ان الارتباط بشي ء آخر من الوجوب قيد يزيد على نفس الصيغة الدالة على اصل الوجوب، بخلاف الوجوب النفسي فان الوجوب فيه المستفاد من نفس الصيغة الدالة على الوجوب، لأن الوجوب النفسي هو الوجوب الذي لا قيد فيه و لا فيه ارتباط بالغير، فلو اراد المولى من هذا الوجوب المستفاد من الصيغة الوجوب الغيري لبينه، و حيث لم يبينه يكون ناقضا لغرضه و خلاف الحكمة.

وبعبارة أخرى: ان المولى لم يرد صرف الجامع بين هذين الفردين، و مراده لا بد و ان يكون احد الفردين و هو المطلوب له، و الواجب النفسي هو الواجب لا لواجب آخر، و الواجب الغيري هو الواجب لواجب آخر.

فالنفسي و الغيري و ان كان كل واحد منهما مقيدا إلا ان القيد في الواجب النفسي عدمي و القيد في الغيري وجودي، و القيد العدمي - بحسب نظر العرف - كانه لا يزيد على نفس الطبيعة، بخلاف القيد الوجودي فانه يزيد عند العرف على نفس الطبيعة، و من الواضح ان ما يراه العرف زائدا هو الذي ينبغي بيانه و ذكره، اما ما لا يزيد على نفس الطبيعة عندهم لا يحتاج الى مزيد ذكر اذا دل الدليل على اصل الطبيعة، فاذا كان المولى في مقام البيان و انه لا بد و ان يكون مراده احد الفردين يكون لو اراد الفرد الذي يحتاج قيده الى ذكر بيان مع انه لم يذكره و لم يبينه هو المنفي، و ان العرف يحملون الكلام المطلق من المولى على الفرد الذي قيده عدمي، لأن القيد الوجودي هو المحتاج الى البيان عندهم و لم يبينه المولى، فلو اراده لكان ناقضا لغرضه، بخلاف المقيد بقيد عدمي فانه لو كان هو المراد للمولى لا يكون ملزما بذكر قيده العدمي، بل نفس الكلام غير المقيد كاف فيه.

و الحاصل: ان العرف يرون ان عدم القرينة على القيد الوجودي هي قرينة على عدم ارادته، و إلا لكان المولى ناقضا لغرضه، و القيد العدمي لا - يحتاج المولى الى نصب قرينة عليه و حيث لم تذكر القرينة على الوجوب الغيري فلا - يكون مرادا للمولى، و إلا كان المولى ناقضا لغرضه، فلا بد و ان يكون مراده هو الوجوب النفسي، لأن القيد فيه لا يحتاج الى التزام المولى ببيانه و نفس الكلام الدال على الوجوب الذي اراد المولى منه فردا خاصا كاف في ارادة هذا الفرد الخاص و هو الوجوب النفسي، لكون قيده عدميا لا يزيد - بحسب نظر العرف - على نفس الوجوب.

المبحث السابع: إنه اختلف القائلون بظهور صيغة الامر في الوجوب وضعا أو إطلاقا فيما إذا وقع عقيب الحظر أو في مقام توهمه على أقوال:

نسب إلى المشهور ظهورها في الاباحة. وإلى بعض العامة ظهورها في الوجوب، وإلى بعض تبعيتها لما قبل النهي، إن علق الامر بزوال علة النهي، إلى غير ذلك (1).

و الحال كما ذكرنا في التعيني والتخييري، لأن القيد في التخييري وجودي، لأن التخييري هو الواجب الذي يجوز تركه الى بدل، بخلاف التعيني فانه الواجب الذي لا يجوز تركه الى بدل.

وكذلك الحال في العيني والكفائي، فان الواجب الكفائي هو الواجب الذي يجوز تركه اذا اتى به مكلف آخر، بخلاف الواجب العيني فانه الواجب الذي لا يجوز تركه أتى به مكلف آخر او لم يأت به.

فالقيد في النفسية والتعينية والعينية كلها عدمية، وفي مقابلها من الغيرية والتخييرية والكفائية وجودية، والقيد الوجودي هو المحتاج الى البيان، ويلزم نقض الغرض و خلاف الحكمة من عدم ذكره لو كان هو المراد.

فاتضح: ان الاطلاق يقتضي كون الوجوب نفسيا تعينيا عينيا، ولذا قال (قدس سره): «فالحكمة تقتضي كونه مطلقا»: أي نفسيا غير مقيد بوجوب آخر، فهو واجب سواء «وجب» هناك «شيء آخر أو لا» و الاطلاق يقتضي كونه تعينيا:

أي ان وجوبه غير مربوط ومقيد بانه يجوز تركه اذا اتى بشيء آخر وهو واجب سواء «اتى بشيء آخر أو لا» و الاطلاق يقتضي العينية: أي ان الوجوب غير مربوط بانه يجوز تركه اذا أتى به مكلف آخر، بل هو واجب سواء «أتى به آخر أو لا».

(1)

الامر عقيب الحظر

لا يخفى ان القائلين هنا بظهورها في الاباحة او في تبعيتها لما قبل النهي او غير ذلك من الاقوال لا يريدون انها تكون لها حقيقة اخرى في المعنى الذي يدعونونه:

بمعنى ان للصيغة وضعين، بل مرادهم انها حقيقة في الوجوب لا غير، وليس لها إلا

وضع واحد، إلا ان هذه القرينة العامة التي يدعونها و هي ورودها عقيب الحظر، او في مقام توهم الحظر، او الظن بالحظر قرينة على كون الصيغة مستعملة مجازا في غير الوجوب.

فمدعي الاباحة يدعي: ان هذه القرينة صارفة عن المعنى الحقيقي و معينة للاباحة من دون المعاني المجازية الأخر.

و القائل بالتوقف يقول: ان هذه القرينة تمنع عن ارادة المعنى الحقيقي، و اما كونها معينة لاحد المجازات فلا دلالة على ذلك.

و القائل بالنذب يقول: ان هذه القرينة العامة صارفة عن المعنى الحقيقي لا غير، و استفادة النذب انما هو بعد عدم ارادة الوجوب يبقى الطلب الملازم للرجحان. نعم القائل بانكار هذه القرينة العامة و ان الصيغة دالة على الوجوب كالصيغة غير الواردة في مقام توهم الحظر أو عقيب الحظر لا يقول بالمجازية.

و كيف كان ففي ورود الامر عقيب الحظر او في مقام توهم الحظر أو الظن به اقوال:

ذهب المشهور: الى دلالة على الاباحة، و قد يستدل لهم: بان الحظر السابق على هذا الامر كان مانعا عن الاذن في فعل الشيء، فاذا ورد الامر عقبيه أو في مقام توهمه فظاهر الحال فيه انه لا مانع من فعله، و ان الامر بداعي الاذن و الترخيص فالامر لا يدل على الوجوب، لأن الامر الذي يدل على الوجوب لا يكون بداعي الاذن و الترخيص، بل يكون بداعي الالتزام فلا يكون دالا على الوجوب، و حيث انه بداعي الترخيص يكون دالا على الاباحة.

و يرد عليه: ان الامر لو لا وروده عقيب الحظر يكون ظاهرا في الوجوب، فلأمر بذاته لو لا وقوعه في تلو الحظر ظهور في الوجوب، و وقوعه في تلو الحظر لا يجعله ظاهرا في الوجوب، اما انه يجعله ظاهرا في انه بداعي الترخيص و الاذن فلا دلالة فيه على ذلك و لا ظهور له بذلك و لا اقل من الشك.

وذهب بعض العامة: الى ظهوره في الوجوب وانه لا فرق في استفادة الوجوب من الصيغة بين كونها غير واردة عقيب الحظر أو واردة عقيبه لأن الصيغة لها معنى حقيقي تحمل عليه إلا اذا قامت القرينة على خلافه وليس قرينة خاصة على خلافه، بل ليس هناك إلا وروده بعد الحظر، ووروده عقيب الحظر دليل على انتهاء امد المنع والحظر بورود هذا الامر، اما انه له دلالة على ان الصيغة مستعملة بغير داعي الوجوب وفي غير معناها الحقيقي فليس كذلك، ولا- اقل من الشك في كون المراد منها المعنى الحقيقي او المعاني المجازية الأخر، و كلما دار الامر بين المعنى الحقيقي والمجازي فاصالة الحقيقة تعين الحمل على المعنى الحقيقي.

ويرد عليه: ان اصالة الحقيقة من الاصول العقلائية التي عمل بها العقلاء في مقام الشك في وجود القرينة في الكلام، ولم يظهر منهم العمل بها في الكلام المحتمل القرينة، وورود الامر عقيب الحظر مما يحتمل كونه قرينة، فلا مجال للعمل باصالة الحقيقة فلا ظهور للصيغة في الوجوب في المقام.

وذهب جماعة: الى ان الامر في عقيب الحظر يدل على كون المراد بهذه الصيغة- فعلا- مثل المراد بها قبل ورود هذا الحظر، فهي تابعة لما قبل النهي، فان كان وجوبا فوجوب، وان كان ندبا فندب، وان كان اباحة فاباحة، واشتروا شيئا في هذه التبعية وهي ان هذه التبعية انما تكون في مقام يكون الامر الوارد عقيب الحظر معلقا على زوال العلة التي دعت الى الحظر والنهي مثل قوله تعالى:

فَإِذَا أَنَسَّ لَمَخَ الْأَشْهُرِ الْحُرْمِ فَاقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ [61] فانه بعد ان أمر بقتل المشركين مطلقا، ثم خصصه بالنهي عن قتل المشركين في الاشهر الحرم، ثم علق الامر بقتل المشركين على زوال العلة التي دعت الى تحريم قتل المشركين بقوله: فَإِذَا أَنَسَّ لَمَخَ الْأَشْهُرِ الْحُرْمِ فَاقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ فان العلة التي دعت الى تحريم قتل المشركين هي

والتحقيق: إنه لا مجال للتشبيث بموارد الاستعمال، فإنه قل مورد منها يكون خاليا عن قرينة على الوجوب، أو الاباحة، أو التبعية، و مع فرض التجريد عنها، لم يظهر بعد كون عقيب الحظر موجبا لظهورها في غير ما تكون ظاهرة فيه.

غاية الامر يكون موجبا لجمالها، غير ظاهرة في واحد منها إلا بقرينة أخرى، كما أشرنا (1).

حرمة الأشهر الحرم، فاذا انسلخ الأشهر الحرم فلا مانع فاقتلوا المشركين، فقتل المشركين واجب بعد الأشهر الحرم كما هو واجب قبل الأشهر الحرم، ومثله في الدلالة على التبعية ما ورد من امر الحائض والنفساء بالصلاة والصوم بعد الحيض والنفس فانه يجب عليهما الصوم والصلاة بعد الحيض والنفس كما كان يجب عليهما قبل الحيض والنفس، لأن علة النهي عن الصوم والصلاة هو الحيض والنفس، و امرها بعد الحيض والنفس قد علق على ذهاب علة التحريم وهو الحيض والنفس.

ويرد على ذلك: ان وجوب الصلاة والصوم، وقتل المشركين بعد الأشهر الحرم لم يستفد من هذا الامر الوارد قبل الحظر، بل من دليل آخر.

(1) و حاصله ان الاقوال التي تقدم ذكرها تشبث المدعون لها بموارد الاستعمال، فمدعي الدلالة على الاباحة ذكر امثلة كان الحكم فيها هو الاباحة، والمدعي للوجوب ذكر مثل ذلك، والمدعي للتبعية ذكر مثلهم، والمورد التي ذكرها كلها غير خالية عن قرائن خاصة تدل على الحكم الذي يدعونه.

و الكلام انما هو في مورد يكون مجردا عن كل قرينة، وليس فيه إلا امر ورد اما عقيب الحظر او عقيب توهمه. فينبغي ان يثبتوا كون ورود الامر عقيب الحظر أو في مقام توهمه دالا على مدعاهم.

فالحق: ان الصيغة اذ وردت عقيب الحظر ليس لها ظهور في غير الوجوب من المعاني التي ادعيت.

نعم، كما انها لا ظهور لها في غير الوجوب كذلك لا ظهور لها في الوجوب ايضا، لأن الوجوب سواء كان مستفادا منها لاجل وضعها له، او لأن الاطلاق و مقدمات الحكمة تدل عليه فانما يتم ظهورها فيه وضعيا كان او اطلاقيا في غير ما اذا كانت مشفوعة بما يحتمل القرينية على عدم الوجوب.

وبعبارة اخرى: ان المتبع في مقام دلالة اللفاظ هو الظهور المستفاد منها لحجية بناء العقلاء على الاخذ بالظهور، و القدر المتيقن من بناء العقلاء هو حجية ظهور الكلام غير المحفوف بما يحتمل القرينية. و العرف اما لا يفهمون من الكلام شيئا او ان المعاني التي تخطر لهم بالبال عند سماع الكلام المحفوف بما يحتمل القرينية لا عبرة بالاخذ بها، لعدم بناء العقلاء على الاخذ بها.

وعلى كل فالكلام المحفوف بما يحتمل القرينية اما مجمل من حيث الدلالة، أو مجمل من حيث الحجية، فانه ليس كلما يدل عليه اللفظ يؤخذ به ما لم يكن للعقلاء بناء على الاخذ به، فان السامع اذا سمع صيغة الامر من المولى النائم ينسب الى ذهنه الطلب، إلا انه لا حجية على لزوم امتثال الامر الصادر من المولى حال نومه، هذا اذا قلنا: ان الدلالة لا تتبع الارادة، و اما اذا قلنا بان الدلالة تتبع الارادة كما هو المنسوب الى العلمين فلمنع اصل الدلالة مجال واضح.

و على كل فالكلام المحفوف بمحتمل القرينية لا ظهور له بحيث يكون حجة عند العقلاء، لا في الوجوب و لا في غيره من المعاني التي ادعيت، و لذا قال (قدس سره):

«و مع فرض التجريد عنها»: أي عن القرائن الخاصة التي كانت في موارد الاستعمالات «لم يظهر بعد كونها عقيب الحظر موجبا لظهورها في غير ما تكون ظاهرة فيه»: أي ان هذه الصيغة الواردة عقيب الحظر ليس لها ظهور في ما ادعوه

المبحث الثامن: الحق أن صيغة الامر مطلقا، لا دلالة لها على المرة و لا التكرار، فإن المنصرف عنها، ليس إلا طلب إيجاد الطبيعة المأمور بها، فلا دلالة لها على أحدهما، لا بهيئتها و لا بمادتها، و الاكتفاء بالمرة، فإنما هو لحصول الامثال بها في الامر بالطبيعة، كما لا يخفى (1).

من المعاني المجازية غير المعنى الحقيقي، و ليس لورودها عقيب الحظر ما يوجب كون الصيغة ظاهرة فيما ادعوه من المعاني المجازية. نعم القدر الذي يفعله وورودها عقيب الحظر هو انه يمنع من ظهورها في معناها الاصلي و هو الوجوب و تكون مجملة، و لذا قال (قدس سره): «غاية الامر يكون موجبا لجمالها»: أي لجمال الصيغة فليس لها ظهور في معناها، و لا في المعاني التي ادعوها و هي «غير ظاهرة في واحد منها»: أي من المعاني التي ادعوها من الاباحة و التبعية و غير ذلك، و لا تكون لها دلالة على هذه المعاني المدعاة «إلا بقرينة اخرى» غير كونها واردة عقيب الحظر كما كانت القرينة دالة على المعاني التي ذكرها في موارد الاستعمالات «كما اشرنا» فيما سبق في ان موارد الاستعمالات لها قرائن خاصة تدل على الاحكام التي ادعيت دلالة الصيغة عليها.

(1)

في المرة و التكرار

مراد المصنف من الاطلاق في قوله: «الحق ان صيغة الامر مطلقا لا دلالة لها على المرة و لا التكرار» هو ان الصيغة من حيث هيئتها و من حيث مادتها لا دلالة لها على المرة و لا على التكرار، لأن الهيئة موضوعة للطلب، و المادة موضوعة للطبيعة غير المقيدة بمرة و لا تكرار، فالمتحصل من الطلب المتعلق بالطبيعة هو اتيان الطبيعة غير مقيدة بعنوان المرة و لا بعنوان التكرار، و حيث كان اتيان الطبيعة يحصل باتيانها مرة واحدة فعنوان المرة ملازم لتحقيق اتيان الطبيعة، لذلك كان في مقام الامثال الاتيان بالمرة موجبا لحصول الامثال، لكن لا لأن عنوان المرة دخيل في متعلق الطلب، بل لما عرفت: من ان المرة تلازم حصول متعلق الطلب و هو الطبيعة غير المقيدة بعنوان المرة و لا بعنوان التكرار.

ص: 414

ثم لا يذهب عليك أن الاتفاق على أن المصدر المجرد عن اللام والتنوين، لا يدل إلا على الماهية على ما حكاه السكاكي لا يوجب كون النزاع هاهنا في الهيئة كما في الفصول فإنه غفلة وذهول عن أن كون المصدر كذلك، لا يوجب الاتفاق على أن مادة الصيغة لا تدل إلا على الماهية، ضرورة أن المصدر ليست مادة لسائر المشتقات، بل هو صيغة مثلها، كيف وقد عرفت في باب المشتق مباينة المصدر وسائر المشتقات بحسب المعنى، فكيف بمعناه يكون مادة لها فعليه يمكن دعوى اعتبار المرة أو التكرار في مادتها، كما لا يخفى (1).

لا يقال: ان الطبيعة غير المقيدة بمرة ولا تكرر هي الطبيعة المهملة ولا اهمال في الواقعيات.

فانه يقال: ليس الطبيعة غير المقيدة بمرة ولا تكرر هي الطبيعة المهملة، بل هي الطبيعة المطلقة من حيث عنوان المرة وعنوان التكرار: أي ان متعلقها هو اتيان الطبيعة، وليس عنوان المرة دخيلا في المطلوب ولا عنوان التكرار دخيلا فيه ايضا.

(1) يتعرض المصنف في كلامه لما قاله في الفصول في تشخيص محل النزاع في المرة والتكرار.

وحاصله: ان النزاع في المرة والتكرار هو في هيئة الصيغة لا في مادتها: بمعنى ان القائل بالمرة يقول: ان الطلب واحد، و القائل بالتكرار يدعي: تكرر الطلب، و اما المادة فلا نزاع لهم فيها وانها هي الطبيعة لا بشرط.

واستدل على ما ذهب اليه في تشخيص النزاع بما حاصله: ان السكاكي ذكر اتفاق اللغويين و علماء العربية: على ان المصدر المجرد من اللام والتنوين موضوع للماهية لا بشرط، و الظاهر ان الاصوليين موافقون على هذا الرأي، و الظاهر منهم - ايضا - الاتفاق: على ان المصدر هو المبدأ الساري في جميع المشتقات من الافعال والصفات، و لا يعقل ان يكون ما به الاتفاق هو موقع الخلاف، فمع خلافهم

- في المقام- في القول بالمرّة و التكرار، و اتقاقهم على ان المادة في الصيغة مفادها الماهية لا بشرط لا بد و ان يكون النزاع بينهم في هيئة الصيغة لا في مادتها.

وقد اجاب المصنف (قدس سره) بما يرجع الى المناقشة في ان اتقاق اللغويين و علماء العربية: على ان المصدر موضوع للماهية لا بشرط و موافقة الاصولين لهم في ذلك لا ينافي النزاع في المقام في مادة الصيغة لا في هيئتها.

بيان ذلك: ان المصدر الذي اتفق على انه موضوع للماهية لا بشرط و هو وزن فعل كمثل، ضرب و قتل في الثلاثي المتعدي، كما اشار اليه ابن مالك في ألفيته:

فعل قياس مصدر المعدى من ذي ثلاثة ك «ردّ ردّا» [

(1) ليس هو المبدأ الساري في جميع المشتقات، فان المبدأ الساري في المشتقات هو كالجنس بالنسبة إلى الفصل، فان الجنس هو اللامتحصل بذاته و انما يكون تحصيله و تحققه في مقام الوجود بوجود فصله، فان الحيوان- مثلا- الذي هو جنس للناطق و غيره من انواعه ليس له تحصيل و تحقق في مقام الوجود بذاته، بل الوجود و التحقق انما يكون له مع احد فصوله من الناطقية و البقرية و غيرها، و لذلك يقول اهل المعقول ان سير الوجود يمر من الفصل إلى الجنس، فليس للجنس بذاته تحقق منفصل في مقام الوجود عن تحقق فصوله، و انما يكون منفصلا عن الفصول في مقام النظر إلى ماهيته لاجل تعريفها، أو لاجل الحكم عليها باحكامها اللاحقة لها، اما في مقام الوجود فلا يعقل ذلك لانه اللامتحصل، و اذا كان له وجود منفصل عن فصله كان متحصلا و ليس لا متحصلا، و ايضا لا يعقل اذا كان للجنس وجود منفصل ان يكون بين الجنس و الفصل اتحاد في الوجود حقيقة و يكون لهما وجود واحد حقيقي مركب منهما، فان الوجودين المنفصل كل منهما عن وجود الآخر لا تركيب حقيقي بينهما و لا وحدة في الوجود، بل التركيب و الوحدة فيهما لا بد و ان تكون اعتبارية

ص: 416

لا حقيقية، و المادة بالنسبة إلى صورها التي بها تتنوع إلى المشتقات كذلك، فان المادة التي لها صورة ضرب أو يضرب أو اضرب أو ضارب لا تحصل لها بذاتها و تحصلها يكون بهيئة مشتقاتها، و الذي نقل السكاكي الاتفاق على كونه موضوعا للماهية لا بشرط الذي يطلقون عليه لفظ المصدر كلفظ ضرب هو مادة له هيئة مخصوصة، و المادة التي لها هيئة مخصوصة لا يعقل ان يرد عليها هيئة اخرى، لأنها بورود الهيئة عليها تكون متحصلة، و متى تحصلت لا يعقل ان تكون مادة لهيئة اخرى، لأن الذي يكون مادة للهيئة هو اللامتحصل و الذي ليست له فعلية، و متى كانت له فعلية يابى - حينئذ - عن فعلية اخرى، مضافا إلى ضرورة الوجدان: بان لفظ ضرب بما هو متهياً بهذه الهيئة ليس هو مادة للفظ ضرب.

فاتضح: ان اتفاقهم على ان المسمى بالمصدر موضوع للماهية لا بشرط لا ينافي اختلافهم في المقام في المادة التي هي المبدأ لسائر المشتقات و ان النزاع فيها لا في الهيئة.

ولذا قال (قدس سره): «ان الاتفاق على ان المصدر المجرد عن اللام و التنوين» لأن ما فيه التنوين عندهم يدل على الوحدة، و ما فيه اللام يختلف فتارة تكون اللام فيه للتعريف فيدل على ما اريد من المعرف، و اخرى يكون مفاده مفاد اسم الجنس.

فالاتفاق المذكور على المصدر المجرد من اللام و التنوين «لا- يدل الآ على الماهية على ما حكاه السكاكي لا يوجب»: أي الاتفاق المذكور «كون النزاع هاهنا في الهيئة» دون المادة «كما في الفصول فانه غفلة و ذهول» إلى آخر قوله «الا على الماهية» ثم قال (قدس سره): «ضرورة ان المصدر» المنقول الاتفاق على وضعه للماهية لا بشرط «ليست مادة لسائر المشتقات» إلى آخر كلامه، ثم اشار (قدس سره) إلى ان المصدر لا يعقل ان يكون هو المادة لسائر المشتقات، لأن المادة التي هي المبدأ الساري في جميع المشتقات لا بد و ان تكون لا بشرط من حيث الحمل و من حيث ساير الجهات. و قد عرفت ان المصدر الذي نقل الاتفاق على وضعه - كما عن السكاكي - هو ماخوذ بشرط لا، حيث عرفت في ما تقدم في ابحاث المشتق ان المصدر ماخوذ

بشرط الإباء عن الحمل على الذات، بخلاف الوصف فانه مأخوذ بحيث لا يأبى عن الحمل، فهو مباين للمشتقات فلا يعقل ان يكون هو المادة لها، لأن المبدأ الساري لا بد و ان يكون لا بشرط من حيث أي تعين من التعينات حتى يقبل ساير التقييدات و التعينات، فلا بد و ان لا- يؤخذ في المادة تعين اصلا، و متى تقيدت المادة بشرط كمثّل الإباء عن الحمل على الذات لا يعقل ان تكون مبدأ لمشتق من المشتقات، فان شرط الإباء عن الحمل يبين عدم الإباء عن الحمل كمثّل المادة المأخوذة في الصفات فانها لا تأبى عن الحمل على الذات.

و من الواضح جليا ان المباين لا يقبل المباين، فكيف المأخوذ بشرط الإباء عن الحمل على الذات مبدأ للصفات التي لا تأبى عن الحمل على الذات، و الى هذه اشارة بقوله: «كيف وقد عرفت في باب المشتق مباينة المصدر و ساير المشتقات بحسب المعنى» لأن المصدر قد اخذ بشرط لا، و على هذا «فكيف بمعناه يكون مادة لها»:

أي يكون مادة للمشتقات.

و اذا قد عرفت: ان المصدر ليس هو المبدأ للمشتقات، و الاتفاق المنقول عن السكاكي انما هو على المصدر، و اتضح ان المادة التي هي المبدأ في المشتقات غير هذا الذي يسمونه بالمصدر، فلا مانع من ان يكون النزاع في المادة المأخوذة في صيغة الامر، و لذا قال (قدس سره): «فعليه»: أي فعلى ما بيناه من أن المبدأ غير المصدر المتفق على وضعه «يمكن دعوى اعتبار المرة و التكرار في مادتها»: أي في مادة الصيغة.

و محصل المناقشة ترجع الى امرين:

الاول: ان المصدر المقيد بالصورة لا يعقل ان يكون هو المبدأ للمشتقات، لأن المقيد بهيئة من الهيئات لا يعقل ان ترد عليه هيئة اخرى، بل هو صيغة كسائر الصيغ و مشتق كسائر المشتقات.

الثاني: ان المادة هي المبدأ التي لا شرط فيها و لا قيد اصلا من أي جهة من الجهات، و المصدر مقيد بالاباء عن الحمل فلا يعقل ان يكون مبدأ لما لا يابى عن الحمل.

و يمكن ان يناقش في ما ذكره صاحب الفصول بمناقشات اخرى:

الاولى: ان النزاع في المقام ليس في كون الطلب واحدا أو مكررا، بل في ان المطلوب و المتعلق للطلب هل هو واحد أو متعدد؟ و لا يقول القائل بالتكرار هنا ان للصيغة- في مثل اضرب- طلبا و طلبا، بل المطلوب في اضرب هو الضرب المتعدد.

الثانية: ان اتفاق اهل العربية لا يلازمه اتفاق الاصوليين.

الثالثة: ان الذي يظهر من ادلة القائلين بالتكرار ان التكرار مستفاد من قرائن، كمثل قياس ساير التكاليف الواردة بصيغة الامر على الامر المتعلق بالصلاة و الصوم، فانه لا شبهة في ان المطلوب فيهما التكرار، و مثل قياس طلب الوجود على النهي الذي هو طلب العدم، و هو يدل على ترك جميع الافراد ما دام العمر فطلب الوجود ايضا يفيد التكرار ما دام العمر.

الرابعة: ان كون الاتفاق المذكور ينافي الاختلاف في المقام فلا بد من حمل النزاع على الهيئة دون المادة انما يتم حيث ان اهل النزاع في المقام يقولون: بتعدد الوضع في الصيغة، و ان هيئتها لها وضع و مادتها لها وضع آخر.

أما اذا كانوا يقولون: بانه ليس في الصيغة تعدد في الوضع بل الصيغة لها وضع واحد قد لحظ فيها المادة المتقيدة بهذه الهيئة من حيث المجموع، و وضعت للدلالة على طلب الشيء مرة واحدة او متكررا- فلا يتنافى قولهم هنا مع قولهم هناك: بان المصدر المجرد موضوع للماهية لا بشرط، لانه لا تكون المادة هنا هي المصدر الذي اتفقوا على وضعه للماهية لا بشرط.

