



مِنَامَةُ شُرُوحِ وَجَوَابِ السُّؤَالِ الدِّرَاسِيَّةِ (٣)

هَدَايَةُ الْعُقُولِ فِي شَرْحِ كِتَابِ الْأَصُولِ

تَأَلَّفَ

الْفَقِيهُ الْأَصُولِيُّ الْحَقِيقُ

الْمَلِكُ الْأَمِينُ الشَّهِيدُ دَرِي النَّبِيِّ الْبَرِيِّ عَلَيْهِ السَّلَامُ

(١٢٩٦ - ١٣٧٢ هـ)

الْجُزْءُ الْأَوَّلُ

مُتَوَسِّتٌ

الشَّيْخُ مُحَمَّدُ تَقِيُّ الْبَكْرَوِيِّ

مُرَاجَعَةٌ

مَرْكَزُ الشَّيْخِ الطَّلُوبِيِّ عَلَيْهِ السَّلَامُ لِلدِّرَاسَاتِ وَالتَّحْقِيقِ

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ



العتبة العباسية المقدسة

قسم الشؤون الفكرية والثقافية / شعبة المكتبة
كربلاء المقدسة/ ص.ب. (٢٢٢) / هاتف: ٢٢٢٦٠٠، داخلي: ٢٥١

www.alkafeel.net
library@alkafeel.net
tahqiq@alkafeel.net

الشهيد التبريزي، فتاح بن محمد علي بن نور الله، ١٢٩٦-١٣٧٢ هجري، مؤلف .

هداية العقول في شرح كفاية الأصول. الجزء الاول / تأليف الفقيه الأصولي المحقق الميرزا فتاح
الشهيد التبريزي؛ تحقيق الشيخ محمد تقي الغروي؛ مراجعة مركز الشيخ الطوسي قدس سره للدراسات
والتحقيق .- الطبعة الأولى- كربلاء، العراق: مكتبة ودار مخطوطات العتبة العباسية المقدسة، مركز الشيخ
الطوسي قدس سره للدراسات والتحقيق، ١٤٤٤ هـ. = ٢٠٢٢.

مجلد ٢٤؛ سم

يتضمن ارجاعات بلبوجرافية.

١. اصول الفقه الاسلامي (جعفري). أ. الغروي، محمد تقي، محقق. ب. العتبة العباسية المقدسة. قسم

الشؤون الفكرية والثقافية. مركز الشيخ الطوسي للدراسات والتحقيق، مصحح. ج. العنوان.

LCC: KBP440.76. S53 A34 2022

مركز الفهرسة ونظم المعلومات التابع لمكتبة ودار مخطوطات العتبة العباسية المقدسة

فهرسة أثناء النشر



الناشر: مكتبة ودار مخطوطات العتبة العباسية المقدسة.

المطبعة: دار الكفيل / كربلاء المقدسة- العراق.

الطبعة الأولى. عدد النسخ: ٥٠٠

التاريخ: ١١ ربيع الآخر ١٤٤٤ هـ - ٧/١١/٢٠٢٢ م.

الكتاب: هداية العقول في شرح كفاية الأصول ج ١

تحقيق: الشيخ محمد تقي الغروي.

مراجعة: مركز الشيخ الطوسي للدراسات والتحقيق.

المؤلف: الفقيه المحقق الميرزا فتاح الشهيد التبريزي.



سلسلة شُرُوح وجَوَابِ السُّؤَالِ الدِّرَاسِيَّةِ (٣)

هَدَايَةُ الْعُقُولِ فِي شَرْحِ كَفَايَةِ الْأُصُولِ

تَأَلَّفَ

الْفَقِيهُ الْأُصُولِيُّ الْمُحَقِّقُ
الْمَيَّةَ الْفَتَّاحُ الشَّهِيدِيُّ التَّبْرِيزِيُّ قَدْ سَمِعَ

(١٢٩٦-١٣٧٢ هـ)

الْجُزْءُ الْأَوَّلُ

تَحْقِيقُ

السَّيِّدِ مُحَمَّدِ تَقِيِّ الْعَدَوِيِّ

مُرَاجَعَةٌ

مَرْكَزُ الشَّيْخِ الطُّوسِيِّ قَدْ سَمِعَ لِلدِّرَاسَاتِ وَالتَّحْقِيقِ



مقدمة المركز

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على أشرف الأنبياء والمرسلين،
محمد النبي الأمين، وعلى أهل بيته الطاهرين، واللعن الدائم على أعدائهم
أجمعين.

وبعد، فقد بذل علماءنا الأبرار - قدس سرهم - قصارى جهودهم في
تحكيم المباني الأصولية، باعتبار أن علم الأصول من أشد العلوم ارتباطاً بعلم
الفقه، وأكثرها لصوقاً به، حتى أضيف إليه، فُعرف بعنوان أصول الفقه،
وكان القرن الثالث عشر الحقة الذهبية لهذا العلم، حيث صنفت فيه
موسوعات عديدة ومهمة.

ولما اتسعت آفاقه، وكثرت أبوابه، وعظمت مسائله، وكثر التصنيف فيه،
انبرى أحد عمالقة هذا العلم ونوابغه إلى تشذيبه وتهذيبه، وانتقاء ما يكفي
لطالب العلم وما يلزمه منه، وهو المحقق الأعظم، أستاذ الفقهاء والمجتهدين،
الشيخ محمد كاظم الهروي الخراساني، الملقب بـ: الأخوند (١٢٥٥هـ -
١٣٢٩هـ)، وكان كتابه - كفاية الأصول - كفاية للطالب، ومشتماً على
عصارة ما بذله أساطين الطائفة، وفحول العلماء، وصار قطب دائرة الأبحاث
الأصولية، والمتن الدراسي لطلاب الحوزة العلمية.

ومن الشروح عليه: كتاب هداية العقول في شرح كفاية الأصول، للمحقق البار، الأصولي المتضلع، آية الله الفقيه، الشيخ الميرزا فتاح ابن الشيخ الميرزا محمد علي شيخ الإسلام الشهيدي التبريزي (ت ١٣٧٢هـ).

وقد عُرف عن الفقيه الشهيدي في كتبه التحقيق في العبارات، والتدقيق في الإشارات، وفتح المغلقات، وتوضيح العضلات، وذلك كما في شرحه على كتاب المكاسب للشيخ الأعظم الأنصاري (ت ١٢٨١هـ)، حتى كان شرحه هداية الطالب إلى أسرار المكاسب من أجود الشروح، وأدقها وأمتنها، وأكثرها رواجاً واعتباراً.

ومع كثرة الشروح والحواشي على كفاية الأصول، فإنّ هذا الشرح يمتاز بعدة أمور، كالتحقيق في العبارات، وتوضيح المباني الأصولية للأعلام، وتبيين نظرياتهم وآرائهم، حيث إنّ كثيراً من الشراح لم يقف على مغزى كلامهم، ولم يفهم نظرياتهم بالنحو الصحيح.

ومما تميّز به هذا الكتاب أيضاً طرح بعض المباني الأصولية لجملة من الأعلام، قد أخذها منهم مباشرة، وهي غير موجودة في مصنفاتهم أو تقاريرات دروسهم، وقد صرّح في بعضها بأنّه نقلها عنهم «مشافهة»، أو «في مجلس الدرس»، وهو ما يضيفي على الكتاب أهمية علمية أخرى.

ولا يفوتنا في الختام أن نتقدّم بالشكر الجزيل إلى كلّ من تجشّم عناء تحقيق هذا العلق النفيس، وعلى رأسهم فضيلة العلامة الشيخ محمد تقى الغروي حفظه الله، والإخوة الذين أعانوه في مختلف مراحل التحقيق،

وكذلك فضيلة الشيخ قاسم الطائي وفضيلة الشيخ حسين الشايبي حفظهما الله لمراجعتها الكتاب وتدقيقها إياه.

وفي الختام نسأل الله سبحانه وتعالى أن يتقبّل منا هذا العمل، وأن يجعله في ميزان حسناتنا يوم لا ينفع مال ولا بنون، وأن ينال رضا إمامنا الغائب عن الأنظار المطلع على الأعمال الحجّة ابن الحسن عجل الله تعالى فرجه، والحمد لله أولاً وآخراً، والصلاة والسلام على أشرف الأنبياء والمرسلين سيّدنا محمد وعلى آله الطيبين الطاهرين.

مركز الشيخ الطلويّ قُدِّسَتْ لِدِّرَاسَاتِ وَالتَّحْقِيقِ

٩ ربيع الأول ١٤٤٤ للهجرة / ٦ / ١٠ / ٢٠٢٢ للميلاد

النجف الأشرف

مقدمة التحقيق

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على نبيّه المصطفى
ورسوله المُجتبى، محمد بن عبد الله صلى الله عليه وآله وسلم، وعلى
أهل بيته الأئمة المعصومين، حُجج الله تبارك وتعالى على العالمين.

وبعد، فإنَّ من البديهيات عند المتشرّعة جمعاء الاعتقاد بأنَّ
الشريعة الإسلاميّة المباركة بأحكامها المختلفة، ذات سعة وكمال قادرين
على استيعاب مطلق الأفعال الاختيارية للإنسان جميعاً.

وهذه السعة والإحاطة تنبعث عن اعتماد القواعد أو الأدلّة الشرعيّة
التي تتلخّص بالكتاب والسُنّة والإجماع والعقل كأدوات يستفرغ الأصولي
جهده في استنباط الحكم الشرعي لجميع تلك الأفعال بواسطتها. وهي مهمّة
شاقّة تتطلّب من الفقيه إحاطة بجميع العلوم المرتبطة بعملية الاستنباط.

ولقد كان وجود المعصوم عليه السلام منذ بدء الدعوة الإسلاميّة وحتى ابتداء
الغيبية الكبرى للإمام المهدي عليه السلام مُغنياً عن الحاجة لمثل هذه العمليّة
الشاقّة. ولكن وقوع الغيبة الكبرى فرضت الحاجة الإلزاميّة لاعتماد
الأصول الشرعيّة من أجل استنباط الأحكام الشرعيّة التي يحتاجها
المجتمع الإسلامي مع مرور الزمان.

ويُمثّل علم الأصول، الأداة التي يستخدمها المجتهد الفقيه لاستنباط

الحكم الشرعي. وإذا كان من الطبيعي أن يتطلّب التطوّر الفقهي تطوّراً في أساليب ومناهج الاستنباط، اتّضحت ضرورة تطوّر الفكر الأصولي تبعاً للحاجات المستجدة في المجتمع البشري والتي تستدعي بدورها تطوّر الأجوبة الفقهية التي تقدّم الحلول اللازمة لتلك الحاجات.

ومن هنا يتجلّى لنا أنّ علم الأصول ليس كما يتوهّمه البعض ممّا لا صلة له بمشاكل الحياة الإنسانيّة وتطوّراتها ومستجدّاتها.

ولئن كان علم الفقه يُمثّل دوراً أساسياً في حياة الإنسان بما يقدمه من أجوبة وحلول لمشاكل الإنسانيّة المتطوّرة على مرّ الزمن، فإنّ لعلم الأصول دوراً رئيسياً في إمداد علم الفقه بالعناصر والمقومات التي تمكّنه من إنجاز مهمّته الكبرى في حلّ مشاكل الإنسانيّة المتطوّرة ومُواكبة مستجدّاتها ومتغيّراتها.

ومنذ أن أغلقت سائر المذاهب الفقهية السائدة بين المسلمين - غير مذهب أهل البيت عليهم السلام - على أنفسها أبواب الاجتهاد والذي خَلَف آثاراً واضحة من الجمود، وسبّب لها كثيراً من الفشل في مواجهة المشاكل المستجدة، بدأت شمعة الفكر الأصولي في تلك المذاهب يتضائل نورها حتّى خمد وتحول علم الأصول لديها إلى تاريخ لمسائل علم استنفذ أغراضه وانقضى دوره.

وأما في مذهب أهل البيت عليهم السلام وبفضل الفكرة الحكيمة والبعيدة المدى لأئمة أهل البيت عليهم السلام في الإعداد لمرحلة الغيبة الكبرى وتصديّ الفقهاء لقيادة الأمة فكرياً وعملياً، فقد أخذت دائرة التفكير الفقهي

بالاتّساع، وأخذت مناهج الاستدلال الفقهي تتطوّر على مرّ الزمن؛ فكانت المرحلة الأولى من تطوّر الفكر الأصولي أن تحوّل إلى علم مستقلّ عن الفقه بعد أن كانت مسائله تبحث ضمن مسائل علم الفقه، فأصبح علماً مستقلاً له قواعده ومصطلحاته، واستمرّ تطوّر علم الأصول في إطار التفكير الشيعي إلى القرن الحادي عشر الهجري إذ ظهرت الحركة الإخباريّة التي كادت تعصف بحيويّة التفكير الفقهي في مذهب أهل البيت عليهم السلام لولا المواجهة الصارمة التي قام بها أبطال التفكير الأصولي وعلى رأسهم الوحيد البهبهاني رحمته الله إذ تصدّى للحركة الإخباريّة وفنّد مزاعمها وأبطل شبهاتها. فانتقل التفكير الأصولي وبفضل مقاومة الوحيد البهبهاني وأتباع مدرسته للحركة المضادّة إلى مرحلة جديدة من التطوير والإبداع، يمكن أن نعتبرها ولادةً جديدةً للتفكير الأصولي.

وقد استمرّ هذا الإبداع على يد كبار المدرسة الأصوليّة في القرنين الثاني عشر والثالث عشر الهجريين، ويمكن اعتبار الشيخ الأنصاري أبرز زعيم للتجديد في التفكير الأصولي بعد الوحيد في أواخر القرن الثالث عشر الهجري.

وجاء القرن الرابع عشر الهجري متربّعاً على مائدة الفكر الأصولي الذي ورثه من مدرسة الشيخ الأنصاري، وقد كان أبرز تلامذة الشيخ الأنصاري هو المحقق الآخوند الخراساني صاحب الكفاية الذي لم يقنع من الإبداع والتجديد في مدرسة أستاذه الأنصاري حتّى أكمل مسيرة التجديد بنظريّاته وآرائه التي جمعت بين الدقّة والمتانة والإبداع.

ترجمة الآخوند:

ولد الشيخ الآخوند في مدينة مشهد سنة خمس وخمسين ومائتين وألف للهجرة، وطوى فيها بعض المراحل الدراسية، وأقام سنة بطهران (١٢٧٧هـ) درس خلالها الفلسفة والحكمة على: الميرزا أبي الحسن جلوة، والشيخ حسين الخوئي.

وقصد النجف الأشرف سنة (١٢٧٨هـ)، فاختلف إلى حلقات الأعلام: الشيخ مرتضى بن محمد أمين الأنصاري (المتوفى ١٢٨١هـ)، والميرزا محمد حسن الشيرازي (المتوفى ١٣١٢هـ)، ولازم الأخير نحو عشرة أعوام، وانتفع به كثيراً.

وتصدى للبحث والتدريس، واختصّ بعلم أصول الفقه ومهر فيه، وبرز في ميدان التدريس، فعكف عليه بغاة العلم من مختلف الأرجاء؛ لما امتاز به من نزوع إلى التحقيق والإيجاز والاقتصار على لباب المسائل.

وقد أنشأ ثلاث مدارس لطلاب العلوم الإسلامية في النجف الأشرف. حضر عليه المئات، بينهم العشرات من الفقهاء المجتهدين، من أشهرهم: الشيخ أحمد بن علي بن محمد رضا آل كاشف الغطاء (المتوفى ١٣٤٤هـ)، والسيّد محمد بن محمد باقر الفيروزآبادي (المتوفى ١٣٤٥هـ)، والشيخ مرتضى بن عباس آل كاشف الغطاء النجفي (المتوفى ١٣٤٩هـ)، والشيخ محمد جواد بن حسن البلاغي (المتوفى ١٣٥٢هـ)، والشيخ أبو الحسن بن الحسين المشكيني (المتوفى ١٣٥٨هـ)، والشيخ محمد حسين

الأصفهاني الكمباني (المتوفّى ١٣٦١ هـ)، والشيخ ضياء الدين العراقي (المتوفّى ١٣٦١ هـ)، والسيد أبو الحسن الأصفهاني (المتوفّى ١٣٦٥ هـ)، والسيد محسن بن عبد الكريم الأمين العاملي (المتوفّى ١٣٧١ هـ)، والسيد محمد تقي بن أسد الله الخوانساري (المتوفّى ١٣٧١ هـ)، والسيد صدر الدين بن إسماعيل الصدر (المتوفّى ١٣٧٣ هـ)، والشيخ محمد الحسين بن عليّ آل كاشف الغطاء (المتوفّى ١٣٧٣ هـ)، والشيخ عبد الحسين بن قاسم الحلّي (المتوفّى ١٣٧٥ هـ)، والسيد حسين الطباطبائي البروجردي (المتوفّى ١٣٨٠ هـ)، والسيد عبد الهادي الشيرازي (المتوفّى ١٣٨٢ هـ)، وآخرون.

وصنّف كتابه الشهير كفاية الأصول الذي يعتبر كتاباً تجديدياً في مرحلته التاريخية، ويتّسم بالإيجاز في المطالب والضغط في العبارة. وقد اعتنى به العلماء والمحقّقون شرحاً وتعليقاً وتدريساً، ولا يزال يُدرّس في الحوزات العلميّة إلى اليوم.

وله مؤلّفات أخرى، منها: حاشية على مباحث البيع والخيارات من «المكاسب» لأستاذه الأنصاري، رسالة في الوقف، رسالة في الدماء الثلاثة، رسالة في العدالة، رسالة فتاويّة سمّاها روح الحياة، التكملة في تلخيص «تبصرة المتعلّمين» في الفقه للعلامة الحلّي بإضافة بعض المهمّات، حاشية على «فرائد الأصول» لأستاذه الأنصاري سمّاها درر الفوائد، الفوائد الأصوليّة الذي يشتمل على (١٥) فائدة في مهمّات مباحث الأصول، رسالة في المشتقّ، وحاشية على «الأسفار»

في الفلسفة لصدر الدين الشيرازي، وغير ذلك. وللمترجم مواقف سياسية وجهادية هامة، أبرزها تأييد الحركة الدستورية في إيران، ومطالبة الملك القاجاري محمد علي شاه بنبد الظلم والاستبداد، والتقيّد في إدارة شؤون البلاد بقوانين مجلس نيابي، يراعي في المصادقة عليها الأحكام والموازن الإسلامية. توفي بالنجف فجأة في (٢٠) ذي الحجة سنة تسع وعشرين وثلاث مائة وألف للهجرة، وهو في أوج نشاطاته الرامية إلى الجهاد ضدّ الرّوس الذين احتلّوا آنذاك أجزاءً من إيران^(١).

كفاية الأصول:

دورة أصول كاملة، حظي هذا الكتاب باهتمام كبير من العلماء وطبّبة العلوم الدينية منذ تأليفه وحتى الآن، وهو من الكتب الدراسية الأساسية في الحوزات العلمية، ويشكّل حلقة وسطى ما بين السطوح والبحث الخارج في الأصول.

فهذا الكتاب على الرغم من أنّه أقلّ حجماً من الكتب الأخرى التي ظهرت آنذاك، إلاّ أنّه يتميّز - وذلك لجهة المضمون - بعمق ومتانة تحقيقيّة عالية، وهذا يدلّ أيضاً على براعة مؤلّفه وقوّة آرائه؛ فالآخوند الخراساني، بالإضافة إلى دقته في شرح الآراء الأصولية، كان يحلّلها وينقدها بقوة، ثمّ يبدي نظره بعيداً عن الزوائد والإضافات. وعندما ينقل آراء أستاذه الشيخ الأعظم كان يعرضها بلياقة واحترام، وينقدها في آن واحد.

(١) موسوعة طبقات الفقهاء ١٤ (القسم الثاني): ٧٨٨ - ٧٩٠.

وقد نظّم كتاب «الكفاية» ورَتَّبَ أبحاثه على الشكل التالي:

- المقدّمة (تعريف الأصول، موضوعه، تمايز العلوم، الوضع، الاستعمال المجازي، إطلاق اللفظ وإرادة النوع أو الصنف أو المثل أو الشخص، عدم تبعيّة الدلالة للإرادة، وضع المركّبات، أمارات الوضع، أحوال اللفظ، الحقيقة الشرعيّة، الصحيح والأعمّ، الاشتراك اللفظي والمعنوي، استعمال اللفظ في أكثر من معنى، والمشتقّ).

- المقصد الأوّل: الأوامر (مادّة الأمر، صيغة الأمر، الأجزاء، مقدّمة الواجب، الضدّ، حكم أمر الأمر مع العلم بانتفاء شرطه، تعلق الأوامر والنواهي بالطبائع، نسخ الوجوب، الوجوب التخيري، الوجوب الكفائي، الواجب المؤقت، الأمر بالأمر، الأمر بعد الأمر).

- المقصد الثاني: النواهي (مادّة وصيغة النّهي، اجتماع الأمر والنهي، هل النّهي عن شيء يقتضي الفساد؟).

- المقصد الثالث: المفاهيم (تعريف مفاهيم: الشرط، الوصف، الغاية، الاستثناء، الحصر، اللقب، والعدد).

- المقصد الرابع: العامّ والخاصّ (تعريف العامّ، صيغة العموم، ألفاظ العموم، العامّ المخصّص، العمل بالعامّ قبل الفحص عن المخصّص، وغير ذلك).

- المقصد الخامس: المطلق والمقيّد، والمجمل والمبيّن.

- المقصد السادس: الأمارات المعتبرة شرعاً أو عقلاً (بحث القطع

وأحكامه، وبحث الظنّ وأحكامه).

- المقصد السابع: الأصول العمليّة (البراءة، الاحتياط، التخخير، والاستصحاب).

- المقصد الثامن: تعارض الأدلّة والأمارات.

- الخاتمة: في الاجتهاد والتقليد^(١).

وقد نال كتاب «الكفاية» من المكانة والحظوة ما لم ينله غيره من الكتب المقرّرة لطلبة الحوزة العلميّة؛ لأهمّيّته في تدريس علم أصول الفقه، فهو من الكتب القيّمة التي عليها مدار التدريس في الحوزة، وهو منتج العلم ومحور الدراسة الأصوليّة، وكذا محطّ نظر العلماء والفضلاء والأساتذة، حيث جعلوه مدار بحوثهم في خارج الأصول ما يقرب من قرن من الزمان.

ومن هنا عمد العلماء والفضلاء إلى شرحه والتعليق عليه، ويبلغ عدد شروحه وحواشيه أكثر من ١٥٠ شرحاً وحاشية.

ومن جملة هذه الشروح والحواشي:

١- نهاية المأمول في شرح كفاية الأصول، للميرزا حسن عناية الله

الرضوي القميّ.

٢- نهاية الدراية في شرح الكفاية، للشيخ محمّد حسين

الأصفهانيّ.

٣- حقائق الأصول في شرح كفاية الأصول، للسيد محسن

الطباطبائي الحكيم.

(١) تاريخ علم الأصول: ٣٥٤-٣٥٥.

٤- وسيلة الوصول إلى كفاية الأصول، للشيخ محمّد تقي الحاربي
العالمي.

٥- الهداية في شرح الكفاية، للسيد شهاب الدين المرعشي النجفي.

٦- الهداية في شرح الكفاية، للشيخ عبد الحسين بن محمّد تقي

الذفولي الكاظمي.

٧- نهاية المأمول في شرح كفاية الأصول، للشيخ عبد النبيّ

الوفسي العراقي.

٨- الهداية في شرح الكفاية، للسيد محمّد جعفر الشيرازي.

٩- دروس وحلول في شرح كفاية الأصول، للسيد عليّ العلوي.

١٠- طريق الوصول إلى تحقيق كفاية الأصول، للشيخ محمّد الكرمي.

١١- أنوار الهداية في التعليقة على الكفاية، للسيد الخميني.

١٢- شرح الكفاية، للشيخ عليّ بن قاسم القوجاني.

١٣- شرح الكفاية، للشيخ عبد الحسين الرشتي.

١٤- شرح الكفاية، للشيخ مهدي بن حسين الخالصي الكاظمي.

١٥- الحاشية على الكفاية، للسيد إبراهيم بن محمّد شبّر الحسيني.

١٦- الحاشية على الكفاية، للشيخ محمّد إبراهيم الكلّباسي.

١٧- الحاشية على الكفاية، للشيخ أحمد ابن الآخوند الخراساني.

١٨- الحاشية على الكفاية، للميرزا باقر الزنجاني.

١٩- الحاشية على الكفاية، للسيد محمّد حسين الطباطبائي.

٢٠- الحاشية على الكفاية، للسيد أحمد بن عليّ أصغر الشهرستاني.

٢١- الحاشية على الكفاية، للميرزا عليّ بن عبد الحسين الأيرواني.

٢٢- الحاشية على الكفاية، للسيد محمد بن عليّ الحسيني

الكوهكمري التبريزي.

٢٣- الحاشية على الكفاية، للسيد محمد النجف آبادي الأصفهاني.

٢٤- الحاشية على الكفاية، للسيد محمد الموسوي الكازروني.

٢٥- الحاشية على الكفاية، للشيخ عباس بن عليّ الشاهرودي.

٢٦- هداية العقول إلى أسرار كفاية الأصول، وهو الكتاب المائل

بين يديك لمؤلفه الشيخ فتّاح الشهيدي التبريزي من أعلام فقهاء الإمامية

في القرن الرابع عشر الهجري.

ترجمة المؤلّف:

ولد الشيخ الميرزا فتّاح بن محمّد عليّ بن نور اللّٰه^(١) التبريزي الشهيدي الخياباني^(٢) (دأش آتاني)^(٣)، ودأش آتان من توابع مدينة قره چمن^(٤) في تبريز سنة ١٢٩٥هـ، وقيل: سنة ١٢٩٦هـ^(٥). وكان وفاته بمرض اليرقان عام ١٣٧٣هـ (ليلة الخميس الخامس والعشرين من شهر ربيع الأوّل)^(٦) المصادف لسنة ١٩٥٣م^(٧)، وذلك عن عمر ناهزَ ٧٧ عاماً. وقد شيّعه أهل البلد (تبريز) والنواحي تشييعاً عظيماً، ودفن في تبريز بمقبرة (طوبائي)، وبُنِيَ على قبره قُبّة^(٨).

(١) موسوعة طبقات الفقهاء ١٤ (القسم الأوّل): ٤٧٩. وفي فهرس التراث (٢: ٤٠٦): نور الدّين.

(٢) استشهد والد الميرزا فتّاح سنة ١٣٢٦هـ، ولهذا لُقّب بالشهيدي. أمّا الخياباني فلأنّ اسم محلّته «خيابان» في تبريز. (معجم أعلام الشيعة ١: ٣٤٢).

(٣) فهرس التراث ٢: ٤٠٦.

(٤) عرشيان خاك نشينان: ١٢٣.

(٥) الذريعة ٢٥: ١٨٥، معجم أعلام الشيعة ١: ٣٤٢.

(٦) معجم أعلام الشيعة ١: ٣٤٣، فهرس التراث ٢: ٤٠٦، موسوعة طبقات الفقهاء ١٤ (القسم الأوّل): ٤٧٩ و ٤٨٠.

(٧) الأعلام للزركلي ٥: ١٣٣.

(٨) معجم أعلام الشيعة ١: ٣٤٣.

قبس من سيرته

طوى الميرزا فتّاح بعض المراحل الدراسيّة في تبريز، فقرأ المبادئ، وأنقن اللّغة العربيّة، وقرأ على السيّد الخسروشاهي، وتتلّمذ على الميرزا أبي الحسن الأنكجي التبريزي، ثمّ قصد النجف الأشرف سنة ١٣٢٤ هـ، فاختلف إلى الحلقات الدراسيّة العُليا لأكابر المجتهدين، كالسيّد اليزدي والآخوند الخراساني وشيخ الشريعة الأصفهاني وضياء الدّين العراقي.

واستقلّ بالبحث والتدريس، كما وأقبل على التّأليف.

واتّصل بالسيّد أبي الحسن الأصفهاني (المتوفّى سنة ١٣٦٥ هـ) أيّام زعامته للطائفة، وأصبح من خواصّ أصحابه^(١).

وكان من جملة زملائه في الدراسة نصر الله بن هداية الله البرغاني القزويني آل الشهيد^(٢).

وأخذ إجازة الاجتهاد من: شيخ الشريعة الأصفهاني، والشيخ النائيني، والسيّد أبي الحسن الأصفهاني. كما حصل على إجازة الرواية من: الملا عليّ واعظ الخياباني، والميرزا وليّ الله إشراقي سرايي، والميرزا محسن كوچه باغي^(٣).

(١) معجم أعلام الشيعة ١: ٣٤٢، فهرس التراث ٢: ٤٠٦، موسوعة طبقات الفقهاء ١٤ (القسم الأوّل): ٤٧٩.

(٢) مستدركات أعيان الشيعة ٣: ٢٩٠.

(٣) عرشيان خاك نشينان: ١٢٤.

ومكثَ مكثاً على العلم والتدريس حتى سنة ١٣٤٨ هـ، فقفل فيها إلى إيران، وزار مشهد الرضا عليه السلام، وأقام في وطنه سنين مشغولاً بالتأليف والتدريس، ثم عَنَّ له الرجوع إلى النجف الأشرف، فحلَّ بها مُدرِّساً مؤلِّفاً إلى سنة ١٣٦٠ هـ^(١).

وقد بعثه السيّد أبو الحسن الأصفهاني إلى بلدته تبريز، فهبطها سنة ١٣٦١ هـ وعكف فيها على الإفادة وإقامة صلاة الجماعة والتدريس والإفتاء، حتى ظفر بشهرة واسعة ومكانة مرموقة في محافظة أذربيجان عامّة وتبريز خاصّة، ونال الرئاسة الدينيّة هناك^(٢)، وفيها اليوم مسجد يُعرَف باسمه^(٣).

وكانت له مواقف تجاه حكومة العراق آنذاك وحكومة إيران وفرقة الديمقراطيين آذربيجان^(٤).

وللاطلاع أكثر على أحواله وأخلاقه ننقل نصّ كلامه المذكور والمسطور في آخر المكاسب المحرّمة من كتابه الشهير «هداية الطالب إلى أسرار المكاسب»، حيث يقول: «هذا آخر ما تيسّر لي من شرح المكاسب المحرّمة للإمام المولى المحقّق الأنصاري عليه السلام، وقد فرغت من ذلك في تبريز حين مراجعتي من النجف الأشرف (على مشرفّها آلاف

(١) معجم أعلام الشيعة ١: ٣٤٢.

(٢) موسوعة طبقات الفقهاء ١٤ (القسم الأول): ٤٧٩ - ٤٨٠.

(٣) فهرس التراث ٢: ٤٠٦.

(٤) عرشيان خاك نشينان: ١٢٧.

الثناء والتحيّة) لأجل زيارة الوالدة (ألبسها الله لباس العفو والغفران)،
ولأجل المعالجة لمرض دعاني إلى مفارقة العتبة المرتضوية والروضة
الحيدرية في العشرة الثانية من ربيع الأول من سنة ثمان وأربعين من
المائة الرابعة بعد الألف من الهجرة المصطفوية (على هاجرها آلاف الثناء
والتحيّة).

ومن عجائب ما اتفق في خلال اشتغالي بتبييض هذه التعليقة
المسمّاة بـ «هداية الطالب إلى أسرار المكاسب» أن هجم السَّيْل إلى
محلّتنا «خيابان» مرّتين: المرّة الأولى في غرّة صفر المظفر، والمرّة
الأخرى أعظم من الأولى بمراتب شتّى في خامس شهر ربيع الأول من
هذه السنة، فخرّب في الثانية أضعاف ما خرّبه في الأولى من البساتين
والدور والخانات والدكاكين، ولو قيل: إنّه يبلغ مقدار ما خرّبه مع ما تلف
فيهما من الأسباب [أي: الأمتعة] والبساط والفرش [السجاجيد] والنقود
وغير ذلك إلى خمسة ملايين تومان، فلعلّه خالٍ عن شوب المبالغة
والإغراق!

ومن مننه تبارك وتعالى أنّه اتفق في كلّ منهما في النهار، وإلّا لكان
تلف النفوس ما لا يحصيه إلاّ الله سبحانه.

ومن مننه أيضاً - وله المنّة - أنّه لم يصبنا في واحدٍ منهما سوء أصلاً،
ومن الممكن أنّه لم يكن ذلك إلاّ لتنبيه أهل البيت لما هم عليه من الخروج
عن طاعة الله والخوض في معصيته تعالى، بل معاندة جمّ غفير منهم معه
(جلّ شأنه العزيز).

اللّهمّ، أخرجني من هذه البُلْدَةِ الظّالِمِ أهلُهَا بأسرَعِ ما يكون.
ووفّقني لما تحبّ وترضاه في واحدة من الأعتاب المقدّسة بصحّة البدن
ورغد العيش، وأحبّها عندي هو النجف الأشرف.
والمرجو من الطّافه تعالى إجابة سؤلي وإعطاء ما أريد»^(١).

ما قيل فيه

قال عنه نجل العلامّة الأميني: «مجتهد، من أساتذة الفقه والأصول،
وأئمة التقليد والجماعة»^(٢).

وقال في حقّه السيّد محمّد حسين الجلاّلي: «فتّاح.. الشهيدي من
العلماء العظام في تبريز.. قضى أربعين عاماً في النجف في التحقيق
والتأليف في الفقه»^(٣).

وقال عنه خير الدين الزركلي: «فقيه إمامي، له كتب»^(٤).
وجاء في «موسوعة طبقات الفقهاء»: «كان فقيهاً مجتهداً أصولياً،
من أكابر علماء الإماميّة»^(٥).

(١) هداية الطالب إلى أسرار المكاسب ١: ٦١٦-٦١٧.

(٢) حكى عنه في فهرس التراث ٢: ٤٠٦.

(٣) المصدر السابق نفسه.

(٤) الأعلام للزركلي ٥: ١٣٣.

(٥) موسوعة طبقات الفقهاء ١٤ (القسم الأوّل): ٤٧٩.

وقال عنه السيّد محمّد البادكوبي: «لم تشهد تبريز بعد وفاة الميرزا صادق آقا مجتهد غير مجتهد واحد هو الميرزا فتّاح الشهيدي»^(١).

أساتذته

تتلمذ الميرزا فتّاح الشهيدي عند بعض العلماء، منهم:

- ١- الميرزا أبو الحسن الأنججي التبريزي، المتوفّى سنة ١٣٥٧هـ^(٢).
- ٢- السيّد محمّد كاظم الطباطبائي اليزدي، المتوفّى سنة ١٣٣٧هـ^(٣).
- ٣- الشيخ محمّد كاظم الآخوند الخراساني، المتوفّى سنة ١٣٢٩هـ^(٤).
- ٤- الشيخ ضياء الدّين العراقي، المتوفّى سنة ١٣٦١هـ^(٥).
- ٥- شيخ الشريعة الأصفهاني، المتوفّى سنة ١٣٣٩هـ^(٦).
- ٦- السيّد أحمد الخسر وشاهي^(٧).
- ٧- الميرزا حسن آقا مجتهد التبريزي^(٨).

(١) عرشيان خاك نشينان: ١٢٤.

(٢) موسوعة طبقات الفقهاء ١٤ (القسم الأوّل): ٣٥ و ٤٧٩.

(٣) المصدر السابق: ٤٧٩، ولاحظ كذلك فهرس التراث ٢: ٤٠٦.

(٤) الذريعة ٢٢: ١٢٦، موسوعة طبقات الفقهاء ١٤ (القسم الأوّل): ٤٧٩.

(٥) موسوعة طبقات الفقهاء ١٤ (القسم الأوّل): ٤٧٩.

(٦) الذريعة ٢٢: ١٢٦، موسوعة طبقات الفقهاء ١٤ (القسم الأوّل): ٤٧٩.

(٧) عرشيان خاك نشينان: ١٢٣.

(٨) المصدر السابق: ١٢٣.

تلامذته

كان للميرزا فتاح الشهيدي تلامذة حضروا عنده واستقوا من علومه.

منهم:

- ١- السيّد محمّد سعيد فضل الله^(١).
- ٢- السيّد عبد الرؤوف فضل الله^(٢).
- ٣- السيّد مجتبي القزويني^(٣).
- ٤- السيّد محمّد صادق بحر العلوم^(٤).
- ٥- السيّد عبد الكريم عليّ خان المدني^(٥).
- ٦- الشيخ محمّد رضا فرج الله الحلبي^(٦).
- ٧- أبو الفتح الجرجاني مترجم إشراقي^(٧).
- ٨- الميرزا محسن كوچه باغي^(٨).

(١) أعيان الشيعة ٩: ٣٤١، موسوعة طبقات الفقهاء ١٤ (القسم الثاني): ١٠٠٩.

(٢) مستدركات أعلام الشيعة ٣: ١١٩.

(٣) المصدر السابق ٣: ١٨٦.

(٤) الفوائد الرجالية ١: ١٧٤.

(٥) WWW.almohsin.org

(٦) مجلّة تراثنا ٢١: ٢٧٩.

(٧) تفسير شاهي (توضيح آيات الأحكام) (المقدمة): ٦.

(٨) مقالات و گفتارها: ١٥٥ و ١٥٦.

- ٩- الميرزا أبو الفضل أسفهلاني^(١).
- ١٠- الشيخ أحمد كافي ملكي^(٢).
- ١١- الميرزا مسلم ملكوتي^(٣).
- ١٢- الميرزا حسن شريعتي^(٤).
- ١٣- الشيخ حسن واعظ قياسي^(٥).
- ١٤- السيّد عبد العظيم الحسيني^(٦).
- ١٥- الميرزا عليّ الشهيدي (زوج ابنة الشيخ فتّاح)^(٧).
- ١٦- الميرزا عمران عليّ زاده^(٨).
- ١٧- الميرزا محمّد اعتمادي^(٩).
- ١٨- الشيخ محمّد تقي الجعفري التبريزي^(١٠).

(١) عرشيان خاك نشينان: ١٢٥.

(٢) المصدر السابق: ١٢٥.

(٣) المصدر السابق: ١٢٥.

(٤) المصدر السابق: ١٢٥.

(٥) المصدر السابق: ١٢٥.

(٦) المصدر السابق: ١٢٥.

(٧) المصدر السابق: ١٢٥.

(٨) المصدر السابق: ١٢٥.

(٩) المصدر السابق: ١٢٥.

(١٠) المصدر السابق: ١٢٥. ولاحظ آشنايان ره عشق: ٥٩.

- ١٩- السيد محمد تقي آل هاشم^(١).
٢٠- السيد مهدي العلوي البخشايشي^(٢).
٢١- الشيخ يد الله خدائي^(٣).
٢٢- الميرزا آقا بابا^(٤).
٢٣- السيد محسن سمير غفاري^(٥).
٢٤- الشيخ محمد حسين إنزابي^(٦).
٢٥- الشيخ أبو القاسم حجتي جيلاني^(٧).

مصنّفاته وآثاره

لميرزا فتّاح الشهيد عدّة مؤلّفات في الفقه والأصول وغيرهما.

منها ما يلي:

- ١- هداية الطالب إلى أسرار المكاسب^(٨).

(١) عرشيان خاك نشينان: ١٢٥.

(٢) المصدر السابق: ١٢٥.

(٣) المصدر السابق: ١٢٥.

(٤) المصدر السابق: ١٢٥.

(٥) المصدر السابق: ١٢٥.

(٦) المصدر السابق: ١٢٥.

(٧) المصدر السابق: ١٢٥.

(٨) الأعلام للزركلي ٥: ١٣٣، معجم مؤلّفي الشيعة: ٩٣، معجم أعلام الشيعة ١:

٣٤٢، مع علماء النجف الأشرف ٢: ٣٢٣، موسوعة طبقات الفقهاء ١٤ (القسم

الأول): ٤٨٠.

فرغ منه سنة ١٣٥٣ هـ، وطبع في تبريز سنة ١٣٧٥ هـ تحت رعاية الشهيد السيّد القاضي الطباطبائي^(١)، وذلك في مجلدين ضخمين، وأعيد طبعه بالأوفسيت عدّة مرّات، وطبع أخيراً في خمسة مجلّدات عن مؤسّسة الفقاهة بقم.

ويُعدّ هذا الكتاب من أحسن شروح «المكاسب»؛ لضلّاعة مؤلّفه، وإحاطته بغوامض ومعضلات ذلك الكتاب الّذي زاول تدريسه كثيراً، ولما أودع فيه من مناقشات لنظريّات الشيخ الأنصاري.

٢ - رسالة جامع الدلالات في القضاء والشهادات^(٢).

٣ - رسالة مرآة الفضيلة في الحواشي على الوسيلة (مطبوعة)^(٣).

٤ - تعليقة استدلالية على العروة الوثقى^(٤).

٥ - حاشية الرسائل (مطبوعة)^(٥).

(١) فهرس التراث ٢: ١٥٩.

(٢) الذريعة ٥: ٥٣، معجم مؤلّفي الشيعة: ٩٣، معجم أعلام الشيعة ١: ٣٤٣، فهرس التراث ٢: ٤٠٦، موسوعة طبقات الفقهاء ١٤ (القسم الأوّل): ٤٨٠.

(٣) الأعلام للزركلي ٥: ١٣٣، مع علماء النجف الأشرف ٢: ٣٢٣، فهرس التراث ٢: ٤٠٦، موسوعة طبقات الفقهاء ١٤ (القسم الأوّل): ٤٨٠.

(٤) معجم أعلام الشيعة ١: ٣٤٣، موسوعة طبقات الفقهاء ١٤ (القسم الأوّل): ٤٨٠.

(٥) مع علماء النجف الأشرف ٢: ٣٢٣، فهرس التراث ٢: ٤٠٦، موسوعة طبقات الفقهاء ١٤ (القسم الأوّل): ٤٨٠.

٦- رسالة الكلمات الطيبات في حكم تعارض البيّنات (مطبوعة)^(١).

٧- تهذيب الكلام في قاعدة الإلزام (مطبوع)^(٢).

٨- تحقيق الدلائل في توضيح ثلاث مسائل^(٣).

وهذه المسائل الثلاث هي: الصلاة في اللباس المشكوك فيه، وحكم

تركة المديون، وفي ما اشتغلت الذمّة بعينٍ ثمّ ترقت قيمتها أو تنزلت.

قال آغا بزرك الطهراني: «تزيد على ألف بيت»^(٤).

٩- وسيلة الوسائل في شرح الثلاث رسائل (مطبوع)^(٥).

وهذه الرسائل هي: التقية، والعدالة، والقضاء عن الميت.

والرسائل في الأصل للشيخ الأنصاري، قام الميرزا فتّاح بشرحها

والتعليق عليها^(٦).

١٠- رسالة في الأراضى الخراجيّة (مطبوعة)^(٧).

(١) موسوعة طبقات الفقهاء ١٤ (القسم الأول): ٤٨٠.

(٢) رسائل فقهي لمحمد تقي جعفرى: ٢٢٤ (الهامش الأول)، معجم أعلام الشيعة ١:

٣٤٣، موسوعة طبقات الفقهاء ١٤ (القسم الأول): ٤٨٠.

(٣) معجم مؤلّفي الشيعة: ٩٣، موسوعة طبقات الفقهاء ١٤ (القسم الأول): ٤٨٠.

(٤) الذريعة ٣: ٤٨٣.

(٥) الذريعة ٢٥: ٩١ - ٩٢، معجم مؤلّفي الشيعة: ٩٣، موسوعة طبقات الفقهاء ١٤

(القسم الأول): ٤٨٠.

(٦) معجم أعلام الشيعة ١: ٣٤٣.

(٧) الذريعة ١١: ٤٨ - ٤٩.

١١ - الرسالة الفقهية^(١).

١٢ - الخيارات^(٢).

١٣ - أجوبة جملة من المسائل المهمة (مطبوعة)^(٣).

١٤ - رسالة في القرعة^(٤).

١٥ - المسألة الاستهلاكية^(٥).

١٦ - إحياء الموات^(٦).

١٧ - الكشكول^(٧).

١٨ - تعليقات على وسائل الشيعة^(٨).

١٩ - شرح زيارة عاشوراء^(٩).

٢٠ - زاد التقوى^(١٠).

(١) الأعلام للزركلي ٥: ١٣٣، مع علماء النجف الأشرف ٢: ٣٢٣، فهرس التراث ٢: ٤٠٦.

(٢) راجع نفس المصادر المتقدمة في الهامش السابق.

(٣) موسوعة طبقات الفقهاء ١٤ (القسم الأول): ٤٨٠.

(٤) معجم أعلام الشيعة ١: ٣٤٣.

(٥) المصدر السابق نفسه.

(٦) المصدر السابق نفسه.

(٧) المصدر السابق نفسه.

(٨) المصدر السابق نفسه.

(٩) المصدر السابق نفسه.

(١٠) عرشيان خاك نشينان: ١٢٦.

٢١- الحاشية على نجاة العباد^(١).

٢٢- المبتكر والمبدأ^(٢).

٢٣- هداية العقول في شرح كفاية الأصول^(٣).

وهو هذا الكتاب مورد التحقيق، وسنأتي على ذكره بعد قليل. هذا، مع العلم بأن للميرزا فتّاح تقريراً على كتاب «مقياس آداب المتعلّمين» للسيّد محسن بن غفّار الدهخوارقاني، ألفه - أي: السيّد محسن - سنة ١٣٦٢ هـ، وطبع بعد سنة من تأليفه^(٤).

منهج التحقيق:

في أيّام ما كان بحثنا الفقهي في كتاب المكاسب للشيخ الأعظم رحمته كنتُ أراجع الحواشي والشروح المعروفة على المكاسب وكانت أكثر مراجعاتي لشرح المكاسب للميرزا فتّاح، المعروف بهداية الطالب إلى أسرار المكاسب. وكان كلّما تزداد مراجعتي لهذا الكتاب، يزداد إعجابي بتحقيقه رحمته وتعميقه للبحث وجماله في البيان.

(١) المصدر السابق: ١٢٦.

(٢) المصدر السابق: ١٢٦.

(٣) الذريعة ٢٥: ١٨٥، معجم أعلام الشيعة ١: ٣٤٢، مع علماء النجف الأشرف ٢: ٣٢٣،

موسوعة طبقات الفقهاء ١٤ (القسم الأول): ٤٨٠. وسَمّي الكتاب في المصدر

الأخير بـ«مرآة العقول» بدل «هداية العقول»، وكذا في معجم أعلام الشيعة ١: ٣٤٢.

(٤) الذريعة ٢٢: ١٢٦.

وفي إحدى المرّات رأيتُه يذكرُني أنْ له شرحاً للكفاية باسم «هداية العقول» وحينها عزمت على تحصيل هذا الكتاب مهما كلف الثمن، وبعد مُضيّ مدّة من الزمن قيل لي إنّه موجود في تبريز عند أحد تلامذته يُدعى بالشيخ محسن كوجه باغي، فذهبت إليه ووجدت أن الشرح الموجود عنده يختصّ بالجزء الأوّل من الكفاية وأمّا المرتبط بالجزء الثاني فهو قد كان عند أسباط الشيخ الشهيدي وقد باعوه إلى شخص لا أعرفه.

وهذا الموجود عند الشيخ الكوجه باغي كان عبارة عن دفتريْن مستقلّين ولكن ليس بينهما ترتيب، بل قد كتب الدفتر الأوّل حين تدريس الكفاية في الدورة الأولى، وفي الدورة الثانية علّق على ما لم يعلّق عليه في الدورة الأولى. ولهذا اضطررنا أن ندمج الدفتريْن في دفتر واحد لكي يكون شرحاً واحد وافياً بتمام الجزء الأوّل من الكفاية، ولأجل إتمام الفائدة جعلنا متن الكفاية في صدر الصفحة، والشرح جعلناه في ذيل الصفحة فصار مجموع الكتاب ثلاث مجلّدات جميعها ترتبط بالجزء الأوّل من الكفاية.

واتّبعتنا الخطوط التالية في التحقيق:

أولاً: تخصيص كلّ تعليقة برمزٍ معيّن، يُشير إلى محلّها في المخطوطة: فحرف (د) معناه (الدفتر) وحرف (م) معناه (المتن) وحرف (ح) معناه (الحاشية) وحرف (ص) معناه (الصفحة).

فمن باب المثال: إذا كان الرمز هكذا: (د ٢ ح ص ٢) فهذا يعني بأنّ هذه التعليقة واقعة في الدفتر الثاني من المخطوطة في حاشية الصفحة

الثانية. وإذا كان هكذا: (د ١ م ص ٥) يعني بأن هذه التعليقة واقعة في دفتر الأوّل من المخطوطة في متن الصفحة الخامسة. وهكذا.

ثانياً: تخليص النسخة الأصليّة من الأخطاء وما سقط فيها من نصوص، وهذا أمرٌ ليس بالهَيِّن، لا سيّما إذا كان الأصل غير واضح، وناسخه لا يجيد قواعد الإملاء والنحو، فتكثر أخطاء الأصل، وتتبعها يكثُر السقط في العبارات.

ثالثاً: تقطيع النصّ وتشذيبه وضبطه.

رابعاً: إيضاح بعض غوامض العبارات الموجودة في النصّ.

خامساً: عَنُونَة بعض المطالب الأصليّة والفرعيّة.

سادساً: تخريج الأقوال والعبارات وعزوها إلى مصادرها قدر المستطاع.

سابعاً: تخريج الآيات والروايات وبعض المفردات اللغويّة.

ثامناً: التقديم للكتاب بدراسة مختصرة حوله وحول مؤلّفه.

ولا يفوتنا هنا أن نذكر أنّه كانت هناك صعوبة في التحقيق؛ وذلك

لاعتماد المؤلّف على كتب غير موجودة في الدفتين، ممّا سبّب لنا مشكلة

في التخريج.

كلمة شكر وتقدير

أودّ في نهاية المطاف أن أتقدّم بخالص الشكر والامتنان إلى جميع

من أسدى يد العون إلينا في سبيل إنجاز هذا العمل، ونتمنّى لهم دوام

التوفيق والتسديد.

وأخصّ بالذكر: المرحوم السيّد محمّد جواد الشيرازي، والشيخ عليّ الإيرواني، حيث ساعدانا في مرحلة التقييم العلمي ومراجعة المطالب العلميّة، والشيخ محمّد الساعدي عليّ مساعدته في تدوين مقدّمة الكتاب، والشيخ عليّ القاسمي في قسم المقابلة، والسيّد فاضل الموسوي لصفّ الكتاب ووضع التّأشيرات، والشيخ محمّد جعفر الزاكي الذي كانت له جهود مشكورة في خروج هذا السفر القيّم إلى النور.

ولا يفوتني كذلك أن أتقدّم بالشكر الجزيل إلى العتبة العباسيّة المقدّسة ومتولّيها الشرعيّ العلامة السيّد أحمد الصافي (حفظه الله)، وإلى الإخوة الفضلاء في مركز الشيخ الطوسي ﷺ للدراسات والتحقيق لتفضّلهم بالمراجعة والتدقيق، وتبنيّ طباعة الكتاب.

نرجو في الختام أن نكون قد وفّقنا في عملنا هذا، ونسأله تعالى القبول، وآخر دعوانا أن الحمد لله ربّ العالمين.

الشيخ محمّد تقي الغروي

قم المقدّسة / ١ رمضان ١٤٤٣ هـ

الى المعتاد، فهو تركه جرم المردود مقتضى المؤقتة بول مع المكرار، بان المخطوب ترك
الطبيعة وهو فكيفه والمرتكبه وان عدم العود بالترك في بعض اوقات
ومعصية ذكرنا في انقضاء المكرار مع وقوع المخطوب في كماله الميكيم هو حصوله
بواجبه مطلق المهر وان عصى تركه المهر، انتهى موصوع من هذه كذا في قوله
فيه كذا عرفتم صخره من زخ و فذلن لمعق الحسني بى حش ان حره بسع المهر
المؤتمل الى الاحكام المعدرة و السهه عليه، يعرف في نقل في ديكر المهر
من اذاع في دولة المهر على المردان، نيز العطر و المخطوب ح يعرفان المردان على
المردان هو ترك تمتد ام حروف حصول المردان على ترك المهر غير ان كصير
انك اتمت ل بالنسبة الى المهر المردان كما صعد في كهر المردان اذ ان كهر المردان
مطلوب في نفسه مع قطع المهر على انقضاء المهر المهر الى كذا في المردان وان
بغيره و هرد جهدي الظهور في كذا السهه به يعرف اتمت و يحس عليه انه ان زرد
الموصل في نفسه ان هرد عليه من لف الحى ره حيث انه ان المردان على المردان
وان زرد الظهور المردان في امته ان مته، ما عرفه مع حقه
في نك المهر ان يقال بان مقتصا، انه يدان فيصفت في المهر مع مده معلق
انك الى صرف و حرد الطبيعة و قيقت المردان هو المهر الى كهر و حرد و حرد
هو المردان في اذ كنه بل كنه المردان المردان في المردان في المردان
الاحكام مع المواز المقتضيه المردان ايضا كما في المواز المردان على انية مقتضيه
لواجب مع الواجب و عليه مع حرد المردان في المردان المردان و ان المردان
في حرد ذلك فلهذا مع ان مرفيه في المردان منها مرفيه كون المردان
مردان فلهذا مع حرد المردان المردان في المردان في المردان المردان
جرم ان حرد المردان المردان و ان لستة المردان في المردان المردان الى
فقه ان مرفيه او حرد، منع وهو مرفيه او حرد مرفيه في المردان
او عدم في مرفيه المردان في المردان المردان في المردان المردان



سلسلة شُرُوح وجَوَابِ السُّؤَالِ الدِّرَاسِيَّةِ (٣)

هَدَايَةُ الْعُقُولِ فِي شَرْحِ كَفَايَةِ الْأُصُولِ

تَأَلَّفَ

الْفَقِيهُ الْأُصُولِيُّ الْمُحَقِّقُ
الْمِيهَافِي الشَّهِيدِي التَّبْرِيزِي قَدْ سَمِعَ

(١٢٩٦-١٣٧٢ هـ)

الْجُزْءُ الْأَوَّلُ

مُحَقِّقُ

السَّيِّدِ مُحَمَّدِ تَقِيِّ الْعَدَوِيِّ

مُرَاجَعَةُ

مَرْكَزِ الشَّيْخِ الطُّوسِيِّ قَدْ سَمِعَ لِلدِّرَاسَاتِ وَالْمُحَقِّقِ

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله ربّ العالمين ، والصلاة والسلام على محمّد وآله
الطاهرين ، ولعنة الله على أعدائهم أجمعين .

المقدّمة

وبعد ، فقد ربّته على مقدّمة ، ومقاصد وخاتمة .

أمّا المقدّمة ففي بيان أمور :

الأمر الأوّل

الأوّل

أنّ موضوع كلّ علم^(١) وهو الذي يبحث فيه عن عوارضه

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله ربّ العالمين ، والصلاة والسلام على سيّدنا محمّد وآله
الطاهرين ولعنة الله على أعدائهم أجمعين من الآن إلى يوم الدين .

د-٢-ح ٢ (١) قوله : الأوّل : أنّ موضوع كلّ علم ... إلخ .

أقول : لا يخفى عليك أنّه ذكر في هذا الأمر أموراً سلك في جميعها
غير ما سلكه القوم ، ونشير إليها هنا إجمالاً ، ثمّ نبيّن في حواشٍ مستقلّة
مغايرة مسلكه مع مسلكهم في كلّ واحدٍ منها مع وجهها ، تسهيلاً للأمر
على الطالب ، فنقول :

إشارة إجمالية

الأوّل منها: تفسير العرض الذاتي المأخوذ في تعريف موضوع العلم. لأمر خالف

فيها القوم

والثاني : بيان النسبة بين موضوع العلم وكلّ واحد من موضوعات

مسائله ، وأنّ الأوّل أعمّ مطلقاً من الثاني ، والثاني أخصّ مطلقاً من الأوّل

وفرده .

الذاتية - أي بلا واسطة في العروض -^(٢) هو نفس موضوعات مسائله عيناً ، وما يتحد معها خارجاً ، وإن كان يغيرها مفهوماً تغاير الكلّي ومصاديقه ، والطبيعي وأفراده .

والثالث : أنّ الجامع بين مسائل العلم هو الاشتراك في الدخول في الغرض لا الموضوع والمحمول .

والرابع : أنّ تمايز العلوم بتمايز الأغراض لا الموضوعات ولا المحمولات .

والخامس : أنّ موضوع علم الأصول هو الكلّي المنطبق على موضوعات مسائله ، لا الأدلة بما هي ولا بما هي أدلة .

السادس : أنّ الأولى تعريف علم الأصول بأنه صناعة يعرف بها ... إلخ ، لا بأنه العلم بالقواعد ... إلخ .

٢د-٢م ص ٢ (٢) قوله : أي بلا واسطة في العروض .

تفسير «بلا واسطة في العروض»
أقول : يعني لا بالعرض والمجاز، بل بالأصالة والحقيقة ، وبعبارة أخرى : بلا تجوّز في الإسناد ، بل بطور الحقيقة في الإسناد ، وهذا أحد الموارد التي خالف فيها القوم حيث إنهم فسّروا العرض الذاتي بكذا وكذا .

الوجه في مخالفة الآخوند للمشهور في تفسير العرض الذاتي والوجه في مخالفته لهم فيه أنّه بناءً على تفسير المشهور له ، يشكل ظاهر تعريف موضوع العلم بما في المتن بجملة من مسائل جملة من العلوم ممّا يكون البحث فيه عن عوارض عنوان آخر غير ذات الموضوع أخصّ منها ، كالرفع العارض على الكلمة بواسطة عنوان الفاعل الذي هو خارج عنها أخصّ منها ، وكالوجوب العارض على فعل المكلف بواسطة



وحينئذٍ يكون معنى العبارة : أنّ موضوع كلّ علم هو الذي يُبحث في مسائله عمّا يعرض على ذاته ويقوم به ويكون من أوصافه وخصوصياته ، بأن يكون هذا العارض المبحوث عنه بالقياس إلى ذلك المعروف عليه من قبيل الصفة بحال الموصوف ، مقابل ما لا يكون كذلك ، بل يكون من خصوصيات شيء آخر من متعلقاته ، بأن يكون هو بالقياس إليه من قبيل الصفة بحال متعلّق الموصوف ، بحيث يكون توصيفه به بالعرض والمجاز .

والعرض الذاتي بهذا المعنى الذي بيّناه على أقسام عديدة ، إذ لا أقسام العرض الذاتي يخلو الحال :

إمّا أن يكون عروضة عليه بلا توسّط شيء أصلاً غير الذات ، بل كان إمّا باقتضاء تمام الذات مثل الزوجية بالقياس إلى الأربعة ، أو باقتضاء جزئه الأعمّ مثل المشي العارض على الإنسان باقتضاء الحيوانية ، أو باقتضاء جزئه المساوي مثل التعجّب اللاحق على الإنسان باقتضاء نطقه . وأمّا الجزء الأخصّ من ذي الجزء فهو غير معقول .

وإمّا أن يكون بتوسّط شيء آخر بحيث لولاه لما عرض هذا عليه . وعلى هذا التقدير الثاني : قد لا يكون هذا الشيء الآخر - أي الواسطة - وصفاً لذّي الواسطة وعارضاً عليه وقائماً به ، مثل الحرارة العارضة على الماء بتوسّط النار ، فإنّ النار ليست من أوصاف الماء وعوارضه ، ويسمّى هذا النحو من الواسطة في الاصطلاح بالواسطة في الثبوت ، والمراد بها العلة في ثبوت العارض في ذي الواسطة .

.....

المراد من العرض الذاتي في تعريف الموضوع قيامه به حقيقة ، لا بالعناية والتجوّز .

وذلك لأنه لو كان المراد منه ما هو المشهور من كون عروض العرض على الشيء باقتضاء ذات المعروض - تمامها أو جزئها الأعمّ أو الأخصّ - لما صحّ دعوى الاتحاد المذكور ، حيث إنّ موضوعات جلّ المسائل في جلّ العلوم - من جهة عروض العوارض الذاتية عليها ، بمعنى اقتضاء ذواتها لتلك العوارض على ما هو الفرض في معنى العرض الذاتي للشيء - غير موضوع العلم في الخارج لا نفسه ؛ ضرورة أنّ مقتضي للعوارض في المسائل هو الخصوصيات الخارجة عن ذات موضوع العلم وحقيقته ، كالفاعلية والمفعولية بالقياس إلى الرفع والنصب مثلاً ، لا ذو الخصوصيات أعني اللفظ العربي والكلمة ؛ إذ ليس فيه بذاته اقتضاء للرفع والنصب أصلاً .

وبالجملة : بناءً على تفسير العرض في تعريف موضوع العلم بما يكون عروضه على الموضوع باقتضاء ذاته - كما نسب إلى المشهور^(١) - يكون موضوع العلم مغايراً لموضوعات المسائل ، من جهة اقتضاء الثاني لطرورّ العوارض دون الأوّل . وهذا بخلافه بناءً على تفسيره بما ذكره بقوله : «أي بلا واسطة في العروض» ، على ما شرحنا المراد منه ، من كونه عبارة عن صرف ما يقوم بذات المعروض ، ويكون من أوصافه حقيقةً - قبال كونه كذلك مجازاً - ولو كان قيامه بها باقتضاء أمر خارج عن ذات المعروض ،

(١) هداية المسترشدين ١ : ١٠٨ .

• • • • • • • • • • • • • • • • • •

إذ عليه يصحّ دعوى الاتحاد والعينية الخارجية ، حيث إنّ معروض العوارض في المسائل وموصوفها - كالفاعل بالقياس إلى الرفع - نفس موضوع العلم في الخارج كالكلمة مثلاً ، فتكون العوارض على موضوعات المسائل عوارض على موضوع العلم في الخارج .

ومن هنا يصحّ لك أن تستند في دفع ما مرّ في صدر الحاشية من الإشكال على تعريف موضوع العلم إلى دعوى الاتحاد والعينية ، كما يصحّ إسناده إلى تفسير العرض الذاتي بقوله « بلا واسطة في العروض » على ما بيّناه ، والفرق بينهما أنّ أحدهما من قبيل إسناد الشيء إلى علته ، والآخر من قبيل إسناده إلى علة علته ، فتفطن ولا تغفل .

فإذن يصحّ القول بأنّ موضوع كلّ علم بذاك المعنى الذي عرفت شرحه لا محالة نفس موضوعات مسائله عيناً ، والكلي الذي يتحدّ معها خارجاً وإن كان يغيّرها مفهوماً تغيّير الكلي ومصاديقه والطبيعي وأفراده ، فيكون موضوع كلّ علم ما يبحث فيه عن العوارض الذاتية لمصاديقه في الخارج ، مثلاً موضوع علم الفقه هو فعل المكلف الذي يبحث فيه عن الأحكام الشرعية كالوجوب والحرمة وغيرهما من الأحكام العارضة على ذوات مصاديقه من الصلاة والزكاة والحجّ والجهاد وهكذا ، القائمة بها بالأصالة والحقيقة لا بالعرض والمجاز . وموضوع علم النحو هو اللفظ العربي الذي يبحث فيه مثلاً عن الرفع العارض على نفس مصداقه وهو الفاعل ؛ لأنّه عبارة عن اللفظ العربي المقيد بقيد عنوان الفاعلية ، فيكون أخصّ من مطلق اللفظ العربي ، والأخصّ مصداق الأعم . وهكذا الكلام في سائر العلوم .

والمسائل عبارة عن جملة من قضايا متشعبة ، جمعها اشتراكها في الدخول في الغرض^(٣) الذي لأجله دُوِّن هذا العلم ، فلذا قد يتداخل بعض العلوم في بعض المسائل ممّا كان له دخل في مهمّتين ، لأجل كلّ منهما دُوِّن علم على حدة ، فيصير من مسائل العلمين .

فإن قلت : كيف ذا والحال أنّ بعض العلوم مثل الطبّ موضوعات مسائله كالرأس والعين والصدر والرئة وأمثال ذلك ، إنّما هي أجزاء موضوعه وهو بدن الإنسان ، لا جزئياته ومصاديقه ؟ قلت : إنّ موضوع علم الطبّ هو بدن الإنسان لا بشرط التمام والنقصان فيصدق على موضوعات مسائله أيضاً ، صدق الطبيعى على أفرادها ، فتأمل .

ولا يخفى أنّه كما أنّ موضوع كلّ علم عين موضوعات مسائله خارجاً ، كذلك محموله - وهو العرض الذاتى - نفس محمولات مسائله أيضاً ومتّحد معها خارجاً ، فلا أرى وجهاً لتخصيص الموضوع بذلك .

د-٢ م ص ٥ (٣) قوله : والمسائل عبارة عن جملة من قضايا متشعبة ، جمعها

اشتراكها في الدخول في الغرض .

أقول : المراد من القضية هي مجموع الموضوع والمحمول والنسبة كما هو المشهور ، لا خصوص المحمول المثبت بالدليل كما حكى عن المحقّق الدواني في حاشية المطالع^(١) لما تقرّر في محلّه .

وكيف كان ، فقد يتوهم أنّه لا يمكن أن يريد بذلك حصر الجامع في الغرض ،

المراد من القضايا التي تشكّل مسائل العلم حصر الجامع بين القضايا في الغرض وما يرد عليه ويجاب به

(١) حكاها عنه المحقّق الأصفهاني رحمته في «هداية المسترشدين» ١: ١٠٦.

• • • • •

وأنة لا يجمعها اشتراكها في الموضوع أو المحمول، لأنه منافٍ لما ذكره من عينية المسائل مع العلم موضوعاً؛ إذ قضية ذلك وجود الجامع الموضوعي والمحمولي أيضاً، فتخصيص الجامع الغرضي بالذكر ممّا لا وجه له.

وكذا لا يمكن أيضاً أن يريد به أنه لا يعتبر جمعها [في] الاشتراك في الموضوع أو المحمول وإن كان موجوداً، بحيث لو فرض انتفاؤه لما يضر؛ إذ لا مجال لذلك بناءً على ما هو الظاهر منه ﷺ من لزوم الموضوع والمحمول لكلّ علم، وكونهما عين موضوعات مسائله ومحمولاته، ووجهه واضح .

نعم ، يتجّه إرادته بناءً على عدم لزوم ذلك . ولكن يرد عليه حينئذٍ : أنه لا وجه على هذا للتعرّض لتعريف موضوع العلم، واتّحاده مع موضوعات مسائله ، ولا وجه للتكّلف في تصوير الموضوع لعلم الأصول كما هو ظاهر ، بل كان اللازم عليه حينئذٍ أن يقول : الأول : أن كلّ علم فإنّما هو عبارة عن جملة من قضايا متشتمّة بحسب التشخّصات الموجودة فيها ، مجتمعة في الدخّل في الغرض ، سواء اجتمعت في الموضوع أو المحمول أم لا .

فلا محيص عن أن يريد أنه لا بدّ من الجامع الغرضي مضافاً إلى الجامع الموضوعي والمحمولي .

ويمكن دفع هذا التوهّم بأنّه إنّما يتمّ لو أُريد من الجامع مطلقه ، وهو ممكن المنع ، لإمكان إرادة الجامع المميّز المطرّد في كلّ مسألة من مسائل



العلم الخاصّ ، فعليه يصحّ أن يراد به حصر الجامع في الغرض كما ستعرف ذلك من شرح العبارة .

وكيف كان ، اللام في « المسائل » عوض عن المضاف إليه أعني « كل علم » والإضافة للاختصاص ، وتوصيف الـ « قضايا » بقوله : « جمعها » للتخصيص ، وهو مستلزم لامتيازها عن جملة أخرى ، فيكون معنى العبارة : أن المسائل المختصة بكل علم عبارة عن جملة من قضايا متشتمة ومختلفة من حيث الموضوع والمحمول ، مثل الفاعل مرفوع ، والمفعول منصوب ، والصلاة واجبة ، والغيبة حرام ، أو من حيث الموضوع فقط ، مثل الفاعل مرفوع ، والمبتدأ مرفوع ، والصوم واجب ، والحجّ واجب ، قبل جملة أخرى كذلك جمعها أمر واحد ونظمها سلك كذلك ، بلحاظه صارت مع كمال تشتمها أمراً واحداً ، وامتازت عن جملة أخرى غير مندرجة تحت هذا الأمر الجامع ، بطور يكون هذا الأمر الواحد المميّز لجملة من القضايا عن جملة أخرى مطرداً في كلّ مسألة من مسائل كلّ علم ، بحيث يوجد فيها ولا يوجد في مسألة من مسائل علم آخر ، ليس إلا اشتراكها في الدخل في الغرض المخصوص الذي لأجله دوّن هذا العلم الخاصّ ، وسُمّي باسم كذلك ، لا شيئاً آخر من الجوامع كالموضوع والمحمول . فإنّ امتياز مسائل علم عن مسائل علم آخر بهما ليس على وجه يطرّد في جميعها ، بل يتخلّف في بعضها .

وهذا ثالث الأمور التي خالف فيها القوم ، فإنّهم جعلوه شيئاً آخر

غير الغرض ، وهو جعله الغرض ، واستدلّ عليه بقوله : « فلذا ... إلخ » ،

لا يقال : على هذا^(٤) يمكن تداخل علمين في تمام مسألهما ،
فيما كان هناك مهمّان متلازمان في الترتّب على جملة من القضايا لا
يكاد انفكاكهما .

أي فالأجل أنّ الجامع المتّصف بوصف تمييزه مسائل علم عن آخر بطور
الاطراد إنّما هو الاشتراك في الدخل في الغرض - دون الموضوع
والمحمول - قد يتفق أنّه يتداخل بعض العلوم مع البعض الآخر في بعض
المسائل ، ويكون هذا البعض من مسائل علمين أو أكثر مع بقاء وصف
الامتياز الموجب لتعدّد العلم على حاله .

تقريب الاستدلال : أنّه لو كان الجامع هو الموضوع أو المحمول لما
أمكن التداخل المذكور ، لأنّ قضية كون الجامع المميّز لمسائل العلوم هو
الموضوع - مثلاً - اختلاف العلمين في ذاك الجامع ، وعدم كون واحدة من
صغريات الجامع لمسائل أحدها صغرى لجامع مسائل الآخر ، وقضية
تداخلهما وانطباقهما عليه اتّحادهما في ذاك الجامع ، فيكون ما به التداخل
والاتّحاد عين ما به الاختلاف والامتياز ، وهذا بخلاف الجامع الغرضي :
لأنّ ما به التداخل - وهو الموضوع مثلاً - غير ما به الامتياز وهو الغرض ، فلا
تناقض .

فَعَلِمَ من هذا البيان أنّ قوله : « فلذا ... إلخ » دليلٌ إنّيّ لجعل الدخالة

في الغرض هو الجامع المميّز ، فتفطن . وسيأتي لذلك دليل آخر في المتن ،
نتعرّض له في الحاشية الآتية .

توهم ترتّب لاز
فاسد على كور
الجامع هو الدخا
في الغرض والجوا

٢٥-ح ص٧ (٤) قوله : لا يقال : على هذا إلخ .

أقول : هذا إيرادٌ على كون الجامع هو الدخالة في الغرض ببيان عنه

فإنه يقال : - مضافاً إلى بُعد ذلك ، بل امتناعه عادةً - لا يكاد يصحّ لذلك تدوين علمين وتسميتهما باسمين ، بل تدوين علم واحد ، يبحث فيه تارةً لكلا المهمّين ، وأخرى لأحدهما ، وهذا بخلاف التداخل في بعض المسائل ، فإنّ حسن تدوين علمين - كانا مشتركين في مسألة أو أزيد - في جملة مسائلهما المختلفة لأجل مهمّين ، ممّا لا يخفى .

ترتب لازم فاسد عليه ، يعني أنّ كون الجامع هو ما ذكر وإن كان يشهد عليه صحّة تداخل علمين في بعض المسائل على ما تقدّم وجهه ، إلّا أنّه يوهنه أنّه بناءً عليه كما يصحّ تدوين علمين مع تداخلهما في بعض المسائل ، بمعنى أنّ تداخلهما فيه لا يضرّ بتعدّدهما نظراً إلى تعدّد الغرض ، كذلك يلزم أن يصحّ تدوين علمين متعدّدين بما هما كذلك مع تداخلهما في جميع المسائل ، بأن كان هناك غرضان متلازمان في الترتب على جميعها ، ولا يضرّ هذا النحو من التداخل بتعدّدهما .

ولكنّه كما ترى غير صحيح ، فيكشف ذلك عن أنّ الأمر الجامع غير الدخالة في الغرض .

وما ذكره في الجواب عن ذلك بقوله : « فإنّه يقال ... » راجع إلى

أمرين :

أحدهما : ما أشار إليه بقوله : « مضافاً إلى بُعد ذلك » ، وحاصله : أنّ الإيراد المذكور مبنيّ على تلازم المهمّين والغرضين في جميع المسائل ، كما هو قضية تقييد إمكان التداخل في الجميع في الإيراد بقوله : « فيما إذا

كان هناك ...»^(١) وهو بعيد ، بل ممتنع عادةً ، فيكون الأمر المبتني عليه بعيد الوقوع ، بل ممتنع الوقوع ، وهو كما ترى ليس بمحذور .

وثانيهما : ما ذكره بقوله : « أنه لا يكاد يصحح ... »^(٢) ، وحاصله : أنا نسلم إمكان وقوع المبني عادةً ، بل قربه ، ولكن نمنع استلزام التداخل في جميع المسائل صححة تدوين علمين متعدّدين وحسنه ، إذ لا منشأ له إلا سليقة أرباب تدوين العلوم ، وكون غرضهم من تدوين علم مستقل وتسميته باسم خاص - قبال تدوين علم آخر كذلك - هو تسهيل الأمر على المشتغل في مقام تناول العلوم ، ضرورة عدم العلاقة بينهما لا عقلاً ولا شرعاً .

ومن المعلوم أنّ تعدّد التدوين في الفرض المزبور خلاف سليقتهم وخالف عن الغرض الداعي إلى تعدّد التدوين ؛ ضرورة حصوله من التدوين الواحد أيضاً^(٣) بلا تفاوت أصلاً ، فيكون لغواً قبيحاً ، وهذا بخلاف صورة التداخل في بعض المسائل ؛ فإنّ حسن تعدّد التدوين فيها بملاحظة جلّ المسائل التي لا تداخل فيها ، وكونه على وفق سليقتهم وطبق غرضهم

(١) لا توجد في النسخ التي بأيدينا كلمة « إذا » .

(٢) لا توجد في النسخ التي بأيدينا كلمة « أنه » .

(٣) يبحث في مسائل ذاك المدوّن الواحد تارةً لأجل كلا المهتمين المتلازمين كما فيما إذا تعلق الغرض بهما ، وأخرى لأجل أحدهما كما فيما إذا تعلق بأحدهما

تمايز العلوم
بتمايز الأغراض
لا باختلاف
الموضوعات
والمحمولات

وقد انقدح بما ذكرنا أنّ تمايز العلوم^(٥) إنّما هو باختلاف الأغراض الداعية إلى التدوين ، لا الموضوعات ولا المحمولات ، وإلاّ كان كلّ باب ، بل كلّ مسألة من كلّ علم ، علماً على حدة ، كما هو واضح لمن كان له أدنى تأمل ، فلا يكون الاختلاف بحسب الموضوع أو المحمول موجباً للتعدّد ، كما لا يكون وحدتهما سبباً لأن يكون من الواحد .

ثمّ إنّّه ربّما لا يكون لموضوع العلم - وهو الكلّي المتّحد مع موضوعات المسائل - عنوان خاصّ واسم مخصوص ، فيصحّ أن يعبر عنه بكلّ ما دلّ عليه ، بداهة عدم دخل ذلك في موضوعيته أصلاً .

مما لا يخفى . فقياس إحدى صورتني التداخل على الأخرى قياس مع الفارق .

ومن هذا البيان علم أنّ « ذلك » في قوله : « مضافاً إلى بعد ذلك » إشارة إلى تلازم المهمّين ، وقوله : « في المسائل المختلفة »^(١) متعلّق بـ « تدوين علمين » ويمكن تعلّقه بمحذوف هو صفة لقوله « أزيد » وهو « موجود » وهذا لعلّه أولى من الأوّل .

٢٤-٧ ص (٥) قوله : وقد انقدح بما ذكرنا أنّ تمايز العلوم ... إلخ .

أقول : هو رابع الأمور التي خالف فيها القوم ، متفرّع على الأمر الثالث ، ولعلّ نظره فيما ذكره إلى ما يستفاد من توصيف القضايا بقوله : « جمعها » فإنّه على ما أشرنا إليه - من كونه للتخصيص الملازم للتمييز -

(١) الموجود في النسخ التي بأيدينا : « في جملة مسائلهما المختلفة » .

يدلّ على أنّ تمايز مسائل كلّ علم عن آخر إنّما هو بتمايز الجامع ، وأنه عبارة عن الغرض ، فإذا ضمنت بذلك أنّ كلّ علم من العلوم في الحقيقة ليس إلا عين تلك المسائل والجملة الخاصّة من القضايا المختلفة ، ينقدح أنّ تمايز العلوم إنّما هو باختلاف الأغراض الداعية إلى التدوين ، لا ما هو المشهور من اختلاف الموضوعات والمحمولات^(١).

والأ فمضافاً إلى ما مرّ من عدم إمكان التداخل حينئذٍ يلزم أن يكون كلّ باب - بل كلّ مسألة - علماً على حدة ؛ لأنّ مناط التعدّد وهو اختلاف الموضوع وتعدّده متحقّق حينئذٍ بالضرورة ، إذ لا ينبغي أن يراد من الموضوع إلاّ نفس ما يعرض عليه العارض ، مثل الفاعل والمفعول والصوم والزكاة والغصب والصلاة ، حيث إنّه لا مجال لأن يراد منه العنوان الكلّي المنتزع الجامع له ولغيره ؛ إذ ليس له حدّ مضبوط من حيث السعة والضيق ، إذ كما يمكن جعل هذا العنوان في علم الفقه مثلاً فعل المكلف ، كذلك يمكن جعله أخصّ من ذلك كالصلاة أو العبادة والمعاملة ، أو أعمّ منه على نحو يعمّ مسائل علم الكلام ، فلا بدّ من أن يراد من الموضوع نفس معروض العارض ، لا الكلّي المنتزع منه ومن

(١) كما قد يحتمل في تعريف النحو بأنّه العلم الباحث عن أحوال الكلمة من حيث الإعراب والبناء ، وتعريف الصرف بأنّه العلم الباحث عن أحوال الكلمة من حيث الصّحة والإعمال ، لاحتمال رجوع قيد الحيثية إلى الأحوال ، وهو الصحيح ؛ سلامته عمّا يرد على رجوعه إلى الكلمة من الإشكال [منه ﷺ].

وقد انقذ بذلك أنّ موضوع علم الأصول^(٦) هو الكلّي المنطبق على

غيره^(١) وعليه يلزم المحذور المذكور من كون كلّ مسألة علماً مستقلاً ، هذا ، ولا يخفى أنّ ما يترتب على جعل تمايز العلوم بتمايز الموضوعات مترتب على كونه بتمايز الأغراض ؛ إذ كما أنّ الموضوع الكلّي ليس له حدّ مضبوط ، كذلك الغرض أيضاً ، وكما أنّ الأوّل منقوض بعلوم الصرف والنحو والمعاني ؛ لتعدّها مع وحدة الموضوع فيها وهو اللفظ العربي ، كذلك الثاني منقوض بعلوم النجوم والرمل والجفر ؛ لتعدّها مع وحدة الغرض منها ، وهو كشف الماهيات والاطلاع على الخفّيات .

فالأولى أن يقال : إنّ الجامع يختلف باختلاف أنظار المدوّنين وبنائهم في مقام التدوين ، فقد يجعل ذلك هو الموضوع ، وقد يجعله المحمول ، وقد يجعله الغرض .

د-٢-٨ ص ٨ (٦) قوله : وقد انقذ بذلك أنّ موضوع الأصول ... إلخ^(٢).

المراد من
«الكلّي» في
بيان موضوع
علم الأصول

أقول : يعني بعدم اعتبار عنوان خاصّ واسم مخصوص لموضوع العلم . ومراده من «الكلّي» في بيان موضوع علم الأصول - على ما يقتضيه

(١) بمعونة تجريد كلّ موضوع من موضوعات المسائل عن الخصوصيات المأخوذة

في عروض المحمولات عليها [منه ﷺ] .

(٢) كفاية الأصول : ٨ [الموجود في النسخ التي بأيدينا : « ... موضوع علم الأصول

... إلخ »] .

موضوعات مسائله المتشكّته، لا خصوص الأدلّة^(٧) الأربعة بماهي أدلّة،

متفرّقة ، جمعوها لكثرة الاحتياج إليها في مرحلة الاستنباط .
وكيف كان ، فهذا خامس الأمور التي خالف [فيها] المشهور ، بل
المجمع عليه على ما قيل ، فإنّهم جعلوا موضوع الأصول الأدلّة الأربعة إمّا
بما هي أدلّة كما اختاره المحقّق القمي^(١) وتبعه الشيخ^(٢) وجماعة معه ،
وإمّا بما هي هي كما اختاره صاحب الفصول^(٣) وتبعه جماعة .
والفرق بينهما أنّ عنوان الدليلية مأخوذ في الموضوع على الأوّل
دون الثاني .

وأما المصنّف فقد جعله الكلّي المنطبق على موضوعات مسائله ،
واستدلّ عليه بقوله : « ضرورة ... » ، وستطّلع على مراده من ملاحظة
الحواشي الآتية .

٢د-م ص ٩ (٧) قوله : لا خصوص الأدلّة ... إلخ .

أقول : ولا عنوان الدليل ولو كان من غير الأربعة ، ولا شيء آخر
غير ذلك . أمّا الأوّل فلما ذكره - على تقدير كون المراد من السنّة ما يعمّ

(١) القوانين المحكمة ١ : ٤٧ .

(٢) يستفاد ذلك ممّا ذكره ﷺ في بداية مبحث حجّية خبر الواحد بقوله : « ومن هنا
يتّضح دخولها في مسائل أصول الفقه الباحثة عن أحوال الأدلّة » فراجع فرائد
الأصول ١ : ٢٣٩ .

(٣) الفصول الغروية : ١٢ ، قوله ﷺ : « وأمّا بحثهم عن حجّية الكتاب وخبر الواحد فهو
بحث عن الأدلّة ، لأنّ المراد بها ذات الأدلّة ... إلخ » .

بل ولا بما هي هي ؛ ضرورة أنّ البحث في غير واحد من مسائله المهمة ليس من عوارضها^(٩)^(٨).

حكايتها - من عدم اختصاص مباحث الألفاظ بالدليل . وأمّا الثاني فلوضوحه .

٢د-ح ص٩ (٨) قوله : ضرورة أنّ البحث في غير واحد من مسائله المهمة ، ليس من عوارضها ... إلخ .

أقول : هذا بناءً على القول الثاني ، وأمّا على الأوّل فالبحث في جميعها ليس عنها ؛ أمّا مباحث الألفاظ طرّاً ومباحث المقدّمة والضدّ واجتماع الأمر والنهي فلعدم اختصاصها بالأدلة بذاتها فضلاً عنها بوصف دليليتها . وأمّا باب الحجج كلاً فلكون البحث فيها عن وصف الدليلية ، لا عن عارض الأمر المتّصف بالدليلية ، مضافاً إلى أنّ بعضها ليس من ذوات الأدلة الأربعة ، مثل الشهرة والظنّ والقياس . وأمّا حكم العقل فلكون البحث عن وجوده وعدمه . وأمّا مباحث الاجتهاد فلكونها بحثاً عن كيفية الاستنباط وشرائطها وشرائط المستنبط . وأمّا مباحث التقليد فواضح .

٢د-م ص٩ (٩) قوله : ليس من عوارضها ... إلخ .

أقول : أي ليس عن عوارض الأدلة بما هي أدلة ، ولا بما هي هي . وعدم كون البحث عن حجّة خبر الواحد - وكذا التعادل والتراجيح - بحثاً عنها ؛ إمّا لأجل عدم كون المبحوث عنه فيه من قبيل العرض لشيء موجود ، بل نفس وجوده - هذا فيما إذا كان المبحوث عنه فيها هو الثبوت

وهو واضح لو كان المراد بالسنة منها^(١٠) هو نفس قول المعصوم أو فعله أو تقريره كما هو المصطلح فيها ؛ لوضوح عدم البحث في كثير من مباحثها^(١١) المهمة ، كعمدة مباحث التعادل والترجيح^(١٢) ، بل ومسألة حجّية خبر الواحد ، لا عنها ولا عن سائر الأدلّة^(١٣).

الواقعي - وإما لأجل أنّه مع كونه من قبيل العرض غير عارض على الأدلّة ، بل على شيء آخر كخبر العادل .

وبالجملة : نفي كونه منها تارةً لأجل انتفاء المضاف وهو العرضية ، وأخرى لأجل انتفاء المضاف إليه وهو الأدلّة .

٢د-م-٩ ص (١٠) قوله : بالسنة منها

أقول : من الأدلّة الأربعة .

٢د-م-٩ ص (١١) قوله : في كثير من مباحثها ... إلخ .

أقول : الضمير راجعٌ إلى السنة ، وإضافة المباحث إليها إنّما هي

بحسب اعتقاد الخصم لا بحسب اعتقاد نفسه ، فلا تنافي نفي كون كثيرها بحثاً عن عوارض السنة .

٢د-ح-٩ ص (١٢) قوله : كعمدة مباحث التعادل والترجيح ... إلخ .

أقول : يعني بها ما يرجع إلى التعادل والترجيح من حيث سند

الدليلين وصدورهما ، فيختصّ بغير القطعيين من حيث الصدور ، مثل الآيتين والخبرين المتواترين ونحوهما ممّا يكون البحث فيه عنهما من حيث الدلالة خاصّة ، والعمدة من مباحثهما ما كان من قبيل الأوّل .

٢د-م-٩ ص (١٣) قوله : عنها ولا عن سائر الأدلّة ... إلخ^(١).

(١) كفاية الأصول: ٨ [الموجود في النسخ التي بأيدينا: «لا عنها ولا عن ... إلخ»].

ورجوع البحث فيهما^(١٤) - في الحقيقة - إلى البحث عن ثبوت السنّة بخبر الواحد في مسألة حجّية الخبر - كما أُفيد - وبأبيّ الخبرين^(١٥) في باب التعارض ، فإنّه أيضاً بحث في الحقيقة عن حجّية الخبر في هذا الحال غير مفيد .

فإنّ البحث عن ثبوت الموضوع وما هو مفاد كان التامّة ليس بحثاً عن عوارضه ، فإنّها مفاد كان الناقصة .

أقول : أي عن عوارض السنّة ، ولا عن عوارض سائر الأدلّة الأربعة بما هي أدلّة ولا بما هي هي . أمّا الأوّل فلضرورة أنّ الحجّية والدليلية مأخوذة في الموضوع ، فيكون البحث عن الحجّية بحثاً عن وجود الموضوع لا عن عارضه . وأمّا الثاني فلأنّ الحجّية المبحوث عنها في المقام عارضة على الخبر ، لا على السنّة بالمعنى المذكور ، وموضوع العوارض المبحوث عنها في علم الأصول لا بدّ أن يكون أحد الأمور الأربعة على سبيل المنع عن الخلو ، وهو مفقود في البحث عن حجّية الخبر كما هو واضح .

٢٥-ح ص ١٠ (١٤) قوله : فيهما ... إلخ .

أقول : أي في حجّية الخبر وباب التعادل والترجيح .

٢٥-ح ص ١٠ (١٥) قوله : وبأبيّ الخبرين ... إلخ .

أقول : هذا عطف على « بخبر الواحد » والمراد من « هذا الحال »

حال التعارض . و « غير مفيد » خبر « الرجوع » .

لا يقال : هذا في الثبوت الواقعي ، وأما الثبوت التعبدي - كما هو المهمّ في هذه المباحث - فهو في الحقيقة يكون مفاد كان الناقصة . فإنّه يقال: نعم ، لكنّه ممّا لا يعرض السنّة ، بل الخبر الحاكي لها، فإنّ الثبوت التعبدي يرجع إلى وجوب العمل على طبق الخبر^(١٦) كالسنّة المحكيّة به ، وهذا من عوارضه لا عوارضها ، كما لا يخفى . وبالجملة : الثبوت الواقعي ليس من العوارض ، والتعبدية وإن كان منها إلاّ أنّه ليس للسنّة ، بل للخبر ، فتأمل جيّداً .

٢٥-ح ص ١٠ (١٦) قوله : فإنّ الثبوت التعبدي يرجع إلى وجوب العمل على

ما يمكن جعله موضوعاً للتعبد

بشئ

أحد أمرين

وبيان مبناهما

وبين مبناهما

وبين مبناهما

وبين مبناهما

وبين مبناهما

وبين مبناهما

وبين مبناهما

وبين مبناهما

وبين مبناهما

وبين مبناهما

أقول : لا يخفى ما في هذا التفسير ؛ إذ ظاهره أنّ موضوع التعبد بالثبوت والبناء عليه هو الخبر الحاكي للسنّة ، كما هو قضية جعله من عوارض الخبر ، وهو باطل بالضرورة ؛ لأنّ التعبد بثبوت شيء لا بدّ فيه من الشكّ فيه أو القطع بعدمه ، والخبر الحاكي قطعي الوجود والثبوت ، فكيف يعقل فيه التعبد ؟

وإنّما الذي يمكن جعله موضوعاً للتعبد بثبوته والبناء على أنّه ثابت أحد أمرين :

إمّا محكيّ بالخبر ، المشكوك في كونه سنّة واقعية وعدمه ، فأحد طرفي التعبد والتنزيل حينئذٍ هو المحكيّ بالخبر ، والآخر هو السنّة الواقعية ، بحيث يكون مفاد دليل التعبد أنّ المشكوك كونه سنّة واقعية . وهو كما أنّه ليس من عوارض السنّة الواقعية ، كذلك ليس من عوارض الخبر الحاكي

أيضاً، وإِذَا هو من عوارض السنّة المشكوكة المحكيّة بالخبر .
 وأما القطع بالمخبر به المحكيّ عنه ، فأحد طرفي التعبد على هذا هو
 الخبر ، والآخر هو القطع ، بحيث يكون مفاد دليل التعبد أنّ الخبر الحاكي
 عن تحقّق السنّة واقعاً ، قطع به تعبدًا ، أي منزّل منزلته . وعلى هذا يكون
 الثبوت التعبدي - أي التّنزّل منزلة القطع - من عوارض الخبر ومحمولاته .
 وهذان الأمران مبنيان على الاختلاف في مفاد أدلة حجّية الخبر ،
 وأنّه عبارة عن تنزيل المخبر به منزلة الواقع فالأوّل ، أو تنزيل نفس الخبر
 والحكاية منزلة القطع في الطريقة الثانية .

فاللازم هنا - كما في أوّل مبحث حجّية الخبر (١) - أن نقول : «فإنّه
 يقال : نعم ، لكنّه ممّا لا يعرض السنّة الواقعية ، بل السنّة المشكوكة
 المحكيّة بالخبر ، فإنّ الثبوت التعبدي يرجع إلى وجوب العمل على طبق
 السنّة المحكيّة المشكوكة كالسنّة الواقعية ، وهذا من عوارض السنّة
 المشكوكة لا السنّة الواقعية » .

هذا مضافاً إلى ما ذكره في تلك المسألة من أنّ الملاك في كون مسألة
 من مباحث علم هو البحث عنه في تلك المسألة لالزامه ، والمبحوث عنه
 في المقام هو إثبات الخبر للسنّة ، وهو من عوارض الخبر . وأمّا ثبوت السنّة
 به وإن كان من عوارضها إلاّ أنّه لازم المبحوث عنه . فتأمّل لأنّه يمكن أن
 يقال : إنّ مراد الشيخ ﷺ من رجوع البحث عنه إليه أنّ المقصود من البحث

وأما إذا كان المراد من السنّة ما يعمّ حكايتها ، فلأنّ البحث في تلك المباحث وإن كان عن أحوال السنّة^(١٧) بهذا المعنى ، إلا أنّ البحث في غير واحد من مسائلها كمباحث الألفاظ وجملة من

عن حجّية الخبر هو البحث عن ثبوت السنّة به من قبيل ذكر الملزوم وإرادة اللّازم .

وعليه لا يرد هذا الإيراد ؛ حيث إنّ المبحوث عنه حقيقةً هو ثبوت السنّة به لا ملزومه .

هذا بناءً على كون مفاد أدلّة التعبّد هو تنزيل المحكيّ منزلة الواقع ، وأما بناءً على كون مفادها هو تنزيل الخبر منزلة القطع - كما هو المختار عنده وعندنا على ما تقف عليه في محلّه^(١) - فهو من عوارض الخبر والحكاية ؛ لأنّ مرجع الثبوت التعبّدي حينئذٍ إلى وجوب العمل على طبق الخبر كالقطع ، وهو من عوارضه لا السنّة الواقعية والمشكوكة .

د-٢٠ ح ص ١٠ (١٧) قوله : وإن كان عن أحوال السنّة ... إلخ .

أقول : نعم ، ولكن بناءً على كون الموضوع ذوات الأدلّة ، وأما بناءً على كونه هي بوصف الدليلية فلا ، وقد نبّهنا على هذا سابقاً^(٢) .

(١) كفاية الأصول : ٢٧٧ . مبحث الجمع بين الحكم الواقعي والظاهري ، وحواشي المصنّف عليه السلام على ذلك تقع في القسم الثاني من هذا الكتاب ، وهي مخطوطة لم نحصل عليها بعد .

(٢) في التعليقة (٨) من هذا المجلّد .

غيرها^(١٨) لا يخص الأدلة^(١٩)، بل يعمّ غيرها ، وإن كان المهمّ معرفة أحوال خصوصها ، كما لا يخفى .

ويؤيد ذلك تعريف الأصول^(٢٠) بأنّه (العلم بالقواعد الممهّدة لاستنباط الأحكام الشرعية) ، وإن كان الأولى

٢د-م ص ١٠ (١٨) قوله : وجملته من غيرها .

أقول : وذلك كحجّية قول اللغوي وحجّية الظواهر .

٢د-م ص ١٠ (١٩) قوله : لا يخص الأدلة ... إلخ .

أقول : يعني والحال أنّ المعتبر في موضوع العلم أن تكون العوارض المبحوث عنها في مسائله مختصة به بحيث لا توجد في غيره ، وإلا فلا محالة تكون من عوارض الجامع بينهما ، ولا يكون موضوع المسألة مصداقاً لموضوع العلم ، بل يكون الأمر بالعكس .

٢د-م ص ١٠ (٢٠) قوله : ويؤيد ذلك تعريف الأصول ... إلخ .

أقول : يعني يؤيد كون موضوع الأصول هو الكلّي المنطبق على هو الكلّي المنطبق على موضوعات مسائله - لا خصوص الأدلة الأربعة - تعريفها بما ذكر .

وجه التأييد : أنّ قضية هذا التعريف أنّ كلّ مسألة يبحث عنها ويتكلّم في تنقيحها لأجل أن تمهّد وتؤسّس قاعدةً يكون الغرض الداعي إليه خصوص أن تقع صغرى أو كبرى في طريق استنباط الحكم الشرعي - أي القياس المنتج له - فهي من مباحثه ، سواء كان موضوع هذه المسألة

ما يؤيد كون
موضوع الأصول
هو الكلّي المنطبق
على موضوعات
مسائله لا خصوص

الأدلة الأربعة

تعريفه^(٢١) بأنه (صناعة يعرف بها القواعد التي يمكن أن تقع في طريق استنباط الأحكام ، أو التي ينتهي إليها في مقام العمل) ، بناءً على أنّ مسألة حجّية الظنّ على الحكومة ، ومسائل الأصول العملية في الشبهات الحكمية من الأصول ، كما هو كذلك ؛ ضرورة أنّه لا وجه لالتزام الاستطراد في مثل هذه المهمّات .

من مصاديق الأدلّة الأربعة بما هي هي أو بما هي أدلّة ، أم لا ، كالبحث عن الاستلزامات في باب المفاهيم ، ومقدّمة الواجب ، وحرمة الضدّ ، إلى غير ذلك من المسائل ، وبعد ضمّ ذلك إلى ما تقدّم من كون موضوعات المسائل أفراداً ومصاديق لموضوع العلم وأنّه عينها في الخارج ، يستنتج أنّ موضوع علم الأصول أعمّ من الأدلّة بما هي فضلاً عنها بما هي أدلّة ، وهو الكلّي المنطبق على موضوعات مسائله ، وهو المطلوب .

ويتّجه عليه : أنّ مجرد ذلك لا يقتضي إلّا كون موضوع علم الأصول أعمّ منهما ، وهو أعمّ من أن يكون هو الكلّي غير المعنون بعنوان خاصّ المنطبق على موضوعات مسائله ؛ لاحتمال أن يكون هو الكلّي المعنون بعنوان الدليل ، إلّا أن يكون المراد باسم الإشارة صرف عدم كون الموضوع خصوص الأدلّة الأربعة بما هي ولا بما هي أدلّة .

٢د-م ص ١٠ (٢١) قوله : وإن كان الأولى تعريفه ... إلخ .

الأولى في تعريف علم الأصول ووجه ذلك وما يرد عليه

أقول : هذا سادس الأمور التي خالف فيها القوم . ولعلّ نظره في وجه الأولوية إلى أمرين :

أحدهما : سلامته عمّا يلزم على التعريف المشهور من جهة توسيط

لفظ «العلم» فيه من التكلّف في وجه تصحيحه بتأويله إلى الممكّة ونحوها؛ لخلوّه عنه دونه ، مع أنّه فاسد من جهات :

منها : أنّ الملكة قسم من العلم بمعنى الانكشاف ، غاية الأمر خصوص الراسخ منه ، ومن الواضح أنّ علم الأصول بمعناه الاصطلاحي الذي بلحاظه جعلوه في عرض سائر العلوم - وكذا غيره من العلوم - ليس من قبيل الانكشاف الراسخ وغيره ، وإلا يلزم انتفاء العلوم عند انتفاء العلم .
ومنها : أنّه يلزم اتّحاد جميع العلوم من حيث الحقيقة ، وهو الانشكاف ؛ إذ لا اختلاف بينها حينئذٍ إلا في متعلّق العمم . ومن الواضح أنّ اختلافه لا يوجب اختلاف العلم ، وإلا يلزم أن يكون الضرب المتعلّق يزيد غير الضرب المتعلّق بعمره من حيث الحقيقة . وهو كما ترى .
ومنها : أنّ العلوم ظرفٌ للبحث عن عوارض موضوعاتها . كما هو قضية تعريف موضوع العلم بأنّه ما يبحث فيه عن عوارضه الذاتية . وأنّه ممّا يصحّ إسناد التدوين إليها ، ومن المعلوم أنّ الملكة والإدراك غير قابلين لواحد منهما .

إلى غير ذلك من جهات الفساد .

وفيه : أنّ بعض ما تقدّم من الجهات يجري من جهة توسيط لفضة الصناعة ، ولذا كان الصواب إسقاط قوله : « صناعة يعرف بها » .

ثانيهما : على ما يقتضيه قوله : « بناءً على أنّ مسألة ... إلخ » خروج ما ذكره من الأصول العمليّة طرّاً - حتّى الاستصحاب على ما هو قضية كلامه

هنا - وحيّة الظنّ المطلق على الحكومة عن مسائل علم الأصول ، ولزوم كون البحث عنها لصرف الاستطراد على التعريف المشهور ؛ نظراً إلى عدم كونها لأجل استنباط الحكم الشرعي ، وإنما أسست لأجل الاستناد إليها عند العجز عن استنباط الحكم الواقعي المجهول وعدم الوصول إليه ، والاعتذار بها على المولى ، وهذا بخلاف تعريفه رضي الله عنه حيث إنّه بواسطة إضافة قوله : « أو ينتهي إليه في مقام العمل »^(١) يعمّ ذلك أيضاً .

وفيه : منع الخروج عن تعريف المشهور ، وعدم الحاجة إلى هذه الإضافة ؛ وذلك لأنه إن كان مفاد أدلة اعتبار الأمارات والأصول طرّاً هو الحيّة وصرف التنجيز والعدر ، من دون استتباع لجعل الأحكام في مواردّها - ، مثل القطع والظنّ في حال الانسداد على الحكومة ، كما لعله التحقيق ، ويصرّح به في الجملة في أوّل حجيّة الظنّ^(٢) وغيره من سائر المواضع التي لعلّ مجموعها يبلغ عشرة - فشيء منها حتى الأمارات لا يقع في طريق استنباط الحكم الشرعي ، وإنما يقع في طريق استنباط تنجزه والعدر عنه كالقطع ، فيكون كلّ من التعريفين غلطاً .

وإن كان مفادها جعل الأحكام في مواردّها على وفق مؤدياتها - كما يظهر منه في مواضع من الاستصحاب^(٣) ، وصرّح به في دليل أصالة الإباحة

(١) الموجود في النسخ التي بأيدينا : « أو التي ينتهي إليها في ... إلخ » .

(٢) كفاية الأصول : ٢٧٧ .

(٣) منها : تعريفه الاستصحاب بأنّه الحكم ببقاء حكم أو موضوع ذي حكم شكّ في

.....

في أوّل حجّية الظن^(١)، ولعلّه الحقّ بالنسبة إليها - فإن كان المراد من الحكم الشرعي المستنبط منها ما يعمّ نفيه والمنع عن وصوله إلى مرتبة الفعّية كما في موارد الأصول النافية ولو العقلية منها، فجميعها يقع في طريق الاستنباط، ولا يلزم الإلتزام بالاستطراد إلا في مسألة الظنّ على الحكومة، ولا بعد فيه، مثل مباحث القطع التي صرّح^(٢) بخروجها عن مسائل الظنّ. بل ويمكن منع الاستطراد في تلك المسألة أيضاً؛ إذ لا يلزم في دون المسألة أصولية أن تكون نتيجة البحث على كلّ من تقديري النفي والإثبات في مرحلة النزاع ممّا يقع في طريق الاستنباط، وإلا لا يبقى مسألة من مسائل الحجج إلا وتخرج عن كونها أصولية؛ ضرورة أنّها على أحد طرفي النزاع - وهو عدم الحجّية - لا تقع في طريق الاستنباط كما هو واضح، فلا بدّ فيه من إمكان أن يكون نتيجته كذلك ولو على أحد طرفي النزاع. ومن المعلوم أنّ البحث عن حجّية الظنّ حال الانسداد إنّما هو كذلك؛ لصحّة وقوعه في طريق الاستنباط على الكشف.

⇒ بقائه (الكفاية: ٣٨٤).

ومنها: قوله في ذيل البحث عن صحيحة زرارة الأولى: «إنّها كناية عن لزوم لبناء والعمل بالتزام حكم مماثل للمتيقّن تعبدّاً إذا كان حكماً. ولحكمه إذا كان موضوعاً

الخ» (الكفاية: ٣٩٢).

(١) كفاية الأصول: ٢٧٨.

(٢) كفاية الأصول: ٢٥٧.

* * * * *

وكيف كان ، فلا يخفى عليك أن المراد من الحكم الذي فرض وقوع القاعدة في طريق استنباطه ، عام له وضعاً وتكليفاً ، نفيًا وإثباتاً ، بقاءً وسقوطاً ، والمثال لما عدا الأخير واضح ، وأما الأخير فمثاله مسألة اجتماع الأمر والنهي ؛ إذ نتيجة البحث على الامتناع بقاء التكليف بمورد الأمر على عهدة المكلف ، وعدم سقوطه بمورد الاجتماع ، وعلى الجواز سقوطه به . كما أن المراد من الوقوع في طريق الاستنباط أعم من أن يكون استنباط الحكم الفرعي المترتب على ذلك الطريق - أي القياس الواقع فيه قاعدة من القواعد الكبرى - مترتباً عليه بلا واسطة شيء آخر غير ضم الصغرى ، ومثاله واضح كثير ، أو مع الواسطة الواحدة كما في بعض الموارد ، أو أزيد كما في مسألة الصحيح والأعم ، فإن استنباط الحكم الشرعي - أعني سقوط التكليف بالمركب أو المشروط بإتيان ما عدا المشكوك على البراءة في الأجزاء والشرائط المشكوك ، وعدم سقوطه على الاحتياط فيها - لابد [فيه] من قياسات عديدة ، تكون النتيجة في كل واحد منها صغرى في الآخر اللاحق به ، فيقال : الصلاة من ألفاظ العبادات ، وكل ما كان كذلك فهو موضوع للصحيح ، فالصلاة موضوعة للصحيح . ثم يضم إلى هذه النتيجة قولك : وكل ما كان موضوعاً للصحيح فهو مجمل ، فينتج : إن الصلاة مجملة . ويضم إلى هذه النتيجة الثانية قولك : كل ما كان كذلك لا يجوز التمسك فيه - عند الشك في أجزاءه وشرائطه - بالخطاب المشتمل عليه ، فينتج نتيجة ، ويضم إليها قولك : كل ما كان كذلك لابد فيه من

الأمر الثاني

الوضع هو نحو اختصاص^(٢٢) للفظ بالمعنى، وارتباط خاص

في الوضع وأقسامه

د-م-١٢ (٢٢) قوله : الوضع نحو اختصاص ... إلخ^(١).

أقول : المراد من الوضع الذي عرفه بما ذكره هو خصوص

وضع اللفظ للمعنى ، لا مطلق الوضع حتى يقال : يرد عليه أن المعرف - المراد من الوضع بالكسر - أخص من المعرف - بالفتح - واللازم مساواتهما ، كما أن المراد منه الوضع بلحاظ إضافته إلى المفعول - أعني اللفظ - لا بلحاظ إضافته إلى الفاعل - أي الواضع - كي يبحث عن تعيينه وأنه الخالق تعالى أو غيره ، وكي يجب تعريفه بالتخصيص الموجب لانهضاره في خصوص التعييني .

ومثل ذلك تعريف الفيومي^(٢) البيع بمبادلة مال بمال ، حيث إنَّ المعرف فيه هو البيع بلحاظ إضافته إلى المفعول وهو المال ، لا بلحاظ إضافته إلى الفاعل أعني البائع ، فلا يبقى حينئذٍ مجالٌ لما قيل عليه : إنَّ الأولى تعريفه بالتبديل ؛ لأنه فعل الواحد ، لأنه اشتباه نشأ من توهم أنه بصدد تعريفه بلحاظ إضافته إلى الفاعل ، وقد عرفت فساده .

(١) كفاية الأصول : ٩ [الموجود في النسخ التي بأيدينا : «الوضع هو نحو ... إلخ»] .

(٢) المصباح المنير ١ - ٢ : ٦٩ / مادة بيع .

بينهما، ناشٍ من تخصيصه به تارةً^(٢٣)، ومن كثرة استعماله فيه

وكيف كان ، مراده من كلمة الـ (نحو) هو الاختصاص المرآتي والكشفي ، قبال سائر أنحاء الاختصاص كالملكي والعلمي والعلّي .
والظاهر أنّ قوله : « وارتباط خاصّ بينهما » عطّف على الـ « نحو ... إلخ » ، لا على « اختصاص اللفظ »^(١). والمراد من الخصوصية في قوله : « خاص » هو خصوصية الكاشفية والمرآتية .

وعلى أي حال ، ينتقض عكس هذا التعريف بالمشترك اللفظي ، لثبوت الوضع فيه مع عدم اختصاص اللفظ المخصوص بالمعنى المخصوص .

ودفعه بأنّ المراد هو الاختصاص من حيث وضعه له - مع كونه كما ترى - موجب لحصر الوضع بالتعيني وهو نقض للغرض الداعي إلى العدول عن التعريف بالتخصيص إلى التعريف بالاختصاص ، من تعميمه له وللتعيني وصحّة تقسيمه إليهما .

فالأولى ترك هذه العبارة ، والاقتصار على قوله : « وارتباط خاصّ » .

٢٥-ح ص ١٣ (٢٣) قوله : ناشٍ من تخصيصه به تارةً ... إلخ .

أقول : وهو على ما سيصرّح به في عنوان مبحث الحقيقة الشرعية^(٢)

قد يكون بالقول وقد يكون بالفعل .

(١) الموجود في بعض النسخ : « اختصاص للفظ » .

(٢) كفاية الأصول : ٢١ .

أخرى^(٢٤)؛ وبهذا المعنى صحّ تقسيمه إلى التعييني والتعيني ، كما لا يخفى .

ثم إنّ الملحوظ^(٢٥) حال الوضع إمّا يكون معنى عامّاً ، فيوضع اللفظ له تارةً ، ولأفراده ومصاديقه أخرى ؛ وإمّا يكون معنى خاصّاً ،

٢٥-ح ص ١٣ (٢٤) قوله : ومن كثرة استعماله فيه أخرى ... إلخ . حصول الوضع

بكثرة الاستعمال المجازي وعدمه أقول : إطلاق هذا منافٍ لما ذكره في المبحث الثاني^(١) ممّا يتعلّق

بصيغة الأمر من عدم إيجاب كثرة الاستعمال في المعنى المجازي مع القرينة المصحوبة كون اللفظ مجازاً مشهوراً فيه ؛ حيث إنّ مقتضاه عدم إمكان كون كثرة الاستعمال سبباً لشهرة التجوّز فيه ، فضلاً عن حدوث علقه الوضع بها .

وما ذكره هنا من الإطلاق الشامل لصورة اتّصال القرينة وانفصالها هو الحقّ ؛ إذ لا نعقل محذوراً من استعمال اللفظ في المعنى المجازي مع القرينة الخاصة - ولو كانت متّصلة - مبلغاً يوجب اشتهاؤه بحيث يكفي في إفادة ذاك المعنى المجازي صرف الشهرة ، ولا يحتاج إلى نصب قرينة خاصّة بعد القرينة الصارفة عن المعنى الحقيقي ، ومن زيادته على هذا بمقدار يفهم منه هذا مع الغفلة عن الشهرة أيضاً ، فتأمل .

٢٥-م ص ١٣ (٢٥) قوله : ثمّ إنّ الملحوظ ... إلخ .

أقول : كان المناسب لذلك التعبير أن يزيد في العبارة السابقة بعد لفظ « المعنى » قوله « بعد لحاظه » أو قوله « الملحوظ » .

لا يكاد يصحّ إلاّ وضع اللفظ له دون العامّ ، فتكون الأقسام ثلاثة ؛ وذلك لأنّ العامّ يصلح لأن يكون آلة للحاظ أفراده ومصاديقه بما هو كذلك ، فإنّه من وجوها ، ومعرفة وجه الشيء معرفته بوجه ، بخلاف الخاصّ ، فإنّه بما هو خاصّ لا يكون وجهاً للعامّ ، ولا لسائر الأفراد ، فلا تكون معرفته وتصوّره معرفة له ، ولا لها أصلاً ولو بوجه .

نعم ، ربّما يوجب تصوّره تصوّر العامّ بنفسه فيوضع له اللفظ ، فيكون الوضع عامّاً ، كما كان الموضوع له عامّاً ، وهذا بخلاف ما في الوضع العامّ والموضوع له الخاصّ ، فإنّ الموضوع له - وهي الأفراد - لا يكون متصوّراً إلاّ بوجهه وعنوانه وهو العامّ ، وفرق واضح بين تصوّر الشيء بوجهه ، وتصوّره بنفسه ، ولو كان بسبب تصوّر أمر آخر .

أقسام
التصوّر
والمعنى
الموضوع له

ولعلّ خفاء ذلك على بعض الأعلام ، وعدم تمييزه بينهما ، كان موجباً لتوهم إمكان ثبوت قسم رابع ، وهو أن يكون الوضع خاصّاً مع كون الموضوع له عامّاً ، مع أنّه واضح لمن كان له أدنى تأمل .

وكيف كان ، لا بدّ في الوضع - ولو في التعييني منه - من تعيين المعنى الموضوع له ؛ ضرورة كونه بدون لغواً صرفاً ، وهو موقوف على تصوّره . وكلّ واحد من التصوّر والمعنى له قسمان :

أما الأوّل - أعني التصوّر - فلأنّه لا يخلو إمّا أن يكون تفصيلاً ، وإمّا أن يكون إجمالاً .

