



مرکز تحقیقات اسلامی

اصفهان

گامی



عمران
علیه السلام

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

شرح فارسی

کفایہ الاصول

جلد اول

شاعر

محمد حسین نجفی دولت آبادی

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

شرح فارسی کفایه الاصول آخوند خراسانی

نویسنده:

محمدحسین نجفی دولت آبادی اصفهانی

ناشر چاپی:

مolf

ناشر دیجیتال:

مرکز تحقیقات رایانه‌ای قائمیه اصفهان

فهرست

۵	فهرست
۱۴	شرح فارسی کفایه الاصول آخوند خراسانی جلد ۱
۱۴	مشخصات کتاب
۱۴	اشاره
۱۶	مقدمه
۱۶	اشاره
۱۷	خطبه
۱۷	امر اول: در موضوع و حد و غرض هر علمی است
۱۷	اشاره
۱۸	واسطه در عروض، واسطه در ثبوت، واسطه در اثبات
۱۹	موضوع هر علمی متحد است با موضوعات مسائل آن
۱۹	اقسام نه گانه عوارضی که حمل می شوند بر موضوع
۲۱	اشکال بر مصنف که اکثر عوارض علوم ذاتی نیستند
۲۲	تمایز علوم بغرض آن علم است نه بموضوع یا محمول
۲۳	هر علمی با علم دیگر یکی از نسب اربعه را دارد
۲۴	باطل بودن تمایز علوم بموضوع یا محمول
۲۵	قانون الواحد لا یصدر الا من الواحد
۲۶	تعدد غرض هر علمی بتعدد انواع موضوعات علم است
۲۸	ممکن است تمایز علوم بغیر غرض باشد
۲۹	بحث در موضوع اصول خصوص ادله اربعه نیست
۳۰	مجهول بودن موضوع علم اصول بدون انواع آن
۳۱	رد قول مرحوم شیخ انصاری در موضوع علم اصول
۳۲	موضوع بحث علم اصول بناء عقلاء و عام است
۳۴	وجوه اولویت تعریف مصنف بر قول مشهور

- ۳۵ بودن اصول عملیه از موضوع علم اصول
- ۳۶ اشکال بر تعریف قول مصنف
- ۳۷ امر دوم: در وضع است
- ۳۷ معانی سه گانه ای که شده برای وضع الفاظ
- ۳۷ دلالت الفاظ بر معانی ذاتی نیست
- ۳۹ تقسیم وضع بر چهار قسم
- ۴۱ جواب اشکال بعض اعلام بر وضع عام و موضوع له خاص
- ۴۲ امکان وضع خاص و موضوع له عام
- ۴۳ ادله عام بودن موضوع له در حروف مثل وضع
- ۴۴ رد قول صاحب فصول در معانی حرفیه
- ۴۵ تصور و صور ذهنیه جزء معانی حرفیه نیست
- ۴۶ در اقسام سه گانه کلی
- ۴۷ اشکال مترادف بودن اسم و حرف و جواب آن
- ۴۷ شرط کردن واضح در استعمال اسم و حرف
- ۴۸ اتحاد معنای خبر و انشاء
- ۵۰ وجود ذهنی یا خارجی احتیاج بتشخص دارد
- ۵۱ ملخص معانی اسمیه و حرفیه
- ۵۲ اشکال بر قول مصنف بر اتحاد معنای اسم و حرف
- ۵۳ امر سوم: تحقیق در معانی حرفیه و مختار آن
- ۵۳ اشاره
- ۵۴ در معنای مجاز لغوی و مجاز عقلی و فرق بینهما
- ۵۵ در عدد علاقه ها بیست پنج گانه مجاز لغوی
- ۵۶ امر چهارم: استعمال لفظ در نوع و صنف و مثل و شخص
- ۵۶ اشاره
- ۵۷ اشکال وارده در استعمال لفظ در شخصی
- ۵۸ بیان اشکالات استعمال لفظ در لفظ

- جواب اشکال دو جزء بودن قضیه ۵۹
- در آنکه استعمال لفظ در لفظ حاکی نمی خواهد ۶۰
- در شامل شدن حکم قضیه نفس خودش را ۶۱
- اطلاق لفظ اراده نوع و شخصی آن را ۶۱
- اشکالات پنجگانه بر استعمال لفظ در لفظ ۶۲
- امر پنجم: دلالات سه گانه لفظ بر معانی خود ۶۳
- اشاره ۶۳
- دلالت الفاظ بر معانی تصویریه است نه تصدیقیه ۶۵
- حکایت از شیخ الرئیس و محقق طوسی در باب دلالت الفاظ ۶۶
- دلالت تصدیقه الفاظ تابع اراده متکلم است ۶۷
- تحقیق در موضوع له الفاظ و آنکه دلالت تصدیقیه است ۶۸
- امر ششم: در وضع مرکبات و هیئات و مفردات الفاظ است ۶۹
- اشاره ۶۹
- در وضع شخصی و نوعی الفاظ و اشکال در آن ۷۰
- امر هفتم: در معنای تبادر و اشکال در آن ۷۱
- اشاره ۷۱
- معنای تبادر و آنکه اصاله عدم القرینه در شک در مراد است ۷۲
- در عدم صحه سلب و فرق بین حمل ذاتی و حمل شایع صناعی ۷۴
- اشکال در صحه سلب و عدم آن ۷۵
- در اطراد و عدم آن و اشکال در آن ۷۶
- امر هشتم: احوالات پنجگانه برای لفظ ۷۸
- امر نهم: در ثبوت حقیقت شرعیه و عدم آن ۷۹
- اشاره ۷۹
- در اشکالات بر وضع معاطاتی ۸۰
- در معنای تعیینی و تعینی و معاطاتی ۸۱
- در ثبوت حقیقت شرعیه و اشکال در آن ۸۲

- در استعمال الفاظ عبادات در معانی لغویه ۸۳
- در اشکال اتحاد معانی لغویه و شرعیه ۸۴
- اشکال بر استعمال الفاظ عبادات در معانی لغویه ۸۴
- بیان ثبوت حقیقت شرعیه در زمان شارع مقدس ۸۶
- تعارض استصحابین با مثبتیت آن ۸۷
- امر دهم: صحیح و اعم ۸۸
- اختلاف در الفاظ عبادات که وضع برای صحیح است یا اعم ۸۸
- تصویر نزاع بنا بر قول عدم حقیقت شرعیه ۸۹
- تصویر نزاع قول باقلانی ۹۰
- اتحاد معنای صحیح نزد تمام علماء ۹۱
- صحیح و فساد از امور اضافیه می باشند ۹۲
- لازم است قدر جامع برای دو قولین ۹۳
- اشکال بر جامع صحیحی چه مرکب باشد و چه بسیط ۹۴
- عدم جریان برائت بنا بر جامع بسیط ۹۵
- در اشکالات بر جامع بسیط ۹۵
- در قاعده الواحد لا یصدر الا من الواحد بر جامع صحیحی ۹۷
- جامع اول اعمیها و رد آن ۹۸
- اشاره ۹۸
- اشکالات وارده بر جامع اول اعمیها ۹۸
- جامع دوم اعمیها و رد آن ۹۹
- جامع سوم اعمیها که موضوع له آن وضع اعلام شخصیه است ۱۰۱
- جامع چهارم اعمیها که موضوع له آن وضع معاجین است ۱۰۲
- اشاره ۱۰۲
- در آنکه خصوصیات در صلاه معتبر است بخلاف معاجین ۱۰۳
- جامع پنجم اعمیها که موضوع له نظیر اوزان و مقادیر است ۱۰۴
- تحقیق در جامع اعمی و حق در آن ۱۰۵

- در آنکه وضع و موضوع له در الفاظ عبادات عام است ۱۰۶
- جواز تمسک باطلاق لفظی حتی بنا بر صحیحی ۱۰۷
- جواز تمسک باطلاق مقامی حتی بنا بر صحیحی ۱۰۸
- جواز تمسک باطلاق در جایی است که مولا در مقام بیان باشد ۱۰۹
- در آنکه اوامر روی صحیح موضوعات است و لو اعمی باشیم ۱۱۰
- جواب دو اشکال بر اعمیها و انحلال علم اجمالی ۱۱۱
- ثمره بین صحیحی و اعمی و اشکال در آن ۱۱۲
- ادله صحیحیها و رد آنها ۱۱۲
- دلیل اول صحیحیها تبادر ۱۱۲
- دلیل دوم صحیحیها صحت سلب لفظ از نوع فاسد آن ۱۱۳
- دلیل سوم صحیحیها اخبار و آثار صحیح از آنها است ۱۱۳
- اشاره ۱۱۳
- جواب ادله صحیحیها و مورد اصالة الحقیقه ۱۱۵
- دلیل چهارم صحیحیها و رد آن ۱۱۵
- ادله اعمیها از تبادر و صحه سلب و صحه تقسیم و غیره ۱۱۶
- دلیل بر اعمیها روایه بنی الاسلام علی الخمس ۱۱۷
- تمسک اعمیها باخبار و رد آن ۱۱۹
- امر بنذر موجب محال بودن متعلق آن نمی شود ۱۲۱
- در آنکه نذر و امثال آن ثمره بحث اصول نمی شود ۱۲۲
- در صحیح و اعم اسامی معاملات است ۱۲۳
- اختلاف شرع و عرف در مصادیق معاملات ۱۲۴
- در تمسک باطلاق سبب بر مسبب و بالعکس ۱۲۵
- وضع الفاظ معاملات در صحیح موجب اجمال نمی شود ۱۲۷
- شک در معنای بیع عرفا شک در معنای شرعی می شود ۱۲۸
- موضوع مرکب از اجزاء و شرائط وجودی و عدمی می باشد ۱۲۸
- دخیل بودن اجزاء و شرائط در صدق موضوع ۱۳۰

- ۱۳۱ استحباب بعض اشیاء در واجب یا در مستحب
- ۱۳۱ در خصوصیات که دخیل در موضوع صحیحی است
- ۱۳۳ امر یازدهم: در اشتراک است و تعیین موضوع آن
- ۱۳۳ اشاره
- ۱۳۵ در بیان امکان اشتراک لفظی است
- ۱۳۶ در عدم تناهی الفاظ و معانی
- ۱۳۷ امر دوازدهم: استعمال لفظ در اکثر از معنی
- ۱۳۷ اشاره
- ۱۳۹ وجه امتناع استعمال لفظ در اکثر از معنی
- ۱۴۰ رد صاحب معالم در جواز استعمال لفظ در اکثر از معنی
- ۱۴۱ در حقیقت و مجاز تشبیه و جمع است
- ۱۴۳ اشکال هفت یا هفتاد معانی بر قرآن و رد آن
- ۱۴۵ اخبار در عظمت قرآن و انطباق آن بر تمام ازمان
- ۱۴۶ ادله وقوع استعمال لفظ در اکثر از معنی
- ۱۴۸ امر سیزدهم: بحث در مشتق است
- ۱۴۸ اشاره
- ۱۴۹ انواع اتحاد مشتق با ذات
- ۱۵۱ عموم نزاع در مشتق و لو جامد یا عرضی باشد
- ۱۵۲ اشکال بر مصنف در حرمت زوجه کبیره اولی ایضا
- ۱۵۳ فائده بحث مشتق در زوجه کبیره و صغیره
- ۱۵۴ در اشکال در اسم زمان که ذات منقضی است
- ۱۵۶ خروج افعال و مصادر از بحث مشتق
- ۱۵۷ دلالت نداشتن فعل بر زمان برخلاف نحویین
- ۱۶۱ در کلی بودن حرف و اسم در موضوع له
- ۱۶۲ قصد آلی و استقلالی در حرف و اسم از عوارض معنی است
- ۱۶۵ در اختلاف مبادی مشتقات حرفه و ملکه و فعلیا

- مراد از حال، حال، تلبس است نه حال نطق ۱۶۷
- اصل در مسئله مشتق نیست ۱۷۱
- عدم جریان استصحاب در شبهات مفهومیه ۱۷۲
- ادله حقیقت بودن مشتق فیمن تلبس بالمبدا ۱۷۵
- اشکال بر صحه سلب و جواب آن ۱۸۱
- ادله اعمیهها از تبادر و جواب آن ۱۸۴
- دلیل سوم اعمیهها اخبار لا ینال عهدی الظالمین ۱۸۵
- اوصاف عناوین موضوعات بر سه قسمت است ۱۸۶
- لیاقت نداشتن ظالم بر منصب امامت ۱۹۱
- بحث مفهوم مشتق آیا بسیط است یا مرکب ۱۹۲
- معتبر نبودن مفهوم شیئی یا مصداق آن در مشتق ۱۹۳
- در آنکه ناطق فصل حقیقی نیست در منطق ۱۹۵
- بیان وصف عنوانی بر ذات موضوع بقول شیخ و فارابی ۱۹۹
- رد صاحب فصول که تمام قضا یا را بضروریه برگردانیده ۲۰۰
- در آنکه گرفتن مفهوم شیئی در مشتق ضروری است ۲۰۶
- فرق بین مشتق و مبدأ آنکه مصدر باشد ۲۰۸
- رد صاحب فصول در فرق بین مشتق و مبده ۲۱۱
- ملاک حمل اتحاد و اختلاف موضوع و محمول است ۲۱۲
- حمل صفات الهی بر ذات اقدس ۲۱۵
- تلبس مشتق به مبدأ لازم است در صدق حقیقت ۲۱۷
- صدق مشتق بر ذات الهی عرفی است و الابی معنی است ۲۲۰
- مقصد اول: در اوامر است و در آن چند فصل است ۲۲۴
- فصل اول در چیزهائی است که متعلق به ماده امر است ۲۲۴
- جهت اول: معانی لفظ امر ۲۲۴
- اشاره ۲۲۴
- اشتیاه معانی ماده امر بمصداق آن ۲۲۶

- ۲۳۱ جهه ثانیه: اعتبار علو در معنای حقیقی ماده امر
- ۲۳۳ جهه ثالثه: ادله حقیقت بودن ماده امر در وجوب
- ۲۳۷ جهه رابعه: در طلب و اراده است
- ۲۳۷ اشاره
- ۲۳۸ تقسیم موجود بذهنی و خارجی و اعتباری
- ۲۴۰ در اتحاد معنای طلب و اراده معنا و انشاء و خارجا
- ۲۴۳ بیان اختلاف دواعی در انشاءات
- ۲۴۴ فرق بین صفات ذات الهی و صفات فعل
- ۲۴۴ در معنای کلام نفسی و مفسد آن
- ۲۴۵ تجزیه جمله خبریه بر نه قسم و تجزیه جمله انشائیه
- ۲۴۷ ادله کلام نفسی اشاعره و رد آنها
- ۲۵۰ روایه داله بر آنکه خدای تعالی متکلم است و تکلم حادث است
- ۲۵۳ در مختلف بودن معنای طلب و اراده و عدم اتحاد آنها
- ۲۵۸ تحقیق در معانی انشائیه و حق در آنها
- ۲۶۰ تحقیق در معنای جمله خبریه و حق در آن
- ۲۶۵ مسئله جبر در اعمال بندگان و مقدمه نفعه قبل از آن
- ۲۶۹ ادله اختیاری بودن نفس اراده بر هر فعلی
- ۲۷۱ مدرک اختیاری بودن نفس اراده بر افعال
- ۲۷۲ رد ادله اول و دوم جبریهها
- ۲۷۴ رد معنای ظلم و لوازمات جبر در اعمال
- ۲۷۷ دلیل کسانی که می گویند اراده اختیاری نیست و رد آن
- ۲۷۹ رد کسانی که می گویند ترجیح بلا مرجح محال است
- ۲۸۰ اراده ازلیه الهی موجب جبر در اعمال نمی شود
- ۲۸۲ علم ازلی الهی موجب جبر در اعمال بندگان
- ۲۸۴ در بیان شبهه مفوضه و مفسد آن
- ۲۸۵ در آنکه ممکنات در وجود و بقاء هر دو احتیاج به علت دارند

۲۸۷	در معانی پنجگانه برای امر بین امرین
۲۹۲	ششم قول علامه مرحوم مجلسی در معنای امر بین امرین
۲۹۷	رد اشعار جبری خیام باشعار مرحوم محقق طوسی
۳۰۰	قول مصنف قلم اینجا رسید و سر بشکست و جواب آن
۳۰۴	سعادت و شقاوت ذاتی انسان نیست و ادله آن
۳۰۷	وجوه عشره بر مفسد جبریهها بغیر آنچه که ذکر شد
۳۱۲	در طلب و اراده است
۳۱۵	فهرست
۳۳۹	درباره مرکز

سرشناسه: نجفی دولت آبادی، حسین، شارح

عنوان و نام پدید آور: شرح فارسی کفایه الاصول آخوند خراسانی / تالیف محمدحسین نجفی دولت آبادی اصفهانی

مشخصات نشر: [قم]: محمدحسین نجفی دولت آبادی، ۱۴ق. = - ۱۳.

مشخصات ظاهری: ۵ج. نمونه

یادداشت: ضمیمه این کتاب مختصری از اقوال علما متأخرین از صاحب کفایه است

یادداشت: فهرست نویسی براساس جلد چهارم، ۱۳۶۳

یادداشت: کتابنامه

مندرجات: ج. ۱. از اول کفایه تا آخر طلب و اراده. -- ج. ۲. از اول ماده امر تا آخر اوامر. -- ج. ۳. از اول نواهی تا آخر جلد اول کفایه. -- ج. ۴. از اول جلد دوم کفایه که باب قطع و ظن انتفاحی و ظن انسدادی. -- ج. ۵. از اول ادله براءت و اصول عملیه تا آخر استصحاب. -- ج. ۶. در مباحث تعادل و ترجیح. --

عنوان دیگر: کفایه الاصول. شرح

موضوع: آخوند خراسانی، محمد کاظم بن حسین، ۱۳۲۹ - ۱۲۵۵ق. کفایه الاصول -- نقد و تفسیر

موضوع: اصول فقه شیعه

شناسه افزوده: آخوند خراسانی، محمد کاظم بن حسین، ۱۳۲۹ - ۱۲۵۵ق. کفایه الاصول. شرح

رده بندی کنگره: ۱۵۹/۸/BP۳۳/ک۷۰۴۲۲۸/۱۳۰۰ی

رده بندی دیویی: ۲۹۷/۳۱۲

شماره کتابشناسی ملی: م ۶۸-۳۶۰۹

ص: ۱

شرح فارسی کفایه الاصول آخوند خراسانی

تالیف محمدحسین نجفی دولت آبادی اصفهانی

ص: ۲

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله الذي اضاء على مطالع العقول والالباب و انار عليها بسواطع السنه و الكتاب فاحكم الفروع باصولها في كل باب و الصلاه و السلام على من اوتى الحكمة و فصل الخطاب و على آله الطاهرين الاطياب و لعنه الله على اعدائهم من الآن الى يوم الحساب.

فبعد اين جزء اول شرح فارسی کفایه الاصول مرحوم آخوند خراسانی است بانضمام مختصری از اقوال علمای متأخرین از صاحب کفایه چون درس کفایه الاصول در مدرسه جعفریه دولت آباد گفته می شد لذا این شرح بقلم یکی از محصلین مدرسه است با تصحیح اینجانب محمد حسین نجفی دولت آبادی امید است که.

اولا مرضی عند الله و حامی شرع مبین امام عصر عجل الله تعالی فرجه الشریف و ذخیره یوم لا ینفع مال و لا بنون باشد.

ثانیا تذکر مباحث سابقه نجف اشرف برای حقیر و تسهیل بر محصلین مخصوصا برای کسانی که سطح کفایت می خوانند امید است که مرضی آنها هم باشد و اگر اشتباه لفظی یا معنوی بنظر آنان رسید بلطف خود تصحیح و عفو نمایند امید است که خدای تعالی توفیق فرماید و شرح جلدین کفایه را کما هو حقه باتمام برسانیم و علیه التوکل و به الاعتصام.

بسم الله الرحمن الرحيم الحمد لله رب العالمين و الصلاه و السلام على محمد و آله الطاهرين و لعنه الله على اعدائهم اجمعين الى يوم الدين و بعد فقد رتبته على مقدمه و مقاصد و خاتمه اما المقدمه ففي بيان امور الاول ان موضوع كل علم

* شرح:

امر اول: در موضوع و حد و غرض هر علمی است

اشاره

و بعد بتحقیق مرتب کردیم ما این کتاب را بر یک مقدمه و مقصدهایی و یک خاتمه اما المقدمه پس در بیان اموری است قوله الاول ان موضوع كل علم الى آخر چون متعارف است در هر علمی موضوع و حد و فایده علم ذکر بشود فرموده موضوع هر علمی آن چیزی است که بحث می شود از عوارض ذاتیه آن بلا- واسطه در عروض و هر علمی مرکب است از موضوع و مسائل و مبادی.

اما موضوع آن چیزی است که ما در آن بحث می کنیم و محمول را بر آن حمل می کنیم مثل کلمه و کلام که موضوع علم نحو است و اعراب که محمول باشد بر آن حمل می شود با افعال مکلفین که موضوع علم فقه می باشد و احکام خمس و وجوب و حرام و غیره بر آن حمل می شود.

و اما مسائل عبارت است از موضوع و محمول هر دو مثل زید مرفوع.

ص: ۴

* شرح:

واسطه در عروض، واسطه در ثبوت، واسطه در اثبات

در علم نحو و الصلاة واجبه در علم فقه و مبادى تقسيم مى شود بر دو قسم مبادى تصويريه كه تعريف موضوع و يا محمول و اجزاء آنها اگر مركب باشند و حدود آنها مى باشد مثل شناختن اجزاء نماز از تكبير و حمد و سوره و غيره كه اجزاء موضوع علم فقه است يا كلمه چيست يا مرفوع يعنى چه كه تعريف موضوع يا محمول در علم نحو است و اما مبادى تصديقيه عبارت است از دليلي كه اثبات مى كند محمول را بر موضوع مثل دليل وجوب صلاه چيست مثلاً مى گوييم آيه شريفه *أَقِيمُوا الصَّلَاةَ* و غيره يا چرا فاعل مرفوع است جواب آنكه استعمال عرب بر اينست قوله بلا واسطه فى العروض الخ يعنى بحث از عوارض ذاتيه موضوع بايد بشود و واسطه بر سه قسم است.

اول واسطه در عروض كه مصنف فرموده مثل الانسان ماش يا انه متحرك كه ماشى و حركت به واسطه حيوان حمل بر انسان شده كه اولاً حمل بر حيوان مى شود و بالعرض و مجاز حمل بر انسان مى شود.

دوم واسطه در ثبوت و آن چيزى است كه علت و سبب شود براى حكم مثل مصالح واقعيه كه علت شده كه صلاه واجب باشد و غيره از احكام شرعيه نه واسطه در اثبات.

سوم واسطه در اثبات كه در اشكال اربعه مى آيد مثل متغير كه واسطه است بين عالم و حادث مثل العالم متغير- و كل متغير حادث- فالعالم حادث كه اين متغير واسطه شد تا نتيجه العالم حادث بدست ما بيايد كه او را واسطه در اثبات مى نامند نه واسطه در ثبوت اگرچه واسطه در ثبوت هم ممكن است باشد بعض موارد.

قوله هو نفس موضوعات مسائله الخ- مخفى نماند كه موضوع هر علمى

* شرح:

موضوع هر علمی متحد است با موضوعات مسائل آن

همان موضوع مسائل علم می باشد نظیر کلی با جزئیاتش و طبیعی و افرادی و افرادش مثلا موضوع علم نحو کلمه و کلام است ولی بعد از آنکه این کلمه و کلام اصنافی و افرادی پیدا می کند مثل آنکه می گوئیم الفاعل مرفوع و المفعول منصوب و المضاف الیه مجرور این هائی که ذکر شد مسائل علم نحو می باشد که مسائل عبارت است از موضوع و محمول ولی موضوعات این ها یعنی الفاعل و المفعول و المضاف الیه به تنهایی کلمه هستند یا با محمول کلام هستند.

که کلمه و کلام موضوع علم نحو است و مثلا موضوع علم فقه افعال مکلفین است ولی صلاه یکی از افعال مکلف است و حج همین طور و سایر موضوعات دیگر که تماما این ها افعال مکلفین هستند یعنی اصناف فعل یا افراد فعل مکلف می باشند.

قوله تغایر الکلی و مصادیقه و الطبیعی و افراده الخ و تغایر این ها تغایر کلی و جزئیاتش و طبیعی و افرادی می باشد و در هر حملی محمول با موضوع باید دوتا باشد مفهوما و تغایر داشته باشند ولی مصداقا و خارجا باید متحد باشند مثل زید قائم که مفهوم زید با قائم دوتاست و تغایر دارند ولی مصداق قائم با زید باید متحد باشند و الا حمل ممکن نیست قوله عن عوارضه الذاتیه الخ.

اقسام نه گانه عوارضی که حمل می شوند بر موضوع

مخفی نماند اعراض که حمل می شوند بر معروض تقسیم نموده اند به نه قسم اگرچه بعضی بر هفت قسم تقسیم نموده اند.

اول آنکه آن عرض عارض می شود برای شیء بدون واسطه و بدون شیء دیگر و آن عارض یا مساوی معروض است مثل تعجب که مساوی انسان است و عارض بر انسان می شود می توانیم بگوئیم کل متعجب انسان و کل انسان متعجب

* شرح:

و یا آن عارض نسبت بمعروض اعم است مثل حیوانی که عارض بر ناطق بشود که می گوئیم الناطق حیوان که حیوان نسبت بناطق اعم است و یا آن عارض نسبت بمعروض اخص است و معروض اعم است مثل آنکه بگوئیم الحیوان ناطق چونکه حیوان که موضوع است اعم از محمول است و یا آنکه عرض که عارض بر معروض است با واسطه است و واسطه هم یا داخلیه است یا خارجیه و آن واسطه داخلیه یا مساوی است با معروض مثل تکلم که عارض برای انسان است به واسطه آنکه انسان ناطق است و یا آن واسطه اعم از معروض است مثل اراده که عارض می شود برای انسان بواسطه ای که انسان حیوان است و اراده اعم از انسان است چونکه حیوانات هم اراده دارند و اما واسطه داخلیه اخص نداریم و یا آنکه آن واسطه خارجیه است و آن واسطه خارجیه یا مساوی است برای معروض مثل ضحک که عارض است برای انسان به واسطه تعجب که آن تعجب مساوی انسان است و یا آن واسطه اعم از معروض است مثل تحیز و مکان که عارض برای انسان می شود به واسطه آنکه انسان جسم است و تحیز و مکان اعم از انسان است و یا آن واسطه خارجیه اخص از معروض است مثل ضحک که عارض است برای حیوان به واسطه آنکه حیوان انسان است یعنی اگر گفتیم الحیوان ضاحک حقیقه آنست که بگوئیم الانسان ضاحک و بالعرض می گوئیم الحیوان ضاحک و یا آنکه واسطه با معروض مابینت دارد مثل حرارتی که عارض می شود برای ماء به واسطه نار که آن نار مابین ماء است مثل النار حاره.

و مخفی نماند بحث ما در عوارض و محمولات موضوع اعم از آنست که آن عارض وجود خارجی داشته باشد مثل جواهر و اعراض تسع و یا آنکه وجود

خارجی نداشته باشد مثل امور اعتباریه که عقلاء آنها را اعتبار دانسته اند مثل احکام تکلیفیه خمسه مثل وجوب و حرمة و سایر این ها که این ها وجود خارجی ندارند ولی امور اعتباریه است که عقلاء اعتبار دانسته اند و یا مثل زوجیت و و ملکیت که خود آنها وجود خارجی ندارند ولی منشأ اعتبار و انتزاع آنها وجود خارجی دارد.

اشکال بر مصنف که اکثر عوارض علوم ذاتی نیستند

مخفی نماند که مصنف فرمود موضوع هر عملی آنست که بحث می شود در او از عوارض ذاتیه آن اشکال شده است که این عوارض ذاتیه نیستند یعنی بدون واسطه نیستند بلکه با واسطه هستند مثل علم فقه که می گوئیم افعال مکلفین یا واجب است یا حرام مثلاً در حالی که همه افعال مکلفین واجب یا حرام نیست بلکه نوعی از افعال واجب است مثل نماز و روزه و حج و غیره و نوعی دیگر از افعال حرام است و همچنین موضوع علم نحو کلمه و کلام است و رفع و نصب و جر برای هر کلمه نیست بلکه رفع اولاً و بالذات حمل می شود برای فاعل و فاعل یک نوع از کلمه است و همچنین نصب و جر حمل بر همه کلمه نمی شود بلکه یک نوع از کلمه که مفعول باشد منصوب است و نوع دیگر که مضاف الیه باشد مجرور است کما آنکه اگر گفتیم الحیوان ضاحک این مجاز است و از اعراض غریبه است یعنی حقیقه ضحک عرض یک نوع حیوان خاصی است که آن نوع انسان باشد و حقیقه و اولاً- و بالذات ضاحک حمل می شود بر انسان و بر حیوان اگر حمل کردیم واسطه در عروض دارد و بالعکس هم اگر عرض که مخصوص موضوع عام است مثل ماش که حمل بر تمام حیوانات می شود اگر حمل بر انسان بخصوص کردیم واسطه در عروض دارد و این عرض غریب و مجاز است

حاصل آنکه در اکثر علوم عوارضی که حمل می شود بر موضوع آن علم واسطه در عروض دارد و عرض ذاتی نیست که مصنف فرمود باید بحث از هر

و المسائل عباره عن جمله من قضایا متشتمته جمعها اشتراكها فی الدخل فی الغرض الذی لاجله دون هذا العلم فلذا قد يتداخل بعض العلوم فی بعض المسائل

* شرح:

موضوعی بحث عوارض ذاتیه او باشد و بدون واسطه در عروض باشد بلکه اکثر بحثها واسطه عروض دارد.

تمایز علوم بغرض آن علم است نه بموضوع یا محمول

جواب آنکه اگرچه قوم و علماء منطق و فلسفه عالیہ بیان نموده اند که بحث از موضوع هر علمی باید بحث از عوارض ذاتیه آن علم باشد و واسطه در عروض نداشته باشد ولی این مطلب را دلیل بر آن نداریم و بی مدرک است و بلکه هر عارضی که حمل می شود بر موضوع علم و دخیل در غرض آن علم باشد بحث از موضوع علم است سواء آنکه این عرض ذاتی باشد یا غیر ذاتی واسطه در عروض داشته باشد یا نداشته باشد.

قوله: و المسائل الخ مراد مصنف آنست که مسائل هر علمی از جمله قضایایی است که این قضایا موضوعا و محمولا متشتمت و مختلف است ولی جمع می کند آنها را دخیل در غرض که این علم برای آن غرض نوشته شده است مثلا موضوع علم نحو کما آنکه گذشت عباره بود از کلمه و کلام ولی مسائل آن کل فاعل مرفوع و کل مفعول منصوب و کل مضاف الیه مجرور این موضوعات مسائل که فاعل و مفعول و مضاف الیه باشد هر سه با یکدیگر مخالفند و غیر دیگر هستند کما آنکه محمولات آنها که رفع و نصب و جر باشد با یکدیگر مختلف و غیر دیگری می باشند ولی تمام این ها چون دخیل در غرض واحد علم نحو می باشند که آن غرض واحد است همه از این جهت متحد هستند در اشتراك فی الغرض و تمام این ها را مسائل علم نحو می نامند و لو مختلف و متشتمت باشند و کما آنکه موضوع علم فقه افعال مکلفین

ص: ۹

است ولی یک نوع از آن افعال صلاه است یا صوم یا حج است و غیره ذلک که این موضوعات با همدیگر مختلف هستند کما آنکه محمولات آنها هم از وجوب و حرمة و سایر احکام شرعیه مختلفند با این حال تمام این ها از مسائل فقه می باشند و ممکن است که یکی از قضایا جزء مسائل دو علم دیگر باشد مثل کلمه که جزء مسائل علم نحو و صرف و غیره است ولی در هر کدام غرض دارد که با غرض آن علم فرق می کند پس ممکن است که تداخل بعضی مسائل علوم در بعضی دیگر لفظا بشود نه غرضا.

قوله لا يقال علی هذا یمكن تداخل علمین الخ.

هر علمی با علم دیگر یکی از نسب اربعه را دارد

مخفی نماند که دو علمی که داریم یا در تمام مسائل با همدیگر متباین هستند و یا متساوی یا عام و خاص مطلق یا عام و خاص من وجهه اشکالی که مصنف فرمود در آنجا است که تمام مسائل مساوی و متلازم باشند اما سه قسم دیگر در آنها مانعی ندارد که هر کدام علم براسه باشد اگر کسی اشکال کند که اگر دو علم در تمام مسائل مثل هم بودند به طوری که باشد اینجا دو مهمان یعنی دو غرض متلازمان هستند با هم در ترتب که نشود انفکاک آنها یعنی نشود که جدا شوند.

در اینجا آیا آنها را دو علم می نامند یا یکی؟

قوله فانه يقال الخ- جواب اینکه مضافا به اینکه بعید است این مطلب بلکه عاده ممتنع است صحیح نیست که ما آنها را دو علم بنامیم و دو اسم برای آنها بگذاریم بلکه آنها را یک علم می نامیم و یک اسم برای آنها می گذاریم که بحث می شود در او بعض وقتها برای هر دو غرض و بعضی وقتها برای یکی از آنها

و البته این خلاف آنست که در بعضی از مسائل تداخل داشته باشند چونکه اگر در بعض تداخل داشته باشند معلوم است که آنها دو علم هستند ولی در یک مسئله مشترک هستند این مانعی ندارد چونکه این در آن علم غرض دارد که در این علم

مما كان له دخل في مهمين لاجل كل منهما دون علم على حده فيصير من مسائل العلمين لا يقال على هذا يمكن تداخل علمين في تمام مسائلهما فيما كان هناك مهمان متلازمان في الترتب على جملة من القضايا لا يكاد انفكاكهما

* شرح:

آن غرض را ندارد و این مطلب از چیزهائست که مخفی نیست.

و قوله و قد انقدح بما ذكرنا ان تمايز العلوم الخ- و بتحقيق که ظاهر شد به واسطه آنچه که ما ذکر کردیم اینکه تعدد علوم به واسطه تعدد اغراض است نه به واسطه تعدد موضوعات و نه محمولات به این معنی که علوم به واسطه اینکه هر کدام غرضی دارند مختلف هستند نه اینکه به واسطه اختلاف موضوعات یا محمولات باشد مثلا علم صرف که موضوعی دارد و محمولی و این موضوع و محمول اختلاف دارند ولی به واسطه وحده غرض یک علم شده اند پس این اختلاف موضوعات و محمولات موجب تعدد علم نمی شود.

باطل بودن تمايز علوم بموضوع یا محمول

قوله و الا- كان كل باب الخ- یعنی اگر تعدد علوم باغراض نباشد و علوم به واسطه اختلاف موضوعات و محمولات متعدد بشود هر آینه هر بابی بلکه هر مسئله ای از هر علمی علم علی حده باشد با آنکه این مطلب واضح است مثلا محمولات علم نحو که سه عدد است اصولا که مرفوعات و منصوبات و مجرورات باشند و موضوعات که باب فاعل و مفعول و مضاف الیه باشند چون این ها همه مختلف هستند از حیث موضوع و محمول بلکه هر مسئله ای چون همه مرفوعات فاعل نیستند بلکه فاعل و مبتلا- و غیره هستند پس باید همه این ها علمی باشند چونکه تماما با هم مختلف هستند پس بنابراین باید مرفوعات علم بخصوصه و منصوبات همین طور علم بخصوصه و مجرورات هم علم بخصوصه باشند و حال آنکه با اختلاف این محمولات و موضوعات باز علم یکی است و متعدد نیست به واسطه وحده

ص: ۱۱

فانه يقال مضافا الى بعد ذلك بل امتناعه عاده لا يكاد يصح لذلك تدوين علمين و تسميتها باسمين بل تدوين علم واحد يبحث فيه تارة لكلا المهمين و اخرى لاحدهما و هذا بخلاف التداخل في بعض المسائل فان حسن تدوين علمين كانا مشتركين في مسئله او ازید فی جمله مسائلهما المختلفه لاجل مهمين مما لا يخفى

* شرح:

غرض پس نمی باشد اختلاف بحسب موضوع یا محمول موجب برای تعدد علم کما لا یخفی.

قوله کما لا یکون وحدتهما الخ یعنی:

همین طوری که وحده دو علم در یک موضوع مثلا- موجب برای وحده یک علم نمی شود مثل آنکه موضوع علم صرف و نحو کلمه و کلام است ولی با اینکه موضوع هر دو یکی است تعدد دارد علوم آنها بجهت اینکه غرض کلمه در نحو و صرف دو عدد است از این جهت که غرض متعدد است علوم هم متعدد است اگرچه وحده پیدا شده در یک موضوع دو علم.

قانون الواحد لا یصدر الا من الواحد

مخفی نماند مصنف قائل به این شده است که وحده غرض باید وحده در موضوعات و محمولات باشد بنا بر اینکه در علم حکمت و فلسفه ثابت شده است که الواحد لا یصدر الا من الواحد یعنی شیء واحد از شیء واحد باید پیدا بشود نه از اشیاء مختلفه مثلا- حراره باید از نار پیدا بشود نه از آب و آتش که هر دو مختلف هستند کما آنکه رطوبت و تری از آب پیدا می شود نه از آب و آتش هر دو

و حاصل آنکه هر طبیعتی در عالم یک اثر باید داشته باشد و آثار مختلف در آن محال است-از این جهت باید در بین موضوعات و محمولات در هر علمی یک جهت واحده ای باشد که این غرض واحد از آن جهت واحده پیدا شود.

و جواب آنکه این قانون برفرض اگر درست باشد در امور طبیعی و

و قد انقدح بما ذكرنا ان تمايز العلوم انما هو باختلاف الاغراض الداعيه الى التدوين لا الموضوعات و لا المحمولات.

* شرح:

بدون اراده می باشد مثل طبایعی که در خارج هستند اما در آنجا که فاعل با اراده و اختیار باشد نخواهد آمد بنابراین غرض از علمی که پیدا می شود یا غرض شخصی است یا کلی و کلی هم یا جامع حقیقی است یا جامع انتزاعی و اعتباری اما اگر غرض شخصی باشد از یک علم.

این غرض شخصی پس بر تمام موضوعات و محمولات آن علم مترتب می شود نه بر فرد فرد مثل غرض از صلاه که مترتب می شود بر تمام آن از نیت و حمد و سوره و غیره و حتی اگر یک جزء از صلاه منتفی می شود باطل است بنابراین - قانون الواحد صحیح است چون یک موضوع شخصی و یک غرض شخصی است و اما اگر غرض کلی باشد کما آنکه حق همین است از هر بابی غرضی حاصل می شود که باب دیگر غرضی دیگری دارد و مختلف هستند مثلا از باب مرفوعات غرضی حاصل می شود که غیر آن غرضی است که از منصوبات پیدا می شود اگرچه هر دو باب منصوبات و مرفوعات هر دو در امر انتزاعی و عنوانی شریک هستند که حفظ اللسان عن الخطاء فی المقال که غرض علم نحو می شود یا مثلا غرضی که از اصول فقه که قدرت بر استنباط احکام شرعیه حاصل می شود در باب مباحث الفاظ غیر آن قدرت بر استنباط است که در ادله عقلیه حاصل می شود و لذا قائل بر تجزی شدیم ما یعنی مجتهد قدرت بر استنباط بعضی احکام را دارد و بعضی دیگری ندارد.

تعدد غرض هر علمی بتعدد انواع موضوعات علم است

و حاصل آنکه چون موضوعات و محمولات در هر عملی مختلف و متباین هستند غرض از هر بابی ایضا مختلف و متباین می باشد ذاتا اگرچه عنوانا به یک

ص: ۱۳

و الا كان كل باب بل كل مسئله من كل علم علما على حده كما هو واضح لمن كان له ادنى تأمل فلا يكون الاختلاف بحسب الموضوع او المحمول موجبا للتعدد.

* شرح:

عنوان واحدی ممکن است تعبیر بشود ولی ذاتا متباین می باشند و ایضا موضوع فقه بعضی از آنها از مقوله جوهر است مثل الماء طاهر و الدم نجس و بعضی دیگر از مقوله وضع است مثل قیام و رکوع و سجود و بعض دیگر از امور عدمیه است مثل چیزهائی که در باب صوم و حج باید انسان آنها را ترک بکند و در علم فلسفه ثابت شده است جامع ذاتی واحدی بین جواهر و اعراض ممکن نیست چه رسد جامع بین وجود و عدم.

جواب دیگر آنکه غرض قهرا مترتب می شود بر موضوعات و محمولات و نسبت بین آنها چونکه غرض مترتب است بر قضایای علم و قضایا مرکب از اجزاء سه گانه است ذکر شد و محال است جامع ذاتی بین عرض و معروض و و بین آنها کما لا یخفی

و اما اگر آن غرضی واحد عنوانی باشد که گرفته شده است از اغراض متعدده بتعدد موضوعات و محمولات کما آنکه در علم اصول قدرت بر استنباط احکام شرعیه این غرض گرفته شده است و مترتب است بر موضوعات و محمولات مختلفه در علم اصول کما آنکه حفظ اللسان از خطا در مقال که غرض علم نحو است آنهم گرفته شده است از مسائل مختلفه در باب علم نحو بنابراین آن قانونی که در علم حکمت ثابت شده است در عناوین منتزعه نمی آید بلکه در اشیاء حقیقی و ذاتیات است و بیان اختلاف موضوعات و محمولات قبلا گذشت.

مخفی نماند قول مصنف که تمایز علوم باغراض در اکثر علوم هست که غرض مترتب بر آن علم می شود اما بعض علوم که نفس معرفت آنها غرض از آنهاست

ص: ۱۴

کما لا یكون وحدتهما سببا لان یكون من الواحد.

* شرح:

مثل علم فلسفه که دانستن احوال موجودات می باشد یا مثل علم تاریخ که فقط دانستن آن مطلوب است و یا شناختن انسان است از حیث عوارض که بر آن عارض می شود عوارض جسمیه و روحیه در تمام این ها تمیز این علوم از علوم دیگر باید یا بموضوع باشد یا محمول چونکه غرض خارجی بر این ها مترتب نمی شود بلکه مجرد دانستن آنهاست و ممکن است بگوئیم اصلا علوم در عالم یک غرض دارد و آن تکمیل نفس است و احاطه آن نفس.

ممکن است تمایز علوم بغیر غرض باشد

قوله ثم إنه ربما لا- یكون لموضوع العلم الخ- یعنی ممکن است برای علمی موضوع خاصی و اسم مخصوصی نباشد مثل موضوع علم اصول که خصوص ادله اربعه کتاب و سنت و اجماع و عقل نیست بلکه آن کلی است که متحد است با موضوعات مسائل آن یعنی انواع علم اصول معلوم است و لو جنس آن معلوم نباشد مثل بحث از ظواهر الفاظ یا بحث تعادل و تراجیح و بحث ضد و غیره که این ها تماما انواع موضوع علم اصول است ولی کلی آن بالخصوص معلوم نیست از آنجا است که اشکال می شود بر صاحب قوانین و صاحب فصول و مرحوم شیخ انصاری رحمه الله علیهم که آنها موضوع علم اصول را ادله اربعه گرفته اند کما آنکه اقوال آنها می آید.

قوله قد انقدح بذلك- مخفی نماند بر آنکه بحث از هر علمی بحث از مسائل آن علم و عوارض موضوع آن علم می باشد بعد از ثبوت موضوع و شناختن آن موضوع و محمول مثلا زید قائم در وقتی حمل می شود که زید و قائم را بدانیم ولی نسبت قیام را بزید نمی دانیم بنابراین مرحوم میرزای قمی (ره) موضوع علم اصول را ادله اربعه بما هی ادله گرفته که بحث از عوارض آن و بحث از

ص: ۱۵

دلیل آنها می شود این درست نیست چونکه غالب مسائل اصول مثل بحث از حجیت و دلالت ظواهر الفاظ و حجیت خبر واحد و حجیت اخبار در حال تعارض و حجیت مفهوم شرط و غیره تمام این ها بحث از اصل موضوع است و نزاع صغروی است یعنی بحث آنست که امر ظهور در وجوب مثلا دارد یا نه بعد از آنکه اگر ظهور داشته باشد مسلم حجت است و نزاعی در کبری نداریم و همچنین مفهوم شرط و غیره و صاحب فصول ره چون دیده که این مباحث خارج است از موضوع علم اصول لذا موضوع علم را ذات ادله گرفته نه ادله بما هی ادله تا اشکال برایشان وارد نشود و غافل از آنکه باز اشکال وارد است چونکه مراد از سنت یا سنت واقعی است یا ظاهری یا اعم از آنها و هر کدام باشد اشکال وارد است کما آنکه ذکر می کند آنها را مصنف.

بحث در موضوع اصول خصوص ادله اربعه نیست

قوله ضروره ان البحث الخ. یعنی بعد از آنکه گفتم موضوع علم اصول آن کلی است که منطبق می شود بر مسائل مختلفه آن و لو بالتفصیل ما آن موضوع را ندانیم پس خصوص ادله اربعه (کتاب و سنت و اجماع و عقل) بما هی ادله که قول میرزا است یا ذات ادله که قول صاحب فصول ره است نیست.

جواب از هر دو آنکه بحث از مسائل مهمه اصول مثل مباحث الفاظ و مفاهیم و غیره بحث از عوارض نیست بلکه بحث از اصل ثبوت موضوع است کما آنکه گذشت و این مطلب واضح است اگر مراد از سنت نفس قول معصوم (ع) یا فعل او و یا تقریر او باشد کما آنکه اگر گفتن قول معصوم یعنی قول واقعی او نه حاکی قول او که قول زراره مثلا حاکی قول معصوم است نه نفس قول معصوم چونکه بحث تعادل و ترجیح بر آنست که آیا قول واقعی معصوم ثابت می شود به یکی از این خبرین یا نه و این بحث از اصل موضوع است نه عوارض موضوع

ثم إنه ربما لا يكون لموضوع العلم و هو الكلى المتحد مع موضوعات المسائل عنوان خاص و اسم مخصوص فيصح ان يعبر عنه بكل ما دل عليه بداهه عدم دخل ذلك فى موضوعيته اصلا.

قد انقدح بذلك ان موضوع علم الاصول هو الكلى المنطبق على موضوعات مسائله المتشتمه لا خصوص الادله الاربعه بما هي ادله بل و لا بما هي هي ضروره ان البحث فى غير واحد من مسائله المهمه 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 البحث

فى كثير من مباحثها المهمه كعمده مباحث التعادل و التراجيح بل و مسئله حجيه الخبر الواحد لا عنها و لا عن سائر الادله و رجوع البحث فيهما

* شرح:

و همچنين بحث خبر واحد بر آنست كه قول معصوم بخبر زراره ثابت مى شود يا نه كه بحث از اصل موضوع است و اگر مراد از قول معصوم حاكى آن و ظاهر آن باشد يا اعم جواب آن مى آيد.

قوله و رجوع البحث فيهما الخ.

مجهول بودن موضوع علم اصول بدون انواع آن

مرحوم شيخ انصارى (ره) چونكه دیده اشكال بر قول صاحب قوانين و صاحب فصول مى آيد فرموده بحث از حجيت خبر واحد بحث از مسائل اصول است و لو موضوع علم اصول را ذات ادله ندانيم بلکه بوصف دليليت بدانيم چونكه برگشت بحث بر آنست كه قول واقعى معصوم بخبر زراره مثلا ثابت مى شود يا نه و نزاع در اصل قول معصوم نداريم بلکه در علم كلام حجيت آن ثابت شده ولى ثبوت فعلى و عدم ثبوت از عوارض سنت است نه ذات سنت و همچنين بحث از تعادل و تراجيح كه بحث از حجيت خبر است در اين حال نه بحث از اصل خبر.

ص: ۱۷

فی الحقیقه الی البحث عن ثبوت السنه بالخبر الواحد فی مسئله حجیه الخبر کما أفید و بای الخبرین فی باب التعارض فانه ایضا بحث فی الحقیقه عن حجیه الخبر فی هذا الحال غیر مفید فان البحث عن ثبوت الموضوع و ما هو مفاد کان التامه لیس بحثا عن عوارضه فانها مفاد کان الناقصه لا یقال هذا فی الثبوت الواقعی و اما الثبوت

* شرح:

رد قول مرحوم شیخ انصاری در موضوع علم اصول

جواب مرحوم شیخ آنکه بحث از ثبوت موضوع که مفاد کان تامه می باشد بحث از اصل موضوع است نه بحث از عوارض که کان ناقصه است و حاصل آنکه ثبوت سنت واقعی ثابت نیست فعلا که بحث از عوارض آن می شود بلکه شک داریم که آیا وجود دارد یا نه پس بحث بازمی گردد به اصل وجود موضوع و اگر مراد سنت ظاهری باشد که خلاف آنست که سنت آیا مراد سنت ظاهری است یا واقعی بنا بر آنکه سنت ظاهری باشد که حاکی از سنت واقعی است مثل خبر زراره در اینجا بحث از عوارض است ولی عوارض حاکی است نه عوارض محکی و این معنی قول مصنف است فرموده:

لا یقال هذا فی الثبوت الواقعی

یعنی؛ ثبوت تعبیدی و ظاهری کما آنکه در تمام اخبار وارده از معصومین (ع) همین قسم ظاهری است چونکه واقع بدست ما نیست و در آنجا مفاد کان ناقصه است چونکه خبری مسلم بما رسید، ولی شک در حجیت آن داریم و اثبات حجیت از عوارض آن خبر می شود ولی این عوارض از حاکی و خبر ظاهری است نه عوارض خبر واقعی قوله فان الثبوت التعبیدی یعنی: اثبات حجیت برای اخبار رجوع می شود بوجوب عمل برطبق آنها مثل آنکه نفس خبر را از امام علیه السلام شنیده بودیم و آن محکی که حجیت آن قطعی بود این خبر ظاهری هم مثل آن

ص: ۱۸

التعبدی كما هو المهم فی هذه المباحث فهو فی الحقیقه یكون مفاد كان الناقصه فانه یقال نعم لكنه مما لا یعرض السنه بل
الخبر الحاکی لها فان الثبوت

* شرح:

می شود ولی این حجیت عوارض حاکی می باشد نه عوارض محکی که خبر واقعی باشد.

قوله و بالجمله الثبوت الواقعی

حاصل آنکه ثبوت واقعی نیست از عوارض سنت و ثبوت تعبدی اگرچه از آن عوارض است ولی عوارض سنت نیست بلکه
عوارض خبر ظاهری است کما لا یخفی.

قوله و اما اذا كان المراد

مخفی نماند بر اینکه اشکال ها و جوابها در جائی بود که مراد از سنت یا واقعی باشد یا ظاهری و اما اگر مراد از سنت اعم از
ظاهری و واقعی باشد اگرچه بحث در این حال بحث از عوارض سنت است ولی باز اشکال وارد است بر آنکه مباحث الفاظ از
اوامر و نواهی و عام و خاص و مطلق و مقید و غیره بحث ما بحث عام است و بنای عقلاء را در این موارد نظر داریم مثلاً اگر
بحث کردیم که آیا امر ظهور در وجوب دارد یا نه می گوییم عقلاء وجوب از آن می فهمند در مقام استعمال بدون قرینه پس
اوامر شرعی را حمل بر وجوب می کنیم و همچنین سایر بحثها از مباحث الفاظ که ذکر شد قوله و جمله من غیرها مثل مباحث
ادله عقلیه و ظنونی که معتبر است در بنای عقلاء که در تمام آنها بحث عام است و موضوع آنها هم عام نه خصوص ادله اربعه
اگرچه مهم و غرض در معرفه احوال ادله اربعه می باشد.

موضوع بحث علم اصول بناء عقلاء و عام است

قوله و یؤید ذلك تعریف الاصول یعنی: تأیید می کند مطلب ما را که موضوع

ص: ۱۹

التعبدي يرجع الى وجوب العمل على طبق الخبر كالسنه المحكيه به و هذا من عوارضه لا- عوارضها كما لا يخفى و بالجمله الثبوت الواقعي ليس من العوارض و التعبدي و ان كان منها الا انه ليس للسنه بل للخبر فتامل جيدا و اما اذا كان المراد من السنه ما يعم حكايتها فلان البحث في تلك المباحث و ان كان عن احوال السنه بهذا المعنى الا ان البحث في غير واحد من مسائلها كمباحث الالفاظ و جمله من غيرها لا يخص الادله بل.

يعم غيرها و ان كان المهم معرفه احوال خصوصها كما لا- يخفى و يؤيد ذلك تعريف الاصول بانه العلم بالقواعد الممهده لاستنباط الاحكام الشرعيه و ان كان الاولى تعريفه بانه صناعه يعرف بها القواعد التي يمكن ان تقع في طريق استنباط الاحكام او

* شرح:

علم اصول خصوص ادله اربعة نسبت بلکه عام است تعريف نموده اند علم اصول را بانه العلم بالقواعد الممهده الى آخره و اين قواعد ممهده عام است و خصوص ادله اربعة ليست و اگر موضوع علم اصول ادله اربعة بود بايد تعريف آن باين نحو باشد بانه العلم بالادله الاربعه الى آخره اگرچه اولی آنست که بگوئيم بانه صناعه يعرف بها القواعد التي يمكن ان تقع في طريق استنباط الاحكام او التي ينتهي اليها في مقام العمل چرا مصنف فرمود اولی و نفرمود حتما برای آنکه اين تعريفات اکثرا اگر همه نباشد شرح الاسم و شرح معنى است نه تعريف حقيقى که حد تام یا ناقص باشد بلکه بعدا ان شاء الله تعالى می رسد از مصنف در باب مشتق که شناخت حقيقت اشياء مخصوص ذات اقدس الهی است پس اگر قدری تعريف اعم یا اخص بشود مانعی ندارد و اما اشکالات که بر تعريف مشهور وارد می آيد من جمله آنکه صناعت و حرفه و فن و امثال آنها رديف و نظير يکديگر می باشند و علومى که در عالم می باشد يک

ص: ۲۰

التي ينتهي اليها في مقام العمل بناء على ان مسئلة حجيه الظن على الحكومه و مسائل الاصول العمليه في الشبهات الحكيمه من الاصول كما هو كذلك ضروره انه لا وجه لالتزام الاستطراد في مثل هذه المهمات الامر الثاني الوضع هو نحو

* شرح:

قواعد كلييه است كه بعضى اوقات انسان علم به آن قواعد دارد و بعض اوقات علم ندارد و جاهل است بآن مثلا علم نحو عبارت است از كل فاعل مرفوع و كل مفعول منصوب و كل مضاف اليه مجرور و ساير قواعد آنكه علم نحو عبارت از همين قواعد است و تعريف مشهور علم را جزء قواعد قرار دادند و حال آنكه خارج است جهه ديگر اشكال بر تعريف مشهور قواعد عقليه در اصول كه نافي حكم شرعى يا مثبت آن مى شود شامل نمى شود چونكه استنباط در آنها نيست و وجوه ديگر هم اشكال بر تعريف مشهور مى شود كه مصنف ذكر مى نمايد آنها را.

وجوه اولويت تعريف مصنف بر قول مشهور

جهت ديگر صنايع و حرفه اين ها نظري هستند مثل ساير علوم ديگر و بايد تحصيل شوند.

جهت ديگر آنكه بايد در اين قواعد ممارست و ملكه اى حاصل شود تا شخصى داراى آن قواعد و آن علم باشد كما آنكه در تمام صنايع عالم مجرد علم به آنها كافى نيست بلكه ممارست و ملكه در آنها معتبر است مثلا اگر شخصى قواعد علم زراعت را حفظ كرد و علم به آنها پيدا كرد مجرد اين ها عالم به زراعت او را نمى نامند و نمى گویند كه شخص زارع است بلكه بايد چندين مدت بايد عمل كند تا ملكه او بشود:

جهت ديگر آنكه مصنف عدول كرد از تعريف مشهور آنكه تعريف مشهور مى رساند كه در مقام احكام شرعيه بايد استنباط حكم شرعى شود و حال آنكه از بعض

اختصاص اللفظ بالمعنى و ارتباط خاص بينهما ناش من تخصيصه به تاره و من كثره استعماله فيه اخرى و بهذا المعنى صح تقسيمه الى التعينى و التعينى كما لا يخفى ثم ان الملحوظ حال الوضع اما ان يكون معنى عاما فيوضع اللفظ له تاره و لافراده و مصاديقه اخرى و اما ان يكون معنى خاصا لا يكاد يصح.

* شرح:

آنها حكم شرعى استنباط نمى شود و در مقام عمل بايد اين عمل را ناچار بنمايد مثل اصول عمليه كه استصحاب و براءت و تخيير و احتياط است اين ها حكم شرعى را ثابت نمى كند ولى در مقام عمل بجای خود بايد عمل شود كما آنكه مص اشاره فرمود به آنها.

بودن اصول عمليه از موضوع علم اصول

بقوله و مسائل الاصول العمليه الخ

مصنف قيد شبهات را بالحكميه نمود چون اگر شبهه موضوعى شده مثل استصحاب خمر يا استصحاب وجوب ظهر تمام آنها از مسائل فقهيه مى باشند چون حكم كلى در تمام ابواب فقه جارى نيست از اين جهت از مسائل فقهيه مى باشند بخلاف مسائل اصوليه كه آن بايد حكم كلى فقه شود كما آنكه مى آيد فرق آنها و همچنين آنجائى كه حكم شرعى استنباط نمى شود حجيت ظن است بر حكومت چون انسداد بر دو قسم است كما اينكه ان شاءالله مى آيد در جلد دوم مفصلا كشفى كه كشف بكنيم حكم شرعى را به حكم عقل آن حكم شرعى استنباط است و مانعى ندارد و مثل انفتاح علم مى شود و اما بر اينكه كشف حكم شرعى نشود و فقط حكم عقل است كه عمل به ظن بايد كرد كما آنكه حكم عقل است عمل بقطع كردن اين ها استنباط حكم شرعى نيست ولى در مقام عمل بايد عمل شود و از اينجا است كه مسئله ظن بر حكومت و مسائل اصول عمليه تماما از موضوعات علم

ص: ۲۲

الا- وضع اللفظ له دون العام فيكون الاقسام ثلاثه و ذلك لان العام يصلح لان يكون آله للحاظ افراده و مصاديقه بما هو كك فانه من وجوهها و معرفه وجه الشيء معرفته بوجه بخلاف الخاص فانه بما هو خاص لا يكون وجها للعام و لا لسائر.

* شرح:

اصول خواهد بود بنا بر قول مصنف بخلاف تعريف مشهور كه بايد ملتزم بشوند كه اين مسائل استطرادي هست و از موضوعات علم اصول نمي باشد كما آنكه فرمود:

اشكال بر تعريف قول مصنف

ضروره انه لا وجه الخ مخفي نماند اشكالاتي كه بر مرحوم ميرزا و صاحب فصول و شيخ انصاري رضوان الله تعالى عليهم شده در جائي وارد مي شود كه ما بحث از عوارض ذاتيه موضوع علم بنمائيم و اين مطلب قبلا گذشت كه ما ملزومي و دليلي بر اين مطلب نداريم و هرچه دخيل در غرض علم اصول است او از عوارض و موضوعات علم اصول خواهد بود چه بحث از ذات موضوع يا محمول باشد يا بحث از عوارض آن بلي بحث از ذات موضوع يا محمول كه برگشت قول صاحب قوانين و فصول و شيخ انصاري رحمه الله عليهم باینها مي شود بحث از مبادي علم است نه بحث از مسائل كما لا يخفي و قبلا گذشت ايضا كه اجزاء علوم آنها موضوعات و مسائل و مبادي تصديقيه و مبادي تصويريه مي باشد و مبادي تصويريه حدود و تعريف موضوع علم است و محمولات آن پس جاي اشكال در اينجا باقي نمي ماند فتامل و مخفي نماند كه تعريف مصنف هم ايضا اشكال دارد چونكه غرض از علم اصول يك قسم از آنها استنباط احكام شرعيه است و يك قسمي در مقام عمل است و بدون استنباط مي باشد و اين دو غرض است يقينا كما آنكه استفاده مي شود از تعريف ايشان و بهتر آنست كه بگوئيم براي تعريف اصول كه قواعد محصله اي است براي تعيين وظيفه فعلي در مقام عمل اين جامع هر دو مي شود و يك غرض خواهد بود.

ص: ۲۳

الافراد فلا يكون معرفته و تصوره و معرفته له و لا لها اصلا و لو بوجه نعم ربما يوجب تصوره تصور العام بنفسه فيوضع له اللفظ فيكون الوضع عاما كما كان الموضوع له عاما و هذا بخلاف ما في الوضع العام و الموضوع له الخاص فان الموضوع له.

* شرح:

امر دوم: در وضع است

معانی سه گانه ای که شده برای وضع الفاظ

الامر الثاني الوضع الخ

امر دوم در وضع می باشد الفاظ را که وضع می کنیم برای معنی اول به آنست که آن لفظ را اختصاص بدهیم به آن معنی و باید بین این لفظ و معنی یک ارتباط خاص برقرار کنیم تا وقتی که ما لفظ را می گوئیم فوراً آن معنی در ذهن ما ملاحظه شود مثل لفظ طیاره که وضع کرده اند برای این جنس که طیران می کند و این ارتباط هم مثل ارتباط مالکیت و مملوکیت از امور اعتباریه است نه از جواهر که عبارت است از عقل و نفس و صور و هیولا و ماده و نه از عوارض تسعه که این ها از موجودات خارجی می باشند.

دوم از معنای وضع آنست که لفظ وجود تنزیلی معنی است مثل آنکه نفس معنی را القاء نمودیم بطرف مخاطب و از آن جهت است که آثار معنی از حسن و قبح سرایت می کند بلفظ و لذا حرام است مثل مسّ اسماء الله بدون طهارت و بالعکس اسماء اعدائه.

سوم از معنای وضع آنست که تعهد واضح و التزام او است به اراده معنی از لفظ و هر وقت تکلم نمود متکلم بلفظ خاصی اراده نموده معنای خاصی را.

دلالت الفاظ بر معانی ذاتی نیست

و ایضا اختلاف است که ربط بین لفظ و معنی چیست بعضی گفته اند که ذاتی است مثل ربط بین حراره و آتش و این هم درست نیست و الا لازم بود که تمام لغات دنیا را همه بدانند مثل سایر ذاتیات و ایضا بعضی گفته اند واضح الفاظ ذات تبارک و تعالی است به الهام آن الفاظ را به بندگان بجهت آنکه یک نفر ممکن او نیست

و هی الافراد لا- یکون متصورا الا- بوجهه و عنوانه و هو العام و فرق واضح بین تصور الشیء بوجهه و تصویره بنفسه و لو کان بسبب تصور امر آخر و لعل خفاء ذلك على بعض الاعلام و عدم تمیزه بینهما کان موجبا لتوهم امکان ثبوت قسم رابع و هو ان الوضع خاصا مع كون الموضوع له عاما مع أنه واضح.

* شرح:

که یک لغت را وضع کند و احاطه بآن داشته باشد مثل الفاظ فارسی یا عربی و غیره پس چگونه ممکن است یک نفر واضع الفاظ باشد.

جواب آنکه: از روزی که آدم آمده به دنیا و افراد آن همه بتدریج واضع الفاظ بر معانی بوده و می باشند و الهامی که ایشان فرموده اند خصوصی در وضع الفاظ به معانی ندارد بلکه هدایت و الهام خدای تعالی هم یک قسم از آنها هدایت تکوینی است که نسبت ببنی آدم و حیوانات و جمادات خواهد بود و یک قسم دیگر هدایت تشریحی است که راجع به ارسال رسل و شرایع می باشد کما لا یخفی.

و ایضا وضع بر دو قسم است ۱- وضع شخصی و ۲- وضع نوعی:

اول وضع شخصی آنست که لفظ به ماده آن و هیئت هر دو وضع شوند برای معنی مثل زید و رجل در اعلام شخصیه و جوامد و وضع نوعی وضع هیئت تنها بدون ماده است مثل هیئت ضرب برای هر ماده ای مثل علم و نصر و حب و غیره یا وضع ماده بدون هیئت مثل ماده ضرب در هر هیئتی باشد مثل یضرب و ضارب و غیره.

و وضع بر دو قسم است:

اول وضع تعیینی که او آنست که لفظی را شخصا بر یک معنی وضع کنیم مثل لفظ مدرسه جعفریه که شخصا آن را وضع نموده ایم و حقیقت در اوست.

ص: ۲۵

لمن كان له ادنى تامل ثم إنه لا-ريب في ثبوت الوضع الخاص و الموضوع له الخاص كوضع الاعلام و كذا الوضع العام و الموضوع له العام كوضع اسماء الاجناس و اما الوضع العام و الموضوع له الخاص فقد توهم انه وضع الحروف و ما الحق بها من الاسماء كما توهم ايضا ان المستعمل فيها خاص مع كون الموضوع له كالوضع.

* شرح:

دوم وضع تعینى که به واسطه کثرت استعمال وضع می شود مثل لفظ صلاه که اول برای دعاء بوده و بعد بجهت کثرت استعمال در ارکان مخصوصه تعینى در صلاه و حقیقت در آن شده.

و ایضا قسم دیگر تعینى می آید از مصنف در حقیقت شرعیه.

قوله؛ ثم ان الملحوظ حال الوضع الخ

تقسیم وضع بر چهار قسم

و بعد این وضع با موضوع له بر چهار قسم است:

اول وضع عام و موضوع له هم عام یعنی یک معنی کلی را تصور می کنند و این لفظ را بر همان معنی کلی وضع می کنند مثل اسماء اجناس مثل درخت کتاب فرش و غیره.

این معنای کلی آیا سریان و شیوع جزء معنی است که اگر در بعض افراد استعمال شد مجاز باشد استعمال لفظ در بعض معنای خود مجاز مرسل یا آنکه معنای عام لا بشرط قسمی که جامع بین تبادل و سریانی است یا آنکه معنی ماهیه مهمله که مقسم از برای ماهیات است و بنابراین معنی اراده تمام افراد محتاج بمقدمات حکمت است و استعمال در بعضی افراد هم مجاز نیست چونکه بتعدد دال و مدلول است و حق اخیری است کما آنکه می آید ان شاء الله تعالی.

دوم وضع خاص موضوع له هم خاص مثل اعلام شخصیه که یک معنی

عاما و التحقیق حسبما یؤدی الیه النظر الدقیق آن حال المستعمل فیه و الموضوع له فیهما فی الاسماء و ذلك لان الخصوصیه المتوهمه ان کانت هی الموجه لکون المعنی المتخصص بها جزئیا خارجیا فمن الواضح ان کثیرا ما لا- یکون المستعمل فیه كذلك بل کلیا و لذا التجاء بعض الفحول الی جعله جزئیا اضافیا.

* شرح:

جزئی را واضح تصور می کند مثل معنای لفظ زید و این لفظ را بر همان معنی جزئی وضع می کند.

سوم وضع عام و موضوع له خاص مثل آنکه معنی کلی را تصور می کند واضح ولی لفظ را بر آن معنی کلی وضع نمی کند بلکه برای افراد آن وضع می کند مثل اسماء اشاره و موصولات و حروف کما سیأتی إن شاء الله

این قسم از وضع مثل مشترک لفظی می باشد چونکه یک لفظ است ولی وضع شده از برای معانی متباینه خارجیه و چون معانی ممکن نیست تصور آنها تفصیلا به واسطه عام تصور اجمالی پیدا می کند.

چهارم وضع خاص و موضوع له عام که این قسم چهارم ممکن نیست

پس سه قسم از این اقسام صحیح است و قسم دیگر صحیح نیست.

قوله: لان العام یصلح لان یکون آله للحاظ افراده الخ.

یعنی معنای افراد را باید تصور کنیم و لفظ را بر آنها وضع کنیم و تصور معنای افراد بتصور عام است برای اینکه عام صلاحیت دارد که باشد آلت و مرآه برای ملاحظه کردن افرادش پس به درستی که عام وجه و صوره خاص را نشان می دهد و شیئی را که می خواهند بدانند بصورت می شناسند پس بنابراین ما می توانیم صورت خاص را در عام ملاحظه کنیم و عام معرف خاص بشود و لو فی الجملة ولی خاص این طور نیست چونکه خاص بما هو خاص نمی باشد وجه برای عام

ص: ۲۷

و هو كما ترى ان كانت هي الموجبه لكونه جزئيا حيث إنه لا- يكاد يكون المعنى حرفيا الا- اذا لوحظ حاله لمعنى آخر و من خصوصياته القائمه به و يكون حاله كحال العرض فكما لا يكون في الخارج الا في الموضوع كذلك هو لا يكون في الذهن الا في مفهوم آخر و لذا قيل في تعريفه بانها ما دل على معنى في غيره فالمعنى و ان كان لا محاله يصير جزئيا بهذا اللحاظ بحيث يباينه اذا لوحظ ثانيا كما لوحظ اولا و لو كان اللحاظ واحدا.

* شرح:

يعنى مرآه برآه عام نيست و برآه ساير افراد ديگر هم نيست پس نمى تواند خاص مرآه برآه باشد و عام شناخته نمى شود در خاص و لو به وجه هم باشد يعنى حتى صورت عام را نمى توانيم در خاص بينيم.

بعضى از اعلام اشكال نموده اند در وضع عام و موضوع له خاص به آنكه همچنان كه خاص بما هو خاص دال بر عام نيست و لو اجمالا عام هم بما هو عام دال بر خاص نيست و لو اجمالا و محال است كه هر کدام دال بر ديگرى باشند.

جواب اشكال بعض اعلام بر وضع عام و موضوع له خاص

جواب آنكه مفاهيم كليہ متاصله مثل جواهر و اعراض مثلا انسان و حيوان يا بياض و سواد و غيره اگرچه حاكى از غير معنای خویش نيست ولى مثل عناوين انتزاعيه كه از افراد و خصوصيات گرفته مى شود مثل مفهوم فرد و شخص و مصداق بلا اشكال اين ها حاكى از افراد مى باشند و از همين قسم است قضيه حقيقيه كه حكم بر افراد مى شود به واسطه عنوان كما لا يخفى.

قوله: نعم ربما يوجب تصور الخ يعنى: چه بسا مى شود كه عام را در خاص مشاهده كنيم از جهت آنكه خاص يك قسم و يك حصه اى از عام را داراست آن وقت اگر ما نگاه به حصه عام بودن او كنيم مى شود ولى و ما نحن فيه يعنى وضع عام و موضوع له هم عام مى شود و

ص: ۲۸

الا ان هذا اللحاظ لا يكاد يكون مأخوذاً في المستعمل فيه و الا فلا بد من لحاظ آخر متعلق بما هو ملحوظ بهذا اللحاظ بداهه ان تصور المستعمل فيه مما لا بد منه في استعمال الالفاظ و هو كما ترى مع أنه يلزم ان لا يصدق على الخارجيات لامتناع صدق الكلّي العقلي عليها.

* شرح:

این خلاف وضع عام و موضوع له خاص است پس به درستی که موضوع له یعنی افراد نمی باشند متصور در عام الّا بوجهه و عنوانه و فرق واضحی است بین تصور شیئی را بوجهه و تصور آن را بنفسه یعنی وضع عام و موضوع له عام را بنفسه و بوجهه دیده ایم بخلاف وضع عام موضوع له خاص که موضوع له که افراد باشند به واسطه عام دیده شده اند نه بنفسه.

قوله: ولو كان بسبب الخ یعنی افراد را به واسطه امر آخر که عام باشد دیده ایم نه بدون واسطه.

امکان وضع خاص و موضوع له عام

قوله: لعل خفاء ذلك و شاید که این مخفی بودن تصور شیء بوجهه و بنفسه برای بعضی اعلام سبب شده که بگویند قسم چهارم هم ممکن است یعنی قسم وضع خاص موضوع له عام با اینکه این مطلب واضح است برای کسی که قدری تأمل و فکر بکند

وجه ممکن بودن قسم رابع آنست که اگر در خارج حیوانی را ببینیم ولی شک داریم که کدام قسم از حیوانات است انسان است یا بقر یا غنم یا غیره.

بلا- اشکال آنچه که در خارج دیده می شود جزئی حقیقی است و کلی نیست چونکه در خارج کل محال است وجود داشته باشد بناء علی هذا لفظی را وضع می کنیم برای نوع آن فرد یا صنف آن بنابراین وضع خاص است چونکه جزئی را دیده ایم و موضوع له عام چونکه معنای عام دیده شده به واسطه جزئی و فیه ما لا

ص: ۲۹

حيث لا موطن له الا الذهن فامتنع امثال مثل سر من البصره الا بالتجريد و القاء الخصوصيه هذا مع أنه ليس لحاظ المعنى حاله
غيره في الحروف الا- كلاحظه في نفسه في الاسماء و كما لا- يكون هذا اللحاظ معتبرا في المستعمل فيه فيها كذلك ذاك
اللحاظ في الحروف كما لا يخفى.

* شرح:

يخفى.

قوله: ثم إنه لا ريب الخ.

بعد از اینکه شکی نیست در وضع عام و موضوع له عام مثل اسماء اجناس و وضع خاص و موضوع له هم خاص مثل اعلام
شخصیه.

اما اشکال در وضع عام و موضوع له خاص است در اینجا بعضی ها گمان کرده اند که وضع عام و موضوع له خاص در
حروف است و آنچه که ملحق به حروف شده از اسماء مبنیه مثل اسماء اشاره و موصولات و غیره چونکه در حروف وضع عام
است ولی موضوع له خاص.

ادله عام بودن موضوع له در حروف مثل وضع

قوله: كما توهم ايضا ان المستعمل فيه خاص الخ.

چونکه بعضی ها گفته اند در حروف وضع عام و موضوع له هم عام ولی مستعمل فيه خاص است لازمه این حرف آنست که
این حقیقتی است که هیچ وقت استعمال نمی شود مگر در مجاز ولی این حرف درست نیست چونکه اگر انسان دقیقا نظر کند
می بیند که مستعمل فيه و موضوع له در این حروف مثل اسماء است یعنی موضوع له و مستعمل فيه هر دو عام هستند مثل سر
من البصره الى الكوفه که استعمال شده عام است چونکه معلوم نیست که از کجای بصره سیر بکند و از هر نقطه بصره سیر
بکند امثال امر نموده و این معنی عام می باشد و این گمان از دو حال خارج نیست چونکه شما که می گوئید وضع عام
موضوع له عام و مستعمل فيه خاص با آنکه وضع عام و موضوع له خاص.

ص: ۳۰

و بالجمله ليس المعنى فى كلمه من و لفظ الابتداء مثلا الا الابتداء فكما لا يعتبر فى معناه لحاظه فى نفسه و مستقلا كذلك لا يعتبر فى معناها لحاظه فى غيرها و آله و كما لا يكون لحاظه فيه موجبا لجزئيه فليكن كذلك فيها ان قلت على هذا لم يبق فرق بين الاسم و الحرف.

* شرح:

بنابراین دو قول این خصوصیت از دو حال خارج نیست یا به واسطه خارج تخصیص داده شده است و خاص شده که اگر این مطلب باشد از واضحات است که در زیادی موارد مستعمل فیه در آنها کلی است مثل همین سر من البصره الی الکوفه.

رد قول صاحب فصول در معانی حرفیه

قوله: و لذا التجأ بعض الفحول الخ.

از این جهت که کلی است مستعمل فیه. صاحب فصول گفته مستعمل فیه جزئی اضافی است ولی این هم درست نیست چونکه غیر از جزئی حقیقی باقی دیگر کلی هستند مثل همین جزئی اضافی درست است که نسبت به کلی او جزئی اضافی است ولی نسبت به جزئی حقیقی کلی است مثل انسان که نسبت به حیوان جزئی اضافی است ولی چون خودش افرادی دارد نسبت به خودش کلی است.

قوله: و ان كانت هی الموجه لكونه جزئيا ذهنيا الخ.

و اگر باشد این خصوصیت و جزئی بودن ذهنی چونکه جزئی حقیقی یا خارجی است کما آنکه گذشت و یا ذهنی است که نمی باشد معنی حرفی الا زمانی که ملاحظه شود حالتی برای معنی دیگر یعنی حرف به تنهایی معنی مستقلى ندارد بلکه معنی حال آن مثل حال عرض است پس همان طوری که عرض نمی باشد در خارج الا در موضوع همچنین حرف هم نمی باشد در ذهن الا در مفهوم دیگری یعنی به واسطه مفهوم و معنی دیگری که در ذهن است معنی پیدا می کند مثل

ص: ۳۱

الوان مثل سفیدی و سیاهی که در خارج وجود استقلالی ندارند مگر آنکه جسمی باشد و این ها در ضمن جسم وجود پیدا بکنند و معنی حرف هم در ذهن همین طور است وجودی ندارند مگر یک معنی مستقلی در ذهن باشد که این ها بتبع آن معنی وجود پیدا بکنند و حالت از برای آن معنی مستقل باشند.

قوله: و لذا قيل في تعريفه الخ.

از این جهت گفته شده در تعریف حرف آن چیزی است که دلالت کند بر معنایی که آن معنی در غیر خودش باشد و آن معنی جزئی می باشد و لا بدو ناچار آن معنی جزئی حقیقی است.

قوله: بحيث يباينه الخ.

به این ملاحظه و لحاظ به حیثی که اگر شما باز ملاحظه کنید این ملاحظه مابین است با ملاحظه اول شما اگرچه لاحظ یکی باشد یعنی تصویری که اول گردید با آن تصور دومی دو چیز است و لو آنکه ذات متصور شیء واحد باشد ولی وجود آن دو وجود شده و لحاظ اول غیر لحاظ ثانی می باشد.

تصور و صوره ذهنیه جزء معانی حرفیه نیست

قوله: ان هذا اللحاظ لا يكاد الخ.

در اینجا اشکالی پیش می آید که این تصور و لحاظ را که شما جزء مستعمل فیه گرفتید صحیح نیست چونکه شما یک ملاحظه و تصور نموده اید و وقتی که می خواهید استعمال کنید باز احتیاج به یک تصور دیگری دارید و محال است در آن واحد دو تصور در حال استعمال یعنی بالوجدان در حال استعمال یک لحاظ و یک تصور بیشتر نداریم مثلاً زید قائم موضوع و محمول هر کدام یک تصور دارند نه آنکه هر کدام دو تصور داشته باشند.

قوله: كما ترى مع أنه يلزم ان لا يصدق على الخارجيات لامتناع صدق الكلّي العقلي الخ.

* شرح:

دلیل بر اینکه این مطلب باطل است و صادق نیست بر خارجیات و ممکن نیست چونکه ممتنع است صدق کلی عقلی بر خارج چونکه کلی عقلی عبارت است از صفت با موصوف و ما نحن فیه عبارت است از ذات معنی و صورت ذهنیه آن و محال است صورت ذهنی در خارج پیدا بشود کما آنکه وجود خارجی محال است در ذهن بیاید بلکه صور آنها در ذهن می آید.

در اقسام سه گانه کلی

مخفی نماند که کلی بر سه قسم است اگر فقط کلی تنها را یعنی موصوف کلی تنها را ملاحظه کردیم که وجود خارجی دارد بنا بر مشهور مثل نفس انسان که وجود خارجی دارد آن را کلی طبیعی نامند و اگر آن کلی را با صفت که داراست مثل انسان با صفت کلی بودنش تصور کنیم آن را کلی عقلی می نامند و اگر همان صفت تنها را ملاحظه کنیم کلی منطقی می نامند از این جهت که ممتنع است در اینجا صدق کلی عقلی چون یک طرف او در ذهن است نمی شود در خارج وجود پیدا بکند چون جایگاه او فقط در ذهن است پس ممتنع است امثال مثل سر من البصره چونکه یک طرف او صورت ذهنیه است و صورت ذهنی محال است در خارج محقق شود الا-اینکه او را برهنه و مجرد کنیم از آن صفت که در ذهن دارد و آن خصوصیت را از او الغاء کنیم.

قوله: هذا مع ان ليس لحاظ المعنى الخ، اشكال دیگر به اینکه اسم و حرف مثل هم هستند ولی صفات آنها فرق می کند صفت اسم آنست که مستقل است و صفت حرف آنست که مستقل نیست آن وقت شما که صفت حرف را جزء مستعمل فیه گرفته اید تا خاص بشود این کار

ص: ۳۳

فی المعنی و لزم کون مثل کلمه من و لفظ الابتداء مترادفین صح استعمال کل منهما فی موضع الآخر و هكذا سایر الحروف مع الأسماء الموضوعه لمعانیها و هو باطل بالضروره كما هو واضح

* شرح:

را هم در اسم بکنید که او هم خاص معنی بدهد و استقلالی که در اسم است جزء معنی قرار بدهیم و اگر استقلال جزء معنی اسمی شد قهرا معنی اسمی هم جزئی می شود و حال آنکه در اسم چنین کاری نمی شود پس همان طور در اسم نمی شود صفت او را جزء مستعمل فیه گرفت در حرف هم نمی شود کما لا یخفی.

قوله و بالجمله الخ و حاصل آنکه نیست معنی کلمه من و لفظ ابتداء الا ابتداء یعنی هر دو معنی ابتداء کار را می دهند پس همان طوری که در لحاظ مستقلى در اسم موجب برای جزئی بودن او نمی شود همین طور هم می باشد در حرف یعنی لحاظ غیر مستقل در حرف هم سبب جزئی بودن او نمی شود.

اشکال مترادف بودن اسم و حرف و جواب آن

قوله: ان قلت الخ اگر کسی اشکال کند بر اینکه معنی حرف که من است و اسم که ابتداء باشد یکی است یعنی هر دو معنی ابتداء دارند پس فرق بین اسم و حرف چیست چونکه اگر معنی آنها یکی شد یعنی آنها مترادف هستند و باید صحیح باشد استعمال هر کدام جای دیگری و حال آنکه بالضروره باطل است که حرف را جای اسم بگذاریم و اسم را جای حرف کما هو واضح مثل آنکه ابتداء سیری را برداریم و عوض ابتداء من بگذاریم و بگوئیم من سیری.

شرط کردن واضح در استعمال اسم و حرف

قوله: قلت الخ جواب آنکه درست است معنی اسم و حرف یکی است ولی فرق در بین آنها آنست که در وضع آنها فرق می کند یعنی واضح در موضع وضع حرف را غیر مستقل وضع کرده یعنی حرف را وضع کرده تا در مواقع استعمال آله لغیره استعمال بشود و در موقع وضع اسم را مستقل وضع کرده یعنی در

قلت الفرق بينهما انما هو في اختصاص كل منهما بوضع حيث إنه وضع الاسم ليراد منه معناه بما هو هو في نفسه و الحرف ليراد منه معناه لا- كذلك بل بما هو حاله لغيره كما مرت الاشارة اليه في غير مره فالاختلاف بين الاسم و الحرف في الوضع يكون موجبا لعدم جواز استعمال احدهما في موضع الآخر و ان اتفقا فيما له الوضع.

