

دروس

في الكفاية

تأليف

الأستاذ العلامة الشيخ أحمد بن محمد بن أبي بكر

الجزء الأول

مكتبات



مكتبة دار الفقه الإسلامي



درس في الكفاية

كُلُّهُنَّ مَعَهَا

فِي الْكُفَايَةِ

تَأليف

الأستاذ العلامة الشيخ المحمدي بنامياي

الجزء الأول

مكتوبات



مكتبة دارالمصطفى للإحياء التراث

حقوق الطبع محفوظة لـ

تخرّيج الهوامس والنصوص

مصطفى الشيخ عبد الحميد آل مرهون

محمد أحمد الشيخ محمد صالح

الطبع من اللؤلؤ

١٤٣٠ هـ - ٢٠٠٩ م

بسمه تعالى

نتقدم بالشكر الجزيل لصندوق الحقوق الشرعية
بالقطيف المتمثل بسماحة العلامة الشيخ جعفر آل ربح
على دعمه المتواصل لشركة دار المصطفى عَلَيْهِ السَّلَامُ لإحياء التراث.
مصطفى آل مرهون

يطلب من:

لبنان - بيروت - جادة السيد هادي - مفرق الرويس - بناية اللؤلؤ ط ١ -

هاتف: ٠٠٩٦١١٥٤٠٦٧٢

سوريا - دمشق - ص.ب: ٧٣٣ - السيلة زينب - محمول: ٠٠٩٦٣٩٤٤٣٥٦٥٨٤

مؤسسة المصطفى: إيران - قم - خ سمية - ١٦ مترى عباس آباد بلاك ٢٤

تلفاكس: ٧٧٣٨٨٥٥ - ٠٠٩٨٢٥١

البريد الإلكتروني: E-mail: mnmnmn3@hotmail.com

مكتشورات



شركة دار المصطفى لإحياء التراث



بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله على نعمائه والصلاة والسلام على خاتم أنبيائه محمد وآله والخيرة من أصحابه.

أما بعد: فلما لقي كتابنا (دروس في الرسائل) رواجاً وشهرةً في الحوزات العلمية عند أهل العلم والفضل عُرضَ علينا القيام بتأليف شرح للكفاية بأسلوب كتابنا (دروس في الرسائل).

وإجابة لذلك العرض قمنا بتأليف شرح للكفاية تحت عنوان (دروس في الكفاية) متجنباً فيه عن التطويل الممل والاختصار المخل.

نسأل الله أن يجعله نافعاً للمحصلين، وذخراً لنا في يوم لا ينفع مالٌ ولا بنون، وأستعين به، كي يوفقني لخدمة الدين فإنه خير مسؤول وخير معين.

محمدّي الباميانى

دمشق . السيدة زينب . الحوزة العلمية الزينية

في ١٢ ذي القعدة . سنة ١٤١٩ هجرية.

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على محمد وآله الطاهرين، ولعنة الله على أعدائهم أجمعين.

وبعد فقد رتبته على مقدمة، ومقاصد وخاتمة أما المقدمة ففي أمور^(١):

الأول^(٢)

(١) أي: هي ١٣: ١ - موضوع العلم. ٢ - الوضع. ٣ - استعمال اللفظ. ٤ - إطلاق اللفظ وإرادة نوعه. ٥ - الدلالة تتبع الإرادة أم لا؟ ٦ - للمركبات وضع مستقل أم لا؟ ٧ - علامات الحقيقة والمجاز ٨ - تعارض الأحوال. ٩ - ثبوت الحقيقة الشرعية وعدمه. ١٠ - الصحيح والأعم. ١١ - الاشتراك. ١٢ - استعمال اللفظ في أكثر من معنى. ١٣ - المشتق.

ثم إن الأمور المذكورة خارجة عن مسائل علم الأصول؛ لعدم انطباق ضابط المسألة الأصولية عليها.

(٢) الغرض الأساسي في هذا الأمر هو بيان مطلبين:

المطلب الأول: بيان ما هو منزلة موضوع العلم من موضوعات مسائله حيث قال «قدس سره»: «إن موضوع كل علم هو نفس موضوعات المسائل».

المطلب الثاني: هو بيان المسائل حيث قال: «والمسائل عبارة عن جملة من قضايا مشتتة... إلخ».

نعم؛ تظهر من كلام المصنف في الأمر الأول عدّة أمور غير ما ذكرناه من المطلبين وهي:

- ١ - ما هو موضوع العلم على نحو العام؟
- ٢ - ما هو الميزان والمناط في العرض الذاتي؟
- ٣ - ما هو الميزان في تمايز العلوم؟
- ٤ - ما هو موضوع علم الأصول بشكل خاص؟

إنّ موضوع كلّ علم^(١)، وهو الذي يبحث فيه عن عوارضه^(٢) الذاتية.
- أي^(٣): بلا واسطة في العروض -

(١) قد بحث المصنف «رحمه الله» عن موضوع العلم بشكل عام، وعلى نحو الكبرى الكلية؛ تمهيداً لما اختاره في موضوع علم الأصول بالخصوص.

(٢) عوارض جمع عارض، كما أنّ أعراض جمع عرض، والفرق بينهما: أنّ العرض يقال على مبدأ الاشتقاق؛ أي: البياض مثلاً، والعارض كالعرضي يقال على المشتق أي: الأبيض مثلاً. والسبب في تعبيرهم بالعوارض دون الأعراض: أنّ المراد بها هنا هو المحمولات المنتسبة إلى الموضوعات فكانت عوارض، لأنّ المحمول دائماً أو غالباً - يكون من المشتقات.

ثم المراد بالعوارض: ما هو المصطلح عند المنطقي؛ لا ما هو المصطلح عند الفلسفي، لأنّ العرض عند الفلسفي عبارة عن ماهية شأن وجودها في الخارج أن يكون في الموضوع ويقابله الجوهر.

والعرض عند المنطقي ما يكون خارجاً عن ذات الشيء ومتحدداً معه في الخارج، ويقابله الذاتي، وبين الاصطلاحين بُعد المشرقين.

ثم أنّ المصنف قد أتى ببيان عوارض العلم على نحو الجملة الاعتراضية ثم فسّر العرض الذاتي بقوله: «أي: بلا واسطة في العروض» ليكون إشارة إلى الخطأ الواقع في تفسير العرض الذاتي على احتمال.

(٣) في هذا التفسير احتمالات:

الاحتمال الأوّل: أنّ تفسير الذاتي بقوله: «بلا واسطة في العروض» إنّما هو من باب التنوّع بالعبارة، فيكون العرض الذاتي عند المصنف ما هو العرض الذاتي عند المشهور بمعنى: أنّه جرت عادة المصنفين على ذكر أمور منها: موضوع العلم، والمصنف قد ذكر موضوع العلم تبعاً لهم من دون ردّ على من تقدم عنه. إلّا إنّ هذا الاحتمال غير مراد للمصنف قطعاً، لأنّ العدول عن تفسير القوم لا بدّ أن يكون لغرض، والغرض في المقام هو: عدم صحّة تفسيرهم، وخطأهم في تفسير العرض الذاتي.

الاحتمال الثاني: أن يكون التفسير لإعطاء القاعدة الكلية؛ من دون أن يكون ناظراً إلى كلام القدماء ردّاً أو إمضاءً. بمعنى: أنّ الميزان في الذاتية عدم الوساطة في العروض سواء لم يكن له واسطة أصلاً، أو تكون الوساطة في الثبوت.

والعوارض الغريبة: ما تكون لها واسطة في العروض مثل: الحركة للجالس في السفينة

فإنها غير الذاتية، فلا تدخل في البحث.
 وهذا الاحتمال لا يبعد أن يكون مراداً للمصنف؛ حيث إنَّ الغرض من عدوله عن
 كلام القوم: هو إعطاء القاعدة الكلية فلا يكون التفسير لا لغرض.
 الاحتمال الثالث: أن يكون التفسير المذكور رداً على القدماء، وتنبهها على الخطأ
 الواقع منهم في تفسير العرض الذاتي، وهذا الاحتمال أقرب من الاحتمال الثاني فيكون
 مراداً له. فلا بد أن نبين ما هو المناط والميزان في العرض الذاتي على مسلك القدماء؛ كي
 يتضح الخطأ الواقع منهم في تفسير العرض الذاتي.

فنقول: إنَّ المراد بالعرض والعارض هو مقابل الذاتي الذي يطلق في باب الكلّيات
 الخمس؛ لا الذاتي الذي يطلق في باب البرهان. ثم الذاتي في باب الكلّيات الخمس هو
 ما لم يكن خارجاً عن الشيء وهو على ثلاثة أقسام - ١ - الجنس. ٢ - النوع. ٣ -
 الفصل؛ كما في علم الميزان. فالمراد من العارض والعرض، هو: مقابل هذا المعنى من
 الذاتي؛ لا خصوص المقولات التسع العرضية.

والعارض بهذا المعنى على أقسام: إمّا أن يكون عارضاً لنفس الشيء بلا واسطة أصلاً
 لا ثبوتاً ولا عروضاً؛ كالتعجب اللاحق للإنسان، إلّا إنَّ هذا المثال لا يخلو عن إشكال،
 لأنَّ التعجب عارض للإنسان بواسطة إدراكه أمراً غريباً، فلا يكون ما يعرض الإنسان بلا
 واسطة أصلاً بل هناك واسطة في الثبوت.

وإمّا أن يكون عارضاً له مع الواسطة؛ وهي إمّا داخلية أو خارجية، والداخلية على
 قسمين: إمّا مساوية للشيء المعروض كالتكلم العارض للإنسان لكونه ناطقاً، وإمّا أعم
 منه كالحركة الإرادية له لكونه حيواناً.
 والخارجية وهي على أربعة أقسام:

١ - خارجية مساوية للشيء المعروض؛ كعروض الضحك للإنسان بواسطة التعجب.
 ٢ - خارجية أعم من المعروض؛ كعروض التحيز للأبيض بواسطة الجسم الأعم منه.
 ٣ - خارجية أخص من المعروض؛ كعروض الضحك للحيوان بواسطة الإنسان
 الأخص منه.

٤ - خارجية مباينة للمعروض؛ كعروض الحرارة للماء بواسطة النار، والحركة للجالس
 بواسطة السفينة، فهذه أقسام سبعة.

إذا عرفت ما ذكرنا فاعلم: أنَّ القدماء اتفقوا على كون بعض هذه الأقسام ذاتياً وهي

الثلاثة من السبعة؛ أي: ما يكون عارضاً بلا واسطة أصلاً، أو بواسطة جزءٍ مساوٍ، أو بواسطة أمر خارجٍ مساوٍ، واتفقوا أيضاً على كون بعضها الآخر غريباً، وهي الثلاثة الأخيرة من الأربعة.

واختلفوا فيما يكون عارضاً بواسطة جزءٍ أعم من المعروض؛ كالحركة الإرادية للإنسان لكونه حيواناً هذا على مذهب القدماء وأما على مذهب المصنف فجميع هذه الأقسام من العوارض الذاتية؛ إلا مثال الحركة للجالس بواسطة السفينة حيث تكون الواسطة فيه واسطة في العروض.

ولتسهيل تطبيق رأي المصنف وغيره في الأمثلة المذكورة فعليك بالجدول.

الأمثلة	رأي المصنف في الذاتي وغيره	رأي غيره في الذاتي وغيره
الإنسان متعجب	ذاتي	ذاتي
الإنسان متكلم	ذاتي	ذاتي
الإنسان متحرك بالإرادة	ذاتي	مختلف فيه
الإنسان ضاحك	ذاتي	ذاتي
الإنسان أبيض	ذاتي	غير ذاتي
الحيوان ضاحك	ذاتي	غير ذاتي
الماء حار	ذاتي	غير ذاتي
جالس السفينة متحرك	غير ذاتي	غير ذاتي

ومما ذكرنا يتضح الخطأ الواقع من القدماء في تفسير العرض الذاتي، لأنّ المحمولات المبحوث عنها في العلوم يجب أن تكون من العوارض الذاتية، وهي من العوارض الغريبة حسب ما هو المناط في العوارض الذاتية عند القوم؛ لأنّ أغلب المحمولات تعرض لموضوعاتها بواسطة المباين أو الأخصّ أو الأعمّ، مثلاً: إنّ المحمولات المبحوث عنها في علم الفقه عارضة لأفعال المكلفين بواسطة المصالح في الأمور بها، أو المفاصد في المنهي عنها، لا شك في كونها مباينة لأفعال المكلفين، فيلزم خروج أغلب مسائل الفقه أو كلّها عن كونها مسائله، وكذا علم الأصول، وعلم النحو؛ حيث يبحث في علم الأصول عن معنى مطلق الأمر مثلاً؛ هل هو حقيقة في الوجوب أو الندب؟ مع إنّ البحث عن مطلق

الأمر بمنزلة البحث عن عوارض الجنس، فإنّ البحث فيه يكون عن معنى الأمر الواقع في الكتاب والسنة وهو نوع لمطلق الأمر، ويبحث في علم النحو عن الرفع والنصب مع إنهما يعرضان الكلمة إما بواسطة نوعها أي: الفاعل والمفعول، فتكون الواسطة أخصّ من المعروض، أو بواسطة أمرٍ مباين لها وهو وضع الواضع. فيلزم ما ذكرناه من الإشكال أعني: يكون البحث في العلوم عن العوارض الغريبة لا عن العوارض الذاتية، ولهذا عدل صاحب الكفاية عما قالوه دفعاً للإشكال الوارد على تفسيرهم، ولا يرد الإشكال على ما ذكره المصنف إذ المناط في الذاتية عنده عدم الوساطة في العروض، وليست الواسطة واسطة في العروض فيما إذا كانت مباينة للمعروض أو أعم منه أو أخصّ منه كما سبق تفصيله، ويظهر من الأستاذ الاعتمادي: أنّ الواسطة في جميع الأمثلة المذكورة واسطة في الثبوت، فتكون من العوارض الذاتية، على رأي المصنف؛ إلاّ مثال حركة جالس السفينة فالواسطة فيه واسطة في العروض. حيث قال:

«ثم العرض إمّا لا واسطة له وهو:

- ١ - إمّا مساوٍ للمعروض؛ كتعجب الإنسان.
- ٢ - أو أعمّ منه؛ كحيوانيّة الناطق.
- ٣ - أو أخصّ منه؛ كناطقية الحيوان، وإمّا له واسطة في الثبوت وهي علّة العروض وهي:

٤ - إمّا جزء مساوٍ؛ كتكلم الإنسان بناطقيته.

٥ - أو جزء أعمّ؛ كحركة الإنسان بحيوانيته.

٦ - أو أمر خارج مساوٍ؛ كضحك الإنسان بتعجبه.

٧ - أو أعمّ؛ كتحيّز الإنسان بجسميته.

٨ - أو أخصّ؛ كضحك الحيوان بإنسانيته.

٩ - مباين؛ كحرارة الماء بمقابلة النار.

١٠ - وإمّا له واسطة في العروض؛ أي: يعرضها العرض أولاً، ويُنسب إلى مجاوره

ثانياً؛ كحركة الجالس بحركة السفينة». «الهداية إلى أسرار الكفاية، ج ١، ص ٥».

إلى أن قال: «والحق: أنّ ملاكه انتفاء الواسطة في العروض فما عدا الأخير من الأقسام العشرة عرض ذاتي، ولذا يبحث في الفقه عن الأحكام العارضة لفعل المكلف بواسطة مباينة أعني: المصالح والمفاسد» وكيف كان؛ فأضربنا عمّا أورده البعض على

هو^(١) نفس موضوعات مسائله عيناً^(٢).
وما يتحد^(٣) معها خارجاً، وإن كان يغيرها مفهوماً، تغيّر الكلّي

صاحب الكفاية خوفاً من التطويل الممل.

فالعوارض الذاتية على رأي المصنف: ما ليس له الوساطة في العروض.

(١) أي: موضوع كل علم نفس موضوعات مسائل ذلك العلم، وهذا من المصنف اعتراض على ما في خاتمة علم الميزان من أنه قد يكون موضوع العلم مغايراً مع موضوع المسألة. قال المحقق التفتازاني: في خاتمة كتابه في علم الميزان. «والمسائل وهي قضايا تطلب في العلم وموضوعاتها إما موضوع العلم، أو نوع منه، أو عرض ذاتي له، أو مركّب». هذا صريح في مغايرة موضوع العلم مع موضوع المسألة.

وحاصل اعتراض المصنف عليه: أنه لا شك في كون محمول المسألة من العوارض الذاتية لموضوعها، فلو كان موضوعها مغايراً مع موضوع العلم لم يكن ذلك عن عوارضه الذاتية وهذا خلاف مقتضى تفسيرهم لموضوع العلم «بأنه ما يبحث فيه عن عوارضه الذاتية» ولا يستقيم هذا التفسير، إلا إن يكون موضوع العلم نفس موضوعات مسائله. (٢) أي: ذاتاً وخارجاً. فالكلمة عين الفاعل في قول النحاة: الفاعل مرفوع، وعين المفعول في قولهم: المفعول منصوب، وعين المضاف إليه في قولهم: المضاف إليه مجرور، وعين الفعل في قولهم: الفعل المدخول لأدوات الشرط مجزوم، وهكذا في موضوع الفقه حيث تكون أمثال الصوم والصلاة عين أفعال المكلف خارجاً.

وموضوع علم الأصول بعينه هو: الأمر والنهي خارجاً، فإن موضوعه عند المصنف هو: الكلّي الذي تقع نتيجة بحثه في طريق الاستنباط لا يقال: إنه قد يُشكل فيه بعلم الطب فإنهم جعلوا موضوعه بدن الإنسان، وهم يبحثون فيه عن العوارض الذاتية للأعضاء، مع إن الأعضاء جزء للبدن، والجزء غير الكل.

فإنه يقال في دفع الإشكال: بأن تعبيرهم عن موضوع الطب بالبدن إنما هو من باب التسامح، فإن موضوعه في الحقيقة هو العضو وهو جامع بين موضوعات مسائله.

(٣) قوله: «وما يتحد معها خارجاً» عطف على قوله: «نفس موضوعات مسائله»، وهذا العطف إما عطف تفسيري أو لا يكون كذلك، فعلى الثاني: كان في الأصل أو ما يتحد معها خارجاً، والاحتمال الأوّل غير صحيح، لأن موضوع العلم هو: الجامع بين موضوعات مسائله فيكون أمراً واحداً، وموضوعات المسائل متعددة بتعدد المسائل، وحينئذٍ فلو كان موضوع العلم متحداً مع موضوعات المسائل لزم أن يكون موضوعه متعدداً وهو خلاف الفرض.

ومصاديقه^(١) والطبيعي^(٢) وأفراده.

والمسائل^(٣) عبارة عن جملة من قضايا متشعبة^(٤) جمعها اشتراكها في الدخول في الغرض^(٥)؛ الذي لأجله دُونَ هذا العلم.

والاحتمال الثاني وإن كان صحيحاً من حيث المعنى؛ إلا إنه لا يصح من حيث اللفظ والعبارة، إذ الصحيح حينئذ أن يقال: أو ما يتحد معها خارجاً إلا إن يقال بسقوط الألف من اللفظ، أو كون الواو بمعنى: أو.

(١) أي: كمغايرة مفهوم الإنسان مع مفهوم أفراده، كزيد وعمرو، وإن كان عين أفراده خارجاً.

(٢) أي: عطف الطبيعي على الكلّي عطف تفسيري أو تفنّن في العبارة لا من العطف الخاصّ على العام، كما قد يتوهم، ضرورة: أنّ اتحاد الكلّي مع المصاديق منحصر في الكلّي الطبيعي، إذ لا وجود لغيره من الكلّي المنطقي والعقلي، والفرق بين الكلّي الطبيعي وغيره أوضح من الشمس مثلاً: قولنا: «الإنسان الكلّي» الإنسان كلّي طبيعي، والكلّي كلّي منطقي والمجموع كلّي عقلي. هذا تمام الكلام في المطلب الأوّل.

فالحاصل: أنّ موضوع كل علم هو نفس موضوعات مسائله عيناً بمعنى: أنّه متحد مع موضوعات المسائل في الخارج، وإن كان الموضوع الكلّي يغيّر موضوعات المسائل مفهومها. (٣) هذا هو المطلب الثاني: بعدما بينّ المصنف في المطلب الأوّل ما هو منزلة موضوع العلم من موضوعات مسائله - بأنّه الكلّي المنطبق على موضوعات مسائله، والمتحد معها في الخارج - بدأ ببيان المطلب الثاني؛ وهو: تعريف المسائل، وما يتعلق بها فقال: «والمسائل عبارة عن جملة من قضايا...» إلخ.

(٤) أي: متفرقة ومختلفة موضوعاً ومحمولاً مندرجة تحت غرض واحد مثلاً: قول النحاة في مسائل علم النحو: «الفاعل مرفوع والمفعول منصوب والمضاف إليه مجرور» واضح في تشّتت القضايا المذكورة واختلافها موضوعاً ومحمولاً.

والمستفاد من كلام المصنف في المطلب الثاني أمران:

الأوّل: أنّ حقيقة العلم هي المسائل فقط بعدما كان موضوع العلم نفس موضوعاتها، فأسامي العلوم أسام لما هو مسائلها في الواقع، أو للقدر الجامع بينها؛ وذلك لما تقدم من أنّ موضوع العلم هو الكلّي المنطبق على موضوعات المسائل.

الثاني: أنّ تمايز العلوم إنما هو بالأغراض؛ لا بالموضوعات كما هو المشهور، وانتظر توضيح ذلك فيما يأتي من المصنف «قدس سره».

(٥) تقييد المصنف المسائل بقوله: «جمعها اشتراكها في الدخول في الغرض...» إلخ.

فلذا^(١) قد يتداخل بعض العلوم في بعض المسائل؛ مما كان^(٢) له دخل في مهمين^(٣)، لأجل كلّ منهما دَوْن علم على حدة، فيصير من مسائل العلمين.

مقدمة لما يقول به: من أنّ تمايز العلوم بالأغراض الداعية إلى التدوين؛ لا بالموضوعات. فيكون ردّاً على القول بأنّ تمايز العلوم بتمايز الموضوعات، كما أنّ قوله في المسائل بأنّها عبارة عن جملة من قضايا يكون ردّاً على القول: بأنّها محمولات منتسبة إلى الموضوعات، لأنّ القول المذكور مستلزم لأن تكون أجزاء العلم أربعة، مع إنّها ثلاثة، وذلك لأنّه لا بد أن تعدّ الموضوعات من المحمولات المنتسبة إليها جزءاً على حدة، فيلزم أن تكون أجزاء العلوم أربعة: ١ - الموضوعات. ٢ - المبادئ. ٣ - المسائل. ٤ - موضوعات المسائل. ولم يقل به أحدٌ. فالحق ما ذكره المصنف من أنّ المسائل هي القضايا، كي لا يلزم ما لم يقل به أحدٌ.

نعم؛ هناك قولٌ: بأنّ المسائل هي النسب التامة، إلّا أنّه يرجع إلى قول المصنف «قدس سره».

(١) تفرّيع على قوله: «جمعها اشتراكها...» إلخ. أي: فلأجل ما ذكرنا من أنّ القضايا جمعها اشتراكها في الدخّل في الغرض «قد يتداخل بعض العلوم في بعض المسائل».

(٢) أي: مما كان هذا البعض له دخلٌ في غرضين مهمين دَوْن لأجل كلّ منهما علم على حدة، وإذا كان كذلك يصبح ذلك البعض من مسائل العلمين.

وجه التفرّيع: أنّه لو كان تمايز العلوم بالموضوعات لما صحّ اشتراك العلمين أو العلوم في بعض المسائل من حيث الموضوع والتالي باطل، فالقدم مثله، والاستدلال بالقياس الاستثنائي يتوقف على ثبوت أمرين: ١ - الملازمة. ٢ - بطلان التالي.

وأما بطلان التالي: فلا يحتاج إلى البيان، لأنّ الاشتراك متحقق بين بعض مسائل علم الأصول، ومسائل علم آخر كمسألة التجري مثلاً؛ حيث يتداخل فيها علم الأصول والفقه والكلام كما يُن في محلّه.

وأما الملازمة فهي ثابتة، إذ على تقدير الاشتراك لا بد أن يعدّ علماً واحداً لا علمين أو أكثر حيث لا اثنية، هذا بخلاف ما إذا كان تمايز العلوم بالأغراض، فإنّ الاثنية حينئذٍ محفوظة، والامتياز ثابت، فيصح التداخل لو كان التمايز بالأغراض، ولا يصح لو كان بالموضوعات.

(٣) أي: في غرضين مهمين مثاله: «دلالة الأمر» على الوجوب أو الندب فهي من مسائل اللغة والأصول. أمّا من مسائل اللغة: فالغرض من الأمر هو: العلم بوضع لسان العرب، وأمّا من مسائل الأصول فالغرض منه: الوقوع في طريق الاستنباط، فيصير هذا

لا يقال: على هذا^(١) يمكن تداخل علمين في تمام مسائلهما، فيما إذا كان هناك مهمان متلازمان في الترتب على جملة من القضايا لا يكاد انفكاكهما.

البعض من مسائل علمين أي: اللغة والأصول.

فحصل مما ذكرنا: أنه يصح جعل مسألة من مسائل العلمين على أن يكون الجامع هو الغرض، دون أن يكون هو الموضوع، فهذا أقوى دليل على أن الحق ما ذهب إليه المصنف. وبالجملة: فالملاك في اتحاد العلم ووحدته مع تشتت العوارض واختلاف الموضوعات والمحمولات هو وحدة الغرض، فلو كان الغرض والمهم واحداً يعدّ الجميع علماء واحداً ويفرد بالتدوين. وأما لو كان الغرض متعدداً يتكثّر العلم؛ وإن كان موضوع المسائل واحداً.

(١) أي: على كون بعض المسائل ممّا له دخل في غرضين مهمين يمكن تداخل علمين في تمام مسائلهما. وهو باطل لأجل عدم حصول الميز بين العلمين.

وقبل توضيح هذا الإشكال ينبغي بيان ما يرجع إليه الإشكال المذكور؛ فنقول: إنّه يرجع إلى قوله: «فلذا قد يتداخل بعض العلوم في بعض المسائل» أي: فلأجل كون الجامع بين مسائل كلّ علم هو الغرض؛ يمكن تداخل بعض العلوم في بعض المسائل، ويقصد به عدم جواز التداخل فيما إذا كان الجامع بين مسائل العلم هو الموضوع، فيكون ردّاً على القول بأنّ تمايز العلوم بالموضوعات، وذلك لعدم حصول الامتياز بين علمين فيما إذا اشتركا في بعض المسائل من حيث الموضوع.

وأما توضيح ذلك فيقال: إنّ ما ذكرتم من الفرق بين القولين؛ إنّما يتم على فرض اشتراك بعض مسائل علمين في الغرض؛ بمعنى: ترتب غرض كلا العلمين على بعض مسائلهما، ولازم ذلك هو تداخل علمين في بعض مسائلهما، فيجوز على قول المصنف، ولا يجوز على قول من يقول بتمايز العلوم بالموضوعات. ولكن على فرض ترتب غرضين على جميع مسائل علمين بأن كان هناك غرضان متلازمان في الترتب على جملة من القضايا، فلا يجوز التداخل حتى على مذهب المصنف؛ وذلك لانتفاء التمايز بين العلمين حينئذ، فهذا الإشكال مشترك الوجود، ولا يختص بقول المشهور. ويمكن تقريب ذلك بالقياس الاستثنائي بأن يقال:

لو جاز تداخل بعض العلوم في بعض المسائل ممّا كان له دخل في مهمين؛ لجاز تداخل علمين في تمام مسائلهما فيما إذا كان هناك مهمان متلازمان في الترتب على جملة من القضايا. والتالي باطل؛ فإنّ التداخل مستلزم لانتفاء التمايز، فالمقدم مثله إذ رفع التالي وبطلانه ينتج رفع المقدم وبطلانه.

فإنه يقال^(١): مضافاً إلى بُعد ذلك، بل امتناعه عادة لا يكاد يصح لذلك^(٢)

وأما الملازمة فهي ثابتة، إذ على القول بتمايز العلوم بالأغراض يمكن تداخل علمين في بعض المسائل كما عرفت، فيمكن تداخلهما في تمام مسائلهما، لأنَّ حكم الأمثال فيما يجوز ولا يجوز واحد.

(١) وهذا الجواب يتوقف توضيحه على مقدمة؛ وهي: أنَّ النسبة بين غرضين من أغراض العلوم على أربعة أقسام: ١ - التلازم. ٢ - التباين. ٣ - العموم من وجه. ٤ - العموم المطلق. ولا إشكال في صحّة تدوين علمين على الثاني والثالث حتى على الرابع إذ قد يتعلق الداعي بتحصيل الغرض الأخص بخصوصه، فيصح لأجله تدوين المسائل المشتركة علماً، ولكن على الأول لا يصح تدوين علمين لأجل غرضين متلازمين، بل يدون علم واحد.

إذا عرفت هذه المقدمة فاعلم: أنَّ قياس تداخل علمين في بعض المسائل بتداخل علمين في تمام المسائل قياسٌ مع الفارق، وهو باطل، فإنَّ ما ذكره المصنف من جواز تداخل علمين في بعض المسائل من القسم الثالث أي: ما إذا كانت النسبة بين الغرضين عموماً من وجه. وما ذكره الخصم من الإشكال من القسم الأوّل أي: التلازم. والفرق بينهما أوضح من الشمس، ومن هنا ظهر: عدم ثبوت الملازمة بين المقدم والتالي في القياس الاستثنائي السابق؛ لعدم المثلية بين الأمرين حتى يقال بثبوت الملازمة بوحدة حكم الأمثال فيما يجوز ولا يجوز فلا ينتج.

وكيف كان؛ فلا يصح حينئذٍ تدوين علمين وتسميتهما باسمين، كي يلزم تداخل علمين في تمام مسائلهما، بل يدون علم واحد يبحث فيه تارةً لكلا المهمين، وأخرى لأحدهما مثاله: إننا لو فرضنا اشتراك جميع مسائل النحو والصرف في إيفاء غرضين متلازمين وهما معرفة أحوال الكلم صحّةً واعتلالاً في الصرف، ومعرفة أحوال الكلم إعراباً وبناءً في النحو، فالجامع بين الغرضين معرفة أحوال اللغة العربية؛ فنبحث تارةً لكلا الغرضين: أي: معرفة أحوال اللغة العربية، وأخرى لأحدهما أي: النحو فقط، أو الصرف فقط، هذا أولاً.

وثانياً: أنه بعيد جداً، بل ممتنع عادة، فحينئذٍ ينتفي موضوع الإشكال، إذ هو على تقدير ثبوت غرضين متلازمين وهو بعيد، بل مستحيل عادةً، لأنَّ الممكن العادي ما يقع في الخارج ولو مرّةً، وفرض التلازم بين المهمين لم يقع أصلاً.

(٢) أي: لا يكاد يصح تدوين علمين لأجل مهمين متلازمين.

تدوين علمين وتسميتهما باسمين، بل تدوين^(١) علم واحد. يبحث فيه تارةً: لكلا المهمين^(٢) وأخرى: لأحدهما^(٣)، وهذا^(٤) بخلاف التداخل في بعض المسائل، فإن حسن تدوين علمين - كانا مشتركين في مسألة، أو أزيد - في جملة مسائلهما المختلفة، لأجل مهمين، مما^(٥) لا يخفى.

وقد انقذح بما^(٦) ذكرنا: أن تمايز العلوم إنما هو باختلاف الأغراض الداعية إلى

(١) أي: لأنّ تدوين علم واحد كافٍ في حصول الغرضين؛ وذلك لمكان تلازمهما.
(٢) أي: كالبحث عن النحو والصرف؛ نظراً إلى القدر الجامع بينهما وهو: معرفة أحوال اللغة العربية.

(٣) أي: النحو فقط؛ بمعنى: يبحث فيه لمعرفة أحوال الكلم إعراباً وبناءً لغرض حفظ اللسان عن الخطأ.

(٤) قوله: «هذا» إشارة إلى ما مضى من تدوين علم واحد فيما إذا كان هناك مهمان متلازمان.

(٥) قوله: «مما لا يخفى» خبر لقوله: «فإن حسن...» ومن هنا أخذ المصنف «قدس سره» يجيب عما مضى بما يحكم به العقل والعقلاء، فالملك في صحة تدوين علم واحد أو علمين هو تحسين العقلاء وتقييحهم، فهم يحكمون بحسن تدوين علمين في مورد تداخل علمين في بعض المسائل وقبحه في مورد التداخل في تمام المسائل، بل هنا يحكمون بتدوين علم واحد.

فحاصل الكلام: أنه لا يكاد يصح لأجل تلازم المهمين تدوين علمين، بل يُدَوّن علم واحد، ويسمى باسم واحد.

(٦) المراد بالموصول أي: ما في قوله: «بما ذكرنا» ما ذكره في تعريف المسائل حيث قال: «جمعها اشتراكها في الدخول في الغرض» ومفاده: أنّ الجامع بين المسائل اشتراكها في الدخول في الغرض؛ الموجب لتحسين العقلاء تدوين علمين أو علوم متعددة لغرضين أو أغراض متعددة، وإن كانت القضايا التي ترتب عليها الأغراض المختلفة متحدةً موضوعاً ومحمولاً، وتقييحهم تدوين علمين مع وحدة الغرض، أو التلازم بين غرضين وإن كان موضوع المسائل مختلفاً؛ إذ قد علمت: تحسينهم جعل المسائل المختلفة موضوعاً ومحمولاً علماً واحداً لدخولها في الغرض الداعي للتدوين، وإدراج المسألة الواحدة في علمين لدخولها في غرضين؛ من دون تكلف إرجاع الموضوعات أو المحمولات إلى جامع واحد، ولازم ذلك: أنّ تمايز العلوم إنما هو بالأغراض لا بالموضوعات، ولا بالمحمولات؛ وإلا لزم كون كل باب، بل كل مسألة علماً على حدة، لأن الملك في تعدد العلوم

التدوين، لا الموضوعات ولا المحمولات، وإلا كان كل باب، بل كل مسألة من كل علم علماً على حدة، كما هو واضح لمن كان له أدنى تأمل.
فلا^(١) يكون الاختلاف بحسب الموضوع أو المحمول موجباً للتعدد، كما لا يكون وحدتهما سبباً لأن يكون من الواحد.

ووحدتها هو الموضوع؛ فلو كان متعدداً لكان العلم متعدداً. فلزم المحذور المذكور نظراً إلى تعدد موضوعات المسائل.

(١) قوله: «فلا يكون الاختلاف..» إلخ تفريع على قوله: «لا الموضوعات ولا المحمولات» أي: فلا يكون الاختلاف بحسب الموضوع أو المحمول موجباً لتعدد العلم، كما لا تكون وحدتهما في مسألة موجبة لأن تكون المسألة من علم واحد لإمكان دخلها في مهمين، فتكون من علمين مستقلين.

وملخص البحث: أن فيما هو الملاك في تمييز العلوم أقوالاً: قال الجمهور: أن تمييز العلوم إنما هو بتمييز الموضوعات؛ بمعنى: أنها تمييز بوحدة موضوعاتها. وقال بعض: إنها تمييز بوحدة محمولاتها. وقال المصنف: إنها تمييز بالأغراض؛ لا بالموضوعات ولا المحمولات. وأما بطلان القول الثاني فواضح إذ لم يدعه أحد يُعرف.

وأما بطلان القول الأول: فلما تقدم من: تحسين العقلاء تدوين علمين أو علوم لأغراض وإن كانت مسائلها متحدة من حيث الموضوع؛ كمسائل الصرف والنحو حيث يقال: الكلمة إما ثلاثي أو رباعي، وإما معرب أو مبني، فهذه المسألة وإن كانت واحدة من حيث الموضوع إلا إن تعدد الغرض يوجب تعددها، وهي باعتبار الأول من الصرف؛ لأن الغرض من الصرف معرفة ذات اللفظ من حيث كونه ثلاثياً أو رباعياً، صحيحاً أو معتلاً، ماضياً أو مضارعاً، مفتوح العين أو مضمومها أو مكسورها. وباعتبار الثاني: من النحو، لأن الغرض من النحو هو: معرفة أحوال الكلمة من حيث الإعراب والبناء. هذا أولاً.

وثانياً: ما تقدم من تقييح العقلاء تدوين علمين مع وحدة الغرض وإن كان موضوع المسائل ومحمولها متعددين.

فالمتحصل: أن المصنف استدل على ما اختاره من تمييز العلوم بالأغراض بوجهين:
الأول: تحسين العقلاء تدوين علمين لغرضين وإن كانت مسائلهما متحدة من حيث الموضوع.

الثاني: تقييحهم تدوين علمين مع وحدة الغرض وإن كانت مسائلهما متعددة من حيث الموضوع، وحينئذ لا دخل للموضوعات، ولا المحمولات بالتمييز؛ فلا يصح

ثم إنّه^(١) ربما لا يكون لموضوع العلم - وهو الكلّي المتحد مع موضوعات المسائل - عنوان خاص، واسم مخصوص، فيصح أن يعبر عنه بكل ما دلّ عليه، بداهة: عدم دخل ذلك^(٢) في موضوعيته^(٣) أصلاً.

وقد انقدح بذلك^(٤): أن موضوع علم الأصول هو: الكلّي المنطبق على موضوعات

جعلهما مايزاً لأنّ الموضوعات والمحمولات كثيرة في العلم الواحد.

(١) أي: الشأن «ربما لا يكون لموضوع العلم» أيّ موضوع لأيّ علم يفرض أي: لا يكون له عنوان خاص واسم مخصوص، وهذا الكلام من المصنف نتيجة لما تقدم منه، وتمهيداً لما اختاره من أن موضوع علم الأصول هو: الكلّي المنطبق على موضوعات مسائله. وأما كونه نتيجة لما تقدم منه من أن تمايز العلوم بالأغراض لا بالموضوعات؛ فلأنّه إذا لم يكن التمايز بالموضوعات فلا إشكال أن يكون الموضوع أمراً مجهولاً، يشار إليه بأنّه هو الكلّي المنطبق على موضوعات المسائل.

وأما على القول بأنّ تمايز العلوم هو بالموضوعات: فلا بد أن يكون لموضوع العلم عنوان خاص - كعنوان الأدلة الأربعة - واسم مخصوص كالكتاب والسنة والاجماع والعقل، لأنّ الموضوع على هذا القول يكون معرفاً للعلم، والمعرف يجب أن يكون معلوماً بعنوانه الخاص واسمه المخصوص. ومن هنا يُعلم: عدم لزوم معرفة اسم أو عنوان موضوع العلم، لأنّه حينئذ هو الكلّي المتحد مع موضوعات المسائل، ولا دخل للاسم والعنوان في موضوعية موضوع العلم.

وأما كون كلامه هذا تمهيداً لما ذهب إليه من ان موضوع علم الأصول هو الكلّي لا الأدلة الأربعة فلما عرفت: من أنّه لا دخل للاسم والعنوان في موضوعيّة الموضوع، فيصح أن يعبر عن موضوع العلم بكل ما دلّ عليه فيقال: إنّ موضوع علم الأصول هو: ما يقع في طريق استنباط الأحكام الشرعية الفرعية، أو يقال: هو الكلّي المتحد مع موضوعات مسائله.

(٢) أي: الاسم المخصوص.

(٣) أي: موضوعية الموضوع. وخلاصة الكلام: أنّه لا يكون لموضوع العلم عنوان خاص واسم مخصوص؛ ضرورة: عدم دخل الاسم المخصوص في موضوعيّة الموضوع أصلاً، لأنّ الغرض مترتب على ذات الموضوع لا على العنوان والاسم المشيرين إليه، فعدم العلم باسمه لا يقدح في موضوعيّة الموضوع القائمة بذاته.

(٤) أي: انقدح بكل ما مر ابتداءً من تعريف موضوع مطلق العلم، وانتهاءً إلى عدم دخالة الاسم المخصوص في موضوعية الموضوع - «أنّ موضوع علم الأصول هو الكلّي

مسائله المشتتة، لا خصوص الأدلة الأربعة^(١) بما هي أدلة^(٢)، بل ولا بما هي هي^(٣) ضرورة: أنّ البحث في غير واحد من مسائله المهمة ليس من عوارضها، وهو واضح لو

المنطبق على موضوعات مسائله المشتتة؛ لا خصوص الأدلة الأربعة».

وجه الانقذاح هو: أنّ المتحصل من جميع ما ذكر - إلى الآن - أمران: الأول: أنّ موضوع علم الأصول، كموضوع مطلق العلم هو الكلّي المنطبق على موضوعات مسائله.

الثاني: عدم دخالة الاسم المخصوص في موضوعيّة الموضوع. ولازم الأمرين هو ثبوت المطلوب المذكور المركب من «إيجاب» أعني: كلية الموضوع و «سلب» أعني: سلب الموضوعية عن خصوص الأدلة الأربعة.

(١) أي: الكتاب والسنة والإجماع والعقل.

(٢) أي: بوصف دليليتها.

(٣) أي: ذوات الأدلة دون أن تتصف بأنّها أدلة.

وخلاصة الكلام في المقام: أن موضوع علم الأصول هو: الكلّي المنطبق على موضوعات مسائله لا خصوص الأدلة الأربعة بوصفها العنوانية أي: مع وصف دليليتها على ما في «القوانين»^(*)، ونسب إلى المشهور. «ولا بما هي هي» أي: ذوات الأدلة مع قطع النظر عن دليليتها كما في «الفصول»^(**)، لأنّ تخصيص موضوع علم الأصول يوجب خروج كثير من المسائل عن علم الأصول. فيكون غير جامع، وعندئذ كلاً القولين مردود، ولكن الفرق بينهما: أنّ قول المشهور الذي ذكره المحقق القمي «رحمه الله» في «القوانين» مردودٌ لوجهين: أحدهما: مختص به والآخر مشترك بينهما. وقول صاحب الفصول مردود؛ لوجه واحد.

وتوضيح ذلك: أنّ جعل الموضوع الأدلة بانضمام وصف دليليتها يستلزم خروج جملة من المسائل عن علم الأصول، ودخولها في مبادئه التصورية أو التصديقية، لأنّ البحث عن دليلية الأدلة وحجيتها بحث عن قيد الموضوع، فيندرج البحث عن الحجية في المبادئ، فلا يكون البحث عن حجية ظواهر الكتاب، والإجماع، والعقل، وخبر الواحد بحثاً عن عوارض الأدلة الأربعة، مع إنها من أهم المسائل الأصولية. وهذا الإشكال مختصّ بقول المشهور ومنهم صاحب «القوانين» ولهذا عدل صاحب

(*) قوانين الأصول، ج ١، ص ٩، س ٢٣.