والمراد من الأوّل هو إحاطة التصوّر لتمام المعنى وحضوره بجميع خصوصياته في عالم الذهن على نحو يعرفه ، بحيث يميّزه عن جميع ما



عداه من المعاني ويتميّز هو عنده ، كتصوّر الإنسان نفسه أو ابنه الشخصي الخارجي وهكذا .

والمراد من الثاني أن لا يكون كذلك ، إمّا لعدم إحاطة التصوّر لتمام المعنى الموضوع له ، بل أحاط على بعضه ، وبقي البعض الآخر خارجاً عنه ، كما في تصوّر الأفراد بالكلّي الجامع لها ، فإنّ التصوّر حينئذٍ لم يحط على تمام حقيقتها من الكلّي والتشخص ، بل أحاط على جزئها الأوّلي فقط . وإمّا لأنّه وإن ميّزه عن غيره في الواقع ، إلاّ أنّه لم يتميّز عنه عنده ، بل بقي مردّداً بينه وبين غيره . وذلك كما في تصوّر الكلّي بفرده الخارجي المعلوم عند المتصوّر كونه فرداً لنوع من الأنواع إجمالاً لا تفصيلاً ، كما إذا وضع يده على شيء شخصي خارجي في ظلمة ، ولم يدر أنّه هرة أو أرنب ، ولا أنّ حقيقتها ما هي ، وعيّن لفظاً خاصّاً بإزاء نوع هذا الشيء الذي وضع يده عليه أو بإزاء نفسه ، ثمّ علم أنّه أرنب مثلاً ، فيعلم أنّ ذلك اللفظ قد وضع بإزاء حقيقة الأرنب في الأوّل ، وبإزاء ذلك الجزئي الخارجي في الثاني .

وبالجملة : لا يعتبر في الوضع أزيد من تعيّن المعنى على نحو يخرج من الإبهام الصرف الموجب للغوية الوضع ، من جهة عدم إمكان الإفادة والاستفادة به حينئذٍ ، وهذا التعيّن تارةً يكون بإحضار المعنى في نفسه والإشارة إليه بتمامه وكماله من دون شذوذ شيء من خصوصياته ، وأخرى بإحضاره والإشارة إليه بشيء آخر يميّزه عن الغير ، وهذا الشيء تارةً يكون جزء المعنى الموضوع له ، وأخرى يكون المعنى الموضوع له جزءاً .

والتعيّن في الأوّل تفصيلي بخلاف الأخيرين ، فإنّه فيهما إجمالي ، من جهة شوب الجهل والترديد بلحاظ نفس الوضع خاصّة في عالم تطبيق المميّز والمعرّف - بالكسر - عليهما - بالفتح - كتطبيق الكلّي على الجزئي وأنه مصداقه وفردّه في الأوّل ، وتطبيق الجزئي الخارجي على كليّ وأنه كليّه لا شيء آخر في الأخير منهما .

وأما الثاني - أعني الموضوع له - فلأنّه إمّا أن يكون خاصّاً وجزئياً يمتنع صدقه على كثيرين ، وإمّا أن يكون عاماً لا يمتنع فيه ذلك . فهذه أقسام أربعة .

وما يكون المعنى فيه عاماً وكان طريق تعيّنه وتميّزه عن الغير تفصيلياً - وهو تصوّر نفس المعنى بتمامه وكماله - يعبر عنه بالوضع العامّ والموضوع له العامّ ؛ لعموم المعنى المتصوّر مقدّمة لتعيين المعنى المتوقّف عليه الوضع كما مرّ ، وعموم الموضوع له .

وما كان المعنى فيه عاماً وطريق الإشارة إليه إجمالياً - كالمثال الذي تقدّم - يعبر عنه بالوضع الخاصّ ، لخصوصية آلة التصوّر وجزئيته ، والموضوع له العامّ ؛ لعمومه .

وما كان المعنى فيه خاصّاً وجزئياً وآلة الإشارة إليه تفصيلياً - كوضع الأعلام الشخصية - يعبر عنه بالوضع الخاصّ ؛ لجزئية آلة الإشارة والتميّز ، وهو نفس المعنى ، والموضوع له الخاصّ ؛ لخصوصيته وعدم صدقه على كثيرين .

.....

وما كان المعنى خاصاً وآلة الإشارة إليه إجمالياً، يُسمّى بالوضع العام لعموم آلة الوضع والإشارة، والموضوع له خاصاً؛ لكونه جزئياً حقيقياً لا يصدق على كثيرين .

ولا إشكال في إمكان جميع هذه الأقسام عدا القسم الثاني، وأما هو إمكان الوضع فقد أحاله المصنّف، واستند فيه إلى أنّ الخاصّ والفرد الذي جعل تصوّره طريقاً وقنطرة إلى تصوّر المعنى الكلّي ومعرفته المعتمدة في وضع اللفظ له، إن كان متصوّراً بتمام ما له من المعنى المركّب من الكلّي والتشخيص فيكون الوضع حينئذٍ مثل الموضوع له عاماً؛ ضرورة تصوّر الموضوع له حينئذٍ تصوّراً تفصيلياً لا إجمالياً، غاية الأمر قد تصوّر معه شيئاً آخر وهو التشخيص، ولا يعتبر عدم ذلك في عموم الوضع .

وإن كان متصوّراً بأحد جزأي المعنى، فإن كان هذا الجزء هو الكلّي فعموم الوضع أوضح، وإن كان هو التشخيص فمن البديهي أنّه مبين للكلّي والتشخيص الآخر، ولا يمكن تصوّر الشيء ومعرفته بما يبيّنه .

وقد خالف في ذلك بعض الأعلام^(١)، حيث إنّه على ما حكاه عنه في المتن ادّعى إمكانه، وهذا هو الأقوى؛ لأنّ ما ذكره المصنّف من المحذور إنّما يلزم فيما إذا انحصر الخاصّ الذي به يشار إلى العامّ في خاصّ معلوم الاندراج تحت كلّي معيّن، وليس كذلك؛ لإمكان الإشارة إليه وتعيينه وتمييزه عن الغير بالخاصّ المرادّ اندراجه تحت أحد الكلّيين مثلاً،

(١) وقيل إنّه المولى المحقّق الرشتي في البدائع (راجع بدائع الأفكار : ٤٠) [منه] .

بل يمكن تعيين الخاصّ والإشارة إليه أيضاً ، لا بتصوّر الواضع إياه ، لا بتمام معناه ولا بعنوان عامّ ينطبق عليه ، بل بوضع يده عليه ، وذلك كما في المثالين المتقدّمين .

فلا ينبغي الإشكال في انقسام الوضع إلى أربعة أقسام بل خمسة ، ومحصلّ التقسيم : أنّ المعنى الموضوع له اللفظ إمّا كليّ وإمّا جزئيّ ، وعلى التقديرين ، تعيين المعنى وتمييزه عن غيره المعتر في الوضع إمّا تفصيلي وإمّا إجمالي .

هذا ، ولكن لا يخفى أنّ الغرض من هذا التقسيم إن كان بيان أنّ كلّ قسم من هذه الأقسام بعد فرض وجوده ووقوعه قسمٌ مستقلّ قبال سائر الأقسام ، فهو مخالف للوجدان ، وإن كان صرف بيان أنّ مقدّمة كلّ واحد من وضع اللفظ للمعنى الخاصّ والعامّ - أعني تصوّر المعنى لأجل تمييزه عن الغير - إنّما يكون على نحوين : إجمالي تارةً ، وتفصيلي أخرى ، فهو نظير تقسيمه باعتبار لباس الواضع ولونه من سواده وبياضه وزمانه ومكانه وطوله وقصره ، وهكذا إلى ما لا تحصى ، لغو صرفٌ ومتعبه بلا ثمرة .

ثمّ إنّ هذا التقسيم إنّما يتمشى في الوضع التعيني ، وأمّا الوضع التعيني فلا ؛ لأنّه ناشٍ من تصوّر الواضع للمعنى حال الوضع ، وهو لا يجري في الثاني ؛ إذ ليس فيه واضع وجاعل حتّى يتوقّف وضعه على التصوّر مقدّمة للوضع .

ثم إنّه لا ريب في ثبوت^(٢٦) الوضع الخاصّ والموضوع له الخاصّ ، كوضع الأعلام ، وكذا الوضع العامّ والموضوع له العامّ ، كوضع أسماء الأجناس ، وأمّا الوضع العامّ والموضوع له الخاصّ^(٢٧) فقد توهم أنّه وضع الحروف ، وما ألحق بها من الأسماء ، كما توهم أيضاً أنّ المستعمل فيه فيها خاصّ مع كون الموضوع له كالوضع عامّاً .

٢د-م ص ١٧ (٢٦) قوله : لا ريب في ثبوت ... إلخ .

أقول : وكذلك لا ريب على الظاهر في عدم ثبوت الوضع الخاصّ والموضوع له العامّ بعد إمكانه على ما اخترناه^(١).

٢د-ح ص ١٧ (٢٧) قوله : وأمّا الوضع العامّ والموضوع له الخاصّ ... إلخ . الوضع العام

والموضوع له الخاص
أقول : يعني أمّا هذا القسم فقد وقع الخلاف في وجوده بعد الفراغ من إمكانه ، فنفاه قدماء أهل العربية والأصول على ما حكى ، فجعلوا كلّ ما يقال بكونه منه من الوضع العامّ والموضوع له العامّ . وأثبتته جلّ المتأخّرين ، وتوهموا أنّ منه وضع الحروف وأسماء الإشارة والضمائر والموصولات .

وفي الحاشية : أنّ الظاهر إطباقهم عليه من زمان السيّد الشريف إلى زماننا هذا^(٢).

وكيف كان ، فالكلام في معاني الحروف يقع في مقامات :

في بيان المعنى
الحرفي

(١) في التعليقة السابقة (٢٥) قوله ﷺ : « وقد خالف في ذلك بعض الأعلام ، حيث إنّه

على ما حكاه في المتن ادّعى إمكانه ، وهذا هو الأقوى ... إلخ » .

(٢) هداية المسترشدين ١ : ١٧٨ (مع اختلاف يسير) .



أحدها : في أنها كَلِيَّة مطلقاً أم جزئية كذلك ، أم كَلِيَّة وضعاً جزئية استعمالاً ، وعلى تقدير الجزئية هل المراد منه الجزئية الحقيقية أو الإضافية ، أي الجزئية بالقياس إلى الكليّ والعامّ الذي به تتصوّر الأفراد المندرجة تحته مقدّمة للوضع لها ، فتارةً يكون كَلِيّاً ، وأخرى جزئياً باختلاف موارد الاستعمال .

في أنّ المعاني
الحرفية كَلِيَّة

الثاني : في أنها حكائية أم إنشائية .

والثالث : في الفرق بينها وبين معاني الأسماء .

أمّا المقام الأوّل : فالحقّ من بين محتملاته هو الأخير ، أي الجزئية الإضافية أمّا عدم الجزئية الحقيقية فلائها لا تكون إلّا بالتشخّص والوجود - إمّا الخارجي أو الذهني - ولا مجال لأخذ أحد قسمي الوجود في معنى الحروف مطلقاً ، لا في مقام الوضع ، ولا في مرحلة الاستعمال .

المعاني الحرفيّة
كَلِيَّة أو جزئيّة ؟

أمّا القسم الأوّل من الوجود فلاستلزامه عدم صحّة التكليف بفعل مرتبط بشيء آخر بأحد المعاني الحرفية من أنحاء الربط ، مثل ربط الظرفية والمظروفية والابتدائية والانتهائية والاستعلائية ، إلى غير ذلك ، كما في مثل : صلّ في المسجد ، وسر من البصرة إلى الكوفة ، وصم إلى الليل ، وكن على السطح ، وأمثال ذلك من التكاليف المتعلقة بالأفعال المقيدة بالارتباط بشيء آخر بأحد أنحاءه ؛ ضرورة أنّه لا يكون جزئياً إلّا بعد وجوده في الخارج ، ولا يوجد فيه إلّا بعد وجود طرفيه اللذين أحدهما الفعل المكلف به فيه ، ومع وجوده فيه يكون التكليف به تحصيلاً للحاصل ، وهو غير

معقول .

وأما القسم الثاني - أعني الوجود الذهني - فلاستلزامه امتثال الفعل المقيد بما ذكرنا في الأوامر ، وعصيانه في النواهي بصرف التصور والحفاظ فيما لو كان متعلق البعث والزجر هو الإيجاد الذهني ، والتكليف بغير المقذور على امتثاله خارجاً في خصوص الأوامر فيما إذا كان متعلق البعث هو الإيجاد الخارجي ؛ ضرورة عدم إمكان الوجود الخارجي لما هو مقيد بالوجود الذهني - ذهن المولى أو العبد - .

ودعوى التجريد وإلغاء خصوصية الوجود الخارجي والذهني في جميع هذه الموارد ممّا لا يحيطه نطاق الاحضاء ، كما ترى .

هذا مضافاً إلى ضرورة تطرق الانصراف في معنى الحرف الذي هو من لوازم كلية المعنى ، وذلك كما في قوله : لا تصلّ في أجزاء ما لا يؤكل لحمه ، فإنه منصرف عن الصلاة في بيت مبني من عظام الكلب قطعاً .

وأما عدم الكلية المطلقة بحيث يكون معنى كلمة « من » وضعاً واستعمالاً عين معنى لفظ الابتداء فيكونا مترادفين ، فلمحذور لغوية الوضع حينئذٍ ؛ حيث إنها لا تستعمل في مورد ولا تذكر في كلام إلا لأجل إراءة الابتداء المتخصّص بخصوصية كونه قيماً ووصفاً لمتعلّقه كالسير والبصرة مثلاً وإحضاره في نفس السامع ، والغرض من الوضع هو الإفادة والاستفادة بمعونة الاستعمال في المعنى الموضوع ، ومع عدم الاستعمال فيه أصلاً لا يترتب عليه الغرض المذكور فيكون لغواً .

وتوهم أنها في جميع الموارد قد استعملت في نفس مفهوم الابتداء ، وإطلاقه على المقيد من باب إطلاق الكلّي على الفرد .

يردّه: أنه إنّما يتمّ فيما إذا لم تكن الخصوصية مقصودة بالإفادة، وقد قصدت في المقام؛ لأنّ الطرفين قد قيّدا بها لا هي بهما .

فتحصّل: أنّ الموضوع له في الحروف خاصّ بالإضافة إلى الكلّي الملحوظ لأجل وضعها لمعانيها، كما أنّ وضعها - أي المفهوم المتصوّر لأجل معرفة معانيها وتمييزها عن غيرها - عامّ بالقياس إلى نفس هذه المعاني، وإن كان خاصّاً بالقياس إلى معاني الأسماء المعبرّ بها عن معاني الحروف كالابتداء، فإنّ الملحوظ في وضع « من » هو الابتداء المقيدّ بكونه وصفاً وحالة لمتعلّقها لا مطلق الابتداء، والموضوع له هو مصاديق ذلك الابتداء المقيدّ لا نفسه .

ولعلّ ما ذكرنا من الخصوصية في معاني الحروف هو مراد بعض الفحول .

وما ذكره ﷺ في مقام ردّه بقوله: « وهو كما ترى » يتّجه عليه: أنه لا نرى فيه محذوراً، إلاّ أنه خلاف مراد القائلين بخصوصية الموضوع له فيها، حيث إنّ مرادهم هي الخصوصية الموجبة لجزئية المعنى حقيقةً .

وفيه: أنه تخرّص؛ إذ ليس في كلماتهم ما يدلّ على إرادته صراحةً أو ظهوراً، فيحتمل إرادة الخصوصية الموجبة لجزئيته الإضافية، بل مقتضى احتمال كون الوضع في الصلاة المختلفة المصاديق - من حيث السفر والحضر وغيرهما من الحالات - عامّاً والموضوع له خاصّاً، أن يراد من الخاصّ في الوضع العامّ والموضوع له الخاصّ في تقسيم الوضع إلى الأقسام الأربعة أو الثلاثة هو الخاصّ الإضافي بالمعنى المذكور، وإلاّ لا

.....

يكون الحصر بحاصر ؛ ضرورة إمكان هذا النحو من الوضع مع أنه غير مندرج في واحد منها .

وأما المقام الثاني : فالذي يقتضيه النظر التفصيل بينها ، وبأن بعضها المعاني الحرفية إنشائية توجد معانيها في متعلقاتها إذا قصد تحققها بها ، نظير مفاهيم حكاية أو إنشائية؟ المعاملات من العقود والإيقاعات كالبيع والنكاح والعتق والطلاق ، وذلك كحروف النداء وحروف القسم ، والحروف المشبهة بالفعل ، فتأمل ، وحروف الاستفهام ، ولا الناهية ، ولام الأمر ، وحروف التنبيه وحروف الاستثناء ، فإن معنى النداء وحقيقته إنما يوجد بنفس كلمة « يا » - مثلاً - في « يا زيد » إذا قصد بها النداء وطلب الإقبال ، وقس على ذلك غيرها من الحروف المذكورة .

وبعضها حكاية صرفة ، بمعنى أنّ لها معاني لا يتوقف تحققها في موطنها على التلفظ بها ، بل هي حاكية عنها مثل حكاية الأسماء عن معانيها ، وذلك كحروف الجرّ ، وحروف النفي ، وحروف العطف ، والشرط ، والعلّة .

فكما أنّ لكلّ من لفظي « زيد » و « الدار » في مثل « زيد في الدار » معنى يحكي هو عنه ، ويحضره المتكلّم عند المخاطب به ، كذلك أيضاً لكلمة « في » معنى تحكي هي عنه ، وهو ربط معنى « الدار » بمعنى « زيد » ربط الظرفية الموجب بلحاظ أحد طرفيه وصف الظرفية ، وبلحاظ طرفه الآخر وصف المظروفية .

وبالجملة : إنّ في صورة كون زيد في الدار يتحقّق بالوجدان قبل

التلفظ بقولك : « زيد في الدار » معانٍ ثلاثة : إنسان متشخص ، ومحلّ خاصّ مؤتلف من الآجر والجصّ والخشب مثلاً ، وربط أحدهما بالآخر ربط الظرفية الموجب هو حدوث وصف الظرفية في أحدهما ووصف المظروفية في الآخر ، لا معنيان كما إذا لم يكن هو فيها ، وهما ذات زيد وذات الدار ، ومن أنكر ذلك فقد كابر وجدانه .

فحينئذٍ نقول : إنّ فائدة كلمة « في » في قول القائل « زيد في الدار » والغرض منها هو الحكاية عن هذا المعنى الثالث ، أعني ربط الظرفية ، كما أنّ فائدة طرفيها هي الحكاية عن طرفي ذلك الربط ، وذلك لأنها لو لم تكن لأجل الحكاية عنه ، فحذراً عن محذور اللغوية لا بدّ أن تكون لأجل غرض آخر ، وهو منحصر في إحداث الظرفية والمظروفية في لفظي زيد والدار ، وإيجاد هذين العنوانين فيهما كي يدلّ لفظ الطرفين بذاتهما على ذات المعنيين ، وبوصفهما من الظرفية والمظروفية في عالم التركيب اللفظي على وصفهما ، نظير الصفر في رقم الأعداد الهندسية ، فإنّه ليس تحته عدد يحكي عنه ، وإنّما هو حافظ لمرتبة ما بعده من العدد الذي ليست له هذه المرتبة بدونه ، وقد حدثت به . فرقم الصفر قبل الألف في هذا الشكل « ١٥٢ »^(١) ليس تحته شيء من العدد ولكنّه يحفظ مرتبة الألف ، ويعنونها بعنوان

(١) هكذا ورد في الأصل ، ولعلّه من سهو القلم ، والصحيح : « ١٠٢ » . والظاهر أنّ مراده ﷺ من الألف هو الرقم « ١ » فيكون مراده ﷺ أنّه في الرقم « ١٠٢ » مثلاً لا يحكي الصفر عن عدد ، ولكنّه يعنون « ١ » بعنوان المائة .

.....

المرتبة الثالثة من المراتب للأعداد وهي مرتبة المئات ، فبعد ذلك تكشف الألف الموصوف بتلك المرتبة عن المائة .

فكذلك كلمة « في » ليس تحتها معنى تحكي عنه ، وإنما ينشأ ويوجد بها عنوان الظرفية في لفظ الدار وعنوان المظروفية في لفظ زيد ، فالأول بعد حدوث هذا العنوان فيه يكشف عن معنى الدار المتّصف بواقع الظرفية ، ذاته عن ذاته وعنوانه عن عنوانه ، وكذلك الثاني يكشف عن ذات زيد الموصوفة بالمظروفية ، نفسه عن نفسه ووصفه عن وصفه . هذا غاية تقريب الإنشائية .

وفيه : أنه لا معنى لظرفية لفظ الدار أو معناه للفظ زيد ، وكذا أولية لفظ البصرة أو معناه للفظ السير ، وأخرية لفظ الكوفة له وهكذا . وهذا بخلاف مراتب العدد ، فإنها من جهة كونها عناوين اعتبارية صرفة في الأرقام العددية يمكن إحداثها فيها . فالقياس على الصفر قياس مع الفارق .

وبما ذكرنا من التفصيل يجمع بين قول الأمير عليه أفضل الصلاة والسلام : « والحرف ما أوجد معنى في غيره » كما في رواية^(١) وبين قوله ﷺ : « والحرف ما أنبأ عن معنى ليس باسم ولا فعل » كما في رواية أخرى^(٢) ، ويقال : إن المراد من الحرف في الأولى هو القسم الأول ،

(١) بحار الأنوار ٤٠ : ١٦٢ .

(٢) أمالي الزجاجي : ٢٣٨ ، كنز العمال ١٠ : ٢٨٣ / ٢٩٤٥٦ .

والتحقيق - حسبما يؤدي إليه النظر الدقيق - أنّ حال المستعمل فيه والموضوع له فيها حالهما في الأسماء ؛ وذلك لأنّ الخصوصية المتوهّمة إن كانت هي الموجبة^(٢٨) لكون المعنى المتخصّص بها جزئياً خارجياً ، فمن الواضح أنّ كثيراً ما لا يكون^(٢٩) المستعمل فيه فيها كذلك ، بل كلياً ، ولذا التجأ بعض الفحول إلى جعله جزئياً إضافياً ، وهو كما ترى .

وإن كانت هي الموجبة لكونه جزئياً ذهنياً^(٣٠)، حيث إنّهُ

وفي الثانية هو القسم الثاني ، والدليل على هذا التقييد هو الوجدان .

الفرق بين المعاني الحرفيّة والاسميّة وأما المقام الثالث : فقد اتّضح الفرق بينهما - أي المعنى الحرفي كمعنى كلمة « من » مثلاً ، وبين معنى الابتداء - فلا نعيده ، فتأمّل تعرف .

٢٥-م ص ٢٢ (٢٨) قوله : إن كانت هي الموجبة ... إلخ .

أقول : يعني إن كانت هي الخصوصية الخارجية الموجبة لكون ...

إلخ .

٢٥-م ص ٢٢ (٢٩) قوله : فمن الواضح أنّ كثيراً ما لا يكون ... إلخ .

أقول : وذلك كما في قوله « سر من البصرة إلى الكوفة » ونحوها ممّا

يقع الفعل المقيد بحرف من الحروف تحت التكليف المعبر في صحته

عدم وجود متعلّقه في الخارج ، وإلا يلزم تحصيل الحاصل .

٢٥-م ص ٢٢ (٣٠) قوله : وإن كانت هي الموجبة لكونه جزئياً ذهنياً .

أقول : يعني وإن كانت تلك الخصوصية المأخوذة في معاني

الحروف هي الخصوصية الذهنية الموجبة لكونه جزئياً ذهنياً ، أعني

الوجود الذهني اللحظي .

لا يكاد^(٣١) يكون المعنى حرفياً إلا إذا لوحظ حالة لمعنى آخر ،
ومن خصوصياته القائمة به ، ويكون حاله كحال العرض ، فكما
لا يكون في الخارج إلا في الموضوع ، كذلك هو لا يكون في
الذهن إلا في مفهوم آخر ، ولذا قيل في تعريفه بأنه ما دلّ على
معنى في غيره ، فالمعنى وإن كان لا محالة يصير جزئياً بهذا اللحاظ ،
بحيث يبينه إذا لوحظ ثانياً ، كما لوحظ أولاً ، ولو كان اللاحظ واحداً ،
إلا أنّ هذا اللحاظ لا يكاد يكون مأخوذاً في المستعمل فيه ،

٢د-ح ص ٢٢ (٣١) قوله : حيث إنه لا يكاد ... إلخ .

وجه لزوم تخصص

أقول : الظاهر أنّ هذا بيان لوجه لزوم تخصص المعنى بخصوصية المعنى الحرفي
الوجود الذهني الموجب لكونه جزئياً ذهنياً . والعبارة الدالة على ذلك مثل
قوله : « التي لا بدّ منها في معاني الحروف » مطوية فيما بين قوله : « ذهنياً »
وقوله : « حيث إنه » .

وحاصل الوجه : أنّ معنى كلّ حرف من الحروف لا ريب في كونه
حرفياً ، ولا شبهة في أنّ المعنى لا بدّ في حرفيته من لحاظ كونه من حالات
الغير ، فينتج : أنّ معنى الحرف لا بدّ فيه من ضمّ لحاظ كونه في الغير
وتقييده به . وبعد جعل هذه النتيجة صغرى لقولك : « وكلّ ما لا بدّ فيه من
ضمّ اللحاظ والوجود الذهني لا محالة يكون جزئياً ذهنياً » ، ينتج : أنّ معنى
الحرف لا بدّ وأن يكون جزئياً ذهنياً .

وحاصل جوابه عن ذلك : أنّ هذا لا يثبت المدعى وهو كون المعنى
المستعمل فيه جزئياً ذهنياً ، إلا إذا كان هذا اللحاظ المعتبر في حرفية
المعنى مأخوذاً في المعنى ، بحيث يرد الاستعمال على المعنى المقيد به ،

ولكنه فاسد من وجوه ثلاثة مذكورة في المتن ، فلا بد من أن يكون مأخوذاً في نفس الاستعمال ، كما سيصرّح باختياره فيما بعد في مقام الفرق بين حرفية المعنى الواحد واسميته ، ويصرّح أيضاً في مبحث المشتقّ (١) بكون اللحاظ مع أخذه في ناحية الاستعمال وجعله من أطواره موجِباً لجزئية المعنى .

هذا ، ويمكن الخدشة فيما ذكره ﷺ بأنّ توقّف حرفية المعنى على اللحاظ الوارد على كونه حالة للغير ومن خصوصياته القائمة به ، بحيث يكون اللحاظ بالقياس إلى المعنى من قبيل الصفة بحال متعلّق الموصوف وجعله مقيداً به ، لا يوجب جزئية المعنى ذهنياً وعدم قابليته للصدق على كثيرين ؛ لإمكان كليته أيضاً ، غاية الأمر أخصّ من ذات المقيد لولا التقييد ، نظير تقييد الغلام بكون مالكة هو زيد الخارجي ، فإنّه لا يوجب جزئية الغلام خارجاً وخروجه عن الكلية بالمرّة .

نعم ، يوجب تضيق دائرته لولاه ، فليكن الأمر كذلك في تقييد الابتداء مثلاً بلحاظ كونه من حالات السير والبصرة ، وإنّما الذي يوجب جزئية المعنى هو لحاظ نفس المعنى وذاته ، بحيث يكون اللحاظ بالقياس إلى المعنى من قبيل الصفة بحال الموصوف .

وبالجملة : بين جزئية المعنى وبين لحاظ كونه حالة للغير عموم من وجه ، فقد يكون جزئياً ذهنياً لا حرفياً ، كالابتداء الملحوظ أي المقيد

وإلا فلا بدّ من لحاظ آخر^(٣٢)، متعلّق بما هو ملحوظ بهذا اللحاظ ،
 بداهة أن تصوّر المستعمل فيه ممّا لا بدّ من لحاظ آخر ، متعلّق بما هو
 ملحوظ بهذا اللحاظ ، بداهة أن تصوّر المستعمل فيه ممّا لا بدّ منه في
 استعمال الألفاظ ، وهو كما ترى .

باللحاظ الاستقلالي ، فإنّه على ما صرّح به في المشتقّ^(١) جزئي ذهني مع
 أنّه معنى اسمي لا حرفي ، وقد يكون بالعكس ، مثل الابتداء المقيد بلحاظ
 كونه حالة للغير ، أي المقيد بكون وصفه - أعني كونه من حالات الغير -
 ملحوظاً وموجوداً بالوجود الذهني .

ومن هنا يتّجه الإشكال على قوله : « فالمعنى وإن كان لا محالة يصير
 بهذا اللحاظ جزئياً ... إلخ » فإنّه خلطٌ بين ملاحظة اللحاظ بالقياس إلى
 المعنى بطور الصفة بحال نفس الموصوف ، وبين ملاحظته بطور الصفة
 بحال متعلّق الموصوف . وغفلةً عن أنّ الموجب للجزئية هو الأول وهو
 مفقود ، دون الثاني الذي موجود ، هذا .

مضافاً إلى إشكال التهافت بينه وبين قوله فيما بعد : « وكما لا يكون
 لحاظه فيه (أي في الاسم) موجباً لجزئيته فليكن كذلك فيها »^(٢) أي في
 الحرف ، بناء على أنّ المراد منه نفي إيجابه لها بعد اعتباره في المعنى ، فإنّه
 ينافي الجزم بإيجابه لها هنا وفي المشتقّ ، فتأمل .

٢٥-م ص ٢٢ (٣٢) قوله : وإلا فلا بدّ من لحاظ آخر ... إلخ .

أقول : إن كان نظره في محذور ذلك إلى أنّ تعدّد اللحاظ في

(١) كفاية الأصول : ٤٢ .

(٢) كفاية الأصول : ١٢ .

مع أنه يلزم أن لا يصدق على الخارجيات ، لامتناع صدق الكلي العقلي (٣٣) عليها ، حيث لا موطن له إلاّ الذهن ، فامتنع امتثال مثل (سر من البصرة) إلاّ بالتجريد وإلغاء الخصوصية .

استعمال الحروف خلاف الواقع ، حيث إنه ليس هناك إلاّ لحاظ واحد ، فيمكن أن يورد عليه بأنه نعم ، ولكنّه لا يمنع من أخذ اللحاظ في المستعمل فيه ، حيث إنّ عدم تعدّد اللحاظ فيه يمكن أن يكون لعدم الحاجة إلى لحاظ آخر غير ما أخذ فيه ؛ نظراً إلى أنّه يكفي ذاك اللحاظ في صحّة الاستعمال أيضاً ، فإنّ تصوّر المعنى وإن كان لا بدّ منه في مرحلة الاستعمال ، إلاّ أنّه ليس إلاّ لأجل معرفة المعنى المستعمل فيه وإحضاره في الذهن ، وهو حاصل فيما ذكرنا من الفرض بلحاظ واحد ، فلا يلزم في مثله لحاظ آخر فتدبّر ، وإن شئت فعبّر بالتداخل .

وإن كان نظره إلى استلزامه انقلاب اللحاظ الآلي المأخوذ في المعنى إلى الاستقلالي ، لتعلّق اللحاظ الموقوف عليه الاستعمال به ، ففيه أنّه ممّا لا بأس به على ما ستعرفه في الواجب المشروط^(١)، نظير أخذ القطع الطريقي في موضوع حكم آخر غير متعلّقه .

٢٥-م ص ٢٢ (٣٣) قوله : لامتناع صدق الكلي العقلي ... إلخ .

أقول : يعني الكلي المتّصف بأمر عقلي وشيء ذهني ، أعني التّصوّر والّلحاظ .

(١) في التعليقة (٩٩) من المجلّد الثاني ، قوله ﷺ : « وأما عن الثاني فبمنع اجتماع

الملاحظين في أنّ واحد... إلخ » .

هذا، مع أنه ليس لحاظ المعنى حالة لغيره في الحروف إلا كالحاظه في نفسه^(٣٤) في الأسماء ، وكما لا يكون هذا اللحاظ معتبراً^(٣٥) في المستعمل فيه فيها ، كذلك ذاك اللحاظ في الحروف ، كما لا يخفى . وبالجملة : ليس المعنى في كلمة (من) ولفظ الابتداء - مثلاً - إلا الابتداء ، فكما لا يعتبر في معناه لحاظه في نفسه ومستقلاً ، كذلك لا يعتبر في معناها لحاظه في غيرها وآلة ، وكما لا يكون لحاظه فيه موجباً لجزئيته ، فليكن كذلك فيها .

إن قلت : على هذا لم يبق فرق بين الاسم والحرف في المعنى ، ولزم كون مثل كلمة (من) ولفظ (الابتداء) مترادفين ، صح استعمال كل منهما في موضع الآخر ، وهكذا سائر الحروف مع الأسماء الموضوعة لمعانيها ، وهو باطل بالضرورة ، كما هو واضح .

٢٥-ح ص ٢٢ (٣٤) قوله : إلا كالحاظه في نفسه ... إلخ .

أقول : كما أن اللحاظ بنحو الآلية لا بد منه في حرفية المعاني في الحروف ، كذلك اللحاظ بنحو الاستقلالية لا بد منه في المعاني في الأسماء .

٢٥-ح ص ٢٢ (٣٥) قوله : وكما لا يكون هذا اللحاظ معتبراً ... إلخ .

أقول : يعني لا منشأ لتوهم أخذ لحاظ الآلية في معاني الحروف المستعملة فيها إلا اللابدية ولزوم تخصصها به ، ولو كانت منشأ له لكان اللازم أخذ لحاظ الاستقلالية في معاني الأسماء ؛ لاشتراكهما في اللابدية كما عرفت ، ولكنه لم يعتبر في الأسماء ، فيعلم عدم صلاحيتها لمنشئية الأخذ والاعتبار ، فلا تصلح للأخذ في الحروف .

قلت : الفرق بينهما إنّما هو في اختصاص كلّ منهما بوضع ، حيث [إنّه] وضع الاسم ليراد^(٣٦) منه معناه بما هو هو وفي نفسه ، والحرف ليراد منه معناه لا كذلك ، بل بما هو حالة لغيره ، كما مرّت الإشارة إليه غير مرّة ، فالاختلاف بين الاسم والحرف في الوضع يكون موجبا لعدم جواز استعمال أحدهما في موضع الآخر ، وإن اتّفقا فيما له الوضع ،

وبهذا البيان اندفع الإيراد على المصنّف بعدم الملازمة بين عدم اعتبار أحد اللحاظين في معاني الأسماء وعدم اعتبار الآخر في معاني الحروف ، فيمكن للواضع اعتبار الثاني دون الأوّل .
 ووجه الاندفاع واضح .

٢٥-م ص ٢٢ (٣٦) قوله : حيث إنّهُ وضع الاسم ليراد ... إلخ .

أقول : أي لأجل أن يراد ويقصد حين استعماله فيه معناه الذي قلنا إنّهُ كَلْبِي عارٍ عن قيد لحاظه استقلالاً أو حالة للغير ، حال كونه ملاحظاً له استقلالاً ، بمعنى أنّ الواضع وضع لفظ الابتداء مثلاً بالوضع العامّ بإزاء معنى كَلْبِي خالٍ عن التقيّد بقيد اللحاظ الاستقلالي أو الآلي ، ولكن شرط على تابعيه أن يستعملوه فيه بقيد اللحاظ الاستقلالي ، أي يقصدون به إحضار المعنى في نفس السامع وحكايته به حال تصوّرهم المعنى المذكور بنحو الاستقلال ، ووضع لفظة « من » بإزاء ذلك المعنى أيضاً ، ولكن شرط عليهم أن يصدوه منها حال تصوّره حالة للغير ، فيكون اللحاظ الاستقلالي ومقابله من خصوصيات استعمال اللفظ في المعنى ، وشؤون إرادته منه وتصوره له الذي لا بدّ منه في تحقّق الاستعمال ؛ لأنّ تصوّر المعنى حين الاستعمال لا ينفك عن إحدى الخصوصيتين أعني الاستقلالية أو الآلية .

وقد عرفت بما لا مزيد عليه أنّ نحو إرادة المعنى^(٣٧) لا يكاد يمكن أن يكون من خصوصياته ومقوماته .

ثمّ لا يبعد أن يكون الاختلاف في الخبر والإنشاء أيضاً كذلك^(٣٨).

فيكون الخبر موضوعاً ليستعمل في حكاية ثبوت معناه في موطنه ، والإنشاء ليستعمل في قصد تحقّقه وثبوته ، وإن اتّفقا فيما استعمل فيه ،

٢د-م ص ٢٣ (٣٧) قوله : وقد عرفت بما لا مزيد عليه أنّ نحو إرادة المعنى ... إلخ .

أقول : يعني نحو تصوّر المعنى ولحاظه من الاستقلالية والآلية . والظاهر أنّ نظره في تقدّم ما يوجب معرفة ما ادّعاه إلى ما ذكره سابقاً من عدم إمكان أخذ اللحاظ في المستعمل فيه ، وإقامة الدليل على بطلانه بوجوه ثلاثة .

٢د-م ص ٢٣ (٣٨) قوله : ثمّ لا يبعد أن يكون الاختلاف في الخبر والإنشاء أيضاً كذلك . الفرق بين الإنشاء والإخبار

في كلام واحد : أقول : يعني أنّ الجمل التي تارة تكون خبراً وأخرى إنشاءً مثل : بعت وزوّجت ، وأنت حرّ ، وهي طالق ، ويعيد ، ويغتسل ، وأمثال ذلك ، قد يتوهّم أنّها موضوعة للإخبار ، وأنّ استعمالها في الإنشاء استعمال لها في غير ما وضع له ، فيكون بمعنى أنّه قد أخذ في معناها الموضوعة له أو المستعملة فيه قصد الحكاية بها عن ثبوت مضمونها في موطنها ، فاستعمالها فيه بقصد تحصيله وتحقّقه بها يكون في غير ما كان ينبغي أن يستعمل فيه ، كما توهّم أنّ لفظة « من » مثلاً موضوعة للابتداء الملحوظ



المتصوّر كونه حالة للغير .

ولكن لا يبعد أن يكون اختلاف هذه الجمل في الإخبارية والإنشائية كالإختلاف الحاصل بين لفظ « الابتداء » ولفظة « من » راجعاً إلى الواضع والوضع ، ولكن في ناحية الداعي إلى الوضع ، لا في ناحية الموضوع له أو المستعمل فيه كما توهم ، بأن يقال : إنّ المعنى الموضوع له وكذا المستعمل فيه في « بعت » الإخباري والإنشائي أمرٌ واحد ، كاتّحاد معنى لفظي « الابتداء » و « من » ، والإختلاف بينهما إنّما هو في الداعي إلى الوضع ، فإنّ الواضع وضع لفظ « بعت » لمجرّد تحقّق النسبة وثبوتها لغرض أن يستعمله المستعمل فيه بقصد الحكاية ، أو بقصد التحقّق والوجود ، فالإخبارية والإنشائية عنوانان يطرآن على جملة « بعت » من ناحية الاستعمال وقصد المستعمل والغرض الداعي له إليه ، نظير طرؤ عنوان الاسميّة والحرفية على المعنى الواحد - كمعنى الابتداء - من قبل قصد المستعمل ، وتصوّره لذلك المعنى الواحد حين الاستعمال استقلالاً وحالة للغير .

نعم ، بين المقامين فرق من جهة أخرى وهي أنّ اللفظ في المقام واحدٌ وهو « بعت » مثلاً ، فبناءً على التوهم المذكور يصير هو من قبيل الحقيقة والمجاز ، وبناءً على ما ذكره المصنّف ﷺ يكون مثل المشترك اللفظي في تعدّد الوضع وإن اتّحد الموضوع له فيه دونه ، بخلاف المقام السابق لتعدّد اللفظ فيكون كلّ منهما مع الآخر من قبيل متّحدي المعنى بناءً على تحقيق المصنّف ، ومن قبيل مختلفي المعنى بناءً على ما توهموه .

هذا كله بناءً على المماثلة مع الخصم ، وتسليم أنّ الإخبارية

في الكلام إنما جاءت من قبل الواضع ، وإلا فالتحقيق أنها - وكذا الإنشائية - إنما تجيء من ناحية المستعمل وخصوصية غرضه الداعي إلى الاستعمال ، ولا ربط لها بالواضع أصلاً في طرف الموضوع له ، ولا في طرف الداعي إلى الوضع ، فافهم وتأمل .

ثم إنه قد علم - مما ذكرنا في بيان مراده وشرح مرامه - سوء التعبير في قوله : « ليستعمل في حكاية ثبوت معناه » وقوله : « ليستعمل في قصد تحقّقه » وأنّ اللازم عليه أن يقول بدل الأوّل : ليستعمل في معناه الموضوع له بقصد حكاية ثبوته في موطنه . وبدل الثاني : ليستعمل فيه أيضاً بداعي تحقّقه .

هذا في الفرق بين الإنشاء والإخبار في كلام واحد مثل بعت ونحوه . الفرق بينهما

أما الفرق بينهما في كلامين - مثل اضرب ويضرب أو ضربت أو أنت في كلامين

ضارب - أنّ الهيئة في الأوّل تفيد وجود النسبة بين الحدث وبين الفاعل والمخاطب وحصولها بنفس إسناد الأوّل إلى الثاني ، فهي موضوعة لإنشاء إسناد المادّة إلى الفاعل من حيث كونه مطلوب الحصول منه بداعي وقوع هذه النسبة بينهما بمجرد هذا الإسناد . وأما الهيئة في الثاني فهي موضوعة لإيقاع الإسناد إليه ، ولكن بداعي الحكاية عن وقوع النسبة في الواقع .

٢د-م ص ٢٥ (٣٩) قوله : فتأمل .

أقول : لعلّه إشارة إلى تثبيت ما ذكره وتسجيله وأنّه ليس مجرد عدم البعد ، بل لا محيص عن القول به هنا وإن قلنا بمقالة المتوهم في باب الحروف من كون الموضوع له أو المستعمل فيه خاصاً فيها ، إذ يمكن

الإلتزام بأخذ الخصوصية في أحد الأمرين فيها ولو بالإلتزام بالجزئية الإضافية كما التجأ إليه بعض الفحول^(١). بخلاف المقام فإنه لا يمكن أخذ الخصوصية الإخبارية أو الإنشائية في مدلول الكلام وما استعمل فيه ؛ ضرورة أنهما من الأمور القصدية المتقومة بقصد المتلفظ والمستعمل ، بمعنى أنهما من الأمور التي يتوقف تحققها في الخارج على شيء آخر مباين لهما مفهوماً بقصد ترتبهما عليه ، وكونها الغرض من إيجاد هذا الشيء المباين ، كمفهوم التعظيم الذي يتوقف وجوده في الخارج على القيام على شخص مثلاً بقصد تحقق التعظيم ، وبداعي أن يوجد هو به ، فإن الإخبار لا يتحقق إلا بالتلفظ بجملة واستعمالها في معناها بداعي أن يترتب عليه عنوان الإخبار والحكاية عن الواقع وينتزع عنه ، فيكون عنوان الإخبار والخبر مترتباً على الاستعمال ومتأخراً عنه ، فكيف يمكن أن يؤخذ في معنى الجملة الموضوعية له أو المستعملة فيه الذي هو مقدم على الاستعمال طبعاً ورتبة ، وإلا يلزم وجود الشيء في مرتبتين مختلفتين وهو محال ، فتدبر .

(١) الظاهر أنه إشارة إلى ما ذكره في الكفاية : ١١ بقوله : « ولذا التجأ بعض الفحول إلى جعله جزئياً إضافياً » والمراد به المحقق التقي رحمته الله في هداية المسترشدين ١ : ١٧٥ ، قوله رحمته الله : « ثالثها ... الخ » .

ثم إنّه قد انقده ممّا حقّقناه أنّه يمكن أن يقال : إنّ المستعمل فيه في مثل أسماء الإشارة والضمائر أيضاً عامّ ، وإنّ تشخّصه إنّما نشأ من قبل طور استعمالها ؛ حيث إنّ أسماء الإشارة وضعت ليشار بها^(٤٠) إلى معانيها ، وكذا بعض الضمائر ، وبعضها ليخاطب به المعنى ، والإشارة والتخاطب يستدعيان التشخّص كما لا يخفى ، فدعوى : أنّ المستعمل فيه في مثل (هذا) أو (هو) أو (إيّاك) إنّما هو المفرد المذكّر ، وتشخّصه إنّما جاء من قبل الإشارة أو التخاطب بهذه الألفاظ إليه ، فإنّ الإشارة أو التخاطب لا يكاد يكون إلّا إلى الشخص أو معه ، غير مجازفة .

٢٥-م ص ٢٥ (٤٠) قوله : وضعت ليشار بها ... إلخ .
في بيان معاني
أسماء الإشارة
والضمائر

أقول : أي وضعها الواضع بإزاء معانيها الكلّية ، كمفهوم المفرد المذكّر بالنسبة إلى كلمة « هذا » مثلاً ، لأجل أن يشار بها إلى نفس معانيها الكلّية ، أي لغرض أن يستعملها المستعمل فيها بعينها - لا في أفرادها - ولكن حال كونه مشيراً بها إلى نفس معانيها ومُرياً لها بها حسّاً ، وجاعلاً لهذه المعاني بمعونة هذه الألفاظ في نظر المخاطب خارجاً ، لا ذهنياً كي يقال بأنّه موجود في تمام الألفاظ ؛ لأنّها موجبة لحضور معانيها في ذهن المخاطب ، فإنّ حقيقة الإشارة وما يكون بالحمل الشائع الصناعي إشارة عبارة عن توجيه حسّ بصر المخاطب إلى المشار إليه ، ووصل شعاع بصره به في الخارج إمّا بمعونة اليد والرأس والعين ، وإمّا بمعونة اللفظ كأسماء الإشارة ، فإنّها مثل تحريك الإصبع توجب توجيه حسّ بصر المخاطب إلى المشار إليه ، غاية الأمر أنّها بالوضع بالنحو المذكور ، أعني تعيين الواضع

.

لها في قبال معانيها، ولكن بشرط أن يشيروا بها إليها عند استعمالها فيها، لا بنحو وضعها لإحداث الإشارة بحيث لا يكون لها معنى موضوع له يستعمل فيه ويحكى عنه. وما ترى من استعمالها فيما ليس بمحسوس بالبصر فإنما هو بنحو من العناية والتنزيل.

ومن المعلوم أن الإشارة إلى المعاني التي هي كَلِيَّة مع قطع النظر عن تعلق الإشارة بها، وإراءتها للمخاطب، وإحضاها عند بصره الحسي، تستدعي تشخيصها وخارجيتها وتوقف عليه؛ لعدم إمكان وقوع حس البصر على الكلِّي بما هو كذلك. فالتشخيص لم يؤخذ فيما يستعمل فيه اسم الإشارة، بل المستعمل فيه أمر كلِّي في حد نفسه، والتشخيص إنما يجيء من قبل توقف الإشارة عليه، المعتبرة في استعمالها فيها. ومن هنا يعلم الحال في ضمير المخاطب، بل الأمر فيه أوضح من ذلك.

ويمكن أن يقال: إن أسماء الإشارة وضعت لمعانيها الكَلِيَّة، وهو في لفظ «هذا» مثلاً عبارة عن مفهوم المفرد المذكر الحاضر، ولكن مقيداً بتعلق حقيقة الإشارة بشيء من الأشياء من اليد والعصا وغير ذلك به، ووروده عليه، قبال المفرد المذكر الحاضر مطلقاً غير مقيد به.

وقد يقال: إن أسماء الإشارة موضوعة للإشارة، وآلة لإحداثها كأحداثها بالأصبع مثلاً.

وفيه: أنه حينئذ لا يصح أن يحكم عليها وبها؛ ضرورة أن مفادها حينئذ هو الإشارة، ومن المعلوم أنه لا يصح بناءً عليه أن يقال: هذا زيد، أو زيد هذا، وأمثال ذلك.

فتلخص ممّا حقّقناه : أنّ التشخّص الناشئ من قبل الاستعمالات لا يوجب تشخّص المستعمل فيه ، سواء كان تشخّصاً خارجياً كما في مثل أسماء الإشارة ، أو ذهنياً كما في أسماء الأجناس والحروف ونحوهما ، من غير فرق في ذلك أصلاً بين الحروف وأسماء الأجناس ، ولعمري هذا واضح .

ولذا ليس في كلام القدماء من كون الموضوع له أو المستعمل فيه خاصّاً في الحرف عين ولا أثر ، وإنّما ذهب إليه بعض من تأخّر ، ولعلّه لتوهم كون قصده بما هو في غيره من خصوصيات الموضوع له ، أو المستعمل فيه ، والغفلة من أنّ قصد المعنى من لفظه على أنحائه^(٤١) لا يكاد يكون من شؤونه وأطواره ، وإلّا فليكن قصده بما هو وفي نفسه كذلك ، فتأمّل في المقام فإنّه دقيق ، وقد زلّ فيه أقدام غير واحد من أهل التحقيق والتدقيق .

ودعوى : أنّ الحكم عليه وبه إنّما هو بلحاظ متعلّق مفاده ، أي المشار إليه يدفعها : أنّ لازم ذلك هو صحّة الحكم على حروف النداء ، حيث مفادها إحداث النداء ، ومتعلّقه المنادى الذي يصحّ الحكم عليه وبه ، فيصحّ ذلك في لفظة النداء ، وهو كما ترى .

٢د-م ص ٢٧ (٤١) قوله : والغفلة من أنّ قصد المعنى على أنحائه ... إلخ^(١).

أقول : يعني قصد المعنى وإرادته من اللفظ بجميع أنحائها من الآلية والاستقلالية والحكاية عن تحقّقه في موطنه وثبوت به ونحوها لا يكاد

(١) كفاية الأصول : ١٣ [الموجود في النسخ التي بأيدينا : « والغفلة عن (من) أنّ قصد

المعنى من لفظه على أنحائه ... إلخ »] .

صحّة استعمال اللفظ فيما يناسب ما وضع له ، هل هو بالوضع (٤٢)، أو بالطبع ؟ وجهان ، بل قولان ، أظهرهما أنّه بالطبع (٤٣) بشهادة الوجدان بحسن الاستعمال فيه ولو مع منع الواضع عنه ، وباستهجان الاستعمال فيما لا يناسبه ولو مع ترخيصه ، ولا معنى لصحّته إلاّ حسنه .

الاستعمال المجازي بالطبع أو بالوضع

يكون من شؤون المعنى وحالاته ؛ لاستلزامه أخذ الشيء فيما هو متقدّم عليه رتبةً ، وذلك ضرورة أنّ قصد المعنى من اللفظ عبارة عن استعماله ، فأنحاء ذلك وخصوصياته كقصد الاستقلالية ونحوها لا محالة يكون من شؤون الاستعمال وحالاته ، ومن المعلوم أنّ الاستعمال متأخّر طبعاً عن المعنى الموضوع له والمستعمل فيه ، فلو كان مع ذلك من شؤون المعنى لزم ما ذكر .

٢٧ ح-ص ٢٧ (٤٢) قوله : هل هو بالوضع ... إلخ .

أقول : يعني ترخيص الواضع ، إمّا في نوعه بدون حاجة [إلى الترخيص في كلّ واحد واحد] كما هو ظاهر من تصدّي لحصر العلائق ، صحّة استعمال اللفظ فيما يناسبه وإمّا في كلّ واحدٍ واحد من آحاده كما حكي عن بعضهم ، وإمّا التفصيل بين الأوضاع أو بالطبع ؟ الألفاظ التي حصروا معانيها المجازية - كالحروف والظروف - وبين غيرها باعتبار نقل الأحاد في الأوّل لا الأخير كما حكي عن بعضهم الآخر .

٢٧ ح-ص ٢٧ (٤٣) قوله : أظهرهما أنّه بالطبع ... إلخ .

أقول : ولا يلزم من ذلك خروج القرآن المشتمل على المجازات الكثيرة عن كونه عربياً ؛ إذ يكفي في عربية الكلام كون استعمال ألفاظه

والظاهر أنّ صحّة استعمال اللفظ في نوعه أو مثله من قبيله (٤٤)، كما يأتي الإشارة إلى تفصيله .

المعيّة المأخوذة في التعريف ، فيكون محصّل هذا التعريف أنّها عبارة عن استعمال اللفظ في غير ما وضع له بقصد إفادته بالأصالة ، مع احتمال قصد إفادة ما وضع له كذلك معه أيضاً ولو بتوسيط إفادة غير الموضوع له . ولا يخفى أنّ لازم هذا كون اللفظ المستعمل في غير ما وضع [له] لكونه المقصود الأصلي في الإفادة خاصّة كنايةً ، وهو كما ترى .

فالحقّ في تعريف الكناية هو الأول ، وحينئذٍ إن قلنا بأنّ الحقيقة عبارة عن استعمال اللفظ فيما وضع له مع تعلق الغرض الأصلي بإفادته خاصّة فالكناية خارجة عن الحقيقة ؛ لتعلق الغرض الأصلي فيها بإفادة غير ما وضع له ، وكذلك عن المجاز لاستعماله فيما وضع له .

وإن قلنا بأنّها أعمّ منه ومن صورة تعلق الغرض الأصلي بإفادة غير ما وضع له ومن صورة تعلقه بإفادتهما معاً - كما هو الحقّ على ما هو قضية إطلاق تعريفها من هذه الجهة - فهي داخله في الحقيقة .

استعمال اللفظ في
نوعه أو مثله من
أفراد استعمال
اللفظ فيما يناسبه
وأنّه بالطبع أو
بالوضع ؟

ولكن أنّه مع ذلك لا بدّ من قيام قرينة على إرادة المعنى الكنائي ؛ إذ لا شبهة في ظهور اللفظ في كون المقصود بالأصالة هو إفادة نفس المستعمل فيه ، فلو أريد غير ذلك لا بدّ فيه من نصب قرينة عليه ، ولا منافاة بين كون لفظ حقيقةً وبين لزوم نصب قرينة على المراد منه .

٢٧-٢٨ ص ٢٧ (٤٤) قوله : والظاهر أنّ صحّة استعمال اللفظ في نوعه أو مثله

من قبيله .

أقول : يعني من قبيل صحّة استعمال اللفظ فيما يناسبه ومن أفراده ،

.

فيجري الكلام فيه أيضاً في أنه بالوضع أو بالطبع ، هذا ما يقتضيه ظاهر العبارة من أول الأمر الثالث إلى هنا .

ولكن فيه ما لا يخفى ، حيث إن استعمال اللفظ فيما ذكر ليس من هذا القبيل كي يتكلم في أن صحته بالوضع أو بالطبع ؛ لوضوح أن المستعمل فيه المذكور - أعني النوع وأخويه - ليس ممّا يناسب لما وضع له اللفظ واستعمل فيه ، لظهور أن نوع « ضرب » وصنفه ومثله ليس ممّا يناسب الحدث الخاصّ المقترن بالزمان الماضي^(١). فلو كان العنوان هكذا « صحّة استعمال اللفظ في غير ما وضع له هل هو بالوضع أو بالطبع ، وجهان ، أظهرهما الثاني ، بشهادة الوجدان بحسن الاستعمال فيه تارةً ولو منع عنه الواضع ، وقبحه واستهجانه أخرى ولو أذن فيه » لم يرد ذلك .

وكيف كان ، فلعلّ الوجه في ذكر هذه الجملة في هذا المقام هو الإشارة إلى شاهد آخر لكون الصحّة بالطبع لا بالوضع ، غير الوجدان .

وحاصله : أنه لا شبهة كما يأتي في صحّة استعمال اللفظ في نوعه أو صنفه أو مثله ، ولا شبهة أنّها في المهملات غير مستندة إلى الوضع وإلاّ لا تكون مهملة ، وأنّها فيها وفي غيرها من باب واحد ، فيكون في جميع ما هو من هذا القبيل مستندة إلى الطبع ، ويمكن كونه كذلك في غير ذلك من موارد استعمال اللفظ فيما لم يوضع له ، وبعد إمكانه لا محيص عن الإلتزام

(١) ويمكن إرجاع ضمير « من قبله » إلى كونه بالطبع المستفاد من سوق الكلام ، وعليه لا إيراد ، إلاّ أنه خلاف الظاهر [منه هـ] .

الرابع

لا شبهة في صحّة إطلاق اللفظ وإرادة نوعه (٤٥) به ، كما إذا قيل : ضرب - مثلاً - فعل ماض ، أو صنفه كما إذا قيل : (زيد) في (ضرب زيد) فاعل ، إذا لم يقصد به شخص القول أو مثله كـ (ضرب) في المثال فيما إذا قصد .

إطلاق اللفظ
وإرادة نوعه أو
صنفه أو مثله

وقد أشرنا إلى أنّ صحّة الاطلاق كذلك وحسنه إنّما كان بالطبع لا بالوضع ، وإلاّ كانت المهملات موضوعة لذلك ، لصحّة الإطلاق كذلك فيها ، والإلتزام بوضعها كذلك كما ترى .

بوقوعه ؛ إذ لا داعي لاعتبار الوضع إلاّ صحّة الاستعمال ، فمع إمكانه يكون لغواً ، هذا مضافاً إلى أنّه لو كان بالوضع لزم الاشتراك اللفظي في عامّة الألفاظ الموضوعّة وارتفاع التجوّز من البين بالمرّة ، وكون القرينة في كلّ مقام قرينة معيّنة ، وهو كما ترى .

ثمّ لا يخفى أنّ استعمال اللفظ فيما ذكر من النوع والمثل ليس من باب الحقيقة وهو واضح ، ولا من باب المجاز ؛ لعدم المناسبة بينه وبين الموضوع له فيما إذا كان اللفظ من الموضوعات ، ولعدم المعنى الحقيقي أصلاً فضلاً عن وجود المناسبة فيما إذا كان اللفظ من المهملات ، كـ « ديز » في قولك : ديزٌ لفظ أو مهملٌ .

١٥-م ص ٢ (٤٥) قوله : لا شبهة في صحّة إطلاق اللفظ وإرادة نوعه ... إلخ.

أقول : لا ريب في أنّه كما أنّ للمعاني أحكاماً يتعلّق الغرض بتفهمها وتفهمها ، كذلك للألفاظ أحكام يتعلّق الغرض ببيانها وتعليمها وتعلّمها ، كما في علمي الصرف والنحو .

في إطلاق اللفظ
وإرادة نوعه

* * * * *

ولا ريب أيضاً في أنه لا يمكن التوصل إلى الغرض في كلا الموردين إلاّ باحضار المحكوم عليه والمحكوم به عند المخاطب ، وارهاتهما له بنحو من الأنحاء ، ومن المعلوم أنه لا طريق إلى ذلك في مقام المحاورة إلاّ الألفاظ ، فكما لا بدّ في إراءة كلّ من طرفي الحكم في المورد الأوّل من ذكر اللفظ وإراءتهما به فكذلك في المورد الثاني أيضاً لا بدّ من الراءة بذكر اللفظ .

ومن هنا أنه لا شبهة في صحّة ذكر اللفظ وإرادة نوعه ، مثل « ضرب فعل ماضٍ » و « زيد اسم » و « من حرف » .

أو صنفه ، أي نوعه المقيّد بقيد كلّي ، مثل أن يقال : زيدٌ في « ضرب زيد » - المراد به كلّي هذا التركيب - فاعلٌ .

أو مثله ، أي فرد خاصّ آخر مماثل له في كونه فرداً خارجياً للنوع ، مثل قول القائل : زيد في « ضرب زيد » - المراد به شخص الكلام الخاصّ الصادر من شخص خاصّ في مكان خاصّ وزمان كذلك - فاعلٌ ، فإنّه أيضاً فرد لطبيعة زيد ، مثل زيد الذي تلفّظ به القائل المذكور .

وإنّما الإشكال في أنّ ذكر اللفظ في هذه الصور الثلاث لإراءة اللفظ الاحتمالات في بنوعه أو بصنفه أو بمثله ، هل هو من قبيل استعمال اللفظ في المعنى هذه الصور المقصود به الحكاية عنه ، كاللفظ المذكور لإراءة المعنى الموضوع له ، كما في الحقائق ، أو إراءة المعنى المناسب له ، كما في المجازات ، غاية الأمر أنّ بنوعه أو بصنفه المحكيّ عنه باللفظ هنا غير معناه الموضوع له وغير معناه المناسب له ، أو بمثله ، وإنّما هو مناسب لنفس اللفظ الحاكي عنه ، بخلافه في غيره ، فإنّه إمّا نفس

• • • • •

الموضوع له أو أمر مناسب له ؟

أم ليس كذلك ، بل هو من قبيل إيجاد نفس المحكوم عليه - الذي هو مورد الحكم وتعلّق غرض المتكلّم بأن يحكم عليه بحكم - وإحداث له في الخارج لأجل الحكم عليه ومقدّمة له ، نظير ما إذا أراد النجّار الحكم على السرير بأنّه محلّ الاستراحة مثلاً ، فيوجد نفس السرير في الخارج لأجل ذلك ، ثمّ يحكم عليه بقوله « محلّ الاستراحة » غاية الأمر لا بدّ من قرينة مقامية أو مقالية تدلّ المخاطب على أنّه محمول على نفس هذا الذي أوجده ؟

أو فيه تفصيل ؟ وجوه واحتمالات .

اعلم أنّه لمّا كان وقوع كلّ من وجهي الاستعمال والإيجاد في الخارج فرع إمكانه فلا بدّ أولاً من التكلّم في إمكانهما ، ثمّ التكلّم في أنّ الواقع أيّ منهما ؟

فنقول : لا شبهة في إمكان كون الإطلاق في الموارد الثلاثة المذكورة من قبيل الاستعمال ، بأن يكون هناك دالّ ومدلول ، ولفظ ومعنى مطلقاً ، سواء كان المحمول في القضية ممّا يصحّ حمله على نفس اللفظ الذي تلفّظ به في القضية وجعل حاكياً عن المقصود ، كقول القائل « زيد لفظ » و « ضرب على وزن فعّل » و « من كلمة » أم كان ممّا لا يصحّ حمله عليه كقوله « ضرب فعل ماض » و « من حرف » و « زيد في ضرب زيد فاعل » وأمثال ذلك ، فإنّ « ضرب » و « من » و « زيد » في هذه التراكيب الثلاثة مبتدأ ، لا أنّها فعل ماض وحرف وفاعل .

• • • • •

غاية الأمر الدلالة في صورة إرادة النوع من قبيل وحدة الدال والمدلول ، وفيما عداها من قبيل تعدد الدال والمدلول ، بناءً على التحقيق في المطلق والمقيّد - كما عليه جماعة من المحقّقين - من استعمال كلّ منهما في معنى وإرادته منه ، فإنّ المعنى المقصود فيه أمر خاصّ ، وهو زيد الواقع في جملة « ضرب زيد » المراد به كلّها وطبيعتها كما في الصورة الثانية ، أو شخصيها كما في الأخيرة ، فهو مركّب من شيئين : ذات لفظة زيد ، وخصوصية وقوعها فيما ذكر من الجملة ، والدال على الجزء الأوّل زيد ، وعلى الثاني قوله « في ضرب زيد » أي تقييده به .

وأما بناءً على خلاف التحقيق فيهما ، فالحال فيهما كما في الصورة الأولى .

هذا فيما إذا كان قوله « في ضرب زيد » قيداً للموضوع ، وأما إذا كان من قيود الحكم فلا محالة يكون المراد من زيد طبيعة هذه اللفظة ، ويكون وقوعه في « ضرب زيد » شرطاً لفاعليته . وعلى هذا يكون ذلك من أمثلة الصورة الأولى - أي ذكر اللفظ وإرادة نوعه - إلّا أنّ الحكم هنا مقيّد ومشروط بوقوعه في كذا ، بخلافه هناك ، فإنّه فيه مطلق سارٍ في تمام الأصناف والأفراد من دون اختصاص بمورد دون آخر .

وأما النحو الثاني - أعني كونه من قبيل إيجاد المراد ، لا الاستعمال فيه والحكاية عنه - فلا إشكال في إمكانه في الصورة الأولى ، وهي صورة إرادة النوع فيما إذا كان المحمول في القضية ممّا يعمّ شخص اللفظ الموجود فيها ، مثل « ضرب لفظ » بأن يكون المتكلّم بلفظ « ضرب »

• • • • •

في القضية بصدد إيجاد طبيعة « ضرب » في الخارج والحكم على نفس هذا الموجود بعنوان أنه مصداق لكلّي هذه الطبيعة ووجودها ، فيسري إلى تمام أفرادها ، لا بما هو مصداق خاصّ كي يختصّ به .
وفي عدم إمكانه فيها فيما إذا كان المحمول فيها ممّا لا يكاد يعمّه .
وليس عندي مثال لذلك ، وقد مثّل له المصنّف^(١) في آخر كلامه بمثل « ضرب فعل ماض » .

ويمكن الخدشة فيه بأنّ المحكوم عليه في المثال ليس لفظ « ضرب » في نفسه ومجرداً عن اعتبار ما وضع هو بإزائه من المعنى ، حتّى فيما لو كان المقصود منه الحكاية عن لفظ « ضرب » بنوعه ؛ ضرورة أنّ الألفاظ لا تتصّف بالاسمية والفعلية والحرفية إلاّ باعتبار ما وضعت بإزائه من المعاني ، ومن المعلوم أنّ شخص « ضرب » في القضية يعمّه الحكم بكونه فعلاً ماضياً إذا لوحظ فيه معناه الموضوع هو بإزائه . وعلى هذا يمكن أن يكون ذكر « ضرب » في المثال من قبيل الإيجاد ، بل ظاهر المحقّق الشريف أنّه منه .

قال الشارح الرضيّ رحمته في ذيل شرح قول المصنّف « وهي اسم وفعل وحرف » : فإن قيل : فإذا كان نحو « من » و « ضرب » في قولك « من حرف جرّ » و « ضرب فعل ماض » اسمين ، فكيف أخبرت عنهما بأنّ الأوّل حرف والثاني فعل ؟ وهل هذا إلاّ تناقض ؟

قلت : لم نرد أنّ « من » في هذا التركيب حرف ، و « ضرب » فعل ،

.....

تحكم على لفظ بما ثبت له في نفسه ، وتلفّظت به ، وأجريت عليه الحكم ، وقلت مثلاً: « ضرب مركّب من ثلاثة أحرف » لم يكن « ضرب » هناك دالّاً على شيء هو المحكوم عليه بالتركيب ، بل هو نفسه محكوم عليه بذلك ، وقد أخصر في ذهن السامع بأن تلفّظ به . وكذلك إذا حكمت على لفظ بما ثبت له بالقياس إلى ما وضع له وعيّن بازائه كما إذا قلت : « ضرب فعل ماض » ، لم يكن المحكوم عليه إلّا نفس ما تلفّظت به ، وإن كان اتّصافه بالمحكوم به مستفاداً له من غيره ، والمقصود أنّه فعل ماض بسبب كونه موضوعاً لمعناه ، فليس هناك دالّ هو اسم ، ومدلول هو فعل . والألفاظ كلّها متساوية الأقدام في جواز الحكم عليها أنفسها ، سواء حكم عليها بما ثبت لها في أنفسها ، أو بما ثبت بالقياس إلى غيرها .

نعم ، إذا استعملت في معانيها فلا شك أنّ الحكم حينئذٍ يتوجّه إلى المعاني التي يختلف حالها في جواز الحكم عليها وامتناعه ، ومن ثمّة قيل : الإسناد إلى معنى اللفظ من خواصّ الاسم ، وأمّا الإسناد إلى اللفظ فمشارك بين الثلاثة^(١).

وظهوره فيما ذكرنا ممّا لا سترة فيه ، وإطلاق كلامه في كون الحكم على الألفاظ من قبيل الإيجاد لا الاستعمال وإن كان يعمّ صورتي ذكر اللفظ

(١) الكافية في النحو (مع شرح الشيخ الرضي وحواشي السيّد الشريف) ١: ٧ ، بضميمة استدراك ٧ في آخر المجلّد (والمصنّف رحمه الله نقل العبارة باختلاف يسير في بعض الموارد).

والتقدير بعد اللفظ الذي قصد الحكاية عنه ، بحيث يكون المقدر حاكياً وذاك اللفظ محكياً ، بأن يقال : إن « زيد لفظ » مثلاً في تقدير « زيد وهو أو هذا لفظ » مشيراً به إلى زيد الموجود في الكلام ، فيكون هو معنى مستعملاً فيه ، ولفظة « هو » أو « هذا » لفظه الذي استعمل فيه وحكي به عنه - ، وذلك لاستلزامه اتحاد الدال والمدلول ، وهو مناف لما هو قضية الاستعمال من تعددهما والمغايرة بينهما .

والتعدد الاعتباري بمعنى أن يكون اللفظ باعتبار أنه صادر عن لفظه دالاً ، وباعتبار أنه بنفسه مراد مدلولاً ، غير ممكن هنا ، حيث إنّه مستلزم لكون الشيء الواحد في آن واحد ملحوظاً بالاستقلال وغير ملحوظ كذلك ، وفانياً وغير فانٍ ، وهو محال .

هذا مضافاً إلى أنّ كلّ واحد من هذين الاعتبارين إنّما يتوقف على الاستعمال ويحدث به ، فلو توقّف الاستعمال على هذا النحو من التعدد الاعتباري لزم الدور .

نعم ، كونه بالنحو الثاني بمكان من الإمكان .

وعليه لا يكون من باب الاستعمال والدلالة ، فلا يرد عليه إيراد اتحاد الدال والمدلول ، ولا يرد عليه حينئذٍ إشكال تركب القضية العقلية من جزأين ؛ ضرورة تحقق تمام أجزائها الثلاثة . أمّا المحمول فواضح ، وأمّا الموضوع فلوجوده بنفس التلفظ به .

نعم ، يلزم بناءً عليه تركب القضية اللفظية من جزأين ، إذ ليس فيها لفظ بإزاء الموضوع يحكي عنه ، ولكنه ليس بمحذور فيما إذا لم تكن

وأما إطلاقه وإرادة شخصه ، كما إذا قيل : (زيد لفظ) وأريد منه شخص نفسه ، ففي صحته بدون تأويل نظر ؛ لاستلزامه اتحاد الدالِّ والمدلول ، أو تركب القضية من جزأين كما في الفصول (٤٦).

كان المراد منه ما لم يوضع لما عدا اللفظ ، كلفظ اللفظ والكلمة والاسم والفعل والحرف ونحوها مما كان معناه من قبيل الألفاظ .

وأما الثاني فكذلك ، أما فيما إذا لم يكن بنحو الاستعمال فلأنَّ المجاز مثل الحقيقة إنما هو من شؤون الاستعمال ، وأما فيما إذا كان بذلك النحو فلعدم المناسبة بين الموضوع له والمستعمل فيه . وقد صرح في مبحث الحقيقة الشرعية^(١) بما ذكرنا من عدم كون ذلك بنحو الحقيقة والمجاز ، فتأمل جداً .

د-ح صه (٤٦) قوله : أو تركب القضية من جزأين كما في الفصول (٢).

أقول : لا وجه لهذا الشق أصلاً بعد تخصيص العنوان بصورة إطلاق اللفظ وإرادة لفظه^(٣) الذي يراد منه جعل اللفظ كاشفاً عن نفسه ودليلاً عليه ، فالصواب في العنوان أن يقال : وأما ذكر اللفظ مع عدم إرادة نوعه وصنفه ومثله منه ، كما إذا قيل « زيد لفظ » ولم يرد من « زيد » واحد منها ، ففي صحته بدون تأويل نظر ... إلخ . إلا أن يقال : إن المراد من الإطلاق هو الذكر .

(١) كفاية الأصول : ٢١ .

(٢) الفصول الغروية : ٢٢ ، قوله ﷺ : « فصل : قد يطلق اللفظ ... إلخ » .

(٣) هكذا ورد في الأصل ، والصحيح : « ... وإرادة شخصه » .

بيان ذلك : أنه إن اعتبر دلالته على نفسه حينئذٍ لزم الاتّحاد ، وإلاّ لزم تركّبها من جزأين^(٤٧)؛ لأنّ القضية اللفظيّة على هذا إنّما تكون حاكية عن المحمول والنسبة ، لا الموضوع ، فتكون القضية المحكيّة بها مركّبة من جزأين ، مع امتناع التركّب إلاّ من الثلاثة ؛ ضرورة استحالة ثبوت النسبة بدون المنتسبين .

قلت : يمكن أن يقال : إنّه يكفي تعدّد الدالّ والمدلول اعتباراً ، وإن اتّحدا ذاتاً ، فمن حيث إنّه لفظ صادر عن لافظه كان دالّاً ، ومن حيث إنّ نفسه وشخصه مراده كان مدلولاً .

مع أنّ حديث تركّب القضية من جزأين - لولا اعتبار الدلالة في البين - إنّما يلزم إذا لم يكن الموضوع نفس شخصه ، وإلاّ كان أجزاءؤها الثلاثة تامّة ، وكان المحمول فيها منتسباً إلى شخص اللفظ ونفسه ، غاية الأمر أنّه نفس الموضوع ، لا الحاكي عنه ، فافهم ، فإنّه لا يخلو عن دقّة . وعلى هذا ليس من باب استعمال اللفظ بشيء .

١٥-ح صه (٤٧) قوله : وإلاّ لزم تركّبها من جزأين ... إلخ .

أقول : لا يخفى أنّ عدم اعتبار الدلالة على نفسه تحته صورتان :

إحدهما : انتفاء الدلالة لأجل انتفاء اللفظ مع وجود المعنى .

والأخرى : انتفاؤها لأجل العكس ، أي انتفاء المعنى مع وجود

اللفظ . والظاهر من كلام المصنّف ﷺ أنّه حمل كلامه ﷺ بالنسبة إلى هذا

الشقّ الثاني على إرادته الصورة الأولى . ويمكن أن يكون مراده الصورة

الثانية ، أعني صورة وجود الدالّ دون المدلول ، وعليه لا يتمّ جواب

المصنّف ؛ إذ المفروض عدم وجود الموضوع في القضية المحكيّة ،

ويلزمه انتفاء النسبة فيها أيضاً .

بل يمكن أن يقال : إته ليس أيضاً من هذا الباب ما إذا أُطلق اللفظ وأريد به نوعه أو صنفه ، فإنه فرده ومصدقه حقيقة ، لا لفظه وذلك معناه كي يكون مستعملاً فيه استعمال اللفظ في المعنى ، فيكون اللفظ نفس الموضوع الملقى إلى المخاطب خارجاً ، قد أحضر في ذهنه بلا وساطة حاكٍ ، وقد حكم عليه ابتداءً بدون واسطة أصلاً ، لا لفظه ، كما لا يخفى ، فلا يكون في البين لفظ قد استعمل في معنى ، بل فرد قد حكم في القضية عليه بما هو مصداق لكلي اللفظ ، لا بما هو خصوص جزئيه .

ولكن ينافي إرادته ذلك أن اللازم على ذلك تركب القضية من جزء واحد ، وهو المحمول فقط .

وبالجملة : إن أراد صاحب الفصول من الشرطية المطوية لتركب القضية من جزأين انتفاء الدالّ دون المدلول ، وأراد من القضية في كلامه القضية اللفظية لا المعنوية المحكيّة ، ففيه أنه يلزم ذلك ، ولكن لا محذور فيه كما ذكرناه . وإن أراد من الشرطية ما ذكرناه ، وأراد من القضية في كلامه القضية المحكيّة ففيه أن القضية بناءً عليه مركبة من أجزاء ثلاثة لا جزأين . وإن أراد من الشرطية عكس ما ذكرنا ، أعني انتفاء المدلول دون الدالّ ، فإن أراد مع ذلك من القضية في كلامه القضية اللفظية ففيه أنها مركبة من أجزاء ثلاثة ، وإن أراد منها القضية المعنوية ففيه أن ليس لها إلا جزء واحد ، وهو المحمول ؛ لأنّ الموضوع متنف بالفرض ، إذ المفروض انتفاء المدلول ، وأمّا انتفاء النسبة فلانتفاء الموضوع الذي لا بدّ منه في تحقّقها . ومن هنا يظهر الخدشة في عبارة المصنّف ، فافهم .

نعم ، فيما إذا أُريد به فرد آخر مثله ، كان من قبيل استعمال اللفظ في المعنى .

اللَّهُمَّ إِلَّا أَنْ يَقَالَ (٤٨): إِنَّ لَفْظَ (ضَرْب) وَإِنْ كَانَ فَرْدًا لَهُ إِلَّا أَنَّهُ إِذَا قَصِدَ بِهِ حِكَايَتَهُ ، وَجَعَلَ عِنْوَانًا لَهُ وَمَرَاتِهِ ، كَانَ لَفْظُهُ الْمُسْتَعْمَلُ فِيهِ ، وَكَانَ حِينَئِذٍ كَمَا إِذَا قَصِدَ بِهِ فَرْدٌ مِثْلُهُ .

وبالجملة : فإذا أُطلق وأريد به نوعه ، كما إذا أُريد به فرد مثله ، كان من باب استعمال اللفظ في المعنى ، وإن كان فرداً منه ، وقد حكم في القضية بما يعمّه . وإن أُطلق ليحكم عليه بما هو فرد كليّه ومصداقه ، لا بما هو لفظه وبه حكايته ، فليس من هذا الباب ، لكن الإطلاقات المتعارفة ظاهراً ليست كذلك كما لا يخفى ، وفيها ما لا يكاد يصحّ أن يراد منه ذلك ممّا كان الحكم في القضية لا يكاد يعمّ شخص اللفظ ، كما في مثل : (ضرب فعل ماضٍ) .

د-١ ص ٥ (٤٨) قوله : اللهمَّ إِلَّا أَنْ يَقَالَ ... إلخ .

أقول : هذا راجع إلى قوله سابقاً : « بل يمكن أن يقال » إلى آخره . ولا يخفى أنه لا وجه لهذا الاستدراك منه ، ولا يرتبط هو به ؛ لأنّ مؤدّى هذا النحو من الاستدراك هو الإيراد على ما ذكره في السابق بعينه ، ومن المعلوم أنّ هذا الذي جعله من قبيل الاستعمال إنّما هو بلحاظ أنّه قصد به الحكاية ، ومورد المستدرك عنه إرادته وإراءته لا بنحو الحكاية . فالصواب تبديله إلى قوله : نعم ، يكون من هذا الباب ما إذا أُطلق اللفظ وقصد به الحكاية عن النوع أو الصنف .

الخامس

الأمر الخامس

لا ريب في كون الألفاظ موضوعة بإزاء معانيها من حيث هي ، وضع الألفاظ لا من حيث هي مرادة للألفاظ^(٤٩)؛ لما عرفت بما لا مزيد عليه من أن للمعاني الواقعية قصد المعنى على أنحاء من مقومات الاستعمال ، فلا يكاد يكون من قيود المستعمل فيه .

هذا ، مضافاً إلى ضرورة صحّة الحمل والاسناد في الجمل بلا تصرّف في ألفاظ الأطراف ، مع أنّه لو كانت موضوعة لها بما هي مرادة لما صحّ بدونه ؛ بدهاة أنّ المحمول على (زيد) في (زيد قائم) والمسند إليه في (ضرب زيد) - مثلاً - هو نفس القيام والضرب ، لا بما هما مرادان .

مع أنّه يلزم كون وضع عامّة الألفاظ عامّاً والموضوع له خاصّاً ؛ لمكان اعتبار خصوص إرادة اللافتين فيما وضع له اللفظ ، فإنّه لا مجال لتوهم أخذ مفهوم الإرادة فيه ، كما لا يخفى ،

١٠-م ص ٦ (٤٩) قوله : الخامس : لا ريب في كون الألفاظ موضوعة بإزاء معانيها من حيث هي لا من حيث هي مرادة للألفاظ .

أقول : لعلّ ارتياب من ارتاب في ذلك وتوهم كون إرادة المعاني من

الألفاظ جزء الموضوع له إنّما نشأ ممّا حكاه العلامة^(١) عن المحقّق تبعيّة الدلالة الطوسي رحمته في مقام الجواب عن الإشكال المعروف على حدود الدلالات للإرادة ومراد العَلَمَيْن (الشيخ الثالث الذي أورده هو عليه رحمته - وهو أنّ بعضها منتقض ببعض فيما إذا الرئيس والمحقّق

(الطوسي رحمته)

(١) الجوهر النضيد : ٨ .



كان اللفظ مشتركاً لفظياً بين المعنى وجزئه ، أو بينه وبين لازمه ؛ حيث إنّ اللفظ يكون له حينئذٍ دلالة على ذلك الجزء من جهتين : فباعتبار دلالة عليه من حيث وضعه له يكون مطابقة ، وباعتبار دخوله في الموضوع له بالوضع الآخر يكون تضمناً ، وكذا في الإلتزام - من أنّ اللفظ لا يدلّ بذاته على معناه ، بل باعتبار الإرادة والقصد ، واللفظ حين يراد منه معناه المطابقي لا يراد منه معناه التضمّني ، فهو لا يدلّ إلاً على معنى واحد لا غير ، حيث تخيّل هذا المرتاب من اعتباره ﷻ إرادة المعنى في الدلالة عليه اعتبارها في مرحلة الوضع وأخذها في الموضوع له ، بتوهم أنّ مراده من الدلالة في طرفي النفي والإثبات في كلامه المذكور هو الدلالة التصوّرية ، بمعنى سببية سماع اللفظ لخطور المعنى في ذهن السامع وتصوّره له ، وأنّ هذا النحو من الدلالة لا بدّ وأن يستند إلى الوضع ، وإنّما هو من تابعه ولوازمه ، فلو لم تكن الإرادة جزء المعنى الموضوع له لم يكن وجه لاعتبارها في الدلالة بمعنى الخطور ، بعد فرض وجود علّته وهو الوضع ؛ لاستلزامه تخلف المعلول عن العلة .

في عدم اعتبار
إرادة المعنى في
الموضوع له

أو نشأ من أنّه رأى أنّ اللفظ يدلّ على المراد ، ويكشف عن إرادة اللفظ لمعنى اللفظ ، وضمّ إليه تخيُّله أنّ هذا الكشف والدلالة ليس له جهة إلاً الوضع ؛ لأنّ اللفظ لا يكشف عن شيء إلا بعد وضعه له ، فاستتج كون اللفظ موضوعاً للمعنى المراد .

ولا يخفى أنّ شيئاً منهما ليس بشيء ، والوجه فيه هو الخلط

والاشتباه .



الوقوع - مستلزم لعدم صحة الحمل والإسناد في الجمل الخبرية ، وعدم صحة الأمر في الجمل الإنشائية إلا بالتصرف في ألفاظ الأطراف والتجاوز فيها بتجريد معانيها عن قيد الإرادة ؛ إذ المراد من الإرادة المأخوذة فيها - كما ستعرف - هو مصداق الإرادة وفردتها ، فتكون الإرادة المقيّد بها المعنى في طرف المحمول شخصاً غير شخص الإرادة المقيّد بها المعنى في طرف الموضوع ، فيكون بين المعنيين تباين وجودي ، كما أنّهما كذلك مفهومأ وذاتأ ، فينتفي شرط صحة الحمل ، وهو الاتّحاد من وجه ، فلا يصحّ ، ويلزم التكليف بغير المقدور ؛ لأنّ الفعل المأمور به - كالأكرام - لا يمكن إيجاده مع كونه مقيّداً بإرادة الالفاظ وقصده .

وهذا هو السرّ في بدهاة كون المحمول على زيد في « زيد قائم » مثلاً ، والمسند إليه في « ضرب زيد » هو نفس القيام والضرب ، لا بما هما مرادان ، وكذلك الأمر في طرف الموضوع والمسند إليه . والتالي باطل بالضرورة ، ولذا لم يقل أحد بالتجوّز في مثل ذلك ، هذا أوّلاً .

وأما ثانياً : فلائنه مستلزم لكون وضع عامّة الألفاظ عامأ ، والمعنى الموضوع له خاصأ^(١) . أمأ عموم الوضع فلكون المتصوّر لأجل تقييده بمفهوم الإرادة التي لها أفراد عديدة - عدد استعمالات أشخاص

(١) وهو خلاف الواقع . وقد مرّ أنّه لا ريب في ثبوت الوضع العامّ والموضوع له العامّ كما في أسماء الأجناس ، والوضع الخاصّ والموضوع له الخاصّ كما في الأعلام .

وهكذا الحال في طرف الموضوع^(٥٠).

المستعملين - عاماً وكلياً قابلاً للصدق على كثيرين ، حتى فيما إذا كان المعنى جزئياً خارجياً كمعنى العلم ، فإنه قابل للكثرة بحسب تعدد إرادة اللافظين بلفظه .

[و] أما خصوص الموضوع له فلمكان اعتبار خصوص إرادات اللافظين فيما وضع له اللفظ ؛ إذ لا مجال لتوهم اعتبار مفهوم الإرادة فيه ، إذ لا منشأ لتوهم أخذ أصل الإرادة فيه إلا التبادر ، ومن الواضح أن المتبادر هو مصداق الإرادة لا مفهومها ، أو ما ذكرناه سابقاً منشأ لهذا التوهم ، والمراد من الإرادة فيه هو مصداقها لا مفهومها .

ولو سلم أن المأخوذ فيه مفهومها لا مصداقها لزم كون عامة الألفاظ بحسب الوضع والموضوع له كليهما عاماً ، أما بحسب الوضع فواضح ، وأما بحسب الموضوع له فلمكان اعتبار مفهوم كلي فيه ، وهو مفهوم الإرادة ، وهذا أيضاً محذور مثل الأول .

٨٠-٨١ م ص ٨٠ (٥٠) قوله : وهكذا الحال في طرف الموضوع .

أقول : قد يتخيل أن المراد من الموضوع هنا لو كان هو مقابل المحمد في القضية لكان المناسب تقديمه على قوله : « مع أنه يلزم كون وضع عامة الألفاظ » إلى آخره ، والعطف عليه قوله : « والمسند إليه » ليشمل كلا المثالين ، فلا بد أن يكون المراد منه هو اللفظ الموضوع ، مقابل المعنى الموضوع له ، فيكون عطفاً على « طرف الموضوع له » المحذوف من بين قوله : « عامة الألفاظ » وبين قوله : « عاماً » ، يعني : وكذا يلزم أيضاً كون وضع عامة الألفاظ في طرف اللفظ الموضوع أيضاً عاماً والموضوع

وأما ما حكي عن العلمين^(٥١) (الشيخ الرئيس ، والمحقق الطوسي) من مصيرهما إلى أنّ الدلالة تتبع الإرادة ، فليس ناظراً إلى كون الألفاظ موضوعة للمعاني بما هي مرادة ، كما توهمه بعض الأفاضل ، بل ناظر

خاصاً بأن يتصور الواضع في مقام وضع لفظ « زيد » مثلاً بإزاء الشخص كَلِّي هذا اللفظ على نحو المرآتية لأفراد هذه اللفظة الصادرة عن اللافظين ، فيضع كل فرد منها بإزاء الشخص المراد من لفظ « زيد » المراد بالإرادات الشخصية لللافظين والمستعملين ، حيث إنّ المستعمل في هذا المعنى المراد هو شخص اللفظ الذي يوجد اللافظ بتلفظه عند استعماله فيه لا كليّه .

هذا ولكن لا يخفى أنّ لزوم ذلك في طرف اللفظ ليس مختصاً بأخذ الإرادة في الموضوع له ، بل هو لازم على كلّ تقدير كما هو ظاهر ، فلا محيص عن كون المراد منه مقابل المحمول ، فيكون تتمّة لبيان ما أشار إليه بقوله : « بلا تصرف في ألفاظ الأطراف » من لزوم التصرف والتأويل في طرف الموضوع من ألفاظ الجمل كطرف المحمول . فحينئذ كان ينبغي أن يعطف على « الموضوع » لفظة « المسند إليه » . وما تقدّم من مخالفته لسياق العبارة فغير بعيد عنه ، وستطلع على مثله في مواضع عديدة من عبارات الكتاب .

١٥-م ص ٩ (٥١) قوله : وأما ما حكي عن العلمين ... إلخ .

أقول : قد عرفت^(١) الكلام في أنّ مرادهما من الدلالة هو الدلالة

(١) في التعليقة (٤٩) من هذا المجلد .

إلى أنّ دلالة الألفاظ على معانيها بالدلالة التصديقية ، أي دلالتها على كونها مرادة للافظها تتبع إرادتها منها ، وتتفرّع عليها تبعية مقام الإثبات للثبوت ، وتفرّع الكشف على الواقع المكشوف ، فإنّه لولا الثبوت في الواقع لما كان للإثبات والكشف والدلالة مجال ، ولذا لا بدّ من إحراز كون المتكلّم بصدد الإفادة في إثبات إرادة ما هو ظاهر كلامه ودلالته على الإرادة ، وإلّا لما كانت لكلامه هذه الدلالة ، وإن كانت له الدلالة تصوّرية ، أي كون سماعه موجباً لإخطار معناه الموضوع له ، ولو كان من وراء الجدار^(٥٢) ، أو من لافظ بلا شعور ولا اختيار .

التصديقية ، وأنّ من توهم كون المراد منها الدلالة التصوّرية الموجب لأنّ يكون هذا الكلام منهما دليلاً على وضع الألفاظ بازاء المعاني المرادة بالتقريب الذي عرفته كصاحب الفصول^(١) قد أخطأ في فهم مرادهما .

٩-١ ص ٥٢ قوله : ولو كان من وراء الجدار .

أقول : لا معنى لذكر ذلك ؛ بداهة أنّه لا ملازمة بين اللفظ المسموع من وراء الجدار بما هو كذلك وبين عدم إرادة اللفظ لمعناه ، كما أنّه لا ملازمة بين اللفظ المسموع من الشخص المرئي بالمشافهة وبين إرادته لمعناه . فاللازم أن يسقط ذلك ويقول : ولو كان من لافظ بلا شعور واختيار .

(١) الفصول الغروية : ١٧-١٨ .

إن قلت : على هذا يلزم أن لا يكون هناك دلالة عند الخطأ^(٥٣)،
والقطع بما ليس بمراد ، أو الاعتقاد^(٥٤) بإرادة شيء ، ولم يكن له من
اللفظ مراد .

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

ولعمري ما أفاده العلمان من التبعية - على ما بيّناه - واضح لا
محيص عنه ، ولا يكاد ينقضي تعجّبي كيف رضي المتوهم أن يجعل
كلامهما ناظرًا إلى ما لا ينبغي صدوره عن فاضل ، فضلاً عمّن هو عمّم
في التحقيق والتدقيق؟!

١د-ح ص٩ (٥٣) قوله : عند الخطأ ... إلخ .

أقول : يعني عندما أخطأ السامع عن فهم ما أراده المتكلم من اللفظ
بأن قطع بإرادته ما ليس هو بمراد له ، بل شيء آخر .

١د-ح ص٩ (٥٤) قوله : أو الاعتقاد ... إلخ .

أقول : هذا عطف على « الخطأ » يعني : عند اعتقاد السامع بأنه أراد
معنى خاصاً والحال إنه لم يرد من اللفظ معنى أصلاً ، لا هذا ولا غيره . فعلم
الفرق بين المتعاطفين .

السادس

لا وجه لتوهم وضع للمركبات^(٥٥) غير وضع المفردات ، ضرورة

(٥٥) قوله : السادس : لا وجه لتوهم وضع للمركبات .

أقول : في العبارة مسامحة من وجهين :

الأول : إنّ ظاهره أنّ وضع المواد والأطراف فيما ذكره من
المثاليين شخصي ، وليس كذلك ، حيث إنّ وضع « قائم » في الأول
و « ضرب » في الثاني من حيث الهيئة نوعي . ولا مجال لتوهم أنّ
المراد منهما نفس مادّتهما أي القيام والضرب ، لأنّهما ليسا من مواد
الكلام والمركّب .

والثاني : إنّ ظاهر قوله : « من خصوص إعرابها » يعني إعراب
مفرداتها ، أنّ هيئات المركبات المفيدة لمعنى آخر غير معاني المفردات
ناشئة من خصوص الإعراب ، وليس كذلك ؛ لأنّها أعمّ منها ومما تنشأ من
التقديم والتأخير ونحوه .

فالأولى أن يقول : بعد وضع مفرداتها مادّة وضعاً شخصياً ،
وهيئة وضعاً نوعياً - إن كان لها هيئة موضوعة - وهيئاتها المخصوصة
الناشئة من خصوص الإعراب أو غيره الموضوعة لخصوصيات النسب
... إلخ .

• •

وكيف كان ، إن كان غرض المتوهّم من المركّب الذي أثبت الاحتمالات والوجوه في الموضوع له هو هيئة المركّب ومن المعنى الموضوع له المركّب هو النسب والإضافات - كما أشار إليه في آخر البحث بقوله : « ولعلّ ثبوت الوضع له المراد » - فلا محيص عن الإلتزام بوضع على حدة لها . وحينئذٍ يعود النزاع بينه وبين المنكر له لفظياً مرجعه إلى النزاع في المراد من المركّبات والمفردات .

وإن كان الغرض منه المجموع المركّب من الهيئة والمادّة ، ومن المعنى معنى الهيئة ومعنى المواد ، كما فهمه المصنّف رحمته ، بأن يكون مراده أنّ قضية « زيد قائم » مثلاً قد وضعت هيئتها الخاصّة القائمة بزيد قائم - قبال الهيئة الخاصّة القائمة بزيد قاعد أو عمرو قائم أو عمرو قاعد - لثبوت القيام لزيد والنسبة بينهما ، وموادها الخاصّة ، أعني زيد المتهبّيّ بهيئة المبتدأ ، وقائم المتهبّيّ بهيئة الخبر - قبال زيد المتهبّيّ بهيئة أخرى كهيئة المفعولية أو الفاعلية ، وقائم المتهبّيّ بهيئة الحالية ونحوها ممّا هو مغاير لهيئة الخبرية - لمعناهما ، بعد وضع هيئة المبتدأ والخبر بأيّ مادة قامت لنسبة المحمول إلى الموضوع ، ووضع زيد بأيّ هيئة كان وكذلك قائم للشخص الخاصّ ولمن ثبت له القيام ، فلا إشكال في فساده ؛ لكونه لغواً .

وأما مسألة لزوم تكرار الدلالة فيمكن الخدشة في الاستدلال بأنّ عدم تكرار الدلالة يمكن أن يكون لأجل التداخل ، لا لوحدّة الوضع .

• •

وإن كان غرضه من المركّب المتوهم وضعه على حدة هو مجموع مواد الألفاظ ، بمعنى أنّ لـ « زيد قائم » مثلاً وضعاً آخر غير وضع هيئته ومواده ، بحيث يكون زيد بالنسبة إليه - بملاحظة هذا الوضع - بمنزلة جزء كلمة واحدة ، مثل عين « عمرو » وميمه ورائه ، بحيث لا يكون بازاء زيد في هذا التركيب بلحاظه معنى يقصد به الحكاية عنه ، بل إنّما ذكر تميماً للكلمة الدالة على معنى ، كـ « بعل » في « بعلبك » علماً لبلدة .

ففيه : مضافاً إلى لغويته أيضاً ، أنه من وضوح الفساد بمكان .

وإن كان غرضه من المركّب هو هيئته ، ومن الموضوع له غير النسب والإضافات - كالإخبار مثلاً - بأن يكون مراده أنّ هيئة المبتدأ والخبر كما وضعت بالوضع النوعي لثبوت القيام لزيد ، كذلك وضعت بوضع آخر نوعي للإخبار عن الواقع والحكاية عنه ، بأن تكون هي بالنسبة إليهما من قبيل المشترك اللفظي ، فله وجه في بادئ النظر . ويؤيده ، بل يدل عليه قولهم: بأن استعمال الجمل الخبرية في الإنشاء والتحرّز والتحرّس ونحو ذلك مجاز ، مع أنّ المواد مستعملة في معانيها الأفرادية ، والهيئة في معنى النسبة .

ولكنّه أيضاً - مع عدم تماميته في حدّ نفسه إلا في المركّبات التامة دون الناقصة مثل غلام زيد ونحوه - فاسد ناشٍ من عدم التمييز بين الداعي

عدم الحاجة إليه بعد وضعها بموادها في مثل (زيد قائم) و (ضرب عمرو بكرأ) شخصياً^(٥٦)، وبهياتها المخصوصة من خصوص إعرابها نوعياً ، ومنها خصوص هيئات المركبات الموضوعة لخصوصيات النسب والإضافات ، بمزاياها الخاصة

إلى الاستعمال والغرض منه ، وبين المستعمل فيه ، وأدّ عنوان الإخبارية والإنشائية وأمثالهما من العناوين إنما يجيء من قبل المستعمل - بالكسر - وخصوصية غرضه الداعي له إلى الاستعمال ، ولا دخل لها بالموضوع له أصلاً .

هذا كله بناءً على التحقيق في وضع الألفاظ المطلقة الذي ذهب إليه السلطان وتبعه جماعة من المحققين من أنها موضوعة لذات المعاني ، وإنما الإطلاق يستفاد من مثل مقدمات الحكمة .

وأما بناءً على خلافه من أخذ الإطلاق والإرسال في مفهوم المطلقات فلا بدّ من الإلتزام بوضع على حدة للمركبات ، وإلا يلزم التجوّز في أجزائها من جهة لزوم تجريدها عن قيد الإطلاق عند التركيب ، وهو كما ترى في غاية البعد .

١٠-١ ص ١٠ (٥٦) قوله : شخصياً .

أقول : نصب هذا وقوله : « نوعياً » ، في كلا الموردین إنّما هو على الصفتية للمصدر المحذوف المنصوب على المفعولية المطلقة ، أعني الوضع الشخصي والنوعي « وضعاً » .

والفرق بين الوضع الشخصي والوضع النوعي أنّ اللفظ الموضوع

من تأكيد وحصر وغيرهما نوعياً ؛ بدهاءة أنّ وضعها كذلك وافٍ بتمام المقصود منها كما لا يخفى ، من غير حاجة إلى وضع آخر لها بجملتها ، مع استلزامه الدلالة على المعنى : تارةً بملاحظة وضع نفسها ، وأخرى بملاحظة وضع مفرداتها .

ولعلّ المراد من العبارات الموهمة لذلك هو وضع الهيئات على حدة غير وضع المواد ، لا وضعها بجملتها علاوة على وضع كلّ منهما .

في الأوّل كلّيّ متّفق الحقيقة ، ضرورة أنّ وضع « زيد » لرجل شخصي ، وكذا وضع « رجل » لذات له الرجولية مثلاً شخصي عندهم ، مع أنّ اللفظ الموضوع فيهما ليس خصوص لفظ (زيد) و(رجل) الصادرين عن الواضع حال الوضع حتّى يكون شخصياً - أي جزئياً خارجياً غير قابل للصدق على كثيرين - بل هو ما يتألّف من « ز ، ي ، د » و « ر ، ج ، ل » على الترتيب ، وهو كلّيّ يوجد في ضمن جميع أشخاص لفظي « زيد » و « رجل » .

وهذا بخلاف الثاني ، فإنّ الموضوع فيه كلّيّ مختلف الحقيقة ، كما في وضع الهيئات ووضع المجازات . فإنّ هيئة « فاعل » مثلاً التي وضعت لمن قام به المبدأ كلّيّ قد اندرج تحته ألفاظ مختلفة الحقائق والمواد ، مثل ضارب وعالم وناصر وهكذا . وكذلك مادّة « ض ، ر ، ب » وضعت للمبدأ ، وقد اندرج تحته ألفاظ مختلفة الحقائق من حيث الهيئة عكس الأوّل ، وكذلك أيضاً اللفظ الموضوع للكلّ الذي وضعه الواضع للجزء - بمعنى رخصته وإذنه في استعماله فيه - كلّيّ قد اندرج تحته ألفاظ مختلفة الحقائق .

فعلم من هذا البيان الذي ذكرناه أنّ تسمية الأوّل بالشخصي مسامحة ، والمراد منه الشخصي الإضافي .

السابع

الأمر السابع

لا يخفى أنّ تبادر المعنى من اللفظ^(٥٧)، وانسباقه إلى الذهن من علانم الحقيقة
نفسه وبلا قرينة علامة كونه حقيقة فيه ؛ بدهاة أنّه لولا وضعه له لما
والمجاز تبادر .

١٥-م ص ١١ (٥٧) قوله : السابع : لا يخفى أنّ تبادر المعنى من اللفظ

... إلخ .

أقول : لا يخفى أنّ الدليل على الشيء مطلقاً يكون العلم به موجباً في التبادر
للعلم بذاك الشيء ، فإن كان متعلق العلم الأوّل علةً لمتعلق الثاني ، وهو
معلولاً له في الواقع ونفس الأمر يسمّى لمياً ، وإن كان بالعكس يسمّى إنياً .
وقد يكون جامعاً لجهتين ، كما إذا كانا معلولين لعلّة واحدة ، فإنّ الانتقال
من أحدهما إلى علته إنّي ، ومن هذه العلة المستكشفة بالإّن إلى المعلول
الأخر لمّي .

وهذا الشيء المستدلّ عليه بالدليل قد يكون هو العلم بشيء ،
وقد يكون غيره من سائر الأشياء ، ومن المعلوم أنّ الوضع واختصاص
اللفظ بالمعنى أيضاً أمر من الأمور [فـ] لا بدّ أن يكون الدليل المثبت له أمراً
يكون العلم بذاك الأمر موجباً للعلم بذاك الاختصاص ، إمّا بنحو اللّم بأن
كان علةً للاختصاص ، كما في تنصيب الواضع بجعله بإزاه في الوضع
التعيني ، وكثرة الاستعمال في الوضع التعيني . وإمّا بنحو الإّن بأن كان
معلولاً له .

ولا يقال: كيف يكون علامة؟ مع توقّفه على العلم بأنّه موضوع له، كما هو واضح، فلو كان العلم به موقوفاً عليه لدار .
فإنّه يقال^(٥٨): الموقوف عليه غير الموقوف عليه؛ فإنّ العلم التفصيلي بكونه موضوعاً له موقوف على التبادر، وهو موقوف على العلم الإجمالي الارتكازي به، لا التفصيلي، فلا دور، هذا إذا كان المراد به التبادر عند المستعلم، وأمّا إذا كان المراد به التبادر عند أهل المحاورة، فالتغاير أوضح من أن يخفى .

وما عدا التنقيص وكثرة الاستعمال من العلائم كالتبادر ونحوه ليس علة للاختصاص حتّى يكون دليلاً لمياً كما هو واضح، ولا معلولاً له حتّى يكون إنياً، وإلاّ لزم بعد تحقّق الوضع في الواقع تحقّق التبادر عند كلّ أحد ولو كان جاهلاً باللغة، وحينئذ يشكل على كون التبادر ونحوه - ممّا لا بدّ في أصل وجوده في الخارج من العلم بالوضع - دليلاً على الوضع وعلامة له، بأنّه دوري؛ لأنّ سبق المعنى إلى الذهن من حاق نفس اللفظ وبلا قرينة أصلاً - حتّى قرينة الحكمة - موقوف على العلم بوضعه له بمقتضى كونه معلولاً له، والعلم بذلك بمقتضى جعله دليلاً عليه موقوف على السبق المذكور، وهذا هو الدور الواضح .

١٢-١٠ ص ١٢ (٥٨) قوله: فإنّه يقال ... إلخ .

الجواب عن إشكال الدور في علامة التبادر
أقول: محصّل ما ذكره في الجواب عن إشكال الدور هو الفرق بين العلم الموقوف عليه التبادر، والعلم الموقوف هو على التبادر، وأنّ الأوّل غير الثاني، تارةً بإجمال أحدهما، وهو الأوّل، وتفصيل الآخر، وهو الثاني، مع وحدة العالم كما في الجواب الأوّل. وأخرى بكون العالم بأحد العلمين

غير العالم بالعلم الآخر مع وحدتهما من حيث الإجمال والتفصيل ، كما في الجواب الثاني . ومرجع الأول إلى الاختلاف في وصف العلم ، ومرجع الثاني إلى الاختلاف في موصوفه .

وتوضيح الجواب الأول : أنّ الشيء قد يكون بوجوده الواقعي مؤثراً في شيء آخر وسبباً له ، بلا توقّف في تأثيره فيه على علم أحد به والتفاته إليه ، بل يؤثر فيه مع الغفلة عنه كما هو الغالب في العلل . وحينئذ قد يصير وجود التأثير وتحققه أيضاً مغفولاً عنه ، وقد يكون هو ملتفتاً إليه كما أنّه قد يكون الأمر بالعكس .

وأيضاً قد يكون الإنسان عالماً بشيء ويكون لعلمه به وجود واقعي ، ولكنه كثيراً ما يكون غافلاً عنه .

فحينئذ نقول : إنّ أهل كلّ لغة عالمون بوضع ألفاظها ، ولكنهم دائماً غافلون عن علمهم به إلا في مورد حكمهم بأنّ هذا اللفظ موضوع لكذا أو غير موضوع له ، وأنّه حقيقة فيه أو مجاز .

وعلمهم بالوضع كذلك - أي مع الغفلة عنه - موجب للتبادر ومحدث له كذلك - أي مع الغفلة عن وجود هذا التبادر وحدثه - على ما تقدّم من إمكان التأثير والتأثر من دون العلم والالتفات إلى المؤثر والمتأثر . فالتبادر الواقعي المغفول عنه معلول للعلم بالوضع المغفول عنه ، ولكن الالتفات إلى التبادر والعلم به الذي هو عبارة عن ملاحظة الانسباق الموجود بالفعل - قبل الغفلة عنه - علّة للالتفات إلى العلم بالوضع والعلم به . فالذي يتوقّف التبادر عليه واقعاً هو العلم بالوضع واقعاً المغفول عنه

أحياناً ، والذي يتوقّف على التبادر هو العلم بذاك العلم والاتفات إليه ،
فاختلف طرفا التوقّف وارتفع الدور .

ومما بيّناه ظهر أنّ مراده من إجمال العلم وتفصيله هو الغفلة عنه
والاتفات إليه . والفرق بين إجمال العلم وتفصيله هنا وبينهما في باب
تنجيز العلم أنّ توصيف العلم بهما هنا من قبيل التوصيف بحال
الموصوف ، وهناك من قبيل التوصيف بحال متعلّق الموصوف ، فإنّ
السترة وعدمها هنا من أوصاف نفس العلم وعوارضه ، وهناك من أوصاف
المتعلّق والمعلوم .

وأما توصيف ابن سينا^(١) ومن تبعه للعلم بهما في مقام التفصي عن
إشكال الدور على الشكل الأوّل ، حيث إنهم فرّقوا بين الموقوف - وهو
العلم بالنتيجة - وبين الموقوف عليه - وهو العلم بكليّة الكبرى - بأنّ الأوّل
تفصيلي والثاني إجمالي فهو من الأغلاط ؛ حيث إنّ الإجمال والتفصيل
ليسا من العوارض للعلم ولا لمتعلّقه ، فتأمل .

وبعد الغض عن ذلك لا يرتفع به إشكال الدور لو كان هناك توقّف
من الطرفين ، وهو واضح .

والتحقيق في الجواب عنه هو منع توقّف العلم بالكبرى على العلم
بالنتيجة لو كانت من القضايا المعتمدة في العلوم - أعني القضايا الحقيقية -؛

(١) راجع الحاشية على قوانين الأصول ، السيد علي القزويني ١: ٢٢٦ ، قصص

• • • • •

وثالثاً: بأنَّ الشخص بـمجرّد إرادته الاطلاع على معنى اللفظ يلتفت إليه ، وترتفع غفلته عنه ، فلا يبقى مورد لإعمال التبادر .
 إلا أن يجاب عن ذلك كَلَّه بأنَّ مراتب الغفلة متفاوتة ؛ إذ قد تصل إلى حدّ لا تزول إلا بإعمال التبادر ، أي المراجعة إلى وجدانه وملاحظة أنّه ينسب منه أم لا ، وهذا النحو من الغفلة والجهل هو المراد في توقّف إزالتها على إعمال التبادر في المقام ، وعلى هذا لا يرد عليه شيء ممّا ذكر . ولكنّه أيضاً كما ترى ، فتأمّل وافهم .

وأما الجواب الثاني فالتغاير عليه وإن كان أوضح من أن يخفى فيرتفع به إشكال الدور ، إلا أنّه يرد عليه إشكال آخر ، وهو أنّ التبادر على هذا الجواب إنّما يوجب علم الجاهل المستعلم بقطع أهل المحاوره بالوضع ، ولا ملازمة بينه وبين العلم بالوضع الذي هو المهمّ المطلوب ؛ إذ قد يشكّ في مطابقتة اعتقادهم وقطعهم للواقع ، ومع هذا كيف يصحّ جعله علامة للوضع وموجباً للعلم به ؟!

نعم، لو كان من يتبادر عنده المعنى من أهل اللسان يبلغ من الكثرة عند المستعلم مقداراً لا يحتمل في حقّهم ذلك، فلا يبقى مجال لهذا الإشكال.

ثمّ إنّّه قد جعل بعض من القوم عدم تبادر المعنى الخاصّ من لفظ خاصّ علامة كونه مجازاً فيه . وقد أُورد عليه بانتقاضه بالمشترك اللفظي ؛ إذ لا يتبادر شيء من معانيه بلا قرينة مع أنّه حقيقة في كلّ منها ، لا مجازاً^(١) . ومن هنا التجأ بعض الفحول^(٢) إلى العدول عنه إلى تبادر الغير حذراً من ورود

الكلام في كون
عدم التبادر
علامة المجاز

(١) راجع رسالة حلّ العقول لعقد الفحول (ضمن وسيلة الوسائل) : ٤١٨ .

(٢) الفصول الغروية : ٣٢ .

النفص المذكور عليه ، حيث إنه لا يتبادر منه غيرها حتى يكون مجازاً فيها .
 ولا يخفى ما في كل من النفص والعدول من الإشكال .
 أما الأول فلمنع عدم التبادر في المشترك ، بل جميع معانيه يتبادر منه
 إلى الذهن ، فيدلّ على وضعه لكل منها ، وإنما الممنوع هو إحراز ما هو
 المراد من معانيها بعد عدم إمكان إرادة أكثر من واحد منها ، كما سيأتي
 وجهه مع ما يتّجه عليه^(١) ، فيكون مجملاً .

وبالجملّة : التبادر مقام ، وإرادة المتبادر مقام آخر ، والمحتاج إلى
 القرينة في المشترك هو الثاني لا الأول ، فلا يختلط عليك أحد المقامين
 بالأخر ، وبذلك يندفع النفص به على علامة الحقيقة بناءً على الملازمة من
 طرفي التبادر والوضع ، كما أنّ الأمر كذلك على كل من تقديري كون المراد
 من التبادر هو التبادر عند المستعلم أو عند العالم ، حيث إنه حقيقة في كل
 منها مع أنه لا يتبادر منه ؛ وذلك لما مرّ من منع عدم التبادر .

وأما الثاني فلا تبادر الغير فيه جهتان جهة منطوق ، وجهة مفهوم ،
 فإن كان هو علامة المجاز بجهته الأولى ففيه أنه علامة الحقيقة لا المجاز ،
 وإن كان علامة له بجهته الثانية ففيه أنه ليس إلا عين المعدول عنه ، وإن كان
 علامة له بكلتا جهتيه معاً ففيه أن ضمّ الجهة الأولى بالنسبة إلى مجازية هذا
 المعنى الخاص المقصود فهم حال اللفظ بالنسبة إليه من قبيل ضمّ الحجر

(١) في التعليقة (١٣٢) وما بعدها من هذا المجلّد من تعليقاته ﷺ على مبحث استعمال

ثم إنَّ هذا فيما لو علم استناد الانسباق إلى نفس اللفظ ، وأمَّا فيما احتمال استناده إلى قرينة ، فلا تجدي^(٥٩) أصالة عدم القرينة في إحراز كون الاستناد إليه ، لا إليها - كما قيل - ؛ لعدم الدليل على اعتبارها إلاّ في إحراز المراد ، لا الاستناد .

