



مركز  
للبحوث والتحريات الكمبيوترية

اصبحان

للغافل



عليه  
صباح  
الرمضان

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

# شهادة الإسلام

في شرح الكفاية

تأليف

الشيخ العلامة المحقق الأديب  
الشيخ محمد بن الحسين الأديب

الطبعة الأولى سنة ١٣٦١ هـ

المطبعة الأولى

بغداد

مطبعة دار الكتب والوثائق العراقية

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

نهایه الدرايه فی شرح الکفایه [آخوند خراسانی] ( طبع جدید )

کاتب:

محمد حسین غروی اصفهانی ( کمپانی )

نشرت فی الطباعة:

موسسه آل البيت ( عليهم السلام ) لاحياء التراث

رقمی الناشر:

مركز القائمیة باصفهان للتحريات الكمبيوتریة

# الفهرس

٥	الفهرس
١٤	نهايه الدرايه فى شرح الكفايه [آخوند خراسانى] ( طبع جديد ) المجلد ١
١٤	اشاره
١٥	اشاره
٢١	مقدمه التحقيق:
٢١	اشاره
٢٣	ترجمه المؤلف:
٢٥	منزلته العلميه:
٢٦	فلسفته:
٢٧	شعره و أدبه:
٢٩	وفاته:
٢٩	مؤلفاته:
٣٣	منهجيّه التحقيق:
٣٥	مقدمه و هى امور
٣٥	موضوع العلم
٣٥	اشاره
٣٧	[ميزان العرض الذاتى]
٤١	[أن فعل المكلف-المتحيت بالحيثيات المتقدمه- عنوان انتزاعى]
٤٤	[كون العلمين مشتركين فى تمام المسائل]
٤٥	[المشهور: أن تمايز العلوم بتمايز الموضوعات]
٤٨	[و التحقيق: أن العلم عباره عن مركّب اعتبارى]
٥١	[الموضوع لعلم الاصول خصوص الأدله الأربعة،]
٥٣	[المراد من السنه]
٥٥	[و الدليل العقلى-الواقع موضوعا للعلم-]

- ٥٦ ..... [تعريف علم الأصول]
- ٥٦ ..... [وجه الأولويه: أنّ لازم التخصيص خروج جمله]
- ٥٧ ..... [أو الغرض من تدوين فن الاصول]
- ٦٠ ..... الوضع
- ٦٠ ..... اشاره
- ٦٣ ..... [ثم إنه لا شبهه في اتحاد حيثيه دلالة اللفظ على معناه]
- ٦٤ ..... [أن من يجعل الوضع عبارته عن التعهد]
- ٦٤ ..... [بل المراد من التعهد هو:]
- ٦٧ ..... [تحقيق المقام يتوقف على تحقيق المعاني الحرفيه]
- ٦٨ ..... [أو منه ظهر: أن تنظير المعنى الاسمي و الحرفي بالجوهر و العرض، غير وجيه،]
- ٧٠ ..... [نعم بعض المعاني الاسميه ربما يكون آله لتعقل حال الغير، و حينئذ يكون كالمعنى الحرفي في عدم الاستقلال]
- ٧٢ ..... [أو ميزان عموم الوضع و خصوص الموضوع له]
- ٧٧ ..... [أما إن الإخبار و الإنشاء من شئون الاستعمال]
- ٧٨ ..... [أو أما وحده المستعمل فيه- في الجمل الخبريه و الانشائيه-]
- ٨٠ ..... [بل التحقيق: أن أسماء الإشاره و الضمائر موضوعه لنفس المعنى]
- ٨٣ ..... [بيانه: أن الموضوع في القضيه الحقيقيه: قد يحتاج في وجوده إلى الواسطه]
- ٨٥ ..... [دخل الإراده يتصور على وجهين]
- ٨٦ ..... [الاراده الاستعماليه أو التفهيميه]
- ٨٨ ..... [الإشكال علامه على المحقق طوسي بانتقاض الدلالات الثلاث]
- ٩١ ..... [المركبات ليس لها مواد غير مواد مفرداتها]
- ٩٣ ..... [أو التحقيق: أن جوهر الكلمه و مادتها-]
- ٩٤ ..... [معنى كون التبادر علامه، كونه دليلًا إتيًا على الوضع]
- ٩٥ ..... [و صحه الحمل عليه بالحمل الأوّلّي الذاتي]
- ٩٦ ..... [أن علامه المجاز هو السلب]
- ٩٨ ..... [تحقيقه: أن الحمل:]
- ١٠٠ ..... [قد ذكر الاطراد و عدمه]

- ١٠٠ ..... اشاره
- ١٠١ ..... [فى تحقيق حقيقه الوضع:]
- ١٠٢ ..... [و ما به يمتاز الوضع عن الاستعمال]
- ١٠٥ ..... [الصلاه بمعنى العطف و الميل]
- ١٠٧ ..... [و أما الثمره بين القولين فتظهر فى لزوم]
- ١٠٨ ..... [الصحيح و الأعم]
- ١٠٨ ..... اشاره
- ١١٠ ..... [ابل الصحيح فى تقريب مقاله الأعمى:]
- ١١١ ..... [إن الظاهر أن الصحه عند الكل بمعنى واحد و هو التماميه]
- ١١٤ ..... [لا بد على كلا القولين من قدر جامع]
- ١١٩ ..... [و الإشكال فيه بأن الجامع لا يكاد يكون أمرا مركبا]
- ١٢٤ ..... [مدفوع بأن الجامع إنما هو مفهوم واحد]
- ١٢٩ ..... [و أما على الأعم فتصوير الجامع فى غايه الاشكال]
- ١٣٣ ..... [و فيه أن الأعلام إنما تكون موضوعه للأشخاص]
- ١٣٥ ..... [إن ثمره النزاع إجمال الخطاب على]
- ١٣٦ ..... [فالتحقيق فى بيان الثمره:]
- ١٣٩ ..... [و تحقيق الحال: أن المركب على قسمين: حقيقى، و اعتبارى.]
- ١٤١ ..... [أن الظاهر من طريقه العرفيه خروج ما له دخل فى فعليه التأثير]
- ١٤٢ ..... [و مما ذكرنا ظهر إمكان استظهار اتحاد طريقتى الشارع و العرف]
- ١٤٢ ..... [أعلم أن صحه التقسيم لها جهتان:]
- ١٤٢ ..... [الأولى- أن حقيقه المعنى- فى حد ذاته- لها فردان]
- ١٤٣ ..... [الثانيه- أن حقيقه المعنى- بما هى مستماه بلفظ كذا- منقسمه إلى أمرين،]
- ١٤٩ ..... [إن أسامى المعاملات إن كانت موضوعه للمسببات فلا مجال للنزاع]
- ١٥١ ..... [و أما إن كانت موضوعه للأسباب فللنزاع فيه مجال]
- ١٥٢ ..... [أن الحكم بعدم نفوذ سبب عرفى،]
- ١٥٤ ..... [إن كون أفاظ المعاملات أسامى للصحيحه لا يوجب إجمالها]

- ١٥٧ ..... [الكلام هنا فى تحقيق الفرق بين جزء الطبيعه و جزء الفرد،]
- ١٥٩ ..... [أو لغير واحد من الأعلام كلام فى المقام-فى الفرق بين الجزء المفرد و المستحب]
- ١٦١ ..... الاشتراك
- ١٦١ ..... اشاره
- ١٦١ ..... [المراد من المواد الثلاث-]
- ١٦٣ ..... [ذكر بعض أجله العصر
- ١٦٦ ..... [إن حقيقه الاستعمال ليس مجرد جعل اللفظ علامه]
- ١٦٨ ..... [أن حقيقه الاستعمال إيجاد المعنى فى الخارج باللفظ؛]
- ١٧٢ ..... [أن المعنى له وحده ذاتيه]
- ١٧٣ ..... [أن حال الوحده:تاره تضاف إلى المعنى،]
- ١٧٥ ..... [فلا يعقل تعدد مرحله الهيئه و ماده]
- ١٧٧ ..... [تذليل و تكميل قد ظهر مما ذكرنا حال استعمال اللفظ فى معنيه-الحقيقى و المجازى-]
- ١٧٧ ..... [أو كان المراد من البطون لوازم معناه]
- ١٧٨ ..... [أو ربما يمكن إصلاح تعدد البطون بتعدد المحققات و المصاديق لمعنى واحد،]
- ١٨٠ ..... الكلام فى مسأله المشتق
- ١٨٠ ..... اشاره
- ١٨٠ ..... [أو هو أن النزاع هنا فى الوضع و الاستعمال]
- ١٨١ ..... [تقسيم الحمل إلى: (هو هو)، و(ذى هو)،]
- ١٨٢ ..... [أن حمل الأوصاف حمل هو هو و بالمواطأه]
- ١٨٣ ..... [أن عموم النزاع و شموله لشيء لا يدور مدار صدق العنوان،]
- ١٨٧ ..... [أو إن اضيف إلى الزمان-]
- ١٨٧ ..... [لا يتوقف على تعقل جامع مفهوى بين المتلبس بالظرفيه]
- ١٩٠ ..... [ضروره أن المصادر المزيد فيها كالمجرده فى الدلاله]
- ١٩٠ ..... [أو الفرق بين المبدأ و المصدر]
- ١٩٣ ..... [أنه تبارك و تعالى مع الزمان السابق معيه قتيوميه]
- ١٩٦ ..... [لا ارتباط لما عدا السبق الزمانى بمداليل الأفعال؛]



- ١٩٧ ..... [أو أما كيفية اشتغال الماضي و المضارع على الزمان]
- ١٩٨ ..... [فالمعنى فى كليهما فى نفسه كلى طبيعى...الخ]
- ١٩٩ ..... [اختلاف المشتقات فى المبادئ]
- ٢٠٢ ..... [المحقق الدوائى]
- ٢٠٣ ..... [المراد بالحال فى عنوان المسأله،]
- ٢٠٥ ..... [الفرق بين التلبس و النسبه الاتحاديه]
- ٢٠٧ ..... [تنبيهه ربما يتوهم]
- ٢٠٩ ..... [أن تلبس الذات بالمبدئ قيام المبدأ بها بنحو من أنحاء]
- ٢١٠ ..... [أن المفاهيم فى حد مفهوميتها-متباينات،]
- ٢١١ ..... [البساطه على ما يراه العلامه الدوائى]
- ٢١٢ ..... [الربط المأخوذ فى الأوصاف و الأفعال ما هو ربط بالحمل الشائع]
- ٢١٢ ..... [أن المدعى للوضع للأعم-من المتلبس و المنقضى عنه التلبس-لا يدعى أمرا معقولا]
- ٢١٣ ..... [الأقسام:]
- ٢١٦ ..... [أو يمكن إصلاح قيديه الزمان للمسلوب عنه]
- ٢١٨ ..... [أن الوصف ربما يكون عنوانا محضا]
- ٢١٩ ..... [أن الشئيه من الأعراض العامه]
- ٢١٩ ..... [و التحقيق: أن يقال: إن مثل الناطق ليس بفصل حقيقى]
- ٢٢١ ..... [أن توصيف النفس بالناطقه-بمعنى المدركه للكليات-]
- ٢٢٣ ..... [الحصه لا تحمل على الكلى]
- ٢٢٥ ..... [أن عقد الحمل لم ينحل]
- ٢٢٩ ..... [أما ذكره اهل الميزان فى الضروره بشروط المحمول]
- ٢٣١ ..... [ليس المراد من النوع هو النوع العقلى]
- ٢٣٢ ..... [البساطه: إما لحاظيه،و إما حقيقيه،]
- ٢٣٧ ..... [العلامه الدوائى: أنه لا فرق بين المشتق و مبدئه الحقيقى]
- ٢٣٧ ..... [أن معنى المشتق لا يشتمل على النسبه بالحقيقه]
- ٢٣٩ ..... [المحقق-الدوائى-أيضا-حيث زعم عدم الواسطه بين المشتقات و المصادر]

- ٢٤٢ ..... [الفرق بين المشتق و مبدئه أنه بمفهومه لا يأبى عن الجرى]
- ٢٤٤ ..... تتمه:
- ٢٤٧ ..... [بيان الفرق بين الجنس و الفصل، و بين الماده و الصورة]
- ٢٤٨ ..... [ملاك الحمل الذاتى هو الهوهويه بالذات و الحقيقه]
- ٢٥٣ ..... [كفايه مغايره المبدأ مع ما يجرى المشتق عليه مفهوما]
- ٢٥٥ ..... [منشأ صدق المشتق و حملة على شىء؛ إما قيام مبدئه به بقيام انضمامى]
- ٢٥٨ ..... [المفاهيم و إن كانت مثار الكثره و المغايره؛ إلا أنها قسمان:]
- ٢٤٢ ..... [أن ذاته-تعالى-حاضر له لذاته غير غائبه]
- ٢٤٣ ..... [وهنا قول من ينفى الصفات بحقائقها]
- ٢٤٥ ..... المقصد الأول: فى الأوامر
- ٢٤٥ ..... اشاره
- ٢٤٥ ..... [فى معانى لفظ الأمر:]
- ٢٤٥ ..... اشاره
- ٢٤٧ ..... [عالم الأمر هو العالم الموجود بلا ماده]
- ٢٤٨ ..... [إشكال اختلاف الجمع، حيث إن الأمر-]
- ٢٤٩ ..... [أو التحقيق: أن الاشتقاق المعنوى-]
- ٢٤٩ ..... [أو الفرق بين المعنى الجامد و المعنى الاشتقاقى]
- ٢٧٠ ..... [الأمر هل هو مطلق الطلب أو الطلب المنشأ مطلقا،]
- ٢٧١ ..... [أن المراد بالكلمه الوجوديه]
- ٢٧٤ ..... [(الظاهر اعتبار العلو فى معنى الأمر)]
- ٢٧٧ ..... [الطلب و الاراده]
- ٢٧٧ ..... اشاره
- ٢٧٧ ..... [إن كان النزاع فى ثبوت صفه نفسانيه أو فعل نفسانى-]
- ٢٧٧ ..... [النزاع فى أن مدلول الأمر هل هو الإراده، و الطلب متحد]
- ٢٧٨ ..... [النزاع فى مجرد مرادفه لفظ الطلب مع لفظ الإراده-]
- ٢٧٨ ..... [النزاع فى هذه المسأله نشأ من النزاع فى الكلام النفسى؛]

- ٢٨٣ ----- [مدلول الصيغه على أى حال أمر إنشائي لا إرادته نفسيه]
- ٢٨٥ ----- [المنقول عن الأشاعره فى كلمات بعضهم؛ أن الكلام النفسى]
- ٢٨٩ ----- [التحقيق أن وجودها وجود معانيها فى نفس الأمر.]
- ٢٩٢ ----- [أن تقابل الإنشاء و الإخبار ليس تقابل مفاد كان التامه]
- ٢٩٤ ----- [أن حقيقه إرادته-تعالى-مطلقا هو العلم بالصلاح]
- ٢٩٦ ----- [إن تقسيم الإراده إلى التكوينيته و التشريعيه؛ باعتبار]
- ٣٠٧ ----- [أن تصحيح مراديه الإراده-]
- ٣٠٧ ----- اشاره
- ٣٠٩ ----- [تنبيه و تنزيه فى الجبر و التفويض و الامر بين الامرين]
- ٣١٠ ----- و البرهان عليه: -
- ٣١٣ ----- [العقاب إنما يتبع الكفر و العصيان التابعين للاختيار]
- ٣٢٠ ----- [تفاوت الماهيات الجنسيه و النوعيه و الصنيفيه و الشخصيه فى أنفسها و لوازمها-بنفس ذواتها، لا بجعل جاعل]
- ٣٢٣ ----- [مباحث صيغه الأمر فى معانى صيغه الأمر
- ٣٢٣ ----- اشاره
- ٣٢٤ ----- [فاستعمالها فى الطلب بسائر الدواعى خلاف الوضع]
- ٣٢٦ ----- [الفرق بينه و بين الإيجاب بنحو من الاعتبار]
- ٣٢٧ ----- [إن كثره الاستعمال الموجبه للنقل أو الإجمال،]
- ٣٢٩ ----- [المراد من الحكايه الحقيقه]
- ٣٣١ ----- [أن حتميه الإراده]
- ٣٣٦ ----- [الفرق بين التبعدى و التوصلى]
- ٣٣٦ ----- اشاره
- ٣٣٦ ----- [تحقيق الحال؛ أن الطاعه]
- ٣٣٩ ----- [و ذلك لاستحاله أخذ ما لا يكاد يتأتى إلا من قبل الأمر]
- ٣٤٥ ----- [أن ذات المقتيد و التقيّد-و إن كانا فى الخارج موجودين-]
- ٣٤٧ ----- [إنما يصح الاتيان بجزء الواجب بداعى وجوبه]
- ٣٥١ ----- [و أما حكم العقل بإتيان ما يحتمل دخله فى الغرض]

- ٣٥٣ ..... [أن هذا النحو من التقابل من قبيل العدم و الملكه]
- ٣٥٨ ..... [تقريب الاشتغال بأحد وجهين:]
- ٣٦٣ ..... [المتحصل عدم جريان الاشتغال]
- ٣٦٥ ..... [فإن دخل القربه .....
- ٣٦٩ ..... [الصيغه و الواجب النفسى التعيينى العينى]
- ٣٧١ ..... [و الاكتفاء بالمزه فإنما هو لحصول]
- ٣٧١ ..... اشاره .....
- ٣٧٢ ..... [و المصدر مشتمل على نسبه ناقصه]
- ٣٧٤ ..... [أن المراد بالفرد هو وجود الطبيعه]
- ٣٧٥ ..... [أنه لا فرق بين القول بالمره و القول بالطبيعه]
- ٣٧٧ ..... [أن إتيان الأمور به-بحدوده و قيوده-عَلَمَه تامه للغرض]
- ٣٧٩ ..... [و لا يخفى أنه لو قيل بدلالاتها على الفور به]
- ٣٨١ ..... الإجزاء .....
- ٣٨١ ..... اشاره .....
- ٣٨٣ ..... [ينبغي أن يراد من الاقتضاء ما]
- ٣٨٤ ..... [أن نتیجه المسأله الاصوليه لا بد من أن تكون كليه]
- ٣٨٦ ..... [الفرق بين هذه المسأله و مسأله المره و التكرار]
- ٣٨٨ ..... [فى إجزاء امثال الأمور به عن التعبد به ثانيا]
- ٣٩٨ ..... [فى إجزاء الاتيان بالأمور به بالامر الاضطرارى]
- ٤٠٨ ..... [فى إجزاء الإتيان بالأمور به بالأمرين]
- ٤١٦ ..... [الأمارات حجيتها بنحو الطريقيه]
- ٤٢٢ ..... [و قد أشكلنا عليه و على قاعده الاشتغال-]
- ٤٢٤ ..... [لا مجال لقياس الأمر الظاهرى بالأمر الاضطرارى]
- ٤٢٤ ..... [أن الفوت مما ينسب و يضاف إلى الأمور به]
- ٤٢٧ ..... [فى مناط الإجزاء و التصويب]
- ٤٣٥ ..... الفهرس الموضوعى .....



## نهایه الدرايه فی شرح الكفايه [آخوند خراسانی] ( طبع جدید ) المجلد ۱

### اشاره

سرشناسه : اصفهانی، محمدحسین، ۱۳۲۰ - ۱۲۵۷

عنوان و نام پدیدآور : نهایه الدرايه فی شرح الكفايه [آخوند خراسانی] / تالیف محمدحسین الاصفهانی؛ تحقیق ابوالحسن القائمی

مشخصات نشر : قم: موسسه آل البيت (عليهم السلام) لاحیاء التراث، ۱۴ق. = - ۱۳.

مشخصات ظاهری : ج ۶

شابک : ۹۶۴-۵۵۰۳-۴۰-X۴؛ ۲۲۰۰ریال (ج.۴) ؛ ۹۶۴-۵۵۰۳-۳۹-۶۶S

یادداشت : فهرست نویسی براساس جلد چهارم: ۱۳۷۳

یادداشت : جلد دوم (۱۴۱۴ق. = ۱۳۷۲)؛ بها: ۲۵۰۰ریال

یادداشت : عنوان عطف: نهایه الدرايه.

یادداشت : کتابنامه به صورت زیرنویس

عنوان عطف : نهایه الدرايه.

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

شناسه افزوده : قائمی، ابوالحسن، مصحح

شناسه افزوده : موسسه آل البيت (عليهم السلام) لاحیاء التراث

رده بندی کنگره : ۱۵۹/۸BP/۳۳ک ۷۰۲۱۲۴ ۱۳۰۰۷۰

رده بندی دیویی : ۲۹۷/۳۱۲

شماره کتابشناسی ملی : م ۷۳-۳۲۱۶

ص : ۱

**اشاره**





نهايه الدرايه في شرح الكفايه [آخوند خراساني]

تاليف محمدحسين الاصفهاني

تحقيق ابوالحسن القائي

ص: ٣



بسم الله الرحمن الرحيم

ص: ٥



بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين، والصلاه والتسليم على نبيه المصطفى، ورسوله المجتبي، محمد بن عبد الله صلى الله عليه وآله وسلم، وعلى أهل بيته الأئمة المعصومين، حجج الله تبارك وتعالى على العالمين.

و بعد:

فإن من مسلمات القول و بديهياته-لدى عموم المتشرع-الايان القطعى باعتبار الشريعة الاسلاميه المباركه-بأحكامها المختلفه- ذات سعه و كمال قادرين على استيعاب مطلق الأفعال الاختياريه لبنى الانسان منذ خلقه و حتى وفاته و إيداعه الثرى.

و هذه السعه و الاحاطه تنبعث أساسا من اعتماد القواعد الشرعيه-أو الأدله الشرعيه-التي تتلخص بالكتاب و السنّه و الاجماع و العقل كأدوات يستفرغ الأصولى جهده فى استنباط الحكم الشرعى لجميع تلك الأفعال بواسطتها، و هى مهمه شاقه تتطلب من الفقيه احاطه بالكثير من العلوم ذات التماس المباشر بعملية الاستنباط تلك:

ص: ٧

و تكمن أهميه هذه الجهود فى ترجمه الصله الموضوعيه بين الانسان و الدين، أو بالاحرى بين المخلوق و خالقه، من خلال رسم الخط البيانى الموضّح لمسيره ذلك الإنسان وفق الاراده السماويه و مشيئتها، و حيث تختلط من دونها الموازين، و تتداخل أبعادها، فينحدر من خلالها ذلك المخلوق نحو الحضيض و الاضمحلال.

و لقد كان حضور المعصوم عليه السلام-منذ بدء الدعوه الاسلاميه و حتى ابتداء الغيبه الكبرى للامام المهدي عليه السلام-مغنيا عن الحاجه لمثل هذه العمليه الشاقه، بيد أنّ وقوع الغيبه الكبرى فرضت الحاجه الاكراهيه لاعتماد الأصول الشرعيه من أجل استنباط الأحكام الشرعيه التى تفرزها الحاجات المتجدده للمجتمع الاسلامى مع مرور الزمان.

و لا نغالى إذا قلنا بأنّ فقهاء الشيعه قد وفقوا على مدّ هذه العصور فى تجاوز هذه العقبات من خلال اعتماد الأصول التى وضعها أئمه أهل البيت عليهم السلام، و اغنوا المكتبه الاسلاميه ببحوثهم و مؤلفاتهم الثره و الغنيه التى لا عدّ لها و لا احصاء.

و الكتاب المائل بين يدي القارئ الكريم هو ثمره طيبه من تلك الثمار المباركه لفقهاء الطائفه الاعلام، حيث عمد فيه مؤلفه الشيخ الاصفهانى قدّس سرّه إلى شرح كتاب (كفايه الأصول) [\(١\)](#) للشيخ الخراسانى رحمه الله عليه شرحا وافيا مزج فيه بين الفلسفه و الأصول ممّا جعله من أهم الشروح الكثيره لهذا الكتاب النفيس الذى يعد-بلا شك-من أوسع المباحث التى دارت عليها رحى الدراسات العاليه الأصوليه فى الحوزات العلميه.

ص: ٨

فربما يكون التعرّض لترجمه أى علم من الاعلام البارزين من الامور التى تعد بحق من الميادين الحساسه و الدقيقه التى قد يخفق الكثيرون فى استيعابها و ادراك جم دقائقها رغم سعيهم و مثابرتهم فى تجاوز الانزلاق فى هذا الامر و السقوط فى ملبساته.

و من هنا فان المرء لا يعسر عليه ان يتبين بوضوح هذه الحقائق الشاخصه من خلال مطالعته المتأنيه للعديد من تلك التراجم التى ينبغى ان تكون صورته صادقه عن الشخص المترجم، و حيث يجد ذلك التعثر دعوه صادقه لا عاده النظر و تجاوز هذا القصور، و الذى تبدو ابرز علله فى الفهم الخارجى، و الدراسه السطحيه لتلك الشخصيات باعتماد التراجم التى تطفح بالعبارات المكرره و العامه التى لا تلامس الابعاد الذاتيه الحقيقيه لتلك الشخصيه محل ترجمه.

نعم، و اعتمادا على هذا التشخيص السليم لهذا السرد و فهم علله المضعفه نجد ان البعض من الباحثين يركز كثيرا فى كتابه و صياغه اى ترجمه على ما سطره ابناءه و تلامذه و ملاصقو تلك الشخصيه، ممّن عايشوا الكثير من الآنات المختلفه، و النكات الدقيقه الخاصه التى تخفى قطعاً على الكثيرين من الذين تبعد دائره اتصالهم عن القطب محل البحث.

و من ثم فأننا عند محاولتنا للخوض فى غمار الحديث عن واحد من الشخصيات الفذه لعلمائنا الابرار، من الذين تركوا الكثير من الآثار الخالده التى يزدان بها التراث الشيعى الكبير، و هو الآيه العظمى الشيخ محمّد حسين الاصفهانى رحمه الله تعالى سنحاول ان نعتمد كثيرا على ما كتبه عنه تلامذته و المقربون اليه، مع بعض التصرف الذى يتناسب و موضع الحاجه و البحث.

قال عنه تلميذه الحجه الشيخ المظفر رحمه الله تعالى معرّفا اياه: هو

الشيخ محمد حسين الاصفهاني ابن الحاج محمد حسن بن علي اكبر بن آقا بابا ابن آقا كوچك ابن الحاج محمد إسماعيل ابن الحاج محمد حاتم النخجواني.

و اضاف رحمه الله تعالى: ولد استاذنا الشيخ قدس سره في ثاني محرم الحرام سنة ١٢٩٦ في النجف الاشرف من ابوين كريمين، و كان ابوه رحمه الله تعالى الحاج محمد حسن من مشاهير تجار الكاظميه الاتقياء الذين يشار لهم بالانامل، المحبين للعلم و العلماء، فعاش في كنفه عيشه ترف و نعمه، و خلف له من التراث الكثير الذي انفقه كله في سبيل طلب العلم، فنشأ نشأه المعتر بنفسه، المترفع عما في أيدي الناس، و هذا ما زاده عزًا و إباء.

و اضاف ايضا: و قد حذب والده على تربيته علميه صالحه، و مهّد له السبيل الى تحصيل العلم فظهرت معالم النبوغ الفطري على هذا الطفل الوداع حين تعلّم الخط، فأظهر في جميع أنواعه براعه فائقه، حتى أصبح من مشاهير الخط البارعين.

و طلب العلم رحمه الله تعالى في سن مبكره، و انتقل الى النجف الاشرف في اخريات العقد الثاني من عمره (١) فحضر في الاصول و الفقه على علامه عصره المحقق الآخوند محمد كاظم الخراساني رحمه الله تعالى و اختص به و كان من

ص: ١٠

---

١- ١) نقل سماحه العلامة الحجة السيد عبد العزيز الطباطبائي عن الحجة الشيخ محمد الغروي نجل المصنف ان والده كانت له منذ طفولته رغبة شديده في تحصيل العلم و الدروس الحوزويه و كان ابوه التاجر لا يأذن له في ذلك و كان ملحا على أن يتجه لأموال التجاره و يعينه عليها في غرفته للتجاره و يسلمه الامور تدريجيا و ليس له ولد غيره يقوم مقامه. و في احد الايام كان الجد و الاب مع بعض الاصحاب في صحن الامامين الجوادين عليهما السلام في مدينه الكاظميه، فتوجه الابن نحو المرقد الطاهر للامام موسى بن جعفر عليه السلام و سأل الله تبارك و تعالى بجاهه لديه ان يلين من موقف والده المعارض لرغبته و توجهه، يقول ولد المؤلف ان والدي ما ان اتم توسله حتى اجاب الله دعاءه و فوجئ بصوت ابيه يسأله ان كان لا زال عند رغبته الأولى في التفرغ للدراسه الحوزويه، فلما رد الابن بالايجاب قال له: اذهب الى النجف اذن و ادرس.



مشاهير تلامذته، وحيث امتدت صحبته له ثلاثه عشر عاما (١).

## منزلته العلميه:

يصف منزلته العلميه تلميذه الشيخ المظفر: كان من زمرة النوايح القلائل الذين يضمن بهم الزمان إلا في الفترات المتقطعه، و من اولئك المجددين للمذهب الذين يبعث الله تعالى واحدا منهم في كل قرن، و من تلك الشخصيات اللامعه في تاريخ قرون علمى الفقه و الأصول (٢).

و لقد كان المصنف قدس سرّه محط اكبار العظماء في عصره كما يظهر من كلمه آيه الله السيد حسن الصدر في اجازته له المثبته في آخر مقدمه التحقيق، فقد جاء فيها: الشيخ الفقيه العلامه المجتهد حجه الاسلام الشيخ محمد حسين الاصفهاني الغروي الفوز بفضيله الشركه في النظم في سلسله اهل العصمه فكتب إلى في طلب ذلك فزاد الله جل جلاله في شرفه، فأجزته بكل طرقي في الروايه... و قد حررت لك هذه الاجازه يوم الاربعاء ثامن عشر شعبان يوم ورود كتابك الشريف فأسرعت في الكتابه امثالاً لامرك الشريف رجاء الفوز بدعائك.

و احتل المصنف قدس سرّه مكانه مرموقه و منزله عظيمه «فكان نابغه الدهر و فيلسوف الزمن و فقيه الأمه» كما جاء في وصفه على لسان تلميذه الشيخ

ص: ١١

١ - ١) كما ان شيخنا المترجم رحمه الله تعالى كان قد حضر فتره من الزمن دروس الفيلسفه عند العلامه الشيخ محمّد باقر الاصفهاني رحمه الله تعالى، و الذي كان يعد من كبار الفلاسفه في عصره.

٢ - ٢) لقد كان الشيخ الاصفهاني يمتلك باعا طويلا، و احاطه واسع في علم الأصول مكتته من التعامل مع كثير من المصطلحات و المباحث العسره بسهوله و يسر، حتى روى عنه انه شرع في آخر دوره له في الأصول في شوال عام (١٣٤٤ هـ) و انهاها في عام (١٣٥٩ هـ) قبل وفاته بسنتين، فكانت اطول دوراته، و حيث حقق بها الكثير من المباحث الغامضه مع كتابته لجمله من الرسائل المختلفه التي يندر التعرض لها كرساله اخذ الاجره على الواجبات و غيرها.

و لو قدّر لهذا النابغه العظيم ان يمد فى عمره إلى حيث تثنى له الوساده، و يتربّع على كرسى الرئاسة العامه لقلب اسلوب البحث فى الفقه و الأصول رأسا على عقب، و تغير مجرى تأريخهما بما يعجز عن تصويره البيان، و لعلم الناس ان فى الثريا منالا للنوابع تقرّبه البشر إلى حيث يحسون و يلمسون.

### فلسفته:

تظهر براعه الشيخ الاصفهاني رحمه الله تعالى فى العلوم الفلسفيه من خلال مطالعه آرائه و ابحاثه المختلفه، و لا- غرو فى ذلك، فقد أخذ هذه العلوم على الفيلسوف الشهير الميرزا محمّد باقر الاصطهباناتى رحمه الله تعالى، و الذى كان يعد من كبار الفلاسفه و الحكماء العارفين.

قال عن ذلك الشيخ المظفر رحمه الله تعالى: لقد استبطن كل دقائق الفلسفه، و دقق فى كل مستبطناتها، و له فى كل مسأله رأى محكم، و فى كل بحث تنقيح رائع، و تظهر آراؤه و تحقيقاته الفلسفيه على جميع آثاره و ابحاثه حتى فى ارجوزته مع مدح النبى المختار و آله الاطهار عليهم جميعا الصلاه و السلام، و التى يقول فيها:

لقد تجلى مبدئ المبادى

من مصدر الوجود و اليجاد

من أمره الماضى على الاشياء

أو علمه الفعلى و القضائى

ص: ١٢

---

١- ١) لقد بانت براعه الشيخ الاصفهاني رحمه الله تعالى فى علمى الفقه و الأصول فى حياه استاذه الآخوند الخراسانى، و فى اثناء حضور درسه، حتى روى انه كتب اكثر هذه الحاشيه (نهايه الدرايه) آنذاك. بل انه و بعد وفاه استاذه رحمه الله تعالى استقل بالتدريس فتوافد على درسه الكثير من فضلاء عصره فانهى عده دورات فى الفقه و اصوله.

رقيقه المشيئه الفعلية

أو الحقيقه المحمديه

أو هو نفس النفس الرحمانى

بصوره بديعه المعانى

## شعره و أدبه:

لقد تحدث معاصروا الشيخ محمّد حسين الاصفهانى رحمه الله تعالى عن الموهبه التى منّ الله تعالى عليه بها من حس مرهف، و ملكه قويه، و قدره بينه على خوض غمار الاديين العربى و الفارسى بشكل ملفت للانظار.

قال عنه الخاقانى فى معجم شعراء الغرى: و الغريب ان من يشاهد هذه الشخصيه لا يحسب انها وقفت على اسرار الادب الفارسى و العربى كأديب تخصص بهما، و ان القطع الشعريه التى كان ينشدها بالفارسيه-و التى يصغى لها أعلام الأدب- كانت مثار الاعجاب، خاصه و انها تصدر من شخص تجرد عن المجتمع بقابلياته و ورعه، و اتصل به عن طريق تفهيمه و توجيهه.

و صلاته بالادب العربى لا- تقلّ عن سابقه، فقد ابقى لنا آثارا دلّت على تمكنه من هذه الصناعه التى لا يتقنها إلا ابناؤها ممّن مارسوها. انتهى.

ثم اورد بعض ذلك نماذج من اشعاره تلك نورد قسما منها:

فمن قوله فى مولد الرسول الاكرم محمّد بن عبد الله صلّى الله عليه و آله و سلّم:

أشرق كالشمس بغير حاجب

من مشرق الوجود نور الواجب

أو من سماء عالم الاسماء

نور المحمديه البيضاء

و قوله فى وصف القرآن الكريم:

دلائل الاعجاز فى آياته

بذاته مصدّق لذاته

يزداد فى مرّ الدهور نورا

و زاده خفاؤه ظهورا

و فيه من جواهر الاسرار

ما لا تمسه يد الافكار

ص: ۱۳

و قوله فى الامام على عليه السلام:

عيد الغدير اعظم الاعياد

كم فيه لله من الأيادى

أكمل فيه دينه المبينا

ثم ارتضى الاسلام فيه دينا

بنعمه و هى أتم نعمه

منا على الناس به الائمة

بنعمه الإمره و الولاية

أقام للدين الحنيف رايه (١)

### وفاته:

ابتلى الشيخ الاصفهاني رحمه الله تعالى فى أواخر حياته بمرض ألم به، و استمر يعانى منه لمدته عام توفى فى آخره فى فجر اليوم الخامس من شهر ذى الحجة عام (١٣٦١ هـ) بعد حياه كريمه أمضاها فى خدمه هذا الدين الحنيف و اعلاء شأنه، جزاه الله تعالى عن الاسلام و اهله خير الجزاء و اجزل العطاء، و اسكنه فسيح جنانه انه نعم المولى و نعم النصير.

### مؤلفاته:

خلف الشيخ محمّد حسين الاصفهاني رحمه الله تعالى جملة متعدده من الكتب القيمه الداله على علو شأنه و عظم منزلته العلميه، لا سيما اذا عرفنا بان معاصريه و تلامذته ينقلون عنه انه كان ذو قلم سيال، دقيق الكلمه، رصين العبارة لم يعرف عنه انه كتب كتابا فاتخذ مسودات له يراجعها و يعيد ترتيبها و نظمها و تشذيبها، بل كان ما يخرج منه من المؤلفات المختلفه يكون تاما و نهائيا و جاهزا، و تلك نعمه لا حدود لها.

و الحق يقال: ان العمر لو امتد به لأغنى المكتبه الاسلاميه بالكثير من

ص: ١٤

المؤلفات القيمه، و لا سيّما فى علم الأصول، و لكن المنيه عاجلته و انطفأ ذلك السراج الوهاج المبارك بعد سننى متواصله من الكتابه و البحث و التأليف.

و من مؤلفاته التى تم حصرها و تعدادها:

- ١- تعليقه على كتاب المكاسب للشيخ الانصارى رحمه الله تعالى (طبع فى طهران).
- ٢- تعليقه على رساله القطع للشيخ الانصارى ايضا.
- ٣- رساله فى الاجتهاد و التقليد (مطبوع).
- ٤- و رساله فى العدالة (مطبوع).
- ٥- رساله فى موضوع العلم.
- ٦- رساله فى الطهاره.
- ٧- رساله فى صلاه الجماعه (مطبوع).
- ٨- رساله فى صلاه المسافر (مطبوع).
- ٩- حاشيه على كتاب الكفايه و الموسومه بنهايه الدرايه، و هو الكتاب المائل بين يدى القارئ الكريم.
- ١٠- رساله فى الصحيح و الاصح.
- ١١- رساله فى الطلب و الاراده.
- ١٢- رساله فى أخذ الاجره على الواجبات.
- ١٣- منظومه فى الاعتكاف.
- ١٤- منظومه فى الصوم.
- ١٥- منظومه تحفه الحكيم، فى الفلسفه العالیه (مطبوع).
- ١٦- رسالتان فى المشتق.
- ١٧- رساله فى تحقيق الحق و الحكم (مطبوع).

١٨-الانوار القدسيه، و هي اراجيز في مدح و رثاء أهل البيت عليهم

ص: ١٥

السلام (طبع لاكثر من مره).

١٩- ديوان شعر باللغه الفارسيه و هو مختص بمدح و رثاء النبي صلى الله عليه و آله و سلم و أهل بيته المعصومين عليهم السلام.

٢٠- رساله فى الحروف.

٢١- رساله فى قواعد التجاوز و الفراغ و اصاله الصحه و اليد.

٢٢- رساله فى تقسيم الوضع إلى الشخصى و النوعى.

٢٣- رساله فى اطلاق الامر.

و غير ذلك فراجع التراجم الخاصه به و المفصله لهذا الموضوع.

ص: ١٦



اعتمدنا فى تحقيقنا لهذا السفر الأصولى المهم على جملة من النسخ الحجريه و الحروفيه المهمه، و هى:

أ-النسخه المطبوعه على الحجر بتاريخ ١٣٤٣ هـ، و هى بخط محمود على شمس الكتاب، و التى رمزنا لها بالحرف «ن»، و هى نسخه نفيسه تمكن أهميتها بكونها مزدانه بتصحيحات المصنّف قدّس سرّه و حواشيه عليها، و بضمنها قصاصات بقلمه الشريف اضيفت فى مواضعها.

ب-النسخه المطبوعه عام ١٣٤٤ هـ بالتصوير على الأولى و رمز لها بحرف «ق».

ج-النسخه الحروفيه المطبوعه عام ١٣٧٩ هـ فى المطبعه العلميه قم و هى على ما ذكر فى مقدمتها مقابله و مصححه على نسخه مصححه على نسخه مقابله على نسخه المصنّف رحمه الله و رمز لها بحرف «ط».

هذا و قد بذلنا غايه جهدنا فى تنفيذ المراحل التحقيقيه المختلفه لهذا الكتاب.

ثم إنّنا أضفنا ما وجدناه ضروريا لضبط النص بين معقوفين، دون الاشاره إلى ذلك لمعلوماته.

و نحن إذ نقدّم هذا الكتاب الجليل إلى القارئ الكريم معتذرين عمّا رافقته من فتره تأخير قهريه مبعثها:

حرصنا على إخراج الكتاب بالشكل الذى يتناسب و أهميته العلميه الكبيره و الحاجه إليه.

و تفضّل سماحه حجه الاسلام الشيخ محمد الغروى نجل المصنّف قدّس سرّه مشكورا بالنسخه الأولى و التى تقدّم التعريف بها بعد أن كُنّا قد انهيّنا

المراحل التحقيقيه و أغلب المراحل الفنيه، فأعدنا مراجعه عملنا عليها من الأول. فله شكرنا و دعائنا.

و أخيرا فإننا لا يسعنا إلا أن نتوجه بالشكر الجزيل لجميع الجهود التي ساهمت في انجاز هذا العمل، و نخص بالذكر منهم حجج الاسلام الشيخ رمضان على العزيزي، و الشيخ سامي الخفاجي، اذ قاما بتقويم نص الجزئين الأول و الثاني، فلله درهما و عليه أجرهما.

و آخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمين، و صلى الله على محمد و على أهل بيته الطيبين الطاهرين.

مؤسسه آل البيت (ع) للاحياء للتراث

ص: ١٨

الحمد لله رب العالمين، والصلاه والسلام على خير خلقه و سيد رسله محمد صلى الله عليه و آله و عترته الطيبين الطاهرين.

## مقدمه و هي امور

## موضوع العلم

## اشاره

١- قوله [قدس سره]: (موضوع كل علم- و هو الذي يبحث فيه عن عوارضه الذاتيه؛ أى بلا واسطه فى العروض-... الخ) (١).

تعريف الموضوع بذلك، و تفسير العرض الذاتى بما فسرته-مدّ ظله-هو المعروف المنقول عن أهالى فن المعقول، فإنه المناسب لمحمولات قضايا العلم، دون العرض الذاتى المنتزع عن مقام الذات، فإن التخصيص به بلاء موجب- كما هو واضح- مع أنهم صرحوا أيضا: بأن العارض للشيء بواسطه أمر أخصّ أو أعمّ- داخليا كان، أو خارجيا- عرض غريب، و الأخص و الأعم واسطه فى العروض.

فيشكل حينئذ: بأن أغلب محمولات العلوم عارضه لأنواع موضوعاتها؛

ص: ١٩

فتكون أعراضا غريبه لها، كما أنّ جلّ مباحث هذا العلم يبحث فيها عما يعرض لأمر أعّم من موضوع هذا العلم، كما لا يخفى.

و قد ذهب القوم فى التفصّى عن هذه العويصه يمينا و شمالا، و لم يأت أحد منهم بما يشفى العليل، و يروى الغليل.

و أجود ما افيد فى دفع الاشكال ما أفاده بعض الأكابر (1) فى جملة من كتبه، و هو: أن الأعراض الذاتيه للأنواع و ما بمنزلتها ربما تكون أعراضا ذاتيه للأجناس و ما بحكمها، و ربما لا تكون، بل تكون غريبه عنها.

ص: ٢٠٠

١-١) صدر المحققين فى الأسفار ٣٣:١. هو المولى صدر الدين محمد بن ابراهيم الشيرازى القوامى المشهور على لسان الناس ب (الملا صدرا)، و على لسان تلامذه مدرسته- (صدر المتألّهين) و (صدر المحققين). و هو من عظماء الفلاسفه الإلهيين الذين لا وجود بهم الزمن إلا- فى فترات متباعده من القرون و هو المدرس الأوّل لمدرسه الفلاسفه الإلهيه فى القرون الثلاثه الأخيره فى البلاد الإسلاميه الإماميه، و الوارث الأخير للفلسفه اليونانيه و الإسلاميه و الشارح لهما و الكاشف عن أسرارهما و لا تزال الدراسه عندنا تعتمد على كتبه لا سيما (الأسفار) الذى هو قمه فى كتب الفلاسفه قديمها و حديثها. و قد نقل السيد المحسن العاملى (رحمه الله) فى أعيانه أنه سمع المحقق الحجه الشيخ محمد حسين الاصفهاني (١٢٩٦ هـ - ١٣٦٦ هـ) -صاحب كتابنا هذا- يقول: (لو أعلم أحدا يفهم أسرار كتاب الأسفار لشددت إليه الرحال للتلمذه عليه و إن كان فى أقصى الديار). و كأنه يريد أن يفتخر أنه وحده بلغ درجه فهم أسرارها، أو أنه بلغ درجه من المعرفه أدرك فيها عجزه عن اكتناه مقاصده العاليه. ولد صدر الدين (رحمه الله) فى شيراز، و لم تعلم سنه ولادته. و انتقل إلى أصفهان، و حضر على الشيخ بهاء الدين العاملى (رحمه الله)، و انقطع إلى درس فيلسوف عصره السيد الداماد (رحمه الله)، و انتقل إلى قم، له مصنفات كثيره. و قد توفى سنه (١٠٥٠ هـ) فى طريقه للحج فى البصره، و دفن فيها. (أعيان الشيعة ٣٢١:٩). بتصرف.

و وجهه (١) بعض المحققين (٢) لمراهه، و الشارحين لكلامه: بأخذ الجنس لا بشرط، فأعراض أنواعه أعراضه حقيقه، و بشرط لا فأعراض أنواعه غريبه عنه.

و هو منه غريب؛ إذ كون التعجب و الضحك، عرضا غريبا للحيوان مبنى على اللابشرطيه، و إلا فيكون الحيوان مباينا لمعروضهما، و لا يكونان عارضين له أصلا؛ إذ المباينه تعاند العروض.

بل الوجه فيه ما أفاده المحجيب فى مواضع عديده من كتبه (٣)، و هو: أنّ

### [ميزان العرض الذاتى]

أن لا- يتوقف لحوقه لموضوع العلم على صيروره الموضوع نوعا متهيئ الاستعداد لقبوله، لا- أن لا- يتوقف لحوقه له على سبق اتصافه بوصف

ص: ٢١

١- ١) قولنا: (و وجهه... الخ). قال (قدّس سرّه): فى حاشيه الشواهد الربويّه: (كون ذاتى النوع الجنس أو غريب الجنس باعتبار أخذ الجنس بالنسبه إلى النوع لا بشرط و بشرط لا). (منه عفى عنه).

٢- ٢) هو الحكيم السبزواري (رحمه الله) فى حاشيه الشواهد الربويه: ٤١٠. و هو الشيخ هادى بن المهدي السبزواري. ولد سنه ١٢١٢ هـ و توفى ٢٨ جمادى الأولى سنه ١٢٨٩ هـ و دفن خارج سبزوار جنب الطريق الذاهب إلى مشهد الرضا (عليه السلام) و بنى على قبره قبه. و هو الحكيم الفيلسوف العارف الورع الفقيه الزاهد الشاعر بالعرييه و الفارسيه. حضر درس الكلباسى و الشيخ محمد تقى صاحب الحاشيه و حضر على الآخوند ملا اسماعيل و على المولى النورى و أحمد الأحسائى. له مؤلفات كثيره منها منظومه المشهوره فى الحكمه و المنطق، و قد شرحها و كشف عن غوامضها و حلّ ألغازها هو نفسه (رحمه الله)، و قد قام كثير من العلماء بمجاراتها منهم المحقق الشيخ محمد حسين الأصفهانى النجفى (رحمه الله) -صاحب كتابنا هذا-. (أعيان الشيعه ١٠: ٢٣٤) بتصرف.

٣- ٣) الأسفار ٣: ٣٣. ١.

مطلقا، و لو كان سبقا ذاتيا رتبيا.

توضيحه: أن الموضوع في علم المعقول-مثلا-هو الموجود أو الوجود، و هو ينقسم أولا: إلى الواجب، و الممكن.

ثم الممكن: إلى الجوهر، و المقولات العرضيه.

ثم الجوهر: إلى عقل، و نفس، و جسم.

ثم العرض كل مقوله منه إلى أنواع.

و الكل من مطالب ذلك العلم و من لواحقه الذاتيه، مع أن ما عدا التقسيم الأول يتوقف على تخصص الموضوع بخصوصيه أو خصوصيات، إلا أن جميع تلك الخصوصيات مجعوله بجعل واحد، و موجوده بوجود فارد، فليس هناك سبق في الوجود لواحد بالإضافة إلى الآخر؛ كي يتوقف لحق الآخر على سبق استعداد و تهيؤ للموضوع بلحوق ذلك الواحد المفروض تقدمه رتبه، فإن الموجود لا- يكون ممكنا أولا، ثم يوجد له وصف الجوهرية أو العرضيه، بل إمكانه بعين جوهرية و عرضيته، كما أن جوهرية بعين العقلية أو النفسية أو الجسميه، ففي الحقيقه لا واسطه في العروض، و الحمل الذي هو الاتحاد في الوجود-بل الامكان- يتحد مع الوجود بعين اتحاد الجوهر العقلي أو النفسى أو الجسمانى في الوجود، فليس هناك عروضان حتى يكون أحدهما بالذات، و الآخر بالعرض، بخلاف لحق الكتابه و الضحك للحيوان، فانه يتوقف على صيروره الحيوان متخصّصا بالنفس الإنسانيه تخصّصا وجوديا حتى يعرضه الضحك و الكتابه، و ليس الضحك و الكتابه بالإضافة إلى الإنسان كالعقلية و النفسية بالإضافة إلى الجوهر؛ بداهه أن إنسانيه الإنسان ليست بضحكته و كاتبته.

نعم تجرد النفس و ما يماثله-مما يكون تحققه بتحقيق النفس الانسانيه- من الأعراض الذاتيه للحيوان كالنفس.

فإن قلت: ليس مناط العروض هو العروض بحسب الوجود حتى يقال بأنه: لا- تعدد للعوارض في الوجود ليلزم توسط بعضها لبعض، بل مفاد الكون الرابط، المتعدد بتعدد العوارض التحليلية، وحيث إنها مترتبة-و المفروض عدم ترتبها بما هي؛ حيث إنه لا ترتب في الطبائع بما هي، و عدم الترتب العلى و المعلولى-فلا- محاله يكون الترتب بلحاظ العروض على الموضوع، فلا يمكن فرض جوهرية الموجود، إلا- بعد فرض كونه ممكنا، و إلا- فلا- ينقسم الموجود-بما هو- إلى الجوهر و العرض، و إنما هو تقسيم للموجود الإمكانى.

قلت: نعم، المراد من العروض مفاد الكون الرابط، إلا- أنه كما أن العوارض التحليلية-بحسب الوجود الخارجى- كونها النفسى واحد، و كونها الرابط لموضوعها و معروضها واحد، كذلك بحسب الفرض، فإن فرض إمكان الموجود فرض جوهرية و جسميته مثلا، كما أن فرض البياض لموضوع فرض ثبوت اللون و المفرقيه للبصر بفرض واحد، و إن كان بين الجزئين-بل بين كل جزء و الكل-سبق و لحوق بالتجوهر فى مرحله الماهية، و سبق و لحوق بالطبع فى مرتبه الوجود، و منه علم أن فرض الجوهر يستلزم فرض الامكان بفرضه، لا بفرض قبله، فتأمل جيدا.

و مما ذكرنا تعرف: أن الأعمّ و الأخصّ-سواء كانا داخليين أو خارجيين- على نهج واحد، فلا بد من ملاحظه العارض و عارضه من حيث اتحادهما فى الوجود، لا- العارض و معروضه الأوّل، كما مال إليه بعض الأعلام ممن قارب عصرنا(ره) (1)، فجعل ملاك الذاتيه كون العارض و المعروض الأوّل متحدين فى

ص: ٢٣

---

١-١) المحقق الرشتى فى بدائع الاصول: ٣١. و هو الشيخ الميرزا حبيب الله بن الميرزا محمد على خان القوجانى الرشتى، أصل عائلته من -

الوجود حتى يكون العارض الثانى عارضا لكليهما، ولذا التجأ إلى الالتزام بكون الضاحك مثلا- عرضا ذاتيا للحيوان؛ لأن معروضه- وهو الانسان- متحد الوجود مع الحيوان، و لم يبال بتسالم القوم على كونه عرضا غريبا للحيوان قائلا: إن الاشتباه من غير المعصوم غير عزيز، وهو كما ترى.

و هذا الجواب و إن كان أجود ما فى الباب، إلا أنه وجيه بالنسبه إلى علم المعقول، و تطبيقه على سائر الموضوعات للعلوم لا يخلو عن تكلف، فان موضوع علم الفقه هو فعل المكلف، و موضوعات مسائله الصلاه و الصوم و الحج إلى غير ذلك، و هذه العناوين نسبتها إلى موضوع العلم كنسبه الأنواع إلى الجنس، و هى و إن كانت لواحق ذاتيه له، إلا أنه لا يبحث عن ثبوتها له، و الحكم

(١)

-قوجان، ثم نزلت رشت، و ولد فيها عام (١٢٣٤ هـ)، ثم نزل قزوين للدراسه، ثم النجف الأشرف. حضر درس صاحب الجواهر يوما، فعرضت له شبهه، فعرضها و لم يسمع جوابا فقال له أحد الطلبة: كشف شبهاتك عند الشيخ المرتضى الأنصارى، فقصدته و عرضها عليه فأجابته الشيخ، و أبان له الفرق بين الحكومه و الورود، فبهت و استغرب الاصطلاح، فقال له الشيخ المرتضى: إن إشكالك لا يرتفع إلا بالحضور عندى مده أقلها شهرين، فأخذ يغترف من بحار علومه. و مما يؤثر عنه قوله: (ما فاتنى بحث من أبحاث الشيخ منذ حضرت بحثه إلى يوم تشييعه مع أنى كنت مستغنيا عن الحضور قبل وفاته بسبع سنين). و لما توفى الشيخ الانصارى (رحمه الله) انتهى أمر التدريس الى الشيخ الرشتى (رحمه الله)، لكنه لم يرض أن يقلده أحد لشده تورعه فى الفتوى، فكانت المرجعيه لمعاصره و شريكه فى الدرس عند الشيخ الأنصارى، و هو الميرزا محمد حسن المجدد الشيرازى (قدس سره) نزيل سامراء. و الشيخ الرشتى (رحمه الله) له تصانيف كثيره منها (بدائع الاصول) و (كشف الظلام فى علم الكلام) و (شرح الشرائع) و غيرها، توفى ليله الخميس (١٤/٢ ج ١٣١٢)، و دفن فى النجف الأشرف. (طبقات أعلام الشيعة- نقيب البشر ١: ٣٥٧ رقم ٧١٩) بتصرف.

ص: ٢٤



الشرعى ليس بالاضافه إليها كالعقلية بالإضافه إلى الجوهرية، بل هما موجودان متباينان، وكذا الأمر فى النحو و الصرف.

و يمكن الجواب عن موضوعات سائر العلوم بما محصله: أن الموضوع لعلم الفقه ليس فعل المكلف بما هو، بل من حيث الاقتضاء و التخيير، وكذا موضوع علم النحو ليس الكلمه و الكلام بما هما، بل من حيث الإعراب و البناء.

و الحثيات المذكوره لا يمكن أن تكون عباره عن الحثيات اللاحقه لموضوعات المسائل؛ لما سيجىء (١) - إن شاء الله -: أن مبدأ محمول المسأله لا يمكن أن يكون قيذا لموضوع العلم، و إلاّ لزم عروض الشىء لنفسه، بل المراد استعداد ذات الموضوع لورود المحمول، و هذه حيثه سابقه لا - لا - حقه، فالكلمه من حيث الفاعليه - مثلاً - مستعدده للحقوق المرفوعيه، و من حيث المفعوليه للمنصوبيه، و هكذا، و فعل المكلف من حيث الصلاتيه و الصوميه - مثلاً - مستعدده للحقوق التكليفيه الاقتضائى أو التخييرى، و إلاّ فنفس الاقتضائيه و التخييريه لا يمكن أن تكون قيذا لموضوع العلم، و لا لموضوع المسأله، كما عرفت.

إذا عرفت ذلك تعرف:

### [أن فعل المكلف - المتحيت بالحثيات المتقدمه - عنوان انتزاعى]

من الصلاه و الصوم و غيرهما، لا - أنه كلى يتخصص فى مراتب تنزله بخصوصيات تكون واسطه فى عروض لواحقه له. و من الواضح أن المحمولات الطلبيه و الاباحيه تحمل على معنون هذا العنوان الانتزاعى بلا توسط شىء فى اللقوق و الصدق.

و مما ذكرنا تعرف: أن الأمر فى موضوعات سائر العلوم أهون من موضوع علم الحكمه؛ حيث لا تخصص لموضوعاتها من قبل موضوعات مسائلها أصلاً،

ص: ٢٥

بخلاف موضوع علم الحكمه، فلذا لا- يتوقف دفع الإشكال عنها على مئونه إثبات اتحاد العارض لموضوع العلم مع العارض لموضوع المسأله، على نحو ما عرفته في موضوع علم الحكمه.

هذا، و التحقيق: أنّ الالتزام بعدم الواسطه في العروض من رأس من باب لزوم ما لا يلزم، و السر فيه: أن حقيقه كل علم عباره عن مجموع قضايا متفرقه يجمعها الاشتراك في ترتب غرض خاص، و نفس تلك القضايا مسائل العلم، و من الواضح أن محمولات هذه المسائل أعراض ذاتيه لموضوعاتها، و بهذا يتم أمر العلم، و لا- يبحث عن ثبوت شىء للموضوع الجامع دائما في نفس العلم، فلا ملزم بما ذكروا: من كون محمولات القضايا أعراضا ذاتيه للموضوع الجامع.

نعم، ربما يبحث عن ثبوت شىء للموضوع الجامع أحيانا، و لذا قالوا: إن موضوع المسأله: تاره يكون عين موضوع العلم، و اخرى نوعا منه. إلا أنه في مثله يكون المبحوث عنه عرضا ذاتيا له كسائر المسائل، لكنه لما أرادوا أن يكون الطالب للعلم على بصيره من أمره من أول أمره، انتزعوا جامعا قريبا من موضوعات مسائله، كالكلمه و الكلام في النحو مثلا؛ ليكون مميزا له عن غيره من العلوم، و إلا- فما يترتب عليه غرض مخترع العلم و مدونه نفس مجموع القضايا المشتركة في ترتب الغرض المهم، فاللازم ان تصدق محمولات القضايا على موضوع العلم صدقا حقيقيا بلا مجاز، لا أن تكون الأعراض أعراضا ذاتيه بالمعنى المصطلح، بل بحيث لا يرى اللاحق لا حقا لغيره، و إن كان بالنظر الدقيق ذا واسطه في العروض.

و عباره اخرى: يكون الوصف و صفا له بحال نفسه- لا بحال متعلقه- بالنظر العرفى المسامحى. فافهم و اغتنم.

ثم اعلم: أنّ جعل الموضوع- بحيث تكون أعراض موضوعات المسائل أعراضا له- لا- يتوقف على جعل الكلى بنحو الماهيه المهمله عن حيثه

الاطلاق و اللابشرطيه؛ نظرا إلى أنه لو لوحظ بنحو الاطلاق لا يكون-بما هو مطلق-معروضا لحكم من الأحكام، بخلاف الماهيه المهمله، فإنها متحده مع الفرد، فيعرضها ما يعرضه. و أنت خبير بأن اللابشرط القسمى و إن كان -بحسب التعین في ظرف اللحاظ- مغايرا للبشرط شيء، إلا- أن ملاحظه الماهيه مطلقه ليس لأجل دخل الاطلاق في موضوعيته، بل لتسريه حكم الماهيه إلى أفرادها، كما هو كذلك في (اعتق رقبه)، و إلا- لم تصدق الرقبه المطلقه-بما هي-على فرد من الرقبه، مضافا إلى أنه لا- بدّ من ذلك، و إلا فالمهمله في قوه الجزئيه، فلا موجب لاندراج جميع موضوعات المسائل تحتها، و لا ملزم بعروض أعراضها عليها.

و أما ما ربما يقال أيضا: من أن ملاحظه الكلّی بنحو السريان توجب أن تكون نسبته إلى موضوعات المسائل نسبه الكل إلى أجزاءه، و أعراض أجزاءه أعراضه، كما في علم الطب، فإنه يبحث فيه عن أعراض أجزاء البدن.

فمدفوع: بأنّ الكلّی الساری واحد وجودا و ماهيه، لا أنه عباره عن مجموع وجودات الكلّی بما هي متكثره، و إلا فلا سريان؛ فإنه فرع الوحده، غايه الأمر أن قطع النظر عن الكثرات، و لحاظ نفس الطبيعه التي هي واحده ذاتا، و إضافه وجود واحد إليها يوجب أن يكون كل واحد من الكثرات متشعبا منه تشعب الفرد من الكلّی، لا الجزء من الكل؛ و لذا لم يتوهم أحد: أن الحصه جزء الكلّی بأيّ لحاظ كان، بل مما يصدق عليها الكلّی، و ملاحظه الطبيعه ساريه مساوقه لملاحظتها لا بشرط قسما لا مقسما، و إن كان اعتبار السريان اعتبار بشرط شيء، فإنّه لا منافاه بينه و بين كل لا بشرط. فتدبرّ.

٢- قوله [قدس سره]: (فلذا قد يتداخل بعض العلوم... الخ) (١).

ص: ٢٧

وجه الترتب: أن امتياز مسائل علم عن مسائل علم آخر لو كان بنفسها لما صح التداخل؛ حيث لا اثنييه، بخلاف ما لو كان الامتياز بالغرض الذي لأجله دوّن العلم، فإن الاثنييه محفوظه، و الامتياز ثابت، و يصح التداخل.

و الغرض (١) من هذا البيان دفع الاشكال على جعل علم الاصول علما برأسه بتوهم اشتراك مسائله مع مسائل سائر العلوم، و سيجىء- إن شاء الله- تحقيقه (٢).

٣- قوله [قدّس سرّه]: [مضافا إلى بعد ذلك مع (٣) امتناعه عادة... الخ] (٤).

### [كون العلمين مشتركين في تمام المسائل]

و ان كان بعيدا، إلا- أن اشتراك علم واحد مع جملة من العلوم- كما في علم الاصول بالنسبه الى جملة من العلوم- غير بعيد، بل لعل الأمر كذلك بالإضافة إلى جل مباحث علم الاصول، و مع ترتب

ص: ٢٨

١- ١) كتب المحشى هنا في الحاشيه: العلمان إن كان موضوعهما متباينين بالذات كانا متباينين، و ان كان موضوع أحدهما أعم- كالطبيعى بالإضافة إلى الطب- كانا متداخلين، و إن كان موضوعهما متشاركين فى امر ذاتى أو عرضى كانا متناسبين، و عليه فدخل مسأله واحده فى علمين إنما يكون من تداخل العلمين إذا كان موضوع أحدهما أعم، و بحسبه كان موضوع المسأله مندرجا تحته، كاندراج موضوع العلم الأخص، بل حقيقه التداخل فى المسائل اندراج موضوع المسأله تحت موضوع مسأله اخرى كما فى تداخل العلمين من حيث الموضوع. و أما إذا كان باعتبار تشارك موضوع العلمين فى ذاتى ينطبق على موضوع المسأله، أو عرضى كذلك كانطبقهما على موضوعى العلمين، فليس من باب تداخل العلمين، بل من باب التناسب، هذا بحسب الاصطلاح، و لعل المراد هنا غيره على غير الاصطلاح. مضافا الى أن الامتياز ثابت، و لو لم يتعدد الغرض، فان المتحد هى المسأله لا العلم، و المركب الاعتبارى فى كل منهما مباين للمركب الاعتبارى فى الآخر، و الاعتبار فى العلميه بالمجموع لا بالمسأله. فتدبر. (منه عفى عنه).

٢- ٢) و ذلك فى التعليقه التاليه: ٣.

٣- ٣) فى الكفايه- تحقيق مؤسستنا-: بل امتناعه..

٤- ٤) الكفايه: ١٣/٧.

الغرض على تدوينها قهراً-و إن لم يكن المدوّن بصدده-لا- يبقى مجال لتدوين علم الاصول، فإنه تحصيل للحاصل، و الالتزام بالاستطراد في جلّ المسائل باطل.

و قد ذكرنا وجه التفصّي عن الاشكال في أوائل مسأله اجتماع الأمر و النهي، فراجع (١).

و أما امتناعه-عاده-فلعل الوجه فيه: إما أن القضايا المتحدّه موضوعاً و محمولاً- لا يترتب عليها غرضان متلازمان؛ للزوم تأثير الواحد أثريين متباينين، أو لأنّ العلوم المدوّنه متكفّله لأيه (٢) جهه كانت، و لا شيء من العلوم بحيث يترتب عليه غرضان، فالبحث عن جهه اخرى مجرد فرض يمتنع وقوعه عاده؛ حيث إنّه لا- مجال لجهه غير تلك الجهات المبحوث عنها، إلا أنّ الوجه الأوّل غير تام- كما سيجيء (٣) إن شاء الله-، و على فرض التماميه فهو امتناع عقلي.

و الوجه الثاني يناسب الامتناع العادي إلا- أنّ عهدته على مدّعيه، فإن الجهات المبحوث عنها و ان كانت مستوفاه، فلا جهه اخرى، إلا أن فروعها غير مستوفاه، فلعله يمكن فرض جهه اخرى تكون من جزئيات إحدى تلك الجهات. فتدبر.

٤- قوله [قدس سره]: (و قد انقدح بما ذكرنا: أن تمايز العلوم إنما هو باختلاف الاغراض... الخ) (٤).

#### [المشهور: أن تمايز العلوم بتمايز الموضوعات]

و لو بالحشيات؛ بمعنى أن موضوعي العلمين قد يتغايران بالذات، و قد يتغايران بالاعتبار.

ص: ٢٩

(١-١) التعليقه: ١٥٣ من الجزء الثاني.

(٢-٢) تكرر من المصنف (رحمه الله) تعديده (التكفّل) إلى معموله باللام، مع أنه يتعدّى بالباء، فتقول: (أنا متكفّل بالأمر). نعم قد تقول: أنا متكفّل بكذا لك، لكن ما في المتن من الأوّل كما لا يخفى.

(٣-٣) التعليقه: ٦ من هذا الجزء.

(٤-٤) الكفايه: ١/٨.

و ليس الغرض من تحيـث الموضوع-كالكلمه و الكلام بحيثه الاعراب و البناء فى النحو، و بحيثه الصحه و الاعتلال فى الصرف- أن تكون الحيثيات المزبوره حيثه تقييده لموضوع العلم؛ إذ مبدأ محمول المسأله لا يعقل أن يكون حيثه تقييده لموضوعها، و لا لموضوع العلم، و إلا لزم عروض الشئ لنفسه، و لا يجدى جعل التحيث داخلا و الحيثيه خارجه؛ لوضوح أن التحيث و التقيد لا يكونان إلا بملاحظه الحيثيه و القيد، فيعود المحذور.

بل الغرض من أخذ الحيثيات- كما عن جمله من المحققين من أهل المعقول- هو حيثيه استعداد ذات الموضوع لورود المحمول عليه؛ مثلا- الموضوع فى الطبيعيات هو الجسم الطبيعى لا- من حيث الحركة و السكون. كيف؟ و يبحث عنهما فيها، بل من حيث استعداده لورودهما عليه؛ لمكان اعتبار الهيولى فيه، و فى النحو و الصرف الموضوع هى الكلمه- مثلا- من حيث الفاعليه المصححه لورود الرفع عليها، و من حيث المفعوليه المعده لورود النصب عليها، أو من حيث هيئه كذا المصححه لورود الصحه أو الاعتلال عليها، و جميع هذه الحيثيات سابقه- لا لاحقه- بالإضافه إلى الحركات الاعرابيه و البنائيه و نحوهما.

و أما ما عن بعض المدققين من المعاصرين (1) - من أن الموضوع فى النحو هو المعرب و المبنى، و فى الصرف هو الصحيح و المعتل - فقد عرفت ما فيه فإن

ص: ٣٠

---

١- ١) صاحب محججه العلماء فى كتابه المذكور، كما فى هامش الأصل، و انظر: ١٨ منه. و هو الشيخ هادى بن الحاج ملا محمد أمين الواعظ الطهرانى النجفى المعروف بالشيخ هادى الطهرانى. ولد فى ٢٠ من شهر رمضان سنه ١٢٥٣ هـ، و هو الاستاذ المحقق صاحب الآثار المشهوره و المطالب المأثوره أحد المؤسسين فى الفنون الشرعيه و خصوصا الاصول، خرج إلى أصفهان فأخذ عن السيد حسن المدرس و السيد محمد شاهشهانى و الفيلسوف الملا- على النورى، ثم هاجر الى العراق، فأخذ عن الشيخ عبد الحسين الطهرانى فى كربلاء و الشيخ مرتضى الأنصارى ثم الميرزا الشيرازى فى النجف.-

المعرب-بما هو معرب-لا يعقل أن تعرض عليه الحركات الاعرابيه،و هكذا.

هذا هو المشهور في تمايز العلوم،و قد يشكل-كما في المتن-بلزوم كون كل باب من أبواب علم واحد-بل كل مسأله منه-علما برأسه لتمايز موضوعاتها.

و لا يندفع بما في الفصول (١):من جعل الحثيه قيذا للبحث(و هي عند

(١)

و تصدى للتدريس،فتهافت عليه الطلاب غير أنه كان معتدًا ببنات أفكاره،جريئا في نقد آراء غيره من العلماء المتقدمين و المتأخرين؛لذا تعرّض له الكثير من أهل زمانه بالنقد الشديد،و كان من جرّاء ذلك أن لم يحضر درسه إلا نزر قليل. و توفى بالنجف،و دفن في حجره صاحب مفتاح الكرامه من جهه القبلة.و أرخ بعضهم عام وفاته بقوله: جاور في الخلد إمام الهدى و هادى الامّه للحسينين و استوطن الخلد فأرّخته: طابت جنان الخلد للهاديين (و مجموع حروف عجز البيت الثانى ١٣٢١ و هو عام وفاته). (أعيان الشيعة ٢٣٣:١٠)بتصرف.

ص: ٣١

١- ١) الفصول: ١١ حيث قال(رحمه الله):(...فهم و إن أصابوا في اعتبار الحثيه للتمايز بين العلوم، لكنهم أخطوا في أخذها قيذا للموضوع،و الصواب أخذها قيذا للبحث،و هي عند التحقيق...). و هو الشيخ محمد حسين بن محمد رحيم الطهرانى الحائرى،ولد في (ايوان كيف)،أخذ مقدمات العلوم في طهران،ثم اكتسب من شقيقه الحجه الشيخ محمد تقى الأصفهانى صاحب (هداياه المسترشدين)في أصفهان،ثم هاجر الى العراق،فسكن كربلاء،و كان يقيم الجماعه في الحرم المطهر من جهه الرأس الشريف،فيأتّم به خيار الطلبة و الصلحاء و عامه الناس. و كان في كربلاء يومذاك فريق من الشيخيه،و كان المرحوم كثير التشنيع عليهم حتى ضعّف نفوذهم و كسر شوكتهم؛إذ كان مرجعا عامًا في التدريس و التقليد،و قد تخرّج من معنده جمع من كبار العلماء،و له آثار أشهرها(الفصول الغرويه). أجاب داعى ربه سنه(١٢٥٤ هـ)،و دفن في الصحن الصغير في الحجره الواقعه على يمين الداخل،سبقه فيها صاحب الرياض(رحمه الله). (طبقات أعلام الشيعة الكرام البرره في القرن الثالث بعد العشره ٣٩٠:١ رقم ٩٧٥)بتصرف.

التحقيق عنوان إجمالى للمسائل التى تقرر فى العلم)-انتهى-إذ مراده من البحث معناه المفعولى،لا-المصدرى،و من المسائل محمولات قضايا العلم،لا- نفس القضايا،و إلا- فلا- معنى محصل له،فيرجع الأمر إلى أن تمايز العلوم:إما بتمايز الموضوعات،أو بتمايز المحمولات الجامعه لمحمولات العلم.

فيرد عليه عين ما أورد على جعل التمايز بتمايز الموضوعات:من لزوم كون كل باب-بل كل مسأله-علما على حده لتغاير محمولاتها،و لذا جعل-دام ظله- ملاك التعدد و الوحده تعدد الغرض و وحدته،مع أنك قد عرفت الإشكال عليه فى الحاشيه السابقه بالنسبه إلى فن الاصول.

### [و التحقيق:أن العلم عباره عن مركب اعتبارى]

من قضايا متعدده يجمعها غرض واحد،و تمايز كل مركب اعتبارى عن مركب اعتبارى آخر بالموضوع الجامع فى مقام المعرفيه-كما عرفت سابقا-فلا- ينافى كون معرفه باب و امتيازه عن باب آخر كذلك،كما أن كون وحده الموضوع الجامع موجب له لوحده القضايا ذاتا-فى قبال الوحده العرضيه الناشئه من وحده الغرض؛حيث إنه خارج عن ذات القضيه-لا ينافى كون وحده الموضوع فى الأبواب موجب له لوحده قضايا الباب ذاتا،لكن تسميه بعض المركبات الاعتباريه علما دون مركب اعتبارى آخر-كباب من علم واحد-بملاحظه تعدد الغرض و وحدته.

فقولهم:(تمايز العلوم بتمايز الموضوعات) (1)إنما هو فى مقام امتياز مركب اعتبارى عن مركب اعتبارى آخر فى مقام التعريف.كما أن تعدد الغرض و وحدته إنما هو فى مقام أفراد مركب اعتبارى عن غيره،و جعله فنا و علما برأسه، دون مركب اعتبارى آخر كباب واحد من علم واحد.

و من الواضح أنّ فنّ الاصول بنفسه يمتاز عن سائر الفنون لامتياز كل

ص: ٣٢

(١- ١) كما جاء ذلك فى عبارات علماء المنطق.راجع الشمسيه:٥.



مركب عن مركب آخر بنفسه، و بموضوعهما الجامع في مقام التعريف للجاهل، لكن كون المجموع فنا واحدا-دون فنون متعددة-لوحده الغرض.

و منه ظهر أن تعدد الغرض إنما يوجب تعدد العلم في مورد قابل كمركيين اعتباريين لا مركب واحد.

بل يمكن أن يقال-بناء على مذاق القوم في كون محمولات القضايا أعراضا ذاتية للموضوع-ما محصله:

أن الموضوع الجامع-كما هو معرّف للعلم و موجب لوحده القضايا ذاتا- كذلك موجب لكونها فنا واحدا منفردا عن غيره من الفنون؛ إذ ليس مناط موضوعيه الموضوع مجرد جامعته لجمله من الموضوعات، بل بحيث لا-يندرج تحت جامع آخر تكون محمولات القضايا أعراضا ذاتية له، فخرج بهذا القيد موضوعات الأبواب لاندراجها تحت جامع تكون المحمولات أعراضا ذاتية له، و دخل به موضوعا العلمين لعدم اندراجهما تحت جامع كذلك؛ وإن اندرجا تحت جامع مطلق كعلمي النحو و الصرف، فإنّ موضوعهما و إن اندرجا تحت الكيف المسموع، لكن محمولات قضايا العلمين ليست أعراضا ذاتية للكيف المسموع، بل للكلمة و الكلام بما لهما من الحيثية المتقدمه، فافهم و استقم.

٥-قوله [قدس سره]: (كما لا يكون وحدتهما سببا لأن يكون من الواحد...الخ) (١).

كبايين من علمين إذا كانا متحدى الموضوع و المحمول، فان هذه الوحده لا تجعل البابين من علم واحد؛ لتعدد الغرض الموجب لاندراجهما في علمين، و إلا فالمركب الاعتباري المترتب عليه غرضان لا يصح أن يدون علمين، و يسمى باسمين كما صرح-مد ظله-به.

ص: ٣٣

(١ - ١) الكفايه: ٥/٨.

و فى قوله دام ظلّه:(من الواحد)إشاره إلى أن فرض الكلام ما ذكرنا، فلا تغفل.

٦-قوله[قدس سره]:(ثم إنه ربما لا يكون لموضوع العلم، و هو الكلى...الخ) (١).

قد عرفت سابقا: أن العلم عباره عن مجموع قضايا متشتمه يجمعها الاشتراك فى غرض خاص دون لأجله علم مخصوص، فلا محاله ينتهى الأمر إلى جهه جامع بين تلك القضايا موضوعا و محمولا، و الموضوع الجامع لموضوعات القضايا موضوع العلم، و المحمول الجامع لمحمولاتها محموله.

و قد عرفت سابقا أيضا: أن أمر العلم يتم بتدوين جمله من القضايا المتحدده فى الغرض، و لا- يتوقف حقيقته على تعيين حقيقه الموضوع، إلا أنه لا برهان على اقتضاء وحده الغرض لوحده القضايا موضوعا و محمولا، إلا أن الامور المتباينه لا تؤثر أثرا واحدا بالسنخ، و أن وحده الموضوع أو وحده المحمول تقتضى وحده الجزء الآخر.

مع أن البرهان المزبور لا- يجرى إلا فى الواحد بالحقيقه، لا الواحد بالعنوان، و ما نحن فيه من قبيل الثانى، بداهه أن صون اللسان عن الخطأ فى المقال فى علم النحو مثلا- ليس واحدا بالحقيقه و الذات، بل بالعنوان، فلا يكشف عن جهه وحده ذاتيه حقيقه.

كما أن اقتضاء القضايا للغرض و اقتضاء الموضوعات لمحمولاتها، ليس على حد اقتضاء المقتضى لمقتضاه و السبب لمسببه؛ حتى تكون وحده أحدهما كاشفه عن وحده الآخر، بل فى الاولى من قبيل اقتضاء الشرط لمشروطه؛ حيث

ص: ٣٤

إن المرید للتکلم علی طبق القانون لا- یتمکن منه إلا- بمعرفته له، فمعرفة القانون شرط فی تأثیر الإرادة فی التکلم علی طبق القانون.

و فی الثانیة من قبیل اقتضاء الغایة الداعیه لما تدعو إلیه، فإقتضاء الصلاه لوجوبها باعتبار ما فیها من الغایة الداعیه الیه، فلا یكون الوجوب أثراً للصلاه؛ لیکشف وحده الوجوب فی الصوم و الصلاه عن وحدتهما.

مضافاً إلی: أن فائده التعیین أن یتكون الطالب علی بصیره من أمره من أول الأمر، فعدم كون الجامع معلوم الاسم و العنوان (١)، مع كونه محققاً بالبرهان، و إن لم یوجب كون العلم بلا موضوع، أو عدم وحده الفن، إلا أن الفائده المترقبه من الموضوع لا تکاد توجد إلا إذا كان معلوم الاسم و العنوان، و لا یتکفی العلم بوجوده بحسب البرهان.

و جعل

### [الموضوع لعلم الاصول خصوص الأدلة الأربعة،]

و إن لم یکن فیه محذور من حیث عدم وحده الفن؛ لانحفاظ وحدته بوحده الغرض، لكن إذا جعل الموضوع أعم منها، کی یعم الظنّ الانسدادی علی الكشف- بل علی الحکومه- و الشهره، و الاصول العملیه- من العقلیه و الشرعیه- الی غیر ذلك من دون جامع یعبر به عنها، فانتفاء الفائده واضح.

٧- قوله [قدس سره]: [فإنّ البحث عن ثبوت الموضوع، و ما هو مفاد كان التامه... الخ] (٢).

إرجاع البحث إلی ما ذکر و ان كان غیر صحیح، كما سیتضح- إن شاء الله- إلا أنه یمکن دفع الايراد المزبور بدعوى: أنّ المراد وسطاه الخبر ثبوتاً أو إثباتاً، ضروره أن الغرض لیس الحکم بثبوت السنه خارجاً، بل ثبوتها بالخبر، و وسطاه الخبر- إثباتاً أو ثبوتاً- لا تنافی الفراغ عن ثبوت السنه:

ص: ٣٥

---

١- ١) العبارة فی النسخ المتداوله هكذا: (فعدم كون الجامع غیر معلوم..)، و لا یخفی خطوها.

٢- ٢) الكفایه: ١٨/٨.

أما وساطه الخبر إثباتا، فمعنى ذلك انكشاف السنه بالخبر، كما تنكشف بالمحفوظ بالقرينه و بالتواتر، و أين التصديق بانكشاف شىء بشىء من التصديق بثبوت الشىء، و ما هو اللازم فى الهلئيه المركبه هو الثانى دون الأول؛ بداهه أن انكشاف شىء بشىء لا ينافى الفراغ عن ثبوتها، و انكشاف السنه-المفروغ عن ثبوتها-من لواحقها و عوارضها بعد ثبوتها.

و أما وساطه الخبر ثبوتا، فمرجعها إلى معلوليه السنه للخبر، و من البين أن الكلام فى معلوليه شىء لشىء و كونه ذا مبدأ لا ينافى الفراغ عن أصل تحققه و ثبوتها؛ ألا- ترى أنّ الموضوع فى علم الحكمه هو الوجود أو الموجود، مع أن البحث عن كونه ذا مبدأ من أهمّ مسائله و أعظم مقاصده؛ فالبحث عن معلوليه السنه لشىء-يكون ذلك الشىء واسطه فى ثبوتها واقعا-بحث عن ثبوت شىء لها، لا عن ثبوتها.

فاتضح: أن إرادته الثبوت الواقعى على أى تقدير لا تنافى كون البحث عنه من المسائل.

نعم أصل ثبوت السنه بالخبر، و كون الخبر واسطه فى ثبوتها أو إثباتها واقعا غير معقول؛ إذ ليس الخبر واقعا فى سلسله علل السنه، بل يستحيل وقوعه فى سلسله عللها؛ لأن حكاية الشىء متفرعه عليه، فلا يعقل أن تكون من مبادئه، فيستحيل وساطه الخبر ثبوتا. كما أن الخبر-بما هو خبر-يحتمل الصدق و الكذب، فلا يعقل انكشاف السنه به واقعا، فيستحيل وساطه الخبر إثباتا. إرادته الثبوت الواقعى بأى معنى كان غير معقوله، لا أن البحث عن ثبوتها بشىء ليس من المسائل. فافهم جيّدا.

٨-قوله [قدس سره]: (نعم لكنه مما لا يعرض السنه بل الخبر الحاكى لها... الخ) (١).

ص: ٣٦

١- (١) الكفايه: ٢/٩.

يمكن أن يقال: إن حجيه الخبر-على المشهور-و ان كان مرجعها إلى إنشاء الحكم على طبق الخبر-و هو من عوارضه-إلا أنه بعنايه أنه وجود تنزيلي للسنة، وهذا المعنى كما أن له مساسا بالخبر، كذلك بالسنة.

فحاصل البحث: إثبات وجود تنزيلي للسنة، وبهذا الاعتبار يقال بثبوت السنة تعبدًا، وإلا-فالحكم على طبق المحكى له ثبوت تحقيقي لا تعبدى، و كونه عين التعبد لا يقتضى أن يكون تعبدًا، بل هو كنفس المحكى له ثبوت تحقيقي فتأمل.

و ربما يتخيل: إمكان جعل الموضوع نفس السنة الواقعيه، بالبحث عن تنجزها بالخبر، لكنه كالثبوت التعبدى إشكالا و جوابا، من حيث إن المنجزيه -و هي صفة جعليه-قد اعتبرت فى الخبر، فهى من حيثيات الخبر، لا من حيثيات السنة الواقعيه، و من حيث أن المنجزيه و المتجزيه متضايقتان، فجعل الخبر منجزا يلازم جعل السنة متنجزه به، فيصح البحث عن كل منهما، بل الثبوت التعبدى أكثر مساسا بالسنة من التنجز؛ حيث إن اعتبار الثبوت هو اعتبار كون الخبر وجود السنة، فيكون بالاضافه إلى السنة كالوجود بالنسبه إلى الماهيه، بخلاف التنجز فإنه وصف زائد على السنة، مجعول تبعا بجعل المنجزيه للخبر استقلالًا، فهو أشد ارتباطا بالخبر من السنة. فتدبر جيدا.

٩-قوله [قدس سره]:

**[المراد من السنة]**

ما يعمّ حكايتها...الخ (١).

بأن يراد من السنة-الواقعه فى كلماتهم-طبيعى السنة بوجودها العيني أو الحكائى، فإن الشىء له انحاء من الوجود بالذات و بالعرض، و منها وجودها فى الحكايه، أو أن يراد الأعمّ بغير ذلك.

ص: ٣٧

١-١) الكفايه: ٧/٩.

١٠- قوله [قدس سره]: (إلا أنّ البحث في غير واحد من مسائلها كمباحث الألفاظ... الخ) (١).

إن كان الغرض - كما هو ظاهر سياق الكلام - أعمّيه موضوعات المباحث المزبوره من الألفاظ الواردة في الكتاب و السنه، فيمكن دفعه: بأن قرينه المقام شاهده على إرادته خصوص ما ورد في الكتاب و السنه.

و إن كان الغرض: أنّ عوارض هذه الموضوعات الخاصه تلحقها بواسطه أمر أعمّ - و هو كون صيغته (افعل) مثلا من دون دخل لورودها في الكتاب و السنه - فالاشكال في محلّه.

و لا يندفع: بأنّ البحث ليس باعتبار نفس الأمر الأعمّ، بل بلحاظ اندراج الأخصّ تحته. و ذلك لأن هذا الاعتبار إن لم يكن دخيلا في عروض العارض، لم يكن لحاظه مخرجا له عن كونه عرضا غريبا.

كما أن الالتزام بكون موضوع العلم أعمّ من الأدله بالمعنى الأعمّ مع قيام الغرض بخصوصها بلا - وجه، و هو من القضايا التي قياساتها معها.

كما لا يندفع الاشكال بما ذكرناه في تصحيح العارض لأمر أخصّ أو أعمّ - من: أن مجرد الصدق - بلا تجوز عرفا - كاف في كون العرض ذاتيا، و لا - يتوقف على عدم الواسطه في العروض حقيقه و دقه. و ذلك لأننا و إن قلنا بعدم اعتبار كون العرض ذاتيا لموضوع العلم حقيقه، إلا أنه لا بد من كونه عرضا ذاتيا لموضوع المسأله عقلا.

و مع تخصيص موضوع المسأله بحيشه الورود في الكتاب و السنه - حتى لا يلزم إشكال اندراج الأعمّ تحت الأخص - يلزم كون العرض غريبا عن موضوع المسأله.

ص: ٣٨

و منه تبين عدم المناص عن أحد المحاذير الثلاثة:

إما لزوم اندراج الأعم تحت الأخص لو أبقينا موضوع العلم على خصوصه و موضوع المسأله على عمومه، و إما لزوم كون العرض غريبا إذا خصصنا موضوع المسأله، و إما لزوم أخصيه الغرض إذا عممنا موضوع العلم، بحيث يعم موضوعات مسائله العامه.

و لا يخفى أن عدم الالتزام بموضوع جامع يدفع المحذورين الأولين -دون الأخير- كما هو واضح.

١١- قوله [قدس سره]: (و جمله من غيرها... الخ) (١).

كالمسائل الاصوليه العقلية، فإن الملازمه بين وجوب شيء و وجوب مقدمته -مثلا- لا اختصاص لها بالوجوب الشرعي، و لا بما يقع في طريق الاستنباط.

### [و الدليل العقلي -الواقع موضوعا للعلم-]

هي القضية العقلية التي يتوصل بها إلى الحكم الشرعي -دون الأعم- مع أن العقل يحكم بالملازمه لا من هذه الحثيه.

١٢- قوله [قدس سره]: (و يؤيد ذلك تعريف الاصول... الخ) (٢).

وجه التأييد ظاهر؛ حيث لم يقيد القواعد الممهده بكونها باحثه عن الأدله، و قولهم في تتمه التعريف: (عن أدلتها) غير مناف لذلك كما يتخيل؛ إذ كون المستنبط منه هي الأدله، لا ربط له بكون القواعد باحثه عن الأدله.

ص: ٣٩

---

١- ١) الكفايه: ٩/٩.

٢- ٢) الكفايه: ١١/٩.

١٣- قوله [قدس سره]: (و إن كان الأولى تعريفه:

### [تعريف علم الأصول]

بأنه صناعه يعرف بها القواعد... الخ) (١).

الأولوية من وجوه:

منها: تبديل تخصيص القواعد بكونها واسطه في الاستنباط- كما عن القوم- بتعميمها لما لا تقع في طريق الاستنباط، بل ينتهي إليه الأمر في مقام العمل.

### [وجه الأولوية: أن لازم التخصيص خروج جملة]

من المسائل المدوّنه في الاصول عن كونها كذلك، و لزوم كونها استطراديه؛ مثل الظن الانسدادي على الحكومه؛ لأنه لا ينتهي إلى حكم شرعي، بل ظن به أبداً، وإنما يستحق العقاب على مخالفته عقلاً- كالقطع. و مثل الاصول العمليه في الشبهات الحكميه؛ فإنّ مضامينها بأنفسها أحكام شرعيه، لا أنها واسطه في استنباطها في الشرعيه منها.

و أما العقليه فلا تنتهي إلى حكم شرعي أبداً.

فهذه المسائل بين ما تكون مضامينها أحكاماً شرعيه، و بين ما لا تنتهي إلى حكم شرعي، و جامعها عدم إمكان وقوعها في طريق الاستنباط و ما يرى من أعمال الاصول الشرعيه في الموارد الخاصه، إنما هو من باب التطبيق. لا التوسيط. بل يمكن الاشكال في جلّ مسائل الاصول، فان الامارات الغير العلميه- سندا أو دلالة- يتطرق فيها هذا الاشكال، و هو أن مرجع حجيتها:

إمّا إلى الحكم الشرعي، أو غير منته إليه أبداً، و على أيّ تقدير ليس فيها توسيط للاستنباط.

توضيحه: أن مفاد دليل اعتبار الامارات الغير العمليه سندا- كخبر الواحد- إما إنشاء أحكام مماثله لما أخبر به العادل من ايجاب أو تحريم، فنتيجة البحث عن حجيتها حكم شرعي، أو جعلها منجزه للواقع بحيث يستحق

ص: ٤٠



العقاب على مخالفتها للواقع، فحينئذ لا ينتهى إلى حكم شرعى أصلا.

و مفاد دليل اعتبار الاماره الغير العلميه دلالة- كظواهر الألفاظ- كذلك، بل يتعين فيها الوجه الثانى، فان دليل حجيه الظواهر بناء العقلاء، و من البين أنّ بناءهم فى اتباعهم على مجرد الكاشفيه و الطريقيه، فالظاهر حجه عندهم؛ أى مما يصح للمولى أن يؤخذ به عبده على مخالفته لمراده، لا- أنّ هناك حكما من العقلاء مماثلا- لما دل عليه ظاهر اللفظ؛ حتى يكون إمضاء الشارع أيضا كذلك.

و أما مباحث الألفاظ فهى و إن كانت نتائجها غير مربوطه ابتداء بهذا المعنى، لكن (1) جعل تلك النتائج فى طريق الاستنباط لا يكاد يكون إلا- بتوسط حجيه الظهور، و قد عرفت حالها، فلا- ينتهى الأمر من هذه الجبهه إلى حكم شرعى أبدا، فلا مناص من التوسعه و التعميم؛ بحيث يعم موضوع فن الاصول ما يمكن أن يقع فى طريق الاستنباط، و ما ينتهى إليه أمر المجتهد فى مقام العمل.

### [و الغرض من تدوين فن الاصول]

لا- بد من أن يجعل أعم- لا بأن يجعل الغرض الانتفاع بقواعدها فى مقام الاستنباط و فى مقام العمل؛ فإنّ تعدّد الغرض يوجب تعدّد العلم فى المورد القابل؛ حيث إن القواعد التى ينتفع بها فى مقام الاستنباط غير القواعد التى ينتهى إليها الأمر فى مقام العمل- بل بأن يجعل الغرض أعمّ من الغرضين؛ ليرتفع التعدد من البين؛ لئلا يلزم كون فن الاصول علمين، إلا أن يوجه مباحث الامارات الغير العلميه- بناء على إنشاء الحكم المماثل- بأن الأمر بتصديق العادل- مثلا- ليس عين وجوب ما أخبر بوجوبه العادل، بل لازمه ذلك. كما أن حرمة نقض اليقين بالشك ليست عين

ص: ٤١

---

١ - (١) و ليس هذه المباحث بالاضافه إلى حجيه الظاهر- بناء على أنها إنشاء حكم مماثل- واسطه فى الاستنباط؛ لأنها مثبتة لموضوعه، لا أنها واسطه فى الاستنباط من دليله، فتدبر. [منه قدس سره].

وجوب ما أيقن بوجوبه سابقاً، بل لازمه ذلك. و المبحوث عنه في الاصول بيان هذا المعنى الذى لازمه الحكم المماثل، و اللازم و الملزوم متنافيان، و هذا القدر كاف في التوسط في مرحله الاستنباط. بل يمكن التوجيه-بناء على كون الحجية بمعنى تنجيز الواقع-بدعوى: أن الاستنباط لا يتوقف على احراز الحكم الشرعى، بل يكفى الحججه عليه في استنباطه؛ إذ ليس حقيقه الاستنباط و الاجتهاد إلا تحصيل الحججه على الحكم الشرعى، و من الواضح دخل حججه الأمارات-بأى معنى كان-في إقامه الحججه على حكم العمل في علم الفقه.

و عليه فعلم الاصول: ما يبحث فيه عن القواعد الممهّده لتحصيل الحججه على الحكم الشرعى، من دون لزوم التعميم إلا بالإضافة إلى ما لا بأس بخروجه؛ كالبراءه الشرعيه التى معناها حليه مشكوك الحرمه و الحليه، لا ملزومها، و لا المعذّر عن الحرمه الواقعيه.

و أما الالتزام بالتعميم على ما فى المتن ففيه محذوران:

أحدهما: لزوم فرض غرض جامع بين الغرضين لئلا يكون فن الاصول فنين.

ثانيهما: أنّ مباحث حجيه الخبر و أمثاله ليست مما يرجع إليها بعد الفحص و اليأس عن الدليل على الحكم العمل؛ إذ لا يناط حجيه الامارات بالفحص و اليأس عن الدليل القطعى على حكم الواقعه، نظير حليه المشكوك؛ حيث إنها لا يرجع إليها إلا بعد الفحص و اليأس عن الدليل على حرمه شرب التتن. و أما جعلها مرجعاً-من دون تقييد بالفحص و اليأس-فيدخل فيها جميع القواعد العامه الفقهيّه؛ فإنها المرجع فى جزئياتها كما لا يخفى.

ثم لا- يخفى عليك: أنّ الالتزام بأعميه الغرض إنما يجدى بالإضافة إلى ما لا يقع فى طريق الاستنباط، و كان ينتهى إليه الأمر فى مقام العمل، لا بالنسبه إلى ما كان بنفسه حكماً مستنبطاً-من غير مرجعيه للمجتهد بعد الفحص

و اليأس عن الحجيه على حكم العمل-فانه داخل فى القواعد الفقهيه الباحثه عن عوارض أفعال المكلفين.و اختصاصها أحيانا بالمجتهد ليس من حيث كونها واسطه فى الاستنباط المختص بالمجتهد.كيف؟و المفروض كونها أحكاما مستنبطه،بل من حيث إن تطبيق القواعد الكليه على مواردنا موقوف على خبره بالتطبيق.

١٤-قوله[قدس سره]:(فى الشبهات الحكيمه...الخ) (١).

لأنها القابله للمرجعيه بعد الفحص و اليأس عن الدليل،دون الجاريه فى الشبهه الموضوعيه؛فان مفادها حكم عملى محض،و حال المجتهد فيها و المقلد على السويه.

ص: ٤٣

---

(١ - ١) الكفايه: ١٥/٩.

١٥- قوله [قدس سره]: (الوضع: هو نحو اختصاص اللفظ بالمعنى، وارتباط خاص... الخ) (١).

لا ريب في ارتباط اللفظ بالمعنى و اختصاصه به، وإنما الإشكال في حقيقة هذا الاختصاص و الارتباط، و أنه معنى مقولى، أو أمر اعتبارى.

و تحقيق الكلام فيه: أن حقيقه العلقه الوضعيه لا يعقل أن تكون من المقولات الواقعيه-لا ما له مطابق في الأعيان، و لا ما كان من حيثيات ما له مطابق في الأعيان-لأن المقولات العرضيه-سواء كانت ذات مطابق في الخارج، أو ذات منشأ لانتزاعها واقعا-مما تحتاج إلى موضوع محقق في الخارج؛ بداهه لزومه في العرض، مع أنّ طرفى الاختصاص و الارتباط-و هما اللفظ و المعنى- ليسا كذلك، فإنّ الموضوع و الموضوع له طبيعى اللفظ و المعنى، دون الموجود منهما، فإنّ طبيعى لفظ الماء موضوع لطبيعى ذلك الجسم السيل، و هذا الارتباط ثابت حقيقه، و لو لم يتلفظ بلفظ الماء، و لم يوجد مفهومه في ذهن أحد.

و منه يظهر: أنه ليس من الامور الاعتباريه الذهنيه؛ لأن معروضها ذهنى، بخلاف الاختصاص الوضعى، فان معروضه نفس الطبيعى، لا بما هو موجود ذهنا كالكلية، و الجزئيه، و النوعيه، و الجنسيه، و لا بما هو موجود خارجا كالمقولات العرضيه، فتدبر.

و توهم: أن صيغه (وضعت) منشأ لانتزاع، فقد وجد الاختصاص و الارتباط بوجود المنشأ، نظير ثبوت الملكيه-مثلا-بالعقد أو المعاطاه.

ص: ٤٤

مدفوع: بأن الأمر الانتزاعي مما يحمل العنوان المأخوذ منه على منشئه، و الحال أن الاختصاص و الارتباط بنحو الاشتقاق لا يحملان على صيغه (وضعت)، كما لا- يحمل الملك بالمعنى الفاعلى أو المفعولى على صيغه (بعت)، بل اللفظ هو المختص بالمعنى، و أحدهما مربوط بالآخر، كما أن الملك بالمعنى الفاعلى يحمل على المالك، و بالمعنى المفعولى يحمل على المملوك، فلا وجه لدعوى: أن الانشاء فى الملك و فى الوضع و غيرهما منشأ الانتزاع.

و مما يشهد لما ذكرنا- من عدم كون الاختصاص معنى مقوليا- أن المقولات امور واقعيه لا تختلف باختلاف الأنظار، و لا تتفاوت بتفاوت الاعتبار، و مع أنه لا- يرتاب أحد فى أن طائفه يرون الارتباط بين لفظ خاص و معنى مخصوص، و لا يرونه بينهما طائفه اخرى، بل يرونه بين لفظ آخر و ذلك المعنى.

و مما يؤكد ذلك أيضا: أن المقولات الحقيقه أجناس عاليه للماهيات، و لا تصدق المقوله صدقا خارجيا إلا إذا تحققت تلك الماهيه فى الخارج. و قد عرفت:

أن وجود معنى مقولى فى الخارج لا- يكون إلا- إذا كان له مطابق فيه، أو كان (١) حيثه وجوديه لما كان له مطابق فيه، و يسمى بالأمر الانتزاعى، و من الواضح أن مفهوم الاختصاص- بعد عمل الواضع- لم يوجد له مطابق فى الخارج، و لم يختلف اللفظ و المعنى حالهما، بل هما على ما كانا عليه من الذاتيات و الأ-عراض، و ما لم ينضمّ إلى اللفظ-مثلا- حيثه عينيه لا يعقل الحكم بوجود الاختصاص فيه و قيامه عينا به قيام العرض بموضوعه.

فان قلت: لا ريب فى صدق حدّ مقوله الاضافه على الملكيه (٢)

ص: ٤٥

---

١- ١) فى الأصل: (أو كانت...) و الصحيح ما أثبتناه.

٢- ٢) هذا اعتبار الملكيه بالمعنى الفاعلى و المفعولى، و أما نفس المبدأ فقد أوضحنا حاله فى مبحث الأحكام الوضعيه من الاستصحاب من الجزء الثانى من الكتاب. (منه عفى عنه).

و الاختصاص و نحوهما من النسب المتكرره.

قلت: فرق بين كون المفهوم من المفاهيم الاضافيه، و بين صدق حد مقوله الإضافه على شىء، و المسلم هو الأول، و النافع للخصم هو الثانى.

و من الواضح: أن كون المفهوم من المفاهيم الإضافيه لا يستدعى وجود مطابق له فى الخارج بحيث يصدق عليه حد المقوله، و الشىء لا يعقل أن يكون فردا من المقوله و مصداقا لها، إلا إذا وجد فى الخارج على نحو ما يقتضيه طبع تلك المقوله؛ أ لا ترى صدق العالميه و القادريه عليه تعالى، مع تقدس وجوده عن الاندراج فى العرض و العرضى؛ لمنافاه العروض مع وجوب الوجود، بل تلك الإضافات إضافات عنوانيه لا إضافات مقوليه، فكذا الملكيه و الاختصاص، فان مفهومهما من المفاهيم الاضافيه المتشابهه الأطراف؛ بحيث لو وجدا فى الخارج حقيقه كانا من حيثيات ما له مطابق فى الأعيان.

فالتحقيق (1) فى أمثال هذه المفاهيم أنها غير موجوده فى المقام و أشباهه بوجودها الحقيقى، بل بوجودها الاعتبارى بمعنى: أن الشارع أو العرف أو طائفه خاصه يعتبرون هذا المعنى لشىء أو لشخص؛ لمصلحه دعتهم إلى ذلك، كما فى التنزيلات، و الحقيقه الادعائيه. أما نفس الاعتبار فهو أمر واقعى قائم بالمعتبر، و أما المعنى المعتبر فهو على حد مفهوميته و طبيعته، و لم يوجد فى الخارج، و إنما وجد بمعنى صيرورته طرفا لاعتبار المعتبر، فينسب إليه الوجود، فالموجب و القابل -مثلا- ما لكان، و العوضان مملوكان فى عالم اعتبار الشارع أو العرف، لا فى الخارج مع قطع النظر عن اعتبارهما.

ثم إن هذا المعنى: قد يكون من الامور التسيبيه، فيتسبب المتعاقدان

ص: ٤٤

---

(١ - ١) و تفصيل القول فيه فى مقدمه الواجب فى البحث عن الشرط المتأخر. [منه قدس سره].

بالإيجاب و القبول اللّذين جعلهما الشارع سببا يتوصل به إلى اعتبار الشارع للملكية. فالملكية توجد بوجودها الاعتبارى من الشارع بالمباشرة، و من المتعاقدين بالتسيب.

و قد لا يكون المعنى المعبر تسيبياً؛ كالاختصاص الوضعى، فإنّه لا حاجة فى وجوده إلا إلى اعتبار من الواضع. و من الواضح أن اعتبار كل معبر قائم به بالمباشرة، لا بالتسيب كى يتسبب إلى اعتبار نفسه بقوله: (وضعت) و نحوه، فتخصيص الواضع ليس إلا اعتباره الارتباط و الاختصاص بين لفظ خاص و معنى خاص.

### [ثم إنه لا شبهه فى اتحاد حيثيه دلالة اللفظ على معناه]

، و كونه بحيث ينتقل من سماعه إلى معناه، مع حيثيه دلالة سائر الدوالّ، كالعلم المنسوب على رأس الفرسخ، فإنه أيضا ينتقل من النظر إليه إلى أن هذا الموضع رأس الفرسخ، غاية الأمر أن الوضع فيه حقيقى، و فى اللفظ اعتبارى.

بمعنى: أن كون العلم موضوعا على رأس الفرسخ خارجى ليس باعتبار معتبر، بخلاف اللفظ فانه كأنه وضع على المعنى ليكون علامه عليه، فشأن الواضع اعتبار وضع لفظ خاص على معنى خاص.

و منه ظهر: أن الاختصاص و الارتباط من لوازم الوضع، لا عينه.

و حيث عرفت اتحاد حيثيه دلالة اللفظ مع حيثيه دلالة سائر الدوالّ تعرف: أنه لا حاجة إلى الالتزام بأن حقيقه الوضع تعهد ذكر اللفظ عند إرادته تفهيم المعنى - كما عن بعض أجله العصر (1) - فانك قد عرفت: أن كيفية الدلالة و الانتقال فى اللفظ و سائر الدوالّ على نهج واحد بلا إشكال، فهل ترى تعهدا من

ص: ٤٧

---

(١-١) الملاء على النهاوندى - رحمه الله - (صاحب تشريح الاصول): ٢٩، ٢٦ -

ناصر العلم على رأس الفرسخ. بل ليس هناك إلا وضعه عليه بداعي الانتقال من رؤيته إليه، فكذلك فيما نحن فيه، غاية الأمر أن الوضع هناك حقيقى و هنا اعتبارى.

و لا يخفى عليك:

### [أن من يجعل الوضع عباره عن التعهد]

،لا- يدعى أنه عين الاراده المقومه لتفهيم المعنى باللفظ؛ حتى يتخيل أنها إرادته مقدمه توصليه، فلا يعقل أن تتعلق بما لا يكون مقدمه لتفهيم المعنى إلا بنفس هذه الاراده.

### [بل المراد من التعهد هو:]

الالتزام و البناء الكلى على ذكر اللفظ عند إرادته تفهيم المعنى به فى مرحله الاستعمال، و تلك الاراده الاستعماليه و ان كانت تتوقف على سبق العلم بالوضع من المخاطب، إلا أن هذا التوقف ليس من خصوصيات التعهد، بل الوضع- بأى معنى كان- لا بد فيه من العلم به فى مرحله انفهام المعنى من اللفظ، فالإرادته المفهمه المقومه للاستعمال و إن كانت تتوقف على سبق الوضع و العلم به، إلا أن ذلك التعهد و الالتزام غير موقوف على كون اللفظ مفهما فعلا؛ حيث إنه لم تتعلق الإراده الفعلية بالتفهيم به.

فالتعهد- المعبر عنه فى كلام مدعيه بالإرادته الكليه- قد تعلق بأمر مقدور فى موطنه و إن كان التعهد و العلم به دخيلا- فى إمكانه. فتدبر جيدا.

١٦- قوله [قدس سره]: (و بهذا المعنى صح تقسيمه إلى التعيينى

(١)

و هو الشيخ على بن المولى فتح الله النهاوندى النجفى، علامه كبير و محقق جليل من أكابر العلماء و أجلاء الفقهاء و أحد أساطين الدين و العلم البارزين، و كان بحثه من أبحاث النجف المعدوده و من دروسها المحترمه. و من تلامذته: الميرزا حبيب الله الرشدى، و المولى كاظم المرندى، و السيد محمد الخلقى، و شيخ الشريعه الأصفهانى. توفى فى ربيع الآخر سنة ١٣٢٢ هـ عن عمر ناهز الثمانين، و دفن فى وادى السلام فى مقبرته الخاصه المعروفه. من آثاره كتابا تشريح الاصول الصغير و الكبير. (طبقات أعلام الشيعة- نقيب البشر فى القرن الرابع عشر ١٤٩٧: ٤) بتصرف.

ص: ٤٨



و التعينى...الخ) (١).

و أما على ما ذكرنا-من أن حقيقه الوضع اعتبار الواضع-فلا جامع بينهما، بل الوضع التعينى يشترك مع التعينى فى نتيجه الأمر؛ إذ كما أن اعتبار الواضع يوجب الملازمه بين اللفظ و المعنى من حيث الانتقال من سماع اللفظ إلى المعنى، كذلك كثره الاستعمال توجب استيناس أذهان أهل المحاوره بالانتقال من سماع اللفظ إلى المعنى، فلا حاجه إلى دعوى اعتبار أهل المحاوره على حد اعتبار الواضع فانه لغو بعد حصول النتيجه.

١٧-قوله[قدس سره]:(الملحوظ حال الوضع إما يكون...الخ) (٢).

لا- يخفى عليك: أن الغرض من الملحوظ حال الوضع ما لا بد من لحاظه؛ حيث إن العلقه الوضعيه نسبه بين طرفيها، فلا بد من ملاحظه طرفيها إما بالكنه و الحقيقه، أو بالوجه و العنوان.

و منه يظهر فساد القسم الرابع؛ لأن الوضع للكلى لا يحتاج إلا إلى ملاحظته، بخلاف الوضع للأفراد الغير المتناهيه، فان لحاظ الغير المتناهي غير معقول، فلا بد من لحاظها بجامع يجمع شتاتها، و يشمل متفرقاتها، و هو الكلى المنطبق عليها، فان لحاظها (٣) بالوجه لحاظها بوجه.

فما أفاده بعض الأعلام(قده) (٤): من معقولييه القسم الرابع؛ نظرا إلى أنه كالمنصوص العله، فان الموضوع للحكم فيه شخصى، و مع ذلك يسرى الى كل ما فيه العله. و كذلك إذا وضع لفظ لمعنى باعتبار ما فيه من فائده، فان الوضع

ص: ٤٩

١-١) الكفايه: ١٩/٩.

٢-٢) الكفايه: ١/١٠.

٣-٣) المراد ملا-حظه الكلى بما هو كلى كما فى المحصوره، لا- نفس الطبيعى و لو مهمله. و من البديهي أن لحاظ ما لا يمتنع صدقه على كثيرين ليس لحاظ الكثيرين، بل لا- بد من أن يكون بحيث يصدق فعلا- على الكثيرين حتى يكون لحاظه لحاظ الكثيرين. فتدبر.[منه قدس سره].

٤-٤) المحقق الرشتى-قدس سره-فى بدائعه: ٤٠.

يسرى إلى كل ما فيه تلك الفائده، فيكون الموضوع له عامًا، مع كون آله الملاحظه خاصا.

مدفوع: بأنّ اللحاظ الذى لا بد منه ولا مناص عنه فى الوضع للكلى لحاظ نفسه، و لحاظ الفرد من حيث فرديته أو لحاظ الكلى الموجود فيه لا دخل له بلحاظ الكلى بما هو كلى.

و ربما يتخيّل انقسام الوضع العام و الموضوع له العام إلى قسمين؛ نظرا إلى أن الواضع ربما يلاحظ المعنى العام مستقلا، فيضع اللفظ بإزائه، و ربما يلاحظ المعنى المنتزع عن الجبهه المشتركه بين الأفراد الذهنيه، فيضع اللفظ بمرآتيه العنوان المنتزع لمنشئه، و هى الجبهه المشتركه بين الافراد الذهنيه؛ لبداهه أن الأفراد الذهنيه- كالأفراد الخارجيه- ذات جبهه جامعهم مشتركه لكل فرد منها حصه متقررهم فى مرتبه ذاتها. و يترتب على هذا القسم من الوضع: أن إفاده الجبهه المشتركه بنفس الدالّ عليها غير ممكن؛ لأنّ الايجاد الذهني للطبيعه - كالخارجي - بايجاد فردها، فالخصوصيه المفرده لا بد من إحضارها بما يدل عليها؛ حتى يعقل إحضار الجبهه المشتركه بإحضارها.

و هو تخيل فاسد من حيث المبني و البناء:

أمّا من حيث المبني: فان الموجودات-خارجيه كانت، أو ذهنيه- ليس فيها بما هى موجودات، جبهه واحده مشتركه، إلا بناء على وجود الطبيعى بوجود واحد عادى، يتوارد عليه المشخصات، و هو بديهى البطلان، فاعتبار الاشتراك و الكليه ليس للمعنى بما هو هو؛ لأنّ الماهيه فى حد ذاتها غير واجده إلا لذاتها و ذاتياتها، و لا لها بما هى موجوده خارجا أو ذهنا؛ إذ هى بهذا القيد شخص لا كلى و لا- جزئى، فان مقسمهما المعنى، لا- الموجود بما هو موجود، بل الكليه و الاشتراك من اعتبارات الماهيه حين كونها فى الذهن، فاذا كان النظر مقصورا عليها، و لوحظت مضافه إلى الافراد الخارجيه أو الذهنيه، و كانت غير آبيه عن الصدق

عليها، يقال: إنها جهه جامعه مشتركه، فالمنتزع عن الأفراد هي الجهه المشتركه، و هي واحده بوحده طبيعیه، لا بوحده وجودیه عددیه.

و صحه انتزاع هذا الواحد من كل واحد من الوجودات هو معنى وجود الطبيعي بالعرض فى الخارج-بناء على أصاله الوجود-و هو معنى أن الطبيعي كالآباء بالإضافه إلى الأبناء، فى قبال القائل: بأنه واحد عددی، فإنه كالآب الواحد، و المشخصات كالآبناء.

و أما من حيث البناء: فلأن مفرد الجامع فى الذهن هو الوجود الذهنی، فايجاهه فى الذهن باللفظ عين تفریده و جعله فردا، و المفروض عدم الاختصاص فى المفردات، و منها وجوده فى ذهن المخاطب. فافهم و لا تغفل.

١٨- قوله [قدس سره]: (فقد توهم أنه وضع الحروف و ما الحق بها من الأسماء... الخ) (١).

### [تحقيق المقام يتوقف على تحقيق المعانى الحرفيه]

و المفهومات الأدويه، و بيان المراد من عدم استقلالها فى المفهوميه، فنقول: الذى ينساق اليه النظر الدقيق بعد الفحص و التدقيق: أن المعنى الحرفى و الاسمى متباينان بالذات لا اشتراك لهما فى طبيعى معنى واحد.

و البرهان على ذلك هو: أن الاسم و الحرف لو كانا متحدى المعنى، و كان الفرق بمجرد اللحاظ الاستقلالى و الآلى، لكان طبيعى المعنى الواحدانى قابلا- لأن يوجد فى الخارج على نحوين كما يوجد فى الذهن على طورين، مع أن المعنى الحرفى- كأنحاء النسب و الروابط- لا يوجد فى الخارج إلا على نحو واحد، و هو الوجود لا فى نفسه، و لا يعقل أن توجد النسبه فى الخارج بوجود نفسى (٢)، فإن

ص: ٥١

(١-١) الكفایه: ١٩/١٠.

(٢-٢) و إلا لم يكن ثبوت شىء لشىء، بل ثبوت أشياء ثلاثه، فتحتاج إلى رابطه اخرى. [منه قدس سره].

القابل لهذا النحو من الوجود ما كان له ماهيه تامه ملحوظه فى العقل كالجواهر و الاعراض، غايه الأمر أنّ الجوهر يوجد فى نفسه لنفسه، و العرض يوجد فى نفسه لغيره.

### [و منه ظهر: أن تنظير المعنى الاسمى و الحرفى بالجواهر و العرض، غير وجيه،]

فان العرض موجود فى نفسه لغيره. و الصحيح تنظيرهما بالوجود المحمولى و الوجود الرابط-لا-الرابطى-كما لا- يخفى على العارف بالاصطلاح المرسوم فى تقسيم الوجود. فراجع.

و بالجمله: لا- شبهه فى أن النسبه لا- يعقل أن توجد فى الخارج إلا بوجود رابط لا فى نفسه، مع أن طبيعى معناها لو كان قابلا للّحاظ الاستقلالى، لكان من الماهيات التامه فى اللّحاظ، و هى قابله للوجود النفسى.

فعدم قابليه الربط و النسبه للوجود النفسى المحمولى كاشف عن انه لا- يتصور أن يكون للنسبه فى حد ذاتها قبول اللّحاظ الاستقلالى، و إلا كان فى تلك الحال ماهيه تامه فى اللّحاظ و مثلها إذا كان قابلا للوجود العينى كان قابلا للوجود النفسى.

و قد عرفت آنفا: أن مجرّد لزوم القيام بالغير لا ينافى الوجود النفسى، كيف؟ و العرض من أنحاء الموجود فى نفسه، مع أن وجوده فى نفسه عين وجوده لغيره، فكون النسبه حقيقه أمرا قائما بالمنتسبين- لو لم يكن نقصان فى حد ذاتها- لم يكن مانعا عن وجودها فى نفسها، مع أنّ من البدیهى أن حقيقه النسبه لا توجد فى الخارج إلا بتبع وجود المنتسبين من دون نفسه و استقلال أصلا، فهى متقومه فى ذاتها بالمنتسبين، لا- فى وجودها فقط. بخلاف العرض، فان ذاته غير متقومه بموضوعه، بل لزوم القيام بموضوعه ذاتى وجوده، فان وجوده فى نفسه وجوده لموضوعه.

و إذا كانت النسبه بذاتها و حقيقتها متقومه بالطرفين، فلا محاله يستحيل اختلافها باختلاف الوجودين من الذهن و العين.

و منه ظهر: أن الأمر كذلك في جميع أنحاء النسب، سواء كان بمعنى ثبوت شيء لشيء، كما في الوجود الرابط المختص بمفاد الهليات المركبه الايجابيه، أو بمعنى (كون هذا ذاك) الثابت حتى في مفاد الهليه البسيطه، و هو ثبوت الشيء، أو كان من النسب الخاصه المقومه للأعراض النسبيه، ككون الشيء في المكان، أو في الزمان أو غير ذلك.

فإن قلت: إذا لم يكن بين الاسم و الحرف قدر جامع، فما المحكى عنه بلفظ الربط و النسبه و الظرفيه و أشباهها من المعانى الاسميه؟

قلت: ليس المحكى عنه (1) بتلك الألفاظ إلا مفاهيم و عناوين، لا حقيقه الربط و النسبه، كما في لفظ العدم، فانه لا يحكى إلا عن عنوان موجود في ظرف الذهن، لا عما هو بالحمل الشائع عدم، و ليس العدم كالماهيه يوجد بنحوين من الوجود، بل و كذلك الأمر في لفظ الوجود بناء على أصاله الوجود، فان حقيقه الوجود ليست كالماهيه؛ حتى توجد تاره في الذهن، و اخرى في العين.

و بالجملة: مفاهيم هذه الالفاظ ما هو ربط و نسبه و عدم و وجود بالحمل الأولى، لا بالحمل الشائع، و إلا فهي غير ربط و لا نسبه بالحمل الشائع. و ما هو ربط و نسبه بالحمل الشائع نفس ذلك الأمر المتقوم بالمنتسبين المحكى عنه بالأدوات و الحروف.

و أما الظرفيه و الاستعلاء و الابتداء فهي معان اسميه، و ليس معنونها معنى حرفيا، بل كلمه (في) -مثلا- معنى رابطه للظرف و المظروف، و كلمه (على) رابطه

ص: ٥٣

١- ١) و بالجملة: المعانى على قسمين -بالاضافه إلى ما في الخارج-: فتاره من قبيل الطبيعي و فرده، فالجامع بين الوجود الذهني و الخارج متحقق، و اخرى من قبيل العنوان و المعنون، و العنوان لا يتعدى عن مرحله الذهن، و هو غير المعنون ذاتا و وجودا. (منه عفى عنه).

للمستعلى و المستعلى عليه، و كلمه (من) رابطة للمبتدا به و المبتدأ من عنده، و هكذا، لا أن الظرفيه مشتركه مع أدواتها فى معنى، أو أحدهما (١) عنوان و الآخر معنون كمفهوم الرابطة و مصداقها. فتدبره، فانه حقيق به.

و ما ذكرناه فى تحقيق المعانى الحرفيه و المفاهيم الأدويه، هو الذى صرح به أهل التحقيق و الأكابر من أهل فن المعقول.

### [نعم بعض المعانى الاسميّه ربما يكون آله لتعقل حال الغير، و حينئذ يكون كالمعنى الحرفى فى عدم الاستقلال]

فى القصد و اللحاظ، فيتخيل أن مجرد عدم الاستقلال فى اللحاظ ملاك الحرفيه و مناط الأدويه، مثلا الإمكان و الوجوب و الامتناع معان اسميه، إلا أنا إذا حكمنا على الانسان بالإمكان فالمحكوم به معنون هذا العنوان لا نفسه، فمفهوم الامكان-مع كونه بحسب الاستعمال ملحوظ بالاستقلال- مقصود بالتبع، و كالأله للقه العاقله يتعرف بها حال الانسان، فهو ملحوظ بالاستقلال فى مرتبه الاستعمال، و ملحوظ آلى فى مرحله الحكم، فيكون كالمعنى الحرفى. و قد يلاحظ الإمكان بماله من العنوان، و هو ليس من أحوال الماهيات الإمكانيه حقيقه، بل هو موجود من الموجودات الذهنيه.

فحقيقه الامكان لها وجود رابط للانسان، و عنوانه له وجود محمولى رابطى؛ حيث إنه موجود فى الذهن، و العرض وجود فى نفسه وجوده لموضوعه، و هو معنى كونه رابطيا.

و أما حقيقه المعنى الحرفى و المفهوم الأدوى فهو: ما كان فى حد ذاته غير استقلالى بأى وجود فرض.

فعدم استقلاله باللحاظ كعدم استقلاله فى الوجود العينى، من جهه

ص: ٥٤

---

١- ١) لأن الظرفيه-مثلا- مفهوم إضافى مستقل باللحاظ له نحو من الوجود فى الخارج كسائر أنحاء مقوله الإضافه، فليس كالنسيبه الحقيقه التى لا استقلال و لا نفسه لوجودها الحقيقى. [منه قدس سره].

نقصان ذاته عن قبول الوجود النفسى فى أى وعاء كان، لا- أن اتصافه بعدم الاستقلال بلحاظ اللحاظ؛ حتى يكون الوصف المذكور وصفا له بحال متعلقه لا بحال نفسه.

و تفاوت المعانى ليس أمرا مستنكرا، و الوجود مبرز و مظهر لما هى عليه، لا أن المعنى فى حد ذاته كسائر المعانى، و يعرضه الآليه و الاستقلال فى مرحله اللحاظ و الاستعمال.

فان قلت: ما برهنت عليه و ركنت اليه- من أن النسبه غير قابله للوجود النفسى- غير مسلم، كيف؟ و الأعراض النسبيه- كمقوله الأين و متى و الوضع و أشباهها- من انحاء النسب، مع أنها موجودات فى نفسها، و ان كان وجودها لموضوعاتها.

قلت: التحقيق كما عليه أهله: أن الأ-عراض النسبيه ليست نفس النسب، بل هيئات و أكوان خاصه ذات نسبه، فمقوله الأين ليست نسبه الشىء فى المكان، بل الهيئه القائمه بالكائن فى المكان، غايه الأمر أن الأعراض النسبيه أضعف وجودا من غيرها، كما أن مقوله الاضافه أضعفها جميعا؛ حيث إن وجودها فى الخارج ليس إلا كون الشىء فى الخارج بحيث إذا عقل عقل شىء آخر معه، إلا أن هذه الحيشه زائده على نفس الشىء؛ إذ ذات الأب له وجود غير متحيث بتلك الحيشه، و له وجود متحيث بالحيشه، و منشأ هذا التفاوت ليس إلا أمر وجودى.

و أما النسب و الروابط الصرفيه، فوجوداتها أضعف جميع مراتب الوجود، حيث لا يمكن وجودها- لا فى الخارج، و لا فى الذهن- من حيث هى هى مع قطع النظر عن الطرفين، فلذا لا- تندرج تحت مقوله من المقولات؛ لأن المقوله لا- بد من أن تكون طبيعیه محموله.

إذا عرفت ما حققناه- فى حقيقه المعنى الحرفى- تعرف: أنه لا يعقل

الوضع لها-من حيث هي هي-إلا بتوسط العناوين الاسميه،كالابتداء الآلى و نحوه.

### [و ميزان عموم الوضع و خصوص الموضوع له]

ليس الوضع للجزئيات الحقيقيه؛حتى يورد علينا:بأن مجرد الوضع لحقيقه الابتداء النسبى بتوسط عنوان الابتداء الآلى،لا يوجب خصوص الموضوع له؛لبقاء المعنون على كليته و شموله الذاتى،بل الميزان فى العموم و الخصوص:أن نسبه الموضوع له و الملحوظ حال الوضع:إن كانت نسبه الاتحاد و العينيه-كما إذا لاحظ أمراً عاماً أو خاصاً، فوضع اللفظ بازاء نفس ذلك الملحوظ-كان الوضع و الموضوع له عامين أو خاصين.و إن كان الموضوع له غير الملحوظ حال الوضع-بأن كان الملحوظ ما هو ابتداء آلى بالحمل الأولى،و الموضوع له ما هو ابتداء نسبى بالحمل الشائع- فلا محاله يكون نسبه الموضوع له إلى الملحوظ حال الوضع نسبه الأخص إلى الأعم،و سرّه أن أنحاء النسب ليس لها جامع ذاتى،بل جامع عنوانى،و هذا شأن كل أمر تعلق فى حد ذاته.

لا يقال:الابتداء النسبى الملحوظ بتبع لحاظ طرفيه،يصدق على الابتداءات الخاصه النسبيه الخارجيه،فهى كلى ذاتى يصدق على أفراده.