(**) الفصول الغروية، ص ١١، س ٢٤.

كان المراد بالسنة منها^(١) هو نفس قول المعصوم أو فعله أو تقريره، كما هو المصطلح فيها، لوضوح: عدم البحث في كثير من مباحثها المهمة كعمدة مباحث التعادل والترجيح^(٢)، بل ومسألة حجية خبر الواحد لا عنها^(٣) ولا عن سائر الأدلة.

«الفصول» عنه فجعل موضوع علم الأصول الأدلة الأربعة بما هي هي؛ حيث زعم أن البحث عن الدليلية والحجية حينئذٍ بحثٌ عن عوارضها الذاتية فيندرج في عوارض الأدلة لا في المبادئ. وهذا القول وإن كان سالماً عن الإشكال السابق، ولكن يرد عليهما معاً ما ذكره المصنف «قدس سره» بقوله: «ضرورة: أن البحث في غير واحد من مسائله المهمة ليس من عوارضها». فهذا يمنع من أن تكون الأدلة الأربعة موضوعاً لعلم الأصول، لا بما هي أدلة ولا بما هي هي.

(١) أي: من الأدلة. وخلاصة الكلام: أنه بعد القول بأن موضوع علم الأصول هو الكلبي المنطبق على موضوعات مسائله، وأنه ليس خصوص الأدلة الأربعة، أخذ في بيان دليل ذلك، وقد أشار بقوله: «ضرورة أن البحث...» إلخ إلى دليل بطلان ما هو المشهور، وما هو صريح «الفصول»، فقوله: «ضرورة أن البحث...» إلخ تعليل لبطلان القولين، وتوضيح ذلك يتوقف على مقدمة: وهي أن المراد بالسنة التي هي من الأدلة الأربعة: إما ما هو المصطلح فيها أعني: نفس قول المعصوم، أو فعله، أو تقريره. أو ما هو أعم منها ومن الطريق الحاكي عنها كالخبر وغيره.

إذا عرفت هذه المقدمة فاعلم: أنه يرد الإشكال على كلا التقديرين، أما على التقدير الأول: فلأن مسألة حجية خبر الواحد ونحوها وجملة من مسائل باب التعارض ليس البحث فيها عن عوارض الأدلة الأربعة لا بما هي أدلة، ولا بما هي هي، بل البحث فيها إنما هو عن عوارض الخبر الحاكي عن السنة، وهو ليس من الأدلة الأربعة، كما هو واضح. وأما على التقدير الثاني أعني: كون السنة أعم من الحاكي والمحكي فسيأتي ما فيه فانتظر.

(٢) لعل وجه التعبير بعمدة مباحث التعادل والترجيح لأجل أن عمدة مسائلها يكون البحث فيها عن تعارض الخبرين وهما ليسا من السنة، ولكن قد يكون البحث في الباب المذكور عن تعارض نفس السنتين لا عن تعارض حاكبيهما. ومن البديهي: أن البحث عن تعارض السنتين كالبحث عن تعارض الآيتين بحثٌ في الحقيقة عن عوارض الكتاب والسنة، ولذا قال: «كعمدة مباحث التعادل والترجيح».

(٣) أي: لا عن السنة. ومعنى العبارة: أنه يخرج كثير من مباحث السنة كعمدة مباحث التعادل والترجيح، بل تخرج أيضاً مسألة حجية خبر الواحد عن الأصول لأن

ورجوع البحث فيهما^(١) - في الحقيقة - إلى البحث عن ثبوت السنة بخبر الواحد في مسألة حجية الخبر - كما أفيد - وبأيّ الخبرين في باب التعارض، فإنه أيضاً بحث في الحقيقة عن حجية الخبر في هذا الحال^(٢) غير مفيد^(٣)، فإن البحث عن ثبوت

البحث في هذه المباحث ليس من السنة، ولا عن سائر الأدلة. وأما عدم كونه عنها فواضح إذ قد عرفت: أنّ البحث في باب التعارض ومسألة حجية خبر الواحد إنما هو عن حاكي السنة لا عنها.

وليس البحث عن سائر الأدلة، بل لو كان عن أحوال الأدلة الأربعة لكان عن أحوال السنة لا عن سائر الأدلة.

(١) أي: رجوع البحث في باب التعادل والترجيح ومسألة حجية خبر الواحد إلى البحث عن أحوال السنة وعوارضها الذاتية غير مفيد.

وخلاصة الكلام: أن مرادهم من السنة هو نفس قول المعصوم وفعله وتقريره فلا يكون البحث عن حجية خبر الواحد بحثاً عن عوارض السنة، كما عرفت.

ولكن الشيخ الأنصاري حاول أن يرجع البحث عن حجية خبر الواحد إلى البحث عن أحوال السنة. ومحصل ما أفاده الشيخ «قدس سره»: أنه يرجع البحث عن حجية خبر الواحد وحجية أحد الخبرين المتعارضين إلى البحث عن عوارض السنة، لأنه في الحقيقة بحث عن ثبوت السنة الواقعية بهما كثبوتها بالخبر المتواتر.

(٢) أي: في حال التعارض أي: على كل حال: أنّ ما أفاده الشيخ «قدس سره» أيضاً في الحقيقة بحث عن حجية الخبر، وليس له دخل في السنة أصلاً.

(٣) خبرٌ لقوله: «ورجوع البحث» أي: رجوع البحث إلى البحث عن ثبوت السنة

غير مفيد في دفع الإشكال، ووجه عدم الفائدة يتوقف على مقدمة وهي: أن البحث عن ثبوت الموضوع أعني: السنة تارةً هو بما هو مفاد كان التامة مثل كان زيد أي: وجد، وهو موجود، وكانت السنة أي: السنة موجودة. وأخرى: يكون البحث عن ثبوت الموضوع بما هو مفاد كان الناقصة مثل: كان زيد قائماً، وكانت السنة معتبرة، أو السنة معتبرة.

إذا عرفت هذه المقدمة فنقول: إنّ البحث عن ثبوت الموضوع مطلقاً ليس بحثاً عن عوارض السنة، بل إما بحث عن وجود الموضوع وهو ما إذا كان المراد مفاد كان التامة، لأنّ العوارض مفاد كان الناقصة مثل كانت السنة حجة.

أو بحث عن عوارض الخبر لا السنة وهو: ما إذا كان المراد بالثبوت مفاد كان الناقصة.

الموضوع، وما هو مفاد كان التامة، ليس بحثاً عن عوارضه^(١) فإنها^(٢) مفاد كان الناقصة.

لا يقال: هذا^(٣) في الثبوت الواقعي، وأما الثبوت التعبدي - كما هو المهم في هذه المباحث - فهو^(٤) في الحقيقة يكون مفاد كان الناقصة.

فإنه يقال^(٥): نعم، لكنه مما لا يعرض السنة، بل الخبر الحاكي لها، فإن الثبوت

فمعنى العبارة على الأول: أن السنة تثبت بخبر الواحد، كما تثبت بالخبر المتواتر، وعلى الثاني: أن خبر الواحد يثبت به ما بحكم السنة في وجوب العمل، وكيف كان؛ فلا يكون البحث عن ثبوت السنة بخبر الواحد بحثاً عن عوارض السنة كما عرفت. (١) أي: عوارض الموضوع وهو السنة.

(٢) أي: العوارض مفاد كان الناقصة وثبوت السنة بخبر الواحد مفاد كان التامة، فلا يكون البحث عن الثبوت بحثاً عن العوارض، بل يكون من المبادئ.

نعم؛ لو كان المراد بالسنة أعم من الحاكي والمحكي كان البحث عن أحوال الخبر بحثاً عن عوارض السنة، إلا إن هناك مسائل ليس البحث عنها بحثاً عن أحوال الأدلة الأربعة، كمباحث الألفاظ فإنها لا تختص بألفاظ الكتاب والسنة، وكمباحث الشهرة فإنه ليس بحثاً عن الأدلة الأربعة.

(٣) أي: رجوع البحث عن ثبوت السنة بخبر الواحد إلى البحث عن وجود الموضوع، فيكون من المبادئ لا من العوارض إنما هو في الثبوت الواقعي لا في الثبوت التعبدي.

وملخص الكلام: أن غرض المصنف من قوله: «لا يقال هذا» هو تصحيح لكلام الشيخ الأنصاري بأن يقال: إن الإشكال المذكور أي: رجوع البحث إلى البحث عن المبادئ إنما يرد عليه فيما إذا كان المراد بالثبوت الثبوت الواقعي التكويني وهو مفاد كان التامة، فيكون البحث من المبادئ. وأما إذا كان المراد بالثبوت الثبوت التعبدي الذي مرجعه إلى حكم الشارع بالحجية والعمل بالخبر تعبدًا؛ فيندرج هذا البحث في العوارض، لكونه مفاد كان الناقصة، ويخرج عن المبادئ.

(٤) أي: الثبوت التعبدي في الحقيقة داخل في البحث عن عوارض الموضوع. وبعبارة أخرى: أن البحث عن ثبوت السنة تعبدًا بالخبر داخل في العوارض، فيخرج بحث حجية الخبر عن المبادئ، ويندرج في المسائل.

(٥) أي: يقال في الجواب عن تصحيح كلام الشيخ «قدس سره»: إن الثبوت

التعدي^(١) يرجع إلى وجوب العمل على طبق الخبر كالسنة المحكية به، وهذا من عوارضه لا عن عوارضها، كما لا يخفى.

وبالجملة^(٢): الثبوت الواقعي ليس من العوارض، والتعدي وإن كان منها؛ إلا إنه ليس للسنة، بل للخبر، فتأمل جيداً.

وأما إذا كان المراد^(٣) من السنة ما يعم حكايتها، فلأنّ البحث في تلك^(٤)

التعدي وإن كان مفاد كان الناقصة فيكون من العوارض، إلا إنه من عوارض الخبر الحاكي للسنة لا من عوارضها. والمفيد في دفع الإشكال: أن يكون الثبوت التعدي من عوارض السنة لا من عوارض حاكيها، فلا يندفع الإشكال بارادة الثبوت التعدي.

(١) أي: فإنّ الثبوت التعدي الجعلي من قبل الشارع معناه: جعل الحجية والطريقة للخبر «يرجع إلى وجوب العمل على طبق الخبر». ومن المعلوم: أن هذا أي: وجوب العمل على طبق الخبر إنما هو من عوارض الخبر، ولا ربط له بالسنة، فلا يكون من عوارض السنة، كما أشار إليه بقوله: «لا عن عوارضها» فالبحث عن هذا الوجوب لا يكون من مسائل الأصول، لأنّ الخبر الحاكي للسنة ليس من الأدلة الأربعة كي يكون البحث عن عوارضه من المسائل الأصولية.

(٢) أي: خلاصة الكلام: إنّ الثبوت إن كان واقعياً فليس من العوارض للسنة، بل من المبادئ. وإن كان تعدياً فهو وإن كان من العوارض، إلا إنه من عوارض الخبر لا السنة التي هي من الأدلة الأربعة. وقيل في الفرق بين لفظة بالجملة وفي الجملة: إنّ الأولى يراد منها خلاصة ما تقدم، والثانية يراد منها إتيان مطلب جديد وقيل: إن مفاد الأولى: موجبة كلية، ومفاد الثانية: موجبة جزئية.

(٣) أي: هذا هو الاحتمال الثاني فيما هو المراد من السنة.

وخلاصة الكلام: أنه إذا كان المراد من السنة ما يعم حكاية السنة - يعني: أعم من القول والفعل والتقرير والخبر الحاكي، فهذا وإن كان موجباً لدخول مسألة حجية خبر الواحد وأحد الخبرين المتعارضين في مسائل علم الأصول؛ ولكنه أيضاً غير مقبول، وذلك لأنّ البحث في التعادل والترجيح وخبر الواحد، وإن كان عن أحوال السنة بهذا المعنى، إلا إنّ البحث في غير واحد من مسائل الأصول - كمباحث الألفاظ - مثل العام والخاص، والملازمة بين وجوب المقدمة ووجوب ذبيها والشهرة والأصول العملية - لا يخص الأدلة الأربعة؛ بل يعم غير الأدلة الأربعة فإنّ مباحث الألفاظ لا تختص بألفاظ الكتاب والسنة.

(٤) أي: في مباحث حجية خبر الواحد وباب التعارض «وإن كان عن أحوال السنة

المباحث، وإن كان عن أحوال السنة بهذا المعنى، إلا إن البحث في غير واحد من مسائلها^(١)، كمباحث الألفاظ، وجملة من غيرها، لا يخص الأدلة، بل يعم غيرها^(٢)، وإن كان المهم معرفة أحوال خصوصها^(٣)، كما لا يخفى. ويؤيد ذلك^(٤): تعريف الأصول، بأنه «العلم بالقواعد الممهدة لاستنباط الأحكام الشرعية». وإن كان الأولى^(٥) تعريفه بأنه: «صناعة يعرف بها القواعد التي يمكن أن تقع في

بهذا المعنى» أي: السنة بمعنى: الأعم من الحاكي والمحكي، فيرتفع إشكال خروج المسألتين عن مسائل علم الأصول.

(١) أي: مسائل السنة.

(٢) أي: غير الأدلة الأربعة، لأن البحث عن ظهور الأمر في الوجوب مثلاً لا يخص بالأمر الوارد في الكتاب أو السنة فيخرج عن مسائل علم الأصول؛ لأنه ليس بحثاً عن خصوص الأدلة الأربعة.

(٣) أي: خصوص الأدلة الأربعة كي يكون البحث عن أحوالها بحثاً عن عوارضها الذاتية، وكيف كان؛ فقد ثبت مما ذكر: أن الحق هو ما ذهب إليه المصنف من أن موضوع علم الأصول هو الكلّي المنطبق على موضوعات مسائله المشتتة، فلا يرد عليه شيء مما تقدم وروده على القول بحصر الموضوع في الأربعة.

(٤) أي: يؤيد كون موضوع علم الأصول هو الكلّي المنطبق على موضوعات مسائله المشتتة لا خصوص الأدلة الأربعة أي: يؤيد ذلك تعريف - القوم المشهور على ألسنتهم - الأصول بأنه «العلم بالقواعد...» إلخ.

وجه التأييد: أن مقتضى صيغة الجمع المعرف باللام - أعني: القواعد - هو العموم، إذن: فكل مسألة تقع في طريق الاستنباط هي من مسائل الأصول؛ سواء كانت من الأدلة الأربعة أم لم تكن.

فلو كان موضوع الأصول هي الأدلة الأربعة؛ لكان الأنسب في تعريف الأصول أن يقال: «بأنه علم بالمسائل التي يبحث فيها عن أحوال الكتاب والسنة والإجماع والعقل» فإن قيل: لماذا جعل مؤيداً ولم يجعل دليلاً؟

فإنه يقال: إن هذا التعريف هو من القائلين بكون الموضوع هي الأدلة الأربعة فيمكن أن يكون اللام في القواعد للعهد، فيكون إشارة إلى الأدلة الأربعة. ولعله نظراً إلى هذا الاحتمال قال: «ويؤيد ذلك»، ولم يقل ويدل على ذلك.

(٥) أي: كان الأولى للأصوليين أن يعرفوا علم الأصول بأنه «صناعة» أي: فن كفن الصياغة والنجارة وغيرهما من الفنون.

وخلاصة الكلام: أن تعريف المصنف أولى من تعريف المشهور لوجهين:
الأول: تبديل لفظة العلم بالصناعة.

الثاني: أنه مشتمل على قوله: «أو التي ينتهي إليها في مقام العمل».

وأما وجه أولوية تبديل لفظة العلم بالصناعة فلأمرين:

الأول: أن علم الأصول كما سبق عبارة عن نفس المسائل والقواعد لا العلم بها.

الثاني: أن العلم هو إدراك فقط، والإدراك وحده من دون التطبيق العملي لا يكفي

لاستنباط الحكم الشرعي.

هذا بخلاف الصناعة فهي إدراك مع العمل على طبق ذلك الإدراك.

وأما وجه أولوية تعريف المصنف لاشتماله على الزيادة. فلأن تعريف المشهور لا

يشمل الأصول العملية، ولا الظن الانسدادي على الحكومة. وتوضيح خروج الأصول

العملية عن تعريف المشهور يتوقف على مقدمة وهي: أن الأصول العملية تنقسم إلى

العقلية والشرعية. والعقلية على أقسام وهي: ١ - البراءة. ٢ - الاحتياط. ٣ - التخيير.

ثم العقلية بأقسامها ليست مما يستنبط بها الأحكام الشرعية، بل هي إما مجرد تنجيز

في مقام العمل كاحتياط أي: حكم العقل بوجوب دفع العقاب المحتمل، أو تعذيب في

مقام العمل كحكمه بقبح العقاب بلا بيان في البراءة العقلية و حكمه بالتخيير في

الدوران بين المحذورين. وأما الأصول الشرعية فهي وظائف ظاهرية للمكلف الشاك في

مقام العمل وليست مما يستنبط بها الأحكام الشرعية.

إذا عرفت هذه المقدمة فيتضح لك خروج الأصول العملية عن تعريف المشهور،

ودخولها في قول المصنف أعني: «أو التي ينتهي إليها في مقام العمل»، فيكون تعريف

المصنف جامعاً.

وأما خروج الظن المطلق على الحكومة: فلأنه لو تمت مقدمات الانسداد يحكم العقل

بمتابعة مطلق الظن كان شأنه كالعلم مجرد التنجيز والتعذيب لا الاستنباط، هذا بخلاف

القول بكشف مقدمات الانسداد عن حكم الشارع بحجبة مطلق الظن؛ إذ حينئذ

يستنبط به الحكم الشرعي. فلا يلزم خروجه عن تعريف المشهور.

فإن قلت: لماذا قال المصنف: إن الأولى هو تعريفه، مع إن تعريف المشهور غير

صحيح أصلاً.

قلت: إن الأولوية يمكن أن تكون تعيينية كأولوية في قوله تعالى: ﴿أولوا الأرحام

طريق استنباط الأحكام، أو التي ينتهي إليها في مقام العمل؛ بناءً^(١) على أن مسألة حجية الظن على الحكومة، ومسائل الأصول العملية في الشبهات الحكمية^(٢) من الأصول كما هو كذلك^(٣)، ضرورة: إنه لا وجه لالتزام الاستطراد في هذه المهمات.

بعضهم أولى ﴿ الأنفال: ٥٧، والأحزاب: ٦٠، فيجب حينئذ عدول المصنف عن تعريف المشهور إلى ما هو مذكور فلا مجال للسؤال والإشكال. ويمكن أن تكون الأولوية ترجيحية فيكون تعريف المشهور صحيحاً؛ لكن الأرجح ما ذكره المصنف.

وقد تقدم وجه الاحتمال الأول أي: وجه بطلان تعريف المشهور. وأما وجه الاحتمال الثاني: فلأن التعاريف عنده تعاريف لفظية لا حقيقية، فلا يجب أن يكون جامعاً ومانعاً.

(١) أي: بناءً على القول - بأن مسألة حجية الظن على الحكومة، ومسائل الأصول العملية في الشبهات الحكمية من الأصول - كما هو الحق؛ يلزم خروج المسألتين من الأصول على تعريف المشهور كما عرفت. وأما بناءً على القول بأنهما ليستا من المسائل الأصولية فلا إشكال في خروجهما عن التعريف.

(٢) وجه التقييد بالحكمية: لأجل أن الأصل الجاري في الشبهة الموضوعية مثل أصالة الحل في المايح المحتمل كونه خمراً مسألة فقهية. هذا بخلاف الأصل الجاري في الشبهة الحكمية، كأصالة البراءة في الشك في حرمة شرب التبغ فإنها مسألة أصولية.

(٣) أي: الحق أن مسألة حجية الظن، ومسائل الأصول العملية من المسائل الأصولية؛ إذ لو لم تكن منها لكان ذكرها في الأصول من باب الاستطراد، وليس هناك دليل على ذلك.

رأي المصنف يتلخص فيما يلي:

- ١ - العرض الذاتي ما ليس بواسطة في العروض.
- ٢ - موضوع كل علم هو: نفس موضوعات مسائل ذلك العلم.
- ٣ - والمسائل هي: قضايا متشعبة لا المحمولات المنتسبة إلى موضوعاتها.
- ٤ - تمايز العلوم بالأغراض لا بالموضوعات.
- ٥ - موضوع علم الأصول هو: الكلّي المتحد مع موضوعات المسائل من دون أن يكون له عنوان خاص واسم مخصوص؛ لا خصوص الأدلة الأربعة.

الأمر الثاني

الوضع هو نحو اختصاص^(١) للفظ بالمعنى، وارتباط خاص بينهما ناش من تخصيصه به تارة، ومن كثرة استعماله فيه أخرى، وبهذا المعنى صح تقسيمه إلى التعيني والتعيني، كما لا يخفى. ثم إن الملحوظ حال الوضع^(٢): إما يكون معنى عاماً، فيوضع اللفظ له تارة، ولأفراده ومصاديقه أخرى.

مبحث الوضع

(١) هذا التعريف للوضع تعريف بما هو لازم معناه، وليس تعريفاً لحقيقة الوضع، لأنه بمعناه المصدرية عبارة عن تخصيص اللفظ بالمعنى إما بالإنشاء مثل أن يقول: وضعت هذا اللفظ لهذا المعنى، أو بالتعهد بأن يقول: متى أردت تفهيم هذا المعنى استعمل هذا اللفظ فيكون الوضع عندئذ من صفات الواضع. وما ذكره المصنف هو الوضع بمعناه الاسم المصدرية، فيكون من صفات اللفظ، وهو لازم الوضع بمعناه المصدرية؛ فإن اختصاص اللفظ بالمعنى يشمل ما إذا حصل الاختصاص المذكور بالإنشاء، أو التعهد أو كثرة الاستعمال.

ولعل الوجه في تعريف الوضع بلازم معناه المصدرية هو ما أشار إليه بقوله: «وبهذا المعنى صح تقسيمه إلى التعيني والتعيني»، فإن الوضع بمعنى: اختصاص اللفظ بالمعنى قابل للتقسيم إليهما. أو كان الوجه فيه خوف الطعن، لأن تعريف الوضع بالمعنى المذكور يتناسب مع جميع الاحتمالات، والأقوال في دلالة اللفظ على المعنى بأنها ذاتية أو وضعية، وعلى الثاني: هل الواضع هو الله أو الإنسان؟

وكيف كان؛ فقد وقع الخلاف في حقيقة الوضع المتحقق بين اللفظ والمعنى بأنه تخصيص أو تعهد من الواضع أو غيرهما. ولكن تركنا تفصيل الكلام في المقام خوفاً من لزوم التطويل.

(٢) أي: الوضع باعتبار تصور الموضوع له على أربعة أقسام.

وتوضيح ذلك يتوقف على مقدمة وهي: أن الوضع هو: الربط بين اللفظ الموضوع والمعنى الموضوع له فلا بد للواضع أن يلاحظ اللفظ والمعنى، ثم المعنى المتصور حال الوضع إما كلي وعام، أو جزئي وخاص، وعلى كلا التقديرين: اللفظ إما يوضع للعام أو الخاص، فهذه أقسام أربعة. ثم هذه الأقسام تختلف؛ منها: ما لا خلاف في إمكانه ووقوعه ومنها: ما لا خلاف في إمكانه، وإنما الخلاف في وقوعه، ثم في مصداقه. ومنها: ما وقع الخلاف في إمكانه، والمشهور عدم إمكانه وهو رأي المصنف.

وأما يكون معنى خاصاً، لا يكاد يصح إلا وضع اللفظ له دون العام^(١)، فتكون

إذا عرفت هذه المقدمة فنقول: إنَّ المعنى المتصور حال الوضع إذا كان عاماً و كلياً فاللفظ إما يوضع له أو لمصاديقه، وعلى الأول: يسمى الوضع عاماً، والموضوع له عاماً، وعلى الثاني: يسمى الوضع عاماً، والموضوع له خاصاً. وأما لو كان المعنى المتصور خاصاً فاللفظ إما يوضع لذلك المعنى الخاص أو للعام، فعلى الأول: يكون الوضع خاصاً والموضوع له خاصاً.

وعلى الثاني: الوضع خاص والموضوع له عام. ولكن هذا الأخير غير ممكن، لأنَّ الخاص بما هو خاص لا يكون وجهاً للعام ولا آلة للحاظه، فإنَّ الخاص مع تشخصه يباين العام مع كليته، والمباين لا يكون وجهاً للمباين، فلهذا يقال في علم المنطق: إنَّ الجزئي لا يكون كاسباً ولا مكتسباً، فالخاص لا يكون وجهاً للعام ولا لسائر الأفراد. هذا بخلاف الوضع العام والموضوع له الخاص، فإنَّ العام يصلح أن يكون آلة للحاظ أفراده مثل: «حيوان ناطق»؛ فإنه مرآة لزيد وعمرو وأحمد وهو من وجوه أفراده، ومعرفة وجه الشيء معرفة الشيء ولو بوجهه هذا في مقام الثبوت. وأما في مقام الإثبات فسيأتي تفصيل ذلك في كلام المصنف. ومن يريد أن يعرف أمثلة الأقسام مع حكمها من حيث الصحة والبطلان، ووجه الصحة أو البطلان؛ فعليه بالجدول التالي:

الوضع	الأمثلة	الحكم	وجه الصحة والبطلان
الأول: الوضع عام والموضوع له كذلك	كوضع أسماء الأجناس	صحيح عند الجميع	لإمكان جعل العام آلة لتصور المعنى العام
الثاني: الوضع خاص والموضوع له كذلك	كوضع الأعلام	صحيح عند الجميع	لإمكان جعل الخاص آلة لتصور الخاص
الثالث: الوضع عام والموضوع له خاص	كوضع الحروف وأسماء الإشارة على مذهب غير المصنف	صحيح عند غير المصنف	لأنَّ العام وجه من وجوه الخاص
الرابع: الوضع خاص والموضوع له عام	لامثال له لعدم إمكانه عند المشهور وعدم وقوعه عند الجميع	باطل عند الجميع	لعدم إمكانه

(١) أي: الوضع الخاص والموضوع له العام؛ بمعنى: أنَّ الواضع يلاحظ معنى خاصاً، ويجعل ويضع اللفظ للمعنى العام المنطبق عليه. وقد وقع الخلاف في إمكان هذا القسم.

الأقسام ثلاثة^(١)، وذلك^(٢) لأن العام يصلح لأن يكون آلة للحاظ أفراده ومصاديقه بما هو كذلك فإنه من وجوهها، ومعرفة وجه الشيء معرفته بوجه.

والمصنف يقول بعدم إمكانه، لأنّ الجزئي لا يكون مرآةً للكلي ولا الجزئي آخر.
(١) أي: ١ - الوضع العام والموضوع له عام. ٢ - الوضع العام والموضوع له خاص.
٣ - الوضع الخاص والموضوع له خاص.

فالأول: أن يلحظ معنى عاماً ويوضع اللفظ لذلك المعنى العام.

الثاني: أن يلحظ معنى عاماً ويوضع اللفظ لمصاديقه وأفراده الجزئية.

الثالث: أن يلحظ معنى خاصاً ويوضع اللفظ لذلك المعنى الخاص.

(٢) أي: الفرق بين ما تقدم من الوضع الخاص والموضوع له العام، وبين الوضع العام والموضوع له الخاص قال المصنف «قدس سره» في الفرق بينهما: «لأنّ العام يصلح لأن يكون آلة للحاظ أفراده ومصاديقه بما هو كذلك أي: «بما هو عام»، فإنه من وجوهها، ومعرفة وجه الشيء معرفته بوجه، بخلاف الخاص، فإنه بما هو خاص لا يكون وجهاً للعام، ولا لسائر الأفراد، فلا يكون معرفته وتصوّره معرفة له، ولا لها - أصلاً - ولو بوجه».

توضيح ذلك يتوقف على مقدمة: وهي أنّ الوضع - سواء كان بمعنى تخصيص اللفظ بالمعنى أو بمعنى: اعتبار كون اللفظ وجوداً تنزلياً للمعنى، أو بمعنى: التعهد - يكون فعلاً اختيارياً فيتوقف تحققه على تصور اللفظ والمعنى، فلا بد من تصور ما يوضع له اللفظ قبل الوضع ولو إجمالاً، وإلا لا يعقل الوضع.

إذا عرفت هذه المقدمة فنقول في توضيح ما ذكره المصنف «قدس سره» من الفرق: إنه يمكن تصور المعنى الخاص بتصور المعنى العام بأن يلاحظ الواضع المعنى العام، ويجعله آلة للحاظ أفراده ثم يضع اللفظ للأفراد. هذا في الوضع العام والموضوع له الخاص. بخلاف الخاص في الوضع الخاص، والموضوع له العام؛ فإن الخاص بما هو خاص لا يكون وجهاً وعنواناً للعام ليكون تصوره تصوراً له بوجه، لأنّ الخاص بما هو خاص متخصص بخصوصية مقومة للخاص، وهذه الخصوصية تنافي العموم؛ لأنه لا يتحصل إلا بإلغاء الخصوصية، فكيف يعقل تصور العام بتصور الخاص؟! وبدون التصور لا يتحقق الوضع.

فخلاصة الفرق: أنه يمكن تصور المعنى الخاص بتصور المعنى العام في الوضع العام والموضوع له الخاص، ولا يمكن تصور العام بتصور المعنى الخاص في الوضع الخاص والموضوع له العام، فهو غير ممكن.

بخلاف الخاص، فإنه بما هو خاص، لا يكون وجهاً للعام، ولا لسائر الأفراد، فلا يكون معرفته وتصوره معرفة له^(١)، ولا لها - أصلاً - ولو بوجه. نعم؛^(٢) ربما يوجب تصوره تصور العام بنفسه، فيوضع له اللفظ فيكون الوضع عاماً، كما كان الموضوع له عاماً.

وهذا^(٣) بخلاف ما في الوضع العام والموضوع له الخاص، فإن الموضوع له - وهي الأفراد - لا يكون متصوراً إلاً بوجهه وعنوانه، وهو العام.

ومن هنا يظهر عدم الإشكال في القسمين الأخيرين من الأقسام الأربعة هما: الوضع العام والموضوع له العام، والوضع الخاص والموضوع له الخاص.

حيث يلاحظ الواضع فيهما المعنى العام أو الخاص، ثم يضع اللفظ بإزاء ذلك المعنى الملحوظ العام أو الخاص، فيعتبر الارتباط بينهما.

(١) أي: للعام والضمير في قوله: «لها» يرجع إلى الأفراد. ومعنى العبارة: لا يكون معرفة الخاص وتصوره معرفة للعام ولا لسائر الأفراد.

(٢) هذا الكلام من المصنف لدفع ما يتوهم من إمكان الوضع الخاص والموضوع له العام، والمتوهم هو صاحب البدائع، فلا بد أولاً: من توضيح ما يتوهم، وثانياً: من توضيح الرد عليه.

وأما توضيح التوهم فحاصله: أنه ربما يكون تصور الخاص موجباً لتصور العام، لأن الخاص كالإنسان مثلاً يتضمن العام كالحیوان، فللواضع أن يتصور العام في ضمن الخاص، ثم يضع اللفظ له. فهذا القسم بمكان من الإمكان.

وأما توضيح الجواب: فلأن هذا حيثئذ يدخل في الوضع العام والموضوع له العام وهو القسم الأول، فلا يكون قسماً رابعاً.

وبعبارة أخرى: فحاصل كلام المصنف: أنه إذا تصور الواضع العام بتصور الخاص لأصبح الوضع عاماً كالموضوع له، لأن تسمية الوضع بالعام والخاص تابعة لتصور المعنى، فإذا كان المتصور معنى عاماً، يسمى الوضع عاماً، وإذا كان خاصاً، يسمى خاصاً، والمفروض في المقام أن المتصور هو المعنى العام. غاية الأمر: يكون تصوره بتصور الخاص، فيكون الوضع عاماً لا محالة، كما يكون الموضوع له عاماً فلا يكون قسماً آخر، بل يرجع إلى القسم الأول.

(٣) قوله: «وهذا ..» إلخ دفع لتوهم عدم الفرق بين هذا وبين الوضع العام والموضوع له الخاص.

وفرق واضح بين تصور الشيء بوجهه^(١) وتصوره بنفسه^(٢)، ولو كان بسبب تصور أمر آخر^(٣). ولعل خفاء ذلك^(٤) على بعض الأعلام وعدم تمييزه بينهما كان موجبا لتوهم إمكان ثبوت قسم رابع، وهو: أن يكون الوضع خاصاً، مع كون الموضوع له عاماً، مع أنه واضح لمن كان له أدنى تأمل. ثم إنه لا ريب^(٥) في ثبوت الوضع الخاص والموضوع له الخاص كوضع الأعلام،

وملخص الكلام في توضيح التوهم: أنه إذا رجع القسم الرابع - أعني: الوضع الخاص والموضوع له العام - إلى القسم الأول - أي: الوضع العام والموضوع له العام - ليرجع القسم الثاني - وهو: الوضع العام والموضوع له الخاص - إلى القسم الثالث وهو الوضع الخاص والموضوع له الخاص، لأن التسمية كما ذكر تابعة للتصور، ففي القسم الثالث لا بد للواضع أن يتصور المعنى الخاص أي: الأفراد ولو بسبب تصور العام فيكون الوضع خاصاً لتصور الخاص، كما أن الموضوع له خاص على الفرض. فأقسام الوضع ترجع إلى قسمين: ١ - الوضع العام والموضوع له العام. ٢ - الوضع الخاص والموضوع له الخاص هذا خلاصة التوهم.

وقد دفعه المصنف بقوله: «وهذا بخلاف ما في الوضع العام والموضوع له الخاص فإن الموضوع له - وهي الأفراد - لا يكون متصوراً إلا بوجهه وعنوانه وهو العام».

وحاصل ما ذكره المصنف من الفرق بين القسمين: أن تصور العام في القسم الرابع في ضمن تصور الخاص يوجب خروج الخاص عن كونه خاصاً، لأن العام بما هو العام لا يمكن تصوره بالخاص بما هو الخاص، فلا بد من تصوره بعنوان كلي، فيصبح من قبيل الوضع العام هذا بخلاف القسم الثاني، لأن تصور الأفراد والمصاديق في ضمن تصور العام لا يوجب خروج العام عن كونه عاماً، لأن العام عنوان ووجه لجميع الأفراد، فعلى هذا يمكن تصور العام بما هو العام، فيكون الوضع عاماً لتصور معنى عام والموضوع له خاصاً.

(١) أي: كما في الوضع العام والموضوع له الخاص.

(٢) أي: كما في الوضع العام، والموضوع له العام.

(٣) أي: الخاص فإن المعنى العام يمكن تصوره بسبب تصور المعنى الخاص.

(٤) أي: الفرق بين القسم الثاني والقسم الرابع أي: لخفاء الفرق بينهما على بعض

الأعلام كصاحب البدايع الذي التزم بثبوت قسم رابع، مع إن الفرق واضح.

فالمحصل من جميع ما ذكر: أن الوضع باعتبار الموضوع له على أربعة أقسام تصوراً،

وثلاثة أقسام إمكاناً. هذا تمام الكلام في مقام الثبوت.

(٥) أي: لا ريب في وقوع القسمين من أقسام أربعة؛ وهما: الوضع الخاص

وكذا الوضع العام والموضوع له العام كوضع أسماء الأجناس، وأما الوضع العام والموضوع له الخاص: فقد توهم أنه وضع الحروف وما ألحق بها من الأسماء^(١). كما توهم^(٢) أيضاً: أن المستعمل فيه فيها خاص، مع كون الموضوع له كالوضع عاماً.

والتحقيق^(٣) - حسبما يؤدي إليه النظر الدقيق -: أن حال المستعمل فيه والموضوع له فيها حالهما في الأسماء.

والموضوع له الخاص، كما في وضع الأعلام، والوضع العام والموضوع له العام، كما في وضع أسماء الأجناس، وكذا لا ريب في عدم وقوع الوضع الخاص والموضوع له العام. وأما الوضع العام والموضوع له الخاص فقد وقع الخلاف في وقوعه بعد الفراغ عن إمكانه، والمصنف ممن يقول بعدم وقوعه ولذا يقول: «فقد توهم أنه وضع الحروف...» إلخ.

(١) أي: مثل الضماير وأسماء الإشارة والموصولات فقد توهم جماعة أن الوضع في الحروف وما ألحق بها من الأسماء المذكورة عام والموضوع له خاص، مثلاً: في الضماير يلاحظ الواضع المعنى الكلي للمفرد المذكور، ثم يضع ذا ياء الجزئيات المندرجة تحت ذلك الكلي، فيكون الوضع عاماً والموضوع له خاصاً، ومثل ذلك الضماير والموصولات. (٢) أي: كما توهم أيضاً جماعة آخرون - منهم التفتازاني -: أن المستعمل فيه في الحروف والمبهمات خاص، وذلك لخصوصية تنشأ من الاستعمال مع كون الموضوع له كالوضع عاماً، مثل: أن يلاحظ الواضع كلي الابتداء، فيضع له لفظة «من». فمن موضوع للابتداء ويطلق على كل ابتداء فحينئذ يكون الموضوع له عاماً كنفس الوضع. ولكن المصنف «قدس سره» يردّ كلا التوهمين.

وحاصل التوهمين في وضع الحروف وما ألحق بها: أن الوضع فيها عام والموضوع له خاص، هذا هو التوهم الأول. أو الوضع والموضوع له فيها عام والمستعمل فيه خاص، كما في التوهم الثاني. وللمصنف «قدس سره» ردّ على كلا التوهمين حيث يقول في وضع الحروف وأمثالها: إن حال المستعمل فيه والموضوع له كحال الوضع كلّها عام كأسماء الأجناس، وسيأتي تحقيق المصنف «قدس سره» في وضع الحروف.

التحقيق في وضع الحروف

(٣) تحقيق ما اختاره المصنف «قدس سره» في وضع الحروف يتوقف على مقدمة وهي: التحقيق في المعاني الحرفية ببيان الأقوال فيها:

القول الأول: أنّ الحروف لها معان في قبال المعاني الاسميّة؛ بمعنى: أنّ معانيها معان غير مستقلة بخلاف المعاني الاسمية فإنّها معان مستقلة.

القول الثاني: أنّ الحروف لم توضع لمعنى أصلاً، بل حالها حال علامات الإعراب فوضعت لأن تكون قرينة على كفيّة إرادة مدخولها؛ مثلاً: وضعت لفظة «في» في قولنا زيد في الدار لأن تكون قرينة على ملاحظة الدار؛ لا بما هو موجود عيني خارجي، بل بما هي موجود أيّني وظرف مكان لزيد مثلاً، لأنّ الدار تارة تلاحظ بما أنّ لها وجود عيني خارجي فيقال: دار زيد كذا. وأخرى: بما أنّ لها وجود أيّني أي: ظرف مكان لشيء آخر فيقال: زيد في الدار، فكلمة «في» في قولنا زيد في الدار وضعت لتدل على أنّ الدار لوحظت بنحو الأيّنة لا العينية. وهذا القول منسوب إلى نجم الأئمة المحقق الرضي فقال: إنّ الحروف لا معاني لها، بل هي علامات لخصوصية المعاني الموجودة في مدخولاتها.

القول الثالث: أنّ الحروف وضعت للمعاني الكلية، كأسماء الأجناس، فلا فرق بين معاني الحروف والأسماء في عالم المفهومية، كما لا فرق بينهما من حيث الوضع والموضوع له والمستعمل فيه، وأنّ الكل فيها عامٌّ؛ وإنّما الفرق بينهما يكون فيما هو خارج عن حريم المعنى وهو: الاستقلالية في الأسماء، والآلية في الحروف، وهما من قيود الوضع ومميزاته - على ما سيأتي توضيحه - من دون أن تكونا دخيلتين في الموضوع له، فالمعنى في حدّ ذاته لا يتصف بالاستقلال ولا بعدمه، وإنّما نشأ كل منهما من اشتراط الواضع وهما من توابع الاستعمال وشؤونه. هذا ما اختاره المصنف «قدس سره»، وقد صرح به بقوله: «والتحقيق ...» إلخ.

إذا عرفت هذه المقدمة فنقول: إنّ في وضع الحروف والأسماء المرادفة كلفظي «من» وابتداء» مثلاً أقوال:

القول الأول: ما اشتهر بين المتأخرين من أنّهما مختلفان في جزئية الموضوع له وكليته؛ بمعنى: أنّ الموضوع له في الحروف خاص وجزئي، وفي الأسماء عام وكلي حيث لاحظ وتصور الواضع مفهوم الابتداء، ووضع لفظه للمفهوم العام الكلي، ووضع لفظة «من» لمصاديق ذلك المفهوم الكلي، فالوضع فيهما عام والموضوع له والمستعمل فيه في الاسم عام، وفي الحرف خاصٌّ. هذا ما تقدم في كلام المصنف حيث أشار إليه بقوله: «فقد توهم أنّه وضع الحروف».

وذلك^(١): لأنَّ الخصوصية المتوهمة إن كانت هي الموجبة لكون المعنى المتخصص بها جزئياً خارجياً، فمن الواضح: أنَّ كثيراً ما لا يكون المستعمل فيه فيها كذلك، بل كلياً.

القول الثاني: الذي أشار إليه بقوله: «كما توهم أيضاً» وهو ما عن بعض المتأخرين من: أنَّ الاختلاف بين الحروف والأسماء إنما هو في جزئية المستعمل فيه وكتيبته؛ بعد الالتزام بعمومية الوضع والموضوع له فيهما. بمعنى: أنَّ الوضع والموضوع له فيهما عام. والمستعمل فيه في الاسم عام، وفي الحرف خاص.

القول الثالث: ما اختاره المصنف «قدس سره» من: أنَّ الموضوع له والمستعمل فيه كالوضع فيهما عام والاختلاف بينهما جاء من جهة اشتراط الوضع، بمعنى: أنَّ معنى (من وابتداء) متحد ذاتاً وهو مفهوم الابتداء، ومختلف لحاظاً، فشرط الوضع أن يستعمل لفظ ابتداء إذا لوحظ المعنى استقلالياً، ويستعمل لفظة من إذا لوحظ آلياً وحالة للغير.

(١) ينفي المصنف اشتغال معاني الحروف على خصوصية توجب جزئية الموضوع له، فيكون الموضوع له في الحروف عاماً. وقوله: «لأنَّ الخصوصية» تعليل لكون الموضوع له في الحروف عاماً «إذ ليس هناك ما يوجب جزئية الموضوع له من الخصوصية؛ سواء كانت تلك الخصوصية هي الوجود الخارجي أو الوجود الذهني المعبر عنه باللحاظ».

