

مذشوران
جامعہ اسلامیہ اسلامیہ

وراثت
فی

اصول الفقہ





جامعة النجف الدينية

٨

وراسات
يفي
اصول الفقه

(شرح على « كفاية الاصول »)

بقلم

السيد محمد كلانين

عميد جامعة النجف الدينية

الجزء الاول

الطبعة الاولى

١٣٨٥ هـ

الإهداء

- . اليك يا حافظ الشريعة وحمى الاسلام . .
- . اليك يا ناموس الديانة وديل القرآن . .
- . اليك يا من به يمالأ الله الارض قسطا وعدلا بعدما ملئت ظلماً وجورا . .
- . اليك اهدى هذه البضاعة المزجاة . .

الراجى قبول مولاه الكريم
المؤلف

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

الحمد لله رب العالمين ، والصلاة والسلام على سيدنا محمد وآله الطيبين الطاهرين
المعصومين ، الذين اذهب الله عنهم الرجس وطهرهم تطهيراً . . . واللعنة الدائمة
على اعدائهم اجمعين .

أما بعد : فهذا هو الجزء الأول من كتابنا (دراسات في اصول الفقه) . .
حاولنا فيه أن نتفرغ للبحث عن « مباحث الالفاظ » من « اصول الفقه » .
والكتاب شرح مبسط لـ « كفاية الاصول » للمحقق الخراساني - قدس سره -
كما يستعرض بعض ما تجدد من رأى في الاصول بعد المحقق الخراساني
- رحمه الله - .

و كان غرضنا من ذلك : أن يكون الكتاب عوناً للطالب في تفهم « كفاية
الاصول » ودراسته ، وإعداداً له لمحضور الدراسات المعمقة في هذا العلم .
كتبت هذه البحوث فيما قبل عشرين سنة . . . وتجددت بعد ذلك آراء
في الاصول ، وتطورت مناهج الدراسة فيه . . . ولم أتوفق - لانشغالي باعمال كان
منها تأسيس هذا المشروع الحيوى الدينى الانسانى (جامعة النجف الدينية)
وادارتها والاشراف على سير الدراسة فيها - أن اعيد النظر فيه طويلاً .

ولكن ، رغم ذلك كله ، حاولت - بعون الله تعالى - أن أتفرغ بعض
الوقت لمراجعة الكتاب وملاحظة ما يحتاج منه الى الملاحظة ، بصورة اجتهادية .
وكانت نتيجة ذلك هذا الجهد المتواضع : الكتاب الذي يفتحه القارئ
امام ناظريه . . . لعل الله - عزوجل - أن يفيد به طلاب العلوم الدينية
في متابعة دراساتهم في الاصول .

والله - تعالى - أسأل أن يجعله عملاً خالصاً يرجى به وجهه الكريم ،
وذخراً لي في «يوم لا ينفع مال ولا بنون» .

السيد محمد كلانتر

النجف الأشرف

١٣٨٥/٧/١٣

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين ، والصلاة والسلام على محمد وآله الطاهرين ،
ولعنة الله على اعدائهم اجمعين الى يوم الدين •
وبعد : فقد رتبته على مقدمة ومقاصد وخاتمة •
أما المقدمة ففي بيان أمور :
الاول – ان موضوع كل علم – وهو الذي يبحث فيه عن عوارضه
الذاتية ، أي بلا واسطة في العروض – (١)

العوارض

(١) المعروف والمشهور : ان العوارض على سبعة اقسام :
الاول – ما يعرض على الشيء بلا واسطة ، وذلك كعروض الادراك للمنفرد
لناطقة .
الثاني – ما يعرض على الشيء بواسطة امر مساو له ، وذلك كعروض الضحك
على الانسان بواسطة كونه متعجباً .
الثالث – ما يعرض على الشيء بواسطة جزئه الاخص المساوي للشيء ،
كعروض التكلم للانسان بواسطة كونه ناطقاً .
الرابع – ما يعرض على الشيء بواسطة جزئه الأعم ، كعروض التحرك
بالارادة للانسان بواسطة كونه حيواناً .

الخامس - ما يعرض على الشيء بواسطة الأمر الأعم الخارجي .
 السادس - ما يعرض على الشيء بواسطة الأمر الأخص الخارجي ، كعروض
 الرفع - مثلاً - للكلمة بواسطة كونها فاعلاً ، فان الفاعلية امر خارج عن ذات
 الكلمة وذاتياتها ، وكذا المفعولية والمضاف اليه ، ولذا غير مأخوذة في حدما ،
 لنرض ان النوع خارج عن ذات الجنس وذاتياته .
 السابع - ما يعرض على الشيء بواسطة امر مباين له ، كعروض الحرارة
 للماء بواسطة النار .

ثم ان المعروف بينهم : ان الاول والثاني والثالث من الاعراض الذاتية ،
 والخامس والسادس والسابع من الاعراض الغريبة . وأما الرابع ، فهو محل خلاف
 بينهم . فذهب جماعة الى انه من الاعراض الذاتية ، وآخر الى انه من الاعراض
 الغريبة . وعلى هذا يقع الاشكال في مسائل جملة من العلوم ، حيث ان البحث
 فيها ليس من العوارض الذاتية .

مثلاً : في علم النحو يبحث عن رفع الفاعل ونصب المفعول وجر المضاف اليه ،
 ومن المعلوم انها تعرض على الكلمة بواسطة امر أخص خارجي ، وهو كونها
 فاعلاً ومفعولاً ومضافاً اليه . وقد عرفت ان ما يعرض على الشيء بواسطة امر
 أخص خارجي من العوارض الغريبة له لا الذاتية .

وكذا يبحث في علم الاصول عن حجية خبر الواحد والاجماع المنقول
 ونحوهما . مع ان الحجية عارضة على الخبر بواسطة امر مباين له ، وهو
 مفهوم آية النبأ او السيرة العقلائية . وقد تقدم : ان ما يعرض على الشيء بواسطة
 امر مباين فهو من العوارض الغريبة له ، وهكذا . . .

ومن هنا عدل المصنف (قده) عن هذه الطريقة ، وجعل الضابط للفرق بين

العوارض الغريبة والعوارض الذاتية امراً آخر ، و اشار اليه بقوله « أى بلا واسطة في العروض » .

والواسطة على ثلاثة اقسام :

الاول - واسطة في الثبوت : وهي كون الشيء علة لوجود شيء آخر ، كالنار با لاضافة الى الحرارة ، والماء بالاضافة الى البرودة ، وهكذا . . .
الثانى - واسطة في الاثبات : وهي ما كان الشيء علة للعلم بوجود شيء آخر ، كالدخان الموجب للعلم بوجود النار ، وهكذا . . .

الثالث - واسطة في العروض : وهي ما كان الشيء واسطة لعروض عارض على شيء آخر بالعرض والمجاز لا بالحقيقة ؛ وذلك كالحركة العارضة على جالس السفينة بواسطة السفينة ، فان عروضها على جالسها بالعرض والمجاز ، ولذا يصح سلبها عنه ويقال انه ليس بمتحرك اصلا ، وعروضها على نفس الواسطة - وهي السفينة - بالحقيقة ، فلا يصح سلبها عنها .

فالميزان في العرض الذاتى هو ما لا يكون له واسطة في العروض وان كان له واسطة في الثبوت والاثبات . وعلى هذا يندفع الاشكال المزبور . ادعلى ذلك الضابط يكون مثل حجية الخبر من العوارض الذاتية ، حيث انها تعرض على الخبر بلا واسطة في العروض وان كان لها واسطة في الثبوت ، وهي جعل الشارع لها ، وواسطة في الاثبات ، وهي دلالة مفهوم آية النبأ او السيرة العقلائية او نحوهما . وكذا الرفع والنصب والجر التى تعرض على الكلمة ، فانها من العوارض الذاتية ، لعدم واسطة في العروض لها ، وان كانت لها واسطة في الثبوت والاثبات . وعلى ذلك ، فالبحت عن رفع الفاعل ونصب المفعول وجر المضاف اليه في علم النحو ببحث عن العوارض الذاتية لموضوعه ، وهو الكلى المتحد

هو نفس موضوعات مسائله عينا وما يتحد معها خارجا ، وان كان
يغايرها مفهوما تغاير الكلي ومصاديقه والطبيعي وأفراده (١) .

مع موضوعات مسائله ، وهكذا . . .

وان شئت فقل : ان الضابط لكون العارض ذاتياً لاغريباً هوان يكون
حمله على موضوعه حملا حقيقيا بحيث لايجوز سلبه عنه . وهذا بخلاف
العرض الغريب ، فانه يجوز سلبه عنه ، ولعله لأجل ذلك سمى غريبا ، فانه
اجنبي عنه وليس من محموله حقيقية . وبهذا الضابط نميز العوارض الذاتية عن
العوارض الغريبة . فاذن ، لاشكال في المقام ، لما عرفت من انه مبتن على الضابط
المشهور في الفرق بين العوارض الذاتية والغريبة ، وقد عرفت انه لاصل له ،
والصحيح في الفرق بينهما هو ما ذكره المصنف (قده) من الضابط .

(١) افاد (قده) : ان موضوع العلم هو الجامع بين موضوعات مسائله نسبته
اليها نسبة الطبيعي الى افراده . ولذا قال (قده) : « هو نفس موضوعات مسائله عينا
وما يتحد معها خارجا ، وان كان يغايرها مفهوما تغاير الكلي ومصاديقه
والطبيعي وافراده » ، فان الكلي الطبيعي وان كان متحدا مع افراده في
الخارج ووجوده عين وجود افراده فيه ، الا انه مغاير معها مفهوما . مثلا :
مفهوم الانسان مغاير مع مفهوم افراده ، كزيد وعمر وونحوهما . . ولكنه عينها
في الخارج ، وهذا واضح .

ثم انه يمكن أن يكون نظره (قده) في ذلك - في جعل الموضوع الكلي
الطبيعي - الى قاعدة معروفة بين الفلاسفة ، وهي استحالة صدور الواحد عن
الكثير واستناده اليه ، لضرورة بطلان اجتماع العلل المستقلة على معلول واحد .
وبما ان الغرض من كل علم واحد ، فلا بد أن يكون المؤثر فيه ايضا واحداً ،

وإلا لزم استناد الواحد الى الكثير ، وهو محال . وعليه فلا يكون المؤثر فيه موضوعات المسائل لفرض انها متعددة متشعبة . فلا يمكن ان تكون مؤثرة في واحد ، وهو الفرض الواحداني المترتب على مسائل العلوم ، كالقدرة على الاستنباط في علم الاصول ، وصون الفكر عن الخطأ في الاستنتاج في علم المنطق ، وصون اللسان عن الخطأ في المقال في علم النحو . وحيث انه لا يمكن أن يكون المؤثر فيه موضوعات المسائل او محمولاتها ، فلاحالة نستكشف وجود جامع ماهوى بين تلك الموضوعات يكون ذلك الجامع هو المؤثر فيه . وهذا الجامع هو موضوع العلم .

وغير خفي ان هذه القاعدة وان قلنا بها في العلل والمعاليل الطبيعية ، الا انها لا تتم في محل الكلام .

أما اولاً : فلانها انما تتم فيما اذا كان المعلول واحداً شخصياً لا فيما اذا كان واحداً نوعياً ذا افراد متعددة . والمفروض ان الغرض ليس واحداً شخصياً ، بل هو واحد نوعى . مثلاً : القدرة على الاستنباط التى هى غرض اصولى ليست واحدة شخصية ، بل هى واحدة نوعية ؛ ضرورة ان القدرة على الاستنباط المترتبة على مباحث الالفاظ غير القدرة على الاستنباط المترتبة على مباحث الاستلزامات العقلية ، وهى غير القدرة على الاستنباط المترتبة على مباحث الحجج والامارات ، وهكذا . وكذا صون اللسان عن الخطأ في المقال ، الذى هو غرض نحوى ، ليس واحداً شخصياً ، بل هو واحد نوعى ؛ لوضوح ان صون اللسان عن الخطأ في المقال المترتب على مبحث الفاعل غير صون اللسان عن الخطأ في المقال المترتب على مبحث المفعول ، وهو غير صون اللسان عن الخطأ في المقال المترتب على مبحث المضاف اليه ، وهكذا .. فاذن ، لا مانع من أن يكون المؤثر في كل فرد منه موضوع كل مسألة وكل باب ، ولا يلزم من ذلك تأثير الكثير في الواحد ، كما هو واضح .

والمسائل عبارة عن جملة من قضايا متشعبة ، جمعها اشتراكها في الدخـل في الغرض الذي لأجله دون هذا العلم ، فلذا قد يتداخل بعض العلوم في بعض المسائل مما كان له دخل في مهمين لأجل كل منهما دون علم على حدة فيصير من مسائل العلمين (١) .

وعليه ، فلانستكشف وجود جامع ذاتي بين موضوعات المسائل ليكون هو المؤثر .

وأما ثانياً : فلأن المؤثر في هذه الاعراض المترتبة على هذه العلوم ليس هو الجامع بين موضوعات المسائل ؛ ضرورة ان هذا الجامع موجود في الواقع ، مع انه لا يترتب على وجوده الواقعي أى عرض من هذه الاعراض ، وهذا ظاهر . . بل المؤثر فيها هو العلم بثبوت المحمولات للموضوعات مثلاً : العلم بثبوت الرفع للفاعل والنصب للمفعول والجـر للمضاف اليه ، هو المؤثر في صون اللسان عن الخطأ في المقال ، لاذك الجامع الواقعي . وكذا العلم بثبوت الحجية للخبر الواحد وظواهر الكتاب ونحوهما هو المؤثر في القدرة على الاستنباط ، لوجود الجامع بين هذه الموضوعات .

وقد تلخص من ذلك : ان القاعدة المزبورة غير جارية في المقام . فاذن ، لادليل على الالتزام بوجود الموضوع في كل علم .

(١) لاشكال في ان كل علم مركب من جملة من القضايا المتشعبة والمتباينة من حيث الموضوع والمحمول . إذ موضوع مسألة الفاعل غير موضوع مسألة المفعول وموضوعها غير موضوع مسألة المضاف اليه ، وهكذا بحسب المحمول ، فان محمول كل واحدة منها غير محمول الاخرى . وعلم الاصول اسم للقضايا كذلك . مثلاً : مباحث الالفاظ مباحنة لمباحث الاستلزامات العقلية موضوعاً ومحمولاً ، وهما متباينان لمسألة الحجج والامارات كذلك . وكذا

لا يقال : على هذا يمكن تداخل علمين في تمام مسألهما ، فيما كان هناك مهمان متلا زمان في الترتب على جملة من القضايا لا يكاد انفكاكهما . فانه يقال : مضافا الى بعد ذلك ، بل امتناعه عادة ، لا يكاد يصح لذلك تدوين علمين وتسميتهما بأسمين ، بل تدوين علم واحد يبحث فيه تارة لكلا المهيمين واخرى لاحدهما . وهذا بخلاف التداخل في بعض المسائل ، فان حسن تدوين علمين كانا مشتركين في مسألة او ازيد في جملة من مسألهما المختلفة

الحال في بقية العلوم . وهذا لإشكال فيه ، وإنما الكلام والاشكال في السبب الذي دعا الى جعل هذه القضايا المتعددة والمتفرقة والمتفرقة علماً واحداً وتلك القضايا المتعددة والمتفرقة الاخرى علماً آخر ، وهكذا . . مع اشتراك الجميع في نقطة واحدة ، وهي الاختلاف بحسب الموضوع اوالمحمول . وذلك السبب هو ان الغرض المترتب على هذه القضايا المتشعبة المتباينة غير الغرض المترتب على تلك القضايا المتشعبة ، وهكذا . ولاجل ذلك جعل هذه القضايا علماً وتلك القضايا علماً آخر ، وسمي الاولى باسم والثانية باسم آخر . فهذا الفرض الواحداني هو الجامع بين هذه القضايا المتشعبة المتفرقة ، واشتراكها في الدخل فيه اوجب جعلها علماً واحداً والمسمى باسم فارد . فكل قضية كانت دخيلة فيه فهي من مسائل هذا العلم ، وإلا فلا . ومن هنا يجوز تداخل العلوم بعضها مع بعض في مسألهما . . كما اذا فرض هناك مسألة يترتب عليها عرضان ؛ فهذه المسألة باعتبار دخلها في هذا الغرض فهي من مسائل هذا العلم ، وباعتبار دخلها في ذاك الغرض فهي من مسائل ذلك العلم . مثلاً : مسألة اجتهام الامر والنهي باعتبار ان لها دخلاً في الغرض الاصولي فهي من المسائل الاصولية ، وباعتبار ان لها دخلاً في الغرض الكلامي فهي من المسائل الكلامية : وهكذا . . وهذا مما لامحذور فيه اصلاً .

لأجل مهمين مما لا يخفى (١) .

وقد اقتدح بما ذكرنا : ان تمايز العلوم انما هو باختلاف الاغراض الداعية الى التدوين ، لا الموضوعات ولا المحمولات ، والا كان كل باب ، بل كل مسألة ، من كل علم علما على حدة ، كما هو واضح لمن كان له ادنى تأمل . فلا يكون الاختلاف بحسب الموضوع او المحمول موجبا للتعدد ،

(١) بناء على جواز دخول بعض العلوم في بعضها الاخر في بعض مسائلهما يمكن فرض علمين كانا مشتركين في تمام مسائلهما فيما اذا كان هناك غرضان متلازمان في الترتب على جملة من القضايا لايه.كن انفكاكهما في الخارج .. وعلى ما ذكره (قده) من ان وحدة العلم تدور مدار وحدة الغرض ، يلزم تدوين تلك القضايا علمين وتسميتهما باسمين ، لفرض تعدد الغرض . وهذا كما ترى .

واجاب المصنف (ره) عن ذلك :

١- ان هذا مجرد فرض لا واقع له ، بل هو ممتنع عادة . ضرورة ان فرض علمين كذلك فرض ممتنع عادة ، وان لم يكن محالا عقلا .
٢- ان ذلك لا يوجب جعل هذه القضايا علمين . وذلك لان تعدد الغرض إنما يوجب تعدد العلم فيما اذا كان تدوينهما كذلك حسنا عند القلاء ، وليس تعدد الغرض فحسب علة تامة لتعدد العلم . نعم ، وحدته علة تامة لوحدة العلم . ومن المعلوم ان تدوين هذه القضايا علمين لا يكون حسنا عندهم بل هو قبيح ، كما هو واضح .

فاذن يدونها علما واحدا . . فتارة يبحث عن احد الغرضين ، وتارة اخرى عن الغرض الاخر ، وثالثة عن كليهما ، وهكذا . . . وهذا بخلاف ما اذا كان العلمان مشتركين في جملة من المسائل ، فان حسن التدوين علمين باق هناك .

كما لا يكون وحدتهما سببا لأن يكون من الواحد (١) .

(١) قد تبين مما افاده (قده) : ان تمييز علم عن علم آخر بالفرض . مثلا :
تمييز علم الاصول عن علم الفقه بالفرض ، وكذا تمييز علم النحو عن علم
الصرف ، وهكذا . . . لا بالموضوع ولا بالمحمول . وذلك لان موضوع كل باب ،
بل كل مسألة ، مباين لموضوع باب آخر ومسألة اخرى . مثلا : موضوع
باب الالفاظ غير موضوع باب الحجج والامارات وموضوعها غير موضوع
باب الاصول العملية ، وكذا موضوع مسألة مقدمة الواجب - مثلا - غير موضوع
مسألة الضد وموضوعها غير موضوع مسألة اجتماع الامر والنهي ، وهكذا . .
وكذا الحال في المحمولات ، فان محمولات كل باب ، بل كل مسألة ، غير
محمول باب آخر ومسألة اخرى . وعلى هذا فلو كان ملاك وحدة العلم هو
وحدة الموضوع او المحمول وتعدده تعدده ، للزم ان يكون كل باب ، بل كل
مسألة ، علما على حدة ؛ لفرض ان موضوع كل باب ، بل كل مسألة ، غير
موضوع باب آخر ومسألة اخرى ؛ فملاك التعدد موجود .
وعليه ، فلا بد من جعل كل باب علما على حدة ، بل كل مسألة .
ضرورة ان هذا ملاك تعدد العلم ووحدته . فهذا الملاك كما هو موجود بين
علم الاصول وعلم النحو - مثلا - ويوجب جعل هذا علما وذاك علما آخر ،
كذلك هو موجود بين باب الالفاظ وباب الحجج والامارات ، بل بين مسألة مقدمة
الواجب ومسألة الضد ومسألة اجتماع الامر ومسألة النهي في العبادات ، وهكذا . . .
ومن هنا يظهر ان ماهو المعروف بين الاصحاب قديما وحديثا من ان
تمايز العلوم بالموضوعات او المحمولات ، لا يرجع الى معنى محصل اصلا .
فالصحيح هو ما ذكره المصنف (قده) من ان تمايز العلوم بعضها عن البعض
الاخر بالاعراض ، باعتبار ان الغرض المترتب على هذا العلم غير الغرض

ثم انه ربما لا يكون لموضوع العلم ، وهو الكلي المتحد مع موضوعات المسائل ، عنوان خاص واسم مخصوص ، فيصح أن يعبر عنه بكل ما دل عليه ، بداهة عدم دخل ذلك في موضوعيته اصلا (١) .

وقد ائقح بذلك : ان موضوع علم الاصول هو الكلي المنطبق على موضوعات مسائله المشتتة ، لخصوص الادلة الاربعة بما هي ادلة ، بل ولا بما هي هي ، ضرورة ان البحث في غير واحد من مسائله المهمة ليس من عوارضها ، وهو واضح لو كان المراد بالسنة منها هو نفس قول المعصوم او فعله او تقديره ، كما هو المصطلح فيها ، لوضوح عدم البحث في كثير من

المرتب على علم آخر . مثلا : الغرض المترتب على علم الاصول غير الغرض المترتب على علم الفقه وعلى علم النحو ، وهكذا . . . فاذن لاعبرة بوحدة الموضوع وتعدده اصلا ، والعبرة إنما هي بوحدة الغرض وتعدده .

(١) قد تقدم ان نظره (قده) في ان الموضوع هو الجامع بين موضوعات المسائل الى ما ذكرناه من القاعدة ، وهي استحالة صدور الواحد عن الكثير . وهذه القاعدة تدلنا على وجود جامع ماهوى بين موضوعات المسائل ، ويكون ذلك الجامع هو المؤثر في الغرض الواحد . ومن المعلوم ان وجود هذا الجامع في الواقع لا يتوقف على وجود عنوان خاص واسم مخصوص له ؛ ضرورة ان المسمى لا يكون تابعا للاسم ، فانه موجود في الواقع ، سواء أكان له اسم ام لم يكن . فهذا الجامع موجود في الواقع ونفس الامر ، وقد اكتشفنا وجوده بالقاعدة المزبورة ، سواء أكان له اسم خاص كـ «الكلمة» - كما في علم النحو - ، و«فعل المكلف» - كما في علم الفقه - ، و«المعلوم التصديقي والتصورى» - كما في علم المنطق - ، أم لم يكن له اسم كذلك - كما في علم الاصول - . . . حيث انه ليس لهذا الجامع الموجود بين موضوعات مسائله اسم خاص وعنوان مخصوص .

مباحثها المهمة ، كعمدة مباحث التعادل والترجيح ، بل ومسألة حجية الخبر الواحد ، لا عنها ولا عن سائر الأدلة (١) .

(١) قد تقدم ان موضوع علم الاصول هو الجامع بين موضوعات مسائله المتعددة ، نسبتها اليها نسبة الطبيعي الى افراده والكل الى مصاديقه . وليس موضوعه الأدلة الأربعة بما هي أدلة - كما اختاره المحقق القمي (قده) - ، ولا ذوات الأدلة الأربعة - كما اختاره المحقق صاحب «الفصول» (قده) .

أما المحقق القمي (قده) ، فقد صرح بذلك في هامش القوانين ، ويظهر من عبارته في اول الكتاب . وقد اورد على مختاره بان لازمه خروج جل من المسائل الاصولية عن علم الاصول ودخولها في المبادئ التصديقية . وذلك لان البحث في كل علم لا بد أن يكون عن العوارض الذاتية لموضوعه بعد الفراغ عن ثبوته . واما البحث عن ثبوته بمفاد «كان» التامة ، فهو داخل في البحث عن مبادئه التصديقية وخارج عن البحث عن مسائله . فلو كان موضوع علم الاصول الأدلة الأربعة بوصف الدليلية ، لكان البحث عن حجية الخبر الواحد بحثا عن ثبوت الموضوع وليس بحثا عن العوارض . وكذا البحث عن حجية ظواهر الكتاب ، وحجية العقل ، وحجية الاجماع . . . وغير ذلك من المسائل .

ومن المعلوم ان البحث عن ثبوت الموضوع خارج عن مسائل العلم وداخل في مبادئه التصديقية . وكذا تخرج الاصول العملية عن المسائل الاصولية ، لان البحث فيها ليس بحثا عن عوارض احدى الأدلة الأربعة . وكذا تخرج مباحث الاستلزامات العقلية ، اذ البحث فيها ليس عن عوارض الأدلة . فلم يبق إلا مباحث الالفاظ ؛ اذن تنحصر المسائل الاصولية في مباحث الالفاظ فحسب . ولاجل ذلك عدل المحقق صاحب «الفصول» - قدس سره - عن ذلك ، واختار : ان موضوع علم الاصول هو ذوات الأدلة ، والبحث

ورجوع البحث فيهما في الحقيقة الى البحث عن ثبوت السنة بالخبر الواحد في مسألة حجية الخبر - كما افيد - وبأي الخبرين في باب التعارض ، فانه أيضا بحث في الحقيقة عن حجية الخبر في هذا الحال (١) .

عن دليليتها بحث عن عوارضها ، وليس بحثا عن ثبوت الموضوع بمفاد «كان» التامة ليكون خارجا عن مسائل الاصول .

ولكن يورد عليه : انه على هذا ايضا يلزم خروج عدة من المسائل الاصولية عن علم الاصول :

منها : مسألة « حجية الخبر الواحد » ، فان البحث عن حجيته ليس بحثا عن عوارض السنة ولا عن عوارض غيرها من الادلة . وذلك لأن السنة عبارة عن نفس قول المعصوم - عليه السلام - وفعله وتقريره ، وخبر الواحد ليس من السنة ، فانه قول الراوى . ومن الظاهر ان البحث في علم الاصول لا بد ان يكون عن عوارض احدى الادلة الاربعة ، وإلا فليس من مسائله . وحيث ان البحث عن حجية خبر الواحد ليس بحثا عن عوارض احدى الادلة ، فلا يكون منها .

ومنها : مسألة « حجية الاجماع المنقول » الذى لا يكون الامام عليه السلام داخلا فيه : فان البحث عن حجيته ليس من مسائله .

وكذا البحث عن « حجية الشهرة الفتوائية » ، فانه ليس بحثا عن عوارض احدى الادلة الاربعة . وكذا تخرج مباحث الاصول العملية عن علم الاصول ومباحث الاستلزمات العقلية ، كما عرفت آنفا .

(١) وقد وجه شيخنا العلامة الانصارى (قده) بان البحث في مسألة حجية خبر الواحد ومسألة التعادل والتراجع يرجع الى البحث عن ثبوت السنة بخبر الواحد في المسألة الاولى وبأحد الخبرين في المسألة الثانية ، بدعوى ان السنة

غير مفيد^(١) . فان البحث عن ثبوت الموضوع وما هو مفاد « كان » التامة ليس بحثا عن عوارضه ، فانها مفاد « كان » الناقصة .

لا يقال : هذا في الثبوت الواقعي . وأما الثبوت التعبدي – كما هو المهم في هذه المباحث – فهو في الحقيقة يكون مفاد « كان » الناقصة . فانه يقال : نعم ، لكنه مما لا يعرض السنة ، بل الخبر الحاكي لها . فان الثبوت التعبدي يرجع الى وجوب العمل على طبق الخبر كالتسنة المحكية به ، وهذا من عوارضه لا عوارضها ، كما لا يخفى .

وبالجملة : الثبوت الواقعي ليس من العوارض ، والتعبدية وان كان منها ، الا انه ليس للسنة بل للخبر ، فتأمل جيدا .
وأما اذا كان المراد من السنة ما يعم حكايتها ، فلا أن البحث في تلك المباحث وان كان عن احوال السنة بهذا المعنى ، الا ان البحث في غير واحد من مسائلها – كمباحث الالفاظ وجملة من غيرها – لا يخص الادلة ، بل يعم غيرها ، وان كان المهم معرفة أحوال خصوصها ، كما لا يخفى .

الواقعية التي هي عبارة عن قول المعصوم وفعله وتقريره كما تثبت بالخبر المتواتر والمخفوف بالقرينة القطعية هل تثبت بخبر الواحد ام لا ؟ وعليه فيكون البحث فيهما بحثا عن عوارض السنة . فبذلك تكونان من مسائل علم الاصول .
(١) ملخص جوابه (قده) هو : ان المراد من الثبوت إن كان الثبوت التكويني الخارجي ، فهو مضافا الى انه غير معقول ، ضرورة ان الخبر الواحد لا يكون علة لثبوت السنة الواقعية .. بحث عن ثبوت الموضوع بمفاد « كان » التامة ، وهو عبارة عن الوجود المحمولي المحمول على الماهية ابتداء كـ « زيد موجود » في مقابل العدم المحمولي الذي هو عبارة عن مفاد « ليس » التامة .. وليس بحثا عن عوارضها ، فانها مفاد « كان » الناقصة ، وهو عبارة عن الوجود المحمول على الموجود الخارجي كـ « زيد قائم »

ويؤيد ذلك تعريف الاصول بأنه العلم بالقواعد الممهدة لاستنباط

الاحكام الشرعية (١)

- مثلاً - في مقابل مفاد «ليس» الناقصة . وان كان المراد منه الثبوت الوجداني .
فيرده ان خبر الواحد لا يفيد العلم الوجداني بقول المعصوم عليه السلام وفعله وتقريره ،
وان كان المراد منه الثبوت التعبدى - كما هو المبحوث عنه في هذه المسائل - ،
فهو وان كان في الحقيقة بمفاد «كان» الناقصة ، إلا انه ليس من عوارض السنة ،
بل هو من عوارض الخبر . وذلك لأن ثبوت التعبدى عبارة عن حجيته .

ومن المعلوم ان الحجية سواء أكانت بمعنى المنجزية والمعدنية - كما
هو مختاره (قده) - ، او بمعنى الطريقية والوسطية في الاثبات - كما هو مختار
غيره - من عوارض الخبر - كما هو ظاهر - لامن عوارض السنة ؛ ضرورة
ان مرجع الحجية الى وجوب العمل بالخبر ، ومن المعلوم انه من عوارض لاغيره .
هذا اذا كان المراد من السنة السنة الواقعية التي هي عبارة عن نفس
قول المعصوم عليه السلام وفعله وتقريره . واما اذا كان المراد منها الاعم من السنة
المحكىة والمحكمة ، فالبحت عن حجية خبر الواحد وان كان يدخل - حيثئذ -
في المسائل الاصولية ، وكذا مبحث التعاظم والتراجيح . . إلا ان الاشكال باق
بالإضافة الى بقية المسائل ، كمسألة حجية الاجماع المتقول والشهرة الفتوائية
والاصول العملية ومباحث الاستلزمات العقلية ، بل مباحث الالفاظ ، بناء على
ان عوارض الجنس ليست ذاتية للنوع ؛ فان البحث فيها عما يعم الأدلة وليس
البحث فيها عن احوال خصوصها .

(١) وجه التأييد هو ان القواعد المأخوذة في تعريف علم الاصول اعم من
الأدلة باعتبار انها جمع المحلى باللام . وهو يفيد العموم . فاذن المراد من علم
الاصول هو كل قاعدة تقع في طريق الاستنباط ، سواء أكانت من احدى

وان كان الاولى تعريفه بانه صناعة يعرف بها القواعد التي يمكن ان تقع في طريق استنباط الاحكام ، او التي ينتهي اليها في مقام العمل ، بناء على ان مسألة حجية الظن على الحكومة ومسائل الاصول العملية في الشبهات الحكيمة من الاصول كما هو كذلك ، ضرورة انه لا وجه لالتزام الاستطراد في مثل هذه المهمات (١) .

الادلة ام لا .

ثم انه (قده) لم يجعل ذلك دليلا ، باعتبار ان هذا التعريف غير تام عنده ، ولأجل ذلك جعله مؤيداً لدليلا .

(١) المراد من الاولوية هي الاولوية الوجوبية ، كالأولوية في الآية المباركة : «اولو الارحام بعضهم اولى ببعض» . وذلك لفساد تعريف المشهور عنده (قده) من وجوه :

- ١- اخذ العلم فيه : وهو خاطيء ؛ لأن الالفاظ موضوعة للمعاني الواقعية لا للمعاني المعلومة ، وعليه فلا يصح تعريف الاصول بانه العلم بالقواعد ؛ ضرورة انه اسم لنفس تلك القواعد في الواقع ، وليس اسما للعلم بها ، كما هو واضح .
- ٢- ان الظاهر من تعريف المشهور هو ان ملاك المسألة الاصولية وقوعها في طريق استنباط الحكم الكلي الشرعي فعلا ، ولا يكفي امكان وقوعها في كونها مسألة اصولية ، وهذا خاطيء وغير مطابق للواقع . وذلك لأن الملاك في كون المسألة اصولية امكان وقوعها في طريق الاستنباط ، ولا يلزم وقوعها فعلا . والوجه فيه واضح ؛ لان المسائل الاصولية كبريات لو انضمت اليها صغرياتها لوقعت في طريق الاستنباط ؛ فلو فرض انه ليس لها صغرى في الخارج : فهذا لا يوجب خروجها عن كونها مسألة اصولية . ولذا زاد (قده) في تعريفه قيدا لامكان .
- ٣- ان تعريف المشهور ليس جامعا لتمام المسائل الاصولية ، بل هو جامع

الامر الثاني - الوضع : هو نحو اختصاص اللفظ بالمعنى وارتباط خاص بينهما ، فاش من تخصيصه به تارة ، ومن كثرة استعماله فيه أخرى . وبهذا المعنى صح تقسيمه الى التعيني والتعيني ، كما لا يخفى (١) .

لخصوص ما وقع منها في طريق الاستنباط ، كمسألة حجية الخبر الواحد ، وحجية الظواهر ، وماشا كلمها . أما ما يقع في طريق الاستنباط وانه مما ينتهي اليه امر المجتهد في مقام تعيين الوظيفة ، كمسائل الاصول العملية ومسألة حجية الظن على الانسداد بناء على الحكومة ، فلا يكون مشمولاً له ، وذلك لان الظاهر من الاستنباط هو ان يكون الحكم المستنبط مغايراً لما استنبط منه ، كوجوب السورة - مثلاً - المستنبط من حجية خبر الثقة ، فانه مغاير لها ، وهكذا . . .

اما عدم وقوع الاصول العملية في طريق الاستنباط ، فلان مضامينها بانفسها منطبقة على مصاديقها وافرادها في الخارج ، وليس استفادة الحكم منها من باب الاستنباط والتوسيط ، بل من باب التطبيق . فان مفاد اصالة البراءة الترخيص ، ومفاد الاستصحاب بقاء ما كان ، ومفاد قاعدة الاشتغال وجوب الاحتياط ، وهكذا . فهذه المضامين بانفسها منطبقة على مصاديقها وافرادها ، كما هو واضح . وأما عدم وقوع الظن على الانسداد بناء على الحكومة ، فلان في مورده ليس حكماً واقعياً على الفرض ، لعدم العلم به ، ولا حكماً ظاهرياً ، لفرض ان الشارع لم يجعل في مورده حكماً ظاهرياً . ولاجل ذلك عدل - قدس سره - عن تعريف المشهور ، وعرف بهذا التعريف ليكون جامعاً لجميع المسائل الاصولية .

الوضع

(١) الامر الثاني - في الوضع : والكلام فيه يقع من جهات :

الجهة الاولى - في تعريفه :

قال المحقق النهاوندى (قده) : «الوضع عبارة عن تعهد الواضع والتزامه بارادة المعنى من اللفظ في استعماله» . وتبعه على ذلك اهل لغته ، وذهب الى هذا القول المحقق المشكيني (ره) .

وقال المصنف (قده) : «الوضع هو نحو اختصاص اللفظ بالمعنى وارتباط خاص بينهما ، ناش من تخصيصه به تارة ومن كثرة استعماله فيه اخرى . وبهذا المعنى صح تقسيمه الى التعينى والتعينى » .

اقول : ان ما ذكره (قده) لاشكال فيه ، وانما الكلام في حقيقة هذا الارتباط والاختصاص ، وانها ماهي ؛ ولم يبين - قدس سره - حقيقته . وذهب اخر الى ان الوضع عبارة عن جعل اللفظ علامة لارادة المعنى .

واقاد بعض اساتذتنا ما حاصله : الوضع عبارة عن الهوية والاتحاد بين اللفظ والمعنى في عالم الاعتبار ، من دون أن تكون تلك الهوية والاتحاد مستندة الى شخص خاص وتعهد منه ، ومن دون ان تكون تلك الهوية مستندة الى الطبع والذات كى تكون الدلالة طبيعية كما قيل ، ومن دون استنادها الى الله - تعالى - كما افاده المحقق النائنى . . . بل هو عبارة عن الهوية والاتحاد بين اللفظ والمعنى في عالم الاعتبار ، بالجعل والانشاء تارة وبكثرة الاستعمال اخرى . وبهذا المعنى صح تقسيمه الى التعينى والتعينى . فالواضع لفظ «زيد» لشخص معين يدعى الاتحاد والهوية بين هذا اللفظ وبين ذاك الهيكل الخارجى ، بحيث يدعى انه هو ، كما قال السكاكى نظير هذا في «زيد أسد» ، حيث ادعى ان «زيداً» هو «الاسد» وانه فرد منه ، لكنه ادعاء لاحقيقة .

لا يقال : كيف يمكن الحكم بالاتحاد والهوية بين اللفظ والمعنى في

عالم الاعتبار ، مع انه غير متحد في الواقع ونفس الامر ، وان كل واحد منهما اجنبى عن الآخر تماماً . . فاذن كيف يمكن القول بالاتحاد بين شيئين متباينين بالجعل والانشاء تارة وبكثرة الاستعمال تارة اخرى ؟ وعليه فلا يمكن الالتزام بهذا القول .

فانه يقال : الاتحاد على قسَمين : احدهما تكويني خارجي ، والآخر اعتباري .

أما الاول : فيحتاج الى سبب خارجي تكويني ، فلا يمكن ايجاده بالانشاء والجعل التشريعي .

وأما الثاني : فلانه لامانع من ايجاده في عالم الاعتبار بالانشاء والجعل أصلاً ، ضرورة انه امر اعتباري . ومن المعلوم ان قوام الامر الاعتباري باعتبار المعبر وليس له واقع ماعدا ذلك . ونظير ذلك قوله - صلى الله عليه واله وسلم - : «الطواف في البيت صلاة» ، فان تنزيل الشارع الطواف بمنزلة الصلاة وجعله فرداً من افرادها إنما هو في عالم الاعتبار والجعل . ومثل ذلك حجية الامارات ؛ فان معنى حجيتها هو تنزيل المؤدى بمنزلة الواقع وجعل الاتحاد بينهما في عالم الاعتبار ، وان المؤدى هو الواقع .

والحاصل : انه لا فرق بين هذا الامر الاعتباري وبين سائر الاعتبارات . والدليل على ان الوضع هو هذا المعنى لاما افاده القوم : صحة حمل اللفظ على المعنى في قولك «هذا ماء» حال كونك مشيراً الى المعنى الذى هو الجسم البارد السيل بالطبع . فحمل الماء على هذا المعنى دليل على صحة ما در عيناه ، وتاويل الماء بالمسمى بعيد جداً . لأن انرى بالوجدان عدم العناية في مثل هذا الاستعمال بتجويز أو تقدير شيء .

ومما يؤيد ما در عيناه أيضاً قولهم : ان لكل شيء وجودات اربع ، منها الوجود

اللفظي . فلولم يكن الاتحاد والهوية بين اللفظ والمعنى موجوداً كيف يمكن أن يكون وجود شيء اجنبيا عن شيء آخر ووجودا له؟ ولجل هذا الاتحاد يسرى قبح المعنى وحسنه الى اللفظ .

الجهة الثانية - في دلالة الالفاظ على معانيها . وفيها اقوال نذكر خلاصتها : قال سليمان بن عباد : « دلالة الالفاظ على معانيها إنما هي بالطبع والذات ، بمعنى ان الخصوصية التي هي عبارة عن الارتباط بين اللفظ والمعنى ناشئة عن الطبع والذات من دون استنادها الى شيء آخر » .

وفيه ما لا يخفى . إذ الدلالة الطبيعية لا بد وأن لا تختلف باختلاف الاعصار والازمان والامم . ونحن نرى بالعيان اختلاف اللغات والالفاظ في الأهم والاعصار . فهذا الاختلاف شاعده عدل ودليل صدق على ان دلالتها على معانيها ليست بالطبع .

وقال المصنف (قده) : دلالتها على معانيها مستندة الى الوضع الحاصل بتخصيص الواضع مرة وبكثرة الاستعمال اخرى . ولا استفاد من كلامه : ان الوضع مستند الى شخص خاص ، مثل «يعرب بن قحطان» - كما قيل - ، بل يمكن دعوى ان المستفاد من كلامه ان الواضع هم الناس تدريجاً - كما لا يخفى .

وقال المحقق النائيني (ره) : « دلالة الالفاظ على معانيها إنما هي بالوضع . ولكن الواضع له ليس هو «يعرب بن قحطان» او غيره او جماعة خاصة ، بل الواضع لها هو الله - تبارك وتعالى - » .

بيان ذلك : انه كما لا يجوز أن تكون دلالة الالفاظ على معانيها ذاتية ، كذلك لا يجوز أن تكون مستندة الى الوضع الصادر من شخص خاص او جماعة معينة . لأننا نقطع بعدم وجود تعهد من شخص خاص او جماعة مخصوصة لوضع

تمام الالفاظ لمعانيها ٠٠ مع ان ذلك مستحيل عادة ، لأن الالفاظ والمعاني كثيرة . فلا يمكن الاحاطة بهما لتوضع الاولى للثانية . ولو سلم إمكان الاحاطة بهما فمنع اىصال الالفاظ بتمامها الى عامة البشر دفعة واحدة ، ضرورة انه مستحيل عادة .

لا يقال : انا لانعمي بالاىصال الاىصال دفعة واحدة لثلا يمكن ، بل المراد منه الاىصال التدريجي الذى يحصل شيئاً فشيئاً . وهذا امر ممكن ، ولا يلزم عليه شيء اصلاً .

فانه يقال : لافائدة في الاىصال التدريجى ؛ إذ الحاجة الى تأدية المقاصد والمرادات بعضهم الى الآخر مما هو ضرورى ، ويتوقف عليها نظامهم ، فيسأل عن كيفية تأدية مقاصدهم وتبليغ مراداتهم الى غيرهم قبل وصول الوضع اليهم ، بل يسأل عن الخلق الاول انهم كيف كانوا يبرزون مقاصدهم مع انهم لم يكن وضع اصلاً .

والحاصل : ان الدعوى بكون الخصوصية والارتباط ناشئة عن شخص خاص مثل «يعرب بن قحطان» مما يقطع بخلافه . وعليه فلا بد من الالتزام بان الواضع هو الله - تعالى - باحدى الطرق ؛ إما بالوحى الى نبي من انبيائه ، او بلهام منه - جل شأنه - الى البشر عامة ، او بابداع قوة منه - عز اسمه - في طباعهم ، بحيث صاروا متمكنين وقادرين على التكلم بما يريدون ، ويبرزون مقاصدهم بحسب تلك القوة والقطرة التي فطرهم الله - تعالى - عليها .

وليعلم ان ابداع لفظ مخصوص لتأدية معنى خاص لم يكن باختراع صرف وبلا موجب وباعت ، بل لا بد وأن تكون هناك مناسبة وحكمة تقتضى تأدية معنى خاص بلفظ مخصوص حتى لا يلزم الترجيح بالمرجح . وليس الالتزام بتلك المناسبة والخصوصية مستلزماً لدلالة الالفاظ على معانيها ذاتية ، بل نقول :

انها جعلية ، وليكن الجاعل هو الله - تعالى - ، وهو يراعى المناسبة بين لفظ خاص ومعنى مخصوص ، لئلا يلزم الترجيح بلا مرجح . فالدلالة عندئذ مستندة الى الوضع والجعل ، لالى تلك المناسبة .

ويرد عليه : انا لانسلم ان دلالة الالفاظ على معانيها مستندة الى وضع الله - تعالى - .

بيان ذلك : ان الالفاظ على قسمين : قسم من قبيل الاعلام الشخصية كـ « زيد ، عمرو ، بكر » . وقسم من قبيل اسماء الاجناس ، وهذا ايضا على قسمين : قسم من قبيل المخترعات الجديدة ، كالادوات والآلات والسيارات والطائرات والمكائن وغيرها من الاشياء الموجودة في عصرنا الحاضر ، وقسم من قبيل المشتقات .

اما القسم الاول - وهو الوضع الشخصي - فحاله في غاية الوضوح والظهور ، بحيث لا يحتاج الى اقامة برهان ومزيد بيان . إذ كل عاقل يعلم علما قطعيا ان واضع تلك الالفاظ لمعانيها ليس هو الله - تعالى - .

واما القسم الثانى - وهى المخترعات الجديدة - فحالتها حال الاعلام الشخصية ايضا ، ضرورة انا نرى بالعيان ان المخترعين لهذه الادوات والآلات والمكائن باقسامها وكذا السيارات والطائرات ، هم الذين يضعون هذه الاسماء لها حين اختراعها .

وأما القسم الثالث - وهو وضع المشتقات وسائر اسماء الاجناس - فالظاهر ان الواضع لها ايضا ليس هو الله - تعالى - ، لكن الوضع لها تدرى بحصوله من أشخاص متعددين بحسب احتياجاتهم في مقام التعبير عن مقاصدهم ومراداتهم . والدليل على ذلك هو اختلاف عدد الكلمات واللغات بحسب اختلاف الامم والازمنة والامكنة . حسب قلة احتياجاتهم وكثرتهم . فهذا الاختلاف

ثم ان الملحوظ حال الوضع اما يكون معنى عاما فيوضع اللفظ له تارة
ولأفراده ومصاديقه اخرى ، واما يكون معنى خاصا لا يكاد يصح الا وضع
اللفظ له دون العام ^(١) ، فيكون الاقسام ثلاثة . وذلك لأن العام يصلح
لأن يكون آلة للحاظ أفراده ومصاديقه بما هو كذلك ، فانه من وجوهها ،
ومعرفة وجه الشيء معرفته بوجه ، بخلاف الخاص ، فانه بما هو خاص لا يكون
وجها للعام ولا لسائر الافراد ، فلا يكون معرفته وتصوره معرفة له ولا لها
أصلا ، ولو بوجه .

نعم ، ربما يوجب تصوره تصور العام بنفسه ، فيوضع له اللفظ ، فيكون
النوع عاما كما كان الموضوع له عاما . وهذا بخلاف ما في وضع العام
والموضوع له الخاص ، فان الموضوع له - وهي الافراد - لا يكون متصورا
الا بوجهه وعنوانه ، وهو العام . وفرق واضح بين تصور الشيء بوجهه
وتصوره بنفسه ، ولو كان بسبب تصور امر آخر .

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

شاهد عدل ودرليل صدق على ان الواضع لهذه المشتقات وماشا بهها غيره - تعالى - .
والحاصل : ان ما افاده المحقق النائيني (ره) من ان الواضع هو الله - تعالى
شأنه - باحدى الطرق المزبورة لا يمكن المساعدة عليه اصلا .

(١) الجهة الثالثة - في اقسام الوضع :

اعلم ان الوضع بحسب التصور العقلي ينقسم الى اربعة اقسام .
بيان ذلك : ان كل لفظ وضع لمعنى لا بدأً يتصور ذلك المعنى ، وذلك لأن
الوضع فعل اختياري للواضع . ومن المعلوم ان كل فعل اختياري مسبوق

بالتصور والتصديق ، وهكذا . . . وإلا فلا يكون الفعل اختيارياً . وعليه فالوضع في مقام الوضع لا بد أن يتصور المعنى أولاً ثم يوضع اللفظ له .

إذا عرفت هذا فنقول : ان المعنى المتصور والملحوظ إما ان يكون معنى خاصاً او عاماً . فعلى الاول إما ان يوضع اللفظ بازاء ذلك المعنى الخاص او بازاء المعنى العام الذى يكون المعنى الملحوظ فرداً له . وعلى الثانى اما ان يوضع اللفظ بازاء ذلك المعنى العام او بازاء أفراده ومصاديقه .

فالاول هو الوضع الخاص والموضوع له الخاص ، والثانى هو الوضع الخاص والموضوع له العام ، والثالث هو الوضع العام والموضوع له العام ، والرابع هو الوضع العام والموضوع له الخاص . فهذه اربعة اقسام بحسب التصوير العقلى . ثم ان الممكن منها ثلاثة : الوضع العام والموضوع له العام ، والوضع الخاص والموضوع له الخاص ، والوضع العام والموضوع له الخاص . وأما الوضع الخاص والموضوع له العام ، فهو غير ممكن .

أما القسم الاول : فلا شبهة في وقوعه في الخارج فضلاً عن امكانه ، وذلك كاسماء الأجناس ، فان الموضوع له فيها كالوضع عام .

واما القسم الثانى : فلا اشكال في وقوعه خارجاً ، وذلك كاعلام الاشخاص . وأما القسم الثالث - وهو الوضع العام والموضوع له الخاص - : فلان الوضع - كما علمت - يحتاج الى تصور المعنى ومعرفة حين الوضع . ومن المعلوم ان معرفة الشيء كما تكون بتصوره بحده التام او الناقص المنطبق عليه تمام الانطباق - كما في الوضع العام والموضوع له العام - كذلك يمكن ان تكون بتصوره ، كتصور الجزئيات الحقيقية والافراد بوجهه وبعنوانه ، لا بكنهها وحقيقتها ولا بعناوينها الخاصة ، بل بعنوان عام يكون ذلك العنوان العام عنواناً لها وتصوره تصوراً لها بوجه وعنوان .

والخاص: ان العام بدأ هو عام يصلح لان يكون آلة للحاظ افراده
ومرآة لمصاديقه ، لانه وجه لها . ومن المعلوم ان معرفة وجه الشيء معرفة
لذلك الشيء بوجه .

واما القسم الرابع - وهو الوضع الخاص والموضوع له العام - : فقد ذهب
المحقق الرشتي (ره) الى امكانه . وقد افاد في وجهه ما حاصله : انا نرى بالعيان
ان تصور الخاص موجب لتصور العام ، كما ان تصور العام موجب لتصور
افراده ومصاديقه . فحيث لا مانع من أن يتصور الواضع حين الوضع معنى
خاصا ويوضع اللفظ لمعنى عام .

وأورد عليه صاحب «الكفاية» - قدس سره - بأن الخاص بما هو خاص
لا يكون تصويره تصوراً للعام ، لعدم كونه وجهاً له ولا لسائر افراده . فلاتكون
معرفته وتصوره معرفة للعام وللسائر الافراد اصلا ولو بوجه . ولذا قيل :
ان الجزئي لا يكون كاسبا ولا مكتسبا ، أى لا يكون معرّفا ولا معرّفا .

نعم ، ربما يكون تصور الخاص موجبا لتصور العام بنفسه وانتقال الذهن
منه اليه ، فيوضع اللفظ له ، فيكون الوضع كما لموضوع له عاما . وهذا بخلاف
ما في الوضع العام والموضوع له الخاص ؛ لأن الموضوع له - وهو الافراد -
لا يكون متصوراً إلا بوجهه ، لكون العام وجهاً وعنواناً لها . وفرق واضح بين
تصور الشيء بوجهه وتصوره بنفسه ، ولو كان بسبب تصور امر آخر . والمفروض
ان تصور العام تصور للخاص بوجه . وهذا بخلاف تصور الخاص ، فانه لا يكون
تصوراً للعام بوجه . نعم ، يوجب تصويره تصور العام بنفسه ، بمعنى أنه ينتقل
من تصويره الى تصور العام . وعدم الفرق بين تصور الشيء بوجهه وتصوره بنفسه
صار سبباً لتوهم هذا القسم من الوضع ، ولو كان بسبب تصور شيء آخر
مسبقاً له .

ثم انه لا ريب في ثبوت الوضع الخاص والموضوع له الخاص ، كوضع
الاعلام . وكذا الوضع العام والموضوع له العام ، كوضع اسماء الاجناس .
وأما الوضع العام والموضوع له الخاص ، فقد توهم انه وضع الحروف وما
الحق بها من الاسماء ^(١) ، كما توهم أيضا ان المستعمل فيها خاص مع كون
الموضوع له كالوضع عاما .

وقد افاد بعض اساتذتنا في هذا المقام ما حاصله : انه لا معنى لأن يتصور
الواضع معنى خاصا ويضع اللفظ بازاء معنى عام شامل له ولغيره من الافراد ،
وجامع بين هذا الخاص المتصور وبين سائر افراده المتماثلة له ، او بازاء هذا المتصور
الخاص وماله شريك في الاثر . لان الواضع في حال الوضع إن تصور أحدهذين
العنوانين ، أى المعنى العام الجامع بين الخاص المتصور وسائر افراده المتماثلة له ،
او عنوان ما هو شريك لهذا الخاص في الاثر ، فقد صار الوضع عاما كالموضوع له ،
وإن لم يتصور إلا ذلك المعنى الخاص . فكيف يعقل أن يضع اللفظ بازاء
شيء لم يتصوره اصلا ، لا بالتفصيل ولا بالاجمال ، لا بالكنه والحقيقة ولا بالوجه
والعنوان ؟ . . فاذن لا يعقل الوضع الخاص والموضوع له العام .

فنتحصل من مجموع ما ذكرناه : ان الممكن من اقسام الوضع ثلاثة :
الوضع العام والموضوع له العام ، والوضع الخاص والموضوع له الخاص ، والوضع
العام والموضوع له الخاص . واما الواقع منها اثنان : الوضع الخاص والموضوع
له الخاص ، والوضع العام والموضوع له العام . وأما الوضع العام والموضوع له
الخاص ، فقد توهم في الحروف وما شابهها . وسيأتى الكلام فيه عن قريب ،
إن شاء الله .

الحروف

(١) الكلام في الحروف يقع في مقامين :

الاول - في معانيها وبيان المائز بينها وبين معاني الاسماء .

الثانى - في بيان الموضوع له في الحروف من حيث الخصوص والعموم .

أما المقام الاول ، فالاقوال فيه سبعة :

١ - ما افاده شيخ الأئمة ونجم الأمة ، المحقق «الرضي الاسترابادى» (قده)، وهو : انه لامعنى للحروف اصلا ، بل هي علامات معجولة للدلالة على خصوصية المعنى في مدخولاتها من دون ان تكون لها معنى آخر . ولتوضيح ذلك ناخذ مثلا : الدار لها اعتباران : احدهما : اعتبارها في حد نفسها وذاتها ، وانها من الموجودات العينية ومن مقولة الجوهر ؛ فيكون مدلول كلمة «الدار» حيثئذ هو ذلك الموجود الخارجى ، فبى بنفسها تدل عليه من دون احتياجها في الدلالة عليه الى امر آخر . الثانى : اعتبارها لاجل خصوصية طارئة على هذا المعنى ، وهى عبارة عن المكان الذى يستقر فيه الشيء . فبهذا الاعتبار تحتاج كلمة «الدار» في الدلالة على هذه الخصوصية - أعنى بها الظرفية - الى امر آخر يكون علامة عليها ، هى كلمة «في» في قولك «زيد في الدار» فان لفظ الدار يدل على معنى مستقل في نفسه ، وكلمة «في» تدل على هذه الخصوصية القائمة بالدار .

والحاصل : ان الحروف نظير علامات الاعراب ، من الرفع والنصب والجر . فكما أن الرفع علامة للفاعلية ، والنصب علامة للمفعولية ، والجر علامة للمضاف اليه ، من غير أن يكون لنفس الرفع والنصب والجر معنى اصلا . فكذلك الحروف ، فانها علامات لما ارى من مدخولاتها من الخصوصيات القائمة بها ، وهى موضوعة لها من دون افادتها معنى آخر غيرها . وكذلك كلمة «من» علامة لمبدأ السير من البصرة الى الكوفة ، وكلمة «الى» علامة لانتهاء السير اليها . وكلمة «في» في قولك «زيد في الدار» علامة لوجودها الأينى المقابل لوجودها

العينية ، من دون ان تكون لهذه الحروف والكلمات معان اخرى اصلا ؛
فحالها حال الاعراب من هذه الجهة .

هذه خلاصة كلام الشيخ الرضى - قدس سره - .

واورد عليه بعض اساتذتنا بما حصله : انه لا ينبغي الريب في ان الاسماء
موضوعة لنفس المعانى وذواتها ، من دون ملاحظة الخصوصيات فيها اصلا .
وعليه فلولم تكن الحروف موضوعة لهذه الخصوصيات ، لكنت ارادتها منها
مستلزمة للقول بكون استعمالها فيها مجازاً ؛ لماعرفت من أن تلك الخصوصيات
خارجة عن معانى الاسماء ، فانها موضوعة لنفس المعانى الواقعية ، من دون
ملاحظة هذه الخصوصيات فيها اصلا . فلولم تكن الحروف موضوعة لها ، لكان
استعمالها فيها مجازاً ، مع انه لم يقل به احد فيما نعلم . وهذا دليل قطعى على
ان لها معان . وأما قياس الحروف بالاعراب في كونها علامات تدل على الفاعلية
والمفعولية ونحوهما فغير صحيح ، لانه قياس مع الفارق .

بيان ذلك : ان فاعلية «زيد» مثلا ، التى هي عبارة عن الخصوصية القائمة
بالذات ، الصادر منه الحدث ، مستفادة من مجموعة هيئة الكلام المركب من
الاسم والفعل لامن الرفع ، حتى يقال : الحروف مثل الاعراب في كونه
علامة .

ثم لو سلمنا ان الرفع والنصب والجر علامات للدلالة على الفاعلية والمفعولية
ونحوهما ، لكن نمنع هذا المعنى في الحروف ؛ لأن العلامة هي التى لم تحدث
في ذى العلامة معنى يكون فاقداً له لولائك العلامة ، بل يكون ذو العلامة باق
على ما كان عليه قبل دخول العلامة ، وانما أتى بالعلامة لمجرد التعريف
والاشارة الى ما في ذى العلامة . وشأن الحروف ليس كذلك ، فانها تحدث معنى
قائماً في غيره كان ذلك الغير فاقداً له قبل دخول الحرف ، فببركة دخوله

والتحقيق^(١) - حسبما يؤدي اليه النظر الدقيق - ان حال المستعمل فيه والموضوع له فيها حالهما في الاسماء ، وذلك لأن الخصوصية المتوهمة إن كانت هي الموجبة لكون المعنى المتخصص بها جزئياً خارجياً ، فمن الواضح ان كثيراً ما لا يكون المستعمل فيها كذلك ، بل كلياً ،

يحدث فيه معنى . مثلاً : « زيد » في قولك « يازيد » لم يكن منادى قبل دخول حرف النداء عليه ، لكن صار منادى بسبب دخول كلمة « يا » عليه ؛ فـ « زيد » كان فاقداً لهذا المعنى قبل دخول كلمة « يا » عليه ، وبعد دخولها عليه حدث فيه هذا المعنى الجديد الذي كان غير موجود فيه . وعليه فلا يمكن القول بكون الحرف علامة مثل الاعراب . فما افاده المحقق الرضى (ره) في هذا المقام غير تام .

(١) ٢ - ما افاده المحقق الخراساني (قده) . وحاصله : انه لا فرق بين المعاني الاسمية والحرفية في حقيقة ذاتهما وجوهرهما ، وانما الفرق بينهما بالاعتبار ، وهو اللحاظ الالى والاستقلالى . . ببيان ان المعنى ان لوحظ آلياً فهو معنى حرفي وان لوحظ ذلك المعنى استقلالياً فهو معنى اسمى . ومن المعلوم ان اللحاظ الالى والاستقلالى كليهما خارج عن ذات المعنى الموضوع له ، فكما ان اللحاظ الاستقلالى غير مأخوذ في المعنى الموضوع له ، فكذلك اللحاظ الالى . واستدل على عدم كون اللحاظ الالى مأخوذاً في المعنى الموضوع له بوجوده ثلاثة : الأول - ان الخصوصية المتوهمة في المعاني الحرفية ان كان المراد بها ما يكون موجبا لكون المعنى المتخصص بهما جزئياً خارجياً ، فمن البديهي ان كثيراً ما لا يكون المستعمل فيه في الحروف جزئياً خارجياً ، بل يكون كلياً . بيان ذلك : ان الحروف على قسمين : قسم يقع بعد الأوامر ، وقسم آخر منها يقع بعد الاخبار الحال والاسقبالى .

أما الأولى - وهي الواقعة بعد الأوامر ، كقوله «سر من البصرة الى الكوفة» - فلا شك في حصول الامتثال بالسير من أى نقطة من نقاط البصرة ابتداءً وفي أى نقطة من نقاط الكوفة انتهى . فلو كانت الخصوصية مأخوذة في الموضوع له ، يلزم عدم حصول الامتثال بالسير من البصرة لإلزام نقطة خاصة ؛ وكذلك الحال في الانتهاء . مع اننا نرى بالوجدان حصول الامتثال به من أى نقطة ابتداءً وفي أى مكان انتهى . ومن هنا يعلم عدم لحاظ الخصوصية في ناحية الموضوع له ولا المستعمل فيه . لا يقال : انا نفرض أخذ الخصوصية في المعنى الموضوع له ، ولكن المستعمل فيه عام ؛ وعليه فلا يلزم شيء مما ذكر .

فانه يقال : هذا الفرض غير صحيح ، لاستلزام ذلك كون استعمالات الحروف في جميع الموارد مجازاً ، لفرض ان الموضوع له فيها خاص ، والمفروض انها لم تستعمل فيه ، بل تستعمل في غير ما وضع له ، فلا محالة يكون مجازاً . مع ان الوجدان قاض بعدم تجويز العرف استعمال اللفظ الموضوع للنخاص في المعنى العام ، لعدم العلاقة بينهما .

وما يقال من ان المراد من الجزئى هو الجزئى الاضافى ، وعليه فلا يلزم المحذور المذبور . . غير صحيح ؛ لأن الموضوع له لا يمكن أن يكون جزئياً اضافياً ؛ لفرض انه كلى يصدق على كثيرين .

وأما الثانية - وهي الحروف الواقعة عقيب الاخبار الحال والاسم الى ، مثل «أسير من البصرة الى الكوفة» - كالحروف الواقعة تلوا الأمر والنهى بعينها في حصول الامتثال بالسير منها من أى نقطة ابتداءً وبأى نقطة انتهى ، من دون فرق بينهما اصلاً . فلو كانت الخصوصية مأخوذة في الموضوع له والمستعمل فيه ، يلزم أن لا يحصل الامتثال لإلزام نقطة خاصة . . مع انه خلاف الوجدان ، إذ الوجدان - كما علمت آنفاً - حصول الامتثال باى نقطة من النقاط ابتداءً

ولذا التجأ بعض الفحول الى جعله جزئيا اضافيا ، وهو كما ترى ، وان كانت هي الموجبة ^(١) ، لكونه جزئيا ذهنيا ، حيث انه لا يكاد يكون المعنى حرفيا الا اذا لوحظ حالة لمعنى آخر ومن خصوصياته القائمة به ، ويكون حاله كحال العرض ، فكما لا يكون في الخارج الا في الموضوع ، كذلك هو لا يكون في الذهن الا في مفهوم آخر ، ولذا قيل في تعريفه بأنه « ما دل على معنى في غيره » ، فالمعنى وان كان لامحالة يصير جزئيا بهذا اللحاظ ، بحيث يباينه اذا لوحظ ثانيا كما لوحظ اولا ، ولو كان اللحاظ واحدا . . الا ان هذا اللحاظ لا يكاد يكون مأخوذا في المستعمل فيه ، والا فلا بد من لحاظ آخر متعلق بما هو ملحوظ بهذا اللحاظ ، بداهة ان تصور المستعمل فيه مما لا بد منه في استعمال الالفاظ ، وهو كما ترى ^(٢) ،

السير منها أو انتهى .

فتحصل من مجموع ما ذكر عدم الفرق بين الحروف الواقعة تلو الاوامر والنواهي والحروف الواقعة تلو الجمل الاخبارية ، سواء كانت حالية او استقبالية . هذاتمام الكلام فيما لو قلنا بأن المراد من الخصوصية المدعاة هي الخصوصية الخارجية . (١) اما لو قلنا بان المراد من الخصوصية المتوهمه هي الخصوصية الذهنية ، ببيان ان المعنى لا يكاد يكون حرفيا إلا اذا لوحظ حالة وآلة للغير ، كما انه لا يكاد يكون اسميا إلا اذا لوحظ استقلالا ؛ فالمعنى الحرفي كالاعراض . . فكما ان الاعراض لا توجد في الخارج إلا بوجود الموضوع والمعروض فيه ، فكذلك المعنى الحرفي لا يكاد يوجد في الذهن إلا في مفهوم آخر ؛ ولذا قيل في تعريفه : « الحرف ما دل على معنى في غيره » . فالمعنى وان كان لامحالة يصير جزئيا ذهنيا ، بحيث اذا لوحظ ثانيا يباين لحاظه اولا ، ولو كان اللحاظ واحدا . . إلا انه لا يمكن اخذه في المعنى الموضوع له . وقد افاد في وجه ذلك وجوها :

(٢) الأول - لزوم تعدد اللحاظ في مقام الاستعمال .

مع انه يلزم أن لا يصدق على الخارجيات ، لامتناع صدق الكلي العقلي عليهما، حيث لا موطن له الا الذهن ، فامتنع امتثال مثل « سر من البصرة » إلا بالتجربة والغاء الخصوصية (١) . هذا مع انه ليس لحاظ المعنى حالة لغيره في الحروف الا كالحاظه في نفسه في الاسماء . وكما لا يكون هذا للحاظ معتبرا في المستعمل فيه فيها ، كذلك ذاك للحاظ في الحروف ، كما لا يخفى .

بيان ذلك : ان الاستعمال لما كان من الامور الاختيارية ، لا بد وأن يكون مسبوqa بلحاظ المستعمل فيه واطرافه حتى يتحقق الاستعمال ، والا فلا مجال لتحقيقه . فتصور اللفظ والمعنى شرط في تحقق الاستعمال اختياراً ، فلو كانت الالفاظ موضوعة للمعاني مقيدة بكونها موجودة في الذهن - كما توهمه الخصم - يلزم اجتماع اللحاظين عند الاستعمال : أحدهما مأخوذ في المعنى الموضوع له ، والاخر جاء من قبل الاستعمال . ضرورة ان الاستعمال يقتضي لحاظ المستعمل فيه ، والمفروض انه ملحوظ بالحاظ السابق على هذا للحاظ ايضا . . فاذن يلزم تعدد اللحاظ بالاضافة الى معنى واحد ، وهو خلاف الوجدان إن اريد ان اللحاظ الثاني غير اللحاظ الاول ، ضرورة انه ليس هنا لحاظان ، وان اريد انه عين الاول فيلزم تقدم الشيء على نفسه ، لفرض ان اللحاظ المأخوذ في المستعمل فيه مقدم رتبة على اللحاظ الجائي من قبل الاستعمال .

(١) الثاني - لزوم عدم امكان الامتثال لو كانت الالفاظ موضوعة للمعاني مقيدة بكونها موجودة في الذهن .

بيان ذلك : ان تقييد المعاني بكونها موجودة في الذهن يستلزم عدم انطباقها على الخارجيات ، ضرورة ان الموجود في الذهن لا ينطبق بما هو موجود فيه على الخارج ، فانه لا موطن له إلا في الذهن ، فحيث يلزم امتناع امتثال مثل « سر من البصرة الى الكوفة » إلا بالتجريد والغاء الخصوصية ، أي بتجريد المعنى

وبالجمللة : ليس المعنى في كلمة « من » ولفظ الابتداء - مثلا - الا
الابتداء ، فكما لا يعتبر في معناه لحاظه في نفسه ومستقلا ، كذلك لا يعتبر في
معناها لحاظه في غيرها آلة . وكما لا يكون لحاظه فيه موجبا لجزئيته ،
فليكن كذلك فيها (١) .

عن كونه موجوداً في الذهن والغاء هذه الخصوصية حتى يمكن الامتثال ويصدق
على الخارجيات . فاذا جرد المعنى عن القيد والغيت هذه الخصوصية ، صار
المأمور به كلياً طبيعياً . فاذن يمكن الامتثال في الخارج . . لكن الالتزام
بهذا يوجب التجوز ، فيحتاج الى نصب قرينة تدل على هذا التجريد . ومن المعلوم
ان هذه الاستعمالات لا تحتاج الى لحاظ عناية ووجود قرينة في البين أصلاً .

(١) الثالث - انه لو كان اللحاظ الالى ماخوذاً في المعنى الحرفي ، لكان
للحفاظ الاستقلالي ماخوذاً في المعنى الاسمي ، ضرورة انه لا فرق بينهما من هذه
الناحية .

فتحصل : انه لا فرق بين المعاني الاسمية والحرفية ، وانهما موضوعان لشيء
واحد ومعنى فارد . وليس المعنى في كلمة « من » ولفظ الابتداء - مثلا - إلا الابتداء .
فكما انه لا يعتبر في معناه لحاظه في نفسه ومستقلا ، كذلك لا يعتبر في معناه
لحاظها في غيرها وآلة ، وكما لا يكون لحاظ المعنى في الابتداء موجبا لجزئيته
فليكن كذلك في الحرف طابق النعل بالنعل .

لا يقال : بناء على ان الاسم والحرف موضوعان لمعنى واحد وشيء فارد ،
وانه في كليهما واحد ، فلازم ذلك هو جواز استعمال كل من الاسم والحرف
في موضع الاخر ، مع انه لا اشكال في بطلان استعمال كل واحد منهما في
موضع الاخر .

فانه يقال : إنا لا ندعى انه لا فرق بينهما أصلاً ، بل المراد بعدم الفرق

ان 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 الموضوعات لمعانيها ، وهو باطل بالضرورة ، كما هو واضح . .

قلت : الفرق بينهما انما هو في اختصاص كل منهما بوضع ، حيث انه وضع الاسم ليراد منه معناه بما هو هو وفي نفسه ، والحرف ليراد منه معناه لا كذلك ، بل بما هو حالة لغيره - كما مرت الاشارة اليه غير مرة . فالاختلاف بين الاسم والحرف في الوضع يكون موجبا لعدم جواز استعمال احدهما في موضع الآخر ، وان اتفقا فيما له الوضع . وقد عرفت بما لا مزيد عليه : ان نحو ارادة المعنى لا يكاد يمكن ان يكون من خصوصياته ومقوماته . (١) .

بينهما هو عدم الفرق في ذات المعنى . واما في الوضع فبينهما فرق .

(١) بيان ذلك : ان الاسم وضع ليراد منه المعنى بما هو هو وفي نفسه ، والحرف وضع ليراد منه المعنى بما هو حالة وآلة للغير . وإن شئت فقل : ان العلة الوضعية في الحروف مختصة بحالة ، وهي ما اذا اريد المعنى حالة للغير لامطلقا ، والعلة الوضعية في الاسماء مختصة بحالة اخرى ، وهي ما اذا اريد المعنى استقلالا وبما هو هو . وعليه فلو استعمل الحرف في موضع الاسم بان يراد منه المعنى استقلالا ، فيكون استعماله بدون العلة الوضعية . . وكذا العكس . ولاجل ذلك يكون باطلا وغير صحيح .

هذه خلاصة ما افاده المحقق الخراساني (ره) في هذا المقام .

واورد عليه المحقق النائيني (قده) . وحاصل ما اورده هو : ان دعوى صاحب «الكفاية» بعدم الفرق بين المعاني الاسمية والحرفية مركبة من امرين : الاول - ان الموضوع له في كل من الاسم والحرف واحد ، والاختلاف

بينهما في اللحاظ الالى والاستقلالي .

الثاني - ان عدم جواز استعمال كل من الاسم والحرف في موضع الاخر
إنما هو لاجل عدم العلقه الوضعية للأجل الاختلاف في المعنى الموضوع له .
ولكن لا يخفى ما في كلا الامرين . .

أما الاول ، فلان المعنى في حاق الواقع لا يخلو من أن يكون مستقلا
بالمفهومية اولا يكون كذلك ، فيدور الامر فيه بين النقي والاثبات .

بيان ذلك : ان المعاني باسرها بسيطة غاية البساطة ، وليس فيها رائحة
التركيب اصلاحتى يمكن القول بان الاسم والحرف وضعا بازاء الجنس والالية
والاستقلالية من فصوله المنوعه له ، كما هو الحال في الناطقية والساهلية . وبعبارة
اخرى : ان المعاني - بناء على مسلكه (ره) - بسائط صرفه غاية البساطة من
دون تركيب فيها ، فهي في وعاء العقل وظرفه مثل الاعراض في وعاء الخارج
في كونها بسائط لاتركب لها . والدليل عليه ان مابه الامتياز في المعاني عين
ما به الاشتراك كما في الاعراض ، فان السواد والبياض او السواد الشديد والضعيف
يكون امتيازه عن ضده بهوية ذاته لبالفصول المنوعه له ، وكذا السواد
الشديد مع السواد الضعيف ، فان امتيازه عن غيره انما هو بنفس السواد دون
شيء اخر ، والا فلا يكون مابه الامتياز فيها عين مابه الاشتراك ، كما ان
السواد بما هو سواد يمتاز عن البياض بما هو وفي حد ذاته ، وكذا الشديد منه
يمتاز عن الضعيف كذلك . فالمعاني كذلك ، لانها عبارة عن المدرجات العقلية
التي لاموطن لها إلا العقل ، فهي ابسط البسائط ، إذ امتياز بعضها عن البعض
إنما هو بنفس الهوية لبالفصول المنوعه له ، لعدم الجنس والفصل لها . فما افاده
صاحب «الكفاية» في هذا المقام من ان الحروف والاسماء موضوعة للقدر المشترك
بين الالية والاستقلالية غير سديد ، إذ لا يحصل لما افاده ، لأن المعنى لا يمكن أن

يخلو في الواقع ونفس الأمر عن الاستقلالية وعدمها . هذا تمام الكلام في الأمر الاول .

وأما الأمر الثاني - فخلاصته : ان عدم صحة استعمال كل من الاسم والحرف في موضع الآخر لا يمكن أن يستند الى واضع خاص حتى يمكن له مثل هذا الاشتراط - وهو وضع الاسم ليراد منه كذا ووضع الحرف ليراد منه كذا . لأنك علمت فيما مضى عدم وجود واضع خاص للالفاظ . ولوسلم ان لها واضعاً خاصاً لكن نمنع مثل هذا الشرط له حين الوضع ، للقطع بعدم اشتراطه ، لأن مثل هذا الشرط خارج عن وظيفته ، اذ وظيفته تعيين مدايل الالفاظ والموضوع لها حين الوضع ، لاتعيين التكليف للمستعملين في كيفية الاستعمال .

ولوتنزلنا عن ذلك ، وقلنا بجواز مثل هذا الشرط للواضع حين الوضع .. لكن ما الدليل على وجوب متابعة هذا الشرط ؟ وأي مانع من التخلف عن مقتضاه باستعمال الاسم موضع الحرف والحرف موضع الاسم ؟ ضرورة ان مجرد مخالفة هذا الشرط بعد كون اللفظ مستعملاً في معناه الموضوع له لا يوجب كون هذا الاستعمال غلطاً ، بل هو اولي من الاستعمال المجازي ، لأن المجاز استعمال اللفظ في غير ما وضع له وهذا استعمال اللفظ فيما وضع له .. غاية ما في الباب ، انه على خلاف ما اشترط الواضع في وضعه . ومن المعلوم انه لا يوجب الاستهجان والفساد . فلو كان المعنى في الاسم والحرف متحداً ، فلا محالة يجوز استعمال كل منهما موضع الآخر .. مع اننا نرى بالوجدان عدم صحة استعمال كل منهما موضع الآخر اصلاً . فلا يصح استعمال لفظ «من» مكان «الابتداء» ، ولا كلمة «الى» مكان «الانتهاء» ، ولا لفظ «في» مقام «الظرفية» ، لكون هذا الاستعمال غلطاً واضحاً ، وهو يدل على عدم كون المعنى

واحداً فيهما .

ومما يدل على عدم الاتحار صحة التكلم بالفاظ مفردة غير مشتملة على النسبة ، كقولك «الابتداء» «الانتهاء» «النداء» «الخطاب» وغير ذلك من الاسماء المفردة والكلم المجردة عن النسبة ؛ إذ لكل من هذه الالفاظ معنى محصل في نفسه وحد ذاته ، بحيث تسبق الى ذهن السامع من هذه الالفاظ المجردة عند اطلاقها معانيها . وهذا بخلاف التكلم بالفاظ مفردة من الحروف ، كـ « من » و « الى » و « في » و « على » وغير ذلك ؛ فان من اطلاقها كذلك لا يوجد معنى في ذهن السامع اصلاً ، ولا يسبق اليه ابدأً . وهذا أقوى شاهد وأدل دليل على عدم اتحار المعنى الحرفي مع المعنى الاسمي ، وانهما متباينان بالذات والحقيقية .

فحصل من مجموع ما ذكره المحقق النائيني (ره) : اندلاجمع بين المعاني الاسمية والحرفية اصلاً .

وأورد عليه بعض اساتذتنا بوجوه ثلاثة :

الاول - ان ما افاده (قده) من عدم جواز خلو المعنى والموضوع لد في حد ذاته عن الاستقلالية واللاستقلالية للزوم ارتفاع التقيضين غير سديد ، لأن عدم امكان خلو الشيء في الواقع عن التقيذ وتقيضه لا ينافي عدم أخذ هذا التقيذ فيه ولا تقيضه ؛ وذلك كما في «الرقبة» ، فانها في الواقع ونفس الأمر لا تخلو عن قيذ الايمان او الكفر ، لكن مع ذلك ليست موضوعة للماهية المقيدة بقيذ الايمان والكفر ، بل هي موضوعة للماهية المهمة المجردة عن كل شيء . فاذا نال منافاة بين كون الماهية لا تخلو في الواقع عن احدهما وعدم كون شيء منهنهما ماخوذاً فيها . فلتكن المعاني الحرفية والاسمية ايضاً كذلك ، بان تكون الاسماء والحروف موضوعة للماهية المهمة المجردة عن قيد الاستقلال وعدمه .

وأما ما افاده (ره) في وجه عدم الجامع بين التقيضين حتى يكون هو الموضوع

له للاسماء والحروف . . . ببيان ان المفاهيم مطلقا ، ومنها مفاهيم الحروف ، بسائط غاية البساطة ، ولاتركب لها اصلا ، فانها كالاعراض في الخارج في كونها بسائط خارجية . . . ففي غاية الفسار . وتوضيح ذلك يتوقف على امرين : الاول - انالانسلم كون المفاهيم والمعاني الحرفية بسائط غاية البساطة ، بل هي مركبة ولها فصول واجناس ، وليس ما به الامتياز فيها عين ما به الاشتراك ، إذ لاشك في أن المفاهيم الذهنية يمتاز بعضها عن بعض ، فتارة يكون الامتياز فيها بتمام الذات ، كالاجناس العالمية ، والاخرى ببعض الذات ، كالانواع المتداخلة تحت جنس واحد ، كما في مفهوم الانسان والبقرة - مثلا - ومرة يكون الامتياز فيها بالعوارض الزائدة عن اصل الذات ، كما في الاضافة والاشخاص المتداخلة تحت نوع واحد . فهذه المفاهيم تمتاز بالعيان والوجدان بعضها عن بعضها الاخر . فكيف يمكن القول بأن المفاهيم الحرفية كلها بسائط غاية البساطة .

ويمكن توجيه كلامه (ره) بما ذكره القوم من تقسيم الادراك الى اربعة اقسام : «الاحساس» و «التخيل» و «التوهم» و «التعقل» . وعرفوا كل واحد منها بتعريف خاص :

أما «الاحساس» : فقد عرفوا بان المدرك فيه ما يكون ماديا ، كما في ادراك الاجسام الظاهرة ؛ أوحالا في المادة ، كما في الحلاوة ، فانها تدرك بواسطة حلولها في السكر وغيره .

وأما «التخيل» : فقد عرفوا بأن المدرك فيه مجرد عن المادة دون المقدار ، كما في تصور «المأذنة» ، فانها تدرك لكن مجردة عن المادة ، بخلاف مقدارها ، فانه مدرك معها في الذهن ، ويتصور فيها الطول والعرض والعمق .

وأما «التوهم» : فقد عرفوا بان المدرك فيه مجرد عن المادة والمقدار معاذاتا .

لكن له اضافة الى احدهما او كليهما على اختلاف الموارد ، كما في الخوف من الميت مثلا ، فان الخوف الذى هو المدرك هنا مجرد عن المادة والمقدار ، إلا انه مضاف هنا الى المادة ، وهكذا . . .

وأما «التعقل» : فقد عرفوا بان المدرك فيه مجرد عن المادة والمقدار والاضافة معا ، ويكون محذوفاعنه كل شيء ، كما هو الحال في حقائق الاشياء؛ فانها موجودة في قوة العاقلة ، مجردة عن جميع عوارض المادة والمقدار والاضافة .

اذ عرفت هذا فاعلم : ان منشأ توهم شيخنا النائيني (ره) في كون المفاهيم باسرها بسيطة غاية البساطة ، هو ما افاده القوم من ان المفاهيم مجردة في مرحلة التعقل ، فتخيل ان المراد من التجرد هو التجرد عن كل شيء حتى من الاجزاء العقلية ، غفلة عن ان مرادهم من التجرد هو التجرد عن المادة والصورة والمقدار لاتجردها من الاجزاء العقلية ، حتى يشمل الاجناس والفصول ، كما هو واضح .
الثانى - انه بناء على تسليم كون المفاهيم بسيطة ، وانه لاجامع في البين ، فمع ذلك لا يلزم ارتفاع النقيضين كما افاده المحقق النائيني (ره) . إذ قد علمت آنفا ان عدم جواز خلو المعنى في الواقع عن القيد ونقيضه لا ينافي عدم تقييد المعنى بذلك القيد ونقيضه ، كما مثلنا لذلك بالرقبة ، فانها في الواقع ونفس الامر لاتخلو عن قيد الايمان والكفر ، لكن مع ذلك موضوعة للدهاية المهمة المجردة عن كل شيء .

والحاصل : ان المعنى على فرض كونه بسيطا في حد ذاته يمكن أن يكون غير مقيد باهر خارج عن ذاته وعن نقيضه ، من دون لزوم ارتفاع النقيضين ، كما أفيد . . ولولا الالتزام بذلك ، لا بد وأن ننكر باب المطلقات بالطرة ، إذ بناء على ما ذكره (قده) من انه ما من شيء الا أن يكون في الواقع مقيدا

بقيدا و تقيضه ، لزم انكار باب المطلقات رأسا . وهذا لا يمكن .

الثالث - ان ما ذكره (قده) من الايرادين الاخرين على صاحب «الكفاية» إنما يرد لو كان هذا الشرط شرطاً خارجياً ابتدائياً . وأما لو كان هذا الشرط غرضاً وغلة غائية للموضع ، كما هو المستفاد من ظاهر كلامه ، فلا محالة يلزم حينئذ التضييق في الموضع ، لان المعلول لا يمكن أن يكون اوسع من علته .

هذا تمام الكلام في القول الثاني ، وهو ما ذهب اليه صاحب الكفاية (قده) .

٣ - ما افاده بعض الاكابر (قدهم) ، و خلاصته : كما ان الموجود الممكن

في الخارج يتقسم الى قسمين : جوهر ، وعرض . . . والأول ما كان وجوده مستقلاً ذاتاً ، بحيث لا يحتاج وجوده في الخارج الى موضوع محقق فيه ، والثاني ما كان وجوده غير مستقل ، بحيث يحتاج وجوده في الخارج الى موضوع محقق فيه ، بل وجوده في نفسه عين وجوده لموضوعه . . . كذلك في الذهن مفاهيم تنقسم الى قسمين :

احدهما : ما يوجد في الذهن مستقلاً وبلا احتياج الى ضم مفهوم آخر ، وذلك ككلمة الابتداء والانتهاء والاستعلاء وغيرها من المفاهيم الاسمية التي تلاحظ في الذهن مستقلة من دون توقف لحاظها على لحاظ شيء آخر ، فهو كالجوهر في الخارج .

الثاني : ما يوجد في الذهن غير مستقل ، فهو كالعرض في الخارج ؛ وذلك كمفهوم كلمة «من» و «الى» و «في» و «على» . . . وهكذا ، فان مفاهيمها غير مستقلة في عالم المفهومية ، بحيث لا يمكن تصورهما بلا ضم مفهوم اسمي اليها . ولذا لا يمكن ان يخبر عنه ولا به ، أى لا يصح ان يقع مبتدأ ولا خبراً . فهذا هو السر في تعريف الأدباء الحرف بقولهم : «الحرف ما دل على معنى في غيره» .
بعبارة واضحة : ان المعاني الحرفية عبارة عن الوجودات الرباطية

لا الوجود النفسي .

بيان ذلك : ان الوجود على قسمين : خارجي ، وذهني .

والاول على ثلاثة انواع - ماعدا وجود الواجب تعالى :-

الاول - وجود الجوهر : وهو ما يكون وجوده في نفسه لنفسه .

الثاني - وجود العرض ، المعبر عنه بالوجود الرباطي ايضاً في الاصطلاح:

وهو ما يكون وجوده في نفسه لغيره . وله جبهتان : جهة استقلالية ، وجهة ارتباطية . .