لأننا نقول:قد عرفت سابقاً أن الابتداء معنى اسمى من مقوله الإضافه، و ما هو معنى حرفى هو نسبه المبتدأ به بالمبتدأ (1)منه،كما أن الظرفيه و المظروفيه أيضاً كذلك.و نسبه الكون فى المكان-المقومه لمقوله الأين تاره، و لمقوله الاضافه اخرى-معنى حرفى،و نسبه شىء إلى شىء ليست شيئاً من الأشياء،و لا-مطابق لها فى الخارج،بل ثبوتها الخارجى على حد ثبوت المقبول بثبوت القابل على نهج القوه لا الفعل.و هكذا ثبوتها الذهنى،فلا ثبوت فعلى

ص: ٥٦



للسببه إلا- هكذا، و هى دائما متقومه بطرفين خاصين- بحيث لو لوحظ ثانيا كان ثبوتها فعليا آخر للنسبه- فلا ثبوت فعلى للنسب خارجا؛ حتى يكون النسبه الذهنيه بالاضافه إليها كالطبيعى بالاضافه إلى أفرادها، و إن كانت النسبه الذهنيه تطابق النسبه الخارجيه، فان المطابقه تتحقق بين جزئين، و هى غير الصدق، و أما مفهوم النسبه فقد عرفت سابقا: أن نسبتها إلى النسب الحقيقيه نسبه العنوان إلى المعنون. فتدبر جيداً.

١٩- قوله [قدس سره]: (و ذلك لأنّ الخصوصيه المتوهمه إن كانت... الخ) (١).

حاصله: أن الماهيه- مقوليه كانت أو اعتباريه- فى حد ذاتها كليه، و صيرورتها جزئيه لا تكون إلا بالوجود- سواء كان عينيا حقيقيا أو ذهنيا ظلياً- إذ التشخص كما حقق فى محله بالوجود.

فإن اريد بالجزئى ما هو جزئى عينى، ففيه: أن المستعمل فيه ربما كان كلياً كما فى قولك: (سر من البصره إلى الكوفه).

و إن اريد بالجزئى ما هو جزئى ذهنى؛ حيث إن الموجود فى الذهن، و إن كان فى حد ذاته و مفهومه كلياً، إلا أنه بحسب وجوده الذهنى جزئى؛ إذ التشخص بالوجود، بل هو عين التشخص.

ففيه: أن هذا الوجود المأخوذ فى الموضوع له أو المستعمل فيه: إن كان نفس اللحاظ المقوم للاستعمال فاستعمال اللفظ فيما هو جزئى بهذا المعنى محال؛ إذ المفروض أنه مقوم للاستعمال، فكيف يعقل أخذه فيما هو مقدم عليه طبعاً؟! و إن كان أعم؛ كى يعم لحاظاً آخر فالمستعمل فيه أمر عقلى لا موطن له إلا فى الذهن، فانطباقه على الخارج إنشاء و إخباراً محال، فلا بد من التجوز الدائى

ص: ٥٧

بالغاء الخصوصية، فيلغو الوضع المتخصّص بهذه الخصوصية.

مضافا إلى أن الجزئية-على أى تقدير-بنفس اللحاظ لا-بآليته كى تختصّ بالحروف،فما المخصّص للوضع للملحوظ بما هو ملحوظ فى الحروف دون الأسماء؟

و الجواب ما أسمعناك فى الحاشيه المتقدمه من أن أنحاء النسب الحقيقه فى حد ذاتها-مع قطع النظر عن أحد الوجودين من الذهن أو العين-تعلقه، و لا يعقل انسلاخها عن هذا الشأن،و الوجود-ذهنيا كان أو عينيا-مبرز لأحكامها و مظهر لأحوالها،لا أن النسبيه و التعلقه بأحد الوجودين؛كى لا يكون فرق بين الاسم و الحرف فى حد ذات المعنى،و حيث إن ذات النسبه تعلقه، فلا جامع ذاتى بين أنحاءها؛لأن إغاء التعلق منها إخراج لها عن النسبيه،فلا بد من الوضع لانحائها بجامع عنوانى يجمع شتاتها،بل تلاحظ به.و حيث إن النسبه بين عنوان النسبه الكذائيه و معنوياتها نسبه الأعم و الأخص،كان الوضع عامّا و الموضوع له خاصّا (١)،من دون لزوم الالتزام بالجزئيه الحقيقه-عينيه كانت أو ذهنيه-فإنه من باب لزوم ما لا يلزم.فافهم و استقم.

٢٠-قوله [قدّس سرّه]:(و لذا التجأ بعض الفحول (٢)إلى جعله

ص: ٥٨

١ - ١) و ليس حقيقه النسبه كليّه؛بمعنى الصدق على كثيرين،فإنّ الصدق و الحمل شأن المعانى المستقلّه باللحاظ. كما أنها ليست بجزئيه بمعنى ما يأبى الصدق على الكثيرين. نعم،الكليه بمعنى قبولها لوجودات مقوله فإنّ المقدار الذى ساق إليه البرهان عدم الاستقلال و النفسيه من حيث التقوم بالمتسبين،لا زياده على ذلك،فالنسبه المتقومه بالسير و البصره يمكن أن يكون لها وجودات حقيقه،و مع ذلك لا جامع ذاتى لها،إذ الجامع الذاتى بإلغاء خصوصيه الطرفين لا بإلغاء الوجود الذهنى الخارجى-كما لا- يخفى على من لاحظ ميزان الكليه و الجزئيه فى المفاهيم دون الجزئيه و التعيين و التشخصّ الذى لا يكون إلاّ بنفس الوجود. [منه قدس سره].

٢ - ٢) المحقق التقى فى هدايه المسترشدين: ٣٠ عند قوله:(ثالثها..)-.

قد عرفت وجهه، و أنّ ميزان العموم و الخصوص مجرد كون النسبه نسبه الأخصّ إلى الأعمّ، لا نسبه الكلى و الفرد فلا تغفل.

٢١-قوله [قدس سره]: (و يكون حاله كحال العرض... الخ) (٢).

قد عرفت: أنّ الأنسب تنظيره بالوجود الرابط، لا العرض الذى هو وجود محمولى رابطى، و ذلك لأنّ العرض موجود فى نفسه، إلاّ أنه لغيره فى قبال الجوهر حيث إنه موجود فى نفسه لنفسه، و أنحاء النسب الحقيقيه لا- نفسيه لها أصلاً- لا- خارجاً و لا- ذهنياً- فالمعنى الحرفى ليس موجوداً ذهنياً قائماً بموجود

(٢)

و هو الشيخ محمد تقى بن محمد رحيم الأيوان كفى الورايمنى الأصفهانى. احد رؤساء الطائفة و محقق الإماميه هاجر فى أوائل شبابه إلى العراق بعد تكميل المبادئ و المقدمات، حضر فى الكاظميه على السيد محسن الأعرجى، و فى كربلاء على الأستاذ الوحيد محمد باقر البهبهانى و السيد على صاحب الرياض، و فى النجف على السيد مهدي بحر العلوم، و الشيخ الأكبر جعفر كاشف الغطاء، لاّزم الأخير زماناً، و صاهره على كريمته، و استمرّ على اكتساب المعارف منه و من أقرانه حتى فاز بدرجة عاليه من العلم و العمل معقولاً و منقولاً وفقهاً و اصولاً. و شيخنا هو ابن الميرزا مهدي الذى عمّر بأمر السلطان نادر شاه صحن الأمير عليه السلام فى النجف، و هو أخو الشيخ محمد حسين صاحب الفصول. له آثار هامه و جليله أشهرها حاشيه المعالم، و سماها (هدايه المسترشدين) فى شرح اصول معالم الدين، نالت القبول و الاستحسان لدى الأكابر و الفحول من المحققين و الأعلام حتى اشتهر المترجم له (ره) بصاحب الحاشيه. توفى رحمه الله فى يوم الجمعة منتصف شوال (١٢٤٨هـ). (طبقات أعلام الشيعة فى القرن الثالث بعد العشره ٢١٥:١) بتصرف.

ص: ٥٩

١-١) الكفايه: ٥/١١.

٢-٢) الكفايه: ٨/١١.

ذهنى آخر، بل ذاته و حقيقته متقومه بمتعلقه، لا موجود لمتعلقه.

٢٢- قوله [قدس سره]: (ما دلّ على معنى فى غيره... الخ) (١).

أى على معنى هو فى حدّ ذاته فى غيره، لا أنه موجود فى غيره، فإنّ النسبه فى حدّ ذاتها متقومه بغيرها، لا فى وجودها، كالعرض فى الجوهر، فلا- دلالة لهذه العبارة المعروفة على كون المعنى الحرفى- بحسب وجوده الذهنى- موجودا قائما بموجود آخر، كالعرض فى الجوهر خارجا.

و أما جعله آله و حاله فى غيره فبملاحظه أن وقوع السير مبتدأ به، و البصره مبتدأ من عندها؛ بلحاظه مضافا إلى البصره، فالإضافه المزبوره آله لتعرف حال السير و البصره من حيث المبتدئيه بالمعنيين، و حيث إن نفس الإضافه متقومه بهما، فهى حاله للغير.

و بهذين الوجهين تاره يقال: إن الحرف ما أوجد معنى فى غيره، فإنه بلحاظ الآليه المزبوره. و اخرى يقال: ما أنبأ عن معنى ليس باسم و لا- فعل، فإنه باعتبار كون اللفظ بالوضع حاكيا عن الإضافه المزبوره. فلا تنافى بين الكلامين المنسوبين إلى الروايه، كما لا موجب لجعلهما بلحاظ موردين من موارد استعمالهما.

٢٣- قوله [قدس سره]: (الفرق بينهما إنما هو فى اختصاص كل منهما بوضع... الخ) (٢).

محصله: أن العلقه الوضعيه- فى كل منهما- على نهج خاص؛ لتقيدها فى أحدهما بما ذا أريد منه المعنى استقلاليا، و فى الآخر بما ذا أريد آليا. فاستعمال الأول فى مورد الثانى استعمال فى ما لا علقه وضعيه له.

لكنه لا يذهب عليك أن لحاظ المعنى و إرادته من شئون المعنى و أحواله،

ص: ٦٠

١- (١) الكفايه: ١٠/١١.

٢- (٢) الكفايه: ٩/١٢.

و وصف الاختصاص الوضعى بهما من باب الوصف بحال متعلقه لا بحال نفسه، و قيديّه شىء لشىء و صيرورته مكثرا له لا تكون جزافا.

و من يلتزم باتحاد المعنى ذاتا فى الاسم و الحرف لا- مناص له عن الالتزام بامتيياز كل منهما بما هو من شئونهما بأن يقال: إن الحرف-مثلا- موضوع للمعنى الذى يتعلق به اللحاظ الآلى و الاراده التبعية، فهو إشاره إلى ذات المعنى الخاص و إن كانت الخصوصيه غير مقومه، إلا أن المعنى فى غير هذه الحال لا اختصاص وضعى له. و هذا المقدار كاف فى الامتياز و عدم صحه استعمال كل منهما فى مورد الآخر، إلا- أن المعنى- حيثئذ-بالاضافه إلى الملحوظ حال الوضع، كالحصه بالاضافه إلى الكلى، فيكون الوضع عامّا و الموضوع له خاصّا، فان الطبيعى له اعتباران:

أحدهما: ملاحظته موجودا بأنحاء وجوداته الذهنيه بنحو الاشاره إلى الموجود بالعرض، لا- إلى نفس الوجودات الموجوده بالذات؛ بناء على أصاله الوجود.

ثانيهما: ملاحظته بنفسه من غير ملاحظته موجودا بالعرض، و فى هذا النظر يكون كليّا يشترك فيه الحصص، و يكون فى هذا النظر واحدا بوحده عموميه، و ليس- مع قطع النظر عن هذا النظر- جهه جامعته ذاتيه بين الموجودات الذهنيه؛ حتى يكون هو الموضوع له؛ حتى يكون الوضع عامّا و الموضوع له عامّا أيضا، مع التحفظ على ما يوجب امتيازه عن الموجودات الذهنيه بالاستقلال، فانه لا يكون إلا بالإشاره إلى الموجودات بالعرض التى لا جامع لها إلا نفس المعنى الذى كان النظر مقصورا على نفسه، فتدبر جيّدا.

٢٤- قوله [قدس سره]: (ثم لا يبعد أن يكون الاختلاف فى الخبر و الإنشاء... الخ) (١).

### [أما إن الإخبار و الإنشاء من شئون الاستعمال]

و ما كان كذلك لا يعقل

ص: ٦١

دخله في المستعمل فيه، فواضح جدًا.

## [و أما وحده المستعمل فيه - في الجمل الخبرية و الانشائية -]

ففيه تفصيل:

أما الجمل المتحدده لفظا و هيئه - نحو (بعث) الاخبارى و الانشائية - فالمستعمل فيه نفس نسبه إيجاد المضمون إلى المتكلم. و هذه النسبه الايجاديه الواقعه بين المضمون - أعنى ماده - و المتكلم قد يقصد الحكايه عنها، و قد لا يقصد الحكايه عنها، بل يقصد ثبوتها على نحو سيأتى الكلام فيه إن شاء الله (١).

و أما مثل صيغه (افعل)، و اشباهها - مما لا اشتراك له لفظا و هيئه مع جملة خبريه - فالمستعمل فيه فى كل من الخبر و الانشاء، غير المستعمل فيه الآخر، و ذلك لأن صيغه (اضرب) - مثلا - مفادها بعث المخاطب نحو الضرب، لكن لا بما هو بعث ملحوظ بذاته، بل بما هو نسبه بين المتكلم و المخاطب و ماده، فكما أن الشخص إذا حرك غيره خارجا - نحو القيام أو القعود - تحريكا خارجيا، لا يكون الملحوظ - فى حال تحريكه - إلا - ماده من المخاطب، و نفس تحريكه غير ملحوظ و لا - مقصود بالذات، فكذلك صيغه (افعل) موضوعه بإزاء هذا البعث الغير الملحوظ استقلالاً، و لذا مثل هذه النسبه لا خارج لها يطابقها أو لا يطابقها، بل حالها حال التحريك الخارجى الذى هو فعل من الأفعال، و كونه نسبه بين الاطراف بملاحظه عدم لحاظ نفسه، كما أسمعناك سابقا من أن بعض المعانى الاسميه ربما يكون كآله لتعريف حال غيره، فيكون كالمعنى الحرفى.

و أما فى الجملة الخبريه المتضمنه لمضمون البعث و التحريك - كقولك:

(أبعثك نحو الضرب، أو أحركك نحوه) إذا اريد الإخبار - فمن الواضح أن مضمون الهيئه ليس نفس البعث حتى يقال: إنَّ البعث معنى واحد، و التفاوت

ص: ٦٢

---

(١ - ١) و ذلك فى التعليقه ١٥٠ عند قوله: (قلت: الفرق أن المتكلم...).

باللحاظ الغير المقوم للمستعمل فيه، بل مضمون الهيئه- كما هو واضح- نسبه البعث إلى المتكلم نسبه صدوريه، وكم فرق بين نسبه البعث و البعث الواقع نسبه، فتدبره، فإنه دقيق، و به حقيق.

٢٥- قوله [قدس سره]: (حيث إن أسماء الإشاره وضعت ليشار بها... الخ) (١).

كما هو ظاهر كلام بعض النحويين، و قال ابن مالك:

(بذا لمفرد مذكر أشر

(...)

(٢)

و عليه فالتشخص الناشئ من قبل الإشاره التي هي نحو استعمال اللفظ في معناه، لا يعقل أن يكون موجبا لتشخص المستعمل فيه.

إلا- أن التحقيق: أن وجود اللفظ دائما وجود بالذات لطبيعته الكيف المسموع، و وجود بالعرض للمعنى المستعمل فيه، فقولك: (هذا) إن كان وجودا لفظيا لنفس المفرد المذكر، فاستعماله فيه إيجاد المفرد المذكر خارجا بوجوده الجعلى اللفظي، فمن أين الإشاره حينئذ؟

و إن كان وجودا لفظيا للمفرد المشار إليه بنفس اللفظ، فمن الواضح أن اللفظ لا يعقل أن يصير بالاستعمال-الذى هو نحو من الأيجاد-وجودا للمشار إليه بنفس اللفظ.

و ان كان وجودا لفظيا لآله الإشاره، فهو وجود بالعرض لآله الإشاره، لا للمعنى المشار إليه، و ليست الإشاره كاللحاظ و القصد المقوم للاستعمال، بل لو اعتبرت لاعتبرت جعللا و بالمواضعه، فيجرى فيها ما ذكرناه من الشقوق

ص: ٦٣

١-١) الكفايه: ٢١/١٢.

٢-٢) و عجزه: (بذى و ذه تي تا على الانثى اقتصر) من ألفيه ابن مالك في «اسم الإشاره».

## [بل التحقيق: أن أسماء الإشارة و الضمائر موضوعه لنفس المعنى]

عند تعلق الإشارة به خارجا أو ذهنا بنحو من الأنحاء، فقولك: (هذا) لا يصدق على زيد-مثلا-إلا إذا صار مشارا إليه باليد أو بالعين-مثلا-فالفرق بين مفهوم لفظ المشار إليه و لفظ (هذا) هو الفرق بين العنوان و الحقيقه، نظير الفرق بين لفظ (الربط) و (النسبه)، و لفظ (من) و (في) و غيرهما. و حينئذ فعموم الموضوع له لا وجه له، بل الوضع-حينئذ-عام و الموضوع له خاص، كما عرفت في الحروف.

٢٦-قوله [قدس سره]: (بيان ذلك أنه إن اعتبر دلالتة... الخ) (١).

بيانه: أن في مثل الكلام المزبور: إما أن يفرض الدلاله على شيء و الحكايه عنه، فيلزم المحذور الأول؛ إذ لا مدلول وراء نفسه، و لا محكي غير شخصه، و وصفا الدالّ و المدلول من الأوصاف المتقابله، و اتصاف الواحد بوصفين متقابلين محال.

و إما أن لا- يفرض الدلاله و الحكايه- بل كان حال موضوع القضية حال سائر الأفعال الخارجيه و الإنشاءات الفعلية- فيلزم المحذور الثاني؛ إذ المفروض عدم الموضوع لحقيقه القضية الواقعيه قبالا للقضييه اللفظيه، و إنما هناك بحسب الاعتبار محمول و نسبه، مع أنّ قيام النسبه بطرف واحد محال، فهذان محذوران على فرضين و تقديرين.

٢٧-قوله [قدس سره]: (يمكن أن يقال: يكفي (٢) تعدد الدالّ و المدلول اعتبارا... الخ) (٣).

ص: ٦٤

١-١) الكفایه: ١٣/١٤.

٢-٢) في الكفایه-تحقيق مؤسستنا-إنه يكفي..

٣-٣) الكفایه: ١٨/١٤.



حاصله: أن الصدور و المراديه حيثان واقعتان موجودتان فى الكلام المفروض، فلم يلزم اتصاف الواحد بما هو واحد بوصفين متقابلين.

بل التحقيق أن المفهومين المتضايين ليسا متقابلين مطلقا، بل التقابل فى قسم خاص من التضاييف، و هو ما إذا كان بين المتضايين تعاند و تناف فى الوجود، كالعليه و المعلوليه مما قضى البرهان بامتناع اجتماعهما فى وجود واحد، لا فى مثل العالميه و المعلوميه، و المحببيه و المحبوبيه؛ فإنهما يجتمعان فى الواحد غير ذى الجهات كما لا يخفى. و الحاكي و المحكى - و الدال و المدلول - كاد (١) أن يكون (٢) من قبيل القسم الثانى؛ حيث لا برهان على امتناع حكايه الشىء عن نفسه.

هذا، و يمكن الخدشه فى الجواب المزبور عن المحذور المذكور: بأن إرادته شخص نفسه هنا - على حد الاراده المتعلقه بسائر الأفعال الخارجيه - لا دخل لها بالإرادته المدلول عليها بالدلاله الكلاميه، و دلالتها (٣) على كون نفسه مرادا على حدّ دلاله سائر الأفعال الخارجيه على القصد و الاراده.

و بالجملة: إرادته شخص نفسه فى قوه عدم إرادته شىء به، فلم يبق إلا كونه أمرا اختياريا، يتوقف صدوره على إرادته. فتدبر جيدا.

ص: ٦٥

---

١ - ١) قال عليه السلام «يا من دلّ على ذاته بذاته»، و قال عليه السلام: «أنت دللتنى عليك». [منه قدس سره]. العبارة الاولى من دعاء الصباح لأمير المؤمنين عليه السلام المنقول عن مصباح السيد ابن الباقي (رحمه الله)، البحار (٢٤٣: ٩١)، و المذكور فى مجموعته الشهيد (رحمه الله) (مخطوط): (٣٠). و العبارة الثانيه من دعاء أبى حمزه الثمالى من أدعيه أسحار شهر رمضان المبارك للإمام زين العابدين عليه السلام و تتمته: «بك عرفتك، و أنت دللتنى عليك، و دعوتنى إليك، و لولا - أنت لم أدر ما أنت». مصباح المتهجد - للشيخ الطوسى (رحمه الله) - ص: ٥٢٥.

٢ - ٢) كذا فى الأصل، و الصحيح: ... كادا أن يكونا...

٣ - ٣) فهى دلاله عقليه كسائر أنحاء دلاله المعلول على علتها، لا دلاله جعليه كلاميه كما هو محل الكلام. [منه قدس سره].

و يمكن تصحيح ما فى المتن بتقريب دقيق: و هو أن متعلق الإراده و الشوق- كما سيجىء إن شاء الله فى محلّه- ليس هو الموجود الخارجى؛ لأن الشوق المطلق لا يوجد فى النفس، بل يوجد متقوماً بمتعلقه، و لا يعقل أن يكون الخارج عن افق النفس مقوماً لما فى النفس، و ليس هو الموجود الذهنى أيضاً لتباين صفتى العلم و الشوق، و كل فعلية تأبى عن فعلية اخرى، بل المتعلق و المقوم لصفه الشوق نفس الماهيه- كما فى صفه العلم- فالماهيه موجوده فى النفس بثبوت شوقى، كما توجد فى الخارج بثبوت خارجى. و عليه فللمتكلم أن يقصد إحضار المعنى بماله من الثبوت فى موطن الشوق بتوسطه بما له من الثبوت فى موطن الخارج. فالماهيه الشخصيه داله بثبوتها الخارجى على نفسها الثابته بالثبوت الشوقى.

نعم لا- بد من إرادته اخرى مقومه للاستعمال، و جعل اللفظ بوجوده الخارجى فانياً فى اللفظ بوجوده الشوقى، و إلا- فالإيراده المتقومه بنفس الماهيه الشخصيه- كما ذكرنا- مقومه لاختياريتها، و لا تكون دلالة الصادر عليها دلالة كلاميه، بل دلالة عقليه، و نفس هذه الاراده لا يعقل أن تكون مصححه لفناء اللفظ فى نفسه؛ للزوم الدور على المشهور، و الخلف على التحقيق.

و لا ينافى ما ذكرنا إرادته شخص نفسه؛ لأن المراد بالذات و الصادر ماهيه شخصيه من غير جهه الإراده، فى قبال ما إذا اريد إفناء اللفظ فى طبيعهه. (١)

المطلقه أو المقيدته.

كما أنّ فرض إرادته اخرى- مصححه للدلاله الكلاميه- لا ينافى فرض إرادته شخصه و عدم إراءه غيره به، فإنّ المرئى- حينئذ- نفس الماهيه الشخصيه، غايه الأمر: ثبوتها فى موطن دالّ على ثبوتها فى موطن آخر، و لا ينافى ترتب الحكم

ص: ٦٦

---

١- ١) لعلها: الطبيعه... (..الطبيعه المطلقه..)، و لعل مراده: طبيعه الماهيه المطلقه.

على الثابته بثبوت شوقى؛ لأن الماهيه واحده، فصح أن يحكم عليها بأنها لفظ أو ثلاثى أو غير ذلك.

٢٨- قوله [قدس سره]: (مع أنّ تركب (١) القضيّه من جزءين ... الخ) (٢).

### [بيانه: أن الموضوع فى القضيّه الحقيقيه: قد يحتاج فى وجوده إلى الواسطه]

بتنزيل شىء آخر منزله وجوده، كاللفظ بالنسبه إلى المعنى، فإنّ موضوعيته للقضيّه بلحاظ كونه وجودا لما هو الموضوع.

وقد لا يحتاج فى وجوده إلى الواسطه؛ لإمكان إيجاده على ما هو عليه فى الخارج و ترتيب الحكم عليه- كما فيما نحن فيه- حيث إن المحمول سنخ حكم يترتب على نفس الموضوع الذى اريد به شخص نفسه، فالقضيّه الحقيقيه -حينئذ- ذات أجزاء ثلاثه، و دليل صحه هذا الإطلاق حسنه عند الذوق السليم و الطبع المستقيم.

قلت: ملاك الحمل و مصححه و إن كان قيام مبدأ المحمول بالموضوع -و هو ثابت هنا- إلا أنّ ملاك كون القضيّه قضيّه كلاميه حمليه، كون أجزاءها -المعقوله المستكشفه بالكواشف- ثلاثه.

و من الواضح- كما قدمناه آنفا- أن إرادته شخص نفسه فى قوه عدم إراءه شىء به، فيكون حاله حال سائر الأفعال الخارجيه، غايه الأمر أن سنخ هذا الفعل من مقوله الكيف المسموع، فإن صحّ الحمل على الضرب الخارجى -بقولك: (ضرب)- صحّ الحمل على اللفظ المراد به شخص نفسه، و إلا فلا؛ لعدم الفارق أصلا.

٢٩- قوله [قدس سره]: (بما هو مصداق لكلّى اللفظ، لا بما هو

ص: ٦٧

١- ١) فى الكفايه- تحقيق مؤسستنا- مع أنّ حديث تركب..

٢- ٢) الكفايه: ١/١٥.

خصوص...الخ) (١).

إلا- أن الحكم المرتب عليه لا- يكاد يتعداه، فانه تمام موضوع الحكم، و الطبيعي و إن وجد بوجود فردة، إلا أن نسبته مع الافراد  
نسبه الآباء مع الأولاد، لا نسبه أب واحد مع الأولاد، فالطبيعي موجود بوجودات متعددة، و ترتيب الحكم على بعض وجوداته- من  
حيث إنه وجود الطبيعي- لا يقتضى السريان إلى سائر وجوداته، فلا بد من الحكاياه عنه، فتأمل (٢).

٣٠- قوله [قدس سره]: (نعم فيما إذا اريد به فرد آخر مثله...الخ) (٣).

لأن الفرد المماثل مأخوذه فيه الخصوصيه، و المباين لا يتحقق بالمباين.

٣١- قوله: [قدس سره] (كما فى مثل: ضرب فعل ماض...الخ) (٤).

لأن ما يمكن إيجاده بوجود فردة نفس طبيعى اللفظ لا الطبيعى بما له من المعنى؛ إذ الطبيعى بما له من المعنى إنما يوجد فيما إذا  
استعمل فى معناه، و هو مما لا يخبر عنه.

٣٢- قوله [قدس سره]: (فلا يكاد يكون من قيود المستعمل فيه...الخ) (٥).

لا- يخفى عليك: أن دخل الاراده- بحيث يوجب انحصار الدلاله الوضعيه فى الدلاله التصديقيه- لا يكون متوقفا على صيروره  
الإراداه قيدا فى

ص: ٦٨

١- ١) الكفايه: ١٢/١٥.

٢- ٢) إشاره إلى دفع ما يمكن أن يقال من أن الحكم بلحاظ نفس الطبيعه، لا بلحاظ وجودها الخاص. وجه الاندفاع: أن الموجود  
بهذا الوجود حصه من الطبيعى، و قطع النظر عن وجودها لا- يوجب تغييرها و خروجها عن كونها حصه، مضافا إلى لزوم ثبوت  
الموضوع إما جعليا أو حقيقيا، و المفروض عدم الأوّل و قطع النظر عن الثانى. [منه قدس سره].

٣- ٣) الكفايه: ١٤/١٥.

٤- ٤) الكفايه: ٢/١٦.

٥- ٥) الكفايه: ٧/١٦.

المستعمل فيه، بل يمكن الدخول بأحد وجهين:

### [دخول الإرادة يتصور على وجهين]

إما على نحو تصوّره شيخنا العلامة-أدام الله أيامه-فى الفرق بين الاسم و الحرف؛ بأن يقال: إن الألفاظ موضوعه بإزاء المعانى لا مطلقا، بل لأن يراد بها معانيها، كما قال دام ظله: إن الاسم موضوع لأن يراد به المعنى استقلالاً، و الحرف لأن يراد به المعنى حاله و آله للغير، فيتقيد العلقه الوضعيه بصوره الاراده الاستعماليه، و فى غيرها لا وضع. و ما يرى من الانتقال إلى المعنى بمجرد سماع اللفظ-من وراء الجدار، أو من لافظ بلا شعور و غير اختيار-فمن جهة انس الذهن بالانتقال من سماعه عند إرادته معناه هذا.

و إما على نحو تصوّره فى الفرق بين الاسم و الحرف-بناء على اتحاد معانها ذاتا-بأن يكون اللفظ موضوعا للمعنى الذى يتعلّق به الإرادة الاستعماليه، فهو إشاره إلى ذات الخاص لا بوصف الخصوصيه، و فائدته عدم الاختصاص الوضعى بين اللفظ و المعنى الذى لا يتخصص بالمراديه.

و قد عرفت: أن الثانى أقرب إلى الاعتبار؛ لأن اللحاظ و القصد من شئون المعنى و الاستعمال، فيصح جعلهما قيّدا للمعنى، و لا يصح جعلهما قيّدا لما لا يكونان من شئونه و أحواله؛ أعنى الوضع، فتدبّر جيّدا.

و لا يخفى أنّ لازمه-كما مر سابقا-وضع اللفظ للحصص المتعيّنه بالإرادته، فيكون الوضع عامّا و الموضوع له خاصّا.

و أما توهم منافاه الوضع للمعنى حال كونه مرادا، لما وقع النزاع فيه من: أن الظهور حجه مع الظن الشخصى، أو النوعى بالمراد، أو لا، بل يكون حجه تعبّدا.

فمندفع بالفرق بين الظهور الذاتى-و هو كون اللفظ قالبا بالقوه للمعنى- و الظهور الاستعمالى الفعلى-و هو كونه قالبا له بالفعل- فالقطع بكون اللفظ

قالبا بالقوه للمعنى المراد لا- ينافى الشك في كونه قالبا له بالفعل، كما أنه ربما يقطع بكونه قالبا بالفعل، لا مجرد التلفظ، لكنه يشك في كونه قالبا بالفعل لما هو قالب له بالذات، كالفرق بين

### [الإرادة الاستعمالية أو التفهيميه،]

و الإراده الجديّه المتعلّقه بمضمون الكلام، فلا- منافاه بين القطع بالإراده الاستعماليه و التفهيميه، و عدم الظن بالإراده الجديّه؛ لا مكان الاستعمال بداع آخر.

و أما ما في بعض الكلمات- من أن الإراده: إن اخذت على وجه الحرفيه، فلا محذور فيها، و إن اخذت على وجه الاسميّه، ففيها محذور- فالغرض منه أن الإراده الاستعماليه حال تعلقها بالمعنى غير مقصوده بالذات، بل المقصود بالذات إيجاد المعنى، و معنى اعتبارها على وجه الآليه، اعتبار العلقه الوضعيه بين اللفظ و المعنى المتخصص بها بذاته، بخلاف ما إذا اخذت على وجه الاسميّه، فان مقتضاه دخل الإراده في الموضوع له- على حد دخل المعنى- فلا بد من إرادته اخرى استعماليه، و إلاّ لزم أن يكون الإراده المقومّه للاستعمال آليه و استقلاليه معا، فتدبر جيدا.

ثم لا يذهب عليك: أن الإراده الاستعماليه بالدقه إرادته إيجاد المعنى باللفظ بالعرض، و الإراده التفهيميه إرادته احضار المعنى في موطن فهم المخاطب مثلا، و كل من الإراده الاستعماليه و التفهيميه متأخر بالطبع عن الاستعمال و التفهيم، فضلا عن ذات المعنى، فلا يعقل أخذها في المستعمل فيه أو المراد إفهامه، إلا أن تقدم الاستعمال على التفهيم المتولد منه وجودا و طبعاً لا يمنع من أخذ الإراده التفهيميه في المراد الاستعمالي؛ لأن الإراده التفهيميه مقدّمه على الإراده الاستعماليه، لا أنها متأخره عنها وجوداً أو طبعاً؛ حتى لا يعقل أخذ المعنى متقيداً بها في مرحله الاستعمال، بل المحذور- حينئذ- أن الإراده التفهيميه سبب للاستعمال في ذات ما يراد تفهيمه لا غير، فلو كان المستعمل فيه متقيداً بالإراده

التفهيمة، لزم تعلق الاراده التفهيمة بالمعنى المراد تفهيمة، فيلزم الدور على المشهور، و الخلف على التحقيق، فتدبره، فإنه دقيق.

٣٣- قوله [قدس سره]: (بل ناظر إلى أن دلالة الألفاظ على معانيها بالدلالة التصديقيه... الخ) (١).

ما أفاده- من أن مرادها تأخر مقام الإثبات عن مقام الثبوت، و تبعيه خصوص الدلالة التصديقيه للإرادة، لا تبعيه الدلالة الوضعيه للإرادة- لا يوافق صريح هذين العظيمين و غيرهما من الأعظم؛ من انحصار الدلالة الوضعيه في التصديقيه.

قال العلامة (قده) في شرح منطق التجريد (٢)- بعد ما أورد إشكال

ص: ٧١

١- (١) الكفایه: ٢/١٧.

٢- (٢) المسمى بالجواهر النضيد- انتشارات بيدار- ص: ٨، مع اختلاف يسير لا يخل بالمعنى. و هو الشيخ جمال الدين أبو منصور الحسن بن سديد الدين يوسف بن زين الدين علي بن محمد بن مطهر الحلبي المعروف بالعلامة الحلبي و العلامة علي الاطلاق، و هو الذي طار ذكره في الآفاق، و لم يتفق لأحد من علماء الإماميه ان لقب بالعلامة علي الاطلاق غيره. ولد في شهر رمضان سنة (٦٤٨هـ) في الحلبة، و قرأ علي والده سديد الدين و خاله المحقق الحلبي صاحب الشرائع و المحقق الطوسي و ابن ميثم البحراني و غيرهم. صنف كتبه الحكميه و الكلاميه قبل أن يكمل له ٢٦ سنة، سبق في فقه الشريعة و الاصول و الحكمه و اللغه. له مصنفات في مختلف الفنون من حكمه و فلسفه و عرفان و فقه و كلام و حديث و رجال و غيرها. منها: الالفين، منتهى المطلب، غايه الاحكام، التذكرة، استقصاء الاعتبار، الخلاصه في الرجال، ارشاد الأذهان، و غيرها كثير. توفي (رحمه الله) ليله السبت (٢١) محرم سنة (٧٢٦هـ) في الحلبة، و نقل إلى النجف الأشرف و دفن علي يمين الداخل إلى الحضرة الشريفه من جهة الشمال. (أعيان الشيعة ٣٩٦: ٥) بتصرف.

انتقاض الدلالات الثلاث:- (و لقد أوردت عليه-قدّس الله روحه-هذا

### [الإشكال علامه على المحقق طوسی بانتقاض الدلالات الثلاث]

فاجاب: بأن اللفظ لا- يدلّ على معناه بذاته، بل باعتبار الإراده و القصد، و اللفظ حين يراد منه معناه المطابقى لا يراد منه معناه التضمنى، فهو لا يدلّ إلاّ على معنى واحد لا غير. و فيه نظر..الخ).

و أصرح منه ما أفاده العلامة الطوسى (قده) فى شرح منطق الإشارات (١) -فى دفع انتقاض تعريف المفرد و المركب-حيث قال (قده): (دلاله اللفظ لما كانت وضعيه، كانت متعلّقه بإرادته المتلفّظ الجارىه على قانون الوضع، فما يتلفّظ به، و يراد منه معنى ما، و يفهم عنه ذلك المعنى، يقال: إنه دالّ على ذلك المعنى.

و ما سوى ذلك المعنى-مما لا- يتعلّق به إرادته المتلفّظ، و إن كان ذلك اللفظ-أو جزء منه-بحسب تلك اللغه أو لغه اخرى أو بإرادته اخرى-يصلح لأن يدلّ عليه-فلا يقال: إنه دالّ عليه..الخ).

ص: ٧٢

١- ١) الإشارات و التنبهات، الجزء الأول فى علم المنطق-دفتر نشر الكتاب-ص: ٣٢ مع اختلاف يسير. و هو للشيخ الرئيس و مصدر التأسيس أبو على الحسين بن عبد الله بن سينا الحكيم المشهور، أحد فلاسفه المسلمين، ولد سنة ٣٧٠ هـ بقرية من ضياع بخارى، نادره عصره فى علمه و ذكائه و تصانيفه. لم يستكمل ثمانى عشره سنه من عمره إلاّ و قد فرغ من تحصيل العلوم بأسرها. و ذكر صاحب روضات الجنّات (٣: ١٧١) إذا تردّد الشيخ الرئيس فى مسأله يتوضأ، و يعزم جامع البلد، فيصلى فيه ركعتين بالخشوع، و يشتغل بالدعاء و الاستعانه بالله إلى أن ترتفع شبهته. صنف كتاب (الشفاء) و (النجاه) و (القانون) و (الاشارات) و غير ذلك مما يقارب مائه مصنّف، و له شعر. و لما ضعف و أشرفت قوته على السقوط أهمل المداواه، و قال: المدبّر الذى فى بدنى قد عجز عن تدبيره، فلا- تنفعنى المعالجه، فاغتسل و تاب، و تصدّق بما معه على الفقراء، و ردّ المظالم على من عرفه، و أعتق مماليكه، و جعل يختم فى كل ثلاثه أيام ختمه. توفى بهمدان يوم الجمعة من شهر رمضان (٤٢٨ هـ)، و دفن بها. (وفيات الأعيان ١٥٧: ٢ رقم ١٩٠) بتصرف.



و لذا أورد عليه العلامه قطب الدين فى محاكماته (١)، و غيره فى غيرها: بعدم انحصار الدلاله الوضعيه فى الدلاله التصديقيه.

(١)

-أما شرح الإشارات و التنبهات: فهو للشيخ المحقق أبى جعفر محمد بن محمد بن الحسن الطوسى المعروف بالمحقق الطوسى و بالخواجه نصير الدين الطوسى الحكيم الفيلسوف استاذ الحكماء و المتكلمين. ولد فى طوس سنه (٥٥٩٧هـ)، درس فى صغره مختلف العلوم؛ و أتقن علوم الرياضيات و كان لا يزال فى مطلع شبابه. ظهر نبوغه و تفوقه حتى عدّ أشهر علماء القرن السابع، و قال العلامه الحلّى فى حقه: أفضل أهل زمانه فى العلوم العقليه و النقليه، و هو استاذ البشر و العقل الحادى عشر. التقى بهولاكو عند غزوه و حمى إيران من الدمار بإقناع الغزاه بالعدل و الإنصاف، فباشر بإنشاء مرصد (مراغه) و جامعته و مكتبته. حضر درس المحقق الحلّى عند ما زار الفيحاء بصحبه هولاكو، و كان المحقق فى بحث القبله فى استحباب التياسر قليلا لأهل الشرق من أهل العراق عن السمّ الذى يتوجهون إليه فاعترض الطوسى عليه أن التياسر إما إلى القبله فيكون واجبا لا مستحبًا، و إما عنها فيكون حرامًا، فأجاب المحقق الحلّى فى الدرس: بأن الانحراف منها إليها. كتب (رحمه الله) ما يناهز (١٨٤) مؤلفا فى فنون شتى. توفى سنه ٦٨٢هـ، و دفن فى جوار الإمام موسى الكاظم عليه السلام. (أعيان الشيعة ٩:٤١٤) بتصرف.

ص: ٧٣

١- ١) الإشارات و التنبهات: الجزء الأول فى علم المنطق - دفتر نشر الكتاب - ص: ٣٢ هامش: ١. و المحاكمات المذكور فى المتن هو حاشيه على شرح الإشارات، و هو للجبر الفاضل الحكيم أبى جعفر قطب الدين الرازى البويهى ينتهى نسبه إلى آل بويه الذين هم سلاطين الديالمه المشهورين أو إلى أولاد أبى جعفر بن بابويه (رحمه الله). ولد فى دوله المؤمنين (ورامين) من أعمال الرى، و سكن المدرسه الظاهرية و أخذ عن القاضى عضد الايجى، و أخذ عن العلامه الحلّى (رحمه الله)، و كتب قواعد بيده، و أجازه الروايه عنه، قصد الشام و درّس فيها، فأخذ منه الشهيد الأول (رحمه الله) و السيد الشريف الجرجانى و القاضى بدر الدين الحنفى. له آثار كثيره منها: شروح على (الحاوى) و (المطالع) و (الإشارات) و (الشمسيه)، و كتب على (الكشاف) حاشيه.

و نحوه-أيضا-ما ذكره في شرح حكمه الاشراق (1) في باب الدلالات الثلاث؛ حيث قال: (الدلاله الوضعيه تتعلق باراده الالفاظ الجاريه على قانون الوضع، حتى أنه لو اطلق و اريد منه معنى و فهم منه لقييل: إنه دالّ عليه، و إن فهم منه غيره فلا- يقال: إنه دالّ عليه، و إن كان ذلك الغير-بحسب تلك اللغه أو غيرها أو باراده اخرى- يصلح لأن يدل عليه.. الخ)، ثم قال: (و المقصود هي الوضعيه: و هي كون اللفظ بحيث يفهم منه عند سماعه أو تخيله بتوسط الوضع معنى هو مراد الالفاظ). انتهى.

و بعد التدبّر في هذه الكلمات-الظاهره أو الصريحه في حصر الدلاله

(1)

-توفى في ذى القعدة سنة (٧٦٦ هـ) في دمشق، و دفن في الصالحيه. (روضات الجنات ٣٨:٦) بتصرف.

ص: ٧٤

١- ١) شرح حكمه الاشراق للحكيم المحقق قطب الدين الشيرازي-انتشارات بيدار-ص: ٣٦ مع اختلاف يسير. و هو مسعود بن مصلح الفارسي الكازروني الشافعي الملقّب بالعلامة عند علماء العامه صاحب المصنفات الكثيره المتينه في الحكمه و الاصول و الأدب و غيرها و المعروف بالقطب الشيرازي. ولد بشيراز سنة (٦٣٤ هـ) و كان أبوه طبيبا بها، و هو ابن اخت الشيخ مصلح الدين السعدي الشيرازي الشاعر المشهور. قرأ على والده و عمه و الزكي الركشاوي و الشمس الكاتبى، ثم سافر إلى نصير الدين الطوسي، و لازم خدمته، و قرأ عليه، و برع في العلوم، ثم دخل الروم فأكرمه صاحبها، و لى قضاء سيواس و ملطيه، و قدم الشام، ثم سكن تبريز، و درس بها العلوم العقليه، و حدث عن الصدر القونوي و عن يعقوب الهمداني، و أدرك آخر زمان فخر الدين الرازي و شهاب الدين السهروردي و محيي الدين بن عربي، و كان جامعا للعلوم فاشتهر بلقب العلامة. له مؤلفات مبسوطه منها: (شرح قانون الطب) و (شرح حكمه الاشراق) و غيرها. انصرف في آخر عمره عن الاشتغال بالمطالب الحكميه و أخذ في مراسم العباده و التلاوه و تعليم القرآن المجيد في محوطه تبريز، و كانت وفاته في سنة (٧١٠ هـ). (روضات الجنات ٤٦:٦) بتصرف.

الوضعيه فى التصديقيه، مع استحاله أخذ الإراده فى المعنى الموضوع له بنحو القيديه-لا مناص من تصحيحها بأحد الوجهين المتقدمين، وإلا فلا يكاد يخفى استحاله دخل الاراده بنحو القيديه على هؤلاء الأكابر، بل بملاحظه الباعث للحكيم على الوضع- وهو التوسعه فى ابراز المقاصد-تعلم أن الأمر كما ذكره، و العلقه الوضعيه جعله تتبع مقدار الجعل و الاعتبار سعه و ضيقا.

و دعوى:مصادمه الحصر فى الدلاله التصديقيه للبداهه؛حيث إن الانتقال إلى المعنى من سماع اللفظ بديهى و إن لم يكن هناك إرادته.

مدفوعه:بما تقدم من أن الانتقال بواسطه اعتياد الذهن،فالانتقال عادى لا وضعى،فتدبر جيداً.

٣٤-قوله[قدس سره]:(نعم لا يكون حينئذ دلالة...الخ) (١).

فإن قلت:لا واقع للكشف وراء نفسه،فما معنى عدم الدلاله مع عدم الإراده واقعا؟

نعم،الدلاله تتبع إحراز الإراده،و كون المتكلم فى مقام الإفاده.

قلت:المنكشف بالذات المتقوم به الكشف و المتحقق فى مرتبه،هو الذى يستحيل تخلفه عنه،دون المنكشف بالعرض،فمع عدمه يكون المنكشف صورته مثله،لا صورته شخصه،فتدبره،فإنه حقيق به.

٣٥-قوله[قدس سره]:(لا وجه لتوهم وضع للمركبات غير وضع المفردات...الخ) (٢).

لا ريب فى أن

### [المركبات ليس لها مواد غير مواد مفرداتها]

نعم،ربما يكون لها هيئه زائده على هيئات مفرداتها،فإن هيئات المفردات-بما هى مفردات-

ص: ٧٥

١-١) الكفايه:١٣/١٧.

٢-٢) الكفايه:٣/١٨.

لا تتفاوت بالتقديم و التأخير-مثلا-مع أن التقديم و التأخير يوجب تفاوتاً في هيئة المجموع بما هو مجموع. و لا أظن بمن يدعى الوضع للمركبات أزيد من وضع هيئاتها الزائده على مفرداتها ماده و هيئه لفوائد خاصه، فإنّ أمثال تلك المزاي و الفوائد لا يعقل أن تكون إلا بالجعل و المواضعه.

و عليه فلا- معنى لدعوى: كفايه وضع المفردات-بجزءها المادى و الصورى-عن وضع هيئه المركبات لتلك الخصوصيات، و لا وجه لدرج مثل هذه الهيئه القائمه بالمجموع فى هيئه المفردات؛ بداهه أن هيئات المفردات قائمه بموادها كل على حiale، و الهيئه التركيبيه قائمه بالمجموع، و توصيف المفردات بها من باب وصف الشىء بحال متعلقه لا بحال نفسه. و أما إدراج الهيئه التركيبيه فى المفردات نظرا إلى أنّها جزء صورى آخر للكلام-فيؤول إلى عدم تعقل المركب حتى يكون له وضع أو لا.

نعم يظهر من بعض النافين: أنّ محلّ النزاع-بينه و بين خصمه-دعوى الوضع للمركب بعد الوضع للمفردات منفرده و منضمه، كما عن ابن مالك فى شرح المفصل على ما حكى عنه، حيث قال ما ملخصه: إنّ المركبات لو كان لها وضع، لما كان لنا أن نتكلم بكلام لم نسبق إليه؛ إذ المركب الذى أحدثناه لم يسبق إليه أحد، فكيف وضعه الواضع؟

فإنه ظاهر فى أن محلّ النزاع هذا الأمر البديهي بطلانه، و إلا فلا يخفى على مثل ابن مالك أن الوضع نوعى لا شخصى. و عليه فالنزاع لفظى نشأ من إسناد الوضع إلى المركبات، فتوهم النافى أن الهيئه التركيبيه المفيده للخصوصيه من أنحاء هيئات المفردات، فلم يبق ما يتكلم فيه إلا ذلك الأمر الواضح فساده.

و قد عرفت أن هيئات المركبات لا دخل لها بهيئات المفردات، و أن الحق-حيث-مع المثبت.

و أما ما فى المتن-من استلزام الدلاله على المعنى تاره بنفسها،و اخرى بمفرداتها-فغير ضائر؛حيث لا يلزم منه محذور اجتماع السبين على مسبب واحد؛لأن معانى المفردات ملحوظه بنحو الانفراد،و معنى المركب ملحوظ بنحو الجمع و اللف، كما فى مفهوم الدار بالاضافه إلى مفاهيم السقف و الجدران و البيت -مثلا-فلكلّ دالّ مدلول على حياه.

و توهم:لزوم لحاظ المعنيين فى آن واحد؛لأن الجزء الأخير من الكلام عله لنفس حضور معناه،و متمم لعله حضور معنى آخر للمركب.

مدفوع:بما تقرر فى محله من امكان اجتماع لحاظين لملاحظين فى آن واحد.

ثم إنه ربما أمكن الإشكال على جعل وضع الموادّ شخصيّا و وضع الهيئات نوعيّا-كما هو المعروف-بما محصله:أن شخصيه الوضع فى الموادّ إن كانت بلحاظ وحدتها الطبيعيه و شخصيتها الذاتيه،فالهيئات أيضا كذلك؛فإن هيئه فاعل-مثلا-ممتازة بنفسها عن سائر الهيئات،فلها وحده طبيعيه و نوعيه الوضع فى الهيئات،إن كانت بلحاظ عدم اختصاص زنه فاعل بماده من المواد، فالمواد كذلك؛لعدم اختصاص الماده بهيئه من الهيئات،فلا-امتياز ماده عن ماده ملاك الشخصيه لامتياز كل زنه عن زنه اخرى،و لا عدم اختصاص زنه بماده ملاك النوعيه لعدم اختصاص ماده بهيئه.

#### [و التحقيق:أن جوهر الكلمه و مادتها-]

أعنى الحروف الأصلية المترتبة الممتازة عن غيرها ذاتا او ترتيبا-أمر قابل للحاظ الواضع بنفسه، فيلاحظ بوحدته الطبيعيه و توضع لمعنى،بخلاف هيئه الكلمه فإنّ الزنه لمكان اندماجها فى الماده لا يعقل ان تلاحظ بنفسها لاندماجها غايه الاندماج فى الماده،فلا استقلال لها فى الوجود اللحاظى-كما فى الوجود الخارجى كالمعنى الحرفى-فلا-يمكن تجريدتها-و لو فى الذهن-عن الموادّ،فلذا لا جامع ذاتى لها

كحقائق النسب، فلا محاله يجب الوضع لاشخاصها بجامع عنوانى - كقولهم:

كلما كان على زنه فاعل..-و هو معنى نوعيه الوضع؛ أى الوضع لها بجامع عنوانى، لا بشخصيتها الذاتيه.

أو المراد: أن المادة حيث يمكن لحاظها فقط، فالوضع شخصى، و الهيئه حيث لا يمكن لحاظها فقط - بل فى ضمن ماده - فالوضع لها يوجب اقتصاره عليها، فيجب أن يقال: هيئه فاعل و ما يشبهها..، و هذا معنى نوعيه الوضع؛ أى لا لهيئه شخصيه واحده بوحده طبيعيه، بل لها و لما يشبهها. فتدبر.

٣٦- قوله [قدس سره]: (لا يقال: كيف يكون علامه مع توقفه على العلم... الخ) (١).

ربما يقال (٢):

### [معنى كون التبادر علامه، كونه دليلا إتيانا على الوضع]

؛ حيث إنه معلول له، و هو لا يقتضى الا كون الوضع مقتضيا، و العلم به شرط تأثيره، فلا مجال لتقرير الدور؛ حيث أن صفة الاقتضاء و المعلوليه غير موقوفه على العلم، كما لا مجال لدفعه بأنه علامه للجاهل عند العالم، فان صفة المعلوليه بالمعنى المذكور ثابتة فى حد ذاتها من غير نظر إلى العالم و الجاهل.

و فيه - مضافا إلى لزوم الدور، من ناحيه توقف المشروط على شرطه، و الشرط على مشروطه - أن الانتقال إلى المعنى لا يعقل أن يكون معلولا للوضع و من مقتضياته؛ لأن حقيقه الوضع جعل طبيعى اللفظ وجودا تنزيلا لطبيعى المعنى بالقوه، و بالاستعمال يكون وجود اللفظ خارجا وجودا بالذات لنفس طبيعه اللفظ، و وجودا بالعرض لنفس المعنى بالفعل، و هذا هو مقتضى الوضع الذى لا يتفاوت العلم و الجهل به؛ حتى أنه لو وجد اللفظ ذهنا كان هذا الوجود الواحد وجودا بالذات للفظ حقيقه، و وجودا بالعرض لنفس المعنى، سواء علم السامع

ص: ٧٨

١ - ١) الكفایه: ١٨/١٦.

٢ - ٢) القائل صاحب المحججه - كما فى هامش الأصل -.

بأنه وجود تنزيلي له أم لا.

و أما وجود المعنى فى الذهن - كوجوده بعد وجود اللفظ خارجا- فهو يتبع وجود علته لذلك السنخ من الوجود؛ إذ من البديهى أن وجود المعنى فى الذهن وجود بالذات له، لا وجود بالعرض يتبع وجود اللفظ فى الذهن، بل هذا الوجود معلول للعلم بالملازمه الجعليه بين اللفظ و المعنى - عند تحقق العلم باللفظ - كما فى جميع موارد الملازمه، و ليس وجود المعنى ذهنا معلولا- لوجود اللفظ ذهنا بشرط العلم بالملازمه؛ إذ الانتقال من أحد المتلازمين إلى الآخر غير مخصوص بأحدهما فقط. فيلزم أن يكون كل واحد صالحا للعليه و المعلوليه معا.

مضافا إلى أن العليه ليست جزافيه، و العلم بأمر مباين لا معنى لأن يكون عله لأمر مباين آخر بمجرد الاشتراك فى العلميه، بخلاف ما إذا جعلنا العلم بالملازمه عله، فان معنى العلم بالملازمه العلم بتحقيق المعنى عند تحقق اللفظ، فقهرنا ينتج العلم باللفظ العلم بالمعنى، و ليس العلم بالملازمه معلولا- لها حتى ينتهى أمر الانتقال إلى الوضع بالواسطه؛ لأن المعلوم لا- يكون عله للعلم، بل الانتقال إلى المعنى عند العلم بالوضع من فوائد جعل الملازمه، لا- من معلولا-ته، فحينئذ يصحّ تقرير الدور. و جوابه ما فى المتن. فتدبر جيّدا.

٣٧- قوله [قدّس سرّه]:

### [و صحه الحمل عليه بالحمل الأوّل الذاتى]

...الخ (١).

و هو أن يتصور المعنى المقصود كشف حاله، و يحمل اللفظ بما له من المعنى الارتكازى عليه، أو يجد صحه حمل اللفظ بمعناه- عند العارفين- عليه، و صحه الحمل كاشفه عن أن المعنى المتصور هو معنى اللفظ، و إلا لم يصح الحمل.

و اعلم أنه لا بد من فرض اللفظ مجردا عن القرينه، و إلا لما كان الحمل فقط- أو عدم صحه سلب المعنى عنه- علامه للحقيقه؛ إذ لا يزيد الحمل على

ص: ٧٩

اتحاد المعنيين، ولا يزيد التعبير عنه باللفظ على مجرد الاستعمال، و شيء منهما لا يثبت الوضع.

كما أن التحقيق يقضى بجعل الحمل و السلب علامه للحقيقه و المجاز، فيما إذا كان صحه الحمل و عدمها عند العرف؛ لأنّ العلم بأن اللفظ بما له من المعنى - بحيث يصح أن يحمل - لا بد له من سبب آخر من تنصيب أهل اللسان، أو التبادر، أو الحمل المقيد، و المفروض كون هذه العلامه علامه ابتدائيه مستقله، بخلاف نفس الحمل و السلب، فإنه بنفسه علامه الاتحاد و المغايره من دون سبق أمر آخر.

و منه تعرف:

### [أن علامه المجاز هو السلب]

، دون صحته، و دون عدم الحمل؛ لأن عدم الحمل ليس أمرا محققا من العرف؛ حتى يكون دليلا على المجاز، و كونه بحيث لا يحمل راجع إلى حيثه عدم صحه الحمل، و قد عرفت أنه يتوقف على العلم بسبب آخر.

فإن قلت: إن كان المحمول غير المحمول عليه، لم يصح الحمل؛ لأن مفاد الحمل هو الاتحاد، و إن كان عينه لم يصح أيضا؛ إذ لا اثنييه حتى يتصور محمول و محمول عليه. و هذا غير جار في الحمل الشائع؛ لأنّ مغايرتهما بالمفهوم يصحّ الاثنييه، و اتحادهما في الوجود يصحح الحمل، لكنه بنفسه غير مفيد لاستعلام الحقيقه، لفرض تغاير المفهومين.

قلت: هذا الإشكال هو الباعث لإنكار جماعه للحمل الذاتى لاستعلام الحقيقه و المجازيه، و إثبات أصل الوضع، بل لاسقاط هذه العلامه عن الاعتبار مطلقا.

و التحقيق: أن الحمل لا بدّ فيه من مغايره من جهه و اتحاد من جهه اخرى، و المغايره قد تكون بالمفهوم، كما في الحمل الشائع بأنحائه، و قد تكون



بالاعتبار، والمراد به الاعتبار الموافق للواقع، كاعتبار الاجمال و التفصيل في حمل الحدّ على المحدود، فان ذات الانسان و الحيوان الناطق-مثلا-، و إن كانت واحده إلا أن هذه الحقيقه الواحد-المركبه مما به الاشتراك و ما به الامتياز-ملحوظه بجهه الوحده و الجمع في الانسان، و بجهه الكثره و الفرق في الحيوان الناطق، و جهه الوحده في الانسان كجهه الكثره، و انطواء المعانى في المركب موافقه للواقع. و من الواضح: أنّ هذه الحقيقه بتلك الجهه غيرها بتلك الجهه الاخرى غيريه واقعيه لا بالفرض، و إلاّ لجاز حمل الشئ على نفسه بمجرد فرض أنه غير نفسه.

و من غريب الكلام ما عن بعض الأعلام من مقاربي عصرنا (1) (رحمه الله)؛ حيث دفع الإشكال: بأن مفاد الحمل اتحاد الحيوان الناطق مع مفهوم مسمى الإنسان، أو ما وضع له الإنسان فيتغايران بالمفهوم، و مرجع الحمل إلى حمل العام على الخاصّ.

و هو إنكار للحمل الذاتى مطلقاً، مع رجوعه الى تنصيب أهل اللسان، لا إلى الحمل بما هو، مع أن الغرض في الحمل الذاتى شرح الماهيه، لا شرح الحقيقه، و انما يستفاد المعنى الحقيقى بسبب تجرد اللفظ بضميمه الاتحاد، مع أن اعتبار المسمى و نحوه مصحح للحمل كما سمعت، لا أنه مأخوذ في المحمول.

و منه تعرف: أن الغرض هنا مجرد إثبات اتحاد المعنيين ذاتاً، لا- بما لهما من الحيثيات الاعتباريه، فإنها مصححه للموضوعيه و المحموليه، لا مأخوذه في المحمول و الموضوع، و إن كان مقتضى وحده اللفظ و الوضع اعتبار المعنيين بنحو الجمع هنا، فافهم و استقم.

٣٨- قوله [قدس سره]: (و بالحمل الشائع الصناعى الذى ملاكه

ص: ٨١

١- ١) هو المحقق الرشتى فى بدائع الأفكار: ٨٤.

### [تحقيقه: أن الحمل:]

إما أن يكون حمل الكلى على الفرد، أو كليين متساويين، أو أعم وأخص، و على أى حال فالمقصود فى الحمل الشائع اتحاد المفهومين فى الوجود؛ بأن يكون وجود واحد وجودا لهما بالذات أو بالعرض، أو لأحدهما بالذات و للآخر بالعرض.

فإن كان الحمل من قبيل حمل الكلى على الفرد، فصحته كاشفه عن كون اللفظ حقيقه فى المعنى الموجود بوجود الفرد، فيلاحظ-مثلا-معنى الحيوان الخاص الموجود بوجود زيد، و يحمل عليه لفظ الانسان بماله من المعنى عرفا أو ارتكازا، فان وجد صحه الحمل عرفا أو تفصيلا، كشف عن اتحاد المعنى الموجود بوجود زيد، مع ما للإنسان من المعنى، و إلا فلا.

و ما عن بعض الأعلام (٢)-قدّس سرّه-من إرجاعه إلى الحمل الأولى؛ نظرا إلى أن الفرد مع قطع النظر عن الخصوصيه عين الكلى.

مدفوع: بأن قطع النظر عن الخصوصيه فى مرحله استعمال الحقيقه و المجازيه، لا دخل له بقطع النظر عن الخصوصيه فى مرحله الحمل.

و بعبارة واضحة: ليس الغرض فى مقام الاستعلام كون معنى زيد-بما هو هو-عين معنى الانسان، بل الغرض اشتمال لفظ زيد على معنى هو متحد مع ما للإنسان من المعنى، لتقرّر حصه من ماهيه الانسان فى مرتبه ذات زيد، ففى هذه المرحله لا يلاحظ إلا ذلك المعنى المتقرر فى مرتبه ذات زيد، لاتمام معناه.

و أما ملاك صحه الحمل فى مثل (زيد إنسان)، فليس قطع النظر عما به زيد يكون زيدا، بل زيد-بما هو زيد-إنسان، بمعنى أن هذين المعنيين موجودان بوجود واحد، و هذا الوجود ينسب إلى كليهما بالذات: أما إلى زيد

فواضح، و أما إلى الانسان فلما سمعت من تقرر حصه منه في مرتبه ذات زيد، و ليس ملاك الحمل الشائع إلا كون النظر في الحمل إلى الاتحاد في الوجود. هذا كله فيما إذا كان المحمول و المحمول عليه من قبيل الكلّي و الفرد.

و أما إذا كانا كليين متساويين، أو أعمّ [و] (1) أخصّ، فلا- يثبت الحقيقيه و المجازيه مطلقا- و لو في الجملة- بمجرد الحمل و التساوى في الصدق أو الأعميه و الأخصيه؛ لما عرفت أن كون الحمل علامه ليس لمجرد الحمل، بل لأن الحمل:

تاره بحسب نفس المفهوم و الذات، فاتحادهما دليل قطعي على الحقيقيه، كما أن عدمه دليل قطعي على المجازيه؛ إذ الشيء لا يسلب عن نفسه. و اخرى بحسب اتحاد المعنى الموجود بوجود زيد، مع ما لمحموله من المعنى. و مثل هذين الأمرين لا يجرى في الكليين المتساويين، و الأعمّ و الأخصّ، ففي قولنا: (الناطق ضاحك، و الناطق حيوان) لا اتحاد مفهومي؛ كى يكون الحمل ذاتيا، كما أنه ليس وجود الناطق- بما هو وجود الناطق- وجودا للضحك كزيد و إنسان، بل متصادقان في وجود واحد. و الفرق: أن زيدا لا وجود له إلا- وجود الانسان متشخصا بالمشخصات، فيعلم منه: أن المعنى الموجود بوجود زيد معنى الانسان، بخلاف الذاتيات- كالناطق و الحيوان مثلا- فإنّ مبدأ الفصل غير مبدأ الجنس و إن كان التركيب بينهما اتحاديا على التحقيق. و لذا لا إشكال عند المحققين: أن حمل ذاتي على ذاتي أو على ذى الذاتى، حمل شائع، لا ذاتى، فلا محاله ليس وجود الناطق- بما هو وجود الناطق- وجود الحيوان.

نعم، يستثنى من الأعمّ و الأخصّ حمل الجنس على نوعه، فإنه كالكلّي على فردّه، إذا كان النظر إلى المعنى الموجود في ضمن النوع. كما يستثنى من المتساويين في الصدق حمل الفصل على نوعه، إذا كان النظر إلى المعنى المميز لهذا النوع من غيره.

ص: ٨٣

١- ١) في الأصل: (أعمّ أو أخصّ).

و بالجمله:ففى كليهما يكون المحمول متقررًا فى مرتبه ذات الموضوع، فيكون الحكم باتحادهما مفيدا.

و أما فى غير هذه الأقسام المسطوره، فلا يفيد الحمل إلا إذا رجع إلى أحدهما، كحمل الأبيض على الجسم، فإنه لا شك فى معنى هيئه أبيض، بل فى مفاد مادّته، و حيث إن كلّ ما بالعرض ينتهى إلى ما بالذات، فلا- محاله ينتهى الأمر إلى الحمل على تلك الصفه القائمه بالجسم، و هو من حمل الكلّى على فرده، و بتبعه يعلم أن الأبيض معناه ما له تلك الصفه المسماه بالبياض.

و أما السلب:فان كان فى قبال الحمل الشائع-بمعنى مجرد اتحاد الموضوع و المحمول فى الوجود، بحيث يصح حمل الانسان على البشر أيضا بهذا الحمل؛ نظرا إلى أن المتغايرين بالاعتبار، كما أنهما متحدان ذاتا متحدان وجودا-فلا محاله يكون السلب دليلا على أن المسلوب لا عين ذات المسلوب عنه، و لا متقرر فى مرتبه ذاته.

و إن كان فى قبال الحمل الشائع-بمعنى كون الموضوع مطابق مفهوم المحمول و مندرجا تحته-فلا محاله لا يكون السلب علامه المجازيه؛ لصحه سلب الانسان بهذا الوجه عن الحيوان الناطق مع اتحادهما ذاتا، و بهذا الاعتبار يقال:

الجزئى ليس بجزئى بل كلى، مع أن مفهوم الموضوع و المحمول واحد، فتدبرّ جيدا.

٣٩-قوله [قدس سره]:

**[قد ذكر الاطراد و عدمه]**

**اشاره**

علامه للحقيقه و المجاز...الخ) (١).

ليس الغرض تكرر استعمال لفظ فى معنى و عدمه، بل مورد هاتين العلامتين ما إذا اطلق لفظ باعتبار معنى كلّى على فرد يقطع بعدم كونه من حيث الفرديه من المعانى الحقيقيه، لكنّه يشكّ أنّ ذلك الكلى كذلك أم لا، فاذا وجد صحه الاطلاق مطّردا باعتبار ذلك الكلى، كشف عن كونه من المعانى الحقيقيه؛

ص: ٨٤

(١ - ١) الكفايه: ٤/٢٠.

لأنّ صحه الاستعمال فيه-و إطلاقه على أفراده مطردا-لا بد من أن تكون معلوله لأحد أمرين: إما الوضع، وإما العلاقة. و حيث لا اطراد لأنواع العلائق المصححه للتجوز، ثبت الاستناد إلى الوضع، فنفس الاطراد دليل على الحقيقه، و إن لم يعلم وجه الاستعمال على الحقيقه.

كما أن عدم الاطراد فى غير مورد، يكشف عن عدم الوضع له، و إلا لزم تخلف المعلول عن العله؛ لأن الوضع عله صحه الاستعمال مطردا، و هذه العلامه علامه قطعيه لو ثبت عدم اطراد علائق المجاز، كما هو المعروف و المشاهد فى جملة من الموارد.

فإن قلت: هذا بحسب العلائق المعهوده، و أما بحسب الخصوصيه الواقعيه المصححه للاستعمال، فالمجاز مطرد كالحقيقه؛ لعدم إمكان تخلف المعلول عن العله التامه.

قلت: الكلام فى عدم اطراد المعانى المجازيه المتداوله بين أهل المحاوره، و ان كان المعنى المجازى المناسب للحقيقى واقعا أخصّ مما هو المتداول؛ لتخلفه فى بعض الموارد، فاذا اطرد استعمال لفظ فى معنى بحدّه، فهو علامه الوضع؛ إذ ليس فى المعانى المتداوله بعدها ما هو كذلك إلا فى الحقائق، فافهم جيّدا.

نعم لو فرض التناسب بين معنيين من جهات عديده لم يكن الاطراد دليلا، و ان لم تكن العلائق مطرده؛ لإمكان الاطلاق فى كل مورد بوجه من تلك الجهات، لا بوجه واحد؛ حتى يقال: إنها غير مطرده، و لعله فرض محض.

٤٠-قوله [قدس سره]: (و هو أن الوضع التعيينى كما يحصل بالتصريح... الخ) (١).

قد سمعت

**[فى تحقيق حقيقه الوضع:]**

أن الوضع ليس إلا نحو اعتبار من الواضع، و الاعتبار أمر مباشرى للمعتبر لا تسيبى إنشائى.

ص: ٨٥

٤١- قوله [قدّس سرّه]: (كذلك يحصل باستعمال اللفظ في غير ما وضع له... الخ) (١).

لا يخفى عليك: أن الحكايه-و الدلاله و المرآتيه و أشباهها-مقصوده في الاستعمال على الوجه الآلى دون الاستقلالى، من دون فرق بين الاستعمال الحقيقى و المجازى.

### [و ما به يمتاز الوضع عن الاستعمال]

كون الحكايه مقصوده على وجه الاستقلال؛ إذ الوضع ليس فعليه حكايه اللفظ عن المعنى، بل جعل اللفظ بحيث يحكى به عن المعنى عند الاستعمال. و من البين أن الجمع بينهما فى لحاظ واحد جمع بين اللحاظين، و هو محال، و على هذا فلا يتخصص اللفظ بالمعنى بمجرد الاستعمال، بل لا بد من إنشائه بالاستقلال.

و التحقيق: أن إنشاء الوضع حقيقه-بمعنى جعل اللفظ بحيث يحكى بنفسه بجعل لازمه، و هو جعله حاكيا فعلا- بنفسه- معقول. فالحكايه و إن كانت مقصوده و ملحوظه آليا فى الاستعمال، إلا أنها مقصوده بالاستقلال فى مرحله التسبب إليها بإنشاء لازمها و جعله، فتدبر.

و أما على ما عرفت- من أن حقيقه الوضع نحو اعتبار من الواضع- فيكفى فى حصول الاختصاص مجرد سبق الاستعمال بالبناء على اختصاص اللفظ بالمعنى، و هو و إن كان خفيف المئونه- بل أخفّ مئونه من قصد حصوله بالاستعمال؛ حيث إنه لا حاجه إلى التسبب إلى حصوله بوجه من الوجوه- إلا أنه يحتاج إلى دليل.

فان قلت: بعد ما كان الحكيم فى مقام إفاده المراد-دون التوصل إلى مزايا المجاز- فلا محاله يبنى على التخصيص و يستعمل، و لا يتكلف نصب القرينه.

قلت: لو سلم ذلك لا يقتضى ترجيح التخصيص على التجوز؛ لأنّ مجرد

ص: ٨٦

الوضع لا يقتضى سقوط كلفه نصب القرينه؛ لعدم هجر المعنى الأصلي بمجرد طرؤ وضع آخر، غايه الأمر أن القرينه فى المجاز تتصف بعنوانين من الصارفيه و المعنيته، و فى المشترك بالأخير فقط، و هو غير فارق قطعاً، فتأمل.

٤٢- قوله [قدس سره]: (و الدلاله عليه بنفسه لا بالقرينه... الخ) (١).

هذا بناء على ما هو المشهور من أن الوضع تعيين اللفظ للدلاله على المعنى بنفسه إخراجاً بالقيده الأخير للمجاز؛ حيث إن الدلاله فيه بالقرينه. فاذا استعمل الشارع -مثلاً- اللفظ فى غير ما وضع له قاصداً به الحكايه عنه بنفسه، فقد خصصه به؛ حيث لا حقيقه للوضع إلا ذلك.

و يمكن أن يقال: إن نحو حكايه اللفظ عن معناه الحقيقى و المجازى واحد.

توضيحه: أن الدلاله كون اللفظ بحيث يفهم منه المعنى، و هذه الحايه مكتسبه: تاره من الوضع بمعنى أن وضع الواضع يوجب كون اللفظ بحيث يفهم منه المعنى إن التفت إلى الوضع. و اخرى من القرينه، فاللفظ (٢) المستعمل فى معناه المجازى بحيث يفهم منه ذلك المعنى إن التفت إلى القرينه.

فكما أن وضع الواضع يوجب تحيى اللفظ بهذه الحايه، و هو واسطه لثبوتها له، كذلك القرينه توجب تحيى اللفظ بهذه الحايه، و هى واسطه فى ثبوتها له، و إلا -فالدلاله- على أى حال -قائمه باللفظ المستعمل فى المعنى، لا- به و بالقرينه معا فى المجاز، كما لا قيام لها باللفظ و الوضع فى الحقيقه.

و التحقيق: أن تعيين اللفظ لمعنى يوجب تعينه -تبعاً- لما يناسبه، فان مناسب المناسب مناسب، فاللفظ بواسطه الوضع له صلوح الحكايه به عن

ص: ٨٧

١- ١) الكفايه: ٥/٢١.

٢- ٢) لا تخلو العبارة من غضاظه، و لعل الأولى (كاللفظ) بدل (فاللفظ) و الأصوب فيها هكذا؛ و اخرى من القرينه؛ أى أنها توجب فهم المعنى المجازى من اللفظ المستعمل فيه إن التفت إليها.

المعنى الموضوع له بالاصاله، و عما يناسبه بالتبع، و حيث إن فعلية دلالة على الأصل لا- مانع لها، فلا محاله لا تصل النوبه إلى الدلاله على المعنى المجازى، إلا بعد نصب القرينه المعانده لإراداه المعنى الحقيقى، فالقرينه المعانده حيث إنها رافعه للمانع عن فعلية الدلاله على المعنى المجازى فهى موجه لفعلية الدلاله عليه. فيصح ان يقال حينئذ: إن الوضع تعيين اللفظ للدلاله على المعنى بنفسه، بخلاف المجاز، فان التعيين فقط لا يكفى فى فعلية دلالة اللفظ بنفسه، بل فعلية الدلاله متوقفه على ضم الضميمة، و إن كان ذات الدال هو اللفظ دائما، فتدبر.

٤٣- قوله [قدس سره]: (فلا يكون بحقيقه و لا مجاز... الخ) (١).

إن قلنا: بأن الاستعمال عين الوضع - كما هو ظاهر المتن - فحقيقه الاستعمال حقيقه الوضع.

أو قلنا: بأن الوضع يتحقق مقارنة للاستعمال من باب جعل الملزوم بجعل لازمه، فلا مانع من كونه حقيقه؛ لأن غايه ما يقتضيه الحقيقه عدم تأخر الوضع عن الاستعمال - لا تقدمه عليه زمانا - فيكفى مقارنة الوضع مع الاستعمال زمانا، فضلا عن عينيته له؛ حيث لا تقدم للاستعمال - حينئذ - و لو بالعليه، فتدبر.

٤٤- قوله [قدس سره]: (فأى علاقه بين الصلاه و الدعاء (٢)... الخ) (٣).

هذا بناء على ما هو المعروف من كونها بمعنى الدعاء لغيره يصح جدلا و إلزاما. (٤)

و أما على ما هو الظاهر بالتبع فى موارد استعمالها من كونها بمعنى

ص: ٨٨

١- ١) الكفايه: ٩/٢١.

٢- ٢) فى الكفايه - تحقيق مؤسستنا - بين الصلاه شرعا و الصلاه بمعنى الدعاء..

٣- ٣) الكفايه: ١٥/٢١.

٤- ٤) هذا المطلب الشريف من تحقيقات أفضل المتأخرين الشيخ الهادى الطهرانى - قدس الله نفسه الزكيه - كما فى هامش نسخه (ق).



،فإطلاقها على هذا المعنى الشرعى من باب إطلاق الكلى على الفرد؛حيث إنه محقق لطبيعى العطف و الميل،فإن عطف المربوب إلى ربه و العبد إلى سيده بتخضعه له،و عطف الرب على مربوبه بالمغفره و الرحمه،لا أن الصلاه بمعنى الدعاء فى العبد،و بمعنى المغفره فيه تعالى.

و عليه فلا تجوز حتى يجب ملاحظه العلاقه،بل تستعمل فى معناها اللغوى،و يراد محققه الخاص بقريته حال أو مقال.

٤٥-قوله[قدس سره]:(بناء على كون معانيها مستحدثه فى شرعنا...الخ) (١).

ربما يعبر عن هذه المعانى بالماهيات الجعليه و المخترعه،فيظن الغافل تعلق نوع جعل و اختراع بها،مع قطع النظر عن جعلها فى حيز الطلب،مع أن تعلق الجعل البسيط بها فى ذاتها محال،فإن الماهيه فى حد ذاتها لا مجعوله و لا لا مجعوله.

و تعلق الجعل التأليفى التركيبى بين الماهيه و نفسها كذلك؛لأن ثبوت الشىء لنفسه ضرورى،و تحصيل الحاصل محال،و ان قلنا بتعلق الجعل التكوينى بالماهيه-دون الوجود-فان الجاعل بهذا الجعل هو المصلى دون الأمر و الشارع.

و أما جعل الهيئه التركيبيه معنونه بعنوان الصلاه-بمعنى جعلها عطفًا من المربوب إلى الرب و تذللًا منه إليه-قياسًا بجعل الشارع للشىء (٢)مالًا أو ملكًا (٣).

فمدفوع:بأن كون الشىء تذللًا و عطفًا و تعظيمًا-مثلا-و إن كان مما يتفاوت فيه الأنظار-كما هو المشاهد من أنحاء التذللّات و التعظيمات فى الرسوم

ص: ٨٩

١- (١) الكفایه: ١٧/٢١.

٢- (٢) اللام هنا للتعديه لا للاختصاص.

٣- (٣) أى بجعل الشارع الشىء مالًا أو ملكًا.أو بجعل الشارع للشىء مالیه أو ملكیه.

و العادات- لكن التفاوت بالخصوصيات الملحوظه لطائفه دون طائفه، فحقيقه التعظيم كون الفعل بحيث يمكن أن يقصد به إعظام الغير، و إن كان تلك الهيئه مختلفه باختلاف الأنظار، فهذه الهيئه بإزاء الجهه الباعثه على اعتبار المالىه و الملكيه، لا بإزاء نفس اعتبارهما.

فلا معنى- حينئذ- لجعل الهيئه التركيبيه معنونه بعنوان الصلاه، بل هذه الهيئه التركيبيه، كما أن لها خواص و آثارا واقعيه، و ليست بجعل جاعل، كذلك ذات خصوصيه فى نظر الشارع- بحيث يمكن أن يتذلل العبد بهذا العمل لمولاه، و أن يعظمه به- فيأمر به الشارع، بخلاف المالىه و الملكيه، فان كون الفعل ذا خصوصيه مقتضيه لاعتبار الملكيه، لا يوجب اتصافه بعنوان الملك قبل اعتبار المعبر للملكيه.

٤٦- قوله [قدس سره]: (و اما بناء على كونها ثابتة فى الشرائع السابقه... الخ) (١).

مجرد الثبوت فى الشرائع السابقه، لا يلازم التسميه بهذه الألفاظ الخاصه، و التعبير بها عنها لاقتضاء مقام الإفاده، كما هو كذلك بالإضافة إلى جميع القصص و الحكايات القرآنيه، مع أن جمله من الخطابات المنقوله كانت بالسريانيه أو العبرانيه.

و دعوى: تدبّر العرب بتلك الأديان، و تداول خصوص هذه الألفاظ؛ إذ لو تداول غيرها لنقل إلينا؛ و لأصالة عدم تعدد الوضع.

مدفوعه: بعدم لزوم النقل لو كان؛ لعدم توفر الدواعى على نقل تعبيرات العرب المتدينين بتلك الأديان، و أصالة عدم تعدد الوضع لا تثبت الوضع لخصوص هذه الألفاظ لا تعيينا و لا تعينا.

٤٧- قوله [قدس سره]: (فالإلصاف أن منع حصوله فى زمان

ص : ٩٠

حتى على ما احتملناه: من استعمال الصلاة-مثلا- في العطف و الميل، و إرادته محققه الخاص، نظير إطلاق الكلى على الفرد، و إرادته الخصوصية بدال آخر.

و كذا على قول الباقلاني؛ إذ التحقيق- كما في محله- إمكان النقل في المطلقات، مع أنها مستعمله في الماهية المهملة؛ إذ لا ريب في أن كثره إفاده الخاص بدالين- في مقام الطلب و بيان الخواص و الآثار و الحكاياه و المحاورات المتعارفه- توجب اختصاص اللفظ بالمعنى الخاص في أيام قلائل، و منع بلوغ الكثره في لسان الشارع و متابعيه إلى حد يوجب الاختصاص، مكابره واضحه.

٤٨- قوله [قدس سره]: (نعم حصوله في خصوص لسانه...الخ) (٢).

لكنه لا- حاجه إلى الالتزام به مع ترتب الأثر على تحققه في لسانه و لسان متابعيه، و تسميته حقيقه شرعيه مع تحقق الوضع باستعمال الجميع بملاحظه تبعيه تابعيه في الاستعمال، فيصح تمام الانتساب إليه.

٤٩- قوله [قدس سره]:

**[و أما الثمره بين القولين فتظهر في لزوم]**

حمل الألفاظ...الخ) (٣).

الأنسب أن يقرر الثمره هكذا: و هو لزوم حمل الالفاظ الواقعه في كلام الشارع على معانيها الشرعيه بناء على ثبوت الحقيقه الشرعيه، و عدمه بناء على عدمه؛ لأنها و إن لم تبلغ مبلغا يوجب الوضع تعيينا، إلا أن معانيها من المجازات الراجحه جزما.

و المشهور في المجاز المشهور هو التوقف، بل الأمر كذلك على ما ينسب إلى الباقلاني، أو على ما احتملناه؛ إذ كما أن كثره الاستعمال في معنى خاص ربما

ص: ٩١

١- ١) الكفايه: ٩/٢٢.

٢- ٢) الكفايه: ١٠/٢٢.

٣- ٣) الكفايه: ١٢/٢٢.

توجب التردّد، كذلك غلبه إفاده الخاصّ باللفظ و الضميمة ربما توجب التردّد، كما ربما تبلغ حدا يكفى نفس اللفظ لإفاده ذاك الخاص، و لذا يعقل النقل فيما لا يستعمل فيه اللفظ، كما سيأتى -إن شاء الله تعالى- فى محلّه.

## [الصحيح و الأعم]

### إشاره

٥٠-قوله [قدس سره]: (و فى جريانه على القول بالعدم إشكال...الخ) (١).

لا- شبهه فى قصور عنوان البحث و ادله الطرفين عن الشمول، إلا- أن تسريه النزاع لا- تدور مدار العنوان و الأدله، بل ربما يجب تسريته مع عموم الثمره لغيره- كما فى ما نحن فيه- فإنه لو ثبت أصاله الاستعمال فى الصحيحه أو الأعم لترتب عليه ثمره النزاع من التمسك بالاطلاق على الأعم، و عدمه على الصحيحه.

٥١-قوله [قدس سره]: (فى أن الأصل فى هذه الألفاظ المستعمله مجازا فى كلام الشارع...الخ) (٢).

تقريبه على ما فى تقريرات بعض الاعاظم (٣) (رحمه الله): أن اللفظ قد

ص: ٩٢

١- (١) الكفایه: ٦/٢٣.

٢- (٢) الكفایه: ٨/٢٣.

٣- (٣) مطارح الأنظار: ٣ و هو تقرير بحث الشيخ الانصارى (قدس سره) فى الاصول-مباحث الألفاظ:- و الشيخ مرتضى بن محمد أمين الدزفولى الأنصارى النجفى ينتهى نسبه إلى جابر ابن عبد الله الانصارى (رضى الله عنه). ولد فى دزفول سنه (١٢١٤) هـ. قرأ أوائل أمره على عمه الشيخ حسين، ثم خرج مع والده إلى زياره مشاهد العراق المقدسه و هو فى العشرين من عمره، بقى فى كربلاء آخذا عن الاستاذين السيد محمد المجاهد و شريف العلماء أربع سنوات، ثم عاد إلى وطنه، ثم رجع إلى العراق، و حضر عند الشيخ موسى نجل الشيخ جعفر سنتين، التقى بالمولى النراقى (رحمه الله) فى كاشان- و هو فى طريقه إلى زياره مشهد الإمام الرضا (عليه السلام)- و تتلمذ عليه نحو ثلاث سنين، ثم رجع إلى دزفول سنه (١٢٤١ هـ)، ثم عاد إلى النجف الأشرف سنه (١٢٤٩ هـ)، فاختلف إلى مدرسه الشيخ على ابن الشيخ جعفر، ثم شرع فى التدريس و التأليف، و وضع أساس علم الاصول الحديث.-

استعمل عند الصحيحى فى الصحيحه لعلاقه بينها و بين المعنى اللغوى، و فى الفاسده لا لعلاقه بينها و بين المعنى الأصلى، و لا للمشاكله بينها و بينه أو بين الصحيحه، بل من جهه التصرف فى أمر عقلى، و تنزيل المعدوم من الأجزاء و الشرائط منزله الموجود؛ لثلاثا- يلزم سبك المجاز من المجاز، فلا مجاز أصلا من حيث المعنى، إلا فى استعمال اللفظ فى الصحيحه، و حيث إن الاستعمال دائما فى الصحيحه من حيث المفهوم و المعنى، فمع عدم القرينه على التصرف فى أمر عقلى يحمل على الصحيحه، و يترتب عليه ما يترتب على الوضع للصحيحه من الثمره.

(٣)

-تخرج عليه السيد المجدد الشيرازى و الميرزا حبيب الله الرشتى و المامقانى و ابو القاسم الكلانترى و غيرهم. و أشهر مؤلفاته (قدس سره): (الرسائل) فى الاصول و (المكاسب) فى الفقه. انتهت إليه رئاسه الإماميه بعد الشيخ صاحب الجواهر (قدس سره). توفى فى (١٨) جمادى الآخره سنه (١٢٨١ هـ) و دفن فى المشهد الغروى. (أعيان الشيعه ١١٧: ١٠) بتصرف. أما مقرر درس الشيخ الأنصارى (رحمه الله) فى الاصول-مباحث الألفاظ-أى مصنف (مطرح الأنظار) فهو الميرزا أبو القاسم (ابن الحاج محمد على) بن الحاج هادى النورى الطهرانى الشهير بکلانترى. ولد فى (٣) ربيع الثانى سنه (١٢٢٦ هـ). لم يبلغ العشر سنوات حتى صار يفهم علوم المقدمات فهما جيدا و يحلّ العبارات، سافر لطلب العلم إلى أصفهان، ثم رجع إلى طهران، ثم إلى العراق، ثم عاد إلى طهران، فسكن مدرسه الخان مروى، و قرأ على ملا عبد الله الزنوزى، و هاجر إلى كربلاء فحضر عند السيد ابراهيم القزوينى، ثم سافر إلى اصفهان، ثم إلى النجف، فحضر درس الشيخ مرتضى الأنصارى لمدته عشرين سنه، و كان يقرر درس الشيخ لبعض طلبته، حتى صرح الشيخ الأنصارى مرارا باجتهاده، و أوصاه بإقامه الجماعه و أن يصنّف و يدرس. و فى سنه (١٢٧٧ هـ) سافر إلى طهران، فكان مرجع العامّ و الخاصّ، و توفى بها فى ربيع الثانى سنه (١٢٩٢ هـ)، و دفن بمشهد عبد العظيم (رضى الله عنه) فى مقبره أبى الفتوح الرازى (رحمه الله) فى ظهر قبر حمزه بن موسى (عليه السلام). (أعيان الشيعه ٤١٣: ٢) بتصرف.

ص: ٩٣

و أما الأعمى فهو-على ما ذكره المقرّر(قدس سره)-يدعى تساوى الصحيحه و الأعم فى المجازيه،إلا أن لازمه التوقف،و هو ينافى غرضه.

### [بل الصحيح فى تقريب مقاله الأعمى:]

أن اللفظ دائما مستعمل فى الأعم، و إفاده خصوصيه الصحيحه و الفاسده بدال آخر،فمع عدم الدال الآخر يحمل اللفظ على ظاهره و يتمسك باطلاقه.

و على هذا البيان لا يرد شىء إلا عدم الدليل على ملاحظه العلاقه ابتداء بين الصحيحه أو الأعم و المعنى اللغوى.و لا حاجه إلى إثبات أن عدم نصب القرينه على إرادته ما عدا الصحيحه دليل على إرادته الصحيحه،و ذلك لأن المفروض على الصحيحه استعمال اللفظ فى الصحيحه بحسب المفهوم و المعنى دائما.و الظهور اللفظى حجه على المراد الجدّى،ما لم تقم حجه اخرى على خلافها،و كذا بناء على استعماله فى الأعم.

و أما ما فى المتن-من الحاجه إلى إثبات استقرار بناء الشارع فى محاوراته على إرادته ما لوحظ العلاقه بينه و بين المعنى اللغوى عند عدم نصب قرينه معينه للمعنى الآخر-فإنما يتجه على وجه آخر،لا على ما مر،و ذلك بأن يكون المستعمل فيه-على تقدير إرادته الفاسد أو الأعم-غير ما هو المستعمل فيه، على تقدير إرادته الصحيحه،فإن مجرد وجود القرينه-الصارفه عن المعنى اللغوى،لا-يكفى فى إرادته خصوص الصحيحه؛لإمكان إرادته ما يناسبها،لا-ما يناسب اللغوى،و لا-ظهور فى مرحله المراد الاستعمالي؛كى يكون حجه على المراد الجدّى،فتدبر.

فظهر أنّ ما يرد على التقريب المزبور:عدم الدليل على ملاحظه العلاقه بين الصحيحه و المعنى الأصيل،مضافا إلى:أن الاستعمال فى الأعم ممكن،مع أن الجامع (1)-بما هو جامع-غير فاقد لشىء حتى ينزل منزله الواجد،فلا بد من

ص: ٩٤

(١-١) قولنا:(مع أنّ الجامع..الخ)-.

أن يلتزم باعتبار العلاقة بينه و بين المعنى اللغوى، و هو خلف.

و دعوى الغلبه تغنى عن أصل هذا التكلّف، أو يلتزم باعتبار العلاقة بينه و بين الصحيحه، فيلزم سبك المجاز من المجاز، و هو مما يفرّ عنه هذا المقرّر، فراجع و تأمل. إلا- أن يلتزم بأن الحقيقه الادعائيه لا تتوقف على ادعاء دخول المراد الجدى فى جنس المراد الاستعمالى؛ حتى لا يعقل دخول الجامع تحت الصحيح، بل يمكن مع ادعاء الاتحاد بينهما. و اتحاد الجامع و الصحيح مما لا ريب فيه.

٥٢- قوله [قدس سره]:

**[إن الظاهر أن الصّحّه عند الكلّ بمعنى واحد و هو التماميه]**

...الخ (١).

لا إشكال فى ذلك، إلا أن حيثه إسقاط القضاء و موافقه الشريعه و غيرهما، ليست من لوازم التماميه بالدقه، بل من حيثيات التى يتمّ بها حقيقه التماميه؛ حيث لا- واقع للتماميه إلا- التماميه من حيث إسقاط القضاء أو من حيث موافقه الأمر، أو من حيث ترتب الأثر، إلى غير ذلك، و اللازم ليس من متمّات معنى ملزومه، فتدبر (٢).

ثم إن المهم فى هذا الأمر تحقيق أن الصّحه و الفساد-المبحوث عنهما فى هذا البحث- هل التماميه و عدمها، من حيث موافقه الأمر، أو من حيث إسقاط

(١)

-هذا إذا كان الجامع صادقا على الواجد و الفاقد بحدّهما، كما يقال: بنظيره فى الماهيات التشكيكيه من أن الماهيه الواجده: تاره شديده، و اخرى ضعيفه. و أما إذا كان الجامع من الماهيات المهمله- التى يقتضى لا بشرطيتها صدقها على الواجد و الفاقد- فلا، كما لا يخفى. (منه عفى عنه).

ص: ٩٥

١- (١) الكفايه: ٤/٢٤.

٢- (٢) إشاره إلى أن اللازم إن كان من لوازم الوجود صح ما ذكره، و إن كان من لوازم الماهيه فلا؛ إذ لا منافاه فى لازم الماهيه و عارضها بين اللزوم و كونه محققا لها؛ كالفصل بالإضافه إلى الجنس فإنه عرض خاص له مع أن تحصيل الجنس بتحصيله. (منه عفى عنه).

القضاء، أو من حيث استجماع الأجزاء و الشرائط، أو من حيث ترتب الثمره إلى غير ذلك؟

و التحقيق: عدم كونهما-من حيث موافقه الأمر و إسقاط القضاء-محلًا للبحث، لا من حيث إن موافقه الأمر و إسقاط الاعاده و القضاء لا- يكونان إلا- مع الإتيان بداعى الأمر، و مثله كيف يقع فى حيز الأمر، فإنّ هذا الإشكال مختصّ بالتعدييات، و لا يعمّ التوضيحيات، بل من حيث إن الشىء لا يتّصف بأحد العنوانين-من كونه موافقا للأمر، و مسقطا للإعاده و القضاء-إلا بعد الأمر به و إتيانه-تعديديًا كان أو توضيحيًا-و مثله لا- يمكن أن يقع فى حيز الأمر. و من البين أن المراد من الوضع للصحيح أو للأعم-بهذا المعنى و غيره-هو الوضع لما هو صحيح بالحمل الشائع.

فان قلت:الصحيح-بهذا المعنى بالحمل الشائع-لا تحقّق و لا ثبوت له حقيقه، إلا بعد الأمر و إتيانه، فلا ثبوت للموضوع له بما هو طرف للعلقه الوضعيه فى مرتبه الوضع، فلا يعقل الوضع له؛ إذ لا بدّ فى كل نسبه من ثبوت طرفيها على ما هما عليه-من القابليه للطرفيه-فى مرحله ثبوت النسبه، و هذا بخلاف الوضع لعنوان(موافق الأمر)و لعنوان(المسقط للإعاده و القضاء)، و سائر عناوين المشتقات، فان العنوان-فى مرتبه العنوايه-لا يستدعى ثبوت الذات و فعلية التلبس بالمبدأ.

قلت: كما يمكن ملاحظه الشىء بالحمل الأولي، كذلك يمكن ملاحظه الشىء بالحمل الشائع بنحو المحاكاه لما فى الخارج، سواء كان موجودا حال لحاظه أو لا.

و أما الصحيح بمعنى التام-من حيث ترتب الأثر-فربما يتوهم عدم إمكان الوضع له؛ نظرا إلى أنه عنوان منتزع عن الشىء بعد ترتب الأثر عليه، و الأثر-حيث إنه خارج عن حقيقه ذات مؤثره-لا يعقل أخذه فيه.



نعم يعقل الوضع للحصه الملازمه للأثر- كما بيّنا نظائره سابقا- فاللفظ على القول بالصحيح بهذا المعنى، كما لم يوضع لمفهوم التام كذلك لمصداقه، بل هو موضوع لما يلازم التماميه من حيث ترتب الأثر.

و هذا توهم فاسد؛ لأن خروج الأثر عن مرتبه ذات المؤثر و وجوده، و استحاله دخله فيه، لا يوجب استحاله دخله فى التسميه بأن يكون اللفظ موضوعا للفعل القائم به الأثر، كما إذا وضع لفظ الصلاه لما هو ناه عن الفحشاء بالحمل الشائع. نعم لا يعقل أخذ الصلاه- بهذا المعنى- موضوعا فى قضيه (الصلاه تنهى عن الفحشاء) للزوم حمل الشىء على نفسه، و عروض الشىء لنفسه، فيكون نظير الاشكال المتقدم فى جعل الصحيح- بمعنى موافق الأمر- فى حيز الأمر، من دون لزوم الاستحاله فى مرحله الوضع. مع أن التماميه- من حيث ترتب الأثر- لا- تنتزع عن الشىء المرتب عليه الأثر بهذا القيد؛ ليكون نظير عنوان المؤثر أو عنوان الكلى و الجزئى، فان التام- بالحمل الشائع- متقوم بالتماميه بلحاظ ترتب الأثر، فالمبدأ القائم بذات التام- المصحح لانتزاع عنوانه- حيثه التماميه، لا حيثه الأثر- كما فى عنوان المؤثر بزعم هذا المتوهم- و إن كان التماميه- من حيث ترتب الأثر- لا تنفك عنه كالعلة و المعلول، فان عنوان العلة منتزع من ذات العلة حيث بلغت حدًا يجب بها ذات المعلول، لا من العلة المترتب عليها المعلول.

و كون حقيقه التماميه متعينه بلحاظ ترتب الأثر مثلا- نظير تعيين الجنس بفصله- لا- يقتضى دخول الأثر و ترتبه فى حقيقه التماميه، كما أن تعيين الجنس و تحصيله بفصله، و مع ذلك فحقيقه الجنس غير حقيقه الفصل، و مبدأ الجنس الطبيعى غير مبدأ الفصل الطبيعى.

و منه تبين أن مصداق الصحيح- بمعنى التام من حيث ترتب الأثر- ذات ما يترتب عليه الأثر؛ أى هذه الحصه لا بوصف الترتب حتى يقال: إنه لم

يوضع اللفظ لمصداق الصحيح، بل لما يلازمه.

إذا عرفت هذا فاعلم: أن ما تضاف إليه التماميه يختلف باختلاف الأقوال:

فمن ذهب إلى الوضع للمرتبه العليا و التوسّع في البواقي، فغرضه التماميه من حيث استجماع جميع الأجزاء و الشرائط.

و من ذهب إلى الوضع لجامع يجمع جميع المراتب، فان صحح دخول القربه في متعلق الأمر، فغرضه التماميه من حيث فعله ترتب الأثر مطلقا و إلا فالترتب بشرط ضم القربه.

و من ذهب إلى التفصيل بين الأجزاء و الشرائط، فغرضه التماميه من حيث ترتب الأثر بضم الشرائط، و الوجه في الجميع واضح فلا تغفل.

٥٣- قوله [قدس سره]:

[ لا بد على كلا القولين من قدر جامع ]

...الخ (١).

وجه اللابديّه: أن الأعمى غرضه التمسك بالاطلاق، و ينافيه الاشتراك اللفظي، و الصحيحى يدعى الإجمال من حيث المفهوم لا من حيث المراد، مضافا إلى محاذير آخر يأتي الإشاره إليها في طي الكلام إن شاء الله تعالى.

٥٤- قوله [قدس سره]: (و لا إشكال في وجوده بين الأفراد الصحيحه و إمكان الإشاره إليه بخواصه و آثاره... الخ) (٢).

تحقيق المقام يستدعى زياده بسط في الكلام، فنقول:

الجامع: إما أن يكون جامعا ذاتيا مقوليا، أو جامعا عنوانيا اعتباريا، و الالتزام بهما مشكل.

أما الجامع العنوانى - كعنوان الناهى عن الفحشاء، و نحوه - فالوضع بإزائه و إن كان ممكنا لإمكانه، إلا - أن لازمه عدم صحه استعمال الصلاه - مثلا -

ص: ٩٨

١ - ١) الكفايه: ١٣/٢٤.

٢ - ٢) الكفايه: ١٤/٢٤.

فى نفس المعنون إلا- بعنايه؛ لأنَّ العنوان غير المعنون، و ليس كالجامع الذاتى بحيث يتحد مع جميع المراتب، مع أن استعمال الصلاة فى نفس الهيئه التركيبيه بلا- عنايه صحيح. مضافا إلى سخافه القول بوضع الصلاة لعنوان (الناهى عن الفحشاء) كما لا يخفى.

و أما الجامع المقولى الذاتى فهو غير معقول؛ لأن الصلاة مؤلفه وجدانا من مقولات متباينه- كمقوله الكيف و الوضع و نحوهما- و لا- تدرج تحت مقوله واحده لأن المقولات أجناس عاليه، فلا جنس لها، و لا يمكن أن يكون المركب مقوله برأسها لاعتبار الوحده فى المقولات؛ و إلا لما أمكن حصرها، و لذا يسمى هذا المركب و شبهه بالمركب الاعتبارى، و إذا لم يكن جامع ذاتى مقولى لمرتبه واحده من الصلاة فعدم الجامع للمراتب المختلفه- كما و كيفا- بطريق أولى.

و منه يظهر أنه لو فرض ظهور دليل فى ترتب أثر واحد بسيط على الصلاة- بحيث يكشف عن جهه جامع ذاتيه- لزم صرفه إلى بعض الوجوه للبرهان القطعى على أن المقولات المتباينه لا- تدرج تحت مقوله واحده، مضافا إلى أن وحده الأثر و بساطته تكشفان (1) كشفا قطعيا عن وحده المؤثر و بساطته، و الحال أن اتحاد البسيط مع المركب محال، و لو كان جميع الأجزاء من أفراد مقوله واحده و إمكان التشكيك فى ماهيه لا يصلح اتحاد البسيط مع المركب.

و بالجملة: يمكن أن يكون للبسيط شده و ضعف، و تفاوت فى أفراده طولا- و قصرا، و لكن لا- يعقل أن يكون المركب فردا للبسيط. و قيام الكم المنفصل بالكثير- من باب قيام العرض بموضوعه- لا- دخل له باتحاد البسيط مع المركب من باب اتحاد الطبيعى و فرده، و الكلام فى الثانى.

و ائتلاف حقيقه الكم المنفصل من الوحدات مخصوص به، فلا يتصور فى

ص: ٩٩

(١- ١) فى الأصل: (يكشف..)، و الصحيح ما أثبتناه.

مقوله اخرى حتى يجعل طبيعه الصلاه كذلك. و وضع لفظ الصلاه للكم المنفصل القائم باجزاء الصلاه لا يتفوه به عاقل؛ ضروره أن الصلاه أمر متكّم، لا أنّ حقيقتها حقيقه الكم المنفصل.

و أما حديث تأثير الصلاه بمراتبها المختلفه- كمّا و كيفا- في الانتهاء عن الفحشاء، فلا يكشف عن وحده حقيقه ذاته بين مراتب الصلاه؛ لأنّ جهه النهى عن الفحشاء و المنكر واحده بالعنوان، لا واحده بالذات و الحقيقه، و الواحد بالعنوان لا يكشف إلا عن واحد بالعنوان، و هو عنوان (الناهى عن الفحشاء و المنكر)، و إن كان ذات المنكر فى كل مرتبه مباينا للمنكر الذى تنهى عنه مرتبه اخرى.

و أما تصور كيفيه تأثير مراتب الصلاه فى الانتهاء عن الفحشاء، فيمكن توجيهه و تقريبه بما لا ينافى البراهين القاطعه؛ بأن يقال: إن مجموع الأجزاء بالأسر مؤثره فى صرف النفس عن جمله من المنكرات، أو فى استعداد النفس للانتهاك عنها، لمكان مضاده كل جزء لمنكر بإزائه، و ما دون المرتبه العليا تؤثر فى صرف النفس عن جمله أقل من الاولى. هذا فى المراتب المختلفه بالكميه.

و أما المختلفه بالكيفيه فيمكن الالتزام بتأثير إحداها فى صرف النفس عن جمله، و تأثير الاخرى فى جمله اخرى. و على هذا فلا حاجه إلى الالتزام بجامع ذاتى فى مرتبه فضلا عن المراتب: أما فى مرتبه واحده؛ لأن (1) أثر كل جزء غير ما هو أثر الآخر، و اما فى المراتب المختلفه كمّا و كيفا، فلا اتحاد طبائع الاجزاء فى الأولى، و اختلاف الآثار- كالمؤثرات- فى الثانيه، و مع هذا صحّ أن الصلاه بمراتبها تنهى عن المنكر و الفحشاء. كما يمكن أن يجعل كل مرتبه ناهيه عن منكر خاص، من دون الالتزام بتأثير كل جزء فى النهى عن منكر.

و بالجمله: الاتحاد بالعنوان لا يكشف عن الاتحاد فى الحقيقه.

ص: ١٠٠

(١-١) كذا فى الأصل، و الأصوب: فلأنّ..

ثم إنه لو كان الجامع المقولى الذاتى معقولا- لم يكن مختصا بالصحيحى بل يعم الأعمى؛ لأن مراتب الصحيحه و الفاسده متداخله، فما من مرتبه من مراتب الصحيحه إلا- و هى فاسده من طائفه حتى المرتبه العليا، فإنها فاسده ممن لم يكلف بها، و إذا كان لجميع هذه المراتب جامع ذاتى مقولى، فقد كان لها جامع بجميع حيثياتها و اعتباراتها؛ ضروره استحاله أن يكون الشىء فردا-بالذات- لمقوله باعتبار، و فردا-بالذات- لمقوله اخرى باعتبار آخر؛ إذ المقولات امور واقعيه لا- تختلف باختلاف الاعتبارات، و حيثيه الصدور من طائفه دون اخرى و إن أمكن دخولها فى انطباق عنوان على الفعل، إلا أن دخولها فى تحقق الجامع المقولى غير معقول، و حينئذ فاذا فرض استكشاف الجامع المقولى العيني بين هذه المراتب-الصحيحه من طائفه، و الفاسده من طائفه اخرى، من دون دخل لحيثيات الصدور مع القطع بأن كل مرتبه لا تؤثر فى حق كل أحد-لزم القطع بأن لكل مرتبه اقتضاء الأثر، غايه الأمر أن حيثيه الصدور شرط لفعليه التأثير.

و ليكن هذا على ذكر منك؛ لعلك تنتفع به فيما بعد إن شاء الله تعالى.

و التحقيق: أن سنخ المعانى و الماهيات، و سنخ الوجود العيني-الذى حيثيه ذاته حيثيه طرد العدم-فى مسأله السعه و الإطلاق متعاكسان؛ فإن سعه سنخ الماهيات من جهه الضعف و الإبهام، و سعه سنخ الوجود الحقيقى من فرط الفعلية، فلذا كلما كان الضعف و الإبهام فى المعنى أكثر، كان الاطلاق و الشمول أوفر، و كلما كان الوجود أشد و أقوى، كان الاطلاق و السعه أعظم و أتم.

فان كانت الماهيه من الماهيات الحقيقه كان ضعفها و إبهامها بلحاظ الطوارئ و عوارض ذاتها مع حفظ نفسها، كالانسان-مثلا- فإنه لا- إبهام فيه من حيث الجنس و الفصل المقومين لحقيقته، و إنما الإبهام فيه من حيث الشكل و شده القوى و ضعفها و عوارض النفس و البدن، حتى عوارضها اللازمه لها ماهيه و وجودا.

و إن كانت الماهيه من الامور المؤتلفه من عدّه امور-بحيث تزيد و تنقص كميًا و كيفًا-فمقتضى الوضع لها-بحيث يعمها مع تفرقتها و شتاتها-أن تلاحظ على نحو مبهم-فى غايه الإيهام-بمعرفيه بعض العناوين الغير المنفكّه عنها، فكما أنّ الخمر-مثلا-مائع مبهم من حيث اتخاذه من العنب و التمر و غيرهما، و من حيث اللون و الطعم و الريح، و من حيث مرتبه الإسكار؛ و لذا لا يمكن وصفه إلا بمائع (1) خاص بمعرفيه المسكره، من دون لحاظ الخصوصيه تفصيلا، بحيث إذا أراد المتصور تصوره لم يوجد فى ذهنه إلا-مصداق مائع مبهم من جميع الجهات، إلا-حيثه المائعيه بمعرفيه المسكره. كذلك لفظ الصلاه-مع هذا الاختلاف الشديد بين مراتبها كميًا و كيفًا-لا-بدّ من أن يوضع لسنخ عمل معرفه النهى عن الفحشاء، أو غيره من المعرفات، بل العرف لا ينتقلون من سماع لفظ الصلاه إلا إلى سنخ عمل خاص مبهم، إلا من حيث كونه مطلوبًا فى الأوقات الخاصه.

و لا دخل لما ذكرناه بالنكره؛ فانه لم يؤخذ فيه الخصوصيه البديله كما اخذت فيها.

و بالجمله: الإيهام غير التريده، و هذا الذى تصورناه-فى ما وضع له الصلاه بتمام مراتبها من دون الالتزام بجامع ذاتى مقولى، و جامع عنوانى، و من دون الالتزام بالاشتراك اللفظى-مما لا مناص عنه بعد القطع بحصول الوضع و لو تعينا. و قد التزم بنظيره بعض أكابر (2) فن المعقول فى تصحيح التشكيك فى الماهيه جوابًا عن تصور شمول طبيعه واحده لتمام مراتب الزائده و المتوسطه

ص: ١٠٢

١-١) فى الأصل: (لمائع).

٢-٢) صدر المحققين فى الأسفار ١: ٤٣١.

و الناقصه؛ حيث قال: (نعم الجميع مشترك في سنخ واحد مبهم غاية الابهام [و هو الابهام] [\(١\)](#) بالقياس إلى تمام نفس الحقيقه و نقصها وراء الابهام الناشئ فيه عن الاختلاف في الافراد، بحسب هوياتها). انتهى.

مع أن ما ذكرناه أولى به مما ذكره في الحقائق المتأصيله و الماهيات الواقعيه كما لا يخفى، و سيجيء [\(٢\)](#) - إن شاء الله تعالى - أن هذا البيان يجدى للأعمى أيضا.

و أن إمكان التمسك بالإطلاق و عدمه على أى وجه فانتظر.

٥٥- قوله [قدس سره]:

### [و الإشكال فيه بأن الجامع لا يكاد يكون أمرا مركبا]

...الخ (٣).

هذا ما أشكله بعض الأعاظم (رحمهم الله) في تقريراته [\(٤\)](#) لبحث شيخنا العلامة الأنصارى - قدس الله تربته - و لقد أجاد في ابتناء الإشكال على عدم جامع مقولى، و لذا جعل الأمر مرددا بين الجامع التركيبى - من نفس المراتب المركبه فى الخارج من مقولات متعدده - و بين جامع بسيط منتزع عنها باعتبار الحكم المتعلق بها، أو الأثر المترتب عليها، فانهما جهه وحده عرضيه لتلك المراتب.

و تحقيق القول فى بيان الاشكال، و ما يمكن أن يقال فى دفعه: هو أن الجامع إذا كان مركبا، فلا محاله لا يكون جامعا للمراتب الصحيحه من وجهين:

أحدهما - أن الجامع التركيبى، و إن اخذ ما اخذ فيه من القيود، لكنه غير

ص: ١٠٣

١- ١) لم ترد فى الأصل، و وردت فى المصدر.

٢- ٢) التعليقه: ٥٨ من هذا الجزء.

٣- ٣) الكفايه: ١٨/٢٤.

٤- ٤) مطارح الأنظار: ٦.

متمخّص في الصحيح؛ لإمكان اتصافه بالفساد بحسب صدوره ممن كان مكلفا بغيره، كالمرتبه العليا من الصلاه، فإنها لا تصح في غير حاله من الأحوال، وما كان حاله كذلك لا يكون جامعا للمراتب الصحيحه.

ثانيهما- أن المراتب متداخله صحه وفسادا، فلا يعقل أن يؤخذ منها جامع تركيبى لخصوص مراتب الصحيحه، فما فرض جامعا لمراتب الصحيحه لم يكن بجامع. هذا، إلا- أنّ تعقل الجامع التركيبى بين تمام المراتب- مع قطع النظر عن الاشكال- مشكل، فهو أولى بالايراد.

و ربما يتخيل: أنه لا زياده، و لا نقص في مراتب الصلاه من حيث الأجزاء، بل الصلاه موضوعه لحد خاص، و إنما التفاوت نشأ: إما من قيام حيثيات متعدده- هى من أجزاء الصلاه- بفعل واحد، و ربما تقوم كل حيثيه بفعل آخر. و إما من قيام حيثيه واحده بأفعال متعدده، و ربما تقوم بفعل واحد غيرها، فتلك حيثيات- المجتمعه فى واحد، و المتفرقه فى المتعدد- هى المقومه لحقيقه الصلاه، و هى لا تزيد و لا تنقص، و إن كانت الأفعال تزيد و تنقص.

و الجواب عنه: أن قيام تلك حيثيات: إما بنحو قيام الطبيعى بأفراده، أو بنحو قيام العرض بموضوعه- انضماما أو انتزاعا- أو بنحو قيام الأثر بمؤثره و المعلول بعقلته. لا مجال للأول؛ إذ لا يعقل فرديه شىء واحد لأنواع من مقوله أو لمقولتين، كما لا يعقل فرديه امور متعدده فى الوجود لمقوله واحده، و قد عرفت سابقا (1) أن ائتلاف حقيقه شىء من الوحدات مخصوص بالكم المنفصل، فلا يعقل مقوله تقوم بالمتعدد تاره و بالواحد اخرى.

و لا- مجال للثانى لأنّ العرض- انضماميا كان أو اعتباريا- يباين موضوعه بحسب المفهوم، بل بحسب الوجود أيضا على المشهور. مع أنك عرفت سابقا:

ص: ١٠٤



أن إطلاق الصلاة و إرادته نفس هذه الأفعال لا- يحتاج إلى عناية أصلا، و الوضع للمتحيث بتلك الحثيات- لا لها- لا يفيد؛ لأن المتحيث- بملاحظته تفرق الحثيات و اجتماعها- يزيد و ينقص، فيعود إشكال الجامع بين الزائد و الناقص.

و لا مجال للثالث لمباينه الأثر مع مؤثره مفهومها و وجودها، فيرد عليه ما يرد على الثاني، مع أن الظاهر- مما ورد في تحديد الصلاة:

من أن أولها التكبير و آخرها التسليم- انها هذه الأفعال، لا أن الأفعال محققات لها، و هي مباينه الوجود و الذات عنها، فاتضح عدم معقولية الجامع التركيبي، و تصحيحه بمعقوله التشكيك في الماهية- كما ربما يسبق إلى بعض الأوهام- كأصل إمكان التشكيك في ذلك المقام غير خال عن ثبوت الابهام، و ذلك لأن التشكيك- الذي يقول بإمكانه أهله- اختلاف قول الماهية على أفرادها بالاشديه و الأضعفيه و غيرهما من انحاء التفاوت، و قد سمعت منا سابقا: تركب الصلاة من مقولات متباينه، بل لو كانت مركبه من أفراد مقوله واحده، لم يكن مجال للتشكيك؛ إذ مراتب الصلاة ليست أفراد مقوله واحده؛ حتى يقال: بأن تفاوتها غير ضائر لمكان إمكان التشكيك، بل كل مرتبه مركبه من أفراد، فلا وحده حتى يجرى فيها التشكيك.

و التحقيق: أنه إن اريد من الجامع التشكيكي- من حيث الزيادة و النقص- ما يكون كذلك بذاته، فهو منحصر في حقيقه الكم المتصل و المنفصل، و لا- مجرى له في سواهما إلا- بنحو آخر أجنبي عما نحن فيه. و من البديهي أن حقيقه الصلاة غير حقيقه الكم، و إن كانت متكمه.

و إن اريد من الجامع التشكيكي- ما كان كذلك و لو بالعرض- أى باعتبار كنه المتصل أو المنفصل، فحينئذ إن كان المتكمم من أفراد مقوله واحده صح أن يوضع لفظ الصلاة- مثلا- لتلك الطبيعه الواحد المتكمم- القابله باعتبار تكمها للزيادة و النقص- إلا أن حقيقه أجزاء الصلاة- وجدانا- ليست

من أفراد مقوله واحده، وهي مع ذلك و إن كانت متكمله، لكنه ليس هناك جامع يكون تشكيكيا بالعرض، مع أنه ليس بجامع تركيبى حقيقه.

و مما ذكرنا ظهر: أن الإيراد على الجامع التشكيكى- بأن الزائد هنا ليس من جنس المزيد عليه- لا وقع له، فإن الزائد و إن كان من جنس المزيد عليه، [لكن] (١) لا- مجال للتشكيك بالذات هنا كما عرفت، وهذا فى غاية الوضوح للمطلع، فالبحث عن إمكان التشكيك و امتناعه- كما صدر عن بعض- فى غير محلّه.

كما أن تطبيق التشكيك- الذى وقع البحث عنه فى فن الحكمه- على بعض العناوين الاعتباريه المنطبقه على الزائد و الناقص- كما صدر عن غير واحد فى المقام و غيره- غفله عن حقيقه الأمر: فإن مجرى التشكيك- و اختلاف قول الطبيعه المرسله على أفرادها- فى الماهيات الحقيقه دون العناوين الاعتباريه، بل جريانه فيها يتبع منشأها و معنوها، فإن كان من مقوله يجرى فيها الاشتداد- و يتفاوت قول الماهيه فيها- كان العنوان الانتزاعى تابعا له، و إلا فلا.

و قد عرفت حال الصلاه، سواء لوحظ تركيبها من مقولات متعدده أو من أفراد مقوله واحده، فافهم جيدا.

و قد اتضح ممّا بيّناه: أن تعقل الجامع التركيبى- بين تمام المراتب المختلفه كما و كيفا- مشكل، و تصحيحه بالتشكيك أشكل.

و غايه ما يمكن أن يقال فى تقريبه على ما سنع بالبال: هو أن كيفيه الوضع فى الصلاه على حدّ وضع سائر ألفاظ المركّبات كالمعاجين، فكما أن مسهل الصفراء- مثلا- لو كان موضوعا لعدّه أجزاء فلا يتفاوت المسمى بالزياده و النقصان فى تلك الأجزاء كما- فتراهم يقولون: إن مسهل الصفراء كذا و كذا، إلى آخر طبائع الأجزاء، من غير تعيين المقدار، و إن كان المؤثر الفعلى فى حق

ص: ١٠٦

كل أحد غير ما هو المؤثر في حق الآخر، ومع ذلك فلا تفاوت في نفس طبائع الأجزاء - فكذلك الصلاة موضوعه لطبيعته التكبير، والقراءة، والركوع، والسجود، وغيرها الملحوظة بلحاظ وحداني. غاية الأمر أن المطلوب من هذه الطبيعة المركبة تاره ركعه، وأخرى ركعتان، وهكذا، كما أن المطلوب من طبيعة الركوع ركوع واحد، ومن طبيعة السجود سجودان في كل ركعه، وهكذا، فجميع مراتب صلاة المختار - حتى صلاة المسافر - مندرجه في ذلك من دون التزام بجامع وراء نفس طبائع الأجزاء.

نعم، لا بد من الالتزام بكون ما عداها أبداً للصلاة، بل جعل التسيحه بدلاً عن القراءة في صلاة المختار أيضاً، وهو مشكل. والتفصيلى عن هذه العويصه وغيرها منحصر فيما أسمعناك في الحاشيه المتقدمه: من الوضع بإزاء سنخ عمل مبهم في غايه الإبهام بمعرفيه النهى عن الفحشاء فعلا وغيرها من الخواص المخصصه له بمراتب الصحيحه فقط.

و أما إذا كان الجامع بسيطا - كالمطلوب ونحوه، أو ملزومه كالناهي عن الفحشاء - فقد أورد عليه المقرّر المذكور (رحمه الله) بوجوه من الأيراد.

و التحقيق: أن الجامع: إن كان المطلوب بالحمل الشائع بإلغاء الخصوصيات، وعلى نهج الوحده في الكثره: فإن اريد المطلوب بنفس الطلب المتعلق به لزم الدور على المشهور، والخلف على التحقيق؛ لعدم تعدد الوجود في الطلب و المطلوب المقوم له في مرتبه تعلقه، كما حققناه في محلّه.

و إن اريد المطلوب بطلب آخر فلا - خلف كما لا - دور، وإنما هو تحصيل للحاصل؛ لأن البعث بعد البعث الجدى تحصيل لما حصل بالبعث السابق؛ حيث إن البعث لجعل الداعى، وقد حصل، فأيراد الدور على المطلوب بالحمل الشائع - مع عدم صحته في نفسه - ليس على إطلاقه.

مضافا إلى: أن ملاحظه المطلوبات بالحمل الشائع على نهج الوحده في

الكثرة و إلغاء الخصوصيات إنما تجدى فى غير المقام؛ بأن يلاحظ وجود طبيعى الطلب، و وجود طبيعى ذات المطلوب، و أما ما نحن فيه-فحيث إنه ذو مراتب، و لا جهة جامعه ذاتيه-فإلغاء الخصوصيات لا يوجب وحده المراتب وحده طبيعى عموميه، فتدبر جيداً.

و إن كان المطلوب بالحمل الأولى، فهو بنفسه و إن لم يستلزم الدور مطلقاً، بل الترادف فقط، إلا أن الأمر بالمطلوب العنوانى لا يرجع إلى محصل، إلا- إذا رجع الأمر الى المطلوب بالحمل الشائع بملاحظه العنوان- فى مرحله الإراده- فانيا فى المعنون؛ بحيث يكون الاستعمال فى نفس العنوان، إلا أنه بنحو الآتيه لمعنونه فى مرحله الحكم، فالعنوان ملحوظ استقلالى فى مرحله الاستعمال، و ملحوظ آلى فى مرحله الحكم كما مر نظيره سابقاً، و عليه فيجرى فيه ما أجريناه فى المطلوب بالحمل الشائع من الدور أو الخلف تاره، و تحصيل الحاصل اخرى.

و ما قلنا:- من أن الأمر بعنوان المطلوب راجع إلى الأمر بمعنونه- ليس لكون إيجاد العنوان بإيجاد معنونه، و معنون العنوان المزبور الصلاه التى تعلّق بها الطلب الحقيقى؛ لأنّ إيجاد عنوان المطلوب فى الخارج ليس بإيجاد الصلاه، فإنه يسقط الطلب، بل يجعل الصلاه مطلوبه حتى يصدق إيجاد العنوان. و من البين أن جعل الصلاه مطلوبه ليس تحت اختيار المكلف حتى يكلف به، فلا محاله يرجع الأمر بعنوان المطلوب أو بالمطلوب بالحمل الشائع إلى الأمر بذات المطلوب لمطابقته للمطلوب بالحمل الشائع فى مرتبه تعلّق الطلب به، لا- بمرآتيه العنوان لذات المطلوب، من دون نظر الى حيثيه المطلوبيه، و إلا- فلا- دور، بل إلى ذات الصلاه المطابقه للمطلوب بشخص هذا الطلب بما هى كذلك. فتدبر جيداً.

٥٦- قوله [قدس سره]:

**[مدفوع بأن الجامع إنما هو مفهوم واحد]**

متترع... الخ (١).

ص: ١٠٨

١- ١) الكفايه: ٥/٢٥.

قد عرفت الإشكال في الجامع المقولّي و الجامع العنوائّي، و لا ثالث حتى يوضع له اللفظ.

فان قلت: لا حاجة إلى المقولّي و العنوائّي، بل يوضع لفظ الصلاه لما هو بالحمل الشائع ناه عن الفحشاء، لا لذوات المراتب الناهيه عن الفحشاء حتى يلزم الاشتراك اللفظي، بل لها بما لها من الجبهه الموجهه لاجتماع شتاتها، و احتواء متفرقاتها بنحو الوحده في الكثره، و إلغاء خصوصيات المراتب.

قلت: الواحد بالعرض غير الواحد العرضي، كما أن الواحد بالنوع غير الواحد النوعي، و الوحده الحقيقيه-التي يوصف بها الشيء حقيقه و بالذات- هي الوحده الثانيه، و إلا- فالوحده بالعرض و بالنوع من باب وصف الشيء بحال متعلقه، ففي الحقيقه ليس للمراتب المختلفه وحده على الحقيقه، و إنما الوحده للعرض القائم بها، أعني المطلوبيه، و النهي عن الفحشاء، و الكلام في وضع اللفظ للمراتب-التي يجمعها جهه وحده-لها حقيقه، لا لنفس تلك الجبهه التي هي واحده حقيقه. فتدبر جيّدا.

فإن قلت: لا- يجب أن تكون الوحده حقيقه، بل يكفي أن تكون اعتباريه، بأن يلاحظ المراتب التي هي واحده باعتبار الغرض الواحد بالحقيقه، بناء على الصحيح، أو بأن يلاحظ المراتب التي هي واحده بالقصد، بناء على الأعم، فإن كل مرتبه تنبعث عن قصد واحد، فالمراتب واحده باعتبار وحده القصد طبيعيا، فليست جهه الوحده مقومه للمسمّى، و لا عينه، بل موحده للمسمّى، و خارجه عنه، كما إذا وضع اللفظ لمركب اعتباري، فان اللفظ لا- يقع بإزاء المتعدّد بذاته، بل بإزائه بجبهه وحده له، و هي إما الغرض، أو القصد، أو اللحاظ، أو شيء آخر، فكما أن الموضوع له هناك واحد بالاعتبار، لا بالحقيقه، فكذلك فيما نحن فيه.

