منتهى الدراية

في

توضيح الكفاية

الجزء الأول

الفقيه المحقق سماحة آية الله

السيد محمد جعفر المروج المرزوي

تتشرف هذه الطبعة بالتحقيق وإضافة رسالتين

منتهى الدراية

في

توضيح الكفاية

تأليف

الفقيه المحقق

سماحة آية الله السيد محمد جعفر الجزائري المروج دام ظله

إعداد

محمّد علي الموسوي المروّج

الجزء الأوّل

نشر فقاهت

منتهى الدراية
في
توضيح الكفاية
١٠ جلدي

▣ تأليف : الفقيه المحقق السيد محمّد جعفر المروّج دام عزّه
▣ إعداد وتحقيق : محمّد علي الموسوي المروّج
▣ الناشر : فقاهة
▣ الطبعة المحققة : الثانية
▣ تاريخ النشر : شعبان ـ ١٤٣١ هـ ق
▣ الكمية : ٢٥٠٠ دورة
▣ المطبعة : روح الامين
▣ السعر الدورة : ٩٠٠٠٠ تومان
▣ شابك دوره : ٨ ـ ٣٦ ـ ٧٩١١ ـ ٩٦٤ ـ ٩٧٨
▣ شابك (ج ١) : ٢ ـ ٢٥ ـ ٧٩١١ ـ ٩٦٤ ـ ٩٧٨

«حقوق الطبع والنشر محفوظة ومسجّلة للمحقّق»

▣ مركز التوزيع : قم ـ پاساژ قدس ـ الطابق الاوّل ـ رقم ٥٩ ـ تليفون: ٧٧٤٤٦٦٣ـ٢٥١ـ٩٨+

كلمة التحقيق

الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على سيد الأنبياء والمرسلين محمّد وآله الطيبين الطاهرين، لاسيّما الإمام المبين وغياث المضطرِّ المستكين عجّل الله تعالىٰ فرجه الشريف، واللعن الدائم على أعدائهم أجمعين.

وبعد، فالكتاب الماثل بين يدي القارئ الكريم، أعني «منتهىٰ الدراية» الذي هو ثمرة طيبة لجهود مؤلِّفه، والدنا المعظّم، العالم العامل، الفقيه الأُصولي البارع، آية الله الكبرىٰ الحاج السيد محمد جعفر الجزائري المروِّج تغمّده الله بواسع رحمته وحشره مع أجداده الطاهرين، قد لقي إقبالاً واسعاً من قِبَل روّاد الفضيلة ـ أساتذةً وطلاباً ـ منذ بزوغ أوّل جزء منه في النجف الأشرف عام ١٣٨٨ هجـ، وصار منهلاً للعلماء، طيلة سنين متمادية. ولا غرو في ذلك، فإنّه من أفضل شروح الكفاية توضيحاً وتفصيلاً وتحقيقاً، ولمزيد الحاجة إليه طُبع بالأُفست مراراً، ولكن نفاد النسخ وتكرر الطلب

بإعادة نشره، وتطوُّر الطباعة، وإضافة السيد المؤلف ﷾ كراريس إليه، كانت تدعو إلى إعداده للإخراج بطبعة جديدة وأنيقة.

وللعلم بما في تمام الأجزاء الثمانية من أخطاء طباعيةٍ وفنية فاتنا التنبيه عليها واستدراكها، بادرتُ إلى مقابلة الدورة كاملةً متناً وشرحاً مع الأصل المخطوط، فربما ظفرتُ على سقط جملة من المتن أو سطرٍ من الشرح، أو تكرر عبارة، أو خطأ في الترقيم، أو في تخريج النصوص من مصادرها، وما إلىٰ ذلك، وسألتُ منه تعالىٰ العون على ما نويته، وكان عملي في تحقيق الكتاب ضمن مراحل:

الأُولىٰ: عرض متن كتاب «الكفاية» على عدة نسخ مطبوعة مصحّحة على نسخة الماتن ﷾ ـ منوِّهاً بموارد الاختلاف ـ وهي:

أ ـ طبعة بغداد عام (١٣٢٩ هجـ) مع حواشي العلامة الكاظمي ﷺ.

ب ـ طبعة طهران عام (١٣٤١ هجـ) مع حواشي العلامة القوچاني ﷺ.

ج ـ المطبوعة مع شرح العلامة الرشتي ﷺ (عام ١٣٧٠ هجـ).

د ـ وأخيراً طبعة مؤسسة آل البيت عليهم السلام.

الثانية: استخراج النصوص والأقوال الواردة في المتن والشرح، وتطبيقها على المصادر المنقول منها، مع الإشارة إلى ما بين المنقول والمصدر من الاختلاف إن وجد. وربما نقلتُ النص تسهيلاً للمطالعين، واستغناءً عن مراجعة تلك المصادر، وحصرتُ العبارات المنقولة بين معقوفين [ ] لتمتاز عمّا كتبه السيد الوالد ﷾.

الثالثة: تقطيع بعض الشروح التوضيحية، ووضع علامات الترقيم أزيد ممّا كان في الأصل. ويتفق ذلك ـ غالباً ـ في مراجع الضمائر وما يراد بأسماء الإشارة والموصول، فأفرزتُ كثيراً منها، لئلّا يبحث القارئ الكريم عن مرجع ضمير في مراجع مجموعة من الضمائر.

ولغاية التسهيل ربما جمعتُ بين مطالب مدرجة ذيل أرقام متعددة، وجعلتها ضمن رقم واحد. فمثلاً، أفاد المحقق الخراساني ﷺ في تصوير الوجوب التخييري وجوهاً أربعة، وشرحها السيد الوالد ﷺ ببيانٍ وافٍ، بتبع تعرض الماتن لها، ولكنّي ضممتُ بعضها إلى بعض، وقوفاً على تمام ما في المتن جملةً، مع التنبيه على أنّ كلمة «أو» إشارة إلى المحتمل الأوّل، وكلمة «إمّا» إشارة إلى المحتمل الثاني، وهكذا.

وسبب هذا التصرف الشكلي اتّباع منهج السيد المؤلف ﷺ في الأجزاء الأخيرة، من شرح المتن جملةً، ثم التنبيه على خصوصياته أو الوجوه المذكورة فيه ذيل أرقام أُخرىٰ.

الرابعة: بيان المواضع التي أُشير إليها في المتن والشرح بمثل «تقدّم بيانه» أو «يأتي تحقيقه» ونحوهما ممّا له صِلةٌ بموضوع البحث، والتصريح بمواردها، سواء أكان المرجع نفس الجزء أم سائر أجزاء الكتاب.

الخامسة: تبيين بعض الجمل التي طُلب من السيد الوالد ﷺ ـ بعد نشر الدورة ـ توضيحها أزيد ممّا ورد في المطبوع، وكذا ما رأيته حين اشتغالي بتدريس الكفاية أنّ شرح العبارة أقرب إلى ما بنىٰ عليه المؤلِّف من توضيح المتن بنحوٍ لايبقىٰ فيه إجمال، وجعلنا هذه الزيادات محصورةً بين معقوفين [ ] أيضاً.

السادسة: إلحاق رسالتين بالكتاب:

الأُولىٰ: في نفي الأصل الجاري في العدم الأزلي، وهي مدرجةٌ في الجزء الرابع من هذه الطبعة.

والثانية: في قاعدتي التجاوز والفراغ، وهي تاليةٌ لمباحث الاجتهاد والتقليد في الجزء العاشر.

السابعة: تقسيم الدورة إلى عشرة أجـزاء متقاربة الحجـم، حيث زادت

صفحات الكتاب ـ بعد نضد الحروف بالكمبيوتر ـ علىٰ ٦١٠٠ صفحة.

وختاماً أشكره ـ جلّ وعلا ـ علىٰ ما تفضّل به عليّ من إنجاز هذا السفر الجليل، وإظهاره إلى حيِّز الوجود بصياغة حديثةٍ أنيقة. وأسأله تعالىٰ قبول هذه الخدمة المتواضعة بقبولٍ حسن، والتوفيق لإعداد سائر مؤلَّفات السيد الوالد ﷾ للطبع، لتنتفع بها الحوزات العلمية، إنّه سميع الدعاء.

وأرجو مـن العلماء والأساتذة الأفاضل، الصفح عمّا يجدونه من الزلل، مع الاعتزاز بالملاحظات البنّاءة التي ترفع مستوىٰ العمل.

وآخر دعوانا أن الحمد لله ربِّ العالمين.

شعبان المعظّم ١٤٢٦، قم المقدّسة

محمّد علي الموسوي المروِّج

لفت نظر:

كان المناسب تقديم ترجمة مشروحة عن حياة السيد المؤلف ﷺ، لكن لم يتيسّر ذلك فعلاً، ولذا اقتصرتُ على طبع صورة فتوغرافية منه، مذيلة بأبياتٍ في تاريخ رحيله إلى عالم الملكوت، نظمها فضيلة الخطيب البارع الشيخ باقر الإيرواني دام فضله، آملاً أن تسمح الفرص بتدوين كُتيب في ترجمته في القريب العاجل، إنّه خير مسؤول ومعين.

يا راحلاً قد غاب عنّا شخصُه ... ومثالُه وسط القُلوب مصوَّر
في خدمة الإسلام أفنىٰ عُمره ... وبخير ذكرٍ في المحافل يُذكر
أكرم به من عالمٍ متفقِّهٍ ... وبمثله أهل الفقاهة تفخر
بجوار حيدر كان فيما قد مضىٰ ... وشفيعه يوم القيامة حيدر
ولقد قضىٰ حكم القضا طوبىٰ له ... بجوار فاطمة الكريمة يُقبر
العلم ينعاه وأرِّخ: «وَجْدُه ... فُقِد المروِّج شرع طه جعفر»

١٤١٩

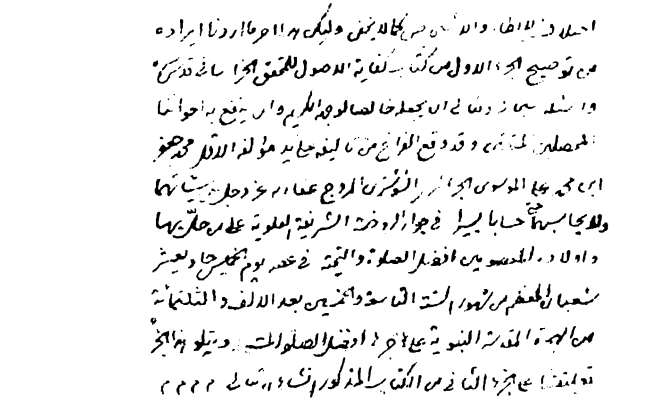
بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين وافضل صلواته وتحياته على اشرف انبيائه محمد الكاظم الغيظ وعترته الائمة الطاهرين ولعنة الله على اعدائهم من الآن الى يوم الدين

اما بعد فيقول احوج العباد الى رحمة ربه الباقي محمد حسين بن محمد علي الموسوي الجزائري السوشتري المروج انه لما كان كفاية الاصول الموصوفة علامة الافاق وراسخ القدم على الاطلاق بحر العلم المتلاطم شيخ مشايخنا المولى محمد كاظم الخراساني قدس سره من الكتب الغامضة المحتاجة الى تعليقة تكشف عن استارها وتبحث عن اسرارها وتبين مجملاتها وتنظم مضمراتها لاشتمالها على مهمات الاصول وامهاتها برموز واشارات فقد علقت عليها هذه الحواشي وسميتها بمنتقى الدراية في توضيح الكفاية مقتصرا فيها على ايضاح مراد المصنف من العبارة بالفاظ واضحة وبيانات لائحة لتكون عونا للاخوان من ارقياء المحصلين المشتغلين بتعلم المتن وبعثة على تلقوحقائقها وتحري دقائقها محترزا عن ايراد ما لا يرتبط بتوضيحها وان رجع الى تاييدها او تعلق بتزييفها سائلا منه سبحانه وتعالى ان يجعل سعيي هذا خالصا لوجهه الكريم ليكون وسيلة لنجاتي يوم الجزا الذي لا ينفع فيه مال ولا بنون الا من اتى الله بقلب سليم

قوله ان موضوع كل علم لا يخفى ان الامور المذكورة في المقدمة كلها خارجة عن مسائل علم الاصول لعدم انطباق ضابط المسئلة الاصولية عليها كما سيظهر لك ان شاء الله وقد ذكر في الامر الاول جزئيين من مراجع العلوم التي هي الموضوعات والمسائل والمبادي الاول

وبعد فقد رتبته على مقدمة ومقاصد وخاتمة اما المقدمة ففي بيان امور الاول ان موضوع كل علم



الصفحة الأخيرة من الجزء الأوّل من الكتاب، وهو ختام مباحث الألفاظ

ملاحظة: تمتاز هـذه الطبعة بمغايرة حروف المتن والشرح حجماً، حذراً مـن التباس الشرح التوضيحي عن التعليق، ومع ذلك نلفت أنظار المطالعين الكرام إلى أنّ:

الشرح التوضيحي معلّمٌ بالأرقام: ١) و ٢) و ٣) و ... الخ.

والتعاليق مرموزة بـ: (*).

وحواشي المحقّق الخراساني ﷺ على الكفاية تبـدأ بعلامة: (*) مـع نضدها بالحروف الغامضة.

الحمد لله ربِّ العالمين، والصلاة والسلام على سيد النبيين محمّد وآله الطاهرين، واللعنة الدائمة على أعدائهم أجمعين.

أمّا بعد، فلا يخفىٰ أن الأُمور مرهونة بأوقاتها وجارية علىٰ ما تقتضيها مصالحها. وهذا الشرح المبني على توضيح «كفاية الأُصول» قد مرّت عليه الأعوام ولم تقتضِ المصلحة إبرازه لذوي العلم والأفهام، إلى أن منّ الله تعالىٰ علينا في هذه الأزمنة بتسهيل وسائل طبعه ورفع عوائق نشره. ولذا جدّدتُ النظر فيه بصورة الإجمال مع اختلال الحال وانحراف المزاج وغيره من الأُمور، لعدم سقوط الميسور بالمعسور، فأسقطتُ منه بعض الجمل التوضيحية، وأظفتُ عليه تعليقاتٍ غير مرتبطةٍ بالتوضيح، وجعلتُها تحت خطٍ أُفقي فاصل بينها وبين الحواشي التوضيحية.

وأسأل الله سبحانه وتعالىٰ أن يمنّ عليّ بالقبول، وأن يجعله ذخراً لي يوم فقري وحاجتي، إنّه خير معينٍ ومسؤول.

النجف الأشرف ـ ١٣٨٧/١٢/٢٥ هجـ

المؤلف

محمّد جعفر الموسوي المروِّج

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله ربِّ العالمين، وأفضل صلواته وتحياته على أشرف أنبيائه محمّد الكاظم للغيظ وآله الأئمة الطاهرين، واللعنة الدائمة على أعدائهم أجمعين.

أمّا بعد، فيقول أحوج العباد إلىٰ رحمة ربّه الباري محمد جعفر بن محمد علي الموسوي الجزائري الشوشتري المدعو بالمروّج عفا الله تعالىٰ عن جرائمهما: إنّه لمّا كان كتاب «كفاية الأُصول» الّذي صنفه المحقق الفقيه الأُصولي أُستاذ العلماء الإمامية في القرن الرابع عشر، بحر العلم المتلاطم الشيخ محمّد كاظم الخراساني قدس سره محوراً للأبحاث الأُصولية في الأقطار العلمية، لما أودع فيه من بدائع الأفكار الثاقبة ونتائج الأنظار الصائبة، وتحقيقات بادر إلى اقتطافها علماءُ الأمصار من زمان نشره وسائر الأعصار، وكان من الكتب الوجيزة الغامضة، أحببتُ أن أُعلِّق عليه تعليقةً تكشف عن أستاره وتبحث عن أسراره، وتُبيِّن مجملاته وتُظهِر مضمراته، فعلّقت عليه هذه الحواشي وسميتها بـ «منتهىٰ الدراية في توضيح الكفاية» مقتصراً فيها على إيضاح مرام المصنف قدس سره بأوضح تقرير وأظهر تعبير وأبين تفسير، لتكون عوناً لإخواني الطالبين للعلم والفضيلة المشتغلين بدراسة المتن وبحثه، على الوصول إلى حقائقه والنزول بفناء دقائقه، محترزاً عن التعرض لما لا يرتبط بتوضيحه وإن رجع إلى تأييده أو تعلّق بتزييفه.

وأسأله سبحانه وتعالىٰ أن يتقبل هذا الجهد بقبولٍ حسن، وأن ينفع به إخواننا المتقين من طلّاب علوم الدين إلىٰ عصر حضور خاتم الأوصياء المعصومين صلّىٰ الله عليه وعلى آبائه الحجج الطاهرين وعجّل فرجه الشريف وجعلنا فداه، وأن يجعله خير الزاد ليوم المعاد.

بسم الله الرّحمن الرّحيم

والحمد لله ربّ العالمين والصلاة والسلام على سيّدنا محمّد وآله الطيبين الطاهرين واللعنة على أعدائهم أجمعين إلى يوم الدّين [١]،

وبعد، فقد رتبته علىٰ مقدمة ومقاصد وخاتمة:

---

[١] نقلنا هذه الخطبة من نسخة آل البيت عليهم السلام

أمّا المقدّمة

ففي بيان أُمور [1]:

الأوّل [2]

أنّ موضوع كل علـم وهو الّذي يبحث فيـه عن عوارضه الذاتيّة ـ أي

---

١) الأُمور المذكورة في المقدمة كلُّها خارجة عن مسائل علم الأُصول، لعدم انطباق ضابط المسألة الأُصولية عليها، كما سيظهر إن شاء الله تعالىٰ.

موضوع العلم

٢) ذُكر فـي الأمر الأوّل جزءان مـن أجزاء العلوم ـ التي هي الموضوعات والمسائل والمبادئ ـ وهما الموضوع والمسائل.

وقبل التعرض لموضوع العلم، أشار إلىٰ موضوع كل علمٍ بنحو الضابط الكلِّي، وهو: «أن موضوع كل علم ما يبحث فيـه عن عوارضه الذاتيّـة» فيعرف الموضوع بذلك، مثلاً: **البحث** عن رفع الفاعل والمبتدأ والخبـر، ونصب المفعول وخبـر «كان»

بلا واسطة في العروض [١] ـ

الناقصة وأخواتها، واسم الحروف المشبّهة بالفعل، وجرّ المضاف إليه والمجرور بالحروف الجارة، بحث عن عوارض «الكلمة» التي هي موضوع علم النحو.

وكذا البحث عن وجوب الصلاة والحج وغيرهما وحرمة شرب الخمر، بحثٌ عن عوارض «فعل المكلف» الّذي هو موضوع علم الفقه، وكذا سائر العلوم، كما لا يخفىٰ.

١) أشار بهذا التفسير للعرض الذاتي إلى الخطأ الواقع في تحديده بما في كتب القوم.

توضيحه: أنّ العوارض جمع «العارض» وهو كما عن بعض المحققين «مطلق الخارج عن الشيء المحمول عليه»[١] فيشمل العرض المعبّر عنه في لسان أهل المعقول بالعرضي كالأبيض والأسود المنقسم إلى الخاصة والعرض العام، ويشمل غيره كالجنس المحمول على النوع والفصل، فإنّ المحمول من ذاتيات الموضوع.

والعرض المبحوث عنه في الفنون هو القسم الأوّل الّذي ينقسم عندهم علىٰ قسمين ذاتي وغريب، لأنّ العرض إمّا يعرض الشيء بلا واسطة أصلاً لا ثبوتاً ولا عروضاً، كالتعجب المساوي للإنسان العارض له على ما قيل، وإمّا يعرضه مع واسطة، وهي: إمّا داخلية مساوية للمعروض كالتكلم العارض للإنسان بواسطة الناطق الّذي هو ذاتي مساوٍ له، أو أعم منه كالحركة الإرادية العارضة للإنسان بواسطة جزئه الأعم وهو الحيوان.

ولا ثالث للواسطة الداخلية، لعدم تصور الأخصية لجزء الشيء.

«١» نقلاً عن حقائق الأُصول، ج١، ص٦، ولاحظ شرح المنظومة قسم المنطق، ص٣٠ (الحجرية)

وإمّا خارجية، وهي إمّا مساوية للمعروض، كالضحك العارض للإنسان بواسطة التعجب المساوي له.

وإمّا أعم منه، كالتعب العارض للإنسان بواسطة «الماشي» الذي هو أعمّ من الإنسان وخارج عنه.

وإمّا أخص منه، كالضحك العارض للحيوان بواسطة الإنسان الّذي هو أخص من الحيوان.

وإمّا مباينة للمعروض، كالحرارة العارضة للماء بواسطة النار المباينة له.

هذه أقسام العرض، والمنسوب إلى المشهور بل المدّعىٰ عليه الاتفاق كون ثلاثة منها ـ وهي عروض العرض بلا واسطة، أو بواسطة جزئه المساوي، أو الخارج المساوي ـ أعراضاً ذاتيـة، كما ادّعي الاتفاق أيضـاً على كون ثلاثة منها، وهي العروض لخارج أعـم وأخص ومباين أعراضاً غريبة.

واختلفوا في العارض لجزء أعم، فعن القدماء أنّه من الأعراض الغريبة، بل نسبه بعض المتأخرين إلى المشهور.

وعن مشهور المتأخرين أنه من الأعراض الذاتيّة.

وكيف كان، لمّا كان تفسير العرض الذاتي بما ذكره القوم مستلزماً لخروج جلِّ مسائل العلوم عن كونها مسائلها، كالأحكام الشرعية المترتبة على أفعال المكلفين بواسطة التشريع الّذي تقتضيه المصالح والمفاسد الموجودة في أفعالهم المأمور بها والمنهي عنها، أو فـي نفس التكاليف ـ على الخلاف بين العدلية ـ لمباينة التشريع والملاكات للأفعـال المستلزمة لخـروج البحث عـن وجوب الصلاة ونحوها وعن حرمة شرب الخمر ونحوه عن مسائل الفقه، لاندراج الوجوب والحرمة فـي العرض الغـريب، حيث إنّهما يعرضـان الأفعـال بواسطة أمـر مباين وهي المصالح والمفاسد،

عدل المصنف وصاحب الفصول قدس سرهما "١" دفعاً لهذا المحذور عن تفسير القوم إلىٰ: أن الملاك في العرض الذاتي هو كون العارض محمولاً حقيقةً على المعروض، بحيث يُعدّ من إسناد الشيء إلى ما هو له ولا يصح سلبه عنه، كقولنا: «الماء جارٍ».

فإن لم يكن كذلك فهو عرض غريب، كإسناد الحركة إلى جالس السفينة، إذ الحركة تحمل على السفينة حقيقةً وعلى الجالس مجازاً، ولذا يصح سلبها عنه، فالواسطة في العروض هي الواسطة في الحمل.

والحاصل: أن العرض إن كان محمولاً على المعروض حقيقةً بحيث لا يصح سلبه عنه يسمّىٰ بالعرض الذاتي، سواء أكان هناك واسطة ثبوتية أم لا، كما قيل (*) وسواء أكانت الواسطة جزءًا أعم، كالحيوان الّذي هو أعم من الإنسان وواسطة لعروض الحركة الإرادية له، أم مبايناً كالنار التي هي مباينة للماء وواسطة في عروض الحرارة له، مع أنّ العروض لأمر مباين بناءً على تفسير القوم داخل في العرض الغريب كما مرّ آنفاً، ولجزء أعم محل الخلاف بينهم وإن نُسب كونه عرضاً ذاتياً إلى المشهور.

وبالجملة: ينحل (**) إشكال خروج مسائل جملة من العلوم عن كونها

(*) لكنه مساوق لوجود المعلول بلا علة، وهو ممتنع، فعروض العارض بلا واسطة ثبوتية غير معقول، ولا بدّ من التأمل في كلماتهم، فلاحظ ولا تغفل.

(**) ويمكن حلُّه بأن يقال: إنّ موضوع العلم هو ما يبحث فيه عن أحواله وأوصافه، سواء أكانت عرضاً مصطلحاً أم أمراً اعتبارياً، كالأحكام الشرعية العارضة

«١» الفصول الغروية، ص١٠

مسائلها بجعل مناط العرض الذاتي عدم الوساطة في العروض، فوجوب الصلاة وحرمة شرب الخمر مثلاً من مسائل علم الفقه، لكون الوجوب والحرمة محمولين على الصلاة والشرب اللّذين هما من أفعال المكلفين حقيقةً ـ أي بلا واسطة في العروض ـ وإن كانا مع الواسطة الثبوتية.

وكذا الرفع والنصب والجرّ العارضة للكلمة بواسطة الفاعلية والمفعولية والإضافة، فإنّها داخلة في العرض الذاتي، وإن كان عروضها لها بواسطة أمر خارجي أخص من الكلمة، وهو عنوان الفاعل والمفعول والمضاف إليه، ضرورة خروج هذه العناوين عن ذات الكلمة وذاتياتها، لخروج النوع عن ذات الجنس وذاتياته.

والحاصل: أنّ البحث عن الرفع والنصب والجرّ ـ علىٰ هذا الضابط في العرض الذاتي ـ من مسائل علم النحو.

وكذا الحال في حجية خبر الواحد بواسطة الجعل الشرعي المباين للخبر، فإنّها علىٰ هذا الضابط داخلة في العرض الذاتي، لكون الحجية محمولة على الخبر حقيقةً، ولذا لا يصح سلبها عنه، وإن كان لها واسطة ثبوتية وهي الجعل الشرعي، وواسطة إثباتية وهي أدلة حجية الخبر من الكتاب والسنة وغيرهما كالسيرة العقلائية. فالبحث عن حجية الخبر داخل في المسائل الأُصولية.

لأفعال المكلفين، لعدم انطباق حدّ العرض عليها، حيث إنّ العرض يوجد بوجود موضوعه، والحكم يسقط بوجود موضوعه، لتحقق الامتثال المسقط له، فالعرض الذاتي هو كل محمول يحملُ حقيقةً على الموضوع بحيث لا يصح سلبه عنه، وإن لم ينطبق على المحمول حدُّ العرض المصطلح، فتأمّل.

هو نفس[١] موضوعات مسائله عيناً، وما يتحد معها خارجاً، وإن كان يغايرها مفهوماً تغايرَ الكلي ومصاديقه[٢]

ثم إنّه قد ظهر ممّا ذكرنا: أنّ الواسطة علىٰ ثلاثة أقسام:

الواسطة الثبوتية، وهي العلة لوجود شيءٍ، كعلّية النار للحرارة والماء للبرودة.

والواسطة الإثباتية، وهي العلة للعلم بوجود شيءٍ، كعلّية الدخان للعلم بوجود النار.

والواسطة العروضية، وهي الواسطة في الحمل الموجبة لصحة إسناد عرضٍ إلىٰ غير معروضه مجازاً، كإسناد الحركة إلىٰ جالس السفينة، فإنّ الحركة محمولة على السفينة حقيقةً وعلى الجالس مجازاً، ولذا يصح سلبها عنه، كما عرفت آنفاً.

١) هذا اعتراض على ما ذكروه في علم الميزان من أنّه قد يكون موضوع العلم مغايراً لموضوع المسألة، وحاصل الاعتراض هو: أنّه علىٰ تقدير المغايرة يلزم أن لا تكون محمولات المسائل أعراضاً ذاتية لموضوع العلم. وهذا خلاف مقتضىٰ تفسير الموضوع بأنّه «ما يبحث في العلم عن عوارضه الذاتيّة» ولا يستقيم هذا التفسير إلّا بكون موضوع العلم نفس موضوعات مسائله، كما لا يخفىٰ.

٢) كمغايرة مفهوم «الإنسان» لمفهوم أفراده كزيدٍ وعمروٍ، وإن كان عينَ أفراده خارجاً، وكمغايرة مفهوم الكلمة ـ التي هي موضوع علم النحو ـ لمفاهيم موضوعات مسائله كالفاعل والمبتدأ والخبر وغيرها، مع كونها عين تلك الموضوعات خارجاً (*).

(*) لعلّ الداعي إلىٰ جعل موضوع العلم نفس موضوعات مسائله هو الفرار عن محذور قاعدة استحالة صدور الواحد عن الكثير، إذ الغرض كالقدرة على الاستنباط والعصمة عن الخطأ في الفكر ـ المترتبتين على علمي الأُصول والمنطق ـ واحد، فلا بدّ

والطبيعيّ[١] وأفراده.

والمسائلُ[٢] عبارة عن جملة من قضايا متشتتة، جَمَعَها اشتراكُها في الدخل

---

١) هذا من العطف التفسيري لا من عطف الخاصّ على العام، ضرورة أنّ اتحاد الكلي مع المصاديق منحصر في الكلي الطبيعي، إذ لا وجود لغيره من الكلي المنطقي والعقلي، كما هو واضح.

مسائل العلم

٢) هذا ثاني الجزأين اللّذين تعرّض لهما في أوّل الأُمور المذكورة في المقدمة، وملخصه: أنّ كل علمٍ مركّب من قضايا متشتتة مختلفة موضوعاً ومحمولاً، كقولهم في علم النحو: «الفاعل مرفوع والمفعول منصوب» ويبرهن عليها بمثل قوله تعالىٰ: ﴿وكفىٰ الله المؤمنين القتال﴾ «١» و﴿إنما يخشى الله من عباده العُلماء﴾ «٢»،

أن يستند إلى مؤثر واحد، وليس ذلك إلّا موضوع العلم، إذ المفروض تكثُّر موضوعات المسائل.

لكن فيه: أنّ المقام أجنبي عن تلك القاعدة، إذ موردها هو الغرض الوحداني البسيط من جميع الجهات، دون ما لَه جهات كالقدرة على الاستنباط المترتبة على مباحث الألفاظ، فإنّها غير القدرة المترتبة علىٰ حجية الأمارات وباب الاستلزامات. والمسائل الأُصولية مختلفة الدخل في ذلك، فبعضها تحفظ الجهة الأُولىٰ، وبعضها تحفظ الجهة الثانية، فلا مانع من إنكار الموضوع لعلم الأُصول وما هو بمنزلته من العلوم في تعدد جهات الأغراض المترتبة عليها.

«١» الأحزاب، الآية: ٢٥

«٢» فاطر، الآية: ٢٨

في الغرض [١] الّذي لأجله دُوِّن هذا العلم، فلذا قد يتداخل بعضُ العلوم في بعض المسائل ممّا كان له دخلٌ في مهمّين [٢]، لأجل كلٍّ منهما دُوِّن علمٌ

وأشعار امرئ القيس، وتسمّىٰ هذه الأدلة بالمبادئ التصديقية، لكونها موجبةً للتصديق بثبوت محمولات هذه المسائل لموضوعاتها.

كما أنّ المبادئ التصورية هي حدود موضوعات المسائل ومحمولاتها، كتعريف الفاعل والمبتدأ والخبر ونحوها، وتعريف الرفع والنصب والجرّ، المحمولة على تلك الموضوعات، فالمبادئ التصورية لعلم النحو هي هذه الحدود.

فيستفاد من قوله: «والمسائل عبارة ... الخ» أنّ العلوم أسامٍ لمسائلها، لأنّه بعد البناء علىٰ اتحاد موضوع العلم مع موضوعات المسائل، وعلى كون محمولات المسائل أعراضاً ذاتيةً لموضوعاتها، فلابدّ من كون أسامي العلوم أسماءً لمسائلها، إذ لا يذكر في العلوم غير تلك المسائل. فعلم الأُصول اسم لمسائله لا للإدراك، ولا للملكة المسببة عن الممارسة. وكذا علم النحو اسم للمسائل التي توجب مراعاتُها صحةَ الكلمة إعراباً وبناءً، وهكذا سائر العلوم.

١) المستفاد منه أنّ تمايز العلوم بتمايز الأغراض المترتبة على المسائل المختلفة موضوعاً ومحمولاً، لا الموضوعات كما اشتهر، وذلك لتحسين العقلاء تدوين علم واحدٍ للمسائل المتشتتة ـ المختلفة موضوعاً ومحمولاً ـ إذا كان الغرض المترتب عليها واحداً، وتقبيحِهم تدوين علمٍ واحد للمسائل مع تعدد الغرض المترتب عليها ولو كان موضوع جميعها واحداً.

فلو كان تمايز العلوم بتمايز الموضوعات لم يكن وجه للتقبيح المزبور، لفرض وحدة الموضوع في جميع المسائل مع تعدد الغرض المترتب عليها.

٢) أي: في غرضين مهمين، كقولنا: «الأمر حقيقةٌ في الوجوب» فإنّه مسألة لغوية وأُصولية، فيتداخل علما اللغة والأُصول في هذه المسألة.

علىٰ حدة، فيصير من مسائل العلمين.

لا يقال: علىٰ هذا [١] يمكن تداخل علمين في تمام مسائلهما، فيما كان هناك مهمّان متلازمان في الترتب على جملة من القضايا لا يمكن [لا يكاد] انفكاكهما.

فإنّه يقال [٢]: مضافاً إلى بُعد ذلك ـ بل امتناعه عادةً ـ لا يكاد يصحُّ لذلك تدوينُ علمين وتسميتُهما باسمين، بل [٣] تدوين علم واحد يبحث فيه

وكمسألة التجري، فإنّه يتداخل فيها علم الفقه والأُصول والكلام، لوجود الجهة الفقهية والأُصولية والكلامية فيها، وهكذا غيرها.

١) المراد بالمشار إليه هو كون بعض المسائل ممّا له دخل في غرضين مهمين دُوِّن لكل منهما علم علىٰ حدة. وحاصل الإشكال: أنّه يمكن تداخل علمين في تمام مسائلهما إذا كان هناك غرضان مهمّان مترتبان على جملة من القضايا.

٢) ملخص ما أجاب به عن هذا الإشكال يرجع إلىٰ وجهين:

أحدهما: بُعد هذا الفرض، بل امتناعه عادةً.

ثانيهما: عدم حُسن تدوين علمين حينئذٍ حتىٰ يقال بلزوم تداخلهما في جميع مسائلهما، بل لا بدّ من تدوين علم واحد يبحث فيه تارةً لأحد الغرضين، وأُخرىٰ للغرض الآخر.

وبالجملة: فحُسن تدوين علمين عند العقلاء مفقود في صورة التداخل في جميع المسائل، بخلاف التداخل في بعضها، فإنّ حُسن تدوين علمين فيها عند العقلاء ممّا لا إشكال فيه.

[٣] معطوف علىٰ «لا يكاد» أي: يلزم ـ لو فرض التداخل في جميع المسائل ـ تدوين علمٍ واحدٍ ... الخ.

تارةً لكلا المهمّين، وأُخرىٰ لأحدهما. وهذا [١] بخلاف التداخل في بعض المسائل، فإنّ حُسن تدوين علمين كانا مشتركين في مسألةٍ أو أزيد في جملة [٢] من مسائلهما المختلفة لأجل مهمين ممّا [٣] لا يخفىٰ.

وقد انقدح بما ذكرنا [٤]: أنّ تمايز العلوم إنّما هو باختلاف الأغراض الداعية إلى التدوين، لا الموضوعات [٥]

---

[١] أي: ولزوم تدوين علم واحد ـ في فرض التداخل في جميع المسائل ـ بخلاف حُسن تدوين علمين لو كان التداخل في بعض المسائل.

٢) متعلق بقوله: «تدوين» يعني: أنّ حُسن تدوين علمين في جملة من مسائلهما المختلفة ممّا لا يخفىٰ.

٣) خبر لقوله ﷺ: فإنّ حُسن.

٤) المراد بالموصول ما ذكره في تعريف المسائل: من كون الجامع بينها اشتراكَها في الدخل في الغرض الموجبَ لتحسين العقلاء تدوين علوم متعددة لأغراض كذلك، وإن كانت القضايا التي تترتب عليها الأغراض المتشتتة متحدة موضوعاً ومحمولاً، ولتقبيحهم تدوين علمين مع وحدة الغرض وإن كان موضوع المسائل مختلفاً، كقولنا: «خبر الواحد حجة» و«الإجماع حجة» و«ظواهر الألفاظ حجة» و«الأمر ظاهر في الوجوب» ونحو ذلك من القضايا المختلفة موضوعاً مع وحدة الغرض المترتب عليها، فلو كان تمايز العلوم بتمايز الموضوعات لكان تدوين علمين لها حسناً، مع أنّه قبيح عند العقلاء، كما لا يخفىٰ.

٥) كما اشتهر ذلك، وحاصل إشكال المصنف على كون تمايز العلوم بتمايز الموضوعات هو: أنّه بناءً على ذلك يلزم تدوين علوم متعددة بتعدد الأبواب، بل المسائل، لاختلاف الموضوع في الأبواب والمسائل، فإنّ الموضوع في باب الفاعل غير

ولا المحمولات [١]، وإلّا [٢] كان كلُّ بابٍ بل كلُّ [٣] مسألةٍ من كل علمٍ علماً [٤] علىٰ حدة كما هو واضح لمن كان له أدنى تأمل. فلايكون الاختلاف بحسب الموضوع أو المحمول موجباً للتعدد [٥]، كما لايكون وحدتهما سبباً لأن يكون من الواحد [٦].

الموضوع في باب المبتدأ مثلاً، فلو كان تمايز العلوم بتمايز الموضوعات لزم أن يكون باب الفاعل علماً على حدة، وكذا باب المبتدأ، وهكذا سائر أبواب علم النحو.

وكذا علم الأُصول، فإنّ الموضوع في باب الألفاظ غير الموضوع في باب الأمارات والأُصول العملية وهكذا.

١) كقولنا: «الفاعل مرفوع» و«الفاعل ركن في الكلام» و«الفاعل مضمر أو ظاهر»، فإنّ المحمولات في هذه القضايا مختلفة، وتمايز العلوم بتمايز المحمولات يقتضي أن تكون هذه المسائل علوماً متعددة، وهو كما ترىٰ.

٢) أي: وإن لم يكن تمايز العلوم بتمايز الأغراض، بل كان بتمايز الموضوعات أو المحمولات، لزم أن يكون كل باب ـ كباب الفاعل والمفعول من علم النحو، وباب الألفاظ والأمارات مثلاً من علم الأُصول ـ علماً علىٰ حدة.

٣) يعني: بل يلزم أن يكون كل مسألة علماً علىٰ حدة، كرفع الفاعل وركنيته ومضمريته كما تقدم آنفاً، لاختلاف المحمول في هذه المسائل. فلو كان الملاك في وحدة العلم وتعدده وحدة المحمول وتعدده لزم أن يكون كل واحدة من هذه المسائل علماً مستقلاً. وهو واضح الفساد، لامتياز مسائل العلم الواحد بعضها عن بعض موضوعاً أو محمولاً أو كليهما كـ«الفاعل مرفوع» و«المفعول منصوب».

[٤] خبرُ قوله: «كان كلُّ باب».

٥) أي: لتعدد العلم.

٦) يعني: كما لا يكون وحدةُ الموضوع والمحمول ـ كقولنا: «الأمر حقيقةٌ في

ثم إنّه ربما لا يكون لموضوع العلم ـ وهو الكلّي المتحد مع موضوعات المسائل ـ عنوانٌ خاص واسم مخصوص، فيصح أن يعبّر عنه بكل ما دلّ عليه [١]، بداهة عدم دخل ذلك في موضوعيته أصلاً [٢].

و قد انقدح بذلك [٣]: أنّ موضوع علم الأُصول هو الكلّي (*) المنطبق

الوجوب» المذكور في علمي الفقه والأُصول ـ كاشفةً عن وحدة الغرض، لما عرفت من إمكان ترتب أغراض متعددة على قضية واحدة، فليست وحدة المسألة موضوعاً ومحمولاً سبباً لوحدة الغرض المترتب عليها.

١) ويشير إليه ويعرِّفه بعنوان إجمالي.

٢) لأنّ الغرض مترتب على ذات الموضوع، لا على العنوان والاسم المشيرين إليه، فعدم العلم باسمه لا يقدح في موضوعيته القائمة بذاته، كما هو واضح.

موضوع علم الأُصول

٣) المشار إليه هو قوله: «نفس موضوعات مسائله عيناً» إذ لازم العينية

(*) هذا ممّا لا يمكن المساعدة عليه، إذ لا ينطبق هذا الكلي على الموضوعات المتباينة هويةً لمسائل علم الأُصول، كقولنا: «خبر الواحد حجة» و«الاستصحاب حجة» و«الظن حجة» و«إتيان المأمور به على وجهه يقتضي الإجزاء» وغير ذلك من المسائل المختلفة موضوعاتها حقيقةً. ولا سبيل إلى استكشاف جامع متحد مع موضوعات المسائل الأُصولية، لما عرفت من أجنبية قاعدة عدم صدور الواحد إلّا عن الواحد عن المقام. فإنكار الموضوع لعلم الأُصول ودعوىٰ كونه نفس موضوعات المسائل عيناً ومفهوماً أولىٰ من الالتزام بكون موضوعه كلّياً مجهولَ الاسم متحداً مع موضوعات مسائله، لما عرفت من عدم جامع بين تلك الموضوعات.

علىٰ موضوعات مسائله المتشتتة، لا خصوص الأدلة الأربعة بما هي أدلة [١]، بل ولا بما هي هي [٢]، ضرورة أنّ البحث في غير واحدٍ

وعدم دخل الاسم في موضوعيته هو: كون الموضوع كلِّياً طبيعياً منطبقاً علىٰ موضوعات المسائل ومتحداً معها، كاتحاد غيره من الكليات الطبيعية مع أفرادها.

١) كما نُسب إلى المشهور واختاره المحقق القمي قدس سره بقوله: «وأما موضوعه فهو أدلة الفقه، وهي الكتاب والسنة والإجماع والعقل» «١».

٢) أي: ذوات الأدلة لا بوصف الدليليّة، وهذا مختار الفصول، لقوله: «وأمّا بحثُهم عن حجية الكتاب وخبر الواحد، فهو بحث عن الأدلة، لأنّ المراد بها ذات الأدلة، لا هي مع وصف كونها أدلة، فكونها أدلةً من أحوالها اللاحقة لها، فينبغي أن يبحث عنها أيضاً» «٢».

ووجه عدوله عن مسلك المشهور هو: استلزام ذلك لخروج جملة من المسائل الأُصولية عن علم الأُصول ودخولها في المبادئ، بيانه: أنّ البحث عن العوارض بحث عن مفاد «كان» الناقصة، فلو كانت الحجية قيداً للأدلة التي هي موضوع العلم كما هو المفروض، لزم أن يكون البحث عن الحجية بحثاً عن وجود الموضوع الّذي هو مفاد «كان» التامة، فيندرج البحث عن الحجية في المبادئ التصديقية لعلم الأُصول. فإنّ البحث عن حجية الخبر الواحد، وأحد الخبرين المتعارضين تعييناً

فالمتحصل: أنّ موضوع علم الأُصول ليس كلياً، بل هو نفس موضوعات مسائله التي يترتب عليها القدرة على استنباط الأحكام، بحيث لو لم يكن هذا الغرض لم تدوّن تلك المسائل و لم تكن فائدة مهمة في البحث عنها.

«١» قوانين الأُصول، ج١، ص٩

«٢» الفصول الغروية، ص١٢

من مسائله المهمة [١] ليس من عوارضها [٢]، وهو واضح لو كان المراد بالسنة منها [٣] هو نفس قول المعصوم أو فعله أو تقريره، كما هو المصطلح فيها، لوضوح عدم البحث في كثيرٍ من مباحثها المهمة ـ كعمدة [٤] مباحث التعادل

أو تخييراً، وحجية ظواهر الكتاب والإجماع والعقل، وحجية الأُصول العملية، والبحث عن الاستلزامات العقلية، ليس بحثاً عن عوارض الأدلة الأربعة، مع أنّها من مهمات المسائل الأُصولية.

وهذا بخلاف كون الموضوع ذوات الأدلة لا بوصف الدليليّة، فإنّ البحث عن الحجية يندرج في عوارض الأدلة لا في المبادئ.

١) كالمباحث المشار إليها آنفاً.

٢) لما عرفت من عدم كونها بمفاد «كان» الناقصة حتىٰ تدخل في العوارض.

٣) أي: من الأدلة الأربعة. ثم إنّ قوله: «ضرورة ان البحث ... إلخ» تعليل لنفي الأمرين، وهما: موضوعية ذوات الأدلة وبوصف دليليتها لعلم الأُصول.

توضيحه: أنّ البحث عن حجية الخبر ليس بحثاً عن عوارض الكتاب والإجماع والعقل كما هو واضح، سواء أكانت بذواتها موضوعاً أم بوصف دليليتها.

وكذا ليس بحثاً عن عوارض السنة إن أُريد بها ما هو المصطلح عندهم من نفس قول المعصوم عليه السلام أو فعله أو تقريره، إذ ليس الخبر نفسَ السنة حتىٰ تكون حجيته من عوارضها، بل الخبر حاكٍ عنها، فلا يرجع حجية الخبر إلى عوارض السنة بمعناها المصطلح، سواءٌ أكانت السنة بذاتها موضوعاً أم بوصف دليليتها، كما هو واضح غايته.

٤) كالبحث عن حجية أحد الخبرين ترجيحاً أو تخييراً، والبحث عن المرجحات. نعم بعض مباحثهما يكون من عوارض الكتاب والسنة، كالبحث عن تعارض السُّنتين أو القراءتين، وعن تعيين الظاهر والأظهر فيما إذا دار الأمر بين

والترجيح، بل ومسألة حجية خبر الواحد ـ لا عنها [١] ولا عن سائر الأدلة [٢].

ورجوعُ البحث فيهما [٣] في الحقيقة إلى البحث عن ثبوت السنة بالخبر الواحد في مسألة حجية الخبر ـ كما أُفيد [٤] ـ وبأيٍّ الخبرين [٥] في باب التعارض،

العموم الشمولي والبدلي مثلاً، أو كان التعارض بين أكثر من دليلين، ضرورة أنّ تشخيص الظاهر والأظهر من حالات الدليل وعوارضه، كما لا يخفىٰ.

١) يعني: لا عن السنة، لما عرفت من عدم كون الخبر عينَ السنة ومتحداً معها، بل هو حاكٍ عنها.

٢) قد مرّ آنفاً كونُ بعض مباحث التعادل والترجيح بحثاً عن عوارض الكتاب والسنة، نعم ليس بحثاً عن عوارض الإجماع والعقل.

٣) أي: في عمدة مباحث التعادل والترجيح، ومسألة حجية الخبر.

٤) المفيد هو شيخنا الأعظم الأنصاري قدس سره «١»، وغرضه تأييد ما عن المشهور من موضوعية الأدلة الأربعة بما هي أدلة لعلم الأُصول، وعدم الحاجة إلى تكلف صاحب الفصول بجعل الموضوع ذوات الأدلة، ليكون البحث عن حجية الخبر بحثاً عن عوارض ذات السنة.

ومحصل ما أفاده الشيخ قدس سره هو: أنّه بناءً على موضوعية الأدلة الأربعة بوصف الدليليّة يرجع البحث عن حجية الخبر الواحد وأحد الخبرين المتعارضين إلى البحث عن عوارض السنة، لأنّه في الحقيقة بحث عن ثبوت السنة الواقعية بهما، كثبوتها بالخبر المتواتر، والواحد المحفوف بالقرينة القطعية، فيندرجان في المسائل الأُصولية، ولا يكونان حينئذٍ من المبادئ التصديقية.

٥) معطوف علىٰ قوله: «بالخبر الواحد».

«١» فرائد الأُصول، ج١، ص ٢٣٨ - ٢٣٩ (طبعة مجمع الفكر الإسلامي)

فإنّه [١] أيضاً بحث في الحقيقة عن حجية الخبر في هذا الحال[٢]، غير[٣] مفيد ، فإنّ البحث عن ثبوت الموضوع وما هو مفاد كان التامة ليس بحثاً عن عوارضه [٤]،

---

[١] أي: فإنّ البحث عن ثبوت السنة بأيٍّ الخبرين في المتعارضين يكون كالبحث عن ثبوت السنة الواقعية بالخبر الواحد في مسألة حجية الخبر.

٢) أي: في حال التعارض، وحاصله: عدم الفرق في حجية الخبر بين حالتي التعارض وعدمه، لكون البحث في كلتا الصورتين بحثاً عن حجية الخبر.

٣) خبرٌ لقوله: «ورجوع» وإشكالٌ علىٰ ما أفاده الشيخ من توجيه موضوعية الأدلة الأربعة بما هي أدلة.

وملخص إشكال المصنف عليه تَيْتَمَّا: أنّ البحث عن العوارض لابدّ أن يكون بحثاً عن الوجود النعتيّ الّذي هو مفاد «كان» الناقصة و«هل» المركبة الراجع إلى ثبوت شيءٍ لشيءٍ، كثبوت العلم والعدالة والقيام والقعود لشخصٍ. والبحثُ عن وجود الموضوع بحث عن الوجود المحمولي الّذي هو مفاد «كان» التامة و«هل» البسيطة، في مقابل العدم المحمولي المعبّر عنه بليس التامة، وإن لم تستعمل «ليس» في لغة العرب إلّا ناقصة.

وإن شئت فقل: إنّ البحث عن العوارض ـ التي هي مفاد كان الناقصة ـ بحث عن المحمولات المترتبة، والبحث عن وجود الموضوع بحث عن المحمول الأوّلي، لأنّه أوّل محمول يحمل علىٰ الماهية. والبحثُ عن حجية الخبر إن رجع إلى البحث عن ثبوت السنة به ـ كما أفاده الشيخ تَيْتَمَّا ـ يكون بحثاً عن وجود الموضوع، وهو داخل في المبادئ، وخارج عن المسائل التي تكون محمولاتها عوارضَ لموضوع العلم.

٤) أي: عوارض الموضوع.

فإنّها [١] مفاد كان الناقصة.

لا يقال: هذا [٢] في الثبوت الواقعي، و أمّا الثبوت التعبدي ـ كما هو [٣] المهم في هذه المباحث ـ فهو في الحقيقة يكون مفاد كان الناقصة [٤].

---

١) أي: فإنّ العوارض، وهذا تعليل لعدم كون البحث عن ثبوت الموضوع بحثاً عن عوارضه، كما مرّ.

٢) أي: رجوع البحث عن ثبوت السنة بالخبر إلى البحث عن وجود الموضوع محمولياً، وغرضه تصحيح كلام الشيخ، بأن يقال: إنّ الإشكال الّذي أورده على الشيخ ﷺ ـ من رجوع البحث عن ثبوت السنة بالخبر إلى البحث عن وجود الموضوع الّذي هو خارج عن العوارض وداخل في المبادئ ـ إنّما يرد عليه إذا كان المراد بالثبوت الثبوت التكويني، لأنّ مرجعه حينئذٍ إلى وجود السنة الواقعية بالخبر، ومن المعلوم أنّ هـذا الوجود هو المحمولي الّذي يكون أجنبياً عن عوارض الموضـوع ولا يمكن إرادته هنا، لعدم تعقل علّية الخبر لوجود السنة الواقعية، كما لا يخفىٰ على من له أدنى تأمل.

وأمّا إذا كان المراد بالثبوت الثبوت التعبدي ـ الّذي مرجعه إلىٰ حكم الشارع بالحجية والعمل بالخبر تعبداً ـ فيندرج في العوارض، لكونه مفاد «كان» الناقصة، ويخرج عن المبادئ. فكلام الشيخ تصحيحاً لما عن المشهور من موضوعية الأدلة الأربعة بما هي أدلة لعلم الأُصول في محله.

٣) أي: الثبوت التعبدي هو المهم فـي مباحث حجية خبـر الواحد وأحد الخبرين المتعارضين.

٤) يعني: فيكون ثبوت السنة تعبداً بالخبر داخلاً في العوارض، فيخرج بحث حجية الخبر عن المبادئ ويندرج في المسائل.

فإنّه يقال: نعم [١]، لكنّه مما لايعرض السنة، بل الخبر الحاكي لها، فإنّ الثبوت التعبدي يرجع إلىٰ وجوب العمل على طبق الخبر كالسنة المحكية بـه، وهذا [٢] من عوارضه لا عوارضها، كما لايخفىٰ.

وبالجملة: الثبوت الواقعي ليس من العوارض، والتعبدي وإن كان منها، إلّا أنّه ليس للسنة بل للخبر، فتأمل جيداً.

وأمّا [٣] إذا كان المراد من السنة ما يعمّ حكايتها [٤]، فلأنّ البحث في تلك

---

١) يعني: سلّمنا أنّ الثبوت التعبدي من العوارض، لكنه من عوارض الخبر الحاكي للسنة، لا من عوارض السنة المحكية به، والمفيد في دفع الإشكال ـ أعني كون البحث عـن حجية الخبر بحثـاً عن وجود الموضوع الّذي هو مفاد كان التامـة وداخلاً في المبادئ لا المسائل ـ هو كون الثبوت التعبدي من عوارض السنة لا من عوارض حاكيها وهو الخبر.

وبالجملة: لا يندفع الإشكال بإرادة الثبوت التعبدي.

[٢] أي: والثبوتُ التعبدي يكون من عوارض الخبر، لا من عوارض السنة.

٣) هذا عِدل لقوله قبل أسطر: «لو كان المراد بالسنة منها ... الخ» وحاصله: أن جعـل موضوع علـم الأُصول ذواتَ الأدلـة أو بوصف الدليليّة لا يخلو مـن الإشكال.

٤) كما هو مراد الفصول، توضيحه: أنّه إن أُريد بالسنة معنىً عام يشمل كُلّاً من الحاكي والمحكي، ففيه: أنّه وإن لم يرد على جعل السنة بهذا المعنى العام موضوعاً لعلم الأُصول إشكالُ خروج البحث ـ عن حجية خبر الواحـد وأحـد الخبرين المتعارضين ـ عن المسائل ودخوله في المبادئ، إذ المفروض صدق «السنة» بهذا المعنىٰ على الخبر، فالبحث عن حجيته بحث عـن عوارض السنة، فيندرج في المسائل

المباحث وإن كان عن أحوال السنّة بهذا المعنى، إلّا أنّ البحث في غير واحدٍ من مسائلها ـ كمباحث الألفاظ وجملةٍ من غيرها [١] ـ لا يخصُّ الأدلّة، بل يعمُّ غيرها [٢]، وإن كان المهمُّ معرفةَ أحوال خصوصها [٣]، كما لا يخفىٰ.

دون المبادئ. لكن يبقىٰ إشكال آخر، وهو الأعمية بالنسبة إلى سائر المسائل الأُصولية، حيث إنّ العارض بواسطة أمر أعمّ لا يكون عند المحقّقين من الأعراض الذاتيّة، فلا تكون سائر المسائل من مسائل علم الأُصول، مثلاً: كون الأمر حقيقةً في الوجوب أو الندب ـ أو الجامع بينهما ـ من عوارض ما يكون على هيئة «افعل» سواء أكان من الكتاب والسنّة أم لا.

وكذا مسألة الملازمة بين وجوب شيءٍ ووجوب مقدّمته، أو الملازمة بين وجوبه وحرمة ضدّه، أو جواز اجتماع الحكمين المتضادّين في موضوع واحد ذي جهتين أو استحالته، ونظائر ذلك.

وقد تنبّه صاحبُ الفصول لهذا الإشكال وأجاب عنه بأنّ البحث عنها باعتبار وقوعها في الكتاب والسنة، ولا يقدح في ذلك تعرّضهم لوضعه اللغوي أو العرفي، إذ المقصود بيان مداليل تلك الألفاظ بأيِّ وجه كان ... إلىٰ آخر ما أفاده «١».

لكن لا يندفع به إشكال أعمّية الواسطة من المعروض.

١) كمباحث الاستلزامات.

٢) لكون المفروض عروض هذه العوارض بواسطة أمر أعمّ، فلا تخرج عن العرض الغريب.

٣) أي: خصوص الأدلّة. هذا إشارة إلى الجواب المتقدم عن الفصول.

«١» الفصول الغروية، ص١١

ويؤيِّد ذلك [١] تعريف الأُصول بأنّه العلم بالقواعد الممهّدة لاستنباط الأحكام الشرعيـة، وإن كان الأولىٰ [٢] تعريفه بأنّه «صناعة يعرف بها القواعد

تعريف علم الأُصول

١) أي: يؤيِّد كونَ موضوع علم الأُصول الطبيعيَّ المتحد مع موضوعات مسائله المتشتتة ـ لا خصوص الأدلة الأربعة ـ تعريفُ علم الأُصول ... الخ.

وجه التأييد هو ظهور «القواعد» فـي العموم، فيراد بها كلّ قاعدة مُهِّدت للاستنباط، سواء أكان موضوعها من الأدلّة الأربعة أم غيرها.

ولعلّ التعبير بالتأييد دون الدلالة لأجـل احتمال كون اللام للعهد، فالمراد حينئذٍ هو القواعد التي تكون موضوعاتها من الأدلة الأربعة، أو لاحتمال كون التعريف بذلك تعريفاً بالأعم، والله العالم.

٢) هذه الأولوية تعيينية كالأولويّة في قوله تعالىٰ: ﴿ وأُولوا الأرحام بعضهم أولىٰ ببعض ﴾ «١»، لفساد تعريف المشهور عند المصنف من وجوه:

الأوّل: اشتماله على «العلم» وهو فاسد، لما تقدم من أنّ علم الأُصول عبارة عن نفس المسائل لا العلم بها.

ويمكن أن يكون نظرهم في أخذ العلم في تعريفه إلى أنّ الغرض من كلّ علمٍ لا يترتب إلّا على العلم بقواعده ومسائله، فإنّ القدرة على الاستنباط مثلاً تتوقّف على العلم بالقواعد الأُصولية، لا علىٰ تلك القواعد بوجودها الواقعي (*).

(*) لكن لا يخفىٰ ما في التعبير بالصناعة من الإشكال أيضاً، لأنّ المراد بها ظاهراً هو الملكة، ولازمه خروج نفس القواعد عن علم الأُصول. وهو كما ترىٰ،

«١» الأنفال، الآية: ٧٥؛ الأحزاب، الآية: ٦

التي يمكن أن تقع في طريق استنباط الأحكام،

الثاني: أنّ تعريف المشهور ظاهر في أنّ المناط في كون المسألة أُصولية هو فعليّة وقوعها في طريق الاستنباط، وعدم كفاية شأنيّة الوقوع كذلك في أُصوليّة المسألة.

ولمّا كان ذلك فاسداً عدل عنه المصنف إلىٰ قوله: «يمكن أن يقع» لوضوح أنّ المسائل الأُصولية كبريات لا يترتب عليها الاستنباط الفعلي إلّا بعد انضمام صغرياتها إليها، فلو لم تنضمّ إليها صغرىٰ لم يقدح ذلك في أُصوليتها. فعدولُ المصنف عن تحديد المشهور إلى إمكان الوقوع في طريق الاستنباط في محلّه.

الثالث: أنّ تعريف المشهور لا يشمل جميع المسائل الأُصولية، لاختصاصه بما يقع في طريق الاستنباط، كمسألة حجّية خبر الواحد وحجّية أحد الخبرين المتعارضين وحجّية الظواهر وما شابهها، وعدم شموله لما لا يقع في طريق الاستنباط كالأُصول العمليّة التي هي وظائف للشاكّ في مقام العمل، من دون استنباط حكمٍ منها، لأنّها بأنفسها أحكام بناءً على إمكان الجعل للحكم الظاهري، وترخيص في ترك الواقع بناءً على عدمه، فلا تقع الأُصول العملية ـ كحجّية الخبر ـ في طريق استنباط الحكم أصلاً.

وكمقدّمات الانسداد بناءً على الحكومة، فإنّه لا علم بالحكم في مورده، لا واقعياً ولا ظاهرياً.

أمّا الأوّل، فلانّ المفروض انسداد باب العلم بالاحكام الواقعية.

فالأولىٰ تعريفه بنفس القواعد.

ولعلّ الداعي إلى أخذ الصناعة في التعريف ـ دون العلم كما صنعه المشهور ـ هو: أنّه ليس لعلم الأُصول قواعدُ مضبوطة كسائر العلوم حتى يعرَّف بالعلم بالقواعد، بل علم الأُصول صناعة يقتدر بها على تأسيس قواعد يمكن وقوعها في طريق الاستنباط، فتدبر.

أو التي [١] ينتهي إليها في مقام العمل » بناءً [٢] على أنّ مسألة حجّية الظنّ على الحكومة [٣] ومسائل الأُصول العمليّة في الشبهات الحكميّة [٤] من الأُصول [٥] كما هو كذلك [٦]، ضرورة أنّه لا وجه لالتزام الاستطراد في مثل هذه المهمّات.

الأمر الثاني

الوضعُ [٧] هو نحو اختصاص اللفظ بالمعنىٰ وارتباطٍ خاصٍّ بينهما ناشٍ

وأمّا الثاني، فلعدم جعلٍ للشارع فيه بعد فرض عدم حجّية الظنّ شرعاً.

وهذا بخلاف تعريف المصنف ﷺ المشتمل علىٰ قوله: « أو التي ينتهي إليها في مقام العمل » فإنّه يشمل ما لا يقع في طريق الاستنباط، كالأُصول العملية وحجّية الظنّ حكومةً.

١) معطوف علىٰ قوله: « التي يمكن أن تقع ... الخ ».

٢) متعلق بقوله: « أو التي ينتهي ».

[٣] إذ بناءً علىٰ كون نتيجة مقدّمات دليل الانسداد حجّية الظنّ كشفاً تندرج مسألة حجّية الظنّ في علم الأُصول، لوقوعها في طريق استنباط الحكم الشرعي.

٤) دون الأُصول الجارية في الشبهات الموضوعيّة، فإنّها خارجة عن علم الأُصول، لعدم استنباط حكمٍ كلّي منها. فذكرُ مثل أصالتي الحِلّ والطهارة ـ الجاريتين في الشبهات الموضوعية ـ في علم الأُصول استطرادي.

٥) خبر لقوله: « انّ مسألة حجية الظن ... الخ ».

٦) يعني: بحسب الواقع ونفس الأمر.

الوضع

٧) هذا ثاني الأُمور المبحوث عنها في المقدّمة، وقبل الخوض في بيان الوضع

لا بأس بالتنبيه على أمرٍ، وهو: أنّهم اختلفوا في دلالة الألفاظ على معانيها على أقوال ثلاثة:

الأوّل: كون الدلالة ذاتية صِرفة.

الثاني: كونها جعليةً كذلك.

الثالث: كونها بالذات والجعل كليهما.

والأوّل والثالث باطلان، لما ذُكر في الكتب المبسوطة، فخيرها أوسطها.

إذا عرفت هذا، فاعلم: أنّه قد وقع الخلاف في معنىٰ الوضع:

فمنهم من فسّره بالالتزام والتعهّد، كالفاضل النهاوندي ومن تبعه «١».

ومنهم من فسّره بأنّه «تعيين اللفظ للدلالة على المعنىٰ بلا اعتماد علىٰ معنىً» كما عن الفصول «٢»، أو «تعيين اللفظ للدلالة على المعنىٰ بنفسه» كما عن غيره «٣».

ومنهم من فسّره بجعل اللفظ علامةً لإرادة المعنىٰ.

ومنهم من فسّره بجعل الهوهويّة والاتّحاد بين اللفظ والمعنىٰ «٤». فحقيقة الوضع علىٰ هذا هي الاتّحاد الاعتباري بينهما الناشئ عن الجعل أو كثرة الاستعمال.

ثم اختلفوا أيضاً في أنّ الواضع هل هو الله تعالىٰ شأنه كما عن جماعةٍ، ومنهم أبو الحسن الأشعري، أم هو البشر كيعرب بن قحطان كما عن غيرهم؟

والغرض الإشارة إلىٰ هذه الجهات دون التعرض لها تفصيلاً، فإنّه ينافي وضع التعليقة، وإن كان الحق أنّ الواضع هو المخلوق، لقوّةٍ أودعها فيه خالق الموجودات

«١» تشريح الأُصول، ص ٢٥ و ٢٦ و ٢٩، مصابيح الأُصول، ص٣٤

«٢» الفصول الغروية، ص ١٤ و ١٥

«٣» وهو المعروف كما في بدائع الأفكار، ص٣٤

«٤» منتهىٰ الأُصول، ج١، ص١٥

من تخصيصه [١] به تارةً ومن كثرة استعماله فيه أُخرىٰ. وبهذا المعنىٰ [٢] صحّ تقسيمه إلى التعييني والتعيُّني، كما لا يخفىٰ.

ثم إنّ الملحوظ [٣] حال الوضع إمّا يكون معنىً عامّاً فيوضع اللفظ له

جلّ وعلا، يضعون بها ألفاظاً لإبراز ما في ضمائرهم من المعاني، كما يخترعون بتلك القوة صناعاتٍ عجيبة، ثم يضعون لها ألفاظاً كالراديو والتلفن والتلغراف وغير ذلك.

وكيف كان، فلنعطف عنان البحث إلىٰ ما أفاده المصنف ﷺ، ومحصّله: أنّه لمّا لم تكن التعريفات المذكورة في كتب القوم للوضع خاليةً عن المسامحة، إمّا لأخذ فائدة الوضع وهي الدلالة على المعنىٰ في مفهومه، وإمّا لجعل الوضع بمعناه المصدري غير الشامل للوضع التعيُّني، عدل عنها إلىٰ تعريفه بما في المتن، وهو يرجع إلىٰ معنىٰ اسم المصدر القابل للانقسام إلى التعييني والتعيُّني، لأنّ الوضع إن لوحظ باعتبار صدوره فهو مصدر، وإن لوحظ باعتبار نفسه فهو اسم مصدر، والفرق بينهما اعتباري.

وكيف كان، فالوضع كما يكون له وجود تكويني كجعل حجرٍ علىٰ حجر، كذلك يكون له وجود تشريعي يوجد بإنشاء مَن بيده الاعتبار، نظير سائر الأُمور الاعتبارية المتحققة بالإنشاء كالملكية والزوجية وغيرهما.

ثم إنّ الوضع بالمعنىٰ المذكور في المتن يكون من صفات اللفظ، لصحّة توصيف اللفظ به، بأن يقال: اللفظ الموضوع. كما أنّه بمعنىٰ تعهّد الواضع أو تخصيص اللفظ بالمعنىٰ من صفات الواضع.

١) أي: تخصيص الواضع اللفظ بالمعنىٰ.

٢) أي: اختصاص اللفظ بالمعنىٰ.

٣) لمّا كان الوضع من الأُمور الإنشائية المتقوّمة بالتصور واللحاظ كسائر الإنشائيات التي لا توجد إلّا بذلك، وكان أمراً نسبياً متقوّماً باللفظ والمعنىٰ، فلابدّ

تارةً، ولأفراده ومصاديقه أُخرىٰ، وإمّا يكون معنىً خاصّاً لا يكاد يصحّ إلّا وضع اللفظ له [١] دون العامّ، فتكون [٢] الأقسام ثلاثة، وذلك لأنّ العامّ [٣]

من أن يلاحظ الواضع حين الوضع كلّاً من اللفظ والمعنىٰ.

ثم إنّ الوجوه المتصورة عقلاً في الوضع أربعة، لأنّ المعنىٰ الملحوظ إمّا كلّي وإمّا جزئي.

وعلى الأوّل: إمّا أن يضع اللفظ بإزائه، وإمّا أن يضعه بإزاء أفراده، ويسمّىٰ أوّلهما بالوضع العامّ والموضوع له العامّ، وثانيهما بالوضع العامّ والموضوع له الخاصّ.

وعلى الثاني: إمّا يضع اللفظ بإزائه وإمّا بإزاء الكلّي الجامع بين ذلك المعنىٰ الجزئي الملحوظ حين الوضع وبين غيره من الجزئيات المشاركة له في ذلك الكلّي. ويسمّىٰ الأوّل بالوضع الخاصّ والموضوع له الخاصّ، والثاني بالوضع الخاصّ والموضوع له العام.

والممكن من هذه الأربعة هو ما عدا الأخير، لما سيذكره المصنف ﷺ.

[١] أي: للخاصّ.

[٢] هذا متفرّع علىٰ عدم صحة الوضع الخاص والموضوع له العام.

٣) هذا تعليل لإنكار القسم الرابع ـ وهو الوضع الخاصّ والموضوع له العام ـ خلافاً لجماعة منهم المحقق صاحب البدائع «١».

وملخّص ما أفاده المصنف في وجه الإنكار هو: أنّ الخاصّ بما هو خاصّ ـ كزيد ـ لا يصلح لأن يكون وجهاً للعامّ كالإنسان، ولذا لا يصح حمل الخاصّ عليه، فلا يقال: «الإنسان زيد». بخلاف العامّ، فإنّه يصلح لأن يكون وجهاً للخاصّ،

«١» بدائع الأفكار، ص ٤٠

يصلح لأن يكون آلةً للحاظ أفراده ومصاديقه بما هو كذلك [١]، فإنّه [٢] من وجوهها [٣]،

ولذا يصح حمله عليه فيقال: «زيد إنسان».

وبالجملة: خصوصية الخاصّ توجب مباينته للعام كمباينته لسائر الأفراد، فكما يباين زيدٌ عمراً وبكراً وغيرهما من أفراد الإنسان لتباين خصوصياتها، كذلك يباين الإنسان الّذي هو الطبيعة اللا بشرط، لما بين الماهية بشرط شيءٍ وبين الماهية اللّا بشرط القسمي من التنافي المانع عن الاتحاد المقوِّم للحمل، وعن كونه وجهاً للماهية اللّا بشرط وهي العام.

وإن شئت فقل في تقريب المنع عن هذا القسم الرابع: إنّ المعنىٰ الملحوظ حين الوضع إن كان جزئياً حقيقياً فكيف يعقل أن يضع الواضع اللفظ بإزاء المعنىٰ العام الشامل له وللأفراد المتماثلة له؟ إذ لازمه الوضع لمعنىً لم يتصوّره حال الوضع أصلاً، لأنّ المفروض عدم كون الخاصّ وجهاً للعام حتىٰ يكون تصوّره تصورَ العامّ بوجهٍ، فلا يعقل الوضع الخاصّ والموضوع له العامّ، هذا (*).

١) أي: بما هو عامّ، لأنّه باعتبار لا بشرطيته متّحد مع الأفراد وجوداً، فيصح أن يكون آلةً للحاظها.

٢) يعني: فإنّ العامّ لأجل لا بشرطيته ... الخ.

٣) أي: من وجوه الأفراد والمصاديق.

(*) إلّا أن يقال: إنّ التصور التفصيليّ التحليلي للخاصّ تصور إجمالي للعام، وهذا المقدار كافٍ في صحة الوضع له، وإن لم يكن الخاصّ وجهاً له، كما يكشف عنه عدم صحة حمله على العامّ، فمجرد علّية تصور الخاصّ لتصور العامّ يكفي في صحة الوضع للمعنىٰ العامّ، فتدبّر.

ومعرفةُ وجه [١] الشيء معرفته بوجهٍ. بخلاف الخاصّ، فإنّه [٢] بما هو خاصّ لا يكون وجهاً للعامّ ولا لسائر الأفراد، فلا يكون معرفتُه [٣] وتصوّره معرفةً له، ولا لها ـ أصلاً ـ ولو بوجهٍ.

نعم [٤] ربما يوجب تصوّرُه تصوّرَ العامّ بنفسه، فيوضع له اللفظ، فيكون

---

[١] يعني: أنّ العامّ حيث كان وجهاً وعنواناً للخاصّ، أمكن معرفة ذي الوجه ـ أي الخاص ـ به بنحوٍمّا، وهذا المقدار كافٍ في مقام الوضع.

[٢] أي: فإنّ الخاصّ ـ بما أنّه خاصّ وملحوظ بشرط شيءٍ ـ يمتنع أن يكون حاكياً عن العامّ. ووجه الامتناع: أنّ العامّ صالح للانطباق علىٰ ما يباين الخاصّ من أفراده، فكيف يصلح الخاصّ للحكاية عنه مع عدم تصوّر تلك المصاديق حال الوضع؟

[٣] أي: فلا يكون معرفة الخاصّ معرفةً للعامّ ـ ولا لسائر أفراد العامّ ـ لا بنفسه ولا بوجهه وعنوانه.

[٤] استدراك علىٰ قوله: «فإنّه بما هو خاصّ لا يكون وجهاً للعامّ» والمقصود منه أنّ الملحوظ حال الوضع إن كان خاصّاً امتنع الوضع للعامّ، كما تقدم.

نعم، لو لوحظ العام ولو بتبع تصور الخاصّ صحّ ذلك، ولكنه أجنبي عن القسم الرابع الممتنع أعني به الوضع الخاصّ والموضوع له العامّ، لكون الوضع والموضوع له عامّين.

وتوضيحه: أنّ الخاصّ هو العام المنضمّ إليه الخصوصية، كالإنسان الذي هو الحيوان المتفصل بالناطق، وكزيد الذي هو الإنسان المتشخص بعلائم التشخص. فإنْ تصوّرَ الواضعُ الخاصَّ ووضَعَ له فلا كلام. وإنْ تصوّره ثم انتقل الذهن إلى الكلّي ـ تبعاً لتصور الجزئي ـ صحّ وضعُ اللفظ للعام، لكونه ملحوظاً حال لحاظ الخاصّ،

الوضع عامّاً كما كان الموضوع له عامّاً. وهذا [١] بخلاف ما في الوضع العامّ والموضوع له الخاصّ، فإنّ الموضوع له ـ وهي الأفراد ـ لا يكون متصوّراً إلّا بوجهه وعنوانه وهو العامّ، وفرقٌ (*) واضح بين تصوّر الشيء بوجهه [٢] وتصوّره بنفسه [٣] ولو كان بسبب تصوّر أمرٍ آخر [٤].

ولعلّ خفاء ذلك [٥] على بعض الأعلام، وعدم تميُّزه [تمييزه] بينهما

إذ لا يعتبر في الوضع إلّا لحاظ المعنىٰ ولو تبعاً، والمفروض تحقّقه في الوضع العامّ والموضوع له العامّ.

والحاصل: أنّ تصوّر العام مستقلّاً وبنفسه قد يكون بلا واسطة كما في لحاظ الإنسان ووضع اللفظ له. وقد يكون مع الواسطة، كلحاظ الإنسان تبعاً لتصوّر فرده. وليس هذا من الوضع الخاصّ والموضوع له العامّ كي يقال بإمكانه.

[١] أي: ما ذكرناه ـ من عدم كون الخاصّ وجهاً للعام ـ لا يجري في الوضع العامّ والموضوع له الخاص، لكون العام وجهاً وعنواناً للخاصّ، بخلاف الخاصّ، فإنّه لمباينته للعامّ لا يكون مرآةً له.

٢) كما في الوضع العام والموضوع له الخاصّ.

٣) كما في الوضع والموضوع له العامّين، إذا استلزم تصوّرُ الخاصّ تصوّرَ العامّ، كتصور الخاصّ بكنهه المستلزم لتصوّر العام الّذي في ضمنه.

٤) كتصوّر الإنسان الناشئ عن تصوّر زيد، فإنّ تصوّره علّة لتصوّر الإنسان.

[٥] أي: ولعلّ خفاء الفرق المزبور كان موجباً ... الخ.

(*) وضوح الفرق بينهما كصحة الحمل في أحدهما ـ وهو ما إذا كان العام وجهاً للخاص دون الآخر ـ لا يمنع عن التصور الإجمالي الكافي في الوضع.

كان موجباً لتوهّم إمكان ثبوت قسم رابع، وهو أن يكون الوضع خاصّاً مع كون الموضوع له عامّاً، مع أنّه واضح لمن كان له أدنىٰ تأمُّل (*).

ثم إنّه لاريب في ثبوت الوضع الخاصّ والموضوع له الخاصّ كوضع الأعلام [١]، وكذا الوضع العامّ والموضوع له العامّ، كوضع أسماء الأجناس [٢].

وأمّا الوضع العامّ والموضوع له الخاصّ، فقد توهّم[٣] أنّه وضع الحروف وما أُلحق بها من الأسماء [٤]،

---

١) أي: الأعلام الشخصية كوضع «زيد» مثلاً، فإنّ الوضع وهو المعنىٰ الملحوظ جزئيّ كجزئيّة الموضوع له، إذ اللفظ موضوع لنفس ذلك المعنىٰ المتصوّر، فكلّ من الوضع والموضوع له خاصّ.

٢) سواء أكانت أسماءً لما اخترعه أهل هذه الأعصار كالطائرات والسيارات والمكائن وغيرها، أم لما خلقه الله تعالىٰ كالماء والحنطة والشعير وغيرها.

٣) المتوهّم جماعة منهم السيد الشريف «١».

٤) المشابِهة للحروف شباهة افتقارية أو وضعية أو معنوية، كأسماء الإشارات

(*) قد عرفت آنفاً إمكان هذا القسم الرابع وإن لم يكن الخاصُّ وجهاً للعامّ كالعكس، لكن التصور الإجمالي كافٍ في الوضع، والمفروض أنّ التصور التحليلي للخاص يستلزم تصوّر العامّ إجمالاً، وبه يندفع إشكال عدم تصور المعنىٰ العامّ لا تفصيلاً ولا إجمالاً إذا كان المعنىٰ الملحوظ حين الوضع خاصّاً.

فالحقّ إمكان القسم الرابع وفاقاً لصاحب البدائع وغيره، كإمكان الأقسام الثلاثة الأُخرىٰ.

«١» كما في بدائع الأفكار، ص٤١ ، آخر الصفحة

كما توهّم أيضاً [١] أنّ المستعمل فيه فيها خاصّ مع كون الموضوع له كالوضع عامّاً [٢].

والموصولات وغيرهما.

١) المتوهّم هو التفتازاني على ما قيل (*).

٢) فالمتحصّل من عبارة المتن وغيرها: أنّ الأقوال في كيفية وضع الحروف ثلاثة:

الأوّل: الوضع العامّ والموضوع له الخاصّ، وهو المنسوب إلى جماعة منهم السيد الشريف.

الثاني: عمومية كلٍّ من الوضع والموضوع له، مع خصوصية المستعمل فيه، وهو المعزىٰ إلى التفتازاني.

الثالث: عمومية كلّ واحد من الثلاثة، وهو الّذي أشار إليه المصنف ﷺ بقوله: «والتحقيق ... الخ».

(*) ولا بأس بالتعرض إجمالاً للأقوال المذكورة في وضع الحروف.

منها: ما عن نجم الأئمة الشيخ الرضي من أنّ الحرف لا معنىٰ له أصلاً، بل جُعل علامةً على خصوصية معنىٰ مدخوله، فكما يكون الرفع علامةً على فاعلية زيد مثلاً في قولنا: «قام زيد» كذلك يكون «في» علامةً علىٰ ظرفية مدخوله كالدار في قولنا: «زيد في الدار» هذا.

وفيه **أوّلاً**: أنّه مجرد دعوىٰ لا برهان عليه، وصِرف إمكانه لا يكفي في الوقوع.

وثانياً: أنّه خلاف ما اتفقوا عليه من انقسام الكلمة إلى اسم وفعل وحرف. وعزلُ الحرف عن المعنى يستلزم انحصار الكلمة في الأوّلين.

وثالثاً: أنّه يستلزم التجوز في الاستعمالات، توضيحه: أنّ «الدار» مثلاً وضعت

لذات معناها، وهي البناء الموجود العيني الجوهري، وخصوصية ظرفيتها لزيدٍ مثلاً خارجة عنه. وحينئذٍ فإن لم يكن لكلمة «في» معنىً الظرفية يلزم التجوز في استعمال كلمة «الدار» في معناها المتخصص بهذه الخصوصية. وهو كما ترىٰ، فلا بدّ أن تكون الخصوصية مدلولة لكلمة «في».

نعم، قيل بصحة دعوىٰ العلامية في علائم الإعراب كالرفع، إذ الدال على الفاعلية التي هي النسبة الصدورية أو الحلولية هي الهيئة الكلامية. فمقايسة الحروف على مثل الرفع في غير محلها، بل هذه الدعوى في المشبه به ـ أعني به علائم الإعراب ـ أيضاً في حيّز المنع، فتدبر.

ومنها: الأقوال المترتبة علىٰ وضع الحروف لمعانٍ، في مقابل قول من جعلها علامة لخصوصية مدخولها.

أحدها: أنّها وضعت لمعنىً لوحظ حالةً للغير ونعتاً له، بحيث لا يتصور في الذهن بنفسه ومع الغض عن الغير، كالأعراض الخارجية التي لا توجد مستقلّةً بل في موضوعاتها، حتى قيل: «إنّ وجوداتها في أنفسها عين وجوداتها لموضوعاتها» فالمعنىٰ الحرفي حالة لمعنىٰ آخر وقائم به كالعرض، وليس كالمعنىٰ الاسمي القائم بنفسه، هذا.

وفيه: أنّ المعنىٰ الحرفي لو كان كذلك لم يكن محتاجاً إلى طرفين، بل إلى طرف واحد كالأعراض الخارجية.

ثانيها: أنّها وضعت للنسب والارتباطات المتقومة بالطرفين، مثلاً قولنا: «سرتُ من البصرة» يدل علىٰ مفهومي السير والبصرة اللذين هما مدلولا «سرتُ» و«البصرة» والنسبة الابتدائية بينهما التي هي معنىٰ «من». فلو لم تكن كلمة «من» في الكلام لم يكن لهذه النسبة دالّ، فمعنىٰ «من» هي النسبة الابتدائية، كما أنّ معنىٰ «إلى» هي النسبة الانتهائية. وهكذا سائر الحروف.

ومن هنا يظهر: أنّ حال الهيئات ـ لدلالتها على النسب والارتباطات من

الصدورية والقيامية والإيجادية والطلبية وغيرها ـ حال الحروف بناءً على هذا القول.

وبالجملة: فالأسماء تدلّ على المعاني الاستقلالية، والحروف تدل على النسب والارتباطات التي بينها، ولا فرق بين أقسام الحروف من الجارّة وغيرها في الدلالة على النسب، فإنّ لفظة «يا» مثلاً تدلُّ على النسبة الندائية المتقومة بالمنادي والمنادى.

وقد ظهر مما ذكرنا: أنّ المعنىٰ الحرفي بذاته غير مستقل وغير متصور بالاستقلال كالمعنىٰ الاسمي، إذ النسبة متقومة بالمنتسبين، فليس عدم استقلاله ناشئاً من اللحاظ، كما هو مقتضى القول الآتي.

ثالثها: ما في المتن تبعاً للفصول «١»: من أنّ المعنىٰ إذا لوحظ آليّاً فهو معنىً حرفي، وإذا لوحظ استقلالياً فهو معنىً اسمي، فالتفاوت بين المعنىٰ الحرفي والاسمي إنّما هو باللحاظ من دون فرقٍ بينهما في نفس المعنىٰ وهويّته، إذ الموضوع له في كل من الاسم والحرف هو الماهية المبهمة المعرّاة عن قيد الاستقلال وعدمه. فكما لم تلاحظ الاستقلالية جزءًا في معاني الأسماء لا في الموضوع له ولا في المستعمل فيه، فكذلك لم تلاحظ الآلية التي هي كون المعنىٰ حالةً للغير جزءًا لمعاني الحروف، لما سيذكره المصنف ﷺ من الوجوه الثلاثة الدالة على عدم أخذ لحاظ الآلية جزءًا للمعاني الحرفية.

رابعها: ما أفاده شيخ مشايخنا المحقق النائيني ﷺ وهو يعتمد علىٰ أربعة أركان:

الأوّل: أنّ المعاني الحرفية إيجادية لا إخطارية، وتوضيحه: أنّه ليس للمعنىٰ الحرفي مفهوم متصور في الذهن كالمفاهيم الاسمية، بل المعاني الحرفية هي النسب والارتباطات التي توجد في موطن الاستعمال، فكلمة «من» مثلاً وُضعت لإيجاد

«١» الفصول الغروية، ص١٦

الربط الابتدائي بين السير و البصرة فـي مثل قولك: «سر مـن البصرة إلى الكوفة» و كلمة «على» لإيجاد النسبة الاستعلائية بيـن زيد و السطح، في مثل «زيـد على السطح»، و هيئة «زيد قائم» لإيجاد النسبة القيامية بين زيد و قائم، و مثلها سائر الحروف و الهيئات.

و بالجملة: فلا تقرّر للمعنىٰ الحرفي في الذهن حتىٰ يتصوّر، بل تقرّره و تحصّله موطن الاستعمال، فالحروف آلات لإيجاد معانيها لا كواشف عن مداليلها.

الثاني: أنّ المعاني الحرفية لا استقلال لها في هويّة ذاتها، بل هي قائمة بغيرها، بداهة أنّ النسب و الارتباطات التي تحكيها الحروف و الهيئات لا تقوم بذاتها، لكونها قائمة بالطرفين. و إلى هذا ينظر قولهم: «الحرف ما دلّ علىٰ معنىً في غيره» فإنّ معنىٰ كلمة «من» هي الابتدائية التي تقوم بما يليها من البصرة و نحوها.

الثالث: أنّ تلك المعاني الإيجادية لا موطن لها إلّا وعاء الاستعمال، و لا تقرّر لها في شيءٍ من أوعية الواقع و الاعتبار و الذهن، فليس الموضوع له في الحروف مفاهيم النسب و الارتباطات، بل مصاديقها الموجودة في موطن الاستعمال، في مقابل القول بالإخطارية المنوطة باللحاظ و التصوّر، و تعدّد وعاء التحصل و التقرر، فإنّ لازم الإيجادية هو وحدة عالم التقرّر و التحصّل، فوجود المعنىٰ الحرفي حدوثاً و بقاءً يدور مدار الاستعمال.

الرابع: أنّ المعاني الحرفيـة مغفول عنها و غيـر ملتفت إليهـا حال إيجادها، كالألفاظ التي يراد بها معانيها، فإنّ النظر إلى الألفاظ حينئذٍ آليّ كالنظر إلى المرآة، إن كان الغرض معرفة حال المرئي، فإنّ المعنىٰ الحرفي بناءً على كونه إيجادياً لا يمكن أن يكون ملتفتاً إليه قبل الاستعمال أصلاً، لتوقف الالتفات إليه على تصوّره فـي الذهن، و المفروض أنّه لا وجود له فـي غير موطن الاستعمال، فكيف يمكن تصوّره قبل الاستعمال ؟ و يترتب علىٰ عدم وجوده قبل الاستعمال امتناع الإطلاق و التقييد

اللحاظيين فيه، هذا.

ثم استدلّ المحقق النائيني قدس سره على القول بالإيجادية علىٰ ما يستفاد من كلمات مقرري بحثه الشريف بوجوه ثلاثة:

الأوّل: الخبر الّذي رواه أبو الأسود الدؤلي عن مولانا أميرالمؤمنين عليه أفضل صلوات المصلين، قال: «قال عليه السلام: الاسم ما أنبأ عن المسمّىٰ، و الفعل ما أنبأ عن حركة المسمّىٰ، و الحرف ما أوجد معنىً في غيره»[1].

تقريب الاستدلال به: أنّ في العدول عن الإنباء في الحرف إلى الإيجاد دلالةً علىٰ عدم تقرُّرٍ لمعنىٰ الحرف في غير وعاء الاستعمال حتىٰ يدل عليه الحرف و يحكي عنه كحكاية أخويه عن معنييهما، بل الحرف آلة لإيجاد معناه، هذا.

الثاني: أنّ حرف النداء في مثل «يا زيد» لايمكن أن يكون حاكياً عن النسبة الندائية المتقررة في غير موطن الاستعمال، إذ لا نداء و لا منادٍ و لا منادىٰ قبل الاستعمال، بل هذه العناوين توجد بنفس الاستعمال، فلا وجود لها قبله، فيوجد بحرف النداء مصداق لمفهوم النداء، فالمعنى الحرفي مصداق للمعنىٰ الاسمي.

الثالث: أنّه لا شكّ في أنّ مفاهيم أجزاء الجمل ـ سواء أكانت تامّة أم ناقصة و اسمية أم فعلية، و خبرية أم إنشائية ـ مفاهيم بسيطة مستقلة في الأذهان غير مرتبطة بعضها ببعض كالماء و الكوز، فإنّهما موضوعان لمفهومين متغايرين لا يرتبط أحدهما بالآخر بحيث لايمكن تأليف كلام منهما، فلو استعملت كلمة «في» في مفهوم النسبة الظرفية لا في حقيقتها، فما الرابط بين هذين المفهومين الاسميين المستقلين؟

فلا بد أن تكون الحروف و الهيئات موضوعةً لمصاديق النسب و الارتباطات ليتحقق الربط بينهما، فالموجد للارتباط بين المفاهيم المتغايرة هي الحروف

«١» بحار الأنوار، ج ٤٠، ص١٦٢؛ الفصول المختارة للشيخ المفيد، ص٩١

و الهيئات "[1]"، هذا.

و أنت خبير بما في الجميع.

إذ في الأوّل ـ و هو الخبر ـ أوّلاً: أنّه مرويّ عن طرق العامة.

و ثانياً: اختلاف متنه، لأن المحكي عن بعض النسخ هكذا: «و الحرف ما أنبأ عن معنىٰ ليس باسم و لا فعل» و الترجيح بعلوّ المضمون ـ على فرض صحته في نفسه ـ غير ثابت هنا، لما سيظهر من وهن إيجادية المعاني الحرفية.

و ثالثاً: أنّه يمكن أن يكون وجه العدول عن الإنباء في الحروف إلى الإيجاد ملاحظة كون النسب و الارتباطات التي هي المعاني الحرفية الرابطة بين المفاهيم الاسمية علةً لتحقق الهيئة في الذهن، كعلية النسب و الارتباطات الخارجية لتحقق هيئة في الخارج، كالهيئة السريرية الحاصلة بارتباطات خاصة بين قطعات الخشب. و لمّا كانت الحروف حاكيةً عن النسب التي هي علة لوجود تلك الهيئة، صحت إضافة الإيجاد عنايةً إلىٰ نفس الحروف الحاكية عنها، فتدبر.

و في الثاني ـ و هو عدم إمكان حكاية حرف النداء عن النسبة الندائية ـ أوّلاً: أنّه أخص من المدعى، لعدم تطرقه في الجمل الخبرية المشتملة على النسب التحققية، لحكاية الهيئة فيها عن الارتباط الذهني المتحقق قبل وعاء الاستعمال، فلاحظ.

و ثانياً: أنّ الفرق بين مثل «يا زيد» و بين سائر الجمل الإنشائية تحكُّم، لامتناع تأليف الكلام من حرف و اسم، فلهذا الكلام مقدّر و هو كلمة «أدعو» مثلاً كما قدّره النحويون.

و من الواضح أنّ للدعوة نسبة صدورية إلى المتكلم الّذي يقال له المنادِي

«١» أجود التقريرات، ج١، ص ٢٠-٢٢

(بالكسر) و الدال على هذه النسبة هيئة «أدعو» و نسبة المدعوية إلىٰ طرفه و هو زيد في المثال المدعو بالمنادىٰ (بالفتح) و الدال علىٰ هذه النسبة هي لفظة «يا»، و لا بدّ من تصور أجزاء الكلام بما لها من المفاهيم الاستقلالية و الروابط الموجبة لارتباطها و تألف الكلام منها ليتحقق التطابق بين القضية المعقولة و الملفوظة، من غير فرق في ذلك بين الجمل الإنشائية و الإخبارية.

و الحاصل: أنّه كما يعتبر تصور المفاهيم الاستقلالية التي تدل عليها أطراف القضية من المسند و المسند إليه، كذلك يعتبر تصور النسب و الارتباطات التي تدل عليها الحروف و الهيئات، فإنّ كل متكلم لا يلقي كلامه إلى مخاطبه إلّا بعد تصور مضمونه من المفاهيم المستقلة و روابطها، فالكلام الملقىٰ إلىٰ الطرف كما يشتمل على الألفاظ التي تدل على المفاهيم المستقلة، كذلك يشتمل على الحروف و الهيئات التي تحكي عن الارتباطات و النسب، و هل يمكن إلقاء كلام مفيد بدون التصور المزبور بعد وضوح لزوم التطابق بين القضية المعقولة و الملفوظة كما أشرنا إليه آنفاً ؟

و ثالثاً: أنّه لا معنىٰ لمصداقية النسبة الندائية الموجَدة بحرف النداء في موطن الاستعمال لمفهوم النداء الّذي هو معنىٰ اسمي، و ذلك لعدم انطباق ضابط المصداقية على المعنىٰ الحرفي، فإنّ ضابطها هو صحة وقوع المصداق مسنداً إليه و المفهوم مسنداً نظير «زيد إنسان» و من المعلوم عدم صحته في المقام، ضرورة عدم صحة وقوع الحرف مسنداً إليه، و إلّا لخرج عن كونه حرفاً، كما هو واضح.

و في الثالث ـ و هو كون مفاهيم أجزاء الجمل بسائط مستقلة في الذهن ـ أوّلاً: ما مرّ آنفاً من أنّ القضية الملفوظة كما تحتاج إلى وجود رابطٍ يربط أطرافها، كذلك القضية المعقولة تتوقف على وجود رابط بين أجزائها الذهنية، فالملقي للكلام المفيد يحتاج أوّلاً إلى تصور الأطراف و الربط بينها ليتمكن من إلقائه ثانياً.

و ببيان أوضح: كما أنّ الماهيات المبهمة اللابشرط المقسمي التي وضعت لها الألفاظ ـ بناءً على المذهب الصحيح الّذي اختاره السلطان في وضع أسامي

الأجناس ـ تحتاج إلى حاكٍ يحكي عنها، كذلك الخصوصيات الطارئة عليها كتخصص السير بكونه من البصرة في قوله: «سِر من البصرة»، وتقيّد الصوم بكونه من الطلوع إلى الغروب في قوله: «صم من الطلوع إلى الغروب» وغير ذلك، فإنّ الحاكي عن نفس الطبيعة المهملة لا يغني عمّا يحكي عن خصوصيتها، لعدم دلالته عليها، فكلٌ من الطبيعة وخصوصياتها تحتاج إلىٰ دالٍ يخصها، ولذا نحتاج في إثبات الإطلاق إلى مقدمات الحكمة، إذ المفروض أن اللفظ لا يدلّ إلّا على نفس الطبيعة المهملة المعرّاة عن كل خصوصية وارتباط.

فنتيجة هذا البيان كون مداليل الحروف والهيئات كمداليل الأسماء إخطارية لا إيجادية.

وثانياً: أنّ إيجادية المعاني الحرفية تستلزم محذوراً لم يلتزم به أحد، وهو خروج جميع القيود عن حيِّز الطلب المنشأ بالهيئة، وتوضيحه منوط بتقديم أمرين مسلّمين:

أحدهما: أنّ الطلب لا يتعلق إلّا بما يكون مقدماً عليه رتبة، لتأخر الحكم عن موضوعه تأخر المعلول عن علته.

ثانيهما: أنّ وحدة رتبة علّتين تستلزم وحدة رتبة معلوليهما.

إذا عرفت هذين الأمرين، فاعلم: أنّه إذا قال المولىٰ: «سِر من البصرة إلى الكوفة» ففيه دلالات:

إحداها: دلالته علىٰ مفهومين اسميين، وهما مفهوما: السير والبصرة.

ثانيتها: دلالته على الارتباط الخاصّ بينهما، وهو تقيّد السير بكون مبدئه البصرة ومنتهاه الكوفة.

ثالثتها: دلالته على الطلب، ولمّا كان الطلب والارتباط بين السير والبصرة معلولين للأداة والهيئة اللتين هما في رتبة واحدة، فلا محالة يكون نفس الطلب والارتباط أيضاً في رتبة واحدة، ومتأخرين عن مفهومي السير والبصرة. وقد مرّ في

الأمر الأوّل: أنّ الطلب لا يتعلق إلّا بما يتقدم عليه رتبةً، فلا يتعلق بما هو في رتبته أو متأخر عنه.

و لازم وحدة رتبتي الطلب و الإضافة بين مفهومي السير و البصرة هو عدم تعلق الطلب بالإضافة، و كون المطلوب مطلق السير و إن لم يكن ابتداؤه من البصرة، و هذا مما لم يلتزم به أحد، إذ المسلّم عندهم في مثل هذه القضية هو جعل القيد متعلق الطلب، و كون المطلوب السير المتخصص بخصوصية كذائية لا مطلق السير.

و لا يرد هذا المحذور على القول بإخطارية المعاني الحرفية، لأنّه يتصور المعنىٰ الاسمي مقيداً بالخصوصية و يطلبه كذلك، فيكون القيد متصوراً قبل تعلق الطلب به. نعم، في مقام الدلالة يكون الدالان على القيد و الطلب في رتبة واحدة، لكنه لا يقدح، لعدم استلزام عرضية الكاشفين لعرضية المنكشفين كما لا يخفى.

و ثالثاً: أنّه يلزم تأخر الارتباط المترتب على الحروف أو الهيئات عمّا يقوم به من المفهومين الاسميين، و عدم كونه في رتبتهما.

توضيحه: أنّ الارتباط المعلول للأداة يوجد في وعاء الاستعمال، و هو متأخر عن تصور المفهومين اللذين يقوم بهما الارتباط، فمع تصور مفهوم زيد بدون ارتباطه بالقيام و تصور مفهوم القيام بدون ارتباطه بزيد، كيف يحصل الارتباط بينهما بالحروف أو الهيئات مع عدم انقلاب الواقع عمّا هو عليه من الإطلاق و عدم الارتباط ؟ إذ المفروض وجود كل منهما غير مرتبط بالآخر، فلا يرتبطان بما يوجد في مرحلة الاستعمال المتأخر عن مقام التصور، فتدبر.

و رابعاً: أنّه يلزم من إيجادية المعنىٰ الحرفي إنكار القضية المعقولة، لعدم رابطٍ ذهني يربط الطرفين، أو الالتزام بإمكان تألف القضية من دون ارتباط بين طرفيها، و كلاهما كما ترى.

و خامساً: أنّ إيجادية المعنىٰ الحرفي تستلزم تحصيل الحاصل، لأنّ مقتضىٰ القضية

المعقولة هو ثبوت الارتباطات والنسب الخاصة بين طرفي القضية قبل وعاء الاستعمال. فعلى القول بالإيجادية يلزم إيجاد الارتباط الموجود قبل الاستعمال، وهذا بخلاف القول بالإخطارية، إذ الحروف أو الهيئات ليست إلّا حاكية عن النسب والارتباطات الموجودة قبل الاستعمال، كما لا يخفىٰ.

خامسها: ما عن صاحب الحاشية من التفصيل بين الحروف بالإيجادية في بعضها كحروف النداء والترجي، والإخطارية في بعضها الآخر «١».

وقد ظهر فساد هذا التفصيل مما ذكرناه في بطلان القول الرابع، فلا نعيده.

فتحصّل من جميع ما ذكرنا: أنّه لا وجه للقول بإيجادية المعاني الحرفية أصلاً، لا في الكل ولا في البعض.

وأمّا كيفية وضع الحروف وأنّها من أيِّ قسمٍ من الأقسام الثلاثة الممكنة، فالحق أنّها من قبيل الوضع العام والموضوع له العام.

وتوهم عدم إمكان عمومية الموضوع له فيها، لعدم جامع ذاتي قابل للتعقل في الذهن بدون أطرافه بين الارتباطات التي هي المعاني الحرفية، بحيث ينطبق عليها انطباق الكلي الطبيعي على مصاديقه، إلّا مفهوم الربط الّذي هو معنىٰ اسمي، ولذا ذهب المشهور ـ علىٰ ما قيل ـ إلى كون الموضوع له في الحروف خاصاً، **فاسد**، لأنّ الجامع المفهومي الذاتي بين المعاني الحرفية بحيث يكون نسبته إليها نسبة الكلي إلىٰ مصاديقه وإن كان غير ممكن، لاستلزامه انقلاب المعنىٰ الحرفي إلى الاسمي، إلّا أنّ جهة الاشتراك بين أشخاص صنفٍ كالنسبة الابتدائية المدلول عليها بكلمة «من» التي هي الجهة المشتركة بين أفراد هذا الصنف تُجدي في عمومية الموضوع له، لأنّ المفهوم العام الاسمي المتصور حين الوضع كما يكون مرآةً للخصوصيات والأفراد، كذلك يكون

«١» هداية السترشدين، ج١، ص١٤٦

مرآةً لتلك الجهة المشتركة، فلا مانع من جعل الموضوع له كالوضع في الحروف عاماً، لأنّ عمدة مستند المنكِر لعموم الموضوع له في الحروف هو عدم إمكان وجود جامع ذاتي بين هذه النسب الخاصة بحيث يكون ذلك كلّيّاً طبيعياً و تلك النسب مصاديقه. و بَعد إمكانه و مساعدة الوجدان عليه لا بد من الالتزام به.

و أمّا عدم خصوصية كل من الوضع و الموضوع له في الحروف، فلعدم قابلية أشخاص المعاني الحرفية للتصور بدون توسيط معنىً اسمي، و إلّا خرجت عن كونها معاني حرفية، و لعدم تناهيها و عدم تعقل استحضار ما لا نهاية له بالصور التفصيلية كما هو شأن الوضع الخاص.

و أمّا الوضع العام و الموضوع له الخاص فلا مجال له أيضاً، لأنّ عمدة نظر القائل به كما مرّ آنفاً إلى عدم إمكان وجود جامع ذاتي بين هذه النسب الخاصة بحيث يكون ذلك كلّيّاً طبيعياً و تلك النسب مصاديقه، و لكن قد عرفت إمكانه و مساعدة الوجدان على الالتزام به.

و أمّا الوضع العام و الموضوع له العام و المستعمل فيه الخاصّ، ففساده غني عن البيان، إذ لازمه لغوية الوضع و بطلان حكمته، لأن المفروض عدم استعمالها في المعنىٰ الموضوع له، و قبح وضع لفظ لمعنى لا يستعمل فيه أصلاً ظاهر.

فتلخص من جميع ما ذكرنا: أنّ المعاني الحرفية إخطارية لا إيجادية، و أنّها نسب و ارتباطات، و أنّ كلّاً من الوضع و الموضوع له و المستعمل فيه في الحروف عام، و أنّ المعاني الحرفية و إن كانت قائمةً بالمفاهيم الاسمية كقيام الأعراض بموضوعاتها، إلّا أنّ بينهما فرقاً واضحاً، و هو: أنّ الأعراض بما أنّها من الماهيات قابلة للتصور بالاستقلال، كتصور مفهوم السواد و البياض، بخلاف المعاني الحرفية، فإنّها غير قابلة له كذلك، بل تتصور مع الأطراف.

والتحقيق ـ حسبما يؤدّي إليه النّظر الدّقيق ـ أنّ حال المستعمل فيه والموضوع له فيها [١] حالهما [٢] في الأسماء [٣]، وذلك لأنّ [٤] الخصوصية المتوهمة إن كانت هي الموجبة لكون المعنى المتخصص بها جزئياً خارجياً، فمن الواضح أنّ كثيراً ما لا يكون المستعمل فيه فيها كذلك [٥] بل كلياً،

---

١) أي: في الحروف.

٢) أي: حال الموضوع له والمستعمل فيه.

٣) يعني: أسماء الأجناس في كون الموضوع له والمستعمل فيه فيها عامّين.

٤) تعليل لكون الموضوع له في الحروف عاماً، وسيأتي توضيحه.

٥) أي: جزئياً خارجياً، بل يكون كلّياً كلفظة «من» في قوله: «سر من البصرة إلى الكوفة» فإنّ الابتداء الّذي استعمل فيه لفظة «من» كلّي ذو مصاديق كثيرة، ومن المعلوم أنّها قد استعملت في الابتداء الكلي بلا عناية، فلوكان الموضوع له الابتداء الجزئي لما كان استعمالها في الابتداء الكلي بلا عنايةٍ، بل كان مجازاً لفرض جزئية الموضوع له، هذا.

وملخص ما أفاده بقوله: «لأن الخصوصية المتوهمة ... الخ» هو: أنّه إن أُريد بها لوازم الوجود الخارجي، ففيه: أنّه غير مطّرد، لكثرة استعمال الحروف في المعنىٰ الكلّي بدون علاقةٍ مجازية، مثل لفظة «من» في مثل قوله: «سِر من البصرة إلى الكوفة» لكون المعنىٰ المستعمل فيه لفظة «من» هو الابتداء الكلّي.

وإن أُريد بالخصوصية المتوهمة: اللحاظ الذهني الّذي هو ـ كلوازم الوجود الخارجي ـ موجب لجزئية المعنىٰ الملحوظ ذهناً، ولصيرورة المعنىٰ الحرفي القائم بالغير ـ كقيام العرض بموضوعه ـ جزئياً ذهنياً، ففيه: أنّ المعنىٰ الحرفي وإن كان يصير باللحاظ جزئياً ذهنياً، إلّا أنّ هذا اللحاظ يمتنع أن يكون دخيلاً في المستعمل فيه، لما

ولذا [١] التجأ بعضُ الفحول [٢] إلى جعله جزئياً إضافياً، وهو كما ترى [٣].

وإن كانت هي الموجبة لكونه جزئياً ذهنياً، حيث إنّه لا يكاد يكون المعنى حرفياً إلّا إذا لوحظ حالةً لمعنىٰ آخر ومن خصوصياته القائمة به، ويكون حاله كحال العرض[٤]، فكما لا يكون[٥] في الخارج إلّا في الموضوع، كذلك هو [٦] لا يكون في الذهن [٧] إلّا في مفهوم آخر، ولذا [٨] قيل في تعريفه

يرد عليه من الإشكالات الثلاثة الآتية في كلام المصنف ﷺ.

[١] أي: ولأجل كليّة المستعمل فيه وعدم خصوصيته التجأ ... الخ.

٢) وهو المحقق التقي صاحب الحاشية علىٰ ما قيل، أو صاحب الفصول على ما قيل أيضاً «١».

٣) لأنّ مناط الكلّية ـ وهو قابلية الانطباق على الكثيرين ـ موجود في الجزئي الإضافي، فيرجع الأمر إلى ما أفاده المصنف من كون الحروف موضوعةً بالوضع العام والموضوع له العام.

٤) في القيام بالغير، لكن قد عرفت آنفاً المائز بين العرض وبين المعنىٰ الحرفي، فلاحظ.

٥) أي: العرض.

٦) أي: المعنىٰ الحرفي.

٧) وفي الخارج، وبه يفترق المعني الحرفي عن العرض، إذ الأوّل تابع للغير تصوراً وخارجاً، والثاني تابع له خارجاً دون التصور.

٨) أي: ولأجل عدم تحقق المعنىٰ الحرفي في الذهن إلّا في مفهوم آخر،

«١» لاحظ: هداية المسترشدين، ج١، ص١٧٥

« بأنّه ما دل على معنى في غيره » فالمعنىٰ [١] وإن كان [٢] لا محالة يصير جزئياً بهذا اللحاظ، بحيث يباينه [٣] إذا لوحظ ثانياً كما لوحظ أوّلاً، ولو كان اللاحظ واحداً [٤]، إلّا أنّ هذا اللحاظ [٥] لا يكاد يكون مأخوذاً في المستعمل فيه، وإلّا فلابدّ من لحاظ آخر متعلق بما هو ملحوظ بهذا اللحاظ [٦]، بداهة [٧] أنّ تصور المستعمل فيه ممّا لابدّ منه في استعمال الألفاظ، وهو كما ترىٰ [٨].

وحاصله: أنّ المعنىٰ الحرفي كائن في غيره، ضرورة قيام الربط الّذي هو المعنىٰ الحرفي بطرفي القضية، فهو مثل كينونة العرض في الموضوع.

١) جزاءٌ لقوله: « وإن كانت هي الموجبة ... إلخ ».

٢) حين لحاظه مع تلك الخصوصية الذهنية.

٣) أي: يباين المعنىٰ نفسه إذا لوحظ ثانياً، لكون الملحوظات الذهنية كالجزئيات الخارجية متباينات.

٤) لأنّ وحدته واقعاً لا توجب انثلام تعدده لحاظاً

٥) هذا أوّل الإشكالات الثلاثة الواردة على دخل اللحاظ في المستعمل فيه.

٦) أي: اللحاظ الّذي هو جزء المعنىٰ.

٧) هذا تقريب الإشكال، وحاصله: أنّ الاستعمال متقوم بلحاظ اللفظ والمعنىٰ، سواء أكان بسيطاً أم مركّباً، فإذا فرض تركب معنىٰ كلمة « من » مثلاً من الابتداء واللحاظ ـ والمفروض تقوم الاستعمال بلحاظ اللفظ والمعنىٰ ـ لزم تعدد اللحاظ في الاستعمال، حيث إنّ أحد اللحاظين جزء المعنىٰ والآخر مقوِّم للاستعمال، ومن المعلوم أنّ تعدد اللحاظ خلاف الوجدان، فلابدّ من كون المستعمل فيه ذات المعنىٰ بدون اللحاظ.

٨) لما مرّ آنفاً من أنّ تعدد اللحاظ خلاف الوجدان.

مـع أنّه [١] يلزم أن لا يصدق على الخارجيات، لامتناع صدق الكلي العقلي [٢] عليها، حيث لا موطن له إلّا الذهن، فامتنع امتثال مثل «سِر من البصرة» إلّا بالتجريد و إلغاء الخصوصية، هذا.

مع [٣] أنّه ليس لحاظ المعنىٰ حالةً لغيره في الحروف إلّا كلحاظه في نفسه

---

١) هذا ثاني الإشكالات الثلاثة المشار إليها، وملخصه: أنّ تركُّب المستعمل فيه من المعنىٰ واللحاظ يستلزم عدم صدق المعنىٰ على الخارجيات، وامتناع امتثال الأمر في مثل قوله: «سر من البصرة» لأنّ اللحاظ الّذي موطنه الذهن يوجب تقيد المعنىٰ بالوجود الذهني، ومـن المعلوم مباينة الموجود الذهني للموجود الخـارجي، وعدم صدق أحدهما على الآخر، فلابدّ من تجريد المعنىٰ عن خصوصية اللحاظ ليخرج مثل قوله: «سِر من البصرة» عن التكليف بما لا يطاق، لصيرورة المأمور به حينئذٍ كلّياً طبيعياً قابلاً للانطباق على الخارجيات.

٢) الكلّي العقلي باصطلاح أهل الميزان هو مجموع العارض والمعروض كالإنسان الكلّي، وتسميته بالكلّي العقلي لأجل تخصُّص المفهوم بالتخصُّص العقلي وهو الكلّية التي لا موطن لها إلّا العقل، والكلّي العقلي بهذا المعنىٰ لا ينطبق على المقام، لأنّ قيد «المعنىٰ» هو اللحاظ دون وصف الكلّية، فالأولىٰ التعبير عنه بالجزئي الذهني.

ولعلّ التعبير عنه بالكلّي العقلي لأجل كون نفس المعنىٰ كلّياً وقيده ـ أعني به اللحاظ ـ عقلياً، إذ موطنه العقل، وسيأتي مزيد بيانٍ له في مبحث المشتق، فلاحظ (ص ٢٨٥).

٣) هذا ثالث الإشكالات على دخل اللحاظ في المعنىٰ المستعمل فيه، وهو إشكال نقضي، وتوضيحه: أنّ لحاظ المعنىٰ الحرفي حالةً لغيره ليس إلّا كلحاظ المعنىٰ

في الأسماء، وكما لا يكون هذا اللحاظ [١] معتبراً في المستعمل فيه فيها [٢]، كذلك ذاك اللحاظ [٣] في الحروف، كما لا يخفىٰ.

وبالجملة: ليس المعنىٰ في كلمة «من» ولفظ الابتداء ـ مثلاً ـ إلّا الابتداء، فكما لا يعتبر في معناه [٤] لحاظه في نفسه [٥] ومستقلّاً، كذلك لا يعتبر في معناها لحاظه [٦] في غيرها [٧] وآلةً [٨].

الاسمي مستقلّاً، وكما لا يكون اللحاظ الاستقلالي مأخوذاً في المعنىٰ الاسمي، كذلك اللحاظ الآلي ليس مأخوذاً في المعنىٰ الحرفي، فلا يصير المعنىٰ الحرفي باللحاظ الآلي جزئياً حتىٰ نلتزم بكون المستعمل فيه في الحروف خاصاً، والتفكيك بين اللحاظين تحكُّم.

١) أي: لحاظ النفسيّة والاستقلالية.

٢) أي: في الأسماء.

٣) أي: اللحاظ الآلي.

فالمتحصل من جميع ما ذكره المصنف ﷺ: أنّ كلّاً من الوضع والموضوع له والمستعمل فيه في الحروف عام، ولو أُريد أحياناً معنىً خاص يكون ذلك بدالٍ آخر من قبيل تعدد الدال والمدلول، نظير تقييد المطلق في مثل: «أعتق رقبة مؤمنة».

وبالجملة: فلا فرق بين المعنىٰ الاسمي والحرفي أصلاً، بل المعنىٰ فيهما واحد.

٤) أي: معنىٰ لفظ الابتداء، فالضمير راجع إلى لفظ الابتداء.

٥) الضميران راجعان إلىٰ معنىٰ لفظ الابتداء.

[٦] أي: لحاظ المعنىٰ حالَ كونه في الغير، وهو مدخول كلمة «من».

٧) هذا الضمير وضمير «معناها» راجعان إلىٰ كلمة «من».

[٨] معطوف علىٰ «في غيرها» ومفسِّر له، فإنّ لحاظ المعنىٰ في الغير هو

وكما لا يكون لحاظه فيه [١] موجباً لجزئيّته [٢]، فليكن كذلك فيها [٣].

إن قلت: علىٰ هذا [٤] لم يبقَ فرق بين الاسم والحرف في المعنىٰ، ولزم كون مثل كلمة «من» ولفظ «الابتداء» مترادفين، صحّ استعمال كلٍّ منهما في موضع الآخر، وهكذا سائر الحروف مع الأسماء الموضوعة لمعانيها، وهو [٥] باطل بالضرورة، كما هو واضح.

قلت: الفرق بينهما [٦] إنّما هو في اختصاص كلّ منهما بوضعٍ، حيث

اللحاظ الآلي.

١) أي: لحاظ الاستقلال في معنىٰ لفظ الابتداء.

٢) أي: جزئيّة معنىٰ لفظ الابتداء.

٣) أي: فليكن لحاظ الآلية في معنىٰ كلمة «من» غير موجب لجزئيّته.

٤) أي: بناءً على هذا التحقيق الّذي ذكره بقوله: «والتحقيق حسبما يؤدي إليه النّظر الدّقيق ... الخ».

ومحصل التحقيق هو: دعوى اتحاد المعنىٰ الموضوع له في الاسم والحرف.

وملخص الإشكال علىٰ هذا التحقيق هو: لزوم ترادف مثل كلمة «من» ولفظة «الابتداء» المستلزم لصحة استعمال أحدهما مكان الآخر، كغيرهما من الألفاظ المترادفة، مع وضوح بطلانه، لعدم صحة استعمال «سرت ابتداء البصرة» بدل «سرتُ من البصرة».

[٥] أي: كونهما مترادفين وصحة استعمال كلٍّ منهما موضع الآخر، باطلٌ.

٦) حاصل ما أفاده جواباً عن الإشكال بعد الاعتراف بالترادف ووحدة المعنىٰ الموضوع له في الاسم والحرف هو: أنّ اختلاف كيفية الوضع فيهما أوجب عدم صحة استعمال أحدهما مكان الآخر، بيانه: أنّ الاسم وُضِع ليراد به المعنىٰ في نفسه،

إنّه وضع الاسم ليراد منه معناه بما هو هو وفي نفسه، والحرف ليراد منه معناه

والحرف وُضِع آلةً لملاحظة حال مدخوله، فالاستقلالية في الأسماء والآلية في الحروف ملحوظتان للواضع في كيفية وضع الاسم والحرف (*).

(*) لا يخفىٰ أنّ مرجع ذلك **إن كان** إلى الشرط على المستعملين ـ كما توهم ـ ليكون على حذوِ الشروط الواقعة في ضمن العقود، فيرد عليه: أنّه لا وجه للزوم الوفاء بهذا الشرط، بعد البناء على كون الموضوع له في كل من الاسم والحرف ذات المعنىٰ بدون تقيده بشيءٍ من لحاظي الاستقلالية والآلية، فيلغو هذا الشرط، وقضية لغويته جواز استعمال كل منهما في مكان الآخر، مع أنّ المسلّم عدم جوازه.

وإن كان مرجعه إلى الالتزام الخارجي المتحقق بعد تمامية الوضع، فلا وجه لاعتباره بالأولوية، لأنّ الواضع إنّما يتبع في وضع الألفاظ للمعاني، لا في تعيين الوظيفة للمستعملين في كيفية الاستعمال بعد تحقق الوضع، لعدم تقيّد الوضع المتحقق أوّلاً بالالتزام الجديد الحاصل ثانياً، لعدم انقلاب ما وقع مطلقاً عمّا وقع عليه، فإنّه نظير تقييد البيع بعد إنشائه مطلقاً في عدم الأثر للتقييد الواقع بعد تمامية البيع.

وإن كان مرجعه إلىٰ أخذ اللحاظ بنحو الداعي، بأن يكون داعي الواضع في وضع الحرف للمعنىٰ هو كونه حالةً لغيره، ففيه أيضاً: أنّه لا دليل على اعتبار الدواعي، ولذا لا يقدح تخلفها. ولكن عدم تحقق التخلف في المقام المستكشف من عدم جواز استعمال الحرف مكان الاسم يكشف عن عدم كونه بنحو الداعي.

نعم، يمكن توجيه ما أفاده ﷺ: «بأنّ ضيق الأغراض الداعية إلى الإنشاءات موجب لضيق دائرة المنشآت والمجعولات، نظير الأوامر العبادية، فإنّ ضيق الأغراض الداعية لها يوجب ضيقاً في ناحية المتعلقات، بحيث لا يبقىٰ لها إطلاق يعم صورة خلوّها عن قصد دعوة الأمر. وفي المقام لمّا كان غرض الواضع من وضع الحروف دلالتها على معانيها حال كونها ملحوظةً باللحاظ الآلي، فلا محالة تتضيق دائرة موضوع وضعه أيضاً، لكن لا بنحو التقييد، لما مرّ من استحالة تقيد المعنىٰ باللحاظ المتأخر عنه،

لا كذلك [١]، بل بما هو حالة لغيره، كما مرّت الإشارة إليه غير مرة. فالاختلاف بين الاسم والحرف في الوضع يكون موجباً لعدم جواز استعمال أحدهما في موضع الآخر، وإن اتّفقا فيما له الوضع [٢]، وقد عرفت بما لا مزيد عليه: أنّ نحو إرادة المعنى[٣] لا يكاد يمكن أن يكون من خصوصياته ومقوماته.

ثم لا يبعد أن يكون الاختلاف في الخبر و الإنشاء [٤] أيضاً

---

[١] أي: بما هوهو وفي نفسه.

٢) يعني: ذات المعنىٰ الموضوع له.

٣) من النفسيّة والآلية.

فتلخص من جميع ما ذكره المصنف: أنّ وضع الحروف كوضع أسماء الأجناس في كون كلٍّ من الوضع والموضوع له والمستعمل فيه فيها عامّاً.

٤) توضيحه: أنّه بعد أن أثبت خروج قصد الاستقلالية والآلية عن حيّز

ومن المعلوم أنّ من لوازم تضيق دائرة الوضع عدم صحة استعمال أحدهما موضع الآخر » هذا ملخص ما يستفاد من بيان بعض أعاظم أساتيذنا قدس سره «[١].

لكن هذا التوجيه لا يمنع عن نتيجة التقييد، كما لا يمنع عن ذلك تأخر قصد الأمر عن المتعلق في العبادات. نعم ذلك مانع عن التقييد اللحاظي.

ففيما نحن فيه يمكن دعوى تقيد الموضوع له لُبّاً باللحاظ، فاختلف المعنى الاسمي والحرفي باختلاف القيد الملحوظ فيهما. لكن لازم هذا التقييد صحة استعمال الحرف مكان الاسم و بالعكس مجازاً، مع وضوح بطلانه و غلطيته.

فالأولىٰ ما ذكرناه سابقاً من: أنّ المعاني الحرفية ليست إلّا الارتباطات والنسب، وأنّها من الوجود الرابط، وأنّها بذاتها مباينة للمعاني الاسمية، فتدبر.

«١» هو المحقق العراقي، لاحظ المقالات،ج١، ص٢٢ (الحجرية)؛ نهاية الأفكار، ج١، ص٤٤-٤٥

كذلك [١]، فيكون الخبرُ [٢] موضوعاً ليستعمل [٣] في حكاية ثبوت معناه في موطنه، والإنشاءُ ليستعمل في قصد تحققه وثبوته وإن اتفقا فيما استعملا فيه، فتأمّل [٤].

الموضوع له والمستعمل فيه، وأنّهما من شؤون الاستعمال، نفىٰ البُعد عن كون الإخبارية والإنشائية أيضاً من شؤون الاستعمال من دون دخلهما في الموضوع له أو المستعمل فيه، فالاختلاف بين الخبر والإنشاء إنّما هو في قصد المتكلم.

وعليه، فالمتكلم بكلمة «بعت» إنْ قصد بها الحكاية عن ثبوت نسبة البيع إلى نفسه في موطنها ـ وهو وعاء الاعتبار ـ فذلك إخبار، وإنْ قصد بها إيجاد البيع ونقض عدمه المحمولي بوجوده كذلك، فذلك إنشاء، فإخبارية لفظة «بعت» وإنشائيتها منوطتان بالقصد، فهما من أطوار الاستعمال.

١) أي: في كيفية الوضع مع اتفاقهما في نفس المعنىٰ الموضوع له.

٢) وهو في الاصطلاح: الكلام الّذي يكون لنسبته خارجٌ تطابقه أو لا تطابقه، والإنشاء كلام ليس لنسبته خارجٌ كذلك.

٣) ليست الحكاية جزءًا للمعنىٰ، بل اللفظ يستعمل في معناه بقصد الحكاية، فالعبارة لا تخلو عن مسامحة.

وبالجملة: فالمعنىٰ في الإخبار والإنشاء واحد، لأنّه عبارة عن نسبة المبدأ إلى الذات، فإنْ قصد بالكلام الحكاية عن النسبة فيكون خبراً، وإن قصد به إيجادها يكون إنشاءً.

٤) لعلّه إشارة إلىٰ: أنّ مجرد إمكان كون الإخبارية والإنشائية من شؤون الاستعمال ـ من دون دخلهما في المعنىٰ ـ لا يستلزم الوقوع ولا يصلح لإثباته.

أو إلىٰ: أنّ هذه الدعوىٰ لا تسمع إلّا في خصوص الألفاظ المشتركة التي تستعمل تارةً في الإخبار وأُخرىٰ في الإنشاء كصيغة «بعت». وأمّا المختصة

ثم إنّه قد انقدح مما حققناه [1] أنّه يمكن أن يقال: إنّ المستعمل فيه في مثل

بإحداهما، كالجملة الاسمية المختصة بالإخبار، وصيغة «إفعل» وما شاكلها المختصة بالإنشاء، فلا تصح الدعوىٰ المزبورة فيها، لعدم معهودية صحة قصد الإخبارية بالألفاظ المختصة بالإنشاء، والإنشائية بالألفاظ المختصة بالإخبار (*).

أو إلىٰ: أنّه لابدّ من الالتزام بخروج قصد الإنشاء والإخبار عن حيّز الموضوع له، لما مرّ في المعنىٰ الحرفي من استحالة أخذ اللحاظ فيه، لكونه من شؤون الاستعمال. فلو كان قصد الإخبار والإنشاء كلحاظ الآلية والاستقلالية، فلا محيص عن الالتزام بخروجهما أيضاً، ولا وجه حينئذٍ لنفي البُعد عن ذلك كما أفاده المصنف ﷺ بقوله: «ثم لا يبعد ... إلخ» لأنّ ظاهره إمكان أخذ قصد الإخبارية والإنشائية في المعنىٰ.

١) في الحروف والأسماء والإخبار والإنشاء، من خروج قصد الآلية والاستقلالية في الأوّلين، وقصد حكاية ثبوت المعنىٰ في موطنه أو إيجاده في الأخيرين، عن دائرة الموضوع له والمستعمل فيه، وكونها من شؤون الاستعمال المتأخر عن المعنىٰ، فإنّ من الممكن أن يكون المستعمل فيه كالموضوع له في أسماء الإشارة والضمائر أيضاً عامّاً، خلافاً لمن قال بخصوصية المعنىٰ فيهما، استناداً إلىٰ اقتضاء الإشارة والتخاطب تشخّص المشار إليه والمخاطب، فلا محالة يكون المستعمل فيه في أسماء الإشارة والضمائر خاصاً.

(*) الظاهر أنّ مورد البحث هو الجمل التي يراد بها الإنشاء تارةً والإخبار أُخرىٰ، وأمّا ما يختص بأحدهما، كصيغة «إفعل» التي تستعمل دائماً في إنشاء المادة على اختلاف الأغراض الداعية إلى الإنشاء، وكالجملة الإسمية مثل «زيد قائم» التي يراد بها الإخبار دائماً، فهو خارج عن هذا البحث، فالمبحوث عنه فعلاً هو ما يراد به

أسماء الإشارة والضمائر أيضاً عام، وأنّ تشخصه [١] إنّما نشأ من قِبَل طور استعمالها، حيث إنّ أسماء الإشارة وُضعت ليشار بها إلىٰ معانيها، وكذا بعض الضمائر [٢]، وبعضها [٣] ليخاطب به [بها] المعنىٰ، والإشارة والتخاطب

---

١) هذا دفعٌ للقول بخصوصية المستعمل فيه فيهما، وحاصله: أنّ الموضوع له في لفظة «هذا» هو كلِّيُّ المفرد المذكّر الصالح للإشارة، لا المعنىٰ المتصف بكونه مشاراً إليه، بحيث تكون الإشارة إليه قيداً له، فالإشارة من كيفيات الاستعمال، مثل الاستقلالية والآلية في الأسماء والحروف، فكلٌّ من الوضع والموضوع له في أسماء الإشارة عام كالحروف.

٢) كضمير الغائب، فإنّه وُضع لكلِّي المفرد المذكّر.

٣) أي: وبعضها الآخر كضمير المخاطب، فإنّه وُضع لكلِّي المفرد المذكّر

الإنشاءُ في استعمال، والإخبارُ في آخر كلفظ «بعت».

وملخص الكلام فيه: أنّ المعنىٰ في مثله واحد وهو نسبة المبدأ إلى الذات، والإخبارية والإنشائية من الأغراض الداعية إلى الاستعمال، فإنْ قصد المستعمل حكايته عن النسبة الواقعية فهو إخبار، وإن قصد الإيجاد فهو إنشاء.

وعليه، فلا يكون الاستعمال في الإنشاء مجازاً، إذ المفروض أنّه قد استعمل في الموضوع له، والإنشائية من أغراض الاستعمال ودواعيه، خلافاً لبعض المحققين، حيث ذهب إلى المجازية.

نعم، لمّا كان الرابط بين حاشيتي القضية مرآةً للخارج سواء قصد به المستعمل حكايته عن الخارج أم لا، ولذا يتبادر من لفظة «بعت» مثلاً الصادرة من النائم أو الساهي الحكاية عن الثبوت في الخارج، يحمل كلام المتكلم ـ إذا أُحرز كونه في مقام البيان ـ علىٰ ما يقتضيه طبع القضية من الإخبار، ولا يحمل على الإنشاء إلّا مع القرينة، هذا.

يستدعيان التشخص كما لا يخفىٰ. فدعوىٰ أنّ المستعمل فيه في مثل «هذا» أو «هو» أو «إيّاك» إنّما هو المفرد المذكر، وتشخّصه إنّما جاء من قبل الإشارة أو التخاطب بهذه الألفاظ إليه، فإنّ الإشارة أو التخاطب لا يكاد يكون إلّا إلى الشخص [١] أو معه [٢]، غير [٣] مجازفة.

فتلخّص ممّا حقّقناه: أنّ التشخص الناشئ من قِبَل الاستعمالات لا يوجب تشخصَ المستعمل فيه، سواء أكان تشخصاً خارجياً كما في مثل أسماء الإشارة، أو ذهنياً كما في أسماء الأجناس والحروف

أو المؤنث، فتشخص المعنىٰ في اسم الإشارة وضمير الخطاب نشأ من الإشارة والتخاطب اللذين هما من أطوار الاستعمال وشؤونه من دون دخلهما في الموضوع له ليكون خاصّاً. كما أنّ تشخص الموصولات لنشئه عن الصلة خارج عن الموضوع له والمستعمل فيه.

١) كما في الإشارة، فإنّ الإشارة باليد في مقام استعمال أسماء الأجناس ـ كلفظة «رجل» إذا أُطلقت وأُشير إلىٰ مسمّاها باليد ـ كما لا توجب جزئية المعنىٰ، كذلك الإشارة بلفظ «هذا».

٢) كما في التخاطب، فتعيّنُ معنىٰ الموصول وتشخصُه ناشٍ عن صلته وخارجٌ عن حيِّز الموضوع له.

٣) خبرُ «فدعوىٰ» (*).

(*) لا يخفىٰ أنّ مجرد عدم المجازفة ليس برهاناً على المدّعىٰ بعد إمكان دخل الإشارة والتخاطب في نفس الموضوع له، لعدم دليلية مجرد الإمكان على الوقوع، مع أنّه اجتهاد في اللغة.

ونحوهما [١]، من غير فرقٍ في ذلك [٢] أصلاً بين الحروف وأسماء الأجناس، ولعمري هذا واضح، ولذا [٣] ليس في كلام القدماء ـ من كون الموضوع له أو المستعمل فيه خاصاً في الحروف ـ عينٌ ولا أثر، وإنّما ذهب إليه بعضُ من تأخّر «١».

ولعلّه [٤] لتوهُّم كون قصده بما هو في غيره من [٥] خصوصيات الموضوع له أو المستعمل فيه، والغفلةِ عن أنّ قصد المعنى من لفظه علىٰ أنحائه[٦]

---

١) من المعاني الكلّية.

٢) يعني: في عدم تشخص المعنىٰ بسبب التشخص الناشئ عن الاستعمال.

٣) يعني: ولأجل عدم سراية التشخص الناشئ عن الاستعمال إلى المعنىٰ.

٤) أي: ولعلّ ذهاب مَن تأخّر إلى كون الموضوع له أو المستعمل فيه خاصّاً نشأ من توهم أنّ قصد المعنىٰ من خصوصيات أحدهما.

لكن دَفَعَ هذا التوهم بقوله: «والغفلة» وحاصله: لزوم الدور ـ بناءً على أخذ قصد الاستقلالية والآلية والإخبارية والإنشائية وغيرها من الخصوصيات في الموضوع له، أو المستعمل فيه ـ وذلك لتوقفها على الاستعمال، إذ المفروض نشؤها عنه، ومن المعلوم تأخر الاستعمال عن المعنىٰ وخصوصيته، فلو كانت دخيلةً في المعنىٰ لزم توقف المعنىٰ على الاستعمال، ومن البديهي تأخر الاستعمال عن المعنىٰ وقيده، فيصير المعنىٰ موقوفاً على الاستعمال وبالعكس.

[٥] خبرُ قوله: «كون قصده».

٦) من الاستقلالية والآلية، والإخبارية والإنشائية وغيرها.

«١» لاحظ الفصول الغروية، ص١٦

لا يكاد يكون من شؤونه وأطواره [١]، وإلّا [٢] فليكُن قصده بما هو هو وفي نفسه كذلك [٣]، فتأمّل في المقام، فإنّه دقيق، وقد زلّ فيه أقدام غير واحد من أهل التحقيق والتدقيق.

---

١) يعني: بحيث يكون دخيلاً في المعنىٰ وموجباً لخصوصيته وجزئيته، لما عرفت من تأخر هذه الخصوصيات ـ المترتبة على القصد ـ عن المعنىٰ، فيمتنع دخلها فيه.

٢) يعني: وإن كان قصدُ المعنىٰ من شؤونه فليكُن قصدُه بما هو هو كما في الأسماء من شؤون المعنىٰ وموجباً لجزئيته، مع أنّه لم يقل أحدٌ بكون المعنىٰ في أسماء الأجناس خاصاً، فالخصوصيات المترتبة على قصد المعنىٰ لا توجب خصوصيته، سواء أكان المعنىٰ اسمياً أم حرفياً، فكلٌّ من الموضوع له والمستعمل فيه فيهما عام.

٣) أي: دخيلاً في المعنىٰ وموجباً لتشخصه وجزئيته.

فتحصل من جميع ما أفاده المصنف ﷺ: أنّ كلّاً من الوضع والموضوع له والمستعمل فيه في الحروف وأسماء الإشارة والضمائر كأسماء الأجناس عام، لكون التشخص فيها ناشئاً من قبل الاستعمالات، ويستحيل تشخص المعنىٰ بالخصوصيات الناشئة من قبلها، لما مرّ آنفاً من استلزامه الدور (*).

(*) لا يخفىٰ أنّه ـ بناءً على خروج الإشارة والتخاطب وغيرهما عن حيِّز الموضوع له والمستعمل فيه ـ ينهدم أساس الشبه المعنوي الّذي جعله النحويون موجباً لبناء جملة من الأسماء، وإن كان لا يلزم منه إعراب تلك الأسماء، لوجود ما عدا الشبه المعنوي فيها ممّا يوجب بناءها، كما لا يخفىٰ.

الثالث

صحة استعمال اللفظ فيما يناسب ما وُضع له، هل هو بالوضع أو الطبع ؟ وجهان، بل قولان، أظهرهما أنّها بالطبع، بشهادة الوجدان بحُسن الاستعمال فيه [١] ولو مع منع الواضع عنه [٢]، وباستهجان الاستعمال فيما لا يناسبه ولو مع ترخيصه [٣]،

إناطة الاستعمال المجازي بالطبع لا الوضع النوعي

١) أي: فيما يناسب ما وُضع له.

٢) أي: عن الاستعمال، فحُسنه مع المنع دليل على عدم توقف صحة الاستعمال المجازي على وضع الواضع.

٣) فلوكان صحة الاستعمال المجازي منوطةً بالوضع لم يكن وجهٌ لاستهجان الاستعمال فيما لا يناسب المعنىٰ الموضوع له، مع فرض ترخيص الواضع له، هذا.

والمراد بالوضع في المقام هو إذن الواضع في استعمال كل لفظٍ في معنىٰ يناسب معناه الحقيقي، كما إذا وضع لفظ «الأسد» مثلاً للحيوان المفترس، ثم أذنَ في استعماله في كل معنىٰ يناسب معناه الموضوع له.

والمراد بكون الاستعمال المجازي بالطبع هو: عدم توقف صحته على الإذن المزبور كما سيأتي من المصنف ﷺ التنبيه على ذلك، بل المعتبر في صحة الاستعمال المجازي هو المناسبة التي يقبلها طبعُ أهل الاستعمال وجبلّتهم الغريزية، وإن نُسب إلى الجمهور كونه بالوضع (*) مع اختلافهم في مقدار العلائق الملحوظة بين المعنىٰ

(*) لا يخفىٰ أنّ المراد بهذا الوضع ليس هو الوضع الشخصي، كالأعلام

الحقيقي وبين المجازي الموجبة لإذن الواضع باستعمال اللفظ فيما يناسب المعنىٰ الحقيقي، المسماة هذه الإذن بالوضع النوعي، لأنّ الواضع باعتبار نوع العلائق أذِن في ذلك.

الشخصية الملحوظ فيه كل من مادة اللفظ وهيئته وخصوصية المعنىٰ، ولا الوضع النوعيّ الملحوظ فيه الهيئة فقط مع الغض عن المادة، كما في وضع هيئة «فاعل» وغيرها من هيئات المشتقات، ولا وضع المادة فقط مع الغض عن هيئة خاصة، نظير «ض ر ب». بل المراد بالوضع هنا وضع اللفظ بمادته وهيئته لكل معنىٰ يناسب ما وُضع له أوّلاً من المعاني، كوضع لفظ «أسد» ثانياً لكل معنىٰ يناسب معناه الموضوع له أوّلاً ـ وهو الحيوان المفترس ـ في الشجاعة أو غيرها، وهذا الوضع الثانوي يوجب الاشتراك اللفظي، فيصح استعماله في كل معنىٰ يكون بينه وبين المعنىٰ الموضوع له أوّلاً إحدىٰ العلائق المعهودة، وهذا وضع نوعي باعتبار عدم خصوصية المعنىٰ، وشموله لكل معنىٰ مناسب للمعنىٰ الأوّلي، كنوعية وضع الهيئات باعتبار عدم لحاظ خصوصية مادةٍ من المواد فيها.

وبالجملة: فعدم تعين المعنىٰ في المقام يوجب نوعية الوضع.

لكن فيه أوّلاً: أنّه مجرد إمكانٍ لا دليل على وقوعه، بل مقتضىٰ الأصل عدمه.

وثانياً: أنّه مخالف لما ذكره علماء العربية من تعريف المجاز بأنّه «الكلمة المستعملة في غير ما وضع له» إذ لازم الوضع النوعيّ للمجاز هو إنكار المجاز رأساً، مع أنّهم قسّموا الاستعمال إلى الحقيقي والمجازي.

ودعوىٰ إرادتهم الوضع الشخصي في تعريف المجاز خالية عن البرهان، مضافاً إلى أنّ إرادته تهدم أساس الوضع النوعيّ في سائر الموارد، وتوجب انحصار الحقيقة في الوضع الشخصي، وصيرورة الاستعمال في المعاني الموضوعة بالوضع النوعي مجازياً، وهو كما ترىٰ.

ولا معنىٰ لصحته إلّا حسنه [١]، والظاهر أنّ صحة استعمال اللفظ في نوعه [٢] أو مثله [٣] من قبيله [٤] كما تأتي الإشارة إلىٰ تفصيله [٥].

---

١) مرجع الضميرين الاستعمال، ثم إنّه لمّا كان البرهان على صحته شهادةَ الوجدان بحسنه، فالأولىٰ أن يقال: «ولا معنىٰ لحسنه إلّا صحته» فتدبّر.

٢) كـ «ضرَبَ» في قولنا: «ضرب فعل ماضٍ» إذا أردنا به هيئة «فَعَلَ» من أيِّ مادةٍ كانت.

٣) كقولنا: زيد في «ضرب زيد» فاعل، إذا أردنا به مثلَه.

٤) أي: من قبيل استعمال اللفظ فيما يناسب ما وُضع له بالطبع.

٥) أي: في الأمر الآتي.

وأمّا ترخيص الواضع للاستعمال في غير المعنىٰ الموضوع له أوّلاً، فإن أُريد به الوضع النوعيّ المتقدم فقد عرفت ما فيه. وإن أُريد به الإذن ـ كما هو الظاهر ـ فلا وجه لتوقف صحة الاستعمال المجازي عليه، إذ لا دليل على هذا التوقف بعد انحصار وظيفة الواضع في جعل اللفظ حاكياً عن المعنىٰ وقالباً له، بحيث يكون إلقاء اللفظ إلقاءً للمعنىٰ.

إلّا أن يقال: إنّ هذا الترخيص من شؤون الوضع الّذي هو وظيفة الواضع، لكن هذا بمجرده لا يثبت الوقوع، لأعمية الإمكان منه، بل الأصل عدمه.

فالحق أن يقال: إنّ الاستعمال فيما يناسب المعنىٰ الموضوع له ليس بالوضع والترخيص، بل بالطبع، فكل ما يستحسنه الطبع من الاستعمال يصح وإن لم يكن شيءٌ من العلائق المجازية المذكورة في كتب القوم موجوداً، وكل ما لا يستحسنه الطبع لا يصح وإن كان مع وجود بعض تلك العلائق، كاستعمال «الحمار» في «زيد» إذا فُرض ركوبه على الحمار دائماً أو غالباً، فإنّ عدم حُسنه بديهي مع وجود علاقة الحال والمحل.

الرابع

لا شبهة في صحة إطلاق اللفظ وإرادة نوعه [١] به، كما إذا قيل: «ضرب ـ مثلاً ـ فعلٌ ماضٍ» أو صنفِه [٢]، كما إذا قيل: «زيدٌ في ضرب زيد فاعل» إذا لم يقصد به [٣] شخصُ القول [٤]

إطلاق اللفظ وإرادة نوعه أو صنفه أو مثله

١) يعني: إرادة نوع اللفظ باللفظ المذكور في الكلام، فيكون اللفظ حاكياً عن اللفظ، والمحكي تارةً نوع اللفظ المذكور في القضية، كهيئة «فَعَل» في قولنا: «ضَرَبَ فعل ماض» وإن كان في هذا المثال مسامحة، ضرورة عدم شمول النوع لشخص «ضرب» المذكور في الكلام الحاكي عنه، لأنّ الحاكي اسم، وليس فعلاً حتىٰ يشمله النوع المحكي به. نعم، لا بأس بأن يكون مثالاً للمثل. فالمثال لإرادة النوع هو أن يقال: «ضرب كلمة» أو «ثلاثي».

وأُخرىٰ صنفه، كـ «زيد في ضرب زيد فاعل» إذا أُريد به كل اسم يقع عقيب فعلٍ يقوم به قياماً صدورياً كـ «ضرب زيد» أو حلولياً كـ «مرض عمروٌ» غايته أنّ الصنف تارةً يشمل الملفوظ كقوله: «زيد في صدر الجملة الاسمية مبتدأ» لكون «زيد» في هذا المثال مبتدأً، وأُخرىٰ لا يشمله كقوله: «زيد في ضرب زيد فاعل» لكون «زيد» حينئذٍ مبتدأً لا فاعلاً، فلا يشمل الصنف هذا الملفوظ.

[٢] معطوف علىٰ «نوعه» أي: إطلاق اللفظ وإرادة صنفه.

٣) أي: بزيدٍ الواقع عقيب «ضرب» إذ مع قصد شخصه يخرج عن الصنف ويندرج في حكاية الشخص عن نفسه.

٤) وهو زيد الثاني المحكي بزيد الأوّل، ومحصل مراده: أنّ التمثيل بهذا المثال

أو مثله [١] كـ « ضرب » فـي المثال [٢] فيما إذا قُصد [٣].

وقد أشرنا [٤] إلىٰ أنّ صحة الإطلاق كذلك [٥] وحُسنه [٦] إنّما كان بالطبع لا بالوضع، وإلّا [٧] كانت المهملات موضوعـةً لذلك [٨] [كذلك]، لصحـة الإطلاق كذلك [٩] فيهـا [١٠]، والالتزامُ بوضعها لذلك [١١]

للصنف منوط بعدم إرادة الشخص من « زيد » المحكي وهو الثاني.

١) معطوف علىٰ « نوعه » يعني: لا شبهة في إطلاق اللفظ وإرادة مثله كإرادة نوعه.

٢) وهو المثال الأوّل الّذي ذكره لإرادة النوع.

٣) يعني: فيما إذا قصد المثل.

والحاصل: أنّ حكاية « ضرب » مثلاً عن نوعه أو مثله منوطة بقصد المتكلم.

٤) أي: في الأمر الثالث.

٥) أي: إلى صحة إطلاق اللفظ وإرادة النوع أو الصنف أو المثل منه.

٦) أي: وقد أشرنا إلى: أنّ حُسن هذا الإطلاق إنّما كان بالطبع لا بالوضع.

٧) أي: وإن لم يكن إطلاق اللفظ وإرادة النوع وأخويه منه بالطبع، بل كان بالوضع ـ كما نسب إلى المشهـور ـ لزم منه الالتزام بوضـع المهملات للنوع أو الصنف، وهو خلف، إذ المفروض عدم الوضع للمهملات، مع وضوح صحة قولنا: « ديز مقلوب زيد » و « جسق مهمل » وغيرهما ممّا يصح أن يراد به النوع وأخواه.

٨) أي: للنوع أو الصنف أو المثل.

٩) أي: بأحد الأنحاء الثلاثة من النوع وأخويه.

١٠) أي: في المهملات كما عرفت.

١١) أي: لما أُريد مـن المهملات، كإرادة المثل فـي قوله: « ديز مقلوب زيد

كما ترىٰ [١].

وأمّا إطلاقه وإرادة شخصه، كما إذا قيل: «زيد لفظ» وأُريد منه شخص نفسه، ففي صحته بدون تأويلٍ [٢] نظر، لاستلزامه اتحاد الدال والمدلول [٣]

وجسق مهمل.

١) لأنّه مستلزم لعدم صحة تقسيمهم اللفظ إلى الموضوع والمهمل، إذ اللازم حينئذٍ عدم اللفظ المهمل، ضرورة اشتراك جميع الألفاظ في هذه الدلالة، فلو كان للمجاز وضعٌ يلزم فساد التقسيم المذكور، لثبوت الوضع لجميع الألفاظ، ويلزم الاشتراك اللفظي لها، لكون وضع المجاز نوعياً، ووضع المعنىٰ الموضوع له أوّلاً شخصياً. فلا محيص عن الالتزام بكون المجاز منوطاً بحُسن الاستعمال طبعاً لا وضعاً، وحينئذٍ لا يتوجه على تقسيم اللفظ إلى الموضوع والمهمل محذور الخلف وانتفاء المهمل أصلاً، كما لا يخفىٰ.

٢) هذه العبارة توهِم صحةَ الإطلاق وإرادة شخصه مع التأويل، مع أنّه ليس كذلك، لخروجه حينئذٍ عن إرادة شخص نفس اللفظ.

٣) توضيحه: أنّ لفظ «زيد» في المثال إن دلّ علىٰ نفسه يلزم اتحاد الدال والمدلول، وهو ممتنع، ضرورة أنّ الحاكي فانٍ في المحكي، فيكون النّظر إليه آلياً، وإلى المحكي استقلالياً، ولازم اتحادهما اجتماع النظرين المتضادين، وهو محال.

وإن لم يدل علىٰ نفسه لزم تركُّب القضية المعقولة المحكية بالقضية الملفوظة من جزأين، إذ المفروض عدم دلالة لفظ «زيد» علىٰ معنىٰ ليكون ذلك المعنىٰ موضوعاً للقضية المعقولة، فلا محيص حينئذٍ عن تركّبها من جزأين: أحدهما المحمول وهو: لفظ، والآخر النسبة. وذلك ممتنع، لاستحالة تحقق النسبة الكلامية بدون المنتسبين.

أو تركُّب القضية من جزأين [١] كما في الفصول «[١]»، بيان ذلك [٢]: أنّه إن اعتبر دلالته على نفسه حينئذٍ [٣] لزم الاتحاد [٤]، وإلّا [٥] لزم تركبها من جزأين، لأنّ القضية اللفظية ـ علىٰ هذا [٦] ـ إنّما تكون حاكيةً عن المحمول والنسبة لا الموضوع، فتكون القضية المحكية بها مركّبةً من جزأين [٧]، مع امتناع التركيب [التركُّب] إلّا من الثلاثة [٨]، ضرورة استحالة ثبوت النسبة بدون المنتسبين [٩].

قلت: يمكن أن يقال [١٠]: إنّه يكفي تعدد الدال والمدلول اعتباراً،

---

١) قد عرفت تقريبه آنفاً.

٢) أي: بيان الملازمة بين إرادة الشخص وبين أحد المحذورين، وهما: اتحاد الدال والمدلول، وتركُّب القضية من جزأين.

٣) أي: حين إرادة شخصه.

٤) وهو المحذور الأوّل المتقدم آنفاً.

٥) أي: وإن لم تعتبر دلالته على نفسه لزم المحذور الثاني، وهو تركُّب القضية من جزأين، مع لزوم تركبها من ثلاثة أجزاء، كما لا يخفىٰ.

٦) أي: على تقدير عدم الدلالة.

٧) وهما: المحمول والنسبة، إذ المفروض عدم دلالة «زيد» علىٰ معنىٰ يكون هو الموضوع.

٨) التي منها الموضوع المفروض عدمه هنا.

٩) وهما: الموضوع والمحمول، فيمتنع الحكاية عن النسبة مع عدم الموضوع.

١٠) يعني: أن يقال في دفع نظر الفصول على كل واحدٍ من التقديرين:
أمّا التقدير الأوّل ـ وهو دلالته علىٰ نفسه المستلزمة لمحذور اتحاد الدال

«١» الفصول الغروية، ص ٢٢

والمدلول ـ فيمكن دفعه بكفاية تغايرهما اعتباراً، وعدم الحاجة إلىٰ تغايرهما ذاتاً، والمفروض تحقق التغاير الاعتباري بينهما في المثال، ضرورة أنّ للفظ «زيد» حيثيتين، إحداهما: حيثية صدوره من المتكلم، والأُخرىٰ: حيثية خطوره في ذهن السامع، فبلحاظ الجهة الأُولىٰ يكون دالّاً، وبلحاظ الجهة الثانية يكون مدلولاً.

وبالجملة: فمن حيث كونه مخطِراً (بالكسر) دال، ومن حيث كونه مخطَراً (بالفتح) مدلول، فتعدد الدال والمدلول اعتباراً كافٍ (*).

وأمّا التقدير الثاني ـ وهو الّذي أشار إليه بقوله: «مع أن حديث تركُّب القضية ... الخ» ـ فتوضيحه: أنّه يمكن منع تركُّب القضية من جزأين علىٰ فرض عدم دلالة اللفظ على نفسه، بأن يقال: إنّ هذا المحذور يلزم إذا لم يكن شخص اللفظ موضوعاً واقعاً للقضية، وإلّا كانت أجزاؤها ثلاثة، لتركُّب القضايا المتعارفة من موضوع ومحمول لفظيين ومعنويين.

مثلاً: «زيد قائم» يشتمل علىٰ موضوع لفظي وهو «زيد» ومعنوي وهو معنى «زيد» ومحمول كذلك وهو لفظ «قائم» ومعناه، فالموضوع اللفظي وكذا المحمول اللفظي حاكيان عن الموضوع والمحمول المعنويين. ولا يلزم في المقام ـ على تقدير عدم دلالة لفظ «زيد» علىٰ معنىٰ ـ إلّا خلوُّ القضية عن الموضوع اللفظي

(*) يرد عليه: لزومُ اجتماع اللحاظ الآلي والاستقلالي، لأنّ لحاظه من حيث كونه دالاً آليٌّ، ومن حيث كونه مدلولاً استقلالي، مع أنّ دلالة اللفظ على معناه ليست متقومةً بحيثية صدوره، بل هي متقومة بالعلم بوضع اللفظ لمعناه.

وأيضاً لا تناط مدلولية المعنىٰ بكونه مراداً للمتكلم، إذ المحكي ذات المعنىٰ لا بوصف كونه مراداً له، فالتغاير الاعتباري غير كافٍ، ولا يندفع به إشكال الاتحاد.

وإن اتّحدا ذاتاً، فمن حيث إنّه لفظ صادر عن لافظه كان دالّاً، ومن حيث إنّ نفسه وشخصه مرادُه [١] كان مدلولاً.

مع أنّ حديث تركُّب القضية من جزأين ـ لولا اعتبار الدلالة في البين ـ إنّما يلزم إذا لم يكن الموضوع نفس شخصه، وإلّا [٢] كان أجزاؤها الثلاثة تامة، وكان المحمول فيها [٣] منتسباً إلىٰ شخص اللفظ ونفسه، غاية الأمر أنّه نفس الموضوع، لا الحاكي عنه [٤]، فافهم، فإنّه لا يخلو عن دقة [٥].

وعلىٰ هذا [٦]، ليس من باب استعمال اللفظ بشيء.

المسمىٰ بـ «الصناعي» الحاكي عن الموضوع الواقعي، إذ المفروض موضوعية نفس لفظ «زيد» لا معناه، ولا ضير في خلوِّ القضية عن اللفظ الحاكي عن الموضوع الواقعي، والضائر إنّما هو خلوُّ القضية عن الموضوع الواقعي. فاللازم ـ وهو عدم الحاكي ـ غير مستحيل، والمستحيل ـ وهو عدم الموضوع بحسب الواقع ـ غير لازم، هذا توضيح ما أفاده بقوله: «وإلّا كان أجزاؤها الثلاثةُ تامة ... الخ».

[١] أي: مراد اللافظ، وضمائر «إنّه، لافظه، نفسه، شخصه» راجعة إلى زيد.

[٢] أي: وإن كان الموضوع نفسَ لفظ «زيد» كان ... الخ.

[٣] أي: في القضية.

٤) أي: عن الموضوع الواقعي، كما هو الشأن في القضايا المتعارفة.

٥) لأنّ جعل «زيد» بلفظه موضوعاً دون معناه خلاف القضايا المتعارفة.

٦) يعني: على تقدير كون الموضوع شخصَ اللفظ ليس من باب استعمال اللفظ أصلاً، لتوقف الاستعمال على لفظٍ ومعنىٰ، والمفروض إرادة شخص اللفظ لا معناه، فليس في البين معنىٰ حتىٰ يندرج المقام في استعمال اللفظ في المعنىٰ، بل يكون من باب إيجاد الموضوع والحكم عليه، إذ الموضوع حقيقةً هو نفس اللفظ دون معناه.

بل يمكن أن يقال: إنّه ليس أيضاً من هذا الباب [١] ما إذا أُطلق اللفظ وأُريد به نوعه أو صنفه، فإنّه [٢] فرده ومصداقه حقيقةً، لا لفظه وذاك معناه

---

١) أي: باب استعمال اللفظ في المعنىٰ.

٢) أي: فإنّ اللفظ فرد النوع أو صنفه، لا لفظ النوع أو الصنف.

توضيحه: أنّه ـ بعد أن تبين عدم كون إطلاق اللفظ وإرادة شخصه من باب الاستعمال ـ يمكن أن يدّعىٰ عدم كون إطلاق اللفظ وإرادة نوعه أو صنفه أيضاً من وادي الاستعمال، بتقريب: أنّ اللفظ الّذي أُطلق إنّما هو فرد حقيقةً للنوع أو الصنف، لا أنّه لفظٌ والنوع أو الصنف معناه حتىٰ يندرج في باب الاستعمال، بل يكون من قبيل إطلاق الفرد وإرادة نوعه أو صنفه، بحيث يكون اللفظ نفس الموضوع، لا الحاكي عن المعنىٰ الّذي هو الموضوع.

فعلىٰ هذا، يكون «ضرب» في قولنا: «ضرب زيد كلمة» أو «زيد» في قولنا: «زيد قائم مبتدأ» نفس الموضوع قد حكم عليه ـ بما هو مصداق النوع أو الصنف ـ بحكمٍ يترتب عليهما مثل كونه كلمةً في إرادة النوع، أو مبتدأً في إرادة الصنف، لسراية حكم الطبيعي إلى أفراده، لاتحادهما خارجاً. لا أنّه حاكٍ عن معنىٰ كي يندرج في باب استعمال اللفظ في المعنىٰ.

وعليه، فيكون إطلاق اللفظ وإرادة النوع أو الصنف أجنبياً عن الاستعمال الّذي حقيقته فناء اللفظ في المعنىٰ، وإيجاد المعنىٰ بالوجود اللفظي الّذي هو أحد الوجودات كما لا يخفىٰ.

وبالجملة: فينطبق النوع أو الصنف على الملفوظ كـ «ضرب» و«زيد» في المثالين، على حذوِ انطباقهما على غيرهما من أفرادهما كـ «نَصَر وقَعَد» و«حَسَن وعمرو وبِشر وبكر» مثلاً.

كي يكون مستعملاً فيه استعمال اللفظ في المعنىٰ، فيكون اللفظ نفسَ الموضوع الملقىٰ إلى المخاطب خارجاً قد أُحضر في ذهنه بلا واسطة حاكٍ [١]، وقد حكم عليه ابتداءً بدون واسطة أصلاً، لا لفظه [٢] كما لا يخفىٰ، فلا يكون في البين لفظ قد استعمل في معنىٰ، بل فرد قد حكم في القضية عليه بما هو مصداق لكلِّي اللفظ، لا بما هو خصوص جزئيِّه [٣].

نعم[٤]، فيما إذا أُريد به فرد آخر مثله كان من قبيل استعمال اللفظ في المعنىٰ.

اللّهم [٥] إلّا أن يقال: إنّ لفظ «ضرب» وإن كان فرداً له، إلّا أنّه إذا

---

١) كما هو شأن القضايا المتعارفة.

٢) معطوف على قوله: «نفس الموضوع» يعني: لا لفظ الموضوع الحاكي عنه.

٣) أي: جزئيّ كلِّي اللفظ، غرضه: عدم لحاظ لوازم التشخص، فشخص «ضرب» ينطبق عليه النوع كانطباقه علىٰ «نَصَر وقَعَد ومَنَع» وغيرها، ويحكم عليه ـ لاتحاده مع النوع أو الصنف ـ بما يحكم عليهما، فإنّ الحكم المترتب عليهما ثابت للفرد المتحد معهما من باب الانطباق، فشخص «ضرب» فرد للنوع وليس معنىٰ له.

٤) غرضه أنّ ما ذكرناه ـ من إمكان عدم كون إطلاق اللفظ وإرادة النوع أو الصنف منه من باب الاستعمال ـ لا يتطرّق فيما إذا أُريد باللفظ فرد آخر مثله، وذلك لعدم كون الشخص الملفوظ مصداقاً لمثله، لتباين الأمثال وعدم علقة بينها ليطلق أحدها على الآخر، فلا محيص عن كونه من باب الاستعمال، فيكون لفظ «ضرب» حاكياً عن مثله ودالّاً عليه.