و قد عرفت بما لا مزيد عليه ان نحو اراده المعنى لا يكاد يمكن ان يكون من خصوصياته و مقوماته.

* شرح:

حال استعمال معنی استقلالی از او اراده بشود و این دو آلیت و استقلالیت شرط استعمال هستند نه جزء موضوع له و نه جزء مستعمل فیه کما آنکه قبلا زیاد اشاره شده بسوی این مطلب پس به واسطه اختلاف در وضع اسم و حرف نمی شود استعمال نمود هر کلام را در جای دیگری و لو در آنچه که وضع شده اند اتفاق دارند مثلا در من معنی ابتداء می دهد و لفظ ابتداء هم معنی من را دارد ولی من مستقل نیست و لفظ ابتداء مستقل است در حال استعمال.

قوله: قد عرفت بما لا مزيد عليه الخ.

و بتحقیق که شناختی که نحو اراده معنی و چگونگی اراده معنی از خصوصیات و مقومات آن معنی نیست یعنی این نحو اراده معنی مستقل در اسم و نحو اراده معنی غیر مستقل در حرف از خصوصیات و مقومات آن معنی ابتداء نیستند.

اتحاد معنای خبر و انشاء

قوله: ثم الخ در اسم و حرف گفته شد که معنی هر دو یکی است ولی اختلاف آنها در استعمال است یعنی در حین استعمال معنی اسمی استقلالی اراده می شود و معنی حرفی آلیت و غیر استقلالی اراده می شود از این جهت اختلاف پیدا

ص: ۳۵

ثم لا يبعد ان يكون الاختلاف من الخبر و الانشاء ايضا كذلك فيكون الخبر موضوعا ليستعمل في حكاية ثبوت معناه في موطنه و الانشاء ليستعمل في قصد تحققه و ثبوته و ان اتفقا فيما استعمالا فيه فتأمل.

ثم إنّه انقدح مما حققناه انه يمكن ان يقال ان المستعمل فيه في مثل اسماء الاشارة و الضمائر ايضا عام و ان تشخصه انما نشأ من قبل طور استعمالها حيث ان اسماء الاشارة وضعت ليشار بها الى معانيها و كذا بعض الضمائر و بعضها ليخاطب بها المعنى و الاشارة و التخاطب يستدعيان التشخص كما لا يخفى.

* شرح:

کرده بودند اما در اینجا هم بعید نیست که اختلاف در انشاء و خبر مثل اسم و حرف باشد یعنی معنی هر دو یکی است و موضوع له خبر و انشاء و مستعمل فيه هر دو یک معنی است الا آنکه در مقام استعمال در خبر قصد حکایت ثبوت آن معنی خبر می باشد ولی در انشاء قصد تحقق معنی است و اختلافی که در بین خبر و انشاء می آید از جهت استعمال است نه در موضوع له و نه در مستعمل فيه نظیر بعث انشائی و خبری که یک لفظ است ولی بعضی موارد قصد خبری می کنید و بعضی موارد قصد انشائی و نظیر قصد آلیت و استقلالیت در اسم و حرف می باشد که از خصوصیات استعمال است نه معنی و تحقیق معنای انشاء و خبر در باب کلام نفسی خواهد آمد ان شاء الله تعالی.

قوله: ثم قد انقدح الخ.

بعد از اینکه ظاهر شد که ممکن است مستعمل فيه در اشاره و ضمائر عام باشند یعنی وقتی ما می گوییم خذ هذا این عام است ولی تشخص اشاره از طرف استعمال است یعنی اسماء اشاره و تخاطب خود آنها استدعاء تشخص را می نماید

ص: ۳۶

فدعوی ان المستعمل فيه في مثل هذا او هو و اياك انما هو المفرد المذكور و تشخصه انما جاء من قبل الاشارة و التخاطب بهذه الالفاظ اليه فان الاشارة او التخاطب لا يكاد يكون الا الى الشخص او معه غير مجازفه فتلخص مما حققناه ان التشخص الناشئ من قبل الاستعمالات لا يوجب تشخص المستعمل فيه سواء كان تشخصا خارجيا كما في مثل اسماء الاشارة او ذهنيا كما في اسماء الاجناس و الحروف و نحوهما من غير فرق في ذلك اصلا بين الحروف و اسماء الاجناس.

* شرح:

پس بنابراین معلوم شد که اسماء اشاره وضع عام موضوع له عام و مستعمل فيه هم عام است ولی تشخص آنها به واسطه استعمال است یعنی وقتی که ما گفتیم خذ هذا موقع ایجاد باید تشخص داشته باشد چونکه شیء اگر تشخص پیدا نکند ایجاد نمی شود که آمده به عبارت الشیء ما لم یتشخص لم یوجد سواء كان ذهنيا او خارجيا که در حکمت ثابت شده این مطلب.

وجود ذهنی یا خارجی احتیاج بتشخص دارد

قوله: فدعوی ان المستعمل فيه الخ.

پس ادعاء اینکه مستعمل فيه در مثل هذا که مفرد مذکر از اسماء اشاره است و هو که مفرد مذکر مغایب از ضمائر است و ایاک که مفرد مذکر مخاطب است همانا او و تشخص هذا و ایاک از قبل اشاره و تخاطب باین الفاظ است یعنی وقتی که ما هذا را گفتیم به اشاره تشخص پیدا می شود پس به درستی که اشاره یا تخاطب نیست الا- اشاره و تخاطب بسوی شخصی اگرچه جمع هم باشد یعنی در مفرد که معلوم است هذا مثلا- که اشاره بشخص مفرد است و در جمع هم اشاره بفرد فرد این جمع است چونکه جمع از مفرد مرکب شده پس مفرد در او هست و اشاره ما بسوی مفردات جمع است این حرف مجازفه و زورگوئی نیست یعنی وضع اسماء

ص: ۳۷

و لعمرى هذا واضح و لذا ليس فى كلام القدماء من كون الموضوع له او المستعمل فيه خاصا فى الحرف عين و لا اثر و انما ذهب اليه بعض من تأخر و لعله لتوهم كون قصده بما هو فى غيره من خصوصيات الموضوع له او المستعمل فيه.

و الغفله عن ان قصد المعنى من لفظه على انحائه لا- يكاد يكون من شئونه و أطواره و الا فليكن قصده بما هو هو و فى نفسه كذلك فتامل فى المقام فانه دقيق.

* شرح:

اشاره و ضمائر وضع اين ها عام و موضوع له اين ها هم عام است و خصوصيت در مقام استعمال پيدا مى شود و شرط استعمال است همچنان كه در حروف گذشت.

ملخص معانى اسميه و حرفيه

قوله: فتلخص مما حققناه الخ.

و ملخص آنچه كه ما تحقيق كرديم اينست كه تشخص كه ناشى از قبل استعمالات است موجب نمى شود تشخص مستعمل فيه را يعنى مستعمل فيه عام است سواء اينكه اين تشخص خارجى باشد مثل اسماء اشاره كه خارجا تشخص دارد و يا ذهنى باشد مثل اسماء اجناس كه در ذهن انسان تشخص دارد و بدون لحاظ و تصور ممكن نيست استعمال و لو معنى كلى باشد و يا مثل حروف و ضمائر و غيره بدون فرقى بين حروف و اسماء اجناس در معنى.

قوله: و لعمرى هذا واضح الخ.

و قسم بجان خودم كه اين مطلب واضح است و بديهى است از اين جهت نيست در كلام قداما كه موضوع له يا مستعمل فيه را خاص گرفته باشند در حروف اثرى و عينى از اين مطلب نيست ولى بعضى متأخرين مثل شيخ رضى (ره) رفته اند به اينكه موضوع له يا مستعمل فيه خاص است و شايد كه گمان کرده باشند كه

ص: ۳۸

حرف در غیر خودش معنی می دهد و این از خصوصیات موضوع له یا مستعمل فیه است ولی غافل از اینکه قصد معنی از لفظ حرف بر اقسام استعمال او و انواع استعمال او نمی باشد از شئون موضوع له یا مستعمل فیه و الا اگر بنا باشد که قصد معنی از لفظ حرف بر اقسام استعمال او که دارد از شئون آن معنی حرف باشد باید قصد بما هو هو که مستقل است در اسم او هم از شئون مستعمل فیه یا موضوع له باشد پس باید تأمل نمود در این مطلب و حال آنکه در اسم جزء مستعمل فیه و موضوع له نمی گیرند و تأمل کن چونکه این مقام دقیق است و بتحقیق که اشتباه رفته اند در این مطلب زیادی از اهل تحقیق.

اشکال بر قول مصنف بر اتحاد معنای اسم و حرف

مخفی نماند فرمایش صاحب کفایه خلاصه آن شد که معانی اسمیه و حرفیه ذاتا متحد هستند ولی در مقام استعمال با هم فرق دارند این معنی که ایشان قائلند صحیح نیست بلکه حقیقت معنای اسمی و معنای حرفی با هم تفاوت دارند و متباینند و لو آنکه تعبیر معنی اسمی و معنی حرفی بلکه معنی فعلی هم تمام هر سه گانه با الفاظ اسمی تعبیر می شوند مثلا می گوئیم الاسم کلمه معناه مستقل فی نفسه و الحرف کلمه معناه غیر مستقل فی نفسه و الفعل کلمه معناه مقترن باحد الازمنه الثلاثه) و امثال این تعبیرها و بیانها آیا ممکن است کسی بگوید که کلمه اسم و فعل و حرف هر سه یک معنی دارند بالضروره این طور نیست بلکه ذاتا با یکدیگر فرق دارند و اما دلیل صاحب کفایه که واضح شرط کرده است اسم را در معنی استقلالی استعمال بشود و حرف در معنی غیر استقلالی این شرط اولاً- چه کسی گفته است که لازم الوفا است و چه باعث لزوم است و بفرض اگر مخالفت کردیم و معنی اسمی را در معنی حرفی استعمال نمودیم باید صحیح باشد و لو مجازا و حال آنکه غلط است مثلا صحیح نیست که بگوئیم زید فی الدار و فی

و قد زل فيه اقدم غير واحد من اهل التحقيق و التدقيق:

الثالث صحه استعمال اللفظ فيما يناسب ما وضع له هل هو بالوضع او بالطبع وجهان بل قولان اظهرهما انه بالطبع بشهاده 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.

* شرح:

را برداريم و جاي او الظرفيه بگذاريم و بالعكس و حال آنكه قول ايشان اين بود كه ظرفيه و في يك معنى دارند و اما آنچه را كه حق است در معنى حرفى آنست كه معانى حرفيه براى تضييق معانى اسميه مى باشد مثلاً يك وقت انسان مى گويد سرت من مسافرت كردم اين عام است و اطلاق دارد از حيث ابتداء و از حيث انتها تمام مواردى كه ممكن باشد براى متكلم شامل مى شود ولى اگر گفت سرت من البصره الى الكوفه دو قيد زياد كرده و معنى مسافرت كه عموم داشت مضيق كرده او را و تعيين نمود ابتداء سير خود را از كوفه تا بصره بهمين قسم است آن اسمائى كه ملحق بمعانى حروف شده اند مثل اسماء اشاره و ضمائر و غيره و حاصل آنكه معانى حرفيه معانى هستند كه حقيقت تضييق معانى اسميه را مى نمايند و واقع آنها را نه اينكه دلالت باين مفاهيم داشته باشند بجهت آنكه مفهوم تضييق و اطلاق و تقيد ايضاً معانى اسميه هستند و اگر معانى حروف همين معانى باشد باز بر مى گردد بهمان مقاله اى كه صاحب كفايه مى گفت.

امر سوم: تحقيق در معانى حرفيه و مختار آن

اشاره

قوله: الثالث الخ هر لفظى در هر معنى كه استعمال مى شود يا حقيقت است يا مجاز و يا غلط.

اول حقيقت، و او آنست كه لفظى را در معنى اصليش استعمال كنيم مثل اسد

ص: ۴۰

در معنای مجاز لغوی و مجاز عقلی و فرق بینهما

دوم مجاز، و او آنست که لفظی را در غیر ما وضع له استعمال کنیم که این مجاز احتیاج به علاقه و قرینه دارد و این مجاز بر دو قسم است.

۱- مجاز لغوی و او آنست که لفظی را در غیر ما وضع له استعمال کنیم و اسناد مفردی او را بآن معنی بدهیم مثل رایت اسدا یرمی که این اسد جای رجل را گرفته و علاقه او با رجل در مشابَهت است و قرینه او هم یرمی است.

۲- مجاز عقلی در اینجا اسناد در مفرد نیست بلکه اسناد در کلام است ادعاء و تصرف در مصداق اسد می باشد نه در مفهوم آن یعنی موضوع له اسد را دو فرد برای او فرض می کنیم حیوان مفترس و رجل شجاع و اسناد اسد را برجل شجاع دعاء می دهیم چونکه اگر مجاز عقلی را فرد فرد کنیم همه در معنی حقیقی خودشان استعمال شده اند مثل انبت الربیع البقل یعنی بیرون آورد و سبز کرد بهار علفها را در اینجا ما عقلا می دانیم که ربیع بقل را بیرون نمی آورد بلکه خدا این کار را می کند پس در اینجا ربیع مجازا آمده است درحالی که هر کدام به تنهایی در معنای حقیقی خودشان استعمال شده اند و حقیقتند و باهم که مرکب شدند مجاز عقلی می شوند خلاصه این صحت استعمال لفظ در غیر ما وضع له که مجاز است آیا به واسطه وضع است یا طبع دو قول است اظهر آنها آنست که بطبع است بدلیل شهادت وجدان چونکه اگر طبع انسان نیکو دانست صحیح است استعمال لفظی را در معنی و لو واضح منع کرده باشد و برعکس و اگر بد می داند استعمال لفظی را در جائی که مناسبت با او ندارد و لو واضح رخصت داده باشد به اینکه ما استعمال کنیم این لفظ را در این معنی و تأیید می کند این مطلب را که علماء علم معانی و بیان اختلاف نموده اند در علائق مجاز بعضیها علائق را ۳۱ عدد نقل نموده اند

كما آنکه از سید نقل شده است بعضی دیگر ۲۶ عدد نوشته اند و بعضی ۱۵ عدد و بعضی دیگر ۱۳ عدد الی آخر اقوالی که گفته اند و اینکه می‌گوییم صحیح است استعمال او یعنی نیکو است و ممکن است ما قائل بشویم که اصلاً مجاز لغوی نداریم و آنچه که مجازات لغوی می‌باشد بانواع و اقسام آنها تماماً مجاز عقلی می‌باشد که آنکه سکاکی قائل است و بنابراین اصلاً نزاع برداشته می‌شود و

در عدد علاقه‌ها بیست پنج گانه مجاز لغوی

مشهور علاقه‌ها را که ذکر کرده اند از این قرار است:

۱- نامیدن شیئی با اسم سببش ۲- نامیدن شیئی با اسم مسببش ۳- نامیدن شیئی با اسم جزئش ۴- تسمیه شیئی با اسم کل ۵- تسمیه با اسم ما کان ۶- تسمیه با اسم ما یکون ۷- تسمیه با اسم محله ۸- تسمیه با اسم ما یحل فیہ ۹- تسمیه با اسم آله ۱۰- تسمیه با اسم مشبه به ۱۱- تسمیه با اسم مطلق ۱۲- تسمیه المطلق با اسم المقید ۱۳- اطلاق الاسم اللزوم علی الملزوم ۱۴- اطلاق الاسم الملزوم علی اللزوم ۱۵- ذکر الخاص و اراده العام ۱۶- ذکر العام و اراده الخاص ۱۷- حذف المضاف ۱۸- حذف المضاف الیه ۱۹- اطلاق شیئی و اراده ما یجری فیہ ۲۰- ذکر المبدل و اراده البدل ۲۱- استعمال النکره المثبتة فی العموم ۲۲- استعمال المعرف باللام فی الواحد ۲۳- و الحذف فی غیر ما ذکر ۲۴- و الزیاده ۲۵- و استعمال الضد فی الضد و غیر ذلك مما ذکرها.

قوله: و الظاهر الخ.

و ظاهر اینست که صحت استعمال لفظ در نوع خودش یعنی لفظی را استعمال کنیم و اراده نوع او را کنیم مثل ضرب که نوع ضرب که فعل و نصر و غیره باشند و هر فعلی که دلالت بر گذشته می‌کند اراده کنیم و یا مثل او را اراده کنیم یعنی مثلاً ضرب را که استعمال کردیم اراده مثل و اقسامی که از ضرب است اراده کنیم

و الظاهر ان صحه استعمال اللفظ فى نوعه او مثله من قبيله كما يأتى الاشاره الى تفصيله.

الرابع لا شبهه فى صحه اطلاق اللفظ و اراده نوعه به كما اذا قيل:

ضرب مثلا فعل ماض او صنفه كما اذا قيل زيد فى ضرب زيد فاعل اذا لم يقصد به شخص القول او مثله كضرب فى المثال فيما اذا قصد و قد اشرنا الى ان صحه الاطلاق كذلك.

و حسنه انما كان بالطبع لا بالوضع و الا كانت المهملات موضوعه لذلك لصحه الاطلاق كذلك فيها و الالتزام بوضعها كذلك كما ترى.

و اما اطلاقه و اراده شخصه كما اذا قيل زيد لفظ و اريد منه شخص

* شرح:

مثل ضرب كه من مى گويم يا ضرب كه شما مى گوويد يا غيره ظاهر اينست كه اين استعمال ها هم از روى طبع است كما آنكه زود است اشاره بشود بسوى اين مطلب

امر چهارم: استعمال لفظ در نوع و صنف و مثل و شخص

اشاره

قوله:الرابع الخ شبهه اى نيست در صحت اطلاق لفظ و اراده نوع او مثل ضرب كه گذشت و يا صنف او مثل زيد كه بگوئيم صنف زيد در ضرب زيد فاعل است يعنى هر اسمى كه بعد از ضرب بيايد و فاعل بشود او صنف اين زيد است مثل عمرو و بكر و خالد و غيره كه جاى زيد بنشينند زمانى كه قصد نكنيم شخص زيد را كما آنكه مى آيد باين زودى بيان اين مطلب مثل ضرب كه در مثال گذشت و بيان مثل هم گذشت و گفتيم كه صحت استعمال اين ها از روى طبع است نه وضع و الا اگر به واسطه وضع باشد بايد مهملات هم بوضع باشد و اگر كسى بگويد كه مهملات هم وضع شده اند براى بى معنى بودن درست نيست چونكه على الفرض واضع از ذوى العقول است و شخص عاقل لفظ بى فايده را وضع نمى كند پس مهملات را كه بى معنى هستند واضع وضع نكرده است در حالى كه مردم اعتنا

نفسه ففی صحته بدون تأویل نظر لاستلزامه اتحاد الدال و المدلول او ترکیب القضیه من جزءین كما فی الفصول.

بیان ذلك انه ان اعتبر دلالاته على نفسه حيثئذ لزم الاتحاد و إلا لزم تركيبها من جزءين لان القضیه اللفظیه على هذا انما تكون حاکیه عن المحمول و النسبه لا الموضوع فتكون القضیه المحکیه بها مرکبه من جزءین مع امتناع التركيب الا من الثلاثه.

ضروره استحاله ثبوت النسبه بدون المنتسین.

* شرح:

بآن می کند مثل زید و دیز که دیز لفظ مهمل و بی معنی است ولی مردم نمی گویند که غلط است و ایضا اگر مهملات وضع داشته باشند تقسیم لفظ بموضوع و مهمل غلط است چون هر دو وضع دارند و باید قرینه معینه بیاوریم نه قرینه مانعه كما اینکه این قرینه معینه در مشترک لفظی می آید.

اشکال وارده در استعمال لفظ در شخصی

قوله: و اما اطلاقه و اراده شخصی الخ مخفی نماند بر اینکه قضیه که داریم بر سه قسم است قضیه خارجیه مثل ایستادن زید است در خارج و قضیه معقوله که ذهنیه است و قضیه لفظیه که در لفظ گفته می شود و هر سه این ها مرکب از سه جزء هستند یا جزا یا شرطاً موضوع و محمول و نسبت بین این موضوع و محمول و در تمام این سه قضیه باید این سه جزء باشد و الا قضیه ممکن نیست و صادق نیست و این قضیه لفظیه هر جزء از آن دال بر آن قضیه ذهنیه است که آنهم دال بر خارج است بنابراین اگر لفظی را استعمال نمودیم و اراده شخصی او را نمودیم مثلاً- زید لفظ را استعمال کردیم و اراده خود این زید را یعنی بخصوصه او را نمودیم این مطلب بدون تأویل مورد نظر است چونکه در اراده شخص لازم می آید اتحاد دال و مدلول یعنی مثلاً در این

ص: ۴۴

قلت يمكن ان يقال انه يكفى تعدد الدال و المدلول اعتبارا و ان اتحدا ذاتا فمن حيث إنه لفظ صادر عن لافظه كان دالا و من حيث ان نفسه و شخصه مراده كان مدلولاً مع ان حديث تركيب القضية جزئين لو لا اعتبار الدلاله فى البين انما يلزم اذا لم يكن الموضوع نفس شخصه و الا كان اجزاؤها الثلاثه تامه و كان المحمول فيها منتسبا الى شخص ؟؟؟ و نفسه.

غايه الامر انه نفس الموضوع لا الحاكي عنه فافهم.

* شرح:

زيد لفظ كه اراده شخص او را نموديم هم دال است و هم مدلول و ممكن نيست شيئي در آن واحد هم دال باشد و هم مدلول بر خودش يا مركب شدن قضيه از دو جزء محمول و نسبت بدون موضوع و اين اتحاد دال و مدلول يا تركيب قضيه از جزئين در قضيه معقوله و ذهنيه است كما آنكه در مثال گفته شد.

بيان اشكالات استعمال لفظ در لفظ

قوله: بيان ذلك الخ بيان اين مطلب آنست كه اگر اعتبار برده شود در آن لفظى كه استعمال شده شخص او لازم مى آيد اتحاد و الا- لازم مى آيد مركب بودن او از دو جزء چونكه قضيه لفظيه بنا بر اين مى باشد حاكي از محمول و نسبت بدون موضوع چونكه قضيه لفظيه حاكي بايد باشد از قضيه ذهنيه و فرض آنست كه نفس خود زيد ملفوظ هم موضوع قضيه لفظيه است و هم موضوع قضيه ذهنيه است پس قضيه ذهنيه از دو جزء مركب شده و حال آنكه ممتنع است مركب شدن از دو جزء اين ضرورى است كه بايد حتما در تمام قضايى خارجيه و لفظيه و ذهنيه بايد سه جزء باشد يعنى موضوع و محمول و نسبت كه اگر مثل اينجا بدون موضوع باشد بى فايده است چون مثلا در زيد لفظ كه ما استعمال نموديم حتما بايد يك موضوع ذهنيه قبل از تلفظ به اين زيد داشته باشد تا معنى بدهد آن وقت اگر بدون

ص: ٤٥

فانه لا يخلو عن دقه و على هذا ليس من باب استعمال اللفظ بشيء بل يمكن ان يقال انه ليس ايضا من هذا الباب ما اذا اطلق اللفظ و اريد

* شرح:

موضوع شد بی معنی و بی فایده است و حاصل آنکه در قضیه ذهنیه لازم می آید که آن قضیه ذهنیه مرکب از محمول که لفظ باشد و نسبت بدون موضوع باشد که در مثال زید لفظ گذشت و ایضا لازم می آید موضوع قضیه لفظیه هم موضوع خودش باشد و هم موضوع قضیه ذهنیه و این محال است چونکه قبلا گفتیم که قضیه ذهنیه و لفظیه و خارجیه سه جزء که مناسب خود آنها باشد باید داشته باشد و در این مثال مذکور لازم می آید موضوع قضیه ذهنیه عین موضوع قضیه خارج لفظیه باشد و محال است وجودات خارجیه در ذهن بیابند بلکه آنچه که در ذهن است صور اشیاء خارجیه است نه خود آنها.

جواب اشکال دو جزء بودن قضیه

قوله: قلت جواب آنکه ممکن است در تعدد دال و مدلول اعتبارا باشد و اگرچه ذاتا یکی است پس لفظ زید مذکور در قضیه از حیثی که صادر شده از لافظ و از متکلم این لفظ از حیث دال است و از حیثی که شخصی همان لفظ مراد است و نفس او اراده شده است آن مدلول است پس نفس خود لفظ زید اگرچه ذاتا یک لفظ است ولی دو اعتبار در او برده شده است کما آنکه شخصی از طرف موجب و قابل و کالت داشته باشد اجراء عقدی را بنماید که ذاتا یک شخصی است ولی دو و کالت به او داده شده است و مثل علم خود انسان بذات خودش که عالم و معلوم اعتبارا متعدد است و امثال این ها که دو چیز اعتبارا و دو نفر حساب می شود قوله مع ان حدیث ترکیب القضیه من جزءین الخ.

با اینکه ترکیب قضیه من جزءین که گفتیم اگر در مثل زید لفظ اراده شخصی کردیم لازم می آید ترکیب من جزءین این در حالی است که ما از این زید اراده حاکی بودن را بکنیم و اراده کنیم از او محکی بودن را حاصل آنکه اشکالات در وقتی لازم می آید که دال و مدلول ما بخواهیم چونکه هر معنائی را که بخواهیم بمخاطب

به نوعه او صنفه فانه فرده و مصداقه حقیقه لا لفظه و ذاک معناه کی یکون مستعملا فيه استعمال اللفظ فی المعنی فیکون اللفظ نفس الموضوع الملقى الی المخاطب خارجا.

قد احضر فی ذهنه بلا واسطه حاک.

و قد حکم علیه ابتداء بدون واسطه اصلا لا لفظه کما لا یخفی.

فلا یکون فی البین لفظ قد استعمل فی معنی بل فرد قد حکم فی القضیه علیه بما هو مصداق لکلی اللفظ لا بما هو خصوص جزئیه.

* شرح:

برسانیم یا به واسطه لفظ است غالبا یا غیره و اگر خود لفظ را بخواهیم بفهمانیم واسطه و حاکی نمی خواهد و الا دور یا تسلسل لازم می آید پس در آن حال قضیه سه جزء می شود و صحیح است در آن وقت نسبت بشخص لفظ و نفس او یعنی خود محکی عنه و نهایت امر آنست که این زید خود نفس موضوع است نه حاکی از موضوع پس بدان که این مطلب خالی از دقت نیست.

قوله: و علی هذا لیس من باب استعمال اللفظ بشیء الخ.

و بنابراین نیست اینجا استعمال لفظ در معنی.

در آنکه استعمال لفظ در لفظ حاکی نمی خواهد

قوله: بل یمکن ان یقال انه الخ یعنی ممکن است که بگوئیم استعمال لفظ در نوع یا در صنف از همین قبیل است و استعمال لفظ در معنی نیست پس این لفظ که ما استعمال کردیم نفس موضوع است که حاضر می کند بسوی مخاطب در خارج و الآن حاضر شده است در ذهن شما بلا واسطه حاکی و بتحقیق که حکم کردیم بر او ابتدا بدون واسطه اصلا یعنی حاکی دیگر برای او نیاورده ایم بلکه این لفظ خود محکی عنه است چنانکه مخفی نیست پس نمی باشد در بین لفظی که استعمال شده باشد در معنی

ص: ۴۷

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

اللهم الا- ان يقال ان لفظ ضرب و ان كان فردا له الا انه اذا قصد به حكايته و جعل عنوانا له و مرأته كان لفظه المستعمل فيه و كان حينئذ كما اذا قصد به فرد مثله.

* شرح:

بلکه این لفظ ما یکی از افراد آن محکی کلی می باشد و حکم شده در قضیه بر او که این لفظ ضرب مصداق برای کلی لفظ است قوله بما هو خصوص جزئیه یعنی ما کار به اینکه خصوص بودن را برسانیم نداریم ما می خواهیم بگوئیم که این ضرب که اراده نوع یا صنف او شده در حال محکی بودن یکی از مصدایق آن حاکی کلی این ها می باشد.

در شامل شدن حکم قضیه نفس خودش را

قوله: نعم فيما اذا اريد الخ.

در اینجا اگر لفظی را که استعمال کردیم و فرد آخری را اراده کردیم در اینجا استعمال لفظ است در معنی و مثل سایر استعمالات دیگر می شود قوله اللهم الا- ان يقال الخ در همین جا استعمال لفظ ضرب اگرچه فردی از افراد ضرب است الا اینکه خود این فرد نوع است چونکه کلی طبیعی وجود دارد بوجود اشخاصه و چون حکم بر طبیعی نوع شده است و این ضرب هم فردی از نوع است قهرا حکم شامل همین فرد هم خواهد شد چونکه حکم بر طبیعی نوع حکم بتمام افراد است و این ضرب هم یکی از افراد است كما تقدم.

اطلاق لفظ اراده نوع و شخصی آن را

قوله و بالجمله الخ. و حاصل آنکه در این استعمالات دو قسم تصور می شود:

قسم اول: آنکه استعمال لفظ است به طبیعی معنی و در این قسم شامل خود

ص: ۴۸

و بالجمله فاذا اطلق و ارید به نوعه كما اذا ارید به فرد مثله كان من باب استعمال اللفظ فى المعنى و ان كان فردا منه و قد حکم فى القضية بما يعمه و ان اطلق ليحكم عليه بما هو فرد كليته و مصداقه لا بما هو لفظه و به حکايتة فليس من هذا الباب.

و لكن الاطلاقات المتعارفه ظاهرا ليست كذلك كما لا يخفى.

و فيها ما لا يكاد يصح ان يراد منه ذلك مما كان الحكم فى القضية لا يكاد يعم شخص اللفظ كما فى مثل ضرب فعل ماض.

* شرح:

همین قضیه شخصیه هم خواهد شد چونکه این هم فردی از افراد طبیعت است و اگر استعمال لفظ را بر خود همین لفظ کردیم البته اینجا برمی گردد به آنجاها که استعمال لفظ را در لفظ کرده ایم و همان اشکالات در این موارد لازم می آید مثل اتحاد دال و مدلول و غیره لکن اطلاقات متعارفه طوری است که نفس خود قضیه ملفوظه را شامل نمی شود و این معنی قول مصنف است که فرمود: (و لكن الاطلاقات المتعارفه الخ) مثلا اگر کسی گفت کل خبری صادق شامل نفس خود همین قضیه شخصیه نمی شود كما لا يخفى.

اشکالات پنجگانه بر استعمال لفظ در لفظ

قوله: و فیهما ما لا یکاد الخ.

از این استعمالاتی که ذکر شد یک قسم از آنها خارج می شود مثل ضرب فعل ماض اگرچه این ضرب نوع است و گفتیم که شامل حال خود این قضیه شخصیه هم خواهد شد الا آنکه این ضرب نوع نیست چون این ضرب اسم است برای آن نوع و از این جهت مبتلا- شده و فعل ماضی خبر اوست و در جایی شامل افراد می شود که نفس معنی فعل اراده بشود ولی مسلم اینجا اراده فعل نشده بلکه اسم است از برای آن نوع و از این جهت شامل حال خود لفظ ضرب نمی شود

ص: ۴۹

الخامس لا ريب في كون الالفاظ موضوعه بازاء معانيها من حيث هي لا من حيث هي مراده للافظها لما عرفت بما لا مزيد عليه من ان قصد المعنى على انحائه من مقومات الاستعمال فلا يكاد يكون من قيود المستعمل فيه

* شرح:

جواب آنکه لفظ ضرب اگرچه اسم نوع ضرب می باشد ولی از نوع بودن خارج نمی شود و ممکن است شامل نفس قضیه شخصیه هم بشود و حاصل اشکالات که در استعمال نفس قضیه شخصیه می شود بر خودش چند چیز است اول اتحاد دال و مدلول دوم ترکیب قضیه از دو جزء سوم موضوع قضیه ذهنیه موضوع قضیه لفظیه می شود و این هر سه اشکال گذشت چهارم لحاظ آلی و استقلاللی در یک شیئی واحد در آن واحد لازم می آید و آن محال است چونکه لحاظ بالفاظ و نظر به آنها در وقت استعمال در معانی لحاظ آلی و تبعی است مثلاً به آینه برای دیدن خود در وقت نظر نفس خود را التفات دادی و اصلاً نظر به آینه نداری مگر بالتبع کما آنکه در وقت دیدن آینه که آیا خوب است یا نه نظر به خود نداری و استعمال الفاظ در معانی نظر آلی به آنها می شود و نظر اصلی و استقلاللی بمعانی آنها می باشد اشکال پنجم در این استعمالات دور لازم می آید چونکه رتبه دال مقدم است بر رتبه مدلول نظیر علت بر معلول و رتبه مدلول مؤخر از رتبه دال نظیر رتبه معلول بر علت و شیء واحد هم علت بشود و هم معلول محال است تأمل کن که ببینی این اشکالها وارد شده یا نه

امر پنجم: دلالات سه گانه لفظ بر معانی خود

اشاره

قوله:الخامس لا ريب الخ مخفی نماند کلامی که صادر می شود از متکلم برای او سه دلالت هست اول دلالت تصوریه یعنی خطور معنای لفظ بذهن انسان و لو آنکه این لفظ از هرچه پیدا بشود و لو متکلم ساهی یا غافل

ص: ۵۰

هذا مضافا الى ضروره صحه الحمل و الاسناد فى الجمل بلا تصرف فى الفاظ الاطراف مع أنه لو كانت موضوعه لها بما هي مراده لما صح بدونه

بداهه ان المحمول على زيد فى زيد قائم و المسند اليه فى ضرب زيد مثلا هو نفس القيام و الضرب لا بما هما مرادان مع أنه يلزم كون وضع عامه الالفاظ عاما و الموضوع له خاصا لمكان اعتبار خصوص اراده الالفاظين فيما وضع له اللفظ فانه لا مجال لتوهم اخذ مفهوم الاراده فيه كما لا يخفى

* شرح:

باشد که در اینجا باز معنی آن لفظ بذهن انسان می آید دوم دلالت تصدیقیه یعنی متکلم اراده کرده معنی کلامش را ساهی و غافل نبوده بلکه درصدد افاده و استفاده بوده است سوم دلالت تصدیقیه جدیه یعنی متکلم اراده کرده معنای کلام خودش را جدا و حتما نه آنکه این کلام برای غرض دیگری بوده است و این قسم سوم نظیر عمومات و مطلقات که وارد شده در شریعت مقدسه و مخصصات و مقیدات آنها بعد از زمانها بدست ما رسیده است و این قسم دلالت قبل از برخورد بمقیدات و مخصصات دلالت تصدیقیه بوده است الا آنکه متکلم اراده تصدیقیه جدیه در کلام خود نداشته است بلکه این عمومات و مطلقات را برای غرضی بیان فرموده است و مقیدات آنها را بعدا برای دلالت تصدیقیه جدیه آورده است و مخفی نماند که قیود منفصله نظیر مخصصات و مقیدات که بعد از عمومات و مطلقات می آید ظهور کلام قبلی را از بین نمی برد بلکه حجیه او را از بین می برد و ظهور او بحال خودش باقی است ولی بقرینه بعدی حجیت او از بین می رود و قسم سوم را که اگر خواسته باشیم اثبات مراد متکلم را بنمائیم جدا محتاج به امارات عقلائیه هستیم مثل اینکه متکلم غافل نبوده است و بیان مراد خود را می خواسته بیان کند و کلام بنحو اجمال از او صادر نشده است و غیر این ها از اصول عقلائیه آیا الفاظ بر معانی کدام یک از این سه معنی وضع شده اند مصنف قائل است

ص: ۵۱

و هكذا الحال في طرف الموضوع و اما ما حكي عن العلمين الشيخ الرئيس و المحقق الطوسي من مصيرهما الى ان الدلاله تتبع الاراده فليس ناظرا الى كون الالفاظ موضوعه للمعاني بما هي مراده كما توهمه بعض الافاضل.

بل ناظر الى ان دلاله الالفاظ على معانيها بالدلاله التصديقيه اي دلالتها على كونها مراده للافظها تتبع ارادتها منها و يتفرع عليها تبعيه مقام الاثبات للثبوت و تفرع الكشف على الواقع المكشوف فانه لو لا الثبوت في الواقع لما كان للاثبات و الكشف و الدلاله مجال.

* شرح:

که الفاظ وضع شده اند برای دلالت تصوریه که ذکر شد.

دلالت الفاظ بر معانی تصویری است نه تصدیقیه

قوله:الخامس الخ شکی نیست در اینکه الفاظ وضع شده اند برای ذات معانی نه معانی در حال مراد بودن چونکه شناختی در باب حروف که این قصد معنی بر انحائه او و اقسام او از کلی بودن معنی یا جزئی بودن او معنی استقلالی استعمال بشود یا معنی آلی و تبعی مراد باشد از این الفاظ یا غیر مراد تمام آنها از مقومات استعمال است یعنی عام و خاص و کلی و جزئی و غیره از شرائط استعمال است و هیچ دخیل در ذات معنی نیستند چون ذات معنی نه کلی است نه جزئی نه عام نه خاص نه غیره پس این قیود جزء و دخیل در مستعمل فیه نیستند.

قوله:هذا مضافا الى ضروره صحه الحمل و الاسناد الخ.

ضروری است که حمل و اسناد در جمل بدون تصرف در اطراف جمله است یا اینکه اگر اراده جزء معنی باشد باید در قضایای حملیه اراده را برداریم و تصرف در موضوع و محمول بنمائیم و حمل کنیم محمول را بر موضوع چونکه بدون تصرف حمل ممکن نیست.

ص: ۵۲

و لذا لا بد من احراز كون المتكلم بصدد الافاده في اثبات اراده ما هو ظاهر كلامه و دلالتة على الاراده و الا لما كانت لكلامه هذه الدلاله و ان كانت له الدلاله التصوريه اى كون سماعه موجبا لاخطار معناه الموضوع له و لو كان من وراء الجدار او من لافظ بلا شعور و الاختيار.

ان قلت على هذا يلزم ان لا يكون هناك دلالة عند الخطاء و القطع بما ليس بمراد او الاعتقاد باراده شيء و لم يكن له من اللفظ مراد قلت نعم

* شرح:

قوله: بداهه الخ. بدیهه است که محمول بر زید در زید قائم و مسند الیه در ضرب زید مثلا نفس قیام و ضرب است نه آنکه ضرب و قیام مراد باشد.

قوله: مع أنه يلزم كون وضع عامه الخ. و ايضا لازم می آید که وضع تمام الفاظ از اجناس و اعلام و حروف و افعال تماما وضع عام و موضوع له خاص باشند چونکه خصوص اراده لافظین جزء موضوع له می شود و معنی قهرا جزئی حقیقی می شود و حال آنکه قبلا گذشت که وضع اسماء اجناس عام و موضوع له آنها هم عام است کما تقدم قوله:

حکایت از شیخ رئیس و محقق طوسی در باب دلالت الفاظ

و اما ما حکى عن العلمين الخ. و اما آنچه که حکایت شده از علمین شیخ رئیس (ره) و محقق طوسی (ره) که گفته اند دلالت تابع اراده است نیست اینکه الفاظ وضع شده اند برای معان بما هی مراده کما آنکه بعضی از افاضل این گمان را کرده اند بلکه مراد علمین از این کلام آنست که دلالت الفاظ بر معانیشان به دلالت تصدیقیه تابع اراده است یعنی در موقع تصدیق کلام اگر متکلم اراده داشته این لفظ دال بر آن معنی هست و الا اگر متکلم اراده نداشته است این لفظ دال بر آن معنی نیست مثل مثال متقدم در زید قائم یا ضرب زید که در دلالت تصدیقیه اگر متکلم اراده داشته این لفظ دال بر این معنی هست و الا نه.

ص: ۵۳

لا- يكون حينئذ دلالة بل يكون هناك جهالة و ضلاله يحسبها الجاهل دلالة و لعمرى ما افاده العلمان من التبعية على ما بيناه واضح لا محيص عنه و لا يكاد ينقضى تعجيبى كيف رضى المتوهم ان يجعل كلامهما ناظرا الى ما لا ينبغي صدوره عن فاضل فضلا عن علم فى التحقيق و التدقيق السادس لا

* شرح:

قوله: و يتفرع عليها تبعيه مقام الاثبات للثبوت الخ.

و ديگر اينکه مقام اثبات تابع مقام ثبوت است و مقام کشف تابع مقام مکشوف است يعنى اگر در ثبوت و مکشوف اراده داشته متکلم و ثابت شده در مقام ثبوت و مکشوف اين لفظ دال بر آن معنى هست و الا اگر واقعا اراده نداشته دال بر آن معنى نيست.

دلالت تصديقه الفاظ تابع اراده متکلم است

قوله: و لذا لا بد من احراز كون متکلم بصدد الافاده الخ.

و از اين جهت ما مى گوييم که وقتى متکلم کلامى را گفت به واسطه ظهور لفظ او اراده داشته است و عمل مى کنيم بحرف او چون اگر گفت مثلا جئنى بماء عقلا مى گویند اراده داشته و بايد عمل نمود بحرف او و الا اگر اراده نداشته باشد متکلم اين دلالت را ندارد اگرچه از دلالت تصويريه او پيدا مى شود اين معنى يعنى بموجب گفتن او کلامى را مفردات آن کلام در ذهن ما منظور مى کند و لو آنکه از پشت ديوار گفته باشد و يا اين لفظ از بلا- شعور و بلا- اختيار باشد پس ملخص کلام علمين اين شد که در مقام تصديق اگر متکلم اراده داشته اين لفظ را دال بر اين معنى هست و الا اگر اراده نداشته است دال بر اين معنى نيست.

قوله: ان قلت الخ اگر کسى اشکال کند که شما که مى گوئيد لفظ تابع اراده است اگر متکلم لفظى را از روى خطا گفت مثلا گفت زيد اشتباها بجای عمرو يا يقين و اراده داشت ولى از لفظ او اراده معلوم نبود مثل عمومات که وارد

ص: ۵۴

وجه لتوهم وضع للمركبات غير وضع المفردات ضروره عدم الحاجه اليه بعد وضعها بموادها في مثل زيد قائم و ضرب عمر و بكر شخصيا و بهيئاتها المخصوصه من خصوص اعرابها نوعيا و منها خصوص هيئات المركبات الموضوعه لخصوصيات النسب و الاضافات بمزاياها الخاصه من تاكيد و حصر و غيرهما نوعيا بداهه ان وضعها كذلك واف بتمام المقصود منها كما لا يخفى من غير حاجه الى وضع آخر لها بجملتها مع استلزامه الدلاله على المعنى تاره بملاحظه وضع نفسها و اخرى بملاحظه وضع مفرداتها و لعل المراد من العبارات الموهمه لذلك هو وضع الهيئات على حده غير وضع المواد لا وضعها بجملتها

* شرح:

شده در شرع يا قطع داشت در واقع اراده نداشت مثل كنايات در اينجاها شما چه مي گوييد؟

تحقيق در موضوع له الفاظ و آنکه دلالت تصديقيه است

قوله: قلت الخ جواب اينکه بله در اينجاها دلالت تصديقيه ندارد بلکه جهاله و ضلالتی است که گمان می کرده مخاطب که دلالت دارد و بجان خودم قسم که اين حرفی که علما زده اند از اينکه لفظ تابع اراده است در دلالت تصديقيه واضح است و راهی غير اين نيست و تعجب می کنم من که متوهم که صاحب فصول باشد چطور گمان برده به کلام اين دو شخص که شيخ الرئيس و شيخ طوسي باشند که اين گمان را از شخص فاضلی سزاوار نيست بکنيم فضلا از اين ها که علم در تحقيق و تدقيق هستند مخفی نماند که حق آنست که دلالت الفاظ بر معانی خود تابع اراده است بجهت آنکه غرض از وضع الفاظ برای معانی نيست مگر برای تفهيم و تفهم و اين معنی در غير دلالت تصديقيه حاصل نمی شود و اما آنچه که اشکالات صاحب کفایه است که گذشت در وقتی لازم می آيد که اراده جزء معنی باشد و موضوع له مرکب باشد

ص: ۵۵

* شرح:

از معنی و اراده ولی این چنین نیست بلکه الفاظ وضع شده اند از برای معانی در حال اراده آن معانی و این الفاظ برای معانی مطلقه وضع نشده اند حتی در حال اشتباه یا نوم یا غیره چون در حال اشتباه و غیره تفهیم و تفهم حاصل نمی شود که غرض اصلی وضع الفاظ است و هر بحثی تابع غرض آن بحث است پس قهرا بحث وضع الفاظ اوسع از غرض لغو و بی فائده است و این معانی تصویری که در ذهن می آید از کثرت انس الفاظ است بر معانی و کثرت استعمال آنها و ممکن است بگوئیم الفاظ وضع شده اند از برای آن معانی آن حصه ای که ملازم اراده باشد بنا بر اینکه کلی طبیعی وجود دارد در خارج در انواع و اصناف و اشخاص و حصص آن کلی طبیعی بتعدد افراد وجود دارد.

امر ششم: در وضع مرکبات و هیئات و مفردات الفاظ است

اشاره

قوله: السادس لا وجه الخ ششم اینکه وجهی ندارد مفردات که وضع دارند مرکبات هم وضع داشته باشند یعنی مرکبات وضع ندارند و وضع مفردات را وضع شخصی می گویند و این ضروری است که احتیاج نداریم بوضع مرکبات بعد از آنکه وضع بمواد مفردات داریم در مثل وضع شخص زید یا قائم یا عمر و یا بکر یا غیره که مواد می باشد و همچنین به هیئتهای مخصوصه از خصوص اعرابهای آنها که این ها را وضع نوعی می گویند که این ها وضع دارد و یکی دیگر از خصایص وضع نوعی خصوص هیئات مرکبات هستند برای خصوصیات نسب و اضافات به مزایای خاصه از تاکید و حصر و غیره یعنی به واسطه آنکه یک کلمه را در مرکبات جلو و عقب ببریم حصر پیدا می شود مثل ایاک نعبد یا تاکید یا غیره که این هم از خصائص وضع نوعی است و این بدیهی است که وضع شخص و نوعی می فهماند مقصود را بما و ما احتیاج نداریم دیگر به اینکه یک وضع دیگری اضافه

المعنى من اللفظ و انسباقه الى الذهن من نفسه و بلا قرينه علامه كونه حقيقه فيه بداهه انه لو لا وضعه له لما تبادر لا يقال كيف يكون علامه مع توقفه على العلم بانه موضوع له كما هو واضح فلو كان العلم به موقوفا عليه لدار 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 اهل المحاوره فالتغاير اوضح من ان يخفى ثم ان هذا فيما لو علم استناد

* شرح:

کنیم برای مرکبات چونکه اگر وضع دیگری اضافه کنیم باید یک معنی هم اضافه کنیم چون الآن یک وضع شخصی داریم و معنای وضع شخصی و یک وضع نوعی داریم که او هم معنی وضع نوعی دارد اگر باز یک وضع اضافه کنیم باید یک معنی هم اضافه کنیم و شاید که گمان کننده گمان کرده که وضع هیئات همان وضع مرکبات است نه وضع بخصوصه. و حاصل آنکه لا اشکال در اینکه مثل جمله زید قائم یک وضع ماده ای دارد مثل لفظ زید که وضع شده برای ذات زید و معنی قائم که لفظ قائم وضع شد. برای ذات قیام و یک وضع هیئات آنهاست که وقتی نسبت قیام را بزید می دهیم و می گوئیم زید قائم که این وضع هیئت آنهاست آیا علاوه بر این وضع ماده و هیئت وضع سوم هست که مجموعا سه وضع در این جمله باشد که مجموع زید قائم سه وضع داشته باشد صاحب کفایه فرمود که دو وضع بیشتر ندارد ولی ممکن است بگوئیم که همین زید قائم سه وضع دارد و یک وضع ماده زید و قیام و یک وضع هیئت قائم که هرچه وزن فاعل می آید در هر ماده ای این دو وضع دلالت تصویری دارند نه تصدیقی و یک وضع هیئت که نسبت قائم را بزید داده اند که این وضع سومی دلالت تصدیقیه است

در وضع شخصی و نوعی الفاظ و اشکال در آن

و اشکالی شده است که فرق بین وضع شخصی و نوعی چیست اگر مراد

ص: ۵۷

الانسباق الى نفس اللفظ و اما فيما احتمل استناده الى قرينه فلا يجدى اصاله عدم القرينه فى احراز كون الاستناد اليه لا اليه كما قيل لعدم الدليل على اعتبارها الاستناد فى احراز المراد لا الاستناد ثم ان عدم صحه سلب اللفظ

* شرح:

از وضع شخصی مثل ض-رب-که ماده ضرب است اگر مراد شخصی این باشد لا اشکال در اینکه این ماده در یضرب هست و ضارب و مضروب و اضرب و تمام صیغها که از ضرب صادر می شود پس در اینجا وضع شخصی با وضع نوعی فرقی ندارد زیرا که مثلا- هیئت فاعل در ضمن قائم پیدا می شود و در ضمن عالم پیدا می شود و ضارب و غیر این ها در هر ماده ئی که وزن فاعل پیدا بکنند پس معیار و فرق بین وضع شخصی و نوعی چیست چونکه هیئت در هر ماده ای پیدا می شود و ماده هم در هر هیئتی که از او باشد پیدا می شود جواب آنکه وضع شخصی آن معنائی است که جامع بین اشخاص لفظ باشد مثل لفظ زید که وضع شخصی است یا آنکه وضع شخصی آن ماده ئی است که با هیئت آن وضع شود مثل زید یا رجل که وضع این ها ماده و هیئت با هم می باشد و وضع نوعی آن معنی است که جامع بین انواع باشد مثل هیئت فاعل که مشترک است بین زیادی از مواد مثل ضارب و قاتل و شارب و امثال این ها.

امر هفتم: در معنای تبادر و اشکال در آن

اشاره

قوله: السابع الخ مخفی نماند تبادر که عبارت است از انسباق یک معنی از معانی دیگر در ذهن انسان بنفسه یعنی در حال بدون قرینه مثل اینکه بگوید رایت اسدا که چون در اینجا بدون قرینه است همان حیوان مفترس در ذهن می آید و یا قرینه داشته باشد که مراد با قرینه در ذهن می آید که آن تبادر با قرینه است مثلا رایت اسدا یرمی که تبادر آن در رجل شجاع به واسطه یرمی است نه از خود لفظ کما لا یخفی حاصل اینکه تبادر علامه حقیقت است یعنی وقتی ما از لفظ رأیت

ص: ۵۸

بمعناه المعلوم المرتکز فی الذهن اجمالا- كذلك عن معنی تكون علامه كونه حقیقه فیہ كما ان صحه سلبه عنه علامه كونه مجازا فی الجمله.

و التفصیل ان عدم صحه السلب عنه و صحه الحمل عنه بالحمل الاولى

* شرح:

اسدا حیوان مفترس را فهمیدیم معلوم می شود که این لفظ در این معنی حقیقت است نه مجاز چون اگر حقیقی نبود این معنی در ذهن ما نمی آمد بتبادر و اگر کسی اشکال کند که در اینجا دور لازم می آید چونکه بتبادر توقف دارد بر علم بوضع یعنی تا ما علم بوضع نداشته باشیم بتبادر در ذهن ما نمی آید و از طرف دیگر علم بوضع هم توقف دارد بتبادر یعنی چرا ما محتاج به بتبادریم چون می خواهیم به واسطه بتبادر علم بوضع پیدا کنیم و اینجا دور لازم می آید چون بتبادر توقف بر علم بوضع دارد و علم بوضع هم توقف بر بتبادر دارد.

قوله:الموقوف علیه غیر الموقوف علیه الخ یعنی علم تفصیلی بتبادر توقف دارد بر علم اجمالی بوضع ولی علم اجمالی بوضع توقف بر علم تفصیلی بتبادر ندارد بلکه از محل دیگر پیدا شده است یعنی قبل از بتبادر علم داریم که این لفظ یک معنی حقیقی دارد ولی کدام از اینهاست نمی دانیم و به واسطه بتبادر علم اجمالی ما مبدل بعلم تفصیلی می شود پس دور لازم نمی آید و بعد این اشکال در موقعی پیش می آید که خود انسان از اهل محاوره باشد و از خودش بفهمد ولی اگر از غیر سؤال کرد یعنی خودش از اهل محاوره نبود این اشکال پیش نمی آمد کما آنکه بعید نیست کتب لغتی که نوشته شده است بالخصوص لغه عربیه از این قسم باشد که بتبادر بین اهل بادیه نشینان و اعراب را حجت می گرفتند برای لفظ در معنای خودش.

معنای بتبادر و آنکه اصاله عدم القرینه در شک در مراد است

قوله:ثم ان هذا الخ بعد اینکه این بتبادر که گفتیم علامت حقیقت است

ص: ۵۹

الذاتی الذی کان ملاکه الاتحاد مفهوما علامه کونه نفس المعنی و بالحمل الشائع الصناعی الذی ملاکه الاتحاد وجودا بنحو انحاء الاتحاد علامه کونه من مصاديقه و افراده الحقیقه کما ان صحه سلبه كذلك علامه انه لیس

* شرح:

در جائی است که از نفس لفظ پیدا بشود این انسباق یعنی بدون قرینه باشد کلام و اما اگر احتمال ببریم که در اینجا قرینه ای بوده مثل قرینه حالیه یا مقالیه یا عقلیه آن تبادر علامت حقیقت نیست و نمی توانیم اصله عدم القرینه را جاری کنیم که بگوئیم این استناد بسوی نفس لفظ است نه قرینه چنانکه بعضی گفته اند که اصله عدم القرینه را جاری می کنیم چونکه ما دلیلی نداریم بر اینکه اصله عدم القرینه را جاری کنیم الا در جائی که ما شک در مراد متکلم داریم و احراز مراد متکلم را نکرده ایم در اینجا اصله عدم القرینه را جاری می کنیم و اما اگر مراد متکلم معلوم است ولی نمی دانیم این لفظ حقیقت است در این معنی یا مجاز مثل اینکه مراد از صلاه را ما می دانیم که الآن ارکان مخصوصه است ولی آیا با قرینه بوده که مجاز باشد یا بدون قرینه که حقیقت باشد در اینجا اصله عدم القرینه را جاری نمی کنیم زیرا که بناء عقلاء شک در مراد است که اصله عدم القرینه را جاری می کنیم نه در شک در استناد که آیا حقیقت است یا مجاز بلی اگر لفظی ظهور در معنای فعلی و تبادر در آن معنی دارد ولی نمی دانیم اصل معنی همین بوده یا نقل شده به این معنی تبادر فعلی اثبات می کند که قبلا هم همین معنی بوده باصله عدم النقل کما آنکه در بحثهای آینده می آید و ایضا اشکال شده بر تبادر که لفظ در معنی خودش یا ظهور دارد یا ندارد اگر ظهور دارد و لو ظهور در معنای مجازی باشد آن را می گیریم و محتاج بتبادر نمی شویم و اگر ظهور در معنی ندارد به واسطه تبادر ظهور پیدا نمی شود.

ص: ۶۰

منهما و ان لم نقل بان اطلاقه عليه من باب المجاز في الكلمه بل من باب الحقيقه و ان التصرف فيه في امر عقلي كما صار اليه السكاكي و استعمال حال اللفظ و انه حقيقه او مجاز في هذا المعنى بها ليس على وجه دائر لما عرفت في التبادر من التغير بين الموقوف و الموقوف عليه بالاجمال و التفصيل او الاضافه الي المستعلم و العالم فتامل جيدا ثم إنّه قد ذكر

* شرح:

در عدم صحه سلب و فرق بين حمل ذاتي و حمل شايع صناعي

قوله: ثم ان عدم الخ باز يكي از علامات حقيقت عدم صحه سلب لفظ است از آن معنى كه در ذهن آمده كما اينكه صحه سلب لفظ از معنى علامت مجاز بودن آن لفظ است در آن معنى مثلا لفظ اسد را از زيد مى توانيم سلب كنيم و بگوئيم زيد ليس باسد ولى سلب اسد از حيوان مفترسى ممكن نيست پس دليل بر حقيقت آن مى باشد قوله: و التفصيل الخ و تفصيل اينكه عدم صحه سلب لفظ از معنى و صحه حمل بر آن لفظ كه بحمل اولي ذاتي مى باشد كه حمل اولي ذاتي ملاك آن اتحاد مفهوما است يعنى موضوع و محمول مفهوم و معنى آن دو يكي هستند مثل الانسان حيوان ناطق اين حمل ذاتي علامت اينست كه آن معنى نفس اين معنى است مثل انسان كه همان معنای حيوان ناطق است پس اين حمل اولي ذاتي دلالت بر حقيقت آن مى كند و يا بحمل شايع صناعي است كه حمل شايع صناعي ملاك آن اختلاف در مفهوم است كه همين فرق بين حمل ذاتي و حمل شايع صناعي است يعنى هر دو در خارج اتحاد دارند چون اگر در خارج اتحاد نداشته باشند حمل اصلا جايز نيست ولى در مفهوم و معنى در حمل ذاتي اتحاد هست ولى در حمل شايع صناعي در مفهوم و معنى اتحاد نيست مثل زيد قائم كه اين زيد قائم در خارج قيام با زيد متحد شده ولى در مفهوم قيام يك معنای بخصوصه است و زيد هم معنای بخصوص ديگري كه هيچ اتحادى در معنى با همدى ندارند و

ص: ۶۱

* شرح:

بالجمله اگر حمل شایع صناعی شد علامت اینست که آن موضوع له از مصادیق آن کلی است و از افراد آن کلی است حقیقتا مثل زید در زید قائم که حقیقتا یکی از مصادیق کلی قائم است کما اینکه صحه سلب لفظ از معنی علامت اینست که آن لفظ در آن معنی مجاز استعمال شده و لو قائل نشویم که مجاز لغوی است بلکه مجاز عقلی است چون در رأیت اسدا یرمی مجاز لغوی ممکن است باشد و ممکن است مجاز عقلی باشد که اسد حقیقتا در معنای اصلی خودش که حیوان مفترس باشد استعمال نشده است ولی باین حال حقیقه لغوی و مجاز عقلی می باشد چون در رجل شجاع استعمال شده و مجاز عقلی مثل انبت الربیع البقل هر کدام از الفاظ در معانی حقیقی لغوی خودشان استعمال شده اند ولی در نسبت مجاز شده است ما در این مثال متقدم نسبت نبات را نباید بریعی بدهیم چون نسبت آن را بمصداق اصلی خودش نداده ایم که خدا باشد از این جهت مجاز عقلی شده کما آنکه سکاکی قائل بآن می باشد.

اشکال در صحه سلب و عدم آن

قوله: و استعمال حال اللفظ الخ ممکن است که کسی اشکال کند که در اینجا هم دور لازم می آید مثل تبادر یعنی شما باید اولاً معنای صلاه را بدانید یعنی علم بصحه سلب لفظ صلاه توقف دارد بر علم بوضع صلاه چونکه اگر وضع را ندانیم صحه سلب صحیح نیست و علم بوضع هم فرض ما اینست که توقف دارد بر عدم صحه سلب و این دور است و دور هم باطل است جواب آنکه مثل تبادر که گفتیم علم اولی ما علم اجمالی ارتکازی است و علم دوم که از عدم صحه سلب پیدا می شود علم تفصیلی است یعنی حقیقت و مجاز توقف دارد بر علم اجمالی که ما می دانیم اجمالا- یکی از این دو معنی حقیقت است و بصحه سلب و عدم آن

المذكوره في المجازات حيث لا يطرد صحه استعمال اللفظ معها و الا فبملاحظه خصوص ما يصح معه الاستعمال فالمجاز مطرد كالحقيقه و زياده قيد من غير تاويل او على وجه الحقيقه و ان كان موجبا لاختصاص الاطراد كذلك بالحقيقه الا انه حينئذ لا يكون علامه لها الا على وجه دائر و لا يتاتي التفصلي عن الدور بما ذكر في التبادر هنا ضروره انه مع العلم بكون الاستعمال على نحو الحقيقه لا يبقى مجال لاستعمال حال الاستعمال بالاطراد او بغيره الثامن انه للفظ احوال خمس و هي التجوز و الاشتراك

* شرح:

تعيين مي نمايم كه كدام حقيقت است ولي علم بوضع توقف دارد بر علم تفصيلي و دور لازم نمي آيد و اگر اشكال اضافه بسوي مستعلم باشد اصلا دور لازم نمي آيد چون عالم نيست و مي خواهد از ديگري علم پيدا كند و سؤال مي كند كه تبادر در كدام مي باشد يا بغير سؤال كه گذشت پس تامل كن جيدا و ايضا اشكال شده است بر صحه سلب و عدم صحه سلب كه دلالت بر حقيقت و مجاز ندارند زيرا كه نهايت دلالت آنها حمل شئي است بر شئي سواء آنكه اين حمل اولي ذاتي باشد يا حمل شايع صناعي اين حمل مي رساند كه موضوع و محمول متحد هستند اما دلالت كند كه لفظ بر آنها حقيقت است يا مجاز اين جهت را دلالت ندارد چونكه استعمال اعم از حقيقت است و به عبارت ديگر صحه حمل و عدم آن راجع بعالم معني و مدلول است و حقيقت و مجاز راجع بعالم لفظ و دال مي باشد و بين اين دو مسافت زيادي هست بلي اگر بدانيم دلالت لفظ بر معني از خود لفظ است نه از قرينه اينجا اثبات حقيقت مي شود ولي بر گشت بتبادر است نه عدم صحه سلب.

در اطراد و عدم آن و اشكال در آن

قوله؛ ثم إنه قد ذكر الاطراد الخ بعد يكي ديگر از علامات حقيقت و مجاز را اطراد گفته اند و اطراد اينست كه ما شئي را بر ديگري حمل كنيم و سبب حمل آن را بدانيم آن وقت مي گوييم هر شئي ديگر كه اين سبب را داشت

ص: ۶۳

و التخصیص و النقل و الاضمار لا یکاد یصار الی احدها فیما اذا دار الامر بینہ و بین المعنی الحقیقی الا بقرینه صارفه عنه الیه و اما اذا دار الامر بینہا فالاصولیون و ان ذکروا لترجیح بعضها علی بعض و جوها الا انها استحسانیه لا اعتبار بها الا اذا كانت موجبہ لظهور اللفظ فی المعنی لعدم مساعده دلیل علی اعتبارها بدون ذلک كما لا یخفی التاسع انه اختلفوا

* شرح:

حمل می کنیم بر آن و آن حقیقت است مثلا- زید انسان که حمل شده می دانیم که جهت اینکه او انسان است اینست که حیوان ناطق است پس هر جا که حیوان ناطق شد پس او انسان است این اطراد را گفته اند اگر در لفظی آمد علامت حقیقت بودن آن است و صحیح است اطلاق انسان بر هر فردی از افراد انسان و اگر نیامد مجاز است مثلا اعتق رقبه صحیح است اما جاء رقبه و ذهب رقبه و غیره صحیح نیست و لذا اطراد ندارد و شاید که در مجاز اطراد آن به واسطه نوع علائق که ذکر شده قبلا باشد چونکه در مثل زید اسد که می دانیم به واسطه علائق مشابهت آن با اسد است در شجاعت و به واسطه شجاعت لفظ اسد دارد هر فردی که شجاع باشد می توانیم استعمال کنیم و اطراد دارد و در غیر این علائق جایز نیست لفظ اسد را در او استعمال کنیم و لو شباهت باشد داشته در بدبوئی یا پشم داشتن و غیره و از اینجا معلوم شد که اطراد در مجاز در صنف علاقه می باشد ولی در نوع نیست كما آنکه ذکر نمود مصنف و زیاد کردن قید من غیر تأویل در مجاز عقلی و علی وجه الحقیقه در مجاز لغوی اگرچه موجب اختصاص اطراد می شود به حقیقت و مجاز ولی دور لازم می آید چون وقتی گفتیم علی وجه الحقیقه مثلا یعنی ما می دانیم که حقیقت است آن وقت دیگر احتیاج باطراد نداریم و فراری هم از این دور نیست و جواب در تبادر را هم در اینجا نمی توانیم بدهیم. دو علامت دیگر برای حقیقت بیان کرده اند یکی تنصیص واضع و خود واضع معین کند که این لفظ حقیقت در این معنی است

ص: ۶۴

فی ثبوت الحقیقه الشرعیه و عدمه علی اقوال و قبل الخوض فی تحقیق الحال لا بأس بتمهید مقال و هو ان الوضع التعینى كما يحصل بالتصریح بانشاءه كذلك يحصل باستعمال اللفظ فی غیر ما وضع له كما اذا وضع له بان یقصد الحکایه عنه و الدلاله علیه بنفسه لا بالقرینه و ان كان لا بدح من نصب قرینه الا انه للدلاله علی ذلك لا علی اراده المعنى كما فی المجاز

* شرح:

و اما کتب لغت که معانی الفاظ را بیان می کنند آنها استعمالاتی را بیان می کنند سواء آنکه استعمال در معنی حقیقی باشد یا مجازی دوم از علامه حقیقه و مجاز استعمال لفظ است در معنی بدون عنایت و قرینه كما اینکه این مطلب مکرر است در مطالب مصنف در کتاب مثلاً می گوئیم صلاه حقیقت در ارکان مخصوصه است فعلاً چونکه بالوجدان این معنی فهمیده می شود از لفظ صلاه.

امر هشتم: احوالات پنجگانه برای لفظ

قوله؛ الثامن الخ هشتم اینکه برای لفظ پنج حالت هست: ۱- حقیقت و مجاز ۲- اشتراک و غیر اشتراک البته اشتراک لفظی ۳- تخصیص و عام یا مطلق یا مقید ۴- نقل و عدم نقل ۵- اضممار و عدم اضممار و اگر دائر شد امر بین یکی از این ها و حقیقت حقیقت مقدم است به معنای اینکه اگر دائر شد امر بین حقیقت و مجاز اصاله الحقیقه معتبر است و عدم مجاز و یا دائر شد بین اشتراک که اشتراک بر دو قسم است ۱- اشتراک لفظی یعنی یک لفظ در حالی که چند معنی داشته باشد مثل لفظ عین که یک لفظ است ولی قریب ۷۰ معنی دارد این اشتراک لفظی است که در هر معنی احتیاج به قرینه معینه دارد ۲- اشتراک معنوی که عمومات تماماً و اسماء اجناس مثل حجر و شجر و غیره اشتراک معنوی هستند یعنی یک معنی هستند و افراد زیادی دارند و مراد ما در اینجا اشتراک لفظی است که اگر امر دائر شد بین مشترک لفظی و عدم مشترک اصاله عدم مشترک معتبر است و یا امر دائر شد بین عام و خاص یا

ص: ۶۵

مطلق و مقید که باز در اینجا اصاله عدم التخصیص معتبر است یا اصاله عدم التقیید معتبر است و لفظ عام در عموم و لفظ مطلق در مطلق خود اراده می شود و یا امر دائر شد بین اینکه این لفظ از اول بر این معنی وضع شده یا جای دیگری بوده و نقل داده اند از آن محل باین محل که باز در اینجا اصاله عدم النقل معتبر است و یا امر دائر شد بین اینکه لفظ تقدیر دارد یا نه اصاله عدم تقدیر مقدم است و حاصل آنکه در تمام مذکورات اصاله الحقیقه مقدم است مگر قرینه قطعیه برخلاف داشته باشیم و اما اگر امر دائر شد بین خود این ها اگرچه اصولیین یک وجوهی را ذکر کرده اند که ما به واسطه آن وجوه یکی از این ها را بر دیگری مقدم کنیم و لکن این حرفها و دلایلهما استحصانی است و دلیل قطعی برای ما نمی شود الا آنکه یکی از آنها ظهور در معنی داشته باشد آن وقت آنکه ظهور دارد مقدم است چون ما دلیل قطعی بر اینکه مقدم کنیم یکی را بر دیگری از این ها نداریم کما لا یخفی.

امر نهم: در ثبوت حقیقت شرعی و عدم آن

اشاره

قوله:التاسع الخ نهم اینکه اختلاف شده در ثبوت حقیقت شرعی و عدم آن بر اقوالی که بعضی گفته اند حقیقت شرعی داریم و بعضی می گویند نداریم و ما قبل از آنکه وارد این بحث بشویم مانعی ندارد که یک مقاله ای در این بابت بیان کنیم و آن اینست که وضع لفظ بر معنی همچنان که تعیین می کند واضح آن را بر معنی حقیقی همچنان استعمال می کند لفظ را در غیر ما وضع له مثل آنکه بر آن وضع شده بود و این را وضع معاطاتی هم گفته می شود و آن آنست که استعمال لفظ را می کنیم در معنای دومی به یک استعمال که هم وضع نموده لفظ را بر معنای دومی و هم استعمال نموده و البته این قسم استعمال قرینه می خواهد ولی قرینه مجاز نیست بلکه قرینه برای استعمال لفظ است در معنای دومی حقیقتاً و این معنی مراد مصنف است که می فرماید:

فافهم و کون استعمال اللفظ فيه كذلك في غير ما وضع له بلا مراعات ما اعتبر في المجاز فلا يكون بحقيقه و لا مجاز غير ضائر بعد ما كان مما يقبله الطبع و لا يستنكره و قد عرفت سابقا انه في الاستعمالات الشائعه في المحاورات

و الدلاله عليه بنفسه لا- بالقرينه و ان كان لا- بد حينئذ من نصب قرينه الا- انه للدلاله على ذلك لا على اراده المعنى كما في المجاز.

* شرح:

قوله: و کون استعمال اللفظ فيه كذلك الخ.

در اشکالات بر وضع معاطاتی

اشکال شده که استعمال لفظ در معنای خودش یا حقیقی است یا مجازی و ما نحن فيه نه حقیقت است و نه مجاز چون وقتی که لفظی را در غیر ما وضع له استعمال نمودیم و در معنای اصلی خودش استعمال نمودیم و مراعات مجاز بودن او را هم نمودیم چون وقتی که لفظ در غیر ما وضع له استعمال شد قهرا باید مجاز باشد آن وقت این لفظ نه حقیقت است و نه مجاز.

جواب آنکه این لفظ صحیح است چونکه طبع انسان قبول می کند استعمال چنین الفاظی را و انکار هم نمی شود این مطلب را نمود و بتحقیق که شناختی سابقا که گفتیم ما در استعمالات که شایع است بعضی از آنها است که نه حقیقت است و نه مجاز درحالی که صحیح هم هست استعمال آنها مثل الفاظ مهمله و استعمال لفظ در شخصی و مثل و نوع که گفتیم دلیل صحیح بودن استعمال آنها قبول طبع است اشکال دوم بر این نحو استعمال آنست که انشاء لفظ برای معنی چه وضع امر اعتباری باشد یا امر انتزاعی بقولی مانعی و اشکالی ندارد چونکه انشاء خفیف المعونه است و اما انشاء بفعل در بین عقلا مسلم نیست الا در موارد خاصه از اینجا است که اختلاف نموده اند علماء «رضوان الله تعالی علیهم» بر اینکه معاطاه بیع است یا نه بعد از آنکه انشاء بیعی بلفظ هیچ اشکالی ندارد جواب

ص: ۶۷

آنکه صحت استعمال بطبع است نه بوضع کما تقدم اشکال سوم در این استعمال لازم می آید جمع بین لحاظ آلی و استقلالیه در آن واحد و آن محال است چون که وضع احتیاج دارد تصور لفظ و معنی را استقلالاً و استعمال لفظ در معنی لازمه دارد تصور لفظ آلی و بالتبع و در ما نحن فیه لازم می آید تصور لفظ را استقلالاً برای وضع و تصور همان لفظ را آلی و بالتبع در استعمال لفظ در معنی و این هر دو در آن واحد محال است جواب آنکه گذشت که صحت استعمال لفظ در معنای خودش بطبع است نه بوضع و اشکالی ندارد در اینکه از برای شخص اگر فرزندی پیدا شود و اسم بر او وضع نکرده باشد استعمال کند که مثلاً- حسن من را بیاورید و در همین استعمال هم لفظ را وضع نموده برای معنی هم استعمال نموده لفظ را در معنی ولی بتعدد دال و مدلول و قرینه کمالاً- یخفی و ممکن است که بگوئیم لحاظ الفاظ در وقت استعمال همان لحاظ معانیست که استقلالاً ملحوظ می شود و از این جهت است که متکلم التفات دارد بخصوصیات الفاظ و اینکه این لغتی که می گوید عربی است یا فارسی یا غیره پس لازم نمی آید جمع بین لحاظ آلی و استقلالیه در لحاظ واحد.

در معنای تعینیه و تعینیه و معاطاتی

مخفی نماند: وضع یا تعینیه است یا تعینیه وضع تعینیه باز بر دو قسم است یک قسم از آن آنست که واضع بگوید این لفظ را برای این معنی وضع کرده ام و بعد از وضع استعمال کند لفظ را در معنی این قسم از وضع مسلم در شریعت مقدسه نیست چونکه اگر شارع مقدس این طور وضع نموده بود باید بما رسیده باشد قسم دوم از وضع تعینیه همین قسمی است که صاحب کفایه می فرماید و بعید نیست که حقیقت شرعیه بهمین قسم ثابت شود یعنی به یک استعمال واحد هم وضع شود لفظ بر معنی و هم استعمال شود با قرینه کما تقدم مثل آنکه

ما ليس بحقيقه و لا مجاز اذا عرفت هذا فدعوى الوضع التعيينى فى الألفاظ المتداوله فى لسان الشارع هكذا قريه جدا و مدعى القطع به غير مجازف قطعاً و يدل عليه تبادل المعانى الشرعيه منها فى محاوراته و يؤيد ذلك انه ربما لا يكون علاقه معتبره بين المعانى الشرعيه و اللغويه فإى علاقه بين الصلاه شرعاً و الصلاه بمعنى الدعاء و مجرد اشمال الصلاه على الدعاء لا يوجب ثبوت ما يعتبر من علاقه الجزء و الكل بينهما كما لا يخفى

* شرح:

بفرمايد صلوا كما رأيتونى اصلى.

در ثبوت حقيقت شرعيه و اشكال در آن

قسم سوم از وضع تعينى است و آن استعمال لفظ است در معنای مجازى و بكثره استعمال وضع تعينى پيدا مى كند كما اينكه الفاظ در معانى شرعيه استعمال مى شود در اصطلاح حقيقت متشرعه مى نامند بنا بر اينكه مثل صلاه و صوم در اوائل شريعت مقدسه در معنای مجازى استعمال شده است و بكثره استعمال فعلا- حقيقت متشرعه بلكه حقيقت شرعيه در زمان صادقين (ع) واقع شده است.

قوله: اذا عرفت هذا الخ گفتيم كه قسم دوم از وضع تعينى آنست كه واضع همان وقت كه لفظ را استعمال مى كند هم وضع مى كند لفظ را در معنى و هم استعمال مى كند آن لفظ را در معنى آن وقت دعوى وضع تعين كه همين مطلب باشد در الفاظى كه در لسان شارع آمده است جدا و قريب بذهن است بلكه اگر كسى ادعاء قطع بنمايد زور گوئى نيست و دلالت مى كند بر اين مطلب ما تبادل معانى شرعيه از اين الفاظ در محاورات يعنى مكالمات زمان پيغمبر ولى اشكال شده بصاحب كتاب كه بتبادل ثابت نشده براى ما يعنى ما نمى دانيم كه تبادل زمان شرع اين طور بوده است يا نه و بايد الآن تبادل داشته باشد و استصحاب قهقرى كنيم و استصحاب قهقرى در تمام ظواهر كتاب و سنت مى آيد يعنى بمجرد ظهور فعلى لفظ در معنى و

ص: ۶۹

هذا كله بناء على كون معانيهما مستحدثه في شرعنا و اما بناء على كونها ثابتة في الشرائع السابقة كما هو قضيه غير واحد من الآيات مثل قوله تعالى كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ كَمَا كُتِبَ الْخ.

و قوله تعالى وَ أذِّنْ فِي النَّاسِ بِالْحَجِّ وَ قَوْلُهُ تَعَالَى وَ أَوْصَانِي بِالصَّلَاةِ وَ الزَّكَاةِ مَا دُمْتُ حَيًّا إِلَى غَيْرِ ذَلِكَ فَالْفَاظُهَا حَقَائِقُ لُغَوِيَّةٌ لَا شَرْعِيَّةٌ وَ اخْتِلَافٌ

* شرح:

یا تبادل آن در معنی دلالت نمی کند که در زمان شارع مقدس این معنی بوده مگر باستصحاب قهقری مذکور و تأیید این حقیقت شرعی را می نماید که آمده در شرع که علاقه معتبره بین معانی شرعی و لغوی نیست مثلاً در صلاه که شرعاً برای ارکان مخصوصه است و لغه برای دعاء چه علاقه بین صلاه شرعی و لغوی است و مجرد اینکه نماز شامل دعاء است ثابت نمی شود که بگوئیم علاقه آن علاقه جزء و کل است چنانکه جزء که علاقه شد باید از اجزاء رئیسه باشد و این جز که در نماز است یعنی دعاء که در نماز است از اجزاء رئیسه نیست و به عبارت دیگر استعمال جزء در کل شرطش آنست که بانتفاع جزء کل هم از بین برود و جزء اعضاء رئیسه کل باشد مثل رقبه که جزء انسان است و استعمال در کل انسان است و استعمال در کل انسان شده در مثل اعتق رقبه.

در استعمال الفاظ عبادات در معانی لغویه

قوله: هذا كله بناء على الخ این مطالب که گفتیم یعنی حقیقت شرعی داریم یا نداریم بنا بر اینست که این معانی شرعی مثل صلاه و صوم و حج و غیره حادث باشد و اما اگر گفتیم در زمان قبل از اسلام این معانی شرعی در شرایع سابقه بوده است که آنکه زیادی از آیات قرآن دلالت بر این دارد که صوم و حج و صلاه در زمان سابق بوده است که آنکه آیه شریفه می فرماید كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ كَمَا كُتِبَ الْخ وَ أذِّنْ فِي النَّاسِ بِالْحَجِّ وَ آیه دیگر وَ أَوْصَانِي بِالصَّلَاةِ وَ الزَّكَاةِ الْخ آیات

ص: ۷۰

الشرائع فيها جزء و شرطاً لا- يوجب اختلافها في الحقيقه و الماهيه اذ لعله كان من قبيل الاختلاف في المصاديق و المحققات
كاختلافها بحسب الحالات في شرعنا كما لا يخفى.

* شرح:

بنابراین الفاظ در این معانی شرعیه حقایق لغویه می باشند نه مجاز و شارع مقدس همان معانی لغویه را آورده است و این
الفاظ را در آنها استعمال نموده است.

در اشکال اتحاد معانی لغویه و شرعیه

قوله: و اختلاف الشرائع فيها الخ و اما اگر کسی اشکال کند که معانی صلاه در شرع مقدس زکاه و حج و غیره با آن معانی
سابق قبل از اسلام این ها دو حقیقتند و با هم اختلاف دارند چطور ممکن است این ها حقائق لغویه باشند با این اختلاف که
دارند.

جواب آنکه این معانی در زمان سابق اسلام بعضی از این معانی جزء یا شرطاً با معنی شرعیه فرق نمی کند این اختلاف
موجب اختلاف در حقیقت نمی شود بلکه حقیقت یک شیء واحد است و اختلاف اجزاء و شرائط حقیقت را عوض نمی کند
بجهت آنکه ممکن است این اختلاف نظیر اختلاف در مصادیق حقیقت باشد کما آنکه مثلاً فرش یک حقیقتی است ولی
مصادیق آن مختلف است فرش پنبه ای یا پشمی یا کوچک یا بزرگ و همچنین مصادیق حقایق دیگر مثلاً شجر یک حقیقتی
است ولی افراد مختلفی دارد کوچک و بزرگ و میوه دار و غیر میوه دار و غیره و اختلاف مصادیق سبب اختلاف حقیقت نمی
شود.

اشکال بر استعمال الفاظ عبادات در معانی لغویه

قوله: کاختلفها بحسب الحالات الخ.

یعنی: همچنین در نمازها که در شرع مقدس وارد شده است بحسب حالات مثلاً نماز صبح با مغرب و عشاء و سفر و حضر و
صلاه میت و غیره همه این ها یک حقیقتند ولی افراد آن مختلف است جواب از این آیات شریفه آنست که و لو ما

ص: ۷۱

ثم لا يذهب عليك انه مع هذا الاحتمال لا مجال لدعوى الوثوق فضلا عن القطع بكونها حقائق شرعيه و لا لتوهم دلالة الوجوه التي ذكروها على ثبوتها لو سلم دلالتها على الثبوت لولاه و منه انقدح حال دعوى الوضع

* شرح:

قبول بکنیم که این معانی شرعیه همان معانی لغویه است که شارع مقدس استعمال نموده است ولی اشکال ما در آنست که الفاظی که در این معانی شرعیه استعمال می شود مثل صلاه و صوم و غیره آیا حقیقت شرعیه هستند یا نه اما مجرد بودن این معانی در زمان سابق دلالت ندارد چونکه زبانهای سابق با عربی مختلف بوده کما آنکه گفته اند در زمان حضرت عیسی لغت سریانی بوده و در زمان حضرت موسی لغت عبرانی بوده و همچنین غیر لغات دیگر و حقیقت بودن این الفاظ عربی در وقتی ثابت می شود که لغات قبل از اسلام هم عربی بوده و همان الفاظ عربی در این معانی استعمال می شده و این اول دعوی ماست.

قوله: ثم الخ مخفی نماند بر تو که بعد از اینکه ما گفتیم این معانی شرعیه قبل از اسلام هم بوده است مثل نماز و حج و غیره بنابراین حقیقت لغوی هستند نه حقیقت شرعیه با این احتمال نمی تواند کسی ادعاء و ثوق کند که من اطمینان دارم حقیقت شرعیه هست فضلا از قطع و یقین و ممکن است کسی اشکال کند که ما به واسطه وجوهی که گفته شده برای ثبوت حقیقت شرعیه می توانیم اطمینان پیدا کنیم که حقیقت شرعیه داریم ولی جواب اینست که اگر ما قبول کنیم که این وجوه ثابت می کند که حقیقت شرعیه را بعد از این احتمال که حقیقت لغویه داریم این وجوه کنار می روند و دلالت بر حقیقت شرعیه ندارند.

قوله: و منه انقدح الخ یعنی با احتمال معنی لغوی بگوئیم وضع تعیین دارد الفاظ در معانی شرعیه یعنی بکثره استعمال تدریجا این الفاظ در معانی

ص: ۷۲

التعینی معه و مع الغض عنه فالانصاف ان منع حصوله فی زمان الشارع فی لسانه و لسان تابعیه مکابره نعم حصوله فی خصوص لسانه ممنوع فتأمل و اما الثمره بین القولین فتظهر فی لزوم حمل الالفاظ الواقعه فی کلام الشارع بلا قرینه علی معانیها اللغویه مع عدم الثبوت و علی معانیها الشرعیه

* شرح:

شرعیه حقیقت شده اند و از اینجا معلوم شد که وضع تعینی بآن نحو که مصنف بیان نمود و وضع تعینی که بکثره استعمال حاصل می شود هیچ کدام را وثوق به آنها نداریم با احتمال معنی لغوی.