قلت: نعم، الواحد بالاعتبار- كما في المركب الاعتباري- يمكن أن يوضع

له اللفظ، إلا أنّ الواحد بالاعتبار هنا مجموع المراتب باعتبار وحده الغرض أو القصد وحده طبيعياً عمومياً، و من البديهي أن كل مرتبه صلاه، لا جزء مسمى الصلاه، فلا يقاس ما نحن فيه بالواحد بالاعتبار عليه، فلا بدّ من الوضع: إما لذوات المراتب المتحده-في طبيعى الغرض، أو القصد، و هو يوجب الاشتراك اللفظى. و إما لها بمجموعها؛ فإنها الواحد بالاعتبار. و هو خلف. و إما للجبهه الموحد له-التي هي واحد بالحقيقه. و هو أيضا خلف؛ لأن الغرض وضع لفظ الصلاه لما يترتب عليه الغرض لا للغرض. و إما الوضع لجامع ذاتي أو عنواني يجمعها.

و الأول محال، و الثانى غير صحيح، كما قدمناه.

و أما تخيّل-أن الوحده الاعتباريه هنا ذهنيه، فيستحيل اتحادها مع الكثرات الخارجيه-فخطأ، بل الوحده عرضيه بالاضافه الى المراتب ذاتيه بالاضافه إلى القصد و الغرض.

و على أي حال فهي خارجيه؛ لأنّ الواحد بالحقيقه خارجي، فالاعتبار وارد على الوحده، لا مقوم لها.

٥٧-قوله [قدس سره]: (و فى مثله تجرى البراءه و إنما لا تجرى فيما إذا كان... الخ) (١).

إذ لو كان بينهما اتحاد-على نحو اتحاد المنتزع و المنتزع عنه-فالإجمال فيما هو ناه عن الفحشاء بالحمل الشائع-و هو المأمور به-ثابت، بخلاف ما لو كان بينهما السببيه و المسببيه كالوضوء و الطهاره، فإن ما هو وضوء بالحمل الشائع غير ما هو طهاره بذلك الحمل، فلا ربط للإجمال فى أحدهما بالإجمال فى الآخر.

قلت: الغرض: إن كان مترتباً على ذات المأمور به-كإسهال الصفراء المترتب على الأدوية الخاصه-فهو عنوان المأمور به، فكأنه أمر بمسهل

ص: ١١٠

و إن كان مترتبا على الأمر به-إذا قصد له إطاعه الأمر-فمثله لا يعقل أن يكون عنوانا لذات الأمر به، كيف؟! و مرتبته متأخره عن الأمر، بل هو غرض من الأمر، و هو معنى: أن المصالح: إما هي عناوين للمأمور به، أو أغراض من الأوامر.

فظهر: أن عنوانيه المصلحه و الفائدة-بلحاظ أنها مبدأ-عنوان منتزع عن الفعل بلحاظ قيامها به-بنحو من أنحاء القيام-و إلا فكل فائده من فوائد الفعل القائم به-بنحو من أنحاء القيام-نسبتها إلى الفعل المحصل لها، نسبه المسبب إلى السبب، كما أن كل عنوان منتزع عن الفعل-بلحاظ تأثيره في وجود الفائدة-له نحو اتحاد مع الفعل، فإذا لوحظت الأفعال الصلاتيه بالإضافه إلى نفس الفائدة-أعنى النهى عن الفحشاء-كانت كالوضوء بالنسبه إلى الطهاره، و إذا لوحظت بالإضافه إلى العنوان المنتزع عنها-أعنى عنوان(الناهي عن الفحشاء)-كانت كالوضوء بالنسبه إلى عنوان الطهور المنطبق عليه، فكما لا فرق في وجوب الاحتياط بين ما إذا تعلّق الأمر بالوضوء لغرض الطهاره، و بين ما إذا تعلّق بعنوان الطهور ابتداء-بل الثاني أولى؛ لرجوع الأول إليه أيضا، كما عرفت في مثال اسهال الصفراء، فالأمر يتعلّق بالعنوان في الأول بالواسطه، و في الثاني بلا واسطه-فكذلك لا فرق بين ما إذا أمر بالأفعال الخاصّه لتحصيل الانتهاء عن الفحشاء، و بين ما إذا أمر ابتداء بالناهي عن الفحشاء.

و من هذا البيان تبين: أن ما ذكره المقرّر (1) (رحمه الله) إنما يصحّ في مثل عنوان(الناهي عن الفحشاء)-من العناوين المنتزعه عن الأفعال بلحاظ قيام مبادئها التي هي من فوائدها بها-لا في مثل عنوان المطلوب، فإنّ مبدأه ليس من فوائد ذات الأمر به، و لا من فوائد إتيان الأمر به بقصد الإطاعه، فلا

ص: ١١١

يجرى فيه ما ذكرنا من تعلق الأمر به حقيقه من طريق الغرض، وإن كان بلحاظ الوضع لعنوان المطلوب كذلك.

و بالجمله: كون النسبه اتحاديه أو بنحو السببيه و المسببيه، لا- دخل له بلزوم الاحتياط و عدمه، بل الملاك أنّ ما هو مأمور به بالحمل الشائع: إذا كان مجملا ينحلّ إلى معلوم و مشكوك، فهو محل الخلاف من حيث البراءة و الاحتياط. و إذا كان مبيّنا كان الاحتياط معيّنًا، [و] كان الاجمال في سببه و محققه، أو في مطابقه و مصداقه؛ حيث إنّ المأمور به لا- ينحلّ إلى معلوم يتجزؤ، و مشكوك يجرى فيه البراءة.

و عليه فإن كان مسمّى لفظ الصلاه عنوان (الناهي عن الفحشاء)- كما هو الظاهر ممن يأخذ الجامع عنوانا بسيطا منتزعا عن الأفعال الصلاتيه- فلا- مناص عن الاحتياط؛ لأنّ المسمّى عنوان مبيّن وقع في حيز الأمر؛ لمكان القدره على إيجاده بالقدره على ايجاد معنونه، و لا ينحلّ إلى معلوم و مجهول، و انحلال مطابقه إلى معلوم و مجهول أجنبي عن انحلال متعلق التكليف.

و إن كان المسمّى ما هو بالحمل الشائع ناه عن الفحشاء- على الوجه الذي أشكلنا عليه- أو قلنا بالوضع للعنوان، لكنه لوحظ في مقام التكليف فانيا في معنونه، فما هو مأمور به بالحمل الشائع إن كان الناهي فعلا، فهو غير قابل للانحلال بلحاظ حيثيه الانتهاء عن الفحشاء، و إن كان الناهي اقتضاء فكل مرتبه ناهيه كذلك، فمرجع الشك إلى أن المقتضى بتلك المرتبه مطلوب أم لا، مع القطع بمطلوبيه المقتضى بمرتبه الأقل.

نعم إن كان الانتهاء عن الفحشاء فعلا ذا مراتب- كما هو كذلك قطعا- أمكن الانحلال؛ نظرا إلى أنّ هذه المرتبه من الانتهاء عن الفحشاء متحققه بالأقل، و إنما الشك في مطلوبيه مرتبه اخرى لا تتحقق إلا بإتيان الأكثر، فافهم و تدبّر.



## [و أما على الأعم فتصوير الجامع في غاية الاشكال]

...الخ (١).

و أما على تصورنا الجامع فالصحيحى و الأعمى فى إمكان الجامع - على حدّ سواء؛ لما عرفت: أن مراتب الصحيحه و الفاسده متداخله، و الصحه الفعلية و عدمها فى كل مرتبه، بلحاظ صدورها من أهلها و عدمه. و حينئذ فإن وضع لفظ الصلاه بإزاء ذاك العمل المبهم من جميع الجهات، إلا من حيثيه كونه ناهيا عن الفحشاء فعلا- بأن تكون هذه الحيثيه معرّفه، لا حيثيه تقيديه مأخوذه فى الموضوع له- فلا- محاله يختصّ الوضع بخصوص الصحيحه، و إن وضع بإزاء المبهم- إلا من حيث اقتضاء النهى عن الفحشاء دون الفعلية- عمّ الوضع، و كان الموضوع له هو الأعم؛ إذ من البين: أنّ حيثيه الصدور ليست من أجزاء الصلاه، فليست مما يقوم به الأثر، فكل مرتبه من مراتب الصلاه لها اقتضاء النهى عن الفحشاء، لكن فعلية التأثير موقوفه على صدورها من أهلها، لا ممن هو أهل لمرتبه اخرى، بل سيجىء (٢)- إن شاء الله تعالى- أن الشرائط كلها كذلك.

و حيث إنّ الموضوع له على الصحيح، هو العمل الناهى، فعلا- و هو مردّد بين الأقلّ و الأكثر، فلذا لا مجال للتمسك بإطلاقه؛ إذ ليس فى البين معنى محفوظ يشكّ فى لواحقه و أحواله، بل كلّما كان له دخل فى فعلية النهى عن الفحشاء، فقد اخذ فى مدلول الصلاه بالالتزام على ما يقتضيه معرّفه.

و حيث إنّ الموضوع له على الأعمّ هو العمل المقتضى للنهى عن الفحشاء، و المفروض اقتضاء جميع المراتب، و عدم تعلق دخل حيثيه الصدور فى اقتضاءها- و إلا كان من أجزاءها، و هو بديهى الفساد- فإذا تحققت شرائط التمسك بالإطلاق، صحّ للأعمى نفى ما يتصوّر من المراتب التى تزيد جزءا

ص: ١١٣

١-١) الكفايه: ١١/٢٥.

٢-٢) التعليقه: ١٧٤ من هذا الجزء.

و شرطاً على ما صحَّ عنده من المرتبه المقتضيه للنهي عن الفحشاء؛ بصدق معنى الصلاه حقيقه على ما بيده.

نعم بناء على ما ذكرنا آنفاً-من احتمال كون الانتهاء عن الفحشاء فعلاً ذا مراتب، و كان كل مرتبه من الصلاه ناهيه-بمرتبه من النهي فعلاً- من أي شخص صدرت-فعليه لا بأس بالتمسك بالإطلاق حتى على الصحيح؛ إذ المفروض وضع الصلاه لما يكون ناهياً بجميع مراتب النهي، و يشكُّ في مطلوبيه الصلاه بمرتبه اخرى على (١) النهي زائداً على ما بأيدينا، فيصحَّ التمسك بإطلاقه، كما على الأعمّ، فتدبره، فإنه حقيق به.

٥٩-قوله [قدس سره]: (بل و عدم الصدق عليها... الخ) (٢).

فإنَّ جعل الأركان جامعاً بلحاظ أن تركها مضر عمداً و سهواً، مع أن الأجزاء الغير الأركانیه مشتركه معها في الإضرار عمداً، فلا بد أن لا يصدق على الفاقد لها عمداً، و عليه يحمل العبارة، فتدبر.

٦٠-قوله [قدس سره]: (مع أنه يلزم أن يكون الاستعمال فيما هو المأمور به... الخ) (٣).

لا- يخفى عليك عدم ورود نظيره-على الصحيح-فيما إذا استعمل اللفظ كذلك، مع أن الاستعمال في كل مرتبه بحدّها مجاز أيضاً؛ لأنه من استعمال الكلّي في الجزئي.

و السر في عدم الورد: أن الاستعمال في الجامع و إرادته فرده أو حصته -بنحو إطلاق الكلّي على فرده و حصته-صحيح لصدقه عليهما، بخلاف

ص: ١١٤

١-١ (١) كذا في الأصل، و الأصوب: من.

٢-٢ (٢) الكفايه: ١٦/٢٥.

٣-٣ (٣) الكفايه: ١٧/٢٥.

الاستعمال فى الجزء و إرادته الكلّ إطلاقاً، فإنه غير صحيح لعدم صدق الجزء على الكل، فلا محاله تنحصر إرادته الكلّ فى استعمال اللفظ فيه. مع أن استعمال اللفظ الموضوع للجزء فى الكل مجازاً، و لا يلتزم القائل بالأعم أن يكون الاستعمال المفيد لإرادته الكلّ مجازاً. و عليه ينبغى حمل ما أفاده-مدّ ظلّه-هنا. و إن كان الاستدلال بصدق الصلاه على المجموع، فيكشف عن أن معناها كلّى منطبق عليه، و عدم صدق الجزء على الكل أولى.

أما صدق الصلاه-بلا عنايه-على مراتبها المتفاوتة كما و كيفا-على الصحيح-فلا يتناهى على وجود الجامع الذاتى بينها، و كونها من الطبائع المشكّكة المقتضيه لدخول المراتب بحدودها فيها، و لا يقتضى ذلك صحه استعمالها فى مراتبها بحدودها؛ لأنّ المسمّى نفس الجامع، مع عدم لحاظ الحدود، فاستعمال اللفظ فى المراتب بحدودها، استعمال فى غير ما وضع له، و دخول الحدود فى الطبائع المشكّكة، و إن كان بلحاظ نفس الطبيعه النوعيه لفرض تعقل التشكيك فى الذاتيات، إلا أنه يصحح صدق الطبيعه النوعيه على مراتبها؛ لأنّها أشدّ اتحاداً معها من اتحاد الطبيعى مع فردة؛ لأنّ المشخصات خارجه عن الطبيعه النوعيه، و حدود المراتب هنا داخله فى الطبيعه النوعيه، و لكن لا- يصحح استعمال اللفظ الموضوع للجامع التشكيكى فى مراتبه؛ لأنّ عمومه المنطقى بلحاظ إهماله من حيث المراتب، و إن كان قابلاً- للعموم الاصولى من حيث نفس ذاته أيضاً؛ لكونه فى حدّ ذاته ذا مراتب. و الوضع له باللحاظ الأوّل-لا باللحاظ الثانى-فلا محاله يصحّ الصدق، و لا يصحّ الاستعمال.

و اما عدمه (1) على الأعمّ فلأنّ المفروض هو الوضع للأركان، و لا اتحاد للصلاه بهذا المعنى مع الأركان و غيرها كما عرفت.

ص: ١١٥

---

(١-١) أى: و أما عدم صدق الصلاه بلا عنايه على مراتبها المتفاوتة كما و كيفا بناء على الأعمّ...

فإن قلت: كما تصدق الطبيعه على الفرد بمشخصاته الحقيقيه، فلتصدق على الفرد بمشخصاته الاعتباريه.

قلت: لا- ريب في أن الأجزاء الغير الأركانیه داخله في المأمور به، وإنما لم تدخل في المسمى على هذا الوجه، [لأنها] (1) أجزاء طبيعه المأمور به، ولا يعقل أن يكون جزء المأمور به من مشخصات جزء آخر، فإنّ نسبة الأركان و غيرها إلى المأمور به- من حيث الجزئيه- على حد سواء، وليس لمقام التسميه- من حيث التسميه- اعتبار جزء الفرد، فلا يعقل أن تكون الأجزاء الغير الاركانيه جزء للطبيعه من حيث المأمور به، و جزء للفرد من حيث المسمى.

مضافا إلى أن في صدق الطبيعه على الفرد بمشخصاته كلاما، فإن زيدا -مثلا- من حيث نفسه و بدنه مطابق للإنسان في الخارج، لا من حيث كنهه و كيفه و وضعه و غيرها من لوازم وجوده؛ بداهه أنّ انتزاع مفهوم واحد عن أشياء متخالفه- بما هي متخالفه- محال، فكيف يعقل انتزاع مفهوم واحد- هو الانسان- عن زيد و عمرو و بكر مع تخالفها في المشخصات؟! فليس ذلك إلا أن مطابقه هذه المتخالفات لمفهوم الانسان بوجه وحدتها، و هي كونها ذوات نفس و بدن لا بجهات تخالفها.

و الحق: أن الماهيه الشخصيه بالإضافة إلى الماهيه النوعيه، كالفصل بالإضافة إلى الجنس، بمعنى أنها مجرى فيض الوجود لها، كما أن فيض الوجود يمرّ من الفصل إلى الجنس، فلو الغى خصوصيه درجه الوجود من الماهيه الشخصيه- و لوحظ الوجود السارى منها إلى الطبيعه النوعيه الكليه- كاتتا متحدتين في هذا الوجود السارى، فيصح الحمل بهذه الملاحظه، لا أن المحمول عليه في (زيد إنسان) خصوص النفس و البدن؛ حتى يؤول إلى الحمل الأوّلى، و هذا معنى صدق الطبيعى على فردة، لا- من حيث لوازمه، فتدبره، فإنه حقيق به.

ص: ١١٦

١- (١) في الأصل: فهى، و الصحيح ما أثبتناه.

و من المعلوم أنّ هذا الوجه لا يجرى إلا فيما كان بين الموضوع و المحمول هذا النحو من الاتحاد، لا كلّ جزء و كلّ.

٦١-قوله [قدس سره]: (انه عليه يتبادل ما هو المعتبر في المسمّى... الخ) (١).

لا يذهب عليك: أن إشكال تبادل أجزاء ماهيه واحده، إنما يرد إذا لوحظت الأجزاء معينه، لا مبهمه، و الابهام غير التريديد، فلا يرد عليه لزوم كون معانى العبادات نكره.

فلو أرجعنا هذا الوجه إلى ما وجهنا به الجامع - من الوضع لسنخ (٢) عمل مبهم بمعرفيه كذا و كذا بزياده (معظم الأجزاء بنحو الإبهام) - لما ورد عليه شيء، إلا صدق الصلاه الصحيحه على فاقد المعظم فضلا عن صدق مطلقها.

٦٢-قوله [قدس سره]:

[و فيه أن الأعلام إنما تكون موضوعه للأشخاص]

... الخ) (٣).

إن قلت: لا- ريب في أن زيدا- مثلا- مركب من نفس و بدن، و أعضاء و لحوم و عظام و أعصاب، فهو واحد بالاجتماع طبيعيا، لا صناعيا كالدار، و ليس بواحد بالحقيقه، فهناك بالحقيقه وجودات. و وحده جسمه بالاتصال لا تجدى إلا في النموّ و الذبول، لا في نقص يده و رجله و اصبعه و غير ذلك. و جعله لا بشرط بالإضافه إلى أعضائه مشكل، فان ذلك الواحد- الذي هو لا بشرط- إما نفسه فقط فيشكل- حينئذ- بأن زيدا من المجردات، أو مع بدنه فأى مقدار من البدن ملحوظ معه؟

ص: ١١٧

١- (١) الكفایه: ٤/٢٦.

٢- (٢) في الأصل: (نسخ..).

٣- (٣) الكفایه: ١٢/٢٦.

قلت: ليس المراد من البدن-الملحوظ مع النفس-جسمه بما له من الأعضاء، بل الروح البخارى الذى هو مبدأ الحياه الساريه فى الأعضاء؛ فإنه ماده النفس، و هو الجنس الطبيعى المعبر عنه بالحيوان، و هو المتحد مع النفس اتحاد الماده مع الصورة، كما أن هذا الروح البخارى متحد مع الأعضاء، فإنها مادّه إعدديه لحدوث الروح البخارى.

فظهر: أن الموضوع له هو النفس المتعلقه بالبدن، و تشخص البدن و وحدته محفوظ (١) بوحدته النفس و تشخصها؛ إذ المعبر مع النفس مطلق البدن.

و كذا الأمر فى النباتات-أيضا-فإن تشخصها بتشخص القوه النباتيه، فالجسم، و ان لم يبق-بما هو جسم-لكنه باق بما هو جسم نام ببقاء القوه النباتيه.

فالتسميه مطابقه للواقع و نفس الأمر؛ حيث إن الماده-و ما يجرى مجراها-معتبره فى الشىء على نحو الإبهام؛ إذ شئيه الشىء بصورته لا بمادته.

و مما ذكرنا ظهر: أن وضع الأعلام-على الوجه المقترز فى المقام-لا يوجب أن يكون زيد من المجردات، كما يوهمه كلام بعض الأعلام. نعم إنما يلزم ذلك إذا قيل بوضعها للنفس مع قطع النظر عن تعلقها بالبدن.

و التحقيق: أن الأمر فى الوحده و إن كان كذلك، إلا أن وضع الأعلام مما يتعاطاه العوام، و لا يخطر ببالهم ما لا تناله إلا أيدى الأعلام، و ظنى أن وضع الأعلام-على حد ما ذكرناه سابقا-من الوضع لهذه الهويه الممتازه عن سائر الهويات، مع الإبهام من سائر الجهات.

٦٣-قوله [قدس سره]: (إنّ ما وضعت له الألفاظ... الخ) (٢).

مبنى هذا الوجه على الاكتفاء بجامع الصحيحى، لا بيان الجامع للاعمى، فلا يرد عليه غير ما يرد على الصحيحى.

ص: ١١٨

١- (١) كذا فى الأصل و الصحيح:..محفوظان..

٢- (٢) الكفايه: ١٩/٢٦.

نعم، يمكن أن يورد عليه: بمنافاته لغرض الأعمى على أى حال؛ إذ لو لم يصل الاستعمال إلى حدّ التعيّن، كان الظهور الاستعمالي فى الصحيح حجه.

فالأعمى كالصحيحى، ولو وصل إليه لزم الاشتراك اللفظى. و الالتزام بهجر المعنى الصحيح-مع أنه أولى بالصدق-باطل.

٦٤-قوله [قدس سره]: (و فيه أنّ الصحيح، كما عرفت فى الوجه السابق...الخ) (١).

مع أن المسلّم-فى أمثال المقادير و الأوزان-صدقها على الناقص بيسير، لا على الناقص بكثير-كما فيما نحن فيه-فالدليل-على فرض الصحة-أخصّ من المدعى.

٦٥-قوله [قدس سره]:

### [إن ثمره النزاع إجمال الخطاب على]

قول...الخ) (٢).

تحقيق القول فى ذلك: أن ظاهر شيخنا العلامة الأنصارى-قدس سرّه- فى ثمره النزاع، هو إجمال المسمّى على الصحيح، و إمكان البيان على الأعم (٣).

و ربما يورد عليه: بأن إمكان البيان ذاتا مع امتناعه فعلا عنده (قدس سره)-لذهابه إلى ورود مطلقات العبادات فى غير مقام البيان-لا-يمكن أن يقع ثمره للخلاف فى المسألة الاصوليه، و هو موجه لو كان الامر كذلك عند الجميع، و فى جميع المطلقات، أما لو لم يكن كذلك-كما هو واضح-فلا مانع من جعله ثمره، كما هو الشأن فى جميع موارد تأسيس الأصل.

بل الذى ينبغى أن يورد عليه: هو أن إجمال المسمى مستند إلى عدم الطريق إلى ما وضع له لفظ الصلاه مثلا، لا إلى الوضع للصحيح، و إلا

ص: ١١٩

١-١) الكفايه: ١٧/٢٧.

٢-٢) الكفايه: ٥/٢٨.

٣-٣) مطارح الأنظار: ٩.

فالموضوع له بنفسه مجمل على الأعم أيضاً، وإن كان مبيّناً-من حيث الصدق- كما سيأتي-إن شاء الله تعالى-فجعل إجمال المسمى من آثار الوضع للصحيح غير صحيح.

كما أن إمكان البيان-سواء اريد منه إمكان قيام المولى مقام البيان، أو إمكان إحراز مقام البيان-معناه سلب ضروره الطرفين، و هو مستند إلى عدم ما يوجب الاستحاله أو الوجوب، لا إلى الوضع للأعم. و منه ظهر حال جعل الثمره الاجمال و عدمه.

و أما ما يورد على دعوى الاجمال على الصحيح: بأن الأخبار البيانيه -بعد ما وردت فى مقام بيان مفهوم الصلاه، مع علم المولى بإجمال مفهوم الصلاه- فحينئذ كل جزء أو شرط شك فى اعتباره يرجع فى دفعه باطلاق (1) كلامه، فهذه مقدمات القطع بأن الأمور به هي هذه الامور المبيّنه، من دون حاجه إلى أصل ينفي المشكوك؛ ليقال: إنه دليل الاجمال حتى بالنظر إلى الأخبار.

فمدفوع: بأنه نظير الاشكال على إمكان البيان، و قد سمعت جوابه، و هو:

أن الطرفين فى مقام تأسيس الأصل، و هو إنما يكون لغوا لو كانت العبادات جميعها عند الجميع مبيّنه بالأخبار البيانيه، و أما لو لم تكن كذلك- كما هو ظاهر- فلا إشكال.

#### [فالتحقيق فى بيان الثمره:]

أنه لا ريب فى أن إحراز الوضع للأعم -بضميمه العلم بأن ما بأيدينا من أفراد مطلق الصلاه- يوجب العلم باتحاد مفهوم الصلاه حقيقه مع هذا الفرد، فيصح التمسك بإطلاقها عند اجتماع الشرائط. و من الواضح انتفاء العلم بالاتحاد بانتفاء أحد جزئى العله، و هو إحراز الوضع للأعم -سواء أحرزنا الوضع للصحيح، أو لم نحرز شيئاً من الأمرين- فالشاك فى

ص: ١٢٠

(١-١) كذا فى الأصل: و الصحيح:.. إلى إطلاق..



المسأله حاله حال الصحيحى.

فاتضح: أن الأثر لإحراز الوضع للأعمّ، و ليس لإحراز الوضع للصحيح أثر مرغوب.

و بالجملة: فالغرض كله تأسيس أصل للتمسك بالإطلاق و عدمه و هو مترتب على هذا النهج.

٦٦-قوله [قدس سره]: [قلت: و إن كان تظهر فيما لو نذر لمن صلّى...الخ] (١).

أى لمن أتى بمسمى لفظ الصلاة، فإن صدق المسمى على الأعمّ مقطوع به، و على الصحيح مشكوك، و أصالة الصحه لا تثبت أن المأتى به مسمى لفظ الصلاة.

و أما لو نذر لمن صلّى، فيرد عليه ما أورده بعض الأعظم (رحمهم الله) فى تقريراته (٢): من أن النذر: إن تعلق بالمطلق فالصحيحى كالأعمى، غاية الأمر أن الصلاة مستعمله فى الأعم مجازا على الصحيح، و إن تعلق بخصوص الصحيحه، فالأعمى كالصحيحى فى لزوم إحراز الصحه باصالة الصحه.

٦٧-قوله [قدس سره]: [أن تكون نتيجهها واقعه فى طريق...الخ] (٣).

و مسأله النذر من تطبيق الحكم الكلى -المستنبط فى محله- على المورد، و أين هذا من ذاك؟! و

٦٨-قوله [قدس سره]: [و قد عرفت كونها مبينه بغير وجه...الخ] (٤).

فلا ندعى تبادل المعنى بنفسه و بشخصه، ليقال: إنه مناف للاجمال بل

ص: ١٢١

١-١) الكفايه: ١٨/٢٨.

٢-٢) مطارح الأنظار: ١١.

٣-٣) الكفايه: ١/٢٩.

٤-٤) الكفايه: ٦/٢٩.

تبادره بوجهه و بعنوانه، كعنوان الناهي و المعراج، و نحوهما من الوجوه و العناوين.

قلت: الانسباق: إما إلى ذهن المستعلم، أو إلى أذهان العارفين، و لا بدّ من رجوع الأول إلى الثاني؛ لأن الارتكاز في ذهن المستعلم معلول قطعاً لتنصيب الواضع أو لغيره من العلائم، و الثاني لا مسرح له في زماننا و ما ضاهاه إلى زمان معاصري الشارع و عترته- عليهم السلام- إذ المفروض جهل الجميع بما وضع له، و إحراز انسباق الصحيحه أو الأعمّ إلى أذهان المحاورين للشارع و عترته (١)- عليهم السلام- منحصر طريقه في نقل موارد استعمالات الطرفين، و المقطوع من الانسباق عندهم انسباق معنى آخر غير المعنى اللغوي. أما انسباق الموجّه بأحد الوجوه و العناوين المزبوره فغير معلوم، بل مقطوع العدم، و تطبيق أحد هذه الوجوه على المعنى المنسب إلى أذهانهم اجتهاد منا، لا أن المتبادر هو المعنى بما له من الوجه حتى ينفعنا. فتدبره، فإنه حقيق به.

٦٩- قوله [قدس سره]: (صححه السلب عن الفاسد بسبب الاخلال... الخ) (٢).

هذا إن اعتبرت بالحمل الشائع؛ بداهه صححه حمل الجامع على فرده، فلو كان موضوعاً للأعمّ؛ لما صحّ سلبه عن مصداقه.

و أما إن اعتبرت بالحمل الأولي فلا؛ إذ عدم اتحاد الصلاه- مفهومها- مع الفاسده- مفهومها- يدل على عدم الوضع لها، لا على عدم الوضع لجامع يعمها و غيرها؛ بداهه أن كل لفظ وضع لكليّ يصح سلبه مفهومها عن مفهوم فرده.

و إنّما اقتصر- دام ظله- في المتن على خصوص صححه السلب عن الفاسد، و لم يتعرض لعدم صححه السلب عن الصحيح؛ لأنّ صحّه الحمل على الصحيحه- بالحمل الشائع- لا يدلّ على الوضع لها؛ لا مكان استناده إلى الوضع

ص: ١٢٢

(١- ١) في هامش الأصل: خ ل: و أهل بيته..

(٢- ٢) الكفايه: ٨/٢٩.

لجامع يعمّها و غيرها. نعم صحه الحمل على الصحيحه-بالحمل الأوّلى-كافيه للصحيحى؛ إذ لو كان لفظ الصلاه موضوعا لمفهوم الصحيحه و الأعم، لزم الاشتراك اللفظى الذى لا يلتزم به الأعمى، فهذا المقدار من إثبات صحه الحمل على الصحيحه-حملا أوّليا-كاف فى عدم الوضع للأعمّ عند الخصم.

ثم إن الصحيحى إنما لا يدعى صحه السلب عن الأعم-مع أنه أنسب- إما لعدم تعقّل الجامع على الأعم، أو لأن موارد صحه السلب منحصره فى الفاسده.

٧٠-قوله [قدس سره]: (الأخبار الظاهره فى إثبات بعض الخواصّ... الخ) (١).

إلا- أن الفرق-بين الطائفة الاولى و الثانية-اقتضاء الطائفة الثانية للوضع لخصوص المرتبه العليا-لا- لجميع مراتب الصحيحه- بخلاف الاولى فإنها آثار كل صلاه صحيحه. فالدليل على الثانية أخصّ من المدعى، بل مناف له على بعض الوجوه، و سيجىء-إن شاء الله تعالى- ما يمكن الجواب به عن الأخبار مطلقا.

٧١-قوله [قدس سره]: (دعوى القطع بأنّ طريقه الواضعين... الخ) (٢).

نتيجه هاتين المقدمتين: هو الوضع لخصوص المرتبه العليا، فالأولى فى تقريب المقدمه الاولى أن يقال:

نحن-معاشر العرف و العقلاء-إذا أردنا الوضع لمركب اخترعناه بلحاظ أثر، فإنما نضع اللفظ بإزاء ما يؤثّر ذلك الأثر و إن نقص منه شىء، فينتج الوضع لما يعمّ جميع مراتب الصحيحه.

**[و تحقيق الحال: أنّ المركّب على قسمين: حقيقى، و اعتبارى.]**

و الأول ما كان

ص: ١٢٣

١- (١) الكفايه: ١٠/٢٩.

٢- (٢) الكفايه: ٣٠/٣.

بين الامور التي تركب منها المركب جهه افتقار لكل من تلك الامور بالنسبه إلى الآخر، حتى يتحقق جهه وحده حقيقه بينها، و إلا- فمجرد انضمام شىء إلى شىء لا- يوجب التركب الحقيقى. و إذا كان التركب حقيقيا، كانت الجزئيه حقيقه؛ لأن كل واحد مرتبط بالآخر و مفتقر إليه حقيقه، فكل واحد بعض حقيقى لذلك المركب.

و الثانى ما لم يكن كذلك، و كان كل واحد من المسمى بالجزء موجودا مبينا للآخر، مستقلا فى الفعلية و التحصل، من دون افتقار و ارتباط، و لا- جهه اتحاد حقيقه، لكن ربما يعرض لهذه الامور المتباينه-الموجود كل منها على حiale- جهه وحده بها يكون مركبا اعتباريا، فالكثره حقيقه، و من باب الوصف بحال نفسها، و الوحده اعتباريه، و من باب الوصف بحال متعلقها، و تلك الجهه كجهه وحده اللحاظ فيما إذا لوحظ المجموع بلحاظ واحد، فإن المجموع فى حد ذاته متكثر، و اللحاظ فى حد ذاته واحد، لكنه ينسب إليه هذه الوحده بنحو من الاعتبار.

و كجهه الوفاء بغرض واحد، فإن جهه الوحده حقيقه قائمه بالغرض، إلا أن هذا الواحد-حيث إنه قائم بالمجموع-فينسب إليه الوحده بالعنايه.

و كجهه الطلب و الأمر فان الطلب الواحد إذا تعلق بامور متكثره، فلا محاله يكون هذا الواحد-كالوحدات السابقه-جامعا لشتاتها و موجبا لاندراجها تحت الواحد، إلا أن جميع هذه الوحدات و التركيب لما كانت-بالاضافه إلى تلك الامور-غير حقيقه، فلذا كان المركب اعتباريا، و كانت الجزئيه المنتزعه عن كل واحد من تلك الامور اعتباريه، غايه الأمر أنها اعتباريه باعتبار موافق للواقع و نفس الأمر، لا بفرض الفارض.

ثم إن هذه الامور-الملحوظه بلحاظ واحد، القائمه بغرض واحد، المطلوبه بطلب واحد-ربما تكون نفس التكبيره، و القراءه، و الركوع، و السجود،

و غيرها، فالجزئيه تنتزع عن نفس ذواتها، و اخرى تكون التكبيره المقارنه لرفع اليد الواقعه حال القيام، و القراءه المسبوقه أو الملحوقه أو المقارنه لكذا، فهذه الخصوصيات مقومات للجزء - بمعنى أن بعض ما يفى بالغرض هذا الخاص - فالجزء أمر خاص لا أنها خصوصيات في الجزء المفروغ عن جزئيته.

و عليه فالشرط المقابل للجزء ليس مطلق الخصوصيه، بل خصوصيه خاصه لها دخل في فعلية تأثير تلك الامور القائمه بغرض واحد، و ليكن على ذكر منك لعلك تتنفع به فيما بعد (١) إن شاء الله تعالى.

إذا عرفت ما تلونا عليك فاعلم:

### [أن الظاهر من الطريقه العرفيه خروج ما له دخل في فعلية التأثير]

عن المسمّى في أوضاعهم، فتراهم يضعون اللفظ بإزاء معجون خاص مركب من عدّه أشياء، من دون أخذ ما له دخل في فعلية تأثيرها - من المقدمات، و الفصول الزمانيه، و غيرها - في المسمّى بل يضعون اللفظ لذات ما يقوم به الأثر، و هذا أمر لا يكاد يدانيه ريب من ذى بصيره. و الظاهر أن الشارع لم يسلك في أوضاعه مسلكا آخر، كما يشهد له ما ورد في تحديد الوضوء أنه «غسلتان و مسحتان» (٢) من دون أخذ شرائطه في حده، بل و كذا قوله - عليه السلام - : «أولها التكبير و آخرها التسليم» (٣). و يشهد له أيضا جميع الأخبار الواردة في بيان الخواصّ و الآثار، فان الظاهر من هذه التراكيب - الواردة في مقام

ص: ١٢٥

١ - ١) التعليقه: ١٧٤ من هذا الجزء.

٢ - ٢) الحديث عن ابن عباس في التهذيب ٢: ١٦٢، و تفسير التبيان ٣: ٤٥٢، و عمده القارى في شرح البخارى ٢: ٢٣٨، و أحكام القرآن لابن عربى ٢: ٥٧٧، و الدار المنثور ٢: ٢٦٢، و تفسير الطبرى: ٨٢/٦.

٣ - ٣) الحديث في جميع المصادر أدناه بهذا التعبير «مفتاح الصلاه الطهور، و تحريمها التكبير، و تحليلها التسليم» في الكافى ٣: ٢٦٩، و من لا يحضره الفقيه ١: ٢٣/ح ١، و سنن الدارقطنى ١: ٣٦٠ ح ١، ٤، ٥، ١، و مسند احمد ١: ١٢٣، و سنن الدارمى ١: ١٧٥، و سنن ابن ماجه ١: ١٠١ ح ١، ٢٧٦، ٢٧٥، و سنن الترمذى ١: ٨-٩ ح ٣، و سنن أبى داود ١: ١٦ ح ٦١.

إفاده الخواصّ -سوقها لبيان الاقتضاء- لا الفعلية- نظير قولهم: السنا (١) مسهل، و النار محرقه، و الشمس مضيئه. إلى غير ذلك، فإن هذه التراكيب ظاهره في بيان المقترضيات، فيعلم منها أن موضوع هذه القضايا المسمى بلفظ (الصلاه و الصوم) نفس ما يقتضى هذه الخواصّ، و يؤيده قوله تعالى: وَ أَقِمِ الصَّلَاةَ إِنَّ الصَّلَاةَ تَنْهَى عَنِ الْفَحْشَاءِ وَ الْمُنْكَرِ (٢)، فإنّ الظاهر اتحاد المراد من الصلاه عقيب الأمر، و الصلاه المؤثره في النهى عن الفحشاء، مع أن فعلية النهى عن الفحشاء موقوفه على قصد الامتثال الذي لا يمكن أخذه فيما وقع في حيز الأمر، مع أنه من الواضح عدم التجوّز بالتجريد كما لا يخفى.

### [و مما ذكرنا ظهر إمكان استظهار اتحاد طريقتى الشارع و العرف]

في الأوضاع، و أن لازمه الوضع لذات ما يقتضى الأثر، فالشروط خارجة عن المسمى.

و منه ظهر أن أخبار الخواصّ تجدى للصحيحى من حيث الأجزاء، بل مقتضى النظر الدقيق هو الوضع للأعم؛ لأنّ المقتضى لتلك الآثار نفس المراتب المتداخله، و حيثيه الصدور غير دخيله في الاقتضاء، فالأخبار المتقدمه بالأخره دليل للأعمى، كما قد اتضح أن هذا الدليل بالأخره دليل للأعمى، فتدبّر.

٧٢- قوله [قدس سره]: (و منها: صحه التقسيم إلى الصحيح و السقيم... الخ) (٣).

### [اعلم أن صحه التقسيم لها جهتان:]

### [الاولى - أن حقيقه المعنى - في حد ذاته - لها فردان]

، نظير النزاع المعروف

ص: ١٢٤

---

١ - ١) جاء في الحديث: «عليكم بالسّينا» و السنا: نبات معروف من الأدوية، الواحده (سناه). (مجمع البحرين - باب ما أوله السين - مادّه سنا) بتصرّف.

٢ - ٢) العنكبوت ٢٩: ٤٥.

٣ - ٣) الكفايه: ١٤/٣٠.

فى اشتراك الوجود معنى، فان صحه التقسيم هناك بلحاظ أن هناك حقيقه واحده لها أفراد متحده الحقيقه؛ نظرا إلى أن المفهوم الواحد لا- ينتزع عن المتعدد بلا- جهه وحده، و من الواضح أن هذه الجهه لا ربط لها بالوضع للمقسم، بل الغرض اتحاد حقيقه المقسم بأى لفظ عبّر عنها مع الأقسام.

### [الثانيه- أن حقيقه المعنى- بما هي مسماه بلفظ كذا- منقسمه إلى أمرين،]

فلو صحّ لدلّ على أن المسمّى هو الجامع، فلا بد أن ينظر إلى أن هذا المعنى هل هو معنى اللفظ و مفاده بلا عنايه، أم لا؟

فنفس صحه التقسيم- بما هي هي- لا- دلّله لها على الوضع، بل الأمر بالأ-خره يرجع إلى استعمال اللفظ فى المقسم، و مجرّد الاستعمال لا- يدلّ على الحقيقه. مع أن صحّحه الاستعمال بلا ضم ضميمه عندنا لا عبره بها، و عند الشارع و معاصريه لا طريق إليها، كما عرفت سابقا.

٧٣- قوله [قدس سره]: (منها استعمال الصلاه و غيرها فى غير واحد من الأخبار فى الفاسده... الخ) (١).

الأولى أن يقال: بالاستعمال فى الأعم؛ لأن الاستعمال فى الفاسده مجاز على أى حال، بل المستعمل فيه هو الأعم، و اريد خصوصيه الفاسده بدالّ آخر.

٧٤- قوله [قدس سره]: (فإنّ الأخذ بالأربع... الخ) (٢).

فان مقتضى العهد الذكري استعمال المذكورات فى صدر الخبر- و هى الأربعه المأخوذه، و هى لا محاله فاسده فى الأعم.

و أما على ما فى غير واحد من الكتب (٣)- المشتمله على الخبر المزبور-

ص: ١٢٧

١- (١) الكفايه: ١/٣١.

٢- (٢) الكفايه: ٤/٣١.

٣- (٣) الحديث ورد منكرا فى: اصول الكافى ٢: ١٨؛ باب دعائم الاسلام من كتاب الايمان و الكفر ح ٢، و الخصال: ٢٧٧؛ باب الخمسه ح ٢١، و المحاسن: ٢٨٦، و الفقيه ١: ١٣١؛ باب: ٢٩-

من تنكير الأربيع، فلا- دلالة على ذلك، بل فيه إشارة إلى أنهم- بسبب ترك الولايه- لم يأخذوا بحقيقته تلك الأربيع، بل بأربع تشاكلها و تشابهها فى الصورة دون المعنى.

٧٥-قوله [قدس سره]: (لعدم قدره الحائض على الصحيحه منها... الخ) (١).

إذ الصحيحه مشروطه بالطهاره عن الحيض، و هى غير مقدوره للحائض لا لاشتراط الصحيحه بالقربه و هى غير مقدوره لها فى ظرف الامتثال؛ حيث لا- أمر، و لا- لاستلزام إرادته الصحيحه دلالة النهى على الصحه دون الفساد؛ إذ لا- تعلق لكليهما بالوضع للصحيحه، بل الأول إشكال على تعلق الحرمة الذاتيه بالعباده، و الثانى على تعلق النهى المولوى بالصحيحه، فالوضع و الاستعمال كلاهما أجنبيان عن مرحله الاشكال، و دفعه فى محلّه.

٧٦-قوله [قدس سره]: (للإرشاد إلى عدم قدره على الصلاه... الخ) (٢).

هكذا أجاب بعض المحققين (رحمه الله) (٣) و أورد عليه بعض الأعلام (٤) من مقاربي عصرنا (رحمه الله): بأن النهى الإرشادى- أيضا- يستدعى محلاً قابلاً، كالنهي الشرعى؛ إذ الارشاد إنشاء من المرشد متعلق بترك المنهى عنه، و لذا يقبح أن يقال للأعمى: لا تبصر، و لو على وجه الإرشاد.

و لا يخفى عليك أنّ هذا الإيراد لا يندفع بمجرد دعوى أن النهى

(٣)

ح ١٣، و لم نثر عليه معرفا باللام بمقدار فحصنا.

ص: ١٢٨

١-١) الكفایه: ٨/٣١.

٢-٢) الكفایه: ١٦/٣١.

٣-٣) هو الشيخ محمد تقى الأصفهانی (رحمه الله) فى هدايه المسترشدين: ١٠٨-١٠٩.

٤-٤) هو المحقق الرشتى (رحمه الله) فى بدائع الأفكار: ١٥٠.



الإرشادى نهى إنشائى إيقاعى يتعلّق بالمحال بداعى الإرشاد إلى استحاله صدوره، و ليس نهيا حقيقيا يطلب فيه ترك المنهى عنه حقيقه؛حتى يجب كونه مقدورا.

وجه عدم الاندفاع: أن الموضوع إن كان الصلاه عن طهاره من الحيض كان النهى الإرشادى لغوا، بل و لو لم يكن إلا مجرد الإخبار؛بداهه لغويه الإخبار بعدم القدره على الصلاه عن طهاره من الحيض فى حال الحيض، فحاله بعينه حال إخبار الأعمى بعدم القدره على الإبصار.

فالوجه فى دفع الإشكال أن يقال: المراد من استعمال الصلاه فى الصحيحه استعمالها فى تامّ الأجزاء و الشروط المجعوله حال الاستعمال. و من الواضح أن الطهاره عن الحيض إنما جعلت شرطا بمثل هذا الدليل، فالصلاه المستعمله فى المستجمع للأجزاء و الشروط غير الطهاره عن الحيض؛قد استعملت فى الصحيحه حال جعل الشرط، فصح حينئذ أن ينهى عن الصلاه بذاك المعنى إرشادا إلى عدم ترتب فائده عليها لفقد شرطها-أعنى الطهاره عن الحيض-فهو جعل لشرطيه الطهاره بيان لازمها، و هو الفساد حال الحيض.

هذا إذا كان اعتبار الشروط على التدرىج، و مع عدمه يمكن أن يقال أيضا: بأن المأخوذ فى المسمى-على الصحيح-هو مطلق الطهاره-على وجه الابهام-و إن كان متعينا فى حقيقه الصلاه شرعا، فيكون هذا الدليل تعيينا لتلك الطهاره المبهمه ببيان لازم تعيينها-و هو الفساد لولاها-هذا على ما هو المتداول عندهم فى الوضع للصحيح من حيث ملاحظه الأجزاء و الشروط بعينها تفصيلا.

و أما على ما اخترناه-من الوضع لسنخ عمل مبهم من حيث تعيينات الأجزاء و الشروط بمعرفيه النهى عن الفحشاء بالفعل- فالإرشاد إلى عدم القدره على فعله فى حال الحيض، لا يكون لغوا، كما هو واضح.

و أما توهم صحه النهى المولوى بتقريب: أن المنهى عنه ما هو صلاه فى غير حال الحيض، و مثله محفوظ فى حال الحيض، غايه الأمر أن قصد التقرب به على وجه التشريع فمبنى على توهم بناء الاستدلال على عدم قدره من حيث القربه، و قد عرفت أنه أجنبى عن المقام.

و أما من حيث فقد الطهاره فلا معنى لهذا الجواب؛ لأن الصلاه المتقيده بالطهاره عن الحيض لا يعقل تحققها فى حال الحيض حتى ينهى عنها، و جعل حال الحيض و حال عدمه من أحوال الصلاه خلف واضح، و تسليم للوضع للأعم.

٧٧- قوله [قدس سره]: (و إلا كان الإتيان بالأركان... الخ) (١).

الوجه واضح إلا- أن يقال: إن الصلاه و إن استعملت فى الأعم، إلا أنه اريدت خصوصيه التماميه- من حيث ما عدا الطهاره من الحيض- بدال آخر؛ بداهه أن المراد النهى عما كان مقتضى الأدله لزوم الاتيان به، فلا يقتضى تحريم كل ما يصدق عليه الأعم ذاتا.

٧٨- قوله [قدس سره]: (إنه لا شبهه فى صحه تعلق النذر و شبهه... الخ) (٢).

تقريب هذا الاستدلال بوجهين:

أحدهما- بنحو القضايا المسلمه: و هو أنه مما تسالم عليه الكل صحه تعلق النذر بترك الصلاه، و حصول الحنث بفعلها، و لو كانت صحيحه لم يكن لها حنث؛ حيث لا صلاه صحيحه بعد الحلف أو النذر لحرمتها.

ثانيهما- بنحو القضايا البرهانيه: و هو أنه مقتضى تعلق النذر بالصحيحه تعلق النهى بها؛ إذ ذاك مقتضى انعقاد النذر و نفوذه، و مقتضى تعلق النهى بها عدم

ص: ١٣٠

١- ١) الكفايه: ١٦/٣١.

٢- ٢) الكفايه: ٤/٣٢.

تعلّق النهى بها؛ إذ مقتضى النهى عن العبادة عدم وقوعها صحيحه؛ حيث إنها مبغوضه لا يمكن التقرب بها، ومقتضى عدم وقوعها صحيحه عدم صحه تعلّق النهى بها؛ إذ المنهى عنه لا بدّ من أن يكون مطابقاً لما تعلق به النذر، وهى الصحيحه على الفرض، مع أنها غير مقدوره فى ظرف الامتثال، وكما أن عدم القدره على الصحيحه-حال النذر أو النهى-يمنع عن تعلّق النهى بها، كذلك عدم القدره عليها بعد النهى؛ لأنّ الملاك هى القدره فى ظرف الامتثال؛ حيث إن الغرض من البعث و الزجر هو الامتثال، و ظرفه عقبيهما. وإن كان منشأ عدم القدره تعلق النهى، فلا يكاد ينقدح فى نفس العاقل النهى عما لا قدره عليه فى ظرف الامتثال بأى سبب كان.

و حيث ظهر أن تعلق النهى بالصحيحه لازمه عدم تعلقه بها، و ما يلزم من وجوده عدمه محال، تعرف عدم الوضع للصحيحه و الاستعمال فيها.

٧٩-قوله [قدس سره]: (لا يخفى أنه لو صح ذلك لا يقتضى إلا...الخ) (١).

الوجه واضح، و لذا لو كانت موضوعه للأعمّ، و مع ذلك حلف على ترك الصحيحه لزم المحذور، كما أنه لو كانت موضوعه للصحيحه، و مع ذلك حلف على ترك الأعمّ، لما لزم منه محذور، فيعلم منه أن هذا الاشكال أجنبى عن الوضع و الاستعمال.

٨٠-قوله [قدس سره]: (مع أن الفساد من قبل النذر...الخ) (٢).

ليس الغرض أنّ تعلق النذر الموجب لتعلّق النهى، لا يوجب خروج

ص: ١٣١

١-١) الكفایه: ١٠/٣٢.

٢-٢) الكفایه: ١١/٣٢.

المتعلق عن قدره لمكان فساده؛ لأجل أن مقتضى الشيء لا- ينافيه، فلا- يعقل أن يؤثر الفساد من قبل النذر و النهى فى عدمها؛ لأنك عرفت أن المعتبر من القدره هى القدره فى ظرف الامتثال، و زوالها فيه بلا إشكال.

بل الغرض أن الصحه-التي تعتبر فى متعلق النهى و النذر-لا تزول بالفساد الآتى من قبل النذر و النهى.

و توضيحه-على وجه الاستيفاء لجميع الأنحاء:-هو أن النذر:إن تعلق بترك الصلاه المطلوبه بعد النذر و النهى؛ بحيث تكون مقرّبه فعليه بعدهما، فهو الذى يلزم من وجوده عدمه، و لم يذهب إلى انعقاد هذا النذر ذو مسكه.

و إن تعلق بترك الصلاه المأتى بها بأحد الدواعى التى لا تتوقف على الطلب و الأمر، و لا ينافى تحقّقها مع المبعوضيه الفعلية أيضا-كالصلاه بداعى حسنها الذاتى، أو بداعى التعظيم لله، أو بداعى التخضع له تعالى-فالصلاه بهذا المعنى تامه الأجزاء و الشرائط حتى بعد النذر و النهى-سواء قلنا بالحرمة المولويه أم لا-لأن هذه الدواعى لا تنافى المبعوضيه الفعلية، و ما هو المسلّم من انعقاد النذر، و إمكان حثه لا بد من أن يصرف إلى هذا الوجه.

و إن تعلق النذر بترك مسمى الصلاه شرعا من غير تعيين من قبل الناذر فصحته و فساده يدوران مدار أقوال المسأله:

فان قلنا:بالأعم صح النذر.

و إن قلنا:بالصحيحه من حيث الاجزاء فقط، أو ما عدا القربه صح النذر أيضا.

و إن قلنا:بالصحيحه بقول مطلق، فإن اقتصرنا فى القربه على الإتيان بداعى الأمر بطل النذر، و إن جوّزنا الإتيان بسائر الدواعى-الغير الموقوفه على الأمر، بل الغير المنافيه للحرمة المولويه-صح النذر.

نعم إن قلنا:بأن القربه إتيان العمل بداعى الأمر، فالناذر الملتفت لا بد

من أن يقصد الصلاه الصحيحه لو لا تعلق النهى و النذر،فمتعلق النذر هو الصحيح بهذا المعنى.

و لو فرض كون الاستعمال-فى الصحيح بهذا المعنى مجازا،لم يكن به بأس،إذ لزوم التجوز فى مورد لا يكشف عن الوضع له كما لا يخفى،و ظاهر المتن فى الجواب عن الاشكال هذا الوجه الأخير.

٨١-قوله[قدس سره]:

### [إن أسامى المعاملات إن كانت موضوعة للمسببات فلا مجال للنزاع]

...الخ) (١).

توضيحه: أن الإيجاب و القبول المستجمعين للشرائط،إذا حصلتا حصلت الملكيه الحقيقيه.

و العقد المزبور-بلحاظ تأثيره فى وجود الملكيه،و قيام الملكيه به قيام المعلول بالعله-محقق للتمليك الحقيقى،و التمليك فعل تسيبى،و لا- يصدق على نفس العقد؛إذ التمليك و الملكيه من قبيل الايجاد و الوجود،فهما متحدان بالذات، و مختلفان بالاعتبار،فكما أن وجود الملكيه ليس متحدا مع العقد،كذلك المتحد معه ذاتا.فافهم جيدا.

فحينئذ إن قلنا:بأن البيع موضوع للتمليك الحقيقى-أى ما هو بالحمل الشائع تمليك-أو للتمليك الذى لا يصدق فى الخارج إلا على المتحد مع وجود الملكيه ذاتا-كما هو الظاهر (٢)-فلا- محاله لا- يجرى فيه النزاع؛لما سمعت من أن التمليك و الملكيه الحقيقيه من قبيل الايجاد و الوجود،و هما متحدان بالذات

ص: ١٣٣

١- (١) الكفايه: ١٧/٣٢.

٢- (٢) وجهه: أن التمليك بالحمل الشائع،لا يمكن أن ينشأ باللفظ،كما لا يمكن الوضع له حقيقه لتقييده بالوجود الخارجى،كما أن التمليك الإنشائى-لمكان تقييده بقصد ثبوته باللفظ-لا يمكن أن ينشأ باللفظ،بل التمليك كسائر الألفاظ الموضوعه لنفس المعانى،و لا يصدق على شىء حقيقه إلا إذا وجد مطابقه فى الخارج[منه قدس سره].

متفاوتان بالاعتبار، و لذا اطلق عليه المسبب المعبر به عرفا عن الأثر، و ليس لمثله أثر كى يتصف بلحاظ ترتبه عليه بالصحة، و بلحاظ عدم ترتبه عليه بالفساد.

و منه علم أن توصيفه بالصحة مسامحه، لا- لأن الصحة و الفساد متضايقان، فيجب قبول المورد لتواردهما. كيف؟ و العليه و المعلوليه من أوضح أنحاء التضاييف، و ليس كلما صحّ أن يكون عله صحّ أن يكون معلولا، و بالعكس- كما فى الواجب تعالى شأنه بالنسبه إلى معاليله- بل لأنهما من المتقابلين بتقابل العدم و الملكه، فلا يصدق الفاسد إلا على ما من شأنه ترتب الأثر، و هو السبب، دون نفس المسبب، بل المسبب يتصف بالوجود و العدم.

و بعبارة اخرى: الشىء لا يكون أثرا لنفسه، و لا لما هو متحد معه ذاتا.

و منه علم أنهما متقابلان لا- متضايقان، فإن التضاييف قسم خاص من التقابل، و لا بد فيه من كون كل من المفهومين بحيث لا يعقل إلا بالقياس إلى غيره، و يلزمه التكافؤ فى القوه و الفعلية- كالفوقيه و التحتيه- مع أن الصحيح و الفاسد ليسا كذلك- بحيث لو وجد الصحيح وجد الفاسد- بل متقابلان بنحو لا يجتمعان لكنهما يرتفعان فى قبال السلب و الايجاب.

و أما توهم: أن نفوذه لازم وجوده باعتبار ترتب الآثار التكليفية و الوضعيه على الملكيه، فلا توجد إلا مترتب عليها آثارها فيتصف بالصحة دون الفساد.

فمدفوع: بأن نسبه تلك الآثار إلى الملكيه نسبه الحكم إلى موضوعه، لا نسبه المسبب إلى سببه- فضلا عن نسبه المسبب إلى الأمر التسيبى- فلا تتصف الملكيه- مع عدم كونها مؤثره فى تلك الأحكام- بالصحة.

فان قلت: سلمنا أن البيع هو ايجاد الملكيه الحقيقيه، إلا أن ايجاد الملكيه أمر، و إمضاء العرف أو الشرع أمر آخر، فإن أمضاه الشارع أو العرف اتصف بالصحة، و إلا فبالفساد.

قلت: الملكيه الشرعيه او العرفيه ليست من المقولات الواقعيه، بل

المعقول نفس اعتبار الشرع أو العرف هذا المعنى لمن حصل له السبب، كما أشرنا إليه (١) في تحقيق حقيقه الوضع و بيناه بما لا مزيد عليه في محلّه.

و من الواضح: أن اعتبار كل معتبر لا واقع له وراء نفسه، و هو أمر قائم بالمعتبر بالباشرة، و ليس من حقيقه البيع في شيء؛ حيث إنه من الامور التسببيه، بل الشارع و العرف المعتبران للملكيه ربما يجعلان سببا ليتوسل به إلى اعتبارهما، فاذا تسبب الشخص بما جعله الشارع-مثلا-سببا لاعتباره، فقد أوجد الملكيه الاعتباريه بالتسبيب، و لا حاله منتظره بعد حصول الملكيه الشرعيه بعلتها التامه الشرعيه؛ كى يقال: بأن إيجاد الملكيه أمر، و إمضاءه أمر آخر، و إن أوجد ما هو سبب لاعتبار العرف فقط فالملكيه الشرعيه حقيقه لم توجد بعدم سببها، و ليس التملك العرفى سببا بالإضافه إلى الملكيه الشرعيه؛ حتى يكون ترتبها عليه مناط صحته، و عدمه مناط فساده.

و على أى حال فالقابل للتأثير و عدمه هو السبب دون المسبب عرفيا كان أو شرعيا.

٨٢- قوله [قدس سره]:

**[و أما إن كانت موضوعه للأسباب فللنزاع فيه مجال]**

...الخ (٢).

الوجه واضح، لا يقال: لا مجال للنزاع أيضا؛ إذ الصحيحى كالأعمى من حيث التمسك بالإطلاق، فيلغو النزاع، مع عدم ترتب الثمره المهمه.

لأننا نقول: قد مرّ مرارا أن مثله إنما يلغو إذا كان الأمر كذلك- فى الجميع- عند الجميع، و إلا فذهاب طائفه فى طائفه من ألفاظ المعاملات فى بعض الحالات إلى التمسك بالإطلاق، لا يقلع ماده النزاع و الشقاق.

ص: ١٣٥

---

١- ١) و ذلك فى التعليقه: ١٥ من هذا الجزء.

٢- ٢) الكفایه: ١٩/٣٢.

٨٣- قوله [قدس سره]: (و لا يبعد دعوى كونها موضوعه للصحيحه...الخ) (١).

قد عرفت سابقا: أن الطريقه العرفيه جاريه على الوضع لذات المؤثر، و عدم ملاحظه ما له دخل في فعليه التأثير في المسمّى، و المفروض عدم تصرّف الشارع في المسمّى من حيث التسميه، فيتعين القول بوضع ألفاظ المعاملات -على هذا الوجه- لذوات الأسباب، لا للصحيح المؤثر منها، و ليست كألفاظ العبادات؛ حتى يتوقف على دعوى اتحاد طريقتى العرف و الشرع في الأوضاع.

٨٤- قوله [قدس سره]: (و الاختلاف بين الشرع و العرف فيما يعتبر...الخ) (٢).

هذا إذا كان اللفظ موضوعا لما يؤثر في الملكيه فعلا، و أما إذا كان لما يؤثر فيها اقتضاء، فالاختلاف تاره في المصداق، و هو ما إذا كان ذات السبب شرعا غير ما هو ذات السبب عرفا، و اخرى ليس في المفهوم و لا في المصداق، بل تقييد و تضيق لدائره السبب العرفي، و هو ما إذا اتحد السبب، و ضمّ الشرع إليه ضميمه لها دخل في فعليه تأثيره، و أما الضميمه التي لها دخل في اقتضاءه، فهي مقومه للسبب، لا أنها شرط في تأثيره -كما مرّ نظيره في العبادات (٣)- و مثل هذه الخصوصيه ترجع إلى الاختلاف في المصداق أيضا.

٨٥- قوله [قدس سره]: (و تخطئه الشرع العرف في تخيل...الخ) (٤).

حاصله:

**[أن الحكم بعدم نفوذ سبب عرفي،]**

ليس من أجل الاختلاف في

ص: ١٣٦

١- ١) الكفایه: ١/٣٣.

٢- ٢) الكفایه: ٢/٣٣.

٣- ٣) راجع التعليقه: ٧١ من هذا الجزء عند قوله (رحمه الله): (ثم إنّ هذه الامور...) إلى آخر التعليقه.

٤- ٤) الكفایه: ٤/٣٣.



المفهوم، ولا من أجل التقييد في الحكم، بل السبب حيث إنه ما يؤثر في الملكيه واقعا، وكان نظر الشرع و العرف طريقا إليه، فلا محاله يكون نهى الشارع -الناظر إلى الواقع- تخطئه لنظر العرف؛ بحيث لو كشف الغطاء لوجدوا الأمر على ما يجده الشارع، من عدم تأثير السبب في الملكيه في الواقع.

قلت: إن كانت الملكيه من المقولات الواقعيه-و لو كانت انتزاعيه- و أمكن اطلاع الشارع على خصوصيه موجه لعدم تحقق المقوله أو لتحقيقها، كانت التخطئه معقوله.

و أما إن كانت من الاعتبارات-على ما قدمنا بيانه (1)، و شيدنا بنيانه- فلا- مجال للتخطئه و التصويب؛ حيث لا واقع لاعتبار كل معتبر إلا- نفسه، فالملكيه الموجوده في اعتبار العرف بأسبابها الجعليه، موجوده عند كل أحد، و لا واقع لتأثير السبب الجعلى إلا ترتب مسببه عليه، و المفروض تحقق الاعتبار عند تحقق السبب الجعلى في جميع الأنظار. كما أن الملكيه الشرعيه التي هي نحو من الاعتبار لم تتحقق لعدم تحقق سببها- أيضا- في جميع الأنظار.

نعم اقتضاء الأسباب لاعتبار المعتبر ليس جزافا، فانه على حد المعلول بلا عله، بل لمصالح قائمه بما يسمّى سببا يقتضى عند حصول السبب اعتبار الشارع أو العرف للملكيه لمن حصل له السبب. و العقول متفاوتة في إدراك المصالح و المفسد الباعثه على اعتبار الملكيه أو الزوجيه و غيرهما، فربما يدرك العرف مصلحه في المعاطاه- مثلا- فتدعوهم تلك المصلحه إلى اعتبار الملكيه، مع عدم اطلاعهم- لقصور عقولهم- على مفسده تقتضى عدم اعتبار الملكيه، و قد أدركها الشارع الناظر إلى الواقع، فتجرى التخطئه و التصويب في هذه المرحله، لا في مرحله الملكيه، فإنها اعتباريه لا واقعيه، و لا في مرحله الأسباب

ص: ١٣٧

١- ١) و ذلك في التعليقه: ١٥ من هذا الجزء.

فإنها جعله، و بعد حصولها و ترتب مسيبتها عليها، فقد وجد مصداق ما يؤثر في اعتبار العرف في جميع الأنظار، و إن لم يوجد مصداق ما يؤثر في اعتبار الشارع في جميع الأنظار، فليس هنا أمر محفوظ أخطأ عنه العرف إلا المصالح و المفاسد المقتضية لجعل تلك الامور أسبابا لاعتبار الملكيه.

و لك أن تنزل عبارته الكتاب على ما هو الصواب من التخطئه في الوجه الباعث على جعل الشيء سببا، لا في السبب و لا في المسبب، فتدبره جيدا.

٨٦- قوله [قدس سره]:

### [إن كون ألفاظ المعاملات أسامى للصحيحه لا يوجب إجمالها]

...الخ (١).

إذ المانع هو الاجمال من حيث الصدق، و إن لم يكن مجملا- من حيث المفهوم، كما أن المصحح للتمسك بالاطلاق عدم الاجمال من حيث الصدق، و إن كان مجملا من حيث المفهوم، كما عرفت في الفاظ العبادات على الأعم (٢).

و السر في عدم إجمال ألفاظ المعاملات من حيث الصدق تعارف المعاملات و تداولها بأسبابها، فلها بعض ما يصدق عليه في نظر العرف أنه مؤثر في الملكيه، غايه الأمر أن نفوذ كل ما يصدق عليه عرفا أنه مؤثر في الملكيه، يتوقف على الاطلاق.

و تقريب الاطلاق على ما أفاده شيخ المحققين (٣)- في هدايه المسترشدين - بتوضيح مني: هو أن (البيع)- لغه- موضوع لما يؤثر في الملكيه واقعا، و نظر العرف و الشرع طريق إليه، فإذا كان المولى في مقام البيان، و حكم بنفوذ كل ما يؤثر في الملكيه واقعا- من دون أن يقتده بمصداق خاص و لا بمحقق مخصوص-

ص: ١٣٨

١- (١) الكفايه: ٧/٣٣.

٢- (٢) راجع التعليقه: ٦٥ من هذا الجزء.

٣- (٣) المحقق الشيخ محمد تقى الأصفهاني (رحمه الله) في حاشيته على المعالم: ١١٤.

فهو حجه على أن ما هو مملّك في نظر العرف فهو مملّك في نظر الشارع واقعا، فاتباع نظر العرف في تطبيق المفهوم على المصداق، بالحجه الشرعيه-و هو الاطلاق-فلا مجال لأن يقال:العرف مرجع تشخيص المفاهيم دون المصاديق، و موارد النهى- حينئذ-من باب التخطئه لنظر العرف،فهو تخصيص في حجيه نظر العرف،لا في موضوع الحكم؛لأن المملّك الواقعي نافذ أبدا،و المنهى عنه ما لا يؤثّر في الملكيه واقعا و إن اعتقد تأثيره العرف.

و لا يخفى عليك أنه لا فرق بين القيد المغفول عنه عند العامه و الملتفت إليه عندهم،إلا في لزوم القيام مقام البيان لو كان دخيلا في التأثير؛إذ لولا له لم يلتفت إليه العرف؛حتى يكون مجرى أصاله الفساد مع عدم الاطلاق اللفظي،بخلاف الملتفت إليه،فانه لا يجب التنبيه عليه إلا- إذا فرض قيامه مقام (1)بيان كل ما له دخل في تأثير ما هو سبب بنظر العرف.فالإطلاق على الأول من مقدّماته لزوم القيام مقام البيان،و في الثانى لزوم البيان لو كان في مقام البيان.و تخصيص الإطلاق المقامى هنا بخصوص القيد المغفول عنه بلا وجه.

لكنك قد عرفت:أن التخطئه في المصداق تدور مدار كون الملكيه من الامور الانتزاعيه الواقعيه؛حتى يتصور هناك طريقه نظر العرف و التخطئه و التصويب.و أما بناء على كون الملكيه من الاعتبارات فلا،كما عرفت القول فيه مفصّلا (2).

و التحقيق:أن البيع و إن كان موضوعا لما هو المؤثر في الملك من دون تقييد بكون الملك بحسب اعتبار الشارع أو العرف،لكنه حيث لا واقع للملكيه التى يتسبب إليها بأسبابها إلا نفس اعتبار الشارع أو العرف،فالموضوع للحكم لا بد

ص: ١٣٩

١- ١) فى الأصل:(..قيامه مقامه..).

٢- ٢) و ذلك فى التعليقه:١٥ من هذا الجزء.

من أن يكون أحد الأمرين: إما ما يؤثر في الملكيه عرفاً، أو ما يؤثر في الملكيه شرعاً:

فان كان الأول: صحّ التمسّك بالإطلاق إلا أنّ لازمه الالتزام بالتخصيص الحكمي في موارد النهي؛ إذ المفروض أن الموضوع بحده هو المؤثر عرفاً، وهو على حاله موجود في موارد النهي فهو من أفراد البيع الحلال حقيقه و مع ذلك فقد حكم بعدم صحته تعبداً.

و إن كان الثاني: لم يصح؛ إذ المفروض أن الموضوع هو ما يؤثر في الملك شرعاً، وهو مشكوك الانطباق على السبب العرفي، و الإطلاق لا يكاد يشخص المصداق.

و التحقيق في حل الاشكال: اختيار الشق الثاني بمناسبه الحكم و الموضوع؛ إذ لو فرض إنفاذ المملك العرفي لكان راجعاً إلى جعله مملكا شرعاً؛ حيث لا أثر للسبب شرعاً إلا اعتبار الملكيه شرعاً.

و تقريب الاطلاق: ان الاطلاق قد يكون بلحاظ الكلام، كما في ما لو كان الموضوع ما يؤثر عرفاً، وقد يكون بلحاظ المقام، كما في ما لو كان الموضوع ما يؤثر واقعا، فان تعيين المصداق يضيق دائره الموضوع في الأول فيعلم أن التوسعه بلحاظ الكلام، بخلاف الثاني، فان تعيين المصداق لا يضيق دائره ما يؤثر واقعا - كما هو ظاهر - فيعلم أن التوسعه بلحاظ المقام، فكذا فيما نحن فيه، فإنّ المولى بعد ما كان في مقام بيان الحكم الفعلي و إنفاذ السبب شرعاً، و لم يعين محققاً و لا مصداقاً لما هو الموضوع لحكمه، فنفس عدم تعيين المصداق كاشف عن عدم تعيين مصداق خاص لموضوع حكمه، و أنّ ما هو المصداق لما يؤثر في الملك عرفاً مصداق لما يؤثر في الملك شرعاً. فمرجع الاطلاق إلى التلازم بين المحقق الجعلي الشرعي و المحقق الجعلي العرفي.

كما أن مرجع التخصيص - في موارد النهي - إلى التخصيص في هذه

الملازمه المستفاده من إطلاق المقام، لا إلى تخصيص موضوع الحكم؛ لأن السبب الشرعى باق على نفوذه-بما هو سبب شرعى- من دون خصوصيه اخرى، ولا إلى تخصيص الحكم؛ لأن النفوذ لم يرتفع عن السبب الشرعى فى مورد أصلا، ولا إلى التخطئه لنظر العرف؛ إذ لم يكن هناك واقع محفوظ جعل نظرهم طريقا إليه، فأفهم و اغتتم.

٨٧-قوله[قدس سره]:(دخل شىء وجودى أو عدمى فى المأمور به...الخ) (١).

قد عرفت فى ذيل الدليل الرابع من أدله الصحيحى (٢)تفصيل القول فى حقيقه الجزء و الشرط، و أن الشرط ليس مطلق ما يوجب خصوصيه فى ذات الجزء، بل خصوصيه خاصه، و هى ما له دخل فى فعليه تأثير الأجزاء بالأسر. و أما الخصوصيه المقومه للجزء، فليست هى من عوارض الجزء، بل الجزء أمر خاص، و تسميه مطلق الخصوصيه شرطا-مع كون بعضها مقوما للجزء- جزاف، فراجع.

إنما

### [الكلام هنا فى تحقيق الفرق بين جزء الطبيعه و جزء الفرد،]

و الفرق بينهما فى غير المركبات الاعتباريه: أن ما كان من علل قوام الطبيعه، و كان أصل الماهيه-مع قطع النظر عن الوجود- مؤتلفه منه، فهو جزء الطبيعه. و ما لم يكن من علل القوام و ما يأتلف منه الطبيعه-بل كان من لوازم وجود الطبيعه فى الخارج بوجود فردها-فهو عند الجمهور من مشخصات الطبيعه فى الخارج، و عند المحققين من لوازم التشخص؛ حيث إن التشخص بالوجود يسمّى جزء الفرد؛ لأن الفرد-بحسب التحليل العقلى الموافق للواقع-مركب من الطبيعه

ص: ١٤١

١-١) الكفايه: ١٨/٣٣.

٢-٢) راجع التعليقه: ٧١ من هذا الجزء عند قوله (رحمه الله): (ثم إن هذه الامور..) و حتى قوله (رحمه الله): (من ذى بصيره).

و مشخصاتھا.

و أما المركبات الاعتبارية فإجراء هذا البيان فيها لا يخلو عن شيء، و مجرد ملاحظه الطبيعه الواجبه (لا بشرط) لا يستدعى اعتبار مشخصيه الزائد على أصل الطبيعه، فإنّ الطبيعه-بالإضافه إلى الخارج عنها-لا-بشرط، و مع ذلك فليس كل خارج من مشخصاتها، بل المشخصيه من أوصاف لوازم وجودها في الخارج، و هذا المعنى غير قابل لاعتبار صحيح، إلا أن يقال:

فضيله الطبيعه و كمالها من شئونها و أطوارها، لا أنها شيء بحيالها، فيكون كالمشخصات التي لا تلاحظ في قبالتها. فالقنوت ليس بعض ما يفى بالغرض الأوفى، بل القائم به نفس طبيعه الصلاه، لا-مطلقا، بل عند تحقق القنوت فيها؛ حيث إن القنوت كمال للصلاه، و قد عرفت: أن كمال الشيء لا يحسب في قبالة، بل كالمشخص له و من شئونه و أطواره.

فاتضح أن اعتبار المشخصيه على أي وجه، و هو أن الشارع لم يأخذه في حيز الطلب الوجوبي، و لم يكن مما يفى بالغرض، بل إنما ندب إليه لكونه كمالا للصلاه-مثلا-فالصلاه المشتمله عليه أفضل؛ حيث إنها أكمل.

ثم لا يخفى أن مثل هذا الجزء-المعبر عنه بجزء الفرد-خارج عن حقيقه المسمى؛ لصدق الصلاه على فاقده و إن صدقت على واجده، كما هو شأن المشخص، فإنّ مشخصات زيد خارجه عن حقيقه الإنسان و عن مسماه، و مع ذلك فزيد-بما هو زيد-إنسان، لا إنه إنسان و زياده، كما أشرنا إليه و الى وجهه في بعض الحواشي المتقدمه (1).

و أولى منه بالخروج عن المسمى ما يستحب نفسا في أثناء العباده-بحيث

ص: ١٤٢

(١-١) كما في التعليقتين: ٣٨ و ٦٠ من هذا الجزء.

كانت العباده ظرفاً له و لو بنحو الظرفيه المنحصره-إذ المفروض أنه ليس مما يتقوم به الطبيعه،و لا من شئونها و أطوارها،و مجرد استحباب عمل فى عمل لا يقتضى بالجزئيه و لا بالمشخصيه،و ترشح الاستحباب منه إلى العباده إنما يكون إذا تمحضت العباده- فى المقدميه لوجوده،و لم تكن مقدمه لوجوبه أيضاً بأن كان مستحباً فى الصلاه مطلقاً-لا مشروطاً-و إلا فلا ترشح؛حيث لا استحباب قبل فعل الصلاه على الفرض.

### [و لغير واحد من الأعلام كلام فى المقام-فى الفرق بين الجزء المفرد و المستحب]

فى أثناء العباده بما لا يخلو من شوب الإبهام-و هو:

سرايه فساد الجزء المفرد إلى العباده،دون الآخر؛نظراً إلى أنه جزء لأفضل الأفراد،و من جمله الأفعال الصلاتيه دون الآخر.

و كذا يفرق بينهما فى التسليم-بناء على استحبابه-فإنه إذا كان جزء الفرد كان الشك فى حاله شكاً قبل الفراغ عن الصلاه،و إذا كان مستحباً بعد التشهد فى نفسه-لا من حيث المشخصيه-كان الشك فى تلك الحال شكاً بعد الفراغ.

و فى كلا الفرقين نظر واضح،فإنهما إنما يتمان إذا كان المسمى بالمشخص كالمشخص الحقيقى الذى يوجب زواله و انعدامه زوال الطبيعه و انعدامها؛ لوجودها بوجود شخصها و فردها،فتزول بزواله،و تنقطع بانقطاعه.و ليس الأمر كذلك؛لما عرفت مفصلاً آنفاً:أن اعتبار المشخصيه باعتبار أن مثل هذا الجزء كمال للطبيعه،و كمالها ليس أمراً فى قبالها،فيكون كالمشخص الحقيقى الذى لا يعدّ موجوداً مستقلاً فى قبال وجود الطبيعه،بل هو من أطوار وجودها و شئونه، و إلا فتحقق نفس الطبيعه بتحقيق التكبيره و القراءه إلى آخر الأجزاء الواجبه، فالصلاه المشتمله على القنوت الفاسد،كالتى لم تشتمل عليه من حيث تحققها

بتحقق ما هو من علل قوامها، و كذلك تنقطع طبيعه الصلاه بالتشهد، و التسليم كمالها، فإن وجد صحيحا كانت الصلاه كامله به، و  
إلا فلا، و ليس مشخّصا حقيقيا كى يتخيل أن الطبيعه لا توجد إلا بوجود شخصها، فافهم جيدا.

\*\*\*

ص: ١٤٤



٨٨-قوله [قدس سره]: (الحق وقوع الاشتراك للنقل... الخ) (١).

[المراد من المواد الثلاث-]

أعنى الامكان و طرفيه-هو الوقوعى منها دون الذاتى؛ ضروره أنّ النظر إلى ذات الاشتراك لا يقتضى ضروره الوجود أو العدم، بل المدعى لزوم المحال من فرض وقوعه أو لا- وقوعه، وعدمه. و كما أن إمكان الشئ ذاتا لا- ينافى وجوبه أو امتناعه الوقوعى، فيصير واجبا أو ممتنعا بالعرض، كذلك لا منافاه بين إمكان الشئ وقوعيا و وجوبه بالغير؛ ضروره أن عدم الوجوب لعدم اللازم الممتنع لا وقوعه، غير الوجوب لوجود العله التامه.

ثم إنّ أدلّ دليل على إمكان الاشتراك وقوعه فى اللغة، كالقرء للحيض و الطهر، و الجون للسواد و البياض، و غير ذلك.

و من غريب الكلام ما عن بعض المدققين من المعاصرين (٢) حيث زعم:

أن اللفظ فى المثالين غير موضوع للمعنيين، بل للجامع الرابط بينهما؛ نظرا إلى استحاله التقابل بين معنيين لا جامع بينهما، مستشهدا بعدم التقابل بين الظلمه و الحمار، و لا بين العلم و الحجر، فالقرء موضوع للحاله الجامعه بين حالتى المرأه من الطهر و الحيض، و الجون لحال اللون من حيث السواد و البياض، و ظن أن خفاء الجامع أوهم الاشتراك. و لعمري إنه من بعض الظن، أما لزوم الجامع فى المتقابلين: فإن أراد المتقابلين بحسب الاصطلاح- و هما الأمران اللذان يمتنع

ص: ١٤٥

١-١ (١) الكفايه: ٢/٣٥.

٢-٢ (٢) صاحب المحجّه- كما فى هامش الأصل

اجتماعهما فى موضوع واحد أو محلّ واحد بوجه واحد-فمن الواضح عدم لزوم الجامع مطلقاً؛ إذ من أقسام التقابل تقابل الايجاب و السلب، و عدم الجامع بينهما بديهي.

و إن أراد المتقابلين بتقابل التضادّ، فلزوم اندراجهما تحت الجامع قول به فى فن الحكمه، و لذا اعتبر امتناع اجتماعهما فى المتعاقبين على موضوع واحد لا محلّ واحد. إلا أن المتقابلين غير منحصرين فى المتضادّين، فإن العلم و الجهل -عند هذا القائل- من المتقابلين، مع أنهما غير متقابلين بتقابل التضاد، بل بتقابل العدم و الملكه، و لا جامع بينهما، و لم يذكر أحد من أرباب الفن لزومه فى تقابلهما.

و حيث إن اللازم فى تقابل العدم و الملكه إضافه العدم الى ما يقبل الوجود كالعَمى، فإنه يوصف به من يقبل البصر، فلذا لا يطلق على الحجر: أنه جاهل أو أعمى.

و أما عدم التقابل بين الظلمه و الحمار و العلم و الحجر، فإن أراد عدم التقابل اصطلاحاً- و ان كان بينهما التعاند و الغيريه- فلو سلم لا يدلّ على لزوم الجامع بين المتقابلين بقول مطلق، مع أنه لو كان المتضادان-اصطلاحاً- الوجوديين اللذين يمتنع اجتماعهما فى محل واحد، يكون المثالان من المتقابلين بتقابل التضاد. نعم، بناء على عدم تضادّ الجواهر بعضها مع بعض و مع العرض، لا تضادّ بينهم و إن كان متعاندين.

ثم لو أغمضنا النظر عن كل ذلك، فأى دليل دلّ على أن الامرين المندرجين تحت الجامع، كالسواد و البياض، يجب الوضع للجامع بينهما دونهما، و هل هو إلا تحكّم بلا وجه.

هذا، مع أن الجامع بين السواد و البياض ليس إلا اللون، و لازمه صحه

إطلاق الجون على كل لون، وإلا فخصوصيه السواد و البياض المفترقه بينهما لا يعقل (١) أن يكون لها جامع. فتدبر جيداً.

٨٩- قوله [قدس سره]: (و إن أحاله بعض لإخلاله... الخ) (٢).

### ذكر بعض أجله العصر

[ذكر بعض أجله العصر (٣) برهانا على الاستحاله-]

إذا كان الوضع عبارته عن جعل الملازمه الدهنيه بين اللفظ و المعنى، أو عما يستلزمها- ملخصه بتوضيح منى:

أن الوضع لكل من المعنيين- بحيث لم يكن هناك إلا معنى واحد و وضع واحد- ليس أحد الوضعين متمماً للآخر، و لا ناظراً إليه، فعليه: إن كان اللفظ ملازماً للمعنيين- دفعه واحده بانتقال واحد- لزم الخلف إذ المفروض جعل ملازمتين بالإضافة إلى معنيين، و عدم كون أحد الوضعين متمماً للآخر و لا ناظراً إليه.

و إن كان ملازماً لأحد المعنيين على الترديد، فهو أيضاً كذلك، و هو واضح.

و ان كان ملازماً للمعنيين بملازميتين مستقلتين و انتقالين حقيقيين- كما هو المفروض- فحيث لا ترتب بينهما، فلا بد من تحقق انتقالين دفعه واحده- من غير ترتب- بمجرد سماع اللفظ، و هو محال.

و فيه: أن الوضع ليس جعل اللفظ عله تامه للانتقال؛ كى يلزم هذا

ص: ١٤٧

١- ١) إذ لا جامع للفصول، و منه ظهر أن الجامع بهذا المعنى لا يفيد الخصم؛ لتوهمه أن الخصوصيات المميزه الموجهه للتقابل لها جامع رابط، مع أن التقابل بهذه الأنحاء الأربعة المعروفه ذاتى فيها. [منه قدس سره].

٢- ٢) الكفايه: ٣٥/٣.

٣- ٣) الملاء على النهاوندى (رحمه الله) فى تشريح الاصول: ٤٧.

المحال، بل جعله مقتضيا له، فإن كان هناك اقتضاء واحد لمكان وحده اللفظ و المعنى، و لم يكن هناك مانع -كقرينه المجاز- تحققت الملازمه الذهنيه، و خرجت من حد الاقتضاء إلى الفعلية.

و إن كان هناك اقتضاءات متعدده متساويه الأقدام، أو كانت هناك قرينه المجاز، فلا يتحقق المقتضى، و هو معنى الإجمال إلى أن تقوم قرينه معينه، و هى فى الحقيقه من قبيل رفع المانع عن تأثير المقتضى فى المقتضى.

و مما ذكرنا تعرف: أن الوضع الثانى غير ناقض و لا مناقض للوضع الأول، فإنه إنما يكون كذلك إذا كان جعل الوضع اللفظ عله تامه، و إلا فاللفظ باق على اقتضائه، حتى مع القرينه المعينه لمعنى آخر. هذا بالاضافه إلى الانتقال التصديقى.

و أما بالإضافه إلى الانتقال التصورى، أو الانتقال التصديقى بالإضافه إلى لفظين مقرونين بالقرينه المعينه لمعنيين، فمنع استحاله انتقالين فى آن واحد دفعه واحده؛ لمكان بساطه النفس و تجرّدها، فلا- مانع من حصول صورتين فى النفس فى آن واحد، و الشاهد عليه لزوم حضور المحمول و المحمول عليه عند النفس الحاكمه بثبوت أحدهما للآخر فى آن الحكم و الاذعان، كما هو واضح.

٩٠- قوله [قدس سره]: (بأن يراد منه كل واحد كما إذا... الخ) (١).

و عليه ينبغى تنزيل ما قيل: من كون كل واحد مناطا للاثبات و النفى و متعلقا للحكم، و إلا- فلا- وجه له لعدم الملازمه بين الاستقلال فى الإراده الاستعماليه، و الاستقلال فى الحكم و النفى و الاثبات، و إن أصرّ عليها بعض

ص: ١٤٨

توضيحه: أن مفاد لفظ العشره-مثلا و إن كان وحدانيا ملحوظا بلحاظ واحد، و مرادا استعماليا بإرادته واحده-لكنه مع ذلك: ربما يكون الحكم المرتب عليه-بلحاظ كل واحد-على نهج العموم الأفرادى، كما إذا قيل: (هؤلاء العشره علماء، أو واجبو الاكرام)، و ربما يكون الحكم المرتب عليه-بلحاظ المجموع-على حد العموم المجموعى، كما إذا قيل: (هؤلاء العشره يحملون هذا الحجر العظيم، أو واجبو الاكرام)، بنحو لو لم يكرم أحدهم لم يتحقق الامتثال من رأس، و كذلك العام الاستغراقى-كالعلماء-فإن الحكم المرتب عليه معقول على الوجهين.

و كما أن الجمع فى اللحاظ لا-يقضى وحده الحكم، كذلك التفريق فى اللحاظ لا-يستدعى تعدد الحكم بالنسبه إلى كل ملحوظ، كما إذا رتب حكما واحدا على زيد و عمرو معا-كما عرفت فى العام الاستغراقى-و استعمال اللفظ فى المعنيين لا يزيد على استعماله فيهما مرتين.

و مما ذكرنا يظهر: أن استعمال اللفظ فى معنيين بإرادتين و لحاظين مستقلّين و إن كان مغايرا لاستعماله فى مجموع المعنيين من حيث الإمكان و الجواز، لكنه يترتب على الأخير ما يترتب على الأول من الفائده و الثمره، فإذا أردت الحكم على السواد و البياض بأنهما من عوارض الاجسام صح لك ان تقول: الجون من عوارض الاجسام مريدا به السواد و البياض على وجه الجمع فى اللحاظ.

و قد عرفت: أن الجمع فى اللحاظ لا يستدعى الجمع فى الحكم؛ كى يكون خلاف الفرض.

فإن قلت: و عليه فلا ثمره عمليه للنزاع.

ص: ١٤٩

قلت: أما على القول بصحة استعماله فيهما حقيقه فواضح؛ لأنَّ الاستعمال في مجموع المعنيين بنحو الجمع في اللحاظ مجاز، لا يصار إليه بلا قرينه. و أما على القول بصحته مجازاً، فهما و إن تساويا في المجازيه، إلا- أن ظاهر الحكم المرتب على مفهوم وحداني- و إن كان بنحو الجمع في اللحاظ- كون المعنى موضوعاً تاماً للحكم، كما إذا حكم على الدار بشيء فإن أجزاء معناها ليس كل واحد منها موضوعاً له، بخلاف ظاهر الحكم المرتب على مفهومين- سواء كان بلفظين أو بلفظ واحد- فإن مقتضاه كون كل منهما موضوعاً للحكم، فإثبات الإمكان مقدمه لأحد الأمرين بضميمه ما بيناه من الظهور، فتدبر جيداً.

٩١- قوله [قدس سره]:

### [إن حقيقه الاستعمال ليس مجرد جعل اللفظ علامه]

على إرادته (١) المعنى... الخ (٢).

و إلا- كان الاستعمال في معنيين بمكان من الامكان؛ إذ غايه ما يتخيل في امتناعه على هذا الوجه ما عن بعض المدققين من المعاصرين (٣):

من أن ذكر اللفظ لتفهيم المعنى، أو لكونه علامه عليه- بمعنى كونه مقتضياً للعلم به و الانتقال إليه؛ لمكان الملازمه الحاصله بالوضع- نفس تفهيم المعنى، و نفس المقتضى للعلم به و كونه إعلاماً تحصلاً و تحقّقاً- كما في سائر الامور التوليديه و التسبيبيه- و الوجود الواحد يمتنع أن يكون إيجادين، فيمتنع تحقق تفهيمين و إعلامين بوجود لفظ واحد لوحده الوجود و الایجاد ذاتاً، و إن اختلفا اعتباراً.

و يندفع أولاً: بأنَّ وحده الوجود و الإيجاد تقتضى وحده ما يضاف إلى شيء واحد، و أى مساس لوجود اللفظ بإيجاد المعنى في ذهن المخاطب، و لو اتحدا لما

ص: ١٥٠

١- ١) في الكفایه- تحقیق مؤسستنا- علامه لإرادته المعنى.

٢- ٢) الكفایه: ٦/٣٦.

٣- ٣) صاحب المحجّه- كما في هامش الأصل-.

كان اتحادهما مستندا الى اقتضاء وحده الوجود لوحده الایجاد فايجاد اللفظ عين وجوده لا ایجاد شيء آخر.

و ثانيا: بأن حضور المعنى فى الذهن مباين-تحققا و تحصيل-لا-لحضور اللفظ فيه، و مقتضى وحده الوجود و الایجاد ذاتا كون إحضار المعنى مباينا-تحققا و تحصيل-لا-لإحضار اللفظ، و ليس معنى التفهيم و الإعلام إلا إحضار المعنى فى الذهن بإحضار اللفظ فيه بذكر اللفظ الذى يدخل من طريق السمع فيه، و حيث إن المعانى صارت ملازمه بالوضع للألفاظ، فأى مانع من إحضارها فى الذهن برمتها بسبب إحضار اللفظ فيه بذكره خارجا، فهناك بعدد المعانى حضورات و إحضارات و إرادات، و حيث إنها غير متحده مع وجود اللفظ خارجا، و حضوره و إحضاره ذهنيا بل ملازمه له، فلا يلزم اثنييه الواحد و تعدده.

و أما الجواب عنه: بأن الإحراق مترتب على الإلقاء بمقدار تخلل الفاء؛ نظرا إلى أن وجود الحرقه (١) مترتب على الملاقاه بمقدار تخلل الفاء.

فمندفع: بأن ترتب وجود الحرقه (٢) على الملاقاه من باب ترتب المشروط على شرطه، و على وجود النار من باب ترتب المسبب على سببه، بخلاف إحراق النار، فإنه معنى تأثيرها أثرها، و التأثير ليس أثرا لمؤثره؛ كى يترتب عليه، بل التأثير و التأثر متضايقان.

فالإحراق بالعرض المنسوب إلى الشخص بالأولويه، و تأثير النار أثرها، أو وجود الأثر و إن كان مشروطا، لكنه بالملاقاه لا بحيثيه صدورها من الشخص التى هى معنى الالقاء، فلا ترتب للإحراق و لا لوجود الحرقه (٣) على الالقاء، لا من باب ترتب المسبب على سببه، و لا- من باب ترتب المشروط على شرطه، مع أن مجرد الترتب الناشئ من التقدم و التأخر بالطبع، لا- يقتضى التقدم فى الوجود،

ص: ١٥١

---

١- ١ و ٢ و ٣) الحرقه و الحرقه بمعنى الحراره، لكن المناسب للسياق هنا هو(الاحتراق).

-٢

-٣

و لا عدم الاتحاد فى الوجود، كما فى تقدّم الواحد على الاثنى، أو تقدم الجنس و الفصل على النوع.

كما أنّ توهم: استحاله جعل اللفظ علامه، كجعله فانيا و مرآه؛ نظرا إلى امتناع لحاظين لمعنيين فى آن واحد، كما امتناع لحاظين فى لفظ واحد.

مدفوع: بما تقدّم من إمكان لحاظين فى آن واحد، بل الموجب للاستحاله ما سيجىء (١) - إن شاء الله تعالى - فتدبره، فإنه دقيق، و به حقيق.

٩٢- قوله [قدس سره]: (بل جعله وجها و عنوانا له بل بوجه نفسه كأنه الملقى.. الخ) (٢).

و الشاهد عليه: عدم صحه الحكم على اللفظ - بما هو فى حال الاستعمال، فيعلم منه أن النظر بالذات إلى المعنى، و أن اللفظ آله لحاظه، و لا يعقل أن يكون آله اللحاظ - فى حال كونها كذلك - ملحوظه بلحاظ آخر لا آليا و لا استقلاليا؛ لامتناع تقوّم الواحد بلحاظين حيث إنه من قبيل اجتماع المثليين، أو لامتناع الجمع بين اللحاظين فى لحاظ واحد للزوم تعدد الواحد و وحده الاثنى.

و التحقيق: أن الأمر فى الاستحاله أوضح من ذلك. بيانه:

### **[أن حقيقه الاستعمال إيجاد المعنى فى الخارج باللفظ؛]**

حيث إنّ وجود اللفظ فى الخارج وجود لطبيعى اللفظ بالذات، و وجود لطبيعى المعنى بالجعل و المواضعه و التنزيل لا بالذات؛ إذ لا يعقل أن يكون وجود واحد وجودا لماهيتين بالذات، كما هو واضح، و حيث إن الموجود الخارجى بالذات واحد، فلا مجال لأن يقال: بأن وجود اللفظ وجود لهذا المعنى خارجا و وجود آخر لمعنى آخر؛ حيث لا - وجود آخر كى ينسب إلى الآخر بالتنزيل، و ليس الاستعمال إلا إيجاد المعنى بنحو وجوده اللفظى

ص: ١٥٢

١ - ١) و ذلك فى التعليقه التاليه: ٩٢.

٢ - ٢) الكفايه: ٧/٣٦.



خارجا. وقد عرفت: أن الإيجاد و الوجود متحدان بالذات، و حيث إن الوجود واحد فكذا اليجاد.

و بالجمله الاستقلال فى اليجاد التنزىلى - كما هو معنى الاستعمال الذى هو محل الكلام - يقتضى الاستقلال فى الوجود التنزىلى، و ليس الوجود التنزىلى إلا - وجود اللفظ حقيقه، فالتفرد بالوجود التنزىلى و الاختصاص به يقتضى التفرد بالوجود الحقيقى، و إلا لكان وجودا تنزىليا لهما معا، لا لكل منفردا، فتدبره جيدا.

و منه تعرف: أن الاستعمال لو فرض - محالا - تحقّقه بلا لحاظ لكان محالا، و إنه لا يدور الامتناع و الجواز مدار امتناع تقوّم الواحد بلحاظين و عدمه.

و أما الامتناع بواسطه الجمع بين لحاظين فى لحاظ واحد، فهو و إن كان حقا، إلا - أن اللفظ و المعنى من أعظم أركان الاستعمال، فالعدول عن التعليل بلزوم تعدّد الواحد فى اللفظ إلى مثله فى اللحاظ، بلا وجه بل يجب الاستناد فى الاستحاله إلى ما ذكرنا، لا إلى امتناع تقوّم الواحد بلحاظين؛ ضروره أن اللفظ بوجوده الخارجى لا يقوّم اللحاظ، بل المقوّم له صورته شخصه فى افق النفس، فأى مانع من تصوّر شخص اللفظ الصادر بتصورين فى آن واحد مقدمه لاستعمال اللفظ الصادر فى معنيين لو لم يكن جهه اخرى فى البين.

و ربما يورد (1) على ما افيد فى المتن: بالنقض بالعام الاستغراقى الملحوظ بنحو الكلّ الأفرادى؛ نظرا إلى أنّ أفراد العام ملحوظه كلّ على انفراده بلحاظ واحد. فكما أن لحاظ كلّ من أفرادها على انفراده يصحّح تعلّق الحكم بكل واحد من أفرادها على انفراده، كذلك لحاظ كلّ من المعانى على انفراده يصحّح استعمال اللفظ الواحد فيه على انفراده.

ص: ١٥٣

---

(١ - ١) كما عن بعض أجله العصر - و هو العلامة المؤسس الشيخ عبد الكريم الحائرى (رحمه الله) - فى درر الفوائد ٢٧١: ١ -.

و لا يندفع هذا النقض: بأن لحاظ المتكثرات بالذات بلحاظ واحد و الاستعمال فيها، خارج عن محلّ النزاع، فإن المدعى الاستعمال فى كلّ من المعانى على انفراده مع وحده اللفظ و اللحاظ، لا فى الكلّ بنحو الوحده.

(١)

و هو الشيخ عبد الكريم بن المولى محمد جعفر المهرجردى اليزدى الحائرى القمى فقيه جليل و عالم كبير و زعيم دينى شريف. ولد فى مهرجرد من قرى يزد فى سنه (١٢٧٦ هـ)، تعلم فى قرينته المقدمات ثم سطوح الفقه فى يزد على السيد يحيى الكبير و غيره، ثم هاجر إلى كربلاء المقدسه، فأكمل فيها السطوح على الشيخ فصل الله النورى و الميرزا المحلّاتى و السيد المجدد الشيرازى و السيد محمد الفشاركى و الميرزا محمد تقى الشيرازى، سافر إلى النجف، و لازم درس الشيخ محمد كاظم الخراسانى، ثم نزل كربلاء و اشتغل بالتدريس و الإفاده فيها، و كان الميرزا محمد تقى الشيرازى يبجله، و يشير إليه، و يعترف بفضله حتى أرجع احتياطاته إليه، فأحلّه مكانه ساميه فى النفوس. فى أوائل سنه (١٣٣٣ هـ) سافر إلى ايران لزياره الامام الرضا عليه السلام، و تلقى دعوه و جوه أراك للإقامه فيها، فأتى دعوتهم و أخذ يدرس فيها، فأقبل عليه الطلاب، و اصبحت فى المدينه حركه ثقافيه و علميه على بساطتها. و لما انتقل مراجع الشيعه آنئذ إلى رحمه الله كالسيد كاظم اليزدى و الميرزا الشيرازى و شيخ الشريعه الأصفهانى اتجه إليه المقلدون، و حاز ثقه العامه فضلا عن الخاصه. و فى رجب سنه (١٣٤٠ هـ) هبط مدينه قم المشرفه (دار الإيمان) مثنوى فاطمه بنت الإمام موسى و اخت الإمام الرضا (عليهما السلام)، نظّم الحوزه فيها، و أقبل عليه الطلاب فيها، و زاد طلاب درسه على الألف طالب حتى فاقت شهرته علماء ايران على الاطلاق. وقع له مع البهلوى الوقائع الجسم؛ إذ قام البهلوى بتفريق الحوزات فى خراسان و طهران و اصفهان و غيرها إلا أنه لم يستطع ذلك مع الشيخ الحائرى لحنكته و صبره و لتحمله الصعاب (رحمه الله) مما أثرت فيه هذه الأحداث حتى أدّت إلى مرضه، فتوفّى فى ليله السبت (١٧) ذى القعدة سنه (١٣٥٥ هـ)، و دفن فى رواق حرم فاطمه عليها السلام بقم، له آثار جليله منها: كتاب (الصلاه) و (التقريات) فى الاصول و (درر الفوائد) و (درر الاصول). (طبقات أعلام الشيعه نقيب البشر فى القرن الرابع عشر) (٢: ١٥٨/١٥٨١ رقم ١٦٩٢) بتصرف.

ص: ١٥٤

بل يندفع النقض: بالفرق بين الاستعمال و تعلق الحكم، فإن المستعمل فان في المستعمل فيه، و عين وجوده تنزيلا، بخلاف الحكم، فإنه لا- يكون فانيا في موضوعه، و لا- وجودا تنزيلا له، بل يتوقف تعلقه بموضوعه على لحاظ موضوعه بأي وجه كان فلا يلزم فناء الواحد في الاثنين، و لا تقوّم الواحد بلحاظين.

لا- يقال: لا- بدّ في الحكم على عنوان العام من ملاحظته فانيا في معنونه، فاذا تعدّد المعنون- كما في الملحوظ على نهج الكلّ الأفرادى- لزم فناؤه في المتعدد، و لا فرق في الإمكان و الامتناع بين فناء مفهوم واحد في مطابقات متعدده، و فناء لفظ واحد في مفاهيم متعدده بما هي كذلك.

لأننا نقول: أما مثل مفهوم العشره- و سائر المفاهيم التركيبييه- فمطابقها واحد مشتمل على كثره بالذات، و كذا مفهوم (كل عالم) فإن مطابقه الآحاد بالأسر، لا كل واحد؛ بداهه أنّ مفهوم (كل عالم) لا يصدق على كل عالم.

و أما مفهوم (العالم) الصادق على المتكثّر بسبب أداه العموم، فليس شأن أداه العموم التوسعه في صدق مدخوله و جعله فانيا في المتكثّر بعد ما لم يكن في حدّ ذاته كذلك، بل مطابق مفهوم (العالم)- بما هو مطابق له- واحد، و إنما شأن أداه العموم التوسعه في ذات المطابق، فيفيد المطابق- بما هو مطابق- للمفهوم فانيا فيه. و يفيد تعدده و تكثره الحاصل له بسبب المميزات و الخصوصيات بأداه العموم، لا أنها تجعل المدخول فانيا في مطابقه، و فيما هو خارج عن المطابق بما هو مطابق له.

و مما ذكرنا يندفع نقض آخر بصوره عموم الوضع و خصوص الموضوع له؛ نظرا إلى أنه- كما أنّ ملاحظه عنوان واحد تصحح الوضع لخصوصيات مندرجه تحته- كذلك يصح ملاحظه عنوان عام و الاستعمال في كل واحد من الخصوصيات المندرجه تحته.

وجه الاندفاع: ما تقدم (١) من أن اللفظ يجب أن يكون في مرحله الاستعمال فانيا في المعنى، ولا يجب أن يكون كذلك حال الوضع، ولا الوضع بنفسه يحتاج إلا إلى لحاظ الموضوع له بأى وجه كان، كما عرفت في الحكم بالإضافة إلى موضوعه.

٩٣- قوله [قدس سره]: (فإن اعتبار الوحدة في الموضوع له... الخ) (٢).

مجمل القول فيه:

### [أن المعنى له وحده ذاتيه]

لا ينسلخ عنها أبداً ولو اجتمع مع غيره، وله وحده عرضيه، وهي كونه واحداً في اللحاظ، وما يعقل أن يكون قيده هو الثانى.

و حينئذ فيشكل: بأن الوحدة. اللحاظيه مقومه للاستعمال، فيستحيل أخذها في الموضوع له.

و يندفع بما عرفت في نظائره: من أن اعتبار أمثال هذه الامور- بنحو الإشاره إلى ذات الموضوع له- معقول، فيضع اللفظ بإزاء المعنى الذى يصير باللحاظ الاستعمالى موصوفاً بصفه الوحدة فى قبال ما لا يصير كذلك.

نعم المتبادر من مسميات الألفاظ نفس معانيها، حتى أن أوصافها الذاتيه غير ملحوظه بلحاظها و لا متبادره بتبادرها.

و أما قيديه الوحدة للوضع، فقد عرفت سابقاً أنها جزاف، و أن الاختصاص الوضعى لا يتخصّص و لا يتكثّر حقيقه بقيود المستعمل فيه و خصوصياته، و هو ظاهر لمن أمعن النظر.

ص: ١٥٦

---

١- ١) و ذلك فى نفس التعليقه عند قوله: (بل يندفع النقض بالفرق بين الاستعمال...).

٢- ٢) الكفايه: ١٧/٣٦.

٩٤-قوله[قدس سره]:(و كون الوضع فى حال وحده المعنى...الخ) (١).

تفصيله:

### [أن حال الوحدة:تاره تضاف إلى المعنى،]

و من الواضح أن مجرد وقوع اللفظ بإزاء المعنى فى حال تفرده باللحاظ عند الوضع لا يقتضى تقييد الموضوع له بها.

[و اخرى تضاف إلى نفس الوضع]

، و يراد منها استقلال كل وضع، و عدم كونه ناظرا إلى وضع آخر و لا- متمما له، فالاستعمال الموافق للوضع يجب أن يكون كذلك بأن يقع كل استعمال منفردا عن استعمال آخر، و هو ظاهر بعض أجله العصر (٢).

و فيه: أن مطابقه الاستعمال للوضع إنما تجب فى الموضوع و الموضوع له بحدودهما و قيودهما، و لا- تجب فى غير ذلك، و ملاك صحه الاستعمال الحقيقى جريه على قانون الوضع، و هو مطابقته له على الوجه المزبور.

و أما خصوصيات الوضع-أعنى عمل الواضع-فغير لازمه المراعاة؛ لوضوح أن متابعه كل جعل من كل جاعل إنما هى بملاحظه مجعوله، لا بملاحظه نفس جعله؛ إذ ليس للجعل جعل آخر.

و أما عدم كون أحد الوضعين ناظرا إلى الآخر و لا متمما له فمسلم، إلا أن مرحله الاستعمال-أيضا- كذلك؛ حيث إن استعمال لفظ فى معنى ليس متمما للاستعمال الآخر، فكما أن الوضعين لا يرجعان إلى وضع واحد، كذلك الاستعمالان، فالجمع بين الاستعمالين، لا بين المعنيين كى يؤول إلى استعمال واحد؛ لينا فى تعدد الوضع. فافهم و استقم.

ص: ١٥٧

١- (١) الكفايه: ١٨/٣٦.

٢- (٢) الملاء على النهاوندى فى تشريح الاصول: ٤٨.

٩٥- قوله [قدس سره]: (لأن الأكثر ليس جزء المقيد بالوحده... الخ) (١).

يمكن أن يقال: ليس الغرض من الاستعمال في الأ-كثر الاستعمال فيه على وجه الجمع في اللحاظ، كيف؟ و هو خارج عن محل الكلام، بل الغرض استعماله في كل منهما كما [لو] (٢) لم يكن غيره، فاللفظ و إن كان واحدا إلا أن المستعمل فيه متعدد، لا أن المستعمل فيه بذاته متعدد، و بما هو مستعمل فيه واحد ليخرج عن محل البحث.

و سر الغاء الوحده-مع أن كلاً من المعنيين ملحوظ بالاستقلال، فهو متفرد باللحاظ-هو: أن الموضوع له عند هذا القائل هو المعنى الملحوظ على وجه لا يكون معه ملحوظ آخر، لا على وجه لا يكون معه ملحوظ بلحاظه.

و حينئذ فكلّ من المعنيين لملاحظين المجتمعين فاقد لهذه الوحده. و من الواضح أن المستعمل فيه-حينئذ-جزء الموضوع له فتكون النسبه بين المستعمل فيه و الموضوع له نسبه ذات المطلق إلى المقيد. و من المعلوم أن المطلق بذاته هو اللابشرط المقسمى؛ إذ ليس الأكثر-بما هو-مستعملا فيه باستعمال واحد ليكون بينهما المباينه، بل البائنه (٣)-بالنحو المذكور في المتن- إنما تكون-أيضا- فيما إذا لوحظ لحاظ المعنى الآخر معه في المستعمل فيه.

و إلا فمجرد الاستعمال في مجموع المعنيين-بنحو الجمع في اللحاظ-لا

ص: ١٥٨

١-١ الكفايه: ٨/٣٧.

٢-٢ قد شطب في الأصل على كلمه (لو)، و الصحيح إثباتها.

٣-٣ قولنا: (بل المباينه...) هذا بناء على أن المعنى متقيد باللحاظ الخاص، كما هو كذلك عند القائل به. و أما بناء على ما قدّمنا- من أن الموضوع له حصه من المعنى المتخصّص باللحاظ الخاص- فنقل الخصوصيه-مع فرض خصوصيه مباينه-يوجب أن يكون المستعمل فيه حصه اخرى، لا جزء الاول، فحينئذ يستقيم ما أفاده-قدس سره-(منه عفى عنه).

يوجب المباينه المزبوره، بل المعنيان فاقدان لجزء من الموضوع له، و كل واحد -بالاضافه إلى اجتماع الآخر معه بذاته- لا بشرط، بل هو استعمال في جزئين من معينين، لا في جزء واحد من معنى واحد، كما في صورته الجمع بين الاستعمالين. فافهم جيداً.

٩٦- قوله [قدس سره]: [لأن هيئتها إنما تدل على إرادته المتعدد... الخ] (١).

لا يخفى عليك أنه لا يتصور إلا إذا كان المراد من المادة ما يعبر عنه بلفظ كذا-حقيقه أو تأويلاً-و إلا

### [فلا يعقل تعدد مرحله الهيئه و المادة]

نعم إذا قلنا: إن هذه المادة المتهيئه بهيئه التشبيه لها وضع واحد، صحَّ إرادته الباكيه و الجاريه من العينين (٢)، إلا أنه خارج عن محلّ البحث، لاستعماله في المعنيين معاً، لا في كل منهما بإرادتين، و إلا لم يكن تشبيه.

و أما تصحيح تشبيه الأعلام بدون التأويل بالمسمّى و نحوه بدعوى: كفايه وحده ماده اللفظ-الذي هو مرآه لمعناه-لسرايه أحكام المعنى إلى اللفظ و بالعكس، فالتعدد المستفاد من الهيئه إذا اضيفت إلى مثل هذه المادة يوجب صحَّه إرادته المعنيين؛ لأنهما كفردين من هذه المادة الملحوظه مرآه لمعناها.

ففيه: أن الهيئه وارده على ماده اللفظ، و يستحيل ورودها على معناها؛ لأنهما مقولتان متباينتان و كذلك يستحيل تعلق مفاد الهيئه الوارده على ماده بنفس ماده، لا- بمعناها، بل المعقول تعلق مفاد الهيئه بمفاد ماده، كعروض نفس الهيئه على نفس ماده، فلحاظ ماده اللفظيه مرآه لمعناها: إن أوجب تعلق التعدد بمعناها، فمعناها في الأعلام غير قابل له؛ لعدم الوحده الطبيعيه ليراد

ص: ١٥٩

١- (١) الكفايه: ٨/٣٧.

٢- (٢) في الأصل: (من المعنيين).

منها فردان منها، وإن لم يوجب فالماده غير قابله بنفسها لتعلق مفاد الهيئه بها بنفسها.

نعم يمكن تصحيح التثنيه و الجمع فى الأعلام بوجه آخر: و هو استعمال الماده فى طبيعى لفظها، لكن بما له من المعنى بحيث لا يكون المعنى مرادا من الماده ليلزم المحذور، بل بنحو الاشاره إليه بما هو معنى لطبيعى اللفظ، لا- بما هو معنى اللفظ المستعمل، فيكون كقولك: (ضرب: فعل مشتمل على النسبه)، فإنّ المعنى النسبى غير مراد من نفس لفظ (ضرب)، بل المراد منه طبيعى لفظه، و لكن لا بما هو؛ اذ لا نسبه فيه، بل بما هو ذو معنى نسبى، فيكون المراد من قولنا: (زيدان) فردين من لفظ (زيد) بما له من المعنى، و المفروض أنّ له معنيين.

فتأمل.

\*\*\*

ص: ١٦٠



## [تذليل و تكميل قد ظهر مما ذكرنا حال استعمال اللفظ في معنييه-الحقيقي و المجازى-]

إمكانا و امتناعا،منعا و جوازا.

و عن بعض المدققين من المعاصرين (١):دعوى الاستحاله هنا،و إن قلنا بالامكان هناك؛نظرا إلى أن الحقيقيه و المجازيه وصفان متقابلان،و الاستعمال الواحد-و اللفظ الواحد-لا يتصف بوصفين متقابلين لاستحاله الجمع بين المتقابلين.

و يندفع باختلاف الجهه و الحيشيه،فإنّ اللفظ-من حيث إنه يفيد المعنى الموضوع له-مطابق للوضع،فمن هذه الجهه يتصف بوصف اعتبارى،و هو كونه حقيقه،و من حيث إنه يفيد المعنى-الذى لم يوضع له-غير مطابق للوضع، فيتّصف من هذه الحيشيه بالمجازيه،فهناك حيثتان حقيقتان موافقتان لنفس الأمر،و بهما يصح اتصاف اللفظ و الاستعمال بالحقيقيه و المجازيه.

و لا-يجرى هذا الوجه فى الأ-عراض المتأصّله كالسواد و البياض حتى ينتقض بهما؛لما عرفت أنهما وصفان انتزاعيان من اللفظ واقعا بملا-حظه الحيشيتين المزبورتين الموجودتين فى اللفظ،مع أنه لو تمّ الإشكال لما اختصّ بالاستعمال فى الحقيقى و المجازى،بل يعمّ الحقيقيين و المجازيين لامتناع اجتماع المتماثلين، كامتناع اجتماع المتقابلين.فافهم و اغتم.

٩٧-قوله [قدّس سره]:

## [أو كان المراد من البطون لوازم معناه]

...الخ (٢).

ص: ١٦١

١-١) صاحب المحجّه-كما فى هامش الأصل-.

٢-٢) الكفايه:٩/٣٨.

فتراد تلك اللوازم على وجه الكنايه أو على وجه آخر.

### [و ربما يمكن إصلاح تعدد البطون بتعدد المحققات و المصاديق لمعنى واحد،]

مثلاً- الطريق و الميزان لهما معنى معروف، و هما ما يسلك فيه و يوزن به و محققاتهما كثيره: منها الطريق الخارجى، و ما له كفتان، و منها الامام- عليه السلام-؛ حيث إنه السبيل الأعظم و الصراط الأقوم الذى لا يضل سالكه، و به- عليه السلام- يعرف صحه الأعمال و سقمها و خفتها و ثقلها، إلى غير ذلك من المصاديق المناسبه، و إرادته المصاديق المتعدده- فى كل مورد بحسبه- لا تنافى الاستعمال فى معنى واحد يجمع شتاتها، و يحوى متفرقاتها.

و نظير إشكال تعدد البطون، ما ورد من طلب الهدايه عند قراءه قوله عزّ من قائل: إهْدِنَا الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيمَ، و نحوه فى غيره، فإنّ محذور- الاستحاله تعدد المحكى عنه مع وحده الحاكي، و هو جار هنا؛ لأنّ القراءه هى الحكايه عن اللفظ باللفظ المماثل، و الإنشاء قصد ثبوت المعنى باللفظ، و لا يمكن استعمال اللفظ فى اللفظ و فى المعنى.

و ربما يجاب عنه: بأنّ المعنى يقصد من اللفظ الذى هو المعنى، كما فى أسماء الأفعال عند من يجعلها موضوعه لألفاظ الأفعال فلم يلزم استعمال اللفظ فى أكثر من معنى، بل استعمل كل لفظ فى معنى.

و فيه: أن قصد المعنى من اللفظ المحكى عنه باللفظ أوضح استحاله من قصده من اللفظ الحاكي؛ ضروره أن الاستعمال كذلك غير معقول- سواء كان الاستعمال بمعنى الإعلام و التفهيم، أو بمعنى إيجاد المعنى باللفظ، أو بمعنى إفناء اللفظ فى المعنى و جعله وجهاً و عنواناً له- فإنّ هذه الأوصاف لا يوصف بها ما لا وجود لها خارجاً، بل جعلاً و تنزيلاً، مع أنّ الفرض إنشاء المعنى باللفظ فاللفظ مما ينشأ به و يتوسل به إلى ثبوت المعنى، و هذا مع عدم تحقق ما ينشأ به و يتوسل به غير معقول؛ إذ ليس الانشاء مجرد قصد المعنى كما لا يخفى.

فالأولى أن يجاب عن الاشكال: بحمل ما ورد من الأخبار في هذا المضمار على طلب الهدايه مقارنة لقراءه إهدينا الصراط  
المستقيم، لا طلب الهدايه بها.

و يمكن أن يجاب أيضا: بأن القراءه ليست الحكايه عن الألفاظ بالألفاظ، واستعمالها فيها، بل ذكر ما يماثل كلام الغير من حيث  
إنه يماثله في قبال ذكره من تلقاء نفسه. وهذا المعنى غير مشروط بعدم إنشاء المعنى به؛ حتى يلزم الجمع بين اللحاظ الاستقلالى  
و الآلى فيما يماثل كلام الغير من حيث إنه يماثله بقصد المعنى، فإن من مدح محبوبه بقصيده بعض الشعراء، فقد قرأ قصيدته، و  
مدح محبوبه بها.

نعم، لو لم يلتفت إلى ذلك و مدحه بما أنشأ من تلقاء نفسه، لم يصدق القراءه و إن كان مماثلا لما أنشأه الغير. فتدبر جيدا.

ص: ١٦٣

٩٨- قوله [قدس سره]: (اختلفوا في أن المشتق حقيقه في خصوص ما تلبس بالمبدأ في الحال... الخ) (١).

ينبغي التنبيه على أمر:

### [و هو أن النزاع هنا في الوضع و الاستعمال]

أو في صحه الاطلاق و عدمها مع التسالم على المفهوم و المعنى؟

الظاهر هو الأول، كما تفصح عنه كلمات القوم من قديم الزمان إلى اليوم.

فإن الحقيقه و المجاز المذكورين في عنوان النزاع من شئون الاستعمال، و لا ربط لهما بالصدق و الإطلاق، و يشهد له استدلال العلامه (قده) في التهذيب (٢) و غيره في غيره، للقول بالأعم: بأن معنى الضارب من حصل منه الضرب، فيعم من انقضى عنه المبدأ، إلى غير ذلك من الشواهد.

و أما ما تكرر في كلماتهم في عنوان البحث- من اشتراط بقاء المبدأ في صدق المشتق و اطلاقه- فلا ينافي ذلك، فإن الصدق بلا عناية و عدمه- حيث كانا دالين على الخصوصيه و عدمها- فلذا عنونوا النزاع بذلك.

مضافا إلى: أنه لو لا الاختلاف في المفهوم و المعنى، فما وجه هذا الخلاف العظيم في هذه السنين المتماديه؟

و صريح بعض المدققين من المعاصرين (٣) هو الثاني بدعوى: أن وجه الخلاف- مع عدم الاختلاف في المفهوم و المعنى- هو الاختلاف في الحمل، فإنّ القائل بعدم صحه الإطلاق على ما انقضى عنه المبدأ، يرى وحده سنخ الحمل في المشتقات و الجوامد، فكما لا يصح إطلاق الماء على الهواء- بعد ما كان ماء،

ص: ١٦٤

١- ١) الكفايه: ١٢/٣٨.

٢- ٢) تهذيب الوصول إلى علم الاصول-مخطوط-ص: ٧-٨.

٣- ٣) صاحب المحججه- كما في هامش الأصل-.

و زالت عنه صورته المائيه، فانقلب هواء- كذلك لا يصح إطلاق المشتق على ما زال عنه المبدأ بعد تلبسه به، فإن المعنى الانتزاعي تابع لمنشأ انتزاعه حدوثاً و بقاءً، و المنشأ مفقود بعد الانقضاء، و الانتزاع بدونه على حد المعلول بلا عله، و القائل بصحة الإطلاق يدعى تفاوت الحملين فإن الحمل في الجوامد حمل هو هو، فلا يصح أن يقال للهواء إنه ماء، و الحمل في المشتقات حمل ذى هو و حمل انتساب، و يكفي في النسبه مجرد الخروج من العدم إلى الوجود، فيصح الحمل على المتلبس و على ما انقضى عنه، دون ما لم يتلبس.

قلت: فيه من الخلط ما لا يخفى على من له خبره بالاصطلاح المرسوم في

### [تقسيم الحمل إلى: (هو هو)، و(ذى هو).]

توضيحه: أن ما كان قابلاً- لأن يحمل على شيء من دون واسطه لفظه (ذى) و لا- اشتقاق لغوي، فهو المحمول مواطاه، كما في (الانسان جسم)، و (هذا حجر).

و ما لم يكن قابلاً- للحمل إلا بأحد الأمرين المزبورين، كالأعراض من السواد و البياض- مثلاً- فهو المحمول اشتقاقاً؛ إذ السواد- مثلاً- لا يحمل على موضوعه بنفسه، بل بواسطه لفظه (ذى)، فيقال: (الجسم ذو سواد)، أو بواسطه اشتقاق وصف منه، فيقال: (الجسم أسود). فالمحمول بالاشتقاق نفس العرض، و الوصف المشتق منه محمول مواطاه، لعدم الحاجه في حمله إلى شيء، و اشتقاقه الحمل بالإضافه إلى المبدأ، دون الوصف، فإن حمله حمل بالمواطاه قطعاً.

قال العلامة الطوسي- قدس سرّه القدوسي- في شرح منطق (1) الإشارات بعد ما بين حقيقه الحمل مواطاه ما لفظه (رحمه الله): (و هنا نوع آخر

ص: ١٦٥

من الحمل يسمّى حمل الاشتقاق، و هو حمل (ذو هو)، و هو كاليبيض على الجسم، و المحمول بذلك الحمل لا- يحمل على الموضوع وحده بالمواطاه، بل يحمل مع لفظه (ذو)، كما يقال: (الجسم ذو بياض)، أو يشتقّ منه اسم كالأبيض، و يحمل بالمواطاه عليه، كما يقال: (الجسم أبيض)، و المحمول بالحقيقه هو الأوّل). انتهى.

و غرضه من (الأوّل) هو المحمول بالمواطاه.

فاتضح:

### [أن حمل الأوصاف حمل هو هو و بالمواطاه]

لا حمل ذى هو، و بالاشتقاق كما تخيله المعاصر المتقدم، و اسناد اختلاف الحمل على الوجه المزبور إلى العلماء من المتأخرين و القدماء، و جعله منشأ لهذا الخلاف العظيم سخيف جدا، كما لا يخفى.

٩٩- قوله [قدس سره]: (بملاحظه اتصافها بعرض أو عرضى... الخ) (١).

مقتضى (٢) إطلاقه و قصر الخارج عن محلّ النزاع على الجامد المحض، دخول كل ما لا يأتلف منه الذات، و إن كان ذاتيا بمعنى آخر، و هو كفايه نفس الذات فى انتزاعه عنها، مع عدم كونه من ذاتياتها و أجزائها الخارجيه و العقليه:

حتى يعم النزاع مثل الإمكان، و مقابليه، و الوجود، و العدم، بل و جميع الأسماء الحسنى و الصفات العليا الجاربه عليه تعالى؛ حيث إن ذاته تعالى - بذاته و لذاته -

ص: ١٦٦

١ - ١) الكفايه: ٩/٣٩.

٢ - ٢) قولنا: (مقتضى.. الخ). إلا أن جعله مقابلا للعرض قرينه على عدم إرادته العرضى المقابل للذاتى فى كتاب الكليات، لكن لا يخفى أن العرضى: تاره فى قبال العرض، كالأبيض بالنسبه إلى البياض و هذا غير مراد قطعاً؛ إذ لا يعقل مبدئيه الأبيض. و اخرى فى قبال الذاتى فى كتاب الكليات، و هو لا- يقابل العرض، بل العرض بأقسامه داخل فى العرضى. و ثالثه فى قبال الذاتى فى كتاب البرهان، و حيث إن مقسمه الأمر الانتزاعى، فيقابل العرض المتأصّل، لا- العرض الذى نحو وجوده بوجود موضوعه كمقوله الإضافه. فتدبر. [منه قدس سره].

مطابقه لصفاته بلا حيثه تعليليه و لا تقييديه، مع أنّ الذاتى-بهذا المعنى أيضا- خارج عن محلّ النزاع لدوران التلبس مدار بقاء الذات.

نعم هذه النعوت الجلاليه و الجماليه-كبعض الأوصاف الأخر، كالإمكان و نحوه-و إن لم يكن لها زوال عن موردها، فيلغو النزاع بالإضافة إليها، إلا أن المفهوم-بما هو-غير مختصّ بما لا زوال له كى يلغو النزاع، فيصحّ النزاع باعتبار ما هو غير ذاتى له.

و أما ما لا مطابق له إلا ما هو ذاتى له-كالموجود و المعدوم، فإن مطابقهما بالذات نفس حقيقه الوجود و العدم، دون الماهيه، فإنها موجوده أو معدومه بالعرض-فلا مجال للنزاع فيه حتى بالإضافة إلى الماهيه، فإنّ الماهيه إنما توصف بالموجوديه بالعرض. فما لم يكن الموجود بالذات، لا موجود بالعرض، و مع ثبوته لا انقضاء هناك. فتدبرّ جيّدا.

١٠٩-قوله [قدس سره]: (كما أن الجملة الاسميه ك«زيد ضارب»... الخ) (١).

توضيحه:

### [أن عموم النزاع و شموله لشيء لا يدور مدار صدق العنوان،]

بل لنا تسريه النزاع لعموم ملاكه، أو لترتب ثمرته على شيء، و كلاهما موجودان (٢) فى هذا القسم من الجوامد:

أما ترتب الثمره فواضح، كما يشهد له ما عن الإيضاح (٣)

ص: ١٦٧

١-١) الكفايه: ١٢/٣٩.

٢-٢) فى الأصل: (موجود).