٥) استدراك علىٰ قوله: «بل يمكن أن يقال ... الخ» وغرضه جعل إطلاق اللفظ وإرادة نوعه أو صنفه من باب الاستعمال، وإخراجه عن حيِّز إيجاد الموضوع،

قصد به حكايتُه وجعل عنواناً له ومرآته، كان لفظه[١] المستعمل فيه[٢]، وكان حينئذٍ[٣] كما إذا[٤] قصد به فرد مثله.

وبالجملة[٥]: فإذا أُطلق وأُريد به نوعه، كما إذا أُريد به فرد مثله، كان من باب استعمال اللفظ في المعنىٰ، وإن كان فرداً منه[٦] وقد حكم في القضية بما يعمُّه[٧]، وإن أُطلق[٨] ليحكم عليه بما هو

بتقريب: أنّ لفظ «ضرب» الواقع في الكلام وإن كان فرداً للنوع، لكنه إذا قصد به حكايته عن النوع ودلالته عليه يصير من باب الاستعمال، نظير ما إذا قصد به فرد مثله، لما عرفت آنفاً من امتناع انطباق المباين علىٰ مثله، فلا محالة يكون من باب الاستعمال، لا إيجاد الموضوع، فيختص إمكان كل من إيجاد الموضوع والاستعمال بما إذا أُطلق اللفظ وأُريد به النوع أو الصنف.

١) أي: لفظ النوع أو الصنف.

٢) أي: في النوع أو الصنف.

٣) أي: وكان لفظ «ضرب» حين قصد الحكاية.

٤) خبر «كان» يعني: وكان لفظ «ضرب» حينئذٍ مثلَ ما إذا قُصد به فرد مثله في كونه من باب الاستعمال.

٥) هذا محصل ما أفاده ﷺ بقوله: «اللهم إلّا أن يقال ... الخ».

٦) يعني: وإن كان اللفظ الواقع في الكلام فرداً للنوع.

٧) أي: بحكمٍ يعمّ اللفظَ المذكور في الكلام وغيرَه من أفراد النوع، إذ المفروض كون الحكم ثابتاً للنوع المنطبق على الملفوظ وغيره.

٨) معطوف علىٰ قوله: «فإذا أُطلق» وغرضه بيان الاحتمال الآخر، وهو عدم كون إرادة النوع أو الصنف من اللفظ من باب الاستعمال، بأن يكون من قبيل

فرد كلِّيّه و مصداقه[١]، لا بما هو لفظه[٢] و به حكايته، فليس من هذا الباب[٣].

لكن الإطلاقات المتعارفة ظاهراً ليست كذلك[٤] كما لا يخفى، و فيها[٥] ما لا يكاد يصح أن يراد منه ذلك[٦]، ممّا[٧] كان الحكم في القضية لا يكاد يعمُّ شخصَ اللفظ، كما في مثل: ضَرَبَ فعل ماضٍ.

إطلاق الفرد و إرادة الطبيعة.

١) أي: فرد النوع أو الصنف.

٢) أي: لفظ النوع أو الصنف، ليكون حاكياً عنهما حتىٰ يندرج في باب استعمال اللفظ في المعنىٰ.

و بالجملة: فإنْ قُصد باللفظ الحكاية عن النوع أو الصنف كان من باب الاستعمال، و إن قُصد به كونه موضوعاً ـ لأجل مصداقيته للنوع ـ كان ذلك أجنبياً عن الاستعمال، كما لا يخفىٰ.

٣) أي: باب الاستعمال.

٤) أي: ليست من باب إطلاق اللفظ و الحكم عليه بما أنّه فرد لكلِّي النوع أو الصنف، بل الإطلاقات المتعارفة تكون ظاهراً من باب الاستعمال، بل فيها ما لا يمكن أن يكون من غير الاستعمال، كما إذا لم يكن محمول القضية شاملاً لشخص اللفظ، لعدم انطباق الطبيعة عليه، كقولنا: «ضرب فعلُ ماضٍ» فإنّ المحمول و هو «فعل ماض» لا يشمل شخص «ضرب» لكونه اسماً لا فعلاً، فلابدّ من كونه من باب الاستعمال، و الحكاية عن النوع.

٥) أي: في الإطلاقات المتعارفة.

[٦] المشار إليه هو الحكم على اللفظ بما هو فرد كلِّيه و مصداقه.

[٧] بيان للموصول في «ما لا يكاد».

الخامس [١]

لاريب في كون الألفاظ موضوعةً بإزاء معانيها من حيث هي، لا من حيث هي مرادة للافظها، لما [٢] عرفت بما لا مزيد عليه من أنّ قصد المعنى على أنحائه من مقوِّمات الاستعمال، فلا يكاد يكون من قيود المستعمل فيه، هذا.

مضافاً [٣] إلىٰ ضرورة صحة الحمل والإسناد في الجمل، بلا تصرُّفٍ في

وضع الألفاظ للمعاني الواقعية لا المرادة

١) الغرض من عقد هذا الأمر دفع ما توهم من كون الألفاظ موضوعةً للمعاني بوصف كونها مرادةً للافظيها، بحيث يكون هذا الوصف دخيلاً جزءًا أو قيداً في المعنىٰ الموضوع له.

٢) هذا برهان لكون الموضوع له والمستعمل فيه ذات المعنىٰ، وحاصله ما تقدم في المعنىٰ الحرفي من المحذورين:

أحدهما: كون قصد المعنىٰ من مقوِّمات الاستعمال، فلو كان ذلك دخيلاً في نفس المعنىٰ لزم تعدد اللحاظ، وهو خلاف الوجدان، كما تقدم تفصيله هناك.

لكن قوله: «فلا يكاد ... الخ» قرينة على إرادة استحالة ذلك، حيث إنّ دخل القصد في المعنىٰ مستحيل، إذ هو ناشٍ عن الاستعمال المتأخر عن المعنىٰ، كاستحالة دخل قصد الأمر في متعلقه المتقدم عليه رتبةً، فإنّ الأمر متأخر عن متعلقه، فإذا توقف شيءٌ من المتعلق على الأمر لزم الدور.

٣) هذا هو المحذور الثاني، ومحصله: أنّه على تقدير دخل الإرادة جزءًا أو شرطاً في المعاني، لا يصح الحمل والإسناد في مثل قولنا: «نصر زيد» و«زيد

ألفاظ الأطراف، مع [١] أنّه لو كانت موضوعةً لها بما هي مرادة لما صحّ بدونه [٢]، بداهة [٣] أنّ المحمول على «زيد» في «زيد قائم» والمسندَ [٤] إليه في «ضرب زيد» مثلاً هو نفس القيام والضرب، لا بما هما مرادان [٥].

مع [٦] أنّه يلزم كون وضع عامة الألفاظ عاماً والموضوع له خاصاً،

قائم» بدون التصرف في ألفاظ الأطراف، ضرورة أنّه مع دخل الإرادة في المعاني لابدّ من تجريد ألفاظ الأطراف عن الإرادة، لوضوح أنّ المسند في المثالين نفس النصر والقيام لا بما هما مرادان، وهذا التجريد خلاف الوجدان.

١) هذا متمم الإشكال وليس وجهاً آخر.

٢) أي: بدون التصرف، مع أنّ صحة الحمل بدون التصرف ممّا لا إشكال فيه.

٣) بيان للزوم عدم صحة الحمل والإسناد بدون التصرف، لأنّه بعد وضوح كون المحمول والمسند إليه في المثالين نفسَ القيام والضرب ـ لا بما هما مرادان ـ فلا محيص عن التصرف فيهما بالتجريد، وإلقاء الإرادة عنهما.

٤) معطوف على قوله: «المحمول» وضمير «إليه» راجع إلى زيد.

٥) إذ مع دخل الإرادة جزءًا أو شرطاً في المعاني لا يتحقق شرط صحة الحمل إلّا بالتجريد.

توضيحه: أنّ الحمل منوط بالاتحاد الوجودي، وبدونه لا يصح الحمل، والمفروض أنّ معنى «زيد» مقيّداً بالإرادة الحقيقية مغاير لمعنى «القائم» المقيّد أيضاً بالإرادة الحقيقية، لتغاير الإرادتين وجوداً الموجب لتغاير المعنيين المقيدين بهما أيضاً، ومع هذا التغاير الوجودي لا يصح الحمل أصلاً.

٦) هذا ثالث الوجوه التي أُقيمت على تجرُّد المعاني الموضوع لها عن الإرادة، وحاصله: أنّه يلزم من دخل الإرادة في المعاني الموضوع لها إنكارُ الوضع العام

لمكان اعتبار خصوص إرادة اللافظين فيما وضع له اللفظ، فإنّه لا مجال لتوهم أخذ مفهوم الإرادة فيه [١]، كما لا يخفى [٢]. وهكذا الحال في طرف الموضوع [٣].

والموضوع له العام، وكون الموضوع له خاصّاً دائماً، إذ المفروض تقيده بالإرادة الحقيقية الحاصلة للنفس الموجبة لصيرورته جزئياً.

وهذا المحذور وإن لم يكن من المحالات، لكنه خلاف ما ذهبوا إليه في مقام تقسيم الوضع، من تسالمهم على ثبوت الوضع العام والموضوع له العام كأسماء الأجناس، فإنّ دخل الإرادات الشخصية الحاصلة للمتكلمين في المعاني ينافي ذلك التسالم (*).

١) أي: فيما وضع له، فإذا كان مفهوم الإرادة دخيلاً في المعنىٰ لا يلزم إنكار عمومية الموضوع له، لكون مفهوم الإرادة كلّياً.

٢) إمّا لكون المتبادر هي الإرادات الحقيقية القائمة بالمتكلمين، وإمّا لاستلزامه كون الموضوع له عاماً في جميع موارد عمومية الوضع، وهو كما ترىٰ.

٣) أي: موضوع القضية وهو «زيد» في المثال المذكور، هذا تتمة المحذور

(*) ويدل أيضاً على عدم دخل الإرادة في الموضوع له تبادرُ ذات المعنى من اللفظ من دون اتصافه بالمرادية، بل هذا الوصف مغفول عنه رأساً، واستلزامه لتركُّب جميع المعاني الموضوع لها من المعنى والإرادة، فلا يبقى معنى بسيط، وهو معلوم البطلان. وعدم صدق المعاني على الخارجيات، لتقيُّدها بقيد ذهني لا بدّ من تجريدها عنه، لاستحالة تحققه في الخارج، فيلزم كون الاستعمالات طرّاً من المجاز، لاستعمال الألفاظ حينئذٍ في غير ما وضعت له، فتلغو حكمة الوضع. وتسالمهم على توقف إحراز كون المعنى مراداً للمتكلم على الأُصول المرادية، فلو كان الموضوع له المعنىٰ بوصف كونه مراداً لم يكن وجه للتوقف المزبور، كما لا يخفىٰ.

وأمّا ما حُكي عن العلمين الشيخ الرئيس [١] والمحقق الطوسي [٢] من مصيرهما إلىٰ أنّ الدلالة تتبع الإرادة [٣]، فليس ناظراً إلىٰ كون الألفاظ موضوعة للمعاني بما هي مرادة [٤]، كما توهّمه بعضُ الأفاضل [٥]، بل ناظر إلىٰ أنّ دلالة الألفاظ علىٰ معانيها بالدلالة التصديقية [٦]، أي دلالتها علىٰ كونها

الثاني الّذي تعرض له بقوله: «مضافاً إلىٰ ضرورة صحة الحمل والإسناد ... الخ» فكان المناسب تقديمه على المحذور الثالث وذكرَه في ذيل المحذور الثاني، فلاحظ.

١) وهو أبو علي الحسين بن عبد الله بن سينا، الملقب برئيس العقلاء «١».

٢) وهو نصير الدين الطوسي قدس سره الملقب بأُستاذ البشر «٢».

٣) كما حُكي هذا عن غيرهما من أكثر المحققين من علماء المعقول والمنقول.

٤) بحيث تكون الإرادة شطراً أو شرطاً للمعنى الموضوع له.

٥) وهو صاحب الفصول قدس سره قال فيما حكى عنه: «والظاهر أنّ ما حُكي عن الشيخ الرئيس والمحقق الطوسي من مصيرهما إلى أنّ الدلالة تتبع الإرادة ناظر إلىٰ هذا، وتحقيقه: أنّ اختصاص الوضع بالمعنىٰ الّذي تعلق به إرادة اللافظ يوجب انتفاءه عند انتفائه، فتنتفي الدلالة المستندة إليه» «٣».

٦) توضيح ما أفاده المصنف قدس سره في محمل كلام العلمين هو: أنّ للكلام الصادر من المتكلم دلالتين:

إحداهما: تصورية، وهي خطور المعنىٰ في الذهن بمجرد سماع اللفظ، وهذه الدلالة قهرية لا تتوقف على غير العلم بالوضع.

«١» الإشارات والتنبيهات، ج١، ص٣٢؛ الشفاء، قسم المنطق، ص٤٢

«٢» راجع: جوهر النضيد في شرح منطق التجريد، للعلامة، ص٨ (الحجرية)

«٣» الفصول الغروية، ص ١٧ و١٨

مرادةً للافظها تتبع إرادتها منها [١]، و تتفرع [٢] عليها تبعية مقام الإثبات

و ثانيتهما تصديقية، و هي كون المعنىٰ المتحصّل من الكلام بعد انضمام القرائن إلى المعاني الأفرادية مراداً للمتكلم، و هذه الدلالة تتوقف على إرادة المتكلم لمضمون كلامه، فإذا قال: « البيع حلال » مثلاً لا يصح أن يُسند إرادته لهذه الجملة إليه إلّا بعد إحراز كونه في مقام بيان مراده، نعم، يصح إسناد مضمون الجملة إليه، بأنْ يقال: إنّ المتكلم قال بحلية البيع، و أمّا كونه مراداً له، فهو مبني على الإحراز المزبور ليدل الكلام على أنّ مضمونه مقصود له، لا أنّه تكلّم به تقيةً مثلاً.

١) يعني: أنّ دلالة الألفاظ على كون معانيها مرادة للافظيها تتبع إرادة اللافظ للمعاني من الألفاظ.

٢) معطوف على « تتبع » يعني: و تتفرع الدلالة التصديقية على الإرادة (*) لتوقفها على كون المتكلم بصدد بيان مراده.

(*) الحق أنّ لمثل قوله تعالىٰ: ﴿ أحل الله البيع ﴾ «١» دلالات ثلاثاً:

إحداها: خطور المعاني الأفرادية من ألفاظها، و هذه الدلالة كما تقدم لا تتوقف على أزيد من العلم بوضع الألفاظ لمعانيها.

ثانيتها: حضور المعنىٰ المتحصل الجملي في الذهن، المنوط بضمّ المعاني الأفرادية بعضها إلى بعض، و ملاحظة القرائن. و المترتب على هذه الدلالة هو صحة نسبة مضمون الكلام إلى المتكلم، بأن يقال: إنّه قال بجواز البيع مثلاً. و لا بأس بتسمية هذه الدلالة بالتصديقية، نظراً إلىٰ دلالته على المعنىٰ المتحصل المتوقف على إسناد المحمولات إلى موضوعاتها، و الإذعان بأنّ مفاد كلامه كذا و كذا.

و أمّا تسميتها بالتصديقية ـ لأجل الدلالة على كون مضمون الكلام و ظاهره

«١» البقرة، الآية: ٢٧٥

للثبوت، وتفرع الكشف على الواقع المكشوف،

مراداً للمتكلم ـ فلا وجه لها.

ثالثتها: دلالة الكلام على كون المعنىٰ المتحصل منه مقصوداً للمتكلم، بحيث صحّ للمخاطب أن يحتج بها عليه. وهذه الدلالة تتوقف على إحراز كون المتكلم في مقام البيان، والدلالة التصديقية التي تكون تابعة للإرادة هي هذه الدلالة، ولا ينبغي الارتياب في تبعيتها لها، كيف لا ؟ وصحة احتجاج العبد علىٰ مولاه بظاهر كلامه منوطة بإثبات كون المولىٰ في مقام البيان ولو بأصل عقلائي، فلو لم تكن التبعية ثابتةً لم يكن وجه لهذه الإناطة.

وتوهم كون الدلالة الوضعيّة تابعةً للإرادة، لأجل ضيق دائرة الغرض من الوضع ـ وهو تفهيم المعنىٰ المقيّد بإرادته دون المعنىٰ المطلق ـ وضيق الغرض يسري إلى دائرة الوضع، فلا يبقىٰ له إطلاق يعم صورة عدم الإرادة، وعليه فالدلالة تابعة للإرادة دائماً «١». **مدفوع** بمنع كون الغرض من الوضع تفهيم المعنىٰ المراد بحيث يكون الإرادة قيداً للمعنىٰ، بل الغرض الداعي إلى الوضع هو إيجاد علقةٍ وربطٍ بين اللفظ والمعنىٰ، لينتقل الذهن بمجرد سماع اللفظ إلى المعنىٰ انتقالاً تصورياً ولو كان صادراً من لافظٍ غير ذي شعور، هذا.

مضافاً إلىٰ: أنّ الداعي خارج عن حيِّز الموضوع له وغير موجب لتقيده، كما لا يخفىٰ.

ومثله في الضعف ما يقال من: «أنّ الدلالة ليست مطلق التفات النّفس إلى المعنىٰ، بل هو التفات مخصوص، وهو التفات النّفس إلى المعنىٰ، من جهة أنّه هو الّذي صار للمتكلم داعياً إلى التكلم لأجل الإعراب عما في الضمير، وهذه لا يتصور فيها الانقسام إلى التصورية والتصديقية» «٢».

«١» محاضرات في أُصول الفقه، ج١، ص ١٠٥-١٠٤

«٢» شرح كفاية الأُصول للعلامة الرشتي قدس سره، ج١، ص٢٠

فإنّه [١] لولا الثبوت في الواقع لما كان للإثبات والكشف والدلالة مجال، ولذا [٢] لابدّ من إحراز كون المتكلم بصدد الإفادة في إثبات إرادة ما هو ظاهر كلامه ودلالته [٣] على الإرادة، وإلّا [٤] لما كانت لكلامه

---

١) الضمير للشأن، وهذا تقريب التبعية، فإنّ ترتب مقام الكشف والإثبات علىٰ مقام الثبوت بمكانٍ من الوضوح.

٢) أي: ولأجل هذه التبعية لابدّ في إثبات الدلالة التصديقية، وكون مضمون الكلام مراداً للمتكلم من إحراز كونه بصدد البيان ولو بالأصل العقلائي، كما يأتي إن شاء الله تعالى في مبحث المطلق والمقيّد، وإلّا فلا مجال للدلالة التصديقية.

وإن شئت فقل: إنّ الظهور النوعيّ الكاشف عن المراد منوط بإحراز كون المتكلم في مقام البيان.

٣) معطوف علىٰ «إثبات» يعني: لابدّ من إحراز كون المتكلم بصدد الإفادة في دلالة كلامه على الإرادة، ويمكن أن يعطف علىٰ قوله: «إرادة».

٤) يعني: وإن لم يحرز كون المتكلم في مقام الإفادة والبيان ـ ولو بأصل

توضيح وجه الضعف: أنّ إنكار دلالة اللفظ للعالم بالوضع على ذات معناه مجردة عن الجهة التي صارت داعيةً للمتكلم إلى التكلم خلاف الوجدان، فإنّ حقيقة الدلالة هي إخطار المعنى في ذهن السامع، ولا ريب في أنّ سماع اللفظ يوجب ذلك. والجهة الداعية إلى إلقاء الكلام من الجهات التعليلية للتكلم دون التقييدية، وهي خارجة عن حيّز المعنى، ولا دخل لها في الدلالة أصلاً، فما أُفيد لا يتم في الدلالة التصورية، وإنّما يتم في التصديقية كما اعترف به القائل، فصحّ انقسام الدلالة إلى التصورية والتصديقية.

هذه الدلالة [١] وإن كانت له الدلالة التصورية أي كون سماعه [٢] موجباً لإخطار معناه الموضوع له، ولو كان من وراء الجدار [٣] أو من لافظٍ بلا شعور ولا اختيار [٤].

إن قلت: علىٰ هذا [٥] يلزم أن لا يكون هناك دلالةٌ عند الخطأ، والقطعِ [٦] بما ليس بمراد، أو الاعتقاد [٧] بإرادة شيءٍ ولم يكن له [٨] من اللفظ مرادٌ.

عقلائي ـ فلا تتحقق لكلامه هذه الدلالة التصديقية.

١) أي: الدلالة التصديقية.

٢) مع العلم بالوضع كما تقدم، فإنّ الدلالة التصورية لا تتوقف علىٰ أزيد منه.

٣) الأولىٰ إسقاط كلمة «وراء» أي: ولو كان سماعه من الجدار.

٤) كالنائم والساهي والمجنون.

٥) أي: بناءً على تبعية الدلالة التصديقية للإرادة.

٦) معطوف على «الخطأ» يعني: عند القطع بما ليس بمراد للمتكلم، كما إذا قال: «زيد قائم» بدل «زيد نائم».

٧) كما إذا كان إخباره بسعر كتاب الكفاية بدينارين مثلاً كنايةً عن سعر كتاب الجواهر، فإنّه حينئذٍ أراد معنىً أجنبياً عن مضمون كلامه، بحيث لا يكون شيء من مضمونه مراداً له.

٨) أي: ولم يكن للمتكلم مراد من اللفظ، كما عرفت.

توضيح ما أفاده بقوله: «إن قلت: ... الخ» هو: أنّه إذا علمنا من الخارج فقدان الإرادة، وأنّ المتكلم أراد معنىً أجنبياً عن المعنىٰ الّذي هو ظاهر الكلام، كمثال الإخبار عن سعر الكفاية على ما مرّ آنفاً، فلازمه انتفاء الدلالة، لترتبها علىٰ الإرادة

قلت: نعم لا يكون حينئذٍ [١] دلالة، بل يكون هناك جهالة وضلالة يحسبها الجاهل دلالة.

ولعمري ما أفاده العَلَمان من التبعية ـ على ما بيّنّاه ـ واضح [٢] لا محيص عنه، ولا يكاد ينقضي تعجبي كيف رضي المتوهم أن يجعل كلامهما ناظراً إلىٰ ما لا ينبغي صدورُه عن فاضلٍ، فضلاً عمّن هو عَلَم في التحقيق والتدقيق ؟

المفروض فقدانها في موردي الخطأ والاعتقاد بغير ظاهر الكلام، مع وجود الدلالة فيهما قطعاً، فتخلّفُ الدلالة عن الإرادة يكشف عن عدم التبعية.

١) أي: حين الخطأ أو القطع بما ليس مراداً للمتكلم، ومحصل ما أجاب به عن الإشكال هو: أنّ الدلالة التصديقية التابعة للإرادة تبعية الكاشف للمنكشف مفقودة، لفقدان متبوعها، فلا محذور في الالتزام بعدم الدلالة التصديقية في مورد السؤال، وأنّ ما ظنّه الجاهل من الدلالة ضلالة وجهالة.

فتلخص من جميع ما ذكره المصنف ﷺ: أنّ الإرادة ليست جزءًا ولا قيداً للموضوع له حتىٰ تكون الدلالة الوضعيّة تابعةً لها، وذلك لما مرّ من كون الإرادة من أنحاء الاستعمال، كالاستقلالية والآلية وغيرهما. وكلام العلمين أجنبي عن الدلالة الوضعيّة، للتوجيه الّذي أفاده المصنف تبعاً للمحقق القمي ﷺ.

٢) وضوح صحة التوجيه المزبور في نفسه ممّا لا إشكال فيه، إذ لا محيص عن الالتزام بتبعية الدلالة التصديقية للإرادة كما عرفت آنفاً، لكنه خلاف ظاهر كلام العَلَمين، فإنّ ظاهره تبعية الدلالة التصورية للإرادة، فلاحظ عبارتي الشفاء وجوهر النضيد.

السادس

لاوجه لتوهم [١] وضعٍ للمركبات غير وضع المفردات [٢]، ضرورة عدم

وضع المركّبات

١) غرضه من عقد هذا الأمر: دفع ما يتوهم من وضعٍ ثالثٍ للمركبات مضافاً إلى وضع شخصي ونوعي لمفرداتها.

توضيحه: أنّه لا إشكال في أنّ للمركّب أجزاء يعبر عنها بالمفردات، وهي مادية وصورية، ولكل منهما وضع يخصه، غاية الأمر أنّ وضع المواد شخصي، ووضع الصور المعبر عنها بالهيئات نوعي. فقولنا مثلاً: «زيد قائم» يشتمل علىٰ جزأين:

أحدهما: مادي، وهو «زيد» و«قائم» ولكل منهما وضع شخصي ونوعي.

أمّا الشخصي، فهو وضع كل منهما لمعنىٰ، فـ «زيدٌ» وُضع لحصةٍ من الانسان متشخصة بمشخصات خاصة، و«قائم» وُضع لذاتٍ متصفة بالقيام.

وأمّا النوعي، فهو وضع هيئة «زيد» الناشئة من إعرابه رفعاً بالابتداء، ووضع هيئة «قائم» الحاصلة من رفعه بالخبريّة.

وثانيهما: صوري، وهو الهيئة الحاصلة من ضمِّ أحدهما بالآخر. فإنّه بعد ضم «قائم» بـ «زيد» يتحقق هيئة الجملة الاسمية، وهي الجزء الصوري للمركّب، وبها يحصل الارتباط بينهما، ولولاها لكان كل منهما أجنبياً عن الآخر.

فقد ظهر: أنّ لكلٍّ من المواد وضعاً، شخصياً ونوعياً، ولمجموع المواد وضعاً نوعياً، وبعد هذين الوضعين لا حاجة إلىٰ وضعٍ ثالثٍ لمجموع المركّب، لوفائهما بتفهيم غرض المتكلم.

٢) وهي أجزاء المركب، أعني الموضوع والمحمول والهيئة العارضة لهما،

الحاجة إليه، بعد وضعها بموادّها [١] في مثل «زيد قائم» و«ضرب عمروٌ بكراً» شخصياً [٢] (*)

وهي هيئة الجملة الاسمية أو الفعلية، غاية الأمر أنّ كلّاً من الموضوع والمحمول جزءٌ مادي، والهيئة جزءٌ صوري، ولولاها لم يكن ارتباط بين «زيد» وبين «قائم» في المثال المذكور، فبالهيئة يتولد الارتباط بين الأجزاء المادية، فلكلٍّ من الجزء المادي والصوري وضعٌ لمعنىً لا يُغني أحدهما عن الآخر. وهذا ممّا لا كلام فيه، والنزاع إنّما هو في الحاجة إلى وضعٍ ثالث لمجموع المادة والهيئة.

١) أي: بمواد المفردات، يعني: بعد وضع موادِّ المفردات شخصياً ووضع هيئاتها نوعياً، كما عرفت في مثال «زيد قائم» فإنّ لكل من «زيد» و«قائم» وضعاً شخصياً.

٢) المراد بالوضع الشخصي هو: أنّ كل مادّة بشخصيتها الذاتيّة وُضعت لمعنىٰ

(*) شخصية وضع المواد مختصة بالجوامد، وأمّا المشتقات فوضعها بالنسبة إلىٰ كلٍّ من المادة والهيئة نوعي، إذ المراد بالنوعية هو عدم الاختصاص بمادةٍ أو هيئة، فكما يكون وضع هيئة «فاعل» لمن قام به المبدأ ـ من أيِّ مادة كانت ـ نوعياً، فكذلك يكون وضع مادة «ن ص ر» للحدث الخاصّ بأيِّ هيئةٍ كانت نوعياً، فملاك نوعية وضع الهيئات ـ وهو عدم اختصاصها بمادة دون مادة ـ موجود في وضع المواد أيضاً، لعدم اختصاصها بهيئةٍ دون هيئة. وكما لا يمكن وضع الهيئة بلا مادة، كذلك لا يمكن وضع المادة بلا هيئة.

فدعوىٰ استقلال المادة في الوجود، وإمكان وضعها لمعنىً مع الغض عن هيئةٍ، بخلاف الهيئة، لعدم استقلالهما في الوجود، فلا بدّ من لحاظها في ضمن مادة من المواد، **غير مسموعة**، إذ لا محصّل لها، بعد امتناع وجود المادة بدون هيئةٍ مّا، كالعكس.

وبهيئاتها المخصوصة [١] من خصوص إعرابها نوعياً، ومنها [٢] خصوص هيئات المركبات الموضوعة لخصوصيات النسب والإضافات، بمزاياها الخاصة من تأكيدٍ وحصرٍ وغيرهما نوعياً [٣]،

كالجوامد والأعلام الشخصية، فإنّها بهيئاتها وموادها موضوعة بالوضع الشخصي، فـ « زيد » مثلاً وُضع بمادته وهيئته وضعاً واحداً شخصياً لمعنىً شخصي.

١) أي: هيئات تلك المواد العارضة لها من ناحية الإعراب.

٢) أي: ومن الهيئات العارضة للمواد هيئاتُ المركبات، كهيئة الجمل الاسمية والفعلية، فللمواد وضع شخصي ونوعي باعتبار الإعراب، ونوعي آخر باعتبار هيئة المركب، كالجملة الاسمية الحاصلة من انضمام المفردات، كانضمام « القائم » في المثال إلى « زيد » فإنّ هذه الهيئة تعرض المواد أيضاً، كـ « زيد وقائم » في المثال.

وبالجملة: فلا حاجة إلىٰ وضعٍ ثالثٍ للمركّبات بعد وضع مفرداتها شخصياً ونوعياً، وبعد وضع الهيئة ـ الحاصلة من ضمِّ المفردات ـ المسماة تلك الهيئة بالجملة الاسمية أو الفعلية.

٣) أي: وضعاً نوعياً، والأولىٰ إضافة كلمة « أيضاً » بعد « نوعياً » يعني: كما أنّ وضع الهيئات الناشئة عن إعراب المواد نوعي، كذلك وضع هيئات المركّبات.

والمراد بالوضع النوعي هو الانحلال إلى أوضاع عديدة، كوضع هيئة « فاعل » لمعنىٰ، فإنّ هذا الوضع ينحل بتعدد أفراده ـ كالقائم والعالم والعادل وغيرها ـ إلى أوضاع متعددة. وهيئة المركّب كالجملة الاسمية من هذا القبيل، لعدم اختصاصها بموادٍّ دون مواد، فهيئة الجملة الاسمية ـ سواء أكانت موادها « زيد قائم » أم « عمرو جالس » أم غيرهما ـ وُضعت لإفادة الاستمرار مثلاً.

بداهة [١] أنّ وضعها [٢] كذلك [٣] وافٍ بتمام المقصود منها كما لا يخفىٰ، من غير حاجة إلىٰ وضعٍ آخر لها بجملتها [٤].

مع استلزامه [٥] الدلالة على المعنى تارةً بملاحظة وضع نفسها، وأُخرىٰ بملاحظة وضع مفرداتها [٦].

---

١) توضيح لقوله: «ضرورة عدم الحاجة ... إلخ» الراجع إلىٰ أوّل محذوري الالتزام بوضعٍ ثالثٍ، ومحصله: أنّه ـ بعد وضع المفردات شخصياً ونوعياً، ووضع هيئة المركّب من الجملة الاسمية أو الفعلية نوعياً أيضاً ـ لا حاجة إلى وضع ثالث، لوفاء الوضعين المزبورين بحكمة الوضع، وهي الإعراب عمّا في الضمير، لإفادة الموضوع والمحمول اللذين هما الجزء المادّي معنىً أفرادياً، وإفادة الهيئة الخصوصياتِ المطلوبة ـ عند المتكلم من إثبات شيءٍ لشيءٍ أو نفيه عنه ـ علىٰ وجه الاستمرار أو التجدد. فعلى هذا يصير الوضعُ الثالث لمجموع المادة والهيئة من حيث المجموع لغواً.

٢) أي: وضع المركبات.

٣) أي: بموادّها وهيئاتها، فإنّ هذا الوضع وافٍ بتمام المقصود من المركبات.

[٤] أي: وضعٍ آخر للمركبات بمجموع موادّها وهيئاتها.

٥) أي: استلزام وضع آخر، وهذا هو المحذور الثاني، وحاصله: أنّه يلزم من الوضع الثالث دلالة اللفظ علىٰ معناه مرّتين، وهو خلاف الوجدان، إذ لازم هذا الوضع الثالث في مثل «زيد قائم» هو دلالة هذين اللفظين على معناهما تارةً بملاحظة وضع نفسهما، وأُخرىٰ بملاحظة وضع مجموعهما مع هيئة المركب مع وحدة الدلالة قطعاً، إذ لا يخطر ببالنا إلّا قيام «زيد» مع الاستمرار مرّة واحدة لا مرّتين.

٦) هذا الضمير وضمير «نفسها» راجعان إلى المركّبات.

ولعلّ المراد من العبارات الموهِمة لذلك [١]: هو وضع الهيئات علىٰ حدة غير وضع المواد، لا وضعها بجملتها علاوةً على وضع كلّ [واحد] منهما [٢].

السابع

لا يخفىٰ أنّ تبادر المعنىٰ من اللفظ وانسباقه إلى الذهن من نفسه [٣] ـ وبلا قرينةٍ ـ علامةُ كونه حقيقةً فيه، بداهة أنّه لولا وضعُه [٤] له لما تبادر.

---

١) أي: لوضع المركّب بجملته، غرضه توجيه العبارات الموهِمة لوضعٍ آخر للمركّب من حيث المجموع، وحاصل التوجيه هو: أنّه يمكن أن يراد بها وضع الهيئات، كالجملة الاسمية التي هي جزء صوري للمركب (*).

٢) أي: كل واحد من المواد والهيئات.

علائم الحقيقة

١ـ التبادر

٣) أي: من نفس اللفظ.

ثم إنّه لمّا فرغ من بيان حقيقة الوضع وأقسامه شرع في أمارات الوضع ومثبِتاته، وأمارات المجاز عند عدم العلم بالحال، وإلّا فمع العلم لا معنىٰ لأماريّتها كما لا يخفىٰ.

٤) أي: لولا وضعُ اللفظ للمعنىٰ لَما تبادر المعنىٰ منه، فالتبادر يكشف ـ إنّاً ـ عن كون اللفظ موضوعاً للمعنىٰ المتبادر، فيخرج بالتبادر المستند إلى حاقّ اللفظ

(*) قد عرفت أنّه لا بدّ من هذا الوضع، فلا ينبغي جعله مورداً للنزاع، ولتلاحظ كلماتهم.

لا يقال [١]: كيف يكون [٢] علامةً مع توقفه على العلم بأنّه [٣] موضوع له كما هو واضح ؟ فلو كان العلم به موقوفاً عليه لدار [٤].

فإنّه يقال [٥]:

التبادرُ الناشئ عن القرينة الحالية أو المقالية. وعلى هذا فلا يكون التبادرُ الناشئ عن الشهرة أو مقدمات الحكمة ـ الموجبة للإطلاق أو العموم ـ علامة الحقيقة.

وبالجملة: يعتبر في أمارية التبادر على الحقيقة أن يكون مستنداً إلى نفس اللفظ، لا إلى القرينة ولو كانت هي الشهرة الناشئة عن الغلبة.

١) توضيح إشكال أمارية التبادر على الحقيقة هو: أنّه لمّا كان المفروض انحصار منشأ التبادر بالوضع، دون المناسبة الذاتيّة بين الألفاظ والمعاني التي لا نقول بها، وكان انسباق معنىً خاص من المعاني المتشتتة منوطاً بالعلم بالوضع له، وإلّا لزم الترجيح بلا مرجح، والانسباق بلا وجه، لزم الدور، لتوقف التبادر على العلم بالوضع، وتوقف العلم به على التبادر كما هو المفروض، إذ المقصود ترتب العلم بالوضع على التبادر الّذي جُعل أمارةً عليه.

٢) الضمير المستتر وضمير «توقفه» راجعان إلى التبادر.

٣) أي: بأنّ اللفظ موضوع للمعنىٰ المتبادر.

٤) قد عرفت تقريب الدور، فلا يصلح التبادر حينئذٍ لإثبات العلم بالوضع.

٥) هذا دفع الإشكال، وحاصله: أنّ العلم بالوضع الّذي يتوقف على التبادر هو العلم التفصيلي به، والعلم بالوضع الّذي يتوقف التبادر عليه هو العلم الإجمالي، حيث إنّه نعلم إجمالاً بأنّ للفظ «صعيد» مثلاً معنىً من المعاني المتعددة المعلومة تفصيلاً عندنا، وارتكازيةُ هذا العلم إنّما هي لأجل وجود صورة العلقة والارتباط بين اللفظ والمعنىٰ في الذهن من دون التفاتٍ إليها. وبعد مراجعة الوجدان وحصول الالتفات ينسبق هذا المعنىٰ بنفسه إلى الذهن من ذات اللفظ، فإنّ العلم تارةً يكون

الموقوف عليه [1] غير الموقوف عليه، فانّ العلم التفصيلي بكونه موضوعاً له

مورداً للالتفات، ويسمّىٰ بالعلم التفصيلي والعلم المركّب، وأُخرىٰ لا يكون مورداً له، ويسمّىٰ بالعلم الإجمالي والعلم البسيط.

وبالجملة: فالمترتب على التبادر هو العلم التفصيلي، والمترتب عليه التبادر هو العلم الإجمالي الارتكازي، وهذا التغاير بين العلمين يرفع غائلة الدور (*).

ومرجع هذا الجواب إلى الإجمال والتفصيل، كما قيل بذلك في دفع إشكال الدور في الشكل الأوّل، هذا.

١) المراد باللام الموصولة هو «العلم» وضمير «عليه» راجع إلى التبادر، يعني: أنّ العلم الموقوف على التبادر غير العلم الموقوف عليه التبادر، لأنّ الأوّل

(*) بل لا ترتفع به، لأنّ العلم الإجمالي بكون أحد المعاني المعلومة تفصيلاً هو ما وُضع له اللفظ لا يوجب تبادر خصوص الموضوع له من بين تلك المعاني قطعاً، بل جهل السامع بالمعنىٰ الموضوع له معيّناً بعد سماع اللفظ كجهله به قبل سماعه، والعلم الإجمالي لا يؤثر في انسباق خصوص المعنىٰ الموضوع له، فينحصر سبب الانسباق في العلم التفصيلي بالوضع، هذا.

مضافاً إلى أنّ التبادر ـ على هذا ـ يكون أخص من المدّعىٰ، لاختصاصه حينئذٍ بما إذا علم بالوضع تفصيلاً، ثم نسي وبقيت صورة ارتباط الألفاظ بالمعاني موجودةً في خزانة النّفس، وبعد المراجعة إذا تبادر معنىٰ من المعاني الموجودة في النّفس كان ذلك أمارة الوضع. وأمّا إذا لم يعلم بالوضع تفصيلاً، فلا تكون صورة الارتباط موجودةً في خزانتها، فلا تبادر حينئذٍ حتى يكون علامة للوضع.

فالأولىٰ إنكار التبادر رأساً حتىٰ في صورة سبق العلم الإجمالي بالوضع، لعدم تحقق التبادر إلّا مع العلم التفصيلي بالموضوع له كما مرّ آنفاً.

موقوف على التبادر، وهو [١] موقوف على العلم الاجمالي الارتكازي به لا التفصيلي، فلا دور.

هذا [٢] إذا كان المراد به [٣] التبادر عند المستعلم، وأمّا إذا كان المراد به [٤] التبادر عند أهل المحاورة، فالتغاير أوضح من أن يخفىٰ.

ثم إنّ هذا [٥] فيما لو علم استناد الانسباق إلى نفس اللفظ، وأمّا فيما

تفصيلي والثاني إجمالي كما مرّ آنفاً.

١) أي: التبادر، يعني: أنّ التبادر موقوف على العلم الاجمالي الارتكازي بالمعنىٰ الموضوع له، وليس موقوفاً على العلم التفصيلي حتىٰ يلزم الدور.

٢) يعني: هذا الجواب الّذي دفعنا به غائلةَ الدور عن التبادر إنّما يكون فيما إذا أُريد به التبادر عند المستعلم. وأمّا إذا أُريد به التبادر عند أهل المحاورة العالمين بالأوضاع، بأن يكون تبادرهم علامةَ الوضع للجاهل بها، فالتغاير بين العلمين حينئذٍ أوضح منه في الصورة السابقة، لأنّ العلم المنوط به التبادر هو علم العالم بالوضع، والعلم المنوط بالتبادر هو علم الجاهل بالوضع.

٣) أي: التبادر.

٤) أي: بالتبادر.

٥) أي: كون التبادر علامةً للوضع ومحرِزاً له يكون فيما ... الخ، وغرضه التنبيه على شرط التبادر، وهو كونه مستنداً إلىٰ حاقِّ اللفظ، بحيث علم هذا الاستناد. فإذا لم يحرز ذلك، وشك في نشئه عن نفس اللفظ أو القرينة، فلا يكون هذا التبادر علامةَ الوضع.

ولا يمكن إحراز الشرط المزبور بأصالة عدم القرينة، وذلك لأنّ هذا الأصل ممّا لا دليل على اعتباره في تمييز المعنىٰ الحقيقي عن المجازي ـ كما هو المقصود ـ إذ

احتمل استناده إلى قرينة، فلا تجدي أصالة عدم القرينة في إحراز كون الاستناد إليه [١] لا إليها [٢]

لا يترتب عليه أثر شرعي حتىٰ يشمله دليل الاستصحاب، لأن المستصحب ـ وهو عدم القرينة ـ إنْ أُريد به العدم المحمولي، فهو وإن كان له حالة سابقة، لكنه لا يترتب عليه أثر شرعي، حيث إنّه مترتّب على المعنىٰ الموضوع له، وإثباته بالعدم المحمولي مبني على الاصل المثبت.

وإنْ أُريد به العدم النعتيّ، فليس له حالة سابقة حتىٰ يجري فيه الاستصحاب، فأصالة عدم القرينة لابدّ أن تكون حجيتها ببناء العقلاء، ولمّا كان هذا البناء دليلاً لبياً فلابدّ من الاخذ بالمتيقن منه، وهو اعتبارها في تشخيص المراد، لا تمييز المعنىٰ الحقيقي عن غيره كما هو المطلوب في المقام.

مثلاً إذا علمنا بوضع لفظ «أسد» للحيوان المفترس، وشككنا في أنّ هذا المعنىٰ الحقيقي هو مراد المتكلم أو معناه المجازي وهو الرّجل الشجاع، فبأصالة عدم القرينة يثبت أنّ مراده هو المعنىٰ الحقيقي.

وأمّا إذا كان المراد معلوماً، وشكّ في أنّه هل هو معناه الحقيقي أم المجازي ؟ فلا يثبت بأصالة عدم القرينة كونه موضوعاً له، وأنّ التبادر مستند إلى حاق اللفظ. علىٰ أن الشك في حجيتها حينئذٍ كافٍ في عدمها كما لا يخفىٰ.

فتلخص: أنّه لا مجال لإحراز كون التبادر مستنداً إلى حاق اللفظ بأصالة عدم القرينة.

١) أي: استناد التبادر إلى اللفظ حتىٰ يكون علامةً للوضع.

٢) أي: لا إلى القرينة.

كما قيل [١]، لعدم [٢] الدليل على اعتبارها [٣] إلّا في إحراز المراد، لا الاستناد [٤].

ثم إنّ عدم صحة سلب اللفظ ـ بمعناه المعلوم المرتكز في الذهن [٥] إجمالاً [٦] ـ كذلك [٧] عن معنى [٨] يكون علامة كونه [٩] حقيقةً فيه،

---

١) القائل هو المحقق القمي ﷺ «١».

٢) تعليل لقوله: «فلا يجدي أصالة عدم القرينة».

٣) أي: اعتبار أصالة عدم القرينة.

٤) كما هو المطلوب في كون التبادر علامةً للوضع.

٥) هذا إشارة إلى وجه اندفاع الدور المتطرق في عدم صحة السلب بالتقريب المتقدم في التبادر.

٦) قيدٌ لـ «المعلوم».

٧) يعني: كالإجمال المذكور في التبادر.

٨) يعني: عن المعنىٰ الّذي قد استعمل فيه اللفظ.

وملخص الكلام: أنّ من علائم الوضع ومحرزاته عدمُ صحة السلب، المسمّىٰ بصحة الحمل أيضاً.

وقد أُورد عليه بما تقدم في التبادر من الدور، حيث إنّ عدم صحة سلب لفظ «الأسد» عن الحيوان المفترس موقوف على العلم بوضعه لهذا المعنىٰ، فإذا توقف العلم بوضعه له على عدم صحة سلبه عنه لدار، كما جُعل صحةُ السلب علامة المجاز بالتقريب الآتي عند تعرضه ﷺ له.

٩) أي: كون اللفظ حقيقةً في المعنىٰ الّذي استعمل فيه ـ كالأسد ـ في المثال.

«١» قوانين الأُصول، ج١، ص١٣

كما أنّ صحة سلبه [١] عنه علامة كونه مجازاً في الجملة [٢].

والتفصيل [٣]: أنّ عـدم صحة السلب عنه، وصحة الحمل عليـه بالحمل

---

١) أي: صحة سلب اللفظ عن معنىٰ علامة كون اللفظ مستعملاً فيه مجازاً.

٢) قيد لقوله: «مجازاً» يعني: أنّ صحة السلب علامة لكونه مجازاً على نحو الإجمال سواء أكان مجازاً في الكلمة، كما هو المشهور وهو المسمّىٰ بالمجاز اللغوي، أم مجازاً في غيرها كما هو مذهب السكاكي، علىٰ ما سيأتي إن شاء الله تعالىٰ.

٣) يعني: وتفصيل كون عـدم صحة السلب أمارةً على المعنىٰ الحقيقي هو: أنّ صحة الحمل التي هي من علائم الوضع على قسمين:

أحدهما: الحمل الأوّلي الذاتي، وهو كون الموضوع والمحمول فيـه متحدين مفهوماً ووجوداً، ومتغايرين اعتباراً كقولنا: «الإنسان حيوان ناطق» فإنّ مفهوم «الإنسان» ومفهوم «حيوان ناطق» واحد، كما أنّ وجوده مـع وجودهما متحد، والتغاير بينهما إنّما هو باعتبار إجمال أحدهما ـ وهو الموضوع ـ وتفصيل الآخـر ـ وهو المحمول ـ كما هو الشأن في سائر الحدود التامة. وسُمِّي بالحمل الأوّلي لكونه أوّلي الصدق والكذب، أو أوّل مراتب الحمل، وبالذاتي لكونه جارياً في الذاتيات، بل في تمام الذاتي.

ثانيهما: الحمل الشائع الصناعي، وهو كون الموضوع والمحمول فيه متغايرين مفهوماً ومتحدين وجوداً، كقولنا: «زيد إنسان» فإنّ زيداً وكذا غيره من الأفراد التي يحمل عليها الطبيعة متحد معها، فإنّ الطبيعي متحد مع فرده وجوداً ومغاير له مفهوماً، لأنّ مفهوم الفرد غير مفهوم الكلّي، سواء أكان المحمول من ذاتيات الموضوع كقولنا: «الإنسان ناطق أو حيوان» أم من عوارضه كقولنا: «الإنسان ضاحك».

وسواء أكان الموضوع نوعاً من المحمول كقولنا: «الإنسان حيوان» أم صنفاً له

كقولنا: «العبد إنسان» أم فرداً له كـ «زيد إنسان».

وسواء أكان المحمول ثابتاً لنفس مفهوم الموضوع من دون سرايته إلى الأفراد كـ «الإنسان نوع والحيوان جنس» ونحوهما من القضايا الطبيعية، أم ثابتاً لأفراده كقولنا: «زيد إنسان وكل إنسان حيوان» ونحو ذلك من القضايا الشخصية والمحصورة.

ويعبّر عن جميع هذه الأنحاء بالحمل الشائع الصناعي العرضي، وتسميته بالشائع الصناعي لشيوعه في العلوم والصناعات، وبالعرضي لكون مناط هذا الحمل الاتحاد في الوجود فقط، وقد قرر في محله: أنّ الوجود عارض على الماهيات، وأنّه عرض يعرضها تصوراً.

إذا عرفت قسمي الحمل فاعلم: أنّ المناط في صحة الحمل ـ التي هي علامة الوضع ـ إنّما هو في صحته بالحمل الاوّلي الذاتي، لأنّه الّذي يعتبر فيه اتحاد الموضوع والمحمول مفهوماً، والمجدي لكون أحدهما عين الآخر، فالمحمول هو نفس الموضوع، مثلاً حمل «البشر» على «الإنسان» يكون أمارةً على كون معنىٰ البشر حقيقةً هو الإنسان.

وأمّا الحمل الشائع الصناعي، فلا يكون علامةً لشيءٍ من الحقيقة والمجاز، سواء أكان المحمول كلياً والموضوع فرداً له، كقولنا: «زيد إنسان» أم كان كلاهما كلّياً سواء أكانا متساويين، كقولنا: «الإنسان ناطق» أم أعم وأخص مطلقاً، كقولنا: «الإنسان حيوان» أم من وجه كقولنا: «الإنسان أبيض». غاية الأمر أنّ صحته في هذه الموارد أمارة على اتحاد الموضوع والمحمول في الخارج فقط.

نعم فيما إذا كان المحمول كلّياً والموضوع فرداً له تكون صحةُ الحمل علامةً

الأوّلي الذاتي الّذي كان ملاكه الاتحاد مفهوماً علامة [١] كونه نفس المعنىٰ، وبالحمل [٢] الشائع الصناعي ـ الّذي ملاكه الاتحاد وجوداً بنحوٍ من أنحاء الاتحاد [٣] ـ علامةُ كونه [٤] من مصاديقه وأفراده (*) الحقيقية.

كما أنّ صحة سلبه [٥]

لكون الموضوع من أفراد المحمول ومصاديقه، كما في مثال: «زيد إنسان».

فتلخص: أنّ صحة الحمل أمارة على الحقيقة في خصوص الحمل الأوّلي، وليست صحة الحمل في الحمل الشائع بأنحائه علامة الوضع.

[١] خبر قوله: «ان عدم صحة السلب».

[٢] معطوف علىٰ «بالحمل الأوّلي» أي: وصحة الحمل بالحمل الشائع تكون علامةَ كون المحمول من مصاديق الموضوع.

[٣] الظاهر أنّه إشارة إلى ما سيأتي في بحث المشتق من أنحاء قيام المبدأ بالذات من صدوره منه تارةً، كما في «زيد ضارب» ومن حلوله فيه أُخرىٰ، كما في «زيد أبيض» ومن انتزاعه منه ثالثةً، كما في «زيد مالك» بعد تحقق الربط الاعتباري بينه وبين المملوك، ومن إيجاده له رابعةً، كما سيأتي إن شاء الله تعالىٰ. والمقصود علامية صحة الحمل علىٰ كون الموضوع فرداً حقيقياً للمحمول.

٤) أي: كون المحمول عليه من مصاديق المحمول كـ «زيد إنسان».

٥) أي: سلب اللفظ بما لَه من المعنىٰ ـ المرتكز في الذهن إجمالاً ـ عن المعنىٰ المشكوك فيه الّذي استعمل فيه اللفظ، كصحة سلب لفظ «الأسد» بما لَه من المعنىٰ

(*) فيما إذا كان المحمول والمحمول عليه كلّياً وفرداً، لا فيما إذا كانا كلّيين متساويين أو غيرهما، كما لا يخفىٰ.

كذلك [١] علامة أنّه ليس منهما [٢]، وإن لم نقل بأنّ إطلاقه عليه [٣] من باب

عن الرّجل الشجاع، بأن يقال: «الرّجل الشجاع ليس بأسد».

والحاصل: أنّ صحة السلب علامة المجاز، كما أنّ عدم صحته علامة الحقيقة.

١) يعني: بأيٍّ نحوٍ من أنحاء الحمل.

٢) أي: ليس المسلوب من القسم الأوّل ـ وهو كونه نفس المعنىٰ ـ ولا الثاني وهو كونه من مصاديقه، كقولنا: «زيد ليس بحجر» فإنّ صحة هذا السلب علامة أنّ الموضوع ليس نفس معنىٰ الحجر ولا من أفراده، وإلّا لم يصح السلب وكان الحمل صحيحاً.

٣) يعني: وإن لم نقل بأنّ صحة هذا السلب ـ أعني به سلب لفظ الأسد مثلاً عن معنىً كالرجل الشجاع ـ يوجب أن يكون حملُه عليه ـ لو حُمل عليه أحياناً ـ من باب المجاز في الكلمة كما هو مذهب المشهور، بل قلنا: بأنّه من باب الحقيقة كما هو مذهب السكاكي.

وغرضه من هذه العبارة دفع توهمٍ، وملخصه: أنّ صحة السلب إنّما تكون علامةً للمجاز بناءً على مسلك المشهور من تسليم المجاز في الكلمة، دون مسلك السكاكي من إنكار المجاز في الكلمة، وادّعاء أنّ إطلاق اللفظ على المعنىٰ في جميع الموارد إنّما هو على نحو الحقيقة، وأنّ المجاز إنّما هو في الإسناد والأمر العقلي.

ومحصل دفعه: أنّه لا فرق في علامية صحة السلب للمجاز بين مسلكي المشهور والسكاكي، ضرورة صحة سلب لفظ «الأسد» بمعناه المرتكز في الذهن عن الرّجل الشجاع، بأن يقال: «الرّجل الشجاع ليس بأسد» فيكون الرّجل الشجاع حينئذٍ معنىً مجازياً للأسد عند المشهور، وإن كان حقيقةً ادّعائيةً عند السكاكي. فصحة السلب عنده علامة عدم كون المعنىٰ المسلوب معنىً حقيقياً، وإن كان

المجاز في الكلمة، بل من باب الحقيقة، وأنّ التصرف فيه في أمر عقلي كما صار إليه السكاكي.

واستعلامُ [١] حال اللفظ،

الاستعمال حقيقةً بنحو من الادّعاء.

والغرض من كون صحة السلب علامةً هو معرفة كون المسلوب عنه غير المعنىٰ الموضوع له حقيقةً، سواء أكان الاستعمال فيه على نحو الحقيقة ادّعاءً كما هو مذهب السكاكي، أم المجاز كما هو مذهب المشهور.

[١] مبتدأٌ خبرُه قوله: «ليس علىٰ وجه دائر» وغرضه دفع ما يتوهم من ورود إشكال الدور المتقدم في علامية التبادر.

ومحصل التوهم: عدم علامية صحة الحمل على الحقيقة، كعدم أمارية صحة السلب على المجاز، للزوم الدور، وذلك لتوقف صحة الحمل علىٰ معرفة معنىٰ «أسد» مثلاً حتىٰ يقال ـ في القضية الحملية ـ: «الحيوان المفترس أسد» فمع الجهل بالموضوع له لا يصح الحمل، مع فرض توقف العلم بالمعنىٰ على صحة الحمل، لكونها من علائم الحقيقة.

وكذا الكلام في أمارية صحة السلب على المجاز، لتوقفها على العلم بمجازية المسلوب في مثل: «الرجل الشجاع ليس بأسد».

مع أنّ المقصود استكشاف المجازية من عدم صحة الحمل، وهذا هو الدور المتقدم في علامية التبادر.

ومحصل الدفع: أنّ العلم بالوضع المتوقف علىٰ صحة الحمل مغاير للعلم الذي يتوقف عليه صحة الحمل إمّا بالإجمال والتفضيل، وإمّا بالإضافة إلى المستعلم والعالم، كما سبق في التبادر، فلاحظ (ص ٩٨).

وأنّه [١] حقيقة أو مجاز في هذا المعنى بهما [٢]، ليس على وجه دائر، لما عرفت [٣] في التبادر من التغاير بين الموقوف والموقوف عليه بالاجمال والتفصيل، أو الاضافة إلى المستعلم والعالم، فتأمّل جيّداً [٤].

---

[١] أي: وأن اللفظ حقيقة أو مجاز.

٢) أي: بعدم صحة السلب وصحته.

[٣] تعليل لقوله: «ليس» وتقدّم محصله آنفاً.

٤) لعلّه إشارة إلى عدم تمامية هذين الجوابين، لا في التبادر ولا في عدم صحة السلب.

أمّا في التبادر، فلما عرفت هناك (*).

وأمّا في عدم صحة السلب، أمّا في الحمل الشائع فلما مرّ.

وأمّا في الحمل الأوّلي، فلأنّ وحدة الموضوع والمحمول ماهيةً ليست أمارة على الوضع كما هو المطلوب، وإنّما هي علامة لوحدة حقيقتي الموضوع والمحمول التي هي أجنبية عن المقام، إذ المقصود معرفة المعنىٰ الموضوع له ليشار إليه في مقام التفهيم، وهو غير حقيقة الشيء باصطلاح الحكيم.

وببيان أوضح: أنّ حمل اللفظ على المعنىٰ الموضوع له لغةً أو عرفاً إنّما هو من باب ترجمة لفظٍ بلفظٍ آخر، كتبديل لفظ «العنب» بـ «أنگور» في اللغة الفارسية، وأين هذا من باب حقيقة العنب وماهيته، كما هو شأن الحمل الأوّلي الذاتي؟ كما لا يخفىٰ.

(*) وأمّا عدم علامية تبادر العالم للمستعلم، فلأنّ استناد هذا التبادر إلى الوضع دون القرينة ممّا لا سبيل إلى إحرازه، وأصالة عدم القرينة لا تجدي، لما مرَّ.

ثم إنّه قد ذُكر الاطّراد وعدمُه علامةً للحقيقة والمجاز أيضاً [١]، ولعلّه [٢]

وبالجملة: فلم يثبت علامية شيءٍ من التبادر وعدم صحة السلب.

١) يعني: كعلامية التبادر وعدم صحة السلب، وتقريب أماريته على الحقيقة هو: شيوع استعمال اللفظ في المعنىٰ من دون اختصاصٍ بمقامٍ، كلفظ «الإنسان وزيد» فإنّ استعمالهما في معنييهما لا يختص بمورد، بخلاف استعمال «رقبة» في الذات، لصحة «أعتق رقبة» وعدم صحة «نامت رقبة» أو «قالت رقبة» وهكذا.

٢) أي: ولعلّ عدم الاطّراد، وغرضه التنبيه على إشكالٍ أُورد على علامية الاطراد على الوضع.

وحاصل الإشكال: أنّ الاطّراد ليس لازماً مساوياً للوضع حتىٰ يكون أمارةً عليه، بل هو لازم أعم من الوضع، فليس دليلاً عليه، لعدم دلالة العام على الخاص.

ووجه أعميته هو وجود الاطّراد في المجاز أيضاً، حيث إنّ علاقة المشابهة في أظهر الاوصاف ـ كشجاعة الأسد مثلاً ـ توجب جواز استعمال لفظ «الأسد» في جميع موارد وجود هذه العلاقة، فالاطراد حينئذٍ بلحاظ كل واحدة من العلائق الموجودة حاصل، مع أنّ استعمال اللفظ في المعاني بلحاظ تلك العلائق مجاز، فاطّراد الاستعمال أعم من كونه على نحو الحقيقة، هذا.

وملخص ما أفاده المصنف ﷺ في دفعه، هو: أنّ الاطّراد في المجازات إنّما يكون بملاحظة أشخاص العلائق، بحيث يكون شخص المستعمل فيه دخيلاً في صحة الاستعمال وحُسنه، لا بملاحظة أنواعها كما هو شأن الاطّراد في الحقائق. فاستعمال لفظ «الأسد» مثلاً في الرّجل الشجاع بعلاقة المشابهة بينهما وإن كان مطّرداً، إلّا أنّ اطّراده هذا إنّما هو بملاحظة شخص هذه العلاقة، أعني بها علاقة المشابهة بينه وبين الرّجل الشجاع بخصوصه، ولذا لا يحسن استعماله في «العصفور الشجاع» مع وجود

بملاحظة نوع العلائق المذكورة في المجازات، حيث لا يطّرد صحةُ استعمال اللفظ معها [١]، وإلّا فبملاحظة خصوص ما يصح معه الاستعمال [٢]، فالمجاز مطّرد كالحقيقة [٣].

وزيادةُ قيد «من غير تأويل» أو «على وجه الحقيقة» [٤] وإن كان

الشجاعة.

وهذا بخلاف الاطّراد في الحقائق، فإنّه يكون بملاحظة أنواع العلائق من دون خصوصيةٍ لمورد الاستعمال فيه، ولذا نرىٰ أنّ لفظ «العالم» مثلاً بلحاظ وضعه يصح ويطّرد استعماله في كل من إتصف بالإدراك من دون خصوصية لمن استعمل فيه، فيطّرد استعماله في «زيد» و«عمرو» وغيرهما من الذوات المتصفة بالإدراك، فيكون هذا كاشفاً عن أنّه حقيقة في هذا المعنىٰ ـ أعني به الذات المتصفة بالإدراك ـ فالاطّراد علامة للحقيقة، وعدمُه بالنسبة إلى نوع العلاقة علامةُ المجاز.

١) أي: مع نوع العلائق.

٢) وهو شخص العلاقة، فالمراد بـ «ما» الموصولة العلاقة، وضمير «معه» راجع إليه.

٣) فالاطّرادُ الحقيقي ينفي الاطّراد المجازي بالنسبة إلى نوع كل علاقة لا شخصها.

٤) لا يخفىٰ أنّه قد أجاب بعضٌ «١» عن الإشكال المزبور ـ حتىٰ لا ينتقض الاطّراد الحقيقي بالاطّراد المجازي ـ بما حاصله: أنّ تقييد الاطّراد بكونه «من غير تأويل» أو «على وجه الحقيقة» يوجب اختصاص الاطراد الّذي هو أمارة على

«١» وهو صاحب الفصول، لاحظ: الفصول الغروية، ص٣٨

موجباً لاختصاص الاطّراد كذلك [١] بالحقيقة، إلّا أنّه حينئذٍ [٢] لا يكون علامةً لها [٣] إلّا علىٰ وجه دائر [٤]. ولا يتأتّىٰ التفصي عن الدور بما ذُكر في التبادر هنا [٥]، ضرورة أنّه مع العلم بكون الاستعمال على نحو الحقيقة لا يبقىٰ مجال

الوضع بالحقيقة، وعدم انتقاضه بالاطّراد في المجاز بملاحظة شخص العلاقة، لأنّ هذا الاطّراد محتاج إلى التأويل، وهو لحاظ العلاقة. بخلاف الاطّراد في الوضع، فإنّه لا يحتاج إلّا إلى لحاظ المستعمل فيه.

لكن المصنف ﷺ لم يلتزم بهذا الجواب، وقال: إنّ هذا القيد وإن كان موجباً لاختصاص الاطّراد بالمعنىٰ الحقيقي، لكنه مستلزم للدور، لأنّ الاطّراد على هذا الوجه موقوف على معرفة الموضوع له، والمفروض توقف هذه المعرفة على الاطّراد، حيث إنّه علامة الوضع.

١) يعني: من غير تأويلٍ، أو علىٰ وجه الحقيقة.

٢) يعني: إلّا أنّ الاطّراد حين كونه على وجه الحقيقة لا يكون علامةً لها.

٣) أي: للحقيقة.

٤) بالتقريب الّذي عرفته آنفاً.

٥) يعني: في الاطّراد، والظرف متعلق بـ «لا يتأتى» يعني: ولا يتاتّىٰ هنا التفصي عن الدور بما ذُكر في التبادر من الإجمال والتفصيل، ومن كون التبادر عند العالمين بالأوضاع علامةً للوضع عند الجاهلين بها.

وجه عدم إمكان التفصي بالإجمال والتفصيل هو: عدم كفاية العلم الإجمالي بكون معنىٰ اللفظ أحد المعاني المحصورة المرتكزة في النّفس، في كون الاستعمال على نحو الحقيقة، بداهة توقفه على العلم التفصيلي بكون المستعمل فيه موضوعاً له.

ووجه عدم إمكان التفصي عن الدور بجعل الاطّراد عند العالم بالوضع علامةً

لاستعلام حال الاستعمال بالاطراد أو بغيره.

للوضع عند الجاهل به هو: أنّه لا سبيل للجاهل إلى إحراز كون الاطّراد عند العالم لأجل الوضع وعلى وجه الحقيقة، ولا يمكن إحرازه بأصالة عدم القرينة، لما مرّ في التبادر، والمفروض أنّ علاميته للحقيقة منوطة بكون الاستعمال على سبيل الحقيقة. ومع العلم بكونه على هذا الوجه لا يكون الاطّراد علامةً، لأنّه من تحصيل الحاصل المحال، بل من أردأ وجوهه، لكونه من إحراز ما هو محرز وجداناً بالتعبد.

والحاصل: أنّ الاطّراد كالتبادر وعدم صحة السلب لا يصلح علامةً للحقيقة (*).

(*) لا يخفىٰ أنّه على هذا ينحصر طريق معرفة الأوضاع بتنصيص الواضع، وهو أيضاً مفقود، لأنّ اللغويين لا يتعرّضون إلّا لموارد الاستعمالات، وليس شأنهم إلّا ذلك، إذ لا طريق لهم إلى العلم بالأوضاع، كما لا يخفىٰ.

ثم إنّ الظاهر عدم ترتب ثمرة عملية على العلم بالحقائق حتى يتشبث في إثباته بإحدىٰ العلائم المتقدمة.

وتوهم أنّ الثمرة المترتبة عليه هي ظهور الألفاظ الواقعة في الكتاب والسنة، كلفظ «الظاهر والباطن والصعيد» وغيرها ممّا أُخذ موضوعاً للأحكام الشرعية في معانيها مع العلم بالأوضاع، فتحمل الألفاظ عليها، وإجمالها مع الجهل بها، فينسد باب الاستنباط حينئذٍ، **فاسد**، لعدم حاجةٍ إلىٰ معرفة المعنى الحقيقي حتى في هذه الألفاظ أيضاً، ضرورة أنّها بين ما لَها قدر متيقن، وبين ما يظهر المراد منها بمعونة الروايات.

وعلى التقديرين لا حاجة إلى العلم بالوضع، لوضوح الأمر في الثاني، ولزوم الأخذ بالمتيقن في الأوّل، وإجراء الأصل في المشكوك فيه، فتدبّر.

الثامن

أنّه للّفظ أحوال خمسة، وهي: التجوز والاشتراك والتخصيص والنقل والإضمار، لا يكاد يصار إلى أحدها فيما إذا دار الأمر بينه [١] وبين المعنىٰ الحقيقي، إلّا بقرينةٍ صارفة عنه[٢] إليه، وأمّا إذا دار الأمر بينها [٣] فالأُصوليون وان ذكروا لترجيح بعضها على بعضٍ وجوهاً [٤]، إلّا أنّها إستحسانية لا اعتبار

تعارض الأحوال

١) أي: بين أحد الأحوال الخمسة وبين المعنىٰ الحقيقي.

٢) أي: عن المعنىٰ الحقيقي إلى أحد الأحوال الخمسة، والوجه في تعيُّن الحمل على المعنىٰ الحقيقي في صورة عدم القرينة الصارفة هو: أصالة الحقيقة التي لا يعدل عنها إلّا بها.

٣) أي: بين الأحوال الخمسة في أنفسها، لا بينها وبين المعنىٰ الحقيقي.

٤) كترجيح المجاز على الاشتراك، لكثرته وتوسع بابه في الكلام دونه، لتيسر مراعاة الجهات الفصاحية والبلاغية والبديعية مع المجاز دون الحقيقة، أي أحد معاني المشترك أو معنييه. ولكونه أكثر فائدةً من الاشتراك، لعدم توقف مع المجاز، إذ مع القرينة عليه يصار إليه، وبدونها يحمل اللفظ على المعنىٰ الحقيقي، فلا توقف معه. بخلاف المشترك، فإنّه يتوقف معه في استظهار المراد، ولا يُحمل اللفظ على أحد معنييه أو معانيه إلّا بالقرينة، إلى غير ذلك من الوجوه المرجحة المذكورة في الكتب المبسوطة «١»، فلاحظ.

«١» كهداية المسترشدين، ج١، ص ٢٩٠ - ٣١٩، وقوانين الأُصول، ج١، ص٣٢، وبدائع الأفكار، ص ٩٧ - ١٠٤

بها، إلّا إذا كانت موجبةً لظهور اللفظ في المعنى، لعدم [١] مساعدة دليلٍ علىٰ اعتبارها بدون ذلك [٢]، كما لا يخفىٰ.

والظاهر أنّ الدوران بين الاشتراك والمجاز ليس المراد به الدوران بينهما في لفظ واحد، بأن يكون مجازاً في أحد معنيين أو مشتركاً بينهما، لأنّ هذا داخل في العنوان المعروف وهو: أنّ الأصل في الاستعمال الحقيقة ـ كما نُسب إلى السيد ﷺ ـ أو أعم منه كما عن المشهور. بل المراد به هو الدوران بين المجاز في لفظٍ وبين الاشتراك في لفظ آخر، كالنكاح الّذي هو حقيقةٌ في العقد، فلو أُريد هذا المعنىٰ منه في قوله تعالىٰ: ﴿ ولا تنكحوا ما نكح آباؤكم ﴾ «١» دلّ على حرمة معقودة الأب ـ ولو بالعقد الفاسد ـ على الابن، وهو خلاف الإجماع، فلا محيص حينئذٍ عن الالتزام إمّا باشتراك لفظ النكاح بين العقد والوطء، وحمله في الآية على الوطء، وإمّا بالتجوز في النهي بإرادة القدر المشترك بين الحرمة والكراهة، فيتعارض حينئذٍ المجاز والاشتراك. ويمكن أن تكون كلتا الصورتين داخلتين في محل النزاع.

١) تعليل لقوله: «لا اعتبار بها».

٢) أي: بدون إيجابها لظهور اللفظ في المعنىٰ، ضرورة أنّ العبرة في باب الألفاظ إنّما هي بالظهور الّذي هو حجة ببناء العقلاء، دون غيره من الوجوه الاستحسانية التي غايتها إفادة الظن الّذي لا دليل علىٰ اعتباره.

ولعلّ استنادهم في الترجيح إلى الوجوه الاعتبارية لأجل إفادتها الظهور الّذي ثبت اعتباره ببناء العقلاء، وإلّا فلا أثر لتلك الوجوه أصلاً كما عرفت.

«١» النساء، الآية: ٢٢

التاسع

أنّه اختلفوا في ثبوت الحقيقة الشرعية [١] وعدمه علىٰ أقوال [٢] وقبل

الحقيقة الشرعية

١) المراد بالحقيقة الشرعية ـ التي هي محل النزاع دون الحقيقة المتشرعية ـ ما هو أعم من الوضع التعييني والوضع التعيّني الحاصل في زمان الشارع بكثرة الاستعمال.

٢) وهي ستة:

الأوّل: الثبوت مطلقاً.

الثاني: العدم كذلك.

الثالث: التفصيل بين العبادات والمعاملات، بالثبوت في الأُولىٰ والعدم في الثانية.

الرابع: التفصيل بين الألفاظ الكثيرة الدوران كالصلاة والصوم ونحوهما، وبين غيرها، بالثبوت في الأُولىٰ وإن كانت معاملةً، والنفي في الثانية وإن كانت عبادةً.

الخامس: التفصيل بين عصر النبي صلى الله عليه وآله وبين عصر الصادقين عليهما الصلاة والسلام بالنفي في الأوّل والثبوت في الثاني، لكن تسميته علىٰ هذا بالحقيقة المتشرعية أولى من تسميته بالحقيقة الشرعية.

السادس: التفصيل بين الألفاظ الكثيرة الدوران في زمان الشارع وما بعده من عصر الصادقين عليهما السلام وما بعده من سائر الأعصار، وبين غيرها بالعدم في تلك الألفاظ. لكن عدّ هذا من أقوال ثبوت الحقيقة الشرعية لا يخلو من غموض، لعدم أثرٍ لكثرة الدوران في غير عصر الشارع في ثبوت الحقيقة الشرعية، كما لا يخفىٰ.

الخوض في تحقيق الحال لا بأس بتمهيد مقال، وهو: أنّ الوضع التعييني كما يحصل بالتصريح بإنشائه، كذلك يحصل باستعمال اللفظ في غير ما وُضع له، كما إذا وُضع له، بأنْ يُقصد الحكاية عنه والدلالة عليه بنفسه [١] لا بالقرينة، وإن كان لا بدّ حينئذٍ [٢] من نصب قرينةٍ، إلّا أنّه [٣] للدلالة على ذلك، لا على إرادة المعنىٰ، كما في المجاز [٤]،

---

١) أي: بنفس اللفظ، ليمتاز عن الدلالة على المعنىٰ المجازي الّذي يكون بمعونة القرينة.

ومحصل ما أفاده في المقام هو: أنّ الوضع التعييني خفيف المؤونة، لأنّه كما يتحقق بتصريح الواضع بإنشائه كأن يقول: «إنّي وضعت اللفظ الكذائي للمعنىٰ الفلاني» كذلك يتحقق بنفس استعمال لفظٍ في معنىً بقصد الوضع له والحكاية عنه، فبنفس هذا الاستعمال يحصل الوضع، كما إذا قال لولده الّذي لم يُعيّن له إسماً بعدُ: «ناولوني ولدي هذا زيداً» قاصداً به تسمية ولده بزيد، فقبل الاستعمال لا يكون المستعمل فيه موضوعاً له، وبنفس الاستعمال يصير معنىً حقيقياً للّفظ.

وبالجملة: لمّا كانت دعوىٰ الوضع التعييني هنا في غاية الإشكال، إذ لو كان لبان، لعدم كونه من الامور التي أُخفيت لدواعٍ، وعدم كونه من قبيل «عدم الوجدان لا يدلّ علىٰ عدم الوجود» إدّعىٰ المصنف ﷺ إمكانه بالنحو الثاني أي بنفس الاستعمال.

٢) يعني: حين قصد إنشاء الوضع بنفس الاستعمال.

٣) أي: أنّ نصب القرينة إنّما هو للدلالة على قصد الوضع بهذا الاستعمال.

٤) فإنّ القرينة فيه تكون على إرادة المعنىٰ المجازي، لأنّ اللفظ لا يدل عليه إلّا مع القرينة الصارفة له عن المعنىٰ الحقيقي.

فافهم [١].

وكونُ [٢] استعمال اللفظ فيه

---

١) لعلّه إشارة إلىٰ امتناع الوضع التعييني بنفس الاستعمال، لاستلزامه اجتماع الضدين، وذلك لأنّ الوضع يقتضي تصور اللفظ استقلالاً، والاستعمال الّذي حقيقته إفناء اللفظ في المعنىٰ يقتضي تصور اللفظ مرآةً، فقصد إنشاء الوضع بنفس الاستعمال يستلزم الجمع بين لحاظي الاستقلالية والآلية، وهو ممتنع لتضاد اللحاظين (*).

٢) هذا إشكال علىٰ إنشاء الوضع بهذا النحو، وحاصله: أنّه يلزم أن لا يكون هذا الاستعمال حقيقياً ولا مجازياً، إذ الأوّل عبارة عن استعمال اللفظ فيما وضع له، وهو يقتضي سبق الوضع على الاستعمال، والمفروض إنشاء الوضع بنفس هذا

(*) هذا واضح بناءً على أنّ المراد بالاستعمال المحقّق للوضع إفناء اللفظ في معناه، وأمّا بناءً على كون المراد به إلقاء اللفظ بقصد إيجاد العلقة بينه وبين المعنىٰ مع نصب قرينة على كونه بصدد إيجاد تلك العلقة وهي الوضع، وهذا إنشاء للوضع بالفعل ـ كإنشاء التمليك بالمعاطاة ـ فلا بأس به ولا محذور فيه.

وبالجملة: فليس هذا من باب الاستعمال المنقسم إلى الحقيقي والمجازي، ولذا اعترف المصنف ﷺ بأنّ عدم كونه حقيقياً ولا مجازياً غير ضائر.

فالإشكالُ عليه بأنّ إنشاء الوضع بنفس الاستعمال يستلزم اجتماع اللحاظين المتضادين «١» غير ظاهر، هذا.

مضافاً إلىٰ أنّه ـ على فرض غلطية هذا الاستعمال ـ لا وجه لمنع إنشاء الوضع به، لتحقق العلقة الوضعيّة به قهراً من دون إناطة بشيء، كاللحن غير المغيِّر للمعنىٰ في إنشاء العقود، فإنّه غير مانع عن إنشائها.

«١» حقائق الأُصول، ج١، ص٤٨

كذلك [١] في غير ما وضع له بلا مراعاة ما اعتبر في المجاز، فلا يكون بحقيقةٍ ولا مجاز، غيرُ [٢] ضائرٍ بعدَ ما كان ممّا يقبله الطبع ولا يستنكره. وقد عرفت سابقاً [٣] أنّه في الاستعمالات الشائعة في المحاورات ما ليس بحقيقةٍ ولا مجاز [٤].

إذا عرفت هذا [٥]، فدعوىٰ الوضع التعييني في الألفاظ المتداولة في لسان

هذا الاستعمال، فلا يكون هذا الاستعمال بحقيقي.

والثاني عبارة عن الاستعمال في غير ما وضع له مع العلاقة المعتبرة بين المعنىٰ الحقيقي والمجازي، وهذه العلاقة مفقودة هنا، فليس هذا الاستعمال مجازياً أيضاً، فلا يصح مثله.

١) يعني: كون استعمال اللفظ في غير الموضوع له كاستعماله في الموضوع له، في قصد الحكاية عنه بنفس اللفظ مجرّداً عن القرينة.

٢) خبر قوله «وكون» وهذا دفع الإشكال، وحاصله: أنّ عدم كون الاستعمال حقيقياً ولا مجازياً ليس من اللوازم الباطلة، لما تقدم في الأمر الرابع من أنّ العبرة في صحة الاستعمال باستحسان الطبع له، ومع استحسانه له لا مانع منه ولو لم يكن شيءٌ من العلائق المعتبرة في المجاز موجوداً، فلا وجه لحصر الاستعمال في الحقيقي والمجازي، وإلّا لم يصح استعمال اللفظ في النوع أو الصنف أو المثل، لعدم كونه حقيقياً، كما هو واضح، ولا مجازياً، لعدم العلاقة.

٣) أي: في الأمر الرابع، فلاحظ (ص ٧٣).

٤) كاستعمال اللفظ في نوعه أو صنفه أو مثله، كما تقدم.

٥) أي: التمهيد الّذي تعرّض له في صدر المبحث بقوله: «لا بأس بتمهيد مقال».

الشارع هكذا [١] قريبةٌ جداً (*)، ومدّعي القطع به غير مجازف قطعاً (**).

ويدل عليه [٢] تبادر المعاني الشرعية منها في محاوراته.

ويؤيِّد ذلك [٣] أنّه ربما لا يكون علاقةٌ معتبرة بين المعاني الشرعية

---

١) أي: وضعه بنفس الاستعمال مع القرينة على كونه في مقام إنشاء الوضع.

٢) أي: على الوضع التعييني الحاصل بنفس الاستعمال، على النحو المتقدم في الألفاظ المتداولة في لسان الشارع، وحاصله: أنّ انسباق المعاني الشرعية من تلك الألفاظ علامة الحقيقة (***).

٣) أي: الوضعَ التعييني المتحقق بنفس الاستعمال، ومحصل وجه التأييد هو: أنّ استعمال الشارع لتلك الألفاظ في المعاني الشرعية لو كان على نحو المجاز لزم أن يكون ذلك مع العلاقة بينها وبين معانيها اللغوية، وهي مفقودة، إذ العلاقة التي

(*) لم يظهر وجه وجيه لقربها، فإنّ ما أفاده ـ من كون إنشاء الوضع بنفس الاستعمال ـ لا يترتب عليه إلّا إمكانه، وهو أعم من الوقوع، فلا يرتفع الشك في ثبوت الحقيقة الشرعية بهذه الدعوىٰ.

(**) لم يظهر منشأٌ لهذا القطع، ومجرد عدم برهانٍ على خلافه لا يصلح لأن يكون موجباً للقطع بوقوعه.

(***) إنْ أُريد به التبادر في زماننا فلا إشكال فيه، لكن الثابت به هو الحقيقة في الجملة، وذلك لا يجدي، لأنّ المقصود هو صيرورة الألفاظ حقيقةً في المعاني الشرعية في زمان الشارع، وهذا لا يثبت بالتبادر عندنا، وإنّما يثبت بالتبادر في زمان الشارع، وذلك أوّل الكلام. واستصحاب القهقرىٰ معارَض بأصالة عدم النقل عن المعاني اللغوية. فالتبادر يُثبت الحقيقة المتشرعية دون الشرعية، وهو خلاف المقصود.

واللغوية، فأيُّ علاقةٍ بين الصلاة شرعاً والصلاة بمعنى الدعاء [١]. ومجرّدُ اشتمال الصلاة على الدعاء لا يوجب ثبوت ما يعتبر من علاقة الجزء والكل بينهما [٢]، كما لا يخفىٰ [٣]، هـذا [٤] كله بنـاءً على كون معانيها مستحدثةً فـي

يمكن فرضها في المقام هي: علاقة الكل والجزء، حيث إنّ الصلاة بمعناها الشرعي تشتمل على الدعاء الّذي هو معناها اللغوي، وهي مشروطة بشرطين:

الأوّل: كون المركب حقيقياً.

والثاني: كون الجزء ركناً، بأن يكون ممّا ينتفي بانتفائه الكل كالركبة.

وكلاهما مفقود في المقام. أمّا الاوّل فواضح، لكون الصلاة مؤلّفةً من مقولات الكيف والوضع وغيرهما، ومن المعلوم أنّ المقولات أجناس عاليات، فالتركيب الحقيقي المعتبر في علاقة الكل والجزء مفقود.

وأمّا الثاني، فلعدم كون الدعاء جزءًا رئيسياً للصلاة، فعلاقة الكل والجزء المصحِّحة للاستعمال مجازاً مفقودة.

ثم إنّه ﷺ جَعَل هذا مؤيِّداً لا دليلاً، لاحتمال كفاية استحسان الطبع في صحة الاستعمال، وعدم الحاجة إلى العلائق المذكورة في كتب القوم.

١) الّذي هو معنىٰ الصلاة لغةً.

٢) يعني: بين المعنيين اللغوي والشرعي للصلاة.

٣) لفقدان الشرطين المعتبرين في علاقة الكل والجزء في الصلاة، كما مرّ.

٤) أي: للنزاع في ثبوت الحقيقة الشرعية وعدمه ـ بناءً على كون المعاني الشرعية مستحدثةً في شرعنا ـ مجال واسع، وأمّا بناءً على وجودها في الشرائع السابقة ـ كما هو مقتضىٰ غير واحدة من الآيات الشريفة ـ فلا مجال للنزاع في ثبوتها فيها، لأنّ تلك الألفاظ ـ على هذا ـ لم تستعمل في شرعنا إلّا في المعاني التي

شرعنا.

و أمّا بناءً علىٰ كونها ثابتةً في الشرائع السابقة،كما هو قضية غير واحدة من الآيات، مثل قوله تعالىٰ:﴿ كتب عليكم الصيام كما كتب ... الخ ﴾ «١»، وقوله تعالىٰ:﴿ وأذِّن في الناس بالحج ﴾ «٢»، وقوله تعالىٰ:﴿ وأوصاني بالصلاة والزكاة ما دمت حيّاً ﴾ «٣»، إلىٰ غير ذلك، فألفاظها [١] حقائق لغوية لا شرعية [٢]. واختلافُ الشرائع [٣] فيها جزءًا وشرطاً، لا يوجب اختلافَها في الحقيقة والماهية،

كانت ألفاظ العبادات مستعملةً فيها في الشرائع السالفة، فليست هذه المعاني ممّا اخترعها الشارع حتىٰ يقال: إنّ استعماله لها هل كان على نحو الحقيقة، بأنّ وضع تلك الألفاظ لهذه المعاني أم على نحو المجاز ؟

١) جواب الشرط في:« وأمّا بناءً » والضمير راجع إلى ألفاظ العبادات.

٢) لعدم اختراع الشارع لتلك المعاني، بل استعملها في المعاني التي كانت في الشرائع الماضية.

٣) إشارة إلى توهمٍ ودفعٍ. أمّا التوهم، فحاصله: أنّه كيف يمكن أن تكون معاني ألفاظ العبادات من الصلاة والزكاة وغيرهما في الشرائع السابقة وفي شريعتنا واحدةً، مع الاختلاف الفاحش بينهما في الأجزاء والشرائط ؟ فهذا الاختلاف يكشف عن اختلاف المعاني، فتكون معاني ألفاظ العبادات في تلك الشرائع متغايرةً لمعانيها في شريعتنا، فيبقى للنزاع في ثبوت الحقيقة الشرعية مجال.

«١» البقرة، الآية: ١٨٣

«٢» الحج، الآية: ٢٧

«٣» مريم، الآية: ٣١

إذ لعلّه كان من قبيل الاختلاف في المصاديق والمحقّقات،

وأمّا الدفع ـ وهو الّذي أشار إليه بقوله: «إذ لعلّه كان ... الخ» فملخصه: أنّ هذا الاختلاف لا يكشف عن التغاير المذكور، إذ يمكن أن يكون هذا الاختلاف بحسب المصداق لا الماهية، كما إذا فُرض أنّ الصلاة لغةً هي ما يوجب القُرب إليه سبحانه وتعالى، فإنّ اختلاف مصاديقه بحسب الشرائع لا يوجب اختلافاً في ذلك المعنىٰ الواحد، ولا يضرّ بوحدته (*)، فإنّ الاختلاف في المصاديق بحسب حالات المكلّف موجود في شرعنا أيضاً، فكما لا يقدح اختلافُها في شرعنا في وحدة الماهية، فكذلك لا يضر اختلافها بوحدتها بحسب الشرائع السابقة أيضاً، فلا يبقىٰ حينئذٍ مجال للقول بثبوت الحقيقة الشرعية.

(*) إذا كانت الألفاظ المستعملة في تلك المعاني في الشرائع السابقة هي نفس ألفاظ الصلاة والصوم وغيرهما من الألفاظ المستعملة فيها في شريعتنا، فدعوىٰ اتحاد الماهية وكون الاختلاف في المصاديق حينئذٍ قريبة جداً.

وأمّا إذا كانت الألفاظ المستعملة في الشرائع السابقة غيرَ الألفاظ المستعملة في شريعتنا، ولم تكن هذه الألفاظ في القرآن المجيد إلّا حاكية عن وجود هذه المعاني في تلك الشرائع من دون دلالتها على كون الألفاظ المستعملة فيها هي هذه الألفاظ المتداولة في شريعتنا، بل المقطوع به مغايرة لغاتهم للغة العربية، فللنزاع في ثبوت الحقيقة الشرعية حينئذٍ مجال، لأنّ التسمية بهذه الأسامي العربية تكون من الشارع.

لكن في بعض الروايات: أنّ سليمان بن داود عليه السلام كان يتكلم مع زوجاته وندمائه وفي الحروب باللغات المختلفة، وكان يسمّي العبادات بالألفاظ العربية المتداولة عندنا، بل وكذلك غيره من الأنبياء عليهم السلام، فلاحظ «١».

«١» بحار الأنوار، ج١٤، ص١١٢

كاختلافها [١] بحسب الحالات في شرعنا، كما لا يخفىٰ.

ثم لا يذهب عليك أنّه مع هذا الاحتمال[٢] لا مجال لدعوىٰ الوثوق ـ فضلاً عن القطع ـ بكونها [٣] حقائق شرعية، ولا [٤] لتوهم دلالة الوجوه التي ذكروها على ثبوتها [٥]، لو سُلِّم دلالتها [٦] على الثبوت لولاه [٧].

ومنه [٨] انقدح حال دعوىٰ الوضع التعيُّني معه [٩].

---

١) أي: اختلاف المعاني.

٢) أي: احتمال كون المعاني لغويّةً، وأنّ الاختلاف يكون في المصاديق، وقد ذهب الباقلاني إلىٰ هذا الاحتمال الّذي لا يبقىٰ معه مجال لدعوىٰ الوثوق، فضلاً عن القطع بكون ألفاظ العبادات حقائق شرعية.

٣) أي: بكون ألفاظ العبادات.

٤) يعني: ولا مجال أيضاً لتوهم دلالة الوجوه التي أقاموها على ثبوت الحقيقة الشرعية، فإنّها ـ بعد تسليم دلالتها في أنفسها على ثبوتها ـ لا يمكن الاستناد إليها في إثباتها أيضاً، وذلك لفرض وجود الاحتمال المزبور، وهو كون المعاني حقائق لغوية، وقد اشتهر: إذا جاء الاحتمال بطل الاستدلال.

٥) أي: ثبوت الحقيقة الشرعية.

٦) أي: دلالة تلك الوجوه على ثبوت الحقيقة الشرعية. يشير بهذه العبارة إلى كون دلالتها في أنفسها مخدوشة.

٧) أي: لولا هذا الاحتمال، يعني: أنّ تلك الوجوه لو فُرض دلالتها على ثبوت الحقيقة الشرعية، فلا يمكن الاستدلال بها لأجل هذا الاحتمال.

٨) يعني: ومن هذا الاحتمال ظهر حالُ دعوىٰ الوضع التعيُّني.

٩) أي: مع هذا الاحتمال، فإنّه لا يبقىٰ حينئذٍ وثوق بالوضع التعيني.

ومع الغض عنه [١] فالإنصاف أنّ منع حصوله [٢] في زمان الشارع في لسانه ولسان تابعيه مكابرة، نعم [٣] حصوله في خصوص لسانه ممنوع، فتأمّل [٤].

وأمّا الثمرة بين القولين [٥] فتظهر في لزوم حمل الألفاظ الواقعة في كلام

---

١) أي: عن هذا الاحتمال.

٢) أي: الوضع التعيّني، فإنّ كثرة استعمال ألفاظ العبادات في المعاني الشرعية توجب الوضع التعيني في زمان الشارع، وإنكاره مكابرة، فنفي الوضع بنحو السلب الكلّي غير سديد، بل الوضع التعيني بنحو الإيجاب الجزئي ثابت.

٣) هذا استدراك علىٰ ثبوت الوضع التعيني في زمانه مطلقاً حتىٰ في لسانه ﷺ بالخصوص، يعني: أنّ الوضع التعيني في خصوص لسانه ﷺ لم يثبت وإن ثبت في لسان غيره من تابعيه، سواء أكان صحابياً أم غيره، وإذا شكّ في ثبوته في لسانه ﷺ فأصالة عدم النقل تنفيه.

٤) لعلّه إشارة إلىٰ: أنّ منع الوضع التعيني في لسانه ﷺ مع طول زمان استعماله ﷺ لألفاظ العبادات في هذه المعاني الشرعية خصوصاً لفظ «الصلاة» في غاية البعد.

أو إلىٰ: أنّ منع الوضع في لسانه ﷺ ينافي ما أفاده من قُرب دعوى الوضع التعييني في لسانه ﷺ، وأنّ المدعي للقطع بها غير مجازف.

٥) أي: القول بثبوت الحقيقة الشرعية والقول بعدمه، وتقريب الثمرة: أنّه على القول بعدم ثبوتها يلزم حمل الألفاظ الواقعة في كلام الشارع ـ المجردة عن القرائن ـ على معانيها اللغوية.

وعلى القول بثبوتها، فإنْ عُلم تأخر الاستعمال عن زمان الوضع ـ سواء أكان تعيينياً أم تعينياً ـ يلزم حملها على المعاني الشرعية. وإن شكّ في تاريخه وأنّه هل كان قبل وضع هذه الألفاظ للمعاني الشرعية أم بعده؟ فهل تحمل على المعاني

الشارع بلا قرينةٍ على [١] معانيها اللغوية مع عدم الثبوت، وعلى معانيها الشرعية على الثبوت فيما إذا عُلم تأخر الاستعمال [٢]، وفيما إذا جهل التاريخ [٣] ففيه إشكال [٤]، وأصالةُ [٥] تأخر الاستعمال مع معارضتها بأصالة

اللغوية، لأصالة تأخر الوضع عن الاستعمال، أو أصالة عدم النقل إلىٰ زمان استعمالها، أم تحمل على المعاني الشرعية، لأصالة تأخّر الاستعمال عن الوضع ؟ فيه إشكال سيأتي.

[١] متعلق بـ « حمل ».

٢) أي: تأخر الاستعمال عن النقل إلى المعاني الشرعية.

٣) أي: تاريخ الاستعمال، وأنّه هل كان قبل النقل إلى المعاني الشرعية لتُحمل على المعاني اللغوية، أم بعده لتحمل على المعاني الشرعية ؟

٤) من أصالتي تأخر الوضع وعدم النقل إلى زمان استعمالها، فتحمل على المعاني اللغوية، ومن أصالة تأخر الاستعمال عن الوضع، فتحمل على المعاني الشرعية، كما مرّ آنفاً.

٥) غرضه: عدم جواز حملها على المعاني الشرعية اعتماداً على أصالة تأخر الاستعمال، لوجهين:

الأوّل: أنّها معارضة بأصالة تأخر الوضع، الموجبة لحمل الألفاظ على المعاني اللغوية.

الثاني: أنّه مع الغض عن المعارضة المذكورة لا دليل على اعتبار أصالة تأخر الحادث في نفسها أصلاً، إذ لو أُريد بها الاستصحاب الشرعي، بأن يستصحب عدم الاستعمال إلى زمان الوضع، ففيه: أنّه يكون مثبِتاً، وذلك لأنّ وصف تأخر الحادث ـ وهو تأخر الاستعمال عن الوضعِ ـ لازم عقلي للمستصحب، وهو عدم تحقق الاستعمال إلى زمان الوضع، والمفروض أنّ الأثر ـ وهو الحمل على المعاني

تأخر الوضع لا دليل على اعتبارها تعبداً إلّا على القول بالأصل المثبت. ولم يثبت بناءٌ من العقلاء على التأخر مع الشك [١]. وأصالة عدم النقل [٢]

الشرعية ـ لا يترتب على نفس المستصحب، بل على لازمه العقلي، وهو تأخر الاستعمال عن الوضع، وقد قرر في محله عدم حجية الأصل المثبت.

ولو أُريد بها الأصل العقلائي أي بناؤهم على ترتيب آثار التأخر عن الحادث الّذي شك في تقدمه وتأخره، فإنْ ثبت هذا البناء منهم فلا كلام، وإلّا فلا وجه لاعتباره، والشك في اعتباره كافٍ في القطع بعدم الثبوت.

١) فعلى هذا لا يمكن حملُ تلك الألفاظ الواقعة في كلام الشارع على المعاني الشرعية مع الشك في تقدم استعمالها على نقلها عن المعاني اللغوية إلى الشرعية، وتأخره عنه.

٢) غرضه: تضعيف احتمال حمل الألفاظ على معانيها اللغوية اعتماداً علىٰ أصالة عدم النقل، مع الشك في تقدم استعمال الشارع لها على الوضع وتأخره عنه، بأن يقال: إنّه يشك في نقل الألفاظ عن معانيها إلى المعاني الشرعية قبل هذا الاستعمال أو بعده، فيستصحب عدم النقل، فتحمل على معانيها اللغوية.

وجه الضعف: أنّ أصالة عدم النقل لم يثبت اعتبارها إلّا في أصل النقل، بمعنىٰ أنّه إذا شك في نقل لفظٍ عن معناه إلىٰ معنىً آخر، فحينئذٍ يجري فيه الأصل. وأمّا إذا علم بالنقل وشك في تاريخه، فلم يثبت اعتبار أصالة عدم النقل فيه، والمفروض في المقام هو الجهل بتاريخ النقل لا بأصله (*) فيعامل مع تلك الألفاظ معاملة المجمل.

(*) الظاهر عدم الفرق في حجية أصالة عدم النقل بين الشك في أصل النقل وتاريخه، فسقوطها إنّما هو للمعارضة، لا لعدم حجيتها في الجهل بتاريخ النقل.

إنّما كانت معتبرة في ما إذا شك في أصل النقل، لا في تأخره، فتأمل [١].

العاشر

أنّه وقع الخلاف في أنّ ألفاظ العبادات أسامٍ لخصوص الصحيحة أو للأعمّ [الأعم] منها ؟

وقبل الخوض في ذكر أدلة القولين يذكر أُمور:

منها: أنّه لا شبهة في تأتّي الخلاف على القول بثبوت الحقيقة الشرعية [٢] وفي جريانه [٣] على القول بالعدم [٤]

---

١) لعلّه إشارة إلى أنّه لا فرق في اعتبار أصالة عدم النقل بين الجهل بأصل النقل، وبين الجهل بتاريخه مع العلم بأصله.

أو إشارة إلىٰ سقوط الثمرة المذكورة، لما عن بعض المتتبعين من العلم بكون هذه المعاني الشرعية مرادةً للشارع في جميع الاستعمالات، سواء أكان استعمالها قبل النقل أم بعده، فلا يبقىٰ موردٌ للشك في المراد الاستعمالي من هذه الألفاظ حتىٰ تترتب عليه هذه الثمرة.

وضع ألفاظ العبادات للصحيح أو للأعم

٢) لوضوح صحة أن يقال: إنّ ألفاظ العبادات هل وضعها الشارع لخصوص الماهيات الصحيحة أم لما يعمّ الفاسدة ؟ وهذا الخلاف لا ينافي مطلوبية خصوص الصحيحة شرعاً، لأنّ النزاع هنا في التسمية لا في متعلق الأمر الشرعي.

٣) أي: في جريان الخلاف.

٤) أي: عدم ثبوت الحقيقة الشرعية.

إشكال [١].

وغاية ما يمكن أن يقال في تصويره [٢]: إنّ النزاع وقع ـ علىٰ هذا [٣] ـ في أنّ الاصل في هذه الألفاظ المستعملة مجازاً في كلام الشارع هو استعمالها في خصوص الصحيحة أو الأعم، بمعنىٰ أنّ أيّهما [٤] قد اعتبرت العلاقة بينه وبين

---

١) لاعتراف الأعمّي ـ لو ثبت لديه أنّ الشارع استعملها مجازاً في الأعم ـ بصحة استعمالها مجازاً في الصحيحة أيضاً، واعتراف الصحيحي أيضاً ـ لو ثبت لديه أنّه استعملها مجازاً في الصحيح ـ بصحة الاستعمال المجازي في الفاسدة أيضاً، فلا يتصور حينئذٍ بينهما نزاع، ولكن مع ذلك قيل بإمكان تصويره.

٢) أي: تصوير الخلاف، توضيحه: أنّ المنسوب إلىٰ شيخنا الأعظم الانصاري قدس سره «١» في تقريب النزاع ـ بناءً على عدم ثبوت الحقيقة الشرعية ـ هو: أنّ العلاقة المجازية هل اعتبرت إبتداءً بين المعاني اللغوية وبين المعاني الشرعية الصحيحة، ثم استعملت ألفاظ العبادات فيما يعمُّ الفاسدة بالتبع والمناسبة، ليكون من قبيل سبك مجاز في مجاز ؟ أم اعتبرت إبتداءً بينها وبين المعاني الشرعية الجامعة بين الصحيحة والفاسدة ؟

فعلى الاوّل تحمل الألفاظ مع القرينة الصارفة عن المعاني اللغوية ـ وعدم قرينةٍ معيِّنةٍ لأحد المعنيين ـ على الصحيحة. وعلى الثاني تحمل كذلك على الأعم.

٣) أي: على القول بعدم ثبوت الحقيقة الشرعية، فنزاع الصحيح والأعم يجري على كلٍّ من القول بثبوت الحقيقة الشرعية وعدمه.

٤) يعني: أيّاً من الصحيح والأعم، فإنْ لوحظت العلاقةُ بين المعنىٰ اللغوي وبين الصحيح، فاستعمالها في الأعم محتاج إلىٰ مؤونة زائدة، وإنْ لوحظت بينه

«١» مطارح الأنظار، ج١، ص ٣٢ - ٣٣

المعاني اللغوية ابتداءً، وقد استعمل في الآخر بتبعه ومناسبته ؟ كي ينزّل كلامه عليه مع القرينة الصارفة عن المعاني اللغوية وعدم قرينةٍ أُخرىٰ معيِّنة للآخر [١].

وأنت خبير بأنّه لا يكاد يصح هذا [٢] إلّا إذا علم أنّ العلاقة إنّما اعتبرت كذلك [٣]، وأنّ بناء الشارع في محاوراته استقر عند عدم نصب قرينةٍ أُخرىٰ [٤] على إرادته[٥]، بحيث كان هذا [٦] قرينةً عليه، من غير حاجة إلىٰ قرينةٍ معيِّنةٍ أُخرىٰ [٧]،

وبين الأعم، فاستعماله في الصحيح كذلك.

١) يعني: عدم قرينةٍ معيِّنةٍ للمعنىٰ الآخر الّذي لم يلاحظ العلاقةُ ابتداءً بينه وبين المعنىٰ اللغوي، وهذه القرينة غير القرينة الصارفة عن المعنىٰ اللغوي.

٢) أي: هذا التصوير، فإنّه وإن كان بحسب الثبوت ممكناً، لكنه لا يجدي في مقام الإثبات حتىٰ تحمل الألفاظ على أحد المعنيين بالخصوص، بل لا بدّ في ترتيب الأثر المقصود ـ وهو حمل الألفاظ على خصوص أحد المعنيين ـ من العلم بوقوع هذا التصوير، لا مجرد إمكانه، فما أفاده الشيخ قدس سره من التصوير المزبور يجدي في مقام الثبوت دون الإثبات.

٣) يعني: بين خصوص الصحيح أو خصوص الأعم وبين المعنىٰ اللغوي.

٤) يعني: غير القرينة الصارفة.

٥) متعلق بـ «استقر» أي: استقرّ بناءُ الشارع علىٰ إرادة أحد المعنيين بالخصوص الّذي اعتبرت العلاقة ابتداءً بينه وبين المعنىٰ اللغوي.

٦) يعني: هذا البناء الّذي قد استقرّ عنده صلى الله عليه وآله وسلم.

٧) الأولىٰ تقديم «أُخرى» علىٰ «معيِّنة» كما لا يخفىٰ.

وأنّىٰ لهم بإثبات ذلك [١].

وقد انقدح بما ذكرنا [٢] تصويرُ النزاع على ما نُسب إلىٰ الباقلاني [٣]،

---

١) أي: إثبات هذا البناء من الشارع، حاصله: أنّه لا دليل لهؤلاء على إثبات البناء المذكور من الشارع ليكون مستنداً لهذا التصوير في مقام الإثبات، ومجرد إمكانه ثبوتاً لا يسوِّغ المصير إليه إثباتاً.

هذا تمام الكلام في تصوير النزاع على القول بعدم ثبوت الحقيقة الشرعية، وأنّ استعمال ألفاظ العبادات في المعاني المخترعة مجاز.

٢) يعني: من تصوير النزاع على القول بعدم الحقيقة الشرعية ظهر... الخ (*).

٣) من أنّ ألفاظ العبادات لم تستعمل في المعاني الشرعية، بل استعملت في معانيها اللغوية، وأنّ المعاني الشرعية أُريدت بالقرائن من قبيل تعدُّد الدال والمدلول، بأن استعمل الشارع لفظ «الصلاة» في معناه اللغوي، وأراد الخصوصيات التي اعتبرها في متعلق الأمر بها من دوالٍّ أُخرىٰ.

بيان ذلك: أنّ النزاع كما يتصور بناءً على نفي الحقيقة الشرعية، وكون

(*) لم يظهر ممّا تقدم إلّا تصوير النزاع في نفس ألفاظ العبادات بناءً على إنكار الحقيقة الشرعية، والبناء علىٰ كون استعمالها في الماهيات المخترعة مجازاً، وأمّا تصويره في القرائن الدالة على الأُمور الزائدة التي اعتبرها الشارع في معنىٰ الصلاة لغةً ـ كما هو مذهب الباقلاني ـ فلم يظهر ممّا تقدم. إلّا أن يكون مراده قدس سره مثل التصوير المتقدم في نفس ألفاظ العبادات، وهو وإن كان صحيحاً لكنه خارج عن مورد البحث، فإنّ مورد النزاع في بحث الصحيح والأعم هي ألفاظ العبادات دون غيرها.

مضافاً إلىٰ أنّه مجرد فرض ممكن، ولا دليل على وقوعه.

فالأولىٰ تحرير النزاع على القول بثبوت الحقيقة الشرعية فقط.

وذلك بأن يكون النزاع في أنّ قضية القرينة المضبوطة التي لا يتعدى عنها إلّا بالأُخرىٰ [١] ـ الدالة [٢] على أجزاء المأمور به وشرائطه ـ هو تمام الأجزاء

الاستعمال في المعاني المخترعة مجازاً، كذلك يتصور بناءً على مذهب الباقلاني، غاية الأمر أنّ مركز النزاع حينئذٍ هو القرائن الدالة على المعاني الشرعية، لا نفس الألفاظ المستعملة في الماهيات المخترعة مجازاً بناءً على إنكار الحقيقة الشرعية، بأن يقال: إنّ القرينة الدالة علىٰ الخصوصيات الزائدة على المعنىٰ اللغوي هل تدل على الخصوصيات الصحيحة أم الأعم منها ؟ فمحل النزاع تلك القرائن لا نفس ألفاظ العبادات.

[ولا يخفىٰ أنّ ما أفاده المصنف من تصوير النزاع على مسلك القاضي الباقلاني لا يخلو من تعريض بما في تقريرات شيخنا الأعظم قدس سره، من اختصاص نزاع الصحيح والأعم بالقول بالحقيقة الشرعية، وإنكاره علىٰ مذهب الباقلاني، قال قدس سره: « وهل هو ـ يعني النزاع في الصحيح والأعم ـ موقوف علىٰ ثبوت تصرفٍ من الشارع في المعنىٰ، فلا معنىٰ للنزاع بناءً على ما نُسب إلى الباقلاني، أوْلا ؟ فيجري على مقالته أيضاً. الظاهر هو الأوّل »[١].]

١) يعني بالقرينة الأُخرىٰ الدالة على خلاف ما تدل عليه تلك القرينة، كما إذا فرض دلالة القرينة الأُولىٰ على خصوص الصحيح، فإنّه لا يعدل عنها إلى إرادة الأعم إلّا بقرينة أُخرىٰ دالة عليه.

٢) صفة لقوله: « القرينة المضبوطة ».

«١» مطارح الأنظار، ج١ ، ص٣٤

والشرائط [١]، أو هما [٢] في الجملة، فلا تغفل.

ومنها: أنّ الظاهر أنّ الصحة عند الكل بمعنىٰ واحد وهو التمامية [٣]، وتفسيرها بإسقاط القضاء كما عن الفقهاء، أو بموافقة الشريعة كما عن المتكلمين، أو غير ذلك، إنّما هو بالمهم

---

١) وهو معنىٰ الصحيح، حتىٰ تختص بالصحيحة.

٢) أي: الأجزاء والشرائط في الجملة، وهو معنىٰ الأعم من الفاسد، حتىٰ يثبت كونها للأعم.

٣) غرضه: التنبيه على عدم اختلاف في معنىٰ الصحة، وأنّ اختلاف التعبيرات عنها لا يرجع إلىٰ اختلافٍ في مفهومها، بل لمّا كانت الأغراض مختلفة عبّر كلٌّ عن الصحة بلازمها الموافق لغرضه، والاختلافُ في التعبير عن اللازم لا يوجب اختلافاً في الملزوم، فنقول: إنّ الصحة معناها التمامية، لكن لمّا كان غرض الفقيه البحث عن حال فعل المكلّف الّذي هو موضوع علمه، عرّف الصحةَ بإسقاط القضاء أو الإعادة أو نظائرهما.

ولمّا كان غرض المتكلم البحث عمّا يرجع إلى المبدأ وصفاته وأفعاله التي منها أوامره ونواهيه، وموافقتها الموجبة لاستحقاق المثوبة، ومخالفتها الموجبة لاستحقاق العقوبة، عرّف الصحةَ بموافقة الأمر أو الشريعة، وهكذا عرّفها كلٌّ بما يوافق غرضه، ومن المعلوم أنّ «التمامية» التي هي معنىٰ الصحة تستلزم سقوطَ القضاء والإعادة، وموافقةَ الأمر أو الشريعة.

وبالجملة: فالصحة عند الكل بمعنىً واحد، وهو التمامية من حيث الأجزاء والشرائط، لا من حيث الأجزاء فقط، كما عن الوحيد البهبهاني ﷺ.

من لوازمها [١]،

---

١) أي: من لوازم الصحة (*).

(*) مع وحدة معناها.

ثم إنّ النسبة بين لازميها ـ وهما إسقاط القضاء وموافقة الأمر ـ عموم من وجه، لاجتماعهما في صلاة المختار، فإنّها ـ لموافقتها للشريعة وإسقاطها القضاء ـ يترتب عليها هذان الأثران، وتفارقهما في الصلاة الجهرية التي أُخفِت فيها جهلاً بالحكم، أو الإخفاتية التي أُجهر فيها كذلك، فإنّها صحيحة عند الفقيه، لكونها مسقطةً للقضاء، وفاسدة عند المتكلم، لعدم موافقتها للأمر، ولذا قيل باستحقاق العقوبة علىٰ ترك الجهر أو الاخفات جهلاً. وكذا الإتمام في موضع القصر كذلك.

وفي الصلوات العذرية المحرزة شرائطها بالأمارات الشرعية أو الأُصول العملية، كإتيان الصلاة إلى الجهة التي شهدت البينة بكون القبلة فيها، أو إتيانها في لباسٍ شهدت البينة بطهارته، أو بعدم كونه من الحرير للرجل، أو ممّا لا يؤكل، أو إتيان الصلاة باستصحاب الطهارة الحدثية مع انكشاف الخلاف، فإنّ الصلاة في هذه الموارد موافقة للأمر والشريعة، نظراً إلى وجود الأمر الظاهري فيها، وليست مسقطةً في بعض تلك الموارد للقضاء.

وبالجملة: فقد يترتب على الصحة أثران، وقد يترتب عليها أثر واحد، ومع ذلك لا يختلف معناها وهو التمامية.

ثم لا يخفىٰ أنّ الفساد في العبادات ـ بناءً على وضعها للصحيح ـ غير الفساد في الأعيان الخارجية كالبطيخ والرمان وغيرهما، وذلك لأنّ الفساد في الماهيات المخترعة مساوق لعدمها، لعدم انطباق المسمّىٰ بالصلاة مثلاً على فاقد جزءٍ أو شرطٍ حقيقةً، وهذا بخلاف البطيخ وأمثاله، فإنّ عنوانها صادق على الفاسد حقيقةً، كصدقه كذلك على الصحيح.

لوضوح اختلافه [١] بحسب اختلاف الأنظار، وهذا [٢] لا يوجب تعدّد المعنى، كما لا يوجبه [٣] اختلافُها بحسب الحالات من السفر والحضر والاختيار والاضطرار إلى غير ذلك، كما لا يخفىٰ [٤].

ومنه [٥] ينقدح أنّ الصحة والفساد أمران إضافيّان، فيختلف شيءٌ واحد صحةً وفساداً بحسب الحالات، فيكون تامّاً بحسب حالةٍ، وفاسداً بحسب أُخرىٰ [٦]، فتدبر جيداً.

---

١) أي: اختلاف المهم من لوازم الصحة بحسب اختلاف الأنظار، كما مرّ آنفاً.

٢) أي: وهذا الاختلاف لا يوجب تعدُّد معنىٰ الصحة.

٣) أي: كما لا يوجب تعدُّد معنىٰ الصحة اختلافَها بحسب حالات المكلّف كالسفر والحضر، فإنّ صلاة المسافر غير صلاة الحاضر، والأُولىٰ صحيحة بالنسبة إلى المسافر وباطلة في حق الحاضر. وكذا الاختيار والاضطرار، فإنّ الصلاة مع الطهارة الترابية صحيحة للمضطر، وفاسدة للمختار.

٤) فإنّ هذه الاختلافات ترجع إلىٰ الاختلاف في المصاديق، لا إلى الاختلاف في المفهوم، أعني به التمامية التي هي معنىٰ الصحة.

٥) أي: ومن اتحاد معنىٰ الصحة عند الكل واختلافه بحسب اختلاف حالات المكلف، يظهر أنّ الصحة ... الخ.

٦) فإنّ الصلاة عن جلوسٍ صحيحةٌ للعاجز عن القيام، وفاسدةٌ للقادر عليه،

وبالجملة: فالناقص جزءًا أو شرطاً من الماهيات المخترعة ليس من أفرادها حقيقةً، فمرادهم بالفساد عدم انطباق المأمور به على المأتيّ به الكاشف عن عدم فردية الفاسد للطبيعي المأمور به.

و منها: أنّه لابدّ [١] ـ علىٰ كلا القولين ـ من قدرٍ جامعٍ في البين، كان هو المسمّىٰ بلفظ كذا [٢]، ولا إشكال في وجوده بين الأفراد الصحيحة، وإمكان الإشارة إليه بخواصه وآثاره [٣]، فإنّ الاشتراك في الأثر كاشف عن الاشتراك في جامعٍ واحد [٤]

فالصحة والفساد من الأُمور الإضافية المختلفة بحسب الحالات، وليستا من الأُمور الحقيقية غير المختلفة بحسبها.

١) وجه اللّابدية هو التسالم علىٰ عدم كون وضع ألفاظ العبادات من قبيل وضع المشترك اللفظي، بأن تكون موضوعةً لكل فردٍ من أفراد المعاني بوضع علىٰحدة، بل المسلّم بينهم أنّها من قبيل المشترك المعنوي، وأنّ صدق «الصلاة» مثلاً على الأفراد إنّما هو من باب انطباق الكلّي على أفراده، فلابدّ من قدرٍ جامع بين الأفراد يكون هو المسمّىٰ بلفظ الصلاة مثلاً، فتكون نتيجة ذلك أنّ ألفاظ العبادات حينئذٍ من باب الوضع العام والموضوع له العام، سواء أقلنا بوضعها للصحيح أم للأعم.

والشاهد على هذه النتيجة هو نزاعهم في تصوير الجامع على كلا القولين ليكون ذلك الجامع الكلّي موضوعاً له، فإنّ ظاهره التسالم على عمومية الموضوع له، واختصاصُ نزاعهم في تعيينه وعنوانه.

٢) بأن يقال: الموضوع له للفظ «الصلاة» مثلاً هو ذلك الكلّي.

٣) بحيث تكون الخواصُّ والآثار المذكورة في الروايات عناوينَ مشيرةً إلىٰ معنونٍ واحدٍ يكون جامعاً بين الأفراد وإن لم نعرفه بعينه، لأنّ معرفته بشخصه لا دخل لها في مؤثريته.

٤) بناءً علىٰ قاعدة عدم إمكان صدور الواحد إلّا عن الواحد، وامتناع

يؤثِّر الكلُّ فيه [١] بذلك الجامع، فيصح تصوير المسمّىٰ بلفظ الصلاة مثلاً: بالناهية عن الفحشاء، وما هو معراج المؤمن، ونحوهما [٢].

صدور معلول واحد عن علل متعددة، وحيث إنّ الأثر المترتب على الصلاة بما لَها من الأفراد المتعددة واحد، فلابدّ أن يكون المؤثر فيه أيضاً واحداً، إذ لو كان الأثر الوحدانيّ مستنداً إلى خصوصية كل فردٍ لزم تأثير العلل المتعددة في معلول واحد، وهو ممتنع حسب الفرض، فلابدّ من كون المؤثر واحداً، وهو الجامع المنطبق على جميع الأفراد الصحيحة (*).

١) أي: في ذلك الأثر الوحداني، كالنهي عن الفحشاء.

٢) مثل «ما هو خير موضوع» «١» و«قربان كل تقي» «٢» وغيرهما ممّا جُعل اسماً لذلك الجامع الذاتي الّذي به يؤثّر جميع أفراده في ذلك الأثر الوحداني.

(*) قد أُورد على هذه القاعدة بأنّ موردها هو ما إذا كان الأثر واحداً شخصياً، دون ما إذا كان واحداً نوعياً، كالنهي عن الفحشاء وغيره المترتب على الصلاة، فإنّ لهذا الأثر وغيره مراتب متفاوتة بالشدة والضعف، وليس واحداً شخصياً حتى يلزم وجود جامعٍ بين عللها، كالحرارة المختلفة عللها من الشمس والنار والحركة.

فقاعدة عدم صدور الواحد إلّا عن الواحد أجنبية عن المقام.

ولو سُلِّم جريان هذه القاعدة في الواحد النوعي أيضاً، فإنّما هو فيما إذا كان المؤثر علةً تامةً لا مُعدّاً كالمقام، فإنّ العبادات مُعدّات لآثارها لا علل تامة.

«١» مستدرك الوسائل، ج٣، ص٤٣، الباب ١٠ من أبواب أعداد الفرائض ونوافلها، الحديث: ٨ و٩

«٢» وسائل الشيعة، ج٣، ص٣٠، الباب ١٢ من أبواب أعداد الفرائض ونوافلها، الحديث: ١و٢

و الإشكالُ فيه [١] بأنّ الجامع لا يكاد يكون أمراً مركباً، إذ كل ما

---

١) أي: في هذا التصوير، ثم إنّ هذا الإشكال قد حُكي عن تقريرات بحث شيخنا الاعظم الانصاري قدس سره «١»، وحاصله: أنّ هذا الجامع المفروض بين الأفراد الصحيحة إمّا مركّب وإمّا بسيط. ولا يصح الالتزام بشيءٍ منهما، ضرورة أنّه إن كان مركّباً فلا ينطبق على جميع الأفراد الصحيحة المختلفة زيادةً ونقصاً بحسب حالات المكلف. مثلاً إذا فرض كون ذلك الجامع أربع ركعات، فهي صحيحة بالنسبة إلى أفراد صلاة الحاضر، وفاسدة بالنسبة إلى أفراد صلاة المسافر.

وكذا الحال بالنسبة إلى الصلوات الاضطرارية، فإنّ القيام جزءٌ لصلاة القادر عليه، وليس جزءًا لصلاة العاجز عنه، فإذا كانت أجزاء الصلاة تسعةً مثلاً تكون للعاجز عن القيام ثمانية، فأيُّ مركّبٍ يكون جامعاً بين جميع الأفراد الصحيحة في تمام حالات المكلف بحيث ينطبق بوزان واحد على كلٍّ من الفاقد والواجد ؟

وإن كان بسيطاً، فلا يخلو إمّا أن يكون هو عنوان المطلوب، أو ملزوماً مساوياً له كعنوان «المحبوب» أو «ذي المصلحة» أو نحوهما. وكلاهما غير ممكن.

أمّا الأوّل، فلما يرد عليه من إشكالات ثلاثة:

أحدها: أنّه غير معقول، لأنّ هذا الجامع الّذي هو عنوان المطلوب ـ المسمّىٰ بالصلاة مثلاً ـ إنّما يتحقق بتعلق الأمر والطلب به، وبهذا الاعتبار يكون متأخراً رتبةً عن الطلب، وحيث إنّ الطلب يتعلق به فهو موضوع للطلب.

والموضوع مقدّم رتبةً على الحكم، فبهذا الاعتبار يكون متقدماً رتبةً على الطلب.

ونتيجة هذا التقريب: أن يكون عنوان «المطلوب» حين كونه متأخراً متقدّماً،

«١» مطارح الأنظار، ج١، ص ٤٧ - ٤٩

فُرِض جامعاً يمكن أن يكون صحيحاً وفاسداً، لما عرفت [١]. ولا [٢] أمراً بسيطاً، لأنّه لا يخلو إمّا أن يكون هو عنوان المطلوب أو ملزوماً مساوياً له.

والاوّلُ [٣] غير معقول، لبداهة استحالة أخذ ما لا يأتي [يتأتّىٰ] إلّا

وهو المقصود بما ذكرناه من عدم المعقولية، لكونه مستلزماً للدور.

ثانيها: أنّه يستلزم أن يكون لفظ «الصلاة» مثلاً ولفظ «المطلوب» مترادفين، ولازم ترادفهما صحة استعمال كل منهما موضع الآخر، كما في لفظي «البشر والإنسان» وغيرهما من الألفاظ المترادفة، فلابدّ حينئذٍ من صحة استعمال لفظ المطلوب مكان الصلاة وبالعكس، مع عدم التزامهم بذلك، فهذا كاشف عن عدم كون الموضوع له عنوان المطلوب.

ثالثها: أنّ لازم هذا العنوان البسيط الجامع بين الأفراد الصحيحة عدمُ جريان البراءة إذا شك في جزئية شيءٍ أو شرطيته للعبادة، لكون الشك حينئذٍ في المحصِّل، إذ لا إجمال في المأمور به وهو العنوان البسيط. وقد قرر في محله عدم جريان البراءة في المحصِّل، فينسد باب البراءة في العبادات، وينفتح فيها باب الاحتياط، وهذا خلاف ما اشتهر بينهم من جريان البراءة في العبادات.

وأمّا الثاني ـ وهو كون الجامع ملزوم المطلوب ـ فلما يرد عليه هذا الوجه الثالث من استلزامه انسداد باب البراءة في العبادات.

١) من كون الصحة والفساد أمرين إضافيين مختلفين بحسب اختلاف حالات المكلّف، هذا كله إذا كان الجامع مركّباً.

[٢] معطوف علىٰ «يكون» يعني: ولا يكاد يكون الجامعُ أمراً بسيطاً.

٣) وهو كون الجامع عنوان المطلوب.

من قِبَل الطلب في متعلقه [١]. مع [٢] لزوم الترادف بين لفظة الصلاة والمطلوب. وعدمِ [٣] جريان البراءة مع الشك في أجزاء العبادات وشرائطها، لعدم [٤] الإجمال حينئذٍ [٥] في المأمور به فيها [٦]، وإنّما الإجمال فيما يتحقق به [٧]، وفي مثله لا مجال لها [٨] كما حُقِّق في محله، مع أنّ المشهور القائلين بالصحيح قائلون بها [٩] في الشك فيها.

وبهذا [١٠] يشكل لو كان البسيطُ

---

[١] أي: في متعلق الطلب، وهذا إشارة إلى الإشكال الأوّل.

٢) إشارة إلى الإشكال الثاني وهو الترادف.

٣) معطوف على «الترادف» وهو إشارة إلى الإشكال الثالث أعني به انسدادَ باب البراءة في العبادات.

[٤] تعليل لعدم جريان البراءة، وقد تقدم تقريبه آنفاً.

٥) أي: حين كون المسمّىٰ عنوانَ المطلوب.

٦) أي: في العبادات.

٧) أي: فيما يتحقق به المأمور به، وهو المحصِّل.

٨) أي: للبراءة، لكون الشك في محقِّق المأمور به ومحصِّله، لا نفسه.

٩) أي: بالبراءة، فإنّهم قائلون بها في الشك في العبادات.

١٠) أي: وبعدم جريان البراءة في العبادات يُشكل لو كان الجامع البسيط ملزومَ المطلوب أيضاً كعنوان «المحبوب» لكون الشك فيه في المحصِّل أيضاً، لا نفس المأمور به (*).

(*) لا يخفىٰ أنّ إشكال الترادف أيضاً وارد على فرض كون الجامع ملزوم المطلوب.

هو ملزومَ المطلوب أيضاً [١].

مدفوع [٢] بأنّ الجامع إنّما

---

١) يعني: كورود هذا الإشكال على ما إذا كان الجامع البسيط هو عنوانَ المطلوب.

٢) خبر لقوله: «والإشكال» ودفع له، وحاصله: أنّا نختار الشق الثاني ـ وهو كون الجامع ملزوماً مساوياً للمطلوب ـ من الشق الثاني وهو كون الجامع بسيطاً لا مركّباً، من دون أن يترتب عليه محذور انسداد البراءة في العبادات.

توضيحه: أنّ المأمور به تارةً يكون ممتازاً عن محصِّله بحيث لا يتحدان وجوداً، نظير تغاير وجود المسبب لوجود سببه، كالطهارة الحدثية، فإنّها ـ بناءً على كونها حالةً نفسانية ـ مغايرةٌ وجوداً لأسبابها من الغُسل والوضوء ونحوهما، وحينئذٍ فإذا شُكّ في دخل شيءٍ جزءًا أو شرطاً في أسباب الطهارة جرت فيه قاعدة الاشتغال دون البراءة.

وأُخرىٰ يكون متحداً مع محصِّله وجوداً كاتحاد الطبيعي مع أفراده، حيث إنّه لا وجود له إلّا بوجود أفراده. ففي هذه الصورة لمّا كان المأمور به متحداً مع محصِّله، فالشك لا محالة يرجع إلى الشك في دخل شيءٍ في نفس المأمور به، فتجري فيه البراءة. فالجامع حينئذٍ هو ما يتحد مع الأفراد المختلفة زيادةً ونقصاً، كصلاة الحاضر والمسافر والصلوات الاضطرارية بمراتبها.

ويمكن أن يقال بعدم لزوم المحذور المذكور من عدم جريان البراءة في أجزاء العبادات وشرائطها وإن كان خلاف المشهور، وذلك لكفاية الإطلاقات المقامية في دفع الشك في الجزئية والشرطية فيها، ومعها لا تصل النوبة إلى الأصل العملي، كما لا يخفىٰ.

هو مفهومٌ واحد منتزعٌ [١] عن هذه المركّبات المختلفة زيادةً ونقيصةً، بحسب اختلاف الحالات، متحدٌ [٢] معها نحو اتحاد [٣]. وفي مثله [٤] تجري البراءة، وإنّما لا تجري فيما إذا كان المأمور به أمراً واحداً خارجياً مسبّباً عن مركّبٍ مردّدٍ بين الأقل والأكثر، كالطهارة المسببة عن الغُسل والوضوء فيما إذا شك في أجزائهما، هذا [٥] على الصحيح.

وأمّا على الأعم، فتصوير الجامع في غاية الإشكال [٦]، فما قيل في

---

١) قد ظهر ممّا ذكرنا: أنّه ليس المراد بالمنتزع معناه المصطلح، وهو ما لا وجود له لنفسه وإنّما الوجود لمنشأ انتزاعه، بل المراد ما يتحد مع محصِّله وجوداً.

٢) صفة لـ « مفهوم » وضمير « معها » راجع إلى المركبات.

٣) وهو اتحاد الكلّي مع أفراده.

٤) أي: وفي مثل المتحد مع الأفراد تجري البراءة، فلا يتوجه قولكم: « بعدم جريان البراءة مع الشك في أجزائها وشرائطها ... الخ » لأنّ مورد عدم جريانها هو: صورة تعدد وجود السبب والمسبب وامتيازهما وجوداً، لا في مثل المقام ممّا يتحد المحصِّل مع المأمور به وجوداً، فإنّ الفرد ليس مقدمةً للكلي، حتىٰ يكون الشك في طريق الامتثال كي تجري فيه قاعدة الاشتغال، بل هو عين الكلّي، فيكون الشك في نفس المأمور به، وهو مجرىٰ البراءة.

٥) أي: هذا الّذي ذكرناه إنّما هو على القول بوضع ألفاظ العبادات لخصوص الصحيحة.

٦) بل غير معقول، لعدم تعقل دخل الزيادة والنقص في الجامع، فإنّه إن كان للزائد دخل في الجامع امتنع أن يكون الناقص فرداً له، ولمّا كان المفروض انطباق الجامع على الواجد والفاقد معاً كان ذلك ممتنعاً، لكونه من اجتماع النقيضين، لأنّ

تصويره أو يقال وجوه [١]:

أحدها:[٢] أن يكون عبارةً عن جملةٍ من أجزاء العبادة كالأركان في

مرجعه حينئذٍ إلى دخل الزائد وعدم دخله في الجامع، فيلزم أن تكون ماهيةٌ واحدة زائدةً وناقصةً، وأن يتردّد جنسُ شيءٍ أو فصله بين شيئين، مع امتناع التردد في ذاتيات الشيء. ودخلُ الزائد في الفرد ـ بحيث يكون من خصوصياته ولا يكون دخيلاً في الجامع ـ خلاف الفرض، إذ المبحوث عنه هو المسمّىٰ، أعني به الموضوع له المنطبق بهويّته علىٰ مصاديقه (*).

[١] ذُكرت هذه الوجوه ـ عدا الخامس منها ـ في تقريرات شيخنا الأعظم ﷺ في تصوير الموضوع له على القول بالأعم، حيث قال: «هداية في بيان المراد من القول بالأعم، فاعلم أن الظاهر من كلماتهم وجوه ... الخ»[١] فراجع.

٢) حُكي هذا التصوير عن المحقق القمي ﷺ[٢] بتفاوت يسيرٍ، وحاصله: أنّ «الصلاة» مثلاً اسم لجملة خاصة ـ كالأركان ـ من أجزاء الماهية المخترعة الشرعية، فإنّ تلك الجملة جامعة بين الأفراد الصحيحة والفاسدة، وسائر الأجزاء والشرائط

(*) مضافاً إلى أنّه يلزم أن يكون استعماله في الزائد مجازاً، إذ المفروض خروج الزيادة عن المسمّىٰ، فيلغو حكمة الوضع، وأمارات الحقيقة كلها مفقودة، بل أمارة المجاز ـ وهي صحة سلب الصلاة عن الأركان الفاقدة لجميع ما عداها من الأجزاء والشرائط ـ موجودة، فلا سبيل إلى استكشاف كون المسمّىٰ مجرد الأركان، لعدم أثرٍ للفاسد حتى يجري فيه البرهان المتقدم في استكشاف الجامع بين الأفراد الصحيحة.

«١» مطارح الأنظار، ج١، ص ٥١ - ٥٧

«٢» قوانين الأُصول، ج١، ص ٤٣ - ٤٤

الصلاة مثلاً، وكان الزائد عليها معتبراً في المأمور به لا في المسمّىٰ [١].

وفيه ما لا يخفىٰ، فإنّ التسمية بها حقيقةً لا تدور مدارها [٢]، ضرورة صدق الصلاة مع الإخلال ببعض الأركان، بل وعدم الصدق عليها [٣] مع

معتبرة في المأمور به، فانتفاؤها لغير عذر يوجب انتفاء المأمور به، لا المسمّىٰ الّذي هو المبحوث عنه، والأركان موجودة في جميع الأفراد صحيحةً كانت أم فاسدةً.

١) وهو الموضوع له مع الغض عن كونه مأموراً به.

٢) أي: مدار الأركان، وملخص ما أفاده من الإشكال على هذا التصوير يرجع إلىٰ وجهين مذكورين في التقريرات أيضاً:

أحدهما: أنّ لازم كون الصلاة اسماً للأركان عدمُ صدقها على فاقد بعضها كالقيام المتصل بالركوع، وصدقها علىٰ واجد الأركان وفاقدِ جميع ما عداها، وكلا اللازمين باطل.

أمّا الأوّل، فلعدم كون هذا الجامع حينئذٍ منعكساً، لوضوح مصداقية فاقد بعض الأركان بل كلها ـ كصلاة الغريق ـ للصلاة، فلا يكون هذا الجامع منعكساً.

وأمّا الثاني، فلعدم كونه مطّرداً، لوضوح عدم صدق الصلاة على مجرد الأركان مع فقدان تمام ما عداها من الأجزاء والشرائط، ومن المعلوم أنّ مقتضىٰ كون المسمّىٰ خصوص الأركان صدق «الصلاة» عليه، فلا يكون هذا الجامع مطرداً أيضاً.

وبالجملة: فتخلفه عنها وجوداً وعدماً يكشف عن عدم كون المسمّىٰ خصوص الأركان.

٣) أي: على الأركان، فعدم صدق الصلاة عليها مع الإخلال بغيرها يدل على بطلان هذا القول.

الإخلال بسائر الأجزاء والشرائط عند الأعمي.

مع أنّه [١] يلزم أن يكون الاستعمال فيما هو المأمور به ـ بأجزائه وشرائطه ـ مجازاً عنده [٢]، وكان من باب استعمال اللفظ الموضوع للجزء في الكل، لا من باب إطلاق الكلي على الفرد والجزئي، كما هو واضح، ولا يلتزم به [٣] القائل بالأعم، فافهم [٤].

---

١) هذا ثاني وجهي الإشكال على هذا التصوير، وحاصله: لزوم لغوية الوضع، حيث إنّ المستعمل فيه ـ أعني به المأمور به ـ غير المسمّىٰ الّذي وُضع له اللفظ، إذ المفروض أنّ الموضوع له خصوص الأركان، والمأمور به هو المجموع منها ومن غيرها من الأجزاء والشرائط، فاستعمال اللفظ في هذا المجموع مجاز من باب استعمال اللفظ الموضوع للجزء في الكل، وليس من باب إطلاق الكلّي على الفرد كما هو المقصود في المقام، لعدم كون المجموع فرداً لخصوص الأركان بعد وضوح مباينتها لسائر الأجزاء والشرائط، فكيف تنطبق الأركان عليها انطباق الكلّيات على أفرادها ؟ بل من إطلاق الجزء على الكل.

٢) أي: عند الأعمي، لأنّه كالصحيحي يريد بالجامع ما ينطبق على الصلوات، كسائر الكلّيات.

٣) أي: بكون الاستعمال مجازاً، بل الأعمي مدّعٍ لكون الاستعمال في المأمور به حقيقةً.

٤) لعلّه إشارة إلى: أنّ المجازية إنّما تلزم بناءً على كون الأركان مقيّدةً بعدم انضمام شيءٍ معها هي المسماة، وأمّا إذا كانت لا بشرط، فتكون منطبقةً على الصلاة المأمور بها، كانطباق المطلق على المقيد، فتأمّل.

ثانيها [١] : **أن تكون موضوعةً لمعظم الأجزاء التي تدور مدارها التسمية عرفاً، فصدق الاسم كذلك** [٢] **يكشف عن وجود المسمّىٰ، وعدمُ صدقه** [٣] **عن عدمه.**

وفيه [٤] **ـ مضافاً إلى ما أُورد على الأوّل أخيراً ـ**

---

١) نسب البعضُ ـ كما في التقريرات «١» ـ هذا التوجيه إلىٰ جماعة من القائلين بالأعم، بل قيل إنّه المعروف بينهم، وحاصله: أنّ الموضوع له هو معظم الأجزاء سواء أكانت هي الأركان أم غيرها أم المركّب منهما، فصدق «الصلاة» مثلاً وعدمه يدوران مدار وجود ذلك المعظم وعدمه.

ومنه يظهر الفرق بين هذا الوجه وسابقه، لابتناء هذا الوجه على الصدق العرفي المنوط بوجود المعظم، بخلاف الوجه المتقدم، لكون المسمّىٰ فيه جملةً خاصة من الأجزاء من دون إناطةٍ بالمعظم الّذي يناط به الصدقُ العرفي، فلا ينفك الصدق العرفي عن المعظم، ولذا لا يرد علىٰ هذا الوجه الإشكالُ الأوّل الّذي أورده المصنف ﷺ على الوجه السابق من عدم الاطّراد والانعكاس.

٢) أي: عرفاً.

[٣] أي: وعدم صدق الاسم عرفاً كاشف عن عدم وجود المسمّىٰ.

٤) قد أورد على هذا الوجه بوجوه:

الأوّل: ما أشار إليه بقوله: «مضافاً» وحاصله: أنّ الإشكال الأخير الوارد على الوجه الاوّل جارٍ هنا أيضاً، إذ يلزم أن يكون استعمال اللفظ ـ الموضوع لجملة خاصة من الأجزاء ـ في المأمور به الجامع لتلك الجملة وغيرها مجازاً بعلاقة الكل

«١» مطارح الأنظار، ج١، ص٥٤

أنّه [١] عليه يتبادل ما هو المعتبر في المسمّىٰ، فكان شيءٌ واحدٌ داخلاً فيه تارةً وخارجاً عنه أُخرى، بل [٢] مردّداً بين أن يكون هو الخارج أو غيره عند اجتماع تمام الأجزاء،

والجزء، وأن لا يكون إطلاق «الصلاة» مثلاً على المأمور به من باب إطلاق الكلّي على الفرد الّذي هو مطلوب الأعمي من فرض الجامع.

١) الضمير للشأن، وهذا هو الإشكال الثاني، وحاصله: عدم تعيُّن الجامع وتردُّده بين أُمورٍ، فإنّ المعظم ـ الّذي فُرض كونه المسمّىٰ ـ يكون في صلاة المختار هو النية والتكبيرة والركوع والسجود والقيام والتشهد مثلاً، وفي صلاة العاجز عن القيام هي تلك الأُمور مجردةً عن القيام، فقد يكون معظم الأجزاء ستة، وقد يكون أكثر، فشيءٌ واحد تارةً يكون داخلاً في المعظم الّذي هو المسمّىٰ، وأُخرى يكون خارجاً عنه، والمفروض صدق لفظ «الصلاة» على المعظم مطلقاً، فلا يعلم أنّ التشهد مثلاً داخل في المعظم، أو خارج عنه وأنّ المعظم مركّب من غيره.

وبالجملة: فيصير المسمّىٰ بسبب التبادل والتردد مجهولاً، لاختلاف المعظم بحسب حالات المكلف.

٢) هذا إشكال ثالث على التصوير المزبور، وحاصله: أنّه يلزم أن يتردد شيءٌ واحد بين دخله في المسمّىٰ وعدم دخله فيه، فلا يعلم حينئذٍ أنّ المعظم مركّب منه ومن غيره، أو من غيره فقط وهو أجنبي عن المعظم، وذلك كالقيام أو القراءة مثلاً عند اجتماع تمام الأجزاء والشرائط، كما في صلاة المختار.

وهذا الإشكال غير الإشكال المتقدم، لأنّ ما قبله ناظر إلى العلم بدخل شيءٍ واحد في المسمّىٰ بحسب حالةٍ، وعدم دخله فيه بحسب أُخرى، وهذا ناظر إلى الجهل بالمعظم فيما إذا اجتمعت الأجزاء والشرائط.

وهو كما ترىٰ [١]، سيما إذا لوحظ هذا [٢] مع ما عليه العبادات من الاختلاف الفاحش بحسب الحالات.

ثالثها: أن يكون وضعها كوضع الأعلام الشخصية ـ كزيد [٣] ـ فكما لا يضرُّ في التسمية فيها [٤] تبادلُ الحالات المختلفة من الصِغَر و الكِبَر ونقص بعض الأجزاء وزيادته،

---

١) لأنّ التردد والجهل خلاف حكمة الوضع وهي إفهام الأغراض، فإنّ تعيُّنَ الموضوع له والعلم به معتبر في إفهامها.

٢) أي: التبادل، يعني: أنّ إشكال التردد ممّا لا محيص عنه ـ بناءً على اختلاف حالات المكلف الموجبة لاختلاف الصلاة كمّاً وكيفاً ـ ومع هذا الاختلاف تتغير ذاتيات المسمّى الّذي هو الجامع بين الأفراد، مع أنّ الذاتيات لا تتغير ولا تتبدل.

٣) توضيحه: أنّه يمكن أن يكون وضعُ ألفاظ العبادات كوضع الأعلام الشخصية في عدم قدح تبادل الحالات في التسمية، فكما أنّ «زيداً» مثلاً إذا وُضع لشخصٍ لا يقدح في تسميته به تبادلُ حالاته المختلفة كصغره وكبره، وفقره وغناه، وصحته ومرضه، وغير ذلك من الحالات المتبادلة، فكذلك ألفاظ العبادات بالنسبة إلى مسمياتها، فيكون المسمّىٰ بلفظ «الصلاة» مثلاً كالمسمّىٰ بلفظ «زيد» فكما لم يقدح اختلاف حالات مسمّاه في تسميته به، كذلك لا يقدح اختلاف مسمّىٰ «الصلاة» بحسب اختلاف حالات المكلّف ـ من السفر والحضر والقدرة والعجز ونحوها ـ في تسميته بها.

٤) أي: في الاعلام الشخصية.

كذلك فيها [١].

وفيه: أنّ الأعلام إنّما تكون موضوعةً للأشخاص [٢]، والتشخصُ إنّما يكون بالوجود الخاصّ، ويكون الشخصُ حقيقةً باقياً ما دام وجوده باقياً وإن تغيّرت عوارضُه من الزيادة والنقصان، وغيرهما من الحالات والكيفيات،

---

١) يعني: كذلك لا يضر تبادل الحالات بالتسمية في العبادات.

٢) حاصله: أنّ قياس وضع ألفاظ العبادات بوضع الأعلام الشخصية قياس مع الفارق، وذلك لأنّ الموضوع له في العَلَم الشخصي ـ كزيد ـ مثلاً هو الحصة الخاصة من الطبيعة المتشخصة بوجودها الخاصّ، فما دام هذا الوجود الخاصّ باقياً يصدق عليه «زيد» وإن تغيّرت العوارض الطارئة عليه من حيث الكمّ كالصغر والكبر، أو الكيف كالبياض، ونحوهما، أو الأين مثل كونه في مكان كذا، أو الوضع إلى غير ذلك، لأنّ هذه العوارض إنّما تطرأ على وجود واحد، وهي أمارات التشخص وليست نفسه، فكما لا يضرّ طروء هذه العوارض واختلافها بتشخصه، لخروجها عن المسمّى والموضوع له، كذلك لا يضر بالتسمية.

وهذا بخلاف ألفاظ العبادات، فإنّها موضوعة لنفس المركّبات المؤلّفة من الأشياء المختلفة كمّاً وكيفاً بحسب اختلاف حالات المكلف، فإنّك لا تجد ما يكون جامعاً بين جميع الأفراد الصحيحة المختلفة زيادةً ونقصاً، فضلاً عن أن يكون جامعاً بين الأفراد الصحيحة والفاسدة.

ففرق واضح بين الأعلام الشخصية وبين ألفاظ العبادات، فإنّ الأعلام وُضعت للوجود الخاصّ المحفوظ بين العوارض، ولذا لا يختلف المسمّىٰ بتبدل الحالات. وألفاظ العبادات وُضِعت للمركّبات، ولا جامع بينها، إذ لا أثر للفاسد حتىٰ يستكشف منه الجامع بين الأفراد الصحيحة والفاسدة.

فكما لا يضرّ اختلافُها في التشخص لا يضرّ اختلافها في التسمية. وهذا [١] بخلاف مثل ألفاظ العبادات ممّا كانت موضوعةً للمركّبات والمقيّدات، ولا يكاد يكون موضوعاً له [٢] إلّا ما كان جامعاً لشتاتها وحاوياً لمتفرقاتها، كما عرفت في الصحيح منها [٣].

رابعها [٤]: أنّ ما وُضِعت له الألفاظ ابتداءً هو الصحيح التام الواجد

---

١) هذا بيان الفارق بين المقيس والمقيس عليه، وقد مرّ تقريبه عند شرح قول المصنف ﷺ: «وفيه أن الأعلام».

٢) يعني: ولا يكاد يكون شيءٌ موضوعاً له إلّا ما كان جامعاً لشتات الأفراد لينطبق عليها انطباق الكلّي على مصاديقه.

٣) يعني: في التصوير المذكور بين الأفراد الصحيحة المستكشف بقاعدة وحدة الأثر، فلاحظ (ص ١٣٣).

٤) محصل هذا الوجه: أنّ ألفاظ العبادات وُضِعت ابتداءً للمعاني الصحيحة التامة الواجدة لجميع الأجزاء والشرائط، لكن العرف ـ لبنائهم على المسامحة في استعمال الألفاظ ـ أطلقوا تلك الألفاظ على المعاني الناقصة الفاقدة لبعض الأجزاء والشرائط، تنزيلاً لها منزلة الواجد له، بمعنىٰ ادّعائهم أنّ الموضوع له معنىً جامع بين الواجد والفاقد، كما هو ديدنهم في سائر الموارد.

ولأجل هذا التنزيل والادّعاء لا يكون إطلاقهم هذا من المجاز في الكلمة ـ وهو استعمال اللفظ في غير ما وضع له، بأن يكون من باب تسمية الجزء باسم الكل ـ بل هو حقيقةً ادّعائيّة، بمعنىٰ استعمال للفظ في معناه الحقيقي ادّعاءً، والمجاز إنّما هو في الإسناد فقط، كما هو مذهب السكاكي في باب الاستعارة، حيث أنكر كونَ المجاز فيها في الكلمة، وادعّىٰ الحقيقة فيها، وأنّ المجاز يكون في الإسناد.

لتمام الأجـزاء والشرائط، إلّا أنّ العـرف يتسامحون ـ كما هو ديدنهم ـ ويَطلقون تلك الألفاظَ على الفاقد للبعض، تنزيلاً له منزلة الواجد، فلا يكون مجازاً في الكلمة على ما ذهب إليه السكاكي في الاستعارة. بل يمكن [١] دعوىٰ صيرورته حقيقةً فيه[٢] بعد الاستعمال فيه كذلك [٣] دفعةً أو دفعات، من[٤] دون حاجة إلى الكثـرة والشهرة، للأُنس [٥] الحاصل من جهة المشابهة في الصورة،

بتقريب: أنّ الموضوع له معنىً جامع للواجد والفاقد، فلفظ «الصلاة» مثلاً وُضع أوّلاً لمركّب ذي عشرة أجزاء، لكن العـرف أطلقوه مسامحةً على الناقص عنها بجزءٍ أو جزأين مثلاً، تنزيلاً له منزلة الواجد، بمعنىٰ أنّهم ادّعوا أنّ الموضوع له هو الجامع بين التام والناقص.

وهذا نظير أسامي المعاجين الموضوعة بإزاء الواجد لتمام ما له دخل فيها، ثم تطلق عرفاً على فاقد بعض الأجزاء مسامحةً، تنزيلاً له منزلة الواجد.

١) غرضه: الترقي مـن كونها حقائق ادعائية فـي فاقد بعض الأجـزاء والشرائط ـ على مذهب السكاكي ـ إلى كونها حقائق اصطلاحية فيه بنحو الوضع التعيني، بسبب الأُنس الحاصل من المشابهة في الصورة والأثر، الموجب لانسباق الفاقد إلى الذهن كانسباق الواجد.

٢) أي: صيرورة إطلاق تلك الألفاظ على الفاقد حقيقةً في الفاقد.

٣) يعني: بعد الاستعمال في الفاقد تنزيلاً له منزلة الواجد.

٤) متعلق بقوله: «صيرورته».

٥) تعليل لعدم الحاجـة إلى الكثرة والشهرة، يعني: أنّ الأُنس الحاصل في الوضـع التعيني بسبب كثـرة الاستعمال، يحصل هنـا بمجـرد المشابهة فـي الصورة أو المشاركة في الأثر.

أو المشاركة في التأثير، كما في أسامي المعاجين الموضوعة ابتداءً لخصوص مركّباتٍ واجدةٍ لأجزاء خاصة، حيث يصح إطلاقها [١] على الفاقد لبعض الأجزاء المشابه [٢] له [٣] صورةً، والمشارك في المهم أثراً، تنزيلاً [٤] أو حقيقةً [٥].

وفيه [٦]: أنّه إنّما يتم في مثل أسامي المعاجين وسائر المركّبات الخارجية

---

١) أي: إطلاق أسامي المعاجين ثانياً.

٢) نعت لـ «الفاقد».

٣) الضمير يرجع إلىٰ «التام» المفهوم من العبارة، فمرجعه حكمي، وإلّا فالصواب تأنيث الضمير لرجوعه إلى «مركّبات» فلاحظ.

٤) قيد لـ «إطلاقها» في قوله: «حيث يصح إطلاقها» وهو ناظر إلى الحقيقة الادعائية.

٥) هذا ناظر إلى الحقيقة التعينية الحاصلة هنا بكثرة الاستعمال، كما مرّ.

٦) ملخصه: أنّ هذا أيضاً قياس مع الفارق، حيث إنّ اسماء المركّبات الخارجية ـ كالمعاجين ـ إنّما وُضعت لخصوص التام المشتمل على جميع ما لَه دخل فيه من الأجزاء، ثم أُطلقت على غير التام، للاشتراك في الأثر، أو المشابهة في الصورة، فالصحيح بنحو الإطلاق موجود في المركّبات الخارجية، وهو الموضوع له فيها.

وهذا بخلاف العبادات التي هي مركّبات اعتبارية، إذ لا يفرض فيها صحيح على الاطلاق، بل هو مختلف بحسب اختلاف حالات المكلّف من الحضر والسفر والقدرة والعجز وغيرها، فالصلاة ذات الأربع ركعات صحيحةٌ في حق الحاضر وفاسدة في حق المسافر، والصلاة عن جلوسٍ صحيحةٌ في حق العاجز عن القيام وفاسدة في حق القادر عليه، وهكذا، فليس في العبادات ما يكون صحيحاً مطلقاً

ممّا يكون الموضوع له فيها ابتداءً مركّباً خاصاً، ولا يكاد يتم في مثل العبادات التي عرفتَ أنّ الصحيح منها يختلف حسب اختلاف الحالات، وكون الصحيح بحسب حالةٍ فاسداً بحسب حالةٍ أُخرىٰ [١] كما لا يخفىٰ، فتأمّل جيّداً [٢].

خامسها [٣]: أن يكون حالها حال أسامي المقادير والأوزان، مثل المثقال

وفي جميع حالات المكلف ليكون هو الموضوع له أوّلاً، حتىٰ ينسب إليه غيره ممّا هو دونه من المراتب النازلة.

والحاصل: أنّه لا يعلم الصحيح الّذي وضع له اللفظ أوّلاً لينسب إليه غيره من المراتب المختلفة بحسب اختلاف الحالات والعوارض.

١) كصلاة الحاضر علىٰ ما مرّ آنفاً، فإنّها صحيحة بالنسبة إليه وفاسدة بالنسبة إلى المسافر.

٢) لعلّه إشارة إلىٰ: أنّه ـ بناءً على استعمال ألفاظ العبادات في فاقد بعض الأجزاء والشرائط على وجه الحقيقة التعينية ـ يلزم الاشتراك اللفظي، إذ المفروض عدم مهجورية المعنىٰ الحقيقي الأوّلي، ولازم الاشتراك ـ مع فرض عدم القرينة ـ الإجمال المنافي لإطلاق الخطاب، وهو خلاف مقصود الأعمي من التمسك بالإطلاق لرفع الشك في الجزئية أو الشرطية، كما سيأتي في بيان ثمرة النزاع.

٣) محصل هذا الوجه هو: أنّ الموضوع له في ألفاظ العبادات كالموضوع له في أسامي المقادير والأوزان، فكما أنّ الموضوع له فيها هو الجامع بين الزائد والناقص، حيث إنّ الواضع وإن لاحظ حين الوضع مقداراً خاصاً لتحديد الكُرّ ـ كألف ومائتي رطل عراقي ـ لكن لم يضع لفظ «الكُرّ» بإزاء خصوص هذا المقدار، بل وضعه للجامع بينه وبين الزائد والناقص في الجملة. وكذا «الوزنة والحقة والمثقال والرطل» وغيرها من أسامي الأوزان. فكذلك الموضوع له في ألفاظ العبادات،

والحقّة والوزنة، إلى غير ذلك ممّا لا شبهة في كونها حقيقةً في الزائد والناقص في الجملة، فإنّ الواضع وإن لاحظَ مقداراً خاصاً، إلّا أنّه لم يضع له بخصوصه، بل للأعم منه ومن الزائد والناقص، أو أنّه [١] وإنْ خصّ به [٢] أوّلاً، إلّا أنّه بالاستعمال كثيراً فيهما [٣] بعناية أنّهما منه [٤] قد صار حقيقةً في الأعم ثانياً [٥].

فإنّ الشارع وإن لاحظ جميع الأجزاء والشرائط، لكنه لم يضع لفظ «الصلاة» مثلاً بإزائها بالخصوص، بل وضعها بإزاء الجامع بينها وبين الناقص في الجملة، فيكون اللفظ حقيقةً في التام والزائد والناقص في الجملة، فلا يكون إطلاق اللفظ على الزائد والناقص مجازاً.

١) معطوف علىٰ «أنّه» في قوله: «إلّا أنّه» وحاصله: أنّه وإن قلنا بوضع اللفظ أوّلاً بإزاء خصوص المقدار الّذي لاحظه الواضع، لا بإزاء الجامع بينه وبين الزائد والناقص في الجملة، لكنه بسبب كثرة الاستعمال في الزائد والناقص صار اللفظ حقيقةً في الأعم (*).

٢) أي: بالمقدار الخاصّ الّذي لاحظ الواضع في مقام الوضع.

٣) أي: في الزائد والناقص.

٤) أي: بعناية أنّ الزائد والناقص من ذلك المقدار الخاصّ، وغرضه تنزيلهما منزلة المعنىٰ الحقيقي.

٥) لكون الوضع التعيني للأعم الحاصل بكثرة الاستعمال متأخراً عن المعنىٰ

(*) الفرق بين هذا الوضع التعيني وبين الوضع التعيني في الوجه المتقدم هو: أنّ الوضع التعيني في الوجه السابق ناشٍ من الأُنس، وفي هذا الوجه ناشٍ من كثرة

وفيه [1]: أنّ الصحيح ـ كما عرفت في الوجه السابق ـ يختلف زيادةً ونقيصةً، فلا يكون هناك ما يلحظ الزائد والناقص بالقياس إليه [عليه] كي يوضع اللفظ لما هو الأعم، فتدبر جيّداً.

الأوّلي، فيكون معنىً ثانوياً له.

١) هذا الإشكال هو الإشكال المتقدم في الوجه الرابع، وحاصله: أنّ قياس ألفاظ العبادات بألفاظ المقادير والأوزان قياس مع الفارق أيضاً، لمعلومية التام في المقادير الّذي يلاحظ حين الوضع ويوضع اللفظ بإزائه بالخصوص، أو يوضع اللفظ أوّلاً للجامع بين التام والزائد والناقص، ثم بكثرة الاستعمال في الزائد والناقص يصير المعنىٰ الحقيقي أعمّ منهما. وهذا بخلاف الصحيح في العبادات، فإنّه غير ثابت، لاختلافه باختلاف حالات المكلف، كما مرّ مفصلاً. فليس في العبادات تام في جميع الحالات حتىٰ يضاف إليه الزائد والناقص، فيوضع اللفظ للأعم أو لخصوص ذلك الصحيح، ثم يصير اللفظ بكثرة الاستعمال في الأعم حقيقةً فيه (*).

الاستعمال، لكنه ليس بفارق في الآثار المترتبة على الوضع التعييني.

(*) لا يخفىٰ أنّه حينئذٍ يصير مشتركاً لفظياً، لفرض عدم مهجورية المعنىٰ الحقيقي الأوّل، وبدون القرينة المعينة للمراد يصير اللفظ مجملاً، وهذا ينافي غرض الأعمّي من التمسك بإطلاق الخطاب لدفع الشك في الجزئية والشرطية، كما لا يخفىٰ.

ثم إنّ الحق عدم وضع أسماء الأوزان والمقادير للأعم أوّلاً أو ثانياً، بل ليس الموضوع له إلّا خصوص المقدار الملحوظ حال الوضع، والاستعمال في الناقص يكون تنزيلاً وعنايةً، ولذا لا يُعامِل الفقهاء مع أسماء الأوزان المأخوذة موضوعاً في الخطابات الشرعية معاملة وضعها للكم الخاصّ الملحوظ حين الوضع، سواء استعملت في الزائد أو الناقص أم لم تستعمل، بل يعاملون معها معاملة وضعها للمقدار الخاص المحروس

عن الزيادة و النقصان، و إطلاق العرف لتلك الألفاظ على الناقص قليلاً من باب المسامحة في التطبيق لا في المفهوم، و الأوّل ليس بحجة قطعاً، كما هو ظاهر بأقل تأمل.

ثم إنّ هنا تصويرات أُخر للجامع، لكنها غير خالية عن المناقشات، فراجع الكتب المبسوطة.

و الحقُّ أن يقال: ـ بناءً علىٰ ثبوت الحقيقة الشرعية للماهيات المخترعة ـ إنّ الموضوع له هو خصوص التام الأجزاء و الشرائط للقادر المختار، و غير التام بدل عنه، و إطلاق لفظ «الصلاة» عليه مبني على عناية، و لازم ذلك تعدد الوضع فيه، لاختلاف الصحيح المجعول للمختار، فصلاة المغرب و الصبح غير الرباعيات، و كلُّها وظيفته. فدعوىٰ وضعها لصلاة الصبح تارةً، و للمغرب أُخرى، و للرباعيات ثالثةً غير بعيدة، و لا دليل علىٰ منعها.

و أمّا سائر الصلوات المختلفة بحسب حالات المكلف ـ حتى السفر ـ فاستعمال لفظ «الصلاة» فيها كان مجازاً، غايته أنّه بكثرة الاستعمال صار حقيقةً ثانوية، و هي غير وضع الشارع الّذي هو المبحوث عنه.

فإن قلت: كيف يمكن وضع اللفظ للصحيح المشتمل على جميع الأجزاء و الشرائط مع تأخر بعض شرائطها عن مقام التسمية برتبتين، كقصد القربة لترتبه على الأمر المتأخر عن متعلقه الّذي هو المسمّىٰ، و كالشروط الناشئة عن التزاحم، لتأخرها عن تنجز التكليف، فيمتنع وضع ألفاظ العبادات للصحيح الواجد لجميع الأجزاء و الشرائط.

قلت: إمكان الوضع للصحيح بهذا المعنىٰ في غاية الوضوح، ضرورة أنّه يكفي في مقام التسمية تصور المعنىٰ فقط، و لا ريب في إمكان تصور جميع الأجزاء و الشرائط العرضية و الطولية، و وضع اللفظ بإزائها.