أما الأول: فلوضوح: أنه كثيراً ما يستعمل الحرف في معنى كلي؛ كما إذا وقع في حيز الإنشاء والحكم نظير «سر من البصرة إلى الكوفة» فإنه من الواضح تحقق الامتثال في الابتداء بأي نقطة من نقاط البصرة، والانتهاء إلى أي نقطة من نقاط الكوفة كوضوح تحققه في السير بأي نحو كان مع عدم القرينة على التعيين، وهذا ظاهر في عموم الموضوع له للحرف كالاسم؛ وإلا لكان تحقق الامتثال متوقفاً على ابتداء خاص وهو ما قصده الأمر، ولم يقل به أحد.

وأما الثاني - أي: الوجود الذهني المعبر عنه باللحاظ -: فقد نفى المصنف أخذه في الموضوع له بوجوه:

منها: أنَّ الاستعمال يستدعي تصور المستعمل فيه، فلو كان اللحاظ الآلي مقوماً للمعنى لزم تعلق اللحاظ بالملحوظ، وهو باطل؛ ضرورة: أنَّ الموجود لا يقبل الوجود ثانياً. هذا ما أشار إليه بقوله: «وهو كما ترى».

ومنها: أنَّ اللحاظ لو كان مقوماً للمعنى لزم عدم صدقه على الخارجيات إلا بالتجريد؛ لأنَّ المقيد بالوجود الذهني لا وجود له إلا في الذهن وبدون التجريد يمتنع

ولذا^(١) التجأ بعض الفحول إلى جعله جزئياً إضافياً.

الامتثال الخارجي، فلا بد من إلغاء الخصوصية، وهذا يستدعي أن يكون استعمال الحروف بلحاظ الخارج استعمالاً مجازياً وهو خلاف الضرورة.

هذا ما أشار إليه بقوله: «فامتنع امتثال مثل «سر من البصرة إلا بالتجريد...» إلخ. ومنها: أن اللحاظ الآلي في الحروف كاللحاظ الاستقلالي في الأسماء؛ فكما أنّ لحاظ الاستقلالي لا يوجب جزئية الأسماء فكذلك لحاظ الآلي في الحروف. فإن قال أحدٌ بعدم أخذ الاستقلالي في معنى الاسم؛ فنقول في الحرف كذلك. فتلخص مما ذكرناه: أنّ حال المستعمل فيه والموضوع له في الحروف حالها في الأسماء في العمومية.

ومن هنا يظهر بطلان كلا التوهمين أي: توهم خصوصية الموضوع له أو خصوصية المستعمل فيه مع عمومية الموضوع له كالوضع، إذ قد عرفت: أنّ الحق عند المصنف: أنّ معاني الحروف معان كلية وضعت ألفاظها لها، وتستعمل فيها كأسماء الأجناس والاختلاف بينهما إنما هو في كيفية الاستعمال: بأنّ الواضع - بعدما وضع لفظ الابتداء ولفظ «من» لمعنى واحد وهو حقيقة الابتداء - جعل على المستعملين أن لا يستعملوا لفظ الابتداء، إلا على نحو إرادة المعنى مستقلاً، ولفظ «من» إلا على نحو إرادة المعنى تبعاً وحالة للغير.

فليس كون المعنى استقلالياً قيداً لمعنى الاسم، كما إنّه ليس كون المعنى آلياً قيداً لمعنى الحرف، فالقول بأنّ للحروف معان في قبال المعاني الاسمية وهو القول الأول باطل. وكذلك ليس الحرف علامة على خصوصية معنى مدخوله بأن لا يكون له معنى أصلاً وهو القول الثاني؛ إذ كون الحرف علامة على خصوصية مدخوله كالإعراب على خلاف ما هو المعروف بين النحاة من انقسام الكلمة إلى اسم وفعل وحرف، فإن لازم عزل الحرف عن المعنى هو انحصار الكلمة في الاسم والفعل ولم يقل به أحد.

فالمتحصل من عبارة المصنف: أن الأقوال في كيفية وضع الحروف ثلاثة: ١ - الوضع العام والموضوع له الخاص. ٢ - عمومية كل من الوضع والموضوع له، مع خصوصية المستعمل فيه. ٣ - عمومية الكل وهو مختار المصنف «قدس سره»، وقد تركنا ما في المقام من النقض والابرار رعاية للاختصار.

(١) أي: لما ذكرناه سابقاً من عموم الوضع والموضوع له والمستعمل فيه في الحروف «التجأ بعض الفحول» - أي: صاحب الفصول^(٥)، أو صاحب حاشية المعالم -: إلى جعل

(٥) الفصول الغروية، ص ٢٠، س ٧.

وهو^(١) كما ترى.

وإن كانت^(٢) هي الموجبة لكونه جزئياً ذهنياً، حيث^(٣) إنه لا يكاد يكون المعنى حرفياً؛ إلا إذا لوحظ حالة لمعنى آخر، ومن خصوصياته القائمة به، ويكون حاله كحال العرض^(٤)، فكما لا يكون في الخارج إلا في الموضوع، كذلك هو^(٥) لا يكون

المعنى الحرفي وملحقاته جزئياً إضافياً على حد ما في علم الميزان، من: أن الجزئي الإضافي ما كان فوقه كلياً، وكان له أفراد مثل «الإنسان» فهو بالنسبة إلى أفرادهِ ومصاديقه كلي، وبالنسبة إلى الحيوان جزئي إضافي.

(١) أي: هذا القول كما تراه لا يجديهم نفعاً؛ لأنّ الجزئي الإضافي كلي، فلا يكون الموضوع له خاصاً؛ فإنّ المراد بالخاص هو الجزئي الحقيقي فيرجع الجزئي الإضافي إلى عمومية الموضوع له وهو المطلوب، لأنّ الجزئي الإضافي - بمعنى: ما هو أخص من شيء - قد يكون كلياً كما عرفت.

(٢) أي: قوله: «وإن كانت هي الموجبة...» إلخ عطفٌ على قوله: «إن كانت هي الموجبة لكون المعنى المتخصص بها جزئياً خارجياً».

وحاصل الكلام: أنّ الخصوصية المتوهمة من الجماعة المأخوذة في الموضوع له إمّا هي الموجبة لكون المعنى جزئياً خارجياً، أو هي الموجبة لكونه جزئياً ذهنياً. وكلاهما باطل ففرض الخصوصية الموجبة لجزئية المعنى الموضوع له باطل، وقد تقدم وجه بطلان كلا الاحتمالين.

(٣) تعليل للجزئية الذهنية للمعنى الحرفي وحاصله: أنّ الخصوصية موجبة لكون المعنى الحرفي جزئياً ذهنياً، فإنّ المعنى الحرفي يفتقر إلى الغير؛ حيث إن المتكلم حين استعمال لفظ «من» لا بدّ له أن يلاحظ الابتداء في ذهنه حالة للغير، فيكون جزئياً ذهنياً، لأنّ الوجود في الذهن كالوجود في الخارج يستلزم التشخص وإن كان المعنى كلياً في نفسه.

(٤) أي: يكون حال المعنى الحرفي كحال العرض في القيام بالغير، والفرق بينهما: أنّ المعنى الحرفي يفتقر إلى الغير ذهنياً وخارجاً، والعرض يفتقر إلى الموضوع خارجاً لا ذهنياً ولذا قيل في تعريفه: العرض ماهية إذا وجدت في الخارج وجدت في الموضوع. وكيف كان؛ فالمعنى الحرفي وإن صار جزئياً ذهنياً بلحاظ كونه حالة للغير إلاّ إنه لا يصح أخذ اللحاظ الذهني جزءاً للمعنى الحرفي؛ لاستلزامه المحاذير التي عرفتها. وستأتي الإشارة إليها في كلام المصنف «قدس سره».

(٥) أي: المعنى الحرفي أي: وجه الشبه هو الافتقار إلى الغير، غاية الأمر: العرض

في الذهن إلا في مفهوم آخر، ولذا^(١) قيل في تعريفه: بأنه ما دل على معنى في غيره.

فالمعنى^(٢)، وإن كان لا محالة يصير جزئياً بهذا اللحاظ بحيث يباينه إذا لوحظ ثانياً كما لوحظ أولاً، ولو كان اللاحظ واحداً^(٣) إلا إن هذا اللحاظ^(٤) لا يكاد يكون مأخوذاً في المستعمل فيه، وإلا^(٥) فلا بد من لحاظ آخر متعلق بما هو ملحوظ بهذا اللحاظ، بداهة^(٦): أن تصور المستعمل فيه مما لا بد منه في استعمال الألفاظ، وهو كما ترى.

مع أنه^(٧) يلزم أن لا يصدق على الخارجيات، لامتناع صدق الكلبي العقلي

يفتقر في وجوده الخارجي إلى الموضوع. والمعنى الحرفي يفتقر إلى الغير مطلقاً.

(١) أي: لتوقف تحقق المعنى الحرفي على مفهوم آخر «قيل في تعريفه: بأنه ما دل على معنى في غيره»، وظاهر هذا التعريف: أن المعنى الحرفي كائن في غيره، كما أن العرض قائم بغيره وهو الموضوع.

(٢) هذا جواب الشرط في قوله: «وإن كانت الموجبة».

(٣) وحاصل الكلام: أن المعنى المقيد باللحاظ يصير جزئياً بهذا اللحاظ؛ بحيث يباين المعنى المقيد باللحاظ نفسه إذا لوحظ ثانياً، كما لوحظ أولاً، وذلك لكون الملحوظات الذهنية متباينة، كالجزيئات الخارجية ولو كان اللاحظ واحداً، لأن وحدة اللاحظ لا توجب انثلام تعدد المعنى لحاظاً. فكلمة لو في قوله: - «ولو كان اللاحظ واحداً» - وصلية.

(٤) هذا هو المحذور الأول من المحاذير الثلاثة اللازمة؛ على فرض أخذ اللحاظ في المستعمل فيه.

(٥) أي: لو أخذنا اللحاظ في المستعمل فيه فلا بد من لحاظ آخر عند الاستعمال، ولا بد أن يكون اللحاظ الثاني متعلقاً بما هو ملحوظ بهذا اللحاظ الأول الذي هو جزء المعنى فيتعدد اللحاظ وهو خلاف الوجدان، كما أشار إليه بقوله: «وهو كما ترى».

(٦) أي: تعليل للزوم اللحاظ الثاني المتعلق بما هو الملحوظ باللحاظ الأول. فيلزم تعدد اللحاظ الذي هو خلاف الوجدان وخلاف الذوق السليم.

(٧) هذا هو المحذور الثاني أي: لو كان المستعمل فيه لألفاظ الحروف مقيداً باللحاظ؛ لزم عدم صدق المعنى الحرفي على الخارجيات، لأن اللحاظ أمرٌ ذهني، والذهني لا يوجد في الخارج؛ لامتناع صدق الكلبي العقلي على الخارجيات حيث لا موطن له إلا

عليها^(١)، حيث لا موطن له إلا الذهن، فامتنع امثال مثل «سر من البصرة»، إلا بالتجريد والغاء الخصوصية، هذا مع إنه^(٢) ليس لحاظ المعنى حالة لغيره في الحروف إلا كلاحظه في نفسه في الأسماء، وكما لا يكون هذا اللحاظ معتبراً في المستعمل فيه فيها؛ كذلك ذاك اللحاظ في الحروف، كما لا يخفى. وبالجملة: ^(٣) ليس المعنى في كلمة «من» ولفظ الابتداء - مثلاً - إلا الابتداء؛ فكما لا يعتبر في معناه^(٤) لحاظه

الذهن، ولازم ذلك: امتناع امثال الأمر في مثل: «سر من البصرة»؛ لأن المأمور به عندئذ مقيّد بالقيد الذهني المستحيل إيجاده في الخارج.

(١) أي: على الخارجيات «حيث لا موطن له إلا الذهن». نعم؛ يمكن الإيجاد الخارجي بطريقة التجريد، والغاء الخصوصية الذهنية التي أخذت في المعنى؛ إلا إن الاستعمال حينئذ يكون استعمالاً مجازياً من باب استعمال الكل في الجزء وهو خلاف الضرورة.

(٢) هذا هو المحذور الثالث اللازم على القول بأن معنى الحرف مقيّد بلحاظ الآلية. توضيح ذلك يتوقف على مقدمة: وهي: أن لحاظ الآلية في معنى الحرف ليس إلا كلاحظ الاستقلالية في معنى الاسم، فكما يجب على المستعمل أن يلاحظ الآلية في الحروف عند الاستعمال، فكذلك يجب أن يلاحظ الاستقلالية في الأسماء؛ إذ حكم الأمثال فيما يجوز ولا يجوز واحد.

إذا عرفت هذه المقدمة فنقول: إنه كما لا يكون لحاظ الاستقلالية معتبراً في الأسماء عند القوم، فكذلك لا يعتبر في الحروف فكلاهما عام وهو المطلوب. وأما لو كان لحاظ الآلية معتبراً في الحروف وسبباً لجزئية معانيها فليكن لحاظ الاستقلالية في الأسماء كذلك، فالتفكيك بينهما تحكم وهو غير مقبول.

(٣) أي: خلاصة البحث في الحروف بعد مرور جميع ما تقدم: إنه ليس المعنى في كلمة «من» الابتدائية، وفي لفظ الابتداء - مثلاً - إلا مفهوماً واحداً وهو مفهوم الابتداء، فكما لا يعتبر في لفظ الابتداء، لحاظ الابتداء في نفسه ومستقلاً، كذلك لا يعتبر في معنى كلمة «من» لحاظ المعنى في غيره وآلياً.

والحاصل: أنه كما لا تعتبر الاستقلالية جزءاً من معنى الاسم، كذلك لا تعتبر الآلية جزءاً من معنى الحرف، وكما لا يكون لحاظ الاستقلال في الاسم موجباً لجزئية المعنى فليكن لحاظ الآلية في الحرف كذلك أي: غير موجب لجزئية المعنى. فالوضع والموضوع له في كليهما عام.

(٤) الضمير يرجع إلى لفظ الابتداء، كما أن الضمير في «لحاظه ونفسه» عائد إلى معنى لفظ الابتداء.

في نفسه ومستقلاً كذلك لا يعتبر في معناها^(١) لحاظه في غيرها آله، وكما لا يكون لحاظه^(٢) فيه موجباً لجزئيته^(٣) فليكن كذلك فيها.

إن قلت: على هذا^(٤) لم يبق فرق بين الاسم والحرف في المعنى، ولزم كون مثل كلمة «من» ولفظ الابتداء مترادفين، صح استعمال كل منهما في موضع الآخر، وهكذا سائر الحروف مع الأسماء الموضوعه لمعانيها^(٥) وهو باطل بالضرورة، كما هو واضح.

قلت: الفرق بينهما^(٦) إنما هو في اختصاص كل منهما بوضع، حيث إنه وضع

(١) أي: معنى كلمة «من» والضمير في «لحاظه» راجع إلى المعنى. وفي «غيرها» يرجع إلى كلمة «من».

(٢) أي: لحاظ الاستقلال في معنى لفظ الابتداء.

(٣) أي: لجزئية معنى لفظ الابتداء، والضمير في «فيها» يرجع إلى كلمة «من»، أي: فليكن لحاظ الآلية في معنى كلمة «من» غير موجب لجزئيته.

(٤) أي: على ما ذكرتم في التحقيق من: إنَّ اللحاظ الذهني لا دخل له في المعنى الحرفي، كما لا دخل له في المعنى الاسمي «لم يبق فرق بين الاسم والحرف في المعنى». ولازم ذلك هو الترادف المستلزم لصحة استعمال كلمة «من» مكان لفظ الابتداء وبالعكس، وهو باطل بالضرورة؛ إذ لا يصح أن يقال «سرت ابتداء البصرة» مكان «سرت من البصرة».

ويمكن تقريب الإشكال بالقياس الاستثنائي بأن يقال: لو كان معنى الحرف متحداً مع معنى الاسم - كما يبتتم - لم يبق فرق بين الاسم والحرف في المعنى والتالي باطل فالقدم مثله. والملازمة بين المقدم والتالي ثابتة بالفرض؛ لأن المفروض اتحاد الموضوع له في الاسم والحرف؛ بمعنى: أن معنى كلمة «من» ولفظ الابتداء هو مفهوم الابتداء. وأما بطلان التالي فإنَّ لازم عدم الفرق هو الترادف المستلزم لصحة استعمال كل منهما مكان الآخر وهو باطل كما عرفت.

(٥) أي: الحروف مثل لفظ الاستعلاء، بمعنى: على، ولفظ الانتهاء بمعنى: إلى.

(٦) أي: الفرق بين الحرف والاسم إنما هو في الوضع بمعنى: أن لكل منهما وضع خاص به، فلذا لا يجوز استعمال أحدهما مكان الآخر.

توضيح ذلك يتوقف على مقدمة وهي: أن الواضع وإن كان قد وضع الاسم والحرف لمعنى واحد وهو المفهوم الكلي؛ إلا إنَّ لهذا المفهوم حالتين: حالة تبعية وفي غيره، وحالة

الاسم ليراد منه معناه بما هو هو وفي نفسه، والحرف ليراد منه معناه لا كذلك، بل بما هو حالة لغيره كما مرت الإشارة إليه غير مرة، فالاختلاف بين الاسم والحرف في الوضع؛ يكون موجباً لعدم جواز استعمال أحدهما في موضع الآخر وإن اتفقا فيما له الوضع^(١) وقد عرفت - بما لا مزيد عليه - أن نحو إرادة المعنى^(٢) لا يكاد يمكن أن يكون من خصوصياته ومقوماته.

ثم لا يبعد^(٣) أن يكون الاختلاف في الخبر والإنشاء أيضاً كذلك؛ فيكون الخبر

استقلالية وفي نفسه. ثم اشترط الواضع شرطاً وهو: أن المستعمل يستعمل الاسم إذا تصور ولاحظ المعنى مستقلاً وفي نفسه، ويستعمل الحرف إذا تصور آلياً وحالة لغيره. وهذا الاشتراط أوجب عدم صحة استعمال أحدهما مكان الآخر وإن اتفق الاسم والحرف في ذات المعنى الموضوع له فحينئذ يقع الكلام في الشرط بأنه من قبيل الشرط المتأخر - بمعنى: كون الاستعمال المتأخر كاشفاً عن تحقق الوضع في السابق - أو من قبيل الشرط المتقدم فلا يتحقق الوضع إلا بعد تحقق الاستعمال؛ وجهان أقربهما الأول، لكون الثاني مستلزماً للدور، إذ الوضع موقوف على تحقق الاستعمال نظراً إلى الشرطية، والاستعمال موقوف على الوضع نظراً إلى الفرعية إذا لم تكن هناك قرينة المجاز.

وهناك احتمال أن يكون الاختلاف من حيث الداعي بمعنى: أنه كان الداعي لوضع الاسم أي: لفظ الابتداء ليراد منه معناه بما هو مستقل وفي نفسه. والداعي لوضع الحرف أي: كلمة «من» هو مفهوم الابتداء لا بما هو مستقل وفي نفسه، بل بما هو حالة لغيره. إذا عرفت هذه المقدمة فاعلم: أن الاختلاف بين معنى الاسم ومعنى الحرف - سواء كان في الشرط أو الداعي - مما يكفي في عدم صحة استعمال أحدهما مكان الآخر، فلا يرد الإشكال المذكور. وتركنا ما في المقام من النقص والإبرام رعاية للاختصار.

(١) أي: في ذات المعنى الموضوع له.

(٢) أي: مثل كون المعنى آلياً أو استقلالياً لا يكاد يمكن أن يكون من خصوصيات المعنى ومقوماته المأخوذة في المعنى.

(٣) أي: ليس من البعيد إلحاق الخبر والإنشاء بالاسم والحرف؛ بأن يكون الاختلاف فيهما أيضاً كالاختلاف في الاسم والحرف، فكما أن معنى لفظي (من) وابتداء متحد ذاتاً وهو مفهوم الابتداء، ولحاظ الآلية والاستقلالية خارجان عن الموضوع له كما عرفت. كذلك يمكن أن يكون «بعت» الإخباري و«بعت» الإنشائي واحداً بالذات وهو النسبة الصدورية بين البيع وفاعله، والاختلاف بينهما إنما هو في قصد المتكلم بمعنى: أنه

موضوعاً ليستعمل في حكاية ثبوت معناه في موطنه، والإنشاء ليستعمل في قصد تحققه وثبوته وإن اتفقا فيما استعملا فيه^(١) فتأمل^(٢).

ثم إنه قد انقدح^(٣) مما حققناه: أنه يمكن أن يقال: أن المستعمل فيه في مثل أسماء

إن قصد بكلمة «بعت» الحكاية عن ثبوت نسبة البيع في الخارج فهو إخبار، وإن قصد بها إيجاد البيع فهو إنشاء، ولكن الواضع اشترط أن يستعمل لفظ «بعت» الإخباري عند قصد الحكاية، والإنشائي عند قصد إيجاد المعنى، ثم قصد الحكاية في الإخبار، وقصد الإيجاد في الإنشاء إنما هو من خصوصيات الاستعمال وأطواره، فلا دخل لهما في ذات المعنى الموضوع له.

(١) أي: ما استعمل الخبر والإنشاء فيه هو معنى واحد أعني: نسبة المبدأ إلى الذات.
(٢) لعله إشارة إلى ان تعبير المصنف بنفي البعد - حيث قال: لا يبعد، مشعر بإمكان دخول قصد الإنشاء والخبر في الموضوع له وليس كذلك، بل لا بد من الالتزام بخروجهما عنه في الإنشاء والإخبار، لأنهما أمران قصديان، والمعنى المقيد بقصد المتكلم لا وجود له في الخارج ليخبر عنه عند قصد الحكاية، ولا يعقل إيجاده في الخارج كي يقصد إيجاده عند طلب الأمر مثلاً، فلا وجه حينئذ لنفي البعد عن ذلك كما ظاهر العبارة.

أو إشارة إلى أن قياس الإخبار والإنشاء بالاسم والحرف لا يصح إلا في الألفاظ المشتركة؛ التي تستعمل تارة في الإنشاء، وأخرى في الإخبار كصيغة - بعت - مثلاً، وأما المختصة بإحدهما كالجمله الاسمية المختصة بالإخبار في قولنا: زيد قائم. وصيغة - افعل - وما شاكلها المختصة بالإنشاء كقولنا: أكرم زيدا؛ فلا يصح القياس المذكور إذ لا يصح قصد الحكاية في الألفاظ المختصة بالإنشاء، ولا قصد الإيجاد في الألفاظ المختصة بالإخبار.

وكيف كان؛ فمحل البحث هي الجمل التي يراد بها الإنشاء تارة والإخبار أخرى كلفظ «بعت».

وملخص الكلام فيه: أن المعنى في مثله واحد وهو نسبة المبدأ إلى الذات، وأما الإخبارية والإنشائية فمن الأغراض الداعية إلى الاستعمال؛ فإن قصد المستعمل حكايته عن النسبة الواقعية فهو إخبار، وإن قصد الإيجاد فهو إنشاء، وعليه: فلا يكون الاستعمال في الإنشاء مجازاً، إذ المفروض: أنه قد استعمل في الموضوع له والإنشائية من أغراض الاستعمال ودواعيه.

(٣) أي: قد ظهر «مما حققناه» في الحروف والأسماء من خروج الآلية والاستقلالية

الإشارة والضمائر - أيضاً - عام، وإنّ تشخصه^(١) إنّما نشأ من قبل طور استعمالها، حيث إنّ أسماء الإشارة وضعت ليشار بها إلى معانيها، وكذا^(٢) بعض الضماير، وبعضها^(٣)، ليخاطب به المعنى، والإشارة والتخاطب يستدعيان التشخص، كما لا يخفى.

فدعوى: أن المستعمل فيه في مثل «هذا» أو «هو» أو «إياك» إنّما هو المفرد المذكور، وتشخصه إنّما جاء من قبل الإشارة، أو التخاطب بهذه الألفاظ إليه، فإنّ الإشارة أو التخاطب لا يكاد يكون إلّا إلى الشخص أو معه، غير مجازفة^(٤).

عن حيّز الموضوع له، والمستعمل فيه «أنّه يمكن أن يقال: إنّ المستعمل فيه في مثل أسماء الإشارة والضمائر أيضاً عام»، وخصّ عمومية المستعمل فيه بالذكر؛ لأنّ عمومية المستعمل فيه تستلزم عمومية الوضع والموضوع له.

(١) أي: تشخص المستعمل فيه نشأ من قبل طور استعمال أسماء الإشارة. فلا يمكن أن يكون مأخوذاً في الموضوع له جزءاً أو قيداً والضمائر في استعمالها - وبها - ومعانيها - ترجع إلى أسماء الإشارة.

(٢) أي: مثل أسماء الإشارة: بعض الضماير وُضع ليشار به إلى معناه كضمير الغائب.

(٣) أي: بعض الضماير وضع ليخاطب به المعنى.

وحاصل الكلام: أنّ المستعمل فيه بمثل هذا وهو وإياك إنّما هو المفرد المذكور وهو عام، والتشخص الناشئ من الإشارة في هذا وهو ومن التخاطب في إياك لا يكون موجباً لتشخص المستعمل فيه، لأنه نشأ من الاستعمال، فكما أنّ كلاً من لحاظ الآلية والاستقلالية خارج عن متن المعنى في الأسماء والحروف فكذلك الإشارة والتخاطب خارجان عن أصل المعنى في أسماء الإشارة والضمائر. غاية الأمر: أنّ اسم الإشارة وضمير الغائب وضعا ليراد منهما الإشارة إلى المعنى، وضمير المخاطب ليراد منه التخاطب معه.

(٤) قوله: «غير مجازفة» خبرٌ عن قوله: «فدعوى...» إلخ، والتعبير بالجزاف لعله إشارة إلى عدم برهان عليه كما في حاشية المشكيني.

بيان ذلك: أنّه لا إشكال في وجود إشارة خارجية في مقام استعمال أسماء الإشارة، وإنّما الإشكال في أنّ تلك الإشارة داخلية في الموضوع له أو المستعمل فيه، ومن قيود الوضع أو غرض منه، أو من باب الانصراف لكثرة الاستعمال في هذا المقام. ومختار

فتلخص^(١) مما حققناه: أنّ التشخيص الناشئ من قبل الاستعمالات، لا يوجب تشخيص المستعمل فيه، سواء كان تشخيصاً خارجياً كما في مثل أسماء الإشارة - أو ذهنياً - كما في أسماء الأجناس والحروف ونحوهما - من غير فرق في ذلك أصلاً بين الحروف وأسماء الأجناس.

ولعمري^(٢) هذا واضح، ولذا ليس في كلام القدماء من كون الموضوع له أو المستعمل فيه خاصاً في الحروف عين ولا أثر، وإنما ذهب إليه^(٣) بعض من تأخر،

المصنف «قدس سره» هو الثالث، كما في الحروف والإخبار والإنشاء وحيث لا يلزم من القول بدخولها في الموضوع له أو المستعمل فيه محال - كما يلزم في الحروف - عبّر بما ذكر، فحيث يكون الإشارة بلفظ «هذا» كالإشارة بالحصاة أو باليد في مقام استعمال أسماء الأجناس، فكما إذا أطلقت كلمة «رجل» وأشير إليه باليد لا توجب هذه الإشارة كون الموضوع له أو المستعمل فيه في لفظ «رجل» خاصاً، فكذلك الإشارة بلفظ «هذا»، وتركنا ما في المقام من تطويل الكلام بالنقض والإبرام رعاية لما هو المطلوب في المقام من الاختصار.

تلخيص البحث في المقام

(١) ملخص ما مضى من البحث والتحقيق: «أنّ التشخيص الناشئ من قبل الاستعمالات» - كتشخيص مفهوم المفرد المذكور خارجاً بالإشارة إليه، وتشخيص المفاهيم الإخبارية والإنشائية ذهنياً بقصد الإخبار والإنشاء، وتشخيص معاني الحروف ذهنياً بلحاظها حالة للغير، وتشخيص معاني الأسماء ذهنياً بلحاظها استقلالاً - لا يوجب تشخيص المستعمل فيه، ولا تشخيص الموضوع له؛ ولا يوجب جعل التشخيص جزءاً من الموضوع له أو المستعمل فيه؛ لأنه من شؤون الاستعمال وأطواره، فيستحيل أخذه في المعنى الموضوع له؛ لاستلزامه الدور، إذ تشخيص المعنى موقوف على الاستعمال، فلو أخذ في المعنى لكان الاستعمال موقوفاً عليه؛ للزوم لحاظ المعنى وتصوّره عند الاستعمال فيلزم الدور وهو محال كما قرّر في محله. ولا فرق في ذلك - أي: في عدم تشخيص المعنى بسبب التشخيص الناشئ عن الاستعمال - بين الحروف وأسماء الأجناس.

(٢) أي: المصنف «قدس سره» يثبت رأيه بالقسم حيث يقول: «ولعمري هذا واضح».

(٣) أي: إلى كون الموضوع له أو المستعمل خاصاً ذهب بعض من تأخر كصاحب الفصول على ما في بعض الحواشي. وهذا توهم، ولعل هذا التوهم نشأ من توهم كون

ولعله لتوهم كون قصده بما هو في غيره من خصوصيات الموضوع له أو المستعمل فيه، والغفلة^(١) من إن قصد المعنى من لفظه على أنحاءه لا يكاد يكون من شؤونه وأطواره؛ وإلا^(٢) فليكن قصده بما هو هو وفي نفسه كذلك^(٣) فتأمل في المقام، فإنه دقيق وقد زلّ فيه أقدام غير واحد من أهل التحقيق والتدقيق.

الثالث^(٤)

صحة استعمال اللفظ فيما يناسب ما وضع له، هل هو بالوضع أو بالطبع؟ وجهان

قصد المعنى الحرفي بما هو في غيره - أي: الآلية - من خصوصيات الموضوع له أو المستعمل فيه.

(١) أي: الغفلة عما ذكرناه من أن قصد المعنى من اللفظ بجميع أنحاءه كآلية والاستقلالية والإخبارية والإنشائية وغيرها لا يكاد يكون من شؤن المعنى الموضوع له؛ لاستلزامه الدور كما عرفت.

(٢) أي: لو كان قصد المعنى في الحروف من شؤونه فليكن قصده بما هو هو وفي نفسه؛ كما في الأسماء من شؤن المعنى وموجباً لجزئيته، مع إنه لم يقل أحدٌ بكون المعنى في أسماء الأجناس خاصاً. فالخصوصية المترتبة على قصد المعنى لا توجب جزئيته سواء كان المعنى اسماً أو حرفياً، فكل من الموضوع له والمستعمل فيه فيهما عام.

(٣) أي: دخيلاً في المعنى وموجباً لجزئيته.

خلاصة البحث في الوضع عند المصنف ترجع إلى أمور تالية

١ - الوضع هو: نحو اختصاص اللفظ بالمعنى ليشمل التعييني والتعيني.
٢ - الوضع باعتبار تصور المعنى الموضوع له على أربعة أقسام في مقام الثبوت. ثم ما وقع منها هو اثنان: ١ - الوضع الخاص والموضوع الخاص. ٢ - الوضع العام والموضوع له العام.

٣ - رأي المصنف في وضع الحروف وأسماء الإشارة والضمائر:
إنّ كلا من الوضع والموضوع له والمستعمل فيه فيها عام كأسماء الأجناس.

ملاك صحة الاستعمال في غير ما وضع له

(٤) وقبل البحث ينبغي بيان ما هو محل النزاع في استعمال اللفظ في المعنى المجازي.

بل قولان أظهرهما: أنه^(١) بالطبع بشهادة الوجدان بحسن الاستعمال فيه، ولو مع منع الواضع عنه، وباستهجان الاستعمال فيما لا يناسبه ولو مع ترخيصه ولا معنى لصحته^(٢) إلا حسنه، والظاهر: أن صحة استعمال اللفظ في نوعه^(٣) أو مثله^(٤) من قبيله^(٥)، كما يأتي الإشارة إلى تفصيله.

فنعول: إن موضوع النزاع هو: أن صحة استعمال اللفظ فيما يناسب المعنى الموضوع له هل هي أمر يرجع إلى الطبع والذوق، أم أنه أمر يرجع إلى إذن الواضع؟ فإن رخص فيه الواضع صح وإلا لم يصح.

(١) أي: صحة الاستعمال فيما يناسب ما وضع له بالطبع لا بالوضع. توضيح ما أفاده المصنف في المقام يتوقف على مقدمة وهي: أنه لا ريب في أن المناط في صحة استعمال اللفظ فيما وضع له هو الوضع فقط. وإنما الكلام والخلاف فيما هو المناط في صحة استعمال اللفظ فيما يناسب الموضوع له هل هو الوضع النوعي، كما نسب إلى المشهور أو هو الطبع فلا يكون للمجازات وضع.

إذا عرفت هذه المقدمة فاعلم: أن ملاك صحة استعمال اللفظ في المعنى المجازي عند المصنف هو: قبول الطبع السليم، فكل استعمال قبله الطبع يصح بشهادة الوجدان، وكل استعمال لا يحسن طبعاً لا يصح وإن أجاز الواضع، فإذا وجدت مناسبة بحكم الطبع بين المعنى الحقيقي والمجازي فهو حسن وإن منع الواضع عنه، وإذا لم توجد لم يحسن وإن أجاز الواضع، فحسنة مع منع الواضع وقبحه مع إجازة الواضع يدلان على عدم توقف الاستعمال على الوضع. فلا دخل للواضع في حسن الاستعمال.

ومن هنا يظهر فساد ما نسب إلى الجمهور من: أن ملاك صحة استعمال اللفظ في غير ما وضع له هو الوضع. والمراد بالوضع هو الوضع النوعي؛ وهو عبارة عن إذن الواضع في استعمال اللفظ في معنى بينه وبين ما وضع له إحدى العلائق المصححة لاستعمال اللفظ في المعنى المجازي؛ من دون لحاظ مادة معينة، أو هيئة مخصوصة لذلك اللفظ في مقام الوضع. ومما ذكرناه تظهر ثمرة القولين في الاحتياج إلى العلاقة وعدمه؛ فإن كان الملاك هو الطبع فلا يحتاج إليها، وإن كان الوضع فيحتاج إليها.

(٢) أي: لا معنى لصحة الاستعمال إلا حسن الاستعمال.
(٣) أي: مثل: «ضرب» في قولهم: «ضرب فعل ماضٍ» حيث يكون «ضرب» نوعاً من الفعل.

(٤) أي: كقولنا: زيد في - ضرب زيد - فاعل، إذا أردنا به مثله.
(٥) أي: من قبيل استعمال اللفظ فيما يناسب ما وضع له، فيكون بالطبع لا

الرابع^(١)

لا شبهة في صحة إطلاق اللفظ، وإرادة نوعه به، كما إذا قيل: ضرب - مثلاً -

بالوضع. وجه كون استعمال اللفظ في نوعه أو مثله من قبيل استعمال اللفظ فيما يناسب ما وضع له: أنّ استعمال اللفظ في نوعه أو مثله لا يتصف بالحقيقة ولا بالمجاز؛ فلذا جعله من قبيل استعمال اللفظ في المعنى المجازي لا نفسه.

ويشهد لذلك أيضاً - أي: كشهادة الوجدان -: أنه لو كان بالوضع يلزم أن تكون الألفاظ الموضوعية مشتركة، والقرينة المحتاجة إليها معينة لا صارفة، ولم يقل به أحد.

ثم قوله: «والظاهر: أنّ صحة استعمال اللفظ في نوعه...» إلخ دليل آخر لإثبات المقصود. بيانه: أنه لا شبهة في صحته مع إنه لا وضع فيه لا شخصياً ولا نوعياً.

وكيف كان: فالحاصل: أنّ صحة استعمال اللفظ في غير ما وضع له - كالمجازات - وعدم صحته ترجع إلى الاستحسان والاستهجان الطبيعي، لا إلى موافقة الواضع وترخيصه أو عدم موافقته. ولا معنى لصحة الاستعمال إلاّ حسن الاستعمال في المحاورات والخطابات، فلا يعتد بما قيل من أن المجازات لها وضع نوعي، فتكون متوقفة على وضع الواضع. وتركنا ذكر ما أورده غير واحد على المصنف «قدس سره» رعاية للاختصار.

استعمال اللفظ في نوعه أو صنفه أو شخصه

(١) توضيح ما أفاده المصنف في الأمر الرابع يتوقف على مقدمة وهي: إنّ استعمال اللفظ في المعنى على قسمين: إمّا حقيقي أو مجازي. وأمّا استعمال اللفظ في اللفظ فعلى أقسام أربعة:

١ - استعماله في نوعه.

٢ - استعماله في صنفه.

٣ - استعماله في مثله.

٤ - استعماله في شخصه.

الأول: كقول أهل التصريف: «ضرب فعل ماضٍ» قاصدين لفظ نوع الفعل الماضي أعني: الثلاثي المجرد.

الثاني: كقول النحاة: «زيد» في «ضرب زيد فاعل» قاصدين صنف اللفظ المرفوع الذي أسند إليه الفعل أعني: الفاعل، لأنّ المرفوع على أصناف منها: المبتدأ، ومنها: الخبر.

فعل ماض، أو صنفه كما إذا قيل: «زيد» في (ضرب زيد) فاعل، إذا لم يقصد به شخص القول، أو مثله كـ «ضرب» في المثال فيما إذا قصد.
وقد أشرنا^(١) إلى أن صحة الإطلاق كذلك وحسنه إنما كان بالطبع لا بالوضع، وإلا^(٢) كانت المهملات موضوعة لذلك^(٣) لصحة الإطلاق كذلك فيها، والالتزام بوضعها^(٤) كذلك كما ترى.

الثالث: كـ «ضرب» في المثال الأول إذا قصد به مثله أي: ضرب الآخر وهو فعل ماض، لأنّ ضرب في المثال مبتدأ وليس فعلاً.
الرابع: إذا قصد بضرب في قولهم: «ضرب فعل ماض» شخص القول أي: نفس الضاد والراء والباء الصادر من اللفظ، أو كقولنا: زيد لفظ وأريد منه نفس الزاء، والياء والداد الصادر من اللفظ.

إذا عرفت هذه المقدمة فنقول: إنّ الكلام في مقامين:
المقام الأول: أنّ استعمال اللفظ في هذه الموارد هل من استعمال اللفظ في المعنى أم لا؟ وعلى كلا التقديرين لا يكون الاستعمال بالوضع لا على نحو الحقيقة ولا على نحو المجاز؛ وذلك لعدم الوضع ولا العلاقة المصححة للاستعمال. فيكون مجرد جري الإنسان على مقتضى الطبع في تأدية مقاصده بما يتيسر له من البيان.

المقام الثاني: في صحة إطلاق اللفظ وإرادة شخصه أو مثله أو صنفه أو نوعه، ثم لا إشكال في صحة استعمال اللفظ في نوعه أو صنفه أو مثله سواء قلنا: بأنّ الاستعمال من باب استعمال اللفظ في المعنى، أو قلنا: بأنه ليس من هذا الباب، وإنما الإشكال في صحة إطلاق اللفظ وإرادة شخصه، وسيأتي توضيح ذلك مع الجواب في كلام المصنف.
(١) أي: في الأمر الثالث «إلى أنّ صحة الإطلاق كذلك» أي: إطلاق اللفظ وإرادة النوع أو الصنف أو المثل «إنما كان بالطبع لا بالوضع».

(٢) أي: وإن لم يكن إطلاق اللفظ في نوعه أو صنفه أو مثله بالطبع بأن كان بالوضع - كما نُسب إلى المشهور - لزم منه الالتزام بوضع المهملات للنوع أو الصنف وهو خلف، لأنّ المفروض هو عدم الوضع للمهملات إذ المراد بالمهمل ما ليس له وضع في مقابل ما له وضع.

(٣) أي: كانت المهملات موضوعة للنوع أو الصنف أو المثل لو لم يكن إطلاق اللفظ فيها بالطبع، بل كان بالوضع؛ وذلك لصحة الإطلاق كذلك أي: في النوع وأخويه «فيها» أي: في المهملات، حيث يقال «ديز مقلوب زيد» و«جسق مهمل».
(٤) أي: الالتزام بوضع المهملات للنوع أو الصنف أو المثل «كما ترى» أي: مستلزم

وأما إطلاقه وإرادة شخصه، كما إذا قيل: «زيد لفظ» وأريد منه شخص نفسه^(١)، ففي صحته بدون تأويل^(٢) نظرٌ، لاستلزامه اتحاد الدال والمدلول، أو تركب القضية من جزأين، كما في الفصول^(٣).

للخلف أي: عدم اللفظ المهمل، ضرورة: اشتراك جميع الألفاظ في هذه الدلالة أي: الدلالة الوضعية، فلا يصح تقسيم اللفظ إلى الموضوع والمهمل، فلا بدّ من الالتزام بكون الاستعمال منوطاً بالطبع؛ لئلا يلزم محذور الخلف بانتفاء المهمل.

ويمكن الاستدلال بالقياس الاستثنائي على كون إطلاق اللفظ بالطبع لا بالوضع بأن يقال: لو كان إطلاق اللفظ وإرادة النوع مثلاً بالوضع لكانت الألفاظ المهملة موضوعة للنوع أو الصنف. والتالي باطل فالمقدم مثله، والملازمة ثابتة فيما إذا كان استعمال اللفظ المهمل في النوع أو الصنف بالوضع.

وأما بطلان التالي: فللزوم الخلف؛ لأن الوضع في الألفاظ المهملة هو خلاف المفروض، لأنّ المفروض: أنّها مهملة. اللهم إلاّ إن يقال: بأنّ وضع الألفاظ المهملة للنوع والصنف والمثل لا ينافي إهمالها؛ لأنّ المهمل ما ليس له معنى ولم يوضع لمعنى أصلاً، فوضعها للألفاظ المخصوصة لا يخرجها عن الإهمال بالمعنى المذكور، فحينئذٍ التالي ليس باطلاً، كي ينتج بطلان المقدم.

(١) أي: نفس الزاء والياء والدال الصادر من الالفاظ فعلاً.

(٢) أي: بدون تأويل إلى النوع أو المثل، وهذه العبارة موجبة لتوهم صحة الإطلاق، وإرادة الشخص مع التأويل؛ مع إنه ليس كذلك، لخروجه حينئذٍ عن إرادة شخص اللفظ.

(٣) توضيح ما في الفصول^(*) من الإشكال على إطلاق اللفظ وإرادة شخصه يتوقف على مقدمة وهي:

أنّ القضية اللفظية مركبة من أجزاء ثلاثة:

١ - موضوع. ٢ - محمول. ٣ - نسبة وهي حاكية عن القضية الذهنية.