٣-٣) إيضاح الفوائد فى شرح إشكالات القواعد-نشر مؤسسه إسماعيليان-٥٢:٣. و هو لزين المجتهدين شيخنا أبو طالب محمد بن العلامه المطلق جمال الدين حسن بن يوسف ابن المطهر الحلى الملقب بفخر المحققين و رأس المدققين لنباهته فى العلوم الحقه، و نهايه جلالته فى هذه الطائفه المحقّه. ولد (رحمه الله) فى يوم الاثنين ليله (٢٠) جمادى الاولى سنه (٦٨٢ هـ).

و المسالك (١)، و إن كان تسليم حرمة المرضعه الأولى و الخلاف فى الثانية مشكلا؛ لاتحادهما فى الملاك، و ذلك لأن امومه المرضعه الأولى و بنتيه المرتضعه متضايفتان متكافئتان فى القوه و الفعلية، و بنتيه المرتضعه و زوجيتها متضادتان شرعا، ففى مرتبه حصول امومه المرضعه، تحصل بنتيه المرتضعه، و تلك المرتبه مرتبه زوال زوجيه المرتضعه، فليست فى مرتبه من المراتب امومه المرضعه مضافه إلى زوجيه المرتضعه؛ حتى تحرم بسبب كونها ام الزوجه.

هذا، و أما عموم الملاك فإن بقاء الذات - كما كان موهما لصدق الوصف

(٣)

-لازم والده العلامة الحلبي (رحمه الله) فى دراسته حتى قال فى خطبه كتاب الإيضاح ما ملخصه: إنى اشتغلت عند ابى فى تحصيل العلوم فى المعقول و المنقول، و قرأت عليه كتبا كثيره و التمت منه تصنيف كتاب (القواعد)، و بعد ملاحظه تولده (رحمه الله) و تاريخ تصنيف الكتاب يعلم أن عمره عشر سنين، و أنه حاز على حظ وافر من العلم، كما أن والده العلامة الحلبي (رحمه الله) مدحه كثيرا فى كتاب (الألفين)، و مما قال: (أجبت ولدى العزيز على (محمد) أصلح الله أمر داريه، كما هو بارّ بالديه، و رزقه أسباب السعادات الدنيويه و الآخرويه، كما أطاعنى فى استعمال قواه العقلية و الحسيه، و أسعفه ببلوغ أمله، كما أرضانى بأقواله و أفعاله، و جمع بين الرئاستين، كما لم يعصنى طرفه عين). و حكى أن والده العلامة (رحمه الله) رجع إليه فى بعض المسائل الشرعيه. كما يروى عنه الشهيد الأول (رحمه الله) و السيد تاج الدين بن معيه و الشيخ نظام الدين النيلي، و نجم الدين المدني، و فخر الدين البحرانى. توفى (رحمه الله) ليله الجمعة (١٥) جمادى الثانيه سنه (٧٧١ هـ) عن عمر يناهز (٨٩) سنه. له آثار مهمه منها (إيضاح الفوائد فى حل مشكلات القواعد) و (حاشيه الإرشاد) و (الكافيه الوافيه فى الكلام). (روضات الجنات ٦: ٣٣٠/١ رقم ٥٩١) بتصرف.

ص: ١٦٨

١ - ١) مسالك الأفهام فى شرح شرائع الإسلام ٣٧٩: ١. و هو للشيخ زين الدين بن نور الدين على بن أحمد بن محمد بن محمد بن على بن جمال الدين بن تقى بن صالح بن مشرف العاملى الشامى الجبجى المعروف بالشهيد الثانى (رحمه الله).



عليها بعد زوال تلبسها بمبدئه- كذلك يوههم صدق عنوان الزوج بعد زوال مبدئه و هي العلقه الخاصه.

و الفرق بينه و بين سائر الجوامد: أن الذات فيها محفوظه بانحفاظ الذاتيات، فاذا زالت صورته المائيه فقد زالت ذات الماء؛ لأن شئيه الشىء بصورته النوعيه و ما يجرى مجراها، و الماده- و ما يجرى مجراها- فعليتها عين القوه، فليست هي شيئاً من الأشياء حتى يكون بقاؤها- بما هي- في نظر العرف موهما لصدق صورته المائيه عليها بعد زوالها، بخلاف مثل الزوجيه و الرقيه و الحريره

(١)

ولد في (١٣) شوال سنة (٩١١ هـ) كان أبوه من أكابر و أفاضل عصره و كذلك أجداده. ختم كتاب اللّٰمه العزيز و سنّه تسع سنين، درس على والده (رحمه الله)، ثم سافر إلى (ميس)، و درس على يد الشيخ علي بن عبد العالی (رحمه الله) شرائع الإسلام و الإرشاد و القواعد، ثم درس في (كفر نوح (ع))، ثم ارتحل إلى الشام، و درس على عدّه من علمائها كثيراً من العلوم، ثم ارتحل إلى مصر سنة (٩٤٣ هـ)، و درس على أفاضل علمائها كتب العامه و الخاصه، ثم رحل إلى الحجاز، ثم عاد إلى وطنه (جبع) في سنة (٩٤٤ هـ)، و هي سنة اجتهاده كما صرح هو بنفسه، و هي السنه التي شرح فيها الإرشاد، ثم سافر إلى العراق لزياره الأئمه-عليهم السلام- سنة (٩٤٤ هـ)، و رجع في نفس السنه، و في سنة (٩٤٨ هـ) زار بيت المقدس، و بقي فيه حتى سنة (٩٥١ هـ)، فسافر إلى القسطنطينيه فوصلها سنة (٩٥٢ هـ)، و منها سافر إلى العراق، و حرّر قبلته بتأييد النبي (صلّى الله عليه و آله) في قصه معروفه، و رجع للتدريس في بعلبك سنة (٩٥٣ هـ). عدّ له صاحب أعيان الشيعة من كبار علماء السنه الذين درس عندهم (١٩) عالماً فضلاً عن علماء الشيعة، و عدّ من طلابه (١٤) عالماً من كبار علماء الشيعة منهم والد صاحب المدارك، و الصائغ، و والد الشيخ البهائي، و جدّ والد صاحب الوسائل و غيرهم، كما عدّ له (٧٩) مصنفاً في مختلف العلوم منها شرح (الإرشاد) و (المقاصد العليّه) و (الروضه البهيه في شرح اللمعه الدمشقيه) التي عليها مدار التدريس في الحوزات العلميه، و (مسالك الأفهام في شرح شرائع الإسلام) و غيرها. و استشهد-رضوان الله عليه- سنة (٩٦٥ هـ) في قصه معروفه. (أعيان الشيعة ٧: ١٥٨) بتصرف.

ص: ١٦٩

-و غيرها من الجوامد-لأنحفاظ ذات متحصله فى الحالتين فيها.

١٠١-قوله[قدس سره]:(ربما يشكل بعدم إمكان جريانه فى اسم الزمان...الخ) (١).

لا يذهب عليك (٢) أن هويات أجزاء الزمان، و ان كانت واحده بوحده اتصاليه دقه و عقلا، إلا أن كل هويه من تلك الهويات المتصله مغايره بنفس ذاتها لهويه اخرى. و ما يصدق عليه حقيقه و بلا عنايه أنه تلبس بالمبدأ، تلك الهويه الواقع فيها المبدأ، و هذه الهويه هى الذات اللازم بقاؤها فى صدق الوصف عليها.

فما عن بعض المدققين من المعاصرين (٣) جوابا عن الاشكال: من أن للزمان استمرارا و بقاء عرفا، و البقاء فرع الوحده، فاذا وقع فى أول هذا الواحد حدث و انقضى صح لك أن تقول: إن هذا الأمر الوجدانى تلبس بعنوان الظرفيه لشيء و انقضى، فبقى بلا تلبس، و إلا- لزم الإشكال على الأوصاف الجاربه على الزمان، بل على مطلق الامور التدريجيه الغير القاره، فإن ما يصدق عليه فى هذه الموارد ليس له بقاء، فلا وجه لتخصيص الإشكال باسم الزمان.

مدفوع بما عرفت: من أن اتصال الهويات المتغايره لا- يصحح بقاء تلك الهويه-التي وقع فيها الحدث-حقيقه، و إلا لصح أن يقال: كل يوم مقتل

ص : ١٧٠

١- ١) الكفايه: ٨/٤٠.

٢- ٢) قولنا: (لا- يذهب عليك...الخ). اعلم أن الإمكان ليس من أجل تخلل غير المماثل بين ما تلبس بالظرفيه، و ما يماثله حتى ينتقض بأسامى الشهور و الاسبوع من حيث الوضع لكلى يكون كل واحد من الأيام و الشهور المفصوله مصداقا له، بل من أجل عدم التطابق لما تلبس بالظرفيه، إلا- فرد لا- بقاء له. و توهم اتصاف الكلى بالعرض بسبب اتصاف فرده بالظرفيه. مدفوع: بأن المتصف بها بالعرض هو الكلى الموجود فى ضمنه، لا مطلقا. فتدبر. (منه عفى عنه).

٣- ٣) صاحب المحججه- كما فى هامش الأصل-.

الحسين عليه السلام للوحده المزبوره، مع أنه لا شبهه في عدم صحه اطلاق المقتل إلا على العاشر من محرم و ما يمثله.

نعم، ربما يطلق المقتل و يراد الساعه التي وقع فيها القتل، و ربما يطلق و يراد به اليوم الواقع فيه، و ربما يراد الشهر، و ربما يراد العام، و هذا كله أجنبي عن الوحده المزبوره؛ إذ على هذا الاطلاق لا انقضاء ما دامت الساعه-أو اليوم، أو الشهر أو العام-باقيه، و بعد مضي أحدها لا بقاء لما اطلق المقتل بالإضافة إليه كي ينازع في الوضع له أو للأعم.

فالبقاء: إن اضيف إلى أحد تلك الامور-المتصفه بنحو من الوحده- فالتلبس بحسبه باق ما دام باقيا، و إلا فلا.

### [وإن اضيف إلى الزمان-]

لا- بلحاظ تلك الوحدات، بل بلحاظ اتصاليه الزمان- فمع فرض صحه هذا الإطلاق، فالدهر باق، و التلبس كذلك، فالأمر دائما يدور بين البقاء و التلبس أو عدمه و عدمه. فتدبره فإنه حقيق به.

و أما ما ذكره من الأوصاف الجاربه على الزمان و الامور التدريجيه، فالجواب عن النقض بها: أن هذه الأوصاف مشتركه بين الامور التدريجيه و غيرها، فلا وجه لإخراجها لأجل عدم بقاء ما تصدق هي عليه-في بعض الموارد و الأحيان- من دون فرق بين مثل السيال و المتصرم و نحوهما و غيرها، فإن السيلان و المتصرم لا- يختص بالتدرجيات كما لا يخفى، بخلاف اسم الزمان المأخوذ فيه الزمان. فافهم و استقم.

١٠٢-قوله [قدس سره]: (و يمكن حل الاشكال بأن انحصار مفهوم عام... الخ) (١).

لا يخفى عليك انه

### [لا يتوقف على تعقل جامع مفهومي بين المتلبس بالظرفيه]

للحدث و عدمه؛ حتى لا يعقل، بل على الجامع المفهومي بين المتلبس

ص: ١٧١

و المنقضى عنه. فكما يقول القائل بالوضع للأعم: إن مفهوم اسم المكان-تحليلاً- هو المكان الذى وقع فيه الحدث، فيعم المتلبس و المنقضى عنه، فكذا هنا يقول:

بأن مفهوم اسم الزمان-تحليلاً- هو الزمان الذى وقع فيه الحدث، فهو بمفهومه يعمّهما، لكنه بحسب الخارج-حيث إن المكان قارّ الذات-فله مصداقان، و الزمان حيث إنه غير قارّ الذات، فله مصداق واحد.

و يؤيدّه: أن المقتل و المغرب و غيرهما-من الألفاظ المشتركة بين اسمى الزمان و المكان-لها مفهوم واحد، و هو ما كان وعاء القتل أو الغروب-مثلاً- زماناً كان أو مكاناً، و لا إباء للمفهوم-من حيث هو مفهوم-للشمول و العموم للمتلبس و المنقضى عنه، و إن لم يكن له فى خصوص الزمان إلا مصداق واحد.

قلت: الأمر فى حلّ الإشكال على ما أفاده الاستاذ العلامة-أدام الله أيامه-إلا أنّ تحرير النزاع فى اسم الزمان لا يكاد يترتب عليه ثمره البحث؛ إذ ثمره البحث تظهر فى ما انقضى عنه المبدأ، و إلا فلا فارق فى المتلبس بين الطرفين، و حيث لا مصداق لما انقضى عنه المبدأ فى اسم الزمان، فيلغو البحث عنه جزماً.

نعم، لو قلنا: بأن المقتل و نحوه موضوع لوعاء القتل مثلاً-من دون ملاحظه خصوصيه الزمان أو المكان-فعدم صدقه على ما انقضى عنه فى خصوص الزمان لا يوجب لغويه النزاع، بخلاف ما إذا كان موضوعاً للزمان الأعمّ من المتلبس و ما انقضى عنه، فإنّ البحث عن وضعه للأعمّ-مع عدم المطابق إلا للأخصّ-لغو. فتدبر.

١٠٣-قوله [قدس سره]: [مع أن الواجب موضوع للمفهوم العام... الخ] (١).

فلا اختصاص لانحصار المفهوم العام فى فرد باسم الزمان، بل يجرى فى

ص: ١٧٢

اسم الفاعل كالواجب، إلا- أنه يمكن الخدشه فيه: بأنّ الواجب- بما هو- لا- اختصاص له خارجا به تعالى، بل توصف به الأفعال الواجبه أيضا، وكذلك واجب الوجود لا يختص به تعالى؛ لأن كل موجود واجب الوجود حيث إن الشيء ما لم يجب لم يوجد.

نعم، واجب الوجود بذاته مختصّ به تعالى، وهو أيضا مفهوم عام، لكنه من المفاهيم المركبه لا مما وضع له لفظ مخصوص؛ كي يكون نظيرا للمقام، إلا أن لفظ الجلاله يكفي في صحه الوضع للعام (1)، مع انحصاره في فرد بلا كلام.

ص: ١٧٣

١ - ١) هذا بناء على بقاء لفظ الجلاله على مفهومه العام قبل إسقاط الهمزه منه؛ حيث إنه في الأصل: (الإله) أى انه مشتق من الفعل (أله) بمعنى (عبد)، أو بمعنى (تحير)، أو من (وله) فأصله: (ولاه)، ثم أبدلوا الواو همزه فصارت (إله)، وتسميته بذلك لكون كل مخلوق والها نحوه. أو من (لامه يلوه ليها) بمعنى (احتجب)، و(إله) على وزن (فعال) بمعنى: (معبود)، ككتاب بمعنى مكتوب. هذا هو المشهور عند علماء العربيه من كونه مشتقا، ولكن لا على بقائه على المعنى العام لأصله، بل بعد حذف همزه (إله) و دخول الألف و اللام فصار (الله) فخصّ بالبارى تعالى و لتخصّصه به قال تعالى: هَلْ تَعْلَمُ لَهُ سَمِيًّا مريم ١٩:٦٥، و لذا نجد فرقا بين لفظه (الله) و بين لفظه (الإله)، فالأول معناه خاص و الثانى عام؛ لذا صارت: (لا إله إلا الله) كلمه التوحيد. اما على القول الثانى و هو العلميه- و هو المعروف عن (الخليل) استاذ (سيبويه)- فلا يصحّ التنظير به للمقام لوضعه وضعا خاصا لموضوع خاص لا تعدّد فيه و لا عموم. و العلميه: إما بالارتجال، كما هو ظاهر (الخليل)، او بالنقل: كما هو ظاهر الجوهرى و صريح العلامه الطباطبائى (رحمه الله) فى الميزان. (اللسان: ١٣ حرف الهاء فصل الهمزه، و مفردات الأصبهاني: كتاب الألف: أله، و مجمع البحرين كتاب الهاء باب ما أوّله الألف، و معجم مقاييس اللغه مادّه «وله» من كتاب الواو، و مجمع البيان ١:١٩ و الكشف ٥:١-٦ و الميزان ١٨:١). و يقول المحقّق الفذ آيه الله العظمى السيد الخوئى قدس سره فى بيانه: ٤٥٢ فما بعدها- مبرهنا على العلميه و مقنّدا القول بالجنسيه و العموم: (الله: علم للذات المقدّسه، و قد عرفها العرب به حتى فى الجاهليه قال لبيد: ألا كلّ شىء- ما خلا الله- باطل و كلّ نعيم- لا محاله- زائل و قال سبحانه: وَ لئن سألْتُهُمْ مَنْ خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَ الْأَرْضَ لَيَقُولُنَّ اللهُ ٢٥:٣١. و من توهم-

**[ ( ضروره أن المصادر المزيد فيها كالمجرده في الدلاله ) ]**

...الخ (١).

هذا بناء على ما هو المتعارف في حقيقه المصدر؛ حيث يجعلونه أصلاً للمشتقات.

و التحقيق: أن المصادر مطلقاً لم توضع لنفس المعاني الخاليه من جميع أنحاء النسب، بل المصدر من جمله المشتقات لاشتماله على نسبه ناقصه و مبدأً، من دون فرق بين المجرّد و المزيد فيه؛ بتخيّل أن المزيد فيه مشتق من المجرّد. و لذا خصّص الإخراج عن عناوين النزاع هنا بالمزيد فيه دون المجرّد.

**[ و الفرق بين المبدأ و المصدر ]**

كالفرق بين ملاحظه ذات العرض و ملاحظته بما هو عرض.

(١)

- أنه اسم جنس فقد أخطأ، و دليلنا على ذلك أمور: الاول-التبادر، فإنّ لفظ الجلاله ينصرف بلا قرينه إلى الذات المقدسه، و لا يشكّ في ذلك أحد، و بأصالة عدم النقل يثبت أنه كذلك في اللغه، و قد حققت حجّيتها في علم الاصول. الثاني- أن لفظ الجلاله بما له من المعنى لا يستعمل و صفاً.. و إذا كان جامداً كان علماً لا محاله، فإنّ الذهاب إلى أنه اسم جنس فسّيره بالمعنى الاشتقاقي. الثالث- ان لفظ الجلاله لو لم يكن علماً لما كانت كلمه «لا إله إلا الله» كلمه التوحيد... كما لا يدلّ قول: لا إله إلاّ الرازق أو الخالق أو غيرهما... و لذلك لا- يقبل إسلام من قال إحدى هذه الكلمات. الرابع- حكمه الوضع تقتضى وضع لفظ للذات المقدسه كما يقتضى الوضع بإزاء سائر المفاهيم... الخ) انتهى كلامه-قدس سره-. فإذا ثبت علميه لفظ الجلاله لم يصحّ التنظير به للمفهوم العامّ المنحصر في فرد. نعم، يصحّ التنظير للمقام بكلمه (الإله). بمعنى المعبود بحق أو الذى يحقّ له العباده- المجمع ١٩:١- حيث إنّ مفهومها عامّ، لكنه منحصر في الخارج بالواحد الأحد تبارك و تعالى.

ص: ١٧٤

و النسبه المصدريه فى نقصها و عدم صحه السكوت عليها كالنسبه الحاصله من إضافه الغلام إلى زيد-مثلا-بل الفرق بين معانى المصادر المجرده و المزيد فيها المتحدده فى الماده، دليل على اشتمال كل منهما على نسبه ناقصه مباينه للاخرى، و إلا لزم أن لا يكون بينهما فرق إلا بالهيئه اللفظيه فقط؛ إذ المفروض اتحادهما فى الماده اللفظيه المقتضيه لوحده المعنى فتدبر جيداً.

و بالجملة:الاشتمال على النسبه معنى الاشتقاق المعنوى، و المبدأ السارى (1) فى جميع مراتب الاشتقاق هو المشتق منه، و هو نفس المعنى الخالى عن جميع أنحاء النسب فى حد ذاته، فهذا الإطلاق الذاتى للمبدأ هو المصحح لأصلته و جعله مشتقاً منه؛ فإن الاختصاص بالأصالة- و الاشتقاق منه- معنى يقتضى أن يكون المشتق بعض المشتق منه، مع أن الأمر بالعكس فى بادية النظر، فان المبدأ جزء سائر المشتقات، لكن بعد ملاحظه لا بشرطيته و قبوله لكل صورته -بخلاف المواد المتصوره بصوره خاصه، فإنها لا تقبل ورود صورته اخرى عليها- تعرف أن المبدأ أوسع دائره من جميع المشتقات، و أنها تنشعب منه، و أن المصدر لاشتماله على نسبه ناقصه أحد المشتقات المنشعبه منه، و أنه لا يعقل أن يكون المصدر مشتقاً منه و أصلاً لغيره؛ إذ الماده المتصوره لا تقبل صورته اخرى.

و حيث ان المصدر مشتمل على نسبه ناقصه لا- يصح السكوت عليه، و يكون مقدماً فى الرتبته على غيره، لتقدم الناقص على التام، لزياده التام عليه فالتحقيق فى خروج المصادر مطلقاً-مع كونها من المشتقات-عدم الجرى لها على الذات، و عدم اتحادهما معها، كى يكون بقاؤها موهما لصدقها. فافهم فاستقم.

ص: ١٧٥

١-١) قولنا: (و المبدأ السارى... الخ). و هذا هو اسم المصدر؛ إذ لا يعقل بحسب الواقع إلا المبدأ و أنحاء النسب، و ما فيه النسبه أحد المشتقات المعروفه، فلم يبق لاسم المصدر معنى إلا نفس المبدأ. و أما توهم: أنه الانفعال الحاصل من الفعل، ففيه: أنه مصدر آخر من باب آخر، لا اسم المصدر لذلك الباب. فتدبر. (منه عفى عنه).

١٠٥-قوله [قدس سره]: (و إن الأفعال إنما تدل على قيام المبادئ... الخ) (١).

توضيحه: أنّ هيئات الأوصاف و الأفعال، و إن كانت مشتركة في الدلالة على النسب، و غيرها غير معقول؛ لوضوح أن الهيئه-مطلقا- بعد وضع المادة للمبدا لا يعقل أن تكون إلا لمعنى حرفي- و هي النسبه-غايه الأمر الاختلاف بين أنحاء النسب، فإنّ النسبه في الفعل لها جهه حركه من العدم إلى الوجود، فيحضر في الذهن من سماع (ضرب زيد)-مثلا-حركه الضرب حقيقه من العدم إلى الوجود بحقيقه الحركه الصدوريه، فكأنّه يرى الحدث المخصوص متحركا من العدم إلى الوجود، بخلاف الضارب، فإن النسبه المأخوذه فيه نسبه الواجديه للمبدا، و لها جهه ثبات و قرار، و بها يكون مفادها وجهها و عنوانا للذات - كما سيأتى إن شاء الله تعالى (٢)-فحيث إن مفاد الوصف أمر منتزع عن الذات متحد معها، فلذا يكون بقاؤها موهما لبقائه، بخلاف ما إذا لم يكن كذلك، فانه لا موهم للبقاء.

١٠٦-قوله [قدس سره]: (و إلا لزم القول بالمجاز و التجريد عند الاسناد إلى غيرها من الزمان (٣) و المجردات... الخ) (٤).

بل ينتقض-أيضا-بمثل (علم الله تعالى)، و (يعلم الله تعالى) و نحوه من الصفات الذاتيه لتقدّس ذاته و صفاته تعالى عن الزمان، بل ينتقض أيضا بمثل (خلق الله تعالى) و نحوه مما كان مبدؤه من صفات الأفعال؛ لما برهن عليه في محله من أنّ الفعل الزماني لا يكون إلا لفاعل زماني.

ص: ١٧٦

١-١) الكفایه: ١٩/٤٠.

٢-٢) التعليقه: ١٣٠ من هذا الجزء عند قوله: (و من المعلوم أن نسبه الواجديه...).

٣-٣) في الكفایه-تحقيق مؤسستنا-: من نفس الزمان..

٤-٤) الكفایه: ٥/٤١.



و يمكن الجواب عن الجميع عموماً: بأن هذه المخاطبات حيث كانت مع المحبوسين في سجن الزمان، فلا مانع من اعتبار السبق و اللحق فيما لا يتطرق إليه سبق و لا لحق.

و يمكن الجواب عن خصوص الإسناد إلى نفس الزمان: أنّ المتقدّم و المتأخّر بالذات نفس أجزاء الزمان و الحوادث الأخر تتصف بهما بالعرض؛ إذ ملاك التقدّم و التأخّر الزمانيين عدم مجامعه المتقدّم و المتأخّر في الوجود، و هو قد يكون ذاتياً كتقدّم بعض أجزاء الزمان على البعض الآخر فما به التقدم و ما فيه واحد، و قد يكون عرضياً، كتقدم بعض الزمانيات على الآخر، فالزمان زمانى بنفسه، و غيره زمانى به، و المدعى وضع هيئه الماضى مثلاً لنسبه خاصه متصفه بخصوصيه التقدم (١) الذى لا يجمع المتأخّر فى الوجود، و هو على حد سواء فى الزمان و الزمانى. فتدبره فانه حقيق به.

و يمكن الجواب عن مثل (علم الله، و أراد الله) فيما إذا تعلق العلم مثلاً بالحوادث الزمانيه و نحوها:

### [أنه تبارك و تعالى مع الزمان السابق معيّه قيوماً]

لا تنافى تقدّسه عن الزمان، فهو تعالى باعتبار المعيه مع السابق سابق، و باعتبار معيته مع اللاحق لاحق.

فتوصيف شىء بالسبق و اللحق الزمانيين بأحد اعتبارين: إما باعتبار وقوعه فى الزمان السابق و اللاحق، كالزمانيات، و إما باعتبار المعيه مع الزمان السابق أو اللاحق كما فى المقام.

و بنظيره يمكن الجواب عن الاسناد إلى المجردات و المفارقات، فانها و إن لم تكن فى الزمان إلا أنها معه، و كون عالمها فى طول عالم الطبيعه لا ينافى معيتها لما فى عالم الطبيعه فى الوجود، كما لا يخفى.

ص: ١٧٧

(١-١) لعل الصحيح: المتقدّم.

و أما إذا نسب علمه تعالى إلى ذاته و صفاته-جلت ذاته و علت صفاته- فاتصافه بالسبق نظير اتصاف الزمان به، و هو عدم مجامعه المتقدم للمتأخر في الوجود.

و بالجمله:المعلوم:إما أن يكون في زمان النطق-مثلا- كالحادث اليومي، و إما أن يكون سابقا على زمان النطق، كالحادث في الأمس-مثلا-، و إما أن لا يكون كذلك، بل كان موجودا أزلا و أبدا:

فان كان من قبيل الأول، فالأمر كما مرّ من أن السبق و اللحق باعتبار معيّته القويمه مع الزمان السابق و اللاحق.

و إن كان من قبيل الثاني-فمضافا إلى ما مرّ-يمكن الجواب عنه:بأن جميع الموجودات من مراتب علمه تعالى، و هي المرتبه الأ-خيريه من تلك المراتب؛ إذ لا- حيثه لها إلا- حيثه الربط الذاتى، و لا- حضور أقوى من هذه حيثيه و العلم عين الحضور، فالموجودات علم و معلوم باعتبارين، فكما أن المعلومات تتصف بالسبق و اللحق الزمانيين، كذلك هذه المرتبه من العلم فانه عينها.

و إن كان من قبيل الثالث، فليس هنالك إضافه للعلم إلى الزمانى، لكن توصيفه بالسبق الزمانى لما عرفت من أنّ ملاك السبق الزمانى عدم مجامعه المتأخر مع المتقدم في الوجود، و جميع الموجودات بالإضافه إليه تعالى كذلك. فافهم أو ذره لأهله.

١٠٧-قوله[قدس سره]:(نعم لا يبعد أن يكون لكل من الماضى و المضارع...الخ) (١).

توضيحه:إنه لا ريب فى غلطيه(زيد ضرب غدا، و يضرب أمس)، فلا بد من الالتزام باشتمال الفعلين على خصوصيه تقتضى عدم جواز تقييد الماضى

ص: ١٧٨

قلت: المعقول من مفادهما هو الحدث و الربط، و كونه فى زمان كذا، و أما وجود خصوصيه اخرى تناسب الخارج عن افق الزمان و الواقع فيه.

و كذا خصوصيه مانعه عن التقييد ب(غد) فى الماضى، و ب(أمس) فى المضارع، فلا طريق لنا إلى تصديقه (١).

فإن قلت: الخصوصيه المدّعاه خصوصيه السبق و اللحق الحرفيين، و السبق و اللحق غير منحصرين فى الزمانى، بل السبق بالزمان و بالطبع

ص: ١٧٩

١ - ١) قولنا: (فلا- طريق لنا إلى تصديقه.. الخ). ربما يقال: إن تلك الخصوصيه هى خصوصيه وقوع المبدأ و تحقّقه المساوق للمضى، و خصوصيه اتصاف الذات بتحقق المبدأ منها، و هو فرع التحقق، فيساوق الحال و الاستقبال. و يندفع: بأن الوقوع و التحقق يمكن لحاظهما فى الحال و الاستقبال فلا يساوق المضى، و تأخر الإخبار عن وقوع المخبر به تأخر طبعى يجمع مضى المخبر به بالعرض و حالته و استقباليته. و أما حديث اتصاف الذات: ففيه أولاً: أن مفاد الهيئه الوارده على المادّه لا بد من أن يكون واردا على مفاد المادّه لا غيرها. و ثانياً- أنه ليس بين الذات و الحدث إلا نسبه واحده صدورا أو قياما، و إنما تتطور أطوارا بحسب الملاحظه، فتكون بطور منها مفاد أحد المشتقات، و بطور آخر مفاد الآخر، فليس اتصاف الذات بتحقق الحدث نسبه اخرى غير نسبه تحقق الحدث، نعم، هذه النسبه توجب تعنون الطرفين بعنوانين مضايفين، فيكون الحدث محققا، و الذات محققا منها، و لا ترتب بين المضايفين مع أن هذا المتوهم يرى تأخر رتبه المضارع عن رتبه الماضى. و منه يظهر: حال دعوى اخرى من أن هيئه الماضى للإخبار عن الوقوع فيتأخر الإخبار عن الوقوع و لو أننا ما، و أن هيئه المضارع لمنشئيه الذات فعلا- للحدث فيساوق الحال، و بأداه اخرى تفيد الاستقبال. و يندفع: أما حديث الإخبار عن الوقوع فيما عرفت، و أما حديث منشئيه الذات فيما سبق من أنها من شئون الذات لا- من شئون مفاد الماده. مضافا إلى أن الفعلية إن كانت بمعنى الحاليه فهو عين آخر زمان الحال، و إن كانت مساوقه للتحقق فحالتها حال الوقوع، و التحقق لا يساوق خصوص الحال. فلا تغفل. [منه قدس سره].

و بالذات و غيرها.فإن اسند الماضى و المضارع إلى الزمانى،كان زمانيه ما اسندا إليه دالّه على أنّ السبق و اللحق-الملحوظين فى الهيئه-زمانيان،و إن اسندا إلى الزمان كان السبق و اللحق ذاتيين و هكذا.

قلت:

### [لا ارتباط لما عدا السبق الزمانى بمداليل الأفعال؛]

ضروره أنّ السبق بالعليه و بالطبع و بالرتبه و بالشرف و بالماهيّه جميعا أجنبيّ عن مداليلها كما هو بيديهى.و السبق بالذات هو الجامع بين السبق بالعليه و السبق بالطبع، الذى هو سبق العله الناقصه على معلولها،و السبق بالماهيّه الذى هو تقدّم علل القوام على المعلول فى جوهر ذاته،و عدم ارتباطه بمداليل الافعال-حتى المسنده إلى نفس الزمان-واضح.

فاتّضح:أن أخذ مطلق السبق و اللحق-مع أن ما عدا الزمانى أجنبيّ عن مدلول الفعل-لغو صرف،و دعوى خصوصيه اخرى-غير السبق و اللحق-إحاله إلى المجهول.

فالتحقيق:أن ملا-ك الفعلية و مناطها صحه السكوت و تماميه النسبه،فلا-بد من التماس دليل آخر على مأخوذه الزمان فى الفعل،و القدر الذى لا مناص عنه بشهاده العرف و العاده هيئه الماضى و المضارع؛لما عرفت من غلطيه(زيد ضرب غدا،و يضرب أمس)،فلا بد من أخذ السبق و اللحق الزمانيين بالمعنى المذكور سابقا فيهما و قد عرفت-بحمد الله تعالى-اندفاع ما اورد على ذلك.

فافهم جيدا.

١٠٨-قوله[قدس سره]:(و يؤيده أن المضارع يكون مشتركا...الخ) (١).

توضيحه:أن المضارع عندهم مشترك بين الحال و الاستقبال:فإن اريد

ص : ١٨٠

الاشتراك اللفظي كان قولنا: (زيد يضرب حالا- و غدا) استعمالا في أكثر من معنى، وهو غير معقول، و على المشهور غير صحيح، مع أن المثال المزبور لا شبهه في صحته.

و إن اريد الاشتراك المعنوي، فلا- جامع بين الحال و الاستقبال، إلا- غير الماضي، و ادراج هذا المفهوم في المضارع سخيّف جدا، مضافا إلى لزوم غلطيه (كان زيد بالامس بضرب عمرا) للتناقض، و لا مدفع لكلّ ذلك إلاّ الالتزام بعدم اشتمال الفعل على الزمان بنحو من الانحاء، مع الالتزام باشماله على خصوصيه تناسب المضيّ في الماضي، و تناسب الحال و الاستقبال في المضارع. قلت: قد سمعت الكلام في الخصوصيه آنفا،

### [و أما كيفيه اشتمال الماضي و المضارع على الزمان]

، فمجمّل القول فيها: ان هيئه الماضي موضوعه للنسبه المتقيده بالسبق الزماني على ما اضيفت إليه- بالمعنى المتقدم من السبق- بنحو يكون التقيّد داخلا و القيد خارجا، و هيئه المضارع موضوعه للنسبه المتقيده بعدم السبق الزماني على ما اضيفت إليه على الوجه المذكور، لا- أن الزمان الماضي أو الحال أو الاستقبال أو غير الماضي- بهذه العناوين الاسميّه- مأخوذ في الهيئه؛ كى يقال: إن الزمان عموما و خصوصا من المعاني المستقلّه بالمفهوميّه، فلا يعقل أخذها في النسبه التي هي من المفاهيم الأدويّه و المعاني الحرفيه، و لا يعقل لحاظها بنحو الحرفيه كى يجعل من جهات النسبه، و قد عرفت الجواب عن الأول.

و أما عدم معقوليه لحاظها حرفيا ففيه: أن النسبه الواقعه في الزمان مقيّده به قطعاً، فتلاحظ على هذا النهج من دون عنايه اخرى، و هو معنى لحاظ الزمان بنحو المعنى الحرفي.

و أما حديث التناقض في مثل (كان زيد يضرب عمرا بالأمس) فتوضيح الحال فيه و في أمثاله: أن السبق و اللحق قد يلحظان بالإضافة إلى زمان النطق، كما إذا قيل من دون تقييد: (ضرب زيد، أو يضرب)، و قد يلحظان بالإضافة إلى

أمر آخر كما يقال: (رأيته يصلى، أو أراك خدعتنى)، فان الغرض فى الأول حينئذ الإخبار عن الصلاه حال الرؤيه، و الرؤيه فى زمان سابق على زمان النطق، و الغرض فى الثانى الإخبار عن سبق الخدعه بالإضافه إلى زمان الرؤيه، و الرؤيه فى الحال، و ليس الغرض الإخبار عن الرؤيه و الصلاه، و الرؤيه و الخدعه فى عرض واحد، و إلا لناسب أن يقال: رأيته و صلى، و أراك و خدعتنى، و عليك بإرجاع ما يرد عليك من الأمثله الموهمه للتناقض إلى ما ذكرنا.

١٠٩-قوله [قدس سره]: (كما أن الجملة الاسميه كـ «زيد ضارب»... الخ) (١).

نعم، انطباقه على الحال و الاستقبال يمكن أن يكون على حد انطباق الجملة الاسميه لعدم الاشتمال على خصوص زمان إلا أن الإشكال-الباعث على الالتزام باشماله على الزمان-غلطيه (زيد يضرب أمس، و ضرب غدا)، فلولا خصوصيه السبق الزمانى و عدمه فى الماضى و المضارع، لما كان الاطلاق المزبور غلطا، كما فى الجمل الاسميه القابله للتقييد بأى نحو كان، و سيأتى-إن شاء الله-تحقيق حال الأوصاف (٢).

١١٠-قوله [قدس سره]: (و ربما يؤيد ذلك أن الزمان... الخ) (٣).

قد عرفت وجه التأييد و الجواب عنه، فلا نعيد.

١١١-قوله [قدس سره]:

**[فالمعنى فى كليهما فى نفسه كلى طبيعى... الخ]**

(٤)

اعلم أن الكلى الطبيعى نفس معروض الكليه، كالحىوان و الانسان،

ص: ١٨٢

١-١) الكفايه: ١٢/٤١.

٢-٢) و ذلك فى التعليقه: ١١٣ من هذا الجزء.

٣-٣) الكفايه: ١٥/٤١.

٤-٤) الكفايه: ١٠/٤٢.

و الكلى العقلى هو الحيوان بوصف الكليه، و حيث إن الكليه من الاعتبارات العقلية، فلا - محاله لا - موطن للموصوف بها بما هو كذلك إلا فى العقل، و لذا وصف بالكلى العقلى، لا أن كليته العقلية بلحاظ تقيده باللحاظ الاستقلالى أو الآلى - كما فى المتن - كيف؟ و اللحاظ - الذى هو وجوده الذهنى - مصحح جزئيه فى الذهن، مع أن صيرورته جزئيا ذهنيا بملا - حظه تقيده بالوجود الذهنى مسامحه واضحه؛ إذ الجزئيه و الكليه من اعتبارات المعانى و المفاهيم؛ لأن الإباء عن الصدق و عدمه، إنما يعقل فى المفهوم، لا فى الموجود فالموجود مطلقا خارج عن المقسم، و لذا لو قيد به شىء خرج عن قابليه الصدق، لا لأنه كلى عقلى أو جزئى عقلى، فإن الكلى العقلى قابل للحمل على نفسه بالحمل الذاتى الأولى، بخلاف الوجود الحقيقى و المتقيد به، فإنهما غير قابلين للصدق رأسا.

١١٢ - قوله [قدس سره]:

### [اختلاف المشتقات فى المبادئ]

و كون المبدأ فى بعضها... الخ (١).

تحقيق القول فيه: أن عدم رجوع الاختلاف إلى الجبهه المبحوث عنها بأحد وجهين: إما بإشراب الجهات المذكوره فى المتن - من الفعلية و القوه و الملكه و الاستعداد و نحوها - فى ناحيه المبادئ، فالتلبس فى كل واحد بحسبه، كما هو ظاهر غير واحد من الأصحاب فى مقام الجواب. و إما بعدم الالتزام بالتصرف فى ناحيه المبادئ أيضا، بل بوجه آخر كما يساعده دقيق النظر، فنقول:

أما فى مثل: النار محرقه، و الشمس مشرقه، و السم قاتل، و السنا مسهل - إلى غير ذلك مما يكون مسوقا لبيان المقتضيات - فالجواب عنه: أن النظر فيها إلى مجرد اتحاد الموضوع و المحمول فى الوجود، لا إلى اتحادهما فى حال؛ ليقال:

بأنه إطلاق على غير المتلبس، فالقاتل فى قضيتى (زيد قاتل)، و (السم قاتل) على

ص: ١٨٣

نهج واحد من حيث الاستعمال فى معنى مطابقه الذات المتلبسه حقيقه بالقتل، لا- أن التلبس و النسبه أعم من الاقتضاء و الفعلية، فإنه لا معنى محصل له؛ إذ الخروج من العدم إلى الوجود-الذى هو جامع جميع انحاء النسب و التلبسات- عين الفعلية فلا يجامع الاقتضاء.

نعم التلبس بالاقتضاء أمر معقول، فيرجع إلى إشراب الاقتضاء فى ناحيه المبدأ.

و مما ذكرنا: يظهر الفرق بين تعميم القيام فى مثل: (زيد ضارب) إذا أمر بالضرب، و التعميم فى الاقتضاء؛ إذ القيام: تارة بنحو قيام العرض بموضوعه، كما فى صورته المباشرة، فإن الحركة الخاصه من أعراضه القائم به، و اخرى بنحو قيام المعلول بالعله، كقيام الضرب بالأمر، فإنه بأمره و تحريكه أوجده، و هذا بخلاف المقتضى، فإنه و إن كان قائما بالمقتضى عند اجتماع الشرائط، لكن عند عدمها لا ثبوت حقيقى له أصلا، فلا معنى لقيامه به بأى معنى كان.

و التحقيق: أنه للمقتضى ثبوت فى مرتبه ذات مقتضيه عرضا، فوجود المقتضى وجوده بالذات، و وجود مقتضاه بالعرض، فهو باعتبار ثبوت فعلى عرضى، و باعتبار ثبوت اقتضائى فى قبال الثبوت المناسب للمقتضى فى نظام الوجود.

فمن يقول: بأعميه النسبه من الاقتضاء و الفعلية، إن أراد ما ذكرنا، فهو المطلوب، و إلا فلا معنى محصل له.

و أما فى مثل: (الانسان كاتب بالقوه) فمن الواضح أن الكاتب مستعمل فى معناه لا فيما له الكتابه بالقوه، و إلا لم يصح أن يوجهه بالقوه؛ إذ القوه بالفعل لا بالقوه.



و بالجمله:الكاتب مستعمل فى معنى ثبوتى مطابقه حيثه ذاته حيثه طرد العدم،لكن الغرض بيان اقتضاء الانسان لهذا المعنى بالقوه لا بالفعل.

و كذا الكلام فى أسماء الأمكنه و الأزمنه و الآلات:ك(هذا مذبح،أو مسلخ أو مفتاح)،فإن الجرى فيها بلحاظ القابليه و الاستعداد،و إلا فالمفهوم مطابقه ما ذكرنا؛ضروره أن التصرف فى الماده أو الهيئه غير ممكن فيها.

أما فى الماده:فلأن الآله مثلا فاعل ما به الفتح فى المفتاح،و فاعل ما به الكنس فى المكنسه (1)،و لا معنى لكون الشىء فاعلا لقابليه الفتح أو الكنس أو لاستعدادهما،فلا معنى لإشراب القابليه و الاعداد و الاستعداد فى الماده.

و أما فى الهيئه:فلان مفاد الهيئه نسبه الفاعليه فى اسم الآله،و نسبه الظرفيه الزمانيه و المكانيه فى اسمى الزمان و المكان،و لا معنى لا- شراب الجهات المزبوره فى النسب المذكوره،إذ ليست تلك الجهات جهات النسب-بحيث تلحظ النسبه مع احدى تلك الجهات-بطور المعنى الحرفى و المفهوم الأدوى.

فأما أن يلاحظ الفاعل و الأثر و الظرف و المظروف على الوجه المصحح لانتزاع نسبه الفاعليه و الظرفيه فقد لوحظت النسبه على وجه الفعلية،و إلا فلا.

فتدبر جيدا.

و أما فى مثل الخياط و التمار و العطار و نحوها-من الأوصاف الدالّه على الصنعه و الحرفه-فتوضيح الحال فيها:أن ما كان مبدؤه قابلا للانتساب إلى الذات بذاته-كالخياط و النساج و الكاتب إذا كانت الكتابه حرفه-فسرّ

ص: ١٨٥

---

١ - ١) فى الأصل:(المكنس)،و الصحيح ما أثبتناه؛حيث لا- يوجد فى اللغه(مكنس)بمعنى آله الكنس،بل هو موضع اختباء الوحش.

الإطلاق [فيه] مع عدم التلبس بنفس المبدأ: أنه باتخاذ تلك المبادئ حرفه فكأنه ملازم للمبدأ دائماً، وإلا فالوجدان أصدق شاهد على أن المتبادر من الكاتب في (زيد كاتب) وفي (زيد كاتب السلطان) معنى واحد و مفهوم فارد، و مطابق كل واحد حيثه ذاته حيثه طرد العدم، لكن العناية المصححة للإطلاق - مع عدم المطابق له في ظرف الاتصاف - كون المورد - باتخاذ المبدأ حرفه و شغلا - كالمطابق له.

و أما ما لم يكن مبدؤه قابلاً للانتساب بذاته - كالتامر و اللابن و البقال لان مبادئها أسماء الأعيان - فلا بدّ من الالتزام [فيه] بأن الربط الملحوظ بينها و بين الذات ربط تبعي لا بالذات، بمعنى أنّ حقيقه الربط - أولاً و بالذات - بين الذات و اتخاذ بيع التمر و اللبن و البقل حرفه و شغلا، إلا - أن التمر و اللبن و البقل صارت مربوطه بالذات بالتبع، لا بالذات. و كذا الحدّاد، فإن الحديد مربوط - بالذات - باتخاذ صنعه الحديد حرفه، لا بالذات، فهذه الهيئه كسائر الهيئات - في أصل المفهوم و المعنى - غاية الأمر أن الربط فيها ربط مخصوص من شأنه صدق الوصف على الذات ما دام الربط الذاتى المصحح لهذا الربط باقياً، لا أن المبدأ اتخاذ الحرفه، و لا أن الهيئه موضوعه للأعمّ.

و أما ما عن

### [المحقّق الدوانى]

[المحقّق الدوانى (1): من عدم لزوم قيام المبدأ فى صدق المشتقّ]

مستشهداً بمثل المقام، و لذا جعل الموجود بمعنى المنتسب إلى حقيقه الوجود، لا ما له الوجود.

ففيه: أن الأوصاف الاشتقاقية من وجوه الذات و عناوينها، و المبدأ بلا

ص: ١٨٦

(١ - ١) حكاة فى الأسفار ٦:٦٤ عند قوله: (و ثانيتهما...).

لحاظ القيام، ليس وجها ولا عنوانا لشيء بلا كلام، وسيجيء (١) - إن شاء الله تعالى - تحقيقه.

كما أنّ ما ذكرنا - في تحقيق حال الحدّاد ونحوه - أولى مما ذكره بعض (٢) أكابر فن المعقول في جواب المحقّق الدوانى حيث قال - ما ملخصه -:

إن المبدأ في الحدّاد و المشمّس هو التحدّد (٣) أو الحديدية، و التشمّس أو الشمسيه، بدعوى: أن للحديد حصولا في صانعه باعتبار مزاولته لصنعه الحديد، فكأنه صار ذا قطعه منه، خصوصا بملاحظه قيام الحديد بذهنه من جهه كثره المزاوله لا مجرد الملاحظه، و كذا في المشمّس، فإنه لكثرة وقوع شعاع الشمس عليه، كأنه صار ذا قطعه منها، لكن ما ذكرناه أقرب إلى الاعتبار العرفي، كما هو غير خفي. فتدبر في أطراف ما ذكرناه في المقام.

١١٣ - قوله [قدس سره]:

### [المراد بالحال في عنوان المسأله،]

حال التلبس، لا حال النطق... الخ (٤).

تحقيق المقام: أن المراد من الوضع للمتلبس في الحال أو للأعم هو أن مفهوم المشتقّ نحو مفهوم لا - ينطبق إلا - على المتلبس بالمبدأ - في مرحله الحمل و التطبيق - أو ينطبق عليه و على المنقضى عنه المبدأ.

فزمان الحال - سواء اضيف إلى النطق أو إلى النسبه الحكيمه أو التلبس - أجنبي عن مفاد المشتقّ و مفهومه، و عن مرحله حمله و تطبيقه:

ص: ١٨٧

١ - ١) و ذلك في أواخر التعليقه: ١٣٠ من هذا الجزء.

٢ - ٢) صدر المحققين في الأسفار ٦٩: ٦ - ٧٠.

٣ - ٣) لا وجود لهذا المصدر في اللغه، و الصحيح هو: الحداده.

٤ - ٤) الكفايه: ١٨/٤٣.

أما عدم أخذه في مفهومه؛ فلما تسالموا عليه من خروج الزمان مطلقاً عن مداليل الأسماء- ومنها الأوصاف- مضافاً إلى ما سيجيء إن شاء الله تعالى (١).

و أما عدم أخذ أحد الأزمنة في مرحله الحمل و الصدق- وإن لم يؤخذ في المدلول- فتوضيحه: أما عدم وضع الوصف لمعنى ينطبق على المتلبس- في زمان النطق- فللزوم التجوّز في (زيد ضارب أمس) إذا كان ظرف تلبسه أمس، و كذا في (زيد كان ضاربا بالأمس)، مع أنه لا منشأ صحيح للتجوز.

و دعوى العضدى (٢)- الاتفاق على المجازيه في (زيد ضارب غدا)- اشتباه منه في تطبيق مورد الاتفاق على المجازيه بتخييل أن المراد من الحال حال النطق.

ص: ١٨٨

١- ١) و ذلك في نفس هذه التعليقه.

٢- ٢) في شرحه لمختصر المنتهى لابن الحاجب: ٥٨-٥٩. و شرح المختصر للعضدى و هو: عضد الدين عبد الرحمن بن أحمد بن عبد الغفار الإيجى الشيرازى أبو الفضل. ولد سنة (٧٠٨هـ) في (إيج) من بلاد فارس. درس على والده حتى أتقن فن المعقول و المنقول. له مصنفات منها: (المواقف) في علم الكلام، و (الفوائد الغياثيه) في المعاني و البيان، و (شرح مختصر الحاجب) في اصول الفقه. و من تلاميذه السعد التفتازانى و الشمس الكرمانى. جرت له محنه مع صاحب كرمان فحبسه في قلعه قرب (إيج) إلى أن مات فيها سنة (٧٥٣ هجرية). (من أعلام الزركلى: ٣/٢٩٥، و شذرات الذهب: ٦/١٧٥) أما المختصر فهو: لعثمان بن عمر أبو عمرو بن الحاجب الفقيه المالكى. ولد سنة (٥٧٠هـ) في صعيد مصر، و هو كردى الأصل، نشأ في القاهره، و سكن دمشق، و مات في مصر (بالاسكندريه) سنة (٦٤٦هـ). من تصانيفه: (الكافيه) في النحو، و (الشافيه) في الصرف، و (مختصر الفقه) في الفقه المالكى، (مختصر منتهى السؤل و الأمل) في اصول الفقه. (أعلام الزركلى: ٤/٢١١) بتصرف.

و أما عدم الوضع للمتلبس في زمان النسبه فلأن الوصف ربما لا يكون لنسبته زمان، كما في الخارج عن افق الزمان، فاللازم أن لا يصدق العالم بما له من المعنى عليه-تعالى-؛ حيث إن النسبه الاتحاديه-بين ذاته المقدسه و الوصف المزبور-غير واقعه في الزمان.

لا يقال: ما لم يقع في الزمان نفس التلبس بالمبدإ، و أما النسبه الحكميه فلا.

لأنا نقول:

### [الفرق بين التلبس و النسبه الاتحاديه]

مطلقا، أن قيام المبدأ بالذات تلبسها به، و هو منشأ لانتزاع وصف عن الذات المتلبسه بالمبدإ، فمطابقه الذات-خارجا-لهذا الوصف العنواني، هو معنى اتحادهما في الوجود، و الحمل ليس إلا-الحكم بهذا الاتحاد الوجودي بين العنوان و المعنون و الوصف و الموصوف.

و من الواضح: أن مطابقه ذاته المقدسه لوصف العالم غير واقعه في الزمان.

هذا، و لو كان الوصف و الموصوف زمانيين، لكن ربما لا يكون النظر في إجراء الوصف عليه إلى الزمان، كما في حمل الذاتى على ذى الذاتى، كما في (الانسان حيوان أو ناطق)، أو حمل لوازم الطبيعه عليها، كما في (النار حاره)، فان النظر فيهما إلى مجرد اتحاد الموضوع و المحمول في الوجود من دون نظر إلى زمان، لا أن مطلقه ملحوظ دون خصوص زمان، كما يساعده الوجدان.

و أما عدم الوضع بلحاظ زمان التلبس، فلما سمعت في نظيره آنفا من أن الوصف ربما لا-يكون لمبدئه و تلبس الذات به زمان، كما في الخارج عن أفق الزمان، و لو كان التلبس في الزمان، لكن ربما لا يكون النظر إليه كما عرفت.

و مما ذكرنا تبين وجه عدم أخذ أحد الأزمنه في مفهوم الوصف، مضافا إلى أنّ النسبه الحكميه الاتحاديه متأخره عن مفهوم الوصف المحمول على موصوفه، فلا يعقل تقييد مفهوم الوصف بزمان النسبه المتأخره عنه، كما أن التلبس بالمبدإ إذا كان زمانيا لا يعقل تخلفه عن زمانه، فأخذ التلبس متقيدا بزمانه لغو، لا يفيد

فالصحيح: أن الوصف موضوع لنحو مفهوم مطابقه المتلبس بالمبدإ، دون غيره، فلا- يصدق إلا- عليه من دون ملا-حظه أحد الأزمنه، كما سيأتى تحقيقه إن شاء الله (١).

ثم لو أغمضنا عما ذكرنا، فالأنسب هو الثالث، و هو الوضع للمتلبس بلحاظ حال تلبسه بالمبدإ؛ بمعنى الوضع لمعنى وصفى عنوانى مطابقه الذات فى زمان تلبسها بالمبدإ، لا مطابقه المتلبس بالمبدإ فى زمان تلبسه بالمبدإ. فإنه لغو محض، دون الثانى؛ لأن اتحاد زمانى النسبه و التلبس- كما هو مقتضى الوجه الثانى- ليس مستندا إلى ظهور الوصف فى معناه، بل إلى ظهور قضيه الحمل؛ لأن مفاد الحمل الشائع هو الاتحاد فى الوجود. فظهور الحمل دالّ على اتحاد زمانى النسبه و تلبس الموضوع بمبدإ المحمول، و إلا لم يكن اتحاد بينهما فى الوجود، و لذا ربما يتخلف هذا الظهور فيما إذا كان الوصف معرفا لا عنوانا، فإنّ الوصف فى حالتى العنوانيه و المعرفيه مستعمل فى معنى مطابقه المتلبس بالمبدإ حقيقه، إلا أن الغرض من الحمل عند المعرفيه ليس إفاده اتحاد الموضوع مع مفهوم المحمول فى الوجود، بل الغرض الإشاره إلى حقيقه الموضوع بمعرفيه الوصف و طريقيته، كما فى (هذه زوجه زيد) إذا كانت بائه منه، فزمان النسبه الحمله غير زمان التلبس، مع أن الوصف على ما هو عليه من المعنى.

و أوضح منه: ما إذا نسب إلى الوصف شىء، فإن الظهور فى الاتحاد بين الزمانين أضعف؛ لاستناده إلى مجرد عدم التقييد، و كونه فى مقام البيان، كما فى (جاءنى الضارب)، فإنّ ظهور الضارب فى المتلبس بالضرب- حال إسناد المجيء إليه- مستند إلى ما ذكرنا، لا إلى ظهور الوصف فى معناه، و لذا يصح (جاءنى اليوم

ص: ١٩٠

الضارب بالأمس) من دون تصرّف في الوصف، و يؤيّد عدم ظهور الكلام في شيء إذا كان المتكلم في مقام الإهمال. فافهم جيداً.

### [تنبيه ربما يتوهم]

[تنبيه ربما يتوهم (١): أن الوضع للمتلبس بالمبدأ ينافي عدم التلبس به في الخارج،]

بل امتناع التلبس به - كما في المعدوم و الممتنع - للزوم انقلاب العدم إلى الوجود، و الامتناع إلى الإمكان، و لذا يصحّ ذلك بإرادته الكون الرباطي من التلبس؛ نظراً إلى ما عن أساطين فن الحكمة: من أنّ الوجود الرباط لا ينافي الامتناع الخارجي للمحمول.

و هو غفله عما اصطّلحوا عليه في الكون الرباط (٢)، و أنه غير متحقّق إلا في الهليّات المركّبة الإيجابية دون غيرها. فليراجع.

بل التحقيق: أن صدق المشتقّ على شيء بالحمل الشائع - الذي مفاده الاتحاد في الوجود - على أنحاء، فإن الوجود: خارجي، و ذهني. و كلّ منهما: بتي، و تقديري، ففي قولنا: (زيد كاتب) يكون الاتحاد في الخارج بتاً، و في قولنا:

ص: ١٩١

١-١) صاحب المحجّه - كما في هامش الأصل -.

٢-٢) لا يخفى أن النسبه الحكميه الاتحاديّه غير الوجود الرباط: لوجودها في كل القضايا - دون الوجود الرباط - غايه الامر أنّ منشأ النسبه الحكميه - و هي أنّ هذا ذاك - تاره ثبوت المبدأ للموضوع، كما في القضايا المركبه الايجابيه، و اخرى اتحاد المبدأ مع الموضوع، كما في (الانسان موجود)، و ثالثه عينيه المبدأ للموضوع، كما في (الوجود موجود). كما أن الوجود الرباط غير الوجود الرباطي؛ إذ لا - وجود رباطي في (زيد أعمى) حيث لا - ثبوت للعمى في الخارج - بمعنى كونه ذا صورته في العين -، مع ان الكون الرباط في زيد أعمى موجود، فلا وجود رباطي إلا في مثل ثبوت الأعراض لموضوعاتها. [منه قدس سرّه].

(الإنسان نوع) يكون الاتحاد في الذهن بتنا؛ حيث إن النوعية من الاعتبارات الذهنية، و في قولنا: (كذا معدوم) يكون الاتحاد في الخارج تقديرا إن كان النظر إلى الخارج، وإلا- ففي الذهن تقديرا. وإنما كان هذا القسم بالتقدير دون البت؛ لأن المعدوم المطلق- من جميع الجهات، و بتمام أنحاء الوجود- لا- يعقل أن يحكم به و عليه؛ إذ لا- بدّ في وقوعه طرفا للنسبه من تمثله في الذهن، و حضوره عند العقل ليحكم به و عليه.

و حيث إن الحكم به و عليه، ليس باعتبار المفهوم و العنوان، لكونه موجودا بالحمل الشائع، لا- معدوما، و المفروض عدم وجود المطابق له في الخارج، للزوم الخلف، فلا محاله لا مناص من أن يقال- كما عن بعض الأكابر (1)، و نعم ما قال:-

إن العقل- بتعمّله و اقتداره- يقدرّ و يفرض لعنوان المعدوم و الممتنع و أشباههما فردا ما بحيث تكون ذاته محض الهلاك و عين البطالان، فيحكم عليه و به بمرآتيه العنوان، فظهر أن المنافاه إنما هي بين الوجود البتي و العدم و الامتناع، لا- بينهما و التقديري الذي لا بد منه، فالتلبس في كل مورد بحسبه.

و مما ذكرنا يظهر: أن النزاع المعروف- بين المعلم الثاني (2) و الشيخ الرئيس

ص: ١٩٢:

---

١- ١) صدر المحققين في الأسفار ١: ٣٤٧ و الذي في المتن هو مضمون عبارته الأسفار.  
٢- ٢) المعلم الثاني هو: أبو نصر محمد بن محمد بن طرخان بن أوزلغ الحكيم المشهور المعروف بالفارابي، و بالمعلم الثاني بعد افلاطون الذي يعتبر المعلم الأول. ولد في فاراب من مدن الترك في أطراف بلاد فارس، قصد بغداد، و أقام بها برهه، ثم ارتحل الى مدينه حران، ثم رجع إلى بغداد، ثم سافر إلى دمشق ثم إلى مصر، ثم عاد الى دمشق، و أقام بها و سلطانها يومئذ سيف الدوله بن حمدان. له تصانيف في الفلسفه و المنطق و الموسيقى. كان ينفرد بنفسه عند مجتمع الماء و مشتبك الرياض، و كان زاهدا في الدنيا قانعا فيها. توفي عام (٣٣٩ هـ) بدمشق و قد ناهز ثمانين سنه، و صلّى عليه سيف الدوله، و دفن بظاهر دمشق. (وفيات الأعيان: ١٥٣/٥ رقم ٧٠٦) بتصرف.



فى الأوصاف العنوانيه المجعلوه موضوعات فى القضايا؛ حيث اكتفى الأول بإمكان التلبس، و زاد الثانى قيد الفعلية-لا ينافى كون الموضوع معدوما تاره، و ممتنعا اخرى، و ليس من الخرافات، كما زعمه المتوهم المتقدم.

١١٤-قوله[قدس سره]:[فإنّ الظاهر أنه فيما إذا كان الجرى فى الحال كما هو...الخ] (١).

لا يذهب عليك

### [أن تلبس الذات بالمبدأ قيام المبدأ بها بنحو من أنحاء]

القيام، و هو يصحح انتزاع الوصف العنوانى الاشتقاقى عن الذات و مطابقتها له.

و النسبه الحكميه الاتحاديه عباره عن مطابقه الموضوع لمفهوم المحمول فى الوجود، و من البين: أنّ مفاد القضيه الحملية- بالأصالة- ثبوت مفهوم المحمول للموضوع، و مطابقه الموضوع لمفهوم المحمول فى الوجود، و تلبس الذات بمبدأ المحمول ملزوم النسبه الحكميه مطلقا (٢)، أو فى الجملة.

و الظاهر من القيود المأخوذه فى القضيه رجوعها إلى ما هو مفاد القضيه بالأصالة، و هى النسبه الحكميه، لا رجوعها الى ملزومها أو لازمها، فإرجاع (الغد) إلى التلبس المستفاد من القضيه بنحو التبعية للنسبه الحكميه، دون مفادها بالأصالة-أعنى النسبه الحكميه-خلاف الظاهر جدّا.

و منه يظهر أيضا: أن ظهور القضيه فى كون الجرى فى الحال إنما هو بالإطلاق و مع القرينه الصالحه لا وجه لاستظهار الجرى فى الحال، مع أن هذه الحال حال النطق، و اتحادها مع حال الجرى و النسبه يقتضى اتحادها مع حال

ص: ١٩٣

١- ١) الكفايه: ٥/٤٤.

٢- ٢) قولنا: مطلقا...الخ). فالأول على القول بالوضع للمتلبس، و الثانى على القول بالوضع للأعم. (منه عفى عنه).

التلبس، و هو إنما يصحّ مع عدم المعين لحال التلبس، فمع فرض المعين لحال التلبس لا وجه لدعوى ظهور الجرى فى حال النطق فافهم جيّداً.

و العجب من بعض الأعلام (١) من مقاربي عصرنا (رحمه الله) حيث أفاد:

أن (الغد و الأمس) ليسا من الروابط الزمانيه، بل اسم (٢) لنفس الزمان، فلا يدلّان على وقوع النسبه فى الزمان.

و أنت خير بأن عدم كون شىء من الروابط الزمانيه لا ينافى قيديته للنسبه المستفاده من القضييه بما لها من الربط الزمانى أو غيره، فكما أنّ القيد المكاني صالح لتقييد النسبه، فيقال: زيد ضارب فى الدار، كذلك القيد الزمانى، من دون فارق أصلاً.

١١٥- قوله [قدس سره]: [مع معارضتها باصالة عدم ملاحظه العموم... الخ] (٣).

توضيحه:

### [أن المفاهيم- فى حدّ مفهوميتها- متباينات،]

فالعموم و الخصوص فى مرحله الصدق، و مع دوران الأمر بين الوضع لمفهوم أو لمفهوم آخر ليس أحدهما متيقنا بالنسبه إلى الآخر، فإنّ التيقن فى مرحله الصدق- لمكان العموم و الخصوص- لا دخل له بمرحله المفهوم الذى هو الموضوع له. فتدبّر جيّداً.

١١٦- قوله [قدس سره]: [و يدلّ عليه تبادل خصوص المتلبس... الخ] (٤).

تحقيق المقام: أن مفهوم الوصف- كما سيجىء إن شاء الله تعالى (٥)-

ص: ١٩٤

١- ١) هو المحقق الرشتى فى بدائع الأفكار: ١٧٩.

٢- ٢) كذا فى الأصل، و الصحيح: بل اسمين..

٣- ٣) الكفايه: ٢/٤٥.

٤- ٤) الكفايه: ١٥/٤٥.

٥- ٥) و ذلك فى التعليقه: ١٣٠.

## [البساطه على ما يراه العلامة الدوانى]

[البساطه على ما يراه العلامة الدوانى (1) تبعا لبعض عبارات القدماء-من اتحاد المبدأ و المشتق ذاتا]

و اختلافهما اعتبارا-أو كانت البساطه على ما يساعده النظر من كون مفهوم المشتق صورته مبهمه متلبسه بالقيام على نهج الوجدانيه كما هو كذلك فى الخارج، و سيجىء تفصيل كل من النحويين إن شاء الله تعالى (2). و مع البساطه-بأحد الوجهين-لا يعقل الوضع للأعم، كما نقل الميل إليه عن شيخنا العلامة الأنصارى (قدس سره) فى كلام بعض أعلام تلامذته (رحمه الله) (3).

و الوجه فيه: أما على البساطه التى ذهب إليها المحقق الدوانى: فلما سيجىء (4)-إن شاء الله-أن-الوجه-الوجه-فى تصحيح كلامه و تنقيح مرامه: هو دعوى ملاحظه المبدأ من أطوار موضوعه و شئونه و كونه مرتبه منه، فالوصف نفس المبدأ ذاتا، و غيره بهذه الملاحظه. و من الواضح: أنه مع زوال المبدأ و انقضاء التلبس به لا-شئ هناك حتى يعقل لحاظه من أطوار موضوعه و شئونه؛ فكيف يعقل الحكم باتحاد المبدأ مع الذات فى مرحله الحمل مع عدم قيامه به؟

و أما على البساطه التى ساعدها النظر القاصر: فلأن مطابق هذا المعنى الوجدانى ليس إلا الشخص على ما هو عليه من القيام-مثلا-و لا يعقل معنى بسيط يكون له الانتساب حقيقه إلى الصورة المبهمه المقومه لعنوانيه العنوان، و مع ذلك يصدق على فاقد التلبس.

بل التحقيق: أن الأمر قريب من ذلك فى وضوح الفساد بناء على تركب مفهوم المشتق حقيقه، سواء كان مفهوم المشتق من حصل منه الضرب-مثلا-

ص: ١٩٥

١-١) و نسبه صدر المتألهين (رحمه الله) إلى بعض المحققين فى شواهد: ٤٣.

٢-٢) و ذلك فى التعليقه: ١٣٠ من هذا الجزء.

٣-٣) لم نعثر عليه بمقدار فحصنا.

٤-٤) انظر التعليقه: ١٣١ من هذا الجزء.

كما هو المترادف في بادي النظر عن العلامة (رحمه الله) في التهذيب (1) وغيره في غيره، أو كان من له الضرب، كما عن آخرين، فإن الصدق - على الأعم - في الأول بملاحظه أنّ من زال عنه الضرب يصدق عليه أنه من حصل منه الضرب، و في الثاني بلحاظ إهمال النسبه عن الفعلية و الانقضاء، كما إذا وقع التصريح به، و قيل: (زيد من له سابقا الضرب فعلا) بجعل الفعلية قيّدا للنسبه الاتحاديه بين الموضوع و محموله، و هو الموصول بما له من المتعلقات. و وجه وضوح الفساد:

أما في الأوّل: فلأنّ لازمه تركّب الأوصاف عن فعل ماض و زياده، و هو بديهي فساد، مع لزوم التجوز في (زيد ضارب الآن)؛ لمنافاه القيد لما اخذ في الوصف، و كذا في (ضارب غدا) إلا بالتجريد، و هو بعيد.

و أما في الثاني: فلأنّ إهمال النسبه لو كان منشأ للصدق على من زال عنه التلبس، فاللازم صدق الوصف على من لم يتلبس لمكان الإهمال، فلا - وجه للاتفاق على المجازيه في الاستقبال. مضافا إلى ما عرفت سابقا: أن النسبه حقيقتها الجامعه لجميع أنحاءها، هو الخروج من العدم إلى الوجود، و هو عين الفعلية، فلا معنى لإهمالها، و لا لكونها أعمّ من الوجود و العدم. و بالجملة:

### [الربط المأخوذ في الأوصاف و الأفعال ما هو ربط بالحمل الشائع]

لا بالحمل الأوّل، فتصوّر مفاهيم المشتقات و ان لم يتوقف على ذات و تلبس و مبدأ، إلا أن صدقها على شيء يتوقف على أن يكون مطابقها على ما وصفناه.

فاتضح من جميع ما ذكرناه:

### [أن المدعى للوضع للأعم - من المتلبس و المنقضى عنه التلبس - لا يدعى أمرا معقولا]

أو قابلا لوجه وجهه؛ كي يحتاج في

ص: ١٩٦

دفعه إلى إعمال علائم الحقيقه و المجاز، و أما تحقيق بساطه المشتق، و تركيبه، فعلى عهده ما سيأتى -إن شاء الله- عما قريب فانتظر (١).

١١٧-قوله [قدس سره]: (و فيه إن ارید تقييد المسلوب (٢) الذى يكون سلبه أعم... الخ) (٣).

توضيح المقام على وجه الاستيفاء لتمام

### [الأقسام:

أن السلب:]

إن اعتبر بالحمل الأولى الذاتى فاللازم سلب ما ارتكز فى الأذهان أو تعارف فى عرف أهل اللسان من المعنى الجامع، لا من خصوص ما انقضى عنه المبدأ، فإن سلبه لا يستدعى السلب عن الجامع -بخلاف السلب عن الجامع- لأن عدم تعدد الوضع لعلّه مما لا ريب فيه، و حيث إن السلب بلحاظ المفهومين، فلا حاجة إلى التقييد بالزمان كى يورد عليه بما حكى فى المتن.

و إن اعتبر السلب بالحمل الشائع فتارة يلاحظ الزمان قيذا للسلب، و هو علامه عدم الوضع للجامع، و إلا لما صحّ سلبه عن مصداقه فى حين من الأحيان، و اخرى يلاحظ المسلوب عنه فى حال الانقضاء، و يسلب عنه مطلقا مطلق الوصف، و ثالثه يلاحظ المسلوب فى حال الانقضاء، فيسلب عن الذات مطلقا، فإنّ ما لا أماريه لصحه سلبه هى الماده المقيده، فإنّ عدم كونه ضاربا بضرب اليوم لا ينافى كونه فعلا ضاربا بضرب الأمس، بخلاف الهيئه المقيده، فإنّ عدم كونه ضارب اليوم (٤) -و لو بضرب الأمس- ينافى الوضع للأعمّ من المتلبس.

فانضح بما ذكرنا: صحه أماريه صحه السلب مقيدا للمجازيه، سواء كان القيد قيذا للسلب، أو المسلوب أو المسلوب عنه.

ص: ١٩٧

١- (١) التعليقه: ١٣٠ من هذا الجزء.

٢- (٢) فى الكفايه -تحقيق مؤسستنا-: و فيه أنه إن ارید بالتقييد تقييد المسلوب.

٣- (٣) الكفايه: ١٩/٤٧.

٤- (٤) الإضافه لفظيه بنيه الانفصال بتقدير: (ضاربا اليوم).

و أما ما يقال:- من أنّ سلب المقيّد لا يستلزم سلب المطلق- فإنما يسلم فيما إذا كان للوصف بلحاظ حال الانقضاء فردان، فإنّ سلب أحد الفردين لا يستلزم [سلب] (١) المطلق؛ لإمكان وجوده في الفرد الآخر، مع أنّ المدعى كون الوصف في حال الانقضاء فردا في قبال حال التلبس، فإذا صحّ سلبه في حال الانقضاء فقد صحّ سلبه بقول مطلق لانحصاره فيه.

و التحقيق: عدم خلوص كلّ ذلك عن شوب الإشكال، و ذلك لأنّ زيدا -المسلوب عنه- غير قابل (٢) لتقيّده بالزمان؛ لعدم معنى لتقيّد الثابت و تحدّده بالزمان، فإنه مقدّر الحركات و المتحرّكات، و لحاظه موصوفا بزوال المبدأ عنه لا يصحّ سلب الوصف عنه مطلقا لصحة توصيفه به معه، فيقال: زيد-الذى زال عنه الضرب-ضارب بالأمس، فمجرد لحاظ الموضوع في حال الانقضاء لا يصحّ السلب مطلقا.

و أما تقييد السلب فقط بغير سديد؛ لأنّ عدم غير واقع في الزمان و لو كان مضافا إلى شىء. كيف؟ و قد عرفت: أنّ التقييد و التحدّد به ليس شأن كلّ

ص: ١٩٨

(١-١) إضافه يقتضيها السياق.

(٢-٢) لا يقال: هذا بناء على عدم الحركة الجوهرية، و إلا فتبدّله الطبيعي الجوهرى متقدر بالزمان. لأننا نقول: نعم، إلا أنّ الجرى لا يمكن إلا بلحاظ ذاك الأمر الثابت الذى لا بدّ منه فى موضوع الحركة؛ لما عرفت سابقا أنّ بقاء ما يصدق عليه المشتق لازم على كل حال، و لذا أخرجنا اسم الزمان عن محل البحث، فيعود المحذور إن كان الصدق بلحاظ ذلك الأمر الثابت الغير المتقدر بالزمان. مضافا إلى أنّ زيدا بما له من التبدّل الطبيعي الجوهرى لو كان موضوعا للقضيّه بنحو القيديّه و العنوانيه-لا- بنحو المعرفيه-لم يمكن إجراء الوصف عليه بلحاظ حال التلبس أيضا، فلا شهاده لعدم الصدق حينئذ، و أما إذا اخذ بنحو الإشاره و المعرفيه إلى ذلك الأمر الثابت، فعدم الصدق فى حال الانقضاء أوّل الكلام؛ لأنّ الموضوع حقيقه غير مقيّد بشىء يمنع عن الصدق. فافهم و استقم. (منه عفى عنه).

موجود كان (١)، بل القابل للتقييد و التحدد بالزمان نفس التلبس بالضرب-الذى هو نحو حركه من العدم إلى الوجود-فإنه واقع بنفسه فى الزمان، و النسبه الاتحاديه بين الوصف و الموصوف، موصوفه بالوقوع فى الزمان بالتبع، و إلا فالوصف-بما هو-غير واقع فيه؛ لأنه-بما هو-غير موجود إلا بتبع وجود زيد متلبسا بالضرب.

و منه ظهر: أن تقييد المسلوب-و هو الوصف بمعناه-بالزمان لا معنى له، بل القابل هى النسبه الاتحاديه بتبع مبدئها، و هو التلبس الواقع فى الزمان بالاصاله، و حيث إن التحقيق الذى ينبغى و يليق، كما عليه أهله: أن القضايا السلبيه ليست-كالقضايا الايجابيه-مشملة على نسبه، بل مفادها سلب النسبه الايجابيه؛ بمعنى أنّ العقل يرى زيدا، و يرى الوصف، فىرى عدم مصداقيته لمفهوم الوصف، لا أنه يرى مصداقيته لعدم الوصف؛ إذ الوجود لا يكون مصداقا للعدم، و لا أنه يرى قيام العدم به؛ إذ لا شىء حتى يقوم بشىء، فنقول حينئذ:

مفاد(زيد ليس بضارب الآن)سلب النسبه المتقيده بالآن، و لو كان الوصف موضوعا للأعم كان زيد مصداقا له الآن، و لم يصح سلب مصداقيته و مطابقتها المزبوره، كما لا يخفى.

فإن قلت: النسبه فى السوالب نسبه سلبيه بإزاء العدم الناعى الربطى، كالنسبه فى الموجبات بإزاء الوجود الناعى الربطى، و إلا-لو ورد السلب على النسبه لزم انقلاب المعنى الحرفى اسميا-فلا يبتنى التفصى عن الإشكال على جعل السلب واردا على النسبه، فإن العدم الناعى إذا كان فى حال الانقضاء، فلا-محاله يستحيل أن يكون الوجود الربطى فيه، و لو كان الوصف موضوعا للأعم لكان وجوده الناعى الربطى متحققا فى حال التلبس و الانقضاء معا.

ص: ١٩٩

١-١) الظاهر أنّ الصحيح فى العبارة هكذا:.. كل موجود مهما كان..

قلت: نعم، لا- فرق بين جعل النسبه فى السالبه سلبيه، و جعل السلب واردا عليها، فيما هو المهم فى المقام، و إنما المهم عدم جعل الزمان قيذا للسلب.

و أما تفسير النسبه السلبيه بالعدم الناعتى، و النسبه الايجابيه بالوجود الربطى، فقد مرّ سابقا: أن النسبه الحكميه أعمّ من الوجود الربطى، و هو أيضا أعمّ من الوجود الربطى.

و أما جعل عدم ناعتيا رابطيا، فلا وجه له؛ فإن الربطيه للوجود بلحاظ حلوله فى الموضوع، و أن كونه فى نفسه كونه لموضوعه، و هذا شأن الوجود، فإنه الحالّ، و له الناعتيه و الربطيه، و العدم لا شىء حتى يحل فى شىء ليكون ناعتيا رابطيا.

و أما لزوم انقلاب المعنى الحرفى اسميا بورود السلب على النسبه، فمدفوع: بأن العقل إذا وجد كون هذا ذاك، فقد وجد المطابقه و ادركها بالعرض و التبع، لا أنه وجد المطابقه، و أدركها بما هى مطابقه. فكذلك إذا أدرك أن هذا ليس ذاك، فقد أدرك عدم مطابقه الذات لعنوان الوصف بالتبع، لا أن عدم المطابقه- بهذا العنوان- ملحوظ استقلالاً.

هذا،

### [و يمكن إصلاح قيديه الزمان للمسلوب عنه]

بتقريب: أن الثابت الذى له وحده مستمره بلحاظ الوجود، و إن لم يتقدر بالزمان- لأنه شأن الأمر الغير القارّ- لكنه مع كل جزء من أجزاء الزمان، و بهذا الاعتبار يقال بمرور الزمان عليه، فصح أن يلاحظ (زيد) مع جزء من الزمان الذى له المعيه معه، فيسلب عنه- مطلقا- مطلق الوصف.

و أما قيديه الزمان للعدم، و لو بهذا المعنى، فلا معنى لها؛ إذ العدم لا شىء حتى يكون له المعيه مع الزمان.

نعم مرجع معيته مع الزمان إلى عدم معيه الوجود- الذى هو بديله مع الزمان- فتكون النسبه متقيده بالزمان حقيقه، لا السلب.



بل نقول: لو صحَّ تقييد السلب بالزمان-مع عدم تقييد النسبه الحكيمه- لزم صحه السلب حتى مع تقييد النسبه بحال التلبس؛ حيث يصح أن يقال: زيد ليس الآن ضاربا بالأمس؛ بداهه أن النسبه المتقيده بالأمس لا وعاء لها إلا الأمس، مع أن إطلاقه بلحاظ حال التلبس حقيقه عند الكل، فكما لا يكون صحه السلب في مثل المثال علامه المجاز، فليكن فيما نحن فيه كذلك.

١١٨-قوله [قدس سره]: (و فيه أن عدم السلب في (١) مثلهما إنما هو لأجل أنه أريد... الخ) (٢).

اختصاص التمثيل باسم المفعول-مع عدم الفرق بينه و بين اسم الفاعل، إلا بالصدور في الفاعل، و الوقوع في المفعول، مع وحده المبدأ الذي تتوارد عليه أنحاء النسب-كاشف عن خصوصيه في اسم المفعول في طرف مبدئه عرفا إن كان الاطلاق حقيقيا، و إلا فتوسعا و تنزيلا، و إلا فالفاعل و المفعول -كالضارب و المضروب، و القاتل و المقتول-متضايغان، و المتضايغان متكافئان في القوه و الفعلية، فصدق أحدهما دون الآخر غير ممكن، إلا بأخذ المبدأ على نحو يخرج عن التضايغ.

١١٩-قوله [قدس سره]: (فالجواب منع التوقف على ذلك بل يتم... الخ) (٣).

التحقيق في الجواب: ما أشرنا إليه في بعض الحواشي المتقدمه (٤) من أن ظهور المشتق في معناه الذي مطابقه المتلبس بالمبدأ على أنحاء-أمر، و ظهور اتحاد زمانى التلبس و النسبه الحملية أو الاسناد إليه، أمر آخر.

ص: ٢٠١

١- ١) في الكفايه-تحقيق مؤسستنا-:عدم صحته في..

٢- ٢) الكفايه: ١٧/٤٨.

٣- ٣) الكفايه: ٩/٤٩.

٤- ٤) التعليقه: ١١٣.

وقد سمعت: أن ظهور المشتق في ذلك- فيما إذا نسب إليه شيء- إنما هو لعدم كون المتكلم مهملاً، وعدم التقييد بزمان خاص، وعدم كون الوصف معرّفاً، فلو انتفى أحد هذه الأمور لما كان ظهور. وعلى أي حال فالمشتق في مرحله الاستعمال مستعمل في معناه، ومطابقه المتلبس الحقيقي بالحمل الشائع.

و توضيحه:

### [أن الوصف ربما يكون عنواناً محضاً]

، كما في (صلّ خلف العادل)، و(يقبل شهاده العادل)، وربما يكون معرّفاً محضاً، كما في (هذه زوجه زيد) إذا كانت بائنه منه، وأريد تعريف شخصها لا الحكم على وصفها، وربما يكون معرفاً مشوباً بعنوانيه لنكته من مدح أو ذم أو عليه لحدوث الحكم.

و مورد استدلال الإمام عليه السلام من قبيل الأخير، فإن مقتضى جلاله قدر الامامه و الخلافه- و عظم شأنها و علو مكانها- عدم لياقه من عبد الصنم مده - و اتصف بالظلم في زمان- لعهد الخلافه أبد الدهر، و إلا لكانت الخلافه كسائر المناصب الشرعيه، فهذه القرينه قرينه على عدم اتحاد زمانى التلبس و الإسناد، لا على استعمال الوصف فى المنقضى عنه المبدأ مجازاً، كما عن بعض الأعلام.

فإن قلت: فعلى هذا مخالفه الظاهر دائماً مستنده إلى غير الجبهه المبحوث عنها، فما ثمره البحث عن ظهور المشتق فى المتلبس أو الأعم؟

قلت: أما القائل بالأعم فهو ليس له حاله منتظره فى إجراء الحكم المترتب على وصف اشتقاقى.

و أما القائل بالوضع لخصوص المتلبس، فاقتصاره على خصوص المتلبس فى ترتيب الحكم عليه، يتوقف على إحراز الظهور فى اتحاد زمانى النسبه و التلبس؛ بأن لا يكون الكلام مهملاً، أو الزمان معيناً، أو الوصف معرّفاً محضاً، أو مشوباً فى قبال التمحص فى العنوانيه- و هذا لا يقتضى لغويه النزاع- كما ربما يتوهم- إذ لزوم توسط شيء فى ترتيب الثمره لا ينفى الثمره، و لا يوجب لغويه النزاع فى ثبوت ما يترتب عليه بلا واسطه أو معها. فافهم و اغتتم.

ص: ٢٠٢

١٢٠-قوله [قدس سره]: (بل يكون حقيقه لو كان بلحاظ حال التلبس...الخ) (١).

و القرينه المزبوره ليست قرينه على لحاظ حال التلبس؛ إذ لا شىء من الحقيقه كذلك، بل قرينه على انفكاك زمان التلبس عن زمان الإسناد إليه، وقد عرفت أن الظهور فى الاتحاد ليس من ناحيه وضع المشتق للمتلبس.

١٢١-قوله [قدس سره]: (و قد أفاد فى وجه ذلك أن مفهوم الشىء...الخ) (٢).

توضيحه: أنه بعد عدم تعدد الوضع فى المشتقات، إما أن يكون الملحوظ حال الوضع من المفاهيم العامه-كالذات و الشىء و نحوهما- هو الموضوع له، أو مصاديقه:

فإن كان الأول لزم دخول العرض العام فى مثل الناطق من الفصول، مع

### [أن الشئيه من الأعراض العامه]

، و هى غير مقومه للجوهر النوعى، و الفصل هو الذاتى المقوم.

و إن كان الثانى من باب عموم الوضع و خصوص الموضوع له، لزم انقلاب مادّه الإمكان الخاص إلى الضروره فى مثل (الانسان كاتب)؛ إذ الكاتب -بما له من المعنى المرتكز فى الأذهان- ممكن الثبوت للإنسان، و لو كان الإنسان الذى هو مصداق الشىء مأخوذا فيه كان ضرورى الثبوت للإنسان؛ لأن ثبوت الإنسان لنفسه ضرورى.

١٢٢-قوله [قدس سره]:

### [و التحقيق: أن يقال: إن مثل الناطق ليس بفصل حقيقى]

...الخ) (٣).

ص: ٢٠٣

١-١) الكفایه: ١٤/٥٠.

٢-٢) الكفایه: ٩/٥١.

٣-٣) الكفایه: ٤/٥٢.

توضيحه: أن المبدأ و هو النطق: إما أن يراد منه النطق الظاهري، و هو كيف مسموع، فكيف يعقل أن يكون مقومًا للجوهر النوعي؟!

و إما أن يراد منه النطق الباطني-أعنى إدراك الكليات- و هو كيف نفساني، أو إضافه، أو انفعال-على اختلاف الأقوال-و على أى حال فهو من الأعراض، و العرض لا يقوم الجوهر النوعي، و لا يحصل الجوهر الجنسي، و إنما يعرض الشيء بعد تقومه فى أصله و تحضه بفصله.

و سرّ جعل مثله فى مقام التحديد هو: أن الذاتى لما لم يعلم، بل لا يكاد يعلم (١)- كما عن الشيخ الرئيس فى التعليقات على ما حكى عنه (٢)- لم يكن بدّ إلا- التعريف باللوازم و الخواصّ، و الناطق هو الشيء المتخصّص بالنطق، فلم يلزم دخول العرض فى الذاتى، و هذا الجواب و إن كان صوابا- كيف؟ و قد صدر عن جملة من الأكابر (٣)- لكنه يمكن أن يجعل الناطق فصلا حقيقيا من دون محذور؛ بأن يكون المراد منه ما له نفس ناطقه، و النفس الناطقه- بما هى مبدأ لهذا الوصف- فصل حقيقى للانسان، لكن الجزء ما لم يلاحظ لا- بشرط لا يقبل الحمل، فلذا يجب فى تصحيح الحمل من (٤)- إضافه لفظه (ذى)، فىقال: (الانسان ذو نفس ناطقه)، أو من اشتقاق لغوى أصلى، أو جعلى فىقال: (الانسان ناطق) أى ما له

ص: ٢٠٤

١- ١) أى بنحو العلم الحسولى بالكنه من طريق الحد، و ذلك لأن البسيط و ما ينتهى إليه- كالأنواع المركبه- لا حدّ حقيقى لهما للزوم الخلف من التركّب الذى يقتضيه الحدّ الحقيقى المشتمل على جزءين ذاتيين. [منه قدس سره].

٢- ٢) التعليقات- تحقيق الدكتور عبد الرحمن بدوى -: أواخر صفحہ: ٣٤.

٣- ٣) الأسفار ٢: ٢٥.

٤- ٤) الأصح حذف (من) من هذا الموضع لاختصاص دخول (من) على النكره المنفيه، كقوله تعالى: وَ مَا مِنْ إِلَهٍ إِلَّا اللَّهُ آل عمران ٣: ٦٢، و هذا هو مذهب المدرسه البصريه، و هو المشهور، و إن اجاز الكوفيون دخولها على النكره المثبتة أيضا.

نفس ناطقه، فأخذ الشيء في هذا المشتق الجعلى لا- يوجب محذور دخول العرض في الذاتى؛ بداهه أن الفصل الحقيقى هو المبدأ، وإلا فالمشتقات غير موجوده بالذات، ولذا لا تدخل تحت المقولات. فتدبره، فإنه حقيق به.

و التحقيق:

### [ أن توصيف النفس بالناطقه - بمعنى المدركه للكليات - ]

يوجب أن لا يكون الفصل ذاتيا. و بمعنى آخر- لا يعرفه العرف و اللغه- منافع للتعريف، فالصحيح فى دفع الإشكال كليه ما أشرنا إليه من أن أخذ الشيء و الذات و نحوهما لتصحيح الحمل، و لذا لا شبهه فى أن خاصه الإنسان هو الضحك، و مع ذلك لا يصح حمله- فى مقام الرسم-، إلا بعنوان اشتقاقى و نحوه، و أما صلوح المبدأ لكونه فصلا حقيقيا، فهو مما لا محيص عنه، سواء اخذ فيه الشيء و نحوه أم لا. فافهم جيدا.

فإن قلت: حقائق الفصول- كما عن بعض أكابر فن المعقول (1)- هى أنحاء الوجودات الخاصه، فإن بها تحصل كل متحصل، و الحقيقه العينيه ليست كالماهيات الطبيعيه، بحيث يتخذ الذهن موطننا كالخارج، و عليه فلا- يعقل الحكايه عن حقيقه الفصل بمفهوم، كى يلزم المحذور من أخذ الشيء فى الاشتقاقى منه، بل نسبه كل مفهوم- يحكى عنه- إليه (2) نسبه العنوان إلى المعنون، و الوجه إلى ذى الوجه.

قلت: لحاظ التقويم- و كون الشيء من علل القوام- غير لحاظ التحصيل و كون الشيء من علل الوجود، و حقيقه الفصل الحقيقى لا- يعقل أن يكون بوجوده من علل قوام الماهيه النوعيه؛ ضروره أن ما حيثه ذاته حيثه الإباء عن العدم مغاير لما لا يأبى عن الوجود و العدم، بل الفصل إنما يكون مقوما بذاته و ماهيته.

ص: ٢٠٥

١- ١) صدر المحققين فى الأسفار ٢: ٣٦.

٢- ٢) الضمير فى (عنه) و (إليه) مرجعه (الفصل) المتقدم ذكره.

و بالجمله:وجود الفصل الأخير-و ان كان بوحدته وجودا لجميع الأجناس و الفصول الطولية،و كانت تلك برمتها مضمّنه فيه،لكن هذا الوجود الواحد ينتزع عنه معان ذاتيه و معان عرضيه.فكلّ ما انتزع عنه-بلا ملاحظه أمر خارج عن مرتبه ذاته-يسمى ذاتيا كالأجناس و الفصول،و كلّ ما انتزع عن مرتبه متأخره عن ذاته يسمى عرضيا،و الفصل المحكيّ عنه بمثل (الناطق)إنما يكون ذاتيا و من علل القوام إذا كان كذلك،و المفروض تركّبه من أمر عرضي -و هي الشئيه-فما فرضناه ذاتيا لم يكون كذلك.فافهم جيدا.

١٢٣-قوله[قدس سره]:(ثم قال:يمكن (١)أن يختار الوجه الثاني أيضا،و يجب أن المحمول...الخ) (٢).

هذا الذي أجاب به في الفصول (٣)مما قد سبقه إليه بعض أهل المعقول و سبقهما إليه نفس المورد-أعنى المحقق الشريف (٤)-في كلام آخر له (٥)،

ص: ٢٠٦

١- (١) في الكفايه-تحقيق مؤسستنا:-إنه يمكن..

٢- (٢) الكفايه:١٥/٥٢.

٣- (٣) الفصول:٦١.

٤- (٤) هو السيد علي بن محمد بن علي الحسيني الجرجاني من أولاد محمد بن زيد الداعي ابن الإمام زين العابدين-عليه السلام-. ولد سنة (٧٤٠هـ)،و اشتغل في بلاده جرجان ثم القاهره بطلب العلم،ثم خرج إلى بلاد الروم،ثم إلى بلاد العجم،تصدى للإقراء و الإفتاء،و أخذ عنه الأكابر. له مصنفات كثيره أهمها:شروح علي (المفتاح)و(المواقف العضديه)،و له حواش منها على (التجريد لنصير الدين الطوسي)و(المطالع)و(المطوّل)و(حكمه الاشراق)و(العوامل الجرجانيه) و(شرح الإشارات للطوسي)و غيرها،و له كتاب التعريفات. توفي يوم الأربعاء(٦)ربيع الآخر سنة(٨١٦هـ)بشيراز،و دفن فيها. (البدر الطالع ١:٤٨٨)بتصرف.

٥- (٥) حكاه في الفصول:أواخر الصفحه:٦١.

و حاصله: ان المقيد بغير الضرورى غير ضرورى.

و الذى يسنح بالبال عدم سلامه هذا الجواب عن الاشكال، لا لأن لازمه إمكان سلب الشىء عن نفسه عند تقيده و هو محال، لأن الشىء لا ينسلخ عن نفسه فى جميع المراحل، بل هو محفوظ فى جميع المراتب؛ لأن ذلك يصحّ فى الجزئيات الحقيقيه، فإنها غير قابله للتقييد.

بخلاف الكليات فإنها قابله، فتكون بذلك حصصا لها، و ثبوت الكلى للحصص و إن كان ضروريا، إلا أن ثبوت الحصه له ليس كذلك، إذ ليس ورود كل قيد ضروريا، بل لأن بعض الموضوعات- كالجزيئات الحقيقيه- غير قابله للتقييد؛ لأنها لا تتعدد بإضافه القيود، فليست كالأجناس كى تصير بالقيود أنواعا، و لا كالأنواع كى تصير بالقيود أصنافا، فلا معنى لقولك: زيد زيد له الكتابه.

و أما بعض الموضوعات الأخر القابله للتقييد، فلا تقبل الحمل و لا السلب، لا لأن المفروض أنها بنفسها مأخوذه فى المحمول- و إثبات الشىء لنفسه- كسلبه عنه- محال؛ لما عرفت آنفا- بل لأن حمل الأخصّ على الأعم بحسب المفهوم غير صحيح، فلا يصحّ أن يقال: (الحيوان إنسان) إلا بنحو القضييه الشرطيه المنفصله، بأن يقال: (الحيوان إما إنسان، أو حمار، أو غير ذلك)، و عليه فالحمل غير صحيح، لا أنه صحيح و انقلاب الماده مانع.

و بالجملة:

### [الحصه لا تحمل على الكلى]

و إن صح تقسيم الكلى إليها و الى غيرها، و من الواضح أن حمل الكاتب بما له من المعنى صحيح، من دون عنايه زائده، و لو كان مفهومه مركبا من نفس الإنسان و قيد الكتابه لكان حصه من الانسان. فيرد عليه حينئذ ما أوردناه عليه، لكن هذا الاشكال بناء على ما عن أهل الميزان من أن الملحوظ فى طرف الموضوع هى الذات، و فى طرف المحمول

ص: ٢٠٧

هو المفهوم، و أن الموضوع لا بد من اندراجه تحت مفهوم المحمول، و صدق المحمول عليه.

و أما بناء على أن ملاك الحمل الشائع، هو الاتحاد في الوجود فكما أن الكلى يتحد مع الحصة في الوجود فكذا العكس، فصح حملها عليه.

١٢٤-قوله [قدس سره]: [إن كان ذات المقيد، و كان القيد خارجا...الخ] (١).

فيكون كالمركب التقيدي الذي لا نظر فيه إلى المقيد-بما هو مقيد- بل هو آله لتعرف حال ذات المقيد، و الغرض أن المحمول هو المقيد بقيد غير ضروري، و مع ذلك فهو ضروري إذا لوحظ بنحو المعنى الحرفي. و أما جعل (الكاتب)-مثلا-عنوانا محضا و طريقا صرفا إلى معنونه، و حمل معنونه على الإنسان، فهو و إن كان بمكان من الامكان، و الجبه-حينئذ-هي الضروره-دون الامكان-إلا أنه ليس لازم التركب، بل يجرى على البساطه-أيضا- كما هو واضح.

١٢٥-قوله [قدس سره]: [و إن كان المقيد-بما هو مقيد-على أن يكون القيد داخلا...الخ] (٢).

توضيحه: إن لازم التركب انحلال قضيه (الإنسان ضاحك) إلى قضيتين:

إحدهما (الإنسان إنسان)، و الأخرى (الإنسان له الضحك)، و الأولى ضروريه، و الثانيه ممكنه، مع أن قضيه (الإنسان ضاحك)-بما لها من المعنى المرتكز في الأذهان-موجهه بجبهه الإمكان.

لا يقال: (له الضحك) مأخوذ في المحمول على نحو التوصيف، لا أنه خبر بعد خبر؛ لتكون هناك قضيتان.

ص: ٢٠٨

١-١) الكفايه: ١٩/٥٢.

٢-٢) الكفايه: ٢٢/٥٢.



لأننا نقول: الضاحك - بما له من المعنى - خبر، والقضية خبريه محضه، و ما هو انحلال للخبر يكون خبرا أيضا، وإن اخذ في مقام الجمع بنحو التوصيف؛ لأن الأوصاف قبل العلم بها أخبار، كما أن الأخبار بعد العلم بها أوصاف، فيكون ما نحن فيه نظير ما إذا قيل: (زيد شاعر ماهر)، فإنّ الماهر وإن كان صفة اصطلاحا للشاعر، إلا أنه في الحقيقة قبل العلم به - كما هو فرض الخبر - إخبار بشاعريته و بمهارته في الشعر، وإن لم يكن خبرا بعد خبر، كقولنا: (زيد كاتب شاعر).

لكنه - لا يخفى عليك - أن هذا الانقلاب ليس على حد ما أفاده الشريف، وإن كان نحو من الانقلاب المصحح للإشكال على تركب المشتق.

و لا يذهب عليك أيضا:

### [أن عقد الحمل لم ينحلّ]

[أن عقد الحمل لم ينحلّ (١) إلى قضيه ضروريّه]

كى يكون نظيرا لعقد الوضع المنحلّ إلى قضيه ممكنه أو فعليه، بل عقد الحمل منحلّ إلى خبرين: بأحدهما تكون القضية ضروريه، وبالآخر تكون ممكنه، مع أن القضية - بما له من المعنى - ممكنه.

ص: ٢٠٩

---

١ - ١) و أما ما في بعض تعليقات الأسفار [الأسفار ١: ٤٢] للمحقق السبزواري من تشبيه انحلال القضية إلى قضيتين بانحلال عقد الوضع إلى قضيته فهو - مضافا إلى ما ذكرنا في المتن - قابل للتوجيه، فإنّ غرضه التشبيه من حيث انحلال المجموع إلى قضيتين؛ بمعنى أنه كما أن عقد الوضع ينحلّ إلى قضيه، و المركب من عقد الوضع و عقد الحمل أيضا قضيه، كذلك مجموع قضيه (الإنسان كاتب) - بناء على التركب - ينحلّ إلى قضيتين، لا أن عقد الحمل ينحلّ إلى قضيه، كما أن عقد الوضع كذلك، على ما هو صريح المتن، وإن كان كلامه في فوائده موافقا لما في حاشيه الأسفار من حيث تشبيه المقام بعقد الوضع، لا تشبيه عقد الحمل بعقد الوضع. فافهم و استقم. [منه قدّس سره].

و بالجملة:نتيجه ذلك انحلال القضية إلى قضيتين، كما هو لازم انحلال الخبر إلى خبرين، لا انحلال عقد الحمل إلى قضية.

فما فى المتن-من التفريع على ما ذكر من أن انحلال عقد الحمل إلى قضية، كانحلال عقد الوضع إلى قضية ممكنه عند الفارابى، أو إلى قضية فعليه عند الشيخ الرئيس-ليس فى محله، إلا أن يراد من القضية الثانيه نفس قولهم:

(له الضحك) باعتبار الثابت و نحوه، فإنه قضية ممكنه اخذت فى عقد الحمل.

فعقد الوضع بانضمام جزء من عقد الحمل قضية، و جزؤه الآخر قضية اخرى، لكنه لا- يوافق عبارته-مد ظله-فى بيان القضية الثانيه؛ حيث قال:

«و الاخرى قضية (الانسان له النطق)» (١)، فلا تنطبق إلا على انحلال الخبر إلى خبرين.

نعم ما ذكرنا من التوجيه و جيه بالنسبه إلى عبارته المحقق السبزوارى فى تعليقاته على الأسفار، فإنه عبّر عن القضية الثانيه بقوله: (له الضحك) (٢) فتدبر جيداً.

نعم، هاهنا وجه آخر للانقلاب إلى الضروره يصح تنظيره بانحلال عقد الوضع إلى قضية، و هو أن نفس عقد الحمل ينحلّ إلى قضية، و هى (إنسان له الكتابه)-مثلاً- و مادّه هذه القضيه هى الإمكان؛ إذ كون القضية ذات مادّه نفس أمریه عبارته عن اقتضاء ذات الموضوع لذات المحمول، لا بما هما موضوع و محمول، فاقضاء شىء لشىء إن كان على نحو يستحيل عدمه فالماده ضروره، و إلا- فإمكان، سواء كان هناك صورته القضية أم لا. فالإنسان المأخوذ فى المحمول، إذا قيس إلى مبدأ المحمول كان لا محاله مقتضياً له بنحو من

ص: ٢١٠

١- (١) الكفايه: ٥٣.

٢- (٢) الأسفار ١: ٤٢/ حاشيه: ١.

الأنحاء و إن لم يكن اقتضاؤه مقصودا بالذات؛ إذ تعلق الغرض و القصد بالذات و بالعرض لا دخل له في اقتضاء الواقعيات، بل لا يعقل دخله فيها لتأخر رتبته عنها.

و هذا بعينه نظير انحلال عقد الوضع إلى قضيه ممكنه عند المعلم الثاني، و إلى فعليه عند الشيخ الرئيس، مع أن عقد الوضع غير مقصود اقتضاؤه، و لا متعلق للغرض، لا بالذات و لا بالعرض.

و عليه فالمحمول على الإنسان هو الإنسان الذى مادّته الإمكان، و لا يعقل أن يكون اقتضاء الإنسان لمثل هذا المحمول بنحو الإمكان، و إلا جاز ضروريه عدم الكتابه إن كان الإمكان عامًا، و ضروريه ثبوتها إن كان خاصا، مع أن المفروض عدم ضروريه الكتابه و عدمها. فتدبره، فإنه دقيق، و به حقيق.

و ليعلم: أن هذا الانقلاب لا دخل له بضروريه ثبوت الشيء لنفسه، و لا من جهه كون القيد ضروريا؛ إذ المفروض كون المحمول- فى حد ذاته- مادته الامكان، و لا من جهه أن جهه القضيه جزء المحمول، فإنه يوجب الانقلاب و لو على البساطه.

مضافا إلى أن القابل لأخذه جزء للمحمول هى الجهه دون الماده، فإن ماده القضيه هى كيفيه النسبه الواقعيه بين شيئين و ان لم تلحظ، بخلاف الجهه، فإنها ما يفهم و يتصور عند النظر إلى تلك القضيه سواء طابقت النسبه الواقعيه، أم لا.

و من الواضح: أن الماده حيث إنها لم تلاحظ، فلا- وجه لتوهم أخذها جزء للمحمول، بل الانقلاب من جهه أخذ الموضوع فى المحمول، فيتحقق هناك نسبه و ماده بين ما اخذ فى عقد الحمل و مبدأ المحمول، و حينئذ فلا يعقل أن يكون نسبه المحمول- الذى مادته الامكان فى حد ذاته، بالاضافه إلى عقد الوضع- بالامكان.

و التحقيق: أن ثبوت إمكان الكتابه للإنسان ليس بالإمكان، بل بالضرورة لما ذكر آنفاً، وكذا ثبوت إمكان الإنسان الذى له الكتابه- أى إمكان هذه الحصة- أيضاً بالضرورة لا- بالإمكان. و أما ثبوت نفس هذه الحصة الممكنه لطبيعى الإنسان فهو بالإمكان، لا بالضرورة؛ لأن ورود هذا القيد على الإنسان- الموجب لكونه حصّه- بالإمكان، فثبوت هذه الحصة الممكنه للطبيعى بالإمكان، و لازم حمل الإنسان الذى له الكتابه على الإنسان، إفاده كون الإنسان ذا حصّه خاصّه، لا إفاده إمكان الكتابه له، و لا إمكان الحصّه له حتى يكون بالضرورة.

فتدبر جيداً.

١٢٦- قوله [قدس سره]: [لكنه- قدس سره- تنظر فيما أفاده بقوله... الخ] (١).

النسخه المصححه بل المحكى عن النسخه الأصلية هكذا: «و فيه نظر لأن الذات المأخوذه- مقيدته بالوصف قوه أو فعلا- إن كانت مقيدته به واقعا، صدق الإيجاب بالضرورة، و إلا صدق السلب بالضرورة، مثلاً لا يصدق (زيد كاتب بالضرورة)، و لكن يصدق (زيد زيد (٢) الكاتب بالفعل او بالقوه بالضرورة)» (٣) انتهى.

و أما ما فى النسخ الغير المصححه فى بيان المثال الثانى- (و لكن يصدق زيد الكاتب كاتب بالفعل او بالقوه بالضرورة)- فهو غلط بالضرورة؛ لأن لازم تركب المشتق تكرر الموضوع لا تكرر المحمول.

١٢٧- قوله [قدس سره]: [لا يذهب عليك أن صدق الإيجاب

ص: ٢١٢

١- ١) الكفايه: ٥/٥٣.

٢- ٢) كذا فى الأصل، لكن عبارته الفصول هكذا: (لكن يصدق زيد الكاتب...).

٣- ٣) الفصول: ٦١.

بالضرورة بشرط كونه مقيدا...الخ) (١).

تركب المشتق لو اقتضى انقلاب مادّه الإمكان إلى الضرورة بشرط المحمول-و لو بملاحظه الجبهه التي ذكرناها أخيرا في تصحيح الانقلاب،و إليه يرجع ما في الفصول (٢) لا إلى فرض الثبوت (٣)و فرض العدم-لكان ذلك من مفاصد الالتزام بتركب المشتق؛اذ المفروض أن قضيه(الإنسان كاتب)مادتها الامكان،و تركيب الكاتب من الانسان و نسبه الكتابه التي هي متكيّفه واقعا بالإمكان،يقتضى ان يكون مادتها الضروره و إن كانت هذه الضروره واقعا ضروره بشرط المحمول؛حيث إن الجبهه إذا صارت جزء المطلب و المحمول كانت جهه القضيه منحصره في الضروره إثباتا أو نفيًا.

و الفرق بين ما نحن فيه و بين

### [ما ذكره اهل الميزان في الضروره بشرط المحمول]

أن العبره عندهم في القضايا الموجّهه بالجبهه،و الجبهه غير الماده،لكن المحذور الحقيقي لا يدور مدار انقلاب جهه إلى جهه،بل انقلاب ماده إلى ماده كذلك،كما لا يخفى.

و ما ذكره في الفصول (٤)من المثالين ليس مثالا للشرطيتين الواقعتين في

ص: ٢١٣

١-١) الكفايه:٩/٥٣.

٢-٢) الفصول:٦١.

٣-٣) قولنا:(لا إلى فرض الثبوت..الخ). لأن تركيب المشتق و صيروره عقد الحمل ذا ماده يمكن أن يوهم الانقلاب إلا أنه لا يستلزم صيروره القضيه فعليه حتى يلزم الانقلاب إلى الضروره بشرط المحمول.مضافا إلى ظهور كلامه في أخذ الجبهه قيدا في عقد الحمل،و فرض الفعلية لا يتوقف على أخذ الجبهه،كما لا يخفى. نعم،كما أن تركيب المشتق لا يقتضى فرض الفعلية،كذلك لا يقتضى صيروره الماده جزء المطلوب،بل يقتضى صيروره عقد الحمل ذا ماده فقط،كما عرفت في الحاشيه المتقدمه.[منه قدس سره].

٤-٤) الفصول:٦١.

كلامه؛ إذ الشرطيه الثانيه مقتضاها صدق السلب بالضروره، و المثال عدم الصدق بالضروره، و ظنى أن مثاله الأول ناظر إلى البساطه و عدم اقتضاها الانقلاب، و المثال الثانى ناظر إلى التركب و اقتضاها الانقلاب لضروره المحمول-من حيث تركبه-ذا ماده.

و المراد من الشرطيتين: موافقه الجهه لماده القضيه واقعا-كالمثال المزبور- و عدمها، كما إذا قيل: (الإنسان إنسان له النطق بالإمكان)، فإنّ الجهه غير موافقه لماده القضيه، فيصدق السلب بالضروره، فيقال: (ليس الانسان بالضروره إنسانا له النطق بالإمكان)، فالمراد من التقيّد بالوصف واقعا و عدمه هذا المعنى (١)، دون الثبوت و عدمه. هذه غايه ما يمكن أن يوجه به كلامه-رفع مقامه-.

١٢٨-قوله [قدس سره]: (فان لحوق مفهوم الذات و الشىء لمصاديقهما إنما يكون ضروريا... الخ) (٢).

الأولى أن يقال: إن إزام الشريف بالانقلاب: إن كان من باب ثبوت الشىء لنفسه-كما هو ظاهر الشريف (٣)-فمن البديهى أن مفهوم الشىء غير مفهوم الإنسان.

و إن كان من باب أن الموجّه بجهه الإمكان ليست بالإمكان، بل

ص: ٢١٤

١-١) و إلّا لزم أن يقول: و إن كانت مقيده بعدمه واقعا، فإن مجرّد عدم التقييد به واقعا-كما هو قضييه الشرطيه الثانيه-لا يوجب صدق السلب بالضروره، بل عدم صدق الإيجاب بالضروره. [منه قدس سره].

٢-٢) الكفايه: ٥/٥٤.

٣-٣) و ذلك فى تعليقاته على شرح المطالع-الطبعه الحجريه، انتشارات كتيبى نجفى-ص: ١١. و (المطالع) فى المنطق للقاضى سراج الدين محمود بن أبى بكر الأرموى المتوفى سنة: ٦٨٢ هـ. و شرحه لقطب الدين الرازى المتوفى سنة: ٧٦٦ هـ.

بالضرورة، ففيه: أن الإنسان بإنسانيته يقتضى الكتابه، لكنّ الشئ بشيئته لا يقتضى الكتابه، بل الشئ: إن كُنّي به عن الإنسان كان مقتضيا بالإمكان، فيرجع إلى مصداق الشئ. و إن كُنّي به عن غير الإنسان لم يكن هناك اقتضاء، بل صح السلب بالضرورة، فالشئ بشيئته لا حكم له.

و إن كان إلزامه من باب أن الإنسان شئ، لا أنه لا شئ، و الشيئ لا تنسلخ عنه في جميع المراتب، ففيه: أنه قابل للتقييد بقيد لا يكون-بما هو- ضروريا للإنسان، و ليس كنفس الانسان كى يكون محفوظا في جميع المراتب حتى يكون حمله غلطا؛ للزوم حمل الأخص مفهوما على الأعم، بل مفهومه حينئذ أعمّ مفهوما من الموضوع.

نعم انحلال القضية إلى ضروريه و ممكنه-من باب انحلال الخبر إلى خبرين-جار بناء على إرادته مفهوم الشئ، و إن كان ظاهر كلام صاحب الفصول هو الشق الثالث (١).

١٢٩-قوله [قدس سره]: (لزوم أخذ النوع في الفصل... الخ) (٢).

### [ليس المراد من النوع هو النوع العقلي]

؛ كى يقال: إن الإنسان الموجود بوجود أفرادهِ ليس نوعا، بل المراد هو النوع الطبيعي، و هو معروض النوعية، و الإنسان-بما هو- كما أنه كلى طبيعى، كذلك نوع طبيعى، كما أن الناطق-الموجود بوجود المصاديق-فصل طبيعى، فيلزم من أخذ الانسان فى الناطق دخول النوع الطبيعى فى الفصل الطبيعى، بل لو لم يكن الناطق فصلا-و كان

ص: ٢١٥

١ - ١) قولنا: الشق الثالث... الخ). حيث قال: (لأن لحوق مفهوم الذات أو الشئ لمصاديقهما أيضا ضرورى). انتهى. (منه عفى عنه). راجع الفصول الغرويه: ٦١.

٢ - ٢) الكفايه: ٨/٥٤.

لازما له-كان الإيراد واردا؛ إذ لا يعقل دخول (١) النوع في لازم فصله.

و التحقيق: أن النطق-و هو إدراك الكليات-ليس لازما لماهيته الإنسان، بل لهويته النفس الإنسانية، فيلزم دخول الشيء في لازم وجوده.

و من الواضح أن الشيء لا يتأخر-بالوجود-عن وجود نفسه، إلا أن يقال-كما أشرنا إليه في بعض الحواشي المتقدمه:-

إن الناطق ما له نفس ناطقه، و الفصل الحقيقي مبدأ هذا العنوان، فدخول الانسان في هذا العنوان لا يستلزم الدخول في الفصل الحقيقي، و كذا لو قلنا: بأن الناطق لازم الفصل، فإن اللازم الحقيقي مبدؤه، لا المعنى الاشتقائي، و الاشتقاق لتصحيح الحمل في مقام التعريف، فلا يلزم دخول النوع في لازمه، و لا في لازم وجوده.

١٣٠-قوله [قدس سره]: [إرشاد: لا يخفى أن البساطه (٢) بحسب المفهوم وحدته إدراكا... الخ] (٣).

### [البساطه: إما لحاظه، و إما حقيقه.]

أما البساطه اللحاظيه: فالمراد منها كون المعنى واحدا إدراكا، و فاردا تصورا، بحيث لا ينطبع في مرآه الذهن إلا صورته علميه واحده، سواء كان ذو الصوره-و هو ذات ما تمثل في الذهن-بسيطا في الخارج كالأعراض، أو مركبا حقيقيا كالإنسان و نحوه من الأنواع المركبه،

ص: ٢١٤

١-١) قولنا: (إذ لا يعقل دخول... الخ). غايه الأمر أن عدم دخول النوع في الفصل للزوم تقدم المتأخر و تأخر المتقدم بالماهيه، و عدم دخوله في لازم الفصل للخلف، لا لتأخر المتقدم و تقدم المتأخر، فإن النوع و لازم الفصل كلاهما متأخر [كذا في الأصل، و الصحيح: إمّا (كلّ منهما متأخر..)، أو (كلاهما متأخر..)] و لعله بلحاظ وحده اللفظ. [عن الفصل، فلم يلزم إلا دخول المتأخر في المتأخر. (منه عفى عنه)].

٢-٢) في الكفايه:- تحقيق مؤسستنا-أن معنى البساطه..

٣-٣) الكفايه: ١٥/٥٤.



أو مركباً اعتبارياً، سواء كان الافتقار ثابتاً لأحد الجزئين إلى الآخر كالمركب من العرض و موضوعه، أو لم يكن افتقار أصلاً، كالدار المركب من الجدران و السقف و نحوهما، فمناطق البساطه اللحاظيه وحده الصوره الإدراكيه، سواء امكن تحليلها-عند العقل-إلى معان متعدده تحليلًا- مطابقا للخارج كما فى المركبات مطلقاً، أو تحليلًا مطابقا للواقع و نفس الأمر-دون الخارج- كالبساط الخارجيه، فإنّ اللونيه ليست كالجسميه ليتوارد عليها الصور؛ كى يكون التحليل مطابقا للخارج، بل اللونيه حيث إنها تنتزع عن البياض و السواد واقعا، فلها نحو ثبوت واقعا، و إن لم يكن [لها] ثبوت بحيث تتوارد عليها الصور.

و إلى ما ذكرنا من البساطه اللحاظيه و التركيب اللحاظى يرجع الإجمال و التفصيل الفارقان بين الحد و المحدود، فإنّ ذات الإنسان-مثلا- و الحيوان الناطق-مثلا-واحد، لكن هذا الواحد-بالمفهوم و الحقيقه-ملحوظ على جهه الجمع- و انطواء المعانى المتكثّره-فى الإنسان، و على جهه الفرق- و تفصيل المعانى المنطويه-فى الحيوان الناطق، و إلا- لم يكن الحدّ حدًا لذلك المحدود، و لما حمل الحدّ على المحدود حملاً أولياً ذاتياً، كما هو واضح.

و مما ذكرنا يظهر أن تحليل المعانى الاشتقاقيه فى الأوصاف إلى ما اشتهر بينهم-من أن المشتقّ ما ثبت له مبدأ الاشتقاق، أو شىء له المشتقّ منه-غير ضائر بالبساطه اللحاظيه، بل غير ضائر بالبساطه الحقيقيه، كما سيجىء (١) إن شاء الله تعالى.

فاذا عرفت ذلك تعرف أن الاستدلال لمثل هذه البساطه اللحاظيه بما استدلّ به المحقق الشريف-أو بغير ذلك مما استدلّ به فى إخراج الذات عن المشتقات-غير وجيه؛ لأن البساطه اللحاظيه تجتمع مع تركيب المفهوم حقيقه أو اعتباراً، كما عرفت آنفاً، بل البساطه اللحاظيه فى كل مدلول و مفهوم للفظ واحد،

ص: ٢١٧

١- (١) و ذلك فى نفس هذه التعليقه.

مما لا يكاد يشك فيها ذو مسكه؛ إذ البدهاه قاضيه بأن اللفظ وجود لفظي بتمامه لمفهومه و معناه-لا أنه وجود لفظي لكل جزء من اجزاء معناه بتمامه-و كون اللفظ وجودا لفظيا لمعنى تركيبى، لا- يكون إلا- مع جهه وحده، فلا- محاله لا ينتقل إلى المعنى التركيبى إلا بانتقال واحد، كما هو المحسوس بالوجدان فى الانتقال إلى معنى الدار المؤلفه من البيوت و السقف و الجدران.

فأتضح: أنّ البساطه اللحاظيه مما لم يقع لأحد فيها شكّ و ريب، إنما الكلام فى البساطه الحقيقيه من وجهين:

أحدهما- ما هو المعروف الذى استدل له الشريف، و هى البساطه من حيث خروج الذات عن المشتقات و تمخضها فى المبدأ و النسبه.

ثانيهما- ما ادعاه المحقق الدوانى (1): من خروج النسبه-كالذات-عن المشتقات، و تمخضها فى المبدأ فقط، و أن الفرق بين مدلول لفظ المشتقّ و مدلول لفظ المبدأ بالاعتبار.

ص: ٢١٨

---

١- ١) و ذلك فى تعليقاته على شرح التجريد للقوشجى: ٨٥. و تجريد الاعتقاد للشيخ نصير الدين الطوسى و شرحه للقوشجى: و هو على بن محمد القوشجى، كان أبوه من خدام ملك ما وراء النهر يحفظ له طير الباز و لذا سمى بالقوشجى فى لغتهم، و معناه فى اللغة العربيه (حافظ البازى). قرأ على علماء سمرقند-و هى من بلاد ما وراء النهر- ثم رحل إلى الروم، و قرأ على قاضى زاده الروم، ثم رحل إلى كرمان فقرأ على علمائها، و بها كتب شرحه على التجريد للخواجه نصير الدين الطوسى، ثم عاد الى تبريز و أكرمه ملكها، ثم سافر إلى القسطنطينيه، و عين مدرسا فيها، و توفى فيها سنه (٨٧٩ هـ). و أما الحاشيه على شرح التجريد للقوشجى فهى للدوانى (البدر الطالع: ١/٤٩٥) بتصرف. و هو جلال الدين محمد بن أسعد الدين الدوانى. ولد فى قريه (دوان) من توابع (كازرون)- و هى بلده بين شيراز و البحر- قرأ على أبيه العلوم الأديبيه، ثم سافر إلى شيراز، فقرأ على ملا- محبى الدين الانصارى، و قرأ على همام الدين-

و الكلام فى الثانى سيجىء (١) إن شاء الله تعالى - و سنحقق فىه ما عندنا فى محلّه.

إنما الكلام فى الأول، و قد عرفت ما يتعلّق بما استدلّ به المحقّق الشريف من النقض و الابرام.

و تحقيق الحق فى المقام و المحاكمه بين الاعلام: يقضى باعتبار أمر مبهم مقوم لعنوانيه العنوان لمكان الوجدان و البرهان:

أما الوجدان: فبانا لا نشك عند سماع لفظ القائم فى تمثّل صورّه مبهمه متلبسه بالقيام، و هى تفصيل المعنى الوجدانى المتمثّل فى الذهن، و وحدانيته فى الذهن على حدّ وحدانيته فى الخارج، فكأنّ صورّه الخاصه الخارجيه انطبعت فى مرآه الذهن.

و أما البرهان: فبأن المبدأ حيث إنه مغاير لذى المبدأ، فلا يصح الحكم باتحاده معه فى الوجود، و ان اعتبر فيه ألف اعتبار؛ إذ جميع هذه الاعتبارات لا توجب انقلاب حقيقه المبدأ عما هى عليه من المباينه و المغايره، و ليست المغايره

(١)

-صاحب شرح الطوالع-العلوم الدينيه و فى مده قليله طار صيته فى أطراف العالم، و اقتبس جماعه كثيره من علومه، و أكرمه سلاطين التراكمه، و جعلوه قاضى القضاة فى مملكه فارس، و سافر إلى بلاد العرب و تبريز و غيرها. له آثار منها: رسالتان فى إثبات الواجب-تعالى-، و حاشيتان على شرح التجريد و حواش على (المطالع) و (شرح العضدى) و (كتاب المحاكمات) و (حكمه العين)، و له شعر. توفى فى سنه (٩٠٨هـ) عن عمر تجاوز الثمانين، و دفن قريبا من قريه (دوان)، و على قبره قبه بجانبها مناره. (أعيان الشيعه ٩:١٢٢) بتصرف.

ص: ٢١٩

١- ١) و ذلك فى التعليقه: ١٣١ من هذا الجزء.

بمجرد الاعتبار؛ كى ينتفى باعتبار طار.

و سياتى لهذا مزيد بيان إن شاء الله تعالى.

و من المعلوم أن نسبه الواجديه- ما لم يعتبر فى طرفها الأمر المبهم المقوم للعنوان- لم يصح حمل نفسها على ما يقوم به المبدأ، و المجموع من المبدأ و النسبه كذلك أيضا، فلا- مناص من الالتزام بوضع هيئه (ضارب) و (كاتب) و نحوهما- بمرآتيه الجامع الانتزاعى- للعنوان البسيط المأخوذ من المواد التى وضعت للمبادئ، بحيث لو أردنا شرح ذلك العنوان قلنا: إنها الصورة المتلبسه بالضرب أو الكتابه، فإنها القابله للحكم بالاتحاد وجودا مع الموضوع. فمفاد (زيد قائم) أنّ وجود الصورة الذاتيه لزيد وجود للصوره المنتزعه منه بالعرض، فهذا الوجود الواحد وجود لصوره زيد المنطبعه فى الذهن بالذات، و وجود لصوره متلبسه بالقيام بالعرض. و أما أن هذه الخصوصيه المقومه للعنوان جوهر أو عرض أو أمر اعتبارى فليست بشىء منها، بل مبهم من جميع هذه الجهات، و قابل للاتحاد مع الجواهر و الأعراض و غيرهما، بل هو مبهم من حيث إنها عين المبدأ فى الخارج. فالوجود موجود لهذا الوجه، و البياض أبيض لهذا الوجه؛ حيث لم يعتبر فيها أن لا يكون عين المبدأ خارجا.

و من جميع ما ذكرنا اتضح: أن القول بعدم أخذ الذات- عموما أو خصوصا- فى المشتقات لا ينافى ما ذكرنا هنا؛ حيث إن الأمر المبهم- المأخوذ لمجرد تقوم العنوان- ليس من مفهوم الذات، و لا- من المفاهيم الخاصه المندرجه تحتها فى شىء، بل مبهم من جميع هذه الجهات و الخصوصيات المميزه، و اعتبار هذا الأمر المبهم لا ينافى البساطه العنوانيه، بمعنى تمثّل صورته وحدانيه فى الذهن على حد وحدانيه فى الخارج. فالمشتقّ- بحسب وجوده الجمعى- بسيط بهذا المعنى من البساطه، و بحسب وجوده الفرقى التفصيلى ما له مبدأ الاشتقاق.

و تفاوت الأوصاف العنوانيه مع سائر المشتقات في هذه الجئه، لا دليل على عدمه، بل الوجدان و البرهان على ثبوته. و لا ينافي تعدد الوضع أيضا؛ إذ المادّه موضوعه لنفس المبدأ، و الهيئه-بمرآتيه الجامع الانتزاعي-موضوعه لذلك المعنى الوجداني المناسب لمادّتها.

و حاصل الوضعين: أن الضارب مثلا وجود لفظي لمعنى وحداني، مطابقه المتلبس بالضرب خارجا على نحو الجمع و الوحده، لا للذات و الحدث و الربط.

فتدبر في المقام، فإنه من مزالّ الأقدام.

١٣١-قوله [قدس سره]: [الفرق بين المشتقّ و مبدئه مفهومًا أنه بمفهومه... الخ] (١).