كما لا يخفى . فالأولى في منع علامة عدم التبادر للمجازية أن يقال : إنَّ عدم التبادر لا يدلُّ إلاّ على عدم العلة له ، وهو العلم بالوضع على ما تقدّم بيانه ، وهو أعمّ من عدم الوضع ؛ لإمكان تحقّقه في الواقع مع الجهل به . ومن ذلك يظهر الوجه في عدم تعرّض المصنّف له ، فتدبّر جيّداً .

د-م ص ١٤ (٥٩) قوله : وأمّا فيما احتمال استناده إلى قرينة فلا يجدي

... إلخ .

أقول : ظاهر العبارة أنّ الانسباق موجود ولكن لم يعلم أنّه من نفس اللفظ أو من قرينة ؛ لعدم العلم بوجود القرينة وعدمها ، كما يدلُّ عليه قوله : « فلا يجدي أصالة عدم القرينة » . ولا يخفى أنّه غير معقول ؛ ضرورة أنّ العلم بوجود المعلول - وهو التبادر والانسباق - لا يجامع احتمال أن تكون العلة فيه القرينة المشكوك الوجود والعدم دون اللفظ ، وإلاّ يلزم انفكاك العلة عن المعلول على بعض التقادير ، وهو تقدير استناده إلى القرينة مع فرض عدمها على ما هو أحد طرفي الشكّ فيها ، فلا بدّ أن يكون مراده منها هو الأمر الموجود المقرون باللفظ ، يعني : وأمّا إذا كان اللفظ مقروناً بأمر - كالشهرة مثلاً - وانسبq المعنى من هذا اللفظ الكذائي ، واحتمل استناده إلى ذلك الأمر المقرون أو إلى نفس اللفظ ... إلخ .

وحينئذ يرد عليه أنّ اللازم أن يبدل قوله : « فلا يجدي أصالة عدم



القرينة « إلى قوله : فلا يجدي أصالة عدم استناده إلى الأمر المقرون باللفظ في إحراز كون الاستناد إلى اللفظ واقعاً لا إلى القرينة كما قيل ؛ لأنه من قبيل إثبات أحد الضدّين بنفي الآخر بالأصل ، ولا دليل على اعتبار هذا النحو من الأصل في مقام الوضع وإثبات الاستناد ، وما دلّ الدليل على اعتباره - كبناء العقلاء - إنّما هو فيما إذا أُعمل في إحراز إرادة الموضوع له بعد الفراغ عن أصل الوضع .

إلا أن يقال : إنّ غرضه من أصالة عدم القرينة هو أصالة عدم الاستناد إليها ، ولكن العبارة غير وافية بأدائه . ولكن يبعد ذلك تسليم اعتبار أصالة عدم القرينة في مقام تشخيص المراد ، فإنّ المعبر منها هناك ما إذا كان ناشئاً من وجود ما هو قرينة صارفة قطعاً ، لا فيما إذا كان ناشئاً من قرينة الوجود وصارفيته ، مثل وقوع الأمر عقيب الحظر أو توهمه ، وأمثال ذلك ممّا احتف اللفظ بحال أو مقال يصلح لكونه صارفاً ، فإنّه محلّ البحث والكلام ، والمقام - بناءً على ما ذكرنا في مقام الإيراد عليه - شبيه بالقسم الثاني ، وأجنبي عن القسم الأوّل بالمرّة .

وبالجملة : النفي والإثبات من حيث الاعتبار وعدمه يردان على مورد واحد ، فإن كان المراد منه أصالة عدم الاستناد إلى القرينة الموجودة ، فعدم الدليل على اعتبارها في مقام إثبات الوضع كما ذكره ممّا لا إشكال فيه ، ولكن فيما ذكره من قيام الدليل على اعتبارها في إحراز المراد إشكال . وإن كان المراد منه أصالة عدم وجود القرينة المعلوم صرفها لو كان فقيام الدليل على الاعتبار في إحراز المراد صحيح ، ولكن لا يصحّ ما ذكره

ثم إنَّ عدم صحّة سلب اللفظ - بمعناه المعلوم المرتكز في الذهن إجمالاً كذلك - عن معنى تكون علامة كونه حقيقة فيه ، كما أنّ صحّة سلبه عنه علامة كونه مجازاً في الجملة^(٦٠).

من عدم الدليل على الاعتبار في إحراز الوضع ؛ إذ لازمه إمكان جريان الأصل المذكور فيما ذكر من الفرض ، غاية الأمر لا دليل على جريانه ، وقد مرّ أنّه غير معقول .

هذا ، ولكن يمكن أن يقال : إنّ ما أوردناه على ظاهر العبارة من مسألة عدم المعقولية إنّما يرد فيما لو كان ما ذكره هنا راجعاً إلى كلّ من وجهي علامة التبادر وعماماً لهما ، أو إلى خصوص الأوّل منهما ، ولعلّه ممنوع ، لاحتمال أن يكون نظره في ذلك إلى خصوص الوجه الثاني ، وعليه لا موقع للإيراد ؛ ضرورة أنّه يمكن أن يكون الجاهل بالوضع عالمّاً بانسباق معنى خاص من لفظ خاصّ عند أهل المحاورة ومع ذلك يشكّ في أنّ هذا الانسباق عندهم مستند إلى نفس اللفظ أو إلى أمر آخر مقارن له لا يعلم به مثل الشهرة ونحوها .

د-١-م ص ١٥ (٦٠) قوله : علامة كونه مجازاً في الجملة .

في صحّة السلب وعدمها
أقول : يعني كونه مجازاً إن كان هناك علاقة مصحّحة للاستعمال ،
وإلا يصير الاستعمال فيه غلطاً . ثمّ إنّّه يمكن أن يكون قيد الإجمال راجعاً
إلى المجازية خاصّة .

وحينئذ يحتمل أن يكون المراد من الإجمال هو المجازية بالإضافة ،
مقابل المجازية على الإطلاق ، يعني : كما أنّ صحّة سلبه علامة كونه مجازاً
بالنسبة إلى ذلك المعنى الذي فرض صحّة سلبه عنه ، بمعنى أنّ المورد ليس

كما في البعض الآخر .. وكذلك في طرف المجاز أيضاً يكون في بعض الموارد أنه ليس نفسه ، وفي البعض الآخر أنه ليس مصداقه ، وهذا السلب ملازم للسلب الأول .

وقد يؤيد ذلك قوله : « والتفصيل ... إلخ » ؛ إذ الظاهر أنه تفصيل لجميع ما سبق من العلامتين ، فإذا كان التفصيل لكليتهما يكون الإجمال أيضاً كذلك ، ولكن الظاهر هو الأول .

وقد يتوهم أنّ المراد من الاجمال على كلّ من تقديري رجوعه إلى خصوص علامة المجاز ورجوعه إليها وإلى علامة الحقيقة معاً هو مقابل الإطلاق والعموم من حيث الموارد ، يعني أنّ صحّة السلب ليست علامة كونه مجازاً فيه مطلقاً وفي جميع الموارد ، بل في الجملة وفي بعضها ؛ إذ قد يمكن صحّة السلب عن المورد مع إمكان كونه حقيقة فيه ، كما إذا كان مورد الإطلاق فرداً للمسلوب الكلّي ، وأطلق عليه لا بلحاظ الخصوصية ، فإنّه يصحّ سلبه عنه بطور الحمل الأولي الذاتي مع [كونه] حقيقة فيه ، وكذلك يمكن أن يكون مجازاً فيه مع صحّة الحمل عليه ، كالمثال فيما إذا أُطلق عليه بلحاظ الخصوصية ، فإنّه مجاز فيه مع أنّه لا يصحّ سلبه عنه بطور الحمل الشائع الصناعي .

وفيه : أنّ المراد من صحّة السلب في طرف المجاز هو صحّته بجميع أنحاءه أعني السلب الكلّي ، ففي المثال لا يصحّ السلب كذلك لصحّة الحمل الشائع ، فلا يكون من موارد السلب المطلق حتّى يقال إنّه حقيقة فيه لا مجاز .



والحقيقة في المقام الأول دون المقام الثاني .

وعليه لا يخرج إطلاق اللفظ الموضوع للكلي على الفرد بلحاظ الخصوصية عن تحت علامة الحقيقة - وهو عدم صحة السلب بل صحة الحمل - كي يصح ما ذكره معنى للإجمال فيه ؛ ضرورة كون إطلاقه عليه بمعنى إسناده إليه على نحو الحقيقة لا على نحو المجاز .
ومن هنا ظهر أنّ عدّهاتين العلامتين من علائم الحقيقة والمجاز لا يخلو عن مسامحة .

وكيف كان ، فالشك في باب الألفاظ والأوضاع تارة في وضع لفظ خاص بإزاء معنى مخصوص قبال سائر المعاني والمفاهيم ، بمعنى أنك تعرف المعنى وتميّزه عن غيره ، وكذلك اللفظ كلفظ الماء والعنصر الخاص الذي تحلله إلى جسم بارد بالطبع سيال ، ولكن لا تدري أنّ هذا اللفظ وضع لذلك المعنى ، وعين بإزائه ، وحصلت العلة الوضعية الجعلية بينهما أم لا .

وأخرى في تحقّق هذا المعنى المخصوص في مورد خاص معلوم بتمام خصوصياته التي هو عليها في الخارج ، ومنشأ هذه الشبهة هو عدم الإحاطة التفصيلية بحدود ذلك المعنى الكلي المخصوص الذي لا يخلو منه مفهوم من المفاهيم بالنسبة إلى البشر ؛ لعدم إمكان الإحاطة بها من جميع الجهات لغير علام الغيوب ، ولذا لا يوجد مفهوم من المفاهيم إلا وله مصاديق مشتبهة عند البشر مختلفة كثرة وقلّة باختلاف مراتب أشخاصهم فهماً وممارسة ، وتسمّى هذه الشبهة بالشبهة الصديقة المفارقة عن الشبهة



المصداقية - بعد اتّحادهما في كون الشكّ في كلّ منهما في انطباق الكلّي على المورد وكونه من مصاديقه - بأنّ منشأ الشكّ في الأولى هو الشكّ في حدود الكلّي وقبوده قلّة وكثرة مع العلم بخصوصيات المورد ، وفي الثانية بالعكس بأن يعلم بقيود المفهوم الكلّي ولكن لا يعلم بخصوصيات المورد لأجل بعض الأمور الخارجية .

ولا إشكال أنّ إزالة الشكّ في المورد الأوّل والعلم بأنّه وضع له يحصل بإعمال التبادر ، وإزالته في المورد الثاني ، والعلم بأنّه متحقّق في ضمن ذاك الفرد ، وأنّه من مصاديقه ، يحصل بإعمال صحّة السلب وعدمها بنحو الشائع الصناعي .

وإنّما الإشكال والخلاف في أنّ إزالته في المقام الأوّل هل تحصل بإعمال صحّة السلب وعدمها مثل ما تحصل بالتبادر كما اختاره المصنّف ، بل يظهر من صاحب الفصول ﷺ في بعض كلماته نسبته إلى القوم ، وإن أخطأ في تلك النسبة ؛ فإنّ المعروف عندهم خلافه ، حيث قال في مقام الإيراد على ما تخيل المحقّق القميّ ﷺ اندفاع إشكال ورود الدور على العلامتين به من أنّ موردهما هو المقام الثاني ، وعليه لا يرد إشكال الدور بعد أن نقل كلامه ﷺ قال ما هذا لفظه : « أقول : وفيه أنّه خروج عن محلّ البحث ، فإنّ الكلام في العلامة التي يعرف بها المعنى الحقيقي والمجازي ، لا ما يعلم بها تحقّق المعنى الحقيقي



في ضمن الفرد وعدمه على ما يقتضيه ظاهر بيانه»^(١) انتهى موضع الحاجة. أم لا يحصل بهما كما هو المعروف ، بل لم نظفر من أحد على

إعماله هاتين العلامتين في المقام الأول ؟

فيه قولان ، أقواهما الثاني ؛ وذلك لأنَّ طريق إعمال عدم صحّة السلب - أي صحّة الحمل - أن يجعل المعنى المعلوم تفصيلاً - كمفهوم الحيوان الناطق - محمولاً في القضية ، واللفظ الذي تريد أن تفهم أنّ معناه عين هذا المعنى المعلوم التفصيلي أم لا - كلفظ الإنسان - موضوعاً فيها بما له من المعنى الإجمالي الارتكازي - لا بنفسه وبما هو لفظ ؛ إذ لا شبهة في أنّ اللفظ في جميع الموارد غير المعنى - وتقول الإنسان حيوان ناطق ، ثمّ تنظر فيه فإن صحّ هذا الحمل فيعلم منه أنّه المعنى الموضوع له ، وإلا لما كان يصحّ الحمل ، وإن لم يصحّ فيعلم منه أنّه ليس معناه الموضوع له . ولا يخفى أنّه لا يخلو الأمر في معنى هذا اللفظ الذي جعل موضوعاً في القضية إمّا أن يكون متّحداً مع معنى المحمول من تمام الجهات مفهوماً وذاتاً ووجوداً وإمّا لا .

وعلى الأوّل لا شبهة في عدم صحّة الحمل الإيجابي إلا بنحو من التأويل ؛ إذ لا بدّ فيها من مغايرة بين الموضوع والمحمول والمفروض انتفاؤها .

وعلى الثاني لا يمكن أن تكون جهة المغايرة هي ما عدا المفهوم من



الذات والوجود بأن يكون أحدهما عين الآخر مفهوماً غيره ذاتاً أو وجوداً ؛ لاستحالة اتّحاد المفهوم مع تعدّد الذات أو الوجود ، فلا بدّ من التغيّر في المفهوم فقط أو مع التغيّر في الذات والماهية أيضاً ، وعلى هذا وإن كان يصحّ الحمل بلحاظ الاتّحاد في الوجود فقط ، كما في « زيد عالم » أو مع الاتّحاد في الذات أيضاً ، إلّا أنّه لا يمكن أن يصير علامة للوضع بمعنى كون مفهوم أحد اللفظين عين مفهوم الآخر وأنّ ما عُيّن بإزائه مفهوم واحد ، بحيث يكونان هما بالنسبة إلى هذا المعنى من قبيل المترادفين ؛ وذلك لأنّه مع فرض المغايرة في المفهوم المتوقّف عليها صحّة الحمل كيف يمكن الاتّحاد في المفهوم ؟!

وبالجملة : المفيد من الحمل في المقام الأوّل - وهو ما كان جهة اتّحاد الموضوع والمحمول المعتبر فيه هو الاتّحاد المفهومي - غير صحيح دائماً ؛ لكونه فاقداً لشرط آخر لصحّة الحمل ، وهو التغيّر من وجه ؛ إذ قد تقدّم استحالة انفكاك الاتّحاد المفهومي عن الاتّحاد الذاتي والوجودي ، والصحيح منه - أعني ما كان جهة الاتّحاد هو الاتّحاد الوجودي فقط أو مع الاتّحاد الذاتي - غير مفيد ؛ لأنّ نتيجة هذا النحو من الحمل هو إزالة الشبهة في المقام الثاني أعني مقام الصدق ، ولا ربط له بهذا المقام .

والحاصل : أنّ المفهوم غير الذات ولذا في الشوارق في المسألة الحادية والثلاثين المتعلّقة بالحمل فسّر الوجه الأوّل في عبارة المحقّق الطوسي رحمته الله : « والحمل يستدعي اتّحاد الطرفين من وجه وتغيّرهما

.....

من وجه « بالذات والوجود ، والوجه الثاني بالمفهوم^(١) .
 والمهم في المقام هو تحصيل العلم بمفهوم اللفظ ، وأنه عين مفهوم
 اللفظ الآخر وأنه قلبه أيضاً كما أنّ الآخر كذلك أم لا ، ولو لم يحصل العلم
 بحقيقته أصلاً ، ومع الاتحاد في المفهوم لا مجال للحمل أصلاً إلا بأن حقيقة
 المعنى الفلاني وجنسه وفصله ماذا ؟ الذي هو مورد الحمل الأولي الذاتي ،
 وملاكة الاتحاد في الذات من تمام الجهات إلا من حيث الإجمال والتفصيل ،
 أي البساطة بحسب الواقع والتركيب التعملي العقلي ، كما في حمل الحدود
 على المحدودات حيث إنّ الاتحاد بينهما إنّما هو بحسب الذات لا بحسب
 المفهوم ، وإلا لما صحّ الحمل ، وللمزم كون لفظي الحدّ والمحدود مثل الكلمة
 واللفظ الموضوع المفرد مترادفين مثل الإنسان والبشر ، بناءً على ترادفهما ،
 وهو كما ترى من وضوح الفساد قريب من العيان ، فشأن الحمل الذاتي دائماً
 شرح ذات المعنى سواء كان اللفظ حقيقة فيه أو مجازاً .
 فإن قلت : ما المصحح لحمل أحد المترادفين على الآخر مثل
 الإنسان بشر ؟

قلت : إنّما هو بنحو من العناية والتأويل كما أشرنا إليه ، ولو بأن
 يكون المراد أنّ الذي يراد من لفظ الإنسان ويفهم منه عين ما يراد من لفظ
 البشر ويفهم منه .

(١) شوارق الإلهام ١ : ٤٩٠ ، ولا يخفى أنّ عبارة المحقق الطوسي رحمته الله هكذا : « ...

وتغايرهما من آخر » .



ومما ذكرناه من أنَّ المجدي في المقام الأوَّل من الحمل هو الحمل بنحو الاتحاد في المفهوم الذي قد عرفت عدم صحته ، علم أنَّ علامة هذه العلامة على فرض صحتها مستلزمة للدور ، ولا مدفع له بالإلتزام بالإجمال والتفصيل ؛ لاختصاص ذلك بموارد الحمل الذاتي .

هذا كله في طرف صحة الحمل لإثبات الوضع .

وأما صحة السلب لنفي الوضع في الجملة وإن كان لإشكال فيها من حيث التغيرات المفهومي ، إلاَّ أنه لا مجال لها أيضاً ؛ لما عرفت من إشكال لزوم الدور بلا اندفاعه .

فتلخص ممَّا ذكرناه : أنَّ صحة السلب وعدمها لا يمكن أن يكونا علامتين لنفي الوضع وإثباته وإزالة الشبهة في المقام الأوَّل ؛ لمجيء إشكال الدور فيهما معاً ، مضافاً إلى إشكال عدم صحة الحمل في الثاني ؛ لفقدان شرطه ، وهو التغيرات المفهومي ، فانحصر مورد هـما بالمقام الثاني ، ولا إشكال في علامتهما فيه إلاَّ محذور لزوم الدور ، خلافاً للمحقق القمي^(١) ، حيث تخيل عدم الدور فيهما على هذا التقدير ، ولكنه فاسد ؛ لما في الفصول^(٢) من أنَّ إشكال الدور وارد على ظاهره أيضاً ، وعلله بما محضله أن كلاً منهما يتوقف على العلم بحدود الموضوع له وقيوده كثرة وقلة سعة وضيقاً ، فلو كان العلم بها موقوفاً عليهما لدار . ولكنه يندفع بما تقدّم في التبادر من التغيرات بين العلمين إمّا بالإجمال والتفصيل مع وحدة الموصوف بهما ، وإمّا

(١) القوانين المحكمة ١: ٧٠-٧١ .

(٢) الفصول الغروية : ٣٧ .

والتفصيل : أنّ عدم صحّة السلب عنه ، وصحّة الحمل عليه بالحمل الأوّلي الذاتي الذي كان ملاكه الاتّحاد مفهوماً ، علامة كونه نفس المعنى ، وبالحمل الشائع الصناعي الذي ملاكه الاتّحاد وجوداً بنحو من أنحاء الاتّحاد ، علامة كونه من مصاديقه وأفراده الحقيقية* ، كما أنّ صحّة سلبه كذلك علامة أنّه ليس منها^(٦١)، وإن لم نقل بأنّ إطلاقه عليه من باب المجاز في الكلمة ، بل من باب الحقيقة ، وأنّ التصرف فيه أمر عقلي كما صار إليه السكاكي .

واستعلام حال اللفظ ، وأنّه حقيقة أو مجاز في هذا المعنى بهما ، ليس على وجه دائر^(٦٢)؛ لما عرفت في التبادر من التغاير بين الموقوف والموقوف عليه بالإجمال والتفصيل ، أو الإضافة إلى المستعلم والعالم ، فتأمّل جيّداً .

باختلاف الموصوف مع كون كلّ منهما تفصيلياً ، فتأمّل جيّداً .

١-٢٠ ص ٢٠ (٦١) قوله : علامة أنّه ليس منها .

أقول : الظاهر من سياق العبارة أنّ يبذلّ قوله : « منها » إلى قوله :

« كذلك » كي يشمل كلا القسمين .

١-٢٠ ص ٢٠ (٦٢) قوله : ليس على وجه دائر .

أقول : قد عرفت أنّه على وجه دائر مع فرض اتّحاد المستعلم

والعالم ، وأنّه لا مجال لدفعه بالإجمال والتفصيل .

(*) فيما إذا كان المحمول والمحمول عليه كلياً وفرداً ، لا فيما إذا كانا كليّين

متساويين . أو غيرهما كما لا يخفى [منه ﷺ] .

ثم إنه قد ذكر الأطراد^(٦٣) وعدمه علامة للحقيقة والمجاز أيضاً ،

١٠-٢٠ ص ٦٣) قوله : ثم إنه قد ذكر الأطراد ... إلخ .

في الأطراد

أقول : قد عرفت سابقاً أنّ الوضع عبارة عن ربط خاص بين اللفظ والمعنى ، فتارةً يعلم ذلك من جميع الجهات الآتية ، وأخرى يشك فيه ، وهذا الثاني على أقسام ؛ إذ قد يشك في نفس هذا الربط مع معرفة الطرفين ، وقد يعلم أصل الربط والاختصاص ولكن يشك في طرف المعنى ، وهو على قسمين ، إذ قد يكون الشك فيه من قبيل الشك بين الأقل والأكثر ، ومنشأ ذلك هو الجهل بحدود المعنى وقيوده قلّة وكثرة ، وقد يكون من قبيل الشك بين المتباينين نظير الشك في الأحكام الشرعية ؛ لأنّ الوضع بمعنى الارتباط والاختصاص مثل الوجوب مثلاً ، والمعنى مثل متعلّق الوجوب ، فكما يتطرّق فيها هذه الأقسام فكذلك في المقام ، والمتكفل لإزالة الشك من الجهة الأولى هو التبادر وعدمه ، ومن الجهة الثانية هو صحّة السلب وعدمها ، ومن الجهة الثالثة هو الأطراد وعدمه ، فإن عرفت المعنى وجهلت بالوضع وأصل الربط بينه وبين لفظ مخصوص تتمسك بذيل التبادر ، وإن عرفت الوضع وجهلت بحال المعنى من حيث سعة دائرته وضيقها أي قلّة قيوده وكثرتها تأخذ بذيل صحّة السلب وعدمها ، وإن عرفت الوضع وجهلت حال المعنى الموضوع له من حيث دوران الأمر فيه بين المتباينين أو [الأقل و] الأكثر تلتجئ إلى أعمال الأطراد ، فمورد الأطراد أن يستعمل اللفظ في مورد وكان هناك جامعان يصحّ انطباق كلّ منهما عليه وكونه من مصاديقه ، وعلم أنّه موضوع لأحدهما على وجه الإجمال ، ولكن لا يعلم أنّه أيّهما؟ وبلحاظ أيّهما طبّق على المورد وأطلق عليه ؟

ولعلّه بملاحظة نوع العلائق^(٦٤) المذكورة في المجازات ، حيث لا يطرد صحّة استعمال اللفظ معها ، وإلاّ فبملاحظة خصوص ما يصحّ معه الاستعمال ، فالمجاز مطرد كالحقيقة ، وزيادة قيد (من غير تأويل) أو (على وجه الحقيقة) وإن كان موجّباً لاختصاص الاطراد كذلك بالحقيقة ، إلاّ أنّه - حينئذٍ - لا يكون علامة لها إلاّ على وجه دائر ، ولا يتأتّى التفضي عن الدور بما ذكر في التبادر هاهنا ؛ ضرورة أنّه مع العلم بكون الاستعمال على نحو الحقيقة لا يبقى مجال لاستعمال حال الاستعمال بالاطراد أو بغيره .

فإنّ صحّة استعماله فيه لا تختصّ بمقام دون مقام .

١-٢ ص ٢٢ (٦٤) قوله : ولعلّه بملاحظة نوع العلائق .

توجيه عدم

أقول : غرضه من ذلك توجيه عدم الاطراد في المجاز الذي جعلوه الاطراد في

المجاز

علامة له ، يعني أنّ عدم اطراد صحّة استعمال اللفظ في المعنى المجازي إنّما هو بملاحظة نوع العلاقة كعلاقة ، الكليّة والجزئية التي يختصّ المصحّح للاستعمال من هذا النوع في صنف خاصّ منه ، فإنّه لا تطرد صحّة استعماله فيه في غير هذا الصنف من أصناف ذاك النوع .

وفيه : ما لا يخفى ؛ إذ لا يخلو إمّا أن يكون نوع كلّ واحد من العلائق

المذكورة للمجاز مصحّحاً لاستعمال اللفظ في غير ما وضع له في مورد وجود هذا النوع مطلقاً من أيّ صنف كان من أصنافه وكونه مجازاً فيه وموجباً لخروجه عن الغلطية ، وإمّا أن يكون المصحّح له هو صنفاً خاصاً من أصنافه . وعلى الأول فعدم الاطراد منتف ، بل لا محالة كان الاطراد متحقّقاً ، وإلاّ يلزم تخلف العلة عن المعلول ، وحينئذٍ فلا يجدي قوله : « ولعلّه إلخ »

الثامن

أنه للفظ أحوال خمسة^(٦٥)، وهي: التجوّز، والاشتراك، أحوال اللفظ والتخصيص، والنقل، والإضمار، لا يكاد يصار إلى أحدها فيما إذا دار الأمر بينه وبين المعنى الحقيقي إلاّ بقرينة صارفة عنه إليه .
وأما إذا دار الأمر بينها، فالأصوليون وإن ذكروا لترجيح بعضها على بعض وجوهاً، إلاّ أنّها استحسانية، لا اعتبار بها، إلاّ إذا كانت موجبة لظهور اللفظ في المعنى؛ لعدم مساعدة دليل على اعتبارها بدون ذلك، كما لا يخفى .

١٠-م ص ٢٢ (٦٥) قوله: الثامن: أنه لفظ أحوال خمسة .

أقول: بل سبعة، وهي الخمسة المذكورة مع التقييد والنسخ، ولا مجال للاعتذار بإدراجهما في التجوّز؛ لأنه - مضافاً إلى أنه لا يتم في التقييد بناءً على مختاره تبعاً للسلطان^(١) في وضع المطلقات، إذ بناءً عليه لا تجوّز في التقييد - موجب لترك التخصيص أيضاً .

ثم لا يخفى ما في العبارة من سوء الموجب للإغلاق والإشكال كما إشكال على يعلم من بيان المطلب، فالأولى في تحرير المسألة أن يقال: إنّ للفظ أحوالاً الآخوند خمسة كلّها خلاف الأصل، لا يصار إلى واحد منها في مقام الشكّ إلاّ الخراسانيّ بمعونة القرينة .

ولكنّ الأصل في بعض هذه الأحوال - كالاشتراك والنقل - وضعيّ يجري في أنّ اللفظ أحوالاً خمسة

(١) معالم الدين (المحشّى بحاشية السلطان): ١٥٥ الهامش، تعليقياً على قول

الماتن ﷺ: «فلأنّه جمع بين الدليلين» .

.....

في مرحلة وضع اللفظ للمعنى وظهوره فيه ، وفي بعضها - كباقيها - مرادّي يجري في مرحلة إثبات إرادة ظاهر اللفظ بعد الفراغ عن أصل الظهور .
 فالثاني منهما دائماً في طول الأوّل ، فلا يمكن أن يدور الأمر بين موارد الأصل الأوّل وموارد الأصل الثاني ، كما يقتضيه ظاهر قوله : « لا يكاد يصار إلى أحدها فيما إذا دار الأمر بينه - أي بين أحدها الشامل بإطلاقه لجميعها على البديل حتّى الاشتراك والنقل - وبين المعنى الحقيقي إلّا بقرينة صارفة عنه إليه » . وإنّما الأحد منها الذي يمكن أن يدور الأمر بينه وبين المعنى الحقيقي - بمعنى إرادة هذا أو ذاك بعد العلم بالمعنى الحقيقي والمجازي ، وإن شئت قلت بمعنى عدم العلم بالمستعمل فيه - هو ما عدا الاشتراك والنقل ، بخلافهما ، لأنّ طرفي التردد:

في الأوّل منهما إنّما هو وضع اللفظ لمعنى معيّن مخصوص يصحّ استعماله فيه بوضع على حدة كي يكون فيه أيضاً حقيقة كما أنّه حقيقة في معنى آخر فعلاً ، وعدم وضعه له كذلك كي يكون مجازاً على تقدير وجود العلاقة المصحّحة ، وإلّا فلا مجال للدوران ، بل يتعيّن الاشتراك مع صحّة الاستعمال كما لا يخفى .

وفي الثاني هو وضعه لمعنى يصحّ استعماله فيه بلا إشكال ولو بالوضع التعيّني بعد أن كان موضوعاً لمعنى آخر قبل ذلك ، ونقله عنه إليه كي يكون حقيقة فيه فعلاً وفيما بعد كما كان حقيقة في المعنى الآخر قبل ذلك ، وعدم وضعه له وبقاؤه على الوضع الأوّل كي يكون مجازاً فيه ، والدوران فيهما بين الحقيقة والمجاز ، أي كون

المعنى المعين ممّا وضع له اللفظ أم لا .

فإذا ميّزت بين المقامين فاعلم أنّه إن كان الدوران في المقام الثاني فالمرجع فيه هو أصالة عدم الوضع لهذا المعنى ، بل وأصالة بقاء الوضع الأول أيضاً فيما إذا شكّ في النقل ، فيحكم بواسطة هذا الأصل بالمجازية ؛ إذ لا يعتبر في المجازية إلّا وجود العلاقة مع عدم الوضع له ، وكلاهما ثابت ، الأول بالفرض ؛ إذ المفروض صحّة الاستعمال على تقدير عدم الوضع ، والثاني بالأصل .

هذا، ولا يذهب عليك أنّ ما ذكرنا من الدوران والرجوع إلى الأصل إنّما هو بناءً على عدم كون عدم التبادر علامة المجاز كما هو الحقّ على ما عرفت وجهه ، وأمّا بناءً على أنّه علامة له فلا مجال لذلك ؛ لأنّه لا يخلو عن أن يكون المعنى الثاني كالأول يتبادر إلى الذهن ، فلا محيص عن الاشتراك ، وإلّا فلا محيص عن التجوّز .

وإن كان في المقام الأول - أعني مقام تشخيص المراد - فإن كان الدوران بين إرادة المعنى الحقيقي أي ظاهر الكلام وبين إرادة خلافه بنحو من الأنحاء الثلاثة أعني التجوّز في لفظ من ألفاظه ، والتخصيص ، والإضمار ، فالمرجع أصالة الظهور وأصالة عدم القرينة وأصالة عدم التخصيص والإضمار . وإن كان الدوران بين هذه الأمور الثلاثة بعضها مع بعض بأن علم إجمالاً عدم إرادة ظاهر الكلام بلا تصرّف فيه ، فقد ذكر الأصوليون لترجيح بعضها على بعض وجوهاً مذكورة في الكتب المطوّلة ، ولكنّها استحسانية فلا اعتبار بها ما دام لم توجب الظهور .

والظاهر أنه لا يوجبه من حيث هو مع قطع النظر عن خصوصيات المقامات .

والذي ينبغي أن يقال : إنَّ طرفي الدوران إمَّا أن يكونا في كلام واحد وإمَّا أن يكون أحدهما في كلام والآخر في كلام آخر .

وعلى الأوَّل فإن كانت المخالفة لظاهر الكلام بأحدها مساوية للمخالفة له بالآخر فيعامل معه معاملة المَجْمَل ، وإن كانت إحداهما أهون من الأخرى فيرتكب بها ويعمل على طبقها .

وعلى الثاني ففي صورة المساواة يعامل معاملة التعارض ، فيحكم بالترجيح السندي أو الجهتي لو كان هناك مرجح ، وإلا فبالتخير ، وفي صورة عدم المساواة يجمع بينهما من حيث الدلالة ، فيؤخذ بالأظهر ، ويتصرّف في الظاهر .

فقد ظهر ممَّا ذكرناه أنّ ما ذكره المصنّف ﷺ من فرض الدوران بين المعنى الحقيقي وبين كلّ واحد من تلك الأحوال ، وكذا ما ذكره الأصوليون وتبعهم المصنّف من فرض الدوران بين جميع تلك الأحوال الخمسة بعضها مع بعض ، خلطُ بين موارد الأصول الوضعية والأصول المرادية ، فافهم واغتنم .

هذا كلّه فيما إذا كان الدوران بين بعضها مع الآخر من الأحوال الخمسة - أعني ما عدا الاشتراك والنقل - وأدنى مراتبه أن يكون ثنائياً بأن يدور الأمر بين اثنين منها ، وأعلىها أن يكون خماسياً . والحكم فيما عدا الثنائي هو الحكم فيه .

وأما إذا كان بين فردين من أحدها ، كدوران الأمر بين النسخين أو

التاسع

أنّه اختلفوا في ثبوت الحقيقة الشرعية^(٦٦) وعدمه على أقوال . الحقيقة الشرعية

الإضمارين أو التقيدين وهكذا ، في دليل أو دليلين ، فليس هناك معياراً كلياً به يرجح أحدهما على الآخر ، ولذا لم يتعرّض به أحد ، فلا بدّ من الرجوع إلى ما يقتضيه الموارد الشخصية إلا في دوران الأمر بين التخصيصين ، فإنهم ذكروا في التعادل والترجيح في معيار تقديم أحدهما على الآخر وجوهاً :
منها : قلة أفراد أحد العامين بالقياس إلى أفراد الآخر ، فيقدّم تخصيص كثير الأفراد على الآخر .

ومنها : ورود التخصيص على أحدهما في السابق دون الآخر ، فيقدّم تخصيص الأوّل على الثاني .

ومنها : كون أحدهما مسبقاً بالسؤال دون الآخر ، وكان ابتدائياً ، فيرجح تخصيص الثاني على الأوّل .

إلى غير ذلك من الوجوه الاعتبارية ، فلا اعتبار بها .

فاللازم ملاحظة الموارد الشخصية .

١د-م ص ٢٤ (٦٦) قوله: التاسع: اختلفوا في ثبوت الحقيقة الشرعية ... إلخ^(١).

المراد من
الحقيقة الشرعية

أقول : المراد من الحقيقة الشرعية هو الكلمة المستعملة في معنى شرعي وضعت بأزائه بوضع الشارع له بما هو شارع ، أي بما هو قاصد في ذلك الوضع رفع الكلفة عن إعمال القرائن في إبراز مقاصده الراجعة إلى شرعه وقانونه، وهذا هو المراد من الوضع الشرعي في تعريفها يعني الوضع الشارعي .

(١) كفاية الأصول : ٢١ [الموجود في النسخ التي بأيدينا : «أنّه اختلفوا... إلخ»] .

.....

ونسبة صاحب الفصول^(١) الوضع إلى الشرع مع أنه شارعي لا شرعي إنَّما هي من قبيل نسبة الشيء إلى علته الغائية ، نظير قولك مشيراً إلى عمل : إنَّه قربي أو ربائي وما أشبههما من الأمثلة ، لا إلى علته الفاعلية كما توهمه بعض أكابر عصرنا^(٢) حيث أورد عليه ﷺ بأنَّ الشرع لا يصلح لإحداث الوضع ، ضرورة أنَّ هذا أوضح من أن يخفى على مثل صاحب الفصول ﷺ. والمراد من المعنى الشرعي ما اخترعه الشارع بداعي أن يحكم عليه بحكم من الأحكام ، ويصير جزءاً من شريعته ، وقانوناً من قوانينه ، ولأجل دخالته فيما بعث لأجله ، فنسبة المعنى إلى الشرع من قبيل نسبة الشيء إلى ما هو علته غائية لاخترعه وإحداثه ، نظير نسبة بعض الأمور المحدثة لأجل دخالته في فنِّ الحرب مثلاً إلى الحرب ، فلا يرد على التعريف ما ذكره هذا البعض المذكور دام عزه بأنَّ الشرع لا يصلح لإحداث المعنى ، لما عرفت وجهه .

ومما ذكرنا في شرعية المعنى والوضع يظهر اندفاع النقض على التعريف بمثل إبراهيم وفاطمة^(٣)؛ حيث إنَّه ليس شيء من الوضع وإحداث المعنى بشرعي بالمعنى المذكور كما هو واضح .

والمراد من الشارع في التعريف على ما يظهر من العمّة والنخاصة هو المراد من
الشارع في
التعريف
خصوص النبي ﷺ .

(١) الفصول الغروية : ٤٢ ، قوله ﷺ : « فصل : الحقيقة الشرعية هي ... إلخ » .

(٢) وهو الشيخ صادق المجتهد التبريزي في المقالات الغريّة : ٢٨٩ .

(٣) المقالات الغريّة : ٢٨٩ .

ولا وجه لهذا التخصيص بالنسبة إلى مذهب الخاصة من كون الأئمة عليهم السلام أيضاً مصادر للأحكام الشرعية مثل النبي صلى الله عليه وآله ؛ لعموم ما ذكره ثمره لهذا النزاع من الحمل على المعاني المخترعة على القول بالثبوت ، وعدمه على القول بالعدم ، إلا أن الأصل في هذا النزاع هو العامة القائلون باختصاص مصدر الأحكام بالنبي صلى الله عليه وآله ، وأما الخاصة فإنما تبعوهم في ذلك ، ولذا فسروه به عليهم السلام أيضاً ؛ إذ لو كان الوجه في ذلك أن نظرهم إلى بيان ما يمكن أن يقع النزاع فيه ويصح أن ينفي فيه ثبوت الحقيقة الشرعية ، وليس هو إلا زمان الشارع ؛ للعلم بثبوتها في زمان الأئمة عليهم السلام ، لآتجه عليهم منع العلم بثبوتها في زمن الأمير عليه السلام بل إلى زمان الباقر عليه السلام ، فينبغي للخاصة أن يريدوا من الشارع مطلق المعصوم كي يشمل الأئمة عليهم السلام ، غاية الأمر يختص النزاع فيما بينهم بين النفي والإثبات بما قبل زمان العلم بتحقق الوضع والنقل إلى المعاني الجديدة من أزمنة الأئمة عليهم السلام .

فقد علم ممّا ذكرنا في تعريف الحقيقة الشرعية أنه لا بدّ في تحقّقها من أمرين : شرعية الوضع ، وشرعية المعنى بالمعنى المذكور فيها .

والوجه في اعتبار الأول واضح ، وأما اعتبار الثاني فالوجه فيه لغوية الوضع بدونه ، إذ لا داعي مع وجود المعنى قبل الشرع لتبديل لفظه الذي يحكى به عنه في محاوراتهم ولو كان ذلك اللفظ غير عربي ، بل اللازم هو التعبير به كما في إبراهيم وإسماعيل والتنوّر . إلا أن يدعى وجود المعنى من دون أن يكون هناك لفظ يعبر به أصلاً لا العربي ولا غيره ، وهو كما ترى . إذا عرفت معنى الحقيقة الشرعية فاعلم أنّهم اختلفوا في وجودها

بعد اتّفاقهم على وجود الحقيقة اللغوية والعرفية على أقوال ، ثالثها :
التفصيل بين الألفاظ الكثيرة الدوران وبين غيرها ، ورابعها : التفصيل بين
ألفاظ العبادات وألفاظ المعاملات ، بالإثبات في الأول في كلا التفصيلين
والنفي في الثاني .

الأقوال في
الحقيقة الشرعية
وتشخيص محلّ
النزاع

وقد اضطربت كلماتهم بل كلمات واحد منهم في تشخيص محلّ
النزاع في كلّ واحد من جهة الوضع ، من حيث الاختصاص بخصوص
التعيني ، كما هو صريح غير واحد ، وقضية بعض حججهم على الإثبات ،
وكونه في الأعمّ منه ومن التعيني ، كما هو ظاهر بعضهم وقضية بعض
حجج المثبتين الأخر .

ومن جهة اللفظ الموضوع من حيث إنّ مورد الإثبات - الذي هو أحد
طرفي النزاع - هل هو مثل الطرف الآخر - أعني النفي - تمام الألفاظ
المستعملة في عرف المتشرّعة في المعاني الجديدة أو بعضها ، أي
الإيجاب الكلّي في قبال السلب الكلّي كما استظهره في الفصول^(١) عن
البعض ، أو الإيجاب الجزئي في قبال السلب الكلّي .

وأما من جهة الموضوع له فلا إشكال عندهم في أنّه عبارة عن
المعاني الجديدة المخترعة من قبل الشارع ، ولذا قيّدنا المعنى في التعريف
بالشرعي ، وقلنا إنّّه لا بدّ منه في تحقّق الحقيقة الشرعية ؛ وذلك ضرورة أنّه
بالنسبة إلى المعاني القديمة حقيقة لغوية ، فلا معنى للنزاع في كونها حقيقة

(١) الفصول الغروية : ٤٣ .

• • • • •

شرعية أيضاً إلا بالالتزام بوضع آخر من الشارع ، ومن المعلوم أنه لغو لا فائدة فيه أصلاً ، ويرشد إلى ذلك استدلال المفصل بين ألفاظ العبادات وألفاظ المعاملات بأن العبادات ماهيات مخترعة ، بخلاف المعاملات فإنها باقية على حقائقها الأصلية ولم يتصرف فيها الشارع إلا بأن جعل لها شرائط وأحكاماً ، وذلك لا يقتضي الاختلاف ؛ لأن الشرط خارج عن المشروط ، فإنه وإن كان يتجه عليه ما قيل من منع الاطراد في المقامين إلا أنه يكشف عن عدم النزاع فيما بينهم فيما ليس له معنى جديد ، فافهم .

والتحقيق أن يقال : إن الذي ينبغي أن يقع النزاع فيه إما من حيث الوضع فهو الأعم من التعييني والتعيني ، وإما من حيث الموضوع فهو الإيجاب الجزئي والسلب الكلي .

أما الأول فلأن الذي جعلوه ثمرة لهذا الخلاف لا فرق فيه بين قسمي الوضع كما هو واضح .

وأما الثاني فلما ذكره في الفصول من أن : منها ما يعلم أنه من مصطلحاتهم (يعني المشرعة ولم يستعمله الشارع في المعنى الجديد أصلاً) فكيف يتصور وقوع النزاع فيه (١) انتهى . وإذا ضمنت إلى هذا ما تقدم من توقف تحقق الحقيقة الشرعية على شرعية المعنى بالمعنى الذي عرفته ، مضافاً إلى شرعية الوضع ، تعرف أن النزاع بين القوم في المقام إنما هو في مرحلتين :

(١) الفصول الغروية : ٤٣ .

إحدهما : مرحلة مغايرة المعنى الذي وقع النزاع في كون اللفظ حقيقة شرعية فيه مع المعنى اللغوي واتّحاده معه ، من دون فرق بين أن يكون هذا اختراعياً أم لا .

وثانيتها : مرحلة وضع الشارع للفظ بازاء هذا الذي اخترعه في مورد من الموارد أعمّ من التعيني والتعيني وعدم وضعه له بأزائه ، وهذه المرحلة في طول المرحلة الأولى ومبتنية على الأول من شقيها . والنزاع في المرحلة الأولى بين الباقلاني^(١) وحده على ما عزي إليه في وجه وبين جميع من عداه ، وفي المرحلة الثانية بين من عدا الباقلاني بعضهم مع بعض .

فالقائل بثبوت الحقيقة الشرعية لا بدّ له من إثبات أمرين : التغاير بين المعنيين ، وتحقّق الوضع من الشارع ولو تعيّن في بعض الموارد بالنسبة إلى هذا المعنى المغاير ، والقائل بنفيها يكفيه نفي أحد الأمرين إمّا الأول كالباقلاّني ، وإمّا الثاني كمن عداه من النافين لها .

ومن هنا ظهر أنّ ما ذكره بعض الأكابر^(٢) (أطال الله بقاءه) من أنّ عدّ الباقلاني من النافين للحقيقة الشرعية في محلّ الخلاف من الأغلاط ، اشتباه ، نشأ من تخيّل ابتناء النزاع على القول بوجود ماهيات مخترعة للشارع مغايرة للماهيات العرفية التي وضع لها ألفاظ مخصوصة في العرف واللغة ، وقد عرفت فساده ، وأنّ النزاع بينه وبين غيره مرجعه إلى النزاع

(١) التقريب والإرشاد ١ : ٣٨٧ .

(٢) وهو الشيخ صادق المجتهد التبريزي في المقالات الغريّة : ٢٩٤ .

في الاختلاف والمغايرة بين المعنيين واتّحادهما، ثمّ بعد الفراغ من إثبات الاختلاف بينهما يتنازعون في الوضع وعدمه .

هذا ما يتعلق بشرح الحقيقة الشرعية، وتشخيص محلّ النزاع في

ثبوتها وعدم ثبوتها، وبعد هذا نقول :

أمّا المرحلة الأولى فالظاهر أنّ المعنى المستعمل فيه اللفظ في لسان الشارع والمتشرّعة غير المعنى اللغوي ولو بنحو البساطة والتركيب والإطلاق والتقييد، بأن يكون الزوائد على معناه اللغوي معتبراً في المعنى المستعمل فيه، ودخيلاً في نفس المعنى، لا في مرحلة تعلّق الطلب .

وأما المرحلة الثانية فلا دليل فيها لا على الوضع التعيني بكلا نحويه القولي والفعلي، ولا على الوضع التعيني بالنسبة إلى الألفاظ التي لم نعلم أنّها بلغت في كثرة الاستعمال في غير معانيها اللغوية على حدّ توجب تعينها لها، وأمّا بالنسبة إلى ما بلغت إلى ذلك الحدّ ففيما كانت هناك علاقة مصحّحة للتجوّز بين معانيها اللغوية وغيرها، فلا إشكال في استكشاف العلقّة الوضعية بينها وبين هذه المعاني الحادثة بالنسبة إلى زمانٍ ما بعد هذا النحو من تحقّق كثرة الاستعمال المشتركة بين أن يكون الوضع بنحو التعيين أو التعيّن من دون استكشاف إحدى الخصوصيتين، فيرتّب عليها آثار القدر المشترك دون آثار الخصوصية لو كانت لها آثار، وفيما لم يكن بينهما هذا النحو من العلاقة - وذلك مثل الصلاة بناءً على وضعها لغة للدعاء؛ لعدم العلاقة بينه وبين معناها الجديد، كما تعرّض به في المتن - فلا إشكال في استكشاف الوضع التعيني، وترتيب آثاره عليه؛ إذ بدونه يكون

وقبل الخوض في تحقيق الحال لا بأس بتمهيد مقال ، وهو : أنّ الوضع^(٦٧) التعييني كما يحصل بالتصريح بإنشائه ، كذلك يحصل باستعمال اللفظ في غير ما وضع له ، كما إذا وضع له ، بأن يُقصد الحكاية عنه ، والدلالة عليه بنفسه لا بالقرينة ، وإن كان لا بدّ حينئذ من نصب قرينة ، إلاّ أنّه للدلالة على ذلك ، لا على إرادة المعنى ، كما في المجاز ، فافهم .

وكون استعمال اللفظ فيه كذلك في غير ما وضع له ، بلا مراعاة ما اعتبر في المجاز ، فلا يكون بحقيقة ولا مجاز ، غير ضائر بعد ما كان ممّا يقبله الطبع ولا يستنكره ، وقد عرفت سابقاً أنّه في الاستعمالات الشائعة في المحاورات ما ليس بحقيقة ولا مجاز .

الاستعمال غلطاً ، إذ المفروض عدم العلاقة كي يصحّ الاستعمال بلحاظها .
فتيجة ما ذكرناه هو : التفصيل في المسألة وراء ما تقدّم من التفصيلين كما هو ظاهر ، فتأمّل جيّداً .

د-١م ص ٢٦ (٦٧) قوله : لا بأس بتمهيد مقال وهو أنّ الوضع ... إلخ .
دفع توهم اختصاص محلّ النزاع بالوضع التعييني
أقول : لمّا كان قد يستبعد ويستنكر تحقّق الوضع التعييني ولأجله يتوهم اختصاص محلّ النزاع بالوضع التعييني ، مهّد ذاك المقال لدفع هذا التوهم والاستنكار ، وحاصله : أنّ ما ذكر إنّما يصحّ لو كان طريق حصول الوضع التعييني منحصراً بالوضع القولي ، أي الوضع الحاصل بالقول وتصريح الشارع بلسانه عليه بأن يقول : وضعت هذا لذلك أو نحوه ، وليس كذلك ، بل له طريق آخر يسمّى بالوضع الفعلي ، بمعنى حصوله بالفعل قبال القول - نظير المعاطاة في البيع - وهو أن يستعمل الشارع اللفظ

الخاصّ في غير ما وضع له أولاً مثل استعماله فيما وضع له ، ويجعله حاكياً عنه ومرآةً له لا بقصد الإفهام ، بل بداعي أن يصير هذا اللفظ لفظ ذاك المعنى المنصوص وذاك المعنى معنى هذا اللفظ ، كي يدلّ هو عليه بنفسه ويكون آلة لإحضاره عند السامع لا بمعونة القرينة ، وإن كان لا بدّ له من نصب قرينة حالية أو مقالية أو مقامية على أنّ الداعي له إلى هذا الاستعمال هو ذاك ، لا إرادة تفهيم المعنى المستعمل فيه وإحضاره عند المخاطب بهذا الاستعمال ، كما في المجاز فإنّ القرينة فيه إنّما هي على إرادة المعنى من اللفظ ، وهذا نظير قول من يريد أن يسمّي ابنه بمحمّد مثلاً: جئني بمحمّد أو خذ محمّداً ، بقصد أن يصير هو اسمه وذاك مسماه .

وقد يستشكل على هذا النحو من الوضع تارة باستلزامه اجتماع اللحاظ الآلي واللحاظ الاستقلالي في اللفظ في استعمال واحد ، فإنّ قضية استعماله في المعنى فناء اللفظ فيه ، وقضية وضعه له هو عدم كونه كذلك ، بل كونه ملحوظاً بالاستقلال .

وأخرى باستلزامه كون الاستعمال لا حقيقة ولا مجازاً ، أمّا الثاني فلعدم ملاحظة العلاقة ولو بطور السالبة بانتفاء الموضوع ، وأمّا الأوّل فلأنّه عبارة عن استعمال اللفظ فيما وضع له ، والمفروض أنّه لم يوضع له . وفيه : أنّ لحاظه بالاستقلال مقدّم على الاستعمال فلا اجتماع ، وأنّه لا ضير في أن لا يتّصف الاستعمال الصحيح بالحقيقة والمجاز ، وقد عرفت في الأمر الرابع على ما بيّناه^(١) أنّ في الاستعمالات الشائعة في المحاورات

(١) في التعليقة (٤٥) من هذا المجلّد ، قوله ﷺ: « وعلم أيضاً أنّه ليس من قبيل الحقيقة

إذا عرفت هذا ، فدعوى الوضع التعييني في الألفاظ المتداولة في لسان الشارع هكذا قريبة جداً ، ومدّعي القطع به غير مجازف قطعاً ، ويدلّ عليه تبادر المعاني الشرعية^(٦٨) منها في محاوراته .
ويؤيّد ذلك^(٦٩) أنّه ربّما لا تكون علاقة معتبرة بين المعاني الشرعية واللغوية، فأبيّ علاقة بين الصلاة شرعاً والصلاة بمعنى الدعاء؟!

ما ليس بحقيقة ولا مجاز ، ولعلّ الأمر بالفهم إشارة إلى الإشكال الأوّل ودفعه .

١٥-م ص ٢٧ (٦٨) قوله : ويدلّ عليه تبادر المعاني الشرعية ... إلخ .
أقول : فيه :

أولاً : أنّه لا سبيل لنا إلى إثبات ذلك في محاوراته .
وثانياً : لو سلّمناه فلا دلالة له على الوضع التعييني بالمعنى المذكور ؛ لأنّه أعمّ منه ومن مقابله ، بل منهما ومن الوضع التعييني فيما كان هناك علاقة بين المعنى الأوّل والثاني معها يصحّ الاستعمال ، ولا دلالة للأعمّ على الأخصّ بما هو كذلك بوجه من الوجوه . إلّا أن يريد تبادرها منها في أوّل استعماله المتحقّقة بعد الاستعمال الأوّل المتكفّل للوضع ، ولكنّه كما ترى مجازفة صرفة .

١٥-م ص ٢٧ (٦٩) قوله : ويؤيّد ذلك .

أقول : المشار إليه بـ « ذلك » صرف الوضع التعييني مقابل التعييني ، لا خصوص ما ذكره من التعييني الحاصل بالاستعمال ، لأنّ عدم العلاقة لا ينافي الوضع التعييني بطور التصريح باللسان ، وإنّما ينافي خصوص التعييني .

ومجرد اشتمال الصلاة على الدعاء لا يوجب ثبوت ما يعتبر من علاقة الجزء والكل بينهما ، كما لا يخفى^(٧٠). هذا كله بناءً على كون معانيها مستحدثة في شرعنا .

وأما بناءً على كونها ثابتة في الشرائع السابقة^(٧١)، كما هو قضية غير واحد من الآيات ، مثل قوله تعالى : «كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ كَمَا كُتِبَ عَلَى الَّذِينَ مِنْ قَبْلِكُمْ» وقوله تعالى : «وَأَذِّنْ فِي النَّاسِ بِالْحَجِّ» وقوله تعالى : «وَأَوْصَانِي بِالصَّلَاةِ وَالزَّكَاةِ مَا دُمْتُ حَيًّا» إلى غير ذلك ، فألفاظها حقائق لغوية ، لا شرعية .

١٥-م ص ٢٧ (٧٠) قوله : لا يوجب ثبوت ما يعتبر من علاقة الجزء والكل بينهما كما لا يخفى .

أقول : ضرورة أن الدعاء الواجب في الصلاة كالصلاة على محمد وآله ليس ممّا ينتفي الصلاة بانتفائه ولو سهواً ، فضلاً عن الدعاء المستحب فيها كالقنوت .

١٥-م ص ٢٧ (٧١) قوله : وأما بناءً على كونها ثابتة في الشرائع السابقة ... إلخ .

أقول : مجرد ثبوتها في الشرائع السابقة لا يكفي فيما رامه من كون ألفاظها فيها حقائق لغوية لا شرعية ، بل لابد فيه من ضم كونها موضوعة لها في لغة العرب ولو بنحو الوضع التعيني ؛ إذ لو كانت موضوعة فيها لمعان آخر غيرها فلا مجال لكونها حقائق لغوية كما هو واضح ، فلا بد أن تكون إما حقائق شرعية أو مجازات لغوية على الخلاف في ذلك .

واختلاف الشرائع^(٧٢) فيها جزءاً وشرطاً لا يوجب اختلافها في الحقيقة والماهية ؛ إذ لعلّه كان من قبيل الاختلاف في المصاديق والمحققات ، كاختلافها بحسب الحالات في شرعنا ، كما لا يخفى .
ثم لا يذهب عليك أنّه مع هذا الاحتمال لا مجال لدعوى الوثوق ، فضلاً عن القطع بكونها حقائق شرعية ، ولا لتوهم دلالة الوجوه التي ذكروها على ثبوتها ، لو سلّم دلالتها على الثبوت لولاه .

دفع دخل وقد يقال : إنّ ما ذكره من الآيات الشريفة لا دلالة له على ذلك ؛ لاحتمال أن تكون ألفاظ هذه المعاني الثابتة في الشرائع السابقة ألفاظاً آخر غير هذه الألفاظ المعروفة المتداولة في الكتاب والسنة ، ولم يكن لها في لغة العرب ألفاظ موضوعة بأزائها ، وإنّما كانت العرب قبل البعثة يعبرون عنها بالألفاظ التي كانت لها في الشرائع السابقة من الألفاظ السريانية والعبرانية .

وفيه : أنّه لا داعي حينئذ إلى تبديل ألفاظها السابقة ، مثل سائر الألفاظ الغير العربية الواردة في الكتاب والسنة ، كألفاظ إبراهيم وإسماعيل والتّنور ونحوها . مضافاً إلى أنّ لازم ذلك هو الإلتزام بوضعه تعالى لها بأزائها لا بوضع النبي ﷺ كما لا يخفى وجهه ، وهو خلاف مرامهم . فالظاهر تعيّن هذه الألفاظ بأزاء تلك المعاني في لغة العرب .

د-ح ص ٢٧ (٧٢) قوله : واختلاف الشرائع ... إلخ .

أقول: هذا دفع دخل، وهو: أنّه كيف يمكن أن تكون حقائق لغوية والحال أنّه لا بدّ فيه من كون المستعمل فيه هذه الألفاظ بعد مجيء شرعنا عينه قبل مجيئه ، وليس كذلك، بل هو مغاير معه جزءاً أو شرطاً زيادة أو نقيصة.

ومنه قد انقذ حال دعوى الوضع التعيبي معه ، ومع الغض عنه فالإنصاف أن منع حصوله في زمان الشارع في لسانه ولسان تابعيه مكابرة . نعم ، حصوله في خصوص لسانه ممنوع ، فتأمل^(٧٣).

وحاصل الدفع : أن هذا إنما يوجب اختلاف المعنى الموجب لانتفاء احتمال كونها حقائق لغوية لو كان الموضوع له لتلك الألفاظ سابقاً ولاحقاً هو المركب الخارجي ، وهو ممنوع ، بل الموضوع له هو الأمر الكلي الواحد البسيط ، والاختلاف من حيث الأجزاء والشرائط إنما هو في أفراد ذلك الجامع ومصاديقه مثلها في شرعنا على القول بثبوت الحقيقة الشرعية كما يأتي في المبحث الآتي .

ثم إنه يمكن أن يقال : إن هذا المعنى هو مراد الباقلاني من كونها على معانيها اللغوية ، بمعنى أن هذه الألفاظ في لغة العرب قبل شرعنا قد تعينت لهذه المعاني الجعلية الاختراعية ، وبعد شرعنا قد استعملت في نفس هذه المعاني . ويمكن أن يكون مراده أن هذه الألفاظ في لغة العرب لم تكن معينة في هذه الماهيات المخترعة ، وإنما وضعت فيها بأزاء معان أخر وراء تلك الماهيات ، كالدعاء في لفظ الصلاة ، وبعد شرعنا قد استعملت في نفس هذه المعاني ، غاية الأمر قد اعتبر الشارع فيه خصوصيات أخر في مرحلة الأمر بها قد دل عليها بدال آخر .

ويعد هذا أنه بناءً على ذلك يكون تمام ما اعتبر الشارع في المأمور به شرطاً وقيداً له ، لا جزءاً له ، وهو كما ترى .

١٥-٢ ص ٢٧٣) قوله : ممنوع فتأمل .

أقول : لعلّه إشارة إلى أن دعوى حصوله في جميع الألفاظ التي وقع

وأما الثمرة بين القولين فتظهر في لزوم حمل الألفاظ الواقعة في كلام الشارع بلا قرينة على معانيها اللغوية مع عدم الثبوت ، وعلى معانيها الشرعية على الثبوت فيما إذا عُلِمَ تأخّر الاستعمال ، وفيما إذا جهل التاريخ ففيه إشكال^(٧٤). وأصالة تأخّر الاستعمال مع معارضتها بأصالة تأخّر الوضع لا دليل على اعتبارها تعبدًا ، إلا على القول بالأصل المثبت ، ولم يثبت بناء من العقلاء على التأخّر مع الشكّ ، وأصالة عدم النقل إنّما كانت معتبرة فيما إذا شكّ في أصل النقل ، لا في تأخّره ، فتأمل .

محَلّ الخلاف مكابرة ؛ حيث إنّ الوضع التعيني موقوف على العلاقة وقد تقدّم أنّه ربّما لا يكون علاقة معتبرة إلى آخر ما تقدّم ، ومع ذلك كيف يصحّ دعوى الوضع التعيني في جميعها؟! أو إشارة إلى دفع هذا الإيراد بأنّ المراد من الوضع التعيني هو في موارد إمكانه ، فتأمل .

(٧٤) قوله : وأما فيما إذا جهل التاريخ ففيه إشكال^(١).
 أقول : الجهل بذلك على ثلاثة أقسام ؛ لأنّه إمّا أن يكون تاريخ كلّ من الوضع والاستعمال مجهولاً ، وإمّا أن يكون تاريخ الأوّل معلوماً والثاني مجهولاً ، وإمّا أن يكون بالعكس .

وجه الإشكال في الحمل على المعاني الشرعية :

أما في القسم الأوّل فأمور ثلاثة :

(١) كفاية الأصول : ٢٢ [لم ترد كلمة «أما» في النسخ المعتمد عليها] .

أحدها : ما ذكره في الحادي عشر من تنبيهات الاستصحاب^(١) من أنه يعتبر في جريان الاستصحاب إحراز اتصال زمان الشك بزمان اليقين ، وهو غير محرز في مثل المقام ؛ لاحتمال انفصال زمانه عن زمانه باتصال زمان حدوث الحادث الآخر به ، ولنا كلام في ذلك يأتي في محله إن شاء الله^(٢).

والثاني : معارضة كل من أصالة عدم تحقق كل من الوضع والاستعمال إلى الزمان الواقعي للآخر مع أصالة عدم تحقق الآخر كذلك .
والثالث : أن أصالة عدم تحقق كل منهما إلى حين تحقق الآخر لإثبات تأخره عنه مثبت ، لا دليل على اعتباره .

هذا بناءً على كون المراد من أصالة التأخر في أمثال المقام - مما علم بتحقق حادثين وشك في تقدم أحدهما على الآخر وتأخره عنه - هو أصالة عدم أحد الحادثين إلى حين حدوث الآخر المستلزم لتأخر الآخر عنه ، بأن يكون هذا التعبير من قبيل ذكر اللازم وإرادة الملزوم .

وأما بناءً على إرادة نفس التأخر ، بأن يكون البناء على نفس التأخر مع الشك فيه أصلاً من الأصول من دون إرجاعه إلى الاستصحاب ، نظير أصالة عدم المانع على القول بقاعدة المقتضي والمانع ، ففيه - مضافاً إلى ما مر من المعارضة - : أن الدليل عليه حينئذٍ منحصر ببناء العقلاء عليه مع

(١) كفاية الأصول : ٤٢٠ .

(٢) في القسم الثاني من هذا الكتاب ، وهو مخطوط لم نحصل عليه بعد .

.....

الشك فيه ، وهو غير ثابت .

وأما الوجه في الإشكال في القسم الثاني عند المصنّف وعلى مذاقه فهو الثالث من الأمور المتقدّمة ، وأما عندنا فجميعها حتّى الأول بعد غمض العين عن الكلام فيه .

وأما في القسم الثالث فهو أنّ الأصل الجاري فيه عبارة عن أصالة عدم تحقّق النقل إلى زمان الاستعمال المعلوم زمانه حسب الفرض ، وإن شئت قلت : أصالة بقاء الوضع الأوّلي - أي الظهور المستند إليه - على حاله إلى حينه ، وهي معتبرة من باب بناء العقلاء فيما إذا شكّ في أصل تحقّق النقل ^(١) لا في تأخّره بعد العلم بتحقّقه في الجملة ؛ للعلم بانتقاض الحالة السابقة ، ومعه لا مجال للاستصحاب .

وفيه : أنّ العلم الإجمالي إنّما يمنع عن جريان الأصل فيما إذا لم ينحلّ إلى علم تفصيلي وشكّ بدوي ، ولا ينحلّ في المقام فيما لو كان موضوع الأثر هو الوضع بمعنى حدوثه ، أي الوجود بعد العدم متّصلاً به ، لا الوضع بمعنى صرف ثبوت العلقه مع قطع النظر عن عنوان الحدوث كما

(١) كما إذا علم بوضع لفظ لمعنى في اللغة وشكّ في أنّه نقل إلى معنى آخر أم لا ، أو علم كونه حقيقة فعلاً في معنى وشكّ في أنّه كان لوضعه له لغة أم لا ، بل كان له معنى آخر ثمّ نقل عنه إليه . وأصل عدم النقل في الأوّل بمعناه الاصطلاحي أعني جرّ اليقين السابق إلى زمان الشكّ اللاحق ، وفي الثاني على عكسه وهو جرّ اليقين اللاحق إلى زمان الشكّ السابق ، ويسمّى بالاستصحاب القهقرائي [منه ﷺ] .

العاشر

الأمر العاشر
الصحيح والأعم

أنه وقع الخلاف في أن ألفاظ العبادات^(٧٥) أسامٍ لخصوص

في المقام ؛ لأنّ موضوع الحمل على المعنى هو صرف الثبوت لا عنوان الحدوث ، وعليه ينحلّ العلم الإجمالي بالوضع إلى علم تفصيلي بتحقيقه فيما بعد زمان الاستعمال مثلاً ، وشكّ بدوي في تحقيقه في زمانه وما قبله ، فلا مانع من إجراء أصالة عدم النقل ، وبقاء ظهور اللفظ في معناه الأولي ، وحمله عليه ببركة أصالة الظهور ، ولعلّه إلى هذا أشار بالأمر بالتأمل .

وكيف كان ، فقد علم من بياننا أنّ المتكفّل لوجه الإشكال فيما عدا الأخير من الأقسام الثلاثة للجهل بالتاريخ هو قوله : « وأصالة تأخر الاستعمال » إلى قوله : « وأصالة عدم النقل » . يعني : وأصالة تأخر الاستعمال المجهول زمانه - سواء كان زمان الوضع مجهولاً أيضاً كما في القسم الأول ، أو معلوماً كما في القسم الثاني - واستصحاب عدم تحقيقه إلى زمان الوضع - لأجل إثبات تأخره عن زمان الوضع كي يحمل على المعنى الشرعي - لا دليل على اعتبارها إلا على القول ... إلخ .

هذا مضافاً إلى معارضتها في القسم الأول بأصالة تأخر الوضع واستصحاب عدمه إلى زمان الاستعمال المجهول زمانه لإثبات تأخره عن هذا الاستعمال كي يحمل فيه على المعنى اللغوي . والمتكفّل لوجه الإشكال في القسم الأخير - وهو صورة الجهل بتاريخ الوضع والعلم بتاريخ الاستعمال - قوله : « وأصالة عدم النقل ... إلخ » .

في الصحيح والأعم

٢٨-ح ص ٢٨ (٧٥) قوله : في أن ألفاظ العبادات ... إلخ .

أقول : ينبغي أن يراد منها الألفاظ التي معانيها ممّا اخترعه الشارع ،

الصحيحة أو للأعمّ منها ؟ وقبل الخوض في ذكر أدلّة القولين يذكر
أمور :

منها : أنّه لا شبهة في تأتّي الخلاف على القول بثبوت الحقيقة
الشرعية ، وفي جريانه على القول بالعدم إشكال^(٧٦).

فلا يشمل مثل الدعاء ونحوه ممّا هو باقٍ على معناه اللغوي ، وإنّما اعتبر
الشارع أموراً في كماله وقبوله .

١٥-٢٨ م ص ٢٨ (٧٦) قوله : وفي جريانه على القول بالعدم إشكال .

أقول : ليس مراده من الخلاف الذي في جريانه إشكال على القول
بالعدم هو الخلاف المذكور في العنوان بقيدته ، الذي هو عبارة عن كون
المحمول في القضية المبحوث عنها هو الأسامي بالمعنى الذي هو ظاهر أو
صريح فيه من الوضع والتعيين كي يقال : إنّه لا إشكال في عدم إمكان تأتّي
هذا الخلاف على القول بالعدم .

المراد من الخلاف
الذي في جريانه
إشكال على القول
بعدم الحقيقة
الشرعية

بل مراده الخلاف المذكور ، ولكن بتأويل الأسامي بإرادة الظاهر من
الاسم أعمّ من أن يكون وضعياً حقيقياً كما عليه القائل بثبوت الحقيقة
الشرعية ، أو مجازياً ناشئاً من القرينة العامة الصارفة عن المعنى الحقيقي ،
بحيث يكون المراد من العنوان أنّه وقع الخلاف في أنّ ألفاظ العبادات
ظاهرة في خصوص الصحيحة أو الأعمّ منها ، وإنّما عبّروا عن الظاهر
بالاسم لأجل أنّه الأصل في الظهور . ويمكن أن يكون هذا التعبير من
القائلين بالحقيقة الشرعية ، وإنّما تبعهم غيرهم فيه حفظاً للعنوان عمّا
يتطرّق عليه من الاختلال .

ثم إنّ هذا التأويل إنّما لا بدّ منه لو كان الاسم في العنوان مع ظهوره

وغاية ما يمكن^(٧٧) أن يقال في تصويره^(٧٨) أن النزاع وقع - على

في أصل الوضع ظاهراً في الوضع في لسان الشارع تعييناً أو تعيناً ، ولكنه ممنوع ، فيمكن أن يكون المراد منه الوضع في لسان المشرعة بالمعنى الاسم المصدري ، أعني اختصاص اللفظ بالمعنى من جهة كونه ميزاناً لاستعلام حالها عند الشارع ، بدعوى أن ما هو المعنى الحقيقي للفظ عند المشرعة هو عين المستعمل فيه عند الشارع إما بنحو الحقيقة كما على القول بثبوت الحقيقة الشرعية ، أو بنحو التجوز^(١) كما على القول بنفيها . وبهذا يندفع توهم اختصاص الخلاف بالقول بثبوتها من استدلال الطرفين بالتبادر ونحوه من علائم الحقيقة والمجاز ، وجه الاندفاع : أن الغرض من التبادر ونحوه هو التبادر عند المشرعة ، والمقصود من الاستدلال بذلك هو الاستدلال بضميمة الملازمة بين الحقيقة المشرعية والمعنى المستعمل فيه في محاورات الشارع ، وهذا يصح من النافي للحقيقة الشرعية أيضاً كما هو ظاهر .

١د-ح ص ٢٨ (٧٧) قوله : وغاية ما يمكن ... إلخ .

أقول : هذا راجع إلى مرحلة الإمكان ، كما أن قوله : « وأنت خبير » راجع إلى مرحلة الوقوع .

٢د-ح ص ٢٨ (٧٨) قوله : وغاية ما يمكن أن يقال في تصويره ... إلخ .

توجيه جريان
النزاع مع إنكار
الحقيقة الشرعية

أقول : هنا تصوير آخر أحسن من هذا ؛ لسلامته عمّا أورده عليه

(١) بلحاظ العلاقة بينه وبين المعنى الحقيقي ، وإنما يستعمله في المعنى الآخر أحياناً لمناسبة بينه وبين ذاك المعنى الذي صار حقيقة فيه في عرف المشرعة [منه ﷺ] .

هذا - في أنّ الأصل في هذه الألفاظ المستعملة مجازاً في كلام الشارع ، هو استعمالها في خصوص الصحيحة أو الأعم ، بمعنى أنّ^(٧٩) أيّهما قد اعتبرت العلاقة بينه وبين المعاني اللغوية ابتداءً، وقد استعمل في الآخر بتبعه ومناسسته ، كي ينزل كلامه عليه^(٨٠)

بقوله : « وأنت خير ... إلخ » وعن لزوم سبك مجاز عن مجاز ، وهو أنّ كلاً من الفريقين يسلم أنّ الاستعمال في كلّ من الصحيح والأعم إنّما هو بملاحظة المناسبة والعلاقة بينه وبين المعنى اللغوي ، وأنّه في أحدهما أغلب منه في الآخر الذي لازمه تنزيل كلام الشارع عليه ، فيما إذا كانت هناك قرينة صارفة عن المعنى اللغوي مجردة عن قرينة أخرى معيّنة للمعنى المجازي ، ولكن وقع النزاع بينهما في تشخيص هذا المعنى الواحد الغالب ، فيدعي أحدهما أنّه الصحيح والآخر أنّه الأعم .

(٧٩) قوله : بمعنى أنّ ... إلخ .

١٥-ح ٢٨

أقول : يعني أنّ كلاً من المعنيين قد كان بينه وبين المعنى الحقيقي علاقة مصححة للتجوّز ومع ذلك وقع النزاع في أنّ الذي لاحظ الشارع العلاقة ما بينه وبين المعنى الحقيقي هو الصحيح وأما الأعم فلم يلاحظ العلاقة بينه وبين المعنى الحقيقي في الموارد التي استعمله فيه ، بل إنّما لاحظ المناسبة بينه وبين الصحيح الذي هو معنى مجازي ثمّ استعمله فيه كي يكون من قبيل سبك مجاز عن مجاز ، أو ادّعى كونه من أفراد الصحيح كي لا يكون من هذا القبيل ؛ لأنّ التجوّز حينئذ في أمر عقلي .

(٨٠) قوله : كي ينزل كلامه عليه .

٢٥-ح ٢٩

أقول : الضمير راجع إلى الأصل .

مع القرينة الصارفة عن المعاني اللغوية ، وعدم قرينة أخرى معيّنة للآخر .

وأنت خبير بأنّه لا يكاد يصحّ هذا ، إلاّ^(٨١) إذا علم أنّ العلاقة إنّما اعتبرت كذلك ، وأنّ بناء الشارع في محاوراته استقرّ عند عدم نصب قرينة أخرى على إرادته ، بحيث كان هذا قرينة عليه ، من غير حاجة إلى قرينة معيّنة أخرى ، وأنّى لهم بإثبات ذلك ؟!

٢د-ح ص ٢٩ (٨١) قوله : لا يكاد يصحّ هذا إلاّ ... إلخ .

أقول : المراد من الصّحة هو ترتّب الأثر وحمل كلام الشارع على ما هو اسم وظاهر فيه ، لا بمعنى الإمكان ، يعني : لا يكاد يترتّب الأثر على النزاع فيما ذكر من تشخيص المعنى المجازي الذي روعيت العلاقة بينه بالخصوص وبين المعنى اللغوي ، وأنّه الصحيح أو الأعمّ إلاّ فيما إذا علم هناك تحقّق أمرين :

أحدهما : أنّ العلاقة إنّما اعتبرها الشارع ولاحظها بين واحد منهما بالخصوص وبين المعنى اللغوي ، لا بينه وبين كلّ واحد منهما على ما مرّ في تصويرنا .

وثانيهما : أنّ بناء الشارع في محاوراته قد استقرّ على إرادة ذلك المعنى الملحوظ بينه وبين المعنى اللغوي العلاقة عند وجود القرينة الصارفة عنه المجردة عن قرينة أخرى على إرادة ذلك المعنى الخاصّ ، بحيث يكون هذا البناء منه قرينة على إرادة ذلك المعنى ، ولا يكون حاجة إلى قرينة أخرى تعيّن إرادته . وأنّى لهم بإثبات كلّ واحد من الأمرين ؛ لعدم طريق لهم إلى ذلك بالضرورة ، فيمكن أن يكون الشارع قد لاحظ العلاقة

وقد انقده بما ذكرنا تصوير النزاع على ما نسب إلى الباقلاني ،
 وذلك بأن يكون النزاع في أنّ قضية القرينة المضبوطة التي لا يتعدى
 عنها إلا بالأخرى - الدالة على أجزاء الأمور به وشرائطه - هو تمام
 الأجزاء والشرائط ، أو هما في الجملة ، فلا تغفل .
 ومنها : أنّ الظاهر أنّ الصحة^(٨٢) عند الكلّ بمعنى واحد ، وهو
 التمامية .

بين المعنى اللغوي وبين كل واحد من الصحيح والأعم ، بحيث يكون كل
 منهما معنى مجازياً في عرض الآخر ، ويمكن أيضاً أن يكون بناؤه في مقام
 إرادة ذلك المعنى الخاصّ على نصب قرينة خاصة تعينه ، ومعه يحكم
 بالإجمال عند عدم هذا النحو من القرينة ، لا بإرادة الشارع له .

٢٥-ح ص ٢٩ (٨٢) قوله : ومنها : أنّ الظاهر أنّ الصحة ... إلخ .

تفسير الصحة
 بالتمامية

أقول : ظاهر سوق العبارة أنّ الصحة التي وقع النزاع في أخذها
 - ولو بمنشأ انتزاعها - في معنى ألفاظ العبادات وعدمه عند الكلّ
 بمعنى تمامية المعنى من حيث الأجزاء والشرائط ، وهذا ممّا لا بأس به
 بناءً على معقولية أخذ ما يتوقّف عليه عبادية العبادة في متعلّق الأمر ،
 من جهة أنّه ليس إتيان العمل بداعي الخضوع^(١) كما هو الحقّ على ما

(١) هكذا ورد في الأصل ، ولعلّه من سهو القلم ، والصحيح : « من جهة أنّه ليس إلا
 إتيان العمل بداعي الخضوع » ، وعليه فهو ﷺ بقوله : « على ما قرّر في محلّه » يشير
 إلى ما يأتي في التعليقة (٨٩) ، أو إلى ما ذكره في كتابه « هداية الطالب » ١ : ٤٩٤ وما
 بعدها ، قوله ﷺ : « الثالث من وجوه الجواب ... إلخ » .

وتفسيرها بإسقاط القضاء كما عن الفقهاء ، أو بموافقة الشريعة كما عن المتكلمين ، أو غير ذلك ، إنما هو بالمهم من لوازمها ؛ لوضوح اختلافه بحسب اختلاف الأنظار^(٨٣) ، وهذا لا يوجب تعدد المعنى ، كما لا يوجب اختلافها بحسب الحالات من السفر ، والحضر ، والاختيار ، والاضطرار ، إلى غير ذلك ، كما لا يخفى .

ومنه ينقدح أنّ الصحّة والفساد أمران إضافيان ، فيختلف شيء واحد صحّة وفساداً بحسب الحالات ، فيكون تاماً بحسب حالة ، وفساداً بحسب أخرى ، فتدبر جيّداً .

ثم إنّ في عدّه تفسير المتكلم للصحّة بموافقة الشريعة من التفسير باللازم ما لا يخفى ؛ لأنه على ما سيصرّح به في مسألة النهي في العبادات^(١) من قبيل تفسير الشيء بمنشأ انتزاعه .

١٥-ح ص ٢٩ (٨٣) قوله : بحسب اختلاف الأنظار .

أقول : لأنّ نظر المتكلم إلى الثواب والعقاب ؛ لأنه يبحث عن المبدأ وصفاته والنبي ﷺ وأوصيائه ﷺ والمعاد وما يكون بعده من الثواب والعقاب ، فالصحيح عنده ما لا عقاب عليه ، وهو ما يوافق الشريعة .
ونظر الفقيه إلى حكم فعل المكلف إثباتاً ونفيّاً وإسقاطاً ، فالصحيح عندهم ما يسقط القضاء ، أي ما لا يبقى معه حكم مقتضٍ لإتيان الفعل ثانياً .

(١) كفاية الأصول : ١٨٣ .

ومنها : أنه لا بدّ - على كلا القولين - من قدر جامع في البين ، كان هو المسمّى^(٨٤) بلفظ كذا ، ولا إشكال في وجوده بين الأفراد الصحيحة ، وإمكان الإشارة إليه بخواصّه وآثاره ، فإنّ الاشتراك في الأثر كاشف عن الاشتراك في جامع واحد^(٨٥) يؤثّر الكلّ فيه بذاك الجامع ، فيصحّ تصوير المسمّى بلفظ الصلاة - مثلاً - بالناهية عن الفحشاء ، وما هو معراج المؤمن ، ونحوهما .

١٥-ح ص ٢٨ (٨٤) قوله : ومنها أنّه لا بدّ على كلا القولين من قدر جامع في البين كان هو المسمّى ... إلخ .

أقول : لا يتوهم من قوله : « كان هو المسمّى » أي الموضوع له أنّ ما ذكره من لزوم القدر الجامع على القولين إنّما هو مبنيّ على كون الموضوع له في العبادات مثل الوضع عامّاً كي يمنع ويقال : إنّ المبنيّ لذلك هو صرف عموم وضعها وإن كان الموضوع له خاصّاً ؛ ضرورة أنّه لو لم يكن جامع بين هذه المصاديق المختلفة أشدّ الاختلاف لما أمكن لحاظها بالعنوان العامّ الذي هو الملاك في عموم الوضع ، فلا يكون الوضع عامّاً فيها ، وهو خلف ؛ لأنّ ذكره إنّما هو لمجرد الإرشاد إلى مختاره ، لا للتقييد كي يتوهم ذلك .

١٥-م ص ٢٩ (٨٥) قوله : فإنّ الاشتراك في الأثر كاشف عن الاشتراك في جامع واحد ... إلخ .

أقول : الظاهر أنّ هذا علّة لنفي الإشكال عن وجود الجامع ، فنقول : نعم ، اشتراك الأفراد في الأثر والخاصية يكشف عن اشتراكها في جامع يؤثّر كلّ واحد منها فيه بذاك الجامع وبواسطته وحده لا بخصوصياتها الفردية ،

والإشكال فيه - بأنّ الجامع لا يكاد^(٨٦) يكون أمراً مركّباً؛ إذ كلّ ما فرض جامعاً يمكن أن يكون صحيحاً وفساداً؛ لما عرفت، ولا أمراً بسيطاً، لأنّه لا يخلو: إمّا أن يكون هو عنوان المطلوب، أو ملزوماً مساوياً له، والأوّل غير معقول، لبدهة استحالة

وإلا يلزم تأثير كلّ من الأضداد في شيء واحد، وهو محال؛ لاستلزامه كون الشيء الواحد معلولاً لشيء ولضدّه، ولازمه - بواسطة لزوم السنخية بين العلة والمعلول - كونه مناسباً لشيء ومناسباً لمنافره وهو ضدّه، ومرجعه إلى كونه مناسباً له وغير مناسب له، وهو تناقض.

ولكن لا يكشف عن وحدة الجامع على ما هو قضية توصيفه بالواحد إلا فيما إذا كان الأثر المشترك فيه الأفراد أمراً واحداً، وأمّا إذا كان متعدّداً فهو يكشف عن تعدّد الجامع بعدد الأثر، وهو في الصلاة متعدّد؛ لأنّ النهي عن الفحشاء أثر، وكونه قرباناً أثر آخر، وكونه معراج المؤمن أثر ثالث، فيكشف عن وجود جوامع ثلاثة بين جميع الأفراد يؤثّر الكلّ بواحد من هذه الجوامع في واحد من تلك الآثار. إلا أن يقال بأنّ بعض تلك الآثار أثر للبعض الآخر، ولا يبعد أن يكون الأمر كذلك، فتأمل.

٢٨-٢٥ م ص ٢٨ (٨٦) قوله: والإشكال فيه بأنّ الجامع لا يكاد ... إلخ.

الإشكال في تصوير الجامع على القول بالوضع للمصحيح

أقول: لازم هذا الإشكال هو الإلتزام بالاشتراك اللفظي في ألفاظ العبادات، ووضعها لكلّ واحد من الأفراد بالوضع المستقلّ، والظاهر أنّ الموضوع له - بناءً على هذا - كالوضع أيضاً كليّ عامّ، ولكنّه أخصّ من الكلّي المتصوّر مقدّمة للوضع؛ إذ المراد من الأفراد المفروض وضعها لها هي الأجزاء العشرة مثلاً في حقّ جماعة، والتسعة في حقّ أخرى، والثمانية

أخذ ما لا يتأتى إلا من قبل الطلب في متعلّقه ، مع لزوم الترادف بين لفظة الصلاة والمطلوب ، وعدم جريان البراءة مع الشكّ في أجزاء العبادات وشرائطها ، لعدم الإجمال حينئذ في المأمور به فيها ، وإنّما الإجمال فيما يتحقّق به ، وفي مثله لا مجال لها ، كما حقّق في محلّه . مع أنّ المشهور القائلين بالصحيح قائلون بها في الشكّ فيها ، وبهذا يشكل^(٨٧) لو كان البسيط هو ملزوم المطلوب أيضاً

ثالثة وهكذا ، وكلّ واحد من هذه الأمور الثلاثة أمرٌ كلّي لا يتشخّص إلا بعد الإيجاد .

فالذي يتصوّره الواضع هو الأجزاء العشرة فيضع اللفظ في قبالتها ، ثمّ يتصوّر التسعة فيضعه في قبالتها مرّة أخرى ، إلى أن ينتهي ، لا الأجزاء العشرة الخارجية الصادرة من شخص خاصّ في زمان ومكان كذلك ، وكذا فيما هو أقلّ من ذلك من الأجزاء ، بحيث يتعدّد وضع الصلاة بعدد ما يوجد في الخارج من المكلفين من أوّل زمان التشريع إلى يوم القيامة ، كي يكون الموضوع له خاصّاً حقيقياً ، وذلك للزوم طلب الحاصل لو كان على النحو الثاني .

ومن هنا يعلم أنّ مراده من خصوصية الموضوع له الذي استظهر عدمها هو الخصوصية الإضافية بالإضافة إلى المعنى المتصوّر لأجل الوضع ، إذ الخصوصية الحقيقية مقطوع العدم ، لا مجال لتوهمها أصلاً .

٢٨-٢٥ م ص ٢٨ (٨٧) قوله : وبهذا يشكل ... إلخ .

أقول : وكذا بالثاني أيضاً ، أعني لزوم الترادف ، غاية الأمر بين لفظ

مدفوع بأنّ الجامع^(٨٨) إنّما هو مفهوم واحد منتزع عن هذه المركّبات المختلفة زيادةً ونقيصةً بحسب اختلاف الحالات ، متّحد معها نحو اتّحاد ، وفي مثله تجري البراءة ، وإنّما لا تجري فيما إذا كان المأمور به أمراً واحداً خارجياً ، مسبباً عن مركّب مردّد بين الأقل والأكثر ، كالطهارة المسبّبة عن الغسل والوضوء فيما إذا شكّ في أجزاءهما ، هذا على الصحيح .

الصلاة وبين لفظ موضوع لذلك الملزوم لعنوان المطلوب ، كلفظ الحسن ، ولفظ الموافق للمصلحة ، فتأمّل .

د ٢-٢٩ ص ٢٩ (٨٨) قوله : مدفوع بأنّ الجامع ... إلخ .

دفع الإشكال أقول : مراده على ما يقتضيه التأمّل في مجموع كلامه : أنّا نختار أنّ الجامع الموضوع له هو العنوان البسيط الملزوم لعنوان المطلوب ، وندفع الإشكال عليه بعدم جريان البراءة حينئذٍ في الشكّ في الأجزاء والشرائط بلحاظ أنّ الشكّ على هذا في محصّل المأمور به المتيقّن ، لا في نفسه ، واللازم فيه الاحتياط ، بما محصّله : التفصيل في المحصّل المشكوك فيه بين أن يكون للمحصّل وجود مستقلّ قبال وجود المأمور به ، وبين أن لا يكون . بل كان أمراً منتزعاً منه ، لا وجود في الخارج إلّا لمنشأ انتزاعه ، وهو المحصّل - بالكسر - بعدم جريان البراءة في الأوّل دون الثاني ، والمقام من الثاني ، فتجري فيه .

وفيه : منع هذا التفصيل ؛ لعدم الفرق بين الصورتين ، فإن كان يجري في الشكّ في المحصّل ففي كلتا الصورتين ، وإلّا فكذلك .

نعم ، يمكن دفعه بالتزام تفصيل آخر غير هذا ، وهو التفصيل بين

وأما على الأعم فتصوير الجامع في غاية الإشكال (٨٩) ، فما قيل

صورة عدم وجود طريق للمكلف لإزالة شكّه عن المحصل - بالكسر - غير
المراجعة إلى المولى والسؤال عنه ، فتجري البراءة فيها ، وبين صورة
وجوده فلا ، مع وضوح كون المقام من الأولى فتجري ، وهو المطلوب .

وملخص الوجه - على ما ستطلع عليه في محلّه (١) - : هو قبح العقاب بتصوير الجامع
على المخالفة عند العقلاء في الأولى ، كقبحه في موارد الشكّ في
التكليف ، وحسنه في الصورة الثانية مثله في موارد الشكّ في المكلف به ،
ويعلم ذلك بالمراجعة إلى سيرة العرف والعقلاء في أوامرهم العرفية .

هذا حال البراءة العقلية ، وأما البراءة النقلية فلا مانع من جريانها فيما
ذكرنا إلا توهم أنه تعتبر في خصوص مورد تكون مخالفة المشكوك موجبة
لأن يعاقب على مخالفته بنفسه ، وهو توهم فاسد ، بل يكفي فيه كونها منشأ
للعقاب ولو على شيء آخر مثل الوجوب المقدمي .

وبالجملة : لا ينبغي الإشكال فيما ذكرناه ، ولعلّه يجيء لذلك تنمّة
في مقام آخر .

وكيف كان ، فقد ظهر من كلام المصنّف أنّ ألفاظ العبادات بناءً على
وضعها للصحيحة لا إجمال في المراد منها ، فلا إجمال في الخطاب
المشتمل عليها ، وإنّما الإجمال في المحصل لها .

فاحفظ ينفعك فيما بعد إن شاء الله .

١٥-م ص ٢٩ (٨٩) قوله : وأما على الأعم فتصوير الجامع في غاية الإشكال .
أقول : يمكن أن يقال في تصوير الجامع - بناءً عليه - إنّ أصل العبادة

(١) في القسم الثاني من هذا الكتاب ، وهو مخطوط لم نحصل عليه بعد .

لغة وكذلك شرعاً أيضاً - لعدم ثبوت النقل - عبارة عن الخضوع أو أقصى غاية الخضوع ، وهو على أنحاء ؛ لأنه تارة يكون بالسجود ، وأخرى بالركوع ، وثالثة بالقيام بين يدي المولى ، ومنه الصلاة من جهة ، ورابعة بالوفود إليه أو إلى بيته ، ومنه الحجّ ، وخامسة بالحمية كالصوم ، وهكذا .

والأفعال الصادرة عن العبد حين إيجاد هذه العبادات ، وكذا الحالات التي يكون العبد عليها حين الایجاد ، مضافاً إلى ما تتقوم به حقيقتها من الأجزاء والشرائط وعدم الموانع ، إنّما هي من قبيل الأمور المعتمدة في مطلوبة عناوينها من السجود والقيام وهكذا ، وكونها ذات مصلحة موجبة لتعلق الغرض بها وجوداً أو عدماً إمّا بنحو اللزوم كما في بعضها ، أو بنحو الندب كما في بعضها الآخر ، ومن المعلوم أنّ عنوان كلّ عبادة - الذي هو نحو خاصّ من أنحاء الخضوع كالقيام بين يدي الربّ على وجه التذلل بالنسبة إلى الصلاة - كما يتحقّق في ضمن الفرد الصحيح الجامع لجميع الأجزاء والشرائط كذلك يتحقّق في ضمن الفرد الفاسد من دون فرق بينهما .

وبالجملة : يشكل تصوير الجامع على الأعمّ بناءً على كون العبادات هي نفس المركّب من الأجزاء والمقيّد بالقيود ، ولكن المبنى ممنوع ، بل كلّ منها نحو من أنحاء الخضوع العرفي ، وإنّما تصرّف الشارع في كيفيةها كما تقدّم ، وعليه لا إشكال في وجود الجامع بين الأفراد الصحيحة والأفراد الفاسدة، بل هذا هو الجامع بين الأفراد الصحيحة أيضاً على القول بالصحيح. كما لا إشكال أيضاً في أنّ العبادة مع كونها عبادة كما يمكن أن تكون

• • • • •

مطلوبة بالطلب الوجوبي أو الندبي بأن يكون لبعض الأمور دخل في طلبها، كذلك يمكن أن تكون مبعوضة ومنهياً عنها بالنهي التحريمي فضلاً عن التنزيهي، ألا ترى أن العقلاء يقبّحون من يخضع لمولاه في بعض الحالات المنكرة أشدّ التقبيح، فعلى هذا لا وجه للتأبي عن الإلتزام بحرمته الصلاة على الحائض ذاتاً كما هو قضية ظاهر الأخبار كي يجب حمل الطلب فيها على الإرشاد.

وبما ذكرنا يندفع الإشكال عن قاطعية الفعل الكثير بما هو للصلاة من حيث هو ولو لم يلزم منه اختلال شرط من شرائطها - كالموالة والطمأنينة - كما هو قضية جعله قاطعاً مستقلاً في قبال ما عداه من القواطع، مع أنه لم يقدّم عليه دليل مستقل كما هو قضية تعليل بعضهم بمحوه للصورة. وكذا يندفع الإشكال عن استصحاب الصحّة فيما إذا حدث في أثناء العمل ما يحتمل أن يكون قاطعاً.

وجه الاندفاع: أنّ ورودهما مبنيّ على كون الصلاة من أصلها أمراً شرعياً قد اخترعه الشارع، وأمّا بناءً على كونها عبارة عن أمر عرفي، وهو المثل بين يدي المولى على وجه التذلل وبعنوان التعظيم، وإنّما الشرع قد اعتبر في كفيته أموراً وجودية وعدمية بعد الفراغ عن تحقّق أصله كما ذكرنا فلا؛ إذ على هذا يكون الفعل الكثير بنفسه مضاداً لأصل عنوان الصلاة عرفاً، فمع وجوده ترتفع الصلاة، فحينئذ يكون قاطعيته واعتبار عدمه عقلياً لا شرعياً كي يحتاج إلى دليل.

ولكن لا يخفى أنّ قضية ذلك أن يكون المراد من الفعل [الكثير] هو الفعل المضاد للصلاة عرفاً، وإنّما عبّر به لملازمة

في تصويره أو يقال ، وجوه :

أحدها : أن يكون عبارة عن جملة من أجزاء العبادة ، كالأركان في الصلاة مثلاً ، وكان الزائد عليها معتبراً في الأمور به لا في المسمّى .

وفيه ما لا يخفى ؛ فإنّ التسمية بها حقيقة لا تدور مدارها^(٩٠) ، ضرورة صدق الصلاة مع الإخلال ببعض الأركان ، بل وعدم الصدق عليها مع الإخلال بسائر الأجزاء والشرائط عند الأعمى ، مع أنّه يلزم أن يكون^(٩١) الاستعمال فيما هو المأمور به - بأجزائه وشرائطه - مجازاً عنده ، وكان من باب استعمال اللفظ الموضوع للجزء في الكلّ ، لا من باب إطلاق الكلّي على الفرد والجزئي ، كما هو واضح ، ولا يلتزم به القائل بالأعمّ ، فافهم .

الكثرة له غالباً .

وكذلك بناءً على ما ذكرنا يكون نفس الصلاة أعني المثل والقيام بين يدي الربّ بعد حدوثه بالشروع فيه قابلاً للبقاء والارتفاع ، فيكون هو المستصحب بنفسه لا الأجزاء والشرائط ونحو ذلك حتّى يقال عليه ما قيل ، فتأمل جيداً .

١٥-م ص ٣٠ (٩٠) قوله : فإنّ التسمية بها حقيقة لا تدور مدارها .

أقول : يعني بل النسبة بين التسمية والأركان هو العموم من وجه ؛ ضرورة إلى آخر ما ذكره في المتن .

٢٥-م ص ٣٠ (٩١) قوله : مع أنّه يلزم أن يكون ... إلخ .

أقول : نعم ، يلزم ذلك لو كان الاستعمال في تمام المأمور به ، ولكن

ثانيها : أن تكون موضوعة لمعظم الأجزاء التي تدور مدارها التسمية عرفاً^(٩٢)، فصدق الاسم كذلك يكشف عن وجود المسمّى ، وعدم صدقه عن عدمه .

وفيه - مضافاً إلى ما أُورد على الأوّل أخيراً^(٩٣) - أنّه عليه يتبادل ما هو المعّبر في المسمّى ، فكان شيء واحد داخلاً فيه تارةً ،

لا يلزم القائل بالأعم أن يلتزم بالاستعمال فيه ؛ لإمكان أن يكون الاستعمال في نفس الأركان ، وكان إفادة غيرها بدليل آخر منفصل عنه بنحو تعدّد الدالّ والمدلول .

وعليه لا يلزم التجوّز بناءً على مذهب السلطان رحمته^(١) في وضع المطلقات ، ولعلّه إلى هذا أشار بالأمر بالفهم .

١د-م ص ٣٠ (٩٢) قوله : أن تكون موضوعة لمعظم الأجزاء التي تدور مدارها التسمية عرفاً .

أقول : الموصول مع صلته صفة للمعظم ، والتأنيث باعتبار كونه عبارة عن الأجزاء أيضاً ، والمراد من الأجزاء المضاف إليها لفظ المعظم هو أجزاء المأمور به المختلف باختلافها قلّة وكثرة .

١د-م ص ٣٠ (٩٣) قوله : وفيه مضافاً إلى ما أُورد على الأوّل أخيراً ... إلخ .

أقول : في جريان ما أجبنا به هناك عن هذا الإيراد تأمّل ؛ لأنّ إفادة إرادة غير المعظم الذي هو خارج عن الموضوع له بدلاً غير لفظ الصلاة

(١) معالم الدين (المحشّى بحاشية السلطان) : ١٥٥ الهامش ، تعليقاً على قول

الماتن رحمته : « فالأنّه جمع بين الدليلين » .

وخارجاً عنه أُخرى ، بل مردّداً بين أن يكون هو الخارج أو غيره (٩٤) عند اجتماع تمام الأجزاء ، وهو كما ترى ، سيّما إذا لوحظ هذا مع ما عليه العبادات من الاختلاف الفاحش بحسب الحالات .

ثالثها : أن يكون وضعها كوضع الأعلام الشخصية ك (زيد) ، فكما لا يضرّ في التسمية فيها تبادل الحالات المختلفة من الصغر والكبر ، ونقص بعض الأجزاء وزيادته ، كذلك فيها .

متوقّفة على دليل آخر يكون مفاده اعتبار غير المعظم بذلك العنوان ، وهو متنفّ ، وإنّما مفاد الأدلّة هو اعتبار جملة من الأشياء بما لها من العناوين الخاصّة الواقعية مثل الفاتحة والسورة والتشّهّد وغيرها من الأجزاء والشرائط ، ومن المعلوم أنّ نسبة المعظم وغير المعظم إليها على حدّ سواء ، فجعلها من غير المعظم وغيرها من المعظم تشبهه صرف ، ومع ذلك لا يصحّ جعل مثل هذه الأدلّة من قبيل الدالّ الآخر على إرادة غير الموضوع له أيضاً .

وكيف كان ، فقد يضاف إلى هذا الإيراد أنّه مستلزم للدور ، حيث إنّهُ قد أخذ في متعلّق الوضع التسمية العرفية التي هي متوقّفة على الوضع ومرتبّبة عليه .

وفيه: أنّه يمكن أن يكون القيد المذكور والتوصيف المزبور للتوضيح

لا للاحتراز .

١د-م ص ٣٠ (٩٤) قوله : بل مردّداً بين أن يكون هو الخارج أو غيره ... إلخ .

أقول : لا يخفى ما في العبارة من السوء والركاكة ، والمقصود أنّه

يكون ما هو المعتبر في المسمّى مردّداً بين أن يكون هو هذه الأجزاء ،

فيكون غيرها خارجاً عنه أو يكون غيرها ، فتكون هذه خارجة عنه .

وفيه : أن الأعلام إنما تكون موضوعة للأشخاص ، والتشخص إنما يكون بالوجود الخاص ، ويكون الشخص حقيقة باقياً ما دام وجوده باقياً وإن تغيّرت عوارضه من الزيادة والنقصان وغيرهما من الحالات والكيفيات ، فكما لا يضرّ اختلافها في التشخص ، لا يضرّ اختلافها في التسمية ، وهذا بخلاف مثل ألفاظ العبادات ممّا كانت موضوعة للمركّبات والمقيّدات ، ولا يكاد يكون موضوعاً له إلا ما كان^(٩٥) جامعاً لثباتها وحاوياً لمتفرّقاتها ، كما عرفت في الصحيح منها .

رابعها : أن ما وضعت له الألفاظ ابتداءً هو الصحيح التامّ الواجد لتمام الأجزاء والشرائط ، إلا أن العرف يتسامحون - كما هو ديدنهم - ويطلقون تلك الألفاظ على الفاقد للبعض تنزيلاً له منزلة الواجد ، فلا يكون مجازاً في الكلمة على ما ذهب إليه السكاكي في الاستعارة . بل يمكن دعوى صيرورته حقيقة فيه بعد الاستعمال فيه كذلك دفعة أو دفعات ، من دون حاجة إلى الكثرة والشهرة ؛ للأنس الحاصل من جهة

١٥-م ص ٣١ (٩٥) قوله : ولا يكاد يكون موضوعاً له إلا ما كان ... إلخ .

المنافشة في بعض وجوه تصوير الجامع على القول بالوضع للأعم

أقول : وذلك لما تقدّم سابقاً أنه لا بدّ على كلا القولين من قدر جامع بين الأفراد المتشتمّة المتفرّقة ، فلا بدّ أن يكون الموضوع له لألفاظ العبادات على الأعم أيضاً أمراً جامعاً لثبات أفراد تلك المركّبات والمقيّدات واختلافها من حيث الاشتمال على تمام الأجزاء والقيود معاً وعدمه الذي تحته أفراد عديدة إلى غير النهاية ، وما يكون جامعاً بينها على الأعم ولم يرجع إلى ما تقدّم من الوجهين في تصويره منتف .

المشابهة في الصورة ، أو المشاركة في التأثير ، كما في أسامي المعاجين الموضوعة ابتداءً لخصوص مركبات واجدة لأجزاء خاصة ، حيث يصح إطلاقها على الفاقد لبعض الأجزاء المشابه له صورة والمشارك في المهمّ أثراً ، تنزيلاً أو حقيقة .

وفيه : أنه إنّما يتمّ في مثل أسامي المعاجين وسائر المركبات الخارجية ممّا يكون الموضوع له فيها ابتداءً مركباً خاصاً ، ولا يكاد يتمّ في مثل العبادات^(٩٦)، التي عرفت أنّ الصحيح منها يختلف حسب اختلاف الحالات ، وكون الصحيح بحسب حالة فاسداً بحسب حالة أخرى ، كما لا يخفى ، فتأمل جيّداً .

١٥-م ص ٣١ (٩٦) قوله : ولا يكاد يتمّ في مثل العبادات .

أقول : يعني لا يتمّ في مثل العبادات التي ليس لصحيحها مقدار خاصّ يكون هو الموضوع له ؛ إذ قد عرفت أنّ الصحيح منها يختلف باختلاف الحالات ويكون المقدار الخاصّ المعين من الأجزاء صحيحاً في حالة وفساداً في أخرى .

وفيه : أنّ هذا يكون رذاً لهذا الوجه الرابع لو كان المدعى فيه هو الوضع ابتداءً لمطلق ما يقع صحيحاً ، حيث إنه ليس له حدّ مضبوط ، وليس كذلك ، بل المدعى هو الوضع للصحيح الخاصّ ، وهو الفرد الجامع لجميع الأجزاء والشرائط المعتبرة فيها بالنسبة إلى من ليس له عذر بوجه من الوجوه ، بحيث لا يشدّ منهما شيء أصلاً .

وعليه لا وجه لهذا الجواب؛ إذ له حينئذٍ مقدار مخصوص مضبوط ، إلا أن يمنع ذلك نظراً إلى اختلافه أيضاً حسب اختلاف الاجتهادات في جزئية

خامسها : أن يكون حالها حال أسامي المقادير والأوزان ، مثل المثقال ، والحقّة ، والوزنة ، إلى غير ذلك ممّا لا شبهة في كونها حقيقة في الزائد والناقص في الجملة ، فإنّ الواضع وإن لاحظ مقداراً خاصاً ، إلّا أنّه لم يضع له بخصوصه ، بل للأعمّ منه ومن الزائد والناقص ، أو أنّه وإن خصّ به أولاً ، إلّا أنّه بالاستعمال كثيراً فيهما بعناية أنّهما منه قد صار حقيقة في الأعمّ ثانياً .

وفيه : أنّ الصحيح - كما عرفت في الوجه السابق - يختلف زيادة ونقيصة ، فلا يكون هناك ما يلحظ الزائد والناقص بالقياس عليه كي يوضع اللفظ لما هو الأعمّ ، فتدبر جيّداً^(٩٧).

ومنها: أنّ الظاهر أن يكون الوضع^(٩٨) والموضوع له في ألفاظ العبادات عامّين ، واحتمال كون الموضوع له خاصاً بعيد جداً ، لاستلزامه كون استعمالها في الجامع في مثل : (الصلاة تنهى عن الفحشاء) و (الصلاة معراج المؤمن [وعمود الدين]) و (الصوم جنّة من النار) مجازاً ، أو منع استعمالها فيه في مثلها ، وكلّ منهما بعيد إلى الغاية ، كما لا يخفى على أولي النهاية .

١د-ح ص٣٢ (٩٧) قوله : لما هو الأعمّ فتدبر جيّداً .

أقول : وجه الأمر بالتدبر هنا يعلم ممّا ذكرنا في وجه الأمر بالتأمّل في آخر الوجه الرابع^(١).

١د-م ص٣٢ (٩٨) قوله : ومنها أنّ الظاهر أن يكون الوضع ... إلخ .

أقول : ينبغي تقديم ذلك البحث على البحث عن لابدئية وجود

الوضع والموضوع
له في العبادات
عامان والاحتمالات

(١) في التعليقة السابقة (٩٦) من هذا المجلّد .

• • • • •

الجامع في البين على كلا القولين؛ ضرورة ابتناؤه على ذلك، بدهاءة أنه لو كان الوضع فيها متعدداً بطور الاشتراك اللفظي لم يكن حاجة إلى الجامع . وكيف كان، فالعبارة الوافية بتمام الاحتمالات في المقام أن يقال: إنَّ الوضع في أَلْفَاظ العبادات هل هو متعدّد كي يكون من الاشتراك اللفظي، أم واحد وعلى الثاني المعنى الموضوع له فيها كَلِّي واحد تحته كَلِّيَات مختلفة من حيث مقدار الأجزاء والشرائط حسب اختلاف الحالات، أم لا، بل كَلِّي واحد تحته جزئيات حقيقية، كما هو ظاهر ما حكى عن الشيخ ﷺ في التقريرات، قال: «وإلّناصاف أنّ القول بأنّ الصلاة شرعاً هو المركّب التامّ، وباقي الأفعال إنّما سمّيت صلاة توسّعاً في التسمية - كما عرفت نظيره في لفظ الإجماع - ليس بعيداً، بل الظاهر والمظنون بالظنّ القوي أنّه كذلك في نفس الأمر»^(١). حيث إنّ الموضوع له على هذا عبارة، عن المركّب التامّ الجامع لجميع الأجزاء والشرائط، وهو كَلِّي، وما تحته ممّا يصدر عن المكلفين جزئيات حقيقية . أم لا هذا ولا ذاك، بل كَلِّيَات متعدّدة، وهي تلك الكَلِّيَات المندرجة تحت كَلِّي آخر فوقها جامع لها وضعت لها بطور الوضع العامّ والموضوع له الخاصّ، أعني الخصوصية بالإضافة إلى هذا الكَلِّي المتصوّر عند الوضع وإن كان كَلِّيّاً في حدّ نفسه، بأن يتصوّر ذاك الكَلِّي فوق ولو بالإشارة إليه بخواصّه من النهي عن الفحشاء ونحوه، ثمّ يضع لكلّ ما يندرج تحته من الأفراد الكَلِّيّة المختلفة أشدّ الاختلاف كصلاة الحاضر وصلاة المسافر؟

(١) مطارح الأنظار ١: ٥٠.

• • • • •

والاحتمال الأول - مضافاً إلى أنه خلاف الأصل وأنه مما لا قائل به كما يقتضيه جعل إجمال الخطاب وعدمه ثمرة للنزاع ؛ إذ جواز التمسك بالإطلاق على الأعمى لا يمكن مع الاشتراك ، بل لا بد فيه من الوضع للجامع . والمراد من إجمال الخطاب على الصحيح هو الإجمال المفهومي ، لا الإجمال المرادي بعد تبين المفهوم كما في المشترك اللفظي - يرده ويردّ الاحتمال الرابع ما ذكره المصنّف ﷺ من استلزامه الإلتزام في مثل «الصَّلَاة تَنْهَى عَنِ الْفَحْشَاءِ»^(١) إلى آخر ما ذكره من الأمثلة بأحد أمرين :

أحدهما : تسليم استعمالها فيها في الجامع لتلك الكلّيات ، ولكن مع الإلتزام بكونه بالعناية والتجوّز .

وثانيهما : منع استعمالها فيه فيها ، ودعوى أنها مستعملة في نفس تلك الكلّيات المندرجة تحت ذاك الجامع .

والثاني منهما محال ؛ لاستلزامه لاستعمال اللفظ في أكثر من معنى واحد ، والأوّل بعيد إلى الغاية ؛ لاحتياجه إلى القرينة المفقودة بالبدهة .

وممّا ذكرنا ظهر أنّ المحذور على الشقّ الثاني هو الاستحالة لا صرف البعد .

تنبية : الاستدلال على نفي احتمال خصوصية الموضوع إنّما هو مختصّ بالقول بالوضع للصحيح ؛ ضرورة أنه على الأعمى لا محيص عن الإلتزام بالثاني أعني منع استعمالها في الجامع ودعوى أنّ المستعمل فيه

(١) العنكبوت ٢٩: ٤٥ .

ومنها : أنّ ثمرة النزاع إجمال الخطاب على قول الصحيح^(٩٩)،
وعدم جواز الرجوع إلى إطلاقه في رفع ما إذا شكّ في جزئية شيء
للمأمور به أو شرطيته أصلاً ؛ لاحتمال دخوله في المسمّى ، كما لا يخفى ،
وجواز الرجوع إليه في ذلك على قول الأعمّي في غير ما احتل دخوله

خصوص الأفراد الصحيحة ، ضرورة عدم ترتّب تلك الخواص والآثار إلى
على الصحيح من فردي الجامع ، فعلى الأعمّي لا بدّ في نفي ذلك الاحتمال
من التمسك بشيء آخر مثل التبادر ، بدعوى أنّ المتبادر من لفظ الصلاة
مثلاً هو المعنى الكلّي الجامع لشتات أفراده لا أفراده ، كما أنّه يصحّ
التمسك به في نفيه على الصحيح أيضاً ، فتأمل .

وأما الاحتمال الذي مال إليه الشيخ رحمته فيردّه استلزامه كون استعمالها
في أدلة الأجزاء والشرائط مثل « لا صلاة إلا بطهور »^(١) و « لا صلاة إلا
بفاتحة الكتاب »^(٢) وأمثال ذلك ، في المعنى الواحد الجامع بين المعنى
الحقيقي والمعاني المجازية الذي يسمّى بعموم المجاز ، أو في المعنى
الحقيقي والمعاني المجازية ، أو عدم صحّة الاستدلال بتلك الأدلة إلا في
صلاة واحدة وضع اللفظ [لها] والكل كما ترى .

١٢-ح ٣٠ (٩٩) قوله : إجمال الخطاب على القول الصحيح ... إلخ^(٣).

أقول : قيل : وكذا على القول الأعمّي أيضاً فيما لو علمنا باستعمال

(١) وسائل الشيعة ١ : ٣٦٥ / أبواب الوضوء ب ١ ح ١ .

(٢) مستدرک الوسائل ٤ : ١٥٨ / أبواب القراءة في الصلاة ب ١ ح ٥ وغيره .

(٣) كفاية الأصول : ٢٨ [هكذا في جميع النسخ ، والصحيح ما ذكر في المتن] .

فيه ممّا شكّ في جزئيته أو شرطيته . نعم ، لا بدّ في الرجوع إليه فيما ذكر من كونه وارداً مورد البيان ، كما لا بدّ منه في الرجوع إلى سائر المطلقات ، وبدونه لا مرجع أيضاً إلاّ البراءة أو الاشتغال ، على الخلاف في مسألة دوران الأمر بين الأقلّ والأكثر الارتباطيين .

لفظ العبادة في الصحيح منها بقرينة حالية أو مقالية .