إذا عرفت هذه المقدمة فنقول: إنّ موضوع القضية في قولنا: «زيد لفظ» هو لفظ زيد شخصه ومحمولها هو لفظ. وعليه: فإنّ التزم بوجود الدال في القضية أعني «زيد لفظ» وهو الموجب لانتقال صورة المدلول في الذهن، لزم اتحاد الدال والمدلول، إذ المدلول ليس إلاّ نفس موضوع القضية اللفظية وهو لفظ «زيد»، والمفروض: أنّه هو الدال، فيكون

(*) الفصول الغروية، ص ٢٢، س ٣٨.

بيان ذلك: أنه إن اعتبر دلالة على نفسه - حينئذ - لزم الاتحاد^(١)، والآن^(٢) لزم تركيبها من جزأين؛ لأن القضية اللفظية - على هذا - إنما تكون حاكية عن المحمول والنسبة لا الموضوع، فتكون القضية المحكية بها مركبة من جزأين، مع امتناع التركب إلا من الثلاثة؛ ضرورة: استحالة ثبوت النسبة بدون المنتسبين.

قلت^(٣): يمكن أن يقال: إنه يكفي تعدد الدال والمدلول اعتباراً، وإن اتحدا ذاتاً،

الدال عين المدلول وهو ممتنع لامتناع اتحاد الحاكي والمحكي، لأن الدلالة والحكاية من سنخ العلية واتحاد العلة والمعلول ممتنع. وإن التزم بعدم الدلالة والحكاية عن ذات الموضوع باللفظ لزم تركيب القضية الذهنية من جزأين أي: النسبة والمحمول لعدم الحكاية عن الموضوع، كي ينتقل إلى الذهن، وتركبها من جزأين ممتنع، لأن النسبة متقومة بطرفين فلا توجد بطرف واحد.

(١) أي: اتحاد الدال والمدلول وهو باطل؛ ضرورة: أن الدال وجه وعنوان للمدلول، والوجه والعنوان غير ذي الوجه والمعنون. هذا مضافاً إلى لزوم وحدة الانتقال، مع إنه لا بد في الاستعمال من تعدده.

وتوضيح ذلك: أنه لا شبهة في أن الاستعمال لا يكاد ينفك عن انتقالين: الانتقال إلى اللفظ أولاً وإلى المعنى ثانياً، ومن المعلوم: أن منشأ التعدد فيه تعدد المنتقل إليه، فلو كان الدال والمدلول شيئاً واحداً لم يتعدد المنتقل إليه فلم يتعدد الانتقال أيضاً، فلزم ما ذكرناه من وحدة الانتقال.

(٢) أي: وإن لم تعتبر دلالة على نفسه لزم تركيب القضية الذهنية من جزأين وهو ممتنع. كما أشار إليه بقوله: «ضرورة...» إلخ.

ملخص الإشكال: أن لفظ زيد في المثال إن أخذ بعنوان الدال لزم اتحاد الدال والمدلول، فيجتمع لحاظه آلياً ولحاظه استقلالياً، وإن أخذ بلا معنى لزم تركيب القضية من جزأين أي: من محمول ونسبة من دون موضوع.

(٣) أجاب المصنف عن هذا الإشكال بما حاصله: أن لنا أن نختار كلا الشقين، ولا يلزم أي محذور. فنلتزم بوجود الدلالة ولا يلزم محذور اتحاد الدال والمدلول، لكفاية التغاير الاعتباري بين الدال والمدلول وإن اتحدا ذاتاً وهو موجود فيما نحن فيه، إذ في اللفظ جهتان: جهة كونه صادراً من اللفظ، وجهة كونه مقصوداً له، فهو بالجهة الأولى دال، وبالجهة الثانية مدلول.

كما أنه يمكن أن نلتزم بعدم الدلالة ولا يلزم محذور تركيب القضية من جزأين؛ لأن

فمن حيث إنه لفظ صادر عن لفظه كان دالاً، ومن حيث^(١) إن نفسه وشخصه مراده كان مدلولاً. مع إن^(٢) حديث تركيب القضية من جزأين - لولا اعتبار الدلالة في البين - إنما يلزم إذا لم يكن الموضوع نفس شخصه، وإلا^(٣) كان أجزاءها الثلاثة

انتقال الذهن إلى ذات الموضوع لا يتوقف على ثبوت الحاكي عنه، بل يتحقق بإحضار نفس الموضوع خارجاً، والحكم عليه وما نحن فيه يمكن أن يكون من هذا القبيل، فإن ذات الموضوع هو نفس لفظ «زيد» وقد أحضر بنفسه، فتتحقق صورته في الذهن بواسطة ذلك، ثم يحكم عليه بواسطة اللفظ الحاكي عن معناه الذي يكون به الحكم. إلا إن هذا النحو يخرج عن كونه من استعمال اللفظ في المعنى؛ لأنه إحضار لنفس المعنى، كما في منتقى الأصول تقرير آية الله العظمى السيد محمد الروحاني «قدس سره».

(١) إشارة إلى تحقق التغاير الاعتباري وكفايته في تعدد الدال والمدلول.
(٢) هذا إشارة إلى اختيار عدم الدلالة، ولا يلزم محذور تركيب القضية من جزأين كما عرفت.

وملخص الجواب: أن اللفظ من مقولة الكيف المسموع، فيكون عرضاً، وكل عرض له وجود في نفسه بنحو مفاد كان التامة، ووجود لغيره بنحو مفاد كان الناقصة؛ وإن كان وجوده في نفسه بعين وجوده لغيره خارجاً، فلفظ زيد إذا أريد به شخصه فيما أنه وجود لغيره وفان فيه يكون دالاً، وبما أنه موجود في نفسه يكون مدلولاً.
(٣) أي: لو كان الموضوع نفس اللفظ وشخصه كانت أجزاءها الثلاثة تامة فلا يلزم المحذور المزبور.

توضيح ذلك يتوقف على مقدمة وهي:
أن القضية تارة: تشتمل على موضوع لفظي ومعنوي ومحمول كذلك كقولنا: زيد عالم حيث يكون لفظ زيد موضوعاً لفظياً ومعناه موضوعاً معنوياً، وكذلك يكون لفظ عالم محمولاً لفظياً ومعناه محمولاً معنوياً، ثم الموضوع والمحمول اللفظيان حاكيان عن الموضوع والمحمول المعنويين.

وأخرى: لا تشتمل القضية على موضوع معنوي ولفظي؛ بأن يكون الموضوع هو شخص اللفظ من دون أن يكون حاكياً عن المعنى.

إذا عرفت هذه المقدمة فاعلم: أن الموضوع فيما نحن فيه هو شخص اللفظ لا يحتاج في وجوده وحضوره إلى الوساطة، بل حاله حال بقية الأفعال الخارجية والموجودات الفعلية مثلاً؛ مثل من يضع يده على «زيد» ويقول: «عالم» أي: هذا الشخص الموجود خارجاً

تامة، وكان المحمول فيها منتسباً إلى شخص اللفظ ونفسه، غاية الأمر: أنه نفس الموضوع، لا الحاكي عنه^(١)، فافهم، فإنه لا يخلو عن دقة^(٢) وعلى هذا^(٣): ليس من باب استعمال اللفظ بشيء، بل يمكن أن يقال: إنه ليس أيضاً من هذا الباب^(٤) ما إذا أطلق اللفظ وأريد به نوعه أو صنفه، فإنه^(٥) فرده ومصداقه حقيقة، لا لفظه^(٦) وذاك

عالم، وبهذا يجعل المحمول في القضية منتسباً إلى الشخص الموجود خارجاً وهو نفس الموضوع في القضية الخارجية. والمقام من هذا القبيل حيث إن الموضوع هو شخص اللفظ خارجاً والمحمول ثابت له، فلا يلزم المحذور المزبور، لأنّ القضية مركبة من أجزاء ثلاثة: ١ - الموضوع وهو ذات اللفظ وشخصه. ٢ - المحمول وهو «لفظ». ٣ - مع النسبة بينهما. وحينئذ فلا يلزم خلو القضية عن الموضوع، كي يقال: إنه مستحيل. نعم؛ يلزم خلوها عن الموضوع الحاكي وهو غير مستحيل، فالمستحيل وهو عدم الموضوع غير لازم، واللازم وهو: عدم كون الموضوع حاكياً غير مستحيل.

(١) أي: ليس الموضوع حاكياً عن الموضوع الواقعي في القضية المحكية كما هو الشأن في القضايا المتعارفة.

(٢) أي: وجه الحاجة إلى الدقة: أن جعل شخص اللفظ موضوعاً دون معناه مخالفٌ للقضايا المتعارفة.

(٣) على ما ذكرناه من أنّ الموضوع هو شخص اللفظ ليس إطلاق اللفظ وإرادة شخصه من باب استعمال اللفظ أصلاً، لأنّ الاستعمال يتوقف على لفظ ومعنى، والمفروض: إرادة شخص اللفظ لا معناه، فلا يندرج المقام في استعمال اللفظ في المعنى، بل يكون من باب إيجاد الموضوع ثم الحكم عليه كما عرفت.

(٤) أي: من باب استعمال اللفظ في المعنى.

(٥) أي: اللفظ هو فرد النوع أو الصنف ومصداقهما حقيقة.

(٦) أي: ليس اللفظ الذي أريد به النوع لفظ النوع؛ كي يكون إطلاقه عليه من باب الاستعمال، بل شأنه شأن إطلاق اللفظ وإرادة شخصه بأن يكون الموضوع نفس اللفظ ويحكم عليه لكن لا بما هو هو، بل بما هو فرد لنوعه فيسري الحكم إلى سائر الأفراد باعتبار أنّ وجود الفرد وجود للكلي الذي يوجد في ضمن أفراده.

وبعبارة أخرى: إذا قيل: «زيد ثلاثي» وأريد به النوع فلا يكون من باب الاستعمال؛ بل هو من قبيل إحضار الطبيعي في ذهن المخاطب بإرادة فرد، فالتكلم بذلك اللفظ قد قصد ثبوت الحكم للطبيعي ليسري منه إلى أفراد، فأوجد التكلم في ذهن المخاطب

معناه؛ كي يكون مستعملاً فيه استعمال اللفظ في المعنى، فيكون اللفظ نفس الموضوع الملقى إلى المخاطب خارجاً قد أحضر في ذهنه بلا واسطة حاكٍ وقد حكم عليه ابتداءً بدون واسطة أصلاً، لا لفظه^(١) كما لا يخفى، فلا يكون في البين لفظ قد استعمل في معنى، بل فرد قد حكم في القضية عليه بما هو مصداق لكلي اللفظ، لا بما هو خصوص جزئيه^(٢).

نعم؛^(٣) فيما إذا أريد به فرد آخر مثله، كان من قبيل استعمال اللفظ في المعنى. اللهم^(٤) إلا أن يقال: إن لفظ «ضرب» وإن كان فرداً له؛ إلا إنه إذا قصد به حكايته،

أمرين: أحدهما: شخص اللفظ الصادر منه. والثاني: طبيعي ذلك اللفظ الجامع بينه وبين غيره، ولما لم يكن إيجاده على ما هو عليه في الخارج إلا بإيجاد فرده فأوجده بإيجاد فرده؛ فلا يكون من قبيل استعمال اللفظ في المعنى في شيء، فإن وجوده عين وجود فرده في الخارج، وإيجاده عين إيجاد فرده، وعليه: فلا يعقل أن يجعل وجود الفرد دالاً وحاكياً عن النوع الكلي؛ إذ لازم الدلالة والحكاية هو التعدد في الوجود؛ ولا تعدد هنا فيه أصلاً.

(١) أي: فيكون اللفظ نفس الموضوع لا لفظه الحاكي عنه، كي يكون الإطلاق من قبيل استعمال اللفظ في المعنى.

(٢) أي: الحكم على الفرد بما هو مصداق وليس الحكم عليه بما هو خصوص جزئي كلي اللفظ، والفرق بين الحكم على الفرد بما هو مصداق الكلي وبما هو جزئي الكلي: أن الحكم على الفرد بما هو المصداق لا ينافي إرادة النوع أو الصنف وأما الحكم عليه بما هو جزئي الكلي: فينافي إرادة النوع أو الصنف؛ إذ لم يترتب الحكم وهو «لفظ» في قولنا: «زيد لفظ» على «زيد» بما أنه لفظ خاص جزئي، بل يترتب عليه بما أنه فرد من الكلي أعني: النوع أو الصنف.

(٣) غرض المصنف «قدس سره» من هذا الكلام: أن ما تقدم في إطلاق اللفظ وإرادة النوع من إمكان عدم كون إطلاق اللفظ وإرادة النوع أو الصنف منه من باب الاستعمال لا يتطرق فيما إذا أريد باللفظ فرد آخر مثله؛ وذلك لعدم كون الشخص الملفوظ مصداقاً لمثله لتباين الأمثال؛ لأن كل فرد يغاير الآخر فيمتنع أن يكون وجوداً له، فلا بد أن يقصد به الحكاية عن المائل؛ فلا محيص حينئذٍ عن كونه من باب الاستعمال.

(٤) استدراك على قوله: «بل يمكن أن يقال...» إلخ. وغرضه من هذا الاستدراك

وجعل عنواناً له ومرآته، كان لفظه^(١) المستعمل فيه، وكان - حينئذٍ - كما إذا قصد به فرد مثله.

وبالجمل^(٢): فإذا أطلق وأريد به نوعه، كما إذا أريد به فرد مثله كان من باب

هو: جعل إطلاق اللفظ وإرادة نوعه أو صنفه من باب الاستعمال، كاستعمال اللفظ وإرادة مثله؛ بتقريب: أنّ لفظ «ضرب» في قولنا «ضرب فعل ماض» 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: من امتناع انطباق المباين على مثله، فلا محالة يكون من باب الاستعمال، لا إيجاد الموضوع هذا في المثل. وأمّا في النوع أو الصنف: فيجوز أن يكون إطلاق اللفظ من باب الاستعمال، كما يجوز أن يكون من إيجاد الموضوع.

فالمحصل: أن إطلاق اللفظ وإرادة المثل ليس إلا من باب استعمال اللفظ في المعنى. فيختص إمكان كل من إيجاد الموضوع والاستعمال بما إذا أطلق اللفظ وأريد به النوع أو الصنف.

(١) أي: لفظ النوع أو الصنف. وقوله: «كان» جواب الشرط في قوله: «إذا قصد به». فمعنى العبارة: إذا قصد باللفظ حكاية النوع وجعل عنواناً ومرآة له؛ كان اللفظ لفظه أي: النوع «المستعمل» في النوع، وكان حينئذٍ من باب الاستعمال؛ كما إذا قصد به فرد مثله.

وعلى هذا يمكن أن يجعل اللفظ من باب استعمال اللفظ في المعنى، ويمكن أن لا يجعل كذلك، وذلك تابع للقصد.

(٢) أي: محصل ما ذكرناه في إطلاق اللفظ وإرادة نوعه أو صنفه. توضيح ذلك: أنّ المصنف قد قال أولاً: إن إطلاق اللفظ وإرادة نوعه أو صنفه كإرادة شخصه ليس من باب استعمال اللفظ في المعنى، ثم تنزّل عن هذا بقوله: «اللهم إلا إن يقال...» إلخ فقد قال بكون ذلك من باب الاستعمال، وصحّحه بقياس ذلك بإطلاق اللفظ وإرادة المثل بمعنى: أنه كما إذا أطلق اللفظ وأريد به المثل كان الإطلاق من باب استعمال اللفظ في المعنى؛ كذلك إطلاق اللفظ وإرادة النوع أو الصنف؛ إذا قصد به الحكاية.

ثم بيّن بقوله: «وبالجمل^(٢)» نتيجة التنزّل عما سبق وهي جريان كلا الوجهين في إطلاق اللفظ وإرادة النوع أو الصنف؛ وذلك لوجود ملاك كلا الوجهين، فإن الملاك في كون الإطلاق من باب الاستعمال أن يقصد به الحكاية، كما في إرادة المثل، كما أن

استعمال اللفظ في المعنى، وإن كان فرداً منه وقد حكم في القضية بما يعتمه وإن أطلق ليحكم عليه بما هو فرد كليه ومصداقه لا بما هو لفظه^(١) وبه حكايته، فليس من هذا الباب؛ لكن^(٢) الإطلاقات المتعارفة ظاهراً ليست كذلك كما لا يخفى. وفيها ما لا يكاد يصح أن يراد منه ذلك مما كان الحكم في القضية لا يكاد يعم شخص اللفظ، كما في مثل - ضرب فعل ماض^(٣) -.

الملاك في عدم كونه من باب الاستعمال أن لا يقصد به الحكاية، كما في إرادة الشخص.

فإذا كانت إرادة النوع بملاك إرادة المثل كان الإطلاق من باب الاستعمال، وإن كانت بملاك إرادة الشخص لم يكن من باب الاستعمال، بل كان من باب إيجاد الموضوع في الخارج، كما عرفت.

وإن في قوله: «وإن كان فرداً منه» وصلية، وضمير «منه» يرجع إلى النوع، وضمير المفعول في قوله: «يعتمه» عائد إلى الفرد. فالمعنى: أنه إذا أطلق اللفظ وأريد به نوعه كان من باب الاستعمال وإن كان اللفظ فرداً من النوع وهو الكلي، ولكن لما قصد به الحكاية عن النوع كان من باب استعمال اللفظ في المعنى.

(١) أي: إن أطلق اللفظ «ليحكم عليه بما هو فرد كليه ومصداقه لا بما هو لفظه وبه حكايته، فليس من هذا الباب» أي: من باب استعمال اللفظ في المعنى كما عرفت.

(٢) استدراك على قوله: «وإن أطلق ليحكم عليه بما هو فرد كليه...» إلخ وحاصله: أنّ في إطلاق اللفظ وإرادة نوعه أو صنفه وإن جاز جريان الوجهين أي: كونه من باب الاستعمال وعدم كونه كذلك، ولكن الإطلاقات المتعارفة ليست من القسم الثاني وهو عدم كون الإطلاق من باب الاستعمال، 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 فعل ماض» فإن المحمول وهو - فعل ماض - لا يشمل شخص «ضرب» لكونه مبتدأ فيكون اسماً. وليس فعلاً، فلا بد من كونه من باب الاستعمال والحكاية عن النوع. وضمير «فيها» يرجع إلى الإطلاقات المتعارفة.

(٣) أي: لأنّ ضَرَبَ في مثل هذا التركيب مبتدأ، لا فعل ماضٍ، فلا يعمه الحكم في القضية، بل إنما يكون اسماً حاكياً عما يكون محكوماً به نعم؛ يعتمه الحكم في مثل: «ضرب لفظ»، فإن اللفظ شامل له وإن كان اسماً لكونه مبتدأ.

الخامس (١)

لا ريب في كون الألفاظ موضوعة بإزاء معانيها من حيث هي، لا من حيث هي

خلاصة البحث في إطلاق اللفظ على اللفظ

إنَّ لإطلاق اللفظ وإرادة شخصه أو مثله أو نوعه أو صنفه مقامات: **المقام الأول:** أن ملاك صحة استعمال اللفظ في اللفظ هو الطبع دون الوضع، والدليل على ذلك: أنه لو كان بالوضع لزم أن يكون للألفاظ المهملة وضع؛ وهو باطل قطعاً إذ كونها موضوعة ينافي إهمالها.

المقام الثاني: أنه لا إشكال في إطلاق اللفظ وإرادة نوعه أو صنفه أو مثله، ولكن لا يصح إطلاق اللفظ وإرادة شخصه إلا مع تأويل، لأنه مستلزم لاتحاد الدال والمدلول؛ مع الالتزام بدلالة اللفظ على شخصه، ولتركب القضية من جزأين مع عدم الدلالة. وقد أجاب عن المحذور الأوّل: بكفاية التعدد والتغاير الاعتباري بين الدال والمدلول، وهذا نوع من التأويل.

وعن الثاني: بأن ذلك يلزم لو لم يكن الموضوع نفس اللفظ وشخصه، وأما لو كان الموضوع شخصه فلا يلزم تركب القضية من جزأين، بل أجزاؤها الثلاثة تامة.

المقام الثالث: أن إطلاق اللفظ وإرادة شخصه ليس من باب استعمال اللفظ في المعنى، بل هو إيجاد الموضوع بإلقاء اللفظ، كما أنّ إطلاق اللفظ وإرادة مثله يكون من باب استعمال اللفظ في المعنى لا غير.

وأما إطلاق اللفظ وإرادة نوعه أو صنفه: فيصح فيه كلا الوجهين، ولكن الأرجح عند المصنف: أنه من باب استعمال اللفظ في المعنى؛ نظراً إلى كون الإطلاقات المتعارفة من هذا القبيل.

تبعية الدلالة للإرادة

(١) وقبل البحث ينبغي بيان ما يمكن أن يكون محلاً للكلام بين الأعلام. توضيح ذلك يتوقف على مقدمة وهي: أن للإرادة كالدلالة أقسام:

- ١ - مفهوم الإرادة الذي وُضع له لفظ الإرادة.
- ٢ - مصداقها، وهو على قسمين: ١ - الإرادة الحقيقية التي هي الصفات القائمة بالنفس؛ وهي سببٌ لتحريك العضلات نحو المطلوب. ٢ - الإرادة الإنشائية المنشأة بصيغة الأمر مثلاً، ثم لا خلاف في عدم جزئية مفهوم الإرادة لمعنى اللفظ الموضوع،

كما لا خلاف في عدم جزئية الإرادة الإنشائية؛ وإنما الخلاف في دخول الإرادة الحقيقية، ثم الخلاف في مدخلية إرادة المستعمل في الدلالة لا إرادة الواضع. ثم الدلالة كالإرادة على أقسام ثلاثة: ١ - الدلالة التصويرية. ٢ - الدلالة التفهيمية. ٣ - الدلالة التصديقية.

الفرق بين هذه الأقسام: أنّ الأولى: عبارة عن الانتقال إلى المعنى بمجرد سماع اللفظ، وهذه الدلالة لا تتوقف على غير العلم بالوضع، وليس للإرادة دخل عليها فتكون تابعة للوضع فقط.

الثانية: أعني: الدلالة التفهيمية المعبر عنها بالدلالة التصديقية أيضاً؛ فهي تتوقف زائداً على العلم بالوضع على إحراز أن المتكلم في مقام التفهيم، ولم ينصب قرينة متصلة على الخلاف.

الثالثة: أي: الدلالة التصديقية وهي دلالة اللفظ على مطابقة المراد الجدي للمراد الاستعمالي وهي ثابتة بيناء العقلاء، وتتوقف زائداً على ما مر على إحراز عدم قرينة منفصلة على الخلاف.

إذا عرفت هذه المقدمة فاعلم: أن محل الكلام هي الدلالة التصديقية دون الدلالة التصويرية؛ إذ قد عرفت: أنها غير تابعة للإرادة أصلاً، فوقع الخلاف في أن الدلالة التصديقية هل هي تابعة للإرادة أم لا؟ ومنشأ هذا الخلاف هو الخلاف في الدلالة الوضعية هل هي الدلالة التصويرية أو أنها الدلالة التصديقية؟.

والمعروف والمشهور هو الأول؛ بتقريب: أن الانتقال إلى المعنى عند تصور اللفظ لا بد أن يستند إلى سبب وذلك السبب هو الوضع، فالدلالة التصويرية هي الدلالة الوضعية، فإنكار صاحب الكفاية ناظرٌ إلى عدم كون الدلالة التصويرية تابعة للإرادة، بل لا يمكن أن تكون تابعة للإرادة بأن تكون الإرادة مأخوذة في معنى المفردات التي تكون دلالتها تصويرية.

نعم؛ من قال: بأن الدلالة الوضعية هي الدلالة التصديقية لا التصويرية كما هو ظاهر أستاذنا الإمام الخوئي «قدس سره»؛ فعليه القول: بأن الدلالة تابعة للإرادة.

وكيف كان؛ فالغرض من هذا الأمر الخامس هو دفع توهم كون الدلالة تابعة للإرادة، وقد ردّ المصنف هذا التوهم بوجوه: الوجه الأول: هو ما أشار إليه بقوله: «من أن قصد المعنى على أنحاء من مقومات الاستعمال».

مرادة للافظها، لما عرفت بما لا مزيد عليه، من أن قصد المعنى على أنحاءه^(١) من مقومات الاستعمال، فلا يكاد يكون من قيود المستعمل فيه.

هذا مضافاً^(٢) إلى ضرورة: صحة الحمل والإسناد في الجمل بلا تصرف^(٣) في

(١) أي: من كونه على نحو الاستقلالية أو الآلية، أو كونه مراداً للمتكلم من لوازم ومقومات الاستعمال المتأخر بالطبع عن المستعمل فيه، «فلا يكاد يكون من قيود المستعمل فيه»، إذ لو أخذ قيداً من قيوده لزم تقدم ما هو متأخر وهو مستحيل، ثم ما لا يكون قيداً للمستعمل فيه لا يكاد أن يكون قيداً للموضوع له بطريق أولى، بل يلزم الدور.

بيانه: أن قصد المعنى وإرادته يتوقف على استعمال اللفظ في معناه، فلو أخذ قصد المعنى قيداً له لزم توقف استعمال اللفظ فيه على قصده وإرادته وهو الدور. فقوله: «لا يكاد يكون من قيود المستعمل فيه» إشارة إلى هذا المحذور. والحاصل: أن قصد المعنى على أنحاءه من شؤون الاستعمال؛ فلا يؤخذ قيداً في المستعمل فيه.

(٢) أي: هذا إشارة إلى الوجه الثاني وهو المحذور الثاني.

(٣) أي: كتجريد ألفاظ الأطراف أي: الموضوع والمحمول عن الإرادة، فصحة الحمل والإسناد في الجمل - من دون التصرف بتجريد ألفاظ الأطراف - دليل على عدم أخذ الإرادة جزءاً أو شرطاً للمعاني.

أما تقريب هذا الوجه الثاني بالقياس الاستثنائي فيقال: إنه لو كان للإرادة دخل في المعاني جزءاً أو شرطاً لما صح الحمل والإسناد في مثل «زيد قائم»، - و«ضرب زيد» إلا بالتجريد أي: تجريد ألفاظ الأطراف عن الإرادة، والتالي باطل فالمقدم مثله، ثم القياس الاستثنائي لا يتم الاستدلال به إلا بعد ثبوت الملازمة بين المقدم والتالي فنقول: إن الملازمة في المقام ثابتة ضرورة: إنه مع دخل الإرادة في المعاني لا يصح الحمل أو الإسناد إلا بالتجريد؛ لوضوح: أن المحمول في مثال «زيد قائم»، والمسند في مثال: «ضرب زيد» هو نفس القيام والضرب لا بما هما مرادان، فلا محيص عن التصرف فيهما بالتجريد وإلغاء الإرادة عنهما. هذا ملخص بيان الملازمة.

وأما بطلان التالي، فلأن الالتزام بالتجريد مع كونه موجباً للمجازية، ولغوية أخذ الإرادة قيداً للموضوع له مخالف للوجدان.

هذا مضافاً إلى أن أخذ الإرادة قيداً للمعاني مستلزم لإنكار عموم الموضوع له في عامة الألفاظ - حتى في أسماء الأجناس - ضرورة: أن أخذ مصداق الإرادة قيداً لمعنى يستدعي جزئية المعنى دائماً. هذا هو الوجه الثالث الذي أشار إليه بقوله: «مع إنه يلزم

ألفاظ الأطراف؛ مع إنه لو كانت موضوعة لها بما هي مرادة لما صح بدونه^(١)؛ بداهة^(٢): أن المحمول على زيد في «زيد قائم»، والمسند^(٣) إليه في «ضرب زيد» - مثلاً - هو نفس القيام والضرب، لا بما هما مرادان.

مع إنه^(٤) يلزم كون وضع عامة الألفاظ عاماً والموضوع له خاصاً، لمكان اعتبار خصوص إرادة الالفاظين فيما وضع له اللفظ، فإنه لا مجال لتوهم أخذ مفهوم الإرادة فيه^(٥)، كما لا يخفى. وهكذا الحال في طرف الموضوع.

كون وضع عامة الألفاظ عاماً والموضوع له خاصاً، وهو باطل بالضرورة.

(١) أي: بدون التصرف وهو تجريد ألفاظ الأطراف عن الإرادة.
(٢) تعليل لعدم صحة الحمل والإسناد بدون التصرف، لأنه بعد كون المحمول والمسند إليه في المثالين هو نفس القيام والضرب، فلا بد من التصرف بالتجريد فيهما كما عرفت.

(٣) قوله: والمسند إليه عطف على قوله: المحمول، وضمير «إليه» عائد إلى زيد. فالمسند إليه ليس بمعنى: ما أسند إليه الفعل، كي يتوهم أن المسند إليه دائماً اسم وليس فعلاً، بل المسند إليه في المقام بمعنى: المسند الذي أسند إلى زيد؛ فيكون فعلاً وهو قوله: «ضرب» في «ضرب زيد».

وخلاصة الكلام: أنه لو كان اللفظ موضوعاً للمعنى بقيد الإرادة لكان الاستعمال هنا مجازياً؛ لأنه من استعمال اللفظ الموضوع للكلمة في الجزء، مع إن الاستعمال لا يكون على نحو المجاز فنكشف من ذلك: أن اللفظ موضوع للمعنى وليس للإرادة دخل في ذلك.

(٤) أي: مع التسليم بأن الألفاظ موضوعة للمعاني مع الإرادة؛ يلزم كون وضع عامة الألفاظ من الاسم والفعل والحرف عاماً، والموضوع له خاصاً، وهذا هو الوجه الثالث، وقد قرناه سابقاً وقلنا: إنه باطل بالضرورة، لأنّ الوضع والموضوع له يختلفان باختلاف الموارد، فتارة يكون الوضع عاماً والموضوع له عاماً، كأسماء الأجناس، وأخرى كل منهما خاص كالأعلام، وثالثة يكون الوضع عاماً والموضوع له خاصاً كالمبهمات على المشهور.

(٥) أي: فيما وضع له. فإذا كان مفهوم الإرادة مأخوذاً في المعنى لكان الموضوع له عاماً لعمومية مفهوم الإرادة، فلا يلزم إنكار عمومية الموضوع له، ولكن لا مجال لهذا التوهم لما ذكرنا في أول البحث من: إن محل الكلام ليس في المفهوم، بل في مصداق الإرادة، لأن المتبادر هي الإرادة الحقيقية القائمة بالنفس. وعليه: فيلزم إنكار عمومية

وأما ما^(١) حكي عن العلمين الشيخ الرئيس، والمحقق الطوسي^(*) من مصيرهما إلى أن الدلالة تتبع الإرادة فليس ناظراً إلى كون الألفاظ موضوعة للمعاني بما هي مرادة، كما توهمه بعض الأفاضل^(٢)،^(**) بل ناظر إلى أن دلالة الألفاظ على معانيها بالدلالة التصديقية^(٣)، أي: دلالتها^(٤) على كونها مرادة للافظها تتبع إرادتها منها. وتفرع^(٥) عليها تبعية مقام الإثبات للثبوت، وتفرع الكشف على الواقع

الموضوع له في عامة الألفاظ، وهو باطل بالضرورة.

(١) قوله: «وأما ما حكي عن العلمين» دفع للتوهم أي: أما توهم صاحب الفصول فيما - «حكي عن العلمين من مصيرهما إلى أن الدلالة تتبع الإرادة» - ففهم من كلامهما أن الألفاظ موضوعة لخصوص المعاني المقيدة بالإرادة فليس بشيء، لأن المحكي عنهما ليس ناظراً إلى القول بكون الألفاظ موضوعة للمعاني المقيدة بالإرادة، بل إنه ناظر إلى الدلالة التصديقية وهي دلالة الكلام على إرادة المتكلم تفهيم المعنى وقصده له، لا الدلالة التصورية التي هي محل الكلام وهي مجرد خطور المعنى في الذهن من سماع اللفظ. فالحاصل: أن مراد العلمين ليس هو أخذ الإرادة في المعنى وتبعية الدلالة لها تصوراً، بل مرادهما تبعية الدلالة التصديقية لها وهو مما لا شبهة فيه كتبعية مقام الإثبات عن مقام الثبوت، والكاشف عن المنكشف؛ لأن كشف الكلام عن تحقق الإرادة متفرع على أصل تحققها وثبوتها، إلا إن هذا ليس من محل النزاع، فلا ينافي ما التزمنا به من عدم الوضع للمعاني بما هي مرادة.

(٢) أي: صاحب الفصول. وقد عرفت دفع هذا التوهم.

(٣) أي: وهي دلالة الكلام على إرادة المتكلم مدلول الكلام بالإرادة الجدية ولا شك في أنها تابعة للإرادة أي: تابعة لإرادة المتكلم للمعاني من الألفاظ، ولكن كون دلالة الألفاظ على معانيها بالدلالة التصديقية تابعة للإرادة ليس محل الكلام وما هو محل الكلام من دلالة الألفاظ على معانيها بالدلالة التصورية ليس تابعا للإرادة، لأنها قهرية بعد العلم بالوضع؛ فلا تتوقف على غير العلم بالوضع.

(٤) أي: دلالة الألفاظ على كون المعاني «مرادة» للألفاظ تتبع إرادة المعاني من الألفاظ.

(٥) أي: تفرع الدلالة التصديقية على الإرادة «تبعية مقام الإثبات للثبوت» أي: كما

(*) الإشارات والتنبيهات، ج ١، ص ٢٨ - ٢٩.

(**) الفصول الغروية، ص ١٧، س ٤٠.

المكشوف، فإنه^(١) لولا الثبوت في الواقع، لما كان للإثبات والكشف والدلالة مجال، ولذا^(٢) لابد من إحراز كون المتكلم بصدد الإفادة في إثبات إرادة ما هو ظاهر كلامه ودلالته^(٣) على الإرادة، وإلا^(٤) لما كانت لكلامه هذه الدلالة، وإن كانت له^(٥) الدلالة التصورية أي: كون سماعه موجباً لإخطار معناه الموضوع له ولو كان من وراء الجدار أو من لافظ بلا شعور ولا اختيار.

إن قلت: على هذا^(٦) يلزم أن لا يكون هناك دلالة عند الخطأ والقطع بما ليس بمراد، أو الاعتقاد بإرادة شيء، ولم يكن له من اللفظ مراد.

أن مقام الإثبات أي: العلم بثبوت شيء واقعاً لا يعقل بدون ثبوت ذلك الشيء واقعاً، وكما أن الكشف عن شيء واقعي لا يعقل بدون وجود المنكشف واقعاً، كذلك الدلالة التصديقية - أي: دلالة الكلام على كون المعنى مراداً للمتكلم - لا يعقل بدون الإرادة واقعاً. فقوله: «وتتفرع» عطف على «تتبع».

(١) هذا تقريبٌ لتبعية مقام الإثبات للثبوت، وقد عرفت توضيح ذلك.

(٢) أي: لأجل تبعية الدلالة التصديقية للإرادة لابد - في إثبات الدلالة التصديقية، وكون مدلول الكلام مراداً للمتكلم - من إحراز كونه بصدد البيان ولو بالأصل العقلائي، لأنه إذا أحرز من حال المتكلم أو من الخارج كونه في مقام البيان حصل لكلامه الدلالة التصديقية أي: يدل على كون معناه مراداً فيكون ظاهره حجةً.

(٣) أي: لابد من إحراز كون المتكلم بصدد الإفادة في دلالة كلامه على الإرادة. فيكون قوله: «ودلالته» عطفاً على قوله: «إثبات».

(٤) وإن لم يُحرز كون المتكلم في مقام البيان والإفادة «لما كانت لكلامه هذه الدلالة»، أي: الدلالة التصديقية لكونها متوقفة على إحراز كون المتكلم في مقام البيان.

(٥) أي: لكلامه الدلالة التصورية مع العلم بالوضع، فإن الدلالة التصورية بمعنى: خطور المعنى عند سماع اللفظ لا تتوقف على أزيد من العلم بالوضع، ومعه تتحقق هذه الدلالة عند سماع اللفظ «ولو من وراء الجدار أو من لافظ بلا شعور ولا اختيار» كالنائم والساهي والمجنون.

(٦) أي: على هذا الذي ذكرت من أن الدلالة التصديقية كاشفة عن الإرادة «يلزم أن لا يكون هناك دلالة» عند فقدان الإرادة عند خطأ المتكلم بأن قال: «زيد قائم»، بدل أن يقول: «زيد نائم»، أو قال: رأيت أسداً وعلمنا بأنه لم يرد رؤية الأسد أعني: الحيوان

قلت: نعم؛ لا يكون حينئذ^(٢) دلالة، بل يكون هناك جهالة وضلالة يحسبها الجاهل دلالة، ولعمري ما أفاده العلمان من التبعية - على ما بيناه - واضح لا محيص عنه، ولا يكاد ينقضي تعجبي كيف رضي المتوهم أن يجعل كلامهما ناظراً إلى ما لا ينبغي^(٣) صدوره عن فاضل فضلاً عن هو علم في التحقيق والتدقيق.

المفترس، بل أراد رؤية الرجل الشجاع، أو اعتقد السامع بإرادة شيء ولم يكن ذلك الشيء مراداً؛ فيلزم في هذه الموارد أن لا يكون هناك دلالة بل هناك إمّا جهالة من السامع، أو ضلالة يحسبها السامع الجاهل دلالة.

(٢) أي: نعم؛ نلتزم بأن لا يكون - حين الخطأ أو القطع بما ليس مراداً للمتكلم - دلالة، بل التخيل والجهالة ولا محذور في الالتزام بعدم الدلالة التصديقية في الفرضين، وليس ما ظنّه الجاهل من الدلالة إلاّ ضلالة وجهالة.

فالمتحصل من جميع ما ذكره المصنف «قدس سره»: أن الإرادة ليست جزءاً ولا قيداً للموضوع له، كي تكون الدلالة الوضعية تابعة لها.

(٣) أي: وهو كون الألفاظ موضوعة للمعاني المقيدة بالإرادة، ولازم ذلك: كون الدلالة التصورية تابعة للإرادة مع إن الدلالة التصورية غير تابعة للإرادة قطعاً كما عرفت.

خلاصة البحث في تبعية الدلالة للإرادة طبقاً لنظرية المصنف «قدس سره»:

١ - أن الألفاظ موضوعة بإزاء معانيها من حيث هي؛ لا من حيث كونها مرادة للافظها، والدليل عليه: أن كون المعنى مراداً ككونه آلياً أو استقلالياً من شؤون الاستعمال المتأخر عن المستعمل فيه، فلا يكاد أن يكون من قيوده.

٢ - إن محل الكلام من الدلالة التي يقال إنها تابعة للإرادة هي الدلالة التصورية، وأمّا الدلالة التصديقية: فلا شبهة في كونها تابعة للإرادة. ثم المراد من الإرادة التي يتوهم كونها مأخوذة قيداً أو جزءاً للمعنى هي: الإرادة الحقيقية لا مفهوم الإرادة.

٣ - إن ما حكى عن العلمين من مصيرهما إلى أن الدلالة تتبع الإرادة؛ ليس ناظراً إلى كون الألفاظ موضوعة للمعاني المقيدة بالإرادة، كما توهمه صاحب الفصول، بل مرادهما أن الدلالة التصديقية تتبع الإرادة وهي خارجة عن محل الكلام، فإن محل الكلام هي الدلالة التصورية، وهي لا تتوقف على الإرادة، بل يكفي فيها مجرد العلم بالوضع كما عرفت.

السادس

لا وجه لتوهم وضع للمركبات^(١)، غير وضع المفردات؛ ضرورة: عدم الحاجة إليه، بعد وضعها بموادها، في مثل: «زيد قائم»، و«ضرب عمرو بكرأ» شخصياً، وبهيئاتها المخصوصة من خصوص إعرابها نوعياً.

وضع المركبات

(١) أي: أن الكلام في أنه هل يحتاج المركب إلى وضعه ثانياً بعد وضع مفرداته ومنها الهيئة التركيبية أم لا؟ فيه قولان الحق عند المصنف هو: عدم الوضع، ولذا يرد من يقول بوضع للمركبات بقوله: «لا وجه لتوهم وضع للمركبات...» إلخ.

وكيف كان؛ فقبل الشروع في البحث لابد من بيان ما هو محل الكلام في المقام فنقول: إن محل الكلام هنا إنما هو في وضع المركب بما هو مركب أي: وضعه بمجموع أجزائه من الهيئة والمادة مثلاً في قولنا: «زيد قائم» قد وضعت كلمة زيد لمعنى خاص، وكلمة قائم لمعنى آخر، والهيئة القائمة بهما بمعنى ثالث، هذا كله لا إشكال فيه ولا كلام، وإنما الكلام والإشكال في وضع رابع بمعنى: أنه هل لمجموع المركب من هذه المواد وضع على حدة أم لا؟ أما وضع هيئة الجملة فلا كلام في وضعها لقصد الحكاية والإخبار عن الواقع.

إذا عرفت محل الكلام فاعلم: أن الصحيح هو: أنه لا وضع للمركب بما هو مركب. وهذا ما أشار إليه المصنف بقوله: «لا وجه لتوهم وضع للمركبات» بيان ذلك - على ما في تقرير أستاذنا الإمام الخوئي «قدس سره» -: أن كل جملة ناقصة كانت أو تامة لها أوضاع متعددة باعتبار وضع كل جزء جزء منه، أقلها ثلاثة حسب ما يدعو إليه الحاجة مثلاً: جملة «زيد إنسان» لها أوضاع ثلاثة: ١ - وضع «زيد». ٢ - وضع «إنسان». ٣ - وضع «الهيئة القائمة بهما».

ولجملة «الإنسان متعجب» أوضاع أربعة: ١ - وضع «الإنسان». ٢ - وضع متعجب «مادة». ٣ - وضعه «هيئة». ٤ - وضع «الهيئة القائمة بالجملة».

ولجملة «زيد ضارب عمرو» أوضاع ستة: ١ - وضع «زيد». ٢ - وضع ضارب «مادة». ٣ - وضعه «هيئة». ٤ - وضع «الهيئة القائمة بجملة زيد ضارب». ٥ - وضع «عمرو». ٦ - وضع «الهيئة القائمة بالمجموع» وهكذا.

إلى أن قال: ربما يبلغ الوضع إلى عشرة أو أزيد على اختلاف الأغراض الموجبة

ومنها^(١): خصوص هيئات المركبات الموضوعة لخصوصيات النسب والإضافات

لاختلاف المركبات زيادة ونقيصة؛ فإن الغرض قد يتعلق بالمركب من شيئين، وقد يتعلق بالمركب من أشياء ثلاثة وهكذا.