المحكّي عن

### [العلامة الدواني: أنه لا فرق بين المشتقّ و مبدئه الحقيقي]

دون مبدئه المشهورى-و هو المصدر-إلا بالاعتبار، و قد صرّح بخروج الذات و النسبه معا عن مداليل المشتقات، فإنه قال-في تعليقاته على شرح التجريد للقوشجى (٢) في مقام الردّ على من زعم أن الأجزاء المحموله لا تكون مفهومات المشتقات لاشتمالها على النسبه ما لفظه:-

(التحقيق:

### [أن معنى المشتقّ لا يشتمل على النسبه بالحقيقه]

، فإن معنى الأبيض و الأسود و نظائرها ما يعبر عنه في الفارسيه ب(سفيد و سياه) و أمثالهما، و لا-مدخل في مفهومهما للموصوف (٣) لا عامّا و لا خاصا؛ إذ لو دخل في مفهوم

ص: ٢٢١

١-١) الكفايه: ٥/٥٥.

٢-٢) شرح التجريد: ٨٥.

٣-٣) قوله: (و لا مدخل للموصوف.. الخ). استدلال لخروج النسبه بخروج طرفها؛ لأنها متقومه بالمنتسبين، و فيه أنّ تقومها في ظرف ثبوته-

الأبيض الشيء كان معنى قولنا: (الثوب الأبيض) (الثوب الشيء الأبيض)، و لو دخل فيه الثوب بخصوصه كان معناه (الثوب الثوب الأبيض)، و كلاهما معلوما (١) الانتفاء، بل معنى المشتق هو المعنى الناعت وحده، ثم العقل يحكم -بديهة أو بالبرهان- أن بعضا من تلك المعاني لا يوجد إلا بأن يكون ناعتا لحقيقه اخرى مقارنا لها شائعا فيها- لا كجزئها- و تسميتها بالعرض، و بعضها ليس كذلك، و لو لا- تلك الخصوصية لم يلزم أن يكون هناك شيء هو أبيض أو أسود،- إلى أن قال-: و من هنا يظهر أن الأعراض هي المشتقات و ما في حكمها، كما سبق التلويح إليه، و لذا أمكن النزاع بعد تصور بعضها بالكنه في عرضيته، كما وقع لهم في الألوان، فإن كنهها عندهم بديهي، و مع ذلك نازع العقلاء في عرضيتها، و لو كان حقيقتها مبادئ الاشتقاق لم يتصور النزاع، فإن العاقل لا يشك في أن التكم (٢) و التلون- بالمعنى الذى أخذوه- ليسا جوهرين قائمين بذاتهما... الخ).

و هذا الكلام صريح في أن مبادئ الاشتقاق عندهم هي المعاني المصدرية، و حيث لا- واسطه بين المشتق و مبدئه، فلذا قالوا: الأعراض هي المشتقات، فهو قائل باتحاد المشتقات مع مبادئها الحقيقية، دون مبادئها المشهورية- أعنى المعاني المصدرية- بمعنى اتحاد المشتقات مع العلم بمعنى الصورة- مثلا- و الضرب

(٣)

بطرفها أمر، و المقدار المدلول عليه بالكلام أمر آخر، كما في الأفعال، فإنه لا شك في اشتغالها على النسبه، مع أن مادتها لا تدل إلا على المبدأ، و هيئتها لا تدل إلا على النسبه. (منه عفى عنه).

ص: ٢٢٢

١- ١) في الأصل: معلوم..

٢ - ٢) لم يرد هذا المصدر في اللغة بهذا المعنى- أى بمعنى التلبس بعرض الكم- فلم يشتق مصدر في اللغة من (كم) الاستفهاميه، أو من الكم بمعنى المقدار، بل جاء (التكم) في اللغة بمعنى الإغماء و التغطية، و ليسا بمقصودين هنا، و لكن علماء المعقول- و كذا غيرهم- أجازوا لأنفسهم مثل هذا التصرف و التوسع في اللغة، و نظيره كثير في العلوم.

بمعنى الحركة الخاصة، مع خلوهما عن جميع أنحاء النسب حتى النسبه الناقصه المصدريه، كيف؟ و هو بصدد إخراج النسبه عن مفهوم المشتق، فنسبه اتحاد المشتق مع المصدر إليه- كما هو ظاهر الفصول و غيره- لا وجه لها.

و منه يظهر ما فى كلام

### [المحقق-الدوانى-أيضا-حيث زعم عدم الواسطه بين المشتقات و المصادر]

،فحكّم بأن نزاع القوم فى عرضيه الألوان كاشف عن أن الأعراض هى المشتقات (١)، مع أنك خير بأن ملاحظه ذات العرض غير ملاحظته بما هو عرض، فلا يكشف النزاع فى العرضيه عن كون الأعراض هى المشتقات.

نعم، نقل عنه بعض المحققين (٢) وجهين آخرين:

أحدهما- أنا إذا رأينا شيئا أبيض، فالمرئى بالذات هو البياض، و نحن نعلم بالضروره أننا قبل ملاحظه أن البياض عرض، و العرض لا- يوجد قائما بنفسه- نحكم بأنه بياض و أبيض، و لو لا الاتحاد بالذات بين الأبيض و البياض لما حكم العقل بذلك فى هذه المرتبه، و لم يجوز قبل (٣) ملاحظه هذه المقدمات كونه أبيض، لكن الأمر خلاف ذلك.

و حاصل الوجه الآخر: أن المعلّم الأول (٤) و مترجمى كلامه عبروا عن

ص: ٢٢٣

١- ١) و ذلك فى تعليقاته على شرح التجريد للقوشجى، ٨٥.

٢- ٢) هو الحكيم السبزوارى فى تعليقاته على الاسفار. [منه قدس سره]. الأسفار ٤٢: ١.

٣- ٣) قوله: (و لم يجوز قبل.. الخ). هذا يجدى لخروج النسبه عن الموضوع، لا لعدم كون المعنى نسبيا بنحو: تاره يطابق النسبه الخارجيه إلى الموضوع، و اخرى النسبه التحليليه المعبر [عنها] بثبوت الشئ لنفسه و وجدانه لنفسه، فاعتبار قيام البياض بذاته المصحح لعنوان الأبيض هو عين اعتبار النسبه التحليليه. فتدبره، فانه حقيق به. (منه عفى عنه).

٤- ٤) و هو أفلاطون المعروف بالمعلّم الأول، ولد بأثينا سنه (٤٢٧ ق.م) من اسره عريقه.-

المقولات بالمشتقات، و مثلوا لها بها، فعبروا عن الكيف بالمتكيف، و مثلوا له بالحارّ و البارد، و لو لا الاتحاد لم يصحّ ذلك.

هذا، و هذان الوجهان-أيضا-ظاهران في دعوى الاتحاد بين مفاهيم المشتقات و مبادئها الحقيقيه-دون المشهوريه-بل حاصلهما: دعوى الاتحاد بين خصوص العرض و العرضي، لا-كل مشتقّ و مبدئه الحقيقي، و إن كان ظاهر كلامه المتقدم هو الإطلاق، كما يشهد له كونه هناك في مقام الردّ على من زعم أن مفاهيم المشتقات-لاشتمالها على النسبه-لا تكون أجزاء محموله.

و بالجمله: غرض المحقق المزبور خروج النسبه إلى الموضوع عن مفهوم المشتقّ؛ بملاحظه أنّا إذا لاحظنا حقيقه البياض، فهذا الملحوظ-بما هو بياض، و بما هو قائم بذاته-أبيض.

و لذا قال بهمنيار (1)-تلميذ الشيخ الرئيس:- إن الحرارة لو كانت قائمه بذاتها، لكانت حراره و حاره، و بهذا الاعتبار تكون الحقيقه العينيه-التي حيثه ذاتها حيثه طرد العدم-وجودا و موجودا.

(٤)

قرأ أول حياته الشعر و نظمه، و في العشرين تعرف على سقراط، ثم درس عند أقليدس في ميغاري، و رحل إلى مصر و غيرها، و تعرف على فيثاغورس، و رجع إلى أثينا في سنة (٣٨٧ ق.م)، فدرّس فيها أربعين سنة على بستان أكاديموس، فسميت مدرسته بالأكاديميه، درّس فيها كثيرا من العلوم، و له نظريات فلسفيه كثيره منها في توحيد الإله و عدالته حتى سمّاه بعضهم بأفلاطون الإلهي، و بعضهم عدّه من الأنبياء. و له نظريات تفرد بها كنظريه المثل و نظريه الحبّ الالهى و غيرها من النظريات في الفلسفه و الأخلاق و السياسه و غيرها التي انتفع بها فلاسفه المسلمين كثيرا، عدّه له ستة و ثلاثون مؤلفا منها: الجمهوريه و القوانين و المقالات و الوصيه و غيرها. توفي في الثمانين من عمره في أثينا. (دائرة المعارف الاسلاميه ٢:٤٢٥) بتصرف.

ص: ٢٢٤

١- ١) كتاب التحصيل-انتشارات جامعه طهران كليه الالهيات و المعارف الاسلاميه-ص: ٤٧٥. و هو للحكيم الحاذق أبو الحسن بهمنيار بن مرزبان الأعجمي الاذرييجاني كان من أعيان-



فاذا كانت حقيقه البياض-الملحوظه بما هي قائمه بذاتها-أبيض-مع قطع النظر عن موضوعها-فلا محاله لا دخل للنسبه في مفهوم الأبيض،و إلا- كان موقوفا على ملاحظه موضوعها و قيامها به،و هذا معنى بساطه المشتق بساطه حقيقه،و كون الفرق بينه و بين مبدئه الحقيقى باعتبارى بشرط لا و لا بشرط، فإن المراد من ملاحظته(بشرط لا)ملاحظته باستقلاله،و بما هو شىء على حiale،و من ملاحظته(لا بشرط)إلغاء كونه كذلك،و هو عين ملاحظته بما هو قائم بذاته.

و لكن لا- يخفى عليك أن غايه ما أفاده المحقق المزبور:اتحاد الأبيض الحقيقى و البياض-دون الأبيض المشهورى-إذ من الواضح أن الابيض بالمعنى الذى تصوره المحقق لا يصدق على العاج،فإنهما موجودان متباينان،فلم يثبت اتحاد المشتق و مبدئه مطلقا،و لا العرض و العرضى مطلقا.

نعم،هنا وجه آخر لتتميم الأمر و تسريته إلى الأبيض المشهورى-أيضا- و هو ما أفاده بعض المحققين (1)،و ملخصه:أن نفس حقيقه البياض و غيرها من الأعراض تاره تلاحظ بما هي،و أنها موجوده فى قبال موضوعها،فهى بهذا

(1)

تلامذه الشيخ الرئيس أبى على ابن سينا،و كاشفا عن مشكلات علومه و موضحا لسائر غوامضه. و له كتاب(التحصيل)فى المنطق و الطبيعى و الإلهى بترتيب طريقه المشائين كان قد ألفه لخاله أبى منصور بهرام بن خورشيد،و كان هو و خاله على المجوسيه ثم أسلما كما هو المشهور،و استدل على إسلامه من كتابه المذكور،كما له كتاب(البهجه)فيه تقرير لطيف فى عينيه علم الواجب تعالى مع ذاته المقدسه،و له كتابا(السعاده)و(التعليقات). توفى سنة(٤٥٨ هـ)،و ذلك بعد موت استاذه الأول بإحدى و ثلاثين سنه. (روضات الجنات ٢:١٥٧ رقم ١٥٩)بتصرف.

ص: ٢٢٥

---

١- ١) هو الحكيم السبزوارى فى تعليقاته على الأسفار ١٦٤/٦الحاشيه:٣.

اللاحاظ بياض، و لا- يحمل على موضوعه. كيف؟ و قد لوحظ فيه المباينه مع موضوعه، و الحمل هو الاتحاد في الوجود، و اخرى تلاحظ بما هي ظهور موضوعها، و كونها مرتبه من وجود موضوعها، و طورا لوجوده، و شأننا من شئونه، و ظهور الشئ- و طوره و شأنه- لا يباينه، فيصح حملها عليه؛ إذ المفروض أن هذه المرتبه مرتبه من وجود الموضوع، و الحمل هو الاتحاد في الوجود.

و لا يذهب عليك (١) أن هذه الاعتبارات مصححه للحمل، لا أنها جزء المحمول ليقال: إن المفهوم- حيثئذ- مركب لا بسيط، و هل هي إلا- كاعتبار الإجمال و التفصيل في حمل الحد على المحدود، فإنه مصحح التغاير المعبر في الحمل لا- جزء مفهوم المحمول، و ما نحن فيه مصحح الاتحاد المعبر في الحمل، و بهذا الوجه الذي صححنا به الحمل يمكن الجواب عما في الفصول (٢): من أن العلم و الحركه يمتنع حملهما على الذات، و إن اعتبرا لا بشرط، حيث عرفت أن ملاحظتهما من أطوار الذات يصحح الحمل؛ لأن طور الشئ بما هو طوره لا يباينه؛ لأنه نحو من أنحاء وجوده.

و أما ما أفاده استاذنا العلامة- أدام الله أيامه- في المتن (٣)- من أن

### [الفرق بين المشتق و مبدئه أنه بمفهومه لا يابى عن الجرى]

و الحمل، بخلاف المبدأ فإنه يابى عنه، و أنه إلى ذلك يرجع ما أفاده أهل المعقول من الفرق بينهما بلا شرط و بشرط لا، لا حفظ مفهوم واحد، و ملاحظه الطوارئ- فهو، و إن كان صحيحا

ص: ٢٢٤

١ - ١) قولنا: (و لا يذهب عليك... إلخ). هذا إذا اريد مجرد الحمل بالاعتبار اللابشرطى فقط، و أما إذا اريد جعله مناطا لتباين مفهومى البياض و الأبيض، فلا- محاله يكون جزء المدلول بدل المدلول عليه بهيئه المشتق نفس هذا الاعتبار، فيكون مفهوم المشتق- ماده و هيئه- هو المبدأ الملحوظ هكذا، كالافعال بعينها. (منه عفى عنه).

٢ - ٢) الفصول: ٦٢.

٣ - ٣) الكفايه: ٥٥.

فى نفسه إنهما كذلك- كما سيجىء (١) إن شاء الله تعالى- إلا أن إرجاع كلمات أهل المعقول إلى ذلك لعلّه لحسن ظنّه بهم، و  
إلا- فكلّماتهم صريحه فيما ذكرنا، و يكفيك شاهدا عليه ما ذكره بعض الأكابر فى شواهد (٢) حيث قال: (مفهوم المشتق عند  
جمهور علماء الكلام متحصل من الذات و الصفه و النسبه، و عند بعض المحققين (٣) هو عين الصفه لاتحاد العرض و العرضى  
عنده بالذات. و الفرق بكون الصفه عرضا- غير محمول- إذا اخذ فى العقل بشرط لا- شىء، و عرضيا محمولا- إذا اخذ لا  
بشرط...) إلى آخره.

و من الغريب ما عن بعض المدققين من المعاصرين (٤) حيث ذكر فى بيان من جعل الفرق بينهما بالاعتبار ما محصله:

أن الحدث: قد يلاحظ بنفسه- مع قطع النظر عن النسبه الآتية من قبل الهيئات- و هو بهذا الاعتبار غير الذات وجودا، فلا يحمل  
عليها. و قد يلاحظ فى ضمن إحدى الهيئات من المشتقات، و حينئذ يمكن الحمل إذا انتزع من الحدث مع النسبه عنوان مساو  
للذات، فالمراد من (لا بشرط) و (بشرط لا) ملاحظه النسبه و عدمها.

و هو غفله عن حقيقه الأمر، لما سمعت من أن العلامة الدوانى ينادى بخروج النسبه عن المشتقات، مضافا إلى أن القوم  
يقولون: بأن نفس الاعتبار اللابشرطى يصح الحمل، لا أنه مورد لانتزاع عنوان مساو للذات يصحّ حمله عليها.

ص: ٢٢٧

١- ١) فى نفس هذه التعليقه و فى التعليقه: ١٣٢ من هذا الجزء.

٢- ٢) صدر المحققين (رحمه الله) فى الشواهد الربوبيه: ٤٣.

٣- ٣) و هو المحقق الدوانى (رحمه الله) كما حكاه صدر المتألهين فى شواهد: ٤٣.

٤- ٤) صاحب المحجّه- كما فى هامش الأصل.

هذا، والإنصاف أن هذا الوجه الذى صححنا به الحمل-مع أنه لا- يجرى فى جميع المشتقات-لا يكاد يجدى فى أنظار أهل النظر، وإن كان كلاما مشهوريا؛ إذ الاعتبار لا يجعل المتغيرين فى الوجود متّحدين (١) فيه واقعا. والحمل هو الاتّحاد فى الوجود بحيث ينسب ذلك الوجود إلى كلّ منهما إما بالذات أو بالعرض فى الطرفين أو فى طرف واحد.

و من الواضح أن طور الشىء ليس نفس الشىء، فلا وجه لدعوى أنه الشىء، فملاحظه العرض من أطوار موضوعه (٢) لا تصحّح دعوى أن وجوده وجود موضوعه، وإن كان وجوده فى نفسه وجوده لموضوعه.

و من الواضح-أيضا-أن تعدّد العرض و موضوعه ليس بالاعتبار كى ينتفى بطرؤ اعتبار آخر. فتدبّر جيدا.

فإن قلت: فما وجه حمل الجنس على الفصل، و الفصل على الجنس، مع أن طبيعه الجنس فى الخارج غير طبيعه الفصل؟ و هل المصحّح إلا الاعتبار اللابشرطى؟

قلت: التحقيق فيه كما عن بعض الأكابر (٣) أنّ التركيب بينهما فى المركّبات الحقيقيه اتّحادى لا- انضمامى، بيانه على وجه الاجمال:

أن المركّبات الحقيقيه لا بد لها من جهه وحده حقيقيه؛ بداهه أنه لولاها لكان التركب اعتباريا، و الوحده الحقيقيه لا تكون إلا إذا كان أحد الجزئين بنحو

ص: ٢٢٨

١-١) فى الأصل: متحدا..

٢-٢) قولنا: (لا يصحّح دعوى... إلخ). و لا يخفى أنّ مفاد القضيّه الحملية هو أنّ هذا ذاك، و أما مجرد ملاحظه العرض على ما هو عليه من الوجود الحلولى الناعتى فى قبال ملاحظته بذاته، فلا يصحّح قضيه حمليه ذات نسبه تامه إذ ليس المحمول إلا العرض الملحوظ على ما هو عليه، و لا الموضوع إلا ذات ما هو طرف هذا العرض، و هذا لا يحقّق نسبه تامه يصحّح السكوت عليها. فتدبّر. (منه عفى عنه).

٣-٣) صدر المحقّقين فى الأسفار ٥:٢٨٢ فما بعدها.

القوه و الإيهام، و الآخر بنحو الفعلية و التحصّل؛ ضروره أن كل فعلية-بما هي فعلية-فهي تأتي عن فعلية أخرى.

و إذا كان أحد الجزئين عين الفعلية، و الآخر عين القوه، فلا محاله يكونان مجعولين بجعل واحد، و إلا لزم الخلف؛ إذ الاستقلال في الجعل ينافي الوحده الحقيقيه.

و من الواضح أنّ كلّ مجعولين بجعل واحد لا بدّ من أن يكون أحدهما مجعولا بالذات و الآخر بالعرض؛ حتى يصح نسبه الجعل إليهما مع وحده الجعل حقيقه، و حينئذ لا بدّ من مرور فيض الوجود من الأصل إلى التابع، كالصوره بالنسبه إلى الماده، و كالفصل بالنسبه إلى الجنس، فإذا لوحظ مبدأ الجنس الطبيعي-مثلا-بما له من الدرجه الخاصّه من الوجود السارى، لم يحمل على الفصل؛ لتباين الدرجتين بما هما درجتان، و إذا الغى الخصوصيه، و لوحظ اتحادهما في الوجود السارى، صحّ الحمل، و هذا معنى اتحاد الجنس و الماده و اتحاد الفصل و الصوره بالذات و اختلافهما بالاعتبار. فتبين الفرق بين الجنس و الفصل، و بين العرض و موضوعه؛ حيث إن التركيب بين الأُولين حقيقى اتحادى، و بين الأخيرين اعتبارى لعدم الافتقار من الطرفين، و لعدم اتحادهما في الوجود، و مع المغايره الحقيقيه بينهما، لا يمكن حمل أحدهما على الآخر بأى اعتبار كان.

نعم بناء على اتحاد الأعراض مع موضوعاتها في الوجود كما عن بعض أهل التحقيق (1).

ص: ٢٢٩

---

١ - ١) هو الحكيم المؤسس الآقا على المدرّس (رحمه الله)، كما في هامش الأصل. و هو الشيخ آغا على بن الآغا عبد الله الزنوزى الحكيمى الطهرانى فيلسوف كبير و عالم جليل. ولد في طهران في سنه ١٢٣٤، و نشأ فيها، و درس على أبيه و غيره، فأتقن المعقول و المنقول، و تخصّص بالفلسفه، و اشتهر بها متفوقا على علماء عصره، ملك فيها أزمه التحقيق، و دارت عليه رحي التدريس في الحكمه بطهران في عصره، فلم يكن أفضل منه.

-بل يستفاد من بعض الأكابر (١)- في مسأله إثبات الحركة الجوهرية- من أن التبدل في الأعراض تبدل في موضوعاتها، و لو لا الاتحاد لما صح ذلك- يصح حمل العرض على موضوعه.

و المراد من الاتحاد نظير اتحاد الجنس و الفصل، و هو أن إفاضه الوجود تتعلّق-أولاً و بالذات- بالموضوع و بعرضه ثانياً، كما أن الوجود أولاً للصوره بما هي صورته، و ثانياً للماده بما هي مادّه، و لهذا الاتحاد في الوجود السارى في الموضوعين يصح الحمل إذا اخذنا لا- بشرط، لا إذا اخذنا بحسب مرتبه من الوجود و درجه من التحصّل، و لا نعنى بالحمل إلا الاتحاد في الوجود فقط، و على هذا المعنى- من اللا بشرط و بشرط لا- لا بدّ من أن يحمل ما يوجد في كلمات أهل النظر، لا على الوجه المشتهر. فافهم و تدبّر.

#### تتمه:

كل ما ذكرنا إنما يصح حمل العرض على موضوعه و اتحاد العرض و العرضى بحسب الواقع، لا أنّ مفهوم الأبيض عرفاً نفس حقيقه البياض المأخوذه لا بشرط؛ إذ صحه الحمل لا ربط لها بالعينيه و الاتحاد من حيث المفهوم في الأبيض و البياض.

و غرض العلامه الدوانى- كما هو صريح كلامه- و النافع للاصولى عينيه

(١)

و كان ورعا عارفا ينظر بنور الله و يتعرّف على النوايا الخفيه و ما تكنه الضمائر عند الاستخاره بالقرآن الكريم. توفى (رحمه الله) ليله السبت (١٧) من ذى القعدة سنه (١٣٠٧ هـ)، و دفن قرب مرقد السيد عبد العظيم الحسنى (رضى الله عنه). من آثاره: طرائق الحقائق، و بدائع الحكم، و سبيل الرشاد، و تعليقات على الأسفار الأربعة. (طبقات أعلام الشيعة فى القرن الرابع عشر: ١٤٧٣/٤ رقم ١٩٩٠).

ص: ٢٣٠

المفهومين ذاتا، و لا دليل عليها.

و مما يرشد إلى ما ذكرنا ما عن بعض المحققين (١): أن المشتقَّ عند الإلهيين كلُّ ما يحمل على غيره بالتواطؤ من دون اشتقاق لغوى و لا إضافه كلمه ذى، و المبدأ ما ثبت به مفهوم المحمول للموضوع.

و لا- يخفى أن مثل هذا المشتق يصدق على حقيقه البياض المأخوذ لا بشرط، فلا مانع من دعوى الاتحاد بين هذا المشتق و مبدئه، لا المشتقات اللغويه و العرفيه و مبادئها الحقيقيه. فتدبر في أطراف ما ذكرنا في المقام، فإنه حقيق بالتدبر التام.

١٣٢- قوله [قدس سره]: (كما يظهر منه (٢) من

### [بيان الفرق بين الجنس و الفصل، و بين المادّه و الصوره]

...الخ (٣).

لعل نظره السامى- دام ظلّه- إلى ما تكرر في كلماتهم: من أن الأجزاء الخارجيه فى المركّبات الحقيقيه إذا لوحظت بشرط لا- و بما هى أجزاء متغايره- يعبر عنها بالبدن و النفس- مثلا-، و مثلهما لا- يحملان على الإنسان، و لا يقعان فى حده، و إذا لوحظت لا بشرط- و بما هى موجوده بوجود واحد- يعبر عنها بالحيوان و الناطق، و هما يحملان على الانسان، و يقعان فى حده. فالاولى أجزاء غير محموله، بخلاف الثانيه، فمرجع الاعتبار اللابشرطى و البشراطى إلى ملاحظه حقيقه واحده؛ بحيث ينتزع عنها مفهومان غير قابلين للحمل، أو مفهومان قابلان للحمل، فكذا الأمر فى العرض و العرضى.

لكنك بعد الإحاطه بما تلوناه عليك فى الحاشيه السابقه لا تكاد تشك فى أن غرض المحقق الدوانى- المنسوب إليه عدم الفرق بين المشتق و مبدئه إلاّ

ص: ٢٣١

١- ١) هو الحكيم المؤسس الآقا على المدرس (رحمه الله)، كما فى هامش الأصل.

٢- ٢) فى الكفايه- تحقيق مؤسستنا-: كما يظهر منهم..

٣- ٣) الكفايه: ١٥/٥٥.

بالاعتبار- ما ذكرناه و ما فهمه صاحب الفصول (١).

مع أن غرض القوم من الاعتبارين- أيضا- هو الاعتبار الوارد على أمر واحد، لكن لا نظر لهم إلى اتحاد الجنس و المادة و الفصل و الصورة مفهوما- كما يراه الدواني في العرض و العرضى- بل إلى وحده المطابق ذاتا، و اختلافهما بالاعتبار المصحح للمادّي و الجنسيه أو الصوريه و الفصلية، كما أشرنا إليه في آخر الحاشيه السابقه.

١٣٣- قوله [قدّس سره]: [ملاك الحمل كما أشرنا إليه هو الهوهويه و الاتحاد... الخ] (٢).

### [ملاك الحمل الذاتي هو الهوهويه بالذات و الحقيقه]

و المغايره بالاعتبار الموافق للواقع- لا- بالفرض- كما سمعت غير مره، و ملاك الحمل الشائع هو الاتحاد في الوجود و المغايره بالمفهوم، فلا بد فيه من وجود واحد ينسب إلى صورتين معقولتين- بالذات أو بالعرض- في الطرفين أو في طرف واحد. و عليه فلا يعقل حمل أحد المتغايرين في الوجود على الآخر بنحو من أنحاء الحمل.

و زعم في الفصول (٣) إمكان حمل أحد المتغايرين في الوجود على الآخر بما محصله:

ملاحظه كل من الجزئين لا بشرط حتى لا يتأثبا عن اعتبار الوحده

ص: ٢٣٢

١- ١) قولنا: (ما فهمه صاحب الفصول... الخ). فهو- قدّس سرّه- و إن أصاب في فهم الاعتبار اللابشرطي- و أنه اعتبار يرد على مفهوم واحد، لا أنه بمعنى آخر- لكنه أخطأ في جعله كسائر الاعتبارات في سائر المقامات بلحاظ الطواري، بل هو اعتبار وارد على حقيقه المبدأ بلحاظ اتحاده مع موضوعه في الوجود الساري، و حيث إن الاتحاد واقعي، فلذا عبّر عنه القوم بالاعتبار اللابشرطي، دون بشرط شيء. فافهم جيدا. (منه عفى عنه).

٢- ٢) الكفايه: ١٧/٥٥.

٣- ٣) الفصول: ٦٢ التنبيه الثاني.



بينهما، و ملاحظتهما من حيث المجموع واحدا كى يتحقق هناك وحده مصححه للحمل، و ملاحظه الحمل بالإضافة إلى المجموع من حيث الهيئه الاجتماعيه، حتى يكون الحمل بالإضافة إلى المتحددين فى الوجود بنحو من الاعتبار.

و فيه: كما أن اللابشرطيه لا تصحح حمل أحد المتغايرين فى الوجود على الآخر، كذلك ملاحظتهما من حيث المجموع واحدا و اعتبار الحمل بالنسبه إليه؛ إذ بناء على هذا لا اتحاد لأحد الجزئين مع الآخر فى الوجود، كما لا اتحاد لأحدهما مع الكل، بل الوحده فى الحقيقه وصف اللحاظ و الاعتبار، فلا يصح أن يقال:

هذا ذاك، بل هذا ذاك فى اللحاظ و الاعتبار الذى مرجعه إلى أنه يجمعهما لحاظ واحد لا وجود واحد، و الحمل هو اتحاد الموضوع و المحمول فى الوجود، لا الجمع فى لحاظ واحد.

و العجب أنه (رحمه الله) زعم أن حمل الناطق على الحيوان أو الانسان بهذه الملاحظه، مع أن بعض الأكابر (1) جعل صحه الحمل فيه دليلا على التركيب الاتحادى.

لا يقال: إذا كان الناطق عباره عن النفس الناطقه، صح القول بأن الاعتبار اللابشرطى غير مصحح للحمل، و أن صحه الحمل دليل على التركيب الاتحادى. و أما إذا كان عنوانا منتزعا عن الذات- و لو بمعنى ما له نفس ناطقه- فلا، فإنّ هذا المعنى ينتزع من الإنسان لكونه واجدا للنفس، كما ينتزع عنوان الضارب لكونه متلبسا بالضرب.

لأننا نقول: المنتزع عنه لو لم يكن له جهه وحده، لم يصح الانتزاع عن مرتبه الذات و الذاتيات؛ إذ مجموع النفس و البدن غير واجد للنفس.

و أما حمل أحد الجزئين على الآخر بملاحظه العنوان المنتزع من كلّ منهما

ص: ٢٣٣

---

١- ١) صدر المحققين فى الاسفار ٥: ٢٨٣ عند قوله: (و الحججه على هذا الاتحاد كثيره إحداهما صحه الحمل...).

بسبب قيام كل منهما بالآخر، لا بلحاظ اتحاد كل منهما مع الآخر، فهو أيضا غير صحيح؛ لأن قيام النفس الناطقه بالبدن يصحح انتزاع الناطق من البدن، وقيام البدن بالنفس الناطقه يصحح انتزاع عنوان الحيوان من النفس الناطقه، و كما أن المبدأين متغايران وجودا، كذلك المنشئان متغايران وجودا، فلا يصح حمل الناطق على الحيوان (١) لعدم اتحاد مطابقتها في الوجود، مع أنه لا شبهه في صحة الحمل، و ليس الوجه فيها إلا انتزاع كل من العنوانين من هويته واحده تسمى بالانسان.

و أما عدم صحة حمل الناطق على البدن - مع قيام الصورة بالماده و بالعكس - فالوجه فيه: أنه - بعد عدم الالتزام باتحادهما في الوجود - ليس الناطق عنوان الفصل الطبيعي؛ ليكون حملة على البدن من باب حمل الفصل على الجنس، و كذا العكس، مع أنه لا قيام للماده و الجنس بالصورة و الفصل إلا - من باب قيام المعلول بالعله، و ليس وجود المعلول نعتا للعله، و لا وجود العله ناعتا للمعلول، فلا - يحمل المعلول على علته، و كذا العله على معلولها، كما لا - يحمل العنوان الذى كان مبدؤه ذات المعلول أو ذات العله، فتدبره، فإنه دقيق.

فلا - بد من جهه وحده حقيقيه بين مبادئ الذاتيات؛ حتى يصح حمل أحدها على الآخر، أو على ذيهما، و الاعتبار اللابشرطى و الشرطائى بعد الالتزام بالوحده الحقيقيه؛ لما أشرنا إليه فى الحواشى المتقدمه. فراجع (٢).

و أعجب منه أنه (قدس سره) (٣) زعم أن التغاير بين الناطق و الحساس

ص: ٢٣٤

١ - ١ قولنا: (فلا - يصح الحمل .. إلخ). و أمّا حمل الحيوان بالعرض على الناطق بالذات، و حمل الناطق بالعرض على الحيوان بالذات، فهو صحيح، إلا أنه ليس من حمل أحد الذاتيين على الآخر، و الكلام فيه، (منه عفى عنه).

٢ - ٢ التعليقه: ١٣١.

٣ - ٣ الفصول: ١٦٢/ أول التنبيه الثانى.

اعتباري، كما في (هذا زيد)، مع أن التغيرات في المثالين مفهومي، و هو المعتبر في مرحلة الحمل الشائع.

١٣٤- قوله [قدس سره]: (لاستلزامه المغايره بالجزئيه... الخ) (١).

هذا لو اريد حمل أحد الجزئين على الآخر الملحوظ معه غيره، و أما إذا كان الموضوع نفس الجزء، و الغرض دعوى اتحادهما في الكلّ الملحوظ شيئاً واحداً- نظير ما يقال: (زيد و عمر و واحد في الإنسانيه)- فلا- مغايره بالجزئيه و الكليه، بل الكلّ ما به الاتحاد و ملاكه، لا أنه المحمول عليه دائماً، و هو المراد من لحاظ الحمل بالقياس إلى المجموع، و إلا قال: على المجموع، بل الأمر كذلك إذا حمل الجزء على المجموع أيضاً- كما صرح بصحته صاحب الفصول (٢)- و ذلك لأن حمل الجزء على الكلّ إنّما لا يصحّ بلحاظ الوعاء الذي يكون كل جزء [منه] (٣) مغايراً للآخر وجوداً، و أما بلحاظ الوعاء الذي فرض اتحادهما في ذلك النحو من الوجود الاعتباري، فلا مانع من صحّحه الحمل لمكان الاتحاد في الوجود الاعتباري، فلا يرد عليه إلا ما أوردناه سابقاً، و محصله:

أن الاتحاد بلحاظ وعاء و الحمل بلحاظ وعاء آخر غير مفيد؛ بداهه أنّ مفاد قولنا: (الانسان حيوان، أو ناطق) أن هذا ذاك في الخارج، مع أنه لا اتحاد بينهما فيه، بل في غير موطن الحمل.

١٣٥- قوله [قدس سره]: (مع وضوح عدم لحاظ ذلك في التحديدات و سائر القضايا... الخ) (٤).

ص: ٢٣٥

١- ١) الكفايه: ٣/٥٦.

٢- ٢) الفصول: ٦٢.

٣- ٣) أضفناها لاقتضاء السياق.

٤- ٤) الكفايه: ٥/٥٦.

يمكن الذبّ عنه: أما في التحديدات، فلأن الإشكال و الكلام في حمل أحد المتغايرين في الوجود على الآخر أو على المجموع بالحمل الشائع، و الحمل في التحديدات حمل أولى ذاتي يصحّ اعتباره في المركّب من أمرين، فمرجع قضيه (الإنسان حيوان ناطق) إلى أن معنى ذاك اللفظ و حقيقته عين معنى هذين اللفظين و حقيقتهما، كما إذا صرح بذلك و قال: حقيقه الانسان مركبه من النفس و البدن مثلا.

و أما في سائر القضايا (1)، فليس فيها حمل أحد المتغايرين في الوجود الخارجى على الآخر؛ لما عرفت غير مره أن الضارب- مثلا- عنوان منتزع عن زيد بلحاظ قيام الضرب به قيام الفعل بفاعله أو العرض بموضوعه، و انطباقه على زيد، و كون وجود زيد وجودا له بالعرض، بملا-حظه أن معنى الضارب هو الصورة المبهمه المتلبسه بالضرب، و من الواضح انطباقها على زيد لانطباق الأمر المبهم على ذات زيد، و الربط المأخوذ في العنوان على تلبس زيد، و المادة على الضرب القائم به، بخلاف الناطق بالإضافه إلى الحيوان أو الى الإنسان، كما

ص: ٢٣٦

---

١-١ قولنا: (و أما في سائر القضايا... إلخ). لا يخفى عليك أن صاحب الفصول (أ) في مقام الإيراد على القائلين باتحاد العرضى و العرض، و أن اللابشرط يصحّ الحمل، فغرضه أن اللابشرط لا- يجدى بنفسه، بل بضميمه اعتبارين آخرين، لا أن الحمل في القضايا بهذه الاعتبارات الثلاثه ليورد عليه بأنه خلاف الظاهر، بل صرح- قدس سره- بذلك عند تحقيق مختاره، فراجع. و أما ما سلكناه في الحاشيه من أن مورد كلامه القضايا الجاربه في الذاتيات؛ نظرا إلى أنها لا تصحّ إلا بلحاظ الاتحاد الذى ذكرناه أو بالاتحاد الذى يراه صاحب الفصول، فمندفع بأن كلام صاحب الفصول يعم جميع موارد المتغايرين في الوجود، و يصرح بالتعميم، فلا يندفع عنه ما أورده في المتن إلا بالوجه الذى سلكناه هنا. (منه عفى عنه). (أ) الفصول: ٦٢/التبنيه الثانى.

عرفت في الحاشية السابقة آنفا فلا نقض لا بالتحديدات، ولا بسائر القضايا الجارية في غير الذاتيات. فافهم جيدا.

١٣٦- قوله [قدس سرّه]: (لا ريب في

### [كفايه مغايره المبدأ مع ما يجرى المشتق عليه مفهوما]

...الخ) (١).

توضيحه: قد مر مرارا أن الحمل مطلقا لا- بدّ فيه من مغايره ما، و من اتحاد ما: فإن كان الحمل أوليا ذاتيا، فالمغايره المعتمره فيه بالاعتبار، و الاتحاد المعتمره فيه بالحقيقه و الماهيه؛ إذ المفروض أن النظر فيه إلى الذات من حيث هي، لا- من حيث الوجود الخارجى، و مع فرض الاتحاد بالذات و الحقيقه، لا- يبقى مجال للمغايره، إلا- المغايره الاعتباريه الموافقه للواقع، لا- بفرض الفارض، كحمل الحد على المحدود؛ حيث إن المحدود ملحوظ بنحو الجمع و الانطواء و الإجمال، و الحد ملحوظ بنحو الفرق و الكثره و التفصيل، و كحمل أحد المترادفين على الآخر، فإنّ المفهوم الواحد بما هو مسمى هذا اللفظ، غيره بما هو مسمى ذلك اللفظ، و اعتبار المسمى- كاعتبار الاجمال و التفصيل- مصحح للحمل، لا مأخوذ فى المحمول، كما ربما يتوهم.

و إن كان الحمل حملا- شائعا صناعيا، فالاتحاد المعتمره فيه- كما عرفت غير مره- هو الاتحاد فى الوجود؛ إذ المغايره فى الوجود مخلّه بالحمل الذى حقيقته الهوهويه فى الوجود، و لا يتصور الوحده فى الوجود مع تغاير الطرفين وجودا؛ إذ الوحده رفيق الوجود تدور معه حيثما دار، و مع الاتحاد الحقيقى فى الوجود لا يبقى مجال للمغايره المعتمره فى صحّه الحمل إلا المغايره المفهوميه.

إذا عرفت ذلك فاعلم: أن المغايره المعتمره فى المفهوم فى الحمل الشائع إنما هى بين الموضوع و المحمول المحكومين بالاتحاد فى الوجود، و المبدأ- بما هو-

ص: ٢٣٧

أجنى عن الاتحاد و المغايره، فكما أن الاتحاد فى الوجود لا- يلاحظ بين المبدأ و الذات، كذلك المغايره بين المفهومين لا تلاحظ بين المبدأ و الذات، فالبحث عن لزوم المغايره بينهما-فضلا عن دعوى الاتفاق على لزوم المغايره-أجنى عن مقتضيات الحمل، بل المغايره بين المبدأ و الموضوع-مفهوما و مصداقا-أمر اتفاقى، لا تدور صحه الحمل مدارها، فاذا كان الحمل بين الوجود و الموجود، و السواد و الاسود، و نحوهما فلا مغايره مفهوما بين الموضوع و مبدأ المحمول مع ثبوت المغايره المفهوميه بين المحمول و الموضوع.

و أما ما عن شيخنا الاستاذ فى فوائده (1): من أن الموجود: إن حمل على الوجود المفهومى-أى المعنى المصدرى-فلا- يصح الحمل؛ لعدم المغايره مفهوما بين الموضوع و مبدأ المحمول. و إن حمل على الوجود العينى الطارد للعدم، فلا مفهوم فى طرف الموضوع ليوافق مبدأ المحمول ليمنع عن الحمل، بل المغايره ثابتة بين العينى و مفهوم المبدأ بالحقيقه.

فما لا يصل إليه فكرى القاصر؛ لأنّ عدم صحه حمل الموجود على الوجود المفهومى ليس لأجل عدم المغايره مفهوما، بل لعدم الاتحاد مفهوما بين الموضوع و نفس المحمول إن كان الحمل ذاتيا، و لعدم الاتحاد وجودا بينهما إن كان الحمل شائعا.

و أما صحه الحمل على الوجود العينى، فليست من أجل كون الموضوع هو الوجود العينى-بما هو-، و إلا- لما انعقدت قضيه حمليه، بل بتوسط مفهوم الوجود الفانى فى مطابقه، فعاد عدم المغايره المفهوميه بين مفهوم الموضوع و مبدأ المحمول، فالوجه فى صحه الحمل ما ذكرنا.

و إذا كان الحمل بين الماهيه و الموجود، و الجسم و الأسود، كانت المغايره المفهوميه بين الموضوع و مبدأ المحمول ثابتة قهرا، إلا أنّ المعبر من المغايره غير

ص: ٢٣٨

---

(١-١) و هى ملحقه فى ذيل حاشيته على رسائل الشيخ الأعظم (رحمه الله): ٣١٣.

و كذلك الأمر في المغايره مصداقا بين الموضوع و مبدأ المحمول، فإنّ المحمول: إن كان منتزعا عن نفس مرتبه ذات الموضوع، فلا محاله مبدؤه كذلك؛ إذ المفروض أنّ وضع ذات الموضوع- من غير ملاحظه أمر خارج عن ذاته- كاف في صدق المحمول، وهذا لا يعقل إلا مع تحقّق مبدئه في ذات الموضوع، و إلا لزم توقّف صدق المحمول على قيام مبدئه به خارجا، و هو خلف. و بهذا الاعتبار الباري- عزّ اسمه- عالم و علم.

و إن كان المحمول منتزعا عن الموضوع بلحاظ أمر خارج عن مرتبه ذات الموضوع، كما في (زيد قائم) و (الجسم أبيض)، فالمبدأ لا محاله مغاير مع ذى المبدأ مصداقا. هكذا ينبغي تحقيق المقام.

١٣٧- قوله [قدس سره]: (التحقيق أنه لا ينبغي أن يرتاب من كان من اولى الألباب في أنه يعتبر في صدق المشتق... الخ) (١).

لا يخفى عليك أن

#### [منشأ صدق المشتق و حمله على شيء؛ إما قيام مبدئه به بقيام انضمامي]

، كما في صدق الأسود على الجسم، و كما في صدق الكاتب و الضارب، فإنّ مباديها أعراض قائمه بقيام انضمامي لها صورته في الأعيان بما تجرى عليه.

أو قيامه به بقيام انتزاعي، كما في صدق الفوق على شيء، فإنّ مبدأه و هي الفوقيه لا صورته لها في الاعيان؛ كي تقوم بشيء على نحو الانضمام، بل هي من حيثيات وجود شيء في الخارج، تنتزع عنه عند ملاحظته بما هو متحيث بها. أو تقرّر حصه من المبدأ في ذات الموضوع على نحو الجزئي، كما في تقرّر حصّه من الإنسانيه في ذات زيد المتشخص بالوجود و لوازمه؛ حيث إن نسبه الطبيعي إلى الأفراد كنسبه الآباء- لا أب واحد- إلى الأولاد. أو اتحاد المبدأ مع الموضوع في الوجود، كما في

ص: ٢٣٩

حمل الجنس على الفصل، وبالعكس؛ لا اتحاد مبادئ الذاتيات في الوجود، كما هو التحقيق. أو اتحاد المبدأ مع الموضوع بحيث يكون المبدأ هو نحو وجود الموضوع، لا- كالمثال السابق، وهذا كما في (الإنسان موجود)، فإن الماهية و الوجود متحدان في الوجود، لكن الوجود نفس كون الماهية في الخارج. أو عينيه المبدأ لتمام ذات الموضوع عينا، كما في صدق الأسود على السواد، و صدق الموجود على الوجود؛ إذ لو اتّصف الجسم بواسطة أمر خارج عن ذاته بالأسود، فالسواد أولى بأن يصدق عليه الأسود؛ لأنّ وجدان الشيء لنفسه ضروري، وكذلك في الوجود و الموجود.

و من هذا الباب صدق الصفات الكمالية، و النعوت الجلالية و الجمالية على ذاته الأقدس (1) -تعالى و تقدس- فان مبادئها عين ذاته المقدسه، و هذا نحو من القيام، بل هو أعلى مراتب القيام، و ان لم يصدق عليه القيام في العرف العام، و لا بأس به لعدم انحصار مناط الصدق في ما هو قيام في العرف العام، و تفاوت الموارد في وجه الصدق لا يوجب تفاوتاً في المفهوم كى يقال: إن العرف لا يراعى مثل هذه الامور الدقيقه، فإن العرف مرجع تشخيص المفاهيم، و المفروض عدم اختلافها باختلاف وجه تطبيقها على مصاديقها، مثلاً-العالم من ينكشف لديه الشيء، و ما به الانكشاف: تاره عرض كما في علمنا بالامور الخارجيه عن ذاتنا، و اخرى جوهر نفساني كما في علمنا بذاتنا، فإن مرجعه إلى حضور ذاتنا لذاتنا، و عدم غيبه ذاتنا عن ذاتنا، و ثالثه جوهر عقلي كما في علم العقل، و رابعه وجود واجبي-لا- جوهر و لا- عرض- كما في علمه تعالى. و حقيقه العلم في جميع الموارد نحو من الحضور، و ان كان ما به الحضور في كل مورد غير ما به الحضور في مورد آخر.

ص: ٢٤٠

---

١ - ١) كذا في الأصل، و الصحيح: القدسي؛ لأن أصحاب المعاني استعملوا الذات مؤنثه، و استعاروها لعين الشيء-جوهرًا كان أو عرضاً- و استعملوها مفردة و مضافه إلى المضمرة و بالألف و اللام، و ليس ذلك من كلام العرب. (مفردات الراغب-مكتبه الانجلو المصريه:-٢٦٣) بتصرف.



فدعوى النقل أو التجوّز فى العالم و أشباهه من الأسماء الحسنى و الصفات العليا الجارىه عليه تعالى-تاره من جهه عدم المغايره بين المبدأ و ذيه، و اخرى من جهه عدم قيام مبادئها بذاته المقدسه لعينيتها له تعالى-كما عن صاحب الفصول -و صدقها عليه تعالى بمعنى آخر-دعوى بلا- شاهد، و إحاله إلى المجهول، بل كما قيل -و نعم ما قيل-: يؤدى إلى الإلحاد أو التعطيل، كما اشير [\(١\)](#) إليه فى المتن [\(٢\)](#).

و أوهن منه دعوى مرادفه الصفات، كما نسب إلى بعض أهل المعقول [\(٣\)](#).

فان قلت: فكيف ينتزع مفاهيم متعدده عن مصداق واحد بلا جهه كثره، مع أنه كانتزاع مفهوم واحد عن المتعدد بلا جهه وحده فى الاستحاله، بل ادعى أنه من الفطريات، و لا- يعقل تكثّر الجهات و الحشيات فى ذاته الأحديه-جلّت ذاته-فإنّ واجب الوجود بالذات واجب الوجود من جميع الجهات، فكما أنه تعالى صرف الوجود، كذلك صرف العلم و صرف القدره و هكذا، و لذا قال أساطين

ص: ٢٤١

١- ١) قولنا: (كما اشير إليه فى المتن.. الخ). لا- يخفى عليك أنّ ما أفاده فى المتن-من لزوم الاتحاد أو التعطيل، بناء على عدم الصدق عليه تعالى بما له من المفهوم العام-إنما يرد على صاحب الفصول إذا التزم بالنقل أو التجوّز من حيث مفهوم المادّه كما هو المبحوث عنه فى مسأله اشتراك الوجود معنى أو لفظاً، و أما إذا أراد النقل و التجوّز من حيث مدلول الهيئه و المشتق-بما هو مشتقّ-فلا يرد محذور الإلحاد و التعطيل، و من الواضح أنّ محلّ الكلام هنا هو الثانى، فمراده (قدس سره) أنّ العالم فى غيره تعالى بمعنى من يقوم به العلم، و فيه تعالى من يكون عينه العلم، مع انحفاظ مفهوم واحد من حيث الماده، و لا بد من ذلك، و إلاّ لورد عليه المحذور الذى يفّر منه صاحب الفصول، فإنّ ذلك المفهوم المجهول: إن كان مبدؤه عين الذات عاد محذور عدم القيام المنافى لصدق المشتق، و إن كان غير الذات و قائما بها لزم القول بعدم عينه العلم لذاته المقدسه. فتدبّر، فإنه حقيق به. (منه عفى عنه).

٢- ٢) الكفایه: ٦/٥٨.

٣- ٣) الأسفار ١٤٥: ٦ أول الفصل الخامس من الموقف الثانى من السفر الثالث.

الحكمة: (وجود كَلِّه، ووجوب كَلِّه، علم كَلِّه، قدره كَلِّه) (١)، لا أن منه ما هو علم، و منه ما هو قدره.

قلت:

### [المفاهيم و إن كانت منار الكثره و المغايره، إلا أنها قسمان:]

منها- ما هي متباينه لا يعقل أن يكون مطابقها واحدا، كالعله و المعلول مثلا.

و منها- ما لا يأبى أن يكون مطابقها واحدا بالوجود، كالعلم و القدره، فإن مفهوما لا يقتضيان تغاير ما تصدقان عليه، بل المغايره إنما تثبت من الخارج، ففيما كان ذات الشيء بذاته مطابقا و مصداقا للعلم و القدره،- لا في مرتبه متأخره عن ذاته- فلا محاله تكون موجوده بوجود واحد، بلا جهه و حيثه زائده على حيثه الذات. و فيما إذا كان الذات مصداقا لها في المرتبه المتأخره عن ذاتها، فلا محاله يكون مطابق المبدأ-الذى هو من المفاهيم الثبوتيه- موجودا آخر غير الذات.

و أما تصور مطابقه ذات واحده (٢) لمفاهيم متعدده، و رجوع حقائق صفاته -تعالى- الى حيثه ذاته المقدسه، فهو و ان كان له مقام آخر، لكنه لا بأس بالإشاره الإجماليه إليه تحقيقا لما حققناه، و تثبتا لما ذكرناه، فنقول:

ص: ٢٤٢

١ - ١) الأسفار ١٢١: ٦ و نقله عن أبى نصر الفارابى، و كذا نقله الدوانى (رحمه الله) فى تعليقاته على شرح القوشجى: ٣٠ عن الفارابى فى تعليقاته.

٢ - ٢) قولنا: (و أما تصوّر مطابقه ذات واحده... الخ). توضيحه على وجه الاختصار: أن ما يعرض الموجودات على ثلاثه أقسام: أحدها- ما يعرض الوجود الواجبى- جلّ ذكره- كوجوب الوجود، و الوحده الصرفيه، و البساطه المحضه، و الاستقلال فى الوجود، و الجاعليه بالذات، و اشباهها. ثانيها- ما يعرض الوجود الإمكانى كالإمكان-بمعنى الافتقار الوجودى، و كونه ذا ماهيه مقوليه- و الكثره، و المعلوليه، و أشباهها. ثالثها- ما يعرض الوجود من دون اختصاص بموجود دون موجود كالتشخص، و التعيين،-

و النوريّه، و الخيريّه، و أشباهها. و الكلام هنا فى القسم الثالث، و المدعى: أنّ المطابق بالذات - و المصداق بلا واسطه أصلا - هو نفس الوجود؛ إذ لو كان الوجود مطابقا لها بالعرض مع انتهاء كل ما بالعرض إلى ما بالذات، فلا محاله يكون المطابق بالذات لها: إما الماهيه، أو العدم، أو وجود آخر. و حيث إن هذه النعوت مما يوصف بها الوجود، فلا بدّ من أن يكون تلك الامور التى لها الوساطه فى العروض مما له نحو من الاتحاد بالموجود الموصوف بها بالعرض. فالأمر يدور بين أن يكون المطابق بالذات لهذه النعوت: إما نفس حقيقه الوجود، أو حدّها الماهوى، أو حدّها العدمى اللازم لحدّها الماهوى، أو حيثه وجوديه قائمه بها قيام العرض بموضوعه: إما قياما انضماميا، أو قياما انتزاعيا. و حينئذ فنقول: مع أن المفروض عروض هذه النعوت للواجب - الذى لا حدّ ماهوى و لا حدّ عدمى و لا حيثه عرضيه له - يرد على توصيف الماهيه بها: أنّ كلّ ماهيه - بحسب وجدانها الماهوى - لا تكون إلّا واجده لذاتها و ذاتياتها، و ليست هذه النعوت من ذاتياتها، و إلّا لزم الخلف. و يرد على توصيف حدّها العدمى: أن العدم لا يكون مطابقا لهذه المفاهيم الثبوتيه، و إلّا لزم كون حيثه النفى عين حيثه الثبوت، و حيثه العدم عين حيثه الوجود، و هو خلف. و يرد على توصيف حيثه وجوديه عرضيه بها: أن الكلام فيها كالكلام فى المتحيث بتلك حيثه من أن الموصوف بتلك الأوصاف بالذات: إمّا نفس وجودها، أو ماهيتها، أو العدم اللازم لها. و الماهيه و العدم قد علم حالهما، فلا مطابق لها إلا وجودها. و إذا كان الوجود - بما هو - مصداقا لها بالذات، فالوجود المفروض أوّلا كذلك؛ إذ المفروض أن هذه النعوت ليست من عوارض الوجود المحدود بما هو محدود، و كلّ ما كان عين حقيقه وجود بما هو وجود، كان عين سائر أفراد حقيقه الوجود، و إلّا لزم التخصيص بلا - مخصّص. و أما جعل هذه الأوصاف بأنفسها حيثيات وجوديه قائمه بالموجودات، فلا محاله تكون بطبائعها من المقولات العرضيه فى قبال سائر المقولات العرضيه التسع المعروفه. فمع أنه يرد عليه: أنه مناف لعروضها للوجود الواجبي، و هو لا يكون محلاّ و موضوعا للمقوله العرضيه لمنافاه العروض لوجوب الوجود. -

نقول: إن مفهوم التشخيص والتعيين لا- يشخص ولا- يعين؛ لأنّ ضمّ مفهوم إلى مفهوم أو إلى ما فرض أنه غير متشخص بذاته، يستحيل أن يحقق تشخيصاً وتعييناً، فإنّ مفهوم التشخيص تشخص بالحمل الأولى، لا بالحمل الشائع، فكيف يعقل أن تكون إضافته إلى ما ليس متشخصاً توجب تشخيصاً بالحمل الشائع؟! ووجود مفهوم التشخيص إذا لم يكن بذاته متشخصاً ليس إلا وجود ما لا- يكون متشخصاً بالحمل الشائع، وكذا مفهوم النور ومفهوم الخير نور و خير بالحمل الأولى، لا بالحمل الشائع، فحالهما في عدم إفاده النوريه والخيريه بالحمل الشائع حال التشخيص المفهومى، مع أنه كيف يعقل أن يكون العرض متشخصاً بذاته و خيراً بذاته و نوراً بذاته، و الوجود الجوهرى لا متشخصاً بذاته و لا نوراً و لا خيراً بذاته؟! فإن قلت: ما ذكرت أولاً- أن هذه النعوت لا يوصف بها الماهيه بالذات؛ لأنّ الماهيه غير واجده لها بذاتها- إنما ينفي كونها ذاتيه لها بالمعنى المتداول فى كتاب الكلّيات، و أما الذاتى فى كتاب البرهان- بمعنى كفايه وضع الذات فى صحه انتزاعه منها- فلا، كما فى لوازم الماهيات على المشهور، فإنها و إن كانت عرضيه فى كتاب الكلّيات، لكنها ذاتيه فى كتاب البرهان. قلت: كما أن الماهيه غير واجده بذاتها لها، كذلك غير واجده بذاتها لاستلزامها و استتباعها و اقتضائها، و إلا لزم الخلف، و كون الاستلزام: إما عين ذاتها، أو جزء ذاتها، فلا يكون اللازم منتزعا من مرتبه ذات الماهيه- من حيث هى- بل لا بد من إضافه حيثيه الوجود فى انتزاعها. و أما تحقيق حال لوازم الماهيه، فنقول: هى إما معان ثبوتيه كالزوجيه و الفرديه اللازمتين لبعض مراتب العدد، و إما معان سلبيه كالإمكان الذى هو بمعنى سلب الضروره و عدم كون الماهيه بذاتها مصداقا للوجود أو العدم. أما الأول: فالمعانى الثبوتيه: إما من العوارض الذهنيه كالكلّيه، و الجزئيه، و النوعيه، و الجنسيه، و الفصليه. و إما من الأعراض المقوليه اللازمه لموضوعاتها. و الأولى اعتبارات عقليه، و معروضها الماهيه باعتبار ثبوتها فى الذهن من باب القضييه الحينيه. و الثانيه مقولات عرضيه ذات ماهيه و وجود، فبعضها كالزوجيه و الفرديه من مقوله الكيف، و موضوعها الكم المنفصل، و المقولات متباينات بالذات، و بعضها كالكبر و الصّغر من مقوله الإضافه، و موضوعها الكم المتّصل، و هكذا غيرها من المفاهيم الثبوتيه.-

و أما الثانى: فمفهوم الإمكان-الذى هو مفهوم سلبى-ليس مطابقه إلا كسائر المفاهيم العدميه، فإن مطابقها هو العدم بالحمل الشائع-أى ما يفرضه العقل محض البطلان و عين الهلاك فى متن الواقع-لا أن مطابقه الموجودات الخارجيه بما هى موجوده، و لا-ذوات الماهيه المقوليه؛ لأن العدم لا- يكون عين الوجود، و لا- النفى عين الثبوت، و النعوت-التي هى محل الكلام-أو صاف الموجود بما هو موجود، فليست أمرا اعتباريا عقليا، و لا مفهوما عدما، و لا ذات ماهيه مقوليه، كما عرفت الوجه فى كل ذلك. فان قلت: فما الفرق بين قاعده عدم انتزاع مفهوم واحد من حقائق متباينه، و صحه انتزاع متعدده عن مطابق واحد؟ فان محذور الأول إن كان وحده الكثير فمحذور الثانى كثره الواحد. قلت: المفهوم المنتزع عن مصداقه: إما مفهوم مقولى ماهوى، أو لا. فإن كان مفهوما مقوليا ماهويا، فكما لا يصح انتزاع مقولى عن مقولات متعدده، كذلك لا يصح انتزاع مفاهيم مقوليه ماهويه عن حقيقه واحده؛ إذ لا- فرق بين الحقيقه و الماهيه إلا- بلحاظ الوجود الخارجى مع الماهيه و عدمه، فلا يعقل أن تكون ماهيه واحده ماهيات متباينه خارجا، و لا- يعقل أن تكون ماهيات متعدده ماهيه واحده خارجا. و إن كان المفهوم غير مقولى و لا ماهوى فهو على قسمين: فتاره: يكون نسبه إلى مطابقه نسبه الذاتى إلى الذات، كمفهوم الوجود الحاكى عن مقام (ذات حقيقه الوجود من حيث كونها فى قبال العدم بذاتها، فإن حقيقه الوجود و إن كانت لا- ماهيه لها- كيف؟ و هى سنخ فى قبال سنخ الماهيه-إلا أن مفهوم الوجود باعتبار فنائه فى نفس حقيقه الوجود كأنه ذات الوجود و ماهيته، و لذا لا- يعقل أن يحكى عن حقائق متباينه. و اخرى لا يكون للمفهوم بالإضافة إلى مطابقه هذه النسبه، بل يحكى عن شئون الوجود كمفهوم التشخص، و الخيريه، و النوريه، فإن هذه الحثيات ليست حثيه ذات الوجود-بما هى- فى قبال العدم، بل حثيات شئونه و نعوته، فلذا يصح أن يكون مطابقها عين مطابق مفهوم الوجود، و كثره الواحد إنما تلاحظ بالإضافة إلى الواحد بالحقيقه، لا- بالنسبه إلى الواحد من حيث الوجود، بمعنى أن حقيقه واحده-بما هى حقيقه واحده-لا يعقل أن تكون عين الكثير من حيث الحقيقه أو ما يشبهها، لا أن وجودا واحدا لا يكون مطابق مفاهيم حاكيه عن غير الذات، بل عن شئونها المتحده معه وجودا.-

العلم-حقيقه (١)-حضور شيء لشيء، حتى في العلم الحصولي، فإن حقيقته حضور الشيء بصورته المجرده عند النفس.

و من الواضح البديهي

### [أن ذاته-تعالى-حاضره لذاته غير غائبه]

عن ذاته، كما في علم غيره-تعالى-بذاته، والفرق أن علمه-تعالى-بذاته مناط علمه بمصنوعاته لأنه مبدؤها، ومبدأ الكل ينال الكل من ذاته، لا بصور زائده على ذاته، كما في غيره، ومن البديهي أن حضور ذاته لذاته-الذي هو ملاك حضور مصنوعاته- ليس بأمر زائد على ذاته، فهو المعلوم بالذات، وغيره معلوم بالعرض. و إلى هذه المرتبه اشير في قولهم-عليهم السلام-:«عالم إذ لا معلوم» (٢).

و هكذا الإرادة، فإن معناها العام هو الابتهاج والرضا، و صرف الوجود صرف الخير، والخير هو الملائم والموجب للابتهاج، فذاته-تعالى-بذاته صرف الوجود، فهو صرف الخير، فيكون صرف الرضا و صرف الابتهاج. وكذا في سائر

(٢)

و مما ذكرنا يتضح الحال في الامكان الموصوف به جميع الماهيات مع تباينها، فإن مفهوم الإمكان و إن كان معروضه تلك الماهيات، إلا- أن مفهومه لا- يحكى عن مقام ذواتها؛ بحيث يكون نسبه إليها نسبه الانسانيه إلى أفراد الانسان، و لا نسبه مفهوم الوجود بالإضافة إلى ذات الوجود و حقيقته، بل يحكى عن حيثيه عدميه يعرض لها، و هي عدم كونها بحيث يكون مطابقها مفهوم الوجود أو العدم بذاتها، فمطابق هذا العنوان السلبي نفس تلك حيثيه العدميه المفروضه واقعا كسائر الأعدام، لا نفس تلك الماهيات، فالنقض بالإمكان الموصوف بين الماهيات المتباينه، واحد عن حقائق متباينه- كما عن بعض من عاصرنا من أهل فن المعقول-غير وارد كما عرفت)[ما بين القوسين سقط من هامش الأصل، فأثبتناه من نسخه(ط)].[منه قدس سره].

ص: ٢٤٦

(١-١) كذا في الأصل، والأجود: العلم حقيقته...

(٢-٢) نهج البلاغه-شرح الاستاذ صبحي صالح-دار الكتاب اللبناني-خطبه: ١٥٢ ص: ٢١٢. ما بين القوسين سقط من هامش الأصل، فأثبتناه من نسخه(ط).

صفاته، فإنها راجعه إلى حيثه وجوده الواجب -جلّ ذكره- وتمام الكلام في محله.

فما أشد سخافه و

### [وهنا قول من ينفي الصفات بحقائقها]

، و يثبت له -تعالى- آثارها، و لم يتفطن بأن لازمه خلوه -تعالى- في مرتبه ذاته عن الصفات الكماليه و النعوت الجلاليه و الجماليه، مع أنه -بنفس ذاته المقدسه- مبدأ كلّ وجود، و كلّ كمال وجود، و منبع كلّ فيض وجود.

و أما ما عن أمير المؤمنين و سيد الموحدين -عليه و على أولاده المعصومين أفضل صلاه المصلين- حيث قال -عليه السلام-: «و كمال الاخلاص [له] (١) نفى الصفات عنه» (٢):

فقد يوجّه: بأن المراد نفى مفاهيمها، و هذا لا اختصاص له بالواجب -جلّ ذكره- إذ كل وجود حيثه ذاته حيثه الإباء عن العدم، و الماهيه -من حيث هي- لا تأتي عن الوجود و العدم، فلا يتطرق ما سنخه هكذا إلى ما سنخه كذلك، و إلا لزم الخلف و الانقلاب.

و قد يوجه: بأن المراد نفى حقائقها على وجه المباينه مع الذات، كما في غيره تعالى، إلا أنه يبعده أنّ نفى تعدد الواجب، و إثبات وحدته أول مراتب التوحيد و الإخلاص، فلا يناسب جعله من كمال الإخلاص.

و لذا ربّما يقوى في النظر أن المراد هو الإلغاء في مقام المشاهده -لا نفيها حقيقه عن الذات- فإن أقصى مراتب شهود السالك المشاهد شهود الذات على وجه التجرد، و التنزه عن شهود تعينات الصفات، و إن كانت الصفات مشهوده في مقام شهود الذات، و دون هذه المرتبه شهود الذات في مقام مشاهده الصفات.

إلا أن بعد تلك الفقره الشريفه ما يعين الوجه الثاني؛ حيث قال -عليه

ص: ٢٤٧

١- ١) لم ترد في الأصل، و أثبتناها لورودها في المصدر.

٢- ٢) المصدر السابق: الخطبه الاولى: ٣٩.

السلام:- «لشهادته كلّ صفة أنها غير الموصوف»، فالمراد بكمال الإخلاص هو الكمال الأوّل الذي ينتفى ذو الكمال بانتفائه، كما يقال: النفس كمال أول، ويشهد له قوله -عليه السلام- في أوّل الخطبه: «أوّل الدين معرفته، وكمال معرفته التصديق به» (١).

\*\*\*

ص: ٢٤٨

---

١ - ١) نفس المصدر السابق: ١٤/١.



الحمد لله رب العالمين، و الصلاة و السلام على خير خلقه و سيد رسله محمد و عترته الطاهرين.

١٣٨- قوله [قدس سره]: [إنَّ عدَّ بعضها من معانيه من اشتباه المصداق بالمفهوم... الخ] (١).

لا يخفى عليك: أنَّ عدَّ بعضها من معانيه إنما يدخل تحت عنوان اشتباه المصداق بالمفهوم، إذا كان اللفظ (٢) موضوعا للمصداق من حيث أنه مصداق للمعنى الذى عدَّ من معانيه، مثلا: اللفظ: تاره يوضع للغرض بالحمل الأولى، و اخرى للغرض بالحمل الشائع.

و أما إذا كان معنى من المعاني مصداقا لمعنى آخر، و لم يلاحظ مصداقيته له فى وضع لفظ له أصلا، فليس من الخلط بين المفهوم و المصداق، كما هو كذلك فى هذه المعاني المنقوله فى المتن؛ حيث لم تلاحظ مصداقيه الموضوع له لها قطعا.

مضافا إلى أنَّ الفعل الذى يتعلق به الغرض -لما فيه من الفائدة الملائمه للطبع -ليس مصداقا للغرض، بل مصداقه تلك الفائدة، فليس مدخول اللام دائما مصداقا للغرض.

و لعله -دام ظله- أشار إليه بقوله: (فافهم).

ص: ٢٤٩

١- ١) الكفایه: ١١/٦١.

٢- ٢) قولنا: (إذا كان اللفظ... إلخ). هذا إذا كانت المعاني حقيقیه للأمر، فإنه لا بدّ من ملاحظه مصداقيه المعنى للغرض و أما إذا كانت أعم و الغرض من شأنه تعداد موارد استعمال الأمر، فالمستعمل فيه مصداق للغرض، و إن لم يكن -بما هو مصداق له- مستعملا فيه. (منه عفى عنه).

بل ذكر بعضها في عداد معانيه غفله واضحه، كما في جعل الأمر في قوله تعالى وَ مَا أَمْرٌ فِرْعَوْنَ بِرَشِيدٍ تاره بمعنى الفعل، و اخرى بمعنى الشأن؛ حيث إن الآيه هكذا: فَاتَّبِعُوا أَمْرَ فِرْعَوْنَ\* وَ مَا أَمْرٌ فِرْعَوْنَ بِرَشِيدٍ (١)، و لا شك أن الأمر هنا بمعناه المعروف.

و كما في جعل الأمر في قوله تعالى: وَ لَمَّا جَاءَ أَمْرُنَا (٢) بمعنى الفعل العجيب، فإنه لا موهم لمصداقته للفعل العجيب-بما هو عجيب-فضلا عن الوضع لمفهومه أو لمصداقه، بل الأمر هنا بمعناه المعروف، حيث إن العذاب لمكان تعلق الاراده التكوينية به، و كونه قضاء حتميا يطلق عليه الأمر، كما أنه في جميع موارد انزال العذاب عبر عنه به، لهذه النكته، و لو مثل لمصداق العجيب بقوله تعال: إِنَّ هَذَا لَشَيْءٌ عَجِيبٌ\* قَالُوا أَوْ تَعْجِيبِينَ مِنْ أَمْرِ اللَّهِ (٣) لكان أولى، مع أن الأمر هنا أيضا بمعناه المعروف لمكان تعلق الأمر التكويني به، فهو مصدر بمعنى المفعول.

١٣٩-قوله [قدّس سره]: (و لا يبعد دعوى كونه حقيقه في الطلب في الجملة و الشيء... الخ) (٤).

كونه حقيقه في هذين الأمرين، و إن كان مختار جملة من المحققين، على ما حكى، إلا أن استعمال الأمر في الشيء مطلقا لا يخلو عن شيء؛ إذ الشيء يطلق على الأعيان و الأفعال، مع أن الأمر لا يحسن إطلاقه على العين الخارجيه، فلا يقال: رأيت أمرا عجيبا إذا رأى فرسا عجيبا، و لكن يحسن ذلك إذا رأى فعلا عجيبا من الأفعال، و لم أقف على مورد يتعين فيه إرادته الشيء، حتى مثل قوله

ص: ٢٥٠:

١-١) هود ٩٧، ٩٦: ١١.

٢-٢) هود ٥٨: ١١.

٣-٣) هود ٧٢، ٧٣: ١١.

٤-٤) الكفايه: ٤/٦٢.

تعالى: أَلَا إِلَى اللَّهِ تَصِيرُ الْأُمُورُ (١) لإمكان إرادته المصنوعات، فإن الموجودات كلها-باعتبار-صنعه و فعله تعالى، وكذلك قوله تعالى: يَا ذُنِ رَبِّهِمْ مِنْ كُلِّ أَمْرٍ (٢)، فإنه لا يتعين فيه إرادته كل شيء، بل كل ما تعلق به إرادته التكوينية و التشريعية.

و بالجملة: النازل على ولى الأمر-فى ليله القدر-دفتر قضاء الله التكوينية و التشريعية، و أوضح من ذلك قوله تعالى: قُلِ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّي (٣) و قوله تعالى: لَهُ الْخَلْقُ وَ الْأَمْرُ (٤)، فإن المراد من الأمر معناه المعروف؛ لأن

### [عالم الأمر هو العالم الموجود بلا مادّه]

و لا مادّه، بل بمجرد توجه الإرادة التكوينية المعبر عنها بكلمه كن، مع أنه لا يستقيم إرادته الشيء فى مثل: أمر فلان مستقيم.

نعم لو كان الشيء منحصرًا مفهومًا فى المعنى المصدرى ل(شاء يشاء) -و كان إطلاقه على الأعيان الخارجيه باعتبار أنها مشيئات وجوداتها، فالمصدر مبنى للمفعول-لما كان إشكال فى مساوقته مفهومًا لمفهوم الأمر، كما ربما يراه أهل المعقول، لكن الشيء- بهذا المعنى-لم يكن فى قبال الطلب حينئذ.

و أما جعل الأمر بمعنى الفعل؛ حتى يستقيم فى جميع موارد إطلاقه الذى لا يتعين فيه إرادته الطلب، حتى فى مثل: أمر فلان مستقيم:

فتوضيح الحال فيه: أن الموضوع له: إما مفهوم الفعل-أى ما هو بالحمل الأولى فعل-أو مصداقه و ما هو بالحمل الشائع فعل. لا شبهه فى عدم الوضع

ص: ٢٥١

١-١ (١) الشورى ٤٢:٥٣.

٢-٢ (٢) القدر ٩٧:٤.

٣-٣ (٣) الإسراء ١٧:٨٥.

٤-٤ (٤) الأعراف ٧:٥٤.

بإزاء مفهومه، وإلا لزم مرادفته و اشتقاقه بهذا المعنى؛ حتى يكون معنى (أمر يأمر) و(فعل يفعل) سواء.

و الوضع بإزاء مصاديقه-من الأكل و الشرب و القيام و القعود و غيرها-بلاجهه جامعه تكون هي الموضوع لها حقيقه سخيّف جدّا، و الجهه الجامعه بين مصاديق الفعل-بما هو فعل-ليس إلا حيشه الفعلية، فإن المعانى القابله لورود النسب عليها: تاره من قبيل الصفات القائمه بشىء، و اخرى من قبيل الأفعال، و لا فرق بينها من حيث القيام، و كونها أعراضا لما قامت به، و إنما الفرق: أنّ ما كان من قبيل الأفعال قابل لتعلق الإراده به، دون ما كان من قبيل الصفات، كالسواد و البياض فى الأجسام، و كالمملكات و الأحوال فى النفوس، فيرجع الأمر فى الأمر بالأخره إلى معنى واحد، و أن إطلاقها على خصوص الأفعال-فى قبال الصفات و الأعيان- باعتبار مورديتها لتعلق الإراده بها، بخلاف الأعيان و الصفات، فانها لا تكون معرضا لذلك، فالأمر يطلق-بمعناه المصدري المبنى للمفعول-على الأفعال، كالإطلاق المطلب و المطالب على الأفعال الواقعة فى معرض الطلب، كما يقال: رأيت اليوم مطبا عجيبا، و يراد منه فعل عجيب، كذلك فى (رأيت اليوم أمرا عجيبا)، و الغرض أن نفس مورديه الفعل-و معرضيته لتعلق الطلب و الإراده به- تصحح إطلاق المطلب و المقصد و الأمر[عليه] و إن لم يكن هناك قصد و لا طلب متعلق به.

و أما

### [إشكال اختلاف الجمع، حيث إنّ الأمر-]

بمعنى الطلب المخصوص - يجمع على الأوامر، و بمعنى آخر على الامور.

فيمكن دفعه: بأن الأمر- حيث يطلق على الأفعال-لا- يلاحظ فيه تعلق الطلب تكوينا أو تشريعا فعلا-بل من حيث قبول المحلّ له، فكأنّ المستعمل فيه متمحّض فى معناه الأصلى الطبيعى الجامد، و الأصل فيه حينئذ أن يجمع الأمر على امور، كما هو الغالب فيما هو على هذه الزنه. و حيث إنه ليس فى البحث

ص: ٢٥٢

و الفحص عن تحقيق حال الأمر من هذه الجبهه كثير فائده، فالأولى الاقتصار على هذا المقدار.

١٤٠- قوله [قدس سرّه]: (و أما بحسب الاصطلاح فقد... الخ) (١).

الظاهر- كما هو صريح جماعه من المصنفين- أن هذا المعنى من المعانى اللغويه و العرفيه- دون الاصطلاحيه- بمعنى أنّ من أثبتته جعله منها، و لو كان الكلام فى مجرد ثبوت الاصطلاح لكفى فيه نقل بعض مهره الفن فى ثبوتته، و لم تكن حاجه إلى نقل الإجماع على أنه حقيقه فيه. نعم، الظاهر أن ما هو أحد المعانى اللغويه: إما الطلب المخصوص، أو الطلب القولى، لا أنّ كليهما من معانيه، و إن كان ذلك ظاهر بعضهم بل صريحه.

١٤١- قوله [قدس سرّه]: (و لا يخفى أنه- عليه- لا يمكن الاشتقاق منه، فإنّ معناه حينئذ لا يكون معنى حديثاً... الخ) (٢).

فيكون- كما فى الفصول و غيره- نظير الفعل و الاسم و الحرف فى الدلاله على ألفاظ خاصه لها معان مخصوصه.

### [و التحقيق: أن الاشتقاق المعنوى-]

كما أشرنا إليه فى أوائل مبحث المشتق- عبارته عن قبول المبدأ للنسبه، و ذلك لا يكون عقلاً إلا فى ماله نحو من أنحاء القيام بشىء قيام العرض بموضوعه، أو غير ذلك.

### [و الفرق بين المعنى الجامد و المعنى الاشتقاقى]

أن المعنى إذا كان قابلاً للحاظ نسبته إلى شىء بذاته كان معنى اشتقاقياً، و إلا كان جامداً. فحينئذ نقول:

إن وجه الإشكال: إن كان توهم أن الموضوع له لفظ لا معنى، فضلاً من

ص: ٢٥٣

١- ١) الكفايه: ٦/٦٢.

٢- ٢) الكفايه: ٧/٦٢.

أن يكون حديثاً، ففيه: أن طبيعه الكيف المسموع بأنواعه و أصنافه-كسائر الطبائع-قابلة للحكاية عنها بلفظ، كما في اللفظ و القول و الكلام، فإنّ مفاهيمها و مداليلها ليست إلا الألفاظ، و كون اللفظ وجوداً لفظياً لطبيعه الكيف المسموع بأنواعه و أصنافه في غايه المعقوليه، فان طبيعى الكيف المسموع-كغيره-له نحوان من الوجود العيني و الذهني، فلا يتوهم عدم تعقل سببيه لفظ في وجود لفظ آخر في الخارج.

و إن كان وجه الإشكال ما هو المعروف من عدم كونه معنى حديثاً، ففيه:

أن لفظ (اضرب) صنف من أصناف طبيعه الكيف المسموع، و هو من الأعراض القائمه بالمتلفظ به: فقد يلاحظ نفسه-من دون لحاظ قيامه و صدوره عن الغير-فهو المبدأ الحقيقي السارى في جميع مراتب الاشتقاق، و قد يلاحظ قيامه فقط فهو المعنى المصدرى المشتمل على نسبه ناقصه. و قد يلاحظ قيامه و صدوره في الزمان الماضى، فهو المعنى الماضوى، و قد يلاحظ صدوره في الحال أو الاستقبال، فهو المعنى المضارعى، و هكذا. فليس هيئه (اضرب) مثلاً كالأعيان الخارجيه و الامور الغير القائمه بشىء حتى لا يمكن لحاظ قيامه فقط، أو في أحد الأزمنه.

و عليه فالأمر موضوع لنفس الصيغه الدالّه على الطلب مثلاً، أو للصيغه القائمه بالشخص، و (أمر) موضوع للصيغه الملحوظه من حيث الصدور في الماضى، و (يأمر) للصيغه الملحوظه من حيث الصدور في الحال أو الاستقبال.

١٤٢-قوله [قدس سره]: (نعم القول المخصوص -أى صيغه الأمر- إذا أراد... الخ) (١).

ينبغى التكلم في أن

**[الأمر هل هو مطلق الطلب أو الطلب المنشأ مطلقاً،]**

ص: ٢٥٤

(١-١) الكفايه: ١١/٦٢.

أو بخصوص القول؟ والظاهر من الإطلاقات العرفيه أنه لا يقال لمن أراد قلبا:

إنه أمر، بل يقال: أراد، ولم يأمر بالمراد، بل سيجيء (١) - إن شاء الله تعالى - ما لا يبقى معه مجال لصدق الأمر بلا دال.

كما أن الظاهر صدق الأمر على الطلب المدلول عليه بدال، وإن لم يكن بخصوص القول؛ لصدقه عرفا على البعث بالإشارة و الكتابه عرفا.

ولا - يتوهم: أن صدقه على البعث بهما من جهة الكشف عن الطلب القولى، وذلك لأن الإشاره إنما هى إلى المعانى خصوصا ممن لا - يعرف أن فى دار الوجود ألفاظا، والكتابه و إن كانت نقش الألفاظ إلا أن الطلب القولى هو الطلب المدلول عليه باللفظ لا بنقش اللفظ، فتوسط نقش اللفظ للدلاله على الطلب لا يجعل الطلب قوليا.

والإجماعات المحكيه على وضع الأمر للطلب القولى - مع مصادمتها بتعريف كثير من القدماء للأمر بصرف الطلب - لا حجيه فيها بعد مساعده العرف على خلافه، مع أنه يمكن إرادتهم لأشيع أفراد ما ينشأ به البعث مثلا.

و أما قوله تعالى: **إِنَّمَا أَمْرُهُ إِذَا أَرَادَ شَيْئًا أَنْ يَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ** (٢) فلا - دلالة له على انحصار الدال فى القول، وإن كان قوله تعالى: **أَنْ يَقُولَ ...**

إلى آخره بيانا لأمره تعالى.

وجه عدم الدلاله:

### [أَن الْمَرَاد بِالْكَلِمَةِ الْوَجُودِيَّةِ]

بقوله: **كُنْ** ليس هذه الصيغه الإنشائية قطعاً، بل هذه هى المعبر عنها فى كلمات أهل المعرفة بالكلمه الوجوديه، وفى خطبه أمير المؤمنين و سيد الموحدين - عليه السلام -: «إنما يقول لما أراد كونه:

ص: ٢٥٥

١ - ١) و ذلك فى التعليقه: ١٤٦ عند قوله: (و تحقيق الحال فيه...).

٢ - ٢) سوره يس ٨٢: ٣٦.

كن، فيكون، لا بصوت يقرع، ولا بنداء يسمع، وإنما كلامه فعله» (١) إلى آخره.

و سر التعبير عن أنحاء الوجودات بالكلمات: هو أن الكلام ما يعرب عن ما في الضمير، وهذه الوجودات معرّبه عما في الغيب الممكنون، فظهر أن فعله - تعالى - أمره باعتبار دلالاته على تعلق إرادته به.

و كذا في جميع موارد إنزال العذاب؛ حيث عبر عنه بقوله تعالى: جاء أمرنا (٢) في غير مورد، فإنه بلحاظ دلالاته على تحتمه و تعلق الإرادة التكوينية به. فافهم.

١٤٣- قوله [قدس سره]: (كما لا يبعد أن يكون كذلك في المعنى الأول... الخ) (٣).

مع أنه [قدس سره] لم يستبعد أولاً كونه حقيقه في الطلب و الشيء.

و التحقيق - بعد الاعتراف بالاستعمال في ما عدا الطلب - أنه لا بدّ من الالتزام بالاشتراك اللفظي، دون المعنوي أو الحقيقه و المجاز؛ لأنّ القابل للوضع و الاستعمال بلا اشتباه - مما عدا الطلب - هو الفعل و الشيء، دون بقيه المعاني المبنيه على ضرب من الاشتباه و الاختلاط.

و من الواضح أن اللفظ لو كان حقيقه في أحد المعنيين - من الطلب و غيره - و كان في الآخر مجازاً - لما اختلف جمع الأمر بأحد المعنيين - مع جمعه بمعنى آخر، كما هو المشاهد في سائر الحقائق و المجازات، مع أن جمع الأمر - بمعنى الطلب - على الأوامر، و جمعه بمعنى آخر على الامور، و هكذا الأمر لو كان الأمر

ص: ٢٥٦

١ - ١) نهج البلاغه - شرح صبحي صالح، - دار الكتاب اللبناني - /: ٢٧٤ خطبه: ١٨٦. من خطبه لإمامنا علي - عليه السلام - في التوحيد، و لكن في النهج هكذا: (يقول لمن أراد... و إنما كلامه سبحانه فعل منه أنشأه).

٢ - ٢) هود ٩٤، ٨٢، ٦٦، ٥٨، ٤٠: ١١، المؤمنون ٢٧: ٢٣.

٣ - ٣) الكفايه: ١/٦٣.



موضوعا لجامع يجمع الطلب و غيره، فان عدم اختلاف الجمع باختلاف المصاديق أوضح؛ حيث إن المستعمل فيه مفهوم واحد أبدا، فاختلاف الجمع ينفي الاشتراك المعنوي و الحقيقه و المجاز.

مضافا إلى عدم العلاقه الصحيحه بين الطلب و الفعل و الشىء، مع اختصاص الاشتراك المعنوي بين الطلب و الشىء بإشكال آخر:

و هو أن الأمر مما لا إشكال-اجمالا-فى اشتقاقه، و الجامع بين ما يقبل الاشتقاق و ما لا يقبله غير معقول؛ إذ الشىء-بما هو غير قابل للقيام بشىء؛ حتى يكون قابلا لطورٍ النسب عليه بذاته أو فى ضمن معنى جامع.

و لا يجرى هذا الاشكال فى الفعل، فإنه قابل للقيام مفهوما و مصداقا كما سمعت نظيره سابقا.

كما لا- يجرى هذا الإشكال بناء على الحقيقه و المجاز؛ لأن لفظ الأمر قابل للاشتقاق اللفظى قطعاً، و معناه المستعمل فيه-أعنى الطلب-قابل للاشتقاق المعنوي و طوراً أنحاء النسب عليه جزماً، و إن كان مجازياً.

نعم التحقيق: أن الجامع بين جميع المعانى: إن كان مفهوم الشىء؛ إذ لا- جامع بينها أعم منه، فهو-مع أنه خلف؛ لأن المفروض الوضع لما يعمّه لا- لنفسه- لم يصح التصريف و الاشتقاق؛ لعدم قبول الشىء للقيام بشىء، مع أن الأمر بمعناه الحقيقى قابل للاشتقاق، لكنه لا دخل له بعدم معقوليه الجامع بين المعنى الحدثى و الجامد، بل نفس المعنى الجامع لا يقبل الاشتقاق بنفسه.

و إن كان الجامع مفهوماً آخر فعدم معقوليته بديهى؛ إذ لا جامع أعم من مفهوم الشىء.

لكن عدم قابليه بعض المصاديق للاشتقاق لا يدل على عدم قبول الجامع، كما أن عدم قبول الجامع لا يدل على عدم قبول بعض المصاديق، كما فى الوجود و الشىء مثلاً، فإنّ الوجود جامع لجمله الماهيات الموجوده، و هو قابل

للاشتقاق، و مصاديقه متفاوتة، و الشيء جامع لكل شيء، و هو غير قابل للاشتقاق حيث لا قيام له بشيء، بخلاف مصاديقه فإنها مختلفة. لكن الذى يسهل الخطب هو عدم القول بمعنى آخر غير هذه المعانى المذكوره فى الأمر، و لا أعم فيها من الشيء، و لو بنى على الوضع لجامع يجمع الطلب و غيره، لكان هو المتعين، و حينئذ يرد عليه ما عرفت. فافهم و استقم.

١٤٤- قوله [قدس سره]:

### [الظاهر اعتبار العلوّ فى معنى الأمر]

فلا يكون الطلب من السافل... الخ (١).

توضيحه: أن الصيغه و ما شابهها إذا سيقّت لأجل البعث و التحريك ينتزع منها عناوين مختلفة كل منها باعتبار خاص و لحاظ مخصوص. فالبعث بلحاظ أنه يوجه بقوله نحو المقصود، و التحريك بلحاظ التسبب بالصيغه -مثلا- إلى الحركة نحو المراد، و الإيجاب بلحاظ إثبات المقصود عليه، و الإلزام بلحاظ جعله لازما و قرينا بحيث لا ينفك عنه، و التكليف بلحاظ إحداث الكلفه و إيقاعه فيها، و الحكم بلحاظ إتقان المطلوب، و الطلب بلحاظ إرادته القلبية أو الكشف عنها حقيقه أو إنشاء، و عنوان الأمر بلحاظ كون البعث من العالى، كما يشهد له مرادفه بالفارسيه، فإن معناه فى الفارسيه ما يعبر عنه ب(فرمودن)، و لذا لم يتكلم أحد من أهل العلم فى اقتضاء سائر العناوين للصدور عن العالى.

فالتحقيق- كما يساعده العرف و الاستعمالات الصحيحه الفصيحه-: أن صدور البعث عن العالى مقوم لعنوان الأمرية.

و ليعلم أن هذا البحث لغوى لا- اصولى؛ إذ الكلام فى البعث الصادر عن الشارع، و اما استحقاق العقاب على المخالفه فهو أثر الوجوب، و التكلم فيه صحيح فى الاصول.

ص: ٢٥٨

لا يقال: ليس مطلق الايجاب موجبا لاستحقاق العقاب، بل إذا كان من العالى، فهذا البحث مقدمه للبحث الآتى.

لأننا نقول: الأمر و إن كان كذلك، إلا أن علوّ الباعث و الطالب مفروغ عنه، فاعتباره فى مفهوم الأمر و عدمه لا يكاد يفيد فائده اصوليه، و لعله لأجل هذا بنى المحقق القمى (رحمه الله) (1) على أن الاستعلاء المعتبر فى الأمر هو الايجاب زاعما أن الاستعلاء تغليظ القول فى مقام البعث؛ حيث لم يجد فائده اصوليه للبحث عن اعتبار العلو و الاستعلاء.

ص: ٢٥٩

١-١) القوانين: ٨١-٨٢. و هو للشيخ الميرزا أبو القاسم بن المولى محمد حسن الجيلانى الشفتى القمى من أركان الدين و كبار المؤسسين و من مشاهير محققى الإماميه. ولد فى (جابلق) من أعمال (رشت) فى (١١٥١ هـ)، و اشتغل على أبيه فى العلوم، ثم انتقل إلى (خوانسار)، فدرس بها الفقه و الاصول على العلامة السيد حسين الخوانسارى جد مؤلف (الروضات)، و صاهره على شقيقته، ثم هاجر إلى العراق فدرس على الشيخ الوحيد البهبهانى مده طويله فأجازه الروايه، ثم عاد إلى (جابلق)، ثم إلى أصفهان فدرس فى مدرسه (كاسه كران)، ثم سافر إلى شيراز، ثم إلى (بابو)، ثم انتقل الى قم، فعكف بها على التدريس و التصنيف، فكان من كبار المحققين و أفاضل المؤسسين، و لقب بالمحقق القمى. و تخرج عليه من العلماء الكلباسى مؤلف (الاشارات)، و الدزفولى مؤلف (المقاييس)، و الاصفهانى مؤلف (مطالع الأنوار)، و المحدّث الكبير سيد عبد الله شبر، و السيد محسن الأعرجى مؤلف (المحصول)، و السيد جواد العاملى مؤلف (مفتاح الكرامه) و غيرهم من الأبدال -رحمهم الله و رضى عنهم-. له آثار كثيره و مهمه منها: كتاب (القوانين) فى الاصول الذى كان عليه مدار التدريس قبل (الكفايه)، و له فى الفقه (جامع الشتات) و (الغنائم) و (المناهج) و غيرها، و له شعر بالعربيه و الفارسيه. توفى (رحمه الله) فى سنه (١٢٣١ هـ)، و دفن فى مقبره قم المشهوره ب (شيخان). (أعلام الشيعة فى القرن الثالث بعد العشره ١: ٥٢) بتصرف.

١٤٥- قوله [قدّس سرّه]: (و تقييح الطالب السافل من العالى... الخ) (١).

الأولى فى تقرّبه أن يقال: يصدق الأمر على طلبه فى مقام توبيخه بقولهم:

(أ تأمر الأمير؟) -مثلا- و إلاّ- فنفس التوبيخ و التقييح- فى مرحله تقوّم الأمر بالصدور عن العالى أو المستعلى- مستدرّك  
جدا، فيرجع حاصل التقريب إلى صدق الأمر، و إطلاقه على طلب المستعلى من العالى.

و الجواب حينئذ: أن الإطلاق بعنايه جعل نفسه عاليا ادعاء فطلبه حينئذ أمر ادعائى، لا أن إطلاق الأمر لمكان استعلائه؛ إذ الاستعلاء  
هو إظهار العلوّ، و هو حقيقى لا- ادعائى، و مقوم عنوان الأمر هو العلوّ لا- الاستعلاء، و أما بيان وجه التوبيخ فمستدرّك  
كأصله. فتدبرّ.

\*\*\*

ص : ٢٦٠

---

١ - ١) الكفايه: ٦/٦٣.

١٤٦- قوله [قدس سره]: (الحق كما عليه أهله وفاقا للمعتزله، و خلافا للأشاعره هو اتحاد الطلب و الإراده... الخ) (١).

ينبغي أولاً-تحقيق أن المسأله على أيّ وجه عقليه، و على أيّ وجه اصوليه، و على أيّ وجه لغويه؟

ف نقول:

[إن كان النزاع في ثبوت صفة نفسانيه أو فعل نفساني-]

في قبال الإراده عند الأمر بشيء- كانت المسأله عقليه، و سنبين (٢)- إن شاء الله تعالى - ما عندنا امتناعاً و إمكاناً.

و إن كان

[النزاع في أن مدلول الأمر هل هو الإراده، و الطلب متحد]

معها، أو منطبق على الكاشف عنها، أولاً- كي تكون الصيغه كاشفه عن الإراده عند الإماميه و المعتزله، و كاشفه عن الطلب المغاير لها، فلا يترتب عليها ما يترتب على إحراز إرادته المولى- كانت المسأله اصوليه، و سيحيىء توضيحه إن شاء الله

ص: ٢٦١

---

١-١) الكفايه: ٢٠/٦٤.

٢-٢) في نفس هذه التعليقه و في التعليقه: ١٤٩.

تعالى (١).

و إن كان

### [النزاع في مجرد مرادفه لفظ الطلب مع لفظ الإراده-]

من دون نظر إلى ثبوت صفه نفسانيه، أو إلى مدلول الصيغه و شبهها- كانت المسأله لغويه، فلا ربط لها بالاصول و لا بالكلام.

لا يقال:الكلام في مرادفتها ليس من جهه تشخيص المفهوم بما هو مفهوم، بل من جهه أنه لو ثبت وحده المعنى كشف كشافا قطعيا عن أن المصداق واحد؛ بداهه استحاله انتزاع الواحد عن المتعدّد، فيبطل الكلام النفسى، و لو ثبت تعدّد المفهوم كشف عن تعدّد المصداق، فيصحّ دعوى الكلام النفسى.

لأننا نقول: ليس لازم الالتزام بعدم المرادفه تعدّد المصداق في مرتبه النفس لاحتمال أن يكون مفهوم الطلب- كما سيجىء ان شاء الله تعالى (٢)- أمرا منتزعا عن قول أو فعل مظهر للإراداه.

إذا عرفت ذلك فاعلم: أن الظاهر- كما يستفاد من تتبع كلمات الباحثين عن المسأله فى بدو الأمر- أن

### [النزاع في هذه المسأله نشأ من النزاع فى الكلام النفسى؛]

حيث استدل الأشاعره بأنّ الأمر الامتحانى و نظائره مدلولها الطلب دون الاراداه، فيعلم أن ما عدا الاراداه و الكراهه فى الأمر و النهى معقول.

و السزّ فى دعواهم ذلك و الالتزام بالكلام النفسى تصحيح متكلميته تعالى (٣)- فى قبال سائر الصفات مع التحفظ على قدم الكلام؛ إذ الالتزام بقدم

ص: ٢٤٢

١- ١) و ذلك فى نفس هذه التعليقه عند قوله: (و إن كان النزاع فى مدلول الصيغه....

٢- ٢) و ذلك فى أواخر نفس هذه التعليقه عند قوله: (إلا أنّ المظنون قويا..).

٣- ٣) قولنا: (تصحيح متكلميته تعالى... الخ). قد مرّ منا أن الكلام الذى هو من صفات الأفعال- كما ورد فى روايتها- هو عين الإحداث و الإيجاد، و أما جعله من صفات الذات، كما فى كلمات اهل المعرفه، فهو باعتبار أن وجوده تعالى معرب عن مقام ذاته المقدسه، و أن صفاته و أسماءه معربه عن كمالاته المندمجه فى مقام ذاته، كما

الكلام اللفظي-مع كونه مؤلفا من أجزاء متدرجه متقّصيه متصرّمه في الوجود- غير معقول،و من هنا تعرف أن الالتزام بمغايره الطلب و الإراده،أو الالتزام بأنّ مدلول الصيغه غير الإراده-إذا لم يلزم منه ثبوت صفه اخرى في النفس-غير ضائر.و إن التفرد في أحد الأمرين لا يوجب الاستيحاش و لا موافقه الأشاعره فيما دعاهم إلى دعوى المغايره.

فنقول:إن كان النزاع في إمكان صفه اخرى أو فعل آخر في مرتبه النفس في قبال الإراده فالحقّ إمكانه،لكنه لا يكون كلاما نفسيا مدلولا عليه بالكلام اللفظي،فالدعوى مركبه من أمرين:أحدهما-مجرد إمكان أمر آخر غير الإراده و سائر الصفات المشهوره.ثانيهما-امتناع مدلوليته للكلام اللفظي.

أما الأول-فتحقيقه يتوقف على بيان وجه الامتناع على الاجمال:و هو أن الأجناس العاليه للماهيات الإمكانيه-كما برهن عليه في محله-منحصره في المقولات العشر-أعنى مقوله الجوهر،و المقولات العرضيه التسع-و الوجود الحقيقي-الذي حيثه ذاته حيثه طرد العدم-منحصر في العيني و الذهني،غايه الأمر أن طرد العدم في كل منهما بحسب حظه و نصيبه قوه و ضعفا.

و من الواضح أن ما يقبل كلا-الوجودين هي الماهيات؛حيث إنها في حدود ذواتها لا تأتي عن الوجود و العدم.و أما الوجود الحقيقي فحيثه ذاته حيثه الإباء عن العدم،فلا يقبل وجودا آخر-لا من سنخه،و لا من غير سنخه-و هو بمكان من الوضوح.

فالقائل بالكلام النفسى إن كان يدعى:أن سنخه-إجمالا-سنخ

(٣

أن للموجودات التي هي مظاهر اسمائه و صفاته كلمات وجوديه معربه عن حقائق أسمائه و صفاته تعالى.[منه عفى عنه].

ص: ٢٦٣

الماهيات فالبرهان قائم (1) على انحصارها في المقولات العشر، فحاله حالها من حيث قبول الوجودين.

فحيثذ يقال: إن قيامه بالنفس إن كان بنفسه- كالصفات النفسانية من العلم و الإراده و غيرهما- فهو من الكيفيات النفسانية، و البرهان قائم- في محلّه- على ضبطها و حصرها، و مدلوليه أحدها للكلام اللفظي- كقولك: (أعلم و اريد) على ثبوت العلم و الإراده- لا- تجعلها كلاما نفسيا. و إن كان قيامه بالنفس قيامه بصورته قياما علميا، فهو أمر مسلم بين الطرفين، فهو من هذه الجبهه داخل في مقوله العلم، و المفروض غيره.

و منه يظهر: أن قيام الكلام اللفظي بالنفس- قياما علميا- لا دخل له بالكلام النفسى؛ لأن ماهيه الكيف المسموع كماهيه الكيف المبصر- في أن لها نحوين من الوجود- هذا إذا كان القائل بالكلام النفسى يدعى أن سنخه سنخ الماهيات.

و إن كان يدعى أن سنخه سنخ الوجود، فهو- على التحقيق المحقق عند أهله في محله- معقول- و إن لم يتفطن له الأشعري- إلا أن مدلوليته للكلام اللفظي غير معقوله:

أما أصل معقوليته فالوجدان الصحيح شاهد على ذلك، كما في إيقاع

ص: ٢٤٤

---

١- ١) قولنا: (فالبرهان قائم... الخ). مع أن المقسم للنفس و اللفظي حيث إنه طبيعه الكلام- و هو من الكيف المسموع- فلا قيام له بالنفس بنفسه، بل قيامه علمي، و إذا اريد من المقسم مدلول الكلام حيث إنه: تاره يوجد في النفس، و اخرى بوجود اللفظ، فمن الواضح أن المدليل مختلفه: فتاره تكون من الامور التي توجد في افق النفس، كالكيفيات النفسانية، و اخرى في خارج النفس كغيرها، و على الأوّل- هو إحدى الكيفيات النفسانية التي لا كلام فيها، و على الثاني- لا قيام له بالنفس إلا بقيام علمي. (منه عفى عنه).



النسبه الملازم للتصديق المقابل للتصور، فإن صورته (أن هذا ذاك) -مطابقا لما فى الخارج و ناظرا إليه- تصديق داخل فى العلوم الانفعاليه لانفعال النفس و تكيفها بالصورة المنتزعه من الخارج. و نفس (هذا ذاك) -من دون نظر إلى صورته مطابقه له فى الخارج- من موجودات عالم النفس، و نسبه النفس إليه بالتأثير و الإيجاد، لا- بالتكيف و الانفعال، و حقيقته وجود نوري قائم بالنفس قياما صدوريا، و هو المراد بالعلم الفعلى فى قبال الانفعالى، و منه الأحاديث النفسانيه، فإن الوجدان أصدق شاهد على أن نسبه النفس إليها بالايجاد و التأثير، و نفس وجودها الحقيقى عين حضورها للنفس، بل هذا حال كل معلول بالنسبه إلى علتة؛ حيث إن وجوده عين ارتباطه به، و هو أفضل ضروب العلم؛ إذ ليس العلم إلا حضور الشىء، و أى حضور أقوى من هذا الحضور؟! فتوهم انحصار موجودات عالم النفس فى الكيفيات النفسانيه بلا وجه.

بل التحقيق: أن نسبه النفس إلى علومها مطلقا نسبه الخلق و الإيجاد. قال أمير المؤمنين -عليه السلام-: «كل ما ميزتموه بأوهامكم فى أدق معانيه، فهو مخلوق لكم مردود إليكم» (١).

و إلى ما ذكرنا فى تحقيق هذا الوجود النورى -الخارج من الكيفيات النفسانيه؛ حيث إنها ماهيات موجوده، و هذا حقيقه الوجود- أشار بعض أكابر فن المعقول فى غالب كتبه، و صرح به فى رسالته المعموله فى التصور و التصديق (٢).

و أما استحاله مدلوليته للكلام اللفظى، فلأن المدلوليه للكلام ليس إلا كون اللفظ واسطه للانتقال من سماعه إليه، و هذا شأن الماهيه، و الوجود الحقيقى -عينيا كان أو نوريا إدراكيًا- غير قابل للحصول فى المدارك الإدراكيه؛ لما

ص: ٢٦٥

١- ١) الروايات الوارده بهذا المضمون كثيره، فراجع بحار الأنوار ٣/٢٨٧: باب ١٣.

٢- ٢) صدر المحققين (رحمه الله) فى رسالته المومى إليها فى المتن -المطبوعه فى ذيل الجوهر النضيد للعلامة (رحمه الله)- ص: ٣١٢ فما بعدها.

عرفت سابقا، فلا يعقل الوضع له، ولا الانتقال باللفظ إليه، إلا- بالوجه و العنوان، و مفروض الأشعري مدلوليته بنفسه للكلام اللفظي، لا بوجهه و عنوانه. هذا كله إذا كان الكلام على وجه يناسب علم الكلام.

و إن كان النزاع في مدلول الصيغه- كما هو المناسب لعلم الاصول- فالتحقيق:

أن مدلول صيغه (افعل) و أشباهها ليس الطلب الانشائي، و لا- الإرادة الانشائية، بل البعث المأخوذ على نحو المعنى الحرفي، و المفهوم الأدوي، كما أشرنا إليه في أوائل التعليقه، و سيجيء- إن شاء الله تعالى- عما قريب.

و البعث الموجود بوجوده الإنشائي ليس من الطلب و الإرادة في شيء، و لا يوجب القول به إثبات صفة نفسانية أو فعل نفساني يكون مدلولاً للكلام اللفظي، إلا- بتوهم: أن الانشاء إيجاد أمر في النفس، و سيجيء تحقيق نحو وجود الأمر الإنشائي إن شاء الله تعالى (1).

و أما أن مدلول الصيغه هو البعث تقريبا، دون الإرادة الانشائية، فيشهد له الوجدان (2)، فإن المريد لفعل الغير، كما أنه قد يحركه و يحمله عليه تحريكا حقيقيا و حملا- واقعا، فيكون المراد ملحوظا بالاستقلال، و التحريك- الذي هو آله إيجاده خارجا- ملحوظا بالتبع. كذلك قد ينزل هيئه (اضرب) منزله التحريك

ص: ٢٦٦

١- ١) في التعليقه: ١٥٠ من هذا الجزء.

٢- ٢) قولنا: (فيشهد له الوجدان... الخ). فإن الانسان بعد اشتياقه لفعل الغير الذي هو تحت اختياره يقوم بصدد تحصيله منه: إما بالبعث إليه، أو بإيجاد الداعي له، و نحوهما، فيناسبه وضع الهيئه لمثل هذه الامور حتى تكون الهيئه بعثا تنزيلا أو جعلاً للداعي تنزيلا، و أما إنشاء الإرادة مع تحقق نفس الاراده، فهو أجنبي عن ذلك؛ لأن وجودها الواقعي حاصل، و مع ذلك يحتاج إلى توسط أمر آخر، فكيف يتوسط بينها و بين المراد إنشاء مفهوم الاراده؟ فتدبر، فإنه حقيق به (منه عفى عنه).

الملحوظ بالتبع، فيكون تحريكاً تنزلياً يقصد باللفظ ثبوته، ولذا لو لم يكن هناك لفظ لحرّكه خارجاً بيده نحو مراده، لا أنه يظهر إرادته القلبية.

مع أن تحقيق هذا الأمر ليس فيه فائده اصولية؛ إذ

### [مدلول الصيغه على أي حال أمر إنشائي لا إرادته نفسه]

، بل اللازم و النافع هو البحث عن أن الصيغه-و لو عند الاطلاق-هل تكشف عن إرادته قلبية باعته للبعث الانشائي أو الإرادة الإنشائية أو الطلب الانشائي، أم لا؟ وهذا المعنى لا يتوقف-إثباتاً و نفيًا-على كون مدلول الصيغه أيّ شيء.

نعم البحث الكلامي على الوجه المتقدم ينفع للطرفين إثباتاً و نفيًا.

و إن كان النزاع في مجرّد اتحاد الإرادة مع الطلب مفهوماً و مصداقاً و انشاءً، فمن الواضح أن البحث حينئذ لغوي.

و تحقيق الحال فيه: أن الظاهر من أهل اللغة تقاربهما معنى، و لا يختصّ الطلب بالإرادة من الغير، كما يشهد له قولهم: فلان طالب الدنيا، أو طالب المال.

إلا- أن المظنون قويا: أن الطلب عنوان لمظهر الإرادة قولاً- أو فعلاً- فلا- يقال لمن أراد قلباً: طلبه، إلا- إذا أظهر الإرادة بقول أو فعل، كما يظهر من قولهم:

طلبت زيدا فما وجدته، فانه هنا عنوان لفعله الخارجي، و ليس المراد منه أنه أراد قلباً.

بل التحقيق ذلك- و ان لم يكن له إرادته نفسانية- كما يتضح من قولهم:

اطلب لي من فلان شيئاً، و كذلك قولهم: طالبته بكذا، فإنّ الأول ليس أمراً بالإرادة من الغير، بل هو أمر بما يعنون بعنوان الطلب من قول أو فعل. و الثاني ليس إخباراً بالإرادة منه، بل بما يعنون بعنوان المطالبة في الخارج، فالمادّة من المثاليين نفس حقيقة الطالب لا الانشائي منه حتى يقال: بأنه من جهة الانصراف إليه.

و العجب أنه ذهب بعض الاعلام من مقاربي عصرنا (1) إلى أن الطلب

ص: ٢٦٧

عنوان للكاشف عن الإرادة، ومع ذلك جعل هذا قولاً باتحاد الطلب و الإرادة؛ حيث لم يلزم منه إثبات صفه في النفس، وهو و إن كان وجيها من حيث إنه التزام بالمغايره، مع عدم لزوم ما التزمت به الأشاعره، إلا- أن ذلك أجنبى عن القول بالعينيه و الاتحاد. كيف؟ و صريح العلامه (رحمه الله) في جمله من كتبه (1) و غيره في غيرها: أن الطلب-الذى هو مدلول صيغه الأمر-هى الإراده، و لذا التزموا بأن الأمر فى ما لا إراداه فيه صورى، و هذا دليل على أن مرادهم من العينيه هى العينيه مفهوما و مصداقا و إنشاء، لا أن مدلول الأمر نفس الإراده الخارجيه، و أنها عين الطلب حتى يقال: بأنه غير معقول، و أن مرادهم مجرد عدم ثبوت صفه فى النفس غير الإراده، من دون نظر إلى أنها عين الطلب فى الخارج. و تتمه الكلام فيما بعد.

١٤٧-قوله [قدس سره]: (فيرجع النزاع لفظيا، فافهم... الخ) (٢).

قد عرفت (٣): أن هذا البحث من تبعات البحث عن الكلام النفسى، و أن الأشاعره يدعون ثبوت صفه اخرى فى النفس فى قبال الإراده و سائر الصفات الأخر تصحيحا لكلامه تعالى؛ حيث أرادوا إثبات قدمه و قيامه بذاته تعالى، فكيف يعقل الاكتفاء فى المغايره بالمغايره بين الحقيقى و الانشائى؟!

إلا- أن يقال: إن الأشاعره يزعمون أن الإنشاء إيجاد أمر فى النفس، فيصح دعوى المغايره، و إثبات أمر آخر-غير الإراده-قائم بالنفس، غايه الأمر أنهم أخطئوا فى حقيقه الإنشاء، فلا نزاع واقعا إلا فى حقيقه الوجود الانشائى، و هو غير هذا النزاع.

١٤٨-قوله [قدس سره]: (لا يخفى أنه ليس غرض الأصحاب

ص: ٢٤٨

١-١) كما فى تهذيب الوصول إلى علم الاصول-مخطوط-: ١٤.

٢-٢) الكفايه: ١٢/٦٦.

٣-٣) و ذلك فى التعليقه: ١٤٦ عند قوله: (إذا عرفت ذلك فاعلم...).

و المعتزله...الخ) (١).

قد مرّ غير مره: أن الباعث على هذا البحث للأشاعره تصحيح كلامه -تعالى- و جعله صفه قائمه بذاته قديما بقدمه فى قبال العلم و الإراده و القدره و سائر صفاته، و لا بد من كون هذا القائم بذاته أمرا قابلا للمدلولىه للكلام اللفظى، و إلا لم ينقسم الكلام إلى لفظى و نفسى، و كان الإلتعاب فى إثباته لغوا محضا.

لكن الأصحاب و المعتزله لم يلزمهم فى مقام الردّ على الأشاعره إثبات أن الصفات الأخر مدلولات للكلام اللفظى، بل يقولون: بأننا لا نجد فيما يتعلّق بمداليل الكلام من الصفات النفسيه و الامور القليليه إلا العلم و الإراده و الكراهه فى مجموع القضايا الخبريه و الإنشائيه المنحصر فيهما الكلام. و أما أن مدلول الكلام ما ذا؟ فهو أمر آخر، و لو قال منهم قائل: بأن الإراده مدلول الكلام، فهو باعتبار أن الإراده الطبيعيه المنحفظه فى الموطنين -من الذهن و العين- إذا لوحظت بنحو المعنى الحرفى و المفهوم الادوى، كما سيأتى -إن شاء الله تعالى- كان معنى إنشائيا يقصد ثبوته باللفظ لا بمعنى آخر. فتدبر.

١٤٩- قوله [قدس سره]: (أما الجمل الخبريه فهى داله على ثبوت النسبه بين طرفيها...الخ) (٢).

لا يخفى عليك أن

**[المنقول عن الأشاعره فى كلمات بعضهم: أن الكلام النفسى]**

المدلول عليه بالكلام اللفظى الخبرى عباره عن النسبه الموجوده بين مفردين، و لذا ذهب بعض الأعلام من مقاربي عصرنا (٣) إلى أن الإلتزام بالنسبه

ص: ٢٦٩

١-١) الكفايه: ١٣/٦٦.

٢-٢) الكفايه: ١٨/٦٦.

٣-٣) و هو المحقق الرشتى (قدس سره) -كما فى هامش الأصل- و ذلك فى بدائع الأفكار: ٢٥٣ عند قوله: (ثم اعلم أن ما هو المعروف...).

الحكمية التزام بالكلام النفسى، وهو (قدس سره) وإن أصاب فى فهم المراد من كلمات الأشاعره، وأنهم يجعلون النسبه كلاما نفسيا، لكنه لم يصب فى الالتزام بكونه كلاما نفسيا غير معقول، بل كان يجب عليه كشف مغالطتهم، و حل عقدتهم بما نتلوه عليك:

و هو أن المعنى - كما أشرنا إليه سابقا (١) - تاره يقوم بالنفس بنفسه على حدّ قيام الكيفيات النفسانيه بالنفس، من العلم و الإراده و غيرهما. و اخرى يقوم بالنفس بصورته المجرده قياما علميا. و النسبه المتصوره بين المحمول و الموضوع - و هى كون هذا ذاك فى الخارج - تقوم بالنفس لا - بنفسها بل بصورتها، فهى كالمعلومات الأخر من حيث إن قيامها قيام علمى لا كقيام العلم. و الذى يجب على الأشعري إثباته قيام شىء بالنفس بنفسه على حد قيام العلم و الاراده، لا على حد قيام المعلوم و المراد، فان هذا القيام لا يوجب ثبوت صفه اخرى بالنفس حتى ينفع فى إثبات الكلام القائم بذاته - تعالى - وراء علمه و إرادته و سائر صفاته العليا.

نعم هنا أمر آخر له قيام بالنفس بنفسه، و هو نحو من الوجود النورى القائم بالنفس قيام المعلول بعلته، لا قيام العرض بموضوعه، و قد أشرنا إليه سابقا (٢).

و هذا المعنى - و إن لم يبلغ إليه نظر الأشعري - إلا - أنه مجد فى تعقّل أمر غير العلم و الاراده، و ارتباطه بالكلام أيضا ظاهر - كما عرفت سابقا (٣) - إلا أنه لا يجدى للأشعري؛ لأنه يجعله مدلولاً للكلام اللفظى، و حقيقه الوجود - كما

ص: ٢٧٠

١- ١) و ذلك فى التعليقه: ١٤٦ عند قوله: (فحينئذ يقال: إن قيامه بالنفس...).

٢- ٢) و ذلك فى التعليقه: ١٤٦ عند قوله: (و نسبه النفس إليه بالتأثير و الإيجاد...).

٣- ٣) فى نفس التعليقه و الموضوع المشار إليهما آنفا.

عرفت (١)-لا- يقبل المدلوليه للكلام بنفسه؛ لأن المدلوليه ليست إلا بحصوله في المدارك الإدراكيه، و الوجود لا يقبل وجودا آخر، سواء كان العارض من سنخ المعروض، أم لا. فتدبر.

فان قلت: ثبوت القيام لزيد في الخارج و انكشافه في الذهن مما لا- شك فيه، و لا ينبغي إسناد الريب فيه إلى أحد من أهل العلم، لكنه غير النسبه الحكميه، بل المراد منها: هي النسبه التي حكم بها النفس، فوجد في مرحله النفس حكم و إذعان بها غير انكشافها انكشافا تاما مستقرا، و هذا هو الذي جعله بعض الأعلام المتقدم ذكره (٢) كلاما نفسيا و نطقت الاشاعره بكونه غير العلم و الاراده، و مثل هذه النسبه الحكميه لو جعلت مدلولاً للقضييه الخبريه كان التزاما بالكلام النفسى جزما.

قلت: التحقيق كما نص به بعض الأكابر في رسالته المعموله في التصور و التصديق (٣): أن التصديق ليس مجرد انكشاف ثبوت القيام لزيد، فانه تصور محض بداهه أن ثبوت القيام لزيد قابل للتصور، و ليس هو إلا انكشافه، بل التصديق هو الانكشاف الملزوم لحكم النفس و إقرارها بثبوت القيام لزيد؛ لما عرفت سابقا (٤)، أن صورته (هذا ذاك)- ناظرا إلى الخارج و منتزعا لهذه الصوره عن ذبيها فيه- علم انفعالي من مقوله كيف لانفعال النفس و تكيفها بالصوره المنتزعه عن الخارج، و لكن نفس (هذا ذاك) عند النفس إقرار و حكم و تصديق

ص: ٢٧١

١- ١) في التعليقه: ١٤٦ عند قوله: (و أما استحاله مدلوليته للكلام اللفظي...).

٢- ٢) في اوائل هذه التعليقه بقوله: (و لذا ذهب بعض الأعلام...)، و هو المحقق الرشتي (رحمه الله) كما مر.

٣- ٣) صدر المحققين (رحمه الله)- في رسالته المذكوره المطبوعه في ذيل الجوهر النضيد للعلامة الحلّي (قدس سره): ٣١٥ فما بعدها.

٤- ٤) و ذلك في التعليقه: ١٤٦ عند قوله: (أما أصل معقوليته...).

و اذعان من النفس، و هذا علم فعلى، و هو ضرب من الوجود النورى القائم بالنفس قياما صدوريا، يكون نسبة النفس إليه بالتأثير و الإيجاد، و منه مقوله الاعتقاد فإن عقد القلب على شىء غير اليقين؛ قال تعالى: وَ جَحَدُوا بِهَا وَ اسْتَيْقَنَتْهَا أَنفُسُهُمْ (١)، فالإقرار و الجحود النفسيان أمر معقول يشهد به الوجدان و إلا لزم الالتزام بإيمان الكفار الموقنين بالتوحيد و النبوه أو جعل الإيمان الذى هو أكمل كمالات النفس مجرد الإقرار باللسان.

و بالجمله فالنسبه الحكميه و إن كانت كما ذكر، إلا أنّ مدلول الكلام مطلقا نفس الماهيه و المعنى، فكما أن مدلول القيام طبيعى القيام الموجود فى الوطنين، كذلك مدلول الجمله-بما هى جمله-ثبوت القيام لزيد، و أن هذا ذاك.

و أما ان هذا المعنى المستفاد من الجمله هل هو مورد للتصور المحض، أو للتصديق الملازم للإقرار به؟ فهو أمر آخر، و على أى حال فلا-ربط له بنفس الإقرار النفسى، و الكلام فى النسبه المتعلق بها للإقرار، لا فى الإقرار الذى هو فعل من أفعال النفس. و ما نقول بدلاله الجمله-عليه-بنفسها أو بضميمه أمر آخر-نفس النسبه، و هى لها شئون: من كونها متصوره، و مراده، و متعلقا لإقرار النفس بها. و ما يجدى الأشعري-و يكون التزاما بالكلام النفسى-كون الحكم و الإقرار المزبور مدلولاً للجمله، و قد عرفت استحاله (٢).

و أما توهم: أن النسبه المتصوره نسبه ناقصه لا يصح السكوت عليها، و أن مدلول الجمله الخبريه هو الجزم بالنسبه، أو التجزم بها فيما إذا كان المخبر شاكاً أو معتقدا لخلافها، فتوجد النفس صفه علم و جزم بالنسبه، و يخبر عنها.

فمدفوع: بأن ثبوت القيام لزيد-الذى هو مدلول الجمله-ليس هو هذا

ص: ٢٧٢

١-١ (١) النمل ١٤: ٢٧.

٢-٢ (٢) و ذلك فى التعليقه: ١٤٦ عند قوله: (و أما استحاله مدلوليته للكلام اللفظى...).



المفهوم الاسمي، فإنه عنوان النسبه لا نفسها، بل النسبه الحرفيه التي هي معنون هذا المفهوم، و هو معنى يصحّ السكوت عليه في حد ذاته. و هذا المعنى الذى يصحّ السكوت عليه ربما يتصوّر بتصوّر طرفيه، و ربما يجزم به، فتماميه النسبه و نقصها- إن لم تكونا بلحاظ الخارج- لأنها نحو واحد، بل بحسب مدلوليتها للكلام، فقد تكون مدلولاً بمقدار لا حاله منتظره [معها] للسامع، و قد لا تكون كذلك.

نعم إذا كان بمقدار لا يصحّ السكوت عليه، لا يقبل التصديق، لأنّ ما يصحّ السكوت عليه يتقوم بالتصديق.

و منه تعلم: أنه لا حاجة إلى التجزّم الذى هو بظاهره غير معقول إلا بالحمل على البناء على وقوع النسبه، و هو فعل قلبى مر الكلام فيه و فى أمثاله (١)

فتحقق من جميع ما ذكرنا: أنا لا نساعد الأصحاب و المعتزله فى عدم شىء آخر وراء العلم و الاراده و نحوهما، بل نقول: إن ما اقتضاه البرهان و الفحص انحصار الكيفيات النفسيه التي هي من مقوله الماهيه فى ما ذكر لا انحصار موجودات عالم النفس فيه.

كما لا نساعد الأشاعره فى كون مثل هذا الأمر المغاير للعلم و الإراده مدلولاً للكلام اللفظى؛ لاستحاله حصول الوجود الحقيقى فى المدارك الإدراكيه.

فتدبره، فإنه فى كمال الغموض و الدقه، و إن أوضحناه على حسب الوسع و الطاقه.

١٥٠- قوله [قدس سره]: (و أما الصيغ الإنشائية فهي- على ما حققناه فى بعض فوائدنا- موجدّه لمعانيها فى نفس الأمر... الخ) (٢).

بل

**[التحقيق أن وجودها وجود معانيها فى نفس الأمر.]**

ص: ٢٧٣

١- ١) و ذلك فى التعليقه: ١٤٦ عند قوله: (أما أصل معقوليته...).

٢- ٢) الكفايه: ٢٠/٦٦.

بيانه: أن المراد من ثبوت المعنى باللفظ: إما أن يراد ثبوته (١) بعين ثبوت اللفظ؛ بحيث ينسب الثبوت إلى اللفظ بالذات، و إلى المعنى بالعرض. و إما أن يراد ثبوته (٢) منفصلاً عن اللفظ بآليه اللفظ؛ بحيث ينسب الثبوت إلى كل منهما بالذات.

لا- مجال للثاني؛ إذ الوجود المنسوب للماهيات بالذات منحصر في العيني و الذهني. و سائر أنحاء الوجود- من اللفظي و الکتبي- وجود بالذات للفظ و الكتابه، و بالجعل و المواضعه و بالعرض للمعنى.

و من الواضح أن آليه وجود اللفظ و عليته لوجود المعنى بالذات، لا- بد من أن تكون في أحد الموطنين من الذهن و العين، و وجود المعنى بالذات في الخارج يتوقف على حصول مطابقه في الخارج، أو مطابق ما ينتزع عنه و الواقع خلافه؛ إذ لا- يوجد باللفظ موجود آخر يكون مطابقاً للمعنى أو مطابقاً لمنشأ انتزاعه، و نسبه الوجود بالذات إلى نفس المعنى- مع عدم وجود مطابقه أو مطابق منشئه- غير معقول.

و وجوده في الذهن بتصوره لا بعليه اللفظ لوجوده الذهني، و الانتقال من سماع الالفاظ إلى المعاني لمكان الملازمه الجعليه بين اللفظ و المعنى، مع أن ذلك ثابت في كل لفظ و معنى، و لا يختص بالانشائي.

فالمعقول من وجود المعنى باللفظ هو الوجه الأول: و هو أن ينسب وجود واحد إلى اللفظ و المعنى بالذات في الأول، و بالعرض في الثاني، و هو المراد من قولهم: (إن الانشاء قول قصد به ثبوت المعنى في نفس الأمر)، و إنما قيدوه بنفس الأمر مع أن وجود اللفظ في الخارج وجود للمعنى فيه أيضاً بالعرض، تنبيهها على أن اللفظ بواسطه العلقه الوضعيه وجود المعنى تنزيلاً في جميع النشآت، فكأن

ص: ٢٧٤

١- ١ و ٢) كذا في الأصل، و الصحيح: (ان المراد من ثبوت المعنى باللفظ: إما ثبوته... و إما ثبوته...).

-٢

المعنى ثابت في مرتبه ذات اللفظ بحيث لا- ينفك عنه في مرحله من مراحل الوجود.و المراد بنفس الأمر حدّ ذات الشيء من باب وضع الظاهر موضع المضمّر.

فان قلت:هذا المطلب جار في جميع الألفاظ بالنسبه إلى معانيها من دون اختصاص بالانشائيات.

قلت:الفرق أن المتكلم قد يتعلق غرضه بالحكاية عن النسبه الواقعه في موطنها باللفظ المنزّل منزلتها،و قد يتعلّق غرضه بإيجاد نفس هذه النسبه بإيجاد اللفظ المنزّل منزلتها؛مثلا:مفاد(بعث)إخبارا و إنشاء واحد،و هي النسبه المتعلقه بالملكيه و هيئه(بعث)وجود تنزيلي لهذه النسبه الإيجاديه القائمه بالمتكلم و المتعلقه بالملكيه،فقد يقصد وجود تلك النسبه خارجا بوجودها التنزيلي الجعلى اللفظي،فليس وراء قصد اليجاد بالعرض و بالذات أمر آخر،و هو الانشاء،و قد يقصد-زياده على ثبوت المعنى تنزيلا-الحكاية عن ثبوته في موطنه أيضا،و هو الاخبار.