بیان ثبوت حقیقت شرعیه در زمان شارع مقدس

قوله: مع الغض الخ اگر ما چشم پوشی کنیم از این حرفها و انصاف بدهیم که اصلا در زمان شارع حقیقت شرعیه بوده یا نه اینست که اگر کسی منع کند حصول حقیقت شرعیه را در زمان شارع مقدس در لسان شارع و تابعین و و کسانی که در آن زمان بوده اند این منع صحیح نیست یعنی با این احتمالات ما حقیقت شرعیه داشته ایم در زمان شارع.

قوله: نعم حصوله الخ بلی حقیقت شرعیه در لسان خود پیغمبر(ص) به تنهایی محل اشکال است یعنی وقتی پیغمبر می فرموده لفظی را حقیقت شرعیه نبوده ولی بعد از کثره استعمال حقیقت شرعیه شده است بعد از زمان پیغمبر(ص)

قوله: فتأمل الخ شاید مراد مصنف این باشد لفظی که مثل صلاه مثلا- قریب بیست سه سال استعمال بشود در لسان شارع مخصوصا شبانه روزی پنج مرتبه چگونه ممکن است که حقیقت شرعی نشده باشد کما آنکه نظائر آنها را در بین عقلاء داریم مثلا شخصی را به واسطه یک عملی یک لقبی برای او گذاشته شود این لقب کم کم برای او حقیقت و علم می شود و معنای لغوی اصلا دیگر در ذهن نمی آید.

ص: ۷۳

على الثبوت فيما اذا علم تأخر الاستعمال و فيما اذا جهل التاريخ ففيه اشكال و اصله تأخر الاستعمال مع معارضتها باصالة تأخر
الوضع لا دليل على اعتبارها تعبدا الا على القول بالاصل المثبت و لم يثبت بناء العقلاء على التأخر مع الشك و اصله عدم النقل
انما كانت معتبره فيما اذا شك في اصل النقل لا في تأخره فتأمل.

* شرح:

تعارض استصحابين با مثبتیت آن

قوله: و اما الثمره بين القولين الخ

و اما نتیجه بین این دو قول که یک قول قائل بر ثبوت حقیقت شرعیه بود و یک قول قائل نبود نتیجه اینست که لازم است ما
حمل کنیم الفاظی را که واقع شده در کلام شارع و بدون قرینه است حمل کنیم بر معانی لغویه آنها در جائی که ثابت نشده
باشد برای ما حقیقت شرعیه و اگر ثابت شده باشد حقیقت شرعیه حمل بر حقیقت شرعیه می کنیم این دو حال در جائی است
که بدانیم ما تأخر استعمال شارع را از استعمال لغوی یعنی بدانیم حتما استعمال آیه یا روایت بعد از حقیقت شرعیه بوده اما اگر
جاهل بتاریخ استعمال شدیم که نمی دانیم آیا نقل مقدم بوده یا وضع در اینجا محل اشکال هست مثل اینکه ما یقین بطهاره
سابق داریم ولی شک می کنیم در اینکه حدث صادر شده در لاحق یا نه استصحاب طهاره سابق را می کنیم اما اگر می دانیم
که یک حدثی پیدا شده و یک طهارتی اما مقدم و مؤخر آنها را نمی دانیم در اینجا اشکال است و اگر کسی هم بگوید اصاله
تأخر استعمال را می کنیم و اثبات می کنیم حقیقت شرعیه را صحیح نیست چونکه اصاله تأخر استعمال با اینکه معارض با
اصاله تأخر وضع است دلیل بر اعتبار آن تعبدا نداریم الا بنا بر قول بر اصل مثبت مثلا اگر زید چندین مدت غایب بود
استصحاب حیوه او را می کنیم که اثرش آنست که اموالش تقسیم نمی شود اما آثار دیگر غیر شرعی مثل

ص: ۷۴

العاشر انه وقع الخلاف في ان الفاظ العبادات اسام لخصوص الصحيحه او الاعم منها و قبل الخوض في ذكر ادله القولين يذکر امور منها انه لا شبهه في تاتي الخلاف على القول بثبوت الحقيقه الشرعيه و في جريانه على

* شرح:

آثار عقليه و عرفيه مثل آنکه محاسن او هم در آمده اين ها ثابت نمی شود پس تعبدا نمی توانيم ثابت کنیم اصاله تأخر استعمال را یعنی ما اصل نقل را می توانيم ثابت کنیم ولی مقدم و مؤخر آن را که از فروع آن است نمی توانيم ثابت کنیم و ايضا ثابت شده است از عقلاء بنا بر اصل تأخر مادامي که شک داریم یعنی عقلاء نگفته اند وقتی شک می کنیم در اینجا مثلا بنا را بر تأخر بگذاريم و باصاله عدم نقل ثابت کنیم معنای لغوی را و در جائي معتبر است که ما شک در اصل نقل بکنيم در آنجا می گويم اصل عدم نقل است ولی وقتی ما می دانيم نقل شده و استعمال هم شده ولی در مقدم و مؤخر آن شک داریم نمی توانيم اصاله عدم النقل را جاری کنیم چون وابسته باین مطلب نیست مثلا اگر امر فعلا ظهور در وجوب دارد و شک می کنیم که آیا معنای لغوی همین است یا نقل شده در اینجا اصاله عدم النقل را جاری می کنیم کما اینکه می آید در زیادی از موارد و اثبات می کنیم معنای لغوی را.

امر دهم: صحیح و اعم

اختلاف در الفاظ عبادات که وضع برای صحیح است یا اعم

قوله: العاشر انه وقع الخلاف الخ.

دهم از امور اینکه واقع شده است خلاف در الفاظ عبادات مثل صلاه یا صوم یا حج یا غیره آیا اسم گذارده شده اند برای خصوص صحیحه این ها یا اعم از صحیحه یعنی مثلا اسم صلاه وضع شده و استعمال شده برای نماز صحیح و تام الاجزاء و الشرائط یا برای اعم از صحیح و غیره که حتی فاسد از صلاه هم صلاه نامیده شود و ما قبل از اینکه بیان بکنيم ادله قولین را ذکر می کنیم اموری را در اینجا که از آن امور است اول اینکه شبهه ای نیست در اینکه اگر قائل ثبوت حقیقت

ص: ۷۵

القول بالعدم اشكال و غايه ما يمكن ان يقال في تصويره ان النزاع وقع على هذا في ان الاصل في هذه الالفاظ المستعمله مجازا في كلام الشارع هو استعمالها في خصوص الصحيحه او الاعم بمعنى ان ايهما قد اعتبرت العلاقه بينه و بين المعاني اللغويه ابتداء و قد استعمل في الآخر بتبعه و مناسبه كي ينزل كلامه عليه مع القرينه الصارفه عن المعاني اللغويه و عدم قرينه

* شرح:

شرعيه بشويم اين خلاف پيش مي آيد ولي در جائي كه ما قائل بعدم حقيقت شرعيه بشويم و بگوئيم الفاظ عبادات در معاني شرعيه مجازا استعمال شده اين خلاف در آنجا محل اشكال است.

تصوير نزاع بنا بر قول عدم حقيقت شرعيه

قوله: و غايه ما يمكن ان يقال الخ.

و نهايت چيزي كه ممكن است گفته شود اينست كه نزاع واقع شده بنا بر اينكه حقيقت شرعيه نداشته باشيم نزاع در اينست كه اصل در اين الفاظي كه استعمال شده مجازا در كلام شارع آيا اين استعمال در خصوص صحيحه آنها يا اعم از صحيح مي باشد بمعنى اينكه کداميك از اين صحيح يا اعم اعتبار برده شده علاقه بين آن و بين معاني لغويه آن ابتداء و در ديگري كه فرع بشود و بتبع و بمناسبت ديگري استعمال شده يعني قرينه مانعه از معنای لغوی می خواهيم در هر دو معنی چه معنی صحيحه يا غير صحيحه ولي اگر اصل استعمال در صحيحه باشد هر كجا شك كرديم حمل بر صحيحه مي كنيم و استعمال در اعم قرينه مي خواهد و بالعكس اگر اصل استعمال در اعم باشد براي صحيحه قرينه مي خواهيم چون صحيحه شباهت دارد به اعم از اين جهت براي آن قرينه مي خواهيم و اين را سبك مجاز از مجاز مي نامند يعني مجاز بايد يك علاقه اي بمعنی حقیقی داشته باشد و اين معنی مجازی بمعنی مجاز ديگري علاقه داشته باشد آن را سبك مجاز از مجاز

ص: ۷۶

اخرى معينه للآخر و انت خير بانه لا يكاد يصح هذا الا اذا علم ان العلقه انما اعتبرت كذلك و ان بناء الشارع فى محاوراته استقر عند عدم نصب قرينه الاخرى على ارادته بحيث كان هذا قرينه عليه من غير حاجه الى قرينه معينه اخرى و انى لهم باثبات ذلك و قد انقدح بما ذكرنا تصوير النزاع على ما نسب على الباقلانى و ذلك بان يكون النزاع فى ان قضيه القرينه المضبوطه التى لا يتعدى عنها الا بالاخرى الداله على اجزاء المامور به و شرائطه هو تمام الاجزاء و الشرائط او هما فى الجملة فلا تغفل و منها

* شرح:

مى نامند و ممكن است طورى معنى كنيم كه سبك مجاز نيايد يعنى استعمال در هر كدام صحيح يا اعم علاقه اى با معنى لغوى داشته باشد و لحاظ آن معنى با اصل معنى لغوى باشد نه معنى مجازى با مجاز ديگر.

قوله: و انت خير بانه لا- يكاد الخ و تو دانائى به اينكه اين مطالب صحيح نيست الا اينكه بدانيم كه علاقه حتما يا بر صحيح اعتبار شده است كه غير صحيح قرينه بخواهد يا براى اعم اعتبار شده كه اراده صحيحه قرينه بخواهد و تمام اين ها در مقام ثبوت است ولى در مقام اثبات اين طور نيست يعنى در مقام ثبوت ممكن است ولى در مقام اثبات دليلى بر آنها نداريم كه اثبات كند كدام يك علاقه اعتبار شده.

تصوير نزاع قول باقلانى

قوله: و قد انقدح بما ذكرنا تصوير النزاع على ما نسب الى الباقلانى الخ.

و بتحقيق كه ظاهر شد به آنچه كه ذكر كرديم ما تصوير نزاع را بر آنچه كه نسبت داده اند به باقلانى كه گفته است حقيقت شرعيه نداريم و الفاظ مستعمله در لسان شارع همان معانى لغويه خود كه دعا باشد دارد ولى فروع آن زياد شده

ص: ٧٧

ان الظاهر ان الصحه عند الكل بمعنى واحد و هو التماميه و تفسيرها باسقاط القضاء كما عن الفقهاء او بموافقه الشريعه كما عن المتكلمين او غير ذلك انما هو بالمهم من لوازمها لوضوح اختلافه بحسب اختلاف الانظار و هذا لا يوجب تعدد المعنى كما لا يوجب اختلافها بحسب الحالات من السفر و الحضر و الاختيار و الاضطرار الى غير ذلك كما لا يخفى.

* شرح:

است يعنى دعا با اجزاء و شرائط ديگر با قرينه ولى باز به اين شخص هم مى گوييم بنا بر حرف شما که معانى لغويه داشته باشند باز اين اشکال پيش مى آيد که اين لفظ صلاه مثلا که آورديد آيا تمام الاجزاء و شرائط است که صحيح باشد يا فى الجملة که اعم باشد و حاصل آنکه قول باقلانى با کسانى که قائل بعدم حقيقت شرعيه اند چندان فرقى ندارد و هر کدام اصل شد ديگرى قرينه مى خواهد اگرچه اصل هم قرينه مى خواهد ولى قرينه عامه كما لا يخفى.

اتحاد معنای صحيح نزد تمام علماء

قوله: و منها ان الظاهر ان الصحه عند الكل بمعنى واحد الخ.

گفتيم که استعمال الفاظ در لسان شارع آيا در خصوص صحيحه است يا اعم حال معنای صحه چيست ظاهر اينست که لفظ صحه نزد همه علماء يك معنى دارد و آن تماميت است و لا اشکال بر آنکه تماميت شامل اجزاء و شرائط مى شود يعنى مثل صلاه که واجد اجزاء و شرائط بود صحيح مى نامند و اما اگر عدم المزاحم و عدم المانع مثل آنکه اهمى مزاحم آن نشود و نهى تعلق بآن نگرفته باشد محل خلاف است و حق آنست که ممکن است اين ها جزء مسمى قرار داده شود مثل اجزاء و شرائط و محال نيست مثل آنکه علت و معلول با هم اسم قرار داده شود ولى وقوع ندارد و ممکن است بگوئيم بنا بر صحيحى آنها هم معتبر است چون که صحيح نزد شارع بايد اعتبار کنيم نه صحيح نزد ما و صحيح نزد شارع تمام

ص: ٧٨

و منه ينقدح ان الصحه و الفساد امران اضافيان فيختلف شيء واحد صحه و فسادا بحسب الحالات فيكون تاما بحسب حاله و فاسدا بحسب اخرى

* شرح:

این ها باید باشد که مسمی است و بعد از تحقق مسمی اسم بر آن بگذاریم و اگر نهی تعلق گرفت به صلات قهرا باطل است و مسمی نیست کما لا یخفی.

و تفسیر معنای صحت را علماء فقه گفته اند باسقاط قضاء و اعاده و علماء اصول دین که متکلمین باشند گفته اند معنی صحه یعنی به موافقت شریعت می باشد و غیر از این ها از معانی که نموده اند برای صحه که این معانی که ذکر شده همه از لوازمات صحه هستند نه خود معنی صحه یعنی اگر عملی تمام شد لازمه دارد که به اسقاط قضاء باشد و موافق شریعت باشد و غیر ذلک چون معلوم است اختلاف پیدا می کند تعبیر صحه بحسب اختلاف انظار ولی این اختلاف انظار موجب تعدد معنی نمی شود مثل اینکه موجب نمی شود اختلاف انظار اختلاف معنی صحه را از نماز سفر و حضر و اختیار و اضطرار الی غیر ذلک یعنی مثل صلاه مسافر و صلاه حاضر و صلاه در حال اختیار و اضطرار هر کدام از این ها اختلاف دارند ولی با این حال اختلاف در معنی صحه نمی آورد و تمام صحیح است در جای خود...

صحیح و فساد از امور اضافیه می باشند

قوله: و منه ينقدح ان الصحه و الفساد امران اضافيان الخ.

و از این جهت ظاهر می شود که صحه و فساد دو امر اضافی هستند پس اختلاف پیدا می کند شیئی واحد صحه و فسادا بحسب حالات آن شیء پس آن شیء بحسب حالتی تام و همان شیء بحسب حالت دیگری فاسد مثل صلاه که در سفر باید قصر خواند و صحیح است ولی اگر همین صلاه قصر را در حضر خواندیم فاسد است و همچنین اگر صلاه اضطراری را بخوانیم بجای اختیاری فاسد است و

ص: ۷۹

فتدبر جيداً و منها انه لا- بد على كلا القولين من قدر جامع في البين كان هو المسمى بلفظ كذا و لا اشكال في وجوده بين الافراد الصحيحه و امكان الاشاره اليه بخواصه و آثاره فان الاشتراك في الاثر كاشف عن الاشتراك في جامع واحد يؤثر الكل فيه بذاك الجامع فيصح تصوير المسمى بلفظ الصلاه مثلا بالناهيه عن الفحشاء و ما هو معراج المؤمن و نحوهما و الاشكال فيه

* شرح:

در جای خود صحیح است پس تدبر کن جيداً.

لازم است قدر جامع برای دو قولین

قوله: و منها انه لا بد على كلا القولين من قدر جامع الخ.

بنا بر هر دو قول صحیح و اعم باید قدر جامعی باشد که آن قدر جامع آن مسمى باشد و اسم صلاه بر آن قدر جامع گذارده شود و اگر قدر جامع تمام نشد قهراً مشترک لفظی خواهد بود چونکه افراد و اصناف صلاه متباین می باشند- در خارج کما لا یخفی و اشکالی در این مطلب نیست در اینکه این قدر جامع وجود دارد بین افراد صحیحه و ما به واسطه خواص آن و آثار آن می توانیم بگوئیم که هست قدر جامع چونکه می بینیم تمام اثرات یکی است مثل اینکه می گوید الصلاه معراج المؤمن یا تنهی عن الفحشاء و المنکر و غیره و در علم حکمت ثابت شد که اثر واحد باید از یک شیئی واحد پیدا بشود و ما چون می بینیم همه یک اثر دارند می فهمیم که یک قدر جامعی هم دارند پس می توانیم بگوئیم که قدر جامع بین صلاه آن مسمائی هست که شامل این آثار مثل معراج المؤمن و غیره می باشد و لو بعلم تفصیلی ندانیم آن جامع را.

قوله: و الاشكال فيه الخ در اینجا اشکال شده که این قدر جامع از دو حال خارج نیست یا مرکب است یا بسیط اگر مرکب باشد نمی تواند جامع باشد چون که مرکبی که جامع باشد ممکن است در حالی فاسد و در حالی صحیحی باشد

بان الجامع لا- یکاد یکون امرا مرکبا اذ کل ما فرض جامعاً یمكن ان یکون صحیحاً و فاسداً لما عرفت و لا امراً بسیطاً لانه لا یخلو اما ان یکون هو عنوان المطلوب او ملزوماً مساویاً له و الاول غیر معقول لبداهه استحاله اخذ ما لا؟؟؟ یتأتی الا من قبل الطلب فی متعلقه مع لزوم الترادف بین لفظه الصلاه و المطلوبه و عدم جریان البراءه مع الشک فی اجزاء العبادات و شرائطها لعدم الاجمال ح فی المأمور به فیها و انما الاجمال فیما یتحقق به و فی

* شرح:

مثل صلاه حاضر که چهار رکعت برای او صحیح است و برای حاضر باطل و فاسد است و همچنین باقی حالات صلاه اختیاری و اضطراری و غیره و اگر آن قدر مشترک جامع امر بسیطی باشد باز اشکال دارد چون این امر بسیط یا عنوان مطلوب است و یا ملزومی که مساوی با آن مطلوب است.

قوله: و الاول الخ اگر عنوان مطلوب باشد صحیح نیست چونکه بدیهی است که محال است گرفتن آنچه که پیدا نمی شود الا از قبل طلب گرفته شود در متعلق خود یعنی هر شیئی باید اولاً موضوع آن ثابت باشد و بعد از ثبوت موضوع و اسم حکم برای آن موضوع قرار بدهیم آن وقت نمی شود آن حکمی که بعد پیدا می شود و رتبه آن از موضوع متأخر است جزء موضوع کنیم چون دور لازم می آید مثل اینکه اول باید واضح بداند خود موضوع صلاه را و بعد از آن امر کند که بجا بیاورد اگر این امر صلاه را که مطلوب است دخیل در موضوع آن گرفتیم دور لازم می آید و چون باید این عنوان مطلوب هم وجود داشته باشد در حین موضوع و هم وجود نداشته باشد چون فرض اینست که بعد از موضوع امر می آید و پیدا می شود دور لازم می آید.

اشکال بر جامع صحیحی چه مرکب باشد و چه بسیط

قوله: و عدم جریان البراءه مع الشک الخ و ایضا اشکال دیگری لازم می آید بنا بر بسیط بودن که براءت جاری نشود

ص: ۸۱

مثله لا مجال لها كما حقق في محله مع ان المشهور القائلين بالصحيح قائلون بها في الشك فيها و بهذا يشكّل لو كان البسيط هو ملزوم المطلوب ايضا مدفوع بان الجامع انما هو مفهوم واحد منتزع عن هذه المركبات

* شرح:

در شك در اجزاء و شرائط چونکه در اصل تکلیف اجمالی نیست در این حال و اجمال و شک در امتثال و مکلف به است و در مثل این موارد راهی برای براءت نیست و باید حتما احتیاط کنیم و براءت در اصل تکلیف است نه در مکلف به مثلا اگر مولا امر فرمود اکرام کنید ده نفر از علما را و بعض آنها را اگر ما شک داریم که آیا عالم هست یا نه امتثال امر باین مشکوک نمی شود و باید حتما احتیاط کنیم و افرادی که یقین داریم عالم هستند اکرام کنیم چون که اشتغال یقینی براءت یقینی می خواهد و در ما نحن فیه تکلیف ما بامر بسیط مطلوب است و شک در محقق آن و در امتثال آن است حتما باید احتیاط کنیم و براءت جاری نمی شود با اینکه مشهور که قائل بصحیح هستند قائل هستند به براءت در شک جزء یا شرط براءت جاری می کنند.

عدم جریان براءت بنا بر جامع بسیط

قوله: و بهذا يشكّل الخ همین اشکال وارد است اگر آن مسمی و جامع امر بسیطی باشد که ملزوم مطلوب باشد نه خود مطلوب چونکه باز تکلیف معلوم است و شک در مکلف به داریم.

در اشکالات بر جامع بسیط

قوله: مدفوع الخ مدفوع خبر برای و الاشکال فیه می باشد این اشکالها که شد بر اینکه نمی توانید شما براءت جاری کنید در قسم دوم و سوم که گفته شد این امر جامع مشترک یا ملزومی است که مساوی با عنوان مطلوب است و لازم می آید ترادف بین مطلوب و لفظ صلاه و چون شک در مأمور به دارید نمی توانید براءت جاری کنید جواب اینکه این حرف شما دفع شده بجهت آنکه جامع

ص: ۸۲

المختلفه زياده و نقيصه بحسب اختلاف الحالات متحد معها نحو اتحاد و في مثله يجرى البراءه و انما لا تجرى فيما اذا كان المامور به امرا واحدا خارجيا مسيبا عن مركب مردد بين الاقل و الاكثر كالطهاره المسيبه عن الغسل و الوضوء فيما اذا شك في اجزائهما.

* شرح:

مشترك آن مفهوم واحدی است که گرفته شده از این مرکبات که مختلف هستند بحسب زیادى و نقيصه و غيره که این مفهوم واحد با مرکبات متحد هستند مثل کلی با افرادش که منطبق با هم هستند هر جا که افراد کلی باشد حصه ای از آن کلی هست و سبب و مسبب در کلی و افراد آن نیست و دو چیز نیستند بلکه در خارج شیئی واحد می باشد اینجا هم در اجزاء مرکبات این مفهوم واحد هست و چون مفهوم با مرکبات متحد هستند و یکی هستند می توانیم ما براءت را جاری کنیم مثل اینکه بگویند خطی را بکشید و نمی دانیم آیا چقدر است تا آنجا که یقین داریم خط را می کشیم و باقی دیگر را که نمی دانیم براءت جاری می کنیم و حاصل آنکه مامور به ما نفس منشأ انتزاع عنوان مطلوب است نه خود مطلوب و در منشا اگر شك کردیم براءت جاری می کنیم چونکه اقل و اکثر ارتباطی است و بعد از انحلال علم اجمالی مکلف به نفس اجزاء و شرائط می باشد و در مشکوک آن براءت جاری می کنیم بلکه تمسک باطلاق هم می کنیم کما آنکه می آید در نتیجه بحث و براءت در جائی جاری نمی شود که مأمور به یک امر واحد خارجی باشد که سبب خارجی داشته باشد و ما شك در اقل و اکثر مامور به بکنیم باید در آنجا احتیاط کنیم و براءت در آنجا نمی آید مثل طهاره که مسبب از غسل و وضوء است چون غسل و طهاره متحد با هم نیستند و مترتب هستند از این جهت اگر شك در اجزاء غسل یا وضوء نمودیم باید احتیاط کنیم چون اشتغال یقین ما در طهاره به واسطه احتیاط رفع می شود چون شك در محصل است این مطلب که جاری نمی شود براءت در وقتی است که مامور به

ص: ۸۳

ما نفس طهاره باشد که از وضوء و غسل حاصل بشود و اما اگر مأمور به خود این افعال باشند البته برائت جاری می شود در مشکوک این ها مخفی نماند که اثر واحدی که مصنف بیان نمود مثل فحشاء از منکر این مطلب بنا بر اینست که آن قاعده فلسفیه که اول کتاب گذشت در غرض از علوم که الواحد لا یصدر الا من الواحد صحیح باشد و جواب این قاعده داده شده قبلا و برای توضیح دیگر مخفی نیست که فحشاء از امور متعدده تضادی پیدا می شود مثلا غیبت یکی از فحشاء از آن پیدا می شود و همچنین کذب و زنا و شرب خمر که این عنوان فحشاء از امور مختلفه پیدا می شود با این حال چگونه ممکن است این امور متضاده در بین آنها یک جامع واحدی باشد که این فحشاء از آن امر واحد پیدا بشود و ایضا نفس صلاه مرکب است از امور متباینه وجدانا کمقوله الوضع و کیف و غیره و چگونه ممکن است جامع ذاتی بین تضاد باشد و ثانی این اثر واحدی که از یک طبیعت واحده پیدا می شود باید الغاء خصوصیات کنیم و خصوصیات افراد آن طبیعت را الغاء کنیم و این خصوصیات دخیل در غرضی نباشند مثل خط یک زرعی و دو زرعی در جائی که اصل خط مأمور به باشد و خصوصیات دخیل در غرض نباشد و اصل خط که مأمور به است می آوریم و در زاید آن برائت جاری می کنیم ولی در ما نحن فیه مثل صلاه خصوصیت دخیل است در آن امر واحد مثلا نماز صبح بقید دو رکعتی با تسلیم می باشد و همچنین نماز مغرب و نماز آیات و غیره که تمام این ها خصوصیات آنها دخیل در غرض هستند که اگر خصوصیات آنها الغاء بشود قهرا ناهی از فحشاء نیستند و ثالثا این جامعی که مأمور به است و اسم برای آن جامع گذارده شده است این یک معانی است که اکثر اهل عرف التفات بآن ندارند و لو از طریق آثار آن از فحشاء و منکر باشد و چگونه ممکن است چیزی را که اکثر عرف درک

هذا على الصحيح و اما الاعم فتصوير الجامع في غاية الاشكال و ما قيل في تصويره او يقال وجوه احدها ان يكون عباره عن جمله من اجزاء العباده كالاركان في الصلاه مثلا و كان الزائد عليها معتبرا في المأمور به لا في المسمى و فيه ما لا يخفى فان التسميه بها حقيقه لا تدور مدارها.

ضروره صدق الصلاه مع الاخلال ببعض الاركان بل و عدم الصدق عليها مع الاخلال به ساير الاجزاء و الشرائط عند الاعمى مع أنه يلزم ان يكون الاستعمال فيما هو المأمور به باجزائه و شرائطه مجازا.

* شرح:

نمی کنند مأمور به بشود و غیر این ها از اشکالهائی که برای مصنف شده است این مطلب بنا بر اینست که صحیحی باشیم و اما بنا بر اعمی پس تصویر جامع در غایه اشکال است و فقط برای اعم پنج قول هست در جامع مشترک بین صحیح و اعم.

جامع اول اعمیها ورد آن

اشاره

قوله: احدها الخ اول اینکه گفته شده مفهوم آن عبارت است من جمله از اجزاء عبادت مثل ارکان در صلاه یعنی در صلاه مثلا مسمى آن فقط ارکان است و زاید بر ارکان آنها معتبر در مأمور به هستند نه جزء مسمى پس اجزاء غیر رکنی و شرائط در صلاه مثلا اجزاء مسمى نیستند و زیادی آورده شده بدلیل دیگر و دلیل خارج.

قوله: فيه ما لا يخفى فان التسميه الخ.

اشکالات وارده بر جامع اول اعمیها

سه اشکال باین مطلب است اول اینکه نامیدن نماز را به ارکان فقط حقیقتا دائر مدار آن نیست یعنی هر جا که صلاه باشد لازم نیست تمام ارکان باشد چون در نمازی که یکی از ارکان ها را نیورد سهوا پس باید نماز نباشد بنا بر حرف شما چون شما گفتید صلاه نامیده شده فقط برای ارکان و حال آنکه با

و كان من باب الاستعمال اللفظ الموضوع للجزء في الكل لا من باب اطلاق الكلى على الفرد و الجزئي كما هو واضح.

و لا يلتزم به القائل بالاعم فافهم.

* شرح:

عدم بعضی ارکان هم صلاه نامیده می شود.

قوله: و عدم الصدق عليها مع الاخلال الخ.

اشکال دوم اینکه شما اجزاء و شرائط را جزء مسمی نگرفتید و گفتید معتبر در مأمور به هستند و حال آنکه اگر به سایر اجزاء و شرائط اخلال بشود و نیاورند اصلا نماز بآن نمی گویند نزد اعمیها.

قوله: مع أنه يلزم ان يكون الاستعمال الخ.

و اشکال سوم اینکه شما لفظ صلاه را فقط برای ارکان آوردید و حقیقت دانستید در آنها علی الفرض پس لازم می آید از حرف شما که اگر صلاه را در اجزاء و شرائط و ارکان با هم استعمال نمودند باید مجاز باشد نزد اعمیها من باب علاقه جزء و کل نه کلی و فرد آن چون می باشد این مطلب از باب استعمال لفظی که وضع شده برای جزء که ارکان فقط باشد در کل که همه اجزاء و شرائط صلاه باشد نه از باب اینکه شما استعمال کرده باشید لفظ کلی را در فرد یا جزئی وجه آن آنست که لفظ صلاه اگرچه کلی است افرادی دارد و اصنافی الا آنکه ترکیب صلاه از اجزائش شده است مثل تکبیر و حمد و سوره و غیره که تمام این ها اجزاء صلاه می باشند نه جزئی از صلاه کما اینکه واضح است این مطلب در حالی که قائل به اعمی نمی گویند در این مورد که مجاز است فافهم.

جامع دوم اعمیها ورد آن

قوله: ثانيها الخ دوم از اقوالی که برای اعمیها گفته شده در بابت جامع اینست که گفته شده که جامع واحد مشترك آن معظم اجزاء است که دائر مدار آن

ثانيها أن تكون موضوعه لمعظم الاجزاء التي تدور مدارها التسميه عرفا فصدق الاسم عليه كذلك يكشف عن وجود المسمى و عدم صدقه عن عدمه.

و فيه مضافا الى ما اورد على الاول اخيرا انه عليه يتبادل ما هو المعتبر في المسمى فكان شيء واحد داخله فيه تاره و خارجا اخرى بل مرددا بين أن يكون هو الخارج او غيره عند اجتماع تمام الاجزاء و هو كما ترى.

سيما اذا لوحظ هذا مع ما عليه العبادات من الاختلاف الفاحش بحسب الحالات.

* شرح:

اسم است عرفا يعني می گویند ما بخصوصه ارکان را نمی گوئیم بلکه هرچه را که عرفا صلاه می گویند و دائر مدار اسم می دانند آن اجزاء است که ما به واسطه همین که دائر مدار آن اسم است کشف می کنیم وجود مسمى را همچنين هرجا که صدق نشد کشف از عدم مسمى می کند.

قوله: و فيه مضافا الى ما اورد على الاول اخيرا انه عليه تبادل الخ.

يعنى اشكال سومى که در قبل گذشت که لازم می آید مجاز در اینجا هم همان اشکال می آید چون وضع شده در معظم اجزاء از این جهت لازم می آید استعمال در همه اجزاء مجاز باشد و علاوه بر این اشکال، اشکال دیگری هم لازم می آید و آن اینست که معظم اجزاء را که معتبر دانستید در مسمى تبادل می شود پس بعضی معظم این اجزاء بعض اوقات داخل در حقیقت و بعض اوقات خارج از حقیقت می شود مثل صلاه حاضر در ظهر که چهار رکعت است حتما در حالی که دو رکعت آن در نماز مسافر حتما خارج است و بالعکس نسبت بمسافر و نمی شود چیزی که قوام شیء است بعضی اوقات داخل باشد و بعض اوقات خارج باشد مثل ناطق که فصل است برای انسان بگوئیم بعضی اوقات فصل است بعض اوقات فصل

ص: ۸۷

ثالثها ان يكون وضع الاعلام الشخصيه كزيد فكما لا يضر في التسميه فيها تبادل الحالات المختلفه من الصغر و الكبر و نقص بعض الاجزاء و زيادته كذلك فيها.

و فيه ان الاعلام انما تكون موضوعه للاشخاص و الشخص انما يكون بالوجود الخاص و يكون الشخص حقيقه باقيا ما دام وجوده باقيا و ان تغيرت عوارضه من الزيادة و النقصان و غيرهما من الحالات و الكيفيات فكما لا يضر اختلافها في الشخص لا يضر اختلافها في التسميه و هذا بخلاف مثل الفاظ العبادات مما كانت موضوعه للمركبات و المقيدات و لا يكاد يكون موضوعا له الا ما كان جامعا لثباتها و حاويا لمتفرقاتها كما عرفت في الصحيح منها.

* شرح:

نیست این قوام که شما گفتید که معظم اجزا باشد ما مردد هستیم که داخل است یا خارج در مثل کسی که نمی داند مسافر شده یا نه مردد است که نماز را قصر بخواند که خارج باشد بعضی معظم اجزاء یا نماز حاضر بخواند که داخل باشد معظم اجزاء و این مطلب واضح است بخصوص اگر ملاحظه کنید اختلاف فاحش در عبادات را بحسب حالات آنها مثلا در نماز چند حالت دارد حضر و سفر و اختیاری و اضطراری و غیره از حالاتی که بر آن وارد است.

جامع سوم اعمیها که موضوع له آن وضع اعلام شخصیه است

قوله: ثالثها الخ قول سوم که گفته شده است از برای جامع واحد برای اعمی اینست که گفته اند که وضع عبادات مثل وضع اعلام شخصیه است مثل زید همان طور که ضرر نمی زند تبادل حالات مختلفه از صغر و کبر و نقص و زیاده در اعلام شخصیه به تسمیه آنها عبادات هم همچنین است جواب آنکه اعلام شخصیه وضع شده اند برای اشخاص و تشخص آنها بوجود خارجی خاص است و مادامی که حقیقت او وجود داشته باشد آن شخص هم وجود دارد اگرچه تغییر پیدا کند عوارض او از زیاده و نقصان و غیره از حالات دیگر و کیفیات همان طور

ص: ۸۸

رابعها ان ما وضعت له الالفاظ ابتداء هو الصحيح التام الواجد لتمام الاجزاء و الشرائط الا ان العرف يتسامحون كما هو ديدنهم و يطلقون تلك الالفاظ على الفاقد للبعض تنزيلا- له منزله الواجد فلا- يكون مجازا في الكلمه على ما ذهب اليه السكاكي في الاستعاره.

بل يمكن دعوى صيروره حقيقه فيه بعد الاستعمال فيه كذلك دفعه او دفعات من دون حاجه الى الكثره و الشهره للانسان الحاصل من جهه المشابهه في الصوره او المشاركه في التأثير كما في اسامي المعاجين الموضوعه ابتداء لخصوص مركبات واجده لاجزاء خاصه حيث يصح اطلاقها على الفاقد لبعض الاجزاء المشابه له صوره و المشارك في المهم اثرا تنزيلا او حقيقه.

* شرح:

که اختلاف حالات او ضرر بشخص او نمی زند به تسمیه او هم نمی زند بخلاف مثل الفاظ عبادات چون آنها وضع شده اند برای مرکبات و مقیدات و صحیح نیست که موضوع باشد برای آن معنی الا- زمانی که باشد جامع برای حالات آن و حاوی برای متفرقات آن کما اینکه شناختی در صحیح یعنی خصوصیات و حالات معتبر است در عبادات و دخیل در تسمیه است بخلاف در وضع اعلام که خصوصیات دخیل نیست.

جامع چهارم اعمیها که موضوع له آن وضع معاجین است

اشاره

قوله:رابعها الخ و قول چهارم اینکه گفته شده است آنکه وضع شده است بر آن الفاظ ابتداء آن صحیح تمام اجزاء و شرائط الا آنکه عرف تسامح می کنند کما اینکه عادت آنها اینست و استعمال می کند همان لفظی را که بر تام الاجزاء وضع شده بود برای ناقص آن و آن را مثل واجد الشرائط و تام الاجزاء می دانند و این استعمال آنها مجاز در کلمه و مجاز لغوی نیست بلکه مجاز عقلی است که

ص: ۸۹

و فيه انه انما يتم في مثل اسامي المعاجين و سائر المركبات الخارجيه 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 حاله كما لا يخفى فتأمل جيدا.

* شرح:

رفته است بسوی او سکاکی در استعاره و گذشت معنای مجاز عقلی بلکه ممکن است که بگوئیم حقیقت است در ناقص بعد از استعمال یا به یک استعمال در آن یا زیادتر از یک مرتبه و احتیاج به قرینه کثرت و شهرت کما آنکه در مجاز مشهور است نداریم چونکه یک انس حاصل شده از جهه مشابهت بین آن تام الاجزاء و این ناقص الاجزاء در صوره یا اینکه در اثر هر دو شریک هستند کما اینکه در معاجین هست که وضع شده اند اول برای خصوص مرکبات واجد برای تمام اجزاء و شرائط مثل ماشین یا طیارات و غیره که مرکب می باشند از اجزاء مختلفه مثل آهن و چوب و لاستیک و غیره درحالی که با نقصان و زیاده باز صحیح است استعمال آنها بهمان اسم اولی برای مشابهت در صوره یا مشارکت در اثر تنزیلا یا حقیقتا و جواب در اینجا هم اینست که درست است این مطلب در معاجین و مرکبات خارجیه که موضوع در آن ابتداء مرکب خاص است که تام و ناقص آن را به یک اسم می خوانند ولی این مطلب در بابت عبادات صحیح نیست چون در عبادات بنا بر صحیحی آن عبادت به یک حالتی صحیح است و به یک حالتی فاسد و اثر هر کدام غیر دیگری است که در صحیح آنها اختلاف هست مثلا سکنجین صحیح آن یک مرتبه بیشتر ندارد که مرکب است از ترشی و شیرینی بخلاف صحیح صلاه که بحسب حالات مختلف می شوند صحیح بودن آن در چند مرتبه فاسد کما آنکه گذشت.

خامسها ان يكون حالها حال اسامى المقادير و الاوزان مثل المثلث و الحقه و الوزنه الى غير ذلك مما لا شبهه فى كونها حقيقه فى الزائد و الناقص فى الجمله.

فان الواضع لاحظ مقدارا خاصا الا انه لم يضع له بخصوصه بل للاعم منه و من الزائد و الناقص او انه و ان خص به اولا الا انه بالاستعمال كثيرا فيهما بعنايه انهما منه قد صار حقيقه فى الاعم ثانيا و فيه ان الصحيح كما عرفت فى الوجه السابق يختلف زياده و نقيصه فلا يكون هناك ما يلحظ الزائد و الناقص بالقياس عليه كى يوضع اللفظ لما هو الاعم فتدبر جيدا.

* شرح:

جامع پنجم اعميها كه موضوع له نظير اوزان و مقادير است

قوله: خامسها الخ پنجم از اقوال اعميها از برای جامع واحد مشترك در بين صحيح و اعم آنست كه گفته شده كه حال آن جامع واحد حال اسامى مقادير و اوزان است مثل مثلث و حقه و وزن الى غير ذلك از چیزهائى كه شبهه اى نيست در بودن آنها كه حقيقت هستند در زايد و ناقص فى الجمله يعنى همان طور كه در وزن فى الجمله كم و زياد بشود باز استعمال آن حقيقت است حال جامع هم همين طور است اگر قدرى كم و زياد بشود باز حقيقت در آن است پس واضح اگرچه ملاحظه كرده مقدار خاص را در وزن الا اينكه وضع نكرده لفظ را برای آن مقدار بخصوصه بلكه برای اعم از آن وضع كرده است كه شامل زايد و ناقص مى شود يا اينكه اگرچه وضع كرده برای وزن خاص نه كم و نه زياد ولى به واسطه كثره استعمال در زياد و ناقص بعنايه اينكه اين زياد و ناقص از همان وزن خاص هستند اين لفظ در آن معنى اعم حقيقت شده است.

قوله: و فيه ان الصحيح الخ جواب اينكه اين حرف در بابت مطالب ما صحيح نيست چونكه صحيح تنها اختلاف دارد به واسطه زياده و نقيصه چون

ص: ۹۱

در صلاه مثلاً صحیح تنها از آن ۳ رکعتی و ۴ رکعتی و ۲ رکعتی است و حال آنکه در اوزان یک صحیح دارد و آن مقدر مخصوص است پس در اینجا آنچه که ملاحظه شده از زائد و ناقص بقیاس بر اوزان نمی شود تا وضع شده باشد برای اعم پس تدبر کن جیدا و لا یخفی بر اینکه هر شیء یکی از ۳ اعتبار در آن می شود ۱ لا بشرط ۲ بشرط لا ۳ بشرط شیء مثلاً در صلاه بشرط شیء آن آنست که بشرط سلام یا غیره است و بشرط لا آن آنست که مانعی نداشته باشد و لا بشرط آن آنست که اشیائی که شرط نیست در صلاه یعنی بیاوریم آنها را یا نیاوریم صلاه صحیح است آنها لا بشرط است بنابراین اگر آن جامع را لا بشرط بگیریم شامل اعم و صحیح می شود چون اگر لا بشرط گرفتیم شامل صلاه صحیح و فاسد و اختیاری و اضطراری و سفر و حضر و دو رکعتی و سه رکعتی و غیره می شود نظیر خانه ای که اقلاً یک اطاق داشته باشد و صدق خانه بکند ولی اگر چندین اطاق دیگر یا حمام و غیره در آن باشد یا نباشد ضرر بصدق خانه نمی زند و اما تبدل قوام شیء که بعضی اوقات داخل باشد و بعضی اوقات خارج کما آنکه گذشت در مرکبات حقیقیه ممکن نیست مثل جنس و فصل و اما در مرکبات اعتباریه مانعی ندارد مثل همین خانه که مثل زدیم و از اینجا است که جامع صحیح همان جامع اعمی است غایه الامر تبدل صفت شده و صلاه صحیح همان صلاه ناقص و باطل می باشد مثل آنکه وضوء نداشته باشد مصلی یا غیره همان صلاه است و تبدل صفت شده است کما آنکه فرش صحیح همان فرشی است که معیب می شود و تبدل صفت شده است و کذا غیره از امثله و از اینجا است که صحیح و فاسد از امور عدم و ملکه می باشند که بر یک موضوع وارد می شوند بلکه ممکن است نماز واحد نزد بعضی صحیح است و نزد بعضی دیگر فاسد هر دو صفت بر یک موضوع وارد شده اند و حاصل آنکه بعد از آنکه جامع صحیحی را ما باطل دانستیم کما آنکه گذشت قهراً باید قائل بجامع

اعمى بشویم و صدق صلاه بر صحیح و فاسد مسلم است و عدم صحه سلب دارد از فاسد آن پس کشف می شود موضوع له صلاه یک جامعی است که بین صحیح و فاسد می باشد کما لا یخفى.

در آنکه وضع و موضوع له در الفاظ عبادات عام است

قوله: و منها الخ قبلا- گفتیم ما که قبل از آنکه وارد بحث بشویم چند امور را بیان کنیم و این امر، امر سوم است که می فرماید مصنف ظاهر اینست که وضع و موضوع له در الفاظ عبادات عام است چونکه قبلا- گفتیم که وضع یا عام است یا خاص و موضوع له هم یا عام یا خاص که چهار وجه می شود و یک قسم که وضع خاص و موضوع له عام باشد ممکن نبود و یک قسم دیگر قسمی که وضع خاص و موضوع له هم خاص باشد اختلاف در آن نیست مثل اعلام شخصیه و کسی در اینجا نگفته است و در آن دو قسم دیگر که وضع عام و موضوع له هم عام و وضع عام و موضوع له خاص باشد محل کلام ما در این اسامی عبادات در این دو قسم است از این جهت اگر در اینجا وضع و موضوع له در الفاظ عبادات عام باشد شامل همه تعریفات صلاه می شود و اگر موضوع له خاص باشد لازم می آید

و منها ان الظاهر ان يكون الوضع و الموضوع له في الفاظ العبادات عامين و احتمال كون الموضوع له خاصا بعيد جدا لاستلزامه كون استعمالها في الجامع في مثل الصلاه تنهى عن الفحشاء و الصلاه معراج المؤمن و عمود الدين و الصوم جنه من النار مجازا.

او منع استعمالها فيه في مثلها و كل منهما بعيد الى الغايه كما لا يخفى على اولى النهي و منها ان ثمره النزاع اجمال الخطاب على قول الصحيحى و عدم جواز الرجوع الى اطلاقه في رفع ما اذا شك في جزئيه شىء للمامور به و شرطيته اصلا لاحتمال دخوله في المسمى كما لا يخفى.

* شرح:

که در مثل الصلاه تنهى عن الفحشاء و المنکر و الصلاه معراج المؤمن و عمود الدين و الصوم جنه من النار و غيره که وارد شده برای عبادات باید یا مجاز باشد استعمال در اینجا و یا غلط چونکه استعمال در جامع صلاه است نه بخصوصه صلاه واحد و این آثار از طبیعی صلاه و از کلی آن می باشد نه از فردی از افراد صلاه و هیچ کدام از این ها نیست یعنی نه غلط است و نه مجاز بلکه حقیقت است در همه این ها پس معلوم می شود که وضع عام و موضوع له هم عام است و شامل همه این ها می شود کما اینکه مخفی نیست این مطلب.

جواز تمسک باطلاق لفظی حتی بنا بر صحیحی

قوله: و منها الخ مخفی نماند بر اینکه بنا بر صحیحی ایضا تمسک باطلاق می توانیم بکنیم چونکه مامور به ما نفس اجزاء و شرائط خارجیه است چه آنکه مامور به امر بسیط باشد که متحد است با آنها خارجا مثل اتحاد کلی طبیعی با افرادش یا امر انتزاعی که مامور به منشأ انتزاع است نه امر انتزاعی و بنا بر انحلال علم اجمالی شک در باقی را تمسک باطلاق لفظی می کنیم بلی اگر مامور به امر خارجی بسیط باشد و با سبب دو چیز باشد نمی توانیم چونکه شک در محصل است و ایضا باطلاق مقامی و حالی هم جایز است کما آنکه می آید.

ص: ۹۴

یکی دیگر از اموری که گفتیم می بایست ذکر کنیم در بابت نتیجه و فایده بحث است و آن اینست که خطاب مجمل است بنا بر قول صحیحیها یعنی بنا بر قول صحیحیها اصلا قدر متیقن نداریم و جایز هم نیست بر صحیحیها تمسک باطلاق در جائی که شک بکنند در شیئی که آن جزء یا شرط است در مأمور به یا نه چون در جائی می تواند انسان تمسک باطلاق کند که قدر متیقن را بدانند و دیگر برای اینکه احتمال دارد که این شیء که آنها شک درباره آن دارند داخل در مسمی باشد پس نمی توانند تمسک باطلاق کنند مثل اینکه مولی امر نمود اکرم عالما و در مقام امثال شخصی را که مسلم می دانید عالم است ولی شک می کنیم که آیا عالم عادل را گفته یا هاشمی یا مطلق اصل عالم بودن او مسلم است و شک در خصوصیات را که عادل باشد یا هاشمی باشد تمسک به اطلاق می کنیم و اما اگر شخصی را ما اکرام می کنیم که در اصل علم او شک داریم مسلم تمسک به اطلاق نمی توانیم بکنیم چون قدر متیقن در بین نداریم بنا بر قول صحیحی شک در جزء یا شرط برگشت بصدق مسمی است و مثل همان عالم است که اصلا شک داریم که عالم است یا نه و نمی توانیم تمسک باطلاق کنیم کما اینکه مخفی نیست این مطلب مخفی نماند بر آنکه اطلاق بر دو قسم است اطلاق لفظی مثل لفظ رقبه که اگر امر به رقبه شد با مقدمات اطلاق تمسک باطلاق می کنیم و اما اطلاق مقامی و اطلاق حالی آن چیزی که بعد از تمام شدن کلام متکلم اگر در جزئی یا شرطی شک کنیم تمسک باطلاق مقامی و حالی می کنیم و می گوئیم اگر شیئی دیگر دخیل در غرض متکلم بود باید بیان کند و چون بیان نکرده دخیل نیست و اطلاق مقامی و حالی برای صحیحی ایضا ممکن است و جایز است برای اعمیها که تمسک باطلاق لفظی کنند کما اینکه گذشت الا اینکه شک در ارکان و مقوم شیء بنمایند چون اگر شک در ارکان بکنند مثل صحیحیها می شوند و شک در صدق مسمی دارند و این معنی قول مصنف است.

و جواز الرجوع الیه فی ذلک علی قول الاعمی فی غیر ما احتمال دخوله فیہ مما شک فی جزئیه او شرطیه.

نعم لا- بد فی الرجوع الیه فیما ذکر من کونه واردا مورد البیان کما لا بد منه فی الرجوع الی سایر المطلقات و بدونہ لا مرجع ایضا.

* شرح:

قوله: فی غیر ما احتمال دخوله فیہ الخ.

بلی لابد در اعمیها که رجوع باطلاق کنند در زمانی که مولا در مقام بیان بوده باشد چون آن شیء که ما شک در آن داریم اگر جزء یا شرط بوده و مولا- در مقام بیان است و نصب قرینه هم نکرده است و قدر متیقن هم در بین داشته باشیم و چون نگفته است ما می توانیم به واسطه تمسک باطلاق برداریم آن را و این در مقام بیان را لابدیم در همه رجوع باطلاقات و اگر مولا- در مقام بیان نبود یا یکی دیگر از قیود نبود نمی توانیم تمسک باطلاق کنیم و چاره ای نداریم الا اینکه برائت را جاری کنیم یا اشتغال که اینجا هم اختلاف است در مسئله دوران امر بین اقل و اکثر ارتباطین یعنی در تکلیفی که ارتباطی باشد تمام اجزاء آن مثل نماز یا روزه اختلاف است در اینکه می توانیم برائت را جاری کنیم یا نه.

جواز تمسک باطلاق در جایی است که مولا در مقام بیان باشد

قوله: قد انقدح الخ: بتحقیق که ظاهر شد باین مطلب که رجوع برائت یا اشتغال در مواردی که خطاب مجمل است برای هر دو قول صحیحی و اعمی هست پس جهتی ندارد که بگویند اعمی برائت جاری می کند و صحیحی اشتغال چون صحیحی ها قدر متیقن ندارند می بایست در هرچه که شک کنند اصاله اشتغال بنمایند و اعمیها چون قدر متیقن دارند قدر متیقن را می گیرند و در جایی که شک دارند برائت جاری می کنند حاصل قول مصنف آنست که چون آیات و اخبار در صلاه و سایر عبادات مجمله است و در مقام بیان نبوده از این جهت اعمیها مثل صحیحها رجوع به برائت یا اشتغال می کنند و مثل هم می باشند و صحیحها از دو جهت

الا- البراءه او الاشتغال على الخلاف فى مسئله دوران الامر بين الاقل و الاكثر الارتباطيين و قد انقذح بذلك ان الرجوع الى البراءه و الاشتغال فى موارد اجمال الخطاب او اهماله على القولين فلا- وجه لجعل الثمره هو الرجوع الى البراءه على الا-عم و الاشتغال على الصحيح مع ذهابهم الى الصحيح

* شرح:

كلام مولى بر آنها مجمل است از جهت شك در صدق مسمى و عدم بيان و جواب آنكه همچنان كه تمسك باطلاق احل الله البيع مى كنيم و به كتب عليكم الصيام تمسك مى كنيم و فرقى بين آنها نيست و آنچه كه در شرع مقدس يقينا رسيده عمل مى كنيم و مشكوك را باطلاق بر مى داريم بلكه ثمره مسئله اصوليه امكان آن كافى و لو عملى نباشد كما آنكه بحثهاى اصوليه از همين قرار است.

در آنكه اوامر روى صحيح موضوعات است و لو اعمى باشيم

قوله: و لذا ذهب المشهور الخ از اين جهت است كه مشهور با اينكه صحيحى هستند براءت جارى مى كنند شك در جزء يا شرط را جواب آنكه مشهور تمسك باطلاق مقامى و اطلاق حالى مى كنند نه اطلاق لفظى كما لا يخفى اگرچه اطلاق لفظى هم ما گفتيم ممكن است كما آنكه گذشت اشكال شده بنا بر قول اعمى ايضا تمسك باطلاق نمى توانيم بكنيم مگر آنكه انحلال علم اجمالى بشود بتفصيلى چونكه دوران بين اقل و اكثر ارتباطيين است و ما مى دانيم اجمالا يا مكلف به مثل صلاه ده جزء است يا نه جزء و در واقع يكي از اينهاست و اگر منحل علم اجمالى به نه جزء شد در باقى مشكوك تمسك باطلاق مى توانيم بكنيم و اگر علم اجمالى منحل نشد قهرا اعميها مثل صحيحها نمى توانند و ممكن نيست تمسك باطلاق براى آنها و ايضا اشكال شده بر اعميها كه و لو آنكه آن امر روى موضوعات اعم رفته است ولى در خارج مسلم است كه مأمور به صحيح را مولا خواسته است و يقينا فاسد را نخواست است بنا بر اين باز اعميها تمسك باطلاق نمى توانند بكنند و مثل صحيحها مجمل مى شود خطاب جواب از دو اشكال آنكه بعد از آنكه

ص: ۹۷

و ربما قيل بظهور الثمره فى النذر ايضا.

قلت و ان كان تظهر فيما لو نذر لمن صلى اعطاء درهم فى البر فيما لو اعطاه لمن صلى و لو علم بفساد صلاته لاخلاله بما لا يعتبر فى الاسم على الاعم و عدم البر على الصحيح الا انه ليس بثمره لمثل هذه المسأله الاصوليه هي ان يكون نتيجهها واقعه فى طريق استنباط الاحكام الفرعيه فافهم.

و كيف كان فقد استدلل للصحيحى بوجوه.

* شرح:

علم اجمالى منحل شد در اقل و اكثر ارتباطين كما اينكه مى آيد ان شاء الله تعالى و صحت و فساد منتزع از آن مأمور به است كه ما بياوريم و بعد از آنكه آن تكليف يقينى را آورديم صحت از آن منتزع مى شود و شك در اجزاء و شرائط ديگر تمسك باطلاق مى كنيم و حاصل آنكه صحت امرى است منتزع و متأخر از اصل تكليف و اصل تكليف متيقن را كه ما انجام داديم قهرا صحت هم بر آن مترتب است جواب ديگر آنكه مأمور به آن حصه ملازم صحت است كما آنكه كرارا نظير آن گذشت پس قيد كه صحت باشد و تقيد كه نسبت باشد هر دو خارج هستند از مأمور به و نفس حصه مأمور به مى باشد كه ملازم صحيح مى باشد نه فاسد چونكه اهمال در واقع محال است كما لا يخفى.

جواب دو اشكال بر اعميها و انحلال علم اجمالى

قوله:ربما قيل الخ و نتيجه گفته شده كه در نذر پيدا مى شود قوله:

قلت الخ جواب اينكه اگرچه ظاهر مى شود نتيجه اگر نذر كرديم به كسى كه نماز مى خواند درهمى بدهيم پس اگر عطاء كرديم به او و مى دانيم كه اخلال در نماز کرده است در اینجا بنا بر اعميها فرمان بردارى و وفاء بنذر شده چون نماز با اخلال را هم نماز مى نامند ولى بنا بر صحيحيها فرمان بردارى نشده چون به واسطه اخلال ديگر در نزد صحيحيها صدق صلاه نمى كند و مخفى نماند كه اين مسئله نذر اصلا ربط به نتيجه بحث ما ندارد و رجوع بقصد نادر بايد كنيم كه قصد صحيح نموده

ص: ۹۸

احدها التبادر و دعوى ان المنسبق الى الاذهان منها هو الصحيح و لا منافاه بين دعوى ذلك و بين كون الالفاظ على هذا القول مجملات فان المنافاه انما تكون فيما اذا لم يكن معانيها على هذا الوجه مبينه بوجه و قد عرفت كونها مبينه بغير وجه.

* شرح:

يا اعم.

ثمره بين صحيحى و اعمى و اشكال در آن

قوله: الا انه ليس بثمره الخ. الا اینکه این نتیجه ما نیست بر مثل این مسئله چونکه شناختی قبلا از اینکه نتیجه این مسئله اصولیه همانا کبری مسئله فقهیه است در طریق استنباط احکام فرعیه یعنی ما به واسطه نتیجه مسئله اصولیه می توانیم احکام فرعیه را استنباط کنیم مثل اینکه در اصول ثابت کردیم که مقدمه واجب واجب است که این کبری است و اینجا کارهائی که قبل از حج بجا می آوریم مثل سیر و غیره را واجب می دانیم چون این ها مقدمه حج هستند که این صغری است و مقدمه واجب واجب است پس نتیجه می گیریم سیر و غیره واجب است یعنی بشکل اول می گوئیم السیر فی الحج مقدمه الواجب و کل مقدمه الواجب واجب فالسیر فی الحج واجب به هر حال ادله ای را بر صحیحها ذکر کرده اند به چند وجه.

ادله صحیحها و رد آنها

دلیل اول صحیحها تبادر

قوله: احدها الخ اول تبادر است و ادعاء شده که آن معنائی که منسبق است بذهن معنای صحیح نماز است نه اعم از صحیح در اینجا اشکال شده که منسبق بذهن که معنای صحیح است معلوم می شود که خطاب در نزد شما معلوم است درحالی که قبلا گفتیم در نزد صحیحها معنای صحیح مجمل است و افراد مختلفه ای دارد کما تقدم و چگونه این ها بذهن می آید.

قوله: فان المنافاه الخ. جواب اینکه این اشکال رد می شود چون در آنجا هم که گفتیم در نزد ما معنای صحیح مجمل است نه مجمل بتمام معنی بلکه باین طور یعنی مثل تبادر معلوم نبود ولی اجمالا تا حدی معلوم بوده مثل الصلاه

ثانیها صحه السلب عن الفاسد بسبب الاخلال ببعض اجزائه او شرائطه بالمداقه و ان صح الاطلاق علیه بالعنايه.

ثالثها الاخبار الظاهره فی اثبات بعض الخواص و الآثار للمسمیات مثل الصلاه عمود الدین او معراج المؤمن و الصوم جنه من النار الی غیر ذلك او نفی ماهیتها و طبایعها مثل لا صلاه الا بفتحها الكتاب و نحوه مما كان ظاهرا فی نفی الحقیقه بمجرد فقد ما يعتبر فی الصحه شطرا او شرطا و اراده

* شرح:

معراج المؤمن و قربان کل تقی و تنها عن الفحشاء و المنکر و غیره که از آثار آنها یک معنای مجملی ما می دانستیم از آن و بتبادر علم اجمالی ما علم تفصیلی می شود اشکال دیگری شده بر آنکه این تبادر تبادر معنای صحیح فعلی اول دعوا می باشد و لذا صحیح نیست سلب لفظ صلاه از صلاه فاسده و بگوئیم که صلاه نیست و با تسلیم به تبادر فعلی اثبات نمی کند صحت معنای صحیح را در زمان شارع مقدس الا بالاستصحاب قهقری کما آنکه گذشت در حقیقت شرعی.

دلیل دوم صحیحها صحت سلب لفظ از نوع فاسد آن

قوله: ثانیها الخ دلیل دوم که برای صحیحها آورده شده است آنست که صحیح است سلب کنیم لفظ صلاه را از معنایی که فاسد شده بسبب اخلال ببعض اجزاء آن یا شرائط بدقت عقلیه و اگرچه صحیح است اطلاق آن لفظ معنی فاسد بالعنايه و المجاز یعنی اگر بدقت عقلیه نگاه کنیم معانی که بسببی اخلال فاسد شده صحیح نیست بر آن همان لفظ اول را بگوئید اگرچه مجازا گفته می شود بآن مثل نماز که اگر جزئی یا شرطی از آن اخلال شد بدقت عقلیه نماز نیست درحالی که مجازا بآن نماز می گویند و جواب این دلیل در دلیل دوم گذشت که صحت سلب ندارد حقیقتا.

دلیل سوم صحیحها اخبار و آثار صحیح از آنها است

اشاره

قوله: ثالثها الخ دلیل سوم که صحیحها آورده اند اینست که گفته اند اخبار

ص: ۱۰۰

خصوص الصحيح من الطائفه الاولى و نفى الصحه من الثانيه لشيوع استعمال هذا التركيب فى نفى مثل الصحه او الكمال خلاف الظاهر لا يصار اليه مع عدم نصب قرينه عليه.

* شرح:

ظهور دارد در اثبات بعضی خواص و آثار برای مسمیات صحیح یعنی چون اخباری که خواص صلاه را بیان می کنند در مثل الصلاه عمود الدین صلاه صحیح را مراد است و یا الصلاه معراج المؤمن که این هم صلاه صحیح مراد است و الصوم جنه من النار که صوم صحیح مراد است و غیره از اخباری که دال بر آثار صحیح است و در ثانی نفی ماهیت و طبیعت آن مسمی را می نماید در مثل لا صلاه الا بفاتحه الكتاب که می گوید اگر فاتحه الكتاب که جزء از اجزاء نماز است نباشد اصلا حقیقت و طبیعت نماز نیست و غیره از مثالهایی که وارد شده و می فهماند - که اگر جزئی یا شرطی را نداشته باشد اصلا آن مسمی نیست چونکه اصل لا حقیقت در نفی جنس است و نفی حقیقت است نغیره و اگر کسی اشکال کند که در اولی یعنی اثبات بعضی خواص و آثار در آنجا اراده خصوص صحیح شده یعنی گفته است الصلاه معراج مؤمن آن صلاه صحیح است نه اینکه اگر معراج مؤمن نشد اصلا صلاه نیست بلکه مراد مسمی صلاه هست ولی صلاه صحیح اراده شده برای معراج مؤمن و در ثانی که نفی ماهیت باشد در آنجا هم نفی مسمی و ماهیت صلاه را نمی کند در مثل لا صلاه الا بفاتحه الكتاب بلکه می گوید صلاه اگر بدون فاتحه الكتاب شد صحیح نیست نه اینکه اصلا مسمی نماز نمی باشد چونکه از این استعمالها که گفته شد نماز نیست و در واقع مراد صحیح یا کامل یا غیره می باشد زیاد است این حرف خلاف ظاهر است چونکه اگر مراد همین حرف شما می بود هرآینه می بایست قرینه ای بیاورد و چون بدون قرینه است خلاف ظاهر کلام است

ص: ۱۰۱

بل و استعمال هذا التركيب في نفى الصفه ممكن المنع حتى في مثل لا صلاه لجار المسجد الا في المسجد مما يعلم ان المراد نفى الكمال بدعوى استعماله في نفى الحقيقه في مثله ايضا بنحو من العنايه لا على الحقيقه و الا لما دل على المبالغه فافهم.

رابعها دعوى القطع بان طريقه الواضعين و ديدنهم وضع الالفاظ

* شرح:

جواب ادله صحيحها و مورد اصله الحقيقه

قوله: بل و استعمال هذا التركيب الخ بلکه استعمال این ترکیب در نفی صفت که صحیح باشد ممکن است منع آن حتی در مثل لا صلاه لجار المسجد الا في المسجد از چیزهائی که دانسته می شود که مراد از لا صلاه لجار المسجد لا صلاه کامله الا في المسجد می باشد که اینجا هم این نیست که ماهیت نماز نیست بلکه مراد صلاه کامله نیست که در اینجا ادعاء نفی حقیقت شده ولی مجازا می باشد نه بر نحو حقیقت و الا اگر نفی بر حقیقت نکند و لو ادعاء دال بر مبالغه نمی باشد و حاصل آنکه زید اسد و زید شجاع بسیار فرق دارد چون که مبالغه در اول نیست مگر حمل اسد بر زید و لو ادعاء و بغیر آن مبالغه را نمی رساند فافهم و مخفی نماند که استعمال مثل لفظ صلاه و صوم در این آثاری که ذکر شد مسلم و یقینا اراده صحیح شده است و اما این استعمال آیا حقیقت است یا مجاز بعد از آنکه مراد معلوم است اصل عقلائی بر اینکه این استعمال حقیقت است و مجاز نیست نداریم و آن اصله الحقيقه که بناء عقلاء بر آن است در جائی است که شک در مراد داشته باشیم نه در اینجا که یقین در مراد داریم و شک در خصوصیت استعمال که آیا حقیقت است یا مجاز کما اینکه گذشت این مطلب و آنکه استعمال اعم از حقیقت است.

دلیل چهارم صحیحها و رد آن

قوله: رابعها الخ قول چهارم از اقوال صحیحها آنست که گفته شده که ما قطع داریم که واضعین دنیا عادت آنها آنست که وضع می کنند الفاظ را برای

ص: ۱۰۲

للمركبات التامه كما هو قضيه الحكمه الداعيه اليه و الحاجه و ان دعت احيانا الى استعمالها في الناقص ايضا.

الا انه لا يقتضى ان يكون بنحو الحقيقه بل و لو كان مسامحه تنزيلا للفاقد منزله الواجد.

و الظاهر ان الشارع غير متخطئ عن هذه الطريقه.

و لا يخفى ان هذه الدعوى و ان كانت غير بعيده الا انها قابله للمنع فتأمل.

* شرح:

مركبات تامه و صحيح كما آنكه حكمت وضع الفاظ برای معانی آثاری است که از معانی پیدا می شود و آثار معانی از صحیح پیدا می شود نه فاسد اگرچه احیاناً این لفظی که بر تام الاجزاء و صحیح وضع شده است در ناقص هم استعمال می کنند الا اینکه این استعمال در ناقص بر نحو حقیقت نیست بلکه این مسامحه ای است که نازل کرده اند فاقد و ناقص را جای واجد الشرائط یعنی این ناقص را جای صحیح گذاشته اند و این بر نحو حقیقت نیست و ظاهر اینست که شارع مقدس هم از این راه واضعین عقلاء راه دیگری را اختیار نکرده است و مثل واضعین دنیا استعمال نموده الفاظ را در معانی صحیح و تام الاجزاء پس معلوم می شود که وضع الفاظ بر معانی بر صحیح آنها است مخفی نماند که این ادعاء اگرچه غیر بعید است یعنی درست است و لکن قابل بر اشکال هم هست که یکی از اشکالها بر این جهت اینست که قطع او برای ما حجه نمی شود فتأمل.

ادله اعمیها از تبادر و صحه سلب و صحه تقسیم و غیره

قوله: و قد استدلل للاعمی ایضا بوجوه منها الخ و بتحقیق که دلیل آورده اند برای اعمیها مثل صحیحیها به چند وجه وجه اول اینکه گفته اند اعم بتبادر در ذهن می آید و جواب آنها آنست که آن معانی که به واسطه آنها تبادر در ذهن می آید در بابت آنها اشکال داشتیم و جامع برای اعمیها ممکن نشد و چگونه آن جامع تبادر بذهن می آید و جواب آن گذشت.

ص: ۱۰۳

و قد استدلل للاعمى ايضا بوجوه منها تبادل الاعم و فيه انه قد عرفت الاشكال فى تصوير الجامع الذى لا بد منه فكيف يصح معه دعوى التبادل

و منها عدم صحه سلب عن الفاسد و فيه منع لما عرفت.

و منها صحه التقسيم الى الصحيح و السقيم و فيه انه انما يشهد على انها للاعم لو لم تكن هناك دلالة على كونها موضوعه للصحيح.

و قد عرفتها فلا بد ان يكون التقسيم بملاحظه ما يستعمل فيه اللفظ و لو بالعنايه و منها استعمال الصلاه و غيرها فى غير واحد من الاخبار فى الفاسده كقوله عليه الصلاه و السلام بنى الاسلام على الخمس الصلاه و الزكاه و الحج و الصوم و الولايه و لم يناد احد بشيء كما نودى بالولايه

* شرح:

قوله: و منها الخ وجه دوم اينكه گفته شده كه عدم صحه سلب لفظ صلاه از مسمى براى فاسد آن علامت اعم است و اين را هم جواب داديم قبلا كه گفتيم اصلا مسمى را ما نمى دانيم چه رسد بعدم صحه سلب لفظ از آن و جواب هم داده شد كه صحت سلب ممكن نيست از صلاه و لو فاسد باشد.

قوله: و منها صحه التقسيم الخ وجه سوم اينكه گفته شده صحيح است تقسيم كنيم آن مسمى را به صحيح و فاسد و چون صحيح است استعمال بر صحيح و فاسد پس شامل هر دو مى شود و حقيقت در هر دو است جواب اين ها هم اينست كه اگر ما دليل قطعى بر اينكه وضع الفاظ در اول براى صحيح وضع شده است نداشتيم حرف شما صحيح بوده ولى ما مى دانيم قطعا كه وضع شده بر صحيح اولاً- پس لابديم كه در فاسد مجازا استعمال كنيم علاوه بر اينكه استعمال اعم است و دلالت بر حقيقت ندارد كه ممكن است در مقام تقسيم مجازا استعمال شده باشد كما اينكه گذشت مرارا.

دليل بر اعميها روايه بنى الاسلام على الخمس

قوله: و منها استعمال الصلاه و غيرها الخ.

دليل چهارم اينكه گفته اند استعمال شده صلاه و غيره از عبادات در زيادى

فاخذ الناس بالاربع و تركوا هذه.

فلو ان احدا صام نهاره و قام ليله و مات بغير ولايه لم يقبل له صوم و لا صلاه فان الاخذ بالاربع لا يكون بناء على بطلان عبادات تاركى الولايه الا اذا كانت اسامى للاعم.

و قوله(ع)دعى الصلاه ايام اقرائك.

ضروره انه لو لم يكن المراد منها الفاسده لزم عدم الصحه النهى عنها لعدم قدره الحائض على الصحيحه منها.

و فيه ان الاستعمال اعم من الحقيقه مع ان المراد فى الروايه الاولى هو خصوص الصحيح بقرينه انها مما بنى عليها الاسلام.

* شرح:

از اخبار در فاسد مثل قول امام عليه السلام كه مى فرمايد بنى الاسلام على الخمس الصلاه و الزكاه و الصوم و الولايه و الحج و هيچ کدام از اين ها مرتبه آنها از ولايه بالاتر نيست پس اهل تسنن چهار عدد را گرفته اند غير از ولايه پس اگر كسى از اهل تسنن تمام روزها را روزه بگيرد و تمام شبها را احياء بدارد و ولايه را نداشته باشد نه روزه هاى او و نه نمازهاى او هيچ کدام قبول نمى شود كه نماز اين شخص كه ولايه ندارد آيا اصلا مسمى نماز نيست يا نماز هست ولى فاسد است قهرا نماز هست ولى فاسد است و روايت دوم گفته شده كه امام(ع) مى فرمايد دعى الصلاه ايام اقرائك يعنى در ايام عادت اى زن نماز نخوان كه ضرورى است كه در اينجا اگر مراد صلاه فاسد نباشد لازم مى آيد كه اصلا نهى در اينجا صحيح نباشد چون حائض قبل از نهى قدرت بر نماز نداشته است و چون قدرت نداشته نماز او فاسد است باز نهى آمده كه اين نمازى را كه قدرت ندارى صحيح بجا بياورى نياور معلوم مى شود كه مى تواند بجا بياورد ولى فاسد

ص: ۱۰۵

و لا- ینافی ذلك بطلان عباده منکر الولاية اذ لعل اخذهم بها انما كان بحسب اعتقادهم لا حقیقه و ذلك لا یقتضی استعمالها فی الفاسد او الاعم.

و الاستعمال فی قوله فلو ان احدا صام نهاره الخ کان كذلك ای بحسب اعتقادهم او للمشابهه و المشاکله و فی الروایه الثانيه النهی للارشاد

* شرح:

آن را که امام می فرماید حتی فاسد را هم بجا نیورد پس استعمال صلاه در فاسد شده است و جواب هم داده شد که در روایت اول که گفتیم استعمال اعم از حقیقت است و حال آنکه می دانیم ما در روایت اول خصوص صحیح اراده شده به قرینه اینکه می فرماید اسلام بنا شده بر آن و ما می دانیم عقلا که اسلام بر نماز یا صوم فاسد بنا نهاده نشده است یعنی بر صحیح از این عبادات استعمال می شود و منافاه هم ندارد این مطلب با اینکه بگوئیم عبادت منکر ولایه باطل است یعنی مسمی عباده هست ولی فاسد است چونکه اهل تسنن که فقط همان چهار عدد را گرفته اند بدون ولایه اعتقاد دارند که صحیح است نه حقیقتا و این اعتقاد آنها اقتضاء نمی کند که استعمال شده باشد در اول در اعم و استعمال در اینکه روزها را روزه باشد و شبها احیاء بدارد بدون ولایه قبول نیست از او آن هم مثل این مطلب است یعنی بحسب اعتقاد آنها یا مشابتهت و مشاکلتی که دارد نماز فاسد با نماز صحیح از این جهت استعمال شده در آن.

تمسک اعمیها باخبر ورد آن

قوله: فی روایه الثانيه الخ و در روایه دوم که می فرمود دعی الصلاه ایام اقرائک نهی در اینجا برای ارشاد است و عدم قدرت بر صلاه صحیح است چون نهی بر دو قسم است یکی نهی تحریمی که انسان اول قدرت بر آن دارد مثل شراب خوردن که نهی می کند و حرام هم می شود بر انسان و یکی نهی ارشادی است که مثل اینجا از اول قدرت بر بجا آوردن آن ندارد مثل همین نماز حائض

ص: ۱۰۶

الى عدم القدره على الصلاه و الا كان الاتيان بالأركان و ساير ما يعتبر فى الصلاه بل بما يسمى فى العرف بها و لو اخل بما لا يضر الاخلال به بالتسميه عرفا محرما على الحائض ذا تاوان لم تقصد به القربه و لا اظن ان يلتزم به المستدل بالروايه فتأمل جيدا. و منها انه لا- شبهه فى صحه تعلق النذر و شبهه بترك الصلاه فى مكان تكره فيه و حصول الحنث بفعلها و لو كانت الصلاه المنذور تركها خصوص الصحيحه لا يكاد يحصل به الحنث اصلا لفساد الصلاه المأتى بها لحرمتها كما لا يخفى.

* شرح:

چون قدرت بر طهاره ندارد و نهى می رسد بر او که این نهى ارشادى است كما اینکه گذشت معنای مفصل آن و از او امر ارشادیه است امر باجزاء و شرائط موضوع عبادت مثل لا صلاه الى بفاتحه الكتاب يا لا صلاه الا بطهور و غيره مثل لا تصل فيما لا- يؤكل لحمه در اول می رساند فاتحه الكتاب يا طهارت جزء یا شرط صلاه است كما آنکه دوم می رساند مانع است و وجوب و حرمت از آن استفاده نمی شود بلکه احکام وضعیه استفاده می شود یعنی جزئیت یا شرطیت یا مانعیت كما لا يخفى.

قوله: كان الاتيان بالاركان الخ و الا لازم دارد آوردن ارکان نماز و ساير آنچه که معتبر است در صلاه بلکه آنچه که دخيل در مسمى است در نزد اهل عرف و لو اینکه اخلال هم کرده باشد تا آنجا که ضرر بمسمى نزند لازم بود که این ها هم حرام باشد ذاتا بر حائض اگرچه قصد قربه هم نکرده باشد و ما گمان نمی کنیم که کسی قائل باین بشود که نفس این ارکان حرام باشد فتأمل جيدا.

قوله: و منها انه لا شبهه الخ مخفى نماند که هر حکمی که از احکام خمسه وارد بر موضوع می شود تغییر موضوع نمی دهد اگر موضوع و متعلق حکم مقدور

ص: ۱۰۷

بل يلزم المحال فان النذر حسب الفرض قد تعلق بالصحيح منها و لا تكاد تكون معه صحيحه و ما يلزم من فرضي وجوده عدمه محال.

قلت لا يخفى انه لو صح ذلك لا يقتضى الا عدم صحه تعلق النذر بالصحيح لا عدم وضع اللفظ له شرعا مع ان الفساد من قبل النذر لا ينافي صحه متعلقه فلا يلزم من فرضي وجودها عدمها.

* شرح:

مكلف است قبل از تعلق حکم باید بعد از تعلق حکم هم مقدر باشد و نفس خود حکم موضوع را غیر مقدر سازد محال است کما آنکه حکم صفتی مثل صحه یا فساد برای موضوع اثبات نمی کند مثلا اگر گفتی زید قائم قیام اثبات نمی کند که زید مریض است یا صحیح و غیر آن از اوصاف دیگر را و این مقدمه برای دلیل پنجم است که ذکر می شود.

پنجم از ادله اعمیها اینست که گفته شده است که شبهه ای نیست در اینکه صحیح است تعلق بگیرد نذر یا عهد یا یمین به اینکه ترک کند انسان نماز را در مکانی که کراهت دارد و حاصل می شود مخالفت به اینکه بجا بیاورد نماز را در آن مکان و اگر باشد صلاه که نذر شده بر ترک او در مکانی که کراهت دارد اگر خصوص صحیحه باشد نمی تواند انسان مخالفت با نذر کند و بجا بیاورد نماز را چونکه به واسطه نذر حرمت تعلق گرفته به نماز و نهی در عبادات موجب فساد است.

امر بنذر موجب محال بودن متعلق آن نمی شود

قوله: بل يلزم المحال الخ بلکه این نذر سبب شده که محال لازم بیاید چونکه نماز صحیح بعد از این نهی که به واسطه نذر به او رسیده است محال است چونکه نذر حسب الفرض تعلق گرفته بصحیح از این نماز و بعد از نهی نماز صحیح ممکن نیست و آنچه که لازم می آید از آن محال محال است و آنچه که وجود قدرت انسان را معدوم کند محال است ایضا پس لابدیم که اعمی بشویم

ص: ۱۰۸

و من هنا انقدح ان الحصول الحنث انما يكون لاجل الصحه لو لا تعلقه.

نعم لو فرض تعلقه بترك الصلاه المطلوب بالفعل لكان منع حصول الحنث بفعالها بمكان من الامكان بقى امور.

* شرح:

تا بتوانیم مخالفت با نذر کنیم.

در آنکه نذر و امثال آن ثمره بحث اصول نمی شود

قوله: قلت لا يخفى انه لو صح ذلك - الخ جواب اینکه اگر صحیح باشد این مطلب شما که آنچه که وجود قدرت را معدوم می کند محال است اقتضاء نمی کند مگر آنکه متعلق نذر را اعم بگیریم چونکه صلاه صحیح ممکن نیست برای آنکه صلاتی که نذر تعلق گرفته به آن و الآن حرام است با حرام فعلی او نمی توانیم بجا بیاوریم صحیح آن را و همین معنی قول مصنف است که گفته نعم لو فرض تعلقه نه آنکه بگوئیم وضع شده لفظ نماز بر اعم شرعا این مطلب را نمی رساند با اینکه فساد از قبل نذر منافاه ندارد صحه متعلق او را یعنی فساد نذر نمی تواند صحه موضوع را تغییر دهد کما آنکه گذشت این مطلب آنفا پس لازم نمی آید از فرض وجود فساد از قبل نذر عدم صحه موضوع و از اینجا است که ظاهر شده اینکه حصول مخالفت با نذر یعنی بجا آوردن همان نمازی است که قبل از نذر کردن مطلوب بوده و قدرت بر او داشته است و الآن هم قدرت بر او دارد بله اگر فرض کنیم تعلق گرفته نذر بترك صلاه که الآن مطلوب است یعنی آن نماز که مطلوب قبل از نذر بود با نهی که الآن از طرف نذر رسیده با هم فرض کنیم در اینجا نمی توانیم بجا بیاوریم نماز صحیح را مخفی نماند که قبلا گذشت که صحیح است جامع برای اعمی چونکه جامع صحیحی ممکن نبود قهرا وضع برای اعمی خواهد بود و گذشت ایضا مثل نذر و امثال آن ثمره مسئله اصولی نمی شود چونکه نذر و امثال آن تابع قصد ناذر است و ثمره مسئله

ص: ۱۰۹

الاول ان اسامی المعاملات ان كانت موضوعه للمسيبات فلا مجال للنزاع في كونها موضوعه للصحيحه او الاعم لعدم اتصافها بهما كما لا يخفى بل بالوجود تاره و بالعدم اخرى.

و اما ان كانت موضوعه للاسباب فللنزاع فيه مجال لكنه لا- يبعد دعوى كونها موضوعه للصحيحه ايضا و ان الموضوع له هو العقد المؤثر لاثر كذا شرعا و عرفا.

* شرح:

اصولى آن كلى است كه كبرى مسئله فقه بشود و مسئله صحيح و اعم از مبادى تصويريه و از حدود موضوعات اصول است نه از مسائل اصول چونكه ثمره آن مثلا اثبات مى كند وضع صلاه موضوع له آن اعم است يا صحيح و اين از تعريف و حدود موضوع است نه از عوارض آن كما لا يخفى.

در صحيح و اعم اسامى معاملات است

قوله: بقى امور الاول الخ بعد از آنكه در عبادات اختلاف بود كه اسامى عبادات وضع شده اند براى صحيح يا اعم اشكالها و جوابها از طرفين داده شده بعد چند امورى است كه گفته مى شود اول اينكه اسامى معاملات براى اعم است يا صحيح در اين بابت گفته شده كه اگر اسامى معاملات براى مسيبتات وضع شده باشند كه مسيبتات عبارتند از آن نتيجه اى كه از اسباب مثل بيعت و اشتريت پيدا مى شود كه ملكيت است و اثرى كه از ايجاب و قبول پيدا مى شود كه آن اثر امر بسيط و غير مركب است كه يا وجود دارد يا ندارد كه اگر اسامى معاملات براى اين نتيجه ها كه مسيبتات باشند وضع شده باشد نزاعى نيست در بابت او كه بگوئيم براى صحيح است يا اعم چون مسيبتات در معاملات يا وجود دارند يا وجود ندارند و وجودات مختلفه اى از حيث كم و كيف ندارند كه بگوئيم در يك مرتبه وجود دارد و در يك مرتبه ديگر وجود ندارد مثل عبادات نيست كه بگوئيم اگر ركنى از او ساقط شد مثل صلاه يا حج يا غيره از عبادات

ص: ۱۱۰

و الاختلاف بين الشرع و العرف فيما يعتبر في تأثير العقل لا يوجب الاختلاف بينهما في المعنى بل الاختلاف في المحققات و المصاديق و تخطئه الشرع العرف في تخيل كون العقد بدون ما اعتبره في تأثيره محققا لما هو المؤثر كما لا يخفى فافهم.

* شرح:

هست و لیکن فاسد است و اما اگر این اسامی معاملات وضع شده باشند برای اسباب که ایجاب و قبول باشد مثل اشتریت و بعت و غیره یا ایقاع باشد مثل صیغه طلاق یا عتق و غیره اگر اسامی معاملات برای این اسباب وضع شده باشد در اینجا مجالی هست برای اینکه اشکال و اختلاف بشود در او لکن بعید نیست که ادعاء کنیم در اینجا وضع اسامی معاملات بر اسباب برای صحیح است چون نتیجه که مسببات باشند از اسباب صحیح بدست می آید نه فاسد و بمعنی دیگر آن قصد و سببی که عقد مؤثر باشد برای اثری شرعا و عرفا او صحیح است که لفظ وضع شده برای صحیح آن و دلیل بر اینکه وضع شده اند برای صحیح همان ادله ای است که برای صحیح در عبادات آوردیم از تبادل و صحه سلب و غیره.