كالبياض ، فانه بما هو بياض - مع قطع النظر عن عروضة على الجسم - مستقل عن غير

احتياج لحاظه الى شيء آخر ، وبالنسبة الى عروضة يحتاج الى حيز ومكان .

فحينئذ يكون ذاتية ارتباطية .

الثالث - الوجود الرباط : وهو الذي لا يكون له نفسية اصلا ، بل حقيقته

الارتباط بين الشئين ، كالنسب التي هي بين الجمل الاخبارية والانشائية ،

فان حقيقتها الارتباط بين الموضوع والمحمول .

هذا تمام الكلام في الوجود الخارجي .

أما الوجود الذهني ، فهو على قسمين :

الاول - ما يكون مستقلا في مقام اللحاظ والتصور ، فلا يحتاج الى شيء .

الثاني - ما لا يكون مستقلا في هذا المقام ، بل يحتاج في تصويره الى

شيء آخر .

فالاول معنى اسمي ، والثاني معنى حرفي . فالمعنى الحرفي هو ما يكون

وجوده في الذهن عين وجوده في مفهوم اسمي ؛ فهو كالعرض في الخارج .

اذا عرفت هذا فاعلم : ان المعاني الحرفية عندها القائل من قبيل الوجود

الرباطي الذي يكون وجوده في نفسه عين وجوده لموضوعه ، وليس من قبيل الوجود

الرباطي . وبالجمل : هي كالأعراض الخارجية التي وجوداتها في الخارج تتبع

وجود الجوهر ، وليست من قبيل وجود الرابط ، فانه لاماهية له ، بل هو سنخ
وجود متقوم بطرفين ، والمعنى الحرفي ليس من سنخ هذا الوجود ،
كما هو واضح . فحينئذ يصح أن يقال : ان الحرف هو مادل على معنى في غيره .
واورد عليه بأن المعانى الحرفية من قبيل الوجود الرابط والنسب ، وليست
له نفسية اصلا ، وليست من سنخ الرابطى . إذ لو كانت من قبيل الوجود الرابطى ،
لما كانت محتاجة إلا الى طرف واحد ، كما في الاعراض الخارجية ، حيث انها
محتاجة الى الطرف الواحد . وهذا بخلاف المعانى الحرفية ، فانها تحتاج الى الطرفين
بحكم الوجدان . فكما ان النسب لا بدوان تكون بين شيئين ، فكذلك المعانى
الحرفية لا بد وأن تكون بين شيئين - كما سيأتى تحقيقه في القول الرابع . فما
افاده القائل في تنظير الحروف بالاعراض الخارجية غير سديد .

٤ - ما افاده بعض الاعلام . وحاصله هو ان المعانى الحرفية من نوع النسب
والارتباطات القائمة بالطرفين .

توضيح ذلك : ان قولك «سرت من البصرة الى الكوفة» مشتمل على ثلاث دلالات :
دلالة «السير» على الحدث المعين الصادر من السائر ، ودلالة «البصرة» على البلدة
المعينة ، ودلالة «الكوفة» على البلدة كذلك . فهذه دلالات ثلاثة ، كل واحدة
منها تدل على مفهوم خاص ويحكى عنه ، من غير ارتباط احدهما بالآخر ،
ومن دون دلالة على شىء زائد على تلك الدلالات .

ولكن لما تقول «سرت من البصرة الى الكوفة» يستفاد منه شيان آخران زائدان
على اصل تلك الدلالات الثلاث : احدهما النسبة الابتدائية بين السير والبصرة
المستفاد من كلمة «من» ، وثانيهما النسبة الانتهائية بين السير والكوفة والمستفاد
من لفظة «الى» . فهاتان النسبتان قد استفيدتا من هاتين الكلمتين ، بحيث لولاها
لما كان لهذه الجملة المركبة نسبة بين اجزائها ، ولا رابط يربط بعضها ببعض .

بعبارة واضحة : ان الجمل باجمعها ، سواء أكانت كلاما تاما يصح السكوت عليه ، كقولك «زيد قائم» ، او ناقصا لم يصح السكوت عليه ، مثل قولك «ان زيدا» . . لابد وان تشتمل على نسبة بين اجزائها و رابط يربط بعضهما ببعض . إذكل مركب تقييدى ، أعم من أن يكون القيد فيه بنحو الاخبار او التوصيف او الحالية او الظرفية . . . مرجعه الى انتساب شئ الى شئ آخر ، أى انتساب ذلك المجهول الى الموضوع من غير فرق بين كون المركب المقيد كلاما تاما يصح السكوت عليه او ناقصا . وتوضيح ذلك نضرب مثلا :

لوقلت : « قضى زيد صلاته الفائتة في يوم الجمعة في المسجد من طلوع

الشمس الى الزوال» يكون قولك هذا مشتملا على نسب كثيرة :

احداها : النسبة الصدورية : وهي نسبة «قضى» الى «زيد» .

ثانيها : النسبة الوقوعية : وهي النسبة الصدورية الى «الصلاة» .

ثالثها : النسبة التوصيفية : وهي نسبة «الصلاة» الى «الفائتة» .

رابعها : النسبة الظرفية الزمانية : وهي نسبة قضاء الصلاة الى «يوم الجمعة» .

خامستها : النسبة الظرفية المكانية : وهي نسبة قضاء الصلاة الى «المسجد» .

سادستها : النسبة الابتدائية : وهي نسبة ابتداء الصلاة الى «طلوع الشمس» .

سابعها : النسبة الانتهائية : وهي نسبة انتهاء الصلاة الى «زوال الشمس» .

ولاشك في ان هذه النسب والروابط على قسمين : قسم مستفاد من الهيئة ، كما

في النسبة الصدورية والوقوعية والظرفية الزمانية والمكانية والتوصيفية . . وقسم

آخر مستفاد من الحروف ، كما في النسبة الابتدائية والانتهائية .

وقد انقدح بما ذكرنا : ان حال الهيئات حال الحروف في كونها لاتدل

إلا على انحاء النسب والارتباطات بين اجزائها ومواردها على حسب اختلاف

النسب ، من الصدورية والوقوعية والحالية والظرفية والايجابية والطلبية ، من غير

فرق بين الجملة الانشائية والاحبارية والفعلية والاسمية . فكما ان الحروف لاتدل
الاعلى النسب والارتباطات بين مفردات الجمل والكلام ، كذلك هيئات الجمل ،
فانها لاتدل لإعلى النسب والارتباطات بين اجزائها وموادها .

بيان ذلك : ان جميع مايسند الى شيء اوقيد بشيء آخر على
اختلاف انحاء التقيدات اذا كان لذلك القيد وجود آخر غير وجود ذات المقيد .
اعم من ان يكون القيد من الامور الاعتبارية التي تكون في عالم الاعتبار ،
كالاحكام الشرعية سواء كانت تكليفية ام وضعية او غير الامور الاعتبارية ، لابدوان
يكون مشتقاً على رابط يربط ذلك القيد بما قيد به . فاحتياج ذلك المقيد
الى رابط يربط بينه وبين قيده مما لا كلام فيه ، من غير فرق بين كون القيد
من المحمولات بالضميمة او من الخارج المحمول .

بعبارة واضحة : ان القيد في أى ظرف من الظروف ، وفي أى وعاء من الاوعية
كان موجوداً ، لابد وان يكون الرابط ايضا موجوداً في ذلك الظرف والوعاء
سواء كان القيد من الامور العينية او من الامور الاعتبارية . ومن هنا يعلم
وجه تقسيم القضية الحملية الى ثنائية وثلاثية في الكتب المنطقية ؛ إذ كل
قضية يكون محمولها الوجود المطلق يكون مفادها «هل» البسيطة ، ولا يحتاج
الى رابط في البين . . يسمى « الثنائية » عندهم . وكل قضية يكون محمولها
الوجود الرابطى كان مفادها «هل» المركبة ، ومحتاجة الى رابط ، ويسمى
هذه عندهم «الثلاثية» .

هذا تمام الكلام فيما اذا كان للمحمول وجود آخر غير وجود ذات
الموضوع .

وأما اذا لم يكن له وجود غير وجود ما اسند اليه ، بل كان وجوده في
نفسه عين وجوده لموضوعه ، وان كان وجوداً اعتبارياً . . فمن الواضح عدم

احتياج تلك القضية المقيدة بقيد لا يكون له وجود غير وجود المقيد الى رابط يربط ذلك القيد الى المقيد والى المسند اليه إلا في الذهن وفي مقام تشكيل القضية . أما عدم احتياجه الى الرابط في غير الذهن فمعلوم ، إذ ليس للقضية وجودان حتى تحتاج الى وجود رابط يربط بينهما في الوعاء الذي يكون القيد موجوداً في ذلك الوعاء .

وأما احتياج القضية الى وجود الرابط في الذهن فمعلوم أيضاً . إذ تشكيل القضية غير ممكن إلا بأن يكون هناك فرق بين الموضوع والمحمول، وان كان الفرق من الامور الاعتبارية . فهذا القدر من الفرق والتغاير بينهما كاف، ومعهم يمكن القول بوجود رابط في عالم الذهن واللحاظ حتى يربط احدهما بالآخر في تلك المرحلة - مرحلة تشكيل القضية . ومن هنا حكموا في المنطق بلزوم تصور الموضوع والمحمول والنسبة الحكمية . فما افاده علماء الميزان في تثنية القضية وتثليثها عند تقسيمهم في نهاية المطاف : اذ القضية لمالم تكن موجودة إلا في عالم الذهن، فمن اين تحتاج الى وجود الرابط ؟

فتحصل من مجموع ما ذكر : ان الجمل باجمعها ، سواء أكانت اخبارية او انشائية . فعلية كانت او اسمية ، شرطية كانت او ظرفية . . لا بد وان تكون مشتملة على النسب والارتباطات ، من غير فرق بين أن تكون تلك النسب والارتباطات على نحو الصدور او الوقوع او الحال او الظرفية او غيرها ، فمفاد هيئات الجمل مفاد الحروف في كونها لا تتدل إلا على النسب والارتباطات .

فظهر مما ذكرناه امران : احدهما : كون الجمل المقيدة باجمعها اذا كان للقيود وجود آخر غير وجود ذات المقيد لا بد وأن تكون مشتملة على النسب والارتباطات ، والدال عليها الحروف . وثانيهما : ان هيئات الجمل أيضاً تتدل على النسب والارتباطات بين اجزائه كالحروف .

٥ - ان معاني الحروف تباين معاني الاسماء ذاتا وحقيقة . هذا القول هو مختار المحقق النائيني (ره) ، وهو مبنى على امور اربعة :

الامر الاول - ان معاني الحروف قائمة بغيرها ، ولا استقلال لها في هوية ذاتها . ولتوضيح ذلك ينبغي شرح ما افاده القوم في تعريف الاسم والحرف : حتى يتبين كيفية قيام معاني الحروف بغيرها وكيفية قيام المعاني الاسمية بنفسها : اعلم ان القوم عرفوا الاسم بأنه «مادل على معنى في نفسه او قائم بنفسه» . وعرفوا الحرف بأنه « مادل على معنى في غيره او قائم بغيره » .

اذا عرفت هذا فاعلم : ان المراد من المعنى هنا هو المدرك العقلاني الذي يدركه العقل من المفاهيم ، أعم من أن يكون لتلك المفاهيم وجود في الخارج يشار بها اليه ولم يكن ، وان هذا المدرك العقلاني مجرد عن كل شيء وبسيط غاية البساطة ؛ فلا تكون فيه شائبة التركيب ؛ ضرورة ان التركيب من المادة والصورة إنما يكون في الاشياء الخارجية . ومن المعلوم انه لا تركيب للمدركات العقلانية بنحو من الانحاء ، بل هي خالية عن التركيب حتى في وعاء سائر القوى ، من الواهمة والمنتخيلة والحس المشترك ؛ اذا هو في الحس المشترك يكون مجرداً عن المادة ، ثم يصعد منه الى القوة الواهمة ، فيكون مجرداً عن المادة والمقدار - كما تقدم في تعريف تلك القوة - ، ثم يصعد منها الى القوة العاقلة ، ويكون مجرداً عن المادة والمقدار والاضافة الى احدهما او كليهما ، فيسمى هذا بالمدرك العقلاني ، وهو مجرد عن كل شيء - كما مر- ، ويسمى ذلك « المدرك العقلاني » بالمفهوم والمعنى ، باعتبار انه ليس له وعاء إلا العقل . وكلما يطلق المعنى او المفهوم يقصد منه هذا المدرك العقلاني المجرد عن كل شيء .

لا يقال : ان الجنس والفصل عبارة عن الاجزاء العقلية ، فيكون المدرك

العقلاني مركباً لا بسيطاً .

فانه يقال : ان المدرك العقلاني بماهو المدرك العقلاني ليس مركباً من الاجزاء العقلية ، وهو الجنس والفصل ؛ بل الذي لهجنس وفصل إنما هو بالنظر الى وجوده في الخارج وتركبه فيه من الصورة والمادة ، كما هو ظاهر .
ولكن علمت سابقا المناقشة فيما افاده المحقق النائيني (ره) من بساطة المفاهيم وتجردها ، وقلنا هناك : انها ليست مجردة عن كل شيء حتى عن الاجزاء العقلية ، فراجع ما ذكرناه هناك ، فلا حاجة الى الاعداد .

اذ اعرفت المراد من المدرك العقلاني فاعلم : ان غرض القوم من تعريف الاسم بانه « ما دل على معنى في نفسه او قائم بنفسه » هو انه مدرك في نفسه ، وله نحو تقرر وثبوت في وعاء العقل ، ولا يتوقف ادراكه على ادراك امر آخر ولحاظه على لحاظ شيء آخر . فهذا القسم من المدرك العقلاني يقوم بشخصه وذاته في مقام التصور والادراك ، سواء اكانت من الجواهر او من الاعراض .

لا يقال : ان وجود الاعراض رابطى يتوقف في الخارج على موضوع موجود ، فكيف يجعل المعنى الاسمى من مقولة الاعراض ؟

فانه يقال : الاعراض وان كانت وجوداتها رابطة ومتوقفة على محل موجود ، ولكن لها اهيات ومفاهيم مستقلة لا تتوقف على شيء في مقام اللحاظ .
مثلا : البياض بما هو بياض ملحوظ مستقلا من دون احتياج لحاظه على لحاظ امر آخر . . وعلى الجملة : فالاعراض جميعاً كذلك ، حتى الاعراض النسبية ، مثل الأبوة والبنوة ونحو ذلك ، فان مفاهيمها لا تتوقف في مقام التصور واللحاظ على تصور ولحاظ مفهوم آخر ، وان كان وجودها في الخارج متوقفاً على محل موجود ، وهو عدم صدق الابوة على الرجل إلا بعد ان كان له ولد وكذلك

البنوة لاتصدق الا على من كان له اب .

والحاصل : ان مراد القوم من قيام المعنى الاسمي بنفسه هو انه متحصل في حد نفسه وهوية ذاته ، سواء اكان هناك لافظ ام لا ، وكان هناك واضع ام لا .. كما هي الحال في اعلام الاشخاص ، سواء اكانت من الجواهر المر كبة اوالمجردات او الاعراض او اسماء الاجناس ، فان معانيها ثابتة في الواقع ونفس الامر ، من دون توقف ثبوتها على استعمال الفاظها فيها . هذا تمام الكلام في شرح المعنى الاسمي .

واما شرح المعنى الحرفي في قولهم « الحرف مادل على معنى قائم بغيره » هو انه وان كان مدر كاً عقلائياً إلا انه ليس له نحو تقرر وثبوت في وعاء العقل ، بل يوجد عند الاستعمال وفي ظرفه . فهو في حد نفسه وهوية ذاته قائم بغيره ، كقيام الاعراض بمعرضها في وجودها الخارجي لاني ماهيتها ؛ لماعرفت من ان لها نحو تقرر وثبوت في وعاء العقل ؛ فهي في حد ذاتها متصورة وملحوظة مستقلا . نعم ، وجودها خارجاً يتوقف على محل وجود ، ويستحيل وجود العرض في الخارج بدون وجود معرضه .

والحاصل : ان معاني الحروف باجمعها ، وكذلك معاني الهيئات ، غير مستقلة بذاتها في مقام اللحاظ والتصور ، بل لاوعاء لها غير وعاء الاستعمال ، فهي توجد بنفس الاستعمال .

توضيح ذلك : ان الابداء المضاف الى «البصرة» وكذا الانتهاء المنسوب الى «الكوفة» المستفادان من كلمة «من» و«الى» في قولك «سرت من البصرة الى الكوفة» لا يكونا قائمين بانفسهما وليس لهما نحو تقرر وثبوت في وعاء العقل بنحو من الانحاء ، بل يتوقف وجودهما فيه على لحاظ «البصرة» و«الكوفة» ، بحيث لو لم يلاحظهما لم يمكن تصورهما وتعلمهما اصلا - كما عرفت آنفا - .

وهكذا الامر في سائر الحروف .

وقد انتقدح مآذكرناه : ان ما افاده المحقق الرضي الاسترابادى (ره) في عدم وجود معان للحروف اصلا ، بل هى من قبيل العلامات الصرفة ، كما هو شأن الاعراب . . غير سديد . إذ قد عرفت ان للحروف معان كالاسماء ، لكنها متوقفة في مقام اللاحاظ على للاحاظ غيرها ، كقيام وجود العرض بوجود معروضه . ولعل منشأ توهمه (قد ه) ما افاده القوم في تعريف الحرف بانه « ما دل على معنى في غيره » ، وتخيّل ان المراد به عدم وجود معنى للحرف ؛ مع ان الامر ليس كذلك ، بل المراد : ان معاني الحروف ليست قائمة بنفسها كمعاني الاسماء .

ومن المعلوم انه فرق واضح بين كون الشيء علامة صرفة وبين كون معناه قائما بغيره . إذ الاول لا يكون الا حاكيا عن معنى في غيره ، كما هو شأن الاعراب ، حيث انه يحكى عن الفاعلية والمفعولية ونحوهما التى تكون ثابتة في « زيد » في قولك « جاء زيد » و « ضربت زيدا » . . وهذا بخلاف الثانى ، إذ كون معناه قائما بغيره ليس بمعنى انه يحكى عنه ، بل انه موجد له - كما ستعرف إن شاء الله .

ومن هنا يعلم الفرق بين القول الرابع - الذى اختاره بعض اساتذتنا - وبين القول الخامس - الذى اختاره المحقق النائينى (قد ه) . . إذ القول الرابع صريح في ان الحروف تحكى عن النسب المتقررة في عالم العين او الاعتبار او الذهن ؛ وهذا بخلاف القول الخامس ، فانه دال على ان الحروف توجد معانيها في موطن الاستعمال ، وليس لها نحو تقرر وثبوت في وعاء العقل اصلا . فالقولان وإن كانا مشتركين في عدم استقلال معانيها ، وانها قائمة بغيرها ، لكن يمتازان من هذه الجهة ، وهي جهة الحكاية والموجدية .

الامر الثانى - ان المعانى على قسمين : اخطارية وايجابية .

توضيح ذلك : ان الاسماء اذا استعملت في معانيها تحضر تلك المعانى في ذهن السامع بمجرد سماعها ؛ طاعلمت في الامر الاول من ان المعانى الاسمية لها نحو تقرر وثبوت في وعاء الذهن ، فبمجرد الاستعمال تحضر المعانى في الذهن من دون توقف حضورها فيه على شىء . فالمعانى الاسمية باسرها تكون اخطارية ، وهذا بخلاف المعانى الحرفية فانها ايجادية ، حيث ان الحروف توجد معانيها في نفس التراكيب الكلامية ولا توجب اخطارها في الذهن واحضارها فيه .
مثلا : اذا استعملت كلمة «يا» النداء أو «ك» الخطاب وغيرهما من الحروف في النداء والخطاب في قولك «يازيد» و«ياك» ، فمن البديهي عدم وجود النداء والخطاب في أى موطن من المواطن قبل استعمالهما في النداء والخطاب ، بل وجدا بنفس هذا الاستعمال . فوعاء هذه المعانى - أى معانى الحروف - نفس الاستعمال ، وليس لها وعاء آخر ثابتة فيه .

قديتوهم ان لمفهوم النداء والخطاب نحو تقرر وثبوت في وعاء الذهن ، فكيف يحكم بعدم الوعاء لهما ماعدا الاستعمال والكلام ؟ . ولكنه مندفع .

توضيح ذلك : ان للنداء مفهوما ثابتا عند العقل ومدركا في وعائه . فهذا المفهوم من هذه الجهة يكون من المعانى الاسمية ، وقد جعل لفظ النداء بازائه ، ولكن النداء الحاصل من قولك «يازيد» إنما يكون مصداقا لذلك المفهوم ، ويتوقف وجوده على التلفظ بقولك «يازيد» ، بحيث لولاه لما كان المصداق موجوداً اصلا . فكلمة «يا» وغيرها من الحروف موضوعة لا يجاد مصداق مفهوم النداء لانها موضوعة بازاء مفهوم النداء كما اختاره المصنف (قده) وادعى الاتحاد بين مفهوم الاسم والحرف . وقد تحصل من مجموع ما ذكرناه : ان المعانى الحرفية ايجادية لا اخطارية .
مثلا : كلمة «من» توجد النسبة الابتدائية بين «السير» و «البصرة» ، ولقظة «على»

توجد النسبة الاستعلائية بين «زيد» و «السطح». وكذا الحال في الهياثات ، فانها لاتدل إلا على ايجاد الارتباط والنسب بين اجزاء الجمل . مثلا : هيئة «زيد قائم» لاتدل إلا على ايجاد النسبة بين «زيد» و «قائم» .

الامر الثالث - ان الهياثات الانشائية ، كصيغ العقود والايقاعات ، موضوعة لاجاد معانيها في عالم الاعتبار ، وان كانت موادها موضوعة للمعاني المستقلة الاخطارية ، كلفظ «البيع» و «العقد» ونحوهما ، فانه متى اطلق لفظ البيع والعقد يفهم منهم معناه ويخطر في الذهن . وهذا بخلاف هيئاتها ، فانها موضوعة لاجاد تلك المادة . والفرق بين هذا النحو من الاجاد والايجاد في الحروف هو ان الحروف توجد معان غير مستقلة في مقام الاستعمال ، ولاموطن لها ماعدا التراكيب الكلامية . وأما تلك الهياثات فتوجد معان في عالم الاعتبار ، وهو الافق المناسب لها لافي التراكيب الكلامية . فموطن معاني الحروف غير موطن معاني صيغ العقود والايقاعات .

الامر الرابع - ان المعنى الحرفي حاله حال الالفاظ ، فكما ان النظر اليها حين الاستعمال آلي بحيث لا يرى المتكلم إلا المعنى ولا ينظر الا اليه ، والالفاظ غير ملتفت اليها ؛ نظير القطع للقاطع ، فانه لا يرى إلا الواقع ولا يلتفت إلا اليه . وأما قطعه فهو غير ملتفت اليه . فكذلك المعنى الحرفي ، فانه غير ملتفت اليه حال الاستعمال ، والملتفت اليه في هذا الحال هي المعاني الاسمية ، وهذا واضح . وقد اورد على ايجارية المعاني الحرفية بايرادين نذكر خلاصتهما :

الاول - ان ما فيد من ان حروف النداء توجد معانيها في التراكيب الكلامية ، ولا يمكن ان تكون حاكية عنها ، ولا يمكن المساعدة عليه . إذ المعنى الحرفي لا يعقل ان يكون مصداقا للمعنى الاسمي ، لأن معنى كون شيء مصداقا لشيء هو جعل ذلك الشيء محمولا والمصداق موضوعا ، فيلزم حينئذ جعل المعنى الحرفي

موضوعا . ومن البديهي ان المعنى الحرفي لا يصلح ان يكون موضوعا . فما افاده (ره) من ان النسبة بين المعانى الحرفية والاسمية نسبة المصداق الى المفهوم . . . غير سديد .

الثانى - ان ما فيد من عدم ارتباط مفاهيم اجزاء الجمل والمركبات ، سواء اكانت تامة اونا قصة ، اسمية اوفعلية ، خبرية اوانشائية ، لكون مفاهيمها بسيطة ومستقلة في الازهان غير مرتبط بعضها ببعض ، فلا بد من الارتباط بينها بتوسط الحروف او الهيئات حتى يتحقق الكلام من تلك المفاهيم ، والافهى امور متباينة ، بحيث يكون كل واحد منها اجنيا عن الاخر . . . غير صحيح ، لأن عدم ارتباط تلك المفاهيم بعضها مع بعض إنما يكون في موطن الذهن ، وذلك لأن المتكلم عند القاء الكلام الى الطرف الاخر لا بد أن يتصور مفاد الجمل اولاً ثم انشاء ابرازها في الخارج بالفاظها .

ومن المعلوم عدم تحقق الجملة في الذهن الا بوجود الرابط بين اجزائها الذهنية . فكما ان الفاظ الجمل تحكى عن تلك المفاهيم المستقلة الموجودة في الذهن ، كذلك الحروف والهيئات تحكى عن تلك النسب والارتباطات غير المستقلة فيه القائمة باطرافها . مثلاً : لو تصورنا مفاهيم متعددة غير مرتبطة بعضها ببعض ، كأن نتصور مفهوم «زيد» ومفهوم «قائم» ونحوهما ، من دون ملاحظة ارتباط بينهما ، فالاتحقق الجملة والمركب في الذهن ، فلا بد في تحققها من ملاحظة النسبة والربط بينهما فيه ، وهذا معنى كون موطنها الذهن .

٦ - ما اختاره المحقق صاحب «الفصول» (قده) ، وهو : ان معانى بعض الحروف ايجادية ، كحروف النداء والتمنى والترجى ، وبعضها اخطارية ، كحروف الجر ونحوها ، فانها موجبة لاختار معانيها في الذهن ، وهى النسب ، من الابتدائية والانتهاية والاستعمالية وغيرها من اقسام النسب والارتباطات ،

فان كلمة «من» و «الى» في قولك «سرت من البصرة الى الكوفة» حاكية عما وقع في الخارج ، وهو الابتدائية والانتهاية ، وكذا «زيد على السطح» فان لفظه «على» حاكية عن النسبة الاستعمالية الواقعة في الخارج . وهذا القول وان كان مشتركا مع ما ذهب اليه المحقق النائيني (ره) من مباينة معاني الحروف مع معاني الاسماء ذاتا ، لكنه مخالف من جهة ان المحقق النائيني (قده) ذهب الى ايجادية تمام معاني الحروف دون صاحب الفصول (ره) .

هذا تمام الكلام في المقام الاول .

واما المقام الثاني ، فيقع في ماوضع له الحروف هل هو عام اوخاص ؟ . .
فيه ايضا وجوه ، بل اقوال :

١- ما اختاره المحقق صاحب «الكفاية» (قده) من أن الموضوع له فيها عام كالوضع .

٢- ما ذهب اليه بعض من ان الموضوع له كالوضع عام ، ولكن المستعمل فيه خاص .

٣- ما ذهب اليه جماعة من ان الوضع فيها عام والموضوع له خاص .
وقبل الخوض في ادلة الاقوال ، ينبغي لنا ذكر مقدمة ، وهي : انهم عرفوا الكلي بما لا يمتنع فرض ، صدقه على كثيرين ، والجزئي بخلافه . فعندئذ لا بد ان نرى ان معاني الحروف هل تتصف بالكلية او الجزئية أم لا .

اقول : انه بناء على ان معاني الحروف ايجادية لاخطارية ، فلا تتصف بالكلية والجزئية ؛ وذلك لأن المعاني المتصفة بهما لا بد أن يكون لها نحو تقرر وثبوت في وعاء من الاوعية ، ليرى أنها قابلة للانطباق على كثيرين ام لا .
وأما ما لا يكون له نحو تقرر وثبوت في وعاء ، كالمعاني الحرفية ، بل هي توجد في نفس التراكيب الكلامية ، فلا يعقل اتصافها بالكلية والجزئية ، لفرض انها

ثم لا يبعد أن يكون الاختلاف في الخبر والانشاء أيضا كذلك ؛ فيكون الخبر موضوعا ليستعمل في حكاية ثبوت معناه في موطنه ، والانشاء ليستعمل في قصد تحققه وثبوته ، وان اتفقا فيما استعملاه (١)

توجد بنفس الكلام وليس لها واقع غير هذا .

إذا علمت هذه المقدمة ، فاعلم : ان صاحب «الكفاية» (قده) قد اختار : ان الموضوع له في الحروف والمستعمل فيه عام كالوضع . واستدل على ذلك بامور تقدم الكلام في جميعها ، ولا حاجة الى الاعادة .

وقال المحقق النائيني (ره) بعدم عموم الموضوع له ، فراجع .

وذهب التفتازاني الى ان الموضوع له في الحروف عام والمستعمل فيه فيها خاص . وفيه - مضافا الى ان مثل هذا الوضع لغو محض ، فلا يترتب عليه اثر - انه لو كان للمعنى الحر في جامع وقابل لأن يوضع الحرف له ، فلان منع من استعماله فيه اصلا ، ضرورة ان من منع عن كون الموضوع له في الحروف عاما من جهة انه لا جامع للمعاني الحرفية ، كما هو واضح .

وذهب بعض الى كون الموضوع له والمستعمل فيه كليهما فيها خاصا . . بدعوى عدم امكان عموم الموضوع له فيها ، لعدم وجود الجامع بين النسب الجزئية المخصوصة التي هي المعاني الحرفية والارتباطات . هذا تمام الكلام في معاني الحروف .

الخبر والانشاء

(١) قبل الخوض في المقصود ، ينبغي ذكر امور :

الاول : ان الجملة لا تخلو من ان يصح استعمالها في الخبر والانشاء معا ، كما في قولك «بعث» و « ايدك الله » ونحوهما ، اوان لا يصح استعمالها إلا في الخبر وحده ، كقولك «زيد قائم» او «زيد ضارب» وغير ذلك ، اوان لا يصح

استعمالها لإفي مقام الانشاء والايجاد ، كما في الاوامر والنواهي وماشا كليهما .
 الثاني : قدوقع النزاع بين الاعلام في ان قصد الاخبار في الجمل الخبرية
 وقصد الانشاء في الجمل الانشائية ، هل هما داخلتان في قيود الموضوع له ؟ .
 فيهما وجهان ، بل قولان . . ذهب صاحب «الكفاية» (قده) الى الثاني - كما
 سيأتى بيانه انشاء الله تعالى - ، وجماعة الى الاول .

الثالث : قدوقع الخلاف في ان الاخبار والانشاء هل هما من الامور التكوينية
 الخارجية اولا ؟ . . والصحيح انهما ليسا من الامور التكوينية كذلك ، بل هما
 عبارة عن ارادة الاخبار والانشاء .

وبعد ذلك نقول : ان المحقق صاحب «الكفاية» (قده) ذهب الى ان الجملة
 الخبرية والانشائية موضوعتان لشيء واحد ومعنى فارد ، وهي النسبة - نسبة
 المادة - الى المتكلم . والفرق بينهما إنما هو في الوضع ، بمعنى ان العلقة الوضعية
 في احديهما تختص بحالة وفي الاخرى بحالة اخرى . مثلا الجملة الخبرية
 موضوعة لهذا المعنى لامطلقا ، بل فيما اذا اراد المتكلم الحكاية عن ثبوت معناه
 في موطنه ؛ والانشائية موضوعة له لان قصد المتكلم ايجاده في موطنه .
 والحاصل : ان الموضوع له في الخبر والانشاء شيء واحد ، والفرق بينهما
 في العلقة الوضعية .

(١) لعله اشارة الى انه كما لا يمكن أخذ اللحاظ الالي والاستقلال في المعنى
 الموضوع له والمستعمل فيه للمحاذير المتقدمة التي جاءت من ناحية اخذهما
 فيه ، كذلك لا يمكن اخذ قصد الاخبار والانشاء في المعنى الموضوع له والمستعمل
 فيه في الجملة الخبرية والانشائية ، لعين تلك المحاذير . وعليه فالوجه لقوله
 «لا يبعد أن يكون . . .» ، فانه يدل على ان اخذهما في المعنى الموضوع له يمكن

ثم انه قد اقدح مما حققناه : انه يمكن ان يقال : ان المستعمل فيه في مثل
اسماء الاشارة والضماير أيضا عام ، وان تشخصه انما نشأ من قبل طور
استعمالها ؛ حيث ان اسماء الاشارة وضعت ليشار بها الى معانيها ، وكذا
بعض الضماير ، وبعضها ليخاطب بها المعنى . والاشارة والتخاطب يستدعيان
التشخص ، كما لا يخفى . فدعوى ان المستعمل فيه في مثل « هذا » و « هو »
و « اياك » انما هو المفرد المذكور ، وتشخصه انما جاء من قبل الاشارة او
التخاطب بهذه الالفاظ اليه ؛ فان الاشارة او التخاطب لا يكاد يكون الا الى
الشخص او معه غير مجازفة .

فتلخص مما حققناه : ان التشخص الناشئ من قبل الاستعمالات لا يوجب
تشخص المستعمل فيه ، سواء كان تشخصا خارجيا كما في مثل اسماء الاشارة ،
او ذهنيا كما في اسماء الاجناس والحروف ونحوهما ، من غير فرق في ذلك
اصلا بين الحروف واسماء الاجناس . ولعمري هذا واضح ؛ ولذا ليس في
كلام القدماء من كون الموضوع له او المستعمل فيه خاصا في الحروف عين
ولا أثر ، وانما ذهب اليه بعض من تأخر ؛ ولعله لتوهم كون قصده بما هو
في غيره من خصوصيات الموضوع له والمستعمل فيه ، والغفلة من ان قصد المعنى
من لفظه على انحائه لا يكاد يكون من شؤنه واطواره ، والا فليكن قصده بما
هو هو وفي نفسه كذلك . فتأمل في المقام ، فانه دقيق . وقد زل فيه اقدام
غير واحد من اهل التحقيق والتدقيق (١) .

من الامكان . غاية الامر انه لا يبعد ان يكون المعنى فيهم - واحدا ذاتا . ويكون
الاختلاف في ناحية الوضع من جهة قصد الاخبار والانشاء .

اسماء الاشارة والضماير

(١) ذكر (قده) : انه لا يبعد ان تكون اسماء الاشارة والضماير ايضا مثل

الثالث - صحة استعمال اللفظ فيما يناسب ما وضع له ، هل هي بالوضع او بالطبع ؟ .. وجهان ، بل قولان : اظهرهما انها بالطبع ، بشهادة الوجدان بحسن الاستعمال فيه، ولو مع منع الواضع عنه ، وباستهجان الاستعمال فيما لايناسبه ، ولو مع ترخيصه . ولا معنى لصحته الا حسنه . والظاهر ان صحة استعمال اللفظ في نوعه او مثله من قبيله ، كما يأتي الاشارة الى تفصيله (١) .

الحروف في كون الموضوع له فيهما عاماً كالوضع . مثلاً : كلمة «هذا» موضوعة لكل مفرد مذكر عاقل ، وكذا الضمائر والتخاطب . . ولكن العلة الوضعية في كل واحدة منها تختص بحالة ، وهي حالة الاشارة الى هذا المعنى والتخاطب معه . فليست اسماء الاشارة موضوعة للمفرد المذكر العاقل مطلقاً ، بل موضوعة له فيما اذا اشار اليه . وكذا ضمير الخطاب ، فانه لم يوضع للمفرد المخاطب مطلقاً ، بل فيما اذا اراد الخطاب معه . وكذا الحال في ضمير الغائب والمتكلم والاشارة والتخاطب ، وان كانا يستدعيان الشخص .

إلان التشخيص الناشء من قبل الاستعمال لا يوجب تشخيص المستعمل فيه والموضوع له ، سواء أكان التشخيص بشخصاً خارجياً كما في اسماء الاشارة والضمائر ، او ذهنياً كما في اسماء الاجناس والحروف ، على ما تقدم . غاية الأمر ان الفرق بين الحروف واسماء الاشارة والضمائر هو عدم امكان أخذ الخصوصية الذهنية في معانيها ، وفي اسماء الاشارة والضمائر امكان اخذ الخصوصية الخارجية في معانيها ، بأن تكونا موضوعتين للأفراد الخارجية . ولا يلزم من ذلك أى محذور اصلاً كما لزم من اخذ الخصوصية الذهنية في المعاني الحرفية على ما سبق .

(١) قبل الخوض في المطلب ، لابد من ذكر مقدمة ، وهي :

ان الوضع باعتبار اللفظ الموضوع للمعنى ينقسم الى نوعي وشخصي . إذ

تعيين اللفظ بازاء المعنى غير خال عن احد اقسام اربعة ؛ وذلك لأن الملحوظ حال الوضع تارة يكون مادة اللفظ مع هيئته ، وذلك كما في الاعلام الشخصية . واخرى يكون الملحوظ مجرد المادة دون الهيئة الخاصة ، كما مادة المشتقات ومع قطع النظر عن كونها في ضمن أية هيئة من الهيئات ، كتصور «نصر» او «ضرب» . وثالثة يكون الملحوظ مجرد الهيئة دون المادة ، كما في هيئة الفاعل والمفعول ، حيث ان هيئة الفاعل موضوعة لكل من صدر عنه المبدأ في ضمن أى مادة حصلت . وكذلك هيئة المفعول ، حيث انها وضعت لكل من وقع عليه الفعل في ضمن أى مادة وجدت ... ولانظر الى مادة مخصوصة اصلا ، ولا الى هيئة خاصة ؛ ولذلك سمى هذا القسم من الوضع نوعيا .

ورابعة يكون الملحوظ مجرد العلاقة بين المعنى الحقيقي والمعنى المجازى ، وليس الملحوظ هنا مادة اللفظ ولا هيئته . وقد يعبر عنه باذن الواضع باستعمال اللفظ في كل معنى يناسب المنى الموضوع له والحقيقى . ولا يخفى ان هذا الاذن من الواضع سمي بـ«الوضع النوعى» من جهة اذنه بجواز الاستعمال باعتبار نوع العلاقات . اذا عرفت هذا فاعلم : انه قد وقع الخلاف في وضع المجازات ، هل هو نوعى او طبعى ؟ به معنى انه ليس لها وضع اصلا . فذهب جمع الى الأول ، وآخر الى الثانى - كصاحب «الكفاية» (قده) - ، واستدل عليه بوجوه :

الاول - انه لا دليل لنا على وضع جديد على حدة للمجاز غير وضع الحقائق . وما قيل من ثبوت وضع على حدة للمجاز حين الوضع للمعنى الحقيقي - كما عن جماعة من النحاة واهل البيان - لا يصغى اليه ؛ لأنه توهم محض ، ولا دليل عليه اصلا ، ومستنده ليس إلا توهم عدم جواز استعمال اللفظ في المعنى بدون الوضع . لكنه فاسد طاسيجىء من ان صحة استعمال اللفظ في المعنى لا تتوقف على ذلك .
الثانى - ان الوجدان شاهد على عدم لحاظ المناسبة بين المعنى الحقيقي والمعنى

الرابع - لاشبهة في صحة اطلاق اللفظ و ارادة نوعه به ، كما اذا قيل « ضرب » - مثلا - فعل ماض ، او صنفه ، كما اذا قيل « زيد » في « ضرب زيد » فاعل ، اذا لم يقصد به شخص القول او مثله ، ك « ضرب » في المثال فيما اذا قصد . وقد اشرنا الى ان صحة الاطلاق كذلك ، وحسنه انما كان بالطبع لا بالوضع ؛ والا كانت المهملات موضوعة لذلك ، لصحة الاطلاق كذلك فيها ، والالتزام بوضعها لذلك - كما ترى .

وأما اطلاقه و ارادة شخصه ، كما اذا قيل « زيد لفظ » و اريد منه شخص نفسه ، ففي صحته بدون تأويل نظر ؛ لاستلزامه اتحاد الدال والمدلول ، او تركيب القضية من جزئين ، كما في الفصول .

بيان ذلك : انه ان اعتبر دلالة على نفسه حينئذ لزم الاتحاد ، والا لزم تركيبها من جزئين ؛ لأن القضية اللفظية على هذا انما تكون حاكية عن المحمول والنسبة لا الموضوع ، فتكون القضية المحكية بها مركبة من جزئين ،

المجازى في جميع موارد الاستعمالات المجازية التي باعتبارها يستعمل هذا اللفظ في غيره .

الثالث - ان الوجدان يشهد بصحة استعمال اللفظ فيما يناسب المعنى الحقيقي ، ولومع منع الواضع منه . كما انه يشهد على استهجان الاستعمال فيما لا يناسبه ، ولو مع اذن الواضع فيه . ولا معنى لصحة الاستعمال إلا حسنه . . كما انه لا معنى لعدم صحته إلا استهجانه .

الرابع - ان تتبع الاستعمالات الكثيرة شاهد صدق على ان المجاز مرتبة نازلة من الحقيقة ، من دون فرق في ذلك بين الاستعارة وسائر اقسام المجاز . فاذا كان المعنى المجازى عين المعنى الحقيقي ، ولو ادعاء - كما ذهب اليه السكاكي - ، فلا فائدة حينئذ للوضع المستقل للمجازات .

مع امتناع التركب الا من الثلاثة ؛ ضرورة استحالة ثبوت النسبة بدون
المنتسبين (١) .

(١) لاشك في صحة اطلاق اللفظ و ارادة نوعه به . كما اذا قيل «زيد لفظ»
واريد منه نوعه - وهو طبيعي «زىد» - لخصوص هذا الفرد الصادر من المتكلم
به ، فانه أحد افراد طبيعي هذا اللفظ ، وهو لفظ «زيد» .
وأما ما مثل به المحقق بقوله « ضرب فعل ماض » غير صحيح ؛ إذ المراد
من النوع هنا ما يكون شاملا للملفوظ وغيره . ومن البديهي ان قوله «ضرب
فعل ماض» لا يشمل الملفوظ ، لان كلمة «ضرب» ههنا ليس فعل ماض ، بل
مبتدأ ؛ اذ لو كان فعل ماض لماصح وقوعه مبتدأ . وكذا لا يرب في صحة اطلاق
اللفظ و ارادة صنفه ، كما اذا قيل «زيد» في «ضرب زيد» واريد به صنف هذا
اللفظ ، وهو لفظ «زيد» الذى وقع بعد طبيعي «ضرب» وكان مرفوعا ، لامطلق
لفظ «زيد» .

ثم لا يخفى ان ارادة الصنف على قسمين :

الاول - أن يكون شاملا للملفوظ ، كما اذا قيل «كلما وقع لفظ زيد
في صدر الجملة الاسمية فهو مبتدأ» . فحينئذ لاشك في شمول مثل هذا الكلام
لنفس «زيد» الملفوظ ههنا .

الثانى - أن لا يشمل الملفوظ ، كما افاده (قده) في هذا المثال الذى تقدم
ذكره . لأن لفظ «زيد» الواقع قبل «ضرب زيد» ليس بفاعل ، بل هو مبتدأ .
وكذا الاشكال في صحة اطلاق اللفظ و ارادة مثله ، كلفظ « زيد » في المثال
المدكور . إذ الظاهر كما اذا قيل «زيد لفظ» و اريد منه مثله وهو فرد آخر غير .
وفي قوله (قده) : «ك«ضرب» في المثال . . .» سهو من القلم او من الناسخ .
فان المراد هو «زيد» في المثال .

قلت : يمكن ان يقال : انه يكفي تعدد الدال والمدلول اعتباراً ، وان اتحدا ذاتاً ؛ فمن حيث انه لفظ صادر عن لافظه كان دالاً ، ومن حيث ان نفسه وشخصه مراده . كان مدلولاً ، (١)

وأما اذا اطلق اللفظ واريد به شخص هذا القول ، هل هذا جائز ام لا؟ .. وجهان : ذهب المحقق صاحب «الفصول» (قده) الى عدم جواز هذا الاطلاق ، بدعوى ان ذلك يستلزم احد المحذورين لاحالة : إما اتحاد الدال والمدلول ، وإما تركيب القضية من جزئين . . وكلاهما محال .

بيان الملازمة : انه ان اعتبر دلالاته على نفسه ، فيلزم المحذور الاول ، وهو اتحاد الدال والمدلول ؛ فان الدال والمدلول كليهما واحد ، وهو شخص لفظ «زيد» في المثال . وأما بطلان اللازم فواضح ؛ ضرورة ان الدال والمدلول صفتان متقابلتان لا يمكن اجتماعهما في شيء واحد ، وأما اذا لم يعتبر دلالاته على نفسه فيلزم المحذور الثاني ، وهو تركيب القضية من جزئين .

بيان ذلك : ان المفروض على هذا لفظ «زيد» في «زيد لفظ» لا ينحكي عن شيء ليكون هو الموضوع في القضية ، فاذا بقي القضية الواقعية بلا موضوع .. مع انه من المستحيل عقلاً تركيب القضية من جزئين ، بداهة امتناع ثبوت النسبة بدون ثبوت الطرفين والمتنسيين .

(١) حاصل ما افاده هو انه لا يعتبر في الدال والمدلول أن يكونا متباينين وجوداً وماهية ؛ بل يكفي تعددهما اعتباراً ، وان كانا متحدتين ذاتاً وحقيقة . والمفروض ان التعدد الاعتباري موجود في المقام . فان اللفظ من ناحية انه صادر عن الالفاظ دال ، ومن ناحية ان شخص هذا اللفظ مراد له مدلول . فهذا المقدار من التعدد كاف ، ولادليل على اعتبار ازيد من ذلك .

وبعبارة اخرى : ان الایجاد والوجود متحدان ذاتاً وحقيقة ومختلفان

مع ان حديث تركيب القضية من جزئين - لولا اعتبار الدلالة في البين -
انما يلزم اذا لم يكن الموضوع نفس شخصه ، والا كان اجزاؤها الثلاثة
تامة ، وكان المحمول فيها منتسبا الى شخص اللفظ ونفسه ، غاية الامر انه
نفس الموضوع لا الحاكي عنه، فافهم، فانه لا يخلو عن دقة^(١). وعلى هذا ليس

اعتباراً وفرضاً . فانه باعتبار اضافته الى الفاعل ايجاد ، وباعتبار اضافته الى الفعل
وجود . وهذا المقدار من التفرقة كاف لاتصاف احدهما بالبدال والاخر بالمدلول .
فاذن ، لامانع من هذه الناحية - من ناحية كون هذا اللفظ دالا باعتباره
ومدلولاً باعتبار آخر .

(١) هذا جواب عن الاشكال الثاني ، وحاصله : ان القضية على قسمين :
احدهما ما يكون الموضوع في القضية الواقعية هو المعنى واللفظ لفظاً الموضوع
وحاك عنه ، وثانيهما ما يكون الموضوع فيها هو نفس اللفظ لامعناه ليكون
اللفظ حاكياً عنه . واشكال تركيب القضية من جزئين إنما يلزم فيما اذا لم
يكن الموضوع في مثل «زيد لفظ» نفس اللفظ . فعندئذ يلزم تركيب القضية من
جزئين ، لفرض انه لا واقع للفظ «زيد» في مفروض المثال ليكون هو الموضوع
في القضية الواقعية ليكون لفظه حاكياً عنه . ضرورة ان محل الكلام فيما اذا
اطلق اللفظ واريد شخصه لامعناه ، وإلا فلا اشكال في البين اصلاً . واما اذا
فرض ان الموضوع في قضية «زيد لفظ» نفس لفظ زيد ، فيكون المحمول - وهو
لفظ - في تلك القضية لامحالة يكون محمولاً على نفسه ومنتسباً الى شخصه لالى
معناه ، فلا يلزم الاشكال المزبور ؛ لأن القضية - عندئذ - مركبة من ثلاثة
اجزاء : «الموضوع» وهو نفس لفظ زيد ، و «المحمول» وهو لفظ ، و «النسبة
بينهما» . فاذن يندفع الاشكال من اصله .

وبالجمل : الموضوع في هذه القضية هو شخص اللفظ ونفسه ، لانه حاك

من باب استعمال اللفظ بشيء^(١) ، بل يمكن ان يقال : انه ليس أيضا من هذا الباب ما اذا اطلق اللفظ واريد به نوعه او صنفه ، فانه فرده ومصداقه حقيقة لالفظه وذاك معناه ، كي يكون مستعملا فيه استعمال اللفظ في المعنى ، فيكون اللفظ نفس الموضوع الملقى الى المخاطب خارجا ، قد احضر في ذهنه بلا واسطة حاك ، وقد حكم عليه ابتداء بدون واسطة اصلا ، لالفظه ، 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 جزئية^(٢) .

عن الموضوع ليقال انه ليس له واقع ماعدا نفسه حتى يكون حاكياً عنه ويكون هو الموضوع فيها ، بخلاف ما اذا كان الموضوع شخص اللفظ ، فلا اشكال حينئذ اصلا .

(١) والوجه فيه واضح . وهو ان الاستعمال يقتضى التعدد ، بأن يكون هناك لفظ ومعنى ليكون اللفظ مستعملا في المعنى . وفي المقام ليس إلا شخص اللفظ ، والمتكلم لا يريد إلا نفسه . . فاذن لاموضوع للاستعمال اصلا ، كما هو واضح .

(٢) بعد ما ظهر لك من انه ليس من باب استعمال ما اذا اطلق اللفظ واريد شخصه ، يمكن ان يقال : انه ليس ايضا من هذا الباب - باب الاستعمال - ما اذا اطلق اللفظ واريد به نوعه او صنفه ، بأن يكون من باب اطلاق الفرد وارادة نوعه او صنفه ؛ فان هذا اللفظ الذى اطلق يكون في الحقيقة فرده ومصداقه ، لا انه لفظه وذاك - اى النوع والصف - معناه كى يكون من قبيل استعمال اللفظ في معناه ، بل يكون من قبيل اطلاق الفرد وارادة نوعه او صنفه . . مثل ان يطلق « زيد » ويراد به نوعه او صنفه « الانسان » . وفي المقام يطلق اللفظ ويراد به نوعه او صنفه من باب اطلاق الفرد وارادة نوعه او صنفه لامن باب الاستعمال ليكون اللفظ مستعملا فيه - اى في نوعه - استعمال اللفظ في معناه ،

نعم ، فيما اذا أريد به فرد آخر مثله ، كان من قبيل استعمال اللفظ في المعنى (١) . . اللهم الا ان يقال : ان لفظ « ضرب » وان كان فردا له :

بل الموضوع هو نفس اللفظ الملقى الى المخاطب لانه لفظ الموضوع ، وقد احضر في ذهن المخاطب بلا واسطة شيء ؛ ضرورة ان اللفظ لا يحتاج احضاره في ذهن المخاطب الى أية واسطة ، فان تلك الوسطة إما اللفظ او المعنى . . فان كان الاول لزم التسلسل ، وان كان الثاني لزم الدور ، إذ المفروض ان حضوره في ذهن المخاطب يحتاج الى اللفظ ، فلو كان اللفظ محتاجا اليه يلزم المحذور المذكور ، وهو الدور الباطل .

فعلى هذا ، اذا كان المقام من قبيل اطلاق الفرد واردة نوعه او صنفه ، فالموضوع هو نفس اللفظ ، وهو يحضر في ذهن المخاطب بلا واسطة . وأما اذا كان من قبيل الاستعمال ، فالموضوع هو نوع هذا اللفظ او صنفه ، واحضاره في ذهن المخاطب يحتاج الى واسطة ، وهو هذا اللفظ الذى يكون في الحقيقة مصداقه وفرده ، ولكنه جعل في المقام لفظه وذاك معناه .

وبالجملة : يمكن لنا المنع من كون هذه الموارد من قبيل استعمال اللفظ في المعنى ، بل يكون من قبيل اطلاق الفرد واردة الطبيعي ، فلا يكون في البين لفظ قد استعمل في معنى ، بل فرد - وهو اللفظ الملقى في مثل قولك « زيد لفظ » اذا اريد به نوعه او صنفه - قد حكم على هذا الفرد لابما هو فرد ، بل بما هو مصداق لكلي اللفظ . فان المحمول لا يختص بخصوص هذا الفرد بما هو ، بل هو محمول طبيعي هذا الفرد ، وحمله عليه بما هو مصداق وفرد له لابما هو خصوص جزئيه .

(١) ذلك لأنه لا يمكن اطلاق فرد واردة فرد آخر لفرض انهما متباينان خارجا . فلا علاقة بينهما ليطلق احدهما ويراد الاخر . وهذا بخلاف ما اذا

الا انه اذا قصد به حكايته وجعل عنوانا له ومراآته ، كان لفظه المستعمل فيه ، وكان حينئذ كما اذا قصد به فرد مثله (١) .

وبالجملة : فاذا اطلق واريد به نوعه كما اذا أريد به فرد مثله ، كان من باب استعمال اللفظ في المعنى ، وان كان فردا منه ، وقد حكم في القضية بما يعمه . وان اطلق ليحكم عليه بما هو فرد كليهما ومصداقه ، لا بما هو لفظه وبه حكايته ، فليس من هذا الباب . لكن الاطلاقات المتعارفة ظاهرا ليست كذلك - كما لا يخفى - ؛ وفيها مالا يكاد يصح ان يراد منه ذلك مما كان الحكم في القضية لا يكاد يعم شخص اللفظ ، كما في مثل « ضرب فعل ماض » (٢) .

اطلق الفرد واريد به نوعه اوصفه ، فان العلاقة بينهما موجودة ، وهي اتحادهما في الخارج وسراية الحكم الثابت للطبيعي الى افراده بما هي افراد له . فاذن ، تنحصر صحة اطلاق اللفظ واردة مثله بالاستعمال ، بأن يجعل احدهما فانينا في الآخر ومراآة له .

(١) هذا استدراك عما ذكره سابقا من أنه يمكن ان يقال انه ليس من

باب استعمال اللفظ في المعنى ما اذا اطلق اللفظ واريد به نوعه اوصفه ، بل هو من باب اطلاق الفرد واردة طبيعيه .

وحاصل هذا الاستدراك : انه يمكن ان يكون قولنا « ضرب فعل ماض » أو

« زيد لفظ » من قبيل الاستعمال . فان لفظ « ضرب » أو « زيد » في المثال وان

كان فرداً طبيعياً لفظ « ضرب » أو « زيد » ، إلا انه اذا قصد به الحكاية عن

ذلك الطبيعي وجعله فانينا فيه فناء اللفظ في المعنى والعنوان في المعنوي ، كان

لفظه ، وذاك معناه ؛ فيستعمل فيه استعمال اللفظ في المعنى . وحينئذ يكون

مثل ما اذا اطلق اللفظ واريد مثله .

(٢) غرضه (قده) : انه لا اشكال في ان اطلاق اللفظ واردة مثله من قبيل

الخامس - لاريب في كون الالفاظ موضوعة بازاء معانيها من حيث هي لامن حيث هي مرادة للافظها ، لما عرفت بما لا مزيد عليه من أن قصد المعنى على انحاءه من مقومات الاستعمال ، فلا يكاد يكون من قيود المستعمل فيه . . هذا مضافا الى ضرورة صحة الحمل والاسناد في الجمل بلا تصرف في الفاظ الاطراف . . مع انه لو كانت موضوعة لها بما هي مرادة ، لما صح بدونه ، بداهة ان المحمول على « زيد » في « زيد قائم » والمسند اليه في « ضرب زيد » - مثلاً - هو نفس القيام والضرب لابما هما مرادان . . مع انه يلزم كون وضع عامة الالفاظ عاما والموضوع له خاصاً ، لمكان اعتبار خصوص ارادة الالفاظين فيما وضع له اللفظ ، فانه لا مجال لتوهم اخذ مفهوم الارادة فيه ، كما لا يخفى . وهكذا الحال في طرف الموضوع (١) .

الاستعمال . واما اطلاق اللفظ واردة نوعه اوصنغه ، فكما يمكن ان يكون من قبيل الاستعمال ، مثل ما اذا اطلق اللفظ واريد به مثله ، كذلك يمكن أن لا يكون من هذا القبيل ، بل يكون من قبيل اطلاق الفرد واردة طبيعياً ، فكلا الامرين ممكن . . . ولكن الاطلاقات المتعارفة عند اهل العرف ظاهراً انها من قبيل الاستعمال ، بل فيها ما لا يمكن الا ان يكون من قبيل الاستعمال ، كما اذا كان الحكم في القضية لا يكاد يعم شخص اللفظ ولا يشمله ، باعتبار انه ليس مصداق الطبيعي وفرده ، كقولنا «ضرب فعل ماض» ، فانه لا يشمل «ضرب» في المثال ، لانه مبتدأ وليس بفعل ماض ، فلا يكون من افراده . فاذن لا يمكن ان يكون مثل ذلك من قبيل اطلاق الفرد واردة طبيعياً ، كما هو واضح .

(١) لاشبهة في ان الالفاظ موضوعة للمعاني الواقعية ، من دون دخل العلم فيها ، لاجزاء ولا قيوداً . . ضرورة أن المتبادر منها نفس تلك المعاني دون المعاني المعلومة ، وهذا واضح .

كما انه لاشبهة في عدم اخذ الارادة في معانيها الموضوع لها ؛ بدهاها انها لم توضع للمعاني المرادة للافظها . واستدل على ذلك بوجوه :

الاول - انا قد ذكرنا غير مرة ان قصد المعنى على انحائه لا يكاد يمكن اخذه في المعنى الموضوع له ، فانه من مقومات الاستعمال دون المستعمل فيه ... بيان ان الاستعمال بما انه فعل اختياري للمستعمل فلامجاله يكون مسبقا بالتصور والتصديق ، وهكذا . . . والجامع هو انه مسبق بالارادة ، فلا يمكن صدور فعل عن اختيار بدون الارادة والقصد . فالفعل الصادر غفلة وبلا قصد لا يكون اختياريا . وعليه ، فلو كان قصد المعنى مأخوذاً في الموضوع له والمستعمل فيه بنحو الجزئية او القيدية للزم احد امرين : إما تقدم الشيء على نفسه ، وإما اجتماع القصدين في معنى واحد . وذلك لأن القصد المأخوذ في المعنى الموضوع له إن كان هو عين القصد الناشئ من قبل الاستعمال فيلزم تقدم الشيء على نفسه ، لأن الاستعمال متأخر عن المستعمل فيه رتبة ، وعليه فلا يمكن أخذ ما يأتى من قبله فيه . . . وان كان هو غير هذا القصد الناشئ من ناحية الاستعمال ؛ فيلزم اجتماع القصدين في معنى واحد ، وهو خلاف الوجدان . . . فاذن ، لا يمكن أخذ القصد بجميع انحائه ، من القصد الالى والاستقلالى والقصد الانشائي والاخبارى ، في المعنى الموضوع له والمستعمل فيه .

الثاني - ان القصد لو كان مأخوذاً في المعنى الموضوع له ، لا يمكن الحمل والاسناد في الحمل ؛ كقولنا «زيد عالم» و«عمرو شاعر» ونحوهما ، بلاتصرف في الفاظ موضوعها ومحمولها . ضرورة ان المحمول في «زيد عالم» ليس العالم بما هو مراد ، وفي «عمرو شاعر» ليس الشاعر كذلك . . . بل المحمول هو نفس العالم الخارجى والشاعر كذلك ؛ لفرض انه في مقام الاخبار عن كون شخص عالماً او شاعراً في الخارج لا في الذهن . فلو لم يتصرف في المحمول ولم يجرده عن القصد

وأما ما حكى عن العلمين ، الشيخ الرئيس والمحقق الطوسي ، من مصيرهما الى ان الدلالة تتبع الارادة ، فليس ناظرا الى كون الالفاظ موضوعة للمعاني بما هي مرادة كما توهمه بعض الافاضل ، بل ناظر الى ان دلالة

الذهنى لا يمكن الحمل ، لاستحالة حمل ما هو المقيد بالوجود الذهنى بما هو مقيد على ما في الخارج ، لفرض انه بهذا القيد مبين له ، فلا يمكن حمله عليه الا بالتجريد . وكذا الحال في طرف الموضوع ، كما هو واضح .

الثالث - ان لازم اخذ الارادة في المعنى الموضوع له والمستعمل فيه هو كون وضع عامة الالفاظ خاصاً ؛ وذلك لأن القصد وجود ذهنى . ومن المعلوم ان الوجود مساوق للتشخص ، سواء أكان وجوداً ذهنياً ام خارجياً ؛ وعليه فتقيد المعنى بهذا القصد لامحالة يوجب تشخصه وكونه جزئياً حقيقياً ، لأن المقيد بالوجود الذهنى موجود في الذهن ، فاذا كان موجوداً فيه فلامحالة يكون جزئياً حقيقياً ، وهذا معنى لزوم كون الموضوع له في عامة الالفاظ خاصاً مع كون الوضع فيها عاماً .

وقد علل (قده) ذلك بقوله: «لما كان اعتبار خصوص ارادة الالفاظين فيما وضع له اللفظ»: ومراده من ذلك ما ذكرناه ؛ حيث ان ارادة كل لفظ موجودة في الذهن ، فاذا كان المعنى مقيداً بها لامحالة يكون موجوداً فيه ، ومع وجوده فيه لامحالة يكون جزئياً حقيقياً .

وفي قوله - قدس سره - : «فانه لا مجال لتوهم . . . » فالامر كما ذكره (ره) . فان مفهوم الارادة مما وضع بازائه لفظ الارادة ، ومتراد من يقول بأن الارادة مأخوذة في المعنى الموضوع له والمستعمل فيه هو مصداق الارادة ، يعنى ارادة كل متكلم بالكلام . على ان ذلك إنما يدفع الاشكال الاخير لا الاشكالين الاولين ، كما لا يخفى .

الالفاظ على معانيها بالدلالة التصديقية ، أي دلالتها على كونها مرادة للافظها تتبع ارادتها منها . ويتفرع عليها تبعية مقام الاثبات للثبوت ، وتفرع الكشف على الواقع المكشوف ؛ فانه لولا الثبوت في الواقع لما كان للاثبات والكشف والدلالة مجال ، ولذا لا بد من احراز كون المتكلم بصدد الافادة في اثبات ارادة ما هو ظاهر كلامه ودلالته على الارادة ، والا لما كانت لكلامه هذه الدلالة ، وان كانت له الدلالة التصورية ، أي كون سماعه موجبا لاختار معناه الموضوع له ، ولو كان من وراء الجدار ، أو من لافظ بلا شعور ولا اختيار (١) .

(١) الدلالة على قسمين :

الاول - الدلالة التصورية : وهو ما ينتقل الى المعنى من مجرد سماع اللفظ ، ولو كان اللفظ صادراً عن لافظ بلا شعور واختيار .
الثاني - الدلالة التصديقية : وهو التصديق بان ظهور هذا الكلام مراد للمتكلم واقعا وجدا .

ومراد العلمين من كون الدلالة تابعة للارادة هي الدلالة التصديقية ، فانها لاحالة تتبع الارادة ولا تتحقق بدونها ، لا الدلالة الاولى (الدلالة التصورية) التي هي مستندة الى الوضع . فكلاهما غير ناظر الى ان دلالة الالفاظ على معانيها بالدلالة الوضعية تتبع الارادة - كما توهمه بعض الافاضل - بل ناظر الى ان دلالة الالفاظ على معانيها بالدلالة التصديقية ، أي ظهورها في كون تلك المعاني مرادة لمتكلمها تتبع الارادة لاحالة ، لأنها متفرعة عليها تفرع مقام الاثبات لمقام الثبوت والكشف لواقع المكشوف . ضرورة انه لولم تكن تلك المعاني مرادة للمتكلم ، ولم تتعلق ارادته بها بحسب الواقع ونفس الأمر ، لم تكن للدلالة على كونها مرادة له مجال اصلا ؛ لوضوح انه لولا الواقع المكشوف

ان قلت : على هذا يلزم أن لا يكون هناك دلالة عند الخطأ والقطع
بما ليس بمراد ، او الاعتقاد بارادة شيء ولم يكن له من اللفظ مراد (١) .

لامعنى للكشف ، ولولا الثبوت لامعنى للاثبات ، كما هو واضح .

ومن هنا تتوقف هذه الدلالة - دلالة الالفاظ على كون معانيها مرادة

للافظها - على مقدمتين .

الاولى - احراز كون المتكلم في مقام البيان والافادة .

الثانية - ان لا ينصب قرينة على ارادة خلاف ظاهرها .

وبعد احراز هاتين المقدمتين نحرز هذه الدلالة - دلالة اللفظ على كون

ظاهره مراداً للافظه .

وأما اذا لم نحرز المقدمة الاولى او الثانية ، فلانحرز هذه الدلالة اصلاً . .

مع ان الدلالة التصورية - وهي كون سماع اللفظ موجبا للانتقال الى معناه -

موجودة ، لو كان اللفظ صادراً عن لفظ بلا شعور واختيار .

فتلخص : ان نظرها ليس الى الدلالة الوضعية التي هي عبارة عن الدلالة

التصورية ، بدهاء انه لا يتوهم عاقل - فضلا عن فاضل - من ان هذه الدلالة

تابعة للارادة ، بل نظرها الى ان الدلالة التصديقية التي هي عبارة عن ظهور

اللفظ بكون معناه مراداً للافظه . وهذه الدلالة اجنبية عن الدلالة الوضعية

بالكلية ، وليست مستندة الى الوضع اصلاً ؛ بل هي مستندة الى المقدمتين

المزبورتين ؛ فاذا تحققت هاتان المقدمتان تحققت هذه الدلالة ، والافلا .

فاذن ، ما ذكره العلمان من تبعية الدلالة للارادة في غاية الوضوح ، وانه لامناص

عن هذه التبعية اصلاً ؛ ولكن اين هذا من تبعية الدلالة الوضعية للارادة ؟

(١) بناء على كون الدلالة التصديقية تابعة للارادة يلزم أن لاتكون هناك

دلالة عند الخطأ والاشتباه وعدم وجود الارادة في الواقع . كما اذا اعتقد

قلت : نعم ، لا يكون حينئذ دلالة ، بل يكون هناك جهالة وضلالة يحسبها الجاهل دلالة • ولعمري ! ما افاده العلمان من التبعية على ما بيناه واضح لامحيص عنه ، ولا يكاد ينقضى تعجبي كيف رضى المتوهم ان يجعل كلامهما ناظرًا الى مالا ينبغي صدوره عن فاضل فضلا عن هو علم في التحقيق والتدقيق ؟ ! (١)

السادس - لا وجه لتوهم وضع للمركبات غير وضع المفردات ؛ ضرورة عدم الحاجة اليه بعد وضعها بموادها في مثل «زيد قائم» و «ضرب عمرو بكرًا» شخصيا وبهياتها المخصوصة من خصوص اعرابها (٢) نوعيا ، ومنها خصوص هيات المركبات الموضوعة لخصوصيات النسب والاضافات بمزاياها الخاصة ، المخاطب ارادة المتكلم ظاهر كلامه ثم بان خطأه وانه غير مرادله واقعاً ؛ اوتخيل انه اراد الشيء الفلاني من كلامه ثم بان انه اراد شيئاً آخر ، وهكذا .. وبالجملته : فعلى التبعية لادلالة في امثال هذه الموارد اصلا .

(١) وقد سلم - قدس سره - انه لا تكون في تلك الموارد دلالة اصلا ؛ بداهة انه لا معنى للكشف بدون الواقع المكشوف والاثبات بدون الثبوت . نعم ، يتخيل الجاهل بالواقع وجود الدلالة في هذه الموارد ، والا فبحسب الواقع لادلالة ابدأ ، بل هي ضلالة وجهالة يحسبها الجاهل دلالة . وهذا واضح . « كسر اب ببيعة يحسبها الظمئان ماء » .

(٢) حاصل ما افاده (قده) في هذا الأمر هو : ان للمركب اجزاء يعبر عنها بـ «المفردات» ، وهي على قسمين :

الاول - اجزاء مادية : وهي في قولنا «زيد قائم» عبارة عن مادة «زيد» ومادة «قائم» .

الثاني - اجزاء صورية : وهي عبارة عن الهيات القائمة بهذه المواد .
والهيات على قسمين :

الاول - ما يحصل من خصوص اعراب تلك الموارد . مثلا : الهيئة العارضة على مادة «زيد» حاصلة من خصوص اعرابها ، وهي هيئة كونها «مبتدأ» ؛ وكذا الهيئة العارضة على «قائم» حاصلة من خصوص اعرابه . وهي هيئة كونه «خبراً» ، كما ان له هيئة اخرى ، وهي هيئة نفس «القائم» العارضة على مادته «القيام» .
الثاني - ما يحصل من ضم بعض اجزاء المركب الى بعضها الاخر . مثلا : من ضم «القائم» الى «زيد» حصلت هيئة قائمة بهما لم تكن قبل هذا الانضمام ، ويعبر عنها بـ «هيئات المركبات» .

وبعد ذلك نقول : ان مفردات المركبات واجزاءها مطلقا ، من اجزائها المادية والصورية ، موضوعة لافادة المعنى . ومن المعلوم اندمع وضعها كذلك لاحاجة الى وضع المركبات وضعاً على حدة اصلا ، بل هو لغو محض ؛ فلا يترتب عليه أى أثر .

بيان ذلك : ان في مثل «زيد قائم» : «زيد» موضوع طعنى مادة وموضوع طعنى آخر هو الابتداء هيئة ، ومادة «قائم» موضوعة طعنى ، وهيئته الحاصلة من خصوص اعرابه موضوعة طعنى آخر - وهو كونه خبراً - ، وهيئته القائمة بمادته - وهي هيئة الفاعل - موضوعة طعنى ثالث ، والهيئة القائمة بمجموعها - مجموع «زيد» و «قائم» - موضوعة طعنى . . . ولكل خصوصية من الخصوصيات المستفادة من الجملة ، كالاستمرار ، والدوام ، والتجدد ، والحدوث ، والحصر ، والتأكيد . . . وما شا كل ذلك وضع بازائه لفظ . فاذا كانت اجزاء المركب ومفرداته بموادها وهيئاتها موضوعة طعنى فلا حاجة الى وضع المركبات التى هي مركبة من تلك الموارد والهيئات وضعاً على حدة ؛ ضرورة ان كل معنى تعلق به غرض المتكلم يمكن تفهيمه بالمركب بزيادة حرف او كلمة او نقصانها من دون الالتزام بوضع المركب وضعاً على حدة .

من تأكيد وحصر وغيرهما ، نوعياً ؛ بداهة ان وضعها كذلك واف بتمام المقصود منها – كما لا يخفى – من غير حاجة الى وضع آخر لها بجملتها (١)

(١) قد اشتهر ان وضع الهيئات نوعي ، ووضع المواد شخصي .

والمراد من الوضع النوعي هو الوضع الذي ينحل الى اوضاع متعددة في الخارج وان كان في مقام الانشاء وضعا واحدا ، نظير القضايا الحقيقية التي تنحل بانحلال افرادها في الخارج ، كقولنا «اكرم العلماء» – مثلا – ، فان وجوب الاكرام ينحل بانحلال افراد العلماء ، فيثبت لكل فرد منهم وجوب مستقل ، وان كان الوجوب في مقام الانشاء والجعل واحداً ، بمعنى ان الشارع جمع بين افراد العلماء وأوجب اكرامهم بانشاء واحد وجعل فارد .

والمراد من الوضع الشخصي هو ما كان وضعا واحداً حقيقة وذاتاً وغير قابل للانحلال ابداً .

واما ان وضع الهيئات نوعي ، فلان الهيئات بما انها مندمجة في المادة غاية الاندماج ، فلا يمكن تصور هيئة بلحاظ ذاتها وبدون مادة ومجردة عنها ، فلا استقلال لها في الوجود الذهني فضلا عن الخارجي ، فتكون كالمعاني الحرفية في عدم الاستقلال . . ولاجل ذلك ليس لها جامع ذاتي ليلاحظ ذلك الجامع الذاتي بذاته وشخصه ليكون وضعه شخصياً لا نوعياً ، بل لابد من لحاظ افرادها بجامع عنواني ، كقوله «كل ما كان على هيئة فاعل موضوع لمعنى فلاني» . وهذا معنى نوعية الوضع – اي الوضع لافرادها – بجامع عنواني لا بشخصيتها الذاتية ؛ ولذا ينحل هذا الوضع الى اوضاع متعددة بتعداد افرادها ، كالقائم والضارب ، والعالم ، وما شاكل ذلك .

واما ان وضع المواد شخصي ، فلاجل ان كل مادة لوحظت بشخصيتها الذاتية ووحدتها الطبيعية فتوضع لمعنى ، ولذا اقتصر الوضع على تلك المادة .

• مع استلزامه الدلالة على المعنى ، تارة بملاحظة وضع نفسها ، وأخرى بملاحظة وضع مفرداتها (١) . ولعل المراد من العبارات الموهمة لذلك هو وضع الهيئات على حده غير وضع المواد ، لاوضعها بجملتها علاوة على وضع كل واحد منهما (٢) .

السابع - لا يخفى ان تبادر المعنى من اللفظ وانسباقه الى الذهن من نفسه وبلا قرينة علامة كونه حقيقة فيه ؛ بدهاء انه لولا وضعه له لما تبادر (٣) .

وهذا معنى شخصية الوضع .

(١) ان المركب اذا كان موضوعا بوضع على حدة غير وضع مفرداته ، فحالة كان موضوعا لعين المعنى الذى وضع بازائه مفردة ؛ فعندئذ يلزم الانتقال اليه - الى هذا المعنى الواحد - عند اطلاق المركب مرتين . ضرورة ان كل وضع سبب مستقل للانتقال الى معنى ، والمفروض هنا وضعان : احدهما للمركب ، والاخر لمفرداته . . والمفروض ان كلامهما سبب مستقل للانتقال الى معنى ، فعندئذ يلزم الانتقال الى معنى واحد مرتين عند اطلاق المركب ، وهو خلاف الوجدان .

(٢) وعلى هذا ، فالنزاع في وضع المركب وعدمه يصبح لفظياً . فان مراد القائل بالوضع هو وضع الهيئات على حدة غير وضع المواد . ومراد القائل بعدم الوضع هو وضع جملة من الهيئات والمواد معاً ؛ فاذن لانزاع في البين .

(٣) لا اشكال في ان تبادر المعنى من اللفظ وانسباقه منه عند الاطلاق إما ان يكون معلولا للقرينة واما ان يكون معلولا للوضع ، ولاتالث لهما . فاذا فرض انه ليس معلولا للقرينة بل هو مستند الى حاق اللفظ - مع فرض عدم وجود قرينة في البين من الحالية او المقالية - لامحالة يكشف عن انه موضوع له كشفاً إنياً ؛ ضرورة انه لولا وضعه بازائه لما تبادر منه ، لفرض عدم وجود

لا يقال : كيف يكون علامة مع توقفه على العلم بأنه موضوع له ،
كما هو واضح . فلو كان العلم به موقوفاً عليه لدار ؟ (١)
فانه يقال : الموقوف عليه غير الموقوف عليه ؛ فان العلم التفصيلي بكونه
موضوعاً له موقوف على التبادر ، وهو موقوف على العلم الاجمالي الارتكازي
به لا التفصيلي ؛ فلا دور . هذا اذا كان المراد به التبادر عند المستعلم (٢) .

قربنة في البين . وهذا هو معنى التبادر الذي يكون علامة للحقيقة والمعنى
الموضوع له .

(١) اشار بذلك الى ما توهم من انه لا يمكن ان يكون التبادر علامة للحقيقة ،
وإلا يلزم الدور . . وهو محال .

بيان ذلك : ان التبادر يتوقف على العلم بالموضوع له ؛ ضرورة ان الشخص
اذا كان جاهلاً بالموضوع له فلا يتبادر في ذهنه منه عند اطلاقه شيء ؛ كما اذا
كان الشخص جاهلاً باللغة العربية - مثلاً - ، فمن المعلوم انه لا يتبادر في ذهنه
منها عند اطلاقها شيء ، وهذا واضح ؛ فاذن يتوقف التبادر على العلم بالموضوع
له ، والمفروض ان العلم بالموضوع له يتوقف على التبادر ، فهذا هو الدور . .
اذن يستحيل ان يكون التبادر علامة ، لأن علاميته تستلزم المحال ، وكلما
يلزم من فرض وجوده محال فهو محال .

(٢) يدفع هذا الاشكال - اشكال الدور - ببيان ان الموقوف عليه غير
الموقوف عليه . فان ما يتوقف على التبادر هو العلم التفصيلي بالموضوع له ،
وما يتوقف عليه التبادر هو العلم الارتكازي به الذي هو موجود في خزانة النفس
من دون التفات تفصيلي اليه ، فان هذا العلم الارتكازي هو سبب التبادر وعلته ؛ فاذن
لا دور في البين ، لاختلاف الموقوف والموقوف عليه بالعلم التفصيلي والعلم الارتكازي
وهذا المقدار من الاختلاف كاف في دفع الدور . وضمير «عليه» في الموقوف عليه

واما اذا كان المراد به التبادر عند أهل المحاورة ، فالتغاير اوضح من ان يخفى (١) .

ثم ان هذا فيما لو علم استناد الانسباق الى نفس اللفظ . وأما فيما احتتمل استناده الى قرينة فلا يجدى أصالة عدم القرينة في احراز كون الاستناد اليه لا اليها - كما قيل - ؛ لعدم الدليل على اعتبارها الا في احراز المراد لا الاستناد (٢) .

الاول يرجع الى التبادر ، وفي الثاني يرجع الى ما يتوقف عليه التبادر ، وهو العلم الارتكازي .

(١) المغايرة بين الموقوف والموقوف عليه على هذا من الواضحات . فان علم المستعلم بالموضوع له يتوقف على تبادر العالم بالوضع ، ومن المعلوم ان تبادره لا يتوقف على علم المستعلم ، بل هو يتوقف على علمه به ، فاذن لادور .

(٢) قد عرفت ان التبادر انما يكون علامة للحقيقة فيما اذا علم انه مستند الى حاق اللفظ ونفسه ، فانه على هذا - لامحالة - يكشف عن كونه الموضوع له . وأما اذا شك في ان التبادر هل هو مستند الى حاق اللفظ او الى قرينته ، ففي مثل ذلك لا تجرى اصالة عدم القرينة ، لاحراز كون الاستناد اليه لا اليها .

كما عن السيد المرتضى (قده) ، حيث ذهب الى ان الاصل في الاستعمال الحقيقية ، وان اصالة عدم القرينة حجة . ولكن الامر ليس كذلك ، لعدم الدليل على اعتبار هذه الاصالة ، فان عمدة الدليل على اصالة الحقيقة هي بناء العقلاء ، وهو قائم على حجبية اصالة الحقيقة فيما اذا تميز المعنى الحقيقي عن المعنى المجازي وشك في ان المتكلم هل اراد المعنى الحقيقي أم المجازي ..

ففي مثل ذلك ، اذا لم تكن قرينة على ارادة المعنى المجازي ، يتمسك باصالة الحقيقة لاثبات ارادة المعنى الحقيقي .

ثم ان عدم صحة سلب اللفظ بمعناه المعلوم المرتكز في الذهن اجمالا كذلك عن معنى تكون علامة كونه حقيقة فيه ، كما ان صحة سلبه عنه علامة كونه مجازا في الجملة (١) .

وبالجملة : هنا مقامان :

الاول - ان المخاطب يعلم مراد المتكلم ولكن لا يعلم انه معنى مجازى او حقيقى . . ففى مثل هذا لادليل على اعتبار اصاله الحقيقة اصلا ، لأن حجيه اصاله الحقيقة من باب الظهور ؛ ضرورة انه لامعنى لبناء العقلاء على اعتبار شىء تعبدأ ، فلا محالة يكون بناؤهم على حجيه هذه الاصاله من باب الظهور النوعى.. وحيث لاظهور للفظ في انه معنى حقيقى او مجازى فلا بناء للعقلاء عندئذ .

الثاني - ما اذا علم المخاطب المعنى الحقيقى والمجازى ولكن لم يعلم مراد المتكلم وانه اى منهما اراد .. ففى مثل هذا تكون اصاله الحقيقة حجة ببناء العقلاء . وبما ان مانحن فيه من قبيل المقام الاول ، فلا دليل على حجيه اصاله الحقيقة فيه لاحراز الاستناد الى حاق اللفظ .

(١) ومن العلامات لتعيين المعنى الموضوع له وتشخيصه عن المعنى المجازى عدم صحة السلب ، وان شئت فعبّر عنه بـ « صحة الحمل » . ويرد عليه ما تقدم من الايراد في التبادر ، وحاصله هو ان عدم صحة السلب يتوقف على العلم بأن هذا المعنى هو المعنى الموضوع له والحقيقى ، لثلا يصح السلب عنه ؛ ضرورة ان الانسان لو كان جاهلا بالموضوع له فلا يتمكن من اعمال هذه العلامة واجرائها ، وعلى هذا ، فلو كان العلم بالموضوع له يتوقف عليه لدار .

واجاب عن هذا الايراد بعين ما اجاب عنه في التبادر ، و اشار الى جوابه بقوله : « بمعناه المعلوم المرتكز في الذهن اجمالا » . وتوضيحه : ان عدم صحة السلب يتوقف على العلم الارتكازي بالموضوع له لاعلى العلم التفصيلي به ، فاذن

والتفصيل : ان عدم صحة السلب عنه وصحة الحمل عليه بالحمل
الاولى الذاتي الذي كان ملاكه الاتحاد مفهوما علامة كونه نفس المعنى ،
وبالحمل الشايح الصناعي الذي ملاكه الاتحاد وجودا بنحو من انحاء
الاتحاد علامة كونه من مصاديقه وأفراده الحقيقية ؛ (١)

لادور . فان ما يتوقف على عدم صحة السلب غير ما يتوقف عدم صحة السلب عليه ،
فان ما يتوقف على عدم صحة السلب هو العلم التفصيلي بالموضوع له ، وما يتوقف
عليه عدم صحة السلب هو العلم الارتكازي . وعليه فيندفع الدور .

(١) ان صحة الحمل التي هي من علامة الحقيقة على قسمين :

الاول - صحة الحمل بنحو الحمل الاولى الذاتي .

الثاني - صحة الحمل بنحو الحمل الشائع الصناعي .

بيان ذلك : ان المعروف بين الاصحاب هو ان الحمل على نوعين : احدهما
الحمل الاولى الذاتي ، والثاني الحمل الشايح الصناعي . وملاك الاول هو اتحاد
الموضوع والمحمول ذاتاً وحقيقة ومغايرتهما اعتباراً ، كالحد والمحدود ، فان
حمل الحد - وهو الحيوان الناطق مثلاً - على المحدود - وهو الانسان - حمل
اولي ذاتي ، لاتحادهما ذاتاً وحقيقة ومغايرتهما اعتباراً ، وهو الاجمال
والتفصيل ، اعنى بهما الجمع والتفريق . وملاك الثاني هو اتحاد الموضوع
والمحمول في الوجود الخارجي ، بأن يكونا موجودين بوجود واحد ،
ومغايرتهما مفهوماً ، كالطبيعي وفرده ؛ فان حمل الطبيعي - كالانسان مثلاً -
على فرده - وهو «زيد» - حمل شايح صناعي ، فان الطبيعي متحد مع الفرده
في الوجود الخارجي ومغاير معه بحسب المفهوم الذهني ؛ فان مفهوم «زيد» غير
مفهوم «الانسان» .

وبالجملة : الجامع هو ان المعتبر في صحة حمل شيء على آخر مغايرته

كما ان صحة سلبه كذلك علامة انه ليس منيها ، (١) وان لم نقل بأن اطلاقه عليه من باب المجاز في الكلمة ، بل من باب الحقيقة ؛ وان التصرف فيه في أمر معه من جهة واتحاده معه من جهة اخرى . اما اعتبار المغايرة ، فلتلا يلزم حمل شيء على نفسه ، فانه باطل ولا يترتب عليه أي اثر . واما اعتبار الاتحاد بينهما فلتلا يلزم حمل المباين على المباين ، فانه غير جائز ؛ ولجل ذلك لا بد في صحة الحمل من مغايرة بين الموضوع والمحمول من جهة والاتحاد بينهما من جهة اخرى . . . غاية الأمر ان الاتحاد يكون في الحمل الاولي الذاتي حقيقة ووجوداً والمغايرة اعتباراً - كما عرفت - ، وفي الحمل الشائع الصناعي وجوداً والمغايرة مفهوماً - كما مر .

وبعد ذلك نقول : ان صحة حمل اللفظ بماله من المعنى المرتكز على المعنى المشكوك فيه ان كانت بحمل اولي ذاتي فهي علامة كون المعنى هو نفس الموضوع له ، وان كانت بحمل شائع صناعي فهي علامة كونه من مصاديق المعنى الموضوع له وافراده . فالنتيجة : ان صحة الحمل الاولي الذاتي علامة لتعيين نفس الموضوع له ، وصحة الحمل الشائع الصناعي علامة لتعيين مصداق المعنى الموضوع له وفرده .

(١) اشارة الى ان صحة السلب التي هي عبارة اخرى عن عدم صحة الحمل ايضاً على قسمين :

الاول - عدم صحة حمل اللفظ بماله من المعنى المرتكز في الذهن على المعنى المشكوك فيه بنحو الحمل الاولي : وهو علامة ان هذا المعنى المشكوك فيه ليس هو معنى هذا اللفظ والموضوع له له .

الثاني - عدم صحة حمل اللفظ بماله من المعنى المرتكز في الذهن على المعنى المشكوك فيه بنحو الحمل الشائع الصناعي : وهو علامة كون هذا

عقلي ، كما صار اليه « السكاكي » (١) . واستعلام حال اللفظ وانه حقيقة

المعنى المشكوك فيه ليس من افراد المعنى الموضوع له هذا اللفظ ومصاديقه .
(١) اشارة الى دفع ما قد يقال : ان صحة السلب إنما تكون علامة للمجاز
على مذهب المشهور القائلين بالمجاز في الكلمة . واما على مسلك السكاكي المنكر
للمجاز في الكلمة وان الاطلاق في جميع الموارد على نحو الحقيقة والمجاز إنما
هو في الاسناد والامر العقلي ؛ فلا تكون صحة السلب علامة للمجاز ، لفرض
انه للمجاز في الكلمة لتكون علامة له في مقابل عدم صحة السلب الذي يكون
علامة للحقيقة ، فتكون السالبة بانتفاء الموضوع .