و كذلك في صيغه(افعل)و أشباهها فإنه يقصد بقوله:(اضرب)ثبوت البعث الملحوظ نسبه بين المتكلم و المخاطب و الماده،فيوجد البعث في الخارج بوجوده الجعلى التنزيلي اللفظي،فيتربّب عليه-إذا كان من أهله و في محلّه-ما يترتب على البعث الحقيقي الخارجى مثلا.

و هذا الفرق بلحاظ المقابله بين المعانى الخبريه و الانشائيه،فلا ينتقض باستعمال الألفاظ المفرده في معانيها،فإنها كالانشائيات من حيث عدم النظر فيها إلّا- إلى ثبوتها خارجا ثبوتا لفظيا،غايه الأمر أنها لا يصح السكوت عليها بخلاف المعانى الانشائيه المقابله للمعانى الخبريه،و هذا أحسن ما يتصوّر في شرح حقيقه الإنشاء،و عليه يحمل ما أفاده استاذنا العلامة،لا على أنه نحو وجود آخر في قبال جميع الأنحاء المتقدمه؛فإنه غير متصوّر.

و مما ذكرنا-في تحقيق حقيقه الإنشاء-تعلم:

### [أن تقابل الإنشاء و الإخبار ليس تقابل مفاد كان التامه]

و مفاد كان الناقصه؛ نظرا إلى أن الإنشاء إثبات المعنى في نفس الأمر، و الإخبار ثبوت شىء لشىء تقريراً و حكاية؛ و ذلك لأن طبع الإنشاء- كما عرفت- لا- يزيد على وجود المعنى تنزيلا- بوجوده اللفظى، و هو قدر جامع بين جميع موارد الاستعمال، فإن القائل: (بعث) إخباراً أيضاً يوجد معنى اللفظ بوجوده العرضى اللفظى، و الحكاية غير متقومه بالمستعمل فيه، بل خارجه عنه، فهى من شئون الاستعمال، بل الفرق أنهما متقابلان بتقابل العدم و الملكة تاره، و بتقابل السلب و الإيجاب اخرى، فمثل (بعث) و أشباهه- من الجمل المشتركه بين الإنشاء و الإخبار- يتقابلان بتقابل العدم و الملكة؛ لأن المعنى الذى يوجد بوجوده التنزىلى اللفظى قابل لأن يحكى به عن ثبوته فى موطنه، فعدم الحكاية- و التمحض فيما يقتضيه طبع الاستعمال- عدم ملكه.

و مثل (افعل) و أشباهه- المختصه بالإنشاء عرفا- يتقابلان بتقابل الإيجاب و السلب؛ إذ المفروض أن البعث الملحوظ نسبه بين أطرافها- نظير البعث الخارجى- غير البعث الملحوظ بعنوان الماديه فى سائر الاستعمالات- كما سمعت منا فى أوائل التعليقه- فمضمون صيغه (اضرب)- مثلاً- غير قابل لأن يحكى به عن ثبوت شىء فى موطنه، بل متمحض فى الإنشائيه، و عدم الحكاية حينئذ من باب السلب المقابل للإيجاب.

و مما ذكرنا ظهر: أن إبداء الفرق بينهما بأن مفاد الإنشاء يوجد و يحدث بعد أن لم يكن، و مفاد الإخبار يحكى عما كان أو يكون، غير تام أيضاً؛ فإن وجود المعنى باللفظ- و حدوثه به- مشترك بين الإنشاء و الإخبار، و إنما يزيد الإخبار عليه فى المورد القابل بجعله حاكياً و مرآه لثبوت المضمون فى موطنه.

كما أنه اتضح من جميع ما ذكرنا: أن الإنشاء لا دخل له بإيجاد شىء فى النفس حتى يكون كلاماً نفسياً، بل إيجاد خارجى بنحو التنزيل و بالعرض، لا

بالحقيقه و بالذات؛ لأن إيجاده فى النفس، و إن كان معقولا، لكن إيجاده باللفظ غير معقول، فلا يكون معنى إنشائيا مدلولا عليه بالكلام اللفظى، و مجرد الحكايه باللفظ عن الفعل النفسانى لا يجعله كلاما إنشائيا.

و أما تخيّل: أن الكلام الإنشائى موضوع لإظهار الإراده: إما طبعاً، أو إيجادا؛ نظرا إلى إمكان إيجاد القصد لفائده فيه، لا فى المقصود، كما فى الإتمام المرتّب على قصد الإقامه؛ حيث إنه أثر القصد، لا- الإقامه عشرا و لو لم تقصد، و لا- الإقامه بعد القصد، فإنه يتمّ و لو لم يقم بعده، و حينئذ فإن كان هناك فى النفس إرادته، فقد أعطت الصيغه معناها، و إلا فلا.

فمدفوع: بأنّ اللفظ وجود لفظى لمعناه، فإن كان نفس الإراده معنى اللفظ و الإظهار باللفظ- كما فى كل لفظ و معنى- فليس هناك نسبه إنشائيه، و إن كان نفس إظهار الإراده معناه، فالهيئه حينئذ وجود لفظى لمفهوم إظهار الإراده- و لو فانيا فى معنونه- هو ليس معنى يصحّ السكوت عليه، إلا أن يرجع إلى الإراده النسبيه الإنشائيه. و كون هذه الهيئه كاشفه عن إرادته جدّيه حتميه - وضعاً، أو انصرافاً، أو اطلاقاً- معنى آخر لا دخل له بمدلول اللفظ استعمالاً.

و أما إيجاد القصد لفائده فيه، فهو و إن كان ببعض الوجوه ممكناً، لكنه لا بهذا النحو، و المثال المزبور لا يجدى فى تصحيحه؛ لأنّ الإقامه القصدية- أى المقومه للقصد فى نحو وجوده- لها دخل فى وجوب الإتمام، فيقصد لها لأجل أن يتمّ بسبب تحقّق وجودها القصدى، فتعلق القصد إليها- أيضاً- لفائده فيما يتعلق بها بحيث لولاها لما وجب الإتمام، و فناء المقصود فى الإقامه الخارجيه أيضاً لازم، و إلا أمكن إيجاد القصد مع العلم بعدم الإقامه خارجاً.

١٥١- قوله [قدس سره]: (و أما الدفع فهو أنّ استحاله التخلّف إنما تكون فى الإراده التكوينية... الخ) (١).

ص: ٢٧٧

**[أن حقيقه إرادته-تعالى-مطلقا هو العلم بالصلاح]**

فإن كان المعلوم ما هو صلاح بحسب النظام الكلى، فنفس هذا العلم-من دون حاله منتظره-عله للتكوين، فإن المحل قابل يسأل بلسان استعداده الدخول فى دار الوجود، والمبدأ تام الإفاضة لا بخل فى ساحته المقدسه، والوجود-بما هو-خير محض، فلا محاله يستحيل تخلف المراد عن هذه الاراده، وإن كان المعلوم ما هو صلاح بحسب بعض الأشخاص-لا بحسب النظام التام-فحيث إن مقتضى العناية الربانيه سوق الأشياء إلى كمالاتها وإعلام المكلفين بصلاحهم وفسادهم، فهذا العلم يقتضى تحريكهم إلى ما فيه الصلاح والرشاد، وزجرهم عما فيه الفساد، فهذه الإراده متعلقه بالبعث والتشريع-دون الخلق والتكوين-فلذا تكون عله للتشريع دون التكوين، فلم يلزم استحاله التخلف، ولا اجتماع الضدين أو المتناقضين. وتفسير الإراده بالعلم بالصلاح نظير تفسير السمع والبصر فيه-تعالى-بالعلم بالمسموعات والمبصرات.

و تحقيق هذا المرام يستدعى طورا آخر من الكلام ربما لا-يسعه بعض الأفهام، ولا-بأس بالإشاره إلى نبذه مما يتعلّق بالمقام، فنقول-والله الاعتصام:-

لا ريب عند أهل النظر أن مفاهيم الصفات-حسبما يقتضيه طبيعتها-متفاوته متخالفه، لا متوافقه مترادفه، وإن كان مطابقا واحدا بالذات من جميع الجهات، فكما أن مفهوم العلم غير مفهوم الذات و سائر الصفات، وإن كان مطابق مفهوم العلم والعالم ذاته بذاته؛ حيث إن حضور ذاته لذاته بوجدان ذاته لذاته و عدم غيبه ذاته عن ذاته، كذلك ينبغى أن يكون مفهوم الإراده بناء على كونها من صفات الذات-كمفهوم العلم-مبائنا مع الذات و مفهوم العلم، لا- أن لفظ الإراده معناه العلم بالصلاح، فإن الرجوع الواجب هو الرجوع فى

المصدق، لا- رجوع مفهوم إلى مفهوم. و من الين أن مفهوم الإراده- كما هو مختار الاكابر من المحققين- هو الابتهاج و الرضا، و ما يقاربهما مفهوما، و يعبر عنه بالشوق الأكيد فينا.

و السرّ في التعبير عنها بالشوق فينا، و بصرف الابتهاج و الرضا فيه تعالى:

أنا لمكان إمكاننا ناقصون غير تامين في الفاعليه، و فاعلينا لكل شيء بالقوه، فلذا نحتاج في الخروج من القوه إلى الفعل إلى امور زائده على ذواتنا- من تصور الفعل و التصديق بفائدته و الشوق الأكيد- المميله جميعا للقوه الفاعله المحرّكه للعضلات، بخلاف الواجب تعالى فإنه- لتقدّسه عن شوائب الإمكان و جهات القوه و النقصان- فاعل و جاعل بنفس ذاته العليمه المریده، و حيث إنه صرف الوجود، و صرف الوجود صرف الخير، فهو مبتهج بذاته أتم ابتهاج، و ذاته مرضيه لذاته أتم الرضا. و ينبعث من هذا الابتهاج الذاتى- و هى الإراده الذاتيه- ابتهاج في مرحله الفعل، فإن من أحب شيئا أحب آثاره، و هذه المحبّه الفعلية هى الإراده في مرحله الفعل، و هى التى وردت الأخبار عن الأئمه الأطهار- سلام الله عليهم- بحدوثها (1)؛ لوضوح أن المراد هى الإراده التى هى غير المراد، دون الإراده الأزليه التى هى عين المراد؛ حيث لا مراد في مرتبه ذاته إلا ذاته، كما لا معلوم في مرتبه ذاته إلا ذاته.

و الوجه في تعبير الحكماء عن الإراده الذاتيه بالعلم بنظام الخير و بالصلاح: أنهم بصدد ما به يكون الفعل اختياريا و هو ليس العلم بلا رضا، و إلا كانت الرطوبه الحاصله بمجرد تصوّر الحموضه اختياريه، و السقوط عن حائط

ص: ٢٧٩

---

١- ١) اصول الكافى- نشر المكتبه الاسلاميه:- ٨٥/١-٨٦/باب الإراده..، و توحيد الصدوق (رحمه الله)- نشر جماعه المدرسين- باب صفات الذات و الأفعال/الحديث ١٥-١٩/ص: ١٤٦-١٤٨.

دقيق العرض بمجّرد تصوره اختياريًا، وكذلك ليس الرضا بلا علم، وإلا كانت جميع الآثار و المعاليل الموافقه لطبائع مؤثراتها و عللها اختياريه. بل الاختياري هو الفعل الصادر عن شعور و رضا، فمجّرد الملاءمه و الرضا-المستفادين من نظام الخير و الصلاح التأم-لا يوجب الاختياريه، بل يجب إضافه العلم إليهما.

فما به يكون الفعل اختياريًا منه-تعالى-هو العلم بنظام الخير، لا أن الإراده فيه-تعالى-بمعنى العلم بنظام الخير.

و هذا الذى ذكرنا مع موافقته للبرهان مرموز[إليه] فى كلمات الأعيان (1)، بل مصرح به فى كلمات جمله من الأركان.

و أما توهم: أن الإراده بمعنى الجّد، و فيه-تعالى-جّد يناسب مقام ذاته.

ففيه أن الجّد لا-معنى له هنا إلا- ما يعبر عنه: تاره بتصميم العزم، و اخرى بإجماع الرأى، و هو لا- يناسب مقام ذات الواجب، بل يناسب الممكن الذى يحصل له التردّد، و يتعقبه حينئذ تصميم العزم و إجماع الرأى.

ثم

### [إن تقسيم الإراده إلى التكوينيّه و التشريعيّه؛ باعتبار]

تعلّق الاولى بفعل المرید بنفسه، و تعلّق الثانيه بفعل الغير-أعنى المراد منه-.

توضيحه: أنّ فعل الغير إذا كان ذا فائده عائده إلى الشخص، فينبعث -من الشوق إلى تلك الفائده- شوق إلى فعل الغير بملاحظه ترتّب تلك الفائده العائده إليه، و حيث إنّ فعل الغير-بما هو فعل اختياري له-ليس بلا واسطه مقدورا للشخص، بل بتبع البعث و التحريك إليه؛ لحصول الداعى للغير، فلا محاله ينبعث للشخص شوق إلى ما يوجب حصول فعل الغير اختياريًا، و هو تحريكه إلى الفعل.

ص: ٢٨٠

---

١- (١) القيسات للسيد الداماد (رحمه الله)-تحقيق الدكتور مهدي محقق-ص: ٣٢٢، و الأسفار ٣٣٣: ٦.



فالإرادة التشريعية ليست ما تعلق بالتحريك و البعث-فإنهما من أفعاله، فلا مقابله بين التشريعيه و التكوينيّه-بل التشريعيه هي الشوق المتعلق بفعل الغير اختيارا،و أما إذا لم يكن لفعل الغير فائده عائده إلى الشخص،فلا يعقل تعلق الشوق به؛بداهه أن الشوق النفساني لا يكون بلا داع.

نعم ربما يكون إيصال النفع إلى الغير بتحريكه-أمرا،أو التماسا،أو دعاء-ذا فائده عائده إلى الشخص،فينبعث الشوق إلى إيصال النفع بالبعث و التحريك،و لا وجه لعدّ مثله إرادته تشريعيه،فان متعلقها إيصال النفع إلى الغير بتحريكه،و هو فعله لا فعل الغير.

إذا عرفت ما تلونا عليك فاعلم:أن حقيقه إرادته-تبارك و تعالى-في مرتبه ذاته ابتهاج ذاته بذاته؛لما سمعت غير مره:أنه-تعالى- صرف الوجود، و الوجود-بما هو وجود-خير محض،فهو صرف الخير،و الخير هو الملائم اللذيذ الموجب للابتهاج و الرضا،فهو صرف الرضا و الابتهاج،كما كان صرف العلم و القدره-لا ان منه ما هو علم،و منه ما هو قدره،و منه ما هو إرادته-فالمراد بالإرادته الذاتيه نفس ذاته المقدّسه بالذات،كما أن المعلوم في مرتبه ذاته بالذات نفس ذاته،و كما أن غيره معلوم-بنفس علمه بذاته-بالعرض و التبع،كذلك غيره محبوب بالعرض و التبع بنفس محبه ذاته لذاته،و كما أنّ كل ما يوجد في دار الوجود له نحو من الحضور في مرتبه الذات لا بالذات،بل بالعرض،كذلك كل ما يدخل في دار التحقق له نحو من المراديه و المحبوبيه في مرتبه الذات بمراديه الذات لا-بمراديه اخرى بالعرض لا بالذات،و إن كان لكلّ موجود معلوميه اخرى و مراديه اخرى في غير مرتبه الذات.

و من ذلك كله يظهر للفظن العارف:أن النظام التامّ الإمكانى صادر على طبق النظام الشريف الربّانى،و هذا أحد الأسرار في عدم إمكان نظام أشرف من هذا النظام،و حيث لم يقع الكفر من المؤمن و الإيمان من الكافر،كشف ذلك عن

عدم تعلق الإرادة الذاتية بهما، و عدم دخولهما في النظام الشريف الرباني، و إلا لوجدا في النظام التام الإمكانى.

نعم، من جملة النظام التام-الذى لا أتم منه-نظام إنزال الكتب، و إرسال الرسل، و التحريك إلى ما فيه صلاح العباد، و الزجر عما فيه الفساد. فالمراد بالإرادة الذاتية بالعرض لا بالذات، هذه الامور دون متعلقاتها، فلا أثر للإرادة التشريعية في صفاته الذاتية-جلت ذاته، و علت صفاته-لكنه لا- بأس بإطلاقها على البعث و الزجر، كما في الخبر الشريف المروى في توحيد الصدوق (١) (قدس سره) بسنده عن أبي الحسن-عليه السلام-قال-عليه السلام-: «إن لله إرادتين و مشيئين: إرادته حتم، و إرادته عزم، ينهى و هو يشاء، و يأمر و هو لا يشاء» (٢)

ص: ٢٨٢

١- ١) و هو الشيخ أبو جعفر محمد بن أبي الحسن على بن الحسن بن بابويه القمى الملقب بالصدوق، و هو من مشايخ الشيعة و أعلامهم. ولد (رضى الله عنه) بدعاء الإمام الحجة (عجل الله تعالى فرجه) في قم المقدسة، و في معاهدها درس، و على شيوخها تخرج، ثم انتقل الى الرى و فى سنة (٣٥٢ هـ) زار مرقد الإمام الرضا (عليه السلام)، و مرّ بنيسابور و استمع إلى علمائها، و منها انتقل إلى بغداد ثم الكوفة، ثم حجّ إلى مكة المكرمة، ثم رحل إلى همدان، و سنة ٣٦٨ زار الإمام الرضا (عليه السلام)، و رحل إلى سمرقند و فرغانه و بلخ و ايلاق، و فى كل هذه البلاد يستمع إلى شيوخها. قال فى حقه الشيخ الطوسى (رحمه الله): كان جليلا حافظا للأحاديث بصيرا بالرجال ناقدا للأخبار لم ير فى القميين مثله. و عدّ له صاحب أعيان الشيعة (١٨٦) مؤلفا نذكر منها: (من لا يحضره الفقيه) و (المقنعة) و (علل الشرائع) و (التوحيد) و (المصابيح) و (تفسير القرآن) و (ثواب الأعمال و عقابها). و غيرها. توفى (رحمه الله) بالرى سنة (٣٨١ هـ) بعد أن تيف على السبعين، و دفن قرب مرقد عبد العظيم الحسنى (رضى الله عنه) فى ضواحي طهران. (أعيان الشيعة ٢٤: ١٠) بتصرف.

٢- ٢) توحيد الصدوق (رحمه الله)-نشر جماعه المدرّسين-ص: ٦٤ و هو مقطع من الحديث: ١٨.

-الخبر- وهو ظاهر في أن الإرادة التشريعية حقيقتها الأمر والنهي، وأن حقيقته الإرادة والمشيه هي الإرادة التكوينية.

و مما ذكرنا في المقدمه آنفا في الفرق بين الإرادة التكوينية و التشريعيه تعرف: أنه لا مجال لانقداح الإراده التشريعيه في النفس النبويه، و لا- في النفس الولويه-خصّيهما الله بألف تحيه-و ذلك لبداهه عدم فائده عائده من الفعل إليهما، بل إلى فاعله، و عود فائده من قبل إيصال النفع إلى النبي أو الولي لا- يوجب كون الإراده المتعلقه بالبعث و الزجر تشريعيه، لأنهما من أفعالهما الاختياريه المتوقفه على الإراده فهي تكوينيه لا تشريعيه.

فتحصّل من هذا البيان القويم البيان: أنّ حقيقه التكليف الجدّي البعث إلى الفعل بداعي انبعاث المكلف، أو الزجر عنه بداعي الانزجار، و هذا المعنى لا يتوقف على إرادته نفس الفعل مطلقا، بل فيما إذا رجع فائدته إلى المرید.

و من البين أن حقيقه التكليف الجدّي بهذا المعنى موجود في حق المؤمن و الكافر، و المطيع و العاصي؛ إذ ليس المراد من كون البعث بداعي الانبعاث جعل البعث عله تامه للفعل، و إلاّ كان المكلف مجبورا لا مختارا، بل جعله بحيث يمكن أن يكون داعيا و باعثا للمكلف، فلو خلا- عما يقتضيه شهوته و هواه، كان ذلك التكليف باعثا فعلا، فيخرج من حدّ الإمكان إلى الوجوب، و سيجيء- إن شاء الله تعالى- ما يتعلق بالمقام في مستقبل الكلام (١).

١٥٢- قوله [قدس سره]: [قلت: إنما يخرج بذلك عن الاختيار لو لم يكن... الخ] (٢).

توضيحه: أن إرادته- تعالى- لو كانت متعلقه بفعل العبد مطلقا- اراده أم لا- لكان للجبري أن يستكشف عدم تأثير قدره العبد و إرادته في فعله؛ إذ

ص: ٢٨٣

١- ١) التعليقه: ١٥٤ عند قوله: (و منه ظهر أن المصلحه...) إلى آخر التعليقه.

٢- ٢) الكفايه: ١/٦٨.

المفروض أنه واجب الصدور أَرادَه العبد أم لا، ففيما أَرادَه العبد من باب الاتفاق يكونان معلولى عله واحده، و هى الإراده الأزليه و المشيّه الإلهيه، و أما إن كانت متعلّقه بفعله بما له من المبادئ المصححه لاختياريته فى حد ذاته-من القدره و الإراده و الشعور- فلا طريق للجبرى إلى عدم تأثير قدره العبد و إرادته؛ اذ المفروض أن نفى الاختيار بمجرّد وجوب الصدور لمكان تعلّق الإراده الأزليه به، و بعد ما علم أنّ الإراده لم تتعلّق بالفعل بما هو، بل بمبادئه الاختياريه أيضاً، فلا مجال لأن يقال: بعدم الاختياريه لوجوب الصدور.

و مما ذكرنا يتضح فساد ما ربّما يتوهّمه الجاهل من أنّ مسبقه الفعل بالإرادَه وجدانيه، فيرجع النزاع إلى أن العدليّ يسمّى هذا الفعل بالاختيارى دون الجبرى، فالنزاع فى التسميه.

وجه وضوح الفساد: أن كل سابق لا- يجب أن يكون مؤثراً فى اللاحق، فمجرد تسليم الطرفين لسبق الإراده لا يرفع النزاع عن البين. فلا تغفل.

و أمّا لا بديه صدور الفعل بالاختيار، و انقلاب الأمر على الجبرى، فهو أجنبي عن جواب هذا الاشكال بالخصوص، و لا يصحّ حمل اللابديه فى المتن على اللابديه من حيث فرض توسّط الإراده، و ذلك لأنّ لازم عدمه الخلف، لا تخلف المراد عن إرادته تعالى.

توضيحه: أن الاشكال: تاره فى وجوب الفعل بإرادَه البارى، و اخرى فى وجوب الفعل بإرادَه الفاعل، و ثالثه فى وجوب نفس الإراده.

و الأول ما توهّمه الأشعرى، و قد عرفت أنّ الفعل لم يتعلّق به إرادَه البارى بما هو هو، بل به بمبادئه الاختياريه.

و الثانى مندفع بأنّ وجوب الفعل بالإرادَه يؤكّد إراديته.

و دعوى لزوم بقاء الاراده (1) على حال بحيث لو شاء فعل، و لو لم يشأ لم يفعل فاسده؛ لأن الإراده ما لم تبلغ حدًا يستحيل تخلف المراد عنها لا يمكن وجود الفعل؛ لأن معناه صدور المعلول بلا علة تامه، و إذا بلغت ذلك الحد امتنع تخلفها عنه، و إلا لزم تخلف المعلول عن علة التامه.

ص: ٢٨٥

١- ١) قولنا: (و دعوى لزوم بقاء الإراده... الخ). ربما يقال: [القائل المحقق النائيني (رحمه الله) - كما في هامش (ق، ط) - راجع أجدو التقريرات ٨٩: ١-٩٢]: لا بد من عدم عليه الإراده بنحو لا ينفك عنها الفعل، و إلا لم تكن العضلات منقادها للنفس في حركاتها، مع أن النفس تامه التأثير وجدانا في العضلات، و لا مزاحم لها في سلطانها، و تأثيرها، و حيث إنه عين الاختيار، فلا يحتاج إلى أمر أخرى بعد الإراده، و هو مناط اختياريه الأفعال، و هو فعل النفس و علية و تأثيرها، و حيث إنه عين الاختيار، فلا يحتاج إلى أمر آخر يكون به الاختيار فعلا اختياريا. و توهم: كونه ممكنا و حادثا فيحتاج إلى علة تامه، فيكون ترتبه عليها قهريا، نظير ترتب الفعل على الإراده قهرا. مدفوع: بالفرق بين الفعل الاختياري و غيره من الممكنات، فان الفعل الاختياري لا يحتاج إلا إلى فاعل، مع وجود المرجحات لاختياره، من دون حاجه إلى عله تامه، بخلاف ما عداه، فانه موقوف على العلة التامه. و الجواب: أن الالتزام بالفعل النفساني المسمى بالاختيار: إما لأجل تحقيق استناد حركه العضلات إلى النفس حتى تكون النفس فاعلا و مؤثرا في العضلات، بخلاف ما إذا استندت حركه العضلات إلى صفة النفس - و هي الإراده - فإن المؤثر فيها هي تلك الصفة لا النفس، و إما لأجل أن الإراده - حيث إنها صفة قهرية منتهية إلى الإراده الأزليه - توجب كون الفعل المترتب عليها قهريا غير اختياري، فلا بد من فرض فعل نفساني هو عين الاختيار؛ لئلا يلزم كون الفعل بواسطة تلك الصفة القهرية قهريا. فإن كان الأول ففيه: أن العلة الفاعليه لحركه العضلات هي النفس بواسطة اتحادها مع القوى، و العلم و القدره و الاراده مصححات لفاعليه النفس، و بها تكون النفس فاعلا بالفعل، و الفعل يستند إلى النفس، و هي العلة الفاعليه، دون شرائط الفاعليه، كما في غير المقام، فان المقتضى يستند إلى المقتضى دون الشرائط، و إن كان له ترتب على المقتضى و شرائطه فمن هذه الحثيه -

لا حاجة إلى فعل نفساني يكون محققاً للاستناد. و ان كان الثاني ففيه: أن هذا الأمر المسمى بالاختيار: إن كان عين تأثير النفس في حركة العضلات و فاعليتها لها، فلا محاله لا مطابق له في النفس؛ ليكون أمراً ما وراء الإرادة؛ إذ ما له مطابق بالذات ذات العله و المعلول و ذات الفاعل و المفعول، و حيثه العليه و التأثير و الفاعليه انتزاعيه، و لا- يعقل ان يكون لها مطابق. و ان كان أمراً قائماً بالنفس فنقول: إن كان قيامه بها قيام الكيف بالمتكيف، فحاله حال الإرادة من حيث كونه صفة نفسانيه داخله في مقوله الكيف النفساني، فكل ما هو محذور ترتب حركة العضلات على صفة الإرادة، و وارد على ترتب الحركات على الصفة المسمّاه بالاختيار، فإنها أيضا صفة تحصل في النفس بمباديها قهراً، فالفعل المرتب عليها كذلك. و إن كان قيامه بها قيام الفعل بالفاعل لا قيام الكيف بالمتكيف ففيه: أولاً- أن النفس بما هي- مع قطع النظر عن قواها الباطنه و الظاهره- لا- فعل لها، و فاعليه النفس لموجودات عالم النفس التي مرت سابقاً، هو إيجادها النوري العقلاني في مرتبه القوه العاقله، أو الوجود الفرضي في مرتبه الواهمه، أو الوجود الخيالي في مرتبه المتخيله، كما أن استناد الإبصار و الاستماع إليها أيضا بلحاظ أن هذه القوى الظاهره من درجات تنزل النفس إليها، و من الواضح أن الایجاد النوري- المناسب لإحدى القوى المذكوره- أجنبى عن الاختيار الذى جعل أمراً آخر، مما لا بد منه فى كل فعل اختياري؛ بداهه أن النفس بعد حصول الشوق الأكيد ليس لها إلا هيجان بالقبض و البسط فى مرتبه القوه العضلانيه. و ثانياً- أن هذا الفعل النفساني المسمّى بالاختيار إذا حصل فى النفس فان ترتب عليه حركة العضلات بحيث لا- تنفك الحركة عنه كان حال الحركة و هذا الفعل النفساني حال الفعل و صفة الاراده، فما المانع عن كون الصفة عله تامه دون الفعل النفساني، و كونه وجوباً بالاختيار مثل كونه وجوباً بالإرادة؟! و ثالثاً- أن الاختيار الذى هو فعل نفساني: إن كان لا ينفك عن الصفات الموجوده فى النفس -من العلم و القدره و الإراده- فيكون فعلاً- قهرياً لكون مباديه قهريه لا اختياريه، و إن كان-

ينفك عنها-و ان تلك الصفات مرحجات-فهى بضميمه النفس الموجوده فى جميع الاحوال عله ناقصه،و لا يوجد المعلول إلا بعلة التامه. و توهم الفرق بين الفعل الاختيارى و غيره-من حيث كفايه وجود المريجح فى الأول دون الثانى-من الغرائب، فإنه لا فرق بين ممكن و ممكن فى الحاجه إلى العله،و لا-فرق بين معلول و معلول فى الحاجه إلى العله التامه، فإن الإمكان مساوق للافتقار إلى العله،و المعلول إذا وجد له ما يكفى فى وجود المعلول به كان عله تامه له،و اذا لم يكن كافيًا فى وجوده فوجود المعلول به خلف.فتدبره، فإنه حقيق به. و رابعا-أن الفعل المسمى بالاختيار إن كان ملاكا لاختياريه الأفعال،و أن ترتب الفعل على صفه الإراده مانع عن استناد الفعل إلى الفاعل لكان الأمر فى الواجب-تعالى-كذلك، فإن الملاك عدم صدوره عن اختياره، لا انتهاء الصفه إلى غيره، مع أن هذا الفعل المسمى بالاختيار يستحيل أن يكون عين ذات الواجب، فإن الفعل يستحيل أن يكون عين فاعله، فلا محاله يكون قائما بذاته قيام الفعل بفاعله صدورا، فان كان قديما بقدمه كان حال هذا القائل حال الأشعري القائل بالصفات القديمه القائمه بذاته الزائده عليها،و إن كان حادثا كان محلّه الواجب فكان الواجب محلا للحوادث، فيكون حاله حال الكراميه القائلين بحدوث الصفات، و يستحيل حدوثه و عدم قيامه بمحلّ، فإن سنخ الاختيار ليس كسنخ الأفعال الصادره عن اختيار من الجواهر و الأعراض؛ حتى يكون موجودا قائما بنفسه، أو قائما بوجود آخر، بل الاختيار يقوم بالمختار، لا بالفعل الاختيارى فى ظرف وجوده، و هو واضح. و أما ما ورد فى باب المشيه-من أنه خلق الله الأشياء بالمشيه، و المشيه بنفسها- فالمراد من المشيه هى المشيه الفعلية التى هى عين الوجود الإطلاقى المنبسط على الماهيات، و المراد من الأشياء هى الموجودات المحدوده. و من البين أن الوجود المنبسط-الذى هو فعله الإطلاقى تعالى-ما به موجوديه الموجودات الخاصه، و ليس لما به الوجود ما به الوجود. و بالجمله فهذه المشيه الفعلية عين الإحداث و الإيجاد كالعلم الفعلى فى قبال العلم الذاتى. فافهم جيدا. (منه عفى عنه).

الإرادة الواجبه بالذات،فليس فعل العبد بإرادته حيث لا تكون إرادته بإرادته، و إلا لتسلسلت الإرادات.

و فيه: أنّ الفعل الاختيارى ما كان نفس الفعل بالإرادة (1) لا- ما كان إرادته بالإرادة، فإنّ القادر المختار من إذا شاء فعل، لا من إذا شاء شاء، و إلا- لم يكن فعل اختيارى فى العالم حتى فعله-تعالى عما يقول الظالمون- إذ المفروض أن اختياريه فعله-تعالى- لصدوره عن العلم و الإراده، و لو كانت إرادته -تعالى- بإرادته للزم أن لا يكون إرادته عين ذاته-تعالى- إذ لا بد من فرض إرادته اخرى حتى تصح إراديه الاولى، فيلزم زياده الثانيه على الاولى المتحده مع ذاته تعالى.

ص: ٢٨٨

١- ١) قولنا: (أنّ الفعل الاختيارى ما كان... إلخ). توضيح المقام و تنقيح المرام يبتنى على مقدّمه: هي أن الفاعل باعتبار ينقسم إلى ما منه الوجود، و إلى ما به الوجود، و المراد بالأول من يفيض عنه الوجود، و هو بذاته مفيد الوجود، و هو منحصر فى واجب الوجود-تعالى شأنه-، و المراد بالثانى من يباشر الفعل الذى يفاض عليه الوجود، و يكون مجرى فيض الوجود، فيمّر فيض الوجود منه إلى غيره، و هو منحصر فى غيره-تعالى- لإبائه صرافه وجوده عن الاتحاد مع الممكنات، ليكون مباشر الحركات و معدّا لجميع المستعدات. و ينقسم الفاعل باعتبار آخر إلى الفاعل بالطبع، و الى الفاعل بالقسر، و إلى الفاعل بالاختيار. و المراد بالأوّل ما يكون الفعل بإقتضاء طبيعته و ذاته من دون شعور و إرادته كما فى الإحراق من النار. و المراد بالثانى: ما يكون الفاعل بالإضافه إلى الفعل كالموضوع لعرضه، و بالحقيقه يكون فاعله غيره، فإن من يحرك يد غيره يكون مباشر التحريك هو الفاعل و من يتحرّك يده يكون محلّاً للحركه لا فاعلاً لها، إلا بنحو من المسامحه. و المراد بالثالث: من يكون صدور الفعل منه منوطا بعلمه و قدرته و إرادته، فتكون العلم و القدره و الإراده مصححات فاعليته بالفعل.-



إذا عرفت ذلك فاعلم: إن كان المراد من انتهاء الفعل إلى إرادة الباري-تعالى- بملاحظته انتهاء إرادة العبد إلى إرادته-تعالى- لفرض إمكانها المقتضى للانتهاء إلى الواجب، فهذا غير ضائر بالفاعليه التي هي شأن الممكنات، فإن العبد بذاته و بصفاته و بأفعاله لا وجود له إلا بإفاضه الوجود من الباري-تعالى- و يستحيل أن يكون الممكن مفيضا للوجود. و إن كان المراد من الانتهاء انتهاء الإرادة الى الباري-تعالى- على حدّ انتهاء الفعل إلى فاعل ما به الوجود فهو مستحيل في حقه-تعالى- حتى يلزم الجبر. و بالجمله فالانتهاء إلى فاعل ما منه الوجود لازم، لا أنه ضائر، و الانتهاء إلى فاعل ما به الوجود ضائر، إلا أنه غير لازم بل مستحيل. فاتّضح: أن رجوع الفاعل بالإرادة إلى الفاعل بالجبر و القسر محال لاستحاله أن يكون الباري-تعالى- فاعل ما به الوجود بالإضافه إلى ذات العبد أو صفاته أو أفعاله، بل بالإضافه إلى الكلّ هو-تعالى- فاعل ما منه الوجود، و لا يتقرب من الممكن أن يكون فاعلا بهذا المعنى حتى لا- يلزم الجبر، و هذه الشبهه هي العمده في القول بالجبر. و اما رجوع الفاعل بالإرادة إلى الفاعل بالطبع فنقول: بعد وضوح أن الفعل يستند إلى فاعله، لا إلى شرائط الفاعليه بالفعل، و بعد وضوح أن الفعل الإرادى ليس باقتضاء ذات الفاعل- كالإحراق بالنسبه إلى النار- لم يبق وجه للرجوع، إلا توهم: أن الفاعل المختار لا بدّ من أن يكون فاعلا لشرائط الفاعليه و لو بمعنى ما به الوجود، و إلا- لكان نظير الفاعل بالطبع و إن لم يكن عينه للزوم الخلف، و هو توهم فاسد؛ إذ يستحيل أن يكون الإنسان فاعلا لشرائط الفاعليه إلا بالطبع- و لو بالأخره- لاستحاله التسلسل. لا يقال: لازمه أن لا يكون فعل اختياري في العالم، و هو لا- محذور فيه؛ إذ القائل بالجبر يدعى هذا المعنى أيضا. لأننا نقول: أولا- إنه قد عرفت أن هذا غير الجبر لاستحاله انتهاء الفعل شرائط الفاعليه إليه-تعالى- بهذا الوجه من الفاعليه الضائره بالاختيار. و ثانيا- ليس الأثر المرغوب لكون الفعل اختياريا في قبال غيره، إلا- حسن التكليف و المؤاخذه، و ليس هذا الأثر من الأحكام العقلية النظرية حتى يقام عليه البرهان، بل من الأحكام العقلية العملية، و من اليّين أنّ مناط الحسن و القبح عند العقلاء هو الفعل الصادر عن-

توضيحه: أن الإشكال: إن كان في أصل وجوب الإرادة ففيه: أن إرادته -تعالى- واجبه بالذات، فالامر فيها أشكل.

و إن كان في وجوبها بالغير- و انتهائها إلى الغير- ففيه: أن المانع من الانتهاء إلى الغير ليس إلا لزوم كون الفعل بجميع مقدماته- أو بهذه المقدمه الأخير- صادرا عن اختيار، فينتقض بإرادة الباري؛ إذ ليست إرادته من أفعاله الاختياريه، مع أنه موجب لعدم كون الإرادة عين ذاته للزوم التعدد، بل يشكل حتى على القول بعدم كون إرادته عين ذاته للزوم التسلسل.

مضافا إلى أن الحاجة إلى مراديه الإرادة من جهة أن الإرادة من مقدمات الفعل، فلو لم تكن بإرادته لم يكن الفعل بإرادته. و حينئذ فيشكل: بأن هذا الإشكال لا اختصاص له بالإرادة، بل يجري في علمه و قدرته، و وجوده حيث إنَّها ممَّا يتوقَّف عليه الفعل، و ليست تحت قدرته و اختياره.

و يسرى هذا الإشكال في فعل الواجب تعالى؛ حيث إنه يتوقف على ذاته و صفاته، مع أنه ليس شيء منها من أفعاله الاختياريه، فإنَّ وجوب الوجود بالذات يقتضى كونه بلا علَّة، لا كونه موجدا لذاته و صفاته. فمناط المقهوريه و المجبوريه- و هو عدم كون الفعل بجميع مقدماته تحت اختيار الفاعل- مشترك

(١)

شعور و قدره و إرادته، و هو حقيقه و واقعا مغاير للفعل الصادر بقسر القاسر و للفعل الصادر عن محض الطبع؛ بحيث لو فرض الالتزام بعدم المبدأ للموجودات، و فرض استقلال الإنسان في أفعاله بأن كان مفيدا لوجودها لم يكن صفاته التي هي شرائط إفاضه الوجود منه عليها إلا- طبيعیه، و مع ذلك يحكمون بحسن التكليف و المؤاخذه بالإضافه إلى الفعل الصادر من فاعله عن شعور و قدره و إرادته دون غيره، سواء كان بالقسر و الجبر، أو بالطبع و باقتضاء ذاته، و يفرقون بين فاعليه النفس لأفعالها الصادره عن شعور و قدره و إرادته، و فاعليتها لحفظ المزاج و إفاده الحراره الغريزيه، فانها طبيعیه، و النفس فاعل بالطبع لمثل هذه الأفعال، دون الاولى. [منه قدس سره].

ص: ٢٩٠

بين الواجب و الممكن من دون دخل فيه للوجوب و الإمكان.

و منه يظهر:

## [أن تصحيح مراديه الإراده-]

### إشاره

كما عن السيد العلامة الداماد (قدس سره) (١)- أو إدخالها تحت الأفعال الاختياريه- كما عن صاحب الفصول (٢)- لا يجدى شيئاً، ولا يرجع الى محصول.

أما ما أفاده السيد (قدس سره) فمحصّله: أنّ الإراده الوجدانيه بالالتفات إليها تنحلّ إلى إرادته الإراده، و إلى إرادته الإراده، و هكذا. و فيه: أن الانحلال: إن كان بمجرد الاعتبار- بمعنى أنه لو التفت إليها لأرادها و هكذا، فتقطع السلسله بانقطاع الاعتبار- فهي غير مراده بالحقيقه، بل بالاعتبار و بالقوه، لا بالفعل.

و إن كان بالحقيقه و فى الواقع حتى تكون هناك إرادته موجوده حقيقه

ص: ٢٩١

١ - ١) حكاة فى الاسفار ٦:٣٨٩ عن استاذة المحقق الداماد (رحمه الله): و هو السيد محمد باقر بن المير شمس الدين محمد الحسينى الاسترابادى الأصل المعروف بالمير الداماد- و (الداماد) بالفارسيه الصهر، و لقب بذلك لأن أباه كان صهر الشيخ على بن عبد العالى الكركى - و المعروف كذلك بالمعلم الثالث. كان السيد الداماد (رحمه الله) فيلسوفا رياضيا متفنا فى جميع العلوم الغريبه، و شاعرا بالعربيه و الفارسيه، سافر الى خراسان و أراك، و أخذ عن السيد نور الدين على بن أبى الحسن الموسوى و عن خاله المحقق الثانى و غيرهما. له آثار مهمه منها: (القبسات) و (الإيقاظات) و (حواشى رجال الكشى) و (السبع الشداد) و غيرها الكثير - و عدّ له بعضهم (٨١) مؤلفا. و كان من تلاميذه صدر الدين الشيرازى صاحب الأسفار و عبد الرزاق اللاهيجى و الفيض الكاشانى و سلطان العلماء و المير فضل الله الاسترابادى و الاشكورى و غيرهم. توفى (رحمه الله) سنه (١٠٤١ هـ) فى النجف لما جاء لزياره العراق مع الشاه الصفوى. (أعيان الشيعه ٩: ١٨٩) بتصرف.

٢ - ٢) الفصول أواخر الصفحه: ٣٢٥.

بإرادته واحده، ففيه أنه لا موجب للتحليل حقيقه؛ إذ التحليل الحقيقي يتصور مع التعدد الواقعي بالإضافة إلى ما له أجزاء عقلية أو حقيقه، كما في الأنواع المركبه و البسيطة. مضافا إلى أن هذه الإرادات الموجوده بوجود واحد: إما تكون معلوله لإرادته اخرى، فيلزم كون شيء واحد داخلا و خارجا؛ إذ المفروض أن هذه الإراده الواحده الإجماليه وجود لجميع الإرادات، و إما تكون معلوله للإرادته الإلهيه فقد عاد المحذور.

و أما ما أفاده في الفصول (1) - من أنّ ما عدا الإراده من الأفعال تكون اختياريته بصدوره عن علم و قدره و إرادته، و أما الإراده فاختياريتها بصدورها عن علم و قدره فقط - فهو جزاف بين.

\*\*\*

ص: ٢٩٢

---

١ - ١) الفصول: ٣٢٥ عند قوله في أواخر الصفحه: (فأفعالنا الاختياريه مما عدا...).

الجبرى زعم: أن نفى الاختيار عن العباد و استناد الأفعال إليه -تعالى- نوع تمجيد و تعظيم له؛ حيث لا مؤثر فى الوجود إلا الله، و إن عاده الله جرت على إيجاد ما يسمّى بالمسببات بعد ما يسمّى بالأسباب.

و لكنه غفل عن أنه ظلم عظيم فى حق عادل حكيم؛ لأنّ هذه الأفعال لا يعقل (1) استنادها بلا واسطه إلا إلى القوى الجسمانيه المتجدده الذوات، و الطباع المتصرّمه الإنيات، لا إلى الأرواح القدسيه و الشامخات العقلية، فضلا عن واجب الوجود بالذات و للذات.

كما أن المفوّضه زعموا أن استناد الأفعال إلى العباد على وجه الاستقلال نوع تنزيه له -تعالى- عن استناد القبائح إليه -تعالى-، و لم يتفطنوا أنه شرك محض؛ فإنّ الاستقلال فى الإيجاد فرع الاستقلال فى الوجود، و هو مختصّ بواجب الوجود -تعالى- فهؤلاء أعظم شركا من الثنويه، فإنهم قالوا بشريك واحد له -تعالى- و أسندوا إليه الشرور، و هؤلاء قالوا بتعدّد الشركاء بعدد الفاعلين، تعالى عما يقول الظالمون علوا كبيرا.

بل التعظيم العظيم و التنزيه الوجيه ما تضمنته هذه الكلمه الإلهيه المأثوره فى الأخبار المتكاثره عن العتره الطاهره -عليهم صلوات الله المتواتره -أعنى

ص: ٢٩٣

١ - ١) قولنا: (لأنّ هذه الأفعال... إلخ). وجه الملازمه: أن هذه الحركات الأينيه و الوضعيه حيث إنها منبعثه عن القوى العضلانيه، و هى متحركه بتحريك النفس، فلو لم يكن محركه النفس بتأثير الإراده -بل بإرادته تعالى- لزم أن يكون -تعالى- متحدًا مع النفس ليكون محرّكا للقوى بإرادته، و هو -تعالى- بصرافه وجوده يستحيل اتحاده مع الممكنات المتحيثه بحيثيات إمكانيه أو ماهويه أو عدميه. (منه عفى عنه).

قولهم-عليهم السلام-:«لا جبر ولا تفويض بل أمر بين أمرين» (١).

و تقريب هذه الكلمه المباركه بوجهين:

أحدهما-أن العله الفاعليه ذات المباشر بإرادته،و هي العله القريبه، و وجوده و قدرته و علمه و إرادته لها دخل فى فاعليه الفاعل،و معطى هذه الامور هو الواجب-تعالى-فهو الفاعل البعيد،فمن قصر النظر على الأؤل حكم بالتفويض،و من قصر النظر على الثانى حكم بالجبر،و الناقد البصير ينبغى أن يكون ذا عينين،فيرى الأؤل،فلا- يحكم بالجبر،و يرى الثانى،فلا- يحكم بالتفويض.

و ثانيهما:ما هو أدقّ و أقرب للتوحيد،فإن الموحّد كما يجب أن يكون موحّدا فى الذات و الصفات، كذلك يجب أن يكون موحّدا فى الأفعال.

و ملخص هذا الوجه:أن الإيجاد يدور مدار الوجود فى وحده الانتساب و تعدّده و فى الاستقلال و عدمه،فلا بدّ هاهنا من بيان أمرين:

أحدهما-بيان كيفيه استقلال الوجود و عدمه و تعدد الانتساب و عدمه.

ثانيهما-تبعيه الإيجاد للوجود فيما ذكر.

أما الأؤل-فمجمّل القول فيه أنه قد تقرّر فى مقرّه:أن المجعول بالذات هو الوجود المنبسط،و المجعول و المعلول بالذات حيثيه ذاته حيثيه المجعوليه و المعلوليه و الارتباط،لا أن هناك شيئا له المجعوليه و الربط.

### و البرهان عليه:

أنّ كلّ ما كان بذاته مطابقا لمحمول اشتقاقى،فهو مصداق لمبدئه أيضا، و إلّا لزم مصداقيته له فى المرتبه المتأخره عن ذاته،و هو خلف.و هذا معنى

ص: ٢٩٤

---

١ - ١) اصول الكافى-دار الكتب الاسلاميه تحقيق على أكبر الغفارى-ص:١٦٠/كتاب التوحيد/باب الجبر و القدر و الأمر بين الأمرين/الحديث:١٣ و توحيد الصدوق(رحمه الله)-نشر جماعه المدرسين تحقيق السيد هاشم الحسينى-ص:٣٦٢/كتاب التوحيد/باب نفى الجبر و التفويض/الحديث:٨.و جاء فى المصدرين مكان(بل)(و لكن).

عدم الاستقلال فى الوجود؛ حيث إن الوجود المفروض حينئذ عين الربط و محض الفقر.

و هذا الوجود المطلق-المنبسط على هياكل الماهيات، و المتحد مع مراتب الموجودات بما هو عين كل مرتبه بلحاظ إطلاقه و لا بشرطيته-له انتسابان: إلى الفاعل بالوجود، و هو بهذا الاعتبار فعله-تعالى- و صنعه-تعالى- و مشيئته الفعلية، و إلى القابل بالإمكان، و هو بهذا الاعتبار وجود زيد و عمرو و بكر إلى غير ذلك من الموجودات المحدوده و الماهيات.

و أما الأمر الثانى فمختصر الكلام فيه: أن الوجود المجعول بالذات بعد ما كانت حيثه ذاته حيثه الربط و الفقر، فلا بد من أن يكون أثره كذلك، و إلا- لانقلب الربط المحض إلى محض الاستقلال، و هو محال؛ إذ الجاعل بالذات حيثه ذاته حيثه الجاعليه كما عرفت، فان كان ذاته مستقله كانت حيثه الجاعليه مستقله، و إن كانت عين الربط و الفقر كانت حيثه الاقتضاء و الجاعليه عين الربط و الفقر؛ إذ لا تغاير بين حيثيتين حقيقه، و من هنا قلنا سابقا (١): إن التفويض شرك يبين.

إذا عرفت ذلك تعرف: أن هذا الوجود الإطلاقى الذى حيثه ذاته حيثه الربط و الفقر، و كان له انتسابان-حقيقه-إلى الفاعل و القابل، أثره كذلك.

فمن حيث إن حيثه الأثر (٢) كحيثه المؤثر عين الارتباط تعرف أنه لا- تفويض، و من حيث إن الأثر كالمؤثر له انتسابان حقيقه تعرف أنه لا جبر، فأثر كل مرتبه له جهتان: جهة انتساب إليه تعالى؛ حيث إنه أثر فعله الحقيقى

ص: ٢٩٥

١- ١) فى أوائل بحثه المعنون: ب(تنبيه و تنزيه).

٢- ٢) قولنا: (فمن حيث إن حيثه الأثر.. إلخ). و بعبارة اخرى: حيث إن الفاعل بمعنى ما منه الوجود- و هو الله تعالى- فلا تفويض، و حيث إن ما به الوجود بإرادته هو العبد، فلا جبر. و قد عرفت سابقا: أنه ينحصر ما منه الوجود فيه تعالى، و ينحصر ما به الوجود فى غيره تعالى. (منه عفى عنه).

الإطلاقى، وهذه جهه تلى الرب، و جهه انتساب إلى العبد؛ حيث إنه أثر وجوده الحقيقى، و هى جهه تلى الماهيه، فكما أن وجوده وجوده حقيقه و بلا- عنايه، و مع ذلك فهو فعل الله و صنعه حقيقه، كذلك إيجاده حقيقه و بلا تجوّز، و مع ذلك فهو أثر فعله- تعالى- بلا مجاز، فاذا تمكّن العبد من نفى وجوده عن نفسه تمكّن من نفى إيجاده عن نفسه.

و لا يخفى عليك أن الأثر إنما ينسب إليه- تعالى- بما هو مطلق، و إلى العبد بما هو محدود و مقيد، و إلا فجلّ جنابه- تعالى- من أن تستند إليه الأفعال التى لا تقوم إلا بالجسم و الجسمانى، و لو كان من الأعمال الحسنه؛ فضلا عن الأعمال السيئه.

نعم ربما تغلب الجهه التى تلى الرب، و تندكّ فيها الجهه الاخرى كما فى قوله تعالى: **وَ مَا رَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ وَ لَكِنَّ اللَّهَ رَمَى (١)** فحينئذ ينفى الانتساب إلى المربوب، و ينسب إلى الرب.

و من ذلك يظهر عدم استناد الأفعال السيئه إليه تعالى من جهه اخرى.

فتفطن و افهم، أو ذره فى سنبله، و الله المسدّد.

١٥٣- قوله [قدس سره]: (و معه كيف تصح المؤاخذه؟... الخ) (٢).

كيف؟ و قد عرفت: أن الاستناد إلى الله- تعالى- أكد من الاستناد إلى العباد، فإنه إليه- تعالى- بالوجوب، و إليهم بالإمكان كما عرفت (٣)، و إنما عطف النظر- دام ظلّه- عن التكليف إلى المؤاخذه؛ لكفايه هذا المقدار من الاختيار فى توجيه التكليف إلى الغير، و يخرج بذلك عن اللغويه (٤) بخلاف المؤاخذه ممن

ص: ٢٩٦

١- ١) سورة الانفال ١٧: ٨.

٢- ٢) الكفايه: ٦/٦٨.

٣- ٣) و ذلك فى أواخر بحثه المعنون: ب(تنبيه و تنزيه).

٤- ٤) قولنا (و يخرج بذلك عن اللغويه.. الخ). فإنّ التكليف لجعل الداعى، و مع صدور الفعل عن إرادته البارى، لا معنى لجعل الداعى الموجب لانقداح الإراده، بخلاف ما إذا صدر عن إرادته العبد، فإن جعل الداعى صحيح، بخلاف المؤاخذه من مفيض الوجود على الفعل، و إرادته و لو بالواسطه، فإنه مناف لعدله. اعلم أن الإشكال فى العقوبه: تاره يرتبط بباب الجبر و التفويض، و هو ما ذكرناه هنا من -



ينتهي إليه سلسله الفعل.

١٥٤- قوله [قدس سره]: (قلت):

### [العقاب إنما يتبع الكفر و العصيان التابعين للاختيار]

...الخ (١).

توضيح الحال يستدعى بسطا في المقال، فنقول- و على الله الاتكال:-

المثوبه و العقوبه على نحوين:

احدهما- المثوبه و العقوبه اللتان هما من تبعات الأفعال، و لوازم الاعمال، و نتائج الملكات الفاضله، و آثار الملكات الرذيله، و مثل هذه العقوبه على النفس لخطيئتها، كالمرض على البدن لنهمه، و المرض الروحاني كالمرض الجسماني، و الأدوية العقلانيه كالأدويه الجسمانيه.

و أما شبهه استحاله استلزام الملكات النفسانيه للألام الجسمانيه و الروحانيه، فمدفوعه بوجوده في هذه الشأه الدينويه؛ بداهه أن النفس يؤلمها تصوّر المنافرات، و يحدث فيها الألام الجسمانيه من غلبه الدم و نحوه عند الغضب و شبهه، فلا مانع من حدوث منافرات روحانيه و جسمانيه بواسطه الملكات الرذيله النفسانيه المضاده لجوهر النفس. فليس عقاب من معاقب خارجي حتى يقال:

كيف العقاب من الحكيم المختار على ما لا- يكون بالأخره بالاختيار؟ و في الآيات و الروايات تصريحات و تلوحيات إلى ذلك، فقد تكرر في القرآن المجيد **إِنَّمَا تُجْزَوْنَ مَا كُنتُمْ تَعْمَلُونَ (٢)**، و قال- عليه السلام-: «**إِنَّمَا هِيَ أَعْمَالِكُمْ تَرُدُّ إِلَيْكُمْ (٣)**»

(٤)

حيث انتهاء الفعل إليه تعالى، و اخرى يرتبط بباب القضاء و القدر، و هو ما ذكرناه في آخر المبحث، فان ملاك الإشكال هناك ليس انتهاء الفعل و عدم اختياريته بالأخر، بل الملاك أن إيجاد من يوجد منه الموجبات للعقوبه باختياره- و لو من حيث كون العقاب من لوازم أعماله- مناف لرحمته. فتدبر. (منه عفى عنه).

ص: ٢٩٧

١- (١) الكفايه: ٨/٦٨.

٢- (٢) كما في سوره التحريم ٧: ٦٦، و الطور ١٦: ٥٢، و في هذا المعنى، النمل ٩٠: ٢٧، و العنكبوت ٥٥: ٢٩، و يس ٢٥: ٢٩ و الجاثيه ٢٨: ٤٥. و الصفات ٣٩: ٣١.

٣- (٣) ورد في الاسفار ٧: ٨٣، و في شرح الأسماء الحسنی للسبزواری: ١٠٧، و لم نعر عليه في ما تيسر-

و ثانيهما-المثوبه و العقوبه من مثير و معاقب خارجي، و هذه المثوبه و العقوبه هما اللذان ورد بهما (1)ظاهر التنزيل،فقصرهما على الأول خلاف ظواهر الكتاب و السنه،و تصحيحهما بعد صحّ التكليف بذلك المقدار من الاختيار في غايه السهوله؛ إذ كما أنّ المولى العرفي له مؤاخذه عبده إذا أمره فخالفه، كذلك مولى الموالي؛ إذ لو كان الفعل بمجرّد استناده إلى الواجب-تعالى- غير اختياري و غير مصحح للمؤاخذه،لما صحت مؤاخذه المولى العرفي أيضا.

و إذا كان الفعل في حدّ ذاته قابلا- للمؤاخذه عليه فكون المؤاخذه ممن انتهت إليه سلسله الإراده و الاختيار،لا يوجب انقلاب الفعل عما هو عليه من القابليه للمؤاخذه ممن خولف أمره و نهيه.

و التحقيق:أن الإشكال إن كان في استحقاق العقاب على مثل هذا الفعل المنتهى إلى ما لا بالاختيار،فالجواب عنه-بترتب العقاب من باب الملازمه بينه و بين المعصيه،و أنها كالماده للصوره المنافره في الآخره-أجنبي عن مبنى الاشكال بل المناسب لهذا المبنى هو الوجه الثاني.

و إن كان الإشكال في فعليه إجراء العقاب و لو مع ثبوت الاستحقاق و اختياريه الفعل حقيقه من حيث استحاله التشقى،فالجواب-بأن العقاب من لوازم الأفعال-صحيح دافع لمحدور استحاله التشقى،لكنه غير مناسب للكلام في اختياريه الفعل،و الإشكال في العقوبه من أجلها،و لا- لترتب العقاب على الاستحقاق،فإنّ مبنى الملازمه غير مبنى الاستحقاق،بحكم العقلاء.

بل الجواب عنه-بناء على المبنى المزبور-ما سيأتى (2)إن شاء الله تعالى.

(3)

لدينا من كتب التفسير و الحديث.

ص: ٢٩٨

١- ١) في الأصل: هو الذى ورد به.

٢- ٢) نفس هذه التعليقه عند قوله:فالتحقيق أن مصلحه التخويف العام...

و لعل الجواب المزبور من أجل عدم الاعتناء بالمبنى المذكور، و أنه لا نقول بالعقاب من أجل حكم العقلاء بالاستحقاق حتى يرد علينا إشكال انتهاء الفعل إلى ما لا بالاختيار، بل نقول بأن الفعل الناشئ عن هذا المقدار من الاختيار مآله لصوره أخرويه، و التعبير بالاستحقاق بملاحظه أن المادة حيث كانت مستعدة، فهي مستحقة لإفاضه الصورة من واهب الصور.

و منه تعرف: أن نسبة التعذيب و الإدخال في النار إليه-تعالى- بملاحظه أن إفاضه تلك الصورة المؤلمه المحرقه التي تطلع على الأفئده منه-تعالى- بتوسط ملائكه العذاب، فلا ينافى القول باللزوم مع ظهور الآيات و الروايات في العقوبه من معاقب خارجي.

نعم يبقى الإشكال من جهات لا ينبغي إهمالها، و قطع النظر عن دفعها:

منها: أنه ما الموجب لاختيار التعذيب و المعاقبه من المختار الرحيم بعد استحاله التشفي في حقه-تعالى- بناء على مبنى الاستحقاق عقلا أو شرعا؟

و يجاب عنه بأحد وجهين:

الأول (1)- أن التعذيب من باب تصديق التخويف، و الإيفاء بالوعيد

ص: ٢٩٩

١- ١) قولنا: (إن التعذيب من باب تصديق.. الخ). هذا الجواب مبني على ما يناسب طريقه المتكلمين، إلا أنه باطل على مذاق أهل المعرفة، أما وجه بطلانه فلا نـ ما يصححه من جعل العقاب حفظا للنظام إنما يناسب حفظ النظام الاجتماعي البشري، فإن جعل الجزاء لا- يطلب منه إلا حفظ النظام الاجتماعي، و إجراءه أيضا بهذه الغايه لئلا يرتكب المحرّم ثانيا، و لئلا يتجرأ على مثله غيره، و مثل هذه النتيجة لا- يرقب في الآخرة حتى يكون العقاب لهذه الغايه، مع أن جعل العقاب على عمل في الآخرة التزام بفعل اختياري في الآخرة لغرض لا محاله، و من المستهجن المستفحح جدا الالتزام بإجراء العقاب في الآخرة، تصديقا لهذا الالتزام الذي لا- سبب له غيره، بل التحقيق: أن هذا الجعل و ذاك الإجراء في الدار الآخرة كسائر الإيجادات منه تعالى، فإنه-تعالى- هو غايه الغايات، و معروفه ذاته بتمام أسمائه و صفاته هي الغايه لجميع أفعاله التي هي أنحاء تجلياته و ظهوراته، فظهور اسم-

الواجبين في الحكمه الإلهيه، فإنّ إخلاف الميعاد مناف للحكمه و موجب لعدم ارتداع النفوس من التوعيد و التخويف. و هذا الوجه ذكره الشيخ الرئيس في الإشارات (١) على ما هو بيالى، و غيره في غيرها (٢)، لكن الكلام في أصل التخويف و التوعيد (٣)؛ إذ أى موجب لهما عقلا حتى يجب ايفاءهما و إحقاقهما؟!

و صححه بعض أجله العصر: بأن أصل التخويف و التوعيد، و إن كان بنفسه تعهّد إيذاء الغير، إلا أنّ ذلك من باب دفع الأفسد بالفساد، و هو دفع وقوع العبد في المفسده أو فوت المصلحه عنه بالتخويف و التوعيد المقتضيين لترتب العقاب على ما اختاره العبد من المعاصي و المآثم.

و أنت خبير بأنّ مفسده نفس التوعيد و هى تخويف الغير و إرعابه، و إن كانت جزئيه لا تقاوم مفسده الزنا مثلا، لكن لازم هذا الجعل و التوعيد، و هو وقوع العبد في العذاب الاخرى أعظم بمراتب من وقوعه في المفسده الدنيويه، و من فوت المصلحه الدنيويه عنه، فكيف يكون من باب دفع الأفسد بالفساد؟! بل الأمر بلحاظ لازمه بالعكس. و كون الإثم و العصيان باختيار المكلف لا دخل له

(١)

الهادى و المرشد و الدليل هو المقتضى لجعل الاحكام، و تأكيد الدعوه بحكمته و عنايته هو المقتضى لجعل العقاب، و كونه عادلا [توجد هنا في الأصل كلمه غير مقروءه، و الظاهر أنها «و منتقما»]. [و شديد العقاب هو المقتضى لإجراء العقاب فتفتن. (منه عفى عنه)].

ص: ٣٠٠

١-١) الإشارات و التنبهات ٣:٣٢٩.

٢-٢) كالمحقق الطوسى (رحمه الله) و العلامه الحلى (رحمه الله) في تجريد الاعتقاد و شرحه كشف المراد: المسأله الرابعه في المعاد: ٤٠٥.

٣-٣) الظاهر عدم وجود مصدر (التوعيد) و لا فعله (وعد) في اللغه، و إنما الموجود: (أوعد إيعادا، و وعد وعيدا، و أتعّد أتعادا، و توعد توعدا). هذا في الشر فحسب، أما (وعد وعدا) فبالخير و الشر.

فى هذه المرمله فإنه يصح الملامه على العبد و ذمه بإقدامه، لا إنه يصح جعل الضرر من الغير، و إلا فلكل أحد جعل الضرر على عباد الله، بل جعل الضرر إنما يصح إذا كان بعد الكسر و الانكسار حسنا و واجبا فى الحكمة، و قد عرفت أن مفسده جعله أعظم من مفسده تركه؛ إذ لو لم يكن تخويف و توعيد بالنسبه إلى هذا العاصى، لم يكن فى الخارج إلا- وقوعه فى مفسده دنيويه، و إيكاله إلى نفسه و هواه الموجب لوقوعه فيها أولى من جعل يوجب وقوعه فى العقاب الا-خروى أيضا، فجعل العقاب مقدّمه لحفظ العبد عن الوقوع فى المفسده إنما يكون إحسانا للعبد، إذا لم يستلزم ما هو أعظم من وقوعه فى المفسده.

فالتحقيق: أنّ مصلحه التخويف العامّ حفظ النظام، و الحكيم يراعى المصلحه العامه الكليه، فكما لو لا تخويف من يرتدع حقيقه بالردع، لما ارتدع، فلم يبق نظام الكلّ محفوظا، كذلك لو احتمل المجرم- بما هو مجرم- أنه لا يعذب. فعموم التخويف و الترهيب مما له دخل فى حفظ النظام الذى لا أتم منه نظام.

و منه ظهر: أن المصلحه الداعيه إلى التخويف ليست مجرد حفظ العبد عن الوقوع فى المفسده- و إن كانت من الفوائد أحيانا- حتى يقال: بأنه لا يقاوم مفسده الوقوع فى العذاب الدائم، بل حفظ النظام الذى لا يزاحمه شىء أبدا.

فليس للمجرم حجه على الله- تعالى- لإقدامه على الضرر بإرادته، و لا- لأحد حجّه عليه- تعالى- من جهه جعله العقاب لاقتضاء المصلحه الغير المزاحمه بشىء.

و من هنا اتضح سرّ التكليف و التخويف، مع القطع بعدم التأثير؛ حيث إن المقدمه و إن كان شأنها إمكان التوصل بها، لكن إيجادها مع القطع بعدم الموصليه لغو جزما- و إن لم يسقط عن المقدميه- إلا أنه بعد ما عرفت- أن

الداعى الحقيقى حفظ النظام، و هو مترتب على عموم التخويف و الإلزام-فلا- مجال للإشكال. غاية الأمر أن ارتداع النفوس الطاهره من الفوائد، كما أنّ كونه (١) حجه لله على النفوس الخبيثه من الفوائد، و هذا معنى تسجيليه أوامر العصاه و الكفّار. فافهم و استقم.

الثانى: أن المخالفه و العصيان تقتضى استحقاق العقاب عقلا، فالعقل هو المخوّف على المخالفه، و اختيار العقاب فيما لا مانع منه- من توبه أو شفاعه مثلا- مما تقتضيه الحكمة الإلهيه و السّنه الربّانيه لعين ما ذكرناه فى جعل العقاب، غايه الأمر أن للشارع الاكتفاء فى التخويف بتخويف العقل من دون حاجه إلى جعل العقاب، فما ورد من التصريح بالعقاب على المخالفه ليس تعهدا للعقاب، بل تصريح بمقتضى الأمر عقلا، فحيث إذا أقدم العبد على المخالفه-مع حكم العقل بما ذكرنا- فلا يلومنّ إلا نفسه.

و أما وجه حكم العقل باستحقاق العقاب فلما ذكرنا فى محلّه (٢) من أن مخالفه المولى عن علم و عمد هتك لحرمه المولى، و خروج معه عن رسوم العبوديه و مقتضيات الرقيه، و هو ظلم، خصوصا على مولى الموالى، و من يتوهم أن الظلم على المولى لا يسوّغ عقاب الظالم و مؤاخذته، فقد كابر مقتضى عقله و وجدانه.

و تمام الكلام فى محلّه.

ص: ٣٠٢

١- ١) ورد فى هامش الأصل (استظهار) أنّ الصحيح: (كونها)، فالمستظهر قد أرجع الضمير على النفوس الطاهره، و لا شكّ بكونها حجه لله على النفوس الخبيثه، و لكن إرجاع الضمير فى (كونه) على ارتداع النفوس الطاهره- كما فعل المصنّف (رحمه الله): ليس خطأ؛ لأن ارتداعها حجه ايضا، فعبارته المتن صحيحه، كما هو واضح.

٢- ٢) التعليقه ١٠ على قول المصنّف (رحمه الله): (الحق أنّه يوجهه لشهاده الوجدان بصحه مؤاخذته... الخ) فى حجّيه القطع- فى التجزى.

و منها: أنّ المبدأ الخَيْر لا يصدر منه إلاّ الخير، و لا يصدر منه الشرّ لعدم السنخيه، و عقاب المجرم شرّ، فكيف يصدر منه؟ و هذا الإشكال جار حتى على الوجه الأوّل- أعنى كونه من لوازم الأفعال- إذ لا بدّ من خلوّ النظام عن الشرّ.

و الجواب: أنّ اللازم خلوّ النظام عن الشرّ بالذات، و أما الشرّ بالعرض -الذى كان بالذات خيرا- فلا مانع من صدوره عن الخير المحض، و إفاضه العقاب الدائم على أهله- كإفاضه الثواب الدائم على أهله- عين العدل و الصواب؛ لأنّها إفاضه محضه من حيث اقتضاء المورد القابل، و الشئ لا- ينافى مقتضاه، بل يلائمه و إن كان العذاب الجسماني- من حيث تفرّق الاتصال المنافر (١) للبدن- شرّا بالإضافه إليه، إلاّ أنه بالعرض.

و منها: أنّ إيجاد من سيوجد منه الموبقات و المهلكات، أو إيجاد نفس الموجبات لأنواع العقوبات على أيدي العباد، مناف لرحمه ربّ الأرباب.

و تحقيق الجواب بتمهيد مقدمات نافعه:

الاولى- أنّ لكلّ ماهية من الماهيات- فى حدّ ذاتها- حدّا ماهويّا؛ بحيث لو زيد عليه أو نقص عنه لخرجت تلك الماهية عن كونها هى، و كانت ماهية اخرى، مثلا: ماهية الشجر جوهر ممتدّ نام، فلو زيد على هذا الحدّ الماهوى (الحساسيه) خرجت عن كونها ماهية الشجر، و كانت ماهية الحيوان. كما أنّه لو نقص عن الحدّ المذكور (النامى) خرجت عن الشجرية، و دخلت فى الجماد.

و هكذا الأمر فى الماهيات الأخرى، فلكلّ ماهية وجدان و فقدان.

ص: ٣٠٣

١- ١) لقد تكرر من المصنف (قدس سره) و من كثير من علمائنا الأبرار (رضى الله عنهم) اشتقاق (نافر و منافره و منافر... الخ) من النفره بمعنى عدم الملاءمه و الانسجام، و لم ترد هذه الاشتقاقات من هذا الأصل، بل وردت المنافره فى اللغه بمعنى المفاخره و المحاكمه. فراجع.

الثانية-قد تقرر في مقرّه (١): أنّ لماهيات الأشياء-كائنه ما كانت-نحو وجود في العلم الأزلي الربّاني يتبع العلم بالوجودات، أو يتبع الصفات و الأسماء، كما لهجت به ألسنه العرفاء.غايه الأمر أنّ العلم في مرتبه الذات،و المعلوم في المرتبه المتأخره؛ إذ لا يعقل أن يكون لنفس الماهيه طريق في مرتبه وجود العالم، و إلاّ لانقلب ما حيثيه ذاته حيثيه طرد العدم إلى ما لا يأبى عن الوجود و العدم.

الثالثه-أنّ سنخ الوجود-كما برهن عليه في محله (٢)-هو المجمعول بالأصاله و بالذات،و الماهيه مجعوله بالتبع و بالعرض،و إلاّ فوجدان الماهيه لذاتها و ذاتياتها و لوازمها غير محتاج إلى جعل و تأثير،و لا يعقل الجعل بين الشىء و نفسه، و لا بينه و بين لوازمه.

الرابعه-كل ما أمكن وجوده بالذات و جب وجوده،إلا-إذا توقّف على ممتنع بالذات؛ إذ لا نقص في طرف عله العلل من حيث المبدئيه و العليه،فلا بد من أن يكون النقص:إما في المعلول،و المفروض إمكانه،أو في الوسائط من الأسباب و الشرائط،و النقص المانع ليس إلاّ امتناعها الذاتى،و إلاّ فيجرى في تلك الوساطه هذا البيان.فاحتفظ به و اغتنم.

إذا تمهدت هذه المقدمات-و تدبّرت فيها حقّ التدبّر-تعرف أنّ

### [تفاوت الماهيات الجنسيه و النوعيه و الصنفيه و الشخصيه-في أنفسها و لوازمها-بنفس ذواتها، لا بجعل جاعل]

و تأثير مؤثر،فمنهم شقى و منهم سعيد بنفس ذاته و ماهويته.و حيث كانت الماهيات موجوده في العلم الأزلي،و طلبت بلسان حال

ص: ٣٠٤

---

١ - ١) كما جاء في الشواهد الربوبيه،المشهد الأوّل،الشاهد الثالث،الإشراق السادس و السابع: ٤٣،٤٢.و كما جاء في تعليقه السيزوارى(رحمه الله)على الشواهد:٤٥٦.

٢-٢) الأسفار ١:٣٨ و ما بعدها.



استعدادها الدخول في دار الوجود، و كان الواهب الجواد فياضاً بذاته غنياً بنفسه، فيجب عليه إفاضه الوجود، و يمتنع عليه الإمساك عن الوجود، و حيث إنّ الوجود بمقدار قبول القابل - و على طبق حال السائل - كانت الإفاضه عدلاً و صواباً؛ إذ الشيء لا ينافي مقتضاه، إفاضه الوجود على الماهيات - كائنه ما كانت - إفاضه على ما يلائم الشيء؛ حيث إنّ الشيء يلائم ذاته و ذاتياته و لوازمه، و قياسه بإجابته السفيه قياس باطل؛ إذ السفيه ربما يطلب ما ينافي ذاته، فإجابته خلاف الحكمة، بخلاف إجابته الماهيات، فإنه لا اقتضاء وراء الذات و الذاتيات.

فالاعتراض: إن كان بالإضافه إلى مرتبه الذات و الماهيه فهو باطل بأنّ الشقيّ شقيّ في حدّ ذاته، و السعيد سعيد كذلك - كما عرفت - و الذاتى لا يعلّل الا بنفس ذاته، و إن كان بالإضافه إلى الوجود فهو فاسد؛ لما عرفت من أن إفاضه الوجود على وفق قبول القوابل عدل و صواب.

و هذا معنى ما ورد من «أنّ الناس معادن كمعادن الذهب و الفضة» (١)، و هو معنى قوله - عليه السلام -: «السعيد سعيد في بطن أمّه و الشقيّ شقيّ في بطن أمّه» (٢).

و الاختصاص ببطن الأمّ: إمّا لكونه أوّل النشآت الوجوديه عند الجمهور، أو المراد ما هو باطن الشيء و كمون ذاته و مكنون ماهيته، و إطلاق الأمّ على الماهيه بلحاظ جهه قبولها، كما اطلق الأب على البارى - تعالى - بلحاظ جهه

ص: ٣٠٥

---

١ - ١) الروضه من الكافي ١٧٧: ٨، الحديث: ١٩٧. و مسند أحمد ٥٣٩: ٢، و فيه تقديم الفضة على الذهب، و قريب منه في المصدر نفسه في الصفحات التاليه: ٤٩٨، ٤٣٨، ٣٩١، ٢٦٠، ٢٥٧، ٥٢٥، و البخارى ٢١٧: ٤.

٢ - ٢) توحيد الصدوق: ٣٥٦، الباب: ٥٨، حديث: ٣ بتقديم الشقيّ على السعيد، و انظر البحار ١٥٦: ٥ - ١٦١ باب ٦ تجد أحاديث كثيره في هذا المعنى مع شرحها.

فاعليته فى بعض الكتب السماويه.

و هو معنى ما عن العرفاء من أنّ العلم تابع للمعلوم، فإنه-تعالى-لم يول أحدا إلا ما تولّى، و لم يعطه إلا ما أعطاه من نفسه: وَ مَا ظَلَمَهُمُ اللَّهُ وَ لَكِنْ كَانُوا أَنْفُسَهُمْ يَظْلِمُونَ (١) و الله العالم.

١٥٥-قوله[قدس سره]:[لكنك غفلت عن أنّ اتحاد الإراده...الخ] (٢).

قد عرفت ما عندنا فى هذا المقام عند البحث عن الإراده التكوينية و التشريعية فى بعض الحواشى السابقه (٣)، فلا نعيد.فراجع.

\*\*\*

ص: ٣٠٦

---

١-١) النحل ٣٣:١٦.

٢-٢) الكفايه: ١/٦٩.

٣-٣) التعليقه: ١٥١ من هذا الجزء.

١٥٦-قوله [قدس سره]: [ضروره أن الصيغه ما استعملت فى واحد...الخ] (١).

بل ربما لا- يعقل؛ إذ مفاد الهيئه كما هو بمعنى البعث أو الطلب الملحوظ نسبه بين المادّه و المتكلم و المخاطب، فتكون المادّه مبعوثا إليها أو مطلوبه، و المخاطب مبعوثا أو مطلوبا منه، كذلك لا بدّ أن تلاحظ السخريه و التعجيز و التهديد متعلقه بالمادّه، مع أنه لا- معنى لجعل المخاطب مسخره (٢) بالحدث، و لا لجعله عاجزا به، و لا لجعله مهددا به. و إنما يسخره (٣) و يعجزه، و يهدده بتحريكه نحو الماده.

ص: ٣٠٧

١- ١) الكفايه: ١١/٦٩.

٢- ٢) (مسخره) بمعنى: من يسخر منه، و هى عاميّه، و الفصيح فيها: (سخره).

٣ - ٣) إن الفعل (يسخره) مصدره (التسخير) لا- (السخرية) كما يظهر من كلام المصنّف (رحمه الله)؛ حيث إنّ فعل (السخرية) هو (يسخر منه) بدون تضعيف كما هو واضح. و لا يبعد أنّ ذكر (السخرية) كان سهوا من قلمه الشريف و هو يريد (التسخير)؛ لذا جاء بالفعل (يسخره) انسياقا مع ما فى ذهنه (رحمه الله)، خصوصا و إنه (رحمه الله) يشرح الكفايه، و الآخوند (رحمه الله) ذكر فيها (التسخير)، و لم يذكر (السخرية) عند عدّه معانى الأمر المجازيه - و قد ذكر مثلا (للتسخير) قوله تعالى: كُونُوا قِرَدَةً خَاسِئِينَ الأعراف-١٦٦:٧- . لكن هذا لا يعنى أن الآخوند (رحمه الله) قد استقصى معانى الأمر المجازيه، بل هو نفسه (رحمه الله) يقول: (عدّ منها: الترجى و التمنى.. و التسخير إلى غير ذلك): ٦٩ و حيث إن الأمر-

١٥٧-قوله [قدس سره]: [قصارى ما يمكن أن يدعى أن تكون الصيغه...الخ] (١).

### [فاستعمالها فى الطلب بسائر الدواعى خلاف الوضع]

لا الموضوع له، و ما يمكن إثبات نتيجة هذه الدعوى به امور:

منها: انصرافها إلى ما كان بداعى الجدد: فإن غلبه الاستعمال بداعى الجدد ربّما يصير من القرائن الحافّة باللفظ، فيكون اللفظ بما احتفتّ به ظاهرا فيما إذا كان الإنشاء بداعى الجدد، إلا أن الشأن فى بلوغ الغلبه إلى ذلك الحد؛ لكثرة الاستعمال بسائر الدواعى، و لو بلحاظ المجموع. فتأمل.

منها: اقتضاء مقدمات الحكمه: فإنّ المستعمل فيه، و إن كان مهملًا من حيث الدواعى، و كان التقييد بداعى الجدد تقييدا للمهمل بالدقه، إلا أنه عرفا ليس فى عرض غيره من الدواعى؛ إذ لو كان الداعى جدد المنشأ، فكأنّ المنشئ لم يزد على ما أنشأ.

منها: الأصل العقلائى؛ إذ كما أنّ الطريقه العقلائيه فى الإراده الاستعماليه على مطابقه المستعمل فيه للموضوع له، مع شيوع المجازات فى الغايه، كذلك سيرتهم و بناؤهم على مطابقه الإراده الاستعماليه للإراداه الجديّه.

(٣)

استعمل فى السخرية مجازا كما فى قوله تعالى: ذُقْ إِنَّكَ أَنْتَ الْعَزِيزُ الْكَرِيمُ الدخان ٤٩:٤٤ فلا يبعد أنّ سهو القلم الشريف للمصنف (رحمه الله) كان فى الفعل (يسخره) و هو يريد (يسخر منه) فعلا للسخرية التى تقدّم منه (رحمه الله) ذكرها، خصوصا مع ملا حظّه قوله (رحمه الله) بعدها: (...لا- معنى لجعل المخاطب مسخره بالحدث). و على كلّ حال فالخطب يسير حيث إن كلا المصدرين -التسخير و السخرية- من معانى الأمر المجازيه.

ص: ٣٠٨

و بالجمله:الأصل فى الأفعال حملها على الجحد حتى يظهر خلافه، و كثره الصدور عن غير الجحد لا- يوجب سدّ باب الأصل المزبور.فتدبر.

١٥٨-قوله[قدس سره]:(لا لإظهار ثبوتها حقيقه بل لأمر آخر...الخ) (١).

لا- يخفى عليك أن المحال فى حقّه-تعالى-ثبوتها لا إظهار (٢)ثبوتها، و الأغراض المترتبه على إنشاءاتها بلحاظ كشفها عن ثبوتها،لا- بلحاظ نفس وجوداتها الإنشائية،فإنّ إيجاد المفهوم بوجوده الجعلى العرضى اللفظى-مع قطع النظر عن كشفه عما هو استفهام،أو تمنّ أو ترجّ بالحمل الشائع-لا يترتب عليه إظهار المحبّه و غيرها من الأغراض.

فالإنصاف أن كيفية الاستعمال و الدلاله على الجحدّ فى ما وقع فى كلامه -تعالى-على حدّ ما فى كلام غيره،إلا أنه فيه-تعالى- لإظهار المحبّه مثلا، فهو يظهر المحبه و الاستيناس بإظهاره الاستفهام الحقيقى بقوله تعالى: وَ مَا تِلْكَ يَمِينِكَ يَا مُوسَى (٣)، كما أنه-تعالى-يشجعه-عليه السلام-على دعوه فرعون بإظهاره الترجّى الحقيقى بقوله تعالى: لَعَلَّهُ يَتَذَكَّرُ أَوْ يَخْشَى (٤).

فافهم.

١٥٩-قوله[قدس سره]:(فى أن الصيغه حقيقه فى

ص: ٣٠٩

١-١) الكفایه: ٦٠/٧٠.

٢-٢) و الغرض من إظهار ثبوت تلك الصفات،إيراد كلام له ظهور بحسب مقام المحاوره فى ثبوت هذه الصفات،و إن لم يقصد الحكايه عن ثبوتها،بل قصد بإيراده إظهار اللطف و المحبه؛لئلا يلزم من قصد الحكايه عن ثبوتها الكذب.فتدبر(منه عفى عنه).

٣-٣) سوره طه ١٧: ٢٠.

٤-٤) سوره طه ٤٤: ٢٠.

المراد بالوجوب كون الفعل مبعوثاً إليه بالبعث الناشئ عن إرادته حتميه، و

### [الفرق بينه وبين الإيجاب بنحو من الاعتبار]

؛ فان البعث-الصادر عن إرادته حتميه-له جهتان من الانتساب:جهه انتساب إلى الباعث لقيامه به قياماً صدورياً،و هو قيام الفعل بفاعله،و جهه انتساب إلى المادّه لقيامه بها قيام حلول، و هو قيام الصفه بالموصوف.فهذا البعث الوجداني الواقع بين الباعث و المبعوث إليه بملاحظه هاتين النسبتين إيجاب و وجوب،كالإيجاد و الوجود.

و أما المصلحه القائمه بالمادّه الموجهه لتعلّق البعث بها،فهى من الدواعى الباعثه على إرادتها و البعث نحوها،لا- أنها عين وجوبها،كما لا يخفى.

و أما ما عن بعض الأعلام من مقاربي عصرنا (٢)(قدس سره)-من أن التغير بين الإيجاب و الوجوب حقيقى؛لأن الإيجاب من مقوله الفعل،و الوجوب من مقوله الانفعال،و المقولات متباينه-فهو اشتباه بين الفعل و الانفعال المعدودين من المقولات،و بين ما يعدّ عرفاً من الفعل المقابل للصفه.و ميزان المقولتين المتقابلتين:أن يكون هناك شيئان:لأحدهما حاله التأثير التجددى، و للآخر حاله التأثير التجددى،كالنار و الماء؛فإنّ النار فى حال التسخين لها حاله التأثير التجددى أنّاً فآنا فى الماء بإعطاء السخونه،و الماء له حاله التأثير و القبول التجددى للسخونه.

و أما نفس السخونه الحادثه فى الماء،فهى من مقوله الكيف،و مثل هذا المعنى غير موجود فى المقام و أشباهه.

و لو تنزّلنا عن ذلك لم يكن الوجوب من مقوله الانفعال،بل الوجوب كالسخونه القائمه بالماء،و حيثه قبول الماده للوجوب-على فرض التنزّل-من

ص: ٣١٠

١-١) الكفايه:١٠/٧٠.

٢-٢) هو المحقق الرشتى فى بدائعه:٢٦٤ و ٢٦٩.

مقوله الانفعال، لا- نفس الوجود، و ليس الإيجاب إلا هذا الوجود من حيث صدوره عن الموجب، و حيثه الصدور و التأثير و أشباهها حيثيات انتزاعيه. فافهم و استقم.

١٦٠-قوله [قدس سره]: (كيف؟ و قد كثر استعمال العامّ في الخاصّ حتى قيل: ما من عام... الخ) (١).

ربما يقال:

### [إن كثره الاستعمال الموجه للنقل أو الإجمال،]

إنما تصحّ في مثل أسماء الأعلام و الأجناس، لا في مثل الهيئات التي لا تنتهي إلى جامع لفظي، بل ينتزع عن الهيئات المختلفه- باختلافها تاره و زنا و حركه، و باختلاف موادّها اخرى- جامع يعبر عنه بصيغه (افعل). و من الواضح أن هذا الجامع الانتزاعي لم يستعمل في شيء غالبا حتى يوجب انس الذهن بالنسبه إلى اللفظ و المعنى، و استعمال هيئه خاصه في الندب تاره، و استعمال هيئه خاصه اخرى فيه اخرى، لا- يوجب الانس بين لفظ و معنى، و الجامع الانتزاعي غير مستعمل في شيء لا أنه ليس من مقوله الألفاظ.

و جوابه يتضح (٢) بالرجوع إلى ما أسمعناك في تحقيق نوعيه الوضع في الهيئات، و إجماله: أن الهيئات الموضوعه للبعث اللزومي- باختلاف موادّها و أوزانها و حركاتها- لها نحو وحده باعتبار أن جميع هذه المختلفات بوضع واحد وضعت لمعنى واحد، فاذا استعملت المتفرقات من هذه الهيئات في غير ما وضعت

ص: ٣١١

١-١) الكفايه: ١٨/٧٠.

٢-٢) قولنا: (و جوابه يتضح.. الخ). إلا أن هذا إنما يصحّ إذا كان الوضع واحدا بالحقيقه، و ذلك لا يمكن إلا مع وحده الموضوع حقيقه، مع أنك قد عرفت أنه لا- جامع ذاتي بين الهيئات، فليس هناك إلا جامع عنواني، و المعنونات- بما هي- موضوعه بنحو الوضع العامّ و الموضوع له الخاصّ، فلا وحده إلا بحسب العنوان و العبارة. (منه عفى عنه).

له كثيرا ينثلم ظهورها في معناها الوجداني، وإن لم يكن كل واحده من هذه الهيئات مستعمله في غير ما وضعت له كثيرا.

و منه يظهر الفرق بينها وبين ألفاظ العموم و أدواتها فإن الجمع المحلّي باللام و النكره في سياق النهى و النفى و مثل (كل) و (جميع) و أشباه ذلك، و إن وضعت لسنخ معنى واحد، لكن لا بوضع واحد، بل بأوضاع متعدّده، فكثرت استعمال الجمع المحلّي باللام في الخصوص لا يوجب اثلام ظهور سائر أدوات العموم في العموم. فتدبّر.

١٦١- قوله [قدس سره]: (بل يكون أظهر من الصيغه... الخ) (١).

لا- يخفى أن النكته الآتية في كلامه-مد ظله- من أن إظهار الطلب بعنوان الإخبار بوقوع المطلوب يدلّ على أنه لا يرضى بتركه حتى أخبر بوقوعه، يمكن الخدشه فيها: بأن الإخبار بالوقوع يناسب إرادته، لا- الإخبار بسائر الدواعى الجارية في الصيغه من التهديد و التعجيز و غيرهما، فإن هذه الدواعى لا تناسب الإخبار بالوقوع. بخلاف ما إذا كان الغرض وقوعه في الخارج فإنه يناسبه الإخبار بوقوعه، فكأن وقوعه مفروغ عنه. و أما أن إرادته وقوعه على وجه عدم الرضا بتركه أولا-؟ فلا- شهاده لمضمون الجملة الخبرية عليه كما لا يخفى.

إلا- أن يقال: إن الملازمه بين الأخبار بالوقوع و إظهار إرادته الوقوع لا بدّ من أن تكون للملازمه بين الوقوع و طلب الوقوع، و من البين أن الوقوع من المنقاد لازم لطلبه منه، فالبعث نحو (٢) المنقاد ملزوم لوقوع المبعوث [إليه] (٣) منه في الخارج، فلذا أخبر عن اللازم إظهارا لتحقق ملزومه. و من الواضح أن البعث

ص: ٣١٢

١- (١) الكفايه: ٣/٧١.

٢- (٢) كذا في الأصل، و الأصوب: فالبعث المتوجّه نحو المنقاد...

٣- (٣) إضافه يقتضيها السياق.



الذى لا ينفك عن الوقوع من المنقاد هو البعث الحتمى، وإلا فالبعث الندبى -و لو إلى المنقاد- لا يلازم الوقوع، بل ربما يكون، وربما لا يكون.

و أما استفاده ذلك بملا-حظه أن الوقوع لا- يكون إلا- مع ضروره الوجود، فالمراد إظهار لا- بدّيّه الوقوع بالإخبار عن الوقوع المستلزم لضروره الوجود، فبعيده فى الغايه عن أذهان العامّه فى مقام المحاوره.

١٦٢-قوله[قدس سره]:[إنما يلزم الكذب إذا اتى بها بداعى الإخبار و الإعلام...الخ] (١).

فإن القصد الاستعمالى المتعلق بالجملة لا واقع له وراء نفسه، فلا يعقل اتصافه بصدق و لا كذب، بل مناط الصدق و الكذب هو القصد الجدّى إن تعلق بمضمون الجملة، و لو لا لداعى الإعلام و حصول العلم للمخاطب، بل لإفاده لازمه أو إظهار التألم، كما فى قولك:(الهواء حارّ أو بارد)، أو إظهار التأسف، كما فى قولك:(مات زيد) إذا علم المخاطب بموته و بعلمك بموته، فإنّ هذه الأ-غراض لا- تترتب إلاّ- على الحكايه الحقيقيه، بخلاف الكنايه، فإنّها لمجرّد الانتقال من الملزوم إلى اللازم، فلا شأن لمضمون الجملة إلاّ كونه قنطره محضه إلى اللازم، و كذلك الإخبار بداعى البعث و التحريك، فإنّه لمجرّد إظهار الطلب.

فإن قلت:الحكايه و الكشف و الإراده حقيقه بلا محكّ و لا مكشوف و لا مرئى حقيقه محال، فلا يعقل أن يتعلّق به القصد، فما المقسم فى الخبر الصادق و الكاذب؟

قلت:

**[المراد من الحكايه الحقيقيه]**

(٢)

بالجملة الخبريه إحضار الواقع بإحضار المفهوم الفانى فيه فى ذهن المخاطب بتوسّط إحضار اللفظ، و حضور الواقع بنحو

ص: ٣١٣

١-١) الكفايه: ١٢/٧١.

٢-٢) فى الأصل:(الحقيقه)، ما اثبتناه من نسخه(ط)هو الصحيح.

فناء المفهوم فيه في ذهن المخاطب لا يستدعى ثبوت المطابق في الخارج؛ إذ العلم يتقوم بالمعلوم بالذات، لا بالمعلوم بالعرض، وهذا الإحضار الخاص ربّما يكون عن جدّ بداعى الإعلام أو الإعلام بعلم المتكلم أو بداعى إظهار التألم أو التأسف، وربما لا يكون عن جدّ، بل قطره محضه إلى لازمه أو ملزومه، فلذا لا يتّصف بالصدق والكذب بلحاظ نفسه.

١٦٣- قوله [قدس سره]: [فإنّ شدّه مناسبة الإخبار بالوقوع... الخ] (١).

لكنه لا- يوجب تعيينه من بين المحتملات في مقام المحاوره؛ حتى يقال: إنه مبين بذاته في مقام البيان، فلو اقتصر عليه المتكلم لم يكن ناقضا لغرضه و لعله -دام ظلّه- أشار إليه بقوله: (فافهم) (٢).

لا يقال: حيث لا نكته للإخبار عن الوقوع إلا ما ذكر في تعيين الوجوب.

لأننا نقول: لا تنحصر النكته فيما يعين الوجوب، بل من المحتمل إرادته مطلق الطلب؛ نظرا إلى أن الإرادة- سواء كانت حتميه أو غير حتميه- مقتضيه للفعل.

و بعبارة اخرى: البعث الصادر عن إرادته حتميه أو غير حتميه حيث إنه لجعل الداعى إلى الفعل، فهو مقتض للوقوع، فالإخبار عن المقتضى إظهارا للمقتضى نكته صحيحه مصححه لإرادته الفعل كذلك.

نعم النكته المعينه للوجوب أنسب بالإخبار عن الوقوع، و شدة المناسبه بنفسها لا- توجب كون الوجوب قدرا متيقنا في مقام المخاطبه.

١٦٤- قوله [قدس سره]: [نعم فيما كان الأمر بصدد

ص: ٣١٤

١- (١) الكفايه: ١٩/٧١.

٢- (٢) الكفايه: ٧١.

[أن حتميه الإراده]

(٣)

عبارة عن بلوغها مرتبه لا يرضى بترك ما تعلقت به، و نديتها عباره عن نقصان مرتبتها، بحيث يرضى بترك متعلقها.

فالإرادة الحتميه الأكيده إرادة محضه لا- يشوبها شيء، و الإراده النديه حيث إنها مرتبه ضعيفه من الإراده، فهي فاقده لمرتبه منها، فهي متفصيله بفصل عدمي، ليس من حقيقه الإراده في شيء. فاذا كان المتكلم في مقام البيان، فله الاقتصار على الصيغه الظاهره في البعث الصادر عن إرادته في إفاده حتميه الإراده؛ لأن حتميه الإراده حيث إنها مرتبه من نفس الإراده الخالصه، فكأنها لم تزد شيئاً على الإراده حتى يحتاج إلى التنبيه عليه. بخلاف ما إذا كان في مقام إفاده الندب لأنه ممتاز بأمر خارج عن حقيقه الإراده، و إن كان عدمياً، فلا بد من التنبيه عليه، و إلا كان ناقضاً لغرضه.

ص: ٣١٥

١- ١) لا يخفى أن ما ذكرناه في التعليقه غايه ما يمكن تصحيح كلامه- قدس سره- به، و إلا فظاهر كلامه مخدوش: بأن عدم المنع من الترك بعدم نصب القرينه على المنع من الترك، بخلاف المنع من الترك، فانه محتاج إلى نصب قرينه عليه، كما في كل أمر عدمي بالنسبه إلى الوجودي، كما أن الامر بالعكس إذا جعل الوجوب معنى لازمه عدم الرضاء بالترك، و الندب معنى لازمه الرضاء بالترك. [منه قدس سره].

٢- ٢) الكفايه: ٧/٧٢.

٣- ٣) قولنا: (توضيحه: أن حتميه الاراده...الخ). تنقيح المرام أن الايجاب و الاستحباب هل هما مرتبتان من الاراده، أو إنشاءان منبعثان عن مرتبتين من الإراده، أو إنشاءان منبعثان عن مصلحه ملزمه و غير ملزمه، أو هما إنشاءان بداعى جعل الداعى مع المنع من الترك و عدمه، أو إنشاءان بداعى جعل الداعى مع الرخصه في الترك و عدمها، أو إنشاءان بداعى البعث الاكيد و بداعى البعث الغير الأكيد، فهذه مجموع الاحتمالات، و يتفاوت بحسبها تقريب مقدمات الحكمه، و استفاده الوجوب و الاستحباب فنقول: أما الأول: فساقط عن الاعتبار هنا؛ لأن الكلام في الايجاب و الاستحباب اللذين هما من الاحكام المجعوله شرعا و عرفا، و الإراده و إن كانت روح الحكم، إلا أنها ليست من الاعتبارات-

-المجعوله، بل من الصفات النفسانيه الغير المجعوله بالجعل التشريعى. و أما الثانى: فلا بأس به بناء على تفاوت الإراده الباعثه على جعل الداعى فى مقام الإيجاب و الاستحباب، و نحن و إن أشكلنا عليه فى أثناء مباحث الضد[و ذلك فى التعليقه: ١١٧ من الجزء الثانى عند قوله: (و أما كونه مرتبه و حيده...)]، لكننا دفعناه أيضا بتعقل التفاوت، فإنّ شدة الإراده و ضعفها منبعثه [كذا فى الأصل، و الصحيح منبعثان..] عن شدة موافقه المصلحه لغرض المولى و ضعفها، بحيث تؤثر الشده فى دفع المزاحم، و لا يؤثر الضعف فى دفعه لو كان، و إن كانت تؤثر فى حركه العضلات لو لم يكن مزاحم من باب الاتفاق. و أما الثالث: فهو أيضا مما لا بأس به إلا أنّ الإنشاء المنبعث عن مصلحه ليس إلا- إظهارا للمصلحه الملزمه مثلا- و هذا ليس من حقيقه الحكم المجعول- و هو الإنشاء بداعى جعل الداعى- فلا بدّ من توسط جعل الداعى، كما أن الإنشاء بداعى إظهار الإراده الحتميه كذلك، كما لا يخفى. و هذا كلّه لأنّ الوجود الإنشائى ليس إلا وجود المعنى بوجود اللفظ تنزيلا كما هو شأن الاستعمال، و هو غير الوجود الاعتبارى للبعث أو للملكيه و نحوهما، كما حقق فى محله. و أما الرابع و الخامس ففيهما: أنّ معيّنه المنع من الترك أو الترخيص فيه مع البعث الجدى و التحريك الحقيقى إمّا معيّنه موجود [كذا فى الأصل، و الصحيح ظاهرا: معيّنه وجود مستقل..] مستقلّ مع وجود مستقلّ آخر، فيكون النتيجة انبعاث الإنشاء عن مجموع داعيين، و إمّا معيّنه الفصل مع الجنس بحيث يكون أمر واحد حقيقه ينبعث عنه الإنشاء، و إمّا معيّنه لانزم الوجود مع ملزومه، بحيث يكون الإنشاء منبعثا عن الملزوم، و إن كان له هذا اللانزم، فلا بدّ من خصوصيه اخرى يكون جعل الداعى تاره ملزوما لهذا اللانزم، و اخرى لا يكون، و تلك الخصوصيه إمّا حتميه الإراده، أو كون المصلحه ملزمه، أو كون البعث أكيدا، و هذا لازم تأكده. و على أى حال لا يكون هذا الاحتمال بناء على الوجه الأخير مقابلا لسائر الاحتمالات، و احتمال المعيه بالمعنى الأول لا يساعده مقام الثبوت، و لا مقام الإثبات: أما مقام الثبوت: فلأنّ الفعل إذا كانت فيه مصلحه لزوميه لا ينقده بسببها إلا الإراده

المحرّكه للعضلات، أو المحرّكه إلى جعل الداعى، وليس هناك كراهه الترك، ولا انبعاث المنع عن تركه، بل ربما لا يخطر بباله الترك. و أما مقام الإثبات: فقد مرّ مرارا أن الإنشاء-بأى داع كان-مصدّق ذلك الداعى، فالإنشاء يناسبه انطباق عنوان البعث نحو الفعل إذا كان بداعى البعث، فإذا كان بداعى البعث نحو الفعل و المنع عن الترك، كان مصداقا لهما، مع أن عنوان المنع من الترك لا يناسب إنشاء البعث نحو الفعل، وليس الوجوب إلا مجموع الأمرين. و ما ذكرنا فى بحث الضدّ [التعليقه: ١١٩ من الجزء الثانى]. [من أن التحريك نحو الفعل تحريك عن خلافه، كما أن التقريب إلى جهه تبعيد عن خلافها لا يجدى هنا إذ هذا المعنى لازم كل تحريك وجوبى أو ندبى، والكلام فى المنع من الترك الذى يقوّم الوجوب. و احتمال المعيه بالمعنى الثانى يتضح الجواب عنه بما ملّخصه: أن المعانى الاعتباريه: تاره يكون سنخها اعتباريا لا موطن لها إلا العقل، كالوجوب و الإمكان و الامتناع، و الكليه و الجزئيه، و الجنسيه و الفصليه و النوعيه، و مثل هذه الاعتباريات بسائط لا جنس لها و لا فصل حتى عقلا، و ليست من سنخ المقولات و الماهيات الطبيعيه حتى يكون لها جنس و فصل و لو عقلا- تحليلا و اخرى تكون من المعانى التى توجد بوجود اعتبارى و إن كان لها وجود حقيقى فى نظام الوجود، و هذه هى الاعتباريات المتداوله فى الفقه و الاصول، فمثل: الملكيه توجد بوجودها الحقيقى الذى لها فى نظام الوجود، فتكون جده مثلا، و ليست بهذا النحو من الوجود موضوع الآثار الخاصه شرعا و عرفا، و توجد أيضا بوجودها الاعتبارى الذى له آثار شرعا و عرفا، و مثل هذه الاعتباريات من حيث وجودها فى افق الاعتبار لا جنس لها و لا- فصل، و من حيث نفسها: تاره تكون من المعانى المقوليه، فاعتبارها اعتبار ما لا جنس له و لا فصل و الإيجاب و الاستحباب من القسم الثانى؛ إذ ليس مطابقها إلا الإنشاء بداعى البعث و التحريك، و من الواضح أن المنع من الترك ليس فصلا للبعث و التحريك، فإنّ ذلك المعنى الذى يعتبره العقلاء فى مقام البعث إما إيجاد المولى للفعل تسبيبا، أو تحريك العبد، و الايجاد ليس معنى ماهويا، و التحريك باعتبار مبدئه ليس مقوله من المقولات، بل من شئون وجود معنى مقولى، فليس البعث مقوليا ليكون-

-له فصل؛ حتى يجعل المنع من الترك فصلاً مقوماً له، فلا- يتصور على هذا الوجه إلا- رجوع الإيجاب الاعتبارى العقلانى إلى الإنشاء بمجرد الداعين المجموعين فى الاعتبار وقد مرّ أنه لا يساعده مقام الثبوت و الإثبات. و أما الاحتمال السادس: فنقول: إنّ البعث و التحريك العقلانى، و إن كان من الاعتبارات، و لا شدة و لا ضعف فى الاعتبارات، بل الحركة من حدّ إلى حدّ شأن بعض المقولات، إلا أنّ اعتبار معنى مقولّى بمرتبته الشديده أو الضعيفه لترتيب أثر خاص ممكن، و الحركة فى الخارج من حيث وجودها توجد بوجود قوى و غيره، فيمكن اعتبار دفع قوى و غيره، و المصلحه اللزوميه كما تناسب إرادته قويه كذلك تناسب فى مقام جعل الداعى جعل داع أكيد، و عدم الرضا بالترك، و المنع من الترك لازم هذه المرتبه من الإراده القويه، و هذه المرتبه من البعث الأكيد. و مما ذكرنا يتضح: أن الأوفق بالاعتبار هو الاحتمال السادس. و أما جعل الوجوب عباره عن نفس كون الشىء ذا مصلحه لزوميه- كجعله عباره عن كونه بحيث يستحقّ على مخالفته العقوبه- فهو اشتباه المبدأ بالفعل الناشئ منه فى الأول، و اشتباه الأثر بما يترتب عليه فى الثانى، بل الأوجه ما عرفت: و اما تقريب مقدمات الحكمة: فعلى الأول و الثانى: ما ذكرناه فى المتن، و نتيجته تعيين الوجوب من حيث خلوص الإراده، و عدم شوبها بأمر خارج عن حقيقه الإراده ليجب التنبيه عليه. و أما على الثالث: فلا معيّن لكيفيه المصلحه من أنها لزوميه أو غير لزوميه. و دعوى: أن العقل يحكم بحمل الإنشاء على الوجوب لاقتضاء العبوديه لامتنال الأمر على أى تقدير إلا إذا علم- بقربنه متّصله أو منفصله- أنه منبعث عن مصلحه غير لزوميه. مدفوعه: بأن حكم العقل بلزوم الامتنال بملا- ك التحسين و التقبيح العقلانيين بملا- حظه أنّ ترك موافقه البعث المنبعث عن مصلحه لزوميه ظلم على المولى؛ لأنه خلاف رسوم العبوديه، و لا يعقل أن يكون ترك موافقه البعث عن مطلق المصلحه كذلك، فذلك الحكم العقلى بملا- ك قبح الظلم غير محقق إلا- بفرض وصوله بالنحو الخاصّ الذى يكون مخالفته ظلماً، و حكم العقل بملاك آخر- ليكون كالوظائف العمليه فى مورد الشك- غير بين و لا- مبين. و على الرابع: يتعيّن الاستحباب، فإن المنع من الترك أمر وجودى ينبغى التنبيه عليه، بخلاف-

و لعل المراد بالأكمليه المحكيه عن بعض المحققين (١) هذا المعنى.

كما حكى عنه: أن الانصراف الموجب لتبادر الوجوب من الصيغه انصراف حقيقه الطلب و لئله لا- انصراف الصيغه، فالمراد بالانصراف ليس معناه المصطلح، بل مطلق ما يوجب تعيين بعض المحتملات فى مقام البيان.

إلا- أن الإنصاف أن هذا التقريب دقيق، و مثله غير قابل للاتكال عليه عند التحقيق، فهو نظير إطلاق الوجود و إرادته الواجب؛ نظرا إلى أنه صرف الوجود الذى لا يشوبه العدم، فكما لا يمكن الاتكال عليه فى المحاورات العرفيه، فكذلك فيما نحن فيه و لعله- دام ظلّه- أشار إليه بقوله: (فافهم) (٢).

(٣)

-عدم المنع من الترك فانه يكفيه عدم التنبيه على المنع. و أما على الخامس: فبالعكس؛ لأن الرخصه فى الترك وجودى، ينبغى التنبيه عليه، و يكفى فى عدمها عدم التنبيه عليها. و أما على السادس: فتقريب مقدمات الحكمه على نحو الأول و الثانى؛ لأن البعث الأكيد لا- يزيد اعتباره على اعتبار أمر وراء حقيقه البعث، بخلاف البعث الغير الأكيد، فإن اعتباره اعتبار أمر ما وراء حقيقه البعث مع البعث، فيجب التنبيه عليه، لكنك قد عرفت أن هذا التقريب غريب عن أنظار العرف. و التحقيق: أن تعيين الوجوب بمحض خلوص الإراده و البعث و إن كان دقيقا إلا أن تعيينه بملاحظه أنه مرتبه يلزمها عدم الرضا بتركه، و عدم الرخصه فى تركه، فليس دقيقا لا يلتفت إليه العامه، و هو كاف فى تعيين الوجوب، و لا يرد الإشكال بعدم المرجح للترخيص، و عدمه المعين للوجوب على المنع، و عدمه المعين للاستحباب؛ لأن مجرد المنع عن الترك لا يقتضى الوجوب؛ لأن المنع أيضا تاره لزمى، و اخرى غير لزمى فلا- بدّ من تحديده أيضا بما لا يرخص فى خلافه، فاللازم الذى يعين الاستحباب و الوجوب أخيرا هو الترخيص فى الترك و عدمه. فتدبر جيدا. (منه عفى عنه).

ص: ٣١٩

١-١) هدايه المسترشدين: ١٤٣.

٢-٢) الكفايه: ٧٢.

١٦٥- قوله [قدس سره]: (الوجوب التوصلى هو ما كان الغرض منه يحصل بمجرد حصول الواجب... الخ) (١).

لا يخفى عليك أنّ

### [الفرق بين التبعدى و التوصلى]

#### اشاره

فى الغرض من الواجب، لا- الغرض من الوجوب؛ إذ الوجوب- و لو فى التوصلى- لا- يكون إلا- لأن يكون داعيا للمكلف إلى ما تعلق به.

و منه يظهر أن الوجوب فى التوصلى لا- يغير الوجوب فى التبعدى أصلا، حتى بلحاظ الغرض الباعث للإيجاب، و الإطلاق المدعى فى المقام هو إطلاق الماده، دون إطلاق الوجوب و الأمر، ففى الحقيقه لا- وجه لجعل هذا البحث من مباحث الصيغه. فتدبر جيدا.

١٦٦- قوله [قدس سره]: (إن التقرب المعتبر فى التبعدى إن كان... الخ) (٢).

### [تحقيق الحال: أن الطاعه]

إما أن تكون بمعنى ما يوجب استحقاق المدح و الثواب، أو ما يوجب التخلص عن الذم و العقاب، فإن اريد الإطاعه بالمعنى الأول، فالتقرب معتبر فيها عقلا- إلا- أنّ الإطاعه بهذا المعنى غير واجبه بقول مطلق عقلا- بل فى خصوص التبعدى، و إن اريد الإطاعه بالمعنى الثانى، فهى و إن كانت واجبه عقلا مطلقا، إلا أن التقرب غير معتبر فيها بقول مطلق، بل فى خصوص ما قام الدليل على دخله فى الغرض من الواجب ليجب إسقاط الغرض عقلا فيجب التقرب.

و توضيح القول فى ذلك: أن استحقاق المدح و الثواب على شىء عقلا لا يكون إلا باستجماعه لأمرين:

ص: ٣٢٠

١- (١) الكفایه: ١٥/٧٢.

٢- (٢) الكفایه: ١٩/٧٢.



احدهما-انطباق عنوان حسن بالذات أو ما ينتهي إلى ما هو كذلك-عليه.

ثانيهما-إضافته إلى من يستحق من قبله المدح و الثواب بالذات أو بالعرض،و لو فقد أحد الأمرين لم يستحق المدح و الثواب.

و الوجه فى اعتبار الأول:أن مجرد المشى إلى السوق-مثلا-لا يمدح عليه عند العقلاء ما لم ينطبق عليه عنوان يوجه ذاتا،و مجرد كون الداعى أمر المولى لا يوجه ذاتا؛إذ الداعى المذكور:إن لم يوجب تغيير عنوان الفعل لم يكن موجبا لتأثيره فى المدح ذاتا،و إن أوجب ما لا- يوجه ذاتا،بل بالعرض و جب انتهاؤه إلى ما يوجه ذاتا للزوم انتهاء كل ما بالعرض إلى ما بالذات،و إلا لزم التسلسل، و العنوان الحسن-المنطبق على المأتى به بداعى الأمر-عنوان الانقياد و التمكين الذى هو عدل و إحسان.

و الوجه فى اعتبار الثانى:أنّ الفعل إذا لم يرتبط بمن يستحقّ من قبله المدح و الثواب، كان نسبه إليه و إلى غيره على حدّ سواء،و ارتباطه إلى المولى إما بالذات أو بالعرض المنتهى إلى ما بالذات،فمثل تعظيم المولى يضاف إليه بنفسه و لو لم يكن أمر و إرادته،و أما مثل تعظيم زيد الأجنبى عن المولى،فهو غير مضاف بطبعه إلى المولى،و لا بدّ فى إضافته إليه من أن يكون بداعى أمره و إرادته،فهذا الداعى من روابط الفعل إلى المولى،و يدخل تحت عنوان مضاف إليه بذاته كعنوان الانقياد و الاحسان.

فانّضح:أن الفعل و إن لم يكن فى حدّ ذاته موجبا للمدح و الثواب لانتفاء الأمرين،لكنه إذا أتى به بداعى الأمر انطبق عليه عنوان حسن بالذات، و ارتبط إلى المولى أيضا كذلك.

و أما الإتيان بسائر الدواعى القريبه،فليس كذلك،و لا بأس بالإشاره إليه،كى ينفعك فيما بعد (1)إن شاء الله تعالى.

ص: ٣٢١

(١- ١) كما فى التعليقه:١٧٥ من هذا الجزء.

أما الإتيان بداعى أهليه المولى للعباده، فمورده العباده الذاتيه-أى ما كان حسنا بالذات-بداهه أنّ المولى ليس أهلا لما لا رجحان فيه، و لم يكن حسنا ذاتا، فالمورد-مع قطع النظر عن هذا الداعى-حسن بالذات، و مثله مرتبط بذاته، لا من طريق الداعى، فهذا الداعى كما لا يوجب انطباق عنوان حسن ذاتا، كذلك لا يوجب ارتباط الفعل بالمولى، بل يتعلق بما كان فى حد ذاته ذا جهتين من الحسن و الربط.

و منه تعرف حال الشكر، و التخصّص و نحوهما، فإن الإتيان بأمثال هذه الدواعى يتوقّف على كون الفعل-مع قطع النظر عن هذه الدواعى-شكرا و تخصّصا و تعظيما، فيكون الفعل-مع قطع النظر عنها-حسنا و مرتبطا ذاتا، أو منتهايا إليهما كذلك.

و منه يتبيّن حال الإتيان بداعى الثواب أو الفرار من العقاب، فإنّ الفعل لو لم يكن موجبا للثواب و مانعا من العقاب لم يتوجّه إليه مثل هذا الداعى فيخرج هذا الداعى عن كونه موجبا لعنوان حسن ذاتى و رابطا له إلى المولى، و إنما يصحّ أن يكون داعيا لما كان كذلك أو داعيا للداعى.

و أما الاتيان بداعى المصلحه الكامنه فى الفعل: فإن كان بعنوان أنها داعيه للمولى إلى الأمر و الإراده لو لا-غفلته أو لو لا مزاحمته، كان هذا الداعى موجبا لانطباق عنوان الانقياد و التمكين، بل الانقياد فيه أعظم من الانقياد فى صورته الأمر و الإراده، و كذلك يكون رابطا له إلى المولى.

و إن كان لمجرّد كون الفعل ذا فائده-سواء رجعت إلى المولى أو إلى غيره-فلا-ريب فى عدم كونه موجبا لعنوان حسن، و لا للارتباط إلى المولى؛ إذ لا-مساس له إلى المولى، فالمولى و غيره فى عدم إضافه الفعل إليه سواء، فلا الفعل انقياد و تمكين و إحسان له، و لا بنفسه و لا بالعرض مربوط به، و إن استفاد المولى منه فائده، إلا أنّ استفادته غير ملحوظه للفاعل حتى يكون هذا نحو

انقياد له.

إذا عرفت ما ذكرنا تعرف: أن استحقاق المدح و الثواب لا- يدور مدار صدق الإطاعه لترتبها على ما لا أمر و لا إرادته هناك كالتعظيم الذى لم يؤمر به، و لم ينطبق عليه عنوان قبيح.

كما أن الإطاعه الموجهه للمدح و الثواب مشتركه بين التعبدى و التوصلى، فلا تجب عقلا بل تجب بمعنى آخر، و هو ما يوجب التخلّص من الذمّ و العقاب، و هو لا يكون إلّا إذا ترتّب الغرض من الواجب على المأتى به، سواء اتى به بهذا الداعى و نحوه أم لا.

نعم ربّما يكون الإتيان بداعٍ مخصوص دخيلا- فى الغرض، فالتخلّص عن الذم و العقاب بإتيان الفعل على نحو يترتب عليه الغرض. و هذا أمر لا- طريق للعقل إليه، و حاله حال سائر ما له دخل فى الغرض، فما يحكم العقل بوجوبه لا طريق له إلى دخل القربه فيه، و ما له طريق لدخل القربه فيه لا يحكم بوجوبه.

و حديث الشك و الحكم بالاشتغال أمر آخر، سنفضّل فيه المقال (١) إن شاء الله تعالى.

١٦٧-قوله [قدس سره]:

**[و ذلك لاستحاله أخذ ما لا يكاد يتأتى إلّا من قبل الأمر]**

...الخ (٢).

ربما توجه الاستحاله: بأنه لا بدّ من ثبوت الموضوع فى مرتبه موضوعيته، حتى يتعلّق الحكم به، و سنخ الموضوع هنا لا ثبوت له- فى حد ذاته- مع قطع النظر عن تعلّق الحكم به؛ لأنه الفعل بداعى شخص الطلب الحقيقى المتعلّق به.

و فيه: أن الحكم بالإضافة إلى موضوعه من قبيل عوارض الماهية، لا- من قبيل عوارض الوجود؛ كى يتوقف عروضه على وجود المعروض، و عارض الماهية

ص: ٣٢٣

١- ١) و ذلك فى التعليقه: ١٧٧ من هذا الجزء.

٢- ٢) الكفايه: ٢١/٧٢.

لا- يتوقف ثبوته على ثبوتها، بل ثبوتها بثبوته كثبوت الجنس بفصله و النوع بالتشخص؛ إذ من الواضح أنّ الحكم لا يتوقف على وجود موضوعه خارجا، كيف؟! أو وجوده خارجا يسقط الحكم، فكيف يعرضه؟ كما لا يتوقف على وجوده ذهنيا؛ بداهة أن الفعل بذاته مطلوب، لا- بوجوده الذهني، بل الفعل يكون معروضا للشوق النفساني في مرتبه ثبوت الشوق؛ حيث إنه لا- يتشخص إلاّ بمتعلقه، كما في المعلوم بالذات بالنسبة إلى العلم، فما هو لازم توقف العارض على معروضه هذا النحو من الثبوت، بل المانع من تقويم الحكم لموضوعه، و تقوم موضوعه به أو بما ينشأ من قبل حكمه أن الحكم متأخر طبعاً عن موضوعه، فلو اخذ فيه لزم تقدّم المتأخر بالطبع، و ملاك التقدّم و التأخر الطبيعيين أن لا- يمكن للمتأخر ثبوت إلا و للمتقدم ثبوت و لا عكس، كما في الاثنين بالنسبة إلى الواحد، و نسبة الإرادة إلى ذات المراد كذلك؛ إذ لا- يمكن ثبوت للإرادة إلاّ- و ذات المراد ثابت في مرتبه ثبوت الإرادة و لا- عكس؛ لإمكان ثبوت ذات المراد تقرّراً و ذهنياً و خارجاً بلا- ثبوت الإرادة، و لا منافاه بين التقدّم و التأخر بالطبع و المعية في الوجود، كما لا يخفى.

و مما ذكرنا يظهر بالتأمل: عدم الفرق بين الأمر بالصلاه بداعى شخص الأمر المتعلق بها، أو بداعى الأمر الحقيقي بنحو القضييه الطبيعیه؛ بمعنى عدم النظر إلى شخص الأمر- لا بمعنى آخر- فإنّ شخص هذا الأمر ما لم يسر إلى الصلاه لا يكون المقيّد بداعى الأمر موضوعاً للحكم، و سرائته إلى المقيّد من قبل نفسه واقعا محال، و إن لم يكن ملحوظا في نظر الحاكم.

و مما بيّنا في وجه الاستحاله يتبين: أن توهم كفايه تصوّر المقيّد بداعى الأمر الشخصى- مثلا- في الموضوعيه للحكم أجنبي عن مورد الإشكال، و كأنه مبنئ على توهم الإشكال من حيث توقف الحكم على ثبوت الموضوع، فاجيب بأنّ ثبوته في التصوّر كاف. فتدبر جيّدا.

و لا يخفى عليك: أنّ إشكال التقدّم و التأخر الطبيعي أيضا قابل للدفع عند

التأمل؛ لأنَّ الأمر بوجوده العلمى يكون داعياً، ووجوده الخارجى يكون حكماً للموضوع و الوجود العلمى لا- يكون متقوماً بالوجود الخارجى بما هو، بل بصورة شخصه لا بنفسه، فلا خلف كما لا دور.

بل التحقيق فى خصوص المقام: أن الانشاء حيث إنه بداعى جعل الداعى، فجعل الأمر داعياً إلى جعل الأمر داعياً يوجب عليه الشىء لعليه نفسه، وكون الأمر محرّكاً إلى محرّكيه نفسه، و هو كعليه الشىء لنفسه. و سيجىء -إن شاء الله تعالى- نظيره (1) فى عباره المصنّف (2) دام ظلّه.

نعم هذا المحذور إنّما يرد إذا اخذ الإتيان بداعى الأمر بنحو الشرطيه أو بنحو الجزئيه، و أما إذا لوحظ ذات المأتى به بداعى الأمر- أى هذا الصنف من نوع الصلاه- و امر به، فلا يرد هذا المحذور، كما سيجىء (3) إن شاء الله تعالى.

١٦٨- قوله [قدس سره]: (فما لم تكن نفس الصلاه متعلّقه للأمر لا يكاد يمكن... الخ) (4).

لا- يخفى عليك أنّ ما أفاده- دام ظلّه- أوّلاً- كاف فى إفاده المقصود و واف بإثبات تقدّم الحكم على نفسه، و الظاهر أن نظره الشريف إلى لزوم الدور فى مرحله الاتصاف خارجاً، كما صرّح به فى تعليقه (5) الأنيقه على رساله القطع من

ص: ٣٢٥

---

١- ١) قولنا: (نظيره فى عبارته... الخ). فانه هنا فى مرحله اقتضاء الدعوه لاقتضاء الدعوه، و هناك فى مرحله فعليه الدعوه فى نفس المكلف، و لذا قلنا: (نظيره). (منه عفى عنه).

٢- ٢) الكفايه: ٧٣ عند قوله: (إلا انه لا يكاد... كما صرح المصنّف (رحمه الله) فى التعليقه: ١٦٩ فى شرح عباره الكفايه.

٣- ٣) كما فى التعليقه: ١٦٨ من هذا الجزء.

٤- ٤) الكفايه: ٢٢/٧٢.

٥- ٥) حاشيه كتاب فرائد الاصول: ٢١.

بيانه: أن اتصاف الصلاه المأتى بها خارجا بكونها واجبه-مثلا-موقوف على إتيانها بداعى وجوبها، وإلا لم يكن مطابقا للواجب، ويتوقف قصد امتثالها بداعى وجوبها على كونها واجبه حتى يتمكن من قصد امتثالها بداعى وجوبها فيدور.

إلا أن التحقيق فى الإشكال ما ذكرناه فى الحاشيه السابقه، مع أن الفعل المأتى به فى الخارج لا يتصف بكونه واجبا-كيف؟! او هو يسقط الوجوب-بل الفعل بمجرد تعلق الوجوب به يتصف بأنه واجب.

مضافا إلى أن الداعى لسبقه على العمل لا يتوقف على اتصافه-بعد إتيانه-بالوجوب كى يدور، بل قبل إتيانه يتعلق الأمر به، فلا دور حينئذ لتغاير الموقوف و الموقوف عليه.

و أما إرجاعه إلى وجه آخر و هو: أن الأمر المأخوذ (1) فى الصلاه كمتعلقات موضوعات الأحكام لا بد من تحققها فى فعلية الأحكام، فلا- يكون التكليف بشرب الماء فعليا إلا- مع وجود الماء خارجا، فما لم يكن أمر لا معنى للأمر بإتيان الصلاه بداعى الأمر؛ لأنه-على الفرض- شرط فعليته، فيلزم الدور فى مقام الفعلية فهو مدفوع بما قدمناه فى الحاشيه المتقدمه: من أن الأمر

ص: ٣٢٤

١- ١) بل بهذا البيان يدعى ورود محذور الدور فى مقام الجعل ايضا؛ لأن المأمور به هو الفعل بداعى الأمر، فلا بد من فرض وجود شخص الأمر فى مقام الجعل، فيلزم وجود شخص الأمر قبل وجوده. و يندفع: بأن اللازم فى مقام الحكم بشىء-إذا كان معلقا على شىء فرض وجوده فرضا مطابقا للواقع، إلا- أن فرض وجوده هكذا لا- يستلزم وجوده فعلا، بل يمكن فرض وجوده الاستقبالى أيضا، و نتيجة فرض وجود شخص الأمر ليس وجود الشىء قبل وجوده، بل وجوده التقديرى قبل وجوده الحقيقى، و هذا غير وجود الشىء قبل وجوده ليلزم تقدم الشىء على نفسه.(منه عفى عنه).

بوجوده العلمى يكون داعيا، ووجوده العلمى لا يتقوم بوجوده الخارجى، فلا دور، بل المحذور ما تقدم.