اختلاف شرع و عرف در مصادیق معاملات

قوله: و الاختلاف بين الشرع و العرف-الخ و بعد از این اختلافی که در بین شرع و عرف هست مثلا شرع می گوید بیع ربوی بیع نیست و عرف می گوید بیع است یا نجاسات مثل خمر و غیره بیع نمی شود شرعا درحالی که عرف بیع می داند این اختلاف در مصداق خارجی است و موجب اختلاف در مسمی و معنی نمی شود یعنی بیع را هر دو قبول دارند ولی در این مصداق خارجی شرع می گوید بیع نیست و عرف بیع می داند و تخطئه کرده است شرع عرف را در اینکه عرف خیال می کند اگر فلان شرط نباشد باز بیع

ص: ۱۱۱

صحیح است و شرع فرموده که این بیع مثلاً بدون فلان شرط صحیح نیست مثل شرط قبض در بیع صرف و غیره و این اختلاف در مصادیق در تمام عمومات می آید و بین عقلاء موجود است مثل آنکه مایع خارجی را شما می گویی بول است و دیگری منکر است و یا فلان شیء مسکر است و دیگری منکر است با آنکه در اصل نجس بودن بول و مسکر نزاعی نیست کما اینکه مختص نیست باین مطلب فافهم

در تمسک باطلاق سبب بر مسبب و بالعکس

و لا- یخفی بر اینکه ممکن است ما تمسک به اطلاقات ادله معاملات بنمائیم حتی بنا بر اینکه مثل بیع وضع شده است از برای آن نتیجه ای که از بعث و اشتریت پیدا می شود که مسبب آن اسباب می شود و ظاهر ادله احل الله البیع و اوفوا بالعقود از آیات و اخباری که دال است بر معاملات ظهور در مسببات است که بقا و دوامی دارد عرفاً و اسباب مثل بعث و اشتریت بعد از وجودشان معدوم می شوند و اطلاق احل الله البیع می رساند بهر سببی و مسببی که نزد عرف بیع نامیده می شود همان سبب و مسبب نزد شرع هم هست و تخصیص بسبب خاص اگر معتبر بود باید شارع مقدس بیان کند و به اطلاق سبب و مسبب ثابت می کنیم که هرچه را نزد عرف بیع است نزد شارع مقدس هم بیع است و شک در بعض اجزا و شرائط تمسک باطلاقات می کنیم مثل سایر اطلاقات دیگر و حاصل آنکه امضاء سبب امضاء است و بالعکس و ممکن نیست امضاء احدهما بدون آخر چون معقول نیست انفکاک منشأ از انشاء بلکه عرفاً هم یک چیز می نامند و اما آنکه اگر اسامی معاملات وضع شده باشند برای مسببات قابل صحت و فساد نیستند چونکه یا موجود هستند یا معدوم آنهم صحیح نیست چونکه سبب و مسبب هر دو فعل مکلف می باشند و لو مع الواسطه در مسبب باشد همچنان که صحیح است بگوئیم صیغه عربیه مثلاً صحیح است یا صیغه فارسی فاسد است

همچنان صحیح است بگوئیم بیعی که صادر شده از عاقل بالغ صحیح است و بیع صبی فاسد است پس نفس مسبب که بیع باشد متصف به صحت و فساد شد پس تمسک باطلاقات حتی بنا بر آنکه وضع اسامی برای مسیبات است صحیح است بالاخص با تباین اسباب مختلفه مثلاً صیغه فارسی غیر صیغه عربی است و کذا ترکی و غیره و کذا منشأ هر کدام غیر دیگری است پس اطلاق احل الله شامل تمام اسباب و مسیبات می شود الا- آنکه تقييد بشود مثل نکاح و طلاق و غیره و اما بنا بر تحقیق که انشاء و منشأ یک چیز باشند پس تمسک باطلاقات بسیار واضح است بیان آن آنست که بعث انشائی چیزی از آن موجود نشده که مشهور می گویند ایجاد معنای بیع از آن لفظ شده و بیع از آن لفظ موجود شده چونکه موجودات یا موجود خارجی می باشند و یا موجود اعتباری موجودات خارجی موجود می شوند- مثل آتش که از کبریت ایجاد می شود و غیره و اما موجودات اعتباریه آن اعتبار نفسانی است که در نفس خود اعتبار می نماید مثل اعتبار معنای بیع را متکلم در ذهن خود نموده و لفظ بعث مظهر آن اعتبار است و حاصل آنکه معنی بیع اعتبار نفسانی است در ذهن متکلم بمجرد اعتبار و اراده او آن معنی در ذهن او ایجاد می شود و مظهر آن لفظ بعث و سایر صیغه هائی است که دلالت بر آن دارد پس معنای انشاء و منشأ مرکب شد از دو چیز نفس اعتبار نفسانی و ابراز آن و اظهار آن بلفظ که غالباً بآن می باشد و یا به کتابت و اشاره و فعل پس اصلاً سبب و مسببی در بین نیست که ما بگوئیم آیا اسامی عبادات وضع شده اند برای سبب یا مسبب و مجرد قصد تنها بدون مظهر انشاء و بیع نیست کما آنکه مظهر مثل بعث بدون قصد هم انشاء نیست بلکه هر دو باید با هم باشند اعتبار نفسانی یا مظهر لفظی یا غیر لفظی از کتابت و غیره تا اینجا اشکالات و رد آنها بنا بر اطلاق

الثانی ان کون الفاظ المعاملات اسامی للصحیحہ لا یوجب اجمالها کالفاظ العبادات کی لا یصح التمسک باطلاقها عند الشک فی اعتبار شیء فی تأثیرها شرعا.

و ذاک لان اطلاقها لو کان مسوقا فی مقام بیان ینزل علی ان المؤثر عند الشارع هو المؤثر عند العرف و لم یعتبر فی تأثیره عنده غیر ما اعتبر فیہ عندهم کما ینزل علیه اطلاق کلام غیره حیث إنّه منهم.

و لو اعتبر فی تأثیره ما شک فی اعتباره کان علیه بیان و نصب القرینہ علیه و حیث لم ینصب بان عدم اعتباره عنده ایضا.

و لذا یتمسکون بالاطلاق فی ابواب المعاملات مع ذهابهم الی کون

* شرح:

لفظی می باشد و اما اطلاق مقامی و حالی کما آنکه در صحیحی عبادات گذشت پس اشکالی بر آن نیست حتی بنا بر قول مصنف

وضع الفاظ معاملات در صحیح موجب اجمال نمی شود

قوله:الثانی الخ دوم از آن امور اینست که الفاظ معاملات وضع شده اند برای صحیح و این وضع برای صحیح موجب اجمال کلام نمی شود مثل الفاظ عبادات که ما تمسک باطلاق نتوانیم کنیم در موقعی که شک می کنیم در اعتبار شیئی که آیا او تأثیر دارد شرعا یا نه و این مطلب بجهت آنست که مطلق گذاردن کلام اگر در مقام بیان بوده باشد و شارع چیزی نگفته باشد معلوم می شود هرچه که عرف قبول دارد شارع هم قبول دارد و هرچه که در نزد عرف مؤثر نیست شارع هم امضاء نکرده او را.

قوله:کما ینزل علیه اطلاق کلام غیره الخ یعنی مثل اینکه اگر یک نفر از اهل عرف لفظ مطلق را بگوید ما هرچه را که باقی عرف می فهمند همان معنی را از کلام شارع می فهمیم و حمل بر آن می کنیم چون شارع از عرف است و قبول دارد و چونکه شارع در مقام بیان بوده

ص: ۱۱۴

الفاظها موضوعه للصحيح نعم لا شك في اعتبار شيء فيها عرفا فلا مجال للتمسك باطلاقها في عدم اعتبارها.

بل لا بد من اعتبارها لاصاله عدم الاثر بدون فتأمل جيدا.

* شرح:

است و بیان نکرده و نصب قرینه ای هم ننموده است می فهمیم که آنچه را که در نزد عرف معین است قبول دارد و لذا علما تمسک به اطلاق نموده اند در ابواب معاملات با اینکه رفته اند به اینکه الفاظ در معاملات وضع شده اند برای صحیح

شک در معنای بیع عرفا شک در معنای شرعی می شود

قوله: نعم لو شك الخ بله اگر شك کنیم در اینکه این شیء نزد عرف معتبر است یا نه در اینجا نمی توانیم تمسک باطلاق کنیم چونکه شك در مسمی داریم نه مأمور به که لابدیم در این موقع معتبر بدانیم این شیء را چون اگر شك کنیم مأمور به بدون این شیء مؤثر است یا نه اصل اینست که بدون او مؤثر نیست پس لابدیم معتبر بدانیم او را مثل اینکه شك کنیم که حشرات آیا بیع به آنها صحیح است عرفا یا نه چونکه در بیع مالیت معتبر است و حشرات را شك داریم که اصلا مال است نزد عرف یا نه در اینجا اصاله عدم النقل و انتقال می رساند که بیع باطل است که اینجا نمی توانیم تمسک باطلاق بنمائیم چونکه شك در اصل بیع داریم نه در خصوصیات او مخفی نماند بر آنکه موضوع مأمور به و مسمای آن یا بسیط است مثل طهارت بنا بر آنکه نفس طهارت مأمور به باشد در صلاه و یا آنکه موضوع حکم مرکب از اشیاء وجودی یا عدمی است که تفصیل آن خواهد آمد.

موضوع مرکب از اجزاء و شرائط وجودی و عدمی می باشد

قوله: الثالث- الخ سوم دخیل بودن شیئی وجودی یا عدمی در مأمور به بر دو قسم است اول این که داخل در مأمور به است و مأمور به از او و غیر او تشکیل شده است و امر که صادر می شود روی مأمور به مرکب می رود که این

ص: ۱۱۵

الثالث ان دخل شيء وجودي او عدمي في المأمور به تاره بان يكون داخلا فيما يأتلف منه و من غيره و جعل جملته متعلقا للأمر فيكون جزء له و داخلا في قوامه و اخرى بان يكون خارجا عنه.

لكنه كان مما لا يحصل الخصوصية المأخوذ فيه بدونه كما اذا اخذ شيء مسبوقا او ملحوقا به او مقارنا له متعلقا للأمر فيكون من مقدماته لا مقوماته.

و ثالثه بان يكون مما يتشخص به المأمور به بحيث يصدق على المتشخص به عنوانه و ربما يحصل له بسببه مزيه او نقيصه و دخل هذا فيه ايضا طورا بنحو الشطريه و اخرى بنحو الشرطيه.

* شرح:

شيئي که داخل در مأمور به شده جزء مأمور به است و داخل در قوام و پایه های اصلی مأمور به است مثلا ارکان نماز و اجزاء آن چه جزء عدمی باشد یا وجودی که عدمی مثل تروک در نماز و یا تروک در حج و غیره دوم اینکه آن شیء وجودی یا عدمی داخل نیست در مأمور به بلکه خارج از اوست و لکن مأمور به بدون او حاصل نمی شود که شرط مأمور به است این شیء خارجی یا قبل از مأمور به است و یا بعد از مأمور به و یا مقارن با اوست مثل غسل در صوم زن مستحاضه که قبل از صوم باید بکند یا بعد از صوم مثل اغسال لیلیه برای صوم قبلی و مقارن که در روز باید بنماید اگرچه اختلاف در بعضی هست و این شیء خارجی از مقدمات مأمور به است نه از مقومات چون مقومات داخل هستند و جزء هستند و فرق بین مقدمه و مقوم اینست که امر بر روی مقدمه تبعی است نه اصلی یعنی اول امر روی مقوم که مأمور به باشد رفته و بعد بالتبع روی مقدمه رفته است بنا بر آنکه مقدمه واجب واجب باشد شرعا و ایضا فرق بین جزء و شرط آنست که شرط تقیید عقلی دارد و جزء عقلی دارد برای مأمور به و نفس خود شرط

ص: ۱۱۶

فيكون الاخلال بما له دخل باحد النحوين في حقيقه المأمور به و ماهيته موجبا لفساده لا محاله.

بخلاف ما له الدخل في تشخصه و تحققه مطلقا شرطا كان او شطرا.

حيث لا- يكون الاخلال به الا- اخلالا- بتلك الخصوصيه مع تحقق الماهيه بخصوصيه اخرى غير موجب لتلك المزيه بل كانت موجبة لنقصانها كما اشرنا اليه كالصلاه في الحمام.

* شرح:

از مأمور به خارج است سوم اینکه آن شیء وجودی یا عدمی نه مقدمه است و نه مقوم حقیقت است بلکه از خصوصیات فردیه است و تشخص مأمور به است یعنی به واسطه این شیء که ممکن است داخل بشود ممکن است خارج هم بشود و مأمور به مزیه و نقصان می دهد که این شیء متشخص ممکن است جزء مأمور به هم بشود مثل نماز در آن چهار مکانی که می شود صلاه قصر را تمام بخواند که آن دو رکعتی که اضافه می کنیم جزء صلوه شده و صلاه را هم مزیه و فضیلتی داده است بنا بر امکان تخییر شرعی بین اقل و اکثر و یا آن شیء تشخص شرط می شود مثل نماز که با جماعت خواندن شرط مزیه و فضیلت نماز است.

دخیل بودن اجزاء و شرایط در صدق موضوع

قوله: فيكون الاخلال به الخ یعنی آن چیزی که جزء یا شرط مأمور به باشد شیئی وجودی یا عدمی داخل یا خارج باشند اگر اخلال به آنها نمودیم مأمور به فاسد است درحالی که اگر بقسم سوم یعنی شیئی تشخص اخلال نمودیم ماهیت مأمور به موجود است ولی مزیه و یا نقصانی در او شده است که اینک اشاره نمودیم به او مثل صلاه در حمام که نقصان در فضیلت نماز است.

مخفی نماند بر آنکه شیء عدمی یا جزء شود یا شرط بنا بر قول مصنف این قول مسامحه در تعبیر می باشد چونکه آثار تماما برای شیئی موجود است نه معدوم

ص: ۱۱۷

ثم إنه ربما يكون الشيء مما يندب اليه فيه بلا دخل اصلا لا شطرا ولا شرطا في حقيقته و لا في خصوصيه و تشخصه بل له دخل ظرفا في مطلوبيته بحيث لا يكون مطلوبا الا اذا وقع في اثنائه.

فيكون مطلوبا نفسيا في واجب او مستحب كما اذا كان مطلوبا كذلك قبل احدهما او بعده فلا يكون الاخلال به موجبا للاخلال به ماهيه و لا تشخصا و خصوصيه اصلا.

اذا عرفت هذا كله فلا شبهه في عدم دخل ما ندب اليه في العبادات

* شرح:

يعني وجود آن مضر است كما آنکه عدم مانع که از اجزاء علت است بهمين معنی است.

استحباب بعضی اشیاء در واجب یا در مستحب

قوله: ثم الخ بعد از اینکه بعضی از اشیاء هست که مستحب است آوردن آن در آن موضوع حکم و مسمای حکم و او هیچ دخیل در حقیقت و ماهیت نیست نه شرطا نه جزءا و نه در خصوصیت آن ماهیت یعنی افراد حقیقت بلکه این شیئی است که جای او در مأمور به است به حیثی که نمی باشد مطلوب الا زمانی که در اثناء مأمور به واقع بشود این شیء مطلوب نفسی است در واجب یا مستحب نفس است مثل قنوت که در نماز مستحب است ولی هیچ دخیل در حقیقت یا افراد مسمی نماز نیست و این شیء ممکن است قبل از این واجب یا مستحب مطلوب باشد یا بعد از این ها مثل لا اله الا الله که در غیر از دهه ذی حجه هم مستحب است پس نمی باشد اخلال به این شیء موجب اخلال بمأمور به و نه تشخص او یعنی نه موجب اخلال به حقیقت او می شود و نه موجب اخلال بافراد او.

در خصوصیاتى که دخیل در موضوع صحیحى است

قوله: اذا عرفت هذا كله زمانی که شناختی این مطالب را تماما پس شبهه ای نیست در اینکه دخیل نیست این شیء مستحب در عبادات نفسیه در تسمیه آنها یعنی دخیل نیست آنچه که مستحب است و ظرفش در موضوع حکم

نفسيا في التسميه باساميها و كذا في ما له دخل في تشخيصها مطلقا.

و اما ما له الدخل شرطا في اصل ماهيتها فيمكن الذهاب ايضا الى عدم الدخل في تسميته بها مع الذهاب-الى دخل ما له الدخل جزء فيها فيكون الاخلال بالجزء مخلا بها دون الاخلال بالشرط

لكنك عرفت ان الصحيح اعتبارهما فيها.

الحاد يعشر الحق وقوع الاشتراك للنقل و التبادر و عدم صحه السلب بالنسبه الى معينين او اكثر للفظ الواحد.

* شرح:

است و همچنين اشيائي كه به واسطه آنها گفتيم تشخص و افراد مأمور به مزيه يا نقصاني پيدا مي كند هم دخيل در مسمي نيستند چه جزء باشند و چه شرط و آنچه كه دخيل است شرطا آن در اصل ماهيت ممكن است كه بگوئيم آنها هم دخيل در تسميه و مسمي نيستند يعنى شرائط صلاه مثل طهاره دخيل در مسمي صلاه نيست و صلاه بدون شرط هم صلاه است با اينكه بگوئيم دخيل است آن چيزي كه جزء است در مسمي در تسميه پس اخلاص باين جزء اخلاص به ماهيت است بدون اخلاص بشرط يعنى به واسطه شرط مثل طهارت كه اخلاص بشود تسميه اخلاص نمي شود و صحيح است به او صلاه گفت مثلا لكن شناختي كه حق اينست كه شرط و جزء معتبر است در مسمي و هر دو بايد باشند و بدون آنها مسمي صادق نيست مخفي نمايد بنا بر اعميها كما آنكه حق آن بود كه اسامي براي اعم وضع شده اند ممكن است بگوئيم شرائط و بعضي از اجزاء غير اركان كه نباشد باز هم تسميه صحيح است و اما بنا بر صحيحها اجزاء و شرائط كه بايد باشند علاوه بر آن نهي در عبادات كه موجب فساد است يا اهم ديگري در صلاه نبايد باشد چونكه اگر نهي باشد يا اهم ديگري بنا بر آنكه امر به شئ نهي از ضد مي كند و صلاه باطل است چون صلاه صحيح آن صلاتي است كه نزد شارع مي باشد نه صلاتي كه بنظر ما باشد و

ص: ۱۱۹

و ان احاله بعض لاخلاله بالفهم المقصود من الوضع لخفاء القرائن لمنع الاخلال او لامكان الاتكال على القرائن الواضحه و منع كونه مخلا بالحكمه.

* شرح:

حاصل آنکه اگر ما صحیحی شدیم قهرا صحیح نزد شارع معتبر است نه صحیح بنظر ما پس باید در مثل صلاه نهی هم نداشته باشد کما لا یخفی.

امر یازدهم: در اشتراک است و تعیین موضوع آن

اشاره

قوله: الحاد یعشر الخ در اول کتاب گفتیم که مقدمه بر چند امور هست یازدهمین از امور در بابت اشتراک می باشد و مخفی نماند که اشتراک بر دو قسم است اول اشتراک معنوی مثل اسماء اجناس که افراد زیاد دارند مثل حجر و شجر و غیره که یک وضع دارند مثل این ها مشترک معنوی است دوم اشتراک لفظی و او لفظی را می گویند که دو یا زیادتر از یک معنی داشته باشد مثل اعلام شخصیه مثل حسن و حسین و غیره که هزاران وضع دارند یا لفظ عین که قریب هفتاد معنی دارد که مراد ما در اینجا اشتراک لفظی است و استعمال لفظ در اکثر از معنی عام استغراقی را شامل نمی شود مثل اکرم کل عالم و همچنین عام مجموعی که همه یک اراده روی آنها؟؟؟ و اجزاء آنها رفته است و اجزاء آن جزء موضوع می شود مثل امری که روی تمام اجزاء صلاه رفته است و همچنین مطلق شمولی یا مقدمات حکمه آنها محل نزاع ما نیست و همچنین عموم مجاز که یک معنایی که شامل حقیقت بشود و هم مجاز آنها محل نزاع ما نیست بلکه محل نزاع همان قسمی است که ذکر می شود که در این بابت چند قول هست که مصنف بیان کرده یک مراد صاحب کفایه باشد اینست که گفته حق اینست که واقع است اشتراک در بعضی از جاها به چند دلیل اول نقل که همان لغات باشد که جواب از نقل اینست که لغات فقط استعمالات را بیان می کنند و حقیقت و مجاز را ثابت نمی کنند

ص: ۱۲۰

ثانياً لتعلق الغرض بالاجمال احياناً كما ان الاستعمال المشترك في القرآن ليس بمحال.

كما توهم لاجل لزوم التطويل بلا طائل مع الاتكال على القرائن و الاجمال في المقال لو لا الاتكال عليها.

و كلاهما غير لائق بكلامه تعالى جل شأنه كما لا يخفى.

و ذلك لعدم لزوم التطويل في ما كان الاتكال على حال او مقال اتى به لغرض آخر و منع كون الاجمال غير لائق بكلامه تعالى مع كونه مما يتعلق به الغرض.

و الا لما وقع المشتبه في كلامه.

و قد اخبر في كتاب الكريم بوقوعه فيه قال الله مِنْهُ آيَاتٌ مُحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ وَأُخْرُ مُتَشَابِهَاتٌ .

* شرح:

دلیل دوم صاحب کتاب تبادر است که بتبادر اشتراک داریم دلیل سوم عدم صحه سلب لفظ از معانی که دارد مثلاً لفظ عین که می گوئیم عین جاریه و عین ذهب صحیح نیست بگوئیم لیس بعین جاریه و عین ذهب این عدم صحه سلب لفظ عین بر جاریه و ذهب یا زیادتر اثبات می کند اشتراک لفظ عین را اگرچه بعضی محال دانسته اند این اشتراک لفظی را که این قول دوم است دلیل آنها که می گویند محال است اشتراک اینست که می گویند چون مقصود از وضع لفظ بر معنی تفهیم و تفهم است و قرینه آن ممکن است مخفی باشد پس اشتراک محال است.

قوله: لمنع الاخلال الخ ولی جواب این ها داده شده اولاً که اخلال نمی شود چون ممکن است واضح اتکال کرده باشد بر قرینه واضحه و باز جواب دیگری آنها داده شده که اخلال نمی شود چونکه در بعضی از جاها بخصوصه مجمل آورده شد چون غرضی بر مجمل آوردن دارد کما اینکه قول سوم را برای این لفظ مشترک آمده که می گویند استعمال لفظ مشترک در قرآن محال می باشد و دلیل

ص: ۱۲۱

و ربما توهم وجوب وقوع الاشتراك في اللغات لاجل عدم تناهي المعاني و تناهي الفاظ المركبات.

فلا بد من الاشتراك فيها فهو فاسد لوضوح امتناع الاشتراك في هذه المعاني لاستدعائه الاوضاع الغير المتناهي.

و لو سلم لم يكف يكد الافي مقدار متناه مضافا الي تناهي

* شرح:

او آنست که گفته اگر در لفظ مشترک قرینه نیاورند موجب اجمال کلام می شود و اگر با قرینه باشد کلام طولانی می شود بدون فائده و هر دو این ها در بابت خدای تعالی غیر لائق است ولی جواب این ها هم داده شده بر اینکه اولاً کلام طول نمی کشد اگر واضح اتکال بر قرینه حالیه نموده باشد چون قرینه حالیه موجود است و در کلام هم نیست که موجب طول کلام بشود یا اتکال کرده باشد بر قرینه مقالیه مثل استعاده هم معنی اصلی خودش مراد است و هم به کنایه از او معنای دیگری هم پیدا می شود مثلاً- زید کثیر الرماد معنی اصلی او آنست که زید خاکسترهای او زیاد است ولی به کنایه فهمیده می شود که زید جود و سخاوت دارد و جواب دیگر داده شده بر اینکه می گویند اگر قرینه لفظ مشترک را نیاورند موجب اجمال کلام می شود جواب داده شده که در بعضی از جاها اجمال کلام غرض است و الا نباید در قرآن کلمات متشابه آمده باشد در حالی که خدای تعالی خبر می دهد که در قرآن کلمات متشابهه وجود دارد مثل آیه مِنْهُ آيَاتٌ مُّحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ وَأُخْرُ مُتَشَابِهَاتٌ

در بیان امکان اشتراك لفظی است

و قول چهارم در بابت مشترک لفظی آنست که گفته اند واجب است وقوع لفظ مشترک در لغات چونکه معانی غیر متناهی است یعنی معانی بی شمار می باشد و الفاظ مرکبه شماره دارد و متناهی است پس لابد هر لفظی باید چند معنی داشته باشد و اشتراك باشد و الا الفاظ مطابق با معانی نمی شود و این حرف فاسد است

ص: ۱۲۲

چونکه جواب این ها هم داده شده بر اینکه معانی غیر متناهی استعداء دارد وضعهای غیر متناهی را مثل خودش و این هم محال است و دیگر اینکه اگر تسلیم شدیم ما معانی غیر متناهی را فائده ندارد مگر به اندازه متناهی و حاصل آنکه الفاظ متناهی را به اندازه معانی متناهی که احتیاج داریم وضع می شود مضافا به اینکه معانی کلیه متناهی هستند و اگرچه جزئیات و افراد این کلمات غیر متناهی هستند در این موقع ما الفاظ را وضع می کنیم برای کلیات و وقتی که الفاظ برای کلیات وضع شد ما مستغنی هستیم از اینکه الفاظی را برای افراد آن کلیات وضع کنیم کما اینکه مخفی نیست این مطلب و باز جواب دیگری اینکه هر جا وضع ندارد شما مجازا استعمال کنید چون باب مجاز واسع می باشد فافهم.

در عدم تناهی الفاظ و معانی

مخفی نماند که از کلمات مصنف استفاده می شود که دو چیز را تسلیم نمود و اقرار به آنها نمود یکی متناهی بودن کلیات معانی اگرچه افراد آنها غیر متناهی است دوم آنکه الفاظ ایضا متناهی می باشند ولی در هر دو اشکال هست و درست نیست اما اول کلیات اگر مراد از مفاهیم عامه باشد مثل مفهوم شیئی و ممکن و امر و همچنین اجناس که در منطق ذکر شده است مثل حیوان و جسم نامی و جسم مطلق و جوهر و غیر این ها البته این ها محصور هستند و متناهی می باشند و اما اگر مراد کلیات که بخواهیم مطالب را برسانیم مراتبه نازله ئی از آنها باشد مثل انسان و حیوان و شجر و حجر و مدر و اجزاء آنها از جنس و فصل و عوارض لازمه و مفارقه و حصص و اصناف آنها در این حال بلا اشکال این معانی کلیه بلامتناهی می باشند مثلا عشر یک مرتبه ای است واحد و عشر هم یک مرتبه ای است و همچنین بالاتر ولی تطبیق آنها را بر انواع خارجی و کلی الی غیر نهاییه می باشد و لذا عدد غیر متناهی است و اما دوم که الفاظ متناهی هستند البته اگر مراد الفاظ متعارفه که معمول

المعانی الکلیه و جزئیاتہا و ان کانت غیر متناہیہ الا ان وضع الالفاظ بازاء کلیاتہا یعنی عن وضع اللفظ بازائہا کما لا یخفی مع ان المجاز باب واسع فافہم.

الثانی عشر انہ قد اختلفوا فی جواز استعمال اللفظ فی اکثر من معنی علی سبیل الانفراد و الاستقلال بان یراد منہ کل واحد کما اذا لم یستعمل الا فیہ علی اقوال اظہرہا عدم جواز الاستعمال.

فی الاکثر عقلا و بیانہ ان حقیقہ الاستعمال لیس مجرد جعل اللفظ علامہ لارادہ المعنی بل جعلہ وجہا و عنوانا لہ

* شرح:

است بین عقلاء ممکن است بگوئیم کہ آنها متناہی هستند و اما ترکیباتی کہ از الفاظ مرکب می شود و لو استعمال نمی شود مثلا- حسن کہ سه حرفی هست ہر سه حرف را بضمہ یا بکسرہ یا بہ اختلاف بخوانیم و همچنین اگر یک حرف دیگر بہ او منضم بشود باز بہمان قسم کہ در ثلاثی گفته شدہ است و کذا می رسد الی ما لا نہایہ لہ از اینجا است کہ اصول کلمات لغت عقلاء دنیا بیست و ہشت حرف یا قدری زیادتر یا کمتر است ولی تمام لغات بہ اختلاف آنها از عربی و عجمی و ترکی و غیرہ روی ہمین اصول مرکب می شود و این نظیر اعداد می باشد کہ از یک گرفته تا دہ الا آنکہ ترکیب از این ہا بہ یک عددہای غیر متناہی می شود.

امر دوازدهم: استعمال لفظ در اکثر از معنی

اشارہ

قولہ: الثانی عشر الخ دوازدهم در استعمال لفظ واحد و ارادہ اکثر از معنی واحد می باشد در اینجا اختلاف نمودہ اند علماء در جایز بودن استعمال لفظ و ارادہ زیادتر از معنی واحد بر سبیل انفراد و استقلال بہ اینکہ آیا می شود در لفظی کہ ارادہ انفرادی و استقلالی برای یک معنی می کنیم بر همان لفظ دو ارادہ انفرادی و استقلالی بنمائیم در دو معنی اقوالی در این بابت گفته شدہ است اظہر اقوال اینست کہ جایز نیست استعمال لفظ واحد در زیادتر از یک معنی عقلا و ثبوتا و بیان

ص: ۱۲۴

بل بوجه نفسه كانه الملقى و لذا يسرى اليه قبحه و حسنه كما لا يخفى و لا يكاد يمكن جعل اللفظ كذلك الا لمعنى واحد ضروره ان لحاظه هكذا فى اراده معنى ينافى لحاظه كذلك فى اراده الآخر حيث ان لحاظه كذلك لا يكاد يكون الا بتبع لحاظ المعنى فانها فيه فناء الوجه فى ذى الوجه و العنوان فى المعنون و معه كيف يمكن اراده معنى آخر معه كذلك فى استعمال واحد مع استلزامه للحاظ آخر غير لحاظه كذلك فى هذا الحال

و بالجمله لا يكاد يمكن فى حال استعمال واحد لحاظه وجهها لمعنيين و فانها فى الاثنى الا ان يكون اللاحظ احوال العينين فانقدح بذلك امتناع استعمال اللفظ مطلقا مفردا كان او غيره فى اكثر من معنى بنحو الحقيقه او المجاز و لو لا امتناعه فلا وجه لعدم جوازه فان اعتبار الواحده فى الموضوع له واضح المنع و كون الوضع فى حال وحده المعنى و توقيفيه.

* شرح:

اين مطلب اينست كه حقيقت استعمال لفظ در معنى فقط مجرد قرار دادن لفظ علامه برآى اراده معنى نيست كه اگر لفظ علامت برآى معنى باشد ممكن است يك شئى علامت چند چيز باشد كما لا يخفى بلكه اين لفظ را قرار داده ايم وجه و صوره و عنوان برآى آن معنى بلكه خود صوره معنى است چون لفظ يك صوره دارد و يك معنى و خود معنى هم يك صوره دارد و يك معنى و لفظ برآى معنى خود صوره معنى است و وقتى لفظى را مى گوييم مثل اينست كه معنى را بگوئيم و القاء کرده ايم معنى را بطرف مخاطب و از اين جهت است كه سرايت مى كند قبح و حسن معنى در لفظ يعنى اگر معنى بد و قبيح باشد از لفظ او هم انسان بدش مى آيد مثل يزيد چون بد بوده از اسم او هم انسان بدش مى آيد و يا على چون او خوب بوده از اسم او هم انسان خوشش مى آيد چنانكه مخفى نيست اين مطلب و ممكن نيست كه لفظ را باين تعريف كه نموديم برآى او دو معنى قرار بدهيم در آن واحد ضرورى است كه با اين ملاحظه كه تعريف او را نموديم در اراده معنى كه دو اراده بكنيم منافاه دارد در اراده ديگرى چونكه ملاحظه نمودن بتعريف قبل نمى باشد لفظ الا به تبع لحاظ معنى

ص: ۱۲۵

لا يقتضى عدم الجواز بعد ما لم تكن الوحده قيدا للوضع و لا للموضوع له كما لا يخفى.

ثم لو تنزلنا عن ذلك فلا وجه للتفصيل بالجواز على نحو الحقيقه فى

* شرح:

يعنى اين تعريف كه نموديم براى لفظ در معنى آنست كه لفظ فانى است در معنى نحو فانى بودن صوره در ذى الصوره و عنوان در معنون با اين حال چطور ممكن است اراده معنى ديگرى را هم بنمائيم در استعمال واحد با آن معنى اول با اينكه لازمه دارد لحاظ ديگرى غير لحاظ اول باشد در اين حال.

وجه امتناع استعمال لفظ در اكثر از معنى

قوله: و بالجمله الخ و حاصل اينكه ممكن نيست در استعمال واحد ملاحظه كنيم لفظ را كه صوره براى دو معنى باشد و فانى در دو معنى باشد الا- اينكه لاحظ و متكلم احوال العينين باشد پس ظاهر مى شود به اين مطلب كه ممتنع است استعمال لفظ مطلقا چه مفرد باشد يا تشبيه يا غيره در زيادتر از يك معنى به نحو حقيقت يا مجاز و اگر اين امتناع ما نبود دليلهاى ديگر بر اين مطلب صحيح نيست چونكه آن شخص كه دليل آورده براى عدم جواز استعمال لفظ و اراده دو معنى گفته چون استعمال به قيد وحده مى باشد كه اين مطلب منع شده است يعنى وحده قيد موضوع له نيست و يا اينكه گفته شده وضع در حال وحده معنى وضع شده است و وضع توقيفيه است يعنى از طرف واضع اگر اجازه هست استعمال مى كنيم و الا- نه اين هم نمى توانست جلوى اين استعمال و اراده دو معنى را بگيرد بعد از آنكه وحدت نه قيد براى وضع بوده و نه قيد براى موضوع له كما لا يخفى.

و حاصل آنكه لفظ وضع شده است براى معنى لا بشرط و وحده و كثره و تمام خصوصياتى كه براى معنى وارد مى شود هيچ کدام از آنها نه قيد وضع است و نه قيد موضوع له بلكه اين خصوصيات از استعمال پيدا مى شود.

ص: ۱۲۶

التشبيه و الجمع و على نحو المجاز فى المفرد مستدلاً على كونه بنحو الحقيقه فيهما لكونهما بمنزله تكرر اللفظ و بنحو المجاز فيه لكونه موضوعاً للمعنى بقيد الوحده فاذا استعمل فى الاكثر لزم الغاء قيد الوحده.

فيكون مستعملاً فى جزء المعنى بعلاقه الكل و الجزء فيكون مجازاً و ذلك لوضوح ان الالفاظ لا تكون موضوعه الا لنفس المعانى بلا ملاحظه قيد الوحده و الا لما جاز الاستعمال فى الاكثر لان الاكثر ليس جزء المقيد بالوحده بل يباينه مباينه الشئ بشرط شئ و الشئ بشرط لا كما لا يخفى

* شرح:

رد صاحب معالم در جواز استعمال لفظ در اكثر از معنى

قوله: ثم الخ - اگر ما دليل خودمان را کنار بگذاريم دليلی که آورده شده در اینجا صحيح نيست چونکه صاحب معالم تفصيل داده است به اینکه در تشبيه و جمع استعمال در زيادتر از واحد حقيقت است و در مفرد مجاز و دليل آورده است به اینکه در تشبيه و جمع حقيقت است چونکه تشبيه و جمع به منزله تکرار لفظ است و در مفرد مجاز است برای اينست که لفظ وضع شده برای معنى با قيد وحده يعنى موضوع له لفظ که معنى باشد مرکب است از معنى و وحدت پس زمانى که استعمال در اكثر بنمائيم لازم می آيد که قيد وحده را الغاء کنیم و بيندازيم پس در اين حال لفظ استعمال شده در جزء معنى کل و چون در غير ما وضع له استعمال شده پس مجاز است.

قوله: و ذلك لوضوح يعنى اين حرفها و دليلها صحيح نيست چونکه الفاظ وضع نشده اند الا برای نفس معانى يعنى شما که گفتيد الفاظ برای معانى با وحده وضع شده اند وحده اصلاً دخيل در وضع نيست و خصوصياتى که عارض بر معانى است از قله و کثره و آليت و استقلاليت تمام اين ها از شئون استعمال است و از عوارض معنى است نه خود معنى کما آنکه در باب معانى حروف گذشت و الا اگر دخيل در وضع می بود جايز نبود استعمال در اكثر.

ص: ۱۲۷

و التثنيه و الجمع و ان كانا بمنزله التكرار فى اللفظ الا ان الظاهر ان اللفظ فيهما كانه كرر و اريد من كل لفظ فرد من افراد معناه لانه اريد منه معنى من معانيه فاذا قيل مثلا جئنى بعينين اريد فردان من العين الجارية لا العين الجارية و العين الباكيه و التثنيه و الجمع فى الاعلام انما هو بتاويل المفرد الى المسمى بها.

مع أنه لو قيل بعدم التاويل و كفايه الاتحاد فى اللفظ فى استعمالهما حقيقه بحيث جاز اراده عين جاريه و عين باكيه من تثنيه العين حقيقه لما كان هذا من باب استعمال اللفظ فى الاكثر لان هيئتها انما تدل على اراده المتعدد مما يراد من مفردهما فيكون استعمالهما و اراده المتعدد من معانيه استعمالا لهما فى معنى واحد كما اذا استعمالا و اريد المتعدد عن معنى واحد منهما كما لا يخفى.

* شرح:

قوله: لان الاكثر يعنى چونکه اکثر نیست جزئى که مقيد به وحده باشد.

يعنى در ردیف هم نیستند بلکه اکثر و وحده مابین همدیگر هستند و مابین آنها بشرط شىء که بشرط وحده باشد در وحده است و بشرط لا که بشرط عدم وحده باشد در اکثر می باشد چنانکه مخفی نیست.

در حقیقت و مجاز تثنيه و جمع است

قوله: و التثنيه و الجمع الخ و تثنيه و جمع اگرچه به منزله تکرار دو لفظ هستند الا- اینکه ظاهر اینست که لفظ در تثنيه و جمع تکرار شده و اراده شده از هر فرد تکراری از معنى آن يعنى افراد تثنيه در معنى باهم باید متحد باشند همچنان که در لفظ متحد هستند نه اینکه دو فرد با همدیگر متباین باشد مثلا زمانی که شما بگوئید جئنى بعينين اراده شده دو فرد از عين جاريه نه یکی از عين جاريه و یکی از عين باكيه باشد که تباین معنوی دارند و تثنيه و جمع در اعلام شخصیه مثل زید و عمرو و غیره تاویل برده شده است مفرد بمسمى این زید و عمرو و غیره چونکه اگرچه لفظ در هر دو متحد هست ولی در معنى دو زید در خارج متباین هستند

ص: ۱۲۸

نعم لو ارید مثلا- من عینین فردان من الجاریه و فردان من الباکیه کان من استعمال العینین فی المعنیین الا ان حدیث التکرار لا یکاد یجسدی فی ذلک اصلا فان فیہ الغاء قید الوحده المعتره ایضا ضروره ان التثنیه عنده انما تكون لمعنیین او لفردین بقید الوحده و الفرق بینها و بین المفرد انما یکون فی انه موضوع للطبیعه و هی موضوعه لفردین منها او معنیین کما هو اوضح من ان یخفی.

* شرح:

که آن زید ابن حسن و این زید بن علی است که در خارج تباین دارند.

قوله: مع أنه لو قيل الخ و یا آنکه اگر گفته شود که تأویل هم نمی بریم و کافی است فقط اتحاد در لفظ داشته باشند در استعمالشان حقیقتا به حیثی که جایز باشد از تثنیه عین حقیقه عین جاریه و عین باکیه یعنی همین قدر که اتحاد در لفظ داشته باشند بس است می توانیم اراده اکثر کنیم در حالی که باین نحو نمی باشد از باب استعمال لفظ در اکثر چون خود هیئت تثنیه و جمع دال بر اراده متعدد هستند از مفردشان نه اینکه ما اراده متعدد کرده باشیم مثل الف در حال رفع در تثنیه و و او در جمع در حال رفع و یاء در هر دو در حال نصب و جر که دال بر تثنیه و جمع است پس می باشد استعمال این تثنیه و جمع و اراده متعدد از معانی استعمال خود تثنیه و جمع در معنی واحد است کما آنکه اگر استعمال بشوند این تثنیه و جمع در آنجائی که مقصود است و معنی افراد هم یکی است چنانکه مخفی نیست.

و حاصل آنکه در تثنیه و جمع اتحاد لفظی کافی است و لو در معنی مختلف باشند کما آنکه ذکر کرد مصنف در عین جاریه و عین باکیه.

قوله: نعم الخ- بله اگر اراده کنیم مثلا- از عینین دو فرد از جاریه را و دو فرد از باکیه را که چهار عدد بشود در این حال می باشد از استعمال تثنیه عینین در

ص: ۱۲۹

و هم و دفع لعلک تتوهم ان الاخبار الداله على ان للقرآن بطونا سبعة او سبعين تدل على وقوع استعمال اللفظ في اكثر من معنى واحد فضلا عن جوازه و لكنك غفلت عن انه لا دلالة لها اصلا على ان ارادتها كان من باب اراده المعنى من اللفظ فلعله كان بارادتها في انفسها حال الاستعمال في المعنى لا من اللفظ كما اذا استعمل فيها.

* شرح:

دو معنی ولی این حدیث تکرار لفظ در تشبیه و جمع که شما گفتید استعمال تشبیه و جمع در اکثر از باب تکرار لفظ است این تکرار لفظ در اینجا اصلا فایده ندارد در حقیقت بودن تشبیه و جمع آن چون در اینجا قید وحده الغاء شده. مثل مفرد چونکه ضروری است که تشبیه نزد صاحب معالم برای دو معنی یا دو فرد از یک معنی است با قید وحده یعنی یکی از دو تا که وقتی شما تشبیه را در چهار تا استعمال نمودید این یکی که قید وحده باشد الغاء شده است و افتاده است و فرق بین مفرد و تشبیه اینست که در مفرد لفظ وضع شده بود برای نفس طبیعت بقید وحده و در تشبیه لفظ وضع شده برای دو فرد از آن طبیعت یا دو معنی از آن طبیعت با قید وحده چنانکه این مطلب واضح است.

اشکال هفت یا هفتاد معانی بر قرآن ورد آن

قوله: و هم و دفع الخ (اشکال و جواب).

شاید که شما گمان کنی اخباری که دال است بر اینکه برای قرآن هفت یا هفتاد بطن و معنی دارد دلالت می کند بر واقع شدن استعمال لفظ در اکثر از معنی واحد فضلا از جواز او یعنی به اثبات هم رسیده فضلا از ثبوت او.

قوله: و لكنك غفلت الخ: و لكن تو غافل از اینکه دلالت ندارد این اخبار برای آن معنی اصلا بر اینکه اراده شده باشد از باب اراده معنی از لفظ یعنی در قرآن استعمال نشده لفظ در زیادتر از معنی واحد و شاید که اراده

ص: ۱۳۰

او كان المراد من البطون لوازم معناه المستعمل فيه اللفظ و ان كان افهامنا قاصره عن ادراكها.

* شرح:

زیادتر در نزد خود متکلم است در حال استعمال نه از لفظ مثلا در نماز، آمد اهدنا الصراط المستقیم متکلم اهدنا را استعمال می کند ولی در قلب اراده زیادتر را می کند از باب اینکه مرا هدایت کن که شامل اشیاء مختلفه ای می شود و لفظ در این معانی استعمال نشده است و فقط معنی را اراده کرده بدون دلالت بر او مثل آنکه این لفظ در آن معنایی که اراده کرده است در ذهن خود استعمال شده و وضع لفظ بر آن معانی استعمال شده است.

یا جواب دیگر اینکه مراد از بطون لوازم یک معنی واحد است که استعمال شده لفظ در آن معنی اگرچه فهم ما قاصر است از ادراک آن لوازم مثلا همان اهدنا الصراط المستقیم بنا بر اینکه انشاء در قرائت جایز باشد یعنی خدایا مرا هدایت کن و هدایت من لوازمات طولی و عرض دارد چون قهرا من باید حیات داشته باشم که هدایت بشوم و حیات و زنده بودن من لوازماتی دارد از خوراک و پوشاک و مسکن و باز هر کدام از آنها لوازماتی دارد عرضا و طولاً الی ما لا نهاییه له.

و اما جواب از این آیات قرآنی که مصنف داده است قسم دوم صحیح است و مانعی ندارد و اما قسم اول که این معانی را متکلم در ذهن خودش بیاورد بدون دلالت لفظ بر آنها این جهت منافات با اعجاز قرآن و فصاحت و بلاغه آن دارد و این معنی را ما هم ممکن است که اراده کنیم در ذهن یک لفظی در معنی خودش بلکه استعمال لفظ مهمل در آن هم ممکن است اراده بشود بلکه اصلاً این معنی اجنبی است و معانی قرآن ربطی به آن معانی ندارد و مخالف صریح روایات بر فضیلت و عظمت قرآن است و از اینجا است که اخباری

ص: ۱۳۱

که ذکر می کنیم در باب فضیلت و عظمت قرآن استفاده می شود که هفت یا هفتاد عدد من باب مثل بوده که در اخبار شریفه ذکر شده است بلکه معانی ما لا نهاییه له از قرآن شریف طولاً و عرضاً استفاده می شود و مانعی ندارد که چند روایت از اخبار را که در عظمت و فضیلت قرآن است ذکر کنیم منها قوله علیه السلام:

إذا التبت علیکم الفتن کقطع اللیل المظلم علیکم بالقرآن فانه شافع مشفع الی ان قال و له ظهر و بطن فظاهره حکم و باطنه علم ظاهره انیق و باطنه عمیق و له تخوم و علی تخومه تخوم لا تحصی عجائبه و لا تبلی غرائبه

اخبار در عظمت قرآن و انطباق آن بر تمام ازمان

و منها انه (ع) قال: ان القرآن لا یموت و انه یجری کما یجری اللیل و النهار و کما تجری الشمس و القمر و یجری علی آخرنا کما یجری علی اولنا

و منها قوله (ع) ان القرآن حی لا یموت و الآیه حیه لا تموت فلو كانت الآیه اذا نزلت فی الاقوام و ماتوا ماتت الآیه لمات القرآن و لکن هی جاریه فی الباقین کما جرت فی الماضین.

و منها قوله (ع) لو ان الآیه اذا نزلت فی قوم ثم مات اولئک ماتت الآیه لما بقی من القرآن شیء و لکن القرآن یجری اوله علی آخره ما دامت السموات و الارض و لكل قوم آیه یتلوها هم منها من خیر او شر و غیر ذلک از اخباری که در عظمت و بزرگی قرآن رسیده است از ائمه اطهار «علیهم السلام».

مخفی نماند استعمال لفظ در معنی بر سه قسم بیان کرده اند

اول آنکه استعمال لفظ در معنی همان قسمی است که صاحب کفایه فرمود که لفظ فانی در معنی و صوره معنی شود و در این حال ممکن نیست یک صوره واحده که لفظ است برای دو ذی الصوره و دو شیء بشود کما آنکه اجسام خارجی هر کدام یک صورتی دارند و یک صوره برای دو جسم محال است بنا

بر این قول البته استعمال لفظ در معنی همان طوری است که صاحب کفایه فرمود عقلا و مقام ثبوت محال است تا چه رسد به مقام اثبات.

قسم دوم استعمال لفظ در معنی لفظ علامت است برای معنی چونکه متکلم می خواهد معنی را برساند بمخاطب و یک علامتی در بین باشد که معنی رسیده شود بمخاطب و لذا در اکثر آن علامت الفاظ است بین عقلا دنیا اگرچه ممکن است به اشاره یا به کتاب یا بفعل آن معنی را برسانیم بمخاطب.

بنابراین قسم دومی البته استعمال لفظ در اکثر از معنی ممکن بلکه وقوع هم دارد کما آنکه بعد ذکر می کنیم ولی خلاف ظاهر است و محتاج به قرینه قطعیه است قسم سوم از معنی وضع تعهدی است از طرف واضح بطرف مخاطب و اینکه هر وقت معنای آب را یا نان را مثلا بخواهد اراده کند لفظ هر یک آنها را می آورد و آن معنی که قصد کرده در ذهن خود مظهر آن معنی آن لفظ است غالبا اگرچه باز ممکن است به کتابت یا اشاره یا بفعل خارجی بیان کند آن معنی را

و حق آنست که استعمال الفاظ در معانی همان تعهدی است بین متکلم و مخاطب که هر وقت معنایی را اراده کرد لفظ آن معنی را برای اظهار آن معنی می آورد و به واسطه لفظ، چیزی ایجاد نمی شود و لو موجود اعتباری باشد کما آنکه مشهور می گویند که انشاء ایجاد معنی است بلفظ بلکه لفظ مظهر معنی است کما آنکه گذشت و بنا بر قول تعهد البته باز استعمال لفظ در اکثر از معنی ممکن است بلکه وقوع هم دارد ولی باز خلاف ظاهر است و بنا بر قول اول هم که صاحب کفایه قائل است که محال است بلکه می گوئیم ممکن است و وقوع هم دارد.

ادله وقوع استعمال لفظ در اکثر از معنی

دلیل اول آنکه وضع عام و موضوع له خاص که در باب حروف گذشت برگشت آن بوضع خاص و موضوع له خاص می شود و آنکه معنی لفظ جزئی

حقیقی است ولی فرقی که دارند آنکه اعلام شخصیه چون معانی آنها محصور است البته هر معنایی یک وضعی دارد بخلاف باب حروف که چون افراد و جزئیات آن غیر محصور است لذا از خود مصنف گذشت که عام وجه برای افراد و جزئیات خارجی ممکن است شود و از این جهت متأخرین می گویند وضع عام موضوع له خاص در حروف و امثال آن آنست که:

سؤال می کنیم در اینجا آیا عام یک معنی است و یک لفظ و یک صوره است که برای افراد ما لا نهایی له وجه شده است و عنوان شده است بلا اشکال یک اراده است و یک وجه است چگونه ممکن است بنا بر قول مصنف این یک وجه برای اشیاء مختلفه وجه آنها بشود.

و حاصل همچنان که گذشت فرق بین اعلام شخصیه و وضع عام موضوع له خاص نیست مگر رسیدن به آن افراد به واسطه عام و این وجه عام یک معنی بیشتری نیست و یک لفظ بیشتر نیست و یک اراده هم روی آن بیشتر نرفته است هرچه را که اینجا جواب دادیم جواب استعمال لفظ در اکثر از معنی هم جواب بدهیم.

بهمین قسم ممکن است عام استغراقی را بگوئیم مثل عالمون مثلا- علامت جمع و او است و چگونه ممکن است این و او را فرض کنید وجه هزاران نفر افراد شخصیه بشود در یک استعمال چونکه فرض آنست که و او یک کلمه و یک لفظ بیش نیست.

دلیل دوم زید قائم که گفتیم و هر محمولی را که بر موضوع حمل کردیم قهرا باید تصور موضوع و محمول استقلالاً بشود پس در آن واحد دو اراده استقلالی روی دو شیئی که موضوع و محمول بلکه نسبت هم شده است.

و حاصل آنکه متکلم در حین اینکه حکم می کند مثل زید قائم یا غافل است یا ملتفت بموضوع و محمول و نسبت و ثالثی هم ندارد و چونکه غافل بودن او غیر

الثالث عشر انه اختلفوا في ان المشتق حقيقه في خصوص ما تلبس بالمبدا في الحال او فيما يعمه و ما انقضى عنه على اقوال بعد الاتفاق على كونه مجازا فيما يتلبس به في الاستقبال و قبل الخوض في المسأله و تفصيل الاقوال فيها و بيان الاستدلال عليها ينبغي تقديم امور.

* شرح:

معقول است پس معین است حتما که التفات دارد التفات استقلالی به موضوع و محمول و نسبت در آن واحد و همین معنی است که می گویند لازمه دارد حمل و حکم جمع بین لحاظین استقلالین در هر حکمی

دلیل سوم ممکن است انسان در آن واحد چندین کار را بکند مثل اینکه کلامی را بگوید برای معانی و حرکت بدهد دستش را برای معنی دیگر با اینکه دو معنی دو اراده استقلالی می خواهد و در آن واحد هم ایجاد شده آن دو اراده کما لا یخفی.

امر سیزدهم: بحث در مشتق است

اشاره

قوله: الثالث عشر الخ سیزدهم از اموری که گفتیم در مقدمه باید گفته بشود در بابت مشتق است در اینجا اختلاف نموده اند در اینکه مشتق حقیقت است فقط در خصوص آن چیزی که تلبس به مبدأ می شود در حال یعنی موقع تلبس ذات به مبدأ و نسبت یکی باشد مثلا زید ضارب است در زمان گذشته یا ضارب است در زمان آینده و یا ضارب هست الآن که اگر مطابق با زمان نسبت و زمان تلبس ذات به مبدأ باشد حقیقت است یا عام است مثلا اگر زید دیروز ضارب بود آیا صحیح است الآن بگوئیم به او ضارب حقیقتا یا الآن مجاز است که نسبت را الآن به او بدهیم چونکه دیروز ضارب بوده و الآن ضارب نیست در این بابت اختلاف نموده اند علماء بر اقوالی - بعد از اینکه اتفاق دارند بر مجاز بودن مشتق اگر ذات متلبس به آن بشود آینده و در زمان استقبال مثلا بگوید زید ضارب است الآن در حالی که در واقع زید فردا ضارب است این مجاز است و قبل از آنکه وارد

ص: ۱۳۵

احدها ان المراد بالمشق هاهنا ليس مطلق المشتقات.

بل خصوص ما يجرى منها على الذوات مما يكون مفهومه متترعا من الذات بملاحظه اتصافها بالمبدا و اتحادها معه بنحو من الانحاء كان بنحو الحلول او الانتزاع او الصدور او اليجاد كاسماء الفاعلين و المفعولين و الصفات المشبهات.

بل و صيغ المبالغه و الاسماء الأزمنه و الامكنه و الآلات كما هو ظاهر العنوانات و صريح بعض المحققين مع عدم صلاحيه ما يوجب اختصاص النزاع بالبعض الا- التمثيل به و هو غير صالح كما هو واضح فلا وجه لما زعمه بعض الاجله من الاختصاص باسم الفاعل و ما بمعناه من الصفات المشبهه و ما يلحق بها و خروج ساير الصفات و لعل منشئه 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 الفعليه و الشأنيه و الصناعه و الملكه حسبما يشير اليه لا يوجب تفاوتاً في الماهية من محل النزاع هاهنا كما لا يخفى.

* شرح:

در مسئله بشویم و در تفصیل اقوال و بیان دلیل بشویم سزاوار است که چند اموری را مقدم کنیم:

انواع اتحاد مشتق با ذات

قوله: احدها الخ اول اینکه مراد بمشتق در اینجا نیست مطلق مشتقات حتی فعل و مصدر را هم بگیرد بلکه فقط شامل خصوص آن مشتقاتی می شود که جاری می شود از آنها بر ذوات و محمول واقع می شود از چیزهایی که می باشد مفهوم آنها گرفته شده باشد از ذات یعنی حمل بر آنها جایز باشد مثلاً نمی شود گفت زید ضرب ولی جایز است بگوئیم زید ضارب یعنی: آن مبدأ با ذات خودش متحد باشد لفظ ضارب با زید متحد باشند و این اتحاد یا بنحو حلول است

ص: ۱۳۶

مثل ابیض که اتحاد ذات بر بیاض حلولی است و یا انتزاعی که منشأ انتزاع او وجود دارد بدون منتزاع مثل ملکیت و فوقیت و تحتیت و اسماء ذات اقدس الهی که متحده هستند با ذات مثل علیم و قدیر یا اتحاد او بر نحو صدور یا وقوع است که مثل ضرب که از انسان صادر می شود و یا بر انسان واقع می شود و آن مشتقاتی که گفتیم مفهوم آنها گرفته شده باشد از ذات مثل اسم فاعل و مفعول و صفات مشبیه بلکه صیغه های مبالغه مثل ضراب و اسماء زمان و مکان مثل مقتل و مشرب و اسم آلت مثل مخیط که اینها ظاهر عنوانات است و تصریح نموده اند بعضی محققین به اینکه صلاحیت ندارد که اختصاص نزاع بشود به بعضی الا-اینکه آن مثالها را از باب تمثیل آورده باشند که اینها واضح است این مطلب و دلیلی بر صاحب فصول نیست که گمان کرده فقط بحث مختص با اسم فاعل و آنچه که بمعنی فاعل است از صفات مشبیه و آنچه که ملحق به اسم فاعل می شود مثل امور انتزاعیه و سایر صفات دیگر را مثل اسماء زمان و مکان و آلت را خارج کرده است از بحث و شاید صاحب فصول برای اینکه این مثالها چون متفق علیه همه علماء است از این جهت گمان کرده که بحث فقط برای این امثال است و این را چنانکه می بینی صحیح نیست قوله و اختلاف انحاء الی آخره یعنی و اختلاف اقسام تلبسات حسب تفاوت مبادی مشتقات با ذات سبب نمی شود که خارج شود باقی و تفاوت مشتقات چند قسم می شود یا بحسب فعلیت است مثل درخت که الآن میوه دارد یا بحسب شأن او است مثلاً همان درخت در حالی که میوه ندارد ولی به او می گویند درخت میوه دار یا صنایع مثل بقال و عطار و غیره یا بحسب ملکه است مثل عالم و نجار و غیره بحسب آنچه که اشاره می شود به اینکه اختلاف در مشتقات به این قسمی که ذکر شد موجب اختلاف بحث ما نمی شود بلکه بحث ما در تمام اینهاست و اختلاف در مواد مشتقات که آنکه گذشت اختلاف در هیئت مشتق نمی شود.

ثم إنه لا- يبعدان يراد بالمشتق في محل النزاع مطلق ما كان مفهومه و معناه جاريا على الذات و منتزعا عنها بملاحظه اتصافها بعرض او عرضى و لو كان جامدا كالزوج و الزوجه و الرق و الحر فان ابيت الا عن اختصاص النزاع المعروف بالمشتق كما هو قضيه الجمود على ظاهر لفظه فهذا القسم من الجوامد ايضا محل النزاع كما يشهد به ما عن الايضاح في باب الرضاع في مسئله من كانت له زوجتان كبيرتان ارضعتا زوجته الصغيره ما هذا لفظه تحرم المرضعه الاولى و الصغيره مع الدخول بالكبيرتين.

* شرح:

عموم نزاع در مشتق و لو جامد يا عرضى باشد

قوله ثم انه الخ بعد بعيد نيست که اراده کنيم از مشتق در محل نزاع مطلق آنچه را که می باشد مفهوم او و معنائش جاری بر ذات و گرفته شده باشد از آن ذات يعنى هر ذاتی که صفتی داشته باشد آن صفت در مشتق است يا بعرض باشد يا عرضى و آن صفت از آن ذات گرفته شده باشد او مشتق است و محل نزاع ماست اگرچه جامد هم باشد مثل زوج و زوجه و رق و حریت قوله بعرض او عرضى و مخفی نماند که عرض مثل اعراض تسعه است مثل سفیدی و سیاهی و غیره ولی عرضى آنست که وجود خارجی ندارد منشأ او وجود دارد مثل زوجیت و ملکیت که امور اعتباریه هستند.

بعد اگر شما امتناع نمودید و گفتید محل نزاع ما فقط آن مشتقی است که از لفظ مشتق فهمیده می شود يعنى از دیگری گرفته شده است مثل ضارب و مضروب و غیره و این جوامد مثل زوجیت و حریت و غیره را کنار گذارید جواب می دهیم که این جوامد اگرچه از جهت موضوع داخل نیستند ولی حکما داخل در محل نزاع هستند يعنى موضوعا این ها جزء مشتقات نیستند که داخل باشند در محل نزاع ولی حکما چون احتیاج به آنها داریم و غرض ما مترتب بر این ها

ص: ۱۳۸

و اما المرضعه الآخره ففى تحريمها خلاف فاختر والدى المصنف و ابن ادریس تحریمها لان هذه یصدق علیها ام زوجته لانه لا یشرط فى المشتق بقاء المشتق منه هكذا هاهنا و ما عن المسالك فى هذه المسأله من ابتناء الحکم فیها على الخلاف فى مسئله المشتق فعليه كلما كان مفهومه منتزعا من الذات بملاحظه اتصافها بالصفات الخارجه عن الذاتیات كانت

* شرح:

می شود داخل می شوند در محل نزاع کما اینکه شهادت به این مطلب می دهد کتاب ایضاح در باب رضاع در مسئله کسی که دو زن کبیره دارد که هر دو آنها زن صغیره و کوچک این مرد را شیر بدهند با دخول بکبیرتین آن وقت آن زن که اول شیر داده با بچه حرام می شوند برای آن مرد چون زن صغیره یا ربیبه آن مرد می شود اگر شیر آن زن از مرد دیگری باشد یا بچه اش می شود اگر شیر از همان مرد باشد.

اشکال بر مصنف در حرمت زوجه کبیره اولی ایضا

در اینجا اشکال شده است بر همان زوجه اولی بنا بر اینکه مشتق حقیقت است در متلبس به مبدأ بالفعل نه اعم.

اشکال شده است بر اینکه زوجه بودن صغیره به واسطه تحقق رضاع مرتفع می شود پس چگونه این زن ام الزوجه می شود چون الآن زوجیت ندارد.

و حاصل آنکه زمانی که محقق می شود رضاع و تمام می شود همان زمان ارتفاع زوجیت است و همان زمان هم عنوان ام الزوجه برای همان کبیره باید ثابت بشود بنا بر اینکه ارتفاع زوجیت شده دیگر ام الزوجه ثابت نمی شود و هر سه عنوان در یک زمان حاصل می شود تحقق رضاع و تحقق ام الزوجه و ارتفاع زوجیت.

ص: ۱۳۹

عرضا او عرضيا كالزوجيه و الرقيه و الحريره و غيرها من الاعتبارات و الاضافات كان محل النزاع و ان كان جامدا و هذا بخلاف ما كان مفهومه منتزعا عن مقام الذات و الذاتيات فانه لا نزاع في كونه حقيقه في خصوص ما اذا كانت الذات باقيه بذاتياتها.

* شرح:

فائده بحث مشتق در زوجه كبره و صغيره

قوله: اما مرضعه الاخرى ولى در زن دومی که شیر داده اختلاف هست که آیا حرام می شود برای آن مرد یا نه پس در ایضاح گفته والد من مصنف و ابن ادریس گفته اند که حرام می شود چونکه این زن هم به او ام الزوجه گفته می شود و شرط نیست در مشتق بقاء مشتق منه یعنی در این بچه شرط نیست که الآن زوجه آن مرد باشد تا این زن ام الزوجه آن مرد بشود بلکه چون زمانی زوجه بوده است و الآن بنت رضاعی این مرد است کافی است و آنچه که در مسالك آورده شد که مبتنی است حکم در این مسئله که آیا حرام است یا نه زن دومی برخلاف در مسئله مشتق است بنابراین هرچه که می باشد مفهوم او منتزع از ذات به ملاحظه اینکه او یک صفتی داشته باشد که خارج از ذاتیات او باشد که آن صفت یا عرض باشد یا عرضی «گذشت معنی و بیان عرض و عرضی» مثل زوجیه و رقیه و حریره و غیره از اعتبارات و اضافات می باشد محل نزاع ما و اگرچه جامد هم باشد یعنی آن ذاتی که متصف به یک صفتی بشود و لو صفت اعتباری باشد و آن صفت از او گذشته باشد و ذات باقی باشد آن محل نزاع ماست و اگر جامد هم باشد کما اینکه گذشت و این بخلاف آن وقتی است که مفهوم او منتزع از مقام ذات و ذاتیات باشد یعنی یا ذات او برود مثل انسان که هر دو جزء او برود که حیوان و ناطق باشد یا آنکه بعضی از ذاتیات او برود مثل اینکه یک جزء انسان که حیوان است برود یا ناطق او پس به درستی که نزاعی نیست در اینکه محل

ص: ۱۴۰

ثانیها قد عرفت انه لا وجه لتخصیص النزاع ببعض المشتقات الجاریه علی الذوات الا انه ربما یشکل بعدم امکان جریانہ فی اسم الزمان لان الذات فیہ و هی الزمان بنفسه ینقض و ینصرم فکیف یمکن ان یقع النزاع فی ان الوصف الجاری علیہ حقیقہ فی خصوص المتلبس بالمبدأ فی الحال او فیما یعم المتلبس به فی المضى و یمکن حل الاشکال بان انحصار مفهوم

* شرح:

نزاع ما در آنجائی است که ذات یا ذاتیات باقی باشد و صفت آنها رفته باشد نه خود ذات برود یا بعضی ذاتیات آنها مثل انسانی که انسانیت او برود و خاک بشود یا کلبی که در نمک زار نمک بشود اگرچه ماده و هیولای او باقیست ولی چون حقیقت او از بین رفته است و حقیقت هر شیئی بصوره نوعیه اوست و چون صوره نوعیه او تبدیل شد و شیئی دیگر شد در این موارد محل نزاع ما نیست چون حقیقت عوض شده است نه اینکه حقیقت باقی است و صفت او رفته باشد مثل زوجیت و رقیت.

در اشکال در اسم زمان که ذات منقضی است

قوله: ثانیها قد عرفت الخ بتحقیق شناختی که وجهی نیست بر اینکه نزاع مختص بشود ببعض مشتقات که جاری است بر ذوات چونکه گفتیم هرچه که از ذات گرفته شده باشد و آن ذات دارای صفتی از عرض یا عرضی باشد او مشتق و محل نزاع ماست.

ولی اشکال می شود در اسم زمان چون در اسم زمان ذات او که زمان باشد آن بآن منقضی می شود و ما گفتیم صفت او برود ولی ذات او باقی بماند در اینجا که ذات او رفته است چطور ممکن است که واقع بشود نزاع در اینکه وصفی که جاری است بر ذات حقیقت است در خصوص متلبس به مبدأ یا عام و شامل ذاتی که منقضی شده از آن مبدأ می شود

ص: ۱۴۱

عام بفرد كما فى المقام لا يوجب ان يكون وضع اللفظ بازاء الفرد دون العام و الا لما وقع الخلاف فيما وضع له لفظ الجلاله مع ان الواجب موضوع للمفهوم العام مع انحصاره فيه تبارك و تعالى.

ثالثها ان من الواضح خروج الافعال و المصادر المزيد فيها عن حريم النزاع لكونها غير جاريه على الذوات ضروره ان المصادر المزيد فيها كالمجرد فى الدلاله على ما يتصف به الذوات و يقوم بها كما لا يخفى

* شرح:

قوله و يمكن حل الاشكال ولى ممكن است حل اشكال به اينكه مفهوم عامى كه در خارج منحصر بفرد است موجب نمى شود كه وضع كنيم لفظ را در مقابل فرد بدون عام بلكه مى توانيم براى عام وضع كنيم و الا اگر نشود وضع بر عام كنيم واقع نشده بود خلافى در جائي كه وضع شده لفظ الله براى ذات اقدس الهى چونكه اختلاف است كه لفظ الله علم است براى ذات اقدس الهى كما اينكه حق همين است و يا علم نيست كه گفته اند الف و لام الله الف و لام معرفه است و اله خودش نكره است به واسطه الف و لام معرفه شده است مثل الرجل يا اينكه لفظ واجب الوجود وضع شده براى مفهوم عامى كه در خارج فقط منحصر بفرد و به خداى تبارك و تعالى است و افراد ديگر او ممتنع است يا ممكن مثل لفظ شمس يا قمر.

و جواب ديگر آنكه مثل مقتل كه اسم زمان و مكان و مصدر ميمى است او مشترك معنوى است براى هر سه اين ها و اگر بعضى افراد آنها ممتنع شد اين سبب نمى شود كه وضع بر عموم نباشد.

و جواب ديگر آنكه بقاء زمان اگر ما او را گرفتيم آنچه كه بين حدين است از مبدأ و منتها مثل شهر و يوم و سنه لا اشكال در اينكه اين ها باقى است و از اينجا است كه در ماه رمضان استصحاب نفس زمان را مى كنيم با اينكه زمان

ص: ۱۴۲

ان الافعال انما تدل على قيام المبادى بها قيام صدور او حلول او طلب فعلها او تركها منها على اختلافها.

* شرح:

منقضى است و زمان دوم غير زمان اول است و اين موضوع هيچ اشكالى ندارد در بين عقلاء و دقت عقلی فلسفی را در او اعتبار نمی دانند كما آنکه استصحاب تکلم و استصحاب حیض و غير اين ها می شود از چیزهائی که عرفاً يك موضوع گفته می شود و لو عقلاً جزء قبلی غير جزء بعدی می باشد و آنا به آنا منقضى می شود ان اجزاء كما لا يخفى.

قوله: ثالثها ان من الواضح الخ سوم اينکه از واضحات است که خارج است افعال و مصادرير مزيد فیه از محل نزاع چونکه افعال و مصادر جاری بر ذات نیستند یعنی نمی توانیم مصدر را حمل بر ذات کنیم مثلاً نمی توانیم بگوئیم زيد اکرام یا زيد ضرب یا غيره چونکه ضروری است که مصدرهای مزيد فیه مثل مصادر مجرد هستند در دلالت بر آن ذاتی که متصف به اين مصادر هستند مثلاً- زيد متصف به الا- کرام یا زيد متصف بالضرب صحيح است ولی صحيح نیست حمل بکنیم اين ها را بر زيد و بگوئیم زيد اکرام یا زيد ضرب.

خروج افعال و مصادر از بحث مشتق

قوله: ان الافعال الخ و اينکه افعال همانا دلالت می کنند بر قيام مبادی به آن ذوات که قيام صدور می شود بعض اوقات مثل اكل و ضرب و غيره و يا حلولی مثل موت و مرض و چیزهائی که انسان اختیاری او نیست و يا طلب فعل است مثل اوامر و يا طلب ترك فعل را است مثل نواهی بانواع اختلافی که دارند و حاصل آنکه افعال يك مبادی و مصدری دارند که قيام آنها بذوات است و از ذات پیدا می شود مثلاً- اگر گفتیم ضرب زيد ماده ضرب که ضرب باشد قيام بزید دارد اين قيام او قيام صدوری است و يا حلولی و غيره که ذات متصف است باين ماده كما اينکه در مصدر گذشت.

ص: ۱۴۳

ازاحه شبهه قد اشتهر فی السنه النحاه دلالة الفعل علی الزمان حتی اخذوا الاقتران بها فی تعریفه و هو اشتباه.

ضروره عدم دلالة الامر و لا النهی علیه بل علی انشاء طلب الفعل

* شرح:

و هیئت ضرب دلالت دارد بر نسبت ضرب را بزید از این جهت افعال مثل مصادر می شوند که حمل در آنها ممکن نیست و مواد آنها معانی مصادر است که گذشت و هیئت افعال فقط نسبت مواد را بذات می دهد که آنکه گذشت در ضرب زید.

دلالت نداشتن فعل بر زمان برخلاف نحویین

قوله: ازاحه شبهه الخ بتحقیق که مشهور است در زبان نحوینها که فعل دلالت بر زمان می کند حتی اینکه در تعریف فعل می گویند که مقترن به یکی از ازمنه ثلاثه است و این حرف اشتباه است.

مخفی نماند که فعل یک ماده ای دارد و یک هیئتی و لا اشکال در اینکه ماده دلالت بر زمان نمی کند و موضوع له او طبیعت لا بشرط مقسمی است و هیچ خصوصیتی در او گرفته نشده است و اما هیئت وضع آنها وضع حروف است که تقدم و هیچ دلالت بر زمان ندارد و بلکه نسبت ماده را بذات می دهد مثلا ضرب زید دلالت می کند هیئت بر اینکه ماده ضرب منتسب است بزید قبل از تکلم که آنکه یضرب زید هیئت آن دلالت می کند بر وقوع نسبت ضرب بزید از حین تکلم الی ما بعد و همچنین فعل امر دلالت دارد طلب آن نسبت را از زید که آنکه نهی هم دلالت بر ترک طلب و هیچ کدام از این ها دلالت بر زمان ندارند نه دلالت مطابقه و نه تضمن و نه التزام.

قوله: ضروره عدم دلالة الخ و ضروری است که امر و نهی دال بر زمان نیستند بلکه فقط دلالت بر انشاء طلب فعل یا طلب ترک فعل را می کنند و نهاییه امر

ص: ۱۴۴

او الترك غايه الامر نفس الانشاء بهما في الحال كما هو الحال في الاخبار بالماضي او المستقبل او غيرهما كما لا يخفى.

بل يمكن منع دلالة غيرهما من الافعال على الزمان الا بالاطلاق و الاسناد الى الزمانيات و الا لزم القول بالمجاز و التجريد عند الاسناد الى غيرها من نفس الزمان و المجردات.

* شرح:

آنست که نفس انشاء به امر و نهی در حال است کما اینکه اخبار به ماضی یا به مستقبل یا بغیر از این ها در حال واقع می شود یعنی لفظ نهی را الآن ایجاد و تکلم می کنیم مثل لفظ ماضی یا مضارع که تکلم لفظ او را الآن می کنیم ولی زمان آینده یا حال یا گذشته را از لفظ امر یا نهی نمی فهمیم

قوله: بل يمكن منع دلالت غيرهما: یعنی ماضی و مضارع هم دلالت بر زمان ندارند و ممکن است منع کنیم غیر امر و نهی از افعال را هم بر دلالت بر زمان الا- آنکه این ماضی یا مضارع اسناد داده بشوند بسوی زمانیات چون یک زمان داریم و یک زمانیات و زمان ظرف زمانیات است مثلا زید در هر حالی یک زمانی دارد خود زید مظروف است و زمان او ظرف آن وقت اگر گفتیم مثلا ضرب زید یا یضرب زید زمان از زید فهمیده می شود چون زید احتیاج به زمان دارد نه ضرب یا یضرب یا غیره بدلیل اینکه اگر فعل دال بر زمان باشد باید در جایی که نسبت می دهیم این فعل را به نفس زمان مثلا گفتیم سیاتی زمان یا ماضی الزمان یا اینکه نسبت به مجردات دادیم مثلا گفتیم علم الله یا كان الله یا غیره چون در نفس زمان و مجردات زمان نیست باید این فعل مجازا آورده شده باشد و چون در هر دو یعنی در زمانیات و مجردات آوردن فعل و استعمال او حقیقت است در حالی که در یکی زمان دارد و یکی زمان ندارد

ص: ۱۴۵

نعم لا يبعد ان يكون لكل من الماضى و المضارع بحسب المعنى خصوصيه اخرى موجه للدلاله على وقوع النسبه فى الزمان الماضى فى الماضى و فى الحال او الاستقبال فى المضارع فيما كان الفاعل من الزمانيات.

و يؤيده ان المضارع يكون مشتركا معنويا بين الحال و الاستقبال و لا معنى له الا ان يكون له خصوص معنى صح انطباقه على كل منهما لا انه يدل على مفهوم زمان يعمها كما ان الجملة الاسميه كزيد ضارب يكون لها معنى صح انطباقه على كل واحد من الازمنه مع عدم دلالتها على واحد منها اصلا فكانت الجملة الفعليه مثلها:

* شرح:

معلوم مى شود که در هر دو حقيقت است و معلوم مى شود که فعل دال بر زمان نيست

قوله: نعم الخ بله بعيد نيست که برای ماضى و مضارع يك خصوصيتى باشد چون ممکن است بگوئيد حال که هر دو معنای آنها يکى است و دال بر زمان نيستند پس چه فرق بين ماضى و مضارع است.

جواب اينکه يك خصوصيتى هست بين ماضى و مضارع و آن اينست که زمان قبل از تکلم خصوص ماضى است و حين تکلم و بعد از تکلم مختص به مضارع است البته در جائي که فعل ماضى يا مضارع فاعل آن از زمانيات باشند نه مجردات مثل ضرب زيد يا يضرب زيد قوله: و يؤيد ان المضارع الخ و تأييد مى کند مطلب قبلى را که گفتيم فعل دال بر زمان نيست اينکه فعل مضارع مى باشد مشترک معنوى بين حال و استقبال ولى دلالت نمى کند بر مفهوم زمانى که عام باشد و شامل حال و استقبال بشود بلکه يك معنى است که منطبق مى شود به حال و استقبال مثل جمله اسميه در مثل زيد ضارب که يك معنى است و صحيح است که منطبق بشود بر حال يا گذشته يا آينده البته در حالى که امس يا الآن

ص: ۱۴۶

و ربما يؤيد ذلك ان الزمان الماضى فى فعله و زمان الحال او الاستقبال فى المضارع لا يكون ماضيا او مستقبلا حقيقه لا محاله بل ربما يكون فى الماضى مستقبلا حقيقه و فى المضارع ماضيا كذلك و انما يكون ماضيا او مستقبلا فى فعلهما بالاضافه كما يظهر من مثل قوله يجيئنى زيد بعد عام و قد ضرب قبله بايام و قوله جاء زيد فى شهر كذا و هو يضرب فى ذلك الوقت او فيما بعده فيما مضى فتامل جيدا

ثم لا باس بصرف عنان الكلام الى بيان ما به يمتاز الحرف عما عداه

* شرح:

يا غدا داشته باشد منطبق هر سه زمان مى شود و بدون قيد ظهور حال را مى رساند ولى وقتى كه كه امس مثلا داشت شامل گذشته مى شود فقط و فعل هم همين طور است يك معنى است كه شامل حال و استقبال مى شود كه براى حال لام بر سرش مى آوريم مثل ليضرب و براى استقبال سين يا سوف مثلا سيضرب يا سوف يضرِب.

قوله و ربما يؤيد ذلك الخ و تأييد مى كند اين مطلب را كه بعض اوقات زمان ماضى در فعل ماضى يا حال يا استقبال در مستقبل ماضى و مستقبل حقيقى نيستند بلكه چه بسا ماضى در مستقبل حقيقى مى شود و مستقبل در ماضى البته به اضافه خودشان يعنى ماضى نسبت بمستقبل كه در همان كلام است حقيقى مى شود نه در حقيقت خارجى مثلا مى گويى مى آيد پيش من زيد يك سال ديگر كه قبل از آمدنش فلانى را زده است اين ماضى است كه زمان مستقبل آمده است يا آمد پيش من زيد در ماه فلان كه در آن وقت فلانى را مى زد اين مستقبل است كه در زمان گذشته استعمال شده است پس تامل كن جيدا.

ثم لا باس الخ بعد مانعى ندارد كه چون كلام به اينجا رسيد چون مناسب دارد مقام كلام ذكر كنيم امتياز حرف را از اسم و فعل چون كه اسم و فعل را

ص: ۱۴۷

بما يناسب المقام لاجل الاطراد في الاستطراد في تمام الاقسام فاعلم انه و ان اشتهر بين الاعلام ان الحرف ما دل على معنى في غيره و قد بيناه في الفوائد بما لا مزيد عليه الا انك عرفت فيما تقدم عدم الفرق بينه و بين الاسم بحسب المعنى و انه فيهما لم يلحظ فيه الاستقلال بالمفهوميه و لا عدم الاستقلال بها و انما الفرق هو انه وضع ليستعمل و اريد منه معناه حاله لغيره و بما هو في الغير و وضع غيره ليستعمل و اريد منه معناه بما هو هو

* شرح:

گفتیم حرف را هم بگوئیم در حالی که این جمله اصلا ما نحن فيه نیست ولی بمناسبت مقام آورده شده است.

در کلی بودن حرف و اسم در موضوع له

فاعلم: پس بدان که مشهور بین علماء آنست که حرف دلالت می کند بر معنی در غیر خودش و بیان کردیم ما در کتاب فوائد در بابت حرف آنچه را که بیشتر نمی شد بگوئیم در بابت حرف الا اینکه قبلا در همین کتاب شناختی که فرقی نیست بین اسم و حرف بحسب معنی چون من ابتداء را می رساند و خود لفظ ابتداء که مصدر و اسم است هم ابتداء را می رساند و در این معنی استقلال و عدم استقلال ملاحظه نشده است و جزء معنی گرفته نشده است ولی فرقی که هست بین اسم و حرف آنست که در استعمال واضح اسم را وضع کرده تا اراده بشود از او معنای استقلالی ولی حرف را وضع کرده که اراده بشود از او معنی آلیت و این فرق از جهت استعمال است نه مستعمل فيه تا اینکه فرق از جهت معنی باشد بلکه فرق از جهت معنی نیست پس لفظ ابتداء اگر استعمال شد در معنی آلیت و حاله لغيره و من استعمال شد در معنی استقلالی نباید مجاز باشد چون معنای هر دو یکی است و استعمال در غیر ما وضع له نشده اند و بلکه حقیقت است اگرچه خلاف قانون استعمال نموده ایم و نسبت بقانون استعمال مجاز است قوله فالمعنی فی کلیهما

ص: ۱۴۸

و عليه يكون كل من الاستقلال بالمفهوميه و عدم الاستقلال بها انما اعتبر في جانب الاستعمال فيه ليكون بينهما تفاوت بحسب المعنى فلفظ الابتلاء لو استعمل في المعنى الآلى و لفظه من فى المعنى الاستقلالى لما كان مجازا و استعمالا له فى غير ما وضع له و ان كان بغير ما وضع له فالمعنى فى كليهما فى نفسه كلى طبيعى يصدق على كثيرين و مقيدا باللحاظ الاستقلالى او الآلى كلى عقلى و ان كان بملاحظه ان لحاظه وجوده ذهنا كان جزئيا ذهنيا فان الشئ ما لم يتشخص لم يوجد و ان كان بالوجود الذهنى فافهم و تأملا فيما وقع فى المقام من الاعلام من الخلط و الاشتباه

* شرح:

پس معنى در اسم و حرف فى نفسه كلى طبيعى است مثل ذات انسان كه كلى طبيعى است و صفت ذات كه لفظ كلى باشد كلى منطقى است و اگر اين صفت را با موصوف با هم گفتيم كلى عقلى مى شود اينجا هم ذات معنای اسم و حرف كلى طبيعى است كه صدق مى شود بر كثيرين كه استقلالى و غير استقلالى باشد و اين ذات معنای اسم و حرف را با ملاحظه استقلالى و يا آلى با هم كل عقلى مى نامند اگر آن معنى را با صفت استقلالى يا آلى ملاحظه كنيم و هر كدام از اين قيدها را اگر جزء معنى قرار بدهيم در ذهن جزئى حقيقى است چون جزئى حقيقى دو قسم است خارجى و ذهنى چون الشئ ما لم يتشخص لم يوجد چونكه اگر شئى جزئى نشود وجود پيدا نمى كند و لو وجود او وجود ذهنى باشد مثل اينجا فافهم.