والجواب عن ذلك : انه لافرق في كون صحة السلب علامة بين مسلك
المشهور ومسلك السكاكي . ففي علامة مطلقا ؛ ضرورة انه كما يصح سلب
« الأسد » بماله من المعنى الارتكازي في الذهن عن « الرجل الشجاع » على مسلك
المشهور ، وانه معنى مجازي له واستعماله فيه مجاز لاحقيقة ؛ كذلك يصح ذلك
على مسلك السكاكي المنكر للمجاز في الكلمة بلا اشكال وريب ضرورة انه
لا يصح حمل « الأسد » بماله من المعنى على « الرجل الشجاع » ، وان لم يكن
استعماله - اى استعمال « الأسد » - فيه على نحو المجاز ، بل كان على نحو
الحقيقة ادعاء ، فتكون صحة السلب على مسلك السكاكي علامة لكون المعنى
معنى حقيقياً له حقيقة ، وصحة السلب علامة لكون المعنى المشكوك فيه ليس
معنى حقيقياً له حقيقة . وهذا هو الغرض من اعمال هذه العلامة . وأما انه معنى
حقيقى له ادعاء - كما عن السكاكي - او معنى مجازى - كما عن المشهور -
فهو امر آخر اجنبى عن علامية هذه العلامة بالكلية ، لفرض انه على كلا
التقديرين صح سلبه عنه ، وهو علامة كونه ليس معنى حقيقياً له حقيقة وواقعا ،
كما هو واضح .

أو مجاز في هذا المعنى بهما ليس على وجه دائر ؛ لما عرفت في التبادر من
التغاير بين الموقوف والموقوف عليه بالاجمال والتفصيل^(١) او الاضافة الى
المستعلم والعالم ، فتأمل جيدا^(٢) .
ثم انه قد ذكر الاطراد وعدمه علامة للحقيقة والمجاز أيضا^(٣) .

(١) اشارة الى انه لايلزم من كون عدم صحة السلب علامة للحقيقة الدور .:

لما تقدم في التبادر . وقد اشرنا اليه في اول هذا البحث من التغاير بين الموقوف
والموقوف عليه بالاجمال والتفصيل ، يعنى بالعلم الارتكازى والتفصيلي .

(٢) اشارة الى جواب تقدم في التبادر ايضاً ، وهو : ان عدم صحة السلب
عند العالم بالواضع علامة للجاهل بها ؛ فاذن لا دور . فان العلم التفصيلي
بالموضوع له للمجاهل يتوقف على عدم صحة السلب عند العالم بالواضع ، وهو
يتوقف على علمه بالموضوع له لاعلى علم الجاهل به .

(٣) لاشبهه في ان المراد منه ليس تكرار استعمال اللفظ في معنى ؛ ضرورة
انه اذا صح استعمال اللفظ في معنى مرة واحدة صح فيه مرات عديدة ، سواء
أكان الاستعمال على نحو الحقيقة او المجاز ؛ لأن حكم الامثال فيما يجوز وما
لايجوز سواء . . بل المراد منه هو اطلاق اللفظ على فرد باعتبار معنى كلي
يقطع بعدم كون هذا الفرد من حيث هو من المعاني الحقيقية للقطع بعدم
وضع اللفظ بازائه ، ولكن يشك في ان ذلك المعنى الكلي كذلك ام لا . فعندئذ
اذا وجد صحة الاطلاق باعتبار ذلك الكلي مطردا فهو يكشف عن كون هذا
الكلي من المعاني الحقيقية ، مثل اطلاق لفظ «الاسد» باعتبار «الحيوان المفترس»
مطرد في جميع موازد استعماله واطلاقاته ، وهذا يكشف عن كون الحيوان
المفترس هو المعنى الموضوع له . واما اذا لم يكن الاطلاق باعتبار ذلك الكلي
مطرداً ، فهو يكشف عن ان هذا الكلي ليس من المعاني الحقيقية ، مثل اطلاق

ولعله بملاحظة نوع العلائق المذكورة في المجازات ، حيث لا يطرده صحة استعمال اللفظ معها ، والا فبملاحظة خصوص ما يصح معه الاستعمال فالمجاز مطرد كالحقيقة (١) ، وزيادة قيد من غير تأويل ، او على وجه الحقيقة ، وان كان موجبا لاختصاص الاطراد كذلك بالحقيقة ، الا انه حينئذ لا يكون علامة لها الا على وجه دائر (٢) ، ولا يتأتى التقصى عن الدور بما ذكر في التبادر هنا ؛ ضرورة انه مع العلم بكون الاستعمال على نحو الحقيقة لا يبقى مجال لاستعمال

لفظ «الاسد» باعتبار «الرجل الشجاع» ، فانه ليس بمطرده في جميع الموارد والمقامات ، لعدم الاطراد في انواع العلائق . فاذن ، هو يكشف عن انه من المعاني المجازية .

وبالجملة : صحة اطلاق اللفظ على فرد باعتبار المعنى الكلي ان كان مطرداً فهو يكشف عن وضعه له ، وان الاطلاق ليس مستندا الى العلاقة ، لعدم الاطراد فيها ، وان لم يكن مطرداً فهو يكشف عن انه مستند الى العلاقة لا الى الوضع ، وإلا لكان مطرداً .

(١) اشارة الى ان الاطراد في المعنى الحقيقي وعدم الاطراد في المعنى المجازي لعله كان بملاحظة نوع العلائق ، فانه لا اطراد فيها . . ضرورة ان نوع العلاقة السببية لا يكون مصححاً للاستعمال ، وكذا نوع العلاقة المشابهة . . وهكذا .
واما بملاحظة خصوص العلائق الموجبة لصحة الاطلاق والاستعمال فالمجاز بملاحظتها كالحقيقة . فاذن ، لا فرق بينهما اصلا . وعليه ، فلا يكون الاطراد علامة للحقيقة ، ولا عدمه علامة للمجاز .

(٢) وهذا وان كان يوجب اختصاص الاطراد بالحقيقة ، إلا انه عندئذ ليس علامة لها إلا على وجه دائر ، فان علامية هذا تتوقف على العلم بالمعنى الحقيقي ليعلم ان هذا اطراد على نحو الحقيقة ، والمفروض ان العلم بالموضوع له والمعنى الحقيقي يتوقف عليه . وهذا هو الدور الباطل .

حال الاستعمال بالاطراد او بغيره (١) .

الثامن - انه للفظ أحوال خمسة ، وهي : التجوز ، والاشتراك ،
والتخصيص ، والنقل ، والاضمار . . لا يكاد يصر الى أحدها - فيما اذا
دار الامر بينه وبين المعنى الحقيقي - الا بقريئة صارفة عنه اليه . وأما
اذا دار الامر بينها ، فالاصوليون وان ذكروا لترجيح بعضها على بعض
وجوها ، الا أنها استحسانية لا اعتبار بها ، الا اذا كانت موجبة لظهور اللفظ
في المعنى ؛ لعدم مساعدة دليل على اعتبارها بدون ذلك ، كما لا يخفى (٢) .

(١) وهذا واضح . . . ضرورة انه مع العلم بان هذا الاستعمال على نحو
الحقيقة لا يبقى مجال لاعمال هذه العلامة اصلا لاثبات ان هذا الاستعمال على
نحو الحقيقة او المجاز ، كما هو واضح . ولا يجدى العلم الارتكازى هنا كما
كان مجدياً في التبادر وعدم صحة السلب ، وذلك لأن فيه على نحو الحقيقة مأخوذ
في حد هذه العلامة ، ومن المعلوم ان العلم بالمحدود يتوقف على العلم بالحد
تفصيلا وإلا فلا علم له بالمحدود . مثلا : يتوقف العلم بحقيقة الانسان على العلم
بالحيوان الناطق تفصيلا ، وإلا فلا علم له بحقيقته وكنهه .

(٢) لاوجه لما ذكره القوم من ترجيح بعض هذه الأحوال على بعضها
الآخر فيما اذا دار الأمر بينهما ، وذلك لان الوجوه التي ذكرها كلها وجوه
استحسانية . ومن الظاهر انه لا اعتبار بالوجوه الاستحسانية في باب الالفاظ
اصلا . فان العبرة في باب الالفاظ إنما هي بالظهور ، حيث انه حجة ببناء
العقلاء ويترتب عليه اثره ؛ وأما غيره من الوجوه الاستحسانية التي لاتفيد الظن ،
بل ولو كانت مفيدة له ، فلا دليل على اعتبارها اصلا الا إذا كانت موجبة
للظهور . فاذن يكون الظهور حجة دون تلك الوجوه ، ويكون ضم هذه الوجوه
اليه كضم الحجر في جنب الانسان . . فلا اثر له اصلا .

التاسع - انه اختلفوا في ثبوت الحقيقة الشرعية وعدمه على أقوال (١) .
 وقبل الخوض في تحقيق الحال لا بأس بتمهيد مقال ، وهو : ان الوضع التعيني
 كما يحصل بالتصريح بانشاءه كذلك يحصل باستعمال اللفظ في غير ما وضع
 له ، كما اذا وضع له بأن يقصد الحكاية عنه والدلالة عليه بنفسه لا بالقرينة ،
 وان كان لا بد - حينئذ - من نصب قرينة ، الا انه للدلالة على ذلك لاعلى
 ارادة المعنى كما في المجاز (٢) .

(١) محل النزاع في المسألة إنما هو في ثبوت الحقيقة الشرعية لافي ثبوت
 الحقيقة المتشعبة ، فانه لا اشكال في ثبوتها ولانزاع فيه اصلا . والمراد من
 الحقيقة الشرعية هو ثبوت الوضع التعيني او التعيني من قبل الشارع في الفاظ
 العبادات ، فمرجع النزاع في المسألة الى ان الشارع هل وضع الفاظ العبادات ،
 كالصلاة والصوم والحج والزكاة ونحو ذلك ، بازاء معانيها الشرعية أم لا ؟
 واختلفوا في ذلك على أقوال .

(٢) الوضع على قسمين :

وضع تعيني : وهو ما يحصل بانشاء الواضع ، مثل ان يقول : « وضعت لفظ
 زيد - مثلا - طعنى » ، وهكذا . . .

ووضع تعيني : وهو ما يحصل بكثرة استعمال اللفظ في المعنى . فان كثرة
 الاستعمال اذا بلغت الى حد كلما اطلق اللفظ يتبادر منه هذا المعنى بلا قرينة
 في البين ، توجب الوضع ، ويسمى هذا بالوضع التعيني .

ثم ان الوضع التعيني تارة يحصل بانشاء الواضع على نحو مامر ، واخرى
 يحصل باستعمال اللفظ في غير ماوضع له ، ويقصد بذلك الاستعمال وضعه له
 والحكاية عنه والدلالة عليه بنفسه ، لا بالقرينة كما في المجاز ؛ فان دلالة اللفظ
 على المعنى المجازي ليست بنفسه ، بل بواسطة القرينة . وهذا بخلاف ما اذا

فافهم^(١) . وكون استعمال اللفظ فيه كذلك في غير ما وضع له ، بلا مراعاة ما اعتبر في المجاز ، فلا يكون بحقيقة ولا مجاز . . غير ضائر بعدما كان مما يقبله الطبع ولا يستكره . وقد عرفت سابقا أنه في الاستعمالات الشائعة في المحاورات ما ليس بحقيقة ولا مجاز^(٢) .

قصد الوضع بنفس الاستعمال . فانه يقصد به حكاية اللفظ عن المعنى والدلالة عليه بنفسه لا بواسطة القرينة ، وان كان لابد من نصب قرينة ، إلا أنها لأجل الدلالة على انه قصد وضع هذا اللفظ لهذا المعنى باستعماله فيه والحكاية عنه بنفسه لا بالقرينة ، فن هذا يحتاج الى نصب قرينة لاحتمال .

(١) لعله اشارة الى عدم امكان هذا الوضع .

بيان ذلك : ان الوضع يقتضي تصور اللفظ استقلالا ، والاستعمال يقتضي تصوره آليا . فان حقيقة الاستعمال هو فناء اللفظ في المعنى . فاذا فرض انه قصد الوضع بنفس الاستعمال - لم يجمع بين اللحاظ الآلي والاستقلالي في شيء واحد ، وهو اللفظ في مفروض المقام ؛ فانه من حيث استعماله في المعنى لابد ان يكون ملحوظاً باللحاظ الآلي ، ومن حيث انه قصد وضعه له لابد ان يكون ملحوظاً باللحاظ الاستقلالي . وهذا غير معقول .

(٢) الامر كما افاده (قدّه) . فان هذا الاستعمال ليس بحقيقة ، لفرض ان هذا المعنى انما يصير معنى حقيقياً له بنفس هذا الاستعمال ، وليس معنى حقيقياً له قبله . وأما انه ليس بمجازي ، فلأن المعتبر في الاستعمال المجازي مراعاة ما اعتبر في المجاز من العلائق ، والمفروض هنا عدم مراعاة تلك العلائق ، لانه اطلق اللفظ على معنى وقصد وضعه له ، ولم يراع في ذلك وجود علاقة بينه وبين المعنى الحقيقي لهذا اللفظ غير هذا المعنى الذي قصد وضعه بازائه بنفس استعماله فيه ، او فرض الكلام فيما اذا لم يكن لهذا اللفظ معنى آخر

إذا عرفت هذا ، فدعوى الوضع التعييني في الالفاظ المتداولة في لسان الشارع هكذا قريبة جداً ، ومدعى القطع به غير مجازف قطعاً (١) . ويدل عليه تبادل المعاني الشرعية منها في محاوراته (٢) . ويؤيد ذلك انه ربما لا يكون علاقة معتبرة بين المعاني الشرعية واللغوية ، فأى علاقة بين الصلاة شرعاً والصلاة بمعنى الدعاء ومجرد اشتمال الصلاة على الدعاء لا يوجب ثبوت ما يعتبر من علاقة الجزء والكل بينهما ، كما لا يخفى . هذا كله بناءً على

اصلاً ليراعى وجود العلاقة بينه وبين هذا المعنى . ومن المعلوم أن استعمال اللفظ في معنى لا يتصف بكونه استعمالاً مجازياً إلا إذا كان له معنى حقيقياً . ضرورة ان معنى كون هذا الاستعمال مجازياً هو انه استعمال في غير ما وضع له ؛ ومن المعلوم انه يتوقف على وجود الموضوع له ليكون هذا استعمالاً في غيره . فاذن هذا الاستعمال ليس بحقيقة ولا مجاز ، ولكن لا يضر ذلك بعد ما ذكرنا من ان المناطق في صحة الاستعمال هو ما يقبل الطبع ولا يستنكره ، والمفروض ان هذا الاستعمال مما يقبله الطبع ولا يستنكره ، وهذا كاف في صحته وجوازه . وقد تقدم ان الامر كذلك في الاستعمالات الشائعة في المحاورات ، كاستعمال اللفظ في نوعه او صنفه او مثله ، فانه ليس بحقيقة ولا مجاز . أما الاول فواضح ، وأما الثاني فلعدم اعتبار العلائق في هذه الاطلاقات أصلاً .

(١) وهذا قريب جداً بان يقصد الشارع بنفس استعمال هذه الالفاظ في معانيها الشرعية وضعها لها وحسب كآيتها عنها بنفسها لا بالقرينة ، فان الوضع التعييني بالمعنى الآخر بعيد عن الشارع ، بأن يرقى المنبر ويعلن للناس بانى وضعت هذا اللفظ المعين لهذا المعنى المعين وهكذا . . .

(٢) ان التبادر علامة للحقيقة ، ودليل انى على الوضع . وبما ان الوضع التعييني بالمعنى الآخر بعيد عن الشارع ، فلا محالة يتعين الوضع

كون معانيها مستحدثة في شرعنا (٣) .

وأما بناءً على كونها ثابتة في الشرايع السابقة - كما هو قضية غير واحد من الآيات ، مثل قوله تعالى : « كتب عليكم الصيام كما كتب ... » وقوله تعالى : « واذن في الناس بالحج » وقوله تعالى : « واوصاني بالصلاة والزكاة ما دمت حياً » ... الى غير ذلك - فألفاظها حقائق لغوية لا شرعية واختلاف الشرايع فيها جزءاً وشرطاً لا يوجب اختلافها في الحقيقة ، والماهية ، إذ لعله كان من قبيل الاختلاف في المصاديق والمحققات ، كاختلافها بحسب

التعيني بهذا المعنى . ولكن يمكن منع هذا التبادر في محاورات الشارع ، وانه مجرد دعوى ، ولا دليل عليه . فان القدر المتيقن هو التبادر عند المتشعبة ، واما عند الشارع فهو غير معلوم .

(٣) ان استعمال هذه الالفاظ في المعاني الشرعية لا يخلو من أن يكون مجازاً او حقيقة ، فان كان الاول فهو يحتاج الى وجود علاقة مصححة له ... مع انه لاعلاقة بين المعاني الشرعية والمعاني اللغوية . وأي علاقة بين الصلاة شرعاً والصلاة بمعنى الدعاء ومجرد اشتمال الصلاة على الدعاء لا يوجب صحة الاستعمال ، لان المصحح له هو قسم خاص من علاقة الكل والجزء لامطلق علاقة الكل والجزء . فاذن يتعين الثاني ، وهو كون استعمال هذه الالفاظ في المعاني الشرعية على نحو الحقيقة ، وان الشارع وضع هذه الالفاظ بازائها . واما انه (قد ه) جعل هذا مؤيداً لادليلا ، فلاجل انه لا يلزم على مسلكه ان يكون الاستعمال إما مجازياً او حقيقياً ، بحيث لا يكون هنا شق ثالث ، بل يمكن ان لا يكون مجازاً ولا حقيقة ... اما انه لا يكون مجازاً فلعدم العلاقة المعبرة بينه وبين معناه الموضوع له ، وأما انه ليس بحقيقة فلغرض عدم وضعه بازائه ... فمن جهة ذلك جعل هذا مؤيداً لادليلا .

الحالات في شرعنا ، كما لا يخفى (١) .

ثم لا يذهب عليك انه مع هذا الاحتمال لا مجال لدعوى الوثوق ، فضلاً عن القطع ، بكونها حقائق شرعية ، ولا لتوهم دلالة الوجوه التي ذكروها على ثبوتها لو سلم دلالتها على الثبوت لولاه . ومنه اتقدح حال دعوى الوضع التعييني معه . ومع الغض عنه ، فالانصاف ان منع حصوله في زمان الشارع في لسانه ولسان تابعيه مكابرة . نعم حصوله في خصوص لسانه ممنوع (٢) .

(١) المستفاد من الآي الشريفة أن معاني هذه الالفاظ - كانت ثابتة في الشرايع السابقة ، وليست مستحدثة في هذه الشريعة فحسب فعليه تكون الفاظها حقائق لغوية لاشريعة ، لفرض انها وضعت بازاء هذه المعاني قبل وجود هذا الشرع ، وليس وضعها لها مستنداً الى هذا الشرع لتكون حقائق شرعية . . غاية الامر انها تختلف جزئاً او شرطاً بحسب اختلاف الشرايع لاحقيقة . ومن المعلوم أن هذا المقدار من الاختلاف لا يضر بالحقيقة ، فان هذا المقدار من الاختلاف موجود في شرع واحد .

ولكن يرد عليه : ان مجرد ثبوت هذه المعاني في الشرايع السابقة لا يكون دليلاً على ان الفاظها حقائق لغوية ؛ ضرورة ان الموجود في الشرايع السابقة هو نفس هذه المعاني بالفاظ أخرى لا بهذه الالفاظ ، وفي القرآن حكى عن هذه المعاني بهذه الالفاظ لانها موجودة في الشرايع السابقة بهذه الالفاظ بعينها ؛ ضرورة ان الفاظها في تلك الشرايع كانت غير هذه الالفاظ قطعاً . فاذن ، لوجهلما افاده (قدّه) اصلاً .

(٢) هذا واضح على ما ذكره (قدّه) فانه مع هذا الاحتمال لا يمكن

فتأمل (١) .

وأما الشمرة بين القولين ، فتظهر في لزوم حمل الالفاظ الواقعة في كلام الشارع بلا قرينة على معانيها اللغوية مع عدم الثبوت ، وعلى معانيها الشرعية على الثبوت فيما اذا علم تأخر الاستعمال (٢) . وفيما اذا جهل التاريخ ، ففيه اشكال . واصالة تأخر الاستعمال مع معارضتها باصالة تأخر الوضع لادليل على اعتبارها تعبداً الا على القول بالاصل المثبت ، ولم يثبت بناء من العقلاء على التأخر مع الشك (٣) . واصالة عدم النقل انما كانت معتبرة فيما اذا

الوثوق والاطمئنان بكون هذه الالفاظ حقائق شرعية ، كما انه لا مجال عندئذ لتوهم دلالة الوجوه التي استدل بها على ثبوت الحقيقة الشرعية ، وان فرض دلالتها مع قطع النظر عن هذا الاحتمال ، ومعه يبطل الاستدلال بها ، كما اشتهر في الالسنه « اذا جاء الاحتمال بطل الاستدلال » . ولكن قد عرفت أن هذا الاحتمال باطل قطعاً ، ولا مجال له ابداً .

(١) لعله اشارة الى انه مناف لما تقدم من ان دعوى الوضع التعييني الالفاظ المتداولـة في لسان الشارع ، كلفظ الصلاة ، والصوم ، والحج ، والزكاة قريبة جداً . ومن المعلوم ان هذا ينافي قوله : « نعم حصوله في خصوص لسانه ممنوع » ، لفرض ان الوضع التعييني المدعى انما هو حصوله منه لامنه ومن متابعيه . وهذا واضح .

(٢) ان ثبتت الحقيقة الشرعية ، وان الشارع وضع هذه الالفاظ لهذه المعاني يجب حملها عليها عند وقوعها في كلامه - اذا لم تكن قرينة على الخلاف . وان لم تثبت فتحمل على معانيها اللغوية اذا لم تنصب قرينة على ارادة غيرها . وهذا واضح .

(٣) حينما لا يعلم بتقدم الوضع على الاستعمال وتأخره عنه ، فيتردد الامر

بين كون الوضع مقدماً على الاستعمال ليحمل على المعنى الشرعي او العكس ليحمل على المعنى اللغوي . ففي مثل ذلك لا يمكن الحكم بتأخر الاستعمال عن الوضع ، وذلك لان اصاله تأخر الاستعمال بمعنى عدم تحققه ووجوده في زمان الوضع مضافاً الى انها معارضة باصاله تأخر الوضع بمعنى عدم تحققه ووجوده في زمان الاستعمال لادليل على تلك الاصاله اصلاً ، لفرض انه لاثرت اصاله عدم تحقق الاستعمال في زمان الوضع إلا أن يثبت التأخر بها ، ومن المعلوم انها لا تثبت التأخر إلا على القول بالاصل المثبت ، لان صفة التأخر من الصفات الوجودية ، ولازمة لعدم تحقق الاستعمال وحدثه الى زمان الوضع ، ولا دليل على حجية الاصل المثبت ، ولم يثبت بناء من العقلاء على التأخر في مورد الشك في حدوث حادث .

(١) ان الشك تارة يكون في اصل النقل بمعنى انه لم يعلم ان هذا اللفظ نقل من معناه الأول الى معنى آخر أم لا ، ففي مثل ذلك لا مانع من التمسك باصاله عدم النقل . وتارة في تأخره لافي اصله ، فان اصل النقل معلوم ، والشك إنما هو في تأخره عن الاستعمال ، ففي مثل ذلك لادليل لنا على تأخره إلا بناء على القول باعتبار الاصل المثبت ، او دعوى ثبوت بناء من العقلاء على التأخر في كل مورد يشك عن تأخر الحادث . وكلا الامرين غير ثابت : لا الاصل المثبت ولا البناء من العقلاء .

(٢) لعله اشارة الى انه لاثرت اصاله عدم النقل ايضاً . فان الاثر في باب الالفاظ إنما هو للظهور . ومن المعلوم ان اصاله عدم النقل لا تثبت ظهور اللفظ في معناه الاول إلا على القول بالاصل المثبت - كما هو واضح - ،

العاشر - انه وقع الخلاف في ان الفاظ العبادات اسام لخصوص الصحيحة او الاعم منها . وقبل الخوض في ذكر ادلة القولين يذكر امور :
منها : انه لاشبهة في تأتى الخلاف على القول بثبوت الحقيقة الشرعية ، وفي جريانه على القول بالعدم اشكال ، وغاية مايمكن ان يقال في تصويره : ان النزاع وقع على هذا في ان الاصل في هذه الالفاظ المستعملة مجازا في كلام الشارع هو استعمالها في خصوص الصحيحة او الاعم ، بمعنى ان ايها قد اعتبرت العلاقة بينه وبين المعاني اللغوية ابتداء وقد استعمل في الآخر بتبعه ومناسبته كي ينزل كلامه عليه مع القرينة الصارفة عن المعاني اللغوية وعدم قرينة اخرى معينة للاخر (٣) . وانت خير بانه لايكاد يصح هذا إلا وبدونه لاثّر له أصلا .

(٣) قد اشتهر الخلاف بين الاصحاب قديماً وحديثاً في ان الفاظ العبادات - كالصلاة ، والصوم ، والحج ، والزكاة . . . اسام لخصوص الصحيحة او الاعم منها ومن الفاسدة .

ثم انه لا اشكال في جريان هذا النزاع على القول بثبوت الحقيقة الشرعية وان الشارع وضع هذه الالفاظ لخصوص الحصة الصحيحة او وضع للاعم منها ومن الفاسدة . وأما جريان هذا النزاع على القول بعدم ثبوت الحقيقة الشرعية ففيه اشكال ، غاية مايمكن ان يقال في تصويره هو : أن الشارع في مقام استعمال هذه الالفاظ في المعاني الشرعية هل يلاحظ العلاقة بين المعاني اللغوية وخصوص الصحيحة منها ، بحيث لو اريد الاعم احتيج الى قرينة اخرى وعناية زائدة ، بأن يلاحظ العلاقة بين خصوص الصحيحة والاعم ، او بينها وبين الاعم منها ومن الفاسدة ، بحيث لو استعملت هذه الالفاظ الصحيحة يحتاج الى قرينة اخرى وعناية زائدة . فالقائلون بالصحيح يدعون الاول ، وان الشارع

إذا علم ان العلاقة انما اعتبرت كذلك ، وان بناء الشارع في محاوراته استقر عند عدم نصب قرينة اخرى على ارادته ، بحيث كان هذا قرينة عليه من غير حاجة الى قرينة معينة اخرى ، واني لهم باثبات ذلك (١) .

وقد اقتدح بما ذكرنا تصوير النزاع على ما نسب الى الباقلاني ؛ وذلك بأن يكون النزاع في ان قضية القرينة المضبوطة التي لا يتعدى عنها إلا بالآخرى الدالة على اجزاء المأمور به وشروطه هو تمام الاجزاء والشروط، او هما في الجملة ؛ فلا تغفل (٢) .

لاحظ العلاقة ابتداء بين معانيها اللغوية وخصوص الصحيحة ، واستعمالها في الاعم يحتاج الى قرينة اخرى . والقائلون بالاعم يدعون عكس ذلك ، وان الشارع لاحظ العلاقة ابتداء بينها وبين الجامع بين الصحيحة والفسادة ، واستعمالها في الصحيحة يحتاج الى قرينة اخرى . وعليه ، فان قلنا بالصحيح يحمل كلامه عليه ، وحمله على الاعم يحتاج الى قرينة صارفة ، فاذا لم تكن فيحمل على الصحيح . وان قلنا بالاعم فيحمل كلامه عليه ، وحمله على الصحيح - عندئذ - يحتاج الى قرينة صارفة .

(١) وهذا الذي ذكرناه وان كان بمكان من الامكان في نفسه ، إلا أن مجرد ذلك لا يكفي ، بل لا بد من اثبات ان العلاقة مع ايها اعتبرت كذلك ، وان بناء الشارع في محاوراته قد استقر عند عدم نصب قرينة اخرى على ارادة مالم يلاحظ العلاقة بينه وبين المعنى اللغوي ، فيكون عدم نصب القرينة قرينة على ارادته ، من دون حاجة الى قرينة معينة لتعيين احد المعنيين عن الآخر . ولكن اثبات ذلك بالدليل مشكل ، ولادليل على ذلك أصلا .

(٢) ان مجرد تصوير محل النزاع ممكن حتى على ما نسب الى « الباقلاني » من أن هذه الالفاظ استعملت في معانيها اللغوية ولم تستعمل في المعاني

ومنها : ان الظاهر : ان الصحة عند الكل بمعنى واحد ، وهو التمامية وتفسيرها باسقاط القضاء - كما عن الفقهاء - او بموافقة الشريعة - كما عن المتكلمين - او غير ذلك ، وانما هو بالمهم من لوازمها ، لوضوح اختلافه المتكلمين - او غير ذلك ، ايما هو بالمهم من لوازمها ، لوضوح اختلافه بحسب اختلاف النظار . وهذا لا يوجب تعدد المعنى ، كما لا يوجب اختلافهما بحسب الحالات ، من السفر والحضر ، والاختيار والاضطرار . . . الى غير ذلك ، كما لا يخفى (١) . ومنه يتقدح : ان الصحة والفساد امران اضافيان ؛

الشرعية ، وإنما اريد المعاني الشرعية بدليل آخر ؛ فيكون المقام من قبيل تعدد الدال والمدلول . فهذه الالفاظ تدل على ارادة المعانى اللغوية ، والقريئة تدل على ارادة المعاني الشرعية . . . فعندئذ يمكن النزاع في ان مقتضى هذه القريئة المضبوطة التي لا يتعدى عن مقتضاها هي ارادة تمام الجزاء والشرائط ، بحيث لو اريد الاعم لاحتميج الى قريئة اخرى . . . او انه الاعم من التمام والبعض ، بحيث تكون ارادة التمام محتاجة الى قريئة اخرى . فالقائلون بالصحيح يدعون الأول ، والقائلون بالاعم يدعون الثاني . . . إلا ان هذا مجرد فرض لا دليل عليه . على ان هذا ليس نزاعاً في وضع هذه الالفاظ للمعاني الصحيحة او الاعم منها ومن الفاسدة ، كما هو ظاهر .

(١) بيان ذلك : ان الصحة عند الجميع بمعنى واحد ، وهي التمامية . فمعنى كون هذا المركب صحيحاً هو انه تام من حيث الاجزاء والشرائط ، ومعنى كون الصلاة صحيحة هو انها واجدة لتمام الاجزاء والشرائط . ولا نعني بالصحة إلا ذلك المعنى الواحد في جميع الموارد والمقامات . وتفسير الصحة تارة باسقاط القضاء - كما عن الفقهاء - او بموافقة الأمر - كما عن المتكلمين - تفسير ببعض آثارها ولوازمها ؛ فان المهم عند الفقهاء ، عند البحث عن صحة الصلاة او الصوم او الحج ونحو ذلك ، إنما هو اسقاط القضاء في

فيختلف شيء واحد صحة وفسادا بحسب الحالات، فيكون تاما بحسب حالة وفسادا بحسب اخرى . فتدبر جيدا (١) .

ومنها : انه لا بد على كلا القولين من قدر جامع في البين كان هو المسمى بلفظ كذا (٢) ، ولا اشكال في وجوده بين الافراد الصحيحة وامكان الاشارة

خارج الوقت والاعادة في الوقت ، فلاجل ذلك فسروا الصحة بذلك ٠٠٠. والمهم عند المتكلمين حيث كان موافقة الشريعة ؛ فلاجل ذلك فسروا الصحة بها . وهذا الاختلاف لا يضر بكون معنى الصحة معنى واحداً وهي التمامية . ضرورة ان هذا المعنى الواحد لا يتخالف مصادرته وافراده باختلاف الانظار والآراء ، وهذا لا يوجب تعدد معنى الصحة ، كما انه لا يوجب تعدده اختلافها بحسب حالات المكلفين من السفر والحضر والاختيار والاضطرار ونحو ذلك ؛ فان الصلاة ذات الر كعتين صحيحة في السفر وفسادة في الحضر ، والصلاة مع الطهارة الترابية صحيحة للمضطر وفسادة للمختار ، وهكذا ٠٠٠

(١) هذا لا اشكال فيه ٠٠ ضرورة ان الشيء الواحد صحيح من جهة وفساد من جهة اخرى . مثلاً : الصلاة مع الطهارة الترابية صحيحة للمضطر وفسادة للمختار - كما مر - ، والصلاة مع الايماء والاشارة صحيحة للمريض وفسادة للمختار ، وهكذا ٠٠٠

(٢) وجه اللابدية انه من المعلوم ان الفاظ العبادات ، كالصلاة والصوم ونحوهما ، ليست مشتركة لفظاً ، بأن تكون موضوعة لكل فرد فرد منها على حدة ٠٠ مع ان مثل هذا - وهذا الوضع غير معقول من البشر ، لأن افرادها خارجة عن الاحصاء ، ووضعها بازائها بجامع عنواني وان كان ممكناً إلا ان نتيجته نتيجة المشترك اللفظي ، فيحتاج استعمالها في كل فرد او صف الى قرينة

اليه بخواصه وآثاره ، فان الاشتراك في الاثر كاشف عن الاشتراك في جامع واحد يؤثر الكل فيه بذلك الجامع ، فيصح تصوير المسمى بلفظ الصلاة - مثلاً - بالناحية عن الفحشاء وما هو معراج المؤمن ويحويهما (١) . والاشكال

معينة . وهذا مفروض العدم قطعاً ، ضرورة انالاحتجاج في استعمال لفظ الصلاة في معناه الموضوع لها الى أي قرينة ، وهذا يكشف كشفاً قطعياً عن أنه ليس مشتركاً لفظياً بين افراد الصلاة ليكون استعماله في كل فرد منها محتاجاً الى قرينة معينة . فاذن ، لا بد من تصوير القدر الجامع على كلا القولين ليكون اللفظ موضوعاً بازاء ذلك الجامع .

(١) هذا مبني منه (قدّه) على قاعدة عدم امكان صدور الواحد عن الكثير ، وان الامر الواحد لا بد وان يصدر من علة واحدة ، فلا يعقل صدور المعلول الواحد عن العلة الكثيرة . هذا من ناحية . ومن ناحية اخرى ، ان الاثر المترتب على الافراد الصحيحة واحد ، وانها جميعاً شريكة في اثر وحداني وخاصة واحدة ، وهي « معراج المؤمن » « النهي عن الفحشاء » « قربان كل تقى » . . فهذا الاثر الواحد الذي عبر عنه بهذه العبارات المتعددة لا يمكن ان يكون المؤثر فيه متعدداً وان يكون المؤثر فيه كل فرد من افراد الصلاة الصحيحة بشخصه وذاته ، وإللازم اجتماع العلة المتعددة على معلول واحد ، وهو محال . وعليه ، فلا محالة يكون المؤثر فيه هو الجامع بين هذه الافراد ؛ فاذن ، نستكشف عن وجود الجامع بين تلك الافراد بهذا البرهان ، ويكون هو المسمى للفظ الصلاة .

وبالجملة : تصوير الجامع بين الافراد الصحيحة بمكان من الوضوح . بداهة ان الاشتراك بين تلك الافراد في الاثر الواحداني لاحالة يكشف عن اشتراكها

فيه بان الجامع لا يكاد يكون امرا مركبا ؛ إذكل ما فرض جامعا يمكن ان يكون صحيحا وفاسدا ، لما عرفت . . ولا امرا بسيطا ، لانه لا يخلو إما ان يكون هو عنوان المطلوب او ملزوما مساويا له .

والاول غير معقول ، لبداهة استحالة أخذ ما لا يأتي الا من قبل الطلب في متعلقه مع لزوم الترادف بين لفظة « الصلاة » و « المطلوب » وعدم جريان البرائة مع الشك في اجزاء العبادات وشرائطها ، لعدم الاجمال حينئذ في المأمور به فيها ، وانما الاجمال فيما يتحقق به ، وفي مثله لا مجال لها ، كما حقق في محله . . مع ان المشهور القائلين بالصحيح قائلون بها في الشك

في الجامع كذلك يكون هو المؤثر فيه ، بقاعدة انه لا يمكن صدور الواحد عن الكثير .

ويرد عليه : ان القاعدة لامورد لها في المقام . . .

أما أولا ، فلانها انما تتم فيما اذا كان المعلول واحداً شخصياً حقيقياً . بخلاف ما اذا كان واحداً نوعياً فانه لا ، يكشف عن جامع واحد شخصي يكون هو المؤثر فيه . ضرورة انه لا يمكن صدور الواحد النوعي عن الواحد الشخصي ، والمفروض في المقام ان الاثر واحد نوعي ؛ فان النهي عن الفحشاء المترتب على هذا الفرد من الصلاة الصحيحة غير النهي عن الفحشاء المترتب على الفرد الآخر منها ، وهكذا . . . وهذا واضح .

وأما ثانياً ، فلو سلمنا ان وحدة الاثر في المقام وحدة شخصية لانوعية ، إلا أن وحدته ليست وحدة ذاتية ، بل هي وحدة عنوانية ، ومن المعلوم ان هذه القاعدة انما تتم في الواحد الحقيقي الماهوي لافي الواحد العنواني ، فانه يكشف الا عن جامع عنواني لاذاتي . ومن الواضح ان غرضه (قده) هو اثبات الجامع الوجداني الحقيقي بين افراد الصلاة الصحيحة بهـذا البرهان

فيها ، وبهذا يشكل لو كان البسيط هو ملزوم المطلوب ايضاً (١) . . . مدفوع

لا الجامع العنواني ، وإلا فلا إشكال في وجوده .

وأما ثانياً ، فلعدم الأثر المذكور على الجامع بين تلك الافراد . ضرورة ان المؤثر فيه هي خصوصية كل فرد فرد . مثلاً : خصوصية كون التسليمة في الركعة الثانية أو الثالثة أو الرابعة بنفسها دخيلة في ترتب الأثر وفي صحة الصلاة ؛ وكذا بقية الخصوصيات فانها بنفسها تكون دخيلة في صحة الصلاة لاشخص الجامع وهذا امر واضح لا يحتاج الى مزيد بيان واقامة برهان تتدبر جيداً .

(١) ببيان : ان هذا الجامع الذي فرض بين افراد الصلاة الصحيحة لا يخلو من ان يكون مركباً او بسيطاً . . . وكلا الأمرين غير ممكن .

أما الأول ، فلانه لا يمكن فرض جامع مركب يكون متمحضاً في الصحة في جميع الحالات والاوقات وبالإضافة الى جميع المكلفين . ضرورة ان أي مركب فرض جامعاً يكون صحيحاً في حال وفاسداً في حال آخر . مثلاً : اذا فرضنا ان الجامع هو المركب من عشرة اجزاء ، فهو صحيح بالإضافة الى من كانت وظيفته الاتيان بهذا المركب ، وفاسداً بالإضافة الى من لم تكن وظيفته ذلك ، كما إذا كانت وظيفته الاتيان بالمركب من تسعة اجزاء وهكذا . . . وبالجملة : الجامع المركب إما ان يفرض بين الصلوات ذوات الأربع ركعات او بين الصلوات ذوات الركعتين . فعلى الأول صحيح لمن كانت وظيفته الاتيان بالصلاة ذات الأربع ركعات ، وفاسداً لمن كانت وظيفته الاتيان بالصلاة ذات الركعتين - كالمسافر - وهكذا . . . فاذن ، لا يمكن ان يكون ذلك الجامع مركباً ، ضرورة انه لا يمكن فرض جامع كذلك

بان الجامع انما هو مفهوم واحد منتزع عن هذه المركبات المختلفة زيادة وتقيصة بحسب اختلاف الحالات متحد معها نحو اتحاد . وفي مثله يجري البراءة ، وانما لا تجري فيما اذا كان المأمور به امرا واحدا خارجيا مسببا عن مركب مردد بين الاقل والاكثر ، كالظاهرة المسببة عن الغسل والوضوء

يكون متمحضا في الصحة في جميع حالات المتكلمين ، كما هو واضح .
وأما الجامع البسيط ، فهو لا يخلو من أن يكون هو عنوان المطلوب أو ما يكون ملزوماً مساوياً له . .

أما الأول ، فهو غير معقول والوجه في ذلك : ان الجامع الذي يكون مسمى بلفظ الصلاة لا بد ان يكون في مرتبة سابقة على وجود الامر والطلب ، بأن يكون الطلب متعلقاً به . وعليه ، فلا يمكن أخذ ما لا يتأتى إلا من قبل الطلب ، وهو عنوان المطلوب في متعلقه ، وإلا لزم أخذ ما هو المتأخر في المتقدم وهو محال . . هذا مضافاً الى أنه يلزم من ذلك ترادف لفظة « الصلاة » مع لفظ « المطلوب » فانهما موضوعان لمعنى واحد بسيط وهو المطلوب ، وهذا كما ترى . على أن لازم ذلك عدم امكان جريان البراءة في موارد الشك في اجزاء العبادات و شرائطها ، وذلك لأن المأمور به على هذا معلوم ، وهو عنوان المطلوب ، والشك إنما هو في المحصل للمأمور به خارجاً . ومن المعلوم ان المرجع في موارد الشك في المحصل قاعدة الاشتغال دون البراءة لفرض عدم الشك في المأمور به . فاذن ، الاشتغال اليقيني يقتضي البراءة اليقينية . . مع ان المشهور بينهم هو التمسك بالبراءة في موارد الشك في الاجزاء والشرائط حتى على القول بالصحيح وهذه قرينة قطعية على عدم وضع لفظ « الصلاة » لهذا العنوان البسيط .

فيما اذا شك في اجزائهما . هذا على الصحيح (١) .

وأما الثاني - وهو أن يكون الجامع هو ملزوم المطلوب المساوي له - ،
فيرد عليه ماوردناه من الاشكال الأخير على فرض كون الجامع هو
عنوان المطلوب . وذلك لأن لازم كون الجامع هو العنوان البسيط لامحالة
يكون الشك في هوارد الاجزاء والشرائط يرجع الى الشك في المحصل ، ومعه
لامناس من الرجوع الى قاعدة الاشتغال .

(١) جواب عن الاشكال المزبور ، وهو ان الجامع المفروض بين
الأفراد الصحيحة لا يخلو من أن يكون مركباً اوبسيطاً . وقد تقدم الاشكال
في كل منهما .

وحاصل الجواب : أن الجامع مفهوم واحد منتزع من هذه الافراد
المختلفة من حيث الاجزاء والشرائط زيادة ونقصية حسب اختلاف حالات
المكلفين والاوقات . مثلاً : صلاة الجاضر تختلف عن صلاة المسافر ، وصلاة
الصبح تختلف عن صلاة الظهرين ، وصلاة المغرب تختلف عن صلاة العشاء ،
وهكذا . . . فالمفهوم الواحد منتزع من هذه المركبات على اختلافها
بحسب الحالات والاوقات ، ومتحد معها خارجاً نحو اتحاد . فانه كما يتحد
مع صلاة المسافر كذلك يتحد مع صلاة الظهرين ، وهكذا . . . واختلافهما
بالزيادة والنقصية لا يضر باتحاد ذلك المفهوم الواحد مع كل واحد منهما . .
نظير « الانسان » ، فانه مفهوم واحد ينطبق في الخارج على الافراد المختلفة
ويتحد مع كل واحد منها ، ولذا يصدق على الانسان انه ذو رأسين - مثلاً - ،
وهكذا . . . فالاختلاف بين الافراد بالزيادة والنقصية لا يضر باتحاد
معها في الخارج . وما نحن فيه من هذا القبيل . وليس هذا المفهوم الواحد

واما على الاعم ، فتصوير الجامع في غاية الاشكال • وما قيل في تصويره
او يقال وجوه (١) :

عنوان المطلوب ، ولا هو ملزوم مساو له ، بل هو مفهوم واحد نستكشفه
بالبرهان العقلي ، وان لم يكن له عنوان خاص واسم مخصوص ؛ ضرورة ان
الواقع ليس تابعا للاسم والعنوان .

وعلى هذا يندفع الاشكال الاخير أيضاً ، وهو عدم جريان البراءة على
فرض كون الجامع هو العنوان البسيط . والوجه في ذلك : ان البراءة انما لاتجري
فيما اذا كان للمأمور به وجود غير وجودها هو محصل له . ففي مثل ذلك لا يمكن التمسك
بالبراءة وأما اذا كان المأمور به متحد مع هذه الافراد خارجاً ، ولم يكن له وجود غير
وجودها ، فلا يرجع الشك عندئذ الى الشك في المحصل اصلا ، بل يرجع
الى الشك في جزء المأمور به او شرطه ، لفرض انه متحد مع هذا الفرد
المركب خارجاً . فاذن ، لاحتمال يكون الشك في كون شيء جزء له او شرطاً
هو الشك في كونه جزء المأمور به او شرطه ، وهذا واضح . وعليه ، فالمرجع
قاعدة البراءة .

(١) وجه الاشكال في هذا القول : ان ما ذكره (قده) من البرهان
على وجود الجامع بين الافراد الصحيحة لايجري على القول بالأعم والمفروض
انه ليس لنا دليل آخر يدل على وجود الجامع بين الاعم من الافراد الصحيحة
والفاسدة ، ولاجل ذلك يكون تصوير الجامع على هذا القول في غاية
الاشكال .

احدها - ان يكون عبارة عن جملة من أجزاء العبادة ، كالاركان
في الصلاة - مثلاً - ، وكان الزائد عليها معتبرا في المأمور به لافي المسمى (٢) .
وفيه ما لا يخفى . فان التسمية بها حقيقة لا تدور مدارها ؛ ضرورة صدق
الصلاة مع الاخلال ببعض الاركان ، بل وعدم الصدق عليها مع الاخلال
بساير الاجزاء والشرائط عند الاعمي (٣) . مع انه يلزم ان يكون الاستعمال
فيما هو المأمور به . أجزاءه وشرائطه مجازا عنده ، وكان من باب استعمال
اللفظ الموضوع للجزء في الكل لامن باب اطلاق الكلي على الفرد والجزئي

(٢) بيان ذلك : انه يمكن ان يقال : إن الجامع بين الافراد الصحيحة
والفاسدة هو خصوص الاركان بعرضها العريض ، وبقية الاجزاء والشرائط معتبرة
في المأمور به لافي المسمى . فالمسمى للفظ « الصلاة » - مثلاً - هو خصوص
الاركان ، من النية والتكبيرة والقيام والركوع والسجود . أما بقية الاجزاء
والشروط فغير دخيلة في المسمى ، بل هي معتبرة في المأمور به . وعليه ، فلا
ينبغي المسمى بانتفاء احد تلك الاجزاء او الشرائط . نعم ، ينبغي المأمور
به بانتفاء احدها متعمدا .

(٣) حاصل الاشكال - كال : ان صدق الصلاة لا يدور مدار الاركان
فحسب بحيث لا تصدق الصلاة مع انتفاء احدها ولو مع الاخلال بسائر الأجزاء
والشروط وتصديق وجودها ولو مع فقدان البقية تماماً . وذلك لصدق
الصلاة مع انتفاء بعض الاركان فيما اذا كانت بقية الاجزاء والشروط موجودة
وعدم صدقها مع انتفائها ولو كانت الاركان موجودة تماماً . وهذه علامة
قطعية على عدم كون لفظ « الصلاة » موضوعاً لخصوص الاركان ، وإلا لكانت
التسمية دائرة مدارها وجوداً وعدمياً . مع اننا نرى بالبيان خلافه .

— كما هو واضح — ، ولا يلتزم به القائل بالاعم ^(١) .
فأفهم ^(٢) .

ثانيها— ان تكون موضوعة لمعظم الاجزاء التي تدور مدارها التسمية عرفاً . فصدق الاسم كذلك يكشف عن وجود المسمى ، وعدم صدقه عن عدمه ^(٣) . وفيه ، مضافا الى ما أورد على الاول أخيراً ^(٤) ، انه عليه يتبادل ما هو المعتبر في المسمى ؛ فكان شيء واحد داخلاً فيه تارة وخارجاً عنه اخرى ، بل مردداً بين أن يكون هو الخارج او غيره عند اجتماع تمام الاجزاء ، وهو كما ترى ؛ سيما اذا لوحظ هذا مع ما عليه العبادات من

(١) هذا اشكال آخر على القول بالاعم . وملخصه : ان الصلاة لو كانت موضوعة لخصوص الاركان للزم ان يكون استعمالها في المأمور به الواجد لجميع الاجزاء والشرائط مجازاً ، وكان من باب استعمال اللفظ الموضوع للجزء في الكل . ضرورة ان الاركان جزء المأمور به لاتمامه . ومن المعلوم ان اللفظ الموضوع للجزء في الكل مجاز من باب علاقة الجزء والكل وليس من باب اطلاق الكلي على الفرد والجزئي ؛ بداهة ان الاركان جزء المأمور به ، فانه مركب منها ومن غيرها ، وليست بكلي ، كما هو واضح .

(٢) لعله اشارة الى ان الصلاة لاتصدق بدون الاركان ، وهي تدور مدارها وجوداً وعدمياً ، ومع الاخلال ببعضها تنفي الصلاة .

(٣) ان الصلاة موضوعة بازاء معظم اجزائها وشرائطها ، ويدور صدقها عرفاً مدار تحقق معظم الاجزاء والشرائط . وهذا يكشف عن كون معظم هو المسمى للفظ «الصلاة» .

(٤) اورد على هذا الوجه ما اورده على الوجه الاول من الاشكال الأخير .

وهو : ان الصلاة لو كانت موضوعة بازاء معظم الاجزاء والشرائط لكان

الاختلاف الفاحش بحسب الحالات (١) .

ثالثها - أن يكون وضعها كوضع الاعلام الشخصية ، كـ « زيد » ؛
فكما لا يضر في التسمية فيها تبادل الحالات المختلفة ، من الصغر والكبير

استعمالها في تمام تلك الاجزاء والشرايط مجزأً من باب استعمال اللفظ
الموضوع للمجزء في الكل ، لفرض ان معظم الاجزاء جزء لتمام الأجزاء .

(١) هذا اشكال آخر . حاصله : ان لازم هذا الوجه هو ان يتبادل

حقيقة الصلاة وما هو المعتبر في مسماها ؛ فيكون شيئاً واحداً ، تارة

داخلاً فيه واخرى خارجاً عنه ، لفرض ان معظم الاجزاء كما يصدق

على التكبير والفاتحة والسورة والر كوع والسجود كذلك يصدق على

التسليم والتشهد والسجود والر كوع . فعلى الاول يكون التشهد والتسليم

خارجاً عن مسمى الصلاة وحققتها والتكبير والفاتحة داخلان فيه ، وعلى الثانى

عكس ذلك ، فيلزم عندئذ كون الشيء الواحد داخلاً مرة وخارجاً اخرى . ومن

الواضح جداً عدم امكان كون جنس الشيء او فصله مردداً بين هذا وذاك .

بداهة ان ذاتيات الشيء لا تتغير ولا تتبدل ابداً . . فلا يعقل

أن يكون الشيء الواحد داخلاً في حقيقة شيء مقوم لها تارة وخارج عنها

اخرى ، وهذا واضح . هذا مضافاً الى انه يلزم عند اجتماع تمام الاجزاء

كون الخارج عن المسمى هذا - اعني التسليمية مثلاً - او ذاك - اعني الفاتحة

او التكبيرة مثلاً - . وهذا غير معقول ؛ فان ذاتيات الشيء لا تتغير ولا تتبدل . .

مثلاً : الحيوان الناطق من ذاتيات الانسان ، فلا يعقل كون الحيوان او الناطق

داخلاً في حقيقة الانسان ومقوماً لها مرة وخارجاً عنها اخرى .

فتلخص : انه لا يمكن ان تكون لفظة « الصلاة » موضوعة بازاء معظم الاجزاء .

ونقص بعض الاجزاء وزيادته ، كذلك فيها (١) . وفيه : ان الاعلام إنما تكون موضوعة للاشخاص ، والتشخص انما يكون بالوجود الخاص ، ويكون الشخص حقيقة باقيا ما دام وجوده باقيا ، وان تغيرت عوارضه من الزيادة والنقصان وغيرهما من الحالات والكميات فكما لا يضر ، اختلافها في التشخص لا يضر اختلافها في التسمية . وهذا بخلاف مثل الفاظ العبادات مما كانت موضوعة للمركبات والمقيدات ، ولا يكاد يكون موضوعا له الا ما كان جامعا لشتاتها وحاويا لمتفرقاتها ، كما عرفت في الصحيح منها (٢)

(١) كما انه لا يضر بالتسمية تبادل الحالات ، من الصغر والكبر ونقص بعض الاجزاء وزيادته ، في الاعلام الشخصية ، كـ « زيد » و « عمرو » مثلا ، فان لفظ « زيد » الموجودة في ضمن جميع تلك الحالات ، من الصغر والكبر والزيادة والنقصان اوقفل انه على نحو اللابشرط بالاضافة اليها ، ولذا لا يضر بالتسمية تبادل تلك الحالات ، فان الموضوع له - وهو ذات « زيد » - موجود في ضمن تمام الحالات ؛ وكذا الحال في لفظ « الصلاة » ، فانه موضوع لذات « الصلاة » الموجودة في ضمن جميع الحالات والافراد ، ولا يضر بالتسمية اختلافها باختلاف حالات المكلفين ، من السفر والحضر ونحو ذلك فالصلاة كما تصدق على الصلاة ذات الاربع ركعات كذلك تصدق على الصلاة ذات الركعتين ، وهكذا . . . ولا يضر هذا الاختلاف بالتسمية اصلا ، كما انه لا يضر بها في الاعلام الشخصية .

(٢) ان الموضوع له في الاعلام الشخصية هو ذات الاشخاص ، وهي باقية ببقاء وجوداتها الخاصة حقيقة . فما دامت تلك الوجودات باقية فالاشخاص باقية وواقعاً ، وان تغيرت عوارضها بالزيادة او النقصان او غيرهما من الحالات مثلا : الموضوع له للفظ « زيد » هو شخص « زيد » ، ومن المعلوم انه باق

رابعها - ان ما وضعت له الالفاظ ابتداءً هو الصحيح التام الواجد لتنام الاجزاء والشرائط ، إلا ان العرف يتسامحون - كما هو ديدنهم - ويطلقون تلك الالفاظ على الفاقد للبعض تنزيلاً له منزلة الواجد فلا يكون مجازاً في الكامة على ما ذهب اليه « السكاكي » في الاستعارة ، بل يمكن دعوى صيرورته حقيقة فيه بعد الاستعمال فيه كذلك دفعة او دفعات من دون حاجة الى الكثرة والشهرة ، للأنس الحاصل من جهة المشابهة في الصورة أو المشاركة في التأثير ، كما في اسامى المعاجين الموضوعة ابتداءً لخصوص مركبات واجدة لاجزاء خاصة ، حيث يصح اطلاقها على الفاقد لبعض

حقيقة وواقعا مادام وجوده في الخارج باق كذلك ، وان تغيرت عوارضه بحسب الكم ، كالصغر والكبر ونحوهما ، او الكيف ، كالبياض والسواد ونحوهما . ومن الظاهر ان هذا النحو من الاختلاف لا يضر بالتسمية اصلاً ؛ بدهشة ان المسمى قد أخذ بالاضافة الى العوارض لا بشرط ، ولا يختلف باختلافها . ولكن هذا بخلاف الفاظ العبارات ، فانها موضوعة للمركبات والمقيدات ، كالصلاة ونحوها . وعليه ، فأما ان تكون موضوعة للمركب من عشرة اجزاء أو أقل أو أكثر . ومن المعلوم انه لا يعقل ان يكون مركب جامعاً بين جميع هذه المركبات ؛ ضرورة أن كل مركب يكون مبانياً لمركب آخر ؛ فاذن قياس المقام بالاعلام الشخصية قياس مع الفارق ، فان الاعلام الشخصية موضوعة لذات الأشخاص ، والعوارض العارضة عاميها ، من الكم والكيف والابن والوضع وما شاكل ذلك ، جميعاً خارجة عن المسمى والموضوع له . وأما الفاظ العبارات ، فهي موضوعة بازاء هذه المركبات والمقيدات ، ومن الضروري عدم وجود جامع لجميع هذه المركبات والمقيدات ، أعم من أن تكون صحيحة او فائدة ، كما هو الواضح .

الاجزاء المشابه له صورة والمشارك في المهم أثرا ، تنزيلا او حقيقة (١) .
 وفيه انه انما يتم في مثل اسامى المعاجين وسائر المركبات الخارجية مما
 يكون الموضوع فيها ابتداءً مركبا خاصا ، ولا يكاد يتم في مثل العبادات
 التي عرفت ان الصحيح منها يتخلف حسب اختلاف الحالات ، وكون الصحيح
 بحسب حالة فاسدا بحسب حالة اخرى ، كما لا يخفى . فتأمل جيدا (١) .

(١) حاصل هذا الوجه هو : ان الفاظ العبادات - كالصلاة والصوم
 ونحوهما - موضوعة بازاء خصوص الصحيح ، اعني التام الاجزاء والشرائط .
 ولكن العرف يتسامحون ويطلقون تلك الالفاظ على الفاقد لبعض الاجزاء
 والشرائط ، تنزيلا له منزلة الواجد لتمامها ، كما هو الحال في امثال هذه الموارد
 فلا يكون مجازاً في الكلمة ، بل هو مجاز في الاسناد على ما ذهب اليه السكاكي
 في الاستعارة ، بل يمكن دعوى كون هذه الاطلاقات حقيقية لا مجازاً بعد
 الاستعمال فيها دفعة او دفعات ، من دون الحاجة الى كثرة هذا الاستعمال
 وشهرته ، بل بدون الكثرة والشهرة يمكن كون هذا الاستعمال حقيقة للانس
 الحاصل من جهة المشابهة في الصورة ؛ فان الفاقد لبعض الاجزاء أو الشرائط
 كالواجد في الصورة ، فلا فرق بينهما من هذه الناحية . أو المشاركة
 في التأثير ، بمعنى ان الفاقد كالواجد في الأثر المترتب عليه ، كما هو
 الحال في اسامى المعاجين والمركبات الخارجية ، فانها موضوعة لمرتبة
 خاصة منها وهي المرتبة الواجدة لتمام الاجزاء ، ولكن العرف يتسامح في
 اطلاقها على الفاقد لبعض الاجزاء لاجل المشابهة في الصورة او المشاركة
 في الأثر ، تنزيلا لذلك الفاقد منزلة الواجد او حقيقة .

(١) هذا إنما يتم في أسماء سائر المركبات الخارجية والمعاجين ، حيث

خامسها ان يكون حالها حال اسامي المقادير الاوزان ، مثل المثقال والحقة والوزنة ... الى غير ذلك مما لاشبهة في كونها حقيقة في الزائد والناقص في الجملة . فان الواضع وان لاحظ مقدارا خاصا ، الا انه لم يضع له بخصوصه ، بل للاعم منه ومن الزائد والناقص ؛ او انه وان خص به اولاه ، إلا انه بالاستعمال كثيرا فيهما بعناية انهما منه قد صار حقيقة في الاعم ثانيا (١) . وفيه : ان الصحيح - كما عرفت في الوجه السابق - يختلف زيادة وقيصة ؛ فلا يكون هناك ما يلحظ الزائد والناقص بالقياس عليه كي

أنها موضوعة لمرتبة خاصة منها وهي الواحدة لتمام الاجزاء ، واطلاقها على مادونها من المراتب الفاقدة لبعضها من جهة المشابهة في الصورة او المشاركة في الأثر ... ولا يتم في مثل العبادات التي تختلف باختلاف حالات المكلفين ولا يمكن فرض مرتبة تامة وصحيحة على نحو الاطلاق ، فان كل مرتبة منها صحيحة في حالة وفاسدة في حالة اخرى ، وهذا بخلاف المركبات الخارجية - كالمعاجين ونحوها - فان لها مرتبة تامة وصحيحة على نحو الاطلاق ، فلا يطرأ عليها الفساد اصلا . فهذه المرتبة هو الموضوع له لها ، ولكن العرف يتسامحون ويطلقون على مادونها من المراتب النازلة ، تنزيلا أو حقيقة . وأما العبادات ، فلا يمكن فرض مرتبة تامة وصحيحة على الاطلاق لتكون تلك المرتبة هو الموضوع له لها واطلاقها على مادونها من المراتب عند فقد بعض الاجزاء والشرائط من ناحية المشابهة او المشاركة .

(١) ان حال اسامي العبادات اسامي المقادير والاوزان ، كالمثقال والحقة والوزنة وماشا كل ذلك .. فانه لاشبهة في ان اسامي المقادير موضوعة للجامع بين الزائد والناقص ، كما انها تطلق على المثقال او الحقة أو الوزنة حقيقة

كذلك تطلق على الأقل منها بقليل . فالمثقال يصدق على الأقل منه بشيء ،
والحقة تصدق على الأقل منها بمثقال - مثلاً - أو أزيد أو أقل ، وهـكذا
الوزنة . وهذه الاطلاقات جميعاً على نحو الحقيقة ، وليس اطلاق الحقة على
الأقل أو الأزيد منها بمثقال اطلاقاً مجازياً ، وكذا اطلاق الوزنة على الأقل
منها بمقدار مثقال أو أزيد منها ، وهكذا . . . وهذا يكشف كشفاً قطعياً عن
ان هذه الالفاظ موضوعة بأزاء الجامع بين الزائد والناقص لابزاء خصوص
التام ، وإلا لكان اطلاقها على الناقص او الزائد مجازاً لاحقيقة ،

وعلى الجملة : فالواضع وان لاحظ مقداراً خاصاً من كل هذه المقادير
والأوزان ، إلا أنه لم توضع الالفاظ بأزاء هذا المقدار الخاص ليكون اطلاقها
على الزائد أو الناقص منه مجازاً واطلاقاً على غير ماوضع له ، بل توضع بأزاء
الجامع بينهما . فاذن اطلاقها على كل منهما ليس اطلاقاً مجازياً وعلى غير
ماوضع له . . هذا مضافاً الى اننا لو سلمنا ان الواضع خص الوضع بأزاء
هذا المقدار الخاص إلا أنه بالاستعمال كثيراً فيهما - في الزائد والناقص -
بعناية قد صارت هذه الالفاظ حقيقة في الاعم وموضوعة للجامع بين الزائد
والناقص . . فلتكن الفاظ العبادات ايضاً كذلك ، بأن تكون موضوعة للجامع
بين الزائد والناقص .

(١) الأمر وان كان كما ذكر في اسماء المعاجين وسائر المر كبات
الخارجية ، فان لها مقداراً خاصاً ، فيمكن ان توضع بأزاء هـذا المقدار
الخاص . . . ولكن من جهة كثرة الاستعمال في الاعم صارت حقيقة فيه .
ويمكن ان توضع بأزاء الجامع بين الزائد والناقص من الاول ولكنه غير تام .

ومنها : ان الظاهر أن يكون الوضع والموضوع له في الفاظ العبادات عامين ، واحتمال كون الموضوع له خاصا بعيد جدا ، لاستلزامه كون استعمالها في الجامع في مثل « الصلاة تنهى عن الفحشاء » و « الصلاة معراج المؤمن » و « عمود الدين » و « الصوم جنة من النار » مجازاً ، او منع استعمالها فيه في مثلها .. وكل منهما بعيد الى الغاية ، كما لا يخفى على اولى النهاية (١) .

في الفاظ العبادات ؛ وذلك لما عرفت من ان للمصحيح منها ليس حداً معيناً ومقداراً خاصاً ليلاحظ الزائد والناقص بالاضافة اليه ، فان كل مرتبة فرضها فيه فهي صحيحة وتامة في حالة فاسدة وناقصة في حالة اخرى .. فاذن لا يمكن فرض وجود الجامع بين الزائد والناقص في العبادات لتكون الفاظها موضوعة بأزاء ذلك الجامع . وبالجمله : ليس للعبادات مقدار خاص من الاجزاء لاتزيد على هذا المقدار ولاتنقص ، بل تختلف باختلاف الحالات ، فليس لها مرتبة لاتختلف باختلاف الحالات . لتكون صحيحة على الاطلاق ، كما هو واضح . فاذن ، قياس اسامي العبادات باسمي المقادير والاوزان قياس مع الفارق . لعدم التشابه بين المقيس والمقيس عليه ، مع انه لا بد من وجود الجامع بينهما .

(١) لاشبهة في أن الوضع عام في الفاظ العبادات ، وإنما الكلام في الموضوع له هل هو ايضاً عام او خاص ؟ . فاختار المصنف (قدّه) انه عام كالوضع . والوجه في ذلك : ان الموضوع له فيها لو كان خاصاً للمزم كون استعمال لفظ « الصلاة » - مثلاً - في الجامع بين افرادها مجازاً ، لفرض انه استعمال في غير الموضوع له على الفرض هو الافراد دون ذلك الجامع ، فاذن

ومنها : ان ثمرة النزاع اجمال الخطاب على القول الصحيح ، وعدم جواز الرجوع الى اطلاقه في رفع ما اذا شك في جزئية شيء للمأمور به وشرطيته اصلاً ، لاحتمال دخوله في المسمى - كما لا يخفى - وجواز الرجوع اليه في ذلك على القول الاعمى في غير ما احتل دخوله فيه ، مما شك في جزئيته او شرطيته . نعم ، لا بد في الرجوع اليه فيما ذكر من كونه وارداً مورد البيان ، كما لا بد منه في الرجوع الى سائر المطلقات (١) ، وبدونه

استعماله فيه يكون استعمالاً في غير المعنى الحقيقي والموضوع له ، ولا نعني بالمجاز إلا ذلك . مع انه لاشبهة في ان استعمال الفاظ العبادات في الجامع بين افرادها حقيقة لاجزأ ؛ بداهة كون استعمال لفظ « الصلاة » في مثل « الصلاة تنهى عن الفحشاء » و « الصلاة معراج المؤمن » و « الصلاة قربان كل تقي » وفي مثل « الصوم جنة من النار » يكون على نحو الحقيقة ، ولم تلحظ فيه أية عناية . ومن الواضح ان استعمال اللفظ في غير الموضوع له يحتاج الى عناية زائدة ، فلا يجوز بدون العناية والقرينة . . مع انه لاشبهة في ان لفظ « الصلاة » وكذا لفظ « الصرم » في امثال هذه الموارد استعمل في الجامع ، لوضوح ان هذا الأثر أثر للجامع لا لخصوص فرد دون فرد ، كما ان منع استعماله في الجامع في مثل هذه الأمثلة بعيد للغاية .

وقد تحصل من ذلك : ان الصحيح هو ان الموضوع له في الفاظ العبادات

عام كالوضع .

(١) حاصل ما افاده - قدس سره - هو : انه بناء على القول بوضع الالفاظ للصحيح بما ان الخطاب مجمل من ناحية اجمال المعنى والمفهوم بحسب الصدق الخارجي فـ لا يمكن التمسك بالاطلاق عند الشك في جزئية شيء ،

لا مرجع ايضا إلا البراءة او الاشتغال على الخلاف في مسألة دوران الامر بين الاقل والاكثر الارتباطيين . وقد اتفدح بذلك : ان الرجوع الى البراءة

كالسورة مثلا ، او شرطية آخر . وذلك لأن التمسك بالاطلاق فرع صدق اللفظ بماله من المعنى على الفاقد ، ليمسك بالاطلاق لئفى ماشك في جزئيته أو شرطيته ، والمفروض انه على هذا القول اصل الصدق غير معلوم ، لفرض ان الصلاة على هذا موضوعة لتمام الاجزاء او الشرائط ، وعند الشك في دخل هذا جزءاً أو شرطاً يشك طبعاً في تحقق المسمى بدونه وعدم تحققه ، ومعه لا يكون صدق الصلاة على الفاقد له محرزاً ، ومع عدم احراز صدق اللفظ عليه كيف يمكن التمسك باطلاقه لاثبات عدم دخله فيه .

وبتعبير آخر : ان التمسك بالاطلاق يتوقف على مقدمات : المعبر عنها بمقدمات الحكمة .

الاولى - ورود الحكم على المقسم والجامع لاعلى حصة خاصة منه .

الثانية - كون المتكلم في مقام البيان ، لافي مقام الاهمال والاجمال .

الثالثة - نصب القرينة على التقييد واردة خلاف الظاهر .

فاذا تمت هذه المقدمات الثلاث تم الاطلاق ، وإلا فلا .

وعلى القول بالصحيح ، فالقدمة الاولى غير تامة ، وذلك لأن الحكم على

هذا القول لم يرد على المقسم والجامع ، بل ورد على حصة خاصة منه ، وهي

الحصة الصحيحة . . فاذن ، عند الشك في اعتبار شيء جزءاً أو شرطاً لا يمكن

التمسك بالاطلاق ، لفرض عدم تمامية المقدمة الاولى ، ومع عدم تماميتها

لا يكون صدق اللفظ محرزاً ، ومع عدم احراز صدقه يمتنع التمسك بالاطلاق

من باب السالبة بانتفاء الموضوع ، بمعنى انه لا اطلاق في البين عندئذ

و الاشتغال في موارد اجمال الخطاب او اهماله على القولين ، فلا وجه لجعل الثمرة هو الرجوع الى البراءة على الاعم والاشتغال على الصحيح ؛ ولذا ذهب المشهور الى البراءة مع ذهابهم الى الصحيح (١) وربما قيل بظهور الثمرة في النذر أيضا .

ليتمسك به .

وأما على القول بالأعم ، فبما انه لاجمال في الخطاب من حيث الصدق ، فلا مانع من التمسك باطلاقه ببيان : أن التمسك بالاطلاق - كما عرفت - يتوقف على المقدمات الثلاث المذكورة آنفاً .

والمفروض انه على هذا القول قد ورد الحكم على المقسم ، وهو الجامع بين الصحيح والفاقد . فمن هذه الناحية لامانع من التمسك بالاطلاق لاثبات عدم دخل ماشك في جزئيته وشرطيته ، لفرض ان صدق اللفظ بماله من المعنى على الفاقد محرز ، والشك إنما هو في إعتبار أمر زائد ، مثلاً : صدق الصلاة على الفاقد لما شك في اعتباره جزءاً أو شرطاً محرز ، والشك إنما هو في اعتبار أمر زائد على ذلك ، فعندئذ لا محالة يكون المرجع هو الاطلاق إذا كان الخطاب وارداً في مقام البيان ولم تكن قرينة على خلافه ، كما عرفت من ان التمسك بالاطلاق يتوقف على تمامية هذه المقدمات الثلاث جميعاً ، ولا يكفي في ذلك ورود الحكم على المقسم فحسب .

فنبلخص : انه على القول بالأعم يمكن التمسك بالاطلاق إذا تمت المقدمتان الاخيرتان ، وعلى القول بالصحيح لا يمكن التمسك به مطلقاً ، اي وان تمت هاتان المقدمتان ؛ وذلك لعدم تمامية المقدمة الاولى على هذا القول ، ومعه لا يمكن التمسك به ابداً .

(١) اذا لم يكن المتكلم في مقام البيان أو كان وليسكنه نصب قرينة على

قلت : وان كان تظهر فيما لو نذر لمن صلى اعطاء درهم في البر فيما لو اعطاه لمن صلى ولو علم بفساد صلاته ، لاخلاله بما لايعتبر في الاسم على الاعم وعدم البر على الصحيح ، الا أنه ليس بثمرة لمثل هذه المسألة ، لما عرفت من أن ثمرة المسألة الاصولية هي أن تكون تبيحتها واقعة في طريق

الخلاف ، فعندئذ المرجع عند الشك في جزئيته أو شرطيته هي الاصول العملية من البراءة أو الاحتياط على الخلاف في مسألة دوران الأمرين الأقل والأكثر الارتباطيين . فان مانحن فيه ، على هذا ، يكون من احدى صغريات تلك المسألة ، فان قلنا بالبراءة فيها نقول بها في المقام ايضاً ، وان قلنا بالاشتغال فيها نقول به هنا ايضاً . ولا فرق في ذلك بين القول بالاعم والقول بالصحيح ، فان مسألتنا هذه على كلا القولين تدخل في كبرى تلك المسألة ، فلا فرق بينهما من هذه الناحية أبداً ، فكما انها على القول بالاعم اذا لم يمكن التمسك بالاطلاق تدخل في كبرى تلك المسألة ويدور الامر بين الأقل والأكثر فكذلك على القول بالصحيح . فما ذكر من ظهور الثمرة بينهما في ذلك بدعوى ان المرجع على القول بالاعم هو البراءة لاغير والمرجع على القول بالصحيح هو الاشتغال ، لايرجع الى معنى محصل ، فلماذا ذهب جـ ل من الانحباب كما هو المشهور بينهم الى البراءة في موارد الشك في الاجزاء او الشرائط . . مع انهم من القائلين بالصحيح في هذه المسألة ، وهذا شاهد صدق على عدم الفرق في الرجوع الى البراءة بين القول بالصحيح والقول بالاعم ، فعلى كلا القولين لا بد من الرجوع الى البراءة ان قلنا بها في تلك المسألة ، وإلا فلا بد من الاشتغال كذلك ، أي على كلا القولين .

استنباط الاحكام الفرعية . فافهم (١) .

وكيف كان ، فقد استدل للصحيحي بوجوه :

أحدها : التبادر ودعوى ان المنسقب الى الاذهان منها هو الصحيح ولا منافاة بين دعوى ذلك وبين كون الالفاظ على هذا القول مجملات ، فان المنافاة انما تكون فيما اذا لم تكن معانيها على هذا الوجه مبنية بوجه . وقد عرفت كونها مبنية بغير وجه (٢) .

(١) توضيح ذلك : ان الثمرة وان تظهر في المقام ؛ فانه على القول بالاعم يحصل البر باعطاء درهم لمن صلح ، وان أخل ببعض الاجزاء او الشرائط ، وعلى القول بالصحيح لا يحصل البر بذلك ، بل لا بد من احرازانه صلى صلاة صحيحة . وهذا واضح ، إلا انها ليست ثمرة لمسألة اصولية ؛ فان ثمرة المسألة الاصلوية هي التي تكون نتيجتها واقعة في طريق استنباط الحكم الكلي ، ومن المعلوم ان وجوب الوفاء بالندب وعدم وجوبه ليس ثمرة لمثل هذه المسألة ، فان ثمرتها لا بد ان تقع في طريق استنباط الحكم الكلي .. هذا مضافا الى ان وجوب الوفاء بالندب او عدم وجوبه تابع لقصد الناظر .. فانه ان قصد الصلاة الصحيحة فلا يحصل البر إلا باتيان الصلاة كذلك ، وان قلنا بوضع لفظها للاعم وان قصد الاعم من الصلاة الصحيحة والفاصلة فيحصل البر ، وان قلنا بوضعها للصحيح . على ان وجوب الوفاء بالندب وعدم وجوبه في هذا المورد او ذاك وجوب شخصي ، والحكم المستنبط من المسألة الاصلوية لا بد أن يكون كلياً . ولعل قوله « فافهم » اشارة الى ذلك .

(٢) قد يقال : كما قيل ان الفاظ العبادات ، كالصلاة والصوم والحج ونحو ذلك ، على هذا القول - أى القول بكونها موضوعة للصحيحة - مجملة ، ومع

ثانيها : صحة السلب عن الفاسد بسبب الاخلال ببعض اجزائه او شرائطه بالمداقة ، وان صح الاطلاق عليه بالعناية (١) .

ثالثها : الاخبار الظاهرة في اثبات بعض الخواص والآثار للمسميات ، مثل « الصلاة عمود الدين » أو « معراج المؤمن » ، و « الصوم جنة من

اجمالها كيف يمكن دعوى التبادر والانساق منها ، وان المتبادر منها المعاني الصحيحة دون الاعم ، ضرورة انه لا يستفاد من الالفاظ المجملة شيء ليدعى التبادر منها ، فاذن التهافت بين القول بكونها موضوعة للمعاني الصحيحة وبين دعوى تبادرها منها واضح .

ويندفع هذا الاشكال بان اجمالها ليس بحسب المفهوم . فان مفاهيمها في مرحلة المفهومية مبنية ، سواء أكانت صحيحة او الاعم منها ومن الفاسدة ، ولا فرق بينهما من هذه الناحية اصلا واجمالها انما كان بحسب مقام الصدق الخارجي ، فان معانيها - على - هذه القول - مجملة بحسب الصدق الخارجي والانطباق ، ولم يعلم ان هذا فرد من افرادها ام لا .. وهذا بخلاف ما اذا كانت معانيها الاعم من الصحيحة والفاسدة ، فانها غير مجملة بحسب الصدق الخارجي والانطباق ، وهذا معنى كون هذه الالفاظ على القول بوضعها للمصحح مجملة وعلى القول بوضعها للاعم غير مجملة ، ومن المعلوم ان هذا الاجمال لا يمنع من التبادر بعدما كانت معانيها مبنية بحسب المفهوم ، ولا اجمال في هذه المرحلة اصلا .

(١) لاشكال في صحة سلب الصلاة - مثلا - بمالها من المعنى عن الصلاة الفاسدة ،

فقال : هذه ليست بصلاة حقيقية ، أو من صلى صلاة فاسدة فيقال انه لم يصل ، فلو

كانت الصلاة موضوعة للاعم لما امكن سلبها بما لها من المعنى عن الفاسدة .

فصحة هذا السلب دليل قطعي على انها موضوعة لخصوص الصحيحة دون الاعم

النار « . . . الى غير ذلك (١) . او تقى ما هيتها وطبايعها ، مثل « لاصلاة الا بفاتحة الكتاب » ونحوه ، مما كان ظاهرا في نفى الحقيقة بمجرد فقد ما يعتبر في الصحة شطرا أو شرطا ، واردة خصوص الصحيح من الطائفة الاولى ونفى الصحة من الثانية لشيوع استعمال هذا التركيب في نفى مثل الصحة او الكمال خلاف الظاهر لا يصار اليه ، مع عدم نصب قرينة عليه ؛ بل واستعمال هذا التركيب في نفى الصفة ممكن المنع حتى في مثل « لاصلاة لجار المسجد الا في المسجد » مما يعلم ان المراد نفى الكمال بدعوى استعماله في نفى الحقيقة في مثله أيضا بنحو من العناية لاعلى الحقيقة ، والا لما دل

منها ومن الفاسدة . وهذا الذى ذكرناه إنما هو بالمداقة العقلية ، واما بالنظر المسامحي العرفي فلاشبهة في صحة اطلاقها على الفاسدة ، إلا انه لا عبرة بالنظر المسامحي العرفي اصلا ، كما هو واضح .

(١) لا شبهة في دلالة تلك الاخبار على ترتب الآثار على الصلاة . هذا من جهة . ومن جهة اخرى : ان الظاهر منها ان هذه الآثار آثار لنفس المسميات وخواص لها لا لخصوص مأمور به فحسب . ومن جهة ، ثالثة : انه لا اشكال في ان هذه الآثار والخواص آثار وخواص للصلوات الصحيحة ؛ ضرورة انها « عمود الدين » و « معراج المؤمن » و « قربان كل تقى » و « ناه عن الفحشاء والمنكر » لا لاصلاة الفاسدة فالنتيجة على ضوء هذه الجهات هي : ان الفاظ العبادات - كاصلاة ونحوها - موضوعة لخصوص الصحيحة لا للاعم منها ومن الفاسدة ودعوى ان المراد من الصلاة في هذه الاخبار التي اخذت موضوعا لتلك الآثار هو خصوص الصحيحة لا ان اللفظ موضوع لها دون الجامع بينها وبين الفاسدة خاطئة جداً . وذلك لان هذا يحتاج الى عناية زائدة ، فلا يمكن ان يصار اليه بلا قرينة ، وإلا

على المبالغة . فأفهم (١) .

رابعها : دعوى التمتع بأن طريقة الواضعين وديدهم وضع الالفاظ لسركبات التامة ، كما هو قضية الحكمة الداعية اليه . والحاجة وان دعت احيانا الى استعمالها في الناقص أيضا ، الا أنه لا يقتضي ان يكون بنحو الحقيقة ، بل ولو كانت مسا محة ، تنزيلا للفاقد منزلة الواجد . والظاهر ان

فالظاهر منها ان الصلاة فيها مستعملة في معناها الحقيقي دون المعنى المجزي .

(١) استدلال آخر للقول بكون الصلاة موضوعة للصحيحة . وحاصله :

ان الظاهر من مثل هذه التراكيب نفي الحقيقة والطبيعة لا نفي الصفة والكمال .

مثلا : الظاهر من قولنا « لا رجل في الدار » نفي الحقيقة والطبيعة ، ولا اشكال

في هذا الظهور . ومن المعلوم انه لا فرق من هذه الناحية بين قولنا « لا رجل في

الدار » وبين « لا صلاة إلا بفاتحة الكتاب » و « لا صلاة إلا بطهور » ... ونحو

ذلك . فكما ان التركيب الاول ظاهر في نفي الحقيقة والطبيعة كذلك التركيب

الثاني والثالث . إلا فيما قامت قرينة على الخلاف ، كأن لا يمكن في مورد

نفي الحقيقة والطبيعة او غير ذلك . ومن المعلوم ان فيما نحن فيه يمكن نفي

الحقيقة والطبيعة حقيقة . وعلى هذا يحمل التركيب على ظاهره ؛ ضرورة ان

رفع اليد عنه يحتاج الى قرينة ، وحيث لا قرينة في المقام فلا بد من الاخذ به

ودعوى ان استعمال هذا التركيب في نفي الصفة او الكمال شايع ، كما في مثل

« لا صلاة لجار المسجد إلا في المسجد » ونحو ذلك ، ومعه لا يمكن دعوى انه

ظاهر في نفي الحقيقة دون الكمال او الصفة .. مدفوعة بانه وان استعمل في ذلك

إلا انه لا شبهة في ان هذا الاستعمال خلاف الظاهر ، فلا يصار اليه بلا قرينة في

البن . وبما انه لا قرينة على ان قوله **الصلوة** : « لا صلاة إلا بفاتحة الكتاب »

الشارع غير امتخط عن هذه الطريقة^(١) . ولا يخفى أن هذه الدعوى وان

أو نحوه ، استعمل في نفي الصفة - وهي الصحة - بأن يكون التقدير « لا صلاة صحيحة » فلا مناص من الأخذ بظاهره - وهو نفي الحقيقة - بل يمكن المنع من استعمال هذا التركيب في نفي الصفة أو الكمال مطلقاً ، حتى في مثل « لا صلاة لجار المسجد إلا في المسجد » ونحو ذلك . بدعوى ان هذا التركيب استعمل في نفي الحقيقة دائماً .. غاية الامر يكون نفي الحقيقة في بعض الموارد حقيقياً وفي بعضها الآخر ادعاءياً . ففيما يعلم من الخارج ان المراد هو نفي الكمال أو الصفة حقيقة دون نفي الحقيقة ، كما في مثل « لا صلاة لجار المسجد إلا في المسجد » وما شاكله ، فانه لا محالة يكون نفي الحقيقة فيه ادعاءياً لا حقيقياً وواقعياً . ضرورة ان المنفى في امثال ذلك في الحقيقة هو الكمال أو الصفة ، كما هو الحال في مثل قولنا : « يا اشباه الرجال لا رجال بينكم » ، فانه استعمل في نفي الحقيقة ادعاءً لا حقيقة ، وإلا لما كان مثل هذه التراكيب الاعلى المبالغة .. مع ان الظاهر منها هو انها واردة في هذا المقام . وفيما لا يعلم من الخارج ان المراد هو نفي الكمال أو الصفة . كما في مثل « لا صلاة إلا بفاتحة الكتاب » أو نحوه ، يكون النفي فيه نفياً للحقيقة حقيقة لا ادعاءً .

(١) قد استقرت طريقة الواضعين على وضع الالفاظ للمركبات التامة الاجزاء والشرائط . فان هذا مقتضى الحكمة الداعية الى الوضع ، وإلا لكان استعمالها في تمام الاجزاء والشرائط مجازاً واستعمالاً في غير موضوع له . وهذا يكون على خلاف حكمة الوضع ، وهي كثرة الحاجة الى تفهيم تلك المركبات التامة الاجزاء والشرائط . ومن المعلوم ان ذلك - أي كثرة الحاجة - تقتضي وضعها لها لا للمناقص أو للاعم منه ومن التام . نعم ، الحاجة وان دعت احياناً الى استعمالها

- كانت غير بعيدة الا أنها قابلة للمنع ، فتأمل (١) .
وقد استدل للاعمى أيضا بوجوه :

في الناقص ايضا ، إلا انه من المعلوم انها لا تقتضي ان يكون ذلك الاستعمال بنحو الحقيقة ، فان باب المجاز واسع ، ولعله يكون مجازاً تنزيلاً للفاقد منزلة الواحد .

وعلى الجملة : ان مجرد اقتضاء الحاجة استعمالها في الناقص لا يوجب كون هذا الاستعمال على نحو الحقيقة ، لعدم الدليل على ذلك . فالنتيجة : ان طريقة الواضعين قد استقرت على وضع الالفاظ للمركبات التامة ، واستعمالها في الناقص من باب المجاز والمسامحة . هذه طريقة الواضعين . ومن المعلوم ان الشارع لا يعدل عنها ، وإلا لنصب قرينة على ذلك ، وبين الطريقة التي اختارها في باب وضع الفاظ العبادات والمعاملات . وبما انه لم يبين طريقة اخرى غيرها ، فعلم انه لم يعدل عن تلك الطريقة .

(١) هذه الدعوى قابلة للمنع . والوجه في ذلك : ان هذه الدعوى مركبة من مقدمات : الاولى : ثبوت هذه الطريقة عند الواضعين . الثانية : كون وضعهم للصحيح عن حكمة داعية الى ذلك ، وهي كثرة الحاجة الى تفهيم الصحيح . الثالثة : وجود تلك الحكمة في وضع الشارع الفاظ العبادات . الرابعة : حكم العقل بقبح التخطئة عن هذه الطريقة فيما اذا لم ينصب قرينة على اختيار طريقة اخرى في وضع تلك الالفاظ . ومن المعلوم ان المقدمة الاولى ممنوعة ، لعدم الدليل . على ان طريقة الواضعين في مقام وضع الالفاظ كذلك . كما انه يمكن منع المقدمة الثانية أيضاً ؛ فان كثرة الحاجة الى تفهيم خصوص الصحيح غير معلومة . ومن هنا يظهر حال المقدمة الثالثة والرابعة ، كما لا يخفى .