نعم لازم التقييد بداعى الأمر محذور آخر: هو لزوم عدمه من وجوده، و ذلك لأن أخذ الإتيان بداعى الأمر فى متعلق الأمر يقتضى اختصاص ما عداه بالأمر؛ لما سمعت من أن الأمر لا يدعو إلا إلى ما تعلق به، و هو مساوق لعدم أخذه فيه؛ إذ لا معنى لأخذه فيه إلا تعلق الأمر بالمجموع من الصلاة و الإتيان بداعى الأمر، فيلزم من أخذه فيه عدم أخذه فيه، و ما يلزم من وجوده عدمه محال.

و من الواضح أن عبارته -قدس سره- هنا غير منطبقه على بيان هذا المحذور، و إلا لكان المناسب أن يقال: لا يكاد يمكن الأمر بإتيانها بقصد امتثال أمرها، لا أنه لا يمكن إتيانها بقصد امتثال أمرها.

نعم هذا المحذور -أيضا- إنما يرد إذا أخذ الإتيان بداعى الأمر بنحو الجزئيه، أو بنحو القيديه، فإن لازم نفس هذا الجزء أو القيد تعلق الأمر بذات الصلاة، و لازم جعل الأمر داعيا إلى المجموع أو إلى المقيد -بما هو مقيد- عدم تعلق الأمر ببعض الأجزاء بالأسر أو بذات المقيد.

و أما إذا تعلق الأمر بذات المقيد -أى بهذا الصنف من نوع الصلاة و ذات هذه الحصه من حصص طبعى الصلاة- فلا محذور من هذه الجهه أيضا لفرض عدم أخذ قصد القربه فيه، و إن كان هذه الحصه خارجا لا تتحقق إلا مقرونه بقصد القربه، فنفس قصر الأمر على هذه الحصه كاف فى لزوم القربه، و حيث إن ذات الحصه غير موقوفه على الأمر، بل ملازمه له على الفرض، فلا ينبعث القدره (1) عليها من قبل الأمر بها، بل حالها حال سائر الواجبات -كما سيجىء

ص: ٣٢٧

(١ - ١) قولنا: (فلا ينبعث القدره.. الخ). نعم لا ينبعث بلا واسطه، و اما مع الواسطه فلا، و ذلك لأن ذات الحصه معلومه لقصد الأمر فترشح الأمر الغيرى إليه، مع انه لا قدره على هذه المقدمه المنحصره إلا من قبل الأمر،

إن شاء الله تعالى-مع أن إشكال القدره مندفع-أيضا-بما تقدّم (١)و ما سيأتى (٢).

١٦٩-قوله[قدس سره]:[إلا أنه لا يكاد يمكن الإتيان بها بداعى أمرها...الخ] (٣).

الأولى أن يجاب بما تقدم (٤)فى تحقيق حقيقه التقدم المعترف فى الموضوع بالإضافه إلى الحكم، لا العدول إلى لزوم محذور آخر.

نعم هذا البيان فى دفع ما ذكر فى توهم الإمكان-من ثبوت القدره فى ظرف الامتثال-وجيه، حيث لا قدره فى ظرف الامتثال لعدم الأمر بنفس الصلاه حسب الفرض حتى يمكن إتيانها بداعى أمرها، وهو ظاهر فى عدم محذور فيه مع ثبوت القدره فى ظرف الامتثال، مع أنه يستلزم الدور؛ لتوقف فعليه الأمر بالمقيد بداعى الأمر على القدره على الإتيان بداعى الأمر، وتوقف المشروط على شرطه، و توقف القدره المزبوره على نفس فعليه الأمر توقف المعلول على علته؛ إذ القدره على الإتيان بداعى الأمر غير معقوله مع عدم الأمر، فنحن لا ندعى أن القدره حال الأمر لازمه كى يجاب بكفايتها حال العمل، و لا ندعى أن انبعاث القدره من ناحيه البعث ضائر كى يقال: بأنها كذلك دائما بالإضافه إلى قصد القربه، بل نقول: إن انبعاث القدره على المأخوذ فى متعلق البعث من نفس

(١)

فيتوقف الأمر على القدره على متعلقه بواسطه المقدمه المنحصره، توقف المشروط على شرطه، و يتوقف القدره على المقدمه على الأمر بذاتها توقف المسبب على سببه، و الجواب ما فى الحاشيه الآتية(منه عفى عنه).

ص: ٣٢٨

١- (١) التعليقه: ١٦٧، عند قوله: و لا يخفى عليك.

٢- (٢) فى التعليقه الآتية: ١٦٩.

٣- (٣) الكفايه: ٥/٧٣.

٤- (٤) التعليقه: ١٦٧.



البعث الفعلى يستلزم المحال، ولا يندفع إلا بما مرّ (١) من أن الأمر بوجوده الخارجى موقوف، و بوجوده العلمى الغير المتقوم بوجوده الخارجى موقوف عليه، فإن القدره على الإتيان بداعى الأمر تتحقق بمجرد العلم بالأمر و إن لم يكن أمر خارجا فى الواقع.

و مما ذكرنا- إشكالا و جوابا- يظهر حال الجواب عن الدور كليه؛ بجعل الأمر متعلقا بالفعل الصادر لا عن داع نفسانى، فإنه منحصر فى المأتى به بداعى الأمر من دون أخذه فى متعلق الأمر، و الإشكال فيه عدم القدره على إتيانه لا عن داع نفسانى، إلا بعد الأمر المحقق لداع آخر غير الدواعى النفسانيه. و جوابه ما تقدم.

١٧٠- قوله [قدّس سرّه]: [فإنه ليس إلا وجود واحد... الخ] (٢).

لا يذهب عليك:

### [أنّ ذات المقيّد و التقيّد- و إن كانا فى الخارج موجودين-]

لكلّ منهما نحو وجود يباين الآخر، فإنّ الصلاه- مثلا- لها وجود استقلالى، و تقييدها بالقصد له وجود انتزاعى، إلا أنّ العبره فى التعدّد و الوحده بلحاظ الأمر، فإنه قد يلاحظ الموجودين المتباينين على ما هما عليه من التعدّد، فيأمر بهما بأمر واحد، فيحدث بالإضافة إلى كلّ واحد وجوب غيرى كما توهم، أو تعلق عن قبل وجوب نفسى واحد (٣) كما هو الحقّ، و قد يلاحظهما بنحو الوحده، فيلاحظ المقيّد بما هو مقيّد، لا ذات المقيّد و التقيّد، فالمأمور به حقيقه واحد، و الأمر واحد و جودا و تعلقا، و الدعوه واحده، فلا أمر لا حقيقه و لا تعلقا بذات المقيّد، فكيف يأتى به بداعى أمره؟!

١٧١- قوله [قدّس سرّه]: [فإنه يوجب تعلق الوجوب بأمر غير

ص: ٣٢٩

١- (١) فى التعليقه: ١٦٧، عند قوله: و لا يخفى عليك...

٢- (٢) الكفايه: ١١/٧٣.

٣- (٣) لا تخلو العبارة من غضاظه و غموض، و الظاهر أن المراد منها هو: أو تعلق بكل واحد- من المتباينين- وجوب نفسى انحلا عن وجوب نفسى واحد.

يمكن الذبّ عنه: بأنّ الإرادة إنما لا تكون إراديه إلى الآخر، و أما سبق الإرادة بإرادته اخرى توجب خلوّ النفس عن موانع دعوه الأمر، ففي غايه المعقوليه، و الخصم يكفيه سبق الإرادة بإرادته اخرى، كما يكفيه سبق الفعل بالإرادته، و لا حاجه إلى سبق كلّ إرادته بإرادته ليلزم التسلسل.

لا يقال: هذا لو كانت الإرادة كيفيه نفسانيه في قبال العلم، و أما لو كانت عبارته عن اعتقاد النفع فلا؛ إذ لا يعقل إيجاب اعتقاد النفع و لا تحريمه، و كيف يعقل تحريم التصديق بموافقته شرب الخمر للقوه الشهويه مع أنه غير اختياري؟!

لأننا نقول: ليس اعتقاد النفع-مطلقا- مؤثرا فعليا في حركه العضلات إلى الفعل، بل عند عدم المانع، فصحّ الأمر بالإرادته-أى بجعل اعتقاد النفع مصداقا للإرادته بجعله مؤثرا بتخليه النفس عن الموانع- كما أنه يصحّ النهي عنها؛ لرجوعه إلى إحداث المانع عن تأثير اعتقاد النفع فلا تغفل.

مع أن الخصم لا يلزمه القول بالأمر بالفعل و بقصد الامتثال؛ ليلزم الأمر بالقصد، بل يقول بالأمر بالصلاه، و بجعل الأمر بها محرّكا و داعيا إلى فعلها، فهو إلزام بالصلاه التي هي من أعمال الجوارح، و بجعل الأمر محرّكا بتخليه النفس عن موانع دعوه الأمر و تحريكه و تأثيره في تعلق الإراده بالصلاه، أو بتخليه النفس عما يقتضى تأثير غير الأمر في صيرورته داعيا إلى إرادته الصلاه، و أين هذا من التكليف بقصد الامتثال؟!

و منه يظهر اندفاع ما يقال: من أنّ قصد الامتثال ليس إلّا إرادته خاصه، و كما لا يعقل الأمر بالفعل و بالإرادته في عرض واحد- للزوم تعلق الأمر بالفعل الخالي عن الإراده و إلّا لزم إما اجتماع إرادتين على مراد واحد و هو من اجتماع

علّتين مستقلّتين على معلول واحد، أو الخلف بعدم كون الفعل و الإرادة جزء لمتعلق الأمر- كذلك لا يعقل الأمر بالفعل و بالإرادة الخاصّه لعين ما مرّ.

وجه ظهور الاندفاع: ما عرفت من أنّ لازم مقاله الخصم ليس تعلق الأمر بقصد الامتثال، بل بجعل الأمر داعياً إلى إرادته الفعل، و هو لا يستلزم خلوّ الفعل عن الإرادة.

١٧٢- قوله [قدّس سرّه]:

**[إنما يصحّ الاتيان بجزء الواجب بداعي وجوبه]**

...الخ (١).

توضيحه: أن الاجزاء بالأسر ليس لها إلا أمر واحد (٢)، و لا لأمر واحد إلا دعوته واحده، فلا يكون الأمر داعياً إلى الجزء إلا بعين دعوته إلى الكلّ، و حيث إن جعل الأمر داعياً إلى الصلاة مأخوذ في متعلق الأمر في عرض الصلاة، فجعل الأمر المتعلق بالمجموع داعياً إلى الصلاة بجعل الأمر بالمجموع داعياً إلى المجموع ليتحقّق الدعوه إلى الصلاة في ضمن الدعوه إلى المجموع، مع أن من المجموع الدعوه إلى الصلاة في ضمن الدعوه إلى المجموع، فيلزم دعوه الأمر إلى جعل نفسه داعياً ضمناً إلى الصلاة. و محركه الأمر لمحركه نفسه إلى الصلاة عين عليته لعليه نفسه، و لا فرق بين عليه الشيء لنفسه و عليته لعليته.

ص: ٣٣١

١- ١) الكفايه: ٢٠/٧٣.

٢- ٢) قولنا: (توضيحه: أنّ الأجزاء.. الخ). و يمكن تقريب محذور الدور بوجه آخر و هو أن قصد الامتثال: تاره يلاحظ بالإضافه إلى المقصود بالذات، و هو ما يتقوم به القصد في افق النفس، و هو متأخّر عن المقصود بالذات، فلو اخذ فيه لزم تقدّم الشيء على نفسه و اخرى يلاحظ (بالإضافه) [لم ترد هذه الكلمه في الأصل فأثبتناها من نسخه (ط) لاقتضاء السياق.] إلى المقصود بالعرض، و القصد حينئذ عله لوجوده، فله التقدّم بالعليه على المقصود بالعرض، فلو كان داخلاً في جمله ما تعاقب به الأمر و يطلب به امتثاله، لزم تأخّر الشيء عن نفسه إلا أنّ الأول ملاك الخلف، و الثاني ملاك الدور؛ لأنه في الأول تأخّر و تقدّم طبعي، و الثاني تقدّم و تأخّر وجودي. و الجواب: ما مرّ مرارا من تعلق الأمر بذات الحصّه بانضمام إصلاح شرطيه القدره بما مرّ. (منه عفى عنه).

نعم لو قلنا: بترشّح الأمر الغيرى إلى الأجزاء، وإمكان التقرب بالأمر الغيرى لم يرد هذا المحذور؛ لأن جعل الوجوب الغيرى المختصّ بالصلاه داعيا إلى الصلاه لا يتوقّف على جعل الأمر بالكلّ داعيا، لكن المبنى غير مستقيم - كما سيأتى إن شاء الله تعالى فى محلّه (١)- مع جريان إشكال الدور من ناحيه القدره - كما تقدّم - لتوقّف الأمر بالمجموع على القدره على مثل هذا الجزء - وهو جعل الأمر المقدمى الغيرى داعيا - توقّف المشروط على شرطه، و يتوقّف القدره على فعليه الأمر الغيرى المعلول للأمر النفسى، فيتوقّف فعليه الأمر النفسى على فعليه نفسه. و الجواب ما تقدم مرارا.

١٧٣- قوله [قدس سره]: (إن الأمر الأولى (٢) إن كان يسقط بمجرد موافقته... الخ) (٣).

لنا الالتزام بهذا الشق، و لكن نقول: بأن موافقه الأول ليست عله تامه لحصول الغرض، بل يمكن إعادته المأتى به لتحصيل الغرض المترتب على الفعل بداعى الأمر.

توضيحه: أن ذات الصلاه - مثلا - لها مصلحه ملزمه و الصلاه المأتى بها بداعى أمرها لها مصلحه ملزمه اخرى، أو تلك المصلحه بنحو أوفى بحيث تكون بحدها لازمه الاستيفاء. و سيجىء - إن شاء الله - فى المباحث الآتية (٤): أن الامتثال ليس عنده (٥) (قدس سره) عله تامه لحصول الغرض كى لا تمكن

ص: ٣٣٢

١- ١) و ذلك فى التعليقه: ٦، ج ٢ عند قوله: و التحقيق ان الامتناع...

٢- ٢) فى الكفايه - تحقيق مؤسستنا - : الأمر الأول..

٣- ٣) الكفايه: ٨/٧٤.

٤- ٤) و ذلك فى التعليقه: ٢٠١ من هذا الجزء.

٥- ٥) الكفايه: ٨٣ عند قوله: الأول: ان الاتيان بالمأمور به... - إلى قوله: - بل لو لم يعلم انه من أى القبيل... الخ.

الإعاده و تعديل الامتثال بامتثال آخر، غايه الأمر أن تعديل الامتثال ربما يكون لتحصيل غرض أوفى فيندب الإعاده، و اخرى يكون لتحصيل المصلحه الملزمه القائمه بالمأتى به بداعى الامتثال فتجب الإعاده. فموافقه الأمر الأول قابله لاسقاط الأمر لو اقتصر عليه، لكن حيث إن المصلحه القائمه بالماتى به بداعى الامتثال لازمه الاستيفاء، و كانت قابله للاستيفاء لبقاء الأول على حاله حيث لم يكن موافقه عله تامه لسقوطه، فلذا يجب إعاده المأتى به بداعى الأمر الأول فيحصل الغرضان فتدبر جيدا.

و أمّا توهم: أنه يسقط الأمر الأول، و كذا الثانى، لكنه حيث إن الغرض باق، فيحدث أمران آخران إلى أن يحصل الغرض، و إلا بقاء الأمر الأول بعد حصول متعلقه طلب الحاصل.

فمندفع: بأن الغرض إن كان عله للأمر، فبقاء المعلول ببقاء علتة بديهى، و إلا لا يوجب حدوثه أولا فضلا عن عليته لحدوثه ثانيا و ثالثا. و لا يلزم منه طلب الحاصل؛ لأن مقتضاه ليس الموجود الخارجى كى يكون طلبه طلب الحاصل، كما لا يلزم منه أخصيه الغرض؛ لما سيجىء (١) - إن شاء الله تعالى - فانتظر.

١٧٤- قوله [قدس سره]: (و إن لم يكد يسقط بذلك، فلا يكاد... الخ) (٢).

لنا الالتزام بهذا الشق أيضا من غير لزوم محذور، و تقريبه: أن الشرط - كما أسمعناك فى مبحث الصحيح و الأعم (٣) على وجه أتم - ما له دخل فى فعلية تأثير المركب فيما له من الاثر، و إما الخصوصيه الدخليه فى أصل الغرض فهى مقومه للجزء بمعنى أن الخاص جزء لا أن الخصوصيه خصوصيه فى الجزء المفروغ

ص: ٣٣٣

١- (١) و ذلك فى أواخر التعليقه: ١٧٦ من هذا الجزء.

٢- (٢) الكفايه: ١١/٧٤.

٣- (٣) التعليقه: ٥٨ و ٧١ من هذا الجزء.

عن جزئيته، وقصد القربه و الطهاره و التستر و الاستقبال، من الشرائط جزماً، فهي ذات دخل في تأثير المركب من الأجزاء في الغرض القائم به.

و من الواضح أن الغرض إنما يدعو بالأصالة إلى إرادته ذات ما يفى بالغرض، و يقوم به في الخارج، و أما ما له دخل في تأثير السبب، فلا- يدعو إليه الغرض في عرض ذات السبب، بل الداعي إلى إيجاد شرائط التأثير و إيجابها أغراض تبعيه منتهيه إلى الغرض الأصلي لاستحاله التسلسل.

و مثل الإتيان بالصلاه بداعي أمرها من شرائط تأثيرها في الانتهاء عن الفحشاء، كما أنه من روابط ما يقوم به الغرض بالمولى، فالمصلحة القائمه بالمركب الصلاتي تدعو المولى إلى الأمر بالصلاه المحصّله للغرض أولاً و بالذات، و إلى الأمر بما له دخل في فعلية تأثيرها ثانياً و بالعرض إذا لم يكن موجوداً أو لم يكن العقل حاكماً بإيجاده بعنوانه، و إلا فمع أحدهما لا يجب عليه في مقام تحصيل غرضه الأصيل الأمر المقدمى بالشرائط، كما انه مع عدم وجود الشرط و عدم حكم العقل بعنوانه يجب عليه الأمر المقدمى بتحصيله، و إلا كان لنا التمسك بقاعده قبح العقاب بلا بيان في نفيه، كما سيجيء (١) إن شاء الله تعالى.

إذا عرفت ذلك فاعلم: أن المولى لا- يجب عليه أخذ كل ما له دخل في تأثير مطلوبه في غرضه في متعلق أمره بذات ما يفى بالعرض سواء أمكن أخذه فيه كالطهاره و نحوها، أو لم يمكن (٢) كالقربه و نحوها، بل قد عرفت أنه بلحاظ لبّ الإرادة لا يعقل تعلقها بذات السبب و شرائطه في عرض واحد، فله الأمر حينئذ بذات السبب و الأمر بكل واحد من الشرائط مستقلاً، و عدم سقوط الأمر بالسبب مع عدم الإتيان بشرائطه من لوازم الاشتراط من دون فرق بين القربه

ص: ٣٣٤

---

١- ١) و ذلك في التعليقه: ١٧٧ من هذا الجزء، عند قوله: (و التحقيق: أن الشك...).

٢- ٢) في الأصل: (أو لم يكن...).

و غيرها، و كما لا يحكم العقل بدخل الطهاره بعنوانها في ترتب الغرض من الصلاه عليها مع عدم البيان من الشارع، كذلك لا يحكم العقل بدخل القربه بعنوانها في ترتب الغرض، و حكمه بدخلها في استحقاق الثواب لا دخل له بما نحن فيه، كما سمعت سابقا (١).

### [و أما حكم العقل بإتيان ما يحتمل دخله في الغرض]

فهو مقيد بعدم تمكن المولى من البيان و لو بالأمر به ثانيا، فكما لا يقتضى إيجاب الطهاره-مثلا- إذا احتمل دخلها في الغرض لتمكّن المولى من بيانها، كذلك لا يقتضى إيجاب القربه لتمكّنه من بيانها، غايه الأمر أن دائره البيان أوسع في الاولى من الثانيه؛ لتمكّن المولى من بيانها بالأمر الأوّل و الثاني في الاولى دون الثانيه، حيث لا يمكن بيانها إلا بالأمر الثاني، و كون الأمر الثاني بيانا مصححا للعقوبه سيجيء توضيحه إن شاء الله.

فتحصّل من جميع ما حرّناه: أنّ الأمر الأوّل لا يسقط بموافقته لبقاء ما له دخل في تأثير على حاله، و لا يلزم لغويه الأمر الثاني، فإنه إنّما يلزم ذلك لو حكم العقل بإيجاده بعنوانه، و الفرض عدمه. و حكم العقل بإتيان ما يحتمل دخله في الغرض مقيد بعدم تمكن المولى من البيان؛ كي لا تجرى فيه قاعده (قبح العقاب بلا بيان)، و المفروض تمكّنه منه بالأمر الثاني، و تخصيص التمكّن بالتمكّن من بيانه بالأمر الأوّل بلا-مخصّص، إلا- توهم أن البيان المصحح للعقوبه منحصر في الكاشف عن الإراده المتعلّقه بالفعل، و المفروض عدم إمكان أخذ القربه فيما تعلقت به الإراده، و سيجيء جوابه ان شاء الله تعالى.

١٧٥- قوله [قدس سره]: [إلا أنه غير معتبر فيه قطعا... الخ] (٢).

ص: ٣٣٥

١- ١) من دخل القربه في استحقاق الثواب، و ذلك في التعليقه: ١٦٦ عند قوله في أولها: (تحقيق الحال: أن الطاعه...).

٢- ٢) الكفايه: ١٩/٧٤.

لأن جواز الاقتصار على الإتيان بداعى الأمر يكشف عن تعلق الأمر بنفس الفعل، لا الفعل بداعى حسنه أو غيره من الدواعى؛ إذ لا يمكن إتيانه بداعى الأمر إلا مع تعلقه بذات الشىء، وإلا يلزم اجتماع داعيين على فعل واحد، أو كون داعى الأمر من قبيل داعى الداعى، وهو خلف؛ لفرض كفايه إتيانه بداعى الأمر بنفسه، مع أن الكلام فيما يكون الفعل عباديًا و قربيًا، وهذه الدواعى بين ما لا يوجب العباديه و القريبه و ما يتوقف على عباديه الفعل و قربيته.

أما الإتيان بداعى كونه ذا مصلحة فقد عرفت سابقا (1): أنه بمجرد لا يوجب الارتباط إلى المولى، و لا انطباق عنوان حسن عليه.

و أما الإتيان بداعى (2) كونه ذا مصلحة موافقه للغرض، و داعيه للمولى إلى إرادته ذيهما، فهو و إن كان يوجب الارتباط و انطباق الوجه الحسن، لكنه لا يعقل تعلق الإراده بما فيه مصلحة داعيه إلى شخص هذه الإراده، و كما لا يمكن إرادته فعل بداعى شخص هذه الإراده، كذلك إرادته فعل بداعى ما يدعو إلى شخص هذه الإراده بما هو داع إليها لا بذاته.

و أما الإتيان بداعى الحسن الذاتى أو بداعى أهليته - تعالى -، أو له - تعالى - بطور لام الصله - لا لام الغايه - فكل ذلك مبنى على عباديه المورد، مع

ص: ٣٣٦

١ - ١) و ذلك فى التعليقه: ١٦٦ عند قوله: (و أما الإتيان بداعى المصلحه الكامنه...).

٢ - ٢) قولنا: (و أما الإتيان بداعى.. الخ) ربما يورد عليه أيضا: بلزوم محذور الدور منه؛ لأن قصد المصلحه يتوقف على كونه ذا مصلحة، و يتوقف كونه ذا مصلحة على قصدها. و يندفع: بأنه كذلك لو كان قصد المصلحه مأخوذا على نحو الجزئيه، فإنه حينئذ بعض ما يقوم بالمصلحه، و أما إذا كان بنحو الشرطيه، فلا محذور؛ لأن نفس المركب من الأجزاء هو الذى يقوم به المصلحه [فى الأصل: (هى التى يقوم بها المصلحه..)، و الصحيح ما اثبتناه.]، و قصدها دخيل فى فعليتها، فلا مانع من أخذ قصد إتيانها بداعى ما فيها من المصلحه، و صيروره تلك المصلحه فعليه بسببه فتدبر. (منه عفى عنه).



قطع النظر عن تلك الدواعي.

أما الأول فواضح، و أما الأخيران فلأنه-تعالى-أهل لما كان حسنا و عبادته، لا لما لا حسن فيه، و العمل لله ليس إلا العمل الإلهي من غير أن تكون إلهيته من قبل الداعي، و قد عرفت بعض الكلام فيما تقدّم (١).

١٧٦-قوله [قدّس سرّه]: (إذا عرفت بما لا مزيد عليه عدم إمكان أخذ قصد الامتثال...الخ) (٢).

ليس وجه التلازم بين استحاله التقييد و استحاله الإطلاق أن الإطلاق و التقييد متضايقان، فلا بدّ من قبول المحلّ لتواردهما؛ إذ ليس هذا شأن المتضايقين، كيف؟! و العليه و المعلوليه من أقسام التضاييف، و لا يجب أن يكون كلّ ما صحّ أن يكون عله صحّ أن يكون معلولا و بالعكس.

بل الوجه فيه:

### [أن هذا النحو من التقابل من قبيل العدم و الملكه]

، فلا معنى لإطلاق شيء إلا عدم تقييده بشيء من شأنه التقييد به، فما يستحيل التقييد به يستحيل الإطلاق من جهته.

نعم لا حاجة إلى إثبات استحاله الإطلاق لأنها غير ثابتة (٣)- كما بيناه في

ص: ٣٣٧

١- ١) كما في التعليقه: ١٦٦ عند قوله: (أما الإتيان بداعي أهليه المولى...).

٢- ٢) الكفایه: ٤/٧٥.

٣- ٣) قولنا: (لأنها غير ثابتة..الخ). توضيحه: أن الماهيه- كما بينا في مبحث المطلق و المقيد [و ذلك في التعليقه: ٢١٦ من الجزء الثاني]- تارة تلاحظ بنفسها- بقصر النظر عليها ذاتا- فهي في تلك الملاحظه غير واجده إلا لذاتها و ذاتياتها، و لا يحكم عليها في هذه الملاحظه إلا بذاتها بالحمل الأولى، و هي الموسومه بالماهييه من حيث هي و بالماهييه المهمله. و اخرى تلاحظ مقيسه إلى ما عداها، و هي بهذه الملاحظه لها تعينات ثلاثه، و باعتبار كونها معروضا لها مقسم لها، و هي المسماة بالالبشرط المقسمي و أمّا بالاعتبار الأول، فلا نظر إلى-

الخارج عن مقام ذاتها حتى تكون مقسما، كما أنّ لا بشرطيه الماهيه بهذا الاعتبار هي اللابشرطيه من حيث التعينات الثلاثة، لا اللابشرطيه بالقياس إلى أى شىء كان، وحيث إنّ الماهيه المقيسه إلى ما عداها لا- بشرط مقسمى، فلا تعين لها إلاّ التعينات الثلاثة؛ لأنّ المقسم لا- ينحاز عن أقسامه، وإلاّ- لزم الخلف. و التعينات الثلاثة: هي تعين الماهيه من حيث كونها بشرط شىء، أو بشرط لا- أو لا- بشرط بالإضافة إلى ما كانت الماهيه بالنسبه إليه بشرط شىء و بشرط لا، مثلا: إذا قيست ماهيه الانسان إلى الكتابه، فتاره يلاحظ الانسان مقترنا بالكتابه، و اخرى يلاحظ مقترنا بعدم الكتابه، و ثالثه يلاحظ غير مقترن بالكتابه و لا بعدمها، و هذا تعين اعتبارى لا مطابق له فى الخارج؛ لأنه إما يوجد فى الخارج مقترنا بوجود الكتابه أو بعدمها، و هذا اللابشرط القسمى غير المقسمى؛ لأنه لا بشرط بالإضافة إلى ما كانت الماهيه بالإضافة إليه بشرط شىء، و بشرط لا، و المقسمى ما كان لا بشرط بالإضافة إلى هذه الاعتبارات الثلاثة التى هي فعليه بالقياس [فى الأصل: فعليه القياس]. [إلى ما عداها. إذا عرفت ما ذكرنا فاعلم: أن الصلاه إذا لوحظت بالقياس إلى قصد القربه، فلا محاله تخرج عن فرض كونها ماهيه مهمله يكون النظر مقصورا على ذاتها كيف؟ أو قد لوحظت بالقياس الى الخارج عن ذاتها، وحيث لا يعقل أن تلاحظ مقترنه بقصد القربه و لا مقترنه بعدم قصد القربه، فلا بدّ أن تكون ملحوظه بنحو اللابشرط القسمى أى ملاحظه الصلاه غير مقترنه بقصد القربه، و لا مقترنه بعدمه، غايه الأمر أن اللابشرطيه فى ما يقبل التقييد بشىء وجودا و عدما ممكنه و هنا ضروريه. و أما ما يقال [القائل المحقق النائيني (ره)- كما فى هامش الحجرى- راجع اجود التقريرات ١١٣/١، و هو الشيخ الميرزا محمد حسين ابن شيخ الإسلام الميرزا عبد الرحيم النائيني النجفى من أعظم علماء الشيعه و اكابر المحققين.-]. من أنه لا- إطلاق إلاّ فيما رتب الحكم على المقسم، و لا يعقل أن تكون الصلاه مثلا مقسما للمتقيد بقصد القربه و للمتقيد بعدمه فى مرتبه موضوعيتها، بل المقسميه حصلت لها بعد ورود الحكم عليها فكيف يعقل أن يكون لها إطلاق مع أنها غير قابله للتقييد؟! و لذا جعل الإطلاق فى قبال التقييد من قبيل العدم و الملكه، لا من قبيل السلب و الايجاب.-.

فالجواب عنه: أن الإطلاق في جميع الموارد بمعنى اللابشرطية القسمية، و من الواضح أن اللابشرط القسمي في قبال بشرط شىء، و بشرط لا-لا- أنه مقسم لهما حتى يجب قبوله لهما، و ليس الإطلاق بهذا المعنى متقومًا بالقيود الوجودى و العدمى، بل متقوم بعدم كون الماهية مقترنه بهما. نعم لو كان الإطلاق عين العموم البدلى- بحيث كان مفاد(صل) عند الإطلاق(صل) مع قصد القربة، أو لا- مع قصد القربة)- لكان المحذور واردة، لكنه ليس الإطلاق بهذا المعنى، بل بمعنى اللابشرطية، كما عرفت. و عليه فالإطلاق المقابل للتقييد: تاره من قبيل العدم و الملكة، كما فيما كان ممكنًا، و اخرى من قبيل السلب و الإيجاب، كما فيما كان ضروريًا، فالصحيح أن الإطلاق مع إمكان التقييد و مع استحالته ثابت غاية الأمر أنه لا يجدى إلا فى الأول، كما فى المتن.[منه قدس سره].

ولد فى نائين-بلده من نواحى يزد تبعد عنها عشرين فرسخًا و تتبع فى الإرادة اصفهان-سنة (١٢٧٧ هـ) و نشأ و تعلم بها، ثم هاجر إلى اصفهان فدرس بها على الشيخ محمد باقر الاصفهاني، و الشيخ أبى المعالى الكلباسى: و الشيخ جهانكير خان، فى سنة (١٣٠٣ هـ)، هاجر إلى العراق، و حضر درس السيد اسماعيل الصدر، و السيد محمد الفشاركى، و لازم درس المجدد الشيرازى حتى صار كاتبًا و محررًا له. فى سنة (١٣١٤ هـ) سافر إلى كربلاء ملازمًا للسيد إسماعيل الصدر. ثم عاد إلى النجف فصار من اعوان الشيخ محمد كاظم الخراسانى فى مهاجته الدينيه، و وقف معه فى نهضة الدستور، طبع كتابه (تنبيه الامه و تنزيه المله) سنة (١٣٢٧ هـ)، فتعرف عليه الطلاب و زادت حوزته اتساعًا، و لما توفى شيخ الشريعة الأصفهاني رجع إليه كثير من أهل البلاد فى التقليد، و له موقفه من مجلس الدستور فى العراق. كان لدرسه ميزه خاصه لدقه مسلكه و علو تحقيقاته، فكان لا يحضر درسه إلا ذو و الكفاءه من أهل النظر؛ و لذا كان طلابه بعده هم الذين عقد عليهم الأمل حتى برز منهم قاده الحركه العلميه و الفكرية و مشاهير المدرسين، ناهيك بمثل السيد أبو القاسم الخوئى مقرّر درسه فى الأصول فى (أجود التقريرات)، و الشيخ الكاظمى فى (فوائد الأصول)، و الشيخ حسين الحلّى، و الميرزا باقر الزنجانى، و السيد حسن البجنوردى، و الشيخ موسى الخوانسارى و غيرهم.-

حواشى الجزء الثانى من الكتاب ١- بل عدم التقييد لا يكشف عن عدم دخل القيد فى الغرض فلعله ممكن الدخل غير ممكن التقييد.

لا- يقال:الإطلاق هنا ليس بمعنى عدم التقييد، بل بمعنى الإرسال، فهو تعين فى قبال تعين التقييد، و ليس كالعدم بالإضافة إلى الملكة حتى يستحيل باستحاله التقييد.

لأننا نقول: ليس الإطلاق مأخوذا فى موضوع الحكم، بل لتسريه الحكم إلى تمام أفراد موضوعه، فالموضوع نفس الطبيعه الغير المتقيده بشىء، مع أنه من حيث الاستحاله- أيضا- كذلك؛ لأن الإرسال حتى من هذه الجهه المستحيله يوجب جميع المحاذير المتقدمه.

فإن قلت: كما إن إطلاق الهيئه ذاتا فى مسأله شمول كل حكم للعالم و الجاهل دليل على الشمول، فليكن إطلاق الماده ذاتا هنا دليلا- على عموم المتعلق، فلا- حاجه إلى الإطلاق النظرى و التوسعه للحاظيه، بل يكفى الإطلاق الذاتى، و ان كان منشؤه عدم إمكان التقييد النظرى و التعميم للحاظى.

قلت: نفس امتناع توقّف الحكم على العلم أو الظن به أو الشك فيه، كامتناع دخل تعلق إحدى الصفات به فى ترتب الغرض الباعث على الحكم دليل على عدم دخل إحدى الصفات فى مرتبه من المراتب، لا إطلاق الهيئه ذاتا، فنفس البرهان الجارى فى جميع المراتب دافع للتردد البدوى الحاصل للغافل، بخلاف

(١) أو آخر تعليقه على قول المصنّف (رحمه الله) - فى الكفايه: ٢٧٩-: (بأنّ الحكمين ليس فى مرتبه واحده...)، و ذلك عند قوله: (قلت: القيد اذا كان...) انظر ج ٣ تعليقه ٦٩.

-توفى (ره) فى (١٦-جمادى الاولى-١٣٥٥ هـ)، و صلى عليه السيد ابو الحسن الأصفهانى، و دفن فى الحجره الخامسه على يسار الداخل إلى الصحن الشريف لحضره أمير المؤمنين (ع) من باب السوق الكبير، (طبقات اعلام الشيعة فى القرن الرابع عشر ٥٥٣: ٢ رقم: ١٠٢١) بتصرف.

ما نحن فيه، فإن عدم تقييد متعلق الأمر و الإرادة معلوم بالبرهان. و أمّا دخله في الغرض و في الخروج عن عهده الأمر، فلا و الإطلاق النظرى القابل لدفع الشكّ ممتنع، و عدم التقييد مع تسليم امتناعه لا يكشف عن عدم دخله فيما ذكر، و لا برهان- كما في تلك المسأله- على امتناع دخل داع إلهى في الغرض.

فإن قلت: إطلاق الهيئه عرفا يدلّ على أن المتعلق تمام المقصود، و هو متعلق الغرض، فيفيد التوصليه، فحملة على التعبيديه- و أن الأمر تمهيد و توطئه لتحقيق موضوع الغرض- خلاف الظاهر.

قلت: هذا، و إن نسب إلى بعض الأجله (١) (قده)، لكنه مبتن على تحيّل أخصيه الغرض، و حيث عرفت (٢) أن ذات الفعل واف بالغرض، و أن الشرائط دخيله في ترتب الغرض على ما يقوم به، تعرف عدم أخصيه الغرض، و عدم كون الأمر تمهيدا و توطئه (٣).

ص: ٣٤١

١- ١) هو المحقق السيد محمد الفشاركي رحمه الله. ولد سنة ١٢٥٣ هـ في قرية «فشارك» من توابع اصفهان. سافر الى العراق و هو ابن إحدى عشره سنه و جاور الحائر الشريف و كفله هناك أخوه العالم السيد إبراهيم المعروف بالكبير، فكمّل العرييه و المنطق ثم اشتغل بالفقه و أصوله على عدّه من علمائه كالعالم الشهير السيد ابن المجاهد الطباطبائي و الشيخ الأردكاني. ثم هاجر الى النجف الأشرف حدود سنه ١٢٨٦ هـ. و حضر بحث السيد المجدّد الشيرازي و سافر معه الى سامراء و توطّنها معه، ثم بعد وفاه السيد المجدّد هاجر بأهله و أولاده الى الغري الشريف، فشرع في التدريس بحيث أكبّ على الاستفاده منه الأفاضل. توفي- رحمه الله- في شهر ذي القعدة الحرام سنه ١٣١٦ هـ و دفن في إحدى حجرات الصحن الشريف من جهة باب السوق الكبير على يسار الداخل اليه. مقدمه وقايه الاذهان: ١٤٣ و مقدمه الرسائل الفشاركيه.

٢- ٢) و ذلك في التعليقه: ١٧٤.

٣- ٣) قولنا: (و عدم كون الأمر تمهيدا.. الخ).

فإن قلت: إطلاق الهيئه يقتضى التعبدية لأن الوجوب التعبدى هو الوجوب لا على تقدير خاص، بخلاف الوجوب التوصلى فإنه وجوب على تقدير عدم الداعى من قبل نفس المكلف.

قلت: لايجاب الحقيقى جعل ما يمكن أن يكون داعيا، لا- جعل الداعى بالفعل، حتى يستحيل مع وجود الداعى إلى الفعل من المكلف، و لذا صحّ تكليف العاصى و ان كان له الداعى إلى خلافه.

١٧٧-قوله [قدس سره]: [فاعلم أنه لا مجال هاهنا إلا لأصالة الاشتغال... الخ] (١).

### [تقريب الاشتغال بأحد وجهين:]

الأول- أن البعث ليس إلا لجعل الداعى إلى تحصيل الغرض القائم بالمبعوث إليه، و ذلك لما عرفت فى المباحث السابقه (٢): أن فعل الغير إذا كان ذا فائده عائده إلى الشخص، فلا محاله ينبعث إليها شوق، و ينبعث من هذا الشوق شوق إلى فعل الغير. و حيث إن فعل الغير ليس تحت اختيار الشخص إلا- بتسيب و تحريك يوجب انقذاح الداعى فى نفسه إلى فعله، فلا محاله ينبعث من الشوق إلى فعل الغير شوق إلى جعل الداعى بالبعث و التحريك، فالبعث

(٣)

مع أن جعله بعنوان التمهيد لا- يجدى فى التوصل إلى غرضه، و هو إتيان الفعل بداعى لأمر، أو الإنشاء السابق لم يكن بداعى التحريك، بل بداعى التمهيد، و أما إذا كان التمهيد داعيا للداعى، فهو و إن كان مجديا، إلا أنه ليس خلاف الظاهر؛ إذ المقدار المسلم هو كون الإنشاء بداعى جعل الداعى، لا كونه منبعثا عن غير داعى التمهيد، بل دائما يكون جعل الداعى بداع آخر غير جعل الداعى قطعاً. فتدبره، فإنه حقيق به. (منه عفى عنه).

ص: ٣٤٢

١- ١) الكفايه: ١٦/٧٥.

٢- ٢) و ذلك فى التعليقه: ١٥١ عند قوله: (توضيحه: أن فعل الغير...).

والتحريك معلول لما ينتهي إلى أصل الغرض القائم بالمبعوث إليه، وهو عله العلل بالنسبه إلى البعث. و هكذا إذا كان لفعل الغير فائده عائده إلى نفسه، و كان المولى ممن يجب عليه إيصالها إلى ذلك الغير، فإن البعث حينئذ لا يصلح تلك الفائده، فهى عله العلل بالإضافة إلى البعث، و المعلوم يدور مدار علتة حدوثا و بقاء، فاذا علم أصل الغرض، و شك في سقوطه: إما للشك في أصل الإتيان بما يقوم به، أو للشك فيما له دخل فيه - كما فيما نحن فيه - فلا محاله يجب عقلا القطع بتحصيل الغرض بإتيان جميع ما يحتمل دخله فيه.

و التحقيق: أن كبرى لزوم (1) تحصيل الغرض عقلا - لا - شبهه فيها، لكن الصغرى غير متحققه بمجرد الأمر؛ إذ اللازم عقلا هو تحصيل الغرض المنكشف بحجه شرعيه أو عقليه.

ص: ٣٤٣

١ - ١) قولنا: (و التحقيق: أن كبرى لزوم.. الخ). ربما يقال [القائل هو المحقق النائيني (رحمه الله) - على ما جاء في هامش (ق) -] أجد التقريرات ١: ٣٩ و ١١٢: [إن الغرض: إن كان من قبيل الفعل التوليدى بالنسبه إلى ما يترتب عليه، فيصح الأمر بتحصيله، كما يصح الأمر بمحصّله. و ان كان من قبيل المعد له بالنسبه إلى معدّه - بحيث يتوسط بينهما امور غير اختياريه للمكلف سواء كانت الواسطه فى نفسها من الامور القهريه أو من الامور الاختياريه لغير المكلف - فلا يصح الأمر بتحصيله. و الواجبات الشرعيه غالبا بالإضافة إلى أغراضها من قبيل الثانى لتوسط امور آخر قائمه بالشارع أو بغيره بين الواجب و الغرض منه، و إلا لكان الأمر بتحصيلها أولى من الأمر بمحصّيلها، فمن عدم الأمر بها بوجه يستكشف أنها من قبيل المعد له المترتب على المعد بواسطه أو وسائط، و لذا قد امر بها فيما كان من قبيل المسببات بالإضافة إلى أسبابها، كما فى الطهاره الحديثه و الخبثيه؛ حيث امر بهما، كما امر بمحصّلهما، و عليه فكبرى لزوم تحصيل الغرض موقوفه على إحراز أن الغرض من قبيل المسبب بالنسبه إلى سببه لا مطلقا. هذا. قلت: أولا - من أين علم أن النهى عن الفحشاء لا يقوم بنفس الصلاه، بل متوسط بينه -

و الأمر بمركب يصلح (١) للكشف عن غرض يفى به المأمور به، و لا يصلح للكشف عما لا يفى به، فالغرض الواقعي إن كان مما يفى به المأمور به فقد قامت عليه الحججه، و إن لم يكن مما يفى به المأمور به فلم تقم عليه الحججه، و لا- يجب عقلا- تحصيل الغرض الذي لم تقم عليه الحججه لا شرعا و لا عقلا.

فالغرض الواقعي و إن كان مرددا بين ما يفى به المأمور به و ما لا يفى، إلا أنه لا حجه إلا على ما يفى به، بخلاف باب الأقل و الأكثر الارتباطيين، فإن

(١)

و بين الصلاه امور خارجه عن الاختيار؟ و عدم الأمر به لا يكشف عن ذلك، بل الغالب حيث إن ترتب الأغراض الواقعيه على محصلاتها غير معلوم للعامه، فلذا امر بمحصّيها. و ثانيا- إن الغرض الباعث على الأمر بشيء نفس تلك الخصوصيه القائمه به، فلو فرض أن الصلاه معدّه للنهي عن الفحشاء، كان الغرض الباعث على الأمر بالصلاه حيثيه إعدادها، و المعدّ له غرض من الغرض، و الغرض الواجب هو إيجاد المعدّ حيثذ، و عليه فالواجبات بالإضافة إلى الخصوصيات القائمه بها دائما من قبيل الأسباب، و ان كانت بالإضافة إلى غرض آخر من قبيل المعدّات. فتدبر. و اما الغرض من نفس الأمر، فقد مرّ أنه أجنبي عن ملاك التعبدى و التوصلى، لأن الحكم الحقيقي حقيقته الإنشاء بداعى جعل الداعى، و هو يحصل بمجرد الإنشاء بداعى البعث. و اما فعليه الدعوه فى نفس المكلف، فهى أجنبيه عن الغرض القائم بفعل المولى. فتوهم أن الأمر إذا كان بهذا الغرض يجب جرى العبد على وفق هذا الغرض. مدفوع: بالفرق بين ما هو ملاك جعل الداعى من قبل المولى، و فعليه الدعوه من قبل العبد، و لا معنى للجرى على وفق غرض المولى إلا على الوجه الثانى الذى لا يعقل أن يكون غرضا من فعل المولى. [منه قدّس سرّه].

ص: ٣٤٤

١- ١) قولنا: (و الأمر بمركب يصلح.. إلخ). إن قلنا: إن الأمر لم يتعلّق إلا بما عدا القربه أولا و آخرا، فمقتضى انبعاث الأمر عن الغرض بنحو انبعاث المعلول عن العله، هو أن الأمر يكشف عن غرض مساو للمأمور به، و لا يعقل انبعاثه عن غرض أخصّ، فلم يبق إلا احتمال غرض أخصّ، لا احتمال انبعاث الأمر عن غرض أخصّ، فلا حجّه على الغرض الأخصّ.-



متعلق الأمر الشخصى حيث إنه مردّد بين الأقل والأكثر، والغرض كذلك مردّد بين ما يقوم بالأكثر وما يقوم بالأقل، فالأمر المعلوم حجه على الغرض المرّد، فيجب تحصيله. فالأمر فى باب الاشتغال-هنا وهناك-على العكس مما هو المعروف. وسيجىء-إن شاء الله تعالى-تتمه الكلام (١).

الثانى-أنّ مرجع الشك هنا إلى الشكّ فى الخروج عن عهده ما قامت عليه الحجة، وهو التكليف بالصلاه-مثلا-إذ مفروض الكلام عدم كون قصد القربة من قيود المأمور به، بخلاف الأقل والأكثر الارتباطيين، فإنه ربما يقال فيه بانحلال التكليف، فلا تكليف بالزائد، فيكون العقاب على تركه عقابا بلا بيان.

و بالجمله: نحن و إن أغمضنا النظر عن وجوب تحصيل الغرض، و قلنا بلزوم إسقاط الأمر المعلوم، و الخروج عن عهده، فاللازم الاشتغال-هنا-للعلم بالتكليف، و الشكّ فى أنّ الخروج عن عهده هل يحصل بمجرد مطابقه المأتى به لذات المأمور به، أم لا، إلاّ بإتيانه بقصد الامتثال؟ و العقل بعد إحراز التكليف يحكم بالقطع بالخروج عن عهده بإتيانه بقصد الامتثال.

(١)

و إن قلنا: بأنّ الأمر يتعلّق بقصد القربة مستقلا، بل الشرائط كلها مبعوث إليها ببعث مقدّمى، فالغرض الداعى إلى الأمر النفسى و إن كان مساويا لذات المأمور به، إلا أن حصول هذا الغرض المساوى فى الخارج-بإتيان ذات المأمور به بشرائطه ما عدا القربة-غير معلوم، مع تماميه الحجه على الغرض المساوى، لكن حيث إنّ قصد القربة قابل لتعلق الأمر به مستقلا، فمع عدمه يكون العقاب على عدم تحصيل الغرض المعلوم-من ناحيه عدم قصد القربة المحتمل دخله فى فعليه الغرض-عقابا بلا بيان، فيكون مؤمنا من ناحيه عدم فعليه الغرض المساوى لعدم إتيان قصد القربة. (منه عفى عنه).

ص: ٣٤٥

١- ١) و ذلك فى تعليقه (رحمه الله)-فى الجزء الرابع: ٢٩٩ رقم ٨٨-على قول الآخوند (رحمه الله): (مع أن الغرض الداعى إلى الأمر لا يكاد يحرز... الكفايه: ٣٦٤).

والتحقيق: أن الشك إن كان في الخروج عن عهده ما تعلق به التكليف فواضح العدم؛ إذ لا شك في إتيانه بحدّه، وإن كان في الخروج عن عهده الغرض الداعي إليه فلا- موجب له، إلا- عمّا قامت الحجة عليه- كما عرفت آنفا- فليس هذا وجهها آخر للاشتغال. مع أنّ رجوع الشكّ- هنا- إلى الشكّ في الخروج عن عهده ما قامت الحجة عليه، دون الشكّ في التكليف، إنما يصحّ إذا لم يصحّ التكليف بقصد القربة مطلقا، لا في ضمن الأمر بالصلاه، ولا في ضمن أمر آخر، مع أن التكليف به بأمر آخر لا مانع منه، فإذا شكّ فيه كان العقاب عليه بلا بيان، و المؤاخذة عليه بلا برهان، فيمكن القول بالبراءة هنا، وإن قلنا بالاحتياط في الأقلّ والأكثر- كثر الارتباطين؛ للقطع بأن التكليف بالصلاه لم يتعلّق بالمقيّد بالقربة لاستحالته، فيتمخض الشكّ فيه في التكليف بأمر آخر. بخلاف غير القربة من الأجزاء والشرائط، فإنّ تعلق التكليف بالمعلوم بما يشتمل عليه غير مقطوع بعدمه، فيقال: التكليف النفسى الشخصى معلوم، و متعلّقه مردّد بين الأقلّ والأكثر، فيجب الاحتياط.

نعم، ما يمكن أن يبحث عنه، و يجعل مانعا عن التكليف بالقربة هو: أن التكليف بالقربة لا- يكشف عن تعلق التكليف النفسى بالصلاه المتقيّد بها لاستحالته كما عرفت، و التكليف المقدمى لا عقاب على مخالفته، فلا يكون هذا البيان مصحّحا للعقوبة كى يقال: حيث لا بيان فالعقاب على تركه عقاب بلا بيان.

و منه يعلم: أن الإخبار عن الدخل فى الغرض- أيضا- كذلك؛ حيث لا يكشف عن المطلوبه بالطلب النفسى الذى يعاقب على مخالفته.

و الجواب عنه: أن إرادته الشرائط- مطلقا- إرادته مقدميه منبعثه عن إرادته ذات ما يقوم بالغرض، و لا يعقل تعلق الإرادة بالمقدّمه فى عرض تعلقها بذيها.

و فى مقام البعث و إن أمكن البعث إلى الفعل المقيّد بالشرائط، إلا أنه لا يجب

على الباعث تقييد مطلوبه بالقيود الدخيله فى التأثير فى الغرض، بل له الأمر بذات المطلوب، و الأمر بكل قيد مستقلاً.

و ملاك الشرطيه الحقيقيه المقابله للجزئيه، أن يكون المطلوب بما هو متقيد بأنحاء التقيدات، مؤثراً فعلياً فيما له من الأثر، فما يقوم به الغرض ينتزع منه أنه بعض ما يفى بالغرض، و ما هو حاله و خصوصيه فيما يفى بالغرض ينتزع منه أنه دخيل فى وفاء المركب بالغرض؛ سواء كان اعتبار هذه الخصوصيه و حاله بالأمر المتعلق بذات ما يفى بالغرض- بأن يقول: (صلّ عن طهاره أو متطهراً)- أو كان بأمر آخر- بأن يقول بعد الأمر بالصلاه: (و ليكن صلاتك عن طهاره) مثلاً- و العقاب على ترك الشرط حينئذ ليس لمخالفه الأمر المقدمى مطلقاً، بل لمعصيه الأمر النفسى، حيث إنه لم يأت بما تعلق به على نحو يؤثر فيما له من الأثر.

فالغايه الداعيه إلى إرادته ذبيهاً أولاً و بالذات، و إلى إرادته ما له دخل فيها ثانياً و بالعرض، قد انكشفت بالأمرين فيجب تحصيلها، و إلا لا يكاد يسقط الأمر النفسى، كما عرفت وجهه سابقاً.

### [المتحصل عدم جريان الاشتغال]

هذا، و من جميع ما ذكرنا ظهر أنه لا مجال للاشتغال.

نعم استصحاب الوجوب المعلوم إلى أن يقطع بانتفائه بإتيان جميع ما يحتمل دخله فى الخروج عن عهده لا- مانع منه، و هو يكشف بطريق (الإِنَّ) عن (1) أن الغرض سنخ غرض لا يفى به ذات المأمور به. و إلا فبقاء شخص الأمر- مع إتيان متعلقه بحدوده و قيوده- غير معقول، فلا يعقل التعمد به إلا إذا كشف عن كون علته سنخ غرض لا يفى به المأمور به.

و التحقيق: أن الاستصحاب لا- مجال له هنا؛ لأن الغرض منه: إن كان التعييد بوجوب قصد الامتثال شرعاً، فهو على فرض إمكان أصله غير مترتب

ص: ٣٤٧

(١-١) فى الأصل: (على أن) و الأصح ما أثبتناه من نسخه (ط).

على بقاء الأمر شرعا (١)؛ حتى يكون التعبد بأحدهما تعبدا بالآخر، وإن كان التعبد بدخله في الغرض فأوضح بطلانا؛ لأن دخله فيه واقعي لا جعلي، وإن كان التعبد به محققا لموضوع الحكم العقلي بإسقاط الغرض، لكشفه عن بقاءه ففيه:

أولا- أن إسقاط الغرض المنكشف بحجه شرعيه أو عقليه لازم، ولذا لم نحكم بالاشتغال ابتداء، فليس الأمر بوجوده الواقعي موضوعا لذلك فضلا عن وجوده التعبدى.

و ثانيا- أن ما ذكر من أن التعبد ببقائه كاشف عن أخصيه الغرض من المطلوب إنما يسلم في البقاء الحقيقي لا التعبدى؛ لأن الغرض من جعل الحكم المماثل بقاء شيء آخر، لا ذلك الغرض الواقعي، واحتماله لا يجدى شيئا.

١٧٨- قوله [قدس سره]: (نعم يمكن أن يقال: إن كل ما ربما يحتمل (٢) دخله في الامتثال... الخ) (٣).

الفرق بينه وبين الوجه المتقدم سابقا: أن الوجه السابق موقوف على إحراز مقام البيان، وهذا من مقدماته لزوم القيام مقام البيان لأجل التنبيه و حصول الالتفات؛ إذ لا يحتمل دخل الوجه-مثلا- في الغرض، حتى يجب إتيانه عقلا.

ص: ٣٤٨

١- ١) قولنا: (غير مترتب على بقاء الأمر.. الخ). كيف؟ ولو كان كذلك لما شكك في بقاء الأمر، مع أنه ليس الترتب على فرض إمكان أخذ قصد القربة في الأمور به، إلا من باب ترتب الوجوب المقدمى المعلولى على وجوب ذى المقدمه، وهو ترتب قهرى لا- شرعى جعلي، و أما الحكم بوجوب المقدمه إذا ثبت وجوب ذيهما تعبدا، فليس بالتعبد، بل لأن موضوع وجوب المقدمه هو الأعم من الواقع و الظاهر، و أما لو قلنا بأن الأمر بقصد القربة بأمر آخر، فليس هناك ترتب أصلا، بل معلولان متلازمان منبعثان عن غرض واحد بلحاظ مرتبه الفعلية. فتدبر جيدا. (منه عفى عنه).

٢- ٢) فى الكفايه- تحقيق مؤسستنا-: يحتمل بدوا دخله..

٣- ٣) الكفايه: ٢٤/٧٥.

**[فإن دخل القربه]**

[فإن دخل القربه (١) و نحوها في الغرض ليس بشرعى]

...الخ (٢).

قد عرفت آنفا: أن قصد القربه مما يمكن الأمر به، وإن لم يكن تقييدا للمأمور به في ضمن الأمر الأول.

و الأمر المقدمى و إن لم يكن مصححا للعقوبة مطلقا، و لا- موجبا لتقييد المأمور به بالأمر الأول هنا- بحيث يكون المطلوب النفسى بالآخره الصلاه بداعى أمرها النفسى- إلا أن اعتبار هذه الخصوصيه فى الصلاه- بقوله: و ليكن الصلاه عن داعى أمرها- يوجب انتزاع الشرطيه (٣) فى مقام الجعل و البعث؛ إذ لا- نعى بالشرطيه إلا- اعتبار الشىء فى المأمور به بنحو يكون التقييد به داخلا و القيد خارجا، و الأمر بقصد القربه على النهج المزبور بعد الأمر بالصلاه يصحح انتزاع الشرطيه.

ص: ٣٤٩

١- ١) فى الكفايه- تحقيق مؤسستنا-: دخل قصد القربه.

٢- ٢) الكفايه: ٨/٧٦.

٣- ٣) قولنا: (يوجب انتزاع الشرطيه.. الخ). لا- يخفى عليك: أن الأمر إذا تعلق بمركب يصحح انتزاع الجزئيه فى مقام الطلب من كل واحد من أجزاء ذلك المركب، و إذا تعلق بشىء متقيد بقيد ينتزع الشرطيه فى مقام الطلب عن ذلك القيد، و المفروض أن الأمر النفسى المتعلق بالصلاه لا يعقل أن يكون متعلقه متقيدا بقصد القربه، فيستحيل انتزاع شرطيه القربه بلحاظ الأمر النفسى، كما إنه لا يعقل استكشاف تقيده بها بدليل آخر؛ لأن الاستحاله فى مقام الثبوت تمنع عن تعقل الكاشف، و أما انتزاع الشرطيه من أمر آخر، فإن كان الأمر بالصلاه المتقيده بقصد القربه فهو غير معقول؛ لأن الصلاه بعد تعلق البعث بها بذاتها لا يعقل البعث الحقيقى نحوها بأمر آخر، و إن كان الأمر الآخر أمرا بإيجاد قصد القربه فى الصلاه، فقصد القربه تمام المطلوب بهذا الطلب لا قيده، فيستحيل انتزاع الشرطيه بلحاظ أمر آخر. نعم حيث تعلق الأمر بالصلاه، و تعلق الأمر بإيجاد قصد القربه فيها، ينتزع من الوجوبين وجوب جامع بالصلاه بقصد القربه؛ فينتزع الشرطيه بلحاظ هذا الوجوب الجامع الانتزاعى،-

و- لا- بدّ من حمل ما ذكرناه في الحاشيه على هذا الوجه، دون الوجهين الأولين لاستحالتهم، إلا أن رفع مثل هذه الشرطيه- المنتزعه من جامع انتزاعى، لا- م مجعول شرعى- بحديث الرفع مشكل جدا. وربما ينسب إلى بعض الأساطين- قدّس سرّه [هو العلامه الثانى الميرزا الشيرازى- قدس سره- كما فى هامش (ق) و(ط). و هو السيد محمد حسن بن محمد الحسينى الشيرازى النجفى أعظم علماء عصره و أشهرهم؛ حتى عرف بالمجدد الشيرازى (ره). ولد بشيراز فى (١٥-جمادى الأولى- ١٢٣٠ هـ)، و درس فيها، و فى الخامس عشر من عمره المبارك أتقن معظم العلوم و أخذ بتدريس (شرح اللمعه)، ثم سافر إلى أصفهان و درس عند صاحب الحاشيه، ثم عند السيد حسن المدرّس، ثم أخذ يدرس حتى عدّ من مدرسى اصفهان، ثم سافر الى النجف (١٢٢٩ هـ)، و حضر على الشيخ محمد حسن صاحب الجواهر و الشيخ حسن كاشف الغطاء و شيخ الطائفة المرتضى الأنصارى الذى كان يعظم المترجم له و يشير إليه من بين تلاميذه بالاجتهاد غير مره و لما مضى الشيخ الانصارى- قدس سره- سنه (١٢٨١ هـ) توجهت الناس إليه، و قدموه على زملائه، فأصبح المرجع الوحيد للإماميه فى عصره، و له فتوى (تحريم التباك) الذى هزّ بها عرش الشاه القاجارى. حجّ سنه (١٢٨٧ هـ)، ثم زار الإمام الرضا عليه السلام و عاد إلى كربلاء، و سافر سنه (١٢٩١ هـ) إلى سامراء و استوطنها و التحق به كثير من الأعلام، و بنى فيها مدرستين و جسرا على دجله، و سوقا للمدينه، و غيرها من المصالح. توفى (ره) فى سامراء سنه (٢٤/شعبان ١٣١٢ هـ) و حمل على أكتاف الناس إلى النجف و دفن فيها بمقبرته قرب الصحن فى آخر ليله من شعبان. (طبقات أعلام الشيعة فى القرن الرابع عشر: ١/٤٣٦ رقم: ٨٦٥) بتصرف.]- الفرق بين المحصّلات العاديه و المحصّلات الشرعيه، كما إذا أمر بالإحراق، فلا بدّ من الاحتياط فى محصّله، دون ما إذا أمر بالطهاره، فان محصلها شرعى، فاذا شك فى دخل شىء فيه جرى حديث الرفع فيه، و عليه فحيث إن قصد القربه ليس دخلها شرعيا، بل واقعيًا، فلا يعمّه حديث الرفع، دون سائر الشرائط، فإن دخلها شرعى فيعمها حديث الرفع، فلا بد من تحصيل الغرض بإتيان الصلاه بقصد القربه الذى لا يعمه حديث الرفع دون غيره.

و- يرد عليه: أن المراد إن كان دخل القربة في الغرض، فدخل جميع الشرائط في الغرض واقعي، فيجب الاحتياط في الجميع، وإن كان المراد دخل القربة في المطلوب بما هو مطلوب، فالفرق بين القربة و غيرها صحيح من حيث شمول حديث الرفع و عدمه، إلا أنه لا- مقابله بين المحصلات العاديه و الشرعيه لا- في الغرض، و لا- في المطلوبيه؛ لأن المحصّلات بالاضافه إلى الغرض كلها واقعيه، غايه الأمر أن الشارع كشف عن محصّليه بعضها للغرض، لا أن محصليته شرعيه. و أما بالاضافه إلى المطلوبيه مع أنه لا يستحق عنوان المحصّليه، فيندفع [في الأصل: (يندفع) و ما أثبتناه من نسخه (ط) هو الأصوب]. بأن كل أمر أمكن أخذه في متعلق التكليف كان دخيلا- في المطلوبيه، سواء كان من المحصلات العاديه أو الشرعيه للغرض، و كل ما لا يمكن أخذه في متعلق التكليف لم يكن دخيلا- في المطلوبيه. و ربما يورد عليه بوجه آخر [المورد هو المحقق النائيني - قدّس سرّه - كما في هامش (ق) و (ط) راجع اجود التقريرات ١: ١١٩]. و هو أن المرفوع بحديث الرفع لا بدّ من أن يكون حكما مجعولا مجهولا في رفعه المنه، و من البين أنّ وجود الاعتبار الشرعي عند مجموع ما يقطع بدخله، و ما يحتمل دخله مقطوع به لا- مجهول حتى يرفع، و وجوده عند المجرد عن المحتمل دخله و إن كان مجهولا، إلا أنه لا منّه في رفعه. و يندفع: بأنّ وجود الاعتبار عند المجموع - الذي هو إمّا تمام السبب، أو مشتمل عليه - و إن كان معلوما إلا- أنّ ترتب الاعتبار شرعا على المجموع بما هو مجهول، فهو المرفوع، مثلا: إذا صدر عقد عربي ماضوي، لا- شك في حصول الملك عنده، إلا- أنّ ترتب الملك شرعا على العقد العربي الماضوي بما هو عقد عربي ماضوي مجهول، فلا مانع من شمول حديث الرفع له، و المنه في رفعه واضح. نعم لا يثبت برفع الاعتبار عنه ثبوته للعقد المجرد عن العربي و الماضويه إلا بالملازمه العقليه، فإن المفروض إهمال الدليل من حيث ترتب الاعتبار على الخاصّ بما هو خاص، أو على ذات الخاص، كما أوضحناه في باب البيع من الفقه [راجع حاشيته (رحمه الله) على كتاب المكاسب للشيخ الأعظم (قدّس سرّه) / باب البيع / في خصوصيات ألفاظ عقد البيع / ص: ٦٦-٦٧ عند قوله: (..فهل هناك أصل ثانوي يقتضى الصحّه... أما مثل حديث الرفع.. إلخ).]-.

و كل ما كان قابلا للجعل و الوضع، فهو قابل للنفي و الرفع، و ان لم يكن مصححا للعقوبه، أو موجبا لتقييد الأمر النفسى.

١٨٠- قوله [قدس سره]: (فافهم... الخ) (١).

يمكن أن يكون إشاره إلى أن اختصاص الأمر الفعلى بما عدا المشكوك مشترك بين المقامين، غايه الأمر أنه هنا بحكم العقل، و هناك بضميمه الأصل.

فإن اكتفينا فى الخروج عن العهده بمجرد إتيان المتعلق، كان المقامان على حدّ سواء. و إن قلنا: بلزوم إتيان كل ما يحتمل دخله فى الغرض فى الخروج عن

(٣)

فإن قلت: على هذا لا يجدى حديث الرفع لرفع الشرطيه فى باب التكليف أيضا، فإن مقتضاه عدم تعلق التكليف بالخاص بما هو خاص، و هو لا يجدى فى تعلقه بذات الخاص إلا بالملازمه العقليه، و المفروض إهمال دليل الواجب من حيث كونه الخاص بما هو خاص أو ذاته. قلت: الخصوصيه على قسمين: أحدهما- ما يكون مقوما للواجب فالواجب أمر خاص، و ما يقوم به الغرض ذاتا كذلك و المراد بالذات كذلك، و حاله حينئذ حال الاعتبارات فى باب العقود و الإيقاعات و الأسباب. ثانيهما- ما يكون دخيلا فى فعليه الغرض من الواجب و هو الذى يستحق إطلاق الشرط عليه، و قد مرّ مرارا: أنّ مثله لا- يعقل أن يكون مقوما للمراد بالإرادته النفسيه المنبعث منها الإيجاب النفسى، فإن الإراده تتعلق بما يفى بالغرض، و أمّا ما له دخل فى فعليته، فهو متعلق لغرض تبعى مقدّمى فينبعث من هذا الغرض التبعى إرادته تبعيه ينبعث منها وجوب غيرى، و عليه فتعلق الوجوب النفسى بذات المشروط مقطوع به، و إنّما المشكوك وجوب شيء آخر تبعا لدخله فى فعليه الغرض؛ و أما أخذه فى متعلق الأمر النفسى مع فرض شرطيه حقيقه، فليس إلا لأجل تقييد الواجب النفسى به خطابا لتقييده به واقعا من حيث الغرض، فالواجب النفسى متقيد به، لا أن المتقيد به واجب نفسى. و تمام الكلام فى محله. و منه يتضح: أنّ حديث الرفع لمثل ما نحن فيه أعنى شرائط الواجب صحيح نافع، غايه الأمر أن قصد القربه لا- شرطيه له، و أما إيجابه للغير استقلالا فهو معقول، و شمول حديث الرفع للتكليف المجعول المجعول الموافق للامتنان، لا مانع منه أصلا. [منه قدس سره].

ص: ٣٥٢



العهد، كان المقامان كذلك أيضا؛ إذ المفروض عدم دليل على عدم دخل المشكوك في الغرض.

### [الصيغه و الواجب النفسى التعينى العينى]

و جوابه: أن نفى الجزئيه و الشرطيه-جعلا-يوجب تفويت الغرض من الشارع لو كان المشكوك دخيلا فيه، بخلاف ما لو لم يكن نفى الجزئيه و الشرطيه منه بل بعدم إمكان أخذ المشكوك فى المتعلق.

١٨١-قوله [قدس سره]: (لكون كل واحد مما يقابلها... الخ) (١).

لا- يخفى عليك: أن النفسيه و ما يماثلها قيود للطبيعه نحو ما يقابلها لخروجها جميعا عن الطبيعه المهمله، إلا أن بعض القيود كأنه لا يزيد على نفس الطبيعه عرفا، كالنفسيه و ما يماثلها دون ما يقابلها.

و التحقيق: أن النفسيه ليست إلا عدم كون الوجوب للغير، و كذا البواقي، و عدم القرينه على القيود الوجوديه دليل على عدمها، و إلا- لزم نقض الغرض، لا أن النفسيه و الغيريه قيدان وجوديان، و أحدهما- هو الاطلاق من حيث وجوب شىء آخر مثلا- كأنه ليس بقيد، بل أحد القيدين عدمى، و يكفى فيه عدم نصب القرينه على الوجودى المقابل له.

فمقتضى الحكمه تعيين المقيّد بالقيّد العدمى، لا- المطلق من حيث وجوب شىء آخر كما هو ظاهر المتن؛ إذ المفروض إثبات الوجوب النفسى- و هو الوجوب لا لغيره- لا الوجوب المطلق الذى وجب هناك شىء آخر، أو لا؛ إذ ليس الوجوب الغيرى مجرد وجوب شىء مع كون الشىء الآخر واجبا مقارنا معه، بل الوجوب المنبعث عن وجوب آخر.

و من الواضح أن إطلاق الوجوب من حيث انبعثه عن وجوب آخر و عدمه غير معقول، و كذا الوجوب التخيرى هو الوجوب المشوب بجواز الترك إلى بدل، و إطلاق الوجوب من حيث الاقتران بجواز الترك و عدمه غير صحيح،

ص: ٣٥٣

بل المراد بالإطلاق المعين للنفسية و أقرانها هو عدم التقييد بما يفيد الغيرية و التخيرييه و الكفائيه، كما صرح به (قدس سره) في آخر المطلق و المقيد (١). فتدبر جيداً.

و توهم: أنّ الحكمه لا تقتضى الوجوب التعيينى؛ حيث لا يلزم من عدم نصب القرينه على فرد آخر نقض الغرض.

مدفوع: بأن المراد من الغرض ما دعاه إلى القيام مقام بيان نحو الوجوب و كفيته لا الغرض الباعث على التكليف مع لزوم نقض الغرض من التكليف - أيضاً- عند تعدد ما اقتصر عليه فى مقام البيان.

١٨٢- قوله [قدس سره]: (و التحقيق: أنه لا مجال للتشبهت بموارد الاستعمال... الخ) (٢).

نعم، ربّما يتشبهت بذيل دليل الحكمه لتعيين بعض المحتملات بملاحظه كونه قدراً متيقناً بتقريب:

أن المورد إذا لم يكن عبادياً، و احتمال الإباحه الخاصه كانت هى المتيقن؛ لأنّ الإذن معلوم و الإباحه الخاصه هو الإذن الساذج- أى الإذن الذى ليس فيه اقتضاء طلبى- فالقيد عدمى يكفى فى عدمه عدم القرينه على ثبوته بخلاف غيرها.

و إذا كان المورد عبادياً، و لم يحتمل الإباحه الخاصه كان المتيقن هو الاستحباب؛ لأن أصل الاقتضاء معلوم لخروج الإباحه الخاصه على الفرض.

و حدّ الاستحباب عدمى يكفى فيه عدم نصب القرينه عليه.

و الفرق بين ما نحن فيه و بين ما تقدم- فى حمل الصيغه على الوجوب بمقدمات الحكمه- هو: أن الصيغه ظاهره وضعاً فى الطلب، و الوجوب لا يزيد على

ص: ٣٥٤

١- (١) الكفايه: ٢٥٢ عند قوله: (فالحكمه فى إطلاق صيغه الأمر...).

٢- (٢) الكفايه: ٤/٧٧.

الطلب-بما هو-بشيء،بخلاف ما نحن فيه،فإن أصل الاقتضاء علم من الخارج حسب الفرض،و خصوصيه الندب-حيث كانت عدميه-لا تحتاج إلى دليل،فلذا صار الاستحباب متيقنا من بين المحتملات.

نعم،يرد عليه:أن القدر المتيقن-الذى يصح الاتكال عليه عرفا-هو المتيقن فى مقام التخاطب و المحاوره،لا المتيقن فى مقام المراديه،مع أن الاقتضاء بعد خروج الإباحه الخاصه غير معلوم لاحتمال الكراهه الغير المنافيه للإذن و الرخصه.فافهم.

١٨٣-قوله[قدس سره]:

**[و الاكتفاء بالمره فإنما هو لحصول]**

**اشاره**

الامثال...الخ) (١).

إذ المتكلم لو كان فى مقام البيان،و أمر بالطبعه مقتصرًا عليها من دون تقييد،فالحكمه تقتضى إرادته المره،فإنها كأنها لا تزيد على وجود الطبيعه بشيء.

و أما مع قطع النظر عن مقدمات الحكمه،فلا وجه للاكتفاء بالمره؛إذ الامثال فرع كيفية البعث،و البعث إلى الماهيه المهمله جدًا لا معنى له،و لا مطابقه للمأتى به مع المأمور به حينئذ.

١٨٤-قوله[قدس سره]:(لا يوجب كون النزاع هاهنا...الخ) (٢).

بل لا يعقل (٣)؛إذ ليس النزاع فى وضع الصيغه للطلب المكرر أو الدفعى،

ص: ٣٥٥

١-١) الكفایه: ١٢/٧٧.

٢-٢) الكفایه: ١٥/٧٧.

٣-٣) قولنا: (بل لا يعقل..الخ). لأنّ الإنشاء إن كان بداعى جعل الداعى الواحد، فلا تعدّد حتى يكون الطلب مكررا أو يكون له وجودات دفعيه.و إن كان بداعى جعل الداعى نوعا و سنخا فهو و إن كان بحسب التحليل العقلى يتعلّق كلّ فرد من طبيعى الطلب بفرد من طبيعى متعلّقه،إلاّ أن هذا الطلب النوعى أيضا موجود وحدانى بوحده نوعيه طبيعیه،فهو دفعى بالدفعیه اللازمه لذات الموجود الواحد لا بلحاظها فى مرحله الطلب(منه عفى عنه).

بل في وضعها لطلب الشيء دفعه أو مكرراً، فالمزّه و التكرار من قيود مفاد المادة لا الهيئه.

لا- يقال: يمكن الوضع للطلب المتيقّد بالحدث المتكرّر-مثلا-من دون أخذ التكرار لا في مفاد الهيئه، و لا في مفاد المادة، و إن كانت الهيئه بالملازمه تدلّ على ملاحظه التكرار في جانب المادة في مرحله الطلب بها.

لأننا نقول: ما لم يلاحظ التكرار في جانب المبدأ-في مرحله الاستعمال، لا يعقل تقييد مفاد الهيئه به في مرحله الاستعمال، فيلزم نقض الغرض من أخذه في المادّه في مرحله الاستعمال.

١٨٥-قوله [قدس سره]: (ضروره أن المصدر ليس ماده...الخ) (١).

قد عرفت نبذه مما يتعلّق بهذا المقام في أوائل مبحث المشتقّ، و قد أسمعناك هناك: أنّ الاشتقاق المعنوي عبارته عن طرؤ أنحاء النسب على مبدأ واحد، و هو المشتقّ منه بلحاظ لا بشرطيته الذاتيه و قبوله الطبيعي لجميع أنحاء النسب، و بإزاء ذلك المبدأ ماده اللفظ المشتركه بين جميع الألفاظ المختلفه في الهيئات فقط.

#### [و المصدر مشتمل على نسبه ناقصه]

لا يصحّ السكوت عليها، و إن كان ربّما يطلق و يراد منه نفس المبدأ كما لا يخفى، و اشتماله على نسبه ناقصه معني اشتقاقه معني.

و أما عند الجمهور فالمصدر بمعناه نفس المبدأ، فلا يكون بحسب المعني من المشتقّات لخلوّه عن النسبه، و حينئذ فالهيئه لمجرد انحفاظ المادّه؛ حيث لا يعقل وجود المادّه بلا صورته. و عليه فما حكى عن السكاكي (٢) نافع لما ذكره في

ص: ٣٥٦

١- (١) الكفايه: ١/٧٨.

٢- (٢) و هو العلامه أبو يعقوب يوسف بن أبي بكر بن محمد بن علي الخوارزمي، الملقب بسراج الدين -

الفصول (١)؛ حيث إن المصدر و إن لم يكن بلفظه و هيئه ماده للمشتقات، إلا أنه بمعناه مبدأ لها، فإنّ معروض أنحاء النسب نفس المعنى المصدرى، و معنى أصلته -حينئذ- مبدئيه بحسب معناه للمشتقات، و نتيجه وضع المصدر لنفس المبدأ بلا نسبه و أصله معناه و مبدئيه للمشتقات- بحيث كانت موادها بإزاء المعنى المصدرى- ما أفاده فى الفصول.

لكن التحقيق: ما عرفت من اشتمال المصدر معنى على نسبه ناقصه يحكى عنها هيئه وضعها، و إن كان ربّما يطلق و يراد منه نفس المبدأ، و معنى أصلته حينئذ تقدّم رتبته على الفعل لتقدّم كلّ ناقص على التامّ طبعاً لزياده الثانى على الأول، كما أن وجه دعوى أصله الفعل تقدّم الفعل على المصدر بلحاظ تقدّم التامّ على

(٢)

السكاكى. ولد فى خوارزم سنة (٥٥٥ هـ). و اشتغل بالحداده حتى بلغ الثلاثين من عمره، فعمل دواه مع قفلها بزنه قيراط و أهداها ملك زمانه، فلم يعره اهتماماً بقدر أحد العلماء الداخلىين عليه، فتأثر لذلك، و قرّر طلب العلم، لكنه لم يفلح مع استاذة الشافعى الذى طلب منه أن يرّدّ قوله: قال الشيخ: جلد الكلب يطهر بالدباغه، فأجاب هو: قال الكلب: جلد الشيخ يطهر بالدباغه، فضحك عليه الطلاب، فهام بالصحراء بعد أن يئس من التعلّم، لكنه اعتبر عند ما رأى قليلاً من الماء يتساقط على صخره صماء فتقبها، فقال فى نفسه: لو تعلّمت بصبر و قليلاً- قليلاً- لفهمت، فليس قلبى أصمّ من هذه الصخره، فرجع و درس بجدّ و صبر حتى أصبح من علماء زمانه المشار إليهم بالبنان، و ألف كتابه (مفتاح العلوم) الذى ذكر فيه اثنى عشر علماً بدقه و إيجاز. توفى سنة (٦٢٦ هـ) بخوارزم. (روضات الجنات: ٢٢٠/٨) بتصرف.

ص: ٣٥٧

١- ١) الفصول الغرويه: ٧١ حيث جاء فيه: (..و لأنه لا كلام فى أنّ المادّه- و هى المصدر المجرد عن اللام و التنوين- لا تدلّ إلاّ على الماهيئه من حيث هى؛ على ما حكى السكاكى و فاقهم عليه، و خصّ نزاعهم- فى أنّ اسم الجنس هل يدلّ على الجنس من حيث هو، أو على الفرد المنتشر؟- بغير المصدر).

الناقص شرفاً، و نفس هذا الاختلاف كاشف عن أن الأصالة ليست بمعنى المبدئية؛ ضرورة أن الفعل لا ريب في اشتماله على النسبة، فكيف يعقل أن يكون بمعناه مبدأ لسائر المشتقات، مع أن النسبة لا يعقل معروضيتها لنسبه أخرى؟!

١٨٦- قوله [قدس سره]: (و كيف يكون بمعناه ماده (١) لها... الخ) (٢).

هذا إنما يتم بناء على اشتماله على نسبه ناقصه، و إلا فمعناه قابل للمبدئية، و لتوارد أنحاء النسب عليه، و ما تقدم في مبحث المشتق (٣)- مباينه المصدر أو المبدأ مع معانى المشتقات، لا مع مبادئها و معروض نسبه كما هو واضح.

١٨٧- قوله [قدس سره]: (لعدم العلقه بينهما لو اريد بها الفرد أيضا... الخ) (٤).

حاصله:

### [أن المراد بالفرد هو وجود الطبيعه]

؛ حيث إنها لا وجود لها في الخارج إلا بوجود فردها.

و الكلام في المبحث الآتي ليس في أن الطبيعه- من حيث هي- متعلقه للأمر، أو فردها؟ بل الكلام في أن لوازم وجود الطبيعه و مشخصاته داخله في المطلوب و مقومه له، أو خارجه عنه و من لوازمه؟ بعد الفراغ عن تعلق الطلب بوجود الطبيعه، فالفرد هنا غير الفرد هناك.

قلت: هذا بناء على مسلك التحقيق من كون التشخص بنفس الوجود، و ما يراه الجمهور من مشخصات الطبيعه يكون من لوازم التشخص، لا ما به

ص: ٣٥٨

١- ١) في الكفايه- تحقيق مؤسستنا- فكيف بمعناه يكون مادّه.

٢- ٢) الكفايه: ٣/٧٨.

٣- ٣) المصدر هو المشتق منه عند المشهور، و أما عند محققى المتأخرين- و منهم المصنف (رحمه الله)- فالمشتق منه هو المبدأ، أما المصدر فهو عندهم أحد المشتقات. و قد مضى منه (قدس سره) بيان ذلك مفصلاً كما في التعليقه: ١٠٤ و ١٣٠ من مبحث المشتق.

٤- ٤) الكفايه: ١٨/٧٨.

التشخيص. و أما لو قيل بما هو المشهور عند الجمهور-من كون التشخيص بهذه الامور اللازمه لوجود الطبيعه فى الخارج-فلا محاله ليست الوحده و التعدد فى وجود الطبيعه بنفس الوجود، بل بلوازمه، فتكون لوازم الوجود فى هذه المسأله داخله فى المطلوب، فيتحد الفرد فى هذه المسأله-المدلول عليه بالصيغه-مع الفرد فى تلك المسأله.

مضافا إلى أنّ الفرد و إن كان عين وجود الطبيعه فقط، و لم يكن متّحدا مع الفرد فى تلك المسأله، إلا أنّ ترتيب هذا البحث على البحث الآتى ممكن من وجه آخر؛ لاتحاد الفرد هنا و وجود الطبيعه هناك، فيقال-بعد إثبات تعلق الأمر بوجود الطبيعه:-هل مقتضاها وجود واحد من الطبيعه أو وجودات منها؟

فالتحقيق فى ردّ ما فى الفصول (١): هو أنّ مجرد ترتّب موضوع مسأله على موضوع مسأله اخرى أو محمولها على محمولها، لا يستدعى جعله تتمه لتلك المسأله، بل ميزان الوحده و التعدد وحده جهه البحث و تعددها، و تعدد جهه البحث هنا و هناك واضح، فإنّ جهتى الوحده و التعدد فى الوجود و إن كانتا عارضتين له و مترتبتين عليه، لكنهما مغايرتان له قطعاً، فالبحث عن أحدهما غير البحث عن الآخر، و إن كانت رتبه أحدهما متأخره عن الآخر.

١٨٨-قوله [قدس سره]: [لا إشكال-بناء على القول بالمره-فى الامثال... الخ] (٢).

لا يذهب عليك:

### [أنه لا فرق بين القول بالمره و القول بالطبيعه]

من هذه لجهه؛ لرجوع الأمر فى مورد الصحه إلى تبديل الامثال و استقراره على المأتى به ثانياً، و هو لا ينافى إرادته فرد من الطبيعه أو دفعه واحده منها؛ حيث إن ما استقرّ

ص: ٣٥٩

١-١) حيث جعل مبحث المره و التكرار تتمه لمبحث تعلق الأمر بالفرد او الطبيعه إن اريد بالمره الفرد، و ذلك فى صفحه: ٧١ من الفصول، فراجع.

٢-٢) الكفايه: ٦/٧٩.

عليه الامتثال فرد و دفعه واحده، و غيره لغو لم يستوف المولى منه الغرض، و هو مناط الامتثال على الفرض. فافهم.

١٨٩- قوله [قدس سره]: (فإنه مع الإتيان بها مرّه لا محاله يحصل الامتثال... الخ) (١).

هذا التفصيل إنما يناسب القول بالطبيعه أو المرّه، و الفراغ عن عدم اقتضاء الإطلاق لمرّه أو مرّات، فتعليل عدم اقتضاء الإطلاق لمرّه أو مرّات بهذا الوجه لا يخلو عن شيء؛ إذ لو اقتضت مقدّمات الحكمه (٢) للإطلاق بهذا المعنى لكشفت عن كون الغرض سنخ غرض يتوقف ترتبه على الفعل على عدم لحوق فرد آخر أفضل منه أو مطلقا. فتدبر.

ص: ٣٦٠

(١ - ١) الكفایه: ١٧/٧٩.

(٢ - ٢) قولنا: (إذ لو اقتضت مقدّمات الحكمه.. الخ) مقدّمات الحكمه تاره تقتضى تعین المرّه: إما بأن يقال: إن المره كأنها لا تزيد على وجود الطبيعه عرفا بخلاف وجودها مرّات، فمع عدم الدالّ عليها يتعين إرادته وجودها مرّه. و إما بدعوى: أنّ صرف وجود الطبيعه من دون تقييد يقتضى الاكتفاء بمره؛ لأنّ صرف وجود الشيء هو طارد لعدم الأزلى، و ناقض لعدم المطلق، و بأول وجود من الطبيعه ينتقض العدم. و يندفع هذه الدعوى: بما ذكرنا فى محله [التعليقه: ١٨٩ من مبحث النواهي من الجزء الثانى]. من أن كلّ وجود ناقض العدم البديل له، فناقض العدم المطلق لا- يعقل إلا- فى صرف الوجود الذى لا- يشدّ عنه وجود، و هو هنا غير معقول، فيرجع الأمر إلى ملاحظه أوّل وجود من الطبيعه، و هو تعين يحتاج إلى البيّنه عليه. و اخرى يقتضى المقدّمات الاطلاق من حيث المرّه و المرّات. و هو أيضا على قسمين: أحدهما- ما يكون نتيجته التخيير بين الأقلّ و الأكثر، فيراد مرّه من وجود الطبيعه، أو مرّات بحيث يكون وجودها مرّات مطلوبا واحدا، و هو المناسب للتكرّر المأخوذ فى المادّه فإنّ-



١٩٠- قوله [قدس سره]: (و أما إذا لم يكن الامتثال عله تامه لحصول الغرض... الخ) (١).

التحقيق:

### [أن إتيان المأمور به - بحدوده و قيوده - عله تامه للغرض]

الباعث على البعث إليه، و الغرض القائم بإحضار الماء تمكّن المولى من رفع عطشه به مثلاً - لا - نفس رفع العطش كما هو واضح. نعم، هو غرض مقدّمى لا أصيل، و هو غير فارق؛ إذ مدار امتثال كلّ أمر على إسقاط نفس الغرض الباعث عليه لا شىء آخر، و لا يتوقّف الامتثال و لا اتصاف المقدّمه بالمقدميه على تعقّبها بذيتها عنده (قده) و عند المشهور كما سيجىء (٢) إن شاء الله تعالى.

و ما يرى من وجوب إتيان الماء ثانياً - لو أريق الماء - لا دلالة له على شىء؛ لأن الغرض تمكّن المولى من شربه، و قد انقلب إلى نقيضه، فيجب عليه إحضاره ثانياً لعين ما أوجبه أولاً؛ لا - لأن ملاك الامتثال استيفاء المولى غرضه منه. نعم، هو ملازم له أحياناً، و سيجىء - إن شاء الله تعالى - تتمه الكلام فى مبحث الإجزاء (٣).

(٢)

المراد مطلوبية العمل المكّرر. و ثانيهما - ما يكون نتيجه نتيجة تبديل الامتثال بامتثال آخر يراد مره من وجود الطبيعه إذا اقتصر عليها، و إلا - فالمره الثانيه، و عليه فالمره الثانيه هى المطلوبه، لا أنها بضميمه الاولى مطلوب واحد. و كلاهما محلّ الاشكال: أما الأول - فبعد الغضّ عن المحذور فى مقام ثبوته لا - يفى به مقام الإثبات هنا؛ إذ مقتضى الإطلاق رفع قيديه المره و المره، و مقتضى التخيير بين الأقلّ و الأ - كثر ملا - حظّه الأقلّ بشرط لا، فلا بد هنا [من] حفظ المره و تقييد المطلوب بها، و هو خلف. و أما الثانى فأصل مقام ثبوته - كما نبهنا عليه هنا و فيما بعد - غير معقول، فلا يعقل الإطلاق المفيد فائده تبديل الامتثال بالامتثال. [منه قدس سره].

ص: ٣٦١

١ - ١) الكفايه: ٢٢/٧٩.

٢ - ٢) التعليقه: ٢٠١ ج ١ و ٧١ ج ٢.

٣ - ٣) التعليقه: ٢٠١ من هذا الجزء.

١٩١- قوله [قدس سره]: [ضروره أن تركهما لو كان مستتبعا للغضب و الشر... الخ] (١).

لا- يخفى عليك: أنّ الوقوع (٢) في ما يقابل المغفرة و الخير- أعنى الغضب و الشر- لازم ترك تحصيل المغفرة و الخير رأسا، لا ترك المسارعه و الاستباق إليهما و لو بناء على وجوبهما، كما هو قضيه المقابله بين الغضب و المغفرة و بين الخيرات و الشرور. فدلاله الآيتين على وجوب المسارعه و الاستباق غير موقوفه على اقتضاء تركهما للغضب و الشر المقابلين للمغفرة و الخير حتى يقال: بأن الأنسب حينئذ البعث بالتحذير عنهما.

و الأولى أن يقال: إن ترك المغفرة أعمّ مما يستلزم الغضب، و كذا ترك الخير أعمّ مما يستلزم الشرّ، فالأمر بالمسارعه و الاستباق إلى مثل هذين الأمرين أولى بعدم الدلاله على الوجوب، و لعله (قدس سره) أشار إليه بقوله:

(فافهم) (٣).

ص: ٣٦٢

١- ١) الكفایه: ٨٠/٨.

٢- ٢) قولنا: (لا يخفى عليك أن الوقوع.. الخ). توضيحه: أن الاستباق و المسارعه: تاره يكون قيدا مقوما لمصلحه المغفرة و الخير، و اخرى يكون واجدا لمصلحه اخرى، كما أنّ الوقت بالإضافه إلى الموقت كذلك، فان كان من قبيل الأوّل فترك المسارعه و الاستباق يوجب الوقوع في الغضب و الشر، و إن كان من قبيل الثاني فلا، و الوجه فيهما واضح، و مبنى إيراد المصنّف-قدس سره- على الأوّل، و مبنى الاعتراض عليه هو الثاني. و الغرض أنه مع إمكان أن يكون المسارعه و الاستباق على النحو الثاني، فلا يلزم تركهما الوقوع في الغضب و الشر و لو مع وجوبهما، بل الظاهر أنه من قبيل الثاني، فإنّ المسارعه و الاستباق نسبا إلى المغفرة و الخير، فهما غير المغفرة و الخير، لا أنّهما مقومان له، و أما أصل الاستدلال فمندفع بما في الحاشيه في قولنا: (و الأولى أن يقال.. الخ) فتدبر. (منه عفى عنه).

٣- ٣) الكفایه: ص ٨٠/س ١٠.

١٩٢-قوله [قدّس سرّه]: [كآليات و الروايات الواردة في البعث (١)...الخ] (٢).

نعم، بينهما فرق: و هو عدم إمكان غير الإرشاديه فيها دون ما نحن فيه لإمكان الأمر المولوى بالفعل فورا، فبعد الإمكان و الظهور الذاتى فى المولويه لا- مجال لحمل ما ورد فى هذا الباب على الإرشاد قياسا بما ورد فى أصل الإطاعه، و لعله أشار (قدس سره) إليه بقوله: (فافهم) (٣).

١٩٣-قوله [قدّس سرّه]:

[و لا يخفى أنه لو قيل بدلالاتها على الفوريه]

...الخ] (٤).

بل الممكن بحسب مرحله الدلاله هو وحده المطلوب و تعدده من حيث المطلوبيه لا بقيد الفوريه كما فى نظائره.

فيقال: إن الفعل فى أوّل أزمنه الإمكان مطلوب، و فى حدّ ذاته أيضا مطلوب، كما يقال: إن الفعل فى الوقت مطلوب، و لا بقيد الوقت أيضا مطلوب، فيكون قيد الفوريه أو الوقتيه قيّدا فى المرتبه الاولى من المطلوب دون غيرها، بخلاف القيديه فى جميع المراتب مع تعدّد المطلوب، و هو معنى (فورا ففورا)، فإنه لا يتحمّله مرحله (٥) الصيغه و الدلاله كما لا يخفى.

ص: ٣٦٣

---

١-١) فى الكفايه- تحقيق مؤسستنا- فى الحثّ.

٢-٢) الكفايه: ١٥/٨٠.

٣-٣) الكفايه: ص / ٨٠س ١٧.

٤-٤) الكفايه: ٢١/٨٠.

٥-٥) قولنا: (فإنه لا يتحمّله مرحله.. إلخ).

[ وَ سَارِعُوا إِلَىٰ مَغْفِرَةٍ مِّن رَّبِّكُمْ آل عمران ١٣٣:٣.]

(٥)

هذا إذا استفيد الفوريه من مرحله الصيغه، و أما إذا استفيد من مثل قوله تعالى: وَ سَارِعُوا [ وَ سَارِعُوا إِلَىٰ مَغْفِرَةٍ مِّن رَّبِّكُمْ آل عمران ١٣٣:٣]، و قوله تعالى: فَاسْتَبِقُوا [ فَاسْتَبِقُوا الْخَيْرَاتِ الْبقره ١٤٨:٢، و المائده ٤٨:٥] فيمكن استفاده الفوريه بعد الفوريه لبقاء الأمر بالمسارعه و الاستباق في تمام الوقت. (منه عفى عنه).

ص: ٣٦٤

١٩٤- قوله [قدس سره]: [الإتيان بالمأمور به على وجهه يقتضى الإجزاء... الخ] (١).

إنما عدل (قدس سره) عمّا فى عبارات الأكثرين (٢)- من (أن الأمر بشىء إذا اتى به على وجهه يقتضى الإجزاء)- لأنّ الإجزاء من مقتضيات إتيان المأمور به و شئونه، لا من مقتضيات الأمر و لواحقه؛ بداهه أن مصلحة المأمور به المقتضية للأمر إنما تقوم بالمأتى به، فتوجب سقوط الأمر إما نفسا أو بدلا، فإقتضاء سقوط الأمر قائم بالمأتى به لا بالأمر، و مجرد دخاله الأمر كى يكون المأتى به على طبق المأمور به لا يوجب جعل الأمر موضوعا للبحث، بعد ما عرفت من أن الاقتضاء من شئون المأتى به لا الأمر، فجعل الأمر موضوعا و إرجاع الاقتضاء إليه بلا وجه.

و مما ذكرنا تعرف: عدم كون البحث على هذا الوجه من المباحث اللفظيه، و لا من المبادئ الأحكاميه؛ إذ لا يرجع البحث إلى إثبات شىء للأمر، لا من

ص: ٣٦٥

١- ١) الكفايه: ٣/٨١.

٢- ٢) كالفصول: ١١٦.

حيث إنه مدلول الكتاب و السنه، و لا من حيث إنه حكم من الأحكام. و منه علم أنه أسوأ حالا من مباحث مقدّمه الواجب، و الأمر بالشىء يقتضى النهى عن ضده، و غيرهما؛ حيث إنّ إدراجها فى المباحث اللفظيه أو المبادئ الأحكاميه ببعض الملاحظات ممكن و إن كان خطأ، إلا أنّ إدراج هذا البحث فى أحد الأمرين غير معقول، فلا مناص من إدراجها فى المسائل الاصوليه العقليه؛ حيث إنه يقع فى طريق استنباط الحكم الشرعى من وجوب الإعاده و القضاء و عدمهما، فهو من المسائل، و حيث إنه بحكم العقل - كما سيأتى (١) إن شاء الله - فهو من الاصول العقليه.

نعم، فيه إشكال - سيجىء تفصيله فى مقدمه الواجب (٢) - مجمله: أن الحكم العقلى الذى هو موضوع علم الاصول مما يبحث عن ثبوته - هنا - لا - عن لواحقه بعد ثبوته. و يمكن تخصيص المقام بما يزيل الإبهام، و هو أن الحكم العقلى - الذى هو فى المقام يتوصل به إلى الحكم الشرعى إثباتا و نفيا - لزوم الخلف من عدم الإجزاء المستلزم لإيجاب الإعاده و القضاء بعد حصول الأمور به بحدّه بالإضافه إلى أمره، و بعد إطلاق دليل البدليه و الحكم الظاهرى على ما سيجىء (٣) - إن شاء الله تعالى - بالإضافه إلى الأمر الواقعى، و ما هو من الأحكام العقليه هو استحاله الخلف، و هو مفروغ عنه فى المقام، و إنما الكلام - هنا - فى تطبيقه على ما نحن فيه، و هو من لواحقه و أحواله. فالبحث فى الحقيقه راجع إلى أن الخلف المحال هل يلزم من عدم إجزاء المأتى به عن الأمور به، أم لا؟ تحفظا على جعل القضيه العقليه المفروغ عن ثبوتها موضوعا للقضيه، بخلاف حكم العقل وجدانا بالملازمه بين وجوب الشىء و وجوب مقدمته، فإنه مما يبحث عن

ص: ٣٦٦

١ - ١) كما فى التعليقه: ١ ج ٢.

٢ - ٢) التعليقه: ١ ج ٢ عند قوله: (و الإشكال الصحيح الذى يتوجه...).

٣ - ٣) و ذلك فى التعليقه: ٢٠٨، ٢٠٠، ١٩٧ من هذا الجزء.

ثبوته و نفيه في تلك المسأله فتأمل (١).

١٩٥-قوله [قدس سرّه]: (الظاهر أن المراد من الاقتضاء...الخ) (٢).

### [ينبغي أن يراد من الاقتضاء ما]

هو المبحوث عنه في المقام، لا- ما هو المذكور في العنوان، فإنّ الاقتضاء المنسوب إلى الإتيان لا- يكاد يراد منه غير العلية و التأثير، كما أن المنسوب إلى الأمر في كلمات الأ-كثر لا- يكاد يراد منه غير الكشف و الدلاله، فما ينبغي فيه التكلّم-هنا-هو أن الاقتضاء الذي يناسب البحث عنه في هذه المسأله هو الاقتضاء الثبوتى-دون الإثباتى-كما في العنوان، و لذا نسب إلى الإتيان، و عليه يحمل العبارة.

ثم إنّ التعبير (٣)بالاقتضاء و تفسيره بالعله و التأثير، مسامحه في التعبير و التفسير؛ إذ سقوط الأمر (٤)بملاحظه عدم بقاء الغرض على غرضيته و دعوته، و المعلول ينعدم بانعدام علته، لا أنّ القائم به الغرض عله لسقوط الأمر؛ لأنّ

ص: ٣٦٧

١-١) قولنا: (فتأمل). إشاره إلى أنّ المهمّ للباحث [في الأصل للمباحث..] ليس معرفه حال الخلف من حيث الانطباق و عدمه، بل معرفه الاجزاء و عدمه، و انطباق الخلف و عدمه حيثه تعليليه للحكم بالاجزاء و عدمه. (منه عفى عنه).  
٢-٢) الكفايه: ١٦/٨١.

٣-٣) قولنا: (ثم أنّ التعبير..الخ). هذا إذا اريد من الاجزاء إسقاط التعبد به رأسا ثانيا أو إسقاط الإعادة و القضاء، و أما إذا اريد من الاجزاء كفايه المأنتى به عن المأمور به، فالإ-جزاء بهذا المعنى لازم اشتمال المأنتى به على المأمور به بحدوده و قيوده، و على مصلحه الواقع عينا أو بدلا، فاقضاء المأنتى به للإجزاء بهذا الوجه من باب اقتضاء الملزوم لللازمه العقلى [هذا هو الاقرب و يمكن قراءتها: الفعلى]. فلا مسامحه لا في التعبير و لا في التفسير. (منه عفى عنه).

٤-٤) (اى سقوط الأمر يكون بملا-حظه..) جار و مجرور متعلّق بالكون العامّ الذي هو خبر المبتدأ (سقوط) و تقدير الجملة هكذا (سقوط الأمر كائن بملا-حظه..).

الأمر عله لوجود الفعل فى الخارج، فلو كان الفعل عله لسقوط الأمر لزم عليه الشىء لعدم نفسه، بل سقوط الأمر لتماميه اقتضائه و انتهاء أمده. فافهم جيدا.

كما أن عدم الأمر بالقضاء (١) بملاحظه أن التدارك لا يعقل إلا مع خلل فى المتدارك، و المفروض حصول المأمور به بحده أو بملا-كه، فلا- مجال للتدارك، و إلا- لزم الخلف، فحيث لا- خلل فى المأتى به لا- مجال لعنوان القضاء كى يؤمر به، لا أن إتيان المأمور به عله لعدم الأمر بالقضاء. فتدبر جيدا.

١٩٦- قوله [قدس سره]: [غايته أن العمده فى سبب الاختلاف فيهما إنما هو الخلاف فى دلالة دليلهما... الخ] (٢).

لا يخفى عليك:

### [أن نتيجة المسأله الاصوليه لا بد من أن تكون كليه]

، فكما لا- يكاد يمكن أن تكون نتيجة البحث جزئيه، كذلك لا- يكاد يمكن أن يكون مبنى البحث كذلك؛ لأول الأمر إلى ذلك، فابتداء النزاع- فى اقتضاء إتيان المأمور به بالأمر الاضطرارى مثلا للإجزاء بنحو الكليه- على دلالة قوله- عليه السلام:-

«التراب أحد الطهورين» (٣) من حيث الإطلاق الملازم للإجزاء و عدمه، لا يناسب المباحث الاصوليه.

ص: ٣٦٨

١- ١) أى عدم الأمر بالقضاء كائن أو حاصل بملاحظه...

٢- ٢) الكفايه: ٢/٨٢.

٣- ٣) الموجود فى مصادرنا «التيمم أحد الطهورين» كما فى: الكافى: ٦٤/٣ كتاب: ٩ باب: ٤١ ذيل الحديث: ٤. الفقيه: ٥٧/١ ب: ٢١

ذيل ح: ٣. التهذيب: ٢٠٠/١ ب: ٨ ذيل ح: ٥٤. و الوسائل ج ٣: ٣٨١ ب ٢١ من أبواب التيمم ح: ١. و لعله (رحمه الله) خلط بين

حديث التيمم و الحديث: «ان الله تعالى جعل التراب طهورا كما جعل الماء طهورا» المذكور بصيغ مختلفه فى التهذيب: ٤٠٤/١ ب: ٢٠ ذيل ح: ٢. الكافى: ٦٦/٣ ك: ٩ ب: ٤٢ ذيل ح: ٣-.



نعم القول بالإجزاء (١) مع الإطلاق، و عدمه مع عدمه بنحو الكليه، يناسب المسأله الاصوليه كما هو واضح. و عليه فليس مبنى النزاع صغوريا، بل النزاع الصغرى من المبادئ التصديقيه للإطلاق و عدمه المبنى عليهما الإجزاء و عدمه.

مضافا إلى أن منشأ الخلاف لو كان الاختلاف فى دلالة دليل الأمر الاضطرارى و الظاهرى لكان الأنسب تحرير النزاع فى المنشأ، و تفریح الإجزاء و عدمه على كفيه دلالة دليلهما. خصوصا لو لم يكن نزاع حقيقه فى إجزاء المأتى به بالإضافه إلى أمره. و لعله أشار (قدس سره) إلى بعض ما ذكرنا بقوله (قدس سره): (فافهم) (٢).

١٩٧-قوله [قدس سره]: (و إن كان يختلف ما يكفى... الخ) (٣).

لا ريب فى أن الكفايه بنفسها لا تقتضى البدليه و القيام مقام شىء آخر، إلا أن الكفايه عن شىء مما لا شبهه فى أنها تستدعى شيئين: أحدهما ما يكفى، و الآخر ما يكفى عنه (٤).

(٣)

الاستبصار: ١/٤٢٥ ب: ٥٩ ذيل ح: ٥.

ص: ٣٦٩

١ - ١) قولنا: (نعم القول بالإجزاء.. الخ). لا- يخفى أن إجزاء المأمور به الظاهرى و عدمه مبنيان على السببيه و الطريقيه، فيمكن تحرير النزاع فى الإجزاء و عدمه للسببيه على الأوّل و للطريقيه على الآخر، و يمكن تحرير النزاع فى السببيه و الطريقيه و تفریح الإجزاء و عدمه عليهما. و أمّا المأمور به الاضطرارى فليس له دليل كلى ليعمّ كلّ بدل اضطرارى؛ حتى يمكن النزاع تاره فى الإجزاء و عدمه، و اخرى فى الاطلاق و عدمه، فالصحيح تحرير النزاع فى الإجزاء و عدمه كليا؛ حتى يعمّ جميع الأقسام حتى المأتى به بالإضافه إلى أمره. فتدبر. (منه عفى عنه).

٢- ٢) الكفايه: ٦/٨٢.

٣- ٣) الكفايه: ٧/٨٢.

٤- ٤) قولنا: (و من الواضح عدم تحققها.. الخ). لا يقال: يكفى عن التبعّد به ثانياً. -

و من الواضح عدم تحقّقها بهذا المعنى فى إتيان المأمور به بالإضافه إلى أمره مطلقا، حيث إن المأتى به نفس وجود المأمور به، و ليس بينهما المغايره؛ حتى يقال: إن المأتى به يكفى عن المأمور به، و إنما يتحقّق هذا المعنى بالإضافه إلى أمر آخر، كما فى الاضطرابى و الظاهرى بالإضافه إلى الواقعى.

فالأولى أن يقال: إن الإجزاء -بمعنى الكفايه و ما تضاف إليه- مختلف، فتختلف آثاره، و معنى الكفايه وفاء الشىء بما يقتضى المضاف إليه، فالمأتى به واف بحدّه بما يقتضيه أمره، فيسقط، و واف بملاكه بما يقتضيه الأمر الواقعى فيسقط، و لا مجال للإعاده و القضاء حينئذ، و ليس فى البين عنوان كفايه شىء عن شىء؛ حتى لا يكون هناك جامع بين أنحاء الإجزاء. فافهم و تدبّر.

١٩٨- قوله [قدس سره]:

### [الفرق بين هذه المسأله و مسأله المره و التكرار]

...الخ (١).

اعلم أنّ دعوى عدم الفرق بين المسأله و المسألتين، بلحاظ إسقاط التعبد به ثانيا، و عدمه بالنسبه إلى المره و التكرار، و بلحاظ إسقاط القضاء و عدمه بالنسبه إلى تبعيه القضاء للأداء، و إلّا فعدم الملاءمه بين المسأله و المسألتين أوضح من أن يخفى.

ثم إنه ليس الغرض مما أفاده (قدس سره) فى الفرق: أن البحث هنا عقلى، و هناك لفظى، فإنّ مجرد ذلك لا يقتضى عقد مسألتين مع اتحاد المقصود، بل يبحث عن الاقتضاء و عدمه عقلا و لفظا فى مسأله واحده، بل المراد اختلاف الجبهه المبحوث عنها هنا و هناك:

(٤)

لأننا نقول: المفروض وحده المطلوب، فالكلام فى الإجزاء، لا فى مطلوبيه وجود آخر. (منه عفى عنه).

ص: ٣٧٠

أمّا في المرّة و التكرار: فلأنّ المراد بالمرّة أنّ وجودا واحدا من الطبيعه-أو دفعه واحده منها-مطلوب، ولازمه عقلا أنّ غيره من الوجودات أو الدفعات غير مطلوب بهذا الطلب، والمراد بالإجزاء أنّ المأتيّ به في الخارج-واحدا كان أو دفعه واحده-يفى بما اقتضاه الأمر، وأين أحد الأمرين من الآخر؟! الترتّب الثاني على الأوّل، لا- أنه عينه. كما إن المراد بالتكرار مطلوبيه وجودات أو دفعات بنفس الأمر، والمراد من عدم الإجزاء عدم وفاء المأتيّ به بالمأمور به بحيث يسقطه، فمطلوبيه الإتيان ثانيا بنفس بقاء الأمر، لا أنه مدلول الأمر. وعلى ما ذكرنا فلو كان ما يدّعيه القائل بالإجزاء و بعدمه من مداليل الأمر اللفظي أيضا، لم يكن عين ما يقول به القائل بالمره و التكرار.

و أما في تبعيه القضاء للأداء: فلأنّ القائل بالتبعيه يدّعي أنّ الفعل في وقته مطلوب، و في خارجه-أيضا-مطلوب بنحو التعدّد في المطلوب، و الأمر حينئذ يقتضى فعل ذات المأمور به في خارج الوقت على حدّ اقتضائه له فيه، غايه الأمر أنّ فعله في الخارج مرتّب على عدمه في وقته، و القائل بعدم الإجزاء يقول: بأنّ إتيان المأمور به لا يسقط القضاء، و أين هذا من القول بمطلوبيه القضاء بنفس الأمر؟!!

بل لو قال القائل بعدم الإجزاء: بأنّ مقتضى الأمر بشيء عدم سقوط القضاء-أيضا-كان أجنبيا عن القول بالتبعيه؛ لأنّ غايته دلالة الأمر على عدم سقوط القضاء، لا على مطلوبيه القضاء على حدّ مطلوبيه الأداء.

و هذا كلّ بناء على فرض الكلام في دلالة الأمر الاضطراري و الظاهري على عدم سقوط القضاء بالإضافة إلى الأمر الواقعي، و إلا فعدم العلاقة بين المسألتين أوضح من أن يخفى على ذي مسكه.

١٩٩-قوله [قدس سره]: (لكنه لا بملاكه...الخ) (١).

ص: ٣٧١

بل لأن وجوده ثانيا و ثالثا مطلوب لا لبقاء الأمر و عدم ما يسقطه، بل القائل بالتكرار لا يمكنه القول بعدم الإجزاء-بمعنى لازمه التدارك- إذ القائل بالتكرار يقول به ما دام الامكان، و معه لا مجال للتدارك.

### [في إجزاء امتثال المأمور به عن التعبد به ثانيا]

٢٠٠-قوله [قدس سرّه]: [إن الإتيان بالمأمور به بالأمر الواقعي...الخ] (١).

سواء كان الإجزاء بمعنى الكفائية عن التعبد به ثانيا، أو عن تدارك المأتي به إعادته أو قضاء:

أما بالنسبة إلى التعبد به ثانيا: فلأن المفروض وحده المطلوب، و إتيان المأمور به على الوجه المرغوب، فلو لم يسقط الأمر مع حصول الغرض عند الاقتصار عليه، و عدم تبديله بامثال آخر- كما مرّ- للزم الخلف، و هو بديهى الاستحالة، أو بقاء المعلول بلا عله؛ لأن بقاء الأمر: إما لأن مقتضاه تعدد المطلوب، فهو خلف؛ لأن المفروض وحده المطلوب، و إما لأن المأتي به ليس على نحو يؤثر في حصول الغرض، فهو خلف أيضا، و إما لا لشيء من ذلك، بل الأمر باق، و لازمه عدم الإجزاء، فيلزم بقاء المعلول بلا عله. و أما شبهه طلب الحاصل من بقاء الامر (٢)، فقد عرفت سابقا دفعها (٣)؛ فإن المحال طلب الموجود بما هو

ص: ٣٧٢

١- ١) الكفائية: ٥/٨٣.

٢- ٢) قولنا: (و أما شبهه طلب الحاصل..الخ). لا يقال: هذه الشبهه بلحاظ المصلحه، فالأمر بايجاد العمل لأجل المصلحه طلب الحاصل. لأننا نقول: إن كانت المصلحه قابله لتعدد الموجود فحالها حال الفعل، و إن لم تكن قابله للتعدد فيستحيل الأمر من حيث طلب الممتنع، لا من حيث طلب الموجود الراجع إلى طلب الواجب، و بينهما فرق لمن تدبر. (منه عفى عنه).  
٣- ٣) و ذلك في التعليقه: ١٧٣ عند قوله: (و أما توهم انه يسقط...).

موجود؛ لأن إيجاد الموجود محال، فطلبه محال، وأما طلب الفعل ثانياً، فليس من طلب الحاصل.

و أما بالنسبة إلى التدارك: فلأن التدارك لا يعقل إلا مع خلل في المتدارك، و هو خلف؛ إذ المفروض إتيان الأمر به على وجهه.

٢٠١- قوله [قدس سرّه]: (نعم لا يبعد أن يقال بأنه يكون للبعد تبديل الامتثال... الخ) (١).

قد أشرنا (٢)- في آخر مبحث المرّه و التكرار (٣)- إلى أن إتيان الأمور به بحدوده و قيوده علّه تامه لحصول الغرض، فيسقط الأمر قهراً. و المثال المذكور في

ص: ٣٧٣

١- ١) الكفایه: ٨/٨٣.

٢- ٢) و ذلك في التعليقه: ١٩٠.

٣- ٣) قولنا: (قد أشرنا في آخر مبحث.. الخ). توضيحه: إنّ مدار الامتثال عقلاً: إما على موافقه المأتى به للأمر به أو على حصول الغرض من الأمر به، فإن كان المدار على الاول فلا ريب في الموافقه هنا، فيسقط الأمر، و حيث لا أمر فلا يعقل الامتثال، و أما رفع اليد عما اتى به، حتى يعود الأمر فغير معقول؛ إذ الشىء بعد تحققه لا ينقلب عما هو عليه، فرفع اليد عنه بمعنى البناء على عدمه لا- معنى له، و بمعنى إعدامه كما راقه الماء في المثال معقول، فيعود الأمر لعود الغرض، و هو التمكن من الماء إلا أنه غير مفروض هنا، إذ لا- معنى لإعدام الصلاة بعد تحققها. و إن كان المدار على الثانى فنقول: إن اريد من الغرض هى [الظاهر زياده كلمه (هى)]. الفائده القائمه بالفعل الباعثه على الأمر به تحصيلاً لتلك الفائده، فهى حاصله سواء لوحظت بنحو الحيثيه التعليليه أو التقييديه، و إن اريد من الغرض الفائده القائمه بفعل المولى كرفع العطش القائم بشر به، فهى لا يعقل أن تكون حيثيه تعليليه للأمر بإحضار الماء مع عدم قيامها بفعل المكلف، مع أنه لا ينبعث الأمر بشىء إلا عن الإراده المتعلقه به، و هى لا تنبعث إلا عن الفائده القائمه به، و أما صيرورتها حيثيه تقييديه للأمر به بحيث يريد إحضار الماء الذى يترتب عليه رفع عطش المولى، فان كانت بنحو يكون مصباً للبعث و مورداً للطلب، ففيه محذور الخروج عن قدره المكلف؛ نظراً إلى قيامه بشرب المولى اختياراً، و هو ليس من أفعال المكلف،-

المتن كذلك؛ لأن الغرض الذى يعقل أن يكون باعثا على الأمر بإحضار الماء هو تمكّن المولى من رفع عطشه به، لا نفس رفع العطش، خصوصا مع أن مصالح العبادات فوائد تقوم بها، و تعود إلى فاعليها، لا أنها عائدته إلى الأمر بها؛ حتى يتصوّر عدم استيفاء غرضه منها، بل من الأوفى (١)، كما لا يخفى.

و أما ما ورد من الأمر بالإعاده (٢) فى باب المعاده، و أنه يجعلها الفريضة، و يختار الله- تعالى- أحبهما إليه، و أنه يحسب له أفضلهما و أتمهما، فلا دلالة له على أنّ ذلك من باب تبديل الامتثال بالامتثال و كون سقوط الأمر مراعى بعدم تعقّب الأفضل.

(٣)

و إن كانت بنحو الإشاره إلى حصّه خاصّه من إحضار الماء الملازم لشرب المولى منه، فمجرّد إحضار الماء لا يكون مصداقا لتلك الحصّه، فله مع عدم اتصاف المأتى به بالحصّه المأمور بها إحضار ماء آخر يشرب منه المولى، و هو فى الحقيقه راجع إلى عدم موافقه المأتى به للمأمور به فعلا، و إن كان قابلا للموافقه بصيرورته حصّه ملازمه لشرب المولى، و من الواضح أن كون المأمور به هكذا يحتاج إلى دليل بالخصوص، و لا يفي به ظواهر الأدلّه العامّه المتعلّقه بنفس الأفعال من دون تقييد، نعم إذا قام الدليل على بقاء الأمر كان كاشفا عن أنّ مقام ثبوته على الوجه المزبور، و جعله حصّه ملازمه لقدره المولى يرجع إلى أنّ الغرض إحضار الماء فقط، فإنّه مصحّح لقدره المولى، و مع حصوله يسقط الغرض. و دعوى أنّه مقدّمه لتحصيل الغرض - و هو شرب الماء - فما لم يحصل لا يتّصف المقدّمه بالمقدّميه للبناء على المقدّمه الموصله. مدفوعه: بأنّه إنّما يصحّ إذا كان تحصيل الغرض الأصلي لازما، و مثل هذا الغرض غير قابل للتكليف، فلا يتّصف الفعل بالوجوب المقدّمى، حتى يقتصر على الموصله من المقدّمه. [منه عفى عنه].

ص: ٣٧٤

- ١- ١) أى بل استيفاء غرضه من العبادات الأكثر وفاء بغرضه، فلو أعاد المكلف صلاته جماعه فالمولى يستوفى غرضه من الأخيره و إن كانت الاولى تفى بغرضه أيضا، هذا بناء على عود مصالح العبادات على المولى تعالى عن ذلك علوا كبيرا.
- ٢- ٢) قولنا: (و أمّا ما ورد من الأمر بالإعاده.. الخ). توضيحه: إن أخبار باب المعاده طائفتان: الاولى- ما ورد فى باب إعاده الصلاه مع المخالفين إماما و مأوما: و هذه الطائفه مختلفه، ففى -

بعضها: «أما تحبّ أن تحسب لك بأربع و عشرين صلاة» [الوسائل ٥: ٣٨٣/ كتاب الصلاة/ كتاب الجماعة/ باب ٦ فى استحباب إيقاع الفريضة قبل المخالف أو بعده و حضورها معه/ الحديث: ٣]. و فى بعضها: «إنه يجعلها تسيحاً» [المصدر السابق نفس الباب/ الحديث: ٥]. و المراد منه - كما فى روايه اخرى - أنه ذكر محض، لا - نافله و تطوّع قائلًا: «لو قبل التطوّع لقبلت الفريضة» [المصدر السابق نفس الباب/ الحديث: ٥]. و هذه الطائفة أجنبيه عن أصل مشروعيه الإعادة فضلًا عن احتسابها فريضة باستقرار الامتثال عليها، و الظاهر من المرسله التى أرسلها فى الفقيه بقوله: (و روى أنه يحسب له أفضلها و أتمهما) [الوسائل ٥: ٤٥٥/ كتاب الصلاة/ صلاة الجماعة/ باب: ٥٤ فى استحباب إعادة المنفرد صلاته إذا وجدها جماعة/ الحديث: ٤، الفقيه ١: ٢٥١/ باب: ٥٦ فى الجماعة و فضلها/ الحديث: ٤٣]. [الأفضليه بالمعنى المذكور فى روايه الصلاة مع المخالف تحبًا و تقيه، فإن المرسله المزبوره أرسلها بعد روايه رواها عن الصادق - عليه السلام - : «قال رجل للصادق - عليه السلام - : أصلى فى أهلى ثم أخرج إلى المسجد فيقدّمونى؟ فقال - عليه السلام - : تقدّم لا - عليك، و صل بهم» [الوسائل ٥: ٤٥٥/ الباب السابق/ الحديث: ٣، و الفقيه ١: ٢٥١/ باب: ٥٦ فى الجماعة و فضلها/ الحديث ٤٣]. و فى روايه اخرى: «صلّ بهم لا - صلى الله عليهم» [الوسائل ٥: ٤٥٥/ الباب السابق/ الحديث: ٦، و الكافى ٣: ٣٨٠/ باب الرجل يصلى وحده، ثم يعيدها جماعة/ الحديث: ٤]. و بالجمله الظاهر من المرسله كون المعاده أفضل الصلاتين باعتبار الغرض المترتب على التقيه، لا - أن المحسوب من الصلاة هى المعاده فقط، و عليه فالمتعين كون (أفضلها و أتمهما) منصوبًا لا - مرفوعًا. و توهم: أن الحساب بمعنى العدّ لا يتعدّى إلى مفعولين، و أن المتعدّى إليهما هو الحسبان الذى هو من أفعال القلوب. -

مدفوع:- مع وضوح صحّ قولنا: أعدّه فاضلا، و عن الشاعر: (و لا تعدد المولى شريكك فى الغنى) [لم نعثر عليه فيما بين ايدينا من المصادر]- [بأن الحساب و العدّ: تاره يتعلّق بما يقع فى العدّ خارجا كعدّ الدراهم، فهو يتعدّى إلى مفعول واحد، و اخرى يتعلّق بما يعدّ بحسب النظر و الاعتبار، كما فى (أعدّ زيدا فاضلا)، (و لا تعدد المولى شريكك فى الغنى) و فيما نحن فيه من الاحتساب و العدّ المعنوى دون الحسى. الطائفة الثانية- ما لا يختص بالاعاده مع المخالف: كما فى روايه هشام بن سالم [و هو هشام بن سالم الجواليقى مولى بشر بن مروان أبو الحكم، كان من سبى الجوزجان، روى عن أبى عبد الله و ابى الحسن عليهما السلام، ثقة، له كتاب يرويه جماعه..] عن النجاشى. (معجم رجال الحديث ١٩: ٢٩٧/ رقم: ١٣٣٣٢). [«الرجل يصلّى الصلاه وحده، ثم يجد جماعه؟ قال: يصلّى معهم، و يجعلها الفريضة إن شاء»] [الفقيه ١: ٢٥١/ باب: ٥٦ فى الجماعه و فضلها/ الحديث: ٤٢].، و مثلها روايه حفص البخترى [و هو (حفص البخترى، مولى بغدادى، أصله كوفى، ثقة، روى عن أبى عبد الله و ابى الحسن عليهما السلام) عن النجاشى. (معجم رجال الحديث ٦: ١٣١/ رقم: ٣٧٧١). [بإسقاط كلمه (إن شاء)] [الوسائل ٥: ٤٥٧/ كتاب الصلاه/ صلاه الجماعه/ باب: ٥٤ الحديث ١١. التهذيب ٣: ١٥٠/ احكام الصلاه/ باب: ٣ فى احكام الجماعه و أقل الجماعه/ الحديث: ٨٨].، و بمعناها روايات اخرى تتكفل مشروعيه الإعاده، و أن الإعاده أفضل. و ما يجدى فى مقامنا قوله- عليه السلام -: «و يجعلها الفريضة» و له احتمالات: أحدها- أن يجعلها فريضة فعليه، و هو مع حصول الامتثال و سقوط الأمر محال، سواء كان بنحو التعليل أو بنحو التوصيف؛ إذ لا أمر كى يجعل داعيا أو تكون الصلاه موصوفه به ليؤتى بها موصوفه بهذه الصفة؛ فإذا تعيّن هذا الاحتمال كشف عن عدم سقوط الأمر، فيمكن التعليل و التوصيف. ثانيها- أن ينوبها فريضة، و يبنى عليها كموارد العدول من العصريه إلى الظهريه، إلا أن الفرق بين موارد العدول و ما نحن فيه: هو أن عنوان الظهريه و العصريه عنوان اعتبارى يتحقّق-



بمجرد البناء به فيمكن البناء على الظهريه بعد البناء على العصريه بخلاف كون الصلاه فريضه أو نافله، فإنه يتعلّق الأمر الوجوبى أو الندبى بها، فمع سقوط الأمر الوجوبى بالامتنال لا- معنى لعود الأمر الوجوبى بالبناء، والمهم هنا تبديل الامتنال بالامتنال، لا تبديل عنوان بعنوان، ولا- يقاس ما نحن فيه بمورد العدول من الفريضه إلى النافله لمن اشتغل بالفريضه فرادى فاعتقدت الجماعه، فإنّ رفع اليد عن امتثال الأمر الوجوبى قبل تمامه معقول فى حدّ نفسه، فيندب حينئذ تميم العمل بهذا الأمر الندبى، و يبقى الأمر الوجوبى على حاله من عدم امتثاله، بخلاف ما نحن فيه المفروض فيه تماميه الامتنال و سقوط الأمر الوجوبى. ثالثها- ما احتمله شيخ الطائفه [هو شيخ الطائفه الحقه و رئيس الفرقه المحقه، أبو جعفر محمد بن الحسن بن على بن الحسن الطوسى المعروف بشيخ الطائفه، والشهير بالشيخ الطوسى. ولد فى طوس فى شهر رمضان سنه (٣٨٥ هـ)، و درس فيها، ثم نزل بغداد سنه (٤٠٨ هـ)، فحضر درس الشيخ المفيد و الشيخ حسين بن الغضائرى، و شارك الشيخ النجاشى فى جملة من مشايخه، و لازم بعد ذلك السيد المرتضى، فكان محلّ عنايته و رعايته، و بالغ بالإشاره إليه، و صرف له اثنى عشر دينار فى الشهر، و لما توفى المرتضى (ره) استقل شيخنا بالتدريس و الرئاسة، و استحقّ بجداره كرسى بغداد للكلام و الإفاده لتفوّقه على اقرانه. هاجر (ره) إلى النجف سنه (٤٤٧ هـ) بعد فتنه السلاجقه التى أحرقت مكتبته و كرسية و داره، لائذا بأمر المؤمنين (ع) فأشّس الحوزه العلميه فيها. له (ره) كتابا (الاستبصار) و (التهذيب) فى الحديث و هما من الكتب الأربعة التى عليها مدار استنباط الأحكام عند الشيعه بعد كتابى (الكافى) للكلينى (ره)، و (من لا يحضره الفقيه) للصدوق (ره)، كما عدّ صاحب اعيان الشيعه لشيخنا المعظم (٤٦) مؤلّفا منها تفسير التبيان، و المبسوط فى الفقه، و الخلاف فى الفقه المقارن، و الفهرست، و رجال الطوسى (ره)... و كتب اخرى جليله و عظيمه الفائده. توفى (ره) فى النجف الأشرف ليله الاثنين ٢٢ محرم ٤٦٠ هـ، و دفن فى بيته الذى تحوّل إلى مسجد معروف باسمه فى محلّه المشراق، و كما أن باب الصحن الشريف المطلّ على المسجد و الشارع الذى يصل بينهما عرفا باسمه (ره) كذلك. (أعيان الشيعه ٩: ١٥٩) بتصرّف. [قدس سره] فى التهذيب [التهذيب ٣: ٥٠/١٥٠ الباب السابق]. [و هذه عبارته: (و المعنى فى هذا-

الحديث أن من صَلَّى، ولم يفرغ من صلاته و وجد جماعه، فليجعلها نافله، ثم يصلى فى جماعه، و ليس ذلك لمن فرغ من صلاته بتيه الفرض؛ لأن من صَلَّى الفرض بتيه الفرض، فلا يمكن أن يجعلها غير فرض). انتهت. و أيده الوحيد [و هو العالم الربانى مولانا محمد باقر بن محمد أكمل الاصبهانى البهبهانى، المعروف بالوحيد البهبهانى. ولد فى سنة (١١١٨ هـ) فى أصفهان، ثم سكن بهبهان، ثم انتقل إلى كربلاء مع والده، و كان طيله هذه الفتره يأخذ منه و من أكابر العلماء حتى صار مجتهدا مقدّما على علماء عصره، و قال فى حقه تلميذه صاحب منتهى المقال: (استاذنا العلامة و شيخنا الفهامه... ركن الطائفه و عمادها و مؤسس مله سيّد البشر فى رأس المائه الثانيه عشر..). و لقد كان العراق و لا سيما المشهدين الشريفين - مملوءا قبل قدومه من الأخباريين و من جهّالهم حتى أن الرجل منهم كان إذا أراد حمل كتاب من كتب فقهائنا - رضى الله عنهم - حمله بمنديل، و قد أخلى الله البلاد منهم ببركه قدومه، و هدى المتخيّره فى الأحكام بأنوار علومه، و كل من عاصره من المجتهدين فإنّما يأخذ من فوائده و استفاد من فرائده. عدّ له صاحب روضات الجنات (٦٠) مؤلفا منها: حاشيته على المدارك، و الفوائد الحائريه و حاشيه على المعالم و غيرها. توفى (ره) فى كربلاء سنة (١٢٠٨ هـ) بعد أن جاوز التسعين من عمره (ره)، و دفن فى الرواق الشرقى فى الحرم المطهر لسيّد الشهداء (ع) قريبا مما يلى أرجل الشهداء (ع). (روضات الجنات ٢: ٩٥) بتصرّف. [قدس سره - بأنه ظاهر صيغه المضارع، و أن هشام بن سالم - راوى هذا الخبر - روى هذا المعنى الذى ذكره الشيخ - قدس سره - عن سليمان بن خالد] و هو سليمان بن خالد، طلحى، قمى، كان شاعرا، من أصحاب الباقر عليه السلام. (معجم رجال الحديث ٨: ١٨١/ رقم: ٥٣٠٩) [عن الصادق - عليه السلام -، و عليه فما فى روايه هشام بن سالم: «و يجعلها الفريضة إن شاء» - من قيد المشيّه - راجع إلى المجموع؛ أى إن شاء يصلى معهم فريضة، و إن شاء أتم ما بيده فرضا لا نافله. رابعها - ما ذكرناه فى الحاشيه، كما عن غير واحد أيضا، و هو أن يجعلها ظهرا صلاها أو عصرا كذلك حيث لا جماعه فى نافله ذاتيه، فالإعاده مستحبّه لإدراك ثواب الجماعه الفائت فيما صلاها سابقا. و قد عرفت التكلّف الشديد فى الاحتمالين الأولين حتى أن غير واحد من -

-الأصحاب حكم بمقتضى سلامه فطرته و طبعه بعدم معقوليه أولهما، و الثالث أيضا لا- يخلو عن تكلف، و إن كان معقولا- فالأرجح هو الاحتمال الرابع. و على أى حال فمع تطرّق الاحتمال لا- يجوز الاستدلال بهذه الروايه و غيرها على جواز تبديل الامتثال بالامتثال. [منه قدّس سره]. قوله- عليه السلام-: «يجعلها الفريضة إن شاء»: إمّا يرجع قيد المشيّه إلى مجموع (إتمام ما بيده نافله و إتيان الفريضة جماعه)، و مقابله إتمام ما بيده فريضة و عدم إتيان الصلاه جماعه. و إمّا يرجع إلى نفس الصلاه جماعه، فيراد منه: إن شاء صلّى جماعه، و إن شاء لم يصلّ، غايه الأمر إن صلّى بجماعه فلا بدّ من إتيانها بأحد وجهين: إمّا بعنوان الفريضة الفعلية، و إمّا بعنوان الفريضة الذاتية. و لعلّ من ينكر التعليل و يقول بإمكان التوصيف لا- يريد التوصيف بنحو العنوانية، فإنه مع سقوط الأمر الوجوبى كما لا يعقل التعليل؛ حيث لا وجوب، كذلك لا يمكن التوصيف؛ حيث لا وصف، بل يريد التوصيف بنحو المعرفيه، فيرجع إلى الوجه الأخير، و هو أن ينوى الظهر التى هى فريضة فى هذا اليوم، و لا محاله تقع الصلاه على وجه الندب، لا- على وجه الوجوب. و العجب من شيخنا العلامة الأنصارى- قدّس سرّه- حيث اختار فى كتاب الصلاه [كتاب الصلاه: ٢٩٤-٢٩٥]. فى معنى جعل الفريضة، و مع ذلك اختار ال-جتراء به عن الفريضة لو انكشف بطلان الصلاه الاولى قائلا بحصول الامتثال بالفرد الأكمل. فإنّه لا يصحّ إلاّ إذا قلنا بإمكان تبديل الامتثال بالامتثال و صحّحه قصد الفريضة الفعلية بما يأتى به جماعه، بل يتعيّن- حينئذ- أن تكون مطلوبية الصلاه جماعه لمجرّد إدراك فضيله الجماعه، و حيث إنّ الفضيله فى الصلاه اليوميه، فلذا يجب أن يأتى بها بعنوان الظهرية و العصرية. [منه قدّس سرّه].