نعم، هذا الإشكال إنّما يتم في تعلُّق الطلب بالصلاة و نحوها من العبادات

و منها [١] : أنّ الظاهر أن يكون الوضع والموضوع له في ألفاظ العبادات عامين، واحتمال كون الموضوع له خاصاً بعيدٌ جدّاً، لاستلزامه [٢] كونَ استعمالها في الجامع في مثل «الصلاة تنهىٰ عن الفحشاء» و«الصلاة معراج المؤمن» و«عمود الدين» و«الصوم جُنّة من النار» مجازاً، أو منعَ [٣]

---

١) أي: ومن الأُمور المتقدمة علىٰ ذكر أدلة القولين.

[والغرض من عقده إثبات أنّ الموضوع له ـ كالوضع ـ في أسامي العبادات عام، لوجهين. وأنّه لا مجال لتوهُّم كون الموضوع له فيها خاصّاً، بأن يكون لفظ «الصلاة» موضوعاً لمصاديقها من صلاة الفجر والظهرين والآيات ونحوها، ومع تعدد الموضوع له لا حاجة إلى تصوير جامعٍ بينها.

وقد دفع ﷺ هذا التوهم بوجهين، سيأتي بيانهما.]

٢) أي: لاستلزام كون الموضوع له في ألفاظ العبادات خاصّاً، وهذا أحد الوجهين اللّذين أُقيما على عدم كون الموضوع له فيها خاصّاً، وحاصله: أنّه يلزم من كون الموضوع له في ألفاظ العبادات خاصاً صيرورةُ استعمال ألفاظ العبادات في الجامع مجازاً، لكونه من استعمال اللفظ في غير ما وضع له، وذلك في غاية البُعد، فإنّ الالتزام بكون إطلاق الصلاة والصوم في مثل: «الصلاة تنهىٰ عن الفحشاء والمنكر» و«الصوم جنة من النار» مجازاً كما ترىٰ.

٣) معطوف على قوله: «كون» يعني: لاستلزام الوضع للخاص مجازيةَ

بالنسبة إلى قصد القربة ونحوه ممّا يترتب على الأمر، كما سيأتي في محله إن شاء الله تعالىٰ، ولا يتم في وضع الأسامي لها، لما تقدم من كفاية تصور المعنىٰ الموضوع له ولحاظه في وضع الاسم له، وأنّه لا ريب في إمكانه.

استعمالها فيه في مثلها [١]. وكلٌّ منهما [٢] بعيد إلى الغاية، كما لا يخفى على أُولي النهاية (*).

ومنها [٣]: أنّ ثمرة النزاع إجمالُ الخطاب على القول الصحيحي، وعدمُ

الاستعمال في الجامع، أو منعَ استعمال تلك الألفاظ في الجامع.

وهـذا ثاني الوجهين اللّذين استدلّ بهمـا علىٰ كون الموضـوع له عامّاً، ومحصله: منع استعمال ألفاظ العبادات في الجامع في مثل الأمثلة المذكورة بناءً على خصوصية الموضوع له، والالتزام بأنّها قد استعملت في الأفراد لا في الجامع بينها.

١) أي: مثل الأمثلة المذكورة.

٢) أي: كلٌّ من المجازية ومنع الاستعمال في الجامع ـ ودعوىٰ كونها مستعملةً في الخصوصيات ـ بعيدة إلى الغاية.

أمّا بُعدُ المجازية، فلاحتياج استعمال تلك الألفاظ الموضوعة للأفراد في الجامع إلى قرينة، ولم نعثر عليها، بل المعلوم عدم القرينة على استعمالها في الجامع.

وأمّا بُعدُ منع استعمالها في الجامع، فلأنّ الظاهر كون القضية في أمثال المقام طبيعية، لكون الآثار ـ من المعراجية ونحوها ـ مترتبةً على طبيعي الصلاة، من دون لحاظ الخصوصية من السفر والحضر وغيرهما، فمنع استعمالها في الجامع في غاية البعد.

٣) أي: ومن الأُمور المتقدمة على ذكر أدلة القولين، وحاصل هذا الأمر هو:

(*) الصواب: «أُولي النُّهىٰ» وهو جمع «نُهية» كـ «عُقَد» جمع «عُقدة» بمعنى العقول، لعدم ورود النهاية في اللغة بمعنى العقل أو العقول، فلاحظ.

فالأولىٰ لرعاية الفاصلة أن يقال: «أُولي الدراية».

جواز الرجوع إلى إطلاقه في رفع ما إذا شُكّ في جزئية شيءٍ للمأمور به أو شرطيته أصلاً، لاحتمال [١] دخوله في المسمّىٰ، كما لا يخفى. وجوازُ [٢]

أنّ ثمرة النزاع في هذه المسألة هي إجمال الخطاب وعدم إطلاقٍ له على القول بوضع ألفاظ العبادات للصحيح، لعدم إحراز المسمّىٰ مع الشك في الجزئية فلا يصح التمسك به لنفي الشك في جزئية شيءٍ أو شرطيته للمأمور به، لاحتمال دخوله في المسمّى، ومع هذا الشك لا يحرز الصحيح الّذي هو موضوع الخطاب حتىٰ يجوز التشبث به لنفي ما شك في اعتباره فيه، بل التمسك به حينئذٍ يكون من التشبث بالدليل في الشبهة المصداقية.

وهذا بخلاف القول بالأعم، فإنّ موضوع الخطاب ـ إذا لم يكن المشكوك محتمل الدخل في المسمّىٰ، بل كان محتمل الدخل في المأمور به ـ محرز، فلا مانع من التمسك بإطلاق الخطاب بعد اجتماع شرائط الإطلاق المعتبرة في التشبث به في كل مقام، وبدون اجتماعها يرجع إلى ما هو المرجع في دوران الأمر بين الأقل والأكثر الارتباطيين من البراءة أو الاشتغال على الخلاف.

[وليُعلم أنّ شيخنا الأعظم قدس سره نبّه علىٰ ترتب هذه الثمرة بين القولين، في التقريرات والفرائد، ففي الأوّل: «هداية: قد ذكر بعضهم للنزاع ثمراتٍ، عمدتها البيان، فيمكن التمسك بالإطلاق عند الشك في اعتبار شيءٍ في المسمّىٰ شطراً أو شرطاً على القول بالأعم، والإجمال ... على القول بالصحيح» فراجع «١».]

١) تعليل للإجمال.

[٢] معطوف علىٰ «عدم جواز» يعني: أن ثمرة النزاع عدم إجمال الخطاب بناءً

«١» مطارح الأنظار، ج١، ص٦١؛ فرائد الأُصول، ج٢، ص٣٤٦ (آخر المسألة الثانية)

الرجوع إليه في ذلك[١] على القول الأعمّي في غير ما احتمل دخوله فيه[٢]، ممّا[٣] شكّ في جزئيته أو شرطيته.

نعم لا بدّ في الرجوع إليه[٤] فيما ذُكر من كونه[٥] وارداً مورد البيان، كما لا بدّ منه[٦] في الرجوع إلى سائر المطلقات،

على القول بالأعم، وجواز الرجوع إلى الإطلاق.

١) أي: جواز الرجوع إلىٰ إطلاق الخطاب في الشك في الجزئية أو الشرطية.

٢) يعني: دخول الشيء المشكوك فيه في المسمّىٰ.

٣) بيان لـ «ما» الموصولة في قوله: «ما احتمل».

٤) أي: إلى الإطلاق فيما ذُكر من الشك في الجزئية أو الشرطية.

٥) أي: من كون الإطلاق.

٦) أي: من كونه وارداً مورد البيان.

ثم إنّ قوله: «نعم لا بدّ ...» إشارة إلى دفع توهم.

أمّا التوهم، فملخصه: أنّه لا يمكن للأعمي الرجوع إلى الإطلاق أيضاً كالصحيحي، لعدم الإطلاق، بدعوىٰ عدم كون المتكلم في مقام البيان، أو دعوىٰ الانصراف إلى خصوص الصحيح المانع عن تحقق الإطلاق، لكون الانصراف كالقرينة الحافة بالكلام مانعاً عن ظهوره في الإطلاق، هذا.

وأمّا الدفع، فحاصله: أنّ كون المتكلم في مقام البيان من شرائط التمسك بالإطلاق في جميع موارده من دون خصوصيةٍ للمقام.

توضيحه: أنّ التمسك بالإطلاق منوط بمقدمات:

إحداها: كون المتكلم في مقام البيان، لا في مقام التشريع فقط.

ثانيتها: عدم قرينة أو ما يصلح للقرينية على التقييد.

وبدونه [1] لا مرجع أيضاً إلّا البراءة أو الاشتغال، على الخلاف في مسألة

ثالثتها: كون الحكم متعلّقاً بالطبيعة لا بحصةٍ خاصة منها، كما هو كذلك بناءً على قول الصحيحي، لأنّ متعلق الأمر حينئذٍ خصوص الصحيح، فمع الشك في دخل شيءٍ فيه جزءًا أو شرطاً لا يحرز موضوع الخطاب حتىٰ يصح التمسك بالإطلاق، فهذه المقدمة الثالثة ـ بناءً على وضع ألفاظ العبادات لخصوص الصحيح ـ مفقودة.

وهذا بخلاف القول بوضعها للأعم، لتحقق موضوع الخطاب ـ وهو الطبيعة الجامعة بين الصحيح والفاسد ـ حينئذٍ، فيصدق عليه لفظ العبادة كـ «الصلاة» مثلاً، فمع الشك في الجزئية أو الشرطية لا بأس بالتمسك بإطلاقه، لكون الشك في اعتبار أمر زائد على الموضوع.

فالمتحصل: أنّه لا إطلاق بناءً على الصحيح، لعدم إحراز موضوع الخطاب، فعدم الإطلاق حينئذٍ يكون من السالبة بانتفاء الموضوع، وهذا بخلاف الوضع للأعم، فإنّ الموضوع معه محرز. فمع تمامية المقدمتين الأُوليين ـ وهما كون المتكلم في مقام البيان، وعدم ما يصلح للقرينية ـ يتمسك بالإطلاق (*).

١) أي: بدون كونه وارداً في مقام البيان لا بدّ من الرجوع أيضاً إلى الأصل العملي وهو البراءة أو الاحتياط.

(*) لا يخفىٰ أنّ هاتين المقدمتين كافيتان في صحة الرجوع إلى الإطلاق على قول الصحيحي أيضاً، وذلك لأنّ الموضوع وإن كان مجملاً ذاتاً، لكنه بالإطلاق المقامي يصير مبيّناً عَرَضاً.

والحاصل: أنّ الإطلاق محكَّم على كلا القولين، غاية الأمر أنّه على الصحيح مقامي، وعلى الأعم لفظي، فليس إجمال الخطاب ثمرةً لهذه المسألة، حتىٰ يقال به على الصحيح، وبالإطلاق علىٰ الأعمّ، فتدبّر.

دوران الأمر بين الأقل والأكثر الارتباطيين.

وقد انقدح بذلك [١] أنّ الرجوع إلى البراءة أو الاشتغال في موارد

وبالجملة: فالرجوع إلى إطلاق الخطاب ـ بناءً على قول الأعمي ـ منوط باجتماع شرائط الإطلاق، وإلّا فلا فرق في الرجوع إلى الأصل بين القولين، لفقد الدليل الاجتهادي حينئذٍ.

١) المشار إليه هو ما ذكره: من أنّ شرط الرجوع إلى الإطلاق ورودُه في مقام البيان، وغرضه ردّ الثمرة التي فرّعوها على القولين، وهي: أنّ المرجع بناءً على القول بالصحيح هو الاشتغال، وبناءً على القول بالأعم هو البراءة. كما يظهر من المحقق القمي ﷺ، فإنّه فرّع ذلك علىٰ مختاره ـ من القول بالأعم ـ فقال: «لا إشكال في جواز إجراء أصل العدم في ماهية العبادة كنفس الأحكام والمعاملات ...الخ»[١].

ومحصل تقريب الرد: أنّ مورد الأصل هو عدم الإطلاق، من دون تفاوتٍ في ذلك بين القولين، ففي الشك في جزئية شيءٍ أو شرطيته للمأمور به ـ مع عدم إطلاق للدليل ـ يرجع إلى الأصل العملي، لكونه من صغريات الأقل والأكثر الارتباطيين، والمرجع فيه إمّا البراءة وإمّا الاحتياط، على الخلاف الآتي في محله إن شاء الله تعالىٰ (*).

(*) لعلّ نظر من جعل الثمرة مرجعيةَ الاحتياط على الصحيح والبراءةَ على الأعم إلى أنّه ـ بناءً على الصحيح ـ يرجع الشك في الجزئية والشرطية إلى الشك في المحصّل، لا إلى دخل شيءٍ في نفس المأمور به ليندرج في كبرىٰ الأقل والأكثر، بتقريب: أنّ المأمور به عنوان الصحيح وهو أمر بسيط، ومحصِّله مردّد بين الأقل

«١» قوانين الأُصول، ج١، ص ٥٢ و ٥٥

إجمال [١] الخطاب أو إهماله [٢] على القولين [٣]، فلا وجه لجعل الثمرة هو الرجوع إلى البراءة على الأعم والاشتغال على الصحيح، ولذا [٤] ذهب المشهور إلى البراءة مع ذهابهم إلى الصحيح.

---

١) الإجمال هو قصور الدليل بحسب الدلالة على كيفية تشريع الحكم علىٰ موضوعه، كما إذا كان اللفظ مشتركاً لفظياً ولم يكن في البين قرينة معيِّنة.

٢) الإهمال هو تشريع الحكم على موضوعه في الجملة مع تعلق غرض المتكلم بعدم تعرض جميع الجهات الدخيلة في الحكم، وقيل بالفرق بينهما بوجهٍ آخر.

٣) أي: الصحيح والاعم.

٤) يعني: ولأجل عدم الوجه في جعل ثمرة النزاع الرجوعَ إلى البراءة بناءً على الأعم وإلى الاحتياط بناءً على الصحيح، ذَهَب المشهورُ القائلون بالصحيح إلى البراءة.

والأكثر. بخلاف القول بالأعم، فإنّ المردّد بينهما هو نفس المأمور به، فصغروية المقام لكبرىٰ المأمور به المردّد بين الأقل والأكثر مبنية على القول بالأعم، إذ على الصحيح يندرج المقام في الشك في محصِّل المأمور به لا نفسه، هذا.

لكن فيه أوّلاً: أنّ ما نحن فيه ـ على كلا القولين ـ من صغريات المأمور به المردّد بين الأقل والأكثر، لكون الشك في نفس المأمور به لا في محقِّقه، لما تقدم في تصوير الجامع الّذي اختاره المصنف ﷺ من أنّه متحد مع المأمور به وجوداً اتحاد الطبيعي مع أفراده، وليس وجوده مغايراً له حتى يكون الشك في المحصل.

وثانياً: ـ بعد تسليم كون الشك بناءً على الوضع للصحيح في محقّق المأمور به لا نفسه ـ أنّ المسلّم من عدم جريان البراءة في المحصِّل إنّما هو المحصل العقلي، لفقد شرطه فيه وهو كون المشكوك فيه من المجعولات الشرعية، أمّا المحصِّل الشرعي ـ كما في المقام ـ فالحق جريانها فيه، لوجود شرطه المذكور.

وربما قيل بظهور الثمرة في النذر أيضاً [١].

قلت: وإن كان تظهر فيما لو نذر لمن يصلّي إعطاءَ درهم في البرّ [٢]

---

١) هـذه هي الثمـرة الثالثة، وقـد رتّبها المحقق القمي ﷺ على القولين «١»، وملخصها: أنّـه إذا نذر شخص أن يعطي مَن يصلّي درهماً، فأعطىٰ الدرهمَ لمن يصلّي، فعلى القول بالأعم تبرأ ذمته وإن علم بفساد صلاته. وعلى القول بالصحيح لا تبرأ إلّا إذا أحرز صحة صلاته.

٢) بالتشديد بمعنىٰ الإطاعة، وهو متعلق بقوله: «تظهر».

وحاصل ما أفاده: أنّ الثمرة وإن كانت تظهر في البرّ ولو مع علـم الناذر ببطلان الصلاة، لكنها ليست ثمرةً مقصودةً لبحث الصحيح والأعم، وذلك لأنّ ثمرة المسألة الأُصولية عبارة عمّا يقع كبرىٰ لقياس استنباط الحكم الفرعي الكلّي، كما تقدم في أوائل الكتاب، وهذه الثمرة ليست نتيجةً تقع كبرىٰ لقياس استنباط الحكم، إذ لا يترتب على هذه الثمرة ـ بعد ضمها إلى صغرى ـ حكمٌ كليٌّ حتىٰ تكون مسألةً أُصوليـة، بل جواز الإعطاء وعدمـه حكم فرعي يترتب على مسألة الصحيـح والأعم، وليس مسألة أُصولية.

مضافاً إلى: أنّ حصول الوفاء بالنذر وعدمه تابعان لكيفية نذر الناذر، فإنْ نذر أن يعطي درهماً للمصلّي مطلقاً وإن كانت صلاته باطلة، فلاريب في حصول البرّ بإعطائه، وإن قلنا بوضع ألفاظ العبادات للصحيح، بشرط كون النذر جامعاً لشرائط صحته التي منها رجحان متعلقه. وإن نَذَر ذلك لمن يصلّي صلاةً صحيحة، فلا يحصل البرّ بإعطائه لمطلق المصلّي، وإن قلنا بوضع ألفاظ العبادات للأعم.

«١» قوانين الأُصول، ج١، ص٤٣.

[البرء] فيما لو أعطاه لمن صلّىٰ، ولو علم بفساد صلاته [*]، لإخلاله بما لا يعتبر في الاسم على الأعم، وعدمِ [١] البرّ [البرء] على الصحيح [٢]، إلّا أنّه ليس بثمرة لمثل هذه المسألة، لما عرفت [٣] من أنّ ثمرة المسألة الأُصولية هي أن تكون نتيجتها [٤] واقعةً في طريق استنباط الأحكام الفرعية،

---

١) معطوف على «البر» يعني: وإن كانت الثمرةُ تظهر في حصول البرّ بإعطاء الدرهم للمصلّي مطلقاً وإن علم ببطلان صلاته بناءً على الأعم، وعدم حصول البرّ بذلك بناءً على الصحيح، لكنها ليست ثمرةً للمسألة الأُصولية.

٢) أي: بناءً على وضع الألفاظ للصحيح.

٣) في تعريف علم الأُصول، ثم إنّ هذا تعليل لعدم كونه ثمرةً للمسألة الأُصولية.

٤) ظاهر العبارة من حيث السياق رجوع الضمير إلى «ثمرة» لكنه في غاية الغموض، لأنّه يقتضي مغايرة النتيجة للثمرة.

ومقتضىٰ كون القواعد الأُصولية مسائل علم الأُصول، كما يعطيه تعريف العلم «بأنّه صناعة يعرف بها القواعد ... الخ» كحجية خبر الواحد، والظواهر، والاستصحاب، هو إسقاط لفظ «ثمرة».

إلّا أن يقال: إنّ إضافة الثمرة إلى المسألة الأُصولية بيانية، فالمراد بالثمرة نفس المسألة، وهي حجية الخبر مثلاً، وبالنتيجة الوقوع في طريق الاستنباط، بأن

---

[*] هذا ما يقتضيه إطلاق كلام المحقق القمي قدس سره، ولكنه في موضع آخر قيّد جواز الإعطاء بعدم العلم بالفساد، من جهة ظهور حال المسلم ـ في مقام النذر ـ في الفعل الصحيح، فراجع: قوانين الأُصول، ج١، ص٤٨

فافهم [١].

و كيف كان، فقد استدلّ للصحيحي بوجوهٍ [٢]:

أحدها: التبادر، ودعوىٰ [٣] **أنّ المنسبق إلى الأذهان منهـا هو الصحيح. ولا منافاة بين دعوىٰ ذلك** [٤] **وبين كون الألفاظ**

يقع كبرىٰ لقياس الاستنباط.

لكنه تكلّف في العبارة، فتأمّل فيها حقّه.

[أو يقال: إنّ المراد بالمسألة الأُصولية هو البحث الأُصولي، كالبحث عن حجية الظواهر وخبر الواحد وغيرهما. والمراد بالثمرة ما يتحصّل من ذلك البحث، كحجية الخبر، ونتيجة حجيته الوقوع في طريق الاستنباط.]

١) لعلّه إشارة إلى دفع توهمٍ أنّه لابدّ من القول بأنّ جواز الإعطاء حكم كلّي فرعي يترتب على مسألة الصحيح والأعم، كترتب سائر الأحكام الكلّية الفرعية على نتائج المسائل الأُصولية.

وجه الدفع: أنّ نتيجة المسألة الأُصولية لم تقع هنا في طريق استنباط نفس الحكم الفرعي، بل في طريق استنباط موضوع الحكم بجواز الإعطاء، وهو كون الإعطاء وفاءً بالنذر.

إلّا أن يقال: إنّ الموضوع المستنبط كنفس الحكم.

[٢] ثمانية مذكورة في شرح المعالم والتقريرات «١».

٣) هذا تقريب التبادر، يعني: أنّ المنسبق إلى الأذهان من ألفاظ العبادات هو الصحيح.

٤) أي: دعوى التبادر، وغرضه من هذه العبارة الإشارة إلى توهّمٍ، وهو:

«١» هداية المسترشدين، ج١، ص٤٤٢ - ٤٥٨ ، مطارح الأنظار، ج١ ، ص ٧٣ - ٨٥

على هذا القول [١] مجملات، فإنّ المنافاة [٢] إنّما تكون فيما إذا لم تكن معانيها علىٰ هذا [٣] مبيّنةً بوجهٍ [٤]،

أنّه كيف تصح دعوىٰ تبادر الصحيح من ألفاظ العبادات مع كونها مجملات على ما تقدم في الثمرة الأُولىٰ ؟ فالجمع بين تبادر الصحيح منها وبين الإجمال جمع بين المتنافيين، لمنافاة التبادر مع إجمال المفهوم.

١) أي: قول الصحيحي.

٢) إشارة إلى دفع التوهّم المزبور، وحاصله: أنّ المنافاة بينهما إنّما تتحقق فيما إذا كان المجمل مجملاً من جميع الجهات، بحيث لا يكون مبيّناً لا مفهوماً ولا مصداقاً. أمّا إذا لم يكن كذلك بأن كان مجملاً من جهةٍ ـ مثل كونه مشكوكَ الصدق والانطباق الخارجي ـ ومبيّناً من جهة أُخرىٰ وهي المفهوم، حيث إنّ مفاهيم ألفاظ العبادات من حيث منشئيّتها للآثار ـ كالمعراجية وغيرها من الفوائد والآثار ـ مبيّنة، كفىٰ ذلك في صحة دعوىٰ التبادر (*).

٣) أي: بناءً على وضعها للصحيح.

٤) يعني: بوجهٍ من الوجوه.

(*) لا ينبغي الإشكال في أصل التبادر وانسباق الصحيح، لكن الكلام في أنّه مستند إلى نفس اللفظ وحاقّه أو إلى غيره. الظاهر هو الثاني، لأنّ المقصود بهذه الألفاظ هو ما يقوم به الغرض، ومن المعلوم أنّه خصوص المعاني الصحيحة، لقيام الأغراض والفوائد بها دون غيرها، فتكون هذه المعاني الصحيحة هي المتبادرة عند إطلاق ألفاظها. ومثل هذا التبادر لا يصلح لأن يكون أمارةً على الحقيقة، كما تقدم في محله.

ومن هنا يمكن الإشكال في تصوير الجامع بين الأفراد الصحيحة والفاسدة، فإنّه يحمل بهذه القرينة على كونه خصوص ما ينطبق على الصحيحة، فتأمّل جيّداً.

وقد عرفت [١] كونها [٢] مبيّنةً بغير وجهٍ.

ثانيها: صحّة السلب عن الفاسد [٣]، بسبب [٤] الإخلال ببعض أجزائه أو شرائطه بالمداقّة [٥]، وإن صحّ الإطلاقُ عليه بالعناية.

ثالثها: الأخبار الظاهرة في إثبات بعض الخواصّ والآثار للمسمّيات [٦]

---

١) أي: في مقام تصوير الجامع بناءً على الصحيح، حيث قال:« وإمكان الإشارة إليه بخواصه وآثاره » فراجع (ص ١٣٣).

٢) أي: كون المعاني مبيّنةً بغير وجهٍ واحد، بل بوجوهٍ عديدة، وهي اللوازم، مثل كونها ناهيةً عن الفحشاء، ومعراج المؤمن، وقربان كلّ تقي، وغيرها.

٣) تقريب صحّة السلب: أنّ لفظ « الصلاة » مثلاً إن كان موضوعاً للجامع بين الصحيح والفاسد لم يصح سلبه عن الفاسد، مع صحّته قطعاً، لصحّة قولنا:« صلاة الحائض مثلاً ليست بصلاة ». فإطلاق لفظ « الصلاة » على الفاسدة لابدّ أن يكون بعنايةٍ.

٤) متعلّق بالفاسد.

٥) متعلّق بصحّة السلب، يعني: يصحّ سلب اسم « الصلاة » عن الفاسدة بالمداقّة وإن لم يصحّ السلب بالمسامحة، لرعاية المشابهة في الصورة أو غيرها، لما عرفت في محلّه من أنّ صحة السلب وعدمها علامتان للحقيقة والمجاز إذا لوحظا بحسب الدقّة ونفس الأمر، لا مطلقاً ولو بالعناية.

٦) محصّله: أنّه قد استدلّ على كون ألفاظ العبادات أسامي للصحيح بطائفتين من الروايات:

الأُولىٰ: الأخبار المثبِتة لبعض الآثار والخواصّ للمسمّيات، مثل كون « الصلاة عموداً للدين » وغير ذلك، و« الصوم جنّة من النار » إلى غير ذلك.

مثل: «الصلاة عمود الدين» «١» أو «معراج المؤمن» «٢» و«الصوم جُنّة من النار» «٣» إلىٰ غير ذلك، أو نفي [١] ماهيّتها وطبائعها [٢] مثل: «لا صلاة إلّا

تقريب الاستدلال بها: أنّ «الصلاة» وغيرها من أسامي العبادات إن كانت موضوعةً للجامع بين الصحيحة والفاسدة، لزم قيام تلك الآثار بالفاسدة أيضاً، وهو خلاف الضرورة، فالمراد خصوص الصحيحة لا الأعم، لأنّ الظاهر ترتّب الآثار على هذه العناوين من الصلاة والصوم وغيرهما بما أنّها معانٍ لتلك الأسامي، وإلّا لزم التصرف في هذه الألفاظ بإضمار الصحيح، وإرادة الخاصّ من لفظ العام، كأن يقال: «الصلاة الصحيحة معراج المؤمن» وهكذا، وهو خلاف الأصل.

١) معطوف على قوله: «إثبات».

٢) هذه هي الطائفة الثانية من الروايات التي استدلّ بها على الوضع للصحيح، وحاصل تقريبه: أنّ الأخبار النافية لتلك الماهيّات والطبائع عن الفاقد لجزءٍ أو شرط ظاهرةٌ في نفي الطبيعة ـ على ما هو قضية كلمة «لا» الداخلة على اسم الجنس، كـ «لا صلاة إلّا بطهور» «٤» ونحوه ـ لا نفي الصفة. فلو كانت ألفاظ العبادات موضوعةً للجامع بين الصحيح والفاسد، لم يصحّ نفيُ الماهية عن فاقد الجزء أو الشرط، بل الصحيح هو نفي الصفة ـ وهي الصحّة ـ لا نفي الطبيعة، فصحة نفي

«١» مستدرك الوسائل، ج٣، ص٣١، الباب ٨ من أبواب أعداد الفرائض ونوافلها، الحديث: ٣، رواه عن المحاسن، ص٢٤٤ وقريب منه الحديث: ٣ و٧ و١٠ من الباب السابع

«٢» لم نظفر عليه في جوامع الأخبار، نعم ورد في كلام العلامة المجلسي الأوّل ﷺ، على ما نقله عنه في البحار، ج٨٢، ص٣٠٣ (الإسلامية)

«٣» تهذيب الأحكام، ج٤، ص١٥١، باب فرض الصيام، الحديث: ٢

«٤» وسائل الشيعة، ج١، ص٢٦١، الباب ٤ من أبواب الوضوء، الحديث الأوّل وغيره.

بفاتحة الكتاب »[«١»] ونحوه ممّا كان ظاهراً في نفي الحقيقة بمجرّد فقد ما يعتبر في الصحّة شطراً أو شرطاً. وإرادةُ [١] خصوص الصحيح من الطائفة الأُولىٰ [٢] ونفيِ [٣] الصحّة من الثانية [٤]، لشيوع [٥] استعمال

الطبيعة حينئذٍ دليل على وضع ألفاظ العبادات لخصوص الصحيحة.

١) هذا إشكال على الاستدلال بالأخبار، وحاصله: أنّ الاستدلال المزبور بالطائفتين ـ المثبِتة والنافية ـ مبنيّ على حمل الألفاظ على المعاني الحقيقية، ومن المعلوم أنّ الحمل عليها منوط بعدم قرينةٍ علىٰ إرادة خلاف الحقيقة، وهي موجودة في المقام، أعني بها: شيوع إرادة الصحيح بالخصوص من الطائفة المثبِتة، ونفي الصحّة أو الكمال من الطائفة النافية. وهذا الشيوع يوجب شهرةَ الاستعمال في نفي الصحّة والكمال، وهـذه الشهرة قرينة مانعـة عن إرادة الطبيعة، ومعها لا تدلّ الطائفتان المزبورتان على إرادة الطبيعة، فلا يتـمّ الاستدلال بهما على الوضـع لخصوص الصحيح.

٢) وهي الأخبار المثبتة للآثار، مثل « الصلاة عمود الدين ».

[٣] معطوف على « خصوص » أي: وإرادة نفي الصحة ... الخ.

٤) وهي الأخبار النافية كـ « لا صلاة إلّا بطهور » فإنّها كما في القوانين [«٢»] لا يراد بها نفي الحقيقة، إذ المراد بها نفي الصفة.

٥) تعليل لإرادة نفي الصحة من الثانية.

«١» مستدرك الوسائل، ج٤، ص١٨٥، الباب ١ من أبواب القراءة في الصلاة، الحديث: ٥، رواه عن عوالى اللئالى وعن تفسير أبي الفتوح الرازي

«٢» قوانين الأُصول، ج١، ص٤٤

هذا التركيب [١] في نفي مثل الصحّة أو الكمال، خلافُ [٢] الظاهر لا يُصار إليه مع عدم نصب قرينة عليه. [بل] واستعمال [٣] هذا التركيب في نفي الصفة ممكن المنع حتىٰ في مثل: «لا صلاة لجار المسجد إلّا في المسجد» «١» ممّا يعلم أنّ المراد نفي الكمال، بدعوىٰ [٤] استعماله في نفي الحقيقة

---

١) أي: «لا» النافية للجنس مع مدخولها، كـ «لا صلاة إلّا بطهور».

٢) خبر لقوله: «وإرادة» ودفع للإشكال المزبور، ومحصّله: أنّ الظاهر من الأخبار المثبِتة للآثار هو ثبوتها للمسمّيات، وهي خصوص المعاني الصحيحة، لا أنّه أُريد منها خصوص الصحيح وإن لم يكن اللفظ موضوعاً له. وكذا الأخبار النافية، فإنّ الظاهر من «لا» النافية للجنس هو نفي الطبيعة، فإرادة الصحّة بالخصوص من دون أن يكون ذلك موضوعاً له خلاف الظاهر، فلا محيص عن دلالة الروايات على كون الموضوع له خصوص الصحيح، لأنّ إرادة غيره تتوقف على القرينة.

٣) غرضه: نفي منشأ توهم إرادة نفي الصفة من الأخبار النافية، حيث إنّ نفي الصفة كان بتوهُّم شيوع استعمال «لا» النافية للجنس في نفي الصحّة أو الكمال.

ويريد المصنف بقوله: «بل واستعمال هذا التركيب» إبطالَ شيوع الاستعمال في نفي الصفة، بدعوىٰ: أنّ هذا التركيب لا يستعمل إلّا في نفي الطبيعة، غاية الأمر أنّ نفي الطبيعة تارةً يكون علىٰ وجه الحقيقة كـ «لا صلاة إلّا بطهور» و«لا رجل في الدار» وأُخرىٰ على وجه المبالغة والادّعاء، كـ «لا صلاة لجار المسجد إلّا في المسجد» فتوهّم كون استعمال هذا التركيب شائعاً في غير نفي الحقيقة فاسد.

٤) الباء للسببية، يعني: يمكن منع استعمال هذا التركيب في نفي الصفة بسبب

«١» مستدرك الوسائل، ج٣، ص٣٦٥، الباب ٢ من أبواب أحكام المساجد، الحديث الأوّل

فـي مثله [١] أيضاً [٢] بنحوٍ مـن العناية، لا على الحقيقة، وإلّا [٣] لَما دلّ على المبالغة، فافهم (*).

رابعها: دعوىٰ القطع بأنّ طريقة الواضعين وديدنهم وضعُ الألفاظ للمركّبات التامة [٤]،

دعوىٰ استعماله في نفي الحقيقة ادّعاءً.

١) أي: في مثل «لا صلاة لجار المسجد» ممّا عُلم بعدم إرادة نفي الحقيقة من هذا التركيب فيه.

٢) يعني: كالموارد التي عُلم بإرادة نفي الحقيقة من هذا التركيب فيها.

٣) أي: وإن لم يكن هـذا التركيب مستعملاً فـي نفي الحقيقة لَمـا دلّ على المبالغة.

٤) محصّل هذا الوجه الاعتباري ـ الذي جعله في التقريرات أوّل الوجوه الثمانية ـ هو: أنّ حكمة الوضع لمّا كانت إفهام الأغراض، وهي مترتبة على التام، لأنّه منشأ الآثار ومحطّ الأغراض، جرت طريقة الواضعين علىٰ وضـع الألفاظ لخصوص الصحيح، والشارعُ لم يتجاوز عن هذه الطريقة، بل سلك مسلكهم ووَضَعَ الألفاظ لخصوص الصحيح، إذ وضعُها للجامع بين الصحيح والفاسد ينافي الحكمة المذكورة، لعدم انفهام الصحيح تعيُّنيّاً ليترتب عليه الغرض إلّا بالقرينة، فلابدّ من

(*) إشارة إلىٰ: أنّ الأخبار المثبتة للآثار وإن كانت ظاهرةً في ذلك ـ لمكان أصالة الحقيقة، ولازم ذلك كون الموضوع له للأسماء هو الصحيح، ضرورة اختصاص تلك الآثار به ـ إلّا أنّه لا يثبت بأصالتها كما لا يخفىٰ، لإجرائها العقلاء في إثبات المراد، لا في أنّه علىٰ نحو الحقيقة لا المجاز، فتأمّل جيّداً.

كما هو [١] قضيّة الحكمة الداعية إليه [٢]. والحاجةُ [٣] وإن دَعَت أحياناً إلىٰ استعمالها في الناقص أيضاً [٤]، إلّا أنّه [٥] لا يقتضي أن يكون بنحو الحقيقة، بل ولو كان مسامحةً، تنزيلاً للفاقد منزلة الواجد. والظاهر أنّ الشارع غير متخطٍّ عن هذه الطريقة [٦].

ولا يخفىٰ أنّ هذه الدعوىٰ [٧] وإن كانت غيرَ بعيدةٍ (*)، إلّا أنّها قابلة

وضع الألفاظ للمركّبات التامة.

١) الضمير راجع إلى: «وضع الألفاظ».

٢) أي: إلى الوضع، والمراد بالحكمة الداعية إلى الوضع هو التفهيم.

٣) إشارة إلى توهّم، وهو: أنّ الحاجة لا تختص باستعمالها في الصحيح حتىٰ يدّعىٰ وضعها له، بل الحاجة إلى استعمالها في الفاسد أيضاً موجودة، فالداعي إلى وضعها للأعم متحقق، فدعوىٰ وضعها للأعمّ غير بعيدة.

٤) يعني: كاستعمالها في التام.

٥) هذا دفع التوهّم المذكور، وحاصله: أنّ الحاجة المزبورة لا تقتضي كون الاستعمال في الناقص على وجه الحقيقة ليثبت بها الوضع للأعم، لإمكان أن يكون الاستعمال في الناقص بالعناية، وتنزيل الفاقد منزلة الواجد.

٦) أي: طريقة الواضعين.

٧) أي: دعوى القطع بكون طريقة الواضعين وضع الألفاظ للمركّبات التامة.

(*) بل بعيدة جدّاً، لأنّها تخرُّص بالغيب، حيث إنّها موقوفة علىٰ أُمور لم تثبت.

أحدها: كون وضع ألفاظ العبادات كأسماء المركّبات الخارجية، وقد مرّ في تصوير الجامع فساده.

للمنع [١]، فتأمّل [٢].

وقد استدلّ للأعميّ أيضاً بوجوه [٣]:

منها: تبادر الأعمّ [٤].

---

١) إذ مجرّد نفي البُعد عن إفادته للقطع ليس موجباً للقطع الفعلي.

مضافاً إلىٰ أنّه على تقدير إفادة هذا الوجه الاعتباري للقطع يختصّ اعتباره بالقاطع دون غيره، وقد عرفت عدم انحصار حكمة الوضع بالوضع لخصوص الصحيح، فدعوىٰ وضعها للأعمّ غير مجازفة.

٢) لعلّه إشارة إلىٰ بعض ما ذكرنا أو كلّه.

[٣] استدلّ بجملة منها المحققُ القمي ﷺ، وأيّد ببعضها القول بالأعم، ونَقَلها في شرح المعالم وناقش فيها، فراجع «١».

٤) أي: الجامع بين الصحيح والفاسد.

ثانيها: أن تكون حكمة الوضع منحصرةً في تفهيم الصحيح ليكون المقام كذلك. وهو ممنوع، لعدم الوجه في انحصار حكمة الوضع في المقيس عليه في ذلك.

وعلىٰ فرض التسليم لم يحرز كون حكمة الوضع الشرعي في ألفاظ العبادات ذلك، لقوّة احتمال كون الغرض من التسمية الأعمّ من الصحيح، وإن كانت الآثار المعنوية مترتبةً على الصحيح، لترتبها على المأمور به.

ثالثها: العلم بعدم تخطّي الشارع عن طريقة الواضعين ـ بعد تسليم بنائهم على الوضع لخصوص الصحيح ـ لتصح دعوى القطع بوضع الشارع لألفاظ العبادات للصحيح فقط.

وفيه: أنّه لا سبيل إلى هذا العلم لا عقلاً ولا نقلاً.

«١» قوانين الأُصول، ج١، ص ٤٤ - ٤٨، هداية المسترشدين، ج١، ص ٤٥٨ - ٤٨٢

وفيه: أنّه قد عرفت الإشكال [١] في تصوير الجامع الّذي لابدّ منه، فكيف يصحّ معه [٢] دعوىٰ التبادر ؟

ومنها: عدم صحّة السلب عن الفاسد [٣]. وفيه منع، لما عرفت [٤].

ومنها: صحّة التقسيم إلى الصحيح والسقيم [٥].

وفيه [٦]: أنّه إنّما يشهد على أنّها للأعمّ، لو لم تكن هناك دلالة

---

١) من أنّه كيف يتصوّر الجامع بين الأفراد الصحيحة والفاسدة ؟ فإنّ لازمه دخل المفقود في المسمّىٰ وعدمه، وليس ذلك إلّا من اجتماع النقيضين، ومع هذا الإشكال كيف تصحّ دعوىٰ تبادر الأعم ؟ لأنّ تبادر معنىً من لفظٍ موقوف على تحققه في عالم التصوّر، وبدون ذلك لا يتصوّر التبادر.

٢) أي: مع الإشكال المتقدم في تصوير الجامع بين الصحيح والفاسد.

٣) يعني: عدم صحّة سلب «الصلاة» بما لَها من المعنىٰ عن الصلاة الفاسدة، فلا يصحّ أن يقال: «الصلاة الفاسدة كصلاة الحائض ليست بصلاة» بل يصحّ حملُها عليها، فيقال: الصلاة الفاسدة صلاة، كما يقال: الصلاة الصحيحة صلاة.

٤) في الدليل الثاني من أدلّة الصحيحي من صحّة سلب الصلاة عن الفاسدة بالمداقة، وإن صحّ إطلاقها عليها بالمسامحة.

٥) بتقريب: أنّ الانقسام إلى الصحيح والفاسد دليل على الوضع للأعمّ، وأنّ الفاسد موضوع له أيضاً، وإلّا يلزم انقسام الشيء إلى نفسه وإلى غيره، وهو باطل، للزوم اشتمال المقسم على الأقسام، ولذا يصحّ حمله عليها، فيقال: «الاسم كلمة والفعل كلمة». ففي المقام لو لم يكن الفاسد قسماً من الموضوع له أيضاً لم يكن المقسم مشتملاً عليه، فلا يصح التقسيم، وقد عرفت صحته، فيقال: «الصلاة إمّا صحيحة أو فاسدة» بلا عنايةٍ في التقسيم.

٦) حاصله: أنّ مجرد الاستعمال في الأعمّ لا يشهد بالوضع له إلّا من باب كون

على كونها [١] موضوعةً للصحيح، وقد عرفتها [٢]، فلابدّ أن يكون التقسيم بملاحظة ما يستعمل فيه اللفظ ولو بالعناية.

ومنها: استعمال «الصلاة» وغيرها في غير واحد من الأخبار في الفاسدة [٣] كقوله عليه الصلاة والسلام: «بُني الإسلام على الخمس: الصلاة والزكاة

الأصل في الاستعمال الحقيقة، ومن المعلوم أنّ قِوام اعتبار الأصل بعدم قيام دليلٍ علىٰ خلافه. وقد عرفت الأدلّة الدالّة على وضع ألفاظ العبادات لخصوص الصحيح، ومعها لا وجه للتشبث بكون الأصل في الاستعمال الحقيقة، هذا (*). فلابدّ أن يكون الاستعمال في الأعمّ بلحاظ المعنىٰ المجازي، لا بلحاظ الموضوع له.

١) أي: ألفاظ العبادات.

٢) أي: الدلالة على كونها موضوعة للصحيح، فلا يشهد التقسيم إلّا بالاستعمال في الجامع بين الصحيح والفاسد، ولا يشهد بالوضع للأعمّ أصلاً.

٣) ملخّص هذا الدليل: أنّ لفظ «الصلاة» وغيره من ألفاظ العبادات قد استعمل في غير واحدة من الروايات في الفاسدة، حيث إنّ الأخذ بالأربع في الرواية الأُولىٰ مع البناء على اعتبار الولاية في صحّة العبادات ـ كما هو الحقّ على ما يظهر من بعض الروايات وأفتىٰ به جماعة من الأصحاب ـ يدلّ على الاستعمال في الفاسدة، لعدم تمشّي العبادة الصحيحة حينئذٍ من غير أهل الولاية، فلابدّ أن تكون ألفاظ العبادات موضوعةً للأعم ليصدق أخذهم بالأربع، لوضوح عدم صدق أخذهم

(*) ظاهر كلام المصنف ﷺ تسليم كون الأصل في الاستعمال الحقيقة، لولا الوجوه الدالة على الوضع للصحيح، لكنه مبنيّ على حجية أصالة الحقيقة مطلقاً حتى مع العلم بالمراد، والشك في كونه حقيقةً، وهو خلاف مختاره ﷺ، فإنّ أصالة الحقيقة حجة في الشك في المراد مع العلم بالمعنى الحقيقي.

والحجّ والصوم والولاية، ولم ينادِ أحدٌ بشيءٍ كما نودي بالولاية، فأخذ الناسُ بأربع، وتركوا هذه، فلو أنّ أحداً صام نهاره وقام ليله ومات بغير ولايةٍ، لم يقبل له صوم ولا صلاة»[١]، فإنّ[١] الأخذ بالأربع لا يكون بناءً على بطلان عبادات تاركي الولاية، إلّا إذا كانت أسامي للأعم[٢].

وقولِه[٣] عليه السلام: «دعي الصلاة أيّام أقرائك»[٢] ضرورة[٤] أنّه لو لم يكن

بها مع البناء على الوضع للصحيح. قال في القوانين: «والتحقيق أنّ عبادة هؤلاء فاسدة كما دلّ عليه الأخبار وكلام الأصحاب، فالأخذ بالأربع علىٰ هذا الوجه لايمكن إلّا مع جعلها أسامي للأعم»[٣].

١) هذا تقريب الاستدلال بالرواية على الوضع للأعم، وقد عرفته.

٢) إذ لو كانت أسامي للصحيح لم يكونوا آخذين بها، لفرض فساد عباداتهم، وصريح الرواية هو أخذهم بها.

[٣] معطوف علىٰ «قوله» في «كقوله عليه الصلاة والسلام».

٤) هذا تقريب الاستدلال، وحاصله: أنّ الوضع للصحيح يستلزم عدم صحّة

«١» كذا في مطارح الأنظار أيضاً، ج١، ص٨٩، ولكن لم نظفر بعد الفحص علىٰ هذا المتن في جوامع الأخبار، وجملة «بني الإسلام ... والولاية» مستفيضة، بل متواترة، وأما جملة «ولم ينادِ أحد ... الخ» إلى أخر الحديث فلم ترد بهذا اللفظ، ففي الوسائل عن الكافي والمحاسن: «ولم ينادِ بشيءٍ ما نودي بالولاية» فراجع وسائل الشيعة، ج١، ص١٠، الباب ١ من أبواب مقدمات العبادات، الحديث: ١٠؛ بحار الأنوار، ج٢٧، ص ١٦٦ - ٢٠٤

«٢» عوالي اللئالي، ج٤، ص٢٠٧، الحديث: ١٢٤، رواه عن النبي صلى الله عليه وآله، وبمضمونه في الوسائل، كقوله عليه السلام: «تدع الصلاة أيام أقرائها» ونحوه، فلاحظ وسائل الشيعة، ج٣، ص ٥٣٨ و ٥٣٩، الباب ٣ من أبواب الحيض، الحديث: ٤

«٣» قوانين الأُصول، ج١، ص٤٨

المراد منها الفاسدة، لزم عدم صحّة النهي عنها، لعدم قدرة الحائض على الصحيحة منها.

وفيه: أنّ الاستعمال أعمّ من الحقيقة [١].

مع أنّ المراد في الرواية الأُولىٰ [٢] هو خصوص الصحيح، بقرينة أنّها ممّا بُني عليها الإسلام.

ولا ينافي ذلك [٣] بطلانُ عبادة منكري الولاية،

النهي، إذ المفروض عدم تمشّي الصلاة الصحيحة من الحائض، فلا تقدر عليها، ومن المعلوم اعتبار القدرة في متعلّق النهي كالأمر، وبدونها لا يصحّ النهي، فعلى القول بالوضع للصحيح يمتنع النهي، فلابدّ من الوضع للأعمّ ليصحّ النهي عنها، فهذه الرواية تدل على الوضع للأعمّ.

١) إذ لم تثبت حجّية أصالة الحقيقة مطلقاً ولو مع العلم بالمراد والشك في كونه معنىً حقيقياً، وإن نُسِب القول بحجيتها مطلقاً إلى السيد علم الهدى قدس سره، فكون الأصل في الاستعمال الحقيقة غير ثابت، والمفروض أنّ الاستدلال مبنيّ على ذلك.

٢) هذا الجواب مختصّ بالرواية الأُولىٰ، وحاصله: منعُ استعمال لفظ «الصلاة» وغيرها في تلك الرواية في الأعم، بل قامت القرينة ـ وهي بناءُ الإسلام على الخمس ـ على الاستعمال في خصوص الصحيحة، فلا وجه للاستدلال بها على الوضع للأعمّ. فالجواب عن الرواية الأُولىٰ يكون من وجهين:

أحدهما: كون الاستعمال أعمّ من الحقيقة، وهو مشترك بينها وبين غيرها من الروايات.

ثانيهما منع استعمال ألفاظ العبادات في الأعمّ، وهو مختصّ بها ولا يعمّ سائر الروايات.

٣) يعني: ولا ينافي إرادةَ خصوص الصحيح من العبادات المذكورة في الرواية

إذ لعلّ [١] أخذهم بها [٢] إنّما كان بحسب اعتقادهم لا حقيقةً، وذلك [٣] لا يقتضي استعمالها في الفاسد أو الأعمّ. والاستعمالُ [٤] في قوله عليه السلام: «فلو أنّ أحداً صام نهاره ... الخ» كان كذلك ـ أي بحسب اعتقادهم ـ أو للمشابهة [٥] والمشاكلة.

بطلانُ عبادة منكري الولاية، غرضه من ذلك، دفعُ توهمٍ.

أمّا التوهّم فحاصله: أنّ دعوىٰ إرادة خصوص الصحيح ـ بقرينة بناء الإسلام على الخمس ـ تنافي أخذَ الناس بالأربع، مع البناء على بطلان عبادة تاركي الولاية، إذ لا يمكن الجمع بين إرادة خصوص الصحيح، وبين فساد عباداتهم، كما لا يخفىٰ.

وأما الدفع، فسيأتي.

١) هذا دفع التوهّم المذكور، ومحصّله: منع استعمال ألفاظ العبادات ـ في رواية بناء الإسلام على خمس ـ في الأعمّ، بل في خصوص الصحيح، إذ الناس أخذوا بالأربع معتقدين بصحتها، فالألفاظ لم تستعمل إلّا في الصحيح، غاية الأمر أنّ تاركي الولاية أخطئوا في تطبيق الصحيح على عباداتهم.

٢) أي: بالأربع.

٣) يعني: وأخذُهم بالأربع بحسب اعتقادهم لا يقتضي استعمال الألفاظ في الفاسد أو الأعمّ حتىٰ تثبت دعوىٰ القائل بوضعها للأعم.

٤) حاصله: أنّ دعوىٰ الاستعمال في خصوص الصحيح وكون الخطأ في مقام التطبيق لا تختصّ بقوله عليه السلام في الرواية الأُولىٰ: «فأخَذَ الناس بأربع» بل تعمّ غيره مثل قوله عليه السلام في تلك الرواية أيضاً: «فلو أنّ أحداً صام نهاره ... الخ» فإنّ صوم الفاقد للولاية وإن كان فاسداً، إلّا أنّ إطلاق «الصوم» عليه إنّما هو لاعتقاده الصحة، فالمستعمل فيه هو الصحيح، غاية الأمر أنّه وقع الخطأ في التطبيق كما تقدّم.

٥) معطوف على قوله: «كذلك» فيكون الاستعمال في الفاسد مجازاً بعلاقة

وفي [١] الرواية الثانيـة الإرشاد [النهي [٢] للإرشاد] إلى عـدم القدرة

المشابهة الصورية.

فالمتحصل: أنّ هذه الرواية لا تدل على وضع ألفاظ العبادات للأعم.

١) معطوف على قوله:« في الرواية » لكن العبارة على هذا لا تخلو عن حزازة، إذ مقتضىٰ هـذا العطف هو أن يقـال:« مع أنّ المراد فـي الرواية الأُولىٰ [*] النهي للإرشاد » وهذا كما ترىٰ.

[ولا تستقيم العبارة حتى بناءً على ما في طبعة آل البيت عليهم السلام من قوله:« وفي الرواية الثانية الإرشاد » إذ لم يتقدم في الرواية الأُولىٰ النهي حتى يكون للإرشاد في الثانية.]

فحقُّ العبارة أن تكون هكذا:« مـع أنّ المراد فـي الرواية الثانيـة أيضاً هو خصوص الصحيح، لأنّ النهي للإرشاد ... الخ ».

وكيف كان، فغرضه من ذلك: ردّ الاستدلال بالرواية الثانية على الوضع للأعم، بتقريب: أنّ الصلاة قد استعملت في صلاة الحائض الفاسدة قطعاً.

ومحصل الرد: أنّ الصلاة لم تستعمل إلّا في الصحيحة، لأنّ النهي للإرشاد إلى مانعية الحيض، كالنهي عن لبس « ما لا يؤكل لحمه » في الصلاة في كونه إرشاداً إلى المانعية، ومن المعلوم أنّ المانعية ملحوظة في الصحيحة دون الفاسدة. وليس النهي مولوياً حتىٰ يقال: إنّ الصلاة الصحيحة مع النهي غير مقدورة، فلابدّ من إرادة الفاسدة حتىٰ لا يلغو النهي.

[٢] المراد بالنهي ما يستفاد من الأمر بترك الصلاة في القُرء.

---

[*] كذا في المخطوطة، ولعلّ المناسب تبديل الأُولىٰ بالثانية، إذ لا نهي في أخبار أركان الإسلام، حتى يؤخذ بظاهره أو يحمل على الإرشاد.

على الصلاة، وإلّا [١] كان الإتيان بالأركان وسائر ما يعتبر في الصلاة ـ بل بما يسمّىٰ في العرف بها، ولو أخلّ بما لا يضرُّ الإخلال به بالتسمية [٢] عرفاً ـ محرّماً على الحائض ذاتاً وإن لم تقصد به القربة [٣].

ولا أظن أن يلتزم به المستدل بالرواية، فتأمّل جيّداً [٤].

ومنها: أنّه لا شبهة في صحة تعلق النذر وشبهه [٥] بترك الصلاة في

---

١) أي: وإن لم يكن النهي للإرشاد إلى المانعية لَزِم من كون النهي مولوياً حرمةُ الصلاة ذاتاً على الحائض، كما ذهب إليه بعض.

٢) متعلق بقوله: «يضر» وقوله: «محرماً» خبرُ «كان الإتيان».

٣) لامتناع قصد القربة بما يكون منهيّاً عنه بالنهي المولوي الكاشف عن المفسدة الموجبة للمبغوضية المنافية للمحبوبية والمقربية، والنهي المولوي يكشف عن كون متعلقه ذا مفسدة وحراماً ذاتياً، ولا يظن من المستدل بالرواية الالتزام بالحرمة الذاتيّة.

٤) لعلّه إشارة إلى: أنّه لا محذور في الالتزام بالحرمة الذاتيّة للعبادة على الحائض كما اختاره المصنف على ما هو ببالي في كتابه شرح التبصرة «١».

فالعمدة في الجواب عن الاستدلال بهذه الرواية هي: دعوىٰ ظهور خطاب «دعي الصلاة أيام أقرائك» في المانعية، كما ثبت ذلك في أمثال هذا النهي.

٥) كالعهد واليمين، ومحصّل هذا الوجه الّذي استدل به الأعمّي هو: أنّه

«١» شرح التبصرة، الشذرة الثالثة، كتاب الدماء، ص٦٢

[قال ﷺ بعد بيان وجهي الحرمة الذاتية والتشريعية: «قلت: لا يذهب عليك أنّ متعلّق الحرمة التشريعية هو في الحقيقة أمرٌ جناني، وهو البناء على أنّه مأمورٌ به، لا نفس الأفعال الخارجية، بل هي على ما كانت عليه من الحكم، فلا يعاقب عليها، بل على ذلك الأمر الجناني. وظاهر الأخبار كون الحرمة أو نفي الجواز والحلية متعلقةً بنفس الأفعال، كما أشرنا إليه، وأنّها بنفسها تكون مبغوضةً للشارع في الحال كما كانت محبوبةً كذلك في غير هذا الحال».]

مكانٍ تكره فيه، وحصول الحنث بفعلها، ولو كانت الصلاةُ المنذور تركها خصوصَ الصحيحة، لا يكاد يحصل به [١] الحنث أصلاً، لفساد الصلاة المأتي بها لحرمتها [٢]، كما لا يخفىٰ. بل يلزم المحال[٣]، فإنّ النذر[٤] حسب الفرض قد تعلق

لا شبهة في صحة تعلق النذر ونحوه بترك الصلاة في الأمكنة التي تكره فيها الصلاة كالحمام والمقابر وغيرهما، كما لا شبهة في تحقق الحنث بإتيان الصلاة في تلك الأمكنة. ومن تسلُّم هاتين المقدمتين نستكشف كون الصلاة اسماً للأعم من الفاسد، إذ لو كانت اسماً لخصوص الصحيح لزم منه إشكالان:

الأوّل: عدم تحقق الحنث، لعدم القدرة على إتيان الصلاة الصحيحة في تلك الأمكنة بعد صيرورتها بسبب النذر منهياً عنها وفاسدةً، لاقتضاء النهي عن العبادة فسادها، مع أنّ المسلّم حصول الحنث بفعلها في تلك الأمكنة، فلابدّ أن تكون الصلاة اسماً للأعم.

١) أي: بفعل الصلاة.

٢) الناشئة من النذر، لأنّ النذر أوجب النهيَ عن الصلاة في الأمكنة المكروهة، وقد ثبت في محله: اقتضاء النهي عن العبادة لفسادها.

٣) هذا هو الإشكال الثاني، وحاصله: أنّ الصلاة إن كانت اسماً لخصوص الصحيح يلزم المحال، ضرورة أنّ الصلاة المنذور تركها هي الصحيحة، وبالنذر صارت محرّمةً وفاسدة، فلا يمكن فعلُها على وجه صحيح، فينحل النذر، لخروج الصلاة بسبب هذا النهي المفسِد للعبادة عن متعلق النذر ـ وهو خصوص الصحيح ـ فيلزم من وجود النذر عدمه.

٤) هذا تقريب المحالية وقد عرفته مفصّلاً.

والحاصل: أنّه من تسلُّم الأمرين ـ وهما صحة النذر، وحصول الحنث ـ يستفاد كون الصلاة اسماً للأعم، وإلّا يلزم أن يكون موجوداً ومعدوماً في زمان واحد، وهو محال.

بالصحيح منها [١]، ولا تكاد تكون معه [٢] صحيحة، وما يلزم من فرض وجوده عدمُه محال.

قلت: لا يخفىٰ أنّه لو صحّ ذلك [٣] لا يقتضي إلّا عدم صحة تعلق النذر

---

١) أي: من الصلاة.

٢) أي: مع النذر المذكور، حاصله: أنّه لا يمكن بقاء الصلاة الصحيحة ـ المنذور تركها في الأمكنة المكروهة ـ على صحتها بعد تعلق النذر بها.

وأمّا بناءً على الأعم، فلا يلزم شيءٌ من الإشكالين المتقدمين، لكون متعلق النذر حينئذٍ نفسَ الطبيعة الجامعة بين الصحيح والفاسد، ومن المعلوم أنّ انتفاء أحد الفردين ـ وهو الصحيح ـ بسبب النهي الناشئ عن النذر لا يوجب انتفاء الطبيعة، فيحصل الحنث بالصلاة الصحيحة لولا النذر.

ولا يخفىٰ أنّ المحقق القمي جَعَل هذا الوجه مؤيِّداً للقول بالأعم، فقال: «وممّا يؤيِّد كونها أسامي للأعم: أنه لا إشكال عندهم في صحة اليمين علىٰ ترك الصلاة في مكان مكروه أو مباح مثلاً، وحصول الحنث بفعلها، ويلزمهم علىٰ ذلك المحال، لأنّه يلزم حينئذٍ من ثبوت اليمين نفيها ... الخ» فلاحظ كلامه «١».

٣) يعني: ذلك الاستدلال، وحاصل جواب المصنف ﷺ عن هذا الاستدلال هو: أنّ تعلق النذر بالصحيح وإن كان يستلزم الإشكالين المتقدمين، لكن ليس مقتضاه وضعَ اللفظ شرعاً للأعم كما هو المدّعىٰ، إذ لو فرض وضع اللفظ له وقَصَدَ الناذرُ خصوصَ الصلاة الصحيحة لم ينعقد النذر أيضاً، فامتناع نذر الصلاة الصحيحة لا يكشف عن الوضع للصحيح أصلاً.

وإن كان غرض المستدل إثباتَ الوضع للأعم بسبب الاستعمال فيه في باب

«١» قوانين الأُصول، ج١، ص٥١

بالصحيح، لا عدم وضع اللفظ له شرعاً.

مع أنّ الفساد [١] من قِبَل النذر لا ينافي صحةَ متعلقه، فلا يلزم من فرض وجودها عدمُها [٢].

النذر استناداً إلىٰ كون الأصل في الاستعمال الحقيقة، ففيه ما مرّ مراراً: من أنّ الاستعمال أعم من الحقيقة.

١) هذا جواب آخر عن الدليل المذكور، وحاصله: أنّ الصلاة في الأمكنة المكروهة قبل تعلق النذر صحيحة، ولذا لو أتىٰ بها قبل انعقاد النذر صحّت بلا إشكال، والفسادُ الناشئ عن النذر لا يمكن دخله في موضوعه، لتأخره عنه رتبة، فالنذر لا يتعلّق إلّا بتلك الصلاة الصحيحة المتقدمة رتبةً على النذر، فلا يلزم المحال، إذ المراد بصحة الصلاة المنذورة صحتُها قبل النذر، وإن صارت فاسدةً بالنذر، فيتحقق الحنث بإتيان الصحيحة لولا النذر.

نعم، لا يتحقق الحنث بإتيان الفاسدة من غير ناحية النذر، كاختلال شرطٍ من شرائطها من الطهارة وقصد القربة وغيرهما.

والحاصل: أنّ الاستحالة التي ادّعاها القائلُ بالأعم ـ على تقدير الوضع للصحيح ـ إنّما تلزم إذا كان المنذور تركَ الصلاة الصحيحة مطلقاً يعني حتىٰ بعد تعلق النذر بها، لما تقدم في وجهه. أمّا إذا كان المنذور ترك الصلاة الصحيحة قبل تعلق النذر وإن صارت فاسدةً بعد تعلقه، فلا يستلزم المحال.

وسيأتي استدراك المصنف ﷺ لهذه الصورة بقوله: «نعم لو فرض ... الخ». وبهذا الجواب يظهر وجه اندفاع الاستحالة التي ادّعاها القائل بالأعم على تقدير الوضع للصحيح، لاستعمال الصلاة في الصحيحة لولا النذر.

٢) الضميران راجعان إلى «الصحة» ووجه عدم اللزوم: أنّ المراد بالصحة هو الصحة قبل تعلق النذر، والفسادُ الناشئ عن النذر لا يؤثّر في متعلّقه حتىٰ يوجب

ومن هنا [١] انقدح: أن حصول الحنث إنّما يكون لأجل الصحة لولا تعلقه [٢]. نعم [٣] لو فرض تعلقه [٤] بترك الصلاة المطلوبة بالفعل (*) لكان منعُ حصول الحنث بفعلها بمكانٍ [٥] من الإمكان.

بقي أُمور:

الأوّل [٦]: أنّ أسامي المعاملات إن كانت موضوعةً

انحلاله، وإذ لا يعقل أن يكون أثر الشيء رافعاً لذلك الشيء، لاستحالة رفع المعلول لعلته، فلا يعقل ارتفاع النذر بالفساد الناشئ من قِبَله، كما لا يخفىٰ.

١) يعني: ومن كون الصحة المقصودة في النذر هي الصحة السابقة على النذر.

٢) أي: تعلق النذر.

٣) هذا استدراك علىٰ قوله: «ومن هنا انقدح» وحاصله: أنّ منع حصول الحنث في محله إذا كان المنذور تركَ الصلاة الصحيحة بالفعل، يعني: الصحة بقول مطلق ولو بعد تعلق النذر، بداهة عدم القدرة على فعل الصلاة الصحيحة بالفعل مع فرض صيرورتها بسبب النذر منهيّاً عنها، كما تقدم سابقاً.

٤) أي: تعلق النذر.

٥) خبرُ «لكان» يعني: فقول المستدل: «أنه لا شبهة في حصول الحنث» ممنوع، والمفروض أنّ هذا كان أحد الأمرين اللّذين توقف عليه دليله على الوضع للصحيح.

وضع ألفاظ المعاملات

[٦] الغرض من عقد هذا الأمر التنبيه على أنّ نزاع الصحيح والأعم لا يختص

(*) أي ولو مع النذر، ولكن صحته كذلك مشكل، لعدم كون الصلاة معه صحيحة مطلوبة، فتأمّل جيِّداً.

للمسبّبات [١] فلا مجال [٢] للنزاع في كونها [٣] موضوعة للصحيحة أو للأعمّ [الأعم]، لعدم اتّصافها بهما [٤] كما لا يخفىٰ، بل بالوجود تارةً وبالعدم أُخرىٰ.

وأمّا إن كانت موضوعةً للأسباب، فللنزاع فيه [٥] مجال [٦]، لكنه لا يبعد دعوىٰ كونها [٧] موضوعةً للصحيحة أيضاً [٨]، وأنّ الموضوع له هو العقد المؤثر

بالعبادات، ويجري في ألفاظ العقود والإيقاعات كالبيع والإجارة والطلاق ونحوها. بناءً على وضع أساميها للأسباب دون المسبّبات. ولا وجه لاختصاص النزاع بالعبادات من جهة كون ماهياتها مخترعة شرعية. كما سيظهر إن شاء الله تعالىٰ.

١) كالزوجية والملكية، والحرية والرقية، وغيرها من الاعتباريات المترتبة على العقود والإيقاعات.

٢) لأنّه ـ بناءً علىٰ كون ألفاظ المعاملات أسامي للمسببات ـ لا يتصور فيها نزاع الصحيح والأعم، حيث إنّ المسببات كالملكية ونحوها أُمور بسيطة دائرة بين الوجود والعدم، وليست مركّبات حتىٰ يتصف التامُّ والناقصُ منها بالصحّة والفساد.

٣) أي: كون أسامي المعاملات.

٤) أي: لعدم اتصاف المسببات بالصحّة والفساد، لما عرفت آنفاً من بساطتها، بل هي تتصف بالوجود تارةً والعدم أُخرى، فالملكية مثلاً إمّا موجودة وإمّا معدومة، ولا معنىٰ لاتصافها بالصحّة والفساد.

٥) أي: في كونها موضوعةً للصحيحة أو الأعم.

٦) لكون الأسباب ـ كالبيع المركّب من الإيجاب والقبول وغيرهما ـ مركّباتٍ، فيمكن اتصافها بالصحّة تارةً إذا استجمعت جميعَ الأجزاء والشرائط، وبالفساد أُخرىٰ إذا لم تكن.

٧) أي: كون أسامي المعاملات.

٨) يعني: كألفاظ العبادات، وحاصله: أنّ المختار في المعاملات هو المختار في

لأثر كذا شرعاً وعرفاً. والاختلافُ [١] بين الشرع والعرف فيما يعتبر [٢] في

العبادات، فكما أنّ ألفاظ العبادات موضوعةٌ لخصوص الصحيحة، فكذلك ألفاظ المعاملات، فإنّها أسامٍ للعقود الصحيحة ـ أي المؤثِّرة ـ كالبيع، فإنّه اسم لخصوص ما هو المؤثر في الملكية. وكالنكاح، فإنّه اسم لخصوص ما هو المؤثر في علقة الزوجية، وهكذا سائر العقود.

وبالجملة: فألفاظ المعاملات وُضِعت لما هو المؤثِّر ـ واقعاً ـ في الآثار المرغوبة منها، من دون تفاوتٍ في ذلك بين العرف والشرع.

١) مبتدأٌ، خبره «لا يوجب» وهذا دفع لما قد يتوهم: من أنّه كيف يكون معنىٰ العقد هو الصحيح بنظر كلٍّ من الشرع والعرف؟ مع أنّ الشرع قد خالف العرف في بعض الموارد كبيع الصبي المميز، فإنّه صحيح بنظر العرف وفاسد بنظر الشرع، وهكذا سائر العقود. وهذا دليل على عدم كون الصحة عند الشرع والعرف بمعنىً واحد، بل يدل على أنّ ألفاظ المعاملات أسامٍ للصحيحة شرعاً وللأعم عرفاً، وليست موضوعةً للصحيح شرعاً وعرفاً، هذا حاصل التوهم.

وقد دفعه المصنف ﷺ بأنّ هذا الاختلاف بين الشرع والعرف لا يرجع إلى الاختلاف في المعنىٰ، حتىٰ يقال: إنّ المعاملات أسامٍ للصحيحة شرعاً وللأعم عرفاً، بل يكون الاختلاف في محقّق الصحيح ومصداقه، فالشارع يخطِّئ العرف فيما يراه صحيحاً، وينبِّهه على أنّ الشيء الفلاني دخيل في العقد المؤثر، ولو كان العرف ملتفتاً إلى دخل ذلك في صحة العقد لَما خالف الشرع، فالعرف قد يشتبه في تطبيق الصحيح الواقعي ـ الّذي هو الموضوع له ـ على ما لا يكون مؤثراً واقعاً، والشارع ينبِّهه على خطئه، فالصحيح شرعاً هو الصحيح عرفاً، فلا يكون الأوّلُ أخصّ من الثاني.

٢) كبلوغ المتعاقدين والقبض في بعض العقود، وغير ذلك.

تأثير العقد، لا يوجب الاختلافَ بينهما [١] في المعنىٰ، بل [٢] الاختلافَ في المحقِّقات والمصاديق، وتخطئةَ [٣] الشرع العرفَ في [٤] تخيُّل كون العقد بدون ما اعتبره

---

١) أي: بين الشرع والعرف، لكون المؤثِّر واقعاً ـ الّذي هو المسمّىٰ ـ واحداً.

٢) يعني: بل يوجب الاختلاف بين الشرع والعرف الاختلاف في المحقِّقات دون المعنىٰ الموضوع له (*).

٣) معطوف على «الاختلافَ في المحقِّقات» يعني: أنّ الاختلاف بين الشرع والعرف يوجب الاختلاف في المحقِّق، ويوجب تخطئةَ الشرع العرفَ في تخيل كون العقد المؤثِّر واقعاً ـ بدون ما اعتبره الشارع في تأثيره ـ محقّقاً ومصداقاً لِما هو المؤثر، فيكون التخطئة في التطبيق لا في نفس المعنىٰ.

٤) متعلق بقوله: «وتخطئة».

(*) الظاهر أنّ الاختلاف بينهما إنّما هو في نفس المعنىٰ الموضوع له لا في محقّقاته، ضرورة أنّ العرف يرىٰ عدم دخل البلوغ أو القبض في المجلس مثلاً في بعض العقود في مفهوم البيع وغيره، والشارع يرىٰ دخلهما فيه، فلا محيص عن كون الاختلاف في نفس المعنىٰ لا في المصداق. فحينئذٍ يكون العقد العرفي أعمّ من الشرعي بناءً علىٰ كون ألفاظ المعاملات أسامي لخصوص الصحيح.

وأمّا بناءً على كونها أسامي للأعم ـ كما لا يبعد ذلك ـ فلا يكون العرفي أعمّ من الشرعي، بل كلاهما موضوعان للأعم من الصحيح والفاسد. ولا ينافي الوضع للأعم تبادر الصحيحة منها، لأنّ التبادر المثبت للوضع لا بدّ أن يستند إلى حاقِّ اللفظ، وذلك غير ثابت هنا، ومع الشك في كونه مستنداً إلى حاقِّ اللفظ أو الإطلاق لا يكون أمارةً على الوضع، وإجراء أصالة عدم القرينة لا يجدي في أمارية التبادر، كما تقدم في بحثه.

في تأثيره محقّقاً لِما هو المؤثر، كما لا يخفىٰ، فافهم [١].

الثاني [٢]: أنّ كون ألفاظ المعاملات أسامي للصحيحة لا يوجب إجمالها

---

١) لعلّه إشارة إلى: أنّ الاختلاف في المصداق مبنيٌّ على أن يكون هناك مفهوم مبيّن عند الشرع والعرف، وهذا غير ظاهر، لقوة احتمال كون الاختلاف بينهما في نفس المفهوم، فلا مجال حينئذٍ للتخطئة في المصداق، فتدبّر.

٢) الغرض من عقد هذا الأمر: دفع إشكال أُورد على القائلين بالصحيح في المعاملات. أمّا الإشكال فحاصله: أنّه ـ بناءً على هذا القول ـ تكون ألفاظ المعاملات مجملة، فلا يصح التمسك بإطلاق أدلتها، مع وضوح استقرار ديدنهم على التمسك بإطلاقها عند الشك في اعتبار شيءٍ في المعاملة.

وأمّا الدفع، فمحصله: أنّه فرق واضح بين العبادات والمعاملات، حيث إنّ العبادات ـ بناءً على الوضع للصحيح ـ ماهيات مخترعة شرعية غير معلومة للعرف، فمع عدم معرفة تلك الماهيات لا يصح التمسك بالإطلاق، لكون الشك في الموضوع الّذي لا يتصور معه الإطلاق، كما لا يخفىٰ.

وهذا بخلاف المعاملات، فإنّها أُمور عرفية وليست مخترعةً شرعيةً، والأدلة الشرعية كقوله تعالىٰ: ﴿أحل الله البيع﴾ ونحوه إمضائية لا تأسيسية، والممضىٰ هو المعاملة العرفية، فالشارع لم يخترع مفهومَ المعاملة حتىٰ يكون مجملاً، ويرجع الشك فيه إلى موضوع الإطلاق كي لا يمكن التمسك به، بل زاد على المعاملة العرفية قيوداً لا ترتبط بالمفهوم، فإذا كان الشارعُ في مقام البيان صحّ التمسك بالإطلاق إذا شك في شرطية شيءٍ في تأثير المعاملة العرفية.

وعلى هذا، فلا يلزم إجمال الخطاب، حتىٰ لا يجوز التمسك بالإطلاق بناءً على كون ألفاظ المعاملات أسامي للصحيح، كما يلزم ذلك في العبادات بناءً على كونها

ـ كألفاظ العبادات ـ كي لا يصحّ التمسك بإطلاقها عند الشك في اعتبار شيءٍ في تأثيرها شرعاً، وذلك [١] لأنّ إطلاقها ـ لو كان مسوقاً في

أسامي للصحيحة، لما عرفت من إجمال معنىٰ الصحيح في العبادات الموجب لعدم جواز التمسك بالإطلاق، ووضوح معنىٰ الصحيح في المعاملات، لكونه عرفيّاً والإمضاءِ الشرعي وارداً عليه من دون تصرف للشارع في المفهوم العرفي (*).

١) تعليل لقوله: «لا يوجب إجمالها» ودفع لإشكال الإجمال على القول بالصحيح.

(*) لا يخفىٰ أنّه ـ بناءً على كون ألفاظ المعاملات أسامي شرعاً لخصوص الصحيحة ـ لا محيص عن دخل الأُمور التي جعلها الشارع شروطاً للتأثير في معنىٰ المعاملة، فحينئذٍ يختلف معناها عرفاً وشرعاً، ولا يمكن التمسك بالإطلاق، لعدم إحراز موضوعه وهو الصحيح.

نعم لا بأس بالإطلاق المقامي ـ بعد إحراز كونه في مقام البيان، وبيّن دخل أُمور في المعاملة ـ كما تقدم نظيره في العبادات بناءً على وضعها للصحيحة، إذ عدم البيان حينئذٍ مخلٌّ بالغرض، هذا.

والحقُّ أن يقال: إنّ أدلة المعاملات لا يستفاد منها أزيد من كونها إمضاءً للمعاملات العرفية، ولم يستعمل الشارع ألفاظها إلّا في مفاهيمها العرفية من دون تصرفٍ منه فيها، ودخل القيود في تأثيرها شرعاً إنّما استفيد من دوالٍّ أُخرىٰ، وليست مقوِّمة لمفاهيمها، فقوله تعالى: ﴿ أحل الله البيع ﴾ وكذا ما دل على عدم نفوذ بيع المنابذة والربا، وقوله ﷺ: «الصلح جائز» وغير ذلك من أدلة المعاملات لا يفهم منه ـ كالماء والحنطة والخمر والخل وغيرها ممّا أُخذ في الأدلة موضوعاً للحكم ـ إلّا مفهومه العرفي، فإنّ الشارع لم يتصرف في هذه الموضوعات، بل جعلها بمفاهيمها العرفية موضوعاتٍ للأحكام. فلا فرق بين ﴿ أحل الله البيع ﴾ وغيره من

مقام البيان [١] ـ يُنزّل [٢] على أنّ المؤثّر عند الشارع هو المؤثر عند أهل العرف، ولم يعتبر في تأثيره عنده [٣] غير ما اعتبر فيه عندهم [٤]، كما ينزّل عليه [٥] إطلاق كلام غيره، حيث إنّه [٦] منهم. ولو اعتبر [٧] في تأثيره ما شكّ في اعتباره، كان عليه البيان ونصب القرينة عليه، وحيث لم ينصب بانَ عدمُ اعتباره عنده أيضاً [٨].

---

١) هذا شرط التمسك بالإطلاق، إذ لو كان في مقام الإهمال أو الإجمال فلا يصح التمسك به.

٢) إذ لو كان المؤثِّر عنده غيرَ ما هو المؤثر عند العرف لَكان عليه البيان، وإلّا لأخلّ بالغرض، فمقتضى الإطلاق المقامي هو الرجوع إلى ما يراه العرف مؤثِّراً.

٣) يعني: في تأثير المؤثر العرفي عند الشارع.

٤) أي: غير ما اعتبر في المؤثِّر عند العرف.

٥) أي: كما يُنزّل علىٰ المؤثِّر عند العرف إطلاقُ كلام غير الشارع.

٦) يعني: حيث إنّ الشارع من العرف، فينزّل كلامُه على ما عند العرف.

٧) هذا تقريب التمسك بالإطلاق، يعني: ولو اعتبر الشارع شيئاً في تأثير المؤثِّر العرفي كان عليه البيان، لأنّه في مقامه.

٨) يعني: ظهر عدم اعتبار ما شكّ في اعتباره عند الشارع، كعدم اعتباره عند العرف. ووجه ظهور عدم دخله شرعاً في مؤثِّريته هو الإطلاق.

أدلة إمضاء المعاملات وعدمه، وبين أدلة حلية الماء والحنطة وحرمة الخمر والخنزير في كون الموضوع في الجميع عرفياً، وعدم التصرف الشرعي فيه أصلاً، فالموضوع في أدلة الإمضاء وعدمه واحد، وهو المنسبق إلى أذهان العرف.

ولذا [١] يتمسكون بالإطلاق في أبواب المعاملات مع ذهابهم إلىٰ كون ألفاظها [٢] موضوعةً للصحيح.

نعم [٣] لو شك في اعتبار شيءٍ فيها عرفاً، فلا مجال للتمسك بإطلاقها في عدم اعتباره، بل لا بدّ من اعتباره، لأصالة عدم الأثر بدونه [٤]، فتأمّل جيداً.

الثالث [٥]: أنّ دخل شيءٍ وجودي أو عدمي في المأمور به:

---

١) أي: ولأجل كون المؤثِّر الشرعي هو العرفي من دون تفاوتٍ بينهما ـ إلّا فيما أُحرز فيه تخطئة الشارع للعرف ـ يتمسكون في المعاملات بإطلاقاتها، مع بنائهم على وضع ألفاظ المعاملات للصحيحة.

٢) أي: ألفاظ المعاملات.

٣) استدراك علىٰ جواز التمسك بالإطلاق، وحاصله: أنّ الشك في دخل شيءٍ في المعاملة على نحوين:

أحدهما: الشك في دخله في المعاملة العرفية، بأن يشك في صدق مفهوم المعاملة عرفاً على فاقد ذلك الشيء.

ثانيهما: الشك في دخله في تأثير المعاملة شرعاً مع صدق المفهوم العرفي بدونه.

فإن كان الشك على النحو الأوّل، فلا مجال للتمسك بالإطلاق، لعدم إحراز موضوعه وهو المعاملة العرفية، بل يرجع إلى استصحاب عدم ترتب الأثر. وإن كان على النحو الثاني، فلا بأس بالتمسك به.

٤) أي: بدون ذلك الشيء المشكوك فيه.

٥) غرضه من عقد هذا الأمر: التنبيه على ما يكون من الأجزاء والشرائط دخيلاً في المسمّىٰ بحيث ينتفي بانتفائه، وما لا يكون دخيلاً فيه بحيث لا ينتفي المسمّىٰ بانتفائه، بل يصدق ولو بدونه، وذلك ليتضح حال التفصيل الّذي التزم به

تارةً بأن يكون داخلاً فيما يأتلف منه [١] ومن غيره

بعضٌ في مسألة الصحيح والأعم من الذهاب إلى الصحيح في الأجزاء، وإلى الأعم في الشرائط.

توضيحه: أنّ كيفية دخل شيءٍ في المسمّىٰ مختلفة، بها يختلف صدق الاسم وعدم صدقه، وذلك لأنّ ما لَه دخل فيه قد يكون دخيلاً في الماهية، وقد يكون دخيلاً في الفرد. وعلى التقديرين: تارةً يكون الدخل بنحو الجزئية، وأُخرىٰ بنحو الشرطية، فالصور أربع:

الأُولىٰ: أن يكون دخيلاً في الماهية بنحو الجزئية، كتكبيرة الإحرام والركوع والسجود والتشهد، فإنّها أجزاء للصلاة، وكالتروك العشرة أو الزائدة عليها الدخيلة في ماهية الصوم بنحو الجزئية، بناءً على تفسيره بنفس هذه التروك.

١) يعني: يأتلف المأمور به من ذلك الشيء الوجوديّ أو العدمي (*) ومن غيره، وهذه هي الصورة الأُولىٰ.

(*) قد يستشكل في دخل العدم في المأمور به، بتقريب: أنّ العدم لا يؤثر في المصلحة، ومن المعلوم أنّ الجزء هو المؤثّر في المصلحة، فالعدم لا يصلح لأن يكون جزءًا للمأمور به، كما أنّ الشرط قد فُسِّر بأمر وجودي، فلا يصدق على العدمي.

وعليه، فالعدم لا يصلح للجزئية ولا للشرطية.

ولكن يمكن دفعه أوّلاً: بعدم كون المصلحة دائماً من المتأصلات، فيمكن أن تكون من الامور الاعتبارية، فتأمّل.

وثانياً ـ بعد تسليم تأصل المصلحة دائماً ـ: بعدم تسليم كون المصلحة في المأمور به، لإمكان كونها في نفس الأمر.

وثالثاً: بإمكان ترتب المصلحة على المركّب من وجودي وعدمي، لا العدم

وجُعِل [١] جملته متعلّقاً للأمر، فيكون جزءًا له وداخلاً في قوامه.

وأُخرىٰ [٢] بأن يكون خارجاً عنه، لكنه كان ممّا لايحصل الخصوصية

---

١) مبنيّاً للمفعول، معطوف على: « يأتلف ».

٢) هذه هي الصورة الثانية، وحاصلها: أنّ الشيء قد يكون خارجاً عن الماهية جزءًا لكنه داخل فيها شرطاً، كما إذا أُخذ في الماهية خصوصية لا تتحقق إلّا بذلك الشيء الدخيل شرطاً، وهذا يتصور على وجوه ثلاثة:

أحدها: أن تكون تلك الخصوصية ناشئةً عن أمرٍ يعتبر سبقه على الماهية المأمور بها، كالخصوصية المعتبرة في الصلاة الناشئة عن الطهارات الثلاث المتقدمة على الصلاة، بناءً على كون الطهارة هي نفس الأفعال، وأمّا بنـاءً على كونها هي الأثر الحاصل منها فتصير من الشرط المقارن.

ثانيها: أن تكون الخصوصيةُ ناشئةً عن أمرٍ يعتبر كونه لاحقاً للماهية المأمور

فقط، وإنّما الممتنع هو ترتب المصلحة على العدم المحض.

وأمّا في الشرط، فبأنّه مجرد اصطلاح، لأنّ الشرط حقيقةً هو ما لَه دخل في تأثير المقتضي بنحو من الأنحاء، سواء أكان وجودياً أم عدمياً، ولذا يعدّ عدمُ المانع شرطاً، فالشروط تارةً تكون وجودية وأُخرىٰ عدميـة، والممتنع تأثيره هو العدم المطلق لا المضاف، والمفروض كون الشرائط العدمية من الأعدام المضافة لا المطلقة.

ومن هنا يظهر حال الصوم بناءً على كونه نفس التروك، وأمّا بناءً على كونه الكفّ عن أُمورٍ خاصة فلا إشكال أصلاً، لكونه حينئذٍ أمراً وجودياً، كما لا يخفىٰ [١].

---

[١] هذا ما أفاده السيد الوالد ﷺ هنا، ولكنه عدل عنه في مباحث الأقل والأكثر، فلاحظ ج٧، ص٢٥٠

المأخوذة فيه بدونه، كما إذا أُخذ شيءٌ [١] ـ مسبوقاً أو ملحوقاً به [٢] أو مقارناً له [٣] ـ متعلّقاً [٤] للأمر، فيكون [٥] من مقدماته لا مقوِّماته [٦].

بها، كغسل المستحاضة في الليلة الآتية بالنسبة إلى صوم اليوم المقدّم عليها، فإنّ كون صوم المستحاضة مع الغُسل خصوصيةٌ مأخوذة في صومها ناشئةٌ عن الغُسل اللّاحق لليوم الّذي صامته. وكصلاة الاحتياط التي شك فيها بأحد الشكوك الموجبة لصلاة الاحتياط، فتأمّل.

ثالثها: أن تكون الخصوصيةُ ناشئةً من أمرٍ يعتبر كونه مقارناً للماهية المأمور بها كالستر والاستقبال، فإنّ المستورية ووقوع أجزاء الصلاة إلى القبلة خصوصيتان مأخوذتان في الصلاة، ناشئتان عن الستر والاستقبال المعتبر مقارنتهما للصلاة.

١) المراد بالشيء هو المأمور به، يعني: كما إذا أُخذ المأمورُ به مسبوقاً، وهذا هو الوجه الأوّل.

٢) أي: بالشيء الخارج عن ماهية المأمور به، وهذا هو الوجه الثاني.

٣) يعني: كما إذا أُخذ المأمور به مقارناً لذلك الشيء الخارج عن ماهية المأمور به، وهذا هو الوجه الثالث. وقد تقدمت أمثلة جميع هذه الوجوه الثلاثة.

[٤] متعلق بـ «أُخذ» يعني: أُخذ الشيء ـ كالصلاة ـ متعلقاً للأمر.

٥) هذه نتيجة ما ذكره في الأمر الخارج عن الماهية، وحاصلها: أنّ الشيء الخارج عن الطبيعة المأمور بها قد يكون مقدمةً لوجود الخصوصية المعتبرة في الماهية، فإنّ المقدمة تارةً تكون مقدمةً لوجود أصل الواجب، وأُخرى لوجود وصفه، فإنّ الصلاة المقيّدة بالطهارة تتوقف على إحدىٰ الطهارات الثلاث، ومن المعلوم أنّ المقدمة خارجة عن المأمور به، وليست مقوِّمةً له، كما تقدم.

٦) الضميران راجعان إلى «الشيء» وهو المأمور به، يعني: أنّ ذلك الخارج عن المأمور به يكون من مقدماته لا مقوِّماته.

وثالثةً [١]: بأن يكون ممّا يتشخّص به المأمور به، بحيث يصدق على المتشخص به عنوانُه [٢]، وربما يحصل له بسببه [٣] مزيّة أو نقيصة. ودخلُ هذا [٤] فيه [٥] أيضاً [٦] طوراً بنحو الشطرية،

---

١) هذه هي الصورة الثالثة أعني بها: كونَ ما لَه الدخل جزءًا للفرد الّذي ينطبق عليه الطبيعي المأمور به، وموجباً لتشخصه، كتثليث الذّكر وتخميسه، وغير ذلك من موارد التخيير بين الأقل والأكثر.

٢) أي: عنوان المأمور به.

٣) يعني: وربما يحصل للمأمور به ـ بسبب الشيء الموجب لتشخصه ـ مزّيةٌ، كإتيان الطبيعة بفردها المتشخص بالقنوت أو بتكرر الأذكار، أو بالأمكنة الراجحة. أو يحصل للمأمور به بسبب ذلك الشيء نقصٌ، كالتكتف بناءً على كراهته، وغيره ممّا يؤتي به من مكروهات الصلاة جزءًا للفرد (*). وقد لا يحصل للمأمور به بسبب جزء فرده لا مزية ولا نقص، كما إذا أتىٰ بالصلاة مثلاً في بيته.

٤) أي: ودخلُ ما يتشخص به المأمور به.

٥) أي: في المأمور به.

٦) يعني: كدخل ما يكون دخيلاً في نفس الماهية، في الانقسام إلى الجزئية والشرطية، يعني: أنّ الموجب لتشخص الفرد تارةً يكون جزءًا للفرد وأُخرىٰ يكون شرطاً له.

(*) ظاهر عبارة المصنف ﷺ: اعتبارُ وجود ما يحصل به النقص في المأمور به، وليس كذلك، إذ عدمه معتبر فيه، فوجودُ التكتف الموجب للنقصان ليس معتبراً في الصلاة، إذ لا معنىٰ لدخله فيها، فلا محالة يكون عدمه معتبراً فيها، فالعبارة لا تخلو عن مسامحة.

وأُخرىٰ [١] بنحو الشرطية، فيكون [٢] الإخلالُ بما لَه دخل

---

١) هذه هي الصورة الرابعة وهي: كون ما يوجب التشخص شرطاً لا جزءًا، والشرط قد يكون موجباً لمزيةٍ كالصلاة جماعةً أو في المسجد كما قيل.

ولعلّ الأولىٰ التمثيل بالأذان والإقامة، لعدم كونهما جزءًا للفرد مع إيجادهما مزيةً.

وقد يكون موجباً لنقصانه كالصلاة في الحمّام، وغيره من الأمكنة التي تكره فيها الصلاة.

٢) بعد أن تعرّض المصنفُ ﷺ للصور الأربع المذكورة شَرَعَ في بيان أحكامها، ومحصل ما أفاده في ذلك: أنّ الإخلال بما يكون دخيلاً في نفس الماهية ـ سواء أكان جزءًا أم شرطاً ـ يوجب الفساد، لعدم تحقق المسمّىٰ حينئذٍ، إذ الدخيل في الماهية ليس إلّا دخيلاً في المسمّىٰ، فلا ينبغي التفصيل في الإخلال بالمسمّىٰ بين جزء الماهية وشرطها، ذهاباً إلى الصحيح بالنسبة إلى الأجزاء، وإلى الأعم بالنسبة إلى الشرائط كما قيل.

بخلاف الإخلال بما لَه دخلٌ في تشخص المأمور به، سواء أكان جزءًا أم شرطاً، والسِّر في ذلك: أنّ الإخلال به ليس إخلالاً بنفس الماهية، بل بالخصوصية التي لا يقدح انتفاؤها، إذ المفروض إمكان وجود الماهية بخصوصيةٍ أُخرىٰ، مثلاً انتفاءُ خصوصيةِ كونِ المكان مسجداً لا يوجب انتفاءَ طبيعة الصلاة مطلقاً حتىٰ في غير المسجد.

والحاصل: أنّ الموجب لانتفاء الماهية التي تدور التسمية مدارها هو: انتفاء جزئها أو شرطها، دون جزء الفرد أو شرطه، لإمكان وجود الماهية بخصوصيةٍ أُخرىٰ، فانتفاءُ ما لَه دخل جزءًا أو شرطاً في الفرد لا يوجب إلّا انتفاء ذلك الفرد.

بأحد النحوين [١] في حقيقة المأمور به وماهيته [٢] موجباً [٣] لفساده لا محالة. بخلاف ما له الدخل في تشخصه وتحققه مطلقاً، شرطاً كان أو شطراً [شطراً كان أو شرطاً]، حيث [٤] لا يكون الإخلال به إلّا إخلالاً بتلك الخصوصية، مع تحقق الماهية بخصوصيةٍ أُخرى غيرِ موجبة لتلك المزية، بل كانت [٥] موجبةً لنقصانها، كما أشرنا إليه [٦] كالصلاة في الحمّام [٧].

ثم إنّه [٨] ربما يكون الشيء ممّا يندب

---

١) وهما الشطرية والشرطية.

٢) يعني: لا في تشخصه وفرديته.

٣) خبرُ قوله: « فيكون الإخلال ».

٤) تعليل لعدم كون الإخلال بما لَه دخل في التشخص موجباً لفساده.

٥) يعني: بل كانت الخصوصية الأُخرىٰ موجبةً لنقصان الماهية.

٦) أشار إليه بقوله في (ص ١٩٣): « وربما يحصل له بسببه مزية أو نقيصة ».

٧) وغيره من الأمكنة المكروهة للصلاة الموجبة لنقصان مصلحتها القائمة بنفس الطبيعة من حيث هي.

فتلخص ممّا ذكره المصنف ﷺ: أنّ الدخيل في التسمية هو جزءُ الماهية وشرطها دون جزء الفرد وشرطه، فلا وجه للتفصيل بين أجزاء الماهية وشرائطها بالذهاب إلى الصحيح في الأجزاء، وإلى الأعم في الشرائط، بل أجزاء الماهية وشرائطها على وزان واحد، لدخل كلٍّ منهما في التسمية.

٨) هذه صورة خامسة خارجة عن حيِّز الجزء والشرط، توضيحه: أنّه قد يكون شيءٌ واجباً في واجب كلبس ثوبي الإحرام وتروك الإحرام بناءً على كونهما واجبين نفسيين في واجب وهو الإحرام، وكوجوب المتابعة في صلاة الجماعة بناءً

إليه فيه [١] بلادخلٍ له [٢] أصلاً ـ لا شطراً ولا شرطاً ـ في حقيقته [٣]، ولا في خصوصيته وتشخصه، بل له [٤] دخل ظرفاً

على كون وجوبها نفسياً كما نسب إلى المشهور، لا شرطياً كما نسب إلى بعض. ولازم هذا الوجوب عدم بطلان الصلاة بالإخلال به ولو عمداً، إذ المفروض كونه واجباً مستقلاً وإن كان ظرفه الصلاة. نعم الإخلال به يوجب الإثم، ولا يبطل الصلاة إلّا إذا استلزم بطلانها من جهة أُخرىٰ، كما إذا قلنا باقتضاء الأمر بالشيء للنهي عن ضده، فإنّ تركه والاشتغالَ بالصلاة يبطل ما يأتي به، لكونه منهياً عنه، فتبطل الصلاة من جهة النهي.

وقد يكون شيءٌ مستحباً نفسياً في واجب، كالقنوت وتكرير الأذكار في الصلوات الواجبة.

وقد يكون مستحباً في مستحب كاستحباب القنوت في الصلوات المندوبة.

١) أي: يندب إلى الشيء في المأمور به.

٢) أي: بلا دخلٍ لذلك الشيء أصلاً في المأمور به لا جزئياً ولا شرطياً.

٣) أي: في حقيقة المأمور به، ولا في خصوصيته وتشخصه.

٤) سوق الكلام يقتضي رجوع الضمير إلى: «الشيء الّذي يندب إليه في المأمور به» لكن لا محصّل له حينئذٍ، إذ معناه على هذا: أنّ لذلك الشيء دخلاً ظرفياً في مطلوبية نفسه، وهذا لا معنىٰ له، إذ الأمر بالعكس، فإنّ المأمور به شرط لمطلوبية ذلك الّذي ندب إليه. فلابدّ من إرجاع الضمير إلى المأمور به، يعني: أنّ للمأمور به دخلاً ظرفياً في مطلوبية ذلك الشيء، كالمتابعة في صلاة الجماعة، فإنّ وجوبها نفسي، وللصلاة دخل ظرفي في مطلوبيتها.

في مطلوبيّته [١] بحيث لا يكون مطلوباً إلّا إذا وقع في أثنائه [٢]، فيكون مطلوباً نفسياً [٣] في واجب أو مستحب، كما إذا كان مطلوباً كذلك [٤] قبل أحدهما [٥] أو بعده [٦]، فلا يكون الإخلالُ به [٧] موجباً للإخلال به [٨] ماهيةً ولا تشخصاً

---

١) أي: في مطلوبية ذلك الشيء الّذي ندب إليه.

٢) أي: في أثناء المأمور به.

٣) سواء أكان الشيءُ واجباً في واجبٍ، أم مستحباً في واجب أو مستحب، وقد تقدمت أمثلة الكل.

٤) أي: نفسياً.

٥) أي: قبل الواجب والمستحب، كالمضمضة والاستنشاق قبل الوضوء الواجب والمستحب، بناءً على عدم كونهما جزءًا منه.

٦) يعني: أو بعد أحدهما، ومحصل غرض المصنف ﷺ: تشبيه المطلوب النفسي ـ الّذي جُعل ظرفه واجباً أو مستحباً ـ بما وجب أو استحبّ قبل واجب أو مستحب أو بعد أحدهما، في عدم الارتباط. فكما لا ربط بين مطلوبية الواجب النفسي أو المستحب كذلك ـ قبل واجب أو مستحب أو بعد أحدهما ـ فكذلك لا ربط بين المطلوب النفسي وبين ظرفه الّذي يكون هو أيضاً مطلوباً نفسياً من واجب أو مستحب.

٧) أي: بالشيء الّذي ندب إليه في أثناء المأمور به.

٨) أي: بالمأمور به، غرضه بيان حكم هذا القسم الخامس، وهو الّذي يكون مطلوباً نفسياً في واجب أو مستحب، وحاصله: أنّ الإخلال بهذا المطلوب النفسي لا يوجب إخلالاً بالطبيعة المأمور بها ولا بفردها، إذ المفروض عدم دخله في شيءٍ

وخصوصيةً أصلاً.

إذا عرفت هذا [١] كله، فلا شبهة في عدم دخل ما ندب إليه في العبادات نفسياً في [٢] التسمية بأساميها [٣]، وكذا [٤] فيما لَه دخل في تشخصها مطلقاً [٥]. وأمّا ما لَه الدخل شرطاً [٦] في أصل ماهيتها،

منهما لا شطراً ولا شرطاً.

١) أي: ما ذكرناه من الاعتبارات الخمسة، وهي الدخل في الماهية جزءًا وشرطاً، والدخل في الفرد كذلك، وعدم الدخل أصلاً وهو القسم الخامس.

٢) متعلق بقوله: «دخل» يعني: لا شبهة في عدم دخل المطلوب النفسي ـ الّذي جُعل ظرفه العبادات ـ في تسميتها بأساميها، فإنّ ذلك أجنبي عن المسمّىٰ، لفرض عدم دخلٍ له في العبادة لا جزءًا ولا شرطاً.

٣) أي: بأسامي العبادات.

٤) يعني: وكذا لا شبهة في عدم الدخل في التسمية بالنسبة إلى ما لَه دخل في تشخص المأمور به، بأن يكون له دخلٌ جزئي أو شرطي في الفرد، فإنّ انتفائه لا يوجب انتفاءَ المسمّىٰ الّذي هو المأمور به، فظهر من الاعتبارات الخمسة حالُ ثلاثة أقسام:

أحدها: المطلوب النفسي المشروع في المأمور به.

ثانيها وثالثها: جزء الفرد وشرطه. وقد اتّضح حال هذه الأقسام الثلاثة من عبارات المصنف ﷺ، ولم يكن حاجة إلى إعادتها المنافية للإيجاز.

٥) يعني: تشخص العبادات مطلقاً، سواء أكان ما لَه الدخل جزءًا أم شرطاً.

٦) هذا هو القسم الرابع ـ وهو الدخل الشرطي في أصل الماهية ـ ومحصله:

فيمكن الذهاب أيضاً [١] إلى عدم دخله في التسمية بها [٢]، مع الذهاب [٣] إلى دخل ما لَه الدخل جـزءًا فيها [٤]، فيكون الإخلال بالجزء مُخلاً بها [٥]، دون الإخلال بالشرط [٦]. لكنك عرفت [٧] أنّ الصحيح اعتبارهما فيها [٨].

أنّه يمكن أن يقال بعدم دخله في التسمية، فانتفاؤه لا يوجب انتفاءَ المسمّىٰ، وإن قلنا بكون الجزء دخيلاً فـي المسمّىٰ، وأنّ انتفاءه موجب لانتفائه، ففرق بين جزء الماهية وشرطها، بدخل الأوّل في التسمية دون الثاني.

١) يعني: كشرط الفرد الّذي ليس دخيلاً في التسمية.

٢) أي: بأسامي العبادات.

٣) نَسب إلى الوحيد البهبهاني ﷺ ذهابه إلىٰ دخل جزء الماهية في التسمية دون شرط الماهية، لخروجه عن المسمّىٰ، فهو قائل في أجزاء الماهية بالصحيح وفي الشرائط بالأعم.

٤) أي: في التسمية.

٥) أي: بالتسمية.

٦) فإنّ الإخلال بالشرط ليس إخلالاً بالتسمية.

٧) يعني: في أدلة القائلين بالصحيح، حيث إنّه ذَكَرَ صحةَ سلب الصلاة مثلاً عن الفاسدة بالإخلال ببعض أجزائها أو شرائطها، والأخبارَ المثبِتة لبعض الآثار الظاهرة في كون الصحيح هو الجامع للأجزاء والشرائط معاً، فلاحظ.

٨) أي: اعتبار الجزء والشرط معاً في التسمية، لاعتبار كليهما في الصحة، فمختار المصنف هو كون ألفاظ العبادات موضوعةً لِمـا هو الواجد لجميع الأجـزاء والشرائط الدخيلة في الماهية لا التشخص.

الحادي عشر

الحق وقوع الاشتراك [١]، للنقل [٢] والتبادر [٣] وعدم [٤] صحة السلب

الاشتراك

١) إعلم: أنّه وقع الخلاف في إمكان الاشتراك اللفظي وعدمه، فمنهم من ذهب إلى استحالته مطلقاً، ومنهم من قال بإمكانه كذلك بدون وقوعه، ومنهم من فصّل بين القرآن وغيره، فمالَ إلى الاستحالة فيه دون غيره، ومنهم مَن التزم بإمكانه ووقوعه مطلقاً في القرآن وغيره، والمصنف ﷺ اختار هذا القول، واستدل عليه بوجوهٍ، كما في الفصول «١».

٢) هذا أوّل الوجوه وهو تنصيص اللغوي، وحاصله: أنّ أهل اللغة نقلوا الاشتراك في جملة من الألفاظ «كالقُرء» للطهر والحيض، و«المولىٰ» للسيد والعبد، و«العين» للباكية والجارية وغيرهما، و«البيع والشراء» لفعل الموجب والقابل، إلىٰ غير ذلك من الألفاظ المذكورة في الكتب اللغوية، وكما يكون نقل اللغويين متّبعاً في الألفاظ المتحدة المعاني، كذلك في الألفاظ المتعددة المعاني.

٣) هذا ثاني الوجوه، وحاصله: أنّ انسباق المعنيين أو المعاني إلى الذهن يدلّ على وضع اللفظ لهما أو لها، وإن لم يتعين المراد إلّا بالقرينة.

٤) هذا ثالث الوجوه، تقريبه: أنّه لا يصح سلب المعنيين أو المعاني عن اللفظ، فلا يصح أن يقال: «الذهب والفضة ليسا بعين» أو «الطهر والحيض ليسا بقُرء» إلىٰ غير ذلك من الألفاظ التي لا يصح سلبها عن المعنيين أو المعاني. وكذا يتبادر منها

«١» الفصول الغروية، ص٣١

بالنسبة إلى [١] معنيين أو أكثر للفظٍ واحد، وإن [٢] أحاله بعضٌ، لإخلاله [٣] بالتفهم المقصود من الوضع، لخفاء القرائن [٤]،

المعاني المتعددة، ومن المعلوم أنّ كُلّاً من التبادر وعدم صحة السلب علامة الحقيقة.

١) الجار متعلق بكل من التبادر وعدم صحة السلب معاً، بل لا يبعد تعلقه بالنقل أيضاً، يعني: أنّ كلّاً من النقل والتبادر وعدم صحة السلب حاصل في معنيين أو أكثر.

٢) كلمة «إن» وصلية، ولم أظفر بمن أحاله وإن كان ظاهر تعبير صاحب المعالم: «وقد أحاله شرذمة»[١] وجود القائل بالاستحالة. وليس المراد بالاستحالة هي الاستحالة الذاتيّة كاجتماع النقيضين وارتفاعهما، بل المراد بها الاستحالة العرضية المانعة عن الإمكان الوقوعي، كما يظهر من دليل الاستحالة الآتي.

٣) تعليل للقول باستحالة الاشتراك، وحاصله: أنّ الاشتراك ينافي حكمةَ الوضع وهي التفهيم وإبراز ما في الضمائر، وذلك لأنّ الاشتراك يوجب إجمال المعنىٰ المقصود للمتكلم وعدم دلالة اللفظ عليه، لأنّ نسبة الوضع إلى كلٍّ من المعنيين أو المعاني على حدٍّ سواء، فتبطل حكمة الوضع، فمنافاة الاشتراك لحكمة الوضع توجب عدم إمكانه الوقوعي الّذي أُريد بالاستحالة.

٤) تعليل للإخلال بالتفهم، يعني: أنّ الاشتراك مخلٌّ بالتفهم، لخفاء قرائن المراد (*).

(*) هذا التعليل أخص من المدّعىٰ، لاختصاصه بصورة خفاء القرائن،

«١» معالم الأُصول، ص ٣٣ (الحجرية)

لمنع [١] الإخلال أوّلاً، لإمكان الاتّكال على القرائن الواضحة، ومنع كونه [٢] مخلّاً بالحكمة ثانياً، لتعلق الغرض بالإجمال أحياناً.

كما أنّ استعمال المشترك في القرآن ليس بمحالٍ كما توهم [٣]،

---

١) غرضه: ردّ إخلال الاشتراك بالتفهم الّذي هو دليل مَن ذهب إلى الاستحالة، وسوق العبارة يقتضي أن تكون هكذا: «لكنه فاسد، لمنع الإخلال أوّلاً ... الخ».

وكيف كان، فحاصل ما أفاده في ردّ الدليل على استحالة الاشتراك وجهان:

أحدهما: إمكان الاتكال في تفهيم المعنىٰ الّذي أراده على القرائن الواضحة الدلالة، فلا يلزم منافاة لحكمة الوضع.

٢) أي: كون الاشتراك، وهذا هو الوجه الثاني، وحاصله: منع منافاته لحكمة الوضع، إذ لم يثبت انحصار حكمته في التفهيم، لإمكان تعلق الغرض أحياناً بالإجمال وعدم نصب دلالةٍ على المراد، فيمكن أن تكون حكمةُ الوضع هي جعل مقتضي الدلالة للّفظ على المعنىٰ المراد، لا الدلالة الفعلية غير المنفكة عن اللفظ ليكون الاشتراك منافياً لها، فحينئذٍ إذا تعلّق الغرض بالدلالة الفعلية فلا محالة تُنصَب قرينة واضحة الدلالة على المراد، وإلّا فلا.

٣) هذا أحد الاقوال المتقدمة في صدر البحث، وحاصله: التفصيل بين القرآن وغيره باستحالته في الأوّل دون الثاني، وجعل العنوان «الاستعمال» دون «الوضع» لأنّ الغرض من الوضع الاستعمال، فاستحالته دليل إنّي على استحالة الوضع.

فلا يصلح لأن يكون دليلاً على منع الاشتراك مطلقاً ولو فيما إذا كانت قرائن المراد جليّةً، بحيث كانت دلالتها على المقصود واضحة.

لأجل [١] لزوم التطويل بلا طائل، مع الاتكال على القرائن، والإجمال في المقال لولا الاتكال عليها [٢]. وكلاهما غير لائق بكلامه تعالىٰ جلّ شأنه، كما لا يخفىٰ.

وذلك [٣] لعدم لزوم التطويل فيما كان الاتكال على حالٍ أو مقالٍ أُتي به

---

١) هذا برهان استحالة الاشتراك في القرآن، وحاصله: لزوم التطويل بلا طائل أو الإجمال، وكلاهما غير لائق بكلامه تعالى.

توضيحه: أنّه ـ مع الاتّكال على القرائن ـ يلزم التطويل بلا طائل، إذ المفروض إمكان التفهيم بلفظ متحد معناه، فلاوجه لاستعمال المشترك، لأنّه حين استعماله إن اعتمد في تعيين المراد على القرائن الدالة عليه لزم التطويل غير المحتاج إليه، وإن لم يعتمد عليها في تعيين المراد لزم الإجمال. وكلا الأمرين غير لائق بكلامه جلّ وعلا، فهذان المحذوران أوجبا امتناع الاشتراك في القرآن.

٢) أي: على القرائن.

٣) أي: وعدم محاليته، ولا يخفىٰ أنّ المصنف ﷺ تصدّى لردّ كلا الوجهين:

أمّا لزوم التطويل بلا طائل، فبإمكان أن يكون نصبُ القرينة لغرض آخر غير تعيين المراد من المشترك، لكن كانت تلك القرينة دالةً بالدلالة الالتزامية على المعنىٰ المراد من اللفظ المشترك، فلا يلزم التطويل بلا طائل (*) كما في قوله تعالىٰ: ﴿ فانفجرت منه اثنتا عشرة عيناً ﴾ «١» إذ المراد بها العين الجارية، بقرينة «مشربهم

(*) بل قد يقتضي المقام التطويل كما إذا كان الكلام مع الحبيب، فلزوم التطويل أعم من المدعىٰ.

«١» البقرة، الآية: ٦٠

لغرضٍ آخر [١]. ومنع [٢] كون الإجمال غيرَ لائقٍ بكلامه تعالىٰ، مع كونه [٣] ممّا يتعلق به الغرض، وإلّا [٤] لما وقع المشتبه في كلامه، وقد أخبر في كتابه الكريم بوقوعه فيه [٥] قال الله تعالىٰ: ﴿ فيه آيات محكمات هنّ أُمُّ الكتاب وأُخر متشابهات ﴾ «١».

وربما تُوهِّم [٦] وجوبُ وقوع الاشتراك في اللغات، لأجل عدم تناهي

وانفجرت » مع أنّها أُتي بهما لداعٍ آخر، لا لتعيين المشترك في الجارية.

وأمّا الإجمال، فبمنع كونه غير لائقٍ بكلامه تعالىٰ، لإمكان تعلق الغرض بالإجمال وعدم البيان، كما في الآيات المتشابهات.

١) غير تعيين المراد.

٢) معطوف على قوله: « عدم لزوم التطويل » وهو الوجه الثاني، وقد عرفت تقريبه.

٣) أي: كون الإجمال.

٤) أي: وإن لم يكن الإجمالُ لائقاً بكلامه تعالى لما وقع اللفظُ المشتبه المراد في كلامه جلّ شأنه، ومن المعلوم أنّ وقوع الشيء أدلّ دليل على إمكانه، ومعه لا وجه للامتناع الّذي ادّعاه الخصم.

٥) أي: في كتابه الكريم.

٦) إشارة إلىٰ قولٍ آخر في الاشتراك، وحاصله: وجوب الاشتراك في اللغات في مقابل القول بامتناعه، ومحصل وجه وجوبه مركّب من مقدمتين:

إحداهما: تناهي الألفاظ، لتركُّبها من الحروف الهجائية المتناهية، والمركّب من

«١» آل عمران، الآية: ٧

المعاني، و تناهي الألفاظ المركّبات [١]، فلا بدّ [٢] من الاشتراك فيها [٣].

و هو [٤] فاسد، لوضوح امتناع الاشتراك

المتناهي متناهٍ.

ثانيتهما: أنّ المعاني غير متناهية، ومن المعلوم عدم وفاء المتناهي بغير المتناهي، فلا بدّ من الاشتراك في الألفاظ (*) حتىٰ تكون الألفاظ وافيةً بالمعاني.

١) أي: الألفاظ المركّبة من الحروف الهجائية.

٢) هذه نتيجة دعوىٰ تناهي الألفاظ و عدم تناهي المعاني.

٣) أي: في الألفاظ.

٤) يعني: و توهُّم وجوب الاشتراك في اللغات فاسد.

ثم إنّ ما يستفاد من العبارة في رد هذا القول وجوه:

أحدها: ما أشار إليه بقوله: «لوضوح» وحاصله: أنّ اشتراك الألفاظ في المعاني غير المتناهية يستدعي أوضاعاً غير متناهية أيضاً، بداهة احتياج كل معنىً من المعاني إلى وضعٍ مختص به، فإذا كانت المعاني غير متناهية كانت الأوضاع غير متناهية أيضاً، وحيث إنّ الأوضاع متناهية، لوقوعها في زمان متناهٍ، والواقع في زمان متناهٍ متناهٍ أيضاً، فالمعاني أيضاً متناهية، فلا حاجة إلى الاشتراك في ألفاظها.

(*) لا يخفىٰ أنّ الاشتراك لا يدفع محذور عدم وفاء المتناهي بغير المتناهي، لأنّ وضع لفظٍ واحد لمعانٍ متعددة لا يوجب تناهي المعاني لتفي بها الألفاظ.

إلّا أن يقال: إنّ المراد تناهي المعاني التي تمس الحاجة إلى استعمال الألفاظ فيها. لكن لا نحتاج حينئذٍ إلى الاشتراك اللفظي، لوفاء الألفاظ المركبة بأنحاء التراكيب من الحروف الهجائية بالمعاني المحتاجة إلى إفهامها، لصيرورة المعاني حينئذٍ متناهية، فلا داعي إلى الاشتراك أصلاً.

في هذه المعاني [١]، لاستدعائه [٢] الأوضاعَ غير المتناهية.

ولو سُلِّم [٣] لم يكد يُجدي [٤] إلّا في مقدار متناهٍ.

مضافاً [٥] إلى تناهي المعاني الكلية، وجزئياتها [٦] وإن كانت غيرَ

زمان متناهٍ متناهٍ أيضاً، فالمعاني أيضاً متناهية، فلا حاجة إلى الاشتراك في ألفاظها.

١) أي: المعاني غير المتناهية.

٢) أي: استدعاء الاشتراك اللفظي للأوضاع غير المتناهية.

٣) هذا ثاني الوجوه، يعني: لو سُلِّم إمكان الاشتراك حينئذٍ ـ بدعوى أنّ الواضع هو الله تعالىٰ ـ فنقول: لا يُجدي وضع الألفاظ للمعاني غير المتناهية، لأنّ مقدار الحاجة في مقام الاستعمال هو المقدار المتناهي من المعاني، ضرورة كون الاستعمالات ـ لصدورها عن البشر غير القادر إلّا على استعمال متناهٍ ـ متناهية، فلابدّ أن تكون المعاني التي تستعمل فيها الألفاظ بحسب الأوضاع متناهيةً أيضاً، فيصير الوضع في الزائد على المتناهي لغواً.

وحينئذٍ، فإنْ كان الواضعُ هو الله تعالىٰ امتنع عليه الوضع في هذا الزائد، وإن كان غيره عُدّ خارجاً عن طريقة العقلاء وقبيحاً عندهم، إذ لا يترتب على الوضع للزائد على المتناهي غرض التفهيم والتفهم، فيكون منافياً لحكمة الوضع.

٤) يعني: لم يكد يُجدي إمكانُ الاشتراك في المعاني غير المتناهية إلّا في مقدارها المتناهي، كما عرفت آنفاً.

٥) هذا ثالث الوجوه، وحاصله: أنّ المعاني الجزئية وإن كانت غيرَ متناهية، لكنها لا تقتضي الأوضاع غير المتناهية، لإغناء الوضع للمعاني الكلّية المتناهية عن الوضع للمعاني الجزئية غير المتناهية، فلا داعي إلى وجوب الاشتراك.

٦) أي: وجزئيات المعاني.

متناهية، إلّا أنّ وضع الألفاظ بإزاء كليّاتها يُغني عن وضع لفظ بإزائها [١] كما لا يخفىٰ.

مع [٢] أنّ المجاز باب واسع، فافهم [٣].

الثاني عشر

أنّه قد اختلفوا في جواز استعمال اللفظ في أكثر من معنىٰ [٤] على سبيل

---

١) أي: بإزاء الجزئيات، لشيوع استعمال اللفظ الموضوع للكلّي في أفراده.

٢) هـذا رابع الوجوه، وحاصله: أنّ باب التفهيم والتفهـم ليس منحصراً بالاستعمال الحقيقي، بل يمكن إفهام المعاني بالاستعمال المجازي، لكون المجاز واسعاً، فلا موجب لوجوب الاشتراك في الألفاظ.

٣) لعلّه إشارة إلى عدم العلاقة أو المناسبة المصحِّحة للاستعمال المجازي في جميع المعاني، فلا يُغني المجازُ عن الاشتراك.

أو إلى: أنّ الألفاظ ـ نظراً إلى إمكان تركيبها بهيئات مختلفة ـ تصير غير متناهية، فلا حاجة إلى الاشتراك بعد كون الألفاظ كالمعاني غير متناهية.

استعمال اللفظ في أكثر من معنى

٤) لَمّا كان هذا البحث جارياً في المتعدد من المعنىٰ مطلقاً ـ سواء أكان الجميع حقيقياً، كأن يقول في استعمال المشترك: «مررتُ بعين» مُريداً الجاريةَ والباكيـةَ، أم مجازياً، أم مختلفاً، كأنْ يقول: «رأيت أسداً» مريداً به الحيوان المفترس والرجل الشجاع، كان عنوان المتن أولىٰ من سائر العناوين المذكورة في كتب القوم، لاختصاصها بالمعاني الحقيقية، بخلاف عنوان المتن، لكونه شاملاً للمعاني المجازية أيضاً.

الانفراد والاستقلال، بأن يراد منه كل واحد [١]، كما إذا لم يستعمل

[وبيانه: أنّ صاحبي المعالم والقوانين تعرّضا في مسألةٍ لحكم استعمال المشترك وإرادة أكثر من معنىً واحدٍ منه، وفي مسألة أُخرىٰ لحكم استعمال اللفظ في المعنىٰ الحقيقي والمجازي. والأقوال في كلتا المسألتين متشتتة، ففي القوانين: «اختلفوا في جواز إرادة أكثر من معنىً من معاني المشترك في إطلاق واحد على أقوال» وبعد تمهيد المقدمات ذَكَرَ الأقوال، وقال: «ثالثها: الجواز في التثنية والجمع، دون المفرد. ورابعها: الجواز في النفي دون الإثبات، ثم اختلف المجوزون علىٰ أقوال، ثالثها: كونه مجازاً في المفرد، وحقيقةً في التثنية والجمع. والأظهر عندي عدم الجواز مطلقاً» «١».

ثم عقد قانوناً آخر، فقال: «اختلفوا في جواز استعمال اللفظ في المعنىٰ الحقيقي والمجازي، علىٰ نهج استعمال المشترك في أكثر من معنىٰ، بأن يكون كلٌّ واحدٍ منهما محلّاً للحكم وموروداً للنفي والإثبات، فمنهم من منع مطلقاً، ومنهم من جوّز مجازاً، ومنهم من جعله حقيقةً ومجازاً بالنسبة إلى المعنيين. والأقوىٰ المنع مطلقاً» «٢».

وليُعلم أن المحقق القمي وإن مَنَع من استعمال اللفظ ـ مطلقاً ـ في أزيد من معنىٰ، لكنه ليس بمناط ما اختاره المصنف من الامتناع العقلي، بل لأجل عدم الرخصة لغةً، لكون المعنىٰ الحقيقي موضوعاً حال الانفراد، كما أنّ علاقة المجاز توقيفية.]

١) هذا تفسير الاستقلال، وحاصله: أن يكون اللفظ قالباً لكلٍّ من المعنيين أو المعاني كما يكون قالباً للواحد إذا استعمل فيه فقط، فلا يكون من استعمال اللفظ في أكثر من معنىٰ إذا استعمل في مجموع المعنيين أو المعاني، بحيث يكون كل منهما أو منها جزء المستعمل فيه، نظير العام المجموعي. بل المبحوث عنه في المقام هو كون

«١» قوانين الأُصول، ج١، ص٦٠

«٢» المصدر، ص٧٠

إلّا فيه [١] على أقوال [٢]، أظهرها عدم جواز الاستعمال

اللفظ قالباً لكل منهما أو منها، بأن يكون كل منهما أو منها مدلولاً مطابقياً للفظ، نظير العام الاستغراقي.

١) أي: في كل واحد فقط، بأن لم يكن اللفظ مستعملاً إلّا فيه.

٢) متعلق بقوله: «اختلفوا» ولا بأس قبل شرح مختار المصنف ﷺ بالتعرض لصور استعمال اللفظ في أكثر من معنىٰ حتىٰ يظهر ما هو محل النزاع بينهم، فنقول وبه نستعين: إنّ استعمال اللفظ في أكثر من معنىٰ يتصور على وجوه:

أحدها: استعماله في الجامع بين المعنيين أو المعاني، بحيث يكون كل منهما أو منها فرداً لذلك الجامع، كاستعمال صيغة الأمر في جامع الطلب الّذي يكون كل من الطلب الوجوبي والندبي فرداً له.

ثانيها: استعماله في مجموع المعنيين أو المعاني، بحيث يعدُّ كل منهما أو منها جزءًا للمستعمل فيه، كالعام المجموعي.

ثالثها: استعماله في واحد منهما أو منها لا بعينه، بحيث يكون المعنىٰ الفرد المردّد بين المعنيين أو المعاني كما في النكرة.

رابعها: استعماله في كل واحد منهما أو منها على نحو الاستقلال، كما عرفت آنفاً في شرح كلام المصنف ﷺ، وهذا هو مورد البحث والنزاع بين الأُصوليين، كما عن الفصول «١» وغيره.

أمّا الاوّل والثالث، فهما خارجان عنه، وليسا من استعمال اللفظ في أكثر من معنىٰ، بل في معنىً واحد. وأمّا الثاني، فهو خارج عنه أيضاً، ولا نزاع في جوازه في الجملة كما في الفصول، فتأمّل.

«١» الفصول الغروية، ص٥٧ ؛ قوانين الأُصول، ج١ ، ص٦٧

في الأكثر عقلاً[١].

وبيانه[٢]: **أنّ حقيقة الاستعمال ليس مجرد جعل اللفظ علامةً لإرادة**

---

١) مطلقاً من غير فرق في ذلك بين المفرد والتثنية والجمع، كما سيظهر.

٢) يعني: وبيان عدم جواز الاستعمال في أكثر من معنىٰ عقلاً منوط بتقديم مقدمة، وهي: أنّ حقيقة الاستعمال عبارة عن جعل اللفظ فانياً في المعنىٰ وعنواناً له، بحيث يعد اللفظ وجوداً لفظياً للمعنىٰ، في مقابل سائر وجوداته من الكتبي والعيني والذهني.

وبالجملة: فالاستعمال إيجاد المعنىٰ بالوجود اللفظي، بحيث يعدّ المعنىٰ هو الملقى إلى المخاطب واللفظ مرآةً له، حيث إنّ الاستعمال منوط بتصور كل من اللفظ والمعنىٰ، فالوجود الذهني متحقق للمعنى قبل الاستعمال. ومن المعلوم أنّه يترتب على استعمال اللفظ فيه غير وجوده الذهني، ولا يكون ذلك إلّا وجوده اللفظي، بداهة عدم صلاحية الاستعمال لإيجاد المعنىٰ تكويناً في الخارج، ولا كتباً، فليس حقيقة الاستعمال إلّا إيجاد المعنىٰ باللفظ (*). وليس حقيقته كون اللفظ علامةً للمعنىٰ، بأن يريد المتكلم المعنىٰ من غير ناحية اللفظ، ثم جعل اللفظ علامةً علىٰ إرادته، بحيث عدّ اللفظ قرينةً على المراد.

(*) يمكن الاستدلال على كون حقيقة الاستعمال فناء اللفظ في المعنىٰ بوجوهٍ:

أحدها: أنّ الوجود اللفظي من أنحاء الوجود، وحينئذٍ فإن كان الاستعمال فناء اللفظ في المعنىٰ الموجب لصيرورته وجوداً لفظياً له، تحقّقَ للمعنىٰ وجودٌ لفظي. ولا إشكال في ذلك، لكون اللفظ حينئذٍ هو المعنى، فتتحقق الهوهوية الاعتبارية الموجبة لصيرورة اللفظ وجوداً لفظياً للمعنىٰ.

وإن كان الاستعمال جعلَ اللفظ علامةً للمعنىٰ، فلا يتحقق له ذلك، لأنّ

المعنىٰ، بل جعله وجهاً وعنواناً له، بل بوجهٍ نفسه كأنّه الملقىٰ، ولذا [١] يسري إليه قُبحه وحُسنه كما لا يخفى. ولا يكاد يمكن جعل اللفظ كذلك [٢] إلّا لمعنىٰ

---

١) أي: ولكون اللفظ وجه المعنىٰ ـ بل نفسه بوجهٍ ـ يسري إليه حُسن المعنىٰ وقبحه.

٢) أي: وجهاً وعنواناً للمعنىٰ، وحاصل استدلاله على عدم جواز استعمال اللفظ في أكثر من معنىٰ ـ بعد بيان المقدمة المتكفلة لحقيقة الاستعمال ـ هو: أنّ لحاظ اللفظ وجهاً للمعنىٰ وفانياً فيه ينافي لحاظَه وجهاً لمعنىً آخر، بل ليس ذلك إلّا جمعاً بين المتضادين، لأنّ فناء لفظٍ واحد في معنىً كذلك ينافي فناءه في معنىً آخر مع فرض وحدة اللحاظ، فإنّ اللفظ الواحد كقلنسوة واحدة، فكما لا يمكن جعلها في آنٍ

الهوهوية الاعتبارية الموجبة لكون اللفظ وجوداً لفظياً للمعنىٰ لا تتحقق حينئذٍ، لعدم الاتحاد بين العلامة وذيها.

ثانيها: أنّه لا شك في أنّ المتكلم يُلقي المعاني التي يريد بيانها بالألفاظ، وإلقاؤها بها يتوقف على الاتحاد والهوهوية بينهما، إذ ليس إلقاء أحد الأجنبيين إلقاءً للآخر، وهذه الهوهوية منوطة بكون الاستعمال فناء اللفظ في المعنىٰ، إذ لو كان علامةً كان كل منهما أجنبياً عن الآخر، وقد عرفت عدم كون إلقاء أحد الأجنبيين إلقاءً للآخر.

ثالثها: أنّ المناسب للوضع الخارجي المقولي ـ الّذي هو هيئة تعرض الجسم باعتبار نسبتين ـ أن يكون الوضع الاعتباري الإنشائي جعل الهوهوية والاتحاد بين اللفظ والمعنى، لأنّ الهيئة الاعتبارية لا تحصل إلّا بهذا الاتحاد، ولا يحصل هذا الاتحاد إلّا بفناء اللفظ في المعنىٰ، فلا تحصل تلك الهيئة بجعل اللفظ علامةً له، إذ التغاير بينهما مانع عن حصولها، فتدبر.

واحد علىٰ رأسين، بحيث تكون محيطةً بتمام كل منهما، فكذلك لا يمكن جعل لفظٍ واحد في آنٍ واحد فانياً في اثنين، ووجوداً ووجهاً لهما معاً.

فالمتحصل من هذا البيان: امتناع استعمال لفظ واحدٍ في أكثر من معنىٰ (*).

(*) لا يخفىٰ أنّه يترتب على هذا البيان أُمور:

الأوّل: لزوم تبديل عنوان البحث بـ «استعمال اللفظ في أكثر من معنىٰ حقيقي» إذ الاستعمال بالمعنىٰ المذكور لا يتأتّىٰ في غير المعنىٰ الحقيقي، لعدم صلاحية اللفظ لأن يكون فانياً في غيره، لكون الصلاحية ناشئةً عن الوضع، ولا وضع في غير المعنىٰ الحقيقي.

الثاني: كون مورد النزاع هو المعاني الأفرادية دون التركيبية، لأنّ الألفاظ موضوعة للمعاني الأفرادية، وتستفاد المعاني الجملية من ضمِّ المفردات بعضها إلى بعض.

الثالث: عدم تصور المجاز في الكلمة، لأنّه بعد العلم بالوضع لا ينسبق من اللفظ إلّا المعنىٰ الموضوع له، ولا يمكن سلب هذا الانسباق عنه، فلا بدّ من إنكار المجاز في الكلمة الّذي هو صيرورة اللفظ وجهاً للمعنىٰ وفانياً فيه كفنائه في المعنىٰ الحقيقي، والالتزام بكون القرائن معيِّنةً للمراد، لا صارفةً للّفظ عن معناه الحقيقي، كما هو المقصود من قرينة المجاز في الكلمة.

ويمكن الاستئناس لذلك أيضاً بظاهر هيئة الاستعمال، لأنّها تناسب جعل اللفظ فانياً في المعنىٰ، إذ مقتضاها جعل اللفظ عاملاً في المعنى. فإنْ كان الاستعمال فناء اللفظ فيه، فلا إشكال حينئذٍ في تحقق عمل من اللفظ في المعنى، لكونه موجداً له وجوداً لفظياً. وإن كان أمارية اللفظ علىٰ المعنىٰ فلا يتحقق عمل من اللفظ فيه، إذ مجرد كونه علامةً ليس عملاً في المعنىٰ، فتأمّل.

واحد، ضرورة [١] أنّ لحاظه هكذا [٢] في إرادة معنىً ينافي لحاظَه [٣] كذلك [٤] في إرادة الآخر [٥]، حيث إنّ لحاظه [٦] كذلك [٧] لا يكاد يكون إلّا بتبع لحاظ المعنى فانياً فيه [٨] فناء الوجه في ذي الوجه والعنوان في المعنون. ومعه [٩] كيف يمكن إرادة معنىً آخر معه كذلك في [١٠] استعمال واحد ؟ مع [١١]

---

١) تعليل لقوله: «ولا يكاد يمكن».

٢) أي: لحاظ اللفظ وجهاً وعنواناً، وحاصله: اجتماع اللحاظين المتضادين كما مرّ تقريبه آنفاً.

٣) أي: لحاظ اللفظ.

٤) أي: وجهاً وعنواناً.

٥) أي: في إرادة المعنىٰ الآخر.

٦) أي: لحاظ اللفظ.

٧) أي: وجهاً.

٨) أي: حال كون اللفظ فانياً في المعنىٰ، كفناء المرآة في المرئي.

٩) أي: ومع لحاظ اللفظ وجهاً وعنواناً للمعنىٰ كيف يمكن إرادة معنىً آخر مع المعنىٰ الأوّل بنحوٍ يكون اللفظُ فانياً فيه، كفنائه في المعنىٰ الأوّل في استعمال واحد ؟

١٠) متعلق بقوله: «إرادة».

١١) الظرف متعلق بقوله: «إرادة» وهذا تقريب الاستحالة، وليس وجهاً آخر، وحاصله: أنّه كيف يمكن إرادة معنىً آخر في استعمال واحد مع استلزام إرادته لحاظ اللفظ ثانياً غير لحاظَه أوّلاً ؟ وهذان اللحاظان متضادان يمتنع اجتماعهما في استعمال واحد، فلا محيص عن القول بعدم جواز استعمال اللفظ في أكثر من معنىٰ.

استلزامه [١] للحاظٍ آخر غير لحاظه كذلك [٢] في هذا الحال [٣].

و بالجملة: لا يكاد يمكن في حال استعمالٍ واحدٍ لحاظُه [٤] وجهاً لمعنيين وفانياً في الاثنين، إلّا أن يكون اللاحظ أحول العينين [٥].

فانقدح بذلك [٦] امتناع استعمال اللفظ مطلقاً ـ مفرداً [٧] كان أو غيره ـ في أكثر [٨] من معنى بنحو الحقيقة [٩]

---

[١] الأولىٰ تأنيث الضمير، لرجوعه إلىٰ إرادة معنىٰ آخر.

٢) أي: لحاظ اللفظ وجهاً وعنواناً للمعنىٰ.

٣) أي: في حال وحدة الاستعمال.

٤) أي: لحاظ اللفظ.

٥) إذ الأحول يرىٰ الواحد اثنين، فإذا رأىٰ اللفظَ الواحد اثنين فيلاحظ كلّاً منهما فانياً في معنىٰ.

٦) أي: بامتناع إرادة معنيين من لفظٍ في استعمال واحد.

٧) هذا تفسير «الإطلاق» والمراد بغير المفرد: التثنية والجمع وحاصله: أنّ امتناع إرادة معنيين عقلاً في استعمالٍ واحد لا يتفاوت فيه بين المفرد وبين المثنّىٰ والجمع، وذلك لأنّ علامة التثنية والجمع لا تدلّ إلّا على تكرر ما أُريد من المفرد. وقد عرفت آنفاً امتناع إرادة معنيين من المفرد.

وعليه، فلا تدل التثنية والجمع إلّا على المتعدد ممّا أُريد من مفردهما، وهو معنىً واحد، كما عرفت.

[٨] متعلق بـ «استعمال».

[٩] خلافاً لمن جوّز الاستعمال إمّا علىٰ نحو الحقيقة، كما هو مذهب جمع، وإمّا على وجه المجاز، كما اختاره آخرون.

أو المجاز [١]، ولولا امتناعه [٢] فلا وجه لعدم جوازه، فإنّ اعتبار الوحدة في الموضوع له [٣] واضحُ المنع [٤].

---

١) وجه الامتناع: جريان محذور اجتماع اللحاظين في كليهما.

٢) أي: ولولا امتناع الاستعمال عقلاً ـ لامتناع تعدد اللحاظ ـ لم يكن وجه لعدم جواز الاستعمال في أكثر من معنىٰ.

وبالجملة: فالمانع هو المحذور العقلي المتقدم أعني به: اجتماع اللحاظين المتضادين الممتنع عقلاً، لا ما سيذكر من اعتبار الوحدة في الموضوع له.

٣) أشار بذلك إلى ما ذكره صاحبُ المعالم من وجه عدم الجواز بنحو الحقيقة، وحاصله: أنّ اللفظ وُضع للمعنىٰ مقيّداً بالوحدة، فاستعماله في المعنيين يستلزم إلغاء قيد الوحدة، فيكون مستعملاً في غير الموضوع له معنىً حقيقياً.

قال في المعالم: «والتحقيق عندي: أنّهم إن أرادوا بالمعنىٰ الحقيقي الذي يستعمل فيه اللفظ حينئذٍ تمام الموضوع له حتىٰ مع الوحدة الملحوظة في اللفظ المفرد ـ كما عُلِم في المشترك ـ كان القول بالمنع متوجهاً» «١».

٤) هذا دفع الوجه المزبور، ووجه وضوحه: أنّ المتّبع من فعل الواضع هو ما يرجع إلى اللفظ والمعنىٰ الموضوع له دون غيرهما، ولا دليل على اعتبار الواضع قيد الوحدة في المعنىٰ.

بل لو أريد لحاظ المستعملين للوحدة فأخذه في الموضوع له ممتنع، لما تقدم في محله من امتناع دخل اللحاظ الناشئ من الاستعمالات في الموضوع له (*).

(*) لا يخفىٰ أنّ الوحدة تارةً تكون قيداً للموضوع له، وأُخرىٰ قيداً للاستعمال، بأن شرط الواضع على المستعملين أن لا يستعملوا اللفظ في الموضوع له

«١» معالم الأُصول، ص٣٨

وكون الوضع في حال وحدة المعنىٰ. وتوقيفيته [١] لا يقتضي عدم الجواز، بعد

---

١) أي: وتوقيفية الوضع، وهو إشارة إلى وجهٍ آخر استدل به بعضُ المحققين ـ كصاحب القوانين ﷺ ـ علىٰ عدم الجواز بقوله: «لا أقول: إنّ الواضع يصرِّح بأنّي أضع هذا اللفظ لهذا المعنىٰ بشرط أن لا يراد معه شيءٌ آخر وبشرط الوحدة ... بل أقول: إنّما صدر الوضع من الواضع مع الانفراد وفي حال الانفراد، لا بشرط الانفراد، حتىٰ يكون الوحدة جزءًا للموضوع له كما ذكره بعضهم»[١].

إلّا في حال انفراد المعنىٰ ووحدته، ومرجعه إلى شرط تعبدي.

وثالثة قيداً لنفس الوضع، بأن يكون وحدة المعنىٰ شرطاً لتحقق الوضع كشرط الوجوب.

فإن كانت قيداً للموضوع له، فلا محيص عن اتباع الواضع فيه، لكن لم يثبت ذلك.

وإن كانت قيداً للاستعمال، فلا دليل على لزوم الوفاء به بعد فرض كون الموضوع له طبيعة المعنىٰ عاريةً عن قيد الوحدة.

وإن كانت قيداً لنفس الوضع، بحيث يتوقف الوضع على الاستعمال في المعنىٰ مقيداً بالوحدة، فيرد عليه: أنّه مستلزم للاستحالة، ضرورة أنّ الاستعمال الحقيقي متأخر عن الوضع، لأنّه ـ كما تقدم ـ فناء اللفظ في المعنىٰ الموضوع له، فإذا توقف الوضع عليه لدار.

فالحقُّ أنّ اللفظ وضع لذات المعنىٰ من دون قيد من الوحدة وغيرها، فلا محذور في استعمال اللفظ في أكثر من معنى من ناحية اعتبار الوحدة، وإنّما المانع تعدد اللحاظ المتضاد مع وحدة الاستعمال، هذا كله في الوحدة اللحاظية المانعة عن الاستعمال في المعنيين.

«١» قوانين الأُصول، ج١، ص٦٧

ما لم تكن الوحدة قيداً للوضع ولا للموضوع له، كما لا يخفىٰ.

وحاصله: أنّ الوضع قد حصل في حال وحدة المعنىٰ وانفراده، ولمّا كانت اللغات توقيفيةً، فلا بدّ من مراعاة انفراد المعنىٰ حين استعمال اللفظ فيه، فاستعماله في أكثر من معنىً ينافي توقيفية اللغات، فلا يجوز.

ومحصل جواب المصنف ﷺ عنه هو: أنّ تحقق الوضع في حال وحدة المعنىٰ وانفراده لا يمنع عن استعمال اللفظ في أكثر من معنىٰ.

وبعبارة أُخرىٰ: كون انفراد المعنىٰ من حالات الوضع لا يوجب متابعته والالتزام به حتىٰ يلزم استعمال اللفظ في المعنىٰ المنفرد. وإلّا وجب متابعة سائر الحالات المقارنة للوضع، كوقوعه في الليل أو النهار، وفي الصيف أو الشتاء، أو في حال شباب الواضع أو غناه أو فقره، إلى غير ذلك من الخصوصيات المقارنة للوضع، وكان فقدان خصوصية من الخصوصيات المقارنة له مانعاً عن صحة الاستعمال، ومن المعلوم عدم كون شيءٍ منها مانعاً عنها.

فالمتحصل: أنّ الانفراد حال الوضع غير مانع عن جواز الاستعمال في الأكثر.

نعم، إنّما يتصور المنع إذا كان الانفراد قيداً للوضع، بأن اشترط الواضعُ على المستعملين أن لا يستعملوا اللفظ في المعنىٰ إلّا في حال انفراده، بعد كون الموضوع له طبيعة المعنىٰ، نظير الشرط في ضمن العقد، أو كان الانفرادُ قيداً للموضوع له، بأن وضع اللفظ بإزاء المعنىٰ المقيّد بالانفراد.

وأمّا الوحدة المفهومية، فيكذّبها الوجدان، إذ اللازم من ذلك دلالة اللفظ دائماً على نفس المعنىٰ تضمناً لا مطابقة، لأنّ المفروض كون طبيعة المعنىٰ جزءَ الموضوع له لا تمامه.

وأمّا الوحدة الخارجية المساوقة للوجود والتشخص، فهي محفوظة ولو مع استعماله في ألف معنىٰ، كما لا يخفىٰ.

ثم لو تنزّلنا عن ذلك [١]، فلا وجه للتفصيل بالجواز على نحو الحقيقة في التثنية والجمع، وعلى نحو المجاز في المفرد، مستدلاً على كونه [٢] بنحو الحقيقة فيهما، لكونهما [٣] بمنزلة تكرار اللفظ، وبنحو المجاز فيه [٤] لكونه [٥] موضوعاً للمعنىٰ بقيد الوحدة، فإذا استعمل في الأكثر لزم إلغاء قيد

لكن هـذا الشرط على هذين النحوين أيضـاً غير مانع، لعدم ثبوت الثـاني واستحالة الأوّل، كما بيّنا ذلك في التعليقة، فراجع.

١) يعني: ولو تنزّلنـا عـن الامتناع العقلي النـاشئ مـن اجتماع اللحاظين المتضادين في استعمال واحد، وقلنا بإمكان الاستعمال في أكثر من معنىٰ، فلا وجه لتفصيل صاحب المعالم من الجواز على نحو الحقيقة في التثنية والجمع، وعلى نحو المجاز في المفرد. استناداً في المفرد إلى: أنّ الاستعمال في أكثر من معنىٰ يستلزم إلغاءَ قيد الوحدة، وصيرورةَ المستعمل فيه جزء المعنىٰ الموضوع له، فيكون هذا الاستعمال مجازاً بعلاقة الكل والجزء.

وفي التثنية والجمع إلى: أنّهما بمنزلة تكرار اللفظ، ولا مانع من استعمال أحد اللفظين أو الألفاظ في معنىً أو معانٍ غير ما استعمل فيه اللفظ الآخر أو الألفاظ الأُخرىٰ، فيكون استعمال التثنية والجمع في المعنيين المختلفين أو المعاني المختلفة على نحو الحقيقة، بخلاف المفرد، فإنّه على نحو المجاز كما تقدم.

١) أي: كون الاستعمال.

٢) الضميران راجعان إلى التثنية والجمع.

٣) أي: في المفرد. وقوله: «وبنحو» معطوف علىٰ «بنحو».

٤) أي: لكون اللفظ، وهذا تعليل لكون الاستعمال بالنسبة إلى المفرد مجازاً كما ذكره في المعالم.

الوحدة [١]، فيكون مستعملاً في جزء المعنىٰ [٢] بعلاقة الكل والجزء، فيكون مجازاً.

وذلك [٣] لوضوح أنّ الألفاظ لا تكون موضوعةً إلّا لنفس المعاني، بلا ملاحظة قيد الوحدة، وإلّا [٤] لما جاز الاستعمالُ في الأكثر، لأنّ الأكثر ليس

---

١) لا يخفىٰ أنّ هذا دليل على كون الوحدة ـ على تقدير اعتبارها ـ هي الوحدة اللحاظية، لأنّها المانعة عن الاستعمال في الأكثر، دون الوحدة المفهومية والخارجية، فتدبّر.

٢) وهو نفس المعنىٰ بدون قيد الوحدة، والمصحح لهذا الاستعمال المجازي هو علاقة الكل والجزء، إذ المفروض كون الموضوع له مجموع المعنىٰ والوحدة، فاستعمال اللفظ في المعنىٰ عارياً عن الوحدة استعمال له في جزء معناه، كاستعمال سائر الألفاظ الموضوعة للكل في الجزء (*).

٣) تعليل لقوله: «فلا وجه للتفصيل بالجواز على نحو الحقيقة ... الخ» ومحصل ما أفاده في ردّ التفصيل المزبور وجهان:

أحدهما: أنّ الموضوع له ذات المعنىٰ من دون تقيده بالوحدة، فاستعمال اللفظ فيه ليس مجازاً بل حقيقة، لكونه استعمالاً في تمام ما وضع له.

ولا يخفىٰ أنّ هذا الجواب لا يلائم حمل قوله: «ثم إنّه لو تنزّلنا عن ذلك» على تسليم اعتبار الوحدة في الموضوع له، إذ تسليمه يُنافي ردّه بأنّ الوحدة ليست معتبرةً في الموضوع له، فلاحظ.

٤) أي: وإن كانت الوحدة قيداً للموضوع له، وهذا ثاني وجهي الرد، وحاصله: أنّه ـ بعد تسليم اعتبار الوحدة في المعنىٰ ـ لا يجوز استعمال المفرد في أكثر

(*) يمكن أن يقال ـ بعد تسليم اعتبار الوحدة في الموضوع له ـ: إنّ علاقة الكل والجزء المصحِّحة للاستعمال المجازي مختصة بالمركّب الخارجي لا التحليلي

جزء المقيد بالوحدة، بل يباينه مباينةَ الشيء بشرط شيءٍ والشيءِ بشرط لا، كما لا يخفىٰ.

والتثنيةُ والجمع [١] وإن كانا بمنزلة التكرار في اللفظ، إلّا أنّ الظاهر أنّ

من معنىٰ ولو مجازاً، إذ ليس الأكثر جزء الموضوع له ليصحّ استعمال اللفظ فيه مجازاً بعلاقة الكل والجزء. وذلك لأنّ المستعمل فيه ـ وهو الأكثر ـ مباين للمعنى الحقيقي وهو «المعنى مقيداً بالوحدة» لمباينة المشروط بشيءٍ للمشروط بعدمه، فإنّ الأكثر يكون بشرط شيءٍ، والمقيدَ بالوحدة يكون بشرط لا، ومن المعلوم منافرتهما، فأين الكل والجزء حتىٰ يصح الاستعمال المجازي بلحاظهما ؟ فدعوى استعمال المفرد في أكثر من معنىٰ واحد مجازاً غير مسموعة.

١) بعد أن ردّ كلامَ المعالم في المفرد، أخذ في ردِّ الجزء الثاني من تفصيله، وهو جواز الاستعمال في التثنية والجمع على نحو الحقيقة.

وحاصل ما أفاده المصنف ﷺ في رده هو: أنّ التثنية والجمع وإن كانا بمنزلة تكرار المفرد كما هو مبنى حجة المفصِّل على كون استعمالهما في أكثر من معنىً على نحو الحقيقة، إلّا أنّ علامة التثنية والجمع تدل على تعدد أفراد ما أُريد من المدخول، ومن المعلوم أنّ المراد من المفرد معنىً واحد، فالتعدد يكون في أفراد ذلك المعنىٰ الواحد. فإذا أُريد من «العين» مثلاً الذهب، فلا يراد من تثنيتها وجمعها إلّا فردان وأفراد من الذهب.

وعلىٰ هذا، فوزان التثنية والجمع وزان المفرد في عدم جواز استعمالهما في أكثر من معنىً واحد على نحو الحقيقة.

الذهني كالمعنىٰ المقيّد بالوحدة اللحاظية، حيث إنّ الوحدة جزءٌ ذهني، فعلاقة الكل والجزء مفقودة هنا، فلا يصح استعمال المفرد في أكثر من معنىً ولو مجازاً.

اللفظ فيهما [١] كأنّه كُرِّر وأُريد من كل لفظٍ فردٌ من أفراد معناه، لا أنّه أُريد منه [٢] معنىً من معانيه. فإذا قيل مثلاً: «جئني بعينين» أُريد فردان من العين الجارية، لا العين الجارية والعين الباكية.

والتثنيةُ والجمع في الأعلام [٣] إنما هو بتأويل المفرد إلى المسمّىٰ بها [٤].

---

١) أي: في التثنية والجمع.

٢) يعني: لا أنّه أُريد من كل لفظ معنىٰ من معانيه حتىٰ يكون المراد بالتثنية والجمع التعدد في المعنىٰ، لا التعدد في مصداق معنىٰ واحد.

وعليه: فيراد من قوله: «جئني بعينين» مثلاً فردان من العين الباكية لا معنيان كالعين الباكية والجارية.

٣) هذا اعتراض على ما ذكره: من أنّ علامة التثنية والجمع لا تدلّ على تعدد المعنىٰ، وإنّما تدل على تعدد مصداق المعنىٰ الواحد الّذي أُريد من المفرد.

توضيح الاعتراض: أنّ لازم ذلك عدم صحة دخول علامة التثنية والجمع على الأعلام، لعدم كون معنىٰ العَلَم ـ الّذي يُثنّىٰ ويجمع ـ ذا أفراد حتىٰ يراد في تثنيته وجمعه فردان أو أفراد من معناه، فإنّ «زيدين» مثلاً يراد بهما معنيان، لا فردان من معنىً واحد. فعلى تقدير دلالة علامة التثنية والجمع على تعدد مصداق معنىً واحد، لا يصح تثنية الاعلام وجمعها، مع أنّ من البديهي صحتهما، ولذا قال في المعالم: «فكما يجوز إرادة المعاني المتعددة من الألفاظ المفردة المتحدة المتعاطفة على أن يكون كل واحد منها مستعملاً في معنىً بطريق الحقيقة، فكذا ما هو في قوّته»[١].

أقول: ومراده بما هو في قوّته هو التثنية والجمع، كما لا يخفىٰ.

٤) أي: بالأعلام، هذا دفع الاعتراض المذكور، وحاصله: أنّ الأعلام التي

«١» معالم الأُصول، ص٣٤

مع[١] أنّه لو قيل بعدم التأويل، وكفاية الاتحاد في اللفظ في استعمالهما[٢] حقيقةً، بحيث [٣] جاز إرادة عينٍ جارية وعينٍ باكية من تثنية العين حقيقةً، لَما كان هذا[٤] من باب استعمال اللفظ في الأكثر، لأنّ[٥] هيئتهما إنّما تدل علىٰ

تلحقها علامةُ التثنية والجمع لا تستعمل في معانيها الحقيقية غير القابلة للتعدد، بل تستعمل في معنىً مجازي ـ وهو المسمّى ـ ثم تُثنّىٰ وتُجمع، فزيدٌ مثلاً يؤوّل بالمسمّىٰ ثم يثنىٰ ويجمع، ومن المعلوم أنّ المسمّىٰ ذو أفراد ومصاديق، فيصير «زيد» بعد هذا التأويل كالعين التي يكون لكل واحد من معانيها أفراد.

١) هذا وجه آخر لدفع الاعتراض المزبور، وهو كفاية الاتحاد في اللفظ في لحوق علامة التثنية والجمع، وحاصله: أنّه بناءً على دلالة علامة التثنية والجمع على مطلق التعدد ـ لا تعدد خصوص مصداق المعنىٰ المراد من المفرد ـ يلزم خروج التثنية والجمع عن حريم النزاع، وهو استعمال اللفظ في أكثر من معنىً واحد، ضرورة أنّ التثنية والجمع بعد أن كانا بمنزلة تكرار المفرد، فلا بأس بأن يراد من كل لفظٍ معنىً غير المعنىٰ الّذي أُريد من لفظٍ آخر، ومن المعلوم أنّ هذا ليس من استعمال اللفظ في أكثر من معنىً حتىٰ ينازع في كونه على نحو الحقيقة أو المجاز، فإرادةُ العين الجارية من لفظ «عين» وإرادة العين الباكية من لفظ عينٍ آخر ليست من استعمال اللفظ في أكثر من معنىٰ.

٢) أي: استعمال التثنية والجمع حقيقةً.

[٣] بيان لكفاية الاتحاد في اللفظ.

٤) أي: الاستعمال، وقوله: «لما كان» جواب الشرط في «لو قيل».

٥) تعليل لعدم كون استعمال التثنية والجمع في المعنيين أو المعاني من باب استعمال اللفظ في أكثر من معنىٰ، وحاصله: أنّ التثنية والجمع وُضِعا للمتعدد من المعنىٰ الّذي أُريد من المفرد، فإذا أُريد بالعين مثلاً «الباكية» فيراد بالتثنية اثنان من

إرادة المتعدد ممّا يراد من مفردهما، فيكون استعمالهما وإرادةُ المتعدد من معانيه [١] استعمالاً لهما في معنىً واحد، كما إذا استعملا وأُريد المتعدد عن [من] معنىً واحد منهما [٢] [منها]، كما لا يخفى.

نعم [٣] لو أُريد مثلاً من عينين فردان من الجارية وفردان من الباكية كان

العين الباكية. وإن أُريد بالعين «الباكية والجارية» فالمراد بالتثنية حينئذٍ هذان المعنيان.

١) يعني: من معاني المفرد.

٢) الضمير راجع إلى التثنية والجمع، لكن المناسب ـ كما في بعض النسخ ـ إفراد الضمير ليرجع إلى «المعاني» وحاصله: أنّ استعمال التثنية والجمع وإرادة المتعدد من معاني المفرد، يكون كاستعمالهما وإرادة المتعدد من مصاديق معنىً واحد من معاني المفرد.

إلّا أنّ يقال: إنّ قوله: «منهما» متعلق بقوله: «وأُريد» فيكون معناه حينئذٍ: كما إذا استعملا وأُريد منهما المتعدد من معنىً واحد. لكنه خلاف الظاهر.

٣) استدراك على قوله: «مع أنّه لو قيل بعدم التأويل ... الخ» وغرضه: إبداءُ صورة استعمال التثنية والجمع في أكثر من معنىً، بحيث لا تكون من استعمالهما في معنىً واحد.

وتلك الصورة هي ما إذا استعملت التثنية مثلاً في فردين من معنيين كفردين من العين الباكية وفردين من العين الجارية، فإنّ هذا من الاستعمال في معنيين لا معنىً واحد. ولا يجدي في كون هذا الاستعمال على نحو الحقيقة تكرُّرُ المفرد، كما استدل به صاحب المعالم على كون الاستعمال في التثنية والجمع على نحو الحقيقة.

وجه عدم الإجداء: وجودُ مناط المجازية ـ وهو إلغاء قيد الوحدة المعتبرة في الموضوع له ـ في هذا الاستعمال، إذ المفروض أنّ التثنية وُضعت لطبيعتين أو لفردين

من استعمال العينين في المعنيين، إلّا أنّ حديث التكرار [١] لا يكاد يُجدي في ذلك [٢] أصلاً، فإنّ [٣] فيه [٤] إلغاءَ قيد الوحدة المعتبرة أيضاً [٥]، ضرورة أنّ التثنية عنده إنّما تكون لمعنيين، أو لفردين بقيد الوحدة [٦]. والفرق بينها [٧]

من طبيعة واحدة، فاستعمالها في أربعة أفراد ـ فردين من طبيعةٍ، وفردين من طبيعة أُخرىٰ ـ استعمالٌ لها في غير الموضوع له، لإلغاء قيد الوحدة فيها، حيث إنّ الموضوع له فردان من طبيعة واحدة أو طبيعتان، لدلالة المفرد المكرّر عليهما. وعلى التقديرين تكون الوحدة محفوظة.

وأمّا إذا استعملت التثنية في أربعة أفراد من طبيعتين، فلا محالة تُلغىٰ الوحدة المعتبرة في الموضوع له، فلا فرق حينئذٍ بين المفرد وبين التثنية والجمع في كون الاستعمال في الجميع على نحو المجاز.

١) أشار بذلك إلى ما استدلّ به صاحب المعالم من أنّهما بمنزلة تكرار اللفظ، وقد مرّ.

٢) أي: في كون الاستعمال على نحو الحقيقة.

٣) تعليل لقوله: «لا يكاد يجدي» وحاصله: إلغاء قيد الوحدة في التثنية.

٤) أي: في استعمال التثنية في أفراد أربعة، كلٍّ فردين منها من طبيعة واحدة.

٥) يعني: كإلغاء قيد الوحدة في المفرد.

٦) قيد لكلٍّ من قوله: «لمعنيين أو لفردين».

٧) أي: بين التثنية وبين المفرد، وفي بعض النسخ: «بينهما» والضمير راجع إلى التثنية والجمع، لكن الأولىٰ إفراد الضمير، لمناسبته لقوله: «وهي موضوعة».

ثم إنّه لمّا تُوهِّم ـ من اعتبار قيد الوحدة في كلٍّ من المفرد والتثنية ـ عدمُ الفرق بينهما في الوضع، نبّه على الفرق بينهما بأنّ المفرد موضوع للطبيعة بقيد الوحدة، والتثنيةَ لفردين من تلك الطبيعة المقيدة بالوحدة، أو لمعنيين من معاني المفرد، مع

وبين المفرد إنّما يكون فـي أنّه موضوع للطبيعة، وهي [١] موضوعة لفردين منها [٢] أو معنيين، كما هو أوضح من أن يخفىٰ.

تقيُّد كلٍّ من المعنيين بالوحدة، ليكون معنىٰ «عينين» العين الجـارية الواحدة والعين الباكية الواحـدة، أو فردين مـن الجارية أو الباكية، لا فردين من كلٍّ منهما (*).

١) أي: التثنية، وهي من باب المثال، وإلّا فالجمع أيضاً كذلك.

٢) أي: من الطبيعة.

(*) الّذي يستفاد مـن جملةٍ من كلمـات النحويين: أنّ علامـة التثنية تدل علىٰ تعدد ما يراد من المفرد، فالعلامة أمارة تعدد مصداق الجنس الّذي أُريد من المفرد، سواء أكان المصداقان من مصاديق ماهيتين كالأبيضين ـ لإنسانٍ وفرس ـ حيث إنّ الجامع بينهما في نظر الواضع هو البياض، مـن دون نظـرٍ إلىٰ متعلقه من حيث تعـدد الماهية ووحدتها. أم من مصاديق ماهية واحدة، كقولك: «الأبيضان لإنسانين» ولمّا كان المراد بالمفرد جنساً واحداً وجامعاً فارداً مشتركاً بين الأفراد، فعلامة التثنية تحدِّد مصاديق ذلك الجنس بفردين، وهذا هو المتبادر من علامة التثنية.

وربما يدل عليه ما عن ابن الحاجب: «المثنىٰ ما أُلحق آخره ألف أو ياء مفتوح ما قبلها ونون مكسورة، ليدل على أنّ معه مثله من جنسه».

أقول: وفسّر الشارحُ الرضي: الجنسَ بمعنىً جامـع صالح لأن ينطبق على أكثر من فرد واحد «١».

وبالجملة: فعلامة التثنية ليست بمنزلة تكرار اللفظ في إرادة معنيين من لفظين، بل وُضعت لإرادة المتعدد من أفراد المعنى الّذي أُريد من المفرد، ففرق واضح بين قوله: «جئني بعينٍ وعينٍ» وبين «جئني بعينين» حيث إنّه يصح إرادة معنيين في الأوّل دون الثاني.