إن قلت: فما معنى ما اشتهر من كون المصدر أصلاً في الكلام (1).

قلت: مع أنه محل الخلاف، معناه (2) أن الذي وضع أولاً بالوضع

(1) حاصل إن قلت انه على ما ذكرت يكون المصدر بنفسه مشتقا من المشتقات، كما صرحت بكون المشتق بنفسه صيغة من الصيغ المشتقة.

فاذا ما معنى ما اشتهر بين القوم: من ان المصدر هو اصل المشتقات؟ فان لازم هذا ان لا يكون المصدر بنفسه صيغة من الصيغ ولا يكون مشتقا من المشتقات، فان ما كان اصلا لا يعقل ان يكون هو فرعا ايضا، فلا بد وان يكون اصل المشتقات ليس هو مشتقا بل المشتقات مأخوذة منه، فحينئذ يكون هو المادة للمشتقات ويتم مطلب الفصول، ويظهر بطلان ما ذكرت: من ان المادة التي هي المبدأ الساري غير المصدر.

(2) حاصل ما ذكره يرجع الى جوابين عما ذكره في قوله: ان قلت:

الاول: انه ليس لاهل العربية اتفاق على ان المصدر هو اصل المشتقات، بل ادعى بعضهم: ان الفعل هو اصل المشتقات، وهو ما اشار اليه بقوله: «مع انه محل الخلاف» وهذا ايضا يكون مناقشة ثالثة في دعوى صاحب الفصول: من دعوى الاتفاق على كون المبدأ الساري في المشتقات هو المصدر الموضوع للماهية لا بشرط.

الجواب الثاني: ما ذكره بقوله: «معناه الى ... آخر كلامه» واصله: ان مرادهم من كون المصدر اصلا في المشتقات ليس كون المصدر هو المبدأ الساري فيها، بل حيث كان المصدر موضوعا للماهية لا بشرط عندهم وكانت ساير المشتقات المادة فيها مشروطة يكون المصدر هو آلة للحاظ المادة التي هي المبدأ في المشتقات وبه يعبر عنها، لا انه هو حقيقة المبدأ الساري و المادة المأخوذة في المشتقات.

هذا حاصل مراده في هذا الجواب، وبقي الكلام في شرح بعض الفاظه.

(1) لا- يخفى ان الوضع ينقسم عندهم الى شخصي و نوعي، و كل مادة لا معنى لهيئتها هي موضوعة بالوضع الشخصي، اما ما كانت هيئتها لها معنى ففيها وضعان: وضع نوعي للهيئة، و وضع شخصي للمادة.

و الحاصل: ان ظاهر القوم هو كون الهيئات موضوعة بالوضع النوعي، و المواد وضعها شخصي، و قد ذكر وجوه لكون الوضع في الهيئات نوعيا، و في المادة شخصيا و تقتصر على وجهين منها:

الاول: ان الهيئة حيث انه لا اختصاص لها بمادة من المواد فلها وحدة نوعية تعرض جميع افراد المواد فلا تلاحظ خصوص هيئة ضارب أو قاتل، بل تلاحظ هذه الهيئة بما لها من الوحدة النوعية، و بما هي عارضة لجميع المواد باختلافها، بخلاف المادة فان لها ضبطا خاصا و هو: الضاد و الرء و الباء- مثلا- فتلاحظ هذه المادة بشخصها، فلذلك كان وضعها شخصيا، و وضع الهيئة نوعيا.

الثاني: ان السبب في كون الوضع في الهيئات نوعيا من جهة ان الهيئة كيفية لاحقة للمادة و لا استقلال لها حتى في اللحاظ، بل لا بد في مقام تصورها و لحاظها من لحاظها لاحقة للمادة فينحصر الوضع لها بتصورها لاحقة، ففي مقام الوضع لها يتصور الواضع هيئة فاعل فيقول: وضعت ما كان على وزن فاعل لمعنى كذا، و هذا اللحاظ لحاظ عنواني للهيئة العارضة لمثل الضارب و القاتل، و هو عنوان و الهيئات الخاصة هي المعنون، فهي اذا كالمعنى الحرفي الذي لا يعقل لحاظه بذاته و ماهيته، فيكون الوضع له بتوسط لحاظ عنوانه لا لحاظ ذاته، بخلاف المادة فانه يمكن للواضع ان يتصور نفس ذات المادة، فالموضوع له في المادة بنفسه متصور و لذا كان وضعه شخصيا.

و بعبارة اخرى: ان الوضع الشخصي، هو ما كان نفس الموضوع له منظورا اليه و متصورا بنفسه و بذاته و ماهيته للواضع، و المواد بنفسها منظور اليها و متصورة

تناسبه (1)، مما جمعه معه مادة لفظ متصورة (2) في كل منها و منه (3)،

للواضع، والوضع النوعي ما لم يكن كذلك ولا يكون بذاته و ماهيته متصورا في مقام الوضع فلا محالة يكون الوضع في الهيئات نوعيا، و الوضع في المواد شخصا.

(1) يحتمل ان يريد بقوله: «نوعيا او شخصا» الاشارة الى ان في الصيغة وضعين: نوعي و شخصي، و على هذا الاحتمال كان ينبغي ان يكون العطف بالواو لا بأو.

و يحتمل ان يريد ان المشتقات قيل بتعدد الوضع فيها: بان يكون للهيئة وضع، و للمادة وضع احدهما نوعي و الثاني شخصي، و قيل: بانه ليس في المشتقات تعدد وضع، بل الصيغ كلها لها وضع واحد، فان الواضع تصور وزن الصيغة بما لها من الصورة و المادة و بهيئتها و مادتها و وضعها بازاء معنى من المعاني، فالواضع حين تصور صيغة فعل و وضعها بازاء المعنى المتحقق، و كذلك يفعل، و كذلك فاعل، فلا يكون للصيغ الا وضع واحد شخصي هو مجموع هيئتها و مادتها، و على هذا الاحتمال يحسن العطف بأو.

(2) أي مما جمع هذا الموضوع من ساير المشتقات مع الملحوظ الذي بمناسبته وضع هذا المشتق، و هو الذي وضع اولا بالوضع الشخصي و هو اما المصدر على المشهور أو الفعل على ما ذهب اليه بعضهم، فانه لكل منهما من المصدر أو المشتق جامع و هو ان المصدر لفظ له هيئة، و الذي يراد وضعه من ساير الصيغ و المشتقات لفظ له هيئة ايضا.

(3) أي في كل من الصيغ التي يراد وضعها.

و ضمير منه راجع الى الذي وضع اولا بالوضع الشخصي و هو المصدر.

صورة و معنى كذلك (1)، هو المصدر أو الفعل (2)، فافهم (3). ثم المراد بالمرّة و التكرار، هل هو الدفعة و الدفعات أو الفرد و الافراد و التحقيق أن يقعا بكلا المعنيين محل النزاع، و إن كان لفظهما ظاهرا في المعنى الاول (4)، و توهم أنه لو أريد بالمرّة الفرد، لكان الانسب، بل اللازم أن

(1) أي هيئة و مادة لها معنى.

(2) يشير الى ما ذكره: من انه ليس كون المصدر هو الاصل في المشتقات موضع اتفاق، فان بعضهم: ان الاصل هو الفعل، و من الواضح ان الفعل لم يوضع للماهية لا بشرط.

(3) لعله يشير في ان هذا التاويل الذي ذكره لكون المصدر هو الاصل خلاف الظاهر من كلامهم، فان ظاهر كلامهم كون المصدر بنفسه هو الاصل.

و حينئذ يرد عليهم ما ذكرنا: من امتناع كون المصدر بما هو المادة للمشتقات، أو يشير الى المناقشات الاخرى التي اوردناها على دعوى صاحب الفصول: من كون النزاع في المقام في الهيئة لا في المادة.

(4)

المراد بالمرّة و التكرار

لا يخفى انه هل مراد القائلين بالمرّة أو التكرار هو الدفعة و الدفعات، أو الفرد و الافراد: أي مراد القائلين بالمرّة هو ان المطلوب بالصيغة هو الدفعة الواحدة من هذه الطبيعة، و ان اشتملت هذه الدفعة الواحدة على افراد متعددة، و مراد القائلين بالتكرار هو تكرار هذه الدفعة و ان اشتملت كل دفعة على افراد؟

أو ان مراد اهل المرّة هو الفرد الواحد من هذه الطبيعة، و مراد اهل التكرار هو الافراد من هذه الطبيعة؟ و على هذا فلو اشتملت دفعة واحدة على افراد كان التكرار حاصلا لفرض اشتمال هذه الدفعة على افراد، بخلافه على الاحتمال الاول فانه لا يحصل الامتثال على القول بالتكرار إلا بايجاد الطبيعة مرة اخرى و دفعة ثانية، و ان اشتملت الدفعة الاولى على افراد كثيرة.

ص: 423

وقد عرفت ان المختار هو عدم الدلالة على المرة و لا التكرار، و لكن القائلين بالمرة و التكرار يمكن ان يكون محل نزاعهم هو الاول: أي الدفعة و الدفعات، و يمكن النزاع بينهم في الثاني: و هو ان المطلوب هل فرد واحد أو افراد متعددة؟ فيكون المراد من التكرار تعدد الافراد.

إلا ان الظاهر من كلماتهم: هو ان صيغة الامر هل تدل على ان المطلوب هو العمل مرة واحدة أو تدل على تكرار العمل؟ و ظاهر هذا الكلام ان الاحتمال الاول هو محل النزاع، لأن الدفعة و ان اشتملت على افراد دفعة واحدة إلا انه لا تكرار للعمل فيها، فاذا كان ظاهرهم تكرار العمل يكون محل نزاعهم هو الدفعة و الدفعات، لا الفرد و الافراد.

و لا يخفى عليك ان مراد المصنف من قوله: «و التحقيق ان يقعا بكلا المعنيين محل النزاع» ليس الامكان العقلي، فانه لم يتوهم احد عدم امكان النزاع في الفرد او الافراد، بل مراده ان كون هذه المسألة مسألة براسها و ليست من فروع مسألة اخرى، فان المسألة التي تفرد بالذكر او العنوان لا بد و ان تكون مسألة يجري الكلام فيها على جميع التقادير في المسائل الاخرى، بخلاف ما اذا كانت من فروع مسألة اخرى فانه لا ينبغي ان تفرد بالذكر، بل ينبغي ان تحرر في ذيل تلك المسألة و تكون من فروعها.

و الذي يظهر من صاحب الفصول انه ان كان النزاع هنا في ان متعلق الامر هو الطبيعة لا بشرط أو المرة و التكرار اذا اريد من المرة و التكرار الدفعة و الدفعات- تكون مسألة براسها يجري الكلام على جميع التقادير في المسائل الاخرى، و اما اذا كان مراد القائلين من المرة و التكرار الفرد و الافراد لا تكون هذه المسألة جارية على جميع التقادير، بل تكون من فروع المسألة الآتية في ان متعلق الامر هو الطبيعة أو الفرد، و سيأتي بيان ما اراده صاحب الفصول في قوله: «و توهم» و حيث كان رأي المصنف ان هذه المسألة على أي تقدير سواء اريد منها الدفعة و الدفعات أو الفرد و الافراد فهي مسألة براسها يجري النزاع فيها على كل التقادير، و ليست من ذيول

يجعل هذا المبحث تنمة للمبحث الآتي، من أن الامر هل يتعلق بالطبيعة أو بالفرد فيقال عند ذلك و على تقدير تعلقه بالفرد، هل يقتضي التعلق بالفرد الواحد أو المتعدد أو لا يقتضي شيئا منهما و لم يحتج إلى أفراد كل منهما بالمبحث كما فعلوه، و أما لو أريد بها الدفعة، فلا علاقة بين المسألتين، كما لا يخفى (1)، فاسد لعدم العلة بينهما لو أريد بها الفرد

المسألة الآتية حتى لو أريد من المرة و التكرار هو الفرد و الافراد قال: «و التحقيق ان يقعا بكلا المعنيين» فمراده من هذا هو ان النزاع هنا يمكن ان يكون الدفعة و الدفعات، و يمكن ان يكون الفرد و الافراد. و على كل حال هي مسألة براسها.

(1) لقد ذهب صاحب الفصول الى ان النزاع بين القوم هنا في المرة و التكرار لا بد و ان يكون في الدفعة و الدفعات لا في الفرد و الافراد، و استدل على ذلك بامرین:

الاول: ان ظاهر كلامهم هو الدفعة و الدفعات، و ان مرادهم هل المطلوب هو العمل مرة واحدة، و ان اشتمل على افراد، أو ان المطلوب تكرار العمل؟ و لو كان المراد الفرد و الافراد لما كان يلزم في تحصيل الامثال- بناء على ان المراد بالتكرار هو ايجاد افراد من الطبيعة- تكرار العمل، بل يمكن ان يحصل الامثال بايجاد افراد من الطبيعة دفعة واحدة.

الثاني: انه لو كان النزاع هنا في الفرد و الافراد لما صح لهم عقد هذه المسألة على حدة، فان عقد المسألة على حدة لا بد و ان يكون جاريا على جميع التقادير في المسائل الاخرى، بل كان المتعين عليهم ان يحرروها في ذيل المسألة: من ان الامر متعلق بالطبيعة أو الفرد من الطبيعة، و بعد البناء على ان متعلق الامر هو الفرد يتأتى النزاع في ان المطلوب هل هو فرد واحد من الطبيعة او افراد؟ اما من قال: بان متعلق الامر هو الطبيعة فلا مجال لأن يتأتى النزاع عنده: في ان المطلوب هو فرد واحد من الطبيعة او افراد، اذ الفرد لا تعلق للطلب به حتى يكون المطلوب فردا واحدا او افرادا متعددة.

أيضاً، فإن الطلب على القول بالطبيعة إنما يتعلق بها باعتبار وجودها في الخارج، ضرورة أن الطبيعة من حيث هي ليست إلا هي، لا مطلوبة

وبعبارة أخرى: ان النزاع- هنا- في ان الامر هل ان متعلقه الطبيعة لا بشرط؟ أو ان متعلقه فرد واحد من الطبيعة أو متعلقه افراد من الطبيعة؟

فمن يقول- هنا- بالفرد الواحد أو الافراد لا يمكنه ان يكون من القائلين في المسألة الآتية: بان متعلق الامر هو الطبيعة دون الفرد. نعم، من يقول: بان متعلق الامر هو الفرد يمكنه ان يذهب الى ان المطلوب فرد واحد أو افراد متعددة، فتكون هذه المسألة بناء على النزاع فيها في الفرد أو الافراد من فروع المسألة الآتية، ولا ينبغي تحريرها مسألة على حدة لعدم صحة جريانها على جميع التقادير، بخلاف ما اذا كان في الدفعة و الدفعات، فان من قال هناك بالطبيعة يمكنه ان يقول هنا: ان متعلق الامر هو الطبيعة لا بشرط من الدفعة الواحدة و الدفعات، و يمكنه ان يقول: ان الامر المتعلق بالطبيعة المراد منه ايجاد الطبيعة دفعة واحدة او دفعات متعددة، و من قال هناك: بان متعلق الامر هو الفرد من الطبيعة يمكنه ان يقول هنا: بان متعلق الامر هو طبيعة الفرد لا بشرط من حيث الدفعة و الدفعات، و يمكنه ان يقول: ان متعلقه هو طبيعة الفرد دفعة واحدة او دفعات متعددة.

فتحريرهم لهذه المسألة براسها دليل على انها ليست من متفرعات المسألة الآتية و انها جارية على كل التقادير. و عليه فلا بد و ان يكون مرادهم هنا هو الدفعة و الدفعات، لا الفرد الواحد و الافراد، و هذه مراده من قوله: «و اما لو اريد بها الدفعة فلا علة بين المسألتين»: أي انه تكون مسألة براسها جارية على جميع التقادير، و ليست من فروع المسألة الآتية: و هي كون متعلق الامر هو الطبيعة او الفرد؟

و لا غير مطلوبة (1)، و بهذا الاعتبار كانت مرددة بين المرة و التكرار بكلا المعنيين، فيصح النزاع في دلالة الصيغة على المرة و التكرار بالمعنيين

(1) و حاصل ما اجاب به المصنف عما ذكره صاحب الفصول- من لزوم كون النزاع هنا في الدفعة و الدفعات و ألا كانت المسألة من متفرعات المسألة الآتية- هو ان المراد بالفرد هنا غير المراد بالفرد في مسألة تعلق الامر بالطبيعة أو بالفرد، فان المراد بالفرد في المسألة الآتية هو ان لوازم تشخص الطبيعة هل هو داخل في المطلوب ام لا؟

و المراد بالفرد هنا هو ان المطلوب وجود واحد من الطبيعة.

و توضيح ذلك: ان الماهية مع الغض عن وجودها ليست إلا هي لا مطلوبة و لا لا مطلوبة، فان النظر الى الماهية من حيث هي هي هو قصر النظر على ذاتها و ذاتياتها، و ان لا يكون هناك نظر الى ما هو خارج عن ذاتها و ذاتياتها، و اذا كان النظر الى الماهية من حيث وجودها كان النظر الى الماهية غير مقصور على ذاتها و ذاتياتها، بل منظور اليها بالنسبة الى ما هو خارج عنها، فان وجود الماهية خارج عن حقيقة الماهية و لا اشكال ان الماهية الواقعة متعلقة للامر المنظور اليها هي الماهية من حيث وجودها، لوضوح ان الاغراض الداعية الى طلبها تترتب عليها بما هي موجودة لا بما هي هي.

و من الواضح المتحقق- في محله- ان تشخص الماهية بنفس وجودها، و ان ساير ما يطلقون عليها المشخصات كسائر الاعراض الملازمة للوجود هي من لوازم التشخص، و ان التشخص يكون بنفس الوجود لا بهذه اللوازم و هي خارجة عن ما به التشخص ملازمة له.

فالنزاع الواقع في تلك المسألة هو ان متعلق الامر هو نفس الطبيعة الموجودة أو انه الفرد؟: أي الطبيعة بما لها من لوازمها التي لا تنفك عن وجودها.

و المراد من الفرد في هذه المسألة هو ان المطلوب هل هو وجود واحد من الطبيعة او وجودات متعددة؟ فعلى فرض كون المختار في المسألة الآتية: هو ان متعلق الامر

وعدمها، أما بالمعنى الاول فواضح، وأما بالمعنى الثاني فلوضوح أن المراد من الفرد أو الافراد وجود واحد أو وجودات (1)، وإنما عبر
بالفرد

هو الطبيعة يتأتى للقائل به ان يقول هنا بالمرة أو التكرار: بان يقول: ان الامر المتعلق بوجود الطبيعة لا بالطبيعة و لوازم تشخصها يراد منه
وجود واحد أو وجودات متعددة.

فاتضح: ان النزاع هنا لو اريد به الدفعة أو الدفعات جار على كل تقدير، وكذلك لو اريد الفرد أو الافراد جار على كل تقدير، حتى لو قيل
هناك: بان متعلق الامر هو الطبيعة. وليس الفرد في المقامين بمعنى واحد حتى لا يكون مجال للنزاع في الفرد أو الافراد اذا كان القائل
هناك يقول: بان متعلق الامر هو الطبيعة دون الفرد، اذ المراد من الفرد هنا وجود واحد او وجودات متعددة، ولا ربط للفرد بهذا المعنى
بالفرد حيث يراد منه كون لوازم التشخص داخلة في الطبيعة المطلوبة ام لا.

بقي الكلام في شرح بعض عباراته (قدس سره).

(1) أي و باعتبار كون المطلوب بالطبيعة هو وجودها، لا من حيث هي هي تكون هنا مرددة بين المرة و التكرار: أي مع القول: بان متعلق
الامر هو الطبيعة دون الفرد في تلك المسألة يتأتى النزاع في المرة و التكرار باعتبار الدفعة و الدفعات و هو واضح، كما اشار اليه بقوله: «اما
بالمعنى الاول فواضح» فان المراد من المعنى الاول هو الدفعة و الدفعات، و كذلك اذا اريد بالمرة و التكرار هو الفرد و الافراد و هو مراده
من قوله:

«و اما بالمعنى الثاني» فان القائل في تلك المسألة: بان متعلق الامر هو الطبيعة الموجودة من دون مشخصاتها يتأتى له ان يقول هنا بالمرة أو
التكرار، اذ المراد من الفرد و الافراد هو وجود واحد و وجودات متعددة من تلك الطبيعة التي يتعلق الامر بها من دون مشخصاتها، و لذا
قال (قدس سره): «فلوضوح ان المراد بالفرد او الافراد وجود واحد او وجودات».

لان وجود الطبيعة في الخارج هو الفرد (1)، غاية الامر خصوصيته و تشخصه على القول بتعلق الامر بالطبائع يلزم المطلوب و خارج عنه، بخلاف القول بتعلقه بالافراد، فإنه مما يقومه (2).

تنبيه: لا- إشكال بناء على القول بالمرّة في الامتثال، و أنه لا مجال للاتيان بالمأمور به ثانيا، على أن يكون أيضا به الامتثال، فإنه من الامتثال بعد الامتثال. و أما على المختار من دلالة على طلب الطبيعة من دون دلالة على المرّة و لا على التكرار، فلا يخلو الحال: إما أن لا يكون هناك إطلاق الصيغة في مقام البيان، بل في مقام الاهمال أو الاجمال، فالمرجع هو الاصل. و إما أن يكون إطلاقها في ذلك المقام، فلا إشكال في الاكتفاء بالمرّة في الامتثال (3)، و إنما الاشكال في جواز أن لا يقتصر

(1) أي ان تعبيرهم هنا بالفرد ليس غرضهم منه هو الفرد في تلك المسألة، بل انما عبروا بالفرد هنا باعتبار ان الطبيعة المطلوبة يراد بالطلب المتعلق بها وجودها، و وجودها هو الفرد المراد لهم في هذه المسألة، فتارة يقال: بان المراد منها وجود واحد، و اخرى وجودات متعددة، فالمراد من الفرد هو وجود الطبيعة، و بالطبع انه يحسن التعبير عن وجود الطبيعة بفرد من الطبيعة.

(2) أي انه انما عبروا بالفرد هنا لأن بالفرد يتحقق وجود الطبيعة، و ليس مرادهم من الفرد هنا دخول لوازم التشخيص في المطلوب، كما ارادوا هذا المعنى من الفرد في مطلق تعلق الامر بالطبائع أو الافراد و هي المسألة الآتية، و بقوله (قدس سره):

«خصوصيته و تشخصه على القول بتعلق الامر بالطبائع ... الى آخره» اشار الى ما ذكرنا: من ان المراد بالفرد هناك هو كون لوازم الوجود داخلية في المطلوب، بخلاف القول بالطبائع فان لوازم الوجود خارجة عن المطلوب، فلوازم الوجود على القول بالفرد في تلك المسألة مقومة للمطلوب بخلاف القول بالطبائع.

(3)

فيما يحصل به الامتثال

حاصل هذا التنبيه: ان الاقوال في المقام ثلاثة:

ص: 429

- عدم دلالة الامر على المرة والتكرار، وان كليهما خارجان عن متعلق الامر، لأن متعلق الامر هو نفس الطبيعة لا بشرط.

- ودلالة الامر على المرة.

- ودلالته على التكرار، ولا اشكال انه بناء على التكرار لا يحصل الامثال باتيان متعلق الامر مرة واحدة، بل لا بد في تحقق الامثال من تحقق المرات، ولذا لم يتعرض لذكره المصنف.

و اما بناء على القول بالمرة فمتعلق الامر هو ايجاد الطبيعة مرة واحدة، فلا ينبغي ان يشك في انه باتيان متعلق الامر مرة واحدة يحصل الامثال، لأن المطلوب هو الطبيعة مع قيد كونها مرة واحدة، فباتيانها مرة واحدة حصل كل ما تعلق الامر به، ولا شك انه بحصول متعلق الامر بجميع قيوده و ما اخذ فيه يوجب حصول الامثال، ولازم حصول الامثال سقوط الامر، ومع سقوط الامر لا وجه للامثال مرة اخرى، لأن المرة الاخرى اما ان تكون امثالاً-أولاً لا وجه لكونها امثالاً، لأن عنوان الامثال لازمه وجود ما له الامثال، ومعناه وجود الامر فانه هو الذي يكون له الامثال، وقد فرضنا سقوط الامر بالاتيان بمتعلق الامر بما له من قيوده، فلا يعقل الامثال بعد الامثال. و اما ان لا يكون امثالاً و اذا لم يكن امثالاً-فلا وجه للاتيان به ويكون لغوا، ولذا قال (قدس سره): «فانه من الامثال بعد الامثال» و هو محال.

و اما بناء على عدم دلالة على المرة ولا-التكرار، وان مدلوله هو الطبيعة لا بشرط المرة والتكرار، فحيث كان متعلق الامر هو وجود الطبيعة ووجود الطبيعة خارجا تكون مع المرة ومع التكرار فهناك مجال للاطلاق وعدمه.

فنقول: اما ان يكون المولى في مقام البيان، و اما ان لا يكون المولى في مقام البيان، و هو تارة يكون بحيث لم يتعلق له غرض بالبيان وهذا يسمى بالاهمال، و اخرى يكون قد تعلق له غرض بعدم البيان والاختفاء وهذا يسمى بالاجمال، فبعد تعلق الامر بالطبيعة لا بشرط و لم يكن المولى في مقام البيان ليتعين ما به الامثال فلا بد

عليها، فإن لازم إطلاق الطبيعة المأمور بها، هو الاتيان بها مرة أو مرارا، لا لزوم الاقتصار على المرة، كما لا يخفى (1).

من الرجوع الى الاصل، ولذا قال (قدس سره): «المرجع هو الاصل» و يظهر من بعضهم ان الاصل يختلف، فتارة يكون هو البراءة قطعاً فيما اذا كان الامر من المردد بين الاقل و الاكثر الاستقلاليين للانحلال الى طلب الطبيعة المتحقق في ضمن المرة، وقطعا و الشك في الزائد على ذلك فينفي بالبراءة، وربما يكون الرجوع الى البراءة قطعياً و ذلك حيث يكون من الاقل و الاكثر الارتباطيين فانه على الخلاف في تلك المسألة، إلا انه ربما يقال: بانه لا مجال للقول بالاحتياط، لأن المورد لا يعقل ان يكون من الارتباطيين حيث ان المفروض تعلق الامر بالطبيعة التي قيد المرة و التكرار خارج عنها، و انها تصدق مع المرة و مع التكرار، و مع الارتباطية فلا تكون المرة مصداقاً لها، بل المرات مصداقها فلا مجال لاحتمال الارتباطية فلا مجرى للاحتياط.

نعم، اذا احتتمل كون المرة بشرط عدم الانضمام تكون مصداقاً للطبيعة المأمور بها، و الطبيعة بشرط الانضمام مصداقاً آخر، و كون الطبيعة لا بشرط مصداقاً ايضاً، و احتتمل التكرار ايضاً كان مجالاً للارتباطية، إلا ان الظاهر و خصوصاً من القائلين بالتكرار هو تكرار المطلوب، لا ان المطلوب امر مركب من فرد و افراد أو من دفعة و دفعات، فتدبر.

و اما اذا كان المولى في مقام البيان فالاطلاق يقتضي الاكتفاء بالمرة في مقام الامثال، لأن متعلق الامر هو الطبيعة غير المقيدة بمرة و لا تكرار، و لا اشكال في تحقق المطلوب المتعلق للامر و هو الطبيعة في ضمن المرة، فلو اراد وجوده في ضمن المتكرر لبينه، و المفروض عدم بيانه، و لذا قال (قدس سره): «فلا اشكال في الاكتفاء بالمرة في الامثال».