وكيف كان ، يمكن المناقشة فيما ذكره من الثمرة ، بأنّ أحد طرفيها وهو عدم إمكان التمسك بإطلاقات العبادات عند الشكّ في جزئية شيء أو شرطيته على القول الصحيح التي يتمسك بها على الأعمى فيما إذا كانت في مقام البيان كآية الوضوء ، والأخبار الكثيرة الواردة في كيفية الوضوء والصلاة والحجّ ، لا فيما لم يكن كذلك بأن كانت في مقام الإهمال ، مثل قوله تعالى : ﴿أَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَآتُوا الزَّكَاةَ﴾^(١) «وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ»^(٢) الآية ، إلى غير ذلك ، خلاف ما يعمل عليه العلماء ، فإنهم قاطبة لا يزالون يستدلّون بإطلاق ألفاظ العبادات والمعاملات في الأجزاء والشرائط المشكوكة ، من غير تكبير ومن غير أن يورد أحدهم على آخر بأنّ التمسك بالإطلاق إنّما يتمّ على الأعمى لا الصحيح ، وأنت تقول بالتالي ، فكيف تستند إليه ؟

ثمرة النزاع
المرتبة على
القولين

وبالجملة : التمسك بالإطلاق ليس مختصاً بمذهب الأعمى ، بل الصحيح أيضاً يتمسك به ، وحينئذٍ تنحصر الثمرة بأنّ الصحيح لا يمكن

(١) البقرة ٢: ٤٣ ، ١١٠ .

(٢) آل عمران ٣: ٩٧ .

وقد انقدح بذلك : أنّ الرجوع إلى البراءة أو الاشتغال في موارد إجمال الخطاب أو إهماله^(١٠٠) على القولين^(١٠١)، فلا وجه لجعل الثمرة هو الرجوع إلى البراءة على الأعمّ، والاشتغال على الصحيح، ولذا ذهب المشهور إلى البراءة مع ذهابهم إلى الصحيح.

له التمسك به بعد إحراز صدق الاسم ؛ لعدم الشك حينئذٍ حتى يتمسك به في إزالته ، بخلاف الأعمّي فإنّ له ذلك حتى بعد إحراز ذلك ، ضرورة إمكان الشك في اعتبار شيء في المطلق مع ذلك أيضاً .

٢د-ح ص ٣٠ (١٠٠) قوله : في موارد إجمال الخطاب أو إهماله .

أقول : الأول بناءً على الوضع للصحيح ، والثاني بناءً على الوضع للأعم مع فرض عدم كون الخطاب في مقام البيان .

٢د-ح ص ٣٠ (١٠١) قوله : على القولين .

إنكار ثمرة الرجوع

أقول : الجار متعلّق بخبر محذوف لـ « إنّ » وهو « ثابت » . يعني أنّ إلى البراءة أو

الاشتغال على القول بالوضع

الرجوع إلى البراءة كما هو مذهب جماعة في الأقلّ والأكثر ، أو الاحتياط

للأعمّ أو الصحيح

كما هو مذهب جماعة أخرى فيه ، ثابت على كلّ واحد من القولين ، فكلّ

من يقول بالبراءة على الصحيح لا بدّ أن يقول بها على الأعمّي أيضاً ، ومن

يقول بالاحتياط على الأوّل لا بدّ أن يقول به على الثاني ، فلا وجه للتفكيك

بينهما وجعل الثمرة بين القولين فيما إذا كان اللازم هو الرجوع إلى الأصل

العملي - بأن لم يكن هناك إطلاق أصلاً كما على الصحيح ، أو كان ولكن

لم يكن في مورد البيان كما على الأعمّي - هو الرجوع إلى البراءة على

الأعمّي خاصّة ، والاحتياط على الصحيح خاصّة .

ولأجل عدم الفرق بين القولين في الأصل الذي يرجع إليه ذهب المشهور إلى البراءة مع ذهابهم إلى الصحيح . والإشكال على الرجوع إليها مع ذلك بأنه من الرجوع إليها مع كون الشك في المحصل ، قد عرفت الجواب عنه .

هذا، ولكن يمكن أن يقال - بل قيل - : إن ما ذكر من الفرق بين القولين بلزوم الرجوع إلى الاشتغال على الصحيح بخلافه على الأعمى ، هو التحقيق ؛ لأن المكلف به على مذهب الصحيح وإن كان مجملًا ، إلا أنه لا شك في أنه المسمى بالصلاة ، فلا بد من إحراز الصدق في مقام الامتثال جزماً ، لا من جهة تعلق التكليف بمفهوم الصحيح حتى يقال إن المكلف به هو مصداق الصحيح لا مفهومه ، بل من جهة أن مصداق الصحيح المأمور به مسمى لفظ الصلاة الذي تعلق الأمر به ، فلا بد من إتيان ما يقطع بكونه مما يصدق عليه الصلاة في مقام الامتثال .

توجيه الفرق
بين القولين في
الأصل الذي يرجع
إليه

وهذا نظير ما إذا قال المولى لعبده : « إيتني بالماء » فلا يجوز له أن يأتي بما يشك أنه ماء أو عصير ويقول : إنني أعلم بوجود إتيان مائع سيال رطب ، وأشك في اعتبار وصف زائد على ذلك . بل لا بد أن يأتي بما يتيقن أنه ماء .

ومن هنا يعلم أنه لا محيص على الصحيح عن القول بالاحتياط فيما علم ثبوت التكليف بما هو مسمى باسم خاص قد دار الأمر في أجزائه أو شروطه بين الأقل والأكثر . نعم ، يصح الرجوع إلى البراءة فيما لم يعلم تعلقه بمسمى باسم مخصوص ، بل علم إجمالاً بوجود مركب له أجزاء

وربما قيل بظهور الثمرة في النذر أيضاً .

قلت : وإن كان تظهر فيما لو نذر لمن صَلَّى إعطاء درهم في البرء فيما لو أعطاه لمن صَلَّى ، ولو علم بفساد صلاته ، لإخلاله بما لا يعتبر في الاسم على الأعم ، وعدم البرء على الصحيح ، إلا أنه ليس بثمرة لمثل هذه المسألة (١٠٢) ، لما عرفت من أن ثمرة المسألة الأصولية هي أن تكون نتيجتها واقعة في طريق استنباط الأحكام الفرعية ، فافهم .

معلومة وجزء مشكوك الجزئية .

٢٥-ح ص ٣١ (١٠٢) قوله : إلا أنه ليس بثمرة لمثل هذه المسألة ... إلخ .

أقول : نفي كونه ثمرة للمسألة ينافي تسليم ظهور الثمرة بقوله « وإن كان تظهر » أي الثمرة بين القولين فيما ذكره من الفرض ، إلا أن يراد من النفي نفي الاعتداد به بالقياس إلى هذه المسألة المعركة للآراء نظراً إلى فرضيته أو ندره وقوعه ، ولكن يأبى عن إرادة ذلك تعليقه بقوله : « لما عرفت ... إلخ » كما هو ظاهر .

ظهور ثمرة
القولين في
النذر ومناقشة
ذلك

أو يراد من التسليم تسليم ظهور الفرق ، يعني وإن كان يتفاوت الحال بين القولين بحصول البرء في الفرض المزبور على أحدهما وعدمه على الآخر ، إلا أن مجرد الفرق من جهة لا يُصحّ جعله ثمرة للمسألة الأصولية ، بل لا بدّ فيه من كون كلّ واحد من طرفي الفرق حكماً شرعياً فرعياً مستنبطاً من قياس تكون كبراه هي النتيجة للنزاع في تلك المسألة ، لما عرفت من أن ... إلخ ، وهو متف هنا ، لأن حصول البرء وعدمه ليس حكماً فرعياً فرعياً ؛ إذ مرجعهما

وكيف كان ، فقد استدللّ للصحيح بوجوهٍ :
أحدها: التبادر^(١٠٣). ودعوى أنّ المنسبق إلى الأذهان منها هو الصحيح،
ولا منافاة بين دعوى ذلك وبين كون الألفاظ على هذا القول مجملات،

إلى حصول الامتثال وعدمه ، وكلّ منهما حكم عقلي صرف .
وفيه نظر بل منع ؛ إذ تقدّم في أوّل الكتاب^(١) - فيما يتعلّق بشرح
ما عرّف به علم الأصول - أنّ المراد من الحكم المستنبط الذي
جعل الميزان في أصولية كلّ مسألة وقوع نتيجتها في طريق استنباطه
هو الأعمّ منه من حيث البقاء على العهدة والسقوط عنها ، وإلّا
لخرجت جملة من مسائل الفنّ عن كونها أصولية ، ومنها نفس هذه
المسألة حتّى بملاحظة ما جعله ثمرة لها من إجمال الخطاب
الموجب للرجوع إلى الأصل ؛ وذلك ضرورة أنّ نتيجتها بالأخرة تنتهي
إلى سقوط التكليف بإتيان ما عدا المشكوك في جزئيته أو شرطيته
بناءً على البراءة في الشكّ في الأجزاء والشروط ، وعدم سقوطه به بناء
على الاحتياط ، ولا إشكال في كونه من الأحكام العقلية . ولعلّه إلى هذا
أدلة الوضع
للسحيح

أدلة الوضع
للسحيح

أشار بالأمر بالفهم .

١- التبادر

١٥-م ص ٣٠ (١٠٣) قوله : أحدها : التبادر .

أقول : قد مرّ^(٢) أنّ المراد منه التبادر في عرف المتشرّعة ؛ لكونه

(١) في التعليقة (٢١) من هذا المجلّد ، قوله ﷺ : « وكيف كان ، فلا يخفى عليك أنّ

المراد من الحكم الذي فرض وقوع القاعدة في طريق استنباطه ... إلخ » .

(٢) في التعليقة (٧٦) من هذا المجلّد .

فإنَّ المنافاة إنّما تكون فيما إذا لم تكن معانيها على هذا مبيّنة بوجه ، وقد عرفت كونها مبيّنة بغير وجه (١٠٤).

ثانيها : صحّة السلب (١٠٥) عن الفاسد بسبب الإخلال ببعض أجزائه ، أو شرائطه بالمداقّة ، وإن صحّ الإطلاق عليه بالعناية .

١د- ح ص ٣٥ (١٠٤) قوله : بغير وجه .

أقول : يعني بالغير ما ذكره آنفاً^(١) من النهي عن الفحشاء ومعراجية المؤمن وعمودية الدين إلى آخر ما ذكره .

٢د- ح ص ٣٢ (١٠٥) قوله : ثانيها : صحّة السلب ... إلخ .

٢- صحّة السلب
أقول : مراده صحّته بالحمل الشائع الذي ملاكه الاتّحاد في الوجود ؛ لأنه الذي يدلّ على الوضع للصحيح دون الأعمّ ، ضرورة أنّ صحّته عنه بالحمل الذاتي الذي ملاكه الاتّحاد في المفهوم لا يدلّ إلاّ على أنّ الفاسد ليس معنى للصلاة ، وهذا أعمّ من أن يكون معناها الموضوع له هو الصحيح ؛ لإمكان وضعه للأعمّ الشامل للفاسد .

ثمّ إنّ المصنّف ترك الاستدلال بعدم صحّة السلب عن الصحيح ، ولعلّ الوجه فيه أنّ الذي يجري وهو عدم صحّته - أي صحّة الحمل بالحمل الشائع - لا يجدي في إثبات الوضع للصحيح ؛ ضرورة عدم صحّته كذلك مع الوضع للأعمّ أيضاً . والذي يُجدي وهو صحّة الحمل بالحمل الذاتي لا يجري على مذاقه من الوضع للقدر الجامع بين الأفراد الصحيحة ؛ إذ ليس هناك معنى معلوم يجعل محمولاً في القضية ويجعل الصلاة مثلاً

ثالثها : الأخبار الظاهرة^(١٠٦) في إثبات بعض الخواص والآثار للمسميات مثل (الصلاة عمود الدين) أو (معراج المؤمن) و (الصوم جنة من النار) إلى غير ذلك ، أو نفي ماهيتها وطبائعها مثل (لا صلاة إلا بفاتحة الكتاب) ونحوه ، مما كان ظاهراً في نفي الحقيقة بمجرد فقد ما يعتبر في الصحة شرطاً أو شرطاً .

بماله من المعنى المرتكز موضوعاً فيها ، ويحمل هذا عليه ، ويقال : الصلاة كذا .

وفيه نظر : إذ لا يلزم العلم به تفصيلاً ، بل يكفي العلم به إجمالاً بآثاره ، فيقال : الصلاة ما ينهى عن الفحشاء ، ولكن هذا بناءً على صحة كون ذلك من علائم الحقيقة في مقام تشخيص أصل المعنى الموضوع له مثل التبادر ، وقد مر^(١) أنّ التحقيق خلافه .

١-م ص ٣٥ (١٠٦) قوله : ثالثها : الأخبار الظاهرة ... إلخ .

٣-الأخبار

أقول : الاستدلال بكل واحد مما ذكره من طائفتي الأخبار على الوضع للصحيح يحتاج إلى مقدمتين ، تعرض لذكر إحدهما في كل واحدة منهما ، وهي أصالة الظهور المراد بها أصالة الإطلاق في الطائفة الأولى ، وأصالة الحقيقة أعني كون كلمة « لا » لنفي الحقيقة على وجه الحقيقة في الثانية .

وأما المقدمة الأخرى فقد تركها فيهما معاً ، وهي في الطائفة الأولى - أي الأخبار المثبتة لبعض الآثار والخواص للمسميات بأسماء العبادات -

(١) في التعليقة (٦٠) من هذا المجلد .

عبارة عن انتفاء هذه الخواص والآثار في الأفراد الفاسدة قطعاً ؛ ضرورة أن الصلاة الفاسدة مثلاً ليست قرباناً وعموداً ومعراجاً ، فتجعله صغرى في قياس مرتب بطور الشكل الثاني ، وتجعل ما تضمّنته تلك الطائفة كبرى فيه وتقول : الصلاة الفاسدة ليست بقربان كلّ تقي ، وكلّ صلاة قربان كلّ تقي ، فينتج أن الصلاة الفاسدة ليست بصلاة ، وهو المطلوب .

وفي الطائفة الثانية عبارة عن عدم انتفاء الحقيقة والمسمى على الأعمى بانتفاء الفاتحة مثلاً في الصلاة ، وهي أيضاً معلومة ، فتجعله مقدماً في القياس الاستثنائي ، وتجعل ما يستفاد من هذه الطائفة تالياً فيه وترفقه وتقول : إن كان لفظ الصلاة موضوعاً للأعمّ لكان الخالي عن الفاتحة صلاة ، لكنّه ليس بصلاة لقوله : « لا صلاة إلا بفاتحة الكتاب »^(١) فينتج أنه ليس بموضوع للأعمّ فلا بدّ من وضعه للصحيح .

ومقتضى ضمّ إحدى المقدمتين إلى الأخرى كما عرفت في ترتيب القياس فيهما هو وضعها للصحيح ؛ إذ لو كانت للأعمّ يلزم رفع اليد عن إحداهما : إمّا عن أصالة الظهور بتقييد الموضوع بوصف الصّحة في الطائفة الأولى ، وبتقييد المنفيّ بلا النافية به أيضاً في الطائفة الثانية ، أو باستعمالها في نفي الحقيقة ولكن لا بنحو الحقيقة ، بل بنحو العناية والتنزيل والتجوّز في الأمر العقلي ، وهو مثل سابقه أيضاً خلاف الظاهر لا يجوز المصير إليه إلا بدليل متنفّ في المقام . وإمّا عن انحصار ترتّب الخواص والآثار عليها

(١) مستدرک الوسائل ٤ : ١٥٨ / أبواب القراءة في الصلاة ب ١ ح ٥ وغيره .

• • • • •

في خصوص الصحيح ، والإلتزام بترتيبها على الفاسد أيضاً في الطائفة الأولى ، وهو مقطوع الفساد ، وعن عدم انتفاء الحقيقة بانتفاء الفاتحة مثلاً والإلتزام بانتفائها بانتفائها ، ولا يلتزم به الأعمى .

ومحصل الجواب عن هذا الاستدلال هو : عدم صحّة التمسك بأصالة الظهور في المقام ، لأنّ مورد إعمالها ما كان للكلام معنى ظاهر معلوم ومعنى آخر مأول كذلك ، ودار الأمر بين إرادة المتكلم هذا أو ذاك ، فإعمالها يشخص السامع أنّه أراد الظاهر لا المأول ، لا ما إذا كان المراد معلوماً ولم يعلم أنّه أراد به نحو الحقيقة أو بنحو المجاز ، ولا يخفى أنّ المقام من هذا الثاني ؛ إذ لا شبهة في أنّ المراد من الصلاة ونحوها في الأخبار المذكورة - حتّى الطائفة الثانية منها - هو الصلاة المطلوبة للشارع المأمور بها عنده ، وإنّما الشكّ في أنّها هي الموضوع له كي يكون استعمالها فيها وإرادتها منها بنحو الحقيقة كما يقول به الصحيحي ، أو فرد من الموضوع له كي يكون استعمالها فيها بنحو من التصرف والتأويل كما يقول به الأعمى .

وبالجملة : مرجع أصالة الظهور في مثل المقام إلى ما ذهب إليه السيّد عليه السلام ^(١) من كون الاستعمال علامة الحقيقة ، وهو بمعزل عن التحقيق ، ولذا رموه عليه السلام بقوس واحد .

ويمكن أن يقال : إنّ مرجع الاستدلال بالطائفة الأولى إلى التمسك

(١) الذريعة إلى أصول الشريعة : ٣٧-٣٨ .

.....

بأصالة عدم التقييد في إحرار عدم مصداقية ما شكَّ في أنه من مصاديق المطلق ، مع العلم بعدم كونه محكوماً بحكم المطلق ؛ إذ من المعلوم أن الفاسد لم يحكم عليه بترتب هذه الخواص والآثار ، ولكن يشكَّ في أنه من مصاديق مطلق الصلاة ، ولم يحكم عليه بذلك حتّى يلزم التقييد والتخصيص بأن كانت موضوعة للأعم ، أم لا حتّى لا يلزم ذلك بأن كانت موضوعة للصحيح ، فأصالة عدم التخصيص والتقييد يحكم بأنه ليس من أفرادها ، ولازمه الوضع للصحيح ، وهو أيضاً خلاف التحقيق كما سيأتي في طيّ مباحث العموم والخصوص .

هذا ، مضافاً إلى معارضة قوله: «لا صلاة إلا بفتحة الكتاب» بقوله ﷺ في المرويّ في كتاب المجازات النبوية : «كَلَّ صلاة لا يقرأ فيها بفتحة الكتاب فهو خداج»^(١)؛ لظهوره في كون الخالي عن الفتحة صلاة غاية الأمر ناقصة ، لأنَّ الخداج على ما في المجمع^(٢) في تفسير الحديث إنّما هو بمعنى النقصان ، وحمله على الصلاة مع أنه مصدر إمّا للمبالغة كما في قولها : إنّما هي إقبال وإدبار^(٣) ، أو بتأويله إلى المشتقّ . وعلى أيّ تقدير ،

(١) المجازات النبوية : ٧٩ / ١١٦ [وفيها : «... فيها بأَم الكتاب فهي خداج»] .

(٢) مجمع البحرين ٢ : ٢٩٠ مادة « خدج » .

(٣) وهو قول الخنساء :

ترنُّع ما غَفَلْتُ حتّى إذا اذْكَرْتُ فلإنّما هي إقبال وإدبار

ذكره في لسان العرب ١١ : ٥٣٨ مادة « قبل » .

وإرادة خصوص الصحيح من الطائفة الأولى ، ونفي الصحة من الثانية ؛ لشيوع استعمال هذا التركيب في نفي مثل الصحة أو الكمال خلاف الظاهر^(١٠٧)، لا يصار إليه مع عدم نصب قرينة عليه ، واستعمال هذا التركيب في نفي الصفة ممكن المنع ، حتى في مثل (لا صلاة لجار المسجد إلا في المسجد) ممّا يعلم أنّ المراد نفي الكمال ، بدعوى استعماله في نفي الحقيقة في مثله أيضاً بنحو من العناية ، لا على الحقيقة ، وإلا لما دلّ على المبالغة ، فافهم* .

يدلّ على أنها بدونها صلاة ولكنها ناقصة ، فتأمل .

د-١-٣٦ (١٠٧) قوله : خلاف الظاهر .

أقول : أمّا الأوّل فواضح ، وأمّا الثاني فلأنّ مجرد شيوع هذا التركيب في نفي الصحة والكمال لو سلّم ليس ممّا يصادم ظهورها في نفي الحقيقة ، مضافاً إلى أنّه يمكن منع أصل استعمالها في نفي الوصف حتى وصف الكمال فضلاً عن شيوعه فيه ، بدعوى أنّ استعمالها في جميع موارد نفي الوصف إنّما استعملت في نفي الحقيقة ، غاية الأمر لا بنحو الحقيقة ، بل بنحو الأدعاء والتنزيل ، وإلا فلو كانت مستعملة في نفي الوصف لما دلّ التركيب المذكور على المبالغة .

(*) إشارة إلى أنّ الأخبار المثبتة للآثار وإن كانت ظاهرة في ذلك - لمكان أصالة الحقيقة ، ولازم ذلك كون الموضوع له للأسماء هو الصحيح ، ضرورة اختصاص تلك الآثار به - إلا أنّه لا يثبت بأصالتها كما لا يخفى ، لإجرائها العقلاء في إثبات المراد ، لا في أنّه على نحو الحقيقة لا المجاز ، فتأمل جيّداً [منه ﷺ] .

رابعها : دعوى القطع بأنّ طريقة الواضعين وديدنهم وضع الألفاظ للمركّبات التامة ، كما هو قضية الحكمة الداعية إليه ، والحاجة وإن دعت أحياناً إلى استعمالها في الناقص أيضاً ، إلاّ أنّه لا يقتضي أن يكون بنحو الحقيقة ، بل ولو كان مسامحة ، تنزيلاً للفاقد منزلة الواجد . والظاهر أنّ الشارع غير متخطّ عن هذه الطريقة .

ولا يخفى أنّ هذه الدعوى وإن كانت غير بعيدة، إلاّ أنّها قابلة للمنع^(١٠٨)

ومما ذكرنا من أنّ شيوع الاستعمال في نفي الوصف غير مصادم للظهور في نفي الحقيقة تعرف أنّه لا مجال لأن يقال بإرادة نفي الصّحة مستنداً إلى شيوع استعمالها في نفي الحقيقة بنحو الادّعاء والتنزيل ، وذلك لأنّ شيوع الاستعمال فيه كذلك لا ينافي كونه خلاف الظاهر ، إلاّ بدعوى شيوعه إلى حدّ قد هجر نفي الحقيقة ونقل إلى نفي الصّحة ، وفيها تأمل ومنع واضح .

١-ص ٣٦ (١٠٨) قوله : إلاّ أنّها قابلة للمنع .

٤- دعوى القطع بوضع الألفاظ للمركّبات التامة إلى الوضع - أعني شدة الحاجة إلى التعبير عنها في مقام تفهيم المقاصد وتفهمها - إنّما تقتضي الوضع لخصوص التامّ فيما إذا لم يكن للواضع غرض تعلق بالأعمّ منه ومن الناقص ، وإلاّ كما في الصلاة والحجّ مثلاً فإنّهما من شعائر الإسلام مطلقاً حتّى الفاسد منهما فقضيتهما الوضع للأعمّ .

وثانياً : لو سلّمنا أنّه ليس للشارع مقصود يشترك فيه الصحيح

فتأمل (١٠٩).

وقد استدلّ للأعمّي أيضاً بوجوه :
منها : تبادر الأعمّ .

والفاسد فنقول : إنّ ما ذكره من الحكمة إنّما يوجب الوضع للصحيح فيما لو كان الوضع للأعمّ مخللاً بغرضه الداعي إليه ، لا فيما لم يكن كذلك ، والمقام من الثاني كما لا يخفى .

وحينئذ لابدّ في إثبات الوضع للصحيح من التمسك بذيل أصالة عدم الوضع للأعمّ . ولا مجال للمعارضة بأصالة عدم الوضع للصحيح : لكون المقام من قبيل المتباينين لا الأقل والأكثر^(١).

وثالثاً : لو سلّمناه فإنّما نسلّمه في الوضع التعيني لا التعيني ، وكون الوضع في العبادات عند كلّ من يقول بوضعها للصحيح تعيينياً لا تعينياً في حيّز المنع .

د-١- ح ص ٣٦ (١٠٩) قوله : فتأمل .

أقول : لعلّه إشارة إلى أنّ مجرد ما اعترف به من عدم بعدها المراد منه الظنّ القوي على الظاهر مع ما ذكره من قابلية المنع كاف في المطلب ، فتأمل .

(١) في الأصل وردت العبارة هكذا : «... أصالة عدم الوضع للأعمّ ، وهي معارضة بأصالة عدم الوضع للصحيح لكون المقام من قبيل المتباينين لا الأقل والأكثر ، فلا يجديه التمسك بها » لكن المصنّف رحمه الله ضرب عليها وأثبت بدلها العبارة المذكورة في المتن .

وفيه : أنه قد عرفت الإشكال في تصوير الجامع^(١١٠) الذي لا بدّ
منه فكيف تصحّ معه دعوى التبادر؟!
ومنها : عدم صحّة السلب عن الفاسد .
وفيه منع ؛ لما عرفت^(١١١) .
ومنها : صحّة التقسيم^(١١٢) إلى الصحيح والسقيم .

١٥-م ص٣٦ (١١٠) قوله : وفيه : أنه قد عرفت الإشكال في تصوير الجامع .

أقول : قد عرفت دفع الإشكال فيه فراجع^(١) .

١٥-م ص٣٦ (١١١) قوله : وفيه منع ؛ لما عرفت .

أقول : قد عرفت الجواب عنه^(٢) .

١٥-م ص٣٦ (١١٢) قوله : ومنها : صحّة التقسيم ... إلخ .

مناقشات في بعض أدلّة

الوضع للأعمّ

أقول : لا فرق بين صحّة التقسيم وعدم صحّة السلب أي صحّة الحمل ، وكذا بين عدم صحّة التقسيم وصحّة السلب إلّا في أنّ اللفظ الذي يراد تحصيل العلم بمعناه يجعل بمعناه الارتكازي الإجمالي في صحّة التقسيم موضوعاً في القضية ، والقسم أي الفرد محمولاً فيها بالحمل المتعارف على سبيل الترديد بينه وبين قسم آخر ، ثمّ ينظر إليه فإن صحّ يستكشف منه أنّ اللفظ موضوع للجامع بين الأمرين وإلّا فيستكشف أنّه موضوع لغيره . وفي صحّة الحمل وصحّة السلب بعكس ذلك يجعل هو بمعناه المرتكز محمولاً بذاك الحمل والمفرد موضوعاً ، فإن صحّ الحمل

(١) التعليقة (٨٩) من هذا المجلّد .

(٢) في التعليقة (٨٩) و (١٠٣) من هذا المجلّد .

فهو موضوع للجامع بينه وبين غيره من الأفراد ، وإن صحَّ السلب فهو موضوع لغيره ، فهذا الدليل ملازم للدليل الثاني صحَّة وفساداً .

وكيف كان ، فلا إشكال في وقوع التقسيم إلى الصحيح والفاقد في الأخبار ولسان المتشرّعة حتّى الصحيحيّ منهم كما هو واضح ، وإنّما الإشكال في أنّ المقسم في هذا التقسيم هل هو نفس ما وضع له اللفظ من المعنى بلا تصرّف فيه ولا عناية كما يقول به الأعمى ، أو معناه التأويلي والمجازي الشامل للمعنى الحقيقي والمجازي - وذلك كمفهوم ما يستعمل فيه لفظ الصلاة مثلاً على وجه صحيح أو نحو ذلك - كما يقول به الصحيحيّ؟ والظاهر هو الأوّل ، والحاكم هو وجدان نفس الصحيحيّ ، فإنّه لو راجع إليه وأنصف لحكم بأنّ تقسيم الصلاة إلى الصحيحة والفاقدة ليس كتقسيم الأسد إلى الحيوان المفترس والرجل الشجاع ، بل مثل تقسيمه إلى الحيوان المفترس والبصير والأعمى .

ومن ملاحظة ما مثلنا به للمعنى التأويلي يندفع الإيراد على المصنّف بالتهاافت بين إشكاله في تصوير الجامع على الأعمى وبين قوله هنا: «فلا بدّ أن يكون التقسيم بملاحظة ما يستعمل فيه اللفظ ولو بالعناية»^(١) حيث إنّه ظاهر في وجود الجامع بين الفاسد والصحيح عنده ، وهو المراد من المقسم ، غاية الأمر بنحو العناية والتجوّز لا بنحو الوضع ، وهو مناف للإشكال في تصويره؛ ضرورة عدم مدخلية الوضع والتجوّز في مرحلة التصوير .

(١) كفاية الأصول: ٣٠ .

وفيه : أنه^(١١٣) إنما يشهد على أنها للأعمّ لو لم تكن هناك دلالة على كونها موضوعة للصحيح ، وقد عرفتھا ، فلا بدّ أن يكون التقسيم بملاحظة ما يستعمل فيه اللفظ ، ولو بالعناية .

ومنها : استعمال الصلاة وغيرها في غير واحد من الأخبار في الفاسدة^(١١٤) كقوله عليه الصلاة والسلام : (بني الإسلام على خمس^(١١٥)) : الصلاة ، والزكاة ، والحجّ ، والصوم ، والولاية ، ولم يناد

وجه الاندفاع : إنّ المراد من الجامع هناك ما كان قبل الوضع والاستعمال ، والموجود هنا عنوان انتزاعي متأخّر عن الوضع والاستعمال مترتب عليهما ، فلا ربط لأحدهما بالآخر ، فتدبّر .

١-م ص ٣٧ (١١٣) قوله : وفيه : أنه ... إلخ .

أقول : قد عرفت عدم تمامية ما ذكره دليلاً على الوضع للصحيح .

١-م ص ٣٧ (١١٤) قوله : في الفاسدة .

أقول : يعني في المعنى الكلّي المنطبق على الفاسدة لا في خصوص الفاسدة ، ضرورة أنه مجاز على كلا القولين ، ولم يدع أحد كونها حقيقة في خصوصها . ومن ذلك يظهر أنّ المراد من الفاسدة في قوله فيما بعد ذلك : « ضرورة أنه لو لم يكن المراد منها الفاسدة » إنّما هو المعنى الأعمّ المنطبق على الفاسدة ، وإن شئت قلت : في الفاسدة بنحو التطبيق لا بنحو الخصوصية .

١-م ص ٣٧ (١١٥) قوله : كقوله عليه الصلاة والسلام : بني الإسلام على

خمس ... إلخ .

أقول : مورد الاستدلال فيه فقرتان :

إحدهما : قوله ﷺ : « فلو أنّ أحداً صام نهاره » إلخ .

أحد بشيء كما نودي بالولاية ، فأخذ الناس بأربع وتركوا هذه ، فلو أنّ أحداً صام نهاره ، وقام ليله ، ومات بغير ولاية ، لم يقبل له صوم ولا صلاة) ، فإنّ الأخذ بالأربع لا يكون بناءً على بطلان عبادات تاركي الولاية ، إلا إذا كانت أسامي للأعمّ .

والأخرى : قوله ﷺ : « الصلاة والزكاة والحجّ والصوم »^(١) لا الأربع في قوله : « فأخذ الناس بالأربع »^(٢).

ضرورة أنّ الأربع لا إشكال في كون اللام فيها للعهد أريد بها ما ذكره سابقاً من الأمور الأربعة بما لها من المعاني من الصحيحة خاصّة أو الأعمّ منها ومن الفاسدة ، فكأنه قال : أخذ الناس بالصلاة والزكاة والحجّ والصوم التي قلنا إنّها ممّا بني عليه الإسلام وتركوا الولاية . وقوله ﷺ : « فإنّ الأخذ بالأربع » بيان لوجه الاستدلال وأنّه قرينة على كون استعمال الألفاظ الأربعة في صدر الرواية في الأعمّ من الصحيح والفاسد ، والوجه في كونه قرينة عليه أنّ اللام فيه للعهد كما تقدّم ، وهي بدون الأخذ بالخامس باطلة على ما هو مبني الاستدلال ، فلو كانت موضوعة للصحيحة لما صحّ العهد ، بخلاف

(١) وسائل الشيعة ١ : ١٣ و ١١٩ / أبواب مقدّمة العبادات / ب ١ ح ٢ وب ٢٩ ح ٢ (نقل بالمضمون).

(٢) لا يوجد « بالأربع » في المصادر الروائية ، وإنّما المذكور فيها : « بأربع » . فراجع الكافي ٢ : ١٥ / باب دعائم الإسلام ح ٣ . ثم لا يخفى أنّ النصّ المذكور في متن الكفاية هو مجموع نصّين ، أحدهما ورد في رواية زرارة والثاني ورد في رواية فضيل بن يسار ، وكلتا الروايتين مذكورتان في الكافي ، فراجع المصدر المذكور آنفاً ، حديث ٣ و ٥ .

وقوله ﷺ : (دعي الصلاة أيام أقرائك) ، ضرورة أنه لو لم يكن المراد منها الفاسدة ، لزم عدم صحّة النهي عنها ، لعدم قدرة الحائض على الصحيحة منها .

وفيه : أنّ الاستعمال أعمّ من الحقيقة .

مع أنّ المراد في الرواية الأولى^(١١٦) ، هو خصوص الصحيح ، بقرينة أنّها ممّا بني عليها الإسلام ، ولا ينافي ذلك بطلان عبادة منكري الولاية ، إذ لعلّ أخذهم بها إنّما كان بحسب اعتقادهم لا حقيقة ، وذلك لا يقتضي استعمالها في الفاسد أو الأعمّ . والاستعمال في قوله : (فلو أنّ أحداً صام نهاره) [إلى آخره] ، كان كذلك - أي بحسب اعتقادهم - أو للمشابهة والمشاكلة .

ما إذا كانت موضوعة للأعمّ فإنّه يصحّ إرادة المعنى الجامع الكلّي من الأربع المذكورة ، وتطبيقه على المورد من قبيل إطلاق الكلّي على الفرد .

ويشهد على أنّ مورد الاستدلال ما ذكرناه قوله ﷺ في مقام الجواب الثاني عن الاستدلال بهذا الخبر : « مع أنّ المراد في الرواية الأولى هو خصوص الصحيح بقرينة أنّها ممّا بني عليه الإسلام » حيث إنّ لو كان مورد الاستدلال هو قوله : « فأخذ الناس بالأربع » دون ما ذكرنا لما كان لهذا الجواب مساس بالاستدلال ، فتدبّر .

د-١م ص ٣٨ (١١٦) قوله : مع أنّ المراد في الرواية الأولى .

أقول : هذا ردّ لما جعله وجهاً للاستدلال من كون الأخذ بالأربع قرينة على كون الألفاظ الأربعة في صدر الرواية مستعملة في الأعمّ ، بالتقريب الذي عرفته من عهدية اللام ، وهي لا تصحّ مع كونها مستعملة

• • • • •

في الصحيح ، وحاصل الردّ : أنه لا يصحّ العهد فيما لو أُريد من الأربع الأربَع الصحيحة الصادرة من تاركي الولاية بحسب الحقيقة والواقع ، وهو غير لازم ؛ لإمكان أن يراد منه الأربع الصحيحة بحسب الاعتقاد وبلحاظ أنها صلاة وزكاة وحبّ وصوم بحسب اعتقادهم وإن كانت باطلة في الواقع ، نظير اطلاق الكاذبين على المنافقين في شهادتهم على رسالة الرسول ﷺ وإخبارهم عنها في قوله تعالى : ﴿إِذَا جَاءَكَ الْمُتَأَفِقُونَ قَالُوا نَشْهَدُ إِنَّكَ لَرَسُولُ اللَّهِ وَاللَّهُ يَعْلَمُ إِنَّكَ لَرَسُولُهُ وَاللَّهُ يَشْهَدُ إِنَّ الْمُتَأَفِقِينَ لَكَاذِبُونَ﴾ (١) بناءً على ما قيل في توجيه كونهم كاذبين مع أنّ الكذب عبارة عن مخالفة الخبر للواقع ، وهم قد شهدوا بما يطابقه من أنه إنّما هو بلحاظ اعتقادهم الفاسد بأنه ﷺ ليس رسول الله .

ولسيدنا الأستاذ^(٢) (دام ظلّه) في توجيه ذلك ما هو أحسن من هذا ، ذكرناه في جامع الدلالات في القضاء والشهادات^(٣).

وقد يجاب عن الاستدلال بالرواية الأولى بأنّه مبنيّ على كون الأخذ في الرواية بمعنى العمل الخارجي ، وهو في حيّز إمكان المنع ، لاحتمال كونه بمعنى الإلتزام والاعتقاد كما هو قضية المقابلة بينه وبين قوله : « وتركوا الولاية » حيث إنّ تركها ليس إلا من حيث الإلتزام ، وعليه لا قرينة على استعمالها في الأعمّ ، فلا يتمّ الاستدلال ؛ ضرورة أنّه يصحّ الإلتزام

(١) المنافقون ٦٣ : ١ .

(٢) الظاهر هو السيد أبو الحسن الإصفهانيّ ، ينظر وسيلة الوصول ١ : ١٠٦ .

(٣) مخطوط لم يطبع بعد .

وفي الرواية الثانية الإرشاد^(١١٧) إلى عدم القدرة على الصلاة ،
وإلا كان الإتيان بالأركان وسائر ما يعتبر في الصلاة ، بل بما يسمّى في
العرف بها ، ولو أخلّ بما لا يضرّ الإخلال به بالتسمية عرفاً ، محرّماً
على الحائض ذاتاً وإن لم تقصد به القرية .

بالأربع مع ترك الإلتزام بالولاية ، ولا يبطل الأوّل بدون الثاني ؛ حيث إنّه
شروط في صحّة العمل بها في الخارج لا في صحّة الإلتزام بها ، ولا ينافي
كون الأخذ بمعنى الإلتزام قوله : « فلو أنّ أحداً صام نهاره » إلخ ، حيث إنّ
المراد منه العمل جزماً ؛ إذ لا ملازمة بين الفقرتين في المراد منهما .

١د-م ص ٣٨ (١١٧) قوله : وفي الرواية الثانية^(١) إرشاد ... إلخ^(٢).

أقول : يمكن الجواب عنها بنحوين آخرين :

أحدهما : مثل ما مرّ في الرواية السابقة بأن يقال : إنّ إطلاق
الصلاة فيها وفي أمثالها على ما وقع في حيّز النهي إنّما هو بناءً على زعم
من خوطب بالخطاب المشتمل عليها ، فإنّ الشارع لما أمر الناس بالصلاة
كانوا يزعمون أنّها تصحّ في تمام الأحوال ، فأطلق اسم الصلاة على المنهيّ
عنه بزعم المخاطب وتخيّله ، فمآل الرواية إلى أنّ ما زعمتها صلاة تامّة
الأجزاء والشرائط وزعمت صحّة وقوعها في جميع الأحوال دعيها في
أيام أقرانك.

(١) وهي قوله ﷺ : « دعي الصلاة أيّام أقرانك » وسائل الشيعة ٢ : ٢٨٧ / أبواب الحيض

ب ٧ ح ٢ .

(٢) كفاية الأصول : ٣١ [الموجود في بعض النسخ كنسخة حقائق الأصول والمحشاة

بحاشية الشيخ المشكيني ﷺ : « النهي للإرشاد » وفي بعض آخر : « الإرشاد » .]

ولا أظنّ أن يلتزم به المستدلّ بالرواية ، فتأمل جيّداً .
ومنها : أنّه لا إشكال في صحّة تعلق النذر وشبهه بترك الصلاة
في مكان تكره فيه ، وحصول الحنث بفعلها ، ولو كانت الصلاة المنذور
تركها خصوص الصحيحة لا يكاد يحصل به الحنث أصلاً ؛ لفساد
الصلاة المأتي بها لحرمتها ، كما لا يخفى ، بل يلزم المحال ، فإنّ النذر
حسب الفرض قد تعلق بالصحيح منها ، ولا يكاد يكون معه صححة ،
وما يلزم من فرض وجوده عدمه محال .

وثانيهما : أنّ النزاع بين الصحيح والأعمي إنّما هو في الأمور
التي هي مع دخالتها في الصحّة يمكن أن تقع تحت الطلب ، وتكون
دخيلة في المأمور به بنحو الشرطية أو الشطرية ، لا مطلقاً حتّى فيما لا
يكون كذلك كما في قصد القرية ونحوه ممّا يتولّد من الأمر كما أشرنا
إليه^(١) .

ولعلّ مثل الحيض والبلوغ والعقل والسفر ونحوها من أوصاف
المكلّف وحالاته ليس ممّا يعتبر في المكلّف به ، بل هو من قيود المكلّف
والمخاطب ، بل هذا هو الظاهر ؛ لقبح أن يقال : إنّ الصلاة المقيدة بكون
المخاطب بها بالغاً أو غير حائض واجبة على المخاطب ، وحسن أن يقال :
إنّ الصلاة واجبة على البالغ الظاهر المخاطب بها . ولو تنزلنا عن الظهور فلا
أقلّ من الاحتمال المبطل للاستدلال .

(١) في التعليقة (٨٢) من هذا المجلّد .

قلت : لا يخفى أنه لو صحّ ذلك ، لا يقتضي إلاّ عدم صحّة تعلّق النذر بالصحيح ، لا عدم وضع اللفظ له شرعاً ، مع أنّ الفساد من قبل النذر^(١١٨) لا ينافي صحّة متعلّقه ، فلا يلزم من فرض وجودها عدمها . ومن هنا انقذح أنّ حصول الحنث إنّما يكون لأجل الصحّة لولا تعلّقه . نعم ، لو فرض تعلّقه بترك الصلاة المطلوبة بالفعل* . لكان منع حصول الحنث بفعالها بمكان من الإمكان .

د-١-م ص ٣٩ (١١٨) قوله : مع أنّ الفساد من قبل النذر ... إلخ .

أقول : لعلّه يشير بذلك إلى ما ذكرنا من اختصاص النزاع من بين ما يعتبر في الصحّة بما يكون من قيود المكلف به أو أجزائه ، وعدم عمومته لما لا يكون كذلك ، كقصد القرية ونحوها ممّا لا يمكن أخذه في الأمور به ، يعني أنّ فساد متعلّق النذر من جهة كونه ناشئاً عن عدم إمكان قصد القرية الناشئ من النهي والمبغوضية الناشئة من النذر لا ينافي صحّته بالمعنى المتنازع فيه ، أعني كونه تامّ الأجزاء والشرائط التي أخذت في الأمور به ؛ ضرورة عدم إمكان أخذ قصد القرية المتوقّف على عدم نذر الترك في متعلّق النذر ، فهو بالمعنى المتنازع فيه صحيح وإن كان بالمعنى الآخر فاسداً ، فلا يلزم من فرض وجود الصحّة عدمها ومن فرض وجود النذر عدمه .

والحاصل : أنّه إن أراد المستدلّ بذلك إثبات الوضع للأعمّ من التأمّ

(*) ولو مع النذر . ولكن صحّته كذلك مشكل ؛ لعدم كون الصلاة معه صحيحة

مطلوبة . فتأمل جيّداً [منه ﷺ] .

بقي أمور :

الأوّل : أنّ أسامي المعاملات إن كانت موضوعة للمسبّيات فلا مجال للنزاع في كونها موضوعة للصحيحة أو للأعمّ ؛ لعدم اتّصافها أمور متعلّقة بالصحيح والأعمّ بهما ، كما لا يخفى ، بل بالوجود تارةً وبالعدم أخرى . وأمّا إن كانت موضوعة للأسباب فللنزاع فيه مجال ، لكنّه لا يبعد دعوى كونها موضوعة للصحيحة أيضاً ، وأنّ الموضوع له هو العقد المؤثر لأثر كذا شرعاً وعرفاً . والاختلاف بين الشرع والعرف^(١١٩) فيما يعتبر في تأثير العقد لا يوجب الاختلاف بينهما في المعنى ، بل الاختلاف في المحقّقات والمصاديق .

والناقص بالقياس إلى خصوص شرط قصد القرية الذي إمكانه يدور مدار تعلّق النذر بالترك فلا يمكن ، وعدمه فيمكن ، فالاستدلال حقّ متين يدلّ على كون الصلاة أعمّ من الواجد لهذا الشرط وفاقده ، ولكن لا نزاع لأحد في وضعها للصحيح الواجد لهذا الشرط ، أي دخالة هذا الشرط في مفهوم اللفظ ، لعدم إمكانه .

وإن أراد به إثبات الوضع له بالقياس إلى خصوص الأجزاء والشرائط القابلة لأخذها في الموضوع له الذي هو مورد النزاع ، فمن المعلوم أنّه أجنبي عن المدعى بمراحل ؛ ضرورة أنّ عدم أخذ ما لا يمكن أخذه في الموضوع له لا يلازم عدم أخذ ما يمكن أخذه فيه ، فهذا الاستدلال ناشٍ الاختلاف في كون شيء مصداقاً لمفهوم وعدمه من عدم تحرير محلّ النزاع على ما ينبغي .

(١١٩) قوله : والاختلاف بين الشرع والعرف ... إلخ .

أقول : الاختلاف في كون شيء مصداقاً لمفهوم وعدمه كما يمكن

وتخطئة الشرع للعرف في تخيّل كون العقد بدون ما اعتبره في تأثيره محققاً لما هو المؤثّر، كما لا يخفى، فافهم .

أن يكون مستنداً إلى الاختلاف في هذا المفهوم سعة وضيقاً، كذلك يمكن أن يكون مستنداً إلى شيء آخر مع اتفاق المختلفين فيه في المفهوم بجميع ما له من الخصوصيات وتسامهم عليه، وهو أحد أمور ثلاثة :

أحدها : اختلاف المختلفين بحسب الطبيعة والمذاق والسليقة ، وذلك كما في مصاديق مفاهيم الحسن والقبح والملاحة ، فإنّ الناس مع اتّفاقهم في مفهوم الملاحة يختلفون في كون شيء خارجي معلوم الخصوصيات من حيث الشكل واللون ونحو ذلك مصداقاً لعنوان المليح - مثلاً - فيثبته بعض وينفيه آخر ، ومن الواضح جداً أنّه لا وجه لهذا الاختلاف إلاّ اختلاف الطبائع والسلاتق ، يستحسنه طبع دون آخر بل يستبشعه .

ثانيها : اختلافهم في الجعل والاعتبار ، كما في مصاديق مفهوم التعظيم والتوهين وكذلك جميع التعارفات العرفية والاعتبارات الجعلية ، فإنّ اختلافهم في كون شيء مصداقاً للتعظيم وعدمه كرفع القلنسوة عند رؤية المولى مع اتّفاقهم في مفهوم التعظيم إنّما نشأ من اختلافهم في جعل ذلك مصداقاً له وعدمه ، فمن جعله وبنى عليه يثبته ومن لم يكن كذلك ينفيه ، وهذا مختصّ بالأمر الاعتبارية الجعلية ، ولا يتمشّى في الأمور الواقعية .

وثالثها : الاختلاف في إدراك خصوصية من خصوصيات ما اختلفوا

• • • • •

في مصداقيته وعدم إدراكها ، فمن أدركها ولم يغفل عنها جعله من مصاديقه ، ومن لم يدركها - بل اشتبه وغفل عنها - نفى كونه منها ، وذلك كاختلافهم في كون شيء نافعاً أو مضرراً ، فإنَّ اختلافهم في أنه من مصاديق الضارِّ أو النافع إنما نشأ من صرف الاختلاف في الاطِّلاع على ما هو عليه من الخصوصية وعدمه ، لا من الاختلاف في الجعل والاعتبار ، أو الاختلاف في الطبيعة ، ولا من الاختلاف في مفهوم الضرِّ والنفع .

وهذا لا يجري إلَّا في الأمور الواقعية غير الاعتبارية ، وكذلك تخطئة

كُلِّ من النافي والمثبت للآخر لا يجري إلَّا في هذا .

إذا عرفت هذا فنقول : إنَّ اختلاف الشرع والعرف فيما يعتبر في

تأثير العقد إنما راجع إلى الاختلاف في المفهوم ، أو الاختلاف في مصاديق المعاملات بعد توافقهما على وضعها لخصوص العقود المؤثرة لآثار معهودة ، وعلى الثاني لا مجال لاحتمال كون هذا الاختلاف من قبيل القسم الأول من الأقسام الثلاثة المذكورة ، أعني ممَّا كان منشأ الاختلاف فيه هو اختلاف الطبائع ، ضرورة أنَّ العقود والمعاملات ليست من الأمور الراجعة إلى الطبيعة ، فيدور الأمر فيه بين كونه من قبيل القسم الثاني أو الثالث منها .

ومنشأ هذا الدوران هو الترديد بين كون المسببات بتلك الأسباب

وأسبابها أموراً جعلية حتَّى يكون من الثاني ، فيكون اختلاف الشرع

والعرف في مصداقية عقد شخصي - كالعقد بالفارسي مثلاً للبيع الذي لا

اختلاف بينهما في وضعه للعقد المؤثِّر في النقل والانتقال ، ولم يعتبر في

مفهومه أزيد من ذلك - ناشئاً من اختلافهما في جعل العرف مثله مؤثِّراً



دون الشرع ، وبين كونها أموراً واقعية ، فيكون من الثالث ، فيصير الاختلاف بينهما فيما ذكر ناشئاً من الاختلاف في إدراك أحدهما مدخلة خصوصية مفقودة في هذا العقد الشخصي المختلف فيه ، فيحكم بعدم المصادقية لما هو المؤثر ، وعدم إدراك الآخر لها ، فيحكم بالمصادقية والتأثير ، ولما لم يمكن نسبة الخطأ والاشتباه إلى الشارع لعصمته عنه فلا بد من تخطئة العرف .

ومن هذا البيان ظهر أنّ المعاملات عند المصنّف بناءً على وضعها للأسباب نفسها ونتائجها من الأمور الواقعية غير الجعلية ، إذ لو كانت من الأمور الجعلية لما صحّ جعل الاختلاف في المصاديق من قبيل تخطئة الشرع للعرف كما هو قضية عطف التخطئة على الاختلاف ؛ إذ بناءً عليه لا محالة يكون الاختلاف فيها من قبيل الاختلاف في الجعل وناشئاً منه .

وحينئذ يتّجه عليه رحمته - مضافاً إلى ما ذكره في غير موضع ممّا علّقه (١) على مكاسب الشيخ ، وفيما سيجيء في اتّحاد الطلب والإرادة من الكتاب (٢) من كون المعاملات أموراً اعتبارية عقلانية يترتب عليها آثار

فيما يتّجه
على المصنّف

(١) لم نعثر على تصريح له بذلك في حاشية المكاسب ، نعم ذكر رحمته أنّ النقل والانتقال مثل الوجوب والإيجاب من الأمور النفس الأمرية الاعتبارية التي لا واقع لها إلا بحسب الاعتبار المختلف بحسب الأنظار . فراجع حاشية المكاسب : ٧ ، قوله رحمته : « تحقّق القبول شرط للانتقال في الخارج ... إلخ » .

• • • • •

عرفاً وشرعاً - أنّ ما ذكره من الوضع لمفهوم العقد المؤثر في النقل والانتقال عرفاً وشرعاً وإن كان أمراً معقولاً في حدّ نفسه إلا أنه غير واقع ؛ إذ الظاهر من مراجعة العرف أنها موضوعة لمصداق هذا العنوان لا لنفسه ، مثلاً البيع عند العرف - بناءً على وضعه للسبب - موضوع للإيجاب والقبول الصادرين من العاقل الشاعر القاصد المؤثر في نظرهم في التمليك على وجه البدلية ، لا لمفهوم العقد المؤثر فيه وأنّ هذا مصداق الموضوع له ، كما لعله غير خفي على المتأمل .

وعلى هذا فالاختلاف بين العرف والشرع في اعتبار شيء في تأثير البيع وعدمه لا يمكن أن يكون في المصداق ، وأنّ الشرع أدرك أنّ الفاقد لهذا الذي اعتبره ليس مصداقاً لهذا الكلّي الموضوع له ولا ينطبق هو عليه إلا به ، ووجهه واضح ، فلا بدّ أن يرجع إمّا إلى التخطئة في أصل المفهوم الذي جعلوه الموضوع له للفظ البيع ، وأنّ المعنى الموضوع له أضيق ممّا تخيلوه ، أو إلى الاختلاف في الحكم ومرحلة التأثير بعد وفقهما في الموضوع له .

ولك أن تجعل الأمر بالفهم إشارة إلى ذلك .

ولك أن تجعله إشارة إلى دفع إشكال ، وهو أنّه لو كان الاختلاف من قبيل التخطئة لكان اللازم رجوع العرف - بعد تخطئة الشرع لهم - عن بنائهم على مصداقية شيء لمفهوم العقد المؤثر ليس مصداقاً له عند الشرع ، وليس كذلك بل حالهم فيها بعد التخطئة كما قبلها . وحاصل الدفع : أنّه يلزمها ذلك لو تبين لهم الحال بعد التخطئة والتفتوا بواسطتها

الثاني : أنّ كون ألفاظ المعاملات أسامي للصحيحة لا يوجب إجمالها^(١٢٠) كألفاظ العبادات ، كي لا يصحّ التمسك بإطلاقها عند الشكّ في اعتبار شيء في تأثيرها شرعاً ، وذلك لأنّ إطلاقها - لو كان مسوقاً في مقام البيان - ينزّل على أنّ المؤثر عند الشارع هو المؤثر عند أهل العرف ، ولم يعتبر في تأثيره عنده غير ما اعتبر فيه عندهم ، كما ينزّل عليه إطلاق كلام غيره ، حيث إنّه منهم .

ولو اعتبر في تأثيره ما شكّ في اعتباره ، كان عليه البيان ونصب القرينة عليه ، وحيث لم ينصب بانّ عدم اعتباره عنده أيضاً ، ولذا يتمسكون بالإطلاق في أبواب المعاملات ، مع ذهابهم إلى كون ألفاظها موضوعة للصحيح .

نعم لو شكّ في اعتبار شيء فيها عرفاً فلا مجال للتمسك بإطلاقها في عدم اعتباره ، بل لا بدّ من اعتباره ؛ لأصالة عدم الأثر بدونها ، فتأمل جيّداً .

إلى ما غفلوا ، وأمّا إذا لم يكن كذلك ، بل بقوا بعدها على جهلهم وغفلتهم فلا ، والمقام من الثاني فتأمل ، إذ مع فرض كون الشارع معصوماً لا مجال لبقاء الجهل على حاله .

١٤-ح ص ٤١ (١٢٠) قوله : لا يوجب إجمالها .

عدم إجمال
ألفاظ المعاملات
على القول
بكونها أسامي
للصحيحة

أقول : هذا يتمّ بالنسبة إلى كلّ معاملة موجودة في الشرع والعرف معاً مثل البيع ونحوه ، وأمّا المعاملات المختصة بالشرع ولا يعرفه العرف كالإيلاء واللعان والخلع والمباراة ونحوها ممّا للشرع فيها معان جديدة فلا يتمّ ، بل الحال فيها من حيث إجمال الخطاب على الصحيح مثلها في

الثالث : أن دخل شيء وجودي^(١٢١) أو عدمي في الأمور به :
 تارةً : بأن يكون داخلياً فيما يأتلف منه ومن غيره ، وجعل جملته
 متعلقاً للأمر ، فيكون جزءاً له وداخلياً في قوامه .
 وأخرى : بأن يكون خارجاً عنه ، لكنه كان ممّا لا يحصل
 الخصوصية المأخوذة فيه بدونه ، كما إذا أخذ شيء مسبقاً أو ملحوقاً
 به أو مقارناً له متعلقاً للأمر ، فيكون من مقدماته لا مقوماته .
 وثالثة : بأن يكون ممّا يتشخص به الأمور به ، بحيث يصدق
 على المتشخص به عنوانه ، وربما يحصل له بسببه مزية أو نقيصة ،
 ودخل هذا فيه أيضاً ، طوراً بنحو الشرطية وآخر بنحو الشرطية ،
 فيكون الإخلال بما له دخل بأحد النحويين في حقيقة الأمور به
 وماهيته موجباً لفساده لا محالة ، بخلاف ما له الدخل في تشخصه
 وتحققه مطلقاً ، شرطاً كان أو شرطاً ، حيث لا يكون الإخلال به إلا
 إخلالاً بتلك الخصوصية ، مع تحقق الماهية بخصوصية أخرى غير
 موجبة لتلك المزية ، بل كانت موجبة لنقصانها - كما أشرنا إليه -
 كالصلاة في الحمام .

العبادات . وأما بالنسبة إلى الأصل العملي فالمرجع هو أصالة الفساد ، وأما
 العبادة ففيها الخلاف من أنه البراءة أو الاشتغال .

١١-٤ ص ٤١ (١٢١) قوله : الثالث : أن دخل شيء وجودي ... إلخ .

الشرائط

أقول : الغرض من هذا الأمر هو بيان الشرائط التي وقع الخلاف في

دخلها في التسمية وعدمه ، وتمييزها من الشرائط التي لا إشكال في عدم دخلها في

دخلها فيها أصلاً ، مع الإشارة إلى القول بالتفصيل في المسألة بين الأجزاء التسمية وعدمه

ثم إنّه ربّما يكون الشيء ممّا يندب إليه فيه ، بلا دخل له أصلاً - لا شرطاً ولا شرطاً - في حقيقته ، ولا في خصوصيته وتشخيصه ، بل له دخل ظرفاً في مطلوبيته ، بحيث لا يكون مطلوباً إلا إذا وقع في أثناؤه ، فيكون مطلوباً نفسياً في واجب أو مستحبّ ، كما إذا كان مطلوباً كذلك ، قبل أحدهما أو بعده ، فلا يكون الإخلال به موجباً للإخلال به ماهية ولا تشخيصاً وخصوصية أصلاً .

إذا عرفت هذا كلّه ، فلا شبهة في عدم دخل ما ندب إليه في العبادات نفسياً في التسمية بأساميها ، وكذا فيما له دخل في تشخيصها مطلقاً ، وأمّا ما له الدخل شرطاً في أصل ماهيتها فيمكن الذهاب أيضاً إلى عدم دخله في التسمية بها مع الذهاب إلى دخل ما له الدخل جزءاً فيها ، فيكون الإخلال بالجزء مخللاً بها ، دون الإخلال بالشرط ، لكنك عرفت (١٢٢) أنّ الصحيح اعتبارهما فيها .

والشرائط بالوضع للصحيح من الجهة الأولى والأعمّ من الجهة الثانية .

٤١-م ص ٤١ (١٢٢) قوله : لكنك عرفت ... إلخ .

أقول : يعني في الاستدلال على الوضع للصحيح ، فإن مقتضى الأدلة السابقة هو الوضع له من الجهتين ، كما أنّ مقتضى أدلة الوضع للأعم هو الوضع له كذلك أيضاً .

الحادي عشر

الأمر الحادي

عشر

الحقّ وقوع الاشتراك ، للنقل^(١٢٣)، والتبادر ، وعدم صحّة السلب^(١٢٤) بالنسبة إلى معنيين أو أكثر للفظ واحد ، وإن أحاله الاشتراك بعض ؛ لإخلاله بالتفهم^(١٢٥) المقصود من الوضع لخفاء القرائن ،

٤١-م ص ٤١ (١٢٣) قوله : للنقل .

أقول : يعني نقل أهل اللغة ونصّهم به .

٤١-م ص ٤١ (١٢٤) قوله : وعدم صحّة السلب .

أقول : قد تقدّم^(١) أنّ صحّة السلب وعدمها لا يجدي إلّا في موارد

الشبهة الصدقية ، والمقام ليس من هذا .

٤١-م ص ٤١ (١٢٥) قوله : وإن أحاله بعض لإخلاله بالحكمة^(٢) .

أقول : المراد من الاستحالة هو الوقوعية .

وقد يتوهّم الاستدلال على الاستحالة بأنّ العلقه الوضعية بين اللفظ والمعنى مثل علقه الملكية غير قابلة للاشتراك، فكما أنّ المال الواحد غير قابل الاستحالة في لأن يكون لتمامه مالكان مستقلّان، كذلك اللفظ الواحد بحسب الأنظار العرفية كلام من أحال التي هي الميزان في الاعتبارات العرفية غير قابل لأن يكون له معنيان مستقلّان.

ويردّه وقوعه في الأعلام الشخصية ، وكون لفظ واحد علماً لأشخاص عديدة، وكذا وقوعه في الهيئات مثل هيئة (تضرب) للمفرد

(١) في التعليقة (٦٠) من هذا المجلّد ، قوله ﷺ : « وكيف كان فالشكّ في باب الألفاظ

تارة في وضع لفظ خاصّ بأزاء معنى مخصوص ... إلخ » .

(٢) كفاية الأصول : ٣٥ [الموجود في النسخ التي بأيدينا : « لإخلاله بالتفهم ... إلخ »] .

لمنع الإخلال أولاً ، لإمكان الاتكال على القرائن الواضحة ، ومنع كونه مخلاً بالحكمة ثانياً^(١٢٦)؛ لتعلق الغرض بالإجمال أحياناً . كما أن استعمال المشترك في القرآن ليس بمحال كما توهم ، لأجل لزوم التطويل بلا طائل مع الاتكال على القرائن ، والإجمال في المقال لولا الاتكال عليها ، وكلاهما غير لائق بكلامه تعالى جل شأنه ،

المذكر المخاطب والمفرد المؤنث الغائبة ، ولا فرق بينها وبين المواد . وعلى أي حال ، مقتضى هذا الاستدلال أن المراد من الاستحالة هو الاستحالة الذاتية العقلية ولكن بالنظر المسامحي العرفي ، كما أن قضية الإخلال بالحكمة هو إرادة الاستحالة الوقوعية ، بمعنى ترتب الفساد على وقوعه مثل الإخلال بالحكمة .

ثم إن هنا بعضاً آخر هو بعد أن يُسلم إمكانه بالمعنى الذي أنكره البعض الأول قد أنكر وقوعه ، بدعوى أن كل ما توهم كونه من قبيل الاشتراك فهو من قبيل إطلاق الكلّي على الفرد ، بمعنى أنه لم يوضع لكل واحد من المعاني بوضع على حدة ، بل وضع لمفهوم كلي جامع بينها ، وإنما أطلق عليها واستعمل فيها بلحاظ وجود الكلّي فيها .

وفيه : - مضافاً إلى التبادر - أن هذه الدعوى عهدتها على مدّعيتها ، لا نصدّقها فيها إلا بعد الفحص التام في ألفاظ لغة مخصوصة يتوهم اشتراكها ووجدان جامع قريب بين الموارد المستعملة فيها ، وأنى له ولنا بذلك .

١د-١ ص ٤٢ (١٢٦) قوله : ومنع كونه مخلاً بالحكمة ثانياً .

أقول : وثالثاً : لو سلّمنا إخلاله بها نقول : إنّها تقتضي المنع فيما لو كان الواضع ممّن يكون حكيماً يستحيل منه المخالفة للحكمة ولو لأجل القبح كالباري تبارك وتعالى ، لا مطلقاً ولو كان غير حكيم . والأقوال في تعيين واضع الألفاظ متعدّدة .

كما لا يخفى ؛ وذلك لعدم لزوم التطويل فيما^(١٢٧) كان الاتكال على حال أو مقال أتي به لغرض آخر ، ومنع كون الإجمال غير لائق بكلامه تعالى مع كونه مما يتعلّق به الغرض ، وإلا لما وقع المشتبه في كلامه ، وقد أخبر في كتابه الكريم بوقوعه فيه ، قال الله تعالى : «مِنَّهُ آيَاتٌ مُّحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ وَأُخَرُ مُتَشَابِهَاتٌ» .

والظاهر أنّ هذا النزاع جار بين أرباب جميع الأقوال في الواضع ، فلا يصحّ للقائل بأنّه غيره تبارك وتعالى أن يستدلّ على الاستحالة بكونه محلاً بالحكمة ؛ لانتهاء الكبرى حينئذٍ ، مضافاً إلى ما ذكره في المتن .
د-١ م ص ٤٢ (١٢٧) قوله : وذلك لعدم لزوم التطويل فيما ... إلخ .

أقول : ولعدم كونه بلا طائل فيما كان الاتكال على مقال حتّى فيما لو أتي به لغرض بيان المراد من اللفظ المشترك لا لغرض آخر يترتب على إتيانه لأجل ذلك تَعَيَّنَ المراد من اللفظ المشترك ، كما في قوله تعالى «فَقُلْنَا اضْرِبْ بِعَصَاكَ الْحَجَرَ فَانْفَجَرَتْ مِنْهُ اثْنَتَا عَشْرَةَ عَيْنًا»^(١) وقول القائل : أعمى الله عينك، فإنّ قوله «انْفَجَرَتْ» وأعمى الله ، وإن كان يعين المراد من العين، إلاّ أنّه لم يذكر لأجل ذلك، بل ذكر لأجل إفادة ما تحته من المعنى ؛ وذلك لأنّ القرآن عربي ، ومعنى كونه كذلك أنّه إنّما يعبر فيه عن المقاصد بالألفاظ العربية التي تبرز العرب مقاصدهم بها ، فلو اتفق أنّه لم يكن لمعنى مخصوص لفظ خاصّ به عند العرب ، بل كان لفظه مشتركاً بين معان عديدة ، فلا يمكن له تعالى - فيما إذا تعلّق غرضه بإبراز هذا المعنى مع حفظ عربية القرآن بالمعنى المذكور - إلاّ التعبير عنه بهذا اللفظ المشترك المحتاج إلى ذكر القرينة .

وربّما توهم وجوب وقوع الاشتراك في اللغات ، لأجل عدم تناهي المعاني ، وتناهي الألفاظ المركّبات^(١٢٨)، فلا بدّ من الاشتراك فيها .

اللهمّ إلا أن يكون مراد القائل بكونه بلا طائل أنه يمكن له تبارك وتعالى أن يضع لكلّ معنى لفظاً خاصاً عربياً ، بحيث لا يكون حاجة إلى إعمال القرائن المعينة الكلامية ، ومع إمكان ذلك لا يجوز التعبير بالمشتركات مع ذكر القرائن في الكلام ، حيث إنّه تطويل بلا فائدة توجد فيه ، ولا يوجد في التعبير بما هو أخصر منه بوضع لفظ خاصّ به ثمّ التعبير به عنه .

ولكنّه فاسد جدّاً ؛ إذ لازمه عدم جواز التعبير عن معنى باللفظ الخماسي أو السداسي الموضوع له في لغة العرب وليس له في لغتهم لفظ أخصر منه ؛ وذلك لما ذكر من إمكان أن يضع له لفظاً ثنائياً أو ثلاثياً ، هذا مضافاً إلى أنّه موجب للتطويل بأزيد ممّا يوجب استعمال المشترك ؛ إذ لا بدّ حينئذٍ من بيان وضع اللفظ المخصوص بأزاء المعنى المخصوص ، فإنّ بيّنه بكلام دالّ عليه في القرآن متصلاً بذاك اللفظ يلزم ما ذكر من التطويل ، وإلا يلزم الإجمال .

هذا مع أنّه يخرج القرآن حينئذٍ عن كونه عربياً بالمعنى الذي عرفته .

(١٢٨) قوله : وتناهي الألفاظ المركّبات ... إلخ .

أقول : يعني المركّبات من حروف الهجاء .

قد يقال في وجه تناهيها : إنّ المركّب منه وهو الحروف متناه ، وهو

مستلزم لتناهي الألفاظ المركّبة منه .

١د- ص ٤٣

وجه تناهي الألفاظ

المركّبات (الإثبات

وجوب الاشتراك)

ومناقشة ذلك

وهو فاسد ؛ لوضوح امتناع الاشتراك في هذه المعاني ،
لاستدعائه الأوضاع الغير المتناهية ، ولو سلم^(١٢٩) لم يكد يجدي
إلا في مقدار متناهٍ ، مضافاً إلى تناهي المعاني الكليّة ،

وفيه منع واضح ، ألا ترى أنّ العدد مع تناهي ما يتركّب منه غير
متناه ، فلا ملازمة بين تناهي المركّب والمركّب منه .

فالأولى في وجه عدم التناهي في الألفاظ المركّبة من حروف الهجاء
المتناهية أن يقال : إنّ اللفظ ليس منحصراً في أن يتركّب من الحروف
المختلفة حتّى يلزم تناهي ما تركّب منها بأنحاء مختلفة حاصلّة من تثليث
الحروف وتربيعها وهكذا ، ومن ترتيبها بتقديم بعضها على بعض تارة
والعكس أخرى ، بل من هيئاتها الحاصلة بالحركة والسكون ، فإنّه كما
يمكن ذلك كذلك يمكن تركيبها بتكرار حرف واحد أو حرفين كالباء
والهاء مثل (به)^(١) ، وهو ممّا لا نهاية له ، لعدم تناهي التكرار .

فالذي ينبغي أن يقال : إنّ مراد المستدلّ من الألفاظ المركّبة من
الحروف هو الألفاظ المركّبة التي يمكن استعمالها وأداء المقاصد بها ، ولا
إشكال في تناهيها ؛ لأنّ المركّبات إذا كثرت حروفها بالتكرار أو بغيره لا
يمكن أداء المقاصد بها ، كما هو واضح .

١٥-م ص ٢ (١٢٩) قوله ﷺ : ولو سلم ... إلخ .

أقول : يعني لو سلمنا إمكان الاشتراك في هذه المعاني غير
المتناهية ، وأغمضنا عن اقتضائه للأوضاع غير المتناهية فنقول : إنّه وإن

(١) لعلّ مراده ﷺ : « به » ، فيتكرّر فيكون : « به به » .

وجزئياتها وإن كانت غير متناهية إلا أنّ وضع الألفاظ بإزاء كليّاتها يغني عن وضع لفظ بإزائها، كما لا يخفى، مع أنّ المجاز باب واسع (١٣٠)، فافهم (١٣١).

أمكن إلا أنّه لا ينتفع به بالاستعمال فيما وضع له إلا في مقدار من تلك المعاني غير المتناهية؛ لعدم الحاجة إليه إلا فيه، وهو متناه بالضرورة، فلا بدّ من الاقتصار على الوضع بهذا المقدار حذراً عن لزوم محذور اللغوية فيما زاد على هذا المقدار ممّا لا حاجة إلى تفهيمه وتفهمه، وعليه تكون المعاني الموضوع لها متناهية مثل الألفاظ، فيمكن أن يوضع بازاء كلّ معنى لفظ خاصّ، فلا يجب الاشتراك.

د-١م ص ٤٣ (١٣٠) قوله : مع أنّ المجاز باب واسع .

أقول : يعني فيستغنى به عن الاشتراك فلا يجب أيضاً .

د-١م ص ٤٤ (١٣١) قوله : فافهم .

أقول : لعلّه إشارة إلى أنّه قد لا يصحّ التجوّز في بعض الموارد؛

لانتفاء العلاقة المصحّحة فيه، فمجرّد سعة باب المجاز لا تغني عن

الاشتراك .

الثاني عشر

الأمر الثاني عشر

أنّه قد اختلفوا في جواز استعمال اللفظ في أكثر من معنى استعمال اللفظ على سبيل الانفراد^(١٣٢) والاستقلال ، بأن يراد منه كلّ واحد^(١٣٣) كما إذا في أكثر من معنى لم يستعمل إلّا فيه ، على أقوال ، أظهرها عدم جواز الاستعمال

٤٤م-ص ٤٤ (١٣٢) قوله : على سبيل الانفراد .

في صفة

أقول : يعني لا على سبيل الاجتماع بحيث يكون كلّ منهما جزء استعمال اللفظ المعنى المستعمل فيه ، فإنّه من قبيل الاستعمال في معنى واحد ، مثل في أكثر من معنى استعماله في معنى كلّ جامع لكلا المعنيين ، إمّا على نحو الحقيقة بأن وضع بوضع على حدة أيضاً بأزاء الجامع أو المجموع المركّب منهما ، أو بنحو التجوّز إن كانت هناك علاقة مصحّحة ، وإلّا يكون غلطاً لو كان ممّا لم يوضع له بوضع على حدة .

٤٦م-ص ٤٦ (١٣٣) قوله : بأن يراد منه كلّ واحد ... إلخ .

أقول : أي بأن يقصد من اللفظ إحضار كلّ واحد في ذهن السامع وإفهامه له .

وإنّما فسّرنا العبارة بما ذكر لأنّ الإرادة بمعناها الحقيقي أعني الشوق المؤكّد الموجب لحركة العضلات نحو المراد بلا واسطة أو معها لا تتعلّق إلّا بالفعل ، والفعل المناسب لتعلّقها به في المقام ليس إلّا ما ذكرنا من إفهام المعنى وإحضاره فيه .

في الأكثر عقلاً^(١٣٤).

وبيانه : أنّ حقيقة الاستعمال ليس مجرد جعل اللفظ علامة لإرادة المعنى ، بل جعله وجهاً وعنواناً له ، بل بوجه نفسه كأنّه الملقى ، ولذا يسري إليه قبحه وحسنه كما لا يخفى .

وكيف كان ، الغرض من قوله : « كما إذا لم يستعمل إلا فيه » هو تشبيه كلّ واحد من المعنيين بالمعنى الواحد في كونه تمام المعنى المستعمل فيه قبل كونه جزءاً له ، لأجل إخراج استعماله في الأكثر - بما هو مركّب ومجتمع من المعنيين قد صار مستعملاً فيه - عن محلّ النزاع ؛ نظراً إلى كونه في الواحد حينئذٍ ، لا في الأكثر ، لا تشبيهه به في كونه تمام المراد قبل كونه بعضه ؛ إذ لا ريب في استحالته في حدّ نفسه مع قطع النظر عن مرحلة الاستعمال ، ضرورة أنّ تعلق تمام الإرادة بشيء يناقض تعلق كلّها أو بعضها بشيء آخر ، فافهم .

١٤-م ص٤٦ (١٣٤) قوله : أظهرها عدم جواز الاستعمال في الأكثر عقلاً .

أقول : بل جوازه كذلك ، وبيانه يتوقّف على الإشارة إلى أمور بطور
جواز الاستعمال
في الأكثر عقلاً
الإجمال .

الأوّل : أنّ حقيقة وضع اللفظ للمعنى جعله آلة لإحضاره عند السامع وتوجيه نفسه إليه مقدّمة لإفهام المقاصد ، مثل وضع سائر الآلات ، كوضع المنحاة للنحت ، والمفتاح للفتح ، والمنقار للنقر ، والمخيط للخيط^(١) ،

(١) أي : المخيط - وهو الإبرة - للخياطة .

.....

والمتقّب للثقب، وهكذا، لا جعله لباساً له تنزيلاً كالجلد بالنسبة إلى البدن، ولذا يقال: إن الألفاظ آلة التفهيم والتفهم.

والثاني: أن حقيقة استعمال اللفظ في المعنى عبارة عن التوصل إلى إحضار المعنى بواسطة اللفظ، وإن شئت فقل: إنه عبارة عن التلقظ بلفظ وإيجاده في الخارج بداعي إحضاره فيه، كما أن استعمال المنحاة مثلاً عبارة عن تحريكها على نحو خاص للتوصل إلى النحت بواسطتها. وبالجملّة: استعمال اللفظ في المعنى مصداق من مصاديق استعمال الآلة في الوصول إلى ما له اختراعها، غاية الأمر أن الآلة المستعملة في المقام - أعني اللفظ - لا وجود لها قبل الاستعمال، وإنما توجد به حينه، بخلاف سائر الآلات كالمنحاة والمشار وغيرهما، فإن لها وجوداً واقعياً قبل الاستعمال.

والثالث: أن استعمال اللفظ الواحد في المعنى لا يتوقّف على مزيد من تصوّر واحد قد تعلق بذاك المعنى المستعمل فيه واحداً أو أكثر، بمعنى أن استعمال لفظ واحد في اثنين لا يتوقّف على تصوّر كلّ واحد منهما بتصوّر مستقلّ يختصّ به، بل يكفي فيه تصوّر واحد تعلق بهما معاً.

والرابع: أن الأمور المتعدّدة المستقلّة في مرحلة وضع اللفظ لها وكون كلّ منها ممّا قد عيّن اللفظ بأزائه على حياله واستقلاله قبال تعيينه للمجموع المركّب منها، لا تخرج عن تعدّدها واستقلالها

* * * * *

في تلك المرحلة بمجرد اجتماعها في مرحلة التصور أو الداعوية والعلية إلى إيجاد اللفظ أو النظر إليها بمرآة واحدة، ولعل هذا واضح لا يحتاج إلى إقامة البرهان .

إذا عرفت هذه الأمور فنقول : إنّه لا مانع عقلاً من استعمال اللفظ في أكثر من معنى واحد - بأن يتصور الالفاظ معينين مستقلين في مرحلة وضع اللفظ بأزائهما كالباكية والجارية بما هما مستقلان في تلك المرحلة بتصور واحد يجمعهما في عالم التصور ، ثم يتلفظ بلفظ العين ويوجده في الخارج بقصد التوصل إلى إحصارهما في ذهن السامع ، وتوجيهه إليهما بما هما اثنان في مرحلة الوضع ، مثل ما إذا كان المقصود من إيجاد اللفظ إحصار معنى واحد منهما - إلا دعوى أنّ الوضع جعل اللفظ قابلاً للمعنى اعتباراً ، مثل الجلد بالقياس إلى البدن ، والاستعمال جعله كذلك بالفعل ، والقالب الواحد إذا كان على حدّ ذاته وقدره ولو بالاعتبار ليس له قابلية أن يندرج فيه اثنان إلا برفع الاثنينية والتعدّد من البين .

أو دعوى أنّ الاستعمال عبارة عن جعل اللفظ فانياً في المعنى ، والشيء الواحد غير قابل لجعله كذلك إلا للمعنى واحد ؛ لاستلزامه اجتماع المثلين كما ستعرف .

أو دعوى أنّ الاستعمال الواحد في أزيد من معنى واحد يتوقف على تعدّد التصور بعدد المعنى المتصور ، ولا يمكن للذهن في أن

استعمال اللفظ في أكثر من معنى ٢٤٧

ولا يكاد يمكن جعل اللفظ كذلك إلا لمعنى واحد؛ ضرورة أن لحاظه (١٣٥)

واحد أزيد من تصوّر واحد ﴿مَا جَعَلَ اللَّهُ لِرَجُلٍ مِنْ قَلْبَيْنِ فِي جَوْفِهِ﴾^(١).

أو دعوى أن اجتماع الأمور المتعدّدة المستقلّة في مرحلة كمرحلة اللحاظ أو الداعوية إلى فعل من الأفعال - ومنه التلفظ ونحو ذلك - يخرجها عن التعدّد والاستقلال في مرحلة أخرى مثل مرحلة الوضع ، الموجب للخروج عن محلّ النزاع من تعدّد المعنى المستعمل فيه .

والكلّ فاسد كما عرفت فيما ذكرناه من الأمور الأربعة .
هذا كلّه فيما إذا كان كلّ واحد من المعنيين معنى حقيقياً للفظ ،
وأما إذا كان أحدهما حقيقياً والآخر مجازياً ، أو كان كلاهما مجازياً ، فإن كان الكلام خالياً عن القرينة المقالية فيجوز أيضاً ، وقد علم وجهه ممّا سبق ، وإلا فلا يجوز في الأوّل؛ من جهة التنافي بين إرادة المعنى الحقيقي بالمعنى المذكور وذكر القرينة الصارفة عنها .
وكذلك في الثاني لو كان التنافي بين القرينتين ، وإلا فيجوز ، فتأمل جيّداً .

١-ص ٤٧ قوله : ضرورة أن لحاظه ... إلخ .

مناقشة دليل

أقول : حاصل ما ذكره من البرهان لزوم اجتماع اللحاظين الآليين عدم جواز

الاستعمال في

الأكثر

(١) الأحراب ٣٣ : ٤ .

هكذا في إرادة معنى ، ينافي لحاظه كذلك في إرادة الآخر ، حيث إنَّ لحاظه كذلك لا يكاد يكون إلاّ يتبع لحاظ المعنى فانياً فيه فناء الوجه في ذي الوجه ، والعنوان في المعنون ، ومعه كيف يمكن إرادة معنى آخر معه كذلك في استعمال واحد ، مع استلزامه للحاظ آخر غير لحاظه كذلك في هذا الحال .

وبالجملة : لا يكاد يمكن في حال استعمال واحد لحاظه وجهاً لمعنيين ، وفانياً في الاثنين ، إلا أن يكون اللاحظ أحول العينين .

الفنائيين في لفظ واحد في آن واحد ، وهو آن التلفّظ والاستعمال ، أحدهما بالقياس إلى معنى ، والآخر بالقياس إلى آخر ، فيكون من قبيل اجتماع المثليين ، وهو محال .

وفيه أولاً : أنه إن أُريد أنه من اجتماع المثليين من جميع الجهات فاستحالاته مسلمة ، ولكنه ليس منه ؛ لاختلاف اللحاظين في المقام من حيث المعنى الذي لوحظ اللفظ فانياً فيه .

وإن أُريد أنه منه في الجملة ومن بعض الجهات فكونه منه مسلم ، ولكنه ليس بمستحيل ، كما هو صريحه ﷺ في مسألة التعبد بغير العلم ، حيث إنه هناك قد أجاب بمثل ذلك عن إشكال لزوم اجتماع المثليين في صورة المصادفة ، بناءً على أن مفاد أدلة الحجية جعل الأحكام بالأصالة أو بتبع جعل الحجية ، فقال : إن أحد الحكمين طريقي ، والآخر واقعي حقيقي^(١) .

(١) كفاية الأصول : ٢٧٧ - ٢٧٨ .

فانقدح بذلك امتناع استعمال اللفظ مطلقاً - مفرداً كان أو غيره - في أكثر من معنى بنحو الحقيقة أو المجاز . ولولا امتناعه فلا وجه لعدم جوازه^(١٣٦)، فإنّ اعتبار الوحدة في الموضوع له واضح المنع^(١٣٧).

وبه ناقشنا على استدلاله على خروج أجزاء الواجب عن محلّ النزاع في مسألة مقدّمة الواجب باستلزام القول بوجوبها من باب المقدّمة اجتماع المثليين ، وقلنا بمنع ذلك ، وأنّ أحدهما نفسي ، والآخر مقدّمي .
وثانياً: سلّمنا امتناع اجتماعهما مطلقاً ولو كان بينهما تباين من جهة ، ولكن نمنع اجتماع اللحاظين الكذائيين ؛ وذلك لأنّه مبنيّ على احتياج استعمال اللفظ في أزيد من معنى واحد إلى تعدّد تصوّر في طرف المعنى بالأصالة والاستقلال ، وفي طرف اللفظ بالتبع والآلية ، وليس كذلك ، بل يكفي فيه تصوّر واحد تعلق بالمعنيين بالأصالة وباللفظ بالتبع ، فعلى هذا يكون اللازم من استعمال اللفظ في الأزيد هو لحاظه وجهاً واحداً ، وفانياً محضاً كذلك في معنيين مستقلّين ، وتابعاً صرفاً لهما بما هما اثنان في مرحلة الوضع ، بمعنى أنّه لا يقصد من اللفظ إلاّ صرف أن ينظر به إلى المعنى المستعمل فيه واحداً كان أو اثنين ، ومجرّد اجتماعهما فيما ينظر به إليهما لا يخرجهما عن التعدّد والاستقلال في مرحلة الوضع .

هذا كلّه مضافاً إلى ما تقدّم من منع كون الاستعمال عبارة عمّا ذكره .

١٤- ص ٤٤

(١٣٦) قوله : فلا وجه لعدم جوازه .

أقول : فحينئذ لا بدّ من الحكم بجوازه مطلقاً على وجه الحقيقة .

١٥- ص ٤٤

(١٣٧) قوله : واضح المنع .

أقول : أمّا أولاً : فلاّته خلاف ما تقتضيه علائم الوضع ، فإنّ المتبادر

.....

من الألفاظ هو ذوات المعاني وأنفسها ، لا هي بقيد الوحدة ، كما هو ظاهر .

وأما ثانياً : فلأنَّ القائل بذلك - كصاحب المعالم رحمه الله (١) - إن أراد به أن الوحدة قيد في المعنى الموضوع له ، بأن يكون مراده أن لفظ الإنسان مثلاً موضوع لماهية الحيوان الناطق مقيدة بالوحدة قبال تعددها ، فيه : أن تقيد شيء بشيء فرع قابلية المقيّد لأن يرد عليه هذا القيد تارة ونقيضه أخرى ، والأفلا يصحّ التقييد ، ومن المعلوم أن ماهية الحيوان الناطق وكذلك سائر الماهيات والمعاني غير قابلة للتقييد بقيد الوحدة ؛ لعدم إمكان اتّصافها وتقيدها بالتعدّد والكثرة كما هو واضح .

وإن أراد به أن الوحدة قيد له في مرحلة الاستعمال في المعنى ، وإرادته من اللفظ ، بحيث يكون قيد الموضوع له هو إرادته من اللفظ منفرداً ، بأن يكون مراده أن لفظ الإنسان وضع للحيوان الناطق المقيّد بأن يراد هو من لفظ الإنسان منفرداً غير منضمّ إلى إرادة شيء آخر معه ، ففيه : ما تقدّم في مسألة وضع الألفاظ للمعاني بما هي مرادة ، من أن أخذ إرادة المعاني من الألفاظ المتوقّفة على الاستعمال المتوقّف من الألفاظ هو ذوات المعاني وأنفسها ، لا هي بقيد الوحدة ، كما هو ظاهر .

وكون الوضع في حال وحدة المعنى^(١٣٨) وتوقيفيتها لا يقتضي عدم الجواز بعد ما لم تكن الوحدة قيده للوضع ولا للموضوع له ، كما لا يخفى .

وأما ثانياً : فلأنَّ القائل بذلك - كصاحب المعالم^(١) - إن أراد به أنَّ الوحدة قيد في المعنى الموضوع له ، بأن يكون مراده أنَّ لفظ الإنسان مثلاً موضوع لماهية الحيوان الناطق مقيدة بالوحدة قبال تعددها ، ففيه : أنَّ تقييد شيء بشيء فرع قابلية المقيد لأن يرد عليه هذا القيد تارة ونقيضه أخرى ، وإلا فلا يصح التقييد ، ومن المعلوم أنَّ ماهية الحيوان الناطق وكذلك سائر الماهيات والمعاني غير قابلة للتقييد بقيد الوحدة ؛ لعدم إمكان اتصافها وتقيدها بالتعدد والكثرة كما هو واضح .

وإن أراد به أنَّ الوحدة قيد له في مرحلة الاستعمال في المعنى ، وإرادته من اللفظ ، بحيث يكون قيد الموضوع له هو إرادته من اللفظ منفرداً ، بأن يكون مراده أنَّ لفظ الإنسان وضع للحيوان الناطق المقيد بأن يراد هو من لفظ الإنسان منفرداً غير منضم إلى إرادة شيء آخر معه ، ففيه : ما تقدّم في مسألة وضع الألفاظ للمعاني بما هي مرادة ، من أنَّ أخذ إرادة المعاني من الألفاظ المتوقفة على الاستعمال المتوقف على الوضع في المعنى الموضوع له غير معقول ، فراجع هناك^(٢) .

د-١ م ص ٤٤ (١٣٨) قوله : وكون الوضع في حال وحدة المعنى ... إلخ .

أقول : حال الوحدة والانفراد في كلام المحقق القمي^(٣) بعد

المناقشة في
كلام المحقق
القمي^(٣)

(١) معالم الدين : ٣٩ .

(٢) التعليقة (٤٩) من هذا المجلد ، قوله^(٣) : « وكيف كان ، فهل يمكن أخذ الإرادة في

الموضوع له أم لا يمكن بالإمكان الذاتي أو الوقوعي ؟ ... إلخ » .

• • • • •

عدم كونه قيداً للموضوع له على ما صرح به هو رحمته (١) إما أن يكون ظرفاً للوضع بالمعنى المصدري ، وإما أن يكون قيداً له بالمعنى الاسم المصدري ، أي العلقه العرفية الحاصلة من الوضع والتخصيص ، وعلى هذا يكون الفرق بينه وبين صاحب المعالم رحمته نظير الفرق بين المشهور - ومنهم المصنّف رحمته - وبين الشيخ رحمته في أن المشروط بالشرط في الواجبات المشروطة هل هو نفس الوجوب كما عليه المشهور ، أو ذات الواجب كما عليه الشيخ ، وسيأتي تحقيق الكلام فيه (٢) فانظر . فالوضع بالقياس إلى قيد الوحدة نظير الوجوب ، والموضوع له نظير الواجب .

وكيف كان ، فعلى الأول يرد على المحقق رحمته ما ذكره المصنّف من عدم اقتضاء ذلك عدم الجواز ، وإلا يلزم عدم جواز استعمال الأعلام الموضوعه للأشخاص في حال صغرها ، وفي حال لبسها لباساً خاصاً ، وهكذا من الحالات في تلك الاشخاص إذا تغيرت وتبدلت حالة من حالاتها إلى أخرى ، فضلاً عن تغيير جميعها ، وهو كما ترى فاسد جداً .

(١) القوانين المحكمة ١ : ١٣٥ .

(٢) في التعليقة (٩٩) من المجلد الثاني من هذا الكتاب .

وعلى الثاني يرد عليه ما أوردناه سابقاً على ما ذهب إليه صاحب المعالم رحمته من كون الوحدة قيماً للموضوع له بكلا شقيّه ، فافهم .

ثم إنَّ صاحب الفصول رحمته بعد أن اختار عدم الجواز مطلقاً استدلال صاحب استدلَّ عليه في المفرد على نحو الحقيقة بوجهه ، عمدتها ممَّا استند إليها أولها ، وهو أنَّ الوضع - على ما يساعد عليه التحقيق ، ويدلُّ عليه تعريفهم له بتخصيص اللفظ بالمعنى أو تعيينه له - هو نوع تخصيص ينشئه الواضع ، ومرجهه إلى قصر اللفظ على المعنى ، وحينئذٍ إذا وضع لفظ لمعنيين ف قضية كلِّ وضع أن لا يستعمل إلا في المعنى الذي وضع اللفظ بأزائه ، فإذا أُطلق وأريد به أحدهما صحَّ الاستعمال على ما هو قضية أحد الوضعين ، وإن أُطلق وأريد به كلا المعنيين لم يصحَّ ؛ لأنَّ قضية كلِّ من الوضعين أن لا يراد منه المعنى الآخر ، ففي الجمع بينهما نقض لهما ، فلا يكون اللفظ مستعملاً فيما وضع له بحسب شيء من الوضعين ^(١) انتهى موضع الحاجة .

وفيه : أنه إن أراد من كون الوضع عبارة عن قصر اللفظ على المعنى أنه لفظه وليس لفظاً لمعنى آخر وقالباً له مطلقاً ولو بالوضع الآخر ، بمعنى أنه إذا وضع اللفظ بازاء معنى فلا يمكن وضعه بأزاء معنى آخر ففيه ما

(١) الفصول الغروية : ٥٤ (نقل صدر العبارة بالمعنى).

ثمّ لو تنزّلنا عن ذلك^(١٣٩) فلا وجه للتفصيل بالجواز على نحو الحقيقة في التثنية والجمع ، وعلى نحو المجاز في المفرد ، مستدلاً على كونه

تفطنّ له من استلزامه امتناع الاشتراك ، والبحث هنا في صحّة الاستعمال بعد الفراغ عن إمكانه .

وإن أراد به قصر اللفظ عليه بلحاظ هذا الوضع لا مطلقاً ففيه أنا نسلّمه ، ولكن نمنع ما فرّعه عليه من أنّ قضيّة كلّ وضع أن لا يستعمل إلا في معناه الذي وضع له ، بمعنى أن يكون للوضع الواحد اقتضاءان : اقتضاء استعماله فيما وضع له ، واقتضاء عدم استعماله في غير ما وضع له ، الذي لازمه في صورة استعماله في المعنيين رفع اليد عن الاقتضاء الثاني ، وعدم العمل بتمام مقتضى كلّ واحد من الوضعين ، فلا يكون من قبيل الاستعمال فيما وضع له ؛ لأنّه عبارة عن العمل بمقتضى الوضع بتمامه ، فلا يكون بنحو الحقيقة ، نظير عدم صحّة العقد مع اشتراط عدم ما كان العقد يقتضيه ، كعدم جواز التصرف في الثمن أو المثمن في عقد البيع مثلاً .

وجه المنع : أنّ الوضع ليس له إلا اقتضاء استعماله فيما وضع له ، وأمّا بالنسبة إلى عدم استعماله في غير ما وضع فهو لا اقتضاءً صرف ، لأنّه مقتض له ، فإذا فرض الوضع له أيضاً بوضع آخر فيتحقق الاقتضاء بالنسبة إليه أيضاً ، فيصير استعماله فيهما بلحاظ كلا الوضعين عملاً بالمقتضى في تمام المقتضى .

١٥-م ص ٥٠ (١٣٩) قوله : ثمّ لو تنزّلنا عن ذلك ... إلخ .

أقول : يعني لو تنزّلنا عمّا ذكرنا من عدم الوجه لعدم جوازه لولا

بنحو الحقيقة فيهما لكونهما بمنزلة تكرار اللفظ ، وبنحو المجاز فيه لكونه موضوعاً للمعنى بقيد الوحدة ، فإذا استعمل في الأكثر لزم إلغاء قيد الوحدة ، فيكون مستعملاً في جزء المعنى بعلاقة الكلّ والجزء ، فيكون مجازاً .

امتناعه العقلي بالتقريب الذي تقدّم ، وقلنا إنّ له وجهاً على هذا التقدير ، بأن قلنا باعتبار الوحدة في الموضوع له كما ذهب إليه صاحب المعالم^(١) فنقول : مقتضى هذا الوجه هو عدم الجواز مطلقاً ، فلا وجه للقول بالجواز رّد التفصيل في المفرد على وجه المجاز وفي غيره على وجه الحقيقة .

أما الأول فلتوقفه على العلاقة المصححة المفقودة هنا ؛ لانحصارها في علاقة الكلّ والجزء ، ومن المعلوم أنّ المعنى المقيّد بالوحدة والمشروط بها ليس كلاً بالنسبة إلى ذلك المعنى المقيّد بالانضمام المشروط به ، بل مباين له مباينة الشيء بشرط شيء والشيء بشرط لا .

وأما الثاني فلأنّ الثنية والجمع وإن كانا بمنزلة تكرار لفظ المفرد ولكن مع اتّحاد المراد من كلّ لفظ مع المراد من الآخر بحسب الماهية والطبيعة ؛ إذ الظاهر أنّ أداتهما إنّما وضعت لإفادة تعدّد ما أريد من لفظ مفردهما ، واستعمل فيه ولو كان هو نفس اللفظ ، من قبيل إطلاق اللفظ وإرادة نوعه أو صنفه ، مثل قول القائل : تكلمت اليوم بعينين ، يعني بلفظي عين ، لا لتعدّد اللفظ الصرف من دون نظر إلى تعدّد المعنى ووحدته أصلاً .

(١) معالم الدين : ٤٤ .

وذلك لوضوح^(١٤٠) أنّ الألفاظ لا تكون موضوعة إلاّ لنفس المعاني ، بلا ملاحظة قيد الوحدة ، وإلاّ لما جاز الاستعمال في الأكثر ؛

وحيثنذ نقول : إن أريد من مفردهما معنى واحد وثني وجمع لإفادة تعدّد هذا المعنى الواحد مرّة أو أزيد ، فليس هذا من استعمال اللفظ في أكثر من معنى واحد ؛ حيث إنّ المفرد قد أريد منه الواحد ، وأداة التثنية والجمع قد أريد منها تعدّده مرّتين أو مرّات .

وإن أريد من مفردهما معنيان وماهيتان ، ومن أداتهما تعدّدهما بما هما معنيان مرّتين أو مرّات ، فقد استعمل مفردهما في أكثر من معنى واحد لا أداتهما ؛ لأنّها لم تستعمل إلاّ في معناه الواحد الموضوع له ، وهو التعدّد .

وإن أريد من مفردهما معنيان ولم يرد من أداتهما التعدّد ، فالمستعمل في أكثر من معنى واحد هو المفرد ، وأمّا الأداة فلم تستعمل في شيء أصلاً .

وإن أريد من المفرد معنى واحد ومن أداتهما معنى آخر ، فقد استعمل كلّ منهما في معنى واحد ، الأوّل - وهو المفرد - فيما وضع له ، والثاني - وهو الأداة - في غير ما وضع له بدون العلاقة المصحّحة له .

١٥-م ص ٥٠ (١٤٠) قوله : وذلك لوضوح ... إلخ .

أقول : الصواب تبديل هذه العبارة بقوله : وذلك لانتفاء ما ذكره من العلاقة المصحّحة للتجوّز في المفرد ؛ لأنّ الأكثر ليس جزء المقيّد بالوحدة

لأنّ الأكثر ليس جزء المقيّد بالوحدة ، بل يباينه مباينة الشيء بشرط شيء والشيء بشرط لا ، كما لا يخفى .

والثنائية والجمع^(١٤١) وإن كانا بمنزلة التكرار في اللفظ ، إلا أنّ الظاهر أنّ اللفظ^(١٤٢) فيهما كأنه كُرّر وأريد من كلّ لفظ فرد من أفراد

الخ ، وذلك لأنّه عين ما ذكره وجهاً لما تنزّل عنه من عدم الوجه لعدم الجواز على تقدير عدم الامتناع من وضوح منع اعتبار الوحدة في الموضوع له ، ولا يخفى أنّ معنى التنزّل عن ذلك كما عرفت هو اعتبار الوحدة فيه ، فيكون تعليل عدم الوجه للتعليل بذلك مع فرض التنزّل خلفاً وتناقضاً .

١٥-م ص ٥١ (١٤١) قوله : والثنائية والجمع ... إلخ .

توجيه استعمال
الثنائية والجمع

أقول : هذا جواب عن سؤال مقدّر يتوجّه على ما استظهره من الثنائية والجمع اعتبار اتّحاد المعنى في الثنائية والجمع ، من أنّه لو كان الأمر كذلك ولم يكف الاتّحاد في اللفظ لما صحّ الثنائية والجمع في الأعلام لاختلاف المعنى فيها ، والتالي باطل فالمقدّم مثله .

وحاصل الجواب : منع بطلان التالي على وجه الحقيقة ، وما تراه من الثنائية والجمع فيها إنّما هو بتأويل المفرد فيها إلى المسمّى ، وإلا لما كان يتطرّق إلى ثنائية الأعلام وجمعها ما هو من خواصّ النكرات كالتعريف باللام ، مثل : جاءني الزيدان والزيدون ، وكالإضافة مثل قول القائل : زيدانا أقوى من زيدكم .

٢٥-م ص ٣٠ (١٤٢) قوله : إلا أنّ الظاهر أنّ اللفظ ... إلخ .

أقول : فعلى هذا يتوقّف استعمال الثنائية والجمع في المعنى المتعدّد

معناه ، لا أنه أُريد منه معنى من معانيه ، فإذا قيل مثلاً : (جئني بعينين) أُريد فردان من العين الجارية ، لا العين الجارية والعين الباكية . والثنية والجمع في الأعلام إنّما هو بتأويل المفرد إلى المسمّى بها ، مع أنه لو قيل بعدم التأويل وكفاية الاتّحاد في اللفظ في استعمالهما حقيقة ، بحيث جاز إرادة عين جارية وعين باكية من ثنية العين حقيقة ، لما كان هذا من باب استعمال اللفظ في الأكثر ؛ لأنّ هيتّهما إنّما تدلّ على إرادة المتعدّد ممّا يراد من مفردهما^(١٤٣) ، فيكون استعمالهما وإرادة المتعدّد من معانيه استعمالهما في معنى واحد ، كما إذا استعملا وأريد المتعدّد من معنى واحد منهما ، كما لا يخفى .

نعم لو أُريد مثلاً من عينين فردان من الجارية ، وفردان من الباكية ، كان من استعمال العينين في المعنيين ، إلاّ أنّ حديث التكرار لا يكاد يجدي في ذلك أصلاً ؛ فإنّ فيه إلغاء قيد الوحدة المعبرة أيضاً ، ضرورة أنّ الثنية عنده إنّما تكون لمعنيين ، أو لفردين بقيد الوحدة ، والفرق بينها وبين المفرد إنّما يكون في أنّه موضوع للطبيعة ، وهي موضوعة لفردين منها أو معنيين ، كما هو أوضح من أن يخفى .

والمختلف من حيث الحقيقة على تأويل المفرد فيهما بالمسمّى بلفظ ذاك المفرد مثل الأعلام الشخصية .

١٥-م ص ٥١ (١٤٣) قوله : لأنّ هيتّهما إنّما تدلّ على إرادة المتعدّد ممّا يراد

المناقشة فيما ذكره الآخوندية .
من مفردهما .

أقول : كان الصواب اللازم عليه أن يسقط قوله : « ممّا يراد من

مفردهما » والاقصر بما قبله ؛ وذلك لأنّ المتعدّد ممّا يراد من المفرد لا

.....
.....
.....

فردين من معنى واحد في الأوّل ، وكلّ معنيين من المعاني في الثاني مثل ما إذا لم يستعمل إلا في فردين واحد على الأوّل ، ومعنيين واحد على الثاني .

وأما إذا أُريد من التثنية فردان من معنى واحد وفردان آخران من معنى آخر - الذي جعله في المتن من الاستعمال في أكثر من معنى واحد - فليس هو منه ؛ وذلك لأنّ المعنى الزائد على الواحد المتحقّق به الأكثرية لا بدّ وأن يكون من معاني اللفظ أيضاً ، ومن الواضح أنّ الفردين الآخرين لا يكونا من معاني التثنية على الأوّل - أعني صورة الاتّفاق في المعنى المراد من المفرد - إلا إذا كانا من أفراد هذا المعنى أيضاً ، وكذلك على الثاني - أعني صورة الاختلاف في المعنى المراد من المفرد - إلا إذا كانا من معاني المفرد لا من أفراد معناه الواحد ، ومن المعلوم أنّ المعنى الزائد على الواحد فيما ذكره ليس كذلك .

اللهمّ إلا أن يكون نظره في ذلك إلى اشتراك وضع نفس التثنية بين أن يكون المتعدّد متّفقاً في اللفظ وبين أن يكون كذلك بحسب المعنى ، لعدم الجامع بين الأمرين ، كما يظهر من المحقّق القمي رحمته الله (١) .
وعليه يخرج البحث عن تثنية اللفظ المشترك ، ويدخل في البحث عن التثنية المشتركة بين الأمرين ، وهو خلاف كلمات القوم ، فتأمّل وافهم .

(١) القوانين المحكمة ١ : ١٣٨ - ١٣٩ / المقدّمة الرابعة .

وهم ودفع :

لعلك تتوهم أنّ الأخبار الدالّة على أنّ للقرآن بطوناً سبعة أو سبعين تدلّ على وقوع استعمال اللفظ في أكثر من معنى واحد ، فضلاً عن جوازه ، ولكنك غفلت عن أنّه لا دلالة لها أصلاً على أنّ إرادتها كان من باب إرادة المعنى من اللفظ ، فلعله كان بإرادتها^(١٤٤) في أنفسها حال الاستعمال في المعنى ، لا من اللفظ ، كما إذا استعمل فيها ، أو كان المراد من البطون لوازم معناه المستعمل فيه اللفظ ، وإن كان أفهامنا قاصرة عن إدراكها .

١٥-ح ص ٥٢ (١٤٤) قوله فلعله كان بإرادتها ... إلخ .

ردّ توجيه الآخوند عدم دلالة بعض الأخبار على وقوع استعمال اللفظ في أكثر من معنى

أقول : في هذا التوجيه ما لا يخفى من [الضعف] لوضوح أنّ قصد شيء في حال استعمال اللفظ في معناه لا يوجب كونه بطناً له ، وإلا فلا يكون في ذلك خصوصية في القرآن الشريف ؛ ضرورة أنّ كلام كلّ أحد يكون كذلك نوعاً عند الاستعمال ، وأيضاً لا يكون وجه لتحديد البطون بالسبعة أو السبعين كما هو ظاهر ، وكلّ منهما خلاف ظاهر تلك الأخبار .

بل وكذلك الأمر في التوجيه الثاني لو كان المراد من اللوازم هي اللوازم العرضية ، حيث إنّ المراد من السبعة أو السبعين بدلالة قوله في بعض الأخبار : « إنّ للقرآن ظهراً وبتناً ولبطنه وبتناً إلخ »^(١) هي البطون الطولية ، بمعنى أنّ كلّ لاحق لازم لسابقه .

نعم ، لا بأس به لو أريد منها اللوازم الطولية ولكن بنحو من العناية ،

(١) وسائل الشيعة ٢٧ : ١٩٢ / أبواب صفات القاضي ب ١٣ ح ٤١ وغيره .

الثالث عشر

المشتق أنه اختلفوا في أن المشتق حقيقة^(١٤٥) في خصوص ما تلبس بالمبدأ في الحال ، أو فيما يعمله وما انقضى عنه على أقوال ، بعد الاتفاق على كونه مجازاً فيما يتلبس به في الاستقبال .

وتشبيه كل معنى من المعاني بالقياس إلى ما بعده ولاحقه باللفظ في الظهور ، وبالقياس إلى سابقه وما قبله بالمعنى في الخفاء .

والمناسب لمعنى البطنية في بعض المعاني بالقياس إلى الآخر أن يكون حالها حال قشور اللوز ولبابه ، الذي كل قشر منها بالقياس إلى ما فوقه لب ، وكل لب منها بالقياس إلى ما تحته قشر ، وحال ألفاظ القرآن مثل القشر فوق في اللوز ، فكما أنه حاوٍ لجميع القشور واللباب ، كذلك القرآن حاوٍ لجميع تلك المعاني الطولية .

١٥- ص ٥٢ (١٤٥) قوله: الثالث عشر: أنه اختلفوا في أن المشتق حقيقة... إلخ.

المراد من الجامد والمشتق أقول : لا يخفى عليك أن المشتق في لسان علماء العربية ما يقابل الجامد حيث إن جماعة منهم قد سَموا الاسم إلى المشتق والجامد ، والظاهر من لفظ الجامد بملاحظة معناه اللغوي أنه الذي لا يكون سبباً ولا يلد شيئاً ، وعلى هذا فالمناسب تقابله لمشتق منه الذي ينفك منه المشتق ويتولد منه ، دون المشتق الذي ليس كذلك .

ولعلمهم لاحظوا أن الجامد هو ما كان باقياً على حاله غير متولد من شيء ، كما يقال : نهر جامد ، أي غير مشتق من الشط مثلاً ، في مقابل النهر المشتق منه ، فعلى هذا لا تخلو مقابله مع المشتق عن المناسبة .

.....

وبهذا يندفع ما يناقش به فيما ذكره من أن حصرهم غير حاصر؛
لخروج المشتق منه عن المشتق والجامد ، أما عن الأول فلأن المشتق منه
ليس مشتقاً ، بل هو مبدأ الاشتقاق ، وأما عن الثاني فلأن الجامد بالمعنى
الأول ما لا يكون سيالاً ، والمشتق منه سيال .

ووجه الاندفاع : أن مرادهم من الجامد لعله المعنى الثاني ، فيدخله
المشتق منه ، فإنه أيضاً لا يتولد من شيء .

وكيف كان ، فظاهر هذا التحرير أنهم اختلفوا في أن المشتق موضوع
لخصوص الذات المتلبسة بالمبدأ في الحال كي يكون استعماله فيه حقيقة
فقط ، أو موضوع للذات المتحقق منها المبدأ سواء في الحال أو زال
وانقضى ، بعد الاتفاق على أنه لم يوضع للذات المتلبسة في الاستقبال ،
فيكون مجازاً فيه .

ولكن بعد ملاحظة ما سيأتي - من أن مفهوم المشتق أمر بسيط
وحداني لم يؤخذ فيه الذات لا مفهوماً ولا مصداقاً - وبعد ملاحظة أن
المنقضي عنه المبدأ مثل ما يتلبس به في المستقبل مما اتفقوا على أن
المشتق لم يوضع له بخصوصه أيضاً ، فيكون مجازاً فيه أيضاً إن استعمل
فيه بالخصوص - يعلم أنه ليس على ظاهره ، بل المراد منه أنه اختلفوا في
أن المشتق هل هو موضوع لمفهوم ومعنى يكون فرده ومصداقه خصوص
ما تلبس بالمبدأ في الحال ، أو موضوع لما يعمّه وما انقضى عنه ، أي يكون
له فردان ومصداقان ؟ بعد الاتفاق على أنه لم يوضع لما يعمهما وما يتلبس
به في الاستقبال ، ويكون له مصاديق ثلاثة ، فيكون مرجع النزاع في ذلك

مثل النزاع في الصحيح والأعمى إلى النزاع في سعة مفهوم ما هو المشتق بالحمل الشائع الصناعي بحيث يكون المنقضي عنه المبدأ في الحال مصداقاً حقيقياً له مثل المتلبس به في الحال ، وضيقة بحيث ينحصر مصداقه الحقيقي بخصوص المتلبس به في الحال ، وأن المنقضي عنه المبدأ مثل المتلبس به في الاستقبال مصداق تنزيلي وفرد تأويلي ، نظير مصداقية الرجل الشجاع للأسد .

مثلاً الضارب هل هو موضوع لمن حصل ووجد منه الضرب حتى يكون له مصداقان ، أو لواجد الضرب المتشاغل به فعلاً حتى لا يكون له إلا مصداق واحد ، وهو المتلبس بالضرب حين الجري ، بعد الاتفاق على أنه لم يوضع لمن كان بينه وبين الضرب ارتباط في زمان من الأزمنة كي يكون المتلبس به في المستقبل أيضاً مصداقاً له .

ولا يخفى أيضاً مع ذلك أن حديث بساطة مفهوم المشتق وكونه انتزاعياً صرفاً كما كان يقتضي عدم كون النزاع في أن الموضوع له المشتق هو الذات المتلبس بالمبدأ في الحال ، أو في الذات المتلبس به إما في الحال أو في السابق ، كذلك يقتضي أن لا يكون النزاع في سعة مفهوم المشتق وضيقة ؛ لأن مرجعه إلى النزاع في تقييد المفهوم وعدمه ، وهو مناف للبساطة وعدم أخذ الذات ، ولا التلبس بالمبدأ في مفهومه ، فضلاً عن التلبس به في الحال أو الأعم منه ومن التلبس به في الماضي ، وما أخذ من ذلك فإنما أخذ في المنتزع عنه هذا المفهوم البسيط .

فلا بد من التصرف في تحرير النزاع بأن يقال : إن المعنى الحقيقي

وقبل الخوض في المسألة ، وتفصيل الأقوال فيها ، وبيان الاستدلال عليها ، ينبغي تقديم أمور :

للمشتق هل يعتبر في انتزاعه عن موردٍ تلبس ذلك المورد بالمبدأ حين الانتزاع ، أم لا ، بل يكفي فيه تلبسه به ولو فيما مضى مع الاتفاق على عدم كفاية التلبس البعدي فيه ؟

وإلى هذا يرجع ما جعله بعض أكابر أهل العصر تحقيقاً في تحرير محلّ النزاع - ولينعم ما حققه - وهو أنّ النزاع في أنّ تطبيق المشتق على مورد وحمله عليه إمّا بالحمل الصريح كقولك : الإنسان ناطق أو ضاحك ، وزيد كاتب ، أو بالحمل الضمني كقولك : رأيت ضارباً أو مررت بضارب ، فإنّه في معنى قولك : رأيت رجلاً هو ضارب ، هل يعتبر في صحته تحقّق المبدأ فيه في زمان التطبيق والحمل إمّا بنحو التقرّر فيه كما في المثال الأوّل ونحوه ممّا كان المحمول فيه من أوصاف ماهية الموضوع ، أو بنحو الوجود الخارجي كما في المثال الثاني ونحوه ممّا كان هو فيه من أوصاف وجوده ، كما يعتبر ذلك في صحّة تطبيق الجوامد على مورد ، كحمل الإنسان على المورد ، فإنّه لا يصحّ إلّا مع تحقّق عنوان الإنسانية فيه ، أم لا ، بل يكفي فيها تحقّق المبدأ منه ولو في الزمان السابق على زمان الحمل والتطبيق ؟

ثمّ ذكر أنّ منشأ الخلاف في ذلك هو الاختلاف في الفرق بين حمل المفهوم الكلّي المشتق على الفرد وحمل الكلّي الجامد عليه وعدمه ، فمن قال بالفرق قال بالثاني ، ومن قال بالعدم قال بالأوّل .