قصد آلى و استقلالى در حرف و اسم از عوارض معنى است

قوله: فافهم و تأمل فيما وقع الخ.

گفتيم كه حرف به ملاحظه وجود ذهنى او جزئى ذهنى شد پس بفهم و تأمل كن چونكه واقع شده در مقام از اعلام خلط و اشتباه كه هر كدام جزئى بودن

ص: ۱۴۹

و توهم کون الموضوع له او المستعمل فيه في الحروف خاصا بخلاف ما عداه فانه عام و ليت شعري ان كان قصد الاليه فيها موجبا لكون المعنى جزئيا فلم لا يكون قصد الاستقلاله فيه موجبا له.

و هل يكون ذلك الا لكون هذا القصد

ليس مما يعتبر في الموضوع له و لا- المستعمل فيه بل في الاستعمال فلم لا يكون فيها كذلك كيف و الا لزم ان يكون معاني المتعلقة غير منطبقه على الجزئيات الخارجيه لكونها على هذا كلييات عقليه و الكلى العقلى لا موطن له الا الذهن.

* شرح:

حرف را يك نوع گفته اند مثلا گمان کرده اند که موضوع له یا مستعمل فيه در حروف خاص است بدون ما عداه یعنی بدون اسم و فرق بین موضوع له خاص و مستعمل فيه خاص آنست که آنهایی که گفته اند در اینجا اگر موضوع له خاص شد استعمال حقیقی است یعنی وضع عام و موضوع له خاص است و در ما وضع له که استعمال بشود حقیقت است ولی آنهایی که می گویند مستعمل فيه ایضا عام است در اینجا استعمال در ما وضع له نشده است اصلا چونکه ما وضع له عام است و ما خاص استعمال نمودیم پس مجاز است و این حقیقتی است که هیچ وقت در معنی خودش استعمال نمی شود و قهرا بی فائده است و ای کاش می دانستم من که اگر قصد آلیت در حرف موجب جزئی بودن معنی بشود پس چرا در اسم قصد استقلاله موجب جزئی بودن او نمی شود در حالی که اسم و حرف هر دو یک معنی دارند ولی شما آلیت را در حرف جزء معنی گرفته اید ولی در اسم استقلال را جزء نگرفته اید و آیا می باشد این حرف بجهت اینکه شما در اسم قصد جزئی بودن را معتبر ندانسته اید در موضوع له و نه در مستعمل فيه بلکه در استعمال معتبر دانسته اید چرا پس برای حرف نمی گوئید این مطلب را قوله و الا لزم ان

ص: ۱۵۰

فالسیر و البصره و الکوفه فی سرت من البصره الی الکوفه لا تکاد تصدق علی السیر و البصره و الکوفه لتقیدها بما اعتبر فیہ القصد فتصیر عقلیه فیستحیل انطباقها علی الامور الخارجیه و بما حققناه یوفق بین جزئیہ المعنی الحر فی بل الاسمی و الصدق علی اکثرین.

* شرح:

یکون الخ یعنی اگر غیر این باشد لازم می آید که معانی متعلقات بحرف منطبق بر جزئیات خارجیه نشوند چونکه بنابراین می باشد کلیات عقلیه چونکه صفت با موصوف کلی عقلی است و کلی عقلی هم مکان ندارد غیر از ذهن و امورات ذهنیه را نمی توانیم منطبق بر خارجی کنیم چونکه بقید وجود ذهنی محال است در خارج واقع شود پس سیر و بصره و کوفه که متعلقات حرف هستند در سرت من البصره الی کوفه صدق نمی کند بر سیر و بصره و کوفه خارجی چونکه مقید شده اند آنها به معانی حرفیه که قصد و لحاظ جزء معانی حرفیه هستند از این جهت این ها کلیات عقلی می شوند و محال است منطبق کردن عقلیات را یعنی ذهنیات را بر امورات خارجیه بقید ذهنی بودن آنها

قوله: و بما حققناه الخ و به آنچه که ما تحقیق کردیم موفق شدیم که جمع کنیم بین جزئی بودن معنای حرفی بلکه می توان گفت اسمی و بین صدق بر اکثرین یعنی اگر کسی گفت معنی حرفی و اسمی هم کلی است و هم جزئی می گوئیم صحیح است ولی مکان آنها متعدد است چونکه جزئی بودن این ها باعتبار اینست که مقید کنیم معنی را بلحاظ ذهنی در موارد استعمال آلیا یا استقلالیا یعنی جزئی بودن آنها در مورد استعمال است چه حرف باشد چه اسم و کلی بودن آنها به ملاحظه کردن نفس معنی است یعنی اگر نفس معنی را ملاحظه کردیم کلی است چه اسم باشد چه حرف و از اینجا ظاهر شد که اشکال مختص

ص: ۱۵۱

و ان الجزئیه باعتبار تقييد المعنى باللحاظ فى موارد الاستعمالات آليا او استقلاليا و الكليه بلحاظ نفس المعنى و منه ظهر عدم اختصاص الاشكال و الدفع بالحرف بل يعم غيره فتأمل فى المقام فانه دقيق و مزال الاقدام للاعلام.

و قد سبق فى بعض الامور بعض الكلام و الاعاده مع ذلك لما فيها من الفائدة و الإفاده فافهم.

* شرح:

بحرف نیست فقط بلکه شامل اسم هم می شود چونکه معنای اسم هم بقید ذهنی جزئی می شود و ممکن نیست در خارج واقع شود مثل معنای حرف پس تأمل کن در مقام چونکه اینجا دقیق است و لغزنده است برای علماء و قبلا هم این مطالب را گفتیم در اینجا هم باز اعاده کردیم چونکه فائده و استفاده در او می باشد.

و مخفی نماند جواب مصنف در بابت معنی حروف در باب حرف گذشت و آنچه که متبادر است از معانی حرفیه تبادر معانی جزئیه است و تبادر علامت حقیقت است کما آنکه گذشت و گذشت ایضا که اصلا کلمه حرف را مثل من صحیح نیست که جای ابتداء اسمی بگذاریم و استعمال کنیم کیف به اینکه حقیقت باشد بنا بر حرف مصنف و حاصل آنکه جواب گذشت کما لا یخفى.

در اختلاف مبادی مشتقات حرفه و ملکه و فعلیا

قوله: رابعها الخ چهارم اینکه اختلاف مشتقات در مبادی و ماده موجب اختلاف در هیئت که محل نزاع ما می باشد نمی شود و مشتقات بر سه قسم می شود یک اینکه مبدأ در بعضی به واسطه حرفه و صنعت است مثل نجار و بقال و غیره که چون می توانند نجار یا بقالی کنند در همه موقع نجار یا بقال می توان گفت به آنها و لو در حال نوم باشند دوم اینکه در بعضی به واسطه قوه و ملکه است مثل عالم که ملکه علم را داراست اگرچه الآن اجتهاد نمی کند ولی چون ملکه علم را داراست

ص: ۱۵۲

رابعها ان اختلاف المشتقات فى المبادى و كون المبدأ فى بعضها حرفه و ضاعه و فى بعضها قوه و ملكه و فى بعضها فعليا لا يوجب اختلافاً فى دلالتها بحسب الهيئه اصلا و لا تفاوتاً فى الجبهه المبحوث عنها كما لا يخفى

غايه الامر انه يختلف التلبس به فى الماضى او الحال فيكون التلبس به فعلا و يكون مما مضى او يأتى لو اخذ فعليا فلا يتفاوت فيها انحاء التلبسات و انواع التعلقات كما اشرنا اليه.

خامسها ان المراد بالحال فى عنوان المسأله هو حال التلبس لا حال النطق.

* شرح:

مى توان الآن هم به او گفت عالم سوم اينکه مبدأ بالفعل هستند مثل آكل و افعال ديگر خارجيه که فقط در موقع اكل به او مى شود آكل گفت نه غيره.

این سه اختلاف موجب اختلاف در هیئت نمی شود اگرچه از حیث ماده و مبدأ اختلاف دارند كما اینکه سه قسم آن گذشت قوله فيكون التلبس به يعنى نهايه امر آنست که اختلاف تلبس به مبدأ در ماضى و يا در حال مختلف مى شود مثلا تلبس ذات به مبدأ فعلى است اگر آن تلبس را حرفه و ملكه بگويم مثل شاعر و كاسب و صانع و غيره این ها مادامی که حرفه و ملكه را دارند متلبس به مبدأ هستند و لو در حال نوم باشند يا مشغول به آن صنعت نباشند همین ها را اگر مراد فعلى گرفتيم که افعال خارجيه از آنها صادر بشود قهرا بر مى گردد به ما مضى يا ما يأتى چونکه فعلا كاتب و صانع و شاعر نیستند و لو آنکه قبلا متلبس بودن يا متلبس مى شوند پس تفاوتی در این مشتقات که انحاء تلبسات و انواع تعلقات دارد نیست.

قوله:خامسها الخ مخفى نماند که هر قضيه ای مثل زيد ضارب سه

ص: ۱۵۳

ضروره ان مثل كان زيد ضاربا امس او سيكون غدا ضاربا حقيقه اذا كان متلبسا بالضرب في الامس في المثال الاول و متلبسا به في الغد في الثاني فجرى المشتق حيث كان بلحاظ حال التلبس و ان مضى زمانه في احدهما و لم يات بعد في الآخر كان حقيقه بلا- خلاف و لا- ينافيه الاتفاق على ان مثل زيد ضارب غدا مجاز فان الظاهر انه فيما اذا كان الجرى في الحال كما هو قضيه الاطلاق و الغد انما يكون لبيان زمان التلبس فيكون الجرى و الاتصاف في الحال و التلبس في الاستقبال.

* شرح:

حالت برای او می باشد حالت نطق و تلفظ و حالت جری و نسبت و سوم حالت تلبس و فعلیه اگر این سه حالت متفق بشوند اشکالی نیست که مشتق حقیقت است در معنی خود و اگر اختلاف پیدا بکنند آن مطلبی است که مصنف فرمود.

مراد از حال، حال تلبس است نه حال نطق

پنجم اینکه مراد به حال که می گوئیم در عنوان مسئله حال تلبس و عمل است نه حال نطق یعنی زمان عمل ضرب را می گوئیم که الآن حکایت از ضرب دیروز می کنیم ضروری است که در مثل زيد دیروز ضارب بود یا فردا ضارب است چون نسبت بزمان تلبس گذشته یا آینده بدهیم حقیقت است پس جری مشتق جائی که باشد بلحاظ حال تلبس یعنی نسبت بزمان عمل بدهیم اگرچه عمل او گذشته باشد یا بیاید بعدا این حقیقت است و اختلافی در او نیست ولی اگر نسبت مبدأ را بحال نطق فعلی دادیم مثلا گفتیم زيد که دیروز ضارب بود می توانیم - بگوئیم الآن هم ضارب است این محل نزاع ماست و با اینکه گفتیم که زيد آینده ضارب است حقیقت است.

می توانیم بگوئیم مجاز هم می باشد چونکه اگر نسبت جری و ضرب را بزید الآن دادیم یعنی گفتیم الآن ضارب است مجاز است اتفاقا قوله كما هو قضيه الاطلاق

ص: ۱۵۴

و من هنا ظهر الحال في مثل زيد ضارب امس و انه داخل في محل الخلاف و الاشكال و لو كانت لفظه امس او غدا قرينه على تعيين زمان النسبه و الجرى ايضا كان المثالان حقيقه.

و بالجمله لا- ينبغي الاشكال في كون المشتق حقيقه فيما اذا جرى على الذات بلحاظ حال التلبس و لو كان في المضى او الاستقبال و انما الخلاف في كونه حقيقه في خصوصه او فيما يعم ما اذا جرى عليها في الحال بعد ما انقضى عند التلبس بعد الفراغ عن كونه مجازا فيما اذا جرى عليها فعلا بلحاظ حال التلبس في الاستقبال.

* شرح:

يعنى اگر قضيه را قيد امس يا غدا برای آن نياوريم و بگوئيم زيد ضارب اطلاق آن مى رساند که الآن ضارب است كما آنکه غير از مشتق هم همين قسم است.

و اين غدا که آمده برای اينست که برساند زيد متلبس به مبدأ مى باشد در زمان آينده پس مى باشد جرى و نسبت دادن الآن ولى زمان تلبس و عمل در استقبال است

قوله: و من هنا ظهر الحال الخ و از اينجا ظاهر شد حال در مثل زيد ضارب امس و اينکه اين مثال داخل در محل خلاف و اشكال مى باشد اگر لفظ امس يا غدا قرينه باشد بر تعيين زمان نسبه و جرى يعنى نسبت را به زمان عمل بدهد در هر دو مثال حقيقت است كما اينکه اگر ما گفتيم زيد که ضارب بود امس الآن ضارب است اين محل خلاف ماست.

قوله: و بالجمله الخ سزاوار نيست اشكال بشود در اينکه مشتق زمانى که جارى بشود بر ذات بلحاظ حال تلبس حقيقت است يعنى نسبت را به زمان تلبس بدهيم و لو زمان تلبس گذشته يا استقبال باشد و همانا خلاف در اينست که آيا مشتق فقط در جائى که نسبت را بزمان تلبس بدهيم حقيقت است يا نه شامل

ص: ۱۵۵

و يؤيد ذلك اتفاق اهل العربية على عدم دلالة الاسم على الزمان و منه الصفات الجارية على الذوات و لا ينافيه اشتراط العمل في بعضها بكونه بمعنى الحال او الاستقبال ضروره ان المراد الدلالة على احدهما بقرينه كيف لا و قد اتفقوا على كونه مجازا في الاستقبال.

* شرح:

غيره هم می شود یعنی اگر زمان تلبس گذشته باشد و جاری کنیم صفت را بر ذات و نسبت او را بحال نطق بدهیم او هم حقیقت است یا نه بعد از فراغت از اینکه قبول دارند که اگر زمان تلبس استقبال باشد و ما نسبت را به حال نطق دادیم مجاز است اتفاقا مثل زید ضارب غدا که ما بخواهیم ضارب بودن زید را الآن که زمان نطق است اثبات کنیم مجاز است در حالی که اگر نسبت ضرب را به فردا بدهیم حقیقت است.

و تأیید این مطلب را می کند اتفاق علماء اهل عربیه مثل نحویهها و صرفیهها و غیره که اتفاق دارند اسم دال بر زمان نیست آن وقت این صفات که جاری می شود بر ذات مثل اسم فاعل و مفعول این ها هم از اسماء هستند پس دال بر زمان نیستند و مطلق هستند مثلا زید ضارب نمی رساند که دیروز یا فردا یا الآن ضارب است چون اسم دال بر زمان نیست اگرچه در اسم فاعل و مفعول شرط دانسته اند که اگر عمل نصبی بخواهند بکنند باید بمعنی حال یا استقبال باشند ولی ضروری است که این دلالت کردن اسم فاعل یا مفعول بر حال یا استقبال به واسطه قرینه است.

چطور صحیح است که صفات دال بر زمان باشند در حالی که اتفاق دارند بر اینکه استعمال در استقبال که نسبت او را به حال نطق بدهیم مجاز است کما آنکه گذشت.

ص: ۱۵۶

لا- يقال يمكن ان يكون المراد بالحال في العنوان زمانه كما هو الظاهر منه عند اطلاقه و ادعى انه الظاهر في المشتقات اما لدعوى الانسباق من الاطلاق او بمعونه قرينه الحكمه لانا نقول هذا الانسباق و ان كان مما لا ينكر الا انهم في هذا العنوان بصدد تعيين ما وضع له المشتق لا تعيين ما يراد بالقرينه منه.

* شرح:

قوله: لا يقال يمكن الخ و كس اشكال نکند که ممکن است مراد بحال که می گوئیم حال نطق باشد نه حال تلبس ذات به مبدأ كما آنکه اسمی را مطلق گذاردیم مثلا گفتیم زید ضارب یا ناطق بلکه مطلق اسماء مثل زید انسان یا جسم یا غیره در حال نطق دارد كما اینکه بعضی ادعاء این مطلب را کرده اند و دلیل آنها هم یا اینست که این حال نطق به واسطه تبادل اطلاق در ذهن می آید یا به واسطه قرینه حکمت است که چون قرینه غذا یا امس برای او نیاوردید الآن را شامل می شود.

كما آنکه گذشت ولی ما جواب می گوئیم که اگرچه این انسباق و تبادل را نمی توان انکار کرد ولی در این عنوان ما می خواهیم معین کنیم ما وضع له مشتق را و معنای آن را معین کنیم که مشتق فقط حقیقت در متلبس به مبدأ است یا شامل غیره هم می شود نه اینکه آنچه از قرینه مراد معلوم می شود ما معین کنیم چون آنجا که قرینه دارد محل نزاع نیست محل نزاع ما در ما وضع له مشتق است فقط مثلا اگر متعارف در محلی آب شیرین مصرف می شود به آنکه آب غیر شیرین هم موجود است اگر مولی گفت قدری آب بیاورید بدون قرینه و آب شیرین آوردند دلالت ندارد اطلاق بر آب شیرین که موضوع له آب فقط آب شیرین است بلکه موضوع له مطلق آب است و لو انصراف دارد به آب شیرین.

ص: ۱۵۷

سادسها انه لا اصل في نفس هذه المسأله يقول عليه

عند الشك و اصله عدم ملاحظه الخصوصيه مع معارضتها باصالة عدم ملاحظه العموم لا دليل على اعتبارها في تعيين الموضوع له و اما ترجيح الاشتراك المعنوي على الحقيقه و المجاز اذا دار الامر بينهما لاجل الغلبه.

* شرح:

اصل در مسئله مشتق نیست

قوله:سادسها الخ بعد از آنکه دلیلی برای اثبات احد الطرفين نداشته باشیم اصلی هم نداریم در نفس این مسئله که اعتماد بر آن کنیم در موقع شک یعنی حال ما شک در موضوع له مشتق داریم دلیل و اصلی نداریم که یک طرف را ترجیح بدهد و دیگر اینکه گفته اند اصل عدم ملاحظه خصوصیت است یعنی واضح که وضع کرده مشتق را آیا خصوص تلبس را وضع کرده یا نه اصل اینست که عدم ملاحظه خصوصیت است و این اصل صحیح نیست چونکه معارض با عدم خصوصیت عموم است و حاصل آنکه اراده عام یا خاص هر کدام خصوصیتی است که اصل عدم اعتبار این ها است با آنکه اگر اصل عدم خصوصیت متلبس به مبدأ را جاری کنیم لازمه آن اثبات عموم است و بعد از اثبات عموم ظهور در عموم پیدا می کند و بعد از آن حکم شرعی می آید و تمام این ها اصول مثبت است که حجیت ندارد و بالعکس اگر اصل عدم عموم را جاری کنیم مثبت است و اما اصل عقلائی گذشت که شک در مراد حجه است نه شک در موضوع له.

قوله:اما ترجیح الاشتراك المعنوي الخ و اگر گفتید که پس اشتراك معنوی باشد مثل فعل مضارع که گفتیم مشترك معنوی است بین حال و استقبال در اینجا هم بگوئیم مشترك معنوی است که لازمه آن اینست که اگر مراد عام شد در همه جا حقیقت است ولی در خاص اگر اراده شد فقط حقیقت در خاص است و در عام مجاز است چون حقیقت زیادتر از مجاز

ص: ۱۵۸

فممنوع لمنع الغلبه اولاً- و منع نهوض حجه على الترجيح بها ثانياً و اما الاصل العملى فيختلف فى الموارد فاصله البراءه فى مثل اكرم كل عالم يقتضى عدم وجوب اكرام ما انقضى عند المبدأ قبل الايجاب كما ان قضيه الاستصحاب وجوبه لو كان الايجاب قبل الانقضاء.

* شرح:

است پس حقيقت را اراده كنيم و ترجيح بدهيم اشتراك معنوى را

اين حرف ممنوع است چونكه اولاً- حقيقت غلبه ندارد بر مجاز بلکه مجاز زيادتر از حقيقت استعمال مى شود و زيادى از كلمات در معانى اصلى خودشان استعمال نمى شوند و ديگر اينكه ما دليل بخصوصى نداريم بر اينكه حقيقت را مقدم كنيم كما آنكه گذشت در تعارض احوال لفظ

قوله: و اما الاصل العملى الخ و اما اصول عمليه را جارى كنيم كه او در مواردش اختلاف دارد مثلاً در شخصى كه علم داشت و علم او رفت بعد از منقضى شدن علم او امر آمد كه اكرم كل عالم ما شك مى كنيم كه اكرام بكنيم باين شخصى بانه اينجا براءت جارى مى كنيم چونكه شك در تكليف داديم اگرچه بهتر استصحاب عدم وجوب اكرام است ولى اگر علم داشت و امر اكرام هم آمد بعد علم او منقضى شد اينجا استصحاب علمش را مى كنيم و اكرام مى كنيم به او چون ما تكليفى پيدا كرديم قبلاً و الآن شك مى كنيم كه تكليف ما مانده يا نه استصحاب آن تكليف را مى كنم و ما اكرام مى كنم او را اشكال شده در اين استصحاب چونكه شبهه مفهوميه است و استصحاب در شبهات مفهوميه نه حكما و نه موضوعاً جارى است.

عدم جريان استصحاب در شبهات مفهوميه

اما اولاً- بر اينكه استصحاب خصوصيت مثل اينجا خصوص تلبس معارض است بعدم خصوصيت عام چونكه شك در سعه مفهوم مشتق داديم و اصل عدم

ص: ۱۵۹

فاذا عرفت ما تلونا عليك.

فاعلم ان الاقوال فى المسأله و ان كثرت الـ انها حدثت بين المتأخرين بعد ما كانت ذات قولين بين المتقدمين لاجل توهم اختلاف المشتق باختلاف مباديه فى المعنى او بتفاوت ما يعتريه من الاحوال.

وقد مرت الاشاره الى انه لا يوجب التفاوت فيما نحن بصددده و يأتى له مزيد بيان فى اثناء الاستدلال على ما هو المختار و هو اعتبار التلبس فى الحال وفاقا لمتأخرى الاصحاب و الاشاعره و خلافا لمتقدميهم و المعتزله و يدل عليه تبادل خصوص المتلبس بالمبدا فى الحال و صحه السلب مطلقا عما انقضى عنه كالتلبس به فى الاستقبال.

و ذلك لوضوح ان مثل القائم و الضارب و العالم و ما يرادفها من سائر اللغات.

* شرح:

سعه آن است و در شبهات مفهوميه هميشه استصحاب معارض است با آن جهت مخالفش نظير مفهوم مغرب كه ما شك داريم كه آيا مفهوم مغرب و معنى آن استتار قرص است يا ذهاب حمرة مشرقيه و بعد از آنكه ما در اصل مفهوم و معنى شك داريم استصحاب حكم نمى شود كه بگوئيم وقت صلاه ظهر و عصر باقى است براى آنكه اگر مغرب استتار قرص باشد يقينا رفته است و ما شك در آن نداريم.

و اگر ذهاب حمرة باشد يقينا نيامده است هنوز و باز شك در آن نداريم پس استصحاب حكم موضوع مى خواهد و چون موضوع نداريم نه استصحاب موضوع مى شود و نه استصحاب حكم و ايضا بايد اتحاد موضوع و محمول در قضيه متيقنه سابق و قضيه مشكوك لاحق متحد و يكي باشد و اگر احتمال دو تا شد استصحاب جارى نيست و در اينجا قضيه متيقنه و قضيه مشكوكه متحد نيست و لذا استصحاب جارى نيست.

ص: ١٦٠

لا- يصدق على من لم يكن متلبسا بالمبادى و ان كان متلبسا بها قبل الجرى و الانتساب و يصح سلبها عنه كيف و ما يضادها بحسب ما ارتكز من معناها فى الاذهان يصدق عليه.

ضروره صدق القاعده عليه فى حال تلبسه بالقعود بعد انقضاء تلبسه بالقيام مع وضوح التضاد بين القاعد و القائم بحسب ما ارتكز لهما من المعنى كما لا يخفى.

* شرح:

بلى استصحاب نفس حكم برای شخص مانعی ندارد چونکه يك ساعت قبل مثلا واجب بود برای من صلاه ادائی و شك در آن استصحاب می کنم یا وجوب روزه الآمن استصحاب وجوب آن را می کنم نظیر وجوب اکرام عالم عادل بعد از وجوب عدالت او برود استصحاب وجوب اکرام را می کنم بر آن شخصی و می گویم فعلا اکرام واجب است چون قبلا واجب بود.

قوله: فاذا عرفت ما تلونا عليك فاعلم الخ بدان به درستی که اقوال در مسئله مشتق اگرچه زیاد است الا اینکه حادث شده این کثره بین متأخرین بعد از آنکه در بین متقدمین دو قول است که آن متلبس به مبدأ یا اعم بعد از این در بین متأخرین اقوال زیاد شده چون گمان کرده اند که مشتق که مبادی او مختلف شده در معنی بعضی بحرفه و فن گرفته شده و بعضی به ملکه و بعضی به فعلیت یا عوارض و احوال آن مثل موضوع و مبتداء شدن آن مشتق یا غیره خیال کرده اند که وقتی مبادی و عوارض مشتق مختلف شد بحث در مشتق هم مختلف می شود در حالی که ما قبلا گفتیم اختلاف در مبادی مشتق موجب اختلاف در ما نحن فيه نمی شود و می آید در بین اثناء استدلال مزید بیانی و مختار ما اعتبار تلبس فی الحال است مثلا در زید قائم باید الآن تلبس به مبدأ داشته و متأخرین از اصحاب با اشاعره موافق این مطلب هستند ولی متقدمین با معتزله مخالف هستند و دلیل بر اینکه در مثل زید قائم باید تلبس به مبدأ در حال

ص: ۱۶۱

و قد یقرر هذا وجها علی حده و یقال لا ریب فی مضاده الصفات المتقابله المأخوذه من المبادی المتضاده علی ما ارتکز لها من المعانی فلو کان المشتق حقیقه فی الاعم لما کان بینها مضاده بل مخالفه لتصادقها فیما انقضی عنه

* شرح:

داشته باشد.

ادله حقیقت بودن مشتق فیمن تلبس بالمبدا

اول اینست که دلالت بر این مطلب می کند تبادر چون در زید قائم بتبادر زید الآن قائم است.

دلیل دوم سلب مطلقاً از کسی که گذشته است از او مبدأ مثل صحه سلب از کسی که متلبس می شود آینده که دومی اجماعی است مجاز آن یعنی زید که قائم نیست و شما گفتید قائم است اینجا صحیح است سلب قائمیت از او و این مطلب واضح است چونکه در مثل قائم و ضارب که مشتق فعلی هستند و عالم که مشتق ملکه ای است در حالی که ملکه او منقضی بشود و آنچه که مرادف اینهاست از سایر لغات مثل کاتب و غیره این ها صادق نیست بر کسی که متلبس به مبادی این ها نباشد مثلاً کسی که زمانی عالم بوده و الآن ملکه او رفته است یا ضارب یا قائم بوده و الآن منقضی شده از آنها صادق نیست که قائم باشند یا ضارب یا عالم اگرچه قبل از نسبت دادن ما از زمان جری این ها متلبس به این مبادی بوده اند و صحیح است الآن سلب از آنها.

و دلیل سوم اینکه وقتی صادق نشد قائم صادق می شود ضد او که قاعد باشد بحسب آن معنائی که در ذهن صادق است و ضروری است که صادق است قاعد بر او در حالی که متلبس به قعود است و نمی شود هر دو در آن واحد صادق باشند بحسب آنچه که ثابت است معانی این ها در ذهن یعنی تضاد بین این ها کما اینکه مخفی نیست و می شود اثبات کرد که این قسم وجهی و دلیلی علی حده است و دلیل سوم

ص: ۱۶۲

المبدا و تلبس بالمبدا الآخر و لا یرد علی هذا التقرير ما اورده بعض الاجله من المعاصرین من عدم التضاد علی القول بعدم الاشتراط لما عرفت من ارتكازه بينها كما فی مبادیها.

ان قلت لعل ارتكازها لاجل الانسباق من الاطلاق لا الاشتراط قلت

* شرح:

است و گفته می شود شکی نیست که صفات متقابله ضد یکدیگر هستند بنا بر آنچه که در ذهن ثابت است معانی آنها پس اگر مشتق حقیقت در اعم است در بین قائم و قاعد مثلا تضادی نبایست باشد بلکه مخالف هم نباید باشند تا اینکه صادق باشد آن معنی ضد او مثلا قائم در حالی که منقضی شده از او قیام و الآن متلبس به مبدأ دیگری یعنی قعود است باید هر دو صادق باشد ولی ممکن نیست قوله: و لا یرد علی هذا التقرير ما اورده بعض الاجله الخ.

و ایراد نشود بر این تقریر که ما گفتیم بدلیل سوم که تضاد است ولی بعضی اجله از معاصرین اشکال کرده اند که تضاد نیست بنا بر اینکه قائلند به عدم اشتراط تلبس یعنی می گویند مشتق در عام است وقتی که ما وضع له مشتق عام شد تضادی واقع نمی شود مثلا در زید قائم لازم نیست که الآن قائم باشد ولی این مطلب صحیح نیست چونکه شناختی از اینکه تضاد ثابت است بین مشتقات همان طور که در مبادی آنها تضاد است یعنی در آن واحد زید هم قائم باشد و هم قاعد ارتکازی است که جمع نمی شود کما آنکه مبدأ آنها هم قیام و قعود در یک محل در آن واحد جمع نمی شود.

ان قلت اگر اشکال بشود که این انسباق تلبس از مثل زید قائم یا ضارب یا غیره به واسطه اطلاق کلام است نه از اشتراط یعنی به واسطه اینست که شما کلام را مطلق استعمال نمودید تلبس در ذهن می آید نه اینکه در تلبس وضع شده باشد مثلا می گوید

ص: ۱۶۳

لا يكاد يكون لذلك لكثرة استعمال المشتق في موارد الانقضاء لو لم يكن باكثر ان قلت على هذا يلزم ان يكون في الغالب او الاغلب مجازا و هذا بعيد و ربما لا يلائمه حكمه الوضع.

لا يقال كيف و قد قيل بان اكثر المحاورات مجازات فان ذلك لو

* شرح:

آب بياور اگر آب شیرین آورد نمی رساند که لفظ آب در آب شیرین وضع شده است بلکه به واسطه اینست که شما لفظ آب را مطلق استعمال کردید و لو استعمال لفظ آب در شیرین بیشتر می شود کما آنکه گذشت نظیر آن اگر این اشکال بشود.

جواب می گوئیم که این مطلب صحیح نیست چونکه استعمال مشتق در انقضاء تلبس زیاد است بلکه می توانیم بگوئیم بیشتر از حقیقت استعمال می شود.

ان قلت و باز اشکال می شود بنابراین که مشتق در مجاز زیاد استعمال می شود لازم می آید که غالبا یا اغلب مجاز باشد و این هم بعید است چونکه اصلا ملاتم با حکمه وضع نیست چون وضع نموده اند الفاظ را تا حقیقت استعمال بشود و الا اگر مجاز زیاد بود لازم نبود وضع کنند الفاظ را بلکه استعمال هر لفظی در هر معنائی جایز بود.

و اشکال نشود که بگوئید اکثر استعمالات مجاز است چونکه اگر ما قبول کنیم زیاد بودن مجاز را این زیاد بودن مجاز به واسطه تعدد معانی مجاز است به نسبت بمعنی حقیقی واحد یعنی یک معنی حقیقی یک معنی مجاز دارد ولی این معنی مجاز متعدد می شود مثلا لفظ اسد یک معنی حقیقی دارد که حیوان مفترس است ولی معنای مجازی او زیاد است در رجل شجاع مجازا استعمال می شود یا در صورت شیر مجازا است یا مجسمه ای بشکل اسد درست کنند

ص: ۱۶۴

سلم فانما هو لاجل تعدد المعانى المجازيه بالنسبه الى المعنى الحقيقى الواحد نعم ربما يتفق ذلك بالنسبه الى معنى مجازى لكثرة الحاجه الى التعبير عنه لكن اين هذا مما اذا كان دائما كذلك فافهم.

قلت مضافا الى ان مجرد الاستبعاد غير ضائر.

بالمراد بعد مساعده الوجوه المتقدمه عليه ان ذلك انما يلزم لو لم يكن استعماله فيما انقضى بلحاظ حال التلبس.

* شرح:

آنهم مجاز است و امثال اين ها كه مجازات آنها متعدد است بله بعضى اوقات اتفاقا مجاز به نسبت به حقيقت زيادتر است ولى اين خيلى كم است لكن اينكه بعضى اوقات مجاز زيادتر از حقيقت است دائمي نيست بلكه اتفاقي است و بيشتر حقيقت زيادتر است پس بدان.

قوله: قلت الخ جواب مى گوئيم كه اضافه بر اينكه مجرد بعيد بودن حقيقت در ذهن شما نمى رساند كه حقيقت كم است بعد از آنكه ما سه دليل آورديم براى اينكه مشتق حقيقت در تلبس به مبدأ است علاوه بر اين اگر لازم بيايد كه نشود استعمال نمود در جائي كه منقضى شده و نسبت را به حال تلبس ندهيم آن وقت حرف شما صحيح مى باشد ولى ممكن است كه اين استعمال را ما بنمائيم و بگوئيم از جاء الضارب يا شارب كه منقضى شده است از آن ذات ضرب و شرب بگوئيم جاء الذى كان ضاربا و شاربا قبل مجيئه كه نسبت ضرب و شرب را بزمان قبل داده ايم و در اين حال حقيقت هست كه حال تلبس قبل از آمدن اوست نه الآن و بعباره ديگر اينكه ما نمى گوئيم كه اين شخص الآن ضارب است بواسطه اينكه قبلا ضارب بوده بلكه مى گوئيم ضارب بوده در زمان قبل و ضرورى است كه اگر مشتق براى اعم باشد بايد حقيقت باشد در هر دو استعمال و صحه سلب فعلى ممكن نبايست باشد و حال آنكه فعلا صحه سلب دارد و آن علامت مجاز بودن مشتق است در ما انقضى

ص: ۱۶۵

مع أنه بمكان من الامكان فيراد من جاء الضارب او الشارب و قد انقضی عنه الضرب و الشرب جاء الذی كان ضاربا و شاربا قبل مجيئه حال التلبس بالمبدا لا- حينه بعد الانقضاء كى يكون الاستعمال بلحاظ هذا الحال و جعله معنونا بهذا العنوان فعلا بمجرد تلبسه قبل مجيئه.

ضروره انه لو كان للاعم لصح استعماله بلحاظ كلا الحالين.

و بالجمله كثره الاستعمال فى حال الانقضاء تمنع عن دعوى انسباق خصوص حال التلبس من الاطلاق اذ مع عموم المعنى و قابليته كونه حقيقه فى المورد و لو بالانطباق لا وجه لملاحظه حاله اخرى كما لا يخفى.

بخلاف ما اذا لم يكن له العموم فان استعماله حينئذ مجازا بلحاظ

* شرح:

قوله: و بالجمله كثره الاستعمال الخ و بالجمله زياد بودن استعمال در حال انقضاء كه بعضى اوقات حقيقت مى بود و بعضى اوقات مجاز مانع مى شود از اينكه ادعا كنيد كه انسباق حال تلبس از اطلاق كلام است و حاصل آنكه زياد است استعمال مشتق در من قضى كما آنكه متلبس ذات به مبدأ آنهم زياد است و از اين جهت كه هر دو زياد است استعمالشان و خصوص حال تلبس از جهت اطلاق نيست بلكه از جهت حقيقت است چونكه با عام بودن معنى و قابل دو فرد تلبس و من قضى كه هر دو حقيقت باشد بنا بر قول شما وجهى ندارد حال گذشته را ملاحظه نمائيم بلكه مطلقا بايد بگوئيم حقيقت است.

قوله: بخلاف ما اذا لم يكن له العموم الخ بخلاف اينكه اگر مشتق عام نباشد آن وقت استعمال در جائى كه منقضى شده تلبس مجاز مى باشد مثلا- زيد ضارب بوده قبلا- ولى الآن مى گوئيم زيد ضارب است بالنسبه بحال نطق مجاز است الا اينكه اين استعمال را اگر نسبت او را به

ص: ١٦٦

حال الانقضاء و ان كان ممكنا الا- انه لما كان بلحاظ حال التلبس على نحو الحقيقه بمكان من الامكان فلا وجه لاستعماله و جريه على الذات مجازا و بالعنايه و ملاحظه العلاقه و هذا غير استعمال اللفظ فيما لا يصح استعماله فيه حقيقه كما لا يخفى فافهم.

* شرح:

زمان جری و تلبس دادیم ممکن است که بگوئیم حقیقت است پس چرا ما نسبت را به حال نطق بدهیم که مجاز بشود بلکه نسبت را بزمان تلبس می دهیم و می گوئیم حقیقت است.

قوله و هذا غير استعمال اللفظ الخ

یعنی این وجهی را که بیان نمودیم که ممکن بود حقیقت باشد و ممکن بود مجاز غیر از آنجائی است که فقط مجاز صحیح است و حقیقت صحیح نیست مثل رأیت اسدا یرمی فافهم

قوله: ثم الخ بعد بر دلیلی که ما آوردیم برای صحت سلب فی من انقضی اشکال شده که این صحه سلب اگر مطلقا باشد صحیح نیست چون در مثل زید ضارب صحه سلب او که زید ضارب نیست اگر مطلق باشد یعنی زید در هیچ کدام از زمانهای ثلاثه ضارب نبوده اگر این طور بشود صحیح نیست چونکه در زمان قبل متلبس بوده و قید در قضیه سالبه سه احتمال دارد مثلا در زید لیس بضارب فی الحال لفظ فی الحال که قید است احتمال دارد قید موضوع یعنی زید باشد که معنی او می شود زید در حال حاضر ضارب نیست و احتمال دارد قید محمول یعنی قید ضارب باشد که معنی او می شود زید نیست متلبس بضرب حالی، و احتمال دارد که قید نسبت باشد که معنی او می شود ضارب نبودن زید الآن متحقق است پس اگر اراده بشود که صحه سلب مقید باشد فقط بزمان مخصوص این هم صحیح نیست چونکه علامه مجاز صحه سلب مطلق است نه بخصوصه مثلا اگر شک

ص: ۱۶۷

ثم إنه ربما اورد على الاستدلال بصفة السلب بما حاصله انه ان اريد بصفة السلب صحته مطلقا فغير سديد.

و ان اريد مقيدا فغير مفيد لان علامه المجاز هي صفة السلب المطلق و فيه انه ان اريد بالتقيد تقييد المسلوب الذي يكون سلبه اعم من سلب المطلق كما هو واضح فصفة سلبه و ان لم تكن علامه على كون المطلق مجازا فيه.

* شرح:

داريم که لفظ اعمی وضع شده از برای خصوص کسی که چشم دارد و کور است یا آنکه وضع شده از برای اعم و لو ممسوح و جای چشم هم نداشته باشد و صفة سلب اعمی از کسی که چشم دارد و کور است دلالت ندارد که لفظ بر اعم هم وضع نشده است چونکه صفة سلب مقید دلالت ندارد بر صفة سلب مطلق

اشکال بر صفة سلب و جواب آن

قوله: و فيه انه ان اريد بالتقييد الخ گفتيم که صفة سلب یا مطلق است یا مقید مطلق را گفتيم نمی شود و مقید هم یا قید موضوع یا محمول یا نسبت است

اگر قید که منقضي باشد قید مسلوب یعنی قید محمول گرفتيم و سلب آن اعم از سلب مطلق است

مخفی نماند که هر جا عام و خاص مطلق شد مثل انسان و حیوان نقیض خاص عام است و نقیض عام خاص است که یک طرف صحیح است حمل و طرف دیگر صحیح نیست مثلا کما لیس بانسان لیس بحیوان صحیح نیست ولی عکس او صحیح است که کما لیس بحیوان لیس بانسان صحیح است پس اگر قید را برای محمول گرفتيم صفة سلب او دلالت بر مجاز بودن او نمی کند چونکه سلب اخص و سلب مقید لازمه ندارد سلب اعم را مثلا اگر شیئی انسان نشد لازمه ندارد که حیوان هم نباشد کما آنکه گذشت بلکه صفة سلب مجاز باید مطلق باشد

ص: ۱۶۸

الا ان تقييده ممنوع و ان اريد تقييد السلب فغير ضائر بكونها علامه ضروره صدق المطلق على افراده على كل حال مع امکان منع تقييده ايضا بان يلحظ حال الانقضاء في طرف الذات الجارى ايضا بان يلحظ حال الانقضاء في طرف الذات الجارى عليها المشتق فيصح سلبه مطلقا بلحاظ هذا الحال كما لا يصح سلبه بلحاظ حال التلبس فتدبر جدا.

ثم لا يخفى انه لا يتفاوت في صحه السلب عما انقضى عنه المبدأ بين

* شرح:

الا اینکه این تقييد محمول را ما قبول نداريم چونکه يك قيد داريم يا بموضوع می دهيم يا محمول يا نسبت و دليلی ندارد که مختص باشد و اگر اراده کنیم که قيد را یعنی منقضی را قيد سلب یعنی قيد نسبت بگیريم پس در اینجا می توان گفت که مجاز است چونکه باید صادق باشد مطلق و عام بر تمام افرادش بر هر حالی مثل اینجا که يك حالت او حال منقضی یعنی الآن است با اینکه ممکن است منع کنیم تقييد برای نسبت را به اینکه ملاحظه کنیم حال انقضا را برای موضوع و قيد موضوع قرار دهيم که جاری است بر او مشتق آن وقت در این حال صحیح است سلب از او و مجاز می شود مثل اینکه بگوئيم زيدي که منقضی شد از او ضرب الآن ليس بضارب كما اینکه اگر ملاحظه کنیم حال تلبس را یعنی زمان گذشته را صحیح نیست سلب از او و حقیقت در آن زمان است پس تدبر کن جيدا.

مخفی نماند قیدی که در کلام منفی می باشد مثل حال انقضاء سواء آنکه قيد مسلوب و موضوع باشد یا قيد محمول یا قيد سلب که نسبت باشد در تمام حالات صحه سلب دال بر مجازیه آن کلمه است و همین طوری که از مصنف گذشت که لفظی که در تمام حالات اگر حقیقت باشد در تمام حالات هم صحه سلب باید جایز نباشد و صحه سلب در بعضی موارد دلیل بر مجاز بودن آن مورد است.

قوله: ثم لا يخفى الخ: بعد مخفی نماند که تفاوتی نیست در صحه سلب

ص: ۱۶۹

كون المشتق لازما و كونه متعديا لصحه سلب الضارب عنم يكون فعلا غير متلبس بالضرب و كان متلبسا به سابقا.

و اما اطلاقه عليه في الحال فان كان بلحاظ حال التلبس فلا اشكال كما عرفت و ان كان بلحاظ الحال فهو و ان كان صحيحا الا انه لا دلالة على كونه بنحو الحقيقه لكون الاستعمال اعم منها كما لا يخفى.

* شرح:

از کسی که منقضی شده از او مبدأ بین اینکه آن مشتق لازم باشد یا متعدی یعنی مشتق چه لازم باشد و چه متعدی اگر منقضی شد از او مبدأ صحیح است سلب خلافا برای قول صاحب فصول که گفته است اگر مشتق متعدی باشد مثل ضارب حقیقت فیمن انقضی است ایضا و رد بر او اینست که مصنف می فرماید صحه سلب دارد از کسی که منقضی است از او چونکه صحیح است سلب ضارب از کسی که فعلا غیر متلبس است بضرر اگر چه در سابق متلبس بوده و اما استعمال ضارب بر کسی که قبلا ضارب بوده اگر بلحاظ حال تلبس باشد صحیح است و حقیقت در اوست و اشکالی در او نیست كما عرفت.

و اما اگر بلحاظ حال نطق یعنی الآن باشد استعمال او الآن دال بر حقیقت نیست چون استعمال اعم است شامل حقیقت می شود و شامل مجاز هم می شود و عام دال بر خاص نیست كما لا يخفى كما اینکه تفاوتی نیست در صحه سلب از کسی که منقضی شده از او مبدأ که الآن متلبس بضرر باشد یا نباشد چونکه گفته شده اگر متلبس بضرر مبدأ باشد حقیقت در متلبس به مبدأ است و اگر متلبس بضرر مبدأ نباشد در الآن هم حقیقت است ولی ما جواب می گوئیم شناختی که واضح است صحه سلب در حال عدم تلبس اگر چه با تلبس بضرر واضح تر است مثلا جسمی که ایض بوده و فعلا بیاض از او رفته است صحه سلب دارد و صحیح

ص: ۱۷۰

كما لا يتفاوت في صحة السلب عنه بين تلبسه بضد المبدأ و عدم تلبسه لما عرفت من وضوح صحته مع عدم التلبس ايضاً و ان كان معه اوضح و مما ذكرنا ظهر حال كثير من التفاصيل فلا نطيل بذكرها على التفصيل

حجة القول بعدم الاشتراط وجوه:

الاول التبادر و قد عرفت ان المتبادر هو خصوص حال التلبس.

* شرح:

است به او بگوئيم ليس بابيض اگرچه متلبس به سواد و سیاہی شده باشد بیشتر دال است و از آنچه که ذکر کردیم ما، ظاهر شد حال زیادی از تفصیل و ما اینجا طول نمی دهیم کلام را که بخواهیم ذکر کنیم آنها را بر تفصیل.

ادله اعمیها از تبادر و جواب آن

قوله: حجة القول بعدم الاشتراط وجوه الاول الخ:

کسانی که قائلند بعدم اشتراط یعنی می گویند فی من قضی عنه المبدأ حقیقت است دلیلهائی آورده اند اول اینکه گفته اند تبادر یعنی می گویند بتبادر در ذهن می آید که لازم نیست تلبس به مبدأ و جواب اینست که ما گفتیم تبادر در خصوص حال تلبس است.

الثانی: دوم اینکه گفته اند عدم صحة سلب در مضروب و مقتولی که منقضی شده از او مبدأ یعنی شخصی که قبلاً مضروب بوده یا مقتول الآن نمی شود گفت مضروب نیست یا مقتول نیست.

و جواب این ها هم اینست که عدم صحة سلب در اینجا بجهت اینست که اراده شده از آن مبدأ معنائی یعنی یک اثری از آن مبدأ مانده که الآن هست مثل بقال و عطار و بجهت آن اثر و معنی می گوئیم مضروب است یا مقتول و لو مجازاً بگوئیم و صحة سلب ندارد و بتحقیق که ظاهر شد از بعضی مقدمات اینکه تفاوتی نیست در محل بحث و کلام و مورد نقض و ابرام اختلاف در آنچه که اراده می شود از مبدأ در حقیقت یا مجاز یعنی مختلف بودن مبدأ که بعضی اوقات حرفه و بعضی

ص: ۱۷۱

الثانی عدم صحه السلب فی مضروب و مقتول عن انقضی عنه المبدأ و فیہ ان عدم صحته فی مثلہما انما هو لاجل انه ارید من المبدأ معنی یكون التلبس به باقیاً فی الحال و لو مجازاً.

و قد انقدح من بعض المقدمات انه لا یتفاوت الحال فیما هو المهم فی محل البحث و الکلام و مورد النقض و الابرام اختلاف ما یراد من المبدأ فی کونه حقیقه او مجازاً و اما لو ارید منه نفس ما وقع علی الذات مما صدر عن الفاعل فانما لا یصح السلب فیما لو کان بلحاظ حال التلبس و الوقوع كما عرفت لا بلحاظ الحال ایضاً لوضوح صحه ان یقال انه لیس بمضروب الآن بل کان.

الثالث استدلال الامام علیه الصلاه و السلام تأسیاً بالنبی صلوات اللہ

* شرح:

اوقات ملکہ و بعضی اوقات فعلی می بود موجب اختلاف در بحث نمی شود بلکه همه در یک مورد هستند در اینکه حقیقت هستند یا مجاز و اما اگر اراده بشود از مضروب و مقتول نفس آنچه که واقع شده بر ذات و آنچه که صادر شده از فاعل یعنی خود قتل و ضرب نه اثر او اگر این اراده بشود و ملاحظه حال تلبس و وقوع باشد صحیح نیست سلب او و ما هم قبول داریم حقیقت است كما عرفت که گفتم زید مضروب یا مقتول سابقاً ولی اگر بلحاظ حال نطق که الآن باشد ملاحظه بنمائیم مجاز است و صحیح است سلب از او چونکه صحیح است بگوئیم بر مضروب لیس به بمضروب الآن بل کان یعنی الآن مضروب نیست بلکه قبلاً مضروب بوده.

دلیل سوم اعمیها اخبار لا ینال عهدی الظالمین

قوله: الثالث الخ دلیل سوم اعمیها اینست که استدلال نموده اند بقول امام علیه الصلاه و السلام که تأسی بنبی (ص) نموده و در اخبار زیاد آمده که قرآن می فرماید لا ینال عهدی الظالمین که می فرماید عهد من به کسانی که ظالم هستند نمی رسد کنایه از کسانی است که عبادت صنم و وثن را می نموده اند لیاقت منصب

ص: ۱۷۲

عليه كما عن غير واحد من الاخبار بقوله لا ينال عهدى الظالمين على عدم لياقه من عبد صنما او وثنا لمنصب الامامه و الخلافه تعريضا بمن تصدى لها ممن عبد الصنم مده مديده و من الواضح توقف ذلك على كون المشتق موضوعا للاعم.

و الا لما صح التعريض لانقضاء تلبسهم بالظلم و عبادتهم للصنم حين التصدى للخلافه.

و الجواب منع التوقف على ذلك بل يتم الاستدلال و لو كان موضوعا لخصوص المتلبس و توضيح ذلك يتوقف على تمهيد مقدمه و هي ان الاوصاف العنوانيه التي تؤخذ في موضوعات الاحكام تكون على اقسام.

احدها ان يكون اخذ العنوان لمجرد الاشاره الى ما هو في الحقيقه موضوع للحكم لمعهوديته.

* شرح:

خلافه را ندارند چونکه این ها مده زیادی را عبادت بت می نمودند و از واضحات است که توقف دارد این آیه صحه او بر اینکه مشتق موضوع برای اعم باشد چونکه این ها بعد که مسند خلافه را گرفتند متلبس بظلم نبودند پس اگر مشتق برای اعم شد فعلا و زمان خلافه هم این ها ظالم هستند و الا اگر موضوع برای اعم نباشد صحیح نیست تعریض و مذمت آنها چونکه منقضی شده تلبس آنها بظلم و عبادت آنها صنم را در زمان گذشته بوده است و در حین تصدی برای خلافه این ها ظالم نبودند و عبادت صنم را نمی کردند.

اوصاف عناوین موضوعات بر سه قسمت است

قوله: و الجواب الخ و جواب اینکه ما منع می کنیم که این آیه توقف داشته باشد بر اینکه مشتق برای اعم باشد بلکه ما ثابت می کنیم استدلال آیه را و لو مشتق موضوع برای خصوص تلبس باشد و توضیح این مطلب توقف دارد بر تمهید مقدمه ای که آن مقدمه آنست که اوصاف عناوین که در موضوعات احکام گرفته می شود بر سه قسم است.

احدها: اول اینکه ما چون حقیقت موضوع را نمی دانیم یک اشاره ای

ص: ۱۷۳

بهذا العنوان من دون دخل لانتصافه به فی الحکم اصلا

ثانیها ان یكون لاجل الإشاره الی علیه المبدأ للحکم مع کفایه مجرد صحه جری المشتق علیه و لو فیما مضی

ثالثها ان یكون لذلك مع عدم الکفایه بل کان الحکم دائرا مدار صحه الجری علیه و اتصافه به حدوثا و بقاء اذا عرفت هذا فنقول ان الاستدلال بهذا الوجه انما یتم لو کان اخذ العنوان فی الآیه الشریفه علی النحو الاخیر

* شرح:

به او می کنیم تا مراد ما معلوم شود مثلا چند نفر نشسته اند یکی از آنها را به اشاره صدا می زنیم مثلا کسی که فلان لباس دارد و این عنوان اشاره ای شد برای حقیقت موضوع و هیچ دخیل در اتصاف موضوع به این صفت نیست بلکه چون موضوع مبهم بوده این اشاره معلوم می کند او را.

ثانیها الخ دوم اینکه عنوانی که می آوریم برای موضوع بجهت اینست که این عنوان علت برای حکم است و این حکم ثابت شده برای او و لو فیما مضی باشد مثل سارق که یک آن صدق سارق بر او بکند حکم سارق ثابت می شود بر او و به او سارق می گویند و لو حکم او را بعدا جاری کنند و همچنین در تمام حدود از همین قسم است.

سوم اینکه می باشد حکم دائر مدار صحه جری بر آن مشتق یعنی تا زمانی که مشتق جاری است بر او مبدأ این حکم هم ثابت است مثلا تا زمانی که زید کاتب است متحرک الاصابع است ولی بعد از کاتب بودن نمی رساند که باز هم متحرک الاصابع باشد.

زمانی که شناختی این عنوانها را پس می گوئیم که استدلال باین آیه وقتی صحیح است که بنا بر عنوان اخیر بگیریم که حتی در زمان خلافت هم این ها ظالم

ص: ۱۷۴

ضروره انه لو لم يكن المشتق للاعم لما تم بعد عدم التلبس بالمبدا ظاهرا حين التصدى فلا بد ان يكون للاعم ليكون حين التصدى حقيقه من الظالمين و لو انقضى عنهم التلبس بالظلم

و اما اذا كان على النحو الثانى فلا- كما لا يخفى و لا قرينه على انه على النحو الاول لو لم نقل بنهوضها على النحو الثانى فان الآيه الشريفه فى بيان جلاله قدر الامامه و الخلافه و عظم خطرهما و رفعه محلها و ان لها خصوصيه من بين المناصب الالهيه و من المعلوم ان المناسب لذلك هو ان لا يكون المتقمص بها متلبسا بالظلم اصلا كما لا يخفى

ان قلت نعم و لكن الظاهر ان الامام عليه السلام انما استدل بما هو

* شرح:

باشند ضرورى است که اگر نباشد مشتق برای اعم این ها بعد از آنکه متلبس نیستند به مبدأ پس ظالم هم نیستند پس لابدیم که برای ثبوت اینکه این ها بعد از منقضی شدن تلبس به مبدأ و حین خلافت هنوز ثابت است حکم برای آنها و ظالم هستند بگوئیم مشتق برای اعم است.

و اما اگر بر نحو عنوان دومى گرفتیم يعنى مثل سارق و زانى پس اين طور نيست و قرينه اى هم نداريم بر اينکه برساند بر نحو اول است يعنى قسم سومى اگر ما نگوئيم بر دومى است بلکه قرينه برای قسم دوم داریم چونکه آيه شريفه در بيان جلاله و قدر امامه و خلافت است و بزرگ بودن خطر آن و بلند بودن مرتبه آن و اينکه برای آن خصوصيتى هست از بين منصبهاى الهى و از معلومات است که مناسب بر چنين کارى کسى است که متلبس بظلم نشده باشد اصلا يعنى هيچ زمانى متلبس بظلم نشده باشد و لو گذشته هم باشد كما لا يخفى.

قوله: ان قلت نعم الخ اگر اشکال بشود که ظاهر اينست که امام عليه السلام دليل آورده به آيه شريفه و قول امام ظهور در حقيقت دارد نه به قرينه مقام که مجاز باشد

ص: ۱۷۵

قضیه ظاهر العنوان وضعاً لا بقیرینه المقام مجازاً فلا بد ان یکون للاعم و الا لما تم.

قلت لو سلم لم یکن یستلزم جرى المشتق على النحو الثانی کونه

* شرح:

بلکه حقیقت است و ما لا بدیم که مشتق را برای اعم بگیریم تا حقیقت بشود قول امام و الا- اگر اعم نباشد تمام نمی شود استدلال و ناتمام می ماند.

قوله: قلت الخ جواب می گوئیم که اگر اشکال شما را قبول کنیم جواب می گوئیم که جاری شدن مشتق بر نحو الثانی از سه قسم عنوان است که گذشته مثل سارق و زانیه که یک آنی اگر متلبس شده باشند حکم ثابت می شود اگر مشتق را بر این قسم گرفتیم لازم نمی آید که مجاز باشد بلکه حقیقت است اگر بلحاظ حال تلبس باشد چون قبل متلبس بوده اند الآن این حکم ثابت می شود کما عرفت پس می باشد معنی آیه «و الله العالم» اینکه کسی که ظالم باشد و لو یک آن در زمان سابق نمی رسد عهد من بسوی او و از واضحات است که اراده این معنی مستلزم نیست استعمال لا بلحاظ حال تلبس را یعنی اگر باین قسم دوم گرفتیم لازم نیست الآن متلبس باشد و لو زمان سابق متلبس باشد کافی است از برای استعمال حقیقت کما لا یخفی و از بیانات قبلی ما ظاهر شد آنچه که در استدلال تفصیل داده اند بین محکوم علیه یعنی مبتداء و محکوم به یعنی خبر که گفته اگر مشتق مبتداء شد عام است و اگر مشتق خبر شد عام نیست و خاص است بدلیل آیه حد سارق و سارقه و وزانی و زانیه که الآن متلبس نیستند ولی حکم ثابت است بر آنها عموماً چونکه در این موارد مبتداء واقع شده اند و این مطلب بجهت آنست که ظاهر شد که گفتم منافاه ندارد اراده خصوص حال تلبس گذشته را بنمائیم و ثابت بشود قطع و جلد مطلقاً و لو بعد از انقضاء مبدأ و بعد از سرقت او باشد یعنی در قسم دوم از عناوین

ص: ۱۷۶

مجازا بل يكون حقيقه لو كان بلحاظ حال التلبس كما عرفت فيكون معنى الآيه و الله العالم من كان ظالما و لو آنا في الزمان السابق لا ينال عهدي ابدا

و من الواضح ان اراده هذا المعنى لا تستلزم الاستعمال لا بلحاظ حال التلبس و منه قد انقدح ما في الاستدلال على التفصيل بين المحكوم عليه و المحكوم به باختيار عدم الاشتراط في الاول بآيه حد السارق و السارقه و الزانى و الزانيه و ذلك حيث ظهر انه لا ينافي اراده خصوص حال التلبس دلالتها على ثبوت القطع و الجذ مطلقا و لو بعد انقضاء المبدأ

مضافا الى وضوح بطلان تعدد الوضع حسب وقوعه محكوما عليه او به كما لا يخفى

* شرح:

گفتیم که تلبس ذات به مبدأ و لو یک آن باشد سبب ثبوت حکم می شود و لو حکم او بعدا بشود مثل آیه سارق و زانی که گذشت.

قوله: مضافا الى وضوح الخ مضافا به اینکه باطل است تعدد وضع بحسب اینکه محكوم عليه بشود یا محكوم به یعنی مشتق چه مبتداء بشود و چه خبر یک وضع دارد و بنابراین تفصیل لازمه او آنست که اگر مشتق موضوع و مبتداء بشود یک وضع دارد و آن وضع عام است و اگر خبر بشود آن وضع خاص است و قهرا مشترک لفظی می شود و بدیهی است که این مطلب درست نیست و مشتق یک وضع دارد لا یخفی و از مطالب گذشته ما در اینجا و در مقدمات مشتق ظاهر شد حال سائر اقوال و آنچه که دلیل آورده اند و اشکال کرده اند ولی اینجا محلی ندارد که ما بیان کنیم تفصیل آنها را هر کس اراده اطلاع آنها را دارد بمطولات رجوع کند.

مخفی نماند بر آنکه قضیه حملیه باعتبار موضوع آن تقسیماتی دارد قسمتی جمله از تقسیمات آنست که قضیه بر سه قسم می شود ذهنیه و خارجییه و قضیه

ص: ۱۷۷

و من مطاوی ما ذکرنا هاهنا و فی المقدمات ظهر حال سائر الاقوال و ما ذکر لها من الاستدلال و لا یسمع المجال لتفصیلها و من اراد الاطلاع علیها فعليه بالمطولات

* شرح:

ذهنیه آنست که موضوع آن در ذهن باشد و در خارج نباشد مثل اجتماع نقیضین محال است یا شریک الباری ممتنع و امثال این قضایا که موضوع آنها در ذهن است و اما قضیه خارجیه آن قضیه ای است که موضوع او در خارج باشد و لو در گذشته یا آینده مثل اکرم کل عالم بنا بر اینکه قضیه خارجیه باشد.

سوم قضیه حقیقیه است و قضیه حقیقیه آنست که موضوع او مقدر باشد مثل قضیه اکرم کل عالم که برگشت باین می شود کل انسان وجد فی الخارج و کان عالما یجب اکرامه

که الآن آنچه که موجود است در خارج از موضوعات شامل می شود و بعدا هم الی یوم القیمه هر فردی که موجود باشد از عالم شامل او خواهد شد و آیه؛ لا ینال عهیدی الظالمین و همچنین آیه سرقت و زنا و سایر احکام تماما در قضایای حقیقیه است و ربطی بمشقق ندارد و بحث مشقق در قضایای خارجیه می آید که اگر عالم علم از او منقضی شد آیا باز هم صادق است بر او عالم یا نه

اما قضایای حقیقیه مجرد ثبوت موضوع حکم هم بر او ثابت است و محال است که حکم تخلف کند از موضوع بله بحث دیگری هست که بعد از ثبوت موضوع آنها ما برای ثبوت حکم کافی است و لو حکم آینده باشد نظیر موضوع حدود کما آنکه در آیه سرقت و زنا گذشت یا نه باید مادامی که موجود است متصف بآن وصف هم باشد

لیاقت نداشتن ظالم بر منصب امامت

در بحث خلافت و امامت از روایات و از قرائن ثابت می شود که یک آن ما اگر کسی متلبس بظلم و عبادت بت نمود این شخص قابلیت ندارد و لو از او گذشته باشد کمال آنکه گذشت و تأکید می کند این مطلب را در عده از روایات وارده

ص: ۱۷۸

بقی امور الاول ان مفهوم المشتق علی ما حققه المحقق الشریف فی بعض حواشیه بسیط منتزع عن الذات باعتبار تلبسها بالمبدأ و
اتصافها

* شرح:

در امام جماعت: امامی که حد شرعی خورده باشد یا مجذوم باشد یا ابرص باشد یا ولد الزنا باشد یا اعرابی باشد پشت سر آنها
نماز نخوانید با اینکه این عیوبی که ذکر شد جزئی از جزئیات معاصی است

و از اینجا می توانیم به اولویت قطعیه حکم کنیم بر کسی که متلبس بظلم بوده چندین سال و عبادت بت می نموده است اولی
است بعدم لیاقت و سزاوار منصب امامت و خلافت را ندارد چونکه این منصب، منصب بزرگی است کما تقدم

بحث مفهوم مشتق آیا بسیط است یا مرکب

قوله: بقی امور الاول الخ باقی مانده است چند امری که متعلق بمشتق است ذکر می شود

اول آنکه مشتق بنا بر آنچه را که تحقیق نموده او را محقق شریف در بعض حواشی بسیط است و این معنای بسیط گرفته شده
است از ذاتی که متلبس است به مبدأ مشتق و اتصاف آن ذات بآن مبدأ است و این معنی را گفته است بسیط است و مرکب
نیست.

مخفی نماند الفاظ مفرده را که به تنهایی تصور کنیم معنی آن بذهن انسان بسیط است و غیر مرکب بذهن می آید و لو بنظر
ثانوی ممکن است آن معنی مرکب باشد مرکب خارجی مثل خانه و مدرسه و حمام و امثال این ها که بنظر ثانوی مرکب و
اجزاء خارجییه پیدا می کنند مثل خانه که مرکب از اطاق و دیوار و غیره است و یا مرکب عقلی باشد بنظر ثانوی نظیر انواع که
این ها و لو در تصور اولیه معنی بسیط و غیره مرکب بذهن می آید ولی بنظر ثانوی انواع مرکب هستند ترکیب عقلی بجنس و
فصل مثل انسان که معنی اولی او که بذهن می آید بسیط است و بنظر ثانوی و تحلیل عقلی مرکب است انسان از حیوان و
ناطق.

ص: ۱۷۹

به غیر مرکب و قد افاد فی وجه ذلك ان مفهوم الشیء لا یعتبر فی مفهوم الناطق مثلاً و الا لکان العرض العام داخلاً فی الفصل.

* شرح:

و کلام ما در اینست که در مشتق مثل ناطق آیا بنظر ثانوی ذاتی است که متلبس باشد به مبدأ یعنی ذاتی که متلبس بنطق باشد که بتحلیل عقلی سه چیز در ذهن می آید

ذات و مبدأ که نطق باشد و نسبت بین ذات و مبدأ نسبت ناقصه یا یک چیز در ذهن می آید که بسیط باشد و لو معانی دیگر برای مرکب و بسیط ذکر نموده اند که رجوع بمطولات باید بشود

معتبر نبودن مفهوم شیئی یا مصداق آن در مشتق

و دلیل آورده محقق شریف بر اینکه معنی مشتق بسیط است گفته است که در مفهوم مشتق اگر مرکب باشد لابد یا مفهوم شیء در او گرفته شده است یا مصداق شیء اگر مفهوم شیء گرفته شده باشد مثل اینکه در ناطق بگوئیم معنی ناطق شیء ثبت له النطق است که اگر مفهوم شیئی را بگیریم در ناطق لازم می آید عرض عام جزء ذاتی بشود و این محال است چونکه شیء مفهوم آن عام است و تمام ممکنات و ممتنعات بلکه ذات اقدس الهی را شامل می شود که در روایات داریم خدای تعالی که او شیء لا مثل الاشیاء است

و حاصل آنکه ناطق در علم منطبق ثابت شده است که فصل و ذاتی انسان است در تعریف انسان که می گوئیم الانسان حیوان ناطق و مفهوم شیئی اگر جزء معنی ناطق بشود لازم می آید عرض عام جزء ذاتی بشود همین طوری که گذشت و در علم میزان و منطبق ثابت شده است کلیات خمس که سه عدد آنها نوع و جنس و فصل باشد ذاتیات شیء هستند و عرض عام مثل ماشی و عرض خاص مثل ضحک خارج از ذاتیات شیء هستند و ممکن نیست که عرض داخل در ذات بشود یا ذات داخل در عرض بشود.

ص: ۱۸۰

و لو اعتبر فيه ما صدق عليه الشيء انقلبت ماده الامكان الخاص ضروره فان الشيء الذى له الضحك هو الانسان و ثبوت الشيء لنفسه ضرورى.

* شرح:

قوله: و لو اعتبر فيه ما صدق عليه الشيء الخ و اگر مصداق شیئی را گرفتیم در ناطق منقلب می شود قضیه ممکنه خاصه بضروری یعنی ضحک که برای انسان ممکن خاصه بود یعنی ممکن بود باشد و ممکن بود نباشد برای انسان ضروری و حتمی می شود که در مثال الانسان ضاحک می گوئیم الانسان انسان ثبت له الضحک که این ضروری است نمی شود لفظ انسان را از انسان سلب نمود

پس ثبوت شیء لنفسه ضروری است برای اینکه آن شیء که در خارج ضحک برای او ثابت است فقط انسان است نه بقر و نه ابل و نه غنم و غیره از حیوانات پس نه مفهوم شیئی را می توان گرفت در ناطق چون لازم می آید داخل شود عرض در ذات و نه مصداق شیئی را می توان گرفت چون لازم می آید ضروری شدن ممکنه خاصه

این ملخص آنچه است که محقق شریف گفته بود

و صاحب فصول در کتابش ذکر نموده این مطلب را بعد صاحب فصول اشکال نموده بمحقق شریف که ما شق اول را اختیار می کنیم یعنی مفهوم شیئی را جزء مشتق می گیریم و اشکالی که شما فرمودید لازم می آید که عرض داخل در ذات بشود ما دفع می کنیم به اینکه ناطق را منطقیین فصل قرار داده اند و او را مجرد برهنه از ذات نموده اند چونکه در لغت معنی ناطق ذات ثبت له النطق می باشد و منطقیین ذات او را مجرد نموده اند و مجاز شده است پس ناطق ذات نیست که لازم بیاید داخل شدن عرض در ذات

ولی صاحب کفایه ردی بر صاحب فصول نموده و فرموده است که ما قطع

ص: ۱۸۱

هذا ملخص ما افاده الشريف على ما لخصه بعض الاعاظم و قد اورد عليه في الفصول بانه يمكن ان يختار الشق الاول و يدفع الاشكال بان كون الناطق مثلا فصلا مبني على عرف المنطقيين حيث اعتبروه مجردا عن مفهوم الذات و ذلك لا يوجب وضعه لغه كذلك و فيه انه من المقطوع ان مثل الناطق قد اعتبر فصلا بلا تصرف في معناه اصلا بل بماله من المعنى كما لا يخفى.

و التحقيق ان يقال ان مثل الناطق ليس بفصل حقيقي بل لازم ما هو الفصل و اظهر خواصه و انما يكون فصلا مشهوريا منطقيا يوضع مكانه اذا لم يعلم نفسه بل لا يكاد يعلم كما حقق في محله و لذا ربما يجعل لازمان مكانه

* شرح:

داريم كه منطقيين معنى ناطق را كم و زياد نموده اند يعنى همان معنى لغوى او را در معنى فصل منطقى استعمال مى كنند و هيچ كم و زياد نموده اند كما لا يخفى.

در آنكه ناطق فصل حقيقى نيست در منطق

قوله: و التحقيق ان يقال الخ جواب دوم صاحب كفايه اينست كه فرموده است ناطق فصل حقيقى انسان نيست چونكه فصل حقيقى آنست كه اگر برود ذات هم برود ولى ما مى بينيم كه اگر اين فصل از انسان سلب شود باز انسان به حقيقت خودش باقى است چون ناطق يك معنى او نطق است يعنى كيف مسموع است كه اگر كسى يك عمر نطق نكرد باز انسان است و يا معناى ديگر ناطق كه ادراك كليات است يعنى كيف نفسانى كه در اينجا هم مى بينيم كه اگر كسى يك عمر ادراك نمود مثل اشخاص ديوانه باز هم انسان است پس هر دو اين معنى از عوارض انسان است نه ذاتى انسان و اين ناطق جزء ذات نيست كه اگر برود ذات هم برود بلكه اين ناطق لازمه آن فصل حقيقى است و اظهر خواص آن ذات است.

و همانا در پيش منطقيين اين ناطق مشهور است بفصل كه اين فصل مجازى

ص: ۱۸۲

إذا كان متساويي النسبه اليه كالحساس و المتحرك بالاراده في الحيوان و عليه فلا باس باخذ مفهوم الشئ في مثل الناطق فانه و ان كان عرضا عاما لا فضلا مقوما للانسان الا انه بعد تقييده بالنطق و اتصافه به كان من اظهر خواصه.

* شرح:

را جای حقیقی گذارده اند چونکه فصل حقیقی را نمی توان دانست که چیست بلکه حقیقت خارجی هر شیء را نمی توان دانست چون هر شیء که در خارج است عکس او در ذهن می آید و ما درک عکس او را می کنیم نه ذات خارجی او را و اسماء وضع شده اند برای ماهیات اشیاء و ماهیت امر اعتباری و صور ذهنیه اشیاء می باشند نه خود آنها و محال است حقیقت وجودات خارجی در ذهن بیایند و الا- لانقلب قضایا پس اینجا هم ما فصل حقیقی را نمی توانیم درک کنیم و بفهمیم لابدیم یک فصل مجازی جای آن حقیقی بگذاریم.

از این جهت است که قرار داده اند دو شیء که لازمه همدیگر هستند بجای حقیقت شیء در حالی که آن دو شیء متساوی النسبه باشند بسوی ذات شیء یعنی وقتی که نمی توانند ذات شیء را معرفی کنند دو عدد از صفات او را معرفی می کنند مثل حساس و متحرك بالاراده در جواب الحيوان ما هو در حالی که این حساس و متحرك بالاراده ذاتی حیوان نیستند پس مانعی ندارد که مفهوم شیئی را در مثل ناطق بگیریم چون ناطق جزء ذات نیست که رفتن ناطق سبب بشود که ذات هم برود و عرض جزء ذات نمی شود اگرچه مفهوم شیء عرض عام است نه فصل که مقوم برای انسان باشد الا اینکه این مفهوم شیئی اگر مقید شد با ناطق و متصف با ناطق شد یعنی گفتیم.

الشئ الذي ثبت له النطق هو الانسان

این از بهترین خواص انسان است یعنی بهترین معرف کننده انسان

ص: ۱۸۳

و بالجمله لا- يلزم من اخذ مفهوم الشئ في معنى المشتق إلا- دخول العرض في الخاصه التي هي من العرض لا- في الفصل الحقيقي الذي هو من الذاتى فتدبر جيدا.

ثم قال إنه يمكن ان يختار الوجه الثانى ايضا و يجاب بان المحمول ليس مصداق الشئ و الذات مطلقا بل مقيدا بالوصف و ليس ثبوته للموضوع حينئذ بالضرورة لجواز ان لا يكون ثبوت القيد ضروريا انتهى.

* شرح:

می باشد.

قوله: و بالجمله الخ حاصل آنکه لازم نمی آید گرفتن مفهوم شئ و معنای شئ را در مشتق الا دخول عرض عام در عرض خاص نظیر ماشی و ضاحک که این ها عرض خاص و عام انسانند آن خاصه ای که به اصطلاح منطقیین عرض است و نه آنست که عرض عام در فصل حقیقی داخل بشود آن فصلی که ذاتی می باشد چونکه ما گفتیم قبلا که ناطق فصل حقیقی و ذاتی نیست برای انسان بلکه عرضی است از عوارض خاصه انسان پس تدبر کن جيدا

قوله: ثم قال الخ بعد از این مطلب صاحب فصول فرموده است ممکن است ما وجه ثانى را اختیار کنیم یعنی بگوئیم مصداق شئ و ذات شئ گرفته شده است در ناطق و اینکه شما گفتید که قضیه اگر این قسم باشد لازم می آید که اصل قضیه که ممکنه خاصه بود برگردد به قضیه ضروریه کما آنکه گذشت.

جواب از این مطلب آنست که محمول در قضیه الانسان انسان ثبت له النطق انسان دومى تنها محمول نیست و مطلقا محمول نیست بلکه مقید بانه ثبت له النطق است و قید و مقید و صفت و موصوف هر دو محمولند و چون آنها با هم محمول می باشد این محمول بتمامه برای انسان ضروری نیست چونکه قیدی که در این جمله می باشد و او نطق یا ضحک ضروری انسان نیست و چون ضروری

ص: ۱۸۴

و يمكن ان يقال ان عدم كون ثبوت القيد ضروريا لا- يضر بدعوى الانقلاب فان المحمول ان كان ذات المقيد و كان القيد خارجا و ان كان

* شرح:

نیست ممکن است برای انسان ضروری بشود و ممکن است ثابت نباشد از این جهت قضیه ممکنه به قضیه ضروریه انقلاب پیدا نکرد بلکه بحال خودش که ممکنه بود باقی است.

قوله: و يمكن ان يقال الخ صاحب كفايه از صاحب فصول جواب می دهد و می فرماید ثابت نبودن قید و ضروری نبودن او برای موضوع ضرر به انقلاب ندارد بلکه قضیه ممکنه منقلب می شود بضروریه اگر ما ذات شیء و مصداق شیء را در مفهوم ناطق بگیریم بجهت آنکه محمول الانسان انسان ثبت له الضحك اگر محمول ذات انسان و ذات مقید باشد و قید که ضحك باشد خارج از محمول باشد اگرچه تقید داخل است بآن معنائی که معنای حرفی و معنای نسبی هست بجهت آنکه هر چیزی که شرط برای شیء دیگری شد مثلا- مثل قبله یا طهارت که این ها شرط صلاه است و امثال این ها اگرچه این ها داخل در اجزاء خارجیه نماز نیستند و مقدمات نماز می باشند و لکن تقید آنها جزء نماز و اجزاء عقلیه نماز می باشد یعنی نماز مطلقا مطلوب نیست و مامور به نیست بلکه نمازی که مقید بطهاره باشد آن مطلوب است.

بنابراین قضیه ما برگشت بآن می شود که الانسان انسان ثبت له النطق و اگرچه این نطق خارج از محمول است ولی الانسان انسان ضروری است ممکن نیست سلب شیء از نفس خودش بشود و اگر قید و مقید و صفت و موصوف هر دو محمول بشود و قید داخل در محمول باشد پس قضیه الانسان ناطق منحل می شود در واقع و در حقیقت بدو قضیه

اول از آنها اینکه الانسان انسان این قضیه مسلم ضروریه است و ممکن

ص: ۱۸۵

التقييد داخلا- بما هو معنى حرفى فالقضية لا- محاله تكون ضروريه ضروره ضروريه ثبوت الانسان الذى يكون مقيدا بالنطق للانسان و ان كان المقيد بما هو مقيد على ان يكون القيد داخلا فقضيه الانسان ناطق تنحل فى الحقيقه الى قضيتين إحداهما قضيه الانسان انسان و هى ضروريه و الاخرى قضيه الانسان له النطق و هى ممكنه.

و ذلك لان الاوصاف قبل العلم بها اخبار كما ان الاخبار بعد العلم بها تكون اوصافا فعقد الحمل ينحل الى القضية كما ان عقد الوضع ينحل الى قضيه مطلقه عامه عند الشيخ و قضيه ممكنه عند الفارابى فتامل.

* شرح:

نست انسانيت انسان را از انسان سلب كنيم و سلب شىء از نفس خودش محال است قضيه دوم الانسان له النطق است كه اين قضيه ممكنه است يعنى ممكن است نطق بر انسان ثابت باشد و ممكن است ثابت نباشد و علت اينكه قضيه الانسان ناطق بر گشت به دو قضيه مى شود.

اول اينكه اوصاف قبل از اينكه علم به آنها داشته باشيم اخبارند يعنى نمى دانيم زيد ضارب است يا كاتب است مى گوييم زيد ضارب يا كاتب كه اين محمولات و اوصافى كه حمل بر موضوع مى شود قبل از علم به آنها تماما اخبارا

بيان وصف عنوانى بر ذات موضوع بقول شيخ و فارابى

اما بعد از اينكه علم بآن اوصاف پيدا كرديم در اينجا همان خبر وصف بر آن موضوع مى شود و مى گوييم زيد الضارب جاعلى پس بعد از علم به اخبار اين اخبار اوصافى بر اى موضوع مى شوند گفتيم قوله فعقد الحمل يعنى الانسان ناطق منحل بدو قضيه شد كما آنكه الوضع يعنى موضوع هر قضيه اى منحل مى شود به قضيه مطلقه عامه عند الشيخ و به قضيه ممكنه نزد فارابى

مثلا شيخ مى فرمايد آنچه در عالم موجود شد يا هست الآن يا مى باشد بعدا

ص: ۱۸۶

لكنه قدس سره تنظر فيما افاده بقوله و فيه نظر لان الذات الماخوذه مقيدة بالوصف قوه او فعلا ان كانت مقيدة به واقعا صدق الايجاب بالضرورة و الا صدق السلب بالضرورة مثلا لا يصدق زيد كاتب بالضرورة لكن يصدق زيد الكاتب بالقوه او بالفعل كاتب بالضرورة انتهى.

و لا يذهب عليك ان صدق الايجاب بالضرورة بشرط كونه مقيدا واقعا به لا يصحح دعوى الانقلاب الى الضرورية ضروره صدق الايجاب بالضرورة

* شرح:

و صدق انسان برآن بشود او ناطق است اما عقد وضع نزد فارابی آنست که هرچه که ممکن باشد صدق انسانیت بر او ناطق است یا کاتب است مثلا و این قضیه در منطق مشهور است که وصف عنوانی برای ذات موضوع مطلقه عامه است یعنی در یک زمانی باید واقع بشود یا ممکنه عامه که همین قدر ممکن باشد وجود پیدا کند و لو واقع هم نشود کافی است

رد صاحب فصول که تمام قضا یا را بضروریه برگردانیده

قوله: لكن قدس سره تنظر فيما افاده بقوله و فيه نظر الخ لكن صاحب فصول اشكال نموده به قولش که می گوید و فيه نظر چونکه ذات موضوع که گرفته شده مقید بوصف قوه بنا بر قول فارابی یا فعلا بنا بر قول شیخ اگر باشد مقید به آن وصف واقعا صدق می کند ایجاب را بالضرورة یعنی موضوع که با صفت باشد واقعا مثلا زید واقعا کاتب باشد این ضروری است و برعکس هم اگر واقعا صادق نباشد وصف برای موضوع صادق است سلب ضروره مثلا نمی شود گفت زید کاتب بالضرورة است ولی می شود گفت زید الکاتب بالقوه او بالفعل کاتب بالضرورة انتهى قول صاحب فصول

قوله و لا يذهب عليك یعنی گمان نکنید که صدق ایجاب بالضرورة بشرط اینکه مقید باشد موضوع بوصف واقعا تصحیح می کند دعوی انقلاب را به ضروریه یعنی این مطلب نمی رساند که قضیه ضروریه است چونکه هر قضیه ای اگر بشرط

بشرط المحمول في كل قضية و لو كانت ممكنه كما لا يكاد يضربها صدق السلب كذلك بشرط عدم كونه مقيدا به واقعا لضروره السلب بهذا الشرط

و ذلك لوضوح ان المناط في الجهات و مواد القضايا انما هو بملاحظه ان نسبه هذا المحمول الى ذلك الموضوع موجهه باى جهه منها و مع ايه منها من نفسها صادق لا- بملاحظه ثبوتها له واقعا او عدم ثبوتها له كذلك و الا كانت الجهه منحصره بالضروره ضروره صيروره الايجاب او السلب بلحاظ الثبوت و عدمه واقعا ضروريا و يكون من باب الضروره بشرط المحمول.

* شرح:

محمول شد و لو ممكنه هم باشد ضرورى است همين طور كه اگر قضيه اى بشرط عدم محمول شد واقعا سلب او ضرورى است

مخفى نماند بر آنكه مواد قضايا و واقع آنها لابد به يكي از جهاتى كه ذكر مى شود از جهات پانزده گانه مى باشد و لفظى كه دال بر ماده قضيه مى باشد آن را جهت قضيه مى نامند مثل ضروريه يا ممكنه و غير اين ها چونكه مناط در جهات و مواد قضايا همانا اينست كه ما بدانيم نسبت اين محمول باين موضوع بكماد جهت است، آيا ممكنه عامه است يا ممكنه خاصه يا ضرورى يا غيره نه اينكه فرض كنيم ثبوت محمول را بر موضوع واقعا يا عدم ثبوت او را واقعا و الا اگر بنا باشد كه واقع را فرض كنيم پس جهاتى كه گفته شده برآى موضوع و محمول كه ۱۵ قسم مى شود كه ۸ عدد قضايا بسيطه است و ۷ عدد هم مركب كما آنكه در منطق ذكر شده است پس اين ۱۵ قسم بى فايده است فقط بايد منحصر بشود بضرورى چونكه اگر واقع را فرض كنيم چه موجهه چه سالبه ضرورى است و مى باشد از باب ضروره بشرط محمول يعنى اگر فرض كنيم ثبوت محمول را بر موضوع و قيد موضوع قرار دهيم اين ضرورى است.