(1) حاصله انه قد عرفت انه اذا كان المولى في مقام البيان و قلنا: ان الامر لا دلالة له على مرة و لا على تكرار فلا اشكال في الاكتفاء بالمرة، و انما الاشكال: في ان للبعد

والتحقيق: إن قضية الاطلاق إنما هو جواز الاتيان بها مرة في ضمن فرد أو أفراد، فيكون إيجادها في ضمنها نحو من الامتثال، كإيجادها في ضمن الواحد، لا جواز الاتيان بها مرة ومرات، فإنه مع الاتيان بها مرة لا محالة يحصل الامتثال ويسقط به الامر، فيما إذا كان امتثال الامر علة تامة لحصول الغرض الاقصى، بحيث يحصل بمجرد، فلا يبقى معه مجال لاتيانه ثانيا بداعي امتثال آخر، أو بداعي أن يكون الاتيانان امثالاً واحداً، لما عرفت من حصول الموافقة بإتيانها، وسقوط الغرض معها، وسقوط الامر بسقوطه، فلا يبقى مجال لامثاله أصلاً، وأما إذا لم يكن الامتثال علة تامة لحصول الغرض، كما إذا أمر بالماء ليشرب أو

ان لا يقتصر على اتيان الطبيعة مرة واحدة و يأتي بها مرات على ان تكون المرات ايضا يكون بها الامتثال.

و غاية ما يمكن ان يقرب به جواز التكرار على ان يكون مصداقاً للامتثال - ايضاً - ان يقال: ان متعلق الامر هو الطبيعة التي لا قيد المرة داخل فيها و لا التكرار داخل فيها، و من الواضح ان الطبيعة تصدق مع المرة و تصدق مع التكرار، و كل قيد احتمل دخوله و نفاه الاطلاق لازمه انه لا يمنع عن الامتثال وجوده و عدمه، فاذا كانت المرة خارجاً عن المطلوب بركة الاطلاق فالمطلوب هو الطبيعة سواء كانت مع المرة أو لم تكن مع المرة، بل كانت مع غير المرة و هو التكرار، كما لو شككنا في دخول قيد المؤمنة في ما لو امر المولى بعق رقبة، فان لازم الاطلاق عدم دخول قيد المؤمنة في المطلوب، فيصدق العتق مع الايمان و مع عدم الايمان و هو الرقبة الكافرة، و هذا مراده من قوله: «فان لازم اطلاق الطبيعة المأمور بها هو الاتيان بها مرة أو مراراً، لا لزوم الاقتصار على المرة» اذ لا وجه للزوم الاقتصار على المرة بعد ان كان عنوان المرة خارجاً عما هو المطلوب و قد نفاه الاطلاق، فالطبيعة المطلوبة تصدق معه و تصدق مع غيره و هو التكرار.

يتوضأ فأتي به، ولم يشرب أو لم يتوضأ فعلا (1)، فلا يبعد صحة تبديل الامتثال بإتيان فرد آخر أحسن منه، بل مطلقا، كما كان له ذلك قبله،

(1) محصل هذا التحقيق ان الاطلاق لا يقتضي جواز الاتيان بالطبيعة المأمور بها في ضمن المرة وفي ضمن التكرار للزوم المحال في بعض الاوقات: وهو الامتثال عقيب الامتثال، بل الاطلاق غايته ان يدل على جواز الاتيان في ضمن الفرد الواحد، و جواز الاتيان بها في ضمن الافراد حيث توجد دفعة واحدة، فان الاطلاق يدل على ان متعلق الامر هو الطبيعة وانه يتحقق المأمور به، و ان موافقة هذا المأمور به تحصل بوجود الطبيعة. و من الواضح: انه بحصول المأمور به يسقط الامر الداعي للامر به، اذ وجود الامر مع حصول المأمور به مرجعه الى بقاء المعلول من غير علة، اذ العلة الداعية للامر بشي ء هو تحقق ما تعلق به الامر، و المفروض ان متعلق الامر هو الطبيعة غير المقيدة، و هي تحصل بالاتيان بها.

نعم، اذا حصلت في ضمن افراد دفعة واحدة كان هذا حصولا لها، كما انها تحصل في ضمن الفرد الواحد و بعد حصولها يسقط الامر فلا معنى للتكرار، اذ ما تقدم من مدعي الاطلاق: هو كون التكرار مصداقا للامتثال، و كون التكرار مصداقا للامتثال لازمه عدم سقوط الأمر، اذ صدق الامتثال يلزم وجود ما له الامتثال و هو الامر، و بقاء الامر مع حصول ما دعي اليه و هو وجود الطبيعة معناه بقاء المعلول من غير علة، و هذا معنى محالية الامتثال عقيب الامتثال.

نعم، حيث يكون الغرض الداعي الى الامر لا يحصل بمجرد وجود المأمور به، كما مثلوا له برفع العطش الذي دعا المولى لأمر عبده باتيان الماء، فانه بمجرد اتيان العبد بالماء لا يرتفع عطش المولى، ففي مثل هذا النحو من المأمور به يستطيع العبد ان يبذل امتثاله بامتثال آخر: بان يرفع الماء و يأتي بماء آخر مثل الماء الاول أو أحسن منه.

اما اذا كان الغرض يحصل بمجرد اتيان المأمور به فيكون وجود المأمور به علة تامة لحصول الغرض، كما اذا أمر المولى عبده: بان يشرب العبد الماء، فانه يشرب العبد

الماء يحصل الغرض الذي دعا المولى للامر وهو ارتفاع عطش العبد، وبشرب العبد الماء يرتفع العطش، فلا يعقل - حينئذ - بقاء الامر، و يلزم من بقاءه بقاء المعلول بلا علة.

والحاصل: ان اتيان المامور به تارة يكون مقتضيا لحصول الغرض الذي دعا لأمر المولى، و اخرى يكون علة تامة، فاذا كان مقتضيا امكن تبديل الامتثال بامتثال آخر، و اما اذا كان علة تامة فلا يعقل تبديل الامتثال بالامتثال، و سيأتي التعرض لمسألة جواز تبديل الامتثال بالامتثال مفصلا في مبحث الإجزاء.

بقي شيء ينبغي التنبيه عليه، وهو قوله: «صحة تبديل الامتثال باتيان فرد آخر» هل هذا منه تقنن في التعبير وهو عين قوله السابق الامتثال عقيب الامتثال الذي ارسل القول بمحاليتة، ثم عقبه بهذا التحقيق وهو كون الماتي به علة تامة لحصول الغرض، فيكون تحقيقه في ان الامتثال عقيب الامتثال انما يكون محالا- حيث يكون متعلق الامر علة تامة لحصول الغرض، اما اذا كان من قبيل المقتضي لحصول الغرض و بعد اتيان المامور به يتوقف حصول الغرض على امور آخر، فان الامتثال عقيب الامتثال لا محالية فيه.

أو أن عنوان تبديل الامتثال بالامتثال غير الامتثال عقيب الامتثال، و ان تبديل الامتثال في مقام يكون اتيان المامور به من قبيل المقتضي لازمه اعدام الامتثال الأول، اما برفع موضوعه: بان يعدم الماء- مثلا- الذي اتى به لرفع العطش، او برفعه بالاعراض عنه، او بعدم الاقتصار عليه.

وعلى كل فالفرق بين تبديل الامتثال و الامتثال عقيب الامتثال: هو انه في الثاني مع فرض البناء على ان ما اتى به امتثال و مع ذلك يمثل مرة اخرى، وفي الاول يبطل الامتثال الاول بالامتثال الثاني. و الذي يظهر منه (قدس سره): هو كون عنوان تبديل الامتثال غير عنوان الامتثال عقيب الامتثال، و قد اشار الى مثال امكان تبديل الامتثال بكون الغرض من الامر بالماء هو الاتيان به ليشرب او ليتوضأ و كان الأمر لم

على ما يأتي بيانه في الاجزاء (1).

المبحث التاسع: الحق أنه لا دلالة للصيغة، لا على الفور ولا على التراخي، نعم قضية إطلاقها جواز التراخي، والدليل عليه تبادر طلب إيجاد الطبيعة منها، بلا دلالة على تقييدها بأحدهما، فلا بد في التقييد من دلالة أخرى (2)، كما ادعي دلالة غير واحد من الآيات على

يرفع عطشه ولم يشرب الماء، ولم يفعل طهارته: بان لم يتوضأ، وقوله بعد هذا المثال: «فلا يبعد صحة تبديل الامتثال باتيان فرد آخر أحسن منه بل مطلقاً»: أي ولو لم يكن احسن منه «كما كان له ذلك قبله»: أي كما كان له قبل ان يمتثل التخيير بين الافراد التي يقع بها الامتثال، كذلك له التخيير بعد ذلك، فله ان يختار فرداً آخر ايضاً.

(1) تعبيره بعدم البعد هنا وفي الاجزاء لعله تمريض له، واحتمال ان يكون تبديل الامتثال محالاً، لأن العبد انما يكلف بما يمكن معه استيفاء غرض المولى، ولا تكليف موجه للعبد بنفس الغرض المترتب على المامور به، فدايماً يكون اتيان المامور به علة تامة للامتثال، ولا يعقل ان يكون من باب المقتضي.

وما يقال: من انه لو اهريق الماء بعد الاتيان به وقبل شرب المولى فلا اشكال في ان العبد مكلف بالاتيان، وبقاء التكليف بالاتيان هنا كاشف عن ان سقوط الامر مراعى باستيفاء الغرض - فانه غير مسلم لعدم بقاء التكليف وليس سقوط الامر مراعيًا باستيفاء الغرض، بل حيث ان الغرض لم يستوف يتجدد امر ثان باتيان الماء وطلبه مرة اخرى من العبد، وليس هذا هو الامر الاول.

(2)

في الفور و التراخي

هذا المبحث في الفور و التراخي، وقد اختلف في اقتضاء الامر للفور، او لجواز التراخي، او انه لا اقتضاء فيه لاحدهما و ان مدلوله صرف تعلق الطلب بالطبيعة من دون قيد الفورية او جواز التراخي.

ص: 435

و ظاهر المصنف، وغيره هو كون الخلاف في دلالة صيغة الامر على الفور او التراخي، او عدم دلالة الصيغة على شي ء منهما، ولذلك استدل المصنف بالتبادر على عدم دخل الفورية و جواز التراخي في مدلول الصيغة، لانها تشتمل على هيئة مدلولها الطلب، و على مادة مدلولها الطبيعة المتعلقة للامر، و ليست الفورية و لا التراخي جزءا من ماهية الطبيعة المتعلقة للامر، لكن ادلة القائلين بالفورية ظاهرة في ان الفورية مستفادة من ادلة خارجة عن ما وضع له لفظ الصيغة.

ثم لا- يخفى انه فرق بين القول بالتراخي، و القول بعدم دلالة الصيغة الآ على طلب الطبيعة فقط مع انها يشتركان في عدم المانع عن التراخي، لوضوح ان الصيغة اذا لم تدل على الفورية فلا مانع من التراخي، و مع دلالتها على التراخي فلا مانع من التراخي قطعاً.

و حاصل الفرق بينهما: هو انه على القول بعدم دلالة الصيغة على الفور او التراخي لا بد من اثبات التراخي بمقدمات الحكمة، و اما على القول بدلالاتها على التراخي فلا- نحتاج في اثبات التراخي الى جريان مقدمات الحكمة، لأنه مع الدلالة اللفظية و الظهور اللفظي على التراخي لا مجال الى اثبات الظهور بمقدمات الحكمة، و الى هذا اشار بقوله: «نعم قضية اطلاقها جواز التراخي».

و اما ان مقدمات الحكمة تقتضي جواز التراخي، فلانه اذا كان المولى في مقام البيان و متعلق امره خال عن قيد الفورية، فلو اراد الفورية لبينها و الآ كان ناقضا لغرضه.

و لا يقال: انه ايضا لو اراد التراخي لبينه.

لانه يقال: انه اذا كان متعلق غرضه في امره نفس وجود الطبيعة من دون تقيده باول ازمنا امكان وجوده، فمعناه ان نفس وجود الطبيعة متعلق الأمر من دون تقيده بزمان خاص، و لازم هذا انه لا مانع من التراخي و هو معنى جواز التراخي.

الفورية (1). وفيه منع، ضرورة أن سياق آية وَ سَارِعُوا إِلَى مَغْفِرَةٍ مِنْ رَبِّكُمْ وَ كَذَا آيَةٌ فَاسَّةٌ تَبْقُوا الْخَيْرَاتِ* إنما هو البعث نحو المسارعة إلى المغفرة والاستباق إلى الخير، من دون استتباع تركهما للغضب والشر، ضرورة أن تركهما لو كان مستتبعا للغضب والشر، كان البعث بالتحذير

(1) استدل القائلون بالفورية بادلة عمدتها الآيات: وهي آية فَاسَّةٌ تَبْقُوا الْخَيْرَاتِ* (1)، وآية وَ سَارِعُوا إِلَى مَغْفِرَةٍ مِنْ رَبِّكُمْ [64] بتقريب دلالتها على الأمر بالسبق والأمر بالمسارعة، والأمر يدل على الوجوب.

أما آية الاستباق، فلان فعل المأمور به من الخير فتدل آية الاستباق على وجوب السبق إليه، وليس الفورية إلا وجوب السبق إلى فعل المأمور به.

وأما آية المسارعة فدلالته على المطلوب: بأن نقول: لا شبهة في أن فعل المغفرة من أفعال الله تبارك فليست من مقدور العبد، فلا بد وأن يكون المتعلق للمسارعة هو فعل المكلف، وفعل المكلف الذي هو سبب المغفرة ورضى الله تعالى عنه هو فعل المأمور به، فاتضح أيضا دلالة الآية على الفورية، إذ ليس الفور إلا المسارعة.

لا يقال: إن آية المسارعة إلى المغفرة منحصرة في المسارعة إلى التوبة ولا تشمل فعل المأمور به، لأنه لو كان فعل المأمور به سببا للمغفرة للزم الاحباط الباطل عند الامامية، لأن المغفرة إنما هي للذنوب التي فعلها العبد، وسقوط الذنوب إذا كانت بفعل الواجبات المأمور به فمعناه أن فعل الواجب والالتيان به يسقط الذنوب التي اقترفها، وليس الاحباط إلا سقوط السيئة بفعل الحسنة.

فانه يقال: الاحباط الذي هو من المحال عند الامامية هو سقوط الاستحقاق لا فعل سبب المغفرة التي هي من أفعال الله، والآ فالأمر في التوبة كذلك ولا اشكال في وجوب التوبة عند الامامية.

ص: 437

عنهما أنسب، كما لا يخفى (1) فافهم (2). مع لزوم كثرة تخصيصه في المستحبات، وكثير من الواجبات بل أكثرها، فلا بد من حمل الصيغة

(1) وقد أجاب عن دالتهما على الوجوب باجوبة ثلاثة:

الأول، ما أشار إليه بقوله: «و فيه منع ضرورة ... الى آخره».

وحاصله: ان الأمر في الآيتين لو كان دالا على وجوب الاستباق و المسارعة لكان لازم دالتهما على ذلك كون ترك الاستباق الى الخير موجبا للشر، لوضوح ان ترك الواجب لازمه الوقوع في الشر وهو استحقاق العقاب، وكذلك آية المسارعة فانها لو دلت على وجوب المسارعة الى سبب المغفرة لكان ترك المسارعة ترك الواجب، و ترك الواجب مما يوقع في غضب الله، لأن غضب الله على عبده لا يكون الا لفعله الحرام و ترك الواجب، فكان الانسب ان يكون البعث في هاتين الآيتين ليس بنحو البعث الى المسارعة و الاستباق، بل ينبغي ان يكون بنحو التحذير عن الوقوع في الغضب الذي تقتضيه آية المسارعة لو كانت للالزام و بنحو التحذير عن الوقوع في الشر الذي تقتضيه آية الاستباق لو كانت لها دلالة على الوجوب.

(2) لعله يشير الى دفع ما يرد عليه في بادئ النظر.

و حاصل الايراد: انه لا خصوصية للدلالة على الوجوب في هاتين الآيتين، و انه يلزم ان يكون كلما اراد المولى بيان الوجوب يقتضي ان يبعث بنحو التحذير عن الوقوع في ترك الواجب، و هو ظاهر البطلان و لا يلتزم به احد، فان الوجوب يستفاد من نفس صيغة الامر كما مر و لازم الوجوب ان يكون تركه مستلزما للشر و للغضب.

و الجواب عنه: ان نقول: انه لا ندعي ان كل وجوب يقتضي البعث اليه بنحو التحذير حتى يرد ما ذكرت، بل المراد انه اذا كان الداعي الى الوجوب هو ما يترتب على المأمور به من المصلحة لا داعي الى البعث اليه بنحو التحذير، و اما اذا كان الداعي اليه هو التحرز عن الوقوع في المفسدة ينبغي ان يكون بنحو التحذير، و في المقام من قبيل الثاني، فان الداعي الى المسارعة الى المغفرة انما هو لاجل ان لا يقع في

فيهما على خصوص الندب أو مطلق الطلب (1)، ولا يبعد دعوى استقلال العقل بحسن المسارعة والاستباق، وكان ما ورد من الآيات و الروايات

الغضب الذي استحقه، و الأمر كذلك في آية الاستباق، فإن الظاهر ان الذي يترتب عليه الخير هو نفس فعل المأمور به وليس في الاستباق خير آخر في قبال الخير الذي في المأمور به، والآ لكان شيئاً آخر لا استباق الى ما هو الواجب والخير، فحينئذ يكون الغرض ان ترك الاستباق الى الخير شر، فلذا ناسب ان يكون الامر فيه بنحو التحذير.

(1) هذا هو الجواب الثاني، و حاصله: انه لا بد من تخصيص هاتين الآيتين بعد البناء على دلالتهما على الوجوب، لوضوح انه كما انه بالاستباق الى فعل الوجوب تحصل المغفرة كذلك تحصل بالاستباق الى فعل المستحب، و لا يعقل ان يكون الاستباق الى المستحب واجبا بحيث يكون تركه موجبا للعقاب، فلا بد من التخصيص بالمستحبات و كذلك من تخصيصها بالواجبات التي دلت الادلة على جواز التراخي فيها، فان الاستباق و المسارعة اليها لا تجب قطعاً بعد دلالة الادلة على جواز التراخي فيها، و خروج المستحبات باجمعها و كثير من الواجبات التي يجوز التراخي فيها يلزم اختصاص الآيتين بالفرد القليل النادر، و لا تكون آية الاستباق و المسارعة شاملة للاستباق الى فعل المستحبات و هذه الواجبات التي دل الدليل على عدم وجوب المسارعة فيها، و من الواضح ايضا ان الاستباق و المسارعة الى فعل المستحبات و هذه الواجبات التي يجوز التراخي فيها حسن و محبوب، و هو استباق الى ما يقتضي المغفرة و الخير، و لا بد من التماس دليل آخر للدلالة على استحباب المسارعة فيهما.

فالاولى ان يحمل الامر في الآيتين على استحباب المسارعة و الاستباق ليشمل الجميع، و لا داعي الى التماس دليل آخر لاستحباب المسارعة و الاستباق الى المستحبات و الواجبات التي يجوز التراخي فيها، و لذا قال (قدس سره): «فلا بد من

الواردة في مقام البعث نحوه إرشادا إلى ذلك، كالأيات و الروايات الواردة في الحث على أصل الاطاعة (1)، فيكون الامر فيها لما يترتب على المادة بنفسها، و لو لم يكن هناك أمر بها، كما هو الشأن في الاوامر الارشادية (2)،

حمل الصيغة فيهما»: أي في آية الاستباق و المسارعة «على خصوص الندب» فتكون المسارعة مستحبة في الواجبات التي لم يدل الدليل بالخصوص على جواز التراخي فيها، و في المستحبات باجمعها، و في الواجبات التي دل الدليل على جواز التراخي فيها «أو» يحمل الاتيان على «مطلق الطلب» و هو مطلق الرجحان الجامع بين الوجوب و الاستحباب.

(1) هذا هو الجواب الثالث، و حاصله: انه لا اشكال في حسن المسارعة الى امتثال أمر المولى عند العقل، كما يحكم العقل بلزوم اطاعة المولى، و متى حكم العقل بشيء كان غنيا عن حكم الشارع به، فاذا ورد امر به من الشارع كان ارشاديا لا مولويا، و الوجوب انما يكون في الامر المولوي دون الارشادي، فالامر في الآيتين كالامر في الآيات الدالة على الاطاعة.

و بعبارة اخرى: انه كما ان الاوامر في اصل الاطاعة و الامتثال ارشادية، كذلك الاوامر في المسارعة الى الاطاعة و الامتثال ايضا ارشادية.

(2) هذا التفريع لبيان الفرق بين الاوامر الارشادية و الاوامر المولوية الواردين في لسان الشارع.

و حاصله: ان الاوامر الارشادية الواردة في لسان الشارع انما هي بداعي ما ادرك العقل فيما يترتب على متعلقها من الغاية، و بعد ان ادرك العقل تلك الغاية و دعا لها دعوة عقلية يكون امر الشارع فيها ارشادا الى ما دعا له العقل، فليس امر الشارع في الاوامر الارشادية بما هو شارع و مولى، بل بما هو مرشد الى ما ارشد له العقل و دعا اليه، مثلا: امر الشارع بالاطاعة انما هو لما يترتب على نفس الاطاعة من حسن فعلها و قبح تركها التي ادركها العقل و دعا اليها، فالغاية التي دعت الشارع الى الامر هي

تتمة: بناء على القول بالفور، فهل قضية الامر الاتيان فورا ففوراً بحيث لو عصى لوجب عليه الاتيان به فورا أيضاً، في الزمان الثاني، أو لا؟ وجهان مبنيان على أن مفاد الصيغة على هذا القول، هو وحدة

التي ادركها العقل، وهذا مراده من قوله: «فيكون الامر فيها لما يترتب على المادة»: أي ان الامر المتعلق بالاطاعة لا داعي له سوى ما في الطاعة نفسها التي ادرك العقل ما يترتب عليها من حسن فعلها وقبح تركها وهذا مما يترتب على الاطاعة «و لو لم يكن هناك امر بها» من الشارع.

(1)

الاتيان فورا ففوراً

لعله يشير الى ان ادراك العقل لحسن الفعل مختلف.

فتارة: يدرك حسنه وقبح تركه باستحقاق العقوبة عليه، كما في الاطاعة، فان العقل يدرك حسنها وان فعلها قيام بمراسم العدل في العبودية، ويدرك قبح تركها وان تركها ظلم في سلطان المولى و خروج عن رسم العبودية والرقية، ومثل هذا لا بد وان يكون امر الشارع فيه ارشادياً، بل في خصوص الاطاعة قالوا: بلزوم التسلسل اذا كان الامر مولوياً، لوجوب اطاعة الامر المولوي، فيكون للاطاعة اطاعة وهلم جرا.

واخرى: يدرك العقل حسن الفعل، ولا يدرك قبح تركه واستحقاق العقاب عليها، وفي مثل هذا مجال واضح للامر بها امراً الزامياً مولوياً، اذ لا - غناء عن الامر المولوي بالامر الارشادي، فانه ما لم يكن للعقل حكم بترتب استحقاق العقاب على ترك الفعل يكون مجال لتركه، و يكون حينئذ مجال لحكم الشارع و امره به امراً مولوياً، و مقامنا من قبيل الثاني، لأن العقل وان ادرك حسن المسارعة الا انه لا يدرك أن في ترك نفس المسارعة ظلماً من العبد في سلطان المولى، بل الظلم في ترك الاطاعة اصلاً، لا في ترك المسارعة اليها فيبقى مجال لامر الشارع بالاسراع الى الطاعة مولوياً.

المطلوب أو تعدده (1) ولا يخفى أنه لو قيل بدلالتها على الفورية، لما كان لها دلالة على نحو المطلوب من وحدته أو تعدده، فتدبر جيدا (2).

(1) حاصل هذه التتمة انه لو قيل بدلالة الصيغة على الفورية، فهل مفادها فورا ففورا؟: بمعنى ان المطلوب الذي دلت الصيغة على طلبه في وقته الذي يمكن اتيانه به تدل الصيغة على طلب اتيانه في ذلك الوقت فورا ففورا، فاذا لم يأت به في اول ازمنة امكانه ففي الزمان الذي بعده ايضا السرعة اليه مطلوبة، وهلم جرا الى ان يبلغ الى حد بحيث لو اتى به لا تصدق الفورية و المسارعة و هو آخر ازمنة امكان الاتيان به، و لازم كون الطلب بهذا النحو انه له عصيانات متعددة، فانه لو عصى الفورية في اول زمانها يمكنه اطاعتها في الزمان الثاني، وهكذا في الزمان الثالث.

او ان مفادها الفورية من دون دلالتها على كونها فورا ففورا؟ و لازم ذلك انه لو عصى الفورية و لم يات بالمطلوب في اول ازمنة امكان الاتيان به يسقط الطلب، فيرجع القول بها إلى ان المطلوب مضيق دائما إلا ان يدل الدليل على التوسعة.

و المبنى في كون المستفاد من الصيغة هو النحو الاول أو النحو الثاني - ان المستفاد من الصيغة تعدد المطلوب او وحدته.

و توضيحه: ان الامر المتعلق بالطبيعة على نحو الفور هل يرجع الى طلب متعلق بالطبيعة، و طلب متعلق بالفور؟ فهناك طلبان و مطلوبان، و مفاد هذا هو فورا ففورا، لأن طبيعة الفور لها طلب خاص بها، و لطبيعة الفور مصاديق متعددة اول ازمنة، ثم ثاني ازمنة، و هكذا، او ان المستفاد من الصيغة هو وحدة المطلوب، و ان المطلوب واحد و هو الطبيعة المقيدة بكونها عن فور و مسارعة، و على هذا فلو لم يات بها في اول ازمنة، لما يمكن ان يأتي بها في الزمان الثاني، اذ ليست الطبيعة في الزمان الثاني هي الطبيعة المقيدة بالفورية.

(2) و حاصله: لو امكن ان يقال: بدلالة الصيغة على الفورية فلا دلالة لها على نحو كون الفورية مطلوبة في قبال الطبيعة المطلوبة لينتج تعدد المطلوب، كما انه لا دلالة

الآتيان بالمأمور به على وجهه يقتضى الأجزاء فى الجملة بلا شبهة، وقبل الخوض فى تفصيل المقام وبيان التقض والابرام، ينبغى تقديم أمور (1):

أحدها: الظاهر أن المراد من وجهه فى العنوان هو النهج الذى ينبغى أن يؤتى به على ذلك النهج شرعا وعقلا، مثل أن يؤتى به بقصد التقرب فى العبادة، لا- خصوص الكيفية المعتبرة فى المأمور به شرعا، فإنه عليه يكون على وجهه قيذا توضيحيا، وهو بعيد، مع أنه يلزم خروج التعبديات عن حريم النزاع، بناء على المختار، كما تقدم من أن قصد

لها على كون الفورية قيذا للمطلوب لينتج وحدة المطلوب، فغاية دلالة الصيغة ان متعلق هيئتها لا بد وان يأتي به فورا، اما كون الفورية فيه على أي النحويين من تعدد المطلوب او وحدته فلا يستفاد ذلك من الصيغة.

(1) عنون المصنف (قدس سره) مبحث الأجزاء بغير العنوان المعروف، فإن عنوانه فى الفصول يقتضى كونه من مباحث الامر، لانه قال: اختلفوا فى ان الامر بالشىء هل يقتضى الأجزاء الى آخر كلامه، وقال فى القوانين: قانون الحق ان الامر يقتضى الأجزاء.