ومن الواضح: أن هذه الأوضاع وافية لإفادة الأغراض والمقاصد المتعلقة بالمركبات، فلا حاجة إلى وضع لها غير وضع المفردات كما عرفت. ومما يدلنا على عدم وضع مستقل للمركبات مضافاً إلى ما ذكرناه من لغويته: أنه يستلزم إفادة المعنى الواحد مرتين، والانتقال إليه بانتقالين وذلك لفرض تعدد الوضع الذي يقتضي تعدد الإفادة والانتقال، وهذا مخالف للوجدان، كما هو واضح.

نعم؛ قال المصنف: إن وضع المركبات بموادها في مثل: «زيد قائم»، و«ضرب عمرو بكرأ» شخصي، «وبهياتها المخصوصة من خصوص إعرابها نوعياً» مثل: «زيد فاعل» في ضرب زيد و«بكرأ»؛ مفعول في ضرب عمرو بكرأ. و«زيد» مبتدأ في زيد قائم وهكذا.

وملخص الكلام: أن الوضع في الهيئات المخصوصة الناشئ اختصاصها من خصوص حركات إعرابها نوعي، لأنّ الهيئة في مثل هيئات الأفعال ماضياً أو مضارعاً، وكذا الأسماء مبتدأ أو خبراً، وفاعلاً أو مفعولاً؛ موضوعة وضعاً نوعياً.

ففي «زيد قائم» ستة أوضاع على قول المصنف، وسبعة أوضاع على ما يتوهم من وضع مجموعي، وذلك حسب ما يلي:

- ١ - وضع مادة زيد شخصياً.
- ٢ - وضع إعرابه نوعياً فإن رفعه علامة الابتداء.
- ٣ - وضع مادة قائم شخصياً.
- ٤ - وضع هيئته نوعياً لمن صدر منه المبدأ.
- ٥ - وضع رفعه نوعياً للخبرية.
- ٦ - وضع هيئة الابتداء والخبر نوعياً للنسبة بينهما.

هذا على قول المصنف «قدس سره». وأما على ما يتوهم فهناك وضع سابع وهو: وضع مجموع الأمور الستة نوعياً للمعنى المراد من الجملة الخبرية، وردّه المصنف، بأنه لغوٌ لحصول المقصود بالأوضاع الستة.

(١) أي: ومن الهيئات العارضة للمواد خصوص هيئات المركبات، كهيئة الجمل الاسمية والفعلية، فللمواد وضع شخصي كما عرفت، ووضع نوعي باعتبار الإعراب، وهناك نوعي آخر باعتبار هيئة المركب كما عرفت.

بمزاياها^(١) الخاصة من تأكيد وحصر وغيرهما نوعياً بداهة^(٢): أن وضعها^(٣) كذلك وافٍ بتمام المقصود منها كما لا يخفى؛ من غير حاجة إلى وضع آخر لها بجملتها، مع استلزامه^(٤) الدلالة على المعنى تارة: بملاحظة وضع نفسها^(٥)، وأخرى: بملاحظة وضع مفرداتها، ولعل المراد من العبارات الموهمة لذلك^(٦) هو: وضع الهيئات على حدة غير وضع المواد لاوضعها بجملتها، علاوة على وضع كل واحد منهما.

(١) أي: بمزايا النسب والإضافات الخاصة - ومزاياها هي التأكيد والحصر وغيرهما، كما في علم البلاغة - مثل قولهم: إن زيدا قائم يفيد التأكيد، وليس زيد إلا شاعراً يفيد الحصر، و﴿الرجال قوامون على النساء﴾ النساء: ٣٤؛ يفيد العموم، وكذا جاءني رجال القوم .. الأول: لأجل كون الجمع محلي بالألف واللام، والثاني: لأجل إضافة الجمع إلى المحلي بالألف واللام. فوضع الهيئات في الأمثلة المذكورة نوعي.

(٢) هذا بيان وتوضيح لقوله: «ضرورة عدم الحاجة...» إلخ.

(٣) أي: وضع المركبات «كذلك» أي: بموادها شخصياً وبهيئاتها نوعياً «وافٍ بتمام المقصود» من المركبات، فلا حاجة إلى وضع آخر لها «بجملتها» أي: بمجموعها.

(٤) أي: مع استلزام وضع آخر - وهذا هو المحذور الثاني الذي تقدم ذكره - وملخصه: أنه يلزم من وضع آخر دلالة اللفظ على معناه مرتين وهو خلاف الوجدان.

(٥) أي: نفس المركبات باعتبار مجموعها، وأخرى: بملاحظة وضع مفردات المركبات.

فيلزم أن يكون هناك وضع ثالث:

١ - وضع المركبات بملاحظة مفرداتها مادة. ٢ - وضعها بملاحظة مفرداتها هيئة. ٣ - وضعها بملاحظة نفسها أي: المجموع من حيث المجموع، فيلزم ما ذكرناه من عدم الحاجة واللغوية، ومن دلالة اللفظ على معناه مرتين. فالوضع الثالث يكون عبثاً، مضافاً إلى كونه مخالفاً للوجدان.

(٦) أي: لوضع المركب بجملته، غرضه هو: توجيه العبارات الموهمة لوضع آخر للمركب من حيث المجموع، وحاصل التوجيه: أن يكون النزاع لفظياً بمعنى: أن القائل بوضع مجموع المادة والهيئة يقول بوضع الهيئة القائمة بالمسند والمسند إليه وضعاً على حدة، وهو الوضع الثاني عند القائل بعدم وضع للمجموع من حيث المجموع، ففي الحقيقة لا نزاع في البين حيث إن المنكر أنكر الوضع الثالث، واعترف بالوضع الثاني. ومراد المثبت لوضع المجموع بوضع على حدة هو: الوضع الثاني لا الوضع الثالث، فيكون النزاع في الحقيقة لفظياً.

السابع

لا يخفى: أن تبادر^(١) المعنى من اللفظ وانسباقه إلى الذهن من نفسه - وبلا قرينة - علامة كونه حقيقة فيه؛ بدهاءة^(٢): أنه لولا وضعه له، لما تبادر ولا يقال:

خلاصة البحث في وضع المركبات:

إنه لا مجال لتوهم الوضع في المركبات غير وضع مفرداتها مادةً وهيئةً، ويكون الغرض من عقد هذا الأمر السادس دفع توهم وضع آخر للمركبات، والدليل على ذلك: أنه لا فائدة لوضع المركبات غير وضع مفرداتها مادةً وهيئةً، لأن وضع مفرداتها كذلك وافٍ بتمام المقصود منها. هذا مضافاً إلى أنه مستلزم لدلالة الكلام على المقصود مرتين وهو مخالف للوجدان.

هذا ويمكن أن يكون مراد القائل بوضع آخر للمركبات: وضع هيئاتها بوضع على حدة، فيرجع النزاع حينئذٍ إلى كونه لفظياً.

علامات الحقيقة والمجاز

(١) قبل الشروع في البحث لا بد من بيان ما هو المراد من التبادر الذي هو من علامات الحقيقة فنقول: إن التبادر بمعنى: سبق المعنى من اللفظ إلى الذهن وإن كان على أقسام، إلا إن جميع هذه الأقسام ليس من علامات الحقيقة. وذلك أن منها: ما يكون ناشئاً عن الإطلاق بعد تمامية مقدمات الحكمة، كما يتبادر الوجوب النفسي العيني التعيني من إطلاق صيغة الأمر المعبر عنه بالتبادر الإطلاقي. ولكن هذا القسم من التبادر ليس علامة للحقيقة.

ومنها: ما يكون ناشئاً عن القرينة كتبادر الرجل الشجاع من لفظ الأسد في قولك: رأيت أسداً في الحمام، وهذا أيضاً ليس من علامات الحقيقة.

ومنها: ما يكون من حاق اللفظ، فهذا القسم الأخير من علامات الحقيقة؛ فعلمة الحقيقة هو التبادر من حاق اللفظ.

وبعبارة أخرى: هو التبادر بمعنى: خطور المعنى في الذهن بمجرد سماع اللفظ من دون لحاظ أية قرينة وعناية في البين من حالية أو مقالية، والوجه في ذلك: أن مثل هذا التبادر معلول للوضع لا محالة وكاشف عنه كشافاً إنياً، ويدل على وجود علاقة وارتباط بين ذات اللفظ وبين المعنى المتبادر.

(٢) تعليل كون التبادر علامة للحقيقة؛ إذ لولا وضع اللفظ للمعنى المتبادر منه لما تبادر ذلك المعنى منه، فالتبادر حينئذٍ يكشف - إناً - عن كون اللفظ موضوعاً للمعنى

كيف^(١) يكون علامة؟ مع توقفه على العلم بأنه موضوع له كما هو واضح، فلو كان العلم به موقوفاً عليه لدار.

فإنه^(٢) يقال: الموقوف عليه غير الموقوف عليه، فإن العلم التفصيلي - بكونه موضوعاً له - موقوف على التبادر، وهو موقوف على العلم الإجمالي الارتكازي به، لا التفصيلي، فلا دور.

هذا^(٣) إذا كان المراد به التبادر عند المستعلم، وأما إذا كان المراد به التبادر عند

المتبادر، فيخرج بالتبادر المستند إلى حاق اللفظ: التبادر الناشئ عن القرينة الحالية أو المقالة.

(١) أي: كيف يكون التبادر علامة الحقيقة مع توقفه على العلم بالوضع؟ فإذا توقف العلم بالوضع على التبادر لزم الدور، فالاستفهام إنكاري أي: لا يكون التبادر علامة للزوم الدور، لأنّ التبادر لا يحصل بدون العلم بالوضع كما هو ظاهر، فإذا كان العلم بالوضع موقوفاً على التبادر - كما هو مقتضى علامية التبادر - لزم الدور.

(٢) قوله: «فإنه يقال» دفع لإشكال الدور، وتوضيح ذلك يتوقف على مقدمة وهي: أن الملاك في استحالة الدور وبطلانه هو: لزوم توقف الشيء على نفسه؛ المستلزم لتقدم الشيء على نفسه، وهو باطل ومستحيل، وهذا إنما يتمّ فيما إذا كان كل من الموقوف والموقوف عليه أمراً واحداً، ولم يكن بينهما تغاير أصلاً.

إذا عرفت هذه المقدمة فاعلم: أن كون التبادر علامة للحقيقة والوضع وإن كان مستلزماً للدور إلاّ إنه ليس باطلاً ومحالاً، وذلك لأنّ «الموقوف عليه غير الموقوف عليه» بمعنى: أن العلم بالوضع الموقوف على التبادر غير العلم بالوضع الموقوف عليه التبادر فإن الأول: هو العلم التفصيلي، والثاني: هو العلم الإجمالي الارتكازي، مثلاً: إذا علمنا إجمالاً أن معنى الأمر هو الطلب ولم نعلم أنّه الطلب الإلزامي أو مطلق الطلب، فإذا وجدنا في أنفسنا تبادر الوجوب بسماعه نعلم تفصيلاً وضعه له. وهذا المقدار من التغاير بين العلمين يرفع غائلة الدور كما عرفت. ثم المراد بالعلم الإجمالي الارتكازي هو: العلم الذي لا يلتفت إليه الإنسان وقد يسمى بالبسيط كالجهل البسيط، وفي المقابل أن المراد بالعلم التفصيلي: ما يكون مورد الالتفات، وقد يسمى بالعلم المركب كالجهل المركب.

(٣) هذا الجواب الذي دفعنا به غائلة الدور عن التبادر إنما يصح إذا كان المراد بالتبادر هو التبادر عند المستعلم، وهو من يأخذ العلم من غيره، وأما إذا كان المراد بالتبادر هو التبادر عند أهل المحاوراة العالمين بالأوضاع، بمعنى: أن التبادر لدى العالم وأهل اللغة يكون

أهل المحاوره، فالتغاير أوضح من أن يخفى.

ثم إن هذا^(١) فيما لو علم استناد الانسباق إلى نفس اللفظ، وأما فيما احتل استناده إلى قرينة، فلا تجدي أصالة عدم القرينة في إحراز كون الاستناد إليه، لا إليها - كما قيل - لعدم الدليل على اعتبارها إلا^(٢) في إحراز المراد، لا الاستناد.

علامة للحقيقة، والوضع للجاهل باللغة، فالتغاير بين العلمين أوضح. إذا الموقوف على التبادر علم الجاهل باللغة والموقوف عليه التبادر علم أهل اللسان، فإن الجاهل بمعنى لفظ الأسد إذا رأى أن المتبادر منه عند أهل اللسان هو الحيوان المفترس لعلم وضعه له.

(١) أي: كون التبادر علامة للحقيقة والوضع «فيما لو علم استناد الانسباق إلى نفس اللفظ». هذا إشارة إلى ما هو شرط لكون التبادر من علامات الحقيقة. وهو كونه مستنداً إلى حاق اللفظ كما عرفت:

وتوضيح ذلك يتوقف على مقدمة وهي: أن التبادر تارة: يكون مستنداً إلى حاق اللفظ، وأخرى: إلى القرينة، وثالثة: لا يعلم أنه من حاق اللفظ أو من القرينة.

إذا عرفت هذه المقدمة فاعلم: أن الأول: من علامات الحقيقة بلا كلام وإشكال. والثاني: من علامات المجاز كذلك، وأما الثالث: وهو ما إذا شك في أن التبادر من حاق اللفظ أو من القرينة ففيه قولان: قول: بأنه تجري أصالة عدم القرينة ويحزر بها كون التبادر من حاق اللفظ والقائل هو المحقق القمي. وأشار إليه بقوله: «كما قيل».

ويقول المصنف: بأنه لا تجدي أصالة عدم القرينة في إحراز كون التبادر من حاق اللفظ لا من القرينة، وذلك لعدم الدليل على اعتبار أصالة عدم القرينة كما أشار إليه بقوله: «لعدم الدليل...» إلخ. وقوله «لعدم الدليل...» إلخ تعليل لقوله: «فلا تجدي أصالة عدم القرينة».

(٢) أي: لا دليل على اعتبار أصالة عدم القرينة إلا في إحراز المراد.

توضيح ذلك يتوقف على مقدمة وهي: أن للشك في نصب قرينة موردين: أحدهما: ما يشك فيه في أصل المراد كما إذا علم وضع لفظ الأسد في الحيوان المفترس، وكونه مجازاً في الرجل الشجاع لكنه لا يعلم مراد المتكلم، لاحتمال إرادته غير معناه الحقيقي واختفاء القرينة، فالشك حينئذٍ ناشٍ من الشك في القرينة.

وثانيهما: ما يشك في نحو المراد وإنه حقيقة أو مجاز للشك في نصب قرينة؛ كما إذا علم إرادة المفترس من الأسد، وشك في أنه وضع له أو استعمل مجازاً واختفت القرينة.

إذا عرفت هذه المقدمة فاعلم: أن أصالة الحقيقة وعدم القرينة تجري في الأول دون

ثم إنَّ عدم صحة سلب اللفظ^(١) - بمعناه المعلوم المرتكز في الذهن إجمالاً كذلك عن معنى تكون علامة كونه حقيقة فيه، كما أنَّ صحة سلبه عنه علامة كونه مجازاً في الجملة^(٢).

والتفصيل: أن عدم صحة السلب عنه، وصحة^(٣) الحمل عليه بالحمل الأولي، الذاتي الذاتي الذي كان ملاك الاتحاد مفهوماً علامة كونه نفس المعنى. وبالحمل^(٤) الشائع الصناعي الذي ملاك الاتحاد وجوداً، بنحو من أنحاء الاتحاد، علامة كونه من مصاديقه وأفراده الحقيقية.

الثاني الذي هو موضوع الكلام فيما نحن فيه، فأصالة الحقيقة إنما تجري لإثبات إرادة المعنى الحقيقي، ولا تجري لإثبات حقيقة المعنى المراد، لأنَّ بناء العقلاء، إنما هو على التمسك بأصالة الحقيقة في الشك في أصل المراد، فلا يتمسكون بأصالة الحقيقة فيما إذا شك في كون المعنى حقيقياً أو مجازياً.

(١) أي: من علامات الحقيقة عدم صحة السلب أو صحة الحمل، ومن علامات المجاز صحة السلب أو عدم صحة الحمل.

بمعنى: أننا نفرض معنى خاصاً، كالحَيوان المفترس أو الرجل الشجاع مثلاً، ثم نفرض لفظاً خاصاً مع معناه المرتكز في الذهن الذي وضع هذا اللفظ له مثل لفظ الأسد بما له من المعنى المعلوم بالعلم الإجمالي، ثم نسلب هذا اللفظ عن ذلك المعنى ونقول: المفترس ليس بأسد أو الرجل الشجاع ليس بأسد، فإن صح السلب - كما في المثال الثاني - فإنه علامة كونه مجازاً، وإن لم يصح - كما هو في المثال الأول - فإنه حقيقة.

(٢) أي: على نحو الإجمال سواء كان مجازاً في الجملة وهو المسمّى بالمجاز اللغوي، أو مجازاً في غيرها كما هو مذهب السكاكي على ما هو في علم البلاغة.

(٣) أي: المراد من الحمل هو حمل اللفظ بما له من المعنى على المعنى المشكوك وضعه له فإن صح الحمل كان دليلاً على الحقيقة؛ وإلا كان قرينة على عدم وضع اللفظ له.

(٤) توضيح كون صحة الحمل من علامات الحقيقة يتوقف على مقدمة وهي: أن الحمل على قسمين: ١ - الحمل الأولي الذاتي. ٢ - الحمل الشائع الصناعي.

والفرق بينهما: أن ملاك الحمل في الأوّل هو الاتحاد بين الموضوع والمحمول مفهوماً، والتغاير بينهما إنما هو بالإجمال والتفصيل كقولنا: «الإنسان حيوان ناطق»؛ فإن مفهوم الإنسان هو الحيوان الناطق بعينه، والفرق بينهما بالإجمال والتفصيل، حيث يكون الحيوان الناطق تفصيلاً للإنسان.

كما أن صحة سلبه^(١) كذلك علامة إنه ليس منها^(٢)، وإن لم نقل بأن إطلاقه

وملاكه في الثاني: هو الاتحاد بينهما وجوداً، والتغاير بينهما إنما هو بالمفهوم كقولنا: «زيد إنسان»، فإن زيداً باعتبار كونه من أفراد الإنسان ومصاديقه يكون متحداً معه وجوداً ومغايراً له مفهوماً، لأن مفهوم الفرد مغايرٌ لمفهوم الكلّي.

إذا عرفت هذه المقدمة فنقول: إذا شككنا في وضع لفظ لمعنى كلفظ إنسان مثلاً نجعل المعنى موضوعاً، واللفظ بمعناه الحقيقي محمولاً فنقول: «الإنسان حيوان ناطق»، فإن صح الحمل كان مقتضاه اتحاد معنى الإنسان الارتكازي مع الحيوان الناطق، وأنه عينه كما هو مقتضى الحمل الأولي الذاتي، فنستكشف بذلك: وضع الإنسان للحيوان الناطق، فدلالة الحمل الأولي الذاتي على الوضع إنما هو بملاك الاتحاد المفهومي، فصحته تعني اتحاد معنى اللفظ الارتكازي مع نفس المعنى الذي شككنا في وضع اللفظ له، وذلك دليل الوضع كما لا يخفى. هذا في الحمل الأولي الذاتي.

وأما الحمل الشائع الصناعي، فدلالته على الوضع من جهة أن ملاكه الاتحاد في الوجود كما عرفت، فإذا عُلم أن لهذا الفرد وجود لمعنى معين فإذا حمل عليه اللفظ بما له من المعنى على الفرد بما أنه وجود لذلك المعنى المعين فصحته تعني أن الفرد بما أنه وجود للمعنى المعين وجود للمعنى المرتكز للفظ، وذلك معناه اتحاد المعنيين الكاشف عن وضع اللفظ للمعنى المعين، وإلا لما كان الفرد بما أنه وجود لأحدهما وجوداً للآخر، وذلك نظير حمل الإنسان بما له من المعنى على زيد بما أنه وجود للحيوان الناطق، فإن صحته كاشفة عن وضع لفظ الإنسان للحيوان الناطق بالتقريب الذي ذكرناه.

وبذلك يظهر: اختصاص دلالة الحمل الشائع على الوضع بما إذا كان الحمل بين الكلّي وفرده، وأما إذا كان بين كليين متساويين كقولنا: «الإنسان ضاحك» أو بينهما عموم من وجه كقولنا: «الحيوان أبيض» فصحة حمل أحدهما على الآخر لا تكشف عن الوضع، لأنّ الحمل حينئذٍ لا يكشف عن كون وجود المحمول بما له من المعنى وجوداً للمعنى الموضوع. فتأمل فإنه يحتاج إلى التأمل، وقد تركنا ما في المقام من النقض والإبرام خوفاً من التطويل.

(١) أي: كما أن صحة سلب اللفظ بما له من المعنى المرتكز في الذهن إجمالاً عن المعنى المشكوك فيه الذي استعمل فيه اللفظ - كصحة لفظ الأسد - بما له من المعنى عن الرجل الشجاع، بأن يقال: الرجل الشجاع ليس بأسيد، فصحة السلب علامة المجاز، كما أن صحة الحمل علامة الحقيقة. كما في «منتهى الدراية» مع تصرف ما.

(٢) أي: من الأفراد الحقيقية أي: صحة سلب اللفظ عن المعنى علامة إن ذلك المعنى

عليه من باب المجاز في الكلمة.

بل من باب الحقيقة^(١)، وأن التصرف فيه في أمر عقلي، كما صار إليه السكاكي واستعلام حال اللفظ وأنه حقيقة أو مجاز في هذا المعنى بهما^(٢) ليس على وجه دائر؛

ليس من أفراده ومصاديقه لا بالحمل الأولي الذاتي، ولا بالحمل الشائع الصناعي، وعليه: فيكون إطلاق لفظ «الأسد» على الرجل الشجاع من باب المجاز وإن لم نقل بأن إطلاق لفظ الأسد على الرجل الشجاع من باب المجاز في الكلمة، كما هو مذهب المشهور، ولكنه ليس مجازاً في الكلمة عند السكاكي بل إنه حقيقة لغوية وإن كان مجازاً عقلياً، لأن التصرف إنما هو في أمر عقلي.

وبعبارة واضحة: إذا استعمل لفظ «أسد» في الرجل الشجاع، وعلمنا بصحة السلب إنه ليس من أفراده كان استعماله فيه مجازياً إما بالتصرف في الكلمة كما هو المشهور بأن يقال: استعمل المشبه به في المشبه، وإما بالتصرف في المعنى بأن يجعل الرجل الشجاع من مصاديق معنى لفظ الأسد ادعاءً توسعاً كما هو مذهب السكاكي. فقول السكاكي لا ينافي ما ذكرناه من نفي الحقيقة، لأن نفي الحقيقة الواقعية لا ينافي إثبات الحقيقة الادعائية.

(١) أي: على مذهب السكاكي حيث أنكر المجاز في الكلمة، وادعى: أن إطلاق اللفظ على المعنى في جميع الموارد إنما هو على نحو الحقيقة، وأن المجاز إنما هو في الإسناد والأمر العقلي، وغرض المصنف من هذه العبارة: دفع ما يتوهم من أن صحة السلب إنما تكون من علامات المجاز على مسلك المشهور من تسليم المجاز في الكلمة دون مذهب السكاكي، حيث أنكر المجاز في الكلمة. وحاصل الدفع: إنه لا فرق في كون صحة السلب من علامات المجاز بين مسلكي المشهور والسكاكي؛ لما ذكرناه: من أن صحة السلب علامة للمجاز، وعدم كون المعنى المسلوب عنه معنى حقيقياً، وهذا لا ينافي أن يكون الاستعمال على نحو الحقيقة ادعاءً.

(٢) أي: بعدم صحة السلب وصحته كما في المنتهى.

وحاصل الكلام في المقام: أن قوله: «استعلام حال اللفظ...» إلخ دفع لتوهم الدور بتقريب: أن العلم بالوضع يتوقف على عدم صحة السلب نظراً إلى جعله علامة للوضع، وعدم صحة السلب يتوقف على العلم بالوضع؛ إذ لا يصح الحكم بعدم صحة السلب إلا بعد العلم بالوضع فيلزم الدور.

وحاصل الدفع: أن الموقوف عليه غير الموقوف عليه أي: الموقوف عليه عدم صحة السلب هو العلم الإجمالي الارتكازي بالوضع والموقوف على عدم صحة السلب هو

لما عرفت في التبادر: من التغاير بين الموقوف والموقوف عليه، بالإجمال والتفصيل أو الإضافة إلى المستعلم والعالم، فتأمل جيداً^(١).
ثم إنه قد ذكر الاطراد^(٢) وعدمه علامة للحقيقة والمجاز أيضاً.

العلم التفصيلي بالوضع، وهذا المقدار من التغاير بين العلمين يكفي في رفع غائلة الدور، أو يقال: إن عدم صحة السلب عند أهل المحاوراة علامة للوضع والحقيقة عند المستعلم الجاهل بالوضع فلا دور في البين.

(١) لعله تدقيقي فقط لا غير، ويمكن أن يكون إشارة إلى عدم تمامية الاستدلال بعدم صحة السلب وصحة الحمل على ثبوت الوضع وذلك لأن الحمل الذاتي لا يكشف إلا عن اتحاد الموضوع والحمول ذاتاً، ولا نظر في ذلك إلى حال الاستعمال وأنه حقيقي أو مجازي وكذلك الأمر في الحمل الشائع الصناعي، فإن ملاك صحته اتحاد الموضوع والحمول وجوداً ومغايرتهما مفهوماً، وهذا لا يكشف عن الحقيقة، لأن صحة الحمل في الحمل الشائع لا تكون أمانة إلا على اتحاد المحمول والموضوع خارجاً، وأما إن استعمال اللفظ في المحمول على نحو الحقيقة فهي لا تدل عليه. مع إن الاستعمال أعم من الحقيقة.

(٢) أي: قيل: إن الاطراد علامة للحقيقة وعدمه علامة للمجاز «أيضاً» أي: كما أن التبادر وعدم صحة السلب من علامات الحقيقة، وعدمهما من علامات المجاز. وقبل البحث لابد من بيان ما هو المراد من الاطراد، وذلك يتوقف على مقدمة وهي: أن للاطراد إطلاقات:

الأول: بمعنى: كثرة استعمال لفظ في معنى من المعاني، فعدم الاطراد هو عدم كثرة الاستعمال.

الثاني: الاطراد، بمعنى: عدم تغير المعنى باختلاف المقام والأحكام مثل: معنى لفظ الخبز مثلاً، فيصح أن يقال: اشتريت خبزاً، أو بعت خبزاً أو رأيت خبزاً، أو أكلت خبزاً من دون تغير معناه، فعدم الاطراد مقابله أي: يتغير المعنى مثل «رقبة» فيصح أن يقال: أعتق رقبةً، ولا يصح أن يقال قالت: رقبة، أو نامت أو أكلت مع إن المراد منها صنف الإنسان وهو العبد.

الثالث: الاطراد بمعنى: شيوع استعمال اللفظ في المعنى من دون اختصاص بمقام. وبعبارة أخرى: شيوع إطلاق لفظ في معنى بلحاظ خصوصية فيه. كاستعمال لفظ إنسان في أفرادها بلحاظ كون كل فرد منه حيواناً ناطقاً، واستعمال هيئة الفاعل في ذات قام به المبدأ، فالعالم من قام به العلم، والضارب من قام به الضرب وهكذا، فيعلم من

ولعله^(١) بملاحظة نوع العلائق المذكورة في المجازات. حيث لا يطرد صحة

الاطراد وضع هذه الهيئة لهذا المعنى ووضع لفظ إنسان للحيوان الناطق. فعدم الاطراد هو عدم الشيوخ المذكور، كاستعمال اسم المشبه به في المشبه، فإن لفظ أسد مثلاً يستعمل في الرجل الشجاع للمشابهة في الشجاعة؛ لا في الرجل الأبخر مع مشابهته له في كراهة رائحة الفم.

إذا عرفت هذه المقدمة فاعلم: أن محل الكلام هو الاطراد بالمعنى الثالث؛ لأنه بمعنى: كثرة الاستعمال ليس علامة للحقيقة، إذ كثرة الاستعمال ربما تكون لكثرة الحاجة، وحينئذ قد يكون الاحتياج إلى تفهيم المعنى المجازي أكثر من المعنى الحقيقي، فلا يكون الاطراد بهذا المعنى علامة للحقيقة وكذلك الاطراد بالمعنى الثاني؛ إذ عدم تغير المعنى باختلاف المقام والأحكام لا يلزم الوضع والحقيقة فلا يكون من علامات الوضع، وإنما الكلام في الاطراد بالمعنى الثالث؛ والمشهور: أنه علامة للحقيقة وعدمه علامة للمجاز، ولكن مختار المصنف أن الاطراد ليس علامة للحقيقة وعدمه ليس علامة للمجاز، ولهذا قال: «ثم إنه قد ذكر الاطراد وعدمه علامة للحقيقة والمجاز أيضاً».

(١) أي: لعل عدم الاطراد في المجازات بملاحظة نوع العلائق، وأما بملاحظة صنفها فيطرد استعمال اللفظ في المجاز فلا يكون علامة للوضع.

وقد دفع المصنف «قدس سره» - بقوله: «ولعله...» إلخ - ما يرد من الإشكال على علامة الاطراد للوضع والحقيقة، فيقال في بيانه: إن الاطراد حاصل في المجاز أيضاً، فإن اللفظ يستعمل في المعنى المجازي بلحاظ العلاقة المصححة ويطرد في جميع موارد وجود تلك العلاقة بملاحظتها؛ نظير استعمال أسد في الرجل الشجاع بلحاظ علاقة المشابهة كالشجاعة، فيجوز استعماله في كل شجاع، فالاطراد ليس لازماً مساوياً للوضع كي يكون علامةً عليه، بل أعم منه، فليس دليلاً عليه لعدم دلالة العام على الخاص. هذا غاية ما يمكن أن يقال في تقريب الإشكال.

وأما توضيح ما أفاده المصنف «قدس سره» في دفع الإشكال فيتوقف على مقدمة وهي: أن استعمال اللفظ في المعنى المجازي يحتاج إلى وجود علاقة من العلائق المذكورة في باب المجاز، ثم العلائق المصححة للاستعمال المجازي يمكن اعتبارها بملاحظة نوعها كما يمكن اعتبارها بملاحظة صنفها.

إذا عرفت هذه المقدمة فاعلم: أن الإشكال المذكور إنما يتم على تقدير ملاحظة العلائق باعتبار صنفها بمعنى: أن الواضع رخص الاستعمال المجازي في صنفها كاستعمال اسم

استعمال اللفظ معها^(١)، والإ^(٢) فبملاحظة خصوص ما يصح معه الاستعمال، فالجواز مطرد كالحقيقة، وزيادة^(٣) قيد «من غير تأويل» أو «على وجه الحقيقة» وإن كان موجبا لاختصاص الاطراد كذلك بالحقيقة، إلا إنه - حينئذ - لا يكون علامة لها إلا

المشبه به فيما يشابهه في أظهر الأوصاف كالشجاعة في الأسد مثلاً، وأما على تقدير ملاحظة نوع العلائق في المجازات فلا يرد الإشكال، لأن الملحوظ حينئذ في استعمال أسد في الرجل الشجاع هو مطلق المشابهة لا المشابهة بالشجاعة. ومن البديهي: أنه لا يصح استعمال أسد في كل ما شابهه بلحاظ المشابهة إذ لا يصح استعماله في الجبان الأبخر فلا يطرد الاستعمال في المجاز.

هذا ما أشار إليه المصنف بقوله: «ولعله بملاحظة نوع العلائق المذكورة في المجازات».

(١) أي: مع ملاحظة نوع العلائق.

وحاصل الكلام: أن الملحوظ والمصحح للاستعمال المجازي هو نوع العلائق مثل كلي المشابهة في استعمال أسد في الرجل الشجاع، وقد عرفت عدم الاطراد فيه.

(٢) أي: لو لم يكن المجاز بملاحظة نوع العلائق بأن كان بملاحظة صنفها وهو العلاقة الخاصة، فالجواز مطرد كما تقدم ذلك في تقريب الإشكال.

(٣) هذا من المصنف إشارة إلى رد ما فعله صاحب الفصول من الجواب عن نقض الاطراد الحقيقي بالاطراد المجازي.

فلا بد من بيان ما أجاب به صاحب الفصول قبل بيان إشكال المصنف عليه، وملخص ما أجاب به صاحب الفصول عن إشكال نقض الاطراد الحقيقي بالاطراد المجازي على تقدير اعتبار العلاقة الخاصة: أن النقض المذكور يلزم لو لم نقيد الاطراد بكونه من غير تأويل أو على وجه الحقيقة، وأما تقييده بكونه من غير تأويل أو على وجه الحقيقة فيوجب اختصاصه بالحقيقة فلا ينقض بالاطراد في المجاز بملاحظة صنف العلائق، لأن الاطراد في المجاز ليس من دون تأويل على مسلك السكاكي، ولا على وجه الحقيقة على مذهب المشهور، بل الاطراد في المجاز مع التأويل، أو على وجه المجاز فيخرج الاطراد في المجاز بالتقييد المذكور.

هذا غاية ما يمكن أن يقال في توضيح جواب صاحب الفصول عن إشكال النقض.

وقد ردّ المصنف هذا الجواب: باستلزامه الدور، لأن معرفة الحقيقة والوضع تتوقف على حصول الاطراد على وجه الحقيقة ومعرفة ذلك تتوقف على معرفة الحقيقة فيلزم الدور.

على وجه دائر، ولا يتأتى^(١) التفصي عن الدور بما ذكر في التبادر هنا، ضرورة: أنه مع العلم بكون الاستعمال على نحو الحقيقة لا يبقى مجال لاستعلام حال الاستعمال بالاطراد أو بغيره.

(١) لا يمكن التخلّص عن إشكال الدور هنا بما ذكر في التبادر من الإجمال والتفصيل، ومن كون التبادر عند العالم بالوضع علامة للحقيقة عند الجاهل بها؛ وذلك لأنّ العلم الإجمالي الارتكازي بالوضع يكفي هناك في رفع غائلة الدور، ولا يكفي هنا لمعرفة كون الاستعمال على وجه الحقيقة أو من غير تأويل، بل لا بدّ من علم تفصيلي يلتفت إليه الإنسان، ومعه لا يحتاج إلى الاطراد.

وبعبارة أخرى: بعد أن أخذت معرفة الحقيقة في أصل الدليل أعني الاطراد، وكونه علامة على الوضع والحقيقة، فلا بدّ من حصولها تفصيلاً، ومع حصول المعرفة تفصيلاً بالحقيقة والوضع لا معنى لعلامية الاطراد للحقيقة، لأنه تحصيل للحاصل، ومن هنا يظهر: إنه لا يبقى مجال لاستعلام الجاهل - حال الاستعمال - من العالم، إذ الجاهل لا بدّ أن يعلم تفصيلاً تحقق علامية الاطراد عند العالم، والمفروض: أن العلامة هي الاطراد على وجه الحقيقة، فلا بدّ أن يعلم المستعلم الجاهل تفصيلاً بأنّ الاطراد عند العالم كونه على نحو الحقيقة ولو بإخباره، ومع علمه تفصيلاً بالحقيقة لا معنى لعلامية الاطراد.

خلاصة البحث في علامات الحقيقة والمجاز مع رأي المصنف «قدس سره»:

أما علامات الحقيقة فهي أربعة: ١ - تنصيب أهل اللغة. ٢ - تبادر المعنى من حاق اللفظ. ٣ - عدم صحة السلب أو صحة الحمل. ٤ - الاطراد.

وأما علامات المجاز فهي على ثلاثة أقسام: ١ - عدم التبادر. ٢ - صحة السلب. ٣ - عدم الاطراد.

وأما المصنف فيقول: بأن كل واحد من التبادر وعدم صحة السلب من علامات الحقيقة، وكذلك عدم التبادر وصحة السلب من علامات المجاز، وأما الاطراد والتنصيب فليس وجودهما من علامات الحقيقة، ولا عدمهما من علامات المجاز؛ لأنّ التنصيب يرجع إلى حجية القول اللغوي، فلذا لم يذكره المصنف «قدس سره».

وأما الاطراد فهو حاصل في المعنى المجازي أيضاً، فيكون أعم من الحقيقة، والعالم لا يدل على الخاص.

الثامن (١)

أنه للفظ أحوال خمسة، وهي: التجوّز، والاشتراك، والتخصيص، والنقل، والإضمار لا يكاد يصار إلى أحدها فيما إذا دار الأمر بينه وبين المعنى الحقيقي؛ إلا

تعارض أحوال اللفظ

(١) يقع الكلام في مقامات:

- ١ - توضيح تلك الأحوال. ٢ - دوران الأمر بين المعنى الحقيقي وبين أحد الأحوال.
- ٣ - دوران الأمر بين تلك الأحوال أنفسها مع قطع النظر عن المعنى الحقيقي. ٤ - بيان أمثلة تعارض الأحوال مع ترجيح بعضها على بعض.

وأما توضيح الأحوال الخمسة فهو:

أن «التجوز» هو استعمال اللفظ في غير ما وضع له بعلاقة من العلاقات المذكورة في علم البيان.

و«الاشتراك اللفظي»: هو وضع لفظ بوضع متعدد لمعنيين أو أكثر من دون لحاظ المناسبة بين المعاني، ومن دون أن يسبق وضعه لبعضها على وضعه للآخر مثل: لفظ «عين» الموضوع لحاسة النظر، وينبوع الماء والذهب وغيرها، ومثل: لفظ «جون» الموضوع للأبيض والأسود.

و«التخصيص»: هو استعمال لفظ العام في بعض مصاديقه مثل: «أكرم كل عالم» ويراد به علماء البلد.

و«النقل»: هو أن يكون اللفظ موضوعاً أولاً لمعنى، ثم نقل عنه لمعنى آخر مناسب للأول؛ مثل: لفظ «الصلاة» الموضوع للدعاء، ثم نقل في الشرع - بناءً على ثبوت الحقيقة الشرعية - إلى الأفعال المخصوصة لمناسبتها للأول بكونها مشتملة على الدعاء. و«الإضمار»: هو تقدير لفظ في الكلام من دون تجوّز في الإسناد ولا في الكلمة، مثل: ﴿وَاسْأَلِ الْقَرْيَةَ﴾^(١) أي: فاسأل أهلها.

وأما المقام الثاني: فقد أشار إليه بقوله: «فيما إذا دار الأمر بينه» أي: بين أحد الأحوال «وبين المعنى الحقيقي» أي: إذا دار أمر اللفظ بين أحد هذه الأحوال، وبين المعنى الحقيقي كدورانه بين الحقيقة والمجاز، وأنه مستعمل في المعنى الحقيقي أو المجازي، وقد التزم المصنف «قدس سره» بحمل اللفظ على المعنى الحقيقي لأصالة الحقيقة حيث قال: «لا يكاد يصار إلى أحدها فيما إذا دار الأمر بينه وبين المعنى الحقيقي، إلا بقريئة صارفة عنه

بقريئة صارفة عنه إليه، وأما إذا دار الأمر بينها، فالأصوليون وإن ذكروا لترجيح بعضها على بعض وجوهاً؛ إلا أنها استحسانية، لا اعتبار بها، إلا إذا كانت موجبة

إليه» أي: صارفة عن المعنى الحقيقي إلى أحد الأحوال، لأن مقتضى أصالة الحقيقة هو: حمل اللفظ على المعنى الحقيقي مع عدم قرينة صارفة عنه.

فلا إشكال في فرض دوران اللفظ بين الحقيقة والمجاز، وإنما الإشكال في فرض دوران الأمر بين المعنى الحقيقي وبين سائر الأحوال، كدوران الأمر بين المعنى الحقيقي وبين الاشتراك أو النقل، إذ حينئذ يدور الأمر بين المعنيين الحقيقيين؛ لأن المشترك وكذا المنقول معنى حقيقي ومثله الأمر في دوران الأمر بين المعنى الحقيقي والتخصيص؛ لأن التخصيص لا يوجب المجازية على بعض الآراء فلا يكون قسيماً ومقابلاً للمعنى الحقيقي.

إلا إن يقال في توجيه مراد المصنف «قدس سره»: بأنه لا يريد من المعنى الحقيقي المعنى المقابل للمجاز، بل يريد به المعنى الأصلي الذي جعل اللفظ بإزائه أولاً، ففي مورد تعدد الحقيقة كمورد النقل والاشتراك والتخصيص يراد دوران الأمر بين المعنى الحقيقي الأولي والمعنى الحقيقي الثانوي وهو المنقول إليه اللفظ أو الموضوع له اللفظ ثانياً أو المعنى الخاص.

وأما المقام الثالث: فقد أشار إليه بقوله: «وأما إذا دار الأمر بينها...» إلخ أي: بين الأحوال في أنفسها، لا بينها وبين المعنى الحقيقي. يعني: بين المجاز والاشتراك أو بين الاشتراك والنقل، أو بين التخصيص والإضمار، وهكذا، فالعلماء الأعلام ذكروا وجوهاً لترجيح بعضها على البعض الآخر متمسكين ببعض الأمور، مثلاً: رجحوا المجاز على الاشتراك لكونه أكثر استعمالاً، ورجحوا الاشتراك على المجاز لكونه أبعد من الخطأ لوجوب التوقف عند عدم القرينة المعنية.

ورجحوا الاشتراك على النقل لكون النقل يقتضي نسخ الوضع الأول، بخلاف الاشتراك لعدم اقتضائه النسخ، ولأن الأصل عدم النسخ، ورجحوا التخصيص على الإضمار لكونه أغلب حتى قيل: ما من عام إلا وقد خص، إلى غير ذلك من الوجوه المذكورة في الكتب المبسوطة.

ويقول المصنف رداً على هذه الأمور: إنها أمور استحسانية ذوقية لا اعتبار بها. نعم؛ إذا كانت موجبة لظهور اللفظ في البعض فعند ذلك يؤخذ بالطرف الراجح لأجل ظهور اللفظ فيه، وهو حجة عند العرف والعقلاء.

لظهور اللفظ في المعنى، لعدم^(١) مساعدة دليل على اعتبارها بدون ذلك كما لا يخفى.

(١) تعليل لقوله: (لا اعتبار بها).

بقي الكلام في المقام الرابع. أعني: أمثلة تعارض الأحوال فهناك عشر صور بعد إسقاط المكررات. توضيح ذلك حسب ما يلي:

١ - تعارض الاشتراك مع الأربعة وهي: ١ - المجاز. ٢ - النقل. ٣ - التخصيص. ٤ - الإضمار.

٢ - تعارضه مع الثلاثة الباقية: هي: ١ - النقل. ٢ - التخصيص. ٣ - الإضمار.