«١» شرح الكافية، ج٢، ص١٧١

وهم و دفع:

لعلّك تتوهم [١] أنّ الأخبار الدالة على أنّ للقرآن بطوناً سبعة أو سبعين تدل على وقوع استعمال اللفظ في أكثر من معنىً واحد، فضلاً عن جوازه [٢].

و لكنك غفلت عن أنّه لا دلالة لها [٣] أصلاً على أنّ إرادتها كان من باب

---

١) محصل هذا التوهم: أنّ ما تقدم في وجه امتناع استعمال اللفظ في أكثر من معنىً واحد، يُنافي ما دلّ من الروايات على أنّ للقرآن بطوناً سبعة أو سبعين بطناً.

وجه المنافاة: دلالة تلك الروايات على وقوع استعمال اللفظ في تلك البطون، وليس ذلك إلّا من باب استعمال اللفظ في أكثر من معنىٰ، ومن المعلوم منافاة الوقوع للامتناع العقلي.

٢) أي: جواز الاستعمال في أكثر من معنىٰ.

٣) أي: و تلك الأخبار، هذا دفع التوهم المزبور، و حاصله: أنّه لا دلالة لتلك الأخبار على أنّ إرادة تلك البطون كانت من باب استعمال اللفظ في المعنىٰ حتىٰ تنافي ما تقدم: من امتناع الاستعمال في أكثر من معنىٰ.

وجه عدم دلالتها: تطرقُ احتمالات فيها يمنع عن ظهورها في كون إرادة البطون من باب استعمال اللفظ في أكثر من معنىٰ، والمصنف قدس سره ذكر احتمالين منها:

أحدهما: ما أشار إليه بقوله: «فلعله كان ... الخ» و حاصله: إمكان أن تكون البطون مرادةً بالاستقلال، من دون دلالةٍ للألفاظ عليها، لكنها تكون مقارنةً لاستعمال الألفاظ في معانيها، كما إذا قال: «قدم الحجاج» مثلاً وأراد مقارناً لهذا الكلام معاني أُخرىٰ، كانتقال الشمس من برج إلى برج، أو حلول زمان الحصاد، أو غيرهما من المعاني المستقلة التي تراد مقارنةً لاستعمال اللفظ في معناه، من دون دلالةٍ لذلك اللفظ ـ ولو بالالتزام ـ عليها.

إرادة المعنى من اللفظ، فلعلّه كان بإرادتها في أنفسها حال الاستعمال في المعنىٰ، لا من اللفظ [١] كما إذا استعمل فيها. أو كان المراد من البطون لوازمَ معناه المستعمل فيه اللفظ [٢] وإن كان أفهامنا قاصرةً عن إدراكها [٣].

---

١) يعني: لا بإرادة البطون من اللفظ كاستعماله فيها، حتىٰ تكون إرادتها منه من باب استعمال اللفظ في المعنىٰ.

٢) هذا ثاني الاحتمالين اللذين ذكرهما المصنف ﷺ في أخبار البطون وحاصله: أنّه يمكن أن تكون البطون من لوازم المعنىٰ المستعمل فيه اللفظ، فلا يكون اللفظ مستعملاً فيها وإن كان يدل عليها بالدلالة الالتزامية. نظير ما إذا فرض كون مجيء «زيد» ملازماً عادةً لنزول البركات، فإنّ قوله حينئذٍ «جاء زيد» لم يستعمل إلّا في معناه، لكنه يدل التزاماً على نزول البركات، والدلالة الالتزامية أجنبية عن الاستعمال.

[وإستظهر المحقق التقي ﷺ أن تكون البطون مبنيةً علىٰ إشاراتٍ لا يعرفها إلّا الراسخون في العلم، فلا دلالة في أخبار البطون على جواز استعمال اللفظ في أكثر من معنىٰ، فراجع «١».]

٣) أي: إدراك لوازم المعنىٰ المستعمل فيه.

والحاصل: أن كثرة احتمالات أخبار البطون تمنع عن دلالتها على كون إرادة البطون من باب استعمال اللفظ في أكثر من معنىٰ (*).

(*) لا يخفىٰ أنّه على فرض دلالة أخبار البطون على كون إرادتها من باب

«١» هداية المسترشدين، ج١، ص٥٣٦

الثالث عشر

أنّه اختلفوا فـي أنّ المشتق [١] حقيقةٌ فـي خصوص ما تلبس بالمبـدأ في الحال [٢] أو فيما يعمُّه [٣] و ما انقضىٰ عنه،

المشتق

١) المراد به بعض المشتقات، كما يصرِّح به المصنف ﷺ فيما سيجيء.

٢) يعني: حال النسبة والجري، لا الحال المقابل للماضي والمستقبل، لما سيأتي.

٣) أي: يعـم حال النسبة وحال انقضاء المبـدأ عـن الذات، بحيث يكون استعمال المشتق في الحالتين على نحو الحقيقة إمّا بالاشتراك اللفظي كما ظهر من المحقق القمي ﷺ، وإمّا بالاشتراك المعنوي كما هو ظاهر المتن.

بل قيل: إنّ الظاهـر أنّ الأعمّي لا يدّعي الوضـع لكلٍّ مـن المتلبس بالمبـدأ والمنقضي عنه حتىٰ يكون المشتق مشتركاً لفظياً بينهما، بل يدعي الوضع للجامع بين الذات المتلبسة بالمبدأ حال الجري وبين الذات الفاقدة له حاله (*).

الاستعمال في أكثر من معنىٰ، لا بدّ من رفع اليد عن هذه الدلالة وارتكاب التأويل في تلك الأخبار، لعدم معارضة النقل لحكم العقل الضروري، وهو ما تقدم من استحالة استعمال اللفظ فـي أكثر من معنى عقلاً، نعم إذا جعلنا الاستعمال من باب العـلامة فلا استحالة كما مرّ، فلاحظ.

(*) لا يخفىٰ أنّ دعوىٰ الاشتراك سواء أكان لفظياً أم معنوياً مبنية على تركب المشتق من الذات والمبدأ، حتى يتصور الجامع بين حالتي التلبس والانقضاء، وأمّا بناءً على بساطته فلا وجه لها أصلاً، لعـدم جامعٍ بين الوجود والعدم، إذ مرجع الاشتراك

على أقوال [١]، بعد الاتفاق [٢] على كونه مجازاً فيما يتلبس به في الاستقبال.

وقبل الخوض في المسألة وتفصيل الاقوال فيها وبيان الاستدلال عليها ينبغي تقديم أُمور:

أحدها: أنّ المراد بالمشتق هاهنا [٣] ليس مطلق المشتقات، بل خصوص

---

١) متعلق بـ «اختلفوا».

٢) غرضه تحريرُ محل النزاع ومصبِّ الأقوال، وحاصله: أنّ مورد النفي والإثبات إنّما هو بعد اتصاف الذات بالمبدأ، وأمّا قبله فلا خلاف بينهم في كون جري المشتق فعلاً على الذات ـ من دون لحاظ التلبس بالمبدأ في المستقبل ـ مجازاً كقولك: «زيد ضارب غداً» بإرادة الجري فعلاً، وجعل «غداً» ظرفاً للتلبس، لا قيداً للجري والنسبة، فالجري فعلي والتلبس استقبالي.

٣) أي: في هذا المبحث، وإلّا فالمشتق ـ كما في البدائع ـ «يطلق لغةً على مطلق أخذ شيءٍ من شيءٍ واقتطاع فرعٍ من أصلٍ، يقال: اشتق النهر من الوادي إذا أُخذ شيءٌ منه، فالمشتق هو شق الشيء المأخوذ منه»[١].

ويطلق في اصطلاح الأُدباء على «لفظٍ يؤخذ من لفظ آخر» ومجمله: أنّه ينقسم إلى ثلاثة أقسام أصغر وصغير وأكبر.

ويعتبر في الأوّل الموافقةُ في الحروف الأصلية، بأن يكون الفرع مشتملاً علىٰ حروف الأصل وزيادة. وكذا يعتبر فيه الموافقة في ترتيب حروف الأصل ومعناه

حينئذٍ إلى وضع اللفظ لكلٍّ من وجود معناه وهو المبدأ وعدمه، وهو باطل.

«١» بدائع الأفكار، ص١٧٢

ما يجري منها [١]

كـ « مقتل » المشتق من القتل.

ويندرج في الأصغر أسماءُ الفاعلين والمفعولين والأزمنة والأمكنة والأفعال والمصادر المزيد فيها والمجردة، بناءً على مذهب الكوفيين من كون الأصل هو الفعل، وأنّ المصدر مأخوذ منه.

ويعتبر في الثاني خصوصُ الموافقة في الحروف، دون الترتيب فيها والموافقة في المعنىٰ أو المناسبة، فيشمل مثل « جذب وجبذ » المتّحدين في المعنىٰ، وغيرهما من المتناسبين فيه.

ويعتبر في الثالث المناسبةُ في اللفظ والمعنىٰ، دون الموافقة فيهما كـ « ثلم وثلب » و« نهق ونعق ». وليس المشتق على إطلاقه داخلاً في محل النزاع، كما سيأتي إن شاء الله تعالىٰ.

١) أي: من المشتقات، حاصله: أنّ المراد بالمشتق في هذا البحث ليس مطلق المشتق المصطلح الشامل للمصادر المزيد فيها والأفعال الثلاثة، بل خصوص ما يكون مفهومه منتزعاً عن ذاتٍ، لاتصافها بما هو خارج عنها كالضارب، فإنّه يجري على الذات ويكون عنواناً لها ويتحد معها نحو اتحاد، فيخرج سائر المشتقات عن هذا المبحث (*).

(*) وعلى هذا، فالنسبة بين المشتق الأُصولي وبين المشتق النحوي عموم من وجه، لاجتماعهما في أسماء الفاعلين والمفعولين والصفات المشبّهة بالفعل، وافتراقهما في الجوامد الجارية على الذوات باعتبار اتصافها بالمبادئ الجعلية كالزوج والحُرِّ والرِّق ونحوها، وفي الأفعال والمصادر، لصدق المشتق الأُصولي على الزوج ونحوه من الجوامد دون المشتق النحوي، وصدقِ النحوي على الأفعال والمصادر

على الذوات [١]، ممّا [٢] يكون مفهومه منتزعاً عن الذات، بملاحظة اتّصافها [٣] بالمبدأ، واتحادها [٤] معه بنحوٍ من الاتحاد، كان بنحو الحلول [٥]

---

١) المراد بها هنا ما يعمُّ الجوهر والعرض، فيدخل في نزاع المشتق الأوصافُ الجاريـة على الأعـراض كالشدة والسرعة العارضتيـن على السواد والحركـةِ، والأوصاف الجارية على الجواهر، كالعلم والعدالة والشجاعة المحمولة علىٰ زيد مثلاً.

وبالجملة: فوزان الأوصاف الجارية على الأعراض وزان الأوصاف الجارية على الجواهر في جريان نزاع المشتق فيها.

٢) بيان للموصول في قوله: «ما يجري» يعني: من المشتقات التي يكون مفهومها منتزعاً عن الذات بلحاظ اتصافها بالمبدأ.

٣) أي: اتصاف الذات.

٤) معطوف على «اتصافها» أي: بملاحظة اتحاد الذات مع المبدأ، وهذا مفسِّر للاتصاف، يعني: أنّ المراد بالاتصاف هو الاتحاد الوجودي بين المبدأ والذات، إذ المراد بجريان المشتق على الذات هو الحمل عليها المنوط باتحادهما وجوداً.

٥) كالمرض، والحُسن، والقُبح، والسواد، والبياض ونحوها، فإنّ اتصاف الذوات بها واتحادها معها يكون بنحو الحلول.

المزيد فيها دون الأُصولي.

ثم إنّ قضية ما ذكر هي عدم دخل عنوان المشتق النحوي في موضوع البحث أصلاً، إذ المفروض أنّ المبحوث عنه هو كل مفهوم ينتزع عن الذات بملاحظة اتصافها بما يكون خارجاً عـن الذاتيات، سواء أكان ذلك مشتقـاً كأسماء الفاعل والمفعـول والمكان وغيرها، أم جامداً كالزوج والحـرِّ والرق وغيرها، فجعلُ عنوان المشتق موضوعَ البحث مع عدم دخله فيه غير مناسب.

أو الانتزاع [١] أو الصدور و[أو] الإيجاد [٢]، كأسماء [٣] الفاعلين والمفعولين والصفات المشبهات، بل [٤] وصيغ المبالغة، واسماء الأزمنة والأمكنة والآلات، كما هو ظاهر العنوانات [٥]،

---

١) كالفوقية والتحتية، فإنّ اتصاف الذات بهما يكون بنحو الانتزاع، لكونهما من الأُمور الانتزاعية.

وأمّا الملكية والزوجية فهما من الأُمور الاعتبارية التي لها تقرر في وعاء الاعتبار الّذي هو برزخ بين الوجود الخارجي والذهني، فالتمثيل بهما للاتحاد بنحو الانتزاع ـ كما في عبارة بعض المحشين «١» ـ غير مناسب.

٢) كالضارب والآكل، فإنّ الفعل الصادر إن كان قائماً بالفاعل ـ كالأكل والشرب ـ سُمِّي إيجاداً، وإن كان قائماً بغيره كالضرب والإعطاء سُمِّي صدوراً.

٣) هذه الأمثلة كلُّها أمثلة لما ذكره بقوله: « بل خصوص ما يجري ».

٤) لم يظهر وجه لتغيير الأُسلوب والإتيان بكلمة « بل » بعد كون شمول البحث لصيغ المبالغة وما بعدها ـ ممّا ذكره في المتن ـ لأجل إطلاق « المشتق » في عناوين كثيرٍ منهم كالحاجبي وغيره، إذ لا فرق حينئذٍ في ذلك بين جميع المشتقات الجارية على الذوات لاتصافها بما هو خارج عنها، فلا وجه لتغيير الأُسلوب.

إلّا أن يقال: إن غرضه التغيير بالنسبة إلى خصوص صيغ المبالغة، لاحتمال اختصاص نزاع المشتق بما يتكفل مجرد التلبس بالعَرَض، دون كثرة التلبس به كما هو شأن صيغ المبالغة، حيث إنّها وُضعت للدلالة على وقوع الفعل عن الفاعل كثيراً، كما لا يخفىٰ.

٥) لإطلاق لفظ المشتق فيها الشامل لكلِّ مشتقٍّ يجري على الذّات ويكون

«١» شرح كفاية الأُصول للعلامة الرشتي ﷺ، ج١، ص٥٥

وصريح بعض المحققين[١]، مع عدم صلاحية ما يوجب اختصاص النزاع بالبعض إلّا التمثيل به[٢]،

عنواناً لها، وظهور عناوينهم في ذلك إنّما هو بملاحظة انطباق المشتق على الذات، وإلّا فظاهر لفظ «المشتق» يشمل جميع صيغ المشتق النحوي وإن لم يجرِ على الذات كالأفعال.

١) قال المحقق التقى ﷺ: «الثانية عشرة: لا خلاف ظاهراً في كون المشتقات من الصفات كاسم الفاعل والمفعول والصفة المشبهة ونحوها حقيقةً في الحال»[١].

وقال في البدائع: «قضية ظاهر العنوانات وتصريح المحقق القمي ﷺ عموم النزاع لسائر المشتقات، لعدم صلاحية الأمثلة الممثّل بها للتخصيص، إلّا أنّ لبعضهم وسوسة في بعضها»[٢].

ولم أظفر بتصريح القمي، نعم إطلاق عنوان المشتق في كلامه ـ بعد البناء على عدم صلاحية التمثيل باسم الفاعل والمفعول والصفة المشبهة للتخصيص ـ يقتضي عمومَ النزاع لسائر المشتقات. وأمّا صاحب البدائع فهو كالمصرِّح بعموم النزاع، فلاحظ.

٢) أي: بذلك البعض، غرضه: أنّ ظاهر العناوين ـ وهو كون النزاع في المشتق جارياً في كلِّ ما يجري على الذات المتصفة بأمر خارج عنها، وعدم اختصاصه ببعض المشتقات ـ معتبر، إذ لم يقم ما يكون على خلاف هذا الظاهر، لأنّ مجرد التمثيل ببعض المشتقات ـ بعد إطلاق لفظ «المشتق» ـ لا يصلح لأن يكون

«١» هداية المسترشدين، ج١، ص٣٦٢

«٢» بدائع الأفكار، ص ١٧٦

وهو غير صالح، كما هو واضح [١].

فلا وجه لما زعمه بعض الأجلة [٢] من الاختصاص باسم الفاعل وما بمعناه من الصفات المشبهة وما يلحق بها [٣]، وخروج سائر الصفات [٤].

قرينةً على الاختصاص بذلك البعض.

١) لأنّ قولهم مثلاً: «المشتق كاسم الفاعل والمفعول» ظاهر عرفاً في كون اسم الفاعل والمفعول من باب المثال، لا من باب اختصاص المشتق بهما.

٢) وهو صاحب الفصول ﷺ حيث قال: «فهل المراد به ما يعمّ بقية المشتقات من اسمي الفاعل والمفعول والصفة المشبهة وما بمعناها وأسماء الزمان والمكان والآلة وصيغ المبالغة، كما يدل عليه إطلاق عناوين كثيرٍ منهم كالحاجبي وغيره؟ أو يختص باسم الفاعل وما بمعناه، كما يدل عليه تمثيلهم به، واحتجاج بعضهم بإطلاق اسم الفاعل عليه دون إطلاق بقية الأسماء على البواقي، مع إمكان التمسك به أيضاً، وجهان أظهرهما الثاني، لعدم ملاءمة جميع ما أورده في المقام على الأوّل» انتهى موضع الحاجة من كلامه زيد في علو مقامه «١».

٣) كالأوصاف اللازمة المصوغة على هيئة «فاعل» كـ «طاهر وقائم وجالس وجاءٍ ونائم» وكالمصادر المستعملة بمعنىٰ اسم الفاعل، وكالأسماء المنسوبة كالاصبهاني والشيرازي والبغدادي وغير ذلك.

٤) قال المحقق التقي ﷺ: «وربما يقال بخروج اسم المفعول عن محل البحث، وكذا الصفة المشبهة واسم التفضيل، لظهور الوضع للأعم في الأوّل، ولخصوص الحال في الأخيرين» «٢».

«١» الفصول الغروية، ص٦٠

«٢» هداية المسترشدين، ج١، ص٣٦٩

ولعلّ منشأه [١] توهم كون ما ذكره لكلٍّ منها [٢] من المعنىٰ ممّا اتفق عليه

---

١) أي: منشأ زعم بعض الأجلة.

٢) أي: من الصفات، قال في الفصول: «ثم اعلم أنّهم أرادوا بالمشتق الّذي تشاجروا على دلالته في المقام اسم الفاعل وما بمعناه من الصفات المشبهة وما يلحق بها على ما سنحققه» «١».

ثم أخذ في بيان معنىٰ سائر المشتقات، وذَكَر لكلٍّ منها معنىً من دون نقل خلافٍ في ذلك، فكأنّ تلك المعاني بنظره ممّا إتّفق عليه الكل، لوجهين:

أحدهما: مقابلتها للمشتق الّذي تشاجروا في دلالته.

ثانيهما: عدم نقل خلافٍ في تلك المعاني.

ولم أقف على تصريحه في الفصول بكون ما ذكره من المعاني لسائر المشتقات اتفاقياً، كما نسب ذلك إليه بعضُ المحشين ﷺ فراجع «٢».

وكيف كان، فمحصل ما أفاده في المتن في وجه خروج سائر المشتقات عن مورد النزاع هو زعم صاحب الفصول ﷺ اتفاقهم على معاني سائر المشتقات التي هي محل الخلاف بيننا وبينه أعني بها اسم المفعول وصيغة المبالغة واسم الزمان والمكان واسم الآلة، حيث قال في تقريب خروجها عن محل النزاع: «إن من اسم المفعول ما يطلق على الأعم، كقولك: هذا مقتول زيد أو مصنوعه أو مكتوبه، ومنه ما يطلق على خصوص المتلبس، نحو هذا مملوك زيد أو مسكونه أو مقدوره، ولم نقف فيه على ضابطة كلية، والمرجع فيه إلى العرف. ويعرف بعض الكلام هنا بالمقايسة على ما سيأتي في اسم الفاعل، واسم الزمان حقيقة في الأعم، وكذلك اسم المكان، واسم

«١» الفصول الغروية، ص٥٩

«٢» حاشية المحقق المشكيني، ص٤٠، والمطبوعة مع الكفاية عام ١٤١٥، ج١، ص٢٢٠

الكلّ، وهو كما ترىٰ [١].

واختلاف [٢] أنحاء التلبسات حسب تفاوت مبادئ المشتقات بحسب

الآلة حقيقة فيما أُعدّ للآلية أو اختص بها، حصل المبدأ أو لم يحصل بعد. وصيغة المبالغة فيما كثر اتصافه بالمبدأ عرفاً»[١] إنتهى.

وظاهر إحالة باب اسم المفعول على باب اسم الفاعل ـ كما يدل عليه ما ذكره من الأمثلة ـ هو الفرق بين كون المبدأ متعدِّياً، فيكون حقيقةً في الأعم اتفاقاً، وبين كونه لازماً فهو حقيقةً في خصوص المتلبس اتفاقاً.

وقد عرفت في الوجهين المتقدمين: كيفية استظهار الاتفاق من كلام الفصول، ومع زعم الاتفاق المزبور على خروج سائر المشتقات عن محل النزاع كيف يقع الخلاف في كونها حقيقةً في خصوص المتلبس أو الجامع بينه وبين المنقضي عنه المبدأ؟

١) إشارة إلى: أنّ زعم الاتفاق المذكور ليس في محله، لعدم تبيُّن مفهوم سائر المشتقات، لكونها محلّاً للخلاف أيضاً، فلا فرق بينها وبين اسم الفاعل وما بمعناه.

مضافاً إلى: أنّ تسليم تبين المفهوم عند أبناء المحاورة لا يوجب تسالم العلماء على ذلك، فتأمّل.

٢) الظاهر: أنّه جواب عمّا في الفصول من خروج أحد قسمي اسم المفعول، وهو ما إذا أُخذ المبدأ فيه خصوص الفعلية، مع إطلاقه على الذات بعد انقضاء المبدأ عنها، وكذا أسماء الزمان والمكان والآلة وصيغ المبالغة، فلابدّ من كون المشتق في هذه الموارد موضوعاً للأعم، فاختلاف مبادئ المشتقات الموجب لاختلاف أنحاء

«١» الفصول الغروية، ص٥٩

التلبسات يوجب خروج ما عدا اسم الفاعل والصفات المشبهة وما يلحق بها عن حريم النزاع.

ومحصل الجواب: أنّ جهة البحث هنا هي وضع هيئة المشتق لخصوص حال التلبس أو الأعم، من دون تفاوتٍ في ذلك بين المبادئ، والاختلاف إنما يكون في كيفية التلبس بها.

فإنْ قلنا بوضع هيئة المشتق لخصوص المتلبس بالمبدأ، فحينئذٍ نقول: إن المبدأ إن كان فعلياً يزول بسرعة ـ كالشرب مثلاً ـ فالتلبس به هو الاشتغال بالشرب، وبانتهائه ينقضي المبدأ. وإن كان ملكةً كالاجتهاد، فالتلبس به هو بقاءُ ملكته وإن لم يكن له استنباط فعلي. وإن كان الشأنية، فالتلبس به هو بقاءُ شأنيته كالمفتاح، فإنّ التلبس بالمفتاحية بقاؤه على هيئة المفتاحية.

فاختلافُ هذه المبادئ من حيث الفعلية والشأنية وغيرهما لا يوجب اختلافاً فيما هو المبحوث عنه في المقام أعني به وضع هيئة المشتق. واطلاقُه على الذات بعد انقضاء المبدأ الفعلي عنها يكون على نحو الحقيقة إن كان الجري بلحاظ حال النسبة، ومجازاً إن لم يكن بلحاظها.

وإن قلنا بوضع هيئة المشتق للأعم، فنقول: إنّ الإنقضاء فيما إذا كان المبدأ فعلياً هو انتهاؤه، كالشرب والأكل والقيام والقعود وغيرها من الأفعال، وفيما إذا كان ملكةً ونحوها، فانقضاء المبدأ فيه هو ارتفاع الملكة والشأنية، فملكة الاجتهاد تزول بزوال القدرة على الاستنباط، وشأنية المفتاح تزول بزوال هيئته، والصنائع تزول بإعراض أربابها عنها، هذا.

ويحتمل أن يكون قول المصنف ﷺ:« واختلاف أنحاء التلبسات حسب تفاوت ...الخ » جواباً عمّا ذكره في الفصول في الأمر الثالث من الفصل الثاني، حيث قال:

« فالحقُّ أنّ المشتق إن كان مأخوذاً من المبادئ المتعدية إلى الغير كان حقيقةً في الحال والماضي أعني في القدر المشترك بينهما، وإلّا كان حقيقةً في الحال فقط ».

إلى أن قال: « واعلم أنّه قد يطلق المشتق ويراد به المتصف بشأنية المبدأ وقوّته كما يقال: هذا الدواء نافع كذا أو مضر، وشجرة كذا مثمرة، والنار محرقة إلى غير ذلك. وقد يطلق ويراد به المتصف بملكة المبدأ وباتخاذه حرفةً وصناعةً، كالكاتب والصانع والتاجر والشاعر ونحو ذلك، ويعتبر في المقامين حصول الشأنية والملكة والاتخاذ حرفة في الزمان الّذي أُطلق المشتق على الذات باعتباره، وفي الثاني خاصة سبقُ مزاولةٍ مع عدم الإعراض » انتهىٰ كلامه رُفع مقامه "[1]".

ومحصله: التفصيل في وضع المشتق بين المبادئ، فإنْ كان المبدأ من المبادئ المتعدية كان المشتق حقيقةً في الأعم من التلبس والانقضاء، وإن كان من المبادئ اللازمة أو الملكات والصنائع كان المشتق حقيقةً في خصوص الحال.

والمصنف قدس سره أجاب عن ذلك بأنّ اختلاف أنحاء التلبسات بحسب اختلاف المبادئ لا يوجب تفاوتاً في وضع هيئة المشتق، فلا فرق في وضعها لخصوص حال التلبس أو الأعم بين المبادئ. نعم التفاوت يكون في التلبس، فإنّه في الملكات عبارة عن بقائها، وفي الصنائع عبارة عن سبق المزاولة وعدم الإعراض عنها، كما مرّ آنفاً.

فتلخّص من جميع ذلك: أنّ اختلاف المبادئ في الفعلية والشأنية وغيرهما لا يوجب اختلافاً في وضع هيئة المشتق، وإن كان يوجب اختلافاً في كيفية التلبس كما عرفت.

« ١ » الفصول الغروية، ص ٦٠

الفعليـة [١] والشأنية [٢] والصناعـة [٣] والملكة [٤] ـ حسبما يشير إليه [٥] ـ لا يوجب [٦] تفاوتاً فيما هو المهم [٧] من محلِّ النزاع هاهنا [٨] كما لا يخفى.

ثم إنّه لا يبعد [٩] أن يراد بالمشتق في محل النزاع [١٠] مطلق ما كان مفهومه

---

١) كالحياة، فإنّ المعتبر في تلبس الذات بها هو الفعلية.

٢) كالإثمار، فإنّ اتصاف الشجر به يتحقق بحصول الشأنية له.

٣) كالخياطة والنجارة ونحوهما، فإنّ التلبس بها يتحقق بالمزاولة والممارسة، ولا تنقضي إلّا بالإعراض، فيصدق «الخيّاط والنّجار والعطّار والبقّال» على تارك هذه المبادئ لا بقصد الإعراض عنها.

٤) كالاجتهاد، فإنّ التلبس به عبارة عن حصول ملكته، وانقضاؤها إنّما هو بزوال الملكة، لا عدم الاستنباط الفعلي مع بقائها.

٥) أي: يشيرُ في الفصول إلى اختلاف المبادئ، وقد نقلنا عبارته المتضمنة لذلك.

[٦] خبرُ قوله: «اختلاف» وجواب عمّا في الفصول، وتقدم بيانه.

٧) وهو البحث عن وضع هيئة المشتق، فإنّ أنحاء التلبسات لا تؤثِّر في وضعها كما عرفت آنفاً.

٨) أي: في مبحث المشتق.

٩) غرضه: تعميمُ النزاع لغير المشتق من بعض الجوامد، ممّا يجري على الذات بلحاظ اتصافها بما هو خارج عنها، فإنّ عموم النـزاع وخصوصه تابعان لعموم الغرض وخصوصه، وقد تقدم في (ص٢٣٢): أنّ العرض يعمُّ بعضَ الجوامد كالزوج والرِّق والحرّ وغيرها.

١٠) لا في سائر المقامات، إذ المشتق المصطلح أجنبي عن الجوامد المندرجة في

ومعناه جارياً على الذات ومنتزعاً عنها، بملاحظة اتّصافها بعرضٍ [١] أو عَرَضي [٢] ولو كان جامداً كالزوج والزوجة والرِّق والحرّ.

وإنْ [فإنْ] أبيتَ [٣] إلّا عن اختصاص النزاع المعروف بالمشتق ـ كما

هذا البحث، فالمبحوث عنه هنا غير المشتق المصطلح عليه في سائر المقامات.

١) المراد به هي المقولات التسع التي هي في مقابل الجوهر، وبعبارة أُخرى هو نفس المبدأ المتأصّل كالبياض.

٢) المصطلح منه هو المشتق من العَرَض كالابيض والاسود.

ولكنه بهذا المعنىٰ غير مرادٍ هنا، لأنّه نفس المشتق، فلا يناسب جعله ممّا ينتزع بلحاظه مفهوم المشتق. بل يراد به ـ بقرينة ما بعده من الزوج والزوجة وغيرهما ـ الأمر الاعتباري، فإنّ مفهوم الزوج ينتزع عن الذات بلحاظ اتصافها بالزوجية التي هي أمر اعتباري.

وبالجملة: فالمراد بالعَرَض هو المتأصّل، وبالعَرَضي الأمر الاعتباري الموجود في وعاء الاعتبار الّذي هو برزخ بين الوجود العيني والذهني.

فالمشتق المبحوث عنه في المقام هو المفهوم المنتزع عن ذاتٍ متصفةٍ بعرضٍ متأصلٍ كالسواد والبياض، أو عرضيٍ أي أمرٍ اعتباري كالزوجية والملكية والرقية ونحوها من الأُمور الاعتبارية التي لا وجود لها إلّا في وعاء الاعتبار.

٣) غرضه: أنّه قد ظهر ممّا ذكرنا أنّ مرادهم بالمشتق المبحوث عنه هنا ما يخالف مصطلح الأُدباء، فيراد به ما يعمُّ بعضَ الجوامد الّذي يندرج في مورد النزاع.

فإنْ أبيت عن هذا التعميم في لفظ المشتق، بدعوىٰ اختصاصه بما هو مصطلح الأُدباء كما هو الظاهر من لفظ المشتق، فلا يعم الجوامد، فلا مشاحة. لكن لا يوجب ذلك اختصاص النزاع به، بل يجري في هذا القسم من الجوامد أيضاً وان لم يشملها

هو قضية الجمود على ظاهر لفظه [١] ـ فهذا القسم من الجوامد أيضاً محل النزاع، كما يشهد به [٢] ما عن صاحب الإيضاح في باب الرضاع ـ في مسألة مَن كانت له زوجتان كبيرتان أرضعتا زوجتَه الصغيرة ـ ما هذا لفظه: «تحرم

لفظ المشتق، هذا.

ولا يخفىٰ ما في العبارة من القصور عن تأدية هذا الغرض، فالأولىٰ أن يقال: «وإن أبيت إلّا عن إرادة المشتق المصطلح كما هو قضية الجمود على ظاهر لفظه، لكن هذا القسم من الجوامد أيضاً داخل في محل النزاع».

١) أي: لفظ «المشتق» المذكور في عناوينهم.

٢) أي: يشهد بدخول هذا القسم من الجوامد في محل النزاع ما عن الإيضاح، تقريب شهادته: أنّه ابتنىٰ بعضُ الأصحاب حرمةَ المرضعة الثانية على نزاع المشتق، فعلى القول بالأعم تحرم، وعلى القول بخصوص حال التلبس لا تحرم.

توضيحه: أنّ المرتضعة الصغيرة بالارتضاع من المرضعة الأُولىٰ بطلت زوجيتها، لأنّها صارت بنتَ الزوجة المدخول بها، كما أنّ هذه المرضعة صارت أُمّ الزوجة، وكلٌّ من بنت الزوجة وأُمّها حرام قطعاً.

وأمّا المرضعة الثانية، فحرمتها على الزوج مبنية على وضع المشتق للأعم، لأنّ منشأ حرمتها عليه هو صدق أمّ الزوجة عليها، ومن المعلوم أنّ زوجية الصغيرة قد انقضت بالرضاع الأوّل وصارت بنتاً له. فعلىٰ القول بوضع المشتق للأعم يصدق على المرضعة الثانية أنّها أُمّ الزوجة، فتحرم أيضاً. وعلى القول بوضعه لخصوص حال التلبس لا يصدق عليها «أُمّ الزوجة» حتىٰ تحرم، بل يصدق عليها «أُمّ من كانت زوجةً» لانقضاء الزوجية عن المرتضعة وصيرورتها بنتاً له، فلا تحرم.

وبالجملة: فابتناء حرمة المرضعة الثانية على المشتق ـ مع كون الزوجة من الجوامد ـ يدل على جريان نزاع المشتق في بعض الجوامد.

المرضعة الأُولىٰ والصغيرة مع الدخول بالكبيرتين [١]. وأمّا المرضعة الأُخرىٰ [الآخرة] [٢] ففي تحريمها خلاف، فاختار والدي المصنف ﷺ وابنُ إدريس تحريمَها، لأنّ هذه يصدق عليها أُمّ زوجته، لأنّه لا يشترط في المشتق بقاء المشتق منه، هكذا [٣] هنا» [٤].

---

١) هذا هو الموجود فيما ظفرنا به من نسخ الكفاية، لكن عبارة الإيضاح المحكية في البدائع وفي مشتق فوائد المصنف ﷺ هكذا: «مع الدخول بإحدىٰ الكبيرتين بالاجماع» «١».

وهو الصحيح، لأنّ حرمة أمّ الزوجة أبداً غير مبنية على الدخول، بل نفس عنوان أُمّ الزوجة من موجبات الحرمة الأبديّة. نعم حرمة الصغيرة أبداً منوطة بالدخول بأُمّها، والمفروض حصوله بالدخول بإحدىٰ الكبيرتين، فلا تتوقف حرمة المرضعة والمرتضعة إلّا على الدخول بالمرضعة الأُولىٰ أو الثانية (*).

[٢] كذا في نسخ الكفاية، والموجود في الإيضاح «الأخيرة».

[٣] في الإيضاح: «فكذا هنا» لا ما في نسختي المتن.

٤) سيأتي في (ص٢٥١) تصريح رواية ابن مهزيار بعدم حرمة المرضعة الثانية، في صورة كون اللبن من الزوج، فلا ينبغي ابتناء حرمتها على نزاع المشتق.

(*) لا بأس بالتعرض إجمالاً للجهة الفقهية المتعلقة بهذه المسألة وإن كانت خارجةً عن الفن، لتزيُّن الأُصول بالفقه، فنقول وبه نستعين وبوليه ـ صلى الله عليه وعلى آبائه الطاهرين وعجل فرجه الشريف وجعلنا فداه ـ نتوسل ونستجير:

إنّ الرضاع من موجبات الحرمة كالنسب، كتاباً وسنةً مقبولة، كالنبوي

«١» إيضاح الفوائد، ج٣، ص٥٢؛ بدائع الأفكار، ص ١٧٥؛ الفوائد المطبوعة مع حاشية الرسائل، ص ٣٠٤ (الحجرية)

وما [١] عن المسالك في هذه المسألة من: ابتناء الحكم فيها على الخلاف في مسألة المشتق «١».

---

١) معطوف على قوله: « ما عن الإيضاح ».

« الرضاع لحمة كلحمة النسب » «٢».

و متواترة، كقوله ﷺ: « يحرم من الرضاع ما يحرم من النسب » «٣».

و إجماعاً، بل ضرورة من المذهب بل الدين. فكما أنّ العناوين الخاصة النسبية توجب الحرمة، فكذلك مثل تلك العناوين إذا حصلت بالرضاع، فالأُمُّ و البنت و الأُخت و غيرهن من الرضاعة يحرمن كحرمتهن من النسب.

و من جملة المحرمات بالنسب أُمّ الزوجة، فإنّها تحرم على الزوج أبداً، فتحرم الأُمّ الرضاعية لها أيضاً، لكون الرضاع لُحمة كلُحمة النسب.

و من جملتها بنت الزوجة نسباً، فتحرم مؤبّداً مع الدخول بأُمها. و جمعاً مع الأُمّ بدون الدخول بها، فبنتها الرضاعية أيضاً كذلك.

إذا عرفت هذا، فاعلم: أنّه يعتبر في نشر الرضاع للحرمة أن يكون اللّبن حاصلاً من وطي جائز شرعاً، لنكاحٍ بقسميه، أو ملكِ يمينٍ أو تحليلٍ، و يلحق به وطي الشبهة على الأقوىٰ، فلو درّ اللبن من المرأة بغير وطي جائز، أو كان اللبن من الزنا، لم ينشر الحرمة. نعم لا يعتبر في النشر بقاءُ المرأة في حبال الرّجل، فلو فارقها بطلاق مثلاً ـ مع كونها ذات لبن منه و أرضعت به رضيعاً ـ نشر الحرمة و إن تزوّجت و دخل

«١» مسالك الأفهام، ج٧، ص٢٦٩

«٢» تفسير الصافي، ج١، ص٤٠٣

«٣» وسائل الشيعة، ج١٤، ص٢٨٠-٢٨٢، الباب الأوّل من أبواب ما يحرم بالرضاع، أكثر أحاديث الباب

بها الزوج الثاني.

و كيف كان، فللمسألة المبحوث عنها في المقام صور:

الأُولىٰ: أن يدخل الزوج بكلتا الكبيرتين.

الثانية: أن لا يدخل بواحدة منهما.

الثالثة: أن يدخل بالمرضعة الأُولى دون الثانية.

الرابعة: عكس الثالثة.

أمّا الأُولىٰ ـ و هي دخول الزوج بكلتا الكبيرتين ـ فحكمها بالنسبة إلى المرتضعة هو الحرمة، لصيرورتها بنته من الرضاعة إن كان اللبن منه، و ربيبته من الزوجة المدخول بها إن كان اللبن من غيره.

قال في الشرائع: «ولو كان له زوجتان كبيرتان و زوجة رضيعة، فأرضعتها إحدىٰ الزوجتين أوّلاً، ثم أرضعتها الأُخرىٰ حرمت المرضعة الأُولىٰ و الصغيرة»[١].

و قال في التحرير: «لو أرضعت إحدىٰ زوجتيه الأُخرىٰ، فإن كان بلبنه حرمتا مؤبّداً، و إن كان من غيره فالأُم كذلك، و البنت أيضاً إن كان دخل بالأُم، و إلّا حرمت جمعاً»[٢].

و قال في المستند: «الوجه في تحريم الصغيرة مؤبّداً على الفرضين واضح، لصيرورتها بنتاً له على الأوّل، و بنتَ الزوجة المدخول بها على الثاني»[٣]، و مراده بالفرضين: كون اللبن من الزوج، أو من غيره مع الدخول.

و قريب منها غيرها من المتون.

«١» شرائع الإسلام، ج٢، ص٢٨٦، و ليست كلمة «كبيرتان» في طبعة النجف الأشرف، عام ١٢٨٩

«٢» تحرير الأحكام، ج٣، ص٤٥٣ (طبعة عام ١٤٢١ قم المقدسة)

«٣» مستند الشيعة، ج١٦، ص٢٩٥، و فيه «على الوجهين الأوّلين واضح ... الخ».

و بالجملة: فلا يبتني حرمة المرتضعة على نزاع المشتق أصلاً، لاتصافها فعلاً بكونها بنتاً له إن كان اللبن منه، و بنتاً للزوجة المدخول بها إن كان اللبن من غيره، و من المعلوم حرمة الربيبة مؤبّداً بالدخول بأُمها.

و لا يقدح مقارنة حدوث أُمومة المرضعة لارتفاع زوجيتها و كونهما في رتبة واحدة، لترتبهما معاً على الرضاع، فلا يصدق على المرتضعة بنت الزوجة المدخول بها فعلاً، بل يصدق عليها بنتُ مَن كانت زوجةً قبل الرضاع، فيبتني حرمة المرتضعة على وضع المشتق للأعم، ليصدق عليها الزوجة فعلاً، حتىٰ تكون هي بنت الزوجة.

وجه عدم القدح: أنّه لا يعتبر في حرمة الربيبة بقاء الأُم على الزوجية، بل يكفي في حرمتها اتصاف أُمّها بالزوجية في زمانٍ مع الدخول بها، و لو لم تكن البنت موجودةً حال زوجية الأُم، بل تولّدت بعد خروج الأُم عن الزوجية، كما إذا فارقت الزوجَ و تزوّجت بغيره و ولدت منه بنتاً، فإنّها تحرم على الزوج الأوّل، للنصوص:

كصحيح محمد بن مسلم قال: «سألت أحدهما عليهما السلام عن رجل كانت له جارية و كان يأتيها، فباعها، فأُعتقت و تزوّجت فولدت ابنةً، هل تصلح ابنتها لمولاها الأوّل ؟ قال عليه السلام: هي عليه حرام»[1].

و زاد في طريق آخر - بعد قوله هي عليه حرام - «و هي ابنته، و الحرّة و المملوكة في هذا سواء»[2]. و غيره مما هو قريب منه.

و استشهد الإمام عليه السلام في بعضها[3] بقوله تعالىٰ: ﴿ وربائبكم اللاتي في حجوركم من نسائكم اللاتي دخلتم بهن ﴾[4] حيث إنّ الآية الشريفة سيقت لبيان

«١» وسائل الشيعة، ج١٤ ، ص٣٥٨ ، الباب ٢١ من أبواب ما يحرم بالمظاهرة، الحديث: ٦

«٢» المصدر، ص٣٥٩ ، الحديث: ٨ و غيره

«٣» المصدر، الحديث: ٣و ١٣ و١٧

«٤» النساء، الآية: ٢٣

مناط حرمة الربيبة وهو الدخول بأُمّها، كما يشير إليه قوله في الخلاف: «إذا دخل بالأُمّ حرمت البنت على التأبيد، سواء كانت في حجره أو لم تكن، وبه قال جميع الفقهاء»[١].

فإذا تحقق هذا المناط حرمَتْ الربيبةُ مؤبّداً، سواء بقيت أُمّها على الزوجية أم لا، وسواء أكانت الربيبة موجودةً حين زوجية أُمّها أم لا، ولذا لو فارقت زوجها بطلاق ونحوه وتزوّجت برجلٍ آخر فولدت منه بنتاً، حرمتْ تلك البنت على زوجها الأوّل، لكونها ربيبته.

فالمتحصل: أنّ حرمة الصغيرة المرتضعة أجنبية عن نزاع المشتق وغير مبنية عليه أصلاً، فعدم صدق الزوجة فعلاً على المرضعة لا يضرُّ بحرمة المرتضعة قطعاً، هذا حكم المرتضعة.

وأمّا المرضعة الأُولىٰ، فظاهر المشهور حرمتها، بل مقتضىٰ إرسالهم ذلك إرسال المسلّمات هو الاتفاق عليها، فالحكم من حيث الفتوىٰ كأنّه مسلّم.

لكنه من حيث الدليل لا يخلو من الغموض، لاستدلال جملة من الفقهاء رضوان الله عليهم على ذلك بكونها «أُمّ الزوجة» فيشملها قوله تعالىٰ: ﴿وأُمهات نسائكم﴾[٢] ومن المعلوم أنّ صدق هذا العنوان على المرضعة موقوف على بقاء زوجية المرتضعة بعد حدوث الأُمومة للمرضعة، ولا شك في ارتفاعها بالرضاع، لأنّه علّة لحدوث الأُمومة للمرضعة، وزوال الزوجية عن المرتضعة وحدوث البنتية لها في زمان واحد، فأُمومة المرضعة وزوال زوجية المرتضعة معلولان للرضاع. ومعه لا يتصور زمانٌ يجتمع فيه زوجية المرتضعة وأُمومة المرضعة ليصدق على المرضعة أُم الزوجة، فصدق «أُمّ الزوجة» فعلاً على المرضعة موقوف على وضع المشتق للأعم.

«١» الخلاف، ج٤، ص٣٠٥، المسألة ٧٦ من كتاب النكاح

«٢» النساء، الآية: ٢٣

ولا يندفع هذا الغموض ـ فراراً عن الالتزام بوضع المشتق للأعم ـ بدعوىٰ: أنّ أُمّ الزوجة تصدق على المرضعة عرفاً وإن لم تصدق عليها دقةً.

ولا بدعوىٰ: «أنّ المستفاد من دليل حرمة أُمّ الزوجة كون موضوعها ما هو أعم من اقتران الأُمومة والزوجية، يعني: أنّ أُم الزوجة تحرم سواء كانت أُمومتها وزوجية الزوجة مقترنتين أم متعاقبتين متصلتين، نظير اتصال وجود الشيء بعدمه، كما هو مورد البحث».

ولا بدعوىٰ: أنّ ارتفاع زوجية الصغيرة وحدوث بنتيتها للكبيرة ليسا في رتبة واحدة حتى لا يصدق على المرضعة أُمُّ الزوجة، بل هما في رتبتين، وأنّ حدوث بنتيتها للكبيرة متقدم رتبةً علىٰ ارتفاع زوجيتها، فتصير الصغيرة بنتاً قبل ارتفاع الزوجية عنها، فيصدق على الكبيرة أُمُّ الزوجة.

توضيحه: أنّ منشأ خروج الصغيرة عن الزوجية هو حرمتها الناشئة عن صدق «بنت الزوجة» عليها بسبب الرضاع، وهذه الحرمة متأخرة عن هذا الصدق تأخر المعلول عن علته. وعلىٰ هذا فيكون صدق البنت متقدماً رتبةً على الحرمة التي هي متقدمة أيضاً على خروجها عن الزوجية. وحينئذٍ فيصدق على الصغيرة بنت الزوجة قبل أن تخرج عن الزوجية قبلاً رتبياً، فيصدق عليها كل من الزوجة وبنت الزوجة في زمان واحد، فلا تحتاج إلى دعوىٰ وضع المشتق للأعم.

وجه عدم الاندفاع: ما في جميع هذه الدعاوي من الإشكال.

إذ في الأُولىٰ: أنّ المسامحة العرفية غير معتبرة في مقام التطبيق، وإنّما هي معتبرة في تشخيص المفهوم العرفي، والموضوع في المقام مبيّن المفهوم، فلا عبرة بمسامحة العرف في تطبيقه على ما ليس فرداً حقيقةً له.

وعليه، فالصغيرة بعد خروجها عن الزوجية ـ حقيقةً ـ بسبب الرضاع لا ينطبق على مرضعتها أُم الزوجة إلّا بالمسامحة العرفية. فالمقام نظير إطلاق الكرِّ على ما ينقص

عن ألف و مائتي رطل عراقي بمثقالين مثلاً، فـي كونه مبنياً على ضربٍ من المسامحة، ولمّا كان مرجع التطبيق المسامحي إلى ادّعاء فردية ما ليس بفردٍ للموضوع حقيقةً، فلا يشمله الدليل كما لا يخفى.

و في الثانية: أنّ المستفاد من الدليل المتضمن لاعتبار أمرين وجوديين في موضوع الحكم هو: كون المناط في ترتب الحكم عليه اجتماعهما في الزمان علىٰ نحو التقارن، وعدم كفاية اجتماعهما على نحو التعاقب و اتصال حدوث أحدهما بارتفاع الآخر، من غير فرقٍ بين كون هذين الوجوديين بنحو الإضافة كأُمّ الزوجة و أخت الزوجـة و غير ذلك، و بين كونهما بنحو التوصيف كالعالم العادل و الشاعر الكاتب و نحو ذلك.

فإن كانا على نحو الإضافة ـ كما في مورد البحث ـ فأدنىٰ الملابسة و إن كان كافياً في صحتها، إلّا أنّ مجرد ذلك لا يوجب ظهور الكلام في الأعم من التلبس الفعلي بالإضافة ليشمل صورة تعاقب أحدهما بالآخر ـ أي المضاف إليه بالمضاف ـ حتى يكونا موضوعاً للحكم حقيقةً، و لا نحتاج إلىٰ وضع المشتق للأعم، فوزانُ «أُم الزوجة» وزان «أُخت الزوجة» و سائر الأمثلة، و لا ينبغي الارتياب في ظهور الكل في اجتماع المضاف و المضاف إليه في الزمان على نحو التقارن.

فظاهر دليل حرمـة أخت الزوجـة هو حرمتها ما دامت الزوجة فـي حباله، و لا يشمل فرض حدوث الزوجية للأُخت و ارتفاع الزوجية عن الزوجة في زمان واحد، بل في مثل هذا الفرض يرجع إلى عمومات الحل و إطلاقات أدلة النكاح.

و كذا الحال فيما إذا كان الأمران الوجوديان بنحو التوصيف، فإنّ دليل جواز تقليد العـالم العادل مثلاً يكون ظاهراً فـي اجتماع العلم و العدالة فـي زمان الحكم، و لا يشمل فرض حدوث العلم مقارناً لارتفاع العدالة.

و بالجملة: فظهور الدليل في اعتبار اجتماع الأمرين الوجوديين زماناً علىٰ نحو

التقارن في ترتب الحكم عليهما مما لا مساغ لإنكاره.

فما أفاده المحقق سيد الأساطين مد ظله في منتهىٰ الأُصول بقوله: «ولكن يمكن أن يقال: إنّ حصول الزوجية ـ ولو كان في زمانٍ متقدمٍ ـ كافٍ لحرمة أُمِّها أبداً ولو بعد طلاق بنتها، فليكن الأمر في الأُمومة الحاصلة من الرضاع أيضاً كذلك. وبعبارة أُخرى: في باب النسب تحرم أُمُّ من كانت زوجته، فكذلك في باب الرضاع.

وبناءً على هذا لا تكون حرمة المرضعة الثانية أيضاً مبنية على مسألة المشتق»[1] لا يخلو من غموض، لأنّه يرجع إلى عدم اعتبار بقاء الموضوع في بقاء الحكم.

وبعبارة أُخرىٰ: مرجع ذلك إلى نفي الملازمة بين الموضوع والحكم في مرحلة البقاء، وكفاية تحقق العنوان ـ ولو آنامّا ـ في تشريع الحكم واستمراره، كسائر العناوين المأخوذة كذلك ـ كالسارق وشارب الخمر وغيرهما ـ من دون دخلٍ لبقائها في بقاء الحكم، وهو أجنبي عمّا نحن فيه من حدوث الموضوع الّذي هو عنوان أم الزوجة حين ارتفاع زوجية الصغيرة، فإنّ هذا العنوان ليس مقارناً لزوجية البنت، حتى يجتمع عنوان «أُمّ الزوجة» للمرضعة وعنوان الزوجية للمرتضعة في زمان واحد، كما يجتمعان في النسب، وإن لم يكن حرمة أُمّ الزوجة نسباً بقاءً منوطةً ببقاء هذا العنوان، لِما دلّ علىٰ كون عنوان «أُمّ الزوجة» من العناوين التي يكفي في موضوعيتها للحكم وجودها في آنٍ من الآنات، بمعنى كفاية اجتماع الأُمومة للمرأة والزوجية لبنتها في زمان في ثبوت الحرمة.

وهذا بخلاف المقام، فإنّ حدوث هذا العنوان مقارن لارتفاع الزوجية، بحيث لا يتصور اجتماع عنوانُ «الأُمومة» للمرضعة و«الزوجية» للمرتضعة في زمان، كاجتماعهما في الأُم النسبية للزوجة، فحرمة المرضعة حينئذٍ مبنية على وضع المشتق للأعم.

«١» منتهى الأُصول، ج١، ص٧٧

والحاصل: أنّ الأُمّيّة النسبية للزوجة لا تتخلّف عن عنوان الزوجية، فالأُم الرضاعية المنزّلة منزلتها أيضاً كذلك، فإنّ الفرع لا يزيد عن الأصل.

وعليه، فحرمة المرضعة الأُولىٰ ـ فضلاً عن الثانية ـ مبنية على المشتق.

نعم، إذا أرضعت زوجته الصغيرة امرأةً أجنبية حرمت عليه المرضعة، لصيرورتها أُمّاً رضاعية للزوجة الحقيقية كأُمها النسبية، وأمّا إذا أرضعتها بعد ارتفاع زوجية الصغيرة، فصيرورتها حراماً على مَن كان زوجاً للصغيرة ـ لانطباق عنوان أُمّ الزوجة عليها ـ مبنيّة على المشتق.

وفي الثالثة: أنّ التضاد الاعتباري كالحقيقي في استحالة الاجتماع، ومن المعلوم أنّ الزوجية والبنتيّة من الأُمور الاعتبارية المتضادة المستحيل اجتماعها في آنٍ واحد، فوجود إحداهما طارد للأُخرىٰ.

ففي المقام: ترتفع الزوجية في آن حدوث البنتية، لتضادهما شرعاً، فارتفاع الزوجية وحدوث البنتية يكونان في رتبة واحدة، لأنّهما مسبّبان عن سبب واحد وهو الرضاع. ومن المعلوم أنّ سببية السبب متساوية الأقدام بالنسبة إلى مسبّباته المتعددة، وإذاً فهما يحصلان في رتبة واحدة، فليس ارتفاع الزوجية ناشئاً عن حرمة بنت الزوجة حتى يصدق على الصغيرة ـ قبل ارتفاع الزوجية عنها قبلاً رتبياً ـ كلٌّ من عنواني «الزوجية والبنتية» في آنٍ واحد، بل ارتفاع الزوجية ناشٍ عن نفس عنوان البنتية المضادة للزوجية، فلا تجتمعان في زمان واحد حتىٰ تحرم المرضعة، لصدق أُمّ الزوجة عليها.

ولذا استشكل في وجه حرمة الكبيرة جماعة منهم صاحب المستند ﷺ، حيث قال في وجه الإشكال ما لفظه: «فلأنّ صيرورة الكبيرة أُمّ الزوجة موقوفة علىٰ كون الصغيرة زوجةً في آن صيرورة الكبيرة أُمّاً لها، وكون الصغيرة زوجة على عدم صيرورة الكبيرة أُمّاً، فيمتنع اجتماعهما في آنٍ. والحاصل: أنّه يرتفع زوجية الصغيرة

و يتحقق أُمومة الكبيرة في آنٍ واحد، فلم تكن الكبيرة أُمّ الزوجة أصلاً»[١].

و من تمسُّك جملةٍ من الأصحاب لحرمة الكبيرة بكونها «أُمّ الزوجة» يظهر أنّ الإجماع على الحرمة ـ على فرض تحققه ـ موهون، لاحتمال كونه مدركياً.

إلّا أن يقال: إنّ التمسك المزبور إنّما هو لتطبيق الحكم على القاعدة، و التنبيه على أنّه ليس تعبداً محضاً، فإن لم يتم تقريب موافقته للقاعدة، فالحكم مسلّم للإجماع.

لكن الإنصاف أنّ إحراز كون استدلالهم ناظراً إلى تطبيق الحكم على القاعدة مما لا سبيل إليه، إلّا أن يصرِّحوا بكون الحكم إجماعياً.

مضافاً إلىٰ أنّه علىٰ طبق القاعدة، و لا يحضرني تصريحهم بذلك، بل ظاهر استدلالهم على حرمة الكبيرة بكونها أُمّ الزوجة عدم استنادهم فيها إلىٰ الإجماع، و لا أقلّ من احتمال مدركيته الموجب لوهنه و عدم صحة الاستناد إليه.

نعم، يدل علىٰ حرمة الكبيرة ما رواه الكليني رحمه الله عن علي بن محمد عن صالح بن أبي حماد عن علي بن مهزيار عن أبي جعفر عليه السلام قال: «قيل له: إنّ رجلاً تزوّج بجاريةٍ صغيرة، فأرضعتها امرأتُه، ثم أرضعتها امرأةٌ له أُخرىٰ، فقال ابن شبرمة: حَرُمَتْ عليه الجارية و امرأتاه، فقال أبو جعفر عليه السلام: أخطأ ابن شبرمة، تحرم عليه الجارية و امرأته التي أرضعتها أوّلاً، فأمّا الأخيرة فلم تحرم عليه، كأنّها أرضعت ابنته»[٢].

و رواه الشيخ في التهذيب بإسناده عن الكليني رحمه الله، و لا بأس بسنده.

أمّا الكليني، فجلالة شأنه و علوِّ قدره في غاية الظهور.

و أمّا علي بن محمد بن إبراهيم بن أبان الرازي الكليني، فقد وثّقه النجاشي

«١» مستند الشيعة، ج ١٦، ص ٢٩٥ - ٢٩٦

«٢» وسائل الشيعة، ج ١٤، ص ٣٠٥، الباب ١٤ من أبواب ما يحرم بالرضاع، الحديث الأوّل

بقوله عقيب اسمه و اسم أبيه و جده: «يكنّىٰ أبا الحسن ثقة عين» «١»، و وثقه أيضاً في الخلاصة و الوجيزة و البلغة و غيرها «٢».

نعم، هنا شيءٌ ربما يوجب التوقف فيه، و هو: أنّه استاذن الصاحبَ عليه الصلاة و السّلام و عجل الله تعالى فرجه الشريف في الحج، فخرج «توقف عنه في هذه السنة» فخالف، و قتل بطريق مكة في تلك السنة «٣».

و لعلّه فهم كونَ النهي إرشادياً أو تنزيهياً لقرائن كانت في البين، و لا بدّ من التوجيه بعد تسالمهم على توثيقه و عدم قدحهم فيه بهذه المخالفة مع اطلاعهم عليها، و قد ذكر غير واحد «أنّ الرّجل أُستاذ الكليني و خالُه» «٤» انتهى.

و أمّا صالح بن حماد أبو الخير الرازي، فقد عدّه الشيخ في رجاله تارةً من أصحاب الجواد عليه السلام، و أُخرىٰ من أصحاب الهادي عليه السلام، و ثالثةً من أصحاب العسكري عليه السلام «٥».

قال النجاشي: «و كان أمره ملتبساً، يُعرف و يُنكر، له كتب» «٦».

و قال إبن الغضائري: «صالح بن أبي حماد الرازي أبو الخير ضعيف» «٧».

و توقّف العلّامة فيه في الخلاصة، حيث قال: «و المعتمد عندي التوقف فيه، لتردد النجاشي، و تضعيف ابن الغضائري له» «٨».

و عدّه الجزائري في الحسان.

«١و٣» رجال النجاشي، ص ٢٦٠

«٢» الخلاصة، ص٢٧٢

«٤» منتهىٰ المقال، ج٥ ، ص٥٠

«٥» الرجال، ص ٣٧٦ و ٣٨٧ و ٣٩٩

«٦» رجال النجاشي، ص ١٩٨

«٧» نقلاً عن مجمع الرجال، ج٣ ، ص٢٠٢

«٨» الخلاصة، ص ٢٣٠

و في رجال الكشي: «قال علي بن محمد القتيبي: سمعت الفضل بن شاذان يقول في أبي الخير ـ و هو صالح بن سلمة أبي حماد الرازي ـ أبو الخير كما كُنّي، و قال علي: كان أبوالفضل يرتضيه و يمدحه»[١].

و علي بن محمد القتيبي هذا «نيشابوري فاضل، و هو تلميذ الفضل بن شاذان رحمه الله» كما عن رجال الشيخ[٢]، و اختلفت فيه كلماتهم.

قال النجاشي: «علي بن محمد بن قتيبة النيشابوري، عليه اعتمد أبو عمرو الكشي في كتاب الرّجال»[٣].

و جعله صاحبا البلغة و الوجيزة ممدوحاً حسناً على ما حكي[٤].

و عدّه العلامة و ابنُ داود في المعتمدين، و نحوه من المدح المدرِج له في الحسان[٥].

و وثّقه الأمين الكاظمي في المشتركات على ما قيل[٦].

و هو مقتضىٰ عدّ الفاضل الجزائري إياه في فصل الثقات[٧].

و هو غريب منه جداً، لأنّ سيرته القدح في الراوي بأدنىٰ سبب، و لذا أثبت جملةً من الثقات و الحسان و الموثقين في الضعفاء.

و عن السيد الداماد قدس سره «مدح الرّجل بما يبلغ حد التوثيق»[٨].

و ضعّفه سيّد المدارك، حيث قال في رد روايته: «إنّ علي بن محمد بن قتيبة غير

«١» رجال الكشي، ص ٥٦٦

«٢» رجال الشيخ، ص ٤٢٩

«٣» رجال النجاشي، ص ٢٥٩

«٤و٧و٨» حكاه العلامة المامقاني قدس سره في تنقيح المقال، ج٢ ، ص٣٠٨ (الحجرية)

«٥» الخلاصة، ص ٢٣٠ ؛ رجال ابن داوود، ص ١٤١

«٦» هداية المحدثين، ص٢١٨

موثق و لا ممدوح مدحاً يعتد به »[١].

لكنه لا يعارض التوثيق، بعد كون الموثّق الفاضلَ الجزائري الّذي هو بطيءُ الجزم بوثاقة الأشخاص، و سيرته القدح في الراوي بأدنىٰ سبب له.

فالرجل ينبغي أن يعدّ من الثقات أو الحسان، و حينئذٍ فيكون ثقة فيما نقله عن الفضل بن شاذان من مدحه و ارتضائه لصالح بن أبي حماد أبي الخير الرازي.

و أمّا النجاشي فلم يضعِّفه، بل توقف فيه، و ليس التوقف جرحاً حتى يندرج المقام في الجرح و التعديل، و يقدّم الأوّل على الثاني. و ذلك لأنّ مرجع التوقف إلى عدم العلم، لا إلى الجرح و الذم.

و تضعيفُ ابن الغضائري له غير معتدٍّ به، لاعتراف غير واحد من علماء الرّجال بعدم الوقوف على شيءٍ من جرح و لا تعديل في شأن أحمد بن الحسين بن عبد الله بن ابراهيم الغضائري نفسه، فكيف يعتمد على تعديله أو جرحه لغيره من الرّجال، بل عن المجلسي قدس سره « أنّ الاعتماد على هذا الكتاب ـ أي كتاب ابن الغضائري ـ يوجب ردّ أكثر أخبار الكتب المشهورة »[٢].

و عن الوحيد في ترجمة ابراهيم بن عمر الصنعاني « أنّ أحمد هذا غير مصرح بتوثيقه، و مع ذلك قلّ أن يسلم أحد من جرحه أو ينجو ثقة من قدحه، و جَرَح أعاظم الثقات و أجلاء الرواة الذين لا يناسبهم ذلك، و هذا يشير إلى عدم تحقيقه حال الرّجال كما هو حقه أو كون أكثر ما يعتقده جرحاً ليس في الحقيقة جرحاً » انتهى المهم من كلام الوحيد قدس سره[٣].

«١» مدارك الأحكام، ج٦ ، ص ٨٤

«٢» بحار الأنوار، ج١ ، ص٤١

«٣» تنقيح المقال، ج٦ ، ص ٤٥ – ٤٦ ، الطبعة الحروفية عام ١٤٢٤ ، تعليقة الوحيد المطبوعة مع منهج المقال، ص٢٤

فعلىٰ هذا لايمكن الاعتماد على جرح ابن الغضائري أصلاً، خصوصاً بعد توثيق من عرفت توثيقه له، ولا سيما الفضل بن شاذان الّذي هو في غاية الجلالة.

قال في الخلاصة: «وكان ثقةً جليلاً فقيهاً متكلماً، له عظم شأن في هذه الطائفة، قيل: إنّه صنف مائة وثمانين كتاباً، وترحّم عليه أبو محمد عليه السلام مرتين، وروي ثلاثاً ولاءً، ونقل الكشي عن الأئمة عليهم السلام مدحه، ثم ذكر ما ينافيه وقد أجبنا عنه في كتابنا الكبير، وهذا الشيخ أجل من أن يغمز عليه، فإنّه رئيس طائفتنا رضي الله عنه»[١].

وبالجملة: يظهر لمن تتبع كتب الرّجال: أنّ للفضل بن شاذان شأناً عظيماً حتى قال فيه النجاشي: «إنّه أجل أصحابنا الفقهاء والمتكلمين، وله جلالة في هذه الطائفة، وهو في قدره أشهر من أن نصفه»[٢].

وعلى هذا، فالأرجح قبول رواية صالح بن أبي حماد.

وأمّا علي بن مهزيار الأهوازي الدورقي الأصل فهو من أجلاء أصحاب الرضا والجواد والهادي عليهم الصلاة والسّلام، وقد وثّقه كل رجالي تعرّض لترجمته «فالرجل ثقة صحيح له ثلاثة وثلاثون كتاباً»[٣].

وعن رجال النجاشي والخلاصة «أبو الحسن دورقي الأصل مولىٰ، كان أبوه نصرانياً فأسلم، وقد قيل إنّ علياً أيضاً أسلم وهو صغير، ومنَّ الله تعالىٰ عليه بمعرفة هذا الأمر وتفقّه ـ إلى أن قالا ـ وخرجت إلى الشيعة فيه توقيعات بكل خير، وكان ثقةً في روايته لا يطعن عليه، صحيح الاعتقاد»[٤].

«١» الخلاصة، ص١٣٢ ؛ رجال الكشي، ص٥٤٣

«٢» رجال النجاشي، ص٣٠٦

«٣» الفهرست، ص٨٨

«٤» رجال النجاشي، ص٢٥٣ ؛ الخلاصة، ص٩٢

وعن حمدويه بن نصير «لمّا مات عبد الله بن جندب قام علي بن مهزيار مقامه»[١].

ومن أراد الوقوف على تفصيل حاله وجلالة شأنه فعليه بمراجعة كتب الرّجال.

فقد تحصّل مما ذكرنا: أنّه لا قدح في سند الرواية المزبورة.

والمناقشة فيها كما عن المسالك «تارةً بضعف سندها بصالح بن أبي حماد، وأُخرى بالإرسال، لأنّ المراد بأبي جعفر المطلق هو الباقر عليه السلام، مضافاً إلى أنّ قول ابن شبرمة في مقابله، لكونه في زمانه عليه السلام قرينة على إرادة الباقر عليه السلام، وحيث إنّ ابن مهزيار لم يدرك الباقر عليه السلام، فلا محالة يكون هناك إرسال. بل لو أُريد به الجواد عليه السلام لا تسلم الرواية عن الإرسال أيضاً، إذ ليس فيها ما يدلّ على أنّ ابن مهزيار سمع ذلك منه عليه السلام بلا واسطة، فالإرسال متحقق على التقديرين» انتهىٰ ملخّصاً[٢].

مندفعة، أمّا تضعيف السند بصالح بن حماد فبما عرفت من أنّ الأرجح قبول روايته. وأمّا الإرسال ـ لكون أبي جعفر المطلق عليه السلام هو الباقر عليه السلام ـ ففيه: أنّه قد يطلق أبو جعفر ويراد به الجواد عليه السلام.

قال الميرزا قدس سره في الفائدة الأُولىٰ من فوائد خاتمة جامع الرّواة: «إذا ورد في الرواية عن أبي جعفر عليه السلام فالظاهر منه الباقر عليه السلام، وعن أبي جعفر الثاني فهو الجواد عليه السلام. وقد يطلق ويراد منه الجواد عليه السلام، فالتميز يظهر من الرّجال»[٣].

والتميز يقتضي إرادة الجواد عليه السلام من أبي جعفر عليه السلام في هذه الرواية، لما مرّ من

«١» رجال الكشي، ص ٥٤٨

«٢» مسالك الأفهام، ج٧، ص٢٦٩

«٣» جامع الرواة، ج٢، ص٤٦١

. . . . . .

أنّ علي بن مهزيار من أصحابه عليه السلام. وأمّا كون ابن شبرمة في زمان الباقر عليه السلام، فليس قرينة على أنّه هو المراد بأبي جعفر عليه السلام، لكفاية نفوذ فتوى ابن شبرمة ورواجها في ذلك العصر في التعرض لها كما لا يخفى.

وأمّا إرسال الرواية لأجل عدم ما يدل على سماع ابن مهزيار عنه عليه السلام بلا واسطة، ففيه: أنّ هذا من الاحتمالات المخالفة للظاهر جدّاً، لأنّ الظاهر من الرواية عن شخصٍ هو السماع عنه، ولذا يكون التعبير المتداول في الرواية عن شخص مع الواسطة (روى فلان بإسناده عن فلان) وإلّا كان ذلك تدليساً.

مضافاً إلىٰ أنّ هذا الاحتمال متطرق في نفس الرّواة أيضاً، فلا سبيل حينئذٍ إلى إحراز رواية كل منهم عن آخر بلا واسطة لتسلم عن إشكال الإرسال، فتدبّر.

وبالجملة: فالرواية سليمة عن كل سقم، فتكون حجة، ودلالتها على حرمة المرضعة الأُولىٰ واضحة.

ولو فرض عدم الوثوق بها ـ الّذي هو مدار الحجية، وعدم ثبوت الإجماع أيضاً ـ فمقتضىٰ عمومات الحلّ عدم حرمة المرضعة الأُولىٰ.

وأمّا المرضعة الثانية، ففي حرمتها خلاف، قال في الشرائع:«ولو كان له زوجتان وزوجة رضيعة، فأرضعتها إحدىٰ الزوجتين أوّلاً، ثم أرضعتها الأُخرىٰ، حرمَتْ المرضعة الأُولىٰ والصغيرة دون الثانية، لأنّها أرضعتها وهي بنته. وقيل: بل تحرم أيضاً، لأنّها صارت أُمّاً لمن كانت زوجته، وهو أولىٰ»[1].

وقال في التحرير:«ولو أرضعت زوجته الصغيرة إحدىٰ الكبيرتين ثم الأُخرىٰ حرمن كلُّهن، وقيل: تحرم المرتضعة وأُولىٰ المرضعتين، وقوّاه الشيخ، وهو ضعيف»[2].

«١» شرائع الإسلام، ج٢، ص٢٨٦

«٢» تحرير الأحكام، ج٣، ص٤٥٣

وعن المسالك: «نسبة التحريم إلى ابن إدريس والمحقق في النافع وأكثر المتأخرين، بل لم يحك القول الأوّل ـ وهو الحلية ـ إلّا عن الشيخ في النهاية وابن الجنيد»[١].

والوجهُ في التحريم ما أشار إليه في الشرائع من: أنّ المرضعة صارت بالرضاع أُمّ من كانت زوجته، فتندرج في أُمّهات النساء، وقد ثبت حرمة الأُمّ الرضاعية للزوجة كالأُمّ النسبية لها، هذا.

وفي الجواهر: «المحكي عن الإسكافي والشيخ في النهاية وظاهر الكليني حلّية الثانية، بل هو خيرة الرياض وسيد المدارك حاكياً له عن جماعة، بل هو ظاهر الإصفهاني في كشفه أو صريحه أيضاً، بل ربما كان ظاهر ما حكاه فيه عن ابن إدريس أيضاً»[٢].

وأنت خبير بأنّه بعد اعتبار رواية ابن مهزيار المتقدمة لا مجال للحكم بحرمة المرضعة الثانية، وابتناؤها على مسألة المشتق أشبه شيءٍ بالاجتهاد في مقابل النص. هذا تمام الكلام في الصورة الأُولىٰ.

وأمّا الصورة الثانية ـ وهي عدم الدخول بالكبيرتين ـ ففيها مقامات ثلاثة:

الأوّل: تحرم عليه الصغيرة المرتضعة مؤبداً، إن كان اللبن منه، لصيرورتها بالرضاع بنتاً رضاعيةً له. وجمعاً بينها وبين مرضعتها، إن كان اللبن من غيره، لأنّ حرمة الربيبة مؤبّداً منوطة بالدخول بأُمِّها المفروض هنا عدمه.

المقام الثاني: تحرم المرضعة الأُولىٰ، لرواية ابن مهزيار المتقدمة، إن كان اللبن من هذا الزوج كما هو ظاهر ذيلها، حيث علّل الامام عليه السلام ذلك بقوله: «لأنّها أرضعت ابنته» وليست حرمتها مبنيّةً علىٰ وضع المشتق للأعم، ولا على كفاية المسامحة

«١» مسالك الأفهام، ج٧، ص٢٦٩

«٢» جواهر الكلام، ج٢٩، ص٣٣٢

العرفية في صدق عنوان أُمّ الزوجة عليها، مع ارتفاع زوجية الصغيرة و حدوث أُمّية المرضعة لها في زمان واحد، لترتبهما على الرضاع. و ذلك لما مرّ من الإشكال فيهما.

و إن كان اللبن من غيره، فحرمتها مبنية على الدخول بها المفروض هنا عدمه، أو صدق أُمّ الزوجة عليها حقيقةً، بناءً على وضع المشتق للأعم، أو مسامحة على ما مرّ.

و لا يمكن الاستدلال عليها برواية ابن مهزيار المذكورة، لاختصاص موردها بصورة الدخول، بل و كون اللبن من هذا الزوج.

المقام الثالث: لا تحرم المرضعة الثانية إلّا بناءً على وضع المشتق للأعم، لأنّه حينئذٍ يصدق عليها أُمّ الزوجة، و أمّا بناءً على وضعه لخصوص حال التلبس، فلا يصدق عليها هذا العنوان فعلاً، بل يصدق عليها «أُمّ من كانت زوجة له» و هذا المقدار لا يكفي في الحرمة، إذ لو كان اللبن منه فقد أرضعت به بنته التي بطلت زوجيتها بالرضاع الأوّل. و لو كان اللبن من غيره، فالمرتضعة و إن صارت ربيبةً له، إلّا أنّه لمّا كان المفروض عدم الدخول بالمرضعة، فلا تحرم عليه إلّا جمعاً بينها و بين المرضعة. و قد عرفت تصريح رواية ابن مهزيار المتقدمة بعدم حرمتها، و لا مجال معها لابتناء الحرمة على وضع المشتق للأعم، كما لا يخفىٰ.

و أمّا الصورة الثالثة ـ و هي ما إذا دخل بالمرضعة الأُولىٰ دون الثانية ـ ففيها أيضاً مقامات ثلاثة:

الأوّل: تحرم الصغيرة على الزوج مطلقاً، سواء أكان اللبن منه أم من غيره، لصيرورتها بنتاً له على الأوّل، و ربيبةً له من زوجته المدخول بها على الثاني.

الثاني: تحرم المرضعة الأُولىٰ، لرواية ابن مهزيار المتقدمة، سواء أكان اللبن منه أم من غيره.

الثالث: لا تحرم المرضعة الثانية، سواء أكان اللبن من هذا الزوج أم من غيره، إذ على الاوّل لم ترضع إلّا بنت زوجها، حيث إنّ زوجية الصغيرة ارتفعت بالرضاع الأوّل، و إرضاع بنت الزوج ليس محرِّماً للمرضعة علىٰ زوجها هذا.

مضافاً إلىٰ صراحة رواية ابن مهزيار المتقدمة في عدم حرمتها.

وعلى الثاني حيث لم يدخل بها الزوج، فلا تحرم عليه إلّا جمعاً.

وأمّا الصورة الرابعة ـ وهي ما إذا دخل بالمرضعة الثانية دون الأُولىٰ ـ ففيها أيضاً مقامات ثلاثة:

الأوّل: تحرم الصغيرة مطلقاً، سواء أكان اللبن من هذا الزوج أم من غيره، لصيرورتها على الأوّل بنته بالرضاع، وعلى الثاني ربيبةً له من الزوجة المدخول بها.

الثاني: تحرم المرضعة الأُولىٰ مؤبّداً، لرواية ابن مهزيار المتقدمة إن كان اللبن من هذا الزوج، كما تقدم في الصورة الثانية، ولا تحرم إن كان اللبن من غيره إلّا جمعاً، لصيرورة الرضيعة ربيبةً له من الزوجة غير المدخول بها.

الثالث: لا تحرم المرضعة الثانية، سواء أكان اللبن من هذا الزوج أم من غيره، إذ على الأوّل ارتفعت زوجية الصغيرة بالرضاع الأوّل، وصارت بنتاً لزوجها، فالمرضعة الثانية أرضعت بنت زوجها، كما هو صريح رواية ابن مهزيار المتقدمة، وهو لا يوجب الحرمة، فلا يصدق عليها أُمّ الزوجة حتى تحرم، إلّا بناءً على وضع المشتق للأعم.

وعلى الثاني: لا توجب بنتية الصغيرة للمرضعة حرمة أُمّها المدخول بها، بل توجب حرمة نفسها مؤبّداً، لصيرورتها ربيبةً من الزوجة المدخول بها.

فما في التحرير من تحريم المرضعة الثانية بقوله: «ولو أرضعت زوجته الصغيرة إحدى الكبيرتين ثم الأُخرىٰ حرمن كلُّهن، وقيل: تحرم المرتضعة وأُولى المرضعتين، وقوّاه الشيخ، وهو ضعيف»[1] لم يظهر له وجه، فلاحظ وتأمل، فإنّ للبحث في المسألة مقاماً آخر، وقد خرجنا فيها عن وضع التعليقة، ونسأل الله سبحانه وتعالىٰ التوفيق والإخلاص في القول والعمل، والعصمة عن الخطأ والزلل.

«١» تحرير الأحكام، ج٣، ص٤٥٣

فعليه [١] كلُّ ما كان مفهومه منتزعاً من الذات، بملاحظة اتّصافها بالصفات الخارجة عن الذاتيات [٢] ـ كانت [٣] عرضاً أو عرضياً [٤] كالزوجية

---

١) أي: فعلىٰ تعميم النزاع لبعض الجوامد، محصله: أنّه ـ بعد ما تبيّن عدم اختصاص النزاع بالمشتق الاصطلاحي ـ ينبغي تحرير محل البحث هكذا:

كل عنوان جارٍ علىٰ ذاتٍ بلحاظ اتصافها بما هو خارج عن الذات، سواء أكان مشتقاً مصطلحاً أم جامداً، وسواء أكان ذلك الخارج من المقولات التسع العرضية، أم من الأُمور الاعتبارية التي ليس لها ما يحاذيها في الخارج، ويكون وعاء وجودها الاعتبار الّذي هو برزخ بين وعائي الوجودين الذهن والعين، ويترتب على وجودها في صقع الاعتبار أحكام وآثار، كالزوجية والملكية والرقية وغيرها من الاعتبارات التي اعتبرها الشارع تأسيساً أو إمضاءً.

ثم يقع الكلام في أنّ جريان ذلك العنوان الحاكي عن اتصاف الذات بعرضٍ مقولي أو اعتباري بعد انقضائه وتجرد الذات عنه هل يكون على نحو الحقيقة أم المجاز؟

٢) الذاتيات على قسمين: الذاتي في باب الايساغوجي، وهو الجنس والفصل والحد التام، والذاتي في باب البرهان، وهو المحمول الّذي ينتزع عن نفس الذات بلا ضمٍّ ضميمة كإمكان الممكن مثل الإنسان. والمراد بها هنا ما يعمُّ القسمين، فكلاهما خارجان عن هذا البحث، لانتفاء الموضوع بانتفائه في الايساغوجي، وامتناع ارتفاع الذاتي البرهاني الّذي هو من لوازم الذات مع بقاء الملزوم أعني به الذات، كما هو المقصود في بحث المشتق.

٣) يعني: سواء أكانت تلك الصفات الخارجة عرضاً وعرضياً ... الخ.

٤) قد تقدم في (ص ٢٤٠) تفسير العَرَض والعَرَضي، وأنّ المراد بالأوّل

والرقية والحرية وغيرها [١] من الاعتبارات والإضافات ـ كان [٢] محلَّ النزاع وإن كان جامداً. وهذا بخلاف ما كان مفهومه منتزعاً عن مقام الذات [٣] والذاتيات [٤]، فإنّه لا نزاع في كونه حقيقةً في خصوص ما إذا كانت الذاتُ

المبادئ المتأصلة كالبياض والسواد، وبالثاني الأُمور الاعتبارية كالزوجية والملكية والحرية والرقية ونحوها.

١) قد عرفت أنّ الزوجية ونحوها من الأُمور الاعتبارية، وأنّها ليست من العرضي المصطلح، وهو المشتق من المبدأ، الّذي هو العرض المقابل للجوهر.

٢) خبر قوله: «كل ما كان مفهومه».

٣) وهو المنتزع عن تمام الذات، كالإنسانية المنتزعة عن الإنسان.

٤) كالإنسانية المنتزعة عن الجنس أو الفصل، ووجه خروج هذين القسمين عن حريم النزاع هو كون مورد البحث الذات التي لها حالتان:

إحداهما: اتصافها بالمبدأ الخارج عن الذاتيات، والأُخرىٰ: حالة انقضاء المبدأ عنها، فحينئذٍ يبحث عن أنّ الجري على الذات بعد زوال تلبسها بالمبدأ هل يكون حقيقةً أم مجازاً، فالمفهوم المنتزع عن الذاتيات ـ كالإنسانية المنتزعة عن الإنسان، والحيوانية المنتزعة عن الحيوان، والحجرية المنتزعة عن الحجر ونحو ذلك من العناوين الذاتيّة ـ خارج عن مورد البحث، لأنّ انتفاء المبدأ فيها كالإنسانية يوجب انتفاء العنوان كالإنسان، بحيث تتبدل الحقيقة بانتفاء المبدأ بحقيقةٍ أُخرىٰ، فإنّ الإنسان بعد انتفاء إنسانيته يندرج في الجماد والجسم المطلق، ولذا لا يجري عليه أحكام الإنسان، بل قيل بعدم جواز استعمال الإنسان فيه مجازاً أيضاً، فلا يصح أن يقال: الممسوخات أو الأموات إنسان.

وكذا لا يجري الاستصحاب في موارد الاستحالة، لتبدل الصورة النوعية فيها

باقيةً بذاتياتها.

ثانيها: قد عرفت [1] أنّه لا وجه لتخصيص النزاع ببعض المشتقات الجارية على الذوات، إلّا أنّه[2] ربما يشكل بعدم إمكان جريانه في اسم الزمان،

بصورةٍ أُخرىٰ، الموجب للعلم بعدم بقاء الموضوع، ولذا لايجري الاستصحاب في نجاسة الكلب الّذي صار مِلحاً بوقوعه في المملحة.

وبالجملة: فنزاع المشتق لايجري في العناوين الذاتيّة، للاتفاق على كونها حقيقةً في المتلبس.

١) أي: في أوّل الأمر المتقدم حيث قال في (ص ٢٣٩): «ثم انه لا يبعد أن يراد بالمشتق في محل النزاع».

والغرض من عقد هذا الأمر هو دفع الإشكال الّذي أُورد على دخول اسم الزمان في نزاع المشتق.

تقريب الإشكال: أنّ مورد الكلام والبحث في المشتق هي الذات الباقية في حالتي التلبس والانقضاء، إذ لا يعقل هذا النزاع بدون وجود الذات في كلتا الحالتين كـ «زيد العالم» حيث إنّ الذات فيه باقية بعد ارتفاع المبدأ ـ أعني به العلم ـ عنها، فيصح النزاع حينئذٍ في أنّ جري «العالم» علىٰ «زيدٍ» بعد زوال العلم عنه هل هو على نحو الحقيقة أم العناية والمجاز؟ وليس في الزمان ونحوه من التدريجيات ذاتٌ محفوظةٌ في حالتي التلبس والانقضاء، إذ الزمان بنفسه ينقضي وينصرم، والمفروض أنّه بنفسه الذات المتصفة بالمبدأ، كالزمان الّذي وقع فيه القتل مثلاً، فكيف يصح حمل «المقتل» فعلاً عليه؟ فيقال: «يوم الجمعة مثلاً مقتل فلان» فلابدّ من خروج اسم الزمان عن حريم نزاع المشتق، كخروج العناوين الذاتيّة.

٢) الضمير للشأن.

لأنّ الذات فيه [١] وهي الزمان بنفسه ينقضي وينصرم، فكيف يمكن أن يقع النزاع في أنّ الوصف الجاري عليه [٢] حقيقةٌ في خصوص المتلبس بالمبدأ في الحال [٣] أو فيما يعمّ المتلبس به في المضي ؟

ويمكن حلُّ الإشكال: بأنّ [٤] انحصار مفهومٍ عامٍّ بفردٍ ـ كما في المقام ـ

---

١) أي: في اسم الزمان.

٢) أي: علىٰ اسم الزمان، كـ «المقتل» الّذي يحمل على يوم عاشوراء مثلاً مع انقضاء الزمان المتلبس بالقتل.

٣) سيأتي بيان المراد بالحال إن شاء الله تعالى.

٤) متعلق بقوله: «حلّ»، توضيح ما أفاده في الجواب هو: أنّ هذا الإشكال مبني على كون النزاع في المصداق، لأنّه حينئذٍ لا يتصور النزاع في وضع اسم الزمان لخصوص حال التلبس أو الأعم، ضرورة أنّه ليس للزمان أفراد ثلاثة فرد تلبسي وفرد انقضائي وفرد استقبالي، حتىٰ يتمشّىٰ فيه نزاع المشتق، بل لا فرد له إلّا التلبسي، فانحصار مصداق الزمان في المتلبس يقتضي خروجَه عن نزاع المشتق.

وهذا بخلاف ما إذا كان مورد البحث في المشتق هو المفهوم، فالنزاع حينئذٍ جارٍ في اسم الزمان كسائر المشتقات، فيقال: إنّ الموضوع له هل هو مفهوم عام يشمل المتلبس والمنقضي أم لا ؟ وانحصاره في فردٍ لا يمنع عن جريان النزاع فيه ولا يصادم كلّية المفهوم، كما هو الشأن في كثير من المفاهيم الكلّية التي لا مصداق لها في الخارج، أو انحصر مصداقها في واحد كالشمس، فإنّ مفهومها كلّي مع انحصار أفراده في واحد، فلا تتثلم كلية المفهوم بذلك، إذ لو كان كاسراً لسورة كلّيته لما وقع النزاع في معنىٰ لفظ الجلالة، وأنّه خصوص الذات المقدسة ليكون اللفظ علماً، أو مفهوم الواجب المقابل للممكن والممتنع ليكون هذا اسم جنس. فلو لم يعقل وضع لفظٍ

لا يوجب أن يكون وضع اللفظ بإزاء الفرد دون العام، وإلّا [١] لما وقع الخلاف فيما وُضع له لفظ الجلالة، مع أنّ الواجب موضوع للمفهوم العام [٢]، مع انحصاره فيه تبارك وتعالىٰ.

بإزاء مفهوم كلّي منحصر مصداقه في واحد، لم يكن لهذا النزاع مجال.

وعلىٰ هذا، فاسم الزمان ـ بناءً على وضعه للأعم ـ يكون من هذا القبيل، لكون الموضوع له فيه مفهوماً كلّيّاً منحصراً فردُه في الخارج بواحد، وهو خصوص حال التلبس، لعدم تعقل فردٍ آخر له، وهو المنقضي عنه المبدأ، كما لا يخفىٰ (*).

١) أي: وإن كان انحصار مفهومٍ عامٍّ بفردٍ موجباً لوضع اللفظ بإزاء ذلك الفرد دون الكلّي، لَما وقع الخلاف في أنّ المعنىٰ الّذي وُضع له لفظ الجلالة هل هو مفهوم واجب الوجود الّذي هو كلّي، أم فرده وهو الباري تعالىٰ شأنه ؟

٢) هذا وجه آخر لإثبات أنّ انحصار الكلّي في فردٍ لا يوجب وضع اللفظ للفرد، بتقريب: أنّ لفظ الواجب وُضع لمفهومٍ عام بلا إشكال، مع انحصار مصداقه في واحد.

(*) لكنك خبير بما في هذا التوجيه، لفساد مقايسته بالمفاهيم الكلّية التي ليس لها في الخارج إلّا فرد واحد، ضرورة أنّ الجامع بين الأفراد المتصورة مما لا بدّ منه في كلية المفهوم، ومن المعلوم أنّه لا جامع في اسم الزمان بين الفرد التلبسي والانقضائي، حيث إنّ الجامع بينهما ـ وهو الزمان ـ قد انعدم، فيمتنع انطباق مفهوم الزمان على الفرد الانقضائي. وهذا بخلاف سائر المفاهيم الكلية التي تنحصر أفرادها في واحد كالشمس وغيرها، لإمكان انطباقها علىٰ الأفراد المفروضة الوجود، هذا.

وقد يدفع الإشكالُ بوجوهٍ أُخر، لا بأس بالاشارة إلىٰ بعضها:

منها: أنّ أسماء الزمان الجامدة كأوّل الشهر ويوم الجمعة ونصف شعبان

وعاشوراء وغير ذلك موضوعة للكلّي الّذي له فردان تلبسي وانقضائي، فلفظ «عاشوراء» وُضع لكلّ عاشرٍ من كل محرّم، وله أفراد:

أحدها: المتلبس بالفاجعة الكبرىٰ المورثة في الصدور أشد الأحزان والكروب إلى يوم النشور، ومفهوم «عاشوراء» ينطبق عليه كانطباقه على غيره من الأفراد، فيصح إجراء بحث المشتق فيها، ويقال: إنّ لفظ «عاشوراء» هل وُضع لخصوص فردها المتلبس بتلك الفجائع المهوِّنة علىٰ كل مصاب ما أصابه ؟ أم للأعم، ليكون إطلاقه على غير الفرد المتلبس بتلك المصائب العظيمة حقيقةً.

وبالجملة: فأسماء الزمان الجامدة يجري فيها نزاع المشتق، بخلاف أسماء الزمان المشتقة، فإنّه «كالمقتل والمضرب» لا يجري فيها ذلك، لأنّ لفظ «المقتل» مثلاً وضع للزمان المتلبس بالقتل، ومن المعلوم انعدام نفس ذلك الزمان، فلا بقاء للذات في حالتي التلبس والانقضاء حتى يتمشّىٰ فيه بحث المشتق، هذا.

وفيه: أنّه لا فرق في عدم جريان النزاع في اسم الزمان بين المشتق والجامد، وذلك لأنّ المتصف بالعرض هو الفرد لا المفهوم، ولذا قيل في الفرق بين المبدأ والمشتق بأنّ الأوّل هو العرض بشرط لا، أي الملحوظ بما أنّه ماهية عرضية في مقابل الماهية الجوهرية، ولذا يعبّر عن المبدأ بالعرض غير المحمول.

والثاني هو العرض لا بشرط، أي الملحوظ هو العرض بما أنّه متحد مع المحل ومندك فيه، ولذا يحمل ويعبّر عنه بالعرض المحمول، وهو المقصود في المشتق.

وعلى هذا، فالزمان المتلبس بالعرض فرد من مفهوم الزمان، والمفروض تصرمه وانعدامه كانعدام العرض القائم به. والفرد غير المتلبس به مباين للفرد المتلبس، ومن المعلوم أنّ التلبس والانقضاء إنّما يلاحظان بالنسبة إلى ذاتٍ واحدة، كالتلبس والانقضاء الملحوظين بالإضافة إلى زيدٍ الّذي كان متلبساً بالعلم مثلاً ثم زال عنه.

وأمّا في الزمان، فلايمكن لحاظهما كذلك، لأنّ المفروض انعدام المتلبس منه

بالعرض، والزمان الآخر ليس ذلك الفرد حتى يلاحظ الانقضاء بالنسبة إليه، فإنّ المتلبس من عاشوراء بأعظم المصائب هو الزمان الخاصّ، وغيره من أفراد كلّي عاشوراء ليس فرداً انقضائياً، بل هو مباين للفرد المتلبس، كمباينة زيدٍ وعمروٍ وغيرهما من أفراد الإنسان. وإذا تلبس زيد مثلاً بعرضٍ وزال عنه يضاف الانقضاء إليه لا إلى عمرو مثلاً، فكذلك الزمان، فإنّ المتلبس منه بالعرض غير الفرد الّذي لم يتلبس به، وكل منهما مباين للآخر، فكيف يلاحظ الانقضاء بالنسبة إلى غير المتلبس ؟

فتلخص مما ذكرنا: أنّ أسماء الزمان خارجة عن حريم نزاع المشتق، لعدم تصور التلبس والانقضاء في الزمان مع انعدامه. بل خروج الزمان عنه أولىٰ من خروج العناوين الذاتيّة عنه، لبقاء الجامع فيها بالدقة العقلية وهو المادة المشتركة بين الصور النوعية المتبادلة، بخلاف الزمان، إذ لا يبقىٰ فيه جامع بين حالتي وجود العرض وعدمه عقلاً ولا عرفاً، لانعدام الزمان وعارضه حقيقةً. كما لا يخفى.

ومنها: أنّ الزمان علىٰ قسمين:

أحدهما: ما ينطبق علىٰ الحركة القطعية، والآخر ما ينطبق على الحركة التوسطية، والمتصرم الّذي لا يتصور فيه النزاع هو الأوّل دون الثاني، لأنّه عبارة عن مجموع الآنات المتخللة بين المبدأ والمنتهىٰ كطلوع الشمس وغروبها، أو غروبها وطلوعها التي يعبر عنها في الأوّل بالنهار وفي الثاني بالليل. وبهذا الاعتبار الموجب للوحدة يصح الاستصحاب في الزمان وغيره من التدريجيات على ما يأتي في بحث الاستصحاب إن شاء الله تعالىٰ.

وعليه، فإذا اتصف جزءٌ من أجزاء النهار أو الليل بعرضٍ كقتلٍ أو شتمٍ أو غيرهما صحّ أن يقال بلحاظ ذلك الجزء: «اليوم يوم القتل أو الشتم» مع أنّ الآن المتصف بذلك العرض قد تصرّم وانعدم.

و بالجملة: ففي الحركة التوسطية يكون مجموع الزمان المتخلل بين المبدأ و المنتهىٰ فرداً واحداً من أفراد الزمان، كفردية زيدٍ مثلاً لطبيعي الإنسان، فكما يصح جري المشتق عليه بلحاظ تلبسه بعرضٍ متأصل أو اعتباري بعد انقضاء العرض عنه كأن يقال: «زيد شارب» بعد انقضاء الشرب عنه، فكذلك الزمان بالتقريب المتقدم آنفاً، فليس اسم الزمان خارجاً عن نزاع المشتق، هذا.

و فيه: أنّ هذا الجواب أخص من المدعىٰ، و هو مطلق اسم الزمان مشتقاً كان أم جامداً. و ذلك لاختصاصه بالجوامد كالنهار و الليل و الأُسبوع و الشهر و نحوها من الأزمنة المحدودة بحدّين، لأنّ الحركة التوسطية ملحوظة فيها، لكونها بين المبدأ و المنتهى كما بين الهلالين في الشهر، و ما بين الطلوع و الغروب، و بالعكس في النهار و الليل، فإنّ اتصاف جزءٍ من الأزمنة المتخللة بين الحدين بعرضٍ يكون كاتصاف زيد بمبدأ عرضي و انقضائه عنه، في صحة النزاع و كون حمله عليه بعد زوال العرض عنه بنحو الحقيقة أو المجاز.

و هذا بخلاف اسم الزمان المشتق كالمقتل، فإنّ زمان القتل هو نفس زمان التلبس به الّذي لا ينطبق إلّا على الحركة القطعية المتصرم حقيقةً، فلا يجري فيه خلاف المشتق، هذا.

ثم إنّ في اسم الزمان الجامد كعاشوراء مثلاً يصح الجري فيما بعد الانقضاء بلحاظ تلبس جزءٍ منها بالمبدأ، كقتل سيد شباب أهل الجنة صلوات الله عليه و أرواحنا فداه فيه. و أمّا في غير عاشوراء سنة وقوع تلك الفاجعة العظمىٰ من سائر أفراد عاشوراء، فالجري فيها مجاز على كل حال، ضرورة مباينة سائر أفراد طبيعي العاشوراء للعاشوراء التي وقعت فيها تلك الرزية، كمباينة زيدٍ مثلاً لسائر أفراد الإنسان، فاتصافُ سائر أفراد عاشوراء بكونها مقتل سيد الشهداء عليه أفضل الصلاة و السلام مجازٌ بلا إشكال، لكونها مماثلةً لتلك العاشوراء لا عينها، حتى يمكن ادّعاء كون إطلاق مقتل

ثالثها [١]: أنّ من الواضح خروج الأفعال والمصادر المزيد فيها [٢] عن

---

١) هذا توضيحٌ لما أجمله سابقاً في بيان ضابط المشتق المبحوث عنه في المقام، حيث قال في (ص ٢٦١): «فعليه كلُّ ما كان مفهومه منتزعاً من الذات ... كان محلّ النزاع».

وحاصله: أنّ مورد النزاع هو كل ما يجري على الذات بلحاظ اتصافها بمبدأ عَرَضي متأصل أو اعتباري، فيخرج عن حريم النزاع كلُّ ما لا ينطبق على الذات، سواء أكان مشتقاً كالأفعال بأسرها والمصادر المزيد فيها، أم لا كنفس المشتق منه وهو المصدر المجرّد على مذهب جماعة، وإن كان الحق ـ بعد تسليم أصل الاشتقاق ـ كون المشتق منه اسم المصدر لا نفسه، لأنّ الدال على نفس المبدأ مجرداً عن كل نسبة هو اسم المصدر، كما ثبت في محله.

٢) قيد للمصادر دون الأفعال، لعدم الفرق في خروجها عن مورد النزاع بين مجرّدها ومزيدها بلا شبهةٍ، لجريان علّة الخروج ـ وهي عدم الجري على الذات ـ في كليهما بوزان واحد، كما سيأتي إن شاء الله تعالىٰ، وقد مرّت الاشارة إلى خروج

أبي عبد الله عليه الصلاة والسلام عليها ـ بلحاظ تلبس جزءٍ منها به ـ حقيقةً، بناءً علىٰ وضع المشتق للأعم.

فالمتحصل: أنّ أسماء الزمان الجامدة داخلة في محل النزاع، بخلاف المشتقة منها، فإنّها خارجة عن ذلك.

ثم إنّ الإشكال المزبور لا يختص باسم الزمان، بل يتطرّق في سائر الأُمور التدريجية كجريان الماء والدم وغيرهما ممّا ينطبق على الزمان، والجواب المذكور جارٍ فيها أيضاً، ويأتي تفصيل ذلك في مبحث الاستصحاب إن شاء الله تعالىٰ شأنه [١].

«١» فلاحظ، ج٨، ص ٤٥٧ وما بعدها

حريم النزاع، لكونها [١] غير جاريةٍ على الذوات، ضرورة [٢] أنّ المصادر المزيد فيها كالمجرّدة [٣]

المصدر المجرد عن حريم النزاع، فلا ينبغي تقييد المصدر بالمزيد فيه.

ولعلّ التقييد به لأجل اختصاص الاشتقاق به كما قيل. لكن الحق كما عرفت كون المصادر المجردة أيضاً من المشتقات، لأنّ المشتق منه هو اسم المصدر لا نفسه.

١) تعليل لخروج الأفعال مطلقاً والمصادر المزيد فيها عن حريم النزاع، وملخص التعليل هو خروجها موضوعاً عن ضابط المشتق المبحوث عنه في المقام، لما مرّ من أنّ ضابطه هو ما كان مفهومه منتزعاً عن ذاتٍ متصفةٍ بمبدأ خارجٍ عن مقام الذات والذاتيات، فإذا لم يكن كذلك فليس بالمشتق الّذي يبحث عنه في المقام موضوعاً. وبما أنّ الأفعال والمصادر ـ كما سيأتي ـ لا تجري على الذوات حتىٰ تكون مفاهيمها منتزعةً عن الذوات المتصفة بها، فلا جرم (*) تكون خارجةً موضوعاً عن المشتق المبحوث عنه. وعلى هذا فخروجها غير مستند إلى الاتفاق، كما قيل.

٢) هذا تقريب عدم جريان المصادر المزيد فيها على الذوات، وملخصه: أنّها لا تدل إلّا على نفس المبادئ كالمصادر المجرّدة التي لا تدل إلّا على ذلك، وسيأتي إن شاء الله تعالىٰ عدمُ جري المبادئ وحملِها على الذوات.

٣) أي: كالمصادر المجردة، فخروج المصادر مطلقاً عن حريم النزاع إنّما يكون لوجهين:

أحدهما: عدم جري المبادئ على الذوات.

(*) إذ المعتبر في المشتق المبحوث عنه صحة حمله على الذات المتصفة بالمبدأ كحمل «عالم» علىٰ «زيد» المتصف بالعلم في قولنا: «زيد عالم» ولا ريب في أنّ صحة حمله على الذات موقوفة على اتحادهما وجوداً، إذ بدونه لا يصح الحمل، كما لا يخفىٰ.

في الدلالة على ما يتصف به [١] الذوات ويقوم بها، كما لايخفىٰ. وأنّ [٢]

والآخر: عدم جامعٍ بين حالتي التلبس والانقضاء حتىٰ يمكن إجراءُ نزاع المشتق في المصادر، إذ المفروض عدم دلالة المبادي على الذوات الباقية في حالتي التلبس والانقضاء، ولا جامع بين وجود المبدأ وعدمه، فخروج المصادر بقسميها يكون خروجاً تخصصيّاً، كما أشرنا إليه آنفاً.

١) الضمير راجع إلى «ما» الموصولة المراد بها المبادئ.

٢) معطوف على «أنّ المصادر» غرضه: تقريب عدم جريان الأفعال على الذوات، وحاصله: أنّ للأفعال مادةً وهيئةً. أمّا المادة، فلا تدل إلّا علىٰ نفس الطبيعة المبهمة المعرّاة عن كل خصوصيةٍ خارجة عنها، وهي المعبر عنها في بحث المشتق بالمبدأ، وسيأتي إن شاء الله تعالى عدم صحة حمل المبدأ على الذات.

وأمّا الهيئة، فلا تدل إلّا على كيفية قيام المبدأ بالذات، وأنّه بأيّ نحوٍ يقوم بها وينتسب إليها.

فلا تدل الأفعال لا بمادتها ولا بهيئتها علىٰ ذاتٍ متلبسة بالمبدأ حتىٰ يصح جريها عليها على حذوِ جريان اسم الفاعل ونحوه عليها.

بل ظاهر عبارة البدائع عدم دلالة الفعل إلّا على نفس النسبة، حيث قال فيها: «الأفعال إنّما تدل على نسبة المعنىٰ إلى الذات، لا المعنىٰ ولا الذات، وإن كانا مدلولاً عليهما التزاماً، لأنّ الدال على النسبة يدل على المنتسبين بالضرورة دلالةً التزامية» «١» انتهىٰ.

وعلىٰ هذا، فوجه عدم جريان الأفعال على الذوات في غاية الوضوح، لكن صحة ما أفاده في البدائع مبنية على إنكار الاشتقاق، وإلّا فدلالة الفعل على المبدأ

«١» بدائع الأفكار، ص ١٧٤

الأفعال إنّما تدل على قيام المبادئ بها [١] قيامَ صدورٍ [٢] أو حلول [٣] أو طلب فعلها أو تركها [٤] منها [٥] على اختلافها [٦].

إزاحةُ شبهة:

قد اشتهر في ألسنة النحاة دلالةُ الفعل على الزمان، حتىٰ أخذوا الاقترانَ بها [٧] في تعريفه [٨].

ضرورية.

١) أي: بالذوات.

٢) مثل «ضرب ويضرب» و«أعطى ويعطي» ونحوها ممّا يصدر منه.

٣) كـ«مرض وحسن» وغيرهما من الأفعال اللازمة، هذا في الإخبار.

٤) الضميران راجعان إلى المبادئ، أمّا طلب الفعل فهو مثل «صلِّ وحجّ وزكّ» وأمّا طلب الترك فهو مثل «لا تسرق ولا تغتب مؤمناً» ونحو ذلك، وهذا في الإنشاء.

٥) أي: من الذوات.

٦) أي: اختلاف المبادئ بحسب الفعلية والشأنية والملكة والحرفة وغيرها.

٧) أي: بدلالة الفعل على الزمان.

٨) قال شيخنا البهائي ﷺ في الصمدية بعد تعريف الاسم: «والفعل كلمة معناها مستقل مقترن بأحدها ـ أي أحد الأزمنة الثلاثة ـ ويختص بقد ... إلخ»[١].

وفي الهداية «وحدُّ الفعل أنّه كلمة تدل على معنىً في نفسه مقترناً بأحد الأزمنة الثلاثة، كضرب ويضرب واضرب»[٢].

«١» جامع المقدمات، ج٢، ص٤٣٨، طبعة نشر «هجرت» قم المقدسة، ١٣٧٢ هـ. ش.

«٢» المصدر، ص٦٦

وهو [١] اشتباه، ضرورة عدم دلالة الأمر ولا النهي عليه، بل علىٰ إنشاء

وعن نجم الأئمة ﷺ في حدّ الفعل ما لفظه: «هو ما دلّ علىٰ معنىً في نفسه مقترنٍ بأحد الأزمنة الثلاثة، أي على معنىً واقعٍ في أحد الأزمنة الثلاثة معيّناً، بحيث يكون ذلك الزمان المعيّن أيضاً مدلول اللفظ الدال على ذلك المعنىٰ بوضعه له أوّلاً، فيكون الظرف والمظروف مدلولي لفظ واحد بالوضع الأصلي»[١].

بل قيل: إنّ دلالة الفعل على الزمان ممّا اتفق عليه علماء المعقول والمنقول، فلاحظ كلماتهم، فالاقتران بالزمان في حدّ الفعل مسلّم.

١) أي: وأخذُهم اقتران الفعل بالزمان في حدِّه اشتباهٌ، أمّا في الأمر والنهي فلعدم دلالتهما على الزمان، إذ الدال على ذلك منحصر في المادة أو الهيئة، وشيء منهما لا يدل عليه.

أمّا المادة، فلأنها لا تدل إلّا علىٰ نفس الطبيعة المجردة عن الخصوصية التي منها الزمان.

وأمّا الهيئة، فلأنّها لا تدل إلّا على نسبة المادة إلى الفاعل، لِما تقرّر عندهم من أنّ مداليل الهيئات معانٍ حرفية، والزمان معنىٰ استقلالي اسمي، فلا تدل عليه الهيئة.

وهذا الوجه غير مختص بالأمر والنهي، بل يجري في غيرهما من الأفعال، فمعنىٰ الأمر والنهي هو إنشاء طلب الفعل أو الترك من دون دلالته على الزمان. غاية الأمر أنّ الإنشاء بهما لمّا كان من الزمانيات التي لا تنفك عن الزمان ـ كعدم انفكاك المكاني عن المكان ـ يقع في زمان الحال، لكنه لا يقتضي كون الزمان جزءًا لمدلول الفعل، كما هو مقصود النجاة.

«١» شرح الكافية، ج١، ص٣٦

طلب الفعل أو الترك، غاية الأمر نفسُ الإنشاء بهما في الحال[١]، كما هو الحال[٢] في الإخبار بالماضي أو المستقبل أو بغيرهما [٣]، كما لا يخفىٰ.

---

١) خبر قوله: «نفس الإنشاء» والمراد بالحال هو المقابل للماضي والمستقبل، فإنّ حال التكلم ليس إلّا زمان الحال.

٢) يعني: كما أنّ إخبار المخبِر بفعل الماضي أو المستقبل أو بغيرهما ـ كالجملة الاسمية ـ يقع في حال التكلم، فالزمان الّذي يقع فيه الإنشاء بالأمر أو النهي أو غيرهما يكون كإخبار المخبِر الّذي يقع فيه بالماضي أو المستقبل أو بغيرهما، في عدم كون الزمان جزءًا لمدلول الأفعال.

والحاصل: أنّ ظرفية زمان الحال للإنشاء والإخبار ـ بالأفعال المذكورة ـ ليست دليلاً على كونه جزءًا لمدلولها، وإلّا كان جزءًا لمدلول الجملة الاسمية الخبرية التي اتّفق النحويون علىٰ خروج الزمان عن مدلولها (*).

٣) كالجملة الاسمية، على ما مرّت الإشارة إليه آنفاً.

(*) يستدل لأخذ الزمان في مدلول الفعل تارةً باتفاق النحويين على ذلك، وأُخرى بالتبادر. وفي كليهما ما لا يخفى.

إذ في الأوّل: أن الاتفاق المعتبر هو ما يكون كاشفاً عن قول المعصوم عليه السلام، ومن المعلوم أنّه مفقود هنا، إلّا أنّ يكون هذا الاتفاق كاشفاً عن تنصيص الواضع لهم عليه أو ناشئاً عن التبادر. لكن شيئاً منهما غير ثابت، لاحتمال كون اتفاقهم مستنداً إلى اجتهادهم، ومع هذا الاحتمال لا يبقىٰ إلّا الظن بتنصيص الواضع لهم، أو بكون اتفاقهم لأجل التبادر، وهو لا يغني من الحق شيئاً.

وفي الثاني: أنّ التبادر المعتبر ـ وهو المستند إلىٰ حاق اللفظ ـ غير ثابت، وإثباته بأصالة عدم القرينة غير وجيه، لما مرّ سابقاً.

بل يمكن [١] منـع دلالة غيرهما [٢] من الأفعال على الزمان إلّا بالإطلاق والإسناد إلى الزمانيات [٣]، وإلّا [٤] لزم القول بالمجاز والتجريد عند الإسناد إلى

---

١) مقتضىٰ الوجه المتقدم ـ أعني به عدم دلالة الفعل لا بوضعه المادي ولا بوضعه الصوري على الزمان ـ هو: عدم دلالة الفعل الماضي والمضارع أيضاً عليه، فاستدراكهما غير مناسب، لأنّ ذلك الوجه برهان متين على عدم دلالة الفعل بجميع أقسامه على الزمان.

٢) أي: غير الأمـر والنهي، والمراد بالغير هو الفعـل الماضي والمضارع، وحاصله: أنّ دلالة الماضي والمستقبل على الزمان بالوضع بحيث يكون جزءًا لمدلولهما ممنوعة، لما مرّ من البرهان على عدم دلالة شيءٍ من الأفعال على الزمان. نعم إذا أُسندت إلى الزمانيات دلّت على الزمان، لكن هذه الدلالة مستندة إلى الإطلاق، لا إلى الوضـع الّذي يقول به النحاة ـ بل وغيرهم ـ فـي مقابل الاسم والحرف، لما سيأتي في شرح كلام المصنف ﷺ من ورود الإشكال لو كان بالوضع.

٣) المـراد بالزمانيات ما كان الزمـان ظرفاً لوجوده كغالب الموجودات، كزيـد وعمروٍ فـي قولنا: «ضرب زيد» و«أعطى عمرو» ويقابله المجردات عن الزمان، كذات الباري تعالىٰ ونفس الزمان.

٤) أي: وإن لم تكن دلالةُ الفعل على الزمان بالإطلاق مع الإسناد إلى الزماني ـ بل كانت بالوضع ـ لَزِم التجريدُ عن الزمان، والالتزام بالمجازية فيما إذا أُسند إلى نفس الزمان، مثل «مضىٰ الزمان» و«خلق الله الزمان» أو «خلق الله الصباح» أو «خلق الله المساء» وذلك لأنّ الزمان لا يكون في زمانٍ آخر، فلابدّ من التجريد عن الزمان، وهو خلاف الوجدان، لعـدم فرقٍ بين إسناد الفعل إلى الزماني وبين إسناده إلى نفس الزمان والمجردات.

غيرها [١] من نفس الزمان [٢] والمجردات [٣].

نعم [٤] لا يبعد أن يكون لكلٍّ من الماضي والمضارع ـ بحسب المعنىٰ ـ

---

١) أي: غير الزمانيات.

٢) كقوله: « أشاب الصغير وأفنىٰ الكبير كرُّ الغداة ومرُّ العشي ».
« مضىٰ الدهرُ والأيّامُ والذنبُ حاصل وجاء رسول الموت والقلب غافل ».
وغيره ممّا أُسند الفعل فيه إلىٰ نفس الزمان.

٣) عن المادة، سواء أكان من صفات الذات مثل « عَلِم الله تعالىٰ » أم من صفات الفعل مع كون مفعوله مجرّداً أيضاً مثل « خلق الله الأرواح » أو غير مجرّد، مثل « خلق الله الأجسام » فإنّ الزمان إن كان مأخوذاً في مدلول الفعل، فلابدّ من تجريده عنه في هذه الأمثلة، وكونِ استعماله فيها مجازاً، وانحصار استعماله في المعنىٰ الحقيقي بما إذا أُسند إلى الزماني، كـ « ضرب زيد ». وهو خلاف الوجدان، لما عرفت من عدم الفرق بين موارد إسناده وكونه حقيقةً في الكل، وهذا دليل على عدم أخذ الزمان في مدلول الفعل.

وبالجملة: فلا دليل علىٰ كون الزمان مأخوذاً في الفعل بحيث يدلّ عليه تضمناً، كما هو ظاهر كلمات النحاة، بل وغيرهم.

٤) بعد أن نفىٰ المصنف قدس سره جزئيةَ الزمان لمدلول الفعل وأنكرَ دلالَته عليه تضمناً، استدرك علىٰ ذلك واعترف بدلالته عليه التزاماً، بتقريب: أنّ لمعنىٰ الفعل الماضي والمضارع خصوصيةً تستلزم الزمان، ويمتاز بها كلٌّ منهما عن الآخر، وهي في الماضي تحقق النسبة وخروج الحدث من القوّة إلى الفعل، ومن العدم إلىٰ الوجود، وفراغ الفاعل عن شغله، ومن المعلوم أنّ هذه الخصوصية تلازم الوقوع في الزمان الماضي.

خصوصيةٌ أُخرىٰ [١] موجبةٌ للدلالة علىٰ وقوع النسبة في الزمان الماضي في الماضي [٢]، وفي الحال أو الاستقبال في المضارع [٣]، فيما كان الفاعل من الزمانيات [٤].

ويؤيِّده [٥] أنّ المضارع يكون مشتركاً معنوياً بين الحال والاستقبال،

وفي المضارع الحالي التلبس بالمبدأ والاشتغال به فعلاً، وهذه الخصوصية تلازم زمان الحال.

وفي المضارع الاستقبالي مثل «سوف ينصر» التهيؤ والتصدِّي لإيجاد مقدّمات حصول المبدأ، وهذه الخصوصية تلازم زمان الاستقبال.

وبالجملة: فلا يدل الفعل الماضي والمضارع على الزمان تضمناً، ولكنهما يدلّان عليه التزاماً، لمكان هذه الخصوصيات التي صارت منشأً لتوهم جزئية الزمان لمدلول الفعل.

١) يعني: غير خصوصية الإخبار الّذي قد تقدم أنّه في الجميع يكون في الحال.

٢) أي: في الفعل الماضي، لأنّه كما عرفت من لوازم خصوصية معناه.

٣) أي: في المضارع، لما مرّ آنفاً من كونه من لوازم خصوصية معنييه.

٤) كـ «ضرب زيد» إذ لو أُسند إلى المجردات أو إلى نفس الزمان لم يدلّ علىٰ الزمان حتىٰ التزاماً، لما تقدم.

٥) أي: ويؤيِّد عدمَ كون الزمان جزءَ مدلول الفعل، وأنّ دلالته عليه إنّما هي بالالتزام لا التضمن: أنّ جُلّ أهل العربية ذهبوا إلىٰ أنّ الفعل المضارع مشترك معنوي بين الحال والاستقبال.

توضيحه: أنّ مرادهم بالزمان الّذي يقترن به الفعل هو مصداقه، لأنّه الّذي يقارنه وقوعُ الحدث لا مفهومه، ولا جامع بين الحال والاستقبال إلّا مفهوم الزمان،

ولا معنىٰ له[١] إلّا أن يكون له[٢] خصوصُ معنىً صحّ انطباقه علىٰ كلٍّ منهما[٣]، لا أنّه [٤] يدل على مفهوم زمانٍ يعمُّهما [٥].

والمفروض عدم أخذه في مدلول الفعل. فما أُخذ في مدلوله لا يكون جامعاً بينهما، وما هو جامع بينهما لم يؤخذ في مدلوله، فكيف يجمع بين كلاميهم، وهما: الاشتراك المعنوي في المضارع، وكون الزمان المأخوذ في معنىٰ الفعل مصداقه ؟

فإن قلنا بالوضع لكلٍّ من المصداقين يلزم الاشتراك اللفظي. وإن قلنا بالوضع لأحدهما يلزم التجوز في الآخر. وكلاهما منافٍ لما صرّحوا به من الاشتراك المعنوي.

فلا يمكن الجمع بين هذين الكلامين إلّا بأن يكون مرادهم من اقتران الفعل بالزمان اقترانُه بخصوصيةٍ تستلزم الزمان، وهي التلبسُ الفعلي بالمبدأ في الحال، والإشرافُ على التلبس به في الاستقبال، ويكون استلزام هاتين الخصوصيّتين للزمان هو الجامع بين الحال والاستقبال (*).

١) أي: للاشتراك المعنوي، وقد تقدم وجه قوله: «ولا معنىٰ له».

٢) أي: للمضارع.

٣) أي: من الحال والاستقبال.

[٤] أي: لا أنّ المضارع يدل على مفهوم زمانٍ يعمّ الحال والاستقبال.

٥) لما عرفت من أنّ المقارن للحدث هو مصداق الزمان لا مفهومه.

(*) لا يخفىٰ أنّ التأييد المزبور مبنيٌّ على الاشتراك المعنوي، وهو غير ثابت، لأنّه أحد الأقوال في الفعل المضارع، وقال جمع منهم في تقسيم الزمان على الأفعال: «انّ الماضي يدل على الزمان الماضي، والمضارع يدلّ علىٰ زمان الحال، والأمر على زمان الاستقبال».

وقال جمع آخر: «إنّ المضارع يدلّ علىٰ زمان الاستقبال».

كما [١] أنّ الجملة الاسمية كـ « زيد ضارب » يكون لها معنىً صحّ انطباقه علىٰ

---

١) يعني: كما أنّ الجملة الاسمية لا تدل وضعاً باتفاق النحويين على الزمان، بحيث يكون الزمان جزءَ مدلوله، بل تدل عليه لأجل دلالته على معنىً صحّ انطباقه على كل واحد من الأزمنة، كذلك الجملة الفعلية.

و قال نجم الأئمة ﷺ بعد القول بأنّه حقيقة في الحال مجاز في الاستقبال: « و هو أقوىٰ، لأنّه إذا خلا من القرائن لم يحمل إلّا على الحال، و لا يصرف إلى الاستقبال إلّا لقرينة، و هذا شأن الحقيقة و المجاز » [١].

و قال التفتازاني في شرحه على التصريف ما لفظه: « قيل: إنّ المضارع موضوع للحال، و الاستعمال في الاستقبال مجاز، و قيل بالعكس. و الصحيح أنّه مشترك بينهما، لأنّه يطلق عليهما إطلاق كل مشترك علىٰ أفراده، هذا. و لكن تبادر الفهم إلى الحال عند الإطلاق من غير قرينة ينبئ عن كونه أصلاً في الحال » [٢].

نعم، حُكي عن جار الله العلّامة في المفصل في المضارع: « و يشترك فيه الحاضر و المستقبل » [٣].

و بالجملة: فكلماتهم في المضارع مختلفة جدّاً، و المفروض أنّ التأييد المذكور مبنيّ على الاشتراك المعنوي الّذي قد عرفت إجمالاً حاله. بل قد يدّعىٰ ظهور كلماتهم في الاتفاق على كون المضارع حقيقةً في الحال، و أنّه لا يدلّ على الاستقبال إلّا بدخول مثل « سين و سوف » من أدوات الاستقبال عليه.

« ١» شرح الكافية، ج ٤ ، ص ١٢

« ٢» جامع المقدمات، ج ١ ، ص ٢٧١

« ٣» المصدر، ج ٢ ، ص ٣٤٧ (شرح الأُنموذج)

كلٍّ واحدٍ من الأزمنة، مع عدم دلالتها [١] علىٰ واحدٍ منها [٢] أصلاً، فكانت الجملة الفعلية مثلَها [٣].

وربما يؤيِّد ذلك [٤] أنّ الزمان الماضي في فعله، وزمان الحال أو الاستقبال في المضارع، لا يكون ماضياً أو مستقبلاً حقيقةً لا محالة، بل ربما يكون في الماضي [٥] مستقبلاً حقيقةً،

---

١) أي: دلالة الجملة الاسمية، والمنفي هو دلالتها وضعاً.

٢) أي: من الأزمنة.

٣) أي: مثلَ الجملة الاسمية في عدم دلالتها وضعاً على الزمان، وأنّ دلالتها عليه تكون بالإطلاق.

٤) المشار إليه هو: عدم دلالة الفعل بالوضع على الزمان.

توضيح وجه التأييد: أنّ فعلَي الماضي والمضارع يستعملان في الزمان الماضي والمستقبل الإضافيين ـ اللّذين هما الماضي والمستقبل الحقيقيان ـ مع عدم كون هذا الاستعمال عند أبناء المحاورة مجازاً. فلو كان الزمان الماضي في فعله والمستقبل في المضارع جزءًا لمدلولهما، لَكان هذا الاستعمال لا محالة مجازاً، فعدم المجازية عندهم كاشف عن عدم جزئية الزمان لمعنىٰ الفعل الماضي والمضارع.

وأمّا على ما ذكرناه من كون الزمان مستفاداً من الإطلاق ـ مع الإسناد إلى الزمانيات ـ فلا يلزم تجوز وعناية أصلاً، وذلك لأنّ دلالتهما على الزمان الماضي والمستقبل الحقيقيّين لم تكن بالوضع حتىٰ تكون دلالتهما على الإضافيين مجازاً، بل كانت لانصراف الإطلاق إليهما، ومن المعلوم انتفاء الإطلاق بقيام قرينةٍ علىٰ إرادة الإضافيين، فلا تكون الدلالة على الإضافيين مجازاً.

٥) أي: في الفعل الماضي.

وفي المضارع ماضياً كذلك [١]، وإنّما يكون ماضياً أو مستقبلاً في فعلهما [٢] بالإضافة كما يظهر من مثل «يجيء زيد بعد عام، وقد ضرب قبله بأيّام» [٣]، وقوله:«جاء زيد في شهر كذا، وهو يضرب في ذلك الوقت أو فيما بعده [٤] ممّا [٥] مضىٰ» فتأمّل جيّداً [٦].

ثم لا بأس بصرف عنان الكلام إلى بيان ما به يمتاز الحرف عمّا عداه [٧] بما [٨] يناسب المقام

---

١) أي: حقيقةً.

٢) أي: في الفعل الماضي والمضارع.

٣) هذا مثالُ استعمال الماضي وهو «ضَرَبَ» في الزمان المستقبل حقيقةً.

٤) هذا مثال استعمال المضارع وهو «يضرب» في الزمان الماضي حقيقةً، لأنّ المفروض مضيُّ الشهر الّذي هو أو ما بعده ظرف الضرب.

٥) أي: من الزمان الّذي مضىٰ.

٦) لعلّه إشارة إلى: أنّه يمكن أن يكون مراد النحاة بالزمان الماضي أعمّ من الماضي الحقيقي والإضافي، فلا يكون هذا الوجه الّذي تعرّض له بقوله:«وربما يؤيد ذلك ... الخ» مؤيِّداً لعدم دلالة الفعل وضعاً على الزمان.

فالمتحصل ممّا ذكره المصنف ﷺ: أنّ الزمان ليس جزءًا لمدلول الفعل مطلقاً، غاية الأمر أنّ هيئة الفعل الماضي تدل علىٰ خصوصيةٍ تستلزم الوقوع في الزمان الماضي، وهيئة المضارع تدل على خصوصيةٍ تستلزم الوقوع في الزمان الحال أو المستقبل، لا أنّ الفعل يدل على الزمان تضمناً.

٧) وهو الاسم والفعل.

٨) المظنون أنّ العبارة في النسخة الأصلية هكذا «ممّا» بدل «بما» ليكون بياناً

لأجل [١] الاطّراد في الاستطراد في تمام الأقسام [٢].

فاعلم: أنّه وإن اشتهر بين الأعلام «أنّ الحرف ما دلّ علىٰ معنىً في غيره [٣]» وقد بيّناه في الفوائد بما لا مزيد عليه، إلّا أنّك عرفت فيما تقدّم [٤] عدمَ الفرق بينه وبين الاسم بحسب المعنىٰ [٥]، وأنّه [٦]

لـ «ما» الموصولة في قوله: «ما به يمتاز» إلّا أن يراد به: بمقدارٍ يناسب المقام.

١) تعليل لقوله: «لا بأس»، والاستطراد: سوق الكلام على وجهٍ يلزم منه كلام آخر غير مقصود ذاتاً، بل عَرَضاً.

ومقصود المصنف بهذا الكلام: أنّه لَمّا كان المقصود الأصلي بيان وجه خروج الأفعال عن حريم نزاع المشتق، وكان بيان الفرق بين الاسم والفعل لأجل الاستطراد، فينبغي اطّراد هذا الاستطراد وتعميمه، ببيان الفرق بين جميع أقسام الكلمة، ليتضح المائز بين كلٍّ من الاسم وأخويه.

٢) أي: تمام أقسام الكلمة من الاسم والفعل والحرف.

٣) الظرف مستقر وهو صفة لـ «معنى» يعني: أنّ الحرف ما دلّ علىٰ معنىً كائن في غيره ـ أي قائم بذلك الغير وجوداً ـ كقيام العرض بموضوعه، مع فرقٍ بين العرض والمعنىٰ الحرفي، تقدّم في شرح المعاني الحرفية، فراجع.

٤) أي: في بيان المعنىٰ الحرفي، حيث قال: «والتحقيق ... أن حال المستعمل فيه والموضوع له فيها حالهما في الأسماء» فراجع (ص ٥٥).

٥) أي: بحسب ذات المعني.

٦) أي: وأنّ المعنىٰ، ويمكن أن يكون الضمير للشأن. نعم يتعيّن رجوعه إلى «المعنىٰ» بناءً علىٰ كون العبارة كما في بعض النسخ هكذا: «وأنّه فيهما ما لم يلحظ فيه» والمراد بالموصول هو المعنىٰ أيضاً.

فيهما [١] لم يلحظ [ما لم يلحظ] فيه [٢] الاستقلال بالمفهومية، ولا عدم الاستقلال بها، وإنّما الفرق هو أنّه [٣] وُضِع ليستعمل وأُريد منه معناه حالةً لغيره بما هو في الغير، ووُضع غيره [٤] ليستعمل وأُريد منه معناه بما هو هو.

وعليه [٥] يكون كل من الاستقلال بالمفهومية [٦] وعدم الاستقلال بها [٧] إنّما اعتبر في جانب الاستعمال، لا في المستعمل فيه [٨] ليكون بينهما تفاوت

---

١) أي: في الاسم والحرف.

٢) أي: في المعنىٰ، فالموضوع له في الاسم والحرف واحد، لأنّه ذات المعنىٰ، ولحاظ الاستقلال بالمفهومية كما في الأسماء ـ كلحاظ عدم الاستقلال كما في الحروف ـ خارجان عن المعنىٰ، لما تقدم هناك من امتناع أخذ اللحاظ في الموضوع له.

٣) أي: أنّ الحرف، غرضه: أنّ المعنىٰ في الاسم والحرف واحد، وأنّ لحاظ الآلية ليس دخيلاً في المعنىٰ الحرفي، كما أنّ لحاظ الاستقلالية ليس دخيلاً في المعنىٰ الاسمي. والفرق بينهما إنّما هو في كيفية الاستعمال، وأنّ الحرف يمتاز عن الاسم في كيفية الاستعمال لا في المستعمل فيه، فإن أُريد المعنىٰ بما هو حالة لغيره يكون حرفاً، وإن أريد بما هو هو وفي نفسه فهو اسم.

٤) أي: غير الحرف، وهو الاسم والفعل.

٥) أي: وعلى هذا الفرق بين المعنىٰ الاسمي والحرفي يكون كلٌّ ... الخ.

٦) يعني: في الاسم.

٧) يعني: عدم الاستقلال بالمفهومية في الحرف إنّما اعتبر ... الخ.

٨) يعني: حتىٰ يكون التفاوت بين المعنىٰ الاسمي والحرفي بحسب المعنىٰ، كما هو قضية جملة من الأقوال المتقدمة في المعاني الحرفية. ولازمُ اتحاد المعنىٰ في الاسم والحرف وكون الاختلاف في كيفية الوضع فقط هو: أنّ لفظ «الابتداء» إذا استعمل

بحسب المعنىٰ، فلفظ «الابتداء» لو استعمل في المعنى الآلي، ولفظة «من» في المعنىٰ الاستقلالي، لَما كان مجازاً واستعمالاً له في غير ما وضع له، وإن كان بغير ما [١] وضع له، فالمعنىٰ في كليهما [٢] في نفسه كلِّي [٣] طبيعي [٤] يصدق على كثيرين [٥]، ومقيّداً باللحاظ الاستقلالي أو الآلي كلِّي عقلي [٦]، وإن كان

في المعنىٰ الآلي، ولفظة «من» في الاستقلالي، لم يكن ذلك استعمالاً في غير الموضوع له، بل هو استعمال في الموضوع له، لكنه مخالف لكيفية الاستعمال التي قرّرها الواضع في الاسم والحرف.

١) أي: بغير النهج الّذي اعتبره الواضع في مقام الاستعمال.

٢) أي: الاسم والحرف.

٣) لقابليته للانطباق على كثيرين، التي هي ضابطة كلِّيـة المفهوم، فإنّ الابتداء ـ سواء أكان مدلولاً لكلمة «مـن» أم لفظ «الابتداء» ـ قابل لأنّ ينطبق علىٰ كثيرين.

٤) الكلِّي الطبيعي اصطلاحاً هو معروض الكلِّي المنطقي، لكنه غير مقصود هنا، بل المراد به هو نفس المعنىٰ الّذي إذا اعتبر في نفسه ـ مع الغض عن لحاظ معروضيته للكلية ـ لم يكن مانعاً عن الشركة فيـه، فإن كان كذلك فهو كلي طبيعي، وإلّا فهو جزئي طبيعي.

وبالجملة: المقصود بالكلِّي الطبيعي هنا هو نفس طبيعة المعنىٰ الّذي لا يمنع عن الشركة فيـه، لا طبيعته المعروضة للكلية بما هي معروضـة لها، كالجنس والفصل الطبيعيين.

٥) وبهذا الاعتبار يتصف المعنىٰ المتصور بالكلِّية.

٦) الكلِّي العقلي اصطلاحاً هو مجموع العارض والمعروض، كما قيل: «مفهوم

بملاحظة أنّ لحاظه [١] وجودُه ذهناً كان (*) جزئياً ذهنياً [٢]، فإنّ الشيء

الكلّي يسمّىٰ كلّياً منطقياً ومعروضه طبيعياً والمجموع عقلياً » «١» وتسميته بالكلّية إنّما هي بلحاظ جزئه وهو العارض.

وقد يطلق الكلّي العقلي على معنىً كلّي مقيد بأمر ذهني غير الكلّية المذكورة، وهذه التسمية إنّما تكون بعلاقة المشابهة بينه وبين الكلّي العقلي المصطلح، في كون موطن كلٍّ منهما العقل، وإطلاق المصنف ﷺ الكلّي العقلي على المعاني الكلّية المقيدة باللحاظ الاستقلالي ـ كما في المعنىٰ الاسمي ـ وباللحاظ الآلي ـ كما في المعنىٰ الحرفي ـ يكون من هذا الباب.

١) أي: أنّ لحاظ المعنىٰ الكلّي وجودُه ذهناً، فقوله: «وجوده» خبر «لحاظه».

٢) توضيحه منوط بتقديم أمرين:

الأوّل: أنّ الشيء ما لم يتشخص لم يوجد، سواء أكان وجوداً ذهنياً أم خارجياً.

الثاني: أنّ الوجود الذهني لَمّا كان نفس لحاظ النّفس وتصورها لا غيره، فلا محالة يكون تشخص اللحاظ بتشخص النّفس، لكونه من عوارضها، ولا يكون حينئذٍ منافاة بين كون الشيء جزئياً ذهنياً وبين كونه كلّياً في نفسه، لا بمعنىٰ الصدق

(*) لا يخفىٰ أنّ لفظة «كان» هذه مستغنىً عنها، وقوله ﷺ: «جزئياً» خبر قوله: «كان» في «وإن كان بملاحظة» كما هو في غاية الوضوح.

نعم، بناءً علىٰ كون كلمة «إن» شرطية، لا تكون «كان» زائدة، بل جواباً للشرط، لكن هذا الاحتمال في غاية البعد.

«١» تهذيب المنطق للتفتازاني، متن حاشية الملا عبد الله اليزدي عليه، ص٥٥ (الحجرية)

ما لم يتشخص لم يوجد، وإن كان بالوجود الذهني، فافهم وتأمّل فيما وقع في المقام من الأعلام من الخلط والاشتباهِ [١]، وتوهُّمِ [٢] كون الموضوع له أو المستعمل فيه في الحروف خاصّاً، بخلاف ما عداه [٣] فإنّه عام.

وليت شعري إن كان قصد الآلية فيها [٤] موجباً لكون المعنىٰ جزئياً،

والانطباق على ما في الخارج، لوضوح عدم صدق ما في الذهن عليه، بل بمعنىٰ الحكاية عن الكثيرين في الخارج.

إذا عرفت هذين الأمرين يظهر لك: عدمُ المنافاة بين كون المعنىٰ كلّياً وبين كونه جزئياً ذهنياً، إذ كلّيته بمعنىٰ حكايته عن الكثيرين في الخارج، وجزئيتُه باعتبار كونه ملحوظاً للنفس وقائماً بها، والوجود الذهني ليس إلّا لحاظ النّفس.

والمتحصل: أنّ الوضع والموضوع له في الحروف والأسماء غير الأعلام كلّيات طبيعية، والوضع والموضوع له في الأعلام جزئيات طبيعية، واللحاظ من الآلي والاستقلالي خارج عن المعنىٰ قيداً وتقيداً، لِما مرّ في شرح المعاني الحرفية من امتناع دخل اللحاظ فيه.

١) حيث جعلوا اللحاظ دخيلاً في المعنىٰ الحرفي، فذهبوا إلى جزئيّته، غافلين عن كونِ هذا اللحاظ ناشئاً من الاستعمال، وامتناع دخله في نفس المعنىٰ، لما مرّ في المعنىٰ الحرفي، من قوله: «إلّا أن هذا اللحاظ لا يكاد يكون مأخوذاً في المستعمل فيه، فراجع (ص ٥٧).

٢) معطوف على «الاشتباه».

٣) وهو الاسم، والأولىٰ تأنيث الضمير، لرجوعه إلى الحروف، والأمر سهل.

٤) أي: في الحروف.

فَلِمَ لا يكون قصد الاستقلالية فيه [١] موجباً له [٢] ؟ وهل يكون ذلك [٣] إلّا لكون هذا القصد ليس ممّا يعتبر في الموضوع له ولا المستعمل فيه ؟ بل في الاستعمال [٤] فَلِم لا يكون فيها كذلك [٥] ؟ كيف [٦] وإلّا لَزِم أن يكون معاني

---

١) أي: فيما عدا الحروف وهو الاسم.

٢) أي: لكون المعنىٰ جزئياً.

٣) الاستفهام للإنكار، يعني: ولا يكون عدمُ إيجاب قصد الاستقلالية لجزئية المعنىٰ الاسمي إلّا لكون هذا القصد ناشئاً من الاستعمال، وعدم إمكان دخله في الموضوع له ولا المستعمل فيه، وليكُن قصد الآلية في المعنىٰ الحرفي أيضاً كذلك، فلا يفرق بين هذين القصدين في عدم إيجابهما جزئية المعنىٰ، بعد كون كليهما من أطوار الاستعمال. فالالتزام بدخل قصد الآلية في المعنىٰ الحرفي الموجب لجزئيته وعدم دخل قصد الاستقلالية في المعنىٰ الاسمي الموجب لكليته بلا ملزم.

وعلىٰ هذا، فالموضوع له في الأسماء والحروف عام كالوضع، والفرق بينهما عَرَضيّ ناشٍ عن أخذ قصد الاستقلالية في الأوّل، والآلية في الثاني، لا حقيقي ـ بأن يؤخذ القصد في نفس الموضوع له ـ لكون المعنىٰ فيهما واحداً حقيقةً، والتفاوت بينهما إنّما هو في كيفية الوضع، كما تقدم في بيان المعاني الحرفية.

٤) يعني: بل القصد معتبر في الاستعمال، لا في الموضوع له ولا في المستعمل فيه.

٥) يعني: فَلِم لا يكون قصد الآلية في الحروف كقصد الاستقلالية في الأسماء ؟

٦) يعني: كيف لا يكون قصدُ الآلية في الحروف كقصد الاستقلالية في الأسماء في عدم الدخل في الموضوع له ؟ والحال أنّه لو لم يكن كذلك، بأن كان قصدُ الآلية دخيلاً في الموضوع له، لكان موجباً لجزئية المعنىٰ، فيلزم منه محذور، وهو امتناع

المتعلقات غير منطبقة على الجزئيات الخارجية، لكونها [١] على هذا [٢] كلّيات عقلية [٣]، والكلّي العقلي لا موطن له إلّا الذهن، فالسير والبصرة والكوفة في «سرتُ من البصرة إلى الكوفة» لا يكاد يصدق على السير والبصرة والكوفة، لتقيُّدها [٤] بما اعتبر فيه القصد، فتصير عقلية [٥]،

انطباق المعاني الحرفية على الخارجيات، ضرورة أنّه بناءً علىٰ دخل اللحاظ الآلي فيها ـ الّذي هو قيد عقلي لا موطن له إلّا العقل ـ تكون المعاني المقيّدة بها ككلّيات عقلية، فلا تنطبق على ما في الخارج، فيمتنع السير المأمور به، لتقيُّده بالابتداء الحرفي المقيّد باللحاظ الآلي الّذي يمتنع وجوده في الخارج، فإنّ قيدَ القيدِ قيدٌ، فيصير السير الّذي هو معنىً اسمي ـ لأجل تقيده بالمعنىٰ الحرفي ـ كلّيّاً عقلياً بالمعنىٰ المتقدم، لا بمعناه المصطلح. ومن المعلوم امتناعُ انطباق المقيّد بقيدٍ ذهنيٍّ على الخارجيات، فالأمر بالسير في المثال يصير ممتنع الامتثال، فالمراد بقوله: «معاني المتعلقات» هي معاني الاسماء والأفعال.

١) أي: لكون معاني المتعلقات.

٢) أي: على تقدير دخل اللحاظ الآلي في المعاني الحرفية، لما عرفت من صيرورتها قيوداً للمعاني الاسمية، فاللحاظ الآلي يصير أيضاً قيداً للمعاني الاسمية، لكون قيد القيد قيداً.

٣) قد عرفتَ في (ص ٢٨٥) أنّ المراد بالكلّي العقلي هنا غير معناه المصطلح.

٤) أي: لتقيُّد «السير والبصرة والكوفة» بالمعنىٰ الحرفي الّذي اعتبر فيه القصد الآلي، فالمراد بـ «ما» الموصولة في قوله: «بما اعتبر» المعنىٰ الحرفي.

٥) يعني: فيصير السير وأخواه كلّيات عقلية، لما عرفت من كون قيد القيد قيداً، فإنّ اللحاظ الآلي قيد لمعنىٰ الحرف الّذي هو قيد للمعنىٰ الاسمي.

فيستحيل انطباقها [١] على الأُمور الخارجية.

وبما حققناه [٢] (*) يُوفّق بين جزئية المعنىٰ الحرفي ـ بل الاسمي ـ والصدقِ على الكثيرين، وأنّ [٣] الجزئية باعتبار تقيُّد [تقييد] المعنىٰ باللحاظ في موارد الاستعمالات آلياً أو استقلالياً، وكلّيتَه [٤] بلحاظ نفس المعنى [٥].

ومنه [٦] ظهر عدمُ اختصاص الإشكال

---

١) أي: انطباق السير وأخويه.

٢) من أنّ المعنىٰ بنفسه في كلٍّ من الاسم والحرف كلّي طبيعي قابل للصدق على كثيرين، وبلحاظ تقيده باللحاظ الآلي أو الاستقلالي جزئي، لكون الشيء ما لم يتشخص لم يوجد. ولمّا كان هذان اللحاظان من شؤون الاستعمال لم تتثلم بهما كلّيةُ المعنىٰ، ولذا قلنا: إنّ الموضوع له في كلٍّ من الاسم والحرف كالوضع عام.

[٣] بيان للتوفيق بين الجزئية والصدق على الكثيرين.

[٤] معطوف على «الجزئية» يعني: وأنّ كلّية المعنىٰ الحرفي والإسمي تكون بلحاظ ذات المعنىٰ كالابتداء الذي هو معنىٰ «من».

٥) أي: بدون لحاظ الاستقلالية والآلية فيه كما عرفت.

٦) أي: ومن التوفيق بين كلّية المعنىٰ الاسمي والحرفي وبين جزئيته، ظهر عدمُ اختصاص الإشكال والدفع بالحرف، وورودهما في غيره.

أمّا ورود الإشكال، فلأنّ مناطه لزوم محذور اجتماع الضدين ـ أعني بهما

(*) ثم إنّه قد انقدح بما ذكرنا: أنّ المعنىٰ بما هو هو معنىٰ اسمي وملحوظ استقلالي أو بما هو معنىٰ حرفي وملحوظ آلي كلّي عقلي في غير الأعلام الشخصية، وفيها جزئي كذلك، وبما هو هو أي بلا أحد اللحاظين كلي طبيعي أو جزئي خارجي. (نسخة بدل)

والدفع بالحرف، بل يعـمُّ غيره [١]، فتأمّل فـي المقام، فإنّه دقيق ومزالّ الأقدام للأعلام [٢]، وقد سبق في بعض الأُمور [٣] بعضُ الكلام [٤]،

الكلّية والجزئية ـ في معنىً واحد، وهـذا المناط موجود في المعنىٰ الاسمي، فإنّ لحاظ الاستقلالية موجب لجزئيّته، وعدمَه موجب لكليته، فيجري فيه الإشكال.

وأمّا ورود الدفع، فلابتنائه على كون اللحاظ من شؤون الاستعمال وأطواره، لا من قيود نفس المعنىٰ حتىٰ يصير جزئياً، لامتناع ذلك، على ما مرّ تحقيقه في المعاني الحرفية. ولا فرق في اللحاظ بين كونه آلياً كما فـي الحروف، واستقلالياً كما في الأسماء.

وعلىٰ هذا، فكما كان إشكال كلّية المعنىٰ الواحد وجزئيته مندفعاً في الحرف بكون اللحاظ الآلي من شؤون الاستعمال دون المعنىٰ، حتىٰ يستلزم جزئيته وكلّيته معاً وفـي آنٍ واحد، كذلك يندفع فـي الاسم بأنّ اللحاظ الاستقلالي من شؤون الاستعمال لا المعنىٰ، فلا يلزم جزئية المعنىٰ الكلّي.

والحاصل: أنّ المعنىٰ فـي الاسم والحرف واحد، واللحاظ في كليهما من شؤون الاستعمال، ولذا لا يوجبان الجزئية.

١) أي: غير الحرف ـ وهو الاسم ـ كما عرفت تقريب عدم الاختصاص.

٢) حيث إنّهم جعلوا اللحاظ موجباً لجزئية المعنىٰ، وغفلوا عن كون هذا اللحاظ من أطوار الاستعمال، ويستحيل دخله في المعنىٰ ليصير جزئياً.

٣) وهو الأمر الثاني ـ المعقود لبيان الوضع ـ من الأُمور المذكورة في المقدمة.

٤) وهو الّذي ذكره في الفرق بين المعنىٰ الاسمي والحرفي (*).

(*) قد عرفت فـي الأمـر الثاني ما ينبغي المصير إليه في المعـاني الحرفية، وأنّها بهويّتها مغايرة للمعنىٰ الاسمي، فراجع.

والإعادة مع ذلك [١] لما [٢] فيها من الفائدة والإفادة، فافهم.

رابعها [٣]: أنّ اختلاف المشتقات في المبادئ، وكونَ [٤] المبدأ في بعضها حرفةً وصناعةً [٥]، وفي بعضها

---

١) أي: مع السبق.

٢) خبر لقوله: «والإعادة». ثم إنّ الفائدة المترتبة على الإعادة أمران:

أحدهما: عدم المنافاة بين كون الشيء كلّياً طبيعياً وكونه جزئياً ذهنياً.

ثانيهما: عدم المنافاة بين كون الشيء كلّياً عقلياً وجزئياً ذهنياً.

٣) الغرض من عقد هذا الأمر التنبيه على ضعف التفصيل المنسوب إلى الفاضل التوني ﷺ «١» الّذي محصله: أنّ المبدأ إن كان من قبيل الملكة والصناعة والحرفة، فهيئة المشتق حينئذٍ موضوعة للأعم، فإطلاقه على المنقضي عنه المبدأ كإطلاقه على المتلبس به حقيقةٌ. وإن كان من قبيل الأفعال كالأكل والشرب والضرب ونحوها، فيكون إطلاق المشتق على المنقضي عنه ـ مثل هذه الأفعال ـ مجازاً.

٤) معطوف علىٰ «اختلاف».

٥) كالبِقالَة والسقاية والنجارة والصياغة، وغيرها ممّا اتخذ حرفةً وإن لم يكن من الملكات، كالبزازة والسقاية.

وبالجملة: الحرفة تارةً ملكة كالنجارة، وأُخرىٰ غيرها كالسقاية. والصناعةُ إن كانت من قبيل العطف التفسيري فلا فرق بينها وبين الحرفة، وإلّا فتختص الصناعة بالملكات كالخياطة والصياغة.

[ويظهر من عنوان البحث في القوانين أنّ المراد بالملكة هنا ما هو أعم من

«١» الوافية، ص٦٣

قوّةً وملكةً [١]، وفي بعضها فعلياً [٢]، لا يوجب [٣] اختلافاً في دلالتها [٤] بحسب الهيئة أصلاً، ولا تفاوتاً في الجهة المبحوث عنها كما لا يخفىٰ. غاية الأمر أنّه يختلف التلبس به في المضي أو الحال، فيكون التلبس به [٥] فعلاً لو أُخذ

الصناعة، قال فيه: «وقد يعتبر مع كونه ملكةً كونه حرفةً وصنعةً مثل الخياط والنجار والبنّاء ونحوها» «١».

وعليه، فقوله في المتن «وفي بعضها قوّة وملكةً» ناظر إلى الملكات التي لا تعدّ حِرَفاً في الاصطلاح، كالقدرة علىٰ استنباط الأحكام الشرعية.

نعم، خالف المصنفُ هذا الاصطلاح في تعريف علم الأُصول بكونه صناعةً، لكنّه هنا ناقل لكلام الفاضل التوني ﷺ، فتأمّل في العبارة حقّه.]

١) كالاجتهاد.

٢) كالضرب والأكل والشرب ونحوها من الأفعال.

٣) خبر «إنّ» وردٌّ للتفصيل المزبور. وحاصله: أنّ اختلاف المبادئ فيما ذكر لا يوجب اختلافاً في دلالة هيئة المشتق، ولا تفاوتاً في الجهة المبحوث عنها، وهي كون دلالة الهيئة بحسب اختلاف المبادئ حقيقةً ومجازاً.

٤) أي: دلالة المشتقات.

٥) أي: بالمبدأ، وغرضه: أنّ اختلاف المبادئ حرفةً وصناعةً وقوّةً وفعليةً لا يوجب اختلافاً في دلالة هيئة المشتق، لكنّه يوجب اختلاف التلبس بالمبدأ.

فإنْ كان ملكةً أو حرفةً، فالتلبس به عبارة عن وجودهما وإن لم يتلبس بهما بعدُ، أو انقضتا عنه بعد التلبس بهما، وإن لم يكن حين النطق متلبساً بهما كالمجتهد إذا نام مثلاً.

«١» قوانين الأُصول، ج١، ص٧٨

حرفةً [١] أو ملكةً [٢]، ولو لم يتلبس به إلى الحال [٣] أو انقضىٰ عنه [٤]، ويكون ممّا مضىٰ أو يأتي لو أُخذ فعلياً [٥]، فلا يتفاوت فيها [٦] أنحاءُ التلبسات وأنواعُ التعلقات، كما أشرنا [٧] إليه.

والحاصل: أنّ التلبس بهما ليس إلّا وجودهما، سواء لم يتلبس بهما فعلاً أم انقضتا عنه.

وإن كان فعلاً كالضرب والأكل والشرب، فالتلبس بالمبدأ هو الاشتغال به، فإطلاق المشتقات على مَن لم يتلبس بمبادئها أو انقضت عنه يكون مجازاً.

وبالجملة: فلا يختلف مدلول هيئة المشتق باختلاف المبادئ حرفةً وملكةً وغيرهما، إذ لا يترتب على اختلاف المبادئ غير طول زمان التلبس بها وقِصَره، ومن المعلوم أنّ ذلك أجنبي عن مدلول الهيئة.

١) بأنْ جُعلَت وسيلةً للتعيش وكسب المال، فتُقيّد الملكةُ حينئذٍ بكونها حرفةً أو صنعةً.

٢) بأنْ لم تجعل وسيلةً لإمرار معاشه، فتسمّىٰ ملكةً مطلقة.

٣) كما إذا لم يتصدّ المجتهد بعدُ للاستنباط، فإنّ التلبس الفعلي فيه متحقق بنفس حصول الملكة.

٤) كما إذا استنبط سابقاً ولم يكن متلبساً فعلاً بالاستنباط لنومٍ أو غيره، فيكون إطلاق المشتق في كلتا الصورتين حقيقةً.

٥) كالضرب والأكل والشرب، علىٰ ما تقدم آنفاً.

٦) أي: في دلالة هيئة المشتق، لأنّ وضع المبدأ أجنبي عن وضع الهيئة.

[٧] في (ص ٢٧٦) بقوله: «واختلاف أنحاء التلبسات حسب تفاوت مبادئ المشتقات ...».

خامسها: أنّ المراد بالحال في عنوان المسألة هو حال التلبس [١] لا حال النطق [٢]، ضرورة أنّ مثل «كان زيد ضارباً أمس» و«سيكون غداً ضارباً»

---

١) وهي حالة الاتصاف بالمبدأ المعبّر عنها بفعلية التلبس، وهي تنطبق تارةً على الزمان الماضي، وأُخرىٰ على الحال، وثالثةً على المستقبل.

٢) وهي زمان الحال المقابل للماضي والمستقبل، وهنا حالة ثالثة، وهي حال الإطلاق وجري المشتق على الذات. وهذه الحالات الثلاث إن اتفقت كقولنا: «زيدٌ عالم الآن» مع كونه عالماً في حال النطق، فلا خلاف ولا إشكال في كون المشتق حينئذٍ حقيقةً.

وإن اختلفت، فإنْ اتفق حالا التلبس والإطلاق ـ أي حمل المشتق على الذات ـ سواء أكان زمانهما ماضياً كقولنا: «كان زيد ضارباً أمس» إذا جُعل «أمس» قيداً لكلٍّ من التلبس والجري، أم كان مستقبلاً كقولنا: «زيد سيكون غداً ضارباً» إذا جُعل «غداً» ظرفاً للإطلاق والجري معاً، ليتحد زمانا التلبس والإطلاق، فلا إشكال في كون استعمال المشتق حقيقةً أيضاً، إذ المفروض كون الجري بلحاظ حال التلبس لا حال النطق، فاختلافُ حال النطق عنهما غير قادح في كون استعمال المشتق على وجه الحقيقة.

وبالجملة: فالعبرة في كون المشتق حقيقةً بالاتفاق هو اتحاد زماني التلبس والجري، سواء اتحدا مع زمان النطق أيضاً، كما مرّ في مثال «زيد عالم الآن» أم اختلفا عنه بأن كانا ماضيين عنه، أو مستقبلين إليه، كالمثالين المتقدمين.

ففي هذه الصور الثلاث يكون استعمال المشتق حقيقةً بلا إشكال ولا خلاف.

وإن اختلف حالا التلبس والجري، فإن اتحد زمانا الجري والنطق ولم يتحقق التلبس بعدُ بأن كان مستقبلاً، كقولنا: «زيد ضارب غداً» إذا جعل

حقيقةً إذا كان متلبساً بالضرب في الأمس في المثال الأوّل [١]، ومتلبساً به في الغد في الثاني [٢]، فجريُ المشتق حيث كان بلحاظ حال التلبس [٣] ـ وإن مضىٰ زمانه في أحدهما [٤] ولم يأتِ [٥] بعدُ في آخر [٦] [الآخر] ـ

« الغد » قيداً للتلبس فقط دون الجري، كان استعمال المشتق مجازاً بلا خلاف ولا إشكال أيضاً.

وإن اتحد زمانا الجري والنطق، وقد تحقق التلبس في الزمان الماضي كقولنا: « زيد ضارب أمس » إذا جعل « الأمس » قيداً للتلبس فقط دون الجري، فهو محل الخلاف، وأنّ استعماله هل هو على نحو الحقيقة أم المجاز ؟

والمتحصل ممّا ذكرنا: أنّ العبرة في كون استعمال المشتق حقيقةً أو مجازاً إنّما هي بحال التلبس دون غيره، فإنْ كان الجري بلحاظه بأنْ اتحد زمانهما كان حقيقةً، سواء أكانا ماضيين أم مستقبلين أم حالين، أي متحدين مع زمان التكلم. وإلّا فإنْ كان الجري فعلاً والتلبس مستقبلاً كان مجازاً بلا خلاف، وإن كان الجري فعلاً والتلبس ماضياً كان محلّاً للخلاف، وأنّ استعمال المشتق حينئذٍ حقيقة أو مجاز.

والحاصل: أنّ المراد بالحال في عنوان المسألة هو حال التلبس، لا زمان النطق، ولا زمان الجري.

١) وهو قوله: « كان زيد ضارباً أمس ».

٢) أي: في المثال الثاني، وهو قوله: « سيكون غداً ضارباً ».

٣) وهو اتصاف الذات بالمبدأ.

٤) وهو المثال الأوّل.

٥) أي: لم يأتِ زمان التلبس بالمبدأ.

٦) أي: في المثال الآخر، وهو « سيكون غداً ضارباً ».

كان حقيقةً [١] بلا خلاف. ولا ينافيه [٢] الاتفاق علىٰ أنّ مثل «زيد ضارب غداً» مجاز فإنّ [٣] الظاهر أنّه [٤] فيما إذا كان الجري في الحال [٥]، كما هو [٦] قضية الإطلاق، والغد إنّما يكون لبيان زمان التلبس [٧]، فيكون الجري والاتّصاف في الحال، والتلبس في الاستقبال.

والأولىٰ أن يقال: «في الآخر» كما في جملة من النسخ.

١) أي: من دون حاجة إلى تصرفٍ وعناية، وقوله: «كان» خبرُ «فجري».

٢) أي: ولا يُنافي كونَ الإطلاق باعتبار حال التلبس في المثالين المزبورين علىٰ نحو الحقيقة، الاتفاق على مجازية مثل «زيد ضارب غداً» ممّا يكون زمان التلبس فيه بعد زمان النطق.

٣) بيان لدفع المنافاة.

وحاصله: أنّ مورد الاتفاق على المجازية هو ما إذا كان الجري بلحاظ حال النطق لا بلحاظ حال التلبس وهو الغد، فمورد الاتفاق على المجازية أجنبي عمّا ذكرناه من اتحاد زماني التلبس والجري الموجب لكون المشتق حقيقةً.

٤) أي: أنّ الاتفاق علىٰ كونه مجازاً إنّما هو فيما إذا كان ... الخ.

٥) أي: في حال النطق في مقابل حال التلبس.

٦) الضمير راجع إلى الجري في الحال، يعني: كما أنّ مقتضىٰ إطلاق الجري وعدم تقيُّده بقيدٍ هو كون الجري في الحال، فالغد حينئذٍ ظرف للتلبس فقط، بخلاف مثال «سيكون غداً ضارباً» حيث إنّ كُلّاً من الجري والتلبس فيه يكون في الغد.

٧) فقط، فالجري حالي، لأنّه مقتضىٰ الإطلاق، والتلبس استقبالي.

وعليه، فلا تنافي بين هذا الاتفاق على المجازية، وبين الاتفاق على كون «زيد سيكون غداً ضارباً» حقيقةً، لأنّ الجري فيه كالتلبس يكون في الغد.

ومن هنا [١] ظهر الحالُ في مثل «زيد ضارب أمس» وأنّه داخل في محل الخلاف والإشكال ولو كانت لفظة «أمس» [٢] أو «غد» [٣] قرينةً على تعيين زمان النسبة والجري أيضاً [٤] كان المثالان حقيقةً [٥].

وبالجملة [٦]: لا ينبغي الإشكال في كون المشتق حقيقةً فيما إذا جرىٰ على الذات بلحاظ حال التلبس [٧]، ولو كان في المضي أو الاستقبال. وإنّما

---

١) أي: ومن الفرق بين زماني الجري والتلبس ظهر الحال في مثل «زيد ضارب أمس» ممّا يكون الجري فيه فعلياً والتلبس انقضائياً.

٢) في مثال «زيد ضارب أمس» الّذي قلنا: إنّه داخل في محل الخلاف والإشكال.