والمصنف لم يجعله بمقتضى عنوانه من مباحث الامر، بل جعل الأجزاء وعدمه من لواحق نفس الآتيان، لأن الأجزاء مما يتسبب عن آتيان المامور به على الوجه الذى يحصل به تمام الغرض الذى دعا الى الأمر به، ولا ربط للأجزاء بالامر، فهو من لواحق نفس الآتيان، و مثله ما فى تقريرات الشيخ (قدس سره) قال فيها: اختلفوا فى ان آتيان المامور به على وجهه يقتضى الأجزاء أو لا.

وعلى هذا فلا ينبغى عد الأجزاء من مباحث صيغة الامر، بل هو من مسائل الاصول العقلية، ولعلّ انما ذكرها فى مباحث الصيغة لأن دليل الأجزاء فى مرحلة اثباته انما هو اطلاق الامر، فلذا ناسب ان تذكر فى مباحث صيغة الامر.

القربة من كفيات الاطاعة عقلا، لا من قيود المأمور به شرعا، ولا الوجه المعتبر عند بعض الاصحاب، فإنه مع عدم اعتباره عند المعظم، و عدم اعتباره عند من اعتبره، إلا في خصوص العبادات لا مطلق الواجبات لا وجه لاختصاصه بالذكر على تقدير الاعتبار، فلا بد من إرادة ما يندرج فيه من المعنى، وهو ما ذكرناه، كما لا يخفى (1).

(1) المحتملات بدوا في لفظ «وجهه» الماخوذ في العنوان ثلاثة:

الأول: كونه قيذا توضيحيا فيكون عبارة عن نفس المامور به، فيكون المراد من قولهم: الاتيان بالمامور به على وجهه: أي بنفسه: فهو كما لو قالوا: الاتيان بالمامور به بنفسه.

ويرد عليه اولاً: انه بعيد لأن الاصل في القيود الماخوذة في عناوين المباحث ان تكون تاسيسية لغرض يتوقف على ذلك القيد، لا توضيحية.

وثانياً: انه لو كان توضيحيا للزم خروج التعدييات عن حريم النزاع بناء على مختار المصنف و جماعة من المحققين: من عدم امكان اخذ قصد القربة في المامور به، فالمأمور به فيها مما لا بد في كونه سببا للاجزاء من الحاقه بقصد القربة، وقصد القربة الذي يتوقف اجزاء المامور به عليه مما لا يمكن اخذه في المامور به لما تقدم من المحاذير، فلا يكون اتيان المامور به مما يوجب الاجزاء مع اتيانه بجميع شرائطه و قيوده التي اخذت فيه شرعا، وقصد القربة مما اخذ فيه عقلا لا شرعا، لعدم امكان اخذه شرعا، ولا وجه لخروجها عن حريم النزاع اذا امكن دخولها فيه، و اذا كان قيد على وجهه قيذا تاسيسيا لا توضيحيا تكون التعدييات داخلية في المبحث كما ستعرف ذلك.

الثاني: ان يكون المراد بعلى وجهه هو قصد الوجه الذي هو اتيان الفعل بداعي وجوبه او استحبابه.

ويرد عليه- ايضا- اولاً: ان المعروف عند معظم الاصحاب الذين بحثوا في عنوان الاجزاء و حرّروه هو عدم اعتبار قصد الوجه، اذ لا دليل عليه كما تقدم بيانه في

التعبدية والتوصلي، فلا وجه لآخذه في عنوان هو محل البحث والنزاع عند الكل، الى هذا اشار بقوله: «مع عدم اعتباره عند المعظم».

و ثانيا: انه لو كان المراد منه هو قصد الوجه لاختص مبحث الاجزاء بخصوص التعبديات لا مطلق الواجبات، لوضح انه لم يعتبر قصد الوجه عند من اعتبره الا في خصوص العبادات، و الى هذا اشار بقوله: «و عدم اعتباره» الى آخر قوله «لا مطلق الواجبات».

و ثالثا: انه للعبادات وغيرها من الواجبات شروط و اجزاء كثيرة، فلا وجه لاختصاص قصد الوجه من دون ساير شرائطها و اجزائها لو كان قصد الوجه مما يعتبر في شرائط العبادة، فاللازم انه لو كان قصد الوجه مما يعتبر في اتيان المامور به و ايفايا بتمام الغرض - ان يكون داخلا في عنوان يعمه وغيره، و الى هذا اشار بقوله (قدس سره): «لا وجه لاختصاصه ... الى آخره».

الثالث: من الاحتمالات ان يكون المراد بعلى وجهه هو اتيان المامور به بجميع ما له دخل في ترتب الغرض الداعي الى الامر به عليه، سواء كان مما اخذ فيه من الاجزاء و الشرائط في لسان الشارع، او كان مما اعتبر فيه عقلا من دون اخذه شرعا فيه كقصد القرية او الوجه بناء على القول به، فانه على هذا لا يكون القيد توضيحيا كما في الاحتمال الاول، و لا يكون مختصا بالتعبديات كما هو مقتضى الاحتمال الثاني. اما عدم كونه توضيحيا فلشموله لقصد القرية التي لا يمكن اخذها في المامور به، فليس على وجهه هو نفس المامور به، فليس النزاع في هذا المبحث في اتيان نفس ما امر به، بل في اتيان ما امر به و ما اعتبره العقل فيه: بان يكون الماتي به مشتملا على جميع ما له دخل في الغرض الداعي للامر به، و ان كان ذلك الشيء مما لا يمكن اخذه متعلقا للامر و اما عدم اختصاصه بالتعبديات و بخصوص قصد الوجه فيها فواضح.

ثانيها: الظاهر أن المراد من الاقتضاء هاهنا الاقتضاء بنحو العلية و التأثير، لا بنحو الكشف و الدلالة، و لذا نسب إلى الاتيان لا إلى الصيغة (1).

(1) لا يخفى ان عنوان هذا المبحث اشتمل على الفاظ لا بد من تفسيرها ليتضح العنوان المبحوث عنه، و قد تقدم الكلام في لفظ (على وجهه) و ما المراد منه.

و في هذا الثاني يتكلم في لفظ الاقتضاء و ما هو المراد منه، و لفظ الاقتضاء قد يطلق و يراد منه العلية و التأثير، كما يقال: النار تقتضي الاحراق، و قد يطلق و يراد منه الدلالة و الكشف، فيقال: البرهان الفلاني يقتضي كذا، او الاطلاق في مقام يقتضي كذا.

فهل المراد من الاقتضاء في هذا العنوان هو التأثير و العلية، أو الكشف و الدلالة؟

و الذي نسبه إلى نفس الاتيان كالمصنف لا بد و ان يريد منه - حينئذ - هو العلية و التأثير، لأن معنى كون الاتيان مقتضيا للاجزاء هو كون الماتي به المشتمل على كل ما له في تحقق الغرض الداعي الى الامر لا بد و ان يسقط الامر عند الاتيان به، لحصول الغرض الذي دعا اليه، فالاتيان له التأثير بنفسه الى انتهاء امد الامر و سقوطه، لحصول تمام الغرض الداعي الى الامر عن الاتيان بالمأمور به على وجهه، و لذا قال (قدس سره): «الظاهر ان المراد من الاقتضاء هاهنا الاقتضاء بنحو العلية و التأثير» و اشار الى ان الدليل على كون المراد منه هو العلية و التأثير نسبه الى نفس الاتيان في العنوان.

و اما من نسبه الى الامر فقال هل الامر بشي ء يقتضي الاجزاء؟ لا بد و ان يريد منه الدلالة و الكشف، فانه لا معنى لأن يكون نفس الامر بشي ء موجبا للتاثير في سقوط نفسه، بل المراد منه انه يدل و يكشف على انه اذا اتى بالمأمور به على وجهه يسقط حينئذ.

إن قلت: هذا إنما يكون كذلك بالنسبة إلى أمره، وأما بالنسبة إلى أمر آخر، كالاتيان بالمأمور به بالأمر الاضطراري أو الظاهري بالنسبة إلى الأمر الواقعي، فالنزاع في الحقيقة في دلالة دليلهما على اعتباره، بنحو يفيد الاجزاء، أو بنحو آخر لا يفيد (1).

(1) حاصل ان قلت: ان الاقتضاء بمعنى التأثير والعلية في السقوط، لا بمعنى الدلالة والكشف انما يتم في اجزاء الاتيان بالمأمور به عن امره، كاجزاء الاتيان بالمأمور به الواقعي عن نفس امره، وكذلك الاتيان بالمأمور به الاضطراري عن امره الاضطراري، ومثلهما الاتيان بالمأمور به الظاهري عن الامر الظاهري، فان الداعي للامر بشيء هو ذلك الغرض الذي دعا الى الامر به، فيكون الاتيان بالمأمور به موجبا لانتفاء الامر به فيسقط، واما كون الاتيان بمأمور به بامر علة وموجبا لسقوط امر آخر متعلق بشيء آخر فلا معنى له، كاسقاط الاتيان بالمأمور به الاضطراري او الظاهري للامر المتعلق بالمأمور به الواقعي، وانما يكون الاتيان بهما مسقطا للامر الواقعي لاجل دلالة دليلهما على ان متعلقهما واف بالغرض الذي في المأمور به الواقعي، أو بهما يتدارك الغرض فيه فيسقط الامر به حينئذ، فاذا يكون الامر بهما هو الذي يدل على سقوط الامر الواقعي، فالأقتضاء يكون بمعنى الكشف والدلالة في اسقاطهما للامر الواقعي لا بنحو التأثير والعلية.

فان قيل بدلالة الامر بهما على ذلك سقط الامر الواقعي باتيانهما، وان لم نقل بدلالة دليلهما على ذلك لا يسقط الامر الواقعي، بل لا بد من اتيان المأمور به بالأمر الواقعي بعد ارتفاع الاضطرار او ارتفاع الجهل، اما في الوقت او خارجه: أي اما اعادة او قضاء، وهذا مراده من قوله: «فالنزاع في الحقيقة في دلالة دليلهما على اعتباره»: أي ان دليل الامر الاضطراري والظاهري هل يدل على كون الاتيان بمتعلقهما وافيا بتمام الغرض في المأمور به الواقعي، او يتدارك بهما الغرض الذي فيه اولاً. فان دل دليلهما على ان متعلقهما معتبر على نحو يكون وافيا بالغرض مثلاً

قلت: نعم، لكنه لا ينافي كون النزاع فيهما، كان في الاقتضاء بالمعنى المتقدم، غاية أن العمدة في سبب الاختلاف فيهما، إنما هو الخلاف في دلالة دليلهما، هل أنه على نحو يستقل العقل بأن الاتيان به موجب للاجزاء و يؤثر فيه، و عدم دلالة و يكون النزاع فيه صغروباً أيضاً، بخلافه في الاجزاء بالاضافة إلى أمره، فإنه لا يكون إلا كبروباً، لو كان هناك نزاع، كما نقل عن بعض (1)

افاد الاجزاء، و ان لم يدل دليلهما على ذلك لم يفد الاجزاء، و هذا مراده من قوله:

«بنحو يفيد الاجزاء او بنحو آخر لا يفيد».

(1) توضيحه ان النزاع: هو في ان ما تحمل لغرض الداعي للامر بشيء اذا اتى به المكلف فهل يسقط الامر به ام لا؟

و هذا النزاع بالنسبة الى اجزاء الاتيان بالمأمور به عن امره دليله العقل، و بالنسبة الى كون الاتيان بالمأمور به الاضطراري أو الظاهري مجزياً عن الامر المتعلق بالواقع دليله هو اطلاق الامر الاضطراري أو الظاهري، فان كان لهما اطلاق في اجزاء المأمور به فيهما عن الامر الواقعي: بان يدل الاطلاق فيهما على كون متعلقهما متحملاً لغرض المأمور به الواقعي، كما انه متحمل لغرض الامر بهما فيسقط الامر الواقعي بهما، لاستيفاء الغرض او لتدارك الغرض باتيانهما عن الغرض الذي في المأمور به الواقعي، و اذا لم يكن للامر الاضطراري او الظاهري هذا الاطلاق لم يكن اتيانهما مجزياً عن الامر الواقعي و موجبا لانتهاء امده و سقوطه، فالنزاع على كل حال في الاقتضاء بمعنى التأثير.

غاية الامر ان الدال على التأثير بالنسبة الى اسقاط الامر المتعلق بنفس المأمور به هو العقل في مرحلة اجزاء الاتيان بالمأمور به الواقعي عن امره و اتيان المأمور به الاضطراري و الظاهري عن امرهما، و الدال على تأثير الاتيان في اسقاط الامر الواقعي في الاتيان بالمأمور به الاضطراري و الظاهري هو اطلاق دليلهما، و اختلاف الدليل الدال على كون المجزئ هو الاتيان و عدمه لا يوجب كون الاقتضاء في اجزاء

الاضطراري والظاهري عن الامر الواقعي هو بمعنى الكشف و الدلالة، لا بنحو التأثير و العلية، بل الاقتضاء في كلا المقامين بمعنى التأثير و العلية.

هذا هو الفرق الاول بين اجزاء الاتيان بالمأمور به عن امره، و بين اجزاء الاتيان بالمأمور به الاضطراري او الظاهري عن الامر الواقعي، و قد اشار بقوله: «غايته ان العمدة في سبب الاختلاف فيهما ... الى قوله و يكون النزاع».

و الفرق الثاني: هو ما اشار اليه بقوله: «و يكون ... الى آخره».

و حاصله: ان الفرق بينهما ايضا: بان النزاع في اجزاء الاتيان بالمأمور به عن امره نزاع كبروي، و النزاع في اجزاء الاتيان بالمأمور به الاضطراري و الظاهري عن الامر الواقعي نزاع صغروي، لوضوح ان النزاع في وجود اطلاق في الامر الاضطراري يدل على اجزاء الاتيان بمتعلقه عن الامر الواقعي انما هو بعد الفراغ عن كون الاتيان بما فيه الغرض الداعي الى الامر موجبا لانتهاؤ أمد الامر و سقوطه، فبعد تمامية هذه الكبرى يصح النزاع: في ان الامر الاضطراري و الظاهري هل لهما اطلاق في كون متعلقهما باتيانه يحصل الغرض من المأمور به الواقعي، او يكون بحيث لا يبقى مجال لاستيفائه فيسقط الامر الواقعي، او ليس لهما هذا الاطلاق؟

فالنزاع في اجزائهما عن الامر الواقعي صغروي بعد تمامية الكلام في الكبرى، و ألا فلو قلنا: بان الاتيان بنفس المأمور به الواقعي لا يجزئ و لا- يوجب سقوط امره- كما قال به ابو هاشم و من تبعه- فلا يصح النزاع في اجزاء الاتيان بالمأمور به الاضطراري و الظاهري عن الامر الواقعي، إلا ان قول ابي هاشم و اتباعه في عدم اجزاء الاتيان بالمأمور به عن نفس امره شاذ، و قد اشار (قدس سره) الى هذه الندرة و الشذوذ بقوله: «لو كان هناك نزاع كما نقل عن بعض».

ثالثها: الظاهر أن الأجزاء هاهنا بمعناه لغة، وهو الكفاية، وإن كان يختلف ما يكفي عنه، فإن الاتيان بالمأمور به بالأمر الواقعي يكفي، فيسقط به التعبد به ثانيا، وبالأمر الاضطراري أو الظاهري (2) الجعلي،

(1) لعله يشير الى ما يمكن ان يقال: ان كون النزاع في اجزاء الاضطراري و الظاهري عن الواقعي صغويا لا ينبغي ان يعد من المسائل الاصولية، فان المسألة الاصولية هي المسألة التي تكون نتيجتها امرا كليا يقع في طريق الاستنباط، و النزاع في وجود اطلاق في دلالة الدليل الخاص و عدمه نتيجته امر جزئي فينبغي ان يكون من مسائل الفقه لا الاصول.

و الجواب عنه: ان المدار في كون المسألة من مسائل الاصول هو كون نتيجتها امرا كليا، و دلالة اطلاق الدليل - مثلا - على اجزاء المامور به الظاهري او الاضطراري عن الواقعي نتيجته امر كلي يقع في طريق الاستنباط.

(2) لفظ الاجزاء من جملة ما اشتمل عليه العنوان، و معناه لغة و عرفا هو الكفاية، و حيث ان البحث في موضعين: موضع اجزاء الاتيان بالمأمور به على وجهه عن امره، و موضع اجزاء الاتيان بالمأمور به الاضطراري و الظاهري عن الامر الواقعي، فحينئذ تكون الكفاية التي هي معنى لفظ الاجزاء مختلفة بحسب ما تضاف اليه.

فتارة: يضاف اجزاء الاتيان بالمأمور به الواقعي - مثلا - الى امره فيفيد سقوط التعبد بالأمر الواقعي ثانيا.

و اخرى: يضاف اجزاء الاتيان بالمأمور به الاضطراري و الظاهري الى الامر الواقعي فيفيد سقوط القضاء في خارج الوقت، فلا ينبغي ان يكون لهم اصطلاح جديد في لفظ الاجزاء بعد ان كان بما له من المعنى اللغوي، و موارد استعماله في العرف يفيد الغرض المطلوب به في هذا المبحث، فلا بد و ان يكون تفسير القوم للفظ الاجزاء بغير الكفاية تفسيراً له باللائم.

و على كل فقد فسر بعضهم لفظ الاجزاء بما يسقط التعبد بالمأمور به ثانيا، وهذا التفسير بظاهرة لا يشمل اجزاء الاضطراري و الظاهري عن الواقعي، بل هو ظاهر في اجزاء الاتيان بالمأمور به عن امر نفسه، فان ظاهر قوله: «ثانيا» ان الاول الذي اتى به هو عين الثاني الذي يسقط الامر به بعد اتيان الاول، و لا معنى للاقتصار في هذا البحث على اجزاء الاتيان بالمأمور به عن امره.

وبعضهم فسر الاجزاء بما يسقط به القضاء، و لا بد و ان لا يريد من القضاء معناه المعروف: و هو الاتيان في خارج الوقت، اذ لا معنى لاهمال الاعداد في الوقت، فلا بد و ان يريد من القضاء هو الاتيان مطلقا سواء كان في الوقت او خارجه، و على هذا يكون عاما للموضوعين: اجزاء المأمور به عن امره، و اجزاء المأمور به الظاهري و الاضطراري عن الواقعي، إلا أنك قد عرفت ان معنى الاجزاء لغة هو الكفاية و هي تختلف بحسب ما تضاف اليه، فان اضيفت الى نفس الامر المتعلق بالمأمور به افادت سقوطه، و ان اضيفت الى امر متعلق بغيره افادت سقوط ذلك الغير ايضا فتعم الموضوعين: اجزاء الاتيان بالمأمور به عن امره، و اجزاء الاتيان بالمأمور به الاضطراري و الظاهري عن الامر الواقعي، فلا داعي لاصطلاح جديد و نقله الى معنى: و هو سقوط القضاء- كما بيناه- فلا بد و ان يراد من هذا التفسير باللازم الذي هو المهم للقضية في هذا البحث.

(1) يمكن ان يكون الجعلي راجعا الى الاضطراري و الظاهري، فيكون معناه: ان الاتيان بالاضطراري و الظاهري الذي جعل في حال عدم تنجز الامر الواقعي، إما لعدم القدرة عليه كما في الاضطرار عليه او للجهل به، كما في موارد الاوامر الظاهرية و يمكن ان يكون الجعلي راجعا لخصوص الظاهري فيكون معناه: ان سبب اجزاء الظاهري عن الواقعي انما هو بسبب التوسع في الجعل في الأوامر الظاهرية:

أو القضاء (1)، فإنه بعيد جدا (2).

رابعها: الفرق بين هذه المسألة، و مسألة المرة و التكرار، لا- يكاد يخفى، فإن البحث هاهنا في أن الاتيان بما هو المأمور به يجزي عقلا، بخلافه في تلك المسألة، فإنه في تعيين ما هو المأمور به شرعا بحسب دلالة الصيغة بنفسها، أو بدلالة أخرى. نعم كان التكرار عملا موافقا لعدم الاجزاء لكنه لا بملاكه، وهكذا الفرق بينها و بين مسألة تبعية القضاء للاداء، فإن البحث في تلك المسألة في دلالة الصيغة على التبعية و عدمها، بخلاف هذه المسألة، فانه كما عرفت في أن الاتيان بالمأمور به يجزي عقلا عن إتيانه ثانيا أداء أو قضاء، أو لا يجزي، فلا علاقة بين المسألة و المسألتين أصلا. إذا عرفت هذه الامور، فتحقيق المقام يستدعي البحث و الكلام في موضعين (3):

باعتبار الشرطية- مثلا- اعم من الطهارة الواقعية او الظاهرية، كما سيأتي قريبا- إن شاء الله-.

(1) يشير به الى التفسير الثاني.

(2) قد عرفت سبب البعد.

(3) لا يخفى انه لا وجه لتوهم عدم الفرق بين هذه المسألة و مسألتي المرة و التكرار، و تبعية القضاء للاداء، لاختلاف العناوين اختلافا تاما، إلا انه حيث كان الغرض من البحث في هذه العناوين هو النتيجة المترتبة على البحث، و نتيجة البحث في المرة و التكرار هو الاجتزاء بالاتيان مرة واحدة على القول بالمرة، و تكرار العمل ثانيا على القول بالتكرار، و البحث في مسألة الاجزاء ايضا نتيجته على القول بالاجزاء هو اتيان العمل مرة واحدة، و على القول بعدم الاجزاء تكرار العمل ثانيا، فلذلك توهم عدم الفرق بين المسألتين.

ص: 452

و مثله وجه توهم عدم الفرق بين مسألة تبعية القضاء للاداء، و مسألة الاجزاء، فان القول بتبعية القضاء للاداء نتيجته انه لم يات بالمأمور به في وقته فالامر يدل على اتيانه في خارجه، و اذا لم نقل بالتبعية فاذا لم يات بالمأمور به في وقته فلا دليل لنفس الامر على اتيانه في خارجه، و في مسألة الاجزاء في اجزاء الامر الاضطراري و الظاهري عن الواقعي ايضا النتيجة كذلك، فان قلنا: باجزاء الامر الاضطراري و الظاهري عن الامر الواقعي معناه: انه مع عدم الاتيان بالامر الواقعي في وقته لا يؤتى به في خارجه، و ان قلنا: بعدم اجزائهما عن الامر الواقعي معناه: انه مع عدم اتيانه في وقته يؤتى به في خارجه.

و اما البحث في اجزاء الاتيان بالمأمور به عن امره فلا وجه لتوهم الربط بينها و بين مسألة تبعية القضاء للاداء، لأن موضوع مسألة التبعية هو عدم اتيان المأمور به في وقته، و في مسألة الاجزاء عن امره الموضوع للبحث هو فرض اتيان المأمور به في وقته، فلا وجه لتوهم اصلا.

و على كل فالفرق بين مسألة الاجزاء و مسألة المرة و التكرار: هو ان البحث في مسألة الإجزاء في ان الاتيان بالمأمور به بعد معرفة ما هو المأمور به بجميع شئونه هل يسقط الامر بالاتيان به ام لا؟ و اما البحث في المرة و التكرار ففي ان المأمور به ما هو هل المرة أو التكرار؟ و هل ان الصيغة تدل بنفسها على المرة أو التكرار، أو تدل بواسطة القرائن العامة على المرة و التكرار؟ و هذا مراده من قوله: «أو بدلالة اخرى» لوضوح ان القرائن الخاصة لو دلت على المرة أو التكرار فلا كلام لاحد في ذلك و لا نزاع، و قد اشار (قدس سره) الى هذا الفرق بقوله: «فان البحث هاهنا في ان الاتيان ... الى آخره».

الفرق الثاني انه لا- ملازمة في النتيجة بين القول بالمرة و القول بالاجزاء، فانه يمكن ان يقال- هناك- بدلالة الصيغة على ان المأمور به و المطلوب هو المرة من الطبيعة، و ان يقال- هنا- بعدم اجزاء الاتيان بالطبيعة مرة واحدة. نعم القول بالتكرار الدائمي في

تلك المسألة، والقول بعدم الـجزء هنا متوافقان في مقام العمل لا في الملاك، فان الملاك في تلك المسألة للتكرار هو ان المطلوب المدلول عليه بالصيغة متكرر، وفي هذه المسألة التكرار انما هو لعدم اجزاء الاتيان بما هو المطلوب في سقوط الامر.

وبعبارة اخرى: ان التكرار هناك لتعدد الاوامر فكل مامور به يسقط امره، وفي هذه المسألة التكرار انما هو لعدم سقوط الامر الواحد، فالامر الاول بنفسه باق، لا ان هناك اوامر متعددة يسقط بكل مامور به اتى به امره المتعلق به، ويكرر العمل لاسقاط الامر الثاني، وهلم جرا، و الى هذا اشار بقوله: «نعم كان التكرار عملا موافقا لعدم الاجزاء لكنه لا بملاكة».

واما الفرق بين مسألة تبعية القضاء للاداء، ومسألة الاجزاء:

فأولاً: ما عرفت من انه لا- موجب للتشابه في اجزاء الاتيان بالمامور به عن امره، وعدم اجزائه عنه، لاختلاف الموضوع، فان الموضوع في تلك المسألة هو عدم الاتيان بالمامور به في وقته، والموضوع في هذه المسألة هو الاتيان به في وقته. نعم، في مسألة اجزاء الاضطراري و الظاهري عن الامر الواقعي وعدمه لو انكشف الخلاف بعد مضي الوقت مجال لدعوى التشابه.

و ثانياً: ان البحث في مسألة تبعية القضاء للاداء انما هو في ان المدلول عليه بالصيغة هل هو الطبيعة المقيدة بالوقت فالمطلوب واحد؟ أو ان المدلول عليه فيها متعدد و ان الطبيعة بنفسها مطلوبة، و كونها في الوقت مطلوباً آخر؟ فالنزاع في دلالة الصيغة، و البحث في هذه المسألة ليس في دلالة الصيغة، بل في ان الاتيان بما دلت عليه الصيغة هل يسقط الامر الواقعي فيجزى؟ او لا يسقطه فلا يجزي؟ فلا ربط و لا علاقة بين المسألتين.

الاول: إن الاتيان بالمأمور به بالامر الواقعي بل بالامر الاضطراري أو الظاهري أيضا يجزي عن التعبد به ثانيا، لاستقلال العقل بأنه لا مجال مع موافقة الامر باتيان المأمور به على وجهه، لاقتضاء التعبد به ثانيا (1).

نعم لا يبعد أن يقال: بأنه يكون للعبد تبديل الامتثال و التعبد به ثانيا، بدلا عن التعبد به أولا، لا منضمما إليه، كما أشرنا إليه في المسألة السابقة، و ذلك فيما علم أن مجرد امتثاله لا يكون علة تامة لحصول الغرض، و إن كان وافيًا به لو اكتفى به، كما إذا أتى بماء أمر به مولاه ليشربه، فلم يشربه بعد، فإن الامر بحقيقته و ملاكه لم يسقط بعد، و لذا لو أهرق الماء و اطلع عليه العبد، و جب عليه إتيانه ثانيا، كما إذا لم يأت به أولا، ضرورة بقاء طلبه ما لم يحصل غرضه الداعي إليه، و إلا لما أوجب

(1) يحكم العقل حكما جزميا بسقوط الامر المتعلق بالمأمور به الواقعي، و كذلك الامر الاضطراري المتعلق بالمأمور به الاضطراري، و مثلهما الامر الظاهري المتعلق بالمأمور به الظاهري اذا اتى بالمأمور به بجميع ما له دخالة في حصول الغرض به، لأنه لو لم يسقط مع تحقق الغرض الداعي له ببقاؤه يكون من بقاء المعلول بلا علة، و اما ان يكون بقاءه لعدم تحقق الغرض و هو خلف، لأن المفروض انه قد اتى بالمأمور به المتحمل للغرض بجميع ما له دخالة في تحقق الغرض، و لا ينبغي التعليل لبقاء الامر بلزوم تحصيل الحاصل، لأن الكلام في امكان بقاءه و عدمه، لا- في مقام انه لو بقي للزم ان يكون الطلب للغرض الحاصل من تحصيل الحاصل، و لان تحصيل الحاصل المحال هو ايجاد الموجود لا ايجاد مثل الموجود.