٣ - تعارضه مع الاثنين الباقيين: ١ - التخصيص. ٢ - الإضمار.

٤ - تعارضه مع الإضمار. فالجموع هي عشر صور.

ثم التخصيص والإضمار وإن كانا قسامين من المجاز؛ ولكن لما كان لهما مزيد اختصاص وامتياز أفردوهما من سائر أقسام المجاز. فنبداً في بيان المرجحات التي ذكرنا بعضها في المقام الثالث. ولكن المهم هنا ذكر الأمثلة فنقول:

الصورة الأولى: هي دوران الأمر بين الاشتراك والمجاز، وقيل: المجاز أرجح من الاشتراك، ومثال تعارضهما قوله تعالى: ﴿وَلَا تَنْكِحُوا مَا نَكَحَ آبَاؤُكُمْ﴾ توضيح ذلك: أن لفظ النكاح يستعمل بمعنى: العقد والوطء فهو إما لفظ مشترك بينهما وإما مجاز في العقد بعد ما كان حقيقة في الوطاء، فعلى الاشتراك يتوقف في الحكم إذ لا يعلم أن المراد هو العقد، كي يكون معنى الآية: «لا تنكحوا ما عقد آباؤكم» أو الوطاء فيكون معناها «لا تنكحوا ما وطأ آباؤكم» حتى تدل على جواز نكاح معقودة الأب بناء على عدم الوطاء، وعلى المجاز تحمل الآية على المعنى الحقيقي أعني: الوطاء ويحكم بجواز نكاح معقودة الأب كما عرفت.

ثم وجه أرجحية المجاز على الاشتراك هو كثرة المجاز وأوسعيته في العبارة، لأن استعمال لفظ واحد بعنوان المجازية يصح في موارد كثيرة كاستعمال لفظ الشمس في ضوء النهار، والوجه الحسن ونحوها، هذا بخلاف الاشتراك؛ لأن استعمال لفظ واحد بعنوان الاشتراك لا يصح إلا في المورد الذي وضع له هذا أولاً.

وثانياً: أن المجاز أنفع من الاشتراك، لأنه لا توقف فيه أبداً إذ مع القرينة يحمل اللفظ على المجاز، وبدونها يحمل على الحقيقة؛ بخلاف المشترك إذ مع عدم القرينة المعنية لا بد من التوقف.

وقيل: بأن الاشتراك أرجح من المجاز لأنه أبعد عن الخطأ إذ مع عدم القرينة المعنية يتوقف احتياطاً، فلا يحصل الخطأ، بخلاف المجاز حيث يحمل على الحقيقة مع عدم القرينة فيقع في الخطأ مع كون المراد هو المعنى المجازي دون المعنى الحقيقي. هذا أولاً.

وثانياً: أن المجاز يصح ويسبك من كلا المعنيين أو المعاني على الاشتراك فتكثر الفائدة؛ بخلاف المجاز فإنه لا يجوز سبك المجاز عن المجاز حتى تكثر الفائدة. هذا تمام الكلام في الصورة الأولى.

الصورة الثانية: تعارض الاشتراك والنقل، وكون الأول أرجح من الثاني، ومثال تعارضهما: قول النبي «صلى الله عليه وآله»: «الطواف بالبيت صلاة»^(١) حيث يدور أمر الصلاة بين الاشتراك والنقل، فإن كانت مشتركة بين الدعاء والأركان المخصوصة كانت جملة حيث لا يعلم المراد هل هو أن الطواف مثل الدعاء فلا تعتبر الطهارة فيه، أو مثل الأركان فيشترط أن يكون مع الطهارة؟ وإن كانت منقولة من الدعاء إلى الأركان فيترتب على الطواف أحكام الأركان من الطهارة وغيرها.

وأما وجه أرجحيته على النقل: فلأنّ النقل يقتضي الوضع في المعنيين على نحو التعاقب بأن يكون الوضع في الدعاء أولاً، ثم في الأركان ثانياً، فلا بد من الالتزام بالنسخ أي: نسخ الوضع الأول، بخلاف الاشتراك إذ لا نسخ فيه فيكون الاشتراك أولى من النقل لأنّ النقل يقتضي بطلان الوضع الأول بالنسخ، والاشتراك لا يقتضي البطلان مع إنه أكثر وأغلب من النقل.

(١) ورد في الكافي، ج ٤، ص ٤٢٠، ح ٢ / التهذيب، ج ٥، ص ١١٦، ح ٥١، ص ١٥٤، ح ٣٥ / الاستبصار، ج ٢، ص ٢٤١: عن أبي جعفر «عليه السلام» أنه سُئل: أُنيسك المناسك وهو على غير وضوء؟ فقال: «نعم؛ إلا الطواف بالبيت فإن فيه صلاة».

وقد ورد هذا اللفظ في سنن النسائي - المجتبي - ج ٥، ص ٢٢٢، ص ٢٩٢٢: «الطواف بالبيت صلاة، فأقلّوا من الكلام». وكذلك خلاصة البدر المنير، ج ١، ص ٥٦، ح ١٦٩ / تحفة الطالب، ص ٣٢٤.

وفي كشف الخفاء، والدراية في تخريج أحاديث الهداية، ج ٢، ص ٤١، ج ٢، ص ٥٩، ح ١٦٧٠: «الطواف بالبيت صلاة، ولكن الله أحلّ فيه المنطق، فمن نطق فلا ينطق إلا بخير».

الصورة الثالثة: تعارض الاشتراك والتخصيص، وكون الثاني أرجح من الأول، مثال تعارضهما: «أكرم العلماء إلا فساقهم»، فإن قلنا: بأن الجمع المحلي باللام حقيقة في العموم يكون قولنا: إلا فساقهم قرينة صارفة تدل على مجازية العام بالتخصيص، وإن قلنا: بأنه مشترك بين العام والخاص يكون قولنا: إلا فساقهم قرينة معيّنة على إرادة الخاص.

أما وجه أرجحية التخصيص: فلأن التخصيص خير من المجاز على ما يأتي، والمجاز خير من الاشتراك، كما عرفت سابقاً. فيكون التخصيص خيراً من الاشتراك.

الصورة الرابعة: تعارض الاشتراك والإضمار، والثاني أرجح من الأول، ومثال تعارضهما قوله تعالى: ﴿وَاسْأَلِ الْقَرْيَةَ﴾ فإن السؤال عن القرية غير صحيح، بل مستحيل عادةً فلا بد إما من إضمار الأهل، وإما من جعل القرية مشتركة بين المحل والحال أعني: الأهل ويراد هنا الأهل.

وأما وجه أرجحية الإضمار: فلاختصاص الإجمال الحاصل بالإضمار ببعض الصور، بمعنى: أن الإضمار لا يوجب الإجمال إلا في بعض الصور مثل: «لا صلاة إلا بطهور» حيث لا يعلم أن تقديره: لا صلاة صحيحة أو لا صلاة كاملة إلا بطهور. هذا بخلاف المشترك حيث يوجب الإجمال في جميع الصور عند عدم القرينة المعينة هذا أولاً.

وثانياً: أن الإضمار أوجز وهو من محسنات الكلام. هذا تمام الكلام في تعارض الاشتراك مع الأربعة. فيقع الكلام في تعارض المجاز مع الثلاثة الباقية.

الصورة الخامسة: هي تعارض المجاز والنقل. ومثال تعارض المجاز والنقل مثل قول الشارع: «صلّوا» حيث يدور أمرها بين المجاز والنقل بعد العلم بأن المراد منها هي الأركان، وقيل: بأن المجاز أرجح من النقل؛ وذلك لاحتياج النقل إلى اتفاق أهل اللسان على تغيير الوضع بأن يتفق أهل الشرع على نقل الصلاة إلى الأركان بعدما كانت حقيقة في الدعاء؛ بخلاف المجاز حيث لا يحتاج إلى ذلك، بل يكفي فيه وجود قرينة صارفة، هذا مع إن فوائد المجاز أكثر من النقل.

ومن هنا يظهر: ترجيح الإضمار أيضاً على النقل.

الصورة السادسة: هي تعارض الإضمار والنقل، ومثال تعارضه مع النقل قوله تعالى: ﴿وَحَرَّمَ الرَّبَّاءَ﴾^(١) حيث يدور أمر الربا بين الإضمار والنقل، والمعنى على الأول: حرّم

أخذ الربا، وعلى الثاني: حرّم عقد الربا؛ لأنّ الربا في اللغة: بمعنى: الزائد وفي الشرع بمعنى: العقد الربوي فيدور الأمر بين الإضمار والنقل. أمّا وجه أرجحية الإضمار: أن النقل يحتاج إلى اتفاق أهل اللسان كما تقدم بخلاف الإضمار فإنه لا يحتاج إلى ذلك، مضافاً إلى أنه أوجز وهو من محسنات الكلام.

الصورة السابعة: هي تعارض المجاز والتخصيص. ومثال تعارض المجاز والتخصيص قوله تعالى: ﴿وَأَقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ﴾^(١) وقد استثنى منه الذمي، فيدور الأمر بين المجاز بأن المشركين استعمل مجازاً في الخاص، وبين التخصيص بأن المشركين عام وقد خرج منهم الذمي بالتخصيص.

وقيل: بأن التخصيص أرجح من المجاز، لأنّ المجاز مفوّت للغرض دون التخصيص، وذلك إذا أخذ بالعام مع عدم الاطلاع على قرينة التخصيص فيحصل المراد وهو الخاص مع زيادة، وأمّا المجاز: فإذا أخذ بالمعنى الحقيقي عند عدم العلم بالقرينة لكان مفوّتاً للغرض، لأن المعنى الحقيقي غير مراد أصلاً.

الصورة الثامنة: هي تعارض المجاز والإضمار، ومثاله كقوله تعالى: ﴿وَأَسْأَلِ الْقَرْيَةَ﴾ حيث يدور الأمر بين الإضمار أي: تقدير الأهل، وبين المجاز أي: جعل القرية مجازاً بمعنى: أهلها. وقيل: بأنهما متساويان إذ لم يثبت ترجيح أحدهما على الآخر. هذا تمام الكلام في تعارض المجاز مع الثلاثة الباقية. فيقع الكلام في تعارض النقل مع الاثنين الباقيين وهما التخصيص والإضمار.

الصورة التاسعة: هي تعارض النقل والتخصيص. ومثاله نحو قوله تعالى: ﴿كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ﴾^(٢) حيث يدور الأمر بين النقل والتخصيص؛ وذلك لا شك في أن الواجب هو الإمساك الخاص بعدما كان الصوم حقيقةً في مطلق الإمساك، فلا بد إمّا من النقل بأن يقال: إن لفظ الصوم نقل من العام إلى الخاص وإمّا من التخصيص - على فرض عدم النقل - بأن يكون الصوم بمعناه العام، لكن وقع التخصيص.

ثم إن التخصيص أرجح من النقل، لأنّ التخصيص أرجح من المجاز كما سبق، والمجاز أرجح من النقل كما تقدم أيضاً، فالتخصيص أرجح من النقل بقياس المساواة.

الصورة العاشرة: هي تعارض التخصيص والإضمار، ومثاله كقول النبي «صلى الله

(١) التوبة: ٥.

(٢) البقرة: ١٨٣.

التاسع

أنه اختلفوا في ثبوت الحقيقة الشرعية وعدمه^(١) على أقوال:

عليه وآله: «لا صيام لمن لم يبيّت صيامه من الليل»^(١) حيث إن ظاهره: بطلان الصوم إذا لم تكن نيته من الليل، فيدور الأمر بين التخصيص لجواز تأخر نية الصوم المندوب إلى الزوال، وبين الإضمار أي: تقدير الكمال أي: لا كمال للصوم إذا لم ينو من الليل. وقيل: إن التخصيص أرجح من الإضمار لكونه أرجح من المجاز المساوي للإضمار، فالتخصيص أرجح على الإضمار بقياس المساواة. هذا تمام الكلام في المقام، ولكن أطلنا الكلام في المقام، لأنه لا يخلو من الفائدة الجديدة.

نظرية المصنف في المقام:

إن المرجحات المذكورة لا اعتبار بها؛ لأنها أمور استحسانية فلا تكون حجة، فلا يجوز الاعتماد عليها.

الحقيقة الشرعية

(١) أي: عدم ثبوت الحقيقة الشرعية. وقبل الخوض في البحث لابد من بيان محل الكلام وموضوع البحث: أنه لا إشكال في وجود معانٍ شرعية مستحدثة، ولا خلاف في أن الشارع قد استعمل فيها ألفاظاً كانت موضوعة لغةً لمعانٍ معينة. وإنما الخلاف في نقل الشارع تلك الألفاظ من معانيها اللغوية إلى معانيها الشرعية. هل نقل الشارع إليها ووضعها للمعاني الشرعية، كي تثبت الحقيقة الشرعية أولم ينقلها؟ بل كان يستعمل الألفاظ في المعاني الشرعية على نحو المجاز وبالقرينة فلا تثبت الحقيقة الشرعية. وذلك كلفظ «الصلاة» فإنه موضوع لغةً للدعاء، وقد استعملت في لسان الشارع في الواجب الخاص كالأركان؛ فهل وضع الشارع - ناقلًا - لفظ الصلاة إلى هذا الواجب المعين، أو

(١) غوالي اللآلي، ج ٣، ص ١٣٢، ح ٥ / المستدرک، ج ٧، باب ٢، ص ٣١٦، ح ٨٢٧٨ عنه بلفظ: «لا صيام لمن لا يبيّت صيامه من الليل» وبالليل.

وفي سنن النسائي (المجتبى) ج ٤، ص ١٩٧، ح ٢٣٣٤ / السنن الكبرى، ج ٢، ص ١١٧، ح ٢٦٤٣ / مستدرک الوسائل، ج ٧، باب ٢، ص ٣١٦، ح ٨٢٧٨: عن حفصة: أن النبي «صلى الله عليه وآله وسلم» قال: «من لم يبيّت الصيام من الليل فلا صيام له». وفي سنن الترمذي، ج ٣، ص ١٠٨، ح ٧٣٠ / سنن الدار قطنی، ج ٢، ص ١٧٣، ح ٤ / السنن الكبرى، ج ٢، ص ١١٧، ح ٢٦٤٥ / سنن النسائي (المجتبى) ج ٤، ص ١٩٧، ح ٢٣٣٥ بألفاظ مختلفة، واللفظ من الترمذي: «من لم يجمع الصيام قبل الفجر فلا صيام له».

وقبل الخوض في تحقيق الحال لا بأس بتمهيد مقال، وهو أن الوضع التعيني كما يحصل بالتصريح بإنشائه، كذلك يحصل باستعمال اللفظ في غير ما وضع له^(١)، كما إذا وضع له، بأن يُقصد الحكاية عنه، والدلالة عليه بنفسه لا

أنه لم يضع اللفظ للفعل الخاص، بل استعمله فيه مجازاً وبالقرينة؟ ومن هنا يظهر: أن المعاملات خارجة عن محل النزاع، لأنها لم تكن من مخترعات الشرع، بل أمور عرفية قديمة زاد الشارع فيها شرائط.

إذا عرفت محل النزاع فنقول: إن الكلام في الحقيقة الشرعية من جهات: الأولى: بيان الأقوال فيها.

الثانية: بيان أقسام الوضع، وعلى تقدير ثبوتها بأيّ: قسم من الوضع ثبتت.

الثالثة: بيان الثمرة بين القولين أي: المثبت والنافي.

وملخص البحث في الجهة الأولى: هو أن الأقوال في المقام خمسة:

١ - الثبوت مطلقاً. ٢ - عدم الثبوت مطلقاً. ٣ - التفصيل بين العبادات والمعاملات - الثبوت في الأولى والعدم في الثانية. ٤ - التفصيل بين الألفاظ الكثيرة الدوران كالصوم والصلاة ونحوهما وبين غيرها - الثبوت في الأولى وإن كانت من المعاملات، والنفي في الثانية وإن كانت من العبادات.

٥ - التفصيل بين عصر النبي «صلى الله عليه وآله» وبين عصر الصادقين «عليهم السلام» النفي في الأول، والثبوت في الثاني، ولكن تسميته على هذا بالحقيقة التشريعية أولى من تسميته بالحقيقة الشرعية.

هذا ولكن قد عرفت: أن محل الكلام هي العبادات، لأنها معان مستحدثة شرعاً ومن مخترعات الشارع. وأما المعاملات فكانت ثابتة قبل الشرع، لأنها أمور عرفية قديمة.

ثم إن المصنف يقول بثبوت الحقيقة الشرعية بالوضع التعيني الذي يحصل بالاستعمال وبالإنشاء العملي، كما أشار إليه بقوله: «إن الوضع التعيني كما يحصل بالتصريح بإنشائه كذلك يحصل باستعمال اللفظ».

(١) توضيح ما ذكره المصنف من إنشاء الوضع التعيني بالاستعمال يتوقف على مقدمة وهي: أن الوضع على قسمين: ١ - التعيني. ٢ - التعيني.

الأول: يحصل بتعيين الواضع وتصريحه بأن يقول: وضعت هذا اللفظ لهذا المعنى. والثاني: يحصل بكثرة الاستعمال. ثم الأول كما يحصل بالتصريح بإنشائه كذلك يحصل باستعمال اللفظ. أي: ينشأ بالاستعمال بأن يستعمل اللفظ في المعنى ويقصد بهذا الفعل أعني: الاستعمال تحقق الوضع وإنشاءه.

بالقرينة، وإن كان لا بد - حينئذ^(١) من نصب قرينة، إلا إنه^(٢) للدلالة على ذلك، لا على إرادة المعنى، كما في المجاز^(٣) فافهم^(٤).
وكون استعمال اللفظ فيه كذلك^(٥) في غير ما وضع له، بلا مراعاة ما اعتبر في

إذا عرفت هذه المقدمة فاعلم: أن الوضع التعييني بالمعنى الأوّل بأن كان الشارع المقدس قد تصدى للوضع صريحاً لم يثبت في المقام، بل هو مقطوع بعدم؛ ضرورة: أنه لو ثبت كذلك لنقل إلينا بالتواتر - لعدم المانع وتوفر الدواعي على نقله - كيف ولم ينقل حتى بخبر الواحد؟

ولكن الوضع التعييني بالمعنى الثاني بمكان من الإمكان؛ بأن يستعمل في غير ما وضع له، ولكن لا لإفادة المعنى كالمجازات، بل لإفادة قصد وضعه له، ونفس هذا الاستعمال وإن لم يكن حقيقة ولا مجازاً إلا إن الطبع يقبله كما مر في استعمال اللفظ في اللفظ. وتقريب ذلك: - بما في «منتقى الأصول» - أن استعمال اللفظ في المعنى وقصد دلالة عليه بنفسه لما كان من لوازم الوضع، إذ بدونها لا يكون اللفظ دالاً على المعنى بنفسه كان الاستعمال دالاً بالدلالة الالتزامية على الوضع، وموجباً لخطوره في ذهن المخاطب بالالتزام، وعليه: فيقصد إيجاد الوضع وتحققه خارجاً بهذه الدلالة الالتزامية، وينشأ الوضع بهذه الوساطة، إذ لا يعتبر في المنشأ أن يكون مدلولاً عليه مطابقة كالتحوّل الأول من نحوي الوضع التعييني.

(١) أي: حين قصد إنشاء الوضع بهذا الاستعمال.

(٢) أي: نصب القرينة إنما هو للدلالة على قصد الوضع بهذا الاستعمال.

وخلاصة الكلام: أنه لا بد من نصب قرينة في هذا الاستعمال إلا إنها على تحقق الوضع بهذا الاستعمال لا على دلالة اللفظ على المعنى واستعماله فيه، وبذلك اختلفت هذه القرينة عن قرينة المجاز.

(٣) أي: حيث تكون القرينة فيه صارفة عن المعنى الحقيقي بخلاف القرينة في قصد إنشاء الوضع من الاستعمال، حيث تكون القرينة فيه مفهومة لقصد الوضع.

(٤) لعله إشارة إلى امتناع الوضع التعييني بنفس الاستعمال؛ لاستلزامه الجمع بين اللحاظ الآلي والاستقلالي وهو غير معقول؛ وذلك لأن الاستعمال الذي حقيقته إفناء اللفظ في المعنى، وإلقاء المعنى في الخارج يقتضي تصور اللفظ مرآة والوضع يستدعي أن يكون النظر إلى الألفاظ استقلالياً، فيلزم الجمع بين الضدين وهو غير معقول.

(٥) أي: كون استعمال اللفظ في المعنى الموضوع له بنفس الاستعمال بدون قرينة؛ كاستعمال اللفظ في غير ما وضع له بلا مراعاة الشيء المعبر في المجاز - كنصب قرينة

المجاز، فلا يكون بحقيقة ولا مجاز؛ غير ضائر بعدما كان مما يقبله الطبع ولا يستنكره، وقد عرفت سابقاً: أنه في الاستعمالات الشائعة في المحاورات ما ليس بحقيقة ولا مجاز^(١).

إذا عرفت هذا^(٢)، فدعوى الوضع التعيني في الألفاظ المتداولة في لسان الشارع هكذا^(٣) قريبة جداً، ومدعي القطع به غير مجازف قطعاً.

صارفة . فلا يكون هذا الاستعمال بحقيقة ولا بمجاز. وأما عدم كونه على نحو الحقيقة: فلأن الاستعمال الحقيقي مسبق بالوضع، وليس هنا وضع قبل الاستعمال.

وأما عدم كونه على نحو المجاز: فلعدم لحاظ العلاقة بين المعنى الحقيقي والمجازي، ولازم ذلك: أن لا يكون الاستعمال على نحو الحقيقة ولا على نحو المجاز وهو باطل، لأن الاستعمال لا يخلو عن أحد الأمرين.

وملخص الكلام: أن قوله: «وكون استعمال اللفظ...» إلخ دفع للإشكال الذي ذكرناه، وقد أشار إلى دفعه بقوله: «غير ضائر»، وهو خبر قوله: «وكون استعمال اللفظ...» إلخ.

وحاصل الدفع: أن هذا الإشكال غير وجيه بعد ما عرفت من إمكان أن لا يكون الاستعمال حقيقياً ولا مجازياً؛ كاستعمال اللفظ في مثله مثلاً، إذ العبرة في صحة الاستعمال هو استحسان الطبع له، ومع استحسانه له لا مانع منه، ولو لم يكن شيء من العلاقات المعتبرة في المجاز موجوداً فلا وجه لحصر الاستعمال في الحقيقي والمجازي، وإلا لم يصح استعمال اللفظ في النوع أو الصنف لعدم كونه حقيقياً كما هو واضح، ولا مجازياً لعدم العلاقة.

(١) أي: كاستعمال اللفظ في نوعه أو صنفه حيث إنه ليس بحقيقة ولا بمجاز.

(٢) أي: ما ذكرناه من التمهيد.

(٣) أي: دعوى الوضع التعيني بنفس الاستعمال، مع القرينة على كونه في مقام إنشاء الوضع قريبة جداً؛ لاقتضاء العادة ذلك، وذلك فإنه بعد فرض كون معاني الألفاظ المتداولة على لسان الشارع معانٍ مستحدثة ومن مخترعات الشارع، وأنه في مقام تفهيمها للمخاطبين، وأنه كان يستعمل تلك الألفاظ للمعاني المستحدثة. هذا مع بعد إنشاء الوضع لعدم نقله إلينا يثبت الوضع بالإنشاء الفعلي.

فدعوى: الوضع التعيني بهذا النحو غير مجازفة. وقد أضربنا عما أورده البعض على

ويدل عليه^(١): تبادل المعاني الشرعية منها في محاوراته، ويؤيد ذلك^(٢): أنه ربما لا يكون علاقة معتبرة بين المعاني الشرعية واللغوية، فأَيّ علاقة بين الصلاة شرعاً والصلاة بمعنى الدعاء، ومجرد^(٣) اشتمال الصلاة على الدعاء لا يوجب ثبوت ما يعتبر من علاقة الجزء والكل بينهما، كما لا يخفى. هذا^(٤) كله بناء على كون معانيها مستحدثة في شرعنا.

ما أفاده المصنف من الإشكال، لأن الغرض من هذا الشرح هو توضيح كلامه فقط. (١) أي: يدل على الوضع التعييني الحاصل بالإنشاء الفعلي: تبادل المعاني الشرعية من تلك الألفاظ المتداولة في لسان الشارع. وقد عرفت: أن تبادل المعنى من حاق اللفظ من علامات الحقيقة.

(٢) أي: يؤيد الوضع التعييني الحاصل بنفس الاستعمال «أنه ربما لا يكون علاقة معتبرة بين المعاني الشرعية واللغوية» أي: عدم وجود العلاقة مع الاستعمال في المعاني الشرعية دليل على الوضع والحقيقة؛ إذ لو كان الاستعمال على نحو المجاز لزم أن يكون ذلك مع العلاقة بينها وبين المعاني اللغوية، وهي مفقودة.

(٣) قوله: «ومجرد اشتمال...» إلخ دفع لتوهم وجود العلاقة بين المعنى الشرعي والمعنى اللغوي في الصلاة، فاستعمال الصلاة في المعنى الشرعي إنما هو على نحو المجاز، لأنّ علاقة الكل والجزء موجودة، فإن الصلاة بمعناها الشرعي تشتمل على الدعاء الذي هو معناها اللغوي. وحاصل الدفع: أن علاقة الكل والجزء وإن كانت موجودة إلا إن هذه العلاقة بإطلاقها لا تكفي في الاستعمال المجازي، بل هي مشروطة بشرطين: «الأول»: كون المركب حقيقياً.

«الثاني»: كون الجزء من الأجزاء الرئيسية بأن يكون مما ينتفي بانتفائه الكل كالرقبة. وكلاهما مفقود في المقام.

أما الأول فواضح، لأن الصلاة مركبة من الأجزاء المتباينة بالتركيب الاعتباري. وأما الثاني: فلعدم كون الدعاء جزءاً رئيسياً للصلاة، فعلاقة الكل والجزء المصححة للاستعمال مجازاً مفقودة في المقام، ثم إن المصنف جعل هذا مؤيداً لا دليلاً، لاحتتمال كفاية استحسان الطبع في صحة الاستعمال المجازي، وعدم الحاجة إلى العلائق المذكورة في كتب القوم.

(٤) أي: أن النزاع في ثبوت الحقيقة الشرعية وعدمه وأن الشارع هل وضع تلك الألفاظ بإزاء تلك المعاني أو استعملها فيها مجازاً؟ متفرع ومبني على كون المعاني الشرعية مستحدثة في الشريعة الإسلامية.

وأما بناء^(١) على كونها ثابتة في الشرائع السابقة كما هو قضية غير واحد من الآيات: مثل قوله تعالى: ﴿كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ كَمَا كُتِبَ عَلَى الَّذِينَ مِنْ قَبْلِكُمْ﴾، وقوله تعالى: ﴿وَأَذِّنْ فِي النَّاسِ بِالْحَجِّ﴾، وقوله تعالى: ﴿وَأَوْصَانِي بِالصَّلَاةِ وَالزَّكَاةِ مَا دُمْتُ حَيًّا﴾ إلى غير ذلك، فألفاظها^(٢) حقائق لغوية لا شرعية.

واختلاف^(٣) الشرائع فيها جزءاً أو شرطاً لا يوجب اختلافها في الحقيقة والماهية، إذ لعله^(٤) كان من قبيل الاختلاف في المصاديق والمحققات؛ كاختلافها بحسب الحالات في شرعنا، كما لا يخفى.

(١) أي: وأما بناء على كون هذه المعاني ثابتة من قبل في الشرائع السابقة؛ كما هو مقتضى غير واحد من الآيات الكريمة فلا مجال للنزاع في الحقيقة الشرعية، لأن تلك الألفاظ حينئذ لم تستعمل في شرعنا إلا في المعاني التي كانت ألفاظ العبادات مستعملة فيها في الشرائع الماضية؛ كما هو مستفاد من جملة الآيات مثل قوله تعالى: ﴿كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ كَمَا كُتِبَ عَلَى الَّذِينَ مِنْ قَبْلِكُمْ﴾ البقرة: ١٨٣، وقوله تعالى: ﴿وَأَذِّنْ فِي النَّاسِ بِالْحَجِّ﴾ الحج: ٢٧، وقوله تعالى: ﴿وَأَوْصَانِي بِالصَّلَاةِ وَالزَّكَاةِ مَا دُمْتُ حَيًّا﴾ مريم: ٣١. إلى غير ذلك.

إن الظاهر من هذه الآيات: أن معاني الألفاظ كانت ثابتة من قبل ولم تكن مستحدثة، لأن الصيام قد كتب على من قبلنا والأذان بالحج يسبب إتيان الرجال من كل فج عميق، فلو لم يكن المعنى شائعاً قبل الشريعة الإسلامية لما قال الله تعالى ﴿يَأْتُوكَ﴾ وهكذا في ﴿وَأَوْصَانِي بِالصَّلَاةِ﴾ في قضية عيسى بن مريم «عليه السلام»، وعلى هذا تكون ألفاظها حقائق لغوية لأنها كانت من قبل وليست شرعية.

(٢) أي: فألفاظ العبادات حقائق لغوية لا شرعية لعدم اختراع الشارع لتلك المعاني، بل استعملها في المعاني التي كانت في الشرائع السابقة.

وقوله: «فألفاظها» جواب عن أما الشرطية في قوله: «وأما بناءً على...» إلخ.

(٣) قوله: «واختلاف الشرائع...» إلخ دفع لما يتوهم من أن اختلاف الشرائع في العبادات من حيث الأجزاء والشرائط موجب لعدم وحدة معانيها، بل هي متعددة مختلفة فلا تكون حقائق لغوية، بل تكون حقائق شرعية في هذه المعاني الشرعية المعهودة لاختراع الشارع إياها، فيبقى للنزاع في ثبوت الحقيقة الشرعية مجال.

(٤) هذا دفع للتوهم المذكور وحاصله: أن اختلاف الشرائع في العبادات من حيث الأجزاء والشرائط لا يوجب اختلاف العبادات في الحقيقة والماهية، إذ يمكن أن يكون

ثم لا يذهب عليك أنه مع هذا الاحتمال^(١)، لا مجال لدعوى الوثوق - فضلاً عن القطع - بكونها^(٢) حقائق شرعية، ولا لتوهم دلالة الوجوه التي ذكروها على ثبوتها^(٣)؛ لو سلم دلالتها^(٤) على الثبوت لولاه.

هذا الاختلاف بحسب المصداق لا الماهية مثلاً: ورد في الشرع: «إن الصلاة قربان كل تقي». ونفرض أنها لغة ما يوجب القرب إلى الله سبحانه، فإن اختلاف مصاديقه بحسب الشرايع لا يوجب اختلافاً في هذا المعنى الذي يكون واحداً في جميع الشرائع ولا يضر بوحدته.

وبعبارة واضحة: فكما إن الاختلاف فيها بحسب حالات المكلف من التمام والقصر، ومن القيام والجلوس لا يقدر في وحدة ماهية الصلاة وفي آثارها فكذلك الاختلاف في الشرايع لا يضر بوحدتها. فحينئذ لا يبقى مجالاً للقول بثبوت الحقيقة الشرعية.

فالمتحصل: أن النزاع في الحقيقة الشرعية، ثم القول بثبوتها بالوضع التعيني الحاصل بالاستعمال مبني على كون المعاني الشرعية أموراً اخترعها الشارع. وأما بناء على كونها ثابتة في الشرائع السابقة فألفاظ العبادات حقائق لغوية لا شرعية، فلا يبقى مجال للنزاع في الحقيقة الشرعية.

(١) أي: احتمال وجود هذه المعاني في الشرائع السابقة لا أنها مستحدثة أو مع احتمال ما ذكره الباقلاني من إنكاره المعاني الشرعية لألفاظ العبادات حيث قال: إن الشارع استعملها في معانيها اللغوية، ولكن قد أضاف عدة أجزاء وشرائط إلى المعاني اللغوية، فإن لاحظنا قول الباقلاني في ألفاظ العبادات فلا يحصل لنا اطمئنان بكونها حقائق شرعية في المعاني الشرعية، فلا تدل الأدلة التي استدل بها على ثبوت الحقيقة الشرعية. هذا ما أشار إليه بقوله: «ولا لتوهم دلالة...» إلخ.

(٢) أي: بكون ألفاظ العبادات حقائق شرعية.

(٣) أي: على ثبوت الحقيقة الشرعية.

(٤) أي: على فرض تسليم دلالة الوجوه المذكورة على ثبوت الحقيقة الشرعية «لولاه» أي: لولا الاحتمال. والتعبير بقوله: «لو سلم» إشارة إلى كون دلالة تلك الوجوه في أنفسها مع قطع النظر عن الاحتمال المذكور مخدوشة.

فمعنى العبارة: أن تلك الوجوه لو فرض دلالتها على ثبوت الحقيقة الشرعية فلا يمكن الاستدلال بها لأجل هذا الاحتمال، لأن النزاع في كونها حقائق أو مجازات متفرع على كونها من مخترعات الشارع. هذا هو الأصل فلو انتفى الأصل ينتفي ما يتفرع عليه، فمع

ومنه^(١) انقذح: حال دعوى الوضع التعيبي معه، ومع الغض عنه فالإنصاف أن منع حصوله في زمان الشارع في لسانه ولسان تابعيه مكابرة. نعم؛ حصوله في خصوص لسانه ممنوع فتأمل^(٢).

تطرق الاحتمال المذكور بطل الاستدلال بتلك الوجوه، إذ قد اشتهر: إذا جاء الاحتمال بطل الاستدلال.

(١) أي: مما ذكرناه من احتمال معاني كون ألفاظ العبادات معان لغوية «انقذح حال دعوى التعيبي معه» أي: مع الاحتمال المذكور. وحاصل الكلام في المقام: أنه فكما لا مجال مع هذا الاحتمال لدعوى كون ألفاظ العبادات حقائق شرعية بالوضع التعيبي الحاصل بالاستعمال، فكذلك لا مجال معه لدعوى الوضع التعيبي الحاصل بكثرة الاستعمال إذ لم تكن المعاني الشرعية مغايرة للمعاني التي كانت في الشرائع السابقة؛ حتى يقال بأنها صارت حقائق شرعية من جهة كثرة الاستعمال.

نعم؛ مع الغض عن احتمال كونها حقائق لغوية في الشرائع السابقة «فالإنصاف أن منع حصوله» أي: منع حصول الوضع التعيبي مكابرة.

والمتحصل: من كلام المصنف «قدس سره» هو: أن الوضع التعيبي الحاصل بالاستعمال وإن كان ممكناً في مقام الثبوت إلا إنه مما ليس عليه دليل، لأن الوجوه التي استدل بها على ثبوت الحقيقة الشرعية - لو سلم دلالتها - إنما يتم لولا احتمال كون ألفاظ العبادات حقائق لغوية في الشرائع السابقة، ومع هذا الاحتمال لا يبقى مجال للنزاع في الحقيقة الشرعية. ثم عدل عن هذا وقال بحصول الوضع التعيبي الحاصل بكثرة الاستعمال بناءً على كون معاني ألفاظ العبادات من مخترعات الشارع؛ لأن كثرة الاستعمال في المعاني الشرعية توجب حصول الوضع التعيبي في زمان الشارع، ومنعه وإنكاره مكابرة، فنفي الوضع على نحو السلب الكلي غير سديد، بل الوضع بنحو الإيجاب الجزئي ثابت.

(٢) لعله إشارة إلى أن منع الوضع التعيبي في خصوص لسان الشارع مع طول مدة الاستعمال يكون في غاية البعد. هذا مضافاً إلى منافاة المنع لما سبق من قرب الوضع التعيبي في عصر الشارع.

ثم المراد من التابعين في قوله: «ولسان تابعيه» من كان يتبعه في استعمال ألفاظ العبادات في المعاني الشرعية ممن كان في عصره «صلى الله عليه وآله»، فليس المراد من تابعيه من كان مقابلاً للصحابة.

وأما الثمرة^(١) بين القولين: فتظهر في لزوم حمل الألفاظ الواقعة في كلام الشارع بلا قرينة على معانيها اللغوية مع عدم الثبوت. وعلى معانيها الشرعية مع الثبوت، فيما إذا علم تأخر الاستعمال.

وقوله: «نعم؛ حصوله في خصوص لسانه ممنوع» استدراك على ثبوت الوضع التعييني في زمان الشارع مطلقاً أي: حتى في لسانه بالخصوص وحاصله: أن الوضع التعييني في خصوص لسانه «صلى الله عليه وآله» لم يثبت، وإن ثبت في لسان غيره من تابعيه، ويكفي على ذلك عدم الدليل.

الثمره

(١) أي: بقي الكلام في الجهة الثالثة وهي الثمرة بين القول بثبوت الحقيقة الشرعية وبين القول بعدم الثبوت.

توضيح الثمرة يتوقف على مقدمة وهي: أن استعمال هذه الألفاظ الواقعة في كلام الشارع يمكن أن يكون على نحو المجاز، ويمكن أن يكون على نحو الحقيقة، هذا مع العلم بأن الاستعمال على نحو المجاز أو الحقيقة لا إشكال فيه.

وأما إذا لم يعلم كون الاستعمال على نحو المجاز أو على نحو الحقيقة فهناك صور واحتمالات:

١ - أن يكون تاريخ كل من الوضع والاستعمال - على القول بثبوت الحقيقة الشرعية - معلوماً وهذا على قسمين: ١ - أن يكون تاريخ الاستعمال متأخراً عن الوضع. ٢ - بأن يكون الأمر بالعكس.

٢ - أن يكون تاريخهما مجهولاً.

٣ - أن يكون تاريخ أحدهما معلوماً وهو على قسمين: ١ - أن يكون تاريخ الاستعمال معلوماً وتاريخ الوضع مجهولاً. ٢ - عكس ذلك. فالصور والاحتمالات هي خمسة.

إذا عرفت هذه المقدمة فاعلم: أن الثمرة على القول بثبوت الحقيقة الشرعية إنما تظهر في صورة واحدة وهي: صورة العلم بتاريخ كل من الوضع والاستعمال، وكون تاريخ الاستعمال متأخراً عن تاريخ الوضع، فالثمره حينئذ هي: حمل الألفاظ الواقعة في كلام الشارع على معانيها الشرعية على القول بالثبوت، وعلى معانيها اللغوية على القول بعدم الثبوت.

وفيما إذا جهل^(١) التاريخ، ففيه إشكال، وأصالة^(٢) تأخر الاستعمال مع معارضتها بأصالة تأخر الوضع لا دليل على اعتبارها تعبدًا، إلّا على القول بالأصل الميث. ولم يثبت بناء من العقلاء على التأخر مع الشك^(٣)، وأصالة عدم النقل^(٤) إنّما

(١) بأن علم أن النبي «صلى الله عليه وآله» قد استعمل لفظ الصلاة في معناها الشرعي ولكن لم يعلم أن هذا الاستعمال كان قبل حصول النقل ليكون مجازًا، أو بعده كي يكون حقيقة «ففيه إشكال» أي: ففي حمل اللفظ الواقع في كلام الشارع على المعنى الشرعي على القول بالثبوت، وعلى المعنى اللغوي على القول بعدم الثبوت إشكال.

(٢) قوله: «وأصالة تأخر الاستعمال» دفع لما يُدعى من أنه يمكن إثبات كون الاستعمال بعد الوضع، ليحمل اللفظ على المعنى الشرعي بأصالة تأخر الاستعمال، لأن الاستعمال أمر حادث فتجري فيه أصالة تأخر الحادث لإثبات تأخره عن الوضع. وحاصل الدفع: أن هذا الأصل مردود لوجهين:

الأول: أنه معارض بأصالة تأخر الوضع عن الاستعمال فإنه أمر حادث أيضاً. وقد أشار إلى هذا الوجه بقوله: «مع معارضتها بأصالة تأخر الوضع». الثاني: أنه من الأصول المثبتة، لأن مرجع هذا الأصل إلى استصحاب عدم الاستعمال إلى حين الوضع ولازمه العقلي هو تأخر الاستعمال عن الوضع وثبوته بعده، فيكون هذا الأصل مثبتاً، ولا دليل على اعتباره تعبدًا إلّا على القول بالأصل الميث حيث لا دليل على اعتباره إلّا بناء العقلاء في موارد مخصوصة ليس المقام منها. وقد أشار إلى هذا الوجه بقوله: «لا دليل على اعتبارها تعبدًا إلّا على القول بالأصل الميث».

(٣) أي: لم يثبت بناء العقلاء على أصالة التأخر مع الشك فيه، فعلى هذا لا يكاد يصح حمل تلك الألفاظ الواقعة في كلام الشارع على المعاني الشرعية، مع الشك في تقدم استعمالها على نقلها عن المعاني اللغوية إلى المعاني الشرعية وتأخره عنه.

(٤) قوله: «وأصالة عدم النقل» يمكن أن يكون دفعاً لما يقال من أن أصالة عدم النقل تكفي دليلاً على حمل تلك الألفاظ على معانيها اللغوية، وذلك بمعنى: أنه يستصحب عدم النقل إلى ما قبل الاستعمال فإنه أصل عقلائي، وهو المسمى بالاستصحاب القهقري، ويثبت به تأخر النقل واستعمالها في معانيها اللغوية.

وحاصل الدفع: أنّ أصالة عدم النقل لم يثبت اعتبارها إلّا في أصل النقل أي: مع الشك في أصل النقل، وأمّا مع العلم به والشك في تقدمه وتأخره فلم يثبت اعتبارها

كانت معتبرة فيما إذا شك في أصل النقل لا في تأخره فتأمل^(١).

العاشر

أنه وقع الخلاف في أن ألفاظ العبادات^(٢) أسام لخصوص الصحيحة أو للأعم منها؟

بناء العقلاء، والمفروض في المقام هو: العلم بأصل النقل، فلا دليل على حجية عدم النقل فيما نحن فيه.

(١) لعلّه إشارة إلى أنه لا فرق في اعتبار أصالة عدم النقل بين الجهل بأصل النقل، وبين الجهل بتاريخ النقل مع العلم بأصل النقل كما في المقام، فتكون حجة فيما نحن فيه، فيكون الترجيح لمذهب النافين للحقيقة الشرعية لأصالة عدم النقل.