٣) في مثال «زيد ضارب غداً» الّذي اتّفقوا على كونه مجازاً.

٤) يعني: إذا قامت قرينةٌ على كون لفظتي «أمس وغد» زماناً للجري على حدٍّ كونهما زماناً للتلبس، كان المثالان حقيقةً، لاتحاد زماني الجري والتلبس فيهما. وقد عرفت عدم الإشكال في كون المشتق حقيقةً مع اتحاد زماني الجري والتلبس، فيخرج المثال الأوّل الّذي اتفقوا علىٰ كونه مجازاً ـ وهو: زيد ضارب غداً ـ عن المجازية، كما يخرج المثال الثاني ـ وهو مثل قوله: زيد ضارب أمس ـ عن محل الخلاف والإشكال.

٥) لما عرفت من اتحاد حالتي التلبس والجري.

٦) هذا محصل ما تقدم: من أنّ العبرة في كون المشتق حقيقةً بوحدة زماني التلبس والجري، وإشارة إلى الصور الثلاث المتقدمة الحاصلة من وحدة زمانيهما، وأنّ المشتق حقيقةٌ في جميعها.

٧) سواء أكان الجريُ والتلبسُ في الزمان الماضي أم الحال أم المستقبل، ففي

الخلاف في كونه [١] حقيقةً في خصوصه [٢]، أو فيما يعمّ [٣] ما إذا جرى عليها [٤] في الحال [٥] بعد ما انقضىٰ عنه التلبسُ، بعد الفراغ عن كونه [٦] مجازاً فيما إذا جرىٰ عليها [٧] فعلاً [٨] بلحاظ حال التلبس في الاستقبال.

ويؤيِّد ذلك [٩] اتفاق أهل العربية على عدم دلالة الاسم على الزمان،

هذه الصور الثلاث يكون المشتق حقيقةً، لاتحاد زماني الجري والتلبس الموجب لكون المشتق حقيقةً.

١) أي: كون المشتق، أشار بهذا إلى صورة الخلاف وهي اختلاف زماني التلبس والجري.

٢) أي: في خصوص حال التلبس.

٣) أي: فيما يعم حال التلبس.

٤) أي: على الذات. وقوله: «ما إذا جرىٰ» خبرُ «وإنّما الخلاف».

٥) أي: حال النطق، وهو متعلق بقوله: «جرى» فيكون الجري في زمان النطق والتلبس في الماضي، وهذه الصورة محل الخلاف في كونها حقيقةً أو مجازاً. فعلى القول بكون المشتق حقيقةً في خصوص حال التلبس تكون مجازاً، وعلى القول بكونه حقيقةً في الأعم تكون حقيقةً.

٦) أي: كون المشتق مجازاً فيما إذا جرىٰ المشتق فعلاً ـ أي في حال النطق ـ بلحاظ اتصاف الذات بالمبدأ في الاستقبال، وذلك لاختلاف زماني الجري والتلبس.

٧) أي: على الذات.

٨) أي: في حال النطق.

٩) أي: يؤيِّدُ كونَ المراد بالحال في عنوان المسألة هو حال التلبس ـ التي تنطبق تارةً على الزمان الماضي، وأُخرىٰ على الزمان الحال، وثالثةً على الزمان

ومنه [١] الصفاتُ الجارية على الذوات. ولا ينافيه [٢] اشتراط العمل في بعضها [٣] بكونه [٤] بمعنى الحال أو الاستقبال، ضرورة [٥] أنّ المراد الدلالة على

المستقبل ـ اتفاقُ ... الخ.

ومحصل تقريب التأييد هو: اتفاق أهل العربية على عدم دلالة الاسم على الزمان، ومن المعلوم أنّ المشتقات الجارية على الذوات من أقسام الاسم، فلو أُريد بالحال حال النطق ـ لا حال التلبس ـ فلازمه دلالة المشتق على الزمان الحال المقابل للماضي والمستقبل، وهو خلاف اتفاقهم على خلوِّ مدلول الاسم عن الزمان.

١) أي: ومن الاسم.

٢) أي: لا ينافي اتفاق أهل العربية على عدم دلالة الاسم على الزمان ما ذكره النحويون من اشتراط العمل في بعضها كاسمي الفاعل والمفعول بالدلالة على زمان الحال أو الاستقبال، وأنّه لو دلّ على الماضي لا يعمل عمل الفعل.

وجه المنافاة: أنّ الاتفاق علىٰ عدم الدلالة على الزمان ينافي الاشتراط المزبور، حيث إنّه ظاهر في دلالة بعض المشتقات الاسمية على زمان الحال أو الاستقبال.

٣) أي: بعض الصفات كاسمي الفاعل والمفعول.

٤) أي: بكون بعض الصفات.

٥) تعليل لقوله: «ولا ينافيه» وحاصل تقريب عدم المنافاة هو: أنّ الاتفاق إنّما قام على عدم دلالة الاسم وضعاً على الزمان، لا مطلقاً ولو بالقرينة، فلا مانع من قيام قرينةٍ على دلالة الاسم على الزمان، والاتفاق المزبور لا يمنع عن هذه الدلالة.

أحدهما [١] بقرينةٍ، كيف لا [٢] ؟ وقد اتفقوا علىٰ كونه [٣] مجازاً في الاستقبال.

لا يقال [٤]: يمكن أن يكون المراد بالحال في العنوان زمانه [٥]، كما هو [٦] الظاهر منه عند إطلاقه [٧]، وادّعي أنّه [٨] الظاهر في المشتقات، إمّا لدعوىٰ

---

١) أي: أحد الزمانين من الحال أو الاستقبال.

٢) يعني: كيف لا يكون مرادهم بدلالة اسمي الفاعل والمفعول على أحد الزمانين دلالتَهما عليه بالقرينة ؟ مع أنّهم اتّفقوا على كون المشتق مجازاً في المستقبل، فلو كان الزمان داخلاً في مفهوم المشتق لم يكن للاتفاق على المجازية مجال، لمنافاته له.

وبالجملة: فهذا الاتفاق شاهد على خروج الزمان عن مدلول الاسم.

٣) أي: كون المشتق.

٤) توضيحه: أنّه يمكن أن يكون مرادهم بالحال في عنوان البحث زمان النطق، وهو الحال المقابل للماضي والمستقبل، لا زمان التلبس، لوجهين:

الأوّل: أنّ الظاهر من «الحال» عند إطلاقه هو الزمان المقابل للماضي والمستقبل، لا حال التلبس.

٥) أي: زمان الحال المقابل لأخويه.

٦) هذا إشارة إلى الوجه الأوّل، وضمير «هو» راجع إلى زمان الحال.

٧) هذا الضمير وضمير «منه» راجعان إلى الحال.

٨) أي: زمان الحال، وهذا إشارة إلى الوجه الثاني، وحاصله: دعوى ظهور المشتقات ـ بل وغيرها من الصفات الجارية على الذوات كالزوج والحر والرق وغيرها من الجوامد ـ في زمان الحال أيضاً.

ومنشأ هذا الظهور: إمّا انصراف إطلاق المشتقات إلى زمان الحال، وإمّا مقدمات الحكمة، بأن يقال: إنّ المتكلم في مقام البيان، وليس في البين قدر متيقن في

الانسباق من الإطلاق [١]، أو بمعونة قرينة الحكمة [٢].

لأنّا نقول [٣]: هذا الانسباق وإن كان ممّا لا ينكر، إلّا أنّهم في هذا

مقام التخاطب، ولا ما يدل على خصوص حال التلبس، ونتيجة هذه المقدمات هي الحمل على الزمان المقابل للزمانين الماضي والمستقبل، لأنّ إرادة حال التلبس تحتاج إلى التنبيه عليها، بأن يقال: حال التلبس (*) بالاضافة، إذ لا تدل «الحال» بدون هذه الإضافة على حال التلبس.

١) هذا إشارة إلى المنشأ الأوّل للظهور.

٢) هذا إشارة إلى المنشأ الثاني للظهور.

٣) هذا دفع الإشكال الّذي تعرض له بقوله: «لا يقال».

ومحصل الدفع: أنّ انسباق الحال المقابل لزماني الماضي والاستقبال وإن كان ممّا لا سبيل إلى إنكاره، إلّا أنّه ليس أمارةً على وضع المشتق له، حيث إنّ التبادر المثبِت للوضع هو ما يكون مستنداً إلى حاقِّ اللفظ، دون ما هو مستند إلى الإطلاق كالمقام، فإنّ مثل هذا التبادر لا يصلح إلّا لتعيين المراد، دون تشخيص الموضوع له الّذي هو مورد البحث في مسألة المشتق.

وبالجملة: فالتبادر المستند إلى الإطلاق أو قرينة الحكمة لا يُجدي في اثبات الوضع، حتىٰ يكون انسباق الحـال المقابل للماضي والمستقبل ـ المستند إلى الإطلاق

(*) لا يقال: إنّ للحال المقابل للزمانين نحو تعيُّنٍ أيضاً، وهو يتوقف على البيان، فمقدمات الحكمة لا تقتضي حملَ الحال عليه أيضاً.

فإنّه يقال: إنّه يكفي في المصير إليه كون نفس لفظ الحال ـ بلا قيدٍ ـ قالباً له، بحيث لا يصرف عنه إلى حال التلبس إلّا بقرينةٍ صارفة. بخلاف حال النسبة، فإنّ لفظ الحال ليس قالباً لها ليحمل عليها بدون القرينة.

العنوان [١] **بصدد تعيين ما وضع له المشتق، لا تعيين ما يراد بالقرينة منه** [٢].

سادسها: أنّه لا أصل [٣] **في نفس هذه المسألة** [٤] **يعوّل عليه عند الشك، وأصالةُ عدم ملاحظة الخصوصية** [٥]

أو الحكمة ـ أمارةً على وضع المشتق لحال النطق، لا حال التلبس.

١) يعني: عنوان المشتق في قولهم: هل المشتق حقيقة في خصوص ما تلبس بالمبدأ في الحال أم في الأعم؟

٢) أي: من المشتق، فإنّ تعيين المراد مقام، وتمييز المعنىٰ الحقيقي عن غيره مقام آخر.

٣) أي: لا أصل لفظي، والغرض من عقد هذا الأمر: بيان أنّه هل يمكن تعيين الموضوع له في المشتق ـ من كونه خصوصَ حال التلبس أو أعمّ منه وممّا انقضى عنه المبدأ ـ بالأصل اللفظي عند الشك وعدم نهوض الأدلة على أحد هذين المعنيين أم لا؟

وحاصل ما أفاده في ذلك: أنّه لا أصل في البين يعيِّن أحدَ المعنيين، لأنّ كلّاً من الخصوص والعموم خصوصيةٌ مسبوقة بالعدم، ومع الشك فيهما لا يجري الأصل في شيءٍ منهما، كما سيأتي إن شاء الله تعالىٰ.

٤) أي: مسألة المشتق، بحيث يكون مجرىٰ الأصل نفس معناه، لا ما يترتب عليه من الحكم الفرعي، كما سيأتي بيانه إن شاء الله تعالىٰ.

٥) أي: خصوصية حال التلبس.

توضيحه: أنّه يرد علىٰ استصحاب عدم لحاظ هذه الخصوصية إشكالان:

أحدهما: أنّه معارَض باستصحاب عدم لحاظ العموم للمنقضي عنه المبدأ، فإنّ كُلّاً من خصوصيتي التلبس والانقضاء ممّا يحتاج إلى التصور واللحاظ، وكلٌّ منهما

ـ مع [١] معارضتها (*) بأصالة عدم ملاحظة العموم [٢] ـ لا دليل [٣] علىٰ اعتبارها في تعيين الموضوع له [٤].

حادث مسبوق بالعدم، فمع الشك في كلٍّ منهما يجري فيه أصل عدمه، فيسقط الأصلان بالمعارضة، لعدم كون أحدهما أثراً للآخر حتىٰ لا يتحقق التعارض بين الأصلين الجاريين فيهما.

ثانيهما: أنّه لا دليل علىٰ اعتباره في تعيين الموضوع له، لأنّ الثابت عند العقلاء هو اعتباره في تعيين المراد، لا في تشخيص الموضوع له، فلا سبيل إلى إحرازه بالاصل المزبور.

وإن شئت فقل: إنّ الأصل المذكور حجة في تعيين المراد، لا في كيفية الإرادة، وأنّها بنحو الحقيقة أو المجاز مع العلم بالمراد، فالمشتق إذا استعمل في المنقضي عنه المبدأ، فالمراد معلوم وكيفية الإرادة مجهولة.

١) هذا هو الإشكال الأوّل، وقد عرفت تقريبه.

٢) الشامل للتلبس والانقضاء معاً.

[٣] خبرُ قوله: «وأصالة عدم ملاحظة الخصوصية».

٤) الّذي هو المقصود هنا، لأنّ البحث إنّما هو في المعنىٰ الّذي وضع له المشتق

(*) لا يخفى أنّه:

إن أُريد بأصالة عدم لحاظ الخصوصية الاستصحاب، فلا يجري حتى تصل النوبة إلى التعارض، لعدم ترتب أثرٍ شرعي عليه، وذلك لأنّ موضوع الأثر ـ وهو الوضع للأعم ـ لا يثبت باستصحاب عدم لحاظ الخصوصية إلّا بناءً على الأصل المثبت، لكون الخصوصية والعموم متضادين، واثبات أحدهما بنفي الآخر من الأصل المثبت.

نعم بناءً على كونهما من قبيل الأقل والأكثر لا تجري أصالة عدم لحاظ العموم،

وأمّا [١] ترجيح الاشتراك المعنوي على الحقيقة والمجاز، إذا دار الأمر بينهما [٢]، لأجل [٣] الغلبة، فممنوع [٤]،

لا فيما يراد به.

١) إشارة إلى ما قد يتوهم من إمكان اثبات وضع المشتق للأعم بأصل آخر وهو الغلبة، تقريب التوهم: أنّه إذا دار أمر اللفظ بين كونه مشتركاً معنوياً بين معنيين أو أزيد، وبين كونه حقيقةً في أحدهما ومجازاً في الآخر، حُكِم بالأوّل، لغلبته أي كونه أكثر من الثاني. ففي المقام يثبت وضع المشتق للأعم للغلبة.

٢) أي: بين الحقيقة والمجاز وبين الاشتراك المعنوي.

٣) متعلق بقوله: «ترجيح».

[٤] جواب الشرط في قوله: «وأمّا ترجيح» وقد دفع المصنف ﷺ هذا التوهّم

حيث إنّه لأقليته يعلم بلحاظه على كل حال سواء لوحظ الخاص أو العام، حيث إنّ لحاظ الخاص يقتضي لحاظ العام مع أمر زائد وهو خصوصية الخاص.

والحاصل: أنّ العموم ملحوظ قطعاً، فلا يجري فيه الأصل فلا تعارض في البين، هذا.

إلّا أن يقال: إنّ الخصوص إن كان هو الملحوظ، فمن المعلوم أنّ العام المتصور في ضمنه هو ذاته لا بوصف العموم. وعليه، فلا مانع من جريان الأصل في العموم، لكون لحاظه بهذا الوصف مشكوكاً فيه.

وإن أُريد بها الأصل العقلائي الّذي هو من الأُصول اللفظية، فالمثبت منها وإن كان حجةً، إلّا أنّ الشأن في أصل حجيتها في اثبات الوضع، إذ لم يثبت بناءٌ من العقلاء على اعتبارها في اثباته.

ثم إنّ ظاهر كلام المصنف ﷺ ـ بقرينة تعرُّضه فيما بعد للأصل العملي ـ هو: أنّ مراده بأصالة عدم الخصوصية الأصل اللفظي.

لمنع الغلبة [١] أوّلاً، ومنعِ نهوض حجة على الترجيح بها [٢] ثانياً (*).

وأمّا الأصلُ العملي، فيختلف في الموارد، فأصالة البراءة في مثل «أكرم كل عالم» [٣] يقتضي عدم وجوب إكرام ما انقضىٰ عنه المبدأ قبل الإيجاب،

بوجهين.

١) إشارة إلى الوجه الأوّل، وحاصله: منع الصغرى وهي الغلبة، إذ لم يثبت أكثرية المشترك المعنوي من الحقيقة والمجاز، حتىٰ يصار إليه بقاعدة: الظن يُلحق الشيء بالأعم الأغلب.

٢) أي: بالغلبة، هـذا إشارة إلى الوجـه الثاني، وحاصله: منـع الكبرىٰ، وتقريبه: أنّه بعد البناء على ثبوت الغلبة نمنع حجيتها، إذ لا دليل على اعتبار الظن الحاصل من الغلبة، حتىٰ يرجّح به القولُ بالاشتراك المعنوي، فإنّ الترجيح فرع الحجية، والشك في اعتباره كافٍ في عدم جواز الترجيح به، كما لا يخفىٰ.

٣) ممّا يكون الشك فيه في حدوث التكليف.

توضيحه: أنّـه ـ بعد أن نفىٰ الأصلَ اللفظي المثبت لوضـع المشتق للأعـم أو الأخص ـ تعرّض لما يقتضيه الأصل العملي من الحكم الفرعي، فقال: إنّ تشريع الحكم تارةً يكون بعد انقضاء المبدأ، كما إذا قال: «أكرم كل عالم» مثلاً بعد انقضاء العلم عن الذات المتصفة به، وأُخرىٰ يكون قبل انقضائه عنها.

فإنْ كان بعده، فمقتضىٰ أصل البراءة عـدم الوجوب، لأنّ المشتق إن كان حقيقةً في الأعم فوجوب إكرامه ثابت، وإن كان حقيقةً في خصوص حال التلبس

(*) لا يخفىٰ أنّ المناسب تقديم التعرض للغلبة على أصالة عدم الخصوص أو العموم إن أراد بها الأصل العملي أعني به الاستصحاب، لترتب جريانه على فقد الدليل من الغلبة وغيرها من الأدلة التي لا يرجع معها إلى الأُصول العملية.

كما أنّ قضية الاستصحاب وجوبه [1] لو كان الإيجاب قبل الانقضاء (*).

فإذا عرفت ما تلوناه عليك، فاعلم: أنّ الأقوال في المسألة وإن كثُرت [2]، إلّا أنّها حدثت بين المتأخرين، بعد ما كانت

فإكرامه غير واجب، فالشك في معنىٰ المشتق أوجب الشك في حدوث الوجوب، ومقتضىٰ أصالة البراءة عدمه.

وإن كان تشريعه قبل انقضاء العلم عنها، فمقتضىٰ الاستصحاب بقاءُ وجوبه، إذ المفروض القطع بوجوب إكرامه قبل زوال العلم عنه، فبعده يشكّ في ارتفاع الوجوب، إذ على تقدير وضع المشتق للأعم فالحكم باقٍ، وعلى تقدير وضعه للأخص فالحكم مرتفع، وحيث إنّ الحكم مشكوك فيه، فالاستصحاب يقتضي بقاءه.

١) أي: وجوب الإكرام.

٢) وصارت ستة، خمسة منها باعتبار المبادئ، وواحد منها باعتبار

(*) بل الأصل الجاري في هذه الصورة ليس إلّا البراءة أيضاً، ضرورة أنّ منشأ الشك في بقاء الحكم هو إجمال المفهوم وعدم تبيُّن حدوده، ولا مجال لجريان الاستصحاب فيه، لكون إجمال المفهوم موجباً للشك في بقاء الموضوع الموجب لعدم جريان الاستصحاب، لأنّ إحراز بقاء الموضوع ممّا لا بدّ منه في جريانه، ولذا لا نقول بجريانه في جميع موارد تبدُّل حالٍ وزوالٍ وصف من أوصاف الموضوع، لاحتمال دخله فيه، ولذا يشكل جريان الاستصحاب في مثل الماء المتغير الزائل تغيُّره من قِبَل نفسه، وإن أمكن دفعه فيه بإرجاع الشك إلى كيفية علّية التغيُّر للنجاسة، وأنّه علة لها حدوثاً وبقاءً أو حدوثاً فقط، إذ بهذا الاعتبار يصير الحكم مشكوكاً فيه، فيستصحب.

وبالجملة: ففي المفهوم المردد كالمقام لا يجري الاستصحاب، بل الجاري في كلتا الصورتين إنّما هو البراءة.

ذات قولين [١] بين المتقدمين، لأجل [٢] توهم اختلاف المشتق باختلاف مباديه في المعنىٰ [٣] أو بتفاوت [٤] ما يعتريه [٥] من الأحوال [٦]، وقد مرّت الإشارة [٧] إلى أنّه [٨] لا يوجب التفاوت فيما

الأحوال الطارئة في الاستعمال، كما سيأتي إن شاء الله تعالىٰ.

١) وهما: القول بكون المشتق حقيقةً في خصوص المتلبس بالمبدأ، ومجازاً في غيره، والقول بكونه حقيقةً في الأعم منه وممّا انقضىٰ عنه المبدأ.

٢) متعلق بقوله: «حدثت» وغرضه من هذه العبارة: بيان منشأ حدوث الأقوال بين المتأخرين.

٣) من حيث الفعلية والشأنية والمَلَكية وغيرها، وهو المنشأ الأوّل لحدوث بعض الأقوال بين المتأخرين، حيث إنّهم تخيّلوا أنّ المشتق حقيقة في المنقضي عنه التلبس إذا كان المبدأ ملكةً أو قوّةً أو صنعةً، فإنّ المشتق يطلق حقيقةً على الذات بعد انقضاء المبدأ عنه إذا كان المبدأ من هذا القبيل، وأمّا إذا كان من قبيل الفعل كالقيام والقعود، فيطلق المشتق على من إنقضىٰ عنه المبدأ مجازاً.

٤) معطوف علىٰ قوله: «باختلاف» وهو المنشأ الثاني لحدوث بعض الأقوال بين المتأخرين.

٥) أي: ما يعتري المشتق.

٦) يعني: الأحوال الطارئة على المشتق، مثل كونه محكوماً عليه أو محكوماً به، فقال بعضهم باشتراط البقاء في الثاني دون الأوّل.

٧) مرّت في الأمر الرابع، حيث قال في (ص ٢٩١): «رابعها: أنّ اختلاف المشتقات ... الخ» لكنّه كان في خصوص اختلاف المبادئ دون الأحوال.

٨) أي: أنّ اختلاف المبادئ لا يوجب التفاوتَ في وضع هيئة المشتق الّذي نحن

نحن بصدده [١]، ويأتي له مزيد بيانٍ في أثناء الاستدلال على ما هو المختار، وهو اعتبار [٢] التلبس في الحال [٣] وفاقاً لمتأخري الأصحاب والأشاعرة، وخلافاً لمتقدميهم والمعتزلة.

ويدلّ عليه [٤] تبادُر خصوص المتلبس بالمبدأ في الحال [٥]، وصحةُ [٦] السلب مطلقاً [٧] عما انقضىٰ عنه، كالمتلبس به في الاستقبال،

بصدده.

١) من كون الموضوع له خصوصَ المتلبس بالمبدأ أو الأعم.

٢) هذا شروع في بيان المذهب المختار، وقد استدل عليه بوجوه.

٣) أي: في حال الجري، بأن يتحد زمانا التلبس والحمل كما تقدم.

٤) أي: على المختار، وهذا إشارة إلى الوجه الأوّل، وهو التبادر، وتقريبه: أنّه لا ريب في أنّ قولنا: «زيد قائم» مثلاً ظاهر في تلبس «زيدٍ» بالقيام حين الحمل والإطلاق، وهو المتبادر منه وجداناً، دون الذات الجامعة بين زماني التلبس والانقضاء، وقد قرر في محله: أنّ التبادر أمارة الحقيقة (*).

٥) أي: حال الحمل والإطلاق.

[٦] معطوف علىٰ «تبادر» وإشارة إلى الوجه الثاني، وهو صحة السلب عمّا انقضىٰ عنه المبدأ.

٧) أي: بلا قيدٍ يوجب صرفَه عن معناه، كتقييد المشتق بالأمس والغد

(*) لا ينبغي الإشكال في أصل التبادر، لكن الكلام في أنّه مستند إلىٰ حاق اللفظ أو الإطلاق، ولا سبيل إلىٰ إحراز الأوّل، فلا يكون أمارةً، وقد تقدم في علائم الوضع الإشكالُ في أمارية التبادر للجاهل به.

وذلك [١] لوضوح أنّ مثل «القائم والضارب والعالم» وما يرادفها من سائر اللغات، لا يصدق علىٰ مَن لم يكن[٢] متلبساً بالمبادئ، وإن كان متلبساً بها قبل الجري والانتساب [٣]، ويصحّ [٤] سلبها [٥] عنه [٦]، كيف [٧] ؟

وغيرهما، فإنّ صحةَ سلبه بما لَه من المعنىٰ المرتكز عن الذات التي انقضىٰ عنها المبدأ أمارةُ كون حمل المشتق عليه مجازاً، كصحة سلبه فعلاً عمّن يتلبس به في المستقبل، فتبادُر خصوص المتلبس بالمبدأ في الحال علامةُ كون المشتق حقيقةً فيه، كما أنّ صحة سلب المشتق عما انقضى عنه المبدأ علامةُ كون المعنىٰ المسلوب مجازاً.

وبالجملة: فالتبادر يُثبت الوضع بالنسبة إلى خصوص حال التلبس، وصحةُ السلب تُثبت المجازيةَ بالنسبة إلى المنقضي عنه المبدأ.

١) تقريب لصحة السلب عما انقضىٰ عنه المبدأ.

٢) الصواب: «مَن لا يكون متلبساً فعلاً بالمبادي ... الخ» إذ غرضه قدس سره صحة السلب عمّن لا يكون متصفاً فعلاً بالمبادئ، وإن كان متلبساً بها قبله وانقضت عنه.

٣) أي: قبل الحمل والإطلاق.

٤) معطوف على قوله: «يصدق».

٥) أي: سلب القائم والضارب والعالم وما يرادفها من سائر اللغات.

٦) أي: عمّن لا يكون متلبّساً بالمبادئ فعلاً وإن كان متلبساً بها قبل ذلك.

٧) غرضه من هذه العبارة: بيان ما هو السِّر في صحة السلب عمّن انقضىٰ عنه المبدأ.

توضيحه: أنّه كيف لا يصح السلب المذكور عنه؟ مع صدق ما يضاد المشتقات المذكورة أعني به «القائم» وما بعده من القاعد عليه، وصدقُ «القائم والقاعد» حقيقةً علىٰ ذاتٍ واحدة في آنٍ واحد مستلزم لجواز اجتماع الضدين، فلا بدّ من صحة

وما يضادها [١] بحسب ما ارتكز من [٢] معناها [٣] في الأذهان يصدق عليه [٤]، ضرورة صدق القاعد عليه [٥] في حال تلبُّسه بالقعود، بعد انقضاء تلبسه بالقيام، مع وضوح التضاد بين القاعد والقائم بحسب ما ارتكز لهما من المعنىٰ، كما لا يخفىٰ.

وقد يقرّر هـذا [٦] وجهاً علىٰ حـدة [٧]، ويقال [٨] : لاريب فـي مضادة

صحة سلب القائم عنه، حتىٰ يصح حمل القاعد عليه.

١) أي: وما يضاد القائم والضارب والعالم وما يرادفها.

٢) بيان للموصول في قوله: « ما ارتكز ».

٣) الضمير راجع إلى الموصول في قوله: « ما يضادها » والتأنيث باعتبار ما أُريد منه أعني به الصفات كالقاعد ونحوه.

٤) يعني: يصدق ما يضاد « القائم وما بعـده » على غير المتلبس فعلاً بالقيام والضرب والعلم، ففاعل « يصدق » ضمير راجع إلىٰ « ما يضاده ».

٥) أي: على غير المتلبس بالقيام وما بعده مع تلبسه بالقعود فعلاً، فيصدق عليه « القاعد » فلو صدق عليه القائم أيضاً لزم اجتماع الضدين، لكون القائم والقاعد ـ بحسب ما لَهما من المعنىٰ المرتكز ـ متضادين.

٦) أي: لزوم اجتماع المتضادين.

٧) أي: دليلاً مستقلّاً في مقابل صحة السلب، ويسمى ببرهان التضاد، فيمكن إثبات هذا المدّعىٰ به من دون أن يكون ضميمةً لصحة السلب ومتمِّماً لها.

٨) يعني: ويقال في تقريب برهان التضاد ما ملخصه: أنّه لا شبهة في مضادة الصفات المأخوذة مـن المبادئ التي يكون بين معانيها تضـاد ارتكازي «كالقائم والقاعد » و« العالم والجاهل » وحينئذٍ فإذا انقضت صفةٌ عن ذاتٍ متصفةٍ بها، ثم

الصفات المتقابلة المأخوذة من المبادئ المتضادة، علىٰ ما ارتكز لها من المعاني، فلو كان المشتق حقيقةً في الأعم لما كان بينها [١] مضادة بل مخالفة، لتصادقها فيما انقضىٰ عنه المبدء و تلبّسَ بالمبدء الآخر [٢].

و لا يرد على هذا التقرير [٣] ما أورده بعض الأجلّة من المعاصرين [٤] من

تلبست الذات بضدٍّ تلك الصفة، فإذا بنينا على كون المشتق موضوعاً للأعم لَزِم صدق الصفة المنقضية على الذات حين اتصافها بضدها، كصدق «القائم» على من انقضىٰ عنه القيام و تلبّسَ بالقعود في حين اتصافه بالقعود. و بديهي أنّ صدق الصفات المتقابلة على موضوع واحد في آنٍ واحد علامة كونها صفاتٍ متخالفة، لا متضادة، لأنّ جواز اجتماعها من شأن الصفات المتخالفة كالبياض و الحموضة، لا المتضادة، و هو خلاف ما فرضناه من كون المبادئ متضادة.

١) أي: بين الصفات المأخوذة من المبادئ المتضادة.

٢) يعني: مع أنّ مقتضىٰ تضادّ المبادئ تضادّ الصفات المأخوذة منها أيضاً.

٣) أي: تقريب تضاد الصفات المأخوذة من المبادئ المتضادة ارتكازاً.

٤) و هو المحقق الرشتي ﷺ في البدائع، فإنّه ـ بعد تقرير الاستدلال بأنّ مفهوم «أبيض» بعد عروض السواد إن كان فانياً كان الصدق مجازياً، و إلّا لزم تصادق المتضادين، قال ما لفظه: «قلت: و هذا الاستدلال في غاية السقوط و نهاية الفساد، لأنّ مفهوم أبيض على القول بعدم اشتراط بقاء المبدأ في صدق المشتق ليس مضاداً لمفهوم أسود، بل النسبة بينهما على هذا القول نسبة التخالف بطريق العموم من وجه، لا نسبة التضاد كما لا يخفىٰ، فالجسم العارض له السواد بناءً على هذا القول مادة لاجتماع المفهومين، فلا إشكال»[١].

«١» بدائع الأفكار، ص١٨١

عدم التضاد على القول بعدم الاشتراط [١]، لما [٢] عرفت من ارتكازه بينها [٣] كما في مباديها [٤].

إن قلت: لعلّ ارتكازها [٥]

وملخّص ما يستفاد من كلامه ﷺ في رد برهان التضاد هو لزوم الدور، لأنّ الوضع لخصوص المتلبس بالمبدأ منوط بالتضاد، إذ المفروض كونه دليلاً على الوضع لخصوص حال التلبس، فإذا توقف التضاد على الوضع للمتلبس بالخصوص لزم الدور، فإنّ قول المحقق الرشتي ﷺ: «لأنّ مفهوم أبيض على القول بعدم اشتراط بقاء المبدأ ... إلىٰ قوله: ليس مضاداً لمفهوم أسود» كالصريح في توقّف التضاد على اشتراط بقاء المبدأ في صدق المشتق، والمراد باشتراط بقاء المبدأ هو الوضع لخصوص حال التلبس، فهذا البرهان لا يخلو عن محذور الدور.

وإن شئت فقل: إنّ التضاد لا يصلح لأن يكون برهاناً على الوضع للأخص.

١) أي: عدم اشتراط التلبس، والمراد به الوضع للأعم، إذ لا تضاد حينئذٍ، بل تكون الصفات مثل «القائم والقاعد» متخالفة، لا متضادة.

٢) تعليل لقوله: «ولا يرد على هذا التقرير ... الخ» ومحصّل وجه عدم الورود هو: أنّ التضاد لا يتوقف على الوضع لخصوص حال التلبس حتىٰ يلزم الدور، بل التضاد يكون ارتكازياً بين الصفات، كارتكازيته بين مباديها، فلا يرد على برهان التضاد إشكالُ الدور أصلاً.

٣) أي: من ارتكاز التضاد بين الصفات.

٤) أي: مبادئ الصفات كالقيام والقعود، والعلم والجهل، وغيرها.

٥) أي: ارتكاز المضادة بين الصفات، وهذا إشكال على ما ذكره المصنف ﷺ من كون التضاد ارتكازياً وغير منوطٍ بالوضع لخصوص حال التلبس.

لأجل الانسباق من الإطلاق، لا الاشتراط [١].

قلت: لا يكاد يكون لذلك [٢]، لكثرة استعمال المشتق في موارد الانقضاء لو لم يكن بأكثر.

وحاصل الإشكال: أنّ ارتكاز التضاد لعلّه ناشٍ من الانسباق الإطلاقي، لا من حاق اللفظ.

وبتقريب أوضح: أنّ ارتكاز التضاد لا يُثبت الوضعَ لخصوص حال التلبس إلّا إذا نشأ من الوضع. وهذا غير ثابت، لاحتمال كونه ناشئاً من الإطلاق، لا من حاق اللفظ حتىٰ يكون دليلاً على الوضع للأخص، ومن المعلوم أنّ التبادر الإطلاقي ليس من أمارات الوضع، فمجرد ارتكازية التضاد لا يصلح لاثبات الوضع لخصوص حال التلبس.

١) أي: لا لأجل كون التلبس شرطاً في صدق المشتق بحسب الوضع، والأولىٰ تبديله بـ «حاق اللفظ» يعني: أنّ الارتكاز لعلّه لأجل الانسباق من الإطلاق، لا من حاق اللفظ حتىٰ يكون دليلاً على الوضع لخصوص حال التلبس.

٢) أي: لايكون الارتكاز لأجل الانسباق الإطلاقي.

ومحصل ما أفاده في دفع الإشكال هو: أنّ الانسباق الإطلاقي مشروط بشرطٍ، وهو كثرة استعمال المشتق في خصوص حال التلبس حتىٰ تكون هذه الكثرة سبباً لانصراف الإطلاق إليه، والمفروض فقدان هذا الشرط في المقام، ضرورة كثرة استعمال المشتق في موارد الانقضاء لو لم يكن بأكثر، وهذه الكثرة مانعة عن انصراف الإطلاق إلى خصوص حال التلبس.

وعلىٰ هذا، فلابدّ أن يكون انسباق حال التلبس مستنداً إلى حاقِّ اللفظ، فيكون حينئذٍ أمارةً على الوضع لخصوص المتلبس بالمبدأ.

إن قلت: علىٰ هذا [١] يلزم أن يكون في الغالب [٢] أو الأغلب [٣] مجازاً، وهذا [٤] بعيد ربما لا يلائمه حكمةُ الوضع.

لا يقال [٥]:

---

١) أي: بناءً على كثرة استعمال المشتق أو أكثريته في موارد الانقضاء، يلزم أن يكون استعماله فيها مجازاً في الغالب إذا كان كثيراً، وفي الأغلب إذا كان أكثر، ومن المعلوم أنّ المجاز خلاف الأصل.

٢) هذا في صورة كثرة الاستعمال.

٣) هذا في صورة أكثرية استعماله في موارد الانقضاء من استعماله في موارد التلبس بالمبدأ، الّذي هو الموضوع له حسب الفرض.

٤) أي: وكون الاستعمال في الغالب أو الأغلب مجازاً بعيدٌ، إذ لا يلائمه حكمةُ الوضع التي هي إبراز المعاني المحتاج إليها في المحاورات بالألفاظ الموضوعة لها.

وجه عدم الملاءمة: أنّ هذه الحكمة تقتضي وضع الألفاظ لتلك المعاني لمسيس الحاجة إليها، دون المعاني التي يكون الابتلاء بها نادراً أو الحاجة إليها قليلة، فإنّ الوضع لهذه المعاني دون المعاني الكثيرة الابتلاء لا يلائم حكمة الوضع.

وعليه، فالحكمة تقتضي الوضعَ للأعم من التلبس والانقضاء، لا لخصوص المتلبس الّذي يكون نادراً بالنسبة إلى المنقضي عنه المبدأ.

٥) هذا إشكالٌ علىٰ ما ذكره من استبعاد مجازية استعمال المشتق في موارد الانقضاء في الغالب أو الأغلب.

وحاصله: أنّه لا وجه لاستبعاد ذلك بعد وضوح كون أكثر المحاورات مجازات، فالاستبعاد المزبور ـ الّذي جُعل غير ملائم لحكمة الوضع ـ لا يثبت وضعَ المشتق للأعم.

كيف [١] ؟ وقد قيل بأنّ أكثر المحاورات مجازات، فإنّ ذلك [٢] ـ لو سُلِّم ـ فإنّما هو لأجل تعدد المعاني المجازية بالنسبة إلى المعنىٰ الحقيقي الواحد. نعم ربما يتفق ذلك [٣] بالنسبة إلى معنىً مجازي، لكثرة الحاجة إلى التعبير عنه،

---

١) يعني: كيف يكون هذا الاستعمال المجازي الكثير بعيداً غيرَ ملائمٍ لحكمة الوضع ؟ وقد قيل: إنّ أكثر المحاورات مجازات.

٢) المشار إليه هو كون أكثر المحاورات مجازات، وهذا إشارة إلى دفع الإشكال الّذي ذكره بقوله: «لا يقال».

وحاصله: ـ بعد تسليم مجازية أكثر المحاورات ـ أنّ المقصود بهذه الكثرة هو تعدُّد المعاني المجازية بالنسبة إلى معنىً حقيقي واحد، كلفظ «الأسد» الموضوع لمعنىً واحد، مع استعماله في معانٍ مجازية عديدة كالرجل الشجاع وغيره، ومن المعلوم أنّ هذه الكثرة الموجودة في المحاورات غير قادحة في الوضع لمعنىً واحد، وغير موجبة لكون الوضع للجميع.

بل المقصود بالكثرة القادحة في حكمة الوضع وغير الملائمة لها هو كون استعمال كل لفظٍ في المعنىٰ المجازي الواحد أكثرَ من استعماله في معناه الحقيقي الواحد، فإنّ هذه الكثرة لا تلائم حكمةَ الوضع، وهي وضع اللفظ للمعنى الّذي تكثر الحاجة إليه، والمفروض كون الحاجة إلى المعنىٰ الانقضائي في المشتق أكثر من المعنىٰ التلبُّسي، فحكمةُ الوضع تقتضي وضعَ المشتق للأعم، وكون استعماله في المنقضي عنه المبدأ حقيقةً لا مجازاً.

٣) المشار إليه: أكثرية الاستعمال في معنىٰ اللفظ المجازي الواحد من الاستعمال في معناه الحقيقي كذلك.

وحاصله: أنّه كما لا ينافي كثرةُ المجازات بالنسبة إلى معنىً واحد حكمةَ

لكن أين هذا [١] ممّا إذا كان دائماً كذلك [٢] ؟ فافهم [٣].

الوضع، ولا توجب الوضعَ للجميع، كذلك لا يُنافي حكمةَ الوضع كثرةُ الاستعمال في معنىً مجازي واحد، لكثرة الحاجة إليه إذا كانت من باب الاتفاق، ولا توجب هذه الكثرةُ الاتفاقية الوضعَ للأعم، لكن إذا كان الاستعمال المجازي في المعنىٰ الواحد دائماً كثيراً جدّاً كاستعمال المشتق في المنقضي عنه المبدأ، فحكمةُ الوضع حينئذٍ تقتضي وضعَ اللفظ له أو للأعم منه ومن المتلبس بالمبدأ، حيث إنّ مجازيته في المنقضي عنه تنافي حكمة الوضع.

١) يعني: لكن أين استعمال اللفظ في معنىً مجازي ـ إذا كان أكثر من معناه الحقيقي من باب الاتفاق ـ من استعماله فيه دائماً، كالمشتق المستعمل في المنقضي عنه المبدأ ؟ فإذا كان استعماله في المجازي دائمياً لا اتفاقياً، فلابدّ من البناء على كون استعماله في المنقضي عنه المبدأ على نحو الحقيقة، لكون كثرة استعماله فيه دائمية لا اتفاقية.

٢) أي: كثيراً أو أكثر.

٣) لعلّه إشارة إلى: أنّ هذه الكثرة الدائمية أيضاً لا توجب الوضعَ للأعم، إذ بعد مراعاة العلاقة بين المعنىٰ الحقيقي والمجازي، فلامحالة يكون الوضع دخيلاً في صحة الاستعمال المجازي، فكثرة المجاز لا تنافي حكمة الوضع.

إلّا أن يقال: بعدم الاعتداد بالعلاقة المزبورة، لكون الاستعمال المجازي منوطاً باستحسان الطبع له، فلا يكون حينئذٍ للوضع دخل فيه، فتبطل حكمته بكثرة الاستعمال المجازي.

أو إلى: أنّ عدم جواز مخالفة حكمة الوضع لا فرق فيه بين الواحد والكثير.

أو إلى وجهٍ آخر.

قلت [١] ـ مضافاً [٢] إلى أنّ مجرد الاستبعاد غير ضائر بالمراد [٣]، بعد

---

١) هذا دفع الإشكال الّذي تعرض له بقوله: «إن قلت: على هذا يلزم أن يكون في الغالب ... الخ» وكان محصله: منافاةُ مجازية استعمال المشتق في الغالب أو الأغلب في المنقضي عنه المبدأ لحكمة الوضع، فلا بدّ من الالتزام بوضع المشتق للأعم، ثم سجّل هـذا الإشكال بقوله: «لا يقال كيف وقد قيل... إلى قوله: دائمـاً كذلك» والغرض من الكل: اثبات وضع المشتق للأعم، وإلّا يلزم لغوية الوضع وبطلان حكمته.

وكيف كان، فقد أجاب المصنف عن الإشكال المزبور بوجهين:

أحدهما: أنّ مجرد استبعاد كون استعمال المشتق فـي المنقضي عنه المبدأ فـي الغالب أو الأغلب مجازاً غير ضائر، لأنه لا يُقاوِم الأدلةَ التي أقيمت على وضعه لخصوص المتلبس بالمبدأ. وأمّا المنافاة لحكمة الوضع، فلا بأس بها بعد وقوع تخلف الحكمة في الأوضاع كثيراً. فمرجع هذا الوجه إلى تسليم كثرة المجازات وعدم قدحها في المدّعىٰ.

ثانيهما: أنّ كثرة المجازات ممنوعة، لأنّها إنّما تلزم بناءً على عدم إمكان استعمال المشتق فيما انقضىٰ عنه المبدأ بلحاظ حال التلبس. وأمّا بناءً على إمكانه بلحاظه، فلا يغلب الاستعمال المجازي على الحقيقي أصلاً، لما تقدم سابقاً من أنّ إطلاق المشتق على المنقضي عنه المبدأ بلحاظ حال التلبس يكون على وجه الحقيقة اتفاقاً، فإذا قـال: «جاء الضارب» مثلاً بعد انقضاء الضرب عنـه وأراد حال التلبس ـ يعني: من كان قبل مجيئه ضارباً ـ كان هذا الإطلاق إطلاقاً حقيقياً، لا مجازياً.

٢) إشارة إلى الوجه الأوّل.

٣) وهو الوضع لخصوص المتلبس بالمبدأ.

مساعدة الوجوه المتقدمة عليه [١] ـ إنّ ذلك [٢] إنّما يلزم لو لم يكن [لو لم يمكن] استعماله فيما انقضىٰ بلحاظ حال التلبس، مع أنّه [٣] بمكانٍ من الإمكان، فيراد من «جاء الضارب أو الشارب» ـ وقد انقضىٰ عنه الضرب والشرب ـ جاء الّذي كان ضارباً وشارباً قبل مجيئه [٤] حال التلبس بالمبدأ، لا حينه [٥] بعد الانقضاء، كي يكون الاستعمال بلحاظ هذا الحال [٦].

---

١) يعني: على المراد، وهو الوضع لخصوص حال التلبس، والمراد بالوجوه المتقدمة هو التبادر، وصحة السلب، والتضاد الارتكازي.

٢) إشارة إلى الوجه الثاني، والمشار إليه هو غلبة المجاز الناشئة عن استعماله في المنقضي عنه المبدأ.

٣) أي: مع أنّ استعماله بلحاظ حال التلبس ـ ليتحد زمانا الإطلاق والتلبس ويكون على وجه الحقيقة ـ بمكانٍ من الإمكان، ومعه لا داعي إلى ارتكاب المجاز بسبب استعماله في المنقضي عنه المبدأ، لا بلحاظ حال التلبس.

وعليه، فيمكن فرض كون جميع استعمالات المشتق على نحو الحقيقة عدا استعماله فيما سيتلبس به في المستقبل الّذي هو مجاز بالاتفاق.

٤) الأولىٰ تقديمه، بأن يقال: جاء الّذي كان قبل مجيئه ضارباً أو شارباً حال التلبس بالمبدأ.

٥) يعني: لا حين المجيء، بحيث يكون زمان المجيء ظرفاً للجري والنسبة مع فرض انقضاء المبدأ عنه، إذ لو كان كذلك لكان مجازاً، لمغايرة زماني الجري والتلبس.

٦) أي: حال الانقضاء، فإذا كان الجريُ بهذا اللحاظ، فلا محيص عن كونه مجازاً.

وجعلُه [١] معنوناً بهذا العنوان [٢] فعلاً بمجرد [٣] تلبسه قبل مجيئه، ضرورة أنّه [٤] لو كان للأعم لصحّ استعماله بلحاظ كلا الحالين [٥].

وبالجملة [٦]: كثرة الاستعمال في حال الانقضاء تمنع عن دعوىٰ انسباق

---

١) معطوف على قوله: «الاستعمال» والضمير راجع إلى الموصول في قوله: «جاء الّذي كان ضارباً» يعني: كي يكون جعلُ مَن صدر عنه الضرب والشرب قبل مجيئه معنوناً بعنوان كونه ضارباً وشارباً فعلاً، بسبب تلبسه بالضرب والشرب قبل المجيء، فإنّه إذا كان كذلك يصير الجري فعلياً والتلبس انقضائياً، وحيث إنّ الجري لم يكن بلحاظ حال التلبس، فلا محالة يكون مجازاً.

٢) أي: عنوان الضاربية والشاربية.

٣) الباء للسببية يعني: أنّ جعله معنوناً بهذا العنوان يكون بسبب تلبسه بالمبدأ.

٤) أي: أنّ المشتق، وهذا تعليل لِما أفاده من إمكان كون الاستعمال في موارد الانقضاء بلحاظ حال التلبس حتىٰ لا يلزم مجاز.

وحاصله: أنّ المشتق لو كان موضوعاً للأعم من حالة التلبس لصحّ لحاظ كل من التلبس والانقضاء في موارد الانقضاء، وكان الاستعمال على نحو الحقيقة، لاختصاص المجازية بوضع المشتق لخصوص حال التلبس، وعدم كون الاستعمال في موارد الانقضاء بلحاظه.

٥) أي: التلبس والانقضاء، لكون كلٍّ منهما فرداً للمعنىٰ الحقيقي.

٦) هذا ملخص ما أفاده في دفع إشكال المعترض، حيث اعترض على التبادر باحتمال كونه ناشئاً من الإطلاق، فلا يصلح لأنْ يكون علامةً للوضع، لأنّ التبادر المثبت للوضع هو المستند إلى حاقِّ اللفظ، لا إلى إطلاقه.

خصوص حال التلبس من الإطلاق [١]، إذ [٢] مع عموم المعنىٰ

ومحصل ما ذكره في دفع هذا الاعتراض هو: أنّ التبادر الإطلاقي في مورد البحث مشروط بعدم كثرة الاستعمال في موارد الانقضاء، والمفروض وقوعها فيها، ومع ذلك يكون تبادر خصوص حال التلبس متحققاً، فلا محيص عن كونه مستنداً إلى حاقِّ اللفظ دون الإطلاق، وإلّا لكان المتبادر هو خصوص حال الانقضاء، لأنّه الّذي ينصرف إليه إطلاق اللفظ، نظراً إلى كثرة الاستعمال في موارده.

وعليه، فهذا التبادر من أمارات الوضع.

١) يعني: فلا يكون هذا التبادر ناشئاً من إطلاق اللفظ حتىٰ لا يثبت به الوضع، بل هو ناشٍ عن حاقّه، فيثبت به.

٢) تعليل لقوله: «تمنع عن دعوىٰ انسباق ... الخ» لكنّه لا ينطبق على المدّعىٰ، وهو عدم كون تبادر حال التلبس إطلاقياً مع كثرة الاستعمال فيما انقضىٰ عنه المبدأ، والعلّة عبارة عن أنّ الاستعمال في حال الانقضاء لا يستلزم أن يكون مجازاً حتىٰ يرد عليه الإشكال المتقدم، وهو كونه خلافَ حكمة الوضع.

وجه عدم لزوم المجازية مطلقاً هو: أنّه على القول بالأعم يمكن أن يكون استعماله في المنقضي عنه المبدأ حقيقةً، ولو لأجل انطباق المعنىٰ العام الموضوع له عليه. وعلى القول بالأخص يمكن أن يكون الجريُ بلحاظ حال التلبس، بل لا بدّ أن يكون بهذا اللحاظ؛ لأنّه من صغريات دوران الأمر بين المعنىٰ الحقيقي والمجازي الّذي يُقدّم فيه الحقيقة على المجاز، حيث إنّ المعنىٰ المستعمل فيه لفظ المشتق مردّد بين المعنىٰ الحقيقي إذا كان الاستعمال بلحاظ حال التلبس، وبين المعنىٰ المجازي إذا كان بلحاظ حال الانقضاء، فلا يُعلم أنّ لفظ المشتق قد استعمل في معناه الحقيقي أو المجازي، وفي مثله لا بدّ من الحمل على المعنىٰ الحقيقي، كما هو قضية أصالة

وقابلية كونه [١] حقيقةً في المورد [٢] ـ ولو بالانطباق [٣] ـ لا وجه لملاحظة حالةٍ أُخرىٰ [٤] كما لا يخفىٰ.

الحقيقة.

وبالجملة: فإشكال لزوم المجازية التي هي خلاف مقتضىٰ حكمة الوضع ـ بناءً على وضع المشتق لخصوص حال التلبس ـ مندفع بعدم لزومها أصلاً، لما عرفت.

والحاصل: أنّ التعليل المذكور لا ينطبق على المعلّل، فلابدّ أن يكون علّةً لمقدّرٍ، وهو أنّ كثرة الاستعمال في موارد الانقضاء لا توجب كون أكثر استعمالات المشتق مجازاً كما ادّعاه المتوهم، وذلك لأنّه مع فرض وضعه لمعنىً عام يكون حقيقةً في المنقضي عنه المبدأ بالانطباق، ومع فرض وضعه لمعنى خاص وهو حال التلبس يمكن أن يكون الاستعمال حينئذٍ أيضاً على وجه الحقيقة إذا كان الجري بلحاظ حال التلبس، بل لابدّ من البناء على كونه بهذا اللحاظ، لما عرفت من أنّه مقتضىٰ أصالة الحقيقة.

والمتحصل: أنّ كثرة الاستعمال في حال الانقضاء تمنع عن دعوىٰ كون انسباق خصوص حال التلبس ناشئاً عن الإطلاق، ولا تستلزم مجازيةَ المشتق في الأكثر.

وعليه، فتبادر خصوص المتلبّس بالمبدأ يكون من حاقِّ اللفظ، فهو أمارة الوضع.

١) أي: كون المشتق.

٢) أي: مورد الانقضاء.

٣) أي: من باب انطباق الكلّي عليه، إذ بناءً علىٰ وضع المشتق للأعم يكون الموضوعُ له الكلّي الصادقَ علىٰ كل من المتلبِّس والمنقضي.

٤) وهي حال التلبس، لأنّ المشتق حينئذٍ يكون حقيقةً في المنقضي، ككونه حقيقةً في المتلبس بالمبدأ، فلا وجه لملاحظة حال التلبس في استعماله في موارد

بخلاف ما إذا لم يكن له [١] العموم، فإنّ استعماله [٢] حينئذٍ [٣] مجازاً بلحاظ حال الانقضاء [٤] وإن كان ممكناً، إلّا أنّه [٥] لَمّا كان بلحاظ حال التلبس على نحو الحقيقة بمكانٍ من الإمكان، فلا وجه لاستعماله وجريه [٦] علىٰ الذات مجازاً

الانقضاء.

١) أي: للمعنىٰ، هذا في مقابل قوله: «إذ مع عموم المعنىٰ ... الخ».

والأولىٰ أن يقال: «ومع خصوص المعنىٰ» وقد عرفت توضيحه بقولنا: «إذ مع عموم المعنىٰ يكون حقيقةً في المنقضي ... الخ».

٢) أي: استعمال المشتق في موارد الانقضاء.

٣) أي: حين عدم عموم المعنىٰ.

٤) بأن يكون الجريُ بلحاظ حال الانقضاء، فإنّ استعمال المشتق حينئذٍ يكون مجازاً لا محالة.

٥) أي: أنّ الاستعمال، حاصله: أنّ استعمال المشتق في موارد الانقضاء يمكن أن يكون مجازاً إذا كان بلحاظ حال الانقضاء، وأن يكون حقيقةً إذا كان بلحاظ حال التلبس. ومع دوران الاستعمال بين كونه حقيقةً وبين كونه مجازاً يُقدّم الأوّل على الثاني، ففي موارد الانقضاء يُلاحَظ حال التلبس ليكون استعمال المشتق فيها حقيقةً.

٦) الضميران راجعان إلى المشتق، وحاصله: أنّه ـ بعد إمكان كون الاستعمال على وجه الحقيقة، بأن يكون بلحاظ حال التلبس ـ لا وجه لجري المشتق على الذات مجازاً، لأنّه مع الشك في المعنىٰ المراد مع العلم بالمعنىٰ الحقيقي والمجازي يكون الأصل حملَ اللفظ على المعنىٰ الحقيقي، وهو هنا حال التلبس. فوضع المشتق لخصوص حال التلبس لا يستلزم كثرةَ الاستعمالات المجازية، حتىٰ يرد عليها اعتراض

وبالعناية وملاحظةِ العلاقة، وهذا [١] غير استعمال اللفظ فيما لا يصح استعماله فيه حقيقةً كما لا يخفىٰ، فافهم [٢].

ثم إنّه أُورد على الاستدلال بصحة السلب [٣] بما حاصله: أنّه إن أُريد

الخصم ببُعدها وعدم ملاءمتها لحكمة الوضع كما تقدم.

١) أي: إمكانُ استعمال اللفظ في المعنىٰ الحقيقي كما فيما نحن فيه ـ لفرض صحة كون الاستعمال في موارد الانقضاء بلحاظ حال التلبس ـ أجنبي عن استعمال اللفظ في معنىً لا يصحّ أن يكون على وجه الحقيقة، كاستعمال لفظ «أسد» في الرّجل الشجاع، إذ لا محيص حينئذٍ عن كونه على وجه المجاز.

فتحصل من جميع ما ذكره المصنف ﷺ: صحة ما ادّعاه من التبادر، واندفاع ما أُورد عليه من كونه ناشئاً عن الإطلاق.

٢) لعلّه إشارة إلى: أنّ لحاظ حال التلبس في موارد الانقضاء يُخرج الاستعمال فيها عن الاستعمال المجازي، لكونه حينئذٍ مستعملاً في المعنىٰ الموضوع له.

٣) التي جعلت أمارةً على مجازية استعمال المشتق في المنقضي عنه المبدأ.

ومحصل هذا الإيراد: أنّ الاستدلال بعدم صحة السلب إمّا غير صحيح، وإمّا غير مفيد، إذ لو أُريد صحة سلب المشتق عن المنقضي عنه المبدأ على الإطلاق، كأن يقال: «زيد ليس بضارب في شيءٍ من الأزمنة» فهو غير سديد ـ أي غير صحيح ـ لكذبه، ضرورة صحة قولنا: «انّه ضارب أمس».

ولو أُريد صحة سلب المشتق عنه مقيّداً، كأن يقال: «زيد ليس بضارب الآن» فهو وإن كان صحيحاً، إذ المفروض انقضاء المبدأ عنه وعدم اتصافه فعلاً بالضرب، لكنّه غير مفيد، لأنّ علامة المجاز هي صحة السلب المطلق لا المقيّد، فيسقط الاستدلال بها على كون المشتق حقيقةً في خصوص حال التلبس.

بصحة السلب صحتُه [١] مطلقاً [٢] فغير سديد [٣] . وإن أُريد مقيداً فغير مفيد، لأنّ علامة المجاز هي صحة السلب المطلق [٤].

وفيه: أنّه إن أُريد بالتقييد تقييد المسلوب [٥] الّذي يكون سلبُه أعمّ من

[ثمّ إنّ هذا الإيراد نقله المحقق الرشتي قدس سره عنهم بقوله: « وربما أُورد على صحة السلب، وحاصله: أنّه إن أُريد بصحة السلب صحته مطلقاً... » إلى آخر ما في المتن «١».

ولعلّ المورد هو المحقق التقي وأخوه قدس سرهما، فقال الثاني ـ بعد تقرير الاستدلال بصحة السلب ـ ما لفظه: « والتحقيق في الجواب أن يقال: إن أُريد أنّ صدق قولنا: ليس بضاربٍ الآن، يستلزم صدق قولنا: ليس بضارب، فممنوع، لأنّ ذلك سلب المطلق، لا مجرّد سلب مطلق، لأنّ المنفي حيث كان موضوعاً للقدر المشترك بين الماضي والحال، فنفيه لا يصدق عقلاً ولا لغةً إلّا حيث ينتفي بكلا فرديه، فيناقض إيجاب المقيّد قطعاً.

وإن أُريد أنّه متىٰ صدق قولنا: الضرب منفي في الحال، صدق قولنا: الضرب منفي في الجملة، وأنّه ينافي قولنا: الضرب ثابت في الجملة، أو أنّه ضارب، فممنوع، إذ لا منافاة بين ذلك لا لغةً ولا عقلاً » «٢».]

١) أي: صحةُ السلب.

٢) أي: غير مقيّدٍ بحال انقضاء المبدأ.

٣) أي: غير صحيح، لكذبه كما عرفت.

٤) لا المقيّد.

٥) وهو المحمول، كالضارب في قولنا: « زيد ليس بضارب الآن ».

« ١» بدائع الأفكار، ص ١٨٠

« ٢» الفصول الغروية، ص ٦١ ؛ هداية المسترشدين، ج ١ ، ص ٣٨١

سلب المطلق [١]

---

١) كقولنا: «زيد ليس بضارب» من دون تقييده بزمان.

ووجه أعمّيته: ما قُرِّر في علم الميزان من كون نقيض الأخص أعمّ من نقيض الأعم، فإنّ نقيض الإنسان ـ وهو اللّا إنسان ـ أعم من نقيض الحيوان وهو اللّا حيوان، ولذا يصح أن يقال: «كلٌّ لا حيوان لا إنسان» ولا عكس. وكذلك يقال في المقام: كل ما ليس بضارب مطلقاً ليس بضارب في حال الانقضاء.

وتوضيح ما أفاده المصنف ﷺ في الجواب عن الإشكال هو: أنّ القيد تارةً يكون قيداً للمسلوب ـ أعني به المشتق ـ نحو: زيد ليس بضارب في حال الانقضاء.

وأُخرىٰ يكون قيداً للموضوع ـ أعني المسلوب عنه ـ نحو: زيد المنقضي عنه الضرب ليس بضارب.

وثالثةً يكون قيداً للسلب نحوُ: زيد ليس في حال الانقضاء بضاربٍ، يعني: أنّ عدم الضاربية متحقق لزيد في حال الانقضاء.

فإنْ كان قيداً للمشتق، بأن يكون المسلوب المشتق المقيّد بحال الانقضاء، فلا يكون صحة السلب حينئذٍ علامة للمجاز، إذ يعتبر في علاميّتها صحة سلب اللفظ بما لَه من المعنىٰ، والمفروض هنا تقييده بحال الانقضاء، وسلب المقيّد لا يستلزم سلب المطلق ليكون علامة المجاز، إذ يصدق «زيد ليس بضارب فعلاً» ولا يصدق «زيد ليس بضارب مطلقاً» لصدق كونه ضارباً أمس. فصحة هذا السلب ـ الّذي يكون المسلوب فيه مقيّداً ـ علامةٌ لعدم وضع المشتق لخصوص المنقضي عنه المبدأ، وإلّا لم يصح سلبه، وليس علامة، لعدم وضع المشتق للجامع بين المتلبس والمنقضي الّذي هو المقصود.

فالمستشكل إن أراد تقييد المشتق فما أفاده متين، إذ ليس هذا السلب علامةَ عدم الوضع للجامع بين التلبس والانقضاء. لكن يرد عليه: أنّه لا دليل على تقييد

كما هو واضح [١]، فصحةُ سلبه [٢] وإن لم تكن علامةً على كون المطلق مجازاً فيه [٣]، إلّا أنّ تقييده ممنوع [٤].

وإن أُريد تقييد السلب، فغير ضائر بكونها [٥] علامةً،

المشتق بحال الانقضاء، هذا.

وإن كان قيداً للموضوع، بأن يقال: إنّ الموضوع ـ وهو زيد المنقضي عنه الضرب ـ ليس بضارب، فصحة سلبه علامة المجاز، إذ المفروض كون المسلوب مطلقاً بلحاظ حال الانقضاء، فيصح أن يقال: إنّ زيداً المنقضي عنه الضرب ليس بضارب، فتقييد الموضوع لا يضرُّ بكون صحة السلب أمارةً على المجاز، إذ لو كان «زيد المنقضي عنه الضرب» من مصاديق «الضارب المطلق» لم يصح سلبه بنحو الإطلاق عنه.

وإن كان قيداً للسلب، فصحة السلب حينئذٍ علامة للمجاز، إذ المفروض أنّه يصح سلب الضارب مطلقاً عن زيدٍ بلحاظ حال الانقضاء، كما أنّه لا يصح سلبه عنه بلحاظ حال التلبس.

١) إشارة إلى ما ثبت في علم الميزان من كون نقيض الأخص أعمّ، كما عرفت آنفاً.

٢) أي: سلب المسلوب المقيّد، ووجه عدم علاميّتها على كون المطلق مجازاً هو: أنّ العبرة في صحة السلب إنّما هي بسلب اللفظ عن المعنىٰ مع الغض عن الضمائم الخارجة عن حيِّز معناه، كالتقييد المذكور في المقام.

٣) أي: في المسلوب المقيّد بحال الانقضاء.

٤) لعدم الدليل على رجوع القيد إليه حتىٰ يلزم الإشكال على كون صحة السلب علامة المجازية.

٥) أي: بكون صحة السلب، وحاصله: أنّ القيد إن كان قيداً للسلب ـ مع بقاء الموضوع والمحمول على الإطلاق، كأن يقال: «إنّ زيداً ليس الآن بضارب» ـ

ضرورة [١] صدق المطلق على أفراده على كل حال. مع إمكان منع تقييده [٢] أيضاً [٣]، بأن يلحظ حال الانقضاء في طرف الذات الجاري عليها المشتق، فيصح سلبه مطلقاً [٤]

فلا ضير في كونها علامةً، إذ لو كان المنقضي عنه المبدأ من أفراد المطلق لم يصح سلبه عنه، لعدم صحة سلب المطلق عن فرده في شيءٍ من الأزمنة، فصحتُه دليل على مجازية إطلاق المشتق على المنقضي عنه المبدأ.

١) تعليل لقوله: «فغير ضائر» وقد عرفت توضيحه بقولنا: إذ لو كان المنقضي عنه المبدأ من افراد المطلق ... الخ.

٢) يعني: تقييد السلب، حاصله: أنّه يمكن منع الشرطية الأُولىٰ في كلام المورِد، وهي قوله: «ان أريد بصحة السلب صحته مطلقاً فغير سديد» بأن يلاحظ التقييد في طرف الذات مع إطلاق كلٍّ من السلب والمسلوب، مثل قولنا: «زيد الضارب في الأمس ليس بضارب الآن» بجعل «الآن» ظرفاً للإخبار، لا قيداً للسلب ولا للمسلوب، فلا بأس بإلقاء قيد «الآن».

وبالجملة: فقيد الانقضاء ملحوظ في ناحية الموضوع.

٣) يعني: كمنع تقييد المسلوب أعني به المشتق، فيكون التقييد ـ وهو لحاظ الانقضاء ـ في طرف الذات، لا في السلب ولا في المسلوب، فيقال: زيد الضارب في الأمس ليس بضارب.

٤) أي: سلب المشتق مطلقاً، يعني في جميع الأزمنة (*).

(*) هذا في غاية الغموض، إذ لا يتصور صحة سلب الضاربية في جميع الأزمنة عن ذاتٍ متصفةٍ في الأمس مثلاً بالضرب، مع وضوح صحة حمل الضارب عليه بلحاظ الأمس، فلا بدّ أن يكون سلبه عنها مقيداً لا مطلقاً، ومثل هذا السلب

بلحاظ هذا الحال [١]، كما لا يصح سلبه بلحاظ حال التلبس، فتدبّر جيّداً.

ثم لا يخفىٰ أنّه لا يتفاوت في صحة السلب عمّا انقضىٰ عنه المبدأ بين كون المشتق لازماً وكونه متعدياً [٢]، لصحة [٣] سلب الضارب عمّن يكون فعلاً

---

١) أي: حال الانقضاء المأخوذ قيداً في الموضوع، لا في السلب ولا في المسلوب.

٢) هذا التفصيل منسوب إلى الفصول «١»، وحاصله: أنّ المبدأ إن كان من المصادر المتعدية كالضرب والقتل، فالمشتق حينئذٍ حقيقة في الأعم. وإن كان من اللازمة كالحسن والقبح، فهو حقيقة في المتلبس ومجاز في المنقضي عنه المبدأ.

ولعلّ وجه هذا التفصيل هو: أنّ المشتق إن كان مأخوذاً من المبادئ اللازمة القائمة بنفس الذات غير المتعدية إلى غيرها، اعتبر في صدق المشتق عليها بقاءُ المبدأ القائم بها، فانقضاء المبدأ يوجب مجازية إطلاق المشتق على الذوات المنقضية عنها تلك المبادئ اللازمة.

وإن كان مأخوذاً من المبادئ المتعدية، فلمّا لم يكن المبدأ قائماً بنفس الذات بل بغيرها، لفرض التعدي عنها إلىٰ غيرها وهو المفعول به، لم يعتبر في صدق المشتق على الذوات اتصافها بها فعلاً، فيكون إطلاقه عليها بعد الانقضاء حقيقةً أيضاً.

٣) هذا إشارة إلى فساد توهم التفصيل المزبور، وحاصل تقريب فساده هو: عدم الفرق ـ في كون إطلاق المشتق على المنقضي عنه المبدأ مجازاً ـ بين كون المبدأ متعدياً كالضرب ولازماً كالحسن. والفرق بين المبادئ إنّما هو في كيفية قيامها

لا يكون علامةً كما مرّ آنفاً، فتأمّل.

«١» الفصول الغروية، ص٦٠

غير متلبس بالضرب، وكان متلبساً به سابقاً. وأمّا إطلاقه [١] عليه [٢] في الحال، فإن كان [٣] بلحاظ حال التلبس، فلا إشكال [٤] كما عرفت [٥]، وإن كان

بالذوات، فإنّ قيام المبادئ المتعدية بها إنّما هو بنحو الصدور والإيجاد، وقيام المبادئ اللازمة بها إنّما هو بنحو الحلول، واختلاف كيفية القيام لا يوجب تفاوتاً في الجهة المبحوث عنها، وهي وضع هيئة المشتق.

ويشهد بعدم التفاوت المزبور صحّةُ سلب «الضارب» عمّن لا يكون فعلاً متلبساً بالضرب، فلو كان التفصيل المذكور صحيحاً لَما صحّ هذا السلب، مع كون المبدأ ـ وهو الضرب ـ فيه متعدياً.

١) أي: إطلاق المشتق.

٢) أي: على مَن كان متلبساً سابقاً بالمبدأ، غرضه من هذه العبارة دفع توهمٍ، وهو: أنّ ما ذُكِر ـ من كون صحة سلب المشتق عن المنقضي عنه المبدأ علامة المجاز ـ يُنافي صدقه عليه في الحال، لأنّ صدقه حينئذٍ أمارة الحقيقة، فلا يكون صحة سلبه عن المنقضي عنه المبدأ مجازاً.

ومحصل دفعه: أنّ إطلاق المشتق على المنقضي عنه المبدأ تارةً يكون بلحاظ حال التلبس، ولا إشكال في كونه حينئذٍ على نحو الحقيقة، وأُخرى يكون بلحاظ الحال، بحيث يكون الجري حال النطق، ولم يثبت كونه حينئذٍ بنحو الحقيقة كما مرّ، ومجرّد الاستعمال لا يثبت الحقيقة، لأنّه أعم منها. نعم لو كان الاستعمال مثبتاً للحقيقة لَكان منافياً لصحة سلبه عن المنقضي عنه المبدأ، كما لا يخفىٰ.

٣) هذا دفع التوهم وقد عرفت تقريبه.

٤) أي: فلا إشكال في كونه حقيقةً.

٥) يعني: في الأمر الخامس وفي أثناء بعض مباحثه بالمناسبة.

بلحاظ الحال [١]، فهو [٢] وإن كان صحيحاً، إلّا أنّه لا دلالة على كونه [٣] بنحو الحقيقة، لكون [٤] الاستعمال أعم منها [٥] كما لا يخفى [٦].

كما لا يتفاوت [٧] في صحة السلب عنه [٨] بين تلبسه [٩] بضدِّ المبدأ وعدم تلبسه، لِما [١٠] عرفت من وضوح

---

١) أي: حال النطق، بأن يكون الجريُ بلحاظه لا بلحاظ حال التلبس.

٢) يعني: فالإطلاقُ وإن كان صحيحاً، لكنه لا دليل على كونه بنحو الحقيقة.

٣) أي: كون الإطلاق.

٤) تعليل لعدم كون الإطلاق بنحو الحقيقة، ومحصل تقريبه: أنّ الاستعمال أعم من الحقيقة، وليس لازماً مساوياً لها حتىٰ يكون دليلاً وأمارةً عليها.

٥) أي: من الحقيقة.

٦) إشارة إلى: أنّ أصالة الحقيقة لا تجري فيما علم بالمراد وشكّ في كونه معنىً حقيقياً أو مجازياً، وإنّما تجري فيما إذا علم بالمعنىٰ الحقيقي وشكّ في المراد.

٧) إشارة إلى تفصيلٍ آخر«١»، وهو: كون المشتق حقيقةً في الأعم إن لم يتصف الذات بعد انقضاء المبدأ عنها بضدّ ذلك المبدأ، كعروض القيام لها بعد مضيِّ القعود عنها، وإلّا فيكون حقيقةً في خصوص حال التلبس، ومجازاً فيما بعد الانقضاء.

٨) أي: عن المنقضي عنه المبدأ.

٩) أي: بين تلبس المنقضي عنه المبدأ بضد المبدأ، وبين عدم تلبسه به.

١٠) تعليل لقوله: «كما لا يتفاوت» وردّ للتفصيل المزبور، وحاصله: أنّ السلب صحيح في كلا المقامين على وزان واحد، لأنّ المدار في صحته زوالُ المبدأ

«١» حكاه المحقق التقي عن الشهيد الثاني قدس سرهما وغيره، فلاحظ هداية المسترشدين، ج١، ص٣٧٠؛ تمهيد القواعد، ص٨٥

صحته [١] مع عدم التلبس أيضاً وإن كان معه [٢] أوضح.

ومما ذكرنا [٣] ظهر حالُ كثيرٍ من التفاصيل، فلا نطيل بذكرها على التفصيل.

حجة القول بعدم الاشتراط [٤] وجوه:

وانقضاؤه المتحققُ في صورتي طروء الضدّ الوجوديّ على الذات وعدمه.

١) أي: صحة السلب مع عدم التلبس بالضد كصحته مع التلبس به.

٢) أي: مع التلبس بالضد أوضح، حيث إنّ عدم صحة سلبه الملازم لصحة حمل المشتق على الذات المتلبسة بضد المبدأ ـ الزائل عنها ـ مستلزمٌ لاجتماع الضدين، نظير حمل «القاعد والقائم» على الذات المنقضي عنها القيام، والمتلبسة فعلاً بالقعود.

٣) أي: من صحة السلب في المنقضي عنه المبدأ، ومن اختلاف أنحاء قيام المبادئ بالمشتقات، ظهر عدمُ صحة كثير من التفاصيل، كالفرق بين المبدأ المتعدي واللازم، بكون المشتق حقيقةً في الأعم في الأوّل، وحقيقة في الأخص في الثاني.

وكالفرق بين كون المبدأ سيّالاً، وغيره بكونه حقيقة في الأعم في الأوّل، وفي خصوص المتلبس في الثاني.

وكالفرق بين كون المشتق محكوماً عليه وبين كونه محكوماً به، بأنّه حقيقة في الأعم في الأوّل وفي خصوص حال التلبس في الثاني، وغير ذلك من التفاصيل المذكورة في الكتب المبسوطة، فإنّ صحة السلب وغيرها من الأدلة تنفي جميع تلك التفاصيل.

٤) أي: عدم اشتراط خصوص حال التلبس، وكون معنىٰ المشتق عاماً للتلبس والانقضاء.

الأوّل: التبادر [١]، وقد عرفت [٢] أنّ المتبادر هو خصوص حال التلبس.

الثاني [٣]: عدم صحة السلب في مضروبٍ ومقتولٍ عمّن انقضىٰ عنه المبدأ.

وفيه [٤]: أنّ عدم صحته في مثلهما [٥] إنّما هو لأجل أنّه أُريد من المبدأ

---

١) إستدل القائلون بوضع المشتق للأعم بوجوه:

أوّلها: التبادر، بتقريب: أنّ المنسبق من المشتق هو المعنىٰ العامّ الشامل للمتلبس بالمبدأ والمنقضي عنه.

٢) هذا جواب الاستدلال بالتبادر، وحاصله: أنّه قد تقدم في أدلة القائلين بوضع المشتق لخصوص المتلبس بالمبدأ: أنّ المنسبق منه خصوص المتلبس بالمبدأ دون الأعم.

٣) هذا ثاني الوجوه، وحاصله: عدم صحة سلب المقتول والمضروب ـ بما لهما من المعنىٰ المرتكز في الذهن ـ عمّن انقضىٰ عنه المبدأ، فيصح أن يقال: «عمرو مضروبُ زيدٍ أو مقتوله» بدون رعاية علاقة، وعدمُ صحة السلب علامةُ الحقيقة.

٤) هذا ردُّ الاستدلال بعدم صحة السلب، ومحصله: أنّه يراد من القتل في «المقتول» ومن الضرب في «المضروب» غير معناهما الحقيقي الحَدَثي، فيراد من القتل: زهوق الروح الّذي هو بمنزلة الملكة في البقاء، ويراد بالضرب وقوعه على شخصٍ، لا تأثيره حين صدوره. وهذان المعنيان وإن كانا مجازيين، لكنّهما لا يوجبان المجاز في الهيئة، بل المجاز في المادة، ومن المعلوم أنّ المبدأ بهذا المعنىٰ باقٍ، فعدم صحة سلبهما إنّما هو لأجل بقاء التلبس بهما فعلاً، فلا يلزم من إطلاقهما حينئذٍ مجاز في هيئة المشتق أصلاً، لعدم كونهما من إطلاق المشتق على ما انقضىٰ عنه المبدأ.

٥) أي: مثل المضروب والمقتول.

معنىً يكون التلبس به باقياً في الحال [١] ولو مجازاً [٢].

وقد انقدح من بعض المقدمات [٣]: أنّه لا يتفاوت الحال (*) فيما هو المهم

---

١) يعني: فلا يكون من باب الإطلاق على المنقضي عنه المبدأ أصلاً، فعدم صحة السلب لا يدل على الوضع للأعم من المتلبس والمنقضي كما هو المدعى، إذ المفروض أنّ الإطلاق يكون في حال التلبس بالمبدأ، لا في حال انقضائه عنه.

٢) بالتصرف في المبدأ، بجعله عبارةً عن معنىً يكون التلبس به باقياً في حال النطق، وهذا التصرف لا يستلزم التصرف في معنىٰ الهيئة الّذي هو محل البحث، قال في البدائع: «ولك أن توجّه عدم صحة السلب في موارده بأنّ المراد بالمبدأ أمر باقٍ ولو مجازاً كما في الصناعات، فيخرج عن موارده حينئذٍ، لأنّ المنقضي إنّما هو المعنىٰ الحدثي لا الملكة»[١].

٣) وهي المقدمة الرابعة، حيث إنّه ﷺ ذكر هناك أنّ تفاوت ما يراد بالمبادئ من حيث الفعلية والشأنية لا يوجب تفاوتاً في الجهة المبحوث عنها، وهي وضع هيئة المشتق لخصوص المتلبس أو الأعم.

(*) لا يخفىٰ أنّ العبارة لا تخلو عن حزازة، إذ لو كان «الحال» فاعلاً لقوله: «يتفاوت» كما هو كذلك لخَلا قوله: «اختلاف» عن عامل، ولا بدّ حينئذٍ من إدخال الباء الجارة عليه لتكون العبارة هكذا «لا يتفاوت الحال فيما هو المهم باختلاف ما يراد من المبدأ ... الخ».

وبالجملة: فلا محيص عن أحد أمرين: إمّا سقوط «الحال» ليكون «اختلاف» فاعلاً لقوله: «يتفاوت» وإمّا دخول الباء على «اختلاف» فتأمّل في العبارة.

«١» بدائع الأفكار، ص١٨١

فـي محل البحث والكلام ومورد النقض والإبرام [١] اختلاف ما يراد من المبدأ فـي كونه [٢] حقيقـةً أو مجازاً. وأمّا لو أُريد منه [٣] نفس ما وقع على الذات ممّا صدر عن الفاعل، فإنّما لا يصـح السلب فيما لو كان بلحاظ حال التلبس والوقوع كما عرفت، لا بلحاظ الحال[٤] أيضاً [٥]، لوضوح [٦] صحة أن يقال:

---

١) قد ظهر مـن المباحث السابقة: أنّ مورد النقض والإبرام هو وضـع هيئة المشتق لخصوص المتلبس بالمبدأ أو الأعم، مـن دون نظرٍ إلى اختلاف المبادئ مـن حيث إرادة معانيها الحقيقية أو المجازية.

٢) متعلق بقوله: «اختلاف» يعـني: أنّ اختلاف المعنىٰ الّذي يُراد مـن المبدأ ـ من حيث كونه حقيقياً أو مجازياً ـ لا يوجب تفاوتاً فـي مورد البحث، وهو وضع هيئة المشتق للخصوص أو العموم، وذلك لعدم التلازم بين التصرف في المادة وبين التصرف في الهيئة كما لا يخفىٰ.

٣) أي: من المبدأ في مثل «المضروب والمقتول» وهذا عِدلٌ لقوله: «أُريد من المبدأ» وحاصله: أنّه إن أُريد من المبدأ في مثل «المضروب والمقتول» نفس ما يصدر عن الفاعل ويقـع على المفعول به ـ لا الأثر الّذي يبقى كما مرّ فـي الشق الأوّل ـ فعدم صحة السلب حينئذٍ ممنوع جداً، بداهة صحة قولنا: «عمرو ليس بمقتول زيد فعلاً» إلّا إذا كان الحمل بلحاظ حال التلبس، فإنّ السلب حينئذٍ غير صحيح، لكون جري المشتق بلحاظ حال التلبس حقيقةً، كما مرّ مراراً.

٤) أي: حال النطق الّذي هو حال الجري والإطلاق.

٥) يعني: عدم صحة السلب مختص بما إذا كان بلحاظ حال التلبس فقط بدون لحاظ حال النطق معها.

٦) تعليل لانحصار عدم صحة السلب بحال التلبس، حيث إنّه يصح السلب

إنّه ليس بمضروبٍ الآن، بل كان.

الثالث [١]: استدلال الإمام عليه السلام [٢] تأسّياً [٣] بالنبي صلوات الله عليه ـ كما

بالنظر إلى حال الانقضاء، ويقال: «إنّه ليس بمضروب الآن» كما يصح أن يقال: «إنّ ضاربه ليس بضارب الآن».

١) هذا ثالث الوجوه التي استدلّ بها القائلون بوضع المشتق للأعم.

٢) روى في الكافي عن الصادق عليه السلام أنّه قال: «من عبد صنماً أو وثناً لا يكون إماماً»[١].

وعن العيون عن مولانا الرضا عليه السلام في حديث طويل «انّ الإمامة خصّ الله عزّ وجلّ بها ابراهيم الخليل بعد النبوة والخلّة مرتبةً ثالثة وفضيلة شرّفها بها، وأشار بها جلّ ذكره، فقال عزّ وجلّ: إنّي جاعلك للناس إماماً، فقال الخليل سُروراً بها: ومن ذريتي ؟ قال الله عزّ وجلّ: لا ينال عهدي الظالمين، فأبطلت هذه الآية إمامة كل ظالمٍ إلى يوم القيامة، وصارت في الصفوة»[٢].

٣) مثل ما رواه شيخ الطائفة في أماليه مسنداً عن عبد الله بن مسعود، قال: «قال رسول الله صلى الله عليه وآله: أنا دعوة أبي إبراهيم. قلنا يا رسول الله: وكيف صِرتَ دعوة أبيك إبراهيم ؟ قال: أوحىٰ الله عزّ وجلّ إلىٰ إبراهيم: إنّي جاعلك للناس إماماً، فاستخفّ إبراهيم الفرح، فقال: يا ربِّ ومن ذرّيتي أئمة مثلي ؟ فأوحىٰ الله عزّ وجلّ إليه: أن يا إبراهيم: إنّي لا أُعطيك عهداً لا أُوفي لك به. قال: يا ربِّ ما العهد الذي لاتفي لي به ؟ قال: لا أُعطيك عهداً الظالمَ من ذريّتك. قال: يا ربِّ ومَن الظالم من ولدي الذي لاينال عهدَك ؟ قال: مَن سَجَد لصنمٍ من دوني، لا أجعله إماماً

«١» الكافي، ج١، ص ١٧٤- ١٧٥، باب طبقات الأنبياء والرسل والأئمة عليهم السلام، الحديث الأوّل

«٢» عيون أخبار الرضا عليه السلام، ج٢، ص١٩٦

أبداً، ولا يصلح أن يكون إماماً.

قال إبراهيم: واجنبني وبنيّ أن نعبد الأصنام، ربِّ إنّهن أضللن كثيراً من الناس. ومن ثم قال النبي صلى الله عليه وآله: فانتهت الدعوةُ إليّ وإلى أخي عليٍّ، لم يسجد أحدٌ منّا لصنمٍ قطّ، فاتخذني الله نبيّاً وعليّاً وصيّاً [وليّاً] »[١].

[قال السيد الشهيد قدس سره في إحقاق الحق: « والمراد بالدعوة المذكورة فيها دعوة إبراهيم وطلب الإمامة لذريته من الله تعالىٰ، فدلّت الرواية علىٰ أن المراد بالوصاية الإمامة، وأنّ سبق الكفر وسجود الصنم ينافي الإمامة في ثاني الحال ايضاً، كما أوضحناه سابقاً، فينفي إمامة الثلاثة، ويصير نصّاً في إرادة الإمامة، دون ميراث العلم والحكمة »[٢].]

وكيف كان، فتوضيح الاستدلال بالآية الشريفة علىٰ وضع المشتق للأعم هو: أنّ الإمام عليه السلام لَمّا كان في مقام إبطال خلافة الثلاثة فذلك يتوقف علىٰ أُمور:

الأوّل: كون الاستدلال مبنياً على اعتقادهم بمضيِّ المبدأ ـ وهو عبادة الصنم ـ عنهم حين التصدي للإمامة، ضرورة أنّه مع اعتقادنا ببقاء المبدأ ـ أعني به الظلم ـ فيهم حين تقمّص الخلافة، لا يمكن إلزامهم بذلك.

الثاني: أن يكون إطلاق « الظالم » على المنقضي عنه الظلم على وجه الحقيقة، إذ لو كان على وجه المجاز ـ لقرينةٍ ـ لا يحصل الإلزام أيضاً، لعدم صدق « الظالم » حينئذٍ حقيقةً عليهم.

« ١» تفسير البرهان، ج١، ص ١٥١، الحديث: ١٣؛ بحار الأنوار، ج٢٥، ص ٢٠٠ - ٢٠١؛ ورواه ابن المغازلي الشافعي في كتاب مناقب الإمام علي عليه السلام ص ٢٣٩ - ٢٤٠

« ٢» نقلاً من بحار الأنوار، ج٢٥، ص٢٠٨، راجع إحقاق الحق، ج٣، ص٨٠

عن غير واحدٍ من الأخبار ـ بقوله تعالىٰ: ﴿ لا ينال عهدي الظالمين ﴾ «١» على عدم لياقة مَن عبد صنماً أو وثناً لمنصب الإمامة والخلافة، تعريضاً بمن تصدىٰ لها ممن عبد الصنم مدةً مديدة [١]. ومن الواضح توقف ذلك [٢] على كون المشتق موضوعاً للأعم، وإلّا [٣] لما صحّ التعريض، لانقضاء تلبسهم بالظلم وعبادتهم للصنم حين التصدي للخلافة.

والجواب: منعُ التوقف على ذلك [٤]، بل يتم الاستدلال ولو كان

الثالث: كون الاستدلال مبنياً على الظهور، بأن يكون إرادة الظالم حقيقةً ـ مع انقضاء المبدأ عنهم ـ من ظواهر القرآن لا بطونه، إذ لو كان من البطون لا يحصل إلزام الخصم أيضاً، فإلزامه يتوقف على أن يكون للآية ظهور عرفي في إطلاق المشتق على المنقضي عنه المبدأ لئلّا يكون له مجال للرّد، واعترافُه بذلك موقوف علىٰ وضع المشتق للأعم.

١) بل تمام عمره.

٢) أي: الاستدلال المزبور.

٣) أي: وإن لم يكن موضوعاً للأعم بل كان موضوعاً للأخص، لَما صحّ التعريض بمن تصدّىٰ للخلافة الباطلة، لأنّ إطلاق «الظالم» عليه حينئذٍ يكون مجازاً، فلا يُلزَم به الخصم.

٤) أي: على وضع المشتق للأعم، وحاصل ما أفاده المصنف ﷺ في الجواب: أنّ الاستدلال المذكور لا يتوقف على وضع المشتق للأعم، بل يتمّ ولو على القول بوضعه لخصوص المتلبس بالمبدأ، وتوضيحه منوط بتقديم مقدمة، وهي: أنّ

«١» البقرة، الآية: ١٢٤

موضوعاً لخصوص المتلبس.

وتوضيح ذلك [١] يتوقف على تمهيد مقدمة، وهي: أنّ الأوصاف العنوانية التي تؤخذ في موضوعات الأحكام تكون على أقسام:

أحدها [٢]: أن يكون أخذ العنوان لمجرّد الإشارة إلى ما هو في الحقيقة موضوع للحكم، لمعهوديته [٣] بهذا العنوان، من دون دخلٍ لاتّصافه به [٤] في الحكم أصلاً.

الأوصاف ـ ومنها المشتقات المأخوذة في الخطابات ـ لا تخلو عن أحد وجوهٍ ثلاثة:

الاوّل: أن تكون لمحض الإشارة إلى ما هو الموضوع من دون دخلٍ لها في موضوعيته أصلاً، فالعنوان ملحوظ مشيراً إلى الموضوع ومعرِّفاً له، فلحاظ المشار إليه حينئذٍ استقلالي، والمشير ـ وهو العنوان ـ آلي، كقوله: «أكرم من في الصحن» إذا كان المقصود ذواتهم لا عنوانهم، وهو كونهم في الصحن.

١) أي: وتوضيح تمامية الاستدلال ولو على القول بوضع المشتق لخصوص المتلبس بالمبدأ.

٢) هذا هو الوجه الاوّل، وقد عرفت توضيحه.

٣) أي: لمعهودية الموضوع بهذا العنوان، هذا وجه أخذ العنوان معرِّفاً للموضوع، ويمكن أن يكون له وجوه أُخرىٰ، كخطور العنوان ببال الحاكم حين تشريع الحكم من بين العناوين المشيرة إلى الموضوع، أو لاختياره لهذا العنوان اقتراحاً، أو لمرجِّح في نظره، أو في نظر المحكوم، كأخذ «الكاتب» معرِّفاً للموضوع في قوله: «أكرم كل كاتب» مريداً به نفس الذوات المتصفة بالكتابة، من دون دخلٍ لها في الموضوع.

٤) أي: من دون دخل لاتصاف الموضوع بالعنوان في الحكم أصلاً.

ثانيها [١]: أن يكون لأجل الإشارة إلى علّيّة المبدأ للحكم، مع كفاية مجرد صحة جري المشتق عليه ولو فيما مضىٰ.

ثالثها [٢]: أن يكون لذلك [٣] مع عدم الكفاية [٤]، بل كان الحكم دائراً مدار صحة الجري عليه [٥]، واتّصافه [٦] به حدوثاً وبقاءً.

---

١) هذا ثاني الوجوه الثلاثة، وحاصله: أنّ أخذ المشتق عنواناً للموضوع إنّما هو لأجل الإشارة إلى علّية مبدئه للحكم، بحيث يكون اتصاف الذات به آنامّا كافياً في تشريع الحكم، من دون دورانه مدار المبدأ بقاءً، فصدق المشتق على الذات كافٍ في الحكم حدوثاً وبقاءً، نظير موضوعية «السارق والزاني وشارب الخمر والجاني» ونحو ذلك لوجوب الحد.

٢) هذا ثالث الوجوه، وحاصله: أنّ أخذ المشتق عنواناً للموضوع إنّما هو لأجل الإشارة إلى علّية مبدئه للحكم حدوثاً وبقاءً، نظير «العالم والعادل» في دوران الحكم ـ من جواز التقليد والاقتداء وغيرهما ـ مدار وجود العلم والعدالة، وعدم كفاية وجودهما آنامّاً في بقاء الحكم، بخلاف الوجه السابق، فإنّ مجرّد وجود المبدأ كان كافياً في بقاء الحكم واستمراره.

٣) أي: لأجل الإشارة إلى علّية المبدأ للحكم.

٤) أي: عدم كفاية مجرّد صحة جري المشتق فيما مضىٰ، واعتبار بقاء المبدأ في استمرار الحكم، فينتفي بانتفاء المبدأ الموجب لعدم صدق المشتق على الذات.

٥) أي: صحة جري المشتق على ما هو موضوع الحكم حقيقةً.

٦) معطوف على «الجري» يعني: وصحة اتصاف الموضوع بالمبدأ، بحيث يدور الحكم مدار اتصافه بالمبدأ، فلا ينتفي الحكم إلّا بانتفاء الموضوع.

إذا عرفت هذا فنقول: إنّ الاستدلال بهذا الوجه [١] إنّما يتم لو كان أخذ العنوان في الآية الشريفة على النحو الأخير [٢]، ضرورة أنّه لو لم يكن المشتق

---

١) أي: الوجه الثالث ـ وهو استدلال الإمام عليه السلام بالآية الشريفة ـ إنّما يتم ... الخ.

وحاصل ما أفاده: أنّ الاستدلال بالآية المباركة على وضع المشتق للأعم متجه بناءً على أخذ العنوان بنحو يدور الحكم مداره وجوداً وعدماً، بحيث يُناط الحكم بصدق المشتق وعدمه، فلو فرض جريُ المشتق على الذات مع انقضاء المبدأ عنها كان ذلك دليلاً على الوضع للأعم، ويترتب عليه الحكم، لترتُّبه علىٰ صدق المشتق.

لكن لم يثبت ذلك، لاحتمال كون المبدأ ـ وهو التلبس بالظلم ـ آنامّا علّةً لعدم النيل بالخلافة دائماً، فيكون الظلم علّةً له حدوثاً وبقاءً، ومع هذا الاحتمال يسقط الاستدلال بالآية الشريفة على كون المشتق موضوعاً للأعم.

وبالجملة: ففي الآية المباركة احتمالان:

أحدهما: أن يراد بالظالمين مجرّد التلبس بالظلم، وعدم اعتبار بقائه في استمرار الحكم.

والآخر: أن يراد به مَن يصدق عليه الظالم حقيقةً.

وعلى كلا الاحتمالين يثبت عدم لياقة المتلبس بالظلم ـ حتىٰ بعد انقضائه عنه ـ لمنصب الخلافة، والاحتمال الأوّل يبطل الاستدلال بالآية على الوضع للأعم، لكونه مصادماً له في الظهور.

٢) وهو دوران الحكم حدوثاً وبقاءً مدار صدق المشتق وعدمه.

للأعم لما تمّ [١] بعد عدم التلبس بالمبدأ ظاهراً حين التصدي، فلابدّ أن يكون [٢] للأعم، ليكون حين التصدي حقيقة من الظالمين، ولو انقضىٰ عنهم التلبس بالظلم.

وأمّا إذا كان [٣] على النحو الثاني [٤] فلا [٥] كما لا يخفىٰ.

ولا قرينة علىٰ أنّه [٦] على النحو الأوّل [٧]

---

١) يعني: لَما تمّ الاستدلالُ بهذا الوجه الثالث على وضع المشتق للأعم.

٢) أي: يكون المشتق للأعم ليصدق عليه «الظالم» حقيقةً.

٣) أي: أخذ العنوان في الآية المباركة.

٤) وهو كون المبدأ بوجوده آنامّا علّةً لتشريع الحكم مستمرّاً.

٥) يعني: فلا يتم الاستدلال بالآية الشريفة على وضع المشتق للأعم، لعدم توقف استدلال الإمام عليه السلام بها ـ على عدم لياقة هؤلاء للخلافة ـ على وضعه للأعم، إذ المفروض كون المبدأ ـ وهو الظلم ـ بمجرد حدوثه آنامّاً علّةً لعدم لياقتهم لهذا المنصب الشامخ إلى الأبد، ومن المعلوم تسليم الخصم تلبُّسهم بالظلم قبل الإسلام.

والحاصل: أنّ الاستدلال بالآية المباركة على عدم صلاحيتهم للخلافة لا يتوقف على وضع المشتق للأعم، بل يتم ذلك ولو على القول بوضعه لخصوص المتلبس بالمبدأ.

٦) يعني: ولا قرينة على أخذ العنوان بإحدى الكيفيتين، فمع احتمال العنوان لكل واحدة منهما، لا مجال للاستدلال المذكور على وضع المشتق للأعم، لأجل الإجمال.

٧) وهو الّذي أشار إليه بقوله: «على النحو الأخير» وهو ثالث الأقسام التي ذكرها في المقدمة.

لو لم نقل بنهوضها [١] على النحو الثاني [٢]، فإنّ [٣] الآية الشريفة في مقام بيان جلالة قدر الإمامة والخلافة وعِظَم خطرها ورفعة محلّها، وأنّ لها خصوصية من بين المناصب الإلهية، ومن المعلوم أنّ المناسب لذلك [٤] هو أن لا يكون المتقمِّص بها [٥] متلبّساً بالظلم أصلاً [٦] كما لا يخفىٰ.

إن قلت [٧]: نعم، ولكن الظاهر أنّ الإمام عليه السلام إنما استدلّ بما هو قضية

---

١) أي: نهوض القرينة، وهي مناسبة الحكم والموضوع، التي هي من القرائن المعتبرة.

٢) وهو كون وجود المبدأ آنامّا علّةً محدثةً ومبقيةً.

٣) هذا تقريب نهوض القرينة على النحو الثاني، وحاصله: أنّ الآية الشريفة في مقام بيان جلالة منصب الامامة وعِظَم شأنها، وأنّها من أعظم المناصب الشامخة الإلٰهية التي لا يليق بها كل أحد، فلا بدّ أن يكون المتقمّص بها منزّها في تمام عمره عن كل رذيلة، فضلاً عن الكفر الّذي هو لصاحبه أعظم بليّة. فمن اتصف في آنٍ من آنات عمره برذيلةٍ من الرذائل لا يليق بأن تناله الخلافة.

فهذه قرينة على كون عنوان «الظالمين» في الآية المباركة مأخوذاً على النحو الثاني، وهو كفاية وجود المبدأ آنامّا في عدم اللياقة لمنصب الخلافة إلى الأبد، فلا يتم استدلال القائلين بالأعم بالآية الشريفة.

٤) أي: لعِظَم هذا المنصب وجلالته.

٥) أي: بالإمامة.

٦) في شيءٍ من أزمنة عمره، يعني: لا بدّ أن يكون طاهراً عن لوث المعصية في جميع آنات عمره.

٧) غرضه: أنّ القرينة المقامية المزبورة وإن اقتضت علّيةَ المبدأ حدوثاً وبقاءً،

ظاهر العنوان وضعاً، لا بقرينة المقام مجازاً، فلابدّ أن يكون للأعم، وإلّا لَما تم [١].

قلت [٢]:

وكونَ إطلاق الظالم على المنقضي عنه المبدأ مجازاً، لكن الظاهر أنّ الاستدلال على عدم لياقة المتلبس بالظلم آنامّا للإمامة ـ ولو بعد انقضاء الظلم عنه ـ إنّما يكون بما يقتضيه الوضع، لا بقرينة المجاز، إذ الأصل عدم العدول عن الحقيقة إلى المجاز. فعليه يكون الظاهر وضعَ المشتق للأعم لئلّا يلزم مجازية إطلاقه على المنقضي عنه المبدأ.

١) يعني: وإن لم يكن المشتق للأعم لَما تمّ الاستدلال، لكون خصوص المتلبس خلافَ الظهور الوضعي الّذي هو مبنىٰ الاستدلال.

٢) هذا دفع الإشكال، ويستفاد من كلامه وجهان في الجواب عنه:

الاوّل: أنّه يمكن منع ابتناء استدلال الإمام عليه الصلاة والسّلام على الظهور الوضعي، لكفاية الظهور العرفي المعتد به عند العقلاء ولو كان بمعونة القرينة كما في المقام، لأنّ الآية بعد كونها مسوقةً لبيان عُلوِّ منصب الامامة ظاهرة في علّية الظلم ـ ولو بعد انقضائه ـ لعدم نيل مَن تلبس به للإمامة أبداً، ويصح الاستدلال بهذا الظهور العرفي، وإن كان مجازاً، فلايتوقف الاستدلال بالآية على وضع المشتق للأعم.

الثاني: أنّه بعد تسليم كون الاستدلال مبنياً على الظهور الوضعي نقول: إنّ جري المشتق على النحو الثاني ـ وهو عِلّية المبدأ للحكم مستمراً وإن انقضى عن الذات ـ لا يستلزم مجازاً أصلاً، لما مرّ غير مرّة من كون جريه على نحو الحقيقة إن كان بلحاظ حال التلبس، ومجازاً إن لم يكن بلحاظه، فلايتوقف الاستدلال على وضع المشتق للأعم، ولا على ارتكاب مجاز بناءً على الوضع لخصوص المتلبس

لو سُلِّم [١] لم يكن [٢] يستلزم جري المشتق على النحو الثاني [٣] كونَه مجازاً، بل يكون حقيقةً لو كان بلحاظ حال التلبس كما عرفت، فيكون معنى الآية ـ والله العالم ـ «من كان ظالماً ولو آناً في زمانٍ سابق لا ينال عهدي أبداً» ومن الواضح أنّ إرادة هذا المعنى لا تستلزم الاستعمالَ لا بلحاظ حال التلبس [٤].

ومنه [٥] قد انقدح ما في الاستدلال على التفصيل بين المحكوم عليه

بالمبدأ.

فمعنىٰ الآية على هذا الوجه هو: عدم لياقة المتلبس بالظلم ـ ولو في آنٍ ـ لمنصب الإمامة إلى الأبد، من دون توقفه على وضع المشتق للأعم حتىٰ يلزم من عدم البناء عليه مجاز، ويرد عليه: أنّه خلاف ظاهر الاستدلال، لكون ظاهره بناءه على الظهور الوضعي حتىٰ نلتجئ إلى وضعه للأعم.

١) إشارة إلى الوجه الأوّل، وقد عرفت تقريبه.

٢) إشارة إلى الوجه الثاني، وقد عرفته أيضاً.

٣) وهو كون وجود المبدأ آناًمّا علّةً لتشريع الحكم على وجه الاستمرار.

٤) يعني: أنّ إرادة علّية المبدأ للحكم حدوثاً وبقاءً لا تستلزم الاستعمال في المنقضي عنه المبدأ، حتىٰ نلتزم بكون المشتق حقيقةً في الأعم ويثبت مدّعىٰ الخصم، بل يصح الاستعمال بلحاظ حال التلبس، فلا يلزم مجاز ولا وضع للأعم.

٥) أي: ومن ردِّ الوجه الثالث ـ بأنّ الجري بلحاظ حال التلبس يكون حقيقةً فلا يلزم مجاز أصلاً ـ ظهر ما في الاستدلال بمثل قوله تعالىٰ: ﴿السارق والسارقة والزاني والزانية﴾ على وضع المشتق للأعم إذا وقع محكوماً عليه، وللأخص إذا

والمحكوم به، باختيار عدم الاشتراط في الأوّل [١] بآية حد السارق والسارقة والزاني والزانية. وذلك [٢] حيث ظهر أنّه [٣] لا ينافي إرادةُ [٤] خصوص حال التلبس دلالتَها [٥] على ثبوت القطع والجلد مطلقاً، ولو [٦] بعد انقضاء المبدأ (*).

وقع محكوماً به، من الإشكال الّذي حاصله: أنّ الجري في حال الانقضاء بلحاظ حال التلبس يكون حقيقةً، فلا يلزم مجازٌ أصلاً.

١) وهو المحكوم عليه.

٢) تعليل لقوله: «انقدح».

٣) الضمير للشأن.

٤) فاعل «ينافي» وحاصله: أنّه قد ظهر ممّا تقدم عدمُ منافاة إرادة خصوص حال التلبس ـ من المشتق ـ لدلالة الآية الشريفة على ثبوت القطع والجلد ولو بعد الانقضاء، بل لابدّ من انقضاء المبدأ، ضرورة أنّ إجراء الحدّ عليهما منوط بثبوت السرقة والزنا عند الحاكم، وثبوتهما عنده يكون بعد الانقضاء.

وجه عدم المنافاة: أنّ استعمال المشتق بلحاظ حال التلبس في موارد الانقضاء ممّا لا شبهة في جوازه، ومعه كيف يكون المشتق موضوعاً للأعم؟

٥) أي: دلالةَ الآية.

٦) بيان للإطلاق في قوله: «مطلقاً» وقد عرفت أنّه لا محيص عن انقضاء المبدأ فيهما.

(*) لا يخفىٰ أنّه يمكن أن يجاب عن الاستدلال بالآيات المتقدمة بأنّ غاية ما يستفاد منها هي كون المراد بها ـ بقرينة مواردها ـ خصوص حال الانقضاء، فهو

مضافاً [١] إلىٰ وضوح بطلان تعدُّد الوضع حسب وقوعه [٢] محكوماً عليه أو به، كما لا يخفىٰ.

ومن مطاوي ما ذكرنا ـ هاهنا [٣] وفي المقدمات [٤] ـ ظهر حال سائر

---

١) هذا جواب آخر عن الاستدلال بآيتي السرقة والزنا على وضع المشتق للأعم إذا كان محكوماً عليه، وللأخص إذا كان محكوماً به، ومحصل هذا الجواب: أنّا نقطع بعدم تعدُّد الوضع للمشتق بهذين الاعتبارين، وأنّه بما لَه من المعنىٰ يقع محكوماً عليه ومحكوماً به، هذا (*).

٢) أي: وقوع المشتق.

٣) من التفصيل بين المحكوم عليه والمحكوم به.

٤) التي عمدتها المقدمة الرابعة المتكفلة لاختلاف مبادئ المشتقات، الّذي نشأ منه بعض الأقوال والتفاصيل، كما مرّ.

المراد منها قطعاً، والشك إنّما هو في كيفية الإرادة، وأنّها هل هي على نحو الحقيقة أم المجاز ؟ واثبات كونها على نحو الحقيقة منوط بجعل الأصل في الاستعمال الحقيقة، وقد مرّ مراراً أنّه أعم منها.

ودعوىٰ: أنّ الظاهر ابتناء الاستدلال بالايات على الظهور الوضعي خالية عن البينة، إذ المسلّم ابتناؤه على الظهور العرفي وإن كان ناشئاً من قرينة المورد، فتدبّر.

(*) مضافاً إلىٰ: أنّه يلزم خلوُّ هيئة المشتق عن الوضع إذا وقع فضلةً ولم يقع ركناً في الكلام، من كونه محكوماً عليه أو به، إذ مقتضىٰ ظاهر استدلالهم هو انحصار وضعه في كونه محكوماً عليه أو به.

وإلىٰ: أنّه خارج عن موضوع البحث الّذي هو وضع هيئة المشتق، لا وضعه بحسب الهيئة التركيبية الكلامية، فلاحظ.

الأقوال [١] وما ذُكر لها من الاستدلال، ولا يسع المجال لتفصيلها، ومن أراد الاطّلاع عليها فعليه بالمطوّلات.

بقي أُمور:

الأوّل [٢]: أنّ مفهوم المشتق على ما حقّقه المحقق الشريف في بعض حواشيه [٣] بسيطٌ منتزع عن الذات ـ باعتبار تلبسها بالمبدأ، واتّصافها به ـ

---

١) الناشئة إمّا من اختلاف المبادئ من الفعلية وغيرها، وإمّا من الأوصاف الطارئة على المشتق مثل كونه محكوماً عليه وبه، وقد مرّ عدم تأثيرها في وضع هيئة المشتق.

٢) الغرض من عقد هذا الأمر التنبيه على بساطة مفهوم المشتق وتركُّبه.

٣) وهي حاشيته على شرح المطالع، وقد ذكر ذلك بعد تعريف الماتن للنظر بكونه ترتيب أُمور، وبعد قول الشارح: «إنّما قال أُمور، لأنّ الترتيب لا يتصور في الأمر الواحد ... إلى أن قال: والإشكال الّذي استصعبه قوم من أنّه لا يشمل التعريف بالفصل وحده أو بالخاصة وحدها، فليس في تلك الصعوبة في شيء، لأنّ التعريف بالمفردات إنّما يكون بالمشتقات، والمشتق وإن كان في اللفظ مفرداً، إلّا أنّ معناه شيء له النطق، فيكون من حيث المعنىٰ مركّباً» [١].

وأورد الشريف في حاشيته عليه بما ملخصه: أنّ الشيء الّذي هو جزء مفهوم المشتق إن أُريد به مفهومه، لزم منه دخولُ العرض العام في الفصل، لأنّ مفهوم «الشيء» من الأعراض العامة، لصدقه على الأُمور المتباينة من جميع الجهات. وعليه، فمعنى «الناطق» الّذي هو فصل الإنسان، شيء له النطق.

«١» شرح المطالع، ص٨ (الحجرية)

غيرُ مركّب، وقد أفاد في وجه ذلك [١]: أنّ مفهوم الشيء لا يعتبر في مفهوم «الناطق» [٢] مثلاً، وإلّا [٣] لكان العرض العام داخلاً في الفصل [٤]. ولو اعتبر فيه [٥] ما صدق عليه الشيء انقلبت مادّة الإمكان الخاصّ ضرورةً، فإنّ [٦]

وإن أُريد به مصداقه، لزم انقلاب القضية الممكنة ضرورية، لاستلزامه حمل الشيء على نفسه، وهو ضروري.

توضيحه: أنّ قولنا: «الإنسان كاتب» قضية ممكنة بالإمكان الخاصّ، والمصداق الّذي له الكتابة هو عين الإنسان، فبالتحليل يرجع إلى قولنا: «الإنسان إنسان له الكتابة» ومن المعلوم أنّ حمل الشيء على نفسه ضروري، فانقلب الإمكان إلى الضرورة، فلابدّ من الالتزام ببساطة المشتق لئلّا يلزم شيءٌ من هذين المحذورين، هذا محصل إشكال الشريف على تركُّب المشتق.

١) أي: وجه البساطة.

٢) وهو المشتق المفروض فصلاً.

٣) يعني: وإن كان مفهومُ «الشيء» معتبراً في مفهوم «الناطق» لَكان العرضُ العام داخلاً في الفصل كما مرّ تقريبه. وهذا هو المحذور الأوّل من محذورَي تركُّب المشتق.

٤) يعني: فيلزم تقوُّم الذاتي بالعرض، وهو محال، لأنّ الفصل مقوِّم للنوع، والعرضُ خارج عنه غير مقوِّمٍ له، فيلزم كون الفصل مقوِّماً للنوع وغير مقوِّمٍ له.

٥) أي: في مفهوم المشتق ـ كالناطق ـ مصداق الشيء، وهذا هو المحذور الثاني المتقدم تقريبه.

٦) هذا تقريب الانقلاب الّذي لازمه انتفاء القضايا الممكنة، وبطلانُه ضروري.

الشيء الّذي له الضحك هو الإنسان، وثبوت الشيء لنفسه ضروري. هذا ملخص ما أفاده الشريف على ما لخّصه بعض الأعاظم [١].

وقد أورد عليه في الفصول «بأنّه يمكن أن يختار الشق الأوّل[٢]، ويدفع الإشكال بأنّ [٣] كون الناطق ـ مثلاً ـ فصلاً مبني على عرف المنطقيين، حيث اعتبروه مجرّداً عن مفهوم الذات، وذلك [٤] لا يوجب وضعه لغةً كذلك [٥] «١»».

وفيه [٦]: أنّه من المقطوع أنّ مثل «الناطق» قد اعتبر فصلاً بلا تصرُّفٍ

---

١) وهو صاحب الفصول قدس سره.

٢) وهو أخذ مفهوم الشيء في مفهوم المشتق.

٣) توضيحه: أنّ نزاع تركُّب المشتق وبساطته إنّما هو في المعنىٰ الّذي وُضع له اللفظ لغةً، لا معناه عند غير أهل اللغة.

وعلىٰ هذا، فيمكن أن يكون «الناطق» مثلاً ـ الّذي جُعِل فصلاً عند المنطقيين ـ مجرّداً عن مفهوم الشيء، وتركُّب معنىٰ المشتق لغةً لا يستلزم تركُّبه عند الميزانيين، حتىٰ يلزم محذور دخول العرض العام في الفصل كما ذكره الشريف، فالاستدلال المزبور على بساطة المشتق غير وجيه، لعدم استلزام بساطة معناه المنطقي لبساطة معناه اللغوي.

٤) يعني: وتجرُّده عن مفهوم الذات عند المنطقيين لا يوجب وضعَه للمعنى المجرد عن الذات عند اللغويين، لعدم ما يوجب الملازمة بينهما.

٥) أي: مجرّداً عن مفهوم الذات.

٦) هذا جواب إيراد الفصول، وحاصله: أنّا نقطع بأنّ «الناطق» بما لَه من

«١» الفصول الغروية، ص٦١

في معناه [١] أصلاً، بل بما لَه من المعنىٰ، كما لا يخفىٰ.

والتحقيق [٢] أن يقال: إنّ مثل الناطق ليس بفصل

المعنى اللغوي جُعل عند أهل الميزان فصلاً، من دون تصرفٍ منهم في معناه، حتىٰ يكون معناه المنطقي مغايراً لمعناه اللغوي إمّا بتعدد الوضع، وإمّا بالحقيقة والمجاز.

وبالجملة: فإيراد الفصول على استدلال الشريف غير وارد.

١) أي: معناه اللغوي.

٢) هذا إيراد المصنف على الشريف بوجهٍ آخر غير ما أورده الفصول عليه، وحاصله: أنّه على تقدير اختيار الشق الاوّل ـ وهو أخذ مفهوم الشيء في معنىٰ المشتق ـ لا يلزم دخولُ العرض العام في الفصل، وتقوّمُ الذاتي بالعرض، بل يلزم دخول العرض العام في الخاصة، وهذا لا محذور فيه.

توضيح كلام المصنف ﷺ: أنّ الفصل إمّا حقيقي وإمّا مشهوري منطقي، والأوّل ما يكون ذاتيّاً للشيء، ومبدأً لصورته النوعية التي بها شيئيته.

والثاني ما لا يكون ذاتيّاً للشيء، بل من أظهر خواصه ولوازمه الحاكية عنه.

وإشكالُ دخول العرض في الفصل مبنيٌّ على كون «الناطق» مثلاً فصلاً حقيقياً، ليكون معناه شيئاً له النطق. وليس الأمر كذلك، ضرورة أنّ النطق ـ سواء أكان بمعنىٰ الإدراك أم بمعنى التكلم ـ لا يكون من الذاتيات المقوِّمة للماهية، بل من الأعراض العارضة للأشياء بعد تمامية ذاتياتها، فإنّ النطق بمعنىٰ الادراك من مقولة الكيف النفسانيّ أو الاضافة أو الانفعال، على الخلاف في ماهية العلم، وبمعنىٰ التكلم من مقولة الكيف المسموع. وعلى التقديرين يكون النطق عرضاً، فيستحيل أن يكون مقوِّماً للذاتي وهو الفصل.

فالمتحصل: أنّ الناطق ليس فصلاً حقيقياً حتىٰ يلزم تقوُّم الذاتي بالعرض، بل هو فصل منطقي مشهوري، ولا يلزم من أخذ مفهوم «الشيء» في معنىٰ المشتق إلّا

حقيقي [١]، بل لازم ما هو الفصل وأظهر خواصّه، وإنّما يكون فصلاً مشهورياً منطقيّاً يُوضع مكانه [٢] إذا لم يعلم نفسُه [٣]، بل لا يكاد يعلم [٤]، كما حُقِّق في محله، ولذا [٥] ربما يجعل لازمان مكانه إذا كانا متساويي النسبة إليه،

دخول العرض العام في الخاصة، لا بمعنى دخوله في حقيقة الخاصة، ضرورة مباينته للخاصة كمباينته للفصل، بل بمعنى دلالة هيئة المشتق على العرض العام المقرون بالخاصة، كدلالة «الماشي المستقيم القامة» على المشي المقرون باستقامة القامة.

١) لأنّه من الأعراض على كل حال كما عرفت.

٢) يعني: يوضع «الناطق» ـ الّذي هو فصل منطقي ـ مكان الفصل الحقيقي.

٣) أي: نفس الفصل الحقيقي.

٤) يعني: بل لا يكاد يُعلم نفسُ الفصل الحقيقي، إمّا لما ذكره المحقق الشريف في كتاب الكبرىٰ من أنّ معرفة حقائق الاشياء من الأجناس والفصول في غاية الإشكال «١»، وفي حاشيته على شرح الشمسية من أنّ «الحقائق الموجودة يتعسر الاطلاع على ذاتياتها والتمييز بينها وبين عرضياتها، تعسُّراً تاماً واصلاً إلى حدِّ التعذر» «٢».

وإمّا لما عن صدر المتألهين من أنّ «الفصول الحقيقية أنحاء الوجودات، والوجود غير معلوم بالكنه لغير علّام الغيوب، نعم هو معلوم بالعناوين» «٣».

٥) غرضه: إقامة الشاهد علىٰ عدم فصلية ما ادّعي كونُه فصلاً، يعني:

«١» جامع المقدمات، ج٢، كتاب الكبرىٰ، ص٣٠

«٢» شرح الشمسية، ص٤٥

«٣» الأسفار الأربعة، ج١، ص٤٢

كالحسّاس والمتحرّك بالإرادة في الحيوان.

وعليه [١]، فلا بأس بأخذ مفهوم «الشيء» في مثل «الناطق» فإنّه [٢] وإن كان عَرَضاً عامّاً، لا فصلاً مقوِّماً للإنسان، إلّا أنّه بعد تقييده بالنطق واتّصافه به كان من أظهر خواصِّه [٣].

وبالجملة: لا يلزم من أخذ مفهوم «الشيء» في معنىٰ المشتق إلّا دخول العرض في الخاصة التي هي من العَرَضي، لا في الفصل الحقيقي [٤] الّذي هو من الذاتي، فتدبّر جيِّداً.

ولأجل عدم كون مثل «الناطق» فصلاً حقيقياً يُجعل لازمان مكان الفصل الحقيقي «كالحساس والمتحرك بالإرادة» في تعريف الحيوان.

تقريب الشهادة هو: أنّ المقرّر عدم تفصُّل ماهيةٍ واحدة بفصلين قريبين في رتبة واحدة. وعليه، فلا يكون «الحسّاس والمتحرّك بالإرادة» من الفصل الحقيقي للحيوان، بل من لوازمه.

١) يعني: وعلى ما ذُكر ـ من عدم كون مثل الناطق فصلاً حقيقياً ـ فلا بأس ... الخ».

٢) يعني: فإنّ مفهوم «الشيء» وإن كان عرضاً عاماً لجميع الأشياء الخارجية والمعقولات الثانية، إلّا أنّه بعد تقييده بالنطق صار من أظهر خواص الإنسان، لاختصاص «الشيء الّذي له النطق» بالإنسان.

٣) أي: خواص الإنسان.

٤) يعني: كما هو مفروض كلام المحقق الشريف.

ثم قال [١]:« إنّه يمكن أن يختار الوجه الثاني [٢] أيضاً [٣]، ويجاب [٤] بأنّ المحمول ليس مصداق الشيء والذات مطلقاً [٥]، بل مقيّداً بالوصف [٦]، وليس ثبوته [٧] للموضوع حينئذٍ [٨] بالضرورة، لجواز [٩] أن لا يكون ثبوتُ القيد

---

١) يعني: صاحب الفصول قدس سره.

٢) وهو أخذ مصداق الشيء في مفهوم المشتق.

٣) يعني: كإمكان أخذ الشق الاوّل ـ وهو مفهوم الشيء ـ في معنىٰ المشتق.

٤) يعني: ويُجاب عن إشكال إنقلاب مادة الإمكان إلى الضرورة بما محصّله: أنّه يمكن اختيار دخل مصداق «الشيء» في مفهوم المشتق، مع عدم لزوم محذور الانقلاب، بتقريب: أنّ المحمول في مثل قولنا:«الإنسان كاتب» ليس مصداق الكاتب ـ وهو الإنسان مطلقاً ـ لتنحلّ القضية إلى قولنا:«الإنسان إنسان» فتكون ضرورية، بل المحمول هو الإنسان المقيّد بالكتابة، فكأنه قيل:«الإنسان إنسان له الكتابة» ومع إمكان القيد وعدم ضروريته كيف يصير المقيّد به ضروري الثبوت للموضوع؟ وحينئذٍ فلا تنقلب القضية الممكنة الخاصة إلى الضرورية.

فتلخّص: أنّه لا يلزم من أخذ مفهوم «الشيء» ولا مصداقه في مفهوم المشتق محذور أصلاً.

٥) يعني: بلا قيدٍ حتىٰ يلزم الانقلاب المزبور.

٦) كالكتابة في مثال، الإنسان كاتب.

٧) أي: ثبوتُ المصداق ـ مقيّداً بالوصف ـ لا يكون ضرورياً للموضوع.

٨) أي: حين تقيُّده بالوصف، كتقيُّد الإنسان بالكتابة في المثال المزبور.

٩) تعليل لنفي ضرورية ثبوت المحمول ـ المقيد بالوصف ـ للموضوع، فمادة الامكان باقية على حالها، ولم تنقلب إلى الضرورة.

ضرورياً » انتهىٰ «١».

ويمكن أن يقال [١]: إنّ عدم كون ثبوت القيد ضرورياً لا يضرُّ بدعوىٰ

---

١) هذا شروع في ردِّ كلام الفصول، وحاصل الرد هو: أنّ تقيُّد المحمول بقيد غير ضروري ـ كالكتابة ـ لا يمنع عن انقلاب مادة الامكان إلى الضرورة، وذلك لأنّ المحمول ـ كالكاتب في المثال ـ إمّا هو ذات المقيّد، بأن يكون القيد خارجاً عن حيِّزه والتقييد داخلاً فيه، وإمّا هو مجموع القيد والمقيّد.

فعلىٰ الاوّل، يلزم الانقلاب قطعاً، إذ المفروض أنّ المحمول هو ذات المقيّد كالإنسان الّذي هو جزء معنىٰ الكاتب، ومن المعلوم أنّ ثبوته للإنسان ضروري. وتقيُّدُه بالكتابة ونحوها من الأوصاف الممكنة لا يمنع عن الانقلاب المزبور، لأنّ التقيّد لوحظ معنىً حرفياً قائماً بذات المقيّد وتابعاً له، ولم يلحظ مستقلّاً في مقابل ذات المقيّد، كما هو الحال في لحاظ الظرفية القائمة بالدار، المستفادة من كلمة « في » في قولنا: « زيد في الدار » فلا يصلح للحمل الّذي لا بدّ فيه من اللحاظ الاستقلالي.

وعلى الثاني: يلزم الانقلاب أيضاً، غاية الأمر أنّ المنقلِب ـ بالكسر ـ إلى الضرورية حينئذٍ جزء القضية، كما أنّ المنقلب إليها في صورة كون المحمول ذات المقيّد تمام القضية.

توضيحه: أنّ المحمول المركّب يُحمل كلُّ جزءٍ منه على الموضوع، ولذا تنحلّ قضية واحدة صورةً إلى قضايا متعددة بتعدد محمولها، مثلاً « زيد عالم عادل شاعر » ينحلّ إلى قضايا ثلاث، وهي « زيد عالم وزيد عادل وزيد شاعر » فمثل « زيد كاتب » ينحل إلىٰ « زيد زيد » لأنّ المفروض أنّ « كاتب » ينحل إلىٰ « زيد له

« ١» الفصول الغروية، ص٦١

الانقلاب، فإنّ المحمول إن كان [١] ذات المقيّد وكان القيد خارجاً ـ وإن كان التقيُّد داخلاً بما هو معنىً حرفي ـ فالقضية [٢] لا محالة تكون ضرورية، ضرورة [٣] ضرورية ثبوت الإنسان ـ الّذي يكون مقيّداً بالنطق ـ للإنسان. وإن كان[٤] المقيّد بما هو مقيّد، على أن يكون القيد داخلاً، فقضية [٥] «الانسان

الكتابة» فزيدٌ المطويُّ في الكاتب يحمل على «زيد» الموضوع، ومن المعلوم أنّ هذه القضية ضرورية. كما أنّ الجزء الآخر من المحمول المركّب وهو «له الكتابة» يحمل أيضاً على زيد الموضوع، ويقال: «زيد له الكتابة» وهي قضية ممكنة إمّا تامّة خبرية أيضاً، وإمّا ناقصة تقييدية، وذلك لعدم الفرق بين الأوصاف والأخبار إلّا بما قبل العلم وما بعده، فالحاكي للنسبة قبل العلم بها خبر وبعده وصف، ولذا اشتهر: أنّ الأوصاف قبل العلم بها أخبار، كما أنّ الأخبار بعد العلم بها أوصاف.

فالمتحصل: أنّ انقلاب القضية الممكنة إلى الضرورية ثابت على كل حال، سواء أكان المحمول ذات المقيّد، أم المجموع من القيد والمقيّد، فمجرّد عدم ضرورية القيد لا يقدح في دعوى الانقلاب.

[١] هذا إشارة إلى النحو الأوّل، المتقدم بقولنا: «فعلى الأوّل يلزم الانقلاب».

[٢] جواب الشرط في قوله: «إن كان ذات المقيّد».

[٣] تعليل للزوم الانقلاب، المدلول عليه، بقوله: «لا محالة تكون ضرورية».

٤) معطوف علىٰ قوله: «إن كان ذات المقيّد» وهذا إشارة إلى النحو الثاني الّذي أوضحناه بقولنا: «وعلى الثاني يلزم الانقلاب أيضاً» يعني: وإن كان المحمولُ المقيّدَ بما هو مقيّد، فمقتضىٰ: الإنسان ... الخ.

[٥] جواب الشرط في قوله: «وإن كان المقيّد».

ناطق » تنحل في الحقيقة إلىٰ قضيتين [١] :

إحداهما: قضية « الإنسان إنسان » وهي ضرورية، والأُخرىٰ: قضية « الانسان له النطق » وهي ممكنة، وذلك [٢] لأنّ الأوصاف قبل العلم بها أخبار، كما أنّ الأخبار بعد العلم بها تكون أوصافاً. فعقدُ الحمل [٣] ينحلُّ إلى القضية، كما أنّ عقد الوضع [٤] ينحل إلى قضيةٍ مطلقةٍ عامّة [٥] عند الشيخ،

---

١) لما عرفت من أنّ تعدد المحمول يوجب تعدد القضية، وبعد جعل المحمول مجموع القيد والمقيّد يتعدد المحمول، لصيرورة القيد محمولاً كذات المقيّد، فالكاتب الّذي جُعِل محمولاً ينحلّ إلى « إنسان له النطق » فيحمل كل من « إنسان » و« له النطق » على الموضوع وهو « الإنسان » فيقال: « الإنسان إنسان » و« الإنسان له النطق » والقضية الأُولىٰ ضرورية كما هو غير خفي، والثانية ممكنة، لكون النتيجة تابعةً لأخسِّ المقدمتين.

٢) تعليل لإنحلال القضية إلى القضية الثانية وهي « الإنسان له النطق ». وقد عرفت وجه الانحلال، وهو كون القيد ـ كذات المقيّد ـ محمولاً على الموضوع، فيكون « الإنسان له النطق » قضيةً تامةً خبريةً، وإنّما تصير ناقصةً تقييديةً بعد العلم بالقيد.

٣) تفريع على حمل القيد على الموضوع، مثل « له الكتابة » على « زيد » في مثل « زيد كاتب » والمراد بعقد الحمل اتصاف ذات الموضوع بوصف المحمول.

٤) وهو اتصاف ذات الموضوع بوصفه، كاتصاف « زيد » مثلاً بكونه كاتباً، باعتبار أنّه مصداق لقولنا: « كل كاتب متحرّك الأصابع ».

٥) كـ : زيد الكاتب بالفعل متحرّك الأصابع.

وقضيةٍ ممكنةٍ [١] عند الفارابي، فتأمّل [٢].

لكنّه [٣] ﷺ تنظّر ـ فيما أفاده ـ بقوله: «وفيه نظر، لأنّ الذات المأخوذة

---

١) كـ: زيد الكاتب بالإمكان العام متحرّك الأصابع.

٢) لعلّه إشارة إلى متانة كلام الفصول، من أنّ عدم ضرورية القيد مانع عن انقلاب الممكنة إلى الضرورية، وضعف ما أفاده المصنف في ردّه من صحة دعوىٰ الانقلاب.

تقريب ذلك: أنّ دعوىٰ الانحلال إلى قضيةٍ ضروريةٍ وهي قولنا: «الإنسان إنسان» مدفوعة، ضرورة أنّ المحمول هو الإنسان المقيّد بالكتابة لا الإنسان المطلق، ومن المعلوم أنّ مقتضىٰ تبعيّة النتيجة لأخسّ المقدمتين هو كون القضية ممكنة، لعدم ضرورية القيد كالكتابة، وهذا موجب لصيرورة القضية ممكنةً.

كما أنّ انحلال عقد الوضع إلى قضية مطلقة عامة أو ممكنة عامة أجنبي عن المقام، ولا ينبغي تنظيره به، لأنّ الانحلال هناك إنّما يكون إلى مركّب ناقص تقييدي، وهنا على تقديره إنّما يكون إلى مركّب تام خبري كما هو واضح، فدعوىٰ الفصول لعدم الانقلاب نظراً إلى إمكان القيد في محلّها.

٣) أي: صاحب الفصول ﷺ، حاصله: أنّه ﷺ تنظّر فيما أفاده من كون تقيّد المحمول بقيد إمكاني مانعاً عن انقلاب القضية الممكنة إلى الضرورية.

توضيح نظره هو: أنّ الذات المأخوذة في مفهوم المشتق «كالإنسان له الكتابة» المأخوذ في معنىٰ الكاتب في مثل قولنا: «الإنسان كاتب» إن كانت واجدةً للقيد في نفس الأمر، كما إذا فرض كون الإنسان المنطوي في مفهوم الكاتب واجداً للكتابة واقعاً، فلا محالة يصدق الايجاب بالضرورة، لأنّ مرجع قولنا: «الإنسان كاتب» إلى قولنا: «الإنسان له الكتابة كاتب».

مقيّدة بالوصف قوةً أو فعلاً [١]، إن كانت مقيّدةً [٢] به [٣] واقعاً صَدَقَ الإيجابُ بالضرورة، وإلّا صدق السلبُ بالضرورة، مثلاً: لا يصدق «زيد كاتب بالضرورة» لكن يصدق «زيد الكاتب بالقوة أو بالفعل كاتب بالضرورة» انتهىٰ.

ولا يذهب عليك [٤]: أنّ صدق الإيجاب بالضرورة ـ بشرط

وإن كانت فاقدةً له في نفس الأمر يصدق السلب بالضرورة، فتنقلب مادة الامكان على كل حال إلى الضرورة إيجابيةً أو سلبيةً.

وبالجملة: فدعوى الانقلاب إلى الضرورة ـ كما أفاده المحقق الشريف ـ في محلّها، ولا يمنعها كون القيد ممكناً.

١) قيدان للوصف، والاوّل كالكتابة بالقوة، والثاني كالكتابة بالفعل.

٢) أي: واجدة للوصف، فإنّ كل وصفٍ قيدٌ ونعتٌ لمحلِّه، لانطباق ضابط التقييد عليه.

٣) أي: بالوصف، ومقتضىٰ تقيد الذات بالوصف ضرورةُ القضية بشرط المحمول.

٤) هذا إشكال المصنف ﷺ على ما تنظّر فيه الفصول، وحاصله: أنّ لحاظ تقيُّد الذات بالمحمول واقعاً لا ينفع في دعوىٰ الانقلاب، وإلّا يلزم انتفاء القضية الممكنة وانحصار القضايا بالضرورية، بداهة ضرورية ثبوت المحمول الّذي قُيِّد به الموضوع، كقولنا: «زيد الكاتب كاتب» وكذا في طرف النفي، كقولنا: «زيد غير الكاتب ليس بكاتب» وعلى هذا فلا يبقى قضية ممكنة.

وهو واضح الفساد، لكون المناط في مواد القضايا وجهاتها هو لحاظ كون نفس المحمول ـ مع الغض عن الجهات الخارجية ـ ضروريّ الثبوت للموضوع

كونه [١] مقيّداً به واقعاً ـ لا يصحّح دعوىٰ الإنقلاب إلى الضرورية، ضرورة [٢] صدق الإيجاب بالضرورة بشرط المحمول في كلِّ قضيةٍ ولو كانت ممكنةً [٣]. كما لا يكاد يضرُّ بها [٤] صدقُ السلب كذلك [٥] بشرط عدم كونه [٦] مقيّداً به واقعاً، لضرورة [٧] السلب بهذا الشرط [٨]. وذلك [٩] لوضوح أنّ المناط في

أو ممكن الثبوت له، فالامكان والضرورة ملحوظان في نفس المحمول بدون لحاظ أمرٍ خارجي معه. والمدّعىٰ في المقام هو انقلاب مادة الامكان إلى الضرورة بمجرّد أخذ الذات في مفهوم المشتق، من دون لحاظ تقيُّد الذات بالوصف، فما في الفصول من انقلاب الممكنة إلى الضرورية بتقيّد الذات بالمحمول في غير محلّه.

١) أي: كون الموضوع مقيّداً بالمحمول، فمرجع الضمير حكمي، إذ المذكور في العبارة هو الذات، فالصناعة تقتضي تأنيث ضمير «كونه».

٢) تعليل لعدم صحة دعوىٰ الانقلاب.

٣) يعني: فلا يبقىٰ قضيـةٌ ممكنة، لصيرورة جميـع القضايا بشرط المحمول ضرورية، كما ينسب إلى شيخ الاشراق.

٤) أي: بالممكنة.

٥) أي: بالضرورة.

٦) أي: كون الموضوع مقيّداً بالمحمول.

٧) تعليل لصدق السلب، كضرورة الإيجاب بشرط المحمول.

٨) أي: بشرط عدم كون الموضوع مقيّداً بالمحمول.

٩) تعليل لقوله: «لا يصحّح دعوى الانقلاب إلى الضرورة» وقد عرفت توضيحه.

الجهات وموادّ [١] القضايا إنّما هو بملاحظة أنّ نسبة هذا المحمول إلى ذلك الموضوع موجّهة بأيٍّ جهةٍ منها [٢]، ومع أيّةٍ منها [٣] في نفسها صادقة، لا بملاحظة ثبوتها [٤] له واقعاً، أو عدم ثبوتها له كذلك [٥]، وإلّا [٦] كانت الجهة

---

١) المراد بمادة القضية وعنصرها هي كيفية النسبة الواقعية، وبالجهة اللفظ الدال على الكيفية، كلفظ الضرورة والامكان وغيرهما.

٢) أي: من الجهات.

٣) يعني: أنّ نسبة المحمول إلى ذلك الموضوع مع أيّةِ جهةٍ من الجهات في نفسها صادقة.

٤) أي: ثبوت النسبة للموضوع واقعاً وقوله: «لا بملاحظة» مفسِّر لقوله: «في نفسها».

ومحصله: أنّ المناط في جهة القضية من كونها ضرورةً أو إمكاناً هو لحاظ نسبة المحمول إلى نفس الموضوع بدون تقيُّده بالمحمول، لا لحاظ نسبة المحمول إلى الموضوع بشرط المحمول.

فالأولىٰ تبديل قوله: «لا بملاحظة ثبوتها» بقوله: «لا بملاحظة شرط الثبوت أو شرط عدمه» لأنّ الشرط هو المدار في انقلاب القضية الممكنة إلى الضرورية، لا الثبوت وعدمه، فإنّهما معيارا صدق القضية وكذبها، والتعبيرُ بالثبوت وعدمه صدر عن المصنف ﷺ جرياً على تعبير الفصول.

٥) أي: ثبوت النسبة للموضوع واقعاً.

٦) أي: وإن لم تلاحظ النسبة في نفسها، بل لوحظت بشرط الثبوت الواقعي أو بشرط عدمه، كانت جهة القضايا منحصرةً بالضرورة، بداهة كون هذا الشرط موجباً لضرورية المحمول إيجاباً أو سلباً.

منحصرةً بالضرورة، ضرورة صيرورة الإيجاب أو السلب ـ بلحاظ [١] الثبوت وعدمه ـ واقعاً ضرورياً، ويكون من باب الضرورة بشرط المحمول.

وبالجملة: الدعوىٰ هو انقلاب مادة الإمكان بالضرورة، فيما ليست مادّته واقعاً في نفسه وبلا شرطٍ [٢] غير الإمكان.

وقد انقدح بذلك [٣] عدمُ نهوض ما أفاده ﷺ [٤] بإبطال الوجه الأوّل كما

---

١) أي: بلحاظ شرط الثبوت وشرط عدمه، لا مجرد الثبوت وعدمه اللّذين هما مدارا صدق القضية وكذبها، لا مدار الانقلاب، كما عرفت آنفاً.

٢) يكون الانقلاب المدّعىٰ في المقام مبنياً عليه، وهو شرط ثبوت النسبة وعدمه.

٣) أي: بما أفاده المصنف من الفرق بين الضرورة الذاتيّة، وبين الضرورة بشرط المحمول.

٤) أي: ما أفاده صاحبُ الفصول، الغرض من هذا الكلام: الإشكال على ما ذكره الفصول في الوجه الاوّل بعد بسط الكلام في الوجه الثاني والنّظر فيه.

أمّا كلام الفصول فهذا لفظه: «ولا يذهب عليك أنّه يمكن التمسك بالبيان المذكور على إبطال الوجه الأوّل أيضاً، لأنّ لحوق مفهوم الذات أو الشيء لمصاديقهما أيضاً ضروري، ولا وجه لتخصيصه بالوجه الثاني» «١».

ومحصله ـ بعد اختيار الشق الثاني وهو أخذ مصداق «الشيء» في مفهوم المشتق، ودفع إشكال انقلاب مادة الإمكان بالضرورة، بأنّ المقيد بقيد إمكاني لا يوجب انقلاب الممكنة، ثم التنظر في هذا الجواب بكون ثبوت القيد واقعاً وعدم

«١» الفصول الغروية، ص ٦١ و ٦٢

زعمه ﷺ، فإنّ [1] لحوق مفهوم الشيء والذات لمصاديقهما إنّما يكون ضرورياً

ثبوته كذلك موجباً لضرورية الإيجاب أو السلب، وأنّ إشكال الانقلاب باقٍ على حاله ـ هو: أنّه يمكن إبطال الوجه الاوّل الّذي استدلّ به على البساطة، وهو أخذ مفهوم الشيء في المشتق، بأن يقال: إنّ الانقلاب لا يختص بالوجه الثاني وهو أخذ مصداق الشيء في مفهوم المشتق، بل يعم الوجه الاوّل أيضاً، حيث إنّ عروض مفهوم الشيء لمصاديقه وصدقه عليها ضروري، مثلاً: عروض الشيئية للإنسان ضروري لا ممكن، فإشكال انقلاب الممكنة إلى الضرورية كما يبطل الوجه الثاني ـ وهو أخذ مصداق الشيء في مفهوم المشتق ـ كذلك يبطل الوجه الأوّل وهو أخذ مفهوم الشيء في معنىٰ المشتق، هذا.

١) هذا بيان ما انقدح من كلام المصنف ﷺ في ردِّ ما تنظّر فيه الفصول من تسليم الانقلاب. ومحصّل ردّه على الفصول هو: أنّ ضرورية لحوق مفهوم الشيء لمصاديقه منوطة بإطلاقه، كعروضه لزيدٍ وعمروٍ وغيرهما من المصاديق، بخلاف ما إذا قُيِّد بقيدٍ، كتقيده بالضحك والكتابة وغيرهما من مبادئ المشتقات، فإنّ عروض المفهوم المقيد لمصاديقه ليس ضرورياً.

وعلىٰ هذا، فـ «زيد ضاحك» بناءً على انحلال الضاحك إلىٰ «شيءٍ له الضحك» لا يكون من القضايا الضرورية، لإمكان عدم كون زيدٍ شيئاً له الضحك. نعم إذا أُخذ «زيد بشرط الضحك» موضوعاً للشيء الّذي له الضحك، تصير القضية ضروريةً كسائر القضايا الضرورية بشرط المحمول.

فالمتحصّل: أنّ ما أفاده صاحب الفصول من جريان إشكال انقلاب الممكنة إلى الضرورية في الشق الأوّل ـ وهو أخذ مفهوم الشيء في معنىٰ المشتق ـ في غير محله، لابتنائه على أخذ الموضوع بشرط المحمول، وقد عرفت ما في هذا الشرط.

مع إطلاقهما، لا مطلقاً ولو مع التقيّد[١]، إلّا بشرط تقيُّد المصاديق به أيضاً[٢]. وقد عرفت[٣] حال الشرط، فافهم[٤].

ثم إنّه لو جُعل التالي في الشرطية الثانية[٥] لزوم أخذ النوع في الفصل،

---

١) كما في المقام، إذ «الضاحك» مثلاً هو الشيء المقيد بالضحك لا مطلقاً.

٢) فمع تقيد المصداق ـ كتقيّد زيد بالضحك ـ يصير الموضوع بشرط المحمول، فتنقلب الممكنة حينئذٍ إلى الضرورية. لكن عرفت ما في هذا الشرط من الإشكال.

٣) يعني: حيث قال في (ص ٣٥٩): «وذلك لوضوح أن المناط في الجهات ومواد القضايا ... الخ» وغرضه: أنّه قد عرفت حال القضية بشرط المحمول من حيث عدم كونه مصحِّحاً لدعوىٰ انقلاب الممكنة الخاصة إلى الضرورية.

٤) لعلّه إشارة إلى دفع توهم المنافاة بين ما ذكره المصنف هنا من عدم ضرورية «الإنسان شيء له الكتابة» وبين ما ذكره هناك من ضرورية «الإنسان إنسان له الكتابة» إذ يستظهر أنّ الموردين على وزان واحد، فلابدّ من كون القضية ضرورية في كليهما.

وملخص الدفع: أنّ الفرق بين الموردين واضح، إذ الموضوع في قولنا: «الإنسان إنسان له الكتابة» لمّا أُخذ في المحمول، فلا محالة تكون القضية ضرورية، لاستحالة سلب الشيء عن نفسه، بخلاف «الإنسان شيء له الكتابة» فإنّ سلب «الشيء الّذي له الكتابة» عن الإنسان لمّا كان ممكناً، فلاتخرج مادة القضية عن الإمكان، ولا تنقلب إلى الضرورة أصلاً.

٥) غرضه: إصلاح برهان الشريف المتقدم، والمراد بالشرطية الثانية هي قول الشريف: «ولو اعتبر فيه ما صدق عليه الشيء انقلبت مادة الإمكان الخاصّ ضرورة». فالمراد بالتالي هو انقلاب الإمكان بالضرورة.

وحاصل ما أفاده المصنف في ذلك هو: أنّ الأولىٰ جعل التالي في الشرطية

ضرورة أنّ مصداق الشيء الّذي له النطق هو الإنسان، كان أليق بالشرطية الأُولىٰ [١]، بل كان [٢] الأولىٰ، لفساده مطلقاً، ولو لم يكن مثل «الناطق» بفصل

الثانية المزبورة دخول النوع في الفصل، لا انقلاب مادة الإمكان بالضرورة، لأنّ لزوم دخول النوع في الفصل أليق بالشرطية الأُولىٰ، وهي أنّه لو اعتبر مفهوم الشيء في المشتق يلزم دخول العرض العام في الفصل.

وجه الأليقية هو: دخولُ الكلّيات بعضها في الآخر، وهو دخول العرض العام في الفصل كما في تالي الشرطية الأُولىٰ، ودخول النوع في الفصل كما في تالي الشرطية الثانية، إذ مصداق «الناطق» في قولنا: «الإنسان ناطق» هو النوع أعني به الإنسان، فالنوع داخل في الفصل وهو الناطق.

وصدقُ هذين التاليين الفاسدين على مثال واحد، كقولنا: «الإنسان ناطق». لأنّه علىٰ تقدير أخذ مفهوم الشيء في المشتق يلزم دخول العرض العام ـ وهو مفهوم الشيء ـ في الفصل أعني به الناطق، وعلى تقدير أخذ المصداق فيه يلزم دخول النوع ـ وهو الإنسان ـ في الفصل، إذ مصداق «الشيء الّذي له النطق» هو الإنسان، فالناطق على هذا مركّب من النوع والفصل.

١) المفضّل عليه هو التالي في الشق الثاني، وهو انقلاب الإمكان إلى الضرورة ووجه الأليقية واضح كما عرفت.

٢) يعني: بل كان جعل التالي في الشرطية الثانية لزومَ أخذ النوع في الفصل أولىٰ بمقام الاستدلال على بساطة المشتق من جعله انقلاب الإمكان إلى الضرورة.

ووجه الأولوية ما أفاده بقوله: «لفساده مطلقاً» أي لفساد هذا التالي مطلقاً، يعني: وإن لم يكن فصلاً حقيقياً، بل مشهورياً منطقياً أي لازماً للفصل الحقيقي، وذلك لفساد أخذ النوع في كلٍّ من الفصل والعرض الخاص. فلا فرق في الفساد والاستحالة بين أخذ النوع في الفصل الحقيقي، وبين أخذه في لازمه وعرضه

حقيقي، ضرورة بطلان أخذ الشيء في لازمه وخاصّته، فتأمّل جيّداً [١].

ثم إنّه[٢] يمكن أن يستدلّ على البساطة بضرورة [٣] عدم تكرر [تكرار]

الخاص، بناءً على كون الناطق فصلاً مشهورياً لا حقيقياً، وذلك لاستحالة دخول الذاتي في العرضي، كما لا يخفىٰ. وهذا بخلاف أخذ العرض العام في الفصل، فإنّ فساده مبني على كون الناطق مثلاً فصلاً حقيقياً.

ثمّ إن المفضّل عليه في قوله: «بل كان الأولىٰ» بحسب سياق الكلام هو الانقلاب، كما كان هو المفضّل عليه في الشق الاوّل.

لكن لا يلائمه التعليل بقوله: «لفساده مطلقاً» لعدم ارتباطه بالانقلاب أصلاً، حيث إنّ مقتضىٰ التعليل لزوم الفساد مطلقاً من أخذ النوع في الفصل وإن لم يكن الناطق فصلاً حقيقياً، بل كان لازماً من لوازمه، إذ لا فرق في الاستحالة بين أخذ النوع في الفصل الحقيقي وبين أخذه في عرضه الخاص، لاستحالة دخول الذاتي في العرضي، وأيُّ ربط لهذا التعليل بانقلاب الإمكان إلى الضرورة ؟

فلابدّ من أن يكون المفضّل عليه في قوله: «أولى» هو التالي في الشرطية الأُولىٰ ـ وهو دخول العرض العام في الفصل. وهذا وإن كان خلاف السياق، لكن لا محيص عنه بعد ما عرفت من عدم المناسبة بين المفضّل ـ وهو أخذ النوع في الفصل ـ وبين المفضّل عليه وهو الانقلاب، فتدبّر.

١) لعلّه إشارة إلى بعض ما ذكرناه أو غيره.

٢) هذا الاستدلال منسوب إلى المحقق الدواني.

٣) محصل تقريب الاستدلال هو: أنّه يحكم الوجدان والضرورة بعدم تكرر الموصوف في مثل «زيد الكاتب» إذ لو كان المشتق مركّباً من الشيء مفهوماً أو مصداقاً لَزِم تكرُّره، بأن يقال في المثال: «زيد زيد الكاتب» إن كان المأخوذ في مفهوم المشتق مصداق الشيء، و«زيد الشيء الكاتب» إن كان المأخوذ في مفهومه

الموصوف في مثل «زيد الكاتب» ولزومِه [١] من التركُّب، وأخذِ [٢] الشيء مصداقاً أو مفهوماً في مفهومه [٣].

إرشاد:

لا يخفىٰ أنّ معنىٰ البساطة [٤] بحسب المفهوم وحدته إدراكاً وتصوُّراً،

مفهوم الشيء، فعدم تكرُّر الموصوف في المثال ونظائره برهان إنّيٌّ على البساطة، وبه إستدل المحقق الدواني على اتحاد العرض كالبياض والعرضي كالابيض.

١) معطوف على «عدم» وضميره راجع إلى التكرر.

٢) معطوف على «التركب» ومفسِّر له.

٣) أي: مفهوم المشتق.

٤) يعني: معنىٰ البساطة التي يبحث عنها في المشتق، توضيحه: أنّ المراد ببساطة مفهوم المشتق هو كون معناه بحسب الادراك والتصوّر واحداً، بأن يكون المشتق حاكياً عن معنىً واحد كالشجر والحجر والإنسان، فإنّ كلّ واحد من هذه الألفاظ لا يحكي إلّا عن مفهوم واحد، بحيث لا ينسبق منه إلى الذهن إلّا ذلك الواحد في مقابل المعنىٰ المتعدد المحكي بلفظ واحد، بحيث ينسبق منه المعنىٰ المتعدد، كما إذا فرض كون لفظٍ قالباً لمعنيين أو أكثر. وبساطة المعنىٰ بحسب الادراك والانسباق إلى الذهن لا تنافي التركُّب بحسب التحليل العقلي، حيث إنّ ظرف البساطة هو التصوّر الذهني، وظرف التركُّب هو التحليل العقلي. وعلى هذا «فالضارب» مثلاً دالٌّ على مفهوم واحد، وإن كان عند التحليل العقلي منحلّاً إلى شيءٍ ثبت له الضرب (*).

(*) لا يخفىٰ أنّه ـ بناءً على إنكار الاشتقاق، وعدم صحة صوغ لفظٍ من لفظ آخر، بل كل لفظٍ بحياله وُضع لمعنىً ـ لا محذور في جعل المشتق موضوعاً لذاتٍ متصفة بعرضٍ كما هو المرتكز في أذهان العرف، فيكون دلالة المشتق حينئذٍ على الذات

بحيث لا يتصوّر عند تصوُّره إلّا شيْءٌ واحد لا شيئان، وإن انحلّ بتعمُّلٍ من العقل إلىٰ شيئين [1]، كانحلال مفهوم الشجر و[أو] الحجر إلىٰ شيءٍ له

وبالجملة: فالقائل ببساطة المشتق يريد بها وحدة المعنىٰ تصوُّراً، والقائل بتركُّبه يمكن أن يريد به تعدُّدَه تعقُّلاً. ولا تنافي بينهما أصلاً، لما بين المعنىٰ الواحد تصوُّراً وتركُّبه تعقُّلاً من كمال الملاءمة، فإنّ لفظ «الإنسان» مثلاً وُضع لمعنىً واحد، وهو المنسبق منه إلى الذهن، لكن العقل يحلِّله إلى جنس وفصل.

١) يعني: أنّ موطن الوحدة هو التصوُّر الذهني، وموطن التعدد هو التحليل العقلي.

بالتضمّن.

وبناءً على تسليم الاشتقاق تكون الذات خارجةً عن مدلوله، لتركُّب المشتق حينئذٍ من مادةٍ ساريةٍ في جميع المشتقات المصوغة منها، وهيئةٍ دالّةٍ على النسبة، ولا يدل شيءٌ منهما على الذات.

أمّا المادة، فلكونها موضوعةً لنفس العَرض، كالضرب في الضارب.

وأمّا الهيئة، فلكونها موضوعة لانتساب المادة. لكن لمّا كانت النسبة معنىً حرفيّاً، فلا محالة تتقوّم بتصوّر طرفيها وهما المادة والذات، ولأجله تحكي الهيئة عن الذات، إلّا أنّ هذه الحكاية ليست من الدلالة التضمنية، إذ المفروض عدم كون الذات مدلولاً للمادة ولا للهيئة، بل الدلالة التزامية لأجل تقوُّم النسبة التي هي معنىٰ الهيئة بتصوُّر المنتسبين.

فدعوىٰ انسباق الذات من المشتق عرفاً على كل تقدير في محلّها، غاية الأمر أنّ الدلالة عليها بناءً على إنكار الاشتقاق تضمنية، وبناءً على تسليمه التزامية، وليس هذا الانسباق ذلك التبادر المثبت للوضع، كما لا يخفىٰ.

الحجرية أو الشجرية، مع وضوح بساطة مفهومهما [١].

وبالجملة: لا تنثلم بالانحلال إلى الاثنينية بالتعمُّل العقلي وحدةُ المعنى [٢] وبساطةُ المفهوم، كما لا يخفىٰ، وإلى ذلك[٣] يرجع الإجمال والتفصيل الفارقان بين المحدود والحدّ، مع ما هما [٤] عليه [٥] من الاتحاد ذاتاً، فالعقل بالتعمُّل يحلِّل النوع، ويفصِّله إلى جنس وفصل، بعد ما كان [٦] أمراً واحداً إدراكاً، وشيئاً فارداً تصوُّراً، فالتحليل يوجب فتقَ ما هو عليه من الجمع والرتق [٧].

---

١) إذ لا ينسبق من لفظ الحجر أو الشجر إلّا مفهوم واحد.

٢) لما عرفت من تعدُّد وعاء الوحدة والتركُّب الموجب لعدم التنافي بينهما.

٣) أي: وإلىٰ البساطة التصورية والتركُّب التحليلي العقلي يرجع الإجمال والتفصيلُ الموجبان للفرق بين المحدود «كالإنسان» وبين الحدّ «كالحيوان الناطق» في تعريف الإنسان، مع أنّ المحدود والحدّ متّحدان ذاتاً، والفارق بينهما ليس إلّا الإجمال والتفصيل، فإنّ المحدود واحد تصوراً، والحدُّ يكون عينَه، لكنه بعد التحليل العقلي، فالتفصيل ملحوظ في الحد، والإجمال ملحوظ في المحدود.

٤) أي: الحد والمحدود.

٥) الضمير راجع إلى «ما» الموصولة المبيَّنة بقوله: «من الاتحاد ذاتاً» يعني: مع الاتحاد الّذي يكون الحدّ والمحدود عليه.

٦) أي: النوع كالإنسان.

٧) يعني: فالتحليل يوجب فتقَ الجمع الّذي يكون المحدود عليه، فضمير «هو» راجع إلى المحدود، وضمير «عليه» راجع إلى «ما» الموصولة التي أُريد بها الجمع، والفتقُ ضد الالتيام.

الثاني [١]: الفرق بين المشتق ومبدئه مفهوماً أنّه [٢] بمفهومه لا يأبىٰ عن الحمل على ما تلبس بالمبدأ، ولا يعصي عن الجري عليه [٣] لما [٤] هما عليه من نحوٍ من الاتحاد، بخلاف المبدأ، فإنّه بمعناه [٥] يأبى عن ذلك [٦]، بل إذا قيس

---

١) الغرض من عقد هذا الأمر: دفع توهم عدم صحة حمل المشتق بناءً على البساطة، لعدم الفرق حينئذٍ بينه وبين مبدئه، إذ المفروض أنّ المعنىٰ في المشتق ومبدئه ليس إلّا نفس الحدث الّذي لا يقبل الحمل.

والمصنف ﷺ دفع هذا التوهم بأنّ المشتق لا يأبىٰ عن الحمل، لأنّه عبارة عن العرض المتحد مع المحل بنحوٍ من الاتحاد المصحِّح للحمل، بخلاف المبدأ كالعلم والعدالة، فإنّ معناه لمّا كان نفس العَرض بما هو شيء من الأشياء، وماهية في مقابل الماهيات الأُخرىٰ الجوهرية والعَرضية، كان مغايراً لغيره وغيرَ متحدٍ معه، ولذا لا يصح أن يقال: «زيد علم أو عدل» إلّا بضرب من العناية، فمفهوم المبدأ لمّا لم يلاحظ فيه الاتحاد الوجودي مع غيره لا يقبل الحمل، بخلاف مفهوم المشتق.

٢) أي: أنّ المشتق بمفهومه.

٣) أي: على ما تلبس بالمبدأ.

٤) أي: للاتحاد الّذي يكون عليه المبدأ وما تلبس به، فضمير «هما» راجع إلى المبدأ وما تلبّس به، وضمير «عليه» راجع إلى «ما» الموصولة المراد بها الاتحاد، فقوله: «لما» تعليل لعدم إباء المشتق عن الحمل على المتلبس بالمبدأ، لوجود شرط صحة الحمل وهو الاتحاد.

٥) الضميران راجعان إلى «المبدأ».

٦) أي: عن الحمل، حاصله: أنّ المبدأ بمعناه المتقدم آنفاً آبٍ عن الحمل.

ونُسب إليه [١] كان غيره [٢] لا هو هو، وملاك الحمل [٣] والجري إنّما هو نحوٌ من الاتحاد والهوهوية.

وإلىٰ هذا [٤] يرجع ما ذكره أهلُ المعقول في الفرق بينهما، من أنّ المشتق

---

١) يعني: بل إذا قيس المبدأ ونُسِب إلىٰ ما تلبّس به كان مغايراً له، بحيث لا يصحّ حملُه عليه، لتوقف صحة الحمل على الاتحاد والهوهوية، فلا يصح ذلك مع المغايرة.

٢) أي: غير المتلبس، ولا يكون المبدأ متحداً معه.

٣) يعني: والحال أنّ ملاك الحمل هو الاتحاد المفقود في المبدأ والموجود في المشتق.

٤) أي: وإلى الفرق المذكور (*) بين المبدأ والمشتق يرجع ما ذكره أهل

(*) لا يخفىٰ أنّ هذا الفرق واقعي لا اعتباري، ضرورة أنّ مفهوم العلم مثلاً نفس الإدراك الّذي هو من مقولة الكيف أو غيره، ومفهوم العالم ـ بناءً على بساطة المشتق ـ يكون منتزعاً عن الذات المتجلية بالعلم وجارياً عليها، ومن المعلوم كمال المغايرة بينهما، إذ مفهوم المبدأ ـ كالعلم في المثال ـ ليس منتزعاً عن الذات المتصفة بالإدراك حتى يصح حمله عليها، بل هو نفس الإدراك.

بخلاف مفهوم المشتق، فإنّه منتزع عن الذات المتصفة بالإدراك، ولذا يصح حمله عليها، لمكان اتحاد العرض والمحل، حيث إنّه قيد لموضوعه ونعت له، وإن كان وجود العرض نفسياً كالجوهر، لكن وجوده النفسي يكون للغير، ولذا قيل: إنّ وجود العرض في نفسه عين وجوده لغيره، في مقابل الجوهر الّذي يكون وجوده في نفسه لنفسه، فإنّ الوجود النفسي أي المحمولي الّذي هو مفاد «كان» التامة المتحقق في الهليّات البسيطة ينقسم إلى الوجود للنفس وللغير، والأوّل وجود الجوهر والثاني وجود العرض.

وكيف كان، فالفرق بين المشتق ومبدئه واقعي لا اعتباري.

يكون «لا بشرط» والمبدأ يكون «بشرط لا» أي: يكون مفهوم المشتق غير آبٍ عن الحمل، ومفهوم المبدأ يكون آبياً عنه.