أحدها : أن المراد بالمشتقّ هاهنا^(١٤٦) ليس مطلق المشتقات ،

د-١- ص ٥٤ المراد من المشتق في محلّ النزاع

(١٤٦) قوله : أحدها : إنّ المراد بالمشتقّ هاهنا ... إلخ .
 أقول : الغرض من هذا الأمر هو التعرّض لأمر ثلاثة :
 أحدها : تخصيص محلّ النزاع ببعض المشتقات الاصطلاحية ، وأتّه خصوص ما يجري منها على الذات ولو كانت عرضاً ، ويحمل عليها ويكون عنواناً لها بحيث يصحّ أن يعبرّ به عنها في مورد يصحّ التعبير فيه بنفس الذات ، وذلك كما عدا الأفعال والمصادر المزيد فيها من المشتقات ، بل والمصادر المجرّدة بناءً على التحقيق من اشتقاقها كسائر المشتقات ، فإنّه كما يصحّ أن يقال : جاءني زيد أو رأيت زيداً وهكذا ، كذلك يصحّ أن يقال جاءني ضارب أو مضروب أو ضراب أو حسن ، وهكذا في اسم الآلة والزمان والمكان .
 وثانيها : تعميمه من حيث المواد ، بمعنى أنّ المشتقّ مطلقاً محلّ النزاع ، من دون فرق بين كون المادّة أي المبدأ من قبيل الفعل أو القوّة أو الصناعة أو الملكة . وأشار إلى ذلك الأمر الثاني بقوله : « واختلاف أنحاء التلبّسات حسب تفاوت مبادئ المشتقات^(١) إلخ » .
 وثالثها : تعميم محلّ النزاع لغير المشتقّ الاصطلاحى ممّا كان مفهومه ومعناه جارياً على الذات ومنتزعاً عنها بملاحظة اتّصافها بعرض أو عرضي ، إمّا بأن يراد من المشتقّ في العنوان مطلق ما يكون كذلك ، بأن يكون ذكر المشتقّ من باب المثال لذلك ، وإمّا لأجل تنقيح المناط . وأشار إلى هذا الأمر الثالث بقوله : « ثمّ إنّّه لا يبعد » إلى آخره .

(١) كفاية الأصول : ٣٩ .

بل خصوص ما يجري منها على الذوات^(١٤٧) متّما يكون مفهومه منتزعاً عن الذات ، بملاحظة اتّصافها بالمبدأ ، واتّحادها معه بنحو من الاتّحاد^(١٤٨) كان بنحو الحلول أو الانتزاع أو الصدور والإيجاد ، كأسماء الفاعلين والمفعولين والصفات المشبهات ، بل وصيغ المبالغة ، وأسماء الأزمنة والأمكنة والآلات ، كما هو ظاهر العنوانات ، وصریح بعض المحقّقين ، مع عدم صلاحية ما يوجب اختصاص النزاع بالبعض إلاّ التمثيل به ، وهو غير صالح كما هو واضح .

١-م ص ٥٤ (١٤٧) قوله : بل خصوص ما يجري منها على الذوات .

أقول : قال الشارح الرضي - في ذيل شرح قول ابن الحاجب : (المصدر اسم الحدث الجاري على الفعل) - : « والجري في كلامهم يستعمل في أشياء ، يقال : هذا المصدر جار على هذا الفعل أي أصل له ، ومأخذٌ اشتقّ منه ، فيقال في حمدت حمداً : إنّ المصدر جار على فعله ، وفي نحو « وَتَبَيَّلُ إِلَيْهِ تَبَيَّلًا »^(١) إنّ تَبَيَّلًا ليس بجار على ناصبه ، ويقال : اسم الفاعل جار على المضارع ، أي يوازنه في الحركات والسكنات . ويقال : الصفة جارية على شيء ، أي ذلك الشيء صاحبها ، إمّا مبتدأ لها أو ذو حال أو موصوف أو موصول »^(٢) . انتهى كلامه زيد في علوّ مقامه .

١-م ص ٥٤ (١٤٨) قوله : واتّحادها معه بنحو من الاتّحاد .

أقول : ولو بنحو حمل ذي هو ، والحمل الاشتقاقي ، وإلا فلا شبهة

(١) المزمّل ٧٣: ٨.

(٢) الكافية في النحو (مع شرح الشيخ الرضي وحواشي السيّد الشريف) ٢: ١٩١ .

فلا وجه لما زعمه بعض الأجلة من الاختصاص باسم الفاعل وما بمعناه من الصفات المشبهة وما يلحق بها ، وخروج سائر الصفات ، ولعلّ منشأه^(١٤٩) توهم كون ما ذكره لكلّ منها من المعنى ممّا اتّفق عليه الكلّ ، وهو كما ترى . واختلاف أنحاء التلبّسات حسب تفاوت مبادئ المشتقّات ، بحسب الفعلية والشأنية والصناعة والملكة - حسبما نشير إليه - لا يوجب تفاوتاً في المهمّ من محلّ النزاع هاهنا ، كما لا يخفى . ثمّ إنّّه لا يبعد أن يراد بالمشتقّ في محلّ النزاع مطلق ما كان مفهومه ومعناه جارياً على الذات ومنتزعاً عنها بملاحظة اتّصافها بعرض أو عرضي^(١٥٠) ولو كان جامداً ، كالزوج والزوجة والرقّ

في مغايرة المبدأ مع الذات كما سيأتي التصريح به منه بقره بقوله : « إنّ المبدأ بمفهومه يعصي عن الحمل على الذات يعني عن الاتّحاد معها »^(١) فلا تغفل .

د-١ م ص ٥٤ (١٤٩) قوله : ولعلّ منشأه .

أقول : يعني منشأ توهم بعض الأجلة .

د-١ م ص ٥٤ (١٥٠) قوله : بعرض أو عرضي .

أقول : يعني بمبدأ هو عرض أو عرضي ، والفرق بينهما أنّ العرض في الاصطلاح ما كان له وجود في الخارج غير الذات المتّصفة به ، كالبياض والسواد في الأبيض والأسود ، والعرضي ما لا وجود في الخارج إلاّ لمنشأ انتزاعه ، كالعلو والسفل في العالي والسافل ، والفوقية والتحتية في الفوق

(١) كفاية الأصول : ٥٥ (نقل بالمعنى).

والحرّ (١٥١).

وإن أبيت إلاّ عن اختصاص النزاع المعروف بالمشتقّ ، كما هو
قضيّة الجمود على ظاهر لفظه ، فهذا القسم من الجوامد أيضاً
محلّ النزاع ، كما يشهد به ما عن الإيضاح (١٥٢) في باب الرضاع
في مسألة من كانت له زوجتان كبيرتان ، أرضعتا زوجته الصغيرة ،

والتحت ، وكذلك الوالي والقاضي والقيّم ونحوها ممّا كان المبدأ فيها أمراً
اعتبارياً صرفاً .

١٠-م ص ٥٤ (١٥١) قوله : والحرّ .

أقول : ربّما يقال بأنّه صفة مشبهة مثل الصلب ، وكذلك الزوج
والزوجة مثل الشيخ والشيخة ، ولكنّه كما ترى .

١٠-ح ص ٥٤ (١٥٢) قوله : كما يشهد به ما عن الإيضاح .

أقول : قال في الإيضاح في شرح قول العلامة ﷺ في المطلب الثالث
في أحكام الرضاع : (ولو أرضعت الصغيرة زوجتاه على التعاقب فالأقرب
تحريم الجميع ؛ لأنّ الأخيرة صارت أمّ من كانت زوجته ، إن كان قد دخل
بإحدى الكبيرتين وإلاّ حرمت الكبيرتان مؤبداً وانفسخ عقد الصغيرة) ما
هذا لفظه : أقول : « تحريم المرضعة الأولى والصغيرة مع الدخول بإحدى
الكبيرتين بالإجماع ، وأمّا المرضعة الأخيرة ففي تحريمها خلاف ، فاختر
المصنّف وابن إدريس تحريمها ؛ لأنّ هذه يصدق عليها أنّها أمّ زوجته ،
لأنّه لا يشترط في صدق المشتقّ بقاء معنى المشتقّ منه فكذا هنا ، ولأنّ
عنوان الموضوع لا يشترط صدقه حال الحكم ، بل لو صدق قبله كفي ،

كلام العلامة
والفخر في
مسألة الرضاع

ما هذا لفظه : « تحرم المرضعة الأولى والصغيرة مع الدخول
بـ [إحدى] الكبيرتين^(١٥٣) [بالإجماع] وأما المرضعة الأخرى

فيدخل تحت قوله تعالى : «وَأُمَّهَاتُ نِسَائِكُمْ»^(١) ولمساواة الرضاع
النسب، وهو يحرم سابقاً ولاحقاً وكذا مساويه . وقال الشيخ
في النهاية وابن الجنيدي: لا تحرم ، لما رواه علي بن مهزيار ، عن أبي
جعفر عليه السلام : قيل له : إن رجلاً تزوج بجارية صغيرة فأرضعتها امرأته ثم
أرضعتها امرأة له أخرى ، فقال ابن شبرمة : حرمت عليه الجارية وامراتاه ،
فقال أبو جعفر عليه السلام : أخطأ ابن شبرمة ، حرمت عليه الجارية وامراتاه
التي أرضعتها أولاً ، فأما الأخيرة فلا تحرم عليه نكاحها ؛ لأنها
أرضعت ابنتها^(٢)»^(٣).

١د- ص ٥٤ (١٥٣) قوله : مع الدخول بالكبيرتين .

أقول : في نسخة القواعد^(٤) والإيضاح كما مرّ بدل قوله
« بالكبيرتين » : إحدى الكبيرتين . وكيف كان ، هذا القيد راجع إلى حرمة
الصغيرة فقط ؛ إذ لا يعتبر في حرمة الكبيرة الدخول ، لا بها ولا بالصغيرة

(١) النساء ٤ : ٢٣ .

(٢) وسائل الشيعة ٢٠ : ٤٠٢ / أبواب ما يحرم بالرضاع ب ١٤ ح ١ ، وفيها : « كأنها
أرضعت ابنته » لكن في الكافي ٥ : ٤٤٦ / ١٣ : « كأنها أرضعت ابنتها » ، ونقلها
الشيخ عليه السلام في التهذيب ٧ : ٢٩٣ / ١٢٣٢ عن الكليني عليه السلام : « لأنها أرضعت ابنته » .

(٣) إيضاح الفوائد ٣ : ٥٢ (مع اختلاف يسير) .

(٤) قواعد الأحكام ٣ : ٢٥ .

بالضرورة ، حيث إنّ مناط الحرمة فيها صيرورتها أم الزوجة ، ولا يعتبر في حرمتها الدخول بالزوجة ولا بأُمّها كما هو قضية قوله تعالى : ﴿وَأُمَّهَاتُ نِسَائِكُمْ﴾ .

ومن اعتبار قيد الدخول يعلم أنّه كان عليه تبديل قوله : « بإحدى الكبيرتين » بقوله : « بالمرضعة الأولى » أو بقوله : « بها » ؛ ضرورة أنّ الدخول بالمرضعة الثانية لا ربط له بحرمة الصغيرة أصلاً ، اللهمّ إلا أن تكون الإضافة للعهد .

ومنه يعلم أيضاً أنّ مفروض المسألة فيما إذا أرضعتها بلبن غير الزوج ، كأن تزوّجها ولهما لبن من زوجها الأوّل الذي بانئا عنه بالطلاق أو الموت ، إذ لو أرضعتها بلبنه لم يكن حاجة إلى اعتبار الدخول في حرمة الصغيرة ؛ ضرورة صيرورتها بنته بالرضاع ، وهي حرام مطلقاً ولو لم يدخل بالمرضعة بعد النكاح ، كما لو طلقها وهي ذات لبن منه ، وخرجت عدتها ، ثمّ تزوّجها ثانياً ، فأرضعت زوجته الصغيرة ، وكما لو حصل اللبن فيها من ماء هذا الرجل قبل النكاح ولو بنحو جذبها لماء الرجل في الأرض الواقع فيها بالعود عليها بناء على القول بكفاية ذلك في كون اللبن منه ، كما عليه في الجواهر^(١) .

وبالجملة : حرمة الصغيرة على الزوج تارة يكون من جهة أنّها تصير بالرضاع بنتاً للزوج ، ولا يعتبر في سببية هذا للحرمة الدخول بالمرضعة ،

(١) جواهر الكلام ٢٩: ٢٦٥ .

ففي تحريمها خلاف، فاختار والدي المصنّف رحمه الله وابن إدريس تحريمها (١٥٤).

بل المعتبر خصوص كون الرضاع من لبن الزوج . وأخرى يكون من جهة أنها بنت الزوجة أي الربيبة الرضاعية ، وهذا هو الذي يعتبر الدخول بالمرضعة في سببته لحرمة المرضعة دون الإرضاع من لبن الزوج ، فحيث قيّد التحريم بالدخول يُعلم أنّ مفروض المسألة هو الحرمة بالعنوان الثاني المحض ، وهو لا يكون إلا مع فرض كون الارتضاع بلبن غير الزوج ، فافهم .

د-١م ص ٥٥ (١٥٤) قوله : وأمّا المرضعة الأخيرة ففي تحريمها خلاف ،

فاختار والدي المصنّف رحمه الله وابن إدريس تحريمها (١) (٢).

أقول : وهو المشهور (٣)، وقد خالف في ذلك الشيخ في النهاية (٤)

وابن الجنيّد (٥) فقلا بعدم حرمتها عملاً برواية ابن مهزيار (٦) في فقرتها الثانية أيضاً .

(١) كفاية الأصول : ٣٩ [الموجود في بعض النسخ كنسخة الحقائق والمحشاة

بحاشية الشيخ المشكيني رحمه الله : « المرضعة الآخرة » وفي بعض آخر : « المرضعة الأخرى » .

(٢) قواعد الأحكام ٣ : ٢٥ ، السرائر ٢ : ٥٤٩ .

(٣) راجع جواهر الكلام ٢٩ : ٣٣٢ .

(٤) النهاية ونكتها ٢ : ٢٩٨ - ٢٩٩ .

(٥) حكاة عنه العلامة في مختلف الشيعة ٧ : ٢٢ النكاح / المحرّمات (الرضاع) .

(٦) تقدّم مصدرها في التعليقة (١٥٢) من هذا المجلّد .

لأنّ هذه يصدق عليها [أنّها] أمّ زوجته^(١٥٥)، لأنّه لا يشترط في [صدق] المشتقّ بقاء [المعنى] المشتقّ منه ، فكذا هنا . وما عن المسالك في هذه المسألة من ابتناء الحكم فيها على الخلاف في مسألة المشتقّ .

فعليه كلُّ ما كان مفهومه منتزعاً من الذات ، بملاحظة اتّصافها بالصفات الخارجة عن الذاتيات - كانت عرضاً أو عرضياً - كالزوجية والرقيّة والحريّة وغيرها من الاعتبارات والإضافات ، كان محلّ النزاع وإن كان جامداً ، وهذا بخلاف ما كان مفهومه منتزعاً عن مقام الذات والذاتيات ، فإنّه لا نزاع في كونه حقيقة في خصوص ما إذا كانت باقية بذاتياتها .

١٥-١ ص ٥٥ (١٥٥) قوله : لأنّ هذه يصدق عليها أمّ زوجته ... إلخ .

أقول : يظهر من الفخر^(١) والشهيد^(٢) أنّ الحكم بحرمة المرضعة الثانية مبتنٍ على القول بعدم اعتبار بقاء المبدأ في المشتقّ ، وهذا بخلاف الحكم بحرمة المرضعة الأولى فإنّه لا يبتني عليه ، بل يتمّ على القول باعتبار البقاء ، ولذا قال به حتّى القائلين بالاعتبار ، فيشكل حينئذ بأنّ لازم ذلك أنّ الصغيرة زوجة حين الحكم بحرمة الأولى ، فيصدق على الأولى أمّ الزوجة التي هي موضوع الحرمة الذي لا يتحقّق المضاف - وهو الأمّ - إلّا بتحقّق الأمومة مع وجود المضاف إليه ، وهو زوجيّة الصغيرة له كي يصدق عليها

(١) إيضاح الفوائد ٣: ٥٢ .

(٢) مسالك الأفهام ٧: ٢٦٩ .

• • • • •

أنها أمٌ زوجته ، ولا يخفى أنه لا يمكن اجتماعهما في زمان واحد ؛ إذ بكمال الرضاع المحرّم وإن كان يتحقّق أمومة المرضعة ، إلا أنه في مرتبة حصول ذلك تخرج الصغيرة عن الزوجية وينسخ نكاحها ، فلا تصير أمّ الزوجة عليه . وبعبارة أخرى : بكمال الرضاع يحصل عنوان المضاف في العنوان المحرّم ، ويزول عنوان المضاف إليه فيه دفعة وفي مرتبة واحدة ، فلا يصدق على الكبيرة إلا أمّ المرأة التي كانت زوجة قبل إكمال الرضاع ، لا أمّ من هي زوجة فعلاً ، فلا بدّ من بناء تحريمها أيضاً على الخلاف في مسألة المشتقّ . ومجرّد الفرق بين المسألتين في أنّ زوال الزوجية هنا في أنّ حصول الأمومة وفي المرضعة الأخرى قبل حصول الأمومة غير فارق ، فلا بدّ من استناد حرمة المرضعة الأولى إلى الفقرة الأولى المتقدّمة لانجبار ضعف سندها بعمل الأصحاب بها فيها ، بخلافها في الفقرة الثانية الدالّة على حليّة الثانية ، فلا تكون حجّة فيها فيعمل على طبق مسألة المشتقّ ، هذا .

ولكن يتّجه عليه :

أولاً : أنّ ما ذكر من الإشكال لو تمّ فهو جار في طرف الصغيرة أيضاً ، فلا وجه لتخصيص الإشكال بالمرضعة الأولى .

وثانياً : أنّه لا يتمّ ، توضيح ذلك : أنّ للإرضاع الجامع للشرائط معلولين في مفروض المسألة ، أحدهما صيرورة الكبيرة المرضعة أمّ الزوجة الصغيرة ، والآخر صيرورة الصغيرة بنت الزوجة ، أي ريبة الزوج . أمّا تحقّق المضاف أعني أمومة المرضعة للمرضعة وبتتية المرتضعة



للمرضعة فواضح ، وأما وجود المضاف إليه حين حدوث المضاف - أعني الزوجية في المرضعة والمرتضة المتوقّف عليه تحقّق العنوان الإضافي فيهما كي يحكم بالحرمة على الزوج - فللعقد السابق على الإرضاع ، مع عدم ما يدلّ على ارتفاع هذا العقد وزواله حين تمامية الإرضاع إلا حكم الشارع بعدم صحّة العقد وعدم تأثيره حدوثاً وبقاءً فيما إذا تعلّق بأُمّ الزوجة وبنت الزوجة المدخول بها من الأوّل أو حصل بعد العقد ، ولا يخفى أنّه غير قابل لرفعه في مرتبة حدوث المضاف ؛ لأنّ عنوان بنت الزوجة موضوع للحكم بعدم تأثير العقد على المرتضة ، فتكون رتبته متأخّرة عن رتبته ؛ ضرورة تأخّر مرتبة الحكم عن مرتبة موضوعه ، ومع ذلك لا يمكن تحقّق هذا الحكم - أعني الحكم بعدم بقاء علاقة الزوجية بين المرتضة وبين الزوج وانفاسخها - في مرتبة تحقّق أمومة الكبيرة التي هي في عرض بنتية الصغيرة لها ؛ لفرض كونهما معلولي علّة واحدة ، وهي الارضاع ، كي يوجب ذلك زوال عنوان المضاف إليه ، أعني الزوجية في طرف عنوان حرمة الكبيرة من كونها أمّ الزوجة الموجب لزوال العنوان المذكور ؛ ضرورة انتفاء المقيد بانتفاء قيده الموجب لانتفاء الحرمة لأجل انتفاء موضوعه ، إلا على القول بعدم اعتبار بقاء المبدأ في المشتقّ ؛ وذلك لاستلزامه وجود الشيء الواحد - وهو الحكم بانفاسخ عقد الصغيرة - في مرتبتين مختلفتين بالتقدّم والتأخّر مرتبة الأمومة ، ومرتبة متأخّرة عمّا هو في عرضها ، وهو بنتية الصغيرة ، وهو محال . وكذلك الكلام في بقاء عنوان

• • • • •

المضاف إليه أعني الزوجية في المرضعة .

وبالجملة : في مفروض المسألة يتحقق حين كمال الرضاع عنوانان دفعة في عرض واحد ، كل منهما موضوع للانفساخ ، ينطبق أحدهما على الصغيرة وهو بنت الزوجة ، والآخر على الكبيرة وهو أم الزوجة ، ثم يترتب عليهما الحكم بالانفساخ ، وحينئذ لا وجه للإشكال في حرمة الكبيرة على قاعدة المشتق دون الصغيرة إلا تقديم تطبيق دليل انفساخ عقد الربيبة ، وهو قوله تعالى : «وَرَبَائِبُكُمُ اللَّائِي فِي حُجُورِكُمْ»^(١) على الصغيرة على تطبيق دليل انفساخ عقد أم الزوجة ، وهو قوله تعالى : «وَأُمَّهَاتُ نِسَائِكُمْ»^(٢) على الكبيرة الموجب لزوال موضوع حرمة الكبيرة الأولى وهو أم الزوجة ، وهو مع فرض عدم إمكان العمل بالدليلين أو عدم وجوبه باطل ؛ لأنه ترجيح بلا مرجح ، فضلاً عما إذا أمكن العمل بهما ووجب كما في المقام ، فيحكم ببطالان العقدين معاً .

فظهر أنّ ما يظهر من الفخر والشهيد رحمهما الله من بناء الفرق بين المرضعة الأولى والمرتضعة ، وبين المرضعة الثانية بالوفاق على الحرمة في الأوليين ، والخلاف فيها في الأخيرة على مسألة المشتق ممّا لا غبار عليه . نعم ، يتّجه عليهما رحمهما الله أنّ ظاهرهما عدم حرمة الثانية بناءً على

(١) النساء ٤ : ٢٣ .

(٢) النساء ٤ : ٢٣ .

• •

اشتراط بقاء المبدأ فيما وضع له المشتق .
وفيه : أنه يكفي فيه استعماله في من انقضى عنه المبدأ مجازاً في
خصوص المقام لأجل القرينة عليه ، وهو عدم اعتباره في «نَسَائِكُمْ» في
آية تحريم الرِّبَائِبِ بالنِّصِّ ، ولذا يحرم على الزوج بنت من كانت زوجته
في زمان سابق وإن كانت ولدها بعد زوال زوجيتها عنه ، كأن طَلَّقَهَا ثُمَّ
تَرَوَّجَهَا آخِرَ بَعْدِ انْقِضَاءِ الْعِدَّةِ وَوَلَدَتْ مِنَ الثَّانِي بِنْتاً ، فليكن كذلك في
«نَسَائِكُمْ» في آية تحريم أُمَّهَاتِ النِّسَاءِ بِمَقْتَضَى وَحْدَةِ السِّيَاقِ ، وإلى هذا
يرجع تعليل العلامة والثاني ممَّا ذكره الفخر في وجه ذلك ، هذا .

مضافاً إلى ما يظهر من موارد التحريم بالمصاهرة من كون السبب
مجرد حدوث علقتي النسب والزوجية وما بحكمها في الخارج ، ولا
دليل على شرطية اجتماعهما في الزمان ، بل يمكن أن يستدل عليه
في المقام بحديث « يحرم من الرضاع ما يحرم من النسب »^(١) ؛ لأنَّ
أُمَّ الزَّوْجَةِ فِي النَّسَبِ مُحَرَّمَةٌ ، فَأُمُّهَا مِنَ الرِّضَاعِ كَذَلِكَ ، مِنْ غَيْرِ فَرْقٍ
بَيْنَ سَبْقِ الْأُمُومَةِ وَلِحُوقِهَا ، وَمَجْرَدِ الْفَرْقِ بَيْنَ النَّسَبِ وَالرِّضَاعِ بِعَدَمِ
إِمْكَانِ فَرْضِ تَحَقُّقِ عُنْوَانِ الْأُمُومَةِ بَعْدَ الزَّوْجِيَّةِ فِي النَّسَبِ ؛ لِتَأَخُّرِ التَّكْوِينِ
وَإِمْكَانِهِ فِي الرِّضَاعِ غَيْرِ فَارِقٍ ، وَإِلَى هَذَا يَنْظُرُ الْفَخْرُ ۞ فِي ثَالِثِ وَجْهِهِ
التَّحْرِيمِ .

(١) وسائل الشيعة ٢٠: ٣٧١/ أبواب ما يحرم بالرضاع ب ١ ح ١، ٣، ٤ وغيرها .

ثانيها : قد عرفت أنّه لا وجه لتخصيص النزاع ببعض المشتقات الجارية على الذوات ، إلاّ أنّه ربّما يشكل بعدم إمكان جريانه في اسم الزمان ؛ لأنّ الذات^(١٥٦) فيه - وهي الزمان بنفسه - ينقضي وينصرم ، فكيف يمكن أن يقع النزاع في أنّ الوصف الجاري عليه حقيقة في خصوص المتلبّس بالمبدأ في الحال ، أو فيما يعمّ المتلبّس به في المضيّ ؟

ويمكن حلّ الإشكال^(١٥٧) بأنّ انحصار مفهوم عام بفرد

فإذن الأقوى - بعد ضعف الرواية - ما عليه المشهور من تحريم الثانية أيضاً .

١٥-م ص ٥٨ (١٥٦) قوله : إلاّ أنّه ربّما يشكل بعدم إمكان جريانه في اسم

توهم خروج اسم الزمان عن محلّ النزاع والجواب عنه

الزمان ؛ لأنّ الزمان ... إلخ^(١).

أقول : حاصل وجه الإشكال أنّ محلّ النزاع - كما عرفت - أنّ تطبيق المشتقّ على مورد وكونه فرداً لمفهومه الكلّي هل يعتبر فيه بقاء المبدأ فيه حين التطبيق ، أو لا بل يكفي وجوده فيه في زمان سابق عليه ، ومن المعلوم أنّ هذا لا يصحّ إلاّ مع كون المورد قابلاً للوجود في حالتي وجود المبدأ فعلاً وانقضائه ، والزمان غير قابل للوجود في حال انقضاء المبدأ الواقع فيه ، فلا معنى لأنّ يقال : إنّ مفهوم مفعّل الزماني كما ينطبق على الزمان حين تلبّسه كذلك ينطبق على هذا الزمان حين انقضاء المبدأ عنه .

١٥-م ص ٥٨ (١٥٧) قوله : ويمكن حلّ الإشكال ... إلخ .

أقول : محصله أنّه لا مانع من جريان النزاع فيه وإمكان القول

(١) كفاية الأصول : ٤٠ [الموجود في النسخ التي بأيدينا: «لأنّ الذات ...»].

بوضعه للأعمّ، إلّا انحصار مصداق المفهوم الأعمّ وفرده في الخارج بالمتلبّس الفعلي، وهو ليس يمنع عن ذلك إلّا إذا أوجب الوضع لهذا المصداق كما هو واضح، ولكنّه غير موجب له، وإلّا لما وقع النزاع في أنّ لفظ الجلالة هل هو موضوع لشخص البارئ تعالى، أم لمفهوم كليّ انحصر فرده في الخارج فيه عزّ اسمه، ولا يمكن له فرد آخر غيره.

ثمّ إنّ هذا الإشكال والجواب مبنيّ على كون «مفعّل» مشتركاً لفظياً بين اسم الزمان والمكان، وأمّا بناءً على كونه مشتركاً معنوياً بينهما، بأن كان موضوعاً لمطلق محلّ المبدأ وظرفه الذي أحد مصداقيه الزمان والآخر المكان فلا وقع لهذا الإشكال؛ إذ مرجعه إلى لزوم إمكان النزاع وجريان القولين في كلّ واحد من المشتقات بالنسبة إلى جميع مصدايقه، وهو كما ترى؛ إذ يكفي في صحّته إمكان جريان القولين في بعض مصدايقه، وإلّا يلزم تخصيص النزاع في اسم الفاعل بما عدا ما كان وصفاً للزمان ونحوه ممّا ليس له بقاء، وما لا يمكن زوال المبدأ عن الموصوف، كالصفات الثبوتية للبارئ تعالى.

ولو أغمضنا عمّا ذكرنا فنقول: إنّهُ إنمّا يرد فيما لو أُخذ الذات المتّصف بوقوع الفعل فيه هو الآن الخاصّ الجزئيّ من الزمان المتّحد مع الفعل من حيث المبدأ والمنتهى، وأمّا إذا أُخذ أوسع من ذلك كاليوم والأسبوع والشهر والسنة، بل القرن ونحوها فلا إشكال في إمكان جريان النزاع فيه؛ ضرورة أنّ هذه العناوين لها حدوث وبقاء، حدوثه بحدوث أوّل أجزائه، وبقاؤه بعدم مجيء آخرها، ومن هنا قلنا - تبعاً للمصنّف -

- كما في المقام - لا يوجب أن يكون وضع اللفظ بإزاء الفرد دون العام ، وإلا لما وقع الخلاف فيما وضع له لفظ الجلالة ، مع أنّ الواجب^(١٥٨) موضوع للمفهوم العام ، مع انحصاره فيه تبارك وتعالى .

ثالثها : أنّه من الواضح خروج الأفعال والمصادر المزيد فيها^(١٥٩) عن حريم النزاع ؛ لكونها غير جارية على الذوات ،

بصحة استصحاب الزمان كالليل والنهار بلا مسامحة فيه . وكيف كان فلا ثمرة للنزاع فيه .

١٥-ح ص ٥٨ (١٥٨) قوله مع أنّ الواجب ... إلخ .

أقول : إن كان مراده لفظ الواجب فقط فانحصار مصداق مفهومه العام الموضوع له فيه تعالى ممنوع ؛ ضرورة صدقه على الأفعال الواجبة أيضاً . وإن كان مراده لفظ واجب الوجود ولو كان بالغير فكذلك أيضاً ؛ ضرورة صدقه على تمام الموجودات الممكنة بعد وجود علل وجودها . وإن كان مراده واجب الوجود بالذات فما ذكره من الانحصار مسلّم ، ولكنّه حينئذ يكون ألفاظاً عديدة قد عبّر بها عن معنى عام انحصر فرده في واحد ، فلا يكون نقضاً للمقام ممّا كان هناك لفظ خاصّ ومفهوم عامّ ، وانحصر فرده في واحد حتّى يقال إنّه موضوع لذلك المفهوم أو لذلك الفرد .

١٥-م ص ٥٨ (١٥٩) قوله : والمصادر المزيد فيها .

أقول : بل والمصادر المجردة أيضاً على التحقيق من كونها من

ضرورة أن المصادر المزيد فيها كالمجرّدة في الدلالة على ما يتّصف به الذوات^(١٦٠) ويقوم بها كما لا يخفى ، وأنّ الأفعال إنّما تدلّ على قيام المبادئ بها^(١٦١) قيام صدور أو حلول ، أو طلب فعلها أو تركها منها ، على اختلافها .

المشتقات ، وأنّ المبدأ المشتقّ منه هو اسم المصدر ، وسيصرّح به المصنّف في مبحث دلالة الأمر على المرّة والتكرار^(١) . وأمّا بناءً على ما هو المشهور في الألسنة الذي إليه نظر المصنّف في تقييده المصادر بالمزيد فيها من كون المبدأ والأصل في المشتقات هو المصدر فالمصادر المجرّدة خارجة عن عنوان المسألة .

١٥-م ص ٥٩ (١٦٠) قوله : في الدلالة على ما يتّصف به الذوات .

أقول : يعني به الحدث ، ومن المعلوم أنّه - وكذلك قيام المبدأ بالذات وطلب الفعل أو الترك منها - لا يجري على الذات ، ولا يتّحد معها نحو اتّحاد ، ولا يصحّ أن يقال : زيد ضرب ، أو زيد ضَرَبَ ، أو يضرب ، أو اضرب ، أو لا تضرب ، بالنحو الذي يحمل ضارب على زيد في قوله : زيد ضارب ، بأن يكون زيد هو اضرب أو ضرب وهكذا .

١٥-م ص ٥٩ (١٦١) قوله : إنّما تدلّ على قيام المبادئ بها .

أقول : هذا في الماضي والمضارع ، وقوله : « أو طلب فعلها أو تركها » في الأمر والنهي .

إزاحة شبهة :

قد اشتهر في ألسنة النحاة دلالة الفعل (١٦٢) على الزمان ، حتى أخذوا الاقتران بها في تعريفه ، وهو اشتباه ، ضرورة عدم دلالة الأمر ولا النهي عليه ، بل على إنشاء طلب الفعل أو الترك ، غاية الأمر نفس الإنشاء بهما في الحال (١٦٣) كما هو الحال في الإخبار (١٦٤) بالماضي أو المستقبل أو بهما كما لا يخفى ، بل يمكن منع دلالة غيرهما (١٦٥) من الأفعال على الزمان ، إلا بالاطلاق والإسناد إلى الزمانيات (١٦٦) ، وإلا لزم القول بالمجاز والتجريد عند الإسناد إلى غيرها من نفس الزمان والمجردات .

١-م ص ٥٩ (١٦٢) قوله : دلالة الفعل .

أقول : يعني الفعل بجميع أقسامه .

١-ح ص ٥٩ (١٦٣) قوله : في الحال .

أقول : متعلق بمحذوف هو خبر لـ « نفس الانشاء » أي واقع في

حال النطق .

١-م ص ٥٩ (١٦٤) قوله : كما هو الحال في الإخبار ... إلخ .

أقول : أي الوقوع في الحال هو الحال في الإخبار بالماضي أو

المستقبل أو بهما المراد به الجملة الاسمية .

١-م ص ٥٩ (١٦٥) قوله : بل يمكن منع دلالة غيرهما .

أقول : يعني غير الأمر والنهي ، وهو الماضي والمستقبل .

١-م ص ٥٩ (١٦٦) قوله : إلا بالاطلاق والإسناد إلى الزمانيات .

أقول : في إطلاق هذا الاستثناء مثل إطلاق لزوم القول بالتجوّز



والتجريد عند الإسناد إلى المجردات تأمل بل منع ؛ ضرورة عدم دلالة الفعل على المضى والانقضاء في مثل (حسن زيد) و(قبح عمرو) مع إسنادهما إلى الزماني ، وعدم لزوم التجوّز والتجريد عن الزمان في مثل شفى الله المريض ونحوه ، بناءً على دلالة الفعل على الزمان مع الإسناد فيه إلى الله المجرد عن الزمان .

ومن هنا ظهر المنع فيما ذكره بعد قوله : « نعم » من أنّ في معنى الماضي خصوصية موجبة للدلالة على وقوع النسبة في الزمان الماضي فيما إذا كان الفاعل من الزمانيات ؛ وذلك لعدم الدلالة فيما ذكرنا من المثالين على وقوع نسبة الحسن والقبح في الزمان الماضي مع فرض كون الفاعل فيهما من الزمانيات ، فلا خصوصية فيهما توجب الدلالة عليه ؛ لأنّ انتفاء اللازم يدلّ على انتفاء الملزوم ، فلا بدّ أن تكون الدلالة على الزمان من خصوصيات انصرامية المواد والمبادئ مع كون المتكلم في مقام الإخبار والحكاية ، ومع عدم تقييد وقوع النسبة وتحققها بما يصرفه عن المضى والانقضاء .

فكلّ مورد تحقّق فيه هذه الأمور الثلاثة ففعل الماضي فيه يدلّ على المضى والانقضاء ، مثل ضربت ونحوه ، ولا دلالة له عليه في كلّ مورد انتفى أحد هذه الأمور ؛ إمّا لكون المادّة غير انصرامية ، كحسن زيد وقبحه ، وإمّا لكون المتكلم في مقام الإنشاء لا الحكاية ، كقول البائع المرید للبيع بعث ، وإمّا لتقييده بما يصرفه عنه ، كالمثال الآتي أعني قوله : يجيئني زيد بعد عام وقد ضرب قبله بأيّام ، فإنّ وروده قيداً لقوله قبله : « يجيئني » صارف له عنه .

نعم لا يبعد أن يكون لكلّ من الماضي والمضارع - بحسب المعنى - خصوصية أخرى^(١٦٧) موجبة للدلالة على وقوع النسبة في الزمان الماضي في الماضي ، وفي الحال أو الاستقبال في المضارع ، فيما كان الفاعل من الزمانيات . ويؤيّد أنّ المضارع يكون مشتركاً معنوياً^(١٦٨) بين الحال

١٥-م ص ٦٠ (١٦٧) قوله : بحسب المعنى خصوصية أخرى .

أقول : يعني بها خصوصية غير قيام المبدأ بالذات ، ولعلّ مراده منها في الماضي مثل التحقّق وخروج الحدث عن مرحلة العدم إلى الوجود ، وقد مرّ النقض عليه ، وفي المضارع ترقّب حدوثه وخروجه عنه إليه .

١٥-ح ص ٦٠ (١٦٨) قوله : ويؤيّد أنّ المضارع يكون مشتركاً معنوياً .

أقول : نعم يؤيّد لو كان مشتركاً معنوياً بينهما كما ذكره ، وهو ممكن المنع ؛ لإمكان أن يكون مراد القائل بالاشتراك هو الاشتراك اللفظي ، وهذا ظاهر الشارح المحقّق الرضي رحمته بل صريحه ، قال رحمته في شرح قول ابن الحاجب في تعريف الاسم : « غير مقترن » ما هذا لفظه : « ويتبيّن معنى قوله : « غير مقترن » ببيان معنى قوله في حدّ الفعل : « هو ما دلّ على معنى في نفسه مقترن بأحد الأزمنة الثلاثة » أي على معنى واقع في أحد الأزمنة الثلاثة معيّناً بحيث يكون ذلك الزمان المعين أيضاً مدلول اللفظ الدالّ على ذلك المعنى بوضعه له أولاً ، فيكون الظرف والمظروف مدلولي لفظ واحد بالوضع الأصلي^(١) . ثمّ أخذ في تعداد ما يخرج عن حدّ الفعل بقيد

المنافسة في كون المضارع مشتركاً معنوياً بين الحال والاستقبال

(١) الكافية في النحو (مع شرح الرضي وحواشي السيّد الشريف) ١ : ١١ .

الاقتران ، وعدّ جملة منه ، ثمّ أخذ في بيان ما يدخل في حدّه ، فقال : « ويدخل فيه المضارع ؛ لأنّه دالّ على أحد الأزمنة الثلاثة بالوضع إن قلنا بأنّه حقيقة في الحال مجاز في الاستقبال ، وكذا إن قلنا أيضاً باشتراكه في الحال والاستقبال ، لأنّ اللفظ المشترك في المعنيين حقيقة فيهما ، موضوع لكلّ واحد منهما ، فهو في أصل الوضع لأحد الأزمنة الثلاثة معيّناً ، وكذا في الاستعمال ، والتباس ذلك المعين على السامع لا يخلّ بكونه لأحدهما معيّناً »^(١) انتهى ما أردنا نقله .

وبالجملة : التأييد مبنيّ على الاشتراك المعنوي ، وهو خلاف اتّفاقهم على أخذ الاقتران بأحد الأزمنة الثلاثة في تعريف الفعل ، حيث إنّ الجامع بين الزمانين ليس أحدها ، فالأقوال فيه ثلاثة : الاشتراك اللفظي كما يظهر من قول ابن الحاجب في وجه شباهاة المضارع بالاسم التي أخذها في تعريفه : « لوقوعه مشتركاً وتخصيصه بالسّين »^(٢) ؛ إذ بعد فساد توهم الاشتراك المعنوي بما ذكرنا يتعيّن الاشتراك اللفظي ، وكونه حقيقةً في الحال ومجازاً في الاستقبال ، كما قرّاه الشارح هناك^(٣) مستنداً إلى التبادر ، والعكس وحكاه الشارح^(٤) عن مجهول ، وذكر وجهه مع ردّه ، فالتأييد في غير محلّه .

(١) المصدر السابق .

(٢) الكافية في النحو (مع شرح الرضي وحواشي السيّد الشريف) ٢ : ٢٢٦ .

(٣) المصدر السابق .

(٤) المصدر السابق .

والاستقبال ، ولا معنى له إلا^(١٦٩) أن يكون له خصوص معنى صحّ انطباقه على كلّ منهما ، لا أنّه يدلّ على مفهوم زمان يعمّهما^(١٧٠)، كما أنّ الجملة الاسمية^(١٧١) كـ (زيد ضارب) يكون لها معنى صحّ انطباقه على كلّ واحد من الأزمنة ، مع عدم دلالتها على واحد منها أصلاً ، فكانت الجملة الفعلية مثلها .

وربّما يؤيّد ذلك أنّ الزمان الماضي^(١٧٢) في فعله ، وزمان الحال أو الاستقبال في المضارع ، لا يكون ماضياً أو مستقبلاً حقيقة لا محالة ، بل ربّما يكون في الماضي مستقبلاً حقيقة ، وفي المضارع ماضياً كذلك ، وإتّما يكون ماضياً أو مستقبلاً في فعلهما بالإضافة ، كما يظهر من مثل قوله : (يجيئني زيد بعد عام ، وقد ضرب قبله

١-١٥ م ص ٦٠ (١٦٩) قوله : ولا معنى له إلا ... إلخ .

أقول : هذا في مقام التعليل للتأييد .

١-١٥ م ص ٦٠ (١٧٠) قوله : لا أنّه يدلّ على مفهوم زمان يعمّهما .

أقول : وذلك لعدم الجامع الحقيقي بينهما ؛ لأنّه عبارة عن مثل ما عدا الزمان الماضي ونحوه ، وهو اعتبار صرف لا واقعية له .

١-١٥ ح ص ٦٠ (١٧١) قوله : كما أنّ الجملة الاسمية ... إلخ .

أقول : يمكن دعوى كونها من المشترك اللفظي بين الأزمنة الثلاثة ،

كاشترك المضارع كذلك بين المعنيين ، فتدبّر .

١-١٥ م ص ٦٠ (١٧٢) قوله : وربّما يؤيّد ذلك أنّ الزمان الماضي ... إلخ .

أقول : يكون المضيّ والحالية والاستقبال في زمان الحدث دائماً

بأيّام) ، وقوله : (جاء زيد في شهر كذا ، وهو يضرب في ذلك الوقت ، أو فيما بعده ممّا مضى) فتأمل جيّداً .

بالإضافة إلى زمان حدث آخر ، ولا يمكن أن يكون الزمان الماضي ماضياً حقيقة ومتقدّماً على جميع الأزمنة ، وكذا الحال والمستقبل ، فقد يكون طرف الإضافة زمان النطق ، فيكون الماضي ماضياً بالإضافة إليه وإن كان مستقبلاً بالإضافة إلى زمان حدث آخر ، وهذا يكفي في إفادته واستفادته إطلاق الكلام . وقد يكون زمان حدث آخر ، فيكون ماضياً بالنسبة إليه وإن كان مستقبلاً بالإضافة إلى زمان النطق ، وهذا لا بدّ في إفادته واستفادته من التقييد وإقامة القرينة عليه ، فلا بدّ أن يكون مراده من الماضي الحقيقي ، وكذا الاستقبال قبال الإضافي هو القسم الأول المستفاد من الإطلاق مقابل القسم الثاني المستفاد من القرينة .

وكيف كان ، فهذا الذي ذكره مؤيداً لكون الماضي والاستقبال من لوازم خصوصية أخرى في الماضي والمستقبل فيما إذا كان الفاعل من الزمانيات لا مأخوذتين في مفهومهما ، إنّما يتمّ فيما إذا كان مرادهم من الماضي والاستقبال - اللذين تخيلوا كونهما مأخوذتين في الماضي والمضارع ودلالاتهما عليهما بالوضع - هو الماضي والاستقبال على وجه الحقيقة ولو بالمعنى المذكور - أي المستفاد من الإطلاق - مع عدم التجوّز في المثالين .

ولكنّه قابل للمنع ؛ لإمكان أن يكون مرادهم هو الماضي والاستقبال المستفادين من الكلام المشتمل عليهما إمّا بالإطلاق أو التقييد ، وإمكان التزامهم بالتجوّز فيهما ، وعليه لا يبقى فيه تأييد لما ذكره ، ولعلّه إلى هذا أشار بالأمر بالتأمّل .

ثم لا بأس بصرف عنان الكلام^(١٧٣) إلى بيان ما به يمتاز الحرف عمّا عداه ، بما يناسب المقام ؛ لأجل الاطراد في الاستطراد في تمام الأقسام .

فاعلم أنّه وإن اشتهر بين الأعلام أنّ الحرف ما دلّ على معنى في غيره ، وقد بيّناه في الفوائد بما لا مزيد عليه ، إلا أنّك عرفت فيما تقدّم عدم الفرق بينه وبين الاسم بحسب المعنى ، وأنّه فيهما ما لم يلحظ^(١٧٤) فيه الاستقلال بالمفهومية ، ولا عدم الاستقلال بها ، وإنّما الفرق هو أنّه وضع ليستعمل وأريد منه معناه حالة لغيره وبما هو في الغير ، ووضع غيره ليستعمل وأريد منه معناه بما هو هو .

وعليه يكون كلّ من الاستقلال بالمفهومية وعدم الاستقلال بها إنّما اعتبر في جانب الاستعمال ، لا في المستعمل فيه ، ليكون بينهما تفاوت بحسب المعنى ، فلفظ (الابتداء) لو استعمل في المعنى الآلي ، ولفظة (من) في المعنى الاستقلالي ، لما كان مجازاً واستعمالاً له في غير ما وضع له ، وإن كان بغير ما وضع له ،

د-١ ص ٦٠ (١٧٣) قوله : ثم لا بأس بصرف عنان الكلام ... إلخ .

أقول : لما تعرّض لحال الفعل في أثناء البحث عن المشتقّ الجاري على الذات استطراداً تعرّض للبحث عن حال الحرف أيضاً لأجل أن يطرد الاستطراد في تمام أقسام الكلمة .

د-١ ح ص ٦١ (١٧٤) قوله : ما لم يلحظ ... إلخ .

أقول : كلمة « ما » موصولة في محلّ الرفع على الخبرية لـ « أنّ » ،

والضمير المنصوب بها راجع إلى المعنى .

فالمعنى في كليهما في نفسه كليّ طبيعي يصدق على كثيرين ، ومقيّداً
باللحاظ الاستقلالي أو الآلي كليّ عقلي^(١٧٥)، وإن كان بملاحظة أنّ
لحاظه وجوده ذهنياً كان جزئياً ذهنياً ، فإنّ الشيء ما لم يتشخص لم
يوجد ، وإن كان بالوجود الذهني ، فافهم وتأمل فيما وقع في المقام من
الأعلام من الخلط والاشتباه ، وتوهم كون الموضوع له أو المستعمل
فيه في الحروف خاصاً ، بخلاف ما عداه فإنّه عام .

وليت شعري إن كان قصد الآلية^(١٧٦) فيها موجباً لكون
المعنى جزئياً ، فلم لا يكون قصد الاستقلالية فيه موجباً له ؟ وهل
يكون ذلك إلا لكون هذا القصد ليس ممّا يعتبر في الموضوع له ،

٦١ (١٧٥) قوله : كليّ عقلي .

أقول : يعني أنه كليّ لا موطن له إلا العقل ؛ لأجل أنّصافه بما لا
موطن له إلا العقل أعني اللحاظ ، لا أنه كليّ عرض له الكليّة واتّصف بها أي
مجموع الكليّ الطبيعي والمنطقي ، حتّى يشكل بأنّ القيد العارض على
الكليّ الطبيعي هنا ليس الكليّ المنطقي ، بل لحاظه استقلالاً أو آلة ؛ لأنّ
إطلاق الكليّ العقلي على المركّب من الطبيعي والمنطقي إنّما هو من جهة
أنّه مصداق له ، لأنّه موضوع لكليّ مقيّد بالأمر العقلي ، فتارةً يكون هذا
القيد هو وصف الكليّة ، وأخرى يكون اللحاظ والتصوّر كما في المقام ،
وقد يكون غيرهما .

وبالجملة : نفس الكليّ العقلي كليّ طبيعي له أفراد ومصاديق .

٦١ (١٧٦) قوله : وليت شعري إن كان قصد الآلية ... إلخ .

أقول : وليت شعري أي ملازمة بين القصدين في الأخذ في

ولا المستعمل فيه ، بل في الاستعمال ، فلم لا يكون فيها كذلك ؟ كيف ، وإلا لزم أن يكون معاني المتعلقات غير منطبقة على الجزئيات الخارجية ؛ لكونها على هذا كليات عقلية ، والكلي العقلي لا موطن له إلا الذهن ، فالسير والبصرة والكوفة ، في (سرت من البصرة إلى الكوفة) لا يكاد يصدق على السير والبصرة والكوفة ، لتقيدها بما اعتبر فيه القصد فتصير عقلية ، فيستحيل انطباقها على الأمور الخارجية .

وبما حققناه يوفّق بين جزئية المعنى الحرفي بل الاسمي ، والصدق على كثيرين ، وأنّ الجزئية باعتبار تقيّد المعنى باللاحظ في موارد الاستعمالات آلياً أو استقلالياً ، وكليته بلحاظ نفس المعنى .

ومنه ظهر عدم اختصاص الإشكال والدفع بالحرف ، بل يعمّ غيره ، فتأمل في المقام فإنّه دقيق ومزالّ الأقدام للأعلام ، وقد سبق في بعض الأمور بعض الكلام ، والإعادة مع ذلك لما فيها من الفائدة^(١٧٧) والإفادة ، فافهم .

الموضوع له وعدمه مع كون الأمر بيد اختيار الواضع ، فيمكن له أخذ أحدهما فيه دون الآخر .

د-١ ح ص ٦١ (١٧٧) قوله : لما فيها من الفائدة ... إلخ .

أقول : نظره في ذلك إلى ما ذكره بقوله : « فالمعنى في كليهما في نفسه إلخ »^(١) من أنّ كلّ واحد من المعنى الحرفي والاسمي بلحاظ نفسه

(١) كفاية الأصول : ٤٢ .

رابعها : أن اختلاف المشتقات في المبادئ ، وكون المبدأ في بعضها حرفة^(١٧٨) وصناعة ، وفي بعضها قوّة وملكة ، وفي بعضها فعلياً ، لا يوجب اختلافاً في دلالتها بحسب الهيئة أصلاً ، ولا تفاوتاً في الجهة المبحوث عنها^(١٧٩) ، كما لا يخفى .

كَلِّي طبيعي ، وبلحاظ تقيده باللحاظ كَلِّي عقلي . وإلى ما ذكره بقوله : « وبما حقّقناه يوفّق إلخ »^(١) من دفع إشكال التنافي بين جزئية المعنى الحرفي بل الاسمي وصدقه على كثيرين ، من الجزئية باعتبار تقيده باللحاظ والصدق على كثيرين بلحاظ نفسه .

ولعمري إن هذه الفائدة ليست على نحو يوجب الإعادة ، سيّما في مثل هذا الكتاب الذي مبناه على الاختصار إلى النهاية .

١-ح ص ٦١ (١٧٨) قوله : وكون المبدأ في بعضها حرفة ... إلخ .

أقول : وفي بعضها اقتضاءً كما في : النار محرقة ، والسّم قاتل ، والسيف قاطع . وفي بعضها استعداداً ، كما في المفتاح والمخيّط .

١-م ص ٦١ (١٧٩) قوله : ولا تفاوتاً في الجهة المبحوث عنها .

أقول : يعني بها مفاد الهيئة على ما هو قضية ظاهر عنوانه وعناوينهم في محلّ النزاع ، أو خصوصية الحمل على ما حرّراه وأرجعنا عناوينهم إليه ، يعني اختلاف المبادئ والمواد بما ذكر لا يوجب الاختلاف فيما وضعت له الهيئة على الأوّل ، وفي خصوصية الحمل على الثاني ، بأن يكون التلبّس بالمبدأ فيه أو فيها في القسم الأخير ، أعني ما كان المبدأ فيه فعلاً دون ما عداه .

(١) كفاية الأصول : ٤٣ .

غاية الأمر أنه يختلف التلبس به في الماضيّ أو الحال ، فيكون التلبس به فعلاً لو أخذ حرفه أو ملكة^(١٨٠) ولو لم يتلبس به إلى الحال ، أو انقضى عنه ، ويكون ممّا مضى أو يأتي لو أخذ فعلياً ، فلا يتفاوت فيها أنحاء التلبسات وأنواع التعلّقات كما أشرنا إليه .

١٨٠-م ص ٦١ قوله : فيكون التلبس به فعلياً لو أخذ حرفه أو ملكة^(١).

أقول : الضمير المستتر هنا ، وفي قوله : « لو أخذ فعلاً » ، وضمير « به » في المواضع الثلاثة راجع إلى المبدأ .
وقوله : « لو أخذ فعلاً » ، قيد راجع إلى كلّ واحد من قوله : « لم يتلبس » و « يكون » .

والمراد من الفعل هو الحدث قبال الحرفة والملكة .

يعني يكون التلبس فعلياً لو أخذ المبدأ حرفه أو ملكة ولو لم يتلبس بالمبدأ إلى الحال أو تلبس به وانقضى عنه ، [ولا يكون التلبس فعلياً] لو أخذ المبدأ فعلاً وحدثاً قبال الحرفة والملكة [لو لم يتلبس بالمبدأ إلى الحال أو تلبس به وانقضى عنه] بل يكون في الصورة الثانية ممّا مضى كالبناء بعد الفراغ عن البناء ، وفي الصورة الأولى ممّا يأتي كالمجتهد قبل

(١) كفاية الأصول : ٤٣ [الموجود في النسخ التي بأيدينا : « فيكون التلبس به

فعالاً » وهكذا العبارة الثانية التي نقلها المصنّف رحمته عن الماتن رحمته ، وهي قوله رحمته :

« لو أخذ فعلاً » فإنّ الموجود في النسخ التي بأيدينا : « لو أخذ فعلياً » . فيبدو

أنّ المصنّف رحمته قد اعتمد على نسخة تختلف مع نسخة المتن في كلتا

خامسها : أنّ المراد بالحال في عنوان المسألة هو حال التلبّس^(١٨١) لا حال النطق ؛ ضرورة أنّ مثل (كان زيد ضارباً أمس) أو (سيكون غداً ضارباً) حقيقة إذا كان متلبساً بالضرب في أمس في المثال الأوّل ، ومتلبساً به في الغد في الثاني ، فجري المشتقّ حيث كان بلحاظ حال التلبّس وإن مضى زمانه في أحدهما ، ولم يأت بعد في آخر ، كان حقيقة بلا خلاف .

الاستنباط ، فلا يتفاوت فيها - أي في الجهة المبحوث عنها - ... إلخ .

١-م ص ٦١ (١٨١) قوله : خامسها : أنّ المراد بالحال في عنوان المسألة هو

المراد بـ

حال التلبّس .

«الحال» في

أقول : اللازم تبديل حال التلبّس بحال النسبة ، يعني حال النسبة عنوان النزاع

الواقعية المحكيّة بالنسبة الكلامية الحملية الصريحة أو الضمنية ، لا حال النسبة الكلامية الإنشائية ؛ لأنها عين حال النطق .

وجه اللزوم : أنّه لولاه لكان معنى عنوان المسألة : أنّ المشتقّ

حقيقة في خصوص الذات المتحقّق فيها التلبّس بالمبدأ حال تحقّق تلبّسها

به ، أو يعمّ ذلك وما انقضى عنه المبدأ حين تلبّسها به ؟ وذلك

لا معنى له .

نعم ، لو كان « في الحال » قيداً أو ظرفاً للحقيقة لا المتلبّس ، وبدل

قوله : « أو فيما يعمّه وما انقضى عنه » إلى قوله : « أو يعمّها وحال

الانقضاء » أو قوله : « أو يعمّ حال الانقضاء » لصحّ إرادة حال التلبّس ،

وأتحد مع ما ذكرناه من إرادة حال النسبة .

وكيف كان، فإنّصاف المتلبّس بالمبدأ بالحالية والماضوية والاستقبلية

ولا ينافيه الاتفاق^(١٨٢) على أن مثل (زيد ضارب غداً) مجاز ،

على ما أشرنا إليه إنَّما هو بالقياس إلى شيء آخر ، وبالإضافة إلى زمان حادث آخر ، وإلا فلا يتَّصف بها كما هو ظاهر ، وحينئذٍ نقول : إنَّ هذا الشيء الآخر الذي هو طرف القياس والإضافة لزمان التلبس هل هو زمان النطق بالقضية المشتملة على المشتقَّ مطلقاً المتَّحد مع زمان النسبة الكلامية ، أو هو زمان حدوث الجري والنسبة الواقعية ، وكونه وصفاً للذات وعنواناً لها المحكيَّة بالنسبة الكلامية الصريحة أو الضمنية . ولا يمكن أن يكون طرف الإضافة هو زمان التلبس ؛ لاستلزامه كون الشيء الواحد - وهو زمان التلبس - طرفي الإضافة ، وهو غير معقول ؟

فيه وجهان ، بل قولان ، أظهرهما الثاني ؛ لما ذكره في المتن من بداهة كون ما ذكر من المثالين حقيقة مع عدم التلبس بالمبدأ في حال النطق فيهما .

١٨٢) قوله : ولا ينافيه الاتفاق ... إلخ .

١-ح ص ٦٢

ما ذكره ابن
الحاجب والعضي

أقول : لعلَّ نظره في ذلك إلى ما ذكره ابن الحاجب في مختصر الأصول ، وقرَّره العضي في شرحه ، قال الأوَّل عند ذكر أدلَّة النافي لاعتبار التلبس ما هذا لفظه : « أجمع أهل العربية على صحَّة ضارب أمس ، وأنه اسم الفاعل أُجيب : مجاز ، كما في المستقبل باتِّفاق »^(١) . وقال الثاني ما هذا لفظه : « أجمع أهل اللغة على صحَّة ضارب أمس ، والإطلاق أصله الحقيقة ، وعلى أنه اسم الفاعل ، فلو لم يكن المتَّصف به فاعلاً حقيقة لما أجمعوا عليه . الجواب : أنه مجاز بدليل إجماعهم على صحَّة ضارب غداً ، وعلى أنه

(١) شرح المختصر ١ : ٥٨ (مع اختلاف يسير) .

فإنّ الظاهر أنّه فيما إذا كان (١٨٣) الجري في الحال ، كما هو قضية الإطلاق ، والغد إنّما يكون لبيان زمان التلبّس ، فيكون الجري والاتّصاف في الحال ، والتلبّس في الاستقبال .

اسم الفاعل مع أنّه مجاز اتّفاقاً^(١).

١٥-م ص ٦٢ (١٨٣) قوله : فإنّ الظاهر أنّه فيما إذا كان ... إلخ .

أقول : لو كان مورد الاتّفاق على المجازية هو المثال المذكور المشتمل على ذكر المبتدأ وحمل المشتقّ عليه ، فلا محالة ينافي ما ذكره المصنّف من كون مثل (زيد سيكون ضارباً غداً) حقيقة ؛ ضرورة أنّ الغد في المثال المذكور كما أنّه ظرف للتلبّس كذلك ظرف للجري أيضاً ، بحيث تخطئة مدّعي الاتّفاق وتكذيبه في نسبة ذلك إليهم أولاً ، وتخطئة نفس المتّفقّين بعد تسليم أصل الاتّفاق ثانياً أهون من التوجيه الذي ذكره .

ولكن ليس الأمر كذلك ، بل مورد الاتّفاق المذكور على ما مرّ^(٢) في عبارة العضدي هو « ضارب غداً » خالياً عن ذكر المبتدأ ، وعليه لا تنافي بين الأمرين ؛ لإمكان بل ظهور أن يكون مراد من اتّفق على المجازية فيه هو صورة كون الغد قيداً لخصوص ضارب ، لا مطلقاً حتّى فيما إذا كان قيداً له ولجريه وحمله على الذات في مورد من الموارد .

(١) شرح المختصر ١ : ٥٩ (مع اختلاف يسير) .

(٢) في الحاشية السابقة (١٨٢) .

ومن هنا ظهر الحال في مثل (١٨٤) (زيد ضارب أمس) وأنه داخل في محلّ الخلاف والإشكال . ولو كانت لفظة (أمس) (١٨٥) أو (غد) قرينة على تعيين زمان النسبة والجري أيضاً (١٨٦) كان المثالان حقيقة . وبالجمله : لا ينبغي الإشكال في كون المشتقّ حقيقة فيما إذا جرى على الذات بلحاظ حال التلبّس ، ولو كان في المضيّ أو الاستقبال ، وإنّما الخلاف في كونه حقيقة في خصوصه ، أو فيما يعمّ ما إذا جرى عليها في الحال بعد ما انقضى عنه التلبّس ،

١-م ص ٦٢ (١٨٤) قوله : ومن هنا ظهر الحال فيه (١).

أقول : أي من كون الجري في مثل « زيد ضارب غداً » في الحال ، وكون الغد فيه لبيان زمان التلبّس ، ظهر الحال في مثل « زيد ضارب أمس » وأنه على تقدير كون الجري فيه في الحال ، وأنّ كلمة أمس لبيان زمان التلبّس كي يكون الجري في حال الانقضاء ، يكون داخلاً في محلّ الخلاف والإشكال ؛ لأنّ إطلاقه على زيد حينئذٍ إطلاق له على من انقضى عنه المبدأ .

١-م ص ٦٢ (١٨٥) قوله : ولو كانت لفظة أمس ... إلخ .

أقول : كما هو الظاهر الذي لا معدل عنه .

١-م ص ٦٢ (١٨٦) قوله : والجري أيضاً .

أقول : كما كانتا قرينتين على تعيين زمان التلبّس .

(١) كفاية الأصول : ٤٤ [الموجود في النسخ التي بأيدينا : « في مثل ... إلخ »] .

بعد الفراغ عن كونه مجازاً فيما إذا جرى عليها فعلاً بلحاظ التلبس في الاستقبال ، ويؤيد ذلك اتفاق أهل العربية^(١٨٧) على عدم دلالة الاسم على الزمان ، ومنه الصفات الجارية على الذات ، ولا ينافيه اشتراط^(١٨٨) العمل في بعضها بكونه بمعنى الحال أو الاستقبال ؛ ضرورة أن المراد^(١٨٩) الدلالة على أحدهما بقريته ،

١-٥ م ص ٦٢ (١٨٧) قوله : ويؤيد ذلك اتفاق أهل العربية .

أقول : يعني يؤيد كون المراد من الحال حال التلبس لا حال النطق . تأييد كون
المراد حال وجه التأييد واضح بعد ملاحظة أن مرادهم من الزمان الذي نفوا التلبس باتفاق
أهل العربية دلالة الاسم عليه بقريته المقابلة بينه وبين الفعل الذي صرحوا بدلالته على
الزمان بالوضع - وإن كان على خلاف التحقيق عند المصنف - إنما هو
خصوص الزمان الماضي وزمان الحال وزمان الاستقبال ؛ إذ قضية ذلك أن
يكون المراد من الحال في العنوان هو غير زمان النطق ، وهو منحصر بزمان
التلبس ، وإلا يلزم التناقض .

١-٥ ح ص ٦٢ (١٨٨) قوله : ولا ينافيه اشتراط ... إلخ .

أقول : العبارة المناسبة لما قبلها ولما بعدها أن يقول : ولا ينافيه
دلالة بعضها على الحال أو الاستقبال عند العمل ، كما لا يخفى .

وكيف كان، المراد من العمل هو عمل غير الرفع؛ إذ عمل الرفع لا يعتبر
فيه ذلك . والمراد من البعض هو اسم الفاعل والمفعول ، وكذا صيغ المبالغة
أيضاً عند البصريين ، وجه المنافاة : توهم كون دلالة على أحدهما بالوضع .

١-٥ م ص ٦٢ (١٨٩) قوله : ضرورة أن المراد ... إلخ .

أقول : هذا بيان لوجه عدم المنافاة ، يعني ضرورة أن مرادهم من

كيف لا ؟ وقد اتَّفَقوا على كونه مجازاً في الاستقبال .

لا يقال : يمكن^(١٩٠) أن يكون المراد بالحال في العنوان زمانه ، كما هو الظاهر منه عند إطلاقه ، وادَّعي أنه الظاهر في المشتقات ، إمّا لدعوى الانسباق من الإطلاق ، أو بمعونة قرينة الحكمة .

لأننا نقول : هذا الانسباق وإن كان ممّا لا ينكر ، إلا أنّهم في هذا العنوان بصدد تعيين ما وضع له المشتقّ، لا تعيين ما يراد بالقرينة منه .

الدلالة على الزمان - على ما يظهر منهم في باب إعمال اسم الفاعل - ليس الدلالة عليه بحسب الوضع كي ينافي اتَّفاقهم على عدم دلالة اسم الفاعل كسائر الأسماء على الزمان من حيث الوضع ، بل مرادهم دلالته عليه بالقرينة وبالعرض وبنحو التجوّز ، قال الشارح الرضي ﷺ في ذيل التكلّم في شرح قول المصنّف في تعريف الاسم : « غير مقترن بأحد الأزمنة الثلاثة » : « ويخرج (يعني عن حدّ الفعل) أسماء الفاعل والمفعول عند إعمالهما ؛ لأنّهما وإن كانا لا يعملان عندهم إلا مع اشتراط الحال والاستقبال ، إلا أنّ ذلك الزمان مدلول عملهما العارض لا مدلولهما وضعاً »^(١).

ومنه يعلم أنّ المراد من قرينة الدلالة هو العمل ، والدليل على ما ذكرنا في شرح مرادهم اتَّفاقهم على كون اسم الفاعل مجازاً في الاستقبال ، وجه الدلالة واضح ، وعلى هذا لا منافاة بين الكلامين .

١د-ح ص ٦٣ (١٩٠) قوله : لا يقال يمكن ... إلخ .

أقول : هذا الإيراد راجع إلى ما ذكر أولاً من أنّ المراد من الحال في

إيراد وجواب

متعلّقان بما

يراد من الحال

في العنوان

(١) الكافية في النحو (مع شرح الشيخ الرضي وحواشي السيّد الشريف) ١ : ١١ .

سادسها : أنه لا أصل في نفس هذه المسألة يعول عليه عند الشكّ ، وأصالة عدم ملاحظة الخصوصية مع معارضتها بأصالة عدم ملاحظة العموم ، لا دليل على اعتبارها في تعيين الموضوع له .
وأما ترجيح الاشتراك المعنوي على الحقيقة والمجاز إذا دار الأمر بينهما لأجل الغلبة فممنوع ؛ لمنع الغلبة أولاً ، ومنع نهوض حجة على الترجيح بها ثانياً .

وأما الأصل العملي فيختلف في الموارد ، فأصالة البراءة في مثل (أكرم كلّ عالم) تقتضي عدم وجوب إكرام من انقضى عنه المبدأ قبل الإيجاب ، كما أنّ قضية الاستصحاب وجوبه لو كان الإيجاب قبل الانقضاء .

العنوان هو حال التلبّس قد نشأ ممّا علّل به عدم منفاة اشتراط عمل اسم الفاعل بدلالته على الحال والاستقبال من أنّ مرادهم الدلالة عليه بالقرينة لا بالوضع .

وحاصل الإيراد : أنه كما أنّ مراد النحاة من الحال الذي يراد من المشتقّ بمعونة القرينة هو زمان النطق ، فيمكن أن يكون مراد الأصوليين أيضاً منه في العنوان زمانه المدلول عليه بالمشتقّ بمعونة القرينة ، كما هو الظاهر من لفظ الحال عند إطلاقه وعدم تقييده ، كما في العنوان بالتلبّس بإضافته إليه ، وكما ادّعي أيضاً أنّ زمان الحال والنطق هو الظاهر في حمل المشتقات على الذوات ، مثل زيد قائم ، وعمرو عالم إلى غير ذلك من الأمثلة ، مستنداً في دعوى هذا الظهور إلى دعوى انسباق زمان الحال والنطق من إطلاق قضية زيد قائم مثلاً ، وعدم تقييد النسبة فيها بواحد من

• • • • •

الأزمة الثلاثة ، إمّا لأجل الانصراف إليه الناشئ من الغلبة ، فتأمل ، وإمّا لأجل أنه قضية مقدمات الحكمة ؛ نظراً إلى أن إرادة غير زمان الحال والنطق تحتاج إلى مؤونة زائدة ، بخلاف إرادته ، فإنها لا تحتاج إلى شيء آخر غير الإطلاق .

وحاصل الجواب : أن الأصوليين في هذا العنوان بصدد تعيين الزمان الذي يدلّ عليه المشتقّ بالوضع^(١) لا الزمان الذي يراد منه بقرينة الحكمة ، كما هو قضية إدراج لفظ الحقيقة في العنوان والفرقة بين الاستقبال وغيره ، فيكون هذا قرينة على عدم إرادتهم من الحال في العنوان زمانه ؛ لأنه كما تقدّم شيء يراد من المشتقّ بواسطة القرينة الموجبة للانسباق من الانصراف والحكمة ، ومورد بحثهم فيه ما يراد منه بالوضع ، فلا يمكن أن يكون مرادهم منه في العنوان زمان الحال ، هذا والمقام يحتاج إلى مزيد تأمل ، فتأمل .

(١) بالدلالة الالتزامية كما هو قضية ما هو التحقيق من بساطة المشتقّ . أما حديث ظهوره منه عند إطلاقه ففيه منع ظاهر ؛ ضرورة أن الحال بمعنى الفعلية كما هو قضية مقابلته للمضيّ والاستقبال إنما هو بالإضافة إلى شيء آخر من النطق والنسبة . فظهوره في إضافته إلى النطق لا بدّ وأن يكون لأجل الفعلية(*) ، وهو ممنوعٌ أشدّ المنع ، ولذا لم يجب عنه [منه ﷺ] .

(*) هكذا يتراءى من المخطوط ، ويحتمل أن تُقرأ « لأجل الغلبة » .

فإذا عرفت ما تلونا عليك ، فاعلم أنّ الأقوال في المسألة وإن كثرت ، إلا أنّها حدثت بين المتأخرين ، بعد ما كانت ذات قولين بين المتقدمين ، لأجل توهم اختلاف المشتق باختلاف مبادئه في المعنى (١٩١) ، أو بتفاوت ما يعتريه من الأحوال (١٩٢) ، وقد مرّت الإشارة إلى أنّه لا يوجب التفاوت فيما نحن بصدده ، ويأتي له مزيد بيان في أثناء الاستدلال على ما هو المختار ، وهو اعتبار التلبس في الحال ، وفاقاً لمتأخري الأصحاب والأشاعرة (١٩٣) ، وخلافاً لمتقدميهم والمعتزلة .

١-ح ص ٦٣ (١٩١) قوله : باختلاف مبادئه في المعنى .

أقول : ومنه اختلافها من حيث اللزوم والتعدية ، والظاهر أنّ قوله : « في المعنى » متعلّق بالاختلاف الأول ، ويحتمل تعلّقه بالثاني .

١-م ص ٦٣ (١٩٢) قوله : أو بتفاوت ما يعتريه من الأحوال ... إلخ .

أقول : وذلك ككونه محكوماً عليه أو به ، وكونه ممّا طرأ على المحلّ ضدّ وجودي أم لا ، وقد نشأ تفصيلاً في المسألة .

١-م ص ٦٣ (١٩٣) قوله : وفاقاً لمتأخري الأصحاب والأشاعرة .

أقول : ظاهر هذه العبارة اتّفاق متأخري الإمامية على قول واحد ، وهو اعتبار التلبس ، واتّفاق متقدميهم على القول الآخر ، وهو عدم الاعتبار ، وهو ينافي ما تقدّم منه من الخلاف بين المتأخرين من الإمامية على أقوال وبين المتقدمين على قولين .

ويدلّ عليه تبادل خصوص المتلبّس بالمبدأ في الحال ، وصحة السلب مطلقاً^(١٩٤) عمّا انقضى عنه ، كالتلبّس به في الاستقبال ؛ وذلك لوضوح أنّ مثل : القائم والضارب والعالم ، وما يرادفها من سائر اللغات ، لا يصدق على من لم يكن متلبّساً بالمبادئ ، وإن كان متلبّساً بها قبل الجري والانتساب ، ويصحّ سلبها عنه ، كيف وما يصادفها بحسب ما ارتكز من معناها في الأذهان يصدق عليه ؛ ضرورة صدق القاعد عليه في حال تلبّسه بالعود بعد انقضاء تلبّسه بالقيام ، مع وضوح التضادّ بين القاعد والقائم بحسب ما ارتكز لهما من المعنى ، كما لا يخفى .

٢د-م ص ٣٠ (١٩٤) قوله : وصحة السلب مطلقاً ... إلخ .

أقول : يمكن أن يكون الإطلاق ناظراً إلى تعميم الاستدلال لجميع أفراد المشتقّ المختلفة تارة باختلاف المبادئ من القوّة والفعل ، واللزوم والتعدّي ، وأخرى باختلاف الأحوال الطارئة عليه من كونه محكوماً عليه أو به ، لأجل الإشارة إلى ردّ التفاصيل في المسألة .

ويمكن أن يكون قيماً لخصوص المسلوب المضاف إليه لفظ السلب المحذوف المعوّض عنه باللام وحالاً عنه ، أو قيماً له وللسلب معاً ، للاحتراز عن صحة سلبه مقيداً بحال التلبّس ، يعني : وصحة سلب المشتقّ حال كون ذلك المشتقّ مطلقاً غير مقيّد بالتلبّس بالمبدأ ، ولو كان السلب مقيداً بحال الانقضاء ، أو حال كون السلب أيضاً مطلقاً غير مقيّد بحال الانقضاء .

ويؤيد الأول قوله بعد ذلك : « ثمّ إنّّه يورد على الاستدلال بصحة

وقد يقرّر هذا وجهاً على حدة^(١٩٥) ويقال : لا ريب في مضادة الصفات المتقابلة المأخوذة من المبادئ المتضادة على ما ارتكز لها من المعاني^(١٩٦) فلو كان المشتق حقيقة في الأعمّ لما كان بينها مضادة ،

السلب بما حاصله : أنه إن أريد ... إلخ^(١) إذ على الثاني لا يبقى مجالاً لما ذكر من التشقيق في مقام الإيراد .

كما يؤيد الثاني قوله بعد ما ذكر : « ثم لا يخفى أنه لا يتفاوت في صحّة السلب عمّا انقضى عنه المبدأ بين كون المشتق لازماً ... إلخ^(٢) إذ على الأوّل يكون هذا شرحاً للإطلاق لا شيئاً آخر أفاده بهذا الكلام كما يقتضيه سياق العبارة .

ولو ترك لفظ الإطلاق هنا لكان أحسن كما لا يخفى .

١٥-م ص ٦٣ (١٩٥) قوله : وقد يقرّر هذا وجهاً على حدة .

أقول : يعني ما ذكره وجهاً وعلّة لصحّة السلب بقوله : « كيف وما يضادّها ، إلى آخره^(٣) » قد يجعل وجهاً على حدة غير صحّة السلب ، ودليلاً مستقلاً على اعتبار التلبّس . ولكن لا يخفى أنه أخصّ من المدعى ؛ لاختصاصه بما طرأ على المحلّ ضدّ وجودي .

١٥-م ص ٦٣ (١٩٦) قوله : على ما ارتكز لها من المعاني .

أقول : هذا حال من « الصفات » ، أي حال كون الصفات على ما

(١) كفاية الأصول : ٤٧ [الموجود في النسخ التي بأيدينا : « ثم إنّه ربّما أورد على

... إلخ »] .

(٢) كفاية الأصول : ٤٨ .

(٣) كفاية الأصول : ٤٥ .

بل مخالفة ؛ لتصادقها فيما انقضى عنه المبدأ وتلبس بالمبدأ الآخر .
 ولا يرد على هذا التقرير^(١٩٧) ما أورده بعض الأجلة من
 المعاصرين من عدم التضادّ على القول بعدم الاشتراط ؛ لما عرفت من
 ارتكازه بينها^(١٩٨)، كما في مبادئها .
 إن قلت : لعلّ ارتكازها لأجل الانسباق^(١٩٩) من الإطلاق ، لا
 الاشتراط .

ارتكاز لها من المعاني .

د-١-ح ص ٦٣ (١٩٧) قوله : ولا يرد عليه^(١).

أقول : حاصل الإيراد أنّ هذا التقرير لا يخلو عن المصادرة ، بل
 الدور .

د-١-م ص ٦٣ (١٩٨) قوله : لما عرفت من ارتكازه بينها .

أقول : هذا علّة لقوله : « لا يرد » . حاصل الجواب : أنّ التضادّ واقعي
 ارتكازي يتوقّف على اشتراط التلبس ، والمتوقّف على التضادّ بمقتضى
 هذا التقرير هو العلم باشتراط التلبس لا نفسه ، فلا يلزم الدور على ما
 تقدّم^(٢) في التبادر .

د-١-م ص ٦٣ (١٩٩) قوله : لأجل الانسباق .

أقول : يعني لأجل انسباق التلبس بالمبدأ من انصراف الإطلاق إليه ،
 لا لأجل اشتراطه واعتباره في مفهومه وضعاً .

(١) كفاية الأصول : ٤٦ [الموجود في النسخ التي بأيدينا : « على هذا التقرير ... إلخ »] .

(٢) في التعليقة (٥٧) من هذا المجلّد .

قلت : لا يكاد يكون لذلك^(٢٠٠) ؛ لكثرة استعمال المشتقّ في موارد الانقضاء ، لو لم يكن بأكثر .
 إن قلت : على هذا^(٢٠١) يلزم أن يكون في الغالب أو الأغلب مجازاً ، وهذا بعيد ، ربّما لا يلائمه حكمة الوضع .

وبالجملة : لعلّ التضادّ المرتكز بين الصفات المأخوذة من المبادئ المتضادّة المبتني على انفهام التلبّس منها مستندٌ إلى انفهامه من الانصراف لا من الوضع ، وعليه لا يدلّ على كونه موضوعاً للأخصّ .
 وحاصل السؤال : أنّ ما ذكره إنّما تتوقّف دلالته على المقصود إذا ثبت استناد تبادر التلبّس منها - المبتني عليه التضادّ بينها الذي هو ارتكازي لا إشكال فيه - إلى حاق اللفظ ، وهو غير ثابت لاحتمال استناده إلى الانصراف .
 ١-٥م ص ٦٣ (٢٠٠) قوله : قلت : لا يكاد يكون لذلك ... إلخ .

أقول : حاصل الجواب : أنّه لا يمكن أن يكون التبادر والانسباق الذي هو مسلّم بيننا مستنداً إلى الانصراف دون الوضع ؛ لأنّ الانصراف لا وجه له هنا إلاّ كثرة استعمال المشتقّ في المتلبّس ، وهي ممنوعة ؛ لكثرة استعماله في المنقضي عنه المبدأ بلحاظ حال الانقضاء على ما هو لازم القول بالأعمّ - لما سيذكره من الوجه في لزوم لحاظ حال الانقضاء في استعماله فيه بناءً عليه - لو لم يكن بأكثر ، فقضية الانصراف هو تبادر المنقضي لا المتلبّس ، فتبادره لا بدّ وأن يكون مستنداً إلى الوضع .

١-٥م ص ٦٤ (٢٠١) قوله : إن قلت : على هذا ... إلخ .

أقول : حاصل الإيراد : أنّه بناءً على هذا الذي ذكرته في منع استناد التبادر إلى الانصراف من كثرة استعماله فيما انقضى عنه المبدأ ، يلزم بناءً

لا يقال (٢٠٢): كيف وقد قيل بأن أكثر المحاورات مجازات ، فإن ذلك لو سلّم ، فإنّما هو لأجل تعدّد المعاني المجازية بالنسبة إلى المعنى الحقيقي الواحد . نعم ، ربّما يتفق ذلك بالنسبة إلى معنى مجازي ؛ لكثرة الحاجة إلى التعبير عنه . لكن أين هذا ممّا إذا كان دائماً كذلك؟ فافهم .

على مذهبك في المسألة من وضع المشتقّ لخصوص المتلبّس أن يكون المشتقّ في غالب الاستعمالات أو أغلبها مجازاً ، وهو بعيد لا يلائمه حكمة الوضع ، فبذلك يمنع ما بنيت عليه الجواب من مسألة كثرة الاستعمال في موارد الانقضاء بلحاظ حال الانقضاء ، ويُدعى كثرته في موارد التلبّس ، فيحتمل حينئذ أن يكون التبادر المسلّم بيننا مستنداً إليها ، فلا يتمّ الاستدلال .

د-١ م ص ٦٤ (٢٠٢) قوله : لا يقال ... إلخ .

أقول : هذا السؤال مع جوابه الذي ذكره [بقوله] : « فإنّ ذلك إلخ » هو لإثبات إشكال بُعد كثرة المجازات ، وحاصل السؤال : أنّه كيف تكون كثرة المجاز أمراً بعيداً وقد قيل إنّ أكثر المحاورات من قبيل المجاز؟ وحاصل الجواب :

أولاً: منع هذه الدعوى ؛ لكونها مجازفة صرفة لا شاهد عليها .
 وثانياً : بعد تسليمها أنّ مراد من يدّعيها هو أنّ استعمالات اللفظ الموضوع لمعنى في معان مجازية أكثر من استعمالاته في معناه الموضوع له ، جملة من تلك الاستعمالات في معنى مجازي ، وجملة أخرى منها في معنى مجازي آخر ، وجملة ثالثة منها في معنى مجازي ثالث ، وهكذا من حيث المجموع أكثر من استعمالاته في معناه الموضوع له من حيث المجموع ، لأنّ استعمالاته في معنى مجازي واحد أكثر من استعمالاته في

قلت : - مضافاً (٢٠٣) إلى أنّ مجرد الاستبعاد غير ضائر بالمراد بعد مساعدة الوجوه المتقدّمة عليه - إنّ ذلك إنّما يلزم لو لم يكن استعماله فيما انقضى بلحاظ حال التلبّس ، مع أنّه بمكان من الإمكان ، فيراد من (جاء الضارب أو الشارب) - وقد انقضى عنه الضرب والشرب - جاء الذي كان ضارباً وشارباً قبل مجيئه حال التلبّس بالمبدأ ، لا حينه بعد الانقضاء ، كي يكون الاستعمال بلحاظ هذا الحال ، وجعله معوناً بهذا العنوان فعلاً بمجرد تلبّسه قبل مجيئه ،

معناه الحقيقي كما ادّعي في المقام .

١٥-م ص ٦٤ (٢٠٣) قوله : قلت مضافاً ... إلخ .

أقول : هذا جواب عن إشكال لزوم كثرة المجاز على تقدير كثرة

الجواب عن الاستعمال في المنقضي مع وضعه للمتلبّس بالمبدأ ، وحاصله يرجع إلى إشكال لزوم كثرة المجاز أمرين :

الأول : أنّه وإن كان يلزم ما ذكره من بُعد كثرة المجاز على تقدير كثرة الاستعمال في لزومها على المختار ، إلا أنّ مجرد البعد غير ضائر بالمراد بعد مساعدة المنقضي مع وضعه للمتلبّس بالمراد والأدلة المتقدّمة عليه ؛ لأنّه لا يقاوم معارضتها .

والثاني : منع كون استعماله في موارد الانقضاء الذي ادّعينا كثرتة

على وجه المجاز حتّى يلزم ما ذكر من البعد .

وجه المنع : أنّه يلزم أن يكون على وجه المجاز بناءً على وضعه

لخصوص المتلبّس فيما لو لم يكن استعماله فيها بلحاظ حال التلبّس ، مع

أنّه بمكان من الإمكان ، ومع إمكانه يجب ؛ لأنّه لو استعمل فيه بلحاظ

الانقضاء لزم العدول عن الحقيقة إلى المجاز بلا داع إليه ، وهو غير صحيح ،

ضرورة أنه لو كان للأعمّ لصحّ استعماله بلحاظ كلا الحالين (٢٠٤).

فلا يجوز ، فيلزم أن يراد من جاء الضارب أو الشارب وقد انقضى عنه الضرب والشرب حين المجيء ، جاء الذي كان ضارباً وشارباً قبل المجيء حال التلبّس ، كي يكون الاستعمال بلحاظ حال التلبّس حتى يكون حقيقة ، لا الذي هو ضارب وشارب حال المجيء مع فرض انقضائهما حاله كي يكون الاستعمال بلحاظ حال الانقضاء ، ويكون جعله معنوياً بعنوان الضارب فعلاً وحال المجيء مبنياً على مجرد تلبّسه به قبل المجيء حتى يكون مجازاً ، فيلزم ما ذكر من كثرة المجاز .

١٥-م ص ٦٥ (٢٠٤) قوله : ضرورة أنه لو كان للأعمّ لصحّ استعماله بلحاظ

كلا الحالين .

أقول : هذا علة لكون كثرة استعمال المشتقّ في موارد الانقضاء مانعة عن كون علة ارتكاز التضادّ بين الصفات هو الانسباق من الإطلاق ، أي انصراف الإطلاق إلى خصوص المتلبّس لا الوضع له ، فيكون راجعاً إلى قوله : « قلت : لا يكاد يكون لذلك لكثرة استعمال المشتقّ إلخ » (١) وتتمّة له .

وحاصل هذا التعليل : أنه لو كان موضوعاً للأعمّ كما يدعيه المورد على التقرير المذكور لصحّ استعماله على وجه الحقيقة في موارد الانقضاء بلحاظ حال التلبّس وحال الانقضاء ، وحينئذ لا بدّ أن يكون الاستعمال فيها بلحاظ حال الانقضاء ؛ لأنّ استعماله فيها بلحاظ حال التلبّس مع كونه

(١) كفاية الأصول : ٤٦ .

مساوياً للاستعمال بلحاظ حال الانقضاء في كونه على وجه الحقيقة ، وعدم ما يرجّحه عليه من لزوم المجاز على الأوّل دون الثاني ، كما يلزم ذلك على المختار من كونه لخصوص المتلبّس ، أشبه شيء بالأكل من القفاء ، فلا يصدر من العاقل ، فينحصر استعماله فيها على الأعمّ بالاستعمال بلحاظ حال الانقضاء ، ومعه يكون نتيجة الإطلاق وكثرة الاستعمال عكس ما ذكره المورد ، كما أشرنا إليه ويشير إليه المصنّف أيضاً ، فلا بدّ أن يكون تبادر المتلبّس المبتني عليه التضادّ المسلّم بيننا مستنداً إلى وضعه له ، وهو المطلوب .

هذا ، والأنسب لسلاسة العبارة وسهولتها ذكر ذلك في ذيل قوله : «قلت الخ» متصلاً به ، أو زيادة سؤال هنا ، وذكر ذلك في ضمن الجواب عنه بأن يقول : لا يقال : إذا كان الاستعمال في موارد الانقضاء بلحاظ حال التلبّس بناءً على القول بوضعه لخصوص المتلبّس كما ادّعيته وفررت به عن لزوم كثرة المجاز ، فليكن كذلك على القول بوضعه للأعمّ ، وعليه يصحّ دعوى استناد تبادر التلبّس المبتني عليه التضادّ إلى انصراف الإطلاق ، فيتمّ الإيراد على التقرير المذكور .

لأننا نقول : لا مجال لذلك على القول بالوضع للأعمّ ؛ ضرورة أنّه بناءً عليه يصحّ عقلاً استعماله في موارد الانقضاء على وجه الحقيقة بلحاظ حال الانقضاء ، كما يصحّ بلحاظ حال التلبّس ، ومعه لا يكون اختيار الثاني على الأوّل إلّا أشبه شيء بالأكل من القفا فلا يجوز ، فافهم واغتنم ؛ فإنّ المقام من مغلفات الكتاب ، قلّ من يخرج عن عهدة بيان وجه ارتباط ذلك

وبالجملة^(٢٠٥): كثرة الاستعمال في حال الانقضاء تمنع عن دعوى انسباق خصوص حال التلبس من الإطلاق؛ إذ مع عموم المعنى^(٢٠٦) وقابلية كونه حقيقة في المورد - ولو بالانطباق -

بما قبله .

١د-م ص ٦٥ (٢٠٥) قوله : وبالجملة ... إلخ .

أقول : هذا مع قوله : « إذ مع عموم المعنى إلخ » إجمال لقوله : « قلت : لا يكاد يكون لذلك ؛ لكثرة استعمال المشتق في موارد الانقضاء لو لم يكن بأكثر » مع قوله : « ضرورة أنه لو كان للأعمّ إلخ » . معلوله إجمالاً لمعلوله ، وتعليله إجمالاً لتعليله .

١د-م ص ٦٦ (٢٠٦) قوله : إذ مع عموم المعنى ... إلخ .

أقول : هذا علّة لقوله : « تمنع عن دعوى انسباق خصوص حال التلبس من الإطلاق » . يعني : مع عموم المعنى وقابلية كونه حقيقة في مورد كثرة الاستعمال - أعني موارد الانقضاء - لا وجه في هذه الموارد لملاحظة حالة أخرى غير حالة الانقضاء ، أعني حالة التلبس ؛ لأنّ الوجه فيه منحصر بالفرار عن لزوم التجوّز على تقدير ملاحظة حالة الانقضاء دون حالة التلبس ، وهو منتف بناءً على عموم المعنى ، ووضع المشتقّ للأعمّ ؛ ضرورة كونه حقيقة فيما انقضى عنه المبدأ على كلا اللحاظين ، فلا بدّ أن يكون الاستعمال فيه في هذه الموارد الكثيرة بلحاظ حال الانقضاء ، ومعه يكون استعمال المشتقّ في المتلبس الفعلي نادراً أو أندر ، ومعه كيف يتبادر من الإطلاق خصوص المتلبس ، بل لا بدّ وأن يكون المتبادر منه والمنصرف إليه خصوص المنقضي عنه المبدأ .

لا وجه لملاحظة حالة أخرى ، كما لا يخفى ، بخلاف ما إذا لم يكن له العموم ، فإن استعماله - حينئذ - مجازاً بلحاظ حال الانقضاء وإن كان ممكناً ، إلا أنه لما كان بلحاظ حال التلبس على نحو الحقيقة بمكان من الإمكان ، فلا وجه لاستعماله وجريه على الذات مجازاً وبالعبارة وملاحظة العلاقة ، وهذا غير استعمال اللفظ (٢٠٧) فيما لا يصح استعماله فيه حقيقة ، كما لا يخفى ، فافهم .

ثم إنه ربما أُورد على الاستدلال بصحة السلب بما حاصله : أنه إن أُريد بصحة السلب صحته مطلقاً (٢٠٨) فغير سديد ، وإن أُريد مقيداً فغير مفيد ؛ لأن علامة المجاز هي صحة السلب المطلق .

١د-م ص ٦٦ (٢٠٧) قوله : وهذا غير استعمال اللفظ ... إلخ .

أقول : يعني استعمال المشتق فيما انقضى عنه المبدأ على القول بوضعه للمتلبس ليس من قبيل استعمال اللفظ في معنى لا يصح استعماله فيه على وجه الحقيقة حتى يحتاج إلى التجوز وملاحظة العلاقة ، فإن استعماله فيه يمكن أن يكون على وجه الحقيقة أيضاً بأن يكون بلحاظ حال التلبس ، كما يمكن أن يكون على وجه المجاز بأن يكون بلحاظ حال الانقضاء ، وحينئذ لا حاجة إلى استعماله على النحو الثاني ، بل هو من قبيل ترجيح المرجوح على الراجح .

٢د-م ص ٣١ (٢٠٨) قوله : بما حاصله : أنه إن أُريد بصحة السلب صحته

توضيح الإشكال

على الاستدلال

بصحة السلب

مطلقاً ... إلخ .

أقول : المطلق والمقيد فيما ذكره من العبارة من الشرطيتين ، إما أن يكون قيداً للسلب في صدر الكلام ، بأن يكون كل منهما حالاً من ضمير

.....

« صحته » الراجع إليه ، أو صفة للمفعول المطلق المحذوف ، فيكون تقدير العبارة : صحته سلباً مطلقاً أو سلباً مقيداً . وهذا هو الظاهر بقريته قوله في آخر العبارة : « لأنّ علامة المجاز هو السلب المطلق »^(١) حيث جعل المطلق وصفاً للسلب وقيداً له .

فيما يرجع إلى
مبحث المشتق

وإما أن يكون قيداً للمسلوب وهو المشتقّ ، ولكن بتأويل بعيد عن ظاهر العبارة غايته ، بأن يكونا حالين من المشتقّ المعوّض عنه بالألف واللام في قوله : « بصحّة السلب » أي صحّة سلب المشتقّ ، ويكون المراد من السلب المطلق سلب المعنى المطلق ، ومن نفي السداد هو المنع وعدم التسليم . ولعلّ نظره في ذلك إلى أنّه أوّل الدعوى .

ثم إن المراد من المطلق هنا هو ذات المعنى الغير الملحوظ معه شيء آخر حتى قيد الإطلاق ، لا المعنى المقيد بقيد الإطلاق والسريان ، وذلك بقريته قوله : « غير سديد » حيث إنّ المطلق بالمعنى الثاني لا شبهة في صحّة سلبه عن فرد ، ضرورة عدم صدق المفهوم المقيد بقيد العموم والسريان على فرد آخر ، فلا معنى لمنعها ونفي السداد عنها .

والمراد من المقيد هو المقيد بقيد خاص غير قيد الإطلاق ، أعني قيد حال التلبس وقيد حال الانقضاء ، وذلك بقريته تسليمه لصحّة السلب حينئذٍ المستفاد من قوله : « فغير مفيد » حيث إنّّه لا بدّ من سلبه وعدم صحّة

(١) الموجود في النسخ التي بأيدينا : « لأنّ علامة المجاز هي صحّة السلب المطلق » .

وفيه : أنه إن أُريد (٢٠٩)

حملة على المورد ، وكذلك أيضاً لو كان المقيد به نفس السلب .

٣٢ (٢٠٩) قوله : وفيه : أنه إن أُريد ... إلخ .

جواب الإشكال
المتقدم

أقول : هذا راجع إلى الكلام في الشرطية الثانية أعني قوله : « وإن أُريد مقيداً » ، وقوله : « مع إمكان منع تقييده ... إلخ » راجع إلى الكلام في الشرطية الأولى ، يعني : إن أُريد بالتقييد ما هو خلاف ظاهر كلامه وموجب للتأويل البعيد فيه كما عرفته ، أعني تقييد المسلوب أي المشتق كضارب في قولك مثلاً « زيد ليس بضارب » بحال التلبس ، بحيث يكون مفاد الجملة المذكورة : زيد ليس بذات تلبست بالضرب ، الذي يكون سلبه أعم من سلب مطلق الضارب الغير المقيد به ، لأن نقيض الأخص أعم من نقيض الأعم ، كما هو واضح بأدنى تأمل .

فنقول : إن صحّة سلب ذاك الأخص والمقيد وإن لم تكن علامة على كون مطلق الضارب الغير الملحوظ فيه قيد من القيود مجازاً في زيد المفروض انقضاء المبدأ عنه حين الجري ، إلا أن إرادة المستدل بصحة السلب ذلك المعنى في حيز المنع ، وإنما أراد الشق المقابل له ، وهو صحة سلب المسلوب المطلق ، كما أن تقييد المسلوب بحال الانقضاء وإن كان لا يصحّ معه سلبه عنه ؛ لأن سلبه عنه حينئذٍ مساوق لسلب الشيء عن نفسه ، ولكن لا يكون علامة على كون المطلق الخالي عن هذا القيد حقيقة ؛ لاحتمال وضعه للمقيد بالمتلبس بالمبدأ والواجد له .

وإن أُريد ما يساعد عليه ظاهر كلامه ، أعني تقييد السلب بحال الانقضاء مع بقاء المسلوب على إطلاقه ، بمعنى عدم ملاحظة شيء معه

بالتقييد (٢١٠)

عليه المشتق والمحمول كزيد في المثال ، بحيث يكون مفاد المثال : أن زيداً حال كونه منقضيّاً عنه الضرب ليس بضارب ، فلا إشكال بعد ملاحظة ما تقدّم في مسألة التضادّ التي ذكرها وجهاً لصحّة السلب بقوله : « كيف ... إلخ » في أنّه يصحّ سلب الضارب المطلق سلباً مطلقاً بالمعنى المزبور للإطلاق عنه بلحاظ حال الانقضاء فيه ، وتكون علامة المجازية فيه ؛ لما مرّ من عدم صحّة [سلب] المطلق عن أفرادهِ ، كما لا إشكال في أنّه لا يصحّ سلبه عنه بلحاظ حال تلبّسه به ، فيكون علامة كونه حقيقة فيه .

فصار محصّل جواب المصنّف ﷺ : أنا نختار الشقّ الثاني مع كون المراد من التقييد فيه ما يساعد عليه ظاهر كلام المورد من تقييد السلب بحال الانقضاء ، لا تقييد المسلوب بحال التلبّس ، فنقول إنّ عدم إفادة صحّة سلبه عن المورد كونه مجازاً فيه ممنوع ، لما عرفته .

ولنا أن نختار الشقّ الأوّل ، وهو إطلاق السلب والمسلوب معاً ، ونقول : إنّ نفي السداد عن صحّته كذلك ممنوع ، وإنّ التحقيق صحّته ؛ للوجه الذي تقدّم منه سابقاً .

هذا ما ساعدني عليه المجال في شرح المقام وتوضيح المرام .

(٢١٠) قوله : وفيه : أنّه إن أُريد بالتقييد ... إلخ .

١د-٦٦ ص

في الجواب عن الإيراد على

أقول : لا مجال لاحتمال إرادة ذلك في كلام المورد مع قوله : « لأنّ

علامة المجاز هي صحّة السلب المطلق » بطريق توصيف السلب بالمطلق ؛ الاستدلال

بصحّة السلب

إذ بناءً على هذا الاحتمال كان اللازم أن يقول : صحّة سلب المطلق بطور

الإضافة ، وعليه لا مجال لاحتمال الثاني كما لا يخفى .

تقييد المسلوب^(٢١١) الذي يكون سلبه أعمّ من سلب المطلق - كما هو واضح^(٢١٢) - فصحة سلبه وإن لم تكن علامة على كون المطلق مجازاً فيه ، إلا أن تقييده ممنوع ، وإن أُريد تقييد السلب فغير ضائر بكونها علامة ؛ ضرورة صدق المطلق على أفرادهِ على كلّ حال^(٢١٣) ، مع إمكان منع تقييده أيضاً^(٢١٤) بأن يلحظ حال الانقضاء في طرف الذات الجاري عليها المشتقّ ، فيصحّ سلبه مطلقاً بلحاظ هذا الحال ، كما لا يصحّ سلبه بلحاظ حال التلبّس ، فتدبّر جيّداً .

ثمّ لا يخفى أنّه لا يتفاوت في صحة السلب عمّا انقضى عنه المبدأ بين كون المشتقّ لازماً وكونه متعدّياً ؛ لصحة سلب الضارب عمّن يكون فعلاً غير متلبّس بالضرب ، وكان متلبّساً به سابقاً .

١-م ص ٦٦ (٢١١) قوله : تقييد المسلوب .

أقول : مراده من التقييد هنا هو حال التلبّس ، وفي مقابله أعني قوله : « وإن أُريد تقييد السلب » هو حال الانقضاء ، فلا تغفل .

١-م ص ٦٦ (٢١٢) قوله : الذي يكون سلبه أعمّ من سلب المطلق كما هو

واضح .

أقول : وذلك لأنّ نقيض الأخصّ أعمّ من نقيض الأعمّ .

١-م ص ٦٦ (٢١٣) قوله : ضرورة صدق المطلق على أفرادهِ على كلّ حال .

أقول : فإذا لم يصدق على شيء في حال ، يعلم أنّه ليس من أفرادهِ ، وأنّه لم يوضع لمعنى كلّّي يكون هذا من أفرادهِ ومصاديقه .

١-م ص ٦٦ (٢١٤) قوله : مع إمكان منع تقييده أيضاً .

أقول : يعني يمكن لنا منع تقييد السلب بحال الانقضاء ، كما منعنا

وأما إطلاقه عليه في الحال^(٢١٥) فإن كان بلحاظ حال التلبس فلا إشكال كما عرفت، وإن كان بلحاظ الحال فهو وإن كان صحيحاً، إلا أنه لا دلالة على كونه بنحو الحقيقة؛ لكون الاستعمال أعمّ منها كما لا يخفى.

كما لا يتفاوت في صحّة السلب عنه بين تلبسه بضدّ المبدأ وعدم تلبسه؛ لما عرفت من وضوح صحته مع عدم التلبس أيضاً وإن كان معه أوضح .

ومما ذكرنا ظهر حال كثير من التفاصيل^(٢١٦)، فلا نطيل بذكرها على التفصيل .

حجّة القول بعدم الاشتراط وجوه :

الأوّل : التبادر .

تقييد المسلوب بحال التلبس .

٢د- ح ص ٣٤ (٢١٥) قوله : وأما إطلاقه عليه في الحال .

أقول : يعني من الحال هنا وفيما بعد حال الانقضاء .

٢د- ح ص ٣٤ (٢١٦) قوله : ظهر حال كثير من التفاصيل .

أقول : لعل نظره في التقييد بالكثير إلى خصوص التضادّ بين الصفات الذي قد يقرّر دليلاً على حدة للوضع للأخصّ ، فإنّ ما عداه من التبادر وصحّة السلب موجب لبطلان جميع التفاصيل ، بخلاف هذا الوجه ، فإنّه لا يردّ به القول بالتفصيل بين ما طرأ على المحلّ ضدّ وجودي فللأخصّ ، وبين ما لم يطرأ فللأعمّ .

ولا يخفى أنّ قضية جعل التضادّ وجهاً لصحّة السلب هو عدم جريانها في ردّ هذا التفصيل ، فافهم .

وقد عرفت أنّ المتبادر هو خصوص حال التلبّس .
 الثاني : عدم صحّة السلب في مضروب ومقتول عمّن انقضى
 عنه المبدأ .
 وفيه : أنّ عدم صحّته في مثلهما إنّما هو لأجل أنّه أُريد^(٢١٧) من
 المبدأ معني يكون التلبّس به باقياً في الحال ولو مجازاً^(٢١٨) .
 وقد انقذح من بعض المقدمات أنّه لا يتفاوت الحال فيما هو
 المهمّ في محلّ البحث والكلام ومورد النقض والإبرام ، اختلاف ما
 يراد من المبدأ في كونه حقيقة

د-١-ح ص ٦٦ (٢١٧) قوله : وفيه : أنّ عدم صحّته في مثلهما إنّما هو لأجل أنّه
 أُريد ... إلخ .

أقول : والدليل على ذلك صحّة سلبه عمّن انقضى عنه المبدأ في
 خصوص صيغة المفعول في أمثلة كثيرة ، مثل المحبوب والمكروه ،
 والمطلوب والمبغوض والمعلوم والمجهول ، والمقطوع والمظنون
 والمشكوك ، والمبطون والمسلسل والمحموم ، والمرفوع والموضوع
 بالقياس إلى مكان خاصّ ، والمأمور والمأمور به بالقياس إلى ما بعد زمان
 الامتثال ، والمفتوح والمقفول والمغلول إلى غير ذلك .

وجه الدلالة : أنّه بعد وحدة مفاد الهيئة لابدّ وأن يكون الاختلاف
 راجعاً إلى ناحية المبدأ وأنّ المراد منه في مثل مضروب ومقتول ومنصور
 وأمثال ذلك ولو بنحو المجاز ما يبقى التلبّس به .

د-١-م ص ٦٦ (٢١٨) قوله : ولو مجازاً .

أقول : هذا قيد لقوله « أُريد » .

أو مجازاً^(٢١٩).

وأما لو أُريد منه نفس ما وقع على الذات ممّا صدر عن الفاعل ، فإنّما لا يصحّ السلب فيما لو كان بلحاظ حال التلبّس والوقوع - كما عرفت - لا بلحاظ الحال أيضاً ؛ لوضوح صحّة أن يقال : إنّه ليس بمضروب الآن ، بل كان .

الثالث : استدلال الإمام عليه السلام (٢٢٠)

١-م ص٦٦ (٢١٩) قوله : في كونه حقيقة أو مجازاً .

أقول : الظرف متعلّق بالاختلاف ، والضمير راجع إلى المبدأ ، والظرف المتعلّق بالحقيقة والمجاز - أعني قوله : « فيه » أي فيما يراد من المبدأ - محذوف .

١-م ص٦٧ (٢٢٠) قوله : الثالث : استدلال الإمام عليه السلام ... إلخ .

أقول : توضيح الاستدلال بذلك على وضع المشتقّ للأعمّ أنّ الآية تدلّ على ظاهرة في كون الموضوع لعدم نيل العهد هو من يصحّ انطباق عنوان الظالم عليه حين الحكم بعدم النيل ، فإذن لا يصحّ استدلاله بأن بالآية على ما ذكر - اب عنه تعريضاً بفلان وفلان اللذين تلبّسا بأعظم أفراد الظلم ، وهو الشرك وعبادة الصنم في زمان قبل تصدّيهما للخلافة ، بلا إشكال في ذلك التلبّس حتّى من الخصم ، ثمّ انقضى وزال عنهما هذا الظلم حين التصدّي للخلافة على ما أظهره من الإسلام - إلّا مع كون المشتقّ موضوعاً للأعمّ ؛ لأنّه لو كان للأخصّ لما صحّ التعريض إلّا برفع اليد عن ظهور الآية فيما ذكر ، بجعل الظالم فيها بمعنى من كان ظالماً فيما سبق على زمان نيل العهد ، أو في زمان أعمّ من الماضي والحال ؛ إذ مع كون المراد منه المتلبّس بالظلم حال عدم

النيل للعهد لا تكون الصغرى للآية الشريفة إلا المتلبّس بالظلم حين التصدي ، وهو متف في مورد الاستدلال والتعريض ؛ وذلك لأنّ فلاناً وعجله الذي ادعى الخصم نيله للعهد كان ظالمًا قبل ذلك بكثير لا فيه ، وحينئذ لا تنطبق عليه الآية إلا بأن يراد من الظالم من كان كذلك في السابق أو في زمانٍ ما ، وهو خلاف الظاهر .

والحاصل : أنّ الآية الشريفة ظاهرة فيما ذكرنا ، ومع ذلك استدلّ بها الإمام عليه السلام على ما ذكر ، وصحة الاستدلال بها مع حفظ ظهورها فيما ذكر والجمع بينهما لا يتم إلا بناءً على الوضع للأعم ، وهو المطلوب .

وحاصل الجواب : أنّ ما ذكر من ظهور الآية في موضوعية عنوان الظالم للحكم بعدم النيل مسلم ، ولكن حفظ هذا الظهور بمجرده مع تصحيح الاستدلال بها لا يقتضي الوضع للأعم ، بل لابدّ فيه من مقدّمة أخرى ، وهي استظهار كون هذا العنوان بالنسبة إلى حكمه ما دامياً ، مثل عنوان المسافر بالنسبة إلى حكم القصر يدور مداره حدوداً وبقاءً ؛ إذ لو كان هو بالنسبة إليه مثل عنوان المتغيّر بالنسبة إلى النجاسة ، بأن تكون الذات المتّصفّة بالظلم والمتلبّسة به في زمانٍ المعنونة به فيه موضوعاً للحكم عليها في ذاك الزمان بعدم نيل العهد إلى الأبد ، لصحّ الاستدلال والتعريض مع الحفظ ظاهر الآية بناءً على وضعه لخصوص المتلبّس أيضاً ، بتقريب أن يقال في ترتيب القياس : إنّ فلاناً كان حين عبادته للظلم ظالمًا ، وكلّ من كان ظالمًا فقد حكم الله تعالى عليه حين كونه ظالمًا بعدم نيله للعهد مدة عمره ، فينتج أنّ فلاناً حكم الله عزّ شأنه عليه حين تلبّسه بالظلم بعدم



نيل العهد في تمام مدة عمره ، ومنه زمان تصدّيه له .

فإنّما لا ظهور للأوّل بالنسبة إلى الثاني ، كما هو قضية المتن ، فتكون الآية بالنسبة إلى كيفية أخذ عنوان الظالم في موضوع الحكم بعدم النيل مجملة مردّدة بين أن يكون بالنحو الأوّل أو بالنحو الثاني ، ومع ذلك لا يصير استدلال الإمام (عليه الصلاة والسلام) بالآية الشريفة دليلاً على وضعه للأعم؛ لاحتمال أن يكون الأخذ بالنحو الثاني ، وقد مرّ أنه بناءً عليه يتمّ استدلاله ﷺ بها على مقصوده ، ويصحّ حتى على الوضع للأخصّ أيضاً .
وإنّما لأنّه وإن كان ظاهراً في الأوّل كما هو الحقّ ، إلّا أنّ هنا قرينة توجب ترجيح الثاني وتعيينه ، وهي أحد أمرين :

الأوّل : ما في المتن من أنّ الإمامة والخلافة لها خطر عظيم وشأن رفيع ، ليس لما عداه من المناصب الإلهية مثل ولاية الأب والجدّ على الأولاد والصغار ونحوها ، والموضوع المناسب لهذا المنصب هو من لم يصدر ولا يصدر منه الظلم أصلاً .

والثاني : وهو العمدة - لأنّ للخصم أن يقول بأنّ الأوّل اعتباري صرف فلا اعتبار به - أنّ من المعلوم أنّ الظلم على قسمين : أحدهما : ما كان له قابلية البقاء والامتداد والقصر والطول ، وذلك كالكفر والشرك .

والآخر : ما كان آتياً ليس له قابلية ذلك ، وذلك كالقتل والزنا والسرقه ونحو ذلك .

والظاهر بل لا شبهة في أنّ المراد من الظلم في الآية بمقتضى الإطلاق ومقدّمات الحكمة هو مطلق الظلم في ضمن أي قسم منهما تحقّق

• • • • •

ووجد ، وحينئذ نقول : إنّه لا ريب في أنّ حكم عدم نيل الخلافة بالنسبة إلى الظالم بالقسم الثاني لا بدّ وأن يكون ممتدّاً إلى ما بعد زمان التلبّس بالظلم في آن صدوره منه ، وأن لا يكون منحصرأ بهذا الآن ؛ لأنّ نيله للخلافة في هذا الآن مساوق لعدم النيل ، فيكون الحكم بعدم النيل لغواً بلا فائدة .

وبالجملة : مانعية الظلم الآنيّ عن النيل إلى الخلافة في خصوص هذا الآن دون ما بعده مثل عدم مانعيته بحسب الأثر الخارجي ، فيكون لغواً لا يترتب عليه ما كان يترتب عليه لولاها ، فلا بدّ من كونه مانعاً عنه مطلقاً فيه وفيما بعده ، فإذا كان التلبّس الآني تمام الموضوع لحكم عدم النيل مطلقاً فلا بدّ أن يكون كذلك في القسم الأوّل أيضاً ؛ إذ لو كان المانع فيه الظلم الفعلي للزم الجمع بين اللحاظين في أخذ عنوان الظالم موضوعاً للحكم : لحاظ أخذه ما دامياً يدور الحكم مداره وجوداً وعدمأ ، ولحاظ أخذه بوجوده الآني موضوعاً له ، وهو غير معقول .