منها : تبادر الاعم (١) . وفيه انه قد عرفت الاشكال في تصوير الجامع الذي لا بد منه ، فكيف يصح معه دعوى التبادر ؟ (٢) .
ومنها : عدم صحة السلب عن الفاسد (٣) . وفيه منع ، لما عرفت (٤) .
ومنها : صحة التقسيم الى الصحيح والسقيم (٥) . وفيه انه انما يشهد على انها للاعم لو لم تكن هناك دلالة على كونها موضوعاً للصحيح - وقد عرفتھا -

(١) استدلال الاعمى على كون الفاظ العبادات موضوعاً للجامع بين الصحيح والفاقد بالتبادر ، وان المتبادر من لفظ « الصلاة » - مثلاً - عند الاطلاق هو ذلك الجامع دون خصوص الصحيح ، وهذا علامة كونه موضوعاً له .

(٢) قد تقدم من المصنف (قده) الاشكال في تصوير الجامع بين الافراد الصحيحة والفاضة ليدعى تبادره عند الاطلاق ضرورة ان تبادر معنى من لفظ فرع وجوده وتحققه في عالم المفهومية ، وإلا فلا معنى للتبادر اصلاً ، كما هو واضح .

(٣) بدعوى انه لا يصح سلب الصلاة - مثلاً - بما لها من المعنى عن الصلاة الفاسدة ، فيقال : ان هذه صلاة فاسدة حقيقة . ولا يكون هذا الاطلاق مجازاً . فلا فرق بين قولنا « هذه الصلاة صحيحة » وقولنا « تلك الصلاة فاسدة » .

(٤) قد تقدم انه يصح سلب الصلاة بما لها من المعنى عن الفاسدة بالمداقة العقلية ، وان صح اطلاقها عليها بالمساحة والعناية ، كما عرفت . ومن المعلوم ان صحة سلبها كذلك علامة لعدم كونها موضوعاً للجامع ، وإلا فالسلب غير صحيح ، كما هو واضح .

(٥) إذ لو لم تكن لفظة « الصلاة » موضوعاً للجامع بين الافراد الصحيحة والفاضة لم يصح تقسيمها الى هذين القسمين ؛ ضرورة انه تقسيم الى نفس الشيء

فلا بد أن يكون التقسيم بملاحظة ما يستعمل فيه اللفظ ولو بالعناية (١) .
ومنها : استعمال الصلاة وغيرها في غير واحد من الاخبار في الفاسدة ،
كقوله - عليه الصلاة والسلام - : « بني الاسلام على الخمس : الصلاة ،
والزكاة ، والحج ، والصوم ، والولاية » . ولم يناد احد بشيء كما نودى

والى غيره . ومن الطبيعي ان نقسم الشيء الى نفسه والى غيره باطل . وعلى
هذا فصححة هذا التقسيم دليل على انها موضوعة للجوامع بينها لا لخصوص الحصة
الخاصة ، وهي الحصة الصحيحة .

(١) ان التقسيم إنما يكون دليلاً على الأعم فيما اذا لم يكن دليل يدل
على انها موضوعة للمصحيح ، وإلا فلا مجال له أصلاً . وقد تقدم ان الدليل قد
قام على الوضع للمصحيح من وجوه ، فلاحظ . وعلى هذا فلا محالة يكون هذا
التقسيم بلحاظ ما يستعمل فيه اللفظ مجازاً لا باعتبار المعنى الموضوع له .. هذا
مضافاً الى ان التقسيم في نفسه لا يكون دليلاً على الوضع للأعم ، ولو فرض انه
لم يقم دليل من الخارج على الخلاف ؛ وذلك لأن في هذا المقام - مقام التقسيم -
ليس إلا استعمال لفظ « الصلاة » - مثلاً - في الأعم . ومن المعلوم ان الاستعمال
لا يدل على الحقيقة إلا ببناء على مذهب السيد المرتضى (قد ه) القائل بجريان
اصالة الحقيقة مطلقاً ولو في مثل المقام الذي يكون المراد من اللفظ معلوماً
ولكن التمييز بين المعنى الحقيقي والمعنى المجازي مفقوداً . ولكن هذا المذهب
فاسد ، لعدم الدليل على حجبية اصالة الحقيقة في مثل هذا المورد ؛ فان الدليل
على حجبيتها بناء العقل ، وهو غير ثابت في مثل المقام ؛ إذ بناؤهم على حجبيتها
فيما اذا كان التمييز بين المعنى الحقيقي والمعنى المجازي موجوداً والمراد غير
معلوم ، كما حقق في محله .

بالولاية ؛ فأخذ الناس باربع وتركوا هذه . فلو أن أحدا صام نهاره وقام
 ليله ومات بغير ولاية لم يقبل له صوم ولا صلاة » . فإن الأخذ
 بالاربع لا يكون بناء على بطلان عبادات تاركي الولاية الا اذا كانت اسامي
 للاعم . وقوله - عليه السلام - : « دعى الصلاة ايام اقرائك » ؛ ضرورة
 انه لو لم يكن المراد منها الفاسدة لزم عدم صحة النهي عنها ، لعدم قدرة
 الحائض على الصحيحة منها (١) .

(١) قد اطلق لفظ « الصلاة » وغيره في غير واحد من الروايات على الاعم :

منها : قوله **صَلَاةً** : « بنى الاسلام على الخمس : الصلاة ، والزكاة ، والحج ،

والصوم ، والولاية . ولم يناد احد بشيء كمال نودي بالولاية ، فاخذ الناس باربع
 وتركوا هذه . فلو أن احداً صام نهاره وقام ليله ومات بغير ولاية لم تقبل له
 صوم ولا صلاة » . وتقريب الاستدلال بهذه الرواية : ان من الواضح جداً ان
 الأخذ بالاربع - وهو الصلاة والزكاة والحج والصوم - لا يكاد يمكن بناء على
 بطلان عبادات تاركي الولاية . إذ على هذا لا يكونوا آخذين بها إلا بناء على
 القول بكونها اسامي للاعم ، ضرورة انها لو كانت اسامي لخصوص الصحيحة لم
 يمكن الأخذ بها مع ترك الولاية ، لفرض ان قبول الولاية شرط لصحة العبادات ،
 ومع تركه فهي فاسدة .. والمفروض ان العبادات بعناوينها الخاصة لا تصدق
 على الفاسدة .

ومنها : قوله **صَلَاةً** : « دعى الصلاة ايام اقرائك » ، بتقريب ان المراد من الصلاة

في هذه الرواية لو لم يكن الصلاة الفاسدة بل كان الصلاة الصحيحة ، لم يمكن النهي
 عنها ، بداهة ان المعتبر في صحة النهي عن الشيء ان يكون ذلك الشيء مقدوراً للمكلف ،

وفيه ان الاستعمال اعم من الحقيقة (١) مع ان المراد في الرواية الاولى هو خصوص الصحيح بقريته انها مما بني عليها الاسلام ولا ينافي ذلك بطلان عبادة منكري الولاية اذ لعل أخذهم بها انما كان بحسب اعتقادهم لاحقيقة وذلك لا يقتضي استعمالها في الفاسد او الاعم والاستعمال في قوله فلو ان أحدا صام نهاره الخ كان كذلك اي بحسب اعتقادهم او للمشابهة والمشاكلة (٢) وفي الرواية الثانية النهي للارشاد الى عدم القدرة على الصلوة والا كان الاتيان بالاركان وسائر ما يعتبر في الصلوة بل بما يسمى في العرف بها ولو أخل بما لا يضر الاخلال به بالتسمية عرفاً محرماً على الحائض ذاتا وان

والا فيستحيل النهي عنه ، وبما ان الحائض لا تقدر على الاتيان بالصلاة الصحيحة فلا يمكن النهي عنها ، لانه تكليف بالمحال وهو مستحيل ، فاذن لا محالة يكون المراد من الصلاة هو الفاسدة . هذا من جانب ، ومن جانب آخر ان ظاهر الاطلاق هو الحقيقة ، فالنتيجة عندئذ هي ان الصلاة موضوعة للاعم ، فاذا ثبت وضع الصلاة للاعم ثبت وضع غيرها له ايضاً ، لعدم الفرق بين اقسام العبادات من هذه الناحية اصلاً .

(١) قد تقدم ان مجرد استعمال اللفظ في معنى لا يكون دليلاً على الحقيقة الابناء على حجية اصالة الحقيقة مطلقاً ، وهو غير ثابت . ومن المعلوم انه ليس في هذه الروايات سوى استعمال لفظ الصلاة في الفاسدة وفي المعنى المنطبق عليها ، ومن الواضح ان مجرد الاستعمال لا يكون علامة للحقيقة كما عرفت .

(٢) هذا جواب عن الاستدلال بالرواية الاولى خاصة ، وحاصله ان المراد من الصلاة والزكاة والحج والصوم في تلك الرواية هو خصوص

لم تقصد به القربة • ولا اظن ان يلتزم به المستدل بالرواية • فتأمل جيداً (١) •
ومنها انه لاشبهة في صحة تعلق النذر وشبهه بترك الصلوة في مكان
نكره فيه وحصول الحث بفعلها ولو كانت الصلوة المنذور تركها خصوص
الصحيحة لا يكاد يحصل به الحث اصلاً لفساد الصلوة المأتي بها لحرمتها

الصحيح منها ، وذلك بقربة انها مما بنى عليها الاسلام ، ضرورة ان
الاسلام لم يبين على العبادات الفاسدة ، وهذا واضح ، ودعوى ان ذلك مناف
لبطلان عبادات منكري الولاية ، ولا يجتمع معه ، لوضوح انه لو كان المراد
من تلك العبادات هو خصوص الصحيح لكان لازم ذلك هو ان عبادتهم صحيحة
لا فاسدة مدفوعة ، وذلك لان اخذهم بالاربع لعله كان بحسب اعتقادهم لا بحسب
الواقع والحقيقة حيث يتخيلون انهم كانوا آخذين بها ، مع انه في الواقع ليس
كذلك ، وعلى هذا فاطلاق انهم اخذوا بالاربع كان بالمسامحة والعناية ، فاذن
من الواضح ان ذلك لا يقتضي كون استعمال هذه الالفاظ في خصوص الفاسداو
الاعم ، ويمكن ان يكون اطلاق هذه الالفاظ على ما اخذوه من الاربع بالمجاز
والعناية من جهة المشابهة او المشاكلة لا بالحقيقة •

(١) هذا جواب عن الرواية الثانية خاصة وملخصه ان هذه
الرواية ارشاد الى عدم قدرة العائض على الصلاة من جهة عدم تمشي قصد
القربة منها ، ولا يكون هذا النهي نهياً تكليفاً والا لكان الاتيان بالاركان
وسائر ما يعتبر في الصلاة من الاجزاء والشرائط - ما عدا قصد القربة -
محرمات على العائض ، بل كان الاتيان بما يسمى في العرف صلاة وان اخل بما
لا يضر بالتسمية محرمات عليها ، وهذا مما لم يلتزم به احد حتى المستدل بهذه
الرواية ، ضرورة ان حرمة العبادات كالصلاة والصوم على العائض ليست ذاتية ،

على المبالغة . فأنهم (١) .

رابعها : دعوى اتمتع بأن طريقة الواضعين وديدينهم وضع الالفاظ للسركبات التامة ، كما هو قضية الحكمة الداعية اليه . والحاجة وان دعت احيانا الى استعمالها في الناقص أيضا ، الا أنه لا يقتضي ان يكون بنحو الحقيقة ، بل ولو كانت مسامحة ، تنزيلا للفاقد منزلة الواجد . والظاهر ان

فالظاهر منها ان الصلاة فيها مستعملة في معناها الحقيقي دون المعنى المجزي .

(١) استدلال آخر للقول بكون الصلاة موضوعة للمصححة . وحاصله :

ان الظاهر من مثل هذه التراكيب نفي الحقيقة والطبيعة لا نفي الصفة والكمال .

مثلا : الظاهر من قولنا « لا رجل في الدار » نفي الحقيقة والطبيعة ، ولا اشكال

في هذا الظهور . ومن المعلوم انه لا فرق من هذه الناحية بين قولنا « لا رجل في

الدار » وبين « لا صلاة إلا بفاتحة الكتاب » و « لا صلاة إلا بطهور » ... ونحو

ذلك . فكما ان التركيب الاول ظاهر في نفي الحقيقة والطبيعة كذلك التركيب

الثاني والثالث . إلا فيما قامت قرينة على الخلاف ، كأن لا يمكن في مورد

نفي الحقيقة والطبيعة او غير ذلك . ومن المعلوم ان فيما نحن فيه يمكن نفي

الحقيقة والطبيعة حقيقة . وعلى هذا يحمل التركيب على ظاهره ؛ ضرورة ان

رفع اليد عنه يحتاج الى قرينة ، وحيث لا قرينة في المقام فلا بد من الاخذ به

ودعوى ان استعمال هذا التركيب في نفي الصفة او الكمال شايع ، كما في مثل

« لا صلاة لجار المسجد إلا في المسجد » ونحو ذلك ، ومعه لا يمكن دعوى انه

ظاهر في نفي الحقيقة دون الكمال او الصفة .. مدفوعة بانه وان استعمل في ذلك

إلا انه لا شبهة في ان هذا الاستعمال خلاف الظاهر ، فلا يصار اليه بلا قرينة في

البين . وبما انه لا قرينة على ان قوله **بفاتحة الكتاب** : « لا صلاة إلا بفاتحة الكتاب »

الشارع غير امتنحط عن هذه الطريقة^(١) . ولا يخفى أن هذه الدعوى وان

أو نحوه ، استعمل في نفي الصفة - وهي الصحة - بأن يكون التقدير « لا صلاة صحيحة » فلا مناص من الأخذ بظاهره - وهو نفي الحقيقة - بل يمكن المنع من استعمال هذا التركيب في نفي الصفة أو الكمال مطلقاً ، حتى في مثل « لا صلاة لجار المسجد إلا في المسجد » ونحو ذلك . بدعوى ان هذا التركيب استعمل في نفي الحقيقة دائماً .. غاية الامر يكون نفي الحقيقة في بعض الموارد حقيقياً وفي بعضها الآخر ادعائياً . ففيما يعلم من الخارج ان المراد هو نفي الكمال أو الصفة حقيقة دون نفي الحقيقة ، كما في مثل « لا صلاة لجار المسجد إلا في المسجد » وما شاكله ، فانه لا محالة يكون نفي الحقيقة فيه ادعائياً لا حقيقياً وواقعياً . ضرورة ان المنقى في امثال ذلك في الحقيقة هو الكمال أو الصفة ، كما هو الحال في مثل قولنا : « يا ايشاء الرجال لرجال بينكم » . فانه استعمل في نفي الحقيقة ادعاءً لا حقيقة ، وإلا لما كان مثل هذه التراكيب الاعلى المبالغة .. مع ان الظاهر منها هو انها واردة في هذا المقام . وفيما لا يعلم من الخارج ان المراد هو نفي الكمال أو الصفة . كما في مثل « لا صلاة إلا بفتحة الكتاب » أو نحوه ، يكون النفي فيه نفياً للحقيقة حقيقة لا ادعاء .

(١) قد استقرت طريقة الواضعين على وضع الالفاظ للمركبات التامة الاجزاء والشرائط . فان هذا مقتضى الحكمة الداعية الى الوضع ، وإلا لكان استعمالها في تمام الاجزاء والشرائط مجازاً واستعمالاً في غير موضوع له . وهذا يكون على خلاف حكمة الوضع ، وهي كثرة الحاجة الى تفهيم تلك المركبات التامة الاجزاء والشرائط . ومن المعلوم ان ذلك - أي كثرة الحاجة - تقتضي وضعها لها لا للمناقص أو للاعم منه ومن التام . نعم ، الحاجة وان دعت احياناً الى استعمالها

- كانت غير بعيدة الا أنها قابلة للمنع ، فتأمل (١) .
وقد استدل للاعنى أيضا بوجوه :

في الناقص ايضا ، إلا انه من المعلوم انها لا تقتضي ان يكون ذلك الاستعمال بنحو الحقيقة ، فان باب المجاز واسع ، ولعله يكون مجازاً تنزيلاً للفاقد منزلة الواحد .

وعلى الجملة : ان مجرد اقتضاء الحاجة استعمالها في الناقص لا يوجب كون هذا الاستعمال على نحو الحقيقة ، لعدم الدليل على ذلك . فالنتيجة : ان طريقة الواضعين قد استقرت على وضع الالفاظ للمر كبات التامة ، واستعمالها في الناقص من باب المجاز والمسامحة . هذه طريقة الواضعين . ومن المعلوم ان الشارع لا يعدل عنها ، وإلا لنصب قرينة على ذلك ، وبين الطريقة التي اختارها في باب وضع الفاظ العبادات والمعاملات . وبما انه لم يبين طريقة اخرى غيرها ، فعلم انه لم يعدل عن تلك الطريقة .

(١) هذه الدعوى قابلة للمنع . والوجه في ذلك : ان هذه الدعوى مركبة من مقدمات : الاولى : ثبوت هذه الطريقة عند الواضعين . الثانية : كون وضعهم للصحيح عن حكمة داعية الى ذلك ، وهي كثرة الحاجة الى تفهيم الصحيح . الثالثة : وجود تلك الحكمة في وضع الشارع الفاظ العبادات . الرابعة : حكم العقل بقبح التخبط عن هذه الطريقة فيما اذا لم ينصب قرينة على اختيار طريقة اخرى في وضع تلك الالفاظ . ومن المعلوم ان المقدمة الاولى ممنوعة ، لعدم الدليل . على ان طريقة الواضعين في مقام وضع الالفاظ كذلك . كما انه يمكن منع المقدمة الثانية أيضاً ؛ فان كثرة الحاجة الى تفهيم خصوص الصحيح غير معلومة . ومن هنا يظهر حال المقدمة الثالثة والرابعة ، كما لا يخفى .

منها : تبادر الاعم (١) . وفيه انه قد عرفت الاشكال في تصوير الجامع الذي لا بد منه ، فكيف يصح معه دعوى التبادر ؟ (٢) .
ومنها : عدم صحة السلب عن الفاسد (٣) . وفيه منع ، لما عرفت (٤) .
ومنها : صحة التقسيم الى الصحيح والسقيم (٥) . وفيه انه انما يشهد على انها للاعم لو لم تكن هناك دلالة على كونها موضوعاً للصحيح - وقد عرفتھا -

(١) استدلال الاعمى على كون الفاظ العبادات موضوعاً للجامع بين الصحيح والفاقد بالتبادر ، وان المتبادر من لفظ « الصلاة » - مثلاً - عند الاطلاق هو ذلك الجامع دون خصوص الصحيح ، وهذا علامة كونه موضوعاً له .

(٢) قد تقدم من المصنف (قده) الاشكال في تصوير الجامع بين الافراد الصحيحة والفاضة ليدعى تبادره عند الاطلاق . ضرورة ان تبادر معنى من لفظ فرع وجوده وتحققه في عالم المفهومية ، وإلا فلا معنى للتبادر اصلاً ، كما هو واضح .

(٣) بدعوى انه لا يصح سلب الصلاة - مثلاً - بما لها من المعنى عن الصلاة الفاسدة ، فيقال : ان هذه صلاة فاسدة حقيقة . ولا يكون هذا الاطلاق مجازاً . فلا فرق بين قولنا « هذه الصلاة صحيحة » وقولنا « تلك الصلاة فاسدة » .

(٤) قد تقدم انه يصح سلب الصلاة بما لها من المعنى عن الفاسدة بالمداقفة العقلية ، وان صح اطلاقها عليها بالمساحة والعناية ، كما عرفت . ومن المعلوم ان صحة سلبها كذلك علامة لعدم كونها موضوعاً للجامع ، وإلا فالسلب غير صحيح ، كما هو واضح .

(٥) إذ لو لم تكن لفظة « الصلاة » موضوعاً للجامع بين الافراد الصحيحة والفاضة لم يصح تقسيمها الى هذين القسمين ؛ ضرورة انه تقسيم الى نفس الشيء

فلا بد أن يكون التقسيم بملاحظة ما يستعمل فيه اللفظ ولو بالعناية (١) .
ومنها : استعمال الصلاة وغيرها في غير واحد من الاخبار في الفاسدة ،
كقوله - عليه الصلاة والسلام - : « بني الاسلام على الخمس : الصلاة ،
والزكاة ، والحج ، والصوم ، والولاية » . ولم يناد احد بشيء كما نودى

والى غيره . ومن الطبيعي ان نقسم الشيء الى نفسه والى غيره باطل . وعلى
هذا فصفحة هذا التقسيم دليل على انها موضوعة للجامع بينها لا لخصوص الحصة
الخاصة ، وهي الحصة الصحيحة .

(١) ان التقسيم إنما يكون دليلاً على الأعم فيما اذا لم يكن دليل يدل
على انها موضوعة للصحيح ، وإلا فلا مجال له اصلاً . وقد تقدم ان الدليل قد
قام على الوضع للصحيح من وجوه ، فلاحظ . وعلى هذا فلا محالة يكون هذا
التقسيم بلحاظ ما يستعمل فيه اللفظ مجازاً لا باعتبار المعنى الموضوع له .. هذا
مضافاً الى ان التقسيم في نفسه لا يكون دليلاً على الوضع للأعم ، ولو فرض انه
لم يقم دليل من الخارج على الخلاف ؛ وذلك لأن في هذا المقام - مقام التقسيم -
ليس إلا استعمال لفظ « الصلاة » - مثلاً - في الأعم . ومن المعلوم ان الاستعمال
لا يدل على الحقيقة إلا بناء على مذهب السيد المرتضى (قد ه) القائل بجريان
اصالة الحقيقة مطلقاً ولو في مثل المقام الذي يكون المراد من اللفظ معلوماً
ولكن التمييز بين المعنى الحقيقي والمعنى المجازي مفقوداً . ولكن هذا المذهب
فاسد ، لعدم الدليل على حجية اصالة الحقيقة في مثل هذا المورد ؛ فان الدليل
على حجيتها بناء العقلاء ، وهو غير ثابت في مثل المقام ؛ إذ بناؤهم على حجيتها
فيما اذا كان التمييز بين المعنى الحقيقي والمعنى المجازي موجوداً والمراد غير
معلوم ، كما حقق في محله .

بالولاية ؛ فأخذ الناس بربع وتركوا هذه • فلو أن أحدا صام نهاره وقام ليله ومات بغير ولاية لم يقبل له صوم ولا صلاة » • فإن الأخذ بالاربع لا يكون بناء على بطلان عبادات تاركي الولاية الا اذا كانت اسامي للاعم • وقوله - عليه السلام - : « دعى الصلاة ايام اقرائك » ؛ ضرورة انه لو لم يكن المراد منها الفاسدة لزم عدم صحة النهي عنها ، لعدم قدرة الحائض على الصحيحة منها (١) •

(١) قد اطلق لفظ « الصلاة » وغيره في غير واحد من الروايات على الاعم :

منها : قوله ﷺ : « بنى الاسلام على الخمس : الصلاة ، والزكاة ، والحج ،

والصوم ، والولاية . ولم يناد احد بشيء كمل نودي بالولاية ، فاخذ الناس بربع وتركوا هذه . فلو أن احداً صام نهاره وقام ليله ومات بغير ولاية لم تقبل له صوم ولا صلاة » . وتقريب الاستدلال بهذه الرواية : ان من الواضح جداً ان الأخذ بالاربع - وهو الصلاة والزكاة والحج والصوم - لا يكاد يمكن بناء على بطلان عبادات تاركي الولاية . إذ على هذا لا يكونوا آخذين بها إلا بناء على القول بكونها اسامي للاعم ، ضرورة انها لو كانت اسامي لخصوص الصحيحة لم يمكن الأخذ بها مع ترك الولاية ، لفرض ان قبول الولاية شرط لصحة العبادات ، ومع تركه فهي فاسدة . والمفروض ان العبادات بعناوينها الخاصة لا تصدق على الفاسدة .

ومنها : قوله ﷺ : « دعى الصلاة ايام اقرائك » ، بتقريب ان المراد من الصلاة

في هذه الرواية لو لم يكن الصلاة الفاسدة بل كان الصلاة الصحيحة ، لم يمكن النهي عنها ، بداهة ان المعتبر في صحة النهي عن الشيء ان يكون ذلك الشيء مقدوراً للمكلف ،

وفيه ان الاستعمال اعم من الحقيقة (١) مع ان المراد في الرواية الاولى هو خصوص الصحيح بقرينة انها مما بني عليها الاسلام ولا ينافي ذلك بطلان عبادة منكري الولاية اذ لعل أخذهم بها انما كان بحسب اعتقادهم لاحقيقة وذلك لا يقتضي استعمالها في الفاسد او الاعم والاستعمال في قوله فلو ان احدا صام نهاره الخ كان كذلك اي بحسب اعتقادهم او للمشابهة والمشاكلة (٢) وفي الرواية الثانية النهي للارشاد الى عدم القدرة على الصلوة والا كان الاتيان بالاركان وسائر ما يعتبر في الصلوة بل بما يسمى في العرف بها ولو أخل بما لا يضر الاخلال به بالتسمية عرفاً محرماً على الحائض ذاتا وان

والا فيستحيل النهي عنه ، وبما ان الحائض لا تقدر على الاتيان بالصلاة الصحيحة فلا يمكن النهي عنها ، لانه تكليف بالمحال وهو مستحيل ، فاذن لا محالة يكون المراد من الصلاة هو الفاسدة . هذا من جانب ، ومن جانب آخر ان ظاهر الاطلاق هو الحقيقة ، فالنتيجة عندئذ هي ان الصلاة موضوعة للاعم ، فاذا ثبت وضع الصلاة للاعم ثبت وضع غيرها له ايضاً ، لعدم الفرق بين اقسام العبادات من هذه الناحية اصلاً .

(١) قد تقدم ان مجرد استعمال اللفظ في معنى لا يكون دليلاً على الحقيقة الابناء على حجية اصالة الحقيقة مطلقاً ، وهو غير ثابت . ومن المعلوم انه ليس في هذه الروايات سوى استعمال لفظ الصلاة في الفاسدة وفي المعنى المنطبق عليها ، ومن الواضح ان مجرد الاستعمال لا يكون علامة للحقيقة كما عرفت .

(٢) هذا جواب عن الاستدلال بالرواية الاولى خاصة ، وحاصله ان المراد من الصلاة والزكاة والحج والصوم في تلك الرواية هو خصوص

لم تقصد به القرية • ولا اغنان ان يلتزم به المستدل بالرواية • فتأمل جيداً (١) •
ومنها انه لاشبهة في صحة تعلق النذر وشبهه بترك الصلوة في مكان
نكره فيه وحصول الحث بفعلها ولو كانت الصلوة المنذور تركها خصوص
الصحيحة لا يكاد يحصل به الحث اصلاً لفساد الصلوة المأتي بها لحرمتها

الصحيح منها ، وذلك بقربة انها مما بنى عليها الاسلام ، ضرورة ان
الاسلام لم يبين على العبادات الفاسدة ، وهذا واضح ، ودعوى ان ذلك مناف
لبطلان عبادات منكري الولاية ، ولا يجتمع معه ، لوضوح انه لو كان المراد
من تلك العبادات هو خصوص الصحيح لكان لازم ذلك هو ان عبادتهم صحيحة
لا فاسدة مدفوعة ، وذلك لان اخذهم بالاربع لعله كان بحسب اعتقادهم لا بحسب
الواقع والحقيقة حيث يتخيلون انهم كانوا آخذين بها ، مع انه في الواقع ليس
كذلك ، وعلى هذا فاطلاق انهم اخذوا بالاربع كان بالمسامحة والعناية ، فاذن
من الواضح ان ذلك لا يقتضي كون ا-تعمال هذه الالفاظ في خصوص الفاسداو
الاعم ، ويمكن ان يكون اطلاق هذه الالفاظ على ما اخذوه من الاربع بالمجاز
والعناية من جهة المشابهة او المشاكلة لا بالحقيقة •

(١) - هذا جواب عن الرواية الثانية خاصة وملخصه ان هذه
الرواية ارشاد الى عدم قدرة الحائض على العلة من جهة عدم تمشي قصد
القرية منها ، ولا يكون هذا النهي نهياً تكليفاً والا لكان الاتيان بالاركان
وسائر ما يعتبر في الصلاة من الاجزاء والشرائط - ما عدا قصد القرية -
محرمات على الحائض ، بل كان الاتيان بما يسمى في العرف صلاة وان اخل بما
لا يضر بالتسمية محرمات عليها ، وهذا مما لم يلتزم به احد حتى المستدل بهذه
الرواية ، ضرورة ان حرمة العبادات كالصلاة والصوم على الحائض ليست ذاتية ،

وثالثة بان يكون مسا يتشخص به المأمور به بحيث يصدق على المتشخص به عنوانه وربما يحصل له بسببه مزية او تقيصة ودخل هذا فيه أيضا طورا

لحقيقتها ، وهذا كاجزائها ، من التكبيرة والفاتحة والر كوع والسجود والتسليمة ونحو ذلك ، فان الصلاة مركبة من هذه الامور ، وهي حقيقة الصلاة ، ومن هنا يكون الامر المتعلق بها ينبسط على هذه الامور ، فيكون لكل منها حصة من ذلك الأمر .

ومرة اخرى خارجاً عنها وغير داخل في قوامها ، وهذا كشرائها ، من الطهارة واستقبال القبلة والطمأنينة ونحو ذلك ، فانها خارجة عن حقيقة الصلاة ، ولذا لا ينبسط الأمر المتعلق بها عليها كما ينبسط على اجزائها ، ولكنها مقيدة بها بنحو يكون التقيد داخلاً وخارجاً ، ومن هنا يظهر الفرق بين الجزء والشرط ، فان الجزء داخل في حقيقة المركب وموضوع لخصه من الأمر ، والشرط خارج عنها وليس بموضوع لها .

ثم ان الشرط قد يكون متقدماً ، وذلك كالطهارات الثلاث ، بناء على ان يكون الشرط هو نفس العمل الخارجى ، فانه على هذا الاحوال يكون متقدماً على المشروط - وهو الصلاة - فنكون الصلاة عندئذ متقيداً بهذا الامر السابق ، ولا يحصل هذا التقيد والخصوصية بدونه .. وقد يكون مقارناً ، وذلك كالقيام والستر والطمأنينة وما شا كل ذلك ، فانها أمور معتبرة في الصلاة مقارناً معها ، وقد يكون متأخراً ، وذلك كسجدتى السهو بناء على كونها شرطاً ، وكغسل المستحاضة في الليل ، فانه شرط لصحة صوم اليوم المتقدم . و اشار المصنف (قده) الى الشرط المتقدم بقوله «ملحوقاً» والى المتأخر بقوله «مسبوفاً» والى المقارن بقوله «مقارناً» .

بنحو الشطرية واخر بنحو الشطرية (١) فيكون الاخلال بماله دخل بأحد النحوين في حقيقة المأمور به وما هيته موجبا لفساده لامحالة بخلاف ماله الدخل في تشخصه وتحققه مطلقا شرطا كان او شطرا حيث لا يكون الاخلال به الا أخلا لا بتلك الخصوصية مع تحقق الماهية بخصوصية أخرى غير موجبة لتلك المزية بل كانت موجبة لنقصانها كما اشرنا اليه كالصلوة في الحمام (٢) .

ثم انه ربما يكون الشيء مما يندب اليه فيه بلا دخل له اصلا لاشطرا ولا شرطا في حقيقته ولا في خصوصيته وتشخصه بل له دخل ظرفا في مطلوبيته بحيث لا يكون مطلوبا الا اذا وقع في اثنائه فيكون مطلوبا نفسيا في

(١) ان الجزء والشرط قد يلاحظان بالاضافة الى نفس الطبيعة المأمور بها ، وقد تقدم الكلام فيهما . وقد يلاحظان بالاضافة الى فرد المأمور به الموجود في الخارج ، فانه قد يكون الشيء جزء له كما في موارد التخير بين الاقل والاكثر ، فان الزائد جزء للفرد الموجود وهو الاكثر ، لا للمأمور به ؛ لفرض انه ينطبق على القليل والكثير . وقد يكون شرطا له ، وذلك ككون الصلاة في المسجد مثلا ؛ فان تخصيص هذا الفرد من الصلاة بهذه الخصوصية وتقييده بهذا القيد يوجد مزية فيه ، وهذا معنى كونه شرطا له ، كما ان تخصصه بالكون في الحمام يوجب نقصاً فيه .

(٢) إشارة الى ان الاخلال بما له دخل في حقيقة المأمور به ، من الاجزاء والشرائط ، يوجب فسادا ، كالاخلال بالقراءة - مثلا - في الصلاة ، او بالطهارة ، فانه لا محالة يوجب فسادا ، وهذا بخلاف الاخلال بماله دخل في الفرد بنحو الجزئية او الشطرية ، فانه لا يوجب فساد المأمور به ، لفرض امكان وجوده

واجب او مستحب كما اذا كان مطلوباً كذلك قبل أحدهما او بعده فلا يكون
 الاخلال به موجبا للاخلال به ماهية ولا تشخصاً وخصوصية اصلاً (١) .
 اذا عرفت هذا كله فلا شبهة في عدم دخل ما ندب اليه في العبادات نفسياً
 في التسمية بأسمائها وكذا فيما له دخل في تشخصها مطلقاً واما ماله الدخل
 شرطاً في أصل ماهيتها فيمكن الذهاب أيضاً الى عدم دخله في التسمية بها مع
 الذهاب الى دخل ماله الدخل جزء فيها فيكون الاخلال بالجزء مغلاً بها دون
 الاخلال بالشرط لكنك عرفت ان الصحيح اعتبارهما فيها (٢) .

بخصوصية اخرى وفي ضمن فرد آخر ، والاخلال به لا يوجب إلا انتفاء ذلك
 الفرد لا انتفاء المأمور به ، كما هو واضح .

(١) هذا اشارة الى بعض ما يستحب في اثناء العمل . مثلاً : يستحب القنوت
 في اثناء الصلاة من دون دخل لفيها اصلاً ، ولا في فردها الموجود فيه القنوت ،
 بل هو عمل يكون مستحباً في هذا الظرف .

(٢) لا اشكال في عدم دخل ما ندب اليه في العبادات - كالقنوت ونحوه - في
 مسماها ، وكذا الاشكال في عدم دخل ماله الدخل في الفرد بنحو الجزئية او الشرطية
 فيه ، وهذا واضح ، وانما الكلام والاشكال في شرائط المأمور به ، فهل هي
 داخلة في المسمى ام لا ؟ فذهب بعض الى عدم دخولها فيه وان انتفاءها لا يضر
 بالتسمية اصلاً ، والدخيل فيها انما هو الاجزاء فحسب ، ولكن قد تقدم ان
 الحق هو ان الشرائط أيضاً داخلة في المسمى كلاجزاء . والوجه فيه ما ذكرناه
 من ان العبادات اسم للمصححة ، يعني تامة الاجزاء والشرائط ؛ فاذن كما ان
 الاخلال بالجزء يضر بالتسمية كذلك الاخلال بالشرط ، فلا فرق بينهما من
 هذه الناحية اصلاً .

الحادي عشر الحق وقوع الاشتراك للنقل والتبادر وعدم صحة السلب بالنسبة الى معنيين او اكثر للفظ واحد (١) وان احاله بعض لأخلاله بالفهم المقصود من الوضع لخفاء القرائن ، لمنع الاخلال اولا لأمكان الاتكال على القرائن الواضحة ومنع كونه مخلا بالحكمة ثانيا لتعلق الغرض بالاجمال احيانا كما أن استعمال المشترك في القرآن ليس بمحال كما توهم لأجل لزوم التظويل بلا طائل مع الاتكال على القرائن ، والاجمال في المقال لولا الاتكال عليها وكلاهما غير لائق بكلامه تعالى جل شأنه كما لا يخفي ، وذلك لعدم لزوم التظويل فيما كان الاتكال على حال او مقال اتى به لغرض آخر ومنع كون الاجمال غير لائق بكلامه تعالى مع كونه مما يتعلق به الغرض والا لما وقع

(١) والدليل على ذلك وجوه :

الاول - « النقل » : بمعنى ان اهل اللغة نقلوا ان لفظ « قرأ » - مثلا - للطهر والحيض ، و« عين » للمباغة والباصرة وغيرهما و« البيع » لكل من فعل الموجب والقابل ... وهكذا .

الثاني - « التبادر » بتقريب ان المتبادر من مثل لفظ « عين » عند الاطلاق وعدم نصب قرينة أحد معانيه ، ومن المعلوم ان هذا يكشف عن انه موضوع لكل منها ، إذ لو كان موضوعاً لواحد منها وكان استعماله في البقية مجازاً لكان هو المتبادر عند الاطلاق ومجرداً عن القرينة .

« الثالث » عدم صحة السلب : فانه لا يصح سلب لفظ « العين » بما له من المعنى عن كل واحد من معانيه . فكما انه لا يصح سلبه عن العين النابغة ، فكذلك لا يصح سلبه عن العين الباصرة .. وهكذا . وكذا الحال في لفظ « قرأ » ، فانه لا يصح سلبه بما له من المعنى المرتكز في الذهن عن كل من الطهر والحيض ،

المشبه في كلامه وقد اخبر في كتابه الكريم بوقوعه فيه قال الله تعالى فيه آيات محكمات هن ام الكتاب و آخر متشابهات (١) .

وربما توهم وجوب وقوع الاشتراك في اللغات لأجل عدم تناهي المعاني وتناهي الالفاظ المركبات فلا بد من الاشتراك فيها وهو فاسد لوضوح امتناع الاشتراك في هذه المعاني لاستدعائه الاوضاع الغير المتناهية ولو سلم لم يكذب يحدى الا في مقدار متناه مضافا الى تناهي المعاني الكلية وجزئياتها وان كانت غير متناهية الا أن وضع الالفاظ بازاء كلياتها يعنى عن وضع لفظ بازائها كما

ومن المعلوم ان هذا علامة الحقيقة والوضع .

(١) استدل هذا البعض على الاستحالة بان الغرض من الوضع هو التفهيم والتفهم ، ومن الظاهر انه اذا وضع لفظ لمعنيين او ازيد فهو واجب الاخلال بالتفهم المقصور منه ؛ إذ عند الاطلاق لا يفهم منه شيء . ودعوى - انه يمكن التفهيم من جهة القرينة - مدفوعة بانه لا يمكن التفهيم بها في جميع الموارد ، لخفاء القرائن ، بل لعدم تيسرها في جميع موارد استعماله . وعلى هذا فيستحيل صدور مثل هذا الوضع من الحكيم .

والجواب عنه واضح . أما اولاً : فلمنع الاخلال بغرض الوضع ، لا يمكن الاتكال على القرائن الواضحة وامكان تيسرها في جميع الموارد ، كما هو ظاهر . وأما ثانياً : فلانه لا يكون مخلاً بحكمة الوضع ، وهي التفهيم والتفهم ، وذلك لان الغرض قد يتعلق بالاجمال .

ثم انه قد يتوهم ان استعمال اللفظ المشترك في القرآن محال ، بدعوى انه مع الاتكال على القرائن الواضحة يلزم التطويل بلاطائل ، وهو غير لائق بكلامه - تعالى - ، وبدونه يلزم الاجمال في المقال وعدم انفعال المراد منه لولا الاتكال

على القرائن ، وهذا غير لائق بكلامه تعالى .
وعلى الجملة : فعلى تقدير تسليم وقوع المشترك في اللغات ، إلا انه يستحيل وقوعه في كلامه تعالى ؛ لاجل لزوم أحد هذين المحذورين . لكن هذا التوهم باطل . لعدم لزوم محذور اصلا من استعمال اللفظ المشترك في القرآن ؛ إذ يمكن ان يكون الاتكال على القرائن لغرض آخر ايضاً غير تعيين المعنى من المشترك ؛ فاذن لا يلزم التطويل بلا طائل . وأما ما ذكر من ان الاجمال غير لائق بكلامه تعالى فهو ممنوع ؛ اذ قد يتعلق الغرض بالاجمال ، والا لما وقع المتشابه في القرآن . وكيف كان فهذا التوهم فاسد جداً .

(١) بدعوى ان الالفاظ متناهية والمعاني غير متناهية ، وهما تقتضيان

الاشترك ووضع لفظ واحد بازاء معان متعددة لا محالة .

والجواب عن ذلك واضح ، وهو ان الاشتراك في هذه المعاني ممتنع ، لاقتضاء ذلك اوضاعاً غير متناهية . ومن المعلوم ان الاوضاع غير المتناهية من الشخص المتناهي غير معقول ، والمفروض ان الواضع متناه ولا يعقل ان يصدر منه اوضاع غير متناهية . ولو تنزلنا عن ذلك ، وسلمنا ان الواضع هو الله - تعالى - وصدور الاوضاع غير المتناهية منه - تعالى - بمكان من الامكان ، إلا انها لغو .. فان الواضع وان كان هو الله - تعالى - إلا ان المستعمل هو البشر . ومن المعلوم انه لا يقدر إلا على استعمال متناهي . والمفروض ان الوضع مقدمة للاستعمال بقدر الحاجة ، والزائد عنه لا محالة يكون لغواً . فاذن لو فرض ان الواضع غير متناه الا ان صدور الوضع منه زائداً على مقدار الحاجة لغو . ومن الظاهر ان صدور اللغو منه - تعالى - مستحيل .. هذا مضافاً الى ان المعاني الكلية متناهية وان كانت

الثاني عشر انه قد اختلفوا في جواز استعمال اللفظ في أكثر من معنى واحد على سبيل الانفراد والاستقلال بأن يراد منه كل واحد كما اذا لم يستعمل الا فيه علي أقوال اظهرها عدم جواز الاستعمال في الاكثر عقلا وبيانه ان حقيقة الاستعمال ليس مجرد جعل اللفظ علامة لارادة المعنى بل جعله وجها وعنوانا له بل بوجه نفسه كأنه الملقى ولذا يسرى اليه قبجه وحسنه كما لا يخفى ولا يكاد يمكن جعل اللفظ كذلك الا للمعنى واحد ضرورة ان لحاظه هكذا في ارادة معنى ينافي لحاظه كذلك في ارادة الاخر حيث ان لحاظه كذلك لا يكاد يكون الا بتبع لحاظ المعنى فانما فيه فناء الوجه في ذي الوجه والعنوان في المعنون ومعه كيف يمكن ارادة معنى آخر معه كذلك في استعمال واحد مع استلزامه للحاظ آخر غير لحاظه كذلك في هذا الحال . وبالجملة لا يكاد يمكن في حال استعمال واحد لحاظه وجها لمعنيين وفانيا في الاثنين الا أن يكون اللاحظ أحول العينين . فاقترح بذلك امتناع استعمال اللفظ مطلقا مفردا كان او غيره في أكثر من معنى بنحو الحقيقة او المجاز (٢) ولولا امتناعه فلا وجه

افرادها غير متناهية ، الا ان الوضع بازائها يعني عن الوضع بازاء افرادها . على ان باب المجاز واسع بان يكون اللفظ موضوعاً لمعنى واحد واستعمل في بقية المعاني محازاً ، ولا مانع من ذلك اصلا .

(١) لعله اشارة الى ان الالفاظ ايضاً غير متناهية كالمعاني ، فانها كما تختلف باختلاف الحروف كذلك تختلف من ناحية تقديمها وتأخيرها ، إذ اللفظ الواحد يتصور على صور عديدة من حيث التقديم والتأخير في حروفه ، كما لا يخفى .

(٢) استعمال اللفظ في معنيين او اكثر يتصور على وجوه :

لعدم جوازه فإن اعتبار الوحدة في الموضوع له واضح المنع وكون الوضع في حال وحدة المعنى وتوقيفيتها لا يقتضي عدم الجواز بعد ما لم تكن الوحدة

الأول - أن يستعمل في الجامع بينهما .

الثاني - أن يستعمل في مجموعهما على نحو العموم المجموعي .

الثالث - في واحد منهما لا بعينه .

الرابع - أن يستعمل في كل واحد منهما على نحو الاستقلال والانفراد بحيث

لم يستعمل اللفظ إلا فيه .

أما الأول ، فهو مضافاً إلى أنه خارج عن محل الكلام ولاشكال في جوازه ، أنه ليس في الحقيقة من استعمال اللفظ في المعنيين ، بل هو استعمال اللفظ في معنى واحد ، وهو الجامع بينهما . وأما الثاني فهو أيضاً خارج عن محل الكلام ولاشكال في جوازه . وأما الثالث ، فهو أيضاً كذلك ، على أنه ليس من استعمال اللفظ في المعنيين ، بل هو استعمال في معنى واحد ، وهو أحدهما . وأما الرابع فهو محل النزاع في هذه المسألة بين أصحاب ، وإنهم اختلفوا في جوازه وامتناعه على أقوال ، والحق هو الامتناع عقلاً وعدم إمكان هذا الاستعمال .

والوجه في ذلك : أن حقيقة الاستعمال ليست مجرد جعل اللفظ علامة على المعنى ، بل هي عبارة عن فناء اللفظ في المعنى بحيث لا يرى المخاطب إلا المعنى ولا يلقي المتكلم إلا نفس المعنى ، فاللفظ يكون مغفولاً عنه ، ولذا قال (قده) : أن حقيقة الاستعمال ليس مجرد جعل اللفظ علامة لإرادة المعنى بل جعله وجهاً وعنواناً له ، بل بوجه نفسه كأنه الملقى . ومن هنا يسرى إليه قبضه وحسنه ، فإذا كانت حقيقة الاستعمال فناء اللفظ في المعنى وجعله عنواناً ووجهاً له ، لا يمكن أن يجعل لفظ واحد فانياً في معنيين ووجهاً وعنواناً لهما معاً ؛ ضرورة أن شيئاً

قيد' الموضوع ولا للموضوع له كما لا يخفى (١) .

ثم لو تنزلنا عن ذلك فلا وجه للتفصيل بالجواز على نحو الحقيقة في
التثنية والجمع وعلى نحو المجاز في المفرد مستدلاً على كونه بنحو الحقيقة
فيهما لكونهما بسنذلة تكرار اللفظ وبنحو المجاز فيه لكونه موضوعاً للمعنى
بقيد الوحدة فإذا أستعمل في الأكثر لزم الغاء قيد الوحدة فيكون مستعملاً

واحدألا يعقل ان يكون فانياً في اثنين ، فانه اذا كان فانياً في هذا فلا يعقل
فناؤه في ذلك ، وبالعكس ؛ بدهاءة ان المتكلم اذا جعله فانياً في هذا المعنى
وعنواناً له بل جعله نفسه وكان الملقى بحيث لا يرى المخاطب إلا هذا المعنى
فكيف يعقل ان يجعله فانياً في معنى آخر ايضاً في هذا الآن ووجهاً وعنواناً
له ، لو صوح انه ينافي جعله فانياً في المعنى الأول ووجهاً وعنواناً له بحيث لا
يرى منه إلا هذا .

فالتيجة انه يستحيل استعمال اللفظ في المعنيين على نحو الانفراد والاستقلال .
ومن هذا يظهر انه لا فرق في استحالة ذلك بين المفرد والتثنية والجمع ،
وبين ان يكون الاستعمال على نحو الحقيقة او المجاز ؛ وذلك لان ملاك الاستحالة
في الجميع موجود ، ولا فرق فيه بين المفرد والتثنية والجمع ، ولا بين كون
الاستعمال على نحو الحقيقة أو المجاز ؛ فان فناء اللفظ الواحد في معنيين على
سبيل الانفراد والاستقلال مستحيل ، بلا فرق في ذلك بين ان يكون على نحو
الحقيقة او المجاز وبين المفرد والتثنية والجمع .

(١) قد توهم ان استعمال اللفظ في اكثر من معنى واحد غير ممتنع . ولكنه
لا يجوز استعماله فيه وذلك لأن قيد الوحدة مأخوذ في المعنى الموضوع له ، فإذا
استعمل اللفظ في المعنيين لزم الغاء قيد الوحدة ، فيلزم عندئذ استعمال اللفظ

في جزء المعنى بعلاقة الكل والجزء فيكون مجازاً وذلك (١) .
لوضوح ان الالفاظ لا تكون موضوعة الا لنفس المعاني بلا ملاحظة
قيد الوحدة والا لما جاز الاستعمال في الاكثر لأن الاكثر ليس جزء المقيد

في غير معناه ، وهو غير جائز .

ولكن هذا التوهم خاطي عجباً ، والوجه في ذلك : أما اولافلان قيدالوحدة
غير مأخوذ في المعنى الموضوع له ، بل اللفظ موضوع لطبيعي المعنى من دون
لحاظ قيد الوحدة فيه اصلاً . وعليه فاذا فرض ان استعمال اللفظ في اكثر من
معنى واحد غير ممتنع ، فلا وجه لعدم جوازه اصلاً ، لما عرفت من ان قيد
الوحدة غير مأخوذ في الموضوع له ولا في الوضع ، كما هو ظاهر .

(١) فهم بعض الاعلام ان هذا تنزل عن منع اخذ قيد الوحدة في الموضوع له ،
وتسليم انه مأخوذ فيه ، وعليه فلا وجه للتفصيل بين التثنية والجمع وبين
المفرد في ان الاستعمال في اكثر من معنى واحد على نحو الحقيقة فيهما اعني
التثنية والجمع وعلى نحو المجاز فيه اعني المفرد ، لفرض ان قيد الوحدة مأخوذ
في المعنى الموضوع له في الجميع من دون فرق في ذلك بين التثنية والجمع وبين
المفرد اصلاً ، وبما ان الاستعمال في اكثر من معنى واحد يوجب الغاء قيد
الوحدة فلا محالة يكون هذا الاستعمال مجازاً . ثم اورد على المصنف بان هذا
التنزل لا يلائم مع قوله وذلك لوضوح ان الالفاظ الخ ، فان المناسب لهذا
التعليل هو المنع عن الوحدة اخذ قيد في الموضوع له لاتسليم لاخذه فيه كما لا يخفى .
ولكن الظاهر ان الامر ليس كما فهم وان هذا التنزل ليس تنزلاً عن
اخذ قيد الوحدة في الموضوع له ، بل هو تنزل عن اصل امتناع هذا الاستعمال
اعني الاستعمال في اكثر من معنى واحد ، بتقريب انا لو تنزلنا عن ذلك

بالوحدة بل يباينه مبانة الشيء بشرط شيء، والشيء بشرط لأكما لا يخفى (١) والتثنية والجمع وان كانا بمنزلة التكرار في اللفظ الا ان الظاهر ان اللفظ فيهما كأنه كرر واريد من كل لفظ فرد من أفراد معناه لا انه أريد منه معنى معانيه فاذا قيل مثلاً جئني بعينين أريد فردان من العين الجارية والعين الباكية والتثنية والجمع في الاعلام انما هو بتأويل المفرد الى المسمى بها (٢) .

وسلمنا ان هذا الاستعمال جائز وغير ممتنع ، فلا وجه للتفصيل بالجواز على نحو الحقيقة في التثنية والجمع ، وعلى نحو المجاز في المفرد ، بدعوى ان التثنية والجمع بمنزلة تكرار اللفظ، مثلاً قولنا « جاءني زيدان » بمنزلة قولنا « جاءني زيد وزيد » ومن المعلوم انه لا مانع من ان يراد من كل لفظ معناه ، وعليه فاستعمال التثنية او الجمع في اكثر من معنى واحد لا محالة يكون على نحو الحقيقة وهذا بخلاف المفرد ، فان قيد الوحدة مأخوذ فيه ، وعلى هذا فلو استعمل في اكثر من معنى واحد لزم الغاء قيد الوحدة ، ومعها لا محالة يكون الاستعمال مجازاً .

(١) هذا علة للمتنزل المزبور وافاده ان الالفاظ موضوعة للمعاني بما هي من دون ملاحظة قيد الوحدة فيها اصلاً ، والا لم يجز استعمالها في الاكثر ، لفرض ان الاكثر ليس جزء المعنى المقيد بالوحدة ، بل يكون مبانياً له مبانة الشيء بشرط شيء والشيء بشرط لا ، فان قيد الوحدة لو كان ما حوذاً في المعنى الموضوع له لكان المعنى من الماهية بشرط لا ، واذا الغي قيد الوحدة ولو حظ المعنى مع المعنى الآخر كان من الماهية بشرط شيء ، ومن المعلوم انهما متباينان فلا يجوز استعمال اللفظ الموضوع لاحدهما في الآخر كما هو واضح .

(٢) الظاهر انه يعتبر في التثنية والجمع الاتحاد في المعنى ، ولا يكفي

مع انه لو قيل بعدم التأويل وكفاية الاتحاد في اللفظ في استعمالهما حقيقة بحيث جاز ارادة عين جارية وعين باكية من تشية العين حقيقة لما كان هذا من باب استعمال اللفظ في الاكثر لأن هيئتها انما تدل على ارادة المتعدد مسا يراد من مفردهما فيكون استعمالهما وارادة المتعدد من معانيه استعمالا لهما في معنى واحد كما اذا استعمالا واريد المتعدد عن معنى واحد منهما كما لا يخفى نعم لو أريد مثلا من عينين فردان من الباكية كان من استعمال العينين في المعنيين الا أن حديث التكرار لا يكاد يجدي في ذلك أصلا فان فيه الغاء قيد الوحدة المعتمدة ضرورة ان التشية عنده انما تكون لمعنيين او لفردين بقيد الوحدة والفرق بينها وبين المفرد انما يكون في انه موضوع للطبيعة وهي

مجرد الاتحاد في اللفظ ، وهذا من البديهيات ؛ وعلى ذلك فاذا كرر اللفظ اريد من كل لفظ فرداً من افراد معناه ، مثلا اذا قيل جئني بعينين اريد فردان من العين الباكية ، لا العين الباكية والعين الجارية ، لما عرفت من اعتبار الاتحاد في المعنى في التثنية والجمع . ودعوى انه لا شبهة في صحة التثنية والجمع في الاعلام الشخصية كقولنا « زيدان » و « زيدون » وما شاكلها ، مع انه لا اتحاد في المعنى فيها مدفوعة بان التثنية والجمع فيها انما هو بتأويل المفرد الى المسمى ، فيراد من قولنا جاء « زيدان » فردان من مسمى هذا اللفظ اعني لفظ « زيد » .. وهكذا . وعلى ضوء هذا البيان لافرق بين التثنية والجمع وبين المفرد اصلا ، فان قيد الوحدة لو كان معتبراً في المعنى الموضوع له لكان معتبراً في التثنية والجمع ايضاً ، ولا فرق بينهما من هذه الناحية اصلا ، غاية الامر ان المفرد موضوع للمعنى بقيد الوحدة ، والتثنية موضوع بازاء فردين من معنى واحد لا غيرها ، والجمع موضوع بازاء افراد من معنى واحد لا غيرها ، فاذن معنى

موضوعة لفردين منها او معنيين كما هو اوضح من ان يخفى (١) .
وهم ودفع لملك تتوهم ان الاخبار الدالة على ان للقرآن بطونا سبعة
او سبعين تدل على وقوع استعمال اللفظ في اكثر من معنى واحد فضلا عن

استعمال التثنية والجمع في اكثر من معنى واحده واستعمالها في معنيين او معاني؛
ومن المعلوم ان هذا يستلزم الغاء قيد الوحدة ، فلا فرق بين التثنية والجمع وبين
المفرد من هذه الناحية ابدأ ، فعلى تقدير جواز الاستعمال في اكثر من معنى
واحد يكون الاستعمال في الجميع مجازاً . وعليه فلا وجه للتفصيل بينهما وبين
المفرد يكون الاستعمال فيهما على نحو الحقيقة ، وفي المفرد على نحو المجاز .

(١) ولو تنزلنا عما ذكرنا وسلمنا كفاية الاتحاد في اللفظ في التثنية والجمع
بحيث جاز ارادة العين الباكية والعين الجارية من تثنية العين حقيقة ، فعندئذ
لا يكون استعمال التثنية فيهما من استعمال اللفظ في اكثر من معنى واحد ،
بل هو استعمال في معناه الموضوع له ، كما هو واضح .

وعلى الجملة فعلى هذا القول هيئة التثنية او الجمع موضوعة للدلالة على
ارادة المنعـد من مدخولها ، سواء كان التعدد بحسب الافراد ، او الطبايع ،
فعلى كلا التقديرين يكون استعمالها في معناها الموضوع له ، وليس استعمالا
في اكثر من معنى واحد ، بل المراد من استعمالها عندئذ في اكثر من معنى
واحد ارادة اربعة افراد من طبيعة واحدة او من طبيعتين او اربع طبايع ،
لتكون مستعملة في اكثر من معناها الموضوع له ، وهذا من الواضحات . وعلى
ذلك فلا فرق بين التثنية والجمع وبين المفرد ، فكما ان استعمال المفرد في
اكثر من معنى واحد استعمال في غير الموضوع له ويكون مجازاً ، ويستلزم
ذلك الغاء قيد الوحدة ، فكذلك استعمال التثنية في اربعة افراد من

جوازه (١) ولكنك غفلت عن انه لادلالة لها أصلا على أن أراستها كان من باب ارادة المعنى من اللفظ فعله كان بارادتها في أنفها حال الاستعمال في المعنى لامن اللفظ كما اذا أستعمل فيها او كان المراد من البطون لوازم معناه المستعمل فيه اللفظ وان كان افهامنا قاصرة عن ادراكها (٢) .

الثالث عشر أنه اختلفوا في أن المشتق حقيقة في خصوص ما تلبس بالمبدء في الحال او فيما يعمه وما انقضى عنه على أقوال بعد الاتفاق على كونه مجازا فيما يتلبس في الاستقبال وقبل الخوض في المسئلة وتفصيل الاقوال فيها وبيان الاستدلال عليها ينبغي تقديم أمور .

طبيعةواحدة او من طبيعتين او في اربع طبائع استعمال في غير معناها الموضوع له ويكون مجازاً لامحالة بعين ذلك الملاك ، وهو استلزام ذلك الغاء قيدالوحدة ، كما لا يخفى .

(١) قد يتوهم ان الاخبار الدالة على ان المقر آن بطونا سبعة او سبعين تدل على جواز استعمال اللفظ في اكثر من معنى واحد ، بدعوى دلالتها على ان لكل لفظ من القرآن معاني متعددة . ومن المعلوم ان هذا اللفظ استعمال في هذه المعاني ، وهذا معنى استعمال اللفظ في اكثر من معنى واحد .

(٢) اجاب (قده) عن هذا بانها لا دلالة لتلك الاخبار على ذلك اصلا ، بل هي تدل على ان المقر آن بطونا ، أما ان ارادة تلك البطون من اللفظ كانت من باب ارادة المعنى من اللفظ فهي لا تدل عليها ابدأ ، بل لعله كانت بارادتها بانفسها حين استعمال اللفظ في معناه الموضوع له لا من اللفظ ، بتقريب ان اللفظ استعمال في معنى واحد ، ولكن المتكلم جعل استعمال ذلك اللفظ في ذاك المعنى الواحد علامة وقرينة على ارادة تلك البطون بانفسها ، فأذن ليس هنا لفظ استعمال فيها

احدها ان المراد بالمشترك ههنا ليس مطلق المشتقات بل خصوص مايجري منها على الذوات مما يكون مفهومه منتزعا من الذات بملاحظة اتصافها بالمبدء واتحادها معه بنحو من الاتحاد كان بنحو الحلول او الانتزاع او الصدور والايجاد كاسماء الفاعلين والمفعولين والصفات المشتبهات بل وضع المبالغة وأسساء الازمنة والامكنة والآلات كما هو ظاهر العنونات وصريح بعض المحققين (١) مع عدم صلاحية ما يوجب اختصاص النزاع بالبعض الا التمثيل به وهو غير صالح كما هو واضح فلا وجه لما زعمه بعض الاجلة من الاختصاص باسم الفاعل وما بمعناه من الصفات المشبهة وما يلحق بها وخروج

ليدل على جواز استعمال اللفظ في اكثر من معنى واحد . او يمكن ان يكون المدار من البطون لوازم معناه المستعمل فيه اللفظ ، بان يكون لكل معنى مستعمل فيه لفظ القرآن لوازم متعددة ، غاية الامر ان افهامنا قاصرة عن ادراك تلك الوازم ، وان فهمها مختص لاهل القرآن ومن خوطب به ؛ فعلى ذلك ايضا لا تدل تلك الاخبار على جواز استعمال اللفظ في اكثر من معنى واحد . وقد تحصل من ذلك ان هذه الاخبار بريئة عن الدلالة على جواز استعمال اللفظ في اكثر من معنى واحد ، كما هو واضح .

(١) المراد من المشتق في محل النزاع غير المشتق بأصطلاح النجاة بمعنى ان النسبة بينهما عموم من وجه ، ومادة اجتماعهما اسماء الفاعلين والمفعولين والصفات المشبهة بالفعل وما شاكلها ، ومادة الافتراق من ناحية المشتق النحوي الافعال والمصادر وما شاكلها ، ومادة الافتراق من ناحية المشتق الاصولي الزوج والزوجة والرق والحرق وما شاكل ذلك من الجوامد ، فانها داخله في محل النزاع في هذه المسألة ، مع انها ليست من المشتقات المصطلجة .

ولعل منشأه توهم كون ما ذكره لكل منها من المعنى مما اتفق عليه

ومن هنا قال المصنف (قده) ان المراد من المشتق هنا ليس مطلق المشتقات ، بل خصوص ما يجري على الذات ويحمل عليها ، وبهذا القيد احتترز عن الأفعال والمصادر ، فانهما غير قابلتين للحمل على الذات ، كما لا يخفى . وبما انه يعتبر في الحمل الاتحاد بين الموضوع والمحمول في الوجود الخارجي ، والا لم يصح الحمل ، فلا بد ان تكون الذات في محل الكلام متحدة مع المبدأ بنحو من انحاء الاتحاد ، كان بنحو الحلول كالموت والحياة والحسن والقبح والاسود والابيض ونحو ذلك ، او بنحو الانتزاع كالمالك والمملوك والقادر والعالم وما شاكل ذلك ، او بنحو الصدور والاتحاد كالضارب والناصر والقاتل والجالس والآكل وما شاكلها •

وعلى الجملة فيدخل في محل النزاع كل ما يجري على الذات كاسماء الفاعلين والمفعولين والصفات المشبهات وصيغ المبالغة واسماء الازمنة والامكنة والآلات ، فان الظاهر من عنوان المسألة هو دخول جميع ذلك في محل الكلام .

(١) وهو صاحب الفصول (قده) حيث قال ما هذا نصه : فهل المراد به « المشتق » ما يعم بقية المشتقات من اسمى الفاعل والمفعول والصفة المشبهة وما بمعناها واسماء الزمان والمكان والآلة وصيغ المبالغة ، كما يدل عليه اطلاق عناوين كثير منهم كالحاجبي وغيره ، او يختص باسم الفاعل وما بمعناه ، كما يدل عليه تمثيلهم به . واحتجاج بعضهم باطلاق اسم الفاعل عليه دون اطلاق بقية الاسماء على البواقي مع امكان التمسك به ايضاً وجهان : اظهرهما الثاني لعدم ملائمة جميع ما اورده في المقام على الاول .

الكل (١) وهو كما ترى واختلاف انحاء التلبسات حسب تفاوت مبادئ المشتقات بحسب الفعلية والشانية والصناعة والملكة حسبما يشير اليه لايوجب تفاوتوا في المهم من محل النزاع هي هنا كما لا يخفى (٢) .

ثم انه لا يبعد أن يراد بالمشتق في محل النزاع مطلق ما كان مفهومه ومعناه جاريا على الذات ومنتزعا عنها بملاحظة اتصافها بعرض او عرضي ولو كان جامدا كالزوج والزوجة والرق والحرفان ابنت الا عن اختصاص النزاع المعروف بالمشتق كما هو قضية الجمود على ظاهر لفظه فهذا القسم من الجوامد أيضا محل النزاع كما يشهد به ما عن الايضاح في باب الرضاع في مسألة من كانت له زوجتان كبيرتان ارضعتا زوجته الصغيرة ما هذا لفظه تحرم المرضعة الاولى والصغيرة مع الدخول بالكبيرتين واما المرضعة الآخرة ففي تحريمها خلاف فأختار والذي المصنف (ره) وابن ادريس تحريمها لأن

(١) يمكن ان يكون منشأ توهم صاحب الفصول (قده) اختصاص النزاع بأسم الفاعل وما بمعناه تخيل كون ما ذكر لكل من البقية كاسماء المفعولين وصيغ المبالغة واسماء الأزمنة والامكنة والآلات من المعاني مما اتفق عليه جميع العلماء.

بيان ذلك ان من اسم المفعول ما يطلق على الاعم من دون شبهة كقولنا « هذا مقتول زيد » او « مصنوعه » او « مكتوبه » او « مضر وبه » ... وهكذا ، فاذن كيف يمكن النزاع فيه وانه موضوع للجامع بين المتلبس والمنقضى ، او لخصوص المتلبس . واسم الزمان حقيقة في الاعم وكذا اسم المكان والالالة كما لا يخفى .

(٢) هذا جواب عما ذكره (قده) وحاصله ان هذا التوهم نشاء من تخيل ان المبدأ في هذه الموارد هو خصص الفعلية ، والمفروض انه غير باق ، فاذن

هذه يصدق عليها أم زوجته لانه لايشترط في المشتق بقاء المشتق منه هكذا هيئنا وما عن المسالك في هذه المسئلة من ابتناء الحكم فيها على الخلاف في مسئلة المشتق فعليه كلما كان مفهومه منتزعا من الذات بملاحظة اتصافها بالصفات الخارجة عن الذاتيات كانت عرضا او عرضيا كالزوجية والرقية والحرية وغيرها من الاعتبارات والاضافات كان محل النزاع وان كان جابدا (١) وهذا بخلاف ما كان مفهومه منتزعا عن مقام الذات والذاتيات

يكون المشتق حقيقة في الاعم . ولكن هذا الخيال فاسد جداً ، وذلك لان المبدأ في بعض هذه الموارد الشأنية ، والمفروض انها باقية ، فاذن يكون الاطلاق اطلاقاً على المتلبس بالمبدأ بالفعل ، وفي بعضها الفعلية ، ولكن الاطلاق فيه باعتبار حال التلبس لا حال الانقضاء . وهذا من جهة . ومن جهة اخرى ان اختلاف انحاء التلبسات حسب تفاوت مبادئ المشتقات من الفعلية والشأنية والملكية والصناعة والحرفة ونحو ذلك لا يوجب الاختلاف فيما هو المهم في محل النزاع في المسألة ، وهو وضع هيئة المشتق وانها موضوعة للجامع بين المنقضى والمتلبس ، او موضوعة لخصوص المتلبس بلا نظر الى كون المبدأ فيه من اى من تلك الاقسام ، غاية الامر ان المبدأ اذا كان فعلياً يزول بسرعة ، واذا كان شيئاً او ملكة فهو لا يزول بسرعة ، فما دامت الشأنية او الملكية موجودة فالتلبس موجود . ولكن من الواضح ان هذا الاختلاف لا يوجب الاختلاف في محل النزاع كما لا يخفى .

(١) قد عرفت ان المراد من المشتق هنا ما يشمل بعض اقسام الجوامد ايضا « كالزوج » و « الزوجة » و « الحر » و « الرق » وما شاكل ذلك ، لما تقدم من ان المراد بالمشتق هنا كل مفهوم جار على الذات ومنتزعا عنها بملاحظة

• • • • • • • • • •

اتصافها بمبدأ من المبادئ سواء أكان ذلك المبدأ من المقولات التسع العرضية
أو من الأمور الانتزاعية التي ليس لها ما بازاء في الخارج ، كالزوجية ونحوها ،
واليهما اشار المصنف (قده) بقوله بعرض او عرضي ، ومراده من الاول المقولات
التسع التي هي في مقابل مقولة الجوهر . ومن الثاني الأمور الانتزاعية التي
ليس لها واقع موضوعي ، وان كان هذا خلاف المصطلح بينهم ، فان العرضي في
اصطلاحهم عبارة عن المشتق كالأبيض والأسود ونحوهما .

ثم ان سلمنا ظهور عنوان النزاع في المسألة بالمشتق الاصطلاحى وعدم
شموله لهذا القسم من الجوامد ، الا انه لا شبهة في ان ملاك النزاع عام وهو
مشموله يشمل هذا القسم من الجوامد ايضا ، وعليه فلا وجه لاختصاص محل النزاع
بالمشتق فحسب .

ومما يدل على ذلك ما عن صاحب الايضاح في باب الرضاع في مسألة من
كانت له زوجتان كبيرتان وارضعتا زوجته الصغيرة ، حيث بنى حرمة المرضعة
الآخرة على الخلاف في مسألة المشتق وانه حقيقة في خصوص المتلبس او في
الجامع بينه وبين المتقاضى عنه المبدأ ، فعلى الثاني تكون محرمة دون الاول .

وتوضيح هذه المسألة هو ان صاحب الايضاح قد ذكر انه لا اشكال في
حرمة المرضعة الاولى والصغيرة . اما المرضعة الاولى فلانها بالارضاع لها صارت
ام زوجة ، ومن المعلوم ان ام الزوجة محرمة بالكتاب والسنة . واما الصغيرة
فلانها بالارتضاع منها صارت بنت زوجة ، ومن الواضح ان بنت الزوجة من
الحرمات في الشريعة المقدسة .

وانما الاشكال والكلام في المرضعة الثانية ، فهل هي محرمة بالأرضاع لهاى

الصغيرة او لا فيه خلاف ، فذهب جماعة الى تحريمها بدعوى انه يصدق عليها ام الزوجة من جهة ان المشتق حقيقة في الاعم ، ولا يعتبر في صدقه على الذات بقاء المبدأ فيه ، بل ولو زال المبدأ عنه فمع ذلك يصدق . وعلى هذا فالصغيرة وان لم تكن زوجة فعلا ، حيث ان زوجيتها قد زالت من ناحية ارتضاعها من المرضعة الاولى ، الا ان هذا العنوان اعني عنوان الزوجة يصدق عليها حقيقة من جهة ما عرفت من ان المشتق موضوع للجامع بين المتلبس والمنقضى ، وعليه فيصدق على المرضعة الثانية ام الزوجة حقيقة فمحرم .

قد يشكل في حرمة المرضعة الاولى بناء على اعتبار بقاء المشتق منه في صدق المشتق وانه موضوع لخصوص المتلبس بالمبدأ بالفعل دون الاعم منه ومن المنقضى من ناحية ان ثبوت الامومة للكبيرة وارتفاع الزوجية للصغيرة في رتبة واحدة ، وعليه فلا يصدق عليها انها ام زوجة ، لفرض ان امومتها في مرتبة ارتفاع الزوجية عنها اى عن الصغيرة ، فلا تكون امومتها في مرتبة سابقة على ارتفاع زوجيتها ، ليصدق عليها ام الزوجة .

قد يجاب عن هذا الاشكال بان الامر وان كان كذلك بحسب الدقة العقلية ، الا انه ليس كذلك بحسب نظر العرفي ، لصدق ام الزوجة عليها عرفاً ، وان لم يصدق عليها ذلك عقلاً .

والانصاف ان هذا الاشكال وارر ولا مناص عنه . ضرورة ان نظر العرفانما يتبع في تعيين مفاهيم الالفاظ سعة وضيقتاً ، لا في تطبيقها على مصاديقها ، فانه لا بد ان يكون بنظر العقل ، وعليه فلا اثر لصدق ام الزوجة عليها عرفاً بعد ما لم يصدق عليها ذلك عقلاً ، بناء على وضع المشتق لخصوص المتلبس ،

فانه لانزاع في كونه حقيقة في خصوص ما اذا كانت الذات باقية بذاتياتها^(١) .
ثانيها قد عرفت انه لاوجه لتخصيص النزاع ببعض المشتقات الجارية
على الذوات الا انه ربما يشكل بعدم امكان جريانه في اسم الزمان لان
الذات فيه وهي الزمان بنفسه ينقضي وينصرم فكيف يمكن ان يقع النزاع
في أن الوصف الجاري عليه حقيقة في خصوص المتلبس بالمبدء في الحال أو

وهذا واضح .

فتلخص ان الاشكال في حرمة المرزعة الاولى بناء على القول بوضع المشتق
للمتلبس بالمبدء بالفعل فضلا عن المرزعة الثانية . نعم بناء على القول بوضعه
للاعم فكلتاها محرمة ، لصدق ام الزوجة عليهما عندئذ حقيقة ، وكيف كان
فهذا شاهد صدق على ان مثل هذه الجوامد ايضا داخل في محل النزاع في المسألة .
(١) قد عرفت ان ما كان مفهومه منتزعا بملاحظة اتصاف الذات بصفات
خارجة عن مقام الذات والذاتيات داخل في محل الكلام ، سوء أ كان من المشتقات
المصطلحة ام لا . واما ما كان مفهومه منتزعا عن مقام ذاته وذاتياته كالانسان
والحيوان والشجر والحجر وما شا كل ذلك خارج عن محل النزاع ، ضرورة
انه لا شبهة في كونه حقيقة في خصوص المتلبس ، فان المبدء فيها هو الذات
وبانتقائها تنتمي هذه العناوين لا محالة ، مثلا المبدء في الانسان هو الانسانية ،
ومن المعلوم ان الانسان يزول بزوالها لا محالة ، فاذن كيف يجري نزاع المشتق
في امثال ذلك ، فان هذا النزاع انما يجري فيما اذا كانت الذات باقية في كلتا
الحالتين اعني حالة الانقضاء اى انقضاء المبدء وحالة الاتصاف به . واما اذا
زالت الذات بزوال المبدء كما في امثال تلك العناوين فلا يجري النزاع فيها ،
وهذا واضح .

فيما يعم المتلبس به في الماضي (١) .

ويمكن حل الاشكال بأن انحصار مفهوم عام بفرد كما في المقام لا يوجب أن يكون وضع اللفظ بازاء الفرد دون العام، والا لما وقع الخلاف فيما وضع له لفظ الجلالة مع أن الواجب موضوع للمفهوم العام مع انحصاره فيه تبارك وتعالى (٢) .

ثالثها ان من الواضح خروج الافعال والمصادر المزيد فيها عن حريم

(١) وما ذكرناه قد ظهر انه لا وجه لتخصيص النزاع ببعض المشتقات كما ربما يتوهم ذلك المحقق صاحب الفصول (قده) . ولكن قد يشكل جريان النزاع في اسم الزمان ، ببيان انك قد عرفت ان النزاع انما يجرى فيما اذا كانت الذات باقية في كلتا الحالتين ، ليدعى القائل بالاعم ان المشتق موضوع للجامع بين المنقضي والمتلبس ، والا فلا يعقل هذا النزاع ، وبما ان الذات في اسم الزمان غير باقية ، لفرض ان الذات فيه هو الزمان وهو بنفسه ينقضي وينصرم ، فاذن كيف يعقل جريان النزاع فيه . ليدعى ان اسم الزمان موضوع للجامع بين المنقضي والمتلبس ، ضرورة ان الزمان الذي يتلبس بالمبدأ كيوم العاشر مثلا الذي هو يتلبس بقتل الحسين عليه السلام قد انقضي وانصرم ، فليس موجوداً فعلاً ليقال ان اطلاق المشتق عليه كالمقتل حقيقة او مجاز ، والزمان الموجود فعلاً ليس ذلك الزمان الذي يتلبس بالمبدأ .

وعلى ضوء هذا البيان لا بد من الالتزام بخروج اسم الزمان عن محل النزاع

وعدم جريانه فيه كما هو ظاهر .

(٢) واجاب المصنف (قده) عن هذا الاشكال بما ملخصه بان الامر وان كان

كما ذكر ، فان الذات في اسم الزمان غير باقية ، الا ان ذلك لا يوجب خروجه

النزاع لكونها غير جارية على الذوات ضرورة ان المصادر المزيد فيها كالمجرد في الدلالة على ما يتصف به الذوات ويقوم بها كما لا يخفى وان الافعال انما تدل على قيام المبادئ بها قيام صدور او حلول او طلب فعلها او تركها منها على اختلافها (١) .

عن محل النزاع ، والوجه في ذلك هو ان انحصار اسم الزمان في الخارج بفرد وعدم تعقل فرد آخر له لا يوجب كونه موضوعاً بازاء ذلك الفرد فحسب . هذا من ناحية . ومن ناحية اخرى ان انحصاره في الخارج بفرد لا يوجب عدم تعقل مفهوم عام له ، بداهة ان تعقله بمكان من الامكان ، وعلى هذا فيمكن وضع شيء بازاء مفهوم عام وان كان في الخارج منحصراً بفرد واحد ، والما وقع النزاع فيما وضع له لفظ الجلالة وانه هل هو علم لذاته تعالى وتقدس او اسم جنس ، فلو لم يعقل وضع لفظ بازاء مفهوم عام كان في الخارج منحصراً بفرد واحداً معنى لهذا النزاع اصلاً ، وكيف كان فلاشكال في وضع اللفظ بازاء مفهوم عام لا يوجد له في الخارج ولو في ضمن فرد واحد فضلاً عما اذا كان كذلك ، فليكن ما نحن فيه من هذا القبيل بان يكون اسم الزمان على القول بالاعم موضوعاً بازاء مفهوم عام ، ولكن في الخارج منحصراً بفرد واحد وهو خصوص المتلبس ، ولا يعقل له فرد آخر وهو المنقضي .

واما ما مثل المصنف (قده) لما نحن فيه بلفظ الواجب ، فيرد عليه ان الواجب ليس مصداقه منحصراً بالله تعالى ، بل يعم ما اذا كان واجباً بالغير ايضا كبقية الموجودات ، فان ما كان مصداقه منحصراً به تعالى هو الواجب لذاته لا مطلق الواجب كما هو واضح ، ولعل مراده (قده) من الواجب هو الواجب لذاته (١) الامر كما افاده (قده) فان المصادر المزيد فيها كالمصادر المجردة في

ازاحة شبهة قد اشتهرت في السنة النحاة دلالة الفعل على الزمان حتى اخذوا الاقتران بها في تعريفه وهو اشتباه ضرورة عدم دلالة الامر ولا النهي عليه بل على انشاء طلب الفعل او الترك غاية الامر نفس الانشاء بهما في الحال كما هو الحال في الاخبار بالماضي او المستقبل او بغيرهما كما لا يخفى بل يمكن منع دلالة غيرهما من الافعال على الزمان الا بالاطلاق والاسناد الى الزمانيات والا لزم القول بالمجاز والتجريد عند الاسناد الى غيرها من نفس الزمان والمجردات ^(١) نعم لا يبعد أن يكون لكل من الماضي والمضارع بحسب المعنى

الدلالة على الحدث القائم بالذات وغير جار عليها لفرض عدم اتحادها معها وبدونه يستحيل جريانه عليها ، فاذن يكون خروج المصادر المزيد فيها عن محل النزاع موضوعياً لا حكماً ، لفرض عدم صدق تعريف المشتق المطبوح عنه في المقام عليها فلا يكون خروجها عن محل النزاع مستنداً الى الاتفاق والاجماع كما توهم بعض ، وهذا واضح .

واما الافعال كفعل الماضي والمضارع والامر فلان لها مادة وهيئة اما بحسب المادة فهي لا تدل الاعلى الطبيعية المهمة الخالية عن جميع الخصوصيات الخارجة عنها . واما بحسب الهيئة فهي لا تدل الا على اسناد تلك المادة الى الفاعل ، وقيامها به على نحو من انحاء القيام . ومن الواضح جداً انها غير قابلة للحمل على الذات والجري عليها لا باعتبار مادتها ولا باعتبار هيئتها .

وعلى الجملة فالفعل بما هو فعل غير جار على الذات لا باعتبار وضعه المادى ولا باعتبار وضعه الصوري ، وعليه فتكون الافعال خارجة عن محل النزاع في المسألة خروج تخصص وموضوع لا تخصيص وحكم .

(١) المعروف والمشهور بين اهل الادب ان الافعال تدل على الزمان ولذا

خصوصية أخرى موجبة للدلالة على وقوع النسبة في الزمان الماضي في الماضي وفي الحال او الاستقبال في المضارع فيما كان الفاعل من الزمانيات ويؤيده ان المضارع يكون مشتركا معنويا بين الحال والاستقبال ولا معنى له الا أن يكون له خصوص معنى صح انطباقه على كل منهما لا انه يدل على مفهوم زمان يعهما كما ان الجملة الاسمية كزيد ضارب يكون لها معنى صح انطباقه على كل واحد من الازمنة مع عدم دلالتها على واحد منها اصلا فكانت الجملة الفعلية مثلها *

وربما يؤيد ذلك ان الزمان الماضي في فعله وزمان الحال او الاستقبال في المضارع لا يكون ماضيا او مستقبلا حقيقة. لامحالة بل ربما يكون في الماضي مستقبلا حقيقيا في المضارع ماضيا كذلك وانما يكون ماضيا او مستقبلا

اخذوا الاقتران به في تعريفها فقالوا الفعل ما دل على معنى مقترنا باحد الازمنة الثلاثة في مقابل الاسم والحرف . ولكن لا اصل لهذه الشهرة ، والوجه في ذلك ان دلالة الفعل على الزمان لا تخلو من ان تكون من ناحية المادة او من ناحية الهيئة فلا ثالث لهما . اما من ناحية الاولى فهو لا يدل الا على الطبيعة المهمة العارية عن تمام الخصوصيات والتشخصات منها الزمان ، وهذا واضح .

وأما من الناحية الثانية فهو لا يدل الا على نسبة المادة الى الفاعل ، غاية الامر ان فعل الامر ، او النهي يدل على النسبة الطلبية - طلب الفعل او الترك - دون الفعل الماضي والمضارع ، فانهما قد يستعملان في هذا المقام فلا يدلان على ازيد من ذلك ، وقد يستعملان في مقام الاخبار عن تلك النسبة ، وعلى كل تقدير فالزمان خارج عن مدلوله فلا يدل عليه لا هيئة ولا مادة .

وما يدل على ذلك أن استعمال الافعال في الزمانيات وغيرها على نسق

في فعلهما بالاضافة كما يظهر من مثل يجنى زيد بعد عام ووقد ضرب قبله بايام
وقوله جاء زيد في شهر كذا وهو يضرب في ذلك الوقت او فيما بعد وفيما مضى
فتأمل جيداً (١) .

ثم لا بأس بصرف عنان الكلام الى بيان ما به يمتاز الحرف عما عداه
بما يناسب المقام لاجل الاطراد في الاستطراد في تمام الاقسام .

فاعلم انه وان اشتهر بين الاعلام ان الحرف ما دل على معنى في غيره ،
وقد بيناه في الفوائد بما لامزيد عليه ، الا انك عرفت فيما تقدم عدم الفرق
بينه وبين الاسم بحسب المعنى وانه فيهما لم يلحظ فيه الاستقلال بالمفهومية
ولا عدم الاستقلال بها، وانما الفرق هو أنه وضع ليستعمل واريد منه معناه حالة
لغيره وبما هو في الغير، ووضع غيره ليستعمل واريد منه معناه بما هو هو ، وعليه
يكون كل من الاستقلال بالمفهومية وعدم الاستقلال بها انما اعتبر في جانب الاستعمال

واحد فلا فرق بين قولنا « علم زيد » وقولنا « علم الله » « كان زيد » « وكان الله »
و « مضى زيد » و « مضى الزمان » . . وهكذا ، فلو كان الزمان الماضي جزء معناه للزم
ان يكون استعماله في غير الزمانيات كهذه الامثلة مجازاً ومحتاجاً الى العناية ، مع ان
الامر ليس كذلك وليس استعماله فيها الا كاستعماله في الزمانيات من دون
فرق بينهما في ذلك اصلاً ، وعليه فكيف يمكن دعوى دلالة الافعال على الزمان .
نعم اذا اسندت الى الزمانيات فتدل على الزمان بالاطلاق لا بالوضع فالفعل
الماضي مثلاً اذا اسند الى فاعل زمانى يدل على الزمان الماضي ، لكن بالاطلاق
لا بالوضع ، ومن المعلوم ان هذا خارج عن محل الكلام ، فانه في دلالة الافعال
على الزمان بالوضع في مقابل الحرف والاسم .

(١) حاصله ان الافعال لا تدل على الزمان كما عرفت ، ولكن كل

واحد منها يدل على خصوصية بها يمتاز عن الآخر ، فالفعل الماضي يدل على

لا في المستعمل فيه ليكون بينهما تفاوت بحسب المعنى ، فلفظ الابتداء لو استعمل في المعنى الالي ، ولفظة من في المعنى الاستقلالي لما كان مجازا واستعمالا له في غير ما وضع له وان كان بغير ما وضع له ، فالمعنى في كليهما في نفسه كلى طبيعي يصدق على كثيرين ومقيدا باللاحظ الاستقلالي او الالى كلى عقلي ، وان كان بملاحظة ان لحاظه وجوده ذهنيا كان جزئيا ذهنيا ، فان الشيء مالم يتشخص لم يوجد وان كان بالوجود الذهني ناههم وتأمل فيما وقع في المقام من الاعلام من الخلط والاشتباه ، وتوهم كون الموضوع له او المستعمل فيه في الحروف خاصا بخلاف ما عداه ، »

خصوصية وهي خصوصية التحقق وبها يمتاز عن الفعل المضارع ، فانه يدل على خصوصية اخرى وهي خصوصية الترقب ، وبما أن الخصوصية التي يدل عليها الفعل الماضي تستلزم الزمان الماضي ، فلاجل ذلك توهموا دلالة على الزمان المزبور غافلا عن انه لا يدل الاعلى هذه الخصوصية فحسب ، وكذا الحال في الفعل المضارع . ومن هنا أن تلك الخصوصية كما تنطبق على الزمان الماضي في الماضي وعلى الحال او الاستقبال في المضارع فيما اذا كان الفاعل زمانياً ، كذلك تنطبق على غيره فيما اذا لم يكن الفاعل زمانياً ، بل كان من المجردات الخالية عن الزمان ، او كان الفاعل نفس الزمان .