و على كل فالعقل يحكم بلزوم سقوط الامر، و لذا قال (قدس سره): «لا مجال مع موافقة الامر باتيان المأمور به على وجهه»: أي بجميع ما له دخالة في تحقق الغرض منه «لاقتضاء التعبد به ثانيا» لأن المفروض ان الداعي للطلب هو الغرض، و قد فرض حصوله باتيان المأمور به.

حدوثه، فحينئذ يكون له الاتيان بماء آخر موافق للامر، كما كان له قبل إتيانه الاول بدلا عنه. نعم فيما كان الاتيان علة تامة لحصول الغرض، فلا يبقى موقع للتبديل، كما إذا أمر بإهراق الماء في فمه لرفع عطشه فأهرقه، بل لو لم يعلم أنه من أي القبيل، فله التبديل باحتمال أن لا يكون علة، فله إليه سبيل (1).

(1) قد مر بيانه في مبحث المرة والتكرار.

وحاصله: ان الغرض المترتب على اتيان المامور به مختلف، فتارة يكون المامور به علة تامة لحصوله، كما مثل له بإهراق الماء في فم المولى، فان الغرض الداعي الى طلب الماء هو رفع العطش بشربه، فاذا امر المولى عبده بإهراق الماء في فمه فأهرق العبد الماء في فم المولى لا بد و ان يسقط الامر الداعي لطلب اهراق الماء في فمه، لانه باهراقه في فمه يرتفع العطش الداعي للطلب، فلا محالة يسقط الامر، ولا مجال لبقائه لانه من بقاء المعلول بلا علة، و اما اذا كان المامور به هو احضار الماء و الغرض منه رفع عطش المولى: بان يشربه المولى بنفسه، فلا يكون احضار الماء الذي هو المامور به علة تامة لحصول الغرض، بل يتوسط بينه وبين الغرض الذي هو رفع العطش ارادة المولى للشرب و شربه له، فيكون المامور به له اقتضاء في رفع العطش، و لا يكون علة تامة اذا احضر العبد الماء، فلا يسقط الامر بمجرد احضار الماء، اذ المقتضى بنفسه ما لم يحصل له معه تمام شرائط التأثير لا يؤثر، و ما لم يشرب المولى الماء لا يؤثر احضار الماء في رفع العطش، و لكن حيث كان المامور به نفس احضار الماء فللعبد ان يقتصر على هذا الاحضار، لانه يمكن ان يرتفع به عطش المولى لو شربه، و حيث ان الغرض بعد لم يحصل فللعبد ان يبدل الماء الذي احضره بماء آخر غيره.

و الدليل على ان له التبديل هو انه لو اهريق الماء قبل ان يستعمله المولى، فان العقل يلزم العبد باحضار ماء غيره من دون ان يامر المولى مرة اخرى باحضار الماء،

ولو كان الامر يسقط بمجرد الاحضار لما لزم العقل العبد باحضار ماء ثان من دون ان يامر المولى بالاحضار ثانيا.

وبعبارة اخرى: ان الغرض الداعي الى الامر ما لم يحصل لا يعقل سقوط الامر الذي كان العلة له الغرض، ولو امكن سقوطه قبل حصول الغرض الذي هو العلة له لما امكن ان يحدث الامر من رأس، لأن المفروض ان العلة للامر هو تحصيل غرضه بما امر به، فلو جاز ان يسقط الامر من دون تحصيل غرضه و حال عدم تحقق الغرض الذي هو العلة للامر لما جاز ان يحدث الامر من أصله، لأن مرجع ذلك الى كون تحصيل الغرض ليس هو العلة للامر و هو خلف. فهذا برهان على ان الامر الأول لم يسقط، لا انه امر آخر حدث باهراق الماء، و الى هذا اشار بقوله:

«ضرورة بقاء طلبه ما لم يحصل غرضه الداعي اليه و إلا لما اوجب حدوثه» فدل ما ذكرناه على أن للعبد تبديل ما أتى به بفرد آخر، و يكون الحال في جواز تبديل ما اتى به بفرد آخر كالحال في جواز التبديل قبل الاتيان به و احضاره، فكما ان للعبد بضرورة العقل جواز ان يبدل الماء بماء آخر قبل ان يحضره عند مولاه، كذلك له ان يبدله بماء آخر بعد احضاره، و المناطق في ذلك هو كون المأمور به ليس بعلة تامة لحصول الغرض، و الى هذا اشار بقوله: «كما كان له قبل اتيانه الاول بدلا عنه».

اذا عرفت هذا فان دل الدليل على انه بنحو العلة التامة فلا معنى لتبديل الامتثال، و ان دل الدليل على انه بنحو الاقتضاء فله تبديل الامتثال، و ان لم يعرف من الدليل انه على أي نحوه التبديل برجاء و احتمال ان يكون من قبيل الثاني، لوضوح القطع: بانه لا مانع عن التبديل، لانه اذا كان الاتيان علة تامة فقد سقط الامر و يقع ما اتى به لغوا، و ربما يحصل له ثواب الانقياد حيث يكون التبديل لانه احسن من الفرد الاول، و اذا كان الاتيان بالمأمور به له رتبة الاقتضاء في ترتب الغرض فيقع الفرد الثاني امتثالا للامر، لعدم سقوطه بالاتيان الأول، و الى هذا

اشار بقوله: «بل لو لم يعلم انه من أي القبيل فله التبديل باحتمال ان لا يكون علة فله اليه سبيل»: أي فله الى التبديل و وقوع ما أتى به امثالا للامر سبيل، هذا.

ولكن قول المصنف: لا يبعد ان يقال، لا بنحو الجزم ربما يكون اشارة الى عدم معقولية التبديل، وانه لا بد و ان يكون المامور به دائما علة تامة للغرض الداعي الى الامر، اذ لا يعقل ان يكون الغرض الداعي الى الامر بشي ء غرضاً لا يترتب على اتيانه، بل على شي ء آخر، و ما ذكره من المثالين: الامر باحضار الماء، و الامر باهراق الماء في الفم و ان الغرض في كليهما واحد و هو رفع العطش فغير مسلم، بل هناك غرضان، و الغرض من الامر باحضار الماء غرض غير الغرض من الامر باهراق الماء في الفم، فان الغرض من الامر باحضار الماء ليس هو رفع العطش، بل تمكن المولى مما يرفع به العطش، و التمكن قد ترتب على نفس الاحضار فلا بد من سقوط الامر بالاحضار، بخلاف الامر باهراق الماء في الفم فان الغرض منه اىصال الماء الى الحلق، و كل امر تعلق بشي ء لا بد و ان يكون الداعي الى الامر بذلك الشي ء هو ما يتحملة ذلك الشي ء من الغرض الذي هو الداعي لتعلق الامر به، و اما الغرض الذي لا يتحملة ذلك الشي ء فلا يعقل ان يكون هو الداعي للامر به، اذ العلة الغائية للشئ ء ما ترتبت على نفس ذلك الشي ء، لا ما ترتبت على غيره، فان المترتبة على غيره علة غائية لغيره لا له.

نعم ربما يكون الغرض المترتب على المامور به له مقدمة الى غرض آخر، و لكن المفروض ان ما به يقوم الغرض الآخر لم يؤمر به العبد، و ما امر به العبد هو المتحمل للغرض الداعي للامر به، و كونه شيئاً مقدياً لغرض آخر لا يكون فارقاً، فان الكلام في سقوط الامر المتعلق بالمامور به، و حيث ترتب عليه الغرض الداعي للامر به فلا بد من سقوطه، و الا كان من بقاء المعلول بلا علة، و اما التبديل قبل الاحضار فلوضوح انه إنما جاز لأن الغرض الداعي للامر لم يحصل و هو تمكن المولى، و لا يحصل التمكن الا بعد الاحضار، ففرق بين التبديل قبل الاحضار، و التبديل بعد الاحضار.

و يؤيد ذلك بل يدل عليه ما ورد من الروايات في باب إعادة من صلى فرادى جماعة، و أن الله تعالى يختار أحبهما إليه (1).

و أما حكم العقل بلزوم إحضار الماء لو أهرق الماء قبل استعمال المولى فلتجدد الأمر بالاحضار، لأن المفروض علم العبد: بان أمر المولى بالاحضار للتمكن من استعماله في رفع العطش، و حيث لم يستعمله و العطش موجود فيعلم العبد بتجدد الأمر بالاحضار.

(1) ورد في جملة من الاخبار استحباب إعادة الصلاة جماعة لمن صلى اولا منفردا، و في هذه الاخبار فقرات تدل بظاهرها على عدم سقوط الأمر بمجرد اتيان الصلاة للمنفرد، فانه ورد فيها (انه يعيدها و يجعلها الفريضة و يختار الله احبهما اليه)، و في بعضها: (يحسب له افضلهما و اتمهما)، فان ظاهر قوله عليه السلام: (يجعلها الفريضة(1)): أي يقصد بها امثال الأمر الوجوبي، و لازمه عدم سقوط الأمر بمجرد الاتيان منفردا، و ايضا ظاهر قوله عليه السلام: (يختار الله احبهما اليه) ان الذي يقع به الامتثال هو الاحب، و لو كان الامتثال واقعا بمجرد الاتيان الاول لما كان مجال لاختيار الاحب، و مثله قوله عليه السلام: (يحسب له افضلهما و اتمهما)، فان الظاهر ان المحسوب للعبد واحد منهما لا كلاهما، و لو كان الأمر يسقط بمجرد الاتيان الاول لما كان مجال لامكان ان يحسب له الاتيان الثاني، مع ان الظاهر امكان حساب الاتيان الثاني، فامكان احتسابه دليل على عدم سقوط الأمر بمجرد الاتيان الاول، فهذه الفقرات تدل على امكان تبديل الامتثال بالامتثال.

و حيث عرفت عدم امكان تبديل الامتثال بالامتثال، فلا بد و ان يكون المراد بقوله عليه السلام: (يجعلها الفريضة) هو جعل عنوانها عنوان الظهر أو العصر، لا جعل عنوانها عنوان النافلة و ان كانت هي مستحبة لا واجبة.

ص: 459

المقام الاول: في أن الاتيان بالمأمور به بالامر الاضطراري، هل يجزي عن الاتيان بالمأمور به بالامر الواقعي ثانيا، بعد رفع الاضطرار في الوقت إعادة، وفي خارجه قضاء، أو لا يجزي تحقيق الكلام فيه يستدعي التكلم فيه تارة في بيان ما يمكن أن يقع عليه الامر الاضطراري من الانحاء، وبيان ما هو قضية كل منها من الاجزاء وعدمه، وأخرى في تعيين ما وقع عليه (1).

فاعلم أنه يمكن أن يكون التكليف الاضطراري في حال الاضطرار، كالتكليف الاختياري في حال الاختيار، وافيا بتمام المصلحة، و كافيا

وان المراد من اختيار احبهما اليه هو ان الله يعطيه ثواب افضلهما، و حيث ان المعادة هي الصلاة التي وقعت على نحو الانفراد فالثانية تزيد عليها بفضل الجماعة، فالثانية تشتمل على الاولى وزيادة فلا معنى لاختيار ما به الاشتراك بينهما، بل الاختيار لما فيه الفضيلة و الزيادة.

وان المراد بحساب افضلهما و اتمهما انه للاولى الانفرادية درجة من الثواب، و حيث ان هذه الدرجة تزيد و تنتقل من حدها الى الحد القوي باتيان الصلاة ثانيا جماعة، فقد زاد الحد الاول و اندمج في الحد الاعلى، فلذا يحسب له افضلهما و اتمهما، و هذا الوجه يمكن ان يكون وجها ايضا لاختيار الأحب اليه تعالى.

(1) اجزاء المأمور به الاضطراري عن الامر الواقعي حيث انه شيء آخر غير المأمور به الواقعي، و اجزاء شيء عن شيء لا بد من التكلم فيه في مرحلتين: في مرحلة الثبوت، و الاثبات: بان يكون المأمور به الاضطراري قابلا لأن يكون مجزيا عن المأمور به الواقعي، و ان يدل دليل على كونه مجزيا، و الاولى مرحلة الثبوت، و الثانية مرحلة الاثبات، و اشار الى الاولى بقوله: «في بيان ما يمكن ان يقع عليه ... الخ» و اشار الى الثانية بقوله: «و اخرى في تعيين ما وقع عليه».

فيما هو المهم والغرض، ويمكن أن لا يكون وافيًا به كذلك، بل يبقى منه شيء أمكن استيفاؤه أو لا يمكن. وما أمكن كان بمقدار يجب تداركه، أو يكون بمقدار يستحب، ولا يخفى أنه إن كان وافيًا به فيجزى، فلا يبقى مجال أصلاً للتدارك، لا قضاء ولا إعادة (1)، وكذا لو لم يكن وافيًا، ولكن

(1) لا يخفى أن الأوامر الاضطرارية والظاهرية ورودها بنحو كونها ابدالاً عن الأمر الواقعي، ولا بد في البديل والمبدل من نحو مسانحة بين الغرض المترقب منها، ولو كانت المصالح فيهما مباينة للمصلحة الواقعية فلا معنى للبديلية، والآجاز أن يكون كل شيء بدلاً عن كل شيء، وبعد كونها ابدالاً عن الواقع يكون مجال لتقسيمها من ناحية وفائها بالغرض الواقعي وعدم وفائها به تماماً، ولذا قسمها إلى ذلك فقال (قدس سره): «انه يمكن ان يكون التكليف ... الخ» وهذا هو القسم الأول وهو كون الاضطراري وافيًا بتمام الغرض المترتب على المأمور به الواقعي الاختياري.

وإنما قيده بقوله: «في حال الاضطرار» لدفع توهم أن يقال: انه إذا كان المأمور به الاضطراري وافيًا بتمام ما للمأمور به الاختياري من الغرض لا معنى لجعله في حال الاضطرار، بل ينبغي أن يكون الأمر به في عرض المأمور به الاختياري، فدفع هذا التوهم بقوله: ان الاضطراري إنما يكون وافيًا بتمام الغرض بشرط الاضطرار.

وأيضاً لا يقال: انه إذا كان بشرط الاضطرار وافيًا بتمام الغرض فيجوز للمكلف أن يحدث الاضطرار ولا يلتزم به أحد.

فانه يقال: انه يجوز أيضاً ان يكون الاضطرار الحاصل من طبعه و من غير احداث المكلف له هو الشرط في الوفاء بتمام الغرض، لا مطلق الاضطرار، وهذا القسم لا اشكال في اجزائه عن الأمر الواقعي، وسقوط الأمر الواقعي عند اتیان المأمور به بالأمر الاضطراري، لحصول الغرض الداعي إلى الأمر الواقعي كما مر بيانه في سقوطه باتیان المأمور به الواقعي الاختياري عيناً، والآ كان بقاؤه من بقاء المعلول بلا علة فلا إعادة ولا قضاء.

لا يمكن تداركه ولا يكاد يسوغ له البدار في هذه الصورة إلا لمصلحة كانت فيه، لما فيه من نقض الغرض، و تقويت مقدار من المصلحة، لولا مراعاة ما هو فيه من الأهم (1).

و اما حكم هذا القسم من ناحية جواز البدار اليه في اول الوقت، او مع اليأس، أو وجوب الانتظار الى آخر الوقت: أي كون المامور به الاضطراري مجزيا عن الاختياري بمجرد عروض الاضطرار، او مع اليأس من التمكن من الاختياري، وعلى هذين الفرضين يجوز البدار و لا- مانع منه ولا اعادة ولا قضاء، او انه لا يكون الاضطراري كذلك، بل انما يكون وافيا بالغرض حيث يقع في آخر الوقت و لا مجال في هذا الفرض للاعادة، لكونه في آخر الوقت، و لا مجال للقضاء لفرض وفائه بتمام الغرض، و قد اشار المصنف الى اجزائه بقوله: «فيجزي فلا يبقى مجال اصلا للتدارك لا قضاء ولا اعادة» و اشار الى حكم البدار فيه بقوله: «و اما تسويغ البدار او ايجاب الانتظار في الصورة الاولى» و اراد بالصورة الاولى هو القسم الأول، و حيث تعرض اولا لحكم البدار في الصورة الثانية ثم عطف عليها حكم البدار بهذه الصورة قال:

«في الصورة الاولى» قال (قدس سره): «فيدور مدار كون العمل بمجرد الاضطرار مطلقا»: أي بمجرد حصول الاضطرار من غير شرط الانتظار أو شرط حصول اليأس يكون المامور به الاضطراري وافيا بتمام الغرض في المامور به الاختياري، أولا يكون كذلك، بل يكون وفاؤه بتمام الغرض مقيدا اما بالانتظار و الايتان به في آخر الوقت أو بشرط اليأس، فلا يجوز البدار بمجرد الاضطرار، اما في ما كان الانتظار شرطا فلا موضوع لجواز البدار، و اما في الثاني فيجوز بشرط اليأس من التمكن من المامور به الاختياري، و كون الحال في المامور به الاضطراري في وفائه بتمام الغرض على أي نحو موكولا الى ما يستفاد من دليله الدال على بدليته و وفائه بتمام الغرض.

(1) لا يخفى ان هذا القسم هو الثالث في تقسيمه، لانه بعد ما ذكر القسم الاول: و هو كون المامور به الاضطراري وافيا بتمام الغرض في المامور به الاختياري قال:

«و يمكن ان لا يكون وافيا كذلك بل يبقى منه شيء امكن استيفاؤه او لا يمكن» ثم قسم ما يمكن استيفاؤه الى ما يجب تداركه او يستحب، فما لا يمكن استيفاؤه هو القسم الثالث في كلامه، ولكنه قدمه في مقام ذكر حكمه من الاجزاء و جواز البدار، و انما قدمه لمساواته للقسم الاول من حيث لزوم سقوط الامر الواقعي بعد اتيان الاضطراري، لأن المفروض كون الاضطراري يستوفي مقدارا من الغرض الواقعي و الباقي منه لا- يمكن تداركه، فلا- معنى لبقاء الامر الواقعي بعد عدم امكان حصول الغرض منه، لأن المقدار الذي حصل منه في اتيان الاضطراري لا معنى لتحصيله و الباقي لا يمكن تداركه فلا معنى لبقائه، فهذا القسم في سقوط الامر الواقعي به مساو للقسم الاول، و لذا قال: «و كذا لو لم يكن وافيا ولكن لا يمكن تداركه».

ثم لا يخفى ان هذا القسم و ان انقسم عقلا الى ما يجب تداركه لو امكن اتيان الامر الواقعي، و الى ما كان الباقي مستحبا غير لازم التدارك في حد ذاته، إلا ان ما كان الباقي منه مستحبا في حد ذاته لا يفترق حكمه عن حكم القسم الاول: و هو ما كان وافيا بتمام الغرض، لانه مثله في سقوط الامر الواقعي به، و مثله في جواز البدار لو كان وفاؤه بمجرد حصول الاضطرار، اذ لا بأس بتفويت الغرض المستحب.

نعم يفترق عنه في الفرض المذكور انه يكون الانتظار فيه مستحبا، و اما ما كان الغرض الباقي منه لازم الاستيفاء و باتيان المأمور به الاضطراري يفوت تداركه فان هذا القسم و ان كان كالقسم الاول في انه باتيانه يسقط الامر الواقعي لعدم معنى لبقائه بعد عدم امكان تداركه، إلا انه يختلف عنه في جواز البدار، فانه لا بد و ان لا يجوز البدار في هذا القسم، لأن اللازم من جواز البدار في هذا القسم ارتكاب المولى لما ينقض غرضه، لأن المفروض ان الباقي لازم الاستيفاء، و اذا اجاز البدار فبادر المكلف في اتيان المأمور به الاضطراري لا يمكن استيفاء الغرض الباقي اللازم استيفاؤه، مع انه يمكن ان لا يجوز البدار و يرتفع الاضطرار في آخر الوقت فيستوفي الغرض الواقعي بتمامه، فتجوز البدار من الحكيم في هذا الفرض نقض لغرضه،

و يلزم منه ان يكون المولى باختياره في تجويزه البدار قد فوت على نفسه، او على عبده الغرض اللازم الاستيفاء، و فوت مقدارا من المصلحة يلزم المحافظة عليها مهما امكن، اما لو لم يجز البدار فان ارتفع الاضطراب في الوقت فيحصل الغرض بتمامه باتيان المامور به الواقعي، و ان استمر الاضطراب فلا بأس باتيان الاضطرابي لئلا يفوت الغرض بتمامه.

نعم اذا كان في نفس تجويز البدار مصلحة اهم من المصلحة الفائتة من الامر الواقعي، كمصلحة التسهيل و جعل المكلف في فسحة بعدم التصديق عليه- مثلا- يسوغ للمولى تجويز البدار و الى هذا اشار بقوله: «و لا يكاد يسوغ له البدار في هذه الصورة»: أي في صورة كون الامر الاضطرابي غير واف بتمام المصلحة، و كان الباقي من المصلحة لازم الاستيفاء، و لا يمكن تداركه بعد اتيان الاضطرابي فلا يسوغ البدار «الا لمصلحة كانت فيه»: أي في نفس تجويز البدار و لو لا هذه المصلحة لا يسوغ البدار «لما فيه من نقض الغرض و تقويت مقدار من المصلحة» اما اذا كان في تجويز البدار مصلحة اهم من المصلحة الفائتة فيسوغ، و لذا قال (قدس سره):

«لولا مراعاة ما هو فيه من الاهم»: أي ما في نفس تجويز البدار من المصلحة التي هي اهم من المصلحة الفائتة.

(1) يمكن ان يكون اشارة الى انه لا داعي الى التزام كون مصلحة جواز البدار اهم من المصلحة الفائتة، بل يجوز لو كانت مصلحة البدار مساوية للمصلحة الفائتة ايضا، و يمكن ان يكون اشارة الى ان نقض الغرض و تقويت مقدار من المصلحة اللازمة ليس مسببا عن تجويز البدار و الامر بالمامور به الاضطرابي في اول الوقت، لانه على الفرض المذكور- و هو كون المامور به الاضطرابي اذا اتى به لا يمكن معه تدارك المامور به الواقعي الاختياري- يكون بينهما التضاد، و ليس لاحد الضدين

لا يقال: عليه، فلا مجال لتشريعهِ ولو بشرط الانتظار، لا مكان استيفاء الغرض بالقضاء (1).

مقدمة، لعدم الضد الآخر فلا يكون الامر به مسببا لعدم الامر الآخر، فلا يلزم من نفس الامر باحد الضدين نقض الغرض اللازم و تقويته. نعم، لازم الامر بالاضطراري و تجويز البدار اليه الاذن في ترك المصلحة اللازمة التي تقوت من المأمور به الواقعي، و الاذن في ترك المصلحة اللازمة يلزمه نقض الغرض و تقويت المصلحة اللازمة، فنقض الغرض و تقويت المصلحة اللازمة لازم تجويز البدار و هو الاذن في تركها، و ليس سببه نفس تجويز البدار، بل لازمه، و ربما اشار الى هذه الدقة بقوله: «فافهم».

(1) حاصل لا- يقال انه اذا كان المأمور به الاضطراري يفى ببعض الغرض في المأمور به الواقعي، و يبقى منه شيء لازم الاستيفاء و لا يمكن تداركه بعد اتيان الاضطراري فالعقل يمنع من تشريع الامر الاضطراري و لو في آخر الوقت، لانه لو لم يشرع و ينتهي الوقت فيفوت الامر الواقعي في الوقت يمكن ان يؤتى به في خارج الوقت و لا ينقص من الغرض المترتب على طبيعة المأمور به شيء، لأن دليل القضاء لازمه امكان استيفاء الغرض المترتب على نفس طبيعة المأمور به الواقعي في خارج الوقت بعد ارتفاع الاضطرار، و انما تقوت مصلحة الوقت فقط، اما مصلحة نفس الطبيعة المأمور به فلا تقوت، و الا لما كان للقضاء مجال، و قد عرفت ان في تشريع الامر الاضطراري لزوم نقص المصلحة المترتبة على نفس المأمور به، فاذا لا بد من عدم تشريع الامر الاضطراري حفظا على مصلحة نفس طبيعة المأمور به الواقعي التي يمكن استيفاؤها كاملة في خارج الوقت، و لذا قال (قدس سره): «فلا مجال لتشريعهِ و لو بشرط الانتظار لا مكان استيفاء الغرض بالقضاء».

فإنه يقال: هذا كذلك، لو لا المزاحمة بمصلحة الوقت (1)، و أما تسويغ البدار أو إيجاب الانتظار في الصورة الاولى، فيدور مدار كون العمل بمجرد الاضطرار مطلقا، أو بشرط الانتظار، أو مع اليأس عن طرو الاختيار ذا مصلحة و وافيا بالغرض (2) وإن لم يكن وافيا، و قد أمكن تدارك الباقي في الوقت، أو مطلقا و لو بالقضاء خارج الوقت، فإن كان الباقي مما يجب تداركه فلا يجزي، بل لا بد من إيجاب الاعادة أو القضاء، و إلا- فيجزي، و لا- مانع عن البدار في الصورتين، غاية الامر يتخير في الصورة الاولى بين البدار و الاتيان بعملين: العمل الاضطراري في هذا الحال، و العمل الاختياري بعد رفع الاضطرار أو الانتظار، و الاقتصار باتيان ما هو تكليف المختار، و في الصورة الثانية يتعين عليه البدار و يستحب الإعادة بعد طرو الاختيار. هذا كله فيما يمكن أن يقع عليه الاضطراري من الانحاء (3)، و أما ما وقع عليه فظاهر إطلاق دليله،

(1) و حاصل الجواب انه بعد ما عرفت ان لازم تشريع القضاء انه هناك مصلحتان مصلحة لذات الطبيعة المامور بها، و مصلحة اخرى لاتيانها في الوقت، و اذا كانت مصلحة الوقت اهم لما ينقص و يفوت من المصلحة في المامور به الواقعي بعد اتيان المامور به الاضطراري فلا بد من تشريع الامر الاضطراري، و ان كان يفوت من المامور به شيء، لأن ما يحصل من مصلحة الوقت اهم مما يفوت منه فلا بد من تشريعه، و الى هذا اشار بقوله: «فانه يقال هذا كذلك»: أي صحيح ينبغي ان لا يشرع، لكن السبب في تشريعه هو فوات مصلحة الوقت التي هي اهم و لذا قال:

«لو لا المزاحمة بمصلحة الوقت» و لا بد و انها اهم، و لذا شرع الامر الاضطراري.

(2) قد ذكرنا توضيحه فيما تقدم فلا نعيد.

(3) هذا هو القسم الثاني في تقسيمه السابق، و حاصله: انه اذا لم يكن المامور به الاضطراري وافيا بتمام مصلحة المامور به الواقعي الاختياري، و كان يمكن تداركه

مثل قوله تعالى: فَلَمْ تَجِدُوا مَاءً فَتَيَمَّمُوا صَعِيدًا طَيِّبًا* وقوله عليه السلام «التراب أحد الطهورين و يكفيك عشر سنين» هو الاجزاء، وعدم وجوب الاعادة أو القضاء، و لا بد في ايجاب الاتيان به ثانيا من دلالة دليل بالخصوص.