كما أنّ تخصيص الظلم في الآية بالقسم الأوّل وإخراج القسم الثاني خلاف ظاهر الإطلاق ، فيتعيّن أن يكون الموضوع هو صرف حدوث الظلم وخروجه عن العدم إلى الوجود ، والحكم هو عدم نيل الخلافة في زمانه وما بعده ، وهو النحو الثاني ، وعليه لا يتمّ الاستدلال به للموضع للأعمّ .
فإن قلت : نعم ، لا يتمّ هذا لو قلنا به ، ولكنّه لأجل مخالفته للظاهر والإلتزام بالتجوّز في المشتقّ على القول بالأخصّ لا نقول به ؛ إذ الظاهر أنّ الإمام عليه السلام إنّما استدلّ بما هو قضية ظاهر العنوان ظهوراً وضعياً ، أي بما يقتضيه تطبيق ما وضع له عنوان الظالم على المتصدّي للخلافة ، الملازم

لأخذ المشتق في موضوع عدم النيل بالنحو الأخير ، الموجب لتامة الاستدلال باستدلال الإمام بالآية على بطلان خلافة الظالم على الوضع للأعم ، لا أنه استدلال بقرينة - هو المقام كما ذكره المصنف وقد مر ما فيه ، أو غير المقام مما قرّبه في الأمر الثاني - تقتضي تلك القرينة أخذ المشتق في الآية بالنحو الثاني المستلزم للتجاوز في عنوان الظالم باستعماله في غير ما وضع له ، فحفظاً لهذا الظهور لا بد من القول بوضع المشتق للأعم كي يصح تطبيق المعنى الحقيقي للظالم على المتصدّي لها حين التصدي ، وإلا فلو كان للأخصّ لما تم الاستدلال على عدم نيل الظالم إلا بالتجاوز فيه باستعماله في المنقضي عنه الظلم .

قلت : لا نسلم أولاً أنّ استدلاله ﷺ بالظهور المستند إلى الوضع لا القرينة ؛ نظراً إلى أنه دعوى بلا بيّنة .

ولو سلّمنا ذلك لا نسلم ثانياً أنّ قيام القرينة على أخذ المشتق في الآية بالنحو الثاني يستلزم التجوز في المشتق بناءً على وضعه للأخصّ ، واستعماله في المنقضي باعتبار ما كان ، لا في صغرى الاستدلال ، ولا في كبراه ؛ لإمكان استعماله على الوضع للأخصّ في المتلبّس حقيقة بلحاظ حال التلبّس لا بلحاظ الانقضاء ، فيكون حاصل الاستدلال : إنّ فلاناً كان ظالماً ولو قبل زمان التصدي ، وكلّ من هو كذلك لا يناله العهد أبداً .

ومن هنا علم اندفاع ما لعله يستشكل به الخصم على استدلال الإمام ﷺ بالآية على بطلان خلافة فلان وفلان من أنه إنّما يتم بناءً على وضع المشتق للأعم وهو ممنوع ؛ إذ التحقيق أنّه موضوع للأخصّ ، وعليه

تأسيّاً بالنبيّ - صلوات الله عليه وآله - (٢٢١) كما عن غير واحد من

لا يتم الاستدلال .

وجه الاندفاع : أنه إنّما يرد لو كان عنوان الظالم مأخوذاً في الموضوع على النحو الأوّل ، وقد عرفت بما لا مزيد عليه أنه مأخوذ بالنحو الثاني ، الذي قد تقدّم أنه بناءً عليه لا فرق في صحّة استدلاله ﷺ بها على بطلان خلافتهم بين القولين في وضع المشتقّ : الوضع للأعمّ أو الوضع للأخصّ .

وعلم أيضاً فساد الاستدلال على التفصيل بين وقوعه محكوماً عليه أو محكوماً [به] بأيتي «وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ» (١) و «الزَّانِيَةُ وَالزَّانِي» (٢) ، حيث إنّ المشتقّ فيهما إنّما أخذ في موضوع الحكم على النحو الثاني ؛ لعدم إمكان أخذه فيه بالنحو الأوّل ، ضرورة عدم إمكان الامتثال بناءً عليه ؛ لعدم التمكن من القطع والجلد حين التلبّس بالزنا والسرقه وقبل انقضائهما ، فلا بدّ من أخذه بالنحو الثاني ، وعليه لا يتفاوت الأمر بين القولين ، فتدبر .

د ٢- ح ص ٣٤ (٢٢١) قوله : تأسيّاً بالنبيّ ﷺ .

أقول : لعلّ نظره في ذلك ما روي عن النبيّ ﷺ أنه قال : « أنا دعوة أبي إبراهيم ، فسئل عن ذلك فذكر ﷺ ما أوحى الله إلى إبراهيم من جعله إماماً للناس ، وسأله ذلك لبعض ذرّيته ، إلى أن قال : قال : لا أعطيك لظالم

(١) المائة ٥ : ٣٨ .

(٢) النور : ٢٤ : ٢ .

الأخبار بقوله تعالى : «لَا يَنَالُ عَهْدِي الظَّالِمِينَ» على عدم لياقة من عبد صنماً أو وثناً لمنصب الإمامة والخلافة ، تعريضاً بمن تصدّى لها ممن عبد الصنم مدةً مديدة ، ومن الواضح توقّف ذلك على كون المشتقّ موضوعاً للأعمّ ، وإلاّ لما صحّ التعريض ، لانقضاء تلبّسهم بالظلم وعبادتهم للصنم حين التصدّي للخلافة .

والجواب : منع التوقّف على ذلك ، بل يتمّ الاستدلال ولو كان موضوعاً لخصوص المتلبّس .

وتوضيح ذلك يتوقّف على تمهيد مقدّمة ، وهي : أنّ الأوصاف العنوانية التي تؤخذ في موضوعات الأحكام تكون على أقسام : أحدها : أن يكون أخذ العنوان لمجرّد الإشارة إلى ما هو في الحقيقة موضوعاً للحكم ؛ لمعهوديته بهذا العنوان ، من دون دخل لاتّصافه به في الحكم أصلاً .

ثانيها : أن يكون لأجل الإشارة إلى عليّة المبدأ للحكم ، مع كفاية مجرّد صحّة جري المشتقّ عليه ولو فيما مضى .

ثالثها : أن يكون لذلك مع عدم الكفاية ، بل كان الحكم دائراً مدار صحّة الجري عليه ، واتّصافه به حدوثاً وبقاءً .

من ذريتك عهداً ، فقال إبراهيم عليه السلام عندها : واجنبي وبنّي أن نعبد الأصنام . قال : فانتهدت الدعوة إليّ ، وإني وعليّ لم نسجد للصنم ، واتّخذني نبياً واتّخذ علياً وصياً^(١) حيث إنّ الظاهر من سياقه أنّ من سجد للصنم لا يناله العهد .

(١) بحار الأنوار ٢٥ : ٢٠٠ / ١٢ ، ٣٨ ، ١٤٣ : ١٠٨ (نقل بالمضمون) .

إذا عرفت هذا فنقول : إنّ الاستدلال بهذا الوجه إنّما يتمّ لو كان أخذ العنوان في الآية الشريفة على النحو الأخير ؛ ضرورة أنّه لو لم يكن المشتقّ للأعمّ لما تمّ بعد عدم التلبّس بالمبدأ ظاهراً حين التصدّي ، فلا بدّ أن يكون للأعمّ ليكون حين التصدّي حقيقة من الظالمين ولو انقضى عنهم التلبّس بالظلم . وأمّا إذا كان على النحو الثاني فلا ، كما لا يخفى .

ولا قرينة على أنّه على النحو الأوّل ، لو لم نقل بنهوضها على النحو الثاني ، فإنّ الآية الشريفة في مقام بيان جلالة قدر الإمامة والخلافة وعظم خطرهما ، ورفعة محلّها ، وأنّ لها خصوصية من بين المناصب الإلهية ، ومن المعلوم أنّ المناسب لذلك هو أن لا يكون المتمصّص بها متلبّساً بالظلم أصلاً ، كما لا يخفى .

إن قلت : نعم ، ولكنّ الظاهر أنّ الإمام عليه السلام إنّما استدلّ بما هو قضيّة ظاهر العنوان وضعاً ، لا بقرينة المقام مجازاً ، فلا بدّ أن يكون للأعمّ ، وإلاّ لما تمّ .

قلت : لو سلم ، لم يكن يستلزم جري المشتقّ على النحو الثاني كونه مجازاً ، بل يكون حقيقة لو كان بلحاظ حال التلبّس كما عرفت . فيكون معنى الآية - والله العالم - : من كان ظالماً ولو آنأ في زمان سابق لا ينال عهدي أبداً ، ومن الواضح أنّ إرادة هذا المعنى لا تستلزم الاستعمال ، لا بلحاظ حال التلبّس .

ومنه قد انقدح ما في الاستدلال على التفصيل بين المحكوم عليه والمحكوم به ، باختيار عدم الاشتراط في الأوّل بآية حدّ السارق

والسارقة ، والزاني والزانية ، وذلك حيث ظهر أنّه لا ينافي إرادة خصوص حال التلبّس دلالتها على ثبوت القطع والجلد مطلقاً ولو بعد انقضاء المبدأ ، مضافاً إلى وضوح^(٢٢٢) بطلان تعدّد الوضع حسب وقوعه محكوماً عليه أو به كما لا يخفى .

ومن مطاوي ما ذكرنا - هاهنا وفي المقدمات - ظهر حال سائر الأقوال ، وما ذكر لها من الاستدلال ، ولا يسع المجال لتفصيلها ، ومن أراد الاطلاع عليها فعليه بالمطوّلات .

١-م ص ٦٩ (٢٢٢) قوله : مضافاً إلى وضوح ... إلخ .

أقول : ومضافاً إلى أنّه إن أُريد من المحكوم عليه مقابل المحكوم به الاصطلاحي أي الخبر مطلقاً ، أعمّ من أن يكون مبتدأ أو مفعولاً أو مضافاً إليه أو حالاً أو صفة وهكذا ، للزم عليه القول بوضعه للأعمّ في مثل : أكرم العلماء ، ويجب إكرام العالم ، وأكرم زيدا العالم ، ولا أظنّ أن يلتزم به .

وإن أُريد منه خصوص المبتدأ ، ومن المحكوم به مطلق ما يقابله أعمّ من أن يكون خبراً أو غير خبر ، للزم عليه أن يفرّق بين قوله : السارق فاقطع يده ، وبين قوله : اقطع يد السارق ، وهو كما ترى .

وإن أُريد منهما خصوص المبتدأ والخبر ، للزم خلوّ ما لم يكن لا هذا ولا ذاك عن الوضع ، أو قصور أحد شقّي التفصيل عن الشمول لما لا بدّ من تعميمه له ، وهو أيضاً بكلا طرفيه كما ترى .

وبالجملة : لا ريب في فساد هذا القول .

بقي أمور :

الأوّل : أنّ مفهوم المشتقّ (٢٢٣) - على ما حقّقه المحقّق الشريف في بعض حواشيه - بسيط منتزع عن الذات - باعتبار تلبّسها بالمبدأ واتّصافها به - غير مرّكب .

وقد أفاد في وجه ذلك أنّ مفهوم الشيء (٢٢٤) لا يعتبر في مفهوم الناطق مثلاً ، وإلاّ لكان العرض العام داخلياً في الفصل ، ولو اعتبر فيه ما صدق عليه الشيء انقلبت مادّة الإمكان الخاصّ ضرورة ؛ فإنّ الشيء الذي له الضحك هو الإنسان ، وثبوت الشيء لنفسه ضروري . هذا ملخّص ما أفاده الشريف ، على ما لخصّه بعض الأعاظم .

١د-ح ص ٦٩ (٢٢٣) قوله : الأوّل : أنّ مفهوم المشتقّ ... إلخ .

بساطة مفهوم المشتق ودليل الآخوند وما يرد عليه

أقول : يعني مفهومه من حيث الهيئة لا من حيث المادّة ولا من حيث المجموع المرّكب من الهيئة و [المادّة] ؛ إذ لا شبهة في بساطة الأوّل وتركب الثاني من المادّة والصورة ، فالبحث في بساطة مدلول هيئة المشتق وتركبه من الذات مفهوماً أو مصداقاً واتّصافها بالمبدأ ، فحينئذ نقول : إنّه بعد ملاحظة أنّ معاني الهيئات - ومنها هيئات المشتقات - معان حرفية آليّة لا يبقى مجال لتوهم أخذ الذات مفهوماً أو مصداقاً في معنى هيئة المشتقّ إلاّ الاشتباه والخلط بين الأمر المنتزع ومنشأ انتزاعه ؛ ضرورة كونه معنى اسماً استقلالياً. هذا مع كون أخذ المصداق فيه [يوجب] انقلاب صحّة الحمل إلى فسادة كما يأتي وجهه .

٢د-م ص ٣٤ (٢٢٤) قوله : وقد أفاد في وجه ذلك أنّ مفهوم الشيء ... إلخ .

أقول : ما أفاده لا يفيد إلاّ بضمّ أمر آخر ، وهو أنّ المأخوذ في مفهوم

وقد أورد عليه في الفصول بأنه يمكن أن يختار الشقَّ الأوَّل، ويدفع الإشكال بأنَّ كون الناطق - مثلاً - فصلاً مبني - على عرف المنطقيين، حيث اعتبروه مجرداً عن مفهوم الذات، وذلك لا يوجب وضعه لغة كذلك .
وفيه : أنه من المقطوع أنَّ مثل الناطق قد اعتبر فصلاً بلا تصرف في معناه أصلاً ، بل بما له من المعنى ، كما لا يخفى .

المشتقَّ على فرض التركيب أمر واحد في جميع مصاديقه : إمَّا مفهوم الشيء والذات ، وإمَّا مصداقه ، وإلا لما أفاد ؛ لإمكان أن يقال : إنَّ المأخوذ في مثل الناطق من الفصول هو مصداق الشيء والذات ، فلا يلزم أخذ العرض في الفصل ، وفي غيره مثل الكاتب ونحوه هو المفهوم ، فلا يلزم الانقلاب على ما هو قضية كلامه ويصرِّح به المصنِّف أخيراً في الإشكال على صاحب الفصول من أنَّ ثبوت مفهوم الشيء المقيّد بقيد غير ضروري على مصاديقه ليس بضروري ، وهذا وإن كان ممنوعاً عندنا كما ستعرف ، إلا أنَّ المقصود هنا بيان أنَّ ما أفاده من البرهان على المرام - على ما يقتضيه ظاهر كلامه من دون نظر إلى صحته وسقمه - محتاجٌ إلى ما ذكرنا من الأمر الخارج ، هذا .

ولعلَّه إلى احتمال التفصيل الذي ذكرناه ينظر صاحب الفصول في قوله^(١) بأنَّ دليل المحقق الشريف على تقدير تماميته لا يثبت البساطة ،

(١) الظاهر أنَّه ﷺ يشير إلى قول صاحب الفصول ﷺ : « ثم لا يخفى أنه لا يلزم من نفي

إذ الظاهر أنّ الضمير المجرور بـ « في » في قوله : « ولو اعتبر فيه ما صدق عليه الشيء » راجع إلى مفهوم الناطق ، فيكون المراد من الانقلاب هو الانقلاب في القضية التي جعل المحمول فيها هو الناطق على ما هو قضية ارتباط الجزاء بالشرط .

وحيئنذ يرد عليه أولاً : بأنّه لا ربط حينئذ بين قوله : « انقلبت إلخ » ، وبين علته أعني قوله : « فإنّ الشيء الذي له الضحك إلخ » ؛ إذ على هذا يكون مرجع ما أفاده إلى تعليل انقلاب مادة الإمكان الخاصّ في قضية (الإنسان ناطق) إلى الضرورة بأنّ ثبوت الإنسان الذي له الضحك في قضية الإنسان ضاحك على الإنسان ضروري .

وثانياً : أنّ جهة القضية في المفروض - أعني قضية الإنسان ناطق - هي الضرورة لا الإمكان ، فلا معنى لدعوى الانقلاب إلى الضرورة .
ولو فرضنا رجوع الضمير في قوله : « فيه » إلى المشتقّ لا إلى الناطق ، فيرد عليه : - مضافاً إلى أنّه خلاف الظاهر - عدم صحّة التعليل بما ذكره أيضاً ؛ لأنّ ثبوت الضاحك للإنسان ضروري أيضاً ، بل لا بدّ من التعليل بما كان ثبوت المبدأ فيه للموضوع ممكناً كالكتابة ونحوها .

فالأولى أن يقال : إنّ المشتقّ لا يعتبر في مفهومه شيء أصلاً ، لأنّه لو اعتبر فيه مفهوم الشيء أو الذات لكان العرض العام داخلأ في الفصل في مثل (الإنسان ناطق) ممّا كان المحمول فيه فصلاً للموضوع . ولو اعتبر فيه ما صدق عليه الشيء والذات انقلبت مادة الإمكان الخاصّ ضرورة في مثل (الإنسان كاتب) ممّا لم يكن ثبوت المحمول للموضوع فيه ضرورياً .

• • • • •

ثمَّ إنِّي كنت أحتمل أنَّ القصور في التأدية إنَّما نشأ من تلخيص بعض الأعاظم ، ولكن بعد أن كتبت المقام اطَّلعت على كلامه فرأيته على طبق ما حكاه في المتن ، إلاَّ أنه قال : « في المشتقَّ » بدل قوله : « فيه » ، قاله في حاشيته على شرح المطالع .

قال صاحب المطالع عند تعريف النظر : « هو ترتيبُ أمورٍ حاصلة في (الذهن) يتوصَّل بها إلى تحصيل غير الحاصل »^(١).

قال الشارح : « وإنَّما قالُ أمورٌ لأنَّ الترتيب لا يتصوَّر في أمرٍ واحد والمراد ما فوق الواحد . ثمَّ قال : والإشكال الذي استصعبه قوم بأنَّه لا يشمل التعريف بالفصل وحده أو بالخاصَّة وحدها حتَّى غيِّروا التعريف إلى تعريف أمرٍ أو أمورٍ ، فليس من تلك الصعوبة في شيء ؛ وذلك لأنَّ التعريف بالمفردات إنَّما يكون بالمشتقَّات ، والمشتقَّ وإن كان في اللفظ مفرداً إلاَّ أنَّ معناه شيء له المشتقَّ منه ، فيكون من حيث المعنى مركباً »^(٢).

فأورد السيّد الشريف في حاشيته على هذا الجواب بأنَّ مفهوم

(١) شرح المطالع : ١٠ .

(٢) شرح المطالع : ١١ ، وفيه وردت العبارة هكذا : « وإنَّما قالُ أمورٌ لأنَّ الترتيب لا يتصوَّر في أمرٍ واحد ، والمراد بها ما فوق الواحد ... والإشكال الذي استصعبه قوم بأنَّه لا يتناول التعريف بالفصل وحده ولا بالخاصَّة وحدها ، مع أنَّه يصحَّ التعريف بأحدهما على رأي المتأخِّرين ، حتَّى غيِّروا التعريف إلى تحصيل أمرٍ أو ترتيب أمورٍ ، فليس من تلك الصعوبة في شيء ... إلخ » .

والتحقيق أن يقال (٢٢٥): إنَّ مثل الناطق ليس بفصل حقيقي ، بل لازم ما هو الفصل (٢٢٦) وأظهر خواصّه ، وإنّما يكون فصلاً مشهورياً

الشيء لا يعتبر في معنى الناطق ، وإلا لكان العرض العام داخلاً في الفصل ، ولو اعتبر في المشتقّ ما صدق عليه الشيء انقلب مادّة الإمكان الخاصّ ضرورية ؛ فإنّ الشيء الذي له الضحك هو الإنسان ، وثبوت الشيء لنفسه ضروري (١) ، انتهى كلامه .

وكيف كان فالمقصود واضح .

١٥-٧٠ م-ص (٢٢٥) قوله : والتحقيق أن يقال ... إلخ .

أقول : يعني التحقيق في مقام الإشكال على الشقّ الأوّل ممّا أفاده المحقّق الشريف أن يقال : إنّنا نختار الشقّ الأوّل ونقول في دفع ما ذكره من الإشكال : إنّ مثل الناطق ليس بفصل حقيقي حتّى يلزم من اعتبار الشيء في مفهوم المشتقّ دخول العرض العام في قضية (الإنسان ناطق) في الفصل - أي ما يكون ذاتياً للشيء وداخلاً في حقيقته - بل هو من لوازم الفصل (٢) ، ولا ضير في دخول العرض العام في لازم الشيء وخاصّته .

٢٥-ح ص (٢٢٦) قوله : ليس بفصل حقيقي بل لازم ما هو الفصل ... إلخ .

أقول : قال السبزواري في شرح المنظومة في وجه ذلك ما هذا السبزواري كون لفظه : « إذ لو أريد النطق الظاهري كان كيفاً مسموعاً ، ولو أريد النطق مثل الناطق لازم ما هو الفصل لا أنّه فصل حقيقي

(١) شرح المطالع : ١١ (مع اختلاف يسير) .

(٢) والتعبير عنه بالفصل إنّما هو شيء قد اشتهر عند أرباب المنطق ، يعبرون عنه به

بطور الكناية ؛ لعدم علمهم بحقيقته . [منه ﷺ]

منطقياً^(٢٢٧) يوضع مكانه إذا لم يعلم نفسه ، بل لا يكاد يعلم كما حَقَّق

الباطني - أي درك الكلّيات - كان كيفاً أو إضافة وانفعالاً ، وكلّها أعراض لا تقوّم الجوهر النوعي ، ولا تحصّل الجوهر الجنسي ، ومثله الصاهل والناهق والحساس والمتحرّك بالإرادة وغيرها^(١). انتهى مورد الحاجة من كلامه ﷺ .

ولعله بالترديد في حقيقة درك الكلّيات بين أمور ثلاثة يشير إلى الخلاف في جنس العلم ومنه الدرك المذكور ، هل هو كيف ، كما هو المشهور ، أو إضافة كما حكى عن الفخر الرازي^(٢) ، أو انفعال كما قال به بعض آخر على ما حكى .

١٥-ح ص ٧٠ (٢٢٧) قوله : منطقياً .

أقول : المراد منه ما هو المصطلح عندهم في تقسيم الكلّي إلى المنطقي والطبيعي والعقلي ، بحيث يكون المراد إنّ الناطق فصل منطقي ، أي مفهوم ما يقع في جواب السؤال عن الأشياء المختلفة الحقائق في جواب أيّ شيء هو في ذاته؟ فإنّه معروض لهذا المفهوم ، فيكون طبيعياً لا منطقياً ، كما لا يكون عقلياً ؛ فإنّه عبارة عن مجموع العارض والمعروض لا المعروض فقط ، بل المراد منه ما مرّ في الحاشية السابقة .

(١) شرح المنظومة ١: ١٦٦-١٦٧ .

(٢) محصّل أفكار المتقدّمين والمتأخّرين: ٤١١-٤١٥ .

في محلّه ، ولذا ربّما يجعل لازمان^(٢٢٨) مكانه إذا كانا متساويين النسبة إليه ، كالحسّاس والمتحرّك بالإرادة في الحيوان ، وعليه فلا بأس بأخذ مفهوم الشيء في مثل الناطق ، فإنّه وإن كان عرضاً عامّاً ، لا فصلاً مقوّمّاً للإنسان ، إلّا أنّه بعد تقييده بالنطق واتّصافه به كان من أظهر خواصّه .

وبالجملة : لا يلزم من أخذ مفهوم الشيء في معنى المشتقّ إلّا دخول العرض في الخاصّة التي هي من العرضي ، لا في الفصل الحقيقي الذي هو من الذاتي ، فتدبّر جيّداً .
ثمّ قال : إنّهُ يمكن أن يختار الوجه الثاني أيضاً ، ويجاب بأنّ المحمول ليس مصادق الشيء والذات مطلقاً ، بل مقيداً بالوصف ، وليس ثبوته للموضوع حينئذٍ بالضرورة ، لجواز أن

٢٥-ح ص ٣٥ (٢٢٨) قوله : ولذا ربّما يجعل لازمان ... إلخ .

أقول : هذا استشهاد لما يستفاد من قوله : « بل لا يكاد يعلم كما حَقَّق في محلّه » من أنّ كل ما يعده أهل المنطق فصلاً ويذكرونه في مقام بيان فصل الشيء فهو ليس بفصل حقيقي ، بل لازم له ، والشاهد على ذلك أنّهم ربّما يذكرون في مقام بيان فصل الشيء أمرين متعدّدين ، كالحسّاس والمتحرّك بالإرادة بالقياس إلى الحيوان .

وجه الشهادة : أنّه لو كان كلّ واحد منهما فصلاً حقيقياً لزم أن يكون لشيء واحد فصلان في مرتبة واحدة ، وهو محال كما قرّر في محلّه ، فيعلم من ذلك أنّ الفصل شيء آخر ، وكلّ واحد منهما لازم لذلك الشيء ، ولمّا لم يعلم اقربية أحدهما لذلك الفصل من الآخر يوضعان معاً مكان الفصل .

الاستشهاد
على أنّ كلّ
ما يعده أهل
المنطق فصلاً
فهو لازم له

لا يكون ثبوت القيد ضرورياً . انتهى .

ويمكن أن يقال : إنَّ عدم كون ثبوت القيد ضرورياً لا يضرُّ بدعوى الانقلاب^(٢٢٩)، فإنَّ المحمول إن كان ذات المقيّد وكان القيد خارجاً ، وإن كان

(٢٢٩) قوله : لا يضرُّ بدعوى الانقلاب ... إلخ .

١د-م ص ٧٠

انقلاب الممكنة إلى
الضرورية وعدمه

أقول : يعني لا يمنع عنها ولا ينافيها ، أمّا على الأوّل من شقّي ترديد المصنّف في المحمول الذي اشتقّ عن مبدأ لا يكون ثبوته للموضوع ضرورياً كالكتاب في مثل الإنسان كاتب فواضح ؛ لأنّ المحمول بناءً عليه هو صرف مصداق الذات المقيّدة مجردة عن المبدأ أعني الإنسان ، ومن الضروري أنّ ثبوته للإنسان المفروض موضوعاً ضروري ، ولكن من المعلوم أنّ صاحب الفصول لم يرد ذلك بل صرح بعدمه بقوله : « ويجاب بأنّ المحمول ليس مصداق الشيء والذات مطلقاً ... إلخ »^(١).

وأما على الثاني منهما فلا وجه لصحّة دعوى الانقلاب إلا أن ينضمّ إليه أمر خارج لم يذكره اتكالا على وضوحه ، وهو أنّ المدار في جهة القضية المنحلّة إلى قضيتين - بالتقريب الذي ذكره في المتن - على ملاحظة جهة القضية التامة المقصودة بالافادة والاستفادة ، وهي جهة القضية الأولى ؛ لأنّ الثانية تحليلية صرفة والنسبة فيها ناقصة ، والجهة في هذه الأولى هي الضرورة ، هذا .

ولكن يتّجه على هذا أنّ القضية الأولى على هذا وإن كانت

(١) الفصول الغروية : ٦١ / التنبيه الأول .

• • • • •

ضرورية، إلا أن جعل المحمول هو صرف الذات الذي هو نتيجة التحليل خلف محض؛ إذ المفروض في هذا الشق هو جعل المحمول هو المقيّد بما هو مقيّد .

هذا مضافاً إلى أن مفاد القضية الأولى من جهة كونه بديهاً ليس مقصوداً بالتفهم ، وإنما المقصود هو مفاد القضية الثانية ، ومن المعلوم أن الجهة فيها هو الإمكان ، ولعلّه إلى ما ذكرنا أشار بالأمر بالتأمل في ذيل العبارة . ويحتمل أن يكون إشارة إلى أنّه بناءً على ما ذكره من تحليل عقد الحمل كعقد الوضع لا فرق في لزوم الانقلاب بين التركّب والبساطة ؛ نظراً إلى أن تحليل المشتقّ إلى قضية ممكنة أو مطلقة عامّة فيما إذا وقع موضوعاً في قضية مثل (كلّ كاتب متحرك الأصابع) [لا فرق] بين القول بكونه مركّباً [أو بسيطاً] حيث إنّ لا فرق عندهم على ما صرحوا به في تحليل عقد الوضع إلى قضية بين كون الموضوع من المشتقّ كالمثال المذكور ، أو الجامد الذي لا شبهة في بساطته مثل (كلّ إنسان حيوان) ، فعلى بساطة المشتقّ يكون حاله في مرحلة التحليل مثل الجامد ، فليكن الأمر كذلك فيما إذا كان المشتقّ محمولاً في القضية مثل المقام ، كما هو قضية قياس عقد الحمل على عقد الوضع .

فيعلم من ذلك أنّ المدار في أخذ جهة القضية ملاحظة نفس ما وقع موضوعاً ومحمولاً فيها من دون نظر إلى التحليل ، ومن المعلوم أن المحمول في القضية هو المشتقّ بما له من المفهوم بسيطاً كان أو مركّباً تقييداً ، ومجرّد تحليله على الثاني إلى مبتدأ وخبر لا يخرجه عن خبرية حملته إلى خبرية بعضه ، وهو ذات المقيّد ، ومن الواضح أنّ نسبه إلى

التقيّد داخلًا بما هو معنى حرفي^(٢٣٠)، فالقضيّة لا محالة تكون ضرورية، ضرورة ضرورية ثبوت الإنسان الذي يكون مقيداً بالنطق للإنسان، وإن كان المقيّد به بما هو مقيد على أن يكون القيد داخلًا، فقضيّة (الإنسان ناطق) تنحلّ في الحقيقة إلى قضيتين: إحداهما قضيّة (الإنسان إنسان) وهي ضرورية، والأخرى قضيّة (الإنسان له النطق) وهي ممكنة^(٢٣١).

الموضوع إنّما هو بطور الإمكان على كلّ تقدير.

نعم، يرد على صاحب الفصول أنّه بناءً على ما ذكره وإن لم ينقلب الإمكان إلى الضرورة، ولكنّه يلزم انقلاب صحّة الحمل إلى فساده؛ ضرورة عدم صحّة حمل المقيّد على المطلق مثل قولك: الرقبة رقبة مؤمنة.

ومن هنا يتّجه الإشكال على المحقّق الشريف أيضاً؛ فإنّ الظاهر منه أنّ الحمل على الشقّ الثاني صحيح، ولكن بطور الضرورة لا الإمكان، وليس الأمر كذلك كما مرّ.

ومن ذلك يظهر أنّه لو بدّل التالي في الشرطية التامة إلى انقلاب صحّة الحمل إلى فساده لكان سليماً عن الخدشة، فتأمل جيّداً.

١٥-م ص ٧١ (٢٣٠) قوله: بما هو معنى حرفي.

أقول: أي بما هو آلة لملاحظة ذات المقيّد ومعرفة لها.

١٥-م ص ٧١ (٢٣١) قوله: والأخرى قضيّة (الإنسان له النطق) وهي ممكنة.

أقول: هذا سهو منه ﷺ؛ لأنّها ضرورية أيضاً. والصواب تبديل

قضيّة (الإنسان ناطق) إلى نحو (الإنسان كاتب)، وتبديل النطق في

الموضوعين إلى الكتابة.

وذلك لأنّ الأوصاف قبل العلم بها أخبار (٢٣٢) كما أنّ الأخبار بعد العلم تكون أوصافاً ، فعقد الحمل ينحلّ إلى القضية ، كما أنّ عقد الوضع ينحلّ إلى قضية مطلقة عامّة عند الشيخ ، وقضية ممكنة عند الفارابي ، فتأمل .

لكنّه ﷺ تنظر فيما أفاده بقوله : وفيه نظر ؛ لأنّ الذات المأخوذة مقيّدة بالوصف قوّة أو فعلاً (٢٣٣) إنّ كانت مقيّدة به واقعاً صدق الإيجاب بالضرورة، وإلّا صدق السلب بالضرورة، مثلاً: لا يصدق زيد

١د-م ص ٧١ (٢٣٢) قوله : وذلك لأنّ الأوصاف قبل العلم بها أخبار ... إلخ .

أقول : هذا بيان لوجه استخراج القضية الثانية من قضية (الإنسان ناطق) والحال إنّ الإنسان الثاني الذي فرض أحذه في مفهوم الناطق (الإنسان له موصوف اصطلاحاً ، و (له النطق) صفة له كذلك ، ومجموع الصفة والموصوف محمول للإنسان الأوّل ، فأين القضية الثانية حتّى تكون ممكنة أو ضرورية ؟

وحاصل الوجه : أنّه وإن كان (له النطق) صفة ، والإنسان موصوفاً في الاصطلاح ، إلّا أنّ كلّ صفة اصطلاحية قبل العلم باتّصاف الموصوف بها فائدته فائدة الخبر ، كما أنّ كلّ خبر نحوي بعد العلم بثبوتة على المبتدأ فائدته فائدة الصفة .

١د-م ص ٧١ (٢٣٣) قوله - فيما حكاه عن صاحب الفصول في بيان وجه النظر

فيما أجاب به عن لزوم الانقلاب بناءً على الشقّ الثاني من شقّي البرهان على البساطة :- لأنّ الذات المأخوذة مقيّدة بالوصف قوّة أو فعلاً ... إلخ .

أقول : مراد صاحب الفصول ﷺ من الذات في كلامه المذكور هو

مراد صاحب
الفصول من الذات

كاتب بالضرورة ، لكن يصدق (زيد الكاتب بالقوة أو بالفعل [كاتب] بالضرورة) . انتهى .

ولا يذهب عليك أنّ صدق الإيجاب بالضرورة ، بشرط كونه مقيداً به واقعاً لا يصحّ دعوى الانقلاب إلى الضرورية ؛ ضرورة صدق الإيجاب بالضرورة بشرط المحمول في كلّ قضية ولو كانت ممكنة ، كما لا يكاد يضرّ بها صدق السلب كذلك ، بشرط عدم كونه مقيداً به واقعاً ، لضرورة السلب بهذا الشرط ؛

مصدق الذات المأخوذ في مفهوم المشتقّ المفروض كونه محمولاً في القضية ، لا ما جعل موضوعاً فيها^(١)، وقوله ﷺ : « قوّة أو فعلاً » تمييز عن الوصف ، أو خبير لكان المحذوفة يعني سواء كان المراد من المبدأ قوّة أو فعلاً ، أي قوّة المبدأ كالكتابة واستعداده أو نفس وجوده ، والمراد من الوصف مبدأ المشتقّ كالكتابة في الكاتب .

وحاصل الإشكال على ما ذكره من الجواب : أنّ جواز عدم كون ثبوت القيد لمصدق الذات وجواز انفكاكه عنه لا يوجب أن يكون حملة مقيداً به على الموضوع في القضية على وجه الإمكان ، بل لا محالة يكون على وجه الضرورة ؛ وذلك لأنّ المحمول في القضية حينئذٍ يكون هو

(١) وذلك بقريّة كون الكلام في الوجه الثاني من وجهي تركيب مفهوم المشتقّ ، هذا . مع أنّه على الثاني لا يندفع محذور الانقلاب بالقول بالبساطة كما هو ظاهر ، فيكون الساقط من الجملة في قوله : « لكن يصدق زيد الكاتب بالقوّة ... إلخ » هو المبتدأ ، وهو زيد . لا الخبر وهو قوله « كاتب » [منه ﷺ] .

مصدق الذات المقيّد بثبوت المبدأ بمعنى القوّة أو الفعل له ، مثلاً يكون المحمول لزيد في قوله زيد كاتب زيد الثابت له الكتابة بمعنى قوّتها أو بمعنى فعلها ، فينظر حينئذ فإن كانت النسبة بين زيد المقيّد المحمول وبين قيده - وهو الكتابة - ثابتة في الواقع لكان حمله على زيد الموضوع في القضية وثبوت له ضرورياً ، وصدق زيد زيد المقيّد بثبوت قوّة الكتابة أو فعلها له بالضرورة ؛ ضرورة أنّه يستحيل انفكاك هذا المحمول بهذا القيد عن الموضوع ، وإن لم تكن النسبة بينهما كذلك لكان سلبه ضرورياً .

فنتيجة هذا الإشكال تسليم برهان لزوم الانقلاب على الثاني من شقي التركيب ؛ إذ لا يخلو إمّا أن يكون المحمول هو الذات مطلقاً ، وإمّا أن يكون هي مقيّدة بالمبدأ ، وعلى كلا التقديرين يلزم الانقلاب ؛ أمّا على الأوّل فواضح ، وأمّا على الثاني فلما ذكره في وجه النظر .

وقد ظهر ممّا ذكرنا في بيان مراده أنّ المولى المصنّف قد أخطأ في إيراد المصنّف فهم مراده ﷺ فيما أشكل عليه بقوله : « ولا يذهب عليك أنّ صدق الإيجاب بالضرورة إلخ »^(١) حيث تخيّل أنّ مراده من الذات في قوله : « لأنّ الذات المأخوذة مقيّدة إلخ »^(٢) ، هو الذات في طرف الموضوع ومن الوصف هو المحمول .

وقد عرفت أنّ مراده من الذات هو المحمول ومن الوصف قيده

(١) كفاية الأصول : ٥٣ .

(٢) الفصول الغروية : ٦١ / التنبيه الأوّل .

.

أعني مبدأ المشتق ، كيف وقد جعل ذلك دليلاً على صدق لزوم الانقلاب ، وهو باطل ، فيبطل ما يلزم منه ذلك ، وهو تركيب مفهوم المشتق من المبدأ ومن المصداق ، فيصح ضده وهو البساطة ، فلو كان مراده ما فهمه المصنف من الإيجاب بشرط المحمول والسلب كذلك لما كان فرق في لزوم ذلك بين القول بالتركيب والقول بالبساطة .

فالأولى أن يورد عليه بأن متعلق « بالضرورة » في قوله : « صدق الإيجاب بالضرورة » ، وكذا في قوله : « صدق السلب بالضرورة » ، إما الإيجاب والسلب وإما الصدق .

فإن كان الأول ففيه : أن مجرد تحقق القيد في الواقع ووجوده في المقيد لا يوجب كونه ضروري الوجود بمعنى استحالة سلبه عنه ، وكذا عدم وجوده فيه في الواقع لا يوجب كونه ضروري العدم بمعنى امتناع وجوده فيه ، وإلا يلزم أن يكون تمام القضايا ضرورية ؛ ضرورة أنها إما مطابقة للواقع أو مخالفة له .

وإن كان الثاني ففيه : أن ضرورة صدق الإيجاب أو السلب بمعنى بدايته ووضوحه لا يلزم ضرورة النسبة في القضية بمعنى استحالة خلافها .

فتلخص : أنه لا يلزم من أخذ مصداق الذات في مفهوم المشتق محذور انقلاب الإمكان إلى الضرورة : نعم ، يلزم منه ما أشرنا إليه في السابق من انقلاب صحة الحمل إلى فساده .

وذلك لوضوح أنّ المناط في الجهات ومواد القضايا (٢٣٤) إنّما هو بملاحظة أنّ نسبة هذا المحمول إلى ذلك الموضوع موجّهة بأيّ جهة منها ، ومع أيّة منها في نفسها صادقة ، لا بملاحظة ثبوتها له واقعاً (٢٣٥) أو عدم ثبوتها له كذلك ، وإلا كانت الجهة منحصرة بالضرورة ؛ ضرورة صيرورة الإيجاب أو السلب - بلحاظ الثبوت وعدمه - واقعاً ضرورياً ، ويكون من باب الضرورة بشرط المحمول .

وبالجملة : الدعوى هو انقلاب مادة الإمكان بالضرورة ، فيما ليست مادّته واقعاً في نفسه وبلا شرط غير الإمكان .
وقد انقده كذلك عدم نهوض (٢٣٦) ما أفاده ❦ بإبطال الوجه

٢٤-ح ص ٣٥ (٢٣٤) قوله : في الجهات ومواد القضايا ... إلخ .

أقول : ظاهر العبارة ترادفهما ، وليس كذلك ، بل مادة القضية هي الكيفية النفس الأمرية لنسبة شيء إلى آخر ، واقتضاء أحدهما للآخر سواء كان هناك صورة قضية وموضوع ومحمول أم لا ، وجهة القضية عبارة عن كيفية النسبة بين الموضوع والمحمول بما هما كذلك في صورة القضية الحاكية عن النسبة النفس الأمرية الواقعية .

٢٤-ح ص ٣٥ (٢٣٥) قوله : لا بملاحظة ثبوتها له واقعاً ... إلخ .

أقول : هذا عطف على قوله : « في نفسها » يعني لا بشرط ثبوت

النسبة للموضوع أو بشرط عدمه واقعاً .

١٥-م ص ٧٢ (٢٣٦) قوله : وقد انقده كذلك عدم نهوض ... إلخ .

أقول : قال في الفصول - بعد ذكر ما تقدّم في وجه النظر بلا فصل -

الأول كما زعمه ﷺ ، فإنّ لحوق مفهوم الشيء والذات لمصاديقهما إنّما يكون ضرورياً مع إطلاقهما ، لا مطلقاً ولو مع التقيّد ، إلا بشرط تقيّد المصاديق به أيضاً ، وقد عرفت حال الشرط ، فافهم .

ما هذا لفظه : « ولا يذهب عليك أنّه يمكن التمسكّ بالبيان المذكور على إبطال الوجه الأول أيضاً ؛ لأنّ لحوق مفهوم الذات أو الشيء لمصاديقهما أيضاً ضروري ، ولا وجه لتخصيصه بالوجه الثاني »^(١) انتهى كلامه .
ومراده من البيان المذكور هو ما ذكره في وجه النظر ، يعني أنّ انقلاب مادة الإمكان إلى الضرورة كما يستدلّ به على بطلان الثاني من وجهي التركيب ، وهو كون المأخوذ في مفهوم المشتقّ هو مصداق الشيء والذات ، ويجاب عنه بما ذكرناه ، ويردّ هذا الجواب بما بيّناه في وجه النظر فيتمّ الاستدلال ، كذلك يجوز الاستدلال أيضاً بلزوم الانقلاب المذكور على بطلان الوجه الأول منهما ، أعني كون المأخوذ فيه هو مفهوم الشيء أو الذات ؛ لأنّ لحوق مفهوم الذات أو الشيء لمصاديقهما أيضاً ضروري ، ويجاب عنه بما ذكر ، ثمّ يردّ ذلك الجواب أيضاً بهذا البيان الذي ذكرناه في وجه النظر فيتمّ الاستدلال ، فلا وجه لتخصيصه بالوجه الثاني .

وحاصل إشكال المصنّف على هذا منع كون لحوق مفهوم الشيء أو الذات لمصاديقهما وحملهما عليهما ضرورياً فيما إذا أخذنا مقيدتين بالمبدأ كما هو الحال في المقام ؛ لأنّ المحمول هو المشتقّ بما له من المفهوم ، والمفروض تركّبه من مفهوم الشيء والمبدأ ، فلا بدّ من كون المبدأ دخيلاً

(١) الفصول الغروية : ٦١ - ٦٢ / التنبيه الأول .

في الحمل ، ومع ذلك لا يكون الحمل ضرورياً إلا إذا أخذ الموضوع الذي هو من مصاديقهما مقيداً بهذا المبدأ أيضاً ، ومرجع ذلك إلى الضرورية بشرط المحمول ، وقد عرفت الحال في ذلك ، وأنه أجنبي عن المقام .

ودفع هذا الإشكال غير خفي على من لاحظ ما ذكرناه في بيان مراد صاحب الفصول فيما ذكره في وجه النظر ، فإنه يعلم منه أن هذا ناشئ من الاشتباه في فهم مرامه عليه السلام ، وأن مراده من ضرورة لحوق مفهوم الشيء والذات لمصاديقهما هو ضرورة ذلك مطلقاً حتى مع تقيدهما بالمبدأ من دون تقييد المصاديق - أي موضوعات القضايا - به بالتقريب الذي تقدم شرحه في بيان مقصوده من وجه النظر ، فراجع وتأمل في التطبيق .

وإنما الحق في الإشكال عليه هو ما ذكرناه ^(١) بقولنا : « فالأولى أن يورد عليه ... إلخ » .

نعم ، إشكال انقلاب صحّة حمل المشتق إلى فساده مختصّ بالشقّ الثاني ، لا يجري في الشقّ الأول ؛ ضرورة أن مفهوم الذات المقيد بقيد الكتابة مثلاً أعمّ من الإنسان ، فيصحّ حمله عليه .

ثم إن منع المصنّف ضرورة النسبة فيما إذا كان الموضوع مطلقاً والمحمول مقيداً بالمبدأ كما في قولك : زيد شيء الثابت له الكتابة ، الذي جعله وسط الصور الثلاث المذكورة في كلامه قبال ما كان كلّ منهما مطلقاً مثل : زيد شيء ، الذي جعله الصورة الأولى ، وقبال ما كان كلّ منهما مقيداً بالمبدأ مثل : زيد المقيد بالكتابة شيء مقيد بالكتابة ، مناف لما ذكره في ردّ

(١) في التعليقة (٢٣٣) من هذا المجلّد .

ثم إنه لو جعل التالي في الشرطية الثانية لزوم أخذ النوع في الفصل ضرورة أنّ مصداق الشيء الذي له النطق هو الإنسان ، كان أليق بالشرطية (٢٣٧) الأولى ، بل كان أولى لفساده (٢٣٨) مطلقاً ولو لم يكن مثل الناطق بفصل حقيقي ؛ ضرورة بطلان أخذ الشيء في لازمه وخاصته ، فتأمل جيّداً .

ثم إنه يمكن أن يستدلّ على البساطة بضرورة عدم تكرار الموصوف في مثل (زيد الكاتب) ، ولزومه من التركّب وأخذ الشيء مصداقاً أو مفهوماً في مفهومه .

ما أوجب به الفصول عن لزوم الانقلاب على تقدير أخذ مصداق الشيء والذات في مفهوم المشتقّ من أنّ المحمول إن كان ذات المقيد إلى آخر ما ذكره هناك ؛ إذ لا وجه للمنع هنا إلا ما استند إليه صاحب الفصول هناك ، فيرد على نفسه ما أورده عليه هناك ، وإن شئت فاجعل الأمر بالفهم إشارة إلى هذا .

١٥-م ص ٧٣ : قوله (٢٣٧) : أليق بالشرطية .

أقول : لورود كلّ من التاليين على مورد واحد ، وهو الفصل ، ومن المعلوم أنّ هذا أحسن من ورود كلّ منهما على غير ما يرد عليه الآخر .

١٥-م ص ٧٣ : قوله (٢٣٨) : بل كان أولى لفساده ... إلخ .

أقول : الظاهر من سوق العبارة أنّ المفصّل عليه هنا - مثله في قوله كان أليق - هو جعل التالي في الشرطية الثانية لزوم الانقلاب ، يعني أنّه إن جعل الجزاء والتالي في الشرطية الثانية هو لزوم أخذ النوع في الفصل لكان أولى من جعله فيها لزوم الانقلاب ، وحينئذ يتّجه عليه أنّ ما علّل به ذلك

إرشاد :

لا يخفى أنّ معنى البساطة - بحسب المفهوم - وحدته إدراكاً وتصوّراً ، بحيث لا يتصوّر عند تصوّره إلّا شيء واحد لا شيئين ، وإن انحلّ بتعمّل من العقل إلى شيئين ، كانحلال مفهوم الشجر والحجر إلى شيء له الحجرية أو الشجرية ، مع وضوح بساطة مفهومهما .

وبالجملة : لا ينثلم بالانحلال إلى الاثنينية بالتعمّل العقلي وحدة المعنى وبساطة المفهوم ، كما لا يخفى ، وإلى ذلك يرجع الإجمال والتفصيل الفارقان بين المحدود والحدّ ، مع ما هما عليه من الاتّحاد ذاتاً ، فالعقل بالتعمّل يحلّل النوع ويفصّله إلى جنس وفصل ، بعد ما كان أمراً واحداً إدراكاً ، وشيئاً فardاً تصوّراً ، فالتحليل يوجب فتح ما

من فساد هذا التالي مطلقاً - حتّى إذا لم يكن الناطق فصلاً حقيقياً للإنسان ، بل كان لازماً وخاصّة له ؛ ضرورة بطلان أخذ الشيء أي مصداقه كالإنسان في لازم فصل ذلك الشيء أيضاً ، مثل أخذ العرض في الذاتى - أجنبي ، عن المعلول ، فإنّ مقابل إطلاق الفساد هو تقييده بكون الناطق فصلاً حقيقياً ، والذي يكون الفساد فيه مقيداً بذلك ومختصاً به هو التالي في الشرطية الأولى ، لا ما جعله تالياً في الشرطية الثانية من لزوم الانقلاب ، وحينئذ يلزم تعليل أولوية جعل التالي لزوم أخذ النوع في الفصل من جعله لزوم الانقلاب بكونه فاسداً مطلقاً دون التالي في الشرطية الأولى ، فإنّ فساده إنّما هو على بعض التقادير ، وهو كما ترى أجنبي عن المعلول إلا أن يجعل المفضل عليه هنا هو جعل التالي هو الفصل في الشرطية الأولى ، وهو كما ترى خلاف سياق العبارة .

هو عليه من الجمع والرتق .

الثاني : الفرق بين المشتق ومبدئه مفهوماً ، أنه بمفهومه لا يأبى عن الحمل على ما تلبس بالمبدأ ، ولا يعصي عن الجري عليه ؛ لما هما عليه من نحو من الاتحاد ، بخلاف المبدأ ، فإنه بمعناه يأبى عن ذلك ، بل إذا قيس ونسب إليه كان غيره ، لا هو هو ، وملاك الحمل والجري إنما هو نحو من الاتحاد والهوهوية ، وإلى هذا يرجع ما ذكره أهل المعقول في الفرق بينهما^(٢٣٩) من أن المشتق يكون لا بشرط والمبدأ يكون بشرط لا ، أي يكون مفهوم المشتق غير آبٍ عن الحمل ، ومفهوم المبدأ يكون آبياً عنه .

١د-م ص٧٣ الفرق بين المشتق ومبدئه
 (٢٣٩) قوله : وإلى هذا يرجع ما ذكره أهل المعقول في الفرق بينهما ... إلخ .
 أقول : يعني وإلى هذا لا بد وأن يرجع ما ذكره بنحو من التصرف والتأويل فيه .

توضيح ذلك : أنهم ذكروا أن الفرق بين العرض - وهو المبدأ - والعرضي - وهو المشتق - كالفرق بين المادة والجنس والصورة والفصل بشرط لا ولا بشرط .

وليعلم أن أهل المعقول يطلقون هذين اللفظين وكذا لفظ بشرط شيء ويستعملونها في مقامين :

تارة في الماهيات البسيطة والمركبة بلحاظ الطوارئ والعوارض الخارجية ، ويجعلونها من قيود الماهية وأوصافها ويقولون : ماهية بشرط شيء أو بشرط لا أو لا بشرط .

وأخرى في كل جزء من أجزاء الماهية المركبة ولو بالتعمل العقلي



كالأنواع بحيث يجعلونها من أوصاف جزئها لا نفسها .
والفرق بين المراد منهما في المقام الأوّل وبينه في المقام الثاني إنّما هو باختلاف المراد من الشيء المطوّبي بعد الشرط في أحد التعبيرين وبعد كلمة « لا » في التعبير الآخر ، فإنّ المراد منه في الأوّل هو الأمر الخارج عن ماهية العارض عليها ولو في عالم الوجود ، وفي المقام الثاني هو خصوص الجزء الآخر للماهية المركّبة الداخل فيها .

مثلاً الحيوان تلاحظه - بالنسبة إلى البياض والسواد من الأمور الخارجية - تارةً بشرط البياض ، وأخرى بشرط عدم البياض ، وثالثة لا بشرط هذا ولا ذاك .

وقد تلاحظه بالنسبة إلى النطق ونحوه ممّا هو مقوم له ، تارةً أيضاً بشرط النطق ويقال له النوع . وأخرى بشرط عدم النطق معه وعدم انضمامه إليه ، أي بما هو أمر مغاير للنطق ومقابل له . وثالثة لا بشرط هذا ولا ذاك ، أي لا بشرط الاجتماع ولا بشرط الانفرد .

ولا يخفى أنّ « لا بشرط » في كلّ مقام بكلا المعنيين مقسم ، و « بشرط شيء » و « بشرط لا » قسمان له ، فلا محالة يصحّ حمل ذلك عليهما ؛ لكونهما من مصاديقه ، ولا يصحّ حمل أحدهما على الآخر ؛ لعدم الاتّحاد بينهما أصلاً ، وبدونه لا مورد للحمل .

إذا عرفت هذا فنقول : إنّ لا شبهة في أنّ هذه الأمور في المقام الأوّل أمور اعتبارية صرفة واردة على مفهوم واحد وماهية واحدة ، وضع اللفظ بأزائها خالية عن تمام الاعتبارات المذكورة حتّى اعتبار اللاّ بشرطي ،

.

بحيث لو اعتبر معها شيء منها لا بد من إفادته بدلاً آخر يدل عليه غير اللفظ الموضوع في قبال هذا المفهوم ولو كان هو الإطلاق ومقدّمات الحكمة، إما بنحو الحقيقة من قبيل تعدّد الدالّ والمدلول، أو بنحو التجوّز من قبيل ذكر المطلق وإرادة المقيد منه واستعماله فيه مجازاً.

وأما في المقام الثاني فهل هي أيضاً اعتبارية صرفة واردة على مفهوم واحد لم يلحظ معه شيء منها في مرحلة وضع لفظ بأزائه، أم لا بل منها ما أخذ معه في طرف الموضوع له عند وضعه بأزائه.

فيه وجهان، الظاهر منهم في بادئ النظر هو الأوّل، بل قد يقال إنّه صريح المحقّق السبزواري في مواضع عديدة.

منها: ما علّقه على عبارة الشيخ التي ذكرها في غرر اعتبارات الماهية استشهاده على المراد من « بشرط لا » في المقام الثاني من قوله: « ذات الجنس والمادّة واحدة لا تغاير بينهما إلا باعتبار أخذها لا بشرط وبشرط لا »^(١).

ومنها: قوله في غرّة بعض أحكام أجزاء الماهية: « وفيه إشارة إلى أنّ كلاً من هاتين (أي المادّة والصورة) مع كلّ من هذين (أي الجنس والفصل) متّحد ذاتاً مختلف اعتباراً »^(٢). والضمير في قوله: « فيه » راجع إلى قوله:

جنس وفصل لا بشرط حملاً فمدّة وصورة بشرط لا
ومنها: ما علّقه على قوله: « متّحد ذاتاً »، من قوله: « أي المادّة

(١) شرح المنظومة ١/ ٢ : ٣٤٢.

(٢) شرح المنظومة ١/ ٢ : ٣٥١.

متَّحدة مع الجنس الطبيعي ذاتاً مختلفة معه باعتباري بشرط ولا بشرط^(١)،
وكذا (الصورة) مع الفصل^(٢).

لكن بعد التأمل في أنه لا يجوز حمل البدن الذي هو الجزء المادّي للإنسان بما له من المعنى الموضوع له، وكذا لا يجوز حمل النفس الناطقة التي هي جزؤه الصوري بمعناها المرتكز الموضوع له اللفظ عليه وإن لوحظ لا بشرط أيضاً، ولا يصحّ أن يقال: الإنسان بدن ومادّة، أو الإنسان نفس وصورة، وأنه يجوز حمل الحيوان والناطق عليه بما لهما من المعنى وإن اعتبرنا بشرط لا، ويصحّ أن يقال: الإنسان حيوان أو ناطق، يعلم أنّ مرادهم هو الثاني، والغرض من اتّحادهما ذاتاً واختلافهما اعتباراً أنّ المعنى مع قطع النظر عن مرحلة الوضع شيء واحد، ولكن مع ملاحظة الوضع صار اثنين، أحدهما مقيد باعتبار بشرط لا وقد وضع لكليّته لفظ المادّة ولجزئيّته وفردته لفظ البدن مثلاً، والآخر ذات المعنى بلا اعتبار شرط فيه أصلاً، وقد وضع لكليّته لفظ الجنس، ولجزئيّته ومصداقه لفظ الحيوان مثلاً.

نظير أن تسمّي شخصاً خارجياً مثلاً مقيداً بقيد عدم العلم بزيد، ومعرى عن لحاظ إطلاقه وتقييده به بعمره، فإنّه يصحّ أن يقال: إنّ المعنى فيهما متّحد ذاتاً ومختلف باعتباري بشرط لا ولا بشرط، أي اختلاف

(١) في المصدر: باعتباري بشرط لا ولا بشرط.

(٢) شرح المنظومة ١/٢: ٣٥١.

• •

بخلاف الجنس فإن لمصداقه وهو الحيوان لا بشرط ، مثلاً في مثل الإنسان الخارجي كزيد مثلاً مصداقان : أحدهما بشرط لا وهو بدن الإنسان ، والآخر بشرط شيء ، وهو المجموع المركب منه ومن النفس الناطقة ، والذي لا يكون فرداً له هو النفس الناطقة ، ولذا يصحّ حمل الحيوان عليهما دونها ، فيقال : الإنسان حيوان ، والبدن حيوان ؛ ضرورة أنّ الحيوان بشرط النطق كما في الأوّل ، والحيوان بشرط لا المسمّى بالبدن كما في الثاني حيوان بلا بشرط ، لأنّ اللّا بشرط يجتمع مع ألف شرط ، ولا يصحّ حمله على النفس بأن يقال : النفس الناطقة حيوان ، وكذلك الكلام في الفصل والصورة .

وبهذا البيان الذي ذكرناه تعرف أنّ مراد من قاس من أرباب المعقول المبدأ والمشتقّ بالمادّة والصورة والجنس والفصل ، وجعل الفرق بينهما مثل الفرق بينهما بشرط لا ولا بشرط ، هو أنّ الفرق بينهما مثلهما واقعي على ما ستعرفه ، وإنّ المبدأ مثل المادّة وضع لمعنى يأبى عن الحمل على الذات ، والمشتقّ مثل الجنس وضع لمعنى لا يأبى عن الحمل عليها ، لا أنّه اعتباري بحيث يكون لفظ الضرب ولفظ الضارب مترادفين ؛ إذ قد مرّ أنّ الفرق في المشبّه به واقعي ، فلا بدّ أن يكون في المشبّه أيضاً كذلك ، وهذا ممّا لا ينبغي الإشكال فيه .

وإنّما الإشكال فيما ذكرناه منشأ للاختلاف الواقعي بين ما وضع بأزائه المبدأ وبين ما وضع بأزائه المشتقّ من كونه هو أخذ بشرط لا ، أي بشرط عدم انضمام المعنى بالذات فيما وضع له المبدأ ، وعدم أخذه ولا

أخذ مقابله المعبر عنه بشرط شيء فيما وضع له المشتقّ، مثل ما تقدّم في بيان الفرق في طرف المشبه به، فإنّ الظاهر فساد ذلك، وإلا لصحّ حمل المشتقّ على المبدأ بما لهما من الموضوع له كلّ منهما، ويقال: ضربّ ضارب وعلمّ عالم، مثل صحّة حمل الجنس على المادّة؛ ضرورة صحّة حمل المطلق على مصاديقه، إذ بناءً على ما ذكره يكون المبدأ من جملة مصاديق المشتقّ؛ لأنّ المقيد بشرط لا كالمقيد بشرط شيء من أفراد المطلق أي الشيء لا بشرط.

ومن المعلوم من ضرورة الوجدان عدم صحّة ذلك، فيعلم من ذلك أنّ الاختلاف بينهما ليس من هذه الجهة حتّى يكون الفرق بينهما بالإطلاق والتقييد، بل في ذات المعنى بحيث إنّ المعنى في أحدهما مباين له في الآخر، فعلى هذا لا بدّ من أن يؤوّل كلامهم، ويقال: إنّ مرادهم من كون المشتقّ لا بشرط والمبدأ بشرط لا كونهما مثلهما في صحّة الحمل على الذات وعدم صحّته، يعني أنّ المشتقّ موضوع لمفهوم لا يأبى عن الحمل على الذات مثل المفهوم المطلق اللاّ بشرط، والمبدأ موضوع لمفهوم آخر مباين له بنفسه يأبى عن الحمل مثل المفهوم المقيد بشرط لا.

وإلى ما ذكرناه من التصرف والتأويل ينظر المصنّف في تفسير هذين التعبيرين بقوله: «أي يكون مفهوم المشتقّ غير أب عن الحمل، ومفهوم المبدأ يكون آبياً عنه»^(١) وإلا فلو كان مقصوده أنّ ذلك معنى هذه العبارة

(١) كفاية الأصول: ٥٥.

وصاحب الفصول ﷺ - حيث توهم أنّ مرادهم (٢٤٠) إنّما هو بيان التفرقة بهذين الاعتبارين ، بلحاظ الطوارئ والعوارض الخارجية مع حفظ مفهوم واحد - أورد عليهم بعدم استقامة الفرق بذلك ؛ لأجل امتناع حمل العلم والحركة على الذات ، وإن اعتبرنا لا بشرط ، وغفل عن أنّ المراد ما ذكرنا ، كما يظهر منهم من بيان الفرق بين الجنس والفصل ، وبين المادّة والصورة ، فراجع .

بلا تأويل فيه ففيه ما لا يخفى من السخافة .

فعلم أنّ رجوع ما ذكره أهل المعقول في مقام الفرق بين المبدأ والمشتقّ إلى ما ذكره المصنّف ﷺ ، وانطباقه عليه إنّما هو بمعونة التصرف والتأويل في كلامهم ، وإلا فلا يمكن انطباقه عليه أصلاً لما بينهما من البيونة التامة .

هذا ما عندنا فيما يرجع إلى شرح هذا المقام إلى أن يوفّقنا الله تعالى لمزيد التأمل فيه .

١٥-٨٧ ص (٢٤٠) قوله : حيث توهم أنّ مرادهم ... إلخ .

أقول : قد عرفت أنّهم يستعملون لا بشرط وبشرط لا وبشرط شيء إشكال المصنّف على الآخوند في موردين ، في أحدهما يكون هذه الأمور الثلاثة خارجة عن ناحية المعنى في مرحلة وضع اللفظ له ، بحيث يكون وضعه بأزاء ذات المعنى خالياً عن تمام الاعتبارات ، وفي الآخر يكون لها دخل في طرف المعنى في مرحلة وضع لفظ بأزائه .

فإن أراد من ذلك أنّ لا بشرط وبشرط لا هنا - أي في التفرقة بين المبدأ والمشتقّ - اعتباران خارجان عمّا وضع له اللفظ ، بحيث يكون لفظ (ضارب) ولفظ (ضرب) مترادفين ، بأن يكون استعمالهما في هذا المورد

الثالث: ملاك الحمل - كما أشرنا إليه - هو الهوية والاتحاد من وجه^(٢٤١) والمغايرة من وجه آخر، كما يكون بين المشتقات والذوات، ولا يعتبر معه^(٢٤٢) ملاحظة التركيب بين المتغايرين^(٢٤٣)، واعتبار كون مجموعهما

من صغريات استعمالهما في المورد الأوّل، فنسبته إلى صاحب الفصول رحمته توهّم صرف؛ إذ لا منشأ لهذه النسبة إلا ما أورده عليهم، ومن المعلوم أنّ وروده لا ينحصر بذلك، بل يرد مع كون استعمالهما في هذا المورد من صغريات الاستعمال في المورد الثاني أيضاً.

وإن أراد بذلك أنّ لا بشرط وبشرط لا اعتباران قد أخذ الأوّل بالمعنى المقسمي فيما وضع له المشتقّ، وأخذ الثاني فيما وضع له المبدأ، فنسبة كون مرادهم ذلك إلى صاحب الفصول حقّ متين، والتعبير بالتوهّم اشتباه محض، وما استشهد به على كونه توهماً من تشبيه المبدأ بالمادّة والمشتقّ بالجنس شاهد على صحّة ما فهمه هو رحمته كما عرفت، ولذا قلنا سابقاً أنّه لا بدّ من التأويل في كلماتهم، فراجع وتأمل جيّداً.

٢د-م ص ٣٥ (٢٤١) قوله: والاتّحاد من وجه ... إلخ.

أقول: يعني به الاتّحاد من حيث المصداق وبالمغايرة من وجه المغايرة من حيث المفهوم.

٢د-م ص ٣٥ (٢٤٢) قوله: ولا يعتبر معه.

أقول: أي مع الاتّحاد من وجه، وهو الاتّحاد المصداقي.

٢د-م ص ٣٥ (٢٤٣) قوله: بين المتغايرين.

أقول: يعني بهما الموضوع والمحمول.

- بما هو كذلك - واحداً^(٢٤٤)، بل يكون لحاظ ذلك مخللاً^(٢٤٥)؛
لاستلزامه المغايرة بالجزئية والكلية .

ومن الواضح أنّ ملاك الحمل لحاظ نحو اتّحاد^(٢٤٦) بين الموضوع
والمحمول مع وضوح عدم لحاظ ذلك^(٢٤٧) في التحديدات^(٢٤٨)

٢د-م ص ٣٥ (٢٤٤) قوله : واعتبار كون مجموعهما بما هو كذلك واحداً .
أقول : يعني جعل ذاك الواحد الاعتباري موضوعاً في القضية .

وجعل أحد الجزأين لذلك الواحد محمولاً عليه .
٢د-م ص ٣٥ (٢٤٥) قوله : بل يكون لحاظ ذلك مخللاً .

أقول : يعني الإخلال بما كان بينهما لولا هذا اللحاظ من
الاتّحاد المصداقي ؛ لاستلزامه المغايرة بين الموضوع والمحمول بكون
الأوّل كلاً والثاني جزءاً له ، ولا اتّحاد بينهما من حيث المصداق
أيضاً .

٢د-م ص ٣٥ (٢٤٦) قوله : لحاظ نحو اتّحاد .
أقول : ولو الاتّحاد المصداقي .

٢د-م ص ٣٥ (٢٤٧) قوله : مع وضوح عدم لحاظ ذلك^(١) .
أقول : أي التركيب والاجتماع بين الموضوع والمحمول المفروض
تغايرهما .

١د-ح ص ٧٨ (٢٤٨) قوله : مع وضوح عدم لحاظ ذلك في التحديدات... إلخ .
أقول : لا يخفى أنّ مورد كلام صاحب الفصول^(٢) في اعتبار

(١) كفاية الأصول : ٥٦ [ذكر ۞ هنا ما يشير إلى كون هذه التعليقة زائدة] .

(٢) الفصول الغروية : ٦٢ / التنبيه الثاني .

وسائر القضايا في طرف الموضوعات ، بل لا يلحظ في طرفها إلا نفس معانيها ، كما هو الحال^(٢٤٩) في طرف المحمولات ، ولا يكون حملها عليها إلا بملاحظة ما هما عليه من نحو من الاتحاد ، مع ما هما عليه من المغايرة ولو بنحو من الاعتبار .

فانقدح بذلك فساد ما جعله في الفصول تحقيقاً للمقام . وفي كلامه موارد للنظر ، تظهر بالتأمل وإمعان النظر .

الرابع : لا ريب^(٢٥٠) في كفاية مغايرة المبدأ مع ما يجري المشتقّ عليه مفهوماً وإن اتّحداً عيناً وخارجاً ، فصدق الصفات - مثل : العالم ، والقادر ، والرحيم ، والكريم ، إلى غير ذلك من صفات الكمال

المغايرة بين المبدأ وما يجري المشتقّ عليه مفهوماً

ملاحظة الاجتماع بين الموضوع والمحمول وجعلهما من حيث المجموع موضوعاً في القضية إنّما هو حمل أحد المتغايرين في الوجود الخارجي على الآخر ، فالمناقشة عليه ﷺ بعدم لحاظ الاجتماع بين المتّحدين في الوجود الخارجي ، إمّا مع الاتحاد في الحقيقة والذات أيضاً بحيث لا تغاير بينهما إلا بالإجمال والتفصيل كما في مورد التحديدات ، أو بدونها كما في سائر القضايا ممّا يكون التصادق فيه في مرحلة الوجود دون المفهوم مثل زيد ضارب ، والإنسان حيوان أو ضاحك ، أجنبية عن مورد كلامه قدّس سرّه الشريف .

٢٥-م ص ٣٥ (٢٤٩) قوله : كما هو الحال .

أقول : أي عدم لحاظ أزيد من المعاني في طرف المحمولات .

١٥-م ص ٧٨ (٢٥٠) قوله : الرابع : لا ريب ... إلخ .

أقول : لا يخفى عليك أنّ في الأمور المتعلقة بمسألة المشتقّ

والجلال - عليه تعالى ، على ما ذهب إليه أهل الحقّ من عينية صفاته ،
يكون على الحقيقة ، فإنّ المبدأ فيها وإن كان عين ذاته تعالى خارجاً ،
إلاّ أنّه غير ذاته تعالى مفهوماً .

أمرين :

أحدهما : ما لأجله عقدوا له باباً ، وهو اعتبار التلبّس بالمبدأ في
الحال في صدق المشتقّ على الذات .

والآخر : اعتبار المغايرة بين المبدأ وبين ما يجري عليه .

وقد رتب الأشاعرة على مسألة المشتقّ مسألتين كلاميتين :

إحدهما : بلحاظ الأمر الأول ، وهي إثبات الكلام النفسي بتوهم
توقّف صحّة إطلاق المتكلّم عليه تعالى الثابت بالنقل والعقل عليه ، وإلاّ
يلزم كونه محلاًّ للحوادث ، وسيأتي في مسألة اتّحاد الطلب والإرادة
تفصيل الكلام في ذلك وجوابه^(١).

والأخرى : بلحاظ الأمر الثاني ، وهي مسألة تغاير صفاته تعالى لذاته
جلّ وعلا ؛ إذ بناءً على الاتّحاد وعدم التغاير بينهما لا يصحّ حملها عليه ،
لفوات المغايرة بين المبدأ والذات المعتبرة في صحّة الحمل بالاتّفاق ، وهو
باطل بالضرورة ، فقالوا بأنّ صفاته تعالى خارجة عن الذات قديمة مثل
الذات ، وقالوا بوجود قدماء ثمانية : الذات والصفات السبعة المعروفة ،
أعني العلم والقدرة والحياة والإرادة والكرهية والإدراك والكلام النفسي
الذي اخترعه . وافتخروا بأنّ النصارى التزموا بقدماء ثلاثة مسمّاة بالأقانيم
الثلاثة ، وهي الله تعالى وعيسى ومريم ، فصاروا كفّاراً بسبب هذا الاعتقاد ،

(١) في التعليقة (٢٩٩) من هذا المجلّد .

.

بخلافنا فإننا نعتقد بالثمانية ولا نكفر؛ لأنهم قالوا بذوات ثلاثة، ونحن نقول بذات واحد وصفات سبعة .

تحرير مسألة صفاته تعالى بنحو الاختصار

تحرير المسألة بنحو الاختصار: أن المسلمين بعد أن اتفقوا على أن الله تعالى متّصف بالعلم والقدرة والحياة وغيرها من الأوصاف الثبوتية، وذلك معلوم بالضرورة؛ إذ الذات الخالي عنها جمادٍ محض، واتفقوا أيضاً على قدم تلك الصفات، وأنّ الذات لم يكن خالياً عنها، ثم اتّصف بها، اختلفوا في أنّ هذه الصفات غير الموصوف، قائمة به كما فينا، فإنّ الإنسان ذات، والعلم مثلاً صفةً غيرُه قائمة به، ولا شك أنّ ما قام به الشيء غير الشيء، والفرق بيننا وبينه تعالى بحدوث الصفة فينا، وقدمها فيه تعالى. أو أنّها عين الذات، ولا تغاير بينهما فيه تعالى، فذهب الأشاعرة إلى الأوّل، والإمامية إلى الثاني .

ولكلا الطرفين أدلةٌ مذكورة في علم الكلام لا يهمنّا التعرّض هنا إلاً لدليل واحد من أدلّة الأشاعرة مربوط بالمشتمق، وهو أنّ الأنبياء كلّهم قد أمروا الناس والزموهم بالإقرار بهذه الصفات، وأن يعتقدوا بأنّه تعالى عالم قادر، إلى آخر الأوصاف . ومن المعلوم أنّهم لم يلزموهم بمجرد ورد هذه العبارات، وذكر هذه الألفاظ، ولم يلزموهم بأن يعتقدوا بمعنى غير متصوّر عندهم ومجهولة^(١) في أذهانهم، بل إلزموهم باعتقادهم بالمعنى الذي يفهمونه من لفظ عالم وقادر بالضرورة، فنقول حينئذ: إنّّه ليس المفهوم

(١) هكذا ورد في الأصل، والصحيح: «مجهول» .

منهما إلا من قام به العلم والقدرة ، ومعلوم أنّ ما قام به الشيء غير الشيء ،
وإلا فلو كان عينه لما صحّ الحمل . وهذا إشكال يرد على الإمامية القائمين
بالعينية لا بدّ لهم دفعه .

والجواب عنه إمّا بالالتزام بالنقل أو التجوّز كما عليه صاحب
الفصول^(١)، وإمّا بدون ذلك كما عليه المصنّف .

ثمّ لا يخفى عليك أنّه لمّا كان المستفاد من عبارة الفصول - الآتي
نقلها في الأمر الخامس - أنّ القول بأنّ مبادئ صفاته تعالى عين ذاته يوجب
الإشكال في حمل صفاته عليه تعالى ؛ لاستلزامه فوات ما يعتبر في حمل
المشتقّ على الذات من جهتين :

إحدهما : مغايرة المبدأ مع ذيه التي وقع الاتفاق على اعتبارها في
صحّته ، ولعلّ السرّ في وجه ذلك أنّه لولا التغيرات لزم من حمل المشتقّ على
الذات حمل المشتقّ على المبدأ ، وهو باطل بالضرورة ، فتأمّل جيّداً .
والأخرى : قيام المبدأ بذيه المتوقّف على الاثنية . وأنّ الإشكال من
الجهة الثانية مختصّ بمذهب من يقول في النزاع الآتي - في الأمر الخامس -
باعتبار قيام المبدأ بذيه في صحّة حمل المشتقّ على الذات ، ومنهم صاحب
الفصول رحمته ، ومن الجهة الأولى مشترك الورد بينهم وبين من يقول بعدم
اعتباره . وأنّ الوجه في التفصّي عن هذا الإشكال من هاتين الجهتين إنّما
هو بالتزام النقل في ألفاظ صفاته تعالى ، وأنّها على غير معانيها الأصلية .

(١) الفصول الغروية : ٦٢ / التنبيه الثالث .

• • • • •

اعتراض الآخوند
على الفصول
وإشكال المصنّف
عليه

فاعترض عليه المصنّف بمنع ورود الإشكال بالمرّة ، أمّا من الجهة الثانية ففي الأمر الخامس ، وأما من الجهة الأولى - أعني جهة المغايرة - ففي هذا الأمر الرابع ، فلا يلزم التكرار ، ومرجع المنع في كلا المقامين إلى منع المبني والتخطئة فيه .

وحاصل ما ذكره هنا : أنّ الإشكال من جهة اعتبار المغايرة بين المبدأ وذيه في صحّة الحمل - مضافاً إلى اعتبار ما تقدّم في الأمر السابق من المغايرة بين المشتقّ وبين الذات من وجه - إنّما هو مبنيّ على كون المراد من هذه المغايرة هي المغايرة المطلقة ومن جهتي المفهوم والوجود الخارجي ، وهو ممنوع ، وإنّما المراد منها المغايرة في الجملة ولو من حيث المفهوم فقط ؛ إذ لا دليل على اعتبار هذه المغايرة إلاّ الاتّفاق ، ولا اتّفاق على المغايرة الوجودية العينية مضافاً إلى المغايرة المفهومية لو لم يكن اتّفاق على عدم اعتبارها ، فمع القول بالعينية لا يلزم فوات المغايرة المعتبرة ، فيصحّ الحمل في صفاته تعالى على هذا القول من دون الإلتزام بالنقل فيها ، هذا شرح المتن .

ولا يخفى عليك أنّ قضية الجمع بين ما تقدّم في الأمر الثاني في الفرق بين المبدأ والمشتقّ - من أنّ ملاك الحمل وهو الاتّحاد بين الموضوع والمحمول من وجه إمّا مفهوماً أو وجوداً منتف في حمل المبدأ على ذيه المتلبّس به - وبين تسليم القول بعينية مبادئ صفاته تعالى معه جُل شأنه واتّحاده معها في الخارج ، وتسليم الاتّفاق على اعتبار المغايرة بين المبدأ وذيه هو ما ذكره صاحب الفصول ؛ إذ بناءً على مختار المصنّف يلزم رفع

ومنه قد انقده ما في الفصول، من الإلتزام بالنقل أو التجوّز في ألفاظ الصفات الجارية عليه تعالى بناءً على الحقّ من العينية ؛ لعدم المغايرة^(٢٥١) المعتبرة بالاتّفاق ، وذلك لما عرفت من كفاية المغايرة مفهوماً ، ولا اتّفاق على اعتبار غيرها ، إن لم نقل بحصول الاتّفاق على عدم اعتباره ، كما لا يخفى ، وقد عرفت ثبوت المغايرة كذلك بين الذات ومبادئ الصفات .

الخامس^(٢٥٢): أنّه وقع الخلاف بعد الاتّفاق على اعتبار

اليد عن أحد الأمور الثلاثة ، فتأمّل تعرف . وأمّا ما ذكره في منع ورود الإشكال من جهة اعتبار قيام المبدأ بذيه فستعرفه بعد ذلك .

٢د-٣٦ ص ٢٥١) قوله : لعدم المغايرة .

أقول : هذا علّة للالتزام ، وقوله : « بالاتّفاق » متعلّق بـ « المعتبرة » والمراد من المغايرة هي المغايرة بين المبدأ وبين ما يجري عليه المشتقّ .

١د-٣٧ ص ٢٥٢) قوله : الخامس ... إلخ .

اشترط قيام المبدأ بما مسألة المشتقّ) : يشترط في صدق المشتقّ على شيء حقيقة قيام مبدأ المشتقّ وبيان الاشتقاق به من دون واسطة في العروض إن كان صفة كالضارب والقاتل ، المصنّف في ردّ فإنّ مبدأهما الضرب والقتل بمعنى الفاعل ، وهما تأثير ، ولا قيام له إلّا إشكال الآخوند بالمؤثّر . وكالقائم والقاعد والنائم فإنّ مبادئها آثار وصفات ، وإنّما قيامها على الفصول بالمتأثّر والمتّصف . وأمّا إذا كان المبدأ ذاتاً فلا يعتبر فيه القيام كما في البقال والحّداد ، وإنّما قلنا : من دون واسطة في المقام احترازاً عن القائم بواسطة ، فإنّه لا يصدق إلّا مجازاً كالشدّة والسرعة القائمتين بالجسم

• • • • •

بواسطة الحركة واللون ، فإنه يقال : الحركة سريعة أو اللون شديد ، ولا يقال : الجسم سريع أو شديد ، هذا .

وخالف في ذلك جماعة فلم يعتبروا قيام المبدأ في صدق المشتق ، واستدلوا بصدق الضارب والمؤلم مع قيام الضرب والألم بالضروب والمؤلم ، وجعلوا من هذا الباب إطلاق المتكلم عليه تعالى ، حيث إنَّ الكلام مخلوق في الهواء وقائم به ، ومنشأ هذا الوهم عدم الفرق بين المصدر بمعنى الفاعل وبينه بمعنى المفعول ، فإنَّ الضرب والإيلام بمعنى الفاعل تأثير وقيامهما بالفاعل ، كما أنَّهما بمعنى المفعول أثر وقيامهما بالمفعول . وكذا الكلام في المتكلم فإنه بمعنى الفاعل عبارة عن إنشاء الكلام ولا قيام له إلا بالمتكلم ، كما أنه بمعنى المفعول عبارة عن نفس الكلام وقيامه بجوهر الهواء .

وانتصر لهم بعض أفاضل المتأخرين بصدق العالم والقادر ونحوهما عليه تعالى مع عينية صفاته تعالى كما هو الحقّ ، وبصدق الخالق عليه تعالى مع عدم قيام الخلق به .

وكلا الوجهين ضعيف ، أمّا الأوّل فلائنه مشترك الورود ؛ إذ الظاهر إطباق الفريقين على أنّ المبدأ لا بدّ أن يكون مغايراً لذي المبدأ ، وإنَّما اختلفوا في وجوب قيامه به وعدمه .

فالوجه التزام وقوع النقل في تلك الألفاظ بالنسبة إليه تعالى ، ولهذا لا يصدق في حقّ غيره ، ومن هذا الباب إطلاق الوجود على الشيء بناءً على عينية الوجود . وقد يتكلّف في إثبات صدق ذلك بأنّ مدلول المشتقّ

واجد المبدأ ، ووجدان الشيء لنفسه ضروري مستند إلى ذاته ، فهو أولى من وجدان غيره له ، فهو أولى بصدق الاسم ، وهو كما ترى : إذ ليس مبنى العرف على مراعاة مثل هذه الأمور الخفية .

وأما الثاني فلأنَّ الخلق :

إن اعتبر بمعنى الفاعل كان بمعنى الجعل والتأثير ، ولا نسلّم عدم قيامه به تعالى ، بل هو قائم به تعالى لكن قياماً صدورياً لا حلولياً ، كما في العفو والعطاء والرزق .

وإن اعتبر بمعنى المفعول فليس مبدأ لصيغة الخالق ، فليس في عدم قيامه به تعالى ما يخلّ بالمقصود .

ومما قرّرنا يظهر أنّه يلزم من قيام مبدأ الاشتقاق بشيء صدق المشتقّ منه عليه ، فعدم إطلاق السخي ونحوه عليه تعالى إمّا لمنع شرعي ، بناءً على أنّ أسماءه تعالى توقيفية ، أو لعدم قيام المبدأ به كما يظهر وجهه ممّا مرّ آنفاً وسابقاً^(١) انتهى كلامه زيد في علوّ مقامه .

[و] لمّا كان شرح بعض كلماته دخيلاً في تبين بعض ما أورد عليه المصنّف صحّةً وسقماً فلذا نقول : أمّا مراده من نقل ألفاظ صفاته تعالى بالنسبة إليه فهو نقل هيئاتها إلى هيئة مصادرها ومبادئها ، بحيث يكون معنى العالم والقادر مثلاً هو العلم والقدرة ، عكس التصرف في المصدر بإرادة الفاعل في بعض الموارد ، لا ما يظهر من كلام المصنّف في أواخر التنبيه الخامس من نقل موادّها إلى معاني موادّ أخر مضادّة لها ، كتقل العلم إلى

(١) الفصول الغروية : ٦٢ / التنبيه الثالث .

• • • • •

الجهل والقدرة إلى العجز ، كي يكون معنى العالم والقادر هو الجاهل والعاجز حتى يكون كفراً وزندقاً ، ولا إلى معان لا نعرفها أصلاً حتى يكون التكلم بها عند إسنادها إليه تعالى مثل تكلمنا بالألفاظ الطلسمية أو بالألفاظ الهندية والفرانسوية لقلقة اللسان .

وأما مراده من قوله : « ولهذا لم يصدق في حق غيره » فهو أنه لأجل كون المراد من الألفاظ المشتقة في حقه تعالى مبادئها لم تصدق هذه الألفاظ بتلك المعاني المصدرية المنقول إليها في حق غيره تعالى ؛ وذلك لوجود ملاك الحمل بتلك المعاني ، وهو الاتحاد من وجه في حقه تعالى - بناءً على ما هو مفروض الكلام من العينية - وانتفائه في حق غيره ، كما هو ظاهر .

وأما الملاك الآخر ، وهو التغاير من وجه ولو مفهوماً أو ولو اعتباراً وفرضاً على ما هو ظاهر صاحب الفصول رحمته ، فهو موجود فيه بلا تفاوت بين صورتين .

وأما مراده من قوله : « إذ ليس مبنى العرف على مراعاة مثل هذه الأمور الخفية » فإجمال ما يقال في بيانه : إن مرجع النزاع فيما ذكر في عنوان الأمر الخامس في الحقيقة إلى النزاع في مفهوم المشتق ، غاية الأمر لا في أصله قبال سائر المفاهيم - الذي تقدّم في مبحث علائم الحقيقة والمجاز أن العلامة في هذا المقام من بينها منحصرة في التبادر ، ولا مجال لغيرها فيه حتى صحّة السلب وعدمه على ما هو التحقيق عندنا ، خلافاً للمصنّف - بل في قيده وما اعتبر في انتزاعه من الذات ، وأن قيام المبدأ بها

المغايرة (٢٥٣) - كما عرفت - بين المبدأ وما يجري عليه المشتقّ ، في اعتبار قيام المبدأ به في صدقه على نحو الحقيقة .
 وقد استدللّ من قال بعدم الاعتبار بصدق الضارب والمؤلم ، مع قيام الضرب والألم بالمضروب والمؤلم - بالفتح - .
 والتحقيق : أنّه لا ينبغي أن يرتاب (٢٥٤) من كان من أولي الألباب

يعتبر في انتزاعه عنها أم لا ، ومن المعلوم أنّ المرجع فيه أيضاً كأصل المفهوم هو العرف ، والطريق لنا إلى الوصول إلى ما عند العرف على ما تقدّم في علائم الحقيقة والمجاز تفصيلاً هو صحّة الحمل أو السلب .
 ولا ريب أنّ الذات التي تكون عين المبدأ - كذاته تعالى بالقياس إلى العلم مثلاً - يصحّ عندهم سلب عنوان المشتقّ كالعالم عنها ، ويقال إنّه ليس بعالم ، بل هو علم ، فيعلم من ذلك بطور الإن أنّ المشتقّ يعتبر في صدقه على الذات وحمله عليها عدم اتّحاد المبدأ معها عيناً ، بل لا بدّ فيه من المغايرة كذلك .

إذا تأملت فيما تلوناه عليك في شرح مراده ﷺ يتّضح عندك عدم ورود واحد من الأمور الثلاثة التي أوردها المصنّف على صاحب الفصول ﷺ كما نشير إلى كلّ واحد منها بعد ذلك في محله .
 ٢د-٣٦ قوله : بعد الاتّفاق على اعتبار المغايرة .

مقتضى التحقيق
عند الآخوند

أقول : يعني المغايرة المفهومية لا المغايرة العينية والمصادقية ، فلا ينافي ما ذكره سابقاً من منع الاتّفاق على مزيد من المغايرة المفهومية . والغرض منه
 ١د-٨١ قوله : والتحقيق : أنّه لا ينبغي أن يرتاب ... إلخ .

أقول : غرضه ﷺ من تمهيد هذا التحقيق هو استنتاج بطلان أمرين :

في أنه يعتبر في صدق المشتقّ على الذات وجريه عليها ، من التلبّس بالمبدأ بنحو خاصّ ، على اختلاف أنحائه الناشئة من اختلاف المواد

بطلان القول بعدم اعتبار قيام المبدأ بذيه في صدق المشتقّ ، وبطلان ما يظهر من كلام صاحب الفصول المتقدّم ذكره من تسليمه ورود الإشكال على القائلين باعتباره فيه - وهو منهم في الجملة - بصدق صفاته تعالى عليه تعالى على العينية ، فتصدّى للتفصّي عنه وعن إشكال آخر مشترك الوجود على ما تقدّم الكلام فيه في الأمر الرابع^(١) بالالتزام بالنقل في صفاته .

ومرجع هذا التحقيق أيضاً إلى بيان فساد المبنى ، وحاصل ما ذكره أنّ كلّ واحد من هذين الأمرين إنّما هو مبنيٌّ على أن يكون المراد من قيام المبدأ بذيه في العنوان ما يراد من قيام العرض بالمعروض المتوقّف على التغاير بينهما ، وحلول الأوّل في الثاني .

ولكنّه ليس كذلك ، بل المراد منه شيء يضيق التعبير عنه بما يكون جامعاً لجميع مصاديقه المختلفة غاية الاختلاف ، حتّى التعبير بما يقابل الانقضاء ، فضلاً عن التعبير بالتلبّس بالمبدأ على نحو خاصّ من أنحائه المختلفة ، والقيام بهذا المعنى أعمّ من الحلول في المعروض والصدور عنه ، وكذلك أعمّ من صورة تغاير المبدأ والذات وصورة اتّحادهما .

ويتفرّع على العموم من الجهة الأولى بطلان الأمر الأوّل ، وعلى العموم من الجهة الثانية بطلان الأمر الثاني .

(١) في التعليقة (٢٥٠) من هذا المجلد .

تارة^(٢٥٥)، واختلاف الهيئات أُخرى^(٢٥٦)، من القيام صدوراً أو حلولاً أو وقوعاً عليه أو فيه ، أو انتزاعه عنه مفهوماً مع اتّحاده معه خارجاً ، كما في صفاته تعالى ، على ما أشرنا إليه آنفاً ، أو مع عدم تحقّق إلاّ للمنتزع عنه ، كما في الإضافات والاعتبارات التي لا تحقّق لها ، ولا يكون بحذائها في الخارج شيء، وتكون من الخارج المحمول، لا المحمول

١د-م ص ٨٢ (٢٥٥) قوله : من اختلاف المواد تارةً .

أقول : إذ المبدأ والمادة قد يكون أمراً واقعياً له وجود وراء وجود ذاته ، وقد يكون أمراً انتزاعياً ليس له وجود غيره . وعلى الأول قد يكون صدورياً ، مثل الضرب والقتل والخلق ونحوهما ، وقد يكون حلولياً ، وذلك كالسواد والبياض والحمرة والصفرة وأمثال ذلك .

وعلى الثاني قد يكون ذو المبدأ ما بحذاء المبدأ في العين والخارج ، كما في مبادئ أوصافه تعالى بالقياس إلى ذاته جلّ شأنه على العينية ، فإنّ لها تحقّقاً خارجياً ، وما بحذائها شيء في الخارج ، وهو الذات .

وقد لا يكون كذلك كما في الإضافات والاعتبارات التي لا تحقّق لها في الخارج ، ولا يكون بحذائها شيء فيه أصلاً لا ذو المبدأ ولا غيرها ، وذلك كالعلو والسفل ، والحدوث والقدم ، والتقدّم والتأخّر ، إلى غير ذلك من الأمثلة .

١د-م ص ٨٢ (٢٥٦) قوله : واختلاف الهيئات أُخرى .

أقول : إذ مفاد بعضها صدور المبدأ عن الذات كما في هيئة فاعل ،

بالضميمة ، ففي صفاته الجارية عليه تعالى يكون المبدأ مغايراً له تعالى مفهوماً ، وقائماً به عيناً ، لكنّه بنحو من القيام ، لا بأن يكون هناك اثنيينية^(٢٥٧) ، وكان ما بحذائه غير الذات ، بل بنحو الاتحاد والعينية ، وكان ما بحذائه عين الذات ، وعدم اطلاع العرف على مثل هذا التلبّس من الأمور

وكذلك هيئة فعيل وسائر هيئات الصفات المشبّهة بالقياس إلى الحلول ، ومفاد بعضها وقوع المبدأ عليه كهيئة المفعول ، ومفاد بعضها وقوع المبدأ فيه كهيئة المفعول زماناً أو مكاناً ، ومفاد بعضها تحقّق المبدأ به كهيئة مفعول ، وهكذا .

وممّا ذكرنا هنا وفي الحاشية السابقة علم أنّ قوله : « من القيام صدوراً أو حلولاً » بيان للاختلاف من جهتي المادّة والهيئة ، وقوله : « وقوعاً عليها أو فيها »^(١) بيان له من جهة الهيئة فقط ، وقوله : « أو انتزاعه إلخ » بيان له من جهة المادّة فقط ، فتأمّل .

د-١م ص ٨٣ (٢٥٧) قوله : لكنّه بنحو من القيام لا بأن يكون هناك اثنيينية

... إلخ .

أقول : إذ قد تقدّم^(٢) في شرح المراد من القيام في العنوان أنّه عبارة عن معنى عام لصورتَي الاثنيينية والوحدة العينية ، لا ما يلزم الاثنيينية كما في قيام العرض بالمعروض .

(١) الموجود في النسخ التي بأيدينا : « وقوعاً عليه أو فيه » .

(٢) في التعليقة (٢٥٤) من هذا المجلّد .

الخفية^(٢٥٨) لا يضّرّ بصدقها عليه تعالى على نحو الحقيقة إذا كان لها مفهوم صادق عليه تعالى حقيقة ، ولو بتأمل وتعمّل من العقل ، والعرف إنّما يكون مرجعاً في تعيين المفاهيم ، لا في تطبيقها على مصاديقها .

١-م ص ٨٣ (٢٥٨) قوله : وعدم اطلاع العرف على مثل هذا التلبّس من

إشكال الأخوند

على الفصول

في تصحيح

الحمل في

صفاته تعالى

الأُمور الخفية ... إلخ .

أقول : ما تضمّنه هذا الكلام إلى قوله : « وبالجملة » إشكال على ما أورده صاحب الفصول فيما تقدّم من كلامه على تصحيح الحمل في صفاته تعالى بما عبّر عنه بالتكلف ، الذي هو يقرب بما ذكره المصنّف هنا في قوله : « ففي صفاته الجارية عليه تعالى إلخ » ، فإنّه قال : ﴿ وهو كما ترى : إذ ليس مبنى العرف إلخ ﴾^(١).

وحاصل الإشكال : أنّه نعم لا يطلّع العرف على مثل ذلك ، ولكنه لا يضّرّ إلا فيما إذا كان العرف مرجعاً فيه ، ولا يكون مرجعاً إلا في تعيين مداليل الألفاظ ومفاهيمها ، والكلام هنا في تطبيق مفهوم المشتقّ على مورد ، وكونه من مصاديق ذاك المفهوم بعد تبيّنه والعلم به وعدمه .

وفيه ما لا يخفى ؛ لأنّه إن أُريد من المفاهيم التي يكون المرجع في تعيينها هو العرف ذات المفاهيم في الجملة بعضها في قبال الآخر من دون نظر إلى الخصوصيات والقيود ، ففيه منع واضح ؛ ضرورة أنّ تعيين ما له دخل فيها شرطاً أو شرطاً وتمييزه عمّا ليس كذلك مثل أنّ الصفء له دخل في مفهوم الماء أم لا أيضاً على عهدة العرف ، وهو المرجع فيه .

(١) تقدّمت العبارة كاملة في التعليقة (٢٥٢) من هذا المجلّد .

وبالجملة : يكون (٢٥٩) مثل (العالم) و (العادل) وغيرهما - من

وإن أُريد منها ما يعمّ كلا القسمين فنقول : إن أُريد من التطبيق على المصاديق فيها هو في موارد الشبهة الصدقية - التي هي في الاصطلاح عبارة عن كون الشكّ في انطباق مفهوم على مورد ناشئاً عن الشكّ فيما أُخذ في المفهوم شرطاً أو شرطاً ، مع تبيّن حال المورد ، كماء السيل بالنسبة إلى مفهوم الماء - ففيه : إن نفي كون المرجع فيه العرف خطأ فاحش مناقض لما ذكره صريحاً في مبحث صحّة السلب وعدمها فراجع (١).

وإن أُريد منه التطبيق في موارد الشبهات المصدقية - التي هي في الاصطلاح عكس الشبهة الصدقية ، بأن يكون الشكّ فيه ناشئاً عن الشكّ في خصوصيات المورد والموضوع لأجل الأمور الخارجية ، مع تبيّن حال المفهوم - فما ذكره من نفي مرجعية العرف فيه مسلم .

ولكن محلّ الكلام من القسم الأوّل دون الثاني ، كما هو واضح بأدنى

تأمل .

فتبيّن أنّ الحقّ مع صاحب الفصول ، ولا يرد عليه ما ذكره المصنّف ﷺ .

(٢٥٩) قوله : وبالجملة يكون ... إلخ .

د - ١ - ص ٨٤

أقول : هذا في الحقيقة ليس إجمالاً لما ذكره من التحقيق ، بل هو

نتيجة له بالقياس إلى الأمر الثاني من الأمرين اللذين ذكرنا (٢) أنّ هذا

(١) كفاية الأصول : ١٩ ، وراجع أيضاً التعليقة (٦٠) من هذا المجلّد ، قوله ﷺ : « وكيف

كان ، فالشكّ في باب الألفاظ ... إلخ » .

(٢) في التعليقة (٢٥٤) من هذا المجلّد .

الصفات الجارية عليه تعالى وعلى غيره - جارية عليهما بمفهوم واحد ومعنى فارد وإن اختلفا فيما يعتبر في الجري من الاتحاد وكيفية التلبس بالمبدأ ، حيث إنّه بنحو العينية فيه تعالى ، وبنحو الحلول أو الصدور في غيره ، فلا وجه لما التزم به في الفصول من نقل الصفات الجارية عليه تعالى عمّا هي عليها من المعنى ، كما لا يخفى ، كيف ولو كانت^(٢٦٠) بغير معانيها العامّة جارية عليه تعالى كانت صرف لقلقة اللسان وألفاظ بلا معنى ، فإنّ غير تلك المفاهيم العامّة الجارية على غيره تعالى غير مفهوم ولا معلوم إلاّ بما يقابلها ، ففي مثل ما إذا قلنا : (إنّ تعالى عالم) إمّا أن نعني أنّه من ينكشف لديه الشيء فهو ذلك المعنى العام ، أو أنّه مصداق لما يقابل ذلك المعنى فتعالى عن ذلك علواً كبيراً ، وإمّا أن لا نعني شيئاً فتكون كما قلناه من كونها صرف للقلقة ، وكونها بلا معنى ، كما لا يخفى .

التحقيق تمهيد لاستنتاج بطلانهما ، أعني بطلان تسليم ورود الإشكال في صحّة حمل صفاته تعالى عليه على القول باعتبار قيام المبدأ بالذات في صحّة حمل المشتقّ عليها بناءً على العينية في صفاته تعالى ، كما أنّ قوله

في آخر التنبيه : « وبالتأمّل فيما ذكرنا ظهر الخلل إلخ »^(١) نتيجة له بالقياس إلى الأمر الأوّل منهما ، أعني بطلان القول بعدم اعتبار القيام .

١٥-م ص ٨٤ (٢٦٠) قوله : كيف ولو كانت ... إلخ .

أقول : هذا إشكال آخر على ما التزم به صاحب الفصول من النقل

تعالى عمّا هي عليها من المعنى

• •

غير الإشكال على مبناه ، والتخطة في فهم المراد من القيام المعتبر في الصدق ، وحاصل ما ذكره هنا على نحو يتضح الإشكال وتعليله بقوله : « فإن غير تلك المفاهيم إلخ » أنه لو كانت تلك الصفات جارية عليه بغير معانيها الجارية على غيره تعالى لكانت ألفاظاً بلا معنى يعرفه المتكلم بها عند حملها عليه تعالى كي يقصده ، ومن المعلوم أن التلفّظ بكلّ لفظ كذلك مثل التلفّظ ببعض الألفاظ الطلسمية وتلفّظ الهندي بألفاظ عربية يكون لقلقة اللسان .

والوجه في لزوم ذلك أن غير تلك المفاهيم العامة المعروفة عند العرف كسائر المفاهيم غير مفهوم عندنا ولا معلوم لنا إلا بملاحظة ما يقابل ذلك الغير من المفاهيم ؛ إذ ليس لنا طريق إلى فهمها والعلم بها إلا ذلك ، وهذا الطريق منتف هنا ؛ لأنّ مقابل ذلك الغير أيضاً مجهول غير معلوم عندنا .

فيدور الأمر في مثل قولنا : الله عالم ، بين أن نعني من المحمول شيئاً نعرفه وبين عدمه ، وعلى الأمر الأوّل يدور بين أن يكون هذا الشيء الذي نعرفه فنقصده هو من ينكشف لديه الأشياء ، وبين أن يكون مقابله أي من يخفى عليه الأشياء . والأوّل خلّف ، إذ المفروض هو النقل إلى غير المعاني المعروفة ، والثاني غير مراد قطعاً ، فتعيّن الثالث ، وهو عدم قصد شيء يعرفه المتكلم ، وقد تقدّم أن التلفّظ بلفظ بدون معرفة معناه لقلقة صرفة ، هذا .

والجواب عن هذا الإشكال أنه أخطأ في فهم مراد صاحب الفصول من النقل ، وتخيّل أنه يقول بنقل ألفاظ موادّ المشتقات كالعلم في «عالم»

والعجب^(٢٦١) أنه جعل ذلك علة لعدم صدقها في حق غيره ، وهو كما ترى .

إلى غير معانيها المعروفة ، وغفل عن أن مراده نقل هيئات المشتقات إلى المصادر ، وأن العالم بمعنى العلم كما أشرنا إليه ، وهذه المصادر المنقول إليها هيئة المشتق مما هو مفهوم لنا ومعلوم عندنا بمعرفة ما يقابلها ويضادها ، فعلى هذا تكون الصورة الأولى من صور الدوران في مثل « الله عالم » تحتها صورتان ، إحداهما : من ينكشف لديه الشيء ، والأخرى : من هو عين الانكشاف ، ومختار صاحب الفصول هو هذه الصورة الثانية ، وعليها لا لقلقة أصلاً ، بل الحمل بناءً عليها أحسن وأكمل منه على الصورة الأولى .

وكيف كان ، فقد علم مما ذكرنا في توضيح إشكال المصنّف أن صفة المعنى في قوله : « بلا معنى » في كلا الموضوعين وصفة الشيء في قوله : « وإما أن لا نعني شيئاً محذوف وهو مثل « يعرف » أو ما يفيد مفاده ، وعلى هذا لا حاجة إلى دعوى زيادة الباء في قوله : « بما يقابلها » وعلى تقدير الزيادة لا حاجة إلى تقدير الصفة ، ولكن المعنى بناءً عليها يكون على نحو لا نحتمله ، وعلم أيضاً أن ضمير التأنيث في « يقابلها » راجع إلى الغير باعتبار المعنى .

١-ح ص ٢٨٤ (٢٦١) قوله : والعجب ... إلخ .

أقول : هذا إشكال آخر أورده على قول صاحب الفصول رحمته : « ولذا لم يصدق في حق غيره تعالى »^(١) وقد عرفت الجواب عنه ، وأنه كما نراه

(١) الفصول الغروية : ٦٢ / التنبيه الثالث .

وبالتأمل فيما ذكرنا^(٢٦٢) ظهر الخلل فيما استدلّ من الجانبين
والمحاكمة بين الطرفين ، فتأمل .

السادس: الظاهر أنّه لا يعتبر في صدق المشتقّ^(٢٦٣)(٢٦٤) وجريه
على الذات حقيقة التلبّس بالمبدأ حقيقة وبلا واسطة في العروض ،

أمرٌ مطابق للواقع ، وأنّ الإيراد عليه ﷺ قد نشأ من الخطأ في فهم مراده من
النقل .

١د-ح ص ٨٤ (٢٦٢) قوله : وبالتأمل فيما ذكرنا ... إلخ .

أقول : يعني بالموصول ما ذكره من التحقيق في بيان المراد من
القيام ، ووجه ظهور الخلل به أمّا في دليل القول بعدم الاعتبار فواضح ، لأنّه
إنّما يتمّ لو كان المراد من القيام هو الحلولي ، وقد مرّ منعه ، وأمّا في دليل
القول بالاعتبار فمن جهة اختصاصه ببعض المشتقات ، وعدم جريانه في
بعضها ، كما في الصفات الجارية عليه تعالى بناءً على العينية .

وأما ظهور المحاكمة بين طرفي النزاع في اعتبار القيام وعدمه فبأنّه
إن أُريد من القيام القيام الحلولي فالحقّ مع المنكرين ، وإن أُريد منه ما يعمّ
غيره بتمام أقسامه كما هو التحقيق فالحقّ مع المثبتين .

عدم اعتبار

التلبّس بالمبدأ

والظاهر أنّ الأمر بالتأمل في آخر البحث إشارة إلى الدقّة ، وإن شئت
أن تجعلها إشارة إلى غيرها فاجعله إشارة إلى بعض ما ذكرناه من
الذات حقيقة المناقشات في طيّ الحواشي المتقدّمة أو كلّها ، فتأمل جيّداً .

حقيقة في

صدق المشتق

وجريه على

الذات حقيقة

١د-م ص ٨٧ (٢٦٣) قوله : السادس الظاهر أنّه لا يعتبر في صدق المشتقّ

... إلخ .

أقول : الصدق والجري على الذات لا يكون إلّا بنحو الحمل

كما في الماء الجاري ، بل يكفي التلبّس به ولو مجازاً ، ومع هذه الوساطة ، كما في الميزاب الجاري ، فإسناد الجريان إلى

والإسناد التامّ ، كما في قوله : الماء جار ، أو الناقص ، كما في قولك : هذا ماء جار ، أو بنحو التطبيق ، كما في قولك : رأيت جارياً ، ومرجعه إلى الحمل الناقص ، يعني رأيت شيئاً جارياً ، فعلى هذا يصير معنى العبارة : أنه لا يعتبر في إسناد المشتقّ إلى الذات إسناداً حقيقياً تلبّس الذات بالمبدأ حقيقةً وبلا واسطة في العروض [كما في الماء الجاري] واللون الشديد والحركة السريعة ، بل يكفي في كون إسناده إليه حقيقياً تلبّسه به مجازاً ، ومع هذه الوساطة أيضاً كما في الميزاب الجاري والجسم الشديد أو السريع على ما فصل^(١) بهما في الفصول^(٢) ، بدعوى أنّ المشتقّ موضوع لمفهوم بسيط عام قابل للانطباق على الذات المتلبّس بالمبدأ حقيقةً والمتلبّس به مجازاً ، وعلى القول بالتركيب موضوع لذات متلبّسة بالمبدأ أعمّ من أن يكون تلبّسه على نحو الحقيقة أو على نحو المجاز ، وحينئذ يتّجه عليه بعد تسليم ما ذكره من الدعوى - كما لعله يساعد عليها العرف فتأمل - أنّ ما فرّع على ذلك بقوله : « فإسناد الجريان إلى الميزاب وإن كان إسناداً إلى غير ما هو له وبالمجاز إلاّ أنه في الإسناد لا في الكلمة » مناقض صريح له ؛ لأنّ مقتضى ما أسّسه هو كون الإسناد في ذلك حقيقياً لا مجازياً .

(١) هكذا ورد في الأصل ، ولعلّ الصحيح : « على ما مثّل » .

(٢) الفصول : ٦٢ / التنبيه الثالث .

.....

٢د-ح ص٣٦ (٢٦٤) قوله : السادس : الظاهر أنه لا يعتبر في صدق المشتق

... إلخ .

أقول : العبارة غير وافية بالمراد لأن مراده ﷺ كما يظهر من ملاحظة قوله : « فالمشتق في مثل المثال ... إلخ » أنه لا يعتبر في استعمال لفظ - ومنه المشتق - في معناه الموضوع له كي يكون حقيقة أن يكون المسند إليه لذلك اللفظ بما له من المعنى فرداً حقيقياً من أفراد المعنى الحقيقي لذلك اللفظ، بل يصح ذلك مع كونه فرداً مجازياً وتنزيلياً له ، مثلاً استعمال لفظ الأسد في الحيوان المفترس الموضوع هو له لا يعتبر فيه أن يكون المسند إليه لذلك اللفظ فرداً من الأفراد الحقيقية له ، كما في قولك : (هذا أسدٌ) مشيراً إلى حيوان مفترس خارجي ، بل يصح مع كونه فرداً مجازياً وتنزيلياً كما في قولك : (زيدٌ أسدٌ) على ما ذهب إليه السكاكي^(١) من أن التجوز والتصرف في مثل ذلك إنما هو في أمر خارج عن عالم اللفظ من تنزيل غير الأسد - أعني زيداً - منزلة الأسد ، لا في لفظ الأسد باستعماله في الشجاع .

وبالجملة : لا ملازمة بين كون الموضوع في قضية فرداً تنزيلياً لما وضع له لفظ المحمول في تلك القضية ، وبين استعمال لفظ ذاك المحمول في غير ما وضع له ، كي يكون مجازاً في الكلمة ، بل يمكن مع كون الموضوع فيها من الأفراد التنزيلية للمحمول فيها استعمال لفظ المحمول فيها في معناه الحقيقي كيف وقد اختاره السكاكي !؟

(١) مفتاح العلوم : ٣٧٠ وما بعدها .

الميزاب^(٢٦٥) وإن كان إسناداً إلى غير ما هو له وبالمجاز ، إلا أنه في الإسناد ، لا في الكلمة ، فالمشتق في مثل المثال بما هو مشتق قد استعمل في معناه الحقيقي وإن كان مبدؤه مسنداً إلى الميزاب بالإسناد المجازي ، ولا منافاة بينهما أصلاً ، كما لا يخفى .

ومن الواضح أن ما ذكره من العبارة لا يفي بإفادة هذا المعنى ؛ لأن مفادها أنه لا يعتبر في كون موضوع خاص في القضية مصداقاً حقيقياً للمشتق الذي وقع محمولاً فيها وفرداً واقعياً له ، تلبس ذلك الموضوع بمبدأ ذلك المشتق حقيقة وبلا واسطة شيء آخر هو متلبس به عارض على ذلك الموضوع ، بل يكفي فيه تلبسه به بالعناية ولو بالواسطة ، كما في الميزاب الجاري ، وهو كما ترى ؛ حيث إن مرجعه إلى الإلتزام بأن الميزاب مصداق حقيقي لمفهوم الجاري وهو فاسد جداً .

وكيف كان ، إن كان مورد الكلام في المقام ما يدل عليه عبارة العنوان الذي بيناه ، كما لعلة الظاهر من عبارة الفصول في ثالث تنبيهات المشتق المتقدم ذكرها فيما يتعلّق بالأمر الخامس^(١) ، فالحق مع صاحب الفصول .

وإن كان ما ذكرناه أولاً - كما يدل عليه قوله : « فالمشتق ... إلخ » - فالحق مع المصنّف ، فتدبر جيداً .

١- ص ٨٦ (٢٦٥) قوله : فإسناد الجريان إلى الميزاب ... إلخ .

أقول : في التعبير هنا وفي قوله : « وإن كان مبدؤه مسنداً إلى الميزاب

(١) في التعليقة (٢٥٢) من هذا المجلد .

ولكن ظاهر الفصول، بل صريحه، اعتبار الإسناد الحقيقي في صدق المشتق حقيقة، وكأنه من باب الخلط بين^(٢٦٦) المجاز في الإسناد والمجاز في الكلمة، وهذا - هاهنا - محلّ الكلام بين الأعلام، والحمد لله، وهو خير ختام.

إلخ» مسامحة؛ حيث إنّ المسند في باب حمل المشتقّ على شيء هو نفس مفهوم المشتقّ لا مبدؤه، فالصواب أن يقول: فقيام الجريان بالميزاب أو فتلبّس الميزاب بالجريان وإن كان بنحو التجوّز، إلّا أنّه في الإسناد وربط الشيء بما هو مربوط بغيره، لا في الكلمة واستعمال المشتقّ وهو لفظ الجاري في غير الذات المتلبّس بالمبدأ الذي وضع له. ويقول بدل قوله: «وإن كان مبدؤه مسنداً إلخ»: «وإن كان مبدؤه قائماً بالميزاب، أو يقول: وإن كان تلبّس الميزاب بمبدئه مجازاً في الإسناد.

٢٥-ح ص ٣٧ (٢٦٦) قوله: وكأنه من باب الخلط بين ... إلخ.

أقول: فجعل ما يوجب التجوّز في الإسناد - أعني كون المسند إليه غير المصداق الحقيقي للمسند المشتقّ - موجباً للتجوّز في الكلمة أي لفظ المحمول في القضية باستعماله في غير ما وضع له.

والأحسن المناسب للتعبيرات السابقة في أوّل العنوان أن يقول «وكانه من باب الخلط بين الحقيقة في الإسناد والحقيقة في الكلمة» يعني الخلط في اعتباره في الثاني أيضاً ما هو معتبر في خصوص الأوّل، أعني كون الموضوع في القضية من مصاديق المشتقّ المحمول ومما هو له، وقد علم ممّا ذكرنا في الحاشية السابقة أنّ الإيراد عليه بالخلط إنّما يتمّ فيما إذا كان كلامه فيما يعتبر في الحقيقة في الكلمة، وإلّا فلو كان كلامه فيما يعتبر



في الحقيقة في الإسناد - كما لعلّ الظاهر منه - فلا ، بل الخلط حينئذٍ من
المصنّف لو كان كلامه في ذلك أيضاً كما هو قضية ظاهر العنوان ، فتأمل
جيداً وافهم جيداً .