ولعلمه لاجل ذلك قالوا ان المضارع مشترك معنوي بين الحال والاستقبال ، ومن المعلوم انه لا يمكن ذلك الا ان يكون له معنى قابل للانطباق على كل واحد منهما ، ضرورة ان المأخوذ في معنى الفعل ليس هو مفهوم الزمان الذي وضع له لفظ (زمان) ، فانه مفهوم اسمي وليس بزمان اصلا ، وهم لا يقولون باخذه في معناه ، بل هم يقولون باخذ زمان معين فيه ، والا فلا اشكال في ان الجملة

فأنه عام .

وليت شعري ان كان قصد الالية فيها موجبا لكون المعنى جزئيا فلم لا يكون قصد الاستقلالية فيه موجبا له ، وهل يكون ذلك الا لكون هذا القصد ليس مما يعتبر في الموضوع له ولا المستعمل فيه ، بل في الاستعمال

الاسمية تدل على معنى صح انطباقه على كل واحد من الازمنة ، مع انها لا تدل على واحد معين منها ، فهذا يؤكد ما ذكرناه من أن الافعال لا تدل على الزمان ، بل هي تدل على معنى صح انطباقه على الزمان الماضي في الماضي ، وعلى الحال ، او الاستقبال في المضارع .

ومما يؤكد ايضاً ما ذكرناه من ان الزمان الماضي في فعله وزمان الحال او الاستقبال في المضارع قد لا يكون ماضيا او مستقبلا حقيقة ، بل يكون في الماضي مستقبلا وفي المضارع ماضياً ، مع ان الاستعمال على نحو الحقيقة ، فلو كان خصوص زمان الحال او الاستقبال مأخوذاً فيه لما كان الاستعمال في مثل المقام حقيقة .

(١) قد تقدم الكلام في ذلك في بحث معان الحروف مفصلاً ، وقلنا هناك ان مذهب المصنف (قده) في المعنى الحر في هو انه لا فرق بينه وبين المعنى الاسمي بالذات والحقيقة ، والفرق بينهما انما هو بالعرض والاعتبار ، بمعنى ان المعنى اذا لوحظ اليأفهو معنى حر في ، واذا لوحظ ذلك المعنى بعينه استقلالياً فهو معنى اسمي ، فالفرق بينهما باللحاظ فحسب .

وعلى الجملة فالمعنى بالذات واحد ، غاية الامر ان الحرف وضع له فيما اذا لوحظ اليأ لا مطلقاً ، والاسم وضع له فيما اذا لوحظ استقلالياً ، مثلاً المعنى في كل من كلمة « من » ولفظ « ابتداء » واحد ذاتاً فلا فرق بينهما الا ان

فلم لا يكون فيها كذلك . (١) كيف والا لزم أن يكون معاني المتعلقة غير منضبطة على الجزئيات الخارجية لكونها على هذا كليات عقلية ، والكلية العقلية لاموطن له الا الذهن ، فالسير والبصرة والكوفة في سرت من البصرة الى الكوفة لاتكاد تصدق على السير والبصرة والكوفة ، لتقيدها بما اعتبر فيه القصد فتصير عقلية ، فيستحيل انطباقها على الامور الخارجية (١) .

كلمة « من » موضوعة بازائه فيما اذا لوحظ اليأ ولفظ « ابتداء » موضوع بازائه فيما اذا لوحظ استقلالياً ، ولذا لا يكون استعمال كل منهما في موضع الآخر استعمالاً في غير الموضوع له ، وان كان هذا الاستعمال بدون العلة الوضعية ، فان العلة الوضعية بين كلمة « من » وهذا المعنى في حالة خاصة ، وهي ما اذا لوحظ ذلك المعنى حالة للغير وآلة له لا مطلقاً ، فلو استعملت فيه بدون ذلك اللحاظ يكون بغير العلة الوضعية لفرض عدم العلة بينهما في غير تلك الحالة والى هذا المعنى اشار (قده) بقوله وان كان بغير ما وضع له اعنى بغير العلة الوضعية ، فالمراد من ما وضع له الاول ذات المعنى الموضوع له ، وهو واحد في كليهما ، والمراد من ما وضع له الثاني هو العلة الوضعية ، كما هو واضح . ولكن قد ذكرنا سابقاً ان هذا المذهب غير تام فلا حاجة الى الاعادة .

(١) قد استدل على عدم جزئية المعنى الحرفي هنا بان القصد الآلى لو كان مأخوذاً في المعنى الحرفي لكان القصد الاستقلالي ايضاً مأخوذاً في المعنى الاسمى فعدم اخذه في المعنى الاسمى ليس الا من ناحية انه لا يمكن اخذ القصد بتمام انحاءه في المعنى الموضوع له . ومن المعلوم انه لافرق في ذلك بين المعنى الاسمى والمعنى الحرفي ، فكما انه لا يمكن اخذه في الاول ، فكذلك لا يمكن في الثاني كما تقدم سابقاً بشكل واضح .

(١) اشارة الى ان القصد الآلى لو كان مأخوذاً في المعنى الحرفي للزم ان

وبما حققناه يوفق بين جزئية المعنى الحرفي بل الاسمي والصدق على الكثيرين وان الجزئية باعتبار تقييد المعنى باللحاظ في موارد الاستعمالات اليا او استقلاليا ، والكلية بلحاظ نفس المعنى ، ومنه ظهر عدم اختصاص الاشكال ، والدفع بالحرف ، بل يعم غيره فتأمل في المقام فانه دقيق ومزال الاقدام للاعلام ، وقد سبق في بعض الامور بعض الكلام ، والاعادة مع ذلك لما فيها من الفائدة والافادة فافهم (١) .

رابعها ان اختلاف المشتقات في المبادي وكون المبدء في بعضها حرفة وصناعة وفي بعضها قوة وملكة ، وفي بعضها فعليا لا يوجب اختلافا في دلالتها

يكون المعنى الحرفي من الموجودات الذهنية غير قابلة للانطباق على ما في الخارج وبما ان المعاني الحرفية متعلقات بالمعاني الاسمية فلا بد ان تكون المعاني الاسمية ايضا موجودة في الذهن ، ومراده (قده) من الكلبي العقلي هو الوجود الذهني لا الكلبي العقلي المصطلح ، كما هو واضح ، واذا كانت تلك المعاني موجودة في الذهن فهي غير قابلة للانطباق على ما في الخارج .

(١) قد يتوهم التنافي بين جزئية المعاني الحرفية بل المعاني الاسمية وبين انطباقها على الكثيرين في الخارج ، فانه كيف يمكن الجمع بين هاتين الدعويين . الا ان هذا التوهم فاسد ، وذلك لان جزئيتها انما هي باعتبار تقيدها بالوجود الذهني ، وقد عرفت ان الوجود مساوق للمتشخص من دون فرق بين ان يكون وجوداً خارجياً او وجوداً ذهنياً ، فبهذا الاعتبار تكون جزئية وغير قابلة للصدق على الكثيرين ، وكليتها انما هي باعتبار نفسها من دون ملاحظة تقيدها بالوجود الذهني ، فهي بهذا الاعتبار قابلة للصدق على الكثيرين ، فاذن لاتنافي بين هاتين الدعويين اصلا .

بحسب الهيئة أصلاً ولا تفاوتاً في الجهة المبحوث عنها كما لا يخفى ، غاية الأمر انه يختلف التلبس به في الماضي او الحال فيكون التلبس به فعلاً أو أخذ حرفه أو ملكة ولو لم يتلبس به الى الحال أو انقضى عنه ، ويكون مسا مضى أو يأتي لو أخذ فعلياً ، فلا يتفاوت فيها انحاء التلبسات وانواع التعلقات ، كما أشرنا اليه (١) .

خامساً ان المراد بالحال في عنوان المسئلة هو حال التلبس لاحال النطق ، ضرورة ان مثل كان « زيد ضارباً أمس » و « سيكون غداً ضارباً »

(١) قد تقدم أن محل النزاع في مسألتنا هذه انما هو في وضع هيئة المشتق وانها موضوعة لخصوص المتلبس بالمبدأ بالفعل ، او للجامع بين المتلبس والمقتضى عنه المبدأ .
وأما كون المبدأ في بعض المشتقات ملكة وفي بعضها الآخر قوة وفي ثالث شأناً وفي رابع حرفه وفي خامس صنعة ... وهكذا لا يضر بما نحن بصدده ولا يوجب التفاوت فيه ، ضرورة ان محل كلامنا هنا في وضع المشتق بحسب الهيئة مع قطع النظر عن كون مبدئه اى شيء كان ، غاية الامر يختلف زمان التلبس به طويلاً وقصراً باختلافه ، فان المبدأ اذا كان فعلاً كما في القاء الجالس ونحوهما يزول بسرعة ، فيكون زمان التلبس به قليلاً ، واذا كان ملكة او قوة او صناعة كما في المجتهد والصائغ والبرزاز وما شاكل ذلك فلا يزول الا نادراً ، مثلاً ما دامت ملكة الاجتهاد موجودة في المجتهد فالنلبس بها فعلي وان لم يكن فعلاً مشغولاً بالاستنباط ، كما اذا كان نائماً او مشغولاً بامر آخر ، فاذا زالت تلك الملكة عنه فقد زال المبدأ وانقضى عنه ، وكذا الحال في غيره ، ومن المعلوم أن اختلاف زمان التلبس طويلاً وقصراً لا يوجب التفاوت فيما نحن فيه وهو وضع هيئة المشتق للمتلبس او ، للاعم منه كما هو واضح .

حقيقة اذا كان متلبسا بالضرب في الامس في المثال الاول ومتلبسا به في الغد في الثاني ، فجرى المشتق حيث كان بلحاظ حال التلبس وان مضى زمانه في أحدهما ولم يأت بعد في الآخر كان حقيقة بلا خلاف ، ولا ينافيه الاتفاق على ان مثل « زيد ضارب غدا » مجاز ، فان الظاهر انه فيما اذا كان الجرى في الحال كما هو قضية الاطلاق ، والغد انما يكون لبيان زمان التلبس فيكون الجرى والاتصاف في الحال والتلبس في الاستقبال ، ومن هنا ظهر الحال في مثل « زيد ضارب امس » وانه داخل في محل الخلاف والاشكال ولو كانت لفظة امس او غد قرينة على تعيين زمان النسبة والجرى أيضا كان المثالان حقيقة •

وبالجملة لا ينبغي الاشكال في كون المشتق حقيقة فيما اذا جرى على الذات بلحاظ حال التلبس ولو كان في المضى او الاستقبال ، وانما الخلاف في كونه حقيقة في خصوصه او فيما يعم ما اذا جرى عليها في الحال بعد ما انقضى عنه التلبس بعد الفراغ عن كونه مجازا فيما اذا جرى عليها فعلا بلحاظ التلبس في الاستقبال (١) •

(١) لا يخفى ان هنا احوالا ثلاث :

الاول زمان النطق وحاله .

الثاني زمان تلبس الذات بالمبدأ كتلبس زيد بالقيام مثلا .

الثالث حال الجرى وهو حال حمل المشتق على الذات ، وهذه الاحوال

الثلاث قد تتحد ، فعندئذ لا اشكال في كون المشتق حقيقة كقولنا « زيد قائم الآن »

فيكون زمان النطق متحداً مع زمان التلبس او تختلف كما اذا كان زمان التلبس

فيما مضى وزمان النطق بالفعل كقولنا « زيد ضارب امس » او يكون زمان التلبس

ويؤيد ذلك اتفاق اهل العربية على عدم دلالة الاسم على الزمان ومنه
الصفات الجارية على الذوات ولا ينافيه اشتراط العمل في بعضها بكونه
بمعنى الحال او الاستقبال ضرورة أن المراد الدلالة على أحدهما بقرينة

فيما بعد وزمان النطق بالفعل كقولنا « زيد ضارب غدا » ففي مثل ذلك اذا كان
الاطلاق بلحاظ حال التلبس وزمانه لا بلحاظ حال النطق فلا اشكال في كونه
حقيقة ايضا ، ومن هنا يعلم ان المراد من الحال المأخوذ في عنوان المسألة ليس
هو حال النطق ، لما عرفت من انه لا عبرة به اصلا ، ولا يدور اطلاق المشتق
على نحو الحقيقة مداره .

ثم انه ان اتحد حال الجرى مع حال التلبس بان يكون في زمان جرى المشتق
على الذات كانت الذات متلبسة بالمبدأ فايضاً لا اشكال في كونه حقيقة كقولنا
« زيد قائم امس » اذا كان زيد متلبساً بالقيام في الامس وكان الجرى
بلحاظ هذا الحال ، واما اذا اختلف حال التلبس عن الجرى بان يكون الجرى
فعلياً والتلبس فيما بعد كقولنا « زيد ضارب غداً » فيكون الجرى بالفعل
والتلبس في الغد ، فهذا لا اشكال في كونه مجازاً ، واما اذا كان الجرى فعلياً
والتلبس سابقاً فهذا موضع النزاع في المسألة .

ومن جميع ما ذكرناه قد ظهر ان العبرة انما هي بحال التلبس دون غيره
فان كان الاطلاق بلحاظه فلا اشكال في كونه حقيقة والا فلا اشكال في كونه
مجازاً اذا كان زمان التلبس فيما بعد وزمان الجرى والنسبة بالفعل كما انه لا
اشكال في دخوله في محل النزاع اذا كان زمان التلبس فيما مضى وزمان الجرى
والنسبة بالفعل .

وعلى الجملة فالمراد من الحال في المسألة هو فعليّة تلبس الذات بالمبدأ

كيف لا وقد اتفقوا على كونه مجازا في الاستقبال (١) .
لا يقال يمكن ان يكون المراد بالحال في العنوان زمانه كما هو
الظاهر منه عند اطلاقه وادعى انه الظاهر في المشتقات اما لدعوى الانسباق
من الاطلاق او بمعونة قرينة الحكمة لانا نقول هذا الانسباق وان كان
مما لا ينكر الا انهم في هذا العنوان بصدد تعيين ما وضع له المشتق لاتعيين
ما يراد بالقرينة منه (٢) .

لازمان النطق ولا زمان الجرى والنسبة .

(١) وهذا يؤكدهما ذكرناه من ان المراد من الحال في عنوان المسألة هو حال
التلبس لا زمان النطق ووجه التأكيد هو ان اهل العربية قد اتفقوا على عدم
دلالة الاسماء على الزمان : منها اسم الفاعل والمفعول وما شاكلهما فلو كان المراد
من الحال هو زمان النطق للزم دلالة هذه الاسماء على الزمان وهو كما ترى .
(٢) قد يتخيل في المقام ان المتبادر من لفظ الحال في عنوان المسألة عند
الاطلاق هو زمانه في مقابل زمان الماضي والمضارع لاحال التلبس ، فارادته
منه يحتاج الى قرينة ، ومن هنا ادعى ان الظاهر من المشتقات عند الاطلاق
هو زمان الحال لا غيره ، فاذا قيل « زيد قائم » فهو ظاهر في ثبوت القيام له حال
النطق ، اما من ناحية الانسباق من الاطلاق او من ناحية جريان مقدمات
الحكمة ، ببيان ان المتكلم في مقام البيان وليس في مقام الاهمال والاجمال ،
ومع ذلك لم ينصب قرينة على ان تلبس زيد بالقيام كان في الزمان الماضي او
يكون في المستقبل ، فهذا قرينة عامة على انه متلبس به في زمان النطق . ولكن
هذا الخيال فاسد ، وذلك لأن هذا الانسباق من ناحية الاطلاق ومقدمات
الحكمة وان كان غير قابل للانكار ، الا ان هذا ليس من محل النزاع في شيء ،

سادسها انه لا اصل في نفس هذه المسئلة يعول عليه عند الشك واصالة عدم ملاحظة الخصوصية مع معارضتها بأصالة عدم ملاحظة العموم لا دليل على اعتبارها في تعيين الموضوع له واما ترجيح الاشتراك المعنوي على الحقيقة والمجاز اذا دار الامر بينهما لاجل الغلبة فممنوع لمنع الغلبة اولا ومنع نهوض حجة على الترجيح بها ثانيا واما الاصل العلمي فيختلف في الموارد فاصالة البرائة في مثل اكرم كل عالم يقتضي عدم وجوب اكرام ما انقضى عنه المبدء قبل الايجاب كما ان قضية الاستصحاب وجوبه لو كان الايجاب قبل الاقضاء (١) .

بمعنى ان محل النزاع هنا ليس في ان المتبادر من اطلاق المشتق بمعونة مقدمات الحكمة هل هو حال النطق او حال التلبس ، ليقال ان المتبادر والمنسب هو الاول ، بل محل النزاع هنا في تعيين ما وضع له المشتق ، وانه خصوص التلبس في الحال اى حال التلبس او الاعم منه ومن المنقضى عنه المبدأ ، لا في تعيين ما يراد بالقرينة العامة ومقدمات الحكمة منه ، على انك عرفت انه لا يمكن ان يكون المراد بالحال في عنوان المسألة هو حال النطق ، ضرورة ان اطلاق المشتق بلحاظ حال التلبس حقيقة بلاشبهة ، وان لم يكن متلبساً في حال النطق ، فهذا دليل قطعي على ان المراد من الحال ليس هو حال النطق وان فرض انه المتبادر من اطلاق المشتق كما هو واضح .

(١) اذا فرض اننا لم نثبت من الدليل الاجتهادي كون المشتق موضوعاً لخصوص التلبس بالمبدأ في الحال او للاعم منه ومن المنقضى ، فهل هنا اصل عملي يقتضي وضعه الاول او الثاني ام لا ، فقد ذكر المصنف (قدّه) انه لا اصل في المسألة ليعتمد عليه عند الشك في كون المشتق موضوعاً للتلبس او للاعم .

فاذا عرفت ما تلونا عليك فأعلم ان الاقوال في المسئلة وان كثرت الا انها حدثت بين المتأخرين بعدما كانت ذات قولين بين المتقدمين لاجل توهم اختلاف المشتق باختلاف مبادئه في المعنى او بتفاوت ما يعتريه من الاحوال

ودعوى - ان استصحاب عدم ملاحظة الوضع الخصوصية في جانب الموضوع له يثبت كونه موضوعاً للعاري عن اعتبار الخصوصية - خاطئة جداً .
اما اولاً فالانه معارض باستصحاب عدم ملاحظة الواضع العموم في طرف الموضوع له ، لفرض ان الوضع لكل منهما يقتضي لحاظه ، فكما ان وضعه للمتلبس بالمبدأ فعلاً يقتضي لحاظه ، فكذلك وضعه للعاري ، بدهاءة ان الوضع فعل اختياري للمواضع ؛ ومن المعلوم ان كل فعل اختياري صادر عن الفاعل بالاختيار مسبوق بالتصور واللحاظ ، والا فلا يكون اختيارياً . هذا من ناحية . ومن ناحية اخرى ان الوضع علة بين اللفظ والمعنى ؛ ومن الطبيعي ان صدور هذه العلة من الواضع يتوقف على تصور كل من اللفظ والمعنى ولحاظه ، فاذن لا محالة يكون استصحاب عدم ملاحظة الواضع كون الموضوع له هو خصوص المتلبس معارضاً باستصحاب عدم ملاحظة كون الموضوع له هو الجامع بينهما وبين المنقضى .

واما ثانياً فالان هذا الاصل غير جار في نفسه الا على القول بالاصل المثبت لعدم ترتب اثر شرعي عليه الا على هذا القول ، لان الاثر الشرعي غير مترتب على عدم ملاحظة الواضع الخصوصية وانما هو مترتب على كون الموضوع له هو العموم ؛ ومن المعلوم ان اصالة عدم ملاحظة الخصوصية لا تثبت ذلك اى كون الموضوع له هو العموم الا على القول بالاصل المثبت الذي لا نقول به؛ هذا كله في الاصل الموضوعي .

وقد مرت الاشارة الى انه لا يوجب التفاوت فيما نحن بصدده (١) ويأتى له مزيد بيان في اثناء الاستدلال على ما هو المختار وهو اعتبار التلبس في الحال وفاقا لتأخري الاصحاب والاشاعرة وخلافا لمتقدميهم والمعتزلة .

واما الاصل الحكمي المعبر عنه في عبارة المصنف بالاصل العملى فقد ذكر (قده) انه يختلف باختلاف الموارد ، فان من انقضى عنه المبدأ قبل ايجاب المولى بقوله اكرم كل عالم مثلاً تجرى في حقه اصالة البراءة عن وجوب اكرامه للشك في ان اكرامه واجب ام لا ، ومعه لا مانع من الرجوع الى اصالة البراءة العقلية والنقلية ؛ ومنشأ الشك هنا هو الشك في مفهومه سعة وضيقاً ، وحيث لم يعلم انه موضوع للجماع بين المتلبس والمتقضى او موضوع لخصوص المتلبس فلاجل ذلك نشك في وجوب اكرامه . واما من انقضى عند المبدأ بعد ايجاب المولى فلا مانع من التمسك باستصحاب وجوب اكرامه ، لفرض انه كان قبل هذا الاّن واجب الاكرام فاذا شك بعده في بقائه فلا مانع من استصحاب بقائه .

(١) الاقوال في مسألة المشتق وان كثرت الا انها جميعاً حدثت بين المتأخرين بعد ما كانت المسألة ذات القولين بين المتقدمين : القول بوضعه للاعم والقول بوضعه للاخص ، ولحدوث تلك الاقوال بين المتأخرين مناش متعددة : الاول اختلاف المبادئ من حيث الفعلية والقوة والملكية وما شاكل ذلك بتخيل ان المبدأ في الجميع فعلى ، ومع ذلك يكون صدق المشتق في بعض الموارد على المنقضى عنه المبدأ حقيقة كما في المجتهد والصائغ والبراز والخياط ونحو ذلك ، فان اطلاق هذه المشتقات على المنقضى عنه المبدأ على نحو الحقيقة اذ المجتهد يصدق على من لم يكن متلبساً بالاستنباط والاجتهاد فعلاً ، كما اذا كان نائماً مثلاً او اشتغل بامر آخر ، وكذا البراز والخياط والصائغ وما

ويدل عليه تبادل خصوص المتلبس بالمبدء في الحال وصحة السلب مطلقا عما انقضى عنه كالتلبس به في الاستقبال ، وذلك لوضوح ان مثل القائم والضارب والعالم وما يرادفها من سائر اللغات لا يصدق على من لم يكن متلبسا بالمبادي وان كان متلبسا بها قبل الجرى والاتساب ، ويصح سلبها عنه كيف وما يضادها بحسب ما ارتكز من معناها في الازهان يصدق عليه ، ضرورة صدق القاعد عليه في حال تلبسه بالعود بعد انقضاء تلبسه بالقيام ، مع وضوح التضاد بين القاعد والقائم بحسب ما ارتكز لهما من المعنى كما لا يخفى .

شاكل ذلك ؛ وفي بعضها الآخر مجازاً ، كما في مثل الضارب والقائم والقاعد وما شابه ذلك . ولكن قد تقدم ان صدق المشتق في الامثلة المزبورة انما يكون على نحو الحقيقة من ناحية ان المبدأ فيها ليس هو الفعل بل المبدأ فيها الملكة كما في المجتهد ، والصنعة او الشأنية كما في الباقي ؛ ومن المعلوم ان مادامت الملكة باقية يكون صدق المشتق على المتلبس وان لم يكن فعلا مشغولاً بالاستنباط والاجتهاد ، وكذا الحال في الباقي ، ومن هنا ذكرنا ان اختلاف المباديء لا يوجب الاختلاف فيما نحن فيه وهذا واضح .

الثاني ما يعرضه على المشتق من الاحوال اعنى المحكوم به والمحكوم عليه ، بتوهم انه اذا كان محكوماً عليه يكون حقيقة في الاعم دون ما اذا كان محكوماً به . وفيه ان هذا الاختلاف لا يوجب الاختلاف في وضع المشتق باعتبار كونه محكوماً عليه ومحكوماً به ، بداهة ان مشتقاً واحداً قد يكون محكوماً عليه وقد يكون محكوماً به ، ولازم ذلك هو ان يكون لهوضعان باعتبار كونه محكوماً به ومحكوماً عليه ، وهذا باطل بالضرورة .

وقد يقرر هذا وجهاً عليحدة ويقال لا ريب في مضادة الصفات المتقابلة
المأخوذة من المبادئ المتضادة على ما ارتكز لها من المعاني فلو كان المشتق
حقيقة في الاعم لما كان بينها مضادة بل مخالفة لتصادقها فيما انقضى عنه
بدء وتلبس بالمبدء الاخر .

واما ما تمسك لاثبات هذا القول بقوله تعالى « والسارق والسارقة فاقطعوا
ايديهما » وقوله تعالى « والزانية والزاني فاجلدوا كل واحد منهما مائة جلدة »
بتقريب ان المشتق في هاتين الآيتين الكرّيمتين قد استعمل في المعنى الجامع
لا محالة ؛ والا فلا يصح الاستدلال بهما لوضوح ان المشتق لو لم يصدق حقيقة فعلا
على من تلبس بالزنا او السرقة سابقاً لم يمكن الاستدلال بالآيتين المباركتين
لاثبات هذا الحكم ، لقرض ان ثبوت هذا الحكم له يتوقف على صدق هذا
العنوان عليه على نحو الحقيقة كما هو ظاهر ، فيرد عليه ان اطلاق المشتق
فيهما انما هو باعتبار حال التلبس ، وقد عرفت ان اطلاق المشتق بهذا اللحاظ
حقيقة لا مجاز .

واما ثبوت الحكم المزبور فيهما لا يتوقف على كون المشتق حقيقة في الاعم
وذلك لان حدوث هذا العنوان اعني عنوان السارق والسارقة والزاني والزانية
علة لحدوث هذا الحكم وبقائه معاً ولا يستقط هذا الحكم عنه الا باجرائه
وامتثاله في الخارج ولا يخفى ان المصنف لم يتعرض لهذا التفصيل في ما تقدم ولا لردّه
ولعله لاجل ذلك قال ويأتي له مزيد بيان في اثناء الاستدلال حيث انه
تعرض له في اثنا .

الثالث ما عن المحقق صاحب الفصول (قده) من تخصيص النزاع باسم
الفاعل وما شاكله وعدم جريانه في اسم المفعول ونحوه . ولكن قد تقدم فساد

ولا يرد على هذا التقرير ما أورده بعض الاجلة من المعاصرين من عدم التضاد على القول بعدم الاشتراط ، لما عرفت من ارتكازه بينها كما في مبادئها (١) .

ان قلت لعل ارتكازها الاجل الانسباق من الاطلاق الاشتراط قلت لا يكاد بشكل واضح فلا حاجة الى الاعادة .

فتخلص ان الصحيح هو ان المسألة ذات قولين اعني بهما القول بوضعه لخصوص المتلبس بالمبدأ بالفعل والقول للاعم منه ومن المنقضى عنه المبدأ .

(١) وقد اختار المصنف (قدّه) القول الاول واستدل عليه بوجوه :

الاول التبادر بدعوى ان المتبادر من المشتق عند اطلاقه مجرداً عن القرينة هو خصوص المتلبس بالمبدأ في الحال مثلاً اذا قيل « جاء زيد قائم » فالمتبادر هو انه قائم في حال المجيء ، وهذا التبادر والانسباق من الاطلاق مما لا اشكال فيه ولا ينكره ذلك احد .

الثاني صحة سلب المشتق بماله من المعنى المرتكز في الذهن عما انقضى عنه

المبدأ ، كما انه لا اشكال في صحة سلبه عن تلبس بالمبدأ في الاستقبال .

والوجه في ذلك هو انه لا شبهة في ان مثل الضارب والقائم والنائم والقاعد والقادر وما شاكل ذلك في آية لغة من اللغات لا يصدق على من لم يكن متملبساً بالمبدأ فعلاً وان كان متملبساً فيما مضى ، فمن كان ضارباً امس لا يصدق عليه فعلاً انه ضارب الا مجازاً ... وهكذا .

الثالث برهان التضاد على عدم وضع المشتق للاعم من المتلبس والمنقضى

وحاصله هو انه لا اشكال في تضاد المبادئ بحسب ما لها من المعاني المرتكزة في الازهان ، ضرورة ان المرتكز فيها مضادة السكون والقعود للقيام والعلم

الثالث برهان التضاد على عدم وضع المشتق للاعم من المتلبس والمنقضى وحاصله هو انه لا اشكال في تضاد المبادئ بحسب ما لها من المعاني المترتبة في الازهان ، ضرورة ان الحركة مضادة للسكون والقعود مضاد للمقيام والعلم مضاد للجهل والظلم مضاد للعدل ... وهكذا فاذا كانت تلك المبادئ متضادة بحسب ما لها من المعاني ولا يصدق شيء منها على الآخر فلا محالة تكون الصفات المأخوذة منها ايضا متضادة ، بداهة ان تلك المبادئ بما لها من المعاني موجودة في تلك الصفات ولا تنقلب عما هي عليه ، فاذن كيف يعقل ان لا تكون تلك الصفات متضادة .

ومن هنا لا يشك في مضادة تلك الصفات بعضها ببعضها الاخر وان هذه المضادة مرتكزة في الازهان ، ولذا لا يشك احد في ان عنوان العالم مضاد لعنوان الجاهل بحسب ما لهما من المعنى المترتكز في الذهن ، وكذا عنوان المتحرك مضاد لعنوان الساكن ، وعنوان القائم مضاد لعنوان القاعد ، وعنوان العادل مضاد لعنوان الظالم ... وهكذا .

ومن المعلوم ان هذه المضادة تمنع عن صدق احدهما على ما يصدق عليه الاخر ، فلا يصدق العالم على من يصدق عليه الجاهل فعلا ، ولا يصدق المتحرك على من يصدق عليه الساكن كذلك ولا القائم على من يصدق عليه القاعد ... وهكذا ، وهذا دليل قطعي على كون المشتق موضوعاً لخصوص المتلبس دون الأعم وانه امر مركوز في اذهان العرف ، ولاجل ذلك ارتكز فيها التضاد بين هذه العناوين وانه صار امراً مركوزاً فيه ، ضرورة انه لو كان المشتق موضوعاً للاعم لما كان بين هذه العناوين تضاد ، ولصدق كل منها على ما يصدق عليه

يكون لذلك لكثرة استعمال المشتق في موارد الاقتضاء لو لم يكن بأكثر (١) ان قلت على هذا يلزم ان يكون في الغالب او الاغلب مجازاً وهذا بعيد وربما لا يلائمه حكمة الوضع لايق كيف وقد قيل بان اكثر المحاورات مجازات فان ذلك لو سلم فانما هو لاجل تعدد المعاني المجازية بالنسبة الى المعنى الحقيقي الواحد نعم ربما يتفق ذلك بالنسبة الى معنى مجازي لكثرة الحاجة

الآخر فعلا ، مثلاً يصدق القائم على من يصدق عليه القاعد فعلا وبالعكس ... وهكذا ، مع انه لا شبهة في ارتكاز التضاد بينها وان كل منها لا يصدق على ما يصدق عليه الآخر فعلا ، ومن المعلوم ان هذا التضاد ناش عن كون الموضوع له فيها هو خصوص المتلبس .

ومن هنا يظهر فساد ما اورده بعض الاجلة ببيان ان التضاد بينها ناشى عن الاشتراط اى اشتراط تلبس بالمبدأ في الحال في صدق المشتق ، واما على القول بعدم الاشتراط وكون المشتق موضوعاً للاعم من المتلبس فلا تضاد بينها ، فاذن لا يمكن الاستدلال بهذا الدليل الا على النحو الدائر ، وذلك لان التضاد يتوقف على الاشتراط فلو كان الاشتراط متوقفاً على التضاد يلزم الدور ، ووجه الظهور ما عرفت من ان التضاد بينها امر مرتكز في الازهان كارتكاز التضاد بين مبادئها ، وهذا لا يتوقف على شيء ليلزم الدور ، فاذن العلم بكون المشتق موضوعاً لاه تلبس بالمبدأ في الحال يتوقف على التضاد وهو لا يتوقف على العلم به ، بل هو امر مرتكز في الذهن .

(١) قد يقال ان ارتكاز المضادة بين هذه العناوين ليس لاجل الاشتراط وكون الموضوع له خصوص المتلبس بالمبدأ في الحال ، بل يكون لاجل الانسباق من الاطلاق فان المنسب منه خصوص المتلبس دون غيره ، فاذن لا دلالة لتضاد هذه

الى التعبير عنه لكن اين هذا مما اذا كان دائما كذلك (١)

العناوين بعضها مع بعضها على الاشرط .

واجاب عنه بان لا يمكن ان يكون التضاد بين هذه العناوين لاجل الانسباق من الاطلاق وذلك لان استعمال المشتق في موارد الانقضاء كثير وليس باقل من استعماله في موارد التلبس لو لم يكن باكثر ، فاذن كيف يكون المنسب من الأطلاق والمتبادر منه خصوص المتلبس ، فان منشأ ذلك ليس الا كثرة الاستعمال فاذا كان استعماله في موارد الانقضاء اكثر او اقل مثله كيف يمكن دعوى ان المتبادر عند الاطلاق هو المتلبس بالفعل ، وهذا واضح .

(١) ويشكل على ذلك بانه لو كان استعمال المشتق في موارد الانقضاء كثيراً او اكثر من استعماله في موارد التلبس يلزم ان يكون في الاغلب مجازاً او الغالب ، وهذا بعيد جداً ، اذن لا معنى لكون اللفظ موضوعاً لمعني ولكن كان استعماله في معناه المجازي اكثر من استعماله فيه ، بل هذا مناف للحكمة الوضع ضرورة ان الغرض من الوضع والحكمة الداعية اليه هي ان اللفظ الموضوع بازاء معنى ان يستعمل فيه ، فاذا فرض ان استعماله في غير معناه الموضوع له اكثر من استعماله في معناه الموضوع له لا محالة يكون هذا على خلاف حكمة الوضع ، بل هي تستدعي وضعه بازائه ايضا .

ودعوى - ان ذلك كيف يكون على خلاف حكمة الوضع مع انه قد قيل بان اكثر الاستعمالات الواقعة في محاورات اهل العرف واللسان مجازات - خاطئة جداً وذلك لان هذه الدعوى خالية عن الدليل ، ولا تخرج عن مجرد الدعوى 'ضرورة انه لا مستند لها اصلا ، هذا مضافاً الى ان هذه الدعوى لو تمت فانما تتم فيما اذا كان لمعنى حقيقي واحد معان مجازية متعددة لا مطلقاً ، ليكون استعمال

قلت مضافاً الى أن مجرد الاستبعاد غير ضار بالمراد بعد مساعدة الوجوه المتقدمة عليه ان ذلك انما يلزم لولم يكن استعماله فيما اتقضى بلحاظ حال التلبس مع أنه بمكان من الامكان فيراد من جاء الضارب او الشارب وقد اتقضى عنه الضرب والشرب جاء الذي كان ضارباً وشارباً قبل مجيئه حال التلبس بالماء لاحقاً بعد الاقتضاء كي يكون الاستعمال بلحاظ هذا الحال وجعله معنواً بهذا العنوان فعلاً بمجرد تلبسه قبل مجيئه (٢) ضرورة انه لو كان للاعم

اللفظ في تلك المعاني المجازية المتعددة أكثر من استعماله في المعنى الحقيقي الواحد .

(١) ولعله اشارة الى ان كون استعمال اللفظ في المعنى المجازي اكثر من استعماله في المعنى الحقيقي لا يخالف حكمة الوضع ، فان الغرض منه والحكمة الداعية اليه هو تفهيم المعنى الموضوع له بهذا اللفظ ، ومن المعلوم ان هذا لا يمنع عن استعماله فيما يناسب هذا المعنى الموضوع له فيما اذا دعت الحاجة اليه ولو فرض ان استعماله فيه كان اكثر من استعماله في معناه الموضوع له لكثرة الحاجة الى تفهيمه وابعاده في الخارج ، وبعد امكان تفهيمه به لا حاجة الى وضعه بازائه ايضاً فانه لغو ولا يترتب عليه اثر ، كما هو واضح .

(٢) هذا جواب عن الاشكال المتقدم وحاصله انه بعد قيام الادلة المتقدمة على كون المشتق موضوعاً لخصوص المتلبس بالمبدأ في الحال ان ما ذكره من المخفوف انما يلزم فيما اذا لم يكن استعمال المشتق في موارد الانقضاء بلحاظ حال التلبس ، وقد عرفت ان استعماله بهذا اللحاظ يكون على نحو الحقيقة . وبعبارة اخرى ان استعمال المشتق في موارد الانقضاء في محاورات اهل اللسان غالباً يكون بلحاظ حال التلبس لو لم يكن دائماً ، اذن لا يلزم ما ذكره

لصح استعماله بلحاظ كلا الحالين (١) وبالجملة كثرة الاستعمال في حال الانقضاء تمنع عن دعوى انسباق خصوص حال التلبس من الاطلاق اذ مع عموم المعنى وقابلية كونه حقيقة في المورد ولو بالانطباق لوجه لملاحظة حال أخرى كما لا يخفى بخلاف ما اذا لم يكن له العموم فان استعماله حينئذ مجازاً بلحاظ حال الانقضاء وان كان ممكناً الا انه لما كان بلحاظ حال التلبس على نحو الحقيقة بمكان من الامكان فلا وجه لاستعماله وجريه على الذات مجازاً وبالغاية وملاحظة العلاقة (٢) وهذا غير استعمال اللفظ فيما لا يصح استعماله

من المحذور ، مع انه ليس بمحذور ، ضرورة ان مجرد استبعاد ذلك ليس من المحذور في شيء كما ان مخالفة حكمه الوضع على تقدير تسليم ان ذلك مخالف لها ليست بمحذور اصلاً كما لا يخفى .

(١) هذا تعليل لكون هذه الاستعمالات بملاحظة حال التلبس لتكون حقيقة دون حال الانقضاء ، لتكون مجازاً ، وهذا من ناحية كون المشتق موضوعاً لخصوص المتلبس ليجتاج الى ملاحظة هذا الحال في موارد استعمال المشتق في المنقضى ، بدهانه لو كان موضوعاً للاعم لصح استعماله بلحاظ كلا الحالين بلا حاجة الى عناية زائدة اصلاً .

(٢) وتوضيح هذه العبارة هو ان المستشكل قد اشكل فيما تقدم بان الارتكاز اى ارتكار التضاد انما هو لاجل الانسباق من الاطلاق لا من الاشتراط اى اشتراط التلبس بالمبدأ في الحال في صدق المشتق ، بمعنى ان المشتق موضوع للاعم لكن المنسب منه عند الاطلاق خصوص المتلبس ، وهذا الانسباق صار منشأ لارتكاز التضاد لا الوضع له .

واجاب عن هذا الاشكال بان الامر ليس كذلك لكثرة استعمال المشتق في

فيه حقيقة كما لا يخفى فأفهم^(١) ثم انه ربما أورد على الاستدلال بصحة السلب بما حاصله انه ان أريد بصحة السلب صحته مطلقاً فغير سديد وان

موارد الانقضاء ، ومن المعلوم انها تمنع عن انسباق خصوص المتلبس بالمبدأ منه عند الاطلاق ، وعليه فلا يكون ارتكاز التضاد لاجل ذلك اى لاجل الانسباق من الاطلاق ، فاذن لا محالة يكون لاجل الاشتراط ووضع المشتق له .

ومن هنا قال (قده) ان الاستعمالات الكثيرة في موارد الانقضاء انما يكون بلحاظ حال التلبس ، لئلا تكون مجازاً ، فان امرها يدور بين كونها حقيقة او مجازاً ، ومن المعلوم ان حملها على الحقيقة متعين ، فاذن لا بد من ان تكون هذه الاستعمالات في تلك الموارد بلحاظ حال التلبس ، لتكون حقيقة لا بلحاظ حال الانقضاء لتكون مجازاً ، وكل ذلك من ناحية كون المشتق موضوعاً لخصوص المتلبس بالمبدأ بالفعل ، ضرورة انه لو كان موضوعاً للاعم لم يكن استعماله في موارد الانقضاء محتاجاً الى لحاظ حالة اخرى وهي حالة التلبس اذ عندئذ يكون استعماله بلحاظ كلا الحالين على نحو الحقيقة كما هو واضح وبهذا البيان يظهر ارتباط قوله (قده) اذ مع عموم المعنى وقابلية الخدمع ما ذكره سابقاً .

(١) فان استعمال اللفظ في المعنى المجازى على قسمين :

احدهما ما لا يمكن ان يكون الاستعمال فيه بنحو الحقيقة في حال من الحالات ، كاستعمال لفظ « اسد » في الرجل الشجاع او ما شاكله ، فانه لا يمكن الا على نحو التجوز .

وثانيهما ما يمكن ان يكون الاستعمال فيه بنحو الحقيقة ، ويمكن بنحو المجاز ، وذلك كاستعمال المشتق في المنقضى ، فانه اذا كان بلحاظ حال التلبس فهو حقيقة وليس بمجاز ، واذا كان بلحاظ حال الانقضاء فيكون مجازاً وليس

أريد مقيداً فغير مفيد لأن علامة المجاز هي صحة السلب المطلق (١) وفيه أنه إن أريد بالتقييد تقييد المسلوب الذي يكون سلبه أهم من سلب المطلق كما هو واضح فصحة سلبه وإن لم تكن علامة على كون المطلق مجازاً فيه إلا أن تقييده ممنوع وإن أريد تقييد السلب فغير ضائر بكونها علامة ضرورة صدق المطلق على أفراده على كل حال مع إمكان منع تقييده أيضاً بان يلحظ حال الانقضاء في طرف الذات الجاري عليها المشتق فيصح سلبه مطلقاً بلحاظ

بحقيقة ، هذا مراده (قده) من هذه العبارة (وهذا غير استعمال اللفظ فيما لا يصح استعماله فيه حقيقة كما لا يخفى) .

ولكن يرد على ذلك بان استعمال المشتق في المنقضي بلحاظ حال التلبس ليس استعمالاً في المعنى المجازي وهو المنقضي بلحاظ حال انقضائه ، بل هو استعمال في معناه الحقيقي وهو المتلبس بالمبدأ ، ضرورة إن الاستعمال بلحاظ هذا الحال استعمال في معناه الموضوع له وهو المتلبس دون معناه المجازي وهو المنقضي بما هو منقضى ، وهذا واضح ، ولعله أشار إلى ذلك بقوله فافهم .

(١) ملخص هذا الأشكال هو أن المستدل بصحة السلب إن أراد بصحة السلب صحته مطلقاً فغير صحيح ، وذلك ضرورة أنه لا يصح صحة سلب المشتق بماله من المعنى عن المنقضي مطلقاً حتى بلحاظ حال التلبس كما هو ظاهر .

وإن أراد صحة سلبه عنه مقيداً فغير مفيد يعني أنها ليست عندئذ علامة للمجاز ، فإن علامة المجاز هي صحة سلب المطلق يعني سلب المشتق عن المعنى الجامع بين المتلبس والمنقضي ، فإنها علامة كونه مجازاً فيه وإن المشتق لم يوضع بازائه ، وهذا بخلاف صحة سلبه عن خصوص المنقضي ، فإنها ليست علامة لكون المشتق لم يوضع بازاء الجامع كما هو المقصود في المقام ، غاية الأمر

هذا الحال كما لا يصح سلبه بلحاظ حال التلبس فتدبر جيداً^(١) ثم لا يخفى انه لا يتفاوت في صحة السلب عما اقتضى عنه المبدء بين كون المشتق لازماً وكونه متعدياً لصحة سلب الضارب عمن يكون فعلاً غير متلبس بالضرب وكان متلبساً به سابقاً واما اطلاقه عليه في الحال فان كان بلحاظ حال التلبس فلا اشكال كما عرفت وان كان بلحاظ الحال فهو وان كان صحيحاً الا أنه لا دلالة على كونه بنحو

انها تكون علامة لعدم وضعه بازائه خاصة .

(١) توضيح ما افاده (قدّه) هو ان المراد من التقييد لا يخلو من ان يكون تقييد المسلوب وهو المشتق ، حيث يقيد بحال الانقضاء ، او يكون تقييد السلب وهو النسبة بين المشتق والذات التي هي الموضوع في القضية ، او يكون تقييد المسلوب عنه وهو الذات المنقضى عنها المبدأ .

اما على الاول فالمفروض ان سلبه اعم من سلب المطلق ، لما حقق في المنطق من ان نقيض الاخص اعم ونقيض الاعم اخص مثلاً نقيض الانسان اعم من نقيض الحيوان ، وعلى هذا فسلب المشتق المقيّد بحال الانقضاء بقوله « زيد ليس بضارب في حال الانقضاء » لا يستلزم سلب المطلق اعني سلب المشتق على نحو الاطلاق من دون تقييده بكونه في حال الانقضاء او التلبس ، فصحة السلب عنه علامة على عدم وضع المشتق للجامع بين المتلبس والمنقضي ، وانما تدل على عدم وضعه لخصوص المنقضى ، وهذا لا كلام ولا اشكال فيه .

واما على الثاني فتقييده لا يضر بعد ما لم يكن المسلوب عنه مقيداً ، على انه لا معنى لتقييد النسبة اصلاً ، الا ان يرجع تقييده الى تقييد المسلوب او المسلوب عنه فان رجع الى تقييد المسلوب فقد عرفت الكلام فيه وان سلبه اعم من سلب المطلق فلا يدل على عدم كون المشتق موضوعاً للجامع وان رجع الى تقييد المسلوب عنه

الحقيقة لكون الاستعمال اعم منها كما لا يخفى (١) كما لا يتفاوت في صحة السلب

فستكلم فيه ان شاء الله تعالى .

واما على الثالث فقد ذكر (قدّه) انه يُصح سلب المشتق عن الذات في حال الانقضاء على نحو الاطلاق فتكون صحة السلب على هذا الوجه علامة للحقيقة ، لفرض صحته مطلقاً بلحاظ هذا الحال ، كما انه لا يصح سلبه كذلك بلحاظ حال التلبس .

ويرد عليه اولاً انه لا فرق بين تقييد المسلوب والمسلوب عنه بحسب مقام الواقع والتلبس ، بل القيود جميعاً ترجع في مقام الثبوت الى الموضوع وان كان في مقام الاثبات اخذ قيدها للمحمول .

وثانياً لو سلمنا الفرق بينهما بحسب مقام الثبوت ، الا انه لا يجدي في المقام وذلك لان سلب المشتق من الذات بلحاظ حال الانقضاء لا يدل على انه لم يوضع للجامع بين الذات المنقضي عنها المبدأ والذات المتلبسة به ، غاية الامر ان سلبه عنها دليل على انه لم يوضع بازائها خاصة ، وهذا ليس من محل الكلام في شيء ، فان محل الكلام انما هو في وضعه للجامع او لخصوص المتلبس .

(١) قديتوهم انه لا بد من التفصيل بين كون المشتق لازماً وبين كونه متعدياً فعلى الأول يعتبر في صدقه بقاء المبدأ وتلبس الذات به ، وعلى الثاني فلا يعتبر ذلك ، ولعل منشأ هذا التوهم هو ان المشتق لو كان لازماً فامبدأ قائم بنفس الذات ولا يتعدى منها الى غيرها ، ولاجل ذلك يعتبر في صدق المشتق عليها بقاء المبدأ واتصاف الذات به ، واما اذا كان متعدياً فحيث ان المبدأ غير قائم بنفس الذات ، بل يتعدى منها الى غيرها ويقوم بها ، فلاجل ذلك لا يعتبر في صدق المشتق عليها اي الذات اتصافها به وقيامه بها .

عنه بين تلبسه بضد المبدء وعدم تلبسه لما عرفت من اوضح صحته مع عدم التلبس أيضا وان كان معه اوضح (١) .
ومما ذكرنا ظهر حال كثير من التفاصيل فلا نطيل بذكرها على التفصيل (١)
حجة القول بعدم الاشتراط وجوه :

ولكن من المعلوم ان هذا التوهم خاطيء جداً وغير مطابق للواقع قطعاً وذلك لما تقدم من ان قيام المبدء بالذات غير منحصر بقيامه على نحو الحلول ليفرق بين اللازم والمتعدي ، بل هو على انحاء من قيام حلول او صدور ، كما في مثل الضارب ونحوه او غير ذلك ، كما عرفت سابقاً فلا حظ ، وعليه فقيام المبدء في المتعدي انما هو بنحو الصدور والايجاد لا بنحو الحلول ، وعلى ذلك فلا فرق بين اللازم والمتعدي في صحة السلب عن المنقضى كما هو واضح .

(١) قديتوهم ان صحة السلب عن المنقضى عنه المبدء انما تجوز فيما اذا كانت الذات المنقضى عنها المبدء متلبسة بضده ، كما اذا تلبس المنقضى عنه القيام مثلاً بضده وهو القعود ، واما اذا لم تلبس بضده فلا يصح السلب عنه .
ولكن هذا التوهم ايضا فاسد ، اما اولاً فلان هذا لو تم فانما يتم في الضدين الذين لهما ثالث لا مطلقاً كما هو ظاهر .

واما ثانياً فلما عرفت من انه يصح سلب المشتق بما له من المعنى المرتكز في الذعن عن المنقضى عنه المبدء مطلقاً اى سواء اكان متلبساً بضده ام لا وان كانت صحة السلب مع التلبس اوضح بالنظر البدوى ، الا انه بالنظر التحقيقي لا فرق اصلاً فان ملاك صحة السلب هو كون المشتق موضوعاً لخصوص المتلبس دون الاعم منه ومن المنقضى وهو مشترك فيه بينهما .

(٢) قد تقدم الكلام في بيان هذه التفاصيل وما يرد عليها فلا حاجة الى الاعادة.

• الاول التبادر وقد عرفت ان التبادر هو خصوص حال التلبس (١) .
 الثاني عدم صحة السلب في مضروب ومقتول عن انقضى عنه المبدء .
 وفيه ان عدم صحته في مثلها انما هو لأجل انه اريد من المبدء معنى يكون
 التلبس به باقيا في الحال ولو مجازا وقد اشدح من بعض المقدمات انه
 لايتفاوت الحال فيما هو المهم في محل البحث والكلام ومورد النقض والابرام
 اختلاف ما يراد من المبدء في كونه حقيقة أو مجازا ، واما لو اريد منه نفس
 ما وقع على الذات مما صدر عن الفاعل فانما لايصح السلب فيما لو كان
 بلحاظ حال التلبس والوقوع كما عرفت لابلحاظ الحال أيضا لوضوح صحة
 ان يقال انه ليس بمضروب الآن بل كان (٢) .
 الثالث استدلال الامام عليه الصلوة والسلام تاسيا بالنبي صلوات

(١) القائلون بوضع المشتق للاعم قد استدلوا عليه بوجوه :

الاول دعوى التبادر وان المنسب من اطلاق المشتق هو ذلك المعنى الاعم
 لا خصوص المتلبس بالمبدء .

ويرده ما ذكره المصنف (قده) من ان المتبادر منه عند الاطلاق هو خصوص
 المتلبس دون المعنى الاعم ، وهذا التبادر والانسباق مما لا ينكره احد .

(٢) الثاني دعوى عدم صحة سلب المشتق بما له من المعنى المرتكز في
 الذهن في مضروب ومقتول عن انقضى عنه المبدء ، بدهاءه انه يصدق على هذا
 الشخص انه مضروب زيد مثلا او مقتوله حقيقة بلا لحاظ اية عناية في البين .

ويرد عليه ما ذكره المصنف (قده) من ان عدم صحة سلب المشتق في
 مثلها انما هو من ناحية انه اريد من المبدء معنى يكون التلبس به باقيا في
 الحال وموجودا فعلا ولو كان ذلك المعنى معنى مجازيا ، كما اذا اريد من القتل
 اثره ، ومن الضرب اثره ، ومن الكتابة اثرها ... وهكذا ، فعندئذ اطلاق

الله عليه كما عن غير واحد من الاخبار بقوله « لا ينال عهدي الظالمين » على عدم لياقة من عبد صنما أو وثنا لمنصب الامامة والخلافة تعريضاً بمن تصدى لها ممن عبد الصنم مدة مديدة ، ومن الواضح توقف ذلك على كون المشتق موضوعاً للأعم والالما صح التعريض لاقتضاء تلبسهم بالظلم وعبادتهم للصنم حين التصدي للخلافة (١) .

والجواب منع التوقف على ذلك بل يتم الاستدلال ولو كان موضوعاً لخصوص المتلبس وتوضيح ذلك يتوقف على تمهيد مقدمة وهي ان الاوصاف العنوانية التي تؤخذ في موضوعات الاحكام تكون على أقسام :

احدها ان يكون أخذ العنوان لمجرد الاشارة الى ما هو في الحقيقة موضوع للحكم لمعهوديته بهذا العنوان من دون دخل لاتصافه به في الحكم

المقتول والمضروب والمكتوب على المتلبس بالمبدأ بهذا المعنى فعلاً ، وان كانت ارادة هذا المعنى منه مجازاً ، لان العبرة في صدق المشتق حقيقة هو تلبس الذات بالمبدأ سواء اكان المبدأ مستعملاً في معناه الحقيقي او معناه المجازي ، ولا فرق في صدقه من هذه الناحية اصلاً . واما اذا اريد من المبدأ نفس ما وقع على الذات بان يريد من القتل زهاق الروح ، ومن الكتابة ما صدر عن الكاتب ووقع على المكتوب ومن الضرب ما صدر عن الضارب ووقع على المضروب .. وهكذا فعندئذ يصح سلبه عن المنقضى عنه هذا المبدأ نعم لا يصح بلحاظ حال التلبس والواقع كما هو واضح .

(١) الثالث دعوى ان الامام عليه السلام قد استدل على عدم لياقة من عبد صنماً او وثناً للمتعمص بمنصب الامامة والخلافة بقوله تعالى « لا ينال عهدي الظالمين » بتقريب ان الآلية المباركة تعريض لمن تصدى لهذا المنصب ممن عبد الاوثان والاصنام

أصلاً •

ثانيها ان يكون لأجل الاشارة الى عليّة المبدء للحكم مع كفاية مجرد صحة جرى المشتق عليه ولو فيما مضى •

ثالثها ان يكون لذلك مع عدم الكفاية بل كان الحكم دائراً مدار صحة الجرى عليه واتصافه به حدوثاً وبقاءً ، اذا عرفت هذا :

فنقول ان الاستدلال بهذا الوجه انما يتم لو كان اخذ العنوان في الآية الشريفة على النحو الاخير ضرورة انه لم يكن المشتق للأعم لما تم بعد انقضاء المبدء عنهم ظاهراً حين التصدي فلا بد أن يكون للأعم ليكون حين التصدي حقيقة من الظالمين ولو انقضى عنهم التلبس بالظلم • واما اذا كان على النحو الثاني فلا كما لا يخفى ولا قرينة على انه على النحو الاول لو لم تقل بنهوضها على النحو الثاني فان الآية الشريفة في بيان جلالة قدر الامامة والخلافة وعظم خطرها ورفعة محلها وان لها خصوصية من بين المناصب الالهية ومن المعلوم ان المناسب لذلك هو ان لا يكون المتقصد بها متلبساً بالظلم أصلاً كما لا يخفى (١) •

وان كان حين التصدي لا يكون ظالماً اي ممن يعبد الاوثان والاصنام ، ومن المعلوم ان الاستدلال بهذه الآية المباركة على عدم لياقة هؤلاء لمنصب الامامة والخلافة لا يتم الا على القول بوضع المشتق للاعم ، والا فلا يصح الاستدلال بها على عدم لياقتهم لهذا المنصب ، لفرض انقضاء تلبسهم بالظلم وعبادة الاوثان والاصنام حين تصديهم لهذا المنصب العظيم ليستدل بهذه الآية المباركة ، فالاستدلال بها مبني على كون المشتق موضوعاً للاعم والا فلا يصدق عليهم عنوان الظالمين ، فاذن استدلاله عليه السلام بها اقوى شاهد على كونه موضوعاً للاعم .

(١) الاستدلال بالآية المباركة لا يتوقف على كون المشتق موضوعاً للاعم

ان قلت نعم ولكن الظاهر ان الامام عليه السلام انما استدل بما هو

بل يتم الاستدلال بها ولو قلنا بانه موضوع لخصوص المتلبس بالمبدأ بالفعل
وعليه فلا يبتنى استدلال الامام عليه السلام على ذلك كما هو واضح .

وبيان هذا هو ان الاوصاف والعناوين المأخوذة في موضوعات الاحكام على
اصناف متعددة :

الاول ان يكون اخذه لمجرد الاشارة الى ما هو الموضوع في الواقع من
دون دخل لاتصافه بهذا العنوان في الحكم اصلا ، فالحكم في القضية يدور مدار ما هو
الموضوع فيها واقعا ولا يدور مدار هذا العنوان ابداً لا حدوثاً ولا بقاءً ، واخذه
عنواناً له لاجل معهوديته واشتهاره به ، وذلك كقولنا « اكرام هذا الجالس »
فان اخذ هذا العنوان « الجالس » في موضوع الحكم ليس الا مجرد كونه اشارة
الى ما هو الموضوع لهذا الحكم واقعا ومعرفاً له .

الثاني ان اخذه ليس لمجرد كونه معرفاً محضاً ، بل له دخل في الحكم
حدوثاً لا بقاء بمعنى ان الحكم يدور مداره حدوثاً لا بقاء فلا يتوقف بقاءه على
بقائه ، وذلك كتغير الماء باحد اوصاف النجس ، فانه دخيل في حدوث الحكم
وهو النجاسة ، واما بقاءها فلا يتوقف على بقاءه ، بل ولو زال التغير فمع ذلك
النجاسة باقية .

الثالث انه دخيل في الحكم حدوثاً وبقاء وان الحكم دائر مداره كذلك
وهذا كعنوان العادل والمجتهد وما شاكل ذلك ، فان عنوان العدالة مأخوذ
في موضوع جواز الاقتداء وجواز التقليد ، ومن لمعلوم انه دخيل في هذا الحكم
حدوثاً وبقاءً ، وكذا عنوان الاجتهاد المأخوذ في موضوع جواز التقليد ، فان
له دخل فيه وانه يدور مداره حدوثاً وبقاءً .

قضية ظاهر العنوان وضعا لا بقرينة المقام مجازا فلا بد ان يكون للاعم والا

وبعد ذلك نقول ان الاستدلال على كون المشتق موضوعاً للاعم بهذا الوجه اى بالوجه الثالث انما يتم لو كان اخذ عنوان الظالم في موضوع عدم لياقة الخلافة في الآية الكريمة على النحو الاخير بان يكون الحكم دائراً مدار صدقه حدوثاً وبقاءً ، وعلى هذا فالاستدلال بهذا الوجه على كون المشتق موضوعاً للاعم متين جداً ، ضرورة انه لو لم يكن موضوعاً له لم يتم الاستدلال بالآية المباركة ، لفرض انهم حين التصدي لم يكونوا متلبسين بالمبدأ اعني الظلم ظاهراً ، ومعه لا يصدق عليهم عنوان الظالمين . واما اذا اخذه على النحو الثاني ، وهو ما كان العنوان المأخوذ في الموضوع دخيلاً في الحكم حدوثاً لا بقاءً فلا يتم الاستدلال على كون المشتق موضوعاً للاعم بهذه الآية المباركة . والوجه في ذلك ان الحكم المذكور في الآية الشريفة وهو عدم لياقة الخلافة والامامة - لا يدور مدار صدق عنوان الظالمين عليهم بقاءً ، بل يكفي في بقاء هذا الحكم الى الابد مجرد تلبسهم بهذا المبدأ اعني الظلم ولو اناما ، فالتلبس به اناما علة لحدوث هذا الحكم وبقائه معاً ، فلا يحتاج بقاءه الى بقاء التلبس ولا يفرق في ذلك بين كون المشتق موضوعاً لخصوص المتلبس بالمبدأ في الحال او للاعم منه ومن المنقضي عنه المبدأ ، وبما انه لا قرينة على ان اخذ عنوان الظالم في الآية المباركة على النحو الاول دون الثاني فلا يمكن الاستدلال بها على القول بالاعم ، بل يمكن ان يقال ان الظاهر من الآية الكريمة بمناسبة الحكم والموضوع هو الثاني .

بيان ذلك انه لا يحتمل ان يكون اخذه على النحو الاول اعني لمجرد الاشارة الى ما هو موضوع الحكم واقعاً ، ضرورة انه خلاف الظاهر من الآية

لما تم (٢) قلت لو سلم لم يكن يستلزم جرى المشتق على النحو الثاني كونه مجازاً بل يكون حقيقة لو كان بلحاظ حال التلبس كما عرفت فيكون معنى الآية والله العالم من كان ظالماً ولو انا في الزمان السابق لاينال عهدي أبداً

المباركة جداً ، فان الظاهر منها هو ان له دخل في الحكم كما هو الحال في كل عنوان اخذ في موضوع الحكم في القضية الا اذا قامت قرينة من الخارج على ان اخذه لمجرد كونه معرّفاً ومشيراً الى الموضوع ، فاذن يدور الامر بين ان يكون اخذه على النحو الثاني وان يكون على النحو الثالث ، والظاهر هو الاول ، وذلك لان الآية الكريمة في مقام بيان جلاله قدر الامامة والخلافة وعظم خطرها ، وانها من اعظم المناصب الالهية بعد الرسالة ، ولاجل ذلك لا بد ان يكون المتمص بها واجداً للكمال الخلقية والخلقية ومثلاً تاماً لهما ، ولا يكون فيه اى نقص خلقاً ومخلقاً والا لكان منقوراً ، ومن المعلوم ان الشخص المنقور لا يصلح ان يكون متمصاً بهذا المنصب العظيم . هذان ناحية . ومن ناحية اخرى انه لا اشكال في ان التلبس بالكفر نقص بل هو من اظهر افراده ولو كان اناماً .

فالنتيجة على ضوءها هي ان من كان متمصاً بالظلم وعبادة الوثن ولو اناماً لا يليق لهذا المنصب العظيم ولا يناله ابداً ، فالتمص به اناماً علة لعدم لياقة الخلافة والامامة مطلقاً ، هذا هو مقتضى مناسبة الحكم والموضوع .

وقد تحصل مما ذكرناه ان قضية مناسبة الحكم والموضوع تقتضي تعيين الأخذ على النحو الثاني دون النحو الاول والاخير كما هو واضح .

(١) قد يشكل على ذلك بان الظاهر من الآية المباركة هو ان استدلال

الامام عليه السلام بها بمقتضى ظهورها الوضعي لا بمقتضى الظهور الناشئ من القرائن

ومن الواضح ان ارادة هذا المعنى لاتستلزم الاستعمال لابلحاط حال التلبس (١) .

ومنه قد اتضح ما في الاستدلال على التفصيل بين المحكوم عليه والمحكوم به باختيار عدم الاشتراط في الاول بآية حد السارق والسارقة والزاني والزانية ، وذلك حيث ظهر انه لايتنافي ارادة خصوص حال التلبس دلالتها على ثبوت القطع والجلد مطلقا ولو بعد انقضاء المبدء مضافا الى

الخارجية ، وعلى هذا فهذا الاستدلال لا يتم الا على القول بوضع المشتق للاعم ضرورة انه لو كان موضوعاً لخصوص المتلبس بالمبدأ لم يكن استدلاله بالتلبس بظهورها الوضعي ، وهذا خلف .

(١) واجاب عن هذا الاشكال بما ملخصه ان اخذا العنوان اعني عنوان الظالم في الآية المباركة على النحو الثاني لا يستلزم كون اطلاق المشتق على المنقضي عندئذ مجازاً ليقال ان ظاهر استدلال الامام عليه السلام هو انه بمعناه الحقيقي دون معناه المجازي ، بل يكون على نحو الحقيقة بلحاط حال التلبس . فالمنحصر من ذلك هو ان اطلاق الامام عليه السلام عنوان الظالمين عليهم في الآية المباركة بلحاط حال التلبس ، وقد عرفت ان اطلاق المشتق بلحاط هذا الحال حقيقة وليس بمجاز ، والمجاز انما هو اطلاقه بلحاط حال الانقضاء فاذن لا منافاة بين كون اخذ العنوان اى عنوان الظالمين في الآية الشريفة على النحو الثاني وبين كون اطلاقه عليهم على نحو الحقيقة ، كما هو واضح وعليه فلا يمكن استدلال الامام عليه السلام على خلاف ظهورها الوضعي .

وعلى الجملة فمعنى الآية المباركة على هذا هو ان من كان متلبساً بالظلم وعبادة الاوثان ولو اتماماً في الزمان السابق لا يليق للخلافة والامامة ابداً ،

وضوح بطلان تعدد الوضع حسب وقوعه محكوما عليه اوبه كما لا يخفى^(١) .
ومن مطاوي ما ذكرنا ههنا وفي المقدمات ظهر حال سائر الاقوال وما
ذكر لها من الاستدلال ولا يسع المجال لتفصيلها ومن اراد الاطلاع عليها
فعلية بالمطولات^(٢) .
بقي أمور :

الاول ان مفهوم المشتق على ما حققه المحقق الشريف في بعض حواشيه
بسيط منتزع عن الذات باعتبار تلبسها بالمبدء واتصافها به غير مركب .
وقد افاد في وجه ذلك ان مفهوم الشيء لا يعتبر في مفهوم الناطق مثلا
والا لكان العرض العام داخلا في الفصل ولو اعتبر فيه ما صدق عليه الشيء
انقلبت مادة الامكان الخاص ضرورة ، فان الشيء الذي له الضحك هو
الانسان وثبوت الشيء لنفسه ضروري ، هذا ملخص ما افاده الشريف على
ما لخصه بعض الاعاظم^(٣) .

ومن المعلوم ان هذا لا يستلزم استعمال المشتق في المنقضي بحال حال الانقضاء
بل يستلزم هذا استعماله فيه بلحاظ حال التلبس ، كما هو ظاهر .

(١) قد تقدم الكلام في هذا التفصيل ، وما يرد عليه فلا حاجة الى الاعادة .

(٢) قد سبق الكلام في جملة من هذه الاقوال وما يستدل عليها ، وقد

عرفت هناك بطلانها وبطلان ما استدل عليها فلا حظ :

(٣) قد ذكر المحقق الشريف في هامش شرح المطالع ان مفهوم المشتق

بسيط منتزع عن الذات باعتبار تلبسها بالمبدء واتصافها به وليس بمركب .

وقد افاد في وجه ذلك ما حاصله : هو ان المأخوذ في مفهوم المشتق على تقدير

كونه مركبا لا يخلو من ان يكون مفهوم الشيء الذي هو عرض عام او مصداقه

ولا ثالث لهما ، ومن المعلوم انه لا يمكن اخذ كل منهما في مفهومه ،

وقد اورد عليه في الفصول بانه يمكن ان يختار الشق الاول ويدفع الاشكال بان كون الناطق مثلاً فصلاً مبني على عرف المنطقيين حيث اعتبروه مجرداً عن مفهوم الذات وذلك لا يوجب وضعه لغة كذلك .
وفيه انه من المقطوع ان مثل الناطق قد اعتبر فصلاً بلا تصرف في معناه اصلاً بل بماله من المعنى كما لا يخفى .

والتحقيق ان يقال ان مثل الناطق ليس بفصل حقيقي بل لازم ما هو الفصل واطهر خواصه وانما يكون فصلاً مشهورياً منطقياً يوضع مكانه اذا لم يعلم نفسه ، بل لا يكاد يعلم كما حقق في محله ولذا ربما يجعل لازماً مكانه اذا كانا متساويي النسبة اليه كالحساس والمتحرك بالارادة في الحيوان ، وعليه فلا بأس باخذ مفهوم الشيء في مثل الناطق فانه وان كان عرضاً عاماً

اما الاول فلان مفهوم الشيء لو كان مأخوذاً في مفهوم الناطق بان يكون مفهومه الشيء له النطق لازم دخول العرض العام في الفصل ، وهذا غير معقول ، ضرورة ان الفصل من الذاتيات ولا يعقل دخول العرضى في الذاتى وهذا واضح .
واما الثاني وهو اعتبار مصداق الشيء في مفهوم المشتق فيلزم انقلاب القضية الممكنة الى ضرورة وهو محال ، وذلك لان قولنا « الانسان ضاحك » قضية ممكنة في ذاتها ، لفرض ان مادتها هي الامكان ، فان الانسان في ذاته لا تقتضى ضرورة وجود الضحك له ، لتكون القضية ضرورية ، بل هو في نفسه لا يقتضى وجوده ولا ، عدمه فهما بالاضافة الى ذات الانسان على نسبة واحدة ، وهذا معنى قولنا كون الجهة في مثل هذه القضية ممكنة لا غيرها ، ولكن اذا فرض ان مفهوم الضاحك مركب من مصداق الشيء - وهو الانسان في مفروض المثال - والمبدأ - وهو الضحك - لزم الانقلاب المزبور - ، لفرض ان الضاحك

لا فصلا مقوما للإنسان الا انه بعد تقييده بالنطق واتصافه به كان من
اظهر خواصه .

وبالجملة لا يلزم من اخذ مفهوم الشيء في معنى المشتق الا دخول
العرض في الخاصة التي هي من العرضي لا في الفصل الحقيقي الذي هو
من الذاتي فتدبر جيدا (١) .

ينحل الى الشيء له الضحك وهو الانسان ، ومن المعلوم ان ثبوت الشيء لنفسه
ضروري كثبوت الانسان لنفسه ، وهذا معنى انقلاب القضية الممكنة ضرورية .
(١) والصحيح في الجواب ان يقال ان الناطق ليس بفصل حقيقي ، والوجه
في ذلك هو ان النطق لا يخلو من ان يكون عبارة عن النطق الظاهري او يكون
عبارة عن الادراك الباطني ، وعلى كلا التقديين فهو من مقولة الكيف ، وليس
من مقولة الجوهر .

اما على الاول فهو من مقولة الكيف المسموع ، ومن المعلوم انه لا يعقل
ان يكون فصلا مقوما للإنسان .

واما على الثاني فهو من مقولة الكيف النفساني ، وهو ايضا كذلك يعني
انه لا يعقل ان يكون مقوماً له ، بداهة استحالة ان يكون العرض مقوماً
للجوهرى وجزء صورياً له ، كما هو واضح .

فالنتيجة هي انه لازم لما هو الفصل واقعاً وحقيقاً ومن اظهر خواصه واثاره
ولذا وضع مكانه حيث لم يعلم نفسه .

وعلى الجملة فالعلم بحقائق الاشياء من جنسها وفصلها بما انه لا يمكن
لغير العلام الغيوب فالاجل ذلك عرفها بلوازمها وخواصها ووضع تلك اللوازم
مكانها ، فوضع مكان الفصل الحقيقي للإنسان الفصل المنطقي المشهورى وهو

ثم قال انه يمكن ان يختار الوجه الثاني ايضا ويجب بان المحمول ليس مصداق الشيء والذات مطلقا بل مقيدا بالوصف وليس ثبوته للموضوع حينئذ بالضرورة لجواز ان لا يكون ثبوت القيد ضروريا انتهى^(١).

الناطق باعتبار انه من اظهر خواصه . وما يدل على ذلك هو وضع لازمين مكان فصل واحد اذا كان اللزمان متساوي النسبة في الخارج كالحساس والمتحرك بالازادة ، حيث وضعامكان فصل الحيوان مع انه قد ثبت في محله انه لا يعقل ان يكون لشيء عوا حذ فصلان حقيقيان فاذن لا يمكن ان يكون الحساس والمتحرك بالادارة كلاهما فاصلا للحيوان ، فلاحتمال ان يكونا لازمين لما هو الفصل له واقعاً وحقيقة . وعلى ضوء هذا البيان لا مانع من اخذ مفهوم الشيء في مفهوم الناطق ، لان ما ذكره من المحذور وهو دخول العرض العام في الفصل غير لازم ، لفرض ان الناطق ليس فصلا حقيقياً للانسان ليلزم هذا المحذور ، بل هو لازم له ، فاذن من اخذ مفهوم الشيء في مفهومه لا يلزم الا دخول العرض العام في الخاص وهذا مما لا محذور فيه ابداً ، بل الامر كذلك في الواقع ، فان العرض العام داخل في كل عرض خاص ، ضرورة انه هو العرض العام المقيد بشيء خاص كالناطق او نحوه ، فاذا قيد العرض العام بنطق فصار عرضاً خاصاً للانسان ، فاذن لا يلزم من دخول مفهوم الشيء في مفهوم المشتق منه الناطق دخول العرض العام في الفصل الحقيقي للانسان الذي هو من لذاتي ، بل يلزم دخوله في عرضه الخاص الذي هو من العرضي ، وهذا لا محذور فيه اصلا .

(١) قال المحقق صاحب الفصول (قده) في مقام الجواب عما اورده المحقق الشريف في المقام بان لا يمكن اخذ مفهوم الشيء في مفهوم المشتق ولا مصداقه ما حاصله ويمكن ان يختار الشق الاول كما تقدم ذلك في عبارة المصنف (قده)

ويمكن ان يقال ان عدم كون ثبوت القيد ضروريا لا يضر بسعوى الانقلاب فان المحمول ان كان ذات المقيد وكان القيد خارجا وان كان التقيد داخلا بما هو معنى حرفي فالقضية لامحالة تكون ضرورية ضرورة ضرورية

من دون تعرض له في الشرح لاجل وضوحه .

ثم قال ويمكن ان يختار الشق الثاني ايضا ويجب بان الانقلاب اى انقلاب القضية الممكنة بالامكان الخاص الى الضرورية انما يلزم من اخذ مصداق الشيء في مفهوم المشتق فيما اذا كان المحمول نفس المصداق على نحو الاطلاق من دون تقييده بقيد خاص ، فعندئذ لا محالة تنقلب الممكنة ضرورية ، بداهة ان حمل الشيء على نفسه من ابد هي البديهيات ، الا ان هذا التالي غير لازم من اخذ مصداق الشيء في مفهومه ليلزم الانقلاب ، بل يلزم من ذلك كون المحمول عندئذ مقيداً بقيد خاص ، فاذن لا بد من النظر في هذا القيد ، فان كان ثبوت هذا القيد ضرورياً للموضوع في القضية ، فالقضية ضرورية لا محالة ، وان كان ثبوته غير ضروري له بان كان وجوده وعدمه بالاضافة اليه سيان فالقضية ممكنة مثلاً في مثل قولنا « الانسان ضاحك » ليس المحمول هو مصداق الشيء مطلقا الذي هو عبارة عن الانسان بل المحمول هو الانسان المقيد بالضحك ، ومن الواضح جداً ان ما هو ثبوته ضروري للانسان في المثال هو ذات المقيد مطلقا مع قطع النظر عن تقيده بهذا القيد ، واما مع تقيده بهذا القيد فلا يكون ثبوته له ضرورياً ، لان النتيجة تابعة لآخس المقدمتين ، كيف فان ثبوت هذا القيد ليس ضرورياً له على الفرض ، ومعه لا يعقل ان يكون ثبوت المقيد بهذا القيد ضرورياً له .

وعلى هذا الضوء فما ذكره المحقق الشريف من انه لو كان مصداق الشيء

ثبوت الانسان الذي يكون مقيدا بالنطق للانسان (١) وان كان المقيد بما هو مقيد على ان يكون القيد داخلا فقضية الانسان ناطق تنحل في الحقيقة الى قضيتين : احديهما قضية الانسان انسان وهي ضرورية . والاخرى

مأخوذاً في مفهوم المشتق لزم انقلاب مادة الامكان الخاص ضرورة في مثل قضية « الانسان ضاحك » لا يرجع الى معنى محصل ، لما عرفت من انه لا يلزم من ذلك الانقلاب ، فان المحمول في مثل هذه القضية ليس هو الانسان المطلق ، بل الانسان المقيد بالضحك ، ومن المعلوم ان ثبوته ليس للانسان ضرورياً ليلزم الانقلاب المزبور .

(١) واورد عليه المصنف (قده) بما ملخصه انه يمكن ان يقال بان عدم كون ثبوت القيد ضرورياً للانسان في المثال المزبور لا ينافي دعوى الانقلاب فيمكن ان لا يكون ثبوت القيد ضرورياً ومع ذلك يلزم الانقلاب ، والوجه فيه هو ان المحمول في مفروض الكلام لا يخلو من ان يكون ذات المقيد على ان يكون القيد خارجاً عن دائرته وان كان التقيد به داخلا او يكون القيد ايضاً داخلا ، بان يكون المحمول مركباً من المقيد والقيد معاً .

فعلى الاول يلزم الانقلاب لا محالة ، وذلك لفرض ان المحمول هو ذات المقيد وهي في المقام الانسان ، ومن المعلوم ان ثبوتها للانسان ضروري ، ومجرد تقيده بالضحك او نحوه بعد خروج الضحك عن دائرة المحمول لا يوجب عدم لزوم الانقلاب ، لفرض ان القيد بما هو قيد خارج عنها ، والتقيد وان كان داخلا فيها الا انه لما كان معنى حرفياً غير ملحوظ مستقلاً وقائماً بذات المقيد ومن شئونه وتوابعه فلا يمنع من لزوم الانقلاب ، لفرض انه ليس شيئاً زائداً في قبالة المقيد وملحوظاً مستقلاً بل هو قائم به وتابع له ، ومرد ذلك في الحقيقة

قضية الانسان له النطق وهي مسكنة ، وذلك لأن الاوصاف قبل العلم بها اخبار كما ان الاخبار بعد العلم بها تكون اوصافاً فعقد الحمل ينحل الى القضية ، كما ان عقد الوضع ينحل الى قضية مطلقة عامة عند الشيخ وقضية

الى ان المحمول هو المقيد بما هو مقيد فحسب ، ومن المعلوم ان ثبوته ضرورياً للموضوع في القضية .

ولكن يمكن الاشكال عليه اى على المصنف بان المحمول في مثل المقام لا يخلو من ان يكون ذات المقيد بما هي مع قطع عن تقيده باى قيد ، او يكون المقيد مع تقيده الذي هو منبني حرفي وملحوظ آلي مع كون القيد خارجاً عن دائرة المحمول او يكون المقيد مع القيد ولا رابع لها ، فعلى الاول لا محاله يكون ثبوته للموضوع ضرورياً ، بدهاة ضرورة ثبوت الشيء لنفسه . وهذا الفرض خارج عن محط كلام المصنف ، كما هو غير خفي . وعلى الثاني فلا يكون ثبوته ضرورياً له ، وذلك لفرض ان المقيد نسبة قائمة بالقيد والمقيد ، لاستحالة تحقق النسبة بدون تحقق المنتسبين ، وليس قائماً بالقيد فحسب ، كما هو واضح . هذا من ناحية .

ومن ناحية اخرى ان ثبوت القيد للذات الموضوع في القضية في مفروض الكلام بالامكان كثبوت الضحك للانسان او العدالة او ما شاكل ذلك ، ومن الطبيعي ان ثبوت القيد اذا كان لها بالامكان فثبوت المقيد بهذا القيد ايضا كذلك وان فرض ان القيد بما هو قيد خارج عن دائرة المحمول في القضية .

والسرفيه هو ان تقيده بهذا القيد بما انه كان ملحوظاً في جانب المقيد فهو يمنع عن كون ثبوته ضرورياً لها ، وذلك لفرض ان ثبوت هذا التقيده وهذه الاضافة ليس ضرورياً ، فاذا لم يكن ثبوت هذا ضرورياً فطبعاً ثبوت الشيء

الملاحظ فيه هذا التقيد ايضا ليس بضروري ، لان النتيجة تابعة لآخس المقدمتين . وقد تحصل من ذلك ان ثبوت الانسان للانسان ضروري ، واما ثبوت الانسان المقيد بالضحك او العدالة او نحوهما فليس ضرورياً له ، بل هو بالامكان كثبوت نفس القيد له ، مثلاً ثبوت زيد لزيد ضروري ، واما ثبوت زيد المقيد بالعدالة مثلاً له ليس بضروري ، بل هو بالامكان كثبوت نفس العدالة ، وهذا من الواضحات الأولية .

فما ذكره المصنف (قده) من ان المحمول اذا كان ذات المقيد وكان القيد خارجاً عن دائرته والتقييد به داخلها يلزم الانقلاب لا يرجع الى معنى صحيح بداهة ان ما هو ضروري هو ثبوت الانسان المطلق للانسان ، واما الانسان المقيد بالعدالة او الضحك كيف يعقل ان يكون ثبوته ضرورياً له ، لوضوح ان ثبوت القيد اذ لم يكن ضرورياً لشيء فلا يعقل ان يكون ثبوت التقيد به ضرورياً له كما هو ظاهر .

ومن هنا يظهر ان حال هذا القسم حال القسم الثالث - وهو ما كان القيد داخل في المحمول بان يكون المحمول مركباً من المقيد والقيد معاً - في عدم كون ثبوت المحمول ضرورياً .

(١) هذا اشارة الى الفرض الثاني وهو ما اذا كان المحمول مجموع المقيد والقيد وقد ذكر (قده) انه يلزم على هذا انحلال قضية « الانسان ضاحك » الى قضيتين : احدهما ضرورية وهي قضية « الانسان انسان » وثانيتهما ممكنة وهي قضية « الانسان له الضحك » .

والوجه في هذا الانحلال هو انحلال المحمول الى مجولين : احدهما ذات

لكنه قدس سره تنظر فيما افاده بقوله وفيه نظر لأن الذات المأخوذة

المقيد، والآخر ذات القيد، وبذلك لا محالة تنحل القضية الى قضيتين، ضرورة ان تعدد المحمول اوجب تعدد القضية لا محالة، ولا سيما اذا كان ثبوت احدهما للموضوع الموجود في القضية ضرورياً وثبوت الآخر له بالامكان، كما هو كذلك في المقام، فان ثبوت المقيد له بالامكان، ولاجل ذلك تنحل هذه القضية او ما شاكلها الى قضيتين، فان عقد الحمل عندئذ ينحل الى قضية وهي قولنا «الانسان له الضحك او النطق او نحو ذلك» وهذا نتيجة تركيب مفهوم المشتق، كما ان عقد الوضع ينحل الى قضية مطلقة عامة عند الشيخ وممكنة عند الفارابي.

ودعوى - ان قضية «الانسان له الضحك او النطق» قضية وصفية ليست باخبارية - مدفوعة بانه لا فرق بين الاخبار والاصناف الا بما قبل العلم وما بعده، ومن هنا اشتهر في الالسنة ان الاصناف قبل العلم بها اخبار والاصناف بعد العلم بها اوصاف.

ثم انه لا يخفى ان ما اورده المصنف (قده) على الفصول غير ظاهر، والوجه في ذلك هو ان مرد ايراده (قده) ان كان الى ان صاحب الفصول لا يقول بالانحلال كذلك فهو غير ظاهر، بل من الواضح جداً ان كل من يقول بان مصداق الشيء مأخوذ في مفهوم المشتق لا بد ان يقول بهذا الانحلال، سواء أكان القائل به صاحب الفصول او غيره، وان كان الى انه لا قائل بالانحلال عقد الحمل الى قضية، لان الانحلال عندهم انما هو في عقد الوضع، فيرده ان ذلك منهم من جهة ان المحمول غالباً شيء واحد، واما اذا كان متعدداً كما في مفروض الكلام فلا مانع من القول بالانحلال، ومن الطبيعي انهم لا يبنون على

مقيدة بالوصف قوة او فعلا ان كانت مقيدة به واقعا صدق الايجاب بالضرورة والا صدق السلب بالضرورة مثلا لا يصدق زيد كاتب بالضرورة لكن يصدق زيد الكاتب بالقوة او بالفعل كاتب بالضرورة انتهى (١) .

عدم الانحلال اى عدم انحلال عقد الحمل مطلقاً حتي فيما اذا كان متعدداً . هذامضافاً الى انه لا اصل لهذا الاشكال ، وذلك لان المناطق في جهات القضايا من الامكان والضرورة ونحوهما انما هو بثبوت النسبة بين المحمول في القضية والموضوع فيها بحسب الواقع ونفس الأمر ، ومن المعلوم ان المحمول في القضية في مفروض المقام انما هو مجموع القيد والمقيد بمعنى ان المحمول هو المقيد بهذا القيد مع كون القيد داخلاً في دائرته ولا بد من ملاحظة النسبة بينه وبين الموضوع في القضية بحسب الواقع هل هي بالامكان او بالضرورة ، ومن الظاهر انها بالامكان ، وليس المحمول فيها المقيد مع قطع النظر عن تقيده بهذا القيد وكذا ليس هو القيد مع قطع النظر عن تقيده المقيد به .

ومن الواضح جداً ان العبرة في جهات القضايا انما هي بالقضايا الفعلية الموجودة ، وليست العبرة فيها بالقضايا التحليلية العقلية ، فانها ليست بقضية بالفعل بل هي قضية بالتحليل العقلي ، ولذا ربما كان المتكلم غافلاً عن هذا التحليل ، مع انه ملتفت الى جهة القضية الصادرة منه ، وكيف كان فالامر واضح وليست العبرة بجهات القضايا ملاحظة تلك الجهات بعد التحليل العقلي ابدأً ، فاذن لا يلزم الاشكال من اخذ مصداق الشيء في مفهوم المشتق من ناحية الانقلاب ولعله (قدّه) اشار الى ذلك بقوله فتأمل .

(١) قد اورر صاحب الفصول (قدّه) على ما ذكره من عدم لزوم الانقلاب من اخذ مصداق الشيء في مفهوم المشتق ما محصله هو ان الذات المأخوذة في

ولا يذهب عليك ان صدق الايجاب بالضرورة بشرط كونه مقيدا واقعا به لا يصح دعوى الانقلاب الى الضرورية ضرورة صدق الايجاب بالضرورة بشرط المحمول في كل قضية ولو كانت ممكنة ، كما لا يكاد يضربها صدق السلب كذلك بشرط عدم كونه مقيدا به واقعا لضرورة السلب بهذا الشرط ، وذلك لوضوح ان المناط في الجهات ومواد القضايا انما هو بملاحظة ان نسبة هذا المحمول الى ذلك الموضوع موجهة بأي جهة منها ومع اية منها في نفسها صادقة لابلحظة ثبوتها له واقعا او عدم ثبوتها له كذلك والا كانت الجهة منحصرة بالضرورة ، ضرورة صيرورة الايجاب او السلب بلحاظ الثبوت وعدمه واقعا ضروريا ويكون من باب الضرورة بشرط المحمول .
وبالجمله الدعوى هو انقلاب مادة الامكان بالضرورة فيما ليست مادته

موضوع القضية « الانسان ضاحك » المقيدة بالوصف كالضحك او النطق او نحو ذلك ان كانت مقيدة به واقعا وفي نفس الامر لصدق الايجاب بالضرورة ، وان لم يكن مقيدة به واقعا وفي نفس الامر لصدق السلب كذلك ، بداهة انه وان لم يصدق « الانسان ضاحك بالضرورة » الا انه يصدق الانسان المقيد بالضحك بالامكان او بالفعل كاتب بالضرورة ، لوضوح ان ذلك من حمل الشيء على نفسه ، وهو من ابدهي البديهيات .