وصاحبُ الفصول ﷺ ـ حيث توهّمَ: أنّ مرادهم إنّما هو بيان التفرقة بهذين الاعتبارين [1] بلحاظ الطوارئ والعوارض الخارجية [2] مع حفظ مفهوم

المعقول في مقام الفرق بينهما.

ومحصل ذلك: أنّ مفهوم المشتق لوحظ على نحو «لا بشرط» ولذا يتحد وجوداً مع الذات باعتبار كونه من توابعها ولواحقها، وهذا النحو من الاتحاد كافٍ في صحة حمله عليها. ومفهوم المبدأ لوحظ «بشرط لا» بمعنىٰ كونه في مقابل الذات، بحيث يكون وجوده ملحوظاً في مقابل وجودها. وهذا يقتضي المغايرة، فليس هناك اتحاد مصحِّح للحمل، ولذا لا يصح حمل المبدأ على الذات.

وبعبارة أُخرىٰ: للعرض حيثيتان:

إحداهما: كونه موجوداً بمفاد «كان» التامة، نظير وجود الجوهر، والعرضُ بهذا اللحاظ هو نفسه لا غيره، ولذا لا يصح حمله، لمغايرته لغيره الرافعة لشرط الحمل وهو الاتحاد.

ثانيتهما: كونه موجوداً بمفاد «كان» الناقصة، وهو بهذا اللحاظ يكون مندكّاً في موضوعه وفانياً فيه ومن شؤونه، ولذا يصح حمله عليه، وهذا هو مرجع ما ذكره أهل المعقول من الفرق بين المشتق ومبدئه.

ثم إنّ هذا توطئة لردِّ كلام الفصول الآتي.

١) أي: اعتبار «لا بشرط» و«بشرط لا».

٢) كالزمان والمكان والوضع وغيرها من العوارض المبحوث عنها في مبحث المطلق والمقيّد.

واحد [١] ـ أورد عليهم بعدم [٢] استقامة الفرق

---

١) يعني: كما في المطلق والمقيّد، فإنّ مفهوم الرقبة مثلاً واحد، ويلاحظ اللا بشرط وبشرط اللائية بالإضافة إلى الطوارئ كالإيمان والكتابة وغيرهما من العوارض، فيقال: إنّ الرقبة بالنسبة إلى الإيمان ملحوظة لا بشرط أو بشرط لا، فالجامع بين اللا بشرط وبشرط لا موجود وهو مفهوم الرقبة.

٢) قال في الفصول ما لفظه: «زعم جماعة من أهل المعقول أنّ الفرق بين المشتق ومبدئه هو الفرق بين الشيء لا بشرط، وبينه بشرط لا، فحَدَثُ الضرب إن اعتبر بشرط لا، كان مدلولاً للفظ الضرب، وامتنع حمله على الذات الموصوفة به. وان اعتبر لا بشرط، كان مدلولاً للفظ الضارب وصحّ حمله عليها. وعلىٰ هذا القياس، فجعلوا الفرق بين العَرَض والعَرَضي كالفرق بين الهيولىٰ والجنس، وبين الصورة والفصل، وهذا عندي غير مستقيم ...».

إلىٰ أن قال: «إذا تبيّن عندك هذا، فنقول: أخذ العَرَض لا بشرط، لا يصحّح حملَه علىٰ موضوعه ...».

إلى أن قال: «فيمتنع حمل العلم والحركة عليه وإن اعتبرا لا بشرط»[١].

وملخص إيراد الفصول على أهل المعقول هو: أنّ الفرق بين المشتق ومبدئه بلحاظ الاوّل لا بشرط، والثاني بشرط لا بالنسبة إلى العوارض الخارجية، مع كون المفهوم فيهما واحداً ذاتاً لا يستقيم، لأنّه لا يوجب صحة حمل المشتق على الذات دون المبدأ، ضرورة عدم صحة حمل مثل القيام والقعود والحركة والسكون وغيرها من المبادئ على الذوات، لعدم الاتحاد بينهما المصحِّح للحمل، وإن لوحظت المبادئ لا بشرط.

«١» الفصول الغروية، ص٦٢

بذلك[١]، لأجل[٢] امتناع حمل العلم والحركة على الذات وإن اعتبرا لا بشرط.
وغَفَلَ[٣] عن أنّ المراد

---

١) أي: بالاعتبارين الملحوظين بالإضافة إلى العوارض الخارجية.

٢) تعليل لعدم استقامة الفرق بين المشتق ومبدئه بالاعتبارين المذكورين.

٣) معطوف علىٰ «أورد» وهذا جواب المصنف عن إيراد الفصول، وحاصله: أنّ إشكال الفصول على أهل المعقول مبنيٌّ على إرادة «اللا بشرط وبشرط لا» الملحوظين في باب المطلق والمقيّد، يعني لحاظهما بالإضافة إلى العوارض الخارجية، كلحاظ الرقبة مثلاً «لا بشرط» أو «بشرط لا» بالنسبة إلى الإيمان والكتابة ونحوهما من الطوارئ، حيث إنّ «اللا بشرط» و«بشرط لا» بهذا المعنىٰ لا يوجبان صحةَ حمل العلم مثلاً على الذات، وإن لوحظ «لا بشرط» بالإضافة إلى الزمان والمكان مثلاً، لأنّ الحمل منوط بالاتحاد وجوداً، ومجرّد اللحاظ لا يوجب ذلك، فلا وجه للحمل أصلاً.

وأمّا إذا أُريد بهما ما يلاحظان في باب الجنس والفصل والمادة والصورة، فلا يرد عليهم ما أورده في الفصول، وذلك لأنّ المراد بـ «اللابشرط وبشرط لا» في المقام هو المنتزع عن حقيقة الشيء ومفهومه، لا ما ينتزع عن الطوارئ كالمطلق والمقيّد علىٰ ما تقدم آنفاً، فإنّ المصدر بحقيقته وهويّته يكون «بشرط لا» لأنّه عبارة عن نفس العَرض بما أنّه ماهية من الماهيات، وهو بهذا المعنىٰ آبٍ عن الحمل، فإباؤه عن الحمل مقتضىٰ حقيقته، لا بلحاظ بشرط اللائية. كما أنّ عدم الإباء عن الحمل المنتزع عنه اللا بشرطية هو مقتضىٰ حقيقة المشتق ومفهومه.

وهذان الاعتباران من «اللا بشرطية وبشرط اللائية» متباينان، لعدم جامعٍ بينهما، بخلافهما في باب المطلق والمقيّد، لوجود القدر المشترك بينهما، وهو مفهوم المطلق كالرقبة، فإنّه جامع بين اللا بشرط وبشرط لا، ولذا يلاحظ بالنسبة إلى

ما ذكرنا [١]، كما يظهر [٢] منهم من بيان الفرق بين الجنس والفصل، وبين

الإيمان مثلاً لا بشرط أو بشرط لا.

ونظرُ أهل المعقول في مقام الفرق بين المبدأ والمشتق بكون الأوّل مأخوذاً «بشرط لا» والثاني «لا بشرط» إنّما هو إلىٰ ما ذكرناه من كون هذين الاعتبارين منتزعين عن مقام الذات لا عن الطوارئ، كما أنّ مرادهم من «اللا بشرط وبشرط لا» في مقام الفرق بين الجنس والمادة والفصل والصورة هو انتزاعهما عن نفس الذات والحقيقة لا باعتبار الطوارئ، فإنّ الجنس بذاته غير آبٍ عن الحمل، وكذا الفصل، والمادة والصورة بذاتهما آبيتان عن الحمل.

وبالجملة: فاللابشرطية وبشرط اللائية في المشتق ومبدئه منتزعتان عن الذات، كانتزاعهما عن الجنس والمادة والفصل والصورة، وليس المقصود بهما ما يراد بهما في المطلق والمقيّد.

وإشكالُ الفصول على أهل المعقول مبنيٌّ علىٰ إرادة ما يراد بهما في باب المطلق والمقيّد، دون ما يراد بهما في باب الجنس والفصل والمادة والصورة (*).

١) يعني: في أوّل هذا الأمر، حيث قال في (ص ٣٦٩): «إنّه بمفهومه لا يأبىٰ عن الحمل على ما تلبس بالمبدأ» فلاحظ.

٢) يعني: كما يظهر معنىٰ «اللا بشرطية وبشرط اللائية» على النحو الّذي

(*) لكن يظهر من كلام الحكيم السبزواري خلاف ذلك، حيث قال في شرح بيته:

«جنس وفصل لا بشرط حملا ... فمدة وصورة بشرط لا»

ما لفظه: «وفيه إشارة إلىٰ أنّ كلّاً من هاتين مع كلٍّ من هذين متحد ذاتاً مختلف اعتباراً».

المادة والصورة، فراجع.

ذكرناه من أهل المعقول. غرضه: أنّ حمل كلام أهل المعقول على «اللا بشرطية وبشرط اللائية» المنتزعتين عن الذات ليس حملاً له على خلاف ظاهره، لأنّه يظهر منهم هذا المعنىٰ من اللا بشرطية وبشرط اللائية ممّا ذكروه في بيان الفرق بين الجنس والفصل وبين المادة والصورة.

تقريب الظهور: أنّ صحة الحمل في الجنس والفصل، وعدمها في المادة والصورة، إنّما هما لجهةٍ ذاتية، لا لأمر خارج عن الذات، فلا محالة تكون «اللا بشرطية» في الجنس والفصل و«بشرط اللائية» في المادة والصورة منتزعتين عن مقام الذات، وغير ملحوظتين بالإضافة إلى أمرٍ خارجي.

ويشهد بالتغاير الذاتي بين الجنس والفصل وبين المادة والصورة: أنّ الأوّلين من الأجزاء الذهنية، والأخيرين من الأجزاء الخارجية، وقيل: إنّ ممّن صرّح بكون الفرق بينهما ذاتياً لا اعتبارياً الشيخُ في كتاب الشفاء وإن خالفه بعضٌ «[1]».

وقال ﷺ في الحاشية: «قولنا: متحد ذاتاً، أي المادة متحدة مع الجنس الطبيعي ذاتاً، ومختلفة معه باعتباري الشرط لا ولا بشرط، وكذا الصورة مع الفصل الطبيعي» «[2]».

وهذا كما ترىٰ صريح في اتحاد الجنس والمادة والصورة والفصل ذاتاً، وكون تغايرها اعتبارياً، فلا يكون اللا بشرطية وبشرط اللائية حينئذٍ منتزعتين عن مقام الذات، لفرض اتحادها ذاتاً، بل تكونان باللحاظ والاعتبار.

«١» شرح كفاية الأُصول، للعلامة الرشتي، ج١، ص٧٨

«٢» شرح المنظومة، ص٩٩، قسم الفلسفة (الحجرية)

الثالث: ملاك الحمل كما أشرنا [١] إليه هو الهوهوية والاتحاد من وجهٍ والمغايرة من وجه آخر، كما يكون بين المشتقات والذوات [٢]، ولا يعتبر معه [٣] ملاحظة التركيب

---

١) أي: في الأمر الثاني، حيث قال في (ص ٣٧٠): «وملاك الحمل والجري ... إلخ» والغرض من عقد هذا الأمر هو: بيان ما يعتبر في صحة الحمل، والإشارة إلى ما أفاده الفصول في المقام، وإلى المناقشة فيه. فهنا مطالب ثلاثة:

أمّا الأوّل فمحصله: أنّه يعتبر في صحة الحمل الاتحاد من وجهٍ والمغايرة من آخر، إذ مع الاتحاد في جميع الجهات لا يبقىٰ اثنينية حتىٰ يكون هناك عقد وضعٍ وعقدُ حملٍ، فلابدّ من الاثنينية والمغايرة ليصحّ الحملُ الّذي هو نسبة متقومة بشيئين، كما أنّه مع التغاير في جميع الجهات لا يصحّ الحمل، لكونهما حينئذٍ متباينين، والحمل يقتضي الاتحاد، ولا يصح حمل أحد المتباينين على الآخر.

ولا فرق في ذلك ـ أي في اعتبار الاتحاد من وجهٍ والتغايرِ من آخر في صحة الحمل ـ بين أقسام الحمل، من الذاتي كالحدِّ التام، مثل «الإنسان حيوان ناطق» ومن الشائع الصناعي بأنحائه من حمل المواطاة والاشتقاق وغيرهما.

٢) أي: كما هو الحال في المشتقات والذوات، من كون ملاك الحمل الاتحاد من وجهٍ والتغاير من آخر، لوضوح مغايرتهما مفهوماً واتحادهما وجوداً.

٣) أي: مع المناط المزبور وهو الاتحاد من جهةٍ والتغايرُ من أُخرىٰ.

وأمّا الثاني ـ وهو ما أفاده في الفصول ـ فلابأس بنقل كلامه، ثم التعرض لإشكال المصنف عليه، قال فيه ما لفظه: «وتحقيق المقام: أنّ حمل الشيء على الشيء يستدعي أن يكون بينهما مغايرة باعتبار الذهن في لحاظ الحمل، واتحاد باعتبار الظرف الّذي يعتبر الحمل بالقياس إليه من ذهنٍ أو خارج. ثم التغاير قد يكون

اعتبارياً والاتحاد حقيقياً، كقولك: هذا زيد و: الناطق حسّاس، وقد يكون التغاير حقيقياً والاتحاد اعتبارياً، وذلك بتنـزيل الأشياء المتغايرة منزلة شيءٍ واحـد وملاحظتها من حيث المجموع.

وبالجملة: فيلحقه بذلك الاعتبار وحدة اعتبارية، فيصح حمل كلِّ جزءٍ من أجزائه المأخوذة لا بشرط عليه، وحمل كل واحـد منها على الآخر بالقياس إليه، نظراً إلى اتحادهما فيه، كقولك: ـ الإنسان جسم أو ناطق ـ فإنّ الإنسان مركّب في الخارج حقيقةً من بدن ونفس، لكن اللفظ إنّما وضع بإزاء المجموع من حيث كونه شيئاً واحداً ولو بالاعتبار، فإن أُخـذ الجزءان بشرط لا ـ كما هو مفاد لفظ البدن والنّفس ـ امتنع حمل أحدهما على الآخر، وحملهما على الإنسان، لانتفاء الاتحاد بينهما، وإن أُخذا لا بشرط ـ كما هو مفـاد الجسم والناطق ـ صحّ حمل أحدهما على الآخر وحملهما على الإنسان، لتحقق الاتحاد المصحح للحمل.

فقد تحقق ممّا قرّرنا: أنّ حمل أحد المتغايرين بالوجود على الآخر بالقياس إلى ظرف التغاير لا يصح إلّا بشروط ثلاثة: أخذ المجموع من حيث المجموع، وأخذ الأجزاء لا بشرط، واعتبار الحمل بالنسبة إلى المجموع مـن حيث المجموع.

إذا تبين عندك هـذا، فنقول: أخـذ العَرَض لا بشرط لا يصحِّح حمله على موضوعه ما لم يعتبر المجموع المركّب منهما شيئاً واحداً، ويعتبر الحمل بالقياس إليه، ولا خفاء فـي أنّا إذا قلنا: ـ زيد عالم أو متحرك ـ لم نرد بزيدٍ المركّبَ مـن الذات وصفة العلم أو الحركة، وإنّما نريد به الذات وحدها، فيمتنع حمل العلم والحركة عليه وإن اعتبر لا بشرط.

بل التحقيق: أنّ مفاد الهيئة مفاد ذو، ولا فرق بين قولنا: ذو بياض وقولنا: ذو مال، فكما أنّ المال إن اعتبر لا بشرط لا يصح حمله على صاحبه، كذلك البياض »

انتهىٰ موضع الحاجة من كلامه زيد في علو مقامه «١».

ومحصل مرام الفصول هو: أنّه لابدّ في صحة حمل أحد المتغايرين حقيقةً ـ المتحدين اعتباراً ـ من شروط ثلاثة:

أحدها: ملاحظة المتغايرين ـ كالنفس والبدن في الإنسان ـ شيئاً واحداً، بأن يعتبر الإنسان المركّب منهما شيئاً واحداً اعتباراً، مع تغاير النّفس والبدن حقيقةً، فالإنسان وُضع لمجموع النّفس والبدن المتغايرين حقيقةً والمتحدين اعتباراً.

ثانيها: أخذ أجزاء الانسان لا بشرط، كلحاظ البدن والنّفس باعتبار كونهما مفادي الجسم والناطق، إذ لحاظهما بما أنّهما مفادا البدن والنّفس يوجب كونهما بشرط لا، ومن المعلوم أنّهما بهذا اللحاظ لا يقبلان الحمل.

ثالثها: اعتبار الحمل بالنسبة إلى المجموع، بأن يكون المحمول كالناطق أو الجسم محمولاً على مجموع جزئي الإنسان، هذا.

وأمّا الثالث ـ وهو إشكال المصنف على الفصول الّذي أشار إليه بقوله: «ولا يعتبر معه ملاحظة التركيب ... الخ» ـ فملخصه: أنّه يكفي في صحة الحمل مجرد الاتحاد من وجهٍ، ولا يعتبر في صحته ملاحظة المجموع أمراً واحداً، بل لحاظ التركيب بين المتغايرين مخِلٌّ بالحمل، لأنّه يوجب المغايرة بين الموضوع والمحمول بالكلّية والجزئيّة.

مثلاً: إذا لاحظنا مجموع «الناطق والجسم» شيئاً واحداً، وحملنا أحدهما على الانسان المؤلّف منهما، وقلنا: «الإنسان ناطق أو جسم» كان هذا الحمل نظيرَ حمل

«١» الفصول الغروية، ص٦٢

بين المتغايرين [١]، واعتبار كون مجموعهما ـ بما هو كذلك [٢] ـ واحداً، بل [٣] يكون لحاظ ذلك [٤] مُخلاً، لاستلزامه [٥] المغايرة بالجزئية والكلية [٦]. ومن

الأجزاء على الكل، كحمل «يد» أو «رجل» مثلاً على زيد، إذ المفروض كون الموضوع هو المجموع من حيث المجموع، والمحمول كل جزءٍ من الأجزاء بنفسه، والجزءُ بما هو جزءٌ آبٍ عن الحمل على الكل، وعلىٰ جزءٍ آخر، فلا يصح هذا الحمل، لمغايرة الجزء للكل وعدم الاتحاد المصحِّح للحمل بينهما.

وبالجملة: فمجرّد اتحاد الموضوع والمحمول وجوداً كافٍ في صحة الحمل، ولا حاجة معه إلى لحاظ المتغايرين شيئاً واحداً، بل هو قادح في الحمل، لكونه مستلزماً لحمل الجزء على الكل، وهو بمكان من الفساد.

١) إشارة إلى أوّل الشروط الثلاثة المذكورة في كلام الفصول، وقد تقدّمت.

٢) أي: بما هو مجموع.

٣) هذا هو الجواب الثاني الناظر إلى إخلال لحاظ التركيب بين المتغايرين بصحة الحمل، لاستلزامه حمل الجزء على الكل، كما عرفت في مثل «زيد يد أو رجل» مثلاً. كما أنّ الجواب الأوّل ـ وهو قوله: «ولا يعتبر معه ملاحظة التركيب» ناظر إلى عدم الحاجة في صحة حمل المتغايرين إلى لحاظ التركيب والوحدة، وقد عرفت توضيح كلا الجوابين.

٤) أي: التركيب ولحاظ المجموع أمراً واحداً.

٥) هذا تعليل للإخلال المزبور، أي: لاستلزام التركيب مغايرة الموضوع والمحمول بالكلّية والجزئية، وهذه المغايرة تمنع عن صحة الحمل كما مرّ تقريبه آنفاً.

٦) حيث إنّ لحاظ تركُّب الإنسان مثلاً يوجب كونه كُلّاً، وكلٌّ من الناطق والجسم جزءًا له، ومن المعلوم مغايرة الكل للجزء، وعدم صحة حمل الجزء على

الواضح أنّ ملاك الحمل لحاظُ (*) بنحو الاتحاد بين الموضوع والمحمول، مع وضوح عدم لحاظ ذلك [١] في التحديدات [٢] وسائر القضايا في طرف [٣]

الكل كما عرفت آنفاً، فلحاظ التركيب مخلٌّ بالحمل، فلا يصح حمل «الناطق» على «الإنسان» في قولنا: «الإنسان ناطق».

١) أي: ملاحظة المجموع أمراً واحداً، هذا إشارة إلى ردِّ ما في الفصول من اعتبار لحاظ التركيب.

ومحصل الرد: أنّ هذا اللحاظ ممّا يكذِّبه الوجدان في القضايا الحملية، مثل ما يقع في التعريفات وغيرها، فإنّ الملحوظ في الإنسان في قولنا: «الإنسان ناطق» الّذي جعله في الفصول مثالاً لمتغايري الوجود ليس إلّا معنىً بسيطاً، وإن كان منحلّاً بالتحليل العقلي إلى الجسم والناطق، فلا يلاحظ في طرف الموضوع ـ كالإنسان في المثال ـ تركيبٌ أصلاً، وكذا لا يلاحظ التركيب في ناحية المحمول، كالناطق في المثال.

وبالجملة: فصحة الحمل في جميع القضايا منوطة بالاتحاد من وجهٍ والمغايرة من آخر، من دون لحاظ تركيبٍ في شيءٍ من الموضوع والمحمول.

٢) أي: التعريفات، مثل: الإنسان حيوان ناطق.

٣) متعلق بـ «لحاظ».

(*) الظاهر زيادة كلمة «لحاظ» إذ المناط في صحة الحمل هو نفس الاتحاد بأحد أنحائه في الظرف الّذي يضاف الحمل إليه من ذهن أو خارج، كما صرّح به صاحب الفصول في صدر عبارته المتقدمة، فإنّ الحمل تابع للاتحاد في موطنه، سواء أكان ذهناً كـ «الإنسان نوع» أم خارجاً كـ «الإنسان كاتب» وليس الحمل تابعاً للحاظ الاتحاد.

ثم إنّ حق العبارة أن تكون هكذا: بنحوٍ من الاتحاد.

الموضوعات، بل لا يلحظ فـي طرفها [١] إلّا نفس معانيها [٢]، كما هو الحال في طرف المحمولات [٣]، ولا يكون حملها عليها [٤] إلّا بملاحظة ما هما [٥] عليـه [٦] من [٧] نحوٍ من الاتحاد، مع ما هما عليه من المغايرة [٨] ولو بنحوٍ من الاعتبار.

---

١) أي: في طرف الموضوعات.

٢) أي: معـاني الموضوعات، وهي المعاني البسيطة المتبـادرة مـن ألفاظها، ولا بدّ أن تكون هي المرادة، إذ لو كان الملحوظ في طرف الموضوع أخذ المجموع من حيث المجموع واحداً ـ لا ذات المجموع ـ لَزم عدم مساواة الحد التام للمحدود، لاشتمال المحدود حينئذٍ على لحاظ المجموع واحداً، الّذي هو جزءٌ اعتباري زائد على الحد التام.

٣) حيث لا يلاحظ فيها إلّا صِرف معاني المحمولات، من دون لحاظ التركيب بين المتغايرين واعتبار كون مجموعهما واحداً، كما اعترف بذلك في الفصول.

٤) يعني: حمل المحمولات على الموضوعات.

٥) أي: الموضوعات والمحمولات.

٦) الضمير راجع إلى «ما» الموصولة المقصود بها الاتحاد، يعني: ولا يكون حمل المحمولات على الموضوعات إلّا بلحاظ الاتحاد الّذي هما عليه.

٧) بيان لـ «ما» الموصولة، يعني: ما هما عليه هو نحو من أنحاء الاتحاد.

٨) يعني: المغايرة التي هي الفارقة بين الموضوعات والمحمولات ولو كانت اعتباريةً، حاصله: أنّ الحمل لابدّ فيه من الاتحاد من وجهٍ، لاستحالة حمل المباين على المباين، ومن التغاير من وجهٍ آخر لئلّا يلزم حمل الشيء على نفسه الّذي هو عديم الفائدة.

فانقدح بذلك [١] فسادُ ما جعله في الفصول تحقيقاً للمقام [٢]. وفي كلامه موارد للنظر [٣] تظهر بالتأمُّل وإمعان النّظر.

---

١) أي: بما ذكرناه من كون مناط الحمل نحو اتحادٍ بين الموضوع والمحمول، ومغايرتهما من وجه، وعدم إناطة الحمل بلحاظ التركيب والوحدة.

٢) مراده بالتحقيق هو قوله: وتحقيق المقام ان حمل الشيء على الشيء ... إلى آخره.

٣) يعني: غير ما ذكره المصنف من الوجهين. وموارد النّظر في كلام الفصول كثيرة:

أحدها: صحة الحمل في المتغايرين وجوداً بمجرد لحاظ التركيب والوحدة اعتباراً، مع أنّه قد ثبت اعتبار الاتحاد الوجودي، ولحاظ التركيب والوحدة لا يوجب انقلابهما عمّا هو عليه من التغاير الوجودي. وإن أراد تغايرهما بحسب المفهوم، فلا حاجة إلى لحاظ الاتحاد بينهما في صحة الحمل.

ثانيها: جعل الناطق والحساس من المتغايرين اعتباراً، مع أنّهما من المتغايرين مفهوماً والمتحدين خارجاً، لما تقرر في محله من اتحاد الجنس مع النوع وكذا مع الفصل خارجاً.

ثالثها: أنّ الحمل يقتضي التغاير الحقيقي، مع أنّ التغاير كذلك مانع عن صحة الحمل.

رابعها: ما أفاده أخيراً من وضع هيئة «الأبيض» لذي بياض، مع أنّها لم توضع له لا لغةً ولا عرفاً.

إلىٰ غير ذلك من وجوه النّظر في كلامه، زيد في علوّ مقامه.

الرابع [١]: **لاريب في كفاية مغايرة المبدأ مع ما يجري المشتق عليه مفهوماً، وإن اتّحدا عيناً وخارجاً، فصدق الصفات ـ مثل «العالم والقادر والرحيم والكريم» إلى غير ذلك من صفات الكمال والجلال** [٢] **ـ عليه تعالىٰ، على ما ذهب إليه أهل الحق من عينيّة صفاته** [٣]

---

١) الغرض من عقد هذا الأمر: التعرض لكيفية حمل ما يجري من الصفات عليه سبحانه وتعالىٰ، ومحصّل ما أفاده المصنف في ذلك هو: أنّ مناط صحة الحمل ـ كما تقدم في التنبيه السابق ـ هو المغايرة من جهةٍ والاتحاد من أُخرىٰ.

وعليه، فيكفي في صحة الحمل مغايرة الموضوع والمحمول مفهوماً واتحادهما خارجاً، فلا إشكال حينئذٍ في صحة حمل صفاته الذاتيّة عليه سبحانه وتعالىٰ، كقولنا: «الله عالم وقادر وحيّ» ونحو ذلك، ولا يلزم من إطلاقها عليه تعالىٰ تجوُّز ولا نقل أصلاً، لأنّ هذه الصفات وإن كانت عينَ ذاته تعالىٰ شأنه، لكنها مغايرة لها مفهوماً، والمغايرة المفهومية كافية في صحة الحمل وإن اتحد المفهومان مصداقاً، كما هو المراد بالعينية، حيث إنّ مصداق مفهوم «العلم» عين الذات المقدسة، ويكون ما بإزاء أحدهما عينَ ما بإزاء الآخر.

فالمتحصل: أنّ مناط الحمل ـ وهو الاتحاد الوجودي في صفات الباري تعالى مع المغايرة المفهومية ـ موجود، فيصح الحمل من دون لزوم المحذور الآتي في كلام الفصول إن شاء الله تعالىٰ.

٢) صفات الجلال اصطلاحاً هي الصفات السلبية، وليست هي عينَ الذات، فلعلّه أراد بها الصفات الجمالية.

٣) إذ لو لم تكن صفاته عينَ ذاته جلّ وعلا وكانت عارضةً لها، لَزِم خلوُّه تعالىٰ وتقدّس في مرتبة ذاته عن العلم والقدرة، ولزم الجهلُ والعجزُ في ذاته عزّ

يكون [١] على نحو الحقيقة، فإنّ [٢] المبدأ فيها [٣] وإن كان عينَ ذاته تعالىٰ خارجاً، إلّا أنّه [٤] غير ذاته تعالىٰ مفهوماً.

ومنه [٥]

وجلّ، ومثله لا يليق بأن يكون أشرفَ الموجودات وصانعها، لإمكان وجود ما يكون في حدّ ذاته عالماً قادراً، وهو أشرف ممّا لا يكون كذلك.

وهذا البرهان لا يقتضي إلّا العينية المانعة عن محذور لزوم خلوّه تعالى في مرتبة ذاته عن الحياة والعلم والقدرة، ولا يقتضي ذلك تفاوتاً في أوضاع الألفاظ ومعانيها، لعدم ارتباطه بها، فإنّ «الأسود» مثلاً إذا أُطلق على الجسم المتصف بالسواد لأمرٍ خارج عن ذاته، وصدق عليه «الأسود»، فصدقه على نفس السواد يكون بالأولوية، لأنّ وجدان الشيء لنفسه ضروري. وكذا في الموجود، فإنّ صدقه على نفس الوجود أولىٰ من صدقه على الشيء الموجود.

والحاصل: أنّ برهان العينية لا يوجب تغيراً في وضع الألفاظ ومعانيها.

١) خبر لقوله: فصدق.

٢) بيان للمغايرة الكافية في صحة الحمل، وحاصله: أنّ المبدأ في صفاته تعالىٰ «كالعلم والقدرة والحياة» وإن كان متحداً مع الذات وجوداً، بحيث لا مصداق له غير الذات، لكنه مغاير لها مفهوماً، بداهة أنّ مفهوم العلم ـ وهو الانكشاف ـ غير مفهوم الواجب، وهذه المغايرة تكفي في صحة الحمل، فإطلاق «العالم» مثلاً عليه سبحانه وتعالىٰ لا يستلزم تجوزاً ولا نقلاً فيه.

٣) أي: في صفات الكمال كالعلم والقدرة.

٤) أي: أنّ المبدأ، وقد عرفت تقريب مغايرته مفهوماً للذات المقدسة.

٥) أي: وممّا ذُكر ـ من كفاية التغاير المفهومي بين المبدأ والمشتق ـ ظهر فسادُ

قد انقدح [١] ما في الفصول «من الالتزام بالنقل أو التجوُّز في ألفاظ الصفات الجارية عليه تعالىٰ، بناءً على الحق من العينية [٢]، لعدم [٣] المغايرة المعتبرة

ما في الفصول، حيث قال فيه: «إذ الظاهر إطباق الفريقين على أنّ المبدأ لابدّ أن يكون مغايراً لذي المبدأ، وإنّما اختلفوا في وجوب قيامه به وعدمه، فالوجه التزام وقوع النقل في تلك الألفاظ بالنسبة إليه تعالىٰ» «١».

وحاصل كلام الفصول: أنّه ـ بناءً علىٰ عينية الصفات لذاته المقدسة ـ ترتفع المغايرة المعتبرةُ اتفاقاً بين المبدأ وذيه، فلابدّ في صحة الحمل حينئذٍ من الالتزام بالتجوز، بأن يراد «بالعالم» المحمول عليه تعالىٰ غير معناه اللغوي، أو النقل بأن يكون حمله عليه سبحانه بمعنىً آخر حقيقي مناسب لمعناه الأوّل، فالعالم الّذي يحمل على الله تعالىٰ غير العالم المحمول علينا.

١) الظاهر سقوط كلمة «فساد أو ضعف» أو ما شاكلهما قبل «ما» الموصولة.

٢) بالمعنىٰ المتقدم، وهو كون الذات المقدسة مصداقاً لكل واحدة من الصفات بلا تعدُّدٍ ولو بالحيثية، لا بمعنىً آخر، وهو: كون الذات منشأً لانتزاع الصفات عنها، من دون ضمِّ شيءٍ إلى الذات في انتزاعها، كما في صفاتنا المنتزعة عن ذواتنا المتصفة بمبادئ تلك الصفات، بحيث لا تنتزع عنها إلّا بضمِّ المبادئ إلى ذواتنا. وذلك لأنّ العينية بالمعنىٰ الثاني تستلزم المغايرة بين المنتزع عنه والمنتزع، فيكون «العلم» مثلاً حينئذٍ فيه سبحانه مغايراً للذات، فلابدّ من الالتزام بالعينية بالمعنىٰ الأوّل.

٣) تعليل للالتزام بالنقل أو التجوّز، كما عرفت.

وحاصله: ارتفاع المغايرة المعتبرة بالاتفاق بين المبدأ وذيه، بناءً علىٰ عينية

«١» الفصول الغروية، ص٦٢

بالاتفاق [١] » وذلك [٢] لما عرفت من كفاية المغايرة مفهوماً، ولا اتفاق علىٰ

الصفات لذاته المقدسة، فلا بدّ حينئذٍ من الالتزام بالتجوز أو النقل في الصفات الجارية عليه تعالىٰ.

١) وهو الاتفاق الّذي ادّعاه صاحب الفصول ﷺ في عبارته المتقدمة (*).

٢) بيان لفساد كلام الفصول الّذي انقدح ممّا ذكره المصنف من كفاية التغاير المفهومي بين المبدأ والذات، وعدمِ برهان على التغاير الوجودي بينهما، وهذا مراده بقوله: « ولا اتفاق » إذ مورد اتفاقهم هو المغايرة المفهومية.

(*) قد استدل للفصول بوجوهٍ:

الأوّل: ما استدل به نفسه في عبارته المتقدمة، وهو اتفاق العلماء على اعتبار التغاير الوجودي.

وفيه أوّلاً: منع تحققه.

وثانياً: أنّ اتفاق العلماء بما هم علماء لا بدّ أن يكون في الأحكام الفرعية، إذ لا دليل على اعتباره في غيرها. ومع الشك في الحجية لا يصح التمسك به.

وثالثاً: انّ المبحوث عنه هو الوضع، واتفاق العلماء لا يكشف عن ذلك ولا يُثبته.

الثاني: أنّه لا إشكال في كون المبدأ عيناً في الواجب وزائداً في الممكن، فهما متباينان، فلا يمكن انتزاع مفهومٍ واحدٍ منهما وُضع له لفظ المشتق.

وفيه: أنّ الموضوع له في لفظ المشتق كسائر الألفاظ هو نفس المفهوم لا وجوده، ومن المعلوم اتحادهما فيه، والمغايرة إنّما تكون في الوجود، حيث إنّ المبدأ فيه تعالىٰ عين ذاته وفي الممكن غير ذاته، وهذا التغاير لا يوجب التباين المطلق، حتى لا يكون جامع بين صفاته سبحانه وتعالىٰ وصفاتنا.

الثالث: أنّ المتبادر إلىٰ الذهن من المشتق هو الذوات المتلبسة بالمبادئ التي

اعتبار غيرها [١]، إن لم نقل بحصول الاتفاق على عدم اعتباره [٢] كما لا يخفىٰ، وقد عرفت [٣] ثبوت المغايرة كذلك [٤] بين الذات ومبادئ الصفات.

الخامس [٥]: أنّه وقع الخلاف بعد الاتفاق على اعتبار المغايرة ـ كما

---

١) أي: غير المغايرة المفهومية.

٢) أي: عدم اعتبار غير المغايرة من حيث المفهوم.

٣) يعني: في أوّل هذا الأمر.

٤) أي: مفهوماً.

٥) الغرض من عقد هذا الأمر: إثبات اعتبار قيام المبدأ بالذات حقيقةً في صحة حمل المشتق، وجريه عليها على وجه الحقيقة، بعد ما تقدم آنفاً من اعتبار المغايرة بين الذات والمبدأ، خلافاً لمن لم يعتبر قيامَ المبدأ بالذات في إطلاق المشتق عليها حقيقةً.

ولا بأس بالإشارة إلى ما نُسب إلى ظاهرهم من الأقوال، وهي أربعة:

لا تكون عيناً لها، فالموضوع له في المشتق هو هذا المعنى المنسبق إلى الذهن، ومن المعلوم أنّه ينافي العينية، فلا بدّ من التصرف في معاني الصفات الجارية عليه تعالىٰ شأنه.

وفيه منع، بل المتبادر هو الذوات المتلبسة بالمبادئ على الإطلاق، وليس المتبادر خصوص الذوات المتلبسة بالمبادئ التي لا تكون عيناً لها.

نعم، لا ينتقل العرف إلى المصداق الّذي يكون المبدأ عينه وجوداً، لكن نظرهم حجة في تشخيص المفهوم دون المصداق، لما ثبت من أنّ موضوع الآثار ومهبط الأحكام هو مفاهيم الألفاظ المأخوذة في حيِّز الخطابات، فلا تترتب الأحكام والآثار على ما لا يكون مصداقاً لتلك المفاهيم حقيقةً، وإنّما يكون مصداقاً لها بضربٍ من العناية والتنزيل، إذ المفروض عدم انطباق المفهوم ـ الّذي هو الموضوع ـ عليه.

عرفت ـ بين المبدء وما يجري عليه المشتق، في [1] اعتبار قيام المبدء به في صدقه على نحو الحقيقة. وقد استدلّ من قال بعدم الاعتبار، بصدق «الضارب والمؤلِم» مع قيام الضرب والألم بالمضروب والمؤلَم ـ بالفتح ـ.

والتحقيق: أنّه لا ينبغي أن يرتاب مَن كان من أُولي الألباب، في أنّه

الأوّل: اعتبار القيام بمعنى الحلول، وهو المنسوب إلى الأشعري.

الثاني: عدم اعتبار القيام، لوجوهٍ:

منها: إطلاق «الضارب والمؤلِم» على الفاعل، مع قيام الضرب والإيلام بالمفعول، وهو المضروب والمؤلَم، وإطلاق «الخالق والمتكلم» علىٰ الله تعالىٰ، مع قيام مبدئهما بغيره من المخلوق والجسم.

ومنها: إطلاق الصفات الذاتيّة الجارية على الله تعالىٰ، مع كون مباديها عين الذات، فكيف يتصور القيام؟

ومنها: إطلاق اللابن والتامر وغيرهما ممّا كان المبدأ فيه ذاتاً.

الثالث: ما عن ظاهر الفصول من اعتبار القيام بالمعنىٰ الأعم من الحلول والصدور فيما لم يكن المبدأ ذاتاً، وعدم اعتباره فيه فيما كان المبدأ ذاتاً كاللابن والتامر، ولذا التزم بصدق القيام في الأمثلة الاربعة المتقدمة في الوجه الاوّل، وهي الضارب والمؤلِم والخالق والمتكلم، والتزم في الصفات الذاتيّة بالنقل أو التجوز، وصرّح بعدم اعتبار القيام في اللابن وأمثاله، وكفاية مطلق الإضافة والربط.

الرابع: ما اختاره المصنف من اعتبار القيام بمعنىٰ التلبس الّذي يختلف باختلاف هيئات المشتق من اسمي الفاعل والمفعول وغيرهما، كاختلافه باختلاف المواد، كما سيأتي بيانه عند شرح كلام المصنف ﷺ.

١) متعلق بقوله: «الخلاف».

يعتبر في صدق المشتق على الذات وجريه عليها [١] من التلبس بالمبدأ بنحو خاص، على اختلاف أنحائه [٢] الناشئة [٣] من اختلاف المواد [٤] تارةً، واختلاف الهيئات [٥] أُخرىٰ، من [٦] القيام صدوراً [٧] أو حلولاً [٨] أو وقوعاً عليه [٩] أو فيه [١٠]

---

١) أي: جري المشتق على الذات.

٢) أي: أنحاء التلبس.

٣) صفة لـ « أنحائه ».

٤) فتارةً يكون المبدأ لازماً للذات، وحينئذٍ يكون القيام حلولياً، كالمرض والجوع والشجاعة.

وأُخرىٰ يكون صادراً عنها، كالإعطاء والضرب والإيلام، فيكون القيام صدورياً.

وثالثةً يكون منتزعاً عنها، بأن تكون الذات منشأً لانتزاع المبدأ عنها مفهوماً مع كونه عينها وجوداً، كالعلم والقدرة والحياة بالنسبة إليه سبحانه وتعالى.

٥) كاسمي الفاعل والمفعول وغيرهما من هيئات المشتقات، فإنّ قيام الضرب بالضارب صدوري وبالمضروب وقوعي.

٦) بيان لـ « نحوٍ خاص ».

٧) كالإعطاء والضرب، فإنّ قيامهما بالفاعل صدوري.

٨) كالمرض والموت، والقيام الصدوري والحلولي ناشئان عن اختلاف المواد، كما عرفت.

٩) كالضرب والإيلام بالنسبة إلى المفعول، فإنّ قيامهما بالمضروب والمؤلَم وقوعي، وهذا من اختلاف الهيئة وكذا الوقوع فيه.

١٠) كمجلس ومسجد، وغيرهما من أسماء الزمان والمكان.

أو انتزاعه عنه [١] مفهوماً مع اتحاده معه خارجاً، كما في صفاته تعالىٰ على ما أشرنا إليه آنفاً [٢]. أو مع [٣] عدم تحققٍ إلّا للمنتزع عنه، كما في الإضافات

---

١) أي: انتزاع المبدأ عن الذات مفهوماً مع اتحاده معها عيناً، كمفهوم «العالم والقادر» مثلاً، فإنّهما ينتزعان عن نفس ذاته تعالىٰ بلا ضمِّ ضميمةٍ معها، فذاته جلّ شأنه باعتبار أنّها علم ينتزع عنها مفهوم العالم، وباعتبار أنّها قدرة ينتزع عنها مفهوم القادر.

والحاصل: أنّ مفاهيم الصفات الجارية عليه سبحانه وتعالى «كالعالم والقادر والحي» لا تنتزع إلّا عن نفس ذاته المقدسة، وليست كالصفات الجارية علينا، فإنّ مفهوم «العالم» مثلاً ينتزع عن ذواتنا المتلبسة بالإدراك، وبدون التلبس به لا يطلق عليها العالم، لعدم كفاية مجرد الذات في انتزاع مفهوم العالم، بل لا بدّ من ضمِّ ضميمة معها.

٢) يعني: في الأمر المتقدم، حيث قال في (ص ٣٨٤): «فإن المبدأ فيها وإن كان عين ذاته تعالىٰ خارجاً ...».

٣) معطوف على قوله: مع اتحاده، وحاصله: أنّ الأمر المنتزع عن غيره تارةً يكون له وجود في الخارج، كالعلم المنتزع عن ذات الباري عزّ اسمه، فإنّ المبدأ ـ أعني به العلم ـ عين الذات.

وأُخرىٰ لا يكون له وجود في الخارج، بل الوجود إنّما يكون لمنشأ الانتزاع، كالإضافات التي لا وجود لها في الخارج، نظير «الأُبوّة» التي لا وجود لها في الخارج، وإنّما الموجود فيه هو الشخص الّذي خُلق من مائه غيرُه، وكذا الزوجية والملكية وغيرهما من الاعتبارات التي لا يحاذيها شيء في الخارج.

فالمتحصل: أنّ واجديّة الذات للمبدأ تتصور علىٰ وجوهٍ:

والاعتبارات التي لا تحقُّق لها، ولا يكون بحذائها في الخارج شيء، وتكون من الخارج المحمول [1]، لا المحمول بالضميمة، ففي صفاته الجارية عليه تعالىٰ يكون

الأوّل: أن تكون بنحو الصدور، كالمعطي والناصر.

والثاني: أن تكون بنحو الحلول، كالمريض والأسود والأبيض.

والثالث: أن تكون بنحو الانتزاع كالزوج والحرّ والرقّ ونحوها، ممّا يكون المبدأ فيها منتزعاً عن الذات وممّا لا وجود له في الخارج، كالزوجية والحرية والرقية ونحوها من الاعتبارات.

والرابع: أن تكون بنحو العينية كما في صفاته تعالىٰ، فإنّ المبدأ كالعلم والقدرة والحياة عين الذات المقدسة، ووجدان الذات لها بنحو العينية، وإن كان خارجاً عن المتفاهم العرفي، لكنه لا يقدح بعد كونه من التلبس الحقيقي بنظر العقل، فإنّ العرف إنّما يتبع نظره في المفاهيم، لا في تطبيقها على مصاديقها.

١) قد حكى بعض أجلة تلامذة المصنف قدس سره أنّه قال الماتن في درسه الشريف: «إنّ المراد بالخارج المحمول هو العارض الاعتباري كالزوجية ونحوها، وبالمحمول بالضميمة: العارض المتأصّل كالسواد والبياض. ووجه تسمية الأوّل بالخارج المحمول هو كونه خارجاً عن الشيء ومحمولاً عليه، والثاني بالمحمول بالضميمة، لكونه محمولاً بضمِّ ضميمةٍ على شيء، كحمل السواد على غيره، فإنّه لا يحمل عليه إلّا بضم ضميمة، فيقال: الجسم ذو سواد» [1] هذا توضيح ما نقل عن المصنف قدس سره.

وكيف كان، فلا يعتبر في اتصاف الذات بالمبدأ وجود المبدأ في الخارج، فإنّ المغايرة المفهومية بينهما كافية في صحة قيام المبدأ بها، سواء أكان للمبدأ وجود مستقل كالإعطاء والقيام والجلوس ونحوها، أم كان وجوده عين وجود الذات

«١» حاشية المحقق المشكيني قدس سره، ص٥٤؛ كفاية الأُصول المحشاة، ج١، ص٢٢٢ (الطبعة الحديثة)

المبدأ مغايراً له تعالىٰ مفهوماً، وقائماً به عيناً، لكنه [١] بنحوٍ من القيام، لا [٢] بأن يكون هناك اثنينية، وكان ما بحذائه [٣] غير الذات، بل [٤] بنحو الاتحاد والعينية وكان ما بحذائه [٥] عين الذات. وعدمُ إطّلاع العرف علىٰ مثل هذا التلبس [٦] من الأُمور الخفية لا يضرُّ بصدقها [٧] عليه تعالىٰ علىٰ نحو الحقيقة إذا

كصفات الباري تعالىٰ، على ما عرفت آنفاً.

١) يعني: لكن القيام الّذي يكون بنحو العينية نحو خاص من القيام، وليس كسائر موارد قيام المبدأ بالذات ممّا يكون بينهما اثنينية، كما ربما يكون المنساق من قيام شيءٍ بشيء التعددُ والاثنينية.

٢) يعني: لا القيام المشهوري، بأن يكون هناك اثنينية.

٣) يعني: ما بحذاء المبدأ، وغرضه: بيان لازم الاثنينية، وهو كون ما بإزاء المبدأ غير الذات كصفات المخلوق، فإنّ العلم فيهم هو الصورة الحاصلة مثلاً، وهي غير الذات القائمة بها تلك الصورة.

٤) تفسير لقوله: «بنحو من القيام» يعني: هذا القيام يكون بنحو الاتحاد والعينية، بحيث يكون ما بحذاء المبدأ كالعلم والقدرة عين الذات.

٥) أي: ما بحذاء المبدأ.

٦) يعني: التلبس الّذي يكون بنحو العينية، وهو أتم أفراد التلبس.

٧) أي: بصدق الصفات الجارية عليه تعالىٰ على نحو الحقيقة، ووجه عدم المضرِّية هو: وجود مناط الصدق ـ أعني به صدق الصفات على الذات المقدسة ـ واقعاً، فلا يقدح في صدقها عدمُ اطّلاع العرف على مثل هذا التلبس، لعدم إحاطته بجميع مصاديق المبدأ، ومن المعلوم عدم مرجعية العرف في تطبيق المفاهيم على مصاديقها، وإنّما هو مرجع في تشخيص المفاهيم.

كان لها [١] مفهومٌ صادق عليه تعالىٰ حقيقةً ولو [٢] بتأمُّلٍ وتعمُّلٍ من العقل، والعرفُ [٣] إنّما يكون مرجعاً في تعيين المفاهيم لا في تطبيقها على مصاديقها.

وبالجملة: يكون مثل العالم والعادل وغيرهما ـ من الصفات الجارية عليه تعالىٰ وعلىٰ غيره ـ جاريةً عليهما [٤] بمفهومٍ واحد ومعنىً فارد، وإن اختلفا فيما يعتبر في الجري من [٥] الاتحاد وكيفية التلبّس بالمبدء، حيث إنّه [٦]

---

١) أي: للصفات.

٢) يعني: ولو كان صدقُ المفهوم العرفي من الصفات على الذات وانطباقه عليها بنظر العقل المدرِك للتلبس بنحو العينية، دون نظر العرف غير المدرِك له، فإنّ الصدق والحمل بنظر العقل ثابت، للمغايرة المفهومية الكافية في صحة الحمل، وللاتحاد بنحو العينية الّذي يدركه العقل دون العرف.

٣) هذا وجهٌ لعدم مضرِّية خفاء التلبس ـ بنحو العينية على العرف ـ بصدق الصفات العليا عليه جلّ وعلا. وحاصل هذا الوجه: أنّ العرف ليس مرجعاً في التطبيقات، وإنّما هو مرجع في تمييز المفاهيم العرفية والاحاطة بحدودها، وأمّا بعد تمييزها فلا يرجع إليه في تطبيقها علىٰ مصاديقها.

٤) أي: على الباري تعالى وغيره، فإنّ «العالم» مثلاً بما لَه من المفهوم يجري عليه سبحانه وتعالىٰ وعلى المخلوق، فجريانه عليهما بوزان واحد.

٥) بيان للموصول في قوله: «فيما يعتبر» يعني: لا تفاوت بين الخالق والمخلوق في جريان الصفات عليهما إلّا في كيفية التلبس ونحو الاتحاد، حيث إنّ التلبس بالمبدأ في الباري عزّ إسمه يكون بنحو العينية، وفي غيره يكون بنحوٍ آخر من الحلول أو الصدور أو الانتزاع أو غيرها.

٦) أي: إنّ الاتحاد والتلبس.

بنحو العينية فيه تعالىٰ، وبنحو الحلول أو الصدور في غيره. فلا [١] وجه لما التزم به في الفصول من نقل الصفات الجارية عليه تعالىٰ عمّا [٢] هي عليها من المعنىٰ [٣] كما لا يخفىٰ. كيف [٤] ؟ ولو كانت بغير معانيها العامة جاريةً عليه

---

١) هذا متفرع على ما ذكره من كون صفاته تعالى كصفاتنا، من غير تفاوت بينهما إلّا في كيفية التلبّس والاتحاد، فالعالم مثلاً ـ بما له من المفهوم ـ يحمل على الواجب والممكن، من دون حاجة إلىٰ تصرفٍ فيه بنقلٍ أو تجوز إذا جرىٰ عليه تعالىٰ شأنه كما ذهب إليه في الفصول، وقد تقدم كلامه في الأمر الرابع، فلاحظ (ص٣٨٥).

٢) أي: عن المعنىٰ الّذي تكون الصفات عليه.

٣) الأولىٰ أن يقال: «من المعاني» ليوافق ضمير «عليها» أو يقال: «عليه» بتذكير الضمير.

٤) يعني: كيف يكون لما التزم به في الفصول من النقل وجهٌ ؟ والحال أنّه لو كانت الصفات بغير معانيها العامة للواجب والممكن جاريةً عليه تعالىٰ شأنه، لزم أن تكون صرف لقلقة اللسان.

وملخص هذا الإشكال الّذي أورده المصنف على الفصول هو: أنّ الصفات الجارية على الباري جلّ وعلا إن انسلخت عن معانيها العامة الشاملة للواجب والممكن، لزم أحد المحذورين اللذين لا سبيل إلى الالتزام بهما.

تقريبه: أنّه إذا قلنا: «الله تعالى عالم» ولم نرِد به مفهومه العام وهو من انكشف لديه الشيء، فإن أردنا به ما يقابله لزم الجهل في حقه عزّ وجلّ تعالىٰ الله عن ذلك علوّاً كبيراً، وإن لم نرد به معنىً لزم أن يكون قولنا: «الله عالم» لقلقة اللسان.

وبالجملة: يلزم الجهل فيه سبحانه وتعالىٰ، أو كون التلفظ بصفاته الجارية عليه صِرف اللفظ، من دون إرادة معنىً لها. وكلا المحذورين باطل، فلا محيص عن

تعالىٰ كانت صِرف لقلقة اللسان وألفاظٍ بلا معنىٰ، فإنّ [١] غير تلك المفاهيم العامة الجارية على غيره تعالىٰ غير مفهوم ولا معلوم إلّا بما يقابلها.

ففي مثل ما إذا قلنا: «انّه تعالىٰ عالم» إمّا أن نعني أنّه مَن ينكشف لديه الشيء، فهو ذاك المعنىٰ العام [٢]، أو أنّه مصداق لما يقابل ذاك المعنىٰ [٣]، فتعالىٰ عن ذلك عُلُوّاً كبيراً. وإمّا [٤] أن لا نعني شيئاً، فتكون كما قلناه من كونها صرفَ اللقلقة، وكونها [٥] بلا معنىً، كما لا يخفىٰ (*).

إرادة المعاني العامة من الصفات لئلّا يلزم الجهل والعجز ونحوهما فيه تعالىٰ، ولا لقلقة اللسان.

١) هذا شروع في بيان المحذورين المتقدمين.

٢) أي: الشامل للواجب والممكن، وحينئذٍ لا يلزم شيءٌ من المحذورين.

٣) والمقابلُ للانكشاف ـ الّذي هو معنىٰ العلم ـ عدمُ الانكشاف المعبّر عنه بالجهل، فمعنىٰ «العالم» حينئذٍ هو الجاهل، وهل يمكن التفوه به؟

٤) معطوف على قوله: «إمّا أن نعني» وهو بيان للمحذور الثاني أعني به كون الصفات الجارية عليه تعالى ألفاظاً بلا معنىٰ.

٥) هذا الضمير وضمير «كونها» المتقدم، يرجعان إلىٰ الصفات.

(*) الإنصاف عدم ورود شيء من المحذورين اللّذين ذكرهما المصنف ﷺ على صاحب الفصول ﷺ أصلاً، لأنّه اعتبر في قيام المبدأ بالذات الجامعَ بين الحلولي والصدوري، ولمّا كان هذا السنخ من القيام ممتنعاً فيه سبحانه وتعالىٰ، التزم الفصول بالنقل أو التجوُّز بمعنىٰ إرادة معنىً من العلم والقدرة مثلاً يكون عينَ ذاته عزّ وجل، ولا يكون زائداً عليها، كما يكون زائداً في الممكن.

والعجب أنّه [١] جعل ذلك [٢] علّةً لعدم صدقها [٣] في حق غيره. وهو كما ترى [٤].

وبالتأمّل فيما ذكرنا [٥] ظهر الخللُ فيما استدلّ

---

١) يعني: أنّ صاحب الفصول.

٢) أي: النقل، حيث قال في الفصول بعد عبارته المتقدمة فيما يتعلق بالأمر الرابع ما لفظه: «ولهذا لا تصدق في حق غيره».

وغرضه: أنّ المشتق بذلك المعنىٰ الّذي يصدق عليه سبحانه وتعالى لا يصدق على غيره، بل صدقه علىٰ غيره جلّ وعلا يكون بنحو الاثنينية، لا الاتحاد والعينية.

٣) أي: الصفات، فإنّها لا تصدق في حق غير الباري تعالى بذلك المعنىٰ.

٤) هذا ردٌّ على الفصول المنكِر لصدق الصفات ـ كالعالم والقادر ونحو ذلك ـ على المخلوق بالمعنىٰ الّذي تطلق عليه جلّ شأنه.

وحاصل الرد هو: أنّ جري المشتق على الله تعالىٰ ليس إلّا كجريه علينا، لما نرىٰ من عدم إعمال عنايةٍ في إطلاق المشتق عليه عزّ وجل، بل معنىٰ المشتق على كل تقدير واحد، وجريُه على كلٍّ من الواجب والممكن يكون على نهج واحد من دون تفاوتٍ بينهما إلّا في كيفية التلبس، كما عرفت.

٥) من اعتبار قيام المبدأ بالذات ـ بأحد أنحائه ـ في صدق المشتق على نحو الحقيقة.

فجواب الفصول حينئذٍ بلزوم الجهل أو كون الصفات لقلقة اللسان غير مناسب، بل جوابه عدم انحصار قيام المبدأ بالذات بالصدوري والحلولي، وأنّ التلبس به بنحو العينية أيضاً نحو قيامٍ، فتدبّر.

من الجانبين [١]، والمحاكمةُ [٢] بين الطرفين، فتأمّل [٣].

السادس: الظاهر أنّه لا يعتبر في صدق المشتق وجريه علىٰ الذات حقيقةً التلبسُ بالمبدء حقيقةً بلا واسطة في العروض [٤]، كما في الماء الجاري،

---

١) أي: المثبِتين لاعتبار قيام المبدأ بالذات من دون واسطةٍ في العروض في صدق المشتق على نحو الحقيقة، والنافين لذلك.

وقد ظهر خلل أدلة الطرفين من التحقيق الّذي أفاده المصنف بقوله: «والتحقيق أنّه لا ينبغي أن يرتاب من كان من أُولي الألباب ... الخ».

٢) معطوف على «الخلل» تقريب المحاكمة بنحوٍ يكون النزاع لفظياً هو أن يقال: إنّ مراد القائلين بالاعتبار هو التلبس بأيِّ نحوٍ من أنحائه المتقدمة، ومراد القائلين بعدم اعتباره هو عدم اعتباره بمعنىً خاص وهو الحلول. فلا نزاع حينئذٍ، لأنّ المنفي هو خصوص القيام الحلولي، والمثبَت هو القيام في الجملة.

٣) لعلّه إشارة إلىٰ ضعف المحاكمة، وأنّ النزاع معنوي، لأنّ من المثبتين من يعتبر القيام الحلولي بالخصوص كالأشعري، ولذا التجئوا إلى اثبات الكلام النفسي لئلّا يلزم كونه تعالىٰ شأنه محلّاً للحوادث، إذ الكلام بمعناه المعروف يكون من الحوادث، والقيامُ الحلولي يستلزم كون ذاته المقدسة محلّاً لها، فالتزموا بأنّ المراد بالكلام في قولنا: «الله تعالىٰ متكلم» معنىٰ قديم بالذات.

٤) غرضه من عقد هذا الأمر هو: أنّ صدق المشتق على نحو الحقيقة لا يتوقف على كون إسناد المبدأ إلى الذات حقيقياً، كما في «الماء جارٍ» حيث إنّ إسناد الجريان إلى الماء حقيقي وإسنادٌ إلى ما هو له، كما هو واضح.

بل لو كان إسناد المبدأ إلى الذات مجازياً وإلى غير ما هو له، كما في قولنا: «الميزاب جار» و«جالس السفينة متحرك» حيث إنّ إسناد الجريان إلى الميزاب

بل يكفي التلبُّس به [١] ولو مجازاً، ومع هذه الواسطة [٢] كما في الميزاب الجاري (*)، فإسناد الجريان إلى الميزاب وإن كان إسناداً إلىٰ غير ما هو له وبالمجاز، إلّا أنّه [٣] في الإسناد لا في الكلمة، فالمشتق في مثل المثال بما هو

والحركة إلى جالس السفينة مجازي، لكونه إسناداً إلى غير ما هو له، لَما كان مضرّاً بصدق المشتق على الذات حقيقةً وإن كان إسناد المبدأ مجازاً، وإنّما المضرُّ هو المجاز في الكلمة، لكون اللفظ حينئذٍ مستعملاً في غير الموضوع له. بخلاف المجاز في الإسناد، فإنّ الألفاظ مستعملة في معانيها الحقيقية، والمجازية إنّما تكون في الإسناد، وهي لا توجب المجاز في الكلمة، فالمشتق مثل المتحرك والجاري ـ في المثالين المذكورين ـ قد استعمل في معناه الموضوع له.

١) أي: بالمبدأ ولو مجازاً في الإسناد، خلافاً للفصول، حيث اعتبر في صدق المشتق الإسناد الحقيقي.

٢) أي: الواسطة العروضية.

٣) أي: إلّا أنّ المجاز يكون في الإسناد، كما عرفت في المثالين المتقدمين.

(*) في كون الماء واسطةً عروضيةً لاتصاف الميزاب بالجريان إشكال، لأنّ ضابط ذلك كما قيل هو: أن يكون الواسطة عرضاً لذيها كالحركة المعروضة للشدة والسرعة، إذ يصح حينئذٍ أن يقال: «الجسم شديد أو سريع بواسطة الحركة» لأنّ عارض العارض عارض. وهذا بخلاف العارض لشيء مباين، كعروض الجريان للماء المباين للميزاب، فلا يعدّ الجريان وصفاً للميزاب لا بلا واسطة ولا معها، ولكن يصح إسناد الجريان إلى الميزاب مجازاً، وبهذا الاعتبار يصير الميزاب متلبساً بالجريان بلا واسطة في العروض.

مشتق [١] قد استعمل في معناه الحقيقي [٢]، وإن كان مبدؤه مسنداً إلى الميزاب بالإسناد المجازي، ولا منافاة بينهما [٣] أصلاً، كما لا يخفىٰ.

ولكن ظاهر الفصول بل صريحه [٤] اعتبار الإسناد الحقيقي في صدق

---

١) يعني: كما هو مفروض البحث، حيث إنّ المبحوث عنه في مبحث المشتق هو وضع هيئته لخصوص حال التلبس أو الأعم، وأمّا كيفية ثبوت المبدأ للذات وأنّها بنحو الحقيقة في الإسناد أم المجاز فيه، فهي خارجة عن حريم هذا البحث.

٢) وهو «ذاتٌ ثبت له الجري» مثلاً على القول بالتركيب، وإن كان مبدؤه ـ وهو الجري ـ مسنداً إلى الميزاب بالإسناد المجازي، نظير إسناد الإنبات إلى الربيع مع استعمال الألفاظ في معانيها الحقيقية وعدم لزوم مجاز في الكلمة، بل المجاز إنّما هو في الإسناد أي إسناد الإنبات إلى الربيع، حيث إنّ المنبِت للبقل حقيقةً هو الله تعالى شأنه لا الربيع، ففي مثال «الميزاب جارٍ» لم يستعمل المشتق وهو «جارٍ» إلّا في ذاتٍ ثبت له الجري، وهو المعنىٰ الحقيقي للمشتق، إلّا أنّ ثبوت الجريان للميزاب يكون بنحو المجاز في الإسناد، فلا يلزم المجاز في الكلمة أصلاً.

٣) أي: بين استعمال المشتق في معناه الحقيقي وبين الإسناد المجازي، كما عرفت في مثال «أنبت الربيع البقل» في استعمال الألفاظ في معانيها الحقيقية مع لزوم المجاز في الإسناد.

٤) حيث قال فيه: «وإنّما قلنا: من دون واسطة في المقام، احترازاً عن القائم بواسطة» "[١]". فإنّ قيام الجريان بالميزاب يكون بواسطة الماء، وهي الواسطة في العروض.

«١» الفصول الغروية، ص٦٢

المشتق حقيقةً، وكأنّه من باب الخلط[١] بين المجاز في الإسناد والمجاز في الكلمة، وهذا[٢] هاهنا[٣] محل الكلام بين الأعلام، والحمد لله وهو خير ختام.

---

١) هذا الخلط مبني على أن يكون مراد الفصول من الصدق استعمال المشتق في معناه، إذ لا يعتبر حينئذٍ التلبّس بالمبدأ حقيقةً، بخلاف الإسناد الحقيقي، فإنّه يعتبر فيه التلبّس بالمبدأ حقيقةً، فوقع خلط بين الاستعمال الحقيقي والإسناد الحقيقي.

والمراد بالخلط: أنّ الفصول اعتبر التلبّس الحقيقي بالمبدأ في مقام الاستعمال مع أن ذلك غير معتبر فيه، بل التلبّس الحقيقي معتبر في الاسناد الحقيقي.

٢) يعني: والمجاز في الكلمة لا المجاز في الاسناد، وهذا لا يستلزم المجاز في الكلمة.

٣) يعني: في مبحث المشتق (*).

(*) لا يخفىٰ أنّ هنا مقامين:

أحدهما: استعمال اللفظ ـ أي المشتق ـ في معناه الموضوع له.

ثانيهما: تطبيقه على موضوعه، كحمل الجاري وجريه على الميزاب في قولنا: «الميزاب جارٍ» ويعبّر عن الأوّل بالاستعمال، وعن الثاني بالإسناد تارةً والصدق أُخرىٰ.

فإن كان نزاعهما في الأوّل، فالحق مع المصنف، لعدم استلزام المجاز في الإسناد والتطبيق للتجوّز في كلمة المشتق، إذ يمكن أن يكون الاستعمال في المعنىٰ الحقيقي مع كون الإسناد مجازياً.

وإن كان نزاعهما في الثاني، فالحقُّ مع الفصول، إذ لا شك في إناطة كون إسناد المشتق إلى شيءٍ ـ على وجه الحقيقة ـ بتلبس ذلك الشيءِ بالمبدأ حقيقةً، كإسناد الجريان إلى الماء، فإنّ تلبّس الماء حقيقةً بالجريان يوجب كون إسناده إليه على

سبيل الحقيقة.

وظاهر كلام الفصول هو الثاني، لتعبيره بالصدق، الظاهر في الانطباق والإسناد. والمصنف لمّا حمل كلام الفصول على الأوّل ـ أعني به الاستعمال ـ أورد عليه بما ذكره، لكن الانصاف ظهور عبارة الفصول في الثاني أعني به الإسناد، فلا يرد عليه ما أفاده المصنف.

وبالجملة: فإيراد المصنف وارد على الفصول إن أراد الاستعمال، لكنه خلاف ظاهر عبارته كما عرفت، وغير وارد عليه إن أراد الإسناد، كما هو ظاهر عبارته.

والمتحصل: أنّ الاستعمال غير الإسناد، والمجاز في الثاني لا يستلزم المجاز في الأوّل، والاستعمال الحقيقي لا يتوقف على التلبّس بالمبدأ حقيقةً، بخلاف الإسناد الحقيقي، فإنّه يتوقف علىٰ ذلك، ولا ينبغي الإشكال حينئذٍ، فالحقُّ أنّ الفصول لم يخلط بين الاستعمال وبين الإسناد، فلاحظ وتأمل.

وكيف كان، فلا إشكال في أنّ الإسناد الحقيقي منوط بكون الموضوع متلبساً بمبدأ المشتق حقيقةً، هذا.

تذييل يتضمن أمرين:

الأوّل: أنّه هل يكون بحث المشتق من المسائل الأُصولية أم لا ؟ كما هو قضية تعرضهم له في المقدمة دون المقاصد.

الثاني: أنّه هل يترتب على هذا المبحث ثمرة عملية أم لا ؟

أمّا الأوّل، فحاصل الكلام فيه: أنّهم لم يذكروا بحث المشتق في المقاصد بل ذكروه في المقدمة، نظراً إلى خروجه عن المقاصد، لعدم انطباق ضابط المسألة الأُصولية عليه، حيث إنّها كبرىٰ لقياس يُنتج حكماً كلياً فرعياً، كقولنا: «صلاة الجمعة ما أخبر بوجوبه العادل، وكلّما كان كذلك فهو واجب». أو: هذا ما علم سابقاً بوجوبه وشك فيه لاحقاً، وكلما كان كذلك فهو واجب. أو: هذا مما لم يرد على حرمته

أو وجوبه بيان، و كلّما كان كذلك فهو مما لا حرج فيه عقلاً.

و هذا الضابط لا ينطبق على المشتق، إذ شأنه إحراز موضوع الحكم لا نفسه.

و هذا بخلاف مباحث العام و الخاص و المطلق و المقيد، فإنّ نتيجة هذه المباحث على ما أفاده شيخنا الأُستاذ قدس سره: «و إن لم تكن استنباط ذات الحكم، و لكن من المعلوم أنّه يستفاد منها كيفية تعلق الحكم بموضوعه، كما أنّ مبحث المفاهيم أيضاً موضوع لبيان سنخ إناطة الحكم بشيءٍ، فهو أيضاً من أنحاء وجود الحكم و ثبوته. و هذا بخلاف المسائل الأدبية، فإنّها ربما تقع في طريق استنباط موضوع الحكم بلا نظر فيها أصلاً إلى كيفية تعلق حكمه.

و من هذا البيان ظهر أيضاً وجهُ خروج المشتق من المسائل، إذ شأنه ليس إلّا إحراز موضوع الحكم لا نفسه، لا بذاته و لا بكيفية تعلقه بموضوعه.

و من هنا ظهر أيضاً وجهُ خروج مسائل علم الرّجال عن المسائل الأُصولية، لكونها أيضاً كمبحث المشتق و سائر العلوم الأدبية واقعةً في طريق استنباط الموضوع، لا نفس الحكم، و لا لكيفية تعلقه بموضوعه، بل شأنه إثبات موضوع الحكم محضاً من كون السند موثوقاً به كي يشمله أدلة التعبد به» انتهىٰ موضع الحاجة من كلام شيخنا المحقق العراقي «١» قدس سره.

أقول: أمّا جعل المسألة الأُصولية كبرىٰ لقياس الاستنباط، ففيه: أنّه لا يخلو عن مسامحة، فإنّ خبر الثقة مثلاً إنّما يكون مسألةً أُصولية باعتبار حجيته، فالمسألة الأُصولية هي مجموع الموضوع و المحمول ـ أعني به قولنا: خبر الثقة حجة ـ لا الموضوع فقط و هو خبر الثقة. و من المعلوم أنّ المجموع لا يقع كبرىٰ لقياس الاستنباط، بل الواقع كبرىٰ له هو نفس الخبر، كما عرفت في مثال وجوب صلاة الجمعة، و المسألة الأُصولية تكون برهاناً على كبرى قياس الاستنباط.

«١» مقالات الاصول، ج١، ص١١ (الحجرية)

فلعلّ الأولىٰ تعريف المسألة الأُصولية بأنّها هي التي تكون دليلاً علىٰ كبرىٰ قياسٍ نتيجته حكم كلي فرعي. ولعلّه يرجع إلى ذلك ما في بعض الكلمات من «أنّ المسائل الأُصولية عبارة عن المبادئ التصديقية للمسائل الفقهية»[1].

وأمّا إخراج مبحث المشتق عن المسائل الأُصولية، ببيان: أنّ شأنه ليس إلّا إحراز موضوع الحكم لا نفسه، لا بذاته ولا بكيفية تعلقه بموضوعه، ففيه: أنّه بعد البناء على تعميم الحكم المستنبط من المسألة الأُصولية لذاته ولكيفية تعلقه بموضوعه، لا يبقىٰ فرق بين المشتق وبين العام والخاص والمطلق والمقيّد، ضرورة أنّ العام كما يتضمن كيفية تعلق الحكم وهي تشريعه على وجه العموم، والمطلق يتضمن ثبوت الحكم مستمراً وغير مقيّدٍ بحال دون حال، كما هو شأن الإطلاق الأحوالي والأزماني، كذلك المشتق، فإنّه يدلّ على ثبوت الحكم منوطاً ببقاء المبدأ ـ بناءً على وضعه للأخص ـ وثبوته مستمراً بناءً على وضعه للأعم، فالمشتق دخيل في كيفية تعلق الحكم بموضوعه كدخل العام والخاص وأضرابهما في كيفية تعلق الحكم بموضوعه.

فتلخص مما ذكرناه أمران:

الأوّل: أنّ المسألة الأُصولية عبارة عن دليل كبرىٰ قياس استنباط الحكم الكلي الفرعي.

الثاني: أنّ بحث المشتق ـ بناءً على تعميم الحكم المستنبط من المسألة الأُصولية وشموله لكيفية تعلقه بموضوعه ـ يندرج في المسائل الأُصولية، فينبغي إدراجه في مقاصد الفن، لا ذكره في مقدمته.

وأمّا الأمر الثاني، فمحصله: أنّه قيل بترتب الثمرة على بحث المشتق في موارد:

«١» محاضرات في أُصول الفقه، ج١، ص٥

أحدها: كراهة البول تحت الشجرة التي لا ثمرة لها فعلاً، مع كونها ذات ثمرةٍ قبل ذلك، فإنّه بناءً على وضع المشتق للأعم مكروه، وعلى القول بوضعه للأخص غير مكروه.

ويمكن أن يقال: إنّ الاثمار للشجرة من قبيل الاجتهاد والعدالة وغيرهما من الملكات لذوي العقول، فانقضاؤها منوط بزوال الشأنية، فتلبس الشجرة بالإثمار عبارة عن بقاء استعدادها له، فلا يعتبر في تلبسها به فعلية الإثمار، فما دامت الشجرة مستعدةً له يصدق عليها «الشجرة المثمرة» فيكره البول تحتها، فثمرة بحث المشتق حينئذٍ تظهر بعد زوال استعدادها للإثمار، هذا.

أقول: الروايات وإن كانت مشتملةً **علىٰ** الشجرة المثمرة، كرواية الحسين بن زيد عن الصادق عن أبيه عن آبائه عن أميرالمؤمنين عليهم الصلاة والسلام في حديث المناهي قال: «نهىٰ رسول الله صلى الله عليه وآله أن يبول تحت شجرة مثمرة»[1].

وعنه صلى الله عليه وآله في حديث آخر «وكره أن يُحدث الرّجل تحت شجرة مثمرة قد أينعت»[2] يعني أثمرت.

وعلىٰ مساقط الثمار، كمرفوعة علي بن إبراهيم، قال: «خرج أبو حنيفة من عند أبي عبد الله عليه السلام وأبو الحسن موسى عليه السلام قائم وهو غلام، فقال له أبو حنيفة: يا غلام أين يضع الغريب ببلدكم؟ فقال: اجتنب أفنية المساجد وشطوط الأنهار ومساقط الثمار ومنازل النزّال» الحديث[3].

لكن في بعضها كخبر السكوني: «أو تحت شجرة فيها ثمرها»[4].

«١» وسائل الشيعة، ج١، ص٢٣٠، الباب ١٥ من أبواب أحكام الخلوة، الحديث: ١٠

«٢» المصدر، ص٢٣١، الحديث: ١١

«٣» المصدر، ص٢٢٨، الحديث: ٢

«٤» المصدر، الحديث: ٣

وفي بعضها الآخر، كالمروي عن العلل عن أبي جعفر عليه السلام قال: «إنّما نهىٰ رسول الله صلى الله عليه وآله أن يضرب أحد من المسلمين خلاءً تحت شجرة أو نخلة قد أثمرت، لمكان الملائكة الموكّلين بها، قال: ولذلك تكون النخلة والشجرة أُنساً إذا كان فيه حمله، لأنّ الملائكة تحضره»[1].

وظهورُهما ـ خصوصاً الثاني ـ في كون الشجرة ذات ثمرة فعلاً مما لا ينكر، فدعوى كون موضوع الحكم بالكراهة هو خصوص الشجرة المثمرة فعلاً كما أفتىٰ به جماعة من المتأخرين ـ علىٰ ما في الجواهر[2] ـ قريبة جداً.

إلّا أن يقال: إنّ كلّاً من الإثمار الفعلي والشأني موضوع للحكم، كما ربما يستفاد ذلك من المروي في الفقيه: كون الملائكة موكّلين بالأشجار حال عدم الثمرة أيضاً، فلاحظ وتأمل.

ثانيها: كراهة الوضوء والغسل بالماء المشمّس بعد برده، وكراهة غسل الميت بالماء المسخّن بعد برودته، فإنّ الحكم بالكراهة بعد ارتفاع السخونة مبني على وضع المشتق للأعم، وعدم اشتراط بقاء المبدأ في صدق المشتق.

ثالثها: ما إذا جُعل عنوان خاص موقوفاً عليه كسكّان بلدة كذا، أو طلّاب مدرسة كذا، وأعرضوا عن تلك البلدة أو المدرسة، فإنّ جواز إعطائهم حينئذٍ من عوائد الموقوفة وعدمه مبني على بحث المشتق.

رابعها: عنوان الجلّال العارض للحيوان المأكول اللحم، فإنّه إذا زال عنه عنوان الجلل يمكن النزاع في بقاء حكمه بناءً على وضع المشتق للأعم، وعدمه بناءً على وضعه للأخص.

لكن ثبت بالنص والإجماع كون استبراء الحيوان الجلّال في المدة المضبوطة في

«١» وسائل الشيعة، ج١، ص٢٣٠، الباب ١٥ من أبواب أحكام الخلوة، ص٢٣٠، الحديث: ٨

«٢» جواهر الكلام، ج٢، ص٦٠

كل حيوان موجباً لزوال حكم الجلل عنه، وعود الأحكام الثابتة له قبل جلله، فهذا المثال فرضي.

خامسها: الدار التي يشتريها المكتسب في أثناء سنة الاكتساب لسكناه، ثم تخرج عن هذا العنوان، لحصول سكنىٰ دارٍ أُخرىٰ له، كما إذا جعل له سكنىٰ دار مطلقاً، كأن يقول له مالك الدار: «أسكنتك داري» أو مقيّداً بعمر أحدهما، كأن يقول له المالك: «لك سكنى داري مدة حياتك أو حياتي» أو بزمان خاص، كأن يقول له: «لك سكنى داري سنة أو سنتين أو أكثر».

وبالجملة: فإذا جعل له سكنىٰ دارٍ بأحد الأنحاء الثلاثة من السكنىٰ والعمرىٰ والرقبىٰ، وصار بذلك غنياً عن الدار التي اشتراها للسكنىٰ، وعُدّت من المؤونة، فهل تبقى على حكمها، وهو عدم وجوب تخميسها بناءً على وضع المشتق للأعم، إذ المفروض صدق المؤونة عليها قبل الاستغناء عنها، أم لا ؟ فيجب إخراج خمسها بناءً على وضع المشتق للأخص.

وعليك بالتأمل فيما ذكرناه من الأمثلة التي فرّعوها أو يمكن تفريعها على المشتق، فإنّ للتكلم فيها مجالاً واسعاً، ولمّا لم يكن التعرض لها إلّا لمزيد اطلاع الناظر أوكلنا تحقيق الحق فيها إليه.

والحمد لله رب العالمين، والصلاة والسّلام علىٰ سيّدنا محمّد وآله الأئمة الطاهرين، واللعنة الدائمة علىٰ أعدائهم أجمعين.

المقصد الأوّل (*)

في الأوامر[1]

و فيه فصول:

---

١) الظاهر: أنّه جمع «الأمـر» بالمعنىٰ المبحوث عنه فـي المقام على خلاف القياس، إذ لا يجمع الثلاثي على هذا الوزن من أوزان الجمع إلّا سماعاً، و يكفي في ثبوت السماع ما في دعاء كميل المعروف من قوله عليه السلام: «و خالفتُ بعض أوامرك»، مضافاً إلى ما في المصباح «من كون الأوامر جمع الأمر»[1].

و عليه، فلا حاجة إلىٰ جعل «الأوامر» جمعاً لـ «الآمرة» نعتاً للكلمة ـ كما قيل ـ مع عدم دليل عليه، كما لا حاجة إلى جعل الأوامر جمعاً للأُمور الّذي هو جمع «الأمر» بمعنى الطلب، إذ فيه: أنّ الأُمور جمع الأمر الّذي هو بمعنى الفعل أو الشأن.

(*) إعلم: أنّ الأُصوليين قد جرىٰ ديدنهم بعد ذكر جملة من المباحث اللغوية في المقدمة على جعل مباحث الأوامر أوّل مقاصد علم الأُصول.

لكنّ الحق كون الأوامر أيضاً من المبادئ، بناءً على ما جعلوه ضابطاً للمسألة الأُصولية من كونها كبرىٰ لقياس ينتج حكماً كلياً فرعياً، حيث إنّ المبحوث عنه في

«١» المصباح المنير، ص٢١

الأوّل

فيما يتعلق بمادة الأمر من الجهات، وهي عديدة:

الأُولىٰ

أنّه قد ذُكر للفظ الأمر معانٍ متعددة:

منها: الطلب [١] كما يقال: أمره بكذا.

معاني مادة الأمر

١) وهو عرفاً السعي نحو شيءٍ للظفر به كطلب الغريم، وطلب الماء غلوة سهمٍ أو سهمين في باب التيمم، وطلب الدم، كما في صحيحة زرارة التي استدل بها على حجية الاستصحاب، حيث قال السائل: «فطلبته ـ أي الدم ـ ولم أقدر عليه» «١»، وكطلب العلم والضالة، وغير ذلك من موارد استعماله في النظم والنثر.

ولمّا كان الأمر ممّا يُعدّ سعياً نحو المأمور به ومن مُعدّات وجوده، حيث إنّ الأمر يُحدث الداعي في المأمور على إيجاد المأمور به، فالأمر كتحريك عضلاته نحو

الأوامر إثبات أصل الظهور لا حجيته، ومن المعلوم أنّ اثبات الظهور من المباحث اللغوية المثبتة لصغرى المسألة الأُصولية، كالأبحاث الرجالية المثبتة لكون خبر زرارة ومحمد بن مسلم وأضرابهما خبر الثقة الّذي هو صغرىٰ المسألة الأُصولية.

والحاصل: أنّ الضابط الّذي ذكروه للمسألة الأُصولية ـ من كونها الجزء الأخير لعلّة الاستنباط ـ لا ينطبق على الأوامر ونحوها ممّا له دخل في أصل الظهور، لا حجيته.

«١» وسائل الشيعة، ج٢، ص١٠٦٣، الباب ٤٢ من أبواب النجاسات، الحديث: ٢

ومنها: الشأن، كما يقال: شغله أمر كذا.

ومنها: الفعل، كما في قوله تعالىٰ: ﴿ وما أمر فرعون برشيد ﴾ «١».

ومنها: الفعل العجيب، كما في قوله تعالىٰ: ﴿ فلما جاء أمرنا ﴾ «٢».

ومنها: الشيء، كما تقول: رأيت اليوم أمراً عجيباً.

ومنها: الحادثة.

ومنها: الغرض، كما تقول: «جاء زيد لأمر كذا».

ولا يخفىٰ أنّ عدّ بعضها [1] من معانيه من اشتباه المصداق بالمفهوم،

إيجاد شيءٍ. غاية الأمر أنّ تحريك العضلات يكون في المأمور به المباشري، والأمر الموجّه إلى الغير يكون في المأمور به التسبيبي الّذي يتعلق غرض الآمر بإيجاد الغير للعمل.

وبالجملة: فنفس الأمر الصادر من الآمِر مصداق الطلب لا مفهومه، فجعل الطلب من معاني الأمر من قبيل اشتباه المفهوم بالمصداق، وتفسير للشيء بما هو أعم منه، وكذا الحال في غالب موارد استعمال الأمر، كما سيظهر إن شاء الله تعالىٰ.

١) أي: بعض المعاني التي ذُكرت للأمر كاستعماله في الطلب علىٰ ما عرفت آنفاً، واستعماله في الشيء كقوله: «رأيت اليوم أمراً عجيباً»، فإنّ الأمر بقرينة الرؤية الواقعة على الأمر الخارجي قد استعمل في مصداق الشيء لا في مفهومه.

واستعماله في مصداق الغرض في مثل قوله للطبيب: «جئتك لأمرٍ» قاصداً به العلاج والتداوي، فإنّ «الأمر» هنا يراد به مصداقُ الغرض أعني به العلاج، لا مفهومه وهو الداعي إلى وجود شيء.

«١» هود، الآية: ٩٧

«٢» هود، الآية: ٦٦

ضرورة [١] أن الأمر في «جاء زيد لأمر كذا» ما استعمل في معنىٰ الغرض، بل اللام قد دلّ على الغرض، نعم يكون مدخوله مصداقه، فافهم [٢].

وهكذا الحال في قوله تعالىٰ: ﴿فلما جاء أمرنا﴾ يكون مصداقاً للتعجب، لا مستعملاً في مفهومه، وكذا في الحادثة والشأن.

وبذلك [٣] ظهر ما في دعوىٰ الفصول [٤] من كون لفظ «الأمر» حقيقةً في

---

١) تعليل لقوله: «ولا يخفىٰ» وحاصله ـ كما مرّ ـ أنّ لفظ «الأمر» في جملة من الموارد المذكورة لم يستعمل أي لم يجعل حاكياً عن المعاني وفانياً فيها، علىٰ حدِّ استعمال سائر الألفاظ في معانيها، فإنّ الدال على الغرض هو اللام.

٢) لعلّه إشارة إلى اختلاف موارد استعمال الأمر، فإنّه قد يستعمل في معنىٰ الغرض، كما إذا قال: «جئتك لأمر كذا» لأنّه بمنزلة قوله: «جئتك لغرض كذا» وقد يستعمل في مصداقه وهو فيما إذا لم يضف إلىٰ شيء، كما إذا قال للطبيب مثلاً: «جئتك لأمرٍ» قاصداً به المعالجة.

وكيف كان، فلا يبعد أن يقال: إنّ معنىٰ «الأمر» هو الفعل أو الشيء، والخصوصيات من كونه عجيباً أو غرضاً أو غيرهما تستفاد من دوالٍّ أُخر كالقرائن المقالية والمقامية، لا أنّ الأمر قد استُعمِل في معانٍ عديدة حتىٰ يكون بلحاظها متكثر المعنىٰ.

٣) أي: بالفرق بين المفهوم والمصداق.

٤) قال في الفصول: «الحق أنّ لفظ الأمر مشترك بين الطلب المخصوص، كما يقال: أمره بكذا، وبين الشأن، كما يقال: شَغَلَه أمرُ كذا، لتبادر كلٍّ منهما من اللفظ عند الإطلاق، مع مساعدة ظاهر كلام بعض اللغويين عليه» [١].

«١» الفصول الغروية، ص٦٢

المعنيين الأوّلين [١]، ولا يبعد دعوىٰ كونه [٢] حقيقةً في الطلب في الجملة [٣] والشيء [٤]، هذا بحسب العرف واللغة.

وأما بحسب الاصطلاح، فقد نُقل الاتفاق على أنّه [٥] حقيقةٌ في القول المخصوص [٦]، ومجازٌ في غيره [٧].

ولا يخفى أنّه عليه [٨] لا يمكن منه الاشتقاق،

---

١) وهما الطلب والشأن، وحاصل إشكال المصنف على الفصول هو: أنّ لفظ «الأمر» لم يستعمل في مفهوم الشأن حتىٰ يعدّ من معانيه، بل استُعمِلَ في مصداقه، فاشتبه على الفصول المفهومُ بالمصداق، فدعوىٰ كون «الشأن» معنىً حقيقياً للأمر في غير محلها.

٢) أي: كون لفظ الأمر.

٣) يعني: لا الطلب مطلقاً، بل مقيّداً بخصوصيات يأتي البحث عنها إن شاء الله تعالىٰ.

٤) وهو عامٌّ للأعيان كالماء والحنطة وغيرهما، والصفات كالعلم والعدالة والسخاوة وغيرها من الملكات، والأفعال كالأخذ والإعطاء وغيرهما.

وعلىٰ هذا المعنىٰ العام، يكون كثير من المعاني المزبورة ـ كالفعل العجيب والشأن والحادثة وغيرها ـ من مصاديقه.

٥) أي: أنّ لفظ الأمر.

٦) أي صيغة «إفعل» فالأمر اصطلاحاً هو الصيغة.

٧) أي: في غير القول المخصوص.

٨) أي: بناءً على كون لفظ «الأمر» حقيقةً في القول المخصوص، يرد إشكالٌ، وهو عدم صحة الاشتقاق منه، كما سيظهر وجهه.

فإنّ معناه حينئذٍ [١] لا يكون معنىً حدثياً [٢]، مع أنّ الاشتقاقات منه [٣] ظاهراً تكون بذلك المعنىٰ المصطلح عليه بينهم، لا بالمعنىٰ الآخر، فتدبّر [٤].

---

١) يعني: حين كون معنىٰ لفظ «الأمر» هو القول المخصوص.

توضيح الإشكال: أنّه على هذا المعنىٰ يكون «الأمر» جامداً، لعدم كون معناه حينئذٍ حدثاً، ومن المعلوم أنّ مبدأ الاشتقاق هو المصدر الّذي يكون مدلوله معنىً حدثيّاً جامعاً بين المشتقات، وليس القولُ المخصوص الّذي فرض كونه معنىٰ الأمر ذلك المعنىٰ الحدثي الجامع بينها.

قال في الفصول: «لو أرادوا بالقول المخصوص نفسَ اللفظ أعني الملفوظ كما هو الظاهر من كلماتهم، لكان بمنزلة الاسم والفعل والحرف في مصطلح علماء العربية، فكان اللازم عدم صحة الاشتقاق منه، لعدم دلالته حينئذٍ على معنىً حَدَثي» «١».

٢) لأنّ المفروض كون الأمر حينئذٍ اسماً للقول المخصوص.

٣) أي: من لفظ الأمر، محصل. ضعيف نقل الاتفاق على كون لفظ «الأمر» بحسب الاصطلاح حقيقةً في القول المخصوص.

وجه التضعيف هو: أنّه لا يصح الاشتقاق من لفظ الأمر بمعناه المصطلح عليه بين الأُصوليين، مع أنّ الظاهر أنّه بمعناه الاصطلاحي يكون مبدأ الاشتقاق، فعدم صحة الاشتقاق منه بمعناه المصطلح يكشف عن أنّ معناه الاصطلاحي ليس هو القول المخصوص.

٤) لعلّه إشارة إلىٰ منع الظهور المزبور، فيمكن تصحيح دعوىٰ الاتفاق المذكور، والالتزام بكون مبدأ الاشتقاق هو الأمر بمعنىً آخر.

«١» الفصول الغروية، ص٦٣

ويمكن [١] أن يكون مرادهم به هو الطلب بالقول لا نفسه [٢] تعبيراً عنه [٣] بما يدل عليه. نعم [٤] القول المخصوص ـ أي صيغة الأمر ـ إذا أراد العالي بها

---

١) هذا التوجيه من الفصول، وغرضه: التوفيق بين نقل الاتفاق على كون لفظ «الأمر» حقيقةً في القول المخصوص، وبين كون الاشتقاق بلحاظ هذا المعنىٰ الاصطلاحي.

وملخص تقريب التوفيق هو: أنّه يمكن تأويل معقد الاتفاق بأن يقال: إنّ مراد الأُصوليين هو كون لفظ «الأمر» حقيقةً في الطلب بالقول المخصوص، بحيث يكون معناه الحدثَ المضافَ إلى الصيغة الخاصة المعبر عنه بالفارسية بـ «طلب كردن بصيغة خاصة» لا أن يكون المعنىٰ نفس الصيغة حتىٰ لا يصح الاشتقاق منه.

والوجه في تعبيرهم عن الطلب الّذي هو معنىٰ لفظ «الأمر» بنفس القول هو: دلالة الصيغة على الطلب، والمناسبة الثابتة بين الدال والمدلول تقتضي صحةَ تسمية كلٍّ منهما باسم الآخر. فلمّا كان الطلبُ الّذي هو معنىٰ لفظ «الأمر» مدلولاً للقول المخصوص، قالوا: إنّ الأمر هو ذلك القول المخصوص، تسمية للدال ـ أي القول ـ باسم المدلول أي الطلب.

٢) يعني: لا نفس القول حتىٰ يكون الأمر اسماً له، فيمتنع الاشتقاق منه.

٣) أي: تعبيراً عن الطلب بما يدل عليه، وهو القول المخصوص مجازاً من باب ذكر الدال وإرادة المدلول.

٤) استدراك على قوله: «لا نفسه» يعني: أنّ الأمر وإن لم يكن اسماً للقول المخصوص، بحيث يكون معناه ذلك القول، لكنّه يعدُّ من مصاديق الأمر إذا كان الطالب به عالياً كالمولىٰ الحقيقي أو العرفي، ولوحظ ذلك القول بما هو طلب، لا بما أنّه قول خاص، وإلّا رجع إلى المعنىٰ الأوّل، وهو كون الأمر نفس القول.

الطلبَ، يكون [١] من مصاديق الأمر، لكنه [٢] بما هو طلب مطلق أو مخصوص. وكيف كان فالأمر سهل لو ثبت النقل [٣] ولا مشاحة في الاصطلاح [٤]،

والحاصل: أنّ مصداقيّة القول الخاص للأمر إنّما تكون بلحاظ كونه طلباً مطلقاً أو خاصّاً، لا بلحاظ أنّه قول، وإلّا رجع إلى المعنىٰ الأوّل، وهو كون الأمر نفس القول المخصوص. وهذا مراد المصنف قدس سره بقوله: «بما هو طلب» يعني لا بما هو قول.

[١] خبرُ قوله: «القول المخصوص».

٢) يعني: لكن القول المخصوص بما هو طلب مصداقٌ للأمر، لا بما هو قول.

٣) يعني: نقل «الأمر» عن معناه اللغوي والعرفي إلى القول المخصوص، فالأمر على تقدير ثبوت هذا النقل سهل.

٤) فيمكن أن يكون معنىٰ مادة «الأمر» اصطلاحاً الصيغة الخاصة، وأن يكون الاشتقاق منه بمعنىً آخر، وتحقيقُ كون الاشتقاق بالمعنىٰ الاصطلاحي أو غيره ليس بمهم، وإنّما المهم بيان ما هو معنىٰ «الأمر» عرفاً ولغةً، وتمييزه بحسبهما، ليحمل لفظه المجرد عن القرينة عليه.

ومحصل ما أفاده في ذلك هو: أنّ الأمر قد استعمل في الكتاب والسنة في غير واحد من المعاني المتقدمة، ولم يقم دليل على أنّ الاستعمال فيها هل هو بنحو الاشتراك اللفظي أم المعنوي أم الحقيقة والمجاز؟ والوجوه المذكورة في تعارض الأحوال لترجيح بعضها على بعض ـ بعد تسليم سلامتها عن المعارضة بمثلها ـ لا تصلح للترجيح، لعدم قيام حجة على الترجيح بتلك الوجوه، فلا محيص حينئذٍ عن الرجوع إلى الأصل العملي في المسألة الفقهية، إلّا إذا أُحرز ظهور لفظ «الأمر» في أحد معانيه، فيحمل اللفظ حينئذٍ عليه وإن لم يعلم منشأ ذلك الظهور، واحتمل أن يكون لأجل الوضع لذلك المعنىٰ بالخصوص أو للجامع بينه وبين غيره، لكنه ينصرف إلى ذلك المعنىٰ الخاص لغلبة الاستعمال أو غيرها.

وإنّما المهم بيان ما هو معناه عرفاً ولغةً، ليحمل عليه فيما إذا ورد بلا قرينة، وقد استعمل في غير واحدٍ من المعاني في الكتاب والسنة، ولا حجة على أنّه [١] على نحو الاشتراك اللفظي أو المعنوي أو الحقيقة والمجاز.

وما ذُكر في الترجيح[٢] عند تعارض هذه الأحوال[٣] لو سُلِّم[٤] ولم يعارَض بمثله [٥]،

وبالجملة: فبناء العقلاء على حجية الظواهر يقتضي حجيتها وإن لم يعلم منشؤها.

١) أي: أنّ الاستعمال.

٢) يعني: في مبحث تعارض الأحوال، من الترجيح بالغلبة أو الظن.

٣) وهي الاشتراك اللفظي، والحقيقة والمجاز، وغيرها ممّا ذكر في تعارض الأحوال.

٤) قد ذَكَر في الإشكال على الترجيح بالمرجِّحات المذكورة في مبحث تعارض الأحوال وجوهاً ثلاثة:

الأوّل: عدم تسليم تلك المرجِّحات، مثل غلبة المجاز على الاشتراك، فإنّ الغلبة غير مسلّمة.

الثاني: أنّها ـ بعد تسليمها ـ معارضة بمثلها، لغلبة الاشتراك مثلاً أيضاً.

الثالث: عدم الدليل على اعتبارها ـ بعد تسليمها والغض عن معارضتها بمثلها ـ لعدم كونها بنفسها حجةً، حيث إنّها وجوه استحسانية. نعم، إذا كانت موجبةً للظهور العرفي في معنىً خاص، بأن تكون موجبةً لظهور اللفظ فيه، اندرج في الظواهر التي ثبت اعتبارها ببناء العقلاء، ولو كان الظهور ناشئاً من القرينة كما في المجازات.

٥) إشارة إلى الإشكال الثاني المتقدم.

فلا دليل [١] على الترجيح به، فلابدّ مع التعارض [٢] من الرجوع إلى الأصل [٣] في مقام العمل [٤]. نعم [٥] لو علم ظهوره في أحد معانيه، ولو [٦] احتمل أنّه كان للانسباق من الإطلاق، فليحمل [٧] عليه، وإن لم يعلم أنّه [٨] حقيقةٌ فيه بالخصوص أو فيما يعمه. كما لا يبعد [٩] أن يكون

---

١) إشارة إلى الإشكال الثالث.

٢) يعني: تعارض تلك الوجوه المرجِّحة، وعدم كونها موجبةً للظهور في معنىً خاص.

٣) لأنّه المرجع بعد فقد الدليل أو إجماله كالمقام، وهو يختلف حسب اختلاف المقامات والموارد.

٤) يعني: أنّ المراد بالأصل هنا هو الأصل العملي كالاستصحاب والبراءة والاشتغال، لا الأصل اللفظي، إذ المفروض فقدانه.

٥) استدراك علىٰ الرجوع إلى الأصل العملي في مورد التعارض، يعني: أنّه لا يرجع إلى الأصل العملي إذا كان اللفظ ظاهراً في أحد معانيه، لحجية الظهور المانعة عن الرجوع إلى الأصل.

٦) كلمة «لو» وصلية، وضمير «أنّه» راجع إلى الظهور.

٧) هذا جواب الشرط في قوله: «نعم لو علم» ووجه اعتباره: بناء العقلاء عليه.

٨) أي: أنّ لفظ «الأمر» حقيقةٌ في ذلك المعنىٰ أو في معنىً عام يشمله.

٩) يعني: كما لا يبعد أن يكون الأمرُ ظاهراً في الطلب وإن كان منشأ هذا الظهور انصرافَ الإطلاق إليه (*).

(*) لا يقال: إنّ نفي البُعد عن ظهور الأمر في الطلب ينافي ما نفىٰ البُعد عنه

كذلك [١] في المعنىٰ الأوّل [٢].

الجهة الثانية [٣]

الظاهرُ اعتبار العُلوِّ في معنى الأمر، فلا يكون الطلبُ من السافل أو المساوي أمراً، ولو أُطلق عليه [٤] كان بنحوٍ من العناية.

---

١) أي: ظاهراً.

٢) وهو الطلب، حيث إنّه أوّل المعاني التي ذكرها للأمر.

اعتبار العلوِّ في معنى الأمر

٣) الغرض من عقدها بيان أُمور:

الأوّل: الإشارة إلى الخلاف المعروف بينهم من كون الطلب الّذي هو معنىٰ مادة الأمر هل هو مطلق الطلب، أم ما يعتبر فيه علوُّ الطالب أو استعلاؤه أو كلاهما، أو العلوّ مع عدم الاستخفاض ؟ فيه وجوه بل أقوال.

٤) يعني: ولو أُطلق الأمر على طلب السافل أو المساوي رتبةً، بحيث لا يكون له علوٌّ لا عقلاً ولا شرعاً ولا عرفاً، كان الإطلاق بضربٍ من العناية.

ومحصل ما أفاده المصنف في هذه العبارة هو: أنّ الظاهر اعتبار عُلوِّ الطالب

سابقاً من كون الأمر حقيقةً في الطلب والشيء، حيث قال في (ص ٤١١): «ولا يبعد دعوىٰ كونه حقيقةً في الطلب في الجملة والشيء».

فإنّه يقال: إنّ دعوىٰ الحقيقة في المعنيين لا تنافي ظهورَ اللفظ في خصوص أحدهما ـ كالطلب في المقام ـ لجهةٍ خارجية مثل كثرة الاستعمال فيه، فإنّ الظهور الناشئ عن جهة خارجية في أحد المعنيين بالخصوص لا ينافي الوضع لهما، كما لا يخفىٰ.

كما أنّ الظاهر [١] عدم اعتبار الاستعلاء، فيكون الطلب من العالي أمـراً ولو كان مستخفِضاً لجناحه.

وأمّا [٢] احتمال اعتبار أحدهما فضعيف، وتقبيحُ [٣] الطالبِ السافلِ من العالي، المستعلي [٤]

فـي مفهوم الأمر، للتبادر، حيث إنّه يتبادر مـن قوله: «أمَرَ زيدٌ عمراً بكذا» عُلوُّ الآمِر، فلا يكفي في تحقق الطلب الّذي هو معنىٰ الأمر مجرد الاستعلاء من دون علوٍّ، ولو أُطلق عليه «الأمر» أحياناً لم يكن ذلك علىٰ نحو الحقيقة، فعنوان الآمرية متقوِّم بصدور البعث من العالي.

١) هذا هو الأمر الثاني، وحاصله: عدم اعتبار استعلاء الطالب في الطلب الّذي هو معنىٰ الأمر، فطلب العالي ـ ولو مع الاستخفاض ـ أمر حقيقةً، فالمعتبر في الطلب هو علوُّ الطالب دون استعلائه، كما يشهد به العرف والوجدان.

٢) هـذا هو الأمـر الثالث، وحاصله: اعتبار أحـد الأمرين على سبيل منع الخلوّ: إمّا علوُّ الطالب واقعاً، وإمّا استعلاؤه في صدق الطلب الّذي هو معنىٰ الأمر، فطلب المساوي أو السافل مع الاستعلاء أمرٌ أيضاً.

والمصنفُ ضعّفه بعدم الدليل عليه، بل قد عرفت آنفاً: اعتبار العلوِّ الواقعي في مفهوم الطلب بشهادة العرف والوجدان، وصحة سلب «الأمر» عن طلب غير العالي.

٣) إشارة إلىٰ برهان القول بكفاية الاستعلاء في صدق الأمر، وحاصله: أنّ العقلاء يقبِّحون السافلَ المستعليَ الّذي يأمر العالي، ويذمُّونه بأنّك لِمَ تأمر العالي؟ فإطلاقهم «الأمر» على طلب السافل المستعلي يدلُّ على كفاية استعلاء الطالب في صدق الأمر، وعدم اعتبار العلوِّ الواقعي فيه.

٤) صفة لـ «السافل».

عليه [١]، و توبيخُه [٢] بمثل «انّك لِمَ تأمره [٣]» إنّما هو[٤] على استعلائه، لا علىٰ أمره حقيقةً بعد استعلائه [٥]، و إنّما يكون إطلاق «الأمر» على طلبه بحسب ما هو قضية استعلائه [٦].

و كيف كان [٧]، ففي صحة سلب الأمـر عن طلب السافل ـ ولو كان

---

١) أي: على العالي.

٢) معطوف علىٰ «تقبيح» أي: و توبيخُ العقلاء للطالب السافل المستعلي.

٣) أي: تأمر العالي.

٤) أي: التقبيح، هذا جواب البرهان المزبور، و حاصله: أنّ التقبيح إنّما هو على استعلاء السافل على العالي، لا على أمره، حتىٰ يقال: إنّ الذم على هذا الأمر يكشف عن كفاية مجرد الاستعلاء في صدق الأمر، و عدم اعتبار العلوّ الواقعي فيه.

و بالجملة: فالتقبيح ليس دليلاً على كفاية الاستعلاء فقط فـي صدق الأمـر، و إطلاقُ «الأمر» على طلبه فـي مقام توبيخه ـ بأنّك لِمَ تأمره ـ إنّما هو بحسب مقتضىٰ استعلائه، لا بحسب الواقع، حتىٰ يصح الاستدلال به على كفاية الاستعلاء فقط في تحقق الأمر، فيكون إطلاق «الأمر» على طلب المستعلي السافل مجازاً في الكلمة أو في الإسناد، لمناسبته صورةً للأمر الحقيقي.

٥) يعني: حتىٰ يكون دليلاً علىٰ كفاية الاستعلاء في صدق الأمر.

٦) و زعمِه بكون طلبه أمراً، فليس إطلاق الأمر على طلب المستعلي على نحو الحقيقة.

٧) يعني: سواء أكان التقبيح و التوبيخ على الأمر أم على استعلائه، لا يكون برهاناً على كفاية الاستعلاء في الأمر، ضرورة وجود أمارة المجاز و هي صحة السلب فيه، لصحة سلب «الأمر» عن طلب السافل ولو كان مستعلياً. و مع هذه الأمارة

مستعلياً ـ كفايةٌ.

الجهة الثالثة[١]

لا يبعد كون لفظ «الأمر» حقيقةً في الوجوب، لانسباقه[٢] عنه عند إطلاقه[٣]، ويؤيِّده[٤] قولهُ تعالىٰ: ﴿فليحذر الذين يخالفون عن أمره﴾»[١]

كيف يصح الاستدلال على كفاية الاستعلاء في صدق الأمر بمجرد إطلاق الأمر على طلب السافل ؟ ولا سيما مع ملاحظة كون الاستعمال أعمّ من الحقيقة.

لفظ «الأمر» حقيقة في الوجوب

١) الغرض من عقدها: تفصيل ما أجمله في الجهة الأُولى من نفي البعد عن كون مادة «الأمر» حقيقةً في الطلب في الجملة.

وحاصل ما أفاده هنا هو: أنّه لا يبعد كون لفظ الأمر حقيقةً في خصوص الطلب الوجوبي، لتبادره منه، لا مطلق الطلب.

٢) أي: لانسباق الوجوب عن لفظ «الأمر» عند الإطلاق، والانسباق هو التبادر المثبِت للوضع.

٣) أي: عند إطلاق لفظ الأمر.

٤) يعني: ويؤيِّد كون لفظَ «الأمر» حقيقةً في الوجوب قولُه تعالىٰ: «فليحذر» الآية، وهذا من أدلة القائلين بكون الأمر حقيقةً في الوجوب.

بتقريب: أنّه تعالىٰ شأنه حذّر مخالِفَ الأمر، والتحذيرُ يدلّ على الوجوب، إذ لا معنىٰ لندب الحذر أو إباحته. ومع التنزل عن ذلك، فلا أقلّ من دلالته على حُسن

«١» النور، الآية: ٦٣

وقولُه[١] صلى الله عليه وآله: «لولا أن أشق علىٰ أُمّتي لأمرتهم بالسواك»[١]، وقوله[٢] صلى الله عليه وآله

الحذر عن مخالفة الأمر، ومن المعلوم أنّ حُسنه موقوف على ثبوت المقتضي له، وإلّا كان التحذير سفهاً وعبثاً، وذلك محال على الله تعالىٰ، وإذا ثبت المقتضي له ثبت وجوبه، لعدم القول بالفصل، فالآية تدل على كون الأمر حقيقةً في الوجوب.

لكن فيه ما لا يخفىٰ، لأنّ قصارىٰ ما يستفاد من التقريب المزبور هو: إطلاق الأمر على الوجوب واستعماله فيه، وقد عرفت مراراً: أعميّة الاستعمال من الحقيقة، فلا تكون الآية الشريفة دليلاً على أنّ الأمر حقيقةً في الوجوب، ولعلّه لذا لم يجعلها المصنف دليلاً، بل عدّها من المؤيِّدات.

١) معطوف علىٰ «قوله تعالىٰ». وهذا ثاني أدلة القائلين بكون الأمر حقيقةً في الوجوب، بتقريب: أنّه صلى الله عليه وآله مع أمره مراراً بالسواك على وجه الاستحباب، قال: «لولا أن أشقّ على أُمّتي لأمرتهم بالسواك» ولا بدّ من كون هذا الأمر للوجوب بعد فرض صدور الأمر الاستحبابي بالسواك منه صلى الله عليه وآله، وإلّا لَزِم لغوية الأمر المترتب على المشقة، هذا.

لكن فيه ما قيل: من أنّه إنّما يدل على الوجوب لقرينة خارجية وهي المشقة، وهو غير المدّعىٰ، فتأمّل.

٢) هذا ثالث ما استدل به على أنّ الأمر حقيقةٌ في الوجوب.

وحاصله: أنّ بريرة كانت أمة لعائشة، وزوجها كان عبداً ثم أعتقتها، فلمّا علمت بريرة بخيارها في نكاحها بعد العتق أرادت مفارقة زوجها، فاشتكىٰ الزوج إلى النبي صلى الله عليه وآله، فقال صلى الله عليه وآله لبريرة: «راجعيه، فإنّه أبو ولدك، فقالت: يا رسول الله صلى الله عليه وآله:

«١» وسائل الشيعة، ج١، ص٣٥٤، الباب ٣ من أبواب السواك، الحديث: ٤، وللحديث تتمة هي: «عند وضوء كل صلاة» واستظهر صاحب الوسائل منه الوجوب.

لبريرة بعد قوله: أتأمرني يا رسول الله:« لا، بل إنّما أنا شافع »[1] إلىٰ غير ذلك.

وصحة [1] الاحتجاج على العبد ومؤاخذته بمجرد مخالفة أمره وتوبيخه

أتأمرني بذلك ؟ فقال ﷺ: لا، إنّما أنا شافع، فقالت: لا حاجة لي فيه ».

تقريب الاستدلال به: أنّ نفيه ﷺ للأمر دليل على كونه للوجوب، ولذا قالت بريرة له ﷺ:« أتأمرني يا رسول الله ﷺ بذلك ؟ » إذ لو لم تكن دلالة الأمر على الوجوب مركوزةً في الأذهان، لم يكن وجهٌ لسؤالها منه، هذا.

لكن فيه: أنّ الاستعمال أعم من الحقيقة، والوجوب إنّما يستفاد منه هنا بسبب القرينة.

١) الظاهر بمقتضىٰ السياق كونه معطوفاً على قوله:« قوله تعالىٰ: فليحذر » فيكون كغيره من المؤيّدات.

ويحتمل أن يكون معطوفاً على قوله:« انسباقه » ليكون دليلاً لا مؤيداً، حيث إنّه بمنزلة أن يقال:« لا يبعد كون لفظ الأمر حقيقةً في الوجوب لانسباقه، ولصحة احتجاج العبد ... الخ ».

وكيف كان، فتقريب الاستدلال به هو: أنّ صحة مؤاخذة العبد وتوبيخه على مجرد مخالفة أمر المولى دليل على كون الأمر حقيقةً في الوجوب، إذ لا يتوجه الذمُّ والمؤاخذةُ إلّا على ترك الواجب، ولذا توجّه التوبيخ على إبليس بسبب تركه لِما أُمر به من السجود لآدم، حينما قال تعالىٰ شأنه للملائكة:« اسجدوا لآدم » هذا.

«١» مستدرك الوسائل، ج١٥، ص٣٢، الباب ٣٦ من أبواب نكاح العبيد والإماء، الحديث: ٣، رواه عن عوالي اللئالي، ج٣، ص٣٤٩، الحديث: ٢٨٤، وهو مروي بألفاظ قريبة مضموناً مع ما في المتن.

على مجرد مخالفته كما في قوله تعالىٰ: ﴿ ما منعك أن لا تسجد إذ أمرتك ﴾ «١».

و تقسيمُه [١] إلى الإيجاب و الاستحباب، إنّما [٢] يكون قرينةً على إرادة

لكن فيه أيضاً: أنّه لا يثبت بذلك إلّا ظهور الأمر في الوجوب و استعماله فيه، من دون أن يثبت به الوضع، لأنّه موقوف على كون الأصل في الاستعمال الحقيقة، و هو غير ثابت (*).

١) يعني: و تقسيمُ الأمر إلى الإيجاب و الاستحباب، غرضه: الإشارة إلى دليل القول بوضع الأمر لمطلق الطلب الجامع بين الوجوب و الاستحباب.

و حاصله: أنّ قولهم: «الأمر إمّا للوجوب و إمّا للاستحباب» يدل على كون الموضوع له هو الجامع بينهما، و إلّا فلا معنىٰ للتقسيم إليهما، إذ لا بدّ في صحة التقسيم من وجود المقسَم في جميع الأقسام.

٢) هذا ردّ الاستدلال المزبور، و حاصله: أنّ التقسيم إلى الوجوب

(*) لا يخفىٰ أنّ الأدلة المزبورة لا تدل على أزيد من ظهور الأمر في الوجوب، و أمّا كونه ناشئاً عن الوضع ـ كما هو المدّعىٰ ـ فلا دلالة فيها على ذلك، و من المعلوم أنّ الظهور العرفي حجة ببناء العقلاء و إن لم يكن ناشئاً عن الوضع، و هو كافٍ في ثبوت الوجوب، من دون حاجة إلى إثبات الوضع له.

و منه يظهر الإشكال في دعوى التبادر الّذي اعتمد عليه المصنف ﷺ في إثبات الوضع، إذ لم يثبت كونه ناشئاً عن حاقّ اللفظ.

و الحاصل: أنّه بعد تحقق ظهور الأمر عرفاً في الوجوب، لا يترتب على النزاع في كونه بالوضع ثمرةٌ عملية، فتدبّر.

«١» الأعراف، الآية: ١٢

المعنىٰ الأعم منه [١] في مقام تقسيمه [٢]، وصحةُ الاستعمال في معنىً أعمَّ من كونه [٣] على نحو الحقيقة، كما لا يخفىٰ [٤].

وأمّا [٥] ما أُفيد من «أنّ الاستعمال فيهما [٦] ثابت، فلو لم يكن موضوعاً للقدر المشترك بينهما [٧] لزم الاشتراك أو المجاز»

والاستحباب لا يدلّ على أزيد من إرادة جامع الطلب من المقسم أعني به الأمر، وأمّا كون هذه الإرادة بنحو الحقيقة كما هو المدّعىٰ، فلا دلالة للتقسيم المذكور عليه أصلاً، لكون الاستعمال أعم من الحقيقة، كما مرّ مراراً.

والحاصل: أنّ التقسيم المزبور يدل على استعمال الأمر في جامع الطلب، ولكن لا يدل على المطلوب، وهو كون هذا الاستعمال على سبيل الحقيقة.

١) أي: من الوجوب.

٢) أي: تقسيم الأمر.

٣) أي: كون المعنىٰ.

٤) إذ لا ملازمة بين صحة الاستعمال في معنىً، وبين كونه على نحو الحقيقة، لعدم انحصار صحة الاستعمال في كون المعنىٰ موضوعاً له للّفظ.

٥) إشارة إلى دليل آخر على وضع الأمر للجامع.

وحاصله: أنّه لا إشكال في استعمال الأمر في كلٍّ من الوجوب والندب، فإن كان موضوعاً لجامع الطلب فهو المطلوب، وإن كان حقيقةً في كلٍّ منهما لزم الاشتراك، وإن كان حقيقةً في أحدهما لزم المجاز في الآخر، وكل من الاشتراك اللفظي والمجاز خلاف الأصل، فتعيّن الأوّل، حسماً لمادتي الاشتراك اللفظي والمجاز.

٦) أي: في الإيجاب والاستحباب.

٧) أي: بين الإيجاب والاستحباب.

فهو [١] غير مفيد، لما مرّت الإشارة إليه في الجهة الأُولىٰ [٢]، وفي تعارض الأحوال [٣] فراجع [٤].

والاستدلالُ [٥] بأنّ فعل المندوب طاعة، وكلُّ طاعة فهو فعل المأمور به،

---

١) هذا جواب «أما» في قوله: «وأما ما أُفيد» ومحصله: أنّه لا مجال لهذا الاستدلال بعد ابتنائه على الترجيح بالوجوه المذكورة في باب تعارض الأحوال، لما عرفت من عدم العبرة بتلك الوجوه، إلّا إذا أوجبت ظهور اللفظ في معنىٰ.

٢) حيث قال فيها: «وما ذكر في الترجيح عند تعارض هذه الأحوال ... الخ» فراجع (ص ٤١٥).

٣) حيث قال في الأمر الثامن من الأُمور المذكورة في المقدمة ـ المعقود للبحث عن تعارض الأحوال ـ ما لفظه: «وأمّا إذا دار الأمر بينها، فالأُصوليون وإن ذكروا لترجيح بعضها على بعضٍ وجوهاً، إلّا أنّها استحسانية لا اعتبار بها، إلّا إذا كانت موجبة لظهور اللفظ في المعنىٰ، لعدم مساعدة دليل على اعتبارها بدون ذلك كما لا يخفىٰ» فراجع (ص ١١١).

فالمتحصل: أنّ مجرد الاستعمال في الجامع لا يكون دليلاً على وضع لفظ الأمر له.

٤) حتىٰ لا تغفل عن كون المناط في تعارض الأحوال هو ظهور اللفظ في أحدها، دون المرجحات التي ذكروها، حيث إنّها وجوه اعتبارية ظنية غير معتدٍّ بها أصلاً.

٥) هذا أيضاً من أدلة الاشتراك المعنوي، وهو قياس بنحو الشكل الأوّل، وذلك بأن يقال: إنّ فعل المندوب طاعة، وكل طاعة فعل المأمور به، فالمندوب فعل المأمور به. فهذا القياس برهان على وضع الأمر للطلب الجامع بين الوجوب والاستحباب.

فيه[١] ما لا يخفىٰ من منع الكبرىٰ[٢] لو أُريد من المأمور به معناه الحقيقي، وإلّا[٣] لا يفيد المدّعىٰ.

الجهة الرابعة[٤]

الظاهرُ أنّ الطلب الّذي يكون هو

---

١) خبر قوله: «والاستدلال» وهذا جواب عن الاستدلال المزبور.

ومحصله: أنّ صحة هذا الاستدلال منوطة بكلية الكبرىٰ التي هي شرط إنتاج الشكل الأوّل كما قرر في محله، ولمّا كان المقصود إثبات وضع الأمر للجامع، فكلّية الكبرىٰ منوطةٌ بقيامِ برهانٍ على وضع الأمر للجامع، حتىٰ يكون كل طاعة فعل المأمور به الحقيقي، إذ لو لم ينهض برهان على ذلك لا يثبت كلّية الكبرىٰ، ولا يكون كل طاعةٍ فعلَ المأمور به الحقيقي، بل بعضها فعل المأمور به غير الحقيقي، وهو ما تعلق به مطلق الطلب، لا خصوص الطلب الحتمي.

وبالجملة: فكلّية الكبرىٰ ممنوعة.

٢) أي: منع كلّية الكبرىٰ إن أُريد بالمأمور به معناه الحقيقي، كما عرفت.

٣) أي: وإن لم يُرَد المعنىٰ الحقيقي من المأمور به بل أعم منه، فلا يفيد المدّعىٰ وهو الاشتراك المعنوي.

الطلب والإرادة

٤) الغرض من عقدها هو التعرض لما هو محل الخلاف من اتحاد الطلب والإرادة وتغايرهما، وأنّ الطلب الّذي هو مدلول لفظ «الأمر» هل هو الطلب الحقيقي أم الإنشائي؟

معنىٰ الأمر [١] ليس هو الطلب الحقيقي[٢] الّذي يكون طلباً بالحمل الشائع الصناعي [٣] (*) بل الطلب الإنشائي

---

١) أي: لفظ «الأمر» لكون البحث في الجهات المتعلقة بمادة الأمر.

٢) الطلب الحقيقي هو الشوق المؤكّد الحاصل في النّفس عقيب الداعي، فهو من الكيفيات القائمة بالنفس، وله وجود عيني.

٣) الّذي ملاكه ـ على ما ثبت في محله ـ الاتحاد الوجودي و التغاير المفهومي، فما يحمل عليه «الطلب» بالحمل الشائع هو الطلب الحقيقي، لا الانشائي الّذي هو معنىٰ لفظ «الأمر».

و إن شئت فقل: إنّ الطلب مشترك بين معنيين.

أحدهما: ما يكون من الكيفيات القائمة بالنفس.

(*) الأولىٰ تبديل قوله: «بالحمل الشائع الصناعي» بقوله: «طلباً مطلقاً، لا إنشائياً» و ذلك لأنّ الموضوع في الحمل الشائع هو المصداق لا المفهوم، كما في «زيد إنسان» و نحوه، و باب الوضع القائم بالمفاهيم أجنبي عن الوجود المتقوم به الحمل، و لا ينبغي خلط أحدهما بالآخر.

و علىٰ هذا، فالطلب الحقيقي الّذي وضع له لفظ «الطلب» هو المفهوم لا المصداق، أعني به الطلب الخارجي القائم بالنفس، و الحملُ يصح فيه، لأنّه الموجود الخارجي، لكن من المعلوم أنّه ليس المعنىٰ الموضوع له، لأنّه المفهوم لا المصداق. فما يصح فيه الحمل و يكون موضوعاً في الحمل الشائع هو المصداق، و ما يكون موضوعاً له اللفظ هو المفهوم الّذي لا يصحّ جعله موضوعاً، لعدم وجودٍ له مصحِّحٍ للحمل.

و بالجملة: فذكرُ الحمل الشائع الصناعي هنا غير مناسب، لأجنبية مقام المفهوم عن مقام الحمل، فتأمّل جيّداً.

الّذي لا يكون بهذا الحمل [١] طلباً مطلقاً، بل طلباً إنشائياً [٢] سواء أُنشِئ بصيغة « إفعل » أو بمادّة الطلب، أو بمادة الأمـر، أو بغيرها [٣].

ولو أبيتَ إلّا عـن كونه [٤] موضوعاً للطلب [٥] فلا أقل مـن كونه [٦]

ثانيهما: الطلب الانشائي الّذي لا وجود له عيناً، بل ينتزع من إبراز الإرادة بقولٍ: كـ « إفعل » وما بمعناه، أو بفعلٍ كالإشارة بيدٍ أو عينٍ أو غيرهما إلىٰ شخصٍ بإيجاد شيءٍ.

ومعنىٰ لفظ « الأمر » هو الطلب الانشائي، لا الحقيقي القائم بالنفس، ولا تلازم بينهما، لتفارقهما فيما إذا قال المولى لعبده: « اسقني ماءً » ولم يكن في نفسه طلب حقيقةً، بل أمَرَه امتحاناً، فيصدق عليه الطلب الإنشائي دون الطلب الحقيقي، وهـذا هو معنىٰ لفظ الأمر. فالطلب وإن كان لـه نوعان حقيقي وإنشائي، لكن معنىٰ لفظ « الأمر » هو الإنشائي لا الحقيقي.

١) أي: بالحمل الشائع.

٢) متحققاً بالإنشاء، في مقابل الطلب الحقيقي القائم بالنفس، فإنّه لا يوجد بالإنشاء اللفظي والفعلي والكتبي، بل له موجبات خاصة، كما ستأتي الإشارة إليها.

ثم إنّ الأولىٰ أن يقال: « بل الطلب الإنشائي الّذي يعبر عنه بلفظ الأمر » لما عرفت آنفاً في التعليقة من أجنبية مقام الوضع المتعلق بالمفهوم عن مقام الحمل المتقوم بالوجود.

٣) أي: بغير مادة الأمر، كالجمل الخبرية الواقعة في مقام الطلب.

٤) أي: كون لفظ الأمر.

٥) أي: الجامع بين الحقيقي والإنشائي.

٦) أي: كون الأمر.

منصرفاً إلىٰ الإنشائيّ منه عند إطلاقه[١] كما هو[٢] الحال في لفظ الطلب أيضاً[٣]، وذلك[٤] لكثرة الاستعمال في الطلب الإنشائي، كما أنّ الأمر[٥] في لفظ الإرادة

---

١) أي: من الطلب عند إطلاق الأمر، وحاصل ما أفاده: أنّه إذا قلنا بكون لفظ الأمر موضوعاً لجامع الطلب، لا لخصوص الطلب الإنشائي كما تقدم، فلا أقل من كونه منصرفاً إلى خصوص الطلب الإنشائي، وهذا الانصراف يوجب ظهور لفظ الأمر فيه.

٢) أي: كما أنّ الانصراف إلى الطلب الإنشائي يكون حال لفظ «الطلب».

٣) يعني: كالأمر، فكلٌّ من لفظي الأمر والطلب منصرف إلى خصوص الإنشائي، وإن فرض كون الموضوع له هو الجامع بين الحقيقي والإنشائي.

٤) أي: الانصراف المزبور ناشٍ عن كثرة الاستعمال في الطلب الإنشائي.

فمحصل ما ذكره المصنف: أنّه ـ بعد تسليم كون لفظ الأمر موضوعاً للطلب المطلق الجامع بين الحقيقي والإنشائي ـ يدّعى انصرافه إلى خصوص الطلب الإنشائي، بحيث يكون هو المنسبق إلى الذهن حين الإطلاق كالوضع له، ويصح سلب الأمر عن الطلب الحقيقي القائم بالنفس ما لم يُنشئه المولى بصيغة «إفعل» وما في معناها.

٥) هذا الأمر بمعنىٰ الحال والشأن.

وحاصله: أنّ الإرادة عكس الطلب، إذ الّذي تنصرف إليه الإرادة عند إطلاقها هي الإرادة الحقيقية القائمة بالنفس، والّذي ينصرف إليه الطلب هو الإنشائي المتحقق بقولٍ أو فعلٍ، فالاختلاف بين الطلب والإرادة إنّما يكون فيما ينصرف إليه كلٌّ منهما، إذ المعنىٰ الّذي ينصرف إليه الطلب هو الإنشائي، والّذي تنصرف إليه الإرادة حين إطلاقها هو الإرادة الحقيقية، وإلّا فكلٌّ من هذين اللفظين

على عكس لفظ الطلب، والمنصرف [١] عنها [٢] عند إطلاقها هو الإرادة الحقيقية [٣]، واختلافهما [٤] في ذلك [٥] ألجأ بعضَ أصحابنا [٦] إلى الميل إلى ما ذهب

موضوع لمعنىً واحد، وهو الطلب الجامع بين الحقيقي والإنشائي، فالطلب الحقيقي عين الإرادة الحقيقية، كما أنّ الطلب الإنشائي عين الإرادة الإنشائية، فلا فرق بينهما إلّا في المعنىٰ الّذي ينصرف كلٌّ من لفظي «الطلب والإرادة» إليه.

١) سوق العبارة يقتضي ان يقال: «إذ المنصرف» أو «حيث إنّ المنصرف».

٢) أي: عن الإرادة عند إطلاقها.

٣) التي هي من الكيفيات النفسانيّة الموجودة بموجباتها التي ستذكر إن شاء الله تعالىٰ.

٤) يعني: واختلاف لفظي الطلب والإرادة.

٥) أي: في المعنىٰ الّذي ينصرف إليه كلٌّ من هذين اللفظين، كما عرفت آنفاً، وغرضه: التنبيه على منشأ توهم المغايرة بين الطلب والإرادة.

وحاصله: أنّ اختلاف لفظي «الطلب والإرادة» في المعنىٰ المنصرف إليه كلٌّ منهما ألجأهم إلى الالتزام بالمغايرة، حيث إنّهم زعموا أنّ المتبادر من كلٍّ منهما معنىً حقيقي له، ومن المعلوم مغايرة الطلب الإنشائي ـ الّذي هو المتبادر من لفظ الطلب ـ للإرادة الحقيقية التي ينصرف إليها لفظ الإرادة.

٦) كالمحقق الخوانساري في رسالته المعمولة في مقدمة الواجب، حيث استدل على مغايرة الطلب للإرادة رداً على المحقق السبزواري بقوله: «إذا كان الطلب هو الإرادة، وكان المطلوب من الصيغة الموضوعة للطلب إعلام المخاطب بحصول الإرادة في النّفس، فيلزم أن يكون وضع الجمل الطلبية لغواً غير محتاج إليه، وتكون مفهوماتها ممّا لا يتعلق بتصورها غرض أصلاً، وهو باطل» إلى آخر ما حكاه عنه في

إليه الأشاعرة، من المغايرة بين الطلب والإرادة، خلافاً لقاطبة أهل الحق والمعتزلة من اتحادهما، فلابأس بصرف عنان الكلام إلى بيان ما هو الحق في المقام، وإن حقّقناه في بعض فوائدنا «١»، إلّا أنّ الحوالة لما لم تكن عن المحذور خالية [١]، والإعادة [٢]

البدائع «٢».

وقال المحقق التقي ﷺ في مباحث مادة الأمر ما لفظه: «ثانيها: انّهم اختلفوا في كون الطلب المدلول للأمر نفس الإرادة أو غيرها ... إلىٰ أن قال بعد كلام طويل: فظهر بما قررنا قوة القول بمغايرة الطلب للإرادة» «٣».

١) إمّا لعدم حضور النسخة عنده، وإمّا لمشقة الرجوع إليها.

٢) يعني: لمّا لم تكن الإعادة خالية عن الفائدة، لكنّه بحسب الصناعة يصير هكذا: «إلّا أنّ الإعادة لمّا لم تكن مع الفائدة» وهذا غلط واضح.

أمّا لزوم هذا المعنىٰ الغلط، فوجهه: أنّ «الإعادة» معطوف على اسم «تكن» وحيث إنّ نفي النفي في قوله: «ليست بلا فائدة» للإثبات يتحصل منه: أنّ الإعادة لمّا لم تكن مع الفائدة. ومن الواضح غلطيّته، فلابدّ من حذف «ليست» بأن يقال: «ولم تكن الإعادة بلا فائدة».

إلّا أن يقال: إنّ «الإعادة» معطوف على نفس كلمة «الحوالة» ليكون المعنىٰ هكذا: إلّا أنّ الإعادة ليست بلا فائدة.

«١» المطبوعة منضمّةً مع حاشيته على فرائد شيخنا الاعظم الانصاري ﷺ، ص٢٨٧، الفائدة الثانية

«٢» بدائع الأفكار، ص٢٥٦

«٣» هداية المسترشدين، ج١، ص ٥٨٢ و٥٨٩

ليست بلا فائدة [١] ولا إفادة [٢]، كان المناسب هو التعرض هاهنا أيضاً.

فاعلم: أنّ الحق كما عليه أهله [٣] ـ وفاقاً للمعتزلة وخلافاً للأشاعرة [٤] ـ هو اتحاد الطلب والإرادة، بمعنىٰ: أنّ لفظيهما موضوعان بإزاء مفهوم واحد [٥]، وما بإزاء أحدهما في الخارج يكون بإزاء الآخر [٦]، والطلبُ المنشأ بلفظه أو بغيره عين الإرادة الإنشائية.

---

١) كالتذكُّر لمن لاحظ الفوائد.

٢) لمن لم يلاحظ الفوائد، أو لاحظها ولكن نسي ذلك.

٣) وهم العدلية.

٤) القائلين بمغايرتهما، لما سيأتي في كلام المصنف قدس سره.

٥) فيكون لفظا «الطلب والإرادة» من الألفاظ المترادفة، كالإنسان والبشر، لأنّ المفروض وحدة المعنىٰ الموضوع له فيهما (*).

٦) يعني: أنّ لازم الترادف كون الفرد الخارجي لأحدهما هو الفرد الخارجي للآخر، وإن شئت فقل: إنّ مطابَق أحدهما عين مطابق الآخر.

(*) قد عرفت: أنّ ملاحظة موارد استعمال الطلب تشهد بمغايرة الطلب للإرادة، لأنّه كما مرّ عبارة عن السعي نحو شيءٍ للظفر به، فليس الطلب مجرّدَ الشوق المؤكّد المسمّىٰ بالإرادة، بل هو التصدي لإيجاد شيءٍ بإعمال بعض مقدمات وجوده.

ولكن هذه المغايرة لا تثبت ما رامه الأشعري القائل بكون الطلب صفةً في النّفس غير الإرادة مدلولاً عليه بالكلام اللفظي، بداهة أنّ الطلب على ما ذكرنا ليس من صفات النّفس، بل من أفعال الجوارح، التي هي أجنبية عن الصفات القائمة بالنفس.

وبالجملة: هما متحدان مفهوماً وإنشاءً وخارجاً [١].

لا أنّ الطلب [٢] الإنشائيّ الّذي هو المنصرف إليه إطلاقه كما عرفت متحد مع الإرادة الحقيقية التي ينصرف إليها إطلاقُها [٣] أيضاً [٤]، ضرورة [٥] أنّ المغايرة بينهما أظهر من الشمس وأبين من الأمس.

---

١) وذهناً، إذ الموضوع له فيهما طبيعة واحدة، كما عرفت في مثل «الإنسان والبشر» ولازم ذلك اتحادهما في كل مرتبةٍ، فالطلب الحقيقي عين الإرادة الحقيقية، والإنشائي عين الإرادة الإنشائية. نعم يختلفان باختلاف المرتبة، فإنّ الطلب الإنشائي غير الإرادة الحقيقية، وهكذا.

٢) معطوف على «لفظيهما» غرضه: اتحادهما في كلِّ مرتبةٍ من الإنشاء والمفهوم والوجود الخارجي، واختلافهما مع اختلاف المرتبة، ولذا لا يكون الطلب الإنشائي ـ الّذي ينصرف إليه لفظ الطلب ـ هو الإرادة الحقيقية التي ينصرف إليها لفظ الإرادة.

وبالجملة: فالطلب الإنشائي الّذي هو صفة قائمة باللفظ ليس متحداً مع الإرادة الحقيقية التي هي صفة قائمة بالنفس، لأنّهما صفتان متضادتان يمتنع اتحادهما في الخارج.

٣) الضميران راجعان إلى الإرادة.

٤) يعني: كانصراف لفظ الطلب إلى خصوص الإنشائي.

٥) تعليل لعدم اتحاد الطلب الإنشائي مع الإرادة الحقيقية، وقد عرفت وجه المغايرة وامتناع اتحادهما، حيث إنّ الطلب الإنشائي هو الطلب الاعتباري المتحقق بقولٍ أو فعل، والإرادةُ الحقيقية هي الصفة القائمة بالنفس الناشئةُ عن أسباب خاصة، فأين أحدهما من الآخر؟ وكيف يتحدان مع ما بينهما من المغايرة؟

فإذا عرفت المراد من حديث العينية والاتحاد [١]، ففي مراجعة الوجدان عند طلب شيءٍ والأمر به حقيقةً كفاية، فلايحتاج إلى مزيد بيان وإقامة برهان، فإنّ [٢] الإنسان لايجد غير الإرادة القائمة بالنفس صفةً أُخرىٰ قائمةً بها يكون [٣] هو الطلب [٤] غيرها [٥]، سوىٰ ما هو مقدمة تحققها [٦]، عند [٧] خطور الشيء والميل وهيجان الرغبة إليه، والتصديق بفائدته [٨]، وهو [٩] الجزم بدفع

---

١) وأنّ المراد بالعينية هو اتحادهما مع وحدة الرتبة، لا مع اختلافها.

٢) بيان للوجدان الّذي جعله برهاناً على العينية والاتحاد.

وحاصله: أنّ الإنسان إذا راجع وجدانه عند طلب شيءٍ لايجد غيرَ الإرادة القائمة بالنفس صفةً أُخرى قائمة بها ـ تسمّىٰ بالطلب ـ سوىٰ مقدمات الإرادة، فلابدّ من الالتزام باتحاد الطلب والإرادة. ومجردُ انصرافِ الطلب حين إطلاقه إلى الإنشائي وانصرافِ الإرادة عند إطلاقها إلى الحقيقية، لا يوجب تغايرَهما مفهوماً وإنشاءً وخارجاً، وإن دعا ذلك بعض الإمامية والأشاعرة إلى القول بتغايرهما.

٣) الأولىٰ تأنيث «يكون» وكذا الضمير المنفصل بعده.

٤) كما يقول به الأشاعرة.

٥) الظاهر أنّه من سهو الناسخ. للاستغناء عنه بقوله: «غير الإرادة».

٦) أي: تحقق الإرادة، يعني: ليس في النّفس غير الإرادة ومقدماتها صفةٌ أُخرىٰ تسمّىٰ بالطلب، كما هو مدّعىٰ الأشاعرة.

٧) هذا شروع في بيان مبادئ الإرادة، وهي خطور الشيء، وتصور فائدته، والتصديق بها، والميل إليه، وهيجان الرغبة إليه.

٨) ينبغي ذكر تصور الفائدة والتصديق بها قبل الميل وهيجان الرغبة.

٩) بيان لقوله: «ما هو مقدمة» يعني: أنّ الجزم بدفع الأُمور المانعة عن الطلب

ما يوجب توقفه عن طلبه [١] لأجلها [٢].

وبالجملة: لا يكاد يكون غير الصفات المعروفة [٣] والإرادة هناك صفةٌ [٤] أُخرىٰ قائمة بها يكون هو الطلب، فلا محيص عن اتحاد الإرادة والطلب، وأن يكون [٥] ذاك الشوق المؤكّد المستتبِع لتحريك العضلات في إرادة فعله بالمباشرة، أو المستتبع لأمر عبيده بـه فيمـا لو أراده لا كذلك [٦]، مسمّىٰ [٧] بالطلب والإرادة، كما يعبّر به [٨] تارةً،

ـ لأجل ما في الشيء من الفائدة ـ مقدمة للطلب، لا أنّه الطلب النفسي الّذي يدّعيه الأشعري.

١) أي: طلب الشيء.

٢) أي: لأجل فائدته.

٣) وهي مبادئ الإرادة.

٤) اسم «يكون».

٥) معطوف على «اتحاد» يعني: فلا محيص عن اتحاد الطلب والإرادة، وعن كون ذلك الشوق المؤكّد المستتبع لتحريك عضلاته في الفعل المباشري، والمستتبع لأمر عبيده في الفعل غير المباشري، هو المسمّىٰ بالطلب والإرادة.

٦) أي: لا بالمباشرة، وهـذه الإرادة تسمّىٰ بالتشريعية، كما أنّها في الفعل المباشري تسمّىٰ بالتكوينية.

٧) خبر «يكون».

٨) يعني: كما يعبّر عن الشوق المؤكّد بالطلب تارةً (*).

(*) قد عرفت أنّ الطلب هو التصدي لإيجاد شيءٍ، فلا يطلق على الصفة النفسانيّة.

وبها [١] أُخرىٰ، كما لا يخفىٰ.

وكذا [٢] الحال في سائر الصيغ الإنشائية والجمل الخبرية، فإنّه لا يكون غير الصفات المعروفة القائمة بالنفس من الترجي والتمني والعلم إلى غير ذلك، صفةٌ [٣] أُخرىٰ كانت قائمة بالنفس. وقد دلّ اللفظ عليها كما قيل [٤]:

---

١) أي: وبالإرادة أُخرىٰ.

٢) حاصله: أنّه كما لا نجد في النّفس غير الإرادة صفةً أُخرىٰ قائمةً بها تسمّىٰ تلك الصفة بالطلب عدا مقدمات الإرادة، كذلك لا نجد في كل كلامٍ يصدر من المتكلم ـ سواء أكان إنشائياً أم إخبارياً ـ غيرَ مضمونه صفةً أُخرىٰ قائمةً بالنفس تسمّىٰ بالكلام النفسي.

توضيحه: أنّا لا نجد في الجمل الإنشائية صفة نفسانية غير إنشاء التمني والترجي والطلب والدعاء والملكية والزوجية والحرية ونحوها، ولا نجد في الجمل الخبرية ما عدا وقوع النسبة أو لا وقوعها شيئاً آخر يسمّىٰ ذلك بالكلام النفسي.

وبالجملة: فلا نجد ـ بعد الفحص عمّا في النّفس من الصفات ـ صفةً زائدة على الإرادة تسمّىٰ بالطلب في صيغ الأمر، ليكون ذلك هو الكلام النفسي، وكذا في الإنشائيات الأُخر والجمل الخبرية كما عرفت. ففي جميع الجمل الإنشائية الطلبية وغيرها ـ وكذا الجمل الإخبارية ـ لا يوجد صفة زائدة على مضامينها تسمّىٰ بالكلام النفسي.

٣) اسم «يكون».

٤) القائل هو الأخطل الشاعر، كما في الشوارق«١» في مبحث تكلمه تعالىٰ شأنه، يعني كما قيل: بأنّ هناك صفة أُخرىٰ غير الإرادة قائمة بالنفس، وأنّ اللفظ

«١» شوارق الإلهام، ص٥٥٥ (الحجرية)

« إنّ الكلام لفي الفؤاد و إنّما جُعل اللسان على الفؤاد دليلاً »

قد دلّ عليها، فإنّ مقتضىٰ هذا البيت هو كون الكلام في الفؤاد، و إنّما اللفظ جُعل دليلاً عليه و حاكياً عنه، ففي النّفس صفة تسمى بالكلام.

ثم إنّ هذا البيت ممّا استدل به الأشاعرة على ثبوت الكلام النفسي (*).

(*) لكن فيه أوّلاً: عدم اعتباره، إذ ليس هو مأثوراً عن معصوم من نبي أو وصي.

و ثانياً: عدم ظهوره فيما ادّعوه من كون الطلب صفةً زائدةً في النّفس غير الإرادة و مباديها، بل لا يدل إلّا على معنىً قائم بالنفس من العلم في الإخبار، و التمنّي و الترجي و الاستفهام الحقيقية في تلك الصيغ، و الإرادة في الأوامر، و الكراهة في النواهي، قال القوشجي في شرح التجريد:

« و الحاصل: أنّ مدلول الكلام اللفظي الّذي يسميه الأشاعرة كلاماً نفسياً ليس أمراً وراء العلم في الخبر، و الإرادة في الأمر، و الكراهة في النهي.

و أمّا بيت الشاعر فإمّا لاعتقاده ثبوت كلام نفسي تقليداً، و إمّا لأنّ المقصود الأصلي من الكلام هو الدلالة على ما في الضمائر، و بهذا الاعتبار يسمّىٰ كلاماً، فأطلق اسم الدال على المدلول، و حصره تنبيهاً على أنّه آلة يتوصل بها إليه، فكأنّه هو المستحق لاسم تلك الآلة. و الأشاعرة يدّعون أنّ نسبة أحد طرفي الخبر إلى الآخر قائمة بنفس المتكلم و مغايرة للعلم، لأنّ المتكلم قد يخبر عمّا لا يعلمه، بل يعلم خلافه أو يشك فيه، و أنّ المعنىٰ النفسي الّذي هو الأمر غير الإرادة، لأنّه قد يأمر الرّجل بما لا يريده، كالمختبر لعبده هل يطيعه أم لا، و كالمعتذر من ضرب عبده بعصيانه، فإنّه قد يأمره و هو يريد أن لا يفعل المأمور به، ليظهر عذره عند من يلومه »[1].

«١» شرح التجريد، ص٢٧٦ (الحجرية)

وقد انقدح ممّا [بما] حققناه [١] ما في استدلال الأشاعرة على المغايرة بالأمر [٢] مع عدم الإرادة [٣]، كما في صورتي الاختبار والاعتذار [٤] من [٥] الخلل، فإنّه [٦] كما لا إرادة حقيقةً في الصورتين، لا طلب كذلك [٧] فيهما، والّذي يكون فيهما [٨] إنّما هو الطلب

---

١) يعني: من ثبوت الطلب والإرادة الحقيقيّين والإنشائيين.

٢) متعلق بـ « استدلال » وحاصل استدلال الأشاعرة بذلك هو: أنّه في الأوامر الامتحانية يكون الأمر موجوداً بدون الإرادة، فهذا الانفكاك دليل علىٰ مغايرة الطلب والإرادة، لوجوده دونها في الأوامر الاختبارية.

٣) أي: مع عدم الإرادة الحقيقية، فالطلب موجود بدون الإرادة.

٤) أي: إظهار عذره في مؤاخذة عبده لدفع اللوم عن نفسه، فيأمر عبدَه بشيءٍ ولا يريد منه الفعل، بل يريد بأمره رفع لوم الناس في ضرب عبده، باعتذار أنّ العبد قد عصاه، فإنّ الطلب في صورتي الاختبار والاعتذار موجود بدون الإرادة.

٥) بيان للموصول في قوله: « ما في استدلال الأشاعرة ».

٦) الضمير للشأن، وهـذا بيان للخلل، وحاصله: فقدان الطلب الحقيقي والإرادة الحقيقية معاً فـي صورتي الاختبار والاعتذار، لا أنّ الطلب موجود بدون الإرادة، قال القوشجي بعـد العبارة التي نقلناها عنـه آنفاً: « واعترض عليه: بأنّ الموجود في هاتين الصورتين صيغة الأمر لا حقيقته، إذ لا طلب فيهما أصلاً، كما لا إرادة قطعاً » [١].

٧) يعني: حقيقةً في صورتي الاختبار والاعتذار.

٨) أي: في صورتي الاختبار والاعتذار.

« ١ » شرح التجريد، ص٢٧٦

الإنشائي الإيقاعي [١] الّذي هو مدلول الصيغة أو المادة [٢]، ولم يكن بيّناً ولا مبيّناً في الاستدلال مغايرتُه [٣] مع الإرادة الإنشائية.

وبالجملة: الّذي يتكفله الدليل ليس إلّا الانفكاك بين الإرادة الحقيقية والطلب المنشأ بالصيغة، الكاشف [٤] عن مغايرتهما [٥]، وهو [٦] ممّا لا محيص عن الالتزام به، كما عرفت [٧]، ولكنه [٨] لا يضرُّ بدعوىٰ الاتحاد أصلاً، لمكان هذه

---

١) يعني: لا الطلب الحقيقي حتىٰ يقال: إنّ عدم الإرادة الحقيقية مع وجود الطلب الحقيقي في هاتين الصورتين يكشف عن تغاير الطلب والإرادة الحقيقيّين.

٢) أي: مادة الأمر أو غيرهما من الآت إنشاء الطلب.

٣) اسم «يكن» يعني: أنّ مغايرة الطلب الإنشائي للإرادة الإنشائية لم تكن من لوازم الدليل المزبور، لا باللزوم البيِّن بالمعنىٰ الأخص ولا بالمعنىٰ الأعم، إذ غاية ما يستفاد منه هو انفكاك الطلب الإنشائي عن الإرادة الحقيقية، وهذا ممّا لا نزاع فيه، لأنّ مورد البحث هو مغايرة الطلب الحقيقي للإرادة الحقيقية، والدليل المزبور لا يقتضيها، كما هو واضح.

٤) صفة «الانفكاك».

٥) أي: الإرادة الحقيقية والطلب الإنشائي.

٦) أي: الانفكاك بين الإرادة الحقيقية وبين الطلب الإنشائي.

٧) حيث قال في (ص ٤٣٣): «لا أنّ الطلب الانشائي الّذي هو المنصرف إليه إطلاقه» إلى آخره.

٨) يعني: ولكن هذا الانفكاك لا يضرُّ بدعوىٰ اتحاد الطلب الحقيقي والإرادة الحقيقية، لما مرّ من اعتبار وحدة الرتبة في عينيتهما، فالطلب الحقيقي متحد مع الإرادة الحقيقية، دون الطلب الإنشائي معها، لاختلاف المرتبة، فمغايرة الطلب الحقيقي للإرادة

المغايرة والانفكاك بين الطلب الحقيقي والإنشائي، كما لا يخفىٰ.

ثم إنّه يمكن ممّا حققناه [١] أن يقع الصلح بين الطرفين [٢] ولم يكن نزاع في البين، بأن [٣] يكون المراد بحديث الاتحاد ما عرفت من العينية مفهوماً ووجوداً حقيقياً وإنشائياً، ويكون المراد بالمغايرة والاثنينية هو اثنينية الإنشائي من الطلب كما هو [٤] كثيراً ما يراد من إطلاق لفظه، والحقيقي [٥] من الإرادة، كما هو [٦] المراد غالباً منها

الإنشائية وبالعكس لا تنافي عينيتهما مع اتحادهما مرتبةً كالحقيقيين والإنشائيين.

١) أي: من اتحاد الطلب والإرادة وعينيتهما مفهوماً ووجوداً.

٢) أي: العدلية والمعتزلة القائلين بالاتحاد، والأشاعرة القائلين بالمغايرة.

٣) هذا تقريب وجه الصلح بين الطرفين.

ومحصله: أنّه يمكن أن يكون مرادُ مَن يُثبت اتحاد الطلب والإرادة اتحادهما مفهوماً ومصداقاً وإنشاءً، بمعنىٰ أنّهما متحدان في هذه الجهات مع وحدة المرتبة، بحيث يكون كلٌّ منهما عينَ الآخر في تلك المرتبة. ومرادُ من ينفي اتحادهما تغايرَهما مع اختلاف المرتبة، كالطلب الإنشائي والإرادة الحقيقية، فإنّهما متغايران ولا يتحدان أصلاً. وبهذا الوجه يقع الصلح بين الطرفين، ويصير النزاع بينهما لفظياً.

٤) أي: الطلب الإنشائي كثيراً ما يراد من إطلاق لفظ الطلب.

٥) معطوف على قوله: «الإنشائي» يعني: ويكون المراد بالاثنينية اثنينيةَ الطلب الإنشائي والإرادة الحقيقية، وهذا ممّا لا إشكال فيه كما تقدم.

٦) الأولىٰ تأنيث الضمير، لرجوعه إلى «الإرادة» فالحق أن يقال: «كما هي المرادة». كما أنّ الأولىٰ: تأنيث «الحقيقي» أيضاً، بأن يقال: «والحقيقية من الإرادة» كما لا يخفىٰ.

حين إطلاقها [١]، فيرجع النزاع لفظياً [٢]، فافهم [٣].

---

١) مرجع هذا الضمير وضمير «منها» هي الإرادة.

٢) كما صرّح بذلك المحقق التقي ﷺ بقوله: «وقد يرجع إلى ذلك كلام القائلين بالاتحاد، فيعود النزاع لفظياً، إلّا أنّه لا يخلو عن بُعد» «١».

٣) لعلّه إشارة إلى إباء بعض أدلة القائلين بالتغاير عن هذا الصلح، لصراحته في المغايرة بين الطلب والإرادة الحقيقيّين كالشعر المذكور، إذ الطلب الإنشائي ليس في الفؤاد. وكذا دليلهم الآتي، إذ لا إشكال في اعتبار الطلب الحقيقي في تكليف الكفار، فإنّ قضية الصلح المزبور أن يكون الموجود من الطلب في تكليفهم هو الإنشائي منه، ومن المعلوم بطلانه، كما ثبت في محله، هذا.

مضافاً إلى: أنّ حمل «الطلب» في كلامهم على الإنشائي لا يدفع المحذور الّذي ألجأهم إلى القول بالكلام النفسي الّذي من مصاديقه الطلب في الأوامر، حيث إنّ الطلب الإنشائي حادث مثل الكلام المركّب من الحروف والأصوات. وغرض الأشاعرة من الالتزام بالكلام النفسي هو ثبوت طلبٍ قديمٍ قائمٍ بذاته تعالى شأنه ليندفع به محذور قيام الحوادث بذاته تعالىٰ.

ومن المعلوم عدم اندفاعه بجعل الطلب عندهم هو الإنشائي منه، لوضوح كونه من الحوادث، مع أنّ المسلمين كافة اتفقوا على أنّه تعالىٰ متكلم، واختلفوا فيما يراد به وفي كونه حادثاً أو قديماً.

فعن المعتزلة: «أنّ كلامه أصوات وحروف قائمة بغيره لا بذاته» «٢».

وعن الحنابلة والكرامية: «أنّه أصوات وحروف قائمة بذاته تعالىٰ» «٣».

«١» هداية المسترشدين، ج١، ص٥٩٠

«٢» كشف المراد عن شرح تجريد الاعتقاد، ص٢٢٤

«٣» شرح التجريد للقوشجي، ص٣٥٤ (الحجرية)

دفع وهمٍ «١»: لا يخفىٰ أنّه ليس غرض الأصحاب والمعتزلة من نفي غير الصفات المشهورة [١]، وأنّه [٢] ليس صفة أُخرى [٣] قائمة بالنفس كانت كلاماً

وعن الأشاعرة: «أنّ كلامه ليس من جنس الأصوات والحروف، بل معنىٰ قائم بذاته يسمى الكلام النفسي» «٢».

ثم المحكي عن المعتزلة والكرامية: «أنّه حادث»، وعن الأشاعرة والحنابلة: «أنه قديم» فمذهب الأشاعرة في الكلام الّذي اتفقوا على كونه من صفاته تعالىٰ هو أنّه معنىً قديم قائم بذاته تعالىٰ.

وحيث إنّه لم يكن ذلك بعلمٍ ولا إرادة ولا كراهة ـ لعدم كون هذه الأُمور كلاماً ـ اضطرّوا إلىٰ تفسيره في الخبر بالنسبة، وفي الإنشاء بالطلب والمنع ونحوهما، فالطلب عندهم صفة قائمة بذاته سبحانه وتعالى قديم، فلا مجال لأن يريدوا به الطلب الإنشائي، لعدمِ قدمه كالكلام اللفظي، ولعدم كونه من صفات النّفس.

وبالجملة: فملاحظة جملة من أدلة الأشاعرة على التغاير تأبى عن جعل النزاع بينهم وبين الإمامية والمعتزلة لفظياً، وإن شئت الوقوف على ذلك مفصلاً فراجع البدائع «٣».

١) وهي العلم في الجمل الخبرية، والإرادة والكراهة وغيرهما في الجمل الإنشائية.

٢) معطوف علىٰ «نفي» وضمير «أنه» للشأن.

٣) يعني: غير تلك الصفات المشهورة، والغرض من هذا الدفع هو: أنّه

«١» المتوهم ـ كما قيل ـ هو القوشجي، فراجع شرح التجريد، ص٢٧٦

«٢» كشف المراد، ص٢٢٤؛ شرح التجريد للقوشجي، ص٣٥٤

«٣» بدائع الأفكار، ص٢٠٧

نفسياً مدلولاً للكلام اللفظي، كما يقول به الأشاعرة، أنّ [١] هذه الصفات المشهورة مدلولات للكلام (*).

قد يتوهم من ردِّ الأشاعرة القائلين بالكلام النفسي ـ ببيان: أنّ الكلام إمّا خبر وإمّا إنشاء، وليس في الخبر صفة زائدة على تصور الموضوع والمحمول والنسبة والعلم بها تسمى بالكلام النفسي، كما أنّه ليس في الإنشاء صفة زائدة على الصفات النفسانيّة من الإرادة والتمني والترجي والنداء والاستفهام وغيرها تسمّىٰ بالكلام النفسي ـ أنّ الجمل الإنشائية تدل على هذه الصفات، والجمل الخبرية تدل على العلم بثبوت النسبة أوْ لا ثبوتها.

وبالجملة: فملخص التوهم الناشئ عن ردِّ الأشاعرة هو: كون هذه الصفات مدلولات للإنشاء والإخبار، فالمراد بالكلام النفسي هو هذه الصفات، لا ما عن الأشاعرة القائلين بأنّه صفة أُخرىٰ قائمة بالنفس.

وحاصل الدفع: أنّ غرض الأصحاب ليس كون الصفات المشهورة مدلولات للكلام، كما سيظهر.

١) خبرُ «ليس» في قوله: «ليس غرض الأصحاب».

(*) الوجه في عدم تعلق غرض الأصحاب والمعتزلة بكون الصفات المشهورة مدلولات للكلام الخبري والإنشائي هو: أنّهم في مقام ردِّ الأشاعرة القائلين بالكلام النفسي الّذي هو صفة زائدة على الصفات المشهورة تصحيحاً لكلامه تعالىٰ، ولذا قالوا بقدمه وكونه قابلاً لأن يكون مدلولاً للكلام اللفظي ليصح إطلاق المتكلم عليه جلّ وعلا.

ومن المعلوم أنّ الأصحاب والمعتزلة في غنىً عن إثبات كون الصفات الأُخر مدلولات للكلام اللفظي، لأنّ ردّهم للأشاعرة لا يتوقف على ذلك، بل يتوقف علىٰ

فإنْ قلت [١]: فما ذا يكون مدلولاً عليه عند الأصحاب والمعتزلة ؟

قلت: أمّا الجمل الخبرية فهي دالة [٢] على ثبوت النسبة بين طرفيها [٣] أو نفيها [٤] في نفس الأمر من ذهنٍ [٥] أو خارجٍ [٦] كالإنسان نوعٌ [٧]

---

١) تقريبه: أنّه بعد إنكار الصفة القائمة بالنفس ـ المسماة بالكلام النفسي ـ الزائدة على الصفات المشهورة، وإنكار كون تلك الصفات مدلولات للكلام الخبري والإنشائي أيضاً، فما ذا يكون مدلولاً عليه عند الأصحاب والمعتزلة بالجمل الخبرية والإنشائية ؟

٢) حاصله: أنّ الجمل الخبرية لا تدل إلّا على ثبوت النسبة أو عدمها في نفس الأمر، ولا تدل على العلم بالثبوت وعدمه.

٣) وهما الموضوع والمحمول.

٤) يعني: أو نفي النسبة.

٥) كما إذا كان المحمول من المعقولات الثانية التي موطنها الذهن.

٦) كما إذا كان المحمول من الموجودات الخارجية، كالكتابة والقيام والقعود ونحوها من الخارجيات.

٧) هذا مثال لما إذا كان الثبوت في الذهن، إذ النوعية ـ كالجنسية والفصلية ـ من المعقولات الثانية.

نفي صفة زائدة على الصفات النفسية، من العلم والإرادة والكراهة في القضايا الخبرية والإنشائية، التي ينحصر فيهما الكلام وينقسم إليهما، فإثبات كون مدلول الكلام ما ذا ؟ لا دخل له في الردِّ المزبور، إذ مقصودهم نفي ما ادّعاه الأشاعرة من ثبوت صفة زائدة على الصفات المشهورة، من دون نظرهم إلى تعيين مداليل الجمل الخبرية والإنشائية.

أو كاتبٌ[١].

وأمّا الصيغ الإنشائية، فهي ـ على ما حققناه في بعض فوائدنا «[١]» ـ موجِدة لمعانيها في نفس الأمر أي[٢] قُصِد ثبوتُ معانيها وتحقُّقها[٣] بها، وهذا[٤] نحوٌ من الوجود.