المقصد الأول

في الأوامر

المقصد الأول:
في الأوامر

المقصد الأول : في الأوامر (٢٦٧)

وفيه فصول :

[الفصل] الأول: فيما يتعلّق بمادّة الأمر من الجهات، وهي عديدة:
الأولى: أنّه قد ذكر للفظ الأمر معانٍ متعدّدة، منها
الطلب (٢٦٨)(٢٦٩)، كما يقال : أمره بكذا .

٢د-ح ص ٣٧ (٢٦٧) قوله : المقصد الأول : في الأوامر .

أقول : يمكن أن يكون هو والنواهي جمعين سماعيين للأمر والنهي
بمعنى القول المخصوص ، ويجريان فيهما بمعنى البعث والزجر .
واحتمل كونهما جمعاً قياسياً لأمره وناهية بتأويل كلمة أمره وكلمة
ناهية تجوّزاً ، من قبيل إسناد الشيء إلى الآلة .
واحتمل كون الأوامر جمع الأمور ، فيكون جمع الجمع .

١د-م ص ٨٨ (٢٦٨) قوله : منها الطلب .

المناقشة فيما

ذكر من كون
الطلب والأمر

مترادفين

أقول : لو كان هو والأمر مترادفين لم يكن المطلوب منطبقاً على
المأمور به ، بل كان منطبقاً على المأمور ، ولم يكن وجه في تعدية الأمر إلى
المأمور به بالباء ، وتعدية الطلب إليه بنفسه ، فهذا الفرق يكشف عن فرق
بينهما في ناحية المعنى .

إلا أن يقال : إن المراد من الطلب الذي جعل من معاني الأمر هو
الطلب الإلزامي ، والإلزام أيضاً يتعدى بالباء ، ويقال : ألزمه بكذا .
وفيه : أنّ الطلب الإلزامي مغاير للإلزام مغايرة المقيّد مع القيد ،

.....

فتعدّي الإلزام بالباء لا يصحّ تعدّي الطلب الإلزامي بها إلا بضرب من التجوّز .

فالذي ينبغي أن يقال : إنّ الطلب الإلزامي من مصاديق الأمر ، وأنّه شيء ينتزع عنه مفهوم الأمر ، لا أنّهما لفظان وضعا لمفهوم واحد .

د-٢م-ص٣٦ (٢٦٩) قوله : منها : الطلب .

أقول : يعني في الجملة ، مع قطع النظر عن اعتبار خصوصية فيه من صدوره من العالي أو المستعلي وغيره من الخصوصيات وعدمه ، والبحث عن الأمر في الأصول إنّما هو من حيث هذا المعنى .

وكيف كان ، يرد عليه أنّه من قبيل تفسير الشيء بالأعمّ والمصداق بالكليّ ؛ لما ستعرفه من أنّ الأمر مصداق للطلب ، وفرد منه ، وذلك لأنّ الأمر لا بدّ في تحقّقه من أطراف ثلاثة : الأمر بصيغة الفاعل ، والمأمور ، والمأمور به ، بخلاف الطلب فإنّه يكفي في تحقّقه الطرفان : الطالب والمطلوب .

فيعلم من ذلك أنّ الطلب غير الأمر ، وسيأتي^(١) أنّه ليس إلاّ الاحتيال في حصول متعلّق الغرض الأصلي ، والسعي في مقدّماته ، وهو أعمّ من الأمر ؛ إذ قد يتحقّق بدونه ، كما إذا كان متعلّق غرضه هو فعل نفس الطالب ، كما أنّه قد يوجد في ضمن الأمر ، كما إذا كان ذو المقدّمة الذي تعلقّ به غرضه فعل الغير ، فاللازم تفسيره ببعث الغير نحو الفعل في الجملة ، فافهم .

(١) في التعليقة (٢٩٩) من هذا المجلّد ، قوله ﷺ : « وكيف كان ، فالظاهر أنّ الطلب غير

ومنها الشأن (٢٧٠)، كما يقال : شغله أمر كذا .

ومنها الفعل ، كما في قوله تعالى : ﴿ وَمَا أَمْرٌ فِرْعَوْنَ بِرَشِيدٍ ﴾ .

ومنها الفعل العجيب ، كما في قوله تعالى : ﴿ فَلَمَّا جَاءَ أَمْرُنَا ﴾ .

ومنها الشيء ، كما تقول : رأيت اليوم أمراً عجيباً .

ومنها الحادثة .

ومنها الغرض ، كما تقول : جاء زيد لأمر كذا .

ومما يشهد على المغايرة بين الأمر والطلب تعدية الأول إلى المفعول

بالباء ، والثاني بنفسه .

٢-٣ ص ٣٦ (٢٧٠) قوله : ومنها : الشأن .

أقول : وقد يمثل له بـ « أمر فلان سهل » أي شأنه سهل . ولي تأمل المناقشة أيضاً في معنى الشأن فتأمل ، ولعل الفرق بينه وبين الفعل هو أن الشأن عبارة عن شيء كونه مرادفاً للشأن والشيء خصوص الفعل الذي صار عادة ومن أوصافه ، فتأمل .
والغرض

وكيف كان فيرد عليه : أنه لا يصح استعمال الأمر في جميع الموارد التي يصح استعمال الشأن فيها ؛ لصحة قولك : زيد ذو شأن ، دون قولك : زيد ذو أمر ، فلو كان مرادفاً له لما أمكن الانفكاك في ذلك .

وبهذا الضابط يعلم بطلان جعله بمعنى الشيء والغرض ؛ ضرورة صحة قولك : « أكلت شيئاً » و « شربت شيئاً » و « هذا شيء » مشيراً إلى إنسان أو حيوان أو غيرهما من الأعيان قبال الأفعال ، وكذا قولك : « الغرض من العبادة هو الدخول في الجنة ، ومن التجارة هو الاسترباح » بخلاف « أكلت أو شربت أمراً » أو « هذا أمر » مشيراً إلى عين قبال الفعل ، وبخلاف قولك : « الأمر من العبادة كذا ومن التجارة كذا » .

ولا يخفى أن عدَّ بعضها من معانيه من اشتباه المصداق بالمفهوم^(٢٧١)؛ ضرورة أن الأمر في (جاء زيد لأمر) ما استعمل في معنى الغرض ، بل اللام قد دلَّ على الغرض ، نعم يكون مدخوله مصداقه ، فافهم .

عدَّ بعض ما ذكر من معاني للأمر من اشتباه المصداق بالمفهوم على نحوين

وهكذا الحال في قوله تعالى «فَلَمَّا جَاءَ أَمْرُنَا» يكون مصداقاً للتعجب،

د ٢-م ص ٣٧ (٢٧١) قوله : من اشتباه المصداق بالمفهوم .

أقول : هذا يكون على نحوين :

تارةً بتخيّل كون المصداق للمفهوم الموضوع له اللفظ أو المستعمل فيه هو المعنى الموضوع له اللفظ ، وذلك كما في جعل الأمر بمعنى القول المنصوص ، أي صيغة إفعال ، فإنّ مفهوم الأمر هو الطلب - على ما هو المعروف - أو البعث في الجملة ، وأمّا صيغة إفعال إذا أُريد منها الطلب أو البعث فهو مصداق له ، وقد اشتبهوا وتوهّموا أنّ الصيغة هو مفهوم الأمر لا الطلب والبعث .

وأخرى بعكس ذلك ، وهو أن يتوهّم [أنّ] المفهوم الغير الموضوع له الصادق على المفهوم الموضوع له والمنطبق عليه هو الموضوع له اللفظ ، وذلك كجعل الأمر في قوله « جاء لأمر كذا » بمعنى الغرض ، فإنّه فيه بمعنى الفعل الذي هو الموضوع له اللفظ ، وإنّما صار مصداقاً لمفهوم الغرض وانطبق هو عليه بقرينة دخول اللام ، الدالّة على العلة الغائية عليه ، فاشتبه المتوهّم وغفل عن دخول اللام ، فتوهّم أنّه موضوع لمفهوم الغرض واستعمل فيه ، لا في الفعل الذي هو مصداقه .

لا مستعملاً في مفهومه (٢٧٢)، وكذا في الحادثة والشأن .

وبذلك ظهر ما في دعوى الفصول من كون لفظ الأمر حقيقة في

المعنيين الأولين .

ولا يبعد دعوى كونه حقيقة في الطلب في الجملة (٢٧٣)

د-٢-ح ص ٣٧ (٢٧٢) قوله : لا مستعملاً في مفهومه ... إلخ .

أقول : الذي استعمل في مفهوم التعجب هو الأمر - بالكسر - كما

في قوله تعالى حكاية عن موسى ﷺ : «لَقَدْ جِئْتَ شَيْئاً إِمْرًا»^(١) أي

عجيباً .

د-١-م ص ٨٨ (٢٧٣) قوله : في الطلب في الجملة .

أقول : يعني به الإشارة إلى ما سيتعرض لها في الجهات الثلاثة الآتية

من خصوصيات اعتبار علو الطالب أو استعلائه ، وكونه على نحو اللزوم ،

وكونه على نحو الإنشاء لا على نحو الحقيقة . ومن هنا يظهر المراد من قوله

فيما بعد هذا : « بما هو طلب مطلق أو مخصوص » .

فالمحصل مما ذكره هنا في طي هذه الجهات ومما ذكره في مسألة

أن متعلقات الأوامر والنواهي هي الطباع وما ذكره في أول مبحث النهي في

الفرق بينه وبين الأمر : أن الأمر عنده ﷺ موضوع لطلب وجود الطبيعة من

العالي بالطلب الإنشائي .

والشيء^(٢٧٤)، هذا بحسب العرف واللغة .

٢د-٣ص ٣٧ دعوى كونه حقيقة في الطلب في الجملة والشيء .
 (٢٧٤) قوله : ولا يبعد دعوى كونه حقيقة في الطلب في الجملة
 أقول : بل في البعث إلى الفعل في الجملة والفعل ، إذ قد مر^(١)
 الإشكال في تفسيره بالطلب ، ومر^(٢) الإشكال في تفسيره بالشيء ، فلا بد
 أن يكون استعماله فيه في مثل قولك « رأيت اليوم أمراً عجيباً » مجازاً
 بعلاقة العموم والخصوص ، واستعمال اللفظ الموضوع للخاص - أعني
 البعث والفعل - في العام وهو الشيء .

وكيف كان ، فمراده من كونه حقيقة فيهما كونه كذلك بطور الاشتراك
 اللفظي ، وسيأتي الإيراد عليه فيما بعد^(٣) ، ومراده من قوله « في الجملة » هو
 الإشارة إلى ما يتعرض به في الجهات الآتية من مسألة الوجوب وعلو الأمر
 أو استعلائه .

ويمكن أن يكون الغرض منه هو الإشارة إلى احتمال كل من قسمي
 الحقيقة فيه ، ودوران الأمر بينهما: أحدهما: كون المستعمل فيه عين الموضوع
 له ، والآخر كونه فرداً له ، يعني أنه حقيقة في الطلب في الجملة ، إما من جهة
 أنه وضع له بالخصوص ، وإما أنه فرد لما هو الموضوع له كالشيء .

(١) في التعليقة (٢٦٨) و (٢٦٩) من هذا المجلد .

(٢) في التعليقة (٢٧٠) من هذا المجلد .

(٣) لعل المراد به ما سيذكره في نفس هذه التعليقة من قوله ﷺ: « ولا حجة على أنه
 على نحو الاشتراك اللفظي ... إلخ » ، أو ما سيأتي في التعليقة (٢٨٤) من هذا المجلد .

وأما بحسب الاصطلاح^(٢٧٥)، فقد نقل الاتفاق على أنه حقيقة^(٢٧٦) في القول المخصوص ، ومجاز في غيره . ولا يخفى أنه عليه^(٢٧٧) لا يمكن منه الاشتقاق ، فإن معناه - حينئذ - لا يكون معنى حديثاً ،

وعلى هذا يكون هو قيداً للحقيقة كما أنه على الأزل قيد للطلب .
ومراد من نفي البعد هو صرف الاحتمال ؛ وذلك بقريته قوله فيما بعد : « وقد استعمل في غير واحد من المعاني في الكتاب والسنة ولا حجة على أنه على نحو الاشتراك اللفظي ... إلخ » ، حيث إنه صريح في احتمال الحقيقة والمجاز ، فلو كان المراد من نفي البعد هو تقوية ذلك لكان منافياً لما بعده كما لا يخفى .

ثم إن قضية عدم التعرض لنفي استعماله في الفعل - مثله في الغرض والشأن والحادثة والتعجب - هو أنه يسلم استعماله فيه ، وعلى هذا كان اللازم ذكر الفعل مع الشيء والطلب في الجملة .

١٨٨-م ص ٨٨ (٢٧٥) قوله : وأما بحسب الاصطلاح .

أقول : يعني اصطلاح الأصولي .

١٨٨-م ص ٨٨ (٢٧٦) قوله : حقيقة ... إلخ .

أقول : يعني حقيقة عند الأصولي في صيغة افعال ، ومجاز فيما عداها من المعاني المذكورة في صدر المبحث حتى الطلب والشيء .

١٨٨-م ص ٨٨ (٢٧٧) قوله : ولا يخفى أنه عليه ... إلخ .

أقول : الغرض من ذلك تخطئة الناقل للاتفاق على كونه حقيقة في تخطئة الناقل القول المخصوص في نقله وتكذيب له فيه ، وأن المعنى المصطلح عليه للاتفاق على كونه حقيقة في عند الأصولي عين المعنى العرفي واللغوي أعني الطلب ، ومرجع ما ذكره القول المخصوص

مع أن الاشتقاقات منه - ظاهراً - تكون بذلك المعنى المصطلح عليه بينهم ، لا بالمعنى الآخر ، فتدبر (٢٧٨)(٢٧٩).

في وجه ذلك إلى القياس الاستثنائي مع رفع التالي ، يعني : لو كان معناه المصطلح عليه عند الأصولي هو القول المخصوص لما أمكن منه الاشتقاق ؛ ضرورة أن معناه حينئذ لا يكون معنى حديثاً ، ولكنه قد اشتق منه المشتقات بذاك المعنى الاصطلاحي الدائر بين الأصوليين ، فينتج أن معناه المصطلح عليه ليس ما ذكر من القول المخصوص ، بل هو معناه العرفي واللغوي وهو المطلوب . فقوله : « مع أن الاشتقاقات منه ظاهراً » إشارة إلى رفع التالي الذي ذكرناه .

١د-م ص ٨٩ (٢٧٨) قوله : فتدبر .

أقول : لعله إشارة إلى منع ما استظهره من كون الاشتقاقات من الأمر بما له من المعنى الاصطلاحي ؛ لإمكان كونها منه بمعناه اللغوي العرفي .

٢د-م ص ٣٨ (٢٧٩) قوله : فتدبر .

أقول : لعله إشارة إلى منع الصغرى ، وأنه مع عدم إمكان الاشتقاق من القول المخصوص الذي جعلوه معنى اصطلاحياً له ، كيف يمكن استظهار كون الاشتقاقات منه بذلك المعنى الاصطلاحي ؟

فلا بد إما من منع ظهور كلامهم في كون معناه أمراً غير حديثي ؛ لاحتمال أن يكون المراد من القول هو لا بمعناه الاسم المصدرى - أعني الصيغة المخصوصة - بل هو بمعناه المصدرى ، بحيث يكون مرادهم أن

ويمكن أن يكون مرادهم^(٢٨٠) به هو الطلب بالقول لا نفسه ، تعبيراً عنه بما يدلّ عليه ، نعم القول المخصوص - أي صيغة الأمر - إذا أراد العاليي بها الطلب يكون من مصاديق الأمر^(٢٨١) ، لكنّه بما

الأمر عبارة عن قول الصيغة والتلفّظ بها مع قصد معناها ، فيكون « أمرته بالشرب » بمعنى « قلت له اشرب » .

وإمّا من التأويل في ظهور كلامهم في أنّ معناه هو نفس الصيغة الخاصّة بعد تسليم أصل الظهور بما ذكره المصنّف بقوله : « ويمكن ... إلخ » من حمله على إرادة الطلب به من قبيل تسمية المدلول باسم الدالّ ، والشيء بألّة إيجاده ، كما يرشد إلى ذلك تفسير بعضهم له بالطلب بالقول المخصوص .

وإمّا بمنع كون الاشتقاقات منه بذلك المعنى ، ودعوى أنّها منه بمعناه اللغوي ، فافهم .

١٥-م ص ٨٩ (٢٨٠) قوله : ويمكن أن يكون مرادهم ... إلخ .

أقول : هذا توجيه للاتّفاق المذكور على فرض ثبوته ، بأنّ مرادهم من كونه حقيقة في القول المخصوص أنّه حقيقة في الطلب بذاك القول المخصوص لا أنّه نفسه ، وإنّما عبّروا عن المعنى وهو الطلب بما يدلّ عليه ويكشف عنه ، وهو القول المخصوص .

٢٥-م ص ٣٨ (٢٨١) قوله : من مصاديق الأمر .

أقول : يعني من الأمرِ الطلبِ المطلق أو المخصوص بالخصوصية التي سيتعرّض بها فيما بعد .

هو طلب^(٢٨٢) مطلق أو مخصوص .

وكيف كان ، فالأمر سهل لو ثبت النقل ، ولا مشاحة في الاصطلاح ، وإثما المهمّ بيان ما هو معناه عرفاً ولغة^(٢٨٣) ، ليحمل عليه فيما إذا ورد بلا قرينة .

وقد استعمل في غير واحد^(٢٨٤) من المعاني في الكتاب والسنة ، ولا حجة على أنه على نحو الاشتراك اللفظي أو المعنوي أو الحقيقة والمجاز .

٢د-م ص ٣٨ (٢٨٢) قوله : لكنّه بما هو طلب .

أقول : لا بما هو لفظ ، فإنّه حينئذٍ لا يكون من مصاديق الأمر . والترديد في قوله : « مطلق أو مخصوص » إشارة إلى الخلاف في اعتبار العلو أو الاستعلاء في مفهومه فالثاني ، وعدم اعتباره فالأول .

٢د-ح ص ٣٨ (٢٨٣) قوله : وإثما المهمّ بيان ما هو معناه عرفاً ولغة .
أقول : لأنّ خطاب الشرع منزّل على العرف إن علم ، وإلا فعلى اللغة ، فلا فائدة في البحث عن معناه الاصطلاحي .

٢د-م ص ٣٨ (٢٨٤) قوله : وقد استعمل في غير واحد ... إلخ .

استعمال الأمر في غير واحد من المعاني في الكتاب والسنة
أقول : مقتضى ما ذكره سابقاً - من مسألة اشتباه المصداق بالمفهوم بالنسبة إلى أربعة من المعاني ونفي البعد عن كونه حقيقة في الطلب في الجملة والشيء بضميمة ما أشرنا إليه^(١) من أنّه يسلم استعمال لفظ [الأمر] في الفعل - أن يكون مراده من الغير هنا هو الطلب والفعل والشيء ؛ إذ

(١) في التعليقة (٢٧٤) من هذا المجلد .

• • • • •

مقتضاه عدم استعماله في غير هذه المعاني الثلاثة . وقد مرّ (١) أيضاً أنّ المراد من نفي البعد في العبارة السابقة هو صرف الاحتمال لا التقوية ، فلا تهافت بينها وبين التردد واحتمال التجوّز هنا ، فتأمّل .

وعلى أيّ حال ، فقد يتوهم في بادئ النظر أنّه لا مجال لاحتمال الاشتراك المعنوي في مثل المقام ممّا كان أحد المعاني أعمّ مطلقاً من غيره ، كالشيء في المقام فإنّه أعمّ من البقية ؛ ضرورة عدم الجامع بين الأعمّ والأخصّ ، وعلى تقدير وجود الجامع يمكن منع وضعه له ، وإلاّ لما كان وجه لاختلاف جمع الأمر بمعنى الطلب مع جمعه بمعنى الشيء ؛ ضرورة عدم اختلاف جمع لفظ من الألفاظ باختلاف مصاديق معناه .

وبهذا يظهر فساد احتمال الحقيقة والمجاز ؛ ضرورة عدم اختلاف جمع لفظ باختلاف استعماله في معناه الحقيقي والمجازي ، مثلاً جمع أسد على أسود لا يتفاوت بين أن يراد منه الحيوان المفترس أو الرجل الشجاع ، إلاّ أن يقال : إنّ هذا فيما إذا كان جمع الأمر بمعنى الطلب على أوامر على طبق القياس أيضاً ، كجمعه بمعنى الشيء على أمور ، وليس كذلك ، بل هو سماعي ، ومعه لا يكون اختلاف الجمع دليلاً على ما ذكر . ولكنّه يندفع بعد دقّة النظر ؛ إذ يعلم بها أنّ المراد من الاشتراك المعنوي كما أشرنا (٢) إليه في بيان المراد من قوله : « في الجملة » هو

(١) في التعليقة (٢٧٤) من هذا المجلّد .

(٢) في التعليقة (٢٧٤) من هذا المجلّد .

وما ذكر في الترجيح عند تعارض هذه الأحوال لو سلم ، ولم يعارض بمثله ، فلا دليل على الترجيح به ، فلا بدّ مع التعارض من الرجوع إلى الأصل في مقام العمل ، نعم لو علم ظهوره^(٢٨٥) في أحد معانيه ، ولو احتمل أنّه كان للانسباق من الإطلاق ، فليحمل عليه ، وإن لم يعلم أنّه حقيقة فيه بالخصوص ، أو فيما يعمّه ، كما لا يبعد أن يكون كذلك في المعنى الأوّل^(٢٨٦).

الجهة الثانية: الظاهر اعتبار العلوّ في معنى الأمر^(٢٨٧)، فلا يكون

الوضع لمعنى يعمّ المعنى الآخر ، كالوضع للشيء العام للطلب ، لا الوضع لمعنى يعمّهما حتى يرد ما ذكر ، يعني ولا حجة على أنّ استعماله في كلّ واحد منهما حقيقة أم لا ، بل حقيقة في أحدهما بالخصوص ومجاز في الآخر . وعلى الأوّل هل هو بوضعه لكلّ واحد منهما كي يكون مشتركاً لفظياً ، أو بوضعه للأعمّ منهما الجامع له وللأخصّ باستعماله تارة في نفس الموضوع له ، وأخرى في فرده بما هو واجد له ومشمول عليه .

٢د-ح ص ٣٩ (٢٨٥) قوله : نعم ، لو علم ظهوره ... إلخ .

أقول : فمع فرض ذلك ينتفي احتمال الاشتراك اللفظي ؛ إذ مقتضاه

الاحتمال المنافي للظهور .

٢د-م ص ٣٩ (٢٨٦) قوله : كما لا يبعد أن يكون كذلك في المعنى الأوّل .

أقول : بل هو في غاية البعد فيما إذا تجرّد عن جميع ما يصلح أن
 عدم الثمرة في
 اعتبار العلوي في معنى
 الأمر الآفي النذر يكون قرينة عليه حتّى تهينّه بهيئة المشتقات .

٢د-ح ص ٣٩ (٢٨٧) قوله : الظاهر اعتبار العلوّ في معنى الأمر .

أقول : لا يترتب على هذا النزاع [ثمرة] إلا في النذر ، كما لو نذر

الطلب من السافل أو المساوي أمراً ، ولو أُطلق عليه كان بنحو من العناية ، كما أنّ الظاهر عدم اعتبار الاستعلاء^(٢٨٨)، فيكون الطلب من العالي أمراً ولو كان مستخففاً لجناحه . وأمّا احتمال اعتبار أحدهما^(٢٨٩) فضعيف^(٢٩٠).

وتقييح الطالب السافل من العالي المستعلي عليه ، وتوبيخه بمثل : (إنّك لم تأمره) ، إنّما هو على استعلائه ، لا على أمره حقيقة

أحدُ إجابة مؤمن لو أمره بإعطاء شيء للفقير ، فاتَّفَق أنّه قال له من هو مساوٍ له في الرتبة أو أدنى منه : اعط هذا الفقير درهماً ، فعلى عدم اعتبار العلوّ يجب عليه الإعطاء ، وعلى اعتباره لا يجب ، وذلك لأنّ علوّ الطالب ، وهو الشارع ، مفروغ عنه في الشرعيات ، هذا .

بخلاف النزاع في اعتبار الاستعلاء وعدمه ، فإنّه يترتّب عليه الثمرة في طلب الشارع فيما علم أنّه بنحو خفض الجناح ، من حيث استحقاق العقوبة على مخالفته على الثاني ، وعدمه على الأوّل .

٢د-ح ص ٣٩ (٢٨٨) قوله : كما أنّ الظاهر عدم اعتبار الاستعلاء .

أقول : بل الظاهر اعتباره بمعنى عدم استخفاف العالي نفسه ، كما يدلّ عليه نفي الأمر عن طلبه ﷺ بطور الشفاعة في الرواية الآتية .

٢د-ح ص ٣٩ (٢٨٩) قوله : وأمّا احتمال اعتبار أحدهما ... إلخ .

أقول : مرجع هذا إلى اعتبار العلوّ لكن أعمّ من الحقيقي الذاتي والاعتباري الأدعائي .

٢د-ح ص ٣٩ (٢٩٠) قوله : فضعيف .

أقول: بل قوي؛ لما ذكره من مسألة التقييح، وما ذكره في توجيهه تكلف.

بعد استعلائه ، وإنما يكون إطلاق الأمر على طلبه بحسب ما هو قضية استعلائه .

وكيف كان ، ففي صحّة سلب الأمر عن طلب السافل ولو كان مستعلياً كفاية .

الجهة الثالثة : لا يبعد كون لفظ الأمر حقيقة في الوجوب (٢٩١) ،

د-٢-م ص ٣٩ (٢٩١) قوله : لا يبعد كون لفظ الأمر حقيقة في الوجوب ...

إلخ .

لفظ الأمر حقيقة في الوجوب؟
أقول : هذا منافٍ لما اختاره في ذيل الجهة الأولى من ظهوره في الطلب المراد منه الطلب في الجملة مع نفيه للعلم بكونه على نحو الحقيقة فيه كما هو واضح (١).

والتحقيق : أنّ الأمر مع عدم القرينة لا ظهور فيه في أصل الطلب ، فضلاً عن كونه لأجل الوضع وعلى نحو الحقيقة ، وإنما يدلّ عليه بقرينة خارجة - ولو كان تهيوّه بإحدى هيئات المشتقات أو إسناد المخالفة إليه أو غير ذلك - وحينئذٍ فإن كانت تلك القرينة مع ذلك متكفّلة للدلالة على كونه

(١) ويدلّ عليه صحّة تقييده بالإلزامي والندبي بالضرورة ، ومع كونه حقيقة في الوجوب والإلزام لا يصحّ ذلك بدون التأويل . وقد وقع هذا القيد في الأخبار ، كما في الخبر الوارد في أحكام المتعارضين الذي جعله في الرسائل ثالث الأخبار حيث قال فيه : « فما كان في السنّة موجوداً منهيّاً عنه نهى حرام أو مأموراً به عن رسول الله ﷺ أمر إلزام ، فاتبعوا ... إلخ » فلو كان موضوعاً للوجوب لكان الخبر على ظاهره غلطاً . [منه] . راجع فرائد الأصول ٤ : ٦٣ ، وسائل الشيعة ٢٧ : ١١٥ / أبواب صفات القاضي ب ٩ ح ٢١ .

لانسباقة عنه عند إطلاقه ، ويؤيده قوله تعالى (٢٩٢): «فَلْيَحْذَرِ الَّذِينَ يُخَالِفُونَ عَنْ أَمْرِهِ» ،

بنحو الوجوب أو الندب فهو ، وإلا فهو ظاهر في الوجوب لأجل مقدمات الحكمة في الطلب المدلول على إرادته بالقرينة ؛ لما سيأتي (١) إن شاء الله أن الوجوب يكفي في انتزاعه من الطلب صرف عدم الرخصة في مخالفته .

١د-م ص ٨٩ (٢٩٢) قوله : ويؤيده قوله تعالى ... إلخ . مؤيدات كونه

أقول : وجه التأييد بذلك أنه يدل على أن ما هو مصداق أمره تعالى حقيقة في الوجوب وما يجب على مخالفه الحذر ، فيجعل هذا صغرى لكبرى مطوية وهي قوله : « ولا شيء من المنسوب يجب على مخالفه الحذر » فينتج بطريق الشكل الثاني أنه لا شيء من مصداق الأمر له تعالى بمنسوب ، فينحصر مصداقه بالواجب ، وهو المطلوب .

وقد يخدش في ذلك بأنه لا يدل حينئذ إلا على أن مصداق أمره تعالى منحصر بالوجوب ، ولا يثبت بذلك أن الأمر مطلقاً موضوع للوجوب ؛ لإمكان وضعه للقدر المشترك بينه وبين الندب واتفق أنه تعالى لم يوجد إلا في ضمن المصاديق الوجوبية والإلزامية دون المصاديق الندبية .

وفيه : أنه تعالى كما أن له طلباً إلزامياً كذلك له طلب ندبي بالضرورة ، ومع ذلك لا يمكن القول بوضع الأمر للقدر المشترك بينهما ، لاستلزامه الإلتزام بوجوب الحذر على مخالف الندب أيضاً ، وهو فاسد

(١) في التعليقة (٣٢٠) من هذا المجلد .

وقوله ﷺ (٢٩٣): (لولا أن أشقّ على أمّتي لأمرتهم بالسواك) ، وقوله ﷺ لبريرة (٢٩٤) - بعد قولها : أتأمرني يا رسول الله ؟ - : (لا ، بل إنّما أنا شافع) إلى غير ذلك ، وصحّة الاحتجاج على العبد ومواخذته بمجرّد مخالفة أمره ، وتوبيخه على مجرّد مخالفته ،

جداً ، فيتعيّن القول بأنّه موضوع لخصوص الطلب الإلزامي وهو المطلوب .

إلا أن يقال بأنّ عدم إمكان وضعه للجامع مع وجود سنخين من الطلب له تعالى لأجل ما مرّ من المحذور إنّما هو فيما إذا كان الحكم المذكور في الآية - أعني وجوب الحذر على مخالف الأمر - حكماً واقعياً غير قابل للتخصيص ، وهو قابل للمنع ، لاحتمال أن يكون حكماً قانونياً قد سبق لضرب القاعدة ليرجع إليها فيما إذا شكّ في طلب من الطلبات أنّه بنحو الإلزام أم لا ، فيحكم لأجل الآية بأنّه على نحو الإلزام إلى أن يثبت خلافه ، فتأمّل وافهم .

١٥-م ص ٨٩ (٢٩٣) قوله : وقوله ﷺ ... إلخ .

أقول : وجه التأييد بالحديث أنّه ﷺ طلب السواك وندبهم إليه بالضرورة ، كما هو قضيّة الأخبار المتكاثرة ، ومع ذلك قد نفى في هذا الحديث أمرهم بالسواك ، والظاهر أنّ مراده ﷺ من الأمر المنفي فيه هو بما له من المعنى الموضوع له لغةً ، ولا يصحّ هذا النفي مع الطلب المذكور إلاّ بناءً على وضعه لخصوص الطلب الإلزامي ، كما هو واضح .

١٥-ح ص ٩٠ (٢٩٤) قوله : وقوله ﷺ لبريرة .

أقول : يمكن الخدشة في الاستدلال بهذا الحديث بأنّ دلالته على

كما في قوله تعالى (٢٩٥): ﴿مَا مَنَعَكَ أَلَّا تَسْجُدَ إِذْ أَمَرْتُكَ﴾ .

و تقسيمه إلى الإيجاب والاستحباب إنما يكون قرينة على إرادة المعنى الأعمّ منه في مقام تقسيمه .

المطلوب مبنية على كون الشفاعة هو الطلب على وجه الندب ، كي يكون المعنى أنه هل أردت من طلبك مني البقاء على الزوجية طلباً ينطبق عليه الأمر أم لا ، فأجاب ﷺ أنه لا ، بل طلبي على نحو ينطبق عليه الشفاعة ، أي الطلب على وجه الندب .

وليس كذلك ، بل الشفاعة أيضاً سنخ آخر من الطلب في قبال الطلب المولوي ، وهو الطلب على وجه الترحّم والمغفرة ، كما أنّ الطلب الإرشادي سنخ آخر في قبال سائر الأسنخ ، فحينئذ يكون مقتضى المقابلة أنه ما طلبت منك البقاء على نحو المولوية ، بل طلبته على وجه الترحّم ، وعلى هذا لا يبقى له دلالة على المقصود أعني الوجوب ، لصحة المقابلة مع كونه موضوعاً لمطلق الطلب المولوي أو خصوص الندب .

١د-م ص ٩٠ (٢٩٥) قوله : كما في قوله تعالى : ﴿مَا مَنَعَكَ أَلَّا تَسْجُدَ إِذْ أَمَرْتُكَ﴾^(١).

أقول : يمكن أن يقال : إنّ إطلاق الأمر في هذه الآية على خصوص اسجدوا المراد منه طلب السجدة على نحو اللزوم - على ما هو قضية التوبيخ على الترك والمخالفة - إنما هو من قبيل إطلاق الكلّي على بعض أفرادها ، فلا دلالة لها حينئذ على كون الأمر موضوعاً للوجوب كما لا يخفى .

وصحة الاستعمال في معنى أعمّ من كونه على نحو الحقيقة ، كما لا يخفى .

وأما ما أُفيد من أنّ الاستعمال فيهما ثابت ، فلو لم يكن موضوعاً للقدر المشترك بينهما لزم الاشتراك أو المجاز ، فهو غير مفيد؛ لما مرّت الإشارة إليه في الجهة الأولى ، وفي تعارض الأحوال ، فراجع .

والاستدلال بأنّ فعل المندوب طاعة ، وكلّ طاعة فهو فعل المأمور به ، فيه ما لا يخفى ، من منع الكبرى لو أُريد من المأمور به معناه الحقيقي ، وإلا لا يفيد المدعى .

الجهة الرابعة : الظاهر أنّ الطلب الذي يكون هو معنى الأمر ليس هو الطلب الحقيقي^(٢٩٦) الذي يكون طلباً بالحمل الشائع الصناعي ، بل الطلب الإنشائي الذي لا يكون بهذا الحمل طلباً مطلقاً ، بل طلباً إنشائياً ، سواء أنشئ بصيغة إفعال ، أو بمادّة الطلب ، أو بمادّة الأمر ، أو غيرها .

١٠-١ ص ٩٠ (٢٩٦) قوله : الظاهر أنّ الطلب الذي يكون هو معنى الأمر ليس المراد من الطلب الذي يكون هو مقتضى صريح قوله فيما بعد : « كما هو الحال في لفظ الطلب أيضاً » أنّ

لفظ الطلب موضوع لمفهوم كلي جامع بين نوعين :

أحدهما : الطلب الحقيقي الذي هو صفة خاصّة قائمة بالنفس - هي عين الإرادة عند المعتزلة والعدلية وغيرها عند الأشاعرة - مثل صفة العلم ،

• • • • •

لا وجه لنفي صحّة حمله على الطلب الإنشائي بالحمل الشائع الصناعي بقوله: « الذي لا يكون بهذا الحمل - يعني الشائع الصناعي - طلباً مطلقاً »: ضرورة صحّة حمل المقسم على القسم بذلك الحمل من دون فرق في ورود ذلك الإشكال بين أن يكون المراد من الطلب الحقيقي الذي نفى كونه معنى الأمر ومن الطلب الإنشائي الذي أثبت كونه معنى له ، نفس النوعين بما هما كليّان لهما أفراد شخصية خارجية ، أو الطلب الشخصي الخارجي القائم بنفس زيد مثلاً عند الأمر في الأوّل والطلب الحاصل بقوله اضرب مثلاً في الثاني .

هذا ، مضافاً إلى ورود إشكال آخر بناءً على إرادة الثاني ، وهو أن لازمه كون معنى مادّة الأمر أمراً شخصياً ، والحال أنه من أسماء الأجناس التي وضعت لمعان كلىة .

وإن أُريد منه فيما ذكر من العبارتين الطلب الحقيقي بما هو نوع كلى وقسم من الطلب الجامع ، فإن أُريد من الطلب الحقيقي الذي نفى كونه بمعنى الأمر ومن الطلب الإنشائي هما بما هما نوعان كليّان ، ففيه : أن حمله على الطلب الحقيقي - لو صح^(١) - وعدم حمله على الطلب الإنشائي من مصاديق الحمل الأوّلي الذاتي إثباتاً ونفيّاً الذي ملاكه حمل المفهوم على المفهوم ، لا الحمل الشائع الصناعي الذي ملاكه حمل المفهوم على الفرد

(١) قولنا: « لو صحَّ » إشارة إلى أنّ حمله على الطلب الحقيقي من جهة انتفاء المغايرة

المعتبرة في الحمل ولو بالإجمال والتفصيل غير صحيح . [منه ﷺ]

• •

والمصداق. وإن أُريدَ منهما الطلب الشخصي الحقيقي والإنشائي ففيه: أنه وإن كان يصحّ حينئذٍ حمل الطلب على الحقيقي بالحمل الشائع الصناعي دون الإنشائي، إلا أنه يرد عليه ما مرّ من عدم كون مادّة الأمر من أسماء الأجناس.

لا يقال: إن مراده من الطلب فيهما هو الطلب الجامع بين النوعين، ومن الطلب الحقيقي والإنشائي هو نفس النوعين.

وما أوردته على قوله: « الذي لا يكون بهذا الحمل طلباً مطلقاً » من بداهة حمل المقسم على القسم يمكن أن يجاب عنه بأحد وجهين:

أحدهما: أنه إنّما يتمّ فيما إذا لم ينصرف المقسم عند الإطلاق إلى قسم آخر مقابل لهذا القسم، وإلا فلو انصرف إليه فلا بدّ من تقييده بقيد يمنع عن هذا الانصراف.

ثانيهما: أنه مبني على ما هو المصطلح في الحمل الشائع من اختصاصه بما إذا كان المصداق للمفهوم مصداقاً خارجياً، وهو مخصوص بالطلب الحقيقي.

لأنّ نقول: إن الأول على تقدير تسليمه إنّما يتمّ لو انصرف الطلب إلى الحقيقي دون الإنشائي، والمستفاد من قوله: « كما هو الحال في لفظ الطلب » أنه منصرف إلى الإنشائي، وعلى هذا يكون الموضوع والمحمول واحداً من حيث المفهوم، فيكون الحمل أولياً ذاتياً، لا شائعاً صناعياً، كما يظهر من قوله: « بل طلباً إنشائياً » يعني بل يكون بهذا الحمل طلباً إنشائياً.

هذا مضافاً إلى أنه على فرض الانصراف إلى الحقيقي أيضاً لا يجدي؛ لأن مقتضاه تقييده بقيد يمنع عن انصرافه إليه، لا تقييده بقيد الإنشائي الموجب لخروج المحمول عن كونه كلياً منطبقاً على الموضوع إلى كونه

• • • • •

عينه من حيث المفهوم ، الموجب لكون الحمل أولاً ذاتياً لا شائعاً صناعياً .
وأما الثاني ففيه : أنَّ الاصطلاح لو ثبت فهو اختصاص ذلك الحمل
بما إذا كان المصدق ذات آثار وقضيته نفي ذلك الحمل عن المصدق
الذهني لا الإنشائي فإنه يترتب عليه تمام الآثار فتدبر .

وكيف كان ، فما ادَّعاه المصنّف ﷺ مركّب من عقد سلبي ، وهو عدم
كون معنى الأمر هو الطلب الحقيقي ، كما صرّح به في صدر العنوان ، ولا
الطلب المطلق ، كما هو قضية قوله : « ولو أبيت إلخ » ، وعقد إيجابي ، وهو
أَنَّ معناه مفهوم الطلب الإنشائي ولو لم يكن هناك طلب حقيقي ..

ويمكن أن يستدلَّ على العقد السلبي بصحّة سلب الأمر عن الطلب
الحقيقي ، ألا ترى أنه يصحّ بالضرورة من الوجدان أن يقال لمن وجد
الطلب في نفسه ولكن لم يظهره لأجل الخوف ونحوه إنّه ليس بأمر ، وما
وجد في نفسه ليس بأمر .

وبالجملة : لا ينبغي الإشكال في أنَّ أمر الغير بإيجاد المطلوب مثل
حركة عضلات نفس الطالب إلى المطلوب أمر قد يترتب على الطلب
الحقيقي وينشأ منه ، فكيف يمكن أن يكون عينه .

ومن هنا يظهر الوجه في عدم كون مدلول الأمر هو الطلب المطلق
الجامع بين النوعين ؛ إذ لو كان هو مدلوله لما صحّ سلب الأمر عن الطلب
الحقيقي ، ضرورة عدم صحّة سلب المقسم عن قسمه .

وعلى العقد الإيجابي بصحّة الحمل على صرف الطلب الإنشائي كما
في الأوامر الامتحانية ، فافهم .

ولو أبيت إلا عن كونه موضوعاً للطلب فلا أقلّ من كونه منصرفاً إلى الإنشائي منه عند إطلاقه ، كما هو الحال في لفظ الطلب أيضاً ؛ وذلك لكثرة الاستعمال في الطلب الإنشائي ، كما أنّ الأمر في لفظ الإرادة على عكس لفظ الطلب ، والمنصرف عنها عند إطلاقها هو الإرادة الحقيقية . واختلافهما في ذلك (٢٩٧) ألجأ بعض أصحابنا (٢٩٨)

فإن قلت : بناءً على هذا يلزم في قولك « أمرك بكذا » إنشاءً للأمر التجوّز في مادة الأمر باستعمالها في الطلب المطلق .

قلت : لا وجه للزوم ذلك إلا توهم أنّ الطلب الإنشائي فردٌ شخصيٌّ من الطلب ، والموجود غير قابل للإيجاد والإنشاء ، وهو كما ترى من الفساد بمكان ؛ لأنّه كليٌّ قابل للصدق على كثيرين ، فهي مستعملة في هذا ، وقد قصد من استعمالها فيه وجوده وتحققه ، فقبل الاستعمال كليٌّ قابل للإيجاد ، وبلاستعمال يكون موجوداً غير قابل له .

١د-م ص ٩٢ (٢٩٧) قوله : واختلافهما في ذلك .

أقول : يعني اختلاف الطلب والإرادة في انصراف الأول إلى الإنشائي ، والثاني إلى الحقيقي .

١د-م ص ٩٢ (٢٩٨) قوله : ألجأ بعض أصحابنا .

ما يستفاد من
كلام صاحب
الهداية

أقول : لعل مراده من هذا البعض هو المحقق المحشّي على المعالم^(١)، ولكن لا يخفى أنّ ما يستفاد من كلامه إنّما هو معنى آخر غير ما ذهب إليه الأشاعرة ، وهو أنّ الطلب عبارة عن خصوص ما يوقعه الطالب

(١) هداية المسترشدين : ١ - ٥٨٧ وما بعدها .

.....

وينشئه باللفظ ونحوه ، بخلاف الإرادة فإنها عبارة عن خصوص ما هو في النفس من الشوق المؤكّد ، فهو هو وإن اختار مغايرتهما ولكن لا بمعنى أنّ كلّاً منهما صفة موجودة في النفس غير الآخر ، كما عليه الأشاعرة ، بل بمعنى أنّ أحدهما إنشائي إيقاعي ، والآخر وهو الإرادة نفسي معنوي ، ولذا يقول بأنّ الطلب هو ما يعبر عنه في اللغة الفارسية بـ (خواهش كردن) والإرادة ما يعبر عنها فيها بـ (خواهش داشتن) .

ومن هنا يظهر فساد ما جعله وجهاً للصلح بين الأشاعرة والعدلية ، والجمع بين قول الطائفة [الأولى] بتغاير الطلب والإرادة ، وقول الطائفة الثانية باتّحادهما من أنّ نظر الأولى في ذهابهم إلى التّغيير إلى ما ينصرف إليه لفظ الطلب عند الإطلاق من الطلب الإنشائي ، وما ينصرف إليه لفظ الإرادة كذلك من الإرادة الحقيقية الجدّية ، ونظر الثانية في قولهم بالاتّحاد إلى أصل مفهومهما الكلّي الواقعي الذي وضعاً بأزائه ، من دون نظر إلى فرد من هذا المفهوم الكلّي الذي ينصرفان إليه عند الإطلاق .

وجه الفساد : أنّ هذا الجمع إنّما يصحّ بين قول المحقّق المذكور وبين قول من عداه من العدلية ، لا بين قول الأشاعرة وقول العدلية ؛ ضرورة أنّ الأشاعرة كما عرفت إنّما يقولون بتغايرهما في النفس ، بمعنى أنّ في النفس صفتين متغايرتين تسمّى إحداهما بالطلب والأخرى بالإرادة ، فكيف يمكن حمل الطلب عندهم على الطلب الإيقاعي ، فتفتن .

إلى الميل إلى ما ذهب إليه الأشاعرة^(٢٩٩) من المغايرة بين الطلب والإرادة ، خلافاً لقاطبة أهل الحقّ والمعتزلة من اتّحادهما .

اتّحاد الطلب والإرادة
واختلافهما

٣٩ ص ٢-٣ (٢٩٩) قوله : واختلافهما في ذلك ألجأ بعض أصحابنا إلى الميل

إلى ما ذهب إليه الأشاعرة ... إلخ .

أقول : فيه أوّلاً : إمكان منع ذهاب الأشاعرة إلى تغيير الطلب والإرادة ؛ نظراً إلى أنّه مبنيّ على كون اتّحاد الطلب والإرادة وتغييرهما محلّ نزاع على حدة بين الأشاعرة وغيرهم ، غير النزاع في وجود الكلام النفسي وعدمه - كما هو ظاهر المصنّف هنا وفي الفوائد^(١) - أو على كونه من شؤون هذا النزاع في الكلام النفسي ولكن مع قيام أمانة تدلّ على كون مراد الأشاعرة من الكلام النفسي في موارد الأمر الذي يصرّحون بكونه غير الإرادة هو الطلب لا شيء آخر .

ولم نرممّن تقدّم على المصنّف على ما تتبّعته في الجملة منّ عنوانه بعنوان مستقلّ ، ولم يقدّم دليل على إرادتهم الطلب من الكلام النفسي الذي جعلوه معنى للأمر قبال الإرادة ؛ إذ مجرّد إثبات الكلام النفسي في موارد الأمر غير الإرادة لا يلازم كون الطلب عندهم غير الإرادة ؛ لعدم المنافاة بينه وبين القول بترادفهما .

فعلى هذا ، لا يكون عندهم لذلك الكلام النفسي في مورد الأمر لفظ خاصّ يعبرّ به عنه ، كما لا يكون له ذلك في موارد الجمل الخبرية والجمل

(١) فوائد الأخوند الخراساني رحمه الله (المطبوعة في ذيل حاشية الفرائد) : ٢٨٧ / فائدة في

• • • • •

الإنشائية غير الأمر مثل الترجي والتمني .
ومثله في عدم الدلالة على المغايرة بينهما استدلالهم على إثبات الكلام النفسي بالأمر مع عدم الإرادة، واستدلالهم على أن مدلول الأمر غير الإرادة بصحة أن يقال : « أريد الفعل ولا أمرُ به » من دون تناقض ؛ إذ لا دلالة لهما إلا على وجود مدلول الأمر في الفرض الأول أي شيء كان هو ، وانتفائه في الفرض الثاني كذلك ، وأما أن هذا المدلول - الموجود هناك والمنتفي هنا - هو الطلب حتى يكون هو غير الإرادة ، أو غيره حتى يكون عينا فلا دلالة لهما عليه أصلاً .

نعم ، صرح الفضل بن روزبهان^(١) فيما كتبه ردّاً على العلامة عليه السلام بأن مدلول الأمر الذي هو غير الإرادة هو الطلب ، ولعل غيره مثله ، فاللازم هو التتبع في ذلك .

وثانياً : بعد تسليم ذهابهم إلى المغايرة ، منع رجوع ما ذكره بعض أصحابنا إلى ما ذهب إليه الأشاعرة ؛ إذ الظاهر أن مراده من هذا البعض هو صاحب الحاشية على المعالم^(٢) والسيد المحقق الكاظمي في محصولة^(٣)

(١) حكاه عنه القاضي السيد نور الله الحسيني المرعشي التستري عليه السلام في إحقاق الحقّ ٢٠٥-٢٠٦ .

(٢) هداية المسترشدين ١ : ٥٨٢ وما بعدها ، وراجع أيضاً صفحة ٥٨٧ من نفس المجلد . قوله عليه السلام : « هذا والذي يقتضيه التحقيق في المقام ... إلخ » .

(٣) المحصول في علم الأصول (مخطوط) : ١٦٢ - ١٦٣ .

• • • • •

على ما حکي عنه . وكلام الأول منهما - كما هو غير خفي على من راجعه - وإن كان ظاهراً في المغايرة ولكن يجعل الطلب أمراً راجعاً إلى مرحلة اللفظ وقائماً به قبال الإرادة القائمة بالنفس ، ولا ربط لها بعالم اللفظ . وهذا في طرف النقيض من مقصود الأشاعرة ، فإن الطلب عندهم - على ما نسب إليهم - أيضاً صفة نفسانية خارجة عن عالم اللفظ مثل الإرادة ، إلا أنه غيرها ، فكيف يمكن رجوع هذا إلى ذلك ؟ فتأمل جداً .

ثم إن منشأ التزام الأشاعرة بالكلام النفسي هو الفرار عن محذور قيام الحادث بذات الباري لولاه ، حيث إنهم رأوا صححة إطلاق المتكلم على الباري تعالى على وجه الحقيقة ، وتوهموا أن تلبس الذات بالمبدأ في المشتق هو قيام المبدأ بها ، ورأوا أن الكلام الذي هو مبدأ المتكلم - بمعنى الأصوات والحروف التي هي أمور حادثة وغير قديمة ؛ لوجودها وانعدامها ، والقديم لا ينعدم - لا يمكن قيامه بذات الباري تعالى واتصافه به ؛ لاستلزامه قيام الحادث بالقديم وعروضه عليه ، وهو محال ، فاخترعوا^(١) للكلام معنى آخر نفسياً قائماً بالذات ، غير العلم والإرادة والكرهية وسائر الصفات ، وسمّوه بالكلام النفسي لأجل الحفظ على قيام المبدأ بالذات ، كما أن جماعة أخرى لأجل ذلك ذهبوا إلى عدم اعتبار قيام

(١) قال في إحقاق الحقّ: إنه نقل السيّد معين الدين الأيجي الشافعي في بعض رسائله عن بعض العلماء أنه قال: ما تلفظ بالكلام النفسي أحد إلا في أثناء المائة الثالثة، ولم يكن قبل ذلك في لسان أحد. [منه ﷺ] راجع إحقاق الحقّ ١: ٢٢٢.

المبدأ بها في صدق المشتقّ عليها ، وجعلوا إطلاقه عليه تعالى دليلاً على مذهبهم ، كما عرفته في الخامس من تنبيهات المشتقّ^(١) .

ويمكن دفع هذا الإشكال - بعد تسليم معقوليته وغمض العين عمّا قيل في وجه عدم معقوليته - بمنع كون التلبّس المعتبر في صدق المشتقّ على مورد هو قيام المبدأ به ، بل هو أعمّ منه ومن الإيجاد والخلق ، فيكون معنى المتكلمّ موجد الكلام ، ولا ملازمة بين حدوث شيء وحدوث محدثه ، ومعه لا إشكال .

ويدلّ على التعميم الذي ذكرناه صحّة إطلاق المتكلمّ علينا حقيقة بالضرورة ، ولا يصحّ إلّا بما ذكرناه ؛ إذ لو كان التلبّس عبارة عن خصوص قيام المبدأ بالذات لما كنّا متكلمين حقيقة ؛ لأنّ الكلام عبارة عن الكيفية القائمة بالأصوات ، وهي كيفية قائمة بالهواء ، والهواء غير قائم بالشخص المتكلمّ ، فلا محيص عن التعميم الذي لا إشكال عليه .

ولو قيل : إنّ إطلاقه علينا على نحو التجوّز ، فليكن كذلك في إطلاقه عليه تعالى .

وبالجملة : صحّة إطلاق المتكلمّ عليه تعالى الثابت بالنقل والعقل لا تتوقّف على اختراع الكلام النفسي ؛ لصحّته بدونه ، مثل صحّة إطلاقه على غيره تعالى ، إمّا بالحقيقة بأن كان التلبّس أعمّ من الإيجاد كما هو الحقّ ، وإمّا مجازاً بأن كان مختصّاً بقيام المبدأ بالذات كما توهم .

(١) في التعليقة (٢٥٢) وما بعدها من هذا المجلّد .

.....

علم الكلام في ذلك في الرابع والخامس من تنبيهات المشتق ، فراجع (١).
وكيف كان ، فالظاهر أنّ الطلب غير الإرادة ، وأنه أمر خارج عن عالم
النفس ، وليس شيئاً مخصوصاً بعالم اللفظ ؛ وذلك لأنّ الظاهر أنّ الإرادة
عبارة عن الشوق المؤكّد إلى الفعل الباعث إلى تحريك العضلات لأجل
العمل لولا المانع ، والطلب للشيء عبارة عن السعي والاحتياال في تحصيل
ذلك الشيء وإيجاد مقدماته .

معنى الطلب
والإرادة والفرق
بينهما

وتارةً يكون ذلك بفعل صادر من الطالب ، وذلك كالقيام والذهاب
إلى السوق والمساومة مع صاحب المتاع بالنسبة إلى طلب شرائه ،
والمطالعة في الكتب والحضور عند المعلمّ والبحث والتدريس وأمثال
ذلك بالنسبة إلى طلب العلم ، ومثل البيع والشراء ونحوهما بالنسبة إلى
طلب المال ، ونحو ذلك ممّا يكون الفعل المراد للطالب فعلاً قائماً بنفس
المريد ، وكجّر الغير إلى المجيء إليك وتحريكه ودفعه إليه بالقسر في طلب
المجيء إليك ، وأمثال ذلك ممّا يكون الفعل المراد قائماً بجوارح الغير .
وأخرى يكون بالقول وما يجري مجراه ، وذلك كأمر الغير بالفعل
وبعثه إليه وحمله عليه وجعل إيجاده على عهده ، وهذا يكون فيما إذا كان
متعلّق الإرادة هو صدور الفعل عن الغير بإرادته واختياره ، فالأمر والبعث
في مثل ذلك بالنسبة إلى الأمر - بصيغة الفاعل - مصداق لطلبه واحتيااله في

(١) التعليقة (٢٥٠) و (٢٥٢) من هذا المجلّد .

.

المعنى متعلقاً للتكليف ، كما في قوله : « طلب العلم فريضة على كل مسلم ومسلمة »^(١) وكما في أخبار التيمم^(٢) المتضمنة لإيجاب طلب الماء غلوة سهم أو سهمين مقدّمة لصحة التيمم .

وهذا بخلاف الإرادة ؛ إذ المعتبر في صحة التكليف اختيارية متعلّقه ، والإرادة ليست باختيارية لما سيجيء بعد ذلك .

فالفرق بينهما إنّما هو بكون معنى الإرادة من قبيل السبب ، والطلب من قبيل المسبّب المترتب عليه ، ولذا لا يصحّ أن يقال : « طلبت فأردت » ولكن يصحّ أن يقال : « أردت فطلبت » .

ويشهد بذلك قوله تعالى في السورة الثالثة والثلاثين من الأحاديث القدسية : « يا ابن آدم تريد وأريد ، ولا يكون إلا ما أريد ، فمن قصدني عرفني ، ومن عرفني أرادني ، ومن أرادني طلبني ، ومن طلبني وجدني ، ومن وجدني خدمني ، ومن خدمني ذكرني ، ومن ذكرني ذكرته برحمتي »^(٣) حيث إنّه تعالى جعل الطلب جزاءً للإرادة ونتيجة لها .

عم ، قد يستعمل كلّ منهما في مقام الآخر بعلاقة السببية والمسببية ، أمّا استعمال الأول في مقام الثاني فكما في قوله ﷺ في بعض الروايات :

(١) بحار الأنوار : ١ / ١٧٧ ، ٥٤ / ٧٠ ، ٦٨ / ١٤ .

(٢) وسائل الشيعة ٣ : ٣٤١ / أبواب التيمم ب ١ .

(٣) لم نعر على هذا الحديث في مظأنه .

أو مطلق ما يترتب على معنى الإرادة ترتب المسبب على السبب من حركة العضلات نحو الفعل المراد ، المعنونة بعناوين مختلفة حسب اختلاف المرادات كما اخترناه ؟

ولعلّه إلى ما ذكرناه ينظر ما في تاج العروس ، قال في مادة (رود) بعد جملة كلام له ما هذا لفظه : « والفرق بين الطلب والإرادة أنّ الإرادة قد تكون مضمرة لا ظاهرة ، والطلب لا يكون إلا لما بدا بفعل أو قول ، كما في شرح أمالي المقالي لأبي عبيد البكري »^(١) ، انتهى . فتأمل .
ثم لا يخفى عليك أنّ الإرادة بما لها من المعنى غير قابلة للإنشاء ، أي الوجود والتحقّق بالإنشاء ، أي باستعمال اللفظ في معناه بداعي تحقّق ذلك المعنى في الواقع .

بيان ذلك : أنّ المفاهيم من حيث تطرّق الإنشائية إليها - بمعنى تحقّقها بالإنشاء بالمعنى المذكور مقابل الإخبار - وعدمه على أقسام :
منها : ما لا يتطرّق فيه ذلك ، كالكسر والقتل والأكل والشرب والسخاوة والشجاعة والجوع والعطش ، إلى غير ذلك ممّا لا نهاية له ، فإنّها لا توجد بقول القائل إنشاءً لا إخباراً « كسرت الكوز » و « قتلت زيداً » و « أكلت الخبز » و « شربت الماء » وهكذا .

ومنّها : ما يتطرّق فيه ذلك ، وهو على قسمين :
أحدهما : ما ينحصر وجوده في الإنشاء ، ولا يوجد بسبب آخر



غيره ؛ لانحصار سببه فيه من باب الاتفاق ، وذلك كمفاهيم النداء ، والبعث في الأمر ، والزجر والمنع في النهي ، والاستفهام وأمثال ذلك ، فإنها توجد حقيقة بإنشائها ويوجدها المتكلم به بحقيقة ما لها من الوجود الموضوع للآثار الذي يصح حملها عليه بالحمل الشائع الصناعي ، لا أن الذي يوجد بحرف النداء مثلاً شيء ، ومصداق النداء الذي يكون نداءً بالحمل الشائع شيء آخر .

وثانيهما : ما يكون لوجوده سبب آخر أيضاً غير الإنشاء ، وذلك كالملكية ، فإنها أمر اعتباري ، كما يحصل بقول المالك « بعث » مع سائر ما يعتبر في تأثيره كذلك يحصل بموت المورث والحيازة .

وبالجملة : لا شبهة في أن المفاهيم من هذه الجهة ليست على نسقٍ

واحد .

والميزان في تميز هذه الأقسام بعضها عن بعض أن كل مفهوم إذا وجد بسبب آخر غير الإنشاء كان له ما بحداء في الخارج ، ويكون من المحمول بالضميمة ، فهو من القسم الأول ، فلا يمكن وجوده بالإنشاء والتسبب إلى تحققه به .

وكل مفهوم إذا فرض وجوده بغير الإنشاء لا يكون كذلك ، ويكون من الخارج المحمول ، فإن لم يكن له سبب آخر غير الإنشاء فهو من الثاني ، وإلا فهو من الثالث .

ولا شبهة أن الإرادة مثل العلم شيء إذا وجدت بما لها من المبادئ والأسباب غير الإنشاء كان بحدائها شيء في الخارج ، وتكون من

المحمول بالضميمة ، فلا يمكن إيجادها بمثل قولك : « أردت قيام زيد »
إنشاءً لا إخباراً .

ومن هنا يعلم أن الطلب لا يمكن إيجاد مفهومه - وهو الاحتيال في
تحصيل المراد على ما اخترناه - بقولك : « طلبت الشيء الفلاني » أو
« أطلبه » إنشاءً ونحو ذلك مما يتسلط الإنشاء على نفس هذا المفهوم ؛ لأنه
أيضاً على نحو لو وجد بسبب آخر غير الإنشاء يكون من المحمول
بالضميمة ، وقد مرَّ أن هذا النحو من المفهوم غير قابل للوجود والتحقق
بصرف الإنشاء .

هذا بالنسبة إلى مفهوم الطلب .

وأما بالنسبة إلى مصاديقه فالأمر فيه مختلف :

منها : ما لا يقبل الوجود بالإنشاء باللفظ كالذهاب والقيام وغير ذلك .

ومنها : ما يقبله ، بل لا يمكن فيه إلا ذلك ، كالبعث والزجر .

فقد تلخّص ممّا ذكرنا : أن البعث المنشأ بالصيغة وغيرها مصداق

من مصاديق مفهوم الطلب ، وأن الطلب غير الإرادة مفهوماً ومصداقاً ، وأن

شيئاً منهما ليس ممّا يقبل التحقق بالإنشاء مثل البعث .

فالقول بالعينية والاتحاد - وإن نسبت إلى الإمامية - بمراحل عن

الواقع ، مع أنه يمكن تخطيطه النسبة إليهم ؛ إذ لعلّ مرادهم من الاتحاد الاتحاد

الحكمي لا الحقيقي ؛ لأنّ شأنهم أجلّ من القول بما هو ظاهر الفساد ، وإنما

اشتبه مرادهم على جماعة ، فحملوا كلامهم على الاتحاد الحقيقي .

توضيح ذلك : أن مرادهم من الطلب مصداقه الخاصّ أعني البعث ،

* * * * *

ومرادهم من اتّحاد الإرادة مع الطلب اتّحادهما في وجوب الامتثال ، فكما يجب امتثال الطلب والبعث كذلك يجب امتثال الإرادة لو اتّفق العلم بها ولو بطريق العقل ، فكلامهم هذا إنّما هو في مقام إثبات حجّية حكم العقل في مقابل الأشاعرة المنكرين لإدراك العقل للحسن والقبح ، وفي مقابل الأخباريين المنكرين لحجّيته ، فقولهم إنّ الإرادة هي الطلب ، يعنون به أنّه لا يعتبر في وجوب الامتثال تحقّق الطلب والبعث ، بل يكفي فيه صرف الإرادة ، فتأمّل .

ثم إنّ الإرادة بمعناها الحقيقي - وهو الشوق المؤكّد - لمّا كانت ممّا لا المقصود من العقل في حقّه تعالى فلا بدّ أن يكون فيه بمعنى آخر غيره ، قد استعملت فيه الإرادة في حقّه تعالى بنحو من العناية والتجوّز ، وهل هو العلم بالنظام الأكمل والوجه الأصلح ، أو العلم بالنفع والمصلحة ويسمّى بالداعي أو الداعية ، أو الإيجاد والإحداث ؟ فيه خلاف .

نسب الأوّل إلى الفلاسفة والحكماء ، ففي محكيّ المواقف^(١) أنّه قال الحكماء : إنّ إرادته تعالى هي نفس علمه بوجه النظام الأكمل ، ويسمّونه عناية ، وحكي الثاني عن جماعة من رؤساء المعتزلة كأبي الحسين والنظام والجاحظ والعلّاف وأبي القاسم البلخي ومحمود الخوارزمي ، على ما نقل عنهم شارح المواقف^(٢) والشارح الجديد

(١) المواقف ٣: ١١٦ .

(٢) المصدر السابق : ١١٩ .

.....

للتجريد^(١) على ما حُكي عنهما .

وفي لسان الخواصّ أنه لا فرق بين هذا والأوّل إلا في صرف التعبير^(٢)، فتأمّل .

وكيف كان ، فقد اختار المحقّق الطوسي في التجريد هذا المذهب الثاني ، حيث قال : «وليس (يعني الإرادة) زائدة على الداعي ، وإلا يستلزم التسلسل أو تعدّد القدماء»^(٣). وتقريبه كما قيل : أنه لو كانت غير الداعي فإن كانت حادثة يحتاج وجودها إلى إرادة أخرى ، وهكذا فيتسلسل . وإن كانت قديمة لزم تعدّد القدماء .

وأورد عليه في لسان الخواصّ بأنّ هذا الاستدلال منه ﷺ لم يقع في محلّه ؛ لأنّ المطلوب في المقام بيان اتّحاد الإرادة والداعي ، أعني العلم بالنفع ، لا كونها غير الذات أو عينها ، وهو مطلب آخر غير مختصّ بهذه الصفة ، بل هو جارٍ في جميع صفاته تعالى . وقد تعرّض هو ﷺ لبيانه فيما بعد ، واستدلّ على نفي زيادتها على الذات في جميعها بوجوب الوجود^(٤).

وحاصل الإشكال : أنه لو تمّ هذا للدّل على أنّ الإرادة عين القدرة

(١) شرح تجريد العقائد (للقوشجي): ٣١٥.

(٢) لسان الخواصّ : ٨٨.

(٣) تجريد الاعتقاد : ١٩٢.

(٤) لسان الخواصّ : ٨٨.

• •

والحياة ، وكذا سائر الصفات أيضاً ؛ إذ لو كانت غيرها لزم التسلسل على تقدير حدوثها ، وتعدّد القدماء على تقدير قدمها ، ومن المعلوم أن الإرادة غير الحياة والقدرة .

وبالجملة : الكلام في المقام في أنّ إرادته تعالى عين علمه بالنفع أم غيره ، لا في أنها زائدة على ذاته تعالى أم لا ، والمناسب لهذا الاستدلال هو المقام الثاني لا الأوّل .

وعلى أيّ حال ، فعلى هذين المذهبين يكون استعمال لفظ الإرادة في العلم من قبيل استعمال اللفظ الموضوع للمسبّب في السبب ، وهو العلم ، لأنّه سبب الإرادة بمعنى الشوق .

وكيف كان ، فقد ذهب المفيد رحمته إلى الثالث ، ففي محكيّ البحار : قال المفيد رحمته : إنّ الإرادة من الله تعالى نفس الفعل ، ومن الخلق الضمير وأشباهه ممّا لا يجوز إلاّ على ذوي الحاجة والنقص ؛ وذلك لأنّ العقول شاهدة بأنّ القصد لا يكون إلاّ بقلب ، كما لا تكون الشهوة والمحبة إلاّ الذي قلب ، ولا تصحّ النيّة والضمير والعزم إلاّ على ذي خاطر يضطرّ معها في الفعل الذي يغلبُ عليه إلى الإرادة له والنيّة فيه والعزم ، ولمّا كان الله تعالى يجلّ عن الحاجات ، ويستحيل عليه الوصف بالجوارح والأدوات ، ولا يجوز عليه الدواعي والخطرات ، بطل أن يكون محتاجاً في الأفعال إلى القصود والعزمات ، وثبت أن وصفه بالإرادة مخالف في معناه لو وصف العباد ، وأنها نفس فعله الأشياء ، وبذلك جاء الخبر عن الأئمّة عليهم

.....

الصلاة والسلام^(١). ثم أورد الخبر الذي سيأتي نقله عن قريب^(٢). ثم قال :
« هذا نصٌ فيما اختاره في الإرادة ». انتهى محكيّ كلامه .

ومرجع ذلك إلى استعمال اللفظ الموضوع في السبب^(٣) في
المسبّب ، أعني الفعل ، وهذا هو الأقوى .

الوجه الدالّة
على أنّ الإرادة
غير العلم
ومتّحدة معه

أمّا أنّه ليس نفس العلم ومتّحداً معه ، فلو جوه :
الأوّل : أنّه من المعلوم أنّه لا مأخذ لتحقيق معاني الألفاظ - ومنها
الإرادة والعلم - سوى مراجعة العقلاء وأهل العرف ، المستعملين لها
في محاوراتهم ، المعبرين بها عن معانيها المقصودة لهم ، فمن
تتبّع وأنصف جزم بأنّهم مطبقون على مغايرة معنى الإرادة مطلقاً ومعنى
العلم ، وأنّ الإرادة عندهم بالقياس إلى الفعل جارٍ مجرى الآلة ، والعلم
بالقياس إليه جارٍ مجرى المرغّب والمرجّح ، ألا ترى أنّهم يجعلون الإرادة
مدخول كلمة الباء ، والعلم مدخول اللام ، ويجمعون بينهما ويقولون :
صلينا بإرادتنا ؛ لعلمنا بأنّها مصلحة لنا ، وألا ترى أنّهما مختلفان في
الاستعمال بحرف الصلة ، فيقال : لو علم الله فيهم خيراً ، وإذا أراد الله بهم
خيراً ، فتأمل .

(١) بحار الأنوار ٤ : ١٣٨ - ١٣٩ .

(٢) في نفس هذه التعليقة ، قوله ﷺ : « ومنها : ما رواه في التوحيد عن الكافي عن
الكاظم ﷺ أنّه قال لصفوان بن يحيى ... إلخ » .

(٣) هكذا ورد في الأصل . ولعلّ المناسب : « للسبب » .

• • • • •

الثاني : أنه لا شبهة في أنّ جهة العلم بالقياس إلى المعلوم ليست إلّا جهة حكاية بالقياس إلى المحكي ، ومن الظاهر أنّه لا صلاحية للحكاية للسببية والعلّية لوجود المحكيّ وحدوثه ؛ ضرورة أنّ نسبتها إلى كلّ من طرفي الفعل والتّرك مثل القدرة على حدّ سواء ، فلا يتصوّر فيها جهة تخصيص بأحد الطرفين موجبة لصدوره من العالم لا مقابلة ، وإنّما غاية ما يتحقّق بسبب العلم بالقياس إلى الطرفين هو كون أحدهما معنوّناً بعنوان كونه موافقاً للنظام الأكمل ، أو مشتتلاً على النفع دون الآخر ، وهذا المقدار لا يكفي في صدور المعنون بذاك العنوان عن الفاعل دون مقابلة ، مع تساويهما بالنسبة إلى ذاته وقدرته ، بل لا بدّ مع ذلك - ومع ترجيحه على خلافه المعبّر عنه بالاختيار - من نحو توجّه منه إليه .

والوجه الثالث : أنّ لازم العينية قدم الإرادة ؛ لأنّها حينئذٍ عين الذات القديمة ، وهو منافٍ لصريح جملة من الأخبار الواردة عن الأئمة عليهم السلام في أنّ الإرادة من صفات الفعل ، حادثة مثل الرضا والغضب ، وليست من صفات الذات ، مثل العلم والقدرة والسمع والبصر^(١).

(١) والمعياري بين القسمين على ما نقل عن الكليني عليه السلام - وعن شيخنا الأستاذ : كأنّه أخذ من قدماء الأصحاب مثل ابن شاذان وغيره - أنّ كلّ صفة يمكن سلبها وإثبات ضدّها فهو من صفات الفعل ، كالخلق والرزق والإحياء والإماتة ونظائرهما ، فإنّه يصدق أنّه خالق بالنسبة إلى هذا ، وغير خالق بالنسبة إلى ذلك . وكلّ صفة لا يمكن

إلخ ، والمراد من هذه الإرادة المحكومة بعدم الانفكاك هي الإرادة الحتمية التكوينية ، وهذا هو المراد من المشيئة في قوله ﷺ : « ما شاء الله كان وما لم يشأ^(١) لم يكن »^(٢) لا الإرادة العزيمة التي منها التشريعية ، لما سيأتي من اختصاص عدم الانفكاك بالأولى .

ومنها : أن علمه تعالى بالمصالح مناط إرادته ، أشار إلى ذلك بقوله : « وعلم الله » إلخ سيما بناءً على احتمال كون لفظ الخبر « سائق » بالهمز من السوق ، لا بالباء من سبق ، كما يرشد إليه ويؤيده أن الأنسب علي الثاني أن يقول « على المشيئة » بدل « للمشيئة » كما في بعض النسخ ، أو « المشيئة » كما في بعضها الآخر .

فأبطل ﷺ في هذا الخبر ما ذهب إليه الحكماء واختاره المصنف ﷺ من كون الإرادة عين العلم ، وما ذهب إليه جميع الأشاعرة وجمهور المعتزلة من قدم الإرادة ، وكذا ما قال به بعض المعاصرين في عناوينه^(٣)

(١) قال بعض شراح الفقيه: يمكن أن يراد من « ما لم يشأ... » ما شاء عدمه ، لا ما لم يشأ وقوعه مطلقاً ولو لم يشأ عدمه أيضاً ، لأن ما لم يشأ وقوعه يشتمل على قسمين : أحدهما : أن يشاء عدمه ، والآخر أن لا يشاء وقوعه ولا عدمه ، فيمكن تخصيصه بالقسم الأول ، لأن تخصيص العام ممّالا حَجْر فيه إذا دلّ عليه دليل ، وهو أولى من جميع أقسام المجاز . انتهى [منه ﷺ] .

(٢) الفقيه ٤ : ٤٠٣ / ٥٨٦٨ .

(٣) عناوين الأصول (للشيخ مهدي الخالصي) : ٣٠ .

هو كَتَشَبَّتَ الغريق بالَحشيش»^(١). انتهى .

وقد يستند إلى هذا الخبر في إبطال ما ذهب إليه المعتزلي من انفكاك إرادته تعالى عن مراده عند وقوع الكفر من العباد ، ولكن لا يخفى أنه خلط بين الإرادة الحتمية التكوينية وبين الإرادة التشريعية .

وأما أنها نفس فعله تعالى فلجملة من الروايات :

منها : قول الصادق عليه السلام في جواب من سأله عن إرادته تعالى بقوله : « أخبرني عن إرادته تعالى » : « إنَّ الإرادة من الخلق الضمير وما يبدو بعد ذلك من الفعل ، وأما من الله عزَّوجلَّ فالإرادة للفعل إحداثه ، إنما يقول له كن فيكون ، بلا تعب ولا كيف »^(٢).

ومنها : ما رواه في التوحيد عن الكافي ، عن الكاظم عليه السلام أنه قال لصفوان بن يحيى في جواب قوله : « أخبرني عن الإرادة من الله تعالى ومن الخلق » : « إنَّ الإرادة من المخلوق الضمير وما يبدو له بعد ذلك من الفعل ، وأما من الله عزَّوجلَّ فإرادته إحداثه لا غير ؛ لأنه لا يروى ولا يهم ولا يفكر . وهذه الصفات منفية عنه ، وهي من صفات الخلق ، فإرادة الله هي الفعل لا غير ذلك ، يقول له : كن فيكون ، بلا لفظ ولا نطق ولا همّة ولا تفكّر »^(٣).

(١) لسان الخواص : ٩٢ .

(٢) بحار الأنوار ٣ : ١٩٦ / ذيل ب ٥ ، الخبر المروي عن المفصل بن عمر في التوحيد

المشتهر بالأهليجة .

(٣) التوحيد : ١٤٧ / باب صفات الذات وصفات الأفعال ح ١٧ (مع اختلاف يسير) .

النصوص الدالة
على أنها نفس
فعله تعالى

فالنسبة بينهما بحسب المتعلق هو التباين^(١). والمناسب للقسم الثاني بهذا الاعتبار أن يعبر عن السبب والمقتضى - بالكسر - بالإرادة ، والمسبب والمقتضى - بالفتح - بالمراد .

ويختلف القسمان في أن الأول لا يجري فيه البداء بخلاف الثاني ، وأن الأول - كما عن الفاضل القزويني في شرح الكافي^(٢) - لا يقدر العباد فيه على ضد المراد ، بخلاف الثاني فإنهم يقدرون عليه ؛ إذ ليس هو إلا إيجاد المقتضى للشيء ، وهو يجمع مع فقدان الشرط ووجود المانع .

وبما ذكرنا في تفسير الإرادة العزيمة يعلم السر في قولهم عنه : « لا جبر ولا تفويض ، بل أمر بين الأمرين »^(٣) ، وحاصله : أن أسباب الفعل من العلم والتصوّر والقدرة وأمثال ذلك من الله تعالى ، والفعل من العبد ، قبال كون الكل من الله الذي هو الجبر ، وقبال كون الكل من العبد حتى إبقاء القدرة على حالها الذي هو التفويض .

ويعلم أيضاً أن معنى قول أبي الحسن عنه فيما رواه في الكافي بسنده عن الفتح بن يزيد الجرجاني ، قال : « إن لله إرادتين إرادة حتم وإرادة

(١) فمورد العزيمة فعل المكلف ، ومورد الحتمية غيره ، لا العموم المطلق بعموم مورد الثاني لفعل المكلف وغيره ، واختصاص الأول بخصوص الأول [منه عنه] .

(٢) الشافعي في شرح الكافي ٢ : ٤٥١ (مع اختلاف يسير) .

(٣) الكافي ١ : ١٢٢ / باب الجبر والقدر والأمر بين الأمرين ح ١٣ ، وبحار الأنوار ٥ : ٢٢

• • • • •

عزم ، ينهى وهو يشاء ، ويأمر وهو لا يشاء ... « الحديث ^(١) ، هو أنه ينهى وهو يريد وقوعه بإرادة عزم ، أي وهو يوجد ويخلق ما يقتضيه ويؤدّي إليه لو انضمّ إليه سائر ما لا بدّ في وقوعه منه ، ومنه إرادة العبد وسعيه ، ويأمر وهو لا يريد وقوعه بإرادة حتم ، أي لا يوجد نفس المأمور به ، بل يريده بإرادة عزم ، أعني خلق سببه وهو البعث والأمر ؛ لأنه مقتض لوجود الفعل المأمور به .

ويعلم أيضاً أنّ معنى قوله ﷺ : « ولو لم يشأ أن يأكل لما أكلا » ^(٢) أنه تعالى لو شاء أن لا يأكلا بالإرادة الحتمية ، وكذا معنى « لم يشأ أن يذبحه » ^(٣) أنه شاء عدم ذبحه بالإرادة الحتمية .

فقد ظهر ممّا ذكرنا أنّ في كلامه مواقع للنظر :

منها : جعل الإرادة بكلا قسميها هو العلم بالصلاحي الذي لازمه قدم الإرادة ؛ نظراً إلى أنها حينئذٍ عين ذاته ، وقد تبع في ذلك الفلاسفة والأشاعرة ، وقد عرفت أنه خلاف ما نصّ عليه أهل بيت العصمة .

ومنها : جعل أفعال العباد من الكفر والعصيان والإطاعة والإيمان متعلّقاً للإرادة التكوينية المستحيل تخلفها عن المراد ، والإلتزام لأجله

(١) الكافي ١ : ١١٧ / باب المشيئة والإرادة ح ٤ .

(٢) المصدر السابق . وفيه : « ولو لم يشأ أن يأكل لما غلبت مشيئتهما مشيئة الله » .

(٣) المصدر السابق .

فلا بأس بصرف عنان الكلام إلى بيان ما هو الحقّ في المقام ، وإن حَقَّقناه في بعض فوائدها ، إلا أنّ الحوالة لما لم تكن عن المحذور خالية والاعادة بلا فائدة ولا إفادة ، كان المناسب هو التعرّض هاهنا أيضاً .

فاعلم أنّ الحقّ كما عليه أهله - وفقاً للمعتزلة وخلافاً للأشاعرة - هو اتّحاد الطلب والإرادة ، بمعنى أنّ لفظيهما موضوعان بأزاء مفهوم واحد ، وما بأزاء أحدهما في الخارج يكون بأزاء الآخر ، والطلب المنشأ بلفظه أو بغيره عين الإرادة الإنشائية ، وبالجملة هما متّحdan مفهوماً وإنشاءً وخارجاً ، لا أنّ الطلب الإنشائي الذي هو المنصرف إليه إطلاقه - كما عرفت - متّحد مع الإرادة الحقيقية التي ينصرف إليها إطلاقها أيضاً ؛ ضرورة أنّ المغايرة بينهما أظهر من الشمس ، وأبين من الأمس . فإذا عرفت المراد من حديث العينية والاتّحاد، ففي مراجعة الوجدان عند طلب شيء والأمر به حقيقة كافية،

بكون العقاب على الذاتيات ، كما صرّح به في مسألة التجري^(١) أيضاً ، وقد عرفت أنّ أفعال العباد التي تقع مورداً للخطابات الإلهية ليست إلا ممّا تعلّقت به الإرادة العزمية ، التي هي في المقام عبارة عن إيجاد سبب الفعل وترك من البعث والزجر ، وقد مرّ^(٢) أنّ هذا القسم من الإرادة يقدر العباد على مخالفته وإيجاد ضده ، فتأمل جيّداً .

(١) كفاية الأصول : ٢٦٠ - ٢٦١ .

(٢) في نفس هذه التعليقة ، قوله ﷺ : « ثم إن إرادته تعالى بهذا المعنى ... إلخ » .

فلا يحتاج إلى مزيد بيان وإقامة برهان ، فإنّ الإنسان لا يجد (٣٠٠) غير الإرادة القائمة بالنفس صفة أخرى قائمة بها ، يكون هو الطلب غيرها ،

د-٢م ص ٤٥ (٣٠٠) قوله : فإنّ الإنسان لا يجد ... إلخ .

أقول : هذا الدليل لا يترتب عليه إلا أنّ الطلب لم يوضع بأزاء الصفة القائمة بالنفس غير الإرادة ، وأمّا أنّه موضوع بأزاء معنى الإرادة من الشوق المؤكّد القائم بالنفس ، أم موضوع بأزاء شيء آخر لا ربط له بعالم النفس فلا يترتب عليه ، بل يحتاج ذلك إلى مقدّمة أخرى ، وهي أنّ معنى الطلب من الأمور النفسانية أيضاً ، وهي ممنوعة ، فإنّ معناه أمر آخر قائم بغير النفس ، ولا ربط له بعالمها أصلاً ، إمّا مخصوص بخصوص ما يتحقّق بالإنشاء بصيغة إفعال ، كما هو ظاهر صاحب الحاشية^(١) ومحكي صاحب المحصول^(٢) ، أو عامّ له ولغيره ممّا عرفته كما اخترناه على ما مرّ سابقاً^(٣) .
نعم ، ما ذكره يكون ردّاً على الأشاعرة لكون المقدّمة المذكورة مسلمة عندهم على ما حكى عنهم .

وبالجملة : إن كان الغرض من هذا البرهان إثبات الاتّحاد قبال المغايرة مطلقاً حتّى بالمعنى الذي مال إليه في الحاشية ، وبالمعنى الذي اخترناه كما لعله الظاهر من كلامه .

ففيه : أنّه لا يجدي إلا بعد ضمّ ما ذكرناه من المقدّمة الممنوعة أشدّ

(١) هداية المسترشدين ١ : ٥٨٧ وما بعدها .

(٢) المحصول في علم الأصول (مخطوط) : ١٦٣ .

(٣) في التعليقة (٢٩٩) قوله ﷺ : « وكيف كان فالظاهر أنّ الطلب غير الإرادة ... إلخ » .

سوى ما هو مقدّمة تحقّقها عند خطور الشيء^(٣٠١) والميل وهيجان الرغبة إليه ، والتصديق لفائدته ، وهو الجزم بدفع ما يوجب^(٣٠٢) توقّفه عن طلبه لأجلها .

وبالجملة : لا يكاد يكون غير الصفات المعروفة^(٣٠٣) والإرادة

المنع ؛ إذ قد مرّ أنّ التحقيق في معناه أنّه فعل قائم بالعضلات مترتب على الإرادة ، ومتفرّع عليها تفرّع المسبّب على السبب .

وإن كان الغرض إثبات الاتّحاد قبال المغايرة بالمعنى الذي ينسب إلى الأشاعرة ، وأسند الوفاق معهم إلى صاحب الحاشية فلا بأس به ، إلاّ أنّه خلاف الظاهر على الظاهر .

١د-ح ص ٩٢ (٣٠١) قوله : من خطور الشيء^(١).

أقول : هذا بيان للموصول في قوله : « سوى ما هو مقدّمة تحقّقها » أي تحقّق الإرادة .

١د-ح ص ٩٢ (٣٠٢) قوله : وهو الجزم بدفع ما يوجب ... إلخ .

أقول : الأولى تبديل الدفع بالعدم ، يعني : ومن الجزم بعدم ما يوجب توقّف المرید والطالب عن إرادته وطلبه لأجل تلك الفائدة التي صدّق بوجودها فيه من الموانع والمفاسد المترتبة عليه .

١د-ح ص ٩٢ (٣٠٣) قوله : غير الصفات المعروفة .

أقول : يعني بها الخطور والميل وهيجان الرغبة إلى آخر ما ذكره من مقدّمات الإرادة .

(١) كفاية الأصول : ٦٥ [الموجود في النسخ التي بأيدينا : « عند خطور الشيء »] .

هناك صفة أخرى قائمة بها يكون هو الطلب ، فلا محيص عن اتّحاد الإرادة والطلب ، وأن يكون ذلك الشوق المؤكّد المستتبع لتحريك العضلات في إرادة فعله بالمباشرة ، أو المستتبع لأمر عبيده به فيما لو أَرادَه لا كذلك ، مسمّى بالطلب والإرادة^(٣٠٤) كما يعبّر به تارةً وبها أخرى ، كما لا يخفى . وكذا الحال في سائر الصيغ الإنشائية ، والجمل الخيرية ، فإنّه لا يكون غير الصفات المعروفة القائمة بالنفس من الترجّحي والتمنّي والعلم^(٣٠٥) إلى غير ذلك^(٣٠٦)

١-ح ص ٩٢ (٣٠٤) قوله : مسمّى بالطلب والإرادة .

أقول : هذا خبر ليكون في قوله : « وأن يكون ذلك الشوق المؤكّد » .

١-ح ص ٩٢ (٣٠٥) قوله : والعلم .

أقول : يعني علم المتكلّم وإدراكه للنسبة والتصديق بها في الجمل

الخيرية .

٢-ح ص ٤٦ (٣٠٦) قوله : والعلم إلى غير ذلك ... إلخ .

أقول : يعني علم المتكلّم وإدراكه للنسبة في الجمل الخيرية .

والمراد من علمه بها حصول صورتها في ذهنه عند الإخبار ، فيعمّ

صورة الشكّ في تحقّق النسبة، بل صورة العلم بعدم تحقّقها، فيندفع الاستدلال

على ثبوت الكلام النفسي غير العلم بالإخبار عند الشكّ والعلم بالخلاف ،

نظراً إلى انفكاك الجملة الخيرية عن العلم ، فلا بدّ أن يكون مدلولها غيره .

وجه الاندفاع : أنّه مبنيٌّ على كون المراد من العلم خصوص اليقيني ،

وهو ممنوع ، بل المراد منه مطلق حصول الصورة من الشيء في الذهن ،

وهو متحقّق فيهما أيضاً ، قال الشارح الجديد للتجريد : « لقائل أن يقول :

صفة أخرى كانت قائمة بالنفس ، وقد دلّ اللفظ عليها ، كما قيل (٣٠٧) :
 إِنَّ الْكَلَامَ لَفِي الْفُؤَادِ وَإِنَّمَا جُعِلَ اللِّسَانُ عَلَى الْفُؤَادِ ذَكِيلاً

إنّ المعنى النفسي الذي يدعون أنه قائم بنفس المتكلم ومغاير للعلم في صورة الإخبار عما لا يعلمه هو إدراك مدلول الخبر - أعني حصوله في الذهن - مطلقاً^(١) يقينياً كان أو مشكوكاً فلا يكون مغايراً للعلم .
 والحاصل : أنّ هذا إنّما يدلّ على مغايرته للعلم اليقيني لا للعلم المطلق ؛ إذ كلّ عاقل تصدّى للإخبار يحصل في ذهنه صورة ما أخبر به بالضرورة .

٢د-ح ص ٤٧ (٣٠٧) قوله : كما قيل .

بعض الأدلة على إثبات الكلام النفسي

أقول : قيل : إنّ القائل هو الأخطل .

وقد استدلّ به الأشاعرة على إثبات الكلام النفسي ، ولعلّ نظرهم في ذلك إلى أنّه من أهل اللغة ، وقد فسّر الكلام بما ذكر ، وهذا بعد ضمّه إلى أنّ الظاهر منه أنّه في مقام شرح معناه الحقيقي ينتج المقصود .
 وفيه : بعد تسليم كونه من الأخطل - فإنّه قيل بأنّه ليس منه - أنّه لا حجّية فيه ؛ لاحتمال كونه من الأشاعرة ، فلعلّه مبنيٌّ على اعتقاده ثبوت الكلام النفسي ولو تقليداً .

ولو سلّم أنّه لم يكن أشعرياً فلا محيص عن الإلتزام بأنّه مبنيٌّ على التجوّز وتسمية الشيء باسم الدالّ - حيث إنّ الكلام اللفظي من القائل الشاعر يدلّ على المعنى القائم بالنفس - وذلك لأنّ اللفظ يرجع في معناه

(١) شرح تجريد العقائد (للقوشجي) : ٢٤٦ .

وقد انقح بما حَقَّقناه ما في استدلال الأشاعرة على المغايرة بالأمر مع عدم الإرادة (٣٠٨)، كما في صورتَي الاختبار والاعتذار (٣٠٩)

إلى أهل اللغة فيما إذا لم يعلم معناه ، وهنا معلوم ؛ إذ لا شبهة عند العرب العرباء أنّ الكلام ما يتألّف من الألفاظ القائمة باللسان ، ولا ربط له بعالم النفس أصلاً .

ومن هنا يظهر الجواب عن استدلالهم عليه بقول عمر يوم السقيفة : « زوّرت في نفسي كلاماً قد سبقه أبو بكر » ، حيث أطلق لفظ الكلام على ما هو قائم بالنفس .

وجه الظهور : ما ذكرنا من ابتناؤه على التجوّز بالنحو الذي عرفت . ولو تنزّلنا عن ذلك فلا أقلّ من الشكّ في كونه بنحو الحقيقة أو المجاز ، ولا أصل يعيّن الأوّل ؛ لأنّ أصالة الحقيقة في مورد الشكّ في إرادة المعنى الحقيقي ، لا في الشكّ في أنّ المراد من اللفظ معنى حقيقي له أو مجازي . ولو تنزّلنا عن ذلك وسلّمنا كونه على وجه الحقيقة فغاية ما يدلّ عليه كون الكلام حقيقة في الصورة الحاصلة في النفس ، ولا ربط له بالمدعى ؛ لأنّ قضيّة ذلك كون الكلام حقيقة في العلم ، لأنّه ليس إلّا تلك الصورة ، والمدعى كونه حقيقة في معنى قائم بالنفس غير العلم .

١-ح ص ٩٢ (٣٠٨) قوله : بالأمر مع عدم الإرادة .

أقول : الجار متعلّق بالاستدلال .

١-ح ص ٩٢ (٣٠٩) قوله : كما في صورتَي الاختبار والاعتذار .

أقول : الفرق بينهما أنّ الأوّل عبارة عن استعمال نفس الطالب والأمر حال المأمور من حيث الإطاعة والعصيان ، والثاني عبارة عن إعلام حال

من الخلل (٣١٠)، فإنه كما لا إرادة حقيقة في الصورتين (٣١١)، لا طلب

المأمور للغير من هذه الحيثية المذكورة، يعني أنّ الأمر يأمر عبده بشيء مع عدم إرادته له جداً لأجل أن يطّلع الحاضرون على حاله، وأنه لا يطيع أمر مولاه ولا يعتني به كي يعتذر بذلك على من يتعرّض للمولى عند عدم أمره له، بمعنى أن يصير ذلك حجةً له على من يقول له لِمَ لا تأمره بأمر؟ فيقول في جوابه إنه لا يطيع لأوامري، ويستشهد بأمره له في حضوره كي يطّلع هذا الغير على حاله وصدق المولى.

١د-ح ص ٩٣ (٣١٠) قوله : من الخلل .

أقول : هذا بيان للموصول في قوله : « ما في استدلال الأشاعرة » .

١د-ح ص ٩٣ (٣١١) قوله : فإنه كما لا إرادة حقيقة في الصورتين ... إلخ .

أقول : الأولى في وجه الخلل أن يقال : إنّ ما ذكر في الاستدلال بما ذكر على كون الطلب صفة قائمة بالنفس غير الإرادة من وجود الأمر وتحققه بدون الإرادة في الصورتين المذكورتين ليس إلا كبرى للقياس، فالصغرى المطوية المناسبة لتلك الكبرى ليست إلا أنّ مدلول الأمر هو الطلب، وحينئذ نقول : لا شبهة في أنّ مراد المستدلّ من الطلب في الصغرى المذكورة هو الطلب الحقيقي الذي هو صفة قائمة بالنفس، ومن الإرادة في الكبرى الإرادة الحقيقية، وعلى هذا نمنع الصغرى أولاً ونقول : إنّ مدلول الأمر هو الطلب الإنشائي لا الطلب الحقيقي، وعلى تقدير تسليمها نمنع الكبرى ثانياً ونقول : إنه كما لا إرادة حقيقة في هاتين الصورتين كذلك لا طلب فيهما حقيقة، فلا أمر كذلك، بل الأمر فيهما صوري محض .

كذلك فيهما ، والذي يكون فيهما إنما هو الطلب الإنشائي الإيقاعي^(٣١٢) ، الذي هو مدلول الصيغة أو المادة ، ولم يكن بيتاً^(٣١٣)

ولو فرضنا أن مراده منه فيها هو الطلب الإنشائي فالقياس صغرى وكبرى مسلم ولكنّه لا يجديه ؛ لأنّه لا يتج بطور الشكل الثالث إلا أن الطلب الإنشائي غير الإرادة الحقيقية ، وهو أجنبي عن مقصود المستدل من كون الطلب الحقيقي غير الإرادة الحقيقية .

ومن هنا يظهر الحال فيما لو فرضنا أن مراده من الإرادة في الكبرى هو الإرادة الإنشائية ، فتأمل .

٤٥-ح ص ٤٦ (٣١٢) قوله : إنما هو الطلب الإنشائي الإيقاعي .

أقول : وهو ليس من الأمور القائمة بالنفس .

لا يقال : لو كان الأمر كذلك لما حصل الاختبار والاعتذار ، والمفروض حصولهما في الصورتين بمجرد الأمر ، فلا بد أن يكون الموجود فيهما هو الطلب الحقيقي القائم بالنفس ، فيكون غير الإرادة ؛ لانتفائها فيهما بالفرض .

لأننا نقول : إن الاختبار والاعتذار إنما يتوقفان على اعتقاد المخاطب طلب الأمر - بصيغة الفاعل - طلباً قائماً بالنفس ولو أخطأ عن الواقع ، بحيث يكون الاعتقاد تمام الموضوع فيهما ، ويكفي في حصوله أن يصدر من المولى ما يدلّ بظاهره - في مجاري الاستعمال العرفي ولو بالالتزام - على الطلب النفساني ولو أراد المتكلم خلاف ظاهره ولم ينصب قرينة عليه .

١-ح ص ٩٤ (٣١٣) قوله : لم يكن بيتاً ... إلخ .

أقول : كان الأولى أن يترك هذه العبارة كما ترك الإشارة إليها عند

ولا مبيّناً في الاستدلال مغايرته مع الإرادة الإنشائية .
وبالجملة : الذي يتكفله الدليل ، ليس إلا الانفكاك بين الإرادة الحقيقية ، والطلب المنشأ بالصيغة الكاشف عن مغايرتهما ، وهو ممّا لا محيص عن الالتزام به ، كما عرفت ، ولكّنه لا يضرّ بدعوى الاتّحاد أصلاً ؛ لمكان هذه المغايرة والانفكاك بين الطلب الحقيقي والإنشائي ، كما لا يخفى .

ثمّ إنّهُ يمكن - ممّا حقّقناه - أن يقع الصلح^(٣١٤) بين الطرفين ولم يكن نزاع في البين ، بأن يكون المراد بحديث الاتّحاد ما عرفت من العينية مفهوماً ووجوداً حقيقياً وإنشائياً ، ويكون المراد بالمغايرة والاثنيينية هو اثنيينية الإنشائي من الطلب ، كما هو كثيراً ما يراد من إطلاق لفظه ، والحقيقي من الإرادة كما هو المراد غالباً منها حين إطلاقها ، فيرجع النزاع لفظياً ، فافهم .

دفع وهم : لا يخفى أنّهُ ليس غرض الأصحاب والمعتزلة من نفي غير الصفات المشهورة ، وأنّهُ ليس صفة أخرى قائمة بالنفس كانت كلاماً نفسياً مدلولاً للكلام اللفظي ، كما يقول به الأشاعرة ،

ذكر وجه الخلل بنحو الإجمال بقوله : « وبالجملة إلخ » .

٩٤-ح ص ٣١٤) قوله : ثمّ إنّهُ يمكن ممّا حقّقناه أن يقع الصلح .

أقول : قد عرفت فساد ما جعله وجه المصالحة بين الطائفتين ،

فراجع^(١) .

(١) التعليقة (٢٩٨) من هذا المجلد ، قوله ﷺ : « ومن هنا يظهر فساد ... إلخ » .

أنّ هذه الصفات المشهورة^(٣١٥) مدلولات للكلام .

إن قلت : فماذا يكون مدلولاً عليه عند الأصحاب والمعتزلة ؟
قلت : أمّا الجمل الخبرية فهي دالّة على ثبوت النسبة بين
طرفيها ، أو نفيها في نفس الأمر من ذهن أو خارج ، كالإنسان نوع أو
كاتب .

وأمّا الصيغ الإنشائية ، فهي - على ما حقّقناه في بعض فوائدنا -
موجدة لمعانيها في نفس الأمر ، أي قصد ثبوت معانيها^(٣١٦) وتحقّقها
بها ، وهذا نحو من الوجود^(٣١٧) ، وربّما يكون هذا منشأ لانتزاع اعتبار
مترتب عليه شرعاً و عرفاً آثار ، كما هو الحال في صيغ العقود
والإيقاعات .

نعم لا مضايقة في دلالة مثل صيغة الطلب والاستفهام
والترجّي والتمنّي - بالدلالة الالتزامية - على ثبوت هذه
الصفات حقيقة ، إمّا لأجل وضعها لإيقاعها فيما إذا كان الداعي

١٥- ح ص ٩٤ (٣١٥) قوله : أنّ هذه الصفات المشهورة .

أقول : هذه الجملة خبر « ليس » في قوله : « ليس غرض
الأصحاب » .

١٥- ح ص ٩٥ (٣١٦) قوله : أي قصد ثبوت معانيها .

أقول : هذا تفسير للإيجاد المستفاد من قوله : « موجدة إلخ » .
وقوله : « قصد » هنا بصيغة البناء للمجهول .

١٥- ح ص ٩٥ (٣١٧) قوله : وهذا نحو من الوجود .

أقول : يعني تحقّق المعاني بها نحو وجود للمعاني .

إليه ثبوت^(٣١٨) هذه الصفات ، أو انصراف إطلاقها إلى هذه الصورة. فلو لم تكن هناك قرينة ، كان إنشاء الطلب أو الاستفهام أو غيرهما بصيغتها لأجل كون الطلب والاستفهام وغيرهما قائمة بالنفس ، وضعاً أو إطلاقاً .

إشكال ودفع : أمّا الإشكال ، فهو أنّه يلزم بناءً على اتّحاد الطلب والإرادة في تكليف الكفّار بالإيمان ، بل مطلق أهل العصيان في العمل بالأركان ، إمّا أن لا يكون هناك تكليف جدّي إن لم يكن هناك إرادة ، حيث إنّّه لا يكون حينئذ طلب حقيقي ، واعتباره في الطلب الجدّي ربّما يكون من البديهي ، وإن كان هناك إرادة ، فكيف تتخلّف عن المراد ؟ ولا تكاد تتخلّف ، إذا أراد الله شيئاً يقول له : كن فيكون .

وأما الدفع ، فهو أنّ استحالة التخلّف إنّما تكون في الإرادة التكوينية ، وهي العلم بالنظام على النحو الكامل التامّ ، دون الإرادة التشريعية ، وهي العلم بالمصلحة في فعل المكلف . وما لا محيص عنه في التكليف إنّما هو هذه الإرادة التشريعية لا التكوينية ، فإذا توافقتا فلا بدّ من الإطاعة والإيمان ، وإذا تخالفتا فلا محيص عن أن

١٠-ح ص ٩٥ (٣١٨) قوله : فيما إذا كانت الداعي إليه ثبوت ... إلخ^(١).

أقول : في العبارة مسامحة ؛ لأنّ الداعي إلى الشيء ما يترتب وجوده الخارجي على ذلك الشيء ، وثبوت هذه الصفات للمتكلم بهذه الألفاظ ليس ممّا يترتب عليها جزماً ، وإنّما المترتب هو إظهار ثبوتها .

(١) كفاية الأصول : ٦٧ [الموجود في بعض النسخ : « فيما إذا كان ... إلخ »] .

يختار الكفر والعصيان .

إن قلت : إذا كان الكفر والعصيان والإطاعة والإيمان بإرادته تعالى التي لا تكاد تتخلف عن المراد ، فلا يصح أن يتعلّق بها التكليف ؛ لكونها خارجة عن الاختيار المعتبر فيه عقلاً .

قلت : إنّما يخرج بذلك عن الاختيار لو لم يكن تعلّق الإرادة بها مسبوقة بمقدّماتها الاختيارية ، وإلا فلا بدّ من صدورها بالاختيار ، وإلا لزم تخلف إرادته عن مراده ، تعالى عن ذلك علواً كبيراً .

إن قلت : إنّ الكفر والعصيان من الكافر والعاصي ولو كانا مسبوقين بإرادتهما ، إلا أنّهما منتهيان إلى ما لا بالاختيار ، كيف وقد سبقهما الإرادة الأزلية والمشية الإلهية ، ومعه كيف تصحّ المؤاخذة على ما يكون بالأخرة بلا اختيار ؟

قلت : العقاب إنّما بتبعة الكفر والعصيان التابعين للاختيار الناشئ عن مقدّماته ، الناشئة عن شقاوتهما الذاتية اللازمة لخصوص ذاتهما ، فإنّ (السعيد سعيد في بطن أمّه ، والشقيّ شقيّ في بطن أمّه) و (الناس معادن كمعادن الذهب والفضّة) ، كما في الخبر ، والذاتي لا يعلّل ، فانقطع سؤال : إنّه لم جعل السعيد سعيداً والشقيّ شقيّاً ؟ فإنّ السعيد سعيد بنفسه والشقيّ شقيّ كذلك ، وإنّما أوجدهما الله تعالى . (قلم اينجا رسيد سر بشكست) . قد انتهى الكلام في المقام إلى ما ربّما لا يسعه كثير من الأفهام ، ومن الله الرشد والهداية وبه الاعتصام .

وهم ودفع : لعلّك تقول : إذا كانت الإرادة التشريعية منه تعالى عين علمه بصلاح الفعل ، لزم - بناءً على أن تكون عين الطلب - كون

المنشأ بالصيغة في الخطابات الإلهية هو العلم ، وهو بمكان من
البطالان .

لكِنَّكَ غفلت عن أن اتّحاد الإرادة مع العلم بالصلاح ، إنّما يكون
خارجاً لا مفهوماً ، وقد عرفت أنّ المنشأ ليس إلّا المفهوم ، لا الطلب
الخارجي ، ولا غرو أصلاً في اتّحاد الإرادة والعلم عيناً وخارجاً ، بل لا
محيص عنه في جميع صفاته تعالى ؛ لرجوع الصفات إلى ذاته
المقدّسة . قال أمير المؤمنين صلوات الله وسلامه عليه : (وكمال
توحيده الإخلاص له ، وكمال الإخلاص له نفي الصفات عنه) .

الفصل الثاني

صيغة الأمر

فيما يتعلّق بصيغة الأمر وفيه مباحث :

الأوّل : أنّه ربّما يذكر للصيغة معان قد استعملت فيها ، وقد عدّ منها : الترجّي ، والتمنّي ، والتهديد ، والإنذار ، والإهانة ، والاحتقار ، والتعجيز ، والتسخير ، إلى غير ذلك . وهذا كما ترى ؛ ضرورة أنّ الصيغة ما استعملت في واحد منها ، بل لم تستعمل إلا في إنشاء الطلب ، إلا أنّ الداعي إلى ذلك كما يكون تارةً هو البعث والتحرك نحو المطلوب الواقعي ، يكون أخرى أحد هذه الأمور ، كما لا يخفى .
قصارى ما يمكن أن يدعى ، أن تكون الصيغة موضوعة لإنشاء الطلب فيما إذا كان بداعي البعث والتحرك ، لا بداع آخر منها ، فيكون إنشاء الطلب بها بعثاً حقيقة ، وإنشاؤه بها تهديداً مجازاً ، وهذا غير كونها مستعملة في التهديد وغيره ، فلا تغفل .

إيقاظ : لا يخفى أنّ ما ذكرناه في صيغة الأمر جار في سائر الصيغ الإنشائية ، فكما يكون الداعي إلى إنشاء التمنيّ أو الترجّي أو الاستفهام بصيغها تارةً هو ثبوت هذه الصفات (٣١٩) حقيقة ، يكون الداعي غيرها أخرى ، فلا وجه للالتزام بانسلاخ

(٣١٩) قوله : تارةً هو ثبوت هذه الصفات ... إلخ .

١٥-ح ص ٩٥

أقول : قد تقدّم أنّ في التعبير مسامحة ؛ حيث إنّ الداعي هو إظهار

الثبوت لا نفس الثبوت .

صيغها عنها ، واستعمالها في غيرها إذا وقعت في كلامه تعالى ؛ لاستحالة مثل هذه المعاني في حقّه تبارك وتعالى ممّا لازمه العجز أو الجهل ، وأنّه لا وجه له ، فإنّ المستحيل إنّما هو الحقيقي منها لا الإنشائي الإيقاعي الذي يكون بمجرد قصد حصوله بالصيغة ، كما عرفت . ففي كلامه تعالى قد استعملت في معانيها الإيقاعية الإنشائية أيضاً ، لا لإظهار ثبوتها حقيقة ، بل لأمر آخر حسب ما يقتضيه الحال من إظهار المحبّة أو الإنكار أو التقرير إلى غير ذلك ، ومنه ظهر أنّ ما ذكر من المعاني الكثيرة لصيغة الاستفهام ليس كما ينبغي أيضاً .

المبحث الثاني : في أنّ الصيغة حقيقة في الوجوب ، أو في الندب ، أو فيهما ، أو في المشترك بينهما ، وجوه بل أقوال .
لا يبعد تبادر الوجوب^(٣٢٠) عند استعمالها بلا قرينة ، ويؤيده عدم صحّة الاعتذار عن المخالفة باحتمال إرادة الندب ، مع الاعتراف بعدم دلالته عليه بحال أو مقال .

١٥-م ص ٩٣ (٣٢٠) قوله : المبحث الثاني : في أنّ الصيغة حقيقة في ميزان الفرق بين الوجوب والاستحباب
الوجوب ، أو في الندب أو فيهما ، أو في المشترك بينهما ، وجوه بل أقوال . لا يبعد تبادر الوجوب ... إلخ .

أقول : لا إشكال ولا ريب أنّ الوجوب والاستحباب سنخان من الطلب أحدهما إلزامي والآخر غير إلزامي ، وإنّما الإشكال في ميزان الفرق بينهما ، وأنّ الاختلاف بينهما من أيّ شيء ينشأ ، هل هو جهة راجعة إلى الاختلاف في الإنشاء أو إلى الاختلاف في مراتب الإرادة الموجبة للبعث

وأما الثالث : فلأنه فيما لم يَقم دليل من الخارج على الاستحقاق وعدمه دورياً ؛ لأنَّ الاستحقاق حينئذٍ يتوقَّف على الوجوب ، ولو توقَّف وجوبية الطلب على استلزام مخالفته لاستحقاق العقاب لدار . نعم ، لو ثبت الاستحقاق من الخارج كشف ذلك عن الوجوب ، لكنَّه خارج عن محلِّ البحث .

وأما الرابع : فلأنه لا يخلو إمَّا أن يراد من الرضا بالترك الميل إليه والحبَّ له ومن عدمه عدمه ، وإمَّا أن يراد منه عدم بغضه ومن عدمه بغضه . فعلى الأوَّل يلزم التناقض في مدلول الطلب الندبي وتقيّد الطلب بالطلب في الوجوبي ؛ إذ مرجع عدم الميل إلى ترك الشيء بالآخرة ليس إلَّا إلى طلبه . وعلى الثاني وإن كان لا يلزم ما ذكر من المحذور في الشقِّ الأوَّل ، إلَّا أنَّه لا طريق لنا إلى ذلك إلَّا القرينة الخارجية والكلام فيما إذا كانت الصيغة مجردة عن القرينة الكذائية ، إلَّا أن يقال بوضعها للطلب مع مبغوضية ترك متعلِّقه ، ولكن لا سبيل إليه ؛ لاستلزامه الإلتزام بعدم صحَّة استعمالها في الطلب الندبي ؛ لعدم العلاقة بينه وبين الوجوب ، مثل ما إذا استعمل لفظ الإنسان في الفرس فتأمل ، والإلتزام أيضاً إمَّا باستعمال اللفظ في المعنى الحقيقي والمجازي بعد تسليم مجازية استعمالها في الندب ، وإمَّا برفع اليد عن وجوب الواجب بلا دليل عليه فيما إذا أمر المولى بإكرام أشخاص ثلاثة وقال أكرمهم ، وأصرَّ العبد بالنسبة إلى واحد منهم حتَّى حصل الرضا بترك إكرامه ، وقال : لا أبغض ترك إكرامه ، فإنَّه يصير الأمر بالنسبة إليه أمراً نديباً ، ومع ذلك إن استعمل الطلب بالنسبة إلى هذا في الطلب الندبي وبالنسبة إلى

من عدهاء في الطلب الوجوبي يلزم المحذور الأول ، وإن استعمل في صرف القدر المشترك للزم أن لا يجب إكرام من عدا هذا الواحد ، وهو باطل بالضرورة من العرف والوجدان .

فالتحقيق : ما ذكره الأستاذ^(١) (دام علاه) من أنّ الميز بينهما إنّما هو بصرف تحقّق الإذن في الترك من المولى ولو بدليل منفصل وعدمه ، فإن رخص فيه فالطلب ندبي ، وإلا فالطلب إلزامي وجوبي .

وبعد أن كتبت هذا الذي تلقّيته منه (مدّ ظله) عثرت على كلام لبعض من قارب عصرنا رحمته يعجبني ذكره بتمامه ؛ لأنّ بيانه أحسن وأبسط ، قال رحمته - في ذيل شرح قول المحقّق رحمته في الشرائع : « تجوز الصلاة في فرو السنجاب » في مقام دفع ما يستشكل على علاج التعارض بين ما يدلّ على جوازها فيه وموتّقة ابن بكير^(٢) المانعة عنها بحملها على الكراهة باستلزامه استعمال اللفظ الدالّ على المنع فيها في معنيين - ما هذا لفظه : « ويمكن التفصّي عن ذلك (يعني إشكال استلزامه الاستعمال في معنيين) بالالتزام بأنّ قضية النهي عن شيء أو الأمر بشيء لو خُلبا وأنفسهما هي لزوم ترك المنهيّ عنه وفعل المأمور به ، والرخصة في ارتكاب المنهيّ عنه أو ترك المأمور به التي بها يتحقّق مفهوم الكراهة والاستحباب أمر خارج عن ماهية

(١) الظاهر أنّه العلامة السيّد أبو الحسن الإصفهاني رحمته . راجع : وسيلة الوصول إلى حقائق الأصول ١ : ٢٠٢ .

(٢) وسائل الشيعة ٤ : ٣٤٥ / أبواب لباس المصلّي ب ٢ ح ١ .

.....

طلب الفعل والترك ، ربّما لا يلتفت الأمر إليها حين إنشاء الطلب ، فطلب الفعل أو الترك الذي هو مدلول صيغة الأمر أو النهي لو بقي محضاً غير مقرون بالرخصة في المخالفة لم يجز مخالفته ، ولو خلطه الرخصة في المخالفة جازت ، فجواز المخالفة ينشأ من الرخصة فيها لا من اختلاف كيفية الطلب . فإن أرادها الطالب بدليل منفصل من غير أن يكون طلبه مستعملاً إلا في صرف الأمر بالفعل والمنع عنه لم يرتكب تجوّزاً في طلبه ، بل رخصه في مخالفة ما أمره به أو نهاه عنه . وإن أرادها من نفس الطلب بأن قصد بأمره بالفعل إظهار محبوبيته لديه ، وأنه يريد لا على وجه اللزوم ، فقد تجوّز في الأمر . فالطلب الإيجابي أو التحريمي هو الطلب المحض الغير المقرون بالرضا بالمخالفة ، والاستجابي والكراهتي هو الطلب المقرون بذلك ، فما دام الطلب محضاً يوصف بالأولين ، وعند اختلاطه بالرضا بالمخالفة يوصف بالآخرين .