وعلى الجملة فالانسان في قضية « الانسان ضاحك او كاتب » لا يخلو في الواقع من ان يلاحظ مقيدا بالكتابة او الضحك بالامكان او بالفعل واقعا ، او يلاحظ مقيدا بعدمهما في الواقع ونفس الامر ، فعلى الأول صدق الايجاب بالضرورة ، وعلى الثاني صدق السلب كذلك .

فالنتيجة ان اشكال الانقلاب باق على حاله .

واقعا في نفسه وبلا شرط غير الامكان (١) .
 وقد اتقدح بذلك عدم نهوض ما أفاده (ره) بابطال الوجه الاول كما
 زعمه قدس سره ، فان لحوق مفهوم الشيء والذات لمصاديقهما انما يكون
 ضروريا مع اطلاقهما لا مطلقا ولو مع التقييد الا بشرط تقييد المصاديق به
 أيضا ، وقد عرفت حال الشرط فأفهم (٢) .

(١) اورد عليه المصنف (قده) بان هذا من ضرورة بشرط المحمول ، وهو
 لا ينافي امكان القضية في نفسها ، فان كل قضية ممكنة في ذاتها تنقلب ضرورية
 بشرط اخذ المحمول في طرف الموضوع ، بدهاة ان صدق المحمول كالكتاب
 مثلا على الموضوع كالانسان بشرط كونه كاتباً في الواقع بالامكان او بالفعل
 ضروري ، لوضوح ان الانسان الكاتب بالقوة او بالفعل كاتب بالضرورة ، فانه
 من حمل الشيء على نفسه .

وعلى الجملة فليست الضرورة بشرط المحمول من محل الكلام في شيء والا
 لكانت القضايا منحصرة بالضرورة ولم تكن لها جهة اخرى ما عداها ، لفرض
 ان هذه الضرورة ثابتة في كل قضية سواء أكانت ممكنة في نفسها ام كانت غيرها
 فان محل الكلام في انقلاب القضية من الممكنة الى الضرورية بحسب مادتها
 وجهاتها الواقعية وبلا شرط ، مثلا قضية « الانسان ضاحك » موجهة بجهة الامكان
 في نفسها وبحسب الواقع ونفس الأمر ، والمدعى في مفروض الكلام هو انقلاب
 تلك القضية الى قضية ضرورية كذلك وبلا شرط .

فتلخص ان ما ذكره المحقق صاحب الفصول (قده) من الضرورة بشرط
 المحمول خارجة عن محل الكلام .

(٢) وقد اورد صاحب الفصول (قده) على الوجه الاول بان الانقلاب اى انقلاب

ثم انه لو جعل التالي في الشرطية الثانية لزوم اخذ النوع في الفصل
ضرورة ان مصداق الشيء الذي له النطق هو الانسان كان اليق بالشرطية
الاولى بل كان اولى نفاذه مطلقا ولو لم يكن مثل الناطق بفصل حقيقي ،
ضرورة بطلان أخذ الشيء في لازمه وخاصته فتأمل جيدا (١) .

القضية الممكنة الى الضرورية انما يلزم فيما اذا كان المحمول مفهوم الشيء
والذات على نحو الاطلاق ، بدها ان ثبوت الشيء لمصداقه ضروري فيصدق
« الانسان شيء بالضرورة » ، واما اذا كان المحمول الشيء المقيد كما هو المفروض
هنا فلا يلزم الانقلاب ، لوضوح ان ضرورة ثبوت شيء مطلقاً للانسان مثلاً
لا تستلزم ضرورة ثبوت شيء مقيد بالضحك له ايضاً ، ليلزم الانقلاب ، فان
في مثل ذلك لا بد من ملاحظة ذلك القيد وان ثبوته ضروري للانسان او ممكن
او ممتنع ، وعلى الأول فالقضية ضرورية ، وعلى الثاني ممكنة ، لان النتيجة تابعة
لاخس المقدمتين ، وعلى الثالث ممنوعة .

ثم تنظر (قده) على ذلك بعين ما تنظر على الوجه الثاني من ان الموضوع
في الواقع ان كان مقيداً بهذا القيد واقعا فلا يوجب ضروري ، وان كان مقيداً
بعدمه كذلك فالسلب ضروري ، هذا ، ولكن قد عرفت ان هذه الضرورة خارجة
عن محل الكلام بشكل واضح فلا حاجة الى الاعادة .

(٢) قد تقدم ان المحقق الشريف جعل التالي في الشرطية الثانية التي ذكرها
في مقام المنع عن اخذ مصداق الشيء في مفهوم المشتق انقلاب القضية الممكنة
الى الضرورية ، ولكن قال المصنف (قده) ان الاولى له ان يجعل التالي في هذه
الشرطية دخول النوع في الفصل في قضية « الانسان ناطق » لوضوح ان مصداق
الشيء الذي له النطق هو الانسان ، وعليه فيلزم من اخذ مصداق الشيء في مفهومه

ثم انه يمكن ان يستدل على البساطة بضرورة عدم تكرر الموصوف في مثل « زيد الكاتب » ولزومه من التركب واخذ الشيء مصداقا او مفهوما في مفهومه (١) .

ارشاد لا يخفى ان معنى البساطة بحسب المفهوم وحدته ادراكا وتصورا بحيث لا يتصور عند تصوره الا شيء واحد لاشيئان وان انحل بتعمل من العقل الى شيئين كانهل مفهوم الحجر والشجر الى شيء له الحجرية او الشجرية مع وضوح بساطة مفهومهما ، وبالجملة لا ينثلم بالانحلال الى

دخول النوع « الانسان » في الفصل « الناطق » فان هذا مضافاً الى انه اليق بالشرطية الأولى كان الاولي مما ذكره ، لفساد ذلك مطلقاً ، ان لم نقل بكون مثل الناطق فصلاً حقيقياً ، وذلك كما انه يستحيل دخول النوع في الفصل الحقيقي كذلك يستحيل دخوله في لازمه لاستحالة دخول الذات في العرضي .

(١) لا يخفى ان استدلال المصنف (قدّه) على عدم اخذ الشيء في مفهوم المشتق مصداقاً ومفهوماً بضرورة عدم تكرار الموصوف في مثل « زيد الكاتب » ولزومه على تقدير اخذه فيه غير تام على اطلاقه ، وذلك لان ما ذكره (قدّه) تام بالاضافة الى اخذ مصداق الشيء في مفهومه ، فانه عندئذ لا محالة يلزم التكرار واما بالاضافة الى اخذ نفس الشيء فيه فغير تام ، لان مفهوم الشيء بما انه مبهم في غاية الابهام فلا يلزم من اخذه فيه التكرار اصلاً ، ضرورة ان التكرار عبارة عن اعادة نفس الشيء الذي ذكر اولاً ، ومن المعلوم انه على هذا الفرض اى فرض اخذ مفهوم الشيء في مفهوم المشتق لا يلزم ذلك حتى عند التحليل ، اذ قولنا « زيد كاتب » يرجع عند التحليل الى قولنا « زيد شيء له الكتابة » وهذا ليس من التكرار في شيء كما هو واضح .

الاثنينية بالتعمل العقلي وحدة المعنى وبساطة المفهوم كما لا يخفى ، والى ذلك يرجع الاجمال والتفصيل الفارقان بين المحدود والحد مع ما هما عليه من الاتحاد ذاتا فالعقل بالتعمل يحلل النوع ويفصله الى جنس وفصل بعدما كان أمرا واحدا ادراكا وشيئا فاردا تصورا فالتحليل يوجب فتح ما هو عليه من الجمع والرتق (١) .

الثاني الفرق بين المشتق ومبدئه مفهوما انه بمفهومه لا يأبى عن الحمل

(١) ذكر المصنف (قده) ان المراد من بساطة مفهوم المشتق هو وحدته بحسب الادراك والتصور بمعنى ان المنسب من اطلاق المشتق هو معنى فاردي الذهن لا معنيين ، وان كان بالتحليل العقلي يرجع الى شيئين ، مثلا مفهوم الانسان مفهوم واحد بحسب مقام الادراك والتصور ، ولكن بالتحليل العقلي ينحل الى شيئين : هما الحيوان والناطق ، وهذا الانحلال - بحسب تعمل من العقل وتحليله - لا ينافي وحدة المفهوم وبساطته بحسب الادراك والتصور هذا .

وغير خفى ان ما افاده (قده) لا يناسب القول ببساطة مفهوم المشتق اصلا بل هو مناسب للمقول بتركبه .

والوجه في ذلك هو ان النزاع في بساطة مفهوم المشتق وتركبه انما هو بحسب الواقع ونفس الامر لا بحسب مقام الادراك والتصور ، والا فمفاهيم الالفاظ جميعاً من البسائط في هذا المقام ، سواء أكانت مركبة في الواقع ام لم تكن ، ولذا يدعون القائلين بالتركيب باخذ الذات في مفهوم المشتق فيكون مفهومه مركباً من الذات والمبدأ ، والقائلين بالبساطة يدعون بان الذات غير مأخوذة في مفهومه وانه عبارة عن المبدأ الصريح بحسب الواقع ونفس الامر . ومن هنا لو قلنا ببساطة مفهومه فهو غير قابل للانحلال اصلا ، بداهة ان

على ما تلبس بالمبدء ولا يعصى عن الجرى عليه لما هما عليه من نحو من الاتحاد بخلاف المبدء ، فانه بمعناه يأبى عن ذلك بل اذا قيس ونسب اليه كان غيره لاهو هو وملاك الحمل والجرى انما هو نحو من الاتحاد والهو هوية ، والى هذا يرجع ما ذكره اهل المعقول في الفرق بينهما من ان المشتق

المبدء بما هو مبدءاً غير قابل لان ينحل الى شيئين بتعمل من العقل وتحليله . وعلى الجملة فالقول بالبساطة والقول بالتركيب يشتركان في ما ذكره (قده) من ان المتبادر من المشتق عند الاطلاق شيء واحد ومعنى فارد ، فانه على كلا القولين فالمتبادر منه في الذهن شيء فارد لا شيئين ، غاية الامر على القول بالتركيب قابل لان ينحل الى شيئين: هما الذات والمبدء ، وعلى القول بالبساطة غير قابل لذلك .

وعلى ضوء هذا البيان قد ظهر ان المصنف (ره) في الحقيقة من القائلين بالتركيب لا بالبساطة ، ولذا اعترف ان مفهومه ينحل بالتعمل من العقل وتحليله الى شيء له المبدء ، ومن المعلوم جداً انه اذا لم يكن مفهومه مركباً في الواقع ولم يكن الشيء مأخوذاً فيه حقيقة كيف يعقل انحلاله الى ذلك .

فالنسبة ان محل الكلام ليس في البساطة والتركيب بحسب مقام الادراك والتصور ، ضرورة ان مفهوم المشتق بسيط بهذا النحو من البساطة على كلا القولين ، لا يحتاج اثباته الى اقامة برهان ، فانه امر وجداني ، فانه كل واحد بل محل الكلام في البساطة والتركيب بحسب مقام الواقع ونفس الامر بمعنى ان الذات مصداقاً او مفهوماً مأخوذة في مفهوم المشتق واقعاً وحقيقة ويكون مركباً في نفس الامر من الذات والمبدء او غير مأخوذة فيه لا مصداقاً ولا مفهوماً ويكون بسيطاً كذلك .

يكون لا بشرط والمبدء يكون بشرط لا اي يكون مفهوم المشتق غير اب عن الحمل ومفهوم المبدء يكون ايّا عنه (١) .

وصاحب الفصول (ره) حيث توهم ان مرادهم انما هو بيان التفرقة بهذين الاعتبارين بلحاظ الطوارئ والعوارض الخارجية مع حفظ مفهوم واحد أورد عليهم بعدم استقامة الفرق بذلك لأجل امتناع حمل العلم والحركة

ومن الواضح جدا انه ليس الكلام في اخذ الذات فيه وعدم أخذها بحسب مقام التصور والادراك ، بل هو بحسب مقام الواقع ونفس الأمر ، وهذا لعله ذكّر الواضحات الأولية ، كما لا يخفى .

(١) بناءً على كون مفهوم المشتق بسيطاً ولم تكن الذات مأخوذة فيه فما الفرق بينه وبين مفهوم المبدء .

المعروف والمشهور بين الأصحاب هو ان مفهوم المشتق ملحوظ على نحو لا بشرط ، ولأجل ذلك لا مانع من اتحاده مع الذات وجوداً باعتبار انه من تبعاتها ولو احقها وشأن من شؤونها وطور من اطوارها ، وهذا مصحح لحمله عليها ، واما مفهوم المبدء فهو ملحوظ بشرط لا اي في مقابل الذات وان له وجوداً في قبال وجودها .

وبكلمة اخرى ان للمعرض حيثيتين واقعتين .

احدهما ملاحظته من حيث انه موجود مستقل في قبال سائر الموجودات وهو بهذا اللحاظ هو وليس غيره .

وثانيتها ملاحظته من حيث انه من طوارئ وجود الغير وشأن من شؤونه ، بل ولا شأن له في مقابل وجوده ومنذ كافيته ، وعلى هذا فان لوحظ العرض على النحو الاول فهو لا يتقدم مع غيره ولا يحمل على ذات من الذوات . وان لوحظ

على الذات وان اعتبر لا بشرط ، وغفل عن ان المراد ما ذكرنا كما يظهر منهم

على النحو الثاني فهو يتحد مع الذات ، نحو اتحاد ، ومعها يصح الحمل ، ويعبر
عن اللحاظ الاول بلحاظه بشرط لاوعن الثاني بلحاظه لا بشرط .

وان شئت فقل ان العرض قد يلاحظ وجوده بمفاد كان التامة ،
وهو بهذا اللحاظ هو ليس غيره وان وجوده في قبال وجود سائر الموجودات
ولاجل ذلك لا يكون بهذا اللحاظ قابلاً للحمل . وقد يلاحظ وجوده بمفاد
كان الناقصة ، وهو بهذا اللحاظ وجوداً لموضوعه وفانياً ومنه كآفيه ،
ولاجل ذلك يصح حملة عليه ، لعدم المغايرة بينهما عندئذ لفرص انه من
شئونه وشئونه الشيء لا يغيره ، وهذا معنى الفرق بينهما ، واليه يرجع ما ذكره
الفلاسفة من الفرق بينهما بلحاظ لا بشرط وبشرط لا .

ولكن يمكن المناقشة في ذلك بان المبدأ مغاير للذات ماهية ووجوداً ومع
هذه المغايرة لا يمكن صحته حملة عليها ، وذلك لأن المعتبر في صحة الحمل
الاتحاد من جهة والمغايرة من جهة اخرى اي الاتحاد بحسب الوجود بان
يكونا موجودين بوجود واحد ، والمغايرة بحسب المفهوم والا فلا يصح الحمل
لبطلان حمل المباين على المباين ، ومن المعلوم ان العرض مباين للجوهر
وجوداً وماهية ، اما ماهية فواضح ، واما وجوداً فايضا كذلك ، لفرص ان
لكل منها وجوداً في الخارج وليس وجود العرض عين وجود الجوهر فيه ، كما
انه ليس له وجودان : احدهما لنفسه ، وبهذا الاعتبار يكون مغايراً له . والاخر
لغيره ، وبهذا الاعتبار يكون متحداً معه ، بل له وجود واحد ، ولذلك الوجود
الواحد اذ افتنان : اضافة الى نفسه واطافة الى غيره باعتبار انه يحتاج الى موضوع
ليتقوم به .

من بيان الفرق بين الجنس والفصل وبين المادة والصورة فراجع (١) .
الثالث ملاك الحمل كما أشرنا اليه هو الهو هوية والاتحاد من وجه
والمغايرة من وجه آخر كما يكون بين المشتقات والذوات ، ولا يعتبر معه
ملاحظة التركيب بين المتغايرين واعتبار كون مجموعهما بما هو كذلك ،
واحدا ، بل يكون لحاظ ذلك مخلا لاستلزامه المغايرة بالجزئية والكلية ،
ومن الواضح ان ملاك الحمل لحاظ بنحو الاتحاد بين الموضوع والمحمول مع

وعلى ضوء هذا البيان قد تبين مغايرة لمبدأ مع الذات وجوداً وماهية ، ومعها
لا اثر للمحاظ لا بشرط اصلا ، بدهة انه لا يغير الواقع عما هو عليه من المغايرة
والمباينة . وعلى ان هذا لو تم فانما يتم فيما اذا كان المبدأ من الاعراض واما
اذا لم يكن منها لفرض ان المبدأ غير منحصر فيها فلا يتم ما افاده في وجه
الاتحاد اصلا ، كما هو واضح .

(١) وقد اورر على ذلك صاحب الفصول (قده) بان التفرقة بين المشتق
والمبدأ بذلك اى بلحاظ المشتق لا بشرط والمبدأ بشرط لا بالاضافة الى العوارض
والطوارئ الخارجية مع كون المفهوم فيهما واحداً ذاتاً وحقيقة لا توجب صحة
حمل المشتق على الذات دون المبدأ ، وذلك لأن حمل مثل القيام والقعود والحركة
والسكون والعلم والجهل على الذات غير ممكن ، لعدم الاتحاد بينهما خارجاً
ولو لوحظ بنحو لا بشرط .

واجاب المصنف (قده) عنه بان ما اورده في الفصول مبنى على الخلط بين
لحاظ لا بشرط وبشرط لاني باب الجنس والفصل والمادة والصورة ولحاظ لا بشرط
وبشرط لا في باب المطلق والمقيد ، وتخيل ان المراد من لحاظ لا بشرط وبشرط
لا هنا هو لحاظهما في باب المطلق والمقيد ، ولذا اورده عليه هذا الايراد ، ولكنه مجرد

وضوح عدم لحاظ ذلك في التحديدات وسائر القضايا في طرف الموضوعات بل لا يلحظ في طرفها الا نفس معانيها كما هو الحال في طرف المحمولات ، ولا يكون حملها الا بملاحظة ما هما عليه من نحو الاتحاد مع ما هما عليه

خيال لا واقع له ، وذلك لان المراد من لحاظهما هنا لحاظهما في باب الجنس والفصل والمادة والصورة .

بيان ذلك هو ان المراد من اللابشرط وبشرط لا في باب المطلق والمقيد انما هو بالاضافة الى الطوارى والعوارض الخارجية لا بالاضافة الى ذات المعنى فيمكن ان يكون المعنى في ذاته ملحوظاً بشرط لا اى بشرط عدم الاتحاد مع غيره ، ولكنه مع ذلك كان ملحوظاً لا بشرط بالاضافة الى الطوارى والعوارض الخارجية ، مثلاً العلم ملحوظ في ذاته على نحو بشرط لا ، ولكنه بالاضافة الى العوارض الخارجية يمكن ان يكون ملحوظاً بنحو لا بشرط ، والسريان ، كما هو الحال في المطلق ويمكن ان يكون ملحوظاً على نحو بشرط لا ... وهكذا . واما المراد من اللابشرط وبشرط لا في باب الجنس والفصل والمادة والصورة فانما هو لحاظ الشيء بالاضافة الى ذاته ونفسه مع قطع النظر عن الطوارى والعوارض الخارجية ، فيلاحظه تارة على نحو لا بشرط ويعبر عنه بالجنس او بالفصل ، وتارة اخرى على نحو بشرط لا ويعبر عنه بالصورة او المادة ، فعلى الاول فهو قابل للحمل ، وعلى الثانى فلا ، ولذا يصح حمل الجنس على الفصل وبالعكس وحمل كل واحد منهما على النوع ، ولا يصح حمل الصورة على المادة وبالعكس وحمل كل منهما على النوع .

وبعد ذلك نقول ان لحاظ لا بشرط وبشرط لا في مسألة المشتق من قبيل لحاظ لا بشرط وبشرط لا في باب الجنس والفصل والمادة والصورة .

من المغايرة ولو بنحو من الاعتبار فانقذح بذلك فساد ما جعله في الفصول تحقيقا للمقام (١) .

وعلى ضوء هذا البيان قد ظهر ان ما اورده صاحب الفصول (قده) اجنبى عما نحن بصدد اثباته كما هو واضح .

(١) قد تقدم في بحث صحة السلب وعدمها ان ملاك صحة حمل شيء على آخر المغايرة من ناحية والاتحاد من ناحية اخرى ، اما اعتبار المغايرة بينهما لثلا يلزم حمل الشيء على نفسه ، واما اعتبار الاتحاد لثلا يلزم حمل المباين على المباين ، واذ كانت المغايرة حقيقية بان يكون ماهية الموضوع غير ماهية المحمول بحسب الواقع ونفس الأمر والاتحاد كان بحسب الوجود الخارجى فحسب بان يكونا موجودين بوجود واحد فالحمل حمل شائع صناعي ، واذ كانت المغايرة اعتبارية كالمغايرة بين الحد والمحدد فالحمل حمل اولى ذاتي ، ولا يعتبر في صحة حمل شيء على آخر ازيد من ذلك .

ومن هنا يظهر فساد ما ذكره صاحب الفصول (قده) من انه يعتبر في صحة حمل احد المتغايرين على الآخر ملاحظة التركيب بينهما ، وبدون تلك الملاحظة لا يجوز حمل احدهما على الآخر ، ومثل لذلك اى للمتغايرين بقضية « الانسان جسم » او « الانسان ناطق » وما شاكل ذلك وقال : بان صحة حمل الجسم على الانسان او حمل الناطق عليه تحتاج الى ملاحظة التركيب بينهما والا فلا يصح الحمل .

ووجه الظهور ما ذكرناه من ان المعتبر في صحة الحمل المغايرة من جهة والاتحاد من جهة اخرى سواء اكانت المغايرة حقيقية ام اعتبارية ، ولا يعتبر في صحته ازيد من ذلك اصلا . واما ما ذكره من ملاحظة التركيب في صحة

الحمل بين المتغايرين فمضافاً الى انه لا يجديهما اصلاً ينافيها ، لاستلزام ذلك اى ملاحظة التركيب المغايرة بينهما بالجزئية والكلية ، فكل واحد منها جزء المركب ، ومن المعلوم انه لا يصح حمل جزء المركب على جزئه الآخر ، كما انه لا يصح حمله على المركب نفسه .

والصحيح في المقام ان المعتبر في صحة الحمل اتحاد المحمول مع الموضوع وجوداً سواء أكانا متحدين بحسب الماهية ايضاً وكانت المغايرة بينهما اعتبارية ام كانا مختلفين بحسبها ، فاذا كانا كذلك يصح حمل احدهما على الآخر ، ولا يعتبر في صحته ازيد من ذلك . هذا من ناحية .

ومن ناحية اخرى انه لا يضر بها اى بصحته ملاحظة التركيب بينهما ، بداهة انها لا توجب انقلاب الواقع ولا تجعل المتحددين في الوجود متغايرين فيه ، لتضر بصحة حمل احدهما على الآخر ، لان ملاكها هو الاتحاد بينهما بحسب الواقع وهو موجود هنا على الفرض ، ومعه لا اثر لملاحظة التركيب بينهما اصلاً مثلاً حمل الناطق على الانسان صحيح مطلقاً ، وكذا حمل الحساس على الحيوان ... وهكذا ، ولو فرض ملاحظة التركيب بينهما ، فان هذا التغاير الاعتبارى لا يضر بالوحدة الحقيقي بينهما ، والمفروض ان ملاك صحة الحمل هو الوحدة الحقيقي بينهما وهو موجود هنا اى في الامثلة على الفرض .

ومن هنا يظهر ان ما ذكره المصنف (قدّمه من ان ملاحظة التركيب بينهما مخل بصحة الحمل لاستلزام ذلك المغايرة بينهما بالجزئية والكلية غير تام وذلك لما عرفت من ان هذه المغايرة الاعتبارية لا تنافي صحة الحمل اذا كان ملاكها موجوداً كما هو واضح فلاحظ .

وفي كلامه موارد للنظر تظهر بالتأمل وامعان النظر (١) .

الرابع لاريب في كفاية مغايرة المبدء مع ما يجري المشتق عليه مفهوما وان اتحدنا عينا وخارجا ،فصدق الصفات مثل العالم والقادر والرحيم والكريم الى غير ذلك من الصفات الكمال والجلال عليه تعالى على ما ذهب اليه أهل الحق من عينية صفاته يكون على الحقيقة فان المبدء فيها وان كان عين ذاته تعالى خارجا الا انه غير ذاته تعالى مفهوما .

ومنه قد اقتدح ما في الفصول من الالتزام بالنقل او التجوز في الفاظ الصفات الجارية عليه تعالى بناءً على الحق من العينية ، لعدم المغايرة المعتبرة

(١)منها ما ذكرناه من ان المعتبر في صحة الحمل هو الاتحاد فلا يصح حمل احد المتغايرين على الآخر سواء ألوحظ التركيب او الوحدة بينهما ام لا ، ضرورة ان ملاحظة التركيب او الوحدة لا تجعل المتغايرين في الوجود واحداً اذا الواقع لا ينقلب عما هو عليه ، هذا اذا كان مراده من المتغايرين المتغايرين بحسب الوجود ، واما اذا كان مراده من المتغايرين المتغايرين بحسب المفهوم دون الوجود ، فعندئذ لا يحتاج في صحة حمل احدهما على الآخر الى ملاحظة التركيب او الوحدة بينهما ، كما عرفت .

ومنها ان ما ذكره من المثل للمتغايرين غير صحيح ، وذلك لانه لاشبهة في ان الجنس متحد مع النوع خارجاً وكذا الفصل ، فليس هما من المتغايرين بحسب الوجود كما هو واضح .

ومنها ما ذكره قده من ان المشتق بناءً على كونه بسيطاً كما هو مفروض الكلام مغائراً للذات فلا يصح جملة عليها .
وقد تقدم ان هذا الاشكال غير وارد عليه وان الامر كما افاده (قده) .

٩ بالاتفاق وذلك ، لما عرفت من كفاية المغايرة مفهوما ، ولا اتفاق على اعتبار غيرها ان لم يقل بحصول الاتفاق على عدم اعتباره كما لا يخفى ، وقد عرفت ثبوت المغايرة كذلك بين الذات ومبادئ الصفات (١) .

١ الخامس انه وقع الخلاف بعد الاتفاق على اعتبار المغايرة كما عرفت بين المبدء وما يجري عليه المشتق في اعتبار قيام المبدء به في صدقه على نحو الحقيقة ، وقد استدل من قال بعدم الاعتبار بصدق الضارب والمولم مع قيام الضرب والالم بالمضروب والمولم بالفتح .

والتحقيق انه لا ينبغي ان يرتاب من كان من اولى الالباب في انه يعتبر في صدق المشتق على الذات وجريه عليها من التلبس بالمبدء بنحو خاص على اختلاف انحائه الناشئة من اختلاف المواد تارة واختلاف الهيئات ، أخرى من القيام صدورا أو حلولا او وقوعا عليه او فيه او اتزاعه عنه

(١) قد عرفت انه يكفي في صحة الحمل مغايرة الموضوع مع المحمول مفهوما بل اعتباراً وان اتحدا عيناً وخارجاً بحيث يكون احدهما في الخارج عين الآخر فلا تغاير ولا اثنيئية فيه ابداً ، وعلى هذا فلا اشكال في صحة حمل صفاته تعالى الذاتية على ذاته المقدسة كقولنا « الله عالم » و « قادر » و « حي » ونحو ذلك ، فان هذه الصفات وان كانت عين ذاته تعالى وتقدس خارجاً الا انها مغايرة لها مفهوماً ، ضرورة ان المتفاهم من كلمة الله غير المتفاهم من كلمة العالم والقادر وما شاكل ذلك ، وهذا المقدار كاف في صحة الحمل على نحو الحمل الشائع الصناعي ، كما هو ظاهر .

وعلى ضوء هذا البيان قد ظهر ان - ما افاده المحقق صاحب الفصول (قدّه) من الالتزام بالنقل او التجوز في الفاظ الصفات العلية الجارية على ذاته تعالى وتقدس ، بناء على ما هو الصحيح من عينية تلك الصفات للذات وعدم المغايرة

مفهوماً مع اتحادهما معاً خارجاً كما في صفاته تعالى على ما أشرنا إليه آنفاً. أو مع عدم تحقق الاتحاد للمنتزع عنه كما في الإضافات والاعتبارات التي لا تحقق لها ولا يكون بحدائها في الخارج شيئاً وتكون من الخارج المحمول لا المحمول بالضميمة ففي صفاته الجارية عليه تعالى يكون المبدء مغايراً له مفهوماً وقائماً به عينا لكنه بنحو من القيام لا بأن يكون هناك اثنتين وكان ما بحدائهما غير الذات بل بنحو الاتحاد والعينية وكان ما بحدائهما عين الذات وعدم اطلاع العرف على مثل هذا التلبس من الأمور الخفية لا يضر بصدقها عليه تعالى على نحو الحقيقة إذا كان لها مفهوم صادق عليه تعالى حقيقة ولو بتأمل وتعمل من العقل والعرف إنما يكون مرجعاً في تعيين المفاهيم لا في تطبيقها على مصاديقها .

بينهما المتعبرة في صحة الحمل - خاطيء جداً ، وذلك لما حققناه سابقاً من ان الملاك لصحة الحمل المغايرة من جهة والاتحاد من جهة اخرى ، وقد عرفت ان المغايرة تارة تكون مغايرة اعتبارية كما هو الحال في الحمل الأولي الذاتي ، واخرى حقيقية كما في الحمل الشائع الصناعي ، فان المحمول فيه مغاير مع الموضوع بحسب المفهوم واقعاً وحقيقة ، ولكنه متحد معه خارجاً ، ومن الواضح ان صفاته تعالى الذاتية مغايرة لذاته تعالى مفهوماً ، بدها ان مفهوم العالم والقادر وما شاكلهما مغاير لمفهوم ذاته وهذا واضح .

وعلى هذا فلا وجه لما افاده في الفصول من ارتكاب التجوز في حمل هذه الصفات على ذاته ضرورة انه لا تجوز في قولنا « الله عالم او قادر » ولا فرق بينه وبين قولنا « زيد عالم او قادر » اصلاً ، فان العالم بهذا المعنى الذي محمول على زيد وهو انكشاف الواقع بعين هذا المعنى محمول عليه تعالى ، بدها ان مفهوم العالم في قولنا « الله عالم » ليس غير مفهوم العالم في قولنا « زيد عالم » .

وبالجملة يكون مثل العالم والعاقل وغيرهما من الصفات الجارية عليه تعالى وعلى غيره جارية عليهما بمفهوم واحد ومعنى فارد وان اختلفا فيما يعتبر في الجرى من الاتحاد ، وكيفية التلبس . بالمبدء حيث انه بنحو العينية فيه تعالى وبنحو الحلول او الصدور في غيره (١) فلا وجه لما التزم به في الفصول من نقل الصفات الجارية عليه تعالى عما هي عليها من المعنى كما

نعم فرق بينهما من ناحية اخرى وهي ان المبدء عين ذاته تعالى خارجاً وغير ذات زيد كذلك ، لا بحسب المفهوم ، وقد سبق ان المغايرة بحسب المفهوم كافية في صحة الحمل وان كان احدهما عين الآخر في الخارج ، لوضوح ان العينية بحسب الخارج لا تمنع عن صحة الحمل بل هي مما لا بد منه في صحته . ومن هنا قلنا انه لا يصح حمل المشتق بناء على كونه بسيطاً على الذات ، لما عرفت من المغايرة بينهما في الخارج وعدم اتحادهما فيه .

وعلى هذا الاساس ، يعتبر في صحة الحمل الشايع الصناعي ان يكون المحمول متجداً مع الموضوع خارجاً وعيناً ، ولا فرق في ذلك بين صفاته تعالى العليا وغيرها اصلاً ، كما انه لا وجه لما ذكره « قده » من الالتزام بالنقل الى نقل هذه الصفات عن معناها الي غيره ضرورة انا لا نعقل لها معنى غير معانيها المعروفة المرتكزة في الازهان الا بما يقابل تلك المعاني كما سيأتي بيانه ان شاء الله تعالى .

(١) قد يقول باعتبار قيام المبدء بالذات في صدق المشتق على نحو الحقيقة

وقد اختلفوا في تفسيره على اقوال :

الأول ما عن الأشعري من انهم فسروا قيام المبدء بالذات بحلوله بها ، ومن هنا قالوا ان صفاته تعالى زائدة على ذاته وقديمة وحالة بها اي بذاته ،

لا يخفى ، كيف ولو كانت بغير معانيها العامة جارية عليه تعالى كانت صرف لقلقة اللسان والفاظ بلا معنى ، فان غير تلك المفاهيم العامة الجارية على غيره تعالى غير مفهوم ولا معلوم الا بما يقابلها ففي مثل ما اذا قلنا « انه تعالى عالم » اما ان نعنى انه من ينكشف لديه الشيء فهو ذلك المعنى العام

ولاجل هذا التزموا بان كلامه تعالى نفسى لا لفظي باعتبار ان الكلام اللفظي حادث ، ومن قيامه بذاته تعالى يلزم كون ذاته محلا للحوادث وهو باطل ، ولذا قالوا ان كلامه تعالى نفسى ، وسيأتى بيانه بشكل واضح في الطلب والاراءة .
الثاني ما عن المحقق صاحب الفصول « قده » من ان المراد من قيام المبدأ بالذات المعنى الجامع بين القيام على نحو الحلول والقيام على نحو الصدور .

ثم قال ان ذلك لا يشمل صفاته تعالى العليا فان المبدأ فيها عين ذاته تعالى فلا يعتبر فيها قيام المبدأ بالذات ، ضرورة ان القيام سواء أكان على نحو الحلول او الصدور يقتضي التغاير بينه وبين الذات لا محالة ، والا فلا معنى للقيام وحيث لا تغاير بين مبادئ صفاته تعالى كالقدرة والعلم وما شاكلهما فلا معنى لقيامها بذاته تعالى اصلا .

ومنها ما ذكره المصنف (قده) من ان المراد من القيام التلبس والوجدان اى واجدية الذات للمبدأ بنحو من انحاء الواجدية .
بيان ذلك ان واجدية الذات للمبدأ على انحاء :

تارة يكون بنحو الصدور والايجاد ، كما في مثل ضارب وناصر وما شاكلهما واخرى بنحو الحلول كما في مثل قائم وقاعد وابيض واسود وما شابه ذلك وثالثة بنحو الانتزاع كالزوج والزوجة والرق والحر وما شاكل ذلك من الاضافات والاعتبارات التي لا واقع موضوعي لها اصلا ما عدا منشأ انتزاعها

أو انه مصداق لما يقابل ذلك المعنى فتعال عن ذلك علوا كبيرا ، واما ان لانني شيئا فتكون كما قلناه من كونها صرف اللقطة وكونها بلا معنى كما

بمعنى ان هذه الامور الانتزاعية غير موجودة في الخارج اصلا ولا يكون ما بازائها فيه شيء ، والموجود فيه انما هو منشأ نزاع تلك الامور ، ولذا اسمى هذه الامور من الخارج المحمول في مقابل المحمول بالضميمة الذي له وجود في الخارج وما بازاء فيه .

ورابعة بنحو العينية كما في صفاته تعالى ، فان مبادئها عين ذاته تعالى خارجاً فوجدان الذات لتلك المبادئ يكون بنحو العينية في الخارج وان كان هذا النحو من الوجدان والتلبس خارج عن المتفاهم العرفي ، الا انه لا يضر بعد ما كان هذا هو الوجدان الواقعي والتلبس الحقيقي بنظر العقل ، فان نظر العرف انما يتبع في تعيين مفاهيم الالفاظ لا في تطبيقها على مصاديقها ومفاهيم الصفات منتزعة من هذا النحو من التلبس والوجدان ، فان ذاته تعالى باعتبار انها علم ينتزع منها مفهوم العالم وباعتبار انها قدرة ينتزع منها مفهوم القادر .. وهكذا .

وعلى الجملة فلا شبهة في ان هذا نحو من الوجدان والتلبس ، بل هو اتم افراده؛ ومن هذا القبيل وجدان الوجود لنفسه ، فانه اقوى واتم افراد الوجدان ولجل ذلك تكون نسبة الوجود الى نفسه اى الوجود بالذات والى غيره بالعرض والمجاز ، مثلا يقال الوجود موجود بالذات والماهية موجودة بالوجود، البياض موجود بالذات والماهية موجودة بالعرض ... وهكذا ، وهذا النحو من الوجدان وان كان مخفياً عن انظار العرف الا انه لا شبهة في انه اقوى واتم افراده عند العقل ، بل هو وجدان وتلبس حقيقة وواقعاً عنده دون غيره ،

لا يخفى (١) والعجب انه جعل ذلك علة لعدم صدقها في حق

فان وجدان غيره ليس بالذات والحقيقة ، بل هو بالعرض ، وهذا ظاهر .
هذا تمام الكلام في اختلاف انحاء التلبس الناشئة عن اختلاف المبادئ والمواد .
وقد ينشأ الاختلاف من ناحية اختلاف الهيئات ، كاسم الفاعل والمفعول
وما شا كل ذلك ، وقول المصنف (قده) او وقوعا عليه او فيه اشارة الى الاختلاف
الناشئ من اختلاف الهيئات كالمضروب ونحوه ، فان المضروب من وقع عليه
الضرب و كالمقتل وما شا كله ، فانه ما وقع فيه القتل ... وهكذا .

ومن هنا يظهر انه لا وجه لما افاده صاحب الفصول (قده) من ان المراد
من القيام المعنى الجامع بين الحلول والصدور ، كما انه لا وجه ، لما نسب الى
الاشعري اصلا ، لما عرفت من ان المراد من القيام ليس هو الحلول فحسب ، بل
المراد منه التلبس والوجدان . هذا من ناحية . ومن ناحية اخرى انه قد تحقق في
محلّه ان صفاته تعالى ليست زائدة على ذاته ، بل هي عين ذاته خارجاً .

فالنتيجة من جميع ما ذكرناه قد اصبحت ان قيام المبدأ بالذات بالمعنى
الذي ذكرناه مما لا بد في اعتباره في صدق المشتق حقيقة .

(١) قد عرفت ان صاحب الفصول (قده) فسر القيام بالمعنى الجامع بين
الصدور والحلول ، ولاجل ذلك التزم بخروج صفاته تعالى الذاتية عن هذا المعنى
فان قيام مبادئها على ذاته تعالى وتقدس ليس على نحو الصدور ولا على نحو
الحلول ، بل هو على نحو العينية ، وبما ان المعتبر في جريان المشتق على
الذات قيام المبدأ بها بنحو الحلول او الصدور .

فلا يصح حمل صفاته تعالى على ذاته بما هي عليه من المعنى ، بل لا بد
من الالتزام بنقلها عما هي عليه من المعنى ، ليصح حملها على ذاته تعالى

او الالتزام بالتجوز فيها .

ويرد عليه اولاً انه لاوجه لتفسير القيام بهذا المعنى ، بل هو كما عرفت عبارة عن التلبس والوجدان وهو بهذا المعنى يشمل صفاته تعالى وغيرها .

وثانياً ان الالتزام بهذين الأمرين باطل . اما النقل من هذه المعاني العامة الى ما يقابلها من المعاني المتضادة كالجهد والعجز وما شاكلهما فهو غير معقول . واما الى معنى ثالث وهو غير مفهوم لنا ، وعليه فيلزم ان يكون مثل قولنا « الله عالم وقادر » ونحو ذلك مجرد لقلقه اللسان ولفظ بلا معنى ، وهو مما لا يمكن الالتزام به ، بداهة ان التكلم بهذه الجملات والالفاظ عندئذ مثل التكلم بالالفاظ المهمة التي مجرد لقلقه لسان ، وهذا واضح .

واما التجوز فقد تقدم فساده وقلنا انه لا فرق بين قولنا « زيد عالم او قادر » وقولنا « الله عالم او قادر » اصلاً ، كما ان الاطلاق في الأول ليس اطلاقاً مجازياً بل هو اطلاق على نحو الحقيقة ، كذلك الاطلاق في الثاني ، ولا فرق بينهما من هذه الناحية ابداً .

فالنتيجة هي ان الصحيح ما ذكرناه من ان المراد من قيام المبدأ على الذات هو تلبس الذات بالمبدأ ووجدانها له ؛ وقد عرفت ان وجدان ذاته تعالى لصفاته العليا كان على نحو الاتم والأقوى .

ثم انه لا يخفى ما في جواب المصنف (قده) من القصور ، وذلك لان لازم الالتزام بالنقل في صفاته تعالى لا يكون ما ذكره (قده) من المحذور ، وهو ان يكون جريان صفاته على ذاته مجرد لقلقه اللسان والفاظ بلا معنى ، بل مراده (قده) هو انه لما كانت المغايرة بين الذات والمبدأ معتبراً في قيامه بها

أهل الحق والمعتزلة من اتحادهما ، فلا بأس بصرف عنان الكلام الى بيان ما هو الحق في المقام وان حققناه في بعض فوائدها الا ان الحوالة لما لم تكن عن المحذور خالية والاعادة ليست بلا فائدة ولا افادة كان المناسب هو التعرض هيئنا أيضا •

فاعلم ان الحق كما هو عليه أهله وفاقا للمعتزلة وخلافا للأشاعرة هو اتحاد الطلب والارادة بمعنى ان لفظيهما موضوعان بازا مفهوم واحد وما بأزاء احدهما في الخارج يكون بأزاء الاخر ، والطلب المنشأ بلفظه او بغيره عين الارادة الانشائية •

وبالجملة هما متحدان مفهوميا وانشاءً وخارجاً لا ان الطلب الانشائي الذي هو المنصرف اليه اطلاقه كما عرفت متحد مع الارادة الحقيقية التي ينصرف اليها اطلاقها أيضا ، ضرورة ان المغايرة بينهما اظهر من الشمس وايبين من الامس ، فاذا عرفت المراد من حديث العينية والاتحاد ففي مراجعة الوجدان عند طلب شيء والامر به حقيقة كفاية فلا يحتاج الى مزيد بيان

الندب والاستحباب •

ويؤيده خبر بريرة ايضا ، وملخصه : « أن بريرة كانت أمة لعائشة ، وزوجها كان عبداً ثم أعتقها ، فلما علمت بريرة بخيارها في نكاحها بعد العتق أرادت مفارقة زوجها ، فأشكى الزوج الى النبي ﷺ ، فقال ﷺ لبريرة : « ارجعي الى زوجك ، فانه ابو ولدك ، وله عليك منة » فقالت : يا رسول الله : أتأمرني بذلك ؟ فقال ﷺ « لا إنما أنا شافع ، فأنت تقيمه ﷺ للأمر ، دليل على كونه دالا على الوجوب متى اطلق ، ولهذا قالت بريرة للنبي ﷺ « يا رسول الله : أتأمرني بذلك ؟ » إذ لولا دلالته على الوجوب امرأ مرتكزا في الازهان لم يكن وجه لسؤالها من النبي ﷺ .

واقامة برهان ، فان الانسان لايجد غير الارادة القائمة بالنفس صفة أخرى قائمة بها يكون هو الطلب غيرها سواء ما هو مقدمة تحققها عند خطور الشيء والميل وهيجان الرغبة اليه والتصديق لفائدته وهو الجزم بدفع ما يوجب توقفه عن طلبه لأجلها .

وبالجملة لايكاد يكون غير الصفات المعروفة والارادة هناك صفة أخرى قائمة بها يكون هو الطلب ، فلا محيص الا عن اتحاد الارادة والطلب وان يكون ذلك الشوق المؤكد المستتبع لتحريك العضلات في ارادة فعله بالمباشرة او المستتبع لأمر عبيده به فيما لو أرادته لاكذلك مسمى بالطلب

وقيل أن الامر مشترك معنوي بمعنى انه وضع لمعنى جامع بين الوجوب والندب ، حذراً من الاشتراك اللفظي المخل بالمقصد -ود وعن المجاز الذي هو خلاف الاصل ولكنه غير شديد ، لما بينا من أن الاستعمال أعم من الحقيقة اولا وترجيح الاشتراك المعنوي على سائر الاستعمالات مجر -رد استحسان ثانيا على انه معارض بترجيحات أخرى ثالثاً .

إن قلت : إن فعل المندوب طاعة ، وكل طاعة مأمور به ، فيكون فعل المندوب مأموراً به فثبت بذلك ان الأمر لا يدل على الوجوب وعليه فاما ان يكون مشتركاً لفظياً بينه وبين الندب او مشتركاً معنوياً بينهما .

قلنا : أولاً - نمنع كلية الكبرى ؛ لو اريد من المأمور به مأموراً به بأمر حقيقي .

وثانياً نمنع الصغرى لو اريد من الطاعة اتيان المأمور به بالامر الحقيقي ؛

لأن فعل المندوب ليس بمأمور به بأمر حقيقي

والارادة كما يعبر به تارة وبها أخرى كما لا يخفى •

وكذا الحال في ساير الصيغ الانشائية والجملة الخبرية ، فانه لا يكون غير الصفات المعروفة القائمة بالنفس من الترجي والتمنى والعلم الى غير ذلك صفة أخرى كانت قائمة بالنفس وقد دل اللفظ عليها ، كما قيل ان الكلام لفي الفؤاد وانما جعل اللسان على الفؤاد دليلا (١) •

وقد اتقدح مما حققناه ما في استدلال الاشاعرة على المغايرة بالامر مع عدم الارادة كما في صورتى الاختيار والاعتذار من الخلل ، فانه كما لا ارادة حقيقة في صورتين لا طلب كذلك فيهما ، والذي يكون فيهما انما هو الطلب الانشائي الايقاعي الذي هو مدلول الصيغة او المادة ولم يكن بيّنا ولا مبيناً في الاستدلال مغايرته مع الارادة الانشائية •

(١) الرابعة في المراد من الطلب . الظاهر أن المراد منه كما سيأتي في معنى الأمر ، هو الطلب الانشائي الذي ليس هو بالحمل الشائع الصناعي طلب فان ما كان بهذا الحمل طلب هو الطلب الحقيقي القائم بالنفس ، فانه طلب بقول مطلق دون الطلب الانشائي فانه ليس طلباً بقول مطلق ، بل هو طلب انشائي إذا عرفت ذلك فأعلم : أنه لا فرق بين الطلب والارادة - أي بين الطلب الانشائي والارادة الانشائية ، اللذين هما قائمين باللفظ ، وبين الطلب الحقيقي والارادة الحقيقية ، اللذين هما قائمين بالنفس - فلا تجد فرقاً بين قولنا : (أريد منك كذا) وبين قولنا : « اطلب منك كذا » ، فانهما من قبل اسماء الأجناس فكما أن الانسان والبشر موضوعان لطبيعة واحدة ، كذلك الطلب والارادة الانشائيين موضوعان لطبيعة واحدة ، غاية الأمر ، أن الانشائي هو المنصرف من الطلب عند اطلاقه ، والحقيقي هو المنصرف من الارادة عند اطلاقها

وبالجملة الذي يتكفله الدليل ليس الا الانفكاك بين الارادة الحقيقية والطلب المنشأ بالصيغة الكاشف عن مغايرتهما وهو مما لامحيص عن الالتزام به كما عرفت ، ولكنه لا يضر بدعوى الاتحاد اصلا لمكان هذه المغايرة والانفكاك بين الطلب الحقيقي والانشائي كما لا يخفى .

ثم انه يمكن مما حققناه ان يقع الصلح بين الطرفين ولم يكن نزاع في البين بان يكون المراد بحديث الاتحاد ما عرفت من العينية مفهوما ووجودا

وهذا الانصراف لا يكون سبباً لاختلاف حقيقة الطلب والارادة في الطلب الانشائي والارادة الانشائية ، والطلب الحقيقي والارادة الحقيقية بل هما متحدان مفهوما وانشاء وخارجا .

وعلى الجملة فالطلب والارادة متحدان مفهوما بمعنى ان المفهوم لهما واحد وليس مفهوما واحدا غير مفهوم الآخر ولهذا المفهوم الواحد مصداقان احدهما انشائي والآخر خارجي فالانشائي عبارة عن الطلب الانشائي والارادة الانشائية والخارجي عبارة عن الطلب الحقيقي والارادة الحقيقية فالطلب الانشائي عين الارادة الانشائية والطلب الحقيقي عين الارادة الحقيقية لان الطلب الانشائي الذي هو صفة قائمة باللفظ متحد مع الارادة الحقيقية التي هي صفة قائمة بالنفس، ضرورة انها صفتان متضادتان فلا يكاد يمكن اتحادهما في الخارج والدليل على هذا الاتحاد هو الوجودان ، فانا اذا راجعنا وجودنا ، لا نرى غير الارادة القائمة بالنفس صفة اخرى قائمة بها يكون هو الطلب - سوى مقدمات الارادة ، سواء كانت بعيدة - كمتصور الشيء ، والميل اليه ، والتصديق لفائدته او كانت قريبة كالعزم على العمل والجزم .

والحاصل انه لا يكاد يوجد غير هذه الصفات صفة اخرى قائمة بالنفس يعبر

حقيقيا وانشائيا ويكون المراد بالمغايرة والاثينية هو اثينية الانشائي من
الطلب كما هو كثيرا ما يراد من اطلاق لفظه والحقيقي من الارادة كما هو
المراد غالبا منها حين اطلاقها ، فيرجع النزاع لفظيا فافهم (٢) .
دفع وهم لا يخفى انه ليس غرض الاصحاب والمعتزلة من نفى غير الصفات

عنها بالطلب ، فلا محيص عن القول بالاتحاد اي اتحاد الطلب والارادة ، وإن
كان الانشائي هو المنصرف من الطلب عند اطلاقه ، والحقيقي هو المنصرف من
الارادة حين اطلاقها ؛ وذلك لأن الانصراف لا يكون سببا لتغايرهما مفهومهما
وانشاء وخارجا ، وان أدى هذا الاختلاف إلى القول بعدم اتحادهما عند بعض
الامامية ، كما ذهب اليه الأشاعرة .

واحتج بأن المتبادر من كل منهما المعنى الحقيقي له ، فالمتبادر من الطلب
هو الانشائي الذي هو صفة قائمة باللفظ ، والمتبادر من الارادة هو الحقيقي الذي
هو صفة قائمة بالنفس . فلا شبهة إذأ في تغايرهما واختلافهما في الحقيقة .
والجواب عنه : ان هذا التغاير إنما نشأ من انصراف اللفظ ، حيث إن
المنصرف من الطلب هو الانشائي عند الاطلاق ، والمنصرف من الارادة هو
الحقيقي عند اطلاقها ، لا أن الطلب موضوع للأشياء الحقيقية ، والارادة موضوعة
للحقيقي منه حتى يثبت التغاير ، فتحصل مما ذكرناه ثبوت الاتحاد بين الطلب والارادة
وانهما موضوعان لشيء واحد ، وهذا بخلاف الأشاعرة فانهم يقولون بتغاير الطاب
مع الارادة .

(١) وقد استدلوا على ذلك بوجوه :

منها صحة قولنا : « اريد منك هذا الفعل ولا أمرك به » من دون ان يظهر

تناقص بين القولين .

المشهوره وانه ليس صفة أخرى قائمة بالنفس كانت كلاما نفسيا مدلولاً للكلام اللفظي كما يقول به الاشاعرة ان هذه الصفات المشهوره مدلولات للكلام .

ان قلت فماذا يكون مدلولاً عليه عند الاصحاب والمعتزلة قلت اما الجمل الخبرية فهي دالة على ثبوت النسبة بين طرفيها او نفيها في نفس الأمر من ذهن او خارج كالانسان نوع او كاتب . واما الصيغ الانشائية فهي على ما حققناه في بعض فوائدها موجدة لمعانيها في نفس الامر اي قصد ثبوت معانيها وتحقيقها بها ، وهذا نحو من الوجود وربما يكون هذا منشأاً لتزاع اعتبار مترتب عليه شرعاً او عرفاً اثار ، كما هو الحال في صيغ العقود والايقاعات .

نعم لامضايقة في دلالة مثل صيغة الطلب والاستفهام والترجي والتمني

ومنها انه تعالى أمر الكفار بالإيمان ، ولم يرد منهم ذلك .

ومنها ان الأمر قد يقصد الامتحان والاختبار فيأمر بشيء ولا يرد منه ذلك .

والجواب عن الوجه الأول فلان عدم التناقض بين قول القائل (أريد منك

هذا الفعل ولا أمرك به) فلاجل ان المراد نفي الأمر الحقيقي والطلب الواقعي

لا الأمر الصوري ، والمراد من الارادة الارادة الصورية فاذن لا تنافي بينهما .

واما الجواب عن الثاني فيأتي ان شاء الله تعالى .

اما الجواب عن الثالث : فلان في هذه الموارد كما لا تكون ارادة حقيقية .

كذلك لا يكون طلب حقيقي ، فأن الطلب فيها طلب صوري لاجل اختبار

العبد كحسن عقوبته ، والقائل بالاتحاد إنما يدعى اتحاد الطلب الحقيقي

مع الارادة الحقيقية ، لا الطلب الصوري مع الارادة الحقيقية ، والمفروض ان

الموجود في هذه الموارد هو الطلب الانشائي الايقاعي لا الطلب الحقيقي .

بالدلالة الالتزامية على ثبوت هذه الصفات حقيقة ، اما لأجل وضعها لايقاعها فيما اذا كان الداعي اليه ثبوت هذه الصفات او انصراف اطلاقها الى هذه الصورة ، فلو لم تكن هناك قرينة كان انشاء الطلب او الاستفهام او غيرهما بصيغتهما لاجل قيام الطلب والاستفهام وغيرهما بالنفس وضعا او اطلاقا (١) .

اشكال ودفع اما الاشكال فهو انه يلزم بناء على اتحاد الطلب والارادة في تكليف الكفار بالايمان بل مطلق اهل العصيان في العمل بالاركان ، اما ان لا يكون هناك تكليف جدي ان لم يكن هناك ارادة حيث انه لا يكون

والحاصل : ان الذي يتكفله دليل الاشاعة هو الانفكاك بين الطلب الانشائي الذي هو صفة قائمة باللفظ ، وبين الارادة الحقيقية الذي هو صفة قائمة بالنفس وهو مما لا محيص عنه ولا مفر ، وقد قلنا إن المبانية بينهما أظهر من الشمس وأبين من الامس . وهذا ولكن يمكن أن يقال : ان النزاع بين الاشاعة والعدلية لفظي .

بيانه : أن القائل بالاتحاد ، مراده هو اتحاد الطلب الانشائي مع الارادة الانشائية ، والطلب الحقيقي مع الارادة الحقيقية ، لا اتحاد الطلب الانشائي مع الارادة الحقيقية ، أو بالعكس . ومراد القائل بالتغاير ، هو التغاير بين الحقيقي والانشائي منهما . وقد عرفت آنفاً التغاير بينهما .

(١) الكلام النفسي : ولا بأس باشارة اجمالية الى ذكر الكلام النفسي الذي يقول به الأشاعرة .

فقد قالت الأشاعرة : بوجود كلام آخر وراء الكلام اللفظي ، يعبر عنه (الكلام النفسي) وذكروا أن الكلام اللفظي كاشف عنه . فكل كلام يصدر

حينئذ طلب حقيقي واعتباره في الطلب الجدي ربما يكون من البديهي وان كان هناك ارادة فكيف تتخلف عن المراد ولا يكاد يتخلف اذا اراد الله شيئاً يقول له كن فيكون .

من المتكلم سواء أكان في مقام الأنشاء أو الأخبار – دالة على كلام نفسي يشعر به (الكلام اللفظي) . ويعبر عادة عن الكلام النفسى في الأوامر والنواهي ، (الطلب) ، وفي سائر الصيغ الأنشائية – كالتمنى ، والترجي ، والاستفهام ، «الكلام النفسى» . كما يعبر عنه بذلك في الجملة الخبرية ، أيضاً : ولذا قيل إن الكلام لفي القوادر وانما جعل اللسان على القوادر دليلاً :

والحاصل أن في النفس بناء على رأى الأشعري شيئاً يسمى ذلك بالكلام النفسى والجواب عن ذلك كما قلنا سابقاً بأننا نجد في النفس غير الارادة صفة اخرى قائمة بها يسمى تلك الصفة بالطلب ، سوى مقدماتها البعيدة والقريبة ؛ كذلك لا نرى في كل كلام يصدر من المتكلم – سواء أكان أنشائياً أو أخبارياً – صفة اخرى قائمة بالنفس يسمى تلك الصفة بالكلام النفسى . ما عدا مضمونه . بيان ذلك : انا لا نجد في الجمل الانشائية صفة نفسانية اخرى غير انشاء التمنى ، والترجى ، والطلب والدعاء والملكية والزوجية وما شاكل ذلك ولا نجد في الجمل الخبرية مثل : زيد قائم ، أو خالد ضارب ما عدا وقوع النسبة أولاً ووقوعها في الخارج شيئاً آخر يسمى ذلك الشيء بالكلام النفسى .

إن قلت : فاذا تميم الكلام النفسى ، فلا بد من القول بأن الصفات النفسية الموجودة في النفس مدلولات الالفاظ .

قلنا : ليست هذه الصفات مدلولات للالفاظ ، لأنها باعثة وداعية للأخبار عن المطلوب بالكلام اللفظي او الانشاء به وما يكون باعثاً وداعياً بشيء لا

واما الدفع فهو ان استحالة التخلف انما تكون في الارادة التكوينية وهو العلم بالنظام على النحو الكامل التام دون الارادة التشريعية وهو العلم

يكون مدلول له .

إن قلت : فعلى هذا يلزم أن لا تكون هناك مدلولات للكلام اللفظي في الجمل الانشائية والابخارية .

قلنا : نحن لا ننفي ثبوت المدائيل للكلام اللفظي سواء اكان في الجملة الانشائية أو الخبرية .

اما الجمل الانشائية فهي موجودة لمعانيها في عالم الاعتبار وهذا نحو من الوجود .

وتترتب عليه آثار شرعية او عرفية كما نجد ذلك في صيغ العقود . مثلا تترتب على انشاء البايع بصيغة البيع آثار شرعية كجواز التصرف في كل من الثمن والمثمن وهكذا الحال في الهبة والصلح والوقف والنكاح وغيرها مثلا تترتب على انشاء الزوجية آثار شرعية ، كجواز الوطى ، ووجوب النفقة وحرمة التزويج بالخامسة ... الى غير ذلك .

اما الجمل الخبرية فهي دالة على ثبوت النسبة بين طرفيها ، أو نفيها عنهما في نفس الأمر ، سواء أكانت النسبة في الذهن ، كقولك : « الانسان نوع » أو في الخارج كقولك : « زيد كاتب » .

والحاصل : اننا لا نجد صفة أخرى غير هذه الصفات ، كي نعلق عليها اسم الكلام النفسي .

نعم ، يمكن أن يقال بالدلالة الالتزامية على ثبوت هذه الصفات حقيقة إما لأجل أن الواضع وضع هذه الألفاظ لانشاء معانيها بشرط أن تكون تلك

بالمصلحة في فعل المكلف ، وما لامحيص عنه في التكليف انما هو هذه الارادة التشريعية لا التكوينية ، فاذا توافقتا فلا بد من الاطاعة والايان واذا تخالفتا

الصفات موجودة في النفس ، واما لانصراف اطلاق هذه الألفاظ الى صورة وجود هذه الصفات .

هذا خلاصة المقال في الكلام النفسي .

الارادة ومقدماتها : لا بأس بعطف عنان الكلام الى معنى الارادة ومقدماتها وكيفية ارادته تعالى ، فأقول :

اما تعريف الارادة ، فهو - على ما عرفوها - عبارة عن الشوق المؤكد المؤدي الى تحريك العضلات نحو المقصود ، مباشرة او غير مباشرة .

واما مقدماتها ، فهي خمسة : العلم بالشيء - اي تصويره ، والميل اليه ، والتصديق بغايته ، والجزم بدفع الموانع ، والعزم . ومن المعلوم ان الارادة بهذا المعنى لا تصدق على ارادته تعالى وتقدس ضرورة ان ارادته تعالى عبارة عن علمه بالنظام الاكمل .

إذا عرفت هذا فاعلم : أن ارادة الله تعالى على قسمين : تكوينية ، وتشريعية إما الأولى ، فتحتاج الى جهتين : المرید ، والمراد .

والثانية ، تحتاج الى جهات ثلاث : المرید والمراد والمراد منه .

وإذا تمهد لك هذا ، فأعلم : ان المراد لا يمكن أن يتخلف عن الارادة في الارادة التكوينية عقلا ، قال الله تعالى : « وإذا أراد الله شيئاً أن يقول له كن فيكون » . وأما الارادة التشريعية فيجوز أن يتخلف عنه المراد ، لأنها - كما قلنا - تحتاج الى ثلاثة اشياء : المرید ، والمراد ، والمراد منه وهو لا بد ان يكون أمراً اختيارياً - فاذا كان كذلك ، فلا مانع حينئذ من تخلف المراد

فلا محيص عن ان يختار الكفر والعصيان (١) .

ان قلت اذا كان الكفر والعصيان والاطاعة والايمان بارادته تعالى
التي لا تكاد تتخلف عن المراد فلا يصح ان يتعلق بها التكليف لكونها خارجة

عن تلك الارادة .

وتسمية الأولى بالتكوينية ، والثانية بالنشريعة فبهي أن الأولى تتعلق
بالأمور التكوينية والثانية بالأمور التشريعية .

هذا إجمال الكلام في تعريف الارادة ، ومقدماتها .

(١) قد ظهر مما تقدم أن التكليف على قسمين : جدى ، وصوري فالتكليف
الجدى هو الذي يكون فيه طلب حقيقي وارادة حقيقية ، والصوري بعكس ذلك :
اي لا يكون فيه طلب حقيقي ولا إرادة حقيقية وبناء على ذلك يشكل الأمر
على القول باتحاد الطلب والارادة في تكاليف الكفار ، والعصاة .

بيان ذلك : أن الكفار وكذا العصاة ، إمامكفون بالتكليف الجدي - كما
هو الحق في المسألة - أو بالتكليف الصوري ، وعلى كلا القولين يرد الاشكال .
أما على القول بأنهم مكفون بالتكليف الجدي فيلزم تخلف المراد عن الارادة
، لانه تعالى أراد منهم الايمان ، فلم يؤمنوا وأراد منهم العمل بالفروع فلم يعملوا
ولذا هم يعاقبون على الفروع كعقابهم على الأصول والعقاب لا يكون إلا بعد
الطلب الحقيقي والارادة الحقيقية .

وأما على القول بأنهم مكفون بالتكليف الصوري فيلزم منه خرق الاجماع
لقيامه على ان الكفار او العصاة معاقبون على الكفر والعصيان اجماعاً ، فاذن
لا بد من القول بأنهم مكفون بالتكليف الجدي ، وهذا خلف .

والجواب عن ذلك : بانهم مكفون بالتكليف الحقيقي ولكن لا مانع من

عن الاختيار المتبتر فيه عقلا (١) .

قلت انما يخرج بذلك عن الاختيار لو لم يكن تعلق الارادة بها مسبوقة بمقدماتها الاختيارية ، والا فلا بد من صدورها بالاختيار ، والا

تخلف المراد عن الارادة ، وذلك لأننا قد بينا أن الارادة على قسمين : تكوينية وتشريعية وتخلف المراد عن الارادة انما يمتنع في الارادة التكوينية لا في الارادة التشريعية وهي العلم بالمصالح والمفاسد في افعال المكلفين فان تخلف المراد عنها ليس بمحال .

وعلى الجملة فتخلف المراد عن الارادة التكوينية مستحيل وهي العلم بالنظام على نحو الكامل التام ، والا لأمكن ان لا يكون النظام الموجود من النظام الكامل التام لامكان تخلف المراد عن الارادة . واما الارادة التشريعية فلا مانع من تخلف المراد عنها اصلا ، ومن المعلوم ان الذي لا بد من الالتزام به في مورد التكليف هو الارادة التشريعية دون الارادة التكوينية .

وعلى هذا فان تطابق الارادتين في مورد لا بد من اختياره الايمان والاطاعة بمعنى ان الارادة التكوينية تعلقت بايمان شخص واطاعته والمفروض ان الارادة التشريعية على وفق ذلك وعليه فلا بد من اختياره الايمان والاطاعة ، وان تخالفتا بان تعلقت الارادة التكوينية بكفر شخص والارادة التشريعية بايمانه فلا محالة يتحقق مقتضى الارادة التكوينية لما عرفت من استحالة انفكاك المراد عنها .

(١) وتوضيح ذلك هو ان ارادته تعالى لا تخلو من ان تتعلق بايمان شخص واطاعته والمفروض ان ارادته تعالى لا تخلو من ان تتعلق بايمان شخص واطاعته او تتعلق بكفره وعصيانه ولا ثالث لهما ، فعلى الاول وجود الايمان

لزم تخلف أرائته عن مراده تعالى عن ذلك علوا كبيرا (١) ان قلت ان الكفر والعصيان من الكافر والعاصي ولو كانا مسبوقين بارادتهما الا انهما منتهيان الى مالا بالاختيار كيف وقد سبقهما الارادة الازلية والمشية الالهية ومعه كيف تصح المؤاخذة على ما يكون بالاخرة بلا اختيار .

قلت العقاب انما يتبع الكفر والعصيان التابعين للاختيار الناشيء عن مقدماته الناشئة عن شقاوتها الذاتية اللازمة لخصوص ذاتهما فان السعيد سعيد في بطن أمه والشقي شقي في بطن امه والناس معادن كمعادن الذهب

والاطاعة ضروري له وانه لا بد له من اختيارهما ، وعلى الثاني فوجود الكفر والعصيان كذلك وعليه فلا يكون الملطف قادراً ، بل هو مضطر الى اختيار الكفر والعصيان او الايمان والاطاعة ، وهذا عين القول بالجبر الذي يلتزم به الاشعري بدهاة ان الاطاعة والعصيان والكفر والايمان بمقتضى ارادته تعالى التي لا تكاد تتخلف عن المراد وعندئذ فلا محالة تكون هذه الأمور خارجة عن اختيار العبد (١) واجاب (قده) عن تلك بان الجبر انما يلزم لو كانت الاطاعة والعصيان والكفر والايمان تنشآن عن مقدمات غير اختيارية ، واما إذا كانت ناشئتان عن مقدمات يكون بعضها اختياريا فلا يلزم ذلك اي الجبر .

بيانه هو ان كل فعل اختياري مسبوق بالارادة ، وهي مركبة من مقدمات: التصور ، والتصديق بالفائدة ، والميل ، والجزم ، والعزم ، اما الثلاثة الأولى فهي غير اختيارية بلا شبهة واشكال واما الرابع فيمكن ان يكون اختيارياً ، لأن الانسان بالتأمل في اطراف الفعل ومضراته ومفاسدهر بما يولد المانع عن ايجاده في الخارج ، ومن المعلوم انه مع وجود المانع لاجزم ، حيث انه عبارة عن الجزم بدفع المانع ، فاذن يتمكن الانسان من رفع الجزم عن نفسه بايجاد

والفضة كما في الخبر ، والذاتي لا يعقل فانقطع سؤال انه لم جعل السعيد سعيدا والشقي شقيا ، فان السعيد سعيد بنفسه والشقي شقي كذلك ، وانما اوجدهما الله تعالى قلم اينجار سيد سر بشكست قد انتهى الكلام في المقام الى ما ربما لايسعه كثير من الافهام ومن الله الرشد والهداية وبه الاعتصام (١) .

وهم ودفع لعلك تقول اذا كانت الارادة التشريعية منه تعالى عين علمه

المانع ولو بالتأمل في اطراف الفعل واثاره .

(١) إن قلت : سلمنا ، أن الطاعة والعصيان ، والكفر والايمان ، أمور

اختيارية ؛ لكونها ناشئة عن المقدمات المزبورة التي يكون بعضها اختيارياً إلا أنها لا بد وأن تنتهي الى ما لا بالاختيار ، والا لتسلسلت .

بيان ذلك : أن أن الأرادة من الأمور الممكنة فلا بد ان تنهي الى ، لارادة

الازلية والالتسلسلت ؛ ومن المعلوم انه مع سبق ارادته بها تخرج تلك الامور عن الاختيار ، وعليه فلا تعقل المؤاخذة عليها .

قلنا : أن الفعل الاختياري ، وهو ما كان نفس الفعل بالارادة ، لا ما كانت

ارادته بارادة اخرى ، حتى يلزم التسلسل .

وعلى هذا فتكون هذه الامور من الافعال الاختيارية من جهة كونها

مسبوقة بارادة العبد واختياره وان كانت بالاخرة منتهية الى ما لا بالاختيار وهو الارادة الازلية .

فان قلت على هذا كيف يمكن العقاب على الكفر والعصيان لغرض انهما

ينتهيان الى ما لا يكون باختيار العبد وهو الارادة الازلية .

قلنا ان العقاب من لوازم الكفر والعصيان ، وهما بسوء ارادة العبد وهو من

بصلاح الفعل لزم بناء على ان تكون عين الطلب كون المنشأ بالصيغة في
الخطابات الالهية هو العلم وهو بمكان من البطلان . لكنك غفلت عن ان
اتحاد الارادة مع العلم بالصلاح انما يكون خارجا لامفهوما ، وقد عرفت
ان المنشأ ليس الا المفهوم لا الطلب الخارجي ولا غرو اصلا في اتحاد

جهة خبث الباطن ونقصان الذات ، وهو ذاتي للانسان والذاتي غير قابل للتعليل
فان السعيد سعيد في بطن امه والشقي شقي في بطن امه كما في الخبر ، فاذن
لا معنى للسؤال انه لما جعل هذا سعيداً وذاك شقياً ، فانه بمنزلة السؤال انه
لما جعل الانسان ناطقاً والحمار ناطقاً ... وهكذا ، وايضاً يشير الى ذلك ما
ورد من ان الناس معادن كمعادن الذهب والفضة ، كما ان الذهبية والفضية امران
ذاتيان لهما وغير قابلين للتعليل والجعل ، كذلك الشقاوة والسعادة في الناس
هذا ملخص ما ذكره المصنف (قده) .

ولكن من الواضح ان ما ذكره (قده) لا يدفع شبهة الجبر .
فاذن الصحيح في الجواب ان يقال ان شبهة الجبر تبني على احد امرين :
الاول - كون الارادة علة تامة لصدور الافعال في الخارج .
الثاني - ان تكون الشقاوة والسعادة من الذاتيات بمعنى العلة التامة ، وكلا
الامرين واضح البطلان .

اما الامر الأول فلان الارادة مهما بلغت من القوة والشدة لا تكون علة
تامة لصدور الافعال في الخارج ، ولا توجب سلب الاختيار عن الانسان ، وهذا
امر وجداني ضروري لا شك فيه لاحد .

واما برهاننا فلان الفعل الاختياري ليس دائماً مسبقاً بالارادة ، ولذا يصدر
الفعل اختياراً ولو لم تكن ارادة في النفس بالاضافة اليه اصلا ، بل كانت كراهة

الارادة والعلم عينا وخارجا بل لامحيص عنه في جميع صفاته تعالى لرجوع الصفات الى ذاته المقدسة قال امير المؤمنين عليه السلام وكمال توحيدہ الاخلاص له وكمال الاخلاص له تفي الصفات عنه .
الفصل الثاني فيما يتعلق بصيغة الامر وفيه مباحث :

فيها ، وبذلك يظهر انه ليس للارادة دخل في الفعل الاختياري بنحو العلة التامة .
نعم قد تكون الارادة داعية الى اختيار الفعل وايجاده في الخارج .
ونتيجة ما ذكرناه امران :

الاول - ان ما هو المعروف بين الفلاسفة من ان الفعل الاختياري ما كان مسبوقا بالارادة غير صحيح ، لما عرفت من ان الفعل يصدر من الانسان باختياره مع عدم وجود ارادة في نفسه اصلا .

الثاني - ان ما هو المعروف بينهم ايضا من ان الارادة علة تامة للفعل لا اساس له اصلا ، لما عرفت من قيام الوجودان والضرورة على خلافه اولا ،
والبرهان ثانيا .

واما الامر الثاني فعن البديهي ان الشقاوة والسعادة ليستا ذاتيتين بمعنى العلة التامة كقبح الظلم وحسن العدل وزوجية الاربعة وما شاكل ذلك لعدم قيام الدليل على ذلك اولا ، وقيام الدليل على خلافه ثانياً ولو كانتا كذلك لاستحال التكليف عقلا لاستحالة اتصاف الفعل بالحسن والقبح مع ان كليهما واقع في الخارج وغاية ما في الباب انهما ذاتيتان بمعنى المقتضى ، ومن المعلوم انهما بهذا المعنى لا يستلزم الجبر ، والخبر ان المتقدمان لا يدلان على ذلك .
اما الخبر الاول فلانه لا معنى لكون الانسان شقياً في بطن امه او سعيداً فيه ، فلا محالة يكون المراد هو ان مقتضى الشقاوة والسعادة موجود فيه في بطن

الأول انه ربما يذكر للصيغة معان قد استعملت فيها وقد عد منها
الترجي والتسنى والتهديد والانتذار والاهانة والاحتقار والتعجيز والتسخير
الى غير ذلك (١) وهذا كما ترى ضرورة ان الصيغة ما استعملت في واحد
منها ، بل لم تستعمل الا في انشاء الطلب الا ان الداعي الى ذلك كما يكون
تارة هو البعث والتحرك نحو المطلوب الواقعي يكون أخرى أحد هذه

امه ، وهذا مما لا محذور في الالتزام به .

واما الخبر الثاني فهو ناظر الى اختلاف الناس بحسب الاخلاق والصفات
وليس الاعلى ان الشقاوة والسعادة ذاتيتان بمعنى العلة التامة ابدأ ، كما هو واضح
بقي هنا شيء ، وهو أنه لو قيل : ما الموجب للتعذيب والمعاقبة من المختار
الرحيم بعد القول باستحالة التشفي في حقه سبحانه وتعالى .

قلنا : الداعي الموجب للتعذيب والمعاقبة ، هو انجاز التخويف والوفاء
بالوعد ، الواجبين في الحكمة الالهية ، فان خلف الوعد مناف المحكمة
وموجب لعدم ارتداع النفوس من التوعيد والتخويف وموجب لاختلال النظام
المادية والمعنوية .

(١) اما الكلام في المقام الثاني وهو صيغة « افعل » فقبل التكلم فيها

ينبغي التنبيه على امرين :

الأول - فيما يؤدي معناها .

الثاني في المعاني التي ذكرت لها .

أما الأول : فالمراد منه أما الصيغ التي لم تكن على وزن « افعل »

أو أسماء الأفعال ، كـ « رويداً » ، و « بله » ، و « صدومه » ، و « عليك » ... وما

شاكل ذلك .

الامور كما لا يخفى •

وقصارى ما يمكن ان يدعي ان تكون الصيغة موضوعة لانشاء الطلب فيما اذا كان بداعي البعث والتحرك لابداع آخر منها فيكون انشاء الطلب بها بعثا حقيقة وانشائه بها تهديدا مجازا وهذا غير كونها مستعملة في التهديد

وأما الثاني - فقد ذكر لها معاني كثيرة بلغت الى خمسة عشر معنى ونستعرض ذلك على سبيل الاجمال •

١ - الوجوب ، نحو قوله تعالى : « أقيموا الصلاة » وقد استعملت الصيغة

• هنا في الوجوب •

٢ - الندب ، نحو قوله تعالى : « فكنابوهم » ، فانه يدل على استحباب الكتابة

وانها مما ندب اليه •

٣ - الاباحة ، نحو قوله تعالى : « كلوا واشربوا » •

٤ - التهديد ، نحو قوله تعالى : « عملوا ماشئتم » . حيث انه مسوق للتهديد

٥ - الارشاد ، نحو قوله تعالى : « فاستشهدوا » فانه تعالى أرشد عباده عند

المداينة الى الاستشهاد ، رعاية للمصلحة ، ولذا لا يترتب على تركه عقاب

والفرق بينه وبين الامر الندبي هو ترتب الثواب عليه دون الامر الارشادي ،

فانه لا يترتب عليه ثواب ولا عقاب وانما الاثر مترتب على المرشد اليه ،

٦ الامتنان نحو قوله تعالى « فكلوا مما رزقكم الله » .

٧ - اكرام المأمور له ، نحو قوله تعالى : « ادخلوها بسلام آمنين » ،

فان ضم السلامة والأمن الى الأمر بالدخول قرينة على اكرام المأمور له .

٨ - التسخير ، نحو قوله تعالى : « كونوا قردة خاسئين » .

٩ - التعجيز ، نحو قوله تعالى : « فأتوا بسورة من مثله » •

وغيره فلا تفعل (١) .

ايقظ لا يخفى ان ما ذكرناه في صيغة الامر جار في سائر الصيغ الانشائية فكما يكون الداعي الى انشاء التمني او الترجي او الاستفهام بصيغها تارة هو ثبوت هذه الصفات حقيقة يكون الداعي غيرها أخرى فلا وجه للألتزام بانسلاخ صيغها عنها واستعمالها في غيرها اذا وقعت في كلامه تعالى لاستحالة مثل هذه المعاني في حقه تبارك وتعالى مما لازمه العجز او الجهل وانه لاوجه

١٠- الالهانة ، نحو قوله تعالى : « ذق انك أنت الكريم » .

١١- التسوية ، نحو قوله تعالى : « أصبروا ولا تصبروا » ، اي لا يختلف

الحال بالنسبة اليهم صبروا ام لم يصبروا .

١٢- الدعاء ، نحو قوله تعالى : « اللهم اغفر لي » .

١٣- التمني ، نحو قول الشاعر :

« ألا أيها الليل الطويل ألا أنجيلي »

١٤- الاحتقار ، نحو قوله تعالى : « القوا ما انتم ملقون » .

١٥- التكوين ، نحو قوله تعالى : « كن فيكون » .

(١) اشارة بذلك الى ان هذه المعاني التي ذكرت لصيغة الأمر ليس استعمالها فيها على نحو الحقيقة ليكون مشتركاً لفظياً بل الصيغة موضوعة طعنى واحد وهو انشاء الطلب ، لكن استعمالها فيه يكون بدواع مختلفة كالبعث والتحرك والتسخير والارشاد والتسوية ... وهكذا .

ويكون استعمالها بداعي كل واحد منها بحسب حال المتكلم ، وقد يقال بانها موضوعة لانشاء الطلب فحسب فيما اذا كان الداعي هو البعث والتحرك واستعمالها في انشاء الطلب بغير هذا الداعي يكون مجازاً .

له فان المستحيل انما هو الحقيقي منها لا الانشائي الايقاعي الذي يكون بمجرد قصد حصوله بالصيغة كما عرفت ففي كلامه تعالى قد استعملت في معانيها الايقاعية الانشائية أيضا لا لأظهار ثبوتها حقيقة بل لأمر آخر حسب ما يقتضيه الحال من اظهار المحبة او الانكار او التقرير الى غير ذلك ومنه ظهر ان ما ذكر من المعاني الكثيرة لصيغة الاستفهام ليس كما ينبغي أيضا (١) .

المبحث الثاني في ان الصيغة حقيقة في الوجود او في الندب او فيهما او في المشترك بينهما وجوه بل أقوال : ولا يبعد تبادل الوجود عند استعمالها

والحاصل : ان الصيغة موضوعة لهذا المعنى مقيدة بهذا الداعي اي البعث والتحرك فاذا استعملت فيه بغير هذا الداعي يكون مجازاً ، لأنه استعمال فيما لاعلقة وضعية بينه وبينها ، لفرض انها موضوعة للطلب الانشائي في حالة خاصة وهي ما اذا كان الداعي البعث والتحرك ، والدليل على ذلك هو انصراف الصيغة عند اطلاقها الى ذلك (١) هذا اشارة : الى ان سائر الصيغ الانشائية كذلك ، فان لبت ولعل وما شاكلهما وضعت لانشاء التمني والترجي والاستفهام واستعملت فيها ، ولكن دواعي الاستعمال فيها مختلفة فقد يكون الداعي لانشاء التمني أو الترجي أو غيرهما ثبوت هذه الصفات في النفس وقد يكون الداعي شيئاً آخر غيرها .

فاذاً لا نحتاج الى تجريد هذه الألفاظ عن معانيها ، اذا استعملت في كلام الله تعالى ، بناء على القول باستحالة ثبوت هذه المعاني في حقه جل شأنه ، لأنه يستلزم اسناد العجز أو الجهل اليه تعالى .

ولكن لا يخفى : أن المستحيل في حقه تعالى هو المعنى الحقيقي منها ، لا الانشائي الايقاعي ، الذي يحصل بمجرد الفعل ، والانشاء ، فاستعمالها في كلامه تعالى إنما هو في معانيها الايقاعية الانشائية ، لا بداعي ثبوت تلك

بلا قرينة •

ويؤيده عدم صحة الاعتذار عن المخالفة بأحتمال ارادة الندب مع الاعتراف بعدم دلالاته عليه بحال او مقال (١) .
وكثرة الاستعمال فيه في الكتاب والسنة وغيرهما لا توجب ثقله اليه
أوحمله عليه لكثرة استعماله في الوجوب ايضا مع ان الاستعمال وان كثر

الصفات النفسانية فيه من تمني وترجي واستفهام ، بل لأمر آخر ، حسب ما تقتضيه
الحال من الانكار او اظهار المحبة أو غير ذلك •

الصيغة وما يؤدي معناها :

(١) اختلف القوم في ان صيغة افعال وما في معناها هل هي حقيقة في الوجوب أو
في الندب ، أو مشترك لفظي بينهما أو معنوي على اقوال : الذي نرجحه انها
حقيقة في الوجوب دون غيره •
ولنا على ذلك وجوه :

الأول تبادل الوجوب وانسباقه منها الى الأذهان عند اطلاقها بلا قرينة ،
وهذا الانسباق مستند الى اللفظ لا الى شيء آخر •

بيان ذلك : ان المولى لو أمر عبده بشيء . وقال له : (اعمل كذا) ولم
يفعل ، عد عاصياً ، وذمه العقلاء ، معلمين حسن ذمهم له بمجرد تركه الفعل
وعدم الامتثال ، وهذا الذم منهم دليل على انها تدل على الوجوب ضرورة انه لولا
دلالتها على الوجوب لما صح توجيه الذم اليه .

ويؤيده عدم صحة الاعتذار عن المخالفة باحتمال ارادة الندب .

إن قلت : إن القرائن متوفرة في كل مورد ، ولعل فهم الوجوب منها كان

فيه الا انه كان مع القرينة المصحوبة ، وكثرة الاستعمال كذلك في المعنى المجازي لاتوجب صيرورته مشهوراً فيه ليرجح او يتوقف على الخلاف في المجاز المشهور ، كيف وقد كثر استعمال العام في الخاص حتى قيل اما من عام الا وقد خص ولم ينثلم به ظهوره في العموم بل يحمل عليه مالم تقم

لاجل القرينة لا من حاق اللفظ كما هو المدعي ، وعليه فكيف يمكن ان

تكون حقيقة في الوجوب .

بيان ذلك : أن المولى لو قال لعبدته : (افعل كذا) ولم يفعل ، يرى نفسه مستحقاً للعقاب متوجهاً للذم والانتقام ، وهذا راع الى الامثال ؛ كي لا يقع في العقاب والمهلكة ، ولولاه لما امثل . فالوجوب مستفاداً من القرينة لا من حاق اللفظ .

قلنا : ان المفروض هنا انتفاء القرائن ، وان الوجوب مستفاد من حاق

الفظ لا منها لانه خلف الفرض .

(الثاني) - قوله تعالى - مخاطباً بليس : « ما منعك ألا تسجد إذ أمرتك » والمراد من الأمر هو (أسجدوا) في قوله تعالى : « وإذ قلنا للملائكة اسجدوا وجه الدلالة : أن الاستفهام فيها استعمل في معناه بداعي الاعتراض والانكار ، وهو يدل على الوجوب .

(الثالث) قوله تعالى « فليحذر الذين يخالفون عن أمره » . وقد تقدم

الكلام فيه فيما سبق عند البحث عن مادة (أمر) .

(الرابع) قوله تعالى : « وإذ قيل لهم اركعوا لا ير كعون » . وقد ذمهم

على مخالفتهم الأمر ، ولولا انها للوجوب لما توجه اليهم الذم .

قرينة بالخصوص على أرادة الخصوص (١) .

المبحث الثالث هل الجمل الخبرية التي تستعمل في مقام الطلب والبعث مثل يغتسل ويتوضأ ويعيد ظاهرة في الوجوب أولاً لتعدد المجازات فيها وليس الوجوب بأقواها بعدتعدر حملها على معناها من الاخبار بثبوت النسبة والحكاية عن وقوعها الظاهر الاول، بل يكون أظهر من الصيغة ولكنه لا يخفى انه ليست الجمل الخبرية الواقعة في ذلك المقام اي الطلب . مستعملة في

(١) وذكر صاحب المعالم رحمه الله بعد أن احتج على كون صيغة افعل وما في معناها حقيقة في الوجوب لغة وعرفاً ، بأنه شاع وكثر استعمال الصيغة في احاديث اهل البيت عليهم السلام في الذنب ، حتى صار استعمال الأمر في الذنب من المجازات الراجحة ، المساوي احتمالها مع احتمال الحقيقة عند انتفاء المرجح الخارجي ، وعليه يشكل الحكم بالوجوب والتمسك به ، بمجرد ورود الامر منهم .
الجواب عنه بوجوه :

الأول - ان كثرة الاستعمال في الذنب في محاوراتهم لا توجب نقل اللفظ اليه أو حمله عليه حتى يتوقف في دلالته ؛ لكثرة استعمال الصيغة في الوجوب في محاوراتهم عليهم السلام ايضاً .