بعد فعل الاضطرابي، فان كان الباقي مما يجب تداركه: بان كان له مصلحة ملزمة فلا اجزاء، لوضوح عدم سقوط الامر الواقعي بعد اتيان الاضطرابي لوجود المصلحة الملزمة و المفروض امكان تداركها و اما من حيث البدار فلا اشكال في تجويزه، غاية الامر انه بعد رفع الاضطرابي ياتي بالمأمور به الواقعي الاختياري ايضا، فالمكلف يكون مخيرا بنحو التخيير بين الاقل و الاكثر، اما ان ينتظر إلى حال رفع الاضطراب فياتي بصلاة واحدة و هي صلاة المختار، أو يبادر لفعل الاضطرابي فيستوفي به مقدارا من المصلحة و بعد رفع الاضطراب ياتي بما هو صلاة المختار، لاستيفاء بقية المصلحة هذا اذا كانت المصلحة الباقية مصلحة ملزمة، و اما اذا كانت المصلحة الباقية مستحبة، فأما حكمه من حيث الاجزاء فلا اشكال في الاجزاء، لسقوط الامر الواقعي الوجوبي بفعل المأمور به الاضطرابي، لاستيفاء الغرض اللازم في الاختياري بالمأمور به الاضطرابي، و لذا قال (قدس سره): «وإلا فيجزي»: أي و ان كان الباقي مما لا يجب تداركه فيجزي، و لا إشكال في هذه ايضا من جواز البدار لا مكان استيفاء المصلحة الواجبة به.

نعم حيث انه يبقى شيء يستحب تداركه يستحب له الاعادة بعد ارتفاع الاضطراب، و لذا قال (قدس سره): «و لا مانع من البدار في صورتين» و ان كان فرق بين نحوى البدار في الصورة الاولى و الصورة الثانية، فانه في الصورة الاولى و هي ما يجب تداركه يكون تجويز البدار بنحو التخيير بين الاقل و الاكثر، و في الصورة الثانية يكون تجويز البدار بنحو التعيين لغرض وفائه بالواجب و الباقي يستحب تداركه، فلا مانع من تعيين البدار في اول الوقت.

(1) شروع في الكلام في مرحلة الاثبات ولا يخفى عليك ان كون البدل وافيا بتمام ما للمبدل من الغرض فلا اعادة، وحيث لا اعادة فلا فوت فلا قضاء انما يتم اذا كان للبدل اطلاق من جهتين: الجهة الاولى جواز البدار الى المأمور به الاضطراري بمجرد حصول الاضطرار، الثانية كون الامر الاضطراري تعيينيا لا تخييريا، لوضوح انه اذا جاز البدار فانه لا يدل الآعلى انه بفعل الاضطراري لا يفوت من المبدل شي ء لا يمكن تداركه، لانه لو كان يفوت به ما لا يمكن تداركه لما جاز البدار، اما على كونه وافيا بتمام الغرض فلا دلالة لجواز البدار عليه، لا مكان جواز البدار مع بقاء شي ء يمكن تداركه باتيان المأمور به الواقعي عند ارتقاع الاضطرار، و اذا دل الامر الاضطراري على كونه تعيينيا لا تخييريا دل على انه لم يبق شي ء من المبدل ينبغي تداركه لورفع الاضطرار.

فاذا تمت هاتان الجهتان بتوسط الاطلاق لزم كون البدل وافيا بتمام المبدل، وإلا لما جاز البدار، ولو كان يبقى من المبدل شي ء ينبغي تداركه لكان الامر في الاضطراري تخييريا، وحيث ان الاطلاق دل على تعيينيته فليس هناك شي ء ينبغي تداركه، فيكون الاضطراري وافيا بتمام المبدل فلا اعادة، وحيث لا اعادة فلا يكون قضاء، اما اذا دل الامر الاضطراري على احدى الجهتين فقط فلا يلزم الاجزاء، لوضوح انه لو دل على جواز البدار فقط من دون احراز التعيينية بالاطلاق فلا ملازمة للبدار وحده للاجزاء، لما عرفت: من انه اذا كان البدل وهو الامر الاضطراري وافيا ببعض المبدل، وكان هناك شي ء يمكن تداركه بالاعادة عند رفع الاضطرار فلا يكون الامر الواقعي الاختياري ساقطا بمجرد الاتيان بالاضطراري، لا مكان بقائه لاستيفاء ما تبقى من الغرض، وكذلك اذا كان الامر الاضطراري دالا على التعيينية فقط من دون جواز البدار، كما لو كان يجب الانتظار وعند آخر الوقت يتعين الامر الاضطراري، ولا دلالة له على الاجزاء لا مكان كون التعيينية لئلا تقوت مصلحة

الوقت ويجوز انه قد بقى من المبدل شيء ملزم يتدارك بالقضاء في خارج الوقت فلا ملازمة للتعينية وحدها للاجزاء.

و اذا عرفت نقول: ان الظاهر من قوله عليه السلام: (التراب احد الطهورين)(1) هو ان للطهارة الترابية جميع ما للطهارة المائية من الآثار، فكما انه مع الطهارة المائية يسوغ البدار كذلك مع الطهارة الترابية، وكما ان الامر مع الطهارة المائية تعيني كذلك الامر مع الطهارة الترابية تعيني لا تخيري، ومتى تمت بالاطلاق هاتان الجهتان دلنا على كون البدل وافيا بتمام المبدل، وكذلك الحال في قوله تعالى: فَلَمْ تَجِدُوا مَاءً فَتَيَمَّمُوا صَعِيدًا طَيِّبًا*(2) فانه يدل اطلاق الامر بالتيمم على توجهه بمجرد حصول عدم الوجدان للماء وهو معنى جواز البدار، ويدل ايضا على ان الامر بالصلاة عند التيمم امر تعيني، فان قوله: فتيمموا معناه: انه تيمموا لاجل ان تصلوا وتمثلوا امر اقم الصلاة، و الامر بالصلاة تعيني ما لم يدل دليل على تخييريته، فعند عروض الاضطرار تيمموا وصلوا فعلا سواء ارتفع الاضطرار بعد ذلك ام لم يرتفع، وهذا الامر تعيني، والآل قال: وان وجدت بعد ذلك فصلوا ايضا، و حيث لم يقل فهو تعيني فلا اعادة، و حيث لا اعادة فلا معنى للقضاء، فيدل الاطلاق على الاجزاء ويلزمه عدم الاعادة في الوقت وعدم القضاء في خارجه، فالاطلاق من الجهتين المذكورتين يدل على الاجزاء، فتحتاج الاعادة او القضاء الى دليل يدل عليهما بخصوصه و به يرفع اليد عن الاطلاق، ولذا قال (قدس سره): «فظاهر اطلاق دليله»: أي دليل الامر الاضطراري الذي هو دليل البدل «و هو مثل قوله تعالى:

فَلَمْ تَجِدُوا مَاءً فَتَيَمَّمُوا صَعِيدًا طَيِّبًا* وقوله عليه السلام: التراب احد الطهورين و يكفيك» التيمم «عشر سنين - هو الاجزاء وعدم وجوب الإعادة أو القضاء» هذه

ص: 469

1-66. (1) الوسائل ج 2: 995/5 باب 23 من أبواب التيمم، بتفاوت يسير.

2-67. (2) النساء: الآية 43.

الجملة خبر قوله: فظاهر اطلاق دليله، «و لا بد في ايجاب الاتيان به ثانيا من دلالة دليل بالخصوص وبالجملة فالمتبع هو الاطلاق»: أي اطلاق الدليل و هو الامر الاضطراري الذي هو دليل البدل «لو كان».

(1) توضيحه: انه اذا لم يكن لدليل الامر الاضطراري اطلاق من الجهتين، فتارة لا يكون له اطلاق من جهة جواز البدار فلا بد من ايقاع المأمور به الاضطراري في آخر الوقت، لانه لو اوقعه في اول الوقت و ارتفع الاضطرار في آخر الوقت فلا بد من الاعادة، لاحتمال كون ما اوقعه ليس به امر و هو كالصلاة قبل الوقت، و اذا لم يرتفع الاضطرار في آخر الوقت فان احتملنا ان للاضطرار في آخر الوقت خصوصية فلا بد من القضاء، و الا فالاصل يقتضي الاجزاء كما سيأتي بيانه فيما اذا كان للدليل اطلاق من ناحية جواز البدار، و على كل فاذا اتى بالمأمور به الاضطراري في آخر الوقت، فحينئذ لا مجال للاعادة لعدم الوقت، فيتمحض الشك في القضاء و هو امر آخر غير الامر في الوقت، و المفروض انه مشكوك فيه لاحتمال الاجزاء فينبى بالبراءة لانه شك في اصل التكليف، و اما اذا دل دليل على جواز البدار و لم يكن اطلاق للتعينية و ارتفع العذر في الوقت فحينئذ يشك - ايضاً - في ان دليل الامر الاضطراري هل هو من التخيير بين الاقل و الاكثر؟ بان يكون المأمور به الاضطراري الذي يستوفى به مقدار من المصلحة، و المأمور به الواقعي الذي يستوفى به بقية المصلحة كلاهما يكونان فرداً واحداً، و المأمور به الواقعي الاختياري اذا لم يؤت بالاضطراري اولاً - فرد آخر، و هذا هو التخيير بين الاقل و الاكثر، او ان الدليل الاضطراري تعيني؟ و حيث كان بدلاً فالتخيير بينهما قبل ان يرتفع العذر هو من التخيير بين المتباينين و لازمه الاجزاء، لوفائه بتمام المصلحة لفرض البدلية و المساخنة بينهما، لا ان المصلحة فيه اجنبية عن الامر الواقعي، و مع فرض المساخنة و البدلية و كون التخيير بينه و بين الامر بالمبدل و هو الامر الواقعي بنحو التخيير بين المتباينين

إيجاب القضاء بطريق أولى (1)، نعم لو دل دليله على أن سببه فوت الواقع، و لو لم يكن هو فريضة، كان القضاء واجبا عليه، لتحقق سببه، و إن أتى بالغرض لكنه مجرد الفرض (2).

فلا- بد من كون كل منهما وإفيا بتمام المصلحة، و لازم ذلك هو الاجزاء، فينتهي الشك في ان الامر الاضطراري هل هو من التخيير بين المتباينين، او التخيير بين الاقل و الاكثر، فحينئذ يكون التكليف بالامر الاضطراري معلوما قطعاً، لانه اما ان يكون له تنمة امر آخر و هو الامر بالمبدل أو لا يكون له تنمة و لا يكون أمراً آخر بالمبدل، و على كلا الاحتمالين فالمأمور به الاضطراري التكليف به معلوم، و بعد اتيانه نشك في توجه التكليف بالامر بالمبدل و ان ارتفع العذر، و هو من الشك في اصل التكليف و مجراه البراءة، و لذا قال (قدس سره): «و ألا فالاصل و هو يقتضي البراءة من ايجاب الاعادة لكونه شكاً في اصل التكليف».

(1) الظاهر ان مراده من الاولوية في القضاء: انه اذا كان الاصل جارياً في عدم الاعادة في الوقت مع ارتفاع العذر فلا تجب الاعادة، و حيث لا- تجب الاعادة لا معنى لوجوب القضاء، و ليس مراده الاولوية بالنسبة الى مجرى البراءة في القضاء، و ان مجرى نفس البراءة في الاعادة اشد اشكالا من مجراها في القضاء، اذ ليس بين الاعادة و القضاء فرق من ناحية مجرى البراءة، لأن كلا منهما شك في اصل التكليف، و هما سواء من ناحية مجرى البراءة.

(2) لا اشكال في كون الامر بالقضاء موضوعه هو فوت الفريضة لقوله عليه السلام: (من فاتته فريضة فليقضها كما فاتته) (1) و ليس المراد من فوت الفريضة الذي موضوع الامر بالقضاء فوت الفريضة التي كان امرها فعلياً، لوضوح ثبوت القضاء فيمن اغمى عليه

ص: 471

في تمام الوقت، ومع الاغماء في تمام الوقت لا- يكون الامر بالفريضة فعليا، لأن الامر الفعلي هو ما يمكن ان يكون باعثا و زاجرا، ومع فرض الاغماء في تمام الوقت لا يتقرب من الامر بالفريضة الباعثية و الزاجرية. و حيث انه لا وجه لكون المراد بفوت الفريضة هو مجرد عدم الاتيان بالمأمور به الواقعي و ان استوفيت مصلحته كما سيأتي، فلا بد و ان يكون المراد من فوت الفريضة فوتها بما لها من المصلحة و الاثر المترتب عليها، و اذا كان المراد من الفوت هذا المعنى فلا مورد للقضاء، للشك في موضوعه و هو فوت الفريضة بما لها من المصلحة و الاثر، لاحتمال استيفاء مصلحتها بالمأمور به الاضطراري، و مع الشك في الفوت الذي هو الموضوع في القضاء يشك في وجود الامر بالقضاء فيكون مجرى البراءة.

نعم، لو كان موضوع القضاء هو فوت الفريضة و ان احتمل استيفاء مصلحتها لكان مجال لحصول موضوع القضاء، فلا مجرى للبراءة، إذ مع تحقق موضوع القضاء و هو الفوت و لو مع الاستيفاء لا معنى لجريان البراءة، إذ مجراها الشك في التكليف، و مع احراز موضوع التكليف و تحققه لا شك في التكليف، بل هو مقطوع به، فلا معنى لجريان البراءة، و لكن كون الفوت الذي هو موضوع القضاء هو الفوت بهذا المعنى لا وجه له، لأن لازمه انه لو دل الدليل بالخصوص على ان الامر الاضطراري واف بتمام مصلحة الأمر الواقعي لوجب القضاء ايضا، لتحقيق موضوعه و هو فوت الفريضة، لأن المراد من فوت الفريضة على هذا هو عدم الاتيان بالفريضة و ان استوفيت مصلحتها ببدلها و هذا لا يلتزم به احد، و لذا قال (قدس سره): «نعم لو دل دليله»: أي دليل القضاء «على ان سببه فوت الواقع و لو لم يكن هو فريضة» إذ كون الواقع فريضة لازمه انما هو حيث لم يستوف غرضه و مصلحته، فاذا استوفيت مصلحته لا يكون الامر به فريضة، فاذا كان الفوت بهذا المعنى «كان القضاء واجبا عليه لتحقيق سببه» و هو عدم الاتيان بالمأمور به الواقعي «و ان اتى بالغرض» و المصلحة المترتبة عليه «لكنه مجرد الفرض» إذ لازمه ما ذكرنا: من انه

مع العلم وقيام الدليل على استيفاء مصلحة الواقع بالمأمور به الاضطراري مع ذلك يجب القضاء، لكن هذا لا يقول به احد فهو مجرد فرض.

(1) لا يخفى ان المراد بالامر الظاهري الذي هو المقسم لهذا المقام ما هو اعم مما دل على ثبوت حكم ظاهري، كاصالة الطهارة و اصالة الحلية، أو دل على نفي حكم كدليل الرفع الجاري في رفع الجزء أو الشرط المشكوك فيهما، أو كان دلالة جعل المنجزية و المعذرية كالامارات بناء على الطريقة. وهذا الامر الظاهري يكون: تارة مدلوله اثبات شيء للمأمور به كقاعدة الطهارة المثبتة لشرطية مشكوك الطهارة، و اخرى يكون مدلوله اثبات جميع المأمور به المشكوك، كالادلة المثبتة لصلاة الجمعة في زمان الغيبة في مقام الشك في كون الفريضة في يوم الجمعة في زمان الغيبة هل هي الظهر أو الجمعة؟

و يتكلم المصنف فعلا في ما يثبت شيئا للمأمور به، ثم في آخر المبحث يتكلم فيما يثبت نفس المأمور به.

ثم لا يخفى ايضا ان حكومة دليل الحاكم على المحكوم تارة توجب توسيع دائرة المحكوم، كحكومة قاعدة الطهارة و الحلية على الطهارة الواقعية و الحلية الواقعية اللتين يثبتان شرطيتهما للصلاة، مثلا: بقوله عليه السلام: (لا صلاة إلا بطهور)⁽¹⁾ وقوله عليه السلام في موثقة ابن بكير: (لا يقبل الله تلك الصلاة الا فيما أحل الله اكله)⁽²⁾ فان حكومة قاعدة الطهارة في مشكوك الطهارة، وقاعدة الحل في

ص: 473

1-69. (1) الوسائل ج 1: 6/256 باب 1 من أبواب الوضوء.

2-70. (2) أورد الحديث بالمضمون، راجع الوسائل ج 3: 1/250 باب 2 من أبواب لباس المصلي.

والتحقيق: إن ما كان منه يجري في تنقيح ما هو موضوع التكليف و تحقيق متعلقه، و كان بلسان تحقق (1) ما هو شرطه أو شرطه، كقاعدة

مشكوك الحلية يثبتان الشرطية للمشكوك، و يوسعان دائرة الشرط لما هو اعم من الطهارة الواقعية و الطهارة المشكوكة، و الحلية لما هو اعم من الحلال واقعا و مشكوك الحلية.

و اخرى يكون دليل الحاكم مضيقا لدائرة المحكوم، كقوله: (لا شك لكثير الشك) (1) الحاكمة على الادلة المثبتة لاحكام الشك، و كدليل الرفع الرفع لجزئية المشكوك او شرطية.

(1) و حاصله: ان لسان قاعدة الطهارة و قاعدة الحلية هو جعل الطهارة في مقام الشك، و جعل الحلية كذلك: أي جعل الطهارة الظاهرية و الحلية الظاهرية في مقام الشك، و لازم اطلاق هذا الجعل و هو قوله: مشكوك الطهارة طاهر و مشكوك الحلية حلال هو ترتيب جميع ما للطهارة الواقعية من الآثار على الطهارة في حال الشك، و ترتب جميع ما للحلية الواقعية على ما هو حلال في مقام الشك: أي الحلية الظاهرية، و معنى هذا توسيع الشرطية الى ما هو اعم من الواقعية و الظاهرية الذي هو احد قسمي الحكومة، فللطهارة الظاهرية جميع ما للطهارة الواقعية من ما له دخل في ترتب الاثر و الغرض المقصود من الصلاة، فالصلاة عن طهارة في ماء مشكوك الطهارة يترتب عليها جميع ما يترتب على الصلاة عن طهارة في ماء طاهر واقعا، و لازم هذا هو الاجزاء، لما عرفت: من ان اشتمال البدل على تمام الغرض في المبدل يلزمه سقوط الامر الواقعي، لاستيفاء الغرض الداعي اليه.

و لا يخفى انه ليس للطهارة الظاهرية انكشاف الخلاف، لأن لسان جعلها يقول:

انها بما هي مشكوكة يترتب عليها جميع الآثار، و ليس لهذا المعنى انكشاف الخلاف،

ص: 474

1-71. (1) أورد الحديث بالمضمون، راجع الوسائل ج 5: 2/329 باب 16 من أبواب الخلل الواقع في الصلاة.

الطهارة أو الحلية (1)، بل و استصحبهما في وجه قوي، ونحوها بالنسبة إلى كل ما اشترط بالطهارة أو الحلية يجري، فإن دليله يكون حاكما على دليل الاشتراط، و مبينا لدائرة الشرط، و أنه أعم من الطهارة الواقعية و الظاهرية، فانكشف الخلاف فيه لا يكون موجبا لانكشاف فقدان العمل لشرطه، بل بالنسبة إليه يكون من قبيل ارتفاعه من حين ارتفاع الجهل،

بل انكشف الخلاف انما يتأتى فيما كان لسانه لسان انه هو الواقع، فحينئذ تارة يكون هو الواقع، و اخرى ينكشف انه خلاف الواقع، اما ما كان لسانه انه بما هو مشكوك له جميع ما للواقع من الآثار فلا يكون له انكشف الخلاف، فان مرجع الاطلاق الى انه لو كان هذا المشكوك خلاف الواقع فجميع الآثار تترتب عليه كما تترتب على الواقع فيؤول الى ضم غير ما هو الواقع، الى الواقع و ليس لغير ما هو الواقع انكشف الخلاف.

وبعبارة اخرى: انه يكون واقعا ثانويا في حال الشك، و ليس للواقع انكشف الخلاف، و هذا الكلام في الطهارة الظاهرية جار بعينه في الحلية الظاهرية، و لذا قال (قدس سره): «ان ما كان منه يجري في تنقيح ما هو موضوع التكليف» فان لسان قاعدة الطهارة تنقيح ما هو الموضوع لشرطية الصلاة، و ان الشرطية كما تحصل بالطهارة في الماء الطاهر واقعا تحصل ايضا في الطهارة بالماء المشكوك طهارته، فالشرط الذي هو الدخيل في ترتب الاثر على الصلاة يحصل بالطهارة الظاهرية كما يحصل بالطهارة الواقعية.

(1) الاول: كشرطية الطهارة بالماء المشكوك للصلاة.

و الثاني: كجواز شرب الماء المشكوك الطهارة، فان جواز الشرب كما ان موضوعه يكون مركبا من الماء و طهارته الواقعية، كذلك يكون مركبا من الماء و طهارته الظاهرية فانه يجوز شرب كل منهما.

و هذا بخلاف ما كان منها بلسان أنه ما هو الشرط واقعا (1)، كما هو لسان الامارات، فلا يجزي، فإن دليل حجيته حيث كان بلسان أنه واجد لما هو شرطه الواقعي، فبارتفاع الجهل ينكشف أنه لم يكن كذلك، بل كان لشرطه فاقدًا هذا على ما هو الاظهر الاقوى في الطرق و الامارات، من

(1) اختلف في مفاد دليل الاستصحاب.

ف قيل: ان مفاده جعل الحكم في مقام اليقين السابق و الشك اللاحق، كمفاد قاعدتي الطهارة و الحلية.

و قيل: ان مفاده جعل المنجزية و المعذرية، كمفاد الامارة بناء على الطريقية.

و المختار للمصنف في الاستصحاب هو القول الأول، فشأنه عنده (قدس سره) شأن قاعدة الطهارة، و لذا قال: «و استصحابهما في وجه قوي» فالماء المسبوق باليقين بالطهارة، و اللباس المسبوق باليقين بالحلية الملحقان بالشك فعلا قد جعلت فيهما الشرطية، فليس لهما انكشاف الخلاف، و الامر فيهما كما بيناه في قاعدتي الطهارة و الحلية: ان لازم ذلك الاجزاء، فلا اعادة و ان انكشف الخلاف في الوقت، و اذا لم تكن اعادة في الوقت فلا قضاء في خارجه، و لذا قال (قدس سره):

«فانكشف الخلاف فيه»: أي في الشرط الذي هو اعم من الواقع و الظاهر، بل الشرط في الحكم الظاهري واقعي ايضا من ناحية ترتب الاثر عليه فحينئذ «لا- يكون موجبا لانكشاف فقدان العمل لشرطه» لانه اذا كان مفاده ان مشكوك الطهارة المسبوق باليقين له جميع ما للماء الطاهر واقعا من الآثار بالنسبة الى صحة الصلاة لا يكون لهذا المعنى انكشاف الخلاف، فانه ليس لضم غير الواقع الى الواقع في جميع الآثار انكشاف الخلاف، بل يكون انكشاف الخلاف فيه من قبيل تبدل الموضوع، كالمسافر يكون حاضرا او الحاضر يكون مسافرا، و مثل هذا ليس له انكشاف الخلاف، و لذا قال (قدس سره): «بالنسبة اليه يكون من قبيل ارتقاعه من حين ارتقاع الجهل».

أن حجيتها ليست بنحو السببية (1)، و أما بناء عليها، وأن العمل بسبب أداء أمانة إلى وجدان شرطه أو شرطه، يصير حقيقة صحيحا كأنه
واجد

(1) وقع الخلاف بين القوم في جعل الامارات، فذهب المصنف و جماعة من المحققين الى ان المجعول في الامارات هو طريقية الامارة
لا- غير بمعنى: كونها منجزة لو اصابته، و معذرة لو خالفت، و على هذا فليس فيها حكم مجعول ظاهري اصلا، فليس هناك توسعة في
الشرطية، فالشرط الواقعي على واقعيته، فلو دل الخبر الواحد على ان الثعالب- مثلا- من مأكول اللحم أو قامت الامارة على طهارة الماء،
ثم انكشف الخلاف، فالقاعدة تقتضي الاعادة في الوقت و القضاء في خارجه، لعدم إتيان الصلاة الصحيحة المشروط وقوعها عن الطهارة،
أو التي يكون وقوعها في غير المأكول مانعا عن صحتها و قد وقعت في غير المأكول، و دليل حجية الامارة لا يتكفل جعل الشرطية في مقام
الشك، لأن المفروض انه ينجز الشرطية ان صادفها، و هو عذر لو خالفها، و العذرية عن المخالفة تدور مدار انكشاف الخلاف، و مع
انكشاف الخلاف لا عذرية، فلم يحصل شيء يوجب سقوط الامر الواقعي، لعدم إتيان متعلقه و لا إتيان بدل له و اف بتمام مصلحته لأن
الامارة انما دلت على ان ما اتى به هو الشرط الواقعي و قد انكشف الخلاف، و انه ليس هو الشرط الواقعي، فلم تقع الصلاة عن طهارة
واقعية، و انها وقعت مع المانع عن الصحة، و لم يتضمن دليل حجية الامارة جعل حكم يوجب التوسعة حتى يكون حاكما كما ذكرنا في
قاعدة الطهارة فلا اجزاء، و لا بد من الاعادة في الوقت و القضاء في خارجه، لتحقق موضوع القضاء و هو الفوت، و الى هذا اشار بقوله: «فلا
يجزي فان دليل حجيته» الامارة «حيث كان بلسان انه و وجد لما هو شرطه الواقعي فبارتفاع الجهل ينكشف انه لم يكن» فلم يؤت بالمأمور
به الواقعي و لا ببدله.

له، مع كونه فاقده (1)، فيجزى لو كان الفاقد معه في هذا الحال كالواجد في كونه وافيا بتمام الغرض، ولا يجزى لو لم يكن كذلك، ويجب الاتيان بالواجد لاستيفاء الباقي إن وجب وإلا لاستحب. هذا مع إمكان استيفائه، وإلا فلا مجال لاتيانه، كما عرفت في الامر الاضطراري (2).

(1) أي بناء على السببية في الامارات، كما هو ظاهر قولهم: ان ظنية الطريق لا تنافي قطعية الحكم، فمتى قامت الامارة على شيء ينشأ حكم على طبق ما قامت عليه الامارة، ما دام الخلاف لم ينكشف، فالامارة اذا قامت على طهارة شيء -مثلا- ينشأ حكم الطهارة لذلك الشيء سواء أكان حكمه الواقعي الطهارة، ام لا.

غايته ان هذا الحكم المنشأ على طبق مؤدى الامارة مدته عدم انكشاف الخلاف، فيحدث بسبب قيام الامارة حكم على طبق ما أدت اليه، و على هذا فالحكم المنشأ على طبقها واقعي ثانوي حدث بسبب قيام الامارة، وهذا معنى السببية والموضوعية في جعل الامارات في قبال الطريقية، والى هذا اشار بقوله (قدس سره): «و اما بناء عليها»: أي على السببية «وان العمل بسبب اداء امارة الى وجدان شرطه» كقيامها على طهارة الماء «أو شطره» كقيامها على ان القراءة الواجبة -مثلا- هي الحمد فقط، فحينئذ «يصير»: أي العمل الواجد للشرط أو الشطر «حقيقة صحيحا كانه واجد له»: أي كانه واجد لما هو الشرط الواقعي و الشطر كذلك «مع كونه فاقده» في الواقع إلا انه بسبب قيام الامارة صار واجدا له.

(2) قد عرفت ان الامارات على السببية تكون من الواقعي الثانوي كالاامر الاضطراري، غايته ان العنوان الثانوي في الامارات طراً لاجل الجهل، وفي الاوامر الاضطرارية طراً لاجل العجز، فالحال في الامارات على السببية كالحال في الاوامر الاضطرارية له مرحلتان: مرحلة الثبوت و مرحلة الاثبات.

ولا يخفى انه لا بد من استفادة عنوان البدلية في الامارات على السببية للاوامر الواقعية، ويمكن استفادة البدلية فيها: من انها واردة بلسان انها هي الواقع، فان

و لا يخفى أن قضية إطلاق دليل الحجية على هذا هو الاجتزاء بموافقته أيضا (1)، هذا فيما إذا أحرز أن الحجية بنحو الكشف و الطريقية، أو

الامارة القائمة على شيء تقوم عليه بعنوان انه هو الواقع، فإذا كان دليل الحجية فيها يدل على جعل الحكم على طبق مؤداها وضممننا دليل الحجية الى لسان الامارة يستفاد من مجموعهما ان الحكم المجعول بنحو البدل عن الواقع.