ص: ۱۸۸

و بالجمله الدعوی هو انقلاب ماده الامکان بالضروره فیما لیست مادته واقعا فی نفسه و بلا شرط غیر الامکان

و قد انقدح بذلك عدم نهوض ما افاده (ره) بابطال الوجه الاول كما زعمه قدس سره فان لحوق مفهوم الشیء و الذات لمصادیقهما انما یكون ضروريا مع اطلاقهما لا مطلقا و لو مع التقید الا بشرط تقید المصادیق به ایضا.

* شرح:

قوله: و بالجمله حاصل آنکه دعوی اینکه قضیه ممکنه ضروری می شود در جایی است که ماده او واقعا ضروری نباشد و بدون شرط باشد یعنی بشرط محمول نباشد غیر از امکان یعنی ذاتا ممکنه باشد تا آنکه بتواند ضروری بشود و در این مواردی که قضایا برگشت بضروری می شود تمامش بشرط محمول بود حتی قضیه واقعیه و جواب آن گذشت

قوله: و قد انقدح الخ و بتحقیق که ظاهر شد به این مطلب عدم نهوض آنچه که افاده داده است صاحب فصول به ابطال وجه اول چونکه صاحب فصول قدس سره گفته که در وجه اول که گفتیم اگر مفهوم شیء را گرفتیم در مشتق لازم می آید داخل شود عرض در ذات گفته آنجا هم ضروری است همان طور که در مصداق ضروری می شود در مفهوم هم ضروری است پس علی کل حال چه مفهوم شیء را و چه مصداق شیء را بگیریم در مشتق هر دو ضروری می شود.

و جواب همان جوابی است که ما گفتیم چونکه اطلاق شیء و ذات برای مصادیق خودش در جایی ضروری می شود که مطلق باشد یعنی فقط شیء تنها باشد قید دیگری نداشته باشد که بگوئیم الانسان شیء نه اینکه اگر با قید هم آمد ضروری باشد چونکه اگر گفتیم الانسان شیء ثبت له النطق ضروری نیست الا بشرط تقیید مصادیق یعنی بشرط محمول اگر گرفتیم آن وقت ضروری می شود و بتحقیق شناختی که گفتیم اگر بنا باشد بشرط محمول بگیریم موضوع را لازم می آید که

ص: ۱۸۹

ثم إنّه لو جعل التالى فى الشرطيه الثانیه لزوم اخذ النوع فى الفصل ضروره ان مصداق الشئ الذى له النطق هو الانسان كان اليق بالشرطيه الاولى بل كان اولى لفساده مطلقا و لو لم يكن مثل الناطق بفصل حقيقى ضروره بطلان اخذ الشئ فى لازمه و خاصته فتامل جيدا.

* شرح:

همه قضيه ها ضرورى باشد و اين درست نيست.

قوله: ثم بعد صاحب كفايه مى فرمايد اگر قرار داده بود صاحب فصول تالى در شرطيه ثانى را يعنى آنجائى كه گفت اگر مفهوم شئ را در ناطق بگيريم لازم مى آيد عرض عام در ذاتى اگر گفته بود مصداق شئ را كه انسان باشد لازم مى آيد داخل شود نوع در فصل يا در عرض و اين اولى بود براى آنكه ضرورى است كه مصداق شئ كه ثابت است براى او نطق او انسان است و غير انسان نطق براى او ثابت نيست بلكه حتما بايد اين را بگيريم و اگر گرفتيم مطلقا فاسد و باطل است و لو آنكه مثل ناطق فصل حقيقى نباشد بلكه يك لازمى از لوازمات فصل حقيقى باشد

و حاصل آنكه اگر ما ناطق را سواء آنكه فصل حقيقى بگيريم يا از عوارض فصل بگيريم در اينجا اگر مشتق مركب باشد لازم مى آيد كه انسان كه نوع است داخل در جزء خودش باشد اگر ناطق فصل حقيقى باشد يا داخل در عرضى خودش باشد اگر ناطق عرضى باشد و در هر حالى باطل است

و قبلا گذشت كه كلييات خمس كه عبارت از ذاتى و ذاتيات بود هيچ کدام داخل در ديگرى نمى شود و محال است فتامل جيدا.

ممکن است جواب از مصنف بدهيم از اشكال اخذ نوع در فصل چه فصل حقيقى باشد چه مجازى به اينكه قبلا گذشت همچنان كه ناطق فصل حقيقى نيست

ثم إنه يمكن ان يستدل على البساطه بضروره عدم تكرار الموصوف في مثل زيد الكاتب و لزومه من التركب و اخذ الشئء مصداقا او مفهوما في مفهومه

ارشاد لا يخفى ان معنى البساطه بحسب المفهوم و حدته ادراكا و تصورا بحيث لا يتصور عند تصور الاشئء واحد لا شيئان و ان انحل بتعمل من العقل الى شيئين كانهما مفهوم الحجر و الشجر الى شئء له الحجريه او الشجريه مع وضوح بساطه مفهومهما

* شرح:

بلکه جنس و نوع هم که از ذاتیات شئیء می باشند این ها هم حقیقتا ذات حقیقی نیستند و حقیقت اشئاء را گفتیم معرفت آنها منوط بذات اقدس الهی است و انسان نوع حقیقی نیست کما آنکه قبلا گذشت بلکه عارض و خاصه نوع ممکن است باشد کما لا يخفى کما

قوله: ثم إنه يمكن ان يستدل الخ ممكن است که ما دليل بياوريم بر بسيط بودن مشتق به اینکه ضروری است عدم تکرار موصوف در مثل زيد الكاتب یعنی وقتی که ما می گوییم زيد الكاتب تکراری در او نیست که بگوئیم زيد زيد ثبت له الكتابه یا زيد شئء ثبت له الكتابه این طور نیست بلکه در تصور ما الآن یکی است فقط زيد الكاتب است و تکراری نیست و هیچ یک از مصداق یا مفهوم شئیء در مفهوم الكاتب نیامده است پس بنابراین مشتق بسيط است.

قوله: ارشاد مخفی نماند که ما که می گوییم مشتق بسيط است بحسب مفهوم از وحده ادراکی و تصویری است یعنی در تصور ما که الآن می گوییم زيد الكاتب این یکی است و تکراری در او نیست یعنی دو شئء نیست که بگوئیم زيد زيد ثبت له الكتابه اگرچه بتعمل عقلی دو چیز است یعنی عقلا- حساب کنیم مرکب است همان طور که اگر هرچه را بتعمل عقلی فرض کنیم مرکب است

ص: ۱۹۱

و بالجمله لا ینتلم بالانحلال الی الاثنینیه بالتعمل العقلی وحده المعنی و بساطه المفهوم کما لا یخفی

* شرح:

حتی آنهائی که اتفاق بر او دارند که بسیط است مثل حجر و شجر که همه قبول دارند بسیط است ولی بتعمل عقلی مرکب است که شیء ثبت له الحجریه است یا شیء ثبت له الشجریه است با اینکه واضح است و همه قبول دارند که مفهوم این ها بسیط است پس ما که می گوئیم بسیط است در حال تصور ادراک می گوئیم بسیط است و تکراری نیست نه در حال عمل عقلی

قوله: و بالجمله و حاصل آنکه این مرکب بودن مشتق بتعمل عقلی و تکرار او از جهت تصور عقلی وحده معنی و بسیط بودن مفهوم تصور ادراکی ما را از بین نمی برد یعنی اگرچه در تعمل عقلی مشتق مرکب است ولی نمی رساند که در تصور ادراکی هم مرکب باشد بلکه در تصور ادراکی ما مشتق بسیط است کما لا یخفی.

و به واسطه همین بساطه و ترکیب است که رجوع می شود باجمال و تفصیل که فرق می گذارند بین محدود و حد یعنی در مثل الانسان ما هو که محدود است و اجمال است در تعریف او و حد او می گوئیم حیوان ناطق اگرچه معنی محدود و حد متحد هستند با هم ذاتا چونکه حمل بر همدیگر می شوند می توانیم بگوئیم الانسان حیوان ناطق ولی در موقع اجمال انسان بسیط است و در موقع تفصیل مرکب است پس بتعمل عقلی اجتماع را که انسان باشد تحلیلش می کنند یعنی تقسیم می کند او را به جنس و فصل که وقتی تفصیل نمودیم او را مرکب می شود از جنس که حیوان باشد و از فصل که ناطق باشد و می گوئیم حیوان ناطق بعد از آنکه ما گفتیم همین انسان در موقع تصور و ادراک امر واحد است و یک فرد است نه مرکب پس تحلیل موجب می شود باز کردن آن مجمل را و جمع را

ص: ۱۹۲

و الی ذلک یرجع الاجمال و التفصیل الفارقان بین المحدود و الحد مع ما هما علیه من الاتحاد ذاتا فالعقل بالتعمل یحلل النوع و یفصله الی جنس و فصل بعد ما کان امرا واحدا ادراکا و شیئا فاردا تصورا فالتحلیل یوجب

* شرح:

مخفی نماند بر اینکه بحث ما در مشتق که آیا بسیط است یا مرکب نظر اولیه و صوره ذهنیه ای که ابتدا از هر لفظی در ذهن می آید آن نیست بلکه اول بحث گفتیم که معنای هر لفظ مفردی که در ذهن می آید بسیط است و مرکب نیست اگرچه بعدا آن را باجزاء ذهنیه یا خارجیه تحلیل نمائیم و این معنی که صوره اولیه در ذهن می آید بسیط است و محل بحث و ایراد نیست و اگر هم باشد مرجع آن عرف است که آیا چه معنایی در ذهن می آید بسیط یا مرکب و مدرک بر اینکه بحث ما در مرکب معنای ثانوی است یعنی مشتق مرکب از ذات است یا بدون ذات دلیل بر آن آنست که اشکال کرده اند بر تعریف فکر که بانه ترتیب امور معلومه لتحصیل امر مجهول اشکال کرده اند که در تعریف ایضا ممکن است بحد ناقص یا رسم ناقص گفته شود مثلا- در تعریف انسان بگوئیم انه ضاحک یا ناطق اشکال بر او شده است که ضاحک یا ناطق هر کدام امر واحدی هستند و مرکب نیستند.

جواب داده اند که ناطق و ضاحک منحل می شود عقلا- الی ذات ثبت له النطق و ثبت له الضحک پس بنابراین و لو لفظ ضاحک و ناطق مفرد است ولی در معنی مرکب است و اقل جمع منطقی دو فرد است که شامل این ها می شود

در آنکه گرفتن مفهوم شیئی در مشتق ضروری است

و اشکال محقق شریف بر این مطلب است که مفهوم شیء و ذات یا مصداق آن را ممکن نیست در معنی ناطق یا ضاحک گرفته شود و همان اشکالاتی که صاحب فصول و صاحب کفایه رد بر همدیگر نموده اند و ما ذکر نمودیم پس از اینجا معلوم می شود که بحث ما در مرکب بودن در تحلیل عقلی و معنای واقعی

ص: ۱۹۳

* شرح:

مشتق است که آیا مشتق واقعا در او مفهوم شیء یا مصداق شیء گرفته شده است یا نه.

و از اینجا است که صاحب کفایه خلط بین بحثین نموده است و واقعا قائل بترکیب معنای مشتق است کما آنکه از کلمات او در می آید ولی در ظاهر قائل به بساطت می باشد و حق آنست که مشتق مرکب است از مفهوم شیء بدون مصداق شیء اما دلیلی که مرکب است از مفهوم شیء و حتما باید مفهوم شیء را در معنی مشتق بگیریم آنست که اگر مفهوم شیء در مشتق گرفته نشود حمل آن مشتق بر ذات ممکن نیست مثلا زید ضاحک یا ناطق باید بگوئیم زید شیء ثبت له النطق و اگر مفهوم شیء را از معنی مشتق گرفتیم قهرا معنای مشتق همان مبدأ مشتق و مصدر می شود و باید بگوئیم زید ضحک یا نطق و این حمل درست نیست و لو آنکه اعتبار کنیم در او معنای لا- بشرط را که بعضی از اعلام قائلند به اینکه فرق بین مشتق و مبدأ آنست که در مشتق لا بشرط گرفته شده است و معنای آن بسیط است و از این جهت که لا بشرط است حمل می شود ولی معنی بسیط که ایشان قائل است که نفس مبدأ باشد بدون اخذ شیء در او ممکن نیست حمل او و لو هزار مرتبه معنای لا بشرط در او گفته شود و اشکالی دیگر شده که اگر مفهوم شیء در مشتق گرفته شود لازم می آید که مشتق معنای حرفی داشته باشد و مشتق مبنی شود چون شباهت بحرف دارد و احتیاج به آن نسبت ناقصه دارد و در کلام زید ناطق لازم دارد که دو نسبت در عرض هم باشد.

جواب از این اشکال آنست که نسبت اصل همان نسبت محمول است به موضوع و لو نسبت های ناقصه در متعلقات موضوع یا در متعلقات محمول باشد منافاتی ندارد مثل آنکه بگوئیم زید الضارب ابوه قائم.

الثانی الفرق بین المشتق و مبدئه مفهوما انه بمفهومه لا یابی عن الحمل علی ما تلبس بالمبدا و لا یعصی عن الجری علیه لما هما
علیه من

* شرح:

اشکال دیگری که صاحب کفایه نموده است که اگر شیء را در مفهوم مشتق بگیریم لازمه دارد تکرار موضوع در قضیه مثل
زید قائم لازم دارد بگوئیم زید شیء ثبت له القیام و این تکرار است جواب آنکه اگر گفتیم الانسان کاتب یا زید کاتب مثل
آنست که بگوئیم زید ثبت له النطق یا الانسان ثبت له النطق و این تکراری در او نیست کما لا یخفی و اما آنکه مصداق شیء
در مفهوم مشتق گرفته نشده است و مفهوم شیء گرفته شده است بر اینست که مصداق شیء در خارج بلا اشکال متباین
هستند و لذا گفتیم مصداق شیء بر ممکنات و ممتنعات بلکه بر ذات اقدس الهی شامل است بلکه اگر دو فردی از یک طبیعی
باشند باز هم افراد خارجی و مصداق شیء با یکدیگر متباین هستند مثل آنکه بگوئیم زید قائم و عمرو قائم و الجدار قائم و
غیر این ها که بلا اشکال افراد و مصداق شیء چون متباین هستند لازم دارد که اگر مصداق شیء را در معنی مشتق گرفتیم
لازمه دارد که وضع عام و موضوع له خاص باشد در مشتقات مثل حروف که گذشت و این خلاف اتفاق همه است که وضع
در مشتقات مثل اسماء اجناس می ماند یعنی وضع عام و موضوع له عام است کما لا یخفی.

فرق بین مشتق و مبدأ آنکه مصدر باشد

قوله: الثانی الفرق بین المشتق و مبدئه الخ دوم اینکه فرق بین مشتق و مبدئش یعنی مصدرش چیست گفته شده که فرق بین آنها
اینست که مشتق بمفهومه و بمعنی خودش امتناع ندارد از حمل شدن بر آن ذاتی که متلبس به مبدأ است و مانعی ندارد که
مشتق را حمل کنیم بر آن ذات مثل اینکه بگوئیم زید ناطق یا قائم یا غیره چونکه این ذات که زید باشد با مشتق خارجا متحد
هستند و یکی هستند و این اتحاد یا صدوری است یا وقوعی و غیره

ص: ۱۹۵

نحو عن الاتحاد بخلاف المبدأ فانه بمعناه يابى عن ذلك بل اذا قيس و نسب اليه كان غيره لا هو هو و ملاك الحمل و الجرى
انما هو نحو من الاتحاد و الهوهويّه و الى هذا يرجع ما ذكره اهل المعقول فى الفرق بينهما من ان

* شرح:

كما اينكه گذشت بخلاف مبدأ يعنى مصدر چونکه مبدأ مشتق مانع است از حمل شدن بلکه اگر قياس کنیم و نسبت بدهيم
آن مبدأ را بذات می باشد غير او يعنى يکى نمى شود با ذات بلکه اين مبدأ متحد نيست با ذات خارجا پس اگر گفتيم زيد
ضرب يا نطق متحد نيست چون زيد غير ضرب است و ضرب هم غير زيد است و ملاك حمل کردن اتحاد خارجى است و
اگر متحد خارجى شد مثل مشتق حمل جايز است و اگر متحد خارجى نشد مثل مبدأ حمل جايز نيست.

قوله: و الى هذا يرجع ما ذكره اهل المعقول الخ و بهمين مطلب که ما ذکر نموديم رجوع می شود اهل معقول که اهل حکمه
باشند گفته اند فرق بين مشتق و مبدأش اينست که مشتق لا بشرط است يعنى امتناع ندارد از حمل شدن بر ذات و مبدأ بشرط
لا است يعنى امتناع دارد از حمل شدن که اين فرق از دو جهت می شود يا ذاتا و يا عوارضا و در اینجا مراد فرق ذاتى است نه
عوارض ولى صاحب فصول گمان کرده که اهل معقول می گویند فرق بين مشتق و مبدأ بلحاظ طوارى و عوارض خارجيه
است با حفظ مفهوم واحد يعنى گمان کرده که اهل معقول می گویند مشتق و مبدأ ذاتا يکى هستند ولى از جهت عوارض
خارجيه اختلاف دارند و از اين جهت اشکال نموده صاحب فصول بر اهل معقول به اينکه گفته اين فرقى که شما گذارده ايد
صحيح نيست چونکه اگر عوارض او را برداريم باز هم حمل جايز نيست اگرچه معتبر بدانيم در او لا بشرط را مثل زيد علم و
حرکت که حمل جايز نيست و ممکن نيست و غافل شده از اينکه مراد آنچه است که ما ذکر کرديم يعنى گفتيم فرق آنها از
جهت

ص: ۱۹۶

المشتق يكون لا بشرط و المبدأ يكون بشرط لا ای يكون مفهوم المشتق غير آب عن الحمل و مفهوم المبدأ يكون آيا عنه.

* شرح:

ذات است نه بعوارض كما اینکه این مطلب ظاهر می شود از کلام اهل معقول که فرق گذارده اند بین جنس و فصل و بین ماده و صوره که فرق در اینجا از جهت ذات است نه عوارض مثلا- جنس حمل بر فصل می شود و می توانیم بگوئیم الناطق حیوان یا الانسان حیوان و لکن حمل ماده بر صوره یا صوره بر ماده ممکن نیست که بگوئیم المادة صوره و یا الصوره ماده

و حاصل آنچه که از فرمایش فلاسفه و حکما در می آید آنست که جنس و فصل و ماده و صوره در خارج یک شیء واحد هستند و موجودان بوجود واحد و وجود آنها وجود اتحادی است یعنی وجود جنس در خارج عین وجود فصل است نه آنکه جنس و فصل موجود باشند بدو وجود که وجود انضمامی باشد بلکه وجود آنها وجود اتحادی است ولی از برای جنس و فصل لا- بشرط ملاحظه شده است از این جهت است که حمل جنس بر فصل جایز است و می توانیم بگوئیم الناطق حیوان یا الانسان حیوان ناطق که هر دو آنها را حمل بر انسان بکنیم بخلاف ماده و صوره که حمل هر کدام بر دیگری ممکن نیست و جایز نیست بگوئیم المادة صوره یا الصوره ماده چون بشرط لا در آنها اخذ شده است و لو آنکه ماده با جنس در خارج یک شیء هستند و صوره و فصل ایضا در خارج یک شیء هستند ولی حمل ماده بر صوره و صوره بر ماده گفتیم ممکن نیست.

و جواب از آنها كما آنکه اولاً گذشت فرق بین مشتق و مبدأ او آنست که در مشتق ذات ملاحظه شده است و اگر ذات را در مفهوم مشتق نگیریم حمل آن ممکن نیست و لو آنکه هزاران لا بشرط در او اعتبار شود كما آنکه گذشت پس فرق بین مشتق و مبدأ آنست که در مبدأ ذات معتبر نیست ولی در مشتق ذات

ص: ۱۹۷

و صاحب الفصول ره حیث توهم ان مرادهم انما هو بیان التفرقه بهذین الاعتبارین بلحاظ الطواری و العوارض الخارجیه مع حفظ مفهوم واحد اورد علیهم بعدم استقامه الفرق بذلك لاجل امتناع حمل العلم و

* شرح:

معتبر است.

و ثانیاً در مثل مشتق و مبدأ وجود عرض با معروض خودش دو وجود هستند و وجود آنها وجود اتحادی نیست بلکه وجود انضمامی است و لذا وجود خود زید با وجود زدن زید دو شیء هستند در خارج ولی بخلاف جنس و فصل که گفتیم این ها وجود اتحادی دارند.

و ثالثاً این مطلب تمام نیست در مشتقات اعتباریه مثل امکان و وجوب و ملکیت و امثال این ها که امور اعتباریه می باشند و فقط وجود خارجی آنها منشأ اعتبار آنهاست نه خود آنها و خود آنها وجود خارجی ندارند تا آنکه بگوئیم وجود آنها با منشأ اعتبارشان وجود اتحادی دارند یا انضمامی

و رابعاً این مطلب اگر درست باشد در مثل اسماء آلت و اسم زمان و مکان ممکن نیست چونکه فعلی که واقع شده است در یک زمانی یا در یک مکانی عین وجود آن زمان و مکان نیست آن فعل و مختلف هستند بلا اشکال کما لا یخفی

رد صاحب فصول در فرق بین مشتق و مبدأ

مطلب دیگر آیا مبدأ مشتقات اسم مصدر است یا خود مصدر یا افعال او یا آنکه هر کدام اصلی برآسه هستند و هیچ کدام مبدأ برای دیگری ممکن نیست بشود و مخفی نماند ما اگر شیء را مبدأ اشیاء دیگری گرفتیم قهراً باید ماهیت مهمله از حیث هیئت و صوره و ماده گرفته شود و هیچ خصوصیتی نه در هیئت و نه در ماده گرفته شود مثلاً اگر گفتیم منشأ درب و پنجره و تخت و - صندلی و غیر این ها چوب است قهراً باید چوب لا بشرط باشد از حیث تمام هیئات و صوری که بر او وارد می شود و این معنی نه در اسم مصدر است و نه در

ص: ۱۹۸

الحركة على الذات و ان اعتبر لا بشرط و غفل عن ان المراد ما ذكرنا كما يظهر منهم من بيان الفرق بين الجنس و الفصل و بين المادة و الصورة فراجع.

الثالث ملاك الحمل كما اشرنا اليه هو الهويه و الاتحاد من وجه

* شرح:

مصدر و فرق بين مصدر و اسم مصدر كما آنکه گذشت آنست که مصدر نفس حدث است با نسبت ناقصه مثل ضرب یعنی زدن کسی و اسم مصدر نفس حدث است بدون نسبت مثل غسل و غسل چونکه هر کدام از این ها باشد باید هیئت و صوره او لا بشرط باشد و همچنین ماده او از حیث ماهیت مهمله مثل اسماء اجناس و از این جهت است که احتیاج در اطلاق بمقدمات حکمه هستیم و حال آنکه اگر هر کدام از این ها اصل برای باقی مشتقات باشد باید هیئت و ماده لا بشرط باشند و حال آنکه این چنین نیست بلکه مصدر و اسم مصدر به هیئت و معنی خودش هر کدام با یکدیگر فرق دارند و هر کدام از این معانی ممکن نیست در سایر مشتقات ملاحظه شود و آنچه که ممکن است بگوئیم ضاد و راء و باء مبدأ تمام مشتقاتی است که از ماده ضرب پیدا می شود و این حروف ثلاثه در تمام صیغ آنها معتبر است و لو معنی و هیئت و لفظ مختلف باشند و البته این وضع نوعی می شود برای ماده مشتقات كما آنکه هیئت فاعل و فعل و یفعل این هیئت هم وضع نوعی دارد برای تمام مواد و لو آنکه ماده ها مختلف باشند مثل ضارب و قائم و آکل و غیره پس حروف ثلاثه که ضاد و راء و باء باشد این ماده نه مصدر هستند و نه اسم مصدر و نه افعال دیگر بلکه مواد تمام مشتقات دیگر می باشند كما لا یخفی

ملاک حمل اتحاد و اختلاف موضوع و محمول است

قوله: الثالث الخ سوم اینکه ملاک حمل كما اینکه اشاره نمودیم قبلا بسوی او اینست که موضوع همان محمول باشد و محمول هم همان موضوع باشد در خارج مثل الانسان حیوان ناطق و بین این موضوع و محمول از جهت خارجی

ص: ۱۹۹

و المغایره من وجه آخر كما يكون بين المشتقات و الذوات و لا- يعتبر معه ملا-حظه التركيب بين المتغایرين و اعتبار كون مجموعهما بما هو كذلك واحدا بل يكون لحاظ ذلك مخلا لاستلزامه المغایره بالجزئیه و الكلیه و من الواضح ان ملاك الحمل لحاظ بنحو الاتحاد بين الموضوع و المحمول

مع وضوح عدم لحاظ ذلك في التحديدات و سایر القضايا في طرف

* شرح:

باید اتحاد باشد از انواع اتحادات صدوری یا حلولی یا انتزاعی یا غیره و از جهت مفهومی تغایر كما اینکه این مطلب هست در بین مشتقات که حمل می شوند بر ذوات مثل زید قائم که مفهوما معنای زید غیر قائم است و معنی قائم هم غیر زید است و تغایر دارند ولی در خارج زید با قائم متحد شده اند و یکی شده اند در اینجا مصنف جواب صاحب فصول را داده است که او گفته ما اولاً- در هر حملی موضوع و محمول را جمع می کنیم و مرکب می کنیم آنها را و اعتبار می کنیم مجموع این موضوع و محمول را شیء واحد و بعد از او حمل می کنیم مصنف جواب می دهد که این ملاحظه کردن ترکیب بین متغایرین و اینکه معتبر بدانیم مجموع آنها را یعنی موضوع و محمول که متغایر هستند اول جمع کنیم آنها را و یک جمله حساب کنیم صحیح نیست بلکه این ملاحظه ترکیب جمعی مخل است چونکه لازم می آید مغایره پیدا کند مغایره جزء و کل که جزء حمل بر کل نمی شود و صحیح نیست بگوئیم زید ید و بالعکس و از واضحات است که آنکه ملاك حمل ملاحظه کردن اتحاد است بین موضوع و محمول از اقسام اتحاداتی که ذکر شد

قوله مع وضوح عدم لحاظ ذلك با اینکه واضح است که این ملاحظه ترکیب جمعی صحیح نیست در تحدیدات که متشکل از حد تام و حد ناقص است و سایر قضایا که حمل شایع صناعی باشد این ترکیب جمعی صحیح نیست نه در طرف موضوع آنها و نه در طرف محمول آنها بلکه فقط ما ملاحظه نفس معنای

ص: ۲۰۰

الموضوعات بل لا يلحظ في طرفها الا نفس معانيها كما هو الحال في طرف المحمولات و لا يكون حملها عليها الا بملاحظه ما هما عليه من نحو الاتحاد مع ما هما عليه من المغايره و لو بنحو من الاعتبار.

فانقدهح بذلك فساد ما جعله في الفصول تحقيقا للمقام و في كلامه

* شرح:

لغوى موضوع و محمول را مى كنيم و حمل مى كنيم و اين حمل موضوع و محمول نمى باشد الا- به ملاحظه اينكه از جهتي اين موضوع و محمول اتحاد دارند و از جهتي تغاير دارند و مغايره آنها اعتبارى باشد يعنى در مفهوم اعتبارا تغاير داشته باشد محمول با موضوع مثل الانسان حيوان ناطق كه معنى حيوان ناطق اعتبارا با انسان تغاير دارند و لو در ماهيت شىء واحد هستند

پس بنا بر اين بايد در هر حملى هم اتحاد باشد و هم تغاير چونكه اگر فقط اتحاد باشد و هيچ تغايري نداشته باشد او حمل شىء بر نفسه است مثل الانسان انسان كه فائده در آن نيست مگر بتغاير مفهومي و اگر فقط تغاير داشته باشد از جميع جهات و هيچ اتحادى نداشته باشد او سلب حمل است چونكه موضوع و محمول با هم تضاد و مباني هستند مثل الانسان ليس بحجر كه از هر جهتي تغاير دارند پس بايد هم اتحاد باشد و هم تغاير و اين اتحاد و تغاير كه ما گفتيم در قضايای موجهه است و اما قضايای سالبه در آنها اتحاد شرط نيست بلكه اتحاد در آنها مخل است

و باين مطلبى كه ما ذكر كرديم براى ملاك حمل ظاهر شد كه حرف صاحب فصول صحيح نيست و در كلام صاحب فصول اشكالهاى ديگرى هم هست كه اگر مطالب او را بدقت بررسى كنيم براى ما ظاهر مى شود من جمله از آنها اينكه ذكر کرده اند كه قرار داده است صاحب فصول ناطق و حساس را متحدين المعنى حقيقتا و متغايرند اعتبارا با اينكه بين ناطق و حساس بحسب معنى تغاير دارند

ص: ۲۰۱

الرابع لا ريب في كفايه مغايره المبدأ مع ما يجرى المشتق عليه

* شرح:

و یکی از این ها خاص است که ناطق باشد و حساس عام است که شامل غیر ناطق هم می شود یک جهت دیگری کما آنکه ذکر شد قرار داده است محمول را جزء و حال آنکه جزء حمل بر کل نمی شود کما آنکه گذشت یک جهت دیگر قرار داده است انسان را مرکب از بدن و نفس و حال آنکه این چنین نیست جهت دیگر قرار داده است بین جسم و بدن و بین نفس و ناطق لا بشرط و بشرط لا با آنکه جسم اعم از بدن است و همچنین نفس هم اعم از ناطق است کسی خواسته باشد رجوع کند بکتاب فصول و این مطالب از آنجا بیان شده است.

حمل صفات الهی بر ذات اقدس

قوله:الرابع لا- ريب في كفايه الخ چهارم اینکه در حمل مشتق کافی است که مبدأ با آن ذاتی که مشتق بر او حمل می شود مغايره مفهومی داشته باشند اگرچه در خارج با هم متحد باشند و عینیت داشته باشند مثل صفات ذاتی که هست برای ذات اقدس الهی که در خارج عینیت دارند یعنی ذات اقدس الهی با قدرت او با علم او یکی است در خارج و دو تا نیستند مثل علم و قدرت ما که در خارج دو چیز هستند.

ولی این صفات در مفهوم با هم مغايره دارند یعنی در معنی علم با عالم دو معنی دارند و همچنین قدرت و قادر و کذا البواقی پس صدق صفات اقدس الهی مثل صفات ذاتی مثل عالم و قادر از صفات کمال و جلال که این ها را صفات ثبوتیه هم می نامند مقابل صفات سلبيه مثل عدم شریک و عدم نظیر و غیره و لو صفات جلال که مصنف ذکر نموده از صفات سلبيه است نه صفات ثبوتیه.

و حاصل آنکه صفات ثبوتیه مثل عالم و قادر بنا بر آنچه که اهل حق قائلند عینیت خارجیه دارند در ذات اقدس الهی و مبدأ در این ها که قدرت و علم باشد

مفهوما و ان اتحدا عینا و خارجا فصدق الصفات مثل العالم و القادر و الرحیم و الکریم الی غیر ذلک من صفات الکرمال و الجلال علیه تعالی علی ما ذهب

* شرح:

در خارج عین ذات اقدس الهی است الا- آنکه در مفهوم تعدد و دو تا هستند چونکه مفهوم قدرت با قادر دو تا هستند و همچنین علم با عالم.

از اینجا ظاهر می شود حرف صاحب فصول که گفته: چون اتفاق داریم که مبدأ با ذات خارجا باید مغایره داشته باشند و صفات اقدس الهی چون در خارج متحد هستند پس در اینجا که می گوییم مغایره دارند یا بنقل است یعنی حقیقت متشرعه هستند که از معنی لغوی خودشان نقل داده شده اند باین معنی و یا مجاز هستند یعنی همان معنی است ولی در غیر ما وضع له استعمال شده اند

و جواب او اینست که همین طور که شناختی ما گفتیم اگر مغایره مفهومی داشته باشند کافی است و اتفاق بر بیشتر از این نداریم اگر بگوئیم که اتفاق داریم که بیشتر از این نمی خواهیم کما لا یخفی و بتحقیق که شناختی ثبوت مغایره بین ذات و مبادی صفات اقدس الهی را در اینجا که گفتیم مغایره مفهومی کافی است در حمل بلکه در بعض موارد ممکن آنست که بگوئیم به مغایره مفهومی هم اصلا محتاج نیستیم مثل الوجود موجود و الضوء مضیء که مبدأ در وجود و موجود و همچنین ضوء و مضیء مبدأ یکی است و تغایر مفهومی هم ندارند کما لا یخفی.

مخفی نماند که صاحب کفایه خلط کرده است بین صفات ذاتی اقدس الهی و صفات فعل و البته صفات ذات عین مبدأ هستند در خارج در ذات اقدس الهی مثل عالم و قادر و حیوه و سمیع و بصیر که مراد از سمیع و بصیر علم خاص است بمسموعات و مبصرات کما اینکه ما ذکر کرده ایم این ها را در کتاب زبده

ص: ۲۰۳

اليه اهل الحق من عينيه صفاته يكون على الحقيقه فان المبدأ فيها و ان كان عين ذاته تعالى خارجا الا انه غير ذاته تعالى مفهوما.
و منه قد انقدح ما في الفصول من الالتزام بالنقل او التجوز في الفاظ الصفات الجارية عليه تعالى بناء على الحق من العينه لعدم
المغايره المعتبره بالاتفاق و ذلك لما عرفت من كفايه المغايره مفهوما و لا اتفاق على اعتبار غيرها ان لم نقل بحصول الاتفاق
على عدم اعتباره كما لا يخفى.

و قد عرفت ثبوت المغايره كذلك بين الذات و مبادئ الصفات.

الخامس انه وقع الخلاف بعد الاتفاق على اعتبار المغايره كما عرفت

* شرح:

العلوم در صفات ثبوتيه الهی و اما صفات فعلیه که مبدأ با ذات اقدس الهی مغايره دارد خارجا مثل خالق و رازق و متکلم و
مرید و رحيم و کریم و آنچه که نظیر آنهاست که مبدأ در این افعال با ذات اقدس الهی دو چیز هستند مثلا خلق که مبدأ خالق
است و رزق که مبدأ رازق است و غیر این ها با ذات اقدس الهی مغايره دارند و دو چیز هستند که لا يخفى و صاحب کفايه
صفات رحيم و کریم را از صفات ذات گرفته است و حال آنکه این ها از صفات فعل هستند.

تلبس مشتق به مبدأ لازم است در صدق حقيقت

قوله:الخامس الخ پنجم اینکه اختلاف واقع شده است در بين علماء در آنکه آیا لازم است حمل مشتق بر ذات که ذات متلبس
به مبدأ باشد يا نه حقيقه بعد از آنکه اتفاق دارند که تغاير باید بين ذات و مبدأ مشتق باشد آنها که قائلند به اینکه متلبس به
مبدأ معتبر نیست دليل آورده اند به اینکه صادق است ضارب و مولم بر ذات با اینکه ضرب و الم بر مضروب واقع شده است
قبلا مثلا زيد ضارب عمرو با اینکه مضروب عمرو است و مضروب متلبس به مبدأ است يا زيد مولم عمرو که الم متلبس است
بعمر و که مفعول است در این موارد اسم فاعل متلبس به مبدأ نیست پس تلبس ذات به مبدأ معتبر نیست.

ص: ۲۰۴

بين المبدأ و ما يجرى عليه المشتق في اعتبار قيام المبدأ به في صدقه على نحو الحقيقه.

و قد استدل من قال بعدم الاعتبار بصدق الضارب و المولم مع قيام الضرب و الالم بالمضروب و المولم بالفتح.

و التحقيق انه لا- ينبغي ان يرتاب من كان من اولى الالباب في انه يعتبر في صدق المشتق على الذات و جريه عليها من التلبس بالمبدأ بنحو خاص على اختلاف انحائه الناشئه من اختلاف المواد تاره و اختلاف الهيئات اخرى من القيام صدورا او حلولا او وقوعا عليه او فيه او انتزاعه عنه مفهوما مع اتحاده معه خارجا كما في صفاته تعالى على ما اشرنا اليه آنفا او مع

* شرح:

جواب اجمالی آنکه منافاه ندارند که هم اسم فاعل متلبس به مبدأ باشد و هم اسم مفعول اسم فاعل متلبس است از جهت صدوری؟؟؟ و اسم مفعول از جهت وقوعی و تحقیق اینست که سزاوار نیست شک بکند کسی که صاحب عقل است در موقعی که صادق است مشتق بر ذات و حمل بکنیم مشتق را بر آن ذات باید آن ذات متلبس به مبدأ باشد بنحو خاص از اقسام از اختلاف مواد مشتقات که بعض اوقات ملکه است و بعض اوقات حرفه یا فن و یا اختلاف هیئات از جهت قیام صدوری مثل زید ضارب یا حلولی مثل مات زید یا وقوع علیه مثل زید مضروب یا وقوع فيه مثل اسماء زمان و مکان یا اینکه انتزاعی بگیریم آن مشتق را از آن مبدأ مفهوما یعنی مبدأ با مشتق در خارج اتحاد دارند و یک موجود هستند مثل صفات خدای تعالی که اشاره نمودیم بسوی او آنفا یا اینکه مشتق در خارج وجود خارجی ندارد الا منشأ انتزاع او یعنی آن محلی که این مشتق از آن گرفته می شود مثل اضافات و اعتبارات مثل ملکیت و زوجیت که از امور اعتباریه هستند که در خارج مصداق ندارند الا محلی که انتزاع می شود از آنها.

ص: ۲۰۵

عدم تحقق الا للمنتزع عنه كما في الاضافات و الاعتبارات التي لا تتحقق لها و لا يكون بحذائها في الخارج شيء.

و تكون من الخارج المحمول لا المحمول بالضميمه ففي صفاته الجاربه عليه تعالى يكون المبدأ مغايرا له تعالى مفهوما و قائما به عينا لكنه بنحو من القيام لا بان يكون هناك اثنييه و كان ما بحذائه غير الذات بل بنحو الاتحاد و العينيه و كان ما بحذائه عين الذات و عدم اطلاع العرف على مثل

* شرح:

قوله: و تكون من الخارج المحمول الخ يعني مثل اين اضافات و اعتبارات را خارج محمول می نامند اصطلاحا و اگر در خارج مصداق داشته باشند محمول به ضميمه می نامند.

و حاصل آنکه اين مشتقات يا وجود خارجي دارند يا ندارند آنکه وجود خارجي ندارد خارج محمول می نامند مثل زوجيت و ملكيت و آنچه که در خارج وجود خارجي دارند محمول بالضميمه می نامند مثل ضارب و آكل و غيره پس در صفاتي که جاري است بر خدای تعالى که می باشد مبدأ در آنها مغاير با ذات اقدس الهی از جهت مفهوم مثل مفهوم عالم و قادر دو چیز است ولی خارجا و در مصداق همان ذات است و قائم است اين مشتق بآن مبدأ عينا و خارجا لکن به نحوی از قيام عينيت دارد نه اینکه بنحو قيام صدورى يا حلولى يا غيره باشد و دو تا باشد ذات با مبدأ.

بلکه اين صفات تعالى بنحو اتحاد و عينيت است با ذات و در خارج همان ذات هستند و اشكال بر اینکه عرف اطلاعى ندارد از اين مصداقها اين ضرر نمی زند بصدق اين مفاهيم بر ذات تعالى بر نحو حقيقه زمانى که مفهومی که صادق باشد بر خدای تعالى حقيقه و لو به تامل و تعمل از عقل باشد و ليکن عرف مرجع است برای تعيين مفاهيم و معانى لغويه و در هر معنائى اگر شك کردیم رجوع

ص: ۲۰۶

هذا التلبس من الامور الخفيه لا- يضر بصدقها عليه تعالى على نحو الحقيقه اذا كان لها مفهوم صادق عليه تعالى حقيقه و لو به تامل و تعمل من العقل و العرف انما يكون مرجعا في تعيين المفاهيم لا في تطبيقها على مصاديقها.

و بالجمله يكون مثل العالم و العادل و غيرهما من الصفات الجاربه عليه تعالى و على غيره جاربه عليها بمفهوم واحد و معنى فارد و ان اختلفا فيما يعتبر في الجرى من الاتحاد و كيفيه التلبس بالمبدا حيث انّه بنحو العينه فيه تعالى و بنحو الحلول او الصدور في غيره فلا وجه لما التزم به في الفصول من نقل الصفات الجاربه عليه تعالى عما هي عليها من المعنى كما لا يخفى.

كيف و لو كانت بغير معانيها العامه جاربه عليه تعالى كانت صرف

* شرح:

به آنها می نمایم كما اینکه گذشت در تبادل و صحت سلب و غيره و اما تطبيق معنى و مفهوم لفظ را بر مصاديق معنى و بر مفهوم آن عقلی است و ربط بعرف ندارد

صدق مشتق بر ذات الهی عرفی است و الابی معنى است

قوله: و بالجمله و حاصل می باشد مثل عالم و عادل و غيره از صفاتی که جاری است بر خدای تعالى و بر غیر خدای تعالى بمفهوم واحد و معنى فارد يعنى يك معنى لغوی است که بر هر دو استعمال می شود بر ذات اقدس الهی و غيره اگرچه اختلاف پیدا می کنند در جاری شدن بر ذوات اگر نسبت به خدای تعالى گرفتیم متحد است ذات با مبدأ و عینیت دارد و اگر نسبت بغير به خدای تعالى گرفتیم یا حلولی می شود یا صدورى یا غيره پس وجهی ندارد که صحیح باشد حرف صاحب فصول اینکه گفته صفات خدای تعالى یا بنقل است یا مجازند بلکه مفاهيم آنها یکی است ولی نسبت به خدای تعالى عینیت دارد و نسبت بغير او تعدد دارد قوله: كيف و لو كانت بغير معانيها الخ گفتیم که ما این معانی را از عرف می گیریم و مصداق آنها بدست عقل

ص: ۲۰۷

لقلقه اللسان و الفاظ بلا معنى فان غير تلك المفاهيم العامه الجاريه على غيره تعالى غير مفهوم و لا معلوم الا بما يقابلها.

ففى مثل ما اذا قلنا إنه تعالى عالم اما ان معنى انه من ينكشف لديه الشئء فهو ذاك المعنى العام او انه مصداق لما يقابل ذاك المعنى فتعالى

* شرح:

ماست نه عرف اگر غير اين معانى عامه را گرفتيم يعنى غير عالم و عادل و غيره از صفاتى كه جاريست بر خدای تعالى اگر غير اين ها را بخواهيم بگيريم صرف لقلقه لسان است و الفاظ بدون معانيست چونكه غير اين مفاهيم عامه كه جاريست بر خدای تعالى غير مفهوم و بدون معنى است چونكه بايد مقابل اين معانى را بگيريم يعنى مقابل قادر كه عاجز است و مقابل عالم كه جاهل است بگيريم نعوذ بالله و هر معنى را مقابل او را بگيريم كه اين صحيح نيست.

مثلا در مثل الله عالم يا بايد همان معنى عام او را بگيريم يعنى كسى كه مكتشف است نزد او شئء پس اين همان معنى عالم است كه بر غير خدای تعالى هم شامل مى شود و اينكه مصداقى كه مقابل عالم است بگيريم يعنى بگوئيم الله جاهل نعوذ بالله كه اين صحيح نيست چونكه خدای تعالى پاك و منزه است از اين معانى و يا اينكه هيچ معنى را در نظر نگيريم كه اين صرف لقلقه لسان است و الفاظى است كه هيچ معنى از او اراده نشده است پس سه نحو مى توانيم بگوئيم يا همان معنى عام كه همه مردم استعمال مى كنند و يا ضد آن معنى را و يا هيچ معنى را نگيريم كه هر دو معنى يعنى ضد معنى عام و يا هيچ معنى صرف لقلقه لسان است لا بديم همان معنى عام را بگيريم كما لا يخفى

مخفى نماند كه قبلا گذشت كه اختلاف ذات و مبدأ مشتق لازم نيست در مثل الوجود موجود و الضوء مضىء و اطلاق مشتق بر اين موارد اولى است از اطلاق او بر غيرش بجهت آنكه موجود بالذات اولى است از موجود بالعرض

ص: ۲۰۸

عن ذلك علوا كبيرا.

و اما ان لا نعنى شيئا فتكون كما قلناه من كونها صرف اللقلقه و كونها بلا معنى كما لا يخفى.

و العجب انه جعل ذلك عله لعدم صدقها فى حق غيره و هو كما ترى و

* شرح:

چون هر شیئی موجود است بوجود و نفس وجود وجودش بالذات می باشد نه بغیر و از همین قسم است صفات ذاتیه ای که جاری می شود بر ذات اقدس الهی چون ما بالعرض باید منتهی بشود الی ما بذات

و از این جهت است که گفته ایم حجیت هر شیئی بقطع است و حجیت قطع ذاتیست و در این موارد که علماء بیان نموده اند که مبدأ با ذات باید مختلف باشند شاید مراد این باشد که ذات واجد این صفت باشد مقابل آنکه ذات واجد نباشد بعضی موارد شیئی واجد است صفتی را که مغایر است با آن شیء وجودا و مفهوما کما در غالب مشتقات

و بعضی موارد واجد است آن صفت را خارجا و عینا مثل واجدیت ذات اقدس الهی صفات ذاتیه خود را که مغایرت مفهومی دارد فقط بدون وجودی قسم سوم شیئی واجد است آن صفت را که متحد است با او مفهوما و مصداقا کما در مثال الوجود موجود و در این موارد واجدیت شیء لنفسه اولی و اتم است از واجدیت شیء لغیره چونکه وجدان شیء لنفسه ضروری است و ممکن است از این جهت باشد بعضی روایات وارد شده است ان الله تبارک و تعالی «علم کله و قدرت کله و حیوه کله» و مراد صاحب فصول شاید همین باشد کما لا يخفى.

قوله: والعجب انه جعل ذلك عله الخ و عجب اینجاست که صاحب فصول گفته باید معنى عام را بگیریم علت

ص: ۲۰۹

بالتامل فيما ذكرنا ظهر الخلل فيما استدل من الجانبين و المحاكمه بين الطرفين فتامل:

السادس الظاهر انه لا يعتبر في صدق المشتق و جريه على الذات حقيقه التلبس بالمبدا حقيقه و بلا واسطه في العروض كما في الماء الجارى بل

* شرح:

قرار داده است بر اینکه این معانی بر خدای تعالی صادق نیست چونکه معنای مشتق و ذاتی که حمل می شود مشتق بر او تعدد مفهومی و مصداقی دارند و این مطلب را همین طور که می بینی اگر تامل و دقت کنی ظاهر می شود خلل در کلام او چونکه استدلال نموده از جانبین و حکم نموده بین طرفین به یک طرف فتامل.

قوله:السادس الظاهر انه لا يعتبر الخ ششم ظاهر اینست که معتبر نیست در صدق مشتقی که جاری می شود بر ذات حقیقتا باید حتما بلا- واسطه در عروض باشد کما اینکه در ماء جاری هست این- مطلب بلکه اگر متلبس به مبدأ باشد و لو مجازا و با واسطه هم صحیح است کما اینکه می گوئیم المیزاب جار که اسناد جریان آب را بمیزاب داده ایم که در این المیزاب جار اگرچه اسناد جار را بغیر ما هو له داده ایم و مجازا استعمال نموده ایم ولی مجاز در اسناد است نه مجاز در کلمه یعنی مجاز عقلی است نه مجاز لغوی.

چونکه در مجاز عقلی الفاظ در معانی خودشان استعمال می شوند حقیقتا ولی نسبت را بغیر ما هو له می دهیم مثل انبت الربيع البقل که هر کدام در معنی خودشان استعمال شده اند ولی نسبت نبات را بر بیع داده ایم مجازا و تصرف در مصداق معنی کرده ایم نه خود معنی کما اینکه گذشت پس المیزاب جار مشتق در ما هو له استعمال شده و در معنی حقیقی لغوی استعمال شده اگرچه مبدأ اسناد جار را بمیزاب داده ایم به واسطه ماء که در اسناد مجازی استعمال نموده ایم

ص: ۲۱۰

یکفی التلبس به و لو مجازا و مع هذه الواسطه كما فى الميزاب الجارى فاسناد الجريان الى الميزاب و ان كان اسنادا الى غير ما هو له و بالمجاز الا انه فى الاسناد لا فى الكلمه فالمشتق فى مثل المثال بما هو مشتق قد استعمل فى معناه الحقيقى و ان كان مبدؤه مسندا الى الميزاب بالاسناد المجازى و لا منافاه بينهما اصلا كما لا يخفى.

و لكن ظاهر الفصول بل صريحه اعتبار الاسناد الحقيقى فى صدق المشتق حقيقه و كانه من باب الخلط بين المجاز فى الاسناد و المجاز فى الكلمه و لهذا صار محل الكلام بين الاعلام و الحمد لله و هو خير ختام.

* شرح:

مقصد اول: در اوامر است و در آن چند فصل است

فصل اول در چیزهائى است که متعلق به ماده امر است

جهت اول: معانى لفظ امر

اشاره

المقصد الاول فى الاوامر و فيه فصول الاول فيما يتعلق بماده الامر من الجهات و هى عديده الاولى انه قد ذكر

* شرح:

و اين صحيح است و منافاه ندارد که حقيقت لغوى باشد و مجاز عقلى كما لا يخفى.

قوله: و لكن ظاهر الفصول الخ و لكن ظاهر كلام صاحب فصول بلکه صريح مطلب او اينست که گفته در صدق مشتق بايد اسناد حقيقى باشد بلا- واسطه يعنى گفته در مجاز عقلى مشتق صادق نيست حقيقتا مثل اينکه فرقى بين مجاز عقلى و مجاز لغوى نگذارده است از اين جهت در مثال مذکور گرديده محل كلام در بين اعلام و الحمد لله و هو خير ختام.

قوله: المقصد الاول فى الاوامر و فيه فصول الخ مقصد اول در اوامر است و در او چند فصل هست الاول در چیزهائى است که متعلق به ماده امر است از جهاتى و آنها چند جهت است جهت اول اينکه بتحقيق ذکر شده است براى لفظ ماده امر چند معنى.

۱- معنى طلب مثل امره كذا يعنى طلبه كذا

۲- شأن مثل شغله امر كذا يعنى شغله شأن كذا

للفظ الامر معان متعدده منها الطلب كما يقال امره بكذا و منها الشأن كما يقال شغله امر كذا و منها الفعل كما في قوله تعالى وَ
مَا أَمْرٌ فِرْعَوْنَ بِرَشِيدٍ وَ

* شرح:

۳- بمعنی فعل می آید مثل قوله تعالى وَ مَا أَمْرٌ فِرْعَوْنَ بِرَشِيدٍ یعنی و ما فعل فرعون برشید.

۴- بمعنی فعل عجیب می آید مثل قوله تعالى فَلَمَّا جَاءَ أَمْرُنَا یعنی فلما جاء فعل عجیبا.

۵- بمعنی شیء می آید مثل رایت الیوم امرا عجیبا یعنی رایت الیوم شیئا عجیبا.

۶- بمعنی حادثه می آید مثل همین رأیت امرا عجیبا یعنی حادثه عجیبا

۷- بمعنی غرض می آید مثل جاء زید لامر كذا یعنی لغرض كذا

اشتباه معانی ماده امر بمصداق آن

و مخفی نماند که گفتیم ماده امر باین هفت معنی می آید بعضی معانی این ها اشتباه مصداق است بمفهوم یعنی غرض این ها هر کدام از افراد عامشان هستند مثل جاء زید لامر كذا یعنی لغرض كذا اگر مفهوم غرض گرفتیم یعنی زید هیچ غرض دیگری ندارد غیر از این غرض و اگر مصداق غرض گرفتیم یعنی زید غرضهای متعدده ای دارد که این یک فرد از آن افراد است پس این ها مصداق هستند نه مفهوم پس در جاء زید لامر كذا امر استعمال نشده در معنی غرض بلکه لامر دال بر غرض است بله می باشد مدخول او مصداق غرض و از افراد آن یعنی لامر برای مفهوم غرضی است که یکی از مصداقهای آن غرض این امر است نه مفهوم غرض فافهم.

و همچنین حال در قوله تعالى فَلَمَّا جَاءَ أَمْرُنَا می باشد این امرنا مصداق برای تعجب است نه اینکه استعمال شده باشد در مفهوم تعجب چون خدای تعالی افعال عجیبه زیادی دارد که اینجا یکی از آن افعال عجیب است و یکی از

منها الفعل العجيب كما في قوله تعالى فَلَمَّا جَاءَ أَمْرُنَا و منها الشيء كما تقول رأيت اليوم امرا عجيبا و منها الحادثه و منها الغرض
كما تقول جاء زيد لامر كذا

و لا يخفى ان عد بعضها من معانيه من اشتباه المصداق بالمفهوم ضروره ان الامر في جاء زيد لامر كذا ما استعمل في معنى
الغرض بل اللام قد دل على الغرض نعم يكون مدخوله مصداقه فافهم و هكذا الحال في قوله تعالى فَلَمَّا جَاءَ أَمْرُنَا يكون مصداقا
للتعجب لا مستعملا في مفهومه و كذا في الحادثه و الشأن

و بذلك ظهر ما في دعوى الفصول من كون لفظ الامر حقيقه في

* شرح:

مصاديق آن امر عجيب است و همچنين است حال در حادثه و شأن.

قوله: و بذلك ظهر ما في دعوى الفصول الخ

و به واسطه همين مطلب ظاهر مي شود ادعائي كه نمود صاحب فصول از اينكه گفته لفظ امر حقيقه در دو معنى اولي است
يعنى طلب و شأن و در ديگران مجاز است و بعيد نيست ادعاء بكنيم كه حقيقت است در طلب في الجملة يعنى نه مطلق طلب
بلكه با شرائط آن و در شىء اين معنى كه گفتيم بحسب عرف و لغه است و اما بحسب اصطلاح نقل شده از علماء اتفاق و
اجماع بر اينكه آن امر حقيقت است در قول مخصوص و مجاز است در غير او.

مخفى نماند بنا بر اينكه ماده امر حقيقت باشد در قول مخصوص و بنا بر آنچه كه ذكر شد ممكن نيست اشتقاق از او يعنى
ماضى و مضارع و اسم فاعل و امر و غيره در اين حال چونكه اگر ماده امر حقيقت باشد در قول مخصوص برگشت باين مى
كند كه آن قول مخصوص مثل جمله است كه از اين ها اشتقاق ممكن نيست چون معنای حدثی ندارند و اشتقاق در معنای
حدثی است و در

ص: ۲۱۳

المعنيين الاولين و لا يبعد دعوى كونه حقيقه فى الطلب فى الجملة و الشىء هذا بحسب العرف و اللغه اما بحسب الاصطلاح فقد نقل الاتفاق على انه حقيقه فى القول المخصوص و مجاز فى غيره و لا يخفى انه عليه لا يمكن منه الاشتقاق فان معناه حينئذ لا يكون معنا حديثا مع ان الاشتقاقات منه ظاهرا تكون بذلك المعنى المصطلح عليه بينهم لا بالمعنى الآخر فتدبر

و يمكن ان يكون مراد هم به هو الطلب بالقول لا نفسه تعبيرا عنه

* شرح:

افعالى است كه صادر مى شود از فاعل و معنای جامد مثل معنای حجر و شجر و امثال این ها اشتقاق از این ها ممكن نیست با اینکه اشتقاقى كه داریم از ماده امر بهمان معنای مصطلح است بين علماء نه معنای دیگر كه بگوئیم از اول معنای اشتقاقى نداشته است و نقل داده ایم به معنای اشتقاقى

قوله: و يمكن ان يكون الخ و ممكن است مراد علماء این باشد كه ماده امر حقیقت در قول مخصوص نیست بلکه حقیقت در طلب است بقول مخصوص نظیر آنكه بگوئیم ضرب زید عمروا بالخشبه معنای ضرب نه خشبه باشد بلکه به واسطه خشبه همان معنای ضرب پیدا مى شود و این تعبیر در قول مخصوص مسامحه است بله قول مخصوص كه صیغه امر باشد یعنی مثل صل و زكّ و صم و امثال این ها اگر شخصى عالى به آنها طلب كند از مصادیق امر است یعنی امر مولا بانواع و اقسامى ممكن است بشود يكى از آنها به ماده خود امر يكى دیگر بهمین صیغه هائى كه ذكر شد يكى دیگر به کتابت و اشاره و غیر این ها كه تمام این ها انواع طلب و مصادیق آن طلب مى شوند یا آنكه دلالت این ماده امر یا بر طلب مطلق باشد اعم از وجوب و غیر یا طلب مخصوص كه وجوب باشد و على كل حال امر سهل است اگر ثابت بشود نقل

و لا مشاحه و بحثى در اصطلاح نداریم بلکه مهم ما معنای ماده امر است

ص: ۲۱۴

بما يدل عليه نعم القول المخصوص ای صیغه الامر اذا اراد العالی بها الطلب یكون من مصادیق الامر لکنه بما هو طلب مطلق او مخصص

و کیف کان فالامر سهل لو ثبت النقل و لا مشاحه فی الاصطلاح و انما المهم بیان ما هو معناه عرفا و لغه لیحمل علیه فیما اذا ورد بلا- قرینه و قد استعمل فی غیر واحد من المعانی فی الكتاب و السنه و لا- حجه علی انه علی نحو الاشتراک اللفظی او المعنوی او الحقیقه و المجاز

و ما ذکر فی الترجیح عند تعارض هذه الاحوال لو سلم و لم یعارض بمثله فلا دلیل علی الترجیح به فلا بد مع التعارض من الرجوع الی الاصل

* شرح:

عرفا و لغه تا اینکه حمل بکنیم آن لفظی که وارد شده است در آیات و روایات و قرینه ای هم بر یک طرف نداشته باشیم حمل کنیم ماده امر را بر آن معنی

و بتحقیق که استعمال شده است در زیادی از معانی در کتاب و سنه نظیر آن معانی اول بحث ذکر کردیم شأن و فعل و امثال این ها که گذشت و دلیلی و حجتی بر اینکه استعمال ماده امر در این معانی اشتراک لفظی باشد یعنی هر کدام از این معانی وضع مستقلی دارند یا اشتراک معنوی باشد یعنی یک معنایی که شامل تمام این معانی بشود یا اینکه بعضی اعلام گفته اند بعضی معانی حقیقت و بعضی دیگر مجاز است دلیل بر این ها نداریم

قوله: و ما ذکر فی الترجیح الخ و آنچه را که ذکر نموده اند در ترجیح این موارد در وقت تعارض احوال لفظ اگر ما تسلیم بشویم و قبول کنیم و معارضی نباشد بمثل خودش دلیل بر ترجیح یکی از این ها بخصوصه نداریم و بناء عقلاء بر ترجیح یکی از این ها نداریم کما اینکه اول کتاب گذشت در تعارض احوال لفظ و در وقت تعارض رجوع باصول عملیه می شود

ص: ۲۱۵

فی مقام العمل نعم لو علم ظهوره فی احد معانیه و لو احتمال انه کان للانسیاق من الاطلاق فلیحمل علیه و ان لم یعلم انه حقیقه
فیه بالخصوص او فیما یعمه

کما لا یبعد ان یکون كذلك فی المعنی الاول

* شرح:

بله ممکن است اگر این ماده امر ظهور در یکی از معانی داشته باشد و لو احتمال بدهیم که این ظهور من باب انسباق بذهن
است چون بعضی موارد بعض افراد زودتر بذهن انسان می آید مثل جائی که گفته شود جثنی بماء و استعمال آب در آب
شیرین بیشتر استعمال می شود کما آنکه گذشت در این موارد حمل بر این معانی که ظهور لفظ در آن معنی دارد می نماییم و
لو آنکه ندانیم آیا حقیقت در خصوص این معنی است و باقی افراد مجاز است یا آنکه حقیقت در اعم است مثل همان مثال
آبی که گذشت ولی انسباق بعضی افراد زودتر بذهن می آید

و بعید نیست که بگوئیم در معنای اول که طلب باشد حقیقت در آن است یعنی طلب بالقول کما لا یخفی.

قوله: کما لا- یبعد ان یکون كذلك فی المعنی الخ این مطلب با اول بحث که مصنف فرمود که بعید نیست ماده امر حقیقت
باشد در طلب فی الجملة و الشئیء هر دو این منافات دارد چون قبلا اقرار نمود که ماده امر حقیقت در طلب و الشئیء می باشد
ولی اینجا فرمود حقیقت است در طلب فقط

مخفی نماند که حق آنست که ماده امر حقیقت است در طلب و شئیء آن شئیء که به معنای صفات و افعال باشد نه مطلق شئیء
کما آنکه اگر گفتمی رایت انسانا یعنی رایت امرا صحیح نیست بلکه شئیء به معنای صفات و افعالی که به معنای

ص: ۲۱۶

الجهه الثانيه الظاهر اعتبار العلو في معنى الامر فلا يكون الطلب من السافل او المساوى امرا و لو اطلق عليه كان بنحو من العنايه
كما ان الظاهر

* شرح:

اسم مصدرى داشته باشند نه مصدر و فرق بين مصدر و اسم مصدر آنست که مصدر دلالت بر حدث مى کند ولى حدثى که نسبت به شئى باشد نسبت ناقصه

و اسم مصدر دلالت بر نفس خود معنای حدث مى کند بدون نسبت مثل غسل و غسل و على کل دليل بر این مطلب آنست که امرى که بمعنی طلب مى آید اشتقاق از او صحيح است بهمان معنای لغوی مثل ماضى مضارع امر و نهى و غيره لذا در این موارد امر جمع بسته مى شود به او امر در این معنی

ولى در معنائى که بمعنی شىء بیاید ماده امر اشتقاق از او ممکن نیست کما آنکه گذشت و جمع او هم بر امور مى آید و همینها دليل هستند بر اینکه ماده امر مشترک لفظى است در دو معنی نه آنکه مشترک معنوی باشد که بعضی از اعلام فرموده اند و گفته است جامع بين این معانى آن واقعه اى است که اهمیت داشته باشد و این معنای جامع شامل تمام معانى مى شود

جواب از این مطلب گذشت که جمع آنها دو قسم است و در معنی طلبى اشتقاق ممکن است و غير طلب که شىء باشد اشتقاق از او ممکن نیست علاوه بر این ها ممکن است آن واقعه اى که اهمیت دارد متصف شود به صفت ضد خود و بگوئیم امرى است که اهمیت ندارد

و بنابراین لازمه دارد در این حال که آن معنای جامع وضع شده باشد بر دو شئى که ضد همدیگر و نقیض همدیگر هستند و این ممکن نیست.

جهه ثانيه: اعتبار علو در معنای حقیقی ماده امر

قوله:الجهه الثانيه الخ ظاهر اینست که کسی که امر مى کند باید علو و برتری داشته باشد پس اگر شخص سافل یعنی زیر دست طلب کند از بزرگتر از خودش

ص: ۲۱۷

عدم اعتبار الاستعلاء فيكون الطلب من العالی امرا و لو كان مستخفضا بجناحه.

و اما احتمال اعتبار احدهما فضعیف و تفتیح الطالب السافل من العالی المستعلی علیه و تویبیه بمثل انک لم تأمره انما هو علی استعلائه لا علی امره حقیقه بعد استعلائه

و انما یكون اطلاق الامر علی طلبه بحسب ما هو قضیه استعلائه و کیف

* شرح:

یا از کسی که مساوی است با او، امر نیست بلکه خواهش است اگر هم طلب شخص سافل را امر حساب کنیم عنایه و مجاز است و دیگر اینکه شخص عالی لازم نیست باعتبار استعلاء و اظهار بزرگی امر کند بلکه اگر خود را کوچک هم بشمارد و طلب کند طلب او امر است چون واقعا علو دارد.

قوله: و اما احتمال اعتبار احدهما الخ و اما احتمال اعتبار سافلی که خود را عالی حساب کند یا عالی که خود را کوچک حساب کند که بگوئیم امر است یعنی یکی از این ها باشد کافی است در طلب امر کما آنکه بعضی گفته اند این قول ضعیف است اما کسی که واقعا علو دارد و لو استعلاء نداشته باشد آن امر است کما اینکه گذشت.

و فقط اشکال بر اینست که شخص سافلی خودش را بزرگ حساب کند و از شخص عالی طلب کند آیا اینجا امر است حقیقتا یا نه و قبیح می شمارند اگر سافلی طلب کند از عالی که بر آن سافل برتری دارد و سرزنش کند عالی را که بگوید چرا امر کردی که این سرزنش بر استعلاء اوست نه بر اینکه امر کرده او را حقیقتا بعد از آنکه عالی برتری داشته بر سافل

قوله: و انما یكون اطلاق الامر علی طلبه الخ و اطلاق امر بر طلب این سافل حقیقه نیست بلکه مجاز هست یا مجاز

ص: ۲۱۸

كان ففى صحه سلب الامر عن طلب السافل و لو كان مستعليا كفايه

الجهه الثالثه لا يبعد كون لفظ الامر حقيقه فى الوجوب لانسباقه عنه عند اطلاقه و يؤيده قوله تعالى فليحذر الذين يخالفون عن امره و قوله

* شرح:

عقلى يا لغوى باعتبار اينكه اظهار بزرگى کرده است و امر نموده است و همانا طلب را جائي امر مى گویند كه شخص آمر استعلاء داشته باشد و كيف كان و على كل استعمال اعم از حقيقه است پس در صحه سلب امر از طلب سافل كه خود را بزرگ حساب كند مى كند كافي است كه امر نيست حقيقه چون صحه سلب علامه مجاز است.

جهه ثالثه: ادله حقيقت بودن ماده امر در وجوب

قوله:الجهه الثالثه الخ جهت سوم در اينست كه لفظ امر آيا دال بر وجوب هست يا نه مصنف مى فرمايد لفظ امر حقيقت در وجوب است بدليل اينكه امرى اگر آمد و مطلق بود انسباق در وجوب دارد و تايد اين مطلب را مى كند قوله تعالى فليحذر الذين يخالفون عن امره كه معلوم مى شود امر دال بر وجوب است چون حذر كردن از مخالفت براى وجوب است نه مستحب پس امر دال بر وجوب است.

و ديگر قول پيغمبر(ص) كه مى فرمايد«لو لا ان اشق على امتى لامرتهم بالسواك» كه مشقت مختص بوجوب است نه مستحب و ديگر قوله(ص)براى بريره كه سؤال مى كند«أ تأمرنى يا رسول الله قال لا بل انما انا شافع»والى غير ذلك از احاديث كه دلالت مى كند بر اينكه امر دال بر وجوب است و ديگر اينكه صحيح است احتجاج و مؤاخذه كنند عقلاء عبد را بر مخالفت امر مولايش و او را سر- زنش كنند بر مجرد مخالفت چنانكه در قوله تعالى هست «ما منعك الا تسجد إذ امرتك» كه مؤاخذه براى وجوب است نه مستحب پس امر مطلق دال بر وجوب است نه استحباب

ص: ۲۱۹

صلى الله عليه و آله لو لا- ان اشق على امتي لامرتهم بالسواك و قوله (ص) لبريره بعد قوله أ تأمرني يا رسول الله لا بل انما انا شافع الى غير ذلك و صحه الاحتجاج على العبد و مؤاخذته بمجرد مخالفه امره و توييخه على مجرد مخالفته كما فى قوله تعالى ما منَعَكَ اَلَّا تَسْجُدَ اِذْ اَمَرْتُكَ

و تقسيمه الى الايجاب و الاستحباب انما يكون قرينه على اراده المعنى الاعم منه فى مقام تقسيمه و صحه الاستعمال فى معنى اعم من كونه على

* شرح:

چرا فرموده مصنف و يؤيده و نفرموده و يدل عليه چونکه استعمال در وجوب شده است در اين موارد بلا اشكال ولى استعمال اعم از حقيقت و مجاز است و شايد علت در وجوب اين موارد همان طوري است که ذکر کردیم ماده حذر باشد و مشقت که اين ها در مستحب نمی آيد.

و همچنين در سوم مقابله امر به شفاعت که قرينه خارجيه هستند که دال بر وجوب است نه از حاق لفظ.

قوله: و تقسيمه الى الايجاب و الاستحباب الخ گفتيم لفظ امر حقيقت در وجوب است عده ای گفته اند که لفظ امر اعم است و دليل آنها هم اينست که تقسيم می شود لفظ امر بسوی ايجاب و استحباب مثل آنکه بگوئيم الامر اما ايجابى و اما استحبابى مثل آنکه بگوئيم الكلمه اما اسم و اما فعل و اين تقسيم علامت حقيقت است که يك معنای جامعى است در هر دو قسم.

و جواب آنکه صحه استعمال در معنى اعم است از اينکه باشد بر نحو حقيقه يا مجاز يعنى استعمال اعم از حقيقت و مجاز است و تقسيم در جائي دلالت بر حقيقت می کند که از خود لفظ باشد نه از قرينه خارجيه و ما اینجا نفهميديم که از خود لفظ باشد كما لا يخفى.

ص: ۲۲۰

نحو الحقیقه کما لا یخفی.

و اما ما افید من ان الاستعمال فیهما ثابت فلو لم یکن موضوعا للقدر المشترك بینهما لزم الاشتراک او المجاز فهو غیر مفید لما مرت الاشاره الیه فی الجہہ الاولی و فی تعارض الاحوال فراجع

و الاستدلال بان فعل المندوب طاعه و کل طاعه فهو فعل المأمور به فیہ ما لا یخفی

* شرح:

قوله: و اما ما افید الخ و اما آنچه که فائده داده اند از اینکه استعمال ماده امر در ایجاب و استحباب ثابت است پس اگر این ماده امر موضوع برای قدر مشترک نباشد که آن جامع مشترک معنوی می شود لایزم می آید اشتراک لفظی که بر ایجاب یک وضع داشته باشد و بر استحباب هم یک وضع داشته باشد یا لازم می آید که در ایجاب حقیقت باشد و در استحباب مجاز و این صحیح نیست چونکه قبلا- اشاره نمودیم بسوی او در آخر جهت اولی در ماده امر و در تعارض احوال و در امر هشتم در احوالات لفظ که ما دلیل عقلائی بر ترجیح یکی بر دیگری نداریم الا آنکه ظهوری در یک طرف پیدا بشود چون مراد معلوم است ولی آیا اشتراک است یا حقیقه و مجاز این را دلیل بر او نداریم و اصول عقلائیه در جائی است که شک در مراد داشته باشیم پس صحیح نیست.

قوله: و الاستدلال بان فعل المندوب طاعه الخ دسته دیگر گفته اند که لفظ امر حقیقت در وجوب و استحباب است بدلیل اینکه بشکل اول آورده اند و گفته اند فعل مندوب طاعه است و هر طاعتی او فعل مامور به است پس مندوب فعل مامور به است.

ما این را قبول نداریم چونکه کبری این ها صحیح نیست چون نگفته اند هر طاعتی فعل مامور به است حقیقتا و اگر اراده کنند از مامور به معنای حقیقی اول دعوی است که دلیل شما چیست و اگر هم مامور به حقیقه نباشد فائده نمی دهد-

ص: ۲۲۱

* شرح:

بمدعی شما پس حرف شما صحیح نیست.

مخفی نماند که ماده امر کما آنکه در صیغه امر هم می آید هر دو دلالت بر وجوب دارد ولی نه اینکه موضوع له لغوی او باشد بلکه امری که از طرف مولا صادر می شود چه به واسطه ماده امر باشد یا صیغه امر یا غیر آنها این امر دال بر وجوب است عقلا- باین معنی که عقل حکم قطعی دارد که لازم است اطاعت مولا در اوامر و نواهی و بعد از اینکه اطاعت مولا واجب شد لازم است فرمایش او را حمل بر وجوب کنیم مادامی که قرینه برخلاف و ترخیص از طرف مولا نرسیده باشد و از اینجا است که دلالت ماده امر یا صیغه آن بر ندب و مستحب مجاز نیست کما آنکه از قول مصنف ظاهر می شد که فرمود ماده امر حقیقت در وجوب دارد.

و حاصل آنکه مدرک اوامر مولا- که حمل بر وجوب می کنیم نه برای آنست که موضوع له آنها وجوب باشد یا غیره بلکه قرینه عامه عقلیه داریم که اطاعت مولا لازم است و این موارد مصادیق اطاعت مولا می شود و امر مطلقا دال بر وجوب است و شاید همین معنی را مصنف اراده کرده که فرموده و صحه الاحتجاج الی آخره و از اینجا حل اشکال هم می شود در مثل اغتسل للجمعه و الجنابه در اینکه استعمال امر در اکثر از معنی استعمال شده است

جواب آنکه کلام مولا- را حمل بر وجوب باید نمود عقلا- و اگر در بعضی موارد مثل غسل جمعه قرینه بر ترک او داریم استعمال لفظ در اکثر از معنی نیست بلکه بتعدد دال و مدلول است و همچنین باز معلوم می شود که معنی وجوب مرکب از طلب الفعل با منع من الترتک نیست کما آنکه استحباب را گفته اند طلب فعل

الجهة الرابعه الظاهر ان الطلب الذی یکون هو معنى الامر ليس هو الطلب الحقیقی الذی یکون طلبا بالحمل الشائع الصناعی بل
الطلب

* شرح:

است با اذن در ترک و بلکه معنى وجوب همان اطاعت مولا است و مصادیق آن اطاعت است و این معانی بقرائن خارجیه و از
لوازمات معنى است کما لا یخفی.

بعضی از اعلام قائلند به آنکه ماده امر دال بر وجوب است ولی باطلاق به این معنى که طلب وجوبی آن طلب تام است که
نقصان و ضعفی در آن نیست بخلاف طلب استحبابی که محدود است بحد ناقص و ضعف و مرتبه ای از طلب است و از این
جهت طلب وجوبی محتاج به شیئی نیست بخلاف طلب استحبابی که محتاج بحد است و طلب مطلق را باید حمل باعلا مراتب
طلب نمود که وجوب است بخلاف استحباب که احتیاج بقید دارد جواب آنکه اگر طلب از طرف عالی باشد قهرا برگشت به
آنچه که ما گفتیم می شود و اگر مجرد طلب باشد و لو از غیر عالی باشد ففیه ما لا یخفی

جهه رابعه: در طلب و اراده است

اشاره

قوله: الجهة الرابعه الخ لا- یخفی بر اینکه لفظ طلب و اراده مفهومها و انشاء و مصداقا آیا متحد هستند یا مختلف نظر مصنف
آنست که متحد هستند هر دو و لو بعضی نسبت ببعض معانی انصراف دارند کما آنکه از مطالب آینده ظاهر می شود- گفتیم
که لفظ امر معانی زیادی دارد یکی از آنها طلب است حال این معنى امر طلب حقیقی است یا غیره مصنف می فرماید معنى
امر نیست طلب حقیقی بلکه طلب انشائی است و نسبت بحمل شایع صناعی طلب

و گفتیم حمل بر دو قسم است حمل اولی ذاتی که موضوع و محمول مفهومها و مصداقا یکی هستند مثل الانسان حیوان ناطق
که هر دو یکی هستند و حمل

ص: ۲۲۳

الانشائی الذی لا یکون بهذا الحمل طلبا مطلقا بل طلبا انشائیا سواء انشأ بصیغه افعال او بماده الطلب او بماده الامر او بغيرها

و لو ابیت الا عن کونه موضوعا للطلب فلا اقل من کونه منصرفا الی

* شرح:

بر همدیگر می شوند و دیگر حمل شایع صناعی که امر آنست که موضوع و محمول مفهوما مغایره دارند ولی مصداقا و خارجا متحد هستند مثل زید قائم که در مفهوم زید غیر قائم است و قائم غیر زید ولی مصداقا متحد شده اند که می گوئیم زید قائم.

تقسیم موجود بذهنی و خارجی و اعتباری

در اینجا معنی امر طلب حقیقی نیست که مراد از آن اراده حقیقی باشد بلکه طلب انشائی است که نمی باشد باین حمل طلب مطلقا بلکه طلب انشائی است که معتبر است در نزد عقلاء سواء اینکه این انشاء از صیغه افعال پیدا بشود یا از خود ماده طلب یا ماده امر یا غیره مثل اشاره و کتابت و غیره مخفی نماند موجودات یا موجود ذهنی هستند یا موجود خارجی و خارجی هم یا حقیقی است.

مثل جواهر و اعراض تسع که وجود حقیقی و واقعی دارند و یا امر اعتباری مثل احکام خمس از وجوب و حرمت و غیره و مثل زوجیت و ملکیت و غیره که منشأ ایجاد آنها امر تکوینی است مثل بعت و اشتیاق و او امری که در شرع مقدس هست و منشأ آنها و آنچه که از این صیغه ها ایجاد می شود آن امر اعتباری است و وجود خارجی ندارد و نه از جواهراند و نه از اعراض تسع بلکه اموری هستند که عقلاء آنها را معتبر می دانند و از این جهت است که منشأ آنها خفیف المثونه است و به یک لفظ انشائی ایجاد می شود اگرچه ما قبلا گفتیم که آن منشأ بلفظ ایجاد نمی شود بلکه لفظ بعت یا انکحت مظهر آن معنایی است که متکلم اراده کرده است

ص: ۲۲۴

الانشائی منه عند اطلاقه كما هو الحال في لفظ الطلب ايضا و ذلك لكثرة الاستعمال في الطلب الانشائي كما ان الامر في لفظ الاراده على عكس لفظ الطلب و المنصرف عنها عند اطلاقها هو الاراده الحقيقيه

و اختلافهما في ذلك الجاء بعض اصحابنا الى الميل الى ما ذهب اليه الاشاعره من المغايره بين الطلب و الاراده خلافا لقاطبه اهل الحق و المعتزله من اتحادهما فلا بأس بصرف عنان الكلام الى بيان ما هو الحق

* شرح:

قوله: و لو ابیت الـ عن كونه الخ و اگر اشكال بكنید که امر حقیقت در طلب است مطلقا چه حقیقی و چه انشائی جواب می گوئیم که صحیح است که بر هر دو حقیقت است ولی انصراف در طلب انشائی دارد در موقعی که مطلق باشد كما اینکه اگر لفظ طلب را هم استعمال کنیم انصراف در انشائی دارد و این انصراف در انشائی بجهت کثره استعمال در طلب انشائی است كما اینکه امر در لفظ اراده برعکس لفظ طلب است یعنی انصراف در اراده حقیقیه دارد در موقعی که اطلاق دارد.

و این اختلاف اراده و طلب که اراده انصراف در اراده حقیقیه دارد و طلب انصراف در طلب انشائی دارد موجب شده است که بعض اصحاب ما میل پیدا کنند بسوی آنچه که رفته اند اشاعره که می گویند طلب و اراده مغایره دارند با همدیگر مفهوم ما و مصداقا خلافا برای قاطبه اهل حق که شیعیان باشند و معتزله که قائل باین هستند که طلب و اراده متحد هستند با هم مفهوم ما و مصداقا

پس مانعی ندارد که ما رها کنیم عنان کلام را بسوی بیان آنچه که حق است اگرچه تحقیق نمودیم ما قبلا در بعض فوائدمان الا اینکه اگر حواله بدهیم به اینکه بروید و پیدا کنید خالی از محذور نیست و دیگر اینکه اگر اعاده کنیم بدون فائده و استفاده نیست پس مناسبت دارد که ما در اینجا باز بگوئیم و متعرض این

ص: ۲۲۵

فی المقام و ان حققناه فی بعض فوائدنا الا ان الحواله لما لم تكن عن المحذور خاليه و الاعاده ليست بلا فائده و لا افاده كان المناسب هو التعرض هاهنا ايضا

فاعلم ان الحق كما هو عليه امله وفاقا للمعتزله و خلافا للاشاعره هو اتحاد الطلب و الاراده بمعنى ان لفظيهما موضوعان بازاء مفهوم واحد و مابازاء احدهما فی الخارج يكون بازاء الآخر و الطلب المنشأ بلفظه

* شرح:

مطلب بشویم ایضا

در اتحاد معنای طلب و اراده معنا و انشاء و خارجا

قوله: فاعلم ان الحق كما هو عليه الحق الخ گفتیم که طلب انصراف دارد در طلب انشائی و اراده انصراف دارد در اراده حقیقی و این اختلاف موجب شده بود که اختلاف پیدا بشود در بین عدلیه و معتزله با اشاعره که عدلیه و معتزله می گویند اراده و طلب متحد هستند با هم ولی اشاعره می گویند طلب و اراده اختلاف دارند با هم

ولی مصنف در اینجا می فرماید حق همان است که اهل حق یعنی عدلیه و معتزله رفته اند که طلب و اراده متحد هستند با هم خلافا برای اشاعره که قائلند به اینکه اراده و طلب اختلاف دارند با هم و معنای اتحاد آنست که اراده و طلب دو لفظی هستند که وضع شده اند در مقابل یک معنی مثل انسان و بشر و آنچه که در خارج برای یکی از این ها هست برای دیگری هم هست این اتحاد مصداق است و طلب انشائی که پیدا می شود بلفظ خود طلب یا بغیر از ماده امر و صیغه امر و غیره همان اراده انشائیه است که اینجا اتحاد انشائی دارند.

و بالجمله طلب و اراده متحد هستند با هم مفهوما و انشاء و خارجا نه اینکه طلب انشائی که از انصراف طلب مطلق پیدا می شود کما آنکه گذشت آن طلب انشائی اگر طلب مطلق متحد باشد با اراده حقیقی که از انصراف اراده مطلق پیدا

ص: ۲۲۶

و بالجمله هما متحدان مفهوما و انشاء و خارجا لا ان الطلب الانشائي الذي هو المنصرف اليه اطلاقه كما عرفت متحد مع الاراده الحقيقيه التي ينصرف اليها اطلاقها ايضا ضروره ان المغايره بينهما اظهر من الشمس و ابين من الامس فاذا عرفت المراد من حديث العينيه و الاتحاد ففي مراجعه الوجدان عند طلب شيء و الامر به حقيقه كفايه فلا يحتاج الى مزيد بيان و اقامه برهان فان الانسان لا يجد غير الاراده القائم بالبنفس صفة اخرى قائمه بها يكون هو الطلب غيرها سواء ما هو مقدمه تحققها عند خطوط الشيء و الميل و هيجان الرغبه اليه و التصديق لفائدته و هو الجزم بدفع ما يوجب توقفه عن طلبه لاجلها

و بالجمله لا يكاد يكون غير الصفات المعروفه و الاراده هناك صفة

* شرح:

می شود این ضروری است که طلب انشائي با اراده حقيقي مغايره بين اين ها اظهر از شمس است و ابين از امس است پس زمانی که شناختی معنی اتحاد و عينیت طلب و اراده را رجوع به وجدان خودت بکن بين وقتی که طلب می کند شيء را و امر می کند بآن شيء حقيقه غير طلب و اراده است یا نه بلکه متحد هستند پس کافی است همین و احتیاج به مزيد بيان ندارد و اقامه برهان چونکه انسان پیدا نمی کند غير اراده که قائم است بنفس صفت ديگري که او طلب باشد و غير اراده باشد بلکه هر دو یکی هستند اگرچه اراده در موقع تحقق یافتن يك مقدماتی دارد که آنها اینست که

اولا خطوط می کند شيءی در نزد او یعنی تصور او را می کند و بعد ميل پیدا می کند بسوی آن شيء و بعد ميل او زياد می شود و بعد تصدیق می کند آن شيء را و او جزم و قطع اوست و هرچه مقدمات آن شيء باشد فراهم می کند و این ها مقدمه اراده می شوند.