الثاني - ان استعمالها في الذنب يحتمل أن يكون لوجود القرينة المقترنة بها ، لا بمجرد الاستعمال ، وحينئذ لا معنى لجعل استعمال الصيغة في الذنب من المجازات الراجحة او المساوي احتمالها لاحتمال الحقيقة .

الثالث - ان كثرة الاستعمال لا تخل بدلالة الصيغة على الوجوب لغة وعرفاً - كما عرفت - وقد استعمل العام في الخاص كثيراً ، حتى قيل : (ما من عام إلا وقد خص) ، مع أن الكثرة هناك لم توجب رفع اليد عن القاعدة الكلية ،

غير معناها ، بل تكون مستعملة فيه الا انه ليس بداعي الاعلام بل بداعي البعث بنحو الاكد حيث انه اخبر بوقوع مطلوبه في مقام طلبه اظهارة بأنه لايرضى الا بوقوعه فيكون اكد في البعث من الصيغة كما هو الحال في الصيغ الانشائية على ما عرفت من أنها أبدا تستعمل في معانيها الايقاعية لكن بدواع اخر كما مر (١) .

لايقال كيف ويلزم الكذب كثير الكثرة عدم وقوع المطلوب كذلك في الخارج تعالى الله واولياؤه عن ذلك علوا كبيرا .

وهي دلالة العام على العموم متى اطلق اذا لم تقم على خلافه قرينة .
ثم لا يخفى : ان مراد صاحب المعالم (رحمه الله) من التوقف في الاوامر الصادرة هو التوقف في خصوص المجاز المشهور المساوي احتمال له لاحتمال الحقيقة المختلف في تقدمه على الحقيقة أو بالعكس ، أو التوقف في خصوص المعنى المجازي الذي حصلت العلة بينه وبين اللفظ بحد لا تهجر الحقيقة لا في جميع أقسام المجاز ، إذ في القسم الذي حصلت العلة فيه بين اللفظ والمعنى المجازي بحد ادى الى هجر المعنى الحقيقي لا يبقى مجال للتوقف وكذلك لا مجال للتوقف في المجاز الذي لم يبلغ حد الاشتهار .

(١) وقبل الخوض في النفي والاثبات ، لابد من ذكر مقدمة وجيزة وهي : أن المجاز - حسب ما عرفت - استعمال اللفظ في غير معناه ، بمعونة القرينة الصارفة عن معناه الحقيقي ، وأما الكناية فقد اختلف القوم في تعريفها .

فقيل : إنها كالمجاز في استعمالها في غير معناها الحقيقي ، ولكن من دون نصب قرينة .

وقيل : إنها مستعملة في معناها الحقيقي من دون ارتكاب مجاز ؛ لكنه ادعاء

فانه يقال انما يلزم الكذب اذا اتى بها بداعي الاخبار والاعلام لا لداعي البحث كيف والا يلزم الكذب في غالب الكنايات فمثل « زیده كثير الرماد » او « مهزول الفصيل » لا يكون كذبا اذا قيل كناية عن جوده ولو لم يكن له رماد او فصيل اصلا ، وانما يكون كذبا اذا لم يكن بجواد فيكون الطلب

وهذا هو الذي ذهب اليه السكاكي ، واشتهر عنه بالحقيقة الادعائية .
مثلا . القائل : (زيد طويل النجاد) قد استعمل اللفظ في معناه الاولى الحقيقي ، وألقى ذلك المعنى الي المخاطب ، كي ينتقل الي لازمه الذي هو (طويل القامة) .
وكذا قول القائل : (زيد كثير الرماد) أو (مهزول الفصيل) فانه قد استعملا في معنهما الحقيقيين ، والقي ذينك المعنيين الي المخاطب ، كي ينتقل الي لازمهما ، وهو الجور . وهذا الانتقال - اى انتقال المخاطب الي لوازم تلك المعاني - من دواعي استعمال الالفاظ في معانيها الحقيقية الادعائية .

إذا عرفت ذلك ، فاعلم : ان استعمال الجمل الخبرية في معانها الخبرية الذي هو ثبوت النسبة أو نفيها ، استعمال حقيقي لا يدخله ريب او شك اذ ان الجمل الخبرية قد وضعت اولا لهذا الثبوت والنفي .

أما استعمالها في مقام الطلب والانشاء كقولنا : (يغتسل) أو يتوضأ ، أو يعيد) مما يفيد الطلب والانشاء ، فقد اختلف القوم فيه .

ف قيل : ان استعمالها في هذه المعاني مجاز ، وقد قامت القرنية على صرفها عن معانها الحقيقي ، لكن من دون تعيين مجاز خاص من بينه كالوجوب ، أو الذنب ، أو غيرهما ، لعدم ما يدل على شيء منها . وليس الوجوب أقوى تلك المعاني بعد تعذر حملها على معانها الحقيقي ، وهو ثبوت النسبة أو نفيها .
وقال قوم بظهورها في الوجوب الذي هو أحد المعاني المجازية .

بالخبر في مقام التأكيد ابلغ فانه مقال بمقتضى الحال (١) .

هذا مع انه اتى بها في مقام البيان فمقدمات الحكمة مقتضية لحملها على الوجوب ، فان تلك النكته ان لم تكن موجبة لظهورها فيه فلا اقل من كونها موجبة لتعيينه من بين محتملات ما هو بصدده ، فان شدة مناسبة الاخبار بالوقوع مع الوجوب موجبة لتعيين ارادته اذا كان بصدد البيان مع

ولكن الذى ذهب اليه صاحب الكفاية (رحمه الله) : أن استعمال الجمل الخبرية في مقام الطلب والانشاء ليس استعمالا في غير معناها بل هو استعمال في معناها الحقيقي ، لكن لا بداعي الاخبار والاعلام ، بل بداعي البعث والالزام بنحو أكد ، لأنه يخبر بوقوع المطلوب في مقام الطلب تا كيدا للطلب .

(١) لا يقال : ان استعمال الجمل الخبرية في مقام الطلب والانشاء بداعي البعث والالزام اذا كان حقيقياً يلزم الكذب لعدم تحقق مؤدى الجمل الخبرية المستعملة في مقام البعث والطلب في كثير من الاحيان فيكون الاخبار عن تحققه وحصوله في المستقبل بالصيغة الخبرية كاذباً وهو مستحيل في حقه تعالى . فان الكذب انما يلزم فيما اذا كان المتكلم بصدد الاخبار والحكاية عن الواقع لا البعث والالزام ، فانه اذا كان في هذا المقام واتي بالجمله الخبرية فتكون الدلالة على الوجوب أكد من دلالة الصيغة عليه ، لان الاتيان بالجمله الخبرية يدل على اهتمام المطلوب وانه لا يرضى بتركه اصلا .

والحاصل ان دلالة الجمل الخبرية على الطلب والبعث من قبيل الكناية ، حيث يخبر المتكلم بتحقيق الفعل في المستقبل بداعي البعث والالزام لانتقاله الى لازمه وهو الطلب ، بناءً على ان يكون الاستعمال الكنائمي استعمالا في المعنى الحقيقي للانتقال الى لازمه .

عدم نصب قرنية خاصة على غيره (١) فافهم (٢) .

المبحث الرابع انه اذا سلم ان الصيغة لا تكون حقيقة في الوجوب هل لا تكون ظاهرة فيه أيضاً او تكون . قيل بظهورها فيه ، اما لغلبة الاستعمال

وعلى هذا فلا يلزم الكذب لان الكذب في الكناية انما يلزم فيما اذا لم يكن المعنى المقصود منها مطابقاً للواقع ، فاذا كان المعنى المقصود مطابقاً له فهي صادقة ، وان كان المعنى المستعمل فيه مخالفاً للواقع ، مثلاً قولنا (زيد كثير الرماد او مهزول الفصيل) اذا كان زيد جواداً فهو صادق ، وان لم يكن له رماد اصلاً وان لم يكن فصيله مهزولاً ، وهذا واضح .

(١) ثم على فرض التسليم ان الجملة الخبرية لم توضع للدلالة على الوجوب الا انها تدل عليهم ناحية مقدمات الحكمة : وهي ورود الحكم على المقسم ، وكون المتنكلم في مقام البيان ، لا الاجمال والاهمال ، وعدم نصب قرينة على التقييد وعدم قدر متيقن في مقام التخاطب ، فاذا تمت هذه المقدمات فتدل الجملة على الوجوب لا محالة ، وهذا بخلاف ما اذا كان الأمر في مقام الاهمال والاجمال أو دلت قرينة على الخلاف أو كان هناك قدر متيقن او لم يرد الحكم على المقسم ، فعندئذ لا دلالة لها على الوجوب وأما اذا فرض تمامية هذه المقدمات فلا بد من دلالتها عليه كيف فان النكتة المزبورة وهي شدة مناسبة الاخبار بالوقوع الخارجى مع الوجوب تعيينه من بين محتملاتها اي محتملات الجملة الخبرية المستعملة في مقام الطلب وانشاء البعث .

(٢) لعله اشارة الى ان مقدمات الحكمة اذا تمت فهي بنفسها تعين الوجوب من بين المحتملات وذلك لان بيان غيره يحتاج الى مؤونة زائدة فلا يكون الاطلاق متكفلاً لبيانها .

فيه او لغلبة وجوده او اكمليته والكل كما ترى ضرورة ان الاستعمال في الندب ، وكذا وجوده ليس بأقل لو لم يكن باكثر واما الاكلمية فغير موجبة للظهور اذ الظهور لا يكاد يكون الا لشدة انس اللفظ بالمعنى بحيث يصير وجهها له ، ومجرد الاكلمية لا يوجبها كما لا يخفى .

نعم فيما كان الامر بصدد البيان فقضية مقدمات الحكمة هو الحمل على الوجوب ، فان الندب كأنه يحتاج الى مؤونة بيان التحديد والتقيد بعدم المنع من الترك بخلاف الوجوب فانه لا تحديد فيه للطلب ولا تقيد فإطلاق اللفظ وعدم تقييده مع كون المطلق في مقام البيان كاف في بيانه فافهم (١) .

هذه خلاصة الكلام في الجملة الخبرية التي تستعمل في مقام انشاء الطلب .

(١) الرابع لو سلمنا ان الصيغة لم توضع للدلالة على الوجوب ، الا انها ظاهرة فيه من ناحية احد امور : (١) غلبة الاستعمال (٢) وغلبة وجود الوجوب (٣) واكلمية الوجوب .

بيانه : ان استعمال الصيغة في الوجوب اغلب من استعمالها في غيره ، ووجود الوجوب اغلب خارجاً من غيره ، والوجوب اكمل من غيره ، لان الطلب اذا كان على نحو الالتزام ، والبعث ، والتجريك ، فالوجوب فيه فيكون اكمل واتم ولكن كلها مخدوشة .

(اما الاول) وهي غلبة الاستعمال فمنع كون استعمال الصيغة في الوجوب اغلب من استعمالها في الندب ومن هنا توقف صاحب المعالم (ره) كما مر بيانه آنفاً مع انه قال - قدس سره - فانها حقيقة في الوجوب لغة وعرفاً ، ولذا استدل على ذلك بالآيات وغيرها ، وأن كان الأمر على خلاف ما افاده صاحب المعالم في هذا الباب - كما حققناه سابقاً .

المبحث الخامس ان اطلاق الصيغة هل يقتضي كون الوجوب توصيلاً
 فيجزي اتيانه مطلقاً ولو بدون قصد القرية اولاً فلا بد من الرجوع فيما شك
 في تعديته وتوصيلته الى الاصل لا بد في تحقيق ذلك من تمهيد مقدمات •
 احديها الوجوب التوصيلي هو ما كان الغرض منه يحصل بمجرد حصول
 الواجب ويستقط بمجرد وجوده بخلاف التعبدي ، فان الغرض منه لا يتكاد
 يحصل بذلك بل لا بد في سقوطه وحصول غرضه من الاتيان به متقرباً به
 منه تعالى •

ثافيتها ان التقرب المعتبر في التعبدي ان كان بمعنى قصد الامتثال
 والاتيان بالواجب بداعي أمره كان مما يعتبر في الطاعة عقلاً لا مما اخذ في

(وأما الثاني) وهي غلبة وجود الوجوب عن غيره فهو كما ترى ، لأننا
 نرى بالوجدان ان المستحبات في الشريعة المقدسة اكثر من الواجبات ، على
 ان غلبة الوجود لا تكون منشأً للانصراف فان المنشأ له انما هو كثرة الاستعمال.
 (واما الثالث) وهو اكملية الوجوب ، فيرد عليه انها لا تكون موجبة
 لظهورها في الوجوب وانصرافها فيه •

نعم اذا كان استعمال اللفظ فيه اكثر لكان منصرفاً اليه الا ان الامر ليس
 كذلك وقد مضى في المطالب السابقة نقل كلام صاحب المعالم (ره) وهوانه
 من المتوقفين في الأوامر الواردة عن الأئمة الطاهرة - عليهم صلوات الله -
 لكثرة استعمالها في الذنب . نعم مقتضى الاطلاق ومقدمات الحكمة هو الحمل
 على الوجوب ، لا غيره ، لأن الحمل على الذنب - يحتاج الى مؤونة زائدة كما
 لا يخفى والحاصل : ان اطلاق اللفظ وعدم تقييده بشيء - مع كون المتكلم
 في مقام البيان - كاف في دلالة على الوجوب •

نفس العبادة شرعا وذلك لاستحالة أخذ ما لا يكاد يتأتى الا من قبل الامر بشيء في متعلق ذلك الامر مطلقا شرطا او شطرا فما لم تكن نفس الصلوة متعلقة للامر لا يكاد يمكن اتيانها بقصد امتثال أمرها (١) .

(١) الخامس بعد الفراغ عن ظهور الصيغة في الوجوب يقع الكلام في انها

تقتضي كون الوجوب المستفاد منها تعبدياً او توصلياً .

قبل البحث عن ذلك ينبغي لنا من ذكر امور :

الاول ما هو المراد من الواجب التعبدي والتوصلي ؟

اما التعبدي فهو عبارة عما لا يسقط ولا يحصل الغرض منه الا بقصد القرية ولا يحصل الغرض منه بمجرد الاتيان به في الخارج بدون قصد القرية فلا بد في حصول الغرض وسقوط الأمر من الاتيان به بقصدها - حتى يحصل الغرض ويسقط الأمر ، وذلك - كالعبادات سواء أ كانت مالية - كالزكوات ، والاحماس ، والصدقات ، وسائر الاشياء المالية المحتاجة الى قصد القرية او بدينية - كالصلاة ، والصيام ، والحج ، وغيرها - فان هذه الأشياء التي تسمى بالعبادات ، لا بد من اتيانها بقصد القرية ، ليحصل الغرض ، ويسقط الأمر .

واما التوصلي - فهو عبارة عما لا يتوقف حصول الغرض منه وسقوط الامر الى قصد القرية بل يحصل الغرض منه ويسقط امره بمجرد اتيانه خارجاً ولو لم يكن بداعي قربي ، وذلك كالمعاملات والواجبات التوصلية مثل ازالة النجاسات عن البدن او الثوب في وقت الصلاة ، او غيرها ، ودفن الأموات وكفنتهم وغسلهم ، وغير ذلك ، فان هذه الامور تحصل بأى داع جرى بها ، لغرض ان العرض منها صرف وجودها في الخارج من دون زيادة امر آخر .

الثاني ان المراد من القرية المعتبرة في الواجب التعبدي هو ان يوتى به

وتوهم امكان تعلق الامر بفعل الصلوة بداعي الامر وامكان الاتيان بها بهذا الداعي ضرورة امكان تصور الامر بها مقيدة والتمكن من اتيانها كذلك بعد تعلق الامر بها ، والمعتبر من القدرة المعتبرة عقلا في صحة الامر انما هو في حال الامتثال لاحال الامر واضمح الفساد ، ضرورة انه وان كان تصورهما

مضافاً الى المولى بنحو من انحاء الاضافة ، ومن المعلوم ان هذه الاضافة كما تحصل باتيان به بقصد الامر ، كذلك تحصل باتيان به بقصد المحبوبة والملاك .
الثالث ان قصد القرية المعتبر في الواجب التعبدي هل يكون اعتباره عقلياً او شرعياً .

الجواب : ان قصد القرية المعتبر في العبادات بكون من القيود العقلية لا الشرعية لان قصد القرية - انما هو من الأمور التي توجد بعد تحقق الأمر ، ويجيء من قبله فيكون متأخراً عنه رتبة .

بيان ذلك : ان نسبة متعلقات التكاليف الى نفسها كنسبة المعروف الى العارض فكما ان المعروف مقدم رتبة على العارض ، كذلك نفسا لمتعلقات مقدمة رتبة على احكامها ، وان كانت متأخرة من حيث الوجود .

بعبارة اخرى ان المولى قبل الحكم بوجوب الصلاة - مثلاً - لا محالة يتصور الصلاة اولاً : باجزائها وقيودها ، ثم حكم بوجوبها ، فرتبتها مقدمة على رتبة الحكم ، وان كانت الصلوة متأخرة من حيث الوجود في الخارج وعلى هذا فلا يمكن اخذ قصد القرية في متعلق الأمر ، والا لزم تقدمها هو متأخر رتبة وهو محال .
الرابع ما هو المراد من القيود العقلية والشرعية؟

الجواب : ان القيود العقلية ، التي تسمى بالقيود الثانوية ، هي القيود التي تكون ناشئة من قبل الأمر ، وتجيء من ناحيته ، ولا تنالها يد الجعل لانقياً

كذلك بمكان من الامكان ، الا انه لا يكاد يمكن الاتيان بهل بداعي أمرها لعدم الامر بها فان الامر حسب الفرض تعلق بهل مقبله بداعي الامر ولا يكاد

لا اثباتاً ، لانه يجوز للمشارع قبل الحكم بشيء ان يؤخذ بكل قيد وجزء له علاقة به ، ومن المعلوم ان ذلك يختص بالامور التي لا تكون ناشئة من قبل الأمر ، والا فلا يمكن اخذه في متعلقه ، وحيث ان قصد الأمر ناشيء منه فلا يمكن للمشارع اخذه في المأمور به ، للزوم محذور تقدم الشيء على نفسه الذي سيأتى بيانه عن قريب ان شاء الله تعالى .

واما القيود الشرعية فهي الامور التي يمكن اخذها في المأمور به ، ولاجل ذلك تسمى هذه القيود بالقيود الاولية في مقابل القيود الثانوية التي لا يمكن اخذها فيه .

الخامس : كيف يلزم المحذور من اخذ قصد الأمر في المأمور به جزءاً او شرطاً .

الجواب : عن ذلك انا قد اشرنا سابقاً ان متعلقات الأحكام متقدمة رتبة على نفس الاحكام ، وعليه فلو كان قصد الامر ما خوذ فيها لزم الدور او عدم القدرة على الامتثال اما لزوم الدور ، فلان الامر يتوقف على متعلقه كنوقف العرض على معروضه فلو كان المتعلق متوقفاً عليه لزم الدور لا محالة الذي نتيجته تقدم الشيء على نفسه .

وعلى الجملة فلو كان قصد الأمر من جملة اجزاء المتعلق وقيوده ، لتوقف تصوره على تصور متعلقه الذي منه نفس ذلك الامر وبما ان تصور المتعلق مقدم على تصور الامر فيلزم تقدم ما هو متأخر رتبة ، وهو محال .

يدعو الامر الا الى ما تعلق به لا الى غيره (١) .

ان قلت نعم ولكن نفس الصلوة أيضا صارت مأمورا بها بالامر بها

(١) السادس كيف يلزم عدم القدرة لو قلنا بان قصد الامر مأخوذاً في متعلقه والجواب : ان القدرة من شرائط التكليف - عقلا - فمادام لم يكن المكلف قادراً على اتيان المأمور به ، لم يصح التكليف به ، فاذا كان كذلك يلزم - بناء على كون قصد الأمر من القيود الشرعية عدم القدرة ؛ لان المكلف قبل الأمر ليس بقادر على اتيان المأمور به - الذي هو الصلاة مثلا - بداعي الامر لفرض انه لا امر لياتي بها بداعيه .

وبكلمة واضحة : انه لا يمكن الاتيان بالصلوة مثلا بداعي امرها لفرض ان الأمر لم يتعلق بذاتها ليمكن الاتيان بداعيه بل الأمر انما تعلق بها مقيدة بداعي الأمر ومن المعلوم ان الامر لا يمكن ان يدعوا الا الى ما تعلق به ، لا الى غيره . والمفروض ان الصلاة المجردة عن قصد الأمر ليست مأمور بها لأن الداعي - بناء على هذا القول - لا يكون خارجاً عن المأمور به ، وانما هو جزؤه .

فاذن يلزم داعوية الشيء لنفسه وهي محال ضرورة انه لا يمكن الاتيان

بشيء بداعي نفسه كالاتيان بقصد الامر بداعي قصد الامر .

والحاصل ان الصلوة مقيدة بداعي الأمر تكون متعلقة للامر بحيث يكون الداعي جزء وقيداً لها ، وعليه فاذا اتى بها بهذا القيد ، يلزم ان يدعو الداعي - الذي هو جزء المأمور به ، الى نفسه ، فكيف يمكن ان يدعوا لشيء الى نفسه ؟

فاذن لا يمكن ان يكون الداعي من القيود الشرعية ، التي تسمى بالقيود الاولى ، لعدم الامر قبل هذا الأمر وبعده يلزم ان يدعو لشيء الى نفسه وهو محال.

قلت كلا لأن ذات المقيد لا تكون مأمورا بها ، فان الجزء التحليلي العقلي لا يتصف بالوجوب اصلا فانه ليس الا وجودا واحدا واجب بالوجوب

او قلت : ان الأمر انما تعلق بالمأمور به مقيداً بداعي الأمر على الفرض ، والذي يكون مقدوراً ، للمكلف - وهو ، المجرد عن القيد - ليس متعلقاً للأمر .

بعبارة اخرى ان القدرة وان كانت تكفي حين الامتثال ولكن المكلف لا يكون قادراً على اتيان المأمور به بداعي الأمر ، لان الفرض ان الأمر انما تعلق بالمأمور به ، مقيداً ، لا به مجرداً عن قصد الأمر ، والذي يجب على المكلف اتيانه هو اتيان المأمور به بداعي امره - كما هو معنى الواجب التعبدى - وقد مر في اول البحث ان معنى الواجب التعبدى هو اتيان المأمور به بداعي الأمر لا اتيانه المقيد بداعي الأمر بداعيه . فما يجب على المكلف اتيانه في الخارج وهو ذات المقيد لم يتعلق الأمر به والذي تعلق الأمر به لا يجب على المكلف اتيانه ، بل لا يمكن اتيانه ، لان الأمر لا يكون داعياً الى نفسه .

(١) ان قلت : سلمنا ، انه لا يمكن الاتيان بالمأمور به المقيد بداعي الأمر بداعي امره الا انه لا اشكال في انه اذا كان الشيء المقيد بقيد مأموراً به ، فذات المقيد ايضا يكون مأموراً به لفرض ان الشيء المقيد بقيد ينحل بالتحليل العقلي الى ذات المقيد وتقيده بقيد مثلاً اذا قال المولى : اعتق رقبة مؤمنة) فالعقل يحلل الموضوع - الذي هي الرقبة المؤمنة - الى ذات الرقبة ، وكونها مؤمنة . فالموضوع عند العقل مر كب من جزئين ، وهما ذات الرقبة ، وكونها مؤمنة فغيما نحن فيه كذلك ، فان الأمر اذا تعلق بالصلوة المقيدة بداعي الأمر ،

النفسي كما ربما يأتي في باب المقدمة (٢) .

ان قلت . نعم . لكنه اذا أخذ قصد الامتثال شرطاً واما اذا أخذ شرطاً فلا محالة نفس للفعل الذي تعلق . الوجوب به . هذا للتصديك . يكون متعلقاً للوجوب . اذا المركب . ليس الا نفس الاجزاء بالاسر ويكون تعلقه بكل بعين تعلقه بالكل

فالعقل يحللها إلى شيء ، وهو ذات للصلوة والى تقيدها بداعي الأمر . فكما ان الوجوب تعلق بالصلوة المقيدة ، كذلك تعلق بذاتها فاذن تكون ذاتها مأموراً بها فيمكن الاتيان بها بداعي امرها .

(١) قلنا ، كلا . بيان ذلك : انه سيأتي انشاء الله تعالى في بحث مقدمة

الواجب ، ان اجزاء . تحليلية وخارجية ، واما الاجزاء الخارجية فهي تنصف بالوجوب بنفس الوجوب ، والمتعلق بالكل والمركب ، كاجزاء الصلوة مثلاً التي هي عبارة عن التكبير والقرائة ، والر كوع ، والسجود والشهد والتسليم وغيرها . فكما ان الوجوب تعلق بالصلوة المركبة . من تلك الاجزاء كذلك تعلق بكل واحد منها . ضرورة ان المركب ليس الا الاجزاء باسرها غاية الامر ان الوجوب . المتعلق بالمركب كالصلاة وجوب . نفسي استقلالي والمتعلق بالاجزاء وجوب . نفسي ضمنى كما سيأتي تفصيل ذلك بشكل واضح في بحث مقدمة الواجب ان شاء الله تعالى فان كل واحد من الاجزاء يأخذ حصته من هذا الوجوب لانه ينسب الى اجزاء المركب واما الاجزاء التحليلية العقلية ، فانها لما لم تكن موجودة في الخارج فلاجل ذلك لا تنصف بالوجوب لان المنصف به انما هو الاجزاء الخارجية التي هي - قابلة للايجاد فيده واما الاجزاء التحليلية للعقلية - فليس لها - ما بازاء في الخارج ومن المعلوم ان مثل

ويصح ان يؤتي به بداعي ذلك الوجوب ، ضرورة صحة الاتيان باجزاء الواجب

تلك الاجزاء لا تتصف بالوجوب وهذا واضح ولذا ذكر لذلك امثلة حتى تكون
على بصيرة .

الاول ما لو امر المولى بقوله : (جئني بانسان) وللانسان (اجزاء عقلية : الحيوانية ، والناطقية والجسمية ، والحساسية ، والمتحر كية بالارادة ، والجوهرية ، فعندئذ هل يمكن ان يقال ان هذا الوجوب الواحد الذي تعلق بمجيء الانسان ينحل بانحلاله الى تلك الاجزاء ؟ فيقال ان للحيوانية وجوب وللناطقية وجوب ، وللجسمية وجوب ... وهكذا بل من المعلوم انه ليس هنا الا وجوب واحد متعلق بمجيء الانسان .

الثاني ما اذا قال المولي : (يجب غسل الميت بالسدر) وكان الغسل مقيداً بالسدر ، وانحل الغسل عند العقل الى شيئين : ذات الغسل وتقييده بالسدر ، فهل يمكن ان يقال : ان ذات الغسل وحده مجرداً عن القيد واجب كلاً وكذا قوله يجب الغسل مع الكافور ، فهل هناك وجوبان ، احدهما تعلق بذات الغسل ، وثانيهما تعلق بالغسل المقيد به كلاً ؟ بل هنا وجوب واحد ، وهو تعلق بالغسل المقيد بالكافور .

الثالث ما اذا اشترط المولى في العقد ان يكون عربياً فهل يمكن ان يقال هنا : بانحلال امضاء الشارع الى امضاءين : احدهما : تعلق بذات العقد ، وثانيهما تعلق بتقييده بكونه عربياً ؟ او يقال : انه ليس هنا الا امضاء واحد ، تعلق بشيء واحد ، وهو العقد المقيد بكونه عربياً ، فمن المعلوم انه لا يمكن هنا الحكم بانحلال الوجوب فاذا عرفت هذه الامثلة ، فلامعنى للقول بالانحلال هنا وان

بداعي وجوبه (١) .

قلت مع امتناع اعتباره كذلك فانه يوجب تعلق الوجوب بأمر غير اختياري ، فان الفعل وان كان بالارادة اختياريا الا ان ارادته حيث لا تكون بارادة أخرى والا لتسلسلت ليست باختيارية كما لا يخفى ، انما يصح الاثيان بجزء الواجب بداعي وجوبه في ضمن اثيانه بهذا الداعي ولا يكاد يمكن الاثيان بالمركب من قصد الامتثال بداعي الامتثال امره (٢) .

الصلوة بوحدتها تكون متعلقة للامر ، مع فرض انه تعلق بها مقيدة بداعي الأمر فاذن لا تكون ذات الصلاة بواجبة .

(١) ان قلت سلمنا ، ان الامر كذلك الا ان ذلك فيما اذا كان قصد الامر مأخوذاً على نحو الشرطية ، واما اذا كان مأخوذاً على نحو الجزئية بمعنى ان يكون الداعي اي داعي الامر جزء الصلاة في عرض سائر الاجزاء من التكبير، والر كوع ... الى آخرها . فحينئذ يصح اتصافه بالوجوب كبقية اجزائها لفرض ان المركب ليس الانفس الاجزاء بالاسر ، ومن الطبيعي ان الوجوب اذا تعلق بالمركب لا محالة انبسط على اجزائه فيأخذ كل جزء منه حصة من ذلك الأمر مثلا الامر المتعلق بالصلاة لا محالة انبسط على اجزائها .

(٢) والجواب عن ذلك بوجبهين :

الأول - امتناع اعتباره كذلك .

الثاني - ان ذلك لا يفيد اصلا .

اما الاول وهو امتناع ذلك فلان القصد الذي هو عبارة أخرى من الارادة لا يمكن ان يقع تحت الأمر والتكليف ، وان يكون مأموراً به ، سواء كان بامر

ان قلت نعم لكن هذا كله اذا كان اعتباره في المأمور به بأمر واحد ،
واما اذا كان بأمرين : تعلق احدهما بذات الفعل ، وثانيهما بآتيانه بداعي
أمره فلا محذور اصلا كما لا يخفى فلأمران يتوسل بذلك في الوصلة الى
تمام غرضه وامقصده بلا منعة (١) .

استقلالي أو بامر ضمني ، لان متعلق الامر لا بد أن يكون فعلا اختيارياً ، والافلا
يمكن ان يتعلق الامر به ضرورة ان الفعل الخارجي الذي يصدر من الملطف
باختياره بواسطة الارادة فهو قابل لان يتعلق به الامر .
واما نفس الارادة فهي غير اختيارية لقرض انها ليست مسبوقة بارادة اخرى
والا لتسلسلت ، وعليه فلا يمكن ان يكون قصد الامر الذي هو عبارة عن الارادة
متعلقا للامر .

واما الثاني : وهو لزوم عدم الفائدة من ذلك على تقدير تسليم ان الارادة
اختيارية بنفس ذاتها لا بارادة اخرى ، حتى يلزم التسلسل وقابلة لتعلق التكليف
بها فمع ذلك لا يفيد في المقام وذلك لان اتصاف كل واحد من الاجزاء
الخارجية بالوجوب ، وصحة آتيانه بقصده وراعيه ، انما هو فيما اذا اتى بكل
واحد منها في ضمن الاتيان بالكل بهذا الداعي ، لا الاتيان بكل واحد مستقلا ، ضرورة
انه لا امر بكل واحد واحد منها كذلك ليوتى به بداعي ذلك الامر .

واما الذي نحن بصدد تصحيحه هو امكان اتيان الصلاة مع داعي الامر
بداعي امرها وهو لا يمكن لان مرجعه الى الاتيان بداعي الامر بداعيها وهو
مالم يحصل له اصلا ، لان اعتبار المغايرة بين ما يؤتى به الملطف وبين ما يدعو
الى آتيانه مما لا بد منه ، بدهاة انه لا معنى لان يكون الشيء داعياً الى نفسه
(١) ان قلت : سلمنا انه بناء على الحزئية يلزم اما تعلق الحكم بامر

قلت مضافا الى القطع بأنه ليس في العبادات الا أمر واحد كغيرها من الواجبات والمستحبات غاية الامر يدور مدار الامتثال وجودا وعندما فيها المثوبات والعقوبات ، بخلاف ما عداها فيدور فيه خصوص المثوبات ، واما العقوبة فمترتبة على ترك الطاعة ومطلق الموافقة (١) .

ان الامر الاول ان كان يسقط بمجرد موافقته ولو لم يقصد به الامتثال كما هو القضية الامر الثاني فلا يبقى مجال لموافقة الثاني مع موافقة الاول بدون قصد امتثاله ، فلا يتوسل الامر الى غرضه بهذه الحيلة والوسيلة وان لم يكد يسقط بذلك ، فلا يكاد يكون له وجه الا عدم حصول غرضه

غير اختياري ، واما عدم الفائدة - كما تقرر لكن هذا فيما اذا كان اعتبار قصد الأمر في المأمور به بأمر واحد ، وأما اذا كان اعتباره بأمرين : تعلق احدهما بذات الفعل ، والآخر به مع قصد امره الاول فلا يلزم محذور اصلا ، ضرورة انه لا مانع من اخذ قصد الأمر الأول في متعلق الأمر الثاني فيكون مفاد الثاني وجوب اتيان الفعل بقصد الأمر المتعلق به ، ولا يلزم من ذلك اي محذور من داعوية الشيء لنفسه ونحو ذلك .

بعبارة أخرى : ان المشاريع فيما نحن فيه امران .

احدهما تعلق بذات الفعل كالصلاة ونحوها . والاخر تعلق به مع قصد ذلك الامر .

(١) قلنا : اولاً - انه ليس في العبادات الا أمر واحد ، كغيرها من الواجبات الأخر . وكذا المستحبات ، فانا نرى أن الواجبات بأسرها أعم من كونها عباديات ، او توصليات - تكون بأمر واحد ، لأمرين ، وكذا المستحبات المذكورة في الكتب الفقهية ، غاية الأمر ان صحة العبادات تتوقف على قصد القرية ، وبدونه لا تقع صحيحة وهذا بخلاف التوصليات ، فانها لا تحتاج الى

بذلك من أمره ، لأستحالة سقوطه مع عدم حصوله والا لما كان موجبا لحدوثه ، وعليه فلا حاجة في الوصول الى غرضه الى وسيلة تعدد الامر ، لأستقلال العقل مع عدم حصول غرض الأمر بمجرد موافقة الامر بوجود الموافقة على نحو يحصل به غرضه فيسقط أمره ، هذا كله اذا كان التقرب المعتبر في العبادة بمعنى قصد الامتثال (١) .

واما اذا كان بمعنى الاتيان بالفعل بداعي حسنه او كونه ذا مصلحة أو له تعالى فأعتبره في امثاله الامر وان كان بمكان من الامكان ، الا انه

الى قصد القربة ، فاذا جيء بها بدون قصد الامتثال والأمر تكون صحيحة.

نعم اذا جيء بها بقصد الامتثال والامر يثاب عليها . فالثواب عليها يتوقف على قصد الامتثال دون الصحة وسقوط الأمر عنها .

(١) ثانياً - ان الأمر الأول الذي تعلق بذات الفعل فحسب لا يخلو من ان يحصل الغرض منه ويسقط باتيان هذا الفعل مجرداً عن داعي الأمر وقصده - اولا يحصل بدونه وعلى الاول - فلا مجال للامر الثاني ؛ لفرض ان الغرض منه يحصل بمجرد اتيانه في الخارج ، وبدون قصد امره وعليه فيكون لغواً محضاً ، ومن المعلوم ان صدور اللغو من الشارع الحكيم مستحيل ، وعلى الثاني فيستقل العقل باتيان المأمور به على وجه يحصل القطع بحصول الغرض منه وسقوط الأمر ؛ ومن الواضح انه لا يمكن الا باتيانه مع قصد الامر فاذا نزل العقل باتيانه كذلك ، وعليه فلا حاجة للشارع في حصول غرضه الى الامر الثاني به ، لان العقل مستقل - بالاتيان به ، وعلى وجه يحصل الغرض منه ، ليسقط امره .

والحاصل : انه اذا لم يسقط الأمر الاول ، باتيان الفعل المأمور به مجرداً

غير معتبر فيه قطعاً ، لكفاية الاقتصار على قصد الامتثال الذي عرفت عدم
امكان اخذه فيه بديهية ، تأمل فيما ذكرناه في المقام تعرف حقيقة المرام كيلا
تقع فيما وقع فيه من الاشتباه بعض الاعلام (٢) .

ثالثتها انه اذا عرفت بما لا مزيد عليه عدم امكان اخذ قصد الامتثال
في المأمور به اصلاً فلا مجال للأستدلال باطلاقه ولو كان مسوقاً في مقام
البيان على عدم اعتباره كما هو اوضح من ان يخفى فلا يكاد يصح التمسك

عن الداعي اى داعى الامر وقصد الامتثال ، يجب - بحكم العقل - اتيانه كذلك اى
بداعي الامر وقصد الامتثال .

فيثبت لحد الآن ان قصد الأمر ليس من الأمور الممكنة للشارع اخذه
في المأمور به ، وجعله جزء وقيداً له لانقيا ولا اثباتاً - بل هو من الامور
العقلية التي استقل العقل باعتباره في العبادات .

هذا تمام الكلام في امكان اعتبار قصد الامر في متعلقة وعدم امكان اعتباره .
(١) واما امكان اعتبار غيره من دواع اخر غير قصد الامر كاتيان الفعل
بداعي كونه محبوباً او ذا مصلحة او نحو ذلك في متعلقه فهو بمكان من الامكان
ضرورة انه لا مانع من اخذ هذه الدواعي في المأمور به بان يؤتى به بداعي
كونه محبوباً للمولى ، او بداعي كونه ذا مصلحة او بداعي كونه اهلاً
للعبادات - كما قال امير المؤمنين عليه صلوات المصلين - : (اللهي ما عبدتك
خوفاً من نارك ، ولا طمعاً الى جنتك ، بل وجدتك اهل للعبادة فعبدتك) او
الى غير ذلك من الامور .

وهذا لا كلام فيه ، والكلام انما هو في انه هل يؤخذ التقرب باحدى هذه

به الا فيما يمكن اعتباره فيه .

فاقصدح بذلك انه لاوجه لاستظهار التوصيلية من اطلاق الصيغة بمادتها
ولا لاستظهار عدم اعتبار مثل الوجه مما هو ناش من قبل الامر من اطلاق
المادة في العبارة لو شك في اعتبارها فيها (١) .

نعم اذا كاذ الامر في مقام بصدد بيان تمام ماله دخل في حصول
غرضه وان لم يكن له دخل في متعلق أمره ومعه سكت في المقام ولم ينصب
دلالة على دخل قصد الامتثال في حصوله كان هذا قرينة على عدم دخله

المعاني في متعلق الامر ام لا ، الظاهر بل المقطوع به عدم اخذه فيه وانه
غير معتبر قطعاً ؛ لانا نرى ان المكلفين يأتون بالفعل المأمور به ، ولا يخطر
ببال احدهم الاتيان به باحدالدواع المذكورة ، ولا سيما اتيانه ، لكون اهلاله
ضرورة انه لا يكون الا للواحدى من الناس ، كمولانا امير المؤمنين وسائر
المعصومين - عليهم الصلوة والسلام .

فحصل مما ذكرناه ان ما يكون معتبراً لا يمكن اخذه في المأمور به شرعاً
وهو قصد الامتثال والامر ، وما يمكن اخذه فيه لا يكون معتبراً
كبقية الدواعي .

(١) ثم انك - بعدما عرفت من ان التعبد بالامر والامتثال لا يمكن اخذه
في المأمور به ، ولا تناله يد الجعل ، لا نفيماً ولا اثباتاً يقع الكلام في انه هل يجوز
التمسك باطلاق الصيغة لاثبات كون الوجوب توصلياً ام لا وجهان :
ولكن الحق هو عدم جواز التمسك .

والوجه في ذلك ما عرفت من ان - قصد الأمر والامتثال ليس من الأمور
التي يمكن للشارع اخذه في المأمور به ، وجعله قيداً له حتى يكون رفعه

في غرضه ، والا لكان سكوته نقضا له وخلاف الحكمة فلا بد عند الشك وعدم أحرار هذا المقام من الرجوع الى ما يقتضيه الاصل ويستقل به العقل (١) .

فأعلم انه لا مجال ههنا الا لأصالة الاشتغال ولو قيل باصالة البرائة فيما اذا دار الامر بين الاقل والاكثر الارتباطيين ، وذلك ، لأن الشك ههنا في الخروج عن عهدة التكليف المعلوم مع استقلال العقل بلزوم الخروج عنها

ووضعه بيده . فاذا ثبت ان رفعه ووضعه ليس بيده ، بل هو من الأمور التي يعتبر عقلا ، لا شرعاً ، فلا اطلاق لكلامه بالاضافة اليه ليتمسك به لاثبات عدم اعتباره .

والحاصل : انه ، لا مجال للتمسك باطلاق الصيغة ، والأخذ به لاثبات الوجوب التوصلي . وكذا لا مجال للتمسك باطلاقها لاثبات عدم اعتبار قصد الوجه والتمييز ، لانهما على الفرض ناشئان من قبل الأمر فلا يمكن اخذهما في متعلقه ؛ وعليه فلا اطلاق لكلامه بالاضافة اليهما كما انه لا اطلاق له بالاضافة الى قصد الأمر .

(١) نعم ، يجوز الأخذ بالاطلاق المقامي في المقام لاثبات كون الواجب توصلياً وبيانه : هو ان الأمر لما كان في مقام بيان كل ماله دخل في غرضه وان لم يكن ذخيلاً في متعلق امره ومع ذلك سكت في المقام ولم ينصب دلالة على عدم دخله في غرضه وعليه فلو كان لقصد الامتثال دخل في غرضه لكان سكوته نقضاً وخلافاً للحكمة ، فاذا احرزنا ان المولى في مقام بيان كل ماله دخل في غرضه اما بالقطع او ما يقوم مقام القطع ، ومع ذلك لم ينصب قرينة على دخله فيه يصح لنا الأخذ باطلاقه والقول بعدم اعتباره اي عدم اعتبار قصد القرية .

فلا يكون العقاب مع الشك وعدم احراز الخروج عقابا بلا بيان والمؤاخذة عليه بلا برهان ضرورة انه بالعلم بالتكليف تصح المؤاخذة على المخالفة وعدم الخروج عن العهد لو اتفق عدم الخروج عنها بمجرد الموافقة بلا قصد

واما اذا شككنا في ان الامر هل كان في مقام بيان كل ما له دخل في غرضه وان لم يكن له دخلا في متعلق امره ولم نحرز ذلك بالقطع او ما يقوم مقامه فلا بد لنا من الرجوع الى اصول العملية من الاشتغال او البرائة .

ان قلت - ما الفرق بين هذا الاطلاق الذي يسمى بالاطلاق المقامي وذاك الاطلاق الذي يسمى بالاطلاق اللفظي حيث انه يجوز التمسك بالاول في المقام دون الثاني .

قلنا الفرق من وجوه .

الاول : انه يكفي في الاطلاق اللفظي عدم القرينة على الاجمال والاهمال بناء على ما هو الحق من حمل كلام المتكلم على البيان في الموارد ، التي شك انه في مقام البيان أم لا لقاء العقلاء وهي ان الاصل في كون كل متكلم ان يكون في مقام البيان وهذا بخلاف الاطلاق المقامي فانه لا بد من احراز كون الامر في مقام بيان كل ما له دخل في غرضه وان لم يكن له دخل في متعلق امره ، كما اذا فرض ان الشارع في مقام بيان كل ما له دخل في غرضه من الصلاة مثلا وبين ذلك بقوله التكبير والقراءة والركوع والسجود والتشهد ، وبعد ذلك سكت عن بيان غيرها فهذا السكوت قرينة على انه لا دخل في حصول غرضه غير تلك الاجزاء ، وعليه فلو كان قصد الامر دخيلا فيه لبينه ومن عدم بيانه يستكشف عدم دخله فيه ، فعندئذ لو كان في المقام اطلاق مقامي لا يمكن التمسك به لاثبات كون الواجب توصلياً وان قصد الامر غير معتبر

فيه ، فاذن لابد من التفصيل بين الاطلاق اللفظي والاطلاق المقامي فلا يجوز التمسك بالاول ويجوز بالثاني ، ووقتئذ ففي كل مورد يكون اطلاق مقامي يمكن التمسك به لاثبات كون الواجب توصلياً والا فلا يمكن اثباته .
الثاني - ان الحكم في الاطلاق اللفظي ثابت للجامع لا لخصوص قسم من اقسامه .

وفي الاطلاق المقامي ثابت للافراد فلا دخل للجامع فيه اصلاً .
الثالث : - انه يكفي في الاطلاق اللفظي كون المنكلم في مقام بيان ما هو معتبر في متعلق حكمه شرطاً او جزء وهذا بخلاف الاطلاق المقامي فانه لا بد فيه من الاحراز بالقطع او ما يقوم مقامه في انه في مقام بيان كل ما له دخل في غرضه .

(١) ثم انك بعد ما عرفت من عدم جواز التمسك بالاطلاق اللفظي لاثبات الوجوب التوصلي في الموارد المشكوكه ، فلا بد عندئذ من الرجوع الى الاصول العملية كقاعدة البراءة او الاشتغال وذهب صاحب الكفاية (قده) الى الاشتغال وقال وان قلنا بجريان البرائة فيما اذا دار الامر بين الأقل والأكثر الارتباطيين . وقبل الشروع في بيان ذلك لا بأس من تمهيد عدة مقدمات .
الأولى - ان البرائة على قسمين : عقليه وشرعية ، دليل الاولى قبح العقاب بلا بيان ودليل الثانية الأخبار الواردة من الأئمة عليهم السلام .

الثانية - انه لا خلاف في جريان البرائة في ما اذا دار الامر بين الأقل والاكثر الاستقلاليين .

وهكذا الحال في كلما شك دخله في الطاعة والخروج به عن العهدة
مما لا يمكن اعتباره في المأمور به كالوجه والتميز .

الثالثة - انهم اختلفوا في جريانها فيما اذا دار الامر بين الأقل والاكثر
الارتباطيين فذهب شيخنا العلامة الانصاري (قده) الى الجريان مطلقاً العقلية
والشرعية - وفصل المحقق الخراساني (ره) بينهما فقال بجريان البراة
الشرعية دون العقلية واستدل شيخنا الانصاري (قده) على القول بجريان
البراة في مسألة دوران الامر بين الأقل والاكثر الارتباطيين بان المانع
عن جريانها هو العلم الاجمالي والمفروض انه قد انحل الى علم تفصلي
بالاضافة الى الاجزاء المعلومة وشك بدوى بالاضافة الى الجزء المشكوك فيه
فاذن لا مانع من جريانها اصلاً .

بيانه : انا اذا علمنا اجمالاً بان الصلاة مثلاً ذات اجزاء وقيود ، ولكن
يشك في انها تسعة اجزاء وعشرة ، فالمكلف عالم بوجود التسعة وحزمتها
للصلاة واشتغال الذمة بها . واما الزائد عليها فلا علم لنا بدخوله فيها اي في
الصلاة فاذن لا مانع من الرجوع الى البراة عن الزائد . ولكن المحقق الخراساني (قده)
ذهب الى عدم انحلال العلم الاجمالي في المقام واستدل على ذلك في مسألة
الأقل والاكثر الارتباطيين انه يلزم من فرض وجود الانحلال عدمه وكلما
كان كذلك فهو محال .

بيان ذلك يتوقف على ذكر مقدمة . وهي أن الوجوب على قسمين :
احدهما نفسي وهو ما لا يتوقف وجوبه على وجوب الغير .
وثانيهما غيري وهو ما يتوقف وجوبه على وجوب الغير فان الوجوب انما طرء

نعم يمكن ان يقال ان كلبا يحتمل بدوا دخله في امتثال أمر وكان مما يفعل عنه غالباً للعامة كان على الأمر بيانه ونصب قرينة على دخله واقعا،

على الواجب الغيري لكونه مقدمة للغير ، ضرورة ان من وجب ذي المقدمة وجب مقدمته كالوضوء مثلا ، فانه بنفسه لا يكون واجباً وانما طرء عليه الوجوب لكونه مقدمة للصلاة .

فاذا ثبت هذا فاعلم ان الانحلال محال .

وذلك لان لازم الانحلال هو عدم تنجز التكليف بالاضافة الى الاقل على تقدير عدم تنجز وجوب الاكثر على تقدير وجوبه، ومعه لا يكون التكليف بالاقل منجزاً على كل تقدير اي سواء أكان وجوبه غيريا او نفسياً ، فانه لو كان وجوبه غيريا فلا يكون منجزاً ، والمفروض انه لا علم لنا بوجوبه نفسياً ، اي الاقل وجوباً ، فاذن لا علم لنا بوجوب الاقل وجوباً منجزاً لينحل العلم الاجمالي الى علم تفصيلي بوجوب الاقل والى شك بدوي بالاضافة الى وجوب الاكثر ، فانه لا اثر لهذا العلم التفصيلي اصلا ولا يوجب تنجز التكليف بالاضافة اليه على كل تقدير ، كما عرفت .

وبعبارة اخرى ان الالتزام بالانحلال يستلزم الخلف . لان تنجز التكليف بالاضافة الى الاقل على كل تقدير يستلزم تنجزه ، بالاضافة الى الاكثر ، ايضا ومن المعلوم ان جريان البرائة عن وجوب الاكثر يستلزم عدم تنجز التكليف بالاضافة الى الاقل على كل تقدير . والحال انك عرفت انه منجز بالاضافة اليه كذلك ، وهذا خلف .

وعلى الجملة ان لزوم الاقل على كل تقدير اي سواء أكان بنفسه او

والا لاخل بسا هو همه وغرضه ، واما إذا لم ينصب دلالة على دخله كشف عن عدم دخله ، وبذلك يمكن القطع بعدم دخل الوجه ، والتمييز في الطاعة بالعبادة حيث ليس منهما عين ولا اثر في الاخبار والاثار وكانا مما يغفل عنه .

بغيره يتوقف على تنجز التكليف على كل تقدير اي سواء أكان متعلقاً بالاقل او بالاكثر ، والا لم يكن الاقل لازماً على كل تقدير ، وهذا خلف ، ومع جريان البرأة عن وجوب الاكثر كيف يمكن الحكم بوجوب الاتيان بالاقل على كل تقدير .

والحاصل ان الانحلال يتوقف على تنجز التكليف بالاقل على كل تقدير والمعروف انه يتوقف على تنجزه مطلقاً اي سواء أكان متعلقاً بالاقل او الاكثر فاذا فرض جريان البرأة عن وجوب الاكثر فمعناه انه على تقدير تعلقه بالاكثر غير منجز ، فاذا لم يكن منجزاً على هذا التقدير لم يكن التكليف بالاقل منجزاً على كل تقدير ، فاذا لم يكن كذلك فلا انحلال لما عرفت من توقفه على تنجز التكليف به على كل تقدير ، وهذا واضح . وتام الكلام يأتي في محله ان شاء الله تعالى .

هذا كله راجع الى اصل مسألة الاقل والاكثر الارتباطيين .

واما في المقام فلا يمكن الرجوع الى البرأة ولو قلنا بها في تلك المسألة والوجه في ذلك واضح وهو انا نعلم باشتغال ذمة المكلف بالتكليف المعلوم وهو ذات العبادة ، ولا شك في ان اشتغال اليقين يحتاج الى البراءة اليقينية فلو اتى بالصلاة مثلاً بلا قصد الامتثال والامر فلا نعلم بالخروج عن عهدة التكليف المعلوم فلا بد لنا من الاحتياط ، لان متعلق التكليف معلوم شرعاً بحسب اجزائه وشرائطه ولا شك فيه وانما الشك في سقوط هذا التكليف المعلوم من

العامة ، وان احتتمل اعتباره بعض الخاصة فتدبر جيداً (١) .
ثم انه لا اظنك ان تتوهم وتقول ان ادلة البرائة الشرعية مقتضية لعدم
الاعتبار وان كان قضية الاشتغال عقلا هو الاعتبار ، لوضوح انه لا بد في
عمومها من شيء قابل للرفع والوضع شرعا وليس ههنا ، فان دخل قصد
القربة ونحوها ، في الغرض ليس بشرعي ، بل واقعي ودخل الجزء والشرط
فيه وان كان .

دون قصد القربة ، ومعه مستقل العقل بلزوم الخروج عن عهده وهو لا يمكن
الا بالاتيان به مع قصد القربة .

وعليه فلا يكون المقام داخلا في كبرى تلك المسئلة لما عرفت من ان قصد
الامتثال ليس من الامور التي يكون جعله بيد الشارع ، فانه على الفرض ليس
جزء ولا شرطاً في الواجب شرعاً لما تقدم من امتناع اخذه في المأمور به ؛ ومن
المعلوم ان البحث في تلك المسئلة اعني مسألة الاقل والاكثر انما يكون فيما
اذا شك في جزئية شيء او شرطيته شرعاً ؛ واما في المقام فلا نشك في جزئية
شيء او شرطيته شرعاً بل الشك انما هو في اعتباره عقلا ، ومعه لا مناص من
الاشتغال لفرض ان التكليف معلوم لنا شرعاً ولا نشك فيه اصلا ، وانما الشك
في امتثاله وحصول الغرض منه بدون قصد القربة ؛ ومن الواضح ان عند الشك
في الامتثال هو الاشتغال دون البراءة ، فاذن لا يتوقف جريان البراءة هنا على
جريانها هناك اصلا .

(١) ومن هنا يظهر حال كل ما لا يمكن اخذه في المأمور به شرعاً كقصد
الوجه والتمييز وما شاكلهما فانه اذا شك في اعتبار شيء منها في سقوط الغرض وحصوله
فلا يمكن دفعه باصالة البراءة بل لا مناص من الالتزام بقاعدة اشتغال ،

كذلك الا انهما قابلان للوضع والرفع شرعا فبدليل الرفع ولو كان اصلا يكشف انه ليس هناك أمر فعلي بما يعتنر فيه المشكوك يجب الخروج عن عهده عقلا، بخلاف المقام، فانه علم بثبوت الامر الفعلي كما عرفت فأفهم^(١)

الا ان الذي يسهل الخطب هو عدم اعتبارها وذلك لغفلة عامة الناس عنها فلو كانت هذه الامور دخيلة في غرض المولى لكان عليه البيان ونصب قرينة على ذلك ولو بجملة خبرية كان يقول ان هذه الامور دخيلة في حصول الغرض وسقوط الامر ، والا لاخل به لفرض انها مغفول عنها عن اذهان عامة الناس ، فعلى تقدير دخلها في حصول الاطاعة والامتثال لا بد من التنبيه عليها كما هو واضح . مع انه لا عين ، ولا اثر لها في الروايات حتى في رواية ضعيفة ، فهذا يكشف كشافاً قطعياً عن عدم دخلها في حصول الاطاعة وانها تحصل بدون الاتيان بها .

(١) قد يتوهم في المقام انه يمكن الرجوع الى البراءة الشرعية لاثبات عدم اعتباره قصد الامر او نحوه في العبادات كالصلاة او نحوها وان لم تجري البراءة العقلية لفرض حكم العقل بالاشتغال ، ومعه كيف يعقل حكمه بالبراءة وذلك لان ادلة البراءة كقوله **لَا يَلْبِغُكَ** رفع ما لا يعلمون ونحوه عام وبعمومها تشمل المقام ايضا فانها تدل على رفع كل ما لا يعلم اعتباره وحيث انا لانعلم اعتبار قصد الامر او نحوه في الصلاة فلان من التمسك بعموم رفع ما لا يعلمون ولكن هذا التوهم خاطيء جداً وذلك لان البراءة الشرعية انما تجري فيما اذا كان قابلا للوضع والرفع شرعاً بان يشك في اعتباره من قبل الشارع لا مطلق ما يشك في اعتباره ، وقد عرفت ان قصد الامر ليس مما هو قابل للوضع والرفع شرعاً لتجري البراءة عند الشك في اعتباره ، بل دخله في الفرض واقعي ليس بشرعي . ان قلت ان دخل الجزء والشرط في الفرض ايضا واقعي كدخل قصد الامر

المبحث السادس :

قضية اطلاق الصيغة كون الوجوب نفسياً تعينياً عينياً لكون كل واحد مما يقابلها يكون فيه تقييد الوجوب وتضييق دائرته ، فاذا كان في مقام البيان ولم ينصب قرينة عليه .

فالحكمة تقتضي كونه مطلقاً وجب هناك شيء آخر! ولا أتى بشيء آخر اولا أتى به آخر اولا كما هو واضح لا يخفى (١) .

في حصوله ، فاذن كيف تقول بجريان البرائة الشرعية فيهما دونه .

قلنا نعم الامر كما تقول فكما ان قصد الامر دخله في الغرض واقعي كذلك دخل الجزء والشرط ، الا ان هنا فرقاً بين الجزء والشرط وبين قصد الامتثال بيان ذلك يحتاج الى مقدمة ، وهي ان المشهور من مذهب العدلية هو تبعية الاوامر والنواهي للمصالح والمفاسد التين تكونان في المأمور به والمنهي عنه فما دام لم تكن نفس الشيء ذات مصلحة او ذات مفسدة لم يصح تعلق الأمر به او النهي عنه ، فاذا كان الامر كذلك فلا بد للشارع من اخذ ماله دخل في حصول الغرض في المأمور به او المنهي عنه تكويناً ثم الامر به او النهي عنه وبعد ذلك نقول : ان دخل الجزء والشرط في حصول الغرض على نحو دخل قصد الامر في حصوله ، فكما انه واقعي تكويني ، فكذلك الاول اعني دخل الجزء والشرط ، غاية الامر ان اخذ قصد الامر لا يمكن في متعلقه دون اخذ الجزء والشرط ، ولاجل ذلك لا تجري البرائة في الاول عند الشك في اعتباره ، وتجري في الثاني لان امره بيد الشارع اخذاً ورفعاً .

المبحث السادس :

(١) بعد القول بعدم جواز التمسك باطلاق الصيغة في الموارد المشكوكة

المبحث السابع :

انه اختلف القائلون بظهور صيغة الامر في الوجوب وضعاً او اطلاقاً فيما اذا وقع عقيب الخطر او في مقام توهمه على اقوال :

نسب الى المشهور ظهورها في الاباحية . والى بعض العامة ظهورها في الوجوب . والى بعض تبعيتها لما قبل النهي ان علق الامر بزوال علة النهي الى غير ذلك (١) .

لائبات الوجوب التوصلي بالبيان المتقدم هل يجوز لنا الاخذ باطلاق الصيغة على الوجوب نفسياً تعميماً عينياً ام لا ، مثلاً اذا قال المولى لاصم يوم الجمعة هل يمكننا ان نقول ان وجوب الصوم نفسي بواسطة الاطلاق ومقدمات الحكمة في مقابل كونه غيراً ام لا ، الظاهر بل المقطوع به ان مقتضى الاطلاق ومقدمات الحكمة هو انه نفسي ، فان كونه غيراً يحتاج الى مؤونة زائدة وهي التقييد بكونه مقدمة لواجب اخر ، ومن المعلوم ان الاطلاق لا يكون متكفلاً لبيان ذلك .

وكذا اذا شك في ان وجوبه تعيني او تخيري ، فان مقتضى الاطلاق هو التعيني لان التخيري يحتاج الى مؤونة زائدة وهي ذكر عدل له . والاطلاق لا يفي بذلك . ومنه يظهر الحال فيما اذا شك في انه عيني او كفائي ، فان الاطلاق يعين الاول ، از الثاني يحتاج بيانه الى عناية زائدة وقرينة ، لتدل القرينة على تلك العناية وهي سقوطه بفعل البعض .

المبحث السابع :

(١) اختلف القائلون بظهور صيغة الامر في الوجوب اما وضعاً او انصرافاً

والتحقيق انه لا مجال للتثبت بموارد الاستعمال ، فانه قل مورد
منها يكون خاليا عن قرنية على الوجوب او الاباحة والتبعية ، ومع فرض
التجريد عنها لم يظهر بعد كونها عقيب الخطر موجبا لظهورها في غير
ماتكون ظاهرة فيه .

غاية الامر يكون موجبا لاجمالها غير ظاهرة في واحد منها الا بقرنية

في المورد التي وقعت الصيغة عقيب الحظر اي المنع او في مقام توهمه في
، نها تدل على الوجوب حينئذ وتدلل على الاباحة بالمعنى الاخص او تكون تابعة
لما قبل النهي على اقوال :

فمنهم من قال بالاول .

ومنهم من قال بالثاني كما هو المشهور .

ومنهم من قال بالثالث وهو ما اذا علق الامر بزوال علة النهي .

ومثال ذلك قوله تعالى جل شأنه : « فاذا انسلخ الاشهر الحرم فاقتلوا

المشركين » و كقوله تعالى « ولا تحلقوا رؤسكم حتى يبلغ الهدى محله »

كقوله ﷺ « دع الصلاة ايام اقرائك » فان الامر بقتل المشركين في الآيـة

الاولى بعد الانسلاخ ، والامر بحلق الرأس بعد وصول الهدى محله في الثانية

والامر بالصلوة والصوم بعد رفع المانع عن الحائض والنفساء قد تعلق بزوال

علة النهي وهو الانسلاخ في الاولى ووصول الهدى محله في الثانية ودفـع المانع

عن الحائض والنفساء في الثالثة .

ففي هذه الموارد تكون الصيغة تابعة لما قبل الحظر .

وقد تشبث القائلون بهذه الاقوال بموارد الاستعمال ، وليس لهم دليل ما

عدا ذلك ، فمن رأى ان وقوع الصيغة بعد الحظر او توهمه افاد الوجوب قال

اخرى كما اشرنا (١) .

المبحث الثامن :

الحق ان صيغة الامر مطلقا لادلالة لها على المرة ولا التكرار فان المنصرف عنها ليس الا طلب ايجاد الطبيعة المأمور بها فلا دلالة لها على احدهما لابهيتها ولا بمادتها ، والاكتفاء بالمرة فانما هو لحصول الامتثال بها في الامر

بالوجوب ومن رأى ان وقوعها بعد المنع افاد الاباحة كما هو الواقع كثيراً قال بالاباحة الى غير ذلك .

(١) يرد عليهم ان استفادة الوجوب في بعض الموارد والاباحة في بعضها الآخر انما هي من ناحية القرائن الخارجية لا من ناحية ظهور الصيغة في ذلك مثلا وجوب قتل المشركين في الآية المباركة انما يستفاد من العموم الزماني في قوله تعالى « فاقتلوا المشركين حيث وجدتموهم » وكذا وجوب الحلق بعد النهي عنه انما هو مستفاد من دليل خارجي ، فان الحجج المأمور به اسم لمجموع المناسك المخصوصة منها الحلق والقصير بمنى بعد الفراغ من الذبح ، ومن المعلوم انه اذا زلت علة النهي عنهما وجبا وكذا ترخيص الحائض والنفساء بعد زوال العلة ثابت من دليل خارجي وهو ما دل على وجوب الصلاة على جميع المكلفين في جميع حالاتهم وخرج منها خصوص حالة الحيض والنفساء وما شاكلها بما دل على تحريم الصلوة فيهما وبقي الوجوب في غيرها على حاله والحاصل ان الكلام هنا فيما اذا وقعت الصيغة بعد الحظر او في مقام

توهمه مجردة عن القرينة ، فيما يستفاد الوجوب او نحوه منها .

نعم يمكن ان يقال بان وقوعها بعد المنع او في مقام توهمه قرينة عامة على انها لاتدل على الوجوب ، فاذن دلالتها على الوجوب كدلالتها على الجواز او نحوه تحتاج الى قرينة ، والا فهي لا تدل على شيء منها .

بالطبيعة كما لا يخفى (١) .

ثم لا يذهب عليك ان الاتفاق على ان المصدر المجرد عن اللام والتونين لا يدل الا على الماهية على ما حكاه السكاكي لا يوجب كون النزاع هاهنا في الهيئة كما في الفصول ، فانه غفلة وذهول عن كون المصدر كذلك لا يوجب الاتفاق على ان مادة الصيغة لاتدل الا على الماهية ضرورة ان المصدر ليست

المبحث الثامن

(١) هل الصيغة تدل على المرة والتكرار او لا وجهان :

فمنهم م من قال بانها تدل على المرة بمعنى ان الصيغة موضوعة لشئين :

احدهما الوجوب . وثانيهما المرة .

واستدل على ذلك بان المولى لو قال لعبده ادخل فدخلها مرة عد ممتثلا عرفا اذ لو كانت موضوعة للتكرار لما عد ممتثلا بالدخول مرة واحدة .

ومنهم من قال بالتكرار بمعنى ان الصيغة موضوعة لشئين : الوجوب والتكرار

واستدل على ذلك بانه لو لم تكن الصيغة لذلك لما تكرر الصوم في كل

عام ولما تكررت الصلاة في كل يوم .

الحق انها لا تدل على المرة او التكرار ، بل لا اشعار لها على ذلك ، وانما

هي تدل على طلب ايجاد الماهية الا بشرط ، فالمرة والتكرار امران خارجان

عن مفاد الصيغة بالكلية .

ومن هنا ناخذ بالمناقشة على الاستدلال بكل من القولين :

اما المناقشة في الاستدلال على القول الاول بان الاكتفاء بالمرة من

الأمثال لان المأمور به وهو ايجاد الطبيعة قد حصل بالمرة ، لان الامر ظاهر

في المرة ، ضرورة ان صرف الوجود يتحقق باول الوجور ، وهذا لا من ناحية

مادة لسائر المشتقات بل هو صيغة مثلها ؟ كيف وقد عرفت في باب المشتق
مباينة المصدر وسائر المشتقات بحسب المعنى وكيف بمعناه يكون مادة لها
فعلية يمكن دعوى اعتبار المرة او التكرار في مادتها كما لا يخفى (١) .
ان قلت فما معنى ما اشتهر من كون المصدر اصلا في الكلام قلت مع
انه محل الخلاف معناه ان الذي وضع اولاً بالوضع الشخصي ثم بملاحظته
وضع نوعياً او شخصياً ساير الصيغ التي تناسبه مما جمعه مادة لفظ متصورة

ان المأمور به قد حصل في الخارج .

واما المناقشة في الاستدلال على القول الثاني فلان تكرار مثل الصوم
والصلاة ليس من ناحية دلالة الصيغة على التكرار ، بل من ناحية القرينة الخارجية
والا لا يمكن نقض ذلك بمثل الحج ، فانه لا يجب الامرة واحدة .

(١) قد يقال بان النزاع في المقام انما هو في الهيئة لا في مادة الصيغة فانها
عبارة عن المصدر المجرد عن اللام والتنوين وهو لا يدل على الماهية الا بشرط
ويريده: نا لامر ليس كذلك بل النزاع يعم مادة الامر وهيئة معا فلا
يخص بالثانية فحسب ، وذلك لان عدم دلالة المصدر المجرد عن اللام
والتنوين الا على الماهية الا بشرط لا يستلزم عدم دلالة مادة الصيغة الا على
ذلك اي على الماهية الا بشرط ، فان هذا الكلام انما يتم لو كان المصدر
مادة المشتقات وسارياً فيها .

ولكن عرفت في مبحث المشتق انه مشتق كسائر المشتقات وله مادة وهيئة
وليس مادة لها كيف ، فانه يباين بقية المشتقات بحسب ما له من المعنى ، ومعه
كيف يعقل ان يكون مادة لها كما هو واضح هذا .
ولكن .

- في كل منها ومنه بصورة ومعنى كذلك هو المصدر او الفعل فأنتهم (١)
- ثم المراد بالمرّة والتكرار هل هو الدفعة او الدفعات او الفرد والافراد
- والتحقيق ان يقعا بكلا المعنيين محل النزاع وان كان لفظهما ظاهرا

(١) توضيح ذلك اى عدم دلالة الامر على المرة ولاعلى التكرار لابهيتته

ولابمادته يحتاج الى بيان مقدمتين:

الاولى - أنه لا اشكال في ان المادة في الاصطلاح تطلق على ما يكون الشيء به بالقوة ، والصورة تطلق على ما يكون الشيء به بالفعل فالمادة تكون سارية مع جميع الصور على انحاءها واشكالها المختلفة ، ولا تزول بزوال صورة ، بل هي باقية في ضمن صورة اخرى ، فيكون من تبديل صورة بصورة اخرى كتبديل الانسان بالتراب ، فان المادة باقية في كلتا الحالتين ، ولكن تبدلت صورة الانسان بصورة اخرى وهي صورة التراب ، مثلا مادة المشتقات موجودة في ضمن جميع صيغتها وهيئاتها ولا تزول بزوال هيئة بل هي باقية في ضمن هيئة اخرى .
الثانية - أن المشتقات كما انه لا بد لها من مادة لفظية هي سارية في جميع انحاءها كذلك لا بد ان يكون لها مادة معنوية موجودة كذلك اي في جميع انحاءها اذا عرفت هاتين المقدمتين .

وإذا عرفت هذا .

فاعلم أن الواضع لما اراد ان يجعل مادة المشتقات مصورة بصورة وان تكون المادة في ضمن هيئة من الهيئات وصيغة من الصيغ فلا بد ان تكون ذلك على التدرج بان يكون كل هيئة في طول هيئة اخرى ، فلا يمكن ان تكون تلك الهيئات في عرض واحد ، بمعنى ان مادة المشتقات تتصور اولا بصورة ثم تتصور بصورة اخر ... وهكذا .

في المعنى الاول (١) .

وتوهم انه لو اريد بالمره الفرد لكان الأنسب بل اللازم ان يجعل هذا
المبحث تنمة للمبحث الاتي من ان الأمر هل يتعلق بالطبيعة او بالفرد ، فيقال

ومن هنا وقع النزاع في أن الاصل في المشتقات هل هو المصدر او الفعل
بمعنى ان ما يتصور اولا بصورة هل هو المصدر او الفعل ؟ .

وذهب البصريون الى أن الاصل هو المصدر بمعنى أن الواضع لاحظ المادة
مع هيئة ما ووضع لفظ المصدر بازاؤها ، ثم بعد ذلك وضع هيئة الفعل الماضي
ثم هيئة الفعل المضارع ثم هيئة الفاعل ، ثم هيئة المفعول ... وهكذا .

وذهب الكوفيون الى ان الاصل في المشتقات هو الفعل .

ولا يخفى أن المراد من أن الاصل في المشتقات هل هو المصدر او الفعل
الماضي ما ذكرناه ، لا ان المراد منه انه مادة المشتقات ، لما عرفت في بحث
المشتقات أنه لا يمكن ان يكون المصدر مادة لها ، بل هو من المشتقات فضلا
عن الفعل الماضي ، بل مادة المشتقات خالية عن كل هيئة ، لتكون سارية في
تمام انحائها لفظاً ومعنى وموضوعة للطبيعة الا بشرط .

وبعد ذلك نقول إنه قد ظهر مما تقدم أن صيغة الامر لا تدل على المرة ولا
على التكرار لا مادة ولا هيئة .

اما مادة فلما عرفت من أنها موضوعة للطبيعة الا بشرط فلا تدل الاعليها
واما الهيئة فلانها لا تدل الا على طلب ايجادها في الخارج ، اما أنه مرة
واحدة او مرات عديدة كل ذلك خارج عن مدلول الصيغة . هذا تمام الكلام في
اصل دلالة الصيغة على المرة او التكرار .

(١) ثم إنه هل المراد من المرة والتكرار الدفعة والدفعات او الفرد والافراد

عند ذلك وعلى تقدير تعلقه بالفرد هـ يقتضى التعلق بالفرد الواحد او المتعدد او لا يقتضى شيئاً منهما ، ولم يطرح الى افراد كل منهما بالبحث كما فعلوه ، واما لو أريد بها الدفعة فلا علة بين المثلتين كما لا يخفى (١) فاسد لعدم العلة بينهما لو اريد بها الفرد ايضا فان الطلب على القول بالطبيعة اما يتعلق بها باعتبار وجودها في الخارج ضرورة ان الطبيعة من حيث هي ليست الا هي لا مطلوبة ولا غير مطلوبة .

وبهذا الاعتبار كانت مردودة بين المرة والتكرار بكلا المعنيين فيصح النزاع في دلالة الصيغة على المرة والتكرار بالمعنيين وعدمهما .

الظاهر أن النزاع على كلا المعنيين جار ولا يختص بخصوص احدهما .
ثم ان المراد من الدفعة هو الاتيان بالمأمور به مرة واحدة ، وهذا لا يتأني في الاتيان به في ضمن افراد متعددة اذا كان الاتيان به مرة واحدة ، فيكون الجمع مصداقاً للمأمور به ، وهذا بخلاف ما اذا كان المراد بالمرة الفرد ، فانه في الفرض المزبور وهو ما اذا اتى المكلف بالافراد المتعددة مرة واحدة لا يكون مصداقاً للمأمور به الا واحد من هذه الافراد لا الجميع ، وهذا واضح .

واذا عرفت هذا فاعلم ان النزاع في دلالة الصيغة على المرة او التكرار جار بكلا المعنيين اي سواء أكانت المرة والتكرار بمعنى الدفعة والدفعات او الفرد والافراد .

(١) وقد تخيل صاحب الفصول (ره) حيث خصص النزاع فيما اذا كانت المرة والتكرار بمعنى الدفعة والدفعات لا بمعنى الفرد والافراد .

واستدل على ذلك بان المراد من المرة والتكرار لو كان الفرد والافراد لاوجه لجعل هذا النزاع في مسألة مستقلة ، بل كان المناسب ان يجعل هذا النزاع

اما بالمعنى الأول فواضح •

واما بالمعنى الثاني فلووضح ان المراد من الفرد او الافرد وجود واحد او وجودات وانما عبر بالفرد ، لان وجود الطبيعة في الخارج هو الفرد ، غاية الامر خصوصيته وتشخيصه على القول بتعلق الامر بالطبايع يلزم

من تنمة البحث عن المسألة الآتية وهو ان الامر هل يتعلق بالطبايع او الافراد وعلى تقدير تعلقه بالافراد يبحث عن ان تعلقه بالفرد هل يقتضي التعلق بالفرد الواحد وطلب ايجاده فحسب، او يقتضي التعلق بالمتعدد، وطلب ايجاده او لا يقتضي شي منهما ، وعندئذ لا وجه لجعل هذا مسألة مستقلة في قبال تلك المسألة .

نعم لو كان المراد من المرة والتكرار الدفعة والدفعات فلا علاقة بين المسألتين سواء أقلنا في تلك المسألة بتعلق الامر بالطبيعة او الفرد ، فانه على كلا التقديرين لا ترتبط هذه المسألة بتلك كما هو واضح •

وعلى الجملة فقد ذكر صاحب الفصول (قده) ان المراد من المرة والتكرار هو الدفعة والدفعات •

وقد افاد في وجه ذلك ما يرجع الى امرين •

الاول ان المتبادر منهما عند الاطلاق هو الدفعة والدفعات ، ولذا يقال لمن اتى بشيئين في زمان واحد انه اتى مرة لا مكرراً .

الثاني أن هذه المسألة لا تجري على جميع تقادير المسألة الآتية ، لانه لو اريد من المرة والتكرار الفرد والافراد لم تجري مسألتنا هذه على تمام تقادير تلك المسألة ، لانه على القول بتعلق الامر بالطبيعة في تلك المسألة لا معنى للنزاع في ان المطلوب هو الطبيعة او الفرد او الافراد ، ضرورة أنه على هذا القول لا يمكن ان يكون المطلوب هو الفرد او الافراد .

المطلوب وخارج عنه ، بخلاف القول بتعلقه بالأفراد فانه مما يقومه (٢٦) .
تنبية لاشكال بناء على القول بالمرة في الامتثال وانه لامجال للاتيان
بالمأمور به ثانيا على ان يكون ايضا فانه من الامتثال بعهد الامتثال ، واما
على المختار من دلالاته على طلب الطبيعة من دون دلالة على المرة ولا على
التكرار فلا يخلو الحال اما ان لا يكون هناك اطلاق الصيغة في مقام البيان بل
في مقام الاهمال او الاجمال فالمرجع هو الاصل ، واما ان يكون اطلاقها في

وعلى هذا فلا بد ان يكون المراد من المرة والتكرار الدفعة والدفعات
ليجري هذه المسألة على كلا القولين في تلك المسألة .

واما مسألة ان المطلوب من الامر هل هو الفرد الواحد والمتعدد فيما انها
لا تجري على كلا القولين في تلك المسألة ، كما عرفت فلا بد من جعلها من
تتمة البحث عن تلك المسألة على القول بتعلق الامر بالفرد دون الطبيعة .

(١) والجواب عن تلك واضح ، اما عن دليله الاول فلان كلامنا في المقام ليس
في تعيين ما هو المستفاد عرفاً من لفظ المرة والتكرار عند اطلاقهما ، بل محل
الكلام في ان هذا النزاع جار سواء أكان المراد من المرة والتكرار الدفعة
والدفعات ام الفرد والافراد ، ولا يكون النزاع مختصاً بهما باحد معنيهما
كما هو ظاهر .

واما عن دليله الثاني فلان هذا النزاع كما يجري على القول بتعلق الامر
بالفرد في تلك المسألة بكلا معنيهما ، ضرورة انه كما يصح ان يقال إن
المطلوب من الامر هو ايجاد الفرد دفعة واحدة او دفعات متعددة ، كذلك
يصح ان يقال إن المطلوب هو الفرد الواحد او الافراد المتعددة ، يجري على
القول بتعلقه بالطبيعة ايضا وذلك ايضا لان المراد من تعلق الامر بالطبيعة

ذلك المقام فلا اشكال في الاكتفاء بالمرة في الامتثال ، وانما الاشكال في جواز ان لا يقتصر عليها فان لازم اطلاق الطبيعة المأمور بها هو الاتيان بها مرة او مرارا ، لالزوم الاقتصار على المرة كما لا يخفى (١) .

وهو وجودها لا الطبيعة بما هي ، بدها انها ليست بشيء لتكون مطلوبا للمولى بل المطيوب هو وجودها :

وعلى هذا فيصح النزاع في دلالة الصيغة على المرة والتكرار بلا معنييهما بناء على هذا القول ايضا .

اما صحة هذا النزاع بالمعنى الاول اعني الدفعة والدفعات فظاهر ، فيصح ان يقال إن المطلوب هو ايجاد الطبيعة دفعة واحدة او دفعات .

واما صحته بالمعنى الثاني اعني الفرد والافراد فلان المراد من الفرد او الافراد وجود واحد من الطبيعة او وجودات منها ، فعندئذ يصح ان يقال إن المطلوب هو وجود واحد منها او وجودات منها .

وتظهر الثمرة بين ما اذا كان المراد من المرة الدفعة واما اذا كان المراد منها الفرد ، فانه على الاول لو اوجد المكلف افراد متعددة دفعة واحدة ، فيكون الجميع مصداقا للمأمور به ، مثلا لو قال المولى لعبيده « انتم احرار لوجه الله » فيصير الجميع احرارا .

واما على الثاني فان كان المأتمى به واحداً فلا اشكال في تحقيق الامتثال به وان كان زائداً ، فان كان المراد من المرة الفرد على نحو لا بشرط يحصل الامتثال ايضا باحدهما وكان الزائد لغواً ، واما اذا كان المراد منها الفرد على نحو لا بشرط لا ووحدة المطلوب فلا امتثال اصلا فيجب عليه الاتيان بالمأمور به (١) ثم انه لا شبهة في حصول الامتثال على القول بالمرة دفعة واحدة ولا

والتحقيق ان قضية الاطلاق انما هو جواز الاتيان بها مرة ضمن فرد او فردا فيكون ايجادها في ضمنها نحوا من الامتثال كاجادها في ضمن الواحد ، لاجواز الاتيان بها مرة ومرات ، فانه مع الاتيان بها مرة لامحالة يحصل الامتثال ويسقط به لاهر فيما اذا كان امتثال الأمر علة تامة لحصول الغرض الأقصى بحيث يحصل بمجردة فلا يبقى معه مجال لاتيانه ثانيا بداعي امتثال اخر او بداعي ان يكون الاتيان امتثالا واحدا ، لما عرفت من حصول الموافقة باتيائها وسقوط الغرض معها وسقوط الامر بسقوطه ، فلا يبقى مجال لامتثاله اصلا .

واما اذا لم يكن الامتثال علة تامة لحصول الغرض كما اذا امر بالماء ليشرب او يتوضأ فاتي به ولم يشرب او لم يتوضأ فعلا فلا يبعد صحة تبديل الامتثال باتيان فرد اخر احسن منه بل مطلقا كما كان له ذلك قبله على ماياتي

مجال الامتثال ثانياً اصلا .

واما على المختار من دلالة الامر على طلب الطبيعة من دون دلالة على المرة ولا على التكرار .

فلا يخلو الحال من ان يكون الأمر في مقام الاجمال والاهمال او في مقام البيان ، فاذا كان في مقام الاجمال او الاهمال فلا شك في ان المرجع هو الأصول فكل ما اقتضت الأصول يعمل به ، ولا يجوز لنا ان نتمسك بالاطلاق ، لأن المولى في مقام الاجمال او الاهمال فلا اطلاق في البين .

واما اذا كان في مقام البيان فلا اشكال في حصول الامتثال والاكتفاء بالمرة وانما الاشكال في انه بعد الاتيان بالمأمور به مرة وحصول الامتثال بها هل يقتصر عليها بان لا يجوز الاتيان بالمأمور به مرة ثانية او لا قديتهم ان لازم اطلاق الطبيعة المأمور بها هو الاتيان بهامرة او مرارا لالزوم الاقتصار على المرة.

(١) ولكن التحقيق في المقام هو ما ذهب اليه المحقق الخراساني هو ان الاطلاق يقتضي جواز الاتيان بالطبيعة مرة في ضمن فرد او افراد متعددة كما اذا قال المولى لعبده اتم احرار لوجه الله حيث انه اوجد الطبيعة في ضمن افراد متعددة دفعة واحدة فاتيانها في ضمن الافراد كايجادها في ضمن الواحد وهو علة لحصول الغرض فلا يبقى معه مجال للاتيان به ثانياً وحصول الامتثال ضرورة انه بعد حصوله لا يبقى مجال للاتيان به ثانياً بداعي آخر لغرض ان المطلوب هو صرف وجود الطبيعة على هذا القول ، والمفروض انه يتحقق بايجاد الطبيعة في ضمن فرد واحد ومع تحققه لا محالة يحصل الغرض ويسقط الامر ، بادهة انه لا يعقل بقاء الامر بعد حصول الغرض ، وعليه فلا محالة يكون الاتيان به ثانياً وايجادها مرة اخري بداعي الامر تشريع ومحرم لغرض عدم الامر في المقام .

فتحصل مما ذكرناه ان الاتيان بالطبيعة مرة واحدة يوجب حصول الغرض ومعه يسقط الامر لا محالة فلا يعقل امتثال بعد امتثال هذا اذا كان الامتثال علة تامة لحصول الغرض .

واما اذا لم يكن الامتثال علة تامة لحصول الغرض ، كما اذا امر المولى عبده باتيان الماء ليشربه او يتوضأ به فاتي به ولم يتوضأ به فهنا لا يبعد جواز الاتيان بفرد آخر وتبديل الامتثال بامتثال آخر احسن منه وهو اتيان الماء في الكأس الأبيض مثلاً . . . وهكذا .

المبحث التاسع :

المبحث التاسع الحق انه لادلالة للصيغة لا على الفور ولا على التراخي
نعم قضية اطلاقها جواز التراخي والدليل عليه تبادل طلب ايجاد الطبيعة منها
بلا دلالة على تقييدها بأحدهما فلا بد في التقييد من دلالة أخرى (١) .

المبحث التاسع :

(١) ان صيغة الامر بعد دلالتها على الوجوب هل تدل على القول بالفور او التراخي
اولا تدل على شئ عنهما .

فمنهم من قال بدلالتها على الفور .

ومنهم من قال بدلالتها على التراخي .

ولكن الحق كما عليه المحققون من الاصوليين عدم دلالتها على الفور ولا
على التراخي ، بل تدل على الطبيعة المجردة عن الفور والتراخي ، وانما هما
قيدان خارجيان مستفادان من الدليل الخارجي .

نعم يمكن ان يقال ان مقتضى الاطلاق ، اي اطلاق الصيغة جواز التراخي
فانه لما كانت الصيغة مطلقة وساكتة عن التقييد بالفور وقلنا بدلالتها على
الطبيعة المجردة فلا بأس بالتمسك بالاطلاق لاثبات جواز التراخي .

والدليل على ان الصيغة لا اشعار فيها لا على الفور ولا على التراخي هو
تبادل طلب ايجاد الطبيعة منها من دون فور وتراخي عند اطلاقها فاذا كان الفور
او التراخي مراداً للمولى فلا بد من نصب دلالة اخرى عليه واطلاق الصيغة لا يكفي
في ذلك ، والأدلة التي اقاموها على الفور او التراخي كلها مخدوشة ولا تدل على

كما ادعى دلالة غير واحد من الايات على الفورية ، وفيه منع ضرورة ان سياق اية « وسارعوا الى مغفرة من ربكم » وكذا اية « واسبقوا الخيرات » انما هو البعث نحو المسارعة الى المغفرة والاستباق الى الخير من دون استباق تركهما للغضب والشر ، ضرورة ان تركهما لو كان مستتبعا للغضب والشر كان البعث بالتحذير عنهما انسب كما لا يخفى .^(١)

المراد اصلاً ، كان اغلب استدلالاتهم هو التثبيت بالاستعمال ومع ذلك لا بأس بالاشارة الاجمالية اليها .

(١) استدلال القائلون بالفور بستة امور :

الأول ان السيد اذا قال لعبد اسقني فاخر العبد السقي من غير عذر عدّ عاصياً وذلك معلوم من العرف فلولا انه للفور لم يعد هذا من العصاة .

والجواب عنه ان الفورية هنا مستفادة من القرنية الخارجية ، لأن العادة قاضية بان طلب السقي انما يكون عند الحاجة اليه عاجلاً وهي قرينة دلالة على كون المطلوب هو الايمان بالمأمور به فوراً ومن المعلوم ان هذا ليس من محل الكلام في شيء فان محل الكلام انما هو في دلالة الصيغة عليه مجردة عن القرينة وقد عرفت انها لا تدل كذلك الا على طلب صرف وجود الطبيعة في الخارج .