وبعبارة اخرى: ان دليل الحجية يقول: بجعل الحكم على طبق ما قامت عليه، و لسان الامارة يقول: ان المودى هو الواقع، فيدل مجموع هذين الامرين على ان المجعول بنحو البدل، فاذا استفدنا البدلية نقول حينئذ: ان البدل اما ان يكون وافيا بتمام مصلحة المبدل فيفيد الاجزاء، و الا فلا يكون مجزيا بنحو ما ذكرناه في الامر الاضطراري عينا، و لذا قال (قدس سره): «فيجزي لو كان الفاقد معه في هذا الحال ...- إلى قوله- و لا يجزي لو لم يكن كذلك» ثم قال (قدس سره): «و يجب الاتيان».

لا يخفى انه اراد في كلامه ان يستطرد مجموع ما ذكره في الاضطراري، و ليس كل من وجوب الاتيان- عند انكشاف الخلاف- و استحباب الاتيان مترتبا على عدم الاجزاء، بل قد عرفت ان لازم استحباب الاتيان الاجزاء، ثم اشار الى امكان الاستيفاء و عدم امكانه، ثم ختم كلامه في مرحلة الثبوت بقوله: «كما عرفت في الامر الاضطراري».

فاتضح: ان مرحلة الثبوت في الامارات على السببية كمرحلة الثبوت في الاوامر الاضطرارية.

(1) هذا بيان لمرحلة الاثبات.

لا يخفى ان الاطلاق في الاوامر الاضطرارية يستفاد- على ما مر بيانه- من نفس دليل الامر الاضطراري المثبت لحكم قد طرأ لاجل العجز عن اداء الواقع، و اما في الامارات على السببية فلا يستفاد من نفس دليل الامارة اطلاق، لأن لسانها لسان انه

بنحو الموضوعية و السببية (1)، و أما إذا شك فيها و لم يحرز أنها على أي الوجهين (2)، فأصالة عدم الاتيان بما يسقط معه التكليف مقتضية للاعادة

هو الواقع، لا- انه حكم في قبال الواقع، و انما يستفاد ان لها حكما في قبال الواقع من دليل حجيتها و جعلها، و لذا تمسك باطلاق دليل الحجية، فدليل الحجية يدل على وجود حكم على طبق الامارة في حال الجهل بالواقع، و اطلاقه يدل على جواز البدار في حال الجهل و انه ليس احد فردى التخبير، بل ظاهره التعيينية و مجموع هذين الامرين يلزمهما كون الحكم المجعول على طبق مؤدى الامارة و اياها بتمام مصلحة الواقع، و معنى ذلك هو الاجزاء، و لذا قال (قدس سره): «و لا يخفى ان قضية اطلاق دليل الحجية على هذا هو الاجتزاء بموافقته ايضا» كما بيناه في الامر الاضطراري.

(1) بعد ما ذكر ان اطلاق دليل الحجية بناء على السببية يدل على الاجزاء، و اما على الطريقة فلا اجزاء، فاذا قلنا: بان دليل الحجية في الامارات يدل على السببية و مفادها جعل الحكم البدلي الوافي بتمام المصلحة فنقول بالاجزاء و لا اعادة، و اذا قلنا: بان دليل حجية الامارات يدل على الطريقة و جعل المنجزية و المعذرية، و ليس على طبق مؤدى الامارة حكم مجعول اصلا و قد انكشف الخلاف في الوقت- مثلا- فلا بد من الاعادة.

(2) حاصله: انه اذا لم نعرف ما هو المجعول في الامارات و هل هو الطريقة فلا اجزاء؟ أو انه السببية فلازمها الاجزاء؟ و لم يتضح لنا المفاد من دليل حجية الامارة فنحتمل ان يكون مفادها الطريقة و نحتمل السببية، فتارة ينكشف الخلاف في الوقت فهل تجب الاعادة أو لا تجب؟ و اخرى ينكشف الخلاف في خارج الوقت فهل يجب القضاء ام لا يجب؟ و حيث قد فرض الشك في دلالة دليل الحجية فلا بد من الرجوع الى ما تقتضيه الاصول العملية، و الكلام اولا في الاعادة: و هي ما اذا انكشف الخلاف في الوقت.

في الوقت (1)، و استصحاب عدم كون التكليف بالواقع فعليا في الوقت لا يجدي، و لا يثبت كون ما أتى به مستقفاً، إلا على القول بالأصل

(1) و توضيحه: ان الأصل الذي يرجع اليه في الفرض المذكور: و هو ما اذا شك في ان مفاد دليل الحجية الطريقية او السببية هو اصاله عدم الاتيان بما يسقط معه التكليف: أي استصحاب عدم الاتيان بما يسقط معه التكليف و تبرأ به الذمة. و حيث ان المستصحب لا بد اما ان يكون مجعولا شرعيا او موضوعا ذا اثر مجعول، و نفس عدم الاتيان ليس بمجعول شرعي، لوضوح انه من الامور التكوينية، و لم يظهر من الاخبار انه موضوع لاثر مجعول، فلا بد و ان يكون مراده من استصحاب عدم الاتيان هو استصحاب شغل الذمة بالتكليف، لانه قبل انكشاف الخلاف و قبل الاتيان بما قامت عليه الامارة يقطع باشتغال الذمة بالتكليف، و بعد الاتيان بما قامت عليه الامارة و انكشاف الخلاف نشك في سقوط التكليف الذي كانت الذمة مشغولة به يقينا، لأن الامارة ان كان مفادها الطريقية فما شغلت الذمة به لم يسقط، لعدم الاتيان به و لا ببدله، لانه على الطريقية لا بدل له، و ان كان مفادها السببية فقد سقط، و حيث كان لنا يقين بشغل الذمة، و الآن نشك في فراغها فنستصحب شغل الذمة، فثبت بسبب الاستصحاب تكليف بالفعل بالاعادة في الوقت.

و يظهر من بعض مشايخنا(1) - طاب ثراه - في حاشيته في المقام: ان المستصحب هو كلي التكليف من القسم الثاني من اقسام استصحاب الكلي المردد بين الفرد الطويل و الفرد القصير، و ان المستصحب هو المردد بين التكليف الفعلي الواقعي على الطريقية، و بين التكليف الفعلي البدلي على السببية، فان كان هو الفرد الواقعي فهو باق و الذمة مشغولة به بعد انكشاف الخلاف، و ان كان هو البدلي فقد ارتفع التكليف و برئت الذمة. و يمكن ان يناقش فيما ذكره (قدس سره).

ص: 481

اولا: بان الظاهر من المصنف ان المستصحب عنده شخصي لا كلي، و هو استصحاب شغل الذمة بالتكليف الواقعي، و لذا اورد على استصحاب شغل الذمة به: بانه تكليف لا فعلية له فتستصحب عدم فعليته، و اجاب عنه: بانه من المثبت و سيأتي بيانه- ان شاء الله-.

و ثانيا: ان القسم الثاني من اقسام استصحاب الكلي: و هو ما اذا كان الفرد المردد بين كونه هو الطويل او القصير مشكوك الحدوث من اول الامر: بان نقطع في وجود كلي، و لكن نشك في كونه وجد في ضمن الفرد الطويل فيكون باقيا، أو أنه وجد في ضمن الفرد القصير فيكون مرتفعا، و لم يكن مقطوعا في زمن من الازمنة بوجوده في ضمن الفرد الطويل. و مقامنا ليس كذلك، لانا نقطع بتحقيق التكليف الواقعي قبل قيام الامارة، و لكننا نشك بعد قيام الامارة في انه هل هو باق، و ان الامارة جعلها طريقي، او انه ارتفع و انقلب الى البدل فيما اذا كان الجعل في الامارة على نحو السببية؟

ثالثا: ان انقلاب التكليف الى البدل مبني على انه بقيام الامارة يرتفع التكليف الواقعي، و اما اذا قلنا: ببقاء التكليف الواقعي فإننا نحتاج الى الجمع بين التكليف الواقعي و الظاهري بعد قيام التكليف الظاهري، و انما يسقط التكليف الواقعي بناء على السببية بعد الاتيان بما قامت عليه الامارة لوفائه بالغرض الواقعي.

ورابعا: ان الداعي لجعل المستصحب في المقام من الكلي هو لزوم كون المستصحب حكما فعليا له رتبة الباعثية و الزاجرية، دون المنجزية لانها منوطة بالعلم به، و الفعلية التي بمعنى الباعثية و الزاجرية مرددة بين التكليف الواقعي على الطريقية، و بين التكليف الظاهري على السببية، و اما اذا قلنا: بان المستصحب هو التكليف لا برتبة كونه باعثا و زاجرا بالفعل، بل كونه بحيث لو وصل بنحو من الوصول لكان باعثا و زاجرا، فالمستصحب على هذا هو التكليف الواقعي، فانه كان قبل ذلك بمرتبة لو وصل اليها بنحو من الوصول لكان حكما فعليا باعثا و زاجرا،

المثبت، وقد علم اشتغال ذمته بما يشك في فراغها عنه بذلك المأتي (1).

وهذا بخلاف ما إذا علم أنه مأمور به واقعا، وشك في أنه يجزي عما هو

وبعد انكشاف الخلاف قد وصل الينا بنحو من الوصول وهو الوصول بتوسط الاستصحاب، فالمستصحب شخصي وهو التكليف الواقعي الذي نشك في براءة الذمة منه، ويسوغ ان يطلق على الحكم بهذه المرتبة انه الفعلي من جهة المولى، لا الفعلي من كل جهة، فان الفعلي من كل جهة عند المصنف هو ما وصل الى مرتبة الباعثية والزاجرية. وقد اطلق المصنف في بعض الموارد على الحكم بالمعنى الاول لفظ الفعلي، ومراده من فعليته هو كونه الفعلي من قبل المولى ومن جهته، وفي اغلب الموارد يطلق عليه لفظ الشأني أو الانشائي.

وعلى كل حال فالمستصحب في المقام هو الحكم بمرتبة بحيث لو وصل بنحو من الوصول لكان حكما بعثيا فعليا، وقد وصل ببركة الاستصحاب بعد انكشاف الخلاف في الوقت فلا بد من الاعادة.

(1) حاصل هذا الاشكال ان التكليف الواقعي قبل انكشاف الخلاف لم يكن فعليا بالغا لمرتبة الباعثية والزاجرية، وبعد انكشاف الخلاف يستصحب عدم فعليته، ولازم عدم فعليته بعد انكشاف الخلاف في الوقت عدم الاعادة فيعارض استصحاب عدم الاتيان بما يسقط معه التكليف المقتضي للاعادة بعد انكشاف الخلاف في الوقت، والتعارض موجب لتساقط الاستصحابين فلا دليل على الاعادة في الوقت.

والجواب عنه: ان استصحاب عدم فعلية التكليف الواقعي بعد انكشاف الخلاف انما يدل على عدم الاعادة في الوقت بناء على حجية الاصل المثبت، وهو ليس بحجة كما سيأتي بيانه في مبحث الاستصحاب- ان شاء الله- لأن عدم الاعادة ليست من الآثار المترتبة على نفس عدم كون الحكم الواقعي فعليا، بل هي من آثار كون المأتي به وافيا بتمام غرض التكليف الواقعي، وكون المأتي به وافيا بتمام الغرض هو كون الامارة سببية موجبة لجعل الحكم البدلي على طبق مؤداها، ولازم الاتيان بالبدل

المأمور به الواقعي الاولي كما في الاوامر الاضطرارية أو الظاهرية، بناء على أن يكون الحجية على نحو السببية، ففضية الاصل فيها كما أشرنا إليه عدم وجوب الاعادة، للاتيان بما اشتغلت به الذمة يقينا، وأصالة عدم فعلية التكليف الواقعي بعد رفع الاضطرار و كشف الخلاف (1).

الوافي بغرض المبدل سقوط التكليف بالمبدل، وهذا يلزم عدم فعلية التكليف الواقعي بعد انكشاف الخلاف، فلا يثبت إلا بحجية الاصل المثبت، بخلاف استصحاب عدم الاتيان بالمسقط، فانه على ما عرفت يرجع الى استصحاب التكليف الواقعي، وهو مشكوك السقوط بعد انكشاف الخلاف، و شغل الذمة اليقيني به يستدعي الفراغ اليقيني، و حيث لا فراغ يقيني لفرض الشك في كون ما اتى به متحملا للغرض فلا بد من الاعادة تحصيلًا للفراغ اليقيني، وقد اشار (قدس سره) الى ما ذكرنا من الجواب بقوله: «لا يجدي ولا يثبت ... الى آخر كلامه».

(1) هذا جواب عن اشكال يمكن ان يورد، و حاصله: انه قد مر في الاوامر الاضطرارية: انه لو شككنا في الاطلاق و ارتفع الاضطرار في الوقت فالمرجع الى الاصول، و الاصل هو البراءة من التكليف بعد ارتفاع الاضطرار.

فلقائل ان يقول: لما ذا لا يجري استصحاب عدم الاتيان بما يسقط معه التكليف الواقعي للشك، في كون المأمور به الاضطراري المأتي به وافيا بتمام المصلحة، او غير واف إلا ببعضها، و يكون الباقي مما يلزم تداركه فنستصحب عدم الاتيان بما يسقط معه التكليف الواقعي، و هذا الاصل اما حاكم على البراءة او انه معارض لها فيتساقطان فنحتاج الى ما يثبت به براءة الذمة عن التكليف الواقعي، و شغل الذمة به يستدعي الفراغ اليقيني عنه، و المفروض انه ليس لنا ما يحكم بفراغ الذمة عنه، فلا بد من اتيانه و الاعادة في الوقت بعد ارتفاع الاضطرار.

و الجواب عنه: انه لا اشكال في حال الاضطرار بعدم اشتغال الذمة بالتكليف الواقعي بوجه من الوجوه، و الشك فيه بعد ارتفاع الاضطرار شك في تكليف جديد

والاصل البراءة منه، ولا مجرى لاستصحاب عدم الاتيان لانه انما يجري في مقام كان هناك تعلق بذمة المكلف يشك في سقوطه و عدمه، اما اذا لم يكن تكليف متعلقا بذمة المكلف فلا مجال لجريان اصالة عدم الاتيان، وهذا الجواب واضح في الاوامر الاضطرارية.

واما في الاوامر الظاهرية: أي في موارد الامارات بناء على السببية فانه قد تقدم منه: ان الحال فيها كالحال في الاوامر الاضطرارية فيتمسك فيها بالاطلاق للدلالة على الاجزاء لو كان، والآ فالمرجع فيها الى البراءة فيما اذا شك في الاطلاق.

ويمكن ان يقال: انه اذا كان لها اطلاق فلا اشكال في ان الحال فيها كالحال في الاوامر الاضطرارية في الدلالة على الاجزاء، واما اذا لم يكن لها اطلاق ففرق بينها وبين الاوامر الاضطرارية، فانه في الاوامر الاضطرارية لم تشتغل الذمة بالتكليف الواقعي في حال الاضطرار و بعد ارتفاع الاضطرار نشك في حدوثه فهو مجرى البراءة، ولا مجال لاصالة عدم الاتيان كما ذكرنا، واما في الاوامر الظاهرية: أي الامارات على السببية فانه لا شك في شغل الذمة بالتكليف الواقعي ويشك في سقوطه بعد انكشاف الخلاف، لاحتمال كون البديل الظاهري وافيا بتمام المصلحة أو انه غير واف بها، ويكون الباقي مما يجب تداركه، وعلى كل حال نشك في سقوطه بعد شغل الذمة به فلاصالة عدم الاتيان بما يسقط معه التكليف مجال في الامارات على السببية.

والجواب عنه: ان الامارات على السببية لا شك في كونها بدلا عن الحكم الواقعي، ولكن يشك في كونها بدلا وافيا بتمام المصلحة أو غير واف بتمام المصلحة، والتكليف الواقعي الذي انشغلت الذمة به قبل اتيان المأمور به الظاهري قد كان بداعي تمام المصلحة التي في المأمور به الواقعي، ولا اشكال في سقوط شغل الذمة به بالنحو الذي كان قبل اتيان المأمور به الظاهري، لأن المفروض ان المأمور به الظاهري واف بمقدار من مصلحة الامر الواقعي، والشك انما هو في انه واف بتمام المصلحة أو ببعضها، فلا اشكال في انه لم يبق في الذمة على النحو الذي كان قبل اتيان المأمور به

الظاهري، و بعد انكشاف الخلاف نحتمل سقوطه تماما لاحتمال وفاء المامور به الظاهري بتمام مصلحته، و نحتمل عودته لاجل تدارك بعض المصلحة الملزمة. و على كل فهو بعد انكشاف الخلاف غيره قبل انكشاف الخلاف فيكون موردا للبراءة، لانه شيء غير الذي كان اولاً، فهو كتكليف جديد فينفي بالبراءة.

وفي كلا الموردين الاوامر الاضطرارية و الامارات على السببية لا اشكال في ان الذمة في حال العجز قد انشغلت بالامر الاضطراري يقينا، وفي الامارات على السببية في حال الجهل ايضا انشغلت الذمة بما قامت عليه الامارة، لأن الامارات على السببية موجبة لجعل الحكم على طبق مؤداها، فهذا الحكم المجعول بواسطة قيام الامارة قد انشغلت الذمة به في حال الجهل و عدم انكشاف الخلاف، و بعد ارتفاع العجز و انكشاف الخلاف نشك في شغل للذمة جديد، و الاصل البراءة منه و الاصل ايضا عدم فعالية التكليف الواقعي. اما في الاضطراري فواضح لعدم فعليته بجهة من الجهات في حال العجز، و الآن بعد ارتفاع العجز نشك في فعليته و الاصل عدمها، وفي الامارات على السببية ايضا يقطع بعدم فعليته بالنحو الذي كان قبل اتيان المامور به الظاهري، و بعد انكشاف الخلاف يشك في فعالية له جديدة، و الاصل عدمها و الى هذا اشار بقوله: «فقضية الاصل فيها كما اشترنا اليه عدم وجوب الاعادة»: أي قد اشترنا إلى ان الاصل في الاوامر الاضطرارية و الاوامر الظاهرية: أي الامارات على السببية هو البراءة و عدم الاعادة «للاتيان بما انشغلت به الذمة يقينا» و هو المامور به الاضطراري في حال العجز و الحكم المجعول في المامور به الظاهري، لانه على السببية هناك مجعول على طبق مؤدى الامارة قد انشغلت الذمة به في حال الجهل و عدم انكشاف الخلاف، و هذان الحكمان مما لا شك في شغل الذمة بهما يقينا في حال العجز و حال عدم انكشاف الخلاف، و بعد ارتفاع العجز و بعد انكشاف الخلاف نشك في فعالية جديدة للتكليف الواقعي، و الاصل عدمها، و لذا قال (قدس سره):

و أما القضاء فلا يجب بناء على أنه فرض جديد، و كان الفوت المعلق عليه وجوبه لا يثبت بأصالة عدم الاتيان، إلا على القول بالأصل المثبت، و إلا فهو واجب، كما لا يخفى على المتأمل (1)

«و أصالة عدم فعلية التكليف الواقعي بعد رفع الاضطرار و كشف الخلاف» كما عرفته مفصلاً.

(1) قد ذكرنا ان الكلام فيما اذا شك في كون الامارة بنحو الطريقة و السببية في مقامين:

المقام الاول: في الاعادة و هو ما اذا انكشف الخلاف في الوقت و قد عرفت: ان الاصل يقتضي الاعادة.

و المقام الثاني: في القضاء و هو ما اذا انكشف في خارج الوقت، و هو الذي تعرض له بقوله: «و اما القضاء».

و حاصل القول فيه: انه بعد ما عرفت في ان القاعدة في الوقت تقتضي الاعادة لأصالة عدم الاتيان بما يسقط معه التكليف فهل القاعدة بالنسبة الى القضاء ايضاً كذلك، ام انها ليست كذلك فلا يجب القضاء؟

و توضيح الكلام: فيما تقتضيه القاعدة بالنسبة إلى القضاء انه.

اما ان نقول: بان القضاء تابع للاداء: بمعنى ان الامر بالموقت ينحل الى امر بنفس الطبيعة، و امر آخر بها في الوقت، و على هذا فيجب القضاء لاستصحاب بقاء الامر بنفس الطبيعة الى خارج الوقت.

و اما ان نقول بعدم تبعية القضاء للاداء، و انه بامر جديد، لأن الامر بالموقت لا ينحل الى امرين، بل هو امر واحد بالمقيد بالوقت و قد سقط بانتهاء الوقت، فايجاب القضاء في خارج الوقت لا بد و ان يكون لامر جديد بالطبيعة في خارج الوقت، و حينئذ حيث كان لهذا الامر الجديد موضوع و هو عنوان الفوت فلا بد من اثبات موضوعه و هو عنوان الفوت، فان كان الفوت معناه عدم الاتيان بالماثور به في

الوقت فلا بد من القضاء ايضا، لأن المفروض عدم الاتيان بما هو المأمور به واقعا في الوقت و الشك في سقوطه لبدله، اذ المفروض انه لم يتحقق كون الامارة على نحو السببية لتثبت البدلية، فلا بد من القضاء لتحقق موضوعه و هو عدم الاتيان بما يسقط معه التكليف، اذ قد فرضنا ان المراد من الفوت هو عدم الاتيان.

و اما اذا قلنا: بان الفوت هو عنوان ثبوتي ملازم لعدم الاتيان فلا يجب القضاء، لانه بفرض جديد معلق على عنوان ثبوتي مشكوك فيه، و لا مجرى للاستصحاب فيه لعدم اليقين السابق بتحقق عنوان الفوت، و لا ينفع استصحاب عدم الاتيان في اثباته، لانه ملازم لعنوان الفوت، فاثباته له مبني على حجية الاصل المثبت، و الى هذا اشار بقوله: «فلا يجب بناء على انه فرض جديد» لا انه تابع للاداء «و كان الفوت المعلق عليه وجوبه»: أي وجوب القضاء معلق على عنوان الفوت و هو امر ثبوتي لا عدمي، و لذلك «لا يثبت» هذا العنوان الثبوتي «باصالة عدم الاتيان الا- على القول بالاصل المثبت و الآ فهو واجب»: أي و ان لم نقل: بان القضاء بفرض جديد: بان نقول بتبعية القضاء للاداء نقول: بان عنوان موضوع القضاء ليس ثبوتيا، بل امر عدمي و هو عدم الاتيان، او نقول: انه ثبوتي و لكن نقول بحجية الاصل المثبت فيجب القضاء.

(1) المعروف عنه (قدس سره) انه لا يشير الى شيء بقوله: فتأمل جيدا، و اشارته الى شيء ء تكون بقوله: فافهم او فتأمل وحدها من دون الحاقها بشيء ء، إلا انه من الممكن ان يكون هنا قد اشار الى شيء ء و هو- انه بعد البناء على ان القضاء بفرض جديد و ان الفوت عنوان ثبوتي- ان المنسوب اليه الفوت اما ان يكون هو التكليف الواقعي الفعلي بقيد الفعلية و على هذا لا فوت، لوضوح ان التكليف الواقعي لم يكن فعليا لاستمرار الجهل به في تمام الوقت، و ان كان المنسوب اليه الفوت هو التكليف الواقعي الذي لو انكشف خلافه في الوقت لكان فعليا، و مثل هذا قد فات من

ثم إن هذا كله فيما يجري في متعلق التكليف، من الامارات الشرعية و الاصول العملية، و أما ما يجري في إثبات أصل التكليف، كما إذا قام الطريق أو الاصل على وجوب صلاة الجمعة يومها في زمان الغيبة، فانكشف بعد أدائها وجوب صلاة الظهر في زمانها، فلا وجه لاجرائها مطلقاً، غاية الامر أن تصير صلاة الجمعة فيها أيضاً ذات مصلحة، كما لا يخفى (1)، إلا- أن يقوم دليل بالخصوص على عدم وجوب

المكلف، فاذا كان هذا هو موضوع القضاء فيجب القضاء في خارج الوقت لتحقق موضوعه و هو الفوت بالعنوان الثبوتي.

(1) قد عرفت في اول الكلام في الامر الظاهري ان الكلام فيه في مقامين:

الاول: فيما اذا قامت الامارات و الاصول العملية على اثبات متعلق للتكليف، كاثبات جزء او شرط لمتعلق التكليف او نفي جزء او شرط عن متعلق التكليف، و قد مر الكلام فيه.

والمقام الثاني: ان تقوم الامارات او الاصول على اثبات تكليف مستقل غير التكليف الواقعي، كما لو قامت الامارات على وجوب صلاة الجمعة في زمان الغيبة، او دل استصحاب وجوبها في زمن الحضور على وجوبها في زمن الغيبة فانكشف الخلاف.

و لا يخفى انه اما ان ينكشف الخلاف في الوقت او ينكشف خارج الوقت، فالكلام تارة في الإعادة و اخرى في القضاء.

اما الكلام في الاعادة فنقول: القاعدة تقتضي عدم الاجزاء فلا بد من الاعادة، لأن وجوب صلاة الجمعة اما ان يثبت بالامارة و قلنا بالطريقة في جعل الامارة فلا يتوهم الاجزاء، لعدم حكم على طبق مؤدى الامارة حتى نحتمل كونه وافياً بتمام المصلحة او ببعضها، و شغل الذمة بالظهر يقينا بعد انكشاف الخلاف في الوقت يقتضي الاتيان بمتعلقه.

و اما اذا ثبت بالامارة على السببية او بالاصل فانهما و ان دلا على وجود حكم على طبق مؤداهما و هو ذو مصلحة، إلا انه لا دليل على اجزائه عن صلاة الظهر، لأن الـجزء انما يكون حيث يكون الحكم الثابت بالامارة السببية أو الاصل بعنوان كونه بدلا عن المأمور به الواقعي.

و غاية دلالة الامارة على السببية أو دلالة الأصل كون ما قاما عليه ذا مصلحة و هو صلاة الجمعة، اما كون هذه المصلحة بدلا عن مصلحة الواقع فلا دلالة للامارة و لا للاصل على ذلك بعد كون صلاة الجمعة ماهية اخرى غير ماهية صلاة الظهر، و كون ماهية ذات مصلحة لا يلزمه كون مصلحتها بدلا عن مصلحة ماهية اخرى.

و اما اذا انكشف الخلاف في خارج الوقت، فان قلنا: ان القضاء تابع للاداء فحكمه حكم الاداء، و كما تجب الاعادة في الوقت يجب القضاء في خارجه لاشتغال الذمة بالظهر يقينا و بقاء هذا الامر بعد انقضاء الوقت فلا بد من امتثاله قضاء.

و ان قلنا: القضاء بفرض جديد فالقضاء ايضا يجب، لأن موضوعه محقق و هو فوت الامر المتعلق بالظهر الذي لم تستوف مصلحته لا بتمامها و لا ببعضها، فموضوع القضاء محقق و هو فوت الامر المتعلق بالظهر فلا بد من القضاء، و لذا قال (قدس سره):

«فلا وجه لا جزائها مطلقا»: أي و ان قلنا بالسببية في جعل الامارات او كان القائم على وجوب الجمعة هو الاصل فانه «غاية الامر ان تصير صلاة الجمعة فيها»: أي في يوم الجمعة «ايضا ذات مصلحة لذلك»: أي بقيام الامارة عليها على السببية او قيام الاصل على وجوبها، و كونها صارت صلاة الجمعة ذات مصلحة لقيام الامارة على وجوبها على السببية، او قيام الاصل على وجوبها «لا يتنافى هذا بقاء صلاة الظهر على ما هي عليه من المصلحة» التي لم تستوف لا باتيان الظهر نفسه و لا باتيان بدله، لما عرفت: من عدم الدليل على كون مصلحة الجمعة بدلا عن صلاة الظهر فلا دليل على الاجزاء و لا بد من الاعادة في الوقت و القضاء في خارجه كما لا يخفى.