خلاصة البحث مع رأي المصنف «قدس سره»

- ١ - أن محل النزاع فيما إذا كانت المعاني الشرعية من مخترعات الشارع فيختص بالعبادات فالمعاملات خارجة عن محل الكلام، لأنها ليست من مخترعات الشارع.
- ٢ - أن الثمرة بين القولين تظهر فيما إذا عُلم تاريخ الوضع والاستعمال، وكان تاريخ الوضع قبل تاريخ الاستعمال، فتحمل الألفاظ الواقعة في كلام الشارع بلا قرينة على المعاني الشرعية على القول بالثبوت، وعلى المعاني اللغوية على القول بعدم الثبوت.
- ٣ - رأي المصنف «قدس سره» هو: ثبوت الحقيقة الشرعية إما بالوضع التعيني الحاصل بالاستعمال، وإما بالوضع التعيني الحاصل بكثرة الاستعمال، ثم يرجح الاحتمال الثاني على الأول، ولكن كلا الاحتمالين مبني على كون المعاني الشرعية من مخترعات الشارع.

وأما بناءً على كون المعاني الشرعية ثابتة من قبل في الشرايع السابقة فلا يبقى مجال للنزاع؛ إذ على هذا تكون حقائق لغوية لا شرعية.

بحث الصحيح والأعم

(٢) على المصنف أن يذكر المعاملات عطفاً على العبادات، لأن النزاع لا يختص بالعبادات؛ بل يجري في المعاملات، كما يجري في العبادات إلا إن يقال: إنه ذكرها في آخر البحث إجمالاً فلا حاجة إلى ذكرها تفصيلاً، وقد ذكر المصنف «قدس سره» أموراً قبل الخوض في أصل المطلب، فإنه رأى ضرورة الاطلاع عليها قبل تحقيق المقصود لدخله في تحقيقه.

وقبل الخوض في ذكر أدلة القولين «يذكر أمور»:

منها: أنه لا شبهة في تأتي الخلاف، على القول بثبوت الحقيقة الشرعية، وفي جريانه^(١) على القول بالعدم إشكال.

وغاية ما يمكن أن يقال في تصويره^(٢): إن النزاع وقع - على هذا - في أن الأصل

الأمر الأول: في تصوير النزاع. وملخص كلامه فيه: أن تصويره على القول بثبوت الحقيقة الشرعية مما لا شبهة فيه، إذ يقال: إن الشارع هل وضع اللفظ لخصوص الصحيح أو للأعم منه ومن الفاسد؟

(١) أي: في جريان الخلاف على القول بعدم ثبوت الحقيقة الشرعية إشكال، إذ لا وضع كي يقال بأن الموضوع له هو الصحيح أو الأعم.

هذا مضافاً إلى أن الأعمي يقول: بجواز الاستعمال مجازاً في الصحيح أيضاً، والصحيحي يقول: بجوازه مجازاً في الفاسد أيضاً، فلا خلاف في البين.

(٢) أي: تصوير الخلاف على القول بعدم ثبوت الحقيقة الشرعية. توضيح ذلك يتوقف على مقدمة وهي: أنه لا إشكال في استعمال ألفاظ العبادات في الصحيح منها شرعاً، كما لا إشكال في استعمالها في الأعم، ثم على القول بعدم ثبوت الحقيقة الشرعية يكون استعمالها فيهما على نحو المجاز، فلا بد من ملاحظة العلاقة المصححة للاستعمال المجازي بين المعنى الحقيقي اللغوي وبين المعنى المجازي الشرعي، ثم ملاحظة العلاقة على فرض تعدد المعنى المجازي - كما فيما نحن فيه - تارة: تكون عرضية بمعنى: أن كل معنى مجازي تلاحظ العلاقة بينه وبين المعنى الحقيقي. وأخرى: تكون طولية بمعنى: أن العلاقة تلاحظ بين المعنى المجازي والحقيقي، ثم تلاحظ العلاقة ثانياً بين المعنى المجازي الثاني وبين المعنى المجازي الأول، وهكذا بين المعنى المجازي الثاني والثالث فتكون المعاني المجازية طولية.

إذا عرفت هذه المقدمة فاعلم: أن المجازات في المقام طولية، فيقال حينئذ في تصوير الخلاف بين الصحيحي والأعمي: إن الصحيحي يقول: إن الشارع لاحظ العلاقة ابتداء بين المعنى الحقيقي وبين المعنى المجازي الصحيح؛ مثل: الدعاء والصلاة الصحيحة مثلاً، ثم استعمل لفظ الصلاة في الصلاة الصحيحة مجازاً، ومتى أراد استعماله في الأعم لاحظ العلاقة بين الصحيح والأعم بطريق سبك المجاز من المجاز، ويأتي بقرينة أخرى لإرادة الأعم مجازاً.

والأعمي يقول: إن الشارع لاحظ العلاقة ابتداءً بين المعنى الحقيقي وبين الأعم أي:

في هذه الألفاظ المستعملة مجازاً في كلام الشارع، هو استعمالها في خصوص الصحيحة أو الأعم، بمعنى: أن أيهما قد اعتبرت العلاقة بينه وبين المعاني اللغوية ابتداءً، وقد استعمل في الآخر بتبعه ومناسسته، كي ينزل كلامه عليه مع القرينة الصارفة عن المعاني اللغوية وعدم قرينة أخرى معينة للآخر.

وأنت خير بأنه^(١) لا يكاد يصح هذا إلا إذا علم أن العلاقة إنما اعتبرت كذلك، وأن بناء الشارع في محاوراته استقر عند عدم نصب قرينة أخرى على إرادته، بحيث كان هذا^(٢) قرينة عليه من غير حاجة إلى قرينة معينة أخرى، وأنى لهم بإثبات ذلك. وقد انقده^(٣) بما ذكرنا: تصوير النزاع - على ما نسب إلى الباقلاني، وذلك بأن

بين الدعاء ومطلق الصلاة، فيحمل كلام الشارع على المعنى المجازي الأول - وهو الصحيح عند الصحيح والأعم عند الأعمى - عند عدم قرينة أخرى معينة للآخر. وبعبارة أخرى: تُحمل ألفاظ العبادات مع وجود القرينة الصارفة وعدم قرينة معينة لأحد المعنيين - على الصحيح على قول الصحيح، لأنه أول المجازين، وعلى الأعم على قول الأعمى، فالنزاع يجري على كلا القولين، إلا إن هذا التصوير إنما هو في مقام الثبوت والمهم هو مقام الإثبات.

(١) هذا التصوير إشارة منه إلى ردّ التصوير المذكور إثباتاً وإن كان ممكناً بحسب مقام الثبوت؛ إلا إن مجرد إمكانه ما لم يعلم بوقوعه لا يجدي كما أشار إليه بقوله: «بأنه لا يكاد يصح هذا إلا إذا علم أن العلاقة إنما اعتبرت كذلك» أي: بين خصوص الصحيح أو خصوص الأعم وبين المعنى اللغوي، «وأن بناء الشارع في محاوراته استقر عند عدم نصب قرينة أخرى» يعني: غير القرينة الصارفة أي: استقر بناء الشارع على نصب قرينة صارفة فقط على إرادة أحد المعنيين بالخصوص الذي اعتبرت العلاقة ابتداءً بينه وبين المعنى اللغوي.

(٢) أي: بحيث كان هذا البناء الذي استقر قرينة على أن المراد هو المجاز الأول من غير حاجة إلى قرينة أخرى معينة، إلا إن إثبات هذا البناء من الشارع دون خرق القتاد؛ إذ لا دليل لهم على إثبات هذا البناء من الشارع، كي يكون مستنداً لهذا التصوير في مقام الإثبات.

(٣) أي: ظهر بما ذكرناه - من تصوير النزاع على القول بعدم ثبوت الحقيقة الشرعية - : «تصوير النزاع - على ما نسب إلى الباقلاني» - .

توضيح ذلك يتوقف على مقدمة وهي: أنه نسب إلى الباقلاني ما ملخصه: من أن مثل الصلاة والحج والصوم وما شابهها من العبادات ليست مستحدثة وإنما هي معاني

يكون النزاع في أنّ قضية القرينة المضبوطة التي لا يتعدى عنها^(١)، إلا بالأخرى - الدالة على أجزاء المأمور به وشرائطه - هو تمام الأجزاء والشرائط، أو هما في الجملة، فلا تغفل.

ومنها^(٢): أن الظاهر: أن الصحة عند الكل بمعنى واحد، وهو التمامية وتفسيرها بإسقاط القضاء - كما عن الفقهاء - أو بموافقة الشريعة - كما عن المتكلمين - أو غير

لغوية موضوعة من قبل، وهي الدعاء والقصد ومطلق الإمساك، وأن الشارع المقدس قد أضاف إليها أجزاء وشرائط، وعلى هذا فالفاظ العبادات مستعملة دائماً في معانيها اللغوية؛ والأجزاء والشرائط زائدة ومستفادة من القرائن المضبوطة عامة كانت أو خاصة، والمراد من العامة: ما يدل على الأجزاء والشرائط في الجملة، ومن الخاصة: ما يدل على جميع الأجزاء والشرائط.

إذا عرفت هذه المقدمة فاعلم: أنه يمكن أن يقال في تصوير النزاع على مذهب الباقلاني: إن القرينة المضبوطة التي تدل على الخصوصيات الزائدة على المعاني اللغوية هل هي تدل على الخصوصيات الصحيحة أو الأعم منها؛ بمعنى: أن الشارع هل نصب القرينة المضبوطة العامة على إرادة الصحيح وتحتاج إرادة الأعم إلى القرينة الخاصة، أو أنّ الشارع نصب القرينة على إرادة الأعم وتحتاج إرادة الصحيح منها إلى القرينة الخاصة؟ فالصحيح يقول بالأول والأعمى بالثاني.

فمحل النزاع هي تلك القرينة لا نفس ألفاظ العبادات؛ بمعنى: أن مقتضى القرينة الدالة على الأجزاء والشرائط هو تمام الأجزاء والشرائط أو الأعم من التام والناقص.

(١) أي: لا يتجاوز عن مقتضى القرينة الأولى إلا بالأخرى أي: بالقرينة الدالة على أجزاء المأمور به وشرائطه على خلاف الأولى فيقال: هل مقتضى القرينة الأولى هو تمام الأجزاء والشرائط، كما يقول به الصحيح. «أو هما في الجملة» كما يقول به الأعمى.

فإذا كان مقتضى القرينة الأولى اعتبار جميع الأجزاء والشرائط كما هو قول الصحيح، لا يعدل عنها إلى إرادة الأعم إلا بالقرينة الأخرى الدالة على الأعم.

(٢) أي: من الأمور التي ينبغي ذكرها قبل أدلة القولين - هو: «أن الظاهر: أن الصحة عند الكل بمعنى واحد وهو التمامية».

وتوضيح كون الصحة عند الكل بمعنى واحد يتوقف على مقدمة وهي: أن الصحة عند الفقهاء بمعنى: إسقاط القضاء والإعادة مخالف مفهوماً للصحة عند المتكلمين بمعنى: موافقة الشريعة، وللصحة عند العرف بمعنى: ما يترتب عليه الأثر من اجتماع الصفات من الأجزاء والشرائط.

ذلك، إنما هو بالمهم من لوازمها لوضوح اختلافه بحسب اختلاف الأنظار، وهذا لا يوجب تعدد المعنى، كما لا يوجب اختلافها^(١) بحسب الحالات من السفر والحضر، والاختيار والاضطرار، إلى غير ذلك، كما لا يخفى.

ومنه^(٢) ينقدح: أن الصحة والفساد أمران إضافيان، فيختلف شيء واحد^(٣) صحةً وفساداً بحسب الحالات، فيكون تاماً بحسب حالة، وفساداً بحسب أخرى، فتدبر^(٤) جيداً.

إذا عرفت هذه المقدمة فاعلم: «أن الصحة عند الكل» أي: الجماعات الثلاث بمعنى واحد وهو التمامية، والاختلاف في تفسيرها لا يكون لأجل الاختلاف في مفهومها، بل يكون لأجل الاختلاف في المهم من لوازمها حيث إن المهم في نظر الفقيه هو إسقاط القضاء ففسرها به، وفي نظر المتكلم موافقة الأمر والشريعة الموجبة للقربة إلى الله تعالى ففسرها بها، وعند العرف في باب المعاملات هو ترتب الأثر ففسرت به، ومن البديهي: أن اختلاف المهم لا يوجب تعدد المعنى فإنه كاختلاف الحالات والأنظار، فالصحة والفساد وصفان يختلفان حسب الحالات والأنظار.

(١) أي: لا يوجب تعدد المعنى اختلاف الصحة بحسب الحالات الطارئة على المكلف من السفر والحضر، والاختيار والاضطرار، والثنائية والثلاثية والرابعة، والجهر والإخفات، إلى غير ذلك. فالصحيح في كل حالة وإن كان مخالفاً للصحيح في حالة أخرى إلا إن الصحة في جميعها واحدة وهو التمامية في هذا الحال.

ومن هنا يظهر: أن الصحة والفساد وإن كان بينهما تقابل العدم والملكية ومع ذلك يكونان متضايفين بالنسبة إلى حالات المكلف؛ حيث إن عملاً واحداً فاسد بالنسبة إلى حال كالقصر للحاضر وهو صحيح بالنسبة إلى حال آخر، كالقصر بالنسبة إلى حال السفر، وهو معنى الإضافي. كما أشار إليه بقوله «ومنه انقدح...» إلخ.

(٢) أي: مما ذكرناه - من اختلاف الصحة حسب اختلاف الحالات - ظهر أن الصحة والفساد أمران إضافيان لا أمران حقيقيان، لأن الأمر الحقيقي لا يتطرق إليه الاختلاف.

(٣) كالصلاة عن جلوس وهي شيء واحد لكنها صحيحة للعاجز وفسادة للقادر.

(٤) لعله إشارة إلى دفع ما يتوهم من أن الصحة والفساد بينهما تقابل العدم والملكية، فكيف يكونان متضايفين؟

وحاصل الدفع: أن المراد بكونهما إضافيين ليس أنهما من مقولة الإضافة، لأن

ومنها: ^(١) أنه لا بد - على كلا القولين - من قدر جامع في البين، كان هو المسمى بلفظ كذا، ولا إشكال في وجوده بين الأفراد الصحيحة.

الإضافة متقومة بالنسبة المتكررة، ولا تكرر في المقام، وكذلك ليس المراد من كونهما إضافيين أن بينهما تقابل التضاييف، بل بينهما تقابل العدم والملكة، لأن الفساد معناه عدم الصحة عما من شأنه أن يكون صحيحاً.

فحصّل من جميع ما ذكرناه: أن الصحة بمعنى: التمامية كما هو في اللغة، واختلاف التعابير لا يكشف إلا عن الاختلاف في اللازم.

(١) الثالث من الأمور التي لا بد أن يذكر قبل أدلة القولين: «أنه لا بد على كلا القولين من قدر جامع في البين».

توضيح لابتدئية الجامع على كلا القولين يتوقف على مقدمة وهي:

١ - فرض عدم الوضع بتاتاً باطل لكونه على خلاف الفرض إذ المفروض ثبوت الحقيقة الشرعية.

٢ - أنه لا شك في استعمال الصلاة في جميع ما لها من الأصناف والأفراد، وليس هذا لأجل الاشتراك اللفظي لكونه خلاف ظاهر القولين أي: القائل بالصحيح والقائل بالأعم هذا أولاً.

وثانياً: لاستلزامه أن يكون للصلاة مثلاً أوضاع لا حصر لها، فإن الوضع يستدعي تصوّر جميع ما لها من الأصناف والأفراد ولا يمكن ذلك لعدم الحصر.

٣ - أن المسلم عند جميع الأصوليين هو: الاشتراك المعنوي في ألفاظ العبادات، فتكون كلياً لها مصاديق حسب تعدد المصلي وحالاته.

إذا عرفت هذه المقدمة فاعلم: أنه لا بد من قدر جامع على كلا القولين سواء كان الموضوع له فيها عاماً كالوضع كما هو ظاهر كلام المصنف، أو كان الموضوع له خاصاً.

وأما بناء على أن يكون الموضوع له عاماً كالوضع: فالأمر واضح؛ فإن لفظ الصلاة ونحوه من أسماء الأجناس، وقد تقدم أن الموضوع له فيها عام وهو الجامع.

وأما بناء على أن يكون الموضوع له فيها خاصاً فالأمر كذلك أيضاً ضرورة: أن تصور جميع الأفراد إنما هو بتصور الجامع لها.

وكيف كان؛ فلا بد من قدر جامع على كلا القولين كما أفاده المصنف «قدس سره»، فيقع الكلام في مقامين:

المقام الأول: في تصوير الجامع بين الأفراد الصحيحة على مذهب الصحيحي.

وإمكان الإشارة إليه بخواصه وآثاره، فإنّ الاشتراك في الأثر كاشف عن الاشتراك في جامع واحد يؤثر الكل فيه بذاك الجامع، فيصح تصوير المسمى^(١) بلفظ الصلاة مثلاً بالناحية عن الفحشاء، وما هو معراج المؤمن، ونحوهما.

المقام الثاني: في تصويره بين الأعم من الصحيح والفسد على مذهب الأعمي. أمّا المقام الأوّل: فقد أشار إليه المصنف بقوله: «ولا إشكال في وجوده» أي: الجامع «بين الأفراد الصحيحة، وإمكان الإشارة إليه» أي: الجامع بخواصه وآثاره أي: الجامع بحيث تكون الخواص والآثار المذكورة في الشريعة الإسلامية - كالنهي عن الفحشاء والمنكر، وما هو معراج المؤمن، وقربان كل تقي، وعمود الدين - عناوين مشيرة إلى معنون واحد هذا ما أشار إليه بقوله: فإنّ الاشتراك في الأثر كاشف عن الاشتراك في جامع واحد. «ويؤثر الكل» أي: جميع الأفراد الصحيحة «فيه» أي: في ذلك الأثر الواحد بذلك الجامع.

(١) أي: المسمى بالصلاة الصحيحة.

وملخص الكلام في تصوير الجامع على الصحيح هو: أننا لاحظنا الأثر الذي يشترك فيه جميع أفراد الصحيحة، ومصاديقها التي تختلف من حيث الكمية والكيفية، ويشار إليه بالنهي عن الفحشاء والمنكر، فيقال: إن طبيعة الصلاة الصحيحة إذا صدرت من أيّ مكلف وفي أيّ مكان وفي أيّ زمان يكون لها هذا الأثر المذكور، وغيره من الآثار التي ذكرناها من المعراجية والمقربية وغيرهما.

فهذه العناوين تشير إلى معنون واحد يكون القدر الجامع بين الأفراد وإن لم نعرفه بعينه؛ لأن معرفته بعينه لا تكون دخيلة في مؤثرته في هذه الآثار، والاشتراك فيها كاشف عن اشتراكها في جامع واحد يؤثر في الأثر الواحد؛ إذ الأثر الذي يترتب على الصلاة بما لها من الأفراد التي تختلف بحسب اختلاف حالات المكلف واحد كالنهي عن الفحشاء والمنكر، فلا بد أن يكون المؤثر أيضاً واحداً بناءً على قاعدة عدم صدور الواحد إلا عن الواحد، وامتناع صدور معلول واحد عن علل متعددة، إذ لا بد من السنخية بين العلة ومعلولها، والواحد بما هو واحد لا تعقل سنخيته مع الكثير بما هو كثير، وحيث إن الأثر المترتب على الصلاة بما لها من الأفراد المتعددة واحد؛ فلا بد أن يكون المؤثر فيه واحداً، إذ لو كان الأثر الواحد مستنداً إلى خصوصية كل فرد لزم تأثير العلل المتعددة في معلول واحد وهو ممتنع، فلا بد من كون المؤثر واحداً، وهو الجامع المنطبق على جميع الأفراد الصحيحة. هذا غاية ما يمكن أن يقال في تصوير الجامع بين الأفراد الصحيحة على مذهب الصحيحي.

والإشكال فيه^(١) - بأن الجامع لا يكاد يكون أمراً مركباً إذ كل ما فرض جامعاً - يمكن أن يكون صحيحاً وفساداً، لما عرفت^(٢).
ولا أمراً بسيطاً^(٣)، لأنه لا يخلو إما أن يكون عنوان المطلوب، أو ملزوماً مساوياً

(١) أي: الإشكال فيما ذكرناه من تصوير الجامع بين الأفراد الصحيحة. وحاصل الإشكال: أن الجامع الذي فرض إما مركب أو بسيط ولا يجوز الالتزام بشيء منهما.

وأما عدم جواز الالتزام بكونه مركباً، فلأنه لو كان مركباً لا ينطبق على جميع الأفراد الصحيحة المختلفة زيادة ونقصاً بحسب حالات المكلف كما عرفت. توضيح ذلك يتوقف على مقدمة وهي: أن الجامع لو كان مركباً لكان مركباً من الأجزاء والشرائط؛ إذ ليس هناك شيء آخر حتى يكون الجامع مركباً منه. ثم المركب من الأجزاء والشرائط كما يختلف زيادة ونقصاً بحسب حالات المكلف؛ كذلك يختلف صحةً وفساداً.

إذا عرفت هذه المقدمة فاعلم: أنه لا يصح أن يكون الجامع مركباً لا من جميع الأجزاء والشرائط، ولا من البعض، وذلك إذا فرض الجامع بين الأفراد الصحيحة في الصلاة مثلاً مركباً من أربع ركعات؛ فهي صحيحة للمكلف الحاضر، وفسادة للمسافر، وإذا فرض مركباً من ركعتين فهي صحيحة للمسافر دون الحاضر، وهكذا الحال في صلاة العاجز عن القيام القادر عليه، إذ الصلاة عن جلوس صحيحة للعاجز، وفسادة على القادر. فلا يعقل أن يكون الجامع مركباً؛ لأنه لا يجري في تمام حالات المكلف. (٢) أي: لما عرفت من أن الصحة والفساد يختلفان بحسب اختلاف حالات المكلف.

(٣) أي: لا يصح أن يكون الجامع أمراً بسيطاً. وأما عدم جواز الالتزام بكونه أمراً بسيطاً: فلأنه لا يخلو إما أن يكون عنوان المطلوب أو ملزوماً مساوياً له ولا يجوز الالتزام بشيء منهما.

توضيح ذلك يتوقف على مقدمة وهي: إن ذلك الأمر البسيط لا يكاد يصح أن يكون أمراً ذاتياً، بل هو غير معقول، ولذا لم يتعرض له المصنف، وذلك لأن الصلاة مثلاً ليست من الحقائق الخارجية، بل عنوان اعتباري يُنتزع عن أمور متباينة كل واحد منها من نوع خاص، وداخل تحت مقولة خاصة، وليس صدق الصلاة على هذه الأمور المتباينة صدقاً ذاتياً، وعلى هذا لا يعقل تصوير جامع ذاتي بين أجزائها فضلاً عن الجامع الذاتي بين أفرادها ومصاديقها.

فينحصر الأمر في وجود جامع عرضي، أو بتعبير آخر: وجود جامع عنواني كما أشار إليه المصنف بقوله: «إمّا أن يكون عنوان المطلوب أو ملزوماً مساوياً له»، كعنوان المحبوب أو ذي المصلحة.

إذا عرفت هذه المقدمة فاعلم: أنه لا يصح الالتزام بشيء منهما.

أما الأوّل - وهو أن يكون الجامع عنوان المطلوب - فمردود لوجوه: الأول: أنه غير معقول لأنه مستلزم للدور. بيان ذلك: أن تحقق عنوان المطلوب يتوقف على الطلب، لأنه ما دام لم يتحقق الطلب لم يتحقق عنوان المطلوب، ثم الطلب يتوقف على عنوان المطلوب، لأن عنوان المطلوب قد أخذ في موضوع الطلب ومتعلقه، وتوقف الحكم - وهو الطلب - على متعلقه - وهو عنوان المطلوب - من الأمور البديهية، فالطلب موقوف على عنوان المطلوب، وهو موقوف عليه فيلزم ما ذكرناه من الدور وهو باطل لاستلزامه تقدم الشيء على نفسه، فلا يصح أن يكون الجامع عنوان المطلوب. وهذا ما أشار إليه بقوله: «لبداهة استحالة أخذ ما لا يتأتى إلا من قبل الطلب...» إلخ.

الثاني: يلزم على هذا أن يكون لفظ الصلاة ولفظ المطلوب مترادفين كالإنسان والبشر مثلاً، ولازم ذلك: جواز استعمال كل واحد منهما موضع الآخر، فيصح أن يقال: «أقيموا المطلوب» كما يصح أن يقال: «أقيموا الصلاة» مع أنه لا يصح «أقيموا المطلوب» فهو يكشف عن عدم الترادف، وعدم الترادف كاشف عن عدم كون عنوان المطلوب جامعاً. وهذا ما أشار إليه بقوله: «مع لزوم الترادف...» إلخ.

الثالث: أنه يلزم حينئذٍ عدم جريان البراءة مع الشك في أجزاء العبادات وشرائطها. **وملخص الوجه الثالث:** أنه لا يجوز الالتزام بأن الجامع هو عنوان المطلوب؛ لاستلزامه عدم جريان البراءة عند الشك في جزئية شيء أو شرطيته، وجريان الاشتغال؛ وذلك لرجوع الشك حينئذٍ إلى الشك في المحصل لا في الأمور به؛ لأن الأمور به أمر بسيط لا إجمال فيه، فلا يكون الشك في جزئية شيء شكاً في الأمور به، إذ ذلك خلاف كونه بسيطاً فيرجع الشك إلى المحصل والمحقق للامتنال، ومقتضاه: جريان قاعدة الاشتغال ولزوم الاحتياط؛ وذلك يتنافى مع الالتزام بجريان البراءة ممن يلتزم بالوضع للصحيح كما أشار إليه بقوله: «مع إن المشهور القائلين بالصحيح قائلون بها في الشك فيها» أي: قائلون بالبراءة في الشك في العبادات. ولازم ذلك: عدم كون عنوان المطلوب جامعاً. وهذا الأخير يرد على الالتزام بالثاني أعني: كون الجامع ملزوماً مساوياً لعنوان

له، والأوّل غير معقول، لبداهة: استحالة أخذ ما لا يتأتى إلّا من قبل الطلب في متعلقه مع لزوم الترادف بين لفظة الصلاة والمطلوب، وعدم جريان البراءة مع الشك في أجزاء العبادات وشرائطها، لعدم الإجمال - حينئذٍ - في المأمور به فيها^(١)، إنّما الإجمال فيما يتحقق به، وفي مثله لا مجال لها، كما حقق في محله، مع إن المشهور القائلين بالصحيح قائلون بها في الشك فيها، وبهذا يشكل لو كان البسيط هو ملزوم المطلوب أيضاً^(٢) - مدفوع^(٣): بأن الجامع إنّما هو مفهوم واحد منتزع عن هذه

المطلوب، كعنوان المحبوب أو ذي المصلحة، لأن الإشكال الأخير أي: الرجوع إلى قاعدة الاشتغال دون البراءة يرتبط ببساطة الجامع بلا خصوصية كونه عنوان المطلوب أو ملزوماً مساوياً له. وقيل: بأنه يرد عليه جميع الإشكالات الثلاث وهي الدور والترادف والاشتغال فتدبر.

(١) أي: في العبادات.

(٢) أي: يرد الإشكال لو كان البسيط ملزوم المطلوب أيضاً، كما ورد على ما إذا كان الجامع البسيط عنوان المطلوب.

(٣) خبر لقوله: «والإشكال» وجواب عنه بما حاصله: أنه اختار الشق الثاني أعني: كون الجامع أمراً بسيطاً ولكن ليس عنوان المطلوب كي يلزم إشكال عدم جريان البراءة فيما إذا شك في جزئية شيء أو شرطيته؛ بل هو أمر بسيط منتزع عن المركبات المختلفة زيادة ونقيصة.

وتوضيح ذلك يتوقف على مقدمة وهي:

أن المأمور به - وهو الجامع البسيط على الفرض - قد يكون ممتازاً عن محصله بحيث لا يكون متحداً معه وجوداً، بل يكون مغايراً له؛ نظير تغاير وجود المسبب لوجود سببه وذلك كالطهارة على القول بأنها حالة نفسانية مغايرة لأسبابها من الغسل والوضوء ونحوها، وحينئذٍ فإذا شك في دخل شيء جزءاً أو شرطاً في أسباب الطهارة جرت فيه قاعدة الاشتغال دون البراءة؛ لما عرفت: من أن الشك حينئذٍ شك في المحصل، ومقتضى القاعدة فيه أصالة الاشتغال والاحتياط دون البراءة.

وقد يكون المأمور به متحداً مع محصله وجوداً كاتحاد الطبيعي مع أفرادهِ؛ حيث لا وجود له إلّا بوجود أفرادهِ؛ ففي هذه الصورة إذا شك في جزئية شيء أو شرطيته في المأمور به تجري البراءة، فيقال: الأصل عدم دخل المشكوك جزءاً أو شرطاً في المأمور به. إذا عرفت هذه المقدمة فاعلم: أن ما نحن فيه من هذا القبيل أي: يكون المأمور به

المركبات المختلفة زيادة ونقيصة، بحسب اختلاف الحالات، متحد معها نحو اتحاد، وفي مثله تجري البراءة، وإنما لا تجري فيما إذا كان المأمور به أمراً واحداً خارجياً مسبباً عن مركب مردد بين الأقل والأكثر، كالطهارة المسببة عن الغسل والوضوء فيما إذا شك في أجزائهما^(١) هذا على الصحيح.

وأما على الأعم، فتصوير الجامع في غاية الإشكال^(٢)، وما قيل في تصويره أو يقال وجوه: «أحدها»^(٣): أن يكون عبارة عن جملة من أجزاء العبادة كالأركان في الصلاة مثلاً، وكان الزائد عليها معتبراً في المأمور به، لا في المسمى.

متحداً مع الأجزاء والشرائط وجوداً، فالشك في دخل شيء فيه جزءاً أو شرطاً شك في المأمور به وهو مجرى البراءة.

(١) أي: في أجزاء الغسل والوضوء، فلا تجري البراءة لكون الشك فيه شكاً في المحصل، وأما في المورد الذي يكون وجود المأمور به بوجود الأجزاء والشرائط وليس له وجود مستقل منحاز عن وجودهما - كما فيما نحن فيه - كان الأصل الجاري عند الشك هو البراءة لا الاشتغال؛ لأن الشك في الحقيقة شك في المأمور به، لأن المأمور به في الحقيقة هو الأجزاء والشرائط.

(٢) أي: ففي تصوير الجامع بين الصحيح والفاقد غاية الإشكال.

توضيح ذلك يتوقف على مقدمة وهي: أنه يعتبر في الصحيح الزيادة بالنسبة إلى الفاسد؛ لأن الصحيح هو تام الأجزاء والشرائط، والفاقد هو ناقص بعض الأجزاء أو الشرائط.

إذا عرفت هذه المقدمة فاعلم: أنه لا يمكن تصوير الجامع على الأعم؛ وذلك أنه لو كان الزائد دخيلاً في الجامع امتنع أن يكون الناقص فرداً للزائد، وإن كان الناقص دخيلاً في الجامع امتنع أن يكون الزائد فرداً للناقص، ومعنى وجود الجامع هو: انطباقه عليهما، وهو غير معقول لاستلزامه اجتماع النقيضين حيث يلزم أن يكون الزائد دخيلاً في الجامع، وأن لا يكون دخيلاً حينما يكون الناقص دخيلاً فيه. هذا ما ذكرناه من اجتماع النقيضين.

(٣) أي: حكى هذا التصوير عن المحقق القمي بتفاوت يسير وحاصله: أن الجامع هو الأركان على نحو لا بشرط بأن تكون الصلاة اسماً لتكبيرة الإحرام والقيام والركوع والسجود والنية، كي يصدق على مطلق المركب منها سواء كان واجداً لسائر الأجزاء والشرائط أم لا.

وفيه^(١) ما لا يخفى: فإن التسمية بها^(٢) حقيقة لا تدور مدارها؛ ضرورة: صدق الصلاة مع الإخلال ببعض الأركان، بل وعدم الصدق عليها مع الإخلال بسائر الأجزاء والشرائط عند الأعمى مع أنه يلزم أن يكون الاستعمال فيما هو المأمور به بأجزائه وشرائطه مجازاً عنده^(٣)، وكان من باب استعمال اللفظ الموضوع للجزء في الكل؛ لا من باب إطلاق الكلي على الفرد والجزئي كما هو واضح، ولا يلتزم به^(٤) القائل بالأعم فافهم^(٥).

نعم؛ بقية الأجزاء والشرائط دخيلة في المأمور به دون المسمى بمعنى: أن لفظ الصلاة مثلاً موضوع لذات التكبير والركوع والسجود وغيرها من الأركان، وأما سائر الأجزاء والشرائط فهي معتبرة في مطلوبة الصلاة شرعاً لا في تسميتها عرفاً.

(١) أي: فيما ذكر من تصوير الجامع ما لا يخفى من الإشكال.

(٢) أي: التسمية بالأركان حقيقة لا تدور مدار الأركان؛ بمعنى: أن التسمية لا تدور مدارها وجوداً؛ فلا يكون مطرداً ولا تدور مدارها عدماً فلا يكون منعكساً.

وحاصل ما أفاده المصنف من الإشكال يرجع إلى وجهين:

الأول: أن هذا الجامع لا يطرد ولا ينعكس، وأما عدم اطراده: فلأن لازمه عدم صدق الصلاة على فاقد ركن مع استجماعها لسائر الأجزاء والشرائط وذلك لعدم الموضوع له وهو مجموع الأركان. وأما عدم انعكاسه: فلأن لازمه هو صدق الصلاة على فاقد جميع الأجزاء والشرائط سوى الأركان، لأن الأركان هي الموضوع له واللازم بكلا قسميه باطل؛ وذلك لأن صدق الصلاة في الأول وعدم صدقها في الثاني مما لا ينكر عرفاً. فملزومهما - وهو كون الجامع هو الأركان - أيضاً باطل.

وأما الوجه الثاني: فملخصه: لزوم مجازية استعمال اللفظ في مجموع الأجزاء والشرائط، لأن اللفظ موضوع للجزء أعني: خصوص الأركان، فاستعماله في المجموع وإطلاقه على الواجد لجميع الأجزاء والشرائط استعمال للفظ الموضوع للجزء في الكل؛ وهو مما لا يلتزم به القائل بالأعم.

(٣) أي: عند الأعمى.

(٤) أي: بكون الاستعمال مجازاً، فإن الأعمى مدع لكون الاستعمال في المأمور به حقيقة.

(٥) لعله إشارة إلى عدم لزوم المجازية. توضيح ذلك يتوقف على مقدمة وهي: أنه تارة: يكون مسمى الصلاة خصوص الأركان على نحو الماهية المجردة أعني: الماهية

«ثانيها»^(١): أن تكون موضوعة لمعظم الأجزاء التي تدور مدارها التسمية عرفاً، فصدق الاسم كذلك يكشف عن وجود المسمى، وعدم صدقه عن عدمه.
وفيه^(٢): - مضافاً إلى ما أورده على الأول أخيراً: - أنه عليه يتبادل ما هو المعتبر في

بشرط لا. وأخرى: يكون خصوص الأركان على نحو الماهية لا بشرط والماهية المطلقة. إذا عرفت هذه المقدمة فاعلم: أنه تلزم المجازية على الاحتمال الأول دون الاحتمال الثاني، والحق هو الاحتمال الثاني كما عرفت. فإن مسمى الصلاة هو خصوص الأركان على نحو الماهية لا بشرط، فلا تلزم المجازية إذا استعملت في جميع الأجزاء والشرائط، لأن الماهية إذا كانت لا بشرط تجتمع مع ألف شرط.

(١) الثاني من وجوه تصوير الجامع على مذهب الأعمى: وملخص هذا الوجه الثاني الذي نسب إلى المشهور: أن الموضوع له هو معظم الأجزاء سواء كانت هي الأركان أم غيرها أم المركب منهما؛ فصدق الصلاة مثلاً وعدمه يدوران مدار وجود ذلك المعظم وعدمه، والفرق بين هذا الوجه وسابقه هو ابتناء هذا الوجه على الصدق العرفي المنوط بوجود المعظم، بخلاف الوجه المتقدم حيث يكون المسمى فيه جملة خاصة من الأجزاء؛ من دون إناطة بالمعظم الذي يناط به الصدق العرفي، فلا ينفك الصدق العرفي عن المعظم، ولذا لا يرد على هذا الوجه الإشكال الأول الذي أورده المصنف «قدس سره» على الوجه السابق من عدم الاطراد والانعكاس على ما في «منتهى الدراية ج ١، ص ١١٨»، مع تصرف ما.

(٢) أي: الإشكال في هذا الوجه الثاني من وجوه التصوير؛ مضافاً إلى ما أورده ثانياً على الوجه الأول من لزوم المجازية في استعمال اللفظ في الكل؛ يلزم عدم تعيين الجامع وتردده بين أمور. ويلزم أن يكون الشيء الواحد تارة دخیلاً في المعظم، وأخرى لا يكون كذلك. هذا مجمل الكلام.

وأما تفصيل ذلك فقد أورد المصنف على هذا الوجه بوجوه:

أولها: ما أشار إليه بقوله: «مضافاً...» إلخ وملخصه: أن الإشكال الأخير الوارد على الوجه الأول بعينه جار هنا؛ وهو: لزوم مجازية استعمال اللفظ في المجموع، والكل من باب استعمال اللفظ الموضوع للجزء في الكل، ولا يلتزم به القائل بالأعم.

وثانيها: ما أشار إليه بقوله: «أنه عليه يتبادل ما هو المعتبر في المسمى» لأن المعظم ليس أمراً مشخصاً إذ ليس المراد مفهوم المعظم بل مصداقه، فيتردد بين أمور، فإن المعظم في صلاة الصبح غير المعظم في صلاة المغرب. والمعظم فيها غير المعظم في صلاة العشاء والظهر والعصر، والمعظم في حال الاختيار غير المعظم في حال الاضطرار، وهكذا فليزَم

المسمى فكان شيء واحد داخلاً فيه تارة، وخارجاً عنه أخرى، بل مردداً بين أن يكون هو الخارج أو غيره عند اجتماع تمام الأجزاء وهو كما ترى^(١)، سيما إذا لوحظ هذا^(٢) مع ما عليه العبادات من الاختلاف الفاحش بحسب الحالات.

«ثالثها»: أن يكون وضعها^(٣) كوضع الأعلام الشخصية كـ «زيد»، فكما لا يضر

عدم تعيين الجامع وكونه مجهولاً لاختلافه حسب اختلاف حالات المكلف؛ كالسفر والحضر، والقدرة على جميع الأجزاء والعجز عن البعض.

وثالثها: ما أشار إليه بقوله: «بل مردداً بين أن يكون هو الخارج أو غيره عند اجتماع تمام الأجزاء...» إلخ. أي: يلزم أن يكون الشيء الواحد مردداً بين كونه داخلاً في المسمى وخارجاً عنه، فلا يعلم حينئذ أن المعظم مركب منه ومن غيره، أو من غيره فقط وهو أجنبي عن المعظم؛ كالقيام والركوع مثلاً حيث هما داخلان في المعظم في حق القادر، وخارجان عنه في حق العاجز، وكذلك الإيماء حين يقصد كونه بدلاً عن الركوع والسجود.

وكيف كان؛ فيلزم التردد في المسمى وهو على خلاف حكمة الوضع، لأن مقتضى حكمة الوضع هو الإفهام، ولازم ذلك تعيين المسمى لا ترده بين أمور، أو ترده بين كون شيء داخلاً فيه وخارجاً عنه.

(١) أي: ما ذكر من التردد والجهل أولاً: يكون على خلاف الوجدان.

وثانياً: على خلاف حكمة الوضع فيكون باطلاً.

(٢) أي: ما ذكر من التبادل والتردد «مع ما عليه العبادات من الاختلاف». وقد عرفت الاختلاف الفاحش الناشئ من اختلاف حالات المكلف.

(٣) أي: أن يكون وضع ألفاظ العبادات كوضع الأعلام الشخصية.

توضيح ذلك يتوقف على مقدمة وهي: أن الموضوع له في المركب على قسمين: الأول: أنه لا يقبل الطوارئ من الزيادة والنقصان والتغيرات، بل يكون لكل جزء من أجزائه مدخلة في الموضوع له، ويلزم من انتفائه انتفاؤه كما في أسامي المقادير والمعاجين.

الثاني: أن الموضوع له يؤخذ على نحو يقبل الطوارئ فلا يلزم من انتفاء كل جزء انتفاؤه كما في الأعلام الشخصية، فإن العلم موضوع للمركب بلا شبهة، ولكن نقصان الأجزاء وتغير العوارض لا يقدح في التسمية، ولذا يستمر صدق زيد مثلاً مع طريان حالات غير متناهية بين الرضاع والشيخوخة.

إذا عرفت هذه المقدمة فاعلم: أن أسامي العبادات من هذا القبيل، فكما لا يضر في

في التسمية فيها^(١) تبادل الحالات المختلفة من الصغر والكبر، ونقص بعض الأجزاء وزيادته، كذلك فيها.

وفيه^(٢): أن الأعلام إنما تكون موضوعة للأشخاص، والتشخص إنما يكون بالوجود الخاص، ويكون الشخص حقيقة باقياً ما دام وجوده باقياً، وإن تغيرت عوارضه من الزيادة والنقصان وغيرهما من الحالات والكيفيات، فكما لا يضر اختلافها في التشخص، لا يضر اختلافها في التسمية، وهذا^(٣) بخلاف مثل ألفاظ

التسمية في الأعلام الشخصية تبادل الحالات والعوارض؛ فكذلك في العبادات، فالجامع هو المركب القابل للطوارئ.

(١) أي: في الأعلام الشخصية. والضمير في قوله: «كذلك فيها» يرجع إلى العبادات.

(٢) أي: الإشكال في هذا الجامع.

وتوضيح ما أفاده المصنف من الإشكال يتوقف على مقدمة وهي: بيان الفرق بين الموضوع له في الأعلام الشخصية وبينه في ألفاظ العبادات.

والفرق بينهما: أن الموضوع له في الأعلام الشخصية معين محفوظ في جميع الأحوال؛ لأنّ الموضوع له فيها هو الشخص، وتشخص الشخص إنما هو بالوجود الخاص، فما دام الوجود باقياً كان الشخص باقياً، وإن تغيرت عوارض الوجود من زيادة ونقصان وغيرهما من الحالات فالموضوع له أمر ثابت محفوظ في جميع هذه الحالات، وصدق الاسم عليه إنما هو لصدق المسمى دائماً.

هذا بخلاف ألفاظ العبادات؛ فإنها موضوعة لنفس المركبات المختلفة كما وكيفاً بحسب اختلاف حالات المكلف، فلا بدّ من أن يفرض ما يجمع الشتات؛ كي يوضع اللفظ بازائه ولكن ليس فيها ما يجمع شتاتها؛ إذ ليس في المركبات العبادية شيء معين محفوظ مع الأصناف، كي يكون هو الموضوع له.