---

١) يعني: كـ «الإنسان كاتب» وهذا مثال لما إذا كان الثبوت في الخارج، فإنّ ظرف الكتابة هو الخارج.

وبالجملة: فالجملة الخبرية لا تدل إلّا على ثبوت النسبة في موطنه، وأمّا إدراك المتكلم لذلك، كتصور طرفي القضية، فلا تدل عليهما الجملة أصلاً، نعم تدل عليهما بالدلالة العقلية، لتوقف الإخبار عليهما، كتوقفه على وجود مخبر.

٢) تفسير لقوله: «موجدة» و«قُصِد» فعل ماضٍ مبني للمفعول، وحاصله: إيجاد معانيها وجوداً بسيطاً على نهج الهليات البسيطة، لا إيجاد شيءٍ لشيءٍ كما هو قضية الهليات المركّبة.

وتوضيح كلام المصنف ﷺ: أنّ الجمل الإنشائية وُضِعت لإيجاد مفاهيمها في وعاء الاعتبار في مقابل وعاءي الخارج والذهن، فإنّ الوجود الإنشائي من أنحاء وجود المفاهيم. وقد يكون هذا السنخ من الوجود منشأً لآثارٍ وموضوعاً لأحكامٍ كما في العقود والإيقاعات، كإنشاء التمليك في البيع والصلح والهبة وغيرها، وإنشاء الزوجية والحرية والطلاق ونحو ذلك ممّا يترتب عليه الأحكام التكليفية والوضعيّة، كما لا يخفىٰ.

٣) معطوف على «ثبوت» أي: قُصِد تحققُ معاني الصيغ الإنشائية بتلك الصيغ.

٤) أي: الإيجاد الإنشائي نحوٌ من أنحاء الوجود.

«١» وهي الفوائد المطبوعة مع حاشيته على الفرائد، الفائدة الأُولىٰ، ص٢٨٥

وربما يكون هـذا [١] منشأً لانتزاع اعتبار [٢] مترتّبٍ عليه شرعاً أو عرفاً آثارٌ، كما هو الحال في صيغ العقود والإيقاعات.

نعم [٣]، لا مضايقة فـي دلالة مثل صيغة الطلب والاستفهام والتـرجي

---

١) أي: الوجود الاعتباري الإنشائي.

٢) كالزوجية والملكية والحرية ونحوها من الأُمور الاعتبارية التي رُتِّب عليها أحكامٌ شرعاً كوجوب النفقة، وجواز الوطء، والتوارث، وحرمة التزويج بالخامسة، وحرمة الجمع بين الأُختين، ونكاح الأُم، وغيرها من الأحكام الشرعية المترتبة على الزوجية، هذا في إنشاء الزوجية.

وكذا الحال فـي إنشاء الملكية، فإنّـه بإنشائها يصير المثمـنُ ملكاً للمشتري والثمنُ ملكاً للبائع، وهذه الملكية الاعتبارية منشأٌ لأحكام شرعية، كجواز تصرف المالك، وحرمـة تصرف غيره فيـه عقلاً وشرعاً وعـرفاً. وهكذا سائر الأُمور الاعتبارية الإنشائية التي يترتب عليها آثار شرعية وعرفية.

٣) استدراك على ما ذكره من كون الصيغ الإنشائية موجدةً لمعانيها وجوداً إنشائياً لا وجوداً حقيقياً، يعني: أنّ مدلولها المطابقي هو إنشاء مفاهيمها.

ولكن يمكن الالتزام بدلالتها على وجود تلك الصفات حقيقةً أيضاً بالدلالة الالتزامية العقلية، بأن كانت موضوعةً لإنشاء معانيها، بشرط أن يكون الداعي إلى إنشائها ثبوت تلك الصفات في النّفس. فإنشاء الترجي بكلمة «لعلّ» أو التمني بكلمة «ليت» إنّما يصح إذا كان ناشئاً عن ترجٍّ نفساني أو تمنٍّ كذلك، أو الدلالة الالتزامية العرفية الناشئة عن كثرة الاستعمال في إنشاء المفاهيم بداعي وجود تلك الصفات في النّفس، وهذه الكثرة توجب انصراف الإطلاق إلى وجود تلك الصفات.

وبالجملة: فدلالة الصيغ الإنشائية على وجود الصفات في النّفس إمّا التزامية

والتمني بالدلالة الالتزامية [١] على ثبوت هذه الصفات حقيقةً، إمّا [٢] لأجل وضعِها [٣] لإيقاعها [٤]، فيما إذا كان الداعي إليه [٥] ثبوت هذه الصفات، أو انصرافِ [٦] إطلاقها [٧] إلى هذه الصورة [٨]، فلو لم تكن هناك قرينة [٩] كان إنشاء الطلب أو الاستفهام أو غيرهما بصيغتها [١٠] لأجل [١١] قيام الطلب

عقلية وضعية، وإمّا عرفية إطلاقية. فتوهُّم دلالة الجمل الخبرية وضعاً على العلم بثبوت النسبة أوْ لا ثبوتها، وكذا توهم دلالة الجمل الإنشائية على نفس تلك الصفات، فاسد، بل الدلالة على ذلك التزامية كما عرفت.

١) أي: العقلية الوضعيّة، كما مرّ آنفاً. وقوله: «على ثبوت» متعلق بـ «دلالة».

٢) إشارة إلى الدلالة الالتزامية العقلية الوضعيّة.

٣) أي: وضع صيغة الطلب والاستفهام ... الخ.

٤) أي: لإيقاع الصفات.

٥) أي: إلى الإيقاع.

٦) معطوف على «وضعها» وهو إشارة إلى الدلالة الالتزامية العرفية.

٧) أي: إطلاق صيغة الطلب وأخواته.

٨) أي: صورة كون الإيقاع بداعي ثبوت الصفات المزبورة.

٩) على خلاف كون الإنشاء بداعي وجود تلك الصفات في النّفس.

١٠) أي: بصيغة الطلب أو الاستفهام أو غيرهما.

١١) خبر لقوله: «كان إنشاء الطلب» يعني: لو لم تكن قرينة على عدم كون الإنشاء بداعي وجود الصفات حقيقةً، كان إنشاء الطلب وغيره بالصيغة لأجل قيام الطلب وغيره من الصفات الحقيقية بالنفس، فيحمل الإنشاء ـ مع عدم القرينة المزبورة ـ علىٰ كونه بداعي وجود تلك الصفات في النّفس.

والاستفهام وغيرهما بالنفس وضعاً [١] أو إطلاقاً [٢].

إشكالٌ [٣] ودفع:

---

١) الظاهر أنّه مفعول له، يعني: أنّ ثبوت الإنشاء بداعي وجود تلك الصفات حقيقةً إنّما هو لأجل الوضع أي الدلالة الالتزامية العقلية الوضعيّة، ولأجل انصراف الإطلاق إليه.

[هذا بناءً على ما في جملةٍ من النسخ المطبوعة من الكفاية، ولكن عبارة المتن في طبعة آل البيت عليهم السلام هكذا: « لأجل كون الطلب ... قائمةً بالنفس ».]

٢) معطوف على قوله: « وضعاً » والمراد به هو الدلالة الالتزامية العرفية الإطلاقية التي تقدم بيانها آنفاً.

٣) هذا رابع الوجوه التي ذكرها في البدائع «١» لإثبات مغايرة الطلب للإرادة، وحاصله: أنّه بناءً على اتحادهما وعينيّتهما يلزم أحد المحذورين في باب تكليف الكفار بالإيمان، والعصاة بالعمل بالأركان:

الأوّل: كون التكليف صورياً إذا لم يكن هناك إرادة.

والآخر: تخلُّف المراد عن الإرادة إذا كان التكليف جدّياً. وكلاهما باطل.

أمّا الأوّل، فلكونه خلاف الإجماع القائم على أنّ الكفار والعصاة معاقَبون علىٰ الكفر والعصيان، فلا محيص عن كونهم مكلّفين بالتكليف الحقيقي، وهو خلف.

وأمّا الثاني ـ وهو كون التكليف جدّياً ـ فلاستلزامه تخلُّف المراد عن الإرادة، إذ المفروض كون الطلب الحقيقي عينَ الإرادة الحقيقية، فالله تبارك وتعالىٰ أراد منهم الإيمان والعمل بالفروع، فلم يؤمنوا ولم يعملوا، ويمتنع تخلف المراد عن إرادته تعالى، لأنّه جلّ وعلا « إذا أراد شيئاً يقول له كن فيكون » فلا محيص عن تغاير

«١» بدائع الأفكار، ص٢٠٨

أمّا الإشكال، فهو: أنّه يلزم بناءً على اتحاد الطلب والإرادة في تكليف الكفّار بالإيمان ـ بل مطلق أهل العصيان في العمل بالأركان ـ إمّا أن لا يكون هناك تكليف جدّي [١] إن لم يكن هناك إرادة، حيث إنّه لا يكون حينئذٍ [٢] طلبٌ حقيقي، واعتباره [٣] في الطلب الجدّي ربما يكون من البديهي، وإن [٤] كان هناك إرادة، فكيف تتخلف عن المراد ؟ ولا يكاد يتخلّف ﴿ إذا أراد الله شيئاً يقول له كن فيكون ﴾ «١».

الطلب والإرادة، والالتزام بوجود الطلب الحقيقي في تكليف الكفّار والعصاة، دون الإرادة الحقيقية.

١) هذا إشارة إلى المحذور الأوّل، وهو كون التكليف صورياً.

٢) أي: حين عدم الإرادة، إذ المفروض عينية الطلب والإرادة، فانتفاء الإرادة يستلزم انتفاءه.

٣) يعني: والحال أنّ اعتبار الطلب الحقيقي في التكليف الجدّي ربما يكون بديهياً.

٤) هذا إشارة إلى المحذور الثاني، وهو تخلف المراد عن الإرادة، وأُسلوب الكلام يقتضي أن يقال: «وإمّا أن تتخلف الإرادة عن المراد إن كان هناك إرادة توجب كون التكليف جدّياً».

والحاصل: أنّه بناءً على تغاير الطلب والإرادة لا يلزم شيءٌ من المحذورين المتقدمين، للالتزام بكون تكليف الكفار حقيقياً ناشئاً عن طلبٍ حقيقي، دون الإرادة الحقيقية.

«١» يس، الآية: ٨٢، والآية هكذا: ﴿ إنّما أمره إذا أراد شيئاً أن يقول له كن فيكون ﴾.

وأمّا الدفع [1] فهو: أنّ استحالة التخلف إنّما تكون في الإرادة التكوينية

---

١) محصل هذا الدفع كما يظهر ذلك من سائر الكلمات أيضاً: أنّ لله تعالىٰ إرادتين: تكوينية وتشريعية.

أمّا الأُولىٰ، فهي عبارة عن العلم بالنظام على النحو التام، وهذه الإرادة تتعلّق بذوات الماهيات، وتفيض عليها الوجودَ الّذي هو منبع كل خير وشرف، فالماهيات بمجرد سماع نداء ربّها تطيع أمر خالقها، ولا تتخلّف الإرادة التكوينية عن المراد أصلاً.

وأمّا الثانية، فهي عبارة عن العلم بوجود المصلحة في فعل العبد إذا صدر عنه بالإرادة والاختيار، لا بالإلجاء والاضطرار، لاختصاص المصلحة بذلك، بحيث لا يكون فيه صلاح إذا صدر عن قهرٍ وإجبار. ومن المعلوم أنّ هذه الإرادة التشريعية تتخلف عن المراد، ولا ضير في هذا التخلف، لعدم كون هذه الإرادة علّةً تامّةً لوجود الفعل في الخارج حتىٰ يمتنع التخلف، بل علّة لنفس التشريع، وفائدتها إحداث الداعي في العبد ليوجِد الفعل بإرادته واختياره، فوجود الفعل منوط بإرادة العبد، لا بإرادته تعالى التكوينية، إذ المفروض عدم تعلقها به.

وبالجملة: فالمراد بالإرادة التشريعية هو فعل العبد الّذي يوجد تارةً، ويبقىٰ على العدم أُخرىٰ.

فمحصل الجواب عن الإشكال: أنّ الطلب والإرادة الحقيقيّين موجودان في تكاليف الكفار والعصاة، ولا يلزم شيءٌ من محذوري التكليف الصوري، وتخلُّف الإرادة عن المراد.

أمّا الأوّل، فلوجود الطلب الحقيقي الموجب لكون التكليف حقيقياً لا صورياً.

وأمّا الثاني، فلما عرفت من عدم استحالة التخلف في الإرادة التشريعية،

وهو [وهي] العلم بالنظام على النحو الكامل التام، دون الإرادة التشريعية، وهو [وهي] العلم بالمصلحة في فعل المكلف. وما لا محيص عنه في التكليف إنّما هو هـذه الإرادة التشريعية لا التكوينية، فإذا توافقتا فلابدّ مـن الإطاعة والإيمان [١]، وإذا تخالفتا فلا محيص عن أن يختار الكفر والعصيان [٢].

إن قلت [٣]: إذا كان الكفر والعصيان والإطاعة والإيمان بإرادته [٤] تعالىٰ

واختصاص ذلك بالإرادة التكوينيـة المفروض فقدانها في التكاليف الشرعيـة، لعدم احتياجها إليها، بل هي مخلّة فيها، لما عرفت مـن توقف المصلحة على صدور الفعـل عن اختيار العبد، وإنّما المحتاج إليـه في كون التكليف جدّياً حقيقياً لا صورياً هو الإرادة التشريعية.

١) لعدم تخلُّف الإرادة التكوينية عن المراد، والمفروض تعلُّقها بإيمان شخصٍ وإطاعته كتعلق الإرادة التشريعية بذلك، فلا محيص عن اختياره للإيمان والإطاعة.

٢) لفرض تعلق الإرادة التكوينية بكفره أو عصيانه، المعلومِ عـدم تخلفها عن المراد.

٣) توضيحه: أنّه إذا تعلّقت إرادته تعالىٰ التكوينية بإيمان شخصٍ وإطاعته، أو تعلّقت بكفره وعصيانه، امتنع تعلُّق التكليف بهذه الأُمور، لصيرورتها غيـرَ مقدورة للعبد بعـد تعلق إرادته تعالىٰ التكوينية بها الموجبـة لضرورية وجودها، فلا يبقىٰ حينئذٍ اختيار للعبدُ يوجب صحةَ التكليف بها.

وعلىٰ هذا، فيكون العبد مضطرّاً إلى اختيار الكفـر والعصيان أو الإطاعة والإيمان، وليس هـذا إلّا الجبر الّذي يلتزم به الأشعري.

٤) أي: التكوينية التي لا تتخلّف عن المراد.

التي لا تكاد تتخلّف عن المراد، فلا يصح أن يتعلق بها [١] التكليف، لكونها [٢] خارجةً عن الاختيار المعتبر فيه [٣] عقلاً [٤].

قلت: إنّما يخرج بذلك [٥] عن الاختيار، لو لم يكن تعلق الإرادة بها [٦]

---

١) أي: بالإطاعة والإيمان، والكفر والعصيان.

٢) تعليل لعدم صحة تعلق التكليف بالإيمان والإطاعة، والكفر والعصيان، ومحصل التعليل: خروج الأُمور المذكورة عن الاختيار المعتبر عقلاً في التكليف، بسبب تعلق الإرادة التكوينية الإلهية بها.

٣) أي: في التكليف.

٤) قيد لـ «المعتبر».

٥) أي: بتعلق الإرادة التكوينية الإلهية بالإيمان وغيره ممّا ذُكِر.

٦) أي: بالإيمان وسائر العناوين المذكورة، ومحصل هذا الجواب هو: أنّ الإرادة التكوينية: تارةً تتعلق بفعل العبد مطلقاً سواء أراده أم لا، بل يوجد الفعل بلا إرادته واختياره، لوجوب صدوره بعد صيرورته مراداً تكوينياً له تعالىٰ شأنه، فلا تؤثّر قدرةُ العبد وإرادتُه في فعله أصلاً.

وأُخرىٰ تتعلق بفعل العبد بما لَه من المبادئ الموجبة لاختياريّته في حدّ ذاته، بحيث لا يكون الفعلُ ذا صلاح إلّا مقيّداً بكونه صادراً عن العبد بقدرته وإرادته.

فإنْ تعلّقت الإرادة التكوينية بفعل العبد على النحو الأوّل لَزِم الجبر، إذ المفروض صيرورة الفعل ضروري الوجود، بحيث لا تؤثّر قدرة العبد فيه.

وإنْ تعلّقت بفعل العبد على النحو الثاني لا يلزم منه جبر أصلاً، إذ المفروض تعلق إرادته تعالىٰ التكوينية بالفعل ومباديه الاختيارية أيضاً، فلا مجال لنفي الاختيار، لوجوب الصدور.

مسبوقةً [١] بمقدماتها [٢] الاختياريّة [٣]، وإلّا [٤] فلابدّ من صدورها بالاختيار، وإلّا [٥] لَزِم تخلف إرادته عن مراده، تعالىٰ عن ذلك عُلُوّاً كبيراً.

إن قلت [٦]: إنّ الكفر والعصيان من الكافر والعاصي ولو كانا مسبوقين

وبالجملة: فالجبر مبنيٌّ على تعلق الإرادة التكوينية على النهج الأوّل دون الثاني.

١) حال من ضمير «بها» الراجع إلى الإيمان والإطاعة، والكفر والعصيان.

٢) الضمير راجع إلى العناوين المذكورة من الإيمان وغيره.

٣) أي: المقدمات الموجبة لكونها اختياريةً.

٤) أي: وإن كان تعلقُ الإرادة التكوينية بالإيمان وغيره بمبادئها الاختيارية فلابدّ من صدور الإيمان وغيره بالاختيار.

٥) أي: وإن لم تصدر العناوين المذكورة بالاختيار ـ مع تعلق إرادته تعالىٰ التكوينية بصدورها من العبد باختياره ـ لَزِم تخلُّفُ إرادته تعالىٰ عن مراده، بداهة أنّ إرادته عزّ وجلّ تعلّقت بصدور تلك العناوين باختيار العبد، فلو صدرت بدونه لزم الخلف.

فالمتحصل: أنّه لا يلزم من تعلق إرادة الله تعالىٰ تكويناً بالإيمان والإطاعة والكفر والعصيان جبرٌ أصلاً، لما مرّ من كون إرادته التكوينية على نحوين، ويلزم الجبر على أحدهما دون الآخر.

٦) غرض هذا المستشكل: عدمُ اندفاع إشكال الجبر بما ذُكِر من تأثير إرادة الكافر والمؤمن في اختيارية الكفر والإيمان، ولذا لا يكونان كحركة المرتعش في كونهما خارجين عن الاختيار.

وحاصل وجه عدم الاندفاع هو: أنّ إرادة العبد لمّا كانت من الممكنات كانت

بإرادتهما [١]، إلّا أنّهما [٢] منتهيان إلى ما [٣] لا بالاختيار، كيف [٤] ؟ وقد سبقهما [٥] الإرادة الأزلية والمشية الإلهية، ومعه [٦] كيف تصح المؤاخذة على ما يكون بالأخرة بلا اختيار ؟

قلت [٧]: العقاب إنّما يتبع [بتبعة] الكفر والعصيان التابعين للاختيار

منتهيةً إلى إرادة الواجب تعالىٰ شأنه التي هي واجبة، لكونها عين ذاته عزّ وجلّ، فإرادةُ العبد المستندة إلى إرادته جلّت عظمته تكون غير اختيارية، فيقبح التكليف حينئذٍ بالإيمان وغيره، لكونه تكليفاً بأمر غير اختياري، كما يقبح العقاب على الكفر والعصيان، لأوْلِه بالأخرة إلى ما لا يكون بالاختيار، فلم يندفع إشكالُ الجبر بمجرد تأثير إرادة العبد في اختيارية الكفر والإيمان.

١) أي: بإرادة الكفر والعصيان من العبد.

٢) يعني: إلّا أنّ إرادتي الكفر والعصيان منتهيتان إلى أمرٍ غير اختياري.

٣) المراد بالموصول هو الإرادة الإلهية التي تنتهي إليها الممكنات.

٤) يعني: كيف لا تنتهي إرادةُ الكفر والعصيان من الكافر والعاصي إلىٰ ما لا بالاختيار؟ والحال أنّه قد سبق هذه الإرادةَ الإرادةُ الأزليةُ الإلهيةُ الرافعةُ للاختيار.

٥) أي: سبقت إرادتي الكفر والعصيان الإرادةُ الأزليةُ ... الخ.

٦) أي: ومع السبق المزبور.

٧) ملخص هذا الجواب: أنّ المؤاخذة ليست لأجل الاستحقاق، حتىٰ يرد عليه الإشكال بأنّه لا استحقاق مع عدم الاختيار، بل لكونها من اللوازم الذاتيّة المترتبة على الكفر والعصيان الناشئين عن الخبث الذاتي ترتبَ المعلول على علته، وإذا انتهىٰ الأمرُ إلى الذاتي انقطع السؤال بـ «لِمَ» لأنّ الذاتي لا يعلّل، فلا يقال: «لِمَ اختار المؤمنُ والكافرُ الإيمانَ والكفرَ» إذ المفروض أنّهما من لوازم ذاتهما، ولذا يكون

الناشئ عن مقدماته، الناشئة عن شقاوتهما الذاتيّة اللازمة لخصوص ذاتهما، فإنّ «السعيدَ سعيد في بطن أُمِّه، والشقيُّ شقيٌّ فـي بطن أُمِّه» و«الناسُ معادن كمعادن

الشقيُّ مَن شقِيَ في بطن أُمِّه، والسعيدُ مَن سعد فـي بطن أُمِّه» كما فـي النبوي «١»، و«الناس معادن كمعادن الذهب والفضة» «٢» كما فـي بعض الروايات، فالسعادة والشقاوة ذاتيتان للناس كذاتية الذهبيّة والفضية للذهب والفضة.

هذا محصل ما أفاده المصنف ﷺ في دفع شبهة الجبر (*).

(*) لكنك خبير بأنّ ما أفاده ليس دافعاً لشبهة الجبر، بل هو مثبت لها، إذ المفروض كون السعادة والشقاوة ذاتيتين، والإيمان والكفر والإطاعة والعصيان من لوازمهما التي لا تنفك عنهما. وعلى هذا كيف يحسن التكليف بهما والعقاب عليهما ؟

وحسنُ مؤاخذة الموالي العرفية لعبيدهم على مخالفتهم لأوامرهم وعدم الاعتداد باعتذارهم بأنّ المخالفة مستندة إلى الأمر الذاتي ـ وهو الشقاوة ـ أقوىٰ شاهد على عدم كون العصيان من اللوازم الذاتيّة القهرية، وأنّه ناشٍ عن ترجيح وجوده علىٰ عدمه، واختيار فعله علىٰ تركه، وكون المؤاخذة عندهم مترتبةً على الفعل الاختياري، هذا.

مضافاً إلىٰ دلالة الروايات علىٰ عدم الجبر، وأنّ كُلّاً من الطاعة والعصيان يكون باختيار العبد، مثل ما رواه الوافي عن توحيد الصدوق والاحتجاج عن اليماني عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «إنّ الله خلق الخلق فعلم ما هم صائرون إليه، وأمَرَهم

«١» توحيد الصدوق، ص٣٥٦ ، الباب ٥٨ ، الحديث: ٣ ، عنه في البحار، ج٥ ، ص١٥٧، الحديث: ١٠

«٢» الكافي، ج٨ ، (الروضة) ص١٧٧ ، الحديث: ١٩٧

الذهب والفضة » كما في الخبر،

ونهاهم، فما أمَرَهم به من شيءٍ فقد جعل لهم السبيل إلى الأخذ به، وما نهاهم عنه من شيءٍ فقد جعل لهم السبيل إلى تركه » الحديث «١».

وما رواه الكافي عن هشام بن سالم عن أبي عبد الله عليه السلام قال: « الله أكرم من أن يكلّف الناس ما لا يطيقون » «٢».

وما رواه الكافي أيضاً عن يونس عن عدة عن أبي عبد الله عليه السلام قال: « قال له رجل: جعلت فداك، أجَبَرَ الله العبادَ على المعاصي ؟ قال: الله أعدل من أن يجبرهم على المعاصي ثم يعذّبهم عليها » الحديث «٣».

إلىٰ غير ذلك من الروايات الصريحة أو الظاهرة في نفي الجبر.

ولا ينافي ذلك ما رواه الوشّاء عن أبي الحسن الرضا عليه السلام قال: « سألته، فقلت: الله فوّض الأمر إلى العباد ؟ قال: الله أعز من ذلك، قلت: فجبرهم على المعاصي ؟ قال: الله أعدل وأحكم من ذلك. قال: ثم قال الله تعالىٰ: يابن آدم أنا أولىٰ بحسناتك منك، وأنت أولىٰ بسيئاتك منّي، عملت المعاصي بقوّتي التي جعلتها فيك » «٤».

وذلك لأنّ المراد بأولويّته عزّ وجلّ بالحسنات أمره بها وإعطاء القوة عليها والتوفيق لها، والمراد بأولوية العبد بالسيئات هو: أنّه تعالى نهاه عنها، وأوعد عليها، ووهب له القوة ليصرفها في الطاعات، فخالف ربه وصرفها في السيئات.

كما لا ينافيه الأخبارُ الواردة في القضاء والقدر والمشية والفطرة والطينة، ولا يثبت بها الجبر، كما سيأتي توضيحه إن شاء الله تعالىٰ.

«١» التوحيد، للصدوق، ص٣٥٩، الباب ٥٦، الحديث الأوّل؛ الاحتجاج، ج٢، ص١٥٨

«٢» الكافي، ج١، ص١٦٠، باب الجبر والقدر والأمر بين الأمرين، الحديث: ١٤

«٣» المصدر، ص١٥٩، الحديث: ١١

«٤» المصدر، ص١٥٧، الحديث: ٣، ورواه في التوحيد، ص٣٦٢، الباب ٥٩، الحديث: ١٠

والذاتي لا يعلل (*) فانقطع سؤال أنّه لِمَ جُعِل السعيدُ سعيداً والشقيُّ شقياً، فإنّ السعيد سعيد بنفسه، والشقيّ شقيٌّ كذلك، وإنّما أوجدهما الله تعالىٰ (قلم اينجا رسيد وسر بشكست).

قد انتهىٰ الكلام في المقام إلى ما ربما لا يسعه كثير من الأفهام، ومن الله الرشد والهداية وبه الاعتصام.

(*) لعلّه أراد بذلك ما عن جماعة من الفلاسفة: من أنّ العقاب والثواب ليسا من معاقب خارجي ومنتقم غضبان ينتقم من عدوّه لإزالة ألم الغيظ، والتشفي عن حرقة لهب الغضب المستحيل في حقه تعالى شأنه، بل هما من اللوازم الذاتيّة للأفعال الحسنة والقبيحة المنتهية إلى الشقاوة والسعادة الذاتيتين.

وأنت خبير بما فيه **أوّلاً**: من أنّ الثواب والعقاب ـ على ما دلّت عليه الآيات والروايات ـ جزاءٌ من الله تعالى بالعمل الحسن والقبيح، والثواب ـ على ما عرّفه المتكلمون ـ هو النّفع المستحق المقارن للتعظيم، والعقاب هو الضرر المستحق المقارن للاستخفاف «١». ومع الجبر لا استحقاق، لعدم كون الفعل اختيارياً للعبد، وتجسُّم الأعمال على ما في بعض الروايات لا يدلّ على كون ذلك من قبيل اللوازم الذاتيّة، بل ذلك المجسّم هو الّذي جعل جزاءً للعمل.

وثانياً: من أنّ الثواب والعقاب لو كانا ذاتيين للعمل لم يكن وجهٌ لتوقيف العباد في مواقف الحساب للسؤال عنهم، على ما صرّح به قوله تعالى: ﴿ وقفوهم إنّهم مسؤولون ﴾ «٢».

وثالثاً: من أنّ ذاتيتهما تُنافي ما ورد من العفو عن بعض الذنوب بالشفاعة

«١» كشف المراد في شرح تجريد الإعتقاد، ص٣٢٢

«٢» الصافات، الآية: ٢٤

أو غيرها، إذ لا معنىٰ للعفو حينئذٍ.

ورابعاً: من عدم انطباق حدِّ الذاتي على السعادة والشقاوة اللتين يترتب عليهما الثواب والعقاب. أمّا الذاتي الإيساغوجي وهو الجنس والفصل فواضح. وأمّا الذاتي البرهاني ـ وهو ما ينتزع عن نفس الذات من دون حاجة إلى ضم ضميمة كإمكان الإنسان وغيره من الماهيات الإمكانية ـ فلوضوح عدم كون السعادة والشقاوة كذلك، لأنّهما من الصفات العارضة للنفس كسائر الأوصاف النفسانيّة.

وخامساً: من أنّه ـ بعد تسليم كونهما ذاتيتين ـ لم ينهض دليل عقلي ولا نقلي علىٰ كونهما بنحو العلة التامة كقبح الظلم وحُسن الإحسان ونحو ذلك حتى يلزم الجبر، فيمكن أن تكون ذاتيتهما بنحو الاقتضاء، كقبح الكذب، ومن المعلوم أنّ مجرد وجود المقتضي لا يكفي في ثبوت الجبر، بعد القدرة على إيجاد المانع عن تأثيره. ولا يدل الخبران المذكوران على العلية التامة أصلاً.

أمّا الخبر الأوّل، فلأنّ المراد بالسعيد والشقي في بطن الأُمّ هو علمه سبحانه وتعالىٰ بكونه شقياً أو سعيداً وهو في بطن أُمه، فعن ابن أبي عمير قال: «سألت أبا الحسن موسى بن جعفر عليهما السلام عن معنىٰ قول رسول الله صلى الله عليه وآله: الشقي من شقي في بطن أُمه والسعيد من سعد في بطن أُمّه، فقال: الشقي من علم الله وهو في بطن أُمّه أنّه سيعمل أعمال الأشقياء، والسعيد من علم الله وهو في بطن أُمّه أنّه سيعمل أعمال السعداء» الحديث «١».

وأمّا الخبر الثاني، فالظاهر منه هو تنزيل الناس منزلة المعادن، في أنّه كما تكون المعادن من حيث المالية والجهات الموجبة لتنافس الخلق وتزاحمهم عليها مختلفةً جدّاً ومتفاوتةً جزماً، كذلك الناس، فإنّهم في الأخلاق والصفات متفاوتون كتفاوت

«١» بحار الأنوار، ج٥، ص١٥٧، باب السعادة والشقاوة، الحديث: ١٠

المعادن فيما عرفت، فلا دلالة في هذا الخبر على كون السعادة و الشقاوة ذاتيتين بمعنىٰ العلّة التامة، كما هو قضية الجبر.

و لو سلّمنا دلالة الخبر على كونهما ذاتيتين، فالمتيقن منه ذاتيتهما بنحو الاقتضاء لا العلية التامة، و قد مرّ: أنّ مجرّد الاقتضاء لا يثبت الجبر.

و لو سُلّم ظهور هذا الخبر أو غيره من الروايات في كون السعادة و الشقاوة ذاتيتين بمعنىٰ العلة التامة، فلا سبيل إلى حجيته، لعدم مكافأته للضرورة العقلية التي هي كالقرينة المتصلة، و للآيات و الروايات المتواترة بل المتجاوزة عن حد التواتر النافية للجبر، فلا محيص عن التأويل أو الحمل على التقية، لما قيل: «من أنّ الجبر أشهر مذاهب العامة» أو الطرح.

فتلخص مما ذكرنا: عدم لزوم الجبر من ناحية ذاتية السعادة و الشقاوة.

و أمّا من ناحية الإرادة، فإن أُريد بها إرادته تعالىٰ شأنه، فقد عرفت أنّ المراد بها هو علمه باشتمال فعل العبد الصادر عنه باختياره على المصلحة، لا مطلقاً و لو صدر عنه قهراً، و من المعلوم أنّ هذه الإرادة لا توجب الجبر.

و إن أُريد بها إرادته تعالىٰ التي تنتهي إليها الممكنات، فلا تستلزم الجبر أيضاً.

و توضيحه يتوقف على بيان مقدمة ذكرها بعض المحققين قدس سره و هي:

أنّ الفاعل ينقسم باعتبارٍ إلى ما منه الوجود و إلى ما به الوجود، و المراد بالأوّل: مفيض الوجود و معطيه، و هو منحصر في واجب الوجود جلّ و علا.

و المراد بالثاني: مباشر الفعل الّذي يفاض عليه الوجود، و يكون مجرىٰ فيضه، فيجري منه فيض الوجود إلى غيره، و هو منحصر في غير واجب الوجود جلّت عظمته، لإباء صرافة وجوده عن الاتحاد مع الممكنات حتى يباشر الحركات.

و بالجملة: فمعطي الوجود هو الواجب تعالى شأنه، و مجرىٰ فيض الوجود هو الممكن.

و ينقسم الفاعل باعتبارٍ آخر إلى الفاعل بالطبع، و بالقسر، و بالاختيار.

و المراد بالأوّل: ما يكون فعله باقتضاء طبيعته بلا شعورٍ و إرادة كالنار، فإنّ إحراقها ليس بإرادة و لا شعور، بل باقتضاء طبعها.

و المراد بالثاني: ما يكون الفاعل بالإضافة إلى الفعل كالموضوع لعرضه، فإسناد الفعل إليه يكون بضربٍ من المسامحة، إذ الفاعل حقيقةً غيره، كتحريك يد الغير، فإنّ مباشر التحريك هو الفاعل، و يد المتحرك محل الحركة، و ليس المتحرك هو الفاعل إلّا مسامحة.

و المراد بالثالث: ما يكون صدور الفعل منه منوطاً بعلمه و قدرته و إرادته، فهذه الصفات مصحِّحات فاعليته بالفعل.

إذا عرفت هذه المقدمة فاعلم:

أنّ المراد من انتهاء الفعل إلى إرادة الباري تعالىٰ **إن كان** انتهاء إرادة العبد ـ لإمكانها ـ إلى إرادة الله عزّ و جلّ، فلا يضرّ ذلك بالفاعلية التي هي شأن الممكنات، إذ العبد بذاته و صفاته و أفعاله لا وجود له إلّا بإفاضة الوجود من الباري تعالىٰ، لأنّه مفيض الوجود، دون الممكن الّذي هو مجرىٰ فيض الوجود كما تقدم، و يستحيل أن يكون الممكن المحتاج إلى الوجود مفيضاً للوجود، فلا منافاة بين انتهاء إرادته ـ لإمكانها ـ إلى إرادته سبحانه و تعالىٰ، و بين كون فعله اختيارياً له مع فرض علمه و قدرته و إرادته.

و إن كان المراد من الانتهاء: انتهاء الإرادة إلى الباري عزّ و جلّ على حدّ انتهاء الفعل إلى فاعل ما به الوجود حتى يلزم الجبر، فهو مستحيل في حقه تعالىٰ، لما مرّ آنفاً من إباء صرافة وجوده عن الاتحاد مع الممكنات.

و الحاصل: أنّ الانتهاء إلى فاعلٍ ما منه الوجود لازم لا أنّه ضائر، لأنّه تعالىٰ مفيض الوجود و معطيه، فوجود كل ممكنٍ منه عزّ و جلّ، فهذا الانتهاء ضروري،

ولكن لا يلزم منه الجبر، إذ الّذي يتوقف عليه الجبر هو انتهاء الفعل إليه تعالىٰ انتهاءه إلى ما به الوجود، لكنه مستحيل في حقه تعالىٰ، لما عرفت.

وبالجملة: فالانتهاء المتحقق لازم وغير ضائر، والانتهاء الضائر المثبت للجبر غير متحقق "[1]".

هذا ما يتعلق بإرادته سبحانه وتعالىٰ.

وأمّا إرادة نفس العبد، فلا توجب الجبر أيضاً، لعدم كونها علةً تامةً لوجود الفعل في الخارج بحيث يصير العبد مسلوبَ الاختيار، كما يشهد به الوجدان السليم، حيث إنّ الإرادة المفسّرة بالشوق المؤكّد لا تسلب الاختيار، بل هو مع هذا الشوق يقدر على كل من الفعل والترك، ولا يصير الفعل به ضروري الوجود. غاية الأمر أنّ الشوق المؤكّد يكون داعياً إلى اختيار الفعل وترجيحِه على الترك.

بل يشهد بذلك البرهانُ أيضاً، لتخلف الإرادة عن المراد أحياناً، كما إذا لم يكن إرادة للعبد، ومع ذلك يوجد الفعل كراهةً، لخوفٍ أو اضطرارٍ أو نحوهما، فإنّ الشوق المؤكّد حينئذٍ مفقود، ومع ذلك يؤتىٰ بالفعل. فيعلم من ذلك عدم كون الإرادة علّةً تامة، وعدم توقف الفعل عليها، لوجوده بدونها في صورة الكراهة.

وقد اتّضح من هذا البيان أمران:

أحدهما: أنّه لا وجه لما عن الفلاسفة من كون مناط الفعل الاختياري هو سبقه بالإرادة المفسّرة بالشوق المؤكّد، وذلك لما عرفت من صدور الفعل أحياناً من فاعلٍ بالاختيار بدون الإرادة أصلاً.

ثانيهما: أنّه لا وجه لجعل الإرادة ـ بمعنىٰ الشوق المؤكّد ـ علةً تامةً لوجود الفعل في الخارج، لما مرّ آنفاً من قيام الوجدان والبرهان على خلافه.

«١» نهاية الدراية، ج١، ص ٢٨٨ - ٢٨٩

تكملة:

قد عرفت أنّ الاختيار في أفعال العباد مما لا بدّ منه في صحة التكليف، و إلّا يلزم الظلم، ضرورة أنّ العقاب على فعلٍ غير اختياري قبيح عقلاً، لكونه ظلماً لا يصدر عن الحكيم، فلو كان هناك ما يكون ظاهراً في الجبر أو موهماً له فلا بدّ من تأويله أو طرحه أو حمله على التقية. و لمّا كان هناك روايات توهِم دلالتها على الجبر، فلا بأس بالتعرض الإجمالي لها، فأقول مستعيناً به تعالىٰ و متوسلاً بوليّه صلى الله عليه و على آبائه الطاهرين و عجل فرجه، و أدرك بنا أيامه:

إنّ الروايات المشار إليها تشتمل على ثلاثة عناوين:

أحدها: عنوان القضاء و القدر.

ثانيها: عنوان المشية.

ثالثها: عنوان الفطرة و الطينة، فهنا مقامات ثلاثة:

الأوّل: في روايات العنوان الأوّل، و هي بين مطلقة و مجملة و مبيّنة، و حيث إنّ المدار على المبيّنة، فلا جدوىٰ في تعرض الأُوليين، لاشتمال الثالثة على نفس لفظي القضاء و القدر مع تفسيرهما، و نقتصر من هذه الطائفة الثالثة على رواية واحدة، لوفائها بالمرام، و هي ما نقله الوافي عن الكافي مرفوعاً، و عن الصدوق عليه الرحمة في التوحيد مسنداً هكذا:

«أحمد بن عمران الدقاق عن محمد بن الحسن الطائي عن سهل عن علي بن جعفر الكوفي، قال: سمعت سيدي علي بن محمد عليهما السلام يقول: حدثني أبي محمد بن علي عن أبيه الرضا عن أبيه عن أبيه عن أبيه عن أبيه عن أبيه الحسين عليهم السلام».

و متن الرواية في الكافي علىٰ ما في الوافي هو هذا: «كان أمير المؤمنين عليه أفضل الصلاة و السّلام جالساً بالكوفة بعد منصرفه من صفين إذ أقبل شيخٌ فجثا بين يديه، ثم قال: يا أمير المؤمنين أخبرنا عن مسيرنا إلى الشام أبقضاءٍ من الله و قدره؟

فقال له: أميرالمؤمنين عليه السلام: أجل يا شيخ! ما علوتم تلعةً و لا هبطتم بطن وادٍ

. . . . . .

إلّا بقضاء من الله و قدره.

فقال له الشيخ: عند الله أحتسب عنائي يا أمير المؤمنين ؟

فقال له: مه يا شيخ ! فو الله لقد عظّم الله لكم الأجر في مسيركم و أنتم سائرون، و في مقامكم و أنتم مقيمون، و في منصرفكم و أنتم منصرفون، و لم تكونوا في شيءٍ من حالاتكم مكرَهين، و لا إليه مضطرّين.

فقال له الشيخ: و كيف لم نكن في شيءٍ من حالاتنا مكرهين و لا إليه مضطرين ؟ و كان بالقضاء و القدر مسيرنا و منقلبنا و منصرفنا.

فقال له: و تظن أنّه كان قضاءً حتماً و قدراً لازماً ؟ انّه لو كان كذلك لبطل الثواب و العقاب، و الأمر و النهي، و الزجر من الله، و سقط معنىٰ الوعد و الوعيد، فلم تكن لائمة للمذنب، و لا محمدة للمحسن، و لَكان المذنب أولىٰ بالإحسان من المحسن، و لكان المحسن أولى بالعقوبة من المذنب، تلك مقالة إخوان عبدة الأوثان، و خصماء الرحمٰن، و حزب الشيطان، و قدريّة هذه الأُمة و مجوسها، إنّ الله تبارك و تعالىٰ كلّف تخييراً، و نهى تحذيراً، و أعطىٰ على القليل كثيراً، و لم يُطَع مكرهاً، و لم يُملّك مفوضاً، و لم يخلق السماوات و الأرض و ما بينهما باطلاً، و لم يبعث النبيين مبشرين و منذرين عبثاً، و ذلك ظنّ الذين كفروا، فويل للذين كفروا من النار.

فأنشأ الشيخ يقول:

أنت الإمام الّذي نرجو بطاعته ... يوم النجاة من الرحمٰن غفرانا

أوضحت من أمرنا ما كان ملتبساً ... جزاك ربك بالإحسان إحساناً »[1]

تقريب دلالة هذا الخبر على الجبر هو: ظهور قول السائل: «عند الله أحتسب عنائي يا أمير المؤمنين » في ذلك، حيث إنّه ـ بعد بيان الإمام عليه السلام: «انّ مسيرنا إلى أهل

«١» الكافي، ج١ ، ص١٥٥ ؛ التوحيد، ص٣٨١ ، الحديث: ٢٨ (باب القضاء)

الشام كان بقضاء الله تعالى و قدره» ـ استبعد استحقاقَ الأجر، و لذا قال عليه الصلاة و السّلام له: «مه يا شيخ ... الخ».

و كذا قوله: «و كيف لم نكن في شيءٍ من حالاتنا مكرهين و لا إليه مضطرين؟ و كان بالقضاء و القدر مسيرنا.. إلخ» فإنّه كالصريح في اعتقاده الجبر، بعد كون مسيرهم بالقضاء و القدر، و لذا أجابه أميرالمؤمنين عليه السلام بقوله: «و تظن أنّه كان قضاءً حتماً و قدراً لازماً ... الخ» و الّذي يستفاد منه أُمور:

الأوّل: انقسام القضاء و القدر إلى حتميين و غير حتميين، و أنّ الموجب للجبر و اضطرار العباد في أفعالهم ليس إلّا القسم الأوّل، ثم بيّن عليه السلام مفاسده من استلزامه لبطلان الثواب و العقاب و الأمر و النهي ... الخ، ففسّر عليه السلام القضاءَ و القدرَ ـ اللّذين كانا في المسير إلى الشام ـ بأنّهما لم يكونا من القسم الحتمي، لأنّ الحتمي يوجب بطلان التكليف و البعث و الزجر و الثواب و العقاب.

فالمتحصل: ثبوت الملازمة بين القضاء الحتمي، و بين ارتفاع الاختيار المبطل للتكليف و الثواب و العقاب.

الثاني: بقاء التكليف و الاختيار و عدم الاضطرار مع القضاء غير الحتمي، لعدم كونه رافعاً للقدرة و الاختيار.

الثالث: عدم تمليكه العباد بحيث ينافي سلطانه عظمت كبرياؤه، كما هو مذهب المفوضة، فإنّ قوله عليه السلام: «و لم يملك مفوضا» صريح في نفي التفويض.

الرابع: أنّ الجبر يستلزم أولويةَ المذنب بالإحسان من المحسن، لأنّه لا يرضى بالذنب و المخالفة، و أولوية المحسن بالعقوبة من المسيء، لأنّه لا يرضىٰ بالإحسان و الموافقة.

و بالجملة: فجبر المسيء على الإساءة يستلزم إحساناً في مقابله، و جبر المحسن على الإحسان مع عدم رضاه به يوجب عقاباً.

و هذا الوجه هو ما أفاده في الوافي، و قد وجّهه غيره بتوجيهات أُخر «١» تركنا التعرض لها، خوفاً من الإطالة المنافية لوضع التعليقة.

و قوله عليه السلام: «و قدرية هـذه الأُمة و مجوسها» إشارة إلى النبوي المشهور: «القدرية مجوس هذه الأُمّة» «٢» و وجه تسميتهم بالمجوس هو مشاركتهم للمجوس في سلب الفعل عن العبد، فإنّ المجوس يُسندون الخيرات إلى الله تعالىٰ، و الشرورَ إلى إبليس لعنه الله.

و كيف كان، فالخبر المزبور أوضـح المراد بالقضاء و القـدر، فيحمل غيرُه من الأخبار المطلقة و المجملة عليه.

كما يحمل لأجله ما دلّ على استحالة تخلُّف الكائنات عمّا قضىٰ عليه، كرواية الدقاق المحكية عن البحار الدالة على «أنّه إذا وقع القضاء بالإمضاء فلا بداء» «٣» و غيرها من الروايات ـ التي تدل على تبعية المقضي عليـه للقضاء بنحو الاستلزام ـ على القضاء و القدر الحتميين.

و الحاصل: أنّ معنىٰ القضاء و القدر في مورد البحث هو غير الحتميين، كما دلّ عليه الخبر المبسوط المتقدم، لأنّه قرينة على إرادة المعنىٰ المذكور من سائر الروايات أيضاً.

و مع الغض عن قرينيته لا ظهور للفظ «القضاء» فيما أراده الجبري، مع كثرة المعاني التي استعمل فيها خصوصاً فـي القرآن الكريم، فإنّ مادة القضاء بتصاريفها المتشتتة قد وردت فيه و أُريد بها معانٍ متعددة:

«١» مرآة العقول، ج٢، ص ١٧٥ - ١٧٧

«٢» بحار الأنوار، ج٥، ص٦، ذيل الحديث: ٤، وص٤٧، الحديث: ٧٤

«٣» المصدر، ص١٠٢، الحديث: ٢٧

ومنها: قوله تعالىٰ: ﴿ إلّا حاجة في نفس يعقوب قضاها ﴾ «١». فإن معناه كما في تفسير مجمع البيان هو الازالة، أي: أزال به اضطراب قلبه «٢».

و جعله بمعنىٰ العلم كما عن بعض الأعلام لم يظهر له مأخذ.

ومنها: قوله تعالىٰ: ﴿ وقضينا إليه ذلك الأمر ﴾ «٣» فإنّ معناه كما في مجمع البيان هو الإعلام، يعني: أعلمنا لوطاً وأخبرناه وأوحينا إليه ما تنزل به من العذاب «٤».

ومنها: قوله تعالىٰ: ﴿ إنّ ربّك يقضي بينهم يوم القيامة ﴾ «٥» فإنّ معناه الحكم، وبهذا المعنىٰ ورد في موارد عديدة من القرآن المجيد، كقوله تعالىٰ: ﴿ إنّ ربّك يقضي بينهم بحكمه ﴾ «٦».

و كقوله تعالىٰ: ﴿ وقضى ربك أن لا تعبدوا إلّا إياه ﴾ «٧» علىٰ قولٍ يأتي.

و كقوله تعالىٰ: ﴿ ثم لا يجدوا في أنفسهم حرجاً مما قضيت ﴾ «٨».

بل وروده بهذا المعنىٰ في القرآن المجيد أكثر من غيره، كما لا يخفىٰ على من لاحظ ذلك.

ومنها: قوله تعالىٰ: ﴿ والله يقضي بالحق، والذين يدعون من دونه لا يقضون

«١» يوسف، الآية: ٦٨

«٢» مجمع البيان، ج٣، ص٢٥٠

«٣» الحجر، الآية: ٦٦

«٤» مجمع البيان، ج٣، ص٣٤٢

«٥» يونس، الآية: ٩٣

«٦» النمل، الآية: ٨٠

«٧» الإسراء، الآية: ٢٤

«٨» النساء، الآية: ٦٨

بشيء ﴾ «١» والمراد به الفصل كما في مجمع البيان «٢». ويمكن إرجاع ما عن بعض الأعلام ـ من كون معناه هنا هو القول ـ إليه.

ومنها: قوله تعالىٰ: ﴿ فلما قضينا عليه الموت ما دلّهم على موته إلّا دابة الأرض ﴾ «٣».

قال في مجمع البيان: «فلما حكمنا على سليمان بالموت، وقيل: معناه أوجبنا على سليمان الموت» «٤».

وجَعَلَه بعض الأعلام بمعنىٰ الحتم، ويمكن إرجاع أحدهما إلى الآخر.

ومنها: قوله تعالىٰ: ﴿ وقضى ربك أن لا تعبدوا إلّا إياه ﴾ «٥».

قال في مجمع البيان: «أي أمر ربك أمراً باتّاً، عن ابن عباس والحسن وقتادة، وقيل: ألزم وأوجب ربك، عن الربيع بن أنس، وقيل: أوصىٰ عن مجاهد» «٦».

ومنها: قوله تعالىٰ: ﴿ فقضاهن سبع سموات في يومين ﴾ «٧».

قال في مجمع البيان: «أي: صنعهن وأحكمهن وفرغ من خلقهن» «٨»، فالمراد بالقضاء حينئذٍ هو الخلق.

ومنها: قوله تعالىٰ: ﴿ فاقض ما أنت قاضٍ ﴾ «٩» والخطاب لفرعون أي:

«١» غافر، الآية: ٢٢

«٢» مجمع البيان، ج٤، ص٥١٩

«٣» سبأ، الآية: ١٤

«٤» مجمع البيان، ج٤، ص٣٨٣

«٥» الإسراء، الآية: ٢٤

«٦» مجمع البيان، ج٣، ص٤٠٩

«٧» فصّلت، الآية: ١١

«٨» مجمع البيان، ج٥، ص٧

«٩» طه، الآية: ٧٦

فاصنع ما أنت صانعه على إتمام و إحكام، و قيل: معناه فاحكم ما أنت حاكم.

و منها: قوله تعالىٰ: ﴿ فلمّا قضىٰ موسىٰ الأجل ﴾ «١» أي أوفاه و أتمه، و كذا « قضيت » فيما قبله « أيّما الأجلين قضيت ».

و منها: قوله تعالىٰ: ﴿ هل ينظرون إلّا أن يأتيهم الله في ظلل من الغمام و الملائكة و قُضي الأمر و إلى الله ترجع الأُمور ﴾ «٢».

قال في مجمع البيان ـ في تفسير قضي ـ: « معناه فرغ من الأمر و هو المحاسبة و إنزال أهل الجنة في الجنة و أهل النار في النار » «٣».

فالمراد بالقضاء هنا الفراغ، و كذا في قوله تعالىٰ: ﴿ قضي الأمر الّذي فيه تستفتيان ﴾ «٤».

قال في مجمع البيان: « أي: فرغ من الأمر الّذي تسألان » «٥».

و الغرض من ذكر معاني القضاء في القرآن الكريم هو: أنّه مع كثرتها، و الإغماض عن قرينية مثل الرواية المزبورة على إرادة القضاء غير الحتمي في أفعال العباد، لا محيص عن التوقف، لإجمال معنىٰ القضاء، فروايات القضاء لا يظهر منها جبر أصلاً، إذ مع النّظر إلى القرينة المزبورة يراد به القضاء غير الحتمي الّذي قد مرّ عدم إيجابه للجبر.

و مع الغض عنها يكون مجملاً، و لا يستفاد منه شيء، فلا يصح الاستدلال بتلك الروايات على الجبر، و ارتفاع الاختيار عن العبد في أفعاله.

«١» القصص، الآية: ٣٠

«٢» البقرة، الآية: ٢١٠

«٣» مجمع البيان، ج١، ص٣٠٤

«٤» يوسف، الآية: ٤٢

«٥» مجمع البيان، ج٣، ص٢٣٤

و لو سُلّم عدم الإجمال، فلا يصح الاستدلال به أيضاً، لأنّه إن كان بمعنىٰ العلم فليس علةً حتى يكون علمه تعالىٰ بفعل العبد موجباً للجبر، مثلاً علم زيد بمسافرة عمروٍ باختياره في الغد لا يوجب اضطرار عمروٍ إلى المسافرة.

و كذا الحال في الإعلام، لوضوح أنّ الإخبار بفعل الغير الصادر عن فاعله بإرادته و اختياره لا يرفع الاختيار حتى يلزم الجبر.

و إن كان بمعنىٰ الحكم و الأمر، فلأنّه إن أُريد بهما الأمر و النهي المصطلحان، فلا يستلزمان الجبر أيضاً، و إلّا لم يقدر الكفار و الفساق على المخالفة. و إن أُريد بهما غير الأمر و النهي المصطلحين، فإن كان المراد به الحتم فسيأتي الكلام فيه، و إن كان غيره، فلا بدّ من بيانه و النّظر فيه.

و أمّا الحتم و الخلق و الفعل و غيرها مما هو ظاهر في الجبر، فالجواب العام عنها هو: أنّها محفوفة بالقرينة الصارفة لها عن ظاهرها، و هي حكم العقل بعدم اضطرار العباد إلى أفعالهم و تروكهم. و هذا الحكم العقلي كالقرينة المتصلة اللفظية المانعة عن انعقاد ظهورها فيما يوجب الإلجاء و الاضطرار من لفظ القضاء.

المقام الثاني: في روايات العنوان الثاني، و هي المشية، و المراد بها عند أهل اللغة و الفلسفة هي الإرادة، و قد يفرّق بينهما: بأنّ معناها التقدير إن أُسندت إلى الله تعالىٰ، و الإرادة إن أُسندت إلى العبد.

و على كل حال، فقد اتّفق المسلمون بل أكثر الملّيين على أنّها من صفات الله تعالىٰ شأنه، و إن اختلفوا في كونها من الصفات الذاتيّة كالعلم و القدرة، أو من الصفات الفعلية كالخلق و الرزق و الإحياء و الإماتة و التكلم، فذهبت الفلاسفة إلى أنّها من الصفات الذاتيّة.

لكن الحق أنّها من الصفات الفعلية، لتعلق قدرته تعالىٰ بها، ضرورة أنّه جلّ و علا قادر على أن يشاء و أن لا يشاء، كما يدلّ عليه ما رواه في البحار عن المحاسن

عن محمد بن مسلم عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «المشية محدثة» «١» بخلاف العلم و نفس القدرة، فإنّهما ليسا كذلك.

و كيف كان، فالروايات الواردة في المشية و إن كانت كثيرةً جداً، إلّا أنّ في نقل إحداها كفاية، و هي ما رواه في البحار عن المحاسن بإسناده عن أبي جعفر عليه السلام قال: «لا يكون شيء في الأرض و لا في السماء إلّا بهذه الخصال السبع بمشيةٍ و إرادةٍ و قدرٍ و قضاءٍ و إذنٍ و كتاب و أجل، فمن زعم أنّه يقدر على نقص واحدة منهن فقد كفر» «٢».

و مشيته تعالىٰ تقتضي وجود الشيء، كما استدل على ذلك بعضُ الأفاضل ـ على ما في فروق اللغات لجدنا السيد الأجل شيخ مشايخ الإسلام السيد نور الدين نجل العلامة المحدث الجزائري قدس سره ـ بقوله عليه السلام: «ما شاء الله كان»، و على مغايرة الإرادة للمشية بقوله تعالىٰ: ﴿ يريد الله بكم اليسر و لا يريد بكم العسر ﴾ «٣» و بقوله تعالىٰ: ﴿ و ما الله يريد ظلما للعباد ﴾ «٤». إذ من المعلوم حصول العسر و الظلم بين الناس، الدال على أنّ الإرادة لا تقتضي وجود المراد، انتهىٰ ملخّصاً «٥».

و كيف كان، فالمشية منه تبارك و تعالىٰ المتعلقة بالموجودات هي إفاضة الوجود عليها، و إنفاذ فياضيته التامة فيها، فكل موجود ينتهي وجوده إليه تعالى شأنه، و هذا الانتهاء يكون على نحوين:

«١» بحار الأنوار، ج٥، ص١٢٢، الحديث: ٦٧ (باب القضاء و القدر)

«٢» المصدر، ص١٢١، الحديث: ٦٥

«٣» البقرة، الآية: ١٨٥

«٤» غافر، الآية: ٣١

«٥» فروق اللغات، ص١٥

أحدهما: انتهاء الموجود بنفسه إلى إعمال قدرته، كالذوات على اختلافها و كثرتها، و العلائق الكونية كعلاقة العلّية و المعلولية، و علاقة الغايات بالمغياة و المواد و الصور، و غيرها مما صيّر العالم متكوّناً بها، فإنّ هذه كلّها أفعاله سبحانه و تعالىٰ، و منتهية إلى مشيته التي هي إعمال قدرته على الايجاد.

ثانيهما: انتهاء الموجود إليه تبارك و تعالىٰ لا بنفسه كالذوات، بل بالإقدار عليه، كالأفعال الصادرة من العباد، و هذا الإقدار هو فعله سبحانه على الدوام، كدوام إفاضاته على الموجودات التكوينية، و هذا الإقدار يصحّح الانتهاءَ إلى مشيته جلّ و علا، لاستمرار فيضه في جميع آنات الفعل الصادر عن العبد.

و معلومٌ أنّ المشية بهذا المعنىٰ لا توجب اضطرار العبد في أفعاله، إذ المفروض أنّها ليست إلّا إقدار العبد عليها بإفاضة شرائط الفاعلية و العلل الناقصة الإعدادية، فالإطاعة و المعصية منوطتان بالقدرة، و من المعلوم أنّها تفاض منه تعالىٰ شأنه.

و يدل عليه ما رواه في الكافي عن محمد بن يحيى عن أحمد بن محمد بن أبي نصر قال: قال أبو الحسن الرضا عليه السلام: «قال الله: يا بن آدم بمشيئتي كنت أنت الّذي تشاء لنفسك ما تشاء، و بقوتي أدّيت فرائضي، و بنعمتي قويت على معصيتي، جعلتك سميعاً بصيراً قوياً»[1].

و ما رواه الوافي عن الكافي بإسناده عن حفص بن قرط عن أبي عبد الله عليه الصلاة و السّلام قال: «قال رسول الله صلى الله عليه و آله: من زعم أنّ الله يأمر بالسوء و الفحشاء فقد كذب على الله، و من زعم أنّ الخير و الشر بغير مشية الله فقد أخرج الله عن سلطانه، و من زعم أنّ المعاصي بغير قوة الله فقد كذب على الله، و من كذب على الله أدخله النار»[2].

«١» الكافي، ج١، ص١٥٩، باب الجبر و القدر، الحديث: ١٢

«٢» الوافي، ج١، ص٥٤٠، باب الجبر و القدر، الحديث: ٣؛ الكافي، ج١، ص١٥٨، الحديث: ٦

فإنّ قوله ﷺ: «و من زعم أنّ الخير و الشر ... الخ» بيان لتعلق المشية بالخير و الشر، يعني: أنّ القدرة على الخير و الشر حدوثاً و بقاءً قد تعلقت بها المشية، كما عليه الإمامية، فمتعلق المشية هو القدرة على الخير و الشر لا أنفسهما، و إلّا كان مناقضاً لقوله ﷺ: «من زعم أنّ الله يأمر بالسوء و الفحشاء فقد كذب على الله» حيث إنّ هذه الجملة تنفي أمره سبحانه و تعالىٰ بالشر، فلو تعلّقت المشية بنفس الشر لا بالقدرة عليه لكان مناقضاً لعدم الأمر به.

ثم إنّ هذه الرواية في مقام الرد على كلا القولين: الجبر و التفويض، و إثبات الأمر بين الأمرين، و ذلك لأنّ إسناد المعاصي إلى الله تعالىٰ مساوق للقول بأمره بالفحشاء و هو الجبر، و قد دلّت الرواية على نفي الأمر.

كما أنّ استقلال العباد في الأفعال من الخيرات و الشرور مساوق للقول بالتفويض الّذي هو إخراج الله عن سلطانه، و هو منفي أيضاً بالرواية، هذا.

و قد ذكر للمشية معانٍ أُخر، و لا يدل شيءٌ منها على الجبر، و على فرض دلالتها عليه لا بدّ من صرفها إلى ما لا ينافي حكم العقل.

ثم إنّه قد وردت أخبار في تفسير الروايات الواردة في أنّه «لا يكون شيء في الأرض و لا في السماء إلّا بسبع خصال» كرواية المحاسن المتقدمة، من أراد الوقوف عليها فليراجع البحار «١» و الوافي «٢» و نحوهما.

المقام الثالث: في روايات العنوان الثالث و هي الطينة.

إعلم: أنّه قد وردت أخبار كثيرة يظهر منها اختلاف الطينات من حيث السعادة و الشقاوة.

منها: ما رواها في البحار في باب الطينة و الميثاق، و لنذكر واحداً منها، و هو

«١» بحار الأنوار، ج٥، ص ١٢١ - ١٢٤

«٢» الوافي، ج١، ص٥١٧، باب أسباب الفعل، الحديث الأوّل و غيره.

ما رواه فضيل بن الزبير عن أبي جعفر عليه السلام قال: «يا فضيل أما علمت أنّ رسول الله صلى الله عليه وآله قال: إنّا أهل بيت خُلقنا من عِلّيين، و خُلِق قلوبنا من الّذي خُلقنا منه، و خُلِق شيعتنا من أسفل من ذلك، و خُلِق قلوب شيعتنا منه. و إنّ عدوّنا خُلِقوا من سجين، و خُلِق قلوبهم من الّذي خلقوا منه، و خلق شيعتهم من أسفل من ذلك، و خُلق قلوب شيعتهم من الّذي خُلقوا منه. فهل يستطيع أحد من أهل عليين أن يكون من أهل سجين ؟ و هل يستطيع أهل سجين أن يكونوا من أهل عليين ؟»[1].

و الجواب العام عن هذه الأخبار هو: أنّ هناك روايات تدل علىٰ تركّب طينة كل إنسان من طينتين تقتضي إحداهما السعادة و الأُخرىٰ الشقاوة.

منها: ما رواه البحار في الباب المزبور عن المحاسن بإسناده عن أبي جعفر و أبي عبد الله عليهما السلام قالا: «كان في بدء خلق الله أن خلق أرضاً و طينة، و فجّر منها ماءها، و أجرى ذلك الماء على الأرض سبعة أيام و لياليها، ثم نضب الماء عنها، ثم أخذ من صفوة تلك الطينة و هي طينة الأئمة، ثم أخذ قبضة أُخرىٰ من أسفل تلك الطينة، و هي طينة ذرية الأئمة و شيعتهم. فلو تركت طينتكم كما تركت طينتنا لكنتم أنتم و نحن شيئاً واحداً.

قلت: فما صنع بطينتنا ؟ قال: إنّ الله عز و جل خلق أرضاً سبخة، ثم أجرىٰ عليها ماءً أُجاجاً أجراه سبعة أيام و لياليها، ثم نضب عنها الماء، ثم أخذ من صفوة تلك الطينة و هي طينة أئمة الكفر، فلو تركت طينة عدوّنا كما أخذها لم يشهدوا الشهادتين: أن لا إله إلّا الله و أنّ محمداً رسول الله صلى الله عليه وآله، و لم يكونوا يحجُّون البيت، و لا يعتمرون، و لا يؤتون الزكاة، و لا يصدقون، و لا يعملون شيئاً من أعمال البرّ.

«١» بحار الأنوار، ج٥، ص٢٤٩، باب الطينة و الميثاق، الحديث: ٣٨

ثم قال: أخذ الله طينة شيعتنا و طينة عدوّنا، فخلطهما و عركهما عـرك الأديم، ثم مزجهما بالماء، ثم جذب هـذه من هذه، فقـال: هذه فـي الجنة و لا أبالي، و هـذه في النار و لا أُبالي. فما رأيت في المؤمن مـن زعارة و سوء الخلق و اكتساب سيئاتٍ فمـن تلك السبخة التي مازجته من الناصب، و ما رأيت مـن حُسن خلق الناصب و طلاقة وجهه و حسن بشره و صومه و صلاته، فمن تلك السبخة التي أصابته مـن المؤمن» «١».

و منها: غير ذلك من الروايات «٢» الدالة على تركُّب الطينة من جزأين يقتضي أحدهما السعادة و الآخر الشقاوة، و مقتضى هذا التركُّب كون وصفي السعادة و الشقاوة بالنسبة إلى اختيار العبد على حدٍّ سواء.

و أما ما يجاب به عـن أخبار الطينة «مـن أنّها ليست قابلةً لجعـل الشقاوة و السعادة، لكونها من الجوامد التي لا تحسّ و لا تشعر، و محلهما هو الأرواح، لتوجه التكاليف إليها كما دلّت عليه الروايات، و اختلاف الطينات كاشف عما اختاروه في عالم العهد».

فمرجعه إلى إنكار أخبار الطينة مع كثرتها. و لا منافاة بين توجه التكليف إلى الأرواح، و بين كون الطينة مقتضيةً للسعادة و الشقاوة، كاختلاف سائر الطينات فيما لها من الاستعدادات الموجبة لاختلاف الآثار.

و كذا المياه، فإنّ اختلافها بحسب الآثار يشهد بذلك، فراجع البحار و غيرها، و لاحظ الروايات الواردة فيها، مثل ماء الفرات الّذي ورد فيه «أنّ تحنيك الولد به

«١» بحار الأنوار، ج٥، ص٢٥٣، باب الطينة و الميثاق، الحديث: ٤٩

«٢» المصدر، ص٢٥١، الحديث: ٤٥، و ص٢٥٢، الحديث: ٤٨ و غيرهما

يحبِّبه إلى الولاية »[١] وماء السماء الّذي ورد فيه «أنّه يدفع الأسقام »[٢]، وماء زمزم الّذي ورد فيه «أنّه شفاء من كل داء »[٣]، وماء نيل مصر الّذي ورد فيه «أنّه يميت القلب »[٤].

بل هذا الاختلاف موجود في النباتات أيضاً، فلا غرو في كون الجمادات التي لا تحسّ ولا تشعر مقتضيةً للسعادة والشقاوة، كاقتضائها لغيرهما كدفع الأسقام. فجعلُ اختلاف الطينات كاشفاً عمّا اختاروه في عالم العهد لا مؤثّراً كما ترىٰ.

لكن من المعلوم أنّ مجرد المقتضي لا يوجب الجبر، وإنّما ذلك شأن العلة التامة. وقد عرفت أنّ ما يكون من الأخبار ظاهراً في ذلك لا بدّ من صرفه عن ظاهره بحكم العقل والآيات والروايات المتجاوزة عن حد التواتر ـ كما قيل ـ الظاهرة أو الصريحة في نفي الإلجاء.

وأمّا الآيات التي توهم دلالتها على الاضطرار فكثيرة، ولا نتعرض لها تفصيلاً، خوفاً من الإطالة في البحث الاستطرادي، إلّا أنّه لا بأس بالإشارة إليها، فنقول: إنّها على طوائف:

الأُولىٰ: ما ظاهره الاضطرار، مع الاقتران بالقرائن السابقة واللاحقة على خلافه، كقوله تعالىٰ: ﴿انّ الذين كفروا سواء عليهم ءأنذرتهم أم لم تنذرهم لا يؤمنون، ختم الله على قلوبهم وعلى سمعهم وعلى أبصارهم غشاوة ولهم عذاب عظيم﴾[٥].

«١» وسائل الشيعة، ج١٠، ص ٣١٤-٣١٦، الباب ٣٤ من أبواب المزار وماينا سبه، ح: ١و٧و١٠

«٢» المصدر، ج١٧، ص١٨، الباب ١٠ من أبواب الأطعمة المباحة، ح: ٤٣، وص٢١٠، ح: ٢

«٣» المصدر، ص٢٠٦، الباب ١٦ من أبواب الأشربة المباحة، الحديث: ٣

«٤» المصدر، ص٢١٥، الباب ٢٦ من أبواب الأشربة المباحة، الحديث: ٣

«٥» البقرة، الآية: ٦ و ٧

و الجواب عنها هو: أنّها مختصة بالكفار المتعصبين في الكفر و الجحود و عداوتهم للإسلام و المسلمين بمثابة لا ينفعهم الإنذار، دون سائر الكفار المنتفعين بالإنذار و هداية سيد الأنبياء و أوصيائه الأُمناء صلوات الله عليهم من الآن إلى يوم اللقاء، بل و العلماء الأتقياء، فإنّ كثيراً من الكفار اهتدوا إلى الإسلام، و الطائفة المتعصبة منهم لم تنتفع بهداية و إرشاد و تخويفٍ و إنذار، لعنادهم للحق المستند إلى اختيارهم للكفر، و صاروا كالأنعام، بل هم أضل، فلا يفقهون بقلوبهم و لا يسمعون بآذانهم، و لا يبصرون بأعينهم، و لمّا وصل كفرهم إلى أعظم مراتبه ختم الله علىٰ قلوبهم و على سمعهم الآية.

و من المعلوم عدم دلالة الآية بإحدىٰ الدلالات على كونهم مجبورين على الكفر، إذ لا تدل إلّا على عدم تأثرهم بالإنذار، لبلوغهم غاية مراتب الكفر و الشقاوة، فإنّ وصولهم إلى هذه المرتبة التي لا يؤثر معها الإنذار ليس بالإلجاء، لعدم دلالة الآية عليه أصلاً. فلو سلم عدم قدرتهم على الإيمان حينئذٍ كان ذلك مستنداً إلى الاختيار، فيكون من صغريات قاعدة: الامتناع بالاختيار لا ينافي الاختيار.

و بالجملة: فمثل هذه الآية لا يدل على أزيد من عدم تأثير الإنذار فيهم، و أمّا بلوغهم إلى غاية مرتبة الشقاء التي لا يؤثر معها التخويف، فلا يدل على أنّ بلوغهم إليها كان بالإلجاء و الاضطرار أصلاً، و ربما يكون ذلك بالمبادئ الاختيارية.

الثانية: ما ورد في ثبوت جميع ما كان و ما يكون و ما هو كائن في أُمّ الكتاب أو اللوح المحفوظ «١».

و الجواب عنها واضح، لأنّه كالجواب عن العلم في عدم التأثير، فثبوت جميع الأعمال بمبادئها الاختيارية في اللوح المحفوظ لا ربط له بالجبر أصلاً.

«١» بحار الأنوار، ج٥٧، باب القلم واللوح المحفوظ والكتاب المبين، ص٣٦٨، الحديث: ٥، وص٣٦٩، الحديث: ٧، وص٣٧١، الحديث: ١٦، وص٣٧٥، الحديث: ٣٣ وغيرها.

الثالثة: الآيات التي تدل على تعلق مشيته تعالىٰ بالأفعال و التروك، الظاهرة في تبعيتهما لها، و هي على قسمين:

أحدهما: ما ظاهره النهي عن إسناد الفعل إلى العبد نفسه إلّا أن يشاء الله، كقوله تعالى: ﴿ و لا تقولن لشيء إنّي فاعل ذلك غداً إلّا أن يشاء الله ﴾ «١» فيدل علىٰ عدم فاعلية العبد لفعله و إناطتها بمشيته تعالى، و ليس هذا إلّا الإلجاء.

و الجواب عنه هو: أنّ هذه الآية في مقام الرد على المفوِّضة القائلين بأنّ العبد هو الفاعل، و أنّه المحصِّل لجميع شرائط الفاعلية و مقتضياتها، إلّا أن يمنع الله عزّ و جلّ عن تأثير فاعليته بمشيته.

و محصل ما يستفاد من هذه الآية الشريفة هو النهي عن القول بكون العبد فاعلاً تاماً إلّا أن يشاء الله تعالى ـ أي يمنعه عن الفعل ـ كما زعمه المفوضة، إذ من المعلوم أنّ العبد ليس فاعلاً تامّاً أي محصِّلاً لشرائط فاعليته. لكنه ليس مستلزماً للجبر، لما مرّ من أنّ العبد يعمل مختاراً بما أفاضه الله تعالى عليه من القدرة.

ثانيهما: ما ظاهره استناد الضلالة و الهداية إلى مشيته تعالىٰ، كقوله عزّ و جلّ: ﴿ فإنّ الله يُضلُّ من يشاء و يهدي من يشاء ﴾ «٢» و غيره مما هو بمضمونه.

و الجواب عن ذلك: أنّ الهداية تطلق على معان:

الأوّل: الهداية التكوينية، و هي إفاضة الوجود على الكائنات، و جعلها منظّمة لتترتب عليها الغايات و الأغراض.

الثاني: الهداية التشريعية، و هي إنزال الكتب، و إرسال الرسل، و نصب الأوصياء، و إيجاد سائر وسائل التبليغ و الإرشاد، و هي المرادة بقوله تعالىٰ: ﴿ إنّا

«١» الكهف، الآية: ٢٣

«٢» فاطر، الآية: ٨

هديناه السبيل إما شاكراً و إما كفوراً ﴾ «١» فمعنى الهداية حينئذٍ إراءة طريق الحق، فان شاء العبد سلكه و إن شاء تركه.

الثالث: الهداية الموصلة إلى المطلوب بحيث لا يبقىٰ للعبد اختيار في عدم قبولها، كقوله تعالىٰ: ﴿ فلو شاء لهداكم أجمعين ﴾ «٢» وقد أُريدت الهداية بهذا المعنىٰ في جملة من الروايات التي ذكرها العلامة المجلسي قدس سره في باب الهداية و الضلالة، فراجع «٣».

الرابع: إيجاد مقتضيات الخير و العبودية على نحو لا ينافي الاختيار، كتولُّد العبد في جامعةٍ حاويةٍ للفضيلة و فاقدةٍ للرذيلة، أو من أبوين تقيّين، و أمثال ذلك مما له دخل إعدادي في التوجه إلى الخير و الطاعة، و التحرز عن الشرّ و المعصية.

فالجواب: أنّ المراد من الهداية التي استعملت فيما ظاهره استناد الهداية و الضلالة إلى مشيته تعالى هو هذا المعنىٰ الرابع.

فقد ظهر إلىٰ هنا فائدتان:

الأُولىٰ: وجه الالتئام بين الآيات التي تدل على أنّه تعالىٰ هدىٰ الناس جميعاً، و بين الآيات التي تدل على أنّه تعالى إنّما هدى بعضهم دون بعض.

تقريبه: أنّ المراد بالهداية في الطائفة الأُولىٰ هو معناها الثاني أعني به الهداية التشريعية، و المراد بها في الطائفة الثانية هو معناها الثالث أعني الهداية الموصلة إلى المطلوب.

الثانية: الجواب عن الآيات الظاهرة في استناد الهداية و الضلالة إلىٰ مشيته تعالىٰ.

«١» الإنسان، الآية: ٣

«٢» الأنعام، الآية: ١٤٩

«٣» بحار الأنوار، ج٥، ص ١٧١ - ١٧٢

. . . . . .

تقريبه: أنّه إذا شاء هداية العبد تعلّقت مشيته تعالى بتوجيه مقتضيات الخير و علله الناقصة المعدّة إلى العبد، بحيث لا تنافي الاختيار، و إذا شاء ضلالته تعلّقت مشيته تعالىٰ بسلب تلك المقتضيات عنه، من دون منافاة بين هذا التعلّق و اختيار العبد.

أمّا عدم منافاة توجيه مقتضيات الخير إلى العبد لاختياره فواضح، إذ المفروض توقف صدور الفعل مع تلك المقتضيات على اختياره.

و أمّا عدم منافاة سلبها لاختياره مع توقف الفعل عليها فلأنّ العبد لمّا ترك الخير باختياره، و صرف ما أفاض عليه ربُّه من مقتضيات الخير في غير محله، و اختار من الشقاوة مرتبةً لا يليق معها بتوفيق الطاعة و بعد المعصية، سَلَبَ الله تعالىٰ عنه تلك المقتضيات، و أوكله إلى نفسه الجانية الأمّارة بالسوء.

الطائفة الرابعة: الآيات التي ادعيت صراحتها في اضطرار العباد في أفعالهم و تروكهم، كقوله تعالىٰ: ﴿ و ما رميت إذ رميت، و لكن الله رمىٰ ﴾[1]، فإنّه كالصريح في كون فاعل الرمي هو الله تعالى، و ليس ذلك إلّا الإلجاء.

و الجواب عنه: أنّ إسناد الرمي إليه تعالى مع أنّ الرامي هو النبي ﷺ لا بدّ أن يكون لنكتةٍ، إذ لو كان الإسنادُ علىٰ وجه الحقيقة لزم التناقض، لأنّه تعالىٰ أسند الرميَ أوّلاً إلى النبي ﷺ ثم أسنده إلىٰ نفسه تعالىٰ، فالإسناد الثاني يكون لعنايةٍ، و هي كون الرمي و الغلبة على الكفار من معجزاته ﷺ، لئلّا يتفاخر المسلمون بعضهم على بعض بأنّه ظفر على الكفار بقتلهم و أسرهم.

قال في مجمع البيان: «ذكر جماعةٌ من المفسرين كابن عباس و غيره: أنّ جبرئيل عليه السلام قال للنبي ﷺ يوم بدر: خذ قبضةً من تراب فارمهم بها، فقال رسول الله ﷺ لمّا التقى الجمعان لعلي عليه السلام: أعطني قبضةً من حصا الوادي، فناوله كفّاً من حصا عليه تراب، فرمىٰ به في وجوه القوم، و قال: شاهت الوجوه، فانهزموا. فعلى

«١» الأنفال، الآية: ١٧

وهمٌ ودفع: لعلك [1] تقول: إذا كانت الإرادة التشريعية منه تعالىٰ عينَ

---

١) هـذا تقريب الوهم الّذي هو مـن أدلة القائلين بمغايرة الطلب للإرادة، ومحصل تقريبه: أنّه على تقدير اتحاد الطلب والإرادة يلزم أن يكون المنشأ بصيغة الطلب في الخطابات الشرعية هو العلم بالصلاح، إذ المفروض كون الإرادة التشريعية هو هذا العلم. وذلك بديهي البطلان، لأنّ القابل للإنشاء هو الأُمور الاعتبارية كالملكية والزوجية ونحوهما، لا الأُمور الحقيقية الخارجية كالقيام والقعود والعـلم وغيرها ممّا له وجود حقيقي، إذ لا معنىٰ لتعلق إنشاء الطلب بما هو حاصل في الخارج، ومن المعلوم أنّ العلم من الصفات الحقيقية التي لا يتعلق بها الإنشاء، خصوصاً فيه سبحانه وتعالى، لأنّ علمه عين ذاته المقدسة.

هذا إنّما أضاف الرمي إلى نفسه، لأنّه لا يقدر أحد غيره على مثله، فإنّه من عجائب المعجزات »[1].

ومثله: إسناد القتل إلى نفسه تعالىٰ فيما قبله وهو قوله عز وجل: ﴿ فلم تقتلوهم ولكن الله قتلهم ﴾[2]

وقد عرفت سابقاً الجوابَ العام عن كل ما يكون صريحاً أو ظاهراً في الجبر من آية أو رواية، وهو احتفافه بقرينةٍ عقلية، هي كقرينة لفظية متصلة مانعة عن انعقاد الظهور للّفظ.

هذا ما أردنا إيراده إجمالاً في نفي الجبر، واستقصاءُ جهات البحث في مسألة الجبر والتفويض وإثبات الأمر بين الأمرين يستدعي وضعَ رسالة مستقلة فيها، نسأل الله تعالىٰ شأنه أن يوفّقنا لذلك عاجلاً.

«١» مجمع البيان، ج٤، ص٥٣٠

«٢» الأنفال، الآية: ١٧

علمه بصلاح الفعل [١] لزم ـ بناءً على أن تكون [٢] عينَ الطلب ـ كونُ المنشأ بالصيغة في الخطابات الإلهية هو العلم، وهو بمكان من البطلان [٣].

لكنك غفلت [٤] عن أنّ اتحاد الإرادة مع العلم بالصلاح إنما يكون خارجاً

وأمّا بناءً على مغايرة الطلب للإرادة فلا يلزم هذا الإشكال أصلاً، حيث إنّ المنشأ حينئذٍ هو مفهوم الطلب، لا الإرادة التشريعية التي هي العلم بالصلاح حتىٰ يلزم أن يكون المنشأ عين العلم بالصلاح، كما هو قضية قياس المساواة.

١) كما ذكره بقوله في (ص ٤٥١): «دون الإرادة التشريعية وهو العلم بالمصلحة في فعل المكلف».

٢) أي: الإرادة.

٣) لما عرفت في تقريب الوهم من عدم تعلق الإنشاء إلّا بالموجودات الاعتبارية.

٤) هذا دفع للتوهم المذكور، وحاصله: أنّ المُنشأ بالصيغة هو مفهوم الطلب، لا الطلب الخارجي الّذي هو عين الإرادة التشريعية التي هي العلم بالصلاح، فلا يلزم إنشاء العلم بالمصلحة الّذي هو من الموجودات الحقيقية، إذ موطن اتحاد الإرادة التشريعية مع العلم بالصلاح هو الوجود الخارجي لا المفهوم، لأنّ صفاته جلّ وعلا عين ذاته، فالوحدة وجودية لا مفهومية (*)، والإنشاء متعلق بالمفهوم، لا الوجود

(*) لكن عن جماعة من المعتزلة اتحاد الإرادة والعلم مفهوماً، بل استظهر ذلك أيضاً من عبارة المحقق الطوسي قدس سره في التجريد، حيث قال في مبحث الكيفيات النفسانيّة: «ومنها الإرادة والكراهة، وهما نوعان من العلم».

قال العلّامة قدس سره في شرحه: «وهما نوعان من العلم بالمعنىٰ الأعم، وذلك لأنّ الإرادة عبارة عن علم الحي أو اعتقاده أو ظنه بما في الفعل من المصلحة، والكراهة

لا مفهوماً، وقد عرفت أنّ المنشأ ليس إلّا المفهوم [١]، لا الطلب الخارجي، ولا غرو أصلاً في اتحاد الإرادة والعلم عيناً وخارجاً، بل لا محيص عنه في جميع صفاته تعالىٰ، لرجوع الصفات إلى ذاته المقدسة، قال أميرالمؤمنين صلوات الله وسلامه عليه [٢]:«وكمال توحيده الإخلاص له، وكمال الإخلاص له نفي

حتىٰ يلزم إنشاء الوجود الخارجي، فلا تنافي بين صحة إنشاء الطلب بالصيغة، وبين اتحاد الطلب والإرادة.

١) أي: مفهوم الطلب.

٢) غرضه من نقل كلام المولىٰ سيد الوصيين عليه أفضل صلوات المصلين هو الاستشهاد به على اتحاد صفاته تعالى وعينيتها لذاته جلّ وعلا.

توضيحه: أنّ الإخلاص له هو تجريده تعالى عن الزوائد والثواني ليكون بسيطاً حقيقياً، وإلّا لم يكن بسيطاً كذلك، وبساطته الحقيقية تتوقف على نفي الصفات عنه، إذ بدونه يصير مقروناً بشيءٍ أي صفة زائدة علىٰ ذاته، ومَن قَرنَه بغيره فقد جعل له ثانياً في الوجود، ولازمه تركُّبه من جزأين، وهذا ينافي بساطته الحقيقية، إذ لو كان في الوجود غيره ـ سواء أكان صفة أم غيرها ـ لم يكن بسيطاً

علمه أو ظنه أو اعتقاده بما فيه من المفسدة، هذا مذهب جماعة، وقال آخرون: إنّ الإرادة والكراهة زائدتان على هذا مترتبتان عليه، لأنّا نجد من أنفسنا ميلاً إلى الشيء أو عنه مترتباً على هذا العلم، وهو يفارق الشهوة، فإنّ المريض يريد شرب الدواء ولا يشتهيه» «١».

«١» كشف المراد، ص ١٩٤ - ١٩٥

الصفات عنه »[1].

حقيقياً، فالتوحيد المطلق هو أن لا يعتبر معه تعالى غيره مطلقاً، هذا في الصفات المغايرة لذاته تعالى في الوجود.

وأمّا الصفات غير المغايرة لها وجوداً، بأن تكون عينها، بحيث يكون الذات بذاته مصداقاً لجميع النعوت الكمالية من دون قيام أمرٍ زائد بذاته الأحدية جلّ وعلا، فهي غير منفية عنه تعالى شأنه، لقوله عليه الصلاة والسّلام: « ليس لصفته حد محدود ».

فلا منافاة بين هذه الجملة: « ليس لصفته حد محدود » وبين قوله عليه السلام: « وكمال توحيده الإخلاص له، وكمال الإخلاص له نفي الصفات عنه » وقوله عليه السلام: « فمن وصفه قرنه، ومن قرنه فقد ثنّاه، ومن ثنّاه فقد جزّأه » وذلك لأنّ ما يثبت الصفات له تعالى ناظرٌ إلى الصفات التي هي عين ذاته وجوداً، وما ينفي الصفات عنه بحيث صار نفيها مدارَ التوحيد ناظر إلى الصفات التي تكون مغايرةً لذاته وجوداً، وموجبةً للتركُّب كصفاتنا، حيث إنّها فينا زائدة على ذواتنا وقائمة بنا نحو قيام.

« ١» نهج البلاغة، الخطبة الأُولىٰ، ص٣٩

الفصل الثاني

فيما يتعلق بصيغة الأمر، وفيه مباحث:

الأوّل

أنّه ربما يذكر للصيغة معانٍ [1] قد استعملت [2] فيها، وقد عُدّ منها الترجي، والتمني [3]،

أنّه ربما يذكر للصيغة معان

١) قد أنهاها بعضٌ إلى نيِّفٍ وعشرين «[1]».

٢) ستأتي المناقشة في استعمال الصيغة فيها عند تعرض المصنف لها.

٣) كقول إمرئ القيس بن حجر الكندي:

ألا أيّها الليل الطويل إلّا انجل بصبحٍ وما الإصباح منك بأمثل

حيث إنّه لمّا فرض استحالةَ انجلاء الليل الطويل تمنّىٰ انجلاءها بالأمر به.

«١» راجع للوقوف عليها: بدائع الأفكار، ص ٣١٢ - ٣١٥

والتهديد [١]، والإنذار [٢] والإهانة [٣]، والاحتقار [٤]، والتعجيز [٥]، والتسخير [٦] إلى غير ذلك [٧].

---

١) كقوله تعالىٰ: ﴿ اعملوا ما شئتم ﴾ «١» علىٰ ما قيل.

٢) كقوله تعالىٰ: ﴿ قل تمتعوا ﴾ «٢»، ويمكن رجوعه إلى التهديد، لأنّه إبلاغ في مقام التخويف، فليتأمّل.

٣) كقوله تعالىٰ: ﴿ ذق إنك أنت العزيز الكريم ﴾ «٣».

٤) نحو قوله تعالى: ﴿ بل ألقوا ما أنتم ملقون ﴾ «٤».

٥) كقوله تعالىٰ: ﴿ فأتوا بسورة من مثله ﴾ «٥».

٦) كقوله تعالىٰ: ﴿ كونوا قردة خاسئين ﴾ «٦».

٧) كالتسوية، نحو قوله تعالىٰ: ﴿ فاصبروا أو لا تصبروا ﴾ «٧» إذ لا يختلف الحال بالنسبة إليهم من حيث الصبر وعدمه.

والدعاء، كقوله تعالىٰ: ﴿ ربِّ اغفر لي ﴾ «٨».

والتكوين، كقوله تعالىٰ: ﴿ كن فيكون ﴾ «٩».

إلىٰ غير ذلك من المعاني التي ذُكرت للصيغة.

«١» فصلّت، الآية: ٤٠

«٢» إبراهيم، الآية: ٣٠

«٣» الدخان، الآية: ٤٩

«٤» الشعراء، الآية: ٤٣

«٥» البقرة، الآية: ٢٣

«٦» البقرة، الآية: ٦٧

«٧» الطور، الآية: ١٦

«٨» ص، الآية: ٣٥

«٩» يس، الآية: ٨٢

وهذا [١] كما ترىٰ، ضرورة أنّ الصيغة ما استعملت في واحدٍ منها [٢]، بل لم تستعمل إلّا في إنشاء الطلب (*)، إلّا أنّ الداعي إلى ذلك [٣] كما يكون تارةً

---

١) يعني: واستعمال الصيغة في هذه المعاني كما ترىٰ.

غرضه: أنّ الصيغة لم تستعمل في شيءٍ من تلك المعاني، بل استعملت في إنشاء الطلب، ولكن الداعي للإنشاء هي تلك المعاني، إذ الداعي إلى الإنشاء تارةً يكون هو البعث والتحريك نحو المطلوب الواقعي، وهو الّذي ينصرف إليه إطلاق الصيغة على ما تقدم في الفصل الأوّل. وأُخرىٰ يكون أحد الأُمور المتقدمة، فيُنشأ الطلب بداعي الترجي أو التمني أو الإهانة أو غيرها من المعاني المتقدمة.

وعليه، فالصيغة لم تستعمل إلّا في معنىً واحد، وهو إنشاء الطلب، وتلك المعاني دواعٍ للإنشاء، وأجنبية عن مدلول الصيغة، فلا تستعمل الصيغة في التهديد والتعجيز وغيرهما أصلاً.

٢) أي: من المعاني المتقدمة.

٣) أي: إلى إنشاء الطلب.

(*) في العبارة مسامحة، لأنّ ظاهرها كون المستعمل فيه إنشاء الطلب، وهو خلاف ما ذكره في أوّل الكتاب من نفي البُعد عن كون الإنشائية والإخبارية من مقوِّمات الاستعمال، وخارجتين عن المعنى المستعمل فيه، كخروج الاستقلالية والآلية عن المعنى الاسمي والحرفي.

وعليه، فالظاهر أنّ مراده كون المستعمل فيه هو الطلب الإنشائي في مقابل الطلب الحقيقي.

لكن قد تقدم في المعاني الحرفية: أنّ الهيئات موضوعة بالوضع الحرفي، فهي كالحروف وُضعت للنسب، فهيئة الأمر موضوعة للنسبة الطلبية، فقوله: «صلِّ» مثلاً

هو البعث والتحريك نحو المطلوب الواقعي، يكون أُخرىٰ أحد هذه الأُمور [١] كما لا يخفىٰ.

وقصارىٰ ما يمكن أن يدّعىٰ [٢] أن تكون الصيغة موضوعةً لإنشاء الطلب فيما إذا كان بداعي البعث والتحريك (*) لا بداعٍ آخر منها،

---

١) أي: الترجي والتمني وغيرهما من الأُمور المتقدمة.

٢) توضيحه: أنه قد عرفت أنّ الصيغة لم تستعمل إلّا في إنشاء الطلب، فهي

يدل على نسبة المادة إلى المخاطب نسبةً طلبيةً.

(*) قد مرّ سابقاً: امتناع دخل ما هو من شؤون الاستعمال في الموضوع له بحيث يكون المعنىٰ في مقام الوضع مقيّداً به، والغرض الداعي إلى استعمال الصيغة في إنشاء الطلب يكون من شؤون الاستعمال، فيمتنع دخله في المعنى الموضوع له، بل المعنى واحد مطلقاً، سواء أكان الداعي هو البعث أم التهديد أم غيرهما.

وعليه، فيكون استعمال الهيئة في إنشاء الطلب ـ بأيِّ داعٍ كان ـ علىٰ نحو الحقيقة.

نعم لا بأس بدعوىٰ ظهور الإنشاء في كونه بداعي البعث والتحريك، بحيث يحمل اللفظ عليه عند التجرد عن القرينة الدالة على نشء الإنشاء عن داعٍ آخر.

ويمكن الاستدلال لهذه الدعوىٰ بوجوه:

الأوّل: غلبة الاستعمال في ذلك بمثابةٍ توجب ظهورَ اللفظ في كون الإنشاء بداعي الجد، ويكفي في تحقق الغلبة الموجبة للظهور لحاظُها بالنسبة إلى مجموع سائر دواعي الإنشاء وإن لم تتحقق بالإضافة إلى كل واحدٍ منها.

الثاني: أنّ الأصل العقلائي يقتضي أن يكون الإنشاء بنحو الجِدّ، وذلك لاستقرار سيرة العقلاء في محاوراتهم على موافقة إرادتهم الاستعمالية لإرادتهم الجدية، بحيث لو تخالفتا لنبّهوا على ذلك وصرّحوا بتخالفهما.

فيكون إنشاءُ الطلب بها [١] بعثاً حقيقةً، وإنشاؤه بها [٢] تهديداً مجازاً [٣]، وهذا [٤] غير كونها مستعملةً في التهديد وغيره [٥]، فلا تغفل.

حقيقةٌ فيه، سواء أكان الداعي إلى الإنشاء هو البعث أم التهديد أم غيرهما، ومن المعلوم: أنّ اختلاف الدواعي لا يوجب اختلافاً في المدلول.

نعم، غاية ما يمكن أن يقال هو: أنّ الصيغة وُضعت لإنشاء الطلب إذا كان بداعي البعث والتحريك، فاستعمالها في إنشاء الطلب بهذا الداعي يكون على وجه الحقيقة، وبسائر الدواعي كالتمني والترجي وأخواتهما يكون على وجه المجاز.

وعلىٰ كل حال ليست الصيغة مستعملة في التهديد وغيره من الأُمور المزبورة، بل المستعمل فيه هو إنشاء الطلب، غاية الأمر أنّ هذا الاستعمال حقيقي إن كان الإنشاء بداعي الجد أي البعث نحو المطلوب الواقعي، ومجازي إن كان بداعٍ آخر كالتهديد وأخواته.

١) أي: بالصيغة.

٢) يعني: وإنشاء الطلب بالصيغة.

٣) لأنّه بناءً على ما أفاده من وضع الصيغة لإنشاء الطلب الناشئ عن داعي الجِدّ، تكون هذه المعاني مغايرة للمعنى الموضوع له.

٤) يعني: واستعمال الصيغة في إنشاء الطلب مجازاً ـ إذا كان بداعي التهديد أو غيره من أخواته ـ غيرُ استعمالها في نفس التهديد أو غيره.

٥) يعني: كما هو ظاهر كلمات القوم، لظهورها في كون الصيغة مستعملة في

الثالث: أنّ مقدّمات الحكمة تقتضي الحمل على كون الإنشاء بداعي الجد، لاحتياج نشئه عن داعٍ آخر إلى بيان زائد، لما مرّ في الوجه الثاني من الأصل العقلائي، فإنّ مخالفة الأصل تحتاج إلى التنبيه والبيان، فلاحظ.

إيقاظ [١]: **لا يخفى أنّ ما ذكرناه في صيغة الأمر جارٍ في سائر الصيغ الإنشائية، فكما يكون الداعي إلى إنشاء التمني أو الترجي أو الاستفهام بصيغها تارةً هو ثبوت هذه الصفات حقيقةً** [٢]**، يكون الداعي غيرَها** [٣] **أُخرىٰ، فلا وجه** [٤] **للالتزام**

التهديد وغيره من الأُمور المذكورة.

١) توضيحه: أنّ ما ذكرناه في صيغة الأمر ـ من كونها مستعملةً في إنشاء الطلب بدواعٍ مختلفة على نحو الحقيقة، لكون الموضوع له وهو إنشاء الطلب في الجميع واحداً، وعدم اختلاف مدلول الصيغة باختلاف دواعي الإنشاء ـ يجري في سائر الصيغ الإنشائية من التمني والترجي وغيرهما، حيث إنّها أيضاً تستعمل في إنشاء هذه المفاهيم أي الترجي والتمني والاستفهام وغيرها بدواعٍ مختلفة. مثلاً أدوات الاستفهام تستعمل في إنشاء مفهوم الاستفهام تارةً بداعي التعلم وإزالة الجهل، وأُخرىٰ بداعي التوبيخ، وثالثةً بدواعٍ أُخرىٰ مذكورة في محلها. وكذا أدوات النداء وغيرها.

والحاصل: أنّ جميع الصيغ الإنشائية لا تستعمل إلّا في معنىً واحد وهو الإنشاء، والاختلاف إنّما يكون في دواعي الإنشاء، وذلك لا يوجب اختلافاً في المدلول.

٢) يعني: كإنشاء الطلب بصيغة الأمر بداعي الطلب الحقيقي.

٣) يعني: غير تلك الصفات، كإنشاء الاستفهام بداعي التهكُّم أو التقرير أو غيرهما.

٤) حاصله: أنّه بعد ما تقدم ـ من أنّ الصيغ الإنشائية تستعمل دائماً في إنشاء مفاهيمها بدواعٍ مختلفة، مع كون الاستعمال على وجه الحقيقة ـ يظهر عدم الوجه

بانسلاخ صيغها [١] عنها [٢]، واستعمالها في غيرها [٣] إذا وقعت في كلامه تعالىٰ، لاستحالة [٤] مثل هذه المعاني في حقّه تبارك وتعالىٰ، ممّا لازمه العجز أو الجهل [٥] وأنّه [٦] لا وجه له [٧]، فإنّ [٨] المستحيل إنّما هو الحقيقي

لما قيل من انسلاخ صيغ الترجي والاستفهام ونحوهما ممّا يقع في كلامه تعالىٰ عن معانيها من التمني وغيره، ممّا لازمه العجز كما فـي التمني والترجي، أو الجهل كما في الاستفهام. وذلك لأنّ المستحيل في حقه تعالىٰ هو الترجي والاستفهام الحقيقيان، لا إنشاؤهما بدواعٍ أُخر غير داعي ثبوتهما. وما ذكروه من الانسلاخ مبنيٌّ على استعمال الصيغ فـي نفس الصفات المزبورة من التمني وأخواته. وأمّا بناءً على استعمالها في الإنشاء كما ذكرنا، فلا وجه للانسلاخ أصلاً.

١) أي: صيغ التمني أو الترجي أو الاستفهام.

٢) أي: عن التمني والترجي والاستفهام وغيرها من الصفات.

٣) يعني: واستعمال الصيغ في غير الصفات الحقيقية من التمني وأخواته.

٤) تعليل للالتزام بالانسلاخ، واستحالةُ التمني الحقيقي مثلاً عليه تعالى بديهيةٌ.

٥) الأوّل في التمني والترجي، والثاني في الاستفهام.

٦) الضمير للشأن، وهذا تأكيد لقوله: «لا وجه للالتزام».

٧) أي: للالتزام بالانسلاخ.

٨) هذا ردّ التعليـل الّذي ذكره بقولـه: «لاستحالة مثل هـذه المعاني ... الخ» وحاصله: فقدان علّة الانسلاخ وهي الاستحالة، وذلك لأنّ المستحيل في حقه تعالىٰ هو الاستفهام والتمني والترجي الحقيقية، حيث إنّها مستلزمة للجهل والعجز المستحيلين فـي حقـه تعالىٰ شأنه دون إنشائها، والمفروض أنّ صيغها ـ كما تقدم ـ

منها [١]، لا الإنشائي الإيقاعي الّذي يكون بمجرد قصد حصوله بالصيغة، كما عرفت. ففي [٢] كلامه تعالى قد استعملت في معانيها الإيقاعية الإنشائية أيضاً [٣]، لا لإظهار ثبوتها [٤] حقيقةً، بل لأمرٍ آخر [٥] حسب ما يقتضيه الحال من إظهار المحبة [٦] أو الإنكار [٧]

لا تستعمل في نفس تلك الصفات حتىٰ تلزم الاستحالة المزبورة، بل تستعمل في إنشائها، وهو لا يستلزم محذوراً، لأنّ إنشاءها ليس إلّا إيجاد النسب الخاصة.

١) أي: من التمني وأخواته.

٢) هذه نتيجة الرد على القائل بالانسلاخ.

وحاصله: أنّ صيغ التمني ونحوه قد استعملت في كلامه تعالىٰ في إنشاء مفهوم التمني ونحوه، كاستعمالها فيه في كلامنا.

٣) يعني: كما أنّها تستعمل في معانيها الإيقاعية الإنشائية في كلامنا.

٤) أي: ثبوت معانيها حقيقةً، فإنّ إظهارها مستحيل في حقه تعالىٰ شأنه.

٥) أي: لداعٍ آخر غير إظهار ثبوت معانيها الحقيقية.

٦) كقوله تعالىٰ: ﴿ لعلكم تفلحون ﴾«١» أو: ﴿ تتقون ﴾«٢» عقيب الأمر بالإيمان مثلاً، فإنّ المقام يناسب محبوبية ما يقع عقيب «لعلّ» كما لا يخفىٰ.

٧) الإبطالي، كقوله تعالىٰ: ﴿ أفأصفاكم ربكم بالبنين ﴾ «٣»، والتوبيخي كقوله

«١» آل عمران، الآية: ٢٠٠

«٢» البقرة، الآية: ٢١

«٣» الإسراء، الآية: ٤٠

أو التقرير [١] إلىٰ غير ذلك [٢].

ومنه [٣] ظهر: أنّ ما ذُكر من المعاني الكثيرة لصيغة الاستفهام ليس كما ينبغي أيضاً [٤].

تعالىٰ: ﴿ أتعبدون ما تنحتون ﴾ «١» فإنّ المقام يناسب كون إنشاء مفهوم الاستفهام بداعي الإنكار.

١) كقوله تعالىٰ: ﴿ ألم نشرح لك صدرك ﴾ «٢».

٢) من التهكُّم، كقوله تعالىٰ: ﴿ أصلاتك تأمرك أن نترك ما يعبد آباؤنا ﴾ «٣»، والتعجب، كقوله تعالى: ﴿ ألم تر إلى ربك كيف مدّ الظل ﴾ «٤»، أو الاستبطاء، كقوله تعالىٰ: ﴿ ألم يأنِ للذين آمنوا أن تخشع قلوبهم لذكر الله ﴾ «٥» وغير ذلك.

٣) أي: ومن استعمال صيغة الاستفهام في إنشاء مفهومه ـ لا في الاستفهام الحقيقي ـ ظهر أنّ ما ذكره علماء الأدب من عدة معانٍ لصيغة الاستفهام ليس في محله، إذ المفروض أنّ المستعمل فيه في صيغة الاستفهام واحد وهو الإنشاء، والاختلاف إنّما يكون في الدواعي من الاستفهام الحقيقي والإنكاري وغيرهما، وهذا الاختلاف لا يوجب استعمال الاستفهام في المعاني المتعددة، فلا ينبغي جعلها من معاني الاستفهام، كما هو ظاهر كلمات علماء العربية.

٤) يعني: مثل صيغة الأمر.

«١» الصافات، الآية: ٤٥

«٢» الإنشراح، الآية: ١

«٣» هود، الآية: ٦٧

«٤» الفرقان، الآية: ٤٥

«٥» الحديد، الآية: ١٦

المبحث الثاني

في أن الصيغة حقيقة في الوجوب [١]، أو الندب [٢]، أو فيهما [٣]، أو في المشترك بينهما [٤]، وجوه بل أقوال [٥].

لا يبعد تبادر الوجوب عند استعمالها [٦]

وضع صيغة الأمر للوجوب

١) الظاهر أنّ المراد به هو النسبة الطلبية المصحِّحة لاعتبار الوجوب الاعتباري، والوجه في اعتباره هو: أنّ الأمر لمّا كان مبرِزاً للإرادة مع عدم الترخيص في ترك المراد، صحّ انتزاع الوجوب بمعنىٰ وقوع المادة في صفحة التشريع على المخاطب، فإذا اقترن مع الترخيص في الترك لا يصحّ اعتبار الوجوب.

٢) بأن تكون موضوعةً لإبراز الإرادة مع الترخيص في ترك المراد، فإنّ هذا المعنىٰ قابل لأن يكون منشأً لاعتبار الندب منه.

٣) بأن يكون موضوعاً تارةً للمعنىٰ الأوّل المنتزع عنه الوجوب، وأُخرىٰ للمعنى الثاني المنتزع عنه الندب، فالصيغة حينئذٍ تكون مشتركاً لفظياً.

٤) بأن يكون الموضوعُ له هو الجامع بينهما، وهو مطلق الطلب، فالصيغة مشترك معنوي.

٥) قد أنهاها بعضُهم إلى ثمانية، الأربعة المذكورة في المتن، والوقف، والاشتراك اللفظي بين الوجوب والندب والإباحة، والاشتراك المعنوي بينها، والاشتراك اللفظي بين الوجوب والندب والإباحة والتهديد.

٦) أي: الصيغة، لمّا أشار إلى جملةٍ من الأقوال صار بصدد اختيار أحدها،

بلا قرينة [١].

ويؤيِّده [٢] عدمُ صحة الاعتذار عن المخالفة باحتمال [٣] إرادة الندب مع الاعتراف بعدم دلالته [٤] عليه [٥] بحالٍ أو مقالٍ.

وكثرةُ [٦] الاستعمال

وتشبّث بالتبادر لاثبات القول بالوجوب، ببيان: أنّ المنسبق من الصيغة إلى الذهن عند التجرد عن القرينة هو مطلوبية المادة بحيث لا يرضىٰ الآمِر بتركها، وهذا معنىٰ الوجوب، والتبادر علامة الحقيقة.

١) فالتبادر هنا مثبِت للحقيقة، لعدم كونه مستندا إلى القرينة.

٢) توضيحه: أنّ عدم صحة اعتذار العبد ـ المخالف لأمر المولىٰ ـ باحتمال إرادة الندب من الصيغة مع اعتراف العبد بعدم العثور على قرينة الندب، واحتجاج المولىٰ عليه ومؤاخذته له، وعدم قبوله لعذره المتقدم، يكشف عن وضع الصيغة للوجوب.

وإنّما جعله مؤيِّداً لا دليلاً، لصحة هذا الاحتجاج أيضاً مع ظهور الصيغة في الوجوب ولو لأجل انصرافها إليه لا وضعها له، فلا يدل الاحتجاج على الوضع للوجوب. بخلاف الوجه الأوّل، فإنّه يدل عليه، لكون التبادر من علائم الوضع.

٣) متعلق بقوله: الاعتذار.

٤) أي: دلالة الصيغة، فالأولىٰ تأنيث الضمير.

٥) أي: على الندب.

٦) هذا تعريض بصاحب المعالم قدس سره القائل بكون الصيغة حقيقةً في الوجوب لغةً وعرفاً، مع توقفه في ظهور الأوامر الواردة في الكتاب والسنة في الوجوب، لكثرة استعمال الصيغة فيهما في الندب، حيث إنّ هذه الكثرة موهِنة للظهور في الوجوب،

فيه [١] في الكتاب والسنة وغيرهما، لا يوجب [٢] نقلَه [٣] إليه

وموجبة للنقل إلى الندب أو الحمل عليه، هذا [١].

١) أي: في الندب.

٢) خبر لقوله: «وكثرة» وجواب عن كلام المعالم، وهو يرجع إلى وجوه ثلاثة مذكورة في القوانين أيضاً «٢»:

أحدها: أنّ مجرد كثرة الاستعمال في المعنىٰ المجازي لا يوجب النقل إليه بحيث يصير المنقول إليه معنىً حقيقياً، ولا يوجب الحملَ عليه ترجيحاً له على المعنىٰ الحقيقي، لأنّ النقل منوط بمهجورية المعنىٰ الحقيقي المنقول عنه. والحمل على المعنىٰ المجازي المشهوري موقوف علىٰ قلّة الاستعمال في المعنىٰ الحقيقي، ومن المعلوم عدم ثبوت شيءٍ من المهجورية وقلّة الاستعمال، وذلك لكثرة الاستعمال في المعنىٰ الحقيقي المانعة عن النقل إلى الندب، وعن الحمل عليه من باب ترجيح المجاز المشهور على المعنىٰ الحقيقي.

وسيجيء الكلام في الوجهين الأخيرين.

٣) أي: نقل الصيغة إلى الندب، فالأولىٰ تأنيث الضمير.

---

[١] معالم الأُصول، ص٤٩ . لكن الموجود فيه التوقف لا النقل إلى الاستحباب أو الحمل عليه، لقوله: «فيشكل التعلق في اثبات وجوب أمرٍ بمجرّد ورود الأمر به منهم عليهم السلام».

ولعلّ مقصود المصنف نفي كلٍّ من احتمال التوقف والنقل والحمل على الندب، لا خصوص ما يظهر من المعالم من التوقف. ولعلّه اعتمد على ما في البدائع من قوله: «وما سمعت منّا في جواب صاحب المعالم من سدٍّ باب النقل والإجمال في الهيئات والكلّيات بالغلبة لا ينافي ذلك ... الخ» فراجع بدائع الأفكار، ص ٢٧٥ و ٢٧٧

«٢» قوانين الأُصول، ج١ ، ص ٨٨ - ٨٩

أو حملَه [١] عليه، لكثرة [٢] استعماله في الوجوب أيضاً [٣].

مع [٤] أنّ الاستعمال وإن كثُر فيه [٥]، إلّا أنّه [٦] كان مع القرينة المصحوبة، وكثرةُ الاستعمال كذلك [٧] في المعنى المجازي لا يوجب صيرورته [٨] مشهوراً فيه [٩]

---

١) أي: حمل الصيغة على الندب، هذا في المجاز المشهور، وقوله: «نقله إليه» في المنقول.

٢) أي: لكثرة استعمال الصيغة في الوجوب، وهذا تعليل لقوله: «لا توجب».

٣) يعني: مثل كثرة استعمال الصيغة في الندب.

٤) هذا هو الوجه الثاني، وحاصله: أنّ كثرة الاستعمال لا توجب النقل إلى معنىً، ولا الحمل عليه من باب تقديم المجاز المشهور على الحقيقة، إلّا إذا كان الاستعمال فيه بدون القرينة. وليس المقام كذلك، لأنّ الاستعمال في الندب كان مع القرينة، فليس استعمال اللفظ في الندب من باب النقل، ولا من المجاز المشهور حتىٰ يُرجّح على الحقيقة، فيقدّم عليها أو يتوقف على الخلاف.

٥) أي: في الندب.

٦) أي: أنّ الاستعمال في الندب كان مع القرينة لا بدونها.

٧) أي: مع القرينة. وقوله: «لا يوجب» خبر قوله: «وكثرة الاستعمال».

٨) أي: صيرورة اللفظ، والمراد به الصيغة.

٩) أي: في المعنىٰ المجازي، وحاصله: أنّه يعتبر في صيرورة اللفظ مشهوراً في المعنىٰ المجازي ـ ليرجّح على الحقيقي ـ أن يكون استعماله في المعنىٰ المجازي بدون القرينة، وهذا الشرط مفقود في المقام، لكون استعمال الصيغة في الندب مع القرينة كما مرّ.

ليرجّح [١] أو يتوقف، على الخلاف في المجاز المشهور. كيف [٢] ؟ وقد كثُر

---

١) يعني: ليُرجّح المعنىٰ المجازي المشهوري على المعنىٰ الحقيقي، أو يُتوقّف حتىٰ تنهض قرينةٌ على المراد.

٢) هذا هو الوجه الثالث من وجوه الجواب عن كلام المعالم، وحاصله: النقض بصيغ العموم كالجمع المعرّف باللام، ولفظة «كل وجميع» وغيرها (*).

توضيحه: أنّ صيغ العموم تخصّص كثيراً مّا بالمخصِّص المنفصل حتىٰ قيل: «ما من عامٍ إلّا وقد خصّ» ومع ذلك لم ينثلم ظهورها في العموم، ولذا تحمل عليه مع الشك في التخصيص، إلّا إذا نهضت قرينةٌ علىٰ إرادة الخصوص.

وبالجملة: مجرد كثرة الاستعمال في المعنىٰ المجازي لا يمنع عن الحمل على المعنىٰ الحقيقي، إذ لو كان مانعاً عنه لكانت كثرةُ استعمال صيغة العموم في الخصوص مانعةً أيضاً عن حملها على العموم عند التجرد عن القرينة، ومن المسلّم عدم المنع هناك، فكذا هنا.

(*) يحتمل أن يكون هذا الوجه دليلاً على الوجه الثاني، وهو: أنّ كثرة الاستعمال مع القرينة لا توجب النقل أو الحمل علي المعنى المجازي، لا وجهاً مستقلاً في الجواب عن المعالم، بل العبارة ظاهرة في ذلك أيضاً.

ثم إنّ تنظير المقام بباب العام المخصص إنّما يكون في خصوص عدم انثلام الظهور في العموم بمجرد كثرة الاستعمال في الخاصّ مع القرينة، فكما لا تنكسر سورة ظهور صيغ العموم في العموم بمجرد كثرة استعمالها في الخصوص مع القرينة، فكذلك لا تنكسر سورةُ الظهور في الوجوب في صيغة الأمر بمجرد كثرة استعمالها مع القرينة في الندب. وإلّا فبين البابين فرق واضح، وهو أنّ القرينة في استعمال صيغة الأمر في الندب قرينة المجاز، وفي استعمال صيغ العموم في الخصوص قرينة المراد، كما لا يخفىٰ.

استعمال العام في الخاص، حتى قيل: «ما من عام إلّا وقد خص» ولم ينثلم به[١] ظهورُه[٢] في العموم، بل يحمل[٣] عليه ما لم تقم قرينة بالخصوص[٤] على إرادة الخصوص.

المبحث الثالث

هل الجمل الخبرية التي تستعمل[٥] في مقام الطلب والبعث ـ مثل يغتسل

والحاصل: أنّ وزان صيغة الأمر من ناحية استعمالها في الندب وزانُ صيغة العموم من جهة استعمالها في الخصوص.

١) أي: بالاستعمال الكثير.

٢) أي: ظهور العام.

٣) يعني: بل يحمل العام على العموم، فضمير «عليه» راجع إلى العموم.

٤) أو بالعموم، كأدلة أحكام العناوين الثانوية كالعسر والحرج والضرر ونحوها.

إلّا أن يقال: إنّها من باب الحكومة والتوفيق العرفي، لا التخصيص، فتأمّل.

ظهور الجمل الخبرية في الوجوب

٥) هذا التعبير لا يخلو عن مسامحة بناءً علىٰ ما تقدّم عنه في صدر الكتاب من كون الإخبارية والإنشائية من طوارئ الاستعمال، لا من قيود المستعمل فيه، إذ الظاهر منه أنّ الإخبارية حاصلة قبل الاستعمال، فالأولىٰ أن يقال: «هل الجمل الخبرية التي يراد بها الطلب ... الخ».

ويتوضأ [١] ويعيد [٢] ـ ظاهرة في الوجوب [٣] أو لا [٤] ؟ لتعدد [٥] المجازات فيها [٦]، وليس الوجوب بأقواها [٧].

---

١) الواردين في مقام الجواب عن وجود موجِبهما من الجنابة والنوم، وغيرهما ممّا يوجب الغُسل أو الوضوء.

٢) جواباً عما يوجب الخلل في الصلاة، ومثله قوله عليه السلام: «يصبح صائماً» «١» في مَن نام عن صلاة عشائه، وغير ذلك من الجمل الخبرية الواردة في مقام الطلب.

٣) وهو أشهر القولين كما في البدائع «٢»، بل المشهور كما يظهر من موضع آخر منه، حيث قال: «فالأقوىٰ حينئذٍ وفاقاً لكثيرٍ من المحققين ... خلافاً للمشهور: منع الظهور هنا مطلقاً، والقول بالتوقف» «٣».

٤) كما هو مذهب جماعة من المحققين كالمحقق الثاني والمحقق الأردبيلي والنراقي قدس سرهم، كما نُسب إليهم في البدائع «٤».

٥) تعليل لعدم الظهور في الوجوب، وحاصله: أنّه بعد تعذُّر الحمل على المعنىٰ الحقيقي ـ وهو الحكاية عن وقوع النسبة فيما بعده في المضارع كقوله: «يُعيد» أو تحققها فيما قبله في الماضي، كقوله: «أصبح صائماً» وبعد تعدد المجازات، لصحة استعمالها في إنشاء الندب، أو مطلق الطلب، أو خصوص الوجوب ـ لَزِم الوقف مع عدم الترجيح، كما هو قول بعضٍ.

٦) أي: في الجمل الخبرية.

٧) أي: بأقوىٰ المجازات حتىٰ تحمل عليه، لقاعدة: إذا تعذّر الحمل على المعنىٰ الحقيقي، وتعدّدت المجازات، حُمل اللفظ على أقرب المجازات إليه.

«١» وسائل الشيعة، ج٣، ص١٥٧، الباب ٢٩ من أبواب المواقيت، الحديث: ٨

«٢و٣و٤» بدائع الأفكار، ص٢٧٦

بعد تعذر حملها [١] علىٰ معناها من الإخبار بثبوت النسبة والحكاية عن وقوعها. الظاهرُ الأوّل [٢]، بل تكون [٣] أظهر من الصيغة.

ولكنه [٤] لا يخفىٰ أنّه ليست الجمل الخبرية الواقعة في ذلك المقام ـ أي

---

١) أي: الجمل الخبرية.

٢) وهو ظهورها في الوجوب.

٣) يعني: تكون الجمل الخبرية أظهر في الوجوب من صيغة الأمر، وذلك لما سيذكره بقوله في (ص ٥٠١): «حيث إنه أخبر بوقوع مطلوبه في مقام طلبه» انتهىٰ.

٤) هذا تمهيد لاثبات ما رامه من ظهور الجمل الخبرية الواقعة في مقام الطلب في الوجوب، مع التعريض بالمشهور القائلين بظهور تلك الجملة في الوجوب، حيث إنّ ظاهرهم هو استعمال الجمل الخبرية في مفهوم الطلب كصيغة الأمر، ومن المعلوم أنّ هذا الاستعمال مجازي، لأجنبية مفهوم الطلب عن معنىٰ الجملة الخبرية.

وملخص التعريض: أنّه لا داعي إلى ارتكاب المجاز، مع أنّ الحمل هنا حمل على المعنىٰ الحقيقي، وذلك لما تقدم في صدر الكتاب من عدم كون الإخبارية والإنشائية من قيود المستعمل فيه، بل هما من أنحاء الاستعمال، وأنّ المعنىٰ الحقيقي في كليهما واحد، فإرادة الإنشاء من الجمل الخبرية وإن لم تكن مستلزمةً للمجازية، لكنه لا داعي إلى إرادته بعد إمكان إرادة الإخبار بها كما هو ظاهرها، غاية الأمر أنّ دواعي الإخبار مختلفة، لأنّ الداعي:

تارةً يكون إعلامَ المخاطب بمضمون الجمل الخبرية كما هو الغالب.

وأُخرىٰ يكون إعلامَه بأنّ المخبِر عالم بمضمونها، كقولك لحافظ القرآن أو الدرس مثلاً: «قد حفظت القرآن أو الدرس».

وثالثةً يكون إعلامَ المخاطب بالإرادة وعدم الرضا بالترك، ليترتب عليه البعث

الطلب ـ مستعملةً في غير معناها، بل تكون مستعملةً فيه [١]، إلّا أنّه [٢] ليس بداعي الإعلام، بل بداعي البعث بنحوٍ آكد، حيث [٣] إنّه أخبر بوقوع مطلوبه في مقام طلبه [٤] إظهاراً بأنّه لا يرضىٰ إلّا بوقوعه، فيكون آكد في البعث من

كالأمثلة المتقدمة، فالمستعمل فيه مع جميع هذه الدواعي واحد، ولا يلزم معها مجاز أصلاً.

وعليه، فالإخبارُ عن الإعادة والغسل والوضوء والصوم كالإخبار عن قيام زيد، وقعود عمرو، وغيرهما، في كون الاستعمال في المعنىٰ الحقيقي.

١) أي: في معناها الحقيقي وهو ثبوت النسبة، لا في معناها المجازي، كما عن ظاهر المشهور.

٢) يعني: إلّا أنّ الاستعمال ليس بداعي الإعلام، بل بداعي البعث كما عرفت.

٣) هذا وجه الآكديّة، وحاصله: أنّ وقوع مضمون الجملة الخبرية من لوازم الطلب الحتمي غير المزاحم بشيءٍ من موانع التأثير، فكأنّ الطلب علّة لوجود متعلقه في الخارج، ولذا يخبر عن وقوعه، فالطلب المدلول عليه بالجمل الخبرية هو الطلب غير المزاحم الّذي يترتب عليه وجود المطلوب في الخارج. بخلاف الطلب المدلول عليه بصيغة الأمر وما بمعناها، فإنّه أصل الطلب، لعدم دلالتها على خصوصية زائدة عليه، فيكون الطلب المُنشأ بالجمل الخبرية أشد وآكد ممّا يُنشأ بالصيغ الإنشائية.

فقد ظهر ممّا ذكرنا: أنّه لا وجه للتوقف ـ كما عن بعضٍ ـ نظراً إلىٰ تعدُّد المجازات، وعدم أقربيّة الوجوب منها إلىٰ المعنىٰ الحقيقي، وذلك لما عرفت من عدم لزوم مجازٍ أصلاً، حيث إنّ الجمل الخبرية لم تستعمل إلّا في معانيها الحقيقية بداعي البعث والطلب، فلا موضوع للقول بالتوقف لأجل تعدد المجازات أصلاً.

٤) إذ المفروض كونه في مقام التشريع.

الصيغة [١]، كما هو [٢] الحال في الصيغ الإنشائية، على ما عرفتٍ من أنّها أبداً تستعمل في معانيها الإيقاعية، لكن بدواعٍ أُخر [٣]، كما مرّ [٤].

لا يقال [٥]: كيف [٦] ؟ ويلزم الكذب كثيراً، لكثرة عدم وقوع المطلوب كذلك [٧] في الخارج،

---

١) أي: صيغة الأمر.

٢) يعني: كما أنّ الصيغ الإنشائية تستعمل دائماً في معانيها الإيقاعية، لدواعٍ مختلفة غير وجودها الواقعي، كإنشاء الاستفهام لا بداعي طلب العلم ورفع الجهل، بل بداعي التقرير أو غيره، ولا يكون في البين مجاز، كذلك الجمل الخبرية، فإنّها تستعمل في معانيها لا بداعي الإعلام، بل بداعي إعلام المخاطب بإرادة مضمون الجملة، وعدم الرضا بتركه من دون لزوم مجازٍ أصلاً.

٣) غير معانيها الواقعية الموجودة في النّفس.

٤) يعني: في الإيقاظ، فراجع (ص ٤٨٩).

٥) هذا إشكال على قوله: «بل تكون مستعملة فيه ... الخ» وحاصله: أنّه بناءً علىٰ أنّ الجمل الخبرية الواقعة في مقام الطلب مستعملة في معناها الخبري لا الإنشائي ـ كما عن غير واحد، بل عن المشهور ـ يلزم الكذب، لعدم وقوع المخبَر عنه بتلك الجمل في الخارج غالباً، لعصيان الفساق غير المبالين بالأحكام الشرعية، فلابدّ حينئذٍ من الالتزام باستعمالها في الإنشاء دون الإخبار، كالصيغ الإنشائية، فراراً عن محذور الكذب.

٦) يعني: كيف تكون الجمل الخبرية مستعملةً في معناها الإخباري دون الإنشائي مع أنّه مستلزم للكذب غالباً ؟

٧) أي: المطلوب بالطلب المُنشأ بالجمل الخبرية.

تعالىٰ الله وأولياؤه [١] عن ذلك عُلُوّاً كبيراً.

فإنّه يقال [٢]: إنّما يلزم الكذب إذا أتىٰ بها [٣] بداعي الإخبار والإعلام، لا لداعي البعث [٤]، كيف [٥] ؟ وإلّا يلزم الكذب في غالب الكنايات، فمثل

---

١) إشارة إلى ما ذكره من ورود الجمل الخبرية في مقام الطلب مثل « يغتسل ويتوضأ ويعيد » ونحوها في روايات المعصومين صلوات الله عليهم أجمعين.

٢) هذا جواب الإشكال المزبور، وحاصله: أنّ مطلق الخبر ليس موضوعاً لاحتمال الصدق والكذب، بل خصوص الخبر الّذي قصد به الإعلام، فإذا قصد بالجملة الخبرية البعث دون الإعلام ـ كما هو مفروض البحث ـ لا يتصف بشيءٍ منهما.

وعليه، فلا يلزم من الإخبار بالجمل الخبرية الواقعة في مقام الطلب مجاز ولا كذب أصلاً.

٣) أي: بالجمل الخبرية.

٤) يعني: كما هو المفروض.

٥) يعني: كيف يكون الإخبار بداعي البعث مستلزماً للكذب، ولو كان كذلك لَزِم الكذب في غالب الكنايات.

غرضه: تنظير الجمل الخبرية الواقعة في مقام الطلب بباب الكنايات في أنّه كما لا تكون المعاني المكنى بها مثل «كثرة الرماد» مورداً للصدق والكذب مع كون الكلام خبراً كقوله: «زيد كثير الرماد» كذلك الجمل الخبرية في المقام، فإنّ مورد الصدق والكذب هو المعنىٰ المكنّى عنه كالجود في المثال المزبور، لا المكنّى به وهو كثرة الرماد. فلو لم يكن لزيد كثرة الرماد ولكن كان جواداً لم يلزم كذبٌ أصلاً. والجمل الخبرية التي قصد بها البعث لا الإعلام تكون كالكنايات، فكما لا تتصف

«زيد كثير الرماد» أو «مهزول الفصيل» لا يكون كذباً إذا قيل كنايةً عن جوده، ولو لم يكن له رماد أو [و] فصيل أصلاً، وإنّما يكون كذباً إذا لم يكن بجوادٍ [١]، فيكون [٢] الطلب بالخبر في مقام التأكيد أبلغ [٣]، فإنّه [٤] مقال

المعاني المكنّىٰ بها بالصدق والكذب، بل المتصف بهما هي المعاني المكنّىٰ عنها، فكذلك الجمل الخبرية المقصود بها البعث لا الإعلام.

وبالجملة: فلا يتصف كلُّ خبرٍ بالصدق والكذب.

١) لأنّ المقصود بمثل «زيد كثير الرماد» هو الجود، وقُصِد بهذه القضية الخبرية الحكاية عن الجود، فالصدق والكذب ملحوظان بالنسبة إلى هذا المعنىٰ المكنّىٰ عنه، فكذبُ هذه القضية عبارة عن عدم الجود، لا عدم كثرة الرماد مثلاً.

٢) هذا مترتب على كون الجمل الخبرية إخباراً لا بداعي الإعلام، بل بداعي الطلب.

٣) من الطلب بالصيغ الإنشائية.

٤) أي: فإنّ الطلب بالخبر مطابق لمقتضىٰ الحال، وهذا وجه الأبلغية.

وحاصله: أنّه لمّا كان المتكلم في مقام البعث، فالمناسب له هو الإتيان بما يؤكِّده، وحيث إنّ الإخبار بوقوع المطلوب من لوازم شدة الطلب التي لا يزاحمها شيء من موانع التأثير في وجود المطلوب، لدلالة الإخبار بالوقوع على إرادة إيجاده بحيث لا يرضى بتركه، ولذا أخبر بوجوده وأتىٰ بالجملة الخبرية، فدلالتها علىٰ الطلب تكون من باب الكناية التي هي استعمال اللفظ في المعنىٰ بداعي الانتقال إلى لازمه أو ملزومه، حيث إنّ الإخبار بالوقوع بداعي الطلب من لوازم البعث والإرادة، فمدلول الجملة الخبرية هو الإخبار بالوقوع الّذي هو لازم شدة الطلب، فيكون الانتقال من اللازم إلى الملزوم.

بمقتضىٰ الحال، هذا.

مع أنّه إذا أتىٰ بها [١] في مقام البيان، فمقدمات الحكمة مقتضية لحملها [٢] على الوجوب، فإنّ تلك النكتة [٣] إن لم تكن موجبةً لظهورها فيه [٤]، فلا أقلّ من كونها [٥] موجبةً لتعينه من بين محتملاتِ ما [٦] هو بصدده، فإنّ [٧] شدة مناسبة الإخبار بالوقوع مع الوجوب موجبة لتعيُّن

وعليه، فلم تستعمل الجملة الخبرية المقصود بها الإنشاء في نفس الإنشاء حتىٰ يلزم مجاز في الكلمة أو الكلام، كما عن بعض.

١) أي: بالجمل، وهذا وجه آخر لاستفادة الوجوب من الجمل الخبرية، ومحصله: أنّ مقدمات الحكمة تقتضي حملَها على الوجوب، إذ المفروض كون المتكلم في مقام البيان، لا في مقام الإجمال أو الإهمال، ولم ينصب قرينةً على الندب، فلابدّ من حملها على الوجوب، لكون النكتة المزبورة ـ وهي شدة مناسبة الإخبار بالوقوع مع الوجوب ـ موجبةً لظهور الجملة فيه، أو لتيقنه منها.

وبالجملة: فالنكتة المزبورة معيِّنة للوجوب على كل حال، فلا وجه للوقف كما عن بعضٍ.

٢) أي: لحمل الجمل الخبرية.

٣) وهي الإخبار بالوقوع.

٤) أي: لظهور الجمل الخبرية في الوجوب.

٥) أي: كون النكتة المزبورة موجبةً لتعيُّن الوجوب.

٦) أي: الحكم الّذي يكون المتكلم بصدد بيانه، فضمير «هو» راجع إلى المتكلم.

٧) بيان لكون النكتة المزبورة موجبةً لتعين الوجوب، وقد تقدم تقريبه.

إرادته [١] إذا كان بصدد البيان، مع عدم نصب قرينةٍ خاصة على غيره [٢]، فافهم [٣].

---

١) أي: إرادة الوجوب.

٢) أي: غير الوجوب، فمع عدم القرينة على غير الوجوب تكون النكتة المزبورة قرينةً على الوجوب (*).

٣) لعلّه إشارة إلى دقة المطلب والتدبر في كيفية دلالة الجمل الخبرية على الوجوب، وأنّ استفادته منها بالكناية على التقريب المذكور أولىٰ ممّا نسب إلى المشهور من استعمالها في الإنشاء، وأنّ النكتة المزبورة تصلح لتعيين إرادة الوجوب.

فما في البدائع «من منع دلالة الجمل الخبرية المقصود بها الإنشاء علىٰ خصوص الوجوب، لأنّ المستحبات أكثر من الواجبات، وأكثرها مستفادة من الجمل

(*) ويمكن الاستدلال أيضاً للحمل على الوجوب بوجوه أُخر:

الأوّل: التبادر.

الثاني: انصراف طبيعي الطلب إلى خصوص فرده الوجوبي.

الثالث: أقربية الوجوب من سائر المجازات إلى المعنى الحقيقي بعد تعذُّره.

ولكن هذا الوجه مبنيٌّ على انسلاخ الجمل الخبرية عن معناها الحقيقي ـ وهو الإخبار بالوقوع ـ واستعمالها في غيره.

وبالجملة: فلا ينبغي التأمل في ظهور الجمل الخبرية التي أُريد بها الإنشاء في الوجوب، وحجية هذا الظهور على حدِّ حجية ظواهر سائر الألفاظ كما لا يخفىٰ.

ثم إنّه قد ظهر ممّا أفاده المصنف ﷺ في وجه استفادة الوجوب من الجمل الخبرية حالُ الجمل المنفية الواقعة في مقام النهي، مثل «لا يغتسل ولا يتوضأ ولا يعيد» فإنّها تنصرف إلى الحرمة، إلّا أن تقوم قرينة علىٰ خلافها.

المبحث الرابع[١]

أنّه إذا سُلِّم أنّ الصيغة لا تكون حقيقةً في الوجوب هل لا تكون ظاهرةً فيه أيضاً[٢] أو تكون ؟

الخبرية، فليس استعمالها في الوجوب أكثر من الندب حتىٰ تحمل عليه مع التجرد عن القرينة » «١» لا يخلو من غموض، لأنّ النكتة المزبورة صالحة لحمل الجمل الخبرية على الوجوب، ولا يعدل عنها إلّا بدليل.

فالمتحصل: أنّ البعث الّذي لا ينفك عن الوقوع هو البعث الحتمي، لعدم الملازمة بين البعث الندبي ـ ولو إلى العبد المنقاد ـ وبين الوقوع، فما لم تنهض قرينة على إرادة الندب كما في قوله عليه الصلاة والسّلام: « لا ينام المسلم وهو جنب إلّا عن وضوء » «٢» يحمل على الوجوب.

انصراف صيغة الأمر إلى الوجوب

١) الغرض من عقد هذا المبحث هو: أنّه إذا لم يثبت وضع صيغة الأمر للوجوب، لضعف أدلته وعدم نهوضها عليه، فهل تكون ظاهرة فيه لأجل الانصراف أو غيره أم لا ؟

٢) يعني: كما لا تكون موضوعةً للوجوب ـ فلا ظهور لها في الوجوب من ناحية الوضع ـ كذلك لا ظهور لها فيه من غير ناحية الوضع أيضاً.

«١» بدائع الأفكار، ص ٢٧٦

«٢» وسائل الشيعة، ج١، ص٥٠١ ، الباب ٢٥ من أبواب الجنابة، الحديث: ٣، وفيه: « ولا ينام إلّا على طهور »

قيل بظهورها فيه [١]، إمّا لغلبة الاستعمال [٢] فيه، أو [٣] لغلبة وجوده، أو أكمليته [٤].

والكلُّ كما ترىٰ، ضرورة [٥] أنّ الاستعمال في الندب،

---

١) أي: بظهور الصيغة في الوجوب، لوجوه.

٢) هذا أوّل الوجوه، وحاصله: أنّ كثرة استعمال الصيغة في الوجوب أوجبتْ ظهورَها فيه بحيث تحمل عليه عند الإطلاق.

٣) هذا ثاني الوجوه، وحاصله: أنّ كثرة وجود الوجوب ولو مع قلة الاستعمال فيه ـ كما إذا استعملت الصيغة في الندب للتأكيد أكثر من استعمالها في الوجوب ـ توجب ظهور الصيغة في الوجوب.

٤) هذا ثالث الوجوه، وحاصله: أنّ الوجوب لمّا كان أكمل فردي الطلب لكونه طلباً شديداً والندب طلباً ضعيفاً صارت أكمليته موجبةً لظهور الصيغة عند الإطلاق في الوجوب.

وبالجملة: فهذه الوجوه الثلاثة توجب ظهور الصيغة في الوجوب، وإن لم يثبت وضعها له.

٥) إشارة إلىٰ ضعف الوجهين الأوّلين، وهما: غلبة الاستعمال وغلبة الوجود.

أمّا الأوّل، فلمنع غلبة الاستعمال في الوجوب، فإنّ استعمال الصيغة في الندب لو لم يكن بأكثر فلا أقل من مساواته له، ولذا توقف صاحب المعالم ﷺ في الحمل على الوجوب عند التجرد عن القرينة.

وأمّا الثاني، فلمنع غلبة وجود الوجوب أيضاً، لكثرة المستحبات وقلّة الواجبات، ولا أقل من المساواة.

وكذا وجوده [١] ليس بأقلّ لو لم يكن بأكثر.

وأمّا الأكمليّة، فغير موجبة للظهور [٢]، إذ الظهور لا يكاد يكون إلّا لشدّة أُنس اللفظ بالمعنىٰ، بحيث يصير وجهاً له [٣]، ومجرّدُ الأكمليّة لا يوجبه [٤] كما لا يخفىٰ.

نعم [٥] فيما كان الآمِر بصدد البيان، فقضية مقدمات الحكمة هو الحمل

---

١) هذا إشارة إلى ضعف الوجه الثاني.

٢) هذا إشارة إلى ضعف الوجه الثالث، وملخصه: أنّ الظهور لا ينشأ إلّا من شدّة أُنس اللفظ وعُلقته بالمعنىٰ، لتوقف صيرورة اللفظ وجهاً للمعنىٰ علىٰ ذلك، ولا يحصل الأُنس المزبور بمجرد الأكملية، لأنّها ثبوتية لا اثباتية، ولا تلازم بينهما كما لا يخفىٰ.

٣) أي: للمعنىٰ.

٤) أي: لا يوجب شدّة الأُنس، لِما مرّ آنفاً من عدم الملازمة بين الأكملية الثبوتية وبين الأكملية الإثباتية.

٥) لمّا أبطل الوجوهَ الثلاثة المتقدمة، سلك طريقاً آخر لاستظهار الوجوب من الصيغة، وهو: أنّ مقدمات الحكمة تقتضي الوجوب، لأنّ المتكلم في مقام البيان، وإرادة الندب من مجرد الطلب المستفاد من الصيغة غير ممكنة، لاحتياج إرادته إلى مزيد بيانٍ، وعدم كفاية نفس الطلب في ذلك، حيث إنّ مميِّز الندب ـ وهو الترخيص في الترك ـ ليس من سنخ الطلب حتىٰ يصح الاعتماد عليه في بيانه. وهذا بخلاف الوجوب، فإنّ مميِّزه وهو المنع من الترك من سنخ الطلب، فيجوز للمتكلم الاتّكال في بيانه على ما يدل على طبيعة الطلب، من دون لزوم محذور إخلال بالغرض.

على الوجوب [١]، فإنّ الندب كأنّه يحتاج إلىٰ مؤونة بيان التحديد [٢] والتقييد بعدم المنع من الترك، بخلاف الوجوب، فإنّه لا تحديد فيه للطلب ولا تقييد، فإطلاقُ اللفظ وعدم تقييده ـ مع كون المطلق في مقام البيان ـ كافٍ في بيانه، فافهم [٣].

---

١) لما عرفت من أنّ فصل الوجوب ـ وهو المنع من الترك ـ يكون حقيقةً نفس الطلب، لأنّه عبارة أُخرى عن طلب عدم الترك، الّذي هو عين طلب الفعل، فإطلاق الطلب كافٍ في إرادة الوجوب.

٢) لأنّ فصل الندب ـ وهو الترخيص في الترك ـ أمر زائد على الطلب، فيحتاج إلى مزيد بيان.

وبالجملة: فالندب هو تحديد الطلب بأمرٍ خارج عن حقيقته، فلا يمكن الاتّكال في بيانه على ما يدل على نفس الطلب، بخلاف الوجوب، فإنّه لا تحديد فيه بما هو خارج عن حقيقته، فلا مانع من الركون في بيانه إلى ما يدل على جامع الطلب وهو الصيغة.

٣) لعلّه إشارة إلىٰ ضعف ما قيل: من كفاية إطلاق الطلب في إرادة الندب، نظراً إلى أنّ المائز بينه وبين الوجوب هو شدة الطلب وضعفه، وهذا أمر عدمي، فالطلب المجرّد عمّا يدل على شدته وتأكُّده كافٍ في الدلالة على الندب، بعد فرض كون المتكلم في مقام بيان الفرد لا جامع الطلب.

وجه الضعف: أنّ منشأ اعتبار الوجوب والندب هو النسبة الطلبية المجردة عن الترخيص في الترك والمقرونة به، والشدة والضعف ليسا دخيلين في النسبة، فإنْ كانت النسبة الطلبية مجردةً عن الترخيص في الترك ينتزع العقل منها الوجوب، وإن كانت مقرونةً بالترخيص في الترك ينتزع منها الندب.

المبحث الخامس [١]

أنّ إطلاق الصيغة (*) هل يقتضي كون الوجوب توصُّليّاً، فيجزي [٢] إتيانه مطلقاً ولو [٣] بدون قصد القربة، أوْلا ؟ فلابدّ [٤] من الرجوع فيما شكّ في تعبديته وتوصليته إلى الأصل [٥]، لابدّ في تحقيق ذلك من تمهيد مقدمات:

التعبدي والتوصلي

١) الغرض من عقد هذا البحث: أنّه هل يكون للصيغة إطلاق رافع للشك في التعبدية والتوصلية، كما يكون لها إطلاق بالنسبة إلى الشك في العينية والكفائية، والتعيينية والتخييرية، والنفسية والغيرية أم لا ؟ بل لابدّ حينئذٍ من الرجوع إلى الأُصول العملية، كما هو الشأن في كل موردٍ فُقِد الدليل الاجتهادي فيه.

٢) هذا متفرع علىٰ إطلاق الصيغة، إذ مقتضاه عدم دخل كل قيدٍ شكّ في اعتباره، سواء أكان ذلك القيد التعبديةَ أم غيرَها.

٣) هذا مفسِّر للإطلاق.

٤) هذا متفرع على عدم الإطلاق المحقِّق لعدم الدليل، الّذي هو موضوع للرجوع إلى الأصل العملي، والمراد به هنا البراءة أو الاشتغال، كما سيأتي إن شاء الله تعالىٰ.

٥) أي: العملي، إذ المفروض عدم الأصل اللفظي وهو إطلاق الصيغة، مع الغض عن سائر ما استدل به أيضاً على التعبدية، كقوله تعالىٰ: ﴿وما أُمروا إلّا

(*) الظاهر عدم اختصاص هذا البحث بالصيغة، بل يجري في غيرها ممّا قصد به الأمر، كما لا يخفىٰ وجهه.

إحداها [١]: **الوجوب التوصلي (*) هو ما كان الغرض منه يحصل بمجرد حصول الواجب**[٢]**، و يسقط بمجرد وجوده، بخلاف التعبدي، فإنّ الغرض**

ليعبدوا الله مخلصين له الدين ﴾ «١».

[١] الغرض من عقد هذه المقدمة تعريف الواجب التعبدي و التوصلي.

٢) هذا أحد تعريفاته و أسدها، و حاصله: أنّ الواجب التوصلي عبارة عن الواجب الّذي يسقط بمجرد وجوده في الخارج ولو بغير الداعي الإلهي، لوفاء مطلق وجوده في الخارج بالغرض الداعي إلى التشريع. و الواجب التعبدي بخلافه، فهو ما لا يسقط إلّا بإتيانه بداعٍ قربي، إذ الغرض الداعي إلى تشريعه لا يُستوفى إلّا بوجود

(*) هـذا من الوصف بحال المتعلق و هو الواجب، لا بحـال نفس الموصوف و هو الوجوب، و ذلك لأنّ التعبدية و التوصلية ناشئتان من الملاكات الداعية إلى التشريع، فإنْ كان الملاك القائم بالواجب ـ بناءً على ما عليه مشهور العدلية من قيام المصالح و المفاسد بمتعلقات التكاليف ـ بمثابةٍ يحصل بمجرد وجود الواجب ولو بداعٍ غير قربي، فالواجب توصلي، و إلّا فتعبدي، فالفرق بينهما إنّما هو في الغرض القائم بالواجب.

و أمّا الغرض من نفس الوجوب فهو واحد في التعبدي و التوصلي، و هو دعوة المكلف إلى إيجاد المادة و نقض عدمها المحمولي بوجودها كذلك، فالوجوب التوصلي لا يغاير التعبدي أصلاً.

و اتّضح ممّا ذكرنا: أنّ التعبدية من قيود المادة، فالإطلاق المبحوث عنه راجع إلى المادة لا الهيئة، فجعل هذا البحث من أبحاث الصيغة لا يخلو من المسامحة.

«١» البينة، الآية: ٥

منه لا يكاد يحصل بذلك [١]، بل لا بدّ في سقوطه وحصول غرضه من الإتيان به متقرّباً به [٢] منه تعالىٰ.

ثانيتها [٣]: أنّ التقرب [٤] المعتبر في التعبدي إن كان بمعنى قصد الامتثال

الواجب على وجه قربي.

١) أي: بمجرد وجود الواجب في الخارج.

٢) هذا الضمير والثلاثة التي قبله راجعة إلى «الواجب».

والحاصل: أنّ الواجب التعبدي لا يسقط إلّا بإتيانه متقرِّباً به إلى الله تعالى شأنه.

[٣] الغرض من عقد هذه المقدمة تحقيق أنّ قصد القربة دخيل في العبادة عقلاً، لا شرعاً، كما سيظهر مفصّلاً.

٤) قد يراد بالتقرُّب المصحِّح لعبادية شيءٍ مطلق ما يوجب القُرب إليه جلّ وعلا، كإتيانه بداعي حُسنه أو مصلحته أو محبوبيته له تعالىٰ، أو بداعي كونه جلّ وعلا أهلاً للعبادة. ودخلُ القربة بأحد هذه الوجوه في العبادة لا يستلزم محذوراً أصلاً، لكون القربة حينئذٍ من قيود المتعلق بحيث يصح لحاظها في عرضه، كالطهارة والاستقبال والستر مثلاً بالنسبة إلى الصلاة، فتنالها يد التقييد اللحاظي بلا إشكال.

وقد يراد بالتقرب المعتبر في العبادة ما عن الجواهر من خصوص قصد الأمر المتعلق بها [*١]، فحينئذٍ يمتنع دخلُه في المتعلق، للزوم محذور الدور، ضرورة أنّ

[*١] كقوله في بحث النية: «أمّا العبادات، فلا إشكال في اعتبار القصد فيها، لعدم صدق الامتثال والطاعة بدونه ... بل لا يصدقان إلاّ بالإتيان بالفعل بقصد امتثال الأمر، فضلاً عن مطلق القصد ...» جواهر الكلام، ج٩، ص ١٥٥

والإتيان بالواجب بداعي أمره، كان ممّا يعتبر في الطاعة عقلاً، لا ممّا أُخذ في نفس العبادة شرعاً، وذلك [١] لاستحالة أخذ ما لا يكاد يتأتىٰ إلّا من قِبَل الأمر بشيءٍ في [٢] متعلق ذاك الأمر مطلقاً شرطاً أو شطراً [٣]، فما [٤] لم تكن نفس

المتعلق مقدّم رتبةً على الحكم والأمرِ ـ من الوجوب أو غيره ـ كتقدم العلّة على المعلول، فالأمر متأخر عن المتعلق، وقصد الأمر متأخر عن نفس الأمر، فكيف يمكن أن يكون القصدُ مأخوذاً في المتعلق الّذي هو متقدم عليه برتبتين؟ مثلاً: الأمر بالصلاة متأخر عن متعلقها وهي الصلاة، وقصد هذا الأمر متأخر عن نفسه، فكيف يمكن أن يكون قصد الأمر مأخوذاً في الصلاة ؟

وبالجملة: فقصد الأمر متوقف على الأمر، وهو متوقف على قصده، لكونه دخيلاً في المتعلق، وهذا دور، فيمتنع دخل قصد الأمر شرعاً جزءًا أو شرطاً في المتعلق، فلا محالة يكون قصد الأمر من أنحاء الامتثال وكيفياته عقلاً، لا من أجزاء المتعلق أو قيوده شرعاً، كما لا يخفىٰ.

١) هذا تقريب امتناع دخل قصد الأمر شرعاً في متعلق الأمر، وقد عرفته.

٢) متعلق بقوله: «أخذ».

٣) بيان للإطلاق، وقد ظهر من تقريب الاستحالة كون التعبدية من الانقسامات الثانوية للمتعلق بعنوان كونه مأموراً به، لا الأوّليّة التي يكون الملحوظ فيها نفس المتعلق مجرداً عن الأمر، كلحاظ الاستقبال مثلاً في الصلاة.

٤) غرضه تعميم استحالة دخل قصد القربة في المتعلق لكلا المقامين أعني بهما التشريع والامتثال.

أمّا الأوّل، فقد تقدم تقريبه آنفاً.

وأمّا الثاني، فهو الّذي تعرض له بقوله: «فما لم تكن نفس الصلاة ... الخ»

الصلاة متعلقةً للأمر، لا يكاد يمكن إتيانها بقصد امتثال أمرها.

و توهُّمُ[1] إمكان تعلق الأمر بفعل الصلاة بداعي الأمر،

و حاصله: أنّه يعتبر في حُسن الخطاب قدرة المكلف على متعلقه، لقبح مطالبة العاجز عقلاً، ومن المعلوم أنّ المقدور هو الإتيان بنفس متعلق الأمر وهو الصلاة مثلاً، وأمّا الإتيان به مقيّداً بدعوة أمره فهو غير مقدور للمكلف، إذ المفروض وحدة الأمر المتعلق بذات الصلاة مثلاً، والإتيان بالمتعلق بدعوة الأمر موقوف على أمرٍ آخر متعلّق بما تعلّق به الأمر الأوّل، ليكون مفاد الأمر الثاني وجوبَ إتيان متعلق الأمر الأوّل بداعي أمره، بحيث يكون الأمر الأوّل موضوعاً للأمر الثاني، كموضوعية «المؤمن» لحرمة الغيبة مثلاً، فلابدّ في وجوب إتيان متعلق الأمر الأوّل بدعوة أمره من الأمر الثاني المفروض فقدانه، فيصير إتيان متعلق الأمر الأوّل بدعوة أمره غيرَ مقدور، ومن المسلّم اعتبار القدرة عقلاً في متعلق التكليف.

١) غرض المتوهم دفع إشكال الدور، واثبات مقدورية المتعلق، أمّا الأوّل، فتقريبه: أنّ الدور يتوقف على وجود المتعلق خارجاً لا تصوراً.

توضيحه: أنّ الأمر بالصلاة المقيدة بقصد القربة يتوقف على وجود موضوعه الّذي منه قصد القربة، ومن المعلوم توقف قصدها على الأمر، لكونه من الأُمور المتأخرة عن الأمر، والمفروض تأخر الأمر عن متعلقه بأجزائه وشرائطه التي منها قصد القربة، فالأمر متوقف عليه، وهو متوقف على الأمر، هذا إذا كان اللازم وجود المتعلق خارجاً.

وأمّا إذا كان وجود المتعلق تصوراً كافياً في تعلق الأمر، فلا دور، إذ يمكن أن يتصور الآمِر موضوعَ الحكم ـ أعني به الصلاة المقيّدة بداعي طبيعة الأمر لا شخصه ومصداقه ـ ثم يأمر به، فلا محذور حينئذٍ في دخل قصد القربة في المتعلق.

وإمكانِ [١] الإتيان بها بهذا الداعي، ضرورة [٢] إمكانِ تصور الآمر لها مقيّدةً، والتمكنِ [٣] من إتيانها [٤] كذلك [٥]

وببيان أوضح: موضوع الحكم هو الطبيعة التي تنطبق على الفعل الصادر من المكلف في الخارج.

وأمّا الفعل الخارجي، فهو ليس بمأمورٍ به إلّا بالانطباق وسراية الطلب من الطبيعي إليه، فلا مانع حينئذٍ من تصور الآمرِ الطبيعةَ الكلِّيةَ مقيّدةً بامتثالها بداعي أمرها، ومن المعلوم أنّ تصورها كذلك لا يتوقف على وجود الأمر في الخارج، فيكون دعوةُ الأمر بالتصور المزبور مقدمةً على الأمر الخارجي وغيرَ منوطة به حتىٰ يلزم الدور، كتقدم سائر أجزاء المتعلق وشرائطه ـ في مقام التصور ـ على الحكم.

وأمّا الثاني ـ وهو مقدورية المتعلق ـ فيأتي بيانه.

١) هذا إشارة إلى دفع الإشكال الثاني، وإثبات القدرة على الامتثال، وحاصله: وجود القدرة عليه بتصور الطبيعة مقيّدةً بداعي أمرها، بالتقريب الّذي عرفته مفصلاً.

وعليه، فلا يلزم إشكالٌ، لا في ناحية الجعل ولا في ناحية الامتثال، فيصح دخل قصد القربة في متعلق الأمر، كدخل غيره من القيود شرعاً فيه، فمع الشك في دخل قصد القربة في واجبٍ لا مانع من نفيه بإطلاق الخطاب.

٢) تعليل لدفع توهم الدور وبيانٌ له، وقد عرفت توضيحه.

٣) معطوف علىٰ «إمكان» وهذا تعليل لدفع توهم عدم قدرة العبد على الامتثال، وقد عرفت توضيحه أيضاً.

٤) أي: إتيان الصلاة.

٥) أي: مقيّدةً بالأمر التصوري.

بعد [١] تعلُّق الأمر بها [٢]، والمعتبرُ من القدرة المعتبرة عقلاً في صحة الأمر إنّما هو في حال الامتثال لا حال الأمر. واضحُ [٣] الفساد، ضرورة أنّه [٤] وإن كان

---

١) متعلق بالتمكن، يعني: أنّ الشرط في حُسن الخطاب هو القدرة والتمكن حين الامتثال لا حين الأمر أو قبله، والمفروض وجود القدرة حين الامتثال، لأنّه بعد الأمر بالصلاة المقيّدة تكون الصلاة مأموراً بها، فيمكن للمكلّف الإتيان بها لأمرها، فإنّ حكم العقل باعتبار القدرة في متعلقات التكاليف لمّا كان من باب قبح مطالبة العاجز، لم يكن قاضياً بأزيد من اعتبارها في حال الامتثال، لاندفاع القبح المزبور بذلك.

٢) أي: بالصلاة.

٣) خبر قوله: «وتوهم» ودفع له.

٤) الضمير للشأن، وظاهره تسليم اندفاع إشكال الدور في مقام الجعل بمجرد تصور الصلاة مقيّدةً بداعي طبيعة الأمر، حيث إنّ موضوع الأمر هو تصوُّره لا وجوده خارجاً، فمفهوم قصد امتثال الأمر الّذي هو جزء المتعلق أو شرطه لا يتوقف على الأمر الخارجي حتىٰ يلزم الدور، وإنّما المتوقف عليه هو مصداق قصد الامتثال، لكن المصداق ليس جزء المتعلق أو شرطه حتىٰ يكون مستلزماً للدور من جهة دخله في المتعلق الّذي يتوقف عليه الحكم، لتقدم كل موضوعٍ على حكمه، ومن جهة نشئه عن الأمر، لترتبه عليه وكونه من القيود الناشئة عنه، فيتوقف على الأمر.

وكيف كان، فالمصنف قدس سره أضرب عمّا اندفع به إشكال الدور في مقام الجعل، وتصدّىٰ لدفع الإشكال الثاني، وهو كون المعتبر من القدرة على الامتثال هو القدرة حينه لا حين الأمر.

تصوُّرها [١] كذلك [٢] بمكانٍ من الإمكان، إلّا أنّه [٣] لا يكاد يمكن الإتيان بها بداعي أمرها [٤]، لعدم [٥] الأمر

وحاصل ما أفاده في ذلك هو: أنّ الضابط في القدرة المعتبرة في الامتثال وإن كان ذلك بلا كلام، لكنه لا ينطبق على المقام، وذلك لعدم حصول القدرة هنا للمكلّف على الامتثال إلى الأبد، حيث إنّ الأمر ـ على ما فرضه المتوهِّم ـ قد تعلّق بالصلاة المقيّدة بداعي الأمر، لأنّ الّذي جُعل متعلّقاً للأمر ـ وهو المتصور في ذهن الحاكم الآمِر ـ هو هذا المقيّد، ومن المعلوم أنّ هذا المقيد لا يمكن الإتيان به بداعي الأمر، أي لا يمكن الإتيان بالصلاة ـ المقيدة بداعي الأمر ـ بداعي الأمر، لأنّ «داعي الأمر» إنّما تعلق بذات الصلاة، لا بها مقيدةً بداعي الأمر.

وأمّا الإتيان بذات الصلاة فهو غير واجب، لأنّ المفروض عدم تعلق الأمر بذات الصلاة ليكون الأمرُ داعياً إليها، بل الأمـر تعلّقَ بالصلاة المقيّدة بداعي الأمـر، ومعلومٌ أنّ الأمر لا يدعو إلّا إلى متعلقه، فإنّ الأمـر بالصلاة لا يدعو إلى الصوم والحج مثلاً. ففي المقام لا يدعو الأمر إلّا إلى الصلاة المقيّدة، لا المطلقة، أعني بها ذات الصلاة، فتدبّر.

١) أي: تصوُّر الصلاة.

٢) أي: مقيّدةً بداعي الأمر.

٣) الضمير للشأن، وهذا إشارة إلى دفع الإشكال الثاني، وقد عرفت تقريبه بقولنا: «وحاصل ما أفاده في ذلك هو أن الضابط ... الخ».

٤) هذا الضمير وضمير «بها» راجعان إلى الصلاة.

٥) تعليل لعـدم إمكان الإتيـان بالصلاة بداعي أمـرها، وقـد عرفت آنفاً توضيحه.

بها [١]، فإنّ الأمر حسب الفرض تعلّقَ بها [٢] مقيّدةً بداعي الأمر، ولا يكاد يدعو الأمر إلّا إلى ما تعلّق به [٣] لا إلى غيره.

إن قلت: نعم [٤]، ولكن نفس الصلاة أيضاً [٥] صارت مأمورةً بها بالأمر بها مقيّدةً.

قلت: كلّا [٦]، لأنّ ذات المقيّد لا تكون مأموراً بها، فإنّ الجزء التحليلي

---

١) أي: بالصلاة.

٢) أي: بالصلاة حال كونها مقيّدةً بداعي الأمر.

٣) وهو الصلاة المقيّدة، فالأمر يدعو إليها، لا إلى غيرها وهو ذات الصلاة، إذ المفروض عدم تعلق الأمر بها، فيمتنع الإتيان بها لأمرها إلى الأبد، فضابط القدرة على الامتثال لا ينطبق على ما نحن فيه.

٤) غرضه دفع إشكال عدم القدرة على الامتثال إلى الأبد، وحاصله: أنّ الأمر وإن كان متعلقاً بالمقيد، لكنه ينحل إلى أمرين ضمنيين، يتعلّق أحدُهما بالذات المعروضة للتقييد، والآخرُ بالتقييد، فيمكن حينئذٍ إتيان ذات الصلاة مثلاً بداعي أمرها الضمني. فاندفع به إشكال تعذُّر الامتثال إلى الأبد.