(1) لا يخفى ان الدليل الدال على عدم وجوبين لصلاتين في يوم واحد.

تارة: يكون دالا على عدم وجوبين واقعيين عرضيين: بمعنى ان الشارع لا يشرع - مثلا - وجوب الظهر تامة للحاضر، ووجوب ظهر قصرا لمسافر سافر بعد اداء الظهر التامة، او لا يشرع وجوب ظهر واقعا ووجوب جمعة واقعا، و مثل هذا لا ينفع في الدلالة على الاجزاء، لأن المفروض ان وجوب الجمعة - مثلا - كان ظاهريا وان كان بناء على السببية هو واقعا ثانويا الا انه ليس في عرض وجوب الظهر.

واخرى: يكون دلالة الدليل على عدم اجتماع وجوبين: بان لا يجتمع وجوبان مطلقا وان كان احدهما واقعا والآخر ظاهريا، وهذا ايضا على نحوين:

لانه تارة: تكون دلالته انه اذا قام عندك دليان في يوم واحد على وجوب الظهر واقعا، و دليل ظاهري على وجوب الجمعة فان احدهما مرتفع، فهو كعلم اجمالي بعدم وجوب احدهما فتقع بين الدليل الواقعي والظاهري معارضة او مزاحمة، فلا بد من الرجوع الى ما تقتضيه قواعد المعارضة او المزاحمة.

واخرى: يكون الدليل الدال على عدم اجتماع وجوبين واردا بنحو المنة ويكون مورده من اتى بالمأمور به الظاهري، لوضوح ان من اتى بالمأمور به الواقعي لا يقوم له دليل على وجوب ظاهري، و حينئذ لا بد من الاجزاء بمعنى سقوط الامر الواقعي، و عدم لزوم امتثاله لتدارك مصلحته بمصلحة الامر الظاهري، و مراد المصنف (قدس سره) لا بد وان يكون هذا الاخير لانه استثنى من حكمه بعدم الاجزاء مطلقا في مقام اتى المكلف بالمأمور به الظاهري على السببية ثم انكشف الخلاف، لانه قال (قدس سره): «كما اذا قام الطريق او الاصل على وجوب صلاة الجمعة يومها في زمان الغيبة فانكشف الخلاف بعد ادائها» ثم حكم بعدم الاجزاء مطلقا ثم قال:

«إلا أن يقوم دليل بالخصوص ... الى آخر كلامه» فمقتضى كلامه هو الاخير، وقد عرفت انه يدل على الاجزاء.

تذنيبان الاول: لا ينبغي توهم الاجزاء في القطع بالامر في صورة الخطأ، فإنه لا يكون موافقة للامر فيها، وبقي الامر بلا موافقة أصلاً، وهو أوضح من أن يخفى (1)، نعم ربما يكون ما قطع بكونه مأموراً به مشتقاً على المصلحة في هذا الحال، أو على مقدار منها، ولو في غير الحال، غير ممكن مع استيفائه استيفاء الباقي منه، و معه لا يبقى مجال لامثال الامر الواقعي (2)، وهكذا الحال في الطرق، فالاجزاء ليس لاجل اقتضاء امثال [73]

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول؛ ج 1؛ ص 492

(1)

تذنيبان

لا- يخفى ان القطع حجيته غير مجعولة، لأن ذاته و حقيقته عين الانكشاف، فلا يعقل جعل الانكشاف له، و لا يعقل ايضاً جعل لوازمه من المنجزية لو اصاب، و المعذرية لو خالف، لما سيأتي في مباحث القطع: من عدم امكان ذلك، و على فرض جعل حجيته بمعنى منجزيته و معذريته فليس على طبقه حكم مجعول حتى يمكن ان يكون بدلاً عن الواقع، فاذا انكشف الخلاف فلا بد من الاعادة في الوقت لشغل الذمة بالحكم الواقعي، و لم يسقط لا باتيان المأمور به و لا باتيان بدله، و كذلك القضاء لفوت المأمور به في الوقت الذي هو الموضوع لوجوب القضاء، فالقاعدة تقتضي عدم الاجزاء و لذا قال (قدس سره): «لا ينبغي توهم الاجزاء في القطع بالامر في صورة الخطأ فإنه»: أي في صورة الخطأ لم يات بما هو المأمور به واقعا و حينئذ «لا يكون موافقة للامر فيها»: أي في صورة الخطأ «و بقي الامر بلا موافقة اصلاً».

(2) لا- يخفى انه قد دل الدليل الخاص في موردين على اجزاء ما اتى به غير العامد، مع كون ما اتى به مخالفاً للواقع: و هما مورد الاتيان بالتمام للمسافر الذي حكمه القصر، و الاتيان بالصلاة الجهرية لمن حكمه الاخفات او بالعكس: أي الاتيان بالصلاة الاخفائية لمن حكمه الجهر، كقراءة العصر جهراً، او قراءة المغرب اخفاتاً.

وقد دل الدليل ايضاً على عدم الاجزاء فيما لو فعل ذلك عمداً لا خطأ، لوضوح انه لا يجوز للمسافر ان يصلي تماماً عمداً، و لا يجوز للمكلف ان يجهر و يخفت عمداً،

ص: 492

اما لو فعل ذلك خطأ فأتى بالمخالف للواقع فقد دل الدليل على اجزائه في مرحلة الاثبات.

و اما في مرحلة الثبوت و تصوير امكان الاجزاء مع اتيانه بغير ما هو المامور به الذي عرفت سابقا انه لا وجه لاجزائه.

فنقول: ان الاجزاء ليس لحجية القطع و انما هو لكون ذات ما اتى به في حال كون المكلف قاطعا: بان امره هو التمام او الجهر أو الاخفات مشتملا على تمام مصلحة المامور به الواقعي، و الى هذا اشار بقوله: «نعم ربما يكون ما قطع بكونه مامورا به مشتملا على المصلحة في هذا الحال»: أي في حال كونه قاطعا مشتملا على تمام المصلحة، و يعلم ان مراده تمام المصلحة من قوله بعد هذا: «او على مقدار منها».

لا يقال: انه من البعيد ان يكون ذات ما اتى به الناقص عن المامور به الواقعي يكون المتمم لنقصانه صفة القطع.

فانه يقال: لا يلزم ان يكون المتمم لنقصانه هو صفة القطع، بل المتمم هو المنة و مصلحة التسهيل، او انه يكون هذا الناقص بذاته مشتملا على بعض مصلحة الواقع، و يكون المتروك مشتملا على مصلحة ملزمة، إلا ان هذه المصلحة في المتروك لا يمكن استيفاؤها اذا اتى المكلف بالناقص و لو لم يكن قاطعا، بل كان ظانا او محتملا و اهمل الفحص و تاتي منه قصد القرية و لو غفلة، و لا يعقل ان يكون في حال عدم القطع ذات ما اتى به مشتملا على تمام المصلحة، لوضوح انه لو كان كذلك لما كان الامر في حال العلم تعيينيا في الاثبات بما هو تام و غير ناقص، بل لا بد و ان يكون تخييريا، لانه اذا فرض كون ذات ما ياتي به الذي هو الناقص مشتملا على تمام المصلحة سواء كان قاطعا انه هو التام او كان غير قاطع فيكون ذات هذا الناقص مشتملا على تمام المصلحة مثل التام، و اذا كان كذلك لا بد من الامر بالتخيير بين هذا الناقص و التام، و لا يكون الامر تعيينيا بالتام في حال من الاحوال اصلا، و لذا قال (قدس سره): «او على مقدار منها»: أي من المصلحة «و لو في غير الحال»: أي

الامر القطعي أو الطريقي للأجزاء بل إنما هو لخصوصية اتفاقية في متعلقهما، كما في الاتمام والقصر، والاختفات والجهر (1).

ولو في غير حال القطع، إلا أن هذا المقدار من المصلحة يكون «غير ممكن مع استيفائه استيفاء الباقي منه»: أي يكون الباقي غير ممكن الاستيفاء مع الاتيان بالناقص، والامر إنما كان تعيينيا بما هو تام في حال العلم لاجل أن لا تفوت هذه المصلحة اللازمة. ولا في هذين التصويرين من الأجزاء.

لكونه على الأول وهو ما إذا أتى به قاطعا أنه هو الواقع مشتملا على تمام مصلحة الواقع، وأن كان ما أتى به ناقصا ومخالفا للواقع، لفرض تميم مصلحة الواقع بمصلحة التسهيل، أو غيرها من المصالح فيسقط المأمور به الواقعي لاستيفاء تمام مصلحته.

وأما على التصوير الثاني فيسقط الأمر الواقعي لكون الباقي من مصلحته غير ممكنة الاستيفاء بعد الاتيان بالناقص المخالف له، ولذا قال (قدس سره): «و معه»:

أي ومع ما ذكره من هذين التصويرين «لا يبقى مجال لامثال الأمر الواقعي».

(1) أي أن الحال في الإمارات على الطريقة حالها حال القطع، لأن المجمعول فيها هو المنجزية والمعدرية، وليس على طبقها حكم مجمعول، فالقاعدة تقتضي عدم الأجزاء عند انكشاف الخلاف فلا بد من الإعادة والقضاء، فإذا قام عند المكلف طريق معتبر في أن المسافة ثمانية فراسخ امتدادية لا ملفقة فأتى بالتمام بعد تجاوز الأربعة، ثم انكشف له أن المسافة الملفقة توجب القصر، أو قام عنده الطريق على وجوب الجهر في ظهر الجمعة ثم انكشف له الخلاف، وأنه لا بد فيها من الاختفات - مثلا - فالقاعدة تقتضي عدم الأجزاء، إلا أنه قام الدليل الخاص على الأجزاء فلا بد وأن يكون ما أتى به مشتملا على تمام المصلحة بتميم ما فات من مصلحة الواقع بمصلحة التسهيل فيما إذا انكشف له الخلاف بالعلم: بأن ما أتى به ليس هو الواقع، ولم يكن له طريق آخر من الشارع قد أخطأه، وإنما حصل له العلم من باب الصدفة الشاذة

الثاني لا يذهب عليك أن الاجزاء في بعض موارد الاصول و الطرق و الامارات، على ما عرفت تفصيله، لا يوجب التصويب المجمع على بطلانه في تلك الموارد، فإن الحكم الواقعي بمرتبته محفوظ فيها، فإن الحكم المشترك بين العالم و الجاهل و الملتفت و الغافل، ليس إلا الحكم الانشائي المدلول عليه بالخطابات المشتملة على بيان الاحكام للموضوعات بعناوينها الاولى، بحسب ما يكون فيها من المقتضيات، و هو ثابت في تلك الموارد كسائر موارد الامارات، وإنما المنفي فيها ليس إلا الحكم الفعلي البعدي، و هو منفي في غير موارد الاصابة، و إن لم نقل

النادرة الوقوع، و اما على المعتاد فلا ينكشف له الخلاف و يكون دائما يأتي بما هو الناقص استنادا الى جعل الطريق، و مع هذا دل الدليل على الاجزاء فحينئذ لا بد و ان يكون الناقص المستند في اثباته الى الطريق المعتبر متمما لما فات من مصلحة الواقع لمصلحة التسهيل - مثلا- لئلا يلزم على الحكيم تفويت المصلحة اللازمة، و اما اذا كان له طريق آخر قد جعله له الشارع، و لكنه هو قد اخطأه و توهم ان الطريق غيره، و مع ذلك قد دل الدليل على الاجزاء، فهنا لا بأس: بان يكون ما أتى به مشتملا على بعض المصلحة و تكون المصلحة الباقية من الواقع غير ممكنة الاستيفاء بعد الاتيان بالناقص.

فاتضح مما ذكرنا: ان الاجزاء في ما ذكرنا من القطع و الامارات على الطريقة ليس للحجية الذاتية او المجعولة، بل الاجزاء لكون ما أتى به بذاته من باب الصدفة و الاتفاق مشتملا على تمام المصلحة تارة، و على بعضها اخرى، و ليس لنفس حجية القطع او الامارات على الطريقة اقتضاء للاجزاء، و لذا قال (قدس سره): «فالاجزاء ليس لاجل اقتضاء الامر القطعي» التخييلي «او الطريقي» التخييلي تارة و غير التخييلي اخرى «للاجزاء بل انما هو»: أي الاجزاء «لخصوصية اتقافية في متعلقها» أي ذات ما أتى به.

بالاجزاء، فلا فرق بين الاجزاء وعدمه، إلا في سقوط التكليف بالواقع بموافقة الامر الظاهري، وعدم سقوطه بعد انكشاف عدم الاصابة، و سقوط التكليف بحصول غرضه، أو لعدم إمكان تحصيله غير التصويب المجمع على بطلانه، و هو خلو الواقعة عن الحكم غير ما أدت إليه الامارة (1)، كيف و كان الجهل بها بخصوصيتها أو بحكمها مأخوذاً

(1) قد عرفت ان الاجزاء في الامر الاضطراري في موارد الاصول و في الامارات على السببية هو سقوط الامر الواقعي ببدله، لوفاء البدل بتمام المصلحة او لكون الباقي من مصلحة الواقع لا يمكن تداركها، و في القطع و الامارات على الطريقة فيما اذا دل الدليل على الاجزاء فلا بد من كون متعلقها من باب الاتفاق كذلك، اما وافيا بتمام المصلحة في الامر الواقعي او بمقدار لا يمكن معه التدارك، ففي جميع موارد الاجزاء هناك حكم واقعي، غايته انه في غير القطع و الامارات على الطريقة الدال على وفاء المأتي به بمصلحة المأمور به الواقعي هو الامر بالبدل، و في القطع و الطرق دلالة دليل خارجي على كون متعلقهما من باب الاتفاق موجبا لسقوط الامر الواقعي، ففي جميع موارد الاجزاء الحكم الواقعي متحقق، و بعد الاتيان بما يقتضي سقوطه به لتحمله لمصلحته يسقط.

و يظهر من رسائل الشيخ الانصاري تبعا لتمهيد قواعد الشهيد: ان الاجزاء لازم مساو للتصويب الباطل، و لم يتضح مراد هذين العلمين، لأن التصويب الباطل اما عقلا او إجماعا هو:

- اما ان لا يكون حكم واقعي اصلا يشترك فيه العالم و الجاهل، و انما الحكم الواقعي ما ادى اليه رأي المجتهد.

- و اما ان يكون هناك احكام واقعية بعدد آراء المجتهدين.

- و اما ان يكون هناك حكم واقعي واحد، و لكنه بقيام الامارة على خلافه يضمحل و يفنى، و يكون الحكم الواقعي هو مؤدى الامارة.

ولا يلزم من الاجزاء التصويب بالمعنى الاول، ولا بالمعنى الثاني، لوضوح ان المفروض في موارد الاجزاء وجود حكم واقعي واحد يسقط باتيان بدله، وذلك الحكم الواقعي الواحد هو الذي يشترك فيه العالم والجاهل، وفي التصويب بالمعنى الاول لا حكم واقعي اصلا حتى يشترك فيه العالم والجاهل، وفي التصويب بالمعنى الثاني الاحكام الواقعية متعددة، والمفروض في موارد الاجزاء حكم واقعي واحد يشترك فيه العالم والجاهل ولكنه يسقط باتيان بدله.

وفي التصويب بالمعنى الثالث ان الحكم الواقعي يضمحل بمجرد قيام الامارة على خلافه، وفي موارد الاجزاء لا يضمحل ولا يفنى بمجرد قيام الامارة، بل يبقى الى زمان الاتيان بمتعلق الامارة وانما يسقط لحصول مصلحته ببده.

ويمكن ان يكون مراد هذين العلمين من التصويب اللازم في الاجزاء هو عدم وجود حكم واقعي فعلي بعثي او زجري في موارد الاجزاء.

ويرد عليه اولاً: بعد تسليم تسمية هذا تصويبا انه ليس من التصويب الباطل لا عقلا ولا اجماعا.

وثانياً: ان عدم كون الحكم الواقعي بمرتبة البعث والزجر لا يختص بمورد الاجزاء، بل هو لازم حتى على القول بعدم الاجزاء، لوضوح ان الحكم الواقعي في مقام القطع بخلافه او قيام الامارة على خلافه بناء على الطريقة لا يكون الحكم الواقعي بمرتبة البعث والزجر، اذ لا يعقل ان يصل الى هذه المرتبة الا حيث يمكن ان يكون باعثا وزاجرا، وفي قيام القطع والامارات على خلافه لا يمكن ان تتأتى منه الباعثية والزاجرية، والحكم الموجود على القول بالاجزاء وعدمه هو الحكم الانشائي الذي بنوع من انواع الوصول يكون باعثا وزاجرا، والحكم بهذه المرتبة الانشائية هو الفعلي من قبل المولى، ولذا قال (قدس سره): «فان الحكم الواقعي بمرتبة محفوظ فيها»: أي في موارد الاجزاء وهو مورد بعض الاصول كقاعدة الطهارة والحلية والاستصحاب على وجه، وموارد الطرق والامارات على السببية أو على الطريقة،

و كان ما قامت عليه الامارة وافيا بالمصلحة من باب الاتفاق على ما تقدم مفصلا «فان الحكم المشترك بين العالم و الجاهل و الملتفت و الغافل» ليس هو الحكم الفعلي البعثي، و انما الحكم المشترك بين العالم و الجاهل «ليس الا الحكم الانشائي» الذي هو الفعلي من قبل المولى «المدلول عليه بالخطابات المشتملة على بيان الاحكام للموضوعات بعناوينها الاولية بحسب ما يكون فيها من المقتضيات»: أي بحسب ما يكون في تلك الموضوعات من المصالح التي هي المقتضيات لتلك الاحكام بعناوينها الواقعية «و هو ثابت»: أي الحكم الانشائي الذي هو الفعلي من قبل المولى ثابت «في تلك الموارد»: أي في موارد الاصول و الامارات على السببية «كسائر موارد الامارات» على الطريقة لا-فرق بينهما، و المنفي في موارد الاجزاء هو الحكم الفعلي البعثي و لذا قال: «و انما المنفي فيها ليس الا الحكم الفعلي البعثي» و هذا الحكم الفعلي البعثي كما انه منفي في موارد الاجزاء، كذلك هو منفي في الامارات على الطريقة و لذا قال: «و هو منفي في غير موارد الاصابة و ان لم نقل بالاجزاء» لانه في موارد الاصابة على الطريقة تنجز الحكم الواقعي فيكون الحكم الانشائي فعليا بعثيا منجزا.

فاتضح مما ذكرنا: انه لا فرق بين القول بالاجزاء و عدمه في كون في كل منهما الحكم الانشائي الذي هو الفعلي من قبل المولى موجودا، و انما الفرق بين القول بالاجزاء و عدم الاجزاء هو سقوط هذا التكليف الواقعي بعد الاتيان بما قامت عليه الامارة او اقتضته الاصول على القول بالاجزاء، و عدم سقوطه على القول بعدم الاجزاء، و لذا قال (قدس سره): «فلا فرق بين الاجزاء و عدمه الا في سقوط التكليف بالواقع بموافقة الامر الظاهري و عدم سقوطه بعد انكشاف عدم الاصابة».

و اتضح ايضا مما ذكرنا: ان «سقوط التكليف» الواقعي الانشائي «بحصول غرضه» في الاتيان ببده «أو» سقوطه «لعدم امكان تحصيله»: أي تحصيل الباقي من غرضه بعد اتيان ما يفي ببعض الغرض هو «غير التصويب المجمع على

في موضوعها، فلا بد من أن يكون الحكم الواقعي بمرتبته محفوظا فيها كما لا يخفى (1).

بطلانه و هو خلو الواقعة عن الحكم» اصلا، و ان لا يكون هناك حكم «غير ما أدت اليه الامارة» و ايضا لا يلزم التصويب بالمعنى الثاني و هو تعدد الاحكام الواقعية، و ايضا لا يلزم التصويب بالمعنى الثالث و هو اضمحلال الحكم الواقعي بمجرد قيام الامارة، بل الحكم الواقعي موجود في حال قيام الامارة على خلافه، و انما يسقط على الاجزاء لاستيفاء تمام الغرض ببدله، او يبقى منه ما لا يمكن استيفاؤه.

(1) هذا الرد الذي اشار اليه بقوله: «كيف» على من يقول: بان القول بالاجزاء لازم مساو للتصويب مربوط بالتصويب بالمعنى الاول، و هو الذي ذكره بقوله (قدس سره): «و هو خلو الواقعة عن الحكم».

و اما التصويب بالمعنى الثاني فلا ينفيه الا كون الموضوع في الامارة هو الجهل بالحكم الواقعي الواحد المشترك.

و اما التصويب بالمعنى الثالث فلا ينفيه الا ان كون الموضوع في الامارة هو الجهل بالحكم الواقعي الواحد المشترك موضوعا لها حدوثا و بقاء.

و على كل فحاصله: انه كيف يمكن القول بلزوم التصويب على القول بالاجزاء في موارد قيام الامارة أو الاصول على الخلاف، و الحال ان الموضوع في الاصول هو الجهل بالحكم الواقعي، اما بخصوصيته كما في موارد الشبهة الموضوعية، أو الجهل بنفس الحكم الواقعي كلية و هو موارد الشبهة الحكمية، فانه في الأول الحكم الواقعي كلية ليس بمجهول، بل المجهول خصوصية تحققه و انطباقه بالفعل، و في الثاني نفس الحكم بكليته مجهول، فان الموضوع في موارد الاصول هو الشك بالحكم الواقعي، كقوله عليه السلام: (مشكوك الطهارة ظاهر) (1).

ص: 499

1-74. (1) قد أورد الحديث بالمضمون، راجع الوسائل ج 2: 1/1054 باب 37 من أبواب النجاسات.

وقوله: (لا تنقض اليقين بالشك)⁽¹⁾ فان الشك الذي هو الموضوع في الاصول هو الشك في الحكم الواقعي اما بخصوصيته أو بنفسه.

و اما في مورد الامارات فان لسانها و ان كان لسان صدق العادل، و لم يؤخذ الشك في الحكم الواقعي في لسان دليلها، إلا انه من المعلوم انه لا معنى لجعل الامارات في مورد العلم بالحكم الواقعي، فالامر بتصديق العادل انما هو في مقام الشك في الحكم الواقعي و عدم تحقق العلم به.

فتبين ان في موارد الاصول و الامارات الجهل بالحكم الواقعي مأخوذا في موضوعها، و اذا كان مأخوذا في موضوعها فلا بد من ان يكون الحكم الواقعي بمرتبته الانشائية التي هي تمام ما هو فعلي من قبل المولى موجودا و محفوظا في موارد الاصول و الامارات. فكيف؟ يلزم من القول بالاجزاء التصويب الذي هو خلو الواقعة عن الحكم الواقعي، و لذا قال (قدس سره): «كيف»: أي يلزم التصويب من القول بالاجزاء «و كان الجهل بها»: أي الجهل بحكم الواقعة «بخصوصيتها» كما في موارد الشبهة الموضوعية «أو بحكمها» كما في موارد الشبهة الحكمية «مأخوذا في موضوعها»: أي في موضوع الاصول و الامارات، و اذا كان الشك بالحكم الواقعي مأخوذا في «موضوعها فلا بد من ان يكون الحكم الواقعي بمرتبته محفوفا فيها» نعم اللازم من تحققه في موارد الامارات هو اجتماع الحكم الظاهري و الواقعي، و سيأتي الكلام فيه، و في كيفية الجمع بينهما في مباحث الظن - ان شاء الله تعالى -.

ص: 500

الفهرس

ص: 501

الفهرس

- موضوع العلم 1
- تمايز العلوم 11
- موضوع علم الاصول 14
- تعريف علم الاصول 22
- في الوضع 24
- أقسام الوضع 26
- تحقيق المعنى الحرفي 29
- الخبر و الانشاء 36
- اسماء الاشارة 38
- في كيفية المجاز 40
- استعمال اللفظ في اللفظ 41
- الدلالة هل تتبع الارادة ام لا؟ 48
- هل للمركبات وضع مستقل؟ 54
- علامات الحقيقة و المجاز 56
- التبادر 57
- صحة السلب 59
- الاطراد و عدمه 63
- تعارض الاحوال 65
- ثبوت الحقيقة الشرعية و عدمه 68
- في الصحيح و الاعم 81

- في الاشتراك 143
- استعمال اللفظ في اكثر من معنى 149
- في المشتق 163
- اسم الزمان 175
- الافعال و المصادر 178
- دلالة الفعل على الزمان 179
- امتياز الحرف عن الامر و الفعل 188
- اختلاف مبادئ المشتقات 193
- المراد بالحال 196
- تأسيس الاصل 204
- الخلاف في المشتق 207
- تبادر التلبس 209
- صحة السلب عن المنقضي 210
- المضادة دليل الاشتراط 211
- اشكال على صحة السلب 222
- ادلة كون المشتق حقيقة في المنقضي 227
- مفهوم المشتق 242
- الفرق بين المشتق و المبدأ 268
- دفع اشتباه الفصول 274
- كيفية جري الصفات على الله تعالى 278
- كيفية قيام المبادئ بالذات 280

معاني لفظ الامر 295

اعتبار العلو في الامر 302

افادة الامر الوجوب 305

الطلب و الارادة 314

معاني صيغة الامر 351

في ان الصيغة حقيقة في أي معنى 358

الجمل الخبرية المستعملة في الطلب 363

دلالة صيغة الامر على الوجوب 369

في التعدي و التوصلي 373

مقتضى اطلاق الصيغة 406

الامر عقيب الحظر 409

في المرة و التكرار 414

المراد بالمرة و التكرار 423

فيما يحصل به الامثال 429

في الفور و التراخي 435

الاتيان فورا ففورا 441

في الاجزاء 443

الفهرس 503

ص: 505

تعريف مركز

بسم الله الرحمن الرحيم
جَاهِدُوا بِأَمْوَالِكُمْ وَأَنْفُسِكُمْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ ذَلِكُمْ خَيْرٌ لَّكُمْ إِنْ كُنْتُمْ تَعْلَمُونَ
(التوبة : 41)

منذ عدة سنوات حتى الآن ، يقوم مركز القائمة لأبحاث الكمبيوتر بإنتاج برامج الهاتف المحمول والمكتبات الرقمية وتقديمها مجاناً. يحظى هذا المركز بشعبية كبيرة ويدعمه الهدايا والندور والأوقاف وتخصيص النصيب المبارك للإمام عليه السلام. لمزيد من الخدمة ، يمكنك أيضاً الانضمام إلى الأشخاص الخيريين في المركز أينما كنت.

هل تعلم أن ليس كل مال يستحق أن ينفق على طريق أهل البيت عليهم السلام؟
ولن ينال كل شخص هذا النجاح؟
تهانينا لكم.

رقم البطاقة :

6104-3388-0008-7732

رقم حساب بنك ميلا:

9586839652

رقم حساب شيبا:

IR390120020000009586839652

المسمى: (معهد الغيمية لبحوث الحاسوب).

قم بإيداع مبالغ الهدية الخاصة بك.

عنوان المكتب المركزي :

أصفهان، شارع عبد الرزاق، سوق حاج محمد جعفر آباده اي، زقاق الشهيد محمد حسن التوكلي، الرقم 129، الطبقة الأولى.

عنوان الموقع : : www.ghbook.ir

البريد الإلكتروني : Info@ghbook.ir

هاتف المكتب المركزي 03134490125

هاتف المكتب في طهران 021 - 88318722

قسم البيع 09132000109 شؤون المستخدمين 09132000109.

مركز
للبحوث والتحريات الكمبيوترية
اصبحان
الغمامة

WWW

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