قوله: و بالجمله الخ و حاصل آنکه غير صفات معروفه مثل تمنی و ترجی

اخرى قائمه بها يكون هو الطلب فلا محيص الا عن اتحاد الاراده و الطلب و ان يكون ذاك الشوق المؤكد المستتبع لتحريك العضلات فى اراده فعله بالمباشره و المستتبع لامر عبيده به فيما لو اراده لا كذلك مسمى بالطلب و الاراده كما يعبر به تاره و بها اخرى كما لا يخفى

و كذا الحال فى ساير الصيغ الانشائيه و الجمل خبريه فانه لا يكون غير الصفات المعروفه القائمه بالنفس من الترجى و التمنى و

* شرح:

و غيره اراده در اينجا صفت ديگرى كه قائم بنفس انسان باشد و آن را طلب بناميم چيزى ديگر نيست پس چاره اى نيست جز اينكه بگوئيم طلب و اراده متحد هستند مفهوما و خارجا و انشاء و چاره اى نيست ايضا كه بگوئيم اين شوقى كه مؤكّد و تحريك مى كند عضلات را كه بجا بياورد يا بمباشره يعنى خودش بجا بياورد و يا به مستتبع يعنى امر كند برايش بجا بياورند لا كذلك يعنى به اراده تشريعيه اين شوق همان طلب است كما آنكه بعض اوقات بآن مى گویند اراده و بعض ديگرى طلب كما لا يخفى.

قوله: و كذا الحال الخ و همچنين است حال در باقى صيغه هاى انشائيه مثل صيغه امر مثل صل و زك و غير اين ها كه تماما معانى اين صيغه ها مثل معانى ماده امر كه گذشت و لفظ طلب مى باشد يعنى همين صيغه هاى انشائيه معنای مفهومی دارند و معنی انشائي دارند و مصداق خارجى و معانى صيغ انشائيه و جمل خبريه را در ذيل مطالب مصنف تحقيق در معانى آنها را بيان خواهيم نمود و همچنين جمل خبريه را

قوله: فانه لا يكون غير الصفات الخ يعنى حاصل مطالب مصنف اين شد كه ما غير از صفت اراده و طلب كه انشاء

ص: ۲۲۸

* شرح:

می شوند باین صیغ انشائیه که ذکر نمودیم و همچنین ماده امر و لفظ طلب که باز انشاء می شود معانی آنها و همچنین صفات معروفه دیگر از ترجی و تمنی و علم و غیر این ها که معروف است صفت دیگری نداریم که دلالت بر آن صفت بکند این الفاظ و آن معنی را اسمش را کلام نفسی بگذاریم و این الفاظ دال بر آن کلام نفسی باشد کما آنکه گفته شده است.

ان الکلام لفی الفؤاد و انما جعل اللسان علی الفؤاد دلیلا

مخفی نماند که از عبارات مصنف اول معنی طلب و اراده استفاده شد که طلب و ماده امر و صیغ انشائیه مثل صل و زک و غیره تمام این ها انصراف و ظهور در معنی انشائی دارند و داعی بر این انشاء البته مختلف است بعض اوقات داعی طلب حقیقی است یا تعجیز یا تحدید و غیره است

و برای روشن شدن این مطلب مثلی بیان می کنیم مثلا اگر شخصی یک کیلو برنج خرید البته اراده جدی برای خرید دارد ولی داعی بر خرید آن و غرض از آن بعض اوقات ممکن است برای خوراک خودش باشد بعض اوقات ممکن است برای مهمان باشد بعض اوقات ممکن است به یک فقیری بدهد و غیره این ها دواعی و غرض از خریدن برنج می شود همچنین انشاءات که در شرع مقدس رسیده است تماما در معنی انشائی استعمال شده است ولی اغراض مختلف است

و بهمین معنی است انشاءاتی که در ترجی و تمنی استعمال می شود یک وقت حقیقتا غرض اصلی و داعی تمنی و ترجی است یک وقت داعی دیگری یعنی غرض دیگری از این معانی استعمال می شود کما لا یخفی

بیان اختلاف دواعی در انشاءات

مخفی نماند اختلاف اشاعره با معتزله و عدلیه که امامیه باشد اختلاف

و قد دل اللفظ عليها كما قيل ان الكلام لفي الفؤاد و انما جعل اللسان على الفؤاد دليلا

* شرح:

آنها کما آنکه ذکر شده است در این جهت است که آیا قرآن شریف و همچنین صحف دیگر آسمانی آیا این ها از صفات ذاتیه الهیه هستند که قدیم باشند یا از صفات فعلند که حادث باشند

فرق بین صفات ذات الهی و صفات فعل

و حق آنست که اول ما فرق بین صفات ذاتیه الهی را و صفات فعل را و فرق آنها را بیان کنیم تا بعدا بینیم آیا قرآن شریف و صحف دیگر از صفات ذاتیه هستند و یا صفات فعلند که حادث باشند

اما صفات ذات آن صفاتی است که ذات اقدس الهی متصف بضد آنها و نقیض آنها در هیچ حالی نشود مثلا علم و قدرت و حیوه که این ها صفات اقدس الهی می باشند ممکن نیست سلب آنها و متصف بضد آنها و بگوئیم خدای تعالی نعوذ باللّه در وقتی عالم نبود یا قادر نبود و یا حیوه نداشت

«فان الله تبارك و تعالی و تقدس لم یزل و لا یزال عالما قادرا حیا» و محال است ذات اقدس الهی بضد آنها متصف شود کما لا یخفی

و اما صفات فعلیه آن صفتی است که بضد آنها ذات اقدس الهی متصف شود مثل خلق و رزق و غیر این ها مثل آنکه بگوئیم خدای تعالی بندگان را خلق کرده است و خلق نکرده فلان شیء را و همچنین رزق داده به فلانی و به آن شخص دیگر اولاد نداده و همچنین رزق نداده و از اینجا به خوبی معلوم می شود که تکلم از صفات فعل است نه از صفات ذات چون می توانیم بگوئیم کلم الله موسی و لم یکلم فرعون و لا شدادا

در معنای کلام نفسی و مفاصد آن

و آنچه که نقل شده از اشاعره بر اینست که اتفاق دارند بر وجود نوع آخری از کلام غیر نوع کلام لفظی که آن را کلام نفسی می نامند و اختلاف کرده اند در

ص: ۲۳۰

خود آن کلام دسته دیگر قائلند بمغایره کلام نفسی با کلام لفظی و می گویند دلالت کلام لفظی بر کلام نفسی غیر وضعیه است بلکه دلالت او عقلیه است نظیر دلالت افعال اختیاریه بر اراده فاعل و علم فاعل و حیوه فاعل

مثلا اگر شخصی صنعتی را درست کرد آن مصنوع دلالت دارد عقلا که فاعل آن مصنوع عالم بوده است و زنده بوده است و غیره مثل طیاره و غیره و معروف بین اشاعره آنست که کلام نفسی قدیم است و فاضل قوشجی نسبت داده به بعضی اشاعره که گفته اند حتی جلد قرآن و غلاف قرآن هم ایضا قدیم است.

ولی از طرف دیگر همین اشاعره اتفاق دارند بر حدوث قرآن و اینکه قرآن قدیم نیست و این قرآن کلمات پروردگار است که کلماتی است که حادث است مثل کلمات تکوینیه خدای تعالی یعنی مخلوقات که تماما حادث هستند و این مسئله کلام نفسی چندان فائده ای در اصول دین یا فروع دین ندارد الا آنکه چون صاحب کفایه مجمل او را بیان فرموده است ما هم اختصارا تبعیت علماء می نماییم و مختصری از ادله آنها و رد بر آنها را بیان می کنیم.

کلام مخفی نماند که تالیف می شود از حروف هجائیه که تدریجا وجود پیدا می کند این کلام چه خبر باشد و چه انشاء این کلام حادث است و قدیم نیست بالوجدان و محال است ذات اقدس الهی متصف به او بشود قدیما و خلاف در اینست که آیا سنخ دیگری و قسم دیگری از کلام داریم که غیر از این حروف و کلمات باشد و آن کلام نفسی باشند.

تجزیه جمله خبریه بر نه قسم و تجزیه جمله انشائی

کما آنکه اشاعره گفته اند و از صفات ذاتیه الهی باشد یا غیر از این کلام نفسی کلام دیگری نداریم و کلام منحصر است در لفظی و ما برای تحقیق این مسئله تشریح و تجزیه می کنیم کلام را چه کلام خبری باشد چه انشائی تا ببینیم آیا کلام

نفسی از این ها در می آید یا نه اما جمله خبریه وقتی ما تفحص کنیم در اجزاء و هیئت آن می بینیم نه چیز در جمله خبریه وجود دارد چه ثبوت شیء لشیء باشد یا سلب شیء از شیء باشد مثلا جمله زید قائم در این کلام لفظی نه چیز وجود دارد.

اول مفردات جمله و ماده آن و هیئت آنکه خود زید باشد و قائم باشد.

دوم معانی مفردات و مدلول الفاظ که معنی زید فرد خارجی است و معنی قائم هم آن شیء که ثابت است بر او قیام

سوم هیئت ترکیبیه جمله که البته زید مقدم باشد و قائم مؤخر

چهارم آن چیزی که و آن معنائی که دلالت می کند بر آن هیئت ترکیبیه یعنی نسبت قیام را بزید دادن که این معنای جمله ترکیبیه است.

پنجم تصور مخبر و متکلم ماده جمله و هیئت آن را یعنی تصور مفردات آنها ششم تصور مخبر ایضا معنی را به ماده جمله و هیئت جمله یعنی بتمامه را مجموعا.

هفتم مطابق بودن نسبت این جمله لفظیه در خارج یا مطابق نباشد در خارج

هشتم علم متکلم و مخبر به مطابقه این جمله در خارج یا علم بعدم آن در خارج یا شک او که مطابق هست یا نه.

نهم اراده متکلم و مخبر است برای ایجاد جمله در خارج که این اراده ایجاد مقدماتی دارد که به تصور فائده و مقدمات دیگر آن و اشاعره قائلند که کلام نفسی هیچ کدام از این امور نه گانه که ما از جمله بیان کردیم نیست و کلام نفسی غیر اینهاست.

و اما جمله انشائیه آنست که اجزاء آن هفت قسم می شود از اقسامی که ذکر

کردیم و دو قسم آنها را ندارد که هفتم و هشتم باشد اما هفتم را ندارد چونکه مطابقت نسبت جمله بود در خارج یا عدم آن و جمله انشائیه امر خارجی ندارد و هشتم را ندارد بر اینست که باز متکلم علم پیدا بکند که نسبت آن جمله در خارج هست یا نه باز برگشت بآن است که جمله خبریه است که ما فی الخارج دارد و جمله انشائیه ما فی الخارج ندارد و از اینجا است که وقتی ما بررسی کردیم و تجزیه نمودیم آن کلام نفسی که اشاعره می گویند نه در جمله خبریه پیدا می شود و نه در جمله انشائیه و با این حال استدلال کرده اند اشاعره بر وجود کلام نفسی برای خدای تعالی به وجوهی

ادله کلام نفسی اشاعره و رد آنها

وجه اول آنکه هر متکلمی مرتب می کند کلام را در نفس خود و ترتیب می دهد مثلا اول مبتدا را و ثانی خبر را و فایده آن را و آنچه را که مترتب بر کلام لفظی می شود تمام آنها را اولاً ترتیب می دهد در نفس خود و کلام لفظی خارجی کاشف از آن کلام نفسی است که در ذهن انسان و در نفس انسان می باشد و هر متکلمی بالوجدان اولاً کلام نفسی دارد باین معنی که گفتیم و بعد از آن کلماتی که در لفظ می گوید و آن کلام لفظی کاشف آن کلام نفسی هست که در ذهن هر متکلمی می باشد و بهمین معنی اشاره کرده است شاعر که گفته است.

ان الکلام لفی الفؤاد و انما جعل اللسان علی الفؤاد دلیلا

جواب از این وجه قبلا گذشت که تصور کلام و احضار او و فوائد او که وجود ذهنی انسان است این عام است و هر شخص مختاری هر عملی را که بخواهد ایجاد کند چه بقول باشد یا بفعل قهرا این تصورات را دارد مثلا شخص بنا اولاً نقشه بناء را در ذهن خودش تصور می کند و خصوصیات آن را و بعداً آن معانی که در ذهن هست در خارج پیاده می کند و این مخصوص بلفظ نیست و کلام ذهنی

دلیل دوم آنها گفته اند که خدای تعالی توصیف نموده ذات خودش را بتکلم و فرموده است کلم الله موسی تکلیما و تکلم صفتی از اوصاف خدای تعالی است و چون ذات اقدس الهی قدیم است محال است که صفت او حادث باشد و چاره نئی نداریم ما مگر اینکه بگوئیم یا خدای تعالی نعوذ بالله حادث است و اینکه محال است بلا اشکال یا بگوئیم کلام قدیم است و چونکه کلام لفظی امر حادثی است تدریجا حادث می شود جزء او و معدوم می شود جزء دیگری پس لابد ما باید ملتزم بشویم که کلام نفسی غیر این کلام لفظی است که متداول است بین مردم و قهرا کلام نفسی باید قدیم باشد همچنان که موصوف او که ذات اقدس الهی است قدیم است.

جواب از این مطلب را قبلا گفتیم که صفاتی که قدیم برای ذات اقدس الهی است آنها صفات ذاتیه هستند مثل علم و قدرت و حیوه از جهتی که این ها عین ذات هستند و متصف بصد آنها ممکن نیست خدای تعالی بشود و اما صفات فعلیه خدای تعالی آنها معتبر نیست که قدیم باشند بلکه قدیم بودن آنها محال است مثل خلق و اماته و رزق و امثال این ها پس معنی ندارد بگوئیم خدای تعالی متصف باین صفات بوده است در قدیم و صفت تکلم صفت فعل است نه صفت ذات و لذا متصف به ضدش می شود کما آنکه گفتیم کلم الله موسی و لم یکلم شداد و چه محذوری دارد که خدای تعالی ایجاد کند کلام را کما آنکه سایر بندگانش ایجاد می کنند کلام را بله قدرت بر ایجاد که قدرت از صفات ذاتیه است کما آنکه گذشت قدیم است و متحد با ذات است و نفس خود کلام حادث است کما در کلام باقی مخلوقات

سوم آنکه اطلاق تکلم بر خدای تعالی صحیح است و اینکه خدای تعالی متکلم است بلا اشکال و این هیئت اسم فاعل است که وضع شده است از برای ذاتی که مبدأ به او قیام وصفی داشته باشد کما اینکه قبلاً گفتیم و از این جهت اطلاق نمی شود و استعمال نمی شود متحرک و ساکن و نائم الا بر کسی که متلبس به حرکت است یا متلبس بسکون یا متلبس بنوم است و کسی که ایجاد بکند حرکت و سکون را یا نوم را اطلاق بر او نمی شود.

و این مطلب واضح است که کلام لفظی ممکن نیست خدای تعالی متصف به او بشود چون ذات اقدس الهی قدیم است و اتصاف او بامر حادث مثل کلام لفظی محال است پس چاره ای نداریم مگر آنکه بگوئیم کلام قدیم است و همچنان که خود ذات اقدس الهی قدیم است صفت او هم قدیم است جواب آنکه مبدأ در صیغه متکلم کلام نیست بجهتی آنکه مبدأ قائم بمتکلم نیست مثل قیام صفت به موصوف خودش مثل ضارب و قائم و غیره حتی در غیر خدای تعالی بجهت آنکه کلام کیفیتی است که عارض می شود صوت را و آن صوت هم از تموج هوا پیدا می شود و کلام قائم به هوا است نه بمتکلم و مبدأ در صیغه او تکلم است و تکلم همچنان که گذشت ایجاد کلام است چه از برای خالق و چه از برای مخلوق.

و اما اینکه هیئت اسم فاعل را گفتید وضع شده است برای قیام مبدأ بالذات مثل قیام وصف بموصوف خودش این اشتباه و غلط است بجهت آنکه در باب مشتق قبلاً گذشت که هیئت نسبت می دهد مبدأ را بذات نسبت ناقصه و قائم است مبدأ بذات نحوی از قیام و اما خصوصیات قیام مبدأ به ذات ایجاد

باشد یا حلولی یا غیر این ها این مطالب از هیئت استفاده نمی شود بلکه از ماده مشتق و موارد آن استفاده می شود و قاعده کلی در این باب نداریم ما از این جهت است که عالم و نائم اطلاق نمی شوند بر کسی که موجد علم است و موجد نوم است لکن قابض و باسط که اسم فاعل هستند و نافع اطلاق می شوند بر کسی که موجد این مبادی است.

پس بنابراین متحرک که اطلاق نمی شود بر ذات اقدس الهی بلکه اطلاق می شود بر شخصی که موجد حرکت است مستلزم نیست که اطلاق متکلم هم بر- خدای تعالی نشود و حاصل آنکه کلام نفسی که اشاعره می گویند امر خیالی است هیچ دلیلی بر او از وجدان یا برهان نداریم دلیل چهارم آنها بر کلام نفسی برای خدای تعالی که آن کلام قدیم است آیات شریفه در قرآن شریفه است مثل قوله تعالی فَأَسْرَرَها يُوسُفُ فِي نَفْسِهِ وَقوله تعالی وَإِنْ تُبْذَرُوا مَا فِي أَنْفُسِكُمْ أَوْ تُخْفَوُها يُحَاسِبُكُمْ بِهِ اللَّهُ وَ غیر از این آیات و مثالهای عرفیه مثلاً می گویم من که در نفس خودم و در ذهن خودم کلامی دارم که می خواهم اظهار کنم آن را و این ها کلام نفسی است که همه داریم.

روایه داله بر آنکه خدای تعالی متکلم است و تکلم حادث است

جواب از این مطلب هم گذشت که این ها تماماً کلام ذهنی است و بلکه خصوصیت بکلام هم ندارد و هر امری را و فعلی را خواسته باشیم ایجاد کنیم تصور و فائده آن لازم است کما آنکه گذشت و آیات شریفه هم هیچ ربطی بکلام نفس ندارد بلکه در مقام بیان صفات است کما لا یخفی و مناسبت دارد روایتی که از امام صادق علیه السلام روایت شده در این موضوع نقل کنیم (روی الشیخ الكلینی (ره) باسناده عن ابی بصیر قال سمعت ابا عبد الله (ع) يقول لم یزل الله

و قد انقدح مما حققناه ما فى استدلال الاشاعره على المغايره بالامر مع عدم الاراده كما فى صورتى الاختبار و الاعتذار من الخلل

فانه كما لا- اراده حقيقته فى الصورتين لا- طلب كذلك فيهما و الذى يكون فيهما انما هو الطلب الانشائى الايقاعى الذى هو مدلول الصيغه او الماده و لم يكن بينا و لا ميبنا فى الاستدلال مغايرته مع الاراده الانشائيه

و بالجمله الذى يتكفله الدليل ليس الا الانفكاك بين الاراده الحقيقيه و الطلب المنشأ بالصيغه الكاشف عن مغايرتهما و هو مما لا محيص عن الالتزام به كما عرفت و لكنه لا يضر بدعوى الاتحاد اصلا لمكان هذه المغايره و الانفكاك بين الطلب الحقيقى و الانشائى كما لا يخفى

* شرح:

عز و جل ربنا و العلم ذاته و لا معلوم و السمع ذاته و لا مسموع و البصر ذاته و لا مبصر و القدره ذاته و لا مقدور فلما احدث الاشياء و كان المعلوم وقع العلم منه على المعلوم و السمع على المسموع و البصر على المبصر و القدره على المقدور قال:قلت فلم يزل الله متحركا قال:فقال تعالى الله عن ذلك ان الحركه صفه محدثه بالفعل قال:فقلت فلم يزل الله متكلم قال:فقال ان الكلام صفه محدثه ليست بازليه كان الله عز و جل و لا متكلم)«اصول الكافى باب صفات الذات» ص ٥١

قوله:و قد انقدح مما حققناه الخ گفتيم طلب و اراده متحد هستند با هم مفهوم و مصداقا حقيقتا و انشاء در هر سه مرحله متحد هستند و لكن اشاعره مخالفت نمودند و گفته اند كه طلب و اراده مغاير همدیگرنند و حال دليل اشاعره را بيان می کنیم و او اینست كه:

اشاعره گفته اند در دو صوره طلب هست ولى اراده حقيقى نيست

يكى در صوره اختبار يعنى امتحان در جائى كه امر مى كنيم بشخصى كه كارى را انجام دهد ولى ما اراده حقيقى بر كار او نداريم بلكه غرض ما امتحان

ص: ٢٣٧

و صوره دوم اینکه در صوره اعتذار از خلل است یعنی برای عذر آوردن مثلا مولائی امر می کند به انجام کاری درحالی که اراده بر آن کار ندارد و فقط غرض او بر اینکه عذر داشته باشند از عبدش که بر تأدیب او عذر داشته باشد که اشاعره می گویند در این دو صورت طلب هست ولی اراده نیست و در این موارد گفته شده است که کلام نفسی هست ولی اراده حقیقی نیست.

قوله: فانه كما لا اراده الخ جواب اینکه همان طوری که اراده نیست حقیقه در این دو مثال طلب حقیقی هم نیست همچنین در این دو مثال و فقط چیزی که هست در این دو مثال همان طلب انشائی ایقاعی است که پیدا می شود از مدلول و معنای صیغه امر یا ماده امر یا از خود لفظ طلب و در استدلال بر مغایره ظاهر نشده است و ظاهر هم نکرده اند که طلب انشائی با اراده انشائی مغایره داشته باشند.

قوله: و بالجمله الخ و حاصل آنکه آنچه که دلیل اشاعره دربر دارد اینست که انفکاک و جدائی می اندازد بین اراده حقیقه و طلب انشائی که این طلب پیدا می شود بصیغه امر که کاشف است از مغایره اراده حقیقی با طلب انشائی و ما هم ناچاریم که قبول کنیم این حرف را و قبلا گذشت که این ها مغایره دارند با همدیگر اما این دلیل اشاعره بر مغایره طلب و اراده ضرر نمی زند به دعوی اتحاد ما که گفتیم طلب و اراده متحد هستند با هم در مفهوم و وجود حقیقی و انشائی چونکه مکان اراده حقیقی با طلب انشائی مغایره دارد و یکی نیست.

ثم إنه يمكن مما حققناه ان يقع الصلح بين الطرفين و لم يكن نزاع في البين بان يكون المراد بحديث الاتحاد ما عرفت من العينه مفهومه و وجودا حقيقيا و انشائيا و يكون المراد بالمغايره و الاثنيه هو اثنيه الانشائي من الطلب كما هو كثيرا ما يراد من اطلاق لفظه و الحقيقي من الاراده كما هو المراد غالبا منها حين اطلاقها فيرجع النزاع لفظيا فافهم

* شرح:

قوله: ثم إنه يمكن الخ بعد از آنچه که تحقیق نمودیم در معنی طلب و اراده ممکن است صلح بدهیم بین طرفین اشاعره و عدلیه و معتزله و کاری کنیم که اصلا نزاعی در بین نباشد به اینکه بگوئیم مراد از حدیث اتحاد از آنچه که شناختی این بود که طلب و اراده مفهومی و وجود حقیقی و وجود انشائی متحد هستند در این سه مورد و مراد از مغایره و دو معنی بودن طلب و اراده در اینست که طلب انشائی که از اطلاق لفظ و ظهور لفظ طلب پیدا می شود کما آنکه گذشت با اراده حقیقی که او هم از اطلاق و ظهور لفظ اراده پیدا می شود مغایره دارند که ما هم قبول داریم این مطلب را پس رجوع می شود بنزاع لفظی فافهم.

در مختلف بودن معنای طلب و اراده و عدم اتحاد آنها

مخفی نماند که طلب و اراده دو لفظی می باشند با دو معنای متباین و معنای طلب و مفهوم آن عمل خارجی است مثل طلب ماء یعنی کسی که دنبال آب بگردد و طلب کسی که مال او را برده اند کسی را می گویند که گردش کند و دنبال طلبکارش بگردد و همچنین طلب ضاله و گم شده بهمین معنی است چه آنکه طلب شخصی و سعی خود انسان باشد یا طلب از غیر و سعی غیر را طلب کند و این جهاتی که ذکر نمودیم تماما صفت افعال خارجی است که معنای طلب است و صفت فعل است بخلاف اراده که از صفات نفسانیه است و کم فرق بینهما و اراده ای که تعبیر شده است به او بشوق مؤکد با مقدماتش اول پیدا می شود و بعد از آن طلب است و اراده و طلب علت و معلول می باشند و علت و معلول بلا اشکال دو شیء خارجی می باشند

و از اینجا معلوم شد که کلام مصنف که فرمود طلب و اراده اتحاد دارند

ص: ۲۳۹

دفع وهم: لا- يخفى انه ليس غرض الاصحاب و المعتزله من نفى غير الصفات المشهوره و انه ليس صفة اخرى قائمه بالنفس
كانت كلاما نفسيا مدلولا للكلام اللفظي كما يقول به الاشاعره ان هذه الصفات المشهوره مدلولات للكلام:

ان قلت فما ذا يكون مدلولا عليه عند الاصحاب و المعتزله.

قلت اما الجمل الخبريه فهى داله على ثبوت النسبه بين طرفيها او نفيها فى نفس الامر من ذهن او خارج كالانسان نوع او كاتب

و اما الصيغ الانشائية فهى على ما حققناه فى بعض فوائدنا موجد

* شرح:

مفهوما و انشاء و خارجا در هر سه حال صحيح نيست و ممكن نيست چونكه اراده را ممكن نيست آن را انشاء بكنيم بجهت
آنكه اراده از امور خارجيه است و موجودات خارجي كما آنكه مى آيد ايجاد آنها باسباب خاصه آنهاست نه بانشاء كما لا
يخفى.

قوله: دفع وهم الخ مخفى نماند بر اينكه غرض اصحاب و معتزله كه نفى صفات غير مشهوره نموده اند و قائل باين شدند كه
صفاتى كه انسان دارد از علم و تمنى و ترجى و اراده و غير اين ها از صفات مشهوره انسان است و غير از اين صفات صفت
ديگرى نداريم كه آن صفت قائم بنفس باشد و آن را كلام نفسى بناميم و مدلول و معنای كلام لفظى باشد كما آنكه اشاعره
باين كلام نفسى قائل بودند و مى گویند اين صفات مشهوره مدلولات و معانى كلام لفظى مى باشند ولى اصحاب و معتزله
منكر هستند و مى گویند مدلولات كلام و معانى كلام انشائيه يا خبريه معانى ديگرى است كه ذكر خواهيم نمود و اين صفات
مشهوره نيستند.

قوله: ان قلت الخ اگر كسى اشكال كند كه بنا بر گفته شما صفات مشهوره مثل اراده و ترجى و تمنى كما آنكه گذشت اگر
اين ها معانى جمل خبريه يا انشائيه نباشند نزد اصحاب و معتزله پس معانى كلام خبريه و انشائيه چيست

ص: ۲۴۰

* شرح:

قوله: قلت الخ جواب آنکه اما جمل خبریه پس معنای آن ثبوت نسبت است بین دو طرفش که موضوع و محمول باشد یا نفی آن نسبت در نفس امر و واقع و دال بر نسبت بین طرفینش می باشد چه نسبت ثبوتیه باشد یا سلبیه و آن نسبتی که در نفس امر می باشد یا در ذهن است و خارجی نیست مثل الانسان نوع که نوع یکی از کلیات خمس است و وجود آنها ذهنی است نه خارجی یا آن نفس امر خارجی است مثل الانسان کاتب که کتابت وجود خارجی دارد مثل سایر اوصاف خارجی انسان.

قوله: و اما الصیغ الانشائیه الخ مخفی نماند که موجودات بر دو قسم هستند موجود ذهنی و موجود خارجی و موجودات خارجیه هم بر دو قسم هستند موجود حقیقی و موجود اعتباری اما موجودات حقیقیه خارجیه وجود آنها ممکن نیست بانشاء و بلفظ موجود بشوند بلکه وجود آنها باسباب خارجیه است مثل جواهر خمس و اعراض تسع جواهر مثل عقل و نفس و جسم و صوره و ماده و اعراض تسع مثل الوان و غیره که این ها وجود خارجی دارند و موجود شدن آنها بلفظ و انشاء ممکن نیست بلکه وجود آنها باسباب خارجیه است.

مثلا اگر ما نان خواستیم یا آب خواستیم آب و نان یا کتاب و غیره بمجرد لفظ پیدا نمی شود بلکه اسباب خارجیه و مقدمات خارجیه دارند که به واسطه آنها موجود می شود خارجا اما غیر موجودات خارجیه حقیقیه از امور اعتباریه آنها ممکن است ایجاد بشود بانشاء و بلفظ مثلا لفظ بعث و اشتریت که این ها امور خارجیه و حقیقیه می باشند ولی به واسطه انشاء باینها یک امر اعتباری عقلائی پیدا می شود.

از این دو لفظ که آن را ملکیت می نامند و همچنین زوجیت و وجوب و حرمة و سایر احکام شرعیه و عقلائیة مثل این ها که ذکر نمودیم وجود خارجی حقیقی ندارند بلکه آنها وجود اعتباری دارند که عقلاء آنها را معتبر می دانند و آثاری هم بر آنها مترتب می شود یعنی مثلاً بعت و اشتريت که گفتیم ملکیت کتاب مثلاً متعلق بشما بوده قبلاً و الآن متعلق بمن می باشد.

و همین معنی است که مصنف می فرماید «ربما یکون هذا منشأ» یعنی این امور اعتباریه اگر از منشأ اعتبارش ایجاد بشود مثلاً صیغه از شخص عاقل بالغ و غیره از شرائط آن ایجاد بشود نه از هر کس این امر اعتباری احکام شرعیه یا عرفیه بر آنها مترتب می شود و این امور اعتباریه اسباب آنها بعض موارد اختیاریه است مثل مثلثایی که زدیم مثل ملکیت و زوجیت و غیره.

و بعض موارد اسباب غیر اختیاریه دارند و بلا- اختیار ایجاد می شود مثلاً موت میت سبب می شود که وارث او مالک شوند اموال میت را ولی مالک شدن آنها با اختیار وارث و مورث نبوده است و همچنین تلف مال مردم موجب ضمان می شود و این مفهوم ضمان امر اعتباری است که بعض موارد بدون اختیار ایجاد می شود مثل اتلاف مال غیر بدون اراده و اختیار مثل آنکه سهوا و بلا- اختیار مال غیر را تلف نمود و این امور اعتباریه بلا- اشکال اسباب آنها مثل بعت و اشتريت و غیر این ها وجود خارجی حقیقی دارند و آیا خود این امور اعتباریه هم وجود خارجی دارند یا نه محل خلاف است بین اعلام

و بعضی از اعلام قائلند به اینکه این ها هم امور حقیقیه می باشند ولی ادعاء موجود می شوند که انشاء آنها اعتباریست نه منشأ آنها و این جهت هم باز اشکال

ای قصد ثبوت معانیها و تحقیقها بها و هذا نحو من الوجود و ربما يكون هذا منشأ لانتزاع اعتبار مترتب علیه شرعا او عرفا آثار
كما هو الحال فی صیغ العقود و الايقاعات.

* شرح:

ندارد و اتفایست که بعد از وجود امور اعتباریه آثار حقیقیه بر آنها مترتب می شود- مثلا بعد از ایجاد ملکیت برای زید آثار حقیقیه بر ملکیت مترتب می شود مثل اکل و شرب و سایر تصرفات خارجی که مترتب می شود بر ملکیت و همچنین حلیت و طی مترتب می شود بر زوجیت و غیره.

قوله: ای قصد ثبوت معانیها الخ معنای انشاء و خبر یکی است که آن ایجاد معنی است نظیر لفظ بعث انشائا یا خبرا که ماده آن دال بر معنای طبیعت لا بشرط است و هیئت آن دال بر نسبت ماده است بمتکلم علی نحو الحکایه در خبر و بر نحو ایجاد ماده است در انشاء و قصد انشاء یا خبر نظیر قصد آلیت و استقلالیت است در باب اسم و حرف که گذشت که این ها از شئون استعمال است نه معنی و نه مستعمل فیه بلکه از شرائط استعمال است

ولی فرقی که دارند آنست که جمله خبریه دال بر ثبوت نسبت است بین موضوع و محمول یا عدم ثبوت نسبت و صیغ انشائیه بنا بر آنچه که ما تحقیق نمودیم در بعض فوائده درباره او صیغ انشائیه ایجاد می کنند معانی را در نفس امر یعنی صیغ انشائیه قصد به آنها می کنند ثبوت معانی را و تحقق پیدا کردن آن معانی را در واقع بنا بر آنچه که داعی انسان باشد که دواعی مختلف است بنابراین مثلا- صیغه امر یا ماده آن یا لفظ طلب استعمال در معنای انشائی می شود ولی دواعی مختلف است نه معنای صیغه که آنکه گذشت و می آید در صیغه های امر ان شاء الله تعالی.

ص: ۲۴۳

نعم لا مضایقه فی دلاله مثل صیغه الطلب و الاستفهام و الترجی و التمنی بالدلاله الالتزامیه علی ثبوت هذه الصفات حقیقه اما لاجل وضعها

* شرح:

بعض اوقات می شود که این امور اعتباریه را شرعا یا عرفا آثاری برای آنها مترتب می شود کما آنکه گذشت مثل صیغ عقود که دو طرف می خواهد مثل بیع و عقد نکاح و صیغه های ایقاعات که یک طرف می خواهد مثل عتق و طلاق و غیره و همچنین اوامر و نواهی که یک امر اعتباری از این ها ایجاد می شود مثل ملکیت و زوجیت و این امور اعتباریه آثاری بر آنها مترتب می شود شرعا یا عرفا اگر با شرائطش تحقق پیدا بکند

قوله: نعم الخ بله مضایقه نداریم ما در اینکه صیغه طلب و استفهام و ترجی و تمنی که از صفات نفسانیه می باشند این ها به دلالت التزامیه دال بر این صفات نفسانیه حقیقه هستند و اما دلالت مطابقی این ها همان ایجاد معنی است که گفتیم.

تحقیق در معانی انشائیه و حق در آنها

قوله: و اما لاجل وضعها الخ ظاهر لاجل وضعها منافات دارد معنای انشاء و اخبار با آن معنایی که در باب اسم و حرف گذشت ولی با قرائن کلام اینجا معلوم می شود همان معنای قبلی است و حاصل آنکه این دلالت کردن بر این صفات نفسانیه یا بجهت وضع آنهاست برای این معانی اگر داعی ما ثبوت این صفات باشد و یا اینکه وضع آنها عام است و انصراف دارد بر این معانی در حال اطلاق مثل لفظ آب که در حال اطلاق انصراف در آب شیرین دارد در حالی که در آبهای شور و غیره هم حقیقت است و مجاز نیست.

پس بنابراین صیغه های طلب و استفهام یا غیره مطلق بودن این ها و بدون قرینه بودن دال بر صفات نفسانیه هستند یا بوضع و یا به اطلاق که انصراف

ص: ۲۴۴

* شرح:

داشته باشند در آن معانی مخفی نماند بر اینکه معنای انشاء و اخبار که مصنف فرموده است برای آنها صحیح نیست کما آنکه در مطالب قبلی ما ذکر نمودیم و بیان آن ثانیاً بدون فائده و استفاده نیست و حق آنست که معنای انشاء ایجاد معنی بلفظ نیست برای آنکه موجودات خارجی یا حقیقی می باشند و تکوینی مثل حجر و مدر و نان و آب و غیر این ها که به واسطه لفظ این ها موجود نمی شوند بلکه اسباب خارجی و مقدماتی دارند که به واسطه آنها موجود می شوند

و لفظ علت برای ایجاد آنها نیست بلکه ممکن است اراده تکوینی الهیه سبب از برای ایجاد آنها بشود و اما موجود اعتباری مثل ملکیت و زوجیت و رقیب و وجوب و حرمة و امثال این ها وجود آنها بنظر معتبر است و به اراده متکلم است که اگر اراده کرد در نفس خودش و در ذهن خودش این ها موجود می شوند و لفظ علت برای ایجاد آنها نیست بلکه این معانی که در ذهن متکلم است و اراده نموده آنها را مخاطب خبر از آنها ندارد و مظهري می خواهند مظهر آن معنای نفسانی یا لفظ است که اکثر مطالب خارجی بین متکلم و مخاطب به واسطه الفاظ بیان می شود و الفاظ مظهر آن معانی می باشند و لو به کتابت و اشاره و غیر این ها

ممکن است آن معانی بیان بشود و اظهار بشود ولی الفاظ مظهر معانی می باشند و چون مظهر معانی هستند غالباً حسن و قبح معانی سرایت می کند بالتبع پس آنچه که مشهور قائلند و مصنف که الفاظ انشائیة موجد معنی می باشد و معانی به واسطه الفاظ

الی هذه الصورة فلو لم تكن هناك قرينه كان انشاء الطلب او الاستفهام او غيرهما بصيغتها لاجل قيام الطلب و الاستفهام و غيرهما بالنفس وضعا او اطلاقا.

* شرح:

پیدا می شوند این مطلب اصلی ندارد و بدون مدرک است

تحقیق در معنای جمله خبریه و حق در آن

و اگر بنا باشد صیغه انشاء ایجاد معنی به واسطه او بشود جمله خبریه هم بهمین قسم است و باید ایجاد معنی از جمله خبریه هم بشود بلکه مفردات هم همین طور باید ایجاد معنی بشود و حال آنکه در جمله خبریه و مفردات نمی گویند مثل لفظ زید و قائم و عمرو و غیره و بلا اشکال مشهور در جمله خبریه و مفردات نمی گویند که ایجاد معنی می شود.

و حاصل آنکه این معانی اعتباریه بدون مظهر و بدون لفظ عقلا اعتباری بر آنها نمی کنند و آثاری بر آنها مترتب نمی نمایند بلکه باید معانی با مظهر لفظی باشد لفظ بدون معنی مثل آنجا که قصد این معانی را نکند متکلم اعتباری ندارد نزد عقلا کما آنکه مجرد معنی بدون لفظ و بدون مظهر اعتباری ندارد نزد عقلا- و امضاءات شرعیه که در باب معاملات و غیره داریم بر امضاءات عقلائیه که آثاری بر معانی مترتب می کنند معانی با الفاظ است نه معانی تنها بدون لفظ و نه لفظ بدون معانی کما لا یخفی.

بیان معنای جمله انشائیه گذشت اما جمل خبریه صحیح آنست که معنای جمل خبریه دلالت می کنند بر قصد حکایه و قصد اخبار از ثبوت یا نفی شیئی در واقع و جمل خبریه وضع نشده است بر ثبوت نسبه فی الواقع یا نفی نسبه فی الواقع بلکه فقط قصد حکایه آن شیء را می رساند و این مطلب بدو دلیل ثابت می شود

دلیل اول آنکه جمل خبریه بنفسه و با قطع نظر از حال مخبر و قطع نظر از قرائن خارجیه دال بر ثبوت نسبه خارجی یا عدم ثبوت نسبه خارجی و لو ظنا

ص: ۲۴۶

نیست با اینکه بنا بر قانون وضع الفاظ بر هر معنائی که وضع شده اند جدا از آن معنی نمی شوند چونکه اگر لفظی را استعمال نمودیم ولی دال بر موضوع له خودش نبود وضع بدون فائده است.

مثلا گفتیم آب بیاور ولی لفظ آب معنی آب را نداد بلکه یک معنای دیگری داد این وضع لفظ آب بر موضوع له او بی فائده بوده است و وقتی که فرض کردیم ما جمله خبریه بما هی هی یعنی بنفسه دال بر تحقق نسبت در واقع نیست و کاشف نیست از واقع اصلا حتی ظنا هم دال بر واقع نیست پس معنی و موضوع له این جمله خبریه چیست بلکه این وضع لغو است و بی فائده است و از واضع حکیم صادر نمی شود چنین وضعی و این جمل خبریه اگرچه موقع اطلاق موجب تصور ثبوت شیء یا تصور نفی شیء در واقع می باشد.

ولی این معنی و مدلول جمل خبریه نیست چونکه تصور نمی باشد معنی و مدلول برای جمله تصدیقیه بالضروره بلکه کلام معنای آن فائده تامه ای است که صحیح باشد سکوت بر او و این معانی که از جمل خبریه فهمیده می شود غیر از معانی تصویریه بیش از این نیست و حال آنکه جمله خبریه معنای او معنای تصدیقیه است نه تصویریه

و حاصل اینکه هر لفظی بر هر معنائی که وضع شد قانون وضع می گوید این لفظ نمی تواند تخلف از این معنی کند در موقع استعمال نظیر مفردات مثل زید و عمرو و بکر و آب و نان معانی مفرده آنها که معنای تصویریه باشد بلا اشکال در ذهن می آید و منفک از لفظ نمی شود پس اگر جمل خبریه وضع شده بودن برای دلالت کردن بر نسه خارجی هرآینه می بایست دال بر آن معنی باشد لا محاله

و منفک از آن معنی نشود مثل معانی مفرده که گذشت و چون جمله خبریه دال بر نسبه خارجیه نیست پس وضع بر او هم ندارد بلکه وضع آن همان قصد حکایت از واقع است که گذشت

دلیل دوم اینکه وضع بنا بر آنچه که ما اختیار نمودیم در باب آن اینست که وضع عبارت است از تعهد و التزام نفسانی و معنای تعهد اینست که هر متکلمی از هر لغتی وقتی که خواست معنایی را بفهماند لفظ مخصوص برای آن معنی استعمال می کند و این لفظ او مفهوم معنی است و دال بر اینست که متکلم اراده نموده آن معنی را بنا بر قانون وضع پس تعهد این شد که تعهد و التزام کند انسان

مثلا اگر فلان شیء را خواستم بفلان اسم استعمال می کنم آن را و از واضحات است که تعهد و التزام متعلق بفاعل اختیاری هستند یعنی انسان اگر مجبور باشد تعهدی اختیاری نمی تواند بدهد چونکه مجبور است و چونکه ثابت شدن نسبت یا نفس شیء در واقع خارج از اختیار ماست یعنی ثابت شد امر واقع بدست ما نیست پس تعهد و التزام متعلق بثبوت نسبت یا نفی نسبت در واقع می باشد یعنی وضع نشده است

جمله خبریه برای اثبات واقع چونکه واقع اختیاری ما نیست از این جهت وضع بر آنها ندارد نظیر آنکه کسی تعهد بدهد که هر علمی من پیدا می کنم تمام علم من مطابق واقع است و خلافی در آن واقع نمی شود و حال آنکه مطابق بودن علم با واقع اختیاری شخص نیست و لو در حین علم خلاف واقع را نمی داند و آنچه که ممکن است تعلق بگیرد تعهد و التزام بآن قصد حکایت در اخبار است چونکه قصد حکایت امر اختیاری است و می تواند جمله خبریه وضع بر آن

بشود پس آنچه را که با اختیار متکلم است ابراز و اظهار قصد حکایت است در جمل خبریه و ابراز و اظهار امر نفسانی است در انشاء و این هر دو امر اختیاری متکلم است

موقعی که متکلم خبری را می دهد این جمله خبریه به مقتضای تعهد واضح دلالت می کند که غرض متکلم قصد حکایت همان معنای جمله است و این معنای جمله بنفسه می باشد مصداق برای حکایت باین معنی که براه های دیگر مثل اشاره و کتابت و غیره می تواند قصد حکایت از واقع بکند و این معنی جمله منفک از جمله نمی شود حتی اگر متکلم اراده قصد حکایت هم نداشته باشد.

البته در جائی که نصب قرینه برخلاف آن نکند نهاییه امر اینست که متکلم خلاف مقتضای تعهد و التزام نموده چونکه به مقتضای تعهد اینست که قصد حکایه داشته باشد ولی چون بدون قصد بوده و قرینه هم نیاورده خلاف بناء عقلاء نموده ولی باین حال که قصد نداشته متکلم باز کلام متکلم آن معنی را در بر- دارد و این ظهور کلام متکلم حجت است بر آن معنی به واسطه بناء عقلا از جهت التزام و تعهد

بله اگر نصب قرینه نمود برخلاف کلامش دلالت این عوض می شود مثلا- قرینه آورد بر اینکه مراد او از زید عالم ارشاد یا سخریه یا استهزاء یا هزل یا در مقام تعداد جمله بوده یا در کلام مثل می خواسته بزند و گفته زید عالم دیگر دلالت بر معنای قصد حکایه واقع را ندارد بلکه می رساند که غرض متکلم ایجاد معنای دیگری بوده غیر قصد حکایه و دیگر اینکه جمله خبریه متصف بصدق و کذب نیست کما اینکه مشهور و مصنف می گفتند و آنچه را که متصف بصدق و

کذب است معنی و مدلول جمله است و قصد حکایه در هر دو حال موجود است سواء آنکه این معنای جمله صادق باشد یا کاذب

مثلا اگر گفتیم زید عادل دلالت می کند بر اینکه متکلم در مقام قصد حکایه از ثبوت عدالت برای زید است اما آیا واقعا هم زید عادل است یا نه این حرف دیگری است و از اینجا ظاهر می شود که فرق نیست بین جمل خبریه و بین جمل انشائیه در دلالت وضعیه

پس همچنان که جمله انشائیه متصف بصدق و کذب نمی شود بلکه معنای آن ابراز امری است از امور نفسانی همچنین جمله خبریه آنهم متصف بصدق و کذب نمی شود بلکه مبرز قصد حکایت از واقع است اثباتا یا نفیا و آنچه که متصف بصدق و یا کذب است آن قصد حکایت و معنی است که اگر مطابق واقع شد صادق است و اگر مخالف شد کاذب است و در دو حالت صدق و کذب معنای جمله خبریه موجود است.

و از اینجا معلوم شد که اگر جمله را گفتیم متصف بصدق و کذب می شود مجازا می باشد و حقیقتا معنای جمله احتمال صدق و کذب دارد و مراد از نفس الامر وجود ذهنی یا خارجی نمی باشد بلکه اعم از این ها است چونکه قضایای ما شامل واجب و ممکن و ممتنع و امور اعتباریه می باشد و این محمولات است که اعتبار وجود آنها نه وجود خارجی است که جواهر و اعراض باشد و نه وجود ذهنی بلکه امور اعتباریه ای است که عقلاء آنها را معتبر می دانند نظیر ملکیت بر زوجیت که گذشت

و از آنچه را که ما بیان نمودیم در معنای جمله انشائیه و خبریه معلوم شد

که معنای جمله خبریه و انشائیه دو چیز می باشند و تفاوت دارند با هم نه آنکه یک معنی باشد هر دو و به واسطه دواعی مختلف شوند کما آنکه مصنف بیان کرد بلکه با هم مختلف هستند معانی آنها و از جاهائی که دلالت می کند بر اینکه معنای جمله خبریه غیر انشائیه است صحیح نیست جمله اسمیه خبریه را در جای جمله فعلیه خبریه استعمال کنیم

مثلا در بعضی روایات رسیده است که شخصی در نماز خود منافی نماز را بجا آورده است امام می فرماید یعید صلاته این جمله فعلیه خبریه استعمال در جمله انشائیه شده است و باید بفرماید فلیعد صلاته ولی باین حال جمله اسمیه خبریه را جای جمله فعلیه استعمال کنیم و بکنیم معید صلاته یا در جاهای دیگر

مثلا- جمله زید قائم را در مقام طلب قیام استعمال کنیم و بگوئیم زید قائم بجای ليقم زید و این از موارد غلط است و اصلا صحیح نیست چه برسد به اینکه جمله خبریه و انشائیه یک معنی باشد بله در بعض موارد استعمال شده است جمله اسمیه در جمله انشائیه مثل در عتق رسیده است «مثلا انت حرّ فی وجه الله» یا در مقام طلاق «هند طالق» و این موارد موارد خاصه ای است که قیاس به همه جا نمی توانیم نمود کما لا یخفی

مسئله جبر در اعمال بندگان و مقدمه نافع قبل از آن

مخفی نماند بر اینکه بمناسبت مطالب مصنف که در طلب و اراده می آید و مسئله جبر در اعمال بندگان که بعضی گفته اند ما سه مطلب را بیان می کنیم اول مسئله جبر در اعمال بندگان و ادله آنها را بر طرفین دوم تفویض در اعمال بندگان سوم امر بین الامرین اما مسئله جبر مقدمه مسئله ای را ذکر می کنیم و آن آنست که اموراتی که بر انسان وارد می شود و تمیز خوب و بد آنها را می خواهد

بفهمد و از یکدیگر جدا کند آنها را به واسطه قوه ای است که خدای تعالی به انسان عطا فرموده است که آن قوه ممیز بین خوب و بد اشیاء می باشد و به واسطه آن قوه بشر برتری دارد بر حیوانات و آن قوه اسمش را وجدان می خواهی بگذار یا فطرت یا عقل هرچه که خواهی بگذار چون فعلا در صدد اصطلاح نیستیم بلکه می خواهیم بگوئیم به واسطه این قوه بشر خدا را می شناسد و معاد و غیره از اصول دین و فروع دین را و تمیز می دهد به واسطه این قوه دینهای حقه و دینهای باطله را.

مثلا طبیعیهها می گویند این عالم مخلوق کسی است که عقل و شعور و اراده ندارد انسان با فطرت و عقل و وجدان می گوید تمام این ها باطل و کذب محض است چونکه آن قوه ای که در انسان است قبول نمی کند این ها را و می گویند خلقت این عالم از طبیعت بی شعور و بی اراده و بی عقل محال و باطل است از این جهت است که ما در ادله عقلیه توحید در کتاب زبده العلوم «عربی» بیان نمودیم که اگر کسی منکر وجدانیات و منکر عقل و فطرت خود شد و پا روی آنها گذاشت لیس له الا الجحیم التي اعدت للجاحدین و المنکرین بعد از این مقدمه فعلا ما می خواهیم بدانیم آیا افعالی که انسان در خارج بجا می آورد و آن افعال از انسان صادر می شود از خوردنیها آشامیدنیها و زدن و کشتن و حرفه ها و صنایع و تمام اعمال انسان آیا این ها را به اختیار بجا می آورد و با اختیار این افعال از او صادر می شود یا آنکه مجبور و بلا اختیار است در افعال

مثلا اگر کسی دست او فلج است و دست او حرکت می کند و اختیار آن را ندارد که نگاه بدارد آن را و هرچه سعی می کند که خود را نگاه بدارد ممکن

او نیست آیا تمام اعمال بشر که صادر می شود از او مثل ید افلیجی است که اختیار در آنها ندارد یا فرق دارد بالوجدان و بالفطره و عقل این قوه حاکم است که فرق دارد اگرچه بعضی قائلند به اینکه افعال انسان بلا اختیاری است و مثل ید افلیج می ماند و هیچ اختیاری انسان در اعمال خود ندارد که آن را جبر می نامند و پیروان آن را مذهب جبریه می نامند که آنها اشاعره از اهل سنت می باشند

ولی آن قوه انسان که گذشت می گوید تمام این ها کذب محض است و بلکه تمام اعمال بشر به اختیار خود صادر می شود و مجبور در اعمال نیست بلی ممکن است بعض موارد شخصی انسان را مجبور کند به یک فعلی یا در بعض اعمال مجبور باشد و بلا- اختیار آن فعل را بجا بیاورد ولی مثل این مورد خارج از بحث ماست و ما هم قبول داریم که در این موارد مجبور است ولی سایر موارد دیگر بلا اشکال با اختیار خود انسان است ممکن است ایجاد کند آن فعل را و ممکن است ایجاد نکند و اختیار در فعل یا ترک آن را دارد و دلیل بر این مطلب همان وجدان و فطرت و عقل است که حاکم است که انسان در تمام حالات فعلی را که می خواهد بجا بیاورد اختیار بر آن فعل یا ترک آن را در تمام حالات دارد

مثلا اگر شخصی اراده کرد حیوانی را ذبح کند قبل از آنکه این عمل را بجا بیاورد اختیار در فعل و ترک آن دارد و همچنین وسط آن عمل که مثلا کاردی بدست گرفته و می خواهد الآن آن حیوان را ذبح کند و کذا تا آخر این عمل از اول که اراده نداشته و بعد از آنکه اراده می آید و در حین عمل تمام این افعالی که از او صادر می شود و سبب ذبح این حیوان می شود تمام این اعمال با اختیار انسان

است می تواند در اول یا وسط یا آخر ترک کند و می تواند بجا بیاورد و معنای اختیاری که گفتیم در افعال همین است یعنی در هیچ کدام از این مقدمات ذبح مجبور نبوده است.

بله افعالی که از او صادر شده و گذشته فرضاً قدری رگهای حیوان را بریده در حین بریدن اختیار دارد ولی بعد از بریدن البته فعل واقع شده است و این مورد هم محل بحث ما در جبر نیست فقط بحث ما در آنست که اول فعل و وسط فعل آخر فعل تمام حالات انسان اختیار دارد بر فعل ذبح و بر ترک آن و حاصل آنکه شوق مؤکد که آن را اراده می نامند علت تامه برای افعال خارجی نیست بجهت آنکه بالوجدان و بالفطره و بالعقل ما می دانیم بین اراده و فعل یک اختیاری داریم که واسطه است بین اراده و فعل و لو آن اراده و شوق به اعلا- مراتب باشد برای اینکه اختیار معنای آن طلب خیر است و از باب افتعال است و باب افتعال در آن طلب می باشد.

مثلاً اکتساب طلب کسب است استعلام طلب علم است اختیار طلب خیر است و معنای آن در اینجا اعمال قدرت است در فعل یا در ترک یعنی مکلف می تواند فعل را بجا بیاورد و می تواند ترک کند آن فعل را به واسطه آن قوه ای که خدای تعالی به او عطا نموده است که اختیار باشد و بدیهی است که اختیار باین معنی فعلی از افعال نفسی است و شوق مؤکد که آن را اراده می نامند صفتی از اوصاف نفس است مثل سایر اوصاف نفس مثل علم و شجاعت و سخاوت و غیره.

و ما قبلاً گفتیم که فرق است بین کسی که ید افلیجی دارد که ید او حرکت

می کند و ممکن نیست که اختیار او را داشته باشد و جلوی حرکت او را بگیرد و بین افعال دیگری که از انسان صادر می شود و اگر شوق مؤکد علت تامه باشد از برای فعل البته تخلف معلول از علت ممکن نیست و حال آنکه بالوجدان ما بیان کردیم که بعد از شوق مؤکد و اراده انسان اختیار دارد در فعل و ترک آن

ادله اختیاری بودن نفس اراده بر هر فعلی

مخفی نماند که فلاسفه و حکماء و ظاهر کلمات صاحب کفایه کما آنکه می آید در این کتاب قائلند به اینکه شوق مؤکد که اراده باشد علت تامه است از برای افعال انسان و بعد از اراده اختیار از انسان بیرون می رود و ممکن نیست فعلی که اراده کرده است آن فعل از اراده او تخلف پیدا بکند و جواب این ها قبلاً داده شد در مثل ذبح حیوان که قبل از اراده و وسط فعل و آخر آن و حاصل در تمام حالات انسان اختیار دارد در فعل و در ترک فعل و هیچ موردی نیست که ملجأ و مجبور شود در فعل کما آنکه مثل آن گذشت چون اراده را علت تامه از برای افعال می گیرند اختیاری فعل را چون مسبوق به اراده است و قبلاً باید انسان اراده کند و بعد فعل را بجا بیاورد از این جهت می گویند افعال اختیاری است چون مسبوق به اراده است ولی نفس خود اراده که شوق مؤکد باشد آن اراده اختیاری انسان نیست چون اگر مسبوق به اراده دیگری باشد یا دور لازم می آید و یا تسلسل و هر دو این ها باطل است پس بنابراین نفس اراده غیر اختیاری انسان است.

و ممکن است ما جواب بدهیم از اینکه اراده غیر اختیاری انسان است و بگوئیم تمام افعال اختیاری بودن آنها به واسطه مسبوق به اراده است و هر فعلی که اگر اختیاری انسان بخواهد بشود باید به اراده باشد و بدون اراده آن فعل

اختیاری انسان نیست همچنان که می گویند و چگونه ممکن است نفس خود اراده بدون اختیار خود انسان باشد مگر نه این است که در حکمت ثابت شده است و خود فلاسفه و حکما قبول دارند ما بالعرض باید منتهی الا ما بالذات بشود

مثلا اگر چربی برنج یا دست یا غیره پیدا بشود

می گوییم از چربی روغن است و چربی روغن ذاتی است و همچنین در باب حجج و ادله ذکر نمودیم که هر حجت و دلیلی باید منتهی بقطع بشود و حجیت قطع ذاتی است و همچنین سایر اعراضی که منتهی بما بذات می شوند و اگر فعلی اختیاری شد به واسطه اراده قهرا و ناچار خود اراده هم باید اختیاری باشد و اگر اراده غیر اختیاری باشد پس قهرا فعل هم غیر اختیاری می شود چون علت اگر غیر اختیاری شد معلول هم غیر اختیاری می شود و افعال معلول اراده می باشند.

و ما بیان نمودیم در ذبح حیوان که در تمام حالات ذبح قبل از اراده و حین اراده و بعد از آن اختیار دارد انسان در فعل و ترک آن و عبارت خودآموز کفایه دال بر این مطلب است که ما گفتیم و آن عبارت اینست:

مخفی نماند که این مطلب ضرر بتکالیف و صحه آنها ندارد زیرا که ما بالوجدان خود را در افعال و اراده آن افعال قادر بر فعل و ترک می بینیم و هر عاصی خود را در حین عصیان بالوجدان قادر می داند و این مقدمه بالنسبه بفعال بدیهی و بالنسبه به اراده اگرچه محل کلام است ولی وجدان هر عاقلی شاهد صدق این مدعی است «و من شاء فلیراجع الی وجدانه فی الافعال و ارادتها یری نفسه فیها مختارا ای قادرا علی فعلهما و ترکهما مع ما هو علیه من صفاته النفسانیه و

مدرک اختیاری بودن نفس اراده بر افعال

این عبارت از مرحوم آیه الله آقای آشیخ عبد الکریم خوئینی که یکی از شارحین کفایه الاصول است بنام خود آموز کفایه و شاهد مثال ما در کلام ایشان آنست که می فرماید این مقدمه یعنی اختیاری بودن فعل بدیهی است

و بعد می فرماید و بالنسبه به اراده یعنی آیا اراده هم اختیاری است یا نه اگرچه محل کلام است ولی وجدان هر عاقلی شاهد صدق این مدعا است الی آخر کلام ایشان که ذکر نمودیم و ایضا شارح مذکور در باب تعبدی و توسلی که آیا ممکن است قصد امر جزء موضوع گرفته شود یا نه می فرماید عبارت ایشان اراده بالوجدان اختیاری است انسان قادر است بر فعل و ترک آن و اختیاری اشیاء به اراده است و اختیاری او بنفسه است نه بمسبوق بودن به اراده دیگری تا تسلسل شود و خود مصنف در بحث تجری اذعان نموده که اراده و عزم اختیاریست و لهذا بر آنها عقاب ملترم شده در بحث تجری و انقیاد و من شاء فلیراجع منتهی کلام مرحوم شارح.

پس وجدان هر عاقلی دال است بر اینکه نفس خود فعل و اراده هر دو اختیاری می باشند اگرچه در اراده که شوق مؤکد باشد ممکن است در بعض موارد انسان بعض اشیاء را طبعاً میل و اراده ندارد ولی به واسطه مرور زمان می تواند بعض اشیائی را که اراده و شوق بآن نداشته است پیدا کند کما آنکه در معتادین مثل تریاک و شراب و غیره این ها معلوم می شود.

و علی کل حال کسانی که می گویند اراده علت تامه فعل مکلف است و اراده اختیاری مکلف نیست در محذور عقاب واقع شده اند که عقاب بجهت است و چطور مولی حکیم عقاب می کند مذنبین را که اعمال آنها قهراً یعنی جبراً

صادر شده است چون علت عمل آنها که اراده باشد اختیاری نبوده است و کسی که افعال اضطراری از او صادر شود مستحق عقاب نیست کما اینکه عدم اطاعت چون اراده نداشته معصیت نیست و بنابراین اگر مولی عقاب کند کسی را که اختیار نداشته است در فعلش، این ظلم است و مؤاخذه بدون عذر است و خدای تعالی پاک و منزّه است از این کارها.

رد ادله اول و دوم جبریها

جواب داده اند از این مطلب عده ای اول آنها رئیس اشاعره ابو الحسن بصری گفته که ثواب و عقاب بجهت کسب عبد و اکتساب عبد است نه بجهت فعل خارجی او و استناد نموده بقوله تعالی «الْيَوْمَ تُجْزَى كُلُّ نَفْسٍ بِمَا كَسَبَتْ لَا ظُلْمَ الْيَوْمَ إِنَّ اللَّهَ سَرِيعُ الْحِسَابِ» این جواب را داده ابو الحسن بصری

و ما می خواهیم بدانیم که اکتساب و فعل آیا دو چیز هستند یا یکی که ابو الحسن گفته عقاب بجهت کسب است نه فعل در اینجا جواب اینست که اگر اراده کرده باشد ابو الحسن بصری از اینکه کسب و اکتساب اختیار داشتن عبد است فعل را و اعمال قدرت است در آن فعل یعنی می تواند فعل را انجام دهد و یا انجام ندهد این حرف مناقض جبر است چونکه در اول گفته بود فعل اختیاری مکلف نیست و اینکه عبد اختیار بر فعل ندارد پس چطور می تواند اراده کند که کسب این است که مکلف اختیار فعل را داشته باشد و اگر اراده کرده باشد که کسب و اکتساب شیء هستند که مغایر با فعل خارجی هستند پس این خلاف وجدان است چونکه کسب و اکتساب با فعل خارجی یک شیء هستند در خارج اگرچه فعل اعم از کسب است و اگر این اراده را نموده باشد.

جواب او اینست که این کسب یا اختیاری است و یا اختیاری نیست اگر

اختیاری باشد اکتساب پس فرقی بین اکتساب و فعل نیست که شما بگوئید اکتساب اختیاری هست و فعل اختیاری نیست بلکه هر دو مثل هم هستند و اگر اراده کرده باشد که اکتساب اختیاری نیست پس مصحح عقاب چیست چونکه فعل را می گوید اختیاری نیست و کسب را هم می گوید اختیاری نیست پس مولا عقاب کند بجهت فعلی که اختیاری نبوده.

دلیل دوم جبریهها آنچه است که ذکر کرده باقلانی از اینکه گفته عقاب و ثواب بجهت اطاعه و عصیان است اگرچه فعل از خدا پیدا می شود و اختیاری نیست و مخفی نماند که اطاعه و عصیان از دو حال خارج نیستند یا اطاعه و عصیان دو امر انتزاعی و وصفی هستند که تابع موصوف هستند و تابع محل انتزاعشان هستند اگر مآتی به یعنی آن فعلی که ما در خارج می آوریم مطابق شد با آن امری که مولا گفته است اطاعت از این فعل انتزاع می شود و اگر مطابق نشد فعل خارجی با امر مولا عصیان از او پیدا می شود این معنای اول

و یا اینکه اطاعه و عصیان دو امری هستند که ربطی بفعل ندارند و اصلی و مستقل هستند پس اگر اطاعه و عصیان بنا بر اول، ناچاریم که بگوئیم اطاعه و عصیان اختیاری نیستند چونکه منشأ انتزاع آنها که فعل باشد اختیاری ما نیست و این ها صفتی هستند تابع موصوف و چون موصوف اختیاری نیست این ها هم اختیاری نیستند بنا بر قول آنها

و اگر بنا بر معنای دوم شد که این ها مستقل هستند و ربطی بفعل ندارند از دو حال خارج نیستند یا اینکه این ها را خدای تعالی ایجاد نموده و اختیاری ما نیست که اگر این طور باشد باز محذور متقدم برمی گردد که پس مصحح عقاب

چیست و یا اینکه این ها بدست عبد است و اختیاری مکلف است پس اعتراف بصواب نموده اید چونکه ما هم می گوئیم این ها بدست مکلف است و اختیاری اوست و همچنین مثالهای دیگر از افعال خارجی آنها هم مثل اطاعت و عصیان هستند.

سوم از ادله جبریهها اینست که انکار حسن و قبح عقلین نموده اند و گفته اند هرچه که صادر می شود از خدای تعالی ظلم نمی باشد چونکه محال است ظلم پیدا بشود از خدای تعالی بجهت آنکه معنای ظلم عبارت است از تصرف در ملک غیر و چونکه هر شیء ملک خدای تعالی است پس تصرف در ملک غیر محال است تحقق پیدا کند و تصرف خدای تعالی در ملک خودش است.

پس اگر یکی از انبیاء را خدای تعالی در آتش قرار دهد یا یک شقی را در بهشت قرار دهد نعوذ بالله مرتکب فعل قبیح نشده است چون تصرف در عبد و ملک خودش نموده و ظلم نیست پس برای خدای تعالی است که هر کاری را بخواهد بجا بیاورد و سؤالی از فعل او نمی شود و اما آیاتی که نفی ظلم می کنند از خدای تعالی مثل «وَمَا رَبُّكَ بِظَلَّامٍ لِّلْعَبِيدِ» یا غیر از این آیات این ها بجهت اینست که ظلم از خدای تعالی محال است پیدا بشود نه اینکه می تواند ظلم کند ولی بجهت قبیح بودن ظلم بجا نمی آورد و اضافه بر این چطور می شود که خدای تعالی محکوم بندگانش قرار بگیرد و بندگان حکم بر او بکنند و معنی ندارد که عقل حکم بکند که ظلم از خدای تعالی صادر نمی شود چون گفتیم خدای تعالی محکوم هیچ شیء واقع نمی شود.

رد معنای ظلم و لوازمات جبر در اعمال

و جواب اینکه ظلم بمعنی اعوجاج و عدم استقامت در عمل است یعنی

اگر شیء را در محل خودش قرار ندهیم ظلم است کما اینکه عدل هم استوار در عمل است یعنی هر شیء را در محل و جای خودش قرار دادیم عدل است و ظلم کردن فقط مختص بتصرف در ملک غیر نیست بلکه اگر کسی مال خودش را در غیر موضع خودش بگذارد و صرف بکند این ظلم است و از همین جا است که اگر کسی تجاوز در نفس خودش یا قصور در حفظ جاننش بکند می گویند ظلم به خودش نموده در حالی که تصرف در مال غیر هم نیست.

پس بنابراین اگر مولا عبد مطیعش را عقاب کند و عبد عاصیش را ثواب به او بدهد این ظلم است اگرچه ملک خودش می باشد و تصرف در ملک غیر نیست چونکه عقل سلیم درک می کند که ثواب دادن عبد مطیع و مؤاخذه نمودن عبد عاصی دو امری هستند که در محل خود واقع شده اند پس ظلم منحصر بتصرف در ملک غیر نیست بلکه غصب پیدا نمی شود از خدای تعالی چونکه غصب عبارت است از تصرف در ملک غیر بدون رضایت مالک آن و چون ما سوا الله ملک خدای تعالی است و غیر او مالکی نیست غصب از او تحقق پیدا نمی کند.

ما گفتیم ظلم قبیح است بر خدای تعالی و شما اشکال نمودید که خدا را محکوم قرار می دهید.

جواب اینکه معنای بودن ظلم قبیح است بر خدای تعالی حکم نیست بر خدا که خدا را محکوم قرار داده باشیم بلکه معنای او آنست که عقل ما درک می کند که ظلم مناسبت با خدای تعالی ندارد و درک می کند که سزاوار نیست ظلم از خدا صادر بشود و این حکم بر خدای تعالی نمی باشد پس اشکال نکنید که محال است خدا محکوم بندگانش قرار بگیرد و مضافا بسوی این مطلب ظلم اگر جایز باشد بر خدای تعالی

بنا بر قول شما پس دلیل فرستادن پیامبران و نازل کردن کتابهای آسمانی و اینکه مردم را بخوانند بسوی اطاعت خدا چیست و چرا پیامبران مردم را بترسانند از مخالفت خدا بنا بر حرف شما فرستادن پیامبران و نازل کردن کتب آسمانی هر دو لغو و بی فائده است چونکه بنا بر حرف شما هریک از مطیع و عاصی احتمال دارد عقاب بشود کما اینکه احتمال هم دارد ثواب به او داده شود پس احتیاج به اطاعت نداریم چون ممکن است یک عمر اطاعت نموده باشد شخصی و بعد عقاب بشود بنا بر حرف شما چون شما جایز می دانید که عاصی را ثواب بدهد و مطیع را عقاب کند و یا یک عمری تمام معاصی را بجا بیاورد و بعد به بهشت برود.

و ایضا لازم می آید از این حرف شما که تمام موالی که در بین عقلاء هستند و به زیر دستان خود و بعید خود آنچه که وعده به ثواب و اجر و مزد و احسان به آنها می دهند و همچنین خوف عذاب و آنچه که آنها را می ترساند از جزای بد هیچ کدام از این ها ترتیب اثری در بین عقلاء داده نشود چون در جائی که خدای تعالی که مولای حقیقی است و کذب بر او نعوذ باللّه جایز باشد و خلف وعده موالی مجازیه بطریق اولی این عمل را دارا می باشند و حال آنکه بالضروره و بالوجدان خلاف آن ثابت است

و اگر اشکال کنید که خدای تعالی وعده داده که مطیعان را ثواب بدهد و مخالفان را عذاب بدهد جواب می گوئیم که بنا بر حرف شما ما از کجا اطمینان بحرف خدا پیدا کنیم چون شما قبیح نمی دانستید کذب را بر خدا «نعوذ باللّه» و همچنین خلف وعده را قبیح نمی دانید بر خدای تعالی و خدای تعالی پاک و منزّه

و حاصل اینکه جایز دانستن اینکه خدای مرتکب ظلم بشود از حرفهائی است که از بین می برد اساس شرایع و ادیان را و حرف بیهوده ای است و ملخص ما تقدم این شد که کسانی که ملتزم هستند به اینکه اراده که شوق مؤکد باشد این اراده علت تامه باشد برای صدور افعال خارجیه صحیح نیست با این لوازماتی که بیان کردیم که مترتب بر آن می شود از خلاف اجماع تمام انبیاء و عقلاء دنیا و خلاف ضروره است کما لا یخفی

دلیل کسانی که می گویند اراده اختیاری نیست و رد آن

ادله قائلین بجبر چند چیز است که استدلال کرده اند بر مدعای خودشان که اعمال بشر و افعال آنها اختیاری نیست

اول از دلیلهای آنها آنست که هر فعلی در خارج مادامی که واجب نشود آن فعل یافت و ایجاد نمی شود و استناد کرده اند به قاعده مسلمة که در علم حکمت و در علم فلسفه گفته اند الشیء ما لم یجب لم یوجد و این قانون را در تمام اعمال و افعال جاری می کنند و فعل خارجی که از انسان صادر می شود چون آن فعل یکی از ممکنات است و هر ممکنی احتیاج به علت دارد در مقام وجود خودش و علت تامه آن فعل اراده است و این اراده یا منتهی بذات می شود که از خود انسان پیدا می شود این اراده و یا به اراده دیگری است که آن اراده هم لازم می آید از او اراده دیگر که یا دور یا تسلسل لازم می آید و هر دو باطل است.

و از این جهت اراده غیر اختیاری است و ذاتی انسان می شود و الذاتی لا یعلل و یا آن فعل خارجی منتهی به اراده ازلیه الهی می باشد و آن اراده ازلیه غیر اختیاری ما است و هر دو اراده یعنی اراده انسان و اراده ازلیه هر دو غیر

اختیاری انسان می باشد و چون افعال از آن دو اراده یا از یکی این ها پیدا می شود آن افعال هم غیر اختیاری انسان است.

جواب از این قاعده مذکور آنست که افعال خارج از اختیار انسان است قبول داریم ما در مثل احراق نار که سوزاندن آتش به اختیاری انسان نیست و بعد از اینکه علتش تمام شد اثر خود را می بخشد از اینجا است که می گوئیم الشیء ما لم یجب لم یوجد که علت آن بلا شعور می باشد اما این قاعده نسبت بافعال اختیاری انسان که تمام این افعال تحت قدرت انسان است آن قاعده را قبول نداریم و درست نیست چونکه افعال خارجیه انسان لازم بحد و جوب ندارد بلکه افعال توقف دارد بر فاعل و فعل خارجی بدون فاعل محال است و بتحقیق که اشاره نموده است بآن خدای تعالی در قرآن مجید بقوله ام خلقوا من غیر شیء ام هم الخالقون پس ثابت نموده خدای تعالی که فعل خارجی محتاج بفاعل و خالق است.

و اما فاعل افعال خارجیه نفس انسان است که اعمال قدرت می کند در طرف ایجاد فعل یا ترک فعل و قبلا گذشت که بعد از اراده قدرت اختیار بدست خود انسان است می تواند بجا بیاورد فعل را و می تواند ترک کند و بلکه اعمال قدرت توقف ندارد بر اراده و شوق مؤکد و ما قبلا در ذبح حیوان مثل زدیم که بالوجدان انسان اختیار دارد در فعل و ترک آن ذبح قبل از اراده و وسط اراده و بعد از آن در تمام حالات قدرت دارد که ترک کند یا بجا بیاورد.

پس علت از برای افعال قدرت انسان است در فعل بله غالباً در ترجیح افعال در اینکه بیاوریم یا نیاوریم نفس شوق ممکن است، و بعد از شوق

مؤکد که آن را اراده می نامند بالوجدان فعل یا ترک از اختیاری انسان خارج نمی شود و در تمام حالات باختیار انسان است.

رد کسانی که می گویند ترجیح بلا مرجح محال است

و اینکه گفتیم که غالبا برای فعل یا ترک آن مرجحی می خواهد رد بر آن کسانی است که می گویند ترجیح بلا مرجح قبیح است یعنی می گویند اگر در فعل خارجی که لازم است یکی از آنها را ایجاد کند انسان بدون مرجح محال است و این حرف غلط و اشتباه است و ما یک مثلی برای شما می زنیم وجدانا که ببینید آیا اینجا مرجحی دارد یا نه

مثلا اگر شخص گرسنه ای یا تشنه ای رسید بسر چند قرصه نان و همچنین چند ظرف آب که همه نانها اندازه هم و مثل هم هستند و همچنین کاسه آبها هیچ کدام مرجحی و مزیتی بر دیگری ندارند آیا این شخص عاقل در این بین چون می بیند این نانها و آبها مرجح و مزیتی بر دیگری ندارند آیا از گرسنگی و تشنگی می میرد اینجا و اگر فرضا آمد و نه نان خورد و نه آب آیا عقلاء او را مدح می کنند یا ذم بلا اشکال اگر ترک فعل کرد مذمت آن را می کنند و یکی آنها را بلا مرجح عمل کرد مدحش می کنند.

و همچنین اگر کسی از شیری فرار کرد و بر جاده دو راهی رسید و هیچ کدام بر دیگری مزیتی ندارد بلا اشکال و بالوجدان یکی از این دو راه را می گیرد و می رود و خودش را حفظ می کند و کذا نظائر آنها و خلاصه آنکه انسان زمانی که برای او شوق مؤکد حاصل شد که آن شوق مؤکد را اراده می نامند آن اراده و شوق مؤکد علت تامه از برای افعال خارجی انسان نمی باشد بلکه اختیار که قوه ای است که خدای تعالی بانسان عطا فرموده است آن قوه در تمام حالات موجود است و

هر فعلی را می تواند بجا بیاورد و می تواند ترک آن کند و مدرک این مطلب وجدان و فطرت و عقل است کما آنکه گذشت و باز مثل دیگری را ما بیان کنیم اگرچه نظائر آن گذشت و آن مثلا آنست که اگر انسان اراده طریقی را نمود یکی از آنها مایل بطبع انسان است و میل دارد که بآن طرف برود و دیگری میل ندارد و ملائم طبع او نیست آیا آن طریقی را که مطابق طبعش می باشد و مطابق میلش هست و آن را اختیار کرد آیا مجبور باین طریق است که ممکن نیست آن دیگری را برود و یا آنکه بالاختر است و بالوجدان هر طریقی را که برود و دیگری را ترک کند باختر خود عمل کرده است کما لا یخفی

اراده ازلیه الهی موجب جبر در اعمال نمی شود

دلیل دوم جبریهها که می گویند اعمال بشر اختیاری بشر نیست و مجبور در افعالش می باشد آنست که بیان کردیم فعل خارجی یا به اراده انسان است و اراده هم اختیاری انسان نیست و بیان آن و جواب آن گذشت و یا به اراده ازلیه الهی است یعنی در ازل خدای تعالی اراده نموده است

مثلا- این فعل را من بجا بیاورم اگر این فعل را من بجا آورم قهرا فعل خارجی مطابق اراده ازلیه الهی می باشد و مطلوب ما هم همین است و اگر بنده و عبد مخالف اراده ازلیه نموده و خدای تعالی اراده فعل را نموده بود و این بنده آمد و اراده ترک آن را نمود لازم می آید از این مطلب که نعوذ باللّه خدای تعالی عاجز باشد در این عمل و عبد قدرت خودش را برخلاف اراده ازلیه خدا نموده است و از این عمل لازم می آید نعوذ باللّه خدای تعالی قدرت نداشته باشد و عاجز باشد در افعال خارجیه تعالی الله عن ذلك علوا کبیرا

جواب از دلیل آنها آنست که اراده ازلیه الهی نسبت به افعال خارجیه بشر و آن اعمالی که از انسان صادر می شود هیچ ربطی ندارد بوجود آنها یا عدم آنها بلکه خدای تعالی قدرتی بانسان عطا فرموده است که اختیار در فعل و در ترک دارد و بیان نموده است خدای تعالی طرق صحیحه را از فاسده بارسال رسل و انزال کتب و عقل انسان و بجا آوردن عید هریک از فعل یا ترک را باختیار و اراده خود عید است

بله بعض موارد ممکن است موانع خارجیه پیدا بشود مثل آنکه انسان عملی را در خارج می خواست بجا بیاورد و مانعی پیدا شد از آن عمل مثل نزول باران و غیره البته در این موارد فعل خارجی از اختیار انسان بیرون است و مثل اینجاها از محل کلام ما خارج است ما فقط در آن مواردی بحث داریم که تمام خصوصیات فعل بقدرت انسان است

علاوه بر این ها می گویند اراده ازلیه است و اراده را از صفات ذاتیه می گیرند و از صفات فعل قرار نمی دهند این مطلب صحیح نیست چونکه معنای اراده اعمال قدرت است در آن شیء که می خواهد آن را ایجاد کند و این معنی حادث است از او صفات فعل است و بیان این مطلب آنست که قبلا گذشت که فرق بین صفات فعل و صفات ذات اقدس الهی آنست که هر صفتی را اگر متصف بضم آن ممکن باشد آن صفت صفت فعل است نه صفت ذات و اگر ممکن نباشد متصف بضم آن صفات ذات است

مثلا قدرت و علم از صفات ذات است و ممکن نیست بگوئیم ان الله لم یکن قادرا یا لم یکن عالما قادرا اما صفت اراده ممکن است متصف بضم

آنکه بگوئیم خدای تعالی اراده نموده حیوه زید را و اراده نموده است حیوه عمرو را و همچنین در باقی افعال

پس معلوم می شود که اراده صفت فعل است از افعال الهی نه از صفات ذات و اما اگر رجوع کنیم باخباری که در این باب وارد شده است می بینیم اخبار وارده بیان می کند که اراده از صفات فعل است نه صفات ذات که ازلی باشد چونکه وارد شده است ان الله کان عالما و قادرا و لم یکن مریدا فاراد

و در بعض روایات بیان شده است که حکم بکفر کسی که ادعا دارد که اراده ازلی است و اراده از صفات فعل نیست مخفی نماند بر آنکه اگر اراده الهی را یک نوع از علم گرفتیم کما آنکه متقدمین از علما علم کلام گفته اند و ما هم در صفات ثبوتیه در کتاب زبده العلوم عربی بهمان قائل شدیم قهرا اراده بصفات ذاتیه برمی گردد و جواب آن در دلیل سوم جبریهها داده می شود.

و اما اگر قائل شدیم به آنکه اراده از صفات فعل است کما آنکه حق همین است پس جواب آن ایضا داده شد کما لا یخفی.

علم ازلی الهی موجب جبر در اعمال بندگان

دلیل سوم جبریهها آنست که گفته اند علم ازلی خدای تعالی تعلق گرفته است به افعال عبودش و موقعی که علم خدای تعالی متعلق به افعال بندگان شد محال است بندگان کاری برخلاف آنچه که خدا می داند انجام دهند چونکه اگر بندگان کاری انجام دهند که غیر ما هو المعلوم عند الله باشد لازم می آید که خدای تعالی جاهل باشد به اعمال بندگانش و این هم محال است

پس بنابراین چون خدای تعالی علم دارد بر افعال بندگانش اختیار ندارند بر افعال، جواب از این دلیل سوم آنست که علم خدای تعالی ربطی به اراده

تکوینیه برای افعال خارجیہ بندگان ندارد و علت برای فعل بندگان نمی شود و ممتنع نیست تعلق گرفته باشد علم خدای تعالی به فعلی کہ عبد بجا می آورد یا ترک آن می کند و واقع افعال و اعمال بشر از خدای تعالی معلوم و واضح است و علم نسبت بمعلوم خودش نیست مگر انکشاف واقع و ظاهر شدن واقع برای عالم

مثلا اگر یکی از ماها علم داریم کہ زید فردا فلان عمل را بجا می آورد یا ترک می کند آیا این علم ما علت شده است برای بجا آوردن زید آن فعل را یا ترک آن فعل را یا آنکہ علت آن فعل یا ترک آن فعل بدست خود زید است فقط قبل از علم ما نمی دانستیم چه می کند و بعد از علم ظاهر شد برای ما یک طرف فعل زید عمل آن یا ترک آن ولی آن فعل یا ترک آن علتش خود زید است نہ علم ما.