الثاني - انه تعالى ذم الشيطان على ترك السجود لا ذم عليه السلام بقوله تعالى « ما منعك الا تسجد اذ امرتك الى آخر الآية » اذ لولا انفهامه للفور لما توجه الذم اليه ، ولكن له ان يقول انك لم تأمرني بالسجود فوراً وسوف اسجد والجواب ان الذم المتوجه اليه انما هو كون الأمر مقيداً بوقت معين ولم

يأت به والدليل على التقييد قوله تعالى « فاذا سويته ونفخت فيه من روح فقموا له ساجدين » ، فالفورية هنا مستفادة من القرنية الخارجية وهو كون الأمر

• • • • •
هقيداً بوقت معين .

الثالث - انه لو جاؤ التأخير لجاز الى وقت معين واللازم منتهى وكذا الملزوم وهو جواز التأخير .

واما الملازمة فيها انها انه لو كان التأخير جائزاً لكان الى اخر ازمناً الامكان اتفاقاً ولا يستقيم ذلك لانه غير معلوم والجهل به يستلزم التكليف بالمحال ، فيجب لذلك حينئذ ان لا يؤخر الفعل عن اول ازمناً الامكان ،

واما انتقاء اللازم فلانه ليس في الأمر اشعار بتعيين الوقت ولا عليه دليل من خارج ، وعليه فيجب الفور والجواب عنه بوجهين :

احدهما - النقص بما لو صرح المولى بجواز التأخير اذ لا نزاع في امكانه وانما الكلام في وقوعه خارجاً .

وثانيهما - انه انما يلزم تكليف بالمحال لو كان التأخير متعيناً اذ يجب حينئذ تعريف الوقت الذي يؤخر اليه ؛ واما اذا كان ذلك جائزاً فلا تتمكن من الامتثال في كل وقت اراد امتثاله ، فلا يلزم التكليف بالمحال عندئذ .

الرابع - بقوله تعالى « وسارعوا الى مغفرة من ربكم » وقوله تعالى « واستبقوا الخيرات » .

وبيان الاستدلال بهما هو ان الآية الاولى تدل على المسارعة الى مغفرة من ربكم وبما ان المغفرة فعل الله تعالى وخارجة عن قدرة المكلف واختياره ، فلا معنى لوجوب المسارعة اليها ، لانه من التكليف بالمحال ، فاذن لا محالة يكون المراد المسارعة الى سبب المغفرة ، ومن المعلوم ان لها اسباباً منها : التوبة ولذا تجب التوبة فوراً ، ومنها الاتيان بالمأمور به ، والآية الثانية قوهي قوله تعالى

فأفهم^(١) مع لزوم كثرة تخصيصه في المستحبات وكثير من الواجبات

واستبقوا الخيرات ومن المعلوم ان فعل المأمور به منها ، فاذن يجب الاستباق

اليه وانما يتحقق المسارعة والاستباق باتيان المأمور به فوراً .

والجواب عن هذا الدليل بوجوه :

الأول - ان الآيتين انما تدلان على الندب لا الوجوب ، لأن سياق آية

سارعوا وآية واستبقوا انما هو البعث نحو المسارعة الى المغفرة والاستباق الى

الخير من دون استتباع ترك المغفرة الغضب والشر حتى تدلا على

اللزوم ضرورة ان تركهما لو كان مستتبعا للغضب والشر كان البعث

بالتحذير عنهما انسابان يقال لو تركت المسارعة الى المغفرة والاستباق الى الخير

لمستحقون الغضب والشر فثبت انهما لا تدلان على الوجوب ، ، بل تدلان على

افضلية المسارعة والاستباق .

على انه لا يمكن انهما تدلان على الفور ، وذلك لمنافاته اي الفور مع المسارعة

والاستباق ، لأنهما انما يتحققان في زمان موسع لا مضيق ، الا ترى انه لا يقال

لمن قيل له صم غدأ فاصم انه سارع اليه واستبق .

والحاصل ان العرف قاض بان الاتيان بالمأمور به في الوقت الذي لا يجوز

تأخيره عنه لا يسمى مسارعة واستباقاً فلا تدلان على لزوم الفور فلا بد من

حملهما على الندب وقد نبه بذلك بقوله فافهم .

(١) ويمكن ان يقال انه اشارة الى انه لو تم هذا الكلام اي القول بان

الآيتين للندب لم يكن مجال لدلالة صيغة افعل على الوجوب في غيرهما ايضاً

فانه يمكن ان يقال ان قوله تعالى « اقيموا الصلاة » بعث الى اقامة الصلاة من دون

استتباع تركها الغضب ، والا لكان التحذير عنه انساب .

بل اكثرها فلا بد من حمل الصيغة فيما على خصوص النذب او مطلق الطلب^(١) ولا يبعد دعوى استقلال العقل بحسن المسارعة والاستباق وكان ما ورد من الآيات والروايات في مقام البعث نحوه ارشادا الى ذلك كآيات والروايات الواردة في الحث على اصل الاطاعة ، فيكون الامر فيها لما يترتب على المادة بنفسها ، ولو لم يكن هناك أمر بها كما هو الشأن في الاوامر الارشادية

ولكن ذلك في غير محله ، لأنه بعد ان قلنا بدلالة الصيغة على الوجوب واثبتنا ذلك لغة وعرفاً بالأدلة المذكورة فلا مجال لهذا الاحتمال ، وخروج الفرد بالقرينة لا يغير المدعى .

وانما قلنا بالنذب في الآيتين لمنافاة الصيغة فيهما ما تقتضيه مادة المسارعة والاستباق لما عرفت من ان مادتهما لا تتحقق الا فيما اذا كان الزمان موسعاً اي زمان الفعل ليقال انه سارع اليه واستبق واما اذا كان الزمان ضيقاً بحيث يجب الاتيان به في اول ازمنة الامكان فلا تصدق المسارعة والاستباق على اتيانه في اول تلك الازمنة وعلى هذا فلو قلنا بدلالة الصيغة على وجوب الفور والاتيان بالفعل في اول ازمنة الامكان فلا تتحقق معه المسارعة والاستباق فاذن تقع المنافاة بين صيغتهما ومادتهما على القول بدلالة الصيغة على الفور فاذن لا بد من حمل الآيتين على النذب واستحباب المسارعة والاستباق .

والحاصل انه لا يمكن دلالة الآيتين على وجوب الاتيان بالمأمور به فوراً وفي اول زمانه ، ضرورة انه معه لا تتحقق السرعة والاستباق .

(١) الوجه الثاني انه لو قلنا بان الآيتين تدلان على الفور لزم كثرة التخصيص في المستحبات وفي اكثر الواجبات ، لفرض ان اكثر الواجبات موسع فعليه لا بد لنا من حمل الصيغة فيهما على خصوص النذب او مطلق الطلب ،

فأفهم (١) .

تنسب بناء على القول بالفور فهل قضية الامر الاتيان فوراً ففوراً بحيث لو عصى لوجب عليه الاتيان به فوراً أيضاً في الزمان الثاني اولاً وجهان مبنيان على ان مفاد الصيغة على هذا القول هو وحدة المطلوب او تعدده . ولا يخفى انه لو قيل بدلالاتها على الفورية لما كان لها دلالة على نحو المطلوب من وحدته او تعدده فتدبر جيداً (٢) .

(١) الوجه الثالث ان الأمر على قسمين : مولوي، وارشادي .

اما الأول فهو ما يكون في مخالفته عقاب اذا كان امراً وجوبياً وعلى

موافقته ثواب .

واما الثاني فهو لا يترتب على مخالفته وموافقته اي شيء عدا ما يترتب

على ما يرشد اليه .

وبعد ذلك نقول انه يمكن ان يكون الأمر في الآيتين ارشادياً ، لفرض

استقلال العقل بحسن المسارعة والاستتباب الى الغفران والخيرات ، فاذن وورودهما

في هذا المقام قرينة على كونهما ارشاداً الى ما استقل به العقل وهو حسن

المسارعة والاستتباب كورود الامر بالاطاعة في الآيات والروايات فانه لا اشكال

في كونه ارشاداً الى حسنهما وانما مما استقل به العقل ، هذه خلاصة الكلام في

الفور والتراخي .

فتحصل مما ذكرناه ان الصيغة بنفسها لا تدل على الفور ولا على التراخي

وانما هي تدل على الطبيعة المجردة عنهما .

(٢) تنسب بناء على القول بالفور لو لم يأت المكلف بالمأمور به في اول

وقت من اوقات الامكان فهل يجب عليه الاتيان به في الثاني ام لا . وبعبارة اخرى

الفصل الثالث الاتيان بالمأمور به على وجهه يقتضي الاجزاء في الجملة

ان الاطلاق اي اطلاق الصيغة هل يقتضي ذلك ام لا .

الجواب القائلين بالفورية اختلفوا :

فمنهم من قال : ان الاطلاق يقتضي اتيان المأمور به في اول وقت من اوقات

الامكان ، وان لم يأت ففى الثاني ... وهكذا .

واحتج بان الامر يقتضي امتثال المأمور به على الاطلاق وذلك يوجب اتيانه

في اول ازمة الامكان والا ففى الزمان الثاني ... وهكذا .

وقيل بعدم اقتضاء الصيغة ذلك واستدل عليه بان قوله افعال يجري مجرى

قولنا افعال في الآن الاول ، ولا تقتضي ازيد من ذلك ، ومن هنا لو صرح

بذلك لما وجب الاتيان بالمأمور به بعد هذا الوقت وذلك دليل عدم الاقتضاء .

والتحقيق ان المسئلة ذات وجهين : وهما مبنيان على ان مفاد الصيغة على

القول بافادتها الفور هل هو وحدة المطلوب او تعدده ، فان قلنا بالاول فلاشك

في سقوط الأمر بعد عدم الاتيان به في اول ازمة الامكان وعدم جواز الاتيان به

بعد ذلك ، لفرض ان المطلوب هو اتيانه في اول زمان الامكان لا مطلقا، واذا

لم يأت به في ذلك الزمان فلا محالة يسقط الامر عنه ولا امر به في الزمان الثاني

ليؤتى به بداعي ذلك الامر ، لفرض ان الامر الاول لاحالة سقط وهذا بخلاف

عالمو قلنا بان مفاد الصيغة تعدد المطلوب يعني ان الأمر تعلق بشيئين أحدهما

الصلاة . والثاني اتيانها فوراً وعليه لو لم يأت بها في الان الأول يجب عليه في ان

الثاني والثالث ... وهكذا .

لا يخفى انه لو قلنا بان الامر للفور لما كانت له دلالة على نحوى المطلوب

من حيث وحدته وتعدده ، لأن الصيغة المطلقة انما تدل على الفورية فقط . واما

بلا شبهة ، وقبل الخوض في تفصيل المقام وبيان النقض والابرام ينبغي

وحدة المطلوب او تعدده فامر خارج عن الصيغة فح يجوز لنا بمقتضى مقدمات المحكمة- هي كون الامر في مقام البيان ، وعدم نصب قرينة تدل على خلاف المراد ، وعدم قدر متيقن في البين - الاخذ باطلاق الصيغة ، ومقتضاء عدم الوجوب في الان الثاني ، وان لم يكن له اطلاق فهل المرجع هو الاستصحاب او البرائة قيل : بالأول وقيل : بالثاني .

اما الدليل الأول :

فلاّنه بعد ان كان واجباً فوراً ولم يأت به في الآن الاول نشك في ان عدم الاتيان به في هذا الآن اوجب سقوط الأمر أم لا ؟ فنستصحب بقاءه في الان الثاني ، لغرض انه كان واجباً قبل هذا الزمان ، الآن كما كان .
ان قلت ان الأمر انما تعلق بالمأمور به مقيداً باتيانه فوراً ، فح يسقط الأمر لو لم يأت به في الآن الاول ، لعدم بقاء الموضوع . على انه لا بد في الاستصحاب من بقاء الموضوع .

قلنا ان القائل بالاستصحاب يرى الموضوع باقياً بالمساحة العرفية .
وبعبارة اخرى ان الأمر وان تعلق بالمأمور به مقيداً بالفور الا ان هذا القيد عقلي ، والعرف يرى عدم الاعتناء بهذا القيد .
واما الدليل الثاني- وهو القول بالبرائة كما هو الحق في المسألة- فهو أن الفورية قيد لاصل الموضوع وهو وجوب الاتيان بالمأمور به في الان الاول ، وبعد عدم الاتيان به في هذا الان لا محالة نشك في ان المأمور به الذي كان مقيداً بالفورية ولم يأت به فوراً هل يبقى على وجوبه ام لا ؟ فنقول بعدم وجوبه ، لأن العبد كان مكلفاً بالاتيان به مقيداً بالآن الاول لا اتيانه مطلقاً كيف اتفق ، فالقيد

تقديم امور (١) .

احدها - الظاهر ان المراد من وجهه في العنوان هو النهج الذي ينبغي ان يؤتى به على ذلك النهج شرعا وعقلا مثل ان يؤتى به بقصد التقرب في العبادة ، لاخصوص الكيفية المعتبرة في المأمور به شرعا ، فإنه عليه يكون على وجهه قيذا توضيحيا وهو بعيد (٢) .

كان قيذا لأصل وجوب الشيء بحسب لسان الدليل على الفرض ، ومع انتفاء هذا القيد لاحالة ينفي الامر المتعلق بالمقيد ، وعليه فلما شك في ثبوت امر للمطلق ، فيما انه شك في التكليف تجري البرائة عنه .

(١) الفصل الثالث في الاجزاء :

قال المصنف (ره) الاتيان بالمأمور به على وجهه يقتضي الاجزاء في الجملة بلاشبهة الخ وقبل الشروع في ذلك ينبغي تقديم امور :

الأول - ان المصنف لم عدل عن تعريف المشهور وهو ان الأمر بالشي اذا اتى به على وجهه هل يقتضي الأجزاء ام لا ؟ .

الجواب ان الاجزاء يكون من مقتضيات اتيان المأمور به وشؤونه لا من مقتضيات الأمر وشؤونه .

(٢) الثاني - الظاهر ان المراد من وجهه هو الكيفية المعتبرة في المأمور به شرعاً كالأجزاء والشرائط ، وعقلا كقصد القرية الذي يكون معتبراً عقلا لا شرعاً وليس المراد منه خصوص الكيفية المعتبرة فيه شرعاً من الأجزاء والشرائط الوجودية او العدمية ، از على هذا يلزم ان يكون قيد على وجهه توضيحياً . وذلك لأن قيد المأمور به يغني عن ذلك اي قيد على وجهه ، ضرورة ان المأمور به عبارة عن الاجزاء والشرائط الشرعيتين فالاتيان به اتيان بتلك

مع انه يلزم خروج التعبديات عن حريم النزاع بناء على المختار كما تقدم من ان قصد القربة من كفيات الاطاعة عقلا لامن قيود المأمور به شرعا (١) .

ولا الوجه المعتبر عند بعض الاصحاب ، فانه مع عدم اعتباره عند المعظم وعدم اعتباره عند من اعتبره الا في خصوص العبادات لامطلق الواجبات لاوجه لأختصاصه به بالذكر على تقدير الاعتبار فلا بد من ارادة ما يندرج فيه من المعنى وهو ما ذكرناه كما لا يخفى (٢) .

الاجزاء والشرائط ، وعليه فاذا كان المراد من قيد وجهه نفس تلك الاجزاء والشرائط فلا محالة يكون لغواً ، ولا يترتب عليه اثر ، وهذا بخلاف ما اذا كان المراد منه ما ذكرناه وهو الكيفية المعتبرة فيه شرعاً وعقلاً ، فانه على هذا لا يكون لغواً ، ولا يغني قيد المأمور به عنه ، لما عرفت من ان قصد القربة غير مأخوذ فيه فهو لا يشمل ذلك ، ولالجل اندراج العبادات في محل الكلام لا بد من الاتيان بهذا القيد ، على انه لا وجه لتخصيصه بالكيفية الشرعية فحسب .

(١) هذا اشكال اخر وهو ان لازم ذلك خروج التعبديات عن حريم النزاع لأن قصد القربة على هذا يكون خارجاً عن التعريف ، لما قد تقدم سابقاً من ان قصد القربة من القيود العقلية التي تسمى بالقيود الثانوية ، وانه مما يعتبر عقلاً لا شرعاً - لانه من كفيات الاطاعة عقلاً لامن قيود المأمور به شرعاً ، ومن المعلوم انه لا وجه للالتزام بخروج التعبديات عن محل الكلام اصلاً ، ضرورة انه لا شبهة في دخولها في محل البحث .

(١) كما انه لا وجه لان يكون المراد من وجهه الوجه المعتبر عند بعض

ثانيها الظاهر ان المراد من الاقتضاء ههنا الاقتضاء بنحو العلية والتأثير
لابنحو الكشف والدلالة ، ولذا نسب الى الاثيان لا الى الصيغة .
ان قلت هذا انما يكون كذلك بالنسبة الى أمره واما بالنسبة الى
أمر آخر كالاتيان بالمأمور به بالامر الاضطراري او الظاهري بالنسبة الى الامر
الواقعي ، فالنزاع في الحقيقة في دلالة دليلهما على اعتباره بنحو يفيد الاجزاء
او بنحو آخر لا يفيد (١) .

الأصحاب كقصد الوجوب والندب. لعدم اعتباره اولاً عند معظم الاصحاب وعدم
اعتباره عند من كان معتبراً عنده الا في خصوص العبادات لا مطلق الواجبات
ولا وجه لاختصاصه بالذكر ثانياً على تقدير الاعتبار لأن اختصاص ذكر الوجه
من قصد الوجوب او الندب بالخصوص لا معنى له اصلاً فلا بد اذن من ذكر
قيد الذي يندرج فيه هذا المعنى وغيره .

(١) الثالث ان الامر على ثلاثة اقسام .

القسم الاول واقعي .

الثاني - اضطراري .

الثالث - ظاهري .

اما الاول فهو الامر المتعلق بافعال المكلفين بعنوانيتها الاولى ، كالامر
المتعلق بالصلاة والصوم والحج ونحو ذلك في حالة اختيار المكلف .

واما الثاني فهو الأمر المتعلق بها بعنوانيتها الثانوية وهي عنوان الاضطرار .
او قل ان المراد منه هو الأمر المتعلق بها في حالة خاصة وهي حالة
اضطرار المكلف الى ترك جز او شرط ، كما في حال التقية او نحوها ، وذلك
كالامر المتعلق بالصلاة مع الطهارة الترابية ، او بالصلاة قاعداً ، او بدون

قلت نعم لكنه لا ينافي كون النزاع فيهما كان في الاقتضاء بمعنى المتقدم غايته ان العمدة في سبب الاختلاف فيهما انما هو الخلاف في دلالة دليلهما هل انه على نحو يستقل العقل بأن الاتيان به موجب للأجزاء ويؤثر فيه وعدم دلالته ، ويكون النزاع فيه صغرياً أيضاً ، بخلافه في الاجزاء بالاضافة

السورة كما في ضيق الوقت ونحو ذلك .

اما الثالث فهو الامر المتعلق بفعل المكلف في ظرف الجهل بالواقع وعدم العلم به الثابت باصل او اماره ، وذلك كما اذا استصحب المكلف طهارة بدنه او ثوبه وصلى او استصحب طهارته من الحدث وصلى ، ففي امثال ذلك الامر المتعلق بالصلاة مع الطهارة من الحدث ، او مع طهارة البدن او الثوب امر ظاهري لا واقعي ولا اضطراري .

اذا عرفت هذا فاعلم انه لاشبهة في ان الاتيان بالمأمور به على وجهه يقتضي الاجزاء عن امره لا محالة ، مثلاً الاتيان بالمأمور به بالأمر الواقعي مجزي عن امره ، الاتيان بالمأمور به بالأمر الاضطراري مجزي عنه ، وكذا الاتيان بالمأمور به بالامر الظاهري ، وكل ذلك مما لا شبهة فيه ولا كلام ، وانما الكلام في ان المأمور به بالامر الظاهري هل يجزي عن المأمور به بالأمر الواقعي ام لا وكذا الاتيان بالمأمور به بالأمر الاضطراري هل يكون مجزياً عن المأمور به بالامر الواقعي ام لا ، وهذا هو محل الكلام في هذه المسألة ، وسياتي تفصيل ذلك ان شاء الله تعالى .

الرابع في بيان معنى الاقتضاء اعلم ان للاقتضاء معنيين :

احدهما العلية والتاثير كما تقول النار مقتض للاحراق لولا المانع اي

انها علة ومؤثرة له .

الى أمره ، فانه لا يكون الاكبر ويالو كان هناك نزاع كما نقل عزير بعض
فأفهم (١) .

ثالثها الظاهر ان الاجزاء هيئنا بمعناه لغة وهو الكفاية وان كان يختلف

وثانيهما - الكشف والدلالة ، مثلاً يقال الدخان مقتض لل نار اي ان الدخان
كاشف عن وجود النار ودليل عليه ، لانه علة ومؤثرة فيه ، بل الأمر بالعكس
لأن النار علة لوجود الدخان لانه علة لوجوده .
وبعد ذلك نقول :

ان الاقتضاء هيئنا بمعنى العلية والتاثير يعني ان اتيان المأمور به على وجهه
يكون علة ومؤثراً لسقوط أمره ، ضرورة انه متى حصل الغرض منه يسقط
الأمر ، ومن المعلوم ان اتيانه كذلك يكون لا محالة علة لحصول الغرض منه
فيكون كاشفاً عن سقوطه .

ولكن هذه العلية والتاثير انما هو بالنسبة الى أمره لا الى أمر آخر اي اتيان
المأمور به على وجهه . يكون علة ومؤثراً لسقوط أمره مثلاً اتيان المأمور به
الظاهري يكون علة لسقوط أمره وكذا الاتيان بالمأمور به الاضطراري ، واما
بالنسبة الى أمر آخر وهو الأمر الواقعي فلا يكون الاتيان به علة لسقوط ذلك
الأمر ، فبح قد يتوهم ان الاقتضاء بمعنى الكشف والدلالة لا بمعنى العلية والتاثير .
وبعبارة اخرى ان النزاع حينئذ يرجع الى مقدار دلالة دليله وانه هل
يدل دليل على اعتباره مطلقاً حتى بعد انكشف الخلاف ام لا فعلى الأول يعجز
دون الثاني .

(١) و اشار به بذلك الى دفع هذا التوهم وان الأمر وان كان كما ذكر
يعني ان النزاع في الحقيقة في دلالة الأمر الظاهري على نحو يفيد الاجزاء او

ما يكفي عنه ، فان الاتيان بالمأمور به بالامر الواقعي يكفي فيسقط به التعبد به ثانيا وبالامر الاضطراري او الظاهري الجعلي فيسقط به القضاء ، لانه يكون ههنا اصطلاحا بمعنى اسقاط التعبد او القضاء فانه بعيد جدا (١) .
 رابعها الفرق بين هذه المسئلة ومسئلة المرة والتكرار لا يكاد يخفى ، فان البحث ههنا في ان الاتيان بما هو المأمور به يجزي عقلا ، بخلافه في تلك المسئلة فانه في تعيين ما هو المأمور به شرعا بحسب دلالة الصيغة بنفسها

على نحو لا يفيد ، الا انه لا ينافي كون النزاع في الأمر الظاهري والاضطراري ايضا كان في الاقتضاء بمعنى العلية والتاثير ، غاية الامر ان العمدة في سبب الاختلاف فيهما انما هو الخلاف في دلالة دليلهما ، ومن المعلوم انه بعد تعيين مدلول دليلهما لا محالة العقل اما ان يكون مستقلا بالاجزاء فيما اذا كان المأمور به بالأمر الظاهري او الواقعي واف بغرض الواقع او لا يكون مستقلا بذلك ، وهذا معنى العملية والتاثير .

(١) الخامس- انهم اختلفوا في معنى الاجزاء فالقهاء فسروا الاجزاء بسقوط القضاء في خارج الوقت والاعادة في الوقت والمتكلمون فسروه بموافقة الشريعة والحق ما ذكره المصنف (قده) من ان الاجزاء على معناه اللغوي ، وهو الكفاية اي اتيان المأمور به على وجهه يكفي عن اتيانه ثانياً ، مثلاً لو اتى المأمور به الواقعي بالنسبة الى امره او الظاهري بالنسبة الى امره او الاضطراري بالنسبة الى امره فانه يكفي عن الاتيان به ثانياً لا محالة ، ويسقط به التعبد ، فلا يحتاج الى الاتيان به ثانياً ، لحصول الغرض ؛ واما ارادة موافقة الشريعة او سقوط القضاء والاعادة من الاجزاء فبعيد جداً لأن كل ذلك من اثار الاجزاء ولوازمه لانه معناه .

او بدلالة أخرى •

نعم كان التكرار عملاً موافقاً لعدم الاجزاء لكنه لا بملاكه (١) •
وهكذا الفرق بينها وبين مسألة تبعية القضاء للاداء ، فان البحث في تلك المسئلة في دلالة الصيغة على التبعية وعدمها ، بخلاف هذه المسئلة فإنه كما عرفت في ان الاتيان بالمأمور به يجزي عقلاً عن اتيانه ثانياً اداءً او قضاءً او لا يجزي ، فلا علة بين المسئلة والمسئلتين اصلاً (٢) •

(١) السادس ما الفرق بين هذه المسئلة ومسألة المرة والتكرار ؟ حيث قد يتوهم انه لا فرق بينهما ببيان ان اجزاء الاتيان بالمأمور به عن الاتيان به ثانياً هو عين القول بالمرة فان بالاتيان به مرة يحصل الامثال ولا يحتاج الى الاتيان به ثانياً كما ان الاجزاء بالاتيان به مرة والحاجة الى الاتيان به ثانياً عين القول بالتكرار .

والجواب عن هذا التوهم هو ان الفرق بين المسالتين واضح وهو ان الكلام في تلك المسئلة اى مسئلة المرة والتكرار انما هو في تشخيص مدلول الصيغة وانها تدل على المرة والتكرار اولا ، والكلام في هذه المسئلة اى مسئلة الاجزاء انما هو في ان الاتيان بالمأمور به بعد الفراغ عن دلالة الصيغة على المرة او التكرار او الطبيعية المجردة عنهما هل يقتضي الاجزاء والكفاية عن الاتيان به ثانياً ام لا يقتضي ذلك ؟ فيكون المرجع في هذه المسئلة هو العقل يعني الاجزاء وعدمه من احكامه ، فانه الحاكم به لا غيره وهذا بخلاف المسئلة السابقة وهي مسئلة المرة او التكرار ، فان الملاك هناك هو اللفظ فلا يكون ربط بين المسئلتين عندئذ اصلاً . نعم التكرار عملاً موافق لعدم الاجزاء .

(٢) ثم انه قد يتوهم ايضا عدم الفرق بين هذه المسئلة ومسئلة تبعية

إذا عرفت هذه الأمور فتحقيق المقام يستدعى البحث والكلام في موضعين .
الاول ان الاتيان بالمأمور به بالأمر الواقعي ، بل بالأمر الاضطراري او
الظاهري أيضا يجزي عن التعبد به ثانيا ، لاستقلال العقل بأنه لامجال مع
موافقة الامر بأتيان المأمور به على وجهه لاقتضاء التعبد به ثانيا (١) .

نعم لايبعد ان يقال بأنه يكون للعيد تبديل الامتثال والتعبد ثانيا بدلا
عن التعبد به او لا لمنضما اليه كما اشرنا اليه في المسئلة السابقة وذلك
فيما علم ان مجرد امتثاله لا يكون علة تامة لحصول الغرض وان كان وافيا
به لو اكتفى به كما اذا أتى ببناء امر به مولاه ليشر به فلم يشر به بعد

القضاء للاداء .

وبيان ذلك هو ان هذه المسالة على القول بعدم الاجزاء والاتيان به ثانياً عين
القول بتبعية القضاء للاداء ادعى هذا القول يكون القضاء بالامر الاول وانه باق .
والجواب ان الفرق بينهما واضح ، لأن البحث عن مسئلة التبعية انما هو
في دلالة الصيغة عليها وعدمها بمعنى ان الصيغة هل تكون دالة على تبعية القضاء
للأمر الاول ام لا تدل على ذلك ، وهذا غير ما نحن فيه فان البحث فيه عن ان
الاتيان بالمأمور به يجزي عن اتيانه ثانياً بحكم العقل ام لا بعد الفراغ عن
تعيين مدلول الصيغة .

فتحصل ان الفرق بين المسئلتين في غاية الوضوح .

(١) الأول - انه لا شك في ان الاتيان بالمأمور به الظاهري بالنسبة الى
امره ، وكذا الاتيان بالمأمور به الواقعي بالنسبة الى امره ، وكذا الاتيان
بالمأمور به الاضطراري بالنسبة الى امره يكون مجزياً عن اتيانه ثانيا ، ولا يحتاج
الى الاتيان والتعبد به ثانيا ، لاستقلال العقل بذلك ، فانه لا محالة مع الموافقة

فان الامر بحقيقته وملاكه لم يسقط بعد ولذا لو اهرق الماء واطلع عليه العبد وجب عليه اتيانه ثانيا كما اذا لم يأت به اولا ، ضرورة بقاء طلبه ما لم يحصل غرضه الداعي اليه ، والا لما اوجب حدوثه فحينئذ يكون له الاتيان بماء آخر موافق للأمر كما كان له قبل اتيانه الاول بدلا عنه .

نعم فيما كان الاتيان علة تامة لحصول الغرض فلا يبقى موقع للتبديل كما اذا أمر بأهراق الماء في فمه لرفع عطشه فأهرقه ، بل لولم يعلم انه من اي القبيل فله التبديل بأحتمال ان لا يكون علة فله اليه سبيل ويؤيد ذلك بل يدل عليه ما ورد من الروايات في باب اعادة من صلى فرادي جماعة « وان الله تعالى يختار احبهما اليه ^(١) .

اي موافقة المأمور به باتيانه يحصل الغرض ، ومعه يسقط الأمر ، فلا يبقى بعده امر حتى يمثل ويتعبد به ثانيا .

(١) نعم يمكن ان يقال انه يجوز للعبد تبديل الامتثال والتعبد به ثانيا بدلا عن التعبد به اولا ، لا منضمّا الى الامتثال الأول ، بحيث يكون الاتيانان بامتثال واحد ، كما تقدم في مسألة المرة والتكرار .

ولكن لا يخفى ان امكان الاتيان ثانيا ، بناء على جواز تبديل الامتثال ، انما هو في فرض عدم حصول الغرض بمجرد الاتيان الاول وعدم كون المأتمنى بعلة تامة لحصوله .

فح يجوز له التبديل ثانيا وان كان علة تامة له لم يبقى مجال لامتثاله ثانيا والحاصل ان للعبد الاتيان بالمأمور به ثانيا اذا لم يكن الاتيان به اولا علة تامة لحصول الغرض منه ، مثلا لو قال المولى اسقني فاتي بالماء ليشر به فلم يشر به بعد فان للعبد التبديل ثانيا فان الأمر بحقيقته لم يسقط بعد ولذا

الموضع الثاني وفيه مقامان :

المقام الاول في ان الاتيان بالمأمور به بالامر الاضطراري هل يجزي عن الاتيان بالمأمور به بالامر الواقعي ثانيا بعد رفع الاضطرار في الوقت اعادة وفي خارجه قضاء او لا يجزي ، تحقيق الكلام فيه يستدعي التكلم فيه تارة في بيان ما يمكن ان يقع عليه الامر الاضطراري من الانحاء وبيان

لو اهرقه ولم يطلع عليه العبد وجب عليه الاتيان ثانياً ، كما كان عليه اولاً لعدم حصول غرضه ، فالطلب يكون باقياً ، ما دام لم يحصل الغرض ، لأن الغرض هو الداعي الى الطلب فانه لو لم يكن السقي محبوباً عنده لم يكن باعثاً الى الطلب، ولما كان يجب عليه الامتثال تحصيلاً لهذا الغرض فان عليه الاتيان بماء آخر موافق للأمر .

هذا اذا لم يكن الاتيان الأول علة تامة لحصول الغرض واما اذا كان الاتيان به علة تامة لحصوله فلا مجال للتبديل ثانياً .

فلو امر المولى باراقه الماء في فمه لرفع العطش فاراقه لم يجز له الاتيان ثانيا لسقوط الأمر من جهة حصول الغرض فلا وجه للتبديل ثانياً .

فتحصل انه اذا علم بكون المأتى به علة تامة لحصول الغرض فلا مجال للاتيان به ثانياً واما اذا علم بعدم كون المأتى به علة تامة لحصوله فله التبديل ثانياً ، لكون السقوط اى سقوط الامر دائراً مدار حصول الغرض ، فان حصل سقط الامر والا فلا . نعم قد يكون الاتيان بالمأمور به علة تامة لحصول الغرض ومع ذلك يجوز للعبد الاتيان به ثانياً لتحصيل الغرض الا اهم كما دل عليه الخبر في باب اعادة الصلاة جماعة لو اتى بها فرادى قال عليه الصلاة والسلام (ان الله تعالى يختار احبهما اليه) هذه خلاصة الكلام في الموضع الأول .

ما هو قضية كل منها من الاجزاء وعدمه ، وأخرى في تعيين ما وقع عليه (١) .
فاعلم انه يمكن ان يكون التكليف الاضطراري في حال الاضطرار
كالتكليف الاختياري في حال الاختيار وافيا بتمام المصلحة وكافيا فيما هو المهم
والغرض ويمكن ان لا يكون وافياً به كذلك ، بل يبقى منه شيء امكن استيفائه
اولا يمكن وما امكن كان بمقدار يجب تداركه او يكون بمقدار
يستحب (٢)

(١) الموضوع الثاني وفيه مقامان :

الاول - ان الاتيان بالمأمور به الاضطراري هل يكون مجزياً عن الاتيان
بالمأمور به الاختياري بعد رفع الاضطرار في الوقت او في خارجه ام لا يجزي؟
فالبحث في هذا المقام يحتاج الى البحث في مرحلتين :
احديهما في بيان ما يمكن ان يقع عليه الأمر الاضطراري من الانحاء
وشرح قضية كل واحد منها من حيث الاجزاء وعدمه .
وثانيتها في الواقع من هذه الانحاء وانه ما هو ؟
وفي المرحلة الأولى من البحث نبحث كما تقدم من قضية كل من انحاء
الامر الاضطراري بالاضافة الى الاجزاء وعدمه .

(٢) فاذا اتضح ذلك فاعلم ان الأمر الاضطراري في حالة الاضطرار كما يمكن
ان يكون كالأمر الاختياري في حالة الاختيار وافي بتمام المصلحة، كذلك يمكن ان
يكون التكليف في هذه الحالة اي حالة الاضطرار غير وافي بتمام المصلحة وغير كاف
بها ، بل يبقى شيء منها .

مثلا لو فرضنا ان للمصلحة مع الموضوع عشرة مراتب من المصلحة وللصلاة مع
التيمم اما ان تكون بهذا المقدار او اقل منه .

ولا يخفى انه ان كان وافيا به فيجزى فلا يبقى مجال اصلا للتدارك
لاقتضاء ولااعادة^(١) .

وكذا لو لم يكن وافيا ولكن لايمكن تداركه ولايكاد يسوغ له البداري
هذه الصورة الا لمصلحة كانت فيه لما فيه من تقض الغرض وتقويت مقدار

اذا عرفت هذا فاعلم ان للمسألة صوراً :

فان المأمور به الاضطراري اما ان يكون وافياً بتمام المصلحة التي تكون
في المأمور به الاختياري واما ان لا يكون كذلك بل يبقى منها شيء كما مثلنا
سابقاً ، وعلى الثاني اما ان يمكن استيفاء ما بقي من المصلحة اولا وعلى
الأول اما ان يكون الباقي بمقدار يجب تداركه اولا بل مستحب ، فهذه اربع صور :
الأولى كون المأمور به الاضطراري وافيا بتمام المصلحة القائمة في
المأمور به الاختياري .

الثانية كون المأمور به الاضطراري غير واف بتمام المصلحة ولكن الباقي
بمقدار قليل غير ممكن الاستيفاء .

الثالثة كون المأمور به الاضطراري غير واف بتمام المصلحة مع امكان
التدارك ووجوبه .

الرابعة كون المأمور به الاضطراري غير واف بتمام المصلحة ولكن الباقي
بمقدار لا يجب تداركه بل يستحب .

(١) وبعد بيان هذه الصور نقول أنه لا أشكال في الاجزاء في الصورة الأولى
والثانية ، اما في الصورة الاولى فالمفروض ان الاتيان به واف بتمام مصلحة الواقع ،
ومعه لا يبقى مجال لا للاعادة ولا للمقضاء .

من المصلحة لولا مراعات ما هو فيه من الأهم فأفهم (١) .

لا يقال عليه فلامجال لتشريعه ولو بشرط الانتظار لأمكان استيفاء الغرض بالقضاء ، فانه يقال هذا كذلك لولا المزاخمة بمصلحة الوقت (٢) .
واما تسويغ البدار او ايجاب الانتظار في الصورة الاولى ، فيدور مدار كون العمل بمجرد الاضطرار مطلقا او بشرط الانتظار او مع الياس

(١) واما في الصورة الثانية فلان الباقي لا يمكن تداركه . ومعها لا مجال للاعادة ولا للقضاء نعم يقع الكلام في جواز البدار في هذه الصورة اى الصورة الثانية التي لم يكن المأمور به الاضطرارى وافياً بتمام المصلحة والباقي غير ممكن الاستيفاء او يجب التأخير الى ان يرتفع المانع كي يتمكن من تحصيل المصلحة لأن المصلحة الباقية وان كانت قليلة ، الا ان تعويتها على المكلف بلا موجب بعد ان كانت ممكن الاستيفاء .

نعم يمكن ان يقال بجواز البدار لو كان فيه مصلحة يتدارك بها المصلحة الفائتة التي كانت في المأمور به الواقعي الاختيارى .
فبح لا بأس بالبدار والاتيان بالمأمور به الاضطرارى في اول الوقت لمصلحة فيه .

(٢) ان قلت بناء على عدم اهمية البدار لا مجال لتشريع الأمر الاضطرارى في حالة الاضطرار لأن الاتيان بالمأمور به الاختيارى قضاء مما يوجب حصول الغرض واستيفائه ، ومعها لا مجال للأمر باتيان المأمور به الاضطرارى ، بل يجب عليه الانتظار حتى يرتفع المانع ليأتى بعده بالمأمور به الواقعي قضاء اواعادة .

قلنا الأمر كما تقول: فانه لا يجوز الاتيان بالمأمور به فوراً في حالة

عن طرو الاختيار ذا مصلحة ووافيا بالعرض (١) .

وان لم يكن وافيا وقد امكن تدارك الباقي في الوقت او مطلقا ولو بالقضاء خارج الوقت ، فان كان الباقي مما يجب تداركه فلا يجزي فلا بد من ايجاب الإعادة او القضاء والا فيجزي ولا مانع عن البدار في صورتين غاية الامر يتخير في الصورة الاولى بين البدار والاتيان بعملين

الاضطرار ، كي تفوت منه المصلحة ولو كانت قليلة ، ولكن الاتيان به في تلك الحالة وان ادت الى فوات مقدار من المصلحة يمكن تداركه الا ان اهمية البدار مما تتدارك به ذلك المقدار الفائق ولذا قلنا انه لولا الاهمية التي هي في نفس البدار لما جاز الاتيان به فوراً ، بل يجب عليه الانتظار حتى يرتفع المانع ، فان ارتفع فهو والا اتى به في تلك الحالة اداء واقضاء .

والحاصل ان الاتيان بالمأمور به في حالة الاضطرار اذا كان غير واف بتمام المصلحة والباقي غير ممكن الاستيفاء لا يجوز فوراً لولا أهمية البدار فلو اغمضنا عن ذلك لما جاز له تفويت هذه المصلحة فاهمية المصلحة الوقتية القائمة بنفس البدار مما يسوغ الاتيان به في حالة الاضطرار .

هذه خلاصة الكلام في الصورة الثانية من حيث جواز البدار وعدمه .

(١) واما جواز البدار في الصورة الأولى فيدور مدار كون المأمور به الاضطراري هل هو واف بتمام المصلحة مطلقاً وبمجرد الاضطرار او مع قيد آخر. وبعبارة اخرى ان جواز الاتيان به في حال الاضطرار هل هو مطلق وغير مقيد بشيء او هو مشروط بالانتظار او الياس عن طرو الاختيار .

فان قلنا : بالأول فلا اشكال في جواز الاتيان به في تلك الحالة فوراً، لأن الاتيان في تلك الحالة لا يوجب تفويت اي شيء على المكلف على الغرض .

العمل الاضطراري في هذا الحال والعمل الاختياري بعد رفع الاضطرار

واعا ان قلنا بالثاني فلا اشكال في عدم جواز البدار بل الواجب عليه هو الانتظار الى آخر الوقت فان وجد الماء فهو والا اتى بالمأمور به بأمره الاضطراري فيكون مجز ومكف عن الاتيان به ثانياً بعد زفع المانع ..
والحاصل انه بعد ان كان المأمور به مشروطاً باليأس عن طر والاختيار ومشروطاً بالانتظار فلا تجوز المبادرة الى المأمور به والاتيان به في حالة الاضطرار بل الواجب هو الانتظار حتى يرتفع المانع أو ييأس عن طر والاختيار .
ثم اعلم ان حد اليأس بيد المكلف ففي كل وقت وآن قطع باليأس عن وجدان الماء او عن امكان الخروج عن المكان الغصبي مثلاً جاز له الاتيان به اى المأمور به الاضطراري .

فنتحصل ان الصورة الأولى تنقسم الى ثلاثة اقسام :

الأول - ان المأمور به الاضطراري واف بتمام المصلحة من دون كونه مشروطاً بشرط .

الثاني - انه واف بتمام المصلحة مشروطاً بالانتظار .

الثالث - انه واف بتمام المصلحة الا انه مشروطاً باليأس عن طر والاختيار .

الصورة الثانية وهي التي كان المأمور به الاضطراري غير واف بتمام المصلحة ولكن الباقي غير ممكن التدارك - تنقسم كذلك الى ثلاثة اقسام .

الأول - ما كان الاتيان بالمأمور به الاضطراري غير مشروط بشرط

اصلاً بل هو مطلق .

الثاني - ما كان مشروطاً بشرط الانتظار .

الثالث - ما كان مشروطاً بشرط اليأس عن طر والاختيار ،

او الانتظار والاقتصار بأتيان ما هو تكليف المختار (١) .
وفي الصورة الثانية يتعين عليه استحباب البدار واعادته بعد طرو

سنة تحصل من الصورتين الاوليين .

(١) والصورة الثالثة وهي التي كان المأمور به غير واف بتمام المصلحة الا

ان الباقي كان ممكن التدارك ، وكان تداركه واجبا تنقسم الى قسمين :

الأول ما امكن تداركه في الوقت .

الثاني - ما امكن تداركه في الخارج عن الوقت .

اما الكلام في هذين القسمين من حيث الاجزاء وعدمه فاعلم انه لا يمكن

القول بالاجزاء فيهما لامكان تدارك الفأنت الذي هو واجب التدارك ، فلا

مجال للاتيان بالمأمور به في حالة الاضطرار بل الواجب عليه الانتظار الى ان

يتدارك الفأنت فلو اتى بالمأمور به في تلك الحالة لوجب عليه الاعادة والاتيان

به ثانيا لو ارتفع الاضطرار في الوقت ووجب عليه القضاء لو ارتفع الاضطرار

في خارج الوقت .

والمحصل انه لا يجوز الاتيان بالمأمور به الاضطراري في الصورة الثالثة في كلا

القسمين المزبورين بعد ان كان الفأنت ممكن التدارك وواجب بل لا بد له من

الانتظار حتى يرتفع المانع .

فان ارتفع فهو والا اتى به في اخر الوقت .

واما البدار في كلا هذين القسمين فوجوده وعدمه سيان لأنه لو بادر واتى

بالمأمور به في حالة الاضطرار لكان الواجب عليه ايضا الاتيان به ثانيا بعد رفع

الاضطرار ، غاية الأمر في صورة المبادرة يجب الاتيان بعمليتين : العمل الاضطراري

والاختياري ، وفي صورة الانتظار يجب الاتيان بعمل واحد وهو العمل الاختياري

الاختيار (١) هذا كله فيما يمكن ان يقع عليه الاضطراري من الانحاء .
واما ما وقع عليه فظاهر اطلاق دليله مثل قوله تعالى : « فان لم تجدوا
ماءً فتييموا صعيدا طيبا » ، وقوله عليه السلام « التراب أحد الطهورين
يكفيك عشر سنين » هو الاجزاء وعدم وجوب الاعادة او القضاء ، ولا بد
في ايجاب الاتيان به ثانيا من دلالة دليل بالخصوص .
وبالجملة فالتبع هو الاطلاق لو كان والا فالاصل وهو يقتضي البرائة
من ايجاب الاعادة لكونه شكاً في اصل التكليف ، وكذا عن ايجاب القضاء
بطريق اولي (٢) .

(١) والصورة الرابعة وهي التي كان المأمور به غير واف بتمام المصلحة ولكن

الباقى ممكن التدارك ، وغير واجب ، فهي منقسم الى قسمين ايضا .

الأول - انه ممكن التدارك في الوقت .

الثاني - انه ممكن التدارك في الخارج من الوقت ، والبدار في هذين القسمين

غير متعين على المكلف ، ولكن لا تجب عليه الاعادة في الوقت لو بادروا تى بالمأمور به في

حالة الاضطرار نعم هي مستحبة ، وكذا لا يجب عليه القضاء في خارج الوقت ، لأنه

وان كان المأمور به غير واف بتمام المصلحة ، وكان الباقي ممكن التدارك ، الا

انه لما كان غير واجب التدارك جاز الاتيان به في تلك الحالة من دون

ان تترتب عليه عقوبة ومؤاخذة .

فتحصل من الصورة الثالثة والرابعة عدة صور فتضاف هذه الصور الى الصور

المتقدمة فيصير المجموع عشرة .

(٢) واما الكلام في المرحلة الثانية اعني البحث عن وقوع هذه الانحاء في

الخارج والواقعة من حيث الاجزاء وعدمه .

نعم لو دل عليه على ان سببه فوت الواقع ولو لم يكن هو فريضة

فاعلم ان الادلة القائمة على وقوع الأمر الاضطراري واجزائه عن الأمر الواقعي مطلقة، ولا تدل على قسم خاص من الاقسام المذكورة، والصور المزبورة .

نعم يمكن ان يقال بان الصورة الثالثة التي كان المأمور به فيها غير وافي بتمام المصلحة وكان الباقي ممكن الاستيفاء . وواجب التدارك مسلم الخروج . وذلك لأنه في هذه الحالة لا يكون المأمور به مجزياً عن الواقع بعد ان كانت المصلحة الغائنة ممكنة التدارك وواجبة ، بل الواجب عليه هو الاتيان به ثانياً في الوقت او في خارجه

والحاصل ان الادلة الشرعية التي اقيمت على اجزاء المأمور به الاضطراري عن الواقع مثل قوله تعالى « فان لم تجدوا ماء فتيمموا صعيداً طيباً » . وقوله صلى الله عليه وآله وسلم « التراب احد الطهورين يكفيك عشرين » مطلقة لاتدل على الاجزاء في قسم خاص من الاقسام المذكورة الا انها لاتدل على الاجزاء في كل حال وعليه فالقدر المتيقن منها هو عدم شمولها للصورة الثالثة كما مر آنفاً .

واما سائر الصور فليس لتلك الادلة دلالة على تعيين واحد منها . وبالجملة الاطلاق اى اطلاق دليل البديل هو المتبع لو كان موجوداً ولا مجال معه للرجوع الى الاصول العمليّة ، ومع عدمه يرجع الى اطلاق دليل البديل اذا كان والا فالمرجع البرائة من ايجاب الاعادة ، لان العبد بعد ان كان مكلفاً في حال الاضطرار بالصلاة مع التيمم مثلاً ، وكان المأمور به وافياً بتمام المصلحة اولم يكن وافياً ، ولكن الباقي غير ممكن الاستيفاء او كان ممكن الاستيفاء ، الا

كان القضاء واجبا عليه لتحقيق سببه وان اتى بالعرض، لكنه مجرد الفرض^(١) المقام الثاني في اجزاء الاتيان بالمأمور به بالامر الظاهري وعسده ، والتحقيق ان ما كان منه يجزي في تنقيح ما هو موضوع التكليف وتحقيق متعلقه وكان بلسان تحقق ما هو شرطه او شرطه كقاعدة الطهارة او الحلية بل واستصحابهما في وجه قوي ونحوها بالنسبة الى كلما اشترط بالطهارة او الحلية يجزي ، فان دليله يكون حاكما على دليل الاشتراط ومبينا لدائرة

انه غير واجب ، واتى بالمأمور به في تلك الحالة مع القيود المذكورة يشك في وجوب الاعادة عليه في الوقت كما اذا وجد الماء مثلا في الوقت ، او القضاء اذا كان في الخارج من الوقت فلا تجرى البرائة لانه شك في اصل التكليف .

(١) وحاصله انه اذا لم تجب عليه الاعادة في الوقت فعدم وجوب القضاء في

الخارج بطريق اولي .

وقد اورد عليه بان الاولى ممنوعة في المقام ، لأن معنى الاولى كون الحكم في الفرع اقوى من الاصل كما في قوله تعالى « ولا تقل لهما اف » حيث إن الآية الشريفة تدل على عدم جواز الاف للوالدين ، لكونه ايذاء بالنسبة اليهما ، فدالتهما على عدم جواز الضرب والشتم والقتل بطريق اولي ، لان الايذاء الحاصل من الضرب اكثر وازيد من الايذاء الحاصل من الاف ، فدالتهما على وجود الحكم في الفرع الذي هو الضرب ازيد من وجوده في الاصل الذي هو الاف .

والحاصل انه لا بد من وجود الجامع بين الفرع والاصل ولكن الملاك في الفرع اقوى من وجوده في الاصل كما قلنا ان الايذاء الذي يحصل من الضرب والشتم اكثر من الايذاء الحاصل من الاف، فلذا تكون حرمتها اكثر وعقوبتها

الشرط وانه اعم من الطهارة الواقعية والظاهرية ، فانكشف الخلاف فيه لا يكون موجبا لانكشاف فقدان العمل لشرطه بل بالنسبة اليه يكون من قبيل ارتفاعه من حين ارتفاع الجهل (٢) .

وهذا بخلاف ما كان منها بلسان انه ما هو الشرط واقعا كما هو لسان الامارات فلا يجزي ، فان دليل حجيته حيث كان بلسان انه واجد

اشد ، وهذا بخلاف ما نحن فيه وهو عدم وجوب الاعادة فيما اذا ارتفع الاضطراب في الوقت وعدم وجوب القضاء فيما اذا ارتفع الاضطراب في خارج الوقت ، ومن المعلوم انه ليس عدم وجوب القضاء في خارج الوقت اولى من عدم وجوب الاعادة في الوقت ، لفرض ان الشك في كليهما في اصل التكليف ، ومعه تجري البراءة عنه ، وليس جريان البراءة عن وجوب القضاء اولى من جريانها عن وجوب الاعادة .

فتحصل من مجموع ما ذكرناه انه لا يجب عليه الاتيان ثانيا بعد رفع الاضطراب كما هو مقتضى اطلاق دليله .

نعم يمكن ان يقال انه لو دل دليل القضاء على ان سببه عدم الاتيان بالواقع ولو لم يكن الواقع فريضة كان القضاء واجبا عليه لتحقق سبب القضاء وهو عدم الاتيان بالواقع لكنه مجرد فرض لا واقع له اصلا .

هذه خلاصة الكلام في اجزاء الامر الاضطرابي عن الواقع .

(١) المقام الثاني في بيان اجزاء الامر الظاهري عن الواقع .

بمد ما عرفت مما حققناه في الامر الاضطرابي و اجزائه عن الامر الواقعي يقع الكلام في ان الاتيان بالمامور به بالامر الظاهري يجزي عن الواقع اى عن المامور به بالامر الواقعي اعادة وقضاء فيما اذا انكشف الخلاف في الوقت

لما هو شرطه الواقعي فبارتفاع الجهل ينكشف انه لم يكن كذلك ، بل

او في خارجه وقبل بيان ما هو الحق في المسألة والخوض في التقي والاثبات
لا بد من ذكر مقدمة تمهيداً لما نشرع فيه .

اعلم ان الاتيان بالمأمور به الظاهري وانكشاف الخلاف بعده تارة يتحقق
في الموضوعات كما اذا بنى المصلي بطهارة ثوبه بالاستصحاب بناء على انه من الاصول
كما هو الاقوى او غيره من الاصول المقررة في الموضوعات ثم قامت بينة
شرعية على نجاسة ذلك الثوب واخرى يتحقق في الاحكام وتحققه في الاحكام
تارة بالنسبة الى المجتهد واخرى بالنسبة الى المقلد ، اما بالنسبة الى المجتهد
فكما اذا حكم بعدم وجوب السورة في الصلاة من جهة امارة ظاهرية من آية
او رواية او اصل عملي ثم قامت امارة اخرى على وجوبها في الصلاة ولا بد له
عندئذ من العمل بهذه الامارة ، لفرض سقوط الامارة الاولى عن الاعتبار بعد
انكشاف خلافها .

واما بالنسبة الى المقلد فكما اذا رجع عن تقليد المجتهد الذي لا يرى
وجوب السورة في الصلاة الى المجتهد الذي يرى وجوبها فيها وغير ذلك
من الموارد .

اذا عرفت ذلك فاعلم ان الاحكام الظاهرية الثابتة بالامارات المجمولة
والمعتبرة شرعاً على نحوين :

مفاد النحو الاول منهما جعل الموضوع للحكم الشرعي وتنقيح
موضوعه وتوسيعه .

ومفاد النحو الثاني منها ثبوت الحكم الشرعي واقعاً .

اما النحو الاول منهما فيعبر عنه بالاصول كقاعدة الطهارة في قوله **لَا يَجُوزُ** :

كان لشرطه فاقده هذا على ما هو الاظهر الاقوى في الطريق والامارات من ان

« كل شيء لك طاهر حتى تعلم انه قذر » وقاعدة الحلية كقوله ﷺ :

« كل شيء لك حلال حتى تعلم انه حرام » ، الاستصحاب والبرائة فهذه الاصول

تفتح موضوعات الاحكام وتوجب توسيعها .

وبناءً عليه فان المأمور به الظاهري يكون محزباً عن الاتيان به ثانياً بعد

رفع الامر الظاهري وانكشف الخلاف ، ولا يحتاج الى الاتيان به ثانياً لا

اعادة ان كان كشف الخلاف في الوقت ، ولا قضاء ان كان في الخارج من الوقت

بيان ذلك ان موضوع التكليف ومتعلقه مثلاً هي الصلاة متقيدة بالطهارة ومتقيدة

فيما لا يوكل ، و اشار الى الاول بقوله عليه الصلاة والسلام « لاصلاة الا

بطهور » ، والي الثاني بقوله ﷺ « ولا يقبل الله تلك الصلاة الا فيما احل الله

الكلمة » فالصلاة مشروطة ومقيدة بالطهارة والحلية الواقعتين بناء على ظهور الروايتين

فيهما ، والا لو كانتا ظاهرتين في مطلق الطهارة والحلية لكان الاجزاء ظاهراً

ولا يحتاج الى الاصول العملية ، فالطهارة والحلية شرط في الصلاة بحيث لو اتى

به مجرداً عنهما لم يسقط الأمر ووجب عليه الاتيان بها ثانياً اعادة في الوقت

وقضاء في خارج الوقت ، فالتكليف مقيد ومشروط بالطهارة والحلية لا مجرداً

عنهما الا ان الاصول في الموارد التي يشك في طهارة الثوب او حلية اجزائه حاكمة

على دليلي الطهارة والحلية ، بمعنى انها تدل على ان الطهارة والحلية التان تشترط

وتقيد بهما الصلاة اعم من الطهارة والحلية الواقعية .

فاذا اتى بالصلاة في ثوب محكوما بالطهارة او الحلية من جهة الأصل يكون

مجزياً ومستقلاً للامر ، ولا يحتاج الى الاعادة ان كان كشف الخلاف في الوقت

ولا الى القضاء ان كان في الخارج .

حجيتها ليست بنحو السببية (١) .

وأما بناءً عليها وان العمل بسبب اداء اماراة الى وجدان شرطه او شرطه يصير حقيقة صحيحة كأنه واجد له مع كونه فاقدا فيجزى لو كان الفاقد معه في هذا الحال كالواجد في كونه وافيا بتمام الغرض ، ولا يجزى لو لم يكن كذلك ويجب الاتيان بالواجد لاستيفاء الباقي ان وجب ، والا

وكذا لو علمنا بطهارة ثوب سابقا ولكن شككنا فيما بعد انه باق على طهارته ام لا فنستصحب الطهارة ونأتمى بالصلاة مع هذا الثوب ولا يحتاج الى الاتيان به ثانيا لا اعادة ولا قضاء ، وذلك لأن الاستصحاب حاكم على دليل اشتراط الصلاة بالطهارة لجعل الاستصحاب الطهارة المشروطة اعم من الواقعية والظاهرية ، ذلك فيما يخص الاصول .

(١) واما النحو الثاني منهما هو الذي كان مفاده ثبوت موضوع الحكم الشرعي الواقعي او نفسه فيعبر عنه بالامارات كالبينة وخبر الآحاد وسائر الطرق والامارات التي نزلها الشارع منزلة العلم بالواقع .
ولا يخفى ان حجية الطرق والامارات تنصور على نحوين : ذهب الى كل منهما طائفة :

الأول الطريقة ونعني بذلك ان لا يكون في نفس العمل بها مصلحة تتدارك بها مصلحة الواقع سوى انها طريق اليه : والثاني السببية اي يكون في العمل بها مصلحة تتدارك بها مصلحة الواقع اما بناءً على الطريقة فلا يجزى العمل بها عن اعادة المأتمى به في الوقت وقضائه في خارجها اذا انكشف الخلاف فاذا قامت الامارة على طهارة الثوب المشكوك طهارته فاتمنا بالصلاة في هذا الثوب ثم تبين انه نجس .

لا مستحب ، هذا مع امكان استيفائه والا فلا مجال لاثبانه كما عرفت في الامر الاضطراري (١) .

ولا يخفي ان قضية اطلاق دليل الحجية على هذا هو الاجتزاء بموافقته

فح لا يحكم بكون الصلاة مجزية عن الواقع ، بل لا بد من الاثبات بها ثانيا لان الطهارة التي كانت شرطاً للصلاة مفقودة حال الاثبات بها والمفروض انه ليس في العمل بالامارة القائمة على الطهارة مصلحة تدارك بها مصلحة الواقع سوى انها طريق اليه .

والحاصل انه بناء على عدم التوسعة وعدم السببية لا بد من الاثبات به ثانيا اعادة ان كان كشف الخلاف في الوقت ، وقضاء ان كان في الخارج لان مقتضى حجية الامارات على الطريقة هو ان الواقع موجود ، ففي محل الكلام مقتضاها هو ان الطهارة الواقعية موجودة وان المكلف واجد لها واقعاً ، وليس مقتضاها هو ان الشرط اعم من الطهارة الواقعية والظاهرية ، وعليه فاذا انكشف الخلاف وبان انه فاقد للشرط واقعاً ، فلاحالة تحب الاعادة في الوقت والقضاء في خارج الوقت ان كان كشف الخلاف فيه .

(١) واما بناء على السببية فيقع الكلام في مرحلتين الأولى : مرحلة الثبوت والامكان . والثانية مرحلة الوقوع والاثبات .

اما المرحلة الأولى فنقول ان صور المسئلة حينئذ اربعة بحسب التصوير العقلي ، لان المأثى به بالأمر الظاهري بناء على سببية الامارة اما ان يكون وافياً بتمام المصلحة اي مصلحة الواقع او لا يكون وافياً بتمامها ، وعلى الثاني اما ان يكون الفأئ ممكن الاستيفاء اولاً ، على الاول اما ان يكون واجب الاستيفاء او لا يكون كذلك ، بل مستحب استيفاءه ، فهذه صور اربع :

ايضا ، هذا فيما اذا احرز ان الحجية بنحو الكشف والطريقة او بنحو الموضوعية والسببية (١) .

واما اذا شك ولم يحرز انها على ابي الوجهين ، فاصالة عدم الاتيان بما يسقط معه التكليف مقتضية للاعادة في الوقت ، واستصحاب عدم كون

الأولى كون المأمور به الظاهري وافياً بتمام المصلحة . والثانية كونه غير واف بتمام المصلحة . الا ان الباقي ممكن الاستيقاء وواجب الاستيقاء كذلك والثالثة - كونه غير واف بتمام المصلحة الا انه ممكن الاستيقاء ولكنه غير واجب والرابعة - كون المأمور به الظاهري غير واف بتمام المصلحة والباقي غير ممكن الاستيقاء .

اذا عرفت هذا فاعلم ان جزى- في ثلاثة صور منها بحسب العقل ولا يحتاج المكلف الى الاتيان بالمأمور به ثانياً لو انكشف الخلاف فيه بعد الاتيان ، وهي الصورة الاولى والثالثة والرابعة لانه بعد ان كان المأمور به واف بتمام المصلحة وكان غير واف ولكن الباقي غير واجب الاستيقاء فالعقل يحكم بالاجزاء وعدم الاتيان به ثانياً وسقوط الامر حينئذ واما في الصورة الثانية وهو كون المأمور به غير واف بتمام المصلحة والباقي واجب الاستيقاء فلا تجزي الاتيان به عن الواقع لو انكشف الخلاف بعد ذلك بل يجب الاتيان به ثانياً في الوقت او خارجه لان بعد كون الباقي واجب الاستيقاء لا مجال هناك للاجزاء سقوط الأمر .

(١) واما الكلام في المرحلة الثانية اي الوقوع والاثبات .

فنعول ان الأدلة القائمة على الاجزاء مطلقة لا دلالة منها على احدى الصور المذكورة بالخصوص ، الا ان الذي يقطع خروجه الصورة الثانية وهو كون

التكليف بالواقع فعليا في الوقت لايجدي ، ولايشت كيون ما اتى به مسقطا الا على انقول بالاصل الميثت وقد علم اشتغال ذمته بما يشك في فراغها عنه بذلك المأتى (١) .

وهذا بخلاف ما اذا علم انه مامور به واقعا وشك في انه يجزي عما هو المأمور به الواقعي الاولى ، كما في الاوامر الاضطرارية او الظاهرية بناء على ان يكون الحجية على نحو السببية فقضية الاصل فيها كما أشرنا اليه عدم

المامور به الظاهري غير واف بتمام المصلحة ، والباقي واجب الاستيفاء فلا يعقل الاكتفاء به بعد انكشاف الخلاف ، لأن تفويت المصلحة على المكلف قبيح ، ولو كانت قليلة ، فعندئذ يجب الايمان به ثانياً عند انكشاف الخلاف سواء أ كان في الوقت او في خارجه هذا بناء على الطريقة . واما بناء على السببية فلا اشكال في الاجزاء .

(١) هذا تمام الكلام في ما اذا علم طريقة الامارات او سببها ، واما اذا لم يعلم ذلك بحيث لو شككنا ولم نحرز انها على اي الوجهين فهنا لا مجال للقول بالاجزاء بعد كشف الخلاف بل لا بد من جريان إصالة العدم وايمان المامور به ثانيا لو كان كشف الخلاف في الوقت .

بيان ذلك انه بناء على حجية الامارات من باب الطريقة فالواقع لا يسقط عن الفعلية في فرض كون الامارة على خلاف الواقع .

فح يقطع باشتغال الذمة بالمردد بين الواقع وما هو مؤدي الامارة لفرض انه بعدما لم يحرز أن الامارات على اي الوجهين ، أهي على الطريقة حتى لا يكون المأتى به مجزياً عن الواقع او على السببية حتى يكون مجزياً عنه .

والحاصل انه لم يحرز حجية الامارات انها على نحو الطريقة او على نحو

وجوب الاعادة للاتيان بما اشتغلت به الذمة يقينا واصالة عدم فعلية التكليف

السببية فاصالة عدم الاتيان بما هو مسقط للتكليف مقتضية للاعادة في الوقت
لفرض ان الذمة كانت مشغولة قبل الاتيان بما هو مؤدي الامارة وبعده يشك
في ارتفاعها فيستصحب عدمه وان المكلف لم ياتى بما يسقط معه الذمة .

ان قلت يمكن ان يقال بجريان استصحاب عدم كون التكليف بالواقع
فملياً في الوقت المقتضى لعدم وجوب الاعادة .

بيان ذلك انه لو اتى المكلف بالمأمور به ثم بعده انكشف الخلاف ، مثلا
لو قامت الامارة على طهارة الثوب فاتى بالصلاة مع هذا الثوب ثم انكشف
الخلاف وعلم بنجاسته فنقول ح لا معنى لجريان اصالة عدم الاتيان بما يسقط
معه وجوب الاتيان به ثانيا لوجود استصحاب آخر ، فان المأمور به للواقعي حين
قيام الامارة على طهارة الثوب لم يكن منجزاً أو فعلياً ، لفرض ان المكلف كان مأموراً في
الواقع باتيان المأمور به الظاهري وبعده للاتيان به وانكشف الخلاف يشك في فعلية
الواقع فيستصحب عدم فعليته وعندئذ فالنتيجة هي الاجزاء وعدم وجوب الاعادة
قلنا هذا الاستصحاب مما لا فائدة في جريانه اصلا .

بيان ذلك انه قبل الاتيان بالمأمور به الظاهري يقطع المكلف باشتغال ذمته
به للعلم الاجمالي بانه مكلف فاذا اتى بالمأمور به حينئذ اي حين الشك
في ان الامارة من اي الوجهين ثم انكشف الخلاف في الوقت او في خارجه
فيجب عليه الاتيان ثانيا للقطع باشتغال الذمة قبل الاتيان به والاشتغال
اليقيني يقتضي الفراغ اليقيني .

واما استصحاب عدم فعلية الواقع فلا اثر له شرعا الا على القول بالاصل
المثبت لان لازم ذلك عقلا وجوب الاتيان به وسقوط الامر ومن المعلوم انه اثر

الواقعي بعد رفع الاضطرار وكشف الخلاف (١) .

واما القضاء به فلا يجب بناء على انه فرض جديد وكان القوت المعلق عليه وجوبه لا يثبت بأصالة عدم الاتيان الا على انقول بالاصل المثبت ، والا فهو واجب كما لا يخفى على المتأمل فتأمل جيدا .

ثم ان هذا كله فيما يجري في متعاقب انتكالييف من الامارات الشرعية والاصول العملية ، واما ما يجري في اثبات اصل التكليف كما اذا قام الطريق او الاصل على وجوب صلوة الجمعة يومها في زمان الغيبة فأنتكشف بعد ادائها وجوب صلوة الظهر في زمانها ، فلا وجه لاجزائها مطلقا، غاية الامر ان تصير صلوة الجمعة فيها أيضا ذات مصلحة لذلك ولا ينافي في هذا بقاء صلاة الظهر على ما نص عليه من المصلحة كما لا يخفى الا ان يقوم دليل بالخصوص على عدم وجوب صلواتين في يوم واحد (٢) .

من الآثار العقلية وليس من الآثار الشرعية ، كما هو واضح ، فاذن هذا الاستصحاب لا يجري في نفسه .

(١) توضيح ذلك انه اذا علم المكلف بكون هذا الشيء ما مورا به واقعا وشك في ان الاتيان به يكون مجزيا عن الواقع الاول بعد كشف الخلاف ام لا كما في موارد الاوامر الاضطرارية او الظاهرية بناء على السببية ففي مثل ذلك لا شبهة في ان ما اتى به يكون مجزيا عن الواقع لا محالة ومسقطا للامر ولا تجب الاعادة في الوقت ولا القضاء في خارجه بعد رفع الاضطرار او بعد كشف الخلاف كما تقدم .

(٢) ثم اعلم انه ان قلنا في صورة الشك في كون حجية الامارات من اي الوجهين يجب عليه الاتيان ثانيا بالمأمور به بعد كشف الخلاف اذا كان في الوقت . واما اذا كان في الخارج من الوقت فهل يجب عليه القضاء ايضا ام لا ؟ فمقبول ان كان القضاء بامر جديد لا بالامر الأول فلا يجب . وذلك لان

تذنيان : الاول لاينبغي توهم الاجزاء في القطع بالامر في صورة الخطأ
فأنه لا يكون موافقة للأمر فيها وبقي الامر بلا موافقة أصلا وهو اوضح من

موضوع وجوب القضاء على هذا عنوان الفوت، ومن المعلوم انه لا يثبت باستصحاب
عدم التكليف الا على القول بالاصل المثبت الذي لا نقول به واما اذا كان
تابعا للامر الأول فيجب عليه القضاء والخروج من عهدة التكليف المعلوم .
هذا تمام الكلام في القسم الثاني .

واما القسم الاول - وهو ما اذا قامت الامارة على نفس التكليف مثلا كوجوب
صلاة الجمعة في يومها في زمان الغيبة عجل الله تعالى فرجه الشريف ثم انكشف
الخلاف وبان الواجب هو صلاة الظهر في الواقع -

فتقول انه لا يمكن القول بالاجزاء فيه مطلقاً بعدد كشف الخلاف ، بل
المأتى به انما يكون مجزياً عن الاتيان به ثانياً في بعض الصور .
بيان ذلك أن الامارة اذا كانت حجيتها من باب الطريقية فلا يمكن
القول بالاجزاء ، لفرض ان مؤدى الامارة مما لا مصلحة له لتدارك بها مصلحة
الواقع ومع عدم التدارك لا يمكن الحكم بالاجزاء .

واما اذا كانت حجيتها من باب السببية فلا مناص من القول بالاجزاء
لفرض ان مؤدى الامارة عندئذ مشتمل على مصلحة ملزمة تدارك بها مصلحة
الواقع ، ومع التدارك لا مناص من الالتزام بالاجزاء . هذا كله في الامارات
واما الاصول القائمة على وجوب صلاة الجمعة مثلا او غيره ثم بعد الاتيان
بها انكشف الخلاف وبان ان الواجب هو صلاة الظهر دون الجمعة فتقول انها
ايضا على قسمين :

احدهما - ما يكون في مؤداه مصلحة تدارك بها مصلحة الواقع ، ففي

ان يخفى (١) .

نعم ربما يكون ما قطع بكونه مأموراً به مشتقاً على المصلحة في هذا الحال او على مقدار منها ولو في غير الحال غير ممكن مع استيفائه استيفاء الباقي منه ومعها لا يبقى مجال لامتنال الامر الواقعي ، وهكذا الحال في الطرق فالاجزاء ليس لاجل اقتضاء امتثال الامر القطعي او الطريقي للاجزاء ، بل انما هو لخصوصية اتفاقية في متعلقها كما في الاتمام والقصر والاختفات

مثل ذلك لا محالة يكون الاتيان به مجزياً عن الواقع ، فلا يبقى مجال للاعادة ولا للقضاء كما هو واضح .

وثانيهما - ما لا يكون في مؤداء مصلحة تدارك بها مصلحة الواقع ، ففي مثل ذلك لا محالة لا يكون الاتيان به مجزياً عن الواقع ؛ فتجب الاعادة عندئذ في الوقت والقضاء في خارجه .

هذا تمام الكلام في اجزاء الامر الظاهري عن الواقعي وعدم اجزائه .

تذنيبان :

(١) الاول - لا شبهة في ان الاتيان بالمأمور به بالامر الخيالي لا يكون مجزياً عن الواقع ، كما اذا قطع بوجوب الصلاة بدون السورة مثلاً ، ثم انكشف خطائه وانه غير مطابق للواقع وان في الواقع كانت السورة واجبة ، ففي مثل ذلك لا يحتمل القول بالاجزاء ولو قلنا باجزاء الامر الظاهري عن الواقعي وذلك لانه لا امر في مثل هذا الفرض لا واقعاً ولا ظاهراً ، اما واقعاً فلغرض انه متعلق بالصلاة مع السورة . واما ظاهراً فلغرض انه لا يتصور الامر الظاهري في موارد القطع ، لعدم الموضوع له ، فاذن لا يكون موافقة للامر اصلاً حتى يقال بالاجزاء .

الثاني لا يذهب عليك ان الاجزاء في بعض موارد الاصول والطرق والامارات على ما عرفت تفصيله لا يوجب التصويب المجمع على بطلانه في تلك الموارد ، فان الحكم الواقع بمرتيته محفوظ فيها فان الحكم المشترك بين العالم والجاهل والملتفت والغافل ليس الا الحكم الانشائي المدلول عليه

(١) نعم ربما يكون الماتى به في هذا الحال مشتملا على مصلحة وافيابتمام مصلحة الواقع او على مقداره منها لا يمكن مع استيفائه استيفاء الباقي ، وهذا من ناحية موافقة الأمر الخيالي او الظاهري ضرورة انه لا واقع للاول لتكون فيه مصلحة تتدارك بها مصلحة الواقع ولا موضوع للثاني في هذا الفرض اي فرض القطع غير المطابق للمواقع ، بل من ناحية امر آخر ، وذلك كما في الاتيان بالتمام موضع القصر والاتيان بالجهر موضع الاخفات وبالعكس .

اذا تمهد لك هذا فاعلم ان المسافر الجاهل بالقصر او التمام قاطع بتوجه التكليف اليه كسائر المكلفين ، والمفروض كون متعلق الأمر هو القصر الا انه قطع بالتمام بالنسبة الى نفسه فأتى بما قطع به ثم انكشف الخلاف وبان ان الواجب عليه هو القصر .

فحينئذ نقول بالاجزاء لا من ناحية موافقة الأمر الخيالي ، بل من ناحية اشتمال الماتى به على تمام المصلحة او مقدار منها مع عدم كون الزائد واجب التدارك او غير ممكن الاستيفاء ، فانه حينئذ يكون الاتيان به مجزيا عن الواقع لامحالة نعم لو قطع بوجوب القصر وكان المفروض في حقه وجوب التمام فأتى بالصلاة قصرآثم انكشف الخلاف لا يكون الماتى به مجزيا عن الواقع لعدم اشتمال الماتى به على المصلحة فتجب عليه الاعادة ان كان الكشف في الوقت والنضاء ان كان

بالخطابات المشتتة على بيان الاحكام للموضوعات بعناوينها الاولى بحسب ما يكون فيها من المقتضيات وهو ثابت في تلك الموارد كسائر موارد الامارات وانما المنفي فيها ليس الا الحكم الفعلي البعثي وهو منفي في غير موارد الاصابة وان لم تقل بالاجزاء فلا فرق بين الاجزاء وعدمه الا في سقوط التكليف بالواقع بموافقة الامر الظاهري وعدم سقوطه بعد انكشاف عدم الاصابة وسقوط التكليف بحصول غرضه او لعدم امكان تحصيله غير التصويت المجمع على بطلانه وهو خلو الواقعة عن الحكم غير ما ادت اليه الالة ، كيف وكان الجهل بها بخصوصيتها او بحكمها ماخوذاً في موضوعها فلا بد من ان يكون الحكم الواقعي بمرتبته محفوظاً فيها كما لا يخفى (١) .

في الخارج من الوقت .

وكذا الحال في مورد الجهر والاختفات ، فانه لو صلى جهراً في موضع الاختفات جهلاً او بالعكس لكان مجزياً عن الواقع ومسقطاً للامر بعين ما ذكرناه في القصر والتمام .

والحاصل ان في هذين الموردين يكون المأتمن به مجزياً عن الواقع بخصوصية اتفاقية فيه .

(١) الثاني ان الاجزاء في بعض موارد الاحكام الظاهرية كما تقدم تفصيله بشكل واضح لا يستلزم التصويب المجمع على بطلانه .

بيان ذلك ان التصويب على اقسام اربع :

الأول - ان لا يكون حكم في الواقع اصلاً بل الحكم جعل على طبق ما ادت اليه الامارة فقبل قيام الامارة لا يكون حكم في الواقع ابداً .

الثاني - ان يكون حكم في الواقع ولكنه يتعدد بحسب تعدد الطرق والامارات بحيث يكون في مورد كل واحد من الطرق والامارات

• حكم مستقبل •

وبعبارة اخرى ان الحكم الواقعي يختلف بحسب اختلاف مؤديات الطرق والامارات مثلا اذا ادت امارة عند زيد الى حرمة العصير العنبي يكون العصير في الواقع حراماً عليه واذا ادت امارة عند عمر والى حليته يكون حلالاً له في الواقع ... وهكذا •

الثالث - ان يكون الحكم المجعول في الواقع واحداً الا انه يختلف بحسب اختلاف مؤديات الامارة مثلا لو كان العصير العنبي نجساً في الواقع وقامت الامارة على طهارته اضمحل الحكم الاول الواقعي وانقلب الى ما هو مؤدي الامارة •

الرابع - ان يكون في الواقع حكم مشترك بين العالم والجاهل من دون تغيير بواسطة قيام الامارة على خلافه •

اذا عرفت هذا فاعلم ان الاجماع قد قام على بطلان التصويب في الصور الثلاث الاولى، واما الصورة الرابعة وهي كون الحكم في الواقع مشتركاً بين العالم والجاهل غاية الأمر انه لا يكون فعلياً في حق الجاهل فلا دليل على بطلانه لا شرعاً ولا عقلاً، اما الأول فلأن غاية مدلول الاجماع والاخبار لزوم اشتراك الكل في الحكم الواقعي وهو محفوظ في الصورة الرابعة. واما الثاني فلعدم لزوم محال من الالتزام بالصورة الرابعة ولذا قال العلامة قدس الله روحه ان ظنية الطريق لا تنافي قطيعة الحكم •

اذا عرفت هذا فاعلم ان القول بالأجزاء لا يستلزم التصويب المجمع على

• • • • • • • • • • • • • • • •

بطلانه ضرورة انه لا مانع من القول به ، ومع ذلك نقول بان الحكم الواقعي مشترك بين العالم والجاهل ، لفرض انه عبارة عن الحكم الانشائي المدلول عليه بالخطابات الأولية كقوله تعالى (اقيموا الصلاة واتوا الزكاة) ونحوهما .
والحاصل ان الحكم الواقعي - وهو الحكم الانشائي ثابت في هذه الموارد اي في موارد الامارات والاصول ومحفوظ بمرتبه هذا آخر ما وردناه في هذا الجزء من كتابنا (دراسات في اصول الفقه) وسيتلوه الجزء الثاني ان شاء الله تعالى.

* * *

فهرست الكتاب

الموضوع	الصفحة
مقدمة الكتاب	١
العوارض وأقسامها	٦
موضوع العلم	٩
الاستدلال على وجود الموضوع	٩
نقد الاستدلال	١٠
ما هي مسائل العلم؟	١١
تمايز العلوم بالاعراض لا غيرها	١٢
اشكال المصنف على المشهور	١٣
موضوع علم الاصول الكلى الطبيعى	١٥
الاشكال على كون الموضوع الادلة الاربعه	١٦
كلام شيخنا الانصارى قدس سره	١٧
نقد كلامه	١٨
الوضع	٢١
الاقوال في دلالة الالفاظ على معانيها	٢٤
اقسام الوضع	٢٧
توهم امكان الوضع الخاص والموضوع له العام	٢٩
نقد التوهم	٢٩
الكلام في الحروف	٣٠

الموضوع	الصفحة
الاقوال في معاني الحروف	٣١
مختار المصنف فيها	٣٣
اشكال المحقق النائى (قدّه) على المصنف	٣٨
نقد ما افاره المحقق النائى (قدّه)	٤١
مختار بعض الاكابر في المعنى الحرفى	٤٤
المناقشة على مختاره	٤٦
مختار بعض الاعاظم فى المعنى الحرفى	٤٦
مختار المحقق النائى فى المعنى الحرفى	٥٠
موضوع له الحروف	٥٧
الخبر والانشاء	٥٨
اسماء الاشارة والضماير	٦٠
ما هو منشأ صحة استعمال اللفظ فى المعنى المجازى	٦١
استعمال اللفظ فى نوعه او صنعه او شخصه	٦٣
الالفاظ موضوعة بازاء معانيها بما هي	٧٠
الدلالة على قسمين	٧٣
توهم الوضع للمر كبات	٧٥
تبادر المعنى من اللفظ	٧٨
عدم صحة سلب اللفظ من المعنى	٨١
الاطراد	٨٥
لفظ احوال خمسة	٨٧

الموضوع	الصفحة
الكلام في الحقيقة الشرعية	٨٨
الثمرة بين القول بثبوت الحقيقة الشرعية والقول بعدمه	٩٣
وضع الفاظ العبادات	٩٥
الصحة عند الجميع بمعنى واحد	٩٧
لزوم تصوير الجامع على كلا القولين	٩٨
مختار المصنف في تصوير الجامع	٩٩
نقد مختاره	١٠٠
الاشكال في تصوير الجامع على الاعم	١٠٤
قبيل في تصوير الجامع وجوه	١٠٤
عمومية الوضع والموضوع له في العبادات	١١٣
ثمرة النزاع بين القولين	١١٤
استدلال الصحيح	١١٨
استدلال الاعمى	١٢٣
وضع الفاظ المعاملات	١٣١
عدم الاجمال في الفاظ المعاملات على القول بالصحيح	١٣٤
دخل شيء في المأمور به يتصور على انحاء	١٣٤
الاشتراك	١٤٠
استعمال اللفظ في اكثر من معنى يتصور على وجوه	١٤٣
عدم جوازه مطلقاً	١٤٥
المشتق	١٥٠

الموضوع	الصفحة
ما هو المراد من المشتق هنا؟	١٥٣
شمول محل النزاع لبعض اقسام الجوامد	١٥٤
توهم اختصاص النزاع ببعض المشتقات ونقده	١٥٨
خروج الافعال والمصادر المزيد فيها عن محل النزاع	١٥٨
لا اصل لدلالة الافعال على الزمان	١٦٠
دلالة الافعال على خصوصية غير الزمان	١٦٢
ما هو المشهور بين الاعلام في المعنى الحرفي	١٦٢
اختلاف المشتقات في المبادئ	١٦٦
ما هو المراد من الحال في عنوان المسألة	١٦٧
لا اصل في هذه المسألة ليتمسك به عند الإشك	١٧١
بيان الاقوال في المسألة	١٧٢
مختار المصنف في هذه المسألة	١٧٣
دليله : التبادر وصحة السلب	١٧٤
الاشكال على صحة السلب	١٢٨
جواب هذا الاشكال	١٨٣
استدلال الامام <small>عليه السلام</small>	١٨٧
الاصناف المأخوذة في موضوع الحكم على اقسام	١٨٨
بطلان التفصيل بين المحكوم عليه والمحكوم به	١٩٣
بقي امور :	١٩٤
كلام السيد الشريف	١٩٤

الموضوع	الصفحة
ايراد صاحب الفصول على كلامه	١٩٥
الناطق ليس بفصل حقيقي	١٩٥
ايراد المصنف على الفصول	٢٠٤
استدلال المصنف على البساطة	٢٠٧
الفرق بين المشتق ومبدئه	٢٠٨
ما هو ملاك الحمل	٢١٢
كفاية المغائرة بين المبدأ والذات مفهوماً	٢١٦
ما هو المراد من اعتبار قيام المبدأ بالذات	٢١٧
لا يعتبر في صدق المشتق التلبس بالمبدأ حقيقة	٢٢٥
المقصد الاول في الأوامر	٢٢٧
الظاهر اعتبار العلو في الامر	٢٣٠
الامر حقيقة في الوجوب	٢٣١
الطلب الانشائي غير الطلب الحقيقي	٢٣٣
اتحاد الطلب والارادة	٢٣٤
بطلان دعوى الاشاعة	٢٣٦
اشكال على القول باتحاد الطلب والارادة	٢٤٠
دفع هذا الاشكال	٢٤٢
التحقيق في دفع شبهة الجبر	٢٤٨
الفصل الثاني في صيغة الأمر	٢٤٩
ذكر لصيغة الأمر معان	٢٥٠

الموضوع	الصفحة
هل الصيغة حقيقة في الوجوب؟	٢٥٣
استعمال الجمل الخبرية في مقام الطلب	٢٥٦
هل الصيغة ظاهرة في الوجوب على تقدير عدم وضعها له	٢٦٠
اطلاق الصيغة يقتضي كون الوجوب توصلياً	٢٦٢
توهم امكان اخذ قصد الامر في متعلقه ونقده	٢٦٤
توهم امكان اخذ قصد الامر في متعلقه بامرین	٢٧١
والجواب عن هذا التوهم	٢٧٢
لا يمكن التمسك بالاطلاق بناء على عدم امكان اخذ قصد القرينة	٢٧٤
يمكن التمسك بالاطلاق المقامي	٢٧٥
الفرق بين الاطلاق المقامي والاطلاق اللفظي	٢٧٦
اطلاق الصيغة يقتضي كون الوجوب نفسياً	٢٨٤
وقوع الصيغة عقيب الخطر	٢٨٥
لا دلالة للصيغة على المرة ولا التكرار	٢٨٧
ماهو المراد بالمرة والتكرار	٢٩٠
لا دلالة للصيغة على الفور ولا التراخي	٢٩٨
الفصل الثالث	٣٠٤
الاتيان بالامور به يقتضي الاجزاء	
الاجزاء هاهنا بمعناه اللفوي	٣١٠
الفرق بين هذه المسألة ومسألة المرة والتكرار	٣١١
الفرق بين هذه المسألة ومسألة تبعية القضا للاداء	٣١٢

الموضوع	الصفحة
في اجزاء الأمر الاضطرارى عن الواقعي	٣١٥
في اجزاء الامر الظاهرى عن الواقعي	٣٢٤
لا اشكال في الاجزاء على القول بالسببية	٣٢٨
ما هو قضية اطلاق دليل الحجية	٣٢٩
ما هو مقتضى الشك في ان الحجية على السببية او على الطريقية	٣٣٠
عدم اجزاء الامر الخيالي عن الواقعي	٣٣٤