و ذلك لأنّ كلّ ذلك لا- ينافى حصول الغرض و سقوط الأمر بتقريب: أن سقوط الأمر بحصول الغرض الملزم أمر، و اختيار المعاده و احتسابها في مقام إعطاء الأجر و الثواب أمر آخر. و السرّ في جعل المعاده-لمكان أفضليتها من الاولى، كما دلّت عليه طائفه من الأخبار (١)-ميرانا للأجر و الثواب، دون الاولى-اشتراكها مع الاولى في ذات المصلحه القائمه بها مع زياده، فليس مدار الثواب على الاولى المقتضيه لدرجه واحده من القرب، بل على الثانيه المقتضيه لدرجات من القرب، و الاولى و إن استوفت بمجرد وجودها درجه من القرب، لكن حيث إنّ المعاده تكرر ذلك العمل بنحو أكمل، فلا يحتسب ما به الاشتراك مرتين، فصح أن يقال باحتسابهما و اختيارهما معا، كما دلّ عليه قوله-عليه السلام-: «و إن كان قد صلّى كان له صلاه اخرى» (٢)، و يصحّ أن يقال باختيار المعاده و جعلها مدار القرب؛ لوجود ما يقتضيه الاولى فيها (٣) و زياده. فتفطن.

و يمكن أن يقال أيضا: إن الصلاه المأتى بها أولا توجب أثرا في النفس، فكما أنه يزول بضدّ أقوى، فلا يحسب عند الله و إن لم يوجب القضاء، كذلك ينقلب إلى وجود أشدّ و أكد إذا تعقّب بمثل أقوى، كما في الجماعه و الفرادى،

ص: ٣٨٠

١- ١) الفقيه ١: ٢٥١ باب ٥٦ في الجماعه و فضلها، حديث: ٣٥-٣٧. و التهذيب ٣: ٢٧٠ باب ٢٥ في فضل المساجد و الصلاه فيها و فضل الجماعه و احكامها، حديث: ٩٨. و الكافي ٣: ٣٨٠ كتاب الصلاه باب: ٥٥ في الرجل يصلّى وحده ثم يعيد جماعه من أبواب صلاه الجماعه، الحديث: ٦، ٧، ٨. و الوسائل ٥: ٣٨٣ كتاب الصلاه، صلاه الجماعه باب ٦ في استحباب إيقاع الفريضة قبل المخالف أو بعده و حضورها معه، حديث: ١-٩.

٢- ٢) الوسائل ٥: ٤٥٥ كتاب الصلاه، صلاه الجماعه باب ٦ في استحباب إعاده المنفرد صلاته إذا وجدها جماعه، حديث: ٢.

٣- ٣) أى لوجود القرب-الذى تقتضيه الصلاه-في الثانيه-أى المعاده-مع زياده قرب تختصّ به المعاده؛ لأنها الفرد الأكمل.

فلعله معنى اختيار الأحب إليه تعالى؛ إذ ليس بعد وجود الغرض القويّ وجود للضعيف؛ كي ينسب الاختيار إليهما معاً، بل الموجود من الأثر الباقي-المحسوب عند الله تعالى الظاهر بصورته المناسبه له في الدار الآخرة المستتبعه للمثوبات-هو هذا الوجود القويّ، وذلك لا ينافي حصول الغرض الملزم بالمأتمّي به أولاً و سقوط الأمر به. وكذا الأمر في قوله-عليه السلام-:«يحسب له أفضلهما و أتمّهما»<sup>(١)</sup> برفعهما، و أما بناء على نصبهما-كما هو الظاهر من سياق الخبر- فلا دلالة له على مدّعى الخصم، فإن الظاهر محسوبيه الصلاتين، غايه الأمر أنه أفضلهما، و هو مناف لتبديل الامتثال بالامتثال. و قوله-عليه السلام-:

«يجعلها الفريضة»<sup>(٢)</sup>: إما بمعنى يجعلها ظهرها أو عصراً أو نحوهما مما أداها سابقاً، لا نافله ذاته؛ حيث لا جماعه فيها، و إما بمعنى يجعلها لما فات من فرائضه، كما في خبر آخر: «تقام الصلاه و قد صليت؟ فقال-عليه السلام-: صلّ و اجعلها لما فات»<sup>(٣)</sup>، و ليس فيما ورد فيه يجعلها الفريضة عنوان الإعادة كي يأبى عن هذا الاحتمال. فراجع.

مع أن لازم استقرار الامتثال على الثاني-أو على أحدهما الأفضل عند الله-عدم إمكان التقرب بالأوّل على الأوّل، و عدم التقرب الجزمي بكل منهما على الثاني إذا كان بانياً من أوّل الأمر على إتيانها.

ص: ٣٨١

---

١- (١) الفقيه ١: ٢٥١، باب: ٥٦ في الجماعه، حديث: ٤٣.

٢- (٢) الكافي ٣: ٣٧٩، كتاب الصلاه باب: ٥٥ في الرجل يصلي وحده ثم يعيد في الجماعه، حديث: ٤٢، و الفقيه ١: ٢٥١ باب: ٥٦ في الجماعه و فضلها، حديث: ٤٢.

٣- (٣) الفقيه ١: ٢٦٥، باب: ٥٦ في الجماعه و فضلها، حديث ١٢٣، التهذيب ٣: ٥١، باب ٢ في أحكام الجماعه، حديث ٨٩، ٩٠، و الوسائل ٥: ٤٥٧، كتاب الصلاه، أبواب الجماعه، باب: ٥٥ في جواز الاقتداء في القضاء بمن يصلي أداء او بالعكس، حديث: ١.

٢٠٢-قوله [قدس سره]: [يمكن أن يكون التكليف الاضطرارى فى حال الاضطرار... الخ] (١).

و لا يلزمه جواز تحصيل الاضطرار اختيارا- كما توهم- لإمكان ترتب المصلحه التامه على فعل البدل، فيما إذا اضطر إليه بطبعه، لا بالاختيار.

٢٠٣-قوله [قدس سره]: [بل يبقى (٢) شىء أمكن استيفاؤه... الخ].

تحقيق الحال فيه: أن بدليه شىء عن شىء و قيامه مقامه- و لو بنحو الترتيب- لا- يعقل، إلا- مع جهة جامعه و افیه بسنخ غرض واحد، فإن كان البدل فى عرض المبدل لزم مساواته له فى تمام المصلحه إما ذاتا أو بالعرض، و الوجه واضح، و إن كان البدل فى طول المبدل- كما فى مفروض البحث- فاللازم مجرد مسانحه الغرضين سواء كان مصلحه المبدل أقوى من مصلحه البدل، أو لا. (٣)

و حديث إمكان استيفاء بقيه مصلحه المبدل إنما يصح إذا كان المبدل مشتملا على مصلحتين: إحداهما تقوم بالجامع بين المبدل و البدل، و الاخرى بخصوص المبدل، بحيث تكون كلتا المصلحتين ملزمه قابله (٤) لانقداح البعث الملزم فى نفس المولى.

ص: ٣٨٢

١-١) كفايه الاصول: ٩/٨٤.

٢-٢) فى الكفايه- تحقيق مؤسستنا-: [بل يبقى منه شىء..].

٣-٣) كفايه الاصول: ١١/٨٤.

٤-٤) كذا فى الأصل، و الصحيح: ...تكون كلتا المصلحتين ملزمتين قابلتين..

و أما إذا كان المصلحه فى البدل و المبدل واحده، و كان التفاوت بالضعف و الشده، فلا تكاد تكون بقيه المصلحه ملاكا للبعث إلى المبدل بتمامه؛ إذ المفروض حصول طبيعه المصلحه القائمه بالجامع الموجود بوجود البدل، فتسقط عن الاقتضاء، و الشده-بما هى-لا- يعقل أن تكون ملاكا للأمر بالمبدل بكماله؛ حيث إنّ المفروض أن تمام الملا-ك للأمر بتمام المبدل هى المصلحه الكامله القويه، و طبيعتها وجدت فى الخارج، و سقطت عن الاقتضاء، فلو كان-مع هذا-حدّ طبيعه القويه مقتضيا للأمر بتمام المبدل، لزم الخلف.

نعم اقتضاؤه لتحصيل الخصوصيه القائمه بالمبدل معقول؛ نظرا إلى أنّ اشتراك المبدل و البدل فى جامع الملاك، يكشف عن جامع بينهما، لكنه لا- يجدى إلا- مع الالتزام بالأمر بالجامع أيضا-فى ضمن المبدل-تحصيلا للخصوصيه التى لها ملا-ك ملزم، فيكون الأمر بالمبدل مقدّميا، و هو مما لا ينبغى الالتزام به.

و منه تعرف: أن الالتزام بمصلحتين فى المبدل-أيضا-لا يجدى إذا كانت إحداهما قائمه بالجامع، و الاخرى بالخصوصيه، بل لا بدّ من الالتزام بقيام مصلحتين إحداهما بالجامع فقط، و اخرى بالجامع المتخصّص بالخصوصيه.

٢٠٤-قوله [قدس سره]: (لما فيه من نقض الغرض و تفويت مقدار من المصلحه... الخ) (١).

لا يذهب عليك أن المأمور به الاضطرارى فى أوّل الوقت و المأمور به الاختيارى فى آخره-بناء على هذا الفرض-متضادّان فى تحصيل تمام الغرض، و ليس بين المتضادّين وجودا إلاّ المعانده، و لا مقدّميه لعدم أحدهما بالإضافه إلى وجود الآخر، فلا وجه لنسبه نقض الغرض و تفويت مقدار من المصلحه إلى المأمور به الاضطرارى.

ص: ٣٨٣

كما أن تسويغ البدار ليس بنفسه نقضا و تفويتا؛ حيث إنّ تسويغ البدار لا يلزم البدار. نعم لازم تسويغ البدار هو الإذن في نقض الغرض و تفويت المصلحه لمكان الملازمه، و الإذن فيهما قبيح. و عليه ينبغي حمل العبارة، و لعله إليه الإشاره بقوله: (فافهم).

ثمّ إن الأولى أن يقال: و تفويت المصلحه الخاصه بحدّها، لا تفويت مقدار منها؛ لأنّ الباقي ليس دائما واجب التدارك في حدّ ذاته؛ كى لا- يسوغ البدار، بخلاف ما إذا لوحظت مصلحه المبدل بحدّها، فإنها بما هي مصلحه واحده ملزمه، و هي فانت بحدّها. فتدبر جيّدا.

٢٠٥- قوله [قدّس سرّه]: (لو لا المزاحمه بمصلحه الوقت... الخ) (١).

مع كونها أهم، كما هو كذلك جزما، و إلا فمجرد التقدّم في الوجود لا يقتضى التقدّم في الحكم.

٢٠٦- قوله [قدّس سرّه]: (فيدور مدار كون العمل... الخ) (٢).

يمكن أن يقال: إن حكمه إيجاب الانتظار (٣)- مثلا- يمكن أن تكون

ص: ٣٨٤

١- ١) كفايه الاصول: ١/٨٥.

٢- ٢) كفايه الاصول: ٢/٨٥.

٣- ٣) قولنا: (يمكن أن يقال: إن حكمه.. الخ). هذا التكليف بملاحظه أن الشرط: إن كان مجرّد العذر- و لو في جزء من الوقت- جاز المبادره عقلا، و إن كان هو العذر المستوعب لتمام الوقت، فلا يجوز المبادره قبل إحراز الشرط، لا أن إيجاب الانتظار أو شرط الانتظار شرعى، كما هو ظاهر العبارة إلا بالتكلف المذكور في الحاشيه. نعم، يجوز الترخيص في المبادره طريقيا بحيث يتبع الواقع، فيصح الصلاه إذا كان العذر مستوعبا واقعا، و إلا فلا، و مثل هذا البدار أجنبي عن مسأله الإجزاء؛ حيث لا مأمور به في الواقع مع عدم استيعاب العذر. (منه عفى عنه).



ملازمه الصلاة (١) في حال الاختيار لمصلحه ملزمه اخرى، مع تساوى المبدل و البدل في مصلحه الصلاة، فللمولى إيجاب الانتظار مراعاة لتلك المصلحه، وإلا فدعوى الفرق بين الصلاة الاضطراريه في أول الوقت و آخره-من حيث القيام بمصلحه الصلاة- كأنها تشبه الجزاف. فتأمل.

٢٠٧-قوله [قدس سرّه]: (غايه الأمر يتخير في الصورة الاولى... الخ) (٢).

فيكون من قبيل التخيير بين الأقل و الأكثر؛ إذ لو كانت المصلحه الصلاتيه قائمه بها في حال الاختيار-إذا لم يسبقها ما يستوفى مقدارا منها- و بصلاتين في حالتى الاختيار و الاضطرار-بقيام كل واحده منهما بمقدار من المصلحه-فلا محاله لا يعقل إلا الأمر التخييري على هذا النهج.

و عدم تعين الأمر التعيينى بصلاه المختار-بالمنع عن البدار-لا لما فيه من الضيق المنافى لمصلحه التسهيل و الترفيق فقط، بل لأنّ وفاء العمليين -أولاً و آخراً-بالغرض، يمنع عن الأمر التعيينى بخصوص العمل آخراً، و ليس الأمر بالاضطرارى في حال الاضطرار و الإعاده بعد رفعه تعيينين؛ حتى يكون المضطر أسوأ حالاً من المختار.

٢٠٨-قوله [قدس سرّه]: (فظاهر اطلاق دليله مثل... الخ) (٣).

بعد ما عرفت من أن الإجزاء و عدمه بحسب مقام الثبوت بمكان من الإمكان، تعرف أنه لا-مناص عن تعيين أحد الأمرين بالإطلاق و عدمه في مقام الإثبات.

ص: ٣٨٥

١-١ (١) في (ق): (ملازمه للصلاه...).

٢-٢ (٢) كفايه الاصول: ٨/٨٥.

٣-٣ (٣) كفايه الاصول: ١٣/٨٥.

و توهم: أن مجرد الأمر بالبدل يفيد إسقاط القضاء، و بضميمه جواز البدار يفيد إسقاط الإعادة أيضا، كما عن غير واحد، بملاحظه أن البدل إن لم يكن مشتملا على مصلحة المبدل، فلا وجه للأمر به، و إن كان مشتملا عليها، فلا مجال للتدارك-إعادة و قضاء- إن كان كذلك في تمام الوقت، و قضاء فقط إن كان كذلك في آخر الوقت، أو مع اليأس مثلا.

مدفوع: بما عرفت من إمكان اشتغال البدل على مقدار من المصلحة الملزمه للمبدل، فيجب عقلا الأمر به، و إمكان استيفاء البقيه-إعادة و قضاء- فيجب الأمر بهما، غايه الأمر أن الأمر بالبدل و بالقضاء تعيينان، و به و بالإعادة تخييران.

ثم إن المطلق: إن كان مثل قوله-عليه السلام-: «التراب أحد الطهورين» (١)، فإطلاقه بلحاظ جميع الآثار نافع جدا، و إن كان مثل قوله تعالى:

فَلَمْ تَجِدُوا مَاءً فَتَيَمَّمُوا صَعِيدًا

(٢)

إلى آخره، ففيه تفصيل:

فإن كان له إطلاق من جهتين (٣):-ارتفاع العذر في الوقت، و عدم تقييد

ص: ٣٨٦

---

١- ١) مر تخرج الحديث في التعليقه: ١٩٦، و لم نعر عليه بهذا النص بل هكذا: (التيمم...) كما تقدم.

٢- ٢) النساء ٤٣: ٤.

٣- ٣) قولنا: (فإن كان له إطلاق من جهتين..الخ). لا يخفى عليك أن الأمور به الواقعي-الاختياري و الاضطراري- إن كان مثل الصلاة عن طهاره مائه و ترابيه فلا حجه فيه إلى الاطلاق من وجهين، بل يكفي الإطلاق من حيث ارتفاع العذر فقط، و ذلك لما سيأتى-إن شاء الله تعالى- في الهامش من أن التكليف متعلق بالصلاه عن طهاره، و أوامر الوضوء و الغسل و التيمم تتكفل محصليه تلك الأفعال للطهاره المتقديده بها الصلاه، فإذا كان مقتضى الإطلاق كفايه العذر، و عدم التمكّن في الجملة [من] [في الأصل: في]. [حصول الطهاره التي هي شرط في الصلاه، كان مجرد ظهور الامر بالصلاه عن طهاره في مطلوبيه وجود واحد من هذه الطبيعه الخاصه، كافيا في سقوط الأمر بالصلاه عن طهاره بمجرد-]

الأمر بالتخيير كما هو ظاهر الأمر عند إطلاقه- كان لا محاله دليلاً على عدم وجوب الإعادة، و اشتغال البدل على ما لا يبقى معه مجال للتدارك، فيتبعه عدم وجوب القضاء؛ حيث لا مجال للتدارك، و فرض إمكان الاستيفاء في خارج الوقت دون الوقت فرض محض لا يعاب به.

و إن لم يكن له إطلاق- و لو من إحدى الجهتين- فلا مجال للإجزاء من حيث الإعادة و القضاء؛ لما عرفت من أن تجويز البدار لا ينافي الأمر بما هو

(٣)

إتيان الصلاة عن طهاره ترايبه من دون حاجه إلى دعوى الإجماع و الضروره على عدم وجوب صلاتين في وقت واحد، أو دعوى الإطلاق من حيث التعيين و إن كان غير الصلاة المعلوم حالها و كيفية التكليف (بها) [لم ترد في الأصل، فأثبتناها من نسخه (ط.)]، كما إذا فرض الأمر بالوضوء مع التمكن في الجملة نفسياً، و الأمر بالتيمم مع عدم التمكن في الجملة نفسياً، فإنه لا يجدى ظهور كل من الأمرين في مطلوبيه وضوء واحد أو مطلوبيه تيمم واحد، كما لا يجدى الإطلاق من حيث ارتفاع العذر فقط، فإن مقتضاه مطلوبيه التيمم في قبال عدمها، لا في قبال الحاجه إلى ضميمه، و حينئذ فإن لم يكن لدليل التيمم إطلاق ينفى التخيير أمكن مطلوبيته بنحو التخيير بين الأقل و الأكثر- كما قدمناه في الحاشيه- فيجامع عدم الإجزاء، بخلاف ما إذا انتفى التخيير بالإطلاق الموجب لتعين التيمم، فإنه لا بد من اشتماله على تمام المصلحه، و إلا لم يعقل تعينه. نعم مقتضى تعيينه كل من الطهاره الترابيه و المائيه في الحاليتين في وقت واحد لزوم الإتيان بهما معا و عدم كفايه المائيه في آخر الوقت، فلا- بد من الالتزام بالتخيير، فلا- ظهور في التعيين حتى يكون نافياً للتخيير بين الأقل و الأ- كثر، و لا- يجدى إطلاق الأمر بالتيمم من حيث ضميمه الوضوء في آخر الوقت لاستقلال كل منهما بالأمر، و انبعاث كل أمر عن مقدار من المصلحه الملزمه القائمه بالمأمور به، فلا يجدى الإطلاق من حيث الهيئه و الماده. و من جميع ما ذكرنا تبين: أن الإطلاق من الوجه الثاني غير محتاج إليه بناء على الوجه الأول لكفايه ظهور الأمر بالطبيعه الخاصه في مطلوبيه وجود واحد، و بناء على الوجه الثاني و إن كان الإطلاق الموجب للتعين لازماً في إفاده الإجزاء إلا أنه لا يمكن الالتزام به للقطع بكفايه إيجاد المبدل عند التمكن، و الاطلاق من حيث انضمام المبدل غير مجد؛ لأنه لا- يجدى البديل مطلقاً، إلا في عدم مطلوبيه المبدل بآخر، و عليه فمع البناء على الوجه الثاني لا محيص عن الرجوع إلى الأصل العملي الشرعي أو العقلي (منه عفى عنه).

ص: ٣٨٧

تكليف المختار في الوقت على نحو التخيير، كما أن ظهور الأمر-في التعيين-لا- ينافي عدم تجويز البدار، فالإطلاق من جهة لا يقتضيه من جهة أخرى.

و منه عرفت: أنّ إطلاق الأمر في حد ذاته لا مساس له بالإجزاء من حيث القضاء، فيشكل الأمر فيه بناء على عدم جواز البدار، ولا يجدى ظهور الأمر بالبدل في التعيين؛ لأنّ الأمر بالقضاء-أيضا-تعييني، فلا يندفع بظهوره في عدم التخيير كما هو واضح.

و ارتفاع العذر في خارج الوقت ليس قييدا للوجوب و لا للواجب؛ حتى يجدى في دفعه إطلاق الهيئه أو المادة لوجوب البدل، و اشتماله على مصلحه المبدل في الجملة-سواء ارتفع العذر في خارج الوقت، أو لا-قطعا. فلا تغفل.

٢٠٩- قوله [قدّس سرّه]: (لكونه شكّا في أصل التكليف... الخ) (١).

لا يخفى (٢) أنه مع عدم جواز البدار و وجوب الصلاة آخر الوقت، لا موقع للشك في الإعادة؛ حيث لا يمكن الإعادة، بل يتمخض الشك في وجوب القضاء، و هو شكّ في أصل التكليف.

ص: ٣٨٨

١- ١) كفايه الاصول: ١٨/٨٥.

٢- ٢) قولنا: (لا يخفى أنه مع عدم جواز البدار... الخ). بيانه: أن المتمكّن من الطهاره المائيه في تمام الوقت مكلف بإتيان الصلاة عن طهاره مائيه معيناً، و من لم يتمكّن منها في تمام الوقت مكلف بإتيان الصلاة عن طهاره ترابيه معيناً، و حيث لا يتمكّن من الطهاره المائيه في الوقت أصلاً، فلا يتصور في حقّه الإعادة، و إنما يتكلم في إجزاء المأتي به من حيث القضاء. و أما من لم يتمكّن من الطهاره المائيه في جزء من الوقت، و تمكّن منها في جزء آخر من الوقت، فإما نقول بجواز البدار، و إما لا نقول به، فإن لم نقل به تعين تكليفه بالصلاه عن طهاره مائيه في آخر الوقت، فلا تكليف له بالصلاه عن طهاره ترابيه حتى يتصوّر إجزاء المأتي به عن المأمور به، و إن قلنا بجواز البدار حقيقه-لا طريقياً و توسعه-فهو من حيث انطباق عنواني المتمكّن و غير المتمكّن عليه مكلف بالصلاه عن طهاره ترابيه معيناً، و بالصلاه عن طهاره مائيه معيناً، مع أنه لا ريب في جواز ترك الصلاة عن طهاره ترابيه، و اتيان-

الصلاه عن طهاره مائه في آخر الوقت، و لا شيء من الواجب التعييني [في الأصل: الواجب التعييني] ما يجوز تركه. و منه يعلم: أنه لا يجدي التعيينه بلحاظ حال عدم التمكّن بمقتضى تنويع المكلف إلى المتمكّن و غير المتمكّن؛ اذ في الحاله يجوز له ترك الصلاه عن طهاره ترابيه، و هذا لا- يجامع الوجوب التعييني، و هذا غير دعوى عدم وجوب صلاتين على المكلف في وقت واحد، بل المدعى عدم تعيينه وجوب البدل، فلا محاله يجب دفع هذه الغائله بأحد وجهين: الأول- أن متعلق التكليف هو إيجاد طبعي الصلاه عن طهاره، و أن دليل الوضوء و الغسل يتكفل محصليه الأمرين للطهاره، و دليل التيمم كذلك، فاذا كان متمكنا في تمام الوقت كان أفراد هذا الواجب المعين منحصره في الصلاه عن طهاره ترابيه، و إذا كان متمكنا في جزء من الوقت و غير متمكّن في جزء آخر كان أفراد هذا الواجب الكلي المعين الصلاه عن طهاره ترابيه في حاله، و الصلاه عن طهاره مائه في حاله اخرى، فيتخير عقلا بين أفراد هذا الواجب المعين من دون محذور؛ حيث إنّ التعيينه بلحاظ نفس الطهاره، لا بلحاظ المائه و الترابيه. الثاني- أن متعلق التكليف هي الصلاه عن وضوء [كذا في الأصل، و الصحيح: أو غسل..] أو غسل في حق المتمكّن، و الصلاه عن تيمم في حق غير المتمكّن، و إبقاء التكليفين على التعيينه في المتمكّن في تمام الوقت، و في غير المتمكّن كذلك لا مانع منه، و أما بالإضافه إلى المتمكّن في جزء من الوقت و غير المتمكّن في جزء آخر، فيجب رفع اليد عن ظهور كل منهما في التعيينه و التحفظ على أصل الوجوب فيتبج التخير شرعا بين الصلاه عن تيمم في حاله عدم التمكّن، و الصلاه عن وضوء أو غسل في حاله التمكّن. و على هذا نقول: إن اخترنا الوجه الثاني فالامر دائر بين التخير بين المتباينين و التخير بين الأقلّ و الأ-كثر، فإنّ الصلاه عن طهاره ترابيه إن كانت مشتمله على تمام المصلحه كانت بنفسها بدلا و عدلا للصلاه عن طهاره مائه، و إن كانت مشتمله على مقدار من المصلحه التي يمكن استيفاء الباقي منها بالصلاه عن طهاره مائه في آخر الوقت كانت بضميمه تلك الصلاه بدلا و عدلا للصلاه في آخر الوقت منفرده كما قدمناه، و من الواضح أن وجوب الصلاه عن طهاره ترابيه تخيرا معلوم، و وجوب الصلاه عن طهاره مائه غير مسبوقة بصلاه اخرى تخيرا أيضا-

و أما بناء على جواز البدار فالصلاه عن طهاره ترايبه مأمور بها، لكن يشكّ في أنّ وجوبها بنحو التخيير بين المتباينين، أو بنحو التخيير بين الأقلّ و الأ-كثر، و هو أن البديل المنضمّ إلى المبدل فرد، و المبدل فقط فرد آخر، فوجوب البديل على أيّ حال معلوم، كوجوب المبدل منفردا، و وجوب المبدل منضمّا إليه غير معلوم.

و حيث أن وجوب المبدل-منضمّا أو منفردا-بأمر آخر من دون ارتباط من

(٢)

معلوم، و وجوب الضميمة-بعد سبق الصلاه عن طهاره ترايبه-غير معلوم، و حكمه البراءه عقلا و شرعا. لا يقال: تجب الصلاه عن طهاره مائه في آخر الوقت على أيّ تقدير لأنها إمّا تجب منفردة، و إما منضمه، فيكون المبدل محتمل التعيين و التخيير، فيجب المبدل بالخصوص تحصيلا للقطع بالفراغ. لأننا نقول: لا يحتمل وجوب المبدل تعيينا، بل هو إما أحد فردي التخيير إذا لم يسبقه البديل، أو مقوم الفرد الآخر إذا سبقه البديل، و حيث إن وجوبه التخييري عند الانفراد معلوم، فلا- يبقى إلا- احتمال وجوبه بنحو الانضمام فتجرى البراءه عنه. و أمّا إن اخترنا الوجه الأوّل، فمرجع الشكّ هنا إلى أن الصلاه عن طهاره هي المأمور بها حتى يتحقّق الجامع بالصلاه عن طهاره ترايبه فقط أو الصلاه عن طهاره بمرتبته خاصه بحيث لا يتحقّق إلا بالصلاه عن طهاره مائه فقط فيما لم يسبقها صلاه أو بالصلاه عن طهاره مائه منضمّه إلى الصلاه عن طهاره ترايبه لاستيفاء أصل الطهاره بالتيمّم و استيفاء تماميتها و بلوغها إلى المرتبه المرغوبه بالوضوء مثلا- فحيث إن وجوب الصلاه عن طهاره ترايبه معلوم، فينطبق عليها الجامع بالمقدار المعلوم من قوله: «لا- صلاه إلا- بطهور» [الفقيه ١:٣٥ باب ١٤/ حديث: ١، دعائم الاسلام ١: ١٠٠/ أول كتاب الطهاره] أو التكليف بالجامع بمرتبته خاصه غير معلوم، فتجرى فيه البراءه، و لا مجال لتوهم الشكّ في المحصل؛ إذ هو فرع العلم بالجامع بمرتبته خاصه كما هو واضح، و لا- يخفى أن ما أوردناه في الحاشيه أولا- ينطبق على المسلك الثاني، و ما أوردناه ثانيا ينطبق على المسلك الأول. فافهم و لا تغفل. [منه قدّس سرّه].

ص: ٣٩٠

حيث اشتمال كل من البديل و المبدل على مقدار من المصلحه،و عدم إناطه صحه أحدهما و فساده بصحه الآخر و فساده،فلذا ليس حال ما نحن فيه حال الأقل و الأكثر من حيث استحاله الانحلال هناك على القول باستحاله.

و أمّا إرجاع التخيير الشرعى إلى التخيير العقلى:فالتكليف إما بجامع ينطبق على كل من البديل و المبدل،أو بجامع لا ينطبق إلا على البديل المنضمّ إلى المبدل،و على المبدل منفردا،و لا معلوم بالتفصيل.

فمدفوع:بأنّ تعلق التكليف بكل من البديل و المبدل معلوم،فمثل هذا الجامع معلوم،و التكليف بجامع لا ينطبق إلا على البديل المنضمّ إلى المبدل غير معلوم.

٢١٠-قوله[قدّس سرّه]:(بطريق أولى...الخ) (١).

وجه الأولويه إمكان تقييد (٢)تمام المصلحه بالوقت،دون خارجه،فلو لم يجب الاستيفاء فى الوقت لم يجب فى خارجه بالأولويه،و إلا فبالنظر إلى الشكّ فى التكليف كلاهما على حد سواء؛إذ الإعادة هنا-أيضا-بأمر آخر كما فى القضاء.

نعم،يمكن تقريب الأولويه من هذه الحثيه-أيضا-،لكنه بعيد عن مساق العبارة،و هو أن الأمر بالإعادة ناش واقعا من الأمر بالجامع،لا أنه أمر آخر كما فى القضاء.

ص: ٣٩١

١-١) كفايه الاصول:١/٨٦.

٢-٢) قولنا:(إمكان تقييد..الخ). أى بالإمكان القياسى فإنه بالنظر إلى ما ثبت فى الشرع كذلك،و إلا كلّما لا يمكن استيفاء تمام المصلحه فى الوقت كذلك يمكن عدم استيفاء البقيه من المصلحه فى الوقت،و استيفاؤها فى خارجه.فتدبره(منه عفى عنه).

و قوله (قدس سره) في الإعادة: (لكونه شكاً في أصل التكليف) (١) يحمل على الشك في تعلق أصل التكليف بالجامع، حيث لا يقطع به إلا بالإعادة، لا أنه شك في التكليف الزائد كما هو ظاهر العبارة. والله أعلم.

٢١١- قوله [قدس سره]: (لكنه مجرد الفرض... الخ) (٢).

إذ فوت الواقع بما هو لو كان موجبا للقضاء. لوجب حتى مع القطع باستيفاء تمام المصلحه.

### [في أجزاء الإتيان بالمأمور به بالأمرين]

٢١٢- قوله [قدس سره]: (و التحقيق: أن ما كان منه يجرى... الخ) (٣).

توضيحه: أنّ مفاد القواعد و أدلّه الأمارات-على المشهور- بحسب اللب و الواقع و إن كان إنشاء أحكام مماثله للواقع، و مقتضاه عدم الفرق لثبوت الحكم بالطهاره بالقاعده أو بدليل الأماره؛ حيث إنّ من أحكامها الشرطيه، فان كانت منشأه حينئذ و كانت الصلاه مع الشرط، كان الأمر كذلك على أيّ تقدير، و إلا فلا، إلا أنّ لسان الدليل حيث إنه مختلف، فلا محاله يختلف مقدار استكشاف الحكم المماثل المنشأ بقاعده الطهاره أو بدليل الأماره.

و من الواضح أن مفاد قوله-عليه السلام-: «كلّ شيء طاهر أو

ص: ٣٩٢

١- ١) الكفایه: ٨٥ السطر الأخير.

٢- ٢) كفايه الاصول: ٢/٨٦.

٣- ٣) كفايه الاصول: ٥/٨٦.



حلال» (١) هو الحكم بالطهاره أو الحليه ابتداء من غير نظر إلى واقع يحكى عنه، و الحكم بالطهاره حكم بترتيب آثارها، وإنشاء لأحكامها التكليفية و الوضعيه - و منها الشرطيه- فلا محاله يوجب ضمّه إلى الأدلّه الواقعيه (٢) التوسع في الشرطيه، و مثله ليس له كشف الخلاف؛ لأنّ ضمّ غير الواقع إلى الواقع لم ينكشف خلافه، بخلاف دليل الأماره إذا قامت على الطهاره، فإنّ معنى تصديقها و سماعها البناء على وجود ما هو شرط واقعا، فيناسبه إنشاء أحكام

ص: ٣٩٣

١- ١) هذا مضمون حديثين: الأول: «كل شيء طاهر حتى تعلم أنه قذر». التهذيب ١: ٢٨٤- ٢٨٥ باب: ١٢/ الحديث: ١١٩، و المقنع: ٥. و الحديث الثاني: «كل شيء هو لك حلال حتى تعرف أنه حرام...». الكافي ٥: ٣١٣ الحديث: ٤٠ من باب النوادر/ كتاب المعيشه. و في هذا المضمون عدّه روايات في الوسائل ١٢: ٥٩٧/ باب: ٤ من أبواب ما يكتسب به/ الحديثان: ١ و ٤. و الوسائل ١٧: ٩٠ باب: ٦١ من الأطعمه المباحه/ الحديث: ١ و ٢ و ٧.

٢- ٢) قولنا: (فيوجب ضمّه إلى الأدله الواقعيه... إلى آخره). ربما يورد على الحكومه التي ادّعاها شيخنا العلامة [الكفايه: ٨٦، و ذلك في (المقام الثاني)] [قدس سره] في المتن بوجوه: أحدها- أن الحكومه عنده (قدس سره) ما يكون بمثل (أعنى) و أشباهه؛ ليكون للحاكم نظر- إثباتا- إلى المحكوم، و من الواضح أن الحكومه بهذا المعنى غير متحقّقه هنا. و الجواب: أنّ الحكومه ليست عنده (قدس سره) بهذا المعنى، و إنما أورد على الشيخ الأعظم (قدس سره) الملتزم بنظر أحد الدليلين إلى الآخر [فرائد الاصول- الحجري- مكتبه مصطفى- ص ٤٣٢، في بيان الورود و الحكومه و الضابط لهما]: أن النظر- في مقام الإثبات- لا يكون إلا- بمثل (أعنى) و أشباهه، بل يكفي في حكومه أحد الدليلين على الآخر- عنده- مجرد إثبات الموضوع أو نفيه تنزيلا، كما هو ظاهر كلامه هنا. ثانيها- أنّ الحكومه- هنا- ليست إلا بلحاظ جعل الحكم الظاهري، و هو مشترك بين الأصل و الأماره.-

الشرط الموجود كجواز الدخول في الصلاة، لا- إنشاء الشرطيه؛ إذ المفروض دلالة العبارة على البناء على وجود الطهارة الثابتة شرطيها واقعا بدليلها

(٢)

و- الجواب: ما ذكرناه في الحاشية من أنّ الحكمه بلحاظ لسان القاعده، فإنّ مفادها جعل الطهارة ابتداء من دون نظر إلى الواقع، و في الأماره بالنظر إلى الواقع و البناء على وجودها في الواقع. ثالثها- أنّ شرطيه الطهارة الظاهرية بالقاعده تقتضى كون الطهارة الظاهرية مفروغا عنها، مع أنه لا طهارة ظاهريه إلاّ بالقاعده، فكيف تكون القاعده معتمه؟! و الجواب: أنا قد ذكرنا هذا الإشكال في باب الاستصحاب، و بينا هناك: أن تعديده الطهارة و كونها طهارة ظاهريه بنفس جعل الحكم للطهارة المشكوكه، فإذا اعطى حكم الطهارة الواقعيه للطهارة المشكوكه- كأن أعطاها الشرطيه مثلا- كانت الطهارة المشكوكه شرطا فعليا كالطهارة الواقعيه، لا أن الطهارة التعديديه شرط؛ ليجب كونها مع قطع النظر عن الشرطيه الثابتة بالقاعده مفروغا عنها. رابعها- أن الحكمه لو كانت واقعيه، لوجب ترتيب جميع آثار الطاهر الواقعي، فلا- بد أن لا- يحكم على الملاقي للنجس الواقعي بالنجاسه بعد الانكشاف. و الجواب: ما ذكرناه في الحاشيه، و ملخصه: أنه بعد البناء على أنّ الطهارة و النجاسه من الموضوعات الواقعيه التي كشف عنها الشارع، لا تصرف من الشارع جعلاً إلاّ التكليف و الوضع بجواز الارتكاب، و بجعل الشرطيه، و بحرمه الارتكاب، و جعل المانعيه، و إلاّ فلا يعقل أن يتأثر المغسول بالنجس الواقعي بأثر الطهارة اقتضاء أو إعدادا. خامسها: أن الحكمه التي توسع دائره المحكوم، و تضييقها إنما تصحّ إذا كانت واقعيه؛ بأن يكون الحاكم في مرتبه المحكوم، كقوله- عليه السلام-: «لا شك لكثير الشك» [هذه قاعده فقيهه- و ليست حديثا شريفا- و هي متصيده من احاديث عده بهذا المعنى تجد عمدتها في الوسائل ٥: ٣٢٩/باب عدم وجوب الاحتياط على من كثر سهوه، و هو الباب: ١٦ من أبواب الخلل الواقع في الصلاه.] بالاضافه إلى أدلّه الشكوك. و أمّا إذا كانت الحكمه ظاهريه، و كان الحاكم متأخرا رتبه عن المحكوم، لتقوم موضوعه-

ص: ٣٩٤

[الحاكمي] (١) عنها، لا الحكم بالطهاره ابتداء، فإذا انكشف عدم الطهاره واقعا فقد انكشف وقوع الصلاه بلا شرط.

فإن قلت: بناء على ذلك يكون حال الاستصحاب حال الأماره، فإنّ مفاد دليله البناء على بقاء الطهاره الواقعيه المتيقنه سابقا، مع أنه حكم الإمام-عليه

(٢)

بالشك في المحكوم- كما فيما نحن فيه- فلا يعقل أن يكون الحاكم موسّعا و مضيقا؛ إذ يستحيل أن يكون موضوعه في عرض أفراد موضوع المحكوم؛ حتى يوسّعه أو يضيقه، وهذا أقوى إشكال يورد هنا. و الجواب: أن التعميم و التخصيص الحقيقي- وإن كان مستحيلا- إلا أنه لا يجب أن تكون الحكومه المؤثره في الأجزاء متكفله للتعميم و التخصيص الحقيقيين؛ إذ ليست الحكومه بمعنى الشرح و التفسير، بل بمعنى إثبات الموضوع و نفيه تنزيلا، و الشرطيه الواقعيه و إن كانت للطهاره الواقعيه، إلا أنّ الشرطيه الفعلية للطهاره العنوانيه، فهو تعميم عنواني؛ حيث إنه الحق بالطاهر الواقعي في حكمه ما هو طاهر عنوانا، كما أنه اخرج عن النجس الواقعي في حكمه ما هو غير نجس عنوانا، و لا- محذور في إعطاء حكم الطاهر الواقعي للطاهر عنوانا، إلا- توهم التصويب، و سيجيء [و ذلك في التعليقه: ٢٩ من الجزء الخامس، كما توجد إشارات إلى المطلب في التعليقتين: ٢٦ و ٢٧ من نفس الجزء أيضا]- [إن شاء الله تعالى]- أنا لا نقول بسقوط الطهاره الواقعيه عن الشرطيه حتى في حال الشكّ فيها، و إنّما نقول: بأن الطهاره العنوانيه جعلت شرطا بدلا عن الطهاره الواقعيه؛ لكونها ذات مصلحه بدليه، فيسقط الأمر بالصلاه عن طهاره واقعيه باتيان الصلاه عن طهاره عنوانيه لحصول ملاكه، لا للكسر و الانكسار بين مقتضى الحكمين الواقعي و الظاهري ليلزم التصويب، و سيجيء [آخر التعليقه: ٢٢٢ عند قوله: (و منه ظهر: ان مصلحه الحكم الواقعي...)]، و في أول هامشه على قوله من هذه التعليقه: قلت: الحكم الذي امره بيد المولى..]- [إن شاء الله تعالى]- تفصيل القول فيه. [منه قدس سره] [خ].

ص: ٣٩٥

(١-١) في الأصل: المحكى عنها.

السلام-بعدم الإعادته فى صحیحه (١)زراره (٢)تعليلا-بحرمه نقض اليقين بالطهاره بالشكّ فيها، فيعلم منه أنّ التعيّد ببقاء الطهاره تعيّد بشرطيتها.

قلت:الغرض قصور التعيّد بوجود ما هو شرط واقعا عن الدلاله على التعيّد بالشرطيه،لا- منافاته له.مضافا إلى أنّ مجرد التعيّد بالوجود و البقاء لا- قصور له عن إفاده الإ-جزاء، بل التعيّد فى الأماره-حيث كان-على طبق لسان الأماره الحاكيه عن وجود الشرط،و كان عنوانه التصديق بوجود ما هو الشرط، فلذا كان قاصرا عن إفاده أزيد من التعيّد بآثار الشرط الموجود واقعا،كجواز الدخول معه فى الصلاه،المتفرع على وجوده خارجا،لا- الشرطيه الغير المتفرعه على وجوده خارجا؛لمكان وجوب الصلاه عن طهاره وجدت أم لا، كما لا يخفى.

و من الواضح أنه ليس فى مورد الاستصحاب-حسبما هو المفروض- شىء حتى يتبعه لسان دليله.و إنما الموجود فى ثانى الحال (٣)مجرّد الشكّ فى

ص: ٣٩٦

---

١ - ١) الوسائل ١٠٥٣:٢ كتاب الطهاره/فى ابواب النجاسات باب:٣٧ فى أن كل شىء طاهر حتى يعلم ورود النجاسه عليه/الحديث:١.

٢- ٢) و هو كما قال النجاشى:(زراره بن أعين بن سنسن-مولى لبنى عبد الله بن عمرو (السمين)الشيبانى-يكنى أبا الحسن شيخ أصحابنا فى زمانه و متقدمهم،و كان قارئاً فقيها متكلماً شاعراً أديباً قد اجتمعت فيه خصال الفضل و الدين،صادقا فيما يرويه.مات(رحمه الله)سنه خمسين و مائه). (معجم رجال الحديث ٢١٨:٧ رقم:٤٦٦٢).

٣- ٣) قولنا:(و إنّما الموجود فى ثانى الحال...إلخ). و حيث إنّ التعيّد بلحاظ ظرف الشكّ،فلذا يوهّم أنّ مفاد الدليل التعيّد بالطهاره المشكوكه. إلاّ إنه مدفوع:بأنّ كون التعيّد بلحاظ ظرف الشكّ فقط غير مجد،بل اللازم ملاحظه لسان الدليل المتكفل للتعبد بالطهاره،ففى قاعده الطهاره ليس إلا- التعيّد بالطهاره بعنوانها ابتداء، و فى الاستصحاب التعيّد إمّا ببقاء اليقين،أو بقاء المتيقن.و مقتضى التعيّد ببقاء اليقين جعل أثر اليقين بقاء و هى المنجزيه،فإنّها عقليه حدوثا و شرعيه بقاء،و مقتضى التعيّد ببقاء المتيقن -

الطهاره، كما فى مورد قاعده الطهاره.

نعم لو كان التعبّد بالطهاره بعنوان الظن ببقائها فى ثانى الحال، كان الأمر فيه كما فى الأمارات بلا إشكال.

فإن قلت: مقتضى هذا اللسان عدم الإجزاء و إن قلنا بالسببيه و الموضوعيه فى الأمارات، فإن مقتضاه لا يتغير عمّا هو عليه بجعله من باب الطريقيه أو الموضوعيه.

قلت: ليس الإجزاء بناء على الموضوعيه بلحاظ جعل الشرطيه للطهاره مثلا، بل بلحاظ أن الفاقد كالواجد فى تمام المصلحه فى هذه الحال، فالدليل لو كان مطلقا-من حيث موافقه الأماره للواقع و مخالفتها له مثلا-يدلّ على وجود المصلحه الباعثه على الجعل مطلقا.

فإن قلت: مقتضى عموم الآثار فى قاعده الطهاره عدم تنجّس ملاقيه به،

(٣)

التعيّد بوجود الطهاره الواقعيه فى ثانى الحال، وهذا عين النظر إلى الواقع و الحكم بوجود الشرط الواقعي، لا-الحكم بشرطيه الموجود. و لذا ذكرنا فى محلّه: أن استفاده شرطيه الطهاره-المتيقّنه سابقا المشكوكه لا-حقا-ليست بالنظر إلى نفس دليل الاستصحاب، بل بالنظر إلى حكم الامام-عليه السلام-بعدم الإعادة لكونها نقضا لليقين بالشكّ، فإنه غير متصور إلا بناء على جعل الشرطيه للطهاره المذكوره حتى تكون الصلاه مقترنه بشرطها فى تلك الحال. و يترتب عليه حينئذ ان إعادته الصلاه اعتناء بالشكّ، فيكون نقضا لليقين بالشكّ، فقلوه-عليه السلام-: «لأنك كنت على يقين من طهارتك فشككت» إثبات لذات الشرط عنوانا، و قوله-عليه السلام-: «و ليس ينبغى لك أن تنقض» [الوسائل ٢/١٠٥٣] كتاب الطهاره/أبواب النجاسات/باب: ٣٧ فى أنّ كلّ شىء طاهر حتى يعلم ورود النجاسه عليه../الحديث: ١] إلى آخره، جعل للشرطيه بلسان جعل لازمها، و هو عدم الإعادة، و بقيه الكلام فى باب الاستصحاب [التعليقه: ٢٦ من الجزء الخامس]. [منه قدس سره].

ص: ٣٩٧

و طهاره المنتجس المغسول به، كما تنفذ معه الصلاه واقعا.

قلت: فرق بين نفوذ الصلاه معه لكونه شرطا فى هذه الحال، فإنه لا- ينافى النجاسه الواقعيه، و بين طهاره المغسول به مثلا- فإنّ النجس الواقعى لا يعقل أن يطهر واقعا، فإنّ فاقد الشىء لا يعقل أن يكون معطيا له. مضافا إلى أنّ عدم تنجيس الملاقى ليس من آثار الطاهر الواقعى، بل هو بالإضافه إليه لا اقتضاء، لا أنّ له اقتضاء العدم و إن كان له اقتضاء ضده.

فإن قلت: ما ذكرت فى قاعدتى الحّلّ و الطهاره، يوجب تعارض المغيى و الغايه؛ فإنّ مفاد الغايه ترتيب أثر النجس الواقعى بعد العلم بالقذاره من أول الأمر، فينافى ترتيب أثر الطاهر الواقعى بعد العلم بالقذاره مما يتعلق بحال الجهل من الاعاده و القضاء.

قلت: نعم، إذا كان مفاد الغايه حكما تعبديا (1)- لا عقليا اتى به تحديدا

ص: ٣٩٨

١ - ١) قولنا: (نعم إذا كان مفاد الغايه... إلخ). توضيحه: أن المركّب من المغيى و الغايه: تاره يكون متكفلا- لحكمين من الشارع: أحدهما مفاد المغيى، و هو الأمر بترتيب أثر الطاهر الواقعى، و ثانيهما هو مفاد [فى (ن) و (ق)]: (و هو مفاد....)، و الصحيح ما أثبتناه من (ط) [الغايه، و هو الأمر بترتيب أثر النجس الواقعى، فمقتضى الأول كون الصلاه مع الشرط أو بلا مانع، فلا إعاده و لا قضاء، و مقتضى الثانى كون الصلاه بلا شرط، و مع المانع فيأتى الإعاده و القضاء، فيقع بينهما التعارض، و اخرى يكون متكفلا لحكم شرعى واحد و هو الأمر بترتيب أثر الطاهر غايه الأمر أنه فى موضوع خاصّ محدود إلى أنّ يتحقّق العلم، فيبقى العلم حينئذ و ما يقتضيه عقلا، و حيث إن الصلاه بمقتضى الحكم المجعول فى المغيى مع الشرط و بلا- مانع، فلا- أثر من حيث الإعاده و القضاء حتى يكون العلم بوقوعها فى النجس الواقعى موجبا لترتبّه، بل ينتجز بالعلم ما له من الاثر الباقي على حاله، كالاكتئاب عن ملايقه و نحوه، و قد حقّق فى محله أن الصحيح هو الوجه حيث إن العلم لا- ينقح هنا موضوعا له حكم مجعول، بل لا أثر له إلا الأثر الفعلى، و هو تنجيز آثار النجس الواقعى الباقيه على حالها فتدبرّ [منه قدّس سره]. (ن، ق، ط).

للموضوع-فليس شخص هذا الأثر للمعنى بإطلاقه؛حتى يترتب عليه بعد حصول الغايه.

فإن قلت:لا- نقول باقتضاء الغايه فساد الصلاه حال الجهل واقعا كى يعارض المعنى،بل بصحتها حاله و انقلابها حال العلم،نظير القواعد الجاريه بعد العمل كقاعدتى الفراغ و التجاوز،فإنه لا مصحح للعمل فى الأثناء،بل هو على ما هو عليه من الخلل،و ينقلب صحيحا بعد جريان القاعده.

قلت:بعد تحكيم المعنى لا ينقلب لسقوط الأمر بملاكه،فلا موجب للإعاده و القضاء،و الفرق أن الجزء و الشرط فعلى (١)إذا لم يحكم بوجودهما أو بصحتهما بعد العمل بالقاعده،فلا انقلاب حقيقه،و يعلم صحه المأتى به (٢)بالقاعده،لا أنه يصحح بالقاعده.

و بالجمله:الغرض مرتب على المحرز باليقين،أو بالأصل-فى الأثناء أو بعد العمل أو قبله-بخلاف ما نحن فيه،إذ لا يعقل أن يقال:صحيح واقعا،إذا

ص: ٣٩٩

١-١) الصحيح:الجزء و الشرط فعليان...

٢-٢) قولنا:(و يعلم صحه المأتى به..إلخ). فهو فاسد واقعا أولا و آخرا؛بمعنى عدم مطابقه المأتى به للمأمور به الواقعى،لكنه صحيح تعبدا أولا- و آخرا لكشف القاعده الجاريه بعد العلم عن كون المأتى به موافقا للمأمور به الفعلى المنبعث أمره عن المصلحه الواقعيه فى هذه الحاله،فلا- انقلاب لا- بحسب الواقع،و لا- بحسب الظاهر،مع أننا قد ذكرنا فى محلّه من أنه لا تعبد بالوجود أو بالصحه حقيقه حتى يتوهم الانقلاب بلحاظ تأخر التعبد،بل حقيقه الحكم[كذا فى الأصل،و الصحيح:بل حقيقته الحكم]بعدم وجوب الإعاده،و معه لا موهم للانقلاب.[منه قدس سره](ن،ق،ط).

لم يحكم بفساده بعد العمل، مع حفظ عدم المعارضه بين الغايه و المغيى، فلا مجال إلا للانقلاب، و هو محال، فتدبر جيدا.

٢١٣- قوله [قدس سره]: (من أن حجيتها ليست بنحو السببيه... الخ) (١).

بل بنحو الطريقيه (٢) بملاك غلبه الإصابه المصححه، لجعل أحكام مماثله للواقع كما هو المشهور.

### [الأمارات حجيتها بنحو الطريقيه]

و أما على الطريقيه بمعنى آخر، و هو عدم إنشاء الحكم المماثل حقيقه، بل

ص: ٤٠٠

١- ١) كفايه الاصول: ١٥/٨٦.

٢- ٢) قولنا: (بل بنحو الطريقيه بملاك.. الخ). بيانه: أن دليل الحجيه اما لا يتكفل إنشاء طلبيا أصلا، بل يكون مفاده اعتبار الحجيه و المنجزيه كقوله [الوسائل ١٨:١٠٨ كتاب القضاء/باب ١١ فى وجوب الرجوع فى القضاء و الفتوى إلى رواه الحديث من الشيعة/حديث: ٤٠، و رجال الكشى ١٠٢٠/٨١٦: ٢]- عليه السلام-: «لا عذر لأحد من موالينا (فى)» [أثبتناها من المصدر، و لم ترد فى الأصل] التشكيك فيما يرويه عنا ثقاتنا، فإن ظاهره نفي المعدريه بالمطابقه و إثبات المنجزيه بالالتزام، و لا يتكفل انشاء طلبيا، و هو على قسمين- بناء على الطريقيه-: (أحدهما) الإنشاء بداعى تنجيز الواقع، (و ثانيهما) الانشاء بداعى جعل الداعى، لكنه بعنوان إيصال الواقع بعنوان واصل؛ حيث إنّ الإنشاء الواقعى بداعى جعل الداعى بعنوان ذات العمل لم يصل، و كما أن تنجيز الواقع لا يكون إلا عند مصادفه الواقع كذلك الإنشاء بداعى تنجيز الواقع، أو بداعى إيصال الواقع، فإن الكلل مقصور على صورته مصادفه الواقع، و حيث إنه ليس جعل الداعى إلا- عند إيصال الواقع بعنوان آخر، فلا- محاله يكون منبعثا عن نفس مصلحه الواقع، لا عن مصلحه اخرى، و إلا- لكان جعل الداعى على أى تقدير، لا بعنوان إيصال الواقع. نعم، جعل المنجزيه أو الإنشاء به بداعى تنجيز الواقع بخصوص الخبر أو الإنشاء بداعى إيصال الواقع بعنوان تصديق العادل- مثلا- لا بد من أن يكون ذا مصلحه فى نفسه: لا أن يكون المؤدى ذا مصلحه. [منه عفى عنه].



جعل الأماره منجزه للواقع عند الإصابه، فالأمر في عدم اقتضاء الإجزاء في غاية الوضوح، وهذا هو الصحيح وإن كان منافيا للمشهور.

لا- يقال: دليل الأماره و إن لم يفسد الإجزاء، إلا أنّ موردها دائما (١) من موارد حديث الرفع؛ حيث إن الواقع الذي أخطأت عنه الأماره (٢) مجهول، فيأتي الإجزاء، من حيث انطباق مورد حديث الرفع (٣) الحاكم على الأدله الواقعيه على موارد الأمارات.

لأننا نقول: الظاهر من (ما لا يعلم) ما جهل حاله رأسا لا ما قامت الحججه على عدمه.

٢١٤- قوله [قدّس سرّه]: (و أما بناء عليها... الخ) (٤).

ص: ٤٠١

١-١) قولنا: (إلا- أنّ موردها دائما.. الخ). ليس الغرض جريان حديث الرفع مع وجود الحججه، بل الغرض أنّ المجهول حيث إنّ الغرض منه أو دخله في الغرض ليس بفعلي، فلذا رفع حكمه، و إن كان الدليل على رفعه محكوما بدليل الأماره، فلذا يدفع إما بأن الظاهر من المجهول و من (ما لا يعلمون) هو غير المعلوم بنفسه، لا ما قامت الحججه على عدمه، فلا يتحد مع مورد الأماره مصداقا، و إما بأنّ من المحتمل تقييد المصلحه الواقعيه بما إذا لم يقدّم دليل على رفع الحكم ظاهرا، لا تقييدها بمجرد الجهل الذي هو مورد للرفع، فتدبر [منه قدس سرّه].

٢-٢) كذا في الأصل، و الصحيح: الذي أخطأته الأماره.

٣-٣) حديث الرفع عن رسول الله (صلى الله عليه و آله و سلم) قال: «رفع عن امتي تسعه: الخطأ، و النسيان، و ما اكرهوا عليه، و ما لا يعلمون، و ما لا يطيقون، و ما اضطروا إليه، و الحسد، و الطيره، و التفكير في الوسوسه في الخلق ما لم ينطق بشفه». وورد هذا الحديث في كلاً من: الخصال ٢/٤١٧ من باب التسعه-ح-٩. التوحيد: ٣٥٣، باب الاستطاعه: ٥٦، حديث: ٢٤. الفقيه ١: ٣٦ باب من ترك الوضوء أو بعضه أو شك فيه، حديث: ٤ و الاختصاص: ٣١ و لم يذكر الثلاثه الاخيره.

٤-٤) كفايه الاصول: ١٦/٨٦.

هذا إذا قلنا بكشف الدليل (1) على الحجية عن المصلحة البدليه، و أما إذا قلنا بكشفه عن مجرد المصلحة في صورته المخالفه-في قبال الطريقيه-فلا يفيد الإجزاء عن المصلحة الواقعيه.

و من البين-كما بين في محلّه-: أن ظهور الإنشاء في الإنشاء بداعي جعل الداعي-لا بغيره من الدواعي-لا يقتضى أزيد من انبعائه عن مصلحة مقتضيه لجعل الداعي إلى تحصيلها، أما إنها مصلحة بدليه عن مصلحة الواقع فلا.

و حديث تفويت المصلحه-و لزوم تداركها بمصلحه مسانخه لها-مذكور في مسأله جعل الطريق إشكالا و جوابا.

ص: ٤٠٢

١-١) قولنا: (هذا إذا قلنا بكشف الدليل... إلخ). توضيحه: أن الالتزام بالموضوعيه و السببيه: تاره بملاحظه قبح تفويت المصلحه، فلا بد من الالتزام بمصلحه في المؤدى بحيث يتدارك بها مصلحة الواقع، و اخرى بملاحظه ظهور الإنشاء في كونه بداعي جعل الداعي لا بسائر الدواعي، و ظهور متعلقه في كونه عنوانا لا معزفا للواقع، فيندفع بالظهور الأول احتمال كونه بداعي تنجيز الواقع، و يندفع بالظهور الثانى احتمال كونه بداعي ايصال الواقع بعنوان تصديق العادل مثلا، إلا أن مقتضى كلا الظهورين جعل الداعي على أى تقدير و انبعائه عن مصلحة زائده على مصلحة الواقع، أما أنها مصلحة بدليه عن مصلحة الواقع حتى يسقط التكليف الواقعي بحصول ملاكه، أو مصلحة غير بدليه حتى يكون التكليف الواقعي باقيا ببقاء ملاكه، فلا محاله تتوقف على ضميمه معينه لبدليه المصلحه. و لا فرق فيما ذكرنا بين أن يكون مؤدى الأماره وجوب شىء نفسيا أو حرمة شىء و الواقع غيره، أو شرطيه شىء كذلك أو عدمها، فكما لا يدل وجوب شىء نفسيا بعنوان تصديق العادل مثلا على مصلحة بدليه في ذلك الشىء، كذلك لا يدل جزئيه شىء على كونه بعض ما يفى بالغرض الواقعي، بل مقتضى جعل الجزئيه-بجعل منشأ انتزاعها-إيجاب ما يتألف منه و من غيره، فلا بد من أن يكون هذا الإيجاب عن مصلحة، أما إنها بدليه فلا، و هكذا الشرطيه، فإن جعلها بجعل إيجاب المتقيد به، و كذا نفى الجزئيه و الشرطيه، فإن مرجعه إلى إيجاب ما عداه أو ما لا تقيد له به، و سيجىء-إن شاء الله تعالى-بعض الكلام فيما يتعلق بالمقام. و أما إثبات المصلحه البدليه رأسا، أو إثبات بدليه المصلحه بعد استظهار أصلها بالبيان الذى تفردنا به من طريق قبح تفويت المصلحه الواقعيه، فقد دفعناه في مسأله جعل الطريق بأن إيكال العبد إلى طرقه العلميه ربما يوجب تفويت الواقعيات أكثر من جعله متعبدا بالأماره-

-فالزائد فائت لا مفوّت حتى يقبح، مع أن تفويت مصلحه بإيصال مصلحه تساويها أو أقوى منها -و لو لم يكن من سنخها- لا قبح فيه. و أما ما يستظهر من كلام الشيخ الأعظم -قدّس سرّه- في الرسائل: من الالتزام بالتدارك بمقدار الفوت بتقريب: أنه إذا صلى الجمعة في أول الوقت فانكشف وجوب الظهر واقعا، فقد فاتته فضيله أول الوقت و نلتزم بتداركها، لكن مصلحه أصل الوقت -و مصلحه طبيعه الصلاه- باقيه على حالها، و يمكن استيفاؤها بالإعاده، و إذا انكشف الخلاف بعد الوقت، فقد فاتته مصلحه الوقت، و هي متداركها، لكن مصلحه طبيعه الصلاه باقيه فتستوفى بالقضاء، كما في سائر موارد القضاء، و إن لم ينكشف الخلاف فمصلحه طبيعه الصلاه أيضا متداركها، و يصحّ حينئذ أن يقال بعدم الإجزاء عند انكشاف الخلاف، مع الالتزام بتدارك المقدار الفائت، و مرجعه إلى القول بالموضوعيه و المصلحه البدليه و عدم الإجزاء عند انكشاف الخلاف. فمخدوش: بأن مقتضى اشتمال الصلاه في أول الوقت على مصلحه أوّل الوقت -و هي غير لزوميه- أن يكون التكليف بمؤدّي الأماره غير لزومى، مع أنّ المفروض جعل الحكم المماثل لما أدّت إليه الأماره من وجوب صلاه الجمعة، مضافا إلى أن الصلاه إذا اتى بها في وقت الإجزاء، و انكشف الخلاف في الوقت، فلازم كلامه -قدّس سرّه- أن لا يكون مأمورا بها أصلا؛ حيث لا تشمل على مصلحه لزوميه و لا غير لزوميه. و لا- يمكن التفصيلى عن ذلك: بأنّ الإنشاء الطريقي لمجرّد تنجيز الواقع، فإنّ الفعل إذا كان ذا مصلحه لزوميه أو غير لزوميه، فهو يقتضى الحكم اللزومى أو غيره على حدّ التكاليف الواقعيه، خصوصا عند من يلتزم بصحه الصلاه واقعا إذا لم ينكشف الخلاف فإنها واجده لجميع ما تكون الصلاه الواقعيه واجده لها من مصالحها. هذا كلّ بالنسبه إلى إثبات المصلحه البدليه بلحاظ قبح تفويت المصلحه. و يمكن: دعوى بدليه المصلحه من طريق آخر، و ملخصه أنّ مصلحه الواقع و مصلحه المؤدى: إمّا أن تكونا قابلتين للاجتماع، و إمّا أن تكونا غير قابلتين له. فعلى الأول- يجب الأمر بتحصيلهما تعيينا، مع أنه لا يتعين عليه تحصيل المصلحه الواقعيه بالتكليف بتحصيل العلم، بل له الاقتصار على التبعد بمؤدى الاماره. و على الثانى- يجب الأمر بتحصيلهما تخيرا لمكان المضادّه بينهما، مع أن ظاهر الأمر الواقعى و الطريقي كونهما تعيينين، و المفروض لزوم تحصيل مصلحه الواقع بعد انكشاف الخلاف و إحراز مصلحه المؤدى، و التخييريّه منافيه لمقامى الثبوت و الإثبات معا، بخلاف ما إذا كانت مصلحه المؤدى بدليه، فإنّ مقتضى قيامها مقام المصلحه الواقعيه عدم تعين تحصيل المصلحه الواقعيه،-

٢١٥-قوله [قدّس سرّه]: (فيجزى لو كان الفاقد معه في هذا الحال كالواجد...الخ) (١).

فإن قلت: لو كان مؤدّى (٢) الأماره-بما هو مؤداها-وافيا بتمام مصلحه الواقع لزم الأمر بالجامع بينهما عقلا؛ لا اشتراكهما من حيث وحده الأثر في جامع لهما، و يكون الأمر بكلّ من الواقع و المؤدّى تخييريا، مع ظهور الأمر الواقعي و الطريقي في التعييني، و نفس هذا الظهور كاشف عن كيفية الأمر في مقام الثبوت، و لا- يتنقض بالأمر الاضطراري، مع أنه كذلك، و ذلك لأنّ الأمور به الاختياري غير مقدور شرعا في حال الاضطرار، فلا فرد للجامع في كلّ من الحالين إلا أحد الأمرين معينا، بخلاف الواقعي فإنه مقدور بذاته في حال قيام الأماره على خلاف الواقع.

و منه يظهر: أنه لا مانع من فعلية المصلحه الواقعيه تخييرا، و إن منع الجهل بها عن فعليتها تعيينا.

(١)

-بل له الاقتصار على تحصيل ما يقوم مقامها. و حيث إن موضوع مصلحه المؤدّى في موقع التعيّد و في ظرف عدم وصول الواقع، فلا تخيير كما سيأتي في المتن. و يندفع هذه الدعوى: بأنّ المصلحتين قابلتان للاجتماع، إلا أنّ عدم تعيين تحصيل المصلحه الواقعيه بالطرق العلميه في عرض لزوم تحصيل مصلحه المؤدّى لعدم كون الغرض الواقعي بحدّ يوجب تكلف تحصيله بالطرق العلميه أو بالاحتياط، بل بحيث لو وصل عاده كان لازم التحصيل، فمع عدم وصوله العادي يجب عليه فعلا تحصيل مصلحه المؤدّى المتحقّق موضوعه بعدم وصول الواقع عاده، و مع وصوله عاده لا- موضوع لمصلحه المؤدّى، فالمصلحتان في نفسيهما متغايرتان لا متضادتان و تعيينيتان لا تخييريتان. [منه قدس سره].

ص: ٤٠٤

(١ - ١) كفايه الاصول: ١٨/٨٦.

(٢ - ٢) قولنا: (فإن قلت: لو كان مؤدّى..الخ). إنما أرجعنا الإشكال إلى الأمر بالجامع بناء على مسلكه-قدّس سرّه-في الواجب التخييري من أن الغرض إذا كان واحدا، فلا- بدّ من الأمر بالجامع، و إذا كان متعدّدا، و لا يمكن الجمع بينهما، فلا بدّ من التخيير الشرعي، و حيث إن المفروض هنا وحده الغرض، و وفاء-

قلت: ليس ذات المؤدّي ذات مصلحه، بل بما هي مؤدّي الأماره المخالفه للواقع، فهي بهذه الحيشه مصداق الجامع لا مطلقا، فالجامع - بوجوده السارى فى الواقع، و فى مؤدّي الأماره المخالفه للواقع - لا يعقل أن يكون مأمورا به بحيث يسرى الأمر منه إلى الفردين تختياراً؛ إذ ما لم يتعلّق أمر بالواقع، و لم تقم أماره مخالفه له لا يكون المؤدّي ذا مصلحه و لا مصداقا للجامع، فكيف يعقل انبعث الأمر إلى فردى الجامع تختياريا من قبل الأمر بالجامع بوجوده السارى فى الفردين؟ إذ لا ثبوت لهذا الموضوع فى حد موضوعيته قبل تعلّق الأمر بالجامع فى ضمن الواقع، فلا محاله يكون الأمر بالجامع فى ضمن الواقع، و الأمر بالجامع فى ضمن المؤدّي تعيينين.

(٢)

المؤدّي بمصلحه الواقع، فلذا أرجعنا التخيير إلى الأمر بالجامع، و إنما التزمنا فى الجواب باعتبار حيشه قيام الأماره المخالفه للواقع، مع أن الأماره الموافقه أيضا كذلك؛ لأن المفروض الحاجه إلى المصلحه البديله فى صورته عدم مصادفه الواقع. نعم، ما أجبنا به - من تأخّر رتبه المؤدّي عن رتبه الواقع الذى يقابله، و أنه مانع عن الأمر بهما تختيارا فى عرض واحد، أو عن سريان الأمر بهما من الأمر بالجامع - فهو مبنى على ما هو المعروف من مانعيه تأخّر الرتبه عن عرضيه حكمى المرتب و المرتب عليه. و أما بناء على ما مرّ منا مرارا - من عدم المانعيه - فلا مانع من الأمر بالجامع و تسريته إلى الواقع و المؤدّي فى عرض واحد، بل لا مانع من هذه الحيشه ابتداء من جعل الحكم لهما تختيارا بنحو القضايا الحقيقيه. نعم الأمر الفعلى بهما فى عرض واحد محال تعيينا و تختياراً؛ إذ فعلية الأمر بالمؤدّي منوطه بعدم وصول الواقع، و فعلية الواقع منوطه بوصولها، فلا فعلية إلا أحدهما دائما، و كما يستحيل فعلية الأمر بهما تعيينا، فكذا تختيارا. و لا فرق فى محذور التخييريه بين مقام الإنشاء الواقعى و مقام الفعلية، فإن الإنشاء الواقعى فى الواقع، و المؤدّي بداعى جعل الداعى، و يستحيل الانشاء التخييرى بالنسبه اليهما بداعى الإيجاب التخييرى عند وصولهما؛ إذ يستحيل اجتماع وصولهما، فلا بدّ من الأمر بكلّ منهما تعيينا، فإنّ التعيينيه لا تستدعى الاجتماع فى الوصول، بخلاف التخييريه، فإنها متقومه بطرفين فتدبر. [منه قدّس سرّه].

ص: ٤٠٥

و منه يظهر: أن مصلحه الواقع و المؤدّى -عند قيام الأمااره-و إن كانت فعلية، لكن فعلية البعث إلى المؤدّى-لوصوله-مانع عن فعلية البعث إلى الواقع؛ لاستحاله بعثين فعليين تعيينيين مع وحده الغرض، بل على ما سلكناه في محله يستحيل البعث الفعلى مع عدم الوصول بنحو من أنحائه.

٢١٦-قوله [قدس سره]: (و إلا فلا مجال لإتيانه...الخ) (١).

هذا كالوا فى بتمام الغرض إشكالا و جوابا، غاية الأمر أن الطلب فى المأمور به الواقعى متأكد من حيث زياده المصلحه.

٢١٧-قوله [قدس سره]: (فأصالة عدم الإتيان بما يسقط معه...الخ) (٢).

لا- يخفى أن عدم الإتيان بالمسقط؛ حيث إنه ليس بأثر شرعى، و لا بذى أثر شرعى، فلا بد من حمل كلامه (قدس سره) على استصحاب الاشتغال، و بقاء ما فى الذمه. و صحه استصحاب الاشتغال-كليه-مبنيه على دعوى: أن هذا المعنى منتزع من توجه التكليف بفعل إلى العبد، و كفى به فى صحه استصحابه.

### [و قد أشكلنا عليه و على قاعده الاشتغال -]

هنا-فى محله بما محصله:

أن الحكم الذى تعلق العلم به لم يكن فعليا حال ثبوته على الفرض، و لم يعلم بقاءه حال تعلق العلم به ليصير فعليا به، فلا أثر لتعلق العلم به.

و يندفع: باستصحاب (٣) بقاء التكليف الواقعى الذى هو عبارته عن

ص: ٤٠٦

١- ١) كفايه الاصول: ٢١/٨٦.

٢- ٢) كفايه الاصول: ٤/٨٧.

٣- ٣) قولنا: (و يندفع باستصحاب..الخ). توضيحه: أن للتكليف الواقعى فعلية بالذات، و فعلية بالعرض، فاذا علم به حقيقه، فهو الواصل بالحقيقه و البعث الفعلى بالذات، و إذا قامت عليه حجه شرعية متضمنه لجعل الحكم-

الإشياء بداعى جعل الداعى، والحكم الاستصحابى حكم مماثل، وحيث إنه واصل فيصير فعليا. وينسب الفعلية بالعرض إلى الحكم الواقعى، كما هو كذلك عند قيام الأماره عليه أيضا، فإن الواصل الحكم المماثل المجعول على طبق المؤدى.

و يمكن دفعه أيضا (1): بأن حال العلم هنا حال الحجج الشرعيه بمعنى

(٣)

المماثل، فالواصل بالحقيقه و البعث الفعلى بالذات هو الحكم المماثل، وحيث إنه بعنوان أنه الواقع فلذا ينسب الوصول و الفعلية إلى الواقع بالعرض، و ترتب الفعلية على الحكم المماثل الواصل ليس تعديدا، بل انتزاع البعث الفعلى منه لوصوله عقلى لتمايمه منشأ انتزاعه، فالحكم المماثل الواصل محقق له لا موجب للتعديده. إذا عرفت ما ذكرنا تعرف ما فى أصله عدم كون التكليف فعليا، فإنه إن اريد منه الفعلية بالعرض فهو محقق وجدانا بوصول الحكم المماثل المصحح لفعلية الواقع بالعرض، و إن اريد منه الفعلية بالذات فاحتمال بقاء الواقع على عدم فعليته بالذات لوصول ملاك التكليف الواقعى قائم لا- يرتفع بالتعديده بالحكم المماثل، إلا أن الفعلية و عدمها إن اريد منهما نفس هذه الصفه وجودا و عدما، فهى ليست من المجعولات الشرعيه، و إن اريد البعث المجعول بجعل منشأ انتزاعه عند وصوله، فحيث إن الشك فيه ناش عن الشك فى بقاء منشئه، فالتعبد ببقاء التكليف الواقعى تعديده بالمجعول بجعله، فلا مجال لأصله عدم فعلية التكليف و لأصله عدم البعث الفعلى. لعدم كونه أثرا شرعيا أو ذا أثر شرعى على الأول، و لكونه محكوما بأصله بقاء التكليف على الثانى. و هذا أولى من رفع الأصل المزبور بما فى المتن من أنه لا يجدى و لا يثبت كون ما أتى به مسقطا إلا على الأصل المثبت، فانه و إن كان بالإضافه إلى ذلك أصلا مثبتا، إلا أنه لا حاجة إلا إلى عدم التكليف بالإعاده، و أصله عدم البعث إلى الظاهر الواقعى -مثلا- كافيه فى عدم الإعاده سواء علم أن ما أتى به مسقط، أو لا، فتدبر جيدا. [منه قدس سرّه]. (ن، ق، ط).

ص: ٤٠٧

١-١) قولنا: (و يمكن دفعه أيضا.. إلخ). هذا دفع للإشكال على قاعده الاشتغال من حيث تعلق العلم بتكليف سابق لا علم ببقائه حتى يكون فعليا منجزا. و محصّل الجواب: أن المنجز العقلى كالمنجز الشرعى، فكما أن الخبر منجز شرعا مع تعلقه بما لم يعلم ثبوته فعلا- لا- عقلا- و لا- شرعا- و مع ذلك ينجزه على تقدير ثبوته، و هو الحامل للبعد على امتثاله؛ لأنه يقطع بوقوعه فى تبعه مخالفته على تقدير موافقته، كذلك العلم- هنا- تعلق بتكليف-

المنجز، فكما ان قيامها يوجب تنجزه، على تقدير ثبوته، كذلك العلم هنا تعلق بتكليف لو كان باقيا لكان فعليا منجزا. و تمام الكلام في محله (١).

٢١٨- قوله [قدس سره]: [أو الظاهرية بناء على... الخ] (٢).

### [ لا مجال لقياس الأمر الظاهري بالأمر الاضطراري ]

؛ إذ لا تكليف بالمبدل حال الاضطرار بوجه من الوجوه، فيتمحض الشك في حدوثه، بخلاف التكليف الواقعي حال الجهل به، فإنه لا شك في ثبوته، وإنما الشك في سقوطه، وإن قطع باشتغال المأتي به على المصلحه، لكنه حيث لم يعلم أنه بحيث يوجب سقوط ما علم بثبوته، فلا محاله يجب إتيان الأمور به الواقعي تحصيلًا لليقين بسقوطه.

٢١٩- قوله [قدس سره]: [و كان الفوت المعلق عليه وجوبه لا يثبت... الخ] (٣).

لا يخفى عليك

### [ أن الفوت مما ينسب و يضاف إلى المأمور به ]

و هو من

(١)

سابقا بحيث لو كان باقيا لكان فعليا منجزا؛ لأنه المعلوم بعينه دون غيره، فتقدير البقاء هنا كتقدير أصل الثبوت هناك، بل يمكن أن يقال: إن الأمر كذلك في قاعده الاشتغال كليه، فإنه إذا تعلق العلم بتكليف ثابت حال العلم، فالعلم به منجزه ما دام متعلقا به - لا بقاء - و لو زال العلم لغفله و نسيان، فالعلم بثبوته سابقا بعد زوال الغفله و احتمال الامتثال هو المنجز له بقاء، و ليس إلا كما نحن فيه من العلم ينتج على تقدير بقائه بنفس هذا العلم، و ليس منشؤه احتمال التكليف المنجز حتى يفترق عما نحن فيه حيث لم ينتج سابقا؛ لما مر من أن العلم به لا - ينجزه إلى الأبد، بل ما دام متعلقا به، فليس احتمال التكليف بقاء احتمال التكليف المنجز بقاء. فتأمل جيدا. [منه قدس سره] (ن، ق، ط).

ص: ٤٠٨

١ - ١) في الجزء ٣: ١٥١: تعليقه ٦٦. و ذلك في تعليقه (رحمه الله) على قول الآخوند (قدس سره): (ضروره عدم لزوم امتثال الأحكام الإنشائية...) من الكفاية: ٢٧٨.

٢ - ٢) كفاية الاصول: ٩/٨٧.

٣ - ٣) كفاية الاصول: ١٣/٨٧.



عناوينه، لا- مما ينسب إلى المأمور و من وجوه فعله، كما أنه ليس عنوانا للترك و لعدم الفعل مطلقا، بل فيما إذا كان للشئ استعداد الوجود من حيث كونه ذا مصلحة فعليه، أو مأمورا به واقعا أو مبعوثا إليه فعلا، فإن هذه جهات مقرّبه له إلى الوجود. و الظاهر أن الفوت ليس مجرد عدم ما كان له الإمكان الاستعدادى للوجود من إحدى الجهات المزبوره، بل هو عنوان ثبوتى ملازم لترك ما كان كذلك فى تمام الوقت المضروب له، و هو مساوق لذهاب شئ من يده تقريبا، كما يساعده الوجدان.

و عليه فعدمه المستصحب فى تمام الوقت ليس مصداقا للفوت؛ كى يرتب عليه وجوب القضاء، بل ملازم له؛ بداهه أن العناوين الثبوتيه لا تكون متزعه عن العدم و العدمى كما هو واضح.

ثم لا- يذهب عليك: أن الشكّ فى صدق الفوت بلحاظ الملاك القائم بالمأمور به الواقعى، و إلا ففوت الفريضه الفعلية مقطوع العدم؛ حيث لا- فرض فعلى فى الوقت، و فوت المأمور به الواقعى بذاته مقطوع الثبوت؛ حيث إنه ذهب بنفسه من يده فى الوقت، فالمشكوك هو فوته بملا- كه؛ لاحتمال حصول ملا- كه واقعا بالمأمور به الظاهرى، فلا بدّ من ملاحظه أن المنسوب إليه الفوت أى واحد من الامور المزبوره. فتدبرّ.

٢٢٠- قوله [قدّس سرّه]: [غايه الأمر أن تصير صلاه الجمعه... الخ] (١).

هذا كذلك لو كان مفاد الأماره مجرد وجوب صلاه الجمعه، و أما لو كان مفادها أنّ الواجب الواقعى (٢) فى اليوم هى الجمعه، فمقتضى السببيه قيامها مقام

ص: ٤٠٩

١- ١) كفايه الاصول: ١٩/٨٧.

٢- ٢) قولنا: (و أما لو كان مفادها أنّ الواجب الواقعى.. إلخ).-

الفرض الواقعي فيما له من المصلحه. و كما أن ضم الأصل-مثلا- إلى الدليل الواقعي مبين لاختصاص فعليه جزئيه السوره بحال العلم بالواقع، و أن الأمر بما عداها فعلي، كذلك ضم دليل الأماره إلى دليل وجوب الظهر واقعا، يوجب اختصاص فعليه وجوب الظهر بما إذا لم تقم الأماره على أن الغرض غيرها،

(٢)

لا يخفى أن غايه مفاد الدليل هنا و في إثبات الجزء أو الشرط أو نفيهما أنه واجب واقعا، لا أنه الواجب الواقعي، و أنه جزء واقعا، لا أنه الجزء الواقعي إذا فرض أن الجزء غيره، و أنه ليس بجزء واقعا؛ لأن المؤلف مما عداه هو المركب الواقعي. و غايه ما يمكن أن يقال في الفرق بين الأصل الجارى في إثبات أصل التكليف و الجارى فيما تعلق به التكليف من الجزء و الشرط: هو أن عدم الجزئيه: تاره بعدم جعل منشأ انتزاعها، و مقتضاه تعلق الأمر بما عداه، فلا يكشف عن مصلحه بدليه فيه، و اخرى بجعل منشأ انتزاع عدم الجزئيه حتى يكون عدم الجزئيه مجعولا بجعل منشئه تبعا، فمقتضاه جعل عدم وجوب المركب من المشكوك و غيره، لا مجرد المعدوريه عن ترك الجزء أو ترك المؤلف منه، فإنه مبنى الطريقيه دون الموضوعيه، فيعلم من جعل المنشأ أنه لا مصلحه ملزمه في المؤلف من المشكوك و غيره. و حيث إن تعلق الأمر بما عداه معلوم بعنوان نفسه لا بعنوان آخر، فيكشف عن انبعث الأمر عن مصلحه الصلاه بنفسها لا بعنوان آخر. و يندفع: بأن كشف عدم الوجوب جعلاً عن عدم المصلحه الملزمه واقعا، معناه عدم بلوغ الغرض إلى حدّ يجب إيصاله، و لو بجعل الاحتياط، و أنه منوط بوصوله العادي، و إلاّ- فكشفه عن عدمها رأساً خلف؛ لفرض تعلق الأمر واقعا بالمركب من المشكوك، و أما [كشف] الأمر الفعلي بما عداه بعناوينها [كذا و لعلها هكذا: (و اما تعلق الامر الفعلي بما عداه بعنوانه)]، فغايه مقتضاه ترتب مرتبه من الغرض على ما عدا [في المطبوع: (ما عداه...)] المشكوك من سنخ الغرض الواقعي، و إلاّ- لزم مساواه الزائد و الناقص في المحصليه للغرض، فلا دليل على حصول الغرض الواقعي بمقدار لا يمكن استيفاء الباقي، و لا على مصلحه بدليه و بقيه الكلام في محله. (منه عفى عنه).

ص: ٤١٠

و اختلاف الجمعه و الظهر فى الآثار، و إن كان كاشفا عن اختلاف حقيقتهما بحددهما، لكنه لا- ينافى اشتراكهما فى جامع به يقتضيان الغرض اللازم استيفاءه كما لا يخفى.

### [فى مناط الإجزاء و التصويب]

٢٢١-قوله [قدس سرّه]: [فإنه لا يكون موافقه للأمر فيها... الخ] (١).

لا يقال: ليس موافقه الأمر مناط الإجزاء، و لا عدم موافقه الأمر الواقعى ملاك عدمه. كيف؟ و قد عرفت فى أول البحث: أن الإجزاء و عدمه من شئون المأتى به، لا- من شئون الأمر؛ حتى يقال: حيث لا- أمر هنا بوجه، فلا معنى للتكلم فى الإجزاء، بل ملاكه و فاء المأتى به بمصلحه المأمور به، و هو على الفرض ممكن، بل فى الجملة واقع ايضا، فما الوجه فى إخراجهم عن محل البحث.

لأننا نقول: مجرد إمكان و فاء الأ-جنبى عن المأمور به بمصلحته لا يقتضى البحث عنه فى الاصول على وجه الكليه، بل لا بدّ أن يكون هناك شىء بلحاظه يبيح عن اقتضائه عقلا كالمأمور به الاضطرارى و الظاهرى، فإنّ حيثه كون المأتى به مأمورا به قابله للكشف عن مقام الثبوت، و نفس تعلق الأمر به قابل لأن يبيح عن اقتضائه لقيام متعلقه بمصلحه المأمور به الواقعى.

٢٢٢-قوله [قدس سرّه]: [فان الحكم الواقعى بمرتبته محفوظ... الخ] (٢).

توضيحه: أن التصويب: إما بلحاظ خلوّ الواقعه عن الحكم الواقعى

ص: ٤١١

١-١) كفايه الاصول: ٢/٨٨.

٢-٢) كفايه الاصول: ١٢/٨٨.

رأساً، أو بلحاظ عدم فعلية الحكم الواقعي للجهل به، أو لقيام الأماره على خلافه، أو بلحاظ سقوط الحكم بمراتبه بعد إتيان المأمور به الظاهري.

و الأول تصويب، إلا أنه لا داعي إلى الالتزام به، بل الحكم الواقعي الإنشائي على حاله علم به أم لا، قامت الحجة على خلافه أم لا. و كون مؤدّي الأماره ذا مفسده غالبه-أو ذا مصلحة مضادّه غالبه على مصلحة الواقع، أو ذا مصلحة مماثله أقوى موجب لفعلية الحكم على وفقها-لا يقتضى سقوط مصلحة الواقع عن الاقتضاء؛ كي تخلو واقعه عن الحكم رأساً بسقوط ملاكته، بل يقتضى سقوط مقتضى الحكم الواقعي عن التأثير و بلوغه درجة الفعلية و صيرورته بعثاً جدياً.

و الثاني مع أنه ليس من شئون الإجزاء لاجتماع عدم فعلية الواقع حال الجهل مع عدم الإجزاء-ليس من التصويب في شيء؛ لبقاء الحكم الواقعي المشترك بين العالم و الجاهل على حاله، كما أن اختصاص الجاهل بحكم فعلي آخر، كذلك؛ إذ المجمع عليه اشتراك الجاهل مع العالم لا العكس.

و الثالث يؤكّد ثبوت الحكم المشترك؛ لأنّ مجرد قيام الأماره و تعلق الجهل لم يوجب السقوط، بل إتيان المأمور به الظاهري المحصّل للغرض-و سقوط الحكم بحصول غرضه، أو بعدم إمكان حصوله، كسقوطه بإطاعته و معصيته- ليس من التصويب قطعاً؛ إذ المراد من ثبوت الحكم المشترك ليس هو الثبوت أبداً-و لو مع الإطاعه و المعصيه أو ما بحكهما-بل مجرد الثبوت حال الجهل بحيث لا يختلف حال العالم و الجاهل.

قلت: الحكم الذي أمره (1) بيد المولى هو الإنشاء بداعي جعل الداعي

ص: ٤١٢

١ - ١) قولنا: (قلت: الحكم الذي أمره.. إلخ). حيث إن الفعلية عنده-قدّس سرّه-غير متقومه في نفسها بالوصول و ان سقوط الحكم-

عن الفعلية بلحاظ فعلية حكم آخر على وفاقه أو على خلافه، فلذا كان التصويب عنده في مرحله الفعلية دون الواقع، و الكسر و الانكسار بين مقتضيات الفعلية، لا بين مقتضيات الأحكام بنفسها، إلا أن هذا المبني حيث إنه غير صحيح حتى عنده -قدس سره- على ما ذكره -قدس سره- في مبحث جعل الطريق مما يرجع إلى ما سلكناه. فلا محاله لو كان هناك كسر و انكسار لكان بين مقتضى الحكمين [في (ن) و (ق) و (ط)]: (بين مقتضى الحكمين). [الصادر من الشارع و مقتضى سقوط المقتضى عن التأثير سقوط مقتضاه فيلزم التصويب، لكن هذا المحذور على فرض المزاحمة في التأثير، و هذا الفرض غير صحيح. و توضيح الحال يستدعى بسطا في المقال، فنقول: المصالح المقتضية للأحكام تصوّر على خمسة وجوه: أحدها- أن يكون المصلحة المقتضية للحكم الواقعي- الذي حقيقته الإنشاء بداعي جعل الداعي- متقيده بعدم الجهل بمقتضاها، أو بعدم قيام الأماره على خلاف مقتضاها، ففي صوره الجهل أو قيام الأماره المخالفه لا مصلحة أصلا، فلا حكم أصلا لا واقعا و لا بنحو ثبوت المقتضى بثبوت مقتضيه؛ حيث لا مصلحة مقتضيه في هذه الحال، و هذا من أوضح أفراد التصويب الذي قد ادعى استحالته من حيث الدور أو الخلف، إذ كما أنّ تقييد الحكم بالعلم بنفسه أو بعدم الجهل به محال لأحد الوجهين، كذلك تقييد المصلحة بالعلم بنفسها أو بعدم الجهل بها أو تقييد المصلحة بالعلم بمقتضاها المنبعث عنها، و قد ذكرنا في محلّه وجه استحالته و إن لم يلزم دور و لا- خلف. ثانيها- أن يكون المصلحة ثابتة حتى في صوره الجهل و قيام الأماره المخالفه بمقتضاها -أيضا- ثابت بثبوت مقتضيه، إلا إنها مزاحمة في التأثير بمصلحة اخرى تقتضى خلافاً لمقتضى الأولى، فلا حكم في الأول لعدم المقتضى، و لا حكم هنا لوجود المانع، و يفترقان في ثبوت الحكم بثبوت المقتضى هنا دون الأول. و هذا الوجه لو صح للزم منه التصويب، لكنه في نفسه غير صحيح؛ إذ المزاحمة في التأثير مع فرض اجتماع المصلحتين لمكان التنافي بين الأثرين، و لا تنافي هنا؛ إذ الإنشاء ان- بما هما- قابلان للاجتماع، و بلحاظ بلوغهما مرتبه الفعلية المحقّقه لتنافي الفعلين لا- ينتهي الأمر إلى اجتماعهما في مرتبه الفعلية؛ لأن فعلية الحكم الظاهري منوطه موضوعا بعدم وصول الواقع، فلا حكم فعلي دائما إلا أحد الحكمين.-

نعم، التنافى فى هذه المرحله يتصور فى العنوانين العرضيين أو الطولين اللذين لم يمتنع اجتماعهما. ثالثها- أن تكون مصلحه الحكم الواقعى و مصلحه الحكم الظاهرى متضادتين، و متزاحمتين وجوداً، و حيث إن الحكم على طبق الأقوى، و المفروض فعليه الحكم الظاهرى، فيكشف عن أقوائه مقتضيه و عدم الحكم الواقعى؛ لاستحاله التسبب إلى إيجاد المتضادّين ابتداءً أو بواسطه، فيلزم منه التصويب حتى بلحاظ ثبوت الحكم بثبوت مقتضيه، و هذا الوجه أيضاً لا يستلزم التصويب عند التحقيق، فإنّ التسبب إلى المتضادّين فى عرض واحد محال، لكن لا يترقّب إيجاد المصلحه للحكم الظاهرى فى عرض إيجاد المصلحه للحكم الواقعى، بل فى ظرف عدم وصوله، فلا ينتهى الأمر إلى التسبب إلى إيجاد المتضادّين؛ حيث لا تسبب حقيقه إلا بالفعل البعته. و أما سقوط الحكم الواقعى بعد امتثال الحكم الظاهرى و حصول مصلحته، فهو غير مناف لثبوت الحكم إلى حال حصول ملاك الحكم الظاهرى، فالإنشاء الواقعى بنحو القضيّه الحقيقيه فى الطرفين- ليكون كل واحد منهما فعلياً بوصوله و تماميه موضوعه- لا محذور فيه. رابعها- أن تكون مصلحه الحكم الواقعى مغايره لمصلحه الحكم الظاهرى فقط، لا مضاده لها وجوداً، و لا مزاحمه لها أثراً، فمن الواضح أنه لا يستلزم التصويب، لكنه لا يستلزم الإجزاء بخلاف الوجه السابق، فإنه يستلزم الاجزاء بمعنى عدم التكليف بالواقع بعد امتثال الحكم الظاهرى لعدم امكان استيفاء ملاك، لا بمعنى موافقته بحسب النتيجة بتحصيل ملاك. خامسها- أن تكون المصلحتان متسانختين، و تقوم مصلحه الحكم الظاهرى مقام مصلحه الحكم الواقعى، فلا تصويب أصلاً، مع أنه يستلزم الإجزاء هذا كله بالنسبه إلى المصالح الواقعيه و الظاهريه من حيث الإجزاء و التصويب، و أما بالنسبه إلى اجتماع المفسده الواقعيه و المصلحه الظاهريه كصلاه الجمعه المحرمه واقعا و الواجبه ظاهراً، فالكلام فيه مربوط بخصوص التصويب دون الإجزاء. و تحقيق الحال فيه: أن المفسده الواقعيه فى الجمعه ربما تكون مزاحمه وجوداً بالمصلحه بعنوان آخر بحيث تندكّ المفسده فى جنب المصلحه، فصلاه الجمعه التى قامت الأماره على وجوبها ذات مصلحه فقط من دون مفسده، و إنما تكون ذات مفسده لو خليت و نفسها، كالكذب القبيح عقلاً، فإنه لو خلى و طبعه قبيح، و بعنوان إنجاء المؤمن حيث إنه عدل و إحسان ممدوح عليه و حسن، لا إنه قبيح مرخص فيه، فلا محاله حيث لا مفسده فيما قامت عليه الأماره، فلا حرمه فيه من الأول، فهو تصويب حقيقه فى مرحله الواقع.

عليه، ولا يمكن أن يصير باعثا و داعيا و زاجرا و ناهيا، بل إنما يعقل أن يصير بعثا جديا و تحريكا حقيقيا إذا انشئ بهذا الداعي.

و لا يخفى عليك: أنّ الإنشاء بالداعي المزبور هو تمام ما بيد المولى، و بلوغه إلى حيث يتزع عنه عنوان البعث و التحريك يتبع وصوله إلى المكلف بنحو من أنحاء الوصول، لا لتلازم البعث و الانبعاث كتلازم الإيجاد و الوجود؛ ضروره دخاله إرادته المأمور و اختياره فى انبعاثه، مع أن البعث بعث فعلى أراد المأمور امتثاله، أم لا، بل لأنّ المراد من البعث الحقيقى و التحريك الجدى، جعل ما يمكن أن يكون باعثا و داعيا و محرّكا و زاجرا و ناهيا.

و من الواضح أن الإنشاء بداعي البعث لا يعقل أن يتّصف بإمكان الباعثيه و الدعوه، إلّا بعد وصوله إلى المأمور لوضوح أنّ الأمر الواقعى -و إن بلغ من القوه ما بلغ- لا يمكن أن يصير بنفسه باعثا و داعيا، و إن خلا المأمور عمّا ينافى مقتضيات الرقيه، و عما ينافر ارسوم العبوديه، بخلاف الواصل. فافهم و استقم.

(١) فرائد الأصول: ٣٠ فى وقوع التعبد بالظن عند قوله: (ففيه أن المراد بالحكم الواقعى...).

(١) سبق أن أشرنا إلى عدم ورود هذا الفعل -فى اللغه- بمعنى النفره و المنافاه، و أنه بمعنى: فاخر أو حاكم، فراجع.

فما عن الشيخ الأعظم -قدس سره- فى مبحث الظن من رسائله (١)- من أنه لا تصويب هنا، فإن المراد من الحكم الواقعى الذى يلزم بقاؤه هو الحكم المتعلق بالعباد الذى يحكى عنه الأماره إلى آخر كلامه -غير مفهوم المراد فإنه إن اريد أنّ الحكم المتعلق بالعباد بنحو القضيه الحقيقيه تعلق بمثل هذا الموضوع الذى ليس فيه ملاك الحكم، فهو التزام بوجود المعلول بلا- عله، و إن اريد أنّ عنوان الموضوع المحكوم عليه ظاهرا متقيد بما يقتضى وجود حكم واقعى، فهو التزام بثبوت الحكم عنوانا لا حقيقه و إلّا لجرى فى غالب أقسام التصويب. هذا إذا كانت المفسده مندكّه فى المصلحه، و أما إذا كانت موجوده حقيقه، و مزاحمه فى التأثير بمصلحه الحكم الظاهرى، ففرض المزاحمه و العليه و سقوط المفسده عن التأثير و إن كان يقتضى عدم بقاء الحكم الواقعى إلا أنك قد عرفت فى الوجه الثانى أن لا مزاحمه فى التأثير لا بحسب مقام الإنشاء و لا-

إذا عرفت ذلك فاعلم: أن الحكم الحقيقي المشترك بين العالم و الجاهل هو ما ذكرنا، فإنه الذى يعقل أن يبلغ درجة الفعلية و التنجز. و من الواضح أن مثله لا يعقل أن يتقيد بعدم الجهل به، أو بعدم قيام الأماره على خلافه، بل نفس الجهل به و عدم وصوله كاف فى عدم بلوغه درجة الفعلية، و وجود الحكم بهذا المعنى لا يمنع عن بعث فعلى آخر على وفاقه أو على خلافه؛ لأن حقيقة البعث إنما تنافى بعثا آخر؛ لاستحاله عليه كل منهما لداع مماثل أو مضاد؛ لاستحاله انقداح داعيين متماثلين أو متقابلين نحو فعل واحد.

و من الواضح أن الحكم الواقعى و إن كان بداعى جعل الداعى، إلا أنه - كما عرفت - لا يعقل أن يتصف بالدعوه إمكانا بماله من الوجود النفس الأمري، بل إذا وصل إلى من اريد انبعائه، فهذا سرّ فعلية البعث الطريقي دون الواقعى، لا - مانع مصلحه الأمر الطريقي عن تأثير مصلحه الأمر الواقعى فى فعليته.

و منه ظهر: أن مصلحه الحكم الواقعى تامه، و أن مصلحه المؤدى لو كانت غالبه على مصلحه الواقع، لاقتضت سقوط الحكم الواقعى؛ لأن بقاء المعلول ببقاء علته، و من البين أن العله التامه للإنشاء بداعى البعث نفس مصلحه الواقع، و أن عدم بلوغه إلى درجة الفعلية ليس لقصور فى مصلحه الواقع كى يكون نسبته إلى الحكم الفعلى نسبه المقتضى إلى المقتضى ليكون الكسر و الانكسار فى فعلية التأثير، بل حقيقة الحكم المنبعث عن علته التامه نفس

(١)

بحسب مقام الفعلية. و بقيه الكلام فى مسأله التخطنه و التصويب من مباحث الاجتهاد و التقليد، و من الله - تعالى - التسديد. [منه قدس سره]..

ص: ٤١٦



الإنشاء بداعى البعث، و اتصافه بالبعث فعلا- يتبع الوصول عقلا- فلا- محاله تكون غلبه مصلحه المؤدى، موجب له لسقوط الحكم الواقعى الذى هو تمام ما بيد المولى لسقوط علتة. فتدبره فإنه حقيق به.

نعم، القول بالإجزاء يدور مدار كون مصلحه المؤدى مساويه لمصلحه الواقع، أو بمقدار لا يمكن استيفاء ما بقى منها، فلا موهم لسقوط مصلحه الواقع بمصلحه غالبه، وإشكال لزوم التخيير و الأمر بالجامع قد تقدم منا جوابه (١)، فراجع.

٢٢٣- قوله [قدس سرّه]: (كيف و كان الجهل بها... الخ) (٢).

يمكن أن يقال: إن مقتضى تأخر الجهل بشيء عنه ثبوته حال تعلقه به - لا ثبوته أبدا- فلا مانع من السقوط بعد الثبوت الموقوف عليه العلم و الجهل و نحوهما، بل اللازم - كما مرّ مرارا- ثبوته العنوانى المقوم للعلم و الجهل، لا ثبوته الخارجى.

\*\*\*

ص: ٤١٧

١- ١) و ذلك فى التعليقه: ٢١٥.

٢- ٢) كفايه الاصول: ٢/٨٨.



موضوع كل علم الذى يبحث فيه عن عوارضه الذاتيه ١٩

ميزان العرض الذاتى ٢١

فعل المكلف عنوان انتزاعى ٢٥

بعد اشتراك العلمين فى تمام المسائل ٢٨

المشهور تمايز العلوم بتمايز الموضوعات ٢٩

العلم عباره عن مركب اعتبارى ٣٢

موضوع علم الأصول خصوص الأدله الأربعة ٣٥

المراد من السنه ٣٧

المراد من الدليل العقلى ٣٩

تعريف علم الأصول ٣٩

وجه الأولويه فى تعريف الماتن ٤٠

الغرض من تدوين فن الأصول ٤١

تحقيق الكلام فى الوضع ٤٤

الارتباط بين اللفظ و المعنى من لوازم الوضع ٤٧

ص: ٤١٩

الوضع عبارته عن التعهد ٤٨

المراد من التعهد ٤٨

تحقيق المعانى الحرفيه ٥١

عدم وجاهه تنظير المعنى الاسمى و الحرفى بالجوهر و العرض ٥٢

بعض المعانى الاسميه كالمعنى الحرفى فى عدم الاستقلال ٥٤

ميزان عموم الوضع و خصوص الموضوع له ٥٦

الإخبار و الإنشاء من شئون الاستعمال ٦١

وحده المستعمل فيه فى الجمل الخبريه و الانشائيه ٦٢

أسماء الاشاره و الضمائر موضوعه لنفس المعنى ٦٤

الموضوع فى القضييه الحقيقيه يحتاج الى الواسطه ٦٧

دخل الإراده يتصور على وجهين ٦٩

الإراده الاستعماليه و التفهيميه ٧٠

إشكال العلامه على المحقق الطوسى بانتفاض الدلالات الثلاث ٧٢

المركبات ليس لها مواد غير مواد مفرداتها ٧٥

جوهر الكلمه أمر قابل للحاظ الواضع بنفسه ٧٧

معنى كون التبادر علامه كونه دليلاً إِنِّيَا ٧٨

معنى صحه الحمل ٧٩

علامه المجاز هو السلب ٨٠

تحقيق فى الحمل ٨٢

الاطراد و عدمه ٨٤

الحقيقه الشرعيه ٨٥

ما يمتاز به الوضع عن الاستعمال ٨٦

الصلاه بمعنى العطف و الميل ٨٩

تقرير ثمره بحث الحقيقه الشرعيه ٩١

الصحيح و الأعم ٩٢

الصحيح فى تقريب مقاله الأعمى ٩٤

ص : ٤٢٠

الصحة عند الجميع بمعنى التماميه ٩٥

لا بد على كلا القولين من قدر جامع ٩٨

الإيراد على الجامع و بيانه ١٠٣

دفع الإيراد ١٠٨

تصوير الجامع على الأعم مشكل ١١٣

الأعلام موضوعه للاشخاص ١١٧

ثمره النزاع هي اجمال الخطاب ١١٩

التحقيق في بيان الثمره ١٢٠

المركب حقيقى و اعتبارى ١٢٣

خروج ما له دخل في فعليه التأثير ١٢٥

إمكان اتحاد طريقتى الشارع و العرف ١٢٦

صحة التقسيم لها جهتان ١٢٦

الأولى: حقيقه المعنى لها فردان ١٢٦

الثانيه: حقيقه المعنى منقسمه الى أمرين ١٢٧

لا مجال للنزاع اذا كانت أسامى المعاملات موضعه للمسيبات ١٣٣

لنزاع مجال لو كانت موضوعه للأسباب ١٣٥

العلة في الحكم بعدم نفوذ سبب عرفى ١٣٦

كون الفاظ المعاملات أسامى للصحيحه لا يوجب إجمالها ١٣٨

تحقيق الفرق بين جزء الطبيعه و جزء الفرد ١٤١

كلام غير واحد من الاعلام في الفرق بين الجزء المفرد و المستحب ١٤٣

الاشتراك ١٤٥

المراد من المواد الثلاث ١٤٥

برهان بعض الأجله على استحاله الاشتراك ١٤٧

حقيقه الاستعمال ليس مجرد جعل اللفظ علامه ١٥٠

حقيقه الاستعمال ايجاد المعنى باللفظ ١٥٢

المعنى له وحده ذاتيه و عرضيه ١٥٦

ص: ٤٢١

الوحده تضاف الى المعنى و الى الوضع ١٥٧

عدم معقوليه تعدد مرحله الهيئه و ماده ١٥٩

تذليل: فى استعمال اللفظ فى المعنى الحقيقى و المجازى ١٦١

المراد من البطون لوازم معناه ١٦١

يمكن اصلاح تعدد البطون بتعدد المصاديق لمعنى واحد ١٦٢

الكلام فى المشتق ١٦٤

هل النزاع فى الوضع و الاستعمال أو فى صحه الاطلاق ١٦٤

تقسيم الحمل الى هو هو و ذى هو ١٦٥

حمل الأوصاف حمل بالمواطاه ١٦٦

عموم النزاع لا يدور مدار العنوان بل الملاك ١٦٧

هويات أجزاء الزمان ١٧١

عدم التوقف على تعقل جامع مفهومي بين المتلبس بالظرفيه ١٧١

المعروف جعل المصادر أصلا للمشتقات ١٧٤

الفرق بين المبدأ و المصدر ١٧٤

البارى تعالى مع الزمان السابق معيه قيويميه ١٧٧

لا ارتباط لما عدا السبق الزمانى بمداليل الافعال ١٨٠

كيفية اشتمال الماضى و المضارع على الزمان ١٨١

الكلى الطبيعى و العقلى ١٨٢

اختلاف المشتقات فى المبادئ ١٨٣

كلام المحقق الدوانى من عدم لزوم قيام المبدأ فى صدق المشتق ١٨٦



المراد بالحال فى عنوان المسأله ١٨٧

الفرق بين التلبس و النسبه الاتحاديه ١٨٩

تنبيه فى توهم إنّ الوضع للمتلبس ينافى عدم التلبس خارجا ١٩١

تلبس الذات بالمبدأ قيام المبدأ بها بنحو من الأنحاء ١٩٣

المفاهيم فى حد مفهوميتهامتباينات ١٩٤

البساطه عند الدوانى هى اتحاد المبدأ و المشتق ذاتا ١٩٥

ص: ٤٢٢

الربط المأخوذ في الأوصاف و الأفعال ربط بالحمل الشائع ١٩٦

المدعى للوضع للاعم لا يدعى أمرا معقولا ١٩٦

أقسام السلب ١٩٧

يمكن إصلاح قيديه الزمان للمسلوب عنه ٢٠٠

الوصف قد يكون عنوانا محضا أو معرفا محضا ٢٠٢

الشيئيه من الأعراض العامه ٢٠٣

عدم كون الناطق بفصل حقيقى ٢٠٣

توصيف النفس بالناطقه يوجب أن لا يكون الفصل ذاتيا ٢٠٥

الحصه لا تحمل على الكلى ٢٠٧

عدم انحلال عقد الحمل الى قضيه ضروريه ٢٠٩

ما ذكره اهل الميزان فى الضروره بشرط المحمول ٢١٣

ليس المراد من النوع هو النوع العقلى ٢١٥

البساطه إما لحاظيه و إما حقيقيه ٢١٦

لا فرق بين المشتق و مبدئه الحقيقى عند الدوانى ٢٢١

معنى المشتق لا يشتمل على النسبه بالحقيقه ٢٢١

زعم المحقق الدوانى عدم الواسطه بين المشتقات و المصادر ٢٢٣

الفرق بين المشتق و مبدئه فى الجرى ٢٢٦

الفرق بين الجنس و الفصل و بين ماده و الصوره ٢٣١

ملاك الحمل الذاتى هو الهوهويه بالذات ٢٣٢

كفايه مغايره المبدأ مع ما يجرى المشتق عليه مفهوما ٢٣٧

منشأ صدق المشتق قيام مبدئه بقيام انضمامي ٢٣٩

المفاهيم قسمان ٢٤٢

ذاته تعالى حاضره لذاته غير غائبه ٢٤٦

وهن قول من ينفي الصفات بحقائقها عنه تعالى ٢٤٧

في الأوامر: معانى لفظ الأمر ٢٤٩

عالم الأمر هو العالم الموجود بلا ماده ٢٥١

ص: ٤٢٣

إشكال اختلاف الجمع فى الأمر و دفعه ٢٥٢

تعريف الاشتقاق المعنوى ٢٥٣

الفرق بين المعنى الجامد و المعنى الاشتقاقى ٢٥٣

الأمر هل هو مطلق الطلب أو الطلب المطلق ٢٥٤

المراد من الكلمه الوجوديه ٢٥٥

اعتبار العلو فى معنى الأمر ٢٥٨

الطلب و الإراده ٢٦١

إذا كان النزاع فى ثبوت صفه نفسانيه فالمسأله عقليه ٢٦١

إذا كان النزاع فى ان مدلول الأمر هل هو الاراده فهى اصوليه ٢٦١

ان كان النزاع فى مجرد مرادفه الطلب مع الاراده فهى لغويه ٢٦٢

منشأ النزاع هو الخلاف فى الكلام النفسى ٢٦٢

مدلول الصيغه أمر إنشائى لا إراده نفسه ٢٦٧

المنقول عن الاشاعره ان الكلام النفسى هو النسبه الموجوده بين مفردين ٢٦٩

التحقيق ان وجود الصيغ الانشائيه وجود معانيها فى نفس الأمر ٢٧٣

تقابل الإنشاء و الإخبار ليس تقابل مفاد كان التامه ٢٧٦

حقيقه إرادته تعالى هو العلم بالصلاح ٢٧٨

اعتبارات تقسيم الإراده ٢٨٠

تصحيح مراديه الإراده لا يجدى شيئاً ٢٩١

تنبيه و تنزيه فى الجبر و التفويض ٢٩٣

العقاب انما يتبع الكفر و العصيان التابعين للاختيار ٢٩٧

تفاوت الماهيات بنفس ذواتها لا يجعل جاعل ٣٠٤

فى معانى صيغه الأمر ٣٠٧

استعمال الصيغه بسائر الدواعى خلاف الوضع ٣٠٨

الفرق بين الوجوب و الايجاب اعتبارى ٣١٠

كثره الاستعمال الموجه للنقل تصح فى أسماء الاعلام و الاجناس ٣١١

المراد من الحكايه الحقيقيه ٣١٣

ص: ٤٢٤

المراد من حتميه الإراده ٣١٥

فى التعبدى و التوصلى ٣٢٠

معانى الطاعه ٣٢٠

استحاله أخذ ما لا يكاد يتأتى الا من قبل الأمر ٣٢٣

ذات المقيد و التقيد مختلفان فى الوجود ٣٢٩

يصح الاتيان بجزء الواجب بداعى وجوبه ٣٣١

حكم العقل باتيان ما يحتمل دخله فى الغرض ٣٣٥

الاطلاق و التقيد بينهما تقابل العدم و الملكه ٣٣٧

تقريب جريان أصاله الاشتغال فى المقام ٣٤٢

المتحصل عدم جريان الاشتغال ٣٤٧

دخل القربه فى الغرض ليس بشرعى ٣٤٩

الصيغه و الواجب النفسى التعينى العينى ٣٥٣

الأمر عقيب الحظر ٣٥٤

المده و التكرار ٣٥٥

المصدر مشتمل على نسبه ناقصه خلافا للججمهور ٣٥٦

المراد بالفرد هو وجود الطبيعه ٣٥٨

الفرق بين القول بالمره و القول بالطبيعه ٣٥٩

إتيان المأمور به عله تامه للغرض ٣٦١

الفور و التراخى ٣٦٣

الإجزاء ٣٦٥

ما هو المراد من الاقتضاء ٣٦٧

نتيجة المسأله الأصوليه كليه ٣٦٨

الفرق بين مسأله الإجزاء و مسأله المره و التكرار ٣٧٠

فى إجزاء امتثال المأمور به عن التعبد به ثانيا ٣٧٢

فى اجزاء الاتيان بالمأمور به بالامر الاضطرارى ٣٨٢

فى اجزاء الاتيان بالمأمور به بالأمر الظاهرى ٣٩٢

ص: ٤٢٥

الأمارات حجيتها بنحو الطريقيه ٤٠٠

الإشكال على قاعده الاشتغال ٤٠٦

لا مجال لقياس الأمر الظاهري بالأمر الاضطراري ٤٠٨

الفوت مما ينسب الى المأمور به ٤٠٨

في مناط الإجزاء و التصويب ٤١١

الفهرس الموضوعي ٤١٩

\*\*\*

ص: ٤٢٦



بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ  
هَلْ يَسْتَوِي الَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَالَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ

الزمر: ٩

المقدمة:

تأسس مركز القائمية للدراسات الكمبيوترية في أصفهان بإشراف آية الله الحاج السيد حسن فقيه الإمامي عام ١٤٢٦ الهجرى في المجالات الدينية والثقافية والعلمية معتمداً على النشاطات الخالصة والدؤوبة لجمع من الإخصائيين والمثقفين في الجامعات والحوزات العلمية.

إجراءات المؤسسة:

نظراً لقلّة المراكز القائمية بتوفير المصادر في العلوم الإسلامية وتبعثها في أنحاء البلاد وصعوبة الحصول على مصادرها أحياناً، تهدف مؤسسة القائمية للدراسات الكمبيوترية في أصفهان إلى التوفير الأسهل والأسرع للمعلومات ووصولها إلى الباحثين في العلوم الإسلامية وتقديم المؤسسة مجاناً مجموعةً إلكترونيةً من الكتب والمقالات العلمية والدراسات المفيدة وهي منظمة في برامج إلكترونية وجاهزة في مختلف اللغات عرضاً للباحثين والمثقفين والراغبين فيها. وتحاول المؤسسة تقديم الخدمة معتمدةً على النظرة العلمية البحتة البعيدة من التعصبات الشخصية والاجتماعية والسياسية والقومية وعلى أساس خطة تنوى تنظيم الأعمال والمنشورات الصادرة من جميع مراكز الشيعة.

الأهداف:

نشر الثقافة الإسلامية وتعاليم القرآن وآل بيت النبي عليهم السلام  
تحفيز الناس خصوصاً الشباب على دراسة أدق في المسائل الدينية  
تنزيل البرامج المفيدة في الهواتف والحاسوبات واللابتوب  
الخدمة للباحثين والمحققين في الحوزات العلمية والجامعات  
توسيع عام لفكرة المطالعة  
تهميد الأرضية لتحريض المنشورات والكتّاب على تقديم آثارهم لتنظيمها في ملفات إلكترونية

السياسات:

مراعاة القوانين والعمل حسب المعايير القانونية  
إنشاء العلاقات المترابطة مع المراكز المرتبطة  
الاجتناب عن الروتين وتكرار المحاولات السابقة  
العرض العلمي البحت للمصادر والمعلومات

الالتزام بذكر المصادر والمآخذ في نشر المعلومات  
من الواضح أن يتحمل المؤلف مسؤولية العمل.

نشاطات المؤسسة:

طبع الكتب والملزمات والدوريات

إقامة المسابقات في مطالعة الكتب

إقامة المعارض الالكترونية: المعارض الثلاثية الأبعاد، أفلام بانوراما في الأمكنة الدينية والسياحية

إنتاج الأفلام الكرتونية والألعاب الكمبيوترية

افتتاح موقع القائمة الانترنتى بعنوان : [www.ghaemiyeh.com](http://www.ghaemiyeh.com)

إنتاج الأفلام الثقافية وأقراص المحاضرات و...

الإطلاق والدعم العلمى لنظام استلام الأسئلة والاستفسارات الدينية والأخلاقية والاعتقادية والردّ عليها

تصميم الأجهزة الخاصة بالمحاسبة، الجوال، بلوتوث Bluetooth، ويب كيوسك kiosk، الرسالة القصيرة ( sms)

إقامة الدورات التعليمية الالكترونية لعموم الناس

إقامة الدورات الالكترونية لتدريب المعلمين

إنتاج آلاف برامج فى البحث والدراسة وتطبيقها فى أنواع من اللابتوب والحاسوب والهاتف ويمكن تحميلها على ٨ أنظمة؛

JAVA.١

ANDROID.٢

EPUB.٣

CHM.٤

PDF.٥

HTML.٦

CHM.٧

GHB.٨

إعداد ٤ الأسواق الإلكترونية للكتاب على موقع القائمة ويمكن تحميلها على الأنظمة التالية

ANDROID.١

IOS.٢

WINDOWS PHONE.٣

WINDOWS.٤

وتقدّم مجاناً فى الموقع بثلاث اللغات منها العربية والانجليزية والفارسية

الكلمة الأخيرة

نتقدم بكلمة الشكر والتقدير إلى مكاتب مراجع التقليد منظمات والمراكز، المنشورات، المؤسسات، الكتاب وكل من قدم لنا المساعدة في تحقيق أهدافنا وعرض المعلومات علينا.

عنوان المكتب المركزي

أصفهان، شارع عبد الرزاق، سوق حاج محمد جعفر آواده اي، زقاق الشهيد محمد حسن التوكلي، الرقم ١٢٩، الطبقة الأولى.

عنوان الموقع : : [www.ghbook.ir](http://www.ghbook.ir)

البريد الإلكتروني : [Info@ghbook.ir](mailto:Info@ghbook.ir)

هاتف المكتب المركزي ٠٣١٣٤٤٩٠١٢٥

هاتف المكتب في طهران ٠٢١ - ٨٨٣١٨٧٢٢

قسم البيع ٠٩١٣٢٠٠٠١٠٩ شؤون المستخدمين ٠٩١٣٢٠٠٠١٠٩.

مركز  
للبحوث والتحريات الكمبيوترية  
اصبحان  
الغمامة



للحصول على المكتبات الخاصة الاخرى  
ارجعوا الى عنوان المركز من فضلكم  
**www.Ghaemiyeh.com**

[www.Ghaemiyeh.net](http://www.Ghaemiyeh.net)

[www.Ghaemiyeh.org](http://www.Ghaemiyeh.org)

[www.Ghaemiyeh.ir](http://www.Ghaemiyeh.ir)

و للايحاء من فضلكم

٠٩١٣ ٢٠٠٠ ١٥٩