و حاصل آنکہ علم ذات اقدس الہی مثل علم بندگان است بہ سایر اشیاء و علم علت از برای ایجاد یا ترک فعل نمی باشد بالضروره و بالوجدان

و باز مثل دیگری بزیم اگر شخصی در شب وارد در یک اطاقی شد ولی اشیائی کہ در اطاق هست نمی بیند آنها را اگر چراغی حاضر کرد و آنها را بچشم دید آیا این چراغ یا دیدن شما علت شده است کہ این اشیاء در اطاق باشد یا نباشد بعض اشیاء دیگری و یا بلکہ علت وجود آن اشیائی کہ در اطاق هست یا بعض چیزهای دیگری کہ در اطاق نیست علت آنها چیز دیگری است و فقط چراغ برای ما روشن نموده وجود آنها را یا عدم آنها علم ہم کشف واقع است برای انسان یا برای ذات اقدس الہی و این ها هیچ کدام علت از برای

وجود خارجی منکشف نمی شوند کما اینکه مخفی نیست این مطلب.

و حاصل آنکه اشاعره نفی کرده اند وجود سلطنت عبد را در افعال خارجی برای اینکه صفتی از برای خدا اثبات کنند صفات کمال که خدای تعالی تمام موجودات عالم بید اوست و فعل و ترک حتی افعال انسان به اراده او است.

و گفته اند انسان هیچ قدرتی در افعال خود ندارد و تمام بندگان مثل آلتی می باشند بدست کسی که قدرت بر اعمال دارد و از این جهت واقع شده اند در خلاف ضرورت و خلاف بنای عقلای دنیا و نفی عدالت از ذات اقدس الهی نموده اند و عقاب بندگان را بر افعالی که باختیار آنها نیست صحیح دانسته اند و ظلمی که بالاترین ظلمها هست حاکم برای خدای نعوذ باللّه ثابت نموده اند و عقل و فطرت و وجدان را اصلاً حاکم نمی دانند و حکم فرما نمی بینند بلکه حسن و قبح اشیاء را به امر و نهی مولا می دانند و تمام این ها اجمالاً رد آنها و باطل بودن آنها بالضروره و بالوجدان ثابت شد کما لا یخفی.

در بیان شبهه مفوضه و مفاسد آن

التفویض در اینجا شبهه دیگری هست و آن اینست که مفوضه قائلند به اینکه خدای تعالی قدرت را بدست بندگان داده و آنها استقلال در عمل دارند که هر چه را خواستند بجا بیاورند بدون اینکه خدای تعالی قدرت بر اعمال آنها داشته باشد ولی چون قدرت بدست بندگان داده بجا آوردن عمل هم بدست آنهاست که عمل خوب بجا بیاورند یا عمل بد و عقابی که خدا می کند آنها را بجهت آنست که اختیار داشته اند و عمل قبیح انجام داده اند اگرچه مفوضه قائلند به عدالت خدا چون می گویند خدا هر عملی که بنده انجام دهد جزاء آن عمل را می دهد

ولی مفوضه در اشکال و محذور واقع شده چونکه نفی سلطنت نموده اند

از خدای تعالی چون می گویند قدرت بدست بنده است و از این جهت لازم دانسته اند بوجود شریک برای خدای تعالی یعنی افعال خارجیه را مستقلاً بجا می آورند بدون قدرت خدا در آن

و از همین جهت هست که روایات بر لعن مفوضه و مذمت آنها وارد شده و روایات وارد شده که مجوس امت اسلام همین مفوضه هستند چون امت مجوس قائل به دو خدا هستند و می گویند که اعمال خوب را خدای خیر که یزدان نام دارد انجام می دهد و اعمال بد را خدای شر که اهریمن نام دارد انجام می دهد و این مفوضه هم چون قائلند به اینکه قدرت را خدا بانسان داده و انسان هر عملی را ایجاد می کند قائلند بتعدد الله بتعدد بشر یعنی انسان و الله هر دو خالق هستند و نهاییه امر آنکه می گویند که الله خالق انسان است و انسان خالق افعال متعدد دیگر.

و این مفوضه بعد از آنکه رد نموده اند جبری ها را دلیل برای تفویض خودشان آورده اند و گفته اند که ممکنات در موقع حدوث احتیاج به علت موجد دارند ولی بعد از وجود در بقا آنها احتیاج به علت ندارند.

پس بنابراین بندگان بعد از آنکه وجود پیدا کردند دیگر احتیاج به علت ندارند در بقایشان و بنابراین اعمال بندگان مستند به خود آنها است نه مستند به علت محدثه و موجود که از خدا بانها می ترسد و بنابراین لازم می باشد که سلطنت خدای تعالی بر بندگان نفی بشود و خدا قدرت بر اعمال بندگان نداشته باشد

در آنکه ممکنات در وجود و بقاء هر دو احتیاج به علت دارند

و جواب این مفوضه اینست که ممکنات همان طور که در موقع حدوث احتیاج به علت موجد دارند در بقاء هم احتیاج به علت بقاء دارند که آنها را نگهداری

کند چونکه بعد از وجودشان امکان ذاتی باقی هست و معنای امکان یعنی احتیاج ذاتی در تمام حالات هست قبل از وجود و بعد از وجود و الا اگر ایجاد بشوند و علت بقا نداشته باشند معدوم می شوند

مثل عرفی مثل اینکه یک کارخانه در موقع حدوث احتیاج به علت موجوده دارد و بعد از وجود هم احتیاج بشخص دارد که او را نگهداری کند و الا معدوم می شود و از بین می رود پس چطور می شود که این ممکنات عالم در بقاء آنها هیچ علتی نباشد و هیچ کسی نباشد که آنها را نگهداری کند ممکن است کسی اشکال کند بر آنکه ممکن در بقاء خود محتاج به علت نیست با آنکه ما می بینیم در عالم صنایعی است که بعد از وجود آن محتاج به کسی که نگاه دارد آنها را ندارد و نظائر آن زیاد است در عالم مثل بناهای قدیمه و عمارات و پلها و وسائل نقلیه و غیرها.

جواب آنکه این صنایع و عمارات یک عملی در آنها بیش نشده و فقط تالیف در آنها شده نه ایجاد ماده و آن اثری که در ماده گذارده شده اگر برداشته شود قهرا از بین می رود نظیر آهن ربا که اگر از آن گرفته شود آن قوه مثل سایر آنها می شود و حاصل آنکه اشیاء موجود را خدای تعالی یک قوه ای به نسبت به خود آنها در آنها قرار داده که اگر آن قوه برداشته شود از بین می رود کما لا یخفی.

و کیف کان هر دو قول یعنی جبریها و تفویضیها غیر صحیح است چونکه جبریها نفی عدالت می کنند از خدای تعالی و اثبات می کنند که خدا سلطنت بر بندگان دارد و اعمال بندگان بدست او است و مجبورند بندگان و تفویضیها نفی سلطنت می کنند از او و می گویند خدا قدرت بر اعمال بندگان ندارد و اثبات

عدالت می کنند که خدا جزاء هر عمل انسانی را مطابق عملش می دهد و ما لابدیم که یک راه وسطی را اختیار کنیم که نه جبری باشد و نه تفویضی بل امر بین الامرین کما آنکه در اخبار وارد شده کما لا یخفی.

در معانی پنجگانه برای امر بین امرین

مطلب سوم که گفتیم سه مطلب را بیان می کنیم بمناسبت طلب و اراده کتاب و مطلب امر بین الامرین است و از برای امر بین الامرین معانی زیادی بیان نموده اند علماء رضوان الله تعالی علیهم و حاصل مطلب آنها در معنای امر بین الامرین آنست که خدای تعالی انسان را بوجود آورده و قدرتی هم به او عطا فرموده است چون ممکنات در موقع حدوث و در بقاء وجود هر دو احتیاج به علت دارند پس خدای تعالی می باشد موجد مقتضی در شخص و از این جهت هم هست که قدرت انسان مستند به خدای تعالی است همان طور که عمل هم مستند به عبد است باعتبار اینکه افعال عبد از روی اختیار خود او بوده است و قدرت خود را عبد در عمل بد و قبیح صرف نموده است کما اینکه می توانست قدرت را در عمل حسنه و خوب صرف کند چونکه خدا مانع او نشده در عملش و قدرت عبد را خدا محدود نکرده است در اعمال خاصه ای که خیر باشد فقط یا در شر فقط بلکه قدرتی که خدای تعالی بانسان داده است عام است عبد می تواند در عمل خوب صرف کند و می تواند در عمل بد و قبیح صرف کند و لکن سوء اختیار عبد باعث شده که مرتکب عمل قبیح بشود پس جزای او عقاب است.

و خدای تعالی اگرچه می توانست جلوی عبد را بگیرد که مرتکب این عمل بد نشود مثلا مانعی برای او ایجاد کند مثل آن پادشاه که دست برد بسوی زن ابراهیم و قصد سوء داشت که خدای تعالی بامر تکوینی جلوی او را گرفت

و دست او خشک شد ولی اکثراً خدای تعالی جلوی عبد را نمی گیرد که به اختیار عمل خود را اختیار کند چون اگر جلوی او را بگیرد عقابی ندارد چون مجبور بوده است پس خدای تعالی قدرت را بانسان داده است و می دهد در هر آنی و جلوی او را هم نمی گیرد که بنده اعمال را با اختیار خود اختیار کند و خدا هم جزای آن عمل را به او می دهد و این راهی است که نه جبری هست و نه تفویضی که به آن امر بین الامرین می گویند که این مسیر عدلیه یعنی شیعه است و به این معنی سلطنت خدای تعالی را محفوظ داشته ایم و در تمام اعمال انسان، خدای- تعالی قدرت دارد جلوی اعمال را بگیرد بخلاف مفوضه که می گفتند قدرت خدا در اعمال بشر راهی ندارد و تمام اعمال خارجیه بقدرت خود انسان است بدون سلطنت الهی و همچنین محفوظ داشته ایم عدالت خدا را چونکه اصل قدرت بید خدای تعالی است ولی در اعمالش ما عمل می کنیم چه خیر باشد و چه شر و از این جهت خیر و شر اعمال نسبت بما داده می شود.

و حاصل آنکه اشاعره که جبریه باشند می گویند هیچ عملی بید قدرت عبد نیست و بندگان خدا نسبت باعمال خارجیه آنها یک آلتی می باشند در خارج و تمام اعمال خیریه یا شریره از خدای تعالی ایجاد می شود به آلت دست عبد که تالی فاسد آن را بیان کردیم و مفوضه قائلند به اینکه بعد از آنکه خدای تعالی بندگان را خلق نمود و ایجاد کرد اعمال خارجیه آنها ربط به خدای تعالی ندارد و خدای تعالی سلطنت و قدرت بر اعمال بندگان ندارد و تمام اعمال بقدرت خود انسان است این را هم جواب دادیم که البته قدرت خدای تعالی در تمام اعمال بندگان وجود دارد و ممکن است جلوی آن را بگیرد و به عبارت دیگر جواب از

مفوضه هر ممکنی بعد از حدوث و بعد از وجودش متساوی الطرفین است از حیث وجود و عدم و بعد از آنکه وجود پیدا کرد محتاج به علت دیگری می باشد که علت بقاء او باشد و علت محدثه علت بقاء او ممکن نیست باشد از این جهت است که همچنان که در اصل وجود انسان احتیاج به قوه الهی و افاضه وجود می باشد همچنان در بقاء انسان و بقاء افعال انسان آنها به آنها افاضه قدرت باید از طرف خدای تعالی به او بشود و الا معدوم می شود کما آنکه گذشت این مطلب قبلا و مثل آن در مصنوعات خارجی است که علت محدثه از برای آن مصنوعات علت مبقیه نیست بلکه آنها علت دیگری می خواهند که نگهدار آنها باشد.

مخفی نماند بر آنکه برای امر بین الامرین معانی دیگری ذکر نموده اند علماء من جمله از معانی مرحوم علامه شبّر در حق الیقین ذکر نموده ما هم اجمال آنها را برای اتمام کلام ذکر می کنیم.

اول اینکه جبری که نفی شده از آن آنچه است که مجبره و اشاعره بسوی آن رفته اند و در اخبار نفی این معنی شده است و تفویض که نفی شده از آن اینست که می گویند مفوضه که عبد مستقل است در فعل یعنی قدرت اعمال بدست عبد است و خدا نمی تواند او را منع کند از افعالش کما اینکه معتزله مسلک آنها همین است ولی امر بین الامرین اینست که خدای تعالی قرار داده بندگان را مختار در فعل و ترک که اختیار در دست بندگان داده در حالی که می تواند بندگان را از چیزی که اختیار نموده اند منع کند و می تواند آنها را مجبور کند بفعلی که نمی خواهند بجا بیاورند ولی این کار را نکرده است بلکه آنها را مختار قرار داده است.

دوم آنچه است که شیخ مفید «ره» در شرح بر اعتقادات گفته که بعد از قول

صدوق قول امام صادق(ع) را نقل کرده که حضرت فرموده اند نه جبر است در اعمال بندگان و نه تفویض بلکه امر بین امرین است که عباره منقول شیخ مفید اینست که جبر آنست که بندگان را مجبور و مضطر کنند بر عملی بقهر و غلبه و حقیقت جبر آنست که خدای تعالی اعمال را خلق نموده در میان بندگان بدون اینکه بندگان قدرتی داشته باشند که جلوی آن عمل را بگیرند و امتناع بورزند از آن و یک تعبیر دیگری هم شده و آن آنست که اعمالی که بندگان بجا می آورند به واسطه قدرتی است که خدا به آنها داده ولی بر وجه اکراه و مجبورا آن عمل را بجا می آورند که آن عمل را الجاء و تخویف نموده است خدا برای آنها و اصل در جبر آن است که اعمال را بندگان بجا می آورند بدون اینکه قدرت بر امتناع آن داشته باشند حسب آنچه که ما گفتیم و اذا تحقق القول فی الجبر علی ما وصفناه کان مذهب الجبر هو قول من یزعم ان الله تعالی خلق الطاعه فی العبد من غیر ان یكون للعبد قدره علی ضدها و الامتناع منها و خلق فیهم المعصیه كذلك فهم المجبره حقا و الجبر مذهبهم علی التحقیق و التفویض هو القول برفع الخطر عن الخلق فی الافعال و الاباحه لهم ما شاءوا من الاعمال و هذا قول الزنادقه و اصحاب الاباحات و الواسطه بین هذین القولین ان الله اقدر الخلق علی افعالهم و ملکهم من اعمالهم و حد لهم الحدود فی ذلك و رسم لهم الرسوم و نهاهم عن القبائح بالزجر و التخویف و الوعد و الوعد فلم یکن بتمکینهم من الاعمال مجبرا لهم علیها و لم یفوض الیهم الاعمال لمنعهم من اکثرها و وضع لهم الحدود فیها و امرهم بحسنها و نهاهم عن قبیحها فهذا هو الفصل بین الجبر و التفویض علی ما بیناه

سوم از معنای امر بین امرین آنست که اسباب قریبه مثل رفتن آمدن خوردن و غیره بقدره عبد است و اسباب بعیده مثل آلات و ادوات و جوارح و اعضاء و قوای بدن و غیره بقدرت خدای تعالی است و این امر بین امرین است

چهارم از معنای امر بین امرین آنست که بعضی اشیاء مثل افعال تکلیفیه بدست عبد است و بعضی اشیاء دیگر مثل صحه و مرض و نوم و غیره مثل این ها بدست خدای تعالی است

پنجم از معنای امر بین امرین آنست که تفویض که نهی شده و نفی شده از آن آنست که انسان قائل باین بشود که خدای تعالی خلق و رزق و تدبیر عالم را به بندگان واگذار نموده است کما اینکه غلامه این نسبت را به ائمه علیهم السلام می دهند که می گویند خدا تمام امورات را به ائمه واگذار نموده و مفوضه هم همین را می گویند و تأیید می کنند این مطلب را کما اینکه روایت کرده صدوق در عیون از یزید ابن عمیر که می گوید داخل شدم بر علی ابن موسی الرضا(ع) در مرو و عرض کردم یا ابن رسول الله روایتی از امام صادق(ع) بما رسیده که حضرت فرموده اند لا جبر و لا تفویض بل امر بین امرین معنای این جمله چیست حضرت فرمود معنای آن آنست که کسی که گمان کند خدای تعالی افعال ما را بجا می آورد و بعد عذاب می کند ما را مثلاً معصیتی را در بین ما بجا می آورد و بعد ما را عذاب می کند او قائل بجبر است و جبری می باشد و کسی که گمان کند خدای تعالی امورات خلق و رزق را واگذار نموده به حجج خودش و کارها بدست حجت‌های او است آن شخص قائل بتفویض است که قائل بجبر کافر است و قائل بتفویض مشرک است بعد می گوید عرض کردم یا ابن رسول الله معنای امر بین امرین چیست

فرموده امر بین امرین آنست که راهی پیدا کنیم ما که آنچه را که خدای تعالی امر فرموده به آنها بجا بیاوریم و آنچه را که نهی فرموده ترک کنیم الی آخر روایت

ششم قول علامه مرحوم مجلسی در معنای امر بین امرین

قول ششم در بابت امر بین امرین آنچه است که علامه مجلسی (ره) اختیار نموده و مطابق است بر آن اکثر اخبار در این باب و او اینست که جبری که نهی شده از آن قول اشاعره و جبریه است کما عرفت و تفویض که نفی شده از آن قول معتزله است که می گویند خدای تعالی ایجاد نموده بندگان را و قدرت داده به آنها بر اعمالشان و اختیار اعمال را و گذار نموده بندگان و بندگان مستقل هستند در ایجاد عمل بر وفق مشیتشان و قدرتشان و خدای تعالی هیچ دخالتی در اعمال آنها ندارد اما امر بین الامرین فهو ان لهدایته تعالی و توفیقاته مدخلا فی افعالهم بحيث لا یصل الی حد الالغاء و الاضطرار کما ان لخذلانہ سبحانہ مدخلا فی فعل المعاصی و ترک الطاعات لکن لا- بحيث ینتهی الی حد لا- یقدر معہ علی الفعل و التکرک و هذا امر یجده الانسان من نفسه فی احواله المختلفه و هو مثل ان یأمر السید عبده بشیء یقدر علی فعله و فهمه ذلک و وعده علی فعله شیئا من الثواب و علی ترکه قدره من العقاب فلو اکتفی بتکلیف عبده بذلک و لم یزد علیه مع علمه بانه لا یفعل الفعل بمحض ذلک لم یکن ملوما عند العقلاء لو عاقبه علی ترکه و لا- ینسب عندهم الی الظلم و لا- یقول عاقل انه أجبره علی ترک الفعل و لو لم یکتف السید بذلک و زاد فی أطفاه و الوعد باکرامه و الوعد علی ترکه و اکد ذلک یبعث من بحثه علی الفعل و یرغبه فیه و یحذرہ علی التکرک ثم فعل ذلک بقدرته و اختیاره فلا- یقول عاقل انه أجبره علی الفعل الی آخره و فی الصحیح عن الصادق (ع) قال ان الناس فی القدر علی ثلاثه اوجه رجل یزعم ان الله تعالی

اشكال و دفع: اما الاشكال فهو انه يلزم بناء على اتحاد الطلب و الارادة في تكليف الكفار بالايمان بل مطلق اهل العصيان في العمل بالاركان اما ان لا يكون هناك تكليف جدى ان لم يكن هناك ارادة حيث إنه لا يكون حينئذ طلب حقيقى و اعتباره في الطلب الجدى ربما يكون من البديهى و ان كان هناك ارادة فكيف تتخلف عن المراد و لا يكاد يتخلف اذا اراد الله شيئا يقول له كن فيكون

* شرح:

اجبر الناس على المعاصى فهذا قد ظلم الله فى حكمه فهو كافر و رجل يزعم ان الامر مفوض اليهم فهذا قد وهن الله فى سلطانه فهو كافر و رجل يقول ان الله كلف العباد ما يطيقون و لم يكلفهم ما لا يطيقون و اذا احسن حمد الله و اذا اساء استغفر الله فهو مسلم بالغ.

قوله: اشكال و دفع الخ گفتيم كه طلب و اراده متحد هستند با هم مفهومًا و انشاء و حقيقتًا يعنى طلب انشائي با اراده انشائي و طلب حقيقى با اراده حقيقى و طلب مفهومى با اراده مفهومى متحد هستند از اين جهت اشكال مى شود كه اراده و طلب كه متحد هستند با هم تكليف كفار در ايمان نشان چيست بلكه مطلق اهل عصيان در عمل باركان كه آيا خدا اراده داشته ايمان داشتن و عصيان نكردن بندگان را يا نه اگر بگوئيم كه خدا تكليف جدى بر ايمان اطاعت نداشته چون اراده نداشته است و طلب حقيقى نبوده است اين صحيح نيست در بابت خدای تعالى چون طلب جدى داشتن خدای تعالى بر آنكه بندگان عصيان نكنند و اطاعت بكنند از بديهيات و از واضحات است پس اراده جدى داشته است و بنا بر اينكه خدا اراده داشته كه اطاعت بكنند و عصيان نكنند پس چطور تخلف از مراد مى كنند و ممكن نيست تخلف اراده خدا از مرادش اذا اراد الله

ص: ۲۷۹

و اما الدفع فهو ان استحاله التخلف انما تكون في الاراده التكوينية و هو العلم بالنظام على النحو الكامل التام دون الاراده التشريعيه و هو العلم بالمصلحه في فعل المكلف و ما لا محيص عنه في التكليف انما هو هذه الاراده التشريعيه لا التكوينية فاذا توافقا فلا بد من الاطاعه و الايمان و اذا تخالفتا فلا محيص عن ان يختار الكفر و العصيان

ان قلت اذا كان الكفر و العصيان و الاطاعه و الايمان بارادته تعالى

* شرح:

شيئا يقول له كن فيكون پس چرا بندگان مخالفت او را می نمایند

قوله: و اما الدفع الخ جواب آنکه خدای تعالی دو اراده دارد: یک اراده تکوینی که حتمی است مثل روز شدن شب شدن باران آمدن یا غیره از این موارد که به اراده تکوینی ایجاد می شوند و یک اراده تشریحی دارد خدای تعالی که او باین معنی است که خدای تعالی اراده دارد که ما عمل خوب انجام دهیم ولی مجبور نکرده ما را و اختیار عمل را بدست ما داده و آنکه شما گفتید محال است تخلف از اراده خدای در اراده تکوینی است که معنای اراده تکوینی علم خدای تعالی است بر نحو کامل تام نه اراده تشریحی که اراده تشریحی معنای آن علم به مصلحت است در فعل مکلف که مکلف تکلیف دارد نه تکوینی و اراده تشریحی در حال معصیت هم هست نه اراده تکوینی پس اگر اراده تکوینی و تشریحی متفق شدند لابد است بنده که اطاعت کند و ایمان داشته باشد و اما اگر اراده تکوینی و تشریحی متحد نشدند و از هم جدا شدند و فقط اراده تشریحی داشته باشد خدای تعالی اختیار بدست عبد می باشد و در اینجا اختیار دارد که اطاعت کند یا عصیان بجا بیاورد.

قوله: ان قلت اذا كان الكفر و العصيان الخ اگر اشکال بشود بر اینکه زمانی که اطاعت و ایمان و کفر و عصیان به اراده خدای

ص: ۲۸۰

التي لا تكاد تتخلف عن المراد فلا يصح ان يتعلق بها التكليف لكونها خارجة عن الاختيار المعبر فيه عقلا

قلت انما يخرج بذلك عن الاختيار لو لم يكن تعلق الارادة بها مسبوقة بمقدماتها الاختيارية و الا فلا بد من صدورها بالاختيار

* شرح:

تعالی باشد اراده ای که نمی شود تخلف از او نمود پس ما تکلیف نداریم چون از اختیار ما خارج بوده است چون خدای خواسته است انجام داده بشود یا اطاعت یا عصیان و تخلف از مراد او هم نمی شود پس ما تکلیفی نداریم چون اختیار نداریم و حاصل آنکه در هر تکلیفی باید آن فعل اختیاری عبد باشد عقلا و اگر آن فعل اختیار عبد نشد تکلیف در آنجا صحیح نیست و بنا بر قول شما تمام افعال از اختیاری عبد خارج است چون اراده تکوینی خدای تعالی به آنها تعلق گرفته است

قوله: قلت انما يخرج الخ جواب آنکه قبلا گذشت از خود مصنف که اراده تکوینی بافعال بندگان متعلق نیست بلکه آن اراده ای که متعلق بافعال بندگان است اراده تشریحی است کما لا یخفی و بر فرض بنا بر قول شما اگر اراده تکوینی هم باینها تعلق گرفته باشد اراده تکوینی مطلقا نیست بلکه اراده تکوینی بافعال بندگان تعلق گرفته است در وقتی که آن افعال را به اراده خود بجا بیاورند و بدون اراده و اختیار نباشد و در این حال افعال بندگان اختیاری می شود و ترک باختیار آنهاست چون مسبوق به اراده خود آنهاست این فعل یا ترک و اراده تکوینی در این حال با این افعال منافات ندارد که افعال باختیار ما باشد و مجبور بافعال نمی باشیم و لو اراده تکوین به آنها تعلق گرفته باشد

ص: ۲۸۱

و الا لزم تخلف ارادته عن مراده تعالى عن ذلك علوا كبيرا

* شرح:

و الا لزم تخلف ارادته الخ اگر اراده تکوینی خدای تعالی تعلق گرفته باشد بافعال بندگان بدون اراده آنها لازم می آید تخلف مراد خدا از اراده خود چونکه اراده آن افعال مکلفین با اراده مکلفین بوده نه بدون اراده آنها کما لا یخفی

جواب دیگر آنکه بنا بر قول مصنف و اکثر فلاسفه آن است که اراده چه تکوینی باشد که خود مصنف فرمود هو العلم بالنظام الخ یا تشریعی باشد که فرمود هو العلم بالمصلحه الخ در هر دو حال اراده تکوینی و تشریعی علم می باشد- البته علم خاص و قبلا ما جواب دادیم که علم خدای تعالی ازلا علت برای ایجاد افعال خارجیه بندگان نمی شود چون حقیقت علم انکشاف واقع است و انکشاف علت برای منکشف نمی شود کما آنکه علم ما به بعضی افعال خارجیه علت ایجاد آن فعل نمی شود بلکه علت وجود خارجی آن افعال باسباب خارجیه است و اگر علم ازلی الهی علت ایجاد ممکن باشد لازم می آید قدیم عالم چونکه علم ازلی است قهرا عالم هم باید ازلی باشد و تمام مجبور در اعمال باشیم و این معنی عین مذهب جبر است.

و حاصل آنکه خدای تعالی در ازل می دانسته که این افعال را ما یا بجا می آوریم یا بجا نمی آوریم یا بعضی اوقات ترک می کنیم و بعضی اوقات بجا می آوریم که حصر عقلی آن همین سه قسم است در تمام این حالات علم خدای تعالی علت ایجاد آنها نمی شود کما آنکه گذشت و ایضا اگر علم ازلی علت برای ایجاد ممکن باشد و ما اختیار در افعال نداشته باشیم لازمه دارد بر آنکه علم خدای تعالی بافعال خودش علت ایجاد آنها شود و همچنان که ما مجبور در اعمال می باشیم

ص: ۲۸۲

خدای تعالی هم مجبور در اعمال خود باشد تعالی الله عن ذلك و منقول است

رد اشعار جبری خیام باشعار مرحوم محقق طوسی

از خیام این اشعار

من می خورم و هر که چه من اهل بود می خوردن من به نزد او سهل بود

می خوردن من حق ز ازل می دانست گر می نخورم علم خدا جهل بود

و قال المحقق فی جوابه:

این نکته نگویید آنکه او اهل بود زیرا که جواب شبهه اش سهل بود

علم ازلی علت عصیان کردی نزد عقلا ز غایت جهل بود

و جواب دیگر قبلا گذشت که صفات ذاتیه الهی مثل علم و قدرت و حیوه و غیره اگر چه در خارج متحد هستند و مصداق آنها ذات مقدس است الا آنکه مفهوم هر کدام از این ها غیر دیگری است مثلا مفهوم علم غیر قدرت است و بالعکس در اینجا هم بنا بر قول مصنف اگر چه علم مصداقا عین ذات اقدس الهی است ولی مفهوم اراده علم نیست کما آنکه علم هم مفهوم اراده نیست و بعضی از اعلام قائلند به اینکه اراده الهی هو الابتهاج و الرضا او ما یقاربها معا و اراده فعلیه که معنای ابتهاج باشد از اراده ذاتیه منبث می شود و بنا بر- این قول اراده دو معنی دارد یکی صفت فعل است و یکی صفت ذات است و این هم صحیح نیست ایضا چونکه ابتهاج و رضا باز صفات فعل می باشد و قبلا

ص: ۲۸۳

گذشت که فرق بین صفات فعل و صفات ذات آنست که صفات فعل بضد او متصف می شود مثلا می گوئیم خدای تعالی اراده نموده است حیوه زید را و صحت او را و غیر ذلک از این ها ولی اراده نموده است حیوه عمرو را و آنچه که حق در این معنی است آنست که گفتیم اراده چه اراده تکوینیه باشد و چه اراده تشریحیه هر دو صفات فعل و صفات حادث است نه صفات ذات و اخبار هم دلالت بر همین معنی می کند در اصول کافی در باب اراده خدای تعالی که از صفات فعل است نقل می کند که روایت صحیحه عاصم بن حمید عن ابی عبد الله (ع) قال قلت لم یزل الله مریدا قال ان المرید لا یکون الا المراد معه لم یزل الله عالما قادرا ثم اراد و روایه الجعفری قال قال الرضا (ع) المشیه من صفات الافعال فمن زعم ان الله لم یزل مریدا شائیا فلیس بموحد و ایضا فی صحیحه صفوان بن یحیی قال (ع) الاراده من الخلق الضمیر و ما یبدو لهم بعد ذلك من الفعل و اما من الله تعالی فارادته احداثه لا غیر ذلك لانه لا یروی و لا یهم و لا یتفکر و هذه الصفات منفیة عنه و هی صفات الخلق فاراده الله الفعل لا غیر ذلك یقول له کن فیکون بلا لفظ و لا نطق بلسان و لا همه و لا تفکر و لا کیف کما انه لا کیف له

و این اخبار دال است بر اینکه اراده خدای تعالی مطلقا سواء آنکه تکوینی باشد یا تشریحی حادث است و صفت فعل است چونکه ما قبلا- گفتیم اراده در ما شوق مؤکدی است که محرک قوه عامله می باشد و تحریک می کند اعضاء و جوارح را طرف مراد و تحقق این معنی برای اراده و وجود این معنی در نفس انسان توقف دارد بر مقدماتی مثل تصور مراد و تصدیق به فایده آن و نحو این ها و این معنای اراده که در ما پیدا می شود از واضحات است که در حق ذات اقدس

ان قلت ان الكفر و العصيان من الكافر و العاصی و لو كانا مسبقین بارادتهما الا- انهما منتهیان الی ما لا بالاختیار کیف و قد سبقتهما الاراده الازلیه و المشیه الالهیه و معه کیف تصح المؤاخذه علی ما یکون بالآخره بلا اختیار.

قلت العقاب انما یتبع الکفر و العصیان التابعین للاختیار الناشی عن

* شرح:

الهی محال است و فاعلیت او تام و نقصانی در او نیست پس قهرا برمی گردد معنای اراده در ذات اقدس الهی باعمال قدرت در آن مراد که این معنی صفت فعل است نه صفت ذات کما لا یخفی.

قوله: ان قلت ان الکفر و العصیان الخ اشکالی دیگر شده بر اینکه کفر و عصیان از کافر و از عاصی و لو این ها از اعمالی پیدا می شود که آن اعمال و آن افعال مسبق به اراده مکلفین است یعنی آن افعال به اراده مکلفین ایجاد می شود الا- آنکه این اراده منتهی می شود به چیزی که در واقع باختیار مکلفین نیست و از اختیار آنها خارج است چونکه اراده مکلفین از ممکنات است و اراده تکوینی متعلق است بممکنات و از این جهت خارج از اختیار مکلفین است و ایضا قبل از اراده مکلفین بعصیان و کفر اراده ازلیه و مشیت الهیه به آنها تعلق گرفته است و بنابراین باز فعل از اختیار مکلفین خارج است و چگونه ممکن است مؤاخذه و عقاب بر آن فعلی که بالآخره از اختیار مکلفین خارج است و عقاب در افعال غیر اختیاری می باشد و این مطلب عقلا درست نیست.

قوله: قلت العقاب الخ جواب آنکه عقاب و مؤاخذه تابع کفر و عصیان است یعنی اگر کسی کافر شد و عصیان کرد مؤاخذه و عقاب می شود و آن کفر و عصیان که از تبعیات اختیار و از لوازمات اختیار که ناشی می شود از مقدماتی که

ص: ۲۸۵

* شرح:

آن مقدمات منتهی می شود به شقاوت و سعادت ذاتیه انسان که این سعادت و شقاوت از لوازمات ذاتیه انسان هستند برای اینکه در روایات داریم فان السعيد سعيد في بطن أمه و الشقی شقی في بطن أمه و الناس معادن كمعادن الذهب و الفضه كما اینکه در خبر وارد شده است و ذاتی شیء علت برای او نمی آورند مثلا چربی روغن را نمی گویند چرا چرب است چون ذات او باید چربی داشته باشد کما اینکه حرارت آتش را نمی گویند چرا حرارت دارد برای آنکه حرارت ذاتی آتش است در اینجا قطع می شود سؤال که چرا سعید را خدای- تعالی سعید قرار داده است و شقی را شقی قرار داده است برای اینکه السعيد سعيد بنفسه و الشقی شقی كذلك و اینست و جز این نیست که خدای تعالی سعید و شقی را ایجاد کرده است- قلم اینجا رسید و سر بشکست- چونکه بیرون ز حد خود بنوشت.

قول مصنف قلم اینجا رسید و سر بشکست و جواب آن

در اینجا چند نکته است که از کلام صاحب کفایه معلوم می شود

اول اینکه می گوید اراده تکوینیه خدای تعالی علت برای افعال ما شده است و محال است که ما تخلف از اراده خدای تعالی بکنیم و ما قبلا- جواب او را دادیم که اراده تکوینیه الهیه بافعال مکلفین تعلق نمی گیرد و معنای جبر همین بود که جواب او داده شد بلکه اراده تشریحیه به آنها تعلق می گیرد

نکته دوم صاحب کفایه اینست که می گوید اراده عبد منتهی می شود به اراده ازلیه چونکه بقانون هرچه که به واسطه غیر باشد منتهی می شود آخرش بالذات و این هم صحیح نیست که می گوید اراده عبد تابع اراده ازلیه می باشد و ما جواب او را قبلا دادیم در معنای امر بین امرین که اگرچه قدرت و اسباب بدست خدای

* شرح:

تعالی است و لیکن اعمال و فعل و ایجاد اراده فعل بدست بنده است که ایجاد کند فعل را یا ترک کند.

نکته سوم اینست که می گوید اراده خدا از صفات ذاتیه اوست مثل علم و قدرت و غیره و ما جواب دادیم که اراده خدا از صفات فعل اوست نه ذات او و بر فرض صفات ذاتی هم باشد که علم خاص می باشد جواب گذشت که علم خدای تعالی علت از برای موجودات خارجی نمی شود

نکته چهارم صاحب کفایه اینست که می گوید سعادت و شقاوت ذاتی انسان هستند که جواب او را می دهیم

پنجم اینکه می گوید منشأ عقاب و ثواب انسان به واسطه شقاوه و سعادت است که ذاتی انسان هستند و اما جواب از نکته چهارم مصنف اینست که سعاده و شقاوت که می گوئید ذاتی هستند اگر بگوئید ذاتی در باب کلیات هستند یعنی سعادت و شقاوت جنس و فصل انسان هستند که این واضح است که این طور نیست یعنی سعاده و شقاوه جنس و فصل انسان نیستند بدلیل اینکه اگر چنین بودند پس لابد می بایست ذات شخص سعید با ذات شخص شقی مابین باشد و این دوتا باید دو نوع از برای انسان باشند مثل غنم و بقر و حال آنکه انسان ذاتا یک نوع از حیوان است نه آنکه انسان دو نوع از حیوانات باشد پس لابد می گوئید ذاتی بمعنی علت تامه هستند و این را هم جواب می دهیم به چهار دلیل برهان و وجدان و کتاب و سنت

اما برهان اگر شقاوه و سعاده ذاتی انسان باشند بنا بر حرف شما انسان دنبال ذات خودش می رود پس ادیان و شرایع و ارسال رسل و کتب بی فائده است چون بنا بر حرف شما اگر شخصی شقی باشد ذاتا هرچه ادیان و پیامبر

* شرح:

و کتب هم برای او نازل بشود شقی است و ذات خودش را نمی تواند تغییر بدهد پس خدا بیهوده پیامبران و کتب را نازل فرموده تعالی الله عن ذلك علوا کبیرا و

از جهت دیگر اگر سعاده و شقاوت ذاتی انسان باشد حسن و قبح عقلی از بین می رود چون بنا بر حرف شما اگر کسی کار نیکوئی انجام داد حسن عقلی ندارد چون تابع ذاتش بوده و ذات او سعید بوده و کذا در شقی اگر کار بدی انجام داد تقبیح ندارد چون مجبور بوده و تابع ذاتش که شقی بوده است می باشد .

اما از جهت وجدان پس بدان که وجدان انسان حکم می کند بر اینکه انسان اختیار دارد و مجبور نیست و در ذات انسان چیزی نیست که انسان را مجبور کند که کفر و عصیان یا اطاعه و ایمان را اختیار کند بلکه خودش اختیار می نماید هر کدام را بخواهد و دلیل بر این مطلب اینست که ما می بینیم شخصی در اول عمرش شقی بوده بعد سعید شده و یا سعید بوده بعد شقی شده پس اگر بنا بر حرف شما سعاده و شقاوه ذاتی انسان باشد نباید تغییر کند چون ذاتی تغییر نمی کند پس معلوم می شود که سعاده و شقاوه ذاتی انسان نیستند و قبلا گذشت بعد از اراده تامه باز اختیار بید مکلف است که ایجاد کند فعل را یا ترک آن کند بلکه گذشت که نفس اراده هم با اختیار مکلف است فراجع

و اما از جهت کتاب و اضافه به اینکه خود قرآن بنفسه دال بر اینست که جبر باطل است در قرآن آیاتی هست که دال بر اختیار داشتن انسان و امر بین امرین را می رساند و اینکه می رساند اعمالی که از انسان صادر می شود با اختیار خود او بوده و بقهر و جبر نبوده است پس اگر سعاده و شقاوه ذاتی انسان باشد پس لابد

* شرح:

انسان در اعمال مجبور است کما آنکه بعض آیات آنها می آید.

و اما از جهت سنت، در میان روایات هم ما روایات متواتره ای داریم بر اینکه نظر جبریهها و تفویضیهها خطا و باطل است و روایات ثابت می کند که ما مختار در عمل هستیم و اثبات امر بین امرین را می کند و اضافه بر این اگر سعادت و شقاوت ذاتی انسان باشند پس دعاء کردن و طلب توفیق از خدا و طلب حسن عاقبت و اینکه خدا او را سعید قرار دهد لغو محض است و مجرد لقلقه لسان است چون بنا بر حرف شما انسان اگر دعاء هم بکند بی فائده است چون تابع ذاتش می باشد و محال است ذات تغییر کند اگر ذات او سعید است او هم سعید می شود و لو دعا نکند و اگر ذات او شقی است او هم شقی می شود اگرچه دعاء و طلب توفیق هم از خدای تعالی بنماید و این صحیح نیست پس معلوم می شود که سعادت و شقاوت ذاتی انسان نیستند بلکه انسان مختار در عمل است و خود انسان است که با اختیار شقی یا سعید می شود و روایتی که در صحیحه کنانی آمده از رسول اکرم (ص) که می فرماید الشقی من شقی فی بطن أمه السعید من سعد فی بطن أمه و یا الناس معادن کمعادن الذهب و الفضة «البحار ج ۵ ص ۱۵۳» که دلالت می کند بر اینکه سعادت و شقاوت دو صفت ذاتی هستند بر انسان جواب از این روایت آنست که یک ظهوری در معنای خودش بیش نیست و ما در باب عمومات و مطلقات که مخصصات و مقیدات را مقدم می کنیم برای آن بود که آنها اظهر بودند از عمومات و مطلقات و قرینه خارجی بودند بر اینکه اراده عموم یا اطلاق نشده است در اینجا هم قرینه قطعیه عقلیه داریم بر اینکه مراد این روایت ظاهرش اراده نشده است چونکه ما اگر ظاهر این روایت را بگیریم لازم دارد که تمام

اوجدهما الله تعالى قلم اینجا رسید سر بشکست قد انتهى الكلام في المقام

* شرح:

ادیان و شرایع و کتب آسمانی بی فائده باشد کما آنکه گذشت و قهرا به واسطه این قرائن دست از ظهور او برمی داریم.

و ثانیاً همچنان که آیات قرآنی بعض آنها مفسر بعض دیگری هست هم چنین اخبار ائمه معصومین (ع) بعض مفسر بعض دیگری هست و در اینجا صحیحه ابن ابی عمیر وارد شده در بیان معنای آن روایت کنانی و مفسر او می باشد قال سالت ابا الحسن موسی بن جعفر (ع) عن معنی قول رسول الله صلی الله علیه و آله الشقی من شقی فی بطن أمه السعید من سعد فی بطن أمه فقال الشقی من علم الله و هو فی بطن أمه انه سيعمل اعمال الاشقیاء و السعید من علمه الله و هو فی بطن أمه انه سيعمل اعمال السعداء «نفس المصدر» این صحیحه ابن ابی عمیر مبین و مفسر صحیحه کنانی قبلی می باشد که مراد آن روایت اولی را خوب بیان می کند

سعادت و شقاوت ذاتی انسان نیست و ادله آن

و حاصل آن اینست که خدای تعالی می داند هر فرزندی که در رحم مادرش می باشد در آینده به واسطه اعمالی که بجا می آورد کدام طریق را می گیرد آیا سعادت را یا شقاوت را بلکه اعتقاد ما آن است که این فرزندی که در رحم مادر هنوز نیامده بود و بلکه قبل از وجود او در عالم در خدای تعالی می دانست که آینده او به کجا می رسد سعادت یا شقاوت و علم ازلی خدای تعالی قبلاً گذشت مفصلاً که سبب برای ایجاد ممکنات نمی شود کما آنکه ما اگر علم به چیزی پیدا کردیم سبب وجود خارجی او نمی شود بلکه سبب وجود خارجی آنها اشیاء خارجی است چون علم فقط کشف واقع را می کند و علت از برای منکشف خارجا نمی شود و در همین صحیحه دلالت واضحه است که شقاوت و سعادت

ص: ۲۹۰

* شرح:

صفات ذاتی انسان نیستند چونکه امام علیه السلام می فرماید این شخص که در رحم مادرش است بعدا اعمالی بجا می آورد اعمال اشقیاء را و از این جهت شقی می شود یعنی به واسطه عمل خودش، خودش را به شقاوت می کشاند و همچنین در سعادت کما آنکه در اعمال خارجی عقلاء دنیا همین قسم می باشد ملکات نفسانیه طیبه یا خبیثه انسان تحصیل می کند از اعمال خارجی خود اگر سعادت و شقاوت از ذاتیات انسان بود چگونه ممکن است تغییر بدهد انسان آنها را مثلا آنکه ما حرارت آتش را برداریم و آثار رطوبت که از آثار ذاتی آب است جای او بگذاریم و بالعکس و اگر ذاتی باشد تغییر آنها بدست ما نیست بلکه تغییر آنها به واسطه اراده تکوینیه الهی ممکن است باشد ولی آنهم که قبلا جواب داده شد

و جوابی دیگر آنکه ملکات نفسانی و قوائی که در بدن انسان هست غیر از قوای شهوانی و قوای عقلیه و غضبیه و غیر آنها از قوای معروف صفت دیگری نداریم که آن را سعادت یا شقاوت بنامند قول مصنف آنکه ذاتی لا یعلل این مطلب کبرای آن ایضا صحیح نیست چونکه اولاً- در علم فلسفه عالیه اختلاف است اشیائی که موجود می باشند آیا اصل آنها ماهیت است و وجود امر اعتباری و عرضی است بر آنها یا بالعکس مثلا انسان یک ماهیتی دارد و یک وجودی که انسان موجود است آیا ماهیت در خارج حقیقی است و وجود انسان امر اعتباری است نظیر ملکیت و زوجیت که منشأ اعتبار آنها وجود دارد نه خود آنها کما آنکه گذشت یا آنکه اصل در خارج وجود است و ماهیت امر اعتباری است نظیر زوجیت و حق آنست که اصل در خارج وجود است و ماهیت امر اعتباری است و موجودات خارجی باعتبار آثار آنها و منافع آنها در خارج هر کدام

* شرح:

یک اسمی بر آنها گذارده شد و لو حقیقت آنها را از جنس و فصل ما درک نکنیم کما آنکه گذشت در مشتق پس حقیقت اشیاء در خارج وجود آنها است باقسام وجودات آنها باعتبار آثار آنها و ماهیت نظیر اسم بر آنها می باشد و اراده تکوینی الهی متعلق است بوجود آنها نه به ماهیت چونکه ماهیت امر اعتباری می باشد و آنچه که منشأ آثار می باشد از وجود است نه امر اعتباری بنابراین مثلاً انسان را که خدای تعالی خلق نموده آنچه که در او می باشد و منشأ آثار است آنها را خدا خلق نموده از ذاتی و لازم و ملزوم و لوازمات دیگر و اصل و فرع و غیره نه آنکه انسان ماهیت آن قبل از وجود بوده و وجود مثل لباس است که بر او پوشانیده شده منقول از بعض فلاسفه آن است که ماهیات مثل شیشه هائی می مانند که هر کدام رنگهای مختلفی داشته باشند قبل از وجودشان و بعد از وجود بآن رنگهای مختلف خود اثر می بخشند و بعد از وجود هر شیئی اثر خودش را می کند و ممکن نیست تغییر در آن و از اینجا است که مصنف فرموده و انما اوجدهما الله تعالی

و جواب آنها آنکه تمام آثار اشیاء بید قدرت خالق آنها می باشد و ممکن است اثری را از شیء بگیرد نظیر حرارت که به واسطه امر یا نار کونی بردا و سلاما گرفته شد از آتش و لو عرض ذاتی باشد و همچنین شیء ثقیل روی آب نمی ماند بلکه فرومی رود ولی اولیاء الله بر روی آب راه می رفتند و غیر آنها از معجزات انبیاء (ع) و غیره و اگر ما بگوئیم آثار ذاتی شیء ممکن نیست تغییر کند لازمه آن آنست که انکار تمام معجزات کنیم و اصل مدرک انبیاء معجزه است لا غیر کما لا یخفی

مخفی نماند بر اینکه مفاسد مذهب جبریهها را ما قبلا مجملا بیان کردیم ولی باز مفصلا بعض مفاسد آنها را بیان می کنیم

اولا- اینکه هر عاقلی شکی نیست در او که فرق می گزارد بین حرکات اختیاری و بین حرکات اضطراری و این حکم در عقل هر عاقلی مرکوز و ثابت است بلکه در قلوب اطفال و مجانین هم هست مثلا- اگر طفلی را به واسطه عصائی زدیم آن طفل مذمت ضارب را می کند نه عصا را چون عصی مجبور بوده و اختیاری از خود نداشته است و یا بچه را به واسطه آجر زدیم مذمت ضارب را می کند نه آجر را چون آجر هم بدون اختیار بوده است بلکه می توانیم ادعاء کنیم که این تشخیص دادن فعل اختیاری از اضطراری در میان حیوانات هم موجود است از این جهت است که نقل می کنند ابو الهذیل گفته که حمار بشر أعدل من بشر- یعنی حمار بشر عاقل تر است از بشر چون حمار اگر رسید بجدول بزرگی که نمی تواند از آن عبور کند اگر او را هم بزنیم اطاعت نمی کند چونکه می داند قدرت بر عبور این جدول بزرگ ندارد و اگر رسید بجدول کوچک عبور می کند چون می داند قدرت بر عبور جدول کوچک دارد و فرق می گذارد بین جدولی که قدرت بر او دارد و بین جدولی که قدرت بر او ندارد ولی بشر فرق بین آنچه که قدرت بر او دارد و بین آنچه که قدرت بر او ندارد نمی گذارد پس حمار بشر أعدل من بشر- حمار بشر عاقل تر از بشر است

دوم از مفاسد مذهب جبریهها آنست که مکابره ضروره و منکری ضروری می باشند چونکه هر عاقلی فرق می گذارد بالضروره بین آن چرا که قدرت بر آنها دارد مثل حرکت نمودن بطرف راست یا چپ یا حرکت دادن دست که اختیارا بجا

می آورد و بین حرکت اضطراری مثل افتادن از بالا به پائین و یا حرکت نمودن دست و پای شخص فلج یا حرکت نبض انسان و غیره که اختیاری انسان نیست و جبریها می گویند تمام افعال بشر اضطراری و بلا اختیار است

سوم از مفاسد آنها اینست که انکار حکم ضروری می کنند که محسن را مدح کنیم و قبیح را مذمت کنیم پس به درستی که هر عاقلی حکم می کند به حسن مدح نمودن کسی که بجا می آورد طاعات را دائما و هیچ یک از معاصی را بجا نمی آورد و مبالغه می کند در احسان به مردم و غیره از افعال نیکو و اینکه اگر کسی چنین شخصی را مذمت کند به واسطه این افعال نیکویش عقلاء می گویند سفیه است و ملامت می کنند او را و حکم می کنند حکم ضروری بر قبیح مدح نمودن کسی که مبالغه می کند در ظلم و جور و تعدی و در غضب و غارت اموال و قتل نفس و جلوی کار خیر را می گیرد اگر کسی چنین شخصی را مدح و تعریف نمود عقلاء او را سفیه می نامند.

چهارم از مفاسد مذهب جبریها آنست که قبیح است از خدای تعالی تکلیف کند بندگان را بفعل طاعات و اجتناب معاصی که فعل طاعت و معصیت از قدرت مکلف خارج باشد چونکه فاعل در افعال ما بر گمان آنها خدای تعالی می باشد برای آنکه بقول آنها معصیتی که از ما پیدا می شود ممتنع است در این حال اطاعت کردن را و بالعکس و ما نسبت به افعالمان به منزله جمادات می باشیم و البته این عمل قبیح است کما لا یخفی

پنجم اینکه لازمه قول آنها آنست که خدای تعالی اظلم ظالمین باشد «تعالی الله عن ذلک علوا کبیرا» چونکه می گویند زمانی که خدا خلق بنماید معصیت را در

میان ما و ما هم اختیار بر منع آن معاصی نداشته باشیم بعد خدا ما را عذاب کند و عقاب نماید بر این معاصی که از خدا صادر شده در بین ما این نهاییه جور و عدوان است تعالی الله عما یقولون

ششم اینکه قائل بجبر لازم می آید بر او مخالف قرآن عزیز و مخالف نصوص و آیات زیادی که دال است بر اینکه افعال از ما صادر می شود نه از خدا مثل الیوم تجزی کل نفس بما کسبت و یا آیه الیوم تجزون ما کنتم تعملون و آیه من یعمل سوءا یجز به یا مثل کل امرئ بما کسبت رهین و غیره از آیاتی که دال بر اینست که اعمال از ما صادر می شود نه از خدا و همچنین خدای تعالی ظلم را از ذات اقدس خودش نفی فرموده در جائی که فرموده ان الله لا یظلم مثقال ذره و آیه دیگر و ما ربک بظلام للعبید و یا و ما ظلمناهم و لکن کانوا انفسهم یظلمون و یا مثل و لا ظلم الیوم و لا یظلمون فتیلا و همچنین آیات دیگر از آیاتی که دال است بر ابطال مذهب آنها آیاتی است که بیان می کند در آنها که بندگان خدا در افعالشان مخیر هستند و به مشیت خودشان هر عملی را بجا می آورند چه فعل باشد چه ترک مثل قوله تعالی فَمَنْ شَاءَ فَلْيُؤْمِنْ وَمَنْ شَاءَ فَلْيُكْفُرْ و آیه دیگر اَعْمَلُوا فَمَنْ شَاءَ اَتَّخِذْ اِلَى رَبِّهِ سَبِيلًا و همچنین آیاتی که امر فرموده است بندگان را بافعال حسنه و مسارعت بانها مثل آیه وَ سَارِعُوا اِلَى مَغْفِرَةٍ مِنْ رَبِّكُمْ و آیه دیگر اَجِيبُوا دَاعِيَ اللّٰهِ وَ آمِنُوا بِهِ و آیه دیگر اَسْتَجِيبُوا لِلّٰهِ وَ لِلرَّسُولِ و اگر افعال بقدرت ما نباشد و باخترار ما نباشد چگونه خدای تعالی امر فرموده در این آیات که اجابت پروردگار کنید و همچنین آیاتی که دال است بر اعتراف انبیاء به گناه خودشان و اضافه آن گناه را بنفس خودشان

مثل قوله تعالی رَبَّنَا ظَلَمْنَا أَنْفُسَنَا سُبْحَانَكَ إِنِّي كُنْتُ مِنَ الظَّالِمِينَ رَبِّ إِنِّي ظَلَمْتُ نَفْسِي و غیر از این از آیات دیگر که نسبت گناه و ظلم را بنفس خود انبیاء داده است البته مراد از گناه و ظلم انبیاء ترک اولی است کما آنکه در محل خودش آمده است.

هفتم از مفساسدی که بر مذهب جبریه لازم می آید مذهب آنها مخالف اجماع تمام انبیاء می باشد چون بلا اشکال انبیاء احکامی از طرف خدای تعالی برای بندگان آورده اند از اوامر و نواهی و امر و نهی متضمن است قدرت مأمور را در آن فعل یا ترک آن و اگر مأمور قادر بر فعل یا در ترک آن نباشد کما آنکه جبریهها می گویند این عمل لغو و بی فائده است بلکه عقلاء تعجب می کنند از این اوامر و نواهی و نسبت آن را بجهل و جنون و حتم می دهند و می گویند- به آمر تو که می دانی که این مأمور قدرت بر فعل یا بر ترک ندارد چگونه او را امر می نمایی و این مطلب و بطلان آن بیدیهی عقل واضح است

هشتم از مفساد مذهب جبریهها آنست که لازم می آید سد باب استدلال بر اینکه خدای تعالی صادق است و استدلال بر اینکه اثبات صانع بنمائیم و استدلال بر صحه نبوت و استدلال بر صحه شریعت و اما آنکه استدلال بر اینکه خدای تعالی صادق است بنا بر قول شما خدای تعالی اعمال قبیح را مانعی ندارد بجا بیاورد نعوذ بالله جاز است کذب در اخبار خودش و وثوق بوعده او وعید او نداشته باشیم و اخباری که در احکام آخرت و احوالات زمانهای سابق فرموده است باینها اطمینان پیدا نکنیم و استدلال بر صحه نبوت بنا بر قول آنها لازمه دارد که معجزه را خدای تعالی بدست کسانی که ادعای پیغمبری کرده اند از روی کذب

و دروغ به آنها معجزه داده شود و فرق بین نبی صادق و نبی کاذب بر ما نشود چونکه بنا بر قول آنها جایز است معجزه بدست کسی که ادعای پیغمبری می کند و لو کذبا باشد و این ها قبیح نیست و اما استدلال بر اثبات صانع ما در تمام مصنوعات وقتی نظر کنیم می بینیم آنها یک صانعی و یک خالقی دارد و اگر افعال خودمان را که صانع می باشیم و ایجاد فعل می کنیم اگر منکر شدیم اصل را و گفتیم این افعال از ما نیست فرع او را که اثبات صانع کنیم بطریق اولی منکر خواهیم شد چون اعمال خودمان اصل است و فرع بر آنها مصنوعات دیگر است و اما اثبات صحت شریعت بعد از آنکه جایز است بنا بر قول آنها اعمال قبیح از خدای تعالی لازمه دارد که ما را امر به قبیح نماید مثل کفر و ضلال با این حال چگونه انسان اطمینان به شریعتی که از طرف خدای تعالی آمده بنماید.

نهم از مفسد مذهب آنها لازمه دارد که نعوذ باللّه خدای تعالی را از سفهاء و جهال قرار بدهیم تعالی اللّٰه عما یقولون بجهت آنکه افعال بندگان مختلف است از شرک و اضرار و انداد و فحش و سب و مدح و مذمت حاصل آنکه افعال بندگان یک دسته ای خدا را مدح می کنند و دسته ای خدا را مذمت می کنند و دسته ای خدای تعالی را نعوذ باللّه فحش می دهند و دسته ای اصلاً خدا را قائل نیستند و این اعمال بندگان به اختلافی که در عالم دارند چون بنا بر قول آنها این افعال و اعمال را تمام آنها را خدای تعالی بجا می آورد و اراده بندگان در آنها هیچ دخیل نیست و افعال بندگان نیست و لازمه حرف آنها آنست که این افعال از شخص سفیه و جاهل پیدا بشود و نفی علم و حکمت و غیره از خدای تعالی بنمائیم تعالی اللّٰه عن ذلک و این هائی که ذکر شد مختصری از لوازم مفسد جبریه بود

و هم و دفع لعلک تقول اذا كانت الاراده التشريعيه منه تعالى عين علمه بصلاح الفعل لزم بناء على أن تكون عين الطلب كون المنشأ بالصيغه في الخطابات الالهيه هو العلم و هو بمكان من البطلان لكنك غفلت عن ان اتحاد الاراده مع العلم بالصالح انما يكون خارجا لا مفهوما و قد عرفت

* شرح:

كما لا يخفى.

دهم از مفسد مذهب جبريه آنست که این مذهب مخالف قول تمام انبياء و رسل(ع) و مخالف تمام عقلاء و اعمال آنها و مخالف تمام ادیان و کتب آسمانی و قول خدای تعالی می باشد و بیان مخالفت این ها از ما تقدم ظاهر می شود كما لا يخفى.

مخفی نماند بر آنکه وجوه عشره ای که ذکر شد اگرچه در بعضی آنها تداخل و تکرار ممکن است باشد ولی برای توضیح مطلب و بیان مفسد مذهب جبریه مانعی ندارد، مطلب دیگر گذشت آنکه اگرچه ظاهر عبارت کتاب صاحب کفایه دال بر جبر ممکن است باشد ولی با قرائن قطعیه خارجی که مصنف از علماء اعلام شیعه بلکه استاد فقهاء می باشد این ظهور منافات با عقیده مصنف ندارد و من الله الرشده و الهدایه و به الاعتصام.

در طلب و اراده است

قوله: و هم و دفع الخ شاید اشکال بکنید بر اینکه اراده تشریعیه از خدای تعالی اگر علم بصلاح فعل باشد که مصنف فرمود لازم می آید بنا بر اینکه اراده عین طلب باشد که انشاءات خدای تعالی در خطابات همان علم باشد یعنی لازم می آید که علم را خدا انشاء کند و این باطل است چونکه علم انشاء نمی شود چون انشاء متعلق بامورات اعتباریه است مثل احکام خمس و زوجیت و ملکیت و غیره از امورات که در خارج مابازاء ندارند و امورات تکوینی

ص: ۲۹۸

ان المنشأ ليس الا المفهوم لا الطلب الخارجى و لا غرو اصلا فى اتحاد الإراده و العلم عينا و خارجا بل لا محيص عنه فى جميع صفاته تعالى لرجوع الصفات الى ذاته المقدسه قال امير المؤمنين عليه السلام و كمال توحيده الاخلاص له و كمال الاخلاص له نفى الصفات عنه

* شرح:

انشاء بانها تعلق نمى گیرد مثل آب و نان و غيره و علم هم يکى امورات تکوينيه خارجيه است

جواب آنکه غافل شدى شما از اینکه اتحاد اراده با علم بصلاح که گفتیم خارجا است نه مفهوما يعنى اراده و علم در خارج متحد هستند و يکى هستند اگرچه در مفهوم دو چیز هستند ولی انشاء به آنها تعلق می گیرد و ما گفتیم که منشأ نیست الا در مفهوم نه در طلب خارجى يعنى نمى شود اشیاء خارجى را انشاء کند انسان بلکه اشیائی که در خارج مابازاء ندارند و مانعی ندارد که بگوئیم اراده الهی و علم الهی عینا و خارجا يکى هستند بلکه لابدیم بگوئیم يکى هستند در جميع صفات ذاتیه خدای تعالى چونکه اراده و علم از صفات ذات اقدس الهی هستند و صفات ذات اقدس الهی در خارج متحد هستند و يکى هستند با ذات اگرچه مفهوما اراده و علم دو چیز هستند قال امير المؤمنين (ع) و كمال توحيده الاخلاص له و كمال الاخلاص له نفى الصفات عنه يعنى كمال توحيد اخلاص بر اوست و كمال اخلاص نفى صفات از ذات اقدس الهی است در خارج نه مفهوما يعنى در خارج صفات ذاتیه الهیه با ذات اقدس الهی متحد و يکى است بخلاف صفات بنی آدم که با ذات دو چیز هستند و از این جهت است که در تتمه آن خطبه می باشد لشهاده کل صفة انها غير الموصوف و شهاده کل موصوف انه غير الصفة الى آخر خطبه شريفه مخفی نماند که قبلا گذشت که اراده و طلب دو چیز هستند چون اراده از

ص: ۲۹۹

صفات نفسانی است و طلب از صفات فعل است و ایضا قبلا گذشت که اراده ایضا از صفات فعل الهیه است نه صفات ذات
کما آنکه مصنف می گویند این آخر کلام ماست در جزء اول شرح فارسی کفایه الاصول که در سوم اردیبهشت سنه ۱۳۵۹
شمسی مطابق هفتم جمادی الثانی یک هزار چهارصد و قمری می باشد و امید است خدای تعالی توفیق دهد که باقی مباحث
الفاظ و مباحث عقلیه و شرح آنها هم تمام شود و مرضی عند الله و قبول صاحب شریعت باشد-و الحمد لله اولاً و آخراً.

بید اقل الاحقر محمد حسین نجفی دولت آبادی.....اصفهان

ص: ۳۰۰

- ۴-در خطبه و موضوع و حد و غرض هر علمی است
- ۵-واسطه در عروض،واسطه در ثبوت،واسطه در اثبات
- ۶-موضوع هر علمی متحد است با موضوعات مسائل آن
- ۷-اقسام نه گانه عوارضی که حمل می شوند بر موضوع
- ۸-اشکال بر مصنف که اکثر عوارض علوم ذاتی نیستند
- ۹-تمایز علوم بغرض آن علم است نه بموضوع یا محمول
- ۱۰-هر علمی با علم دیگر یکی از نسب اربعه را دارد
- ۱۱-باطل بودن تمایز علوم بموضوع یا محمول
- ۱۲-قانون الواحد لا یصدر الا من الواحد
- ۱۳-در قانون الواحد الی آخره
- ۱۴-تعدد غرض هر علمی بتعدد انواع موضوعات علم است
- ۱۵-ممکن است تمایز علوم بغیر غرض باشد
- ۱۶-بحث در موضوع اصول خصوص ادله اربعه نیست
- ۱۷-مجهول بودن موضوع علم اصول بدون انواع آن

- ۱۸-رد قول مرحوم شیخ انصاری در موضوع علم اصول
- ۱۹-موضوع بحث علم اصول بناء عقلاء و عام است
- ۲۰-اشکال بر تعریف علم اصول بر قول مشهور
- ۲۱-وجوه اولویت تعریف مصنف بر قول مشهور
- ۲۲-بودن اصول عملیه از موضوع علم اصول
- ۲۳-اشکال بر تعریف قول مصنف
- ۲۴-معانی سه گانه ای که شده برای وضع الفاظ
- ۲۵-دلالت الفاظ بر معانی ذاتی نیست
- ۲۶-تقسیم وضع بر چهار قسم
- ۲۷-در کلی بودن معانی حرفیه
- ۲۸-جواب اشکال بعض اعلام بر وضع عام و موضوع له خاص
- ۲۹-امکان وضع خاص و موضوع له عام
- ۳۰-ادله عام بودن موضوع له در حروف مثل وضع
- ۳۱-رد قول صاحب فصول در معانی حرفیه
- ۳۲-تصور و صوره ذهنیه جزء معانی حرفیه نیست
- ۳۳-در اقسام سه گانه کلی
- ۳۴-اشکال مترادف بودن اسم و حرف و جواب آن
- ۳۵-شرط کردن واضح در استعمال اسم و حرف
- ۳۶-اتحاد معنای خبر و انشاء

۳۷-وجود ذہنی یا خارجی احتیاج بتشخص دارد

ص:۳۰۲

- صفحه عنوان ۳۸-ملخص معانی اسمیه و حرفیه
- ۳۹-اشکال بر قول مصنف بر اتحاد معنای اسم و حرف
- ۴۰-تحقیق در معانی حرفیه و مختار آن
- ۴۱-در معنای مجاز لغوی و مجاز عقلی و فرق بینهما
- ۴۲-در عدد علاقه ها بیست پنج گانه مجاز لغوی
- ۴۳-استعمال لفظ در نوع و صنف و مثل و شخص
- ۴۴-اشکال وارده در استعمال لفظ در شخصی
- ۴۵-بیان اشکالات استعمال لفظ در لفظ
- ۴۶-جواب اشکال دو جزء بودن قضیه
- ۴۷-در آنکه استعمال لفظ در لفظ حاکی نمی خواهد
- ۴۸-در شامل شدن حکم قضیه نفس خودش را
- ۴۹-اطلاق لفظ اراده نوع و شخصی آن را
- ۵۰-اشکالات پنجگانه بر استعمال لفظ در لفظ
- ۵۱-دلالات سه گانه لفظ بر معانی خود
- ۵۲-دلالت الفاظ بر معانی تصویریه است نه تصدیقیه
- ۵۳-حکایت از شیخ الرئیس و محقق طوسی در باب دلالت الفاظ
- ۵۴-دلالت تصدیقه الفاظ تابع اراده متکلم است
- ۵۵-تحقیق در موضوع له الفاظ و آنکه دلالت تصدیقیه است
- ۵۶-در وضع مرکبات و هیئات و مفردات الفاظ است
- ۵۸-در وضع شخصی و نوعی الفاظ و اشکال در آن

صفحه عنوان ۵۹-در معنای تبادر و اشکال در آن

۶۰-معنای تبادر و آنکه اصاله عدم القرینه در شک در مراد است

۶۱-در عدم صحه سلب و فرق بین حمل ذاتی و حمل شایع صناعی

۶۳-اشکال در صحه سلب و عدم آن

۶۴-در اطراد و عدم آن و اشکال در آن

۶۵-احوال پنجگانه برای لفظ تجوز و اشتراک و غیره

۶۶-در ثبوت حقیقت شرعیه و عدم آن

۶۷-در اشکالات بر وضع معاطاتی

۶۸-در معنای تعینی و تعینی و معاطاتی

۶۹-در ثبوت حقیقت شرعیه و اشکال در آن

۷۰-در استعمال الفاظ عبادات در معانی لغویه

۷۱-در اشکال اتحاد معانی لغویه و شرعیه

۷۲-اشکال بر استعمال الفاظ عبادات در معانی لغویه

۷۳-بیان ثبوت حقیقت شرعیه در زمان شارع مقدس

۷۴-تعارض استصحابین با مثبتیت آن

۷۵-اختلاف در الفاظ عبادات که وضع برای صحیح است یا اعم

۷۶-تصویر نزاع بنا بر قول عدم حقیقت شرعیه

۷۷-تصویر نزاع قول باقلانی

۷۸-اتحاد معنای صحیح نزد تمام علماء

۷۹-صحیح و فساد از امور اضافیه می باشند

صفحه عنوان ۸۰- لازم است قدر جامع برای دو قولین

۸۱- اشکال بر جامع صحیحی چه مرکب باشد و چه بسیط

۸۲- عدم جریان برائت بنا بر جامع بسیط

۸۳- در اشکالات بر جامع بسیط

۸۴- در قاعده الواحد لا یصدر الا من الواحد بر جامع صحیحی

۸۵- تصویر جامع بنا بر اعمیها و رد آن

۸۶- اشکالات وارده بر جامع اعمیها

۸۷- جامع دوم اعمیها و رد آن

۸۸- جامع سوم اعمیها که موضوع له آن وضع اعلام شخصیه است

۸۹- جامع چهارم اعمیها که موضوع له آن وضع معاجین است

۹۰- در آنکه خصوصیات در صلاه معتبر است بخلاف معاجین

۹۱- جامع پنجم اعمیها که موضوع له نظیر اوزان و مقادیر است

۹۲- تحقیق در جامع اعمی و حق در آن

۹۳- در آنکه وضع و موضوع له در الفاظ عبادات عام است

۹۴- جواز تمسک باطلاق لفظی حتی بنا بر صحیحی

۹۵- جواز تمسک باطلاق مقامی حتی بنا بر صحیحی

۹۶- جواز تمسک باطلاق در جایی است که مولا در مقام بیان باشد

۹۷- در آنکه اوامر روی صحیح موضوعات است و لو اعمی باشیم

۹۸- جواب دو اشکال بر اعمیها و انحلال علم اجمالی

۹۹- ثمره بین صحیحی و اعمی و اشکال در آن

۱۰۰- ادله صحیحیها از تبادر و صحه سلب و اخبار و رد آنها

۱۰۱- سوم دلیل صحیحیها اخبار و آثار صحیح از آنها است

۱۰۲- جواب ادله صحیحیها و مورد اصاله الحقیقه

۱۰۳- دلیل چهارم صحیحیها و رد آن

ص: ۳۰۵

صفحه عنوان ۱۰۴- ادله اعمیها از تبادر و صحه سلب و صحه تقسیم و غیره

۱۰۵- دلیل بر اعمیها روایه بنی الاسلام علی الخمس

۱۰۶- تمسک اعمیها باخبار و رد آن

۱۰۷- در معانی اوامر ارشادیه که امر بجزء یا شرط شده

۱۰۸- امر بنذر موجب محال بودن متعلق آن نمی شود

۱۰۹- در آنکه نذر و امثال آن ثمره بحث اصول نمی شود

۱۱۰- در صحیح و اعم اسامی معاملات است

۱۱۱- اختلاف شرع و عرف در مصادیق معاملات

۱۱۲- در تمسک باطلاق سبب بر مسبب و بالعکس

۱۱۳- در معنای انشاء بیع و نبودن سبب و مسبب در آن

۱۱۴- وضع الفاظ معاملات در صحیح موجب اجمال نمی شود

۱۱۵- شک در معنای بیع عرفا شک در معنای شرعی می شود

۱۱۶- موضوع مرکب از اجزاء و شرائط وجودی و عدمی می باشد

۱۱۷- دخیل بودن اجزاء و شرایط در صدق موضوع

۱۱۸- استحباب بعضی اشیاء در واجب یا در مستحب

۱۱۹- در خصوصیات که دخیل در موضوع صحیحی است

۱۲۰- در اشتراک است و تعیین موضوع آن

۱۲۱- در اشکالاتی که وارد بر لفظ مشترک شده.

۱۲۲- در بیان امکان اشتراک لفظی است

۱۲۳- در عدم تناهی الفاظ و معانی

۱۲۴- استعمال لفظ در اکثر از معنی

۱۲۵- وجه امتناع استعمال لفظ در اکثر از معنی

۱۲۶- رد صاحب معالم در جواز استعمال لفظ در اکثر از معنی

ص: ۳۰۶

- صفحه عنوان ۱۲۸-در حقیقت و مجاز تشبیه و جمع است
- ۱۳۰-اشکال هفت یا هفتاد معانی بر قرآن و رد آن
- ۱۳۲-اخبار در عظمت قرآن و انطباق آن بر تمام ازمان
- ۱۳۳-وضع الفاظ بر سه وجه ذکر شده
- ۱۳۴-ادله وقوع استعمال لفظ در اکثر از معنی
- ۱۳۵-بحث در مشتق است
- ۱۳۷-انواع اتحاد مشتق با ذات
- ۱۳۸-عموم نزاع در مشتق و لو جامد یا عرضی باشد
- ۱۳۹-اشکال بر مصنف در حرمت زوجه کبیره اولی ایضا
- ۱۴۰-فائده بحث مشتق در زوجه کبیره و صغیره
- ۱۴۲-در اشکال در اسم زمان که ذات منقضی است
- ۱۴۳-خروج افعال و مصادر از بحث مشتق
- ۱۴۴-دلالت نداشتن فعل بر زمان برخلاف نحویین
- ۱۴۶-دلالت فعل بر زمان در فاعل زمانی
- ۱۴۸-در کلی بودن حرف و اسم در موضوع له
- ۱۵۰-قصد آلی و استقلاللی در حرف و اسم از عوارض معنی است
- ۱۵۳-در اختلاف مبادی مشتقات حرفه و ملکه و فعلیا
- ۱۵۴-مراد از حال، حال تلبس است نه حال نطق
- ۱۵۸-اصل در مسئله مشتق نیست
- ۱۶۰-عدم جریان استصحاب در شبهات مفهومیه

۱۶۲- ادله حقیقت بودن مشتق فیمن تلبس بالمبدا

۱۶۸- اشکال بر صحه سلب و جواب آن

۱۷۱- ادله اعمیها از تبادر و جواب آن

۱۷۲- دلیل سوم اعمیها اخبار لا ینال عهدی الظالمین

ص: ۳۰۷

صفحه عنوان ۱۷۳-اوصاف عناوین موضوعات بر سه قسمت است

۱۷۶-لیاقت نداشتن ظالم بر منصب امامت

۱۷۹-بحث مفهوم مشتق آیا بسیط است یا مرکب

۱۸۰-معتبر نبودن مفهوم شیئی یا مصداق آن در مشتق

۱۸۳-در آنکه ناطق فصل حقیقی نیست در منطوق

۱۸۶-بیان وصف عنوانی بر ذات موضوع بقول شیخ و فارابی

۱۸۸-رد صاحب فصول که تمام قضایا را بضروریه بر گردانیده

۱۹۴-در آنکه گرفتن مفهوم شیئی در مشتق ضروری است

۱۹۵-فرق بین مشتق و مبدأ آنکه مصدر باشد

۱۹۸-رد صاحب فصول در فرق بین مشتق و مبدا

۱۹۹-ملاک حمل اتحاد و اختلاف موضوع و محمول است

۲۰۲-حمل صفات الهی بر ذات اقدس

۲۰۴-تلبس مشتق به مبدأ لازم است در صدق حقیقت

۲۰۵-تلبس مشتق به مبدأ بر انواعی است از حیث ماده و هیئت

۲۰۷-صدق مشتق بر ذات الهی عرفی است و الابی معنی است

۲۰۹-حمل محمول بر موضوع بر سه قسم می شود

۲۱۱-مقصد اول در اوامر است و در آن چند فصل است

۲۱۲-اشتباه معانی ماده امر بمصداق آن

۲۱۷-اعتبار علو در معنای حقیقی ماده امر

۲۱۹-ادله حقیقت بودن ماده امر در وجوب

۲۲۴- تقسیم موجود بذهنی و خارجی و اعتباری

۲۲۶- در اتحاد معنای طلب و اراده معنا و انشاء و خارجا

۲۲۷- در مقدمات اراده حقیقیه از خطور و میل و هیجان و غیره

۲۲۹- بیان اختلاف دواعی در انشاءات

ص: ۳۰۸

صفحه عنوان ۲۳۰-فرق بین صفات ذات الهی و صفات فعل

۲۳۱-در معنای کلام نفسی و مفاصد آن

۲۳۲-تجزیه جمله خبریه بر نه قسم و تجزیه جمله انشائیه

۲۳۴-ادله کلام نفسی عشائره و رد آنها

۲۳۷-روایه داله بر آنکه خدای تعالی متکلم است و تکلم حادث است

۲۳۹-در مختلف بودن معنای طلب و اراده و عدم اتحاد آنها

۲۴۱-تحقیق در امور اعتباریه و آثار مترتبه بر آنها

۲۴۵-تحقیق در معانی انشائیه و حق در آنها

۲۴۶-تحقیق در معنای جمله خبریه و حق در آن

۲۵۱-مسئله جبر در اعمال بندگان و مقدمه نافع قبل از آن

۲۵۵-ادله اختیاری بودن نفس اراده بر هر فعلی

۲۵۷-مدرك اختیاری بودن نفس اراده بر افعال

۲۵۸-رد ادله اول و دوم جبریها

۲۶۱-رد معنای ظلم و لوازمات جبر در اعمال

۲۶۳-دلیل کسانی که می گویند اراده اختیاری نیست و رد آن

۲۶۵-رد کسانی که می گویند ترجیح بلا مرجح محال است

۲۶۶-اراده ازلیه الهی موجب جبر در اعمال نمی شود

۸۶۸-علم ازلی الهی موجب جبر در اعمال بندگان

۲۷۰-در بیان شبهه مفوضه و مفاصد آن

۲۷۲-در آنکه ممکنات در وجود و بقاء هر دو احتیاج به علت دارند

۲۷۳- در معانی پنجگانه برای امر بین امرین

۲۷۸- ششم قول علامه مرحوم مجلسی در معنای امر بین امرین

۲۸۳- رد اشعار جبری خیام باشعار مرحوم محقق طوسی

۲۹۰- قول مصنف قلم اینجا رسید و سر بشکست و جواب آن

۲۹۱- سعادت و شقاوت ذاتی انسان نیست و ادله آن

۲۹۳- وجوه عشره بر مفاسد جبریهها بغیر آنچه که ذکر شد

۲۹۹- در طلب و اراده است

ص: ۳۰۹

مدارك شرح فارسی کفایه الاصول که یا برای شرح مطالب کفایه و توضیح آن استفاده شده است و یا برای اشکال بر مطالب کفایه آورده شده است از قرار ذیل است.

۱- نهایه الدرایه فی شرح کفایه آیه الله العظمی حاج شیخ محمد حسین اصفهانی قدس سره.

۲- حقایق الاصول استادنا الاعظم آیه الله العظمی حاجی سید محسن حکیم نور الله مرقده

۳- منتهی الاصول آیه الله سید میرزا حسن موسوی بجنوردی اعلی الله مقامه الشریف.

۴- محاضرات فی اصول الفقه استادنا الاعظم آیه الله العظمی حاج سید ابو القاسم خوئی دام بقائه العالی.

۵- بدائع الافکار فی الاصول آیه الله العظمی آقا میرزا هاشم آملی دام عزه العالی.

۶- حاشیه علی کفایه الاصول محقق مدقق شیخ محمد سلطان العلماء اراکی.

۷- الوصول الی کفایه الاصول علامه آیه الله حاجی سید محمد حسینی شیرازی دام ظلّه.

۸- عنایه الاصول فی شرح کفایه الاصول آیه الله سید مرتضی حسینی فیروزآبادی دام عزه.

۹- خودآموز کفایه حضرت آیه الله آقای شیخ عبد الکریم خوئینی قمی.

۱۰- شرح کفایه الاصول مرحوم آیه الله شیخ عبد الحسین رشتی.

۱۱- حاشیه کفایه محقق مدقق حجه الاسلام و المسلمین میرزا ابو الحسن مشکینی طاب سراه.

۱۲- حق الیقین فی معرفه اصول الدین علامه آیه الله سید عبد الله شبر قدس سره استفاده شده در جبر و تفویض.

تالیفات مؤلف که چاپ شده

۱- شرح فارسی مباحث الفاظ کفایه تماما سه جلد.

۲- زبده العلوم عربی العلوم دو جلد در یک جلد اول یک دوره اصول دین استدلالی. دوم تلخیص جامع السعادات یک دوره علم اخلاق.

۳- ثواب و عقاب فارسی و عربی بیست واجب تماما اخبار و آیات آنها چاپ دوم.

۴- اثبات صانع عالم با پانزده دلیل فارسی فطری که از اخبار و آیات گرفته شده.

ص: ۳۱۱

تألیفات صاحب کتاب که چاپ شده

۱- کتاب زبده العلوم عربی، یک دوره اصول دین استدلالی و مخصوصا اثبات امامت باخبار صحاح عامه ۲- جلد اول شرح فارسی کفایه مرحوم آخوند خراسانی

۳- تلخیص سه جلد جامع السعادات مرحوم نراقی رحمه الله علیه، در علم اخلاق در یک جلد، عربی ۴- جلد دوم شرح فارسی کفایه تا اوامر کتاب

۵- کتاب ثواب و عقاب فعلی که در دست شما است، دارای بیست واجب و ثواب و عقاب آنها ۶- اثبات وجود صانع عالم با پانزده دلیل فطری و وجدانی

تألیفات المؤلف الغير المطبوعه

۱- شرح کفایه الاصول للمرحوم الآخوند الخراسانی غیر تام

۲- شرح مکاسب المحرمه ایضا غیر تام

۳- تقریرات استاذنا الاعظم السيد عبد الهادی الشیرازی قدس الله اسراره فی مطهریه الماء و الوضوء و الجبیره و الجنابه و الحيض و الاستحاضه و النفاس و مسّ الميّت و التيمّم و التعادل و التراجيح و الاجتهاد و التقليد و بعض احكام الخمس

۴- تقریرات استاذنا الاعظم الحاج السيد محسن الحكيم نور الله مرقدہ، فی النفاس و غسل مسّ الميّت و احكام الاموات و غيرها

۵- تقریرات استاذنا الاعظم الحاج السيد ابو القاسم الخوئی ادام الله ظلّه على رءوس الانام، فی مباحث الالفاظ و الادله العقلیه و غيرها

۶- تقریرات استاذنا الاعظم الحاج السيد محمود الشاهرودی قدس الله اسراره فی الخيارات و احكامها

ص: ۳۱۶

بسمه تعالی

هَلْ يَسْتَوِي الَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَالَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ

آیا کسانی که می‌دانند و کسانی که نمی‌دانند یکسانند؟

سوره زمر / ۹

آدرس دفتر مرکزی:

اصفهان - خیابان عبدالرزاق - بازارچه حاج محمد جعفر آواده ای - کوچه شهید محمد حسن توکلی - پلاک ۱۲۹/۳۴ - طبقه

اول

وب سایت: www.ghbook.ir

ایمیل: Info@ghbook.ir

تلفن دفتر مرکزی: ۰۳۱۳۴۴۹۰۱۲۵

دفتر تهران: ۰۲۱ - ۸۸۳۱۸۷۲۲

بازرگانی و فروش: ۰۹۱۳۲۰۰۰۱۰۹

امور کاربران: ۰۹۱۳۲۰۰۰۱۰۹



مرکز تحقیقات رایانگی

اصفهان

گامی

WWW



برای داشتن کتابخانه های تخصصی
دیگر به سایت این مرکز به نشانی

www.Ghaemiyeh.com

www.Ghaemiyeh.net

www.Ghaemiyeh.org

www.Ghaemiyeh.ir

مراجعه و برای سفارش با ما تماس بگیرید.

۰۹۱۳ ۲۰۰۰ ۱۰۹