فهذه الأوصاف من العوارض اللاحقة لطبيعة الطلب بلحاظ تجرّدتها واقترانها بالإذن في المخالفة ، فليست الرخصة في مخالفة الأمر والنهي التي بها يتحقّق موضوع الاستجاب والكراهة إلا بمنزلة القيود المتعلقة بالمطلقات ، التي يقتصر في تقييدها على مقدار دلالة الدليل الخارجي . فلو أمر المولى عبده بعمل في مدّة ، ولم يرض بمخالفته ولم يرخص فيها ، فألح عليه العبد في أن يعذره في المخالفة حتّى رخص المولى بذلك في بعض تلك المدّة ، يصير أمره بالمقايسة إلى الوقت الذي رخصه في المخالفة فيه استجابياً ، وبالنسبة إلى ما عداه وجوبياً . فالمنع المتعلّق في

بإحضار أشياء كأنواع من الأطعمة ، وعلم من الخارج أنّ بعض تلك الأشياء غير لازم لديه ، لم يجز رفع اليد عن ظاهر أمره بالنسبة إلى ما لم يعلم فيه ذلك بالضرورة .

وثانياً : أنّ القدر المشترك بين النوعين وإن أمكن تصوّره والتلفّظ به لكن لا يمكن إنشاؤه بلفظ ؛ إذ الجنس لا يتحقّق بلا فصل ، فهذا الأمر الشخصي المتعلّق بتلك الأشياء على سبيل الإجمال فرد من الطلب يجب اندراجه تحت نوع ، فهو إمّا من القسم البالغ حدّ الإلزام أم لا ، ولا يعقل أن يتردّد بين الأمرين .

نعم ، لا نتحاشى عن أنّه قد يصدر من المولى مرتبة من الطلب لا تبلغ في حدّ ذاتها مرتبة اللزوم ، كما فيما يطلبه منه على سبيل الترجّي أو التمنيّ أو الالتماس ونحوه ، ولكن هذا النحو من الطلب خارج عن محلّ الكلام ؛ إذ الكلام في القسم الذي يراد من صيغة إفعال ولا تفعل على سبيل التنجيز .

فنقول : هذا القسم من الطلب هو في حدّ ذاته إلزامي ، ولكن لا دلالة فيه على كون المطلوب لازماً لدى المولى ، فإنّ هذا شيء خارج عن مدلول الصيغة ، وإنّما مدلولها إلزام العبد به ، أي طلبه منه على سبيل التنجيز ، فيجب على العبد بحكم العقل الإتيان به إلا أن يدلّ دليل عقلي أو نقلي على عدم لزومه لدى المولى ، وأنّه لا يؤاخذة على مخالفته .

والحاصل : أنّ الأوامر التي يستفاد منها وجوب الفعل أو استحبابه على قسمين : إرشادي ومولوي .

وهو كما ترى صريح في أنّ الفرق في استحبابية الطلب المنشأ بالصيغة ونحوها وإلزاميته إنّما هو بما ذكرنا من قيام دليل على الرخصة في المخالفة فيكون استحبابياً ، وعدمه فيكون الزامياً ، وفيه إشارة - بل تصريح - إلى عدم كون الفرق راجعاً إلى ناحية الإنشاء ، فافهم واغتنم ، فإنّه نافع في جملة من الموارد ، منها صحّة الاستدلال بأدلة التكاليف المتوجّهة إلى الناس على شرعية عبادات الصبيّ المميّز ، فإنّها بعد ضمّ حديث « رفع القلم عن الصبيّ »^(١) المرخص له في المخالفة تدلّ على كون أوامر العبادة في حقّه استحبابية ، من دون لزوم استعمال اللفظ في معنيين ، فتأمّل جيّداً .

فقد ظهر ممّا ذكرنا أنّ الصيغة وإن كان يتبادر منها الوجوب ولكنّه ليس لأجل الوضع ومستنداً إليه كي يكون مجازاً في الندب ، كما يظهر من المصنّف رحمته هنا ، بل هو مستند إلى الإطلاق وعدم اقترانه بالترخيص في المخالفة ، كما أنّ الندب مستند إلى اقترانه به وتقييده ، فتكون دلالة الصيغة عليه حينئذ من قبيل تعدّد الدالّ والمدلول ، فلا يلزم المجازية ، فلا يبقى مجال لتوهم أن يقال : إنّ كثرة إرادة الندب من الصيغة وكونها مجازاً مشهوراً تمنع عن حملها على الوجوب عند التجردّ عن القرينة ، ودفعه بما في المتن من الوجهين مع ما في ثانيهما من الفساد كما ستعرف لا^(٢) على كونها حقيقة في الوجوب ومجازاً في الندب ،

(١) وسائل الشيعة ١ : ٤٥ / أبواب مقدّمة العبادات ب ٤ ح ١١ وغيره .

(٢) هكذا ورد في الأصل ، ولعلّه من سهو القلم ، والصحيح : « لا بتناؤه » .

وكثرة الاستعمال فيه في الكتاب والسنة وغيرهما لا توجب نقله إليه أو حمله عليه ، لكثرة استعماله في الوجود أيضاً ، مع أنّ الاستعمال وإن كثر فيه ، إلاّ أنّه كان مع القرينة المصحوبة وكثرة الاستعمال كذلك في المعنى المجازي لا توجب صيرورته مشهوراً فيه ليرجع أو يتوقف ، على الخلاف في المجاز المشهور ، كيف وقد كثر استعمال العام في الخاصّ (٣٢١) حتى قيل : (ما من عام إلاّ وقد خصّ) ولم ينثلم به ظهوره في العموم ، بل يحمل عليه ما لم تقم قرينة بالخصوص على إرادة الخصوص .

وقد عرفت أنّه خلاف التحقيق .

١د-م ص ٩٧ (٣٢١) قوله : كيف وقد كثر استعمال العام في الخاصّ ... إلخ .
أقول : سيجيء في مبحث حجّية العام المخصّص في الباقي أنّ التخصيص متصلاً كان أو منفصلاً لا يوجب التجوّز في العام باستعماله في الخاصّ أي ما عدا الخارج بالتخصيص ، بل هو مستعمل في نفس معناه الموضوع ، وهذا هو صريح المصنّف هناك^(١) . وقولهم « ما من عام إلاّ وقد خصّ » لا دلالة [له] أصلاً على كون الاستعمال بنحو المجازية ، فعدم انثلام ظهوره في العموم ولزوم حمله عليه ما لم تقم قرينة بالخصوص على إرادة الخصوص لا يصير قرينة على ما ادّعاه من عدم إيجاب كثرة استعمال الصيغة في الكتاب والسنة في النذب للنقل أو الحمل عليه ، فتأمل .

(١) كفاية الأصول : ٢١٨ ، وراجع أيضاً التعليقة (١٨٩) من المجلّد الثالث من هذا

المبحث الثالث : هل الجمل الخبرية التي تستعمل في مقام الطلب والبعث - مثل : يغتسل ، ويتوضأ ، ويعيد^(٣٢٢) - ظاهرة في الوجوب ، أو لا؟ لتعدّد المجازات فيها ، وليس الوجوب بأقواها بعد تعدّد حملها على معناها من الإخبار بثبوت النسبة والحكاية عن وقوعها .

الظاهر الأول ، بل تكون أظهر من الصيغة ، ولكنه لا يخفى أنّه ليست الجمل الخبرية الواقعة في ذلك المقام - أي الطلب - مستعملة في غير معناها ، بل تكون مستعملة فيه ، إلاّ أنّه ليس بداعي الإعلام ، بل بداعي البعث بنحو آكد ، حيث إنّه أخبر بوقوع مطلوبه في مقام طلبه ، إظهاراً بأنّه لا يرضى إلاّ بوقوعه ، فيكون آكد في البعث من الصيغة ، كما هو الحال في الصيغ الإنشائية ، على ما عرفت من أنّها أبداً تستعمل في معانيها الإيقاعية لكن بدواعٍ أخر ، كما مرّ .

لا يقال : كيف ويلزم الكذب كثيراً ؛ لكثرة عدم وقوع المطلوب كذلك في الخارج ، تعالى الله وأولياؤه عن ذلك علواً كبيراً .

فإنّه يقال : إنّما يلزم الكذب إذا أتى بها بداعي الإخبار والإعلام ، لا لداعي البعث ، كيف وإلاّ يلزم الكذب في غالب

١-م ص ٩٨ (٣٢٢) قوله : مثل : يغتسل ويتوضأ ويعيد ... إلخ .

أقول : ومثل : « المؤمنون عند شروطهم »^(١) ، و « الكريم إذا وعد وفى »^(٢) ، وقوله تعالى : « لَا يَمَسُّهُ إِلَّا الْمُطَهَّرُونَ »^(٣) وأمثال ذلك .

(١) تهذيب الأحكام ٧ : ٣٧١/١٥٠٣ ، وسائل الشيعة ٢١ : ٢٧٦ / أبواب المهور ب ٢٠ ح ٤ .

(٢) غرر الحكم ودرر الكلم : ٨٣ / ١٥٦٥ .

(٣) الواقعة ٥٦ : ٧٩ .

الكنيات . فمثل (زيد كثير الرماد) أو (مهزول الفصيل) لا يكون كذباً إذا قيل كناية عن جوده ، ولو لم يكن له رماد أو فصيل أصلاً ، وإنما يكون كذباً إذا لم يكن بجواد . فيكون الطلب بالخبر في مقام التأكيد أبلغ ، فإنه مقال بمقتضى الحال . هذا .

مع أنه إذا أتى بها في مقام البيان ، فمقدّمات الحكمة مقتضية لحملها على الوجوب ، فإنّ تلك النكتة إن لم تكن موجبة لظهورها فيه ، فلا أقلّ من كونها موجبة لتعيّنه من بين احتمالات ما هو بصدده ، فإنّ شدة مناسبة الإخبار بالوقوع مع الوجوب موجبة لتعيّن إرادته إذا كان بصدد البيان ، مع عدم نصب قرينة خاصّة على غيره ، فافهم .

المبحث الرابع : أنه إذا سلّم أنّ الصيغة لا تكون حقيقة في الوجوب ، هل لا تكون ظاهرة فيه أيضاً أو تكون ؟ قيل بظهورها فيه ، إمّا لغلبة الاستعمال فيه ، أو لغلبة وجوده أو أكمليته .

والكلّ كما ترى ؛ ضرورة أنّ الاستعمال في الندب وكذا وجوده ليس بأقلّ لو لم يكن بأكثر . وأمّا الأكملية فغير موجبة للظهور ؛ إذ الظهور لا يكاد يكون إلاّ لشدة أنس اللفظ بالمعنى ، بحيث يصير وجهاً له ، ومجرّد الأكملية لا يوجبها ، كما لا يخفى . نعم ، فيما كان الأمر بصدد البيان ، فقضية مقدّمات الحكمة هو الحمل على الوجوب ، فإنّ الندب كأنه يحتاج إلى مؤونة بيان التحديد والتقييد بعدم المنع من الترك ، بخلاف الوجوب ، فإنه لا تحديد فيه للطلب ولا تقييد ، فإطلاق اللفظ وعدم تقييده مع كون المطلق في مقام البيان كافٍ في بيانه ، فافهم .

المبحث الخامس : أنّ إطلاق الصيغة هل يقتضي كون

الوجوب^(٣٢٣) توصلياً ، فيجزئ إتيانه مطلقاً ولو بدون قصد القرية ، أو لا ، فلا بدّ من الرجوع فيما شكّ في تعبديته وتوصليته^(٣٢٤) إلى الأصل ؟

لا بدّ في تحقيق ذلك من تمهيد مقدمات :

أحدها : الوجوب التوصلي هو ما كان الغرض منه يحصل بمجرد حصول الواجب ، ويسقط بمجرد وجوده ، بخلاف التعبدي ، فإنّ الغرض منه لا يكاد يحصل بذلك ، بل لا بدّ في سقوطه وحصول غرضه من الإتيان به متقرباً به منه تعالى .

ثانياً : أنّ التقرب المعتبر في التعبدي إن كان بمعنى قصد الامتثال والإتيان بالواجب بداعي أمره^{(٣٢٥)(٣٢٦)}

- ٢د-ح ص ٥٢ (٣٢٣) قوله : هل يقتضي كون الوجوب .
 أفتضاء الأمر
 للتعبديّة
 والتوصليّة
- ٢د-م ص ٥٢ (٣٢٤) قوله : فيما شكّ في تعبديته وتوصليته ... إلخ .
 أقول : يعني من الاقتضاء الدلالة .
- ١د-م ص ٩٨ (٣٢٥) قوله : بداعي الأمر^(١) .
 أقول : يعني بداعي الأمر المتعلّق بالصلاة .
- ٢د-ح ص ٥٢ (٣٢٦) قوله : والإتيان بالواجب بداعي أمره .
 أقول : هذا عطف تفسير لـ « الامتثال » ، والمراد من الـ « أمر » ، إسقاطه - بطور التكنية عن المقتضى بالفتح به بالكسر - لأنّ الداعي إلى

(١) كفاية الأصول : ٧٢ [الموجود في النسخ التي بأيدينا : « بداعي أمره »] .



وذلك لأنه لا يخلو :

إما أن يراد منه قصد الامتثال وإتيانه بداعي الأمر على وجه التعيين .

أو يراد منه إتيانه بداعي الحسن مثلاً كذلك .

أو يراد منه إتيانه بأحد الداعيين على وجه التخيير .

أو يراد منه إتيانه بداع كلي جامع بينهما ، فيكون التخيير بينهما

عقلياً .

وعلى الأول لا يمكن أخذه في المأمور به ، لا بأمر واحد ؛ لما ذكره

بقوله : « وذلك لاستحالة ... إلخ » ، ولا بأمرين ؛ لما ذكره بقوله : « قلت :

مضافاً إلى القطع ... إلخ » .

ومن ذلك يعلم عدم إمكانه فيه على الثالث والرابع ؛ ضرورة أن ما لا

يمكن أخذه فيه معيناً ، لا يمكن أخذه فيه مخيراً ؛ إذ لا معنى للتخيير بين

المحال والممكن ؛ وكذلك لا يمكن أن يؤخذ فيه ما يكون هذا الأمر الغير

المعقول من أفرادها على البدل .

وأما على الثاني يمكن أخذه فيه ، ولكن اعتبره بذاك المعنى خلاف

القطع ؛ ضرورة كفاية قصد الامتثال بدلاً عنه ، وقضية ذلك اعتبار أحدهما

بطور التخيير الشرعي فيرجع إلى الثالث ، وقد عرفت أن أخذه في المأمور

به بذاك المعنى الثالث محال .

ويمكن أن يقال : إن هنا احتمالاً آخر ؛ وهو أن يكون قصد القرينة

بمعنى داعوية حصول القرب عند المولى بنفسه ، لا ملزومه المراد بين

أُمور أربعة .

كان ممّا يعتبر في الطاعة عقلاً ، لا ممّا أخذ في نفس العبادة شرعاً^(٣٢٧)؛ وذلك لاستحالة أخذ ما لا يكاد يتأتى إلا من قبل الأمر بشيء في متعلّق ذلك الأمر مطلقاً شرطاً أو شرطاً ، فما لم تكن

وبالجملة : المعتبر هو قصد التقرّب بمعناه الحقيقي التحت اللفظي ، لا بمعناه الكنائي ، ومن المعلوم أنّ اعتباره في متعلّق الأمر بمكان من الإمكان ، فتأمّل فإنّه يرد عليه ما نوره على ما ذكره أخيراً من إمكان أخذه فيه إذا كان بمعنى إتيانه بداعي الحسن ونحوه .

٢د-م ص ٥٢ (٣٢٧) قوله : كان ممّا يعتبر في الطاعة عقلاً ، لا ممّا أخذ في نفس العبادة شرعاً .

اعتبار قصد
القربة في
الطاعة عقلاً

أقول : ينبغي أن يكون قوله : « عقلاً » قيّداً لـ « الطاعة » ، وقوله : « شرعاً » قيّداً لـ « العبادة » بلحاظ وصفهما المحذوف من الكلام ، وهو « الوجوب » ، يعني كان التقرّب المعتبر في العبادة المفروغ عن اعتباره من الأمور التي يعتبرها الشارع في طاعة الأمر وموافقته بإيجاد متعلّقه الواجبة عقلاً ، لا من الأمور التي أخذها الشارع في نفس العبادة الواجبة شرعاً ، فيكون قصد التقرّب حينئذٍ قيّداً شرعياً في الواجب العقلي .

إذ لا مجال لكونهما قيّداً لـ « كان » ، ولا لكون الأوّل قيّداً للاعتبار والثاني قيّداً للأخذ ، كي يكون المعنى على الأوّل أنّه كان قصد التقرّب بحكم العقل ممّا يعتبر في الطاعة ، بمعنى أنّ العقل يحكم بكونه معتبراً في الطاعة ، وبكونها محلاً له ، لا ممّا يحكم الشرع بكونه مأخوذاً في نفس العبادة ، فعلى هذا لا يكون للعبارة تعرّض لتعيين المعتبر - بالكسر - أنّه العقل أو الشرع . ويكون المعنى على الثاني أنّه كان قصد التقرّب ممّا يعتبره

العقل في الطاعة ويحكم بلزومه فيها ، ويجعله هو من وجوها ، لا ممّا يعتبره الشرع في العبادة ويجعله من أجزائها أو شروطها ، فيكون للعبارة حينئذٍ تعرّض لتعيين المعتبر وأنّه العقل لا الشرع .

والوجه لعدم المجال ، أمّا للأوّل فهو أنّه بناءً عليه يكون قوله « شرعاً » في الفقرة الثانية لغواً صرفاً ؛ إذ على هذا الاحتمال الأوّل كلّ من طرفي النفي والاثبات عقليّ ، بل حكم العقل بكون محلّ اعتباره الطاعة متفرّع على حكمه بعدم كون محلّه العبادة ، وأنّه لمّا لم يمكن عقلاً اعتباره في العبادة لزم أن يكون محلّ اعتباره هو الطاعة .

هذا ، مع أنّ الأنسب له ذكر « عقلاً » بعد « كان » بلا فصل .

وأما للثاني فهو أنّ العقل لا يحكم باعتباره إلّا إذا أدرك غرض الشارع ودخلته فيه ، وأنّ غرضه شيءٌ لا يحصل إلّا باتيان المأمور به بقصد الامتثال . وأين هو من ذاك ؟ وقد ورد أنّ « دين الله لا يصاب بالعقول »^(١) ، وأنه « لا شيء أبعد عن دين الله من عقول الرجال »^(٢) ، إلى غير ذلك من الروايات^(٣) الدالّة على أنّ العقل لا يدرك مناطات الأحكام من المصالح والمفاسد الداعية إليها والأغراض منها .

إلّا أن يقال : إنّ المراد من الاعتبار ليس الاعتبار بحسب الواقع كي يرد ما ذكر ، بل المراد منه الاعتبار في مرحلة الظاهر عند الشكّ في الاعتبار

(١) مستدرک الوسائل ١٧ : ٢٦٢ / أبواب صفات القاضي ب٦ ح ٢٥ .

(٢) و (٣) راجع وسائل الشيعة ٢٧ : ٣٥ / أبواب صفات القاضي ب٦ .

الواقعي ، وحينئذٍ لا يرد عليه ما ذكر ؛ حيث إن مرجع الاعتبار حينئذٍ إلى الاحتياط ، والحاكم على وجوبه على تقدير تسليمه والإغماض عما يأتي هو العقل .

ولكن يردّه - مضافاً إلى أنّ الكلام هنا في محلّ اعتباره بعد الفراغ عن أصل اعتباره ، وأمّا الكلام في اعتباره في مرحلة الشكّ لأجل حكم العقل بالاحتياط فهو متفرّع على ذلك ، الذي ذكره في الأمر الثالث ، ولعلّ هذا واضح بأدنى تأمل في عنوان هذا الأمر الثاني - : أنه بناءً عليه كان اللازم بمقتضى المقابلة أن يبدّل الجملة الثانية إلى قوله : « لا ممّا لا يعتبر فيها عقلاً » ضرورة أنّ المقابل للاحتياط هو البراءة ، وقضيتها عدم الاعتبار لا الأخذ والاعتبار ، غاية الأمر في العبادة لا في الطاعة ، فتبصّر .

وكيف كان ، فالتحقيق أن يقال : إنّ قصد القرية المعبر في مورد الأمر التبعدي إنّما هو شيء قد اعتبره الشارع ، ولا مساس له بالعقل أصلاً . وأمّا أنّ مورد اعتباره ومحله هل هو ذات المأمور به في مرحلة تعلق الأمر به ، بحيث يكون هو في عرض سائر أجزاء المأمور به وشروطه في مرحلة تحديد موضوع الأمر ومتعلّقه ، أم لا بل هو إيجاد المأمور به في مرحلة الطاعة ؟

وبعبارة أخرى : هل هو من خصوصيات متعلّق الأمر في مقام الأمر به ، أو من خصوصيات إيجاده بعد الفراغ عن تعلق الأمر بالخالي عنه ؟ فيه وجهان في بادئ النظر ، ولكن المتعيّن بعد تدقيقه هو الثاني ؛ لأنّ المراد من قصد التقرّب إمّا إتيان العمل وإيجاده بداعي أمره أو حسنه ،

.....

وإمّا دعوياً الأمر إلى العمل وسببته له ، بمعنى جعل المكلف إسقاط الأمر علةً غائية للإيجاد . وعلى كلا التقديرين لا يمكن أخذه في متعلق الأمر وجعله من خصوصياته ، لا لأجل لزوم الدور حتى يدفع بما ذكره في التوهم من اختلاف الموقوف والموقوف عليه بالوجود الخارجي والذهني ، ولا لأجل لزوم التكليف بغير المقدور حتى يدفع بتعدّد الأمر - كما ستعرف وجه اندفاعه به - بل لأجل أنّ إيجاد الفعل المأمور به بأيّ داع اتفق أمرٌ متأخّر رتبة عن ذلك الفعل الوارد عليه الإيجاد ، ولا يعقل أخذ المتأخّر في المتقدّم ، هذا إذا كان قصد التقرب بالمعنى الأول .

وأما إذا كان بالمعنى الثاني فالأمر أوضح ؛ لأنّ تسبّب الإيجاد عن الأمر أو الحسن متأخّر عن الفعل المأمور به بمرتين ؛ لأنّه من عوارض الإيجاد المتأخّر وأوصافه ، ولا يمكن إصلاح ذلك بتعدّد الأمر ؛ لأنّ الأمر بشيء متأخّر لا يوجب انقلابه عن صفة التأخّر إلى صفة التقدّم .

وما يأتي منّا فيما بعد من المناقشة فيما أورده على مسألة تعدّد الأمر - التي لابدّ منها لتسليم الانتفاع بتعدّد الأمر في دفع محذور أخذه في العبادة - إمّا هو مبنيٌّ على ما نظره إليه في محذور أخذه في المأمور به من التكليف بغير المقدور ، أو لزوم الدور بمعنى توقّف الأمر على الأمر ، وأمّا بناءً على ما ذكرناه من المحذور فلا مجال لدفعه بتعدّد الأمر كما عرفت .

نفس الصلاة^(٣٢٨) متعلّقة للأمر ، لا يكاد يمكن إتيانها بقصد امتثال أمرها.

د-٢ م ص ٥٤ (٣٢٨) قوله : فما لم تكن نفس الصلاة ... إلخ .

أقول : هذه الجملة - على تقدير صحّة النسخة - في مقام العلة لكون قصد الامتثال من صغريات تلك الكبرى المذكورة في السابق ، والتعبير بالصلاة إنّما هو من باب المثال للعبادة ، يعني أنّ إتيان الصلاة بقصد أمرها المتعلّق بها لا يكاد يتأتّى ويمكن إلّا من قبل الأمر بها ، وإذا ضمنت هذا إلى الكبرى المستفادة من السابق من أنّ كلّ ما لا يتأتّى إلّا من قبل الأمر بشيء يستحيل أخذه في ذلك الشيء ، ينتج : أنّ قصد امتثال أمر الصلاة يستحيل أخذه في الصلاة ؛ وذلك لأنّ عدم التمكن من إتيان الصلاة بداعي أمرها ما لم تكن بنفسها متعلّقة للأمر ، ليس متفرّعاً على اعتبار قصد التقرب في الطاعة ، ولا على عدم اعتباره في العبادة ، ولا على ما استدللّ به لذلك بقوله : « وذلك لاستحالة ... إلخ » ، الذي مرجعه إلى لزوم الدور ؛ ضرورة تحقّق عدم التمكن من الامتثال مطلقاً كما هو واضح ، فلا يصحّ تفرّيعه على ما سبق .

هذا بناءً على صحّة النسخة ، ويحتمل وقوع الغلط فيها وأنّ الصحيح هو « الواو » بدل « الفاء » عطف على قوله : « لاستحالة ... إلخ » ، لبيان وجه آخر لاعتباره في الطاعة لا في العبادة ، وحاصله لزوم التكليف بغير المقدور لو اعتبر في متعلّق الأمر لا في طاعته^(١) يعني : ولأنّه لو لم يكن معتبراً في

(١) كما أنّ حاصل الأول لزوم التكليف الغير المقدور . وإن شئت قلت : إنّ المحذور

وتوهم إمكان تعلق الأمر بفعل الصلاة بداعي الأمر ، وإمكان الإتيان بها بهذا الداعي ؛ ضرورة إمكان تصوّر الأمر بها^(٣٢٩) مقيّدة ، والتمكّن من إتيانها كذلك بعد تعلق الأمر بها ، والمعتبر من القدرة المعتبرة عقلاً في صحّة الأمر إنّما هو في حال الامتثال لا حال الأمر ، واضح الفساد ؛ ضرورة أنّه وإن كان تصوّرها كذلك^(٣٣٠) بمكان من الإمكان ، إلّا أنّه لا يكاد يمكن الإتيان بها بداعي أمرها ؛ لعدم الأمر بها^(٣٣١)، فإنّ الأمر حسب الفرض تعلق بها مقيّدة بداعي الأمر ، ولا يكاد يدعو الأمر إلّا إلى ما تعلق به^(٣٣٢)،

٢د-م ص ٥٥ (٣٢٩) قوله : ضرورة إمكان تصوّر الأمر بها .

أقول : الظاهر وقوع الغلط في النسخة . والصحيح « تصوّرها » مثل ما عبّر به فيما بعد في بيان وجه الفساد ، أو « تصوّر الأمر » بصيغة الفاعل لا بصيغة المصدر . و « لها » باللام لا « بها » بالباء . والمراد من التقييد تقييدها بداعي الأمر .

١د-م ص ٩٨ (٣٣٠) قوله : وإن كان تصوّرها كذلك ... إلخ .

أقول : أي مقيّدة بكونها بداعي أمرها المتعلّق بها .

١د-م ص ٩٨ (٣٣١) قوله : لعدم الأمر بها ... إلخ .

أقول : يعني لعدم الأمر بالصلاة بدون القيد المذكور .

١د-م ص ٩٨ (٣٣٢) قوله : إلى ما تعلق به .

أقول : وهو المقيّد بما هو مقيّد ، وهو الصلاة المقيّدة بإتيانها بداعي

الأمر المتعلّق بها .

لا إلى غيره (٣٣٣).

إن قلت : نعم ، ولكن نفس الصلاة أيضاً صارت مأموراً بها بالأمر بها مقيدة .

قلت : كلاً ؛ لأنّ ذات المقيد لا يكون مأموراً بها ، فإنّ الجزء التحليلي العقلي لا يتّصف بالوجوب (٣٣٤) أصلاً ، فإنّه ليس إلا وجود واحد واجب بالوجوب النفسي ، كما ربّما يأتي في باب المقدّمة (٣٣٥).

إن قلت: نعم، لكنّه إذا أخذ قصد الامتثال شرطاً، وأما إذا أخذ شرطاً فلا محالة نفس الفعل الذي تعلّق الوجوب به مع هذا القصد يكون متعلّقاً للوجوب؛ إذ المركّب ليس إلا نفس الأجزاء بالأسر، ويكون تعلّقه بكلّ (٣٣٦)

١٥-م ص ٩٨ (٣٣٣) قوله : لا إلى غيره .

أقول : يعني به ذات المقيد مجرداً عن القيد ، كذات الصلاة المجردة عن كون إتيانها بداعي أمرها .

٢٥-ح ص ٥٥ (٣٣٤) قوله : لا يتّصف بالوجوب ... إلخ .

أقول : وعلى فرض اتّصافه به فهو وجوب غيري ، وهو على ما يأتي في باب المقدّمة ليس بقربيّ ، فلا يجدي قصده في تحقّق قصد القرية .

١٥-ح ص ٩٨ (٣٣٥) قوله : كما ربّما يأتي في باب المقدّمة .

أقول : مقتضى ما يذكره هناك عموم الحكم المذكور لتمام أقسام الجزء حتّى الجزء الخارجي ، وعدم الفرق بينه وبين الجزء التحليلي .

١٥-م ص ٩٨ (٣٣٦) قوله : ويكون تعلّقه بكلّ .

أقول : يعني بكلّ من أجزاء الأمور به ، منها ذات الصلاة المجردة

بعين تعلّقه بالكل^(٣٣٧)، ويصحّ أن يؤتى به بداعي ذلك الوجوب ؛
ضرورة صحّة الإتيان بأجزاء الواجب بداعي وجوبه .

قلت : - مع امتناع اعتباره كذلك^(٣٣٨)(٣٣٩)، فإنّه يوجب
تعلّق الوجوب بأمر غير اختياري ، فإنّ الفعل وإن كان بالإرادة
اختيارياً، إلّا أنّ إرادته^(٣٤٠) حيث لا تكون بإرادة أخرى ، وإلّا

عن إتيانها بداعي أمرها الذي هو جزء آخر للمأمور به .

١د-م ص ٩٨ (٣٣٧) قوله : بعين تعلّقه بالكلّ .

أقول : أي بكلّ أجزاء المأمور به وجميعها .

١د-م ص ٩٨ (٣٣٨) قوله : مع امتناع اعتباره كذلك .

أقول : يعني بنحو الشطرية .

٢د-م ص ٥٥ (٣٣٩) قوله : مع امتناع اعتباره كذلك .

أقول : لعلّ الوجه في عدم إضافة هذا الإيراد في فرض اعتباره
شرطاً ، أنّ الذي ينبسط عليه الوجوب في ذلك الفرض المتقدّم على تقدير
تسليمه هو التقيّد بالإرادة لا نفسها ، فتأمّل .

ثمّ إنّ هذا الإشكال لا فرق فيه بين كونه مأخوذاً في العبادة أو في
الطاعة ، لعدم الفرق في اعتبار الاختيار في متعلّق الوجوب بين كونه عقلياً
أو شرعياً .

٢د-م ص ٥٥ (٣٤٠) قوله : إلّا أنّ إرادته ... إلخ .

أقول : يعني بذلك إرادة امتثال الفعل المأمور به ، لا إرادة نفس الفعل ، كما
هو ظاهر العبارة ؛ حيث إنّ أخذ قصد الامتثال جزءاً في المأمور به لا يقتضي تعلّق
الوجوب بإرادة الفعل مثل الصلاة ، بل يقتضي تعلّقه بإرادة الامتثال .

لتسلسلت ليست باختيارية كما لا يخفى - إنما يصحّ الإتيان بجزء
الواجب^(٣٤١) بداعي وجوبه في ضمن إتيانه بهذا الداعي^(٣٤٢)،
ولا يكاد يمكن الإتيان بالمركب من قصد الامتثال^(٣٤٣)(٣٤٤)

١د-م-٩٨ (٣٤١) قوله : بجزء الواجب .

أقول : وهو ذات العبادة وهو الصلاة غير إتيانها بداعي الأمر .
والضمير المجرور في قوله : « بداعي وجوبه » راجع إلى الجزء ، وفي قوله :
« في ضمن إتيانه » إلى الواجب ، يعني به إتيانه بتمام أجزائه . والجار في
قوله : « في ضمن إلخ » متعلق بقوله : « يصحّ » .

١د-م-٩٨ (٣٤٢) قوله : بهذا الداعي .

أقول : أي بداعي وجوب الواجب وهو الكل .

١د-م-٩٩ (٣٤٣) قوله : بالمركب من قصد الامتثال .

أقول : يعني المركب من شيء ومن قصد امتثال أمر هذا الشيء .

١د-م-٩٨ (٣٤٤) قوله : ولا يكاد يمكن الإتيان بالمركب من قصد الامتثال

... إلخ .

أقول : وذلك لعدم الأمر بسائر أجزاء المركب عدا قصد
الامتثال حتى يقصد الأمر المتعلق به ؛ إذ المفروض أنّ الأمر واحد ،
وقد تعلق بتمام أجزاء المركب ومجموعها بما هو كذلك ، ومن
جملة أجزاء هذا المركب قصد امتثال أمر غيره من الأجزاء والطلب المتعلق
بامتثال أمره

به .

ومن البديهي عدم تمكّن المكلف من إيجاد المركب الكذائي الذي
أحد جزأيه شيء كالصلاة مثلاً ، والجزء الآخر قصد امتثال هذا الجزء الأول

بداعي امتثال أمره^(٣٤٥).

إن قلت : نعم ، لكن هذا كلفه إذا كان اعتباره في الأمور به بأمر واحد^(٣٤٦)، وأما إذا كان بأمرين تعلق أحدهما بذات الفعل ، وثانيهما بإتيانه بداعي أمره ، فلا محذور أصلاً كما لا يخفى . فللأمر أن يتوسل

على الأمر بذات الصلاة ، كما هو واضح بالضرورة ، والمفروض انتفاؤه ؛ إذ المفروض عدم أمر آخر وراء الأمر المتعلق بالكل والمركب ، فإذا لم يمكن إتيان المركب بداعي الأمر الأصلي لما أمكن إتيان الجزء بداعي الأمر التبعية الضمنية ؛ ضرورة أن التابع عدم عند عدم المتبوع وانتفائه . فتأمل جيداً . فإنَّ المقام من معضلات الكتاب .

د-١-م ص ٩٩ (٣٤٥) قوله : بداعي امتثال أمره .

أقول : يعني بداعي امتثال الأمر المتعلق بتمام المركب ومجموع أجزائه بما هو كذلك ، فالضمير المجرور بإضافة الأمر إليه راجع إلى المركب بما هو مركب .

د-٢-ح ص ٥٥ (٣٤٦) قوله : في الأمور به بأمر واحد .

أقول : « بأمر واحد » متعلق بـ « الأمور به » لا بـ « الاعتبار » ، يعني : إذا كان اعتباره في عمل واحد قد أمر به بأمر واحد ، وذلك بمقتضى المقابلة بينه وبين قوله : « وأما إذا كان بأمرين ... إلخ » ؛ حيث إنَّ اعتباره في الأمور به في هذه الصورة ليس بأمرين ، بل بأمر واحد أيضاً ، وإنما العمل الواحد فيها مأثور به بأمرين ، تعلق أحدهما بأحد جزأيه والآخر بالآخر .

بذلك في الوصلة إلى تمام غرضه ومقصده بلا منعة (٣٤٧).

قلت: مضافاً إلى القطع (٣٤٨)(٣٤٩) بأنه ليس في العبادات إلا أمر واحد، كغيرها من الواجبات والمستحبات، غاية الأمر يدور مدار الامتثال وجوداً وعدمًا فيها المثوبات والعقوبات، بخلاف ما عداها، فيدور فيه خصوص المثوبات، وأما العقوبة فمرتبة على ترك الطاعة ومطلق الموافقة،

١د-م ص ٩٩ (٣٤٧) قوله : بلا تبعة^(١).

أقول : يعني تبعة لزوم الدور أو المحال الآخر .

١د-ح ص ٩٩ (٣٤٨) قوله : قلت : مضافاً إلى القطع ... إلخ .

أقول : وكذا مضافاً إلى عدم إمكان الأمر بقصد الامتثال ؛ لما تقدم سابقاً من استلزامه تعلق الوجوب بأمر غير اختياري .

٢د-م ص ٥٥ (٣٤٩) قوله : قلت : مضافاً إلى القطع ... إلخ .

أقول : الجواب عن ذلك التوجيه المذكور في السؤال أمور

الجواب عن

توجيه اعتبار ثلاثة :

أحدها : ما كان ينبغي له أن يتعرض به وقد تركه هنا ، ولعله لأجل

قصد الامتثال

وضوحه ، وهو ما يستفاد من قوله في « قلت » السابق : « مع امتناع ... إلخ »

إذا كان بأمرين

ومناقشة المصنف

من استلزام الأمر الآخر تعلق الوجوب بأمر غير اختياري ، بل هنا أولى منه

في السابق ؛ لاستقلال الأمر هنا وضمينته هناك .

وثانيهما : أن تعدد الأمر في العبادات - لو سلم أنه مجدى في رفع

(١) كفاية الأصول : ٧٤ [الموجود في نسخة الحقائق والمحشاة بحاشية الشيخ

المشكيني رحمه الله : « بلا منعة » وفي بعضها : « بلا شبهة » .

• •

غائلة لزوم التكليف بغير المقدور - خلاف الواقع بالقطع والوجدان ، بل الأمر فيها كغيرها واحد ، فاعتبار القرية فيها لابد وأن يكون بأمر واحد ، فالمحذور على حاله .

وثالثها : ما ذكره بقوله : « أن الأمر الأول ... إلخ » ، وحاصله : دعوى لغوية الأمر الثاني على كل تقدير من تقديري سقوط الأمر الأول بموافقة مجرداً عما هو قضية الأمر الثاني ، وهو قصد امتثال ذلك الأمر الأول ، وعدم سقوطه إلا بانضمامه بها .

أما على الأول فلائنه مع سقوطه بها لا يمكن موافقة الثاني ؛ ضرورة توقفها على الأمر الأول ، والمفروض سقوطه بموافقة ، فلا يترتب عليه الغرض الموجب له على هذا الأمر الثاني ، ولا نعني من اللغوية إلا هذا . وأما على الثاني فلعدم الحاجة إليه ؛ إذ لا وجه لعدم السقوط إلا عدم سقوط الغرض به ، ومع ذلك يستقل العقل بلزوم قصد الامتثال ، ومعه لا يبقى حاجة إليه .

ويمكن الخدشة في الكل :

أما في الأول فبأنه إنما يلزم فيما لو كان مراد الخصم من الأمر الثاني في السؤال هو حقيقته ، مثل « أقصد امتثال الأمر » ونحوه ، وهو ممكن المنع ؛ لإمكان أن يراد منه صرف بيان دخالة قصد امتثال الأمر في غرضه ، ولو بأن يقول بطور الإخبار وبيان الواقع : قصد امتثال الأمر شرط في تحقق الغرض من الأمر الأول الموجب لسقوطه ، غاية الأمر أنه أخطأ في التعبير بالأمر .

نعم ، لو كان بنحو الإنشاء وبصيغة الأمر لورد عليه ما ذكر .
 وبهذا يظهر الخدشة في الثاني ، فيقال في تقريبها فيه : إنّه إن أراد من
 غير الأمر الواحد الذي ادّعى القطع بعدمه في العبادات صيغة إفعل ، مثل
 « اقصد الامتثال » و « أرده » أو ما يفيد مفادها من إنشاء الطلب ، فالقطع
 بعدمه مسلّم ، ولكن إرادة الخصم لذلك في مقام التوجيه ممنوعة .

وإن أراد صرف بيان دخالته في حصول الغرض ولو بدليل لبي مثل
 السيرة والإجماع بل الضرورة ، فدعوى القطع بعدمه خلاف القطع ، حيث
 إنّ اعتبار قصد الامتثال في جميع العبادات الموجودة في الشرع الأنور
 بالقياس إلى مرحلتَي الثواب والعقاب ، وكذا في التوصلات بالقياس إلى
 مرحلة خصوص الثواب ، أمرٌ ثابت بالضرورة والإجماع العملي والقولي ،
 والآ لا يبقى لنا موردٌ نعلم بعبادته ، وهو باطل بالضرورة .

وأما في الثالث فبأننا نختار الشقّ الثاني ونمنع عدم الحاجة إلى تعدّد
 الأمر بمعنى بيان الدخالة ؛ لمنع استقلال العقل بما ذكره من وجوب
 الموافقة على نحو يحصل غرضه - يعني بقصد الامتثال وبداعي الأمر - إلا
 بتعدّد الأمر الموجب للعلم بدخالة القصد المذكور في الغرض ؛ إذ بدونه
 يشكّ في دخله فيه ، واستقلال العقل معه بلزوم القصد المذكور في مقام
 العمل ممنوع ، وإنّما التحقيق في مثله - كما ستعرفه^(١) - هو البراءة ،
 فاستقلال العقل به يتوقف على تعدّد الأمر ، وأيّ حاجة إلى الأمر الثاني

(١) في التعليقة (٣٥٥) و (٣٥٦) من هذا المجلّد .

إِنَّ الأَمْرَ الأَوَّلَ (٣٥٠) إِنْ كَانَ يَسْقُطُ بِمَجْرَدِ مَوَافَقَتِهِ وَلَوْ لَمْ يَقْصِدْ

تكون أعظم من تنقيح موضوع استقلال العقل بإتيانه بداعي الأمر ، وهو بيان أنّ متعلّق الأمر بانفراده لا يفي بغرض المولى ، بل لابدّ فيه من ضمّ قصد الامتثال .

ولنا أن نختار الشقّ الأوّل ونقول : إن أراد من عدم بقاء المجال لعدم موافقة الأمر الثاني ، عدمه مع عدم حصول العصيان بالنسبة إليه فهو ممنوع ؛ إذ مجرد رفع موضوع الأمر اختياراً - كإتلاف الميت وإحراقه بعد الأمر بالصلاة والدفن - كافٍ في تحقّق العصيان .

وإن أراد عدمه مع تسليم حصول العصيان بالنسبة إليه ، فعدم ترتّب الغرض من الأمر على هذا الفرض لا يوجب لغويته ، وإلا يلزم لغوية تمام الأوامر ؛ ضرورة عدم ترتّب الغرض منها عليها على فرض عصيانها ، وهو باطل . فاللازم في عدم اللغوية ترتّب الأثر المقصود منه عليه على فرض إطاعته وموافقته ، وهو متحقّق في المقام بالضرورة .

وكيف كان ، فقد علم ممّا ذكرنا في شرح مرامه أنّ ضمير « هو » في قوله « كما هو قضية الأمر الثاني » راجع إلى قصد الامتثال ، وإنّ الأولى أن يقول : إن كان يسقط بموافقته وإتيان متعلّقه مجرداً عن قصد الامتثال الذي هو قضية الأمر الثاني .

١٥-م ص ٩٩ (٣٥٠) قوله : إنّ الأمر الأوّل .

أقول : يعني به ما تعلّق بذات الصلاة .

به الامتثال ، كما هو قضية الأمر الثاني (٣٥١) ، فلا يبقى مجال

٢د-م ص ٥٩ (٣٥١) قوله : كما هو قضية الأمر الثاني .

أقول : لا مجال لإرجاع هذه الجملة إلى قوله : « يسقط ... إلخ » ؛
وذلك لأن الأمر الثاني إن كان إرشادياً قد سبق لبيان دخالة قصد القرية في
حصول الغرض من متعلق الأمر الأول ، فمن البديهي أن قضيته عدم سقوط
الأمر الأول بما ذكره لا سقوطه .

وإن كان مولوياً نفسياً مستقلاً فالأمر الأول وإن كان يسقط حينئذٍ بما
ذكر ، إلا أنه يرد عليه :

أولاً : أن قصد القرية شرط لصحة العبادة ، لا أنه مطلوب مستقل .
وثانياً : لو سلم ذلك فسقوطه بما ذكر ليس باقتضاء الأمر الأول^(١) ، بل
هو بالقياس إليه أجنبيّ صرف ، كأمر الصوم بالقياس إلى سقوط أمر الصلاة
باتيان الصلاة ، فلا مناص من إرجاعها إلى قصد الامتثال ، وجعلها مثل
الصفة له ، ولا بأس به إلا سوء التعبير ، وأن التعبير الحسن تبديل كلمة
« كما » بكلمة « الذي » ، ومثله من المصنّف غير عزيز .

نعم ، بناءً عليه يبقى مجالاً للسؤال عن وجه احتمال السقوط بما
ذكره . كما هو قضية قوله : « إن كان يسقط ... إلخ » ، والحال أن مقتضى
اعتبار قصد القرية في الصحة - كما هو مفاد الأمر الثاني عند من يوجّه
اعتباره في العبادة - إنما هو عدم السقوط .

ويمكن أن يقال : إن نظره ﷺ في وجه ذلك إلى ما ذكره في خاتمة

(١) هكذا ورد في الأصل ، والظاهر أنه من سهو القلم ، والصحيح : « الأمر الثاني » .

لموافقة الثاني^(٣٥٢) مع موافقة الأول بدون قصد امتثاله ، فلا يتوسل الأمر إلى غرضه بهذه الحيلة والوسيلة ، وإن لم يكد يسقط بذلك فلا يكاد يكون له وجه إلاّ عدم حصول غرضه بذلك من أمره ، لاستحالة سقوطه مع عدم حصوله ، وإلاّ لما كان موجباً لحدوثه . وعليه

البراءة^(١) في مقام توجيه العقاب على المصليّ تماماً في موضع القصر لأجل الجهل بالحكم ، من أنّ المولى له غرض خاصّ أتمّ وأكمل لا يفي به إلاّ إتيان متعلّق كلا الأمرين ، لكنّه على نحو يفي بمقدار تامّ لازم الاستيفاء في نفسه صرف إتيان متعلّق الأمر ، ويبقى مقدار زائد على هذا لازم الاستيفاء أيضاً يفي به إتيان متعلّق الأمر الثاني ، فيعاقب على تفويته ولو لأجل إعدام موضوعه ، وهو الأمر الأول ؛ لإتيان متعلّقه الموجب لسقوطه .

ومن هنا يعلم وجه عدم السقوط في الشقّ الثاني ، وهو كون المصلحة الوافي بها إتيان متعلّقهما معاً على نحو لا يفي إتيان متعلّق الأمر الأول فقط بشيء منها ، فيبقى الأمر على حاله .

١٥-م ص ٩٩ (٣٥٢) قوله : فلا يبقى مجال لموافقة الثاني ... إلخ .

أقول : فيكون الأمر الثاني لغواً لا يترتب عليه الغرض منه ، من دون فرق بين القول بحصول العصيان بالنسبة إلى الأمر الثاني حينئذٍ ، أي حين إتيان متعلّق الأمر الأول الموجب لسقوطه على الفرض بلحاظ عدم موافقته ، والقول بعدمه بلحاظ أنّه من قبيل انتفاء الموضوع .

فلا حاجة في الوصول^(٣٥٣) إلى غرضه إلى وسيلة تعدّد الأمر ، لاستقلال العقل مع عدم حصول غرض الأمر بمجرد موافقة الأمر بوجوب الموافقة على نحو يحصل به غرضه ، فيسقط أمره .

هذا كله إذا كان التقرب المعتبر في العبادة بمعنى قصد الامتثال .
وأما إذا كان بمعنى الإتيان بالفعل بداعي حسنه ، أو كونه ذا مصلحة [أو له تعالى] ، فاعتباره في متعلق الأمر وإن كان بمكان من الامكان^(٣٥٤)، إلا أنه غير معتبر فيه قطعاً ؛ لكفاية الاقتصار على قصد الامتثال ، الذي عرفت عدم إمكان أخذه فيه بديهية .

١٠٠-١ ص ١٠٠ (٣٥٣) قوله : فلا حاجة في الوصول ... إلخ .

أقول : يعني فيكون الأمر الثاني أيضاً لغواً .

وفيه : أنا نختار الشق الثاني ونمنع عدم الحاجة إلى تعدّد الأمر ؛ لمنع استقلال العقل بما ذكره من وجوب الموافقة على نحو يحصل غرضه ، أي بقصد الأمر وبداعي الامتثال إلا بتعدّد الأمر الموجب للعلم بدخل القصد المذكور في الغرض ؛ إذ بدونه يشك في دخله فيه ، واستقلال العقل بلزوم القصد المذكور عند العمل ممنوع ، وإنما التحقيق في مثله كما ستعرفه هو البراءة ، فأبي حاجة إلى الأمر الثاني أعظم من تنقيح موضوع استقلال العقل بإتيانه بداعي الأمر ؟ وهو بيان أنّ متعلق الأمر بانفراده غير واف بغرض المولى ، ولا بدّ فيه من ضمّ قصد الامتثال إليه .

١٠٠-٢ ص ٥٨ (٣٥٤) قوله : بمكان من الإمكان .

أقول : إن أراد من الإمكان عدم لزوم محذور الدور فنعم ، ولكنّه لا المراد من إمكان أخذ التقرب بمعنى آخر غير الامتثال يختصّ بهذا المعنى ؛ لعدم لزومه من اعتباره في العبادة بالمعنى الأوّل على

تأمل فيما ذكرناه في المقام ، تعرف حقيقة المرام ، كي لا تقع فيما وقع فيه من الاشتباه بعض الأعلام .

إمكان التمسك
بإطلاق الأمر
وعدمه

ثالثها : أنه إذا عرفت بما لا مزيد عليه (٣٥٥) عدم إمكان أخذ قصد الامتثال في الأمور به أصلاً ، فلا مجال للاستدلال بإطلاقه - ولو كان مسوقاً في مقام البيان - على عدم اعتباره ، كما هو أوضح من أن يخفى ، فلا يكاد يصح التمسك به إلا فيما يمكن اعتباره فيه .

الدلالة على اعتبار قصد التقرب بمعنى الإتيان بداعي الحسن الذاتي في الأمور به ، وهي لا تخلو إما أن تكون بأمر واحد بإيراده على المقيّد بذلك القيد ، وإما أن تكون بشيء آخر ، وكلاهما منتفٍ ، كما هو واضح عند المتتبع ، فتدبر .

مضافاً إلى أنه يرد على الدلالة بالنحو الثاني مثل ما أورده أخيراً على توجيه اعتبار قصد الامتثال بتعدد الأمر . نعم ، يقدر على أن يأتي بقصد القربة بهذا المعنى إذا أتى به رجاءً وباحتمال الحسن الذاتي ، ولكن لازمه الإلتزام بانتفاء العبادة المحققة عباديتها على تقدير اعتبار قصد القربة في متعلق الأمر . نعم ، لا بأس بذلك فيما لو علم بملاك الأمر التعبدية في مورد وإنما لم يؤمر به لمانع ، كما في موارد اجتماع الأمر والنهي بناءً على الامتناع ، وفي مسألة الضدّ بناءً على عدم معقولية الترتب .

١-م ص ١٠٠ (٣٥٥) قوله : ثالثها : أنه قد عرفت بما لا مزيد عليه ... إلخ^(١).

أقول : قد علم ممّا ذكرنا في الأمر السابق أنّ اعتبار القربة في

(١) كفاية الأصول : ٧٥ [الموجود في بعض النسخ : « ثالثها »] .

فانقح بذلك أنه لا وجه لاستظهار التوصلية من إطلاق الصيغة بمادتها ، ولا لاستظهار عدم اعتبار مثل الوجه ممّا هو ناشئ من قبل الأمر ، من إطلاق المادة في العبادة لو شكّ في اعتباره فيها . نعم ، إذا كان الأمر في مقام بصدد بيان تمام ما له دخل في حصول غرضه وإن لم يكن له دخل في متعلّق أمره ، ومعهُ سكت في المقام ، ولم ينصب دلالة على دخل قصد الامتثال في حصوله ، كان هذا قرينة على عدم دخله في غرضه ، وإلا لكان سكوته نقضاً له وخلاف الحكمة ، فلا بدّ عند الشكّ وعدم إحراز هذا المقام من الرجوع إلى ما يقتضيه الأصل ويستقلّ به العقل .

الواجب التعبدي بمعنى قصد الامتثال - أعمّ من النحو الصحيح والسقيم -
إنّما يكون على أنحاء :

أحدها : أخذها في متعلّق الأمر .

وثانيهما : الإلتزام بتعدّد الأمر .

وثالثها : ما اختاره المصنّف من أخصّية الغرض من المأمور به .

والأصل الجاري عند الشكّ في اعتبارها في الواجب لفظياً وعملياً

يختلف باختلاف ما ذكر من الأنحاء .

فعلى الأول : قضية الإطلاق - لو تمّت مقدّماته - هو التوصلية بناءً على

الأعمّي في وضع ألفاظ العبادات ؛ إذ لا أظنّ أن يلتزم هو باعتبار هذا القيد في

أصل المسمّى . وأمّا بناءً على الصحيح في المسألة من مصاديق الشكّ في

الأجزاء والشرائط ، فكلّ على مذهبه من البراءة كما هو المختار ، أو الاحتياط .

وعلى الثاني : وهو الإلتزام بتعدّد الأمر ، فأصالة عدم الأمر الثاني

وأصالة البراءة ممّا لا إشكال فيه .

فاعلم أنه لا مجال هاهنا إلا لأصالة الاشتغال ولو قيل بأصالة البراءة فيما إذا دار الأمر بين الأقل والأكثر الارتباطيين ؛ وذلك لأن الشك هاهنا في الخروج عن عهدة التكليف المعلوم^(٣٥٦)، مع استقلال

وعلى الثالث - الذي اختاره المصنّف - : ليس هناك أصل لفظي يتمسك به ، فلا بدّ من الرجوع إلى الإطلاق المقامي الذي ذكره بقوله : « نعم إذا كان الأمر إلخ » لو كان هناك إطلاق كذلك ، وإلا فإلى الأصل العملي ، وهو عند المصنّف في المقام عبارة عن قاعدة الاشتغال ؛ لأنّ الشكّ فيه إنّما هو في إسقاط المأمور به وإسقاط أمره بعد العلم به شرطاً وشرطاً .

إمكان التمسك بإطلاق الأمر وعدمه

ولكن يمكن أن يورد عليه بأنّ مورد أصل البراءة لا ينحصر بموارد الشكّ في أصل التكليف ، أو في قيود المكلف به وحدوده ، بل يعمّ كلّ ما كان بيانه وظيفه المولى وإن لم يكن منهما أيضاً كما في المقام ؛ ضرورة أنّ اعتبار قصد القرينة في سقوط التكليف وعدمه ممّا لا سبيل إليه غير بيان الشارع . هذا مجمل الكلام ، ولتفصيله مقام آخر .

(٣٥٦) قوله : لأنّ الشكّ هاهنا في الخروج عن عهدة التكليف

٢د-م ص ٥٩

في بيان عدم

المعلوم ... إلخ .

الفرق في الأصل

أقول : إن أراد من التكليف فعليته مطلقاً حتّى مع الشكّ في مدخلية الامتثال في سقوطه ومرحلة الجهل بها ، فالعلم به بهذا النحو من الفعلية في أجزاء المأمور ممنوع .

العملي بين الشكّ

في اعتبار قصد

القرينة وبين الشكّ

في أجزاء المأمور

به وشرائطه من

البراءة والاحتياط

وإن أراد فعليته في الجملة ولو بالنسبة إلى غير الجهة المشكوكة ، فالعلم به كذلك مسلّم ، إلاّ أنّه لا يقتضي الإتيان إلاّ بالمقدار المعلوم فعليته من قبله ومن جهته ، وهو غير جهة قصد الامتثال .

العقل بلزوم الخروج عنها ، فلا يكون العقاب - مع الشكّ وعدم إحراز الخروج - عقاباً بلا بيان ، والمؤاخذة عليه بلا برهان ؛ ضرورة أنّه بالعلم بالتكليف تصحّ المؤاخذة على المخالفة وعدم الخروج عن العهدة ، لو اتفق عدم الخروج عنها بمجرد الموافقة بلا قصد القربة ، وهكذا الحال في كلّ ما شكّ دخله في الطاعة والخروج به عن العهدة ممّا لا يمكن اعتباره في الأمور به كالوجه والتمييز .

وبالجملة : لا فرق بين المقامين ، فإن كان فعلياً من جميع الجهات حتّى من قبل المشكوك ، فلا محيص عن الاحتياط فيهما . وإن كان فعلياً من قبل خصوص ما عده ممّا يقوم به غرضه ، فالأصل البراءة فيهما معاً . ومن ذلك يعلم الحال في قصد الوجه والتمييز لو شكّ في اعتبارهما ولو بناءً على أنّه على تقدير الاعتبار شرطاً لتحقيق الطاعة ، كما تكرّر ذاك المطلب من المحقّق الأنصاري رحمته في فقهه وأصوله .

وملخص الكلام في مثل ذلك الذي يشكّ في اعتباره في تحقّق الإطاعة : أنّ الشكّ في تحقّقها بدونه إن كان من جهة الشكّ في اعتبار ذلك فيه عرفاً أو عقلاً فالمرجع هو الاحتياط ؛ للزوم إحراز عنوان الإطاعة في مرحلة الامتثال ، ولكن عدم صدقها بدونه ممنوع .

وإن كان من جهة الشكّ في اعتباره فيه شرعاً تعبداً ولو مع صدق الإطاعة بدونه عرفاً ، فالمرجع فيه هو البراءة ، على القول بها في الشكّ في الأجزاء والشرائط ؛ إذ لا فرق على الحقّ في جريان البراءة فيما كان بيانه وظيفة الشارع بين كونه مأخوذاً في الأمور به أو في طريق الامتثال .

نعم ، يمكن أن يقال : إنَّ كلَّ ما ربّما يحتمل بدوّاً دخله في الامتثال ، أمراً كان ممّا يغفل عنه غالباً العامّة ، كان على الأمر بيانه ، ونصب قرينة على دخله واقعاً ، وإلّا لأخلّ بما هو همّه وغرضه (٣٥٧) ، أمّا إذا لم ينصب دلالة على دخله كشف عن عدم دخله ، وبذلك يمكن القطع بعدم دخل الوجه والتميز في الطاعة بالعبادة ، حيث ليس منهما عين ولا أثر في الأخبار والآثار ، وكانا ممّا يغفل عنه العامّة ، وإن احتمل اعتباره بعض الخاصّة ، فتدبّر جيّداً .

ثمّ إنّّه لا أظنّك أن تتوهّم وتقول : إنَّ أدلّة البراءة الشرعية مقتضية لعدم الاعتبار ، وإن كان قضيّة الاشتغال عقلاً هو الاعتبار ؛ لوضوح أنّه لا بدّ في عمومها من شيء قابل للرفع والوضع شرعاً ، وليس هاهنا (٣٥٨) ، فإنّ دخل قصد القرينة ونحوها في الغرض ليس بشرعي ، بل واقعي ، ودخل الجزء والشرط فيه وإن كان كذلك ،

١د-م ص ١٠٠ (٣٥٧) قوله : وإلّا لأخلّ بما هو همّه وغرضه .

أقول : إذ المفروض أنّه لا يلتفت إليه غالباً كي يشكّ في اعتباره حتّى يستقلّ العقل باعتباره ، فيكتفي بحكم العقل به عن نصب القرينة على دخله .

٢د-م ص ٥٩ (٣٥٨) قوله : وليس هاهنا .

أقول : اسم « ليس » ضميرٌ راجع إلى الشيء المتّصف بالوصف المذكور . يعني وليس شيء قابل للوضع والرفع موجوداً هاهنا ، أي في قصد الامتثال .

إلا أنّهما قابلان للوضع والرفع^(٣٥٩) شرعاً ، فبدليل الرفع - ولو كان أصلاً - يكشف أنّه ليس هناك أمر فعلي بما يعتبر فيه المشكوك يجب الخروج عن عهده عقلاً ، بخلاف المقام فإنّه علم بثبوت الأمر الفعلي كما عرفت ، فافهم .

المبحث السادس : قضية إطلاق الصيغة كون الوجوب نفسياً تعيينياً عينياً ؛ لكون كلّ واحد ممّا يقابلها يكون فيه تقييد الوجوب وتضييق دائرته ، فإذا كان في مقام البيان ، ولم ينصب قرينة عليه ، فالحكمة تقتضي كونه مطلقاً ، وجب هناك شيء آخر أو لا ، أتى بشيء آخر أو لا ، أتى به آخر أو لا ، كما هو واضح لا يخفى .

المبحث السابع : أنّه اختلف القائلون بظهور صيغة الأمر في الوجوب وضعاً أو إطلاقاً فيما إذا وقع عقيب الحظر أو في مقام توهمه على أقوال ، نسب إلى المشهور ظهورها في الإباحة ، وإلى بعض العامة ظهورها في الوجوب ، وإلى بعض تبعيته لما قبل النهي إن علق الأمر بزوال علّة النهي ، إلى غير ذلك .

٢د-م ص ٥٩ (٣٥٩) قوله : إلا أنّهما قابلان للوضع والرفع .

أقول : يعني قابليتهما لهما بتبع قابلية منشأ انتزاعهما لهما ، وهو الأمر بالكلّ والمشروط . ولا يخفى أنّ نظير هذا النحو من القابلية موجود في المقام ، حيث إنّ لزوم قصد الأمر بشيء في إتيانه ، وعدم لزومه على تقدير دخالته في حصول الغرض منه إنّما يجيء من ناحية فعلية أمره بذلك الشيء ، وكونه بصدد تحصيل غرضه الداعي إليه من قبل جميع ما له دخل فيه ولو لم يعلم به ، وعدم فعليته إلا من قبل المقدار المعلوم دخالته في

والتحقيق : أنه لا مجال للتشبيث بموارد الاستعمال ؛ فإنه قلّ مورد منها يكون خالياً عن قرينة على الوجوب ، أو الإباحة ، أو التبعية ، ومع فرض التجريد عنها لم يظهر بعد كون عقيب الحظر موجباً لظهورها في غير ما تكون ظاهرة فيه ، غاية الأمر يكون موجباً لإجمالها^(٣٦٠) ، غير ظاهرة في واحد منها إلا بقرينة أخرى ، كما أشرنا .

على كون قصد الامتثال هو الغرض الداعي إلى الأمر في التعبدية ، بحيث يكون الفرق بينه وبين التوصلية راجعاً إلى الاختلاف في الغرض الداعي إلى الأمر ، فإن كان الغرض منه الوصلة إلى الأمور به ، وكان الأمر مقدّمة لتحقيقه في الخارج فهو التوصلية . وإن كان الداعي إليه هو الامتثال وتمكين المكلف منه في الخارج ، ولا نظره إلى الأمور به فهو التعبدية ؛ إذ مرجع الشك حينئذٍ إلى الشك في أنّ الغرض منه الامتثال أو وجود الأمور به ، والأصل عدم كونه الامتثال ، ولا يعارضه الأصل في الطرف الآخر ؛ للزوم إتيانه على كل تقدير ، فتأمل جيداً .

د-١-٢ ص ١٠٠ (٣٦٠) قوله : غاية الأمر يكون موجباً لإجمالها ... إلخ .

أقول : هذا فيما إذا كان ظهور الصيغة في الوجوب مستنداً إلى الإطلاق كما اخترناه ، وأمّا إذا كان مستنداً إلى الوضع كما اختاره المصنّف^(١) فالظاهر أنّ مثل وقوعه عقيب الحظر لا يقاوم ظهور اللفظ ؛ لأنه يلائم كلّ واحد من الوجوب وغيره ممّا يرتفع به الحظر ، فلا يكون الحكم بالإجمال منه ﷻ في محله .

(١) كفاية الأصول : ٧٠ .

المبحث الثامن : الحقّ أنّ صيغة الأمر مطلقاً لا دلالة لها على المرّة ولا التكرار ؛ فإنّ المنصرف عنها ليس إلّا طلب إيجاد الطبيعة المأمور بها ، فلا دلالة لها على أحدهما لا بهيئتها ولا بمادّتها . والاكتفاء بالمرّة فإنّما هو لحصول الامتثال بها في الأمر بالطبيعة ، كما لا يخفى .

ثمّ لا يذهب عليك أنّ الاتّفاق على أنّ المصدر المجرّد عن اللام والتنوين لا يدلّ إلّا على الماهية - على ما حكاه السكاكي - لا يوجب كون النزاع هاهنا في الهيئة كما في الفصول ، فإنّه غفلة وذهول عن كون المصدر كذلك لا يوجب الاتّفاق^(٣٦١) على أنّ مادّة الصيغة لا تدلّ إلّا على الماهية ؛ ضرورة أنّ المصدر ليست مادّة لسائر المشتقات ،

د-١-ح ص ١٠٠ (٣٦١) قوله : عن كون المصدر كذلك لا يوجب الاتّفاق ...

إلخ .

أقول : نعم ، كونه كذلك لا يوجبه ، ولكن إذا كان المراد من المصدر في معقد الاتّفاق المذكور هو بمعناه الاصطلاحي ، وهو الاسم المشتمل على مادّة تدلّ على الحدث ، وهيئة تدلّ على نسبة الحدث إلى ذاتٍ ما بنسبة ناقصة . ولكنّه في حيّز إمكان المنع ؛ لاحتمال أن يكون المراد منه هو بمعناه اللغوي أي محلّ الصدور ومورد الأخذ ، وعليه يوجب كون المصدر كما ذكر الاتّفاق على كون المادّة كما ذكر .

بل هو صيغة مثلها^(٣٦٢)، كيف وقد عرفت في باب المشتقّ مباينة

د-١٠٠ ص ١٠٠ (٣٦٢) قوله : ضرورة أنّ المصدر ليست مادّة لسائر المشتقات ،

بل هي صيغة مثلها ... الخ^(١).

أقول : مع كون الأمر كما ذكر - كما هو الحقّ - يكون هذا الاتّفاق المذكور في المصدر المشتقّ أولى منه في المادّة واسم المصدر المشتقّ منه ؛ ضرورة أنّه لو كان اسم المصدر والمادّة مقرونًا بشيء من اللواحق والخصوصيات يكون المصدر أيضاً مقرونًا به لا محالة ؛ لأنّ اسم المصدر بالنسبة إلى المصدر بمنزلة الجنس بالنسبة إلى النوع ، ومن المعلوم أنّ المأخوذ في الجنس مأخوذ في النوع ، وحينئذ يكون الاتّفاق المذكور دليلاً على أنّ النزاع في دلالة الهيئة لا المادّة ، فافهم .

ولو سلّمنا ما ادّعاه من إمكان أخذ المرّة أو التكرار في مفهوم المادّة المأمور بها لم يبق له دليل على عدم دلالة الصيغة بمادّتها المأمور بها على المرّة والتكرار ؛ ضرورة أنّ المنصرف عنها وإن كان هو طلب الطبيعة المأمور بها لا غير ، إلاّ أنّها على ما هو الموضوع له المادّة من الطبيعة لا بشرط المرّة أو التكرار أو الطبيعة بشرط المرّة أو بشرط التكرار ، فلا بدّ من دلالتها على أحدهما بمادّتها من إثبات وضع المادّة للطبيعة لا بشرط شيء من المرّة والتكرار ، ولم يحم المصنّف حوله .

ولعلّ نظره في ذلك إلى مسألة التبادر، وإنّما لم يتعرّض له لأجل وضوحه. ولكن يتّجه عليه حينئذٍ أنّه إن كان نظره إلى التبادر عند المستعلم ،

(١) كفاية الأصول : ٧٨ [الموجود في النسخ التي بأيدينا : « بل هو ... الخ »] .

المصدر وسائر المشتقات بحسب المعنى ، فكيف بمعناه يكون مادة لها^(٣٦٣)؟ فعليه يمكن دعوى اعتبار المرّة أو التكرار في مادّتها ، كما لا يخفى .

إن قلت : فما معنى ما اشتهر^(٣٦٤) من كون المصدر أصلاً في الكلام ؟

ففيه : أنّه من جهة إشكال الدور ليس بصحيح عند من لم يتفطن بدفعه من الأصوليين المتنازعين في هذه المسألة ، وإن كان إلى التبادر عند العالمين بالوضع فمرجهه إلى تسليم الإجماع المحكي .

فالأولى أن يقول : إنّه لا دلالة لها عليهما ، أمّا بهيئتها فلائ المنصرف عنها هو طلب إيجاد المادة ، وأمّا بمادّتها فلائ المتبادر من المادة هو صرف الطبيعة لا بشرط شيء ، وأمّا بمجموعهما فلما مرّ سابقاً^(١) من أنّه لا وضع للمركّبات غير وضع المفردات .

٢د-م ص ٦١ (٣٦٣) قوله : وكيف بمعناه يكون مادة لها^(٢).

أقول : الظاهر الفاء بدل الواو ، يعني كيف يمكن أن يكون بمعناه المباين لمعاني المشتقات مادة لها ، والحال أنّ اللازم في المادة للشيء عدم مباينته له .

٢د-م ص ٦١ (٣٦٤) قوله : إن قلت : فما معنى ما اشتهر ... إلخ .

أقول : الظاهر أنّ الاستفهام لأجل أنّ يقرّر المخاطب بعدم وجود

(١) في كفاية الأصول : ١٨ ، قوله بَيِّنْ : « السادس : لا وجه لتوهّم وضع للمركّبات ... إلخ » ، وأيضاً في التعليقة (٥٥) من هذا المجلّد .

(٢) كفاية الأصول : ٧٨ [الموجود في أكثر النسخ التي بأيدينا : « فكيف »] .

قلت : مع أنه محلّ الخلاف^(٣٦٥)، معناه أنّ الذي وضع أولاً بالوضع الشخصي ، ثمّ بملاحظته وضع نوعياً أو شخصياً سائر الصيغ التي تناسبه ، ممّا جمعه معه مادّة لفظ متصوّرة في كلّ منها ومنه ،

معنى آخر للأصالة في هذه القضية المعروفة ، غير مبدئية المصدر للمشتقات ، مقدّمة لتسجيل الإشكال على ما ذكره فيما قبل من نفي مبدئيته لها بأنّه خلاف الاتّفاق . فمعنى السؤال أنّه بعد نفي مبدئيته لها لا بدّ أن تجعل أصالة المصدر للكلام بمعنى آخر غيرها ممّا لا يخالف الاتّفاق ، وهو متنفّذ .

فلا بدّ أن يكون بمعنى المبدئية ، فيلزم أن يكون مبدئية غيره خلاف الاتّفاق .

٢٥-٦١ (٣٦٥) قوله : قلت : مع أنه محلّ الخلاف ... إلخ . في بيان المراد

أقول : يعني سلّمنا أولاً : أنّه ليس للأصالة معنى آخر غير المبدئية ، من أصالة المصدر للمشتقات

ولكن مجرد اشتها ذلك ما لم يبلغ إلى حدّ الاتّفاق لا يمنع من القول بخلافه ، ولم يبلغه ؛ حيث إنّه محلّ الخلاف بين العلماء ، فقال بعضهم بأصالة المصدر ، وآخر بأصالة الفعل الماضي .

وثانياً : بعد تسليم بلوغه مرتبة الاتّفاق ، لا نسلّم أنّ معنى أصالة المصدر كونه مبدأً للمشتقات ومأخذاً لها ، بل معناها كونه أوّل المشتقات ، يعني أوّل مشتقّ من بين المشتقات من المادّة - أعني اسم المصدر - وُضع بالوضع الشخصي لمعنى ، ثمّ بملاحظتها وُضع نوعياً أو شخصياً - على الخلاف - سائر المشتقات والصيغ المناسبة له المندرجة تحت مادّة لفظ متصوّرة ومتهيئة في كلّ منها بصورة وهيئة ، وتحت مادّة معنى كذلك أي

بصورة ومعنى كذلك^(٣٦٦)، هو المصدر^(٣٦٧) أو الفعل ، فافهم .

جعلوا ذلك محلّ النزاع بينهم ؛ وذلك لكون نظر كلّ طائفة إلى بيان غير ما إليه نظر الأخرى ؛ لأنّ غرض البصريين بيان الأصل في مرحلة الاشتقاق اللفظي ، الذي هو عبارة عن أن يكون أحد اللفظين مشتملاً على لفظ الآخر ومعناه مع زيادة ، ومرتّباً عليه ، ومن المعلوم أنّ المصدر - يعني بمعناه اللغوي وهو المادّة - بالقياس إلى جميع المشتقات كذلك .

ونظر الكوفيين إلى بيان الأصل من حيث الاشتقاق المعنوي الذي هو عبارة عن ترتّب أحد المعنيين على الآخر ، وكونه في طوله من حيث التحقّق ، ومن المقرّر في محلّه أنّ الأصل في المشتقات من هذه الحثية هو الفعل الماضي الموضوع للدلالة على تحقّق الحدث ؛ لأنّ مفاد سائر المشتقات - حتّى المصدر بالمعنى الاصطلاحي - يتوقّف تحقّقه على تحقّق الحدث الموضوع له الفعل الماضي ، ويدرّج عليه ، فتبصّر .

١٠١-م ص ١٠١ (٣٦٦) قوله : بصورة ومعنى كذلك .

أقول : أي متصوّر بصورة ومتخصّص بخصوصية .

١٠١-م ص ١٠١ (٣٦٧) قوله : هو المصدر .

أقول : هو خبر لـ(أَنْ) في قوله : « أنّ الذي وضع أولاً إلخ » ،

والمناسب لما ذكره في السؤال وقوله في الجواب : « معناه إلخ » هو ترك

قوله : « أو الفعل » كما لا يخفى .

ثمّ المراد بالمرّة والتكرار هل هو الدفعة والدفعات (٣٦٨) ، أو الفرد والأفراد (٣٦٩)؟
 والتحقيق : أن يقعا بكلا المعنيين محلّ النزاع ، وإن كان لفظهما ظاهراً في المعنى الأوّل .

١٥-م ص ١٠١ (٣٦٨) قوله : هل هو الدفعة والدفعات ... إلخ .

أقول : اختاره صاحب الفصول (١) واختار الثاني المحقّق القميّ (٢) .

٢٥-م ص ٦٣ (٣٦٩) قوله : ثمّ إنّ المراد بالمرّة والتكرار هل هو الدفعة والدفعات ، أو الفرد والأفراد (٣) .
 المراد من المرّة والتكرار

أقول : الدفعة أعمّ مطلقاً من الفرد ، وأعمّ من وجه من الأفراد . وأمّا الدفعات فهي مبانية للفرد ، وأخصّ مطلقاً من الأفراد .

ثمّ إنّ التكرار بكلا المعنيين قد يراد منه حدّ معيّن ، كالاثنين والثلاثة وهكذا . وقد يراد منه الدوام على النحو المتعارف للمجامع لمثل الأكل المعتاد والنوم كذلك ، كما لعلّه مقتضى أدلّتهم ومؤدّى كلماتهم .

وعلى التقديرين ، يحتمل أن يكون التكرار عندهم مأخوذاً في المأمور به بطور العموم المجموعي ، ويحتمل أن يكون مأخوذاً فيه بطور العموم الاستغراقي ، ولعلّ الظاهر بناؤهم على الثاني على حدّ التكرار الملحوظ في النهي ، وجوه واحتمالات .

(١) الفصول الغروية : ٧١ .

(٢) القوانين المحكمة ١ : ١٨٩ .

(٣) كفاية الأصول : ٧٨ [الموجود في النسخ التي بأيدينا : « ثمّ المراد ... إلخ »] .

وتوهم أنه لو أُريد (٣٧٠) بالمرّة الفرد، لكان الأنسب بل اللازم (٣٧١) أن يجعل هذا المبحث تتمّة للمبحث الآتي، من أن الأمر هل يتعلّق بالطبيعة أو بالفرد؟ فيقال عند ذلك: وعلى تقدير تعلّقه بالفرد هل يقتضي التعلّق بالفرد الواحد أو المتعدّد، أو لا يقتضي شيئاً منهما؟ ولم يحتج إلى أفراد كلّ منهما بالمبحث كما فعلوه. وأمّا لو أُريد بها الدفعة فلا علة بين المسألتين (٣٧٢)، كما لا يخفى، فاسد؛ لعدم العلة بينهما لو أُريد بها الفرد أيضاً، فإنّ الطلب على القول بالطبيعة إنّما يتعلّق بها باعتبار وجودها في الخارج؛ ضرورة أن الطبيعة من حيث هي ليست إلّا هي، لا مطلوبة ولا غير مطلوبة، وبهذا الاعتبار كانت مردّدة بين المرّة والتكرار بكلا المعنيين، فيصحّ النزاع

١د-م ص ١٠١ (٣٧٠) قوله: وتوهم أنه لو أُريد .
توهم كون

البحت ذيلاً

لمسألة تعلّق

الأمر بالطبيعة

أو الفرد لو أُريد

أقول: المتوهم هو صاحب الفصول (١).

١د-م ص ١٠١ (٣٧١) قوله: لكان الأنسب بل اللازم ... إلخ .

أقول: وذلك لابتناء هذا النزاع حينئذ على أحد شقّي المسألة بالمرّة الفرد

الآتية وهو تعلّق الأحكام بالأفراد؛ إذ بناءً على تعلّقها بالطبائع

لابدّ من القول بعدم اقتضاءها للمرّة والتكرار، وإلا يلزم التناقض كما هو

واضح .

١د-م ص ١٠١ (٣٧٢) قوله: فلا علة بين المسألتين ... إلخ .

أقول: المراد من العلة كون النزاع والبحث في إحدى المسألتين

في دلالة الصيغة على المرّة والتكرار بالمعنيين وعدمها .

متفرّعاً ومبتنئاً على النزاع في المسألة الأخرى ، بحيث لو ارتفع النزاع من البين في تلك المسألة ووقع الاتفاق على أحد الطرفين ، لارتفع النزاع في هذه المسألة إمّا مطلقاً كما في بعض الموارد ، أو بناءً على اختيار خصوص الطرف كما في المقام ؛ إذ بناءً على اختيار تعلّق الأحكام بالطبائع في المسألة الآتية لا يبقى مجال للنزاع المذكور في هذه المسألة ، بناءً على كون المراد من المرّة والتكرار هو الفرد والأفراد ، لما ذكرنا سابقاً^(١) من لزوم القول بعدم الاقتضاء والدلالة عليهما بوجه من الوجوه ، وإلا يلزم الخلف والتناقض .

هذا بخلاف ما لو كان المراد منهما الدفعة والدفعات ؛ لصحة هذا النزاع على كلّ من تقديري اختيار تعلّقها بالطبائع أو تعلّقها بالأفراد ، فلا يبتني هذا النزاع على النزاع الآتي ، لصحّته بدونه - ومع فرض ارتفاعه هناك أيضاً - مطلقاً .

وحاصل الجواب عن هذا التوهم : أنّه يصحّ هذا النزاع لو قلنا بأنّ المراد منهما الفرد والأفراد بناءً على القول بتعلّقها بالطبائع أيضاً ، كما يصحّ بناءً على القول بتعلّقها بالأفراد ، وكما يصحّ مطلقاً على تقدير كون المراد منهما الدفعة والدفعات ؛ وذلك لأنّ المراد من الطبيعة المتعلّق بها الحكم هي بلحاظ صرف وجودها في الخارج ، مع قطع النظر عمّا يلازم الوجود من الخصوصيات والتشخصات ، بحيث لو أمكن تحقّق الوجود لها بدونها

(١) في التعليقة السابقة (٣٧٠) .

أمّا بالمعنى الأوّل فواضح ، وأمّا بالمعنى الثاني فلوضوح أنّ المراد من الفرد^(٣٧٣) أو الأفراد وجود واحد أو وجودات ، وإنّما عبّر بالفرد لأنّ وجود الطبيعة في الخارج هو الفرد ، غاية الأمر خصوصيته وتشخّصه على القول بتعلّق الأمر بالطبائع يلازم المطلوب وخارج عنه ، بخلاف القول بتعلّقه بالأفراد ، فإنّه ممّا يقوّمه .

لكان مطلوباً ومحبوّباً ، قبل القول بتعلّقها بالفرد ؛ إذ بناءً عليه يكون لهذه الخصوصيات دخل في المطلوب ، وبدونها لا يكون مطلوباً ولو أمكن الوجود بهذا النحو .

ومن المعلوم أنّ هذا المعنى قابل لأن يتّصف بالوحدة والتعدّد - أي بوحدة الوجود وتعدّده - ولا تضادّ بينه وبينهما ، وإنّما هو فيما إذا أُريد من الفرد والأفراد هو الوجود والوجودات مع مدخلية الخصوصية والتشخّص في المطلوب .

ولكنّه ليس الأمر كذلك ؛ إذ المراد من الفرد هنا صرف الوجود ، لا ما هو المراد في قولهم بأنّ متعلّق الأحكام هو الأفراد ، وإنّما عبّر عنه - أي صرف الوجود - هنا بالفرد مسامحة .

فتوهّم عدم جريان هذا النزاع لو أُريد من المرّة والتكرار هو الفرد والأفراد فيما لو بُني الأمر في المسألة على تعلّق الأحكام بالطبائع ناشٍ من الخلط بين ما أُريد من الفرد والأفراد في هذه المسألة وبين ما أُريد منهما في تلك المسألة ، وتوهّم كون الأوّل عين الثاني ، وقد عرفت أنّه ليس كذلك .

١٥-١٠٢ ص ٣٧٣) قوله : فلوضوح أنّ المراد من الفرد ... إلخ .

أقول : يعني المراد منهما في هذه المسألة ، وأمّا في المسألة الآتية

تنبيه : لا إشكال (٣٧٤) بناءً على القول بالمرّة في الامتثال ، وأتّه لا مجال للالتيان بالمأمور به ثانياً ، على أن يكون أيضاً به الامتثال ، فإتّه من الامتثال بعد الامتثال .

وأما على المختار من دلالاته على طلب الطبيعة من دون دلالة على المرّة ولا على التكرار ، فلا يخلو الحال : إمّا أن لا يكون هناك إطلاق الصيغة في مقام البيان ، بل في مقام الاهمال أو الاجمال ، فالمرجع هو الأصل . وإمّا أن يكون إطلاقها في ذاك المقام ، فلا إشكال في الاكتفاء بالمرّة في الامتثال.

فالمراد منهما هو الوجود الواحد أو الوجودات مع الخصوصية والتشخص ، وهذا هو الذي يقابل تعلّق الحكم به لتعلّقه بالطبيعة - فلا يمكن احتمال اقتضاء الأمر للفرد والأفراد بذاك المعنى بناءً على القول بتعلّق الأحكام بالطبائع ؛ إذ مرجعه إلى أنّ الأمر لا يقتضي التشخص ويقتضيه ، وأنّ المولى يريد إيجاده ولا يريد ، وهل هو إلاّ التناقض - لا ما أريد منهما في المقام من صرف الوجود الواحد والوجودات ، فإنّ احتمال اقتضائه لهما على القول المذكور أيضاً بمكان من الإمكان ، كما لا يخفى على المتأمّل .

١٥-م ص ١٠٢ (٣٧٤) قوله : تنبيه : لا إشكال ... إلخ .

النمرة بين الأقوال في المسألة لم يذكرها على ما ينبغي .

أقول : قد عقد هذا التنبيه لبيان الثمرة بين الأقوال في المسألة ، ولكن فنقول : بناءً على القول بالمرّة سواء كان المراد بها هو الفرد الواحد أو الدفعة الواحدة ، لا يخلو إمّا أن تكون المرّة قيدياً للمأمور به ، بمعنى

وإنّما الإشكال في جواز أن لا يقتصر عليها ، فإنّ لازم إطلاق الطبيعة^(٣٧٥) المأمور بها هو الإتيان بها مرّة أو مراراً ، لا لزوم الاقتصار على المرّة ، كما لا يخفى .

والتحقيق : أنّ قضية الإطلاق إنّما هو جواز الإتيان بها مرّة في ضمن فرد أو أفراد ، فيكون إيجادها في ضمنها نحواً من الامتثال ، كما إيجادها في ضمن الواحد ، لا جواز الإتيان بها مرّة ومرّات ، فإنّه مع الإتيان بها مرّة لا محالة يحصل الامتثال ويسقط به الأمر ، فيما إذا كان

المراد منهما الدفعة والدفعات أو الفرد والأفراد ولكن أتى بالأفراد العديدة على التدرّج فلا يجوز ؛ وذلك لاختصاص دليل الجواز وهو الإطلاق بالصورة الأولى ؛ ضرورة أنّ الإطلاق يقتضي التعميم في أنحاء الامتثال ، ومن المعلوم أنّ التكرار في الصورة الثانية لا يعقل أن يكون امتثالاً ؛ ضرورة سقوط الأمر بالدفعة الأولى ، وهذا بخلاف الأولى فإنّ إيجاد الطبيعة في ضمن الأفراد نحو إيجاد مقابل إيجادها في ضمن الواحد ، واختصاص دليل المنع - وهو عدم معقولية أزيد من امتثال واحد بالنسبة إلى أمر واحد - بالصورة الثانية ؛ ضرورة أنّ إيجاد أفراد متعدّدة كما عرفت ليس إلّا امتثالاً واحداً ، وهذا التفصيل الذي ذكرنا هو المراد من قوله بعد ذلك : « والتحقيق أنّ قضية الإطلاق إلخ » ، فتفطن .

١٠٥ - م ص ١٠٥ (٣٧٥) قوله : فإنّ لازم إطلاق الطبيعة .

أقول : هذا وجه لأحد طرفي الإشكال وهو الجواز ، وأمّا وجه الطرف الآخر - أعني عدم الجواز - فهو عدم إمكان امتثال الأمر الواحد إلّا واحداً .

الإتيان بالطبيعة
مرّة أخرى

امتنال الأمر علة تامّة لحصول الغرض الأقصى ، بحيث يحصل بمجردّه ، فلا يبقى معه مجال لإتيانه ثانياً بداعي امتثال آخر ، أو بداعي أن يكون الإتيانان امتثالاً واحداً^(٣٧٦)؛ لما عرفت من حصول الموافقة بإتيانها ، وسقوط الغرض معها ، وسقوط الأمر بسقوطه ، فلا يبقى مجال لامتناله أصلاً .

وأما إذا لم يكن الامتنال علة تامّة لحصول الغرض^(٣٧٧)، كما إذا أمر

د-١٥ ص ١٠٥ (٣٧٦) قوله : أو بداعي أن يكون الإتيانان امتثالاً واحداً . الإتيان بها

أقول : عدم المجال لذلك إنّما يتمّ على المختار من عدم معقولية التخيير بين الأقل والأكثر ، عقلياً كان كما في مثل المقام ممّا كان التخيير فيه في مرحلة الامتنال ومن جانب المأمور ، أو شرعياً كما في الواجبات التخييرية الشرعية بناءً على عدم رجوعها إلى التخيير العقلي ، على ما ستطّلع على وجهه في مسألة الواجب التخييري من الكتاب^(١). بخلافه بناءً على معقوليته مطلقاً كما اختاره في تلك المسألة ؛ لجريان ما هو مناط المعقولية هناك في المقام بأن يقال : إنّ الدفعة الأولى بشرط عدم لحوق دفعة أخرى بها امتثال ، وبشرط لحوقها بها امتثال آخر مغاير له ، ونتيجة ذلك أن يكون كون الدفعة الأولى امتثالاً مراعى بعدم لحوق الدفعة الثانية بها ، والأى يكون الامتنال بالمجموع .

د-١٥ ص ١٠٥ (٣٧٧) قوله : وأما إذا لم يكن الامتنال علة تامّة لحصول

الغرض . الإتيان بها ثانياً

أقول : لا فرق بين ما يكون من هذا القبيل وبين مقابله في عدم إذا لم يكن الامتنال علة

تامّة لحصول

الغرض

(١) كفاية الأصول : ١٤١ - ١٤٢ .

بالماء ليشرب أو يتوضأ فأُتِيَ به ، ولم يشرب أو لم يتوضأ فعلاً ، فلا
يبعد صحّة تبديل الامتثال باتيان فرد آخر أحسن منه ، بل مطلقاً ، كما
كان له ذلك قبله (٣٧٨) على ما يأتي بيانه في الإجزاء .

المبحث التاسع : الحقّ أنّه لا دلالة للصيغة لا على الفور ولا
على التراخي (٣٧٩) . نعم ، قضية إطلاقها جواز التراخي .

والدليل عليه تبادر طلب إيجاد الطبيعة منها ، بلا دلالة على
تقيدها بأحدهما ، فلا بدّ في التقييد من دلالة أخرى ، كما ادّعي دلالة
غير واحد من الآيات على الفورية .

وفيه منع ؛ ضرورة أنّ سياق آية «وَسَارِعُوا إِلَىٰ مَغْفِرَةٍ مِّن رَّبِّكُمْ»
وكذا آية «فَاسْتَبِقُوا الْخَيْرَاتِ» إنّما هو البعث نحو المسارعة إلى المغفرة

تارةً وعلى الفرادى أخرى . وعلى الثاني يجوز التكرار دفعة بعد أخرى
رجاءً في تمام التعبديات ، إلا إذا علم كون إتيان الأمور به علة تامّة لسقوط
الأمر فلا يجوز لأجل التشريع .

د-١-٦ ص ١٠٦ (٣٧٨) قوله : كما كان له ذلك قبله .

أقول : ولكن بتفاوت طرفي التخيير ، فإنّه قبل الإتيان بفرد كان
مخيراً بين إيجاد هذا الذي أوجده وبين إيجاد فرد آخر ، وأما بعده فهو
مخير بين أن يقتصر بما أوجده وبين إيجاد فرد آخر ؛ إذ لا معنى لإيجاد
الموجود .

د-١-٦ ص ١٠٦ (٣٧٩) قوله : الحقّ أنّه لا دلالة للصيغة لا على الفور ولا على

دلالة الصيغة التراخي .
على الفور وعدمها
أقول : لم يقل أحد بالتراخي بطور الوجوب ، وأما المدّعي للفور

والاستباق إلى الخير ، من دون استتباع تركهما للغضب والشرّ ؛
ضرورة أنّ تركهما لو كان مستتبعاً للغضب والشرّ ، كان البعث

فإن كان يستند في ذلك إلى دلالة الصيغة كما هو قضية الاستدلال بالتبادر ونحوه ، فالحقّ ما ذكره المصنّف من عدم الدلالة لها عليه ولا على التراخي لا بهيئتها ولا بماذتها كما هو ظاهر ، ولا بمجموعهما ؛ لعدم الوضع لهما كذلك على ما عرفته سابقاً .

وإن كان يستند في ذلك إلى دلالة دليل خارجي عام لجميع الأوامر ، فنقول : إن كان نظره في ذلك الدليل إلى مثل آيتي المسارعة^(١) والمسابقة^(٢) من الأدلّة ، كما يرشد إليه الاستناد إليهما في القول بالفورية ، ففيه : - بعد تسليم عدم اختصاص سبب المغفرة في الآية الأولى بالتوبة ، وتعميمه لإتيان المأمور به ، وتسليم كون المراد من الاستباق في الآية الثانية هو سبق كلّ مكلف في إتيان ما كلف به والعجلة فيه ، لا سبق كلّ واحد من المكلفين بعمل واحد بطور الكفاية على من عداه في إتيان ذلك الفعل ، كما في قوله تعالى شأنه حكاية عن أولاد يعقوب ﷺ : ﴿ قَالُوا يَا أَبَانَا إِنَّا ذَهَبْنَا نَسْتَبِقُ ﴾^(٣) الآية ، وإلا فلا ربط لهما بالمسألة كما هو واضح - إن دلّتهما مبنية على كون الأمر فيهما مولوياً إلزامياً لا إرشادياً ولا نديبياً ، ولا الأعمّ من الوجوب والندب ، وكلّ منهما في حيّز المنع وإلا يلزم تخصيص الأكثر ،

(١) وهي قوله تعالى : ﴿ وَسَارِعُوا إِلَىٰ مَغْفِرَةٍ مِّن رَّبِّكُمْ ﴾ آل عمران ٣ : ١٣٣ .

(٢) وهي قوله تعالى : ﴿ فَاسْتَبِقُوا الخَيْرَاتِ ﴾ البقرة ٢ : ١٤٨ ، المائدة ٥ : ٤٨ .

(٣) يوسف ١٢ : ١٧ .

لوجوب خروج تمام المندوبات والواجبات الموسّعة ، وهذا التصرف بالقياس إلى التصرف في ظهور الصيغة في الوجوب والمولوية بحملها على الندب أو مطلق الطلب أو الإرشاد تصرف ريك غاية الركافة ، لا يصار إليه مع إمكان ذلك ، فلا بدّ من التصرف في ظهورها بما ذكر . بل يمكن أن يقال بظهور الأمر فيهما في الإرشاد ، وأنّ الغرض عدم فوت المغفرة والخيرات .

وإن كان نظره في ذلك إلى دلالة العقل وأنّه يحكم بالمسارعة إلى الامتثال حكماً إرشادياً ظاهرياً ، بمعنى أنّه لو أخره فيما لو لم يكن له قطع بإمكان الامتثال في الزمان المتأخّر ، أو ما هو بمنزلة عند الشرع ولو من باب الإمضاء لما عليه العرف والعقلاء ، واتفق عدم تمكّنه منه فيه ففات عنه الأمور به لاستحقّق العقاب على مخالفة أصل الأمور به لا على تأخيرها ، نظير حكمه بالاجتناب عن كلّ واحد من أطراف الشبهة المحصورة التحريمية ، وبإتيان كلّ واحد من أطراف الشبهة المحصورة الوجوبية .

وبعبارة أخرى : أنّ العقل يحكم بوجوب المبادرة إلى الامتثال مقدّمة للتخلّص عن مخالفة الواجب المنجّز على فرض التأخير فيما إذا لم يكن له مؤمّن من طرف الشرع أو العقل والعقلاء ، فهو وإن كان لا بأس به ، بل لا محيص عنه ، إلا أنّه يتّجه عليه أنّه بناءً على هذا لا بدّ من التفصيل بين صورتَي وجود المؤمّن وعدم وجوده ، بالقول بالفورية في الثانية وبعدها في الأولى .

بالتحذير عنهما (٣٨٠)(٣٨١) أنسب كما لا يخفى ، فافهم .

مع لزوم كثرة تخصيصه في المستحبات ، وكثير من الواجبات بل أكثرها ، فلا بدّ من حمل الصيغة فيهما على خصوص الندب أو مطلق الطلب .

ثم إنّ الفور بذاك المعنى الأخير لا ينافيه إطلاق الصيغة من حيث الهيئة والمادة المقتضي لجواز التراخي ؛ ضرورة أنّ مقتضاه تحقّق الامتثال بإتيان المأمور به في الأزمنة المتأخّرة ، وعدم توقّفه على إتيانه في الزمان الأوّل ، ومفاد ما ذكرنا من حكم العقل هو استحقاق العقاب على ترك أصل الامتثال لو أخره إلى زمان آخر ولم يتمكّن من إيجاده فيه حتّى فات . وعلى هذا المعنى من الفور يمكن أن تنزّل الأخبار الواردة في عدم جواز تأخير الحجّ عن عام الاستطاعة^(١) ويقال إنّه حكم إرشادي صرف إمضاءً لحكم العقل ، بحيث لو أخره عنه وأتاه في عام آخر لم يعاقب عليه أصلاً إلا من باب التجرّي ، فافهم .

١د-ح ص ١٠٨ (٣٨٠) قوله : بالتحذير عنهما ... إلخ .

أقول : يعني عن ترك المسارعة والاستباق .

٢د-ح ص ٦٣ (٣٨١) قوله : كان البعث بالتحذير عنهما ... إلخ .

أقول : يعني : عن تركهما ، أي ترك المسارعة والاستباق ، ولولا هذا

التصرّف لما صحّ الكلام ، ولما أفاد ما هو المقصود في المقام .

(١) وسائل الشيعة ١١: ٢٥ / أبواب وجوب الحجّ وشرائطه ب ٦ ح ١ ، ٣ وغيرهما .

ولا يبعد دعوى استقلال العقل بحسن المسارعة والاستباق ، وكان ما ورد من الآيات والروايات في مقام البعث نحوه إرشاداً إلى ذلك ، كآيات والروايات الواردة في الحثّ على أصل الإطاعة ، فيكون الأمر فيها لما يترتب على المادة بنفسها ، ولو لم يكن هناك أمر بها ، كما هو الشأن في الأوامر الإرشادية ، فافهم (٣٨٢).

تتمّة : بناءً على القول بالفور ، فهل قضية الأمر (٣٨٣) الإتيان فوراً ففوراً بحيث لو عصى لوجب عليه الإتيان به فوراً أيضاً في الزمان الثاني ، أو لا ؟ وجهان مبنيان على أنّ مفاد الصيغة على هذا القول هو وحدة المطلوب أو تعدّده ؟ .

ولا يخفى أنّه لو قيل بدلالاتها على الفورية لما كان لها دلالة على نحو المطلوب من وحدته أو تعدّده ، فتدبّر جيّداً .

١٠٨-ح ص ١٠٨ (٣٨٢) قوله : فافهم .

أقول : لعلّه إشارة إلى أنّ أنسبية التعبير المذكور لا توجب عدم دلالة التعبير الموجود في الآيتين على استتباع تركهما للغضب ، وإلا لكان اللازم عدم دلالة البعث إلى فعل بالصيغة على استتباع ثمره دلالة الصيغة على الفور تركه للغضب في جميع الموارد ، أو إبداء الفارق بينهما وبين سائر واختلاف الحال باختلاف المسالك الموارد .

١٠٨-م ص ١٠٨ (٣٨٣) قوله : تتمّة : بناءً على القول بالفور فهل قضية الأمر

... الخ .

وأما بناءً على المسلك الأخير فلا بدّ من الإلتزام به : ضرورة
استقلال العقل بالفور في الآن الثاني مثله في الآن الأوّل : لوجود مناطه فيه
مثله كما هو واضح .

فهرس المطالب

المقدمة / ٥

- ٤١ الأمر الأول: موضوع علم الأصول و تعريفه
- ٤١ إشارة إجمالية لأمر خالف فيها القوم
- ٤٢ تفسير «بلا واسطة في العروض»
- ٤٢ الوجه في مخالفة الآخوند للمشهور في تفسير العرض الذاتي
- ٤٥ أقسام العرض الذاتي
- ٤٧ نكتة توسط «بلا واسطة في العروض» في التعريف
- ٥٠ المراد من القضايا التي تشكل مسائل العلم
- ٥٠ حصر الجامع بين القضايا في الغرض وما يرد عليه ويجاب به
- ٥٣ توهم ترتب لازم فاسد على كون الجامع هو الدخالة في الغرض والجواب عنه
- ٥٦ تمايز العلوم بتمايز الأغراض لا باختلاف الموضوعات والمحمولات
- ٥٨ المراد من «الكلي» في بيان موضوع علم الأصول
- ٦٤ ما يمكن جعله موضوعاً للتعبّد بثبوت شيء أحد أمرين وبيان مبناهما
- ٦٧ ما يؤيد كون موضوع الأصول هو الكلي المنطبق على موضوعات ...
- ٦٨ الأولى في تعريف علم الأصول ووجه ذلك وما يرد عليه
- ٧٢ المراد من الحكم في التعريف

٥٢٠ هداية العقول / ج ١

٧٥ الأمر الثاني: الوضع

٧٥ المراد من الوضع في التعريف

٧٧ حصول الوضع بكثرة الاستعمال المجازي وعدمه

٧٨ أقسام التصوّر والمعنى الموضوع له

٨١ إمكان الوضع الخاص والموضوع له العام

٨٣ الوضع العام والموضوع له الخاص

٨٣ في بيان المعنى الحرفي

٨٤ المعاني الحرفيّة كليّة أو جزئية؟

٨٧ المعاني الحرفيّة حكائيّة أو إنشائيّة؟

٩٠ الفرق بين المعاني الحرفيّة والاسميّة

٩١ وجه لزوم تخصّص المعنى الحرفي بخصوصيّة الوجود الذهني

٩٧ الفرق بين الإنشاء والإخبار في كلام واحد

٩٩ الفرق بينهما في كلامين

١٠١ معاني أسماء الإشارة والضمائر

١٠٤ الأمر لثالث: الاستعمال المجازي بالطبع أو بالوضع

١٠٦ استعمال لفظ في نوعه أو مثله من أفراد استعمال اللفظ فيما يناسبه ...

١٠٨ الأمر الرابع: إطلاق اللفظ وإرادة نوعه أو صنفه أو مثله

١٠٩ الاحتمالات في ذكر اللفظ في هذه الصور لإراءة اللفظ بنوعه أو بصنفه أو بمثله

١١٥ إطلاق اللفظ لإراءة شخصه

٥٢١ فهرس المطالب
١١٧ في الإشكال على بعض الأجلّة
١١٨ الإيراد على صاحب الكفاية
١٢٣ الأمر الخامس: وضع الألفاظ للمعاني الواقعيّة لا بما هي مرادة
١٢٣ تبعيّة الدلالة للإرادة ومراد العَلَمِين (الشيخ الرئيس والمحقق الطوسي <small>رحمتهما</small>)
١٢٤ في عدم اعتبار إرادة المعنى في الموضوع له
١٣٢ الأمر السادس: وضع المركّبات
١٣٢ المسامحة في عبارة الكفاية
١٣٣ الاحتمالات والوجوه في المركّب المدّعى ثبوت الوضع له
١٣٥ الفرق بين الوضع الشخصي والنوعي
١٣٧ الأمر السابع: علائم الحقيقة والمجاز
١٣٧ التبادر
١٣٨ الجواب عن إشكال الدور في علامية التبادر
١٤٢ الكلام في كون عدم التبادر علائمّة المجاز
١٤٦ عدم صحّة السلب
١٥٧ الاطراد
١٥٩ توجيه عدم الاطراد في المجاز
١٦١ الأمر الثامن: أحوال اللفظ وتعارضها
١٦١ إشكال على الآخوند الخراساني <small>رحمته</small>
١٦٥ الأمر التاسع: الحقيقة الشرعيّة

- ١٦٥ المراد من الحقيقة الشرعية
- ١٦٦ المراد من الشارع في التعريف
- ١٦٨ الأقوال في الحقيقة الشرعية وتشخيص محل النزاع
- ١٧٢ دفع توهم اختصاص محل النزاع بالوضع التعبتي
- ١٧٦ دفع دخل
- ١٧٨ أقسام الجهل بتأريخ الوضع أو الاستعمال
- ١٨١ الأمر العاشر: الصحيح والأعم
- ١٨٢ المراد من الخلاف الذي في جريانه إشكال على القول بعدم الحقيقة الشرعية
- ١٨٣ توجيه جريان النزاع مع إنكار الحقيقة الشرعية
- ١٨٦ تفسير الصحة بالتمامية
- ١٩٠ الإشكال في تصوير الجامع على القول بالوضع للصحيح
- ١٩٢ دفع الإشكال
- ١٩٣ تصوير الجامع على القول بالوضع للأعم والإشكال فيه
- ١٩٩ المناقشة في بعض وجوه تصوير الجامع على القول بالوضع للأعم
- ٢٠٢ الوضع والموضوع له في العبادات عامان والاحتمالات في ذلك
- ٢٠٦ ثمرة النزاع المترتبة على القولين
- ٢٠٧ إنكار ثمرة الرجوع إلى البراءة أو الاشتغال على القول بالوضع
- ٢٠٨ توجيه الفرق بين القولين في الأصل الذي يرجع إليه
- ٢٠٩ ظهور ثمرة القولين في النذر ومناقشة ذلك

٥٢٣ فهرس المطالب
٢١٠ أدلة الوضع للصحيح
٢١٠ ١- التبادر
٢١٢ ٢- صحة السلب
٢١٣ ٣- الأخبار
٢١٨ ٤- دعوى القطع بوضع الألفاظ للمركبات التامة
٢٢٠ مناقشات في بعض أدلة الوضع للأعم
٢٢٩ أمور متعلقة بالصحيح والأعم
٢٢٩ الاختلاف في كون شيء مصداقاً لمفهوم وعدمه
٢٣٢ فيما ينتج على المصنّف
٢٣٤ عدم إجمال ألفاظ المعاملات على القول بكونها أسامي للصحيحة
٢٣٥ الشرائط المختلف في دخلها في التسمية وعدمه
٢٣٧ الأمر الحادي عشر: الاشتراك
٢٣٧ المقصود من الاستحالة في كلام من أحال الاشتراك
٢٤٠ وجه تناهي الألفاظ المركبات لإثبات وجوب الاشتراك) ومناقشة ذلك
٢٤٣ الأمر الثاني عشر: استعمال اللفظ في أكثر من معنى
٢٤٤ جواز الاستعمال في الأكثر عقلاً
٢٤٧ مناقشة دليل عدم جواز الاستعمال في الأكثر
٢٥١ المناقشة في كلام المحقق القمي <small>رحمته الله</small>
٢٥٣ استدلال صاحب الفصول على عدم الجواز في المفرد وما يرد عليه

٥٢٤	هداية العقول / ج ١
٢٥٥	ردّ التفصيل في المقام
٢٥٧	توجيه استعمال التثنية والجمع
٢٥٨	المناقشة فيما ذكره الآخوند <small>رحمته الله</small>
٢٦١	ردّ توجيه الآخوند عدم دلالة بعض الأخبار على وقوع استعمال اللفظ ...
٢٦٢	الأمر الثالث عشر: المشتق
٢٦٢	المراد من الجامد والمشتق
٢٦٦	المراد من المشتق في محلّ النزاع
٢٦٩	كلام العلامة والفخر في مسألة الرضاع
٢٧٠	توضيح في مسألة الرضاع
٢٧٣	ما يظهر من الفخر والشهيد الثاني من الحكم بحرمه المرضعة الأولى ...
٢٧٨	توهم خروج اسم الزمان عن محلّ النزاع والجواب عنه
٢٨٤	المناقشة في كون المضارع مشتركاً معنوياً بين الحال والاستقبال
٢٩٣	المراد بـ«الحال» في عنوان النزاع
٢٩٤	ما ذكره ابن الحاجب والعضدي
٢٩٧	تأييد كون المراد حال التلبس باتّفاق أهل العربيّة
٢٩٨	إيراد وجواب متعلّقان بما يراد من الحال في العنوان
٣٠٧	الجواب عن إشكال لزوم كثرة المجاز على تقدير كثرة الاستعمال ...
٣١١	توضيح الإشكال على الاستدلال بصحّة السلب
٣١٢	فيما يرجع إلى مبحث المشتق

٥٢٥ فهرس المطالب
٣١٣ جواب الإشكال المتقدم
٣١٥ في الجواب عن الایراد على الاستدلال بصحة السلب
٣١٩ الاحتجاج باستدلاله ^{عنه} على وضع المشتق للأعمّ والجواب عنه
٣٢٨ بساطة مفهوم المشتق ودليل الآخوند وما يرد عليه
٣٣٣ توجيه الحكيم السبزواري كون مثل الناطق لازم ما هو الفصل ...
٣٣٥ الاستشهاد على أنّ كلّ ما يعدّه أهل المنطق فصلاً فهو لازم له
٣٣٦ انقلاب الممكنة إلى الضرورية وعدمه
٣٣٩ الوجه في استخراج قضية (الإنسان له النطق) من قضية (الإنسان ناطق)
٣٣٩ مراد صاحب الفصول من الذات
٣٤١ إيراد المصنّف على الآخوند
٣٤٣ ما أفاده الفصول في إبطال الوجه الأوّل وإشكال الآخوند عليه
٣٤٨ الفرق بين المشتق ومبدئه
٣٥٥ إشكال المصنّف على الآخوند فيما ذكره في حقّ الفصول
٣٥٨ المغايرة بين المبدأ وما يجري المشتقّ عليه مفهوماً
٣٦٠ تحرير مسألة صفاته تعالى بنحو الاختصار
٣٦٢ اعتراض الآخوند على الفصول وإشكال المصنّف عليه
٣٦٣ اشتراط قيام المبدأ بما يجري عليه المشتق وبيان المصنّف ...
٣٦٧ مقتضى التحقيق عند الآخوند والغرض منه
٣٧١ إشكال الآخوند على الفصول في تصحيح الحمل في صفاته تعالى

إشكال آخر له على ما التزم به في الفصول من نقل الصفات الجارية ٣٧٣

عدم اعتبار التلبس بالمبدأ حقيقة في صدق المشتق وجريه ٣٧٦

المقصد الأول: في الأوامر / ٣٨٥

٣٨٥ الفصل الأول: مادة الأمر

٣٨٥ المناقشة فيما ذكر من كون الطلب والأمر مترادفين ٣٨٥

٣٨٧ المناقشة أيضاً في كونه مرادفاً للشأن والشيء والغرض ٣٨٧

٣٨٨ عدّ بعض ما ذكر من معانٍ للأمر من اشتباه المصداق بالمفهوم على نحوين ٣٨٨

٣٩٠ دعوى كونه حقيقة في الطلب في الجملة والشيء وما يرد عليه ٣٩٠

٣٩١ تخطئة الناقل للاتفاق على كونه حقيقة في القول المخصوص ٣٩١

٣٩٤ استعمال الأمر في غير واحد من المعاني في الكتاب والسنة ٣٩٤

٣٩٦ عدم الثمرة في اعتبار العلو في معنى الأمر إلا في النذر ٣٩٦

٣٩٨ لفظ الأمر حقيقة في الوجوب؟ ٣٩٨

٣٩٩ مؤيّدات كونه حقيقة في الوجوب وما يرد عليها ٣٩٩

٤٠٢ المراد من الطلب الذي يكون هو معنى الأمر ٤٠٢

٤٠٧ ما يستفاد من كلام صاحب الهداية ٤٠٧

٤٠٩ اتّحاد الطلب والإرادة واختلافهما ٤٠٩

٤١٣ مسألة كلامية أخرى مترتبة على مسألة المشتق ٤١٣

٤١٤ معنى الطلب والإرادة والفرق بينهما ٤١٤

٤٢١ المقصود من الإرادة في حقّه تعالى ٤٢١

٥٢٧ فهرس المطالب
٤٢٤	الوجوه الدالّة على أنّ الإرادة غير العلم ومتمّدة معه
٤٢٦ الأخبار الدالّة على أنّ الإرادة من صفات الفعل لا الذات
٤٣٠ النصوص الدالّة على أنّها نفس فعله تعالى
٤٣٨ بعض الأدلّة على إثبات الكلام النفسي
٤٤٧ الفصل الثاني: صيغة الأمر
٤٤٨ ميزان الفرق بين الوجوب والاستحباب
٤٦١ اقتضاء الأمر للتعبديّة والتوصليّة
٤٦٢ دوران المراد من قصد التقرب بين احتمالات متعدّدة
٤٦٤ اعتبار قصد القرية في الطاعة عقلاً
٤٧٣ عدم إمكان الإتيان بالمركب من قصد الامتثال بداعي امتثال أمره
٤٧٦ الجواب عن توجيه اعتبار قصد الامتثال إذا كان بأمرين ومناقشة المصنّف
٤٨٢ المراد من إمكان أخذ التقرب بمعنى آخر غير الامتثال
٤٨٤ إمكان التمسك بإطلاق الأمر وعدمه
٤٨٦ في بيان عدم الفرق في الأصل العملي بين الشكّ في اعتبار قصد القرية
٤٩٢ المرّة والتكرار
٤٩٥ في بيان المراد من أصالة المصدر للمشتقّات
٤٩٨ المراد من المرّة والتكرار
٤٩٩ توهم كون البحث ذيلًا لمسألة تعلق الأمر بالطبيعة أو الفرد
٥٠٢ الثمرة بين الأقوال في المسألة

٥٢٨ هداية العقول / ج ١

٥٠٦ الإتيان بالطبيعة مرّة أخرى

٥٠٧ الإتيان بها بداعي كون الإتيانين امتثالاً واحداً

٥٠٧ الإتيان بها ثانياً إذا لم يكن الامتثال علّة تامّة لحصول الغرض

٥١٠ دلالة الصيغة على الفور وعدمها

٥١٤ ثمرة دلالة الصيغة على الفور واختلاف الحال باختلاف المسالك