فقوله: «نعم» تسليم لقوله: «لعدم الأمر بها» يعني: أنّ الأمر وإن لم يتعلّق بنفس الصلاة استقلالاً، لكنه تعلق بها ضمناً، لانحلال الأمر بالمقيّد إلى الأمر بالذات والتقيد، كما عرفت.

٥) يعني: كالتقيد.

٦) محصل هذا الجواب: إنكار انحلال الأمر بالمقيّد إلى أمرين، وبقاء إشكال عدم القدرة على امتثالِ أمرٍ مثلِ الصلاة بداعي أمره إلى الأبد.

توضيحه: أنّ الأجزاء على قسمين: خارجية وتحليلية.

العقلي لا يتصف بالوجوب أصلاً (*)، فإنّه ليس إلّا وجودٌ واحد واجب

أمّا الأجـزاء الخارجية، فهي تتصف بالوجوب المتعلق بالكل، لأنّـه نفس الأجزاء بالأسر، فالأمر المتعلق بالكل ينحل على حسب تعدد أجزاء المتعلق إلى أوامر نفسية ضمنية. والفرق بين أمر المركّب وبين أوامر أجزائه هو: أنّ أمر المركّب نفسي استقلالي، وأوامر الأجزاء نفسية ضمنية.

وأمّا الأجزاء التحليلية، فلا تتصف بالوجوب، لعدم وجودٍ لها في الخارج، فلا ينحل الأمر بالمقيّد إلى أمرٍ متعلق بنفس الذات، وأمرٍ متعلق بالتقيد، فليس للذات ـ مجرّدةً عن التقيد ـ أمرٌ باعث إليها حتىٰ يصح إتيانها بداعي أمرها. مثلاً: إذا قال المولىٰ للمفطِر في شهر رمضان بلا عذر: «أطعم ستين مسكيناً» فهل يصح أن يقال: إنّ وجوب إطعامهم ينحل إلى وجوبات.

أحدها: وجوب إطعام حيوان.

والآخر: وجوب إطعام إنسان.

والثالث: وجوب إطعام فقير. وهكذا سائر الأمثلة التي لا تحصىٰ.

وبالجملة: فالمقيّد موجود واحد، وكثرته إنّما هي بالتحليل العقلي إلى ذاتٍ وتقيُّدٍ، لا بالتحليل الخارجي.

(*) لا مانع عقلاً من اتصاف الأجزاء التحليلية بالوجوب، خصوصاً بعد البناء على كون الأحكام لموضوعاتها كعوارض الماهية لا كعوارض الوجود.

نعم، ذلك خلاف المتفاهم العرفـي من الأدلة، وليس ذلك راجعاً إلى مقـام التطبيق حتى يناقش فيـه بعدم اعتبار نظرهم فيـه، واختصاص اعتباره بتشخيص المفاهيم، كما لا يخفىٰ.

ويمكـن أن يكون منشأُ فهم العرف لعـدم اتصاف الأجـزاء التحليلية بالحكـم

بالوجوب النفسي، كما ربما يأتي في باب المقدمة.

إن قلت: نعم[١]، لكنه إذا أُخذ قصد الامتثال شرطاً، وأمّا إذا أُخذ شطراً فلا محالة نفس الفعل ـ الّذي تعلّق الوجوب به مع هذا القصد ـ يكون متعلّقاً للوجوب، إذ[٢] المركّب ليس إلّا نفس الأجزاء بالأسر، ويكون تعلُّقه[٣] بكلٍّ[٤]

---

١) يعني: أنّ عدم الانحلال إلىٰ أمرين ـ أمرٍ متعلق بالذات وأمرٍ متعلق بالتقيد ـ إنّما هو فيما إذا أُخذ قصد القربة شرطاً، لأنّ انحلال المقيّد إلى ذاتٍ وقيدٍ يكون عقلياً، فالذات كالقيد حينئذٍ جزءٌ تحليلي عقلي لا تتصف بالوجوب الضمني.

وأمّا إذا أُخذ قصد الامتثال جزءًا، فلا محالة ينحل الأمر إلى أوامر عديدة بتعدد الأجزاء، إذ ليس المركّب إلّا الأجزاء، فأمرُه ينحل بعدد أجزاء المركّب إلى أوامرٍ عديدة، والمفروض أنّ ذات المقيّد كالصلاة جزء المأمور به، فتكون متعلقةً للأمر الضمني، فيتمكن العبد من الإتيان بها بداعي هذا الأمر الضمني.

٢) تعليل لتعلُّق الوجوب بالفعل، الّذي تعلّق به الوجوب مقيّداً بقصد الامتثال كالصلاة.

٣) أي: تعلُّقُ الوجوب.

٤) أي: بكل جزءٍ.

ملاحظةَ قيام المصالح والمفاسد بوجود متعلقات التكاليف، وإن كانت هي بوجودها العلمي دواعي للتشريع، وبوجودها العيني غاياتٍ مترتبة على المتعلقات ترتبَ المعلولات على عللها التكوينية، فإنّ الحكم تابع سعةً وضيقاً لدائرة الغرض الداعي إلىٰ التشريع، فإذا ترتب الغرضُ على الموجود الخارجي. فالحكم أيضاً مترتب عليه. لا بمعنىٰ كون موضوع الحكم هو وجوده خارجاً، كيف ؟ وهو ظرف سقوط الحكم لا ثبوته، بل بمعنىٰ تعلق الحكم بإيجاد متعلّقه، وطرد عدمه المحمولي بوجوده كذلك.

بعين تعلُّقه بالكل، ويصح أن يؤتىٰ به [١] بداعي ذلك الوجوب [٢]، ضرورة صحة الإتيان بأجزاء الواجب بداعي وجوبه [٣].

قلت: ـ مع امتناع اعتباره [٤] كذلك [٥] (*)، فإنّه [٦] يوجب تعلق

---

١) أي: بنفس الفعل.

٢) أي: الوجوب المتعلق بالكل، وهو الفعل المقيد بامتثال أمره، لأنّ المأمور به هو هذا.

٣) أي: وجوب الواجب، فإنّ وجوبه يصحِّح الإتيان بأجزائه بداعي الوجوب المتعلّق بالكل، المنبسط على الأجزاء.

٤) أي: اعتبار قصد الامتثال.

٥) أي: جزءًا.

٦) أي: فإنّ اعتبار قصد القربة جزءًا يوجب تعلقَ الوجوب بأمرٍ غير اختياري، وحاصل ما أفاده في دفع الإشكال وجهان:

الأوّل: ما أشار إليه بقوله: «مع امتناع اعتباره ... الخ» ومحصله: أنّ دخل قصد القربة جزءًا للمأمور به يوجب التكليف بغير المقدور.

توضيحه: أنّ قصد امتثال الأمر ليس إلّا إرادة الفعل عن أمره بحيث يكون الداعي إلى الإرادة ذلك الأمر، والإرادة ليست اختيارية حتىٰ يصح أن تقع في حيِّز الأمر، إذ لو كانت اختيارية لتوقفت على إرادة أُخرىٰ، إذ كل أمر اختياري لابدّ وأن تتعلق به الإرادة ليكون اختيارياً، فيلزم تسلسلُ الإرادات. فلابدّ في دفع هذا

(*) هذا يوهم إمكان أخذ القربة شرطاً، مع أنّ القدرة شرط مطلقاً، إذ لا فرق في حكم العقل بقبح مطالبة العاجز بين الجزء والشرط.

الوجوب بأمرٍ غير اختياري، فإنّ الفعل وإن كان بالإرادة اختيارياً، إلّا أنّ إرادته حيث لاتكون بإرادةٍ أُخرىٰ وإلّا لتسلسلت ليست باختيارية، كما لايخفىٰ ـ إنّما [١] يصح الإتيان بجزء الواجب بداعي وجوبه في ضمن إتيانه [٢]

المحذور من جعل الإرادة غير اختيارية، وحينئذٍ يمتنع تعلُّق التكليف بها عقلاً.

وعليه، فلا يمكن أن يكون قصدُ القربة دخيلاً جزءًا في المتعلق ـ كدخل سائر الأجزاء فيه ـ حتىٰ ينحلّ الأمر بالمركّب إلى الأمر بذات الفعل كالصلاة، والأمرِ بجزئه الآخر وهو قصد الامتثال، ومع عدم الانحلال لا يتعلّق أمرٌ ضمني بنفس الفعل حتىٰ يؤتىٰ به بقصد أمره، كما مرّ.

١) هذا مقول قوله: «قلت» فهو المقصود الأصلي بالجواب عن الإشكال وما قبله من ضمائمه.

وحاصله: أنّ داعويّة الأمر بالكل للأجزاء إنّما تصح فيما إذا لم يكن من أجزائه نفس الداعوية، كما إذا كان المتعلق للأمر ذاتَ الركوع والسجود وغيرهما من الأجزاء، فحينئذٍ تكون داعوية الأمر بالكل عين داعوية الأوامر الضمنية المتعلقة بالأجزاء.

وأمّا إذا كان المتعلق مركّباً من أجزاء، وكان من جملتها الإتيان بداعي الأمر كالمقام، إذ المفروض أنّ المركّب الّذي تعلّق به الوجوب هو الأجزاء التي منها إتيانها بداعي أمرها، فيلزم أن يكون الأمر داعياً إلى داعويّة نفسه، وعلّةً لعليته، إذ المفروض وحدة الأمر. فإذا كانت دعوة هذا الأمر من أجزاء المركب، والأمر المتعلق بالكل يدعو إلى كل واحد من أجزائه التي منها هذه الدعوة، لَزِم أن يكون أمر المركّب داعياً إلى داعويّة نفسه، فيلزم توقف الشيء على نفسه.

٢) هذا الضمير وضمير «وجوبه» راجعان إلى الواجب.

بهذا الداعي [١]، ولا يكاد [٢] يمكن الإتيان بالمركّب من [عن] قصد الامتثال بداعي امتثال أمره.

إن قلت: نعم [٣]، لكن هذا كلّه إذا كان اعتباره [٤] في المأمور به بأمرٍ واحد [٥]، وأمّا إذا كان بأمرين [٦] تعلّقَ أحدُهما بذات الفعل، وثانيهما بإتيانه

---

١) أي: بداعي وجوب الواجب وهو المركّب.

٢) وحاصله: إبداء الفرق بين المركّب الّذي يكون داعي امتثال الأمر من أجزائه كالمقام، وبين المركّب الّذي لا يكون كذلك، وقد عرفت تفصيل ذلك.

وبالجملة: فإشكالُ عدم قدرة المكلف على إتيان متعلق الأمر بقصد امتثال أمره، لم يندفع بشيءٍ من الوجوه المزبورة.

٣) غرضه: دفع إشكال عدم القدرة على إتيان المأمور به بقصد امتثال أمره بوجهٍ آخر، وهو تعدُّد الأمر، حيث إنّه مع تعدده لا يلزم دور، ولا عدم القدرة على الامتثال.

أمّا الأوّل، فلأنّ الأمر الأوّل المتعلق بذات الصلاة ـ مثلاً ـ يصير موضوعاً للأمر الثاني المتعلق بما تعلّق به الأمرُ الأوّل بداعي أمره.

وأمّا الثاني، فللقدرة على إتيان الصلاة ـ مثلاً ـ بداعي أمرها الأوّل بعد الأمر الثاني.

٤) أي: اعتبار قصد الامتثال.

٥) يعني: كما كان هو المفروض.

٦) كما عن شيخنا الأعظم الأنصاري ﷺ، حيث إنّه جعل الأوامر العبادية متعلقةً بنفس الأجزاء والشرائط، واستفاد اعتبار قصد القربة فيها بالإجماع والآيات.

بداعي أمره، فلا محذور أصلاً [١] كما لا يخفىٰ، فللآمِر [٢] أن يتوسّل بذلك [٣] في الوصلة إلى تمام غرضه ومقصده بلا مَنَعَة [٤].

قلت: ـ مضافاً [٥] إلى القطع بأنّه ليس في العبادات إلّا أمر واحد،

قال في منع التمسك بإطلاق المادة في الشك في التعبدية: «ومن هنا قلنا في بعض المباحث المتقدمة: بأن الطالب لو حاول طلب شيءٍ علىٰ وجه الامتثال، لابدّ له من أن يحتال في ذلك، بأن يأمر بالفعل المقصود إتيانه علىٰ وجه القربة أوّلاً، ثم ينبِّه علىٰ أنّ المقصود هو الامتثال بالأمر» «١».

١) يعني: لا من ناحية الدور، لما عرفت من أنّ الأمر بذات الصلاة موضوع للأمر الثاني المولوي المتعلق بإتيان الصلاة بداعي أمرها الأوّل، ولا من ناحية القدرة على الامتثال، بداهة التمكن منه على هذا النحو.

٢) بصيغة اسم الفاعل.

٣) أي: تعدد الأمر.

٤) هي كما عن الزمخشري «مثل الأنَفَة والعَظَمة، وهي مصدر» «٢» والمناسب أن يكون مبنياً للفاعل أي بلا مانع.

وفي بعض النسخ «بلا تبعة» أي بلا محذور، والمعنىٰ على التقديرين واضح.

٥) ما أفاده في الجواب وجهان: أحدهما راجع إلى منع الصغرىٰ، والآخر راجع إلى منع الكبرى.

أمّا الأوّل ـ وهو ما أشار إليه بقوله: «مضافاً إلى القطع ... الخ» ـ فحاصله:

«١» مطارح الأنظار، ج١، ص٣٠٣

«٢» المصباح المنير، ص٥٨١

كغيرها [١] من الواجبات والمستحبات، غاية الأمر [٢] يدور مدار الامتثال وجوداً وعدماً فيها [٣] المثوباتُ [٤] والعقوباتُ، بخلاف ما عداها [٥]، فيدور فيه [٦] خصوصُ المثوبات، وأمّا العقوبة فمترتبة على ترك الطاعة ومطلقِ [٧] الموافقة ـ

منع تعدد الأمر في العبادات مطلقاً حتىٰ الواجبات، بل هي كالتوصليات في وحدة الأمر، والفرق بينهما إنّما هو في دوران الثواب والعقاب في العبادات مدار امتثال أمرها وعدمه، ودوران الثواب فقط في التوصليات مدار الامتثال، وأمّا العقاب فلا يترتب على ترك الامتثال، بل فيها على ترك الواجب، لإمكان سقوطه بإتيانه بغير داعٍ قربي، فإنّ الواجب يسقط حينئذٍ مع عدم الامتثال، ولا يترتب عليه عقاب أيضاً، لتحقق الواجب المانع عن استحقاق العقاب كالتطهير بالماء المغصوب، فإنّ الثوب أو البدن يطهر، ولا يترتب العقاب إلّا على الغصب.

وأما الجواب الثاني الراجع إلى منع الكبرىٰ، فسيأتي قريباً.

١) أي: غير العبادات.

٢) إشارة إلى الفرق المزبور بين العبادات والتوصليات.

٣) أي: في العبادات.

٤) فاعل «يدور».

٥) أي: ما عدا العبادات، من التوصليات مطلقاً، واجباتها ومستحباتها.

٦) أي: فيما عدا العبادات.

٧) معطوف على «الطاعة» عطفَ العام على الخاصّ، والأُولىٰ إسقاط لفظ «الطاعة» لعدم ترتب العقوبة عليها، إذ الطاعة هي الإتيان بمتعلق الأمر بداعي أمره، وهي مدار استحقاق الثواب، وليس تركها مناطَ استحقاق العقوبة، بل مناطه هو ترك المتعلق رأساً، وعدم إتيانه ولو بداعٍ غير قربي.

إنّ [١] الأمر الأوّل إن كان يسقط بمجرد موافقته ولو لم يقصد به الامتثال، كما هو [٢] قضية الأمر الثاني، فلا يبقىٰ مجال لموافقة الثاني مع موافقة الأوّل بدون

ولعلّ المراد من الطاعة في التوصليات مطلق الموافقة، فيصير العطف تفسيرياً.

١) هذا مقول قوله: «قلت» وهذا هو الوجه الثاني المقصود به أصالةً في الجواب عن الإشكال.

وحاصله: أنّ الأمر الأوّل لا يخلو من أحد تقديرين:

أحدهما: حصول الغرض الداعي إليه بمجرد إتيان متعلّقه بدون قصد الامتثال.

والآخر: بقاء الغرض على حاله، وعدم حصوله بإتيان الفعل مجرّداً عن قصد الامتثال.

فعلىٰ الأوّل، يسقط الأمر المتعلق بذات الفعل، ولا مجال للأمر الثاني، لعدم غرضٍ موجب له، فيكون لغواً غير صادر من الشارع الحكيم.

وعلى الثاني، يستقل العقل بإتيان المأمور به على وجهٍ يوجب القطعَ بحصول الغرض من الأمر، وهو إتيانه بداعي الأمر، ومع استقلال العقل بذلك لا حاجة أيضاً إلى الأمر الثاني الشرعي المولوي بإتيانه على هذا الوجه، لكفاية حكم العقل بذلك.

فالمتحصل: أنّه لا حاجة إلى الأمر الثاني على كلا التقديرين، بل على التقدير الثاني لا يمكن الأمر المولوي، لكون المقام من باب الإطاعة التي تكون من المستقلّات العقلية الواقعة في سلسلة المعلولات التي يمتنع جعل الحكم المولوي فيها، بل لا محيص عن حمل ما يرد من الشارع في هذا الباب على الإرشاد إلى حكم العقل كما ثبت ذلك في محله. فقصدُ القربة من القيود العقلية التي يمتنع دخلها شرعاً في متعلق الأمر.

٢) قيد للمنفي، يعني: أنّ السقوط بقصد الامتثال مقتضىٰ الأمر الثاني.

قصد امتثاله، فلا يتوسّل الآمِر إلى غرضه بهذه الحيلة والوسيلة [١]. وإن لم يكَد [٢] يسقط بذلك [٣] فلا يكاد يكون له [٤] (*) وجهٌ إلّا عدم حصول غرضه [٥] بذلك [٦] من أمره، لاستحالة [٧] سقوطه مع عدم حصوله [٨]، وإلّا [٩] لما كان موجباً

---

١) أي: بتعدُّد الأمر.

٢) معطوف علىٰ قوله: «إن كان يسقط» يعني: وإن لم يسقط الأمر فلا يكاد ... الخ».

٣) يعني: بمجرّد الموافقة.

٤) أي: لعدم السقوط.

٥) أي: غرض الآمِر.

٦) أي: بمجرد الموافقة، وضمير «أمره» راجع إلى الآمِر.

٧) تعليل لقوله: «فلا يكاد» وقد عرفت آنفاً توضيحه.

٨) أي: حصول الغرض، وضمير «سقوطه» راجع إلى الأمر.

٩) أي: وإن لم يكن سقوطُ الأمر بدون حصول الغرض مستحيلاً، لما كان الغرض موجباً لحدوث الأمر، إذ علّيته للحدوث تقتضي علّيته للبقاء أيضاً.

(*) هذا لا يخلو من غموض، إذ لا مانع من ترتب غرض وحداني على كلا الأمرين، بأن يكون الأمر الثاني أمراً ضمنياً كسائر أوامر الأجزاء، فذلك الغرض ـ لترتبه على المجموع ـ لا يسقط بمجرد موافقة الأمر الأوّل، كما هو شأن الواجب الارتباطي، فإنّ سقوط أمر الجزء الأوّل مراعىٰ بسقوط غيره من الأوامر الضمنية المتعلقة بسائر الأجزاء.

وتوضيح ذلك يتوقف على تقديم أُمور:

الأوّل: انّ المناط في تعدد الأمر هو تعدد الأغراض الداعية إلى التشريع، لا تعدد

لحدوثه.

وعليه، فلا حاجة في الوصول إلى غرضه إلى وسيلة تعدد الأمر، لاستقلال [١] العقل ـ مع عدم حصول غرض الآمِر بمجرد [٢] موافقة الأمر ـ بوجوب [٣] الموافقة علىٰ نحو [٤] يحصل به [٥] غرضه، فيسقط أمره [٦].

هذا [٧] كله إذا كان التقرب المعتبر في العبادة بمعنى قصد الامتثال.

---

١) تعليل لكون الأمر الثاني لغواً وغيرَ محتاج إليه، وقد عرفت توضيحه.

٢) متعلق بقوله: «حصول».

٣) متعلق بـ «استقلال».

٤) متعلق بـ «الموافقة».

٥) الضمير يرجع إلى «نحوٍ».

٦) مرجع هذا الضمير وضمير «غرضه» هو الآمِر.

٧) أي: ما ذكرناه ـ من استحالة أخذ القربة في متعلق الأمر ـ إنّما يكون فيما إذا أريد بالتقرب قصد الامتثال، وأمّا إذا أُريد به معنىً آخر، فسيأتي الكلام فيه.

الإنشاء، فإن كان الغرض واحداً والإنشاء متعدداً فالمجعول واحد حقيقةً.

الثاني: أنّ متمِّم الجعل تارةً يكون متمِّماً لقصور شمول الخطاب الأوّلي كالمقام، فإنّ الأمر الأوّلي لا يشمل القربة المعتبرة فيه، لتأخرها عنه.

وأُخرىٰ يكون متمِّماً لقصور محرِّكيته كإيجاب الاحتياط، فإنّ الخطاب الواقعي في ظرف الشك فيه قاصر عن التحريك والبعث الفعليين، والاحتياط متمِّم لقصور محركيته في حال الجهل به.

وثالثةً يكون متمماً للملاك، كوجوب المقدمات المفوّتة، على التفصيل الّذي يأتي في محله إن شاء الله تعالىٰ.

. . . . . .

الثالث: أنّ المبنىٰ المنصور ـ كما يأتي في بحث المطلق و المقيد إن شاء الله تعالىٰ ـ هو كون التقابل بين الإطلاق و التقييد تقابل العدم و الملكة، كما يشهد بذلك جريان البراءة في الأقل و الأكثر الارتباطيين، بناءً على عدم حجية الأصل المثبت، خلافاً لما عن المشهور من ذهابهم إلى أنّ التقابل بينهما هو الايجاب و السلب، و لما عن الشيخ من كونه هو التضاد.

و على الأوّل، يمتنع الإطلاق بعين امتناع التقييد، فلا إطلاق في البين يصح التمسك به.

و على الثاني، يصح التشبث بالإطلاق، لأنّ استحالة التقييد توجب تعيـنَ الإطلاق الّذي هو نقيض التقييد أو ضده، لاستحالة ارتفاع الضدين اللّذين لا ثالث لهما، أو النقيضين.

الرابع: أنّ الأحكام العقلية المستقلة على قسمين:

أحدهما: ما يكون واقعاً في سلسلة علل الأحكام، كقبح الظلم و الكذب، و حسن الإحسان، و ردّ الوديعة و نحو ذلك.

ثانيهما: ما يكون واقعاً في سلسلة المعلولات، أي مترتباً على حكم الشارع ترتب الحكم على موضوعه.

أمّا القسم الأوّل، فلا يمنع عن وقوع الحكم المولوي في مورده، كحرمة الظلم و وجوب ردِّ الوديعة.

و أمّا القسم الثاني، فيمتنع وقوع الحكم المولوي في مورده، لما قُرّر في محله، فإذا وقع فيه حكم فلا بدّ من حمله على الإرشاد، كقوله تعالىٰ: ﴿ أطيعوا الله و أطيعوا الرسول ﴾ «١».

الخامس: أنّ جميع ما يطرأ من العوارض و الحالات على كلٍّ من موضوع الحكم

«١» النساء، الآية: ٥٩

ومتعلّقه كالمكلّف والصلاة، إمّا أن يكون في عرضه ورتبته، بحيث يمكن لحاظه مع الموضوع مع الغض عن حكمه، كلحاظ مالكية التصرف في المال الزكوي مع المكلف المالك للنُصُب الزكوية، أو مع المتعلق، كالاستقبال والستر والطهارة مثلاً مع الصلاة.

وإمّا أن يكون في طوله، كالعلم بالحكم، بأن يقول الشارع مثلاً: «المكلف المسافر العالم بوجوب القصر يجب عليه القصر» فالعلم بالحكم المتأخر عنه دخيل في الموضوع، كدخل البلوغ والعقل والقدرة فيه، غاية الأمر أنّها من الشرائط العامة، والعلم من الشرائط الخاصة، هذا في الموضوع.

وأمّا في المتعلق، فكقصد القربة في الصلاة، فإنّه متأخر عن الصلاة، لترتبه على الأمر المتأخر رتبةً عن متعلقه، فلا يمكن لحاظه في عرض الصلاة، كلحاظ الطهارة والاستقبال وغيرهما من الشرائط، ولحاظ عدم كونها في الحرير والذهب وما لا يؤكل من الموانع، فإنّ هذه الشرائط والموانع ملحوظة عرضاً مع الصلاة، من دون ترتبها وتوقفها على الأمر بها. وهذا بخلاف قصد القربة وغيره مما يترتب على الأمر ويترشّح منه، فإنّه يمتنع لحاظه مع الصلاة بدون أمرها.

إذا عرفت انقسام الطوارئ بالنسبة إلى كلٍّ من الموضوع والمتعلق إلى القيود الأوّلية والثانوية، فاعلم: أنّ إطلاق الخطاب مرجع في الانقسامات الأوّلية، سواء أكانت في الموضوع بكلا قسميه من المكلف والعين الخارجية ـ كالماء والخل ونحوهما مما يتعلق به فعل المكلف ـ أم المتعلق، وذلك لإمكان لحاظها في عرض الموضوع مطلقاً والمتعلق، وكلّما كان كذلك يصح الإطلاق فيها.

فإذا شُك في دخل شيءٍ في موضوع الحكم، كالرجوع إلى الكفاية مثلاً في موضوع وجوب الحج، ولم تنهض حجة على اعتباره، يرجع فيه إلى إطلاق الخطاب القاضي بإطلاق الموضوع، وعدم تقيُّده بالرجوع إلى الكفاية.

وكذا إذا شك في دخل شيءٍ في متعلق الحكم، كالشك في اعتبار الاستعاذة

أو غمض العين مثلاً في الصلاة، فإنّه لا ينبغي الارتياب في جواز الرجوع فيهما إلىٰ إطلاق الخطاب أيضاً، لإمكان لحاظ هذين المشكوكين في عرض لحاظ الصلاة.

و بالجملة: فإطلاقُ الخطاب محكّم في الانقسامات الأوّلية مطلقاً، سواء أكانت في الموضوع أم المتعلق.

وأمّا الانقسامات الثانوية المترتبة على الحكم المأخوذة في الموضوع كالعلم بالحكم، فيمتنع التقييد بها في جميع المراتب الثلاث: الإنشاء و الفعلية و الامتثال.

أمّا امتناع التقييد في مرحلة الإنشاء، فلاستلزامه تعلُّق لحاظٍ واحد بشيءٍ فارد يكون علةً و معلولاً.

توضيحه: أنّ نسبة الموضوع إلى الحكم نسبة العلة إلى المعلول، فالحكم متوقف على موضوعه توقفَ المعلول على علته، فلا يوجد الحكم قبل وجود موضوعه.

ففي مقام الجعل و الإنشاء لا بدّ من تصوُّر الموضوع أوّلاً، ثم الحكم عليه ثانياً.

و ليس العلم بالحكم كذلك، لأنّ مقتضى موضوعيته هو توقف الحكم عليه تصوراً و وجوداً، و المفروض توقف العلم على الحكم أيضاً، لتقدم المعلوم على العلم، فيستحيل دخل العلم بالحكم في موضوع نفس هذا الحكم، لمحذور الدور، لتوقف الحكم على العلم به، لأنّه موضوعه، و توقف العلم عليه، لتقدم المعلوم على العلم، فتصور العلم بالحكم موضوعاً لنفس هذا الحكم ممتنع، لامتناع وجوده في الخارج قبل الحكم، و من المعلوم تقدُّم كل موضوع على حكمه.

فإنشاءُ الحكم مقيّداً بالعلم به مستحيل، حيث إنّ المتصوَّر في مقام الإنشاء لا بدّ و أن ينطبق على ما في الخارج، وقد عرفت عدم انطباقه عليه، إذ لا يوجد العلم بالحكم قبل الحكم حتى يكون كالبلوغ و العقل و القدرة من الشرائط العامة، و الاستطاعة و مالكية النصاب و نحوهما من الشرائط الخاصة، و إذا امتنع التقييد امتنع الإطلاق أيضاً، بناءً على كون التقابل بينهما تقابل العدم و الملكة، كما أشرنا إليه آنفاً.

وأمّا امتناع التقييد في مرحلة الفعلية، فقد ظهر وجهه مما تقدم من استلزامه تقدُّم الشيء على نفسه، وكونه موجوداً ومعدوماً في آنٍ واحد، لأنّ مقتضىٰ موضوعية العلم تقدُّمه على الحكم، فيكون موجوداً قبل الحكم، ومقتضىٰ تقدم المعلوم على العلم تأخُّره عن الحكم، إذ لا بدّ من وجوده حتى يعلم به المكلف، وليس هـذا إلّا اجتماع النقيضين المستحيـل، فملاك استحالـة الدور ـ وهو اجتماع النقيضين ـ موجود هنا.

وأمّا امتناع التقييد في مرحلة الامتثال، فوجهه: أنّه يعتبر في الامتثال إحراز الحكم على النحو المترتب على موضوعه، وإحرازه كذلك هنا غير ممكن، لأنّ العالم بالحكم عالم بالحكم السابق على هذا العلم، وليس عالماً بالحكم المترتب على العلم الّذي يكون موضوعاً له ومتقدماً عليه، كتقدم كل موضوع على حكمه، هذا إذا كان عالماً بالحكم. وأمّا إذا كان جاهلاً به فلا حكم حتى يحتاج إلى الامتثال، بل لا حاجة في نفيه إلى البراءة، للقطع بعدمه الناشئ عن عدم موضوعه وهو العلم، كما لا يخفىٰ.

فالمتحصل مما ذكرنا: استحالة التقييد اللحاظي بالعلم، وامتناع الإطلاق أيضاً، فالخطاب بالنسبة إليه مهمل، فلا إطلاق في البين يتمسك به في نفي اعتبار قيديّة العلم، هذا.

وأمّا الانقسامات الثانوية للمتعلق كقصد امتثال الأمر، فيمتنع فيها التقييد أيضاً في المراحل الثلاث، للزوم الدور، إذ المفروض وحدة الأمر، فقصده بناءً على كونه من شرائط المتعلق يكون كالشرب الّذي هو فعل المكلف ومتأخر عن موضوعه وهو الماء مثلاً، فلا بدّ من وجود الأمر أوّلاً حتى يتعلق به الفعل وهو قصده، إذ الأمر حينئذٍ موضوع للقصد كموضوعية الماء للشرب، والمؤمن لحرمة الغيبة، والوالدين لحرمة الإيذاء، وغير ذلك من الموضوعات التي تتعلق بها الأفعال المتعلقة للأحكام الشرعية، فإنّ الموضوع بكلا معنييه من المكلف والمفعول به ـ المصطلح عليه بمتعلق المتعلق،

كالماء و الخل و الخمر و نحوها مما يتعلق به فعل المكلف ـ متقدم على الحكم.

و في المقام يكون الأمر كالماء، و قصد امتثاله كالشرب المتعلق بالماء، فلا بدّ من تقدُّم الأمر على قصده، فلو توقف الأمر على قصده، لكونه من شرائط المتعلق الّذي يكون متقدماً على الحكم لزم الدور.

و بالجملة: يكون الموضوع كالمكلف، و متعلق المتعلق كالماء، و الفعل كالشرب و الأكل و الإحسان و الإيذاء و غيرها من الأفعال، متقدمةً على الحكم، فإذا ترتب أحد هذه الأُمور على الحكم لزم الدور، فلا فرق في الاستحالة بين المراتب الثلاث من الإنشاء و الفعلية و الامتثال.

و مجرد تصوُّر الأمر قبل وجوده، ثم الأمر بقصد ذلك الأمر المتصوّر، لا يُجدي في دفع غائلة الدور، لأنّ المتصوّر لا بدّ و أن يكون قابل الانطباق على ما في الخارج، و إلّا كان ذلك من قبيل أنياب الأغوال، و من المعلوم أنّ قصد امتثال الأمر مترتب على الأمر الوحدانيّ الشخصي المتعلق بالعبادة، لا طبيعة الأمر المتصورة عند الأمر، فلا يندفع محذور الدور.

ثم إنّ هنا قسماً آخر للانقسامات الثانوية للمتعلق، و هو التقييد بالإطاعة و العصيان أي الفعل و الترك، أو للموضوع أعني به المكلف، لانقسامه إلى المطيع و العاصي، و عليه فالانقسامات تكون على أقسام ثلاثة:

أحدها: ما لا يمكن فيه التقييد مطلقاً و لو نتيجةً كالإطاعة و العصيان، و ذلك للزوم طلب الحاصل إن كان الوجوب مقيّداً بوجود متعلّقه خارجاً، و اجتماع النقيضين إن كان مقيّداً بعدمه، إذ مرجعه إلى مطلوبيّة وجود المتعلق مقيداً بالترك، و يمتنع الإطلاق بعين امتناع التقييد، لِما أشرنا إليه من كون التقابل بينهما تقابل العدم و الملكة.

ثانيها: ما يمكن فيه كلٌّ من الإطلاق و التقييد اللحاظيين، كالانقسامات الأوّلية

بالنسبة إلى الموضوعات بكلا قسميها وهما المكلف، وما يتعلق به الفعل والترك كالماء والحنطة وغيرهما مما يكون للمتعلق موضوع خارجي، وبالنسبة إلى المتعلقات كالصلاة والحج وغيرهما من الأفعال.

ثالثها: ما لا يمكن فيه الإطلاق والتقييد اللحاظيان فقط، مع إمكان نتيجتهما كقصد الأمر، فإنّه يمتنع إطلاق الخطاب وتقييده لحاظاً بالنسبة إليه، لما مرّ من لزوم محذور الدور. ولكن الملاك إمّا يكون عاماً، وإمّا يكون مختصاً بحال قصد الأمر، فلحاظ الإطلاق والتقييد ممتنع، وأمّا نتيجتهما نظراً إلى الملاك فلا مانع منها.

وعليه، فيمكن دخل قصد الأمر في المتعلق بالأمر الثاني، لاختصاص وجه الاستحالة بالأمر الأوّل.

إذا عرفت هذه الأُمور، فاعلم: أنّ قصد القربة مما يمكن دخله في المتعلق بأمر آخر، لا بالأمر الأوّل، فالخطاب الأوّل مهمل بالنسبة إلى قصد القربة، فلا يمكن التشبث به لنفيه، لما عرفت من امتناع الإطلاق بعين امتناع التقييد، فلحاظ كل من الإطلاق والتقييد بالنسبة إلى الخطاب ممتنع، لكن نتيجتهما غير ممتنعة، ولذا يصح التمسك بالإطلاق المقامي لنفي اعتباره. وليس قصد القربة كالإطاعة والعصيان، ولا كالعلم والجهل، وإن كان مشاركاً لهما في كونه من الانقسامات الثانوية، ولكنه يفترق عنهما في أنّه يمتنع التقييد بالإطاعة والعصيان خطاباً وملاكاً، لما مرّ آنفاً، وفي أنّ العلم والجهل يمتنع دخلهما في موضوع الخطاب دون ملاكه، فيمتنع تقييد الحكم بالعلم به، وكذا إطلاقه.

فما في بعض الكلمات «من الاستدلال بإطلاق الروايات على اشتراك الأحكام بين العالمين والجاهلين» لا يخلو من غموض، إلّا أن يراد بذلك الإطلاق المقامي، وإن كان فيه إشكال أيضاً، لأنّه فرع إمكان بيان القيد وهو ممتنع، لإناطة صحة إنشاء الحكم بتمامية موضوعه، وإلّا يلزم الخلف والمناقضة، فالإنشاء كاشف عن تمامية

الموضوع، فإذا أنشأ الحكم قبل العلم به كشف ذلك عن عدم دخل العلم في موضوعه، ولا يمكن إنشاؤه مع العلم به بأن يقال: «المكلف المسافر العالم بوجوب القصر يجب عليه القصر» حيث إنّ هذا الإنشاء لغو، لأنّ العلم يقتضي إنشاء الحكم قبله حتى يعلم أو يجهل، فلا يصح جعل العلم دخيلاً في الموضوع ولو بخطابات عديدة.

نعم، بناءً على تعدُّد مراتب الحكم ـ كما عليه المصنف قدس سره ـ يمكن أن يقال: إنّ العلم بالحكم دخيل في فعليته لا في إنشائه، فتدبّر.

وهذا بخلاف قصد القربة، لأنّ متعلق الأمر الأوّل هو ما عدا قصد القربة من الأجزاء، ومتعلق الأمر الثاني هو الأجزاء بقصد القربة، ولمّا كان المناط في تعدد الحكم ووحدته تعدد الملاك لا تعدد الإنشاء ـ كما عرفت آنفاً ـ كان الأمر الثاني أمراً ضمنياً متعلّقاً بقصد القربة.

وبالجملة: فقصد القربة مما يمكن اعتباره بالأمر الثاني الّذي يكون إرشاداً إلى شرطية قصد القربة في العبادة، فالغرض القائم بمجموع الأجزاء والشرائط واحد، غاية الأمر أنّه لا يمكن بيان الكل بأمر واحد، فافترقت القربة عن سائر الأجزاء والشرائط لذلك.

وقد ظهر ممّا ذكرنا: أنّ قصد القربة مما يمكن دخله في العبادة شرعاً، فمع الشك في اعتباره يصح التمسك بالإطلاق المقامي إذا كان المتكلم في مقام البيان، وإلّا فالمرجع أصالة الاشتغال أو البراءة على الخلاف، لكونه من صغريات الأقل والأكثر الارتباطيين، لا من صغريات الشك في المحصِّل، بأن يقال: «إنّ عدم السقوط بالأمر الأوّل لا بدّ وأن يكون لعدم حصول الغرض، ويستقل العقل حينئذٍ بإتيانه ثانياً على وجه قُربي، ومع هذا الحكم العقلي لا حاجة إلى الأمر الثاني، فلا يندرج المقام في الشك في متعلق الخطاب ليكون من صغريات الأقل والأكثر، بل يندرج في الشك في

. . . . . .

المحصِّل الّذي هو مجرىٰ قاعدة الاشتغال».

وذلك لابتنائه على كون المأمور به هو الغرض حتىٰ يكون الشك في حصوله مندرجاً في الشك في المحصل، وهذا خلاف ظاهر الخطاب، لظهوره في أنّ المأمور به هو نفس الأفعال، لا الغرض الداعي إلى التشريع، بل يمتنع أن يكون الغرض متعلقاً للتكليف، لعدم إمكان إلقائه إلى المكلّف، حيث إنّ الفعل ليس علةً تامةً له حتى يكون الغرض مسبباً توليدياً.

مضافاً إلىٰ عدم تسليم مرجعية قاعدة الاشتغال في جميع المحصِّلات، إذ المسلّم من ذلك هو ما عدا المحصِّل الشرعي، وأمّا هو فيمكن الالتزام بجريان البراءة فيه، لاجتماع أركانها.

فتلخص من جميع ما ذكرناه أُمور:

الأوّل: أنّ قصد القربة مما يمكن دخله شرعاً في العبادة بالأمر الثاني، وأنّ الغرض القائم به وبغيره من الأجزاء والشرائط يكون كغيره من الأغراض المترتبة على المركبات الارتباطية، فبدونه لا مصلحة لسائر الأجزاء والشرائط، وهو قوام العبادة، ولذا لا تجري فيه قاعدة الميسور.

الثاني: أنّ قصد القربة كسائر الشرائط في أنّ الشك في اعتباره يكون من قبيل الشك في متعلّق الأمر، وإن لم يكن منه حقيقةً، لاستحالة دخل قصد امتثال الأمر الأوّلي في متعلّقه ولو بألف خطاب، للزوم الدور المتقدم، لا من الشك في الامتثال الّذي يحكم فيه العقل بالاشتغال.

الثالث: أنّ الأمر الثاني المتكفل لاعتبار قصد القربة يكون بياناً لدخل القربة في الغرض، إذ لا يمكن للمولىٰ التوصل إلى غرضه إلّا بتعدُّد الأمر، وحيث إنّ الغرض واحد، فالأمر الثاني يكون إرشاداً إلى الشرطية، لا الوجوب النفسي.

الرابع: أنّ الخطاب مهمل، لامتناع إطلاقه بالنسبة إلى القيود المتأخرة عنه. نعم

وأمّا [١] إذا كان بمعنىٰ الإتيان بالفعل بداعي حُسنه، أو كونه ذا مصلحة أوْ له تعالىٰ، فاعتباره [٢] في متعلق الأمر

---

١) معطوف على قوله في (ص ٥١٣): « إن كان بمعنىٰ قصد الامتثال » في صدر المقدمة الثانية.

وحاصله: أنّ القربة إذا كانت بمعنىٰ حسن الفعل، أو كونه ذا مصلحةٍ، أو محبوباً للمولىٰ، أو خوفاً من النار، أو طمعاً في الجنة، أو لكونه تعالىٰ شأنه أهلاً للعبادة، أو غير ذلك ممّا يوجب القرب إليه جل وعلا، أمكن أخذُها في المأمور به، من دون لزوم الدور المذكور في قصد القربة بمعنى امتثال الأمر، لعدم توقف ما عدا قصد الامتثال من الدواعي القُربية على الأمر، فمحذور الدور مختص بالقربة بمعنىٰ امتثال الأمر.

ولكن ليس ذلك معتبراً فيه قطعاً، لأنّ جواز الاقتصار على الإتيان بداعي الأمر يكشف عن تعلق الأمر بنفس الفعل، وعدم دخل تلك الدواعي في الغرض، فضلاً عن دخلها في المأمور به، وإلّا لم يمكن الإتيان بداعي الأمر المتعلق بذات الشيء.

٢) أي: فاعتبار التقرب، فيكون التقرب حينئذٍ من الانقسامات الأوّلية التي يرجع فيها إلى إطلاق الخطاب.

لا بأس بالتمسك بالإطلاق المقامي مع تحقق شرائطه، وإلّا فالمرجع أصالة البراءة أو الاشتغال، على الخلاف فيما هو المرجع في الأقل والأكثر الارتباطيين.

الخامس: أنّ المقام أجنبي عن باب المحصِّل الّذي يرجع فيه إلى قاعدة الاشتغال، لما عرفت آنفاً، وحكم العقل في كيفية الإطاعة معلّق على عدم بيان من الشارع في ذلك، نعم حكمه بحسن أصلها منجّز، كما لا يخفىٰ.

وإن كان بمكانٍ من الإمكان (*)، إلّا أنّه غير معتبر فيه [١] قطعاً، لكفاية [٢] الاقتصار على قصد الامتثال الّذي عرفت عدم إمكان أخذه فيه [٣] بديهةً [٤].

تأمّل فيما ذكرناه في المقام تعرف حقيقةَ المرام، كيلا تقع فيما وقع فيه من الاشتباه بعضُ الأعلام [٥].

---

١) أي: في متعلق الأمر.

٢) تعليل لعدم الاعتبار، والوجه فيه: أنّ اعتبار أحد تلك الدواعي يستلزم اجتماع داعيين على فعل واحد إذا أتى به بداعي الأمر، أو صيرورة داعي الأمر من قبيل داعي الداعي، وهو خلف، إذ المفروض كفاية إتيان المتعلق بداعي الأمر بنفسه بلا إشكال.

٣) أي: أخذ قصد الامتثال في متعلق الأمر مطلقاً ولو مع تعدد الأمر.

٤) إشارة إلى محذور الدور المزبور.

٥) حيث ذهب بعضُهم إلى إمكان أخذ قصد امتثال الأمر في المتعلق مع تعدد الأمر كما مرّ، وبعضٌ آخر إلى إمكانه من دون حاجة إلى تعدد الأمر، بدعوى:

(*) بل ممتنع أيضاً، لأنّ داعي المصلحة أو الحسن مثلاً إذا كان مقوِّماً للمصلحة أو الحُسن لَزم خلوُّ الفعل عنهما، فكيف يمكن الإتيان به بهذا الداعي؟ فلا فرق في الامتناع بين قصد امتثال الأمر وبين سائر الدواعي.

إلّا أن يقال: إنّ هذا الإشكال مندفع بعدم خُلوِّ الفعل عن المصلحة والحسن وغيرهما، لأنّه إنّما يلزم بناءً على كون قصد المصلحة ونحوها جزءًا، لكونه حينئذٍ بعض ما تقوم به المصلحة، وأمّا بناءً على الشرطية ـ كما هو المفروض ـ فلا يلزم ذلك أصلاً، لقيام المصلحة بالأجزاء، والشرط إنّما يكون دخيلاً في فعلية المصلحة.

وعليه، فلا مانع من إتيان الفعل بداعي ما فيه من المصلحة أو الحسن أو غيرهما.

ثالثتها [١]: أنّه إذا عرفت بما لا مزيد عليه عدمَ إمكان أخذ قصد الامتثال في المأمور به أصلاً [٢]، فلا مجال للاستدلال بإطلاقه [٣] ـ ولو كان مسوقاً في مقام البيان [٤] ـ على [٥] عدم اعتباره كما هو أوضح من أن يخفىٰ،

عدم لزوم الدور بالبيان الّذي عرفته عند شرح قول المصنف ﷺ:« وتوهم إمكان تعلق الأمر بفعل الصلاة بداعي الأمر ... الخ ».

وثالثٌ إلىٰ جعل القربة عبارةً عن قصد حُسن الفعل، أو مصلحته، أو غيرهما ممّا يمكن دخله في متعلق الأمر، لكونه من الانقسامات الأوّلية.

١) الغرض من تمهيد هذه المقدمة: بيان امتناع التمسك بإطلاق الصيغة لإثبات التوصلية، وعدم اعتبار نية القربة ـ بمعنىٰ قصد امتثال الأمر ـ في المتعلق.

ومحصل تقريب امتناع التمسك بذلك هو: أنّ قصد امتثال الأمر ـ علىٰ ما تقدم ـ يمتنع تقييد المتعلق به، لمحذور الدور، وامتناع التقييد يوجب امتناع الإطلاق، لما مرّ من كون التقابل بينهما تقابل العدم والملكة، فيعتبر في التمسك بالإطلاق شأنيّة التقييد، فإذا امتنع التقييد امتنع الإطلاق أيضاً، كما لا يخفىٰ.

٢) يعني: لا شطراً ولا شرطاً، لا بوحدة الأمر ولا بتعدده.

٣) أي: بإطلاق الأمر، وهذا هو الإطلاق اللفظي في مقابل الإطلاق المقامي الآتي.

٤) هذا من شرائط التمسك بالإطلاق في مقابل الإهمال والإجمال.

٥) متعلق بالاستدلال، يعني: لا مجال للاستدلال على عدم اعتبار قصد امتثال الأمر بإطلاق الأمر، وإن كان إطلاقه مسوقاً في مقام بيان ما يعتبر في متعلقه.

ووجه عدم المجال: ما عرفت من امتناع الإطلاق بالنسبة إلى مثل قصد الامتثال من القيود المتأخرة عن الأمر.

فلا يكاد يصح التمسك به [١] إلّا فيما [٢] يمكن اعتباره فيه.

فانقدح بذلك [٣] أنّه لا وجه لاستظهار التوصلية من إطلاق الصيغة بمادتها [٤]، ولا لاستظهار عدم اعتبار مثل الوجه

---

١) أي: بإطلاق الأمر.

٢) أي: في القيود التي يمكن اعتبارها في المأمور به.

٣) أي: بعدم كون قصد القربة من الأُمور المعتبرة في نفس المأمور به، وكونه من كيفيات الإطاعة، وأنّ انقسام المتعلق إلى التعبدي والتوصلي من الانقسامات الثانوية المترتبة على الأمر، المتأخرة عن ذات المأمور به.

وعلى هذا، فلا مجال للتمسك بإطلاق المادة لإثبات التوصلية، خلافاً لشيخنا الأنصاري ﷺ على ما في تقريرات بحثه الشريف، قال المقرر:« فالحقُّ الحقيق بالتصديق هو: أنّ ظاهر الأمر يقتضي التوصلية، إذ ليس المستفاد من الأمر إلّا تعلُّق الطلب الّذي هو مدلول الهيئة للفعل على ما هو مدلول المادة، وبعد إيجاد المكلف نفس الفعل في الخارج لا مناص من سقوط الطلب، لامتناع طلب الحاصل »[١].

فقول المصنف ﷺ:« لا وجه لاستظهار التوصلية ... الخ » تعريض بالشيخ ﷺ.

لكن لا يخفىٰ أنّ الكلام الّذي نقلناه عن التقريرات إنّما هو بعد بيان امتناع الإطلاق، فالإشكال عليه بإنكار الإطلاق لامتناعه لا يخلو من الغموض. فلعلّ مراده الإطلاق المقامي الناشئ عن عدم التقييد مع كون المتكلم في مقام البيان، فتدبّر.

٤) لما عرفت من كون التعبدية من الانقسامات الثانوية المترتبة على المادة كالصلاة ونحوها، فلحاظ كلٍّ من إطلاق المادة وتقييدها ممتنع.

«١» مطارح الأنظار، ج١، ص٣٠٤

ـ ممّا [١] هو ناشئ من قِبَل الأمر ـ من [٢] إطلاق المادة في العبادة لو شكّ في اعتباره فيها [٣].

نعم [٤]، إذا كان الآمِرُ في مقامٍ بصدد بيان تمام ما لَه دخل فـي حصول

---

١) بيان للمثل، وحاصله: منع إطلاق المادة بالنسبة إلى الوجه وغيره ممّا يترتب على الأمر ويتولّد منه، لكونه من الانقسامات الثانوية بالنسبة إلى المادة.

٢) متعلق بقوله: «لاستظهار».

٣) الضمير راجع إلى العبادة، وضمير «اعتباره» راجع إلى: مثل الوجه.

٤) هذا إشارة إلى الإطلاق المقامي، وتقريبـه: أنّه إذا كان الآمِـرُ بصدد بيان ما لَه دخل في حصول غرضه الداعي إلى الأمر وإن لم يكن دخيلاً في متعلق الأمر، لامتناع دخله فيه كقصد القربة ونحوه ممّا يترتب على الأمر، ويمتنع دخله في المتعلق، وبيّنَ أُموراً وسكت عـن غيرها، كان ذلك السكوت بياناً لعـدم دخل كل ما يحتمل دخله في الغرض، سواء أمكن اعتباره في المتعلق أم لا، إذ لو لم يكن كذلك لزم نقض الغرض، وهو ممتنع على الحكيم.

فهذا الإطلاق المقامي الّذي قد يعبّر عنـه بالإطلاق الحالي في مقابل الإطلاق اللفظي المعبّر عنه بالإطلاق المقالي أيضاً مركّب من مقدمتين:

الأُولىٰ: كون المتكلم في مقام بيان تمام ما لَه دخل في غرضه وإن لم يكن دخيلاً في متعلق الأمر. بخلاف الإطلاق اللفظي، فإنّ المعتبر فيه هو كون المتكلم بصدد بيان تمام ما لَه دخل شطراً أو شرطاً في المتعلق، وبهذا يمتاز الإطلاق المقامي عن المقالي.

الثانية: عدم البيان.

ويمكن إحراز هاتين المقدمتين بالأصل العقلائي.

ثم إنّ الإطلاق المقامي كاللفظي في الدليليّة والكشف عن الواقع.

غرضه، وإن لم يكن له دخل في متعلق أمره، ومعه [١] سكت في المقام، ولم ينصب دلالةً على دخل قصد الامتثال في حصوله[٢]، كان [٣] هذا [٤] قرينة على عدم دخله في غرضه [٥]، وإلّا [٦] لكان سكوته نقضاً له، وخلافَ الحكمة. فلابدّ عند الشك وعدم إحراز هذا المقام [٧] من الرجوع إلىٰ ما يقتضيه الأصل

---

١) أي: ومع كونه بصدد بيان تمام ما لَه دخل في غرضه، وهذا إشارة إلى المقدمة الأُولىٰ.

٢) أي: حصول الغرض.

٣) جواب الشرط في قوله: « إذا كان الآمر ».

٤) أي: السكوت، وهذا إشارة إلى المقدمة الثانية.

٥) أي: غرض الآمِر، وضمير « دخله » راجع إلى قصد الامتثال.

٦) أي: وإن لم يكن سكوتُه في مقام البيان قرينةً على عدم الدخل، لكان هذا نقضاً للغرض وخلافَ الحكمة.

٧) أي: كون المتكلم بصدد بيان تمام ما لَه دخل في غرضه، وحاصله: أنّه مع عدم الإطلاق المقامي لابدّ من الرجوع إلى ما يقتضيه الأصل العملي، إذ المفروض فقدان الدليل الاجتهادي من الإطلاق المقالي والمقامي.

والأصل الّذي يرجع إليه في الشك في التعبدية هو الاشتغال العقلي، لأنّ الشك فيها يرجع إلى الشك في سقوط الأمر وامتثاله، لا إلى الشك في ثبوته حتىٰ يرجع فيه إلى أصالة البراءة، لما تقدم من عدم إمكان دخل قصد الامتثال جزءًا أو شرطاً في المأمور به، فليس الشك فيه شكّاً في جزء المأمور به أو شرطه حتىٰ يندرج في الأقل والأكثر الارتباطيين، ويرجع فيه إلى الاشتغال أو البراءة على الخلاف، بل قصد الامتثال يكون من كيفيات الإطاعة، وليس ممّا تناله يدُ الجعل الشرعي ليكون الشك

و يستقل به العقل.

فاعلم: أنّه لا مجال هاهنا [١] إلّا لأصالة الاشتغال، ولو قيل بأصالة البراءة فيما إذا دار الأمر بين الأقل والأكثر الارتباطيين، وذلك [٢] لأنّ الشك هاهنا في الخروج عن عهدة التكليف المعلوم، مع استقلال العقل بلزوم الخروج عنها [٣]، فلا يكون العقابُ ـ مع الشك وعدم إحراز الخروج ـ عقاباً بلا بيان، والمؤاخذةُ [٤] عليه بلا برهان،

فيه مجرىٰ لأصالة البراءة، فلا محيص عن الالتزام بجريان قاعدة الاشتغال هنا، وإن قلنا بجريان البراءة في الأقل والأكثر الارتباطيين، لوجود شرط جريان أصالة البراءة هناك، وعدمه هنا كما عرفت.

١) أي: في اعتبار قصد الامتثال.

٢) هذا تقريب الفرق بين المقام وبين الأقل والأكثر، وقد عرفت توضيحه.

٣) أي: عن عهدة التكليف، ووجه حكم العقل بلزوم الخروج هو كون الشك في الفراغ عن التكليف المعلوم، ومن البديهي أنّ الاشتغال اليقيني يستدعي الفراغ القطعي.

٤) معطوف على «العقاب» يعني: ولا تكون المؤاخذةُ علىٰ عدم إحراز الخروج عن عهدة التكليف المعلوم بلا برهان، ضرورة أنّ المصحِّح للمؤاخذة وهو العلم بالتكليف موجود هنا، فما لم يعلم بالخروج عن العهدة لا يخرج عن الخطر العقابي، ولو كان عدم الخروج لأجل الإخلال بقصد القربة، إذ المفروض توقف حصول الغرض عليه (*).

(*) قد تقدم في التعليقة أنّ مراعاة الغرض مبنية على تعلُّق التكليف به، وقد عرفت خروجه عن حيِّزه وعدم تعلُّقه به. ولو بُني على لزوم مراعاته لَزِم انسداد

ضرورة [١] أنّه بالعلم بالتكليف تصح المؤاخذة على المخالفة وعدم الخروج عن العهدة، لو [٢] اتفق عدمُ الخروج عنها بمجرد الموافقة بلا قصد القربة.

---

١) تعليل لعدم كون المؤاخذة بلا برهان، وقد مرّ توضيحه بقولنا: «ضرورة أن المصحح ... الخ».

٢) الظاهر سقوط «الواو» قبل «لو» يعني: لا إشكال في صحة المؤاخذة على المخالفة، وعدم الخروج عن العهدة بمجرد العلم بالتكليف، ولو كان عدم الخروج لأجل الإخلال بقصد القربة فقط مع الإتيان بذات متعلق الأمر، هذا.

ودعوىٰ «عدم الحاجة إلى الواو، ببيان: أنّ مراد الماتن ﷺ هو: أنّه تصح المؤاخذة لو اتفق في عالم الواقع أنّ قصد الامتثال كان دخيلاً في غرض المولىٰ ولم يأتِ المكلّف به مع كونه شاكّاً في اعتباره ... الخ» **بعيدة جدّاً**، إذ الظاهر أنّ مراد المصنف كفاية العلم بالتكليف في صحة المؤاخذة على المخالفة، وإن استندت إلىٰ فردها الخفي، وهو الإخلال بما يشك في اعتباره في الغرض، فتدبّر.

باب البراءة في الارتباطيات، لأنّ العلم بحصول الغرض منوط بالإتيان بالأكثر، ولا فرق في لزوم رعايته بين المقام وبين المركّبات الارتباطية أصلاً، ولذا التزم المصنف ﷺ هناك بوجوب الاحتياط عقلاً، فلا ينبغي التفكيك بين المقام وبين الأقل والأكثر ـ كما عن جماعة ـ بجريان البراءة العقلية هناك، والاشتغال العقلي هنا، مع أنّ قضية لزوم مراعاة الغرض هي وجوب الاحتياط العقلي في كلا البابين.

والفرق بينهما باحتمال انطباق الجزء أو الشرط على ما يحتمل دخله في الغرض في مسألة الأقل والأكثر الارتباطيين، وعدم احتمال الانطباق على ما يحتمل دخله في الغرض في مسألة قصد القربة، **ليس بفارق** في وجوب الاحتياط عقلاً، وإنّما يكون فارقاً في البراءة الشرعية، كما لا يخفىٰ.

وهكذا الحال [١] في كلّ ما شكّ في دخله في الطاعة والخروج به عن العهدة، ممّا لا يمكن اعتباره [٢] في المأمور به كالوجه والتمييز.

نعم [٣] يمكن أن يقال: إنّ كلّ ما يحتمل بدواً دخله

---

١) يعني: لا يختص ما ذكرناه ـ من كون الأصل في الشك في التعبدية هو الاشتغال لا البراءة ـ بقصد القربة، بل يجري في كل ما لا يمكن دخله في متعلق الأمر لا شطراً ولا شرطاً، لترتبه على الأمر وترشحه منه، كقصد الوجه والتمييز.

٢) لتأخُّره عن الأمر وتولُّده منه، فيمتنع دخله فيما هو قبل الأمر.

٣) هذا استدراك علىٰ كون الأصل في جميع القيود الناشئة عن الأمر هو الاحتياط، وحاصله: التفصيل بين تلك القيود في وجوب الاحتياط، بأن يقال: إنّ ما يحتمل دخله في الإطاعة إن كان ممّا يغفل عنه العامة، فلا محيص عن بيانه، إذ ليس هنا ارتكاز يعتمد عليه الشارع في مقام البيان، فالسكوت حينئذٍ يوجب فوات الغرض، وهو قبيح على العاقل فضلاً عن الحكيم.

وإن كان ممّا يلتفت إليه العامة ولا يغفلون عنه ـ لكونه مركوزاً في أذهانهم بحيث يصح للمتكلم الاعتماد على ارتكازيته والسكوت عنه في مقام البيان ـ فلا حاجة إلى بيانه، لأنّ تركه لا يخلُّ بالغرض.

ففي القسم الأوّل لا يرجع إلى الاحتياط، لإمكان دعوىٰ القطع بعدم دخله في الغرض، إذ لو كان له دخل فيه لَزِم من عدم البيان فواتُ الغرض، حيث إنّ المفروض ـ بعد غفلة عامة الناس عنه ـ عدمُ ارتكازٍ قابلٍ لاعتماد المتكلم عليه في مقام البيان، فمقدمات الإطلاق ـ التي منها عدم ما يصلح للبيانية ـ موجودة، فلا يجب الاحتياط في القيود التي يغفل عنها العامة.

وفي القسم الثاني يجب الاحتياط، لصحة اعتماد المتكلم على التفات العامة إليه، وتنبُّههم له، فيجب مراعاة المشكوك دخله في الغرض، لعدم تمامية عدم البيان

في الامتثال [١] وكان ممّا يغفل عنه غالباً العامة، كان على الآمرِ بيانُه، ونصبُ قرينةٍ على دخله واقعاً، وإلّا لأخلّ بما هو همُّه وغرضه. أمّا إذا لم ينصب دلالةً على دخله، كشف [٢] عن عدم دخله.

وبذلك [٣] يمكن القطع بعدم دخل الوجه والتمييز في الطاعة بالعبادة، حيث ليس منهما عين ولا أثر [٤] في الأخبار والآثار، وكانا ممّا يغفل عنه

المتوقف عليه الإطلاق المقامي، إذ المفروض كون التفات العامة بياناً.

فالمتحصل: أنّ مرجعيّة الاحتياط في القيود الدخيلة في الإطاعة المتأخرة عن الأمر تختص بالقسم الّذي لا يغفل عنه العامة، وفي غيره يرجع إلى الإطلاق القاضي بعدم وجوب الاحتياط، لتمامية مقدماته التي منها عدم البيان على دخل المشكوك فيه.

ومن هنا يتجه التمسك بالأخبار البيانية كصحيحة حمّاد، المبيِّنة لأجزاء الصلاة وشرائطها «١»، فإنّ سكوتها عن بيان دخل ما شكّ في دخله في الغرض ـ مع كونه ممّا يغفل عنه العامة ـ دليل على عدم دخله فيه.

[١] كذا في النسخ المطبوعة، وفي بعضها «ان كلّ ما ربما يحتمل بدواً دخلُه في الامتثال أمراً ... الخ» لكن شطب على كلمتي «ربما وأمراً» وصُحِّحت بما أثبتناه «٢».

٢) أي: عدم نصب الدليل كاشف عن عدم دخل المشكوك فيه في الغرض، فيصح التمسك حينئذٍ بالإطلاق المقامي، لتمامية مقدماته.

٣) أي: لزوم التنبيه على الدخل إن كان محتمل الاعتبار ممّا يغفل عنه العامة.

٤) المراد بالأوّل الدلالة المطابقية، وبالثاني الدلالة الالتزامية.

«١» وسائل الشيعة، ج٤، ص٦٧٣، الباب الأوّل من أبواب أفعال الصلاة، الحديث الأوّل

«٢» كفاية الأُصول، المطبوعة مع حواشي العلامة القوچاني ﷺ، ص٦٥

العامة، وإن احتمل اعتبارَه [١] بعضُ الخاصة [٢]، فتدبّر جيِّداً.

ثم إنّه [٣] لا أظنك أن تتوهّم وتقول: إنّ أدلة البراءة الشرعية مقتضية لعدم الاعتبار، وإن كان قضية الاشتغال عقلاً هو الاعتبار [٤]، لوضوح [٥] أنّه لابدّ في عمومها [٦] من شيءٍ قابلٍ للرفع والوضع شرعاً، وليس [٧] هاهنا،

---

١) الأولىٰ تثنية الضمير باعتبار الوجه والتمييز، وإن كان إفرادُه صحيحاً أيضاً باعتبار رجوعه إلى «القصد».

٢) وهو السيد الأجلّ علم الهدىٰ ﷺ علىٰ ما قيل.

٣) غرضه: دفع ما يتوهم من المقام، وهو قياس الشك في اعتبار قصد الأمر بالشك في جزئية شيءٍ أو شرطيته للمركّب الارتباطي، بأن يقال: كما يجري الاحتياط العقلي والبراءة الشرعية هناك كما هو مذهب المصنف، كذلك هنا، فيجري الاحتياط العقلي في الشك في اعتبار قصد امتثال الأمر مع البراءة الشرعية الرافعة لخطر العقاب.

وملخص دفع هذا التوهم هو: أنّه قياس مع الفارق، حيث إنّ أركان البراءة ـ التي منها كون مجراها هو الشك في التكليف ـ هناك تامة، ضرورة أنّ الشك في جزئية السورة مثلاً شكٌّ في التكليف. بخلاف الشك في قصد امتثال الأمر، لما مرّ من استحالة دخله شرعاً في المتعلق، فهو من كيفيات الإطاعة التي لا تنالها يد التشريع، فلا تجري فيها البراءة أصلاً.

٤) لكون الشك في كيفية الإطاعة لا في موضوعها، كما مر.

٥) تعليل لقوله: «لا أظنك» وقد عرفت تقريبه، وأنّه قياس مع الفارق.

٦) أي: عموم أدلة البراءة الشرعية للمقام.

٧) يعني: وليس شيءٌ قابل للرفع والوضع شرعاً موجوداً هنا حتىٰ تجري فيه

فإنّ [١] دخل قصد القربة ونحوها في الغرض ليس بشرعي، بل واقعي. ودخلُ [٢] الجزء والشرط فيه[٣] وإن كان كذلك[٤]، إلّا أنّهما [٥] قابلان للوضع والرفع شرعاً، فبدليل الرفع[٦] ـ ولو كان أصلاً ـ يكشف أنّه ليس هناك أمر

البراءة، لما مرّ من أنّ قصد القربة ممّا لا تناله يد التشريع.

١) بيان لفقدان الشرط المزبور، وحاصله: أنّ دخل قصد القربة ونحوها ممّا يترشّح من الأمر في الغرض ليس بشرعي، لما مرّ من استحالته، فيكون دخله فيه تكوينياً، وكلُّ ما كان كذلك لا يشمله عموم أدلة البراءة، لإناطة جريانها بكون المجهول قابلاً للوضع والرفع شرعاً.

٢) هذا إشارة إلى توهم، وهو: أنّه لو كان الدخل الواقعي في الغرض مانعاً عن شمول أدلة البراءة الشرعية لَكان مانعاً عن شمولها للجزء والشرط أيضاً، لوضوح كون دخلهما في الغرض تكوينياً لا تشريعياً، مع أنّ من المسلّم شمولها لهما، ولذا يتمسكون بأدلة البراءة الشرعية في الأقل والأكثر الارتباطيين.

٣) أي: في الغرض.

٤) أي: واقعياً لا شرعياً.

٥) هذا دفع التوهم المزبور، وحاصله: وضوح الفرق بين الجزء والشرط وبين قصد القربة، وذلك لأنّ الجزء والشرط وإن كانا دخيلين في الغرض واقعاً، لكنّهما قابلان لتعلُّق الأمر بهما في ضمن تعلُّقه بالواجب، فدخلُهما في الغرض وإن كان واقعياً، لكنه في الواجب شرعي، لإمكان تعلق الأمر الضمني بهما كما عرفت.

وهذا بخلاف قصد القربة، فإنّ دخله في الغرض واقعي، وليس قابلاً لتعلق الأمر الشرعي به كما مرّ مفصلاً، فقياس المقام بباب متعلّقات التكاليف مع الفارق.

٦) وهو حديث رفع التسعة الّذي هو أقوىٰ أدلة البراءة.

فعلي بما [١] يعتبر [٢] فيه المشكوك، يجب الخروج عن عهدته عقلاً [٣]. بخلاف المقام [٤] فإنّه عُلم بثبوت الأمر الفعلي [٥] كما عرفت [٦]، فافهم [٧].

وحاصله: أنّه بدليل اجتهادي ـ كإطلاق مقالي أو مقامي ـ أو بأصل عملي كأصالة البراءة، يستكشف عدمُ تعلق أمر فعلي بالمركّب المشتمل على المشكوك فيه أو المقيّد به، فلا يجب الخروج عنه ولو كان ثابتاً واقعاً. وهذا بخلاف قصد القربة، فإنّ حكم العقل بلزوم الخروج عن عهدة التكليف المعلوم يقتضي إتيان الواجب بقصدها، لتوقف يقين الفراغ عليه، وهذا الحكم العقلي يوجب فعليةَ وجوب الإتيان كذلك.

وبالجملة: ففعليّة الأمر المتعلق بالمركّب الواجد للمشكوك جزءًا أو شرطاً منفية بدليل اجتهادي أو أصل عملي، ولكن فعلية الأمر بما يشتمل علىٰ قصد القربة ثابتة بحكم العقل.

١) المراد بالموصول هو المركّب الارتباطي.

٢) الأُولى أن يقال: «يشتمل على المشكوك» بدل «يعتبر» لفرض كونه مشكوك الاعتبار.

٣) قيد لقوله: «يجب».

٤) وهو الشك في اعتبار قصد امتثال الأمر.

٥) وهو حكم العقل بلزوم تحصيل العلم بالفراغ.

٦) في تأسيس الأصل، حيث قال في (ص ٥٤٤): «فاعلم أنّه لا مجال هاهنا إلّا لأصالة الاشتغال».

٧) لعلّه إشارة إلى كون الإطلاق المقامي رافعاً لاحتمال دخل قصد القربة في الغرض، ومعه لا مجال لأصالة الاشتغال.

المبحث السادس

قضية إطلاق الصيغة [1] كون الوجوب نفسياً تعيينيّاً عينياً، لكون كلٍّ

أو إلىٰ: أنّ مجرد الدخل في الغرض مع عدم تعلُّق التكليف به لا يقتضي الاحتياط.

أو إلىٰ غيرهما من المناقشات المتعلقة بجريان قاعدة الاشتغال في الأقل والأكثر، وستأتي في محلها إن شاء الله تعالىٰ.

ولا يخفىٰ أنّ المصنف ﷺ لم يتعرض لسائر الوجوه التي استدلّ بها على اعتبار التعبدية إذا شكّ فيها، واقتصر منها على البحث عن إطلاق الصيغة.

ووجهه: أنّ البحث عن اعتبار قصد القربة من المسائل الفقهية، والّذي يكون مرتبطاً بالأُصول هو البحث عن دلالة الصيغة وعدمها على ذلك.

اقتضاء إطلاق الصيغة للنفسية و العينية و التعيينية

١) سواءٌ أقلنا بصحة تقييد الهيئة، لكونها إنشاء مفهوم الطلب كما عليه بعض، أم لا، لكونها إنشاء النسبة وإيجاد مصداق الطلب، بناءً على إيجادية المعاني الحرفية كما عليه بعض آخر.

أمّا على الأوّل، فلأنّ الطلب المُنشأ بالصيغة لمّا كان هو المفهوم، فإطلاقه يقتضي عدم تقيُّده بقيدٍ من كون الطلب مقيّداً بطلب آخر ومترشّحاً منه ليكون الوجوب غيريّاً، ومن وجوب غيره عِدلاً له ليكون تخييرياً، ومن عدم إتيان غيره به ليكون كفائيّاً، فإنّ كلّ واحد من هذه الأُمور قيدٌ له يرتفع بالإطلاق.

وأمّا على الثاني، فلكفاية الإطلاق المقامي في استظهار النفسية وغيرها من الصيغة.

واحدٍ ممّا يقابلها يكون فيه تقييد الوجوب، وتضيق دائرته، فإذا كان في مقام البيان ولم ينصب قرينةً عليه [١] فالحكمةُ تقتضي كونه [٢] مطلقاً، وَجَب هناك شيءٌ آخر أوْ لا [٣]، أتىٰ بشيءٍ آخر أوْ لا [٤]، أتىٰ بـه آخر أوْ لا [٥]، كما هو واضح لا يخفىٰ.

فعلى كلٍّ حال يصح أن يقال: إنّ إطلاق الصيغة يقتضي النفسية والعينية والتعيينية، فإنّ الغيرية تقييد في الوجوب، لكونه منوطاً بوجوب غيره، والتخييريّة ـ التي هي جعل العِدل ـ تقييد للوجوب بقاءً، وكذا الكفائية، فإنّها تقييد للوجوب بقاءً بعدم إتيان الغير، فكلٌّ منها قيد ينفيه الإطلاق.

وبالجملة: فكلٌّ من النفسية والتعيينيّة والعينية أمر عدمي يحرز بالإطلاق، وليست أُموراً وجودية حتىٰ تنفىٰ بالإطلاق، ويقع التعارض بين الإطلاقين، فالإطلاق ينفي الغيرية والتعيينية والكفائية، ويُثبِت ما يقابلها من دون تعارض.

١) أي: علىٰ التقييد.

٢) أي: كون الوجوب.

٣) هذا في الوجوب الغيري، إذ لو كان وجوبه لأجل الغير فلا محالة يصير غيريّاً.

٤) هذا في الوجوب التخييري، فإنْ لم يكن له عِدلٌ فالوجوب تعييني، وإلّا فهو تخييري، فجعل العِدل قيد يُنفىٰ بالإطلاق.

٥) هذا في الوجوب الكفائي، فإنّ الوجوب فيه مقيّد بعدم إتيان الغير بالواجب، وهذا بخلاف ما يقابله من الوجوب العيني، فإنّه ثابت مطلقاً سواء أتىٰ به الغير أم لا، وسواء وجب هناك شيءٌ آخر أم لا.

المبحث السابع [١]

أنّه اختلف القائلون بظهور صيغة الأمر في الوجوب وضعاً أو إطلاقاً [٢] فيما [٣] إذا وقع عقيب الحظر، أو في مقام توهُّمه [٤] على أقوالٍ [٥]. نُسِب إلى المشهور [٦] ظهورُها في الإباحة [٧].

الأمر عقيب الحظر

١) الغرض من عقد هذا البحث هو: أنّه بعد البناء على ظهور الصيغة في الوجوب سواء أكان ناشئاً من الوضع أم غيره، هل يكون وقوعها عقيب الحظر موجباً لارتفاع هذا الظهور، فلا تدل حينئذٍ على الوجوب أم لا ؟

وبعبارة أُخرىٰ: هل يكون وقوع الصيغة عقيب الحظر من القرائن النوعية الرافعة لظهورها في الوجوب أم لا ؟

٢) كلاهما قيد لقوله: « ظهور ».

٣) متعلق بقوله: « اختلف ».

٤) فضلاً عن ظنّه، ولعلّ المراد بالتوهم ما يكون جامعاً بين الظن والاحتمال، وهو الشك المساوي والمرجوح وهو الوهم، لكن في البدائع جعل العنوان « عقيب الحظر » "[١]" من دون بيان توهمه.

٥) متعلق بقوله: « اختلف » والأقوال في المسألة عشرة كاملة.

٦) وإلى الشافعي.

٧) بمعناها الخاص، كما هو المنسوب إلىٰ صريح بعضٍ، أو معناها العام، وهو

« ١» بدائع الأفكار، ص٢٩٤

و إلى بعض العامة [١] ظهورُها في الوجوب، و إلىٰ بعضٍ [٢] تبعيتها لما قبل النهي إنّ عُلِّق الأمر بزوال علّة النهي، إلى غير ذلك [٣].

القدر الجامع بين الأحكام الثلاثة والإباحة الخاصة، كما هو صريح المحكي عن الوافية والمحقق القمي، وهذا مراد من فسّرها برفع المنع، كما عن الذريعة والنهاية.

١) كالرازي والبيضاوي وأبي إسحاق الشيرازي وبعض المعتزلة، ونُسِب إلىٰ بعض الخاصة أيضاً، كالغنية والتهذيب والمنتهىٰ وتمهيد القواعد والمفاتيح والمعارج.

٢) كالعضدي، فإنّه نفىٰ البُعد عن هذا التفصيل، وهو: أنّ الأمر يفيد الوجوب إن لم يكن معلّقاً بزوال علّة عروض النهي، والرجوع إلى ما قبل الحظر من الحكم إن كان معلّقاً بذلك، كما في قوله تعالىٰ: ﴿ وإذا حللتم فاصطادوا ﴾ «١». وقوله تعالىٰ: ﴿ فإذا انسلخ الأشهر الحرم فاقتلوا المشركين ﴾ «٢».

فإنّ الأمر في الأوّل عُلّق على الإحلال المضاد للإحرام الّذي هو علّة عروض النهي عن الصيد، فيفيد الأمر الإباحة التي هي حكم الصيد قبل النهي عنه.

وفي الثاني بالانسلاخ الّذي هو عبارة عن انقضاء الأشهر الحُرُم التي هي علّة النهي، فيفيد الوجوب الّذي كان قبل الحظر.

٣) من الإباحة والوقف، وكونه مفيداً للندب، والتفصيل المحكي عن الفصول وهو الوجوب أو الندب إن كانا قبل عروض النهي، وإلّا فالإباحة «٣».

والتفصيل بين التعليق على زوال علة عروض النهي فيفيد الإباحة، وبين عدم

«١» المائدة، الآية: ٢

«٢» التوبة، الآية: ٥

«٣» الفصول الغروية، ص ٧٠

والتحقيق [١]: أنّه لا مجال للتشبث بموارد الاستعمال، فإنّه قلّ مورد منها يكون خالياً عن قرينةٍ على الوجوب أو الإباحة أو التبعية، ومع فرض التجريد عنها لم يظهر بعدُ كونُ عقيب الحظر موجباً لظهورها [٢] في غير ما تكون ظاهرةً فيه [٣]، غاية الأمر [٤] يكون موجباً لإجمالها [٥] غيرَ ظاهرةٍ في واحدٍ

التعليق فيفيد الوجوب.

١) لمّا تشبّث كلٌّ من أرباب الأقوال المذكورة على مدّعاه بجملةٍ من موارد الاستعمالات، أبطلَ المصنفُ تَيْتُرُّ تلك الاستدلالات بأنّه لا مجال لها، لأنّ المدّعىٰ هو كون نفس الوقوع عقيب الحظر قرينةً على الندب، أو الإباحة، أو التبعية، أو غيرها. وليس الأمر في موارد الاستعمال التي استدلّوا بها على الأقوال كذلك، لاحتفافها بالقرائن الخاصة، فلم تثبت دلالتها على كون مجرّد وقوع الأمر عقيب الحظر قرينةً على ما ادّعوه من الأقوال المذكورة. فالاستدلالات المشار إليها ضعيفة.

فلابدّ من الالتزام بظهور الصيغة فيما كانت ظاهرةً فيه قبل وقوعها عقيب الحظر، أو الالتزام بإجمالها، وعدم الحمل على شيءٍ من الوجوب وغيره ممّا تقدم إلّا بقرينة خاصة.

٢) أي: لظهور صيغة الأمر.

٣) يعني: قبل وقوعها عقيب الحظر، والضمير راجع إلى الموصول في «ما تكون».

٤) يعني: غاية ما يمكن أن يقال: إنّ الوقوع عقيب الحظر قرينة صارفة فقط، وليست معيِّنةً، فيصير الأمر حينئذٍ مجملاً، فلا تحمل على الوجوب بناءً علىٰ وضعها له إلّا على القول بحجية أصالة عدم القرينة تعبداً، لا من باب حجية الظهور.

٥) أي: لإجمال الصيغة.

منها [١] إلّا بقرينةٍ أُخرىٰ [٢] كما أشرنا [٣].

المبحث الثامن

الحق أنّ صيغة الأمر مطلقاً [٤] لا دلالة لها على المرّة ولا التكرار [٥]، فإنّ [٦] المنصرف عنها [٧] ليس إلّا طلب إيجاد الطبيعة المأمور بها، فلا دلالة لها [٨] على أحدهما [٩]

---

١) أي: من الوجوب، أو الندب، أو الإباحة أو غيرها من الأُمور المتقدمة.

٢) يعني: غير وقوع الصيغة عقيب الحظر، إذ المفروض كونه قرينةً صارفةً فقط، فإرادة أحد المعاني المذكورة منوطة بقرينة أُخرى معيِّنةٍ له.

٣) حيث قال: «فإنّه قلَّ مورد منها يكون خالياً عن قرينة الوجوب».

المرّة والتكرار

٤) يعني: إذا لم تكن مقيّدةً بمرةٍ أو تكرار، وحاصل ما أفاده: أنّ صيغة الأمر لا تدل بشيءٍ من مادتها وهيئتها على مرّةٍ ولا تكرار، حيث إنّه إذا قال: «صلِّ» مثلاً فمدلوله المادي هو نفس الصلاة بلا قيد، ومدلوله الهيئي طلب إيجاد الصلاة، فلا بدّ في استفادة المرة أو التكرار من قرينة خارجية.

٥) سيأتي من المصنف ﷺ شرحهما.

٦) تعليل لعدم دلالة الصيغة على المرة والتكرار.

٧) أي: عن الصيغة.

٨) أي: للصيغة.

٩) أي: المرة والتكرار.

لا بهيئتها ولا بمادتها [١]. والاكتفاءُ [٢] بالمرة فإنّما [٣] هو لحصول الامتثال بها في الأمر بالطبيعة، كما لا يخفىٰ.

ثم لا يذهب عليك [٤] أنّ الاتفاق على أنّ المصدر المجرّد عن اللام

---

١) قد عرفت تقريب عدم دلالة الصيغة مادةً وهيئةً على المرة والتكرار.

٢) إشارة إلى توهم، وهو: أنّ الاكتفاء بالمرة في مقام الإطاعة كاشف عن دلالة الصيغة على المرة.

٣) هذا دفع التوهم المزبور، وحاصله: أنّ الاكتفاء بالمرة في تحقق الامتثال ليس لأجل دلالة الصيغة عليها، بل لحكم العقل، حيث إنّ انطباق الطبيعي على فرده قهري، فيوجد الطبيعي المأمور به بفرده جزماً، فيحكم العقل بالإجزاء، لأنّ المطلوب إيجاد الطبيعة الواقعة في حيِّز الطلب، وقد حصل ذلك بأوّل وجودها، لانطباق المأمور به عليه قهراً، فلابدّ حينئذٍ من الالتزام بالإجزاء، وإلّا فلا يحصل الإجزاء بسائر الأفراد أيضاً، لاتحاد حكم الأمثال فيما يجوز وما لا يجوز.

٤) الغرض من هذا الكلام ردُّ صاحب الفصول ﷺ، ولا بأس بنقل كلامه أوّلاً، ثم بيان إشكال المصنف ﷺ عليه ثانياً، قال في أوّل هذا الفصل ما لفظه: «الحق أنّ هيئة الأمر لا دلالة لها علىٰ مرة ولا تكرار ... إلى أن قال: وإنّما حرّرنا النزاع في الهيئة، لنص جماعةٍ عليه، ولأنّ الأكثر حرّروا النزاع في الصيغة، وهي ظاهرة بل صريحة فيها، ولأنّه لا كلام لنا في أنّ المادة وهي المصدر المجرد عن اللام والتنوين لا تدل إلّا على الماهية من حيث هي، على ما حكىٰ السكاكي وفاقهم عليه، وخصّ نزاعهم في أنّ اسم الجنس هل يدل على الجنس من حيث هو أو على الفرد المنتشر بغير المصدر» انتهىٰ موضع الحاجة من كلامه زيد في علو مقامه «١».

«١» الفصول الغروية، ص٧١

والتنوين لا يدل إلّا على الماهية ـ على ما حكاه السكاكي ـ لا يوجب [١] كون النزاع هاهنا في الهيئة كما في الفصول، فإنّه غفلة وذهول عن أنّ كون المصدر كذلك [٢] لا يوجب (*) الاتفاق على أنّ مادة الصيغة لا تدل إلّا على الماهية،

وملخص مرام الفصول: أنّ مصبّ النزاع في دلالة الصيغة على المرة أو التكرار هو نفس الهيئة، دون المادة، فإنّها خارجة عن حريم هذا النزاع، لاتفاق أهل العربية على أنّ المصدر ـ الّذي هو مادة صيغة الأمر ـ لا يدل إلّا على نفس الماهية، فنزاع المرة والتكرار يختص بالهيئة ولا يجري في المادة.

١) خبر «أنّ» في قوله: «ان الاتفاق» وردّ لكلام الفصول، وحاصله: أنّ الاتفاق المزبور لا يوجب اختصاص النزاع في المرة والتكرار بالهيئة، وذلك لعدم دلالة هذا الاتفاق على كون مادة المشتقات ذلك المصدر، بل يمتنع كونه مادّةً لها، لأنّ الّذي يدل على الماهية من حيث هي هو المصدر بمادته وهيئته، بحيث يكون للهيئة المصدرية دخل في المعنىٰ. ومن المعلوم أنّ المصدر المؤلّف من المادة والهيئة ليس مادّةً للمشتقات ومبدأً لها، بداهة مغايرة هيئة المصدر لهيئات المشتقات من الفعل الماضي والمضارع والأمر وغيرها من المشتقات. وكذا معنىٰ المصدر مباين لمعنىٰ المشتق، لما مرّ في مبحث المشتق من إبائه عن الحمل، بخلاف المشتق، فإنّه غير آبٍ عن الحمل.

فالمتحصل: أنّ المصدر ليس مادةً للمشتقات ومبدأً لها، فحينئذٍ يمكن تصوير النزاع في دلالة الصيغة على المرة أو التكرار في ناحية المادة لا الهيئة، والغرض إثبات مجرد الإمكان، في مقابل الفصول الّذي خص النزاع بالهيئة، وأخرج المادة عن حريمه.

وبالجملة: فالمصدر صيغة برأسها، وله مادة وهيئة.

٢) أي: دالّاً على الماهية مع تجرده عن اللام والتنوين.

(*) بل يوجبه، لأنّ الاتفاق على عدم دلالة المصدر على المرة والتكرار يدل

ضرورة [١] أنّ المصدر ليس [ليست] مادّةً لسائر [٢] المشتقات، بل هو [٣] صيغة مثلها، كيف [٤] ؟ وقد عرفت في باب المشتق مباينةَ المصدر وسائر المشتقات بحسب المعنى [٥]، فكيف [٦] بمعناه يكون مادّةً لها ؟ فعليه [٧] يمكن دعوىٰ اعتبار المرة أو التكرار في مادتها [٨] كما لا يخفىٰ.

---

١) تعليل لقوله: « لا يوجب الاتفاق » وقد عرفت توضيحه.

٢) الأولىٰ إسقاط لفظ « سائر ».

٣) أي: المصدر، فإنّه صيغة برأسها مثل المشتقات، في أنّ له مادة وهيئة كالمشتقات.

٤) يعني: كيف يكون المصدر مادّةً للمشتقات ؟ والحال أنّ معناه مباين لمعنى المشتق كما عرفت آنفاً، ومع المباينة كيف يصح أن يكون مادّةً للمشتقات ؟

٥) حيث إنّ اللّا بشرطية مقوِّمة لماهية معنىٰ المشتق، وبشرط اللائية مقوِّمة لمفهوم المصدر، كما تقدم في ثاني تنبيهات المشتق، فراجع (ص ٣٧١).

٦) يعني: فكيف يكون المصدر ـ بمعناه المباين البشرط اللائي ـ مادةً للمشتقات ؟

٧) يعني: فبناءً على ما ذُكر ـ من عدم كون المصدر مادّةً للمشتقات ـ يمكن دعوىٰ اعتبار المرة والتكرار في مادة الصيغة، لا في هيئتها كما زعمه صاحب الفصول.

٨) أي: مادّة الصيغة.

على عدم دلالة مادته عليهما في ضمن أيِّ هيئةٍ كانت، ومن المعلوم انحفاظ مادة المصدر في المشتقات، فتدبّر.

إن قلت [١]: فما معنىٰ ما اشتهر من كون المصدر أصلاً في الكلام ؟

قلت [٢]: ـ مع [٣] أنّه محلّ الخلاف ـ معناه [٤] أنّ الّذي وُضع أوّلاً بالوضع الشخصي، ثم بملاحظته وُضع نوعياً أو شخصياً

---

١) هذا إشكال على إنكار كون المصدر أصلاً للمشتقات، وحاصله: أنّ هذا الإنكار يُنافي ما اشتهر بين أهل العربية من أنّ المصدر أصل في الكلام.

٢) قد أجاب المصنف عن هذا الإشكال بوجهين:

أحدهما: عدم تسالمهم على ذلك، لذهاب الكوفيين إلى أنّ الأصل في الكلام هو الفعل.

ثانيهما ـ وهو العمدة ـ: أنّ المراد بكون المصدر أصلاً هو: أنّ الواضع وضع أوّلاً المصدرَ وضعاً شخصياً، ثم بملاحظته وضع غيرَه من الهيئات الخاصة التي تناسب المصدر مادةً ومعنىً وضعاً شخصياً أو نوعياً.

مثلاً: وضع الواضعُ كلمة «الضرب» للحدث المنسوب إلى فاعلٍ ما شخصيّاً، ثم بملاحظته وضع هيئة «ضَرَبَ» نوعياً لفعل الماضي من كلِّ مادةٍ وإن كانت مؤلّفةً من حروف أُخرىٰ مثل «ن ص ر» وشخصياً لنسبة الحدث الضربي التحققي إلى رجل.

فمعنىٰ كون المصدر أصلاً هو: أنّ ما يتصور أوّلاً من مادة «ض ر ب» أو «ن ص ر» مثلاً بصورة، ثمّ تتصوّر بصور أُخرى هو المصدر كما عليه البصريون، أو الفعل كما عليه الكوفيون. وليس معناه كون المصدر بمادته وهيئته مادةً للمشتقات، فإنّ ذلك من الأغلاط الواضحة، لعدم انحفاظ المصدر لا بهيئته ولا بمعناه في المشتقات، لمباينته لها هيئةً ومعنىً، كما هو واضح لا يخفىٰ.

٣) هذا إشارة إلى الجواب الأوّل.

٤) هذا إشارة إلى الجواب الثاني، وقد عرفت تقريب كليهما.

سائرُ [١] الصيغ التي تناسبه[٢] ممّا [٣] جَمَعَه معه[٤] مادةُ [٥] لفظٍ متصورةٌ [٦] في كلٍّ منها ومنه[٧] بصورة [٨]، ومعنىً[٩]

---

١) نائب عن فاعل « وُضع ».

٢) أي: تناسب الّذي وُضِع أوّلاً بالوضع الشخصي وهو المصدر.

٣) أي: من الصيغ التي جمع تلك الصيغَ مع المصدر مادّةُ لفظٍ يطرأ عليها الصور، فالمراد بـ « ما » الموصول هو الصيغ، والضمير البارز في « جمعه » راجع إلى « ما » الموصول المراد به الصيغ.

٤) أي: مع المصدر.

٥) فاعل « جَمَعَه ».

٦) صفة لقوله: « مادة » حاصله: أنّ الجامع بين المصدر والمشتقات هو المادة المتصورة بصورة المصدر وصور المشتقات، فإنّ مادة « ض ر ب » تعرض عليها هيئات مختلفة من هيئة المصدر وهيئات المشتقات.

٧) أي: ومن المصدر، وضمير « منها » راجع إلى الصيغ.

٨) متعلق بـ « متصورة ».

٩) معطوف على قوله: « لفظ » يعني: أنّ الجامع بين الصيغ المشتقة وبين الّذي وُضع أوّلاً شخصياً هو مادةُ لفظٍ ومادةُ معنىً تتصوران في كلٍّ من الصيغ المشتقة والمصدر بصورة مخصوصة، فإنّ مادة « ضَ رَ بَ » مثلاً تتصور في المصدر بصورة « الفَعْل » بفتح الفاء وسكون العين، وفي الفعل المضارع بصورة « يفعل » بفتح العين أو ضمها أو كسرها، وهكذا.

وكذا مادّة المعنىٰ ـ وهو حدث الضَرب ـ تتصور في المصدر بصورةٍ وهي نسبة الحدث إلى فاعلٍ ما، وفي الفعل الماضي بصورة أُخرىٰ، وهي تحقق نسبة الحدث

كذلك [١]، هو [٢] المصدر [٣] أو الفعل [٤]، فافهم [٥].

ثم المراد بالمرة والتكرار هل هو الدفعة [٦] والدفعات، أو الفرد والأفراد ؟

إلى الرّجل الغائب، إلى غير ذلك.

فلكلٍّ من اللفظ والمعنىٰ مادة وصورة، والجامع بين المشتقات والمصدر هو مادة كل من اللفظ والمعنىٰ، كما أنّ المائز بين المشتقات والمصدر هو صورة كل من مادتي اللفظ والمعنىٰ كما لا يخفىٰ.

١) أي: متصورة، وقد عرفت تصوُّر مادة المعنىٰ كطبيعة الحدث بصور، كنسبته إلى ذاتٍ ما نسبة تحققيّة، كما في الفعل الماضي، أو تلبسيّة كاسم الفاعل، أو ترقُّبية كالفعل المضارع، كما أنّك قد عرفت تصور مادة اللفظ بصور متشتتة.

٢) خبر قوله: «إن» في «ان الذي وضع أوّلاً».

٣) كما هو مذهب البصريين.

٤) كما هو مذهب الكوفيين.

٥) لعلّه إشارة إلى: أنّه لابدّ من توجيه كلامهم: «المصدر أصل في الكلام» بما مر، لامتناع أن يكون المصدر بمادّته وهيئته مادةً للمشتقات ومبدأً لها، إذ فعلية كل مادةٍ بصورتها، ولا يعقل فعليتها بصورتين في عرض واحد، لاستلزامه اجتماع علّتين مستقلتين علىٰ معلول واحد.

٦) المراد بها الوجود الّذي لا يتعاقبه وجود آخر.

وبعبارة أُخرىٰ: المراد بالدفعة هو وحدة الإيجاد، كعتق عبيد، أو تمليكهم بإنشاء واحد، فإنّه لا يصدق عليها المرّة بمعنىٰ الفرد، ويصدق عليها المرّة بمعنىٰ الدفعة.

وبين الدفعة والفرد عموم من وجه، لتصادقهما على مثل إنشاء عتق عبدٍ واحد، فإنّ كُلّاً من الدفعةِ والفرد صادق عليه، وتفارقهما في عتق عبيد بإنشاء

والتحقيق أنْ يقعا [١] بكلا المعنيين محلّ النزاع، وإن كان لفظهما [٢] ظاهراً في المعنى الأوّل [٣].

وتوهم [٤] أنّه لو أُريد بالمرة الفرد «لكان الأنسب [٥]، بل اللازم أن يجعل هذا المبحث تتمةً للمبحث الآتي،

واحد، فإنّه يصدق عليها الدفعة، ولا يصدق عليها الفرد، لكونها أفراداً عديدةً، وفي الكلام الممتد المتصل وغيره من التدريجيات، فإنّ المرة بمعنىٰ الفرد الواحد تصدق عليه، بخلاف الدفعة، فإنّها لا تصدق عليه، لكونه من التدريجيات.

١) أي: المرة والتكرار، وصاحب القوانين استظهر المعنىٰ الثاني وهو الفرد «[١]»، وصاحب الفصول المعنىٰ الأوّل وهو الدفعة.

٢) يعني: وإن كان لفظُ «المرة والتكرار» ظاهراً في الدفعة والدفعات، ولذا استظهره في الفصول بقوله: «لمساعدة ظاهر اللفظين عليه، ومرجعه إلى دعوى التبادر» «[٢]».

٣) وهو الدفعة والدفعات.

٤) هذا التوهم لصاحب الفصول، وحاصله: أنّه ـ بناءً على إرادة الفرد من المرة ـ يلزم جعل هذا البحث تتمةً للمبحث الآتي، من أنّ الأمر متعلق بالطبيعة أو الفرد، بأن يقال: إنّه على القول بتعلق الأمر بالفرد هل تدل صيغة الأمر على كون المطلوب فرداً واحداً أم أفراداً متعددة؟ ومنشأ هذا التوهم هو وحدة العنوان أعني به الفرد في المسألتين، وظهور كونه في كلتيهما بمعنىً واحد وهو ما يقابل الطبيعة.

٥) هذا عين كلام الفصول إلى قوله: «كما فعلوه».

«١» قوانين الأُصول، ج١، ص٩٢

«٢» الفصول الغروية، ص٧١

من [١] أنّ الأمر هل يتعلق بالطبيعة أو بالفرد ؟ فيقال عند ذلك [٢]، وعلى تقدير تعلُّقه بالفرد هل يقتضي التعلق بالفرد الواحد أو المتعدد، أو لا يقتضي شيئاً منهما ؟ ولم يحتج [٣] إلى إفراد كلٍّ منهما بالبحث كما فعلوه»«١»، وأما لو أُريد بها [٤] الدفعةُ فلا عُلقة بين المسألتين [٥] كما لا يخفىٰ

---

١) بيان للمبحث الآتي.

٢) يعني: عند ذلك المبحث. تقريب جعل هذا البحث تتمةً لكون الأمر متعلقاً بالطبيعة أو الفرد هو أن يقال: بناءً على تعلقه بالفرد هل يقتضي التعلق بالفرد الواحد أم المتعدد، أم لا يقتضي شيئاً منهما ؟

٣) معطوف على قوله: «لكان الأنسب».

٤) أي: بالمرة، وهذا نقل كلام الفصول بالمعنىٰ.

٥) يعني: مسألة المرة والتكرار، ومسألة تعلق الأوامر بالطبائع أو الأفراد، ووجه عدم العلقة بينهما بحيث يصحِّح تعدُّد البحث هو: أنّه ـ بناءً على إرادة الدفعة والدفعات من المرة والتكرار ـ يجري هذا البحث على كلا القولين في تلك المسألة، بأن يقال: بناءً على تعلق الأمر بالطبيعة هل تقتضي الصيغةُ مطلوبيةَ الطبيعة دفعةً أو دفعات وفي وقتٍ أو أوقات ؟ وعلى القول بتعلقه بالفرد هل تقتضي الصيغة اعتبار الدفعة في مطلوبية الفرد أو الدفعات، أم لا تقتضي شيئاً منهما ؟

وهذا بخلاف تفسير المرة بالفرد، فإنّه يكون تتمةً لتلك المسألة بناءً على تعلق الأمر بالفرد، ولا يكون بحثاً برأسه. ويصير أجنبياً عن تلك المسألة بناءً على تعلق الأمر بالطبيعة، إذ لا يصح أن يقال حينئذٍ: هل الصيغة تدل على مطلوبية الفرد أم

«١» الفصول الغروية، ص٧١

فاسد [١] ، لعدم العلقة بينهما لو أُريد بها الفرد أيضاً، فإنّ الطلب على القول

الأفراد ؟ إذ المفروض تعلق الطلب بالطبيعة، فلا يبقىٰ مجال للبحث عن دلالة الصيغة على مطلوبية الفرد أو الأفراد بناءً على تعلُّق الأمر بالطبيعة.

وبالجملة: فصاحب الفصول استظهر من المرة والتكرار الدفعة والدفعات، لوجهين:

أحدهما: التبادر، كما تقدم.

ثانيهما: جريان النزاع في دلالة الصيغة على المرة والتكرار بناءً على إرادة الدفعة والدفعات منهما على كلا القولين في المسألة الآتية، وعدم جريانه بناءً على إرادة الفرد والأفراد منهما كما عرفت آنفاً.

١) خبرُ «وتوهم» ودفعٌ له، وحاصله: عدم العلقة بين مسألة المرة والتكرار وبين مسألة تعلق الأوامر بالطبائع، وعدم كون هذا النزاع من تتمة البحث في تلك المسألة، حتىٰ بناءً على إرادة الفرد من المرة، وبناءً على تعلق الأمر بالأفراد في المسألة الآتية.

توضيحه: أنّ «الفرد» في المسألتين ليس بمعنىً واحد حتىٰ يبقىٰ للتوهم المزبور مجال، وذلك لأنّ «الفرد» في هذه المسألة بمعنىٰ الوجود الواحد من وجودات المأمور به، بحيث تكون لوازم الوجود خارجةً عنه، وفي تلك المسألة بمعنىٰ الوجود الخاص الّذي تكون لوازم الوجود داخلةً فيه، فيصح أن يقال: إنّ المطلوب إن كان هو الطبيعة يقع النزاع في أنّ الصيغة هل تدل على مطلوبية وجودٍ واحدٍ أو وجود متعدد، أم لا تدل عليها ؟

كما يصح أن يقال: إنّ المطلوب إن كان هو الفرد المتميز عن سائر الأفراد بالخصوصيات المشخِّصة يقع النزاع في أنّ الصيغة هل تدل على أنّ متعلق الأمر فرد

بالطبيعة إنّما يتعلق بها باعتبار وجودها في الخارج، ضرورة أنّ الطبيعة من حيث هي ليست إلّا هي، لا مطلوبة ولا غير مطلوبة. وبهذا الاعتبار [١] كانت مردّدةً بين المرة والتكرار بكلا المعنيين، فيصح النزاع في دلالة الصيغة على المرة والتكرار بالمعنيين وعدمها [٢].

أمّا بالمعنىٰ الأوّل، فواضح [٣].

وأمّا بالمعنىٰ الثاني، فلوضوح أنّ المراد من الفرد أو الأفراد [٤] وجودٌ واحد، أو وجودات، وإنّما عبّر بالفرد [٥] لأنّ وجود الطبيعة في الخارج هو

واحد أي وجود واحد، أو وجود متعدد ؟

وبالجملة: فيتأتىٰ نزاع المرة والتكرار بمعنىٰ الفرد والأفراد على كلٍّ من القول بتعلق الأمر بالطبيعة أو الفرد، فجعلُ هذا النزاع من تتمة مسألة تعلق الأمر بالطبيعة أو الفرد ـ كما صنعه في الفصول ـ ليس في محله.

ثم إنّ منشأ كون المراد بالفرد في البحث الآتي الحصّةَ المتشخصة بلوازم الفرد هو مقابلته للطبيعة المراد بها وجودها من دون دخلٍ للوازم الوجود في المطلوبية، وفي هذه المسألة نفس وجود الطبيعة، لكونه في مقابل الدفعة.

١) أي: باعتبار الوجود، إذ لا معنىٰ لتردُّد ذات الماهية بدون وجودها بين المرة والتكرار بكلا المعنيين، فإنّ الطبيعة من حيث هي ليست إلّا هي.

٢) أي: عدم الدلالة.

٣) لصحة أن يقال: إنّ وجود الطبيعة هل هو مطلوب دفعةً أم دفعات ؟

٤) يعني: في المرة والتكرار.

٥) يعني: في نزاع دلالة الصيغة على المرة، وحاصله: أنّ التعبير عن المرة بالفرد ـ مع أنّ المراد بها وجود الطبيعة، وخروج لوازم الوجود عن حيِّز المطلوب ـ

الفرد، غاية الأمر [١] خصوصيته وتشخصه [٢] علىٰ القول بتعلق الأمر بالطبائع يلازم المطلوب وخارج عنه [٣]، بخلاف القول بتعلقه بالأفراد، فإنّه [٤] ممّا يقوِّمه.

إنّما هو لأجل كون الفرد نفس وجود الطبيعة في الخارج.

١) غرضه: إبداءُ الفرق بين الفرد الّذي هو بمعنىٰ المرة في هذا المبحث، وبين الفرد الّذي هو في مقابل الطبيعة في البحث الآتي.

ومحصل الفرق بينهما: أنّ الفرد في هذا البحث هو الوجود بدون لوازمه، وفي المبحث الآتي هو الوجود مع لوازمه.

فقوله: «غاية الأمر» هو الجواب عن توهم كون نزاع المرة والتكرار ـ بمعنىٰ الفرد والأفراد ـ من تتمة البحث الآتي، على القول بتعلق الأمر بالفرد، إذ حاصله: مغايرة معنىٰ الفرد في المسألتين (*).

٢) هذا الضمير وضمير «خصوصيته» راجعان إلى الفرد.

٣) أي: عن المطلوب، ولذا لو قصد القربة بلوازم الوجود كان تشريعاً محرّماً.

٤) أي: فإنّ التشخص، فإنّه حينئذٍ مقوِّم للمطلوب، فيصح قصد القربة به، ولا يكون ذلك تشريعاً.

(*) الحق أنّ البحث عن دلالة الصيغة على المرة والتكرار بكلا المعنيين المتقدمين من الأبحاث الساقطة، إذ الدلالة المزبورة لا بدّ أن تكون مستندةً إلى المادة أو الهيئة، وقد عرفت في التعليقة عدم دلالة المادة على ذلك.

وأمّا الهيئة، فقد تقدم في المعاني الحرفية أنّها موضوعة للنسب والارتباطات، فهيئة الأمر وُضعت للنسبة الطلبية وإيقاع المادة على الفاعل، ولا دلالة لها على مرّةٍ ولا تكرارٍ، ولا فورٍ ولا تراخٍ.

نعم، لا بأس بالنزاع في دلالة صيغة الأمر بوضع آخر ـ غير وضع المادة و الهيئة ـ على المرة و التكرار، لكن الظاهر أنّه مما لم يدّعه أحد، مع أنّ الأصل عدمه، فالحق سقوط هذا البحث من أصله.

ويمكن توجيه كلام القدماء المتعرضين لهذا البحث ـ لبُعد خطئهم مع عُلوِّ مقامهم العلمي ـ بأنّ مقصودهم بدلالة الصيغة على المرة أو التكرار هو: أنّ إطلاق الصيغة هل يقتضي مطلوبية الطبيعة بوجودها الساري في أفرادها، أم مطلوبية صرف وجودها ؟

و بعبارة أُخرىٰ: هل يقتضي إطلاق الصيغة سريانَ المطلوبية إلى جميع وجودات الطبيعة، أم اختصاصها بأوّل وجودها ؟ و هذا المعنىٰ مما يليق بالبحث عنه، لا أنّ معنىٰ الصيغة هل هو المرة أم التكرار ؟ فإنّ فساده كما عرفت غنيٌّ عن البيان.

لكن التوجيه المزبور بعيد عن ظاهر عبائرهم، حيث إنّهم عبّروا بالدلالة الظاهرة في كون الموضوع له هو المرة أو التكرار.

و كيف كان، فالذي ينبغي أن يقال: إنّ الطلب يسري إلى جميع أفراد الطبيعة إن كان لمتعلّقه موضوع خارجي كوجوب الأمر بالمعروف، و حفظ نفس المؤمن، و تجهيز الميت، و غير ذلك مما يكون لمتعلّق الطلب موضوع خارجي. إلّا إذا دلّ من الخارج ما يمنع عن ذلك، و يقتضي مطلوبيةَ صِرف الوجود كوجوب الغسل و الوضوء، فإنّ قاعدة الانحلال و إن كانت مقتضيةً للتكرار و مطلوبية هذه المتعلقات بجميع وجوداتها، إلّا أنّه قام الدليل على مطلوبية صِرف وجودها، لتحقق الطهارة به.

و إن لم يكن لمتعلقه موضوع خارجي لا يسري الطلب إلى غير أوّل وجودات الطبيعة المأمور بها، لانطباقها عليه، فيجزي عقلاً، فيسقط الأمر. و المفروض عدم موضوع خارجي لمتعلق الطلب تقوم به المصلحة حتىٰ يقال بلزوم سريان الطلب إلى سائر الأفراد، لعدم مرجِّح لاختصاصه بأوّل الوجود، بعد فرض كون سائر الوجودات

تنبيه [١]: لا إشكال بناءً على القول بالمرة في الامتثال، وأنّه لا مجال

---

١) الغرض من عقد هذا التنبيه الّذي جعله في الفصول "[١]" بعنوان التذنيب هو: بيان ثمرة مسألة المرة والتكرار، وحاصله: أنّه بناءً على دلالة الصيغة على المرة يحصل الامتثال بالإيجاد الأوّل مطلقاً، سواء فُسِّرت المرة بالفرد أم الدفعة، ضرورة صدقها بكلٍّ من هذين المعنيين على الإيجاد الأوّل. فإذا أعتق ثلاثة عبيدٍ مثلاً بإنشاء واحد، أو أطعم ثلاثة ستينات من المساكين دفعةً، فلا إشكال في حصول الامتثال،

مثله في قيام الملاك الداعي إلى الطلب بها، فمقتضىٰ قاعدة قبح الترجيح بلا مرجح مطلوبية جميع الوجودات، إلّا إذا قام دليل من الخارج على خلافه.

و بالجملة: فقاعدة الانحلال محكّمة ما لم يقم دليل على خلافها. و إذا فرض عدم تماميتها، فالمرجع في الزائد على المرّة أصالةُ البراءة، لكون الشك فيه شكّاً في التكليف، و في المرة نفس الخطاب، لدلالته على مطلوبيّة إيجاد الطبيعة، و نقض عدمها المحمولي بالوجود كذلك، و من المعلوم تحقق ذلك بأوّل وجودها، فالاكتفاء بالمرة إنّما هو لأجل طارديّتها للعدم التي هي قضية الأمر.

فتلخص ممّا ذكرناه أُمور:

الأوّل: أنّ النزاع في دلالة الصيغة على المرة أو التكرار ساقط عن درجة الاعتبار.

الثاني: أنّه يمكن توجيه نزاع القدماء في ذلك بما مرّ.

الثالث: أنّه يرجع إلى قاعدة الانحلال فيما لم تنهض حجة على خلافها.

الرابع: أنّ الأصل العملي بعد فرض وصول النوبة إليه يقتضي عدم وجوب ما عدا أوّل الوجود من الوجودات.

«١» الفصول الغروية، ص٧٥

للإتيان بالمأمور به [١] ثانياً، على أن يكون أيضاً [٢] به الامتثال، فإنّه من الامتثال بعد الامتثال.

وأمّا على المختار من دلالته [٣] على طلب الطبيعة من دون دلالةٍ على

لوجود الطبيعة، كحصوله بعتق واحد من العبيد، وإطعام ستين مسكيناً. وبعد تحقق الامتثال لا معنىٰ لإيجاد الطبيعة ثانياً بعنوان الإطاعة التي هي موافقة الأمر، إذ المفروض سقوطه بالإيجاد الأوّل، فيمتنع الإتيان به ثانياً بعنوان الامتثال، وهذا معنىٰ قولهم: «لا معنىٰ للامتثال عقيب الامتثال»[١].

وبناءً على دلالة الصيغة على التكرار لا إشكال في وجوب إيجاد الطبيعة المأمور بها ثانياً وثالثاً، وهكذا، لصدق الامتثال على الجميع، حيث إنّ الصيغة تدل على مطلوبية جميع وجودات الطبيعة، فلكلٍّ وجودٍ حكمٌ يخصه كالعام الاستغراقي.

١) يعني: بما كان مأموراً به، إذ المفروض سقوط الأمر بالايجاد الأوّل، فلا يتصف متعلّقه بعد ذلك بكونه مأموراً به.

٢) يعني: كما يحصل الامتثال بالإتيان به أوّلاً.

٣) أي: دلالة الأمر. ومحصل ما أفاده ـ بناءً على عدم دلالة الأمر على المرة والتكرار ـ هو: أنّه لا يخلو الحال بين كون إطلاق الصيغة مسوقاً للبيان، وبين كونه مسوقاً للتشريع فقط.

فعلىٰ الثاني: لابدّ من الرجوع إلى الأصل العملي الّذي سيأتي بيانه إن شاء الله تعالىٰ.

وعلى الأوّل: لا إشكال في الاكتفاء بالمرّة، لصدق الطبيعة عليها، إنّما الإشكال في مشروعية الإتيان بالطبيعة ثانياً وثالثاً وهكذا.

«١» كما في القوانين، ج١، ص٩٢

المرة ولا على التكرار، فلا يخلو الحال: إمّا أن لا يكون هناك إطلاق الصيغة في مقام البيان، بل في مقام الإهمال، أو الإجمال، فالمرجع هو الأصل. وإمّا أن يكون إطلاقها في ذلك المقام [١]، فلا إشكال في الاكتفاء بالمرة في الامتثال [٢]. وإنّما الإشكال [٣] في جواز أن لا يقتصر عليها، فإنّ لازم إطلاق الطبيعة

وجه الإشكال هو سقوط الأمر بالطبيعة بالإتيان بها أوّلاً، فإيجادها ثانياً تشريع محرّم، لخُلوّه عن الأمر، واقتضاء إطلاق الصيغة ـ المفروض كونه في مقام البيان ـ لجواز الإتيان بها ثانياً وثالثاً وهكذا.

١) أي: مقام البيان.

٢) وجه عدم الإشكال هو صدق الطبيعة المأمور بها على المرة قطعاً، وإلّا فلا يكون المأتيُّ به مصداقاً لها، وهو خُلف.

٣) يعني: أنّ الإشكال إنّما هو في جواز الإتيان بغير المرّة بقصد امتثال الأمر، لاحتمال كون المرّة مشروطةً بشرط لا، فالزائد عليها تشريع محرّم.

ولكن يُدفع هذا الاحتمال بإطلاق الطبيعة المأمور بها، حيث إنّها لم تقيد بمرة، فيكون إطلاق مطلوبية الطبيعة مقتضياً لجواز الإتيان بها غير مرّة.

لكن ناقش المصنف في هذا الإطلاق بقوله: «والتحقيق» وحاصله: أنّ مقتضىٰ هذا الإطلاق ليس هو الإتيان بالطبيعة مرّةً أو مراراً حتىٰ يثبت به جواز الإتيان بها ثانياً وثالثاً.

وبعبارة أُخرىٰ: لا يُراد بهذا الإطلاق جواز الإتيان بالأفراد الطولية، بل يراد به جواز الإتيان بالطبيعة مرّةً أي دفعةً في ضمن فرد واحد كعتق رقبة واحدة، أو في ضمنِ أفرادٍ كعتق ثلاثة عبيد بإنشاء واحد، فإتيان الطبيعة مرّةً في ضمن أفراد عرضية جائز بمقتضىٰ الإطلاق، دون الإتيان بها في ضمن أفراد طولية.

المأمور بها هو الإتيان بها مرةً أو مراراً [١]، لا لزوم الاقتصار على المرّة، كما لا يخفىٰ.

والتحقيق: أنّ قضية الإطلاق إنّما هو جواز الإتيان بها مرّةً في ضمن فرد أو أفراد [٢]، فيكون إيجادها [٣] في ضمنها [٤] نحواً من الامتثال، كإيجادها [٥] في ضمن الواحد، لا جواز [٦] الإتيان بها [٧] مرّةً ومرّاتٍ [٨]، فإنّه [٩] مع الإتيان

---

١) وهي الأفراد الطولية المتعاقبة، فإنّ جواز إتيانها كذلك هو مقتضىٰ لا بشرطيتها.

٢) وهي الأفراد العرضية، فالمراد بالمرّة حينئذٍ هو الدفعة.

٣) أي: إيجاد الطبيعة.

٤) أي: في ضمن الأفراد الدفعيّة العرضية.

٥) أي: كإيجاد الطبيعة.

٦) معطوف على قوله: «جواز الإتيان».

٧) أي: بالطبيعة.

٨) وهي الأفراد الطولية.

٩) الضمير للشأن، وهذا تعليل لعدم كون الإطلاق صالحاً لاثبات جواز الإتيان بما عدا الوجود الأوّل من الوجودات الطولية.

وحاصله: أنّ الوجود الأوّل إن كان علّةً تامّةً لسقوط الغرض الداعي إلى الأمر، فلا محالة يكون علّةً تامّةً لسقوط الأمر أيضاً، وحينئذٍ يمتنع أن يكون إتيان الطبيعة ثانياً وثالثاً متعلقاً للأمر، وبهذا الامتناع يمتنع أن يكون للصيغة إطلاق يشمل المرّة والمرات.

بل يمكن منع الإطلاق مع الغض عن هذا المانع العقلي، بأن يقال: إنّ مقتضىٰ

بها [١] مرّة لا محالة يحصل الامتثال ويسقط به الأمر، فيما [٢] إذا كان امتثال الأمر علّةً تامّةً لحصول الغرض الأقصىٰ، بحيث يحصل بمجرده [٣]، فلا يبقىٰ معه [٤] مجالٌ لإتيانه ثانياً بداعي امتثال آخر [٥]، أو بداعي [٦] أن يكون الإتيانان امتثالاً واحداً، لما عرفت [٧] من حصول الموافقة بإتيانها [٨]، وسقوطِ [٩] الغرض معها، وسقوطِ [١٠] الأمر بسقوطه،

تعلق الطلب بطبيعةٍ هو نقض عدمها بالوجود، وذلك يتحقق بصِرف الوجود المنطبق على القليل والكثير، وهو لا ينطبق على الوجود اللاحق، لكونه وجوداً بعد وجود، وليس هو صِرف الوجود الطارد للعدم.

١) أي: بالطبيعة.

٢) متعلق بقوله: «يسقط».

٣) يعني: بحيث يحصل الغرض بمجرد امتثال الأمر.

٤) أي: مع سقوط الأمر، وجه عدم المجال هو سقوط الأمر بحصول الغرض.

٥) بأن يكون متعلّقاً لأمرٍ علىٰ حدة.

٦) بأن يكون الفرد السابق واللاحق متعلّقين لأمرٍ واحد، ليعدّ الإتيانان امتثالاً واحداً.

٧) حيث قال: «فإنّه مع الإتيان بها مرة لا محالة ... الخ» وهذا تعليل لكليهما، لوضوح أنّه بعد فرض علّية الامتثال لسقوط الأمر، فلا وجه لإتيان فرد آخر بداعي أمر استقلالي، ولا ضمني.

٨) أي: إتيان الطبيعة مرّةً.

٩) معطوف على «حصول» وضمير «معها» راجع إلى الموافقة.

١٠) معطوف على «حصول» أيضاً، وضمير «بسقوطه» راجع إلى الغرض.

فلا يبقىٰ مجال لامتثاله أصلاً [١].

وأمّا [٢] إذا لم يكن الامتثال علّةً تامّةً لحصول الغرض، كما إذا أمر بالماء ليشرب أو يتوضأ، فأُتي به، ولم يشرب أو لم يتوضأ فعلاً، فلا يبعد (*) صحة تبديل الامتثال بإتيان فردٍ آخر أحسن منه[٣]، بل مطلقاً [٤]، كما كان له ذلك[٥] قبله، علىٰ ما يأتي بيانه في الإجزاء.

---

١) يعني: بعد فرض سقوط الأمر بسقوط الغرض ـ بسبب إتيان الطبيعة مرةً ـ لا يبقىٰ مجال لامتثاله، لانتفاء موضوع الامتثال، وهو الأمر بكلا قسميه من الاستقلالي والضمني.

٢) هذا عِدلٌ لقوله: «فيما إذا كان امتثال الأمر علّةً تامةً» قبل أسطر، وحاصله: انّ الامتثال إذا لم يكن علّةً تامةً لحصول الغرض، كما إذا أمر المولىٰ عبده بإحضار الماء ليشرب أو يتوضأ، فأحضره عنده ولم يشربه المولىٰ بعدُ، أو لم يتوضأ به كذلك، فلا يبعد حينئذٍ صحة تبديل الامتثال بامتثال آخر، إذ المفروض بقاءُ الغرض الكاشف عن بقاء الأمر، فلا مانع من تبديل الامتثال بالفرد اللاحق القائم به الغرض.

٣) كالصلاة المعادة جماعةً، لما ورد من: أنّ الله تعالىٰ يختار أحبّهما إليه.

٤) يعني: ولو لم يكن الفرد الثاني أحسن من الأوّل، بل مساوياً له أو دونه.

٥) يعني: كما كان للمكلّف جوازُ الإتيان بالفرد اللاحق قبل إتيانه بالسابق.

(*) بل في غاية البعد، لأنّ الملاك الباعث للأمر القائم بفعل المأمور ـ بناءً علىٰ مذهب مشهور العدلية من قيام الملاكات بنفس الأفعال ـ لا بدّ وأن يترتب علىٰ الفعل، وإلّا فلا فائدة في الأمر، ضرورة أنّ الأمر إنّما يكون لحفظ الملاكات واستيفائها، فلو لم يكن الفعلُ المتعلق للأمر وافياً بالغرض وهو الملاك، فيلغو الأمر، وهو قبيح على

العاقل فضلاً عن الحكيم. و مقتضىٰ ذلك عدم دخل إرادة الفاعل المختار غير إرادة المأمور في الغرض، إذ لو كان لها دخل فيه لما كان ذلك مسبّباً توليدياً لفعل المأمور، و لَما تمكّن المأمور من استيفائه بفعله، و هذا خلاف حكمة الأمر.

و ببيان أوضح: الملاكات من الأُمور الخارجية و الخواصّ التكوينية المترتبة على الأفعال، فلا بدّ في صحة الأمر من وفاء متعلّقه بالغرض.

و عليه، فلا معنىٰ لصحة تبديل الامتثال، بل الإتيان الأوّل وافٍ بالغرض، فيسقط الأمر، فالامتثال علّة تامة لسقوط كلٍّ من الغرض و الأمر.

لا يقال: إنّ ما دلّ من الروايات في الصلاة المعادة جماعة على «أن الله تعالىٰ يختار أحبّهما إليه» «١» أقوىٰ دليل على جواز تبديل الامتثال، و على عدم كون الوجود الأوّل علّةً تامةً للامتثال و سقوط الأمر.

فإنه يقال: إنّ الامتثال المترتب على انطباق المأمور به على المأتي به عقلي، و ليس منوطاً بإرادة أحد، بل يمتنع إناطته بها، لصيرورة الفعل المتعلق للأمر حينئذٍ غير مقدور للمأمور. فالامتثال ليس مترتباً على شيءٍ غير انطباق المأمور به على المأتيّ به، و هو قهري. و هذا كله واضح لا غبار عليه، و ليس في العقل و النقل ما ينافي ذلك.

و روايات الصلاة المعادة لا تنافيه، لأنّها في مقام بيان القبول، لا الإجزاء الّذي هو مورد البحث، فإنّ قولهم عليهم السلام: «يختار أحبهما أو أفضلهما إليه» كالصريح في ذلك.

نعم، لو كانت العبارة هكذا: «يجزئ أو يصح أحبهما إليه» كان منافياً لما ذكرناه.

ففي مثل الصلاة المعادة نقول: إنّ المطلوب متعدّد، حيث إنّ نفس الطبيعة

«١» وسائل الشيعة، ج٥، ص٤٥٦، الباب ٥٤ من أبواب صلاة الجماعة، الحديث: ١٠

المبحث التاسع

الحقُّ أنّه لا دلالة للصيغة لا على الفور ولا على التراخي [١]، نعم [٢]

دلالة الصيغة على الفور والتراخي

١) لما تقدم في مبحث المرة والتكرار.

٢) استدراك علىٰ قوله: «لا دلالة» وحاصله: أنّ الصيغة وإن لم تدلّ بمادتها وهيئتها على وجوب شيءٍ من الفور والتراخي، لكن إطلاقها مع كون المتكلم في

كالصلاة مطلوب، والخصوصية ـ وهي إتيانها جماعةً مثلاً ـ مطلوب آخر، فإذا أتىٰ بالصلاة فرادىٰ يسقط الأمر المتعلق بالطبيعة، لانطباقها على المأتيِّ به قهراً الموجب للإجزاء عقلاً، ويبقىٰ أمرُ الخصوصية. وحيث إنّه لا يمكن امتثاله إلّا بإعادة الصلاة، فتعاد استحباباً، للأمر بتلك الخصوصية، وبعد الإتيان بها ثانياً معها يختار الله عزّ وجلّ ويقبل أحبّهما إليه من حيث شرائط القبول.

وقد ظهر ممّا ذكرنا: أنّ الغرض من الأمر بإحضار الماء للشرب أو الوضوء هو التمكن منهما، لا ترتبهما عليه فعلاً، لما مرّ من امتناع دخل إرادة غير المأمور في ترتب الغرض على متعلق الأمر، فليس الغرض الداعي إلى الأمر إلّا حصول التمكن من الشرب والوضوء المتحقق بنفس إحضار الماء الموجب لسقوط الأمر، فلو أمرَ المولىٰ بعد ذلك بإحضار الماء أيضاً، فلا بدّ أن يكون ذلك لغرضٍ آخر غير التمكن المزبور، كما إذا أمر ثانياً لإدراك خصوصية، كبرودة الماء، أو صفائه، أو غيرهما، فإنّه يرجع ذلك إلى غرضٍ آخر غير الغرض القائم بالفرد السابق، فجواز تبديل الامتثال ـ بعد فرض كونه مترتباً على انطباق المأمور به على المأتي بـه ـ ممّا لا يخلو مـن الغموض، فالامتثال علّةٌ تامة لسقوط الأمر والغرض، فتأمّل جيّداً.

قضية إطلاقها [١] جواز التراخي. والدليل عليه [٢] تبادرُ طلب إيجاد الطبيعة منها [٣] بلا دلالة على تقييدها بأحدهما [٤]، فلابدّ في التقييد من دلالةٍ أُخرى [٥] كما ادّعي دلالةُ غير واحدة من الآيات [٦] علىٰ الفورية.

مقام البيان دليل على عدم تقيد مطلوبيّة الطبيعة بشيءٍ من الفور والتراخي، وإن لم يحرز هذا الإطلاق وشُكّ في وجوب أحدهما، فمقتضىٰ الأصل عدم وجوب شيءٍ منهما.

١) أي: مقتضىٰ إطلاق الصيغة جواز التراخي.

٢) أي: علىٰ عدم دلالة الصيغة على شيءٍ منهما.

٣) أي: من الصيغة، وحاصله: أنّ تبادر مطلوبية نفس الطبيعة من الصيغة ـ من دون تقيدها بالفور أو التراخي ـ يدلّ على عدم دخل شيءٍ منهما في معنىٰ الصيغة، وإلّا لكان متبادراً أيضاً، فالتقييدُ بأحدهما منوط بدليل خارجي.

٤) أي: الفور والتراخي، وضمير «تقييدها» راجع إلى الطبيعة.

٥) يعني: غير الدلالة الراجعة إلى الصيغة.

٦) كآيتي المسارعة والاستباق. تقريب دلالتهما على وجوب الفور هو: أنّهما تدلّان علىٰ وجوب المسارعة والاستباق إلى سبب المغفرة، إذ لا معنىٰ للاستباق والمسارعة إلى نفس المغفرة والخير بعد كونهما من أفعاله تعالىٰ شأنه، ولا سبب لهما أعظم من الواجبات، فيجب إتيانها فوراً.

وقد ناقش المصنف ﷺ في دلالتهما على وجوب الفور بوجوه ثلاثة:

أحدها: ما أشار إليه بقوله:«وفيه منع ضرورة ... الخ» وحاصله: منع دلالتهما على الوجوب، إذ لو كان كذلك لكان ترك المسارعة والاستباق موجباً للغضب والشر، والأنسب حينئذٍ البعث إليهما بذكر العقاب المترتب على تركهما،

وفيه منع، ضرورة أنّ سياق آية ﴿ وسارعوا إلى مغفرة من ربكم ﴾«١» وكذا آية ﴿ واستبقوا الخيرات ﴾ «٢» إنّما هو البعث نحو المسارعة إلى المغفرة والاستباق إلى الخير، من دون استتباع تركهما [١] للغضب والشرّ، ضرورة أنّ تركهما [٢] لو كان مستتبعاً للغضب والشرّ، كان البعث، بالتحذير عنهما [٣] أنسب كما لا يخفىٰ،

لكونه أشد تأثيراً في تحرُّك العبد ـ وانبعاثِه على المسارعة والاستباق ـ من ذكر الثواب على فعلهما. وهذا يوجب وهن الاستدلال على الوجوب.

وبتقريب آخر: أنّ تعلق فعلٍ بمفعولٍ يدلّ علىٰ وجود المفعول به في كلتا صورتي الفعل وعدمه، مثلاً إذا قال: «أكرم زيداً» فإنّ تعلُّق الأمر بإكرامه يدل على وجود زيد مطلقاً، سواء أكرمه المأمور بالإكرام أم لا، فانتفاء الإكرام لا يوجب انتفاء زيدٍ، كما هو واضح جدّاً.

وفي المقام، إذا قلنا بدلالة الآيتين على وجوب المسارعة والاستباق لَزِم انتفاءُ المغفرة والخير اللّذين تعلّق بهما المسارعة والاستباق. وتبدُّلهما بالمؤاخذة والشر، وهذا خلاف مقتضىٰ تعلق الفعل بالمفعول به.

فعليه، لا تدل الآيتان على وجوب المسارعة والاستباق.

١) أي: ترك المسارعة إلى المغفرة، والاستباق إلى الخير.

٢) أي: ترك المسارعة والاستباق.

٣) أي: عن الغضب والشر، وقد عرفت وجه الأنسبية.

«١» آل عمران، الآية: ١٣٣

«٢» البقرة، الآية: ١٤٨

فافهم [١].

مع [٢] **لزوم كثرة تخصيصه** [٣] **في المستحبات وكثيرٍ من الواجبات، بل أكثرها** [٤]**، فلابدّ من حمل الصيغة فيهما على خصوص الندب، أو مطلق**

---

١) لعلّه إشارة إلى: أنّ أوقعية التوعيد بالعذاب على ترك الواجب في إحداث الداعي للعبد لا تختص بالمقام، بل تجري في جميع الواجبات، مع أنّه ليس الأمر فيها كذلك، للبعث على فعلها بدون التوعيد بالعقاب على تركها.

أو إشارة إلى منع الأوقعيّة المزبورة مطلقاً، لاختلاف الناس، حيث إنّ بعضهم يتحرك وينبعث نحو الواجبات خوفاً من العقاب، وبعضهم يتحرك نحوها طمعاً في الثواب.

٢) هذا إشارة إلى الجواب الثاني عـن الاستدلال بآيتي المسارعة والاستباق، وحاصله: أنّ البناء على دلالة الآيتين على وجوب الفور يستلزم تخصيص الأكثر، لخروج المستحبات طُرّاً وكثيرٍ من الواجبات عن ذلك، فيبقىٰ قليل من الواجبات تحتهما، وهذا تخصيص مستهجن عند أبناء المحاورة، ويكون قرينةً على صَرف الآيتين عن ظاهرهما من الوجوب، والالتزام فيهما بأحد أمرين:

الأوّل: حمل صيغتي الأمر فيهما على الندب.

الثاني: حملهما على مطلق الطلب والرجحان.

٣) أي: تخصيص وجوب الفور.

٤) لأنّ الواجبات إمّا موسعة وإمّا مضيّقة، فعلى الأوّل يجوز التأخير إلى أن يتضيق الوقت كما في الظهرين، والعشاءين، وغيرها من الواجبات الموسعة، إلّا بعضها كالحج الّذي ثبت فيه وجوب الفور، وكقضاء الفوائت على قولٍ.

وعلى الثاني لا يصدق الفور، إذ المفروض مساواة الوقت للفعل، فلا يصدق

الطلب.

ولا يبعد [١] دعوى استقلال العقل بحُسن المسارعة والاستباق، وكان ما وَرَدَ من الآيات والروايات في [٢] مقام البعث نحوه [٣] إرشاداً [٤] إلى ذلك [٥] كالآيات والروايات الواردة في الحثِّ على أصل الطاعة [٦]، فيكون الأمرُ فيها [٧] لما [٨] يترتب على المادة بنفسها،

الاستباق والمسارعة.

١) هذا إشارة إلى الجواب الثالث، وحاصله: حملُ الأمر بالمسارعة والاستباق في الآيتين المتقدّمتين على الإرشاد إلى حكم العقل، لئلّا يلزم تخصيص الأكثر، ببيان: أنّ العقل كما يستقل بحُسن أصل الإطاعة دفعاً للعقوبة، كذلك يستقل بحسن المسارعة إلى الإطاعة كذلك، فإنْ كان الواجبُ ممّا ثبت من الخارج فوريته، فحكم العقل بالمسارعة إليه كحكمه بنفس الإطاعة إلزامي، وإلّا فليس بإلزامي.

فالمتحصل: أنّه لا مجال للاستدلال بالآيتين الشريفتين على وجوب الفور في الواجبات.

٢) متعلق بقوله: «وَرَدَ».

٣) أي: نحو ما ذُكر من المسارعة والاستباق.

٤) خبر لقوله: «كان».

٥) أي: إلىٰ حكم العقل.

٦) يعني: مع الغض عن كيفيتها من المسارعة وغيرها، كقوله تعالىٰ: ﴿أطيعوا الله وأطيعوا الرسول﴾.

٧) أي: في الآيات والروايات الدالة على البعث نحو المسارعة.

٨) أي: للأثر المترتب على نفس المادة. غرضه أنّ الأمر حينئذٍ إرشاد إلىٰ ما

ولو لم يكن هناك أمرٌ بها [١]، كما هو الشأن في الأوامر الإرشادية، فافهم [٢].

تتمة: بناءً على القول بالفور، فهل قضية الأمر الإتيان فوراً ففوراً، بحيث لو عصىٰ لوجب عليه الإتيان به فوراً أيضاً [٣] في الزمان الثاني، أوْ لا ؟

في نفس المادة من المصلحة كأمر الطبيب، فإنّه إرشاد إلى مصلحة موجودة في الدواء أو الغذاء، من دون أن يكون فيه شائبة المولوية ليترتب على مخالفته استحقاق العقوبة، فإذا كان للصلاة في أوّل الوقت مصلحة، وأمَرَ الشارعُ بالمسارعة إليها، كان ذلك الأمر إرشاداً إلى تلك المصلحة، من دون ترتب عقابٍ علىٰ مخالفته كما هو شأن كل أمر إرشادي.

١) أي: بالمادة، فإنّ ما فيها من المصلحة يترتب على وجودها وإن لم يتعلّق بها أمرٌ، مثلاً إذا كان الدواءُ الفلاني ذا مصلحة للمريض، فاستعمله من دون أمر الطبيب بذلك كان نافعاً له، ورافعاً لمرضه.

٢) لعلّه إشارة إلى: أنّ الحمل على الإرشادية منوط بعدم كون الفور ـ على تقدير اعتباره ـ من قيود المأمور به شرعاً، إذ يكون حينئذٍ كالطهارة المعتبرة في الصلاة من حيث كون دخله شرعياً لا عقلياً.

أو إشارة إلى: أنّ كون نفس الإطاعة بحكم العقل لا يستلزم كون كيفياتها أيضاً كذلك، بل تناط عقليةُ كيفية الإطاعة بعدم تصرف الشارع فيها، لأنّ حكم العقل في كيفيتها تعليقي، لا تنجيزي كأصلها.

٣) يعني: كوجوب إتيانه في الآن الأوّل.

ومحصل ما أفاده في هذه التتمة هو: أنّه بناءً على دلالة الصيغة على الفور هل تقتضي وجوب إتيان المأمور به فوراً ففوراً، بمعنىٰ أنّه إذا أخلّ بالفورية ولم يأتِ به في الآن الأوّل وجب الإتيان به في الآن الثاني وهكذا ؟ ولازمه حصول العصيان

وجهان مبنيّان على أنّ مفاد الصيغة على هـذا القول [١] هو وحدة المطلوب [٢] أو تعدُّده [٣] (*).

ولا يخفىٰ أنّه لو قيل بدلالتها [٤] على الفورية، لما كان لها [٥] دلالة على نحو المطلوب من وحدته أو تعدده، فتدبّر جيِّداً.

بالإخلال بالفور مـع بقاء الأمر بنفس المأمور به علىٰ حاله، أم لا تقتضي الصيغـةُ وجوبَ الإتيان فوراً ففوراً.

فيه وجهان مبنيّان على أنّ مفاد الصيغة بناءً على القول بدلالتها على الفور هل هو وحدة المطلوب ـ بمعنىٰ كون الفورية مقوِّمةً لأصل المصلحة، بحيث تفوت بفوات الفورية ـ أم تعدد المطلوب، بمعنىٰ أن يكون هناك مصلحة قائمة بذات الفعل من غير تقيده بالفورية، ومصلحةٌ أُخرىٰ قائمة بالفورية في كل زمان، يعني إن لم يأت به في الآن الأوّل وجب عليه الإتيان به في الآن الثاني وهكذا، فيكون الإخلال بالفورية في كلّ زمانٍ مفوِّتاً لمرتبةٍ من مراتب المصلحة مع بقاء أصلها ؟

١) أي: القول بدلالة الصيغة على الفور.

٢) بالمعنىٰ المتقدم آنفاً، ولازمه سقوط الأمر بالطبيعة بالإخلال بالفورية.

٣) بالمعنىٰ الّذي عرفته أيضاً، ولازمه بقاء الأمر بالطبيعة.

٤) أي: بدلالة الصيغة.

٥) أي: للصيغة. وملخص غرضه من قوله ﷺ: «ولا يخفىٰ» هو: أنّه ـ بعد تسليم دلالة الصيغة على وجوب الفور ـ لا تدل على أزيد مـن مطلوبية الطبيعة فوراً، ولا تدل على كيفية مطلوبيتها من وجوب الفور في كل زمانٍ، فلا يسقط الأمر

(*) ينبغي البحث هنا في مقامين:

بالفورية بالإخلال بها في الزمان الأوّل وما بعده، أو وجوب الفور في خصوص الزمان الأوّل، فيسقط الأمر به بالإخلال بالفورية.

وبعبارة أُخرىٰ: تكون الصيغة قاصرةً عن الدلالة على كيفية مطلوبية الطبيعة، وأنّها تكون بنحو تعدد المطلوب أو وحدته، فلا بدّ حينئذٍ من الرجوع إلى الأصل.

الأوّل: في محتملات تعدد المطلوب ثبوتاً.

والثاني: فيما تدل عليه الصيغة إثباتاً.

أمّا المقام الأوّل، فملخص الكلام فيه: أنّ تعدد المطلوب يتصور على وجهين:

أحدهما: أن تكون هناك مصلحة قائمة بنفس الطبيعة، ومصلحة قائمة بالفورية في الزمان الأوّل فقط، فإذا فاتت تلك الفورية فاتت مصلحتها، فيسقط الأمر بالفورية، ويبقىٰ الأمر بالطبيعة، فيأتي بها متىٰ شاء.

ثانيهما: أن تكون المصلحة القائمة بالفور ذات مراتب، فالإخلال بالفورية في كل زمانٍ يكون مفوِّتاً لمرتبة من مراتب مصلحتها، وتبقىٰ المراتبُ الأُخر منها، ولازمه وجوب الإتيان بالمأمور به فوراً ففوراً، كما لا يخفىٰ.

وأمّا المقام الثاني، فنخبة الكلام فيه: أنّ مقتضى إطلاق دليل الفور من الصيغة أو غيرها من الأدلة هو اعتبار الفورية مطلقاً، إذ لو كان مختصاً بالزمان الأوّل لكان اللازم التنبيه عليه، لأنّه تقييد للفورية.

نعم إذا كان الدليل في مقام التشريع، وبيان كون الفور واجباً في الجملة، فلا بدّ حينئذٍ من الرجوع إلى الأصل، ومقتضاه البراءة عن الوجوب بالنسبة إلى ما عدا الزمان الأوّل، لأنّه قيد زائد يحتاج ثبوتاً وإثباتاً إلىٰ مؤونة زائدة، سواء أقلنا بكون الفور من قيود المتعلق أم واجباً مستقلاً، لجريان البراءة على كلا التقديرين، هذا إذا كان الشك في وجوب الفور فيما بعد الزمان الأوّل بدوياً.

و أمّا إذا علم إجمالاً بوجوب أحد الأمرين من الفور و التراخي، فمقتضىٰ تنجيز العلم الإجمالي لزوم الجمع عقلاً بين الوظيفتين. و إذا شك في وجوب التراخي بعد الزمان الأوّل الّذي فاتت فيه الفورية الواجبة، جرىٰ فيه أصل البراءة، كجريانها في الشك في وجوب الفور بعد الزمان الأوّل بدوياً.

تنبيه:

لا يخفىٰ أنّه بعد فرض عدم إطلاق لفظي مثبِت لوجوب الفور أو عدمه يمكن أن يقال بحكم العقل بوجوب الفور، بناء على اقتضاء الحكم التكليفي للوضعي، و هو شغل الذّمّة، و صيرورة متعلق الخطاب على عهدته، ولذا يحكم بوجوب أداء الواجبات البدنية كالصلاة و الصوم عن الميت مع سقوط خطاباتها عنه بموته الموجب لانعدام موضوعها، فلو لم تكن عهدته مشغولةً بتلك الواجبات لما كان أداؤها واجباً على الولي.

تقريب الوجوب العقلي هو: أنّ شغل الذِّمّة حق للمولىٰ على عبده، فيجب عقلاً تفريغها عن حق سيده، لئلّا يلزم حبس الحق بدون إذن صاحبه، فإنّه حينئذٍ ظلم، لأنّه خارج عن وظيفة العبودية، و رسومها العقلائية اللازمة، كما لا يخفىٰ.

الفهرس الموضوعي

كلمة التحقيق ٣
مقدّمة المؤلف ١١

المقدّمة في بيان أُمور:

الأمر الأوّل، وفيه مبحثان ١٥
أحدهما: تعريف موضوع العلم ١٥
العرض الذاتي ١٦
ثانيهما: المسائل ٢١
العلوم أسام لمسائلها ٢٢
تمايز العلوم بتمايز الأغراض ٢٤
موضوع علم الأصول ٢٦
إدراج البحث عن حجية الخبر الواحد في علم الأُصول ٢٧
تعريف علم الأصول ٣٤
الأمر الثاني، الوضع ٣٦
تعريف الوضع ٣٦
أقسام الوضع ٣٨
ما أفاده المحقق الرشتي ﷺ في تصوير الوضع الخاص والموضوع له العام ... ٣٩
المعنى الحرفي ٤٣
إيجادية المعاني الحرفية ٤٦
إخطارية المعنىٰ الحرفي أو إيجاديته ٥٠
تحقيق وضع الحروف ٥١

عدم دخل اللحاظ في المستعمل فيه ٥٥
الفرق بين المعنى الاسمي والحرفي ٥٩
الفرق بين الإنشاء والإخبار ٦٢
وضع أسماء الإشارة والضمائر ٦٤
عدم دخل القصد في المعنى ٦٧
الأمر الثالث، الاستعمال المجازي بالطبع أو الوضع ٦٩
الأمر الرابع، إطلاق اللفظ وإرادة نوعه أو صنفه ٧٢
إطلاق اللفظ وإرادة شخصه ٧٤
الأمر الخامس، وضع الألفاظ للمعاني الواقعية، لا بما هي مرادة ٨٢
عدم تبعية الدلالة للإرادة ٨٤
توجيه كلام العلمين ٨٥
الأمر السادس، وضع المركبات ٩١
الأمر السابع، أمارات الوضع ٩٥
أ: التبادر ٩٥
ب: عدم صحة السلب ١٠٠
ج: الاطراد ١٠٧
الأمر الثامن، تعارض الأحوال ١١١
الأمر التاسع، الحقيقة الشرعية ١١٣
انتفاء العلاقة بين المعنى الشرعي واللغوي ١١٧
ثمرة القولين في الحقيقة الشرعية ١٢٢
الأمر العاشر، الصحيح والأعم، ويذكر أُمور: ١٢٥
الأوّل: تأتّي الخلاف على نفي الحقيقة الشرعية وعدمه ١٢٥

الثاني: الصحة بمعنىٰ التمامية ١٣٠
الثالث: وجود الجامع على كلا القولين ١٣٣
الإشكال على الجامع ١٣٥
تصوير الجامع بناءً على الأعم ١٣٩
أ: الوضع لجملة من الأجزاء كالأركان ١٤٠
ب: الوضع لمعظم الأجزاء ١٤٣
ج: كون الوضع نظير وضع الأعلام الشيخصية ١٤٥
د: الوضع لخصوص الصحيح والإطلاق على غيره مسامحة ١٤٧
هـ: قياس ألفاظ العبادات بألفاظ الأوزان والمقادير ١٥٠
فساد قياس ألفاظ العبادات بألفاظ الأوزان ١٥٢
الرابع: كون كل من الوضع والموضوع له عاماً ١٥٤
الخامس: ثمرة النزاع ١٥٥
رد الثمرة المترتبة على القولين ١٥٩
عدم كون النذر ثمرة للمسألة ١٦١
أدلة الوضع للصحيح ١٦٣
أ: التبادر ١٦٣
ب: صحة السلب عن الفاسد ١٦٥
ج: الأخبار المثبتة لخواصٍّ للمسمّيات ظاهرةٌ في الوضع لصحيح ١٦٥
د: حكمة الوضع تقتضي اختصاص الوضع بالصحيح ١٦٩
أدلة الوضع للأعم والخدشة فيها ١٧١
أ: التبادر ١٧١
ب: عدم صحة السلب عن الفاسد ١٧٢
ج: صحة التقسيم إلى الصحيح والسقيم ١٧٢

د: استعمال الصلاة وغيرها في الأخبار في الأعم ١٧٣
هـ: صحة نذر ترك الصلاة في مكان تكره فيه ١٧٨
تنبيهات بحث الصحيح والأعم ١٨٢
الأوّل: إناطة جريان النزاع في المعاملات بالوضع للأسباب ١٨٢
الثاني: وضع ألفاظ المعاملات للصحيح لا يستلزم إجمالها ١٨٦
الثالث: أنحاء الدخل في الماهية ١٨٩
أحكام أنحاء الدخل ١٩٥
حكم المطلوب النفسي المجعول في واجب أو مستحب ١٩٦
مختار المصنف في المقام ١٩٨
الأمر الحادي عشر، الاشتراك في وضع الألفاظ ٢٠٠
دليل استحالة الاشتراك وجوابه ٢٠١
وقوع الاشتراك في القرآن ٢٠٢
تناهي المعاني الكلية ٢٠٤
الأمر الثاني عشر، استعمال اللفظ في أكثر من معنىٰ ٢٠٧
الأقوال في المسألة ٢٠٩
حقيقة الاستعمال ٢١٠
امتناع الاستعمال في أكثر من معنى ٢١١
رد تفصيل صاحب المعالم ٢١٤
كيفية استعمال التثنية والجمع ٢٢٠
بطون القرآن ٢٢٦
الأمر الثالث عشر، في المشتق، ويقدّم أُمور ٢٢٨
الأوّل: المراد بالمشتق ٢٢٩

كلام صاحب الفصول في المقام ٢٣٤
دخول بعض الجوامد في محل البحث ٢٣٩
مسألة الرضاع والاستشهاد بها لدخول بعض الجوامد في محل النزاع، وللمسألة صور: ٢٤١
الصورة الأُولىٰ: الدخول بكلتا الكبيرتين، وفيها مقامات ٢٤٤
أ: حرمة المرتضعة ٢٤٤
ب: حرمة المرضعة الأُولىٰ للتسالم عليها ٢٤٦
وجوهٌ أُخرىٰ على حرمتها والمناقشة فيها ٢٤٧
دلالة رواية ابن مهزيار على حرمة الكبيرة ٢٥١
تحقيق سند الرواية ٢٥٢
نقد جمعٍ سند الرواية ٢٥٦
ج: حكم المرضعة الثانية ٢٥٧
الصورة الثانية: عدم دخول بالكبيرتين، وفيها مقامات ٢٥٨
أ: حرمة المرتضعة إمّا مؤبّداً وإمّا جمعاً ٢٥٨
ب: حرمة المرضعة الأُولىٰ ٢٥٨
ج: عدم حرمة المرضعة الثانية إلّا بناءً على وضع المشتق للأعم ٢٥٩
الصورة الثالثة: الدخول بالمرضعة الأُولىٰ دون الثانية، وفيها مقامات . ٢٥٩
أ: حرمة الصغيرة ٢٥٩
ب: حرمة المرضعة الأُولىٰ ٢٥٩
ج: عدم حرمة المرضعة الثانية ٢٥٩
الصورة الرابعة: الدخول بالمرضعة الثانية دون الأُولىٰ، وفيها مقامات . ٢٦٠
أ: حرمة الصغيرة مطلقاً ٢٦٠
ب: حرمة المرضعة الأُولىٰ مؤبّداً ٢٦٠

ج: عدم حرمة المرضعة الثانية ٢٦٠
الثاني: شمول العنوان لأسماء الزمان ٢٦٣
تقريب إشكال أسماء الزمان ٢٦٣
حلُّ إشكال أسماء الزمان ٢٦٤
الثالث: خروج الأفعال والمصادر المزيد فيها عن محل النزاع ٢٦٩
إزاحة شبهة: عدم دلالة الفعل على الزمان ٢٧٢
دلالة الماضي والمضارع على الزمان التزاماً ٢٧٦
عدم دلالة الفعل وضعاً على الزمان ٢٧٨
الفرق بين المعنى الاسمي والحرفي ٢٨١
اتحاد المعنى الاسمي والحرفي ٢٨٢
خروج قصد الآلية والاستقلالية عن الموضوع له ٢٨٣
التوفيق بين كلية المعنى وجزئيته ٢٨٤
الرابع: اختلاف المبادئ لا يوجب اختلافاً في الهيئة ٢٩١
صور إطلاق المشتق ٢٩١
الخامس: المراد بالحال في العنوان حال التلبس ٢٩٤
حكم الجري الحالي والتلبس الاستقبالي ٢٩٥
المشتق حقيقة في الأخص أو الأعم ٢٩٧
السادس: عدم أصل لفظي في المسألة ٣٠٢
عدم ثبوت الوضع بالأصل ٣٠٣
الأصل العملي ٣٠٥
المختار الوضع للمتلبس بالمبدأ، والأدلة عليه ٣٠٦
أ: التبادر ٣٠٨
ب: صحة السلب عن المنقضي عنه المبدأ ٣٠٨

ج: برهان التضاد بين الصفات المتقابلة ٣١٠
الإشكال على ارتكازية التضاد بين الصفات ٣١١
عدم استناد التبادر إلى الإطلاق ٣١٩
الإيراد على الاستدلال بصحة السلب ٣٢٣
التفصيل بين المصادر المتعدية واللازمة ٣٢٨
رد بعض التفاصيل في المشتق ٣٣١
أدلة الوضع للأعم ٣٣١
أ: التبادر ٣٣٢
ب: صحة الحمل ٣٣٢
ج: الأخبار الحاكية لاستدلال المعصوم عليه السلام بآية «ولا ينال عهدي الظالمين» ٣٣٥
رد ثالث أدلة الأعمي ٣٣٧
بطلان سائر الأقوال في المشتق كالتفصيل بين المحكوم به والمحكوم عليه... ٣٤٤
تنبيهات بحث المشتق ٣٤٧
الأوّل: بساطة مفهوم المشتق ٣٤٧
برهان بساطة المشتق كما ذكره الشريف ٣٤٨
إيراد الفصول على برهان الشريف ورده ٣٤٩
إشكال المصنف على برهان الشريف ٣٤٩
الإشكال على الفصول في انقلاب الممكنة إلى الضرورية ٣٥٤
عدم الانقلاب إلى الضرورية ٢٥٨
أولوية تبديل برهان البساطة ٣٦٣
إرشاد: المراد ببساطة مفهوم المشتق ٣٦٦
بساطة مفهوم المشتق وتركبه ٣٦٨

الثاني: الفرق بين المشتق ومبدئه ٣٦٩
كلام صاحب الفصول ٣٧١
الثالث: ملاك الحمل ٣٧٦
الرابع: كفاية تغاير المبدأ مع المشتق مفهوماً ٣٨٣
في حمل صفاته تعالى عليه ٣٨٣
كلام الفصول في صفاته جل وعلا ٣٨٥
الخامس: اعتبار التلبس بالمبدإ في صدق المشتق ٣٨٧
أنحاء قيام المبدأ بالذات ٣٨٩
القيام بنحو العينية ٣٩٢
إشكال المصنف على الفصول ٣٩٤
السادس: لا يعتبر في صدق المشتق التلبس بالمبدأ بلا واسطة في العروض ٣٩٧
إشكال المصنف على الفصول في المقام ٤٠٠
تذييل يتضمن أمرين: ٤٠١
الأوّل: الإشارة إلى تعريف المسألة الأصولية، وأنّ بحث المشتق من المبادي أو المسائل ٤٠١
الثاني: جملة من الفروع التي عُدّت ثمرة لبحث المشتق ٤٠٤

المقصد الأوّل في الأوامر

وفيه فصول

الفصل الأوّل: ما يتعلق بمادة الأمر، وفيه جهات: ٤٠٨
الجهة الأُولىٰ: ما ذكروه من معانٍ للفظ «الأمر» ٤٠٨

معنى الأمر عرفاً ولغة ٤١٠
الجهة الثانية: اعتبار العلو في الأمر ٤١٧
الجهة الثالثة: الأمر حقيقةٌ في الوجوب، للتبادر ٤٢٠
تأييد الوجوب بالكتاب والسنة والسيرة ٤٢١
الجهة الرابعة: مدلول الأمر هو الطلب الإنشائي لا الحقيقي ٤٢٦
لفظ «الإرادة» ينصرف إلى الإرادة الحقيقية لا الإنشائية ٤٢٩

الطلب والإرادة

اتحاد الطلب والإرادة ٤٣٣
الإشكال على مغايرة الطلب والإرادة ٤٣٨
التوفيق بين القول باتحادهما والقول بتغايرهما ٤٤٠
مفاد الجمل الخبرية والإنشائية ٤٤٤
مفاد صيغ العقود ٤٤٦
إشكال ودفع: الإشكال على اتحاد الطلب والإرادة وجوابه ٤٤٨
دفع إشكال عدم مقدورية الإيمان وغيره ٤٥٢
شبهة الجبر ودفعها ٤٥٣
المراد بجملة «الذاتي لا يعلل» ٤٥٧
عدم كون الثواب والعقاب ذاتيين للعمل ٤٥٧
المراد بما في الخبر من أنّ السعيد، سعيد في بطن أُمِّه ٤٥٨
المراد بما في الخبر من أنّ الناس معادن كمعادن الذهب والفضة ٤٥٨
عدم استلزام إرادته ﷻ جبر العباد ٤٥٩
كلام المحقق الاصفهاني ﷺ في أقسام الفاعل ٤٥٩

تفصيل الكلام بالنظر في مقامات ثلاثة ٤٦٢
المقام الأوّل: الرواية الموهمة للجبر لورود لفظ «القضاء والقدر» فيها وتفسيرها ٤٦٢
معاني «القضاء والقدر» في الكتاب العزيز ٤٦٥
المقام الثاني: الروايات الواردة في المشيّة وتفسيرها ٤٦٩
المقام الثالث: ما ورد في الطينة وتفسيرها ٤٧٢
النظر الإجمالي إلى الآيات التي توهم دلالتها على الجبر، وهي طوائف: . ٤٧٥
الأُولىٰ: ما ظاهره الاضطرار، مع الاقتران بقرينة الخلاف ٤٧٥
الثانية: ما دل على ثبوت ما كان وما يكون في الكتاب ٤٨٠
الثالثة: ما دل على تعلق مشيته ﷻ بالأفعال والتروك ٤٧٧
تفسير الهداية وبيان معانيها ٤٧٧
الرابعة: ما دل على اضطرار العباد في الفعل والترك ٤٧٩
وهم ودفع: معنىٰ اتحاد الإرادة مع العلم بالصلاح ٤٨٠

الفصل الثاني: في ما يتعلق بصيغة الأمر، وفيه مباحث: ٤٨٤

المبحث الأوّل: معاني صيغة الأمر ٤٨٤
إيقاظ: سائر صيغ الإنشائية كصيغة الأمر ٤٨٩
استعمال صيغ التمني وغيره في معانيها الإيقاعية ٤٩١
المبحث الثاني: وضع الصيغة للوجوب ٤٩٣
الاستدلال على أنّ الصيغة حقيقة في الوجوب بالتبادر ٤٩٣
كلام المعالم وما فيه ٤٩٥
المبحث الثالث: الجمل الخبرية أيضاً ظاهرة في الوجوب ٤٩٨
الميحث الرابع: ظهور الصيغة في الوجوب بالإطلاق لو لم يكن بالوضع ٥٠٧

المبحث الخامس: التعبدي والتوصلي، وفيه مقدمات: ٥١١
الأُولىٰ: معنىٰ الواجب التعبدي والتوصلي ٥١٢
الثانية: اعتبار قصد القربة في الطاعة ٥١٣
توهم إمكان تعلق الأمر بداعي القربة ٥١٥
دفع التوهم المزبور ٥١٧
عدم اتصاف الجزء التحليلي بالوجوب ٥١٩
امتناع اعتبار قصد الامتثال جزءًا ٥٢٢
دفع الإشكال بتعدد الأمر وما فيه ٥٢٤
مناط الثواب والعقاب ٥٢٦
مرجعية الإطلاق في الانقسامات الأوّلية ٥٣١
امتناع التقييد بقصد القربة في المراتب الثلاث ٥٣٢
اختلاف القيود في صحة التمسك بالإطلاق ٥٣٤
عدم كون المقام من الشك في المحصل ٥٣٦
في الدواعي القربية ٥٣٨
الثالثة: امتناع التمسك بإطلاق الأمر ٥٤٠
في الإطلاق المقامي ٥٤٢
لزوم الاحتياط لأجل الغرض ٥٤٤
مرجعية الاحتياط في بعض القيود ٥٤٦
الفرق بين القربة وبين الجزء والشرط ٥٤٨
المبحث السادس: اقتضاء إطلاق الصيغة الوجوب النفسي والتعييني والعيني ... ٥٥١
المبحث السابع: وقوع الأمر عقيب الحظر ٥٥٣
المبحث الثامن: المرة والتكرار ٥٥٦
معنىٰ كون المصدر أصلاً في الكلام ٥٥٧

كلام الفصول في المرة والتكرار وما فيه ٥٥٨
عدم دلالة الصيغة على المرة والتكرار ٥٦٧
تنبيه: ثمرة مسألة المرة والتكرار ٥٦٩
حصول الامتثال بالمرة وعدمه ٥٧٠
عدم مطلوبية الأفراد الطولية ٥٧٢
الامتثال علة لسقوط الأمر ٥٧٣
المبحث التاسع: الفور والتراخي ٥٧٦
عدم دلالة الآيات على الفور ٥٧٨
تتمة: بناءً على الفور هل يجب الإتيان فوراً ففوراً أم لا ؟ ٥٨١
تحقيق المقام ٥٨٢
الفهرس ٥٨٧