ومن هنا: ظهر أن قياس وضع ألفاظ العبادات بوضع الأعلام الشخصية قياس مع الفارق فيكون باطلاً؛ فإن الأعلام الشخصية وضعت للوجود الخاص المحفوظ بين العوارض، ولذا لا يختلف المسمى بتبدل الحالات. وأما ألفاظ العبادات فهي موضوعة للمركبات ولا جامع بينها على مذهب الأعمى؛ إذ لا أثر للفاسد حتى يستكشف منه الجامع بين الأفراد الصحيحة والفاسدة.

(٣) قوله: «وهذا بخلاف مثل ألفاظ العبادات» بيان لما ذكرناه من الفرق.

العبادات مما كانت موضوعة للمركبات والمقيدات، ولا يكاد يكون موضوعاً له، إلا ما كان جامعاً لشتاتها وحاوياً لمتفرقاتها كما عرفت في الصحيح منها^(١).

«رابعها»^(٢): أن ما وضعت له الألفاظ ابتداءً هو الصحيح التام الواجد لتمام الأجزاء والشرائط؛ إلا إن العرف يتسامحون - كما هو ديدنهم - ويطلقون تلك الألفاظ على الفاقد للبعض، تنزيلاً له منزلة الواجد.

فلا يكون مجازاً في الكلمة - على ما ذهب إليه السكاكي في الاستعارة - بل يمكن دعوى صيرورته^(٣) حقيقة فيه، بعد الاستعمال فيه كذلك دفعة أو دفعات؛ من

(١) أي: من العبادات.

(٢) هذا رابع الوجوه في تصوير الجامع على مذهب الأعمى.

توضيح ذلك: أن ألفاظ العبادات وإن كانت وُضعت ابتداءً للمعاني الصحيحة بمعنى: تامة الأجزاء والشرائط؛ إلا إن العرف - لبنائهم على المسامحة في استعمال الألفاظ - أطلقوا تلك الألفاظ على المعاني الفاقدة لبعض الأجزاء والشرائط تنزيلاً للفاقد منزلة الواجد؛ بمعنى: أنهم ادعوا أن الموضوع له هو الجامع بين الواجد والفاقد، ولأجل هذا التنزيل والادعاء لا يكون إطلاقهم هذا من المجاز في الكلمة - أي: استعمال اللفظ في غير ما وضع له بأن يكون من باب تسمية الجزء باسم الكل - بل حقيقة ادعائية أي: بمعنى: استعمال اللفظ في معناه الحقيقي ادعاءً، والمجاز إنما هو في الإسناد فقط كما هو مذهب السكاكي في باب الاستعارة؛ حيث أنكر كون المجاز في الكلمة فيها وادعى فيها الحقيقة، وإن المجاز إنما هو في الإسناد فيقال في المقام: إن الموضوع له للفظ الصلاة ابتداءً هو المركب من عشرة أجزاء مثلاً؛ لكن العرف أطلقوها على الناقص منها بجزء أو جزأين مثلاً تنزيلاً له منزلة الواجد، بمعنى: أنهم ادعوا أن 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. كما في «منتهى الدراية، ج ١، ص ١٢٢»، مع تصرف منّا.

(٣) أي: صيرورة إطلاق تلك الألفاظ على الفاقد حقيقة في الفاقد بعد الاستعمال في الفاقد «كذلك» أي: تنزيلاً له منزلة الواجد، وغرض المصنف من قوله: «بل يمكن دعوى...» إلخ هو الترقى من كونها حقائق ادعائية في فاقد الأجزاء والشرائط إلى كونها حقائق اصطلاحية فيه بنحو الوضع التعييني؛ الحاصل من الأناضل الحاصل لأجل المشابهة في الصورة، أو المشاركة في الأثر. فقوله: «للأنس» تعليل لعدم الحاجة إلى الكثرة والشهرة.

دون حاجة إلى الكثرة والشهرة، للأنس الحاصل من جهة المشابهة في الصورة^(١) أو المشاركة في التأثير. كما في أسامي المعاجين الموضوعة ابتداءً لخصوص مركبات واجدة لأجزاء خاصة، حيث يصح إطلاقها على الفاقد لبعض الأجزاء المشابه له صورة، والمشارك في المهم أثراً تنزيلاً أو حقيقة.

وفيه^(٢): أنه إنما يتم في مثل أسامي المعاجين وسائر المركبات الخارجية^(٣) مما يكون الموضوع له فيها ابتداءً مركباً خاصاً، ولا يكاد يتم في مثل العبادات التي عرفت: أن الصحيح منها^(٤) يختلف حسب اختلاف الحالات، وكون الصحيح بحسب حالة

فملخص الكلام في المقام: أنه بعد حصول الأنس بين لفظ الصلاة الموضوع للتام، وبين الناقص ينقلب الوضع التعيني الأولي في التام إلى الوضع التعيني في التام الأعم من الحقيقي والادعائي.

(١) أي: لأن الناقص شبيه للتام في الصورة؛ بأن يكون واحداً لمعظم الأجزاء أو مشاركاً له في الأثر المطلوب؛ بمعنى: أن كل منهما صلاة ومعراج للمؤمن.

(٢) أي: الإشكال في هذا الوجه الرابع من وجوه الجامع: أن قياس ألفاظ العبادات بأسماء المعاجين والمركبات الخارجية قياسٌ مع الفارق. وحاصل الفرق: أن الموضوع له في المركبات الخارجية مضبوط معين وهو تام الأجزاء، فيجعل هذا التام مقياساً ويلاحظ تسامح العرف بالنسبة إليه.

هذا بخلاف العبادات التي هي مركبات اعتبارية حيث قد عرفت: أنه لا يمكن أن يفرض فيها صحيحٌ على الإطلاق، بل هو مختلف بحسب اختلاف حالات المكلف، وقد عرفت تفصيل ذلك، فليس في العبادات ما يكون صحيحاً مطلقاً، وفي جميع حالات المكلف ليكون هو الموضوع له أولاً حتى ينسب إليه غيره مما هو دونه من المراتب النازلة.

(٣) أي: كالمقادير من المنّ والكيلو والمثاقيل والمتر وغيرها كالدار والسريير. فلها تام مضبوط معين لا يتغير أصلاً.

وليست العبادات كذلك كما عرفت غير مرّة.

(٤) أي: الصحيح من العبادات «يختلف حسب اختلاف الحالات» من الحضر والسفر، والقدرة والعجز وغيرها، فالصلاة ذات الأربع ركعات صحيحة في حق الحاضر، وفاسدة في حق المسافر، والصلاة عن جلوس صحيحة في حق العاجز عن القيام، وفاسدة في حق القادر عليه. هذا معنى قول المصنف: «وكون الصحيح بحسب

فاسداً بحسب حالة أخرى، كما لا يخفى. فتأمل جيداً^(١).
 «خامسها»: ^(٢): أن يكون حالها^(٣) حال أسامي المقادير والأوزان مثل المثقال،
 والحقة، والوزنة إلى غير ذلك، مما لا شبهة في كونها حقيقة في الزائد والناقص في
 الجملة، فإن الواضع وإن لاحظ مقداراً خاصاً إلا إنه لم يضع له بخصوصه، بل للأعم
 منه ومن الزائد والناقص، أو أنه وإن خص به أولاً، إلا إنه بالاستعمال كثيراً فيهما
 بعناية أنهما منه قد صار حقيقة في الأعم ثانياً.

حالة فاسداً بحسب حالة أخرى».

(١) لعله إشارة إلى لزوم الاشتراك اللفظي على فرض صحة الجامع المذكور، لأن
 استعمال ألفاظ العبادات في فاقده بعض الأجزاء والشرائط على وجه الحقيقة موجب
 للاشتراك؛ إذ المفروض: وضعها للصحيح فقط ابتداءً، وعدم مهجورية المعنى الحقيقي
 الأولي بعد صيرورتها حقيقة في الأعم، ثم لازم الاشتراك مع عدم القرينة المعينة هو
 الإجمال المنافي لإطلاق الخطاب، وهو خلاف مقصود الأعمي من التمسك بالإطلاق؛
 لرفع الشك في الجزئية أو الشرطية على ما سيأتي في بيان ثمره النزاع.

(٢) أي: خامس الوجوه.

(٣) أي: حال ألفاظ العبادات حال أسامي المقادير والأوزان؛ حيث إنها حقيقة في
 الزائد والناقص في الجملة أي: إما بوضع الواضع، أو بكثرة الاستعمال في الأعم، فيقال:
 إن الأمر في ألفاظ العبادات كذلك أي: أن الموضوع له فيها كالموضوع له في أسامي
 المقادير والأوزان، فكما أن الموضوع له فيها هو الجامع بين الزائد والناقص - حيث إن
 الواضع وإن لاحظ حين الوضع مقداراً خاصاً لتحديد الكيلو مثلاً لكن لم يضع لفظ
 الكيلو بإزاء خصوص المقدار، بل وضعه للجامع بينه وبين الزائد والناقص في الجملة،
 وهكذا المثقال والوزنة والرطل وغيرها من أسامي الأوزان - فكذلك الموضوع له في ألفاظ
 العبادات؛ حيث إن الشارع وإن لاحظ فيها جميع الأجزاء والشرائط إلا إنه لم يضع
 لفظ الصلاة مثلاً بإزائها بالخصوص، بل وضعها بإزاء الجامع بينها وبين الناقص في
 الجملة، فيكون اللفظ حقيقة في التام والزائد والناقص في الجملة؛ فلا يكون إطلاق
 اللفظ على الزائد والناقص مجازاً.

ومن هنا ظهر الفرق بين هذا الوجه وسابقه وهو: أن المدعى في الوجه السابق هو وضع
 اللفظ للصحيح التام ابتداءً، ثم استعماله في الناقص إنما هو من باب تنزيله منزلة الواجد؛
 بخلاف هذا الوجه الخامس حيث إن المدعى فيه هو وضع اللفظ من الأول للأعم من الزائد
 والناقص كما عرفت.

وفيه^(١): أن الصحيح - كما عرفت في الوجه السابق - يختلف زيادة ونقصاً، فلا يكون هناك ما يلحظ الزائد والناقص بالقياس عليه كي يوضع اللفظ لما هو الأعم، فتدبر جيداً^(٢).

ومنها: (٣) أن الظاهر: أن يكون الوضع والموضوع له - في ألفاظ العبادات - عامين، واحتمال كون الموضوع له خاصاً بعيداً^(٤) جداً، لاستلزامه كون استعمالها في

(١) الإشكال هو نفس الإشكال الذي سبق في الوجه الرابع، وهو: أن قياس ألفاظ العبادات بألفاظ المقادير والأوزان قياس مع الفارق، وهو أن الصحيح بمعنى تام الأجزاء مضبوط ومعلوم في المقادير والأوزان، هذا بخلاف ألفاظ العبادات حيث إن الصحيح بمعنى تام الأجزاء والشرائط لا يكون مضبوطاً فيها في جميع الحالات، بل يختلف باختلافها، فليس هناك ما هو مضبوط من الصحيح، كي يلاحظ التام والناقص بالنسبة إليه حتى يوضع لفظ الصلاة للأعم منهما.

(٢) قوله: «فتدبر» تدقيقي إشارة إلى دقة ما سبق بقرينة قوله: «جيداً».

فالمحصل: أن الصحيح الذي يلاحظ الزيادة والنقصان بالإضافة إليه يختلف في باب العبادات كما عرفت دون باب المقادير والأوزان.

(٣) الرابع من الأمور التي ينبغي أن يذكر قبل أدلة القولين: هو عمومية الوضع والموضوع له في ألفاظ العبادات كأسماء الأجناس.

(٤) أي: احتمال كون الموضوع له في ألفاظ العبادات خاصاً بعيداً جداً؛ لأحد أمرين على نحو منع الخلو:

الأول: ما أشار إليه بقوله: «لاستلزامه كون استعمالها في الجامع» أي: أنه تستلزم مجازية استعمال ألفاظ العبادات في الجامع؛ في مثل: ﴿الصلاة تنهى عن الفحشاء﴾، و﴿الصلاة معراج المؤمن﴾، و﴿عمود الدين﴾، و﴿الصوم جنة من النار﴾ لكون هذا الاستعمال من استعمال اللفظ في غير ما وضع له فيكون مجازاً.

وجه المجازية: أنه لو كان الموضوع له خاصاً كان استعمالها في العام سبباً لتجريد المعنى عن الخصوصية فيكون الاستعمال في غير ما وضع له، ثم كون الاستعمال مجازاً بعيداً جداً، لأنّ المجاز يتوقف على لحاظ العلاقة بين المعنى المجازي والمعنى الحقيقي، وعلى القرينة الصارفة عن المعنى الحقيقي، فانتفاؤهما في المقام يدل على انتفاء المجاز.

الجامع في مثل: ﴿الصلاة تنهى عن الفحشاء﴾^(١)، و«الصلاة معراج المؤمن»^(٢) و«عمود الدين»^(٣) و«الصوم جنة من النار»^(٤) مجازاً، أو منع^(٥) استعمالها فيه في مثلها، وكل منهما بعيد إلى الغاية كما لا يخفى: على أولي النهاية.

(١) العنكبوت: ٤٥.

(٢) إشارة إلى الأمر الثاني أي: منع استعمال ألفاظ العبادات في الجامع في مثل الأمثلة المذكورة. فقوله: «أو منع» عطف على قوله: «كون استعمالها في الجامع». فمعنى العبارة: أنه لو كان الموضوع له في ألفاظ العبادات خاصاً؛ لكان مستلزماً لأحد أمرين: المجازية، أو منع استعمال ألفاظ العبادات في الجامع في الأمثلة المذكورة، وكلاهما بعيد. وقد عرفت وجه بعد المجازية. وأما بعد منع استعمال ألفاظ العبادات في الجامع فلا أحد وجهين:

الوجه الأول: أنه مجاز على ما هو المفروض وهو يحتاج إلى القرينة الصارفة وهي مفقودة في الأمثلة المذكورة. ومن انتفائها نستكشف انتفاء المجاز.

الوجه الثاني: أن الظاهر: كون القضية في المقام طبيعية؛ لكون الآثار من المعراجية ونحوها تكون مترتبة على طبيعة الصلاة من دون لحاظ الخصوصية من السفر والحضر ونحوهما. ولازم ذلك: أن ألفاظ العبادات قد استعملت في الجامع فيكون استعمالها فيه كاشفاً عن جواز استعمالها فيه، فمنع استعمالها فيه بعيد إلى الغاية كما لا يخفى على أولي النهى، فنستنتج من الأمرين المذكورين: أن الموضوع له في ألفاظ العبادات كالوضع عام.

(*) توجد هذه الرواية في (اعتقادات المجلسي: ٣٩، لكن الحديث في المصدر هكذا: «الصلاة معراج المؤمن، وعمود الدين»). حاشية المحقق المشكيني على الكفاية، ج ١، ص ١٨٤، هامش.

(**) في الكافي، ج ٢، ص ١٨، ح ٥: عن أبي جعفر «عليه السلام» قال: «... إن رسول الله صلى الله عليه وآله» قال: «الصلاة عمود دينكم». ومنه ج ٣، ص ٢٦٦، ح ٩: «عن أبي عبد الله عليه السلام» قال: «قال رسول الله صلى الله عليه وآله»: «مثل الصلاة مثل عمود الفسطاط؛ إذا أثبت العمود نفعت الأطناب والأوتاد والغشاء، وإذا انكسر العمود لم ينفع طنب ولا وتد ولا غشاء». وغيرها بألفاظ أخرى.

(***) الكافي، ج ٢، ص ٢٤، ح ١٥ - ج ٤، ص ٦٢، ح ٣١ / التهذيب، ج ٤، ص ١٥١، ح ١، الفقيه، ج ٢، ص ٧٤، ح ١٨٧١ - ص ٧٥، ح ١٧٧٥.

ومنها: (١) أن ثمرة (٢) النزاع إجمال الخطاب على القول الصحيح، وعدم جواز الرجوع إلى إطلاقه في رفع ما إذا شك في جزئية شيء للمأمور أو شرطيته أصلاً؛ لاحتمال دخوله في المسمى، كما لا يخفى. وجواز الرجوع إليه في ذلك على القول الأعمى في غير ما (٣) احتمال دخوله فيه؛ مما شك في جزئيته أو شرطيته.

(١) الخامس من الأمور التي ينبغي ذكرها قبل الخوض في أدلة القولين: هو بيان ثمرة النزاع عند الشك في جزئية شيء، أو شرطيته للمأمور به. (٢) ثمرة النزاع هي: جواز التمسك بالإطلاق أو العموم على القول الأعمى عند الشك في اعتبار شيء جزءاً أو شرطاً، وعدم جوازه على القول بالصحيح، بل لا بد فيه من الرجوع إلى الأصل العملي من البراءة أو الاحتياط على الخلاف في مسألة دوران الأمر بين الأقل والأكثر الارتباطيين.

وتوضيح ثمرة النزاع بين القولين يتوقف على مقدمة وهي: بيان ما يعتبر في الرجوع إلى الإطلاق والتمسك به فنقول: إنه يعتبر في ذلك إحراز صدق ما تعلق به الخطاب وكان الشك في أمر زائد على المسمى؛ وذلك بأن يكون الحكم في القضية وارداً على المقسم بين قسمين أو أقسام، وكان الحكم منطبقاً عليهما أو عليها جميعاً. إذا عرفت هذه المقدمة فاعلم: أنه يمكن إحراز صدق ما تعلق به الخطاب على القول بالأعم ولو بمقدمات الحكمة وهي ثلاثة: الأولى: ورود الحكم على المقسم الذي له قابلية الانطباق على نوعين أو أنواع. الثانية: كون المتكلم في مقام البيان.

الثالثة: عدم نصب قرينة على التعيين. فإذا تمت المقدمات يصير الكلام مطلقاً، فيصح التمسك به لنفي اعتبار ما شك في اعتباره في المأمور به. هذا إنما يتم على القول بالأعم. وأما على القول بالصحيح فلا يمكن إحراز صدق ما تعلق به الخطاب، مثلاً: الخطاب في قوله تعالى: ﴿وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ﴾ تعلق بما هو مسمى بلفظ الصلاة، فعلى القول بوضع لفظ الصلاة للصحيح يكون كل ما اعتبر فيها دخيلاً في المسمى، فإذا احتمل وجوب الاستعاذة فيها من باب الجزئية لرواية ضعيفة؛ كان الخطاب مجملاً لأجل تردد مسمى الصلاة بين الأقل والأكثر، فالشك في جزئية الاستعاذة شك في صدق الصلاة على فاقدها، فلا يجوز التمسك بالإطلاق لأجل عدم إحراز صدق ما تعلق به الخطاب على القول بالصحيح.

(٣) أي: يجوز الرجوع إلى الإطلاق في غير ما له دخل في المسمى على القول

نعم؛ لا بدّ في الرجوع إليه^(١) فيما ذكر من كونه وارداً مورد البيان كما لا بد منه

بالأعم، وأما إذا شك في اعتبار شيء في الأمور به - لو كان معتبراً - كان له دخل في المسمى، فلا يجوز الرجوع إلى الإطلاق لعدم إحراز صدق ما تعلق به الخطاب عند الشك.

فالمحصل من جميع ما ذكرناه: أنه مع عدم إحراز صدق ما تعلق به الخطاب أصبح الخطاب مجملاً، ومع الإجمال يسقط عن الحجية، لأن التمسك به فرعٌ للعلم بانطباق متعلق الخطاب وموضوعه على ما شك في اعتبار شيء فيه، وهو غير حاصل مع الإجمال، فعلى القول بالصحيح لا يجوز التمسك بالإطلاق لنفي جزئية ما شك في جزئيته، لكن من باب السالبة بانتفاء الموضوع أعني: ليس هناك إطلاق حتى يتمسك به.

(١) أي: يعتبر في الرجوع إلى الإطلاق كونه وارداً مورد البيان «كما لا بد منه» أي: من كون الإطلاق وارداً مورد البيان «في الرجوع إلى سائر المطلقات».

قال في: «منتهى الدراية» ما هو لفظه: (ثم إن قوله: «نعم؛ لا بدّ» إشارة إلى دفع توهم، أما التوهم فملخصه: أنه لا يمكن للأعمي الرجوع إلى الإطلاق أيضاً كالصحيح لعدم الإطلاق؛ بدعوى: عدم كون المتكلم في مقام البيان أو دعوى الانصراف إلى خصوص الصحيح المانع عن تحقق الإطلاق لكون الانصراف كالقرينة الحافة بالكلام مانعاً عن ظهوره في الإطلاق، هذا وأما الدفع فحاصله: أن كون المتكلم في مقام البيان من شرائط التمسك بالإطلاق في جميع موارد من دون خصوصية للمقام. توضيحه: أن التمسك بالإطلاق منوط بمقدمات:

إحداها: كون المتكلم في مقام البيان لا في مقام التشريع فقط.

ثانيها: عدم قرينة أو ما يصلح للقرينية على التقييد.

ثالثها: كون الحكم متعلقاً بالطبيعة لا بحصة خاصة منها؛ كما هو كذلك بناء على قول الصحيح، لأن متعلق الأمر حينئذٍ خصوص الصحيح، فمع الشك في دخل شيء فيه جزءاً أو شرطاً لا يحرز موضوع الخطاب حتى يصح التمسك بالإطلاق، فهذه المقدمة الثالثة - بناء على وضع ألفاظ العبادات لخصوص الصحيح - مفقودة.

وهذا بخلاف القول بوضعها للأعم، لتحقق موضوع الخطاب - وهو الطبيعة الجامعة بين الصحيح والفساد - حينئذٍ فيصدق عليه لفظ العبادة كالصلاة مثلاً، فمع الشك في الجزئية أو الشرطية لا بأس بالتمسك بإطلاقه؛ لكون الشك في اعتبار أمر زائد على الموضوع، فالمحصل: أنه لا إطلاق بناءً على الصحيح، لعدم إحراز موضوع الخطاب، فعدم الإطلاق حينئذٍ يكون من السالبة بانتفاء الموضوع وهذا بخلاف الوضع للأعم، فإن

في الرجوع إلى سائر المطلقات، وبدونه^(١) لا مرجع أيضاً إلا البراءة أو الاشتغال على الخلاف في مسألة دوران الأمر بين الأقل والأكثر الارتباطيين.

وقد انقدح بذلك^(٢): أن الرجوع إلى البراءة أو الاشتغال في موارد إجمال الخطاب أو إهماله على القولين، فلا وجه لجعل الثمرة هو الرجوع إلى البراءة على

الموضوع معه محرز، فمع تمامية المقدمتين الأوليتين - وهما كون المتكلم في مقام البيان، وعدم ما يصلح للقرينية - يتمسك بالإطلاق).

(١) أي: بدون كون الإطلاق وارداً في مقام البيان لا يرجع إلى الإطلاق أيضاً، بل لا بدّ من الرجوع إلى الأصل العملي وهو البراءة أو الاحتياط؛ على الخلاف في مسألة دوران الأمر بين الأقل والأكثر الارتباطيين.

(٢) أي: ظهر بما ذكرناه من أن الملاك في الرجوع إلى الإطلاق وروده في مقام البيان - أي: ظهر - الإشكال في الثمرة الثانية التي نقلها «المحقق القمي» «قدس سره» عن «الوحيد» «رحمه الله» وهي: أن الأعمي يتمسك بالبراءة في موارد الشك في الأجزاء والشرائط، والصحيح يتمسك بقاعدة الاشتغال والاحتياط في تلك الموارد.

وحاصل الإشكال: أنه على تقدير إجمال الخطاب أو إهماله بأن لا يكون وارداً مورد البيان لا فرق بين القولين في الرجوع إلى الأصل العملي إما الاشتغال على كلا القولين، أو البراءة كذلك لكون المقام حينئذٍ من صغريات مسألة دوران الأمر بين الأقل والأكثر الارتباطيين، والمرجع فيها إما البراءة وإما الاحتياط على القولين، لأن الخلاف فيها ليس مبنياً على الخلاف في الصحيح والأعم، بل التمسك بالبراءة مبتني على القول بانحلال العلم الإجمالي إلى العلم التفصيلي بالنسبة إلى الأقل، والشك البدوي بالإضافة إلى الزائد، فحينئذٍ لا مانع من الرجوع إلى البراءة على كلا القولين.

وأما لو قلنا بعدم انحلال العلم الإجمالي: فلا بد من الاحتياط والرجوع إلى قاعدة الاشتغال على كلا القولين، فلا ملازمة بين القول الأعمي وبين الرجوع إلى البراءة.

ولذا قال المصنف «قدس سره»: «فلا وجه لجعل الثمرة هو الرجوع إلى البراءة على الأعم، والاشتغال على الصحيح».

بقي الكلام في الفرق بين إجمال الخطاب وإهماله: أن الأول هو قصور الدليل بحسب الدلالة على كيفية تشريع الحكم على موضوعه، كما إذا كان اللفظ مشتركاً لفظياً ولم ينصب قرينة معيّنة لمصلحة مثلاً.

الأعم، والاشتغال على الصحيح، ولذا ذهب المشهور إلى البراءة، مع ذهابهم إلى الصحيح.

وربما قيل: بظهور الثمرة^(١) في النذر أيضاً.

قلت: ^(٢) وإن كان تظهر فيما لو نذر لمن صلى إعطاء درهم في البرء فيما لو أعطاه لمن صلى، ولو علم بفساد صلاته لإخلاله بما لا يعتبر في الاسم على الأعم، وعدم البرء على الصحيح، إلا إنه ليس بثمرة لمثل هذه المسألة، لما عرفت من: أن ثمرة الأصولية^(٣)، هي أن تكون نتيجتها واقعة في طريق استنباط الأحكام الفرعية، فافهم^(٤).

والثاني: هو تشريع الحكم على موضوعه في الجملة، مع تعلق غرض المتكلم بعدم تعرض جميع الجهات الدخيلة في الحكم.

(١) قوله هذا إشارة إلى الثمرة الثالثة وهي: كما لو نذر شخص بأن يعطي درهماً لمن صلى فإنه بناءً على القول بالصحيح: لا يحصل الوفاء بالنذر إلا بإعطاء الدرهم لمن صلى صلاة صحيحة، وبناءً على الأعم: يحصل الوفاء بالنذر بإعطاء الدرهم لمن صلى مطلقاً ولو صلاة فاسدة.

(٢) خلاصة إشكال المصنف وردّه على ظهور الثمرة في النذر: أن هذه الثمرة وإن كانت صحيحة في نفسها إلا إنها أجنبية عن محل الكلام؛ لأنها ليست ثمرةً للمسألة الأصولية، فإن ثمرتها استنباط الحكم الكلي الفرعي وهي مفقودة. وأما تطبيقه على موارد ومصاديقه - كما في مسألة النذر - فليس ثمرةً للبحث الأصولي.

(٣) أي: الملاك في كون المسألة أصولية أن تكون نتيجتها واقعة في طريق استنباط الأحكام الكلية. والملاك في كون المسألة فقهية هو تطبيق الحكم الكلي على مصاديقه والمقام من قبيل الثاني، فلا تكون هذه الثمرة ثمرةً للمسألة الأصولية وإن كانت تامة في نفسها.

(٤) لعله إشارة إلى عدم تمامية الثمرة المذكورة في نفسها أيضاً؛ بمعنى: أنه لا يحصل الوفاء بالنذر حتى على الأعم لو قصد الناذر خصوص الصلاة الصحيحة. وبعبارة واضحة: أن الوفاء بالنذر تابع لقصد الناذر، فإن قصد خصوص الصلاة الصحيحة لم يحصل الوفاء إلا بإعطاء الدرهم لمن صلى صلاة صحيحة، ولو قلنا بالأعم، وإن قصد الأعم من الصلاة الصحيحة والفاصلة يحصل الوفاء بإعطاء الدرهم لمطلق المصلي ولو كانت صلاة فاسدة؛ وإن قلنا بالصحيح.

وكيف كان؛ فقد استدل للصحيح بوجوه:
أحدها: التبادر^(١)، ودعوى: أن المنسوق إلى الأذهان منها هو الصحيح ولا منافاة^(٢)
بين دعوى ذلك، وبين كون الألفاظ على هذا القول مجملات، فإن المنافاة إنما تكون
فيما إذا لم تكن معانيها على هذا مبيّنة بوجه، وقد عرفت كونها مبيّنة بغير وجه.
ثانيها^(٣): صحة السلب عن الفاسد، بسبب الإخلال ببعض أجزائه، أو شرائطه

(١) الاستدلال بالتبادر يتوقف على أمور:

الأول: ثبوت الحقيقة الشرعية، فإنه على القول بالعدم وأن الشارع استعملها مجازاً
في الصحيح لا معنى لدعوى التبادر.

الثاني: أن يكون التبادر من حاق اللفظ وآلاً فلا يكون من علامات الحقيقة.

الثالث: أن يكون حصوله في زمان الشارع وللعلم بحصوله كذلك أحد طريقين:

الأول: أننا نرى أن التبادر منها هو الصحيح، وقد أخذناه ممن قبلنا، وكان التبادر
عنده هو الصحيح إلى أن يصل إلى زمان الشارع. هذا يرجع إلى استصحاب
القهقري.

الثاني: هو أصل عدم النقل من المعنى اللغوي إلى الأعم؛ بل نُقل إلى الصحيح بعد
العلم بحصول أصل النقل، وللملاحظة في كل واحد منها مجال تركناها رعايةً
للاختصار.

(٢) قوله: «فلا منافاة» دفع لتوهم المنافاة بين تبادر الصحيح منها، وبين إجمال ألفاظ
العبادات على القول بالصحيح؛ بتقريب: أن الموضوع له فيها على القول بالصحيح هو
تام الأجزاء والشرائط، فيكون مجملاً مردداً بين الأقل والأكثر كما عرفت في الثمرة
الأولى، ثم التبادر ينافي الإجمال.

وحاصل الدفع: أن التنافي بين الإجمال والتبادر إنما يتم لو كانت ألفاظ العبادات
مجملات من جميع الجهات، بحيث لا تكون مبيّنة لا من حيث المفهوم ولا من حيث
المصداق، وليس الأمر كذلك؛ إذ قد عرفت: كون معانيها ومصاديقها مبيّنة معلومة
بوجوه عديدة ولو من جهة آثارها؛ مثل كونها معراجاً للمؤمن، وعمود الدين، ونهاية عن
الفحشاء والمنكر، وقرباناً لكل تقي.

(٣) الوجه الثاني من الوجوه التي استدل بها للصحيح: هو صحة سلب
لفظ الصلاة عن الفاسد بتقريب: أنه يصح أن يقال: إن صلاة الحائض ليست
بصلاة، فلو كان لفظ الصلاة موضوعاً للجامع بين الصحيح والفاسد لم يصح سلبه
عن الفاسد.

بالمداقة^(١)، وإن صح الإطلاق عليه بالعناية.

ثالثها^(٢): الأخبار الظاهرة في إثبات بعض الخواص والآثار للمسميات مثل: «الصلاة عمود الدين»، أو «معراج المؤمن»، و«الصوم جنة من النار» إلى غير ذلك، أو نفي ماهيتها وطبائعها، مثل «لا صلاة إلا بفاتحة الكتاب» ونحوه، مما كان ظاهراً في

(١) أي: قوله: «بالمداقة» متعلق بصحة السلب، كما أن قوله: «بسبب الإخلال» متعلق بالفاسد.

ومعنى العبارة: أنه يصح سلب لفظ «الصلاة» عن الفاسدة بالمداقة العقلية، وإن لم يصح بالمسامحة لرعاية المشابهة في الصورة فيصح إطلاق لفظ الصلاة عليها بالعناية والمجاز. إلا إنه قد عُلم في محله: أن صحة السلب وعدمها علامتان للحقيقة والمجاز إذا لوحظا بحسب الدقة العقلية لا مطلقاً ولو بالعناية.

(٢) الوجه الثالث من الوجوه التي استدل بها الصحيح: هي الأخبار وهي على طائفتين:

إحدهما: ما مفادها: إثبات بعض الآثار للمسميات، وهي لا ترتب على غير الصحيحة، لأن ظاهر «الصلاة عمود الدين»، أو «معراج المؤمن» هو إثبات الأثر على ما يسمى بالصلاة، ومعلوم: أنه أثر للصلاة الصحيحة فيكون هذا كاشفاً عن كون لفظ الصلاة اسماً للصحيح؛ إذ لو كان موضوعاً للأعم لترتبت هذه الآثار على الصلاة الفاسدة وهو خلاف الضرورة، لأن الفاسد يكون بمنزلة العدم فكيف يكون منشأ للآثار والخواص.

والأخرى: ما مفادها: نفي الطبيعة والماهية بمجرد انتفاء جزء أو شرط - وهي ما أشار إليها بقوله: - «أو نفي ماهيتها وطبائعها».

الاستدلال بالطائفة النافية للماهية للصحيح يتوقف على مقدمة وهي:
أولاً: أن ظاهر قول الشارع: «لا صلاة إلا بفاتحة الكتاب»، و«لا صلاة إلا بطهور» نفي الحقيقة والماهية لا نفي الكمال والصحة.

وثانياً: بأن يكون هذا الاستعمال على نحو الحقيقة لا على نحو المجاز. إذا عرفت المقدمة فاعلم: أن مفاد هذه الطائفة هو نفي حقيقة الصلاة عند انتفاء الجزء أو الشرط. هذا إنما يتم على القول بالصحيح؛ إذ لو كان الموضوع له للفظ الصلاة هو الأعم لم يلزم انتفاء الحقيقة والطبيعة بانتفاء أحد أجزائها أو شرطاً من شرائطها، إذ لا يلزم بانتفاء واحد منهما إلا انتفاء الصحة، فالحاصل: إن الفاقدة للجزء أو الشرط ليست بصلاة هذا هو مراد القائلين بالصحيح.

نفي الحقيقة بمجرد فقد ما يعتبر في الصحة شرطاً^(١) أو شرطاً^(٢)، وإرادة^(٣) خصوص

(١) أي: جزءاً كما في قوله (صلى الله عليه وآله): «لا صلاة إلا بفاتحة الكتاب»^(١).

(٢) أي: شرطاً كما في قوله «صلى الله عليه وآله»: «لا صلاة إلا بطهور»^(٢).

(٣) قوله: «إرادة خصوص الصحيح...» إلخ دفع للإشكال على الاستدلال بالأخبار، فلا بد أولاً من تقريب الإشكال، وتوضيح ذلك يتوقف على مقدمة وهي: أن الاستدلال بها مبني على أن يكون الاستعمال في كلتا الطائفتين على نحو الحقيقة؛ بأن يكون استعمال لفظ الصلاة في خصوص الصحيح في الطائفة الأولى على نحو الحقيقة، واستعمال كلمة لا لنفي الجنس في نفي الحقيقة والطبيعة في الطائفة الثانية على نحو الحقيقة.

إذا عرفت هذه المقدمة فيقال في تقريب الإشكال على الاستدلال المذكور: إن إرادة خصوص الصحيح من الطائفة الأولى مجازاً، وكذلك إرادة نفي الصحة مجازاً من الطائفة الثانية بمكان من الإمكان، بل إرادة نفي الصحة منها أولى، وذلك «لشيوع استعمال هذا التركيب في نفي مثل الصحة أو الكمال» فقوله: «لشيوع استعمال...» إلخ تعليلٌ لإرادة نفي الصحة من الطائفة الثانية، فحينئذ لا يتم الاستدلال بها على وضع ألفاظ العبادات لخصوص الصحيح.

وحاصل الدفع: أن إرادة خصوص الصحيح من الطائفة الأولى مجازاً، ونفي الصحة من الثانية كذلك خلاف الظاهر، لأن الظاهر من الأخبار المثبتة للآثار هو: ثبوتها

(١) في التهذيب، ج ٢، ص ١٤٦، ح ٣١ / الاستبصار، ج ١، ص ١٣٠، ح ١: «عن محمد بن مسلم، عن أبي جعفر «عليه السلام» قال: سألته عن الذي لا يقرأ بفاتحة الكتاب في صلاته، قال: «لا صلاة له إلا أن يقرأ بها في جهر أو إخفات».

وفي صحيح مسلم، ج ١، ص ٢٩٥، ح ٣٩٣ / صحيح البخاري، ج ١، ص ٢٦٣، ح ٧٢٣ / سنن الترمذي، ج ٢، ص ٢٥، ح ٢٤٧، وغيرهم: «لا صلاة لمن لم يقرأ بفاتحة الكتاب».

وفي سنن ابن ماجه، ج ١، ص ٢٧٤، ح ٨٣٩ / سنن الترمذي، ج ٢، ص ٣، ح ٢٣٨ / مصباح الزجاجة، ج ١، ص ١٠٤ - وإسناده لديه ضعيف بسبب ضعف طريف السعدي -: «لا صلاة لمن لم يقرأ الحمد وسورة في فريضة أو غيرها».

(٢) التهذيب، ج ١، ص ٤٩، ح ٨٣، ص ٢٠٩، ح ٨، ج ٢، ص ١٤٠، ح ٣ - ٤ / الفقيه، ج ٢، ص ٣٣، ح ٦٧ / الوسائل، ج ١، ص ٣١٥. عنهما.

وفي سنن أبي داود، ج ١، ص ١٦ / مسند أحمد، ج ٢، ص ١٠٩، ح ٤٧٠٠ / سنن البيهقي الكبرى، ج ٢، ص ٢٥٥، ح ٣١٩٦: «ولا صلاة بغير طهور» .. إلخ.

الصحيح من الطائفة الأولى، ونفي الصحة من الثانية، لشيوع استعمال هذا التركيب في نفي مثل الصحة أو الكمال خلاف الظاهر لا يصار إليه مع عدم نصب قرينة عليه، واستعمال هذا التركيب في نفي الصفة ممكن المنع، حتى في مثل «لا صلاة لجار

للمسميات وهي المعاني الصحيحة، فحمل لفظ الصلاة فيها على الأعم وإرادة خصوص الصحيح مجازاً على خلاف الظاهر، ولا يصح حمل اللفظ على خلاف ظاهره إلا بالقرينة وهي مفقودة.

وكذلك أن الظاهر من الطائفة الثانية هو: نفي الحقيقة والطبيعة، فإرادة نفي الصحة منها على خلاف الظاهر، فلا وجه لتقدير الصحة. هذا ما أشار إليه بقوله: «واستعمال هذا التركيب في نفي الصحة ممكن المنع حتى في مثل: «لا صلاة لجار المسجد إلا في المسجد» يمكن أن يقال: إن المراد من نفي الصلاة هو نفي الحقيقة؛ حتى في الموارد التي يعلم أن المراد نفي الكمال كما في المثال المذكور.

بدعوى: أن هذا التركيب لا يستعمل إلا في نفي الحقيقة والطبيعة، بمعنى: أن المراد منه نفي الحقيقة إما حقيقة كما في مثل «لا صلاة إلا بطهور»، أو مبالغة وادعاء كما في مثل: «لا صلاة لجار المسجد إلا في المسجد»^(١)؛ بأن تكون الصلاة في غير المسجد لجار المسجد بمنزلة العدم الحقيقي مبالغة في نقصها ثم تستعمل كلمة «لا» في نفي ماهيتها وحقيقتها، فلا مجاز في الكلمة أصلاً.

فتوهم: كون استعمال هذا التركيب شائعاً في غير نفي الحقيقة على نحو المجاز في غير محله.

(١) المستدرک علی الوسائل، ج ٣، ب ٢، ص ٣٥٦، عن الدعائم عن علي «عليه السلام». وفي التهذيب، ج ١، ص ٩٢، ح ٩٣، ج ٣، ص ٦، ح ١٦ عن الرسول «صلى الله عليه وآله» بلفظ: «.. إلا في مسجده».

ووردت باللفظ الأول في السنن الكبرى، ج ٣، ص ٥٧، ح ٤٧٢١، ج ٣، ص ١١١، ح ٥٠٢٨، ص ١٧٤، ح ٨٣٨١ / مصنف ابن أبي شيبة، ج ١، ص ٣٠٣، ح ٣٤٦٩ / مصنف عبد الرزاق، ج ١، ص ٤٩٧، ح ١٩١٥، عن علي «عليه السلام» / التمهيد، ج ١٨، ص ٣٣٢ / الدراية في تخريج أحاديث الهداية، ج ٢، ص ٢٩٣. وقد ضعف طريقه إلى الرسول، وصحح طريقه إلى علي «صلوات الله عليهما» / تلخيص الحبير، ج ٢، ص ٣١. وقد ضعف طريقه إليهما «عليهما وآلهما السلام» / المحلى، ج ٤، ص ١٩٥، عن علي «عليه السلام» وأورد تكملتها بما يلي: (فقيل له: يا أمير المؤمنين: ومن جار المسجد؟ قال: «من سمع الأذان»).

المسجد إلا في المسجد» مما يعلم أن المراد نفي الكمال، بدعوى استعماله في نفي الحقيقة في مثله أيضاً بنحو من العناية، لا على الحقيقة، وإلا^(١) لما دل على المبالغة، فافهم^(٢).

رابعها: ^(٣) دعوى القطع بأن طريقة الواضعين وديدهم وضع الألفاظ للمركبات التامة، كما هو قضية الحكمة الداعية إليه.

(١) أي: وإن لم يكن المراد من هذا التركيب نفي الحقيقة لما دل على المبالغة.
(٢) إشارة إلى أن الأخبار المثبتة للآثار وإن كانت ظاهرة في ذلك - لمكان أصالة الحقيقة - ولازم ذلك: كون الموضوع له للاسماء هو الصحيح، ضرورة: اختصاص تلك الآثار به إلا إنه لا يثبت بأصالتها كما لا يخفى، لإجراء العقلاء لها في إثبات المراد لا في أنه على نحو الحقيقة لا المجاز. فتأمل جيداً. هذا من المصنف «قدس سره».

فحاصل ما ذكره المصنف في وجه قوله: «فافهم»: أنه إشارة إلى ضعف الاستدلال بالطائفة الأولى من جهة أن أصالة الحقيقة إنما تكون حجة في إثبات المراد، إذا كان مردداً بين المعنى الحقيقي والمعنى المجازي؛ لا في إثبات كون الاستعمال فيه حقيقة أو مجازاً بعد العلم بالمراد؛ كما في محل الكلام، ومورد الاخبار المثبتة.

(٣) رابع الوجوه التي استدل بها للصحيح: وهذا هو الدليل الأخير للصحيح وهو: دعوى القطع بأن طريقة الواضعين للألفاظ بإزاء المركبات، وديدهم وضع الألفاظ للمركبات التامة لا الناقصة، وهذا هو مقتضى الحكمة التي تدعو إلى الوضع للتفهم في المحاورات، وهو الذي تدعو إليه الحاجة.

والظاهر: أن الشارع لما أراد أن يضع - على فرض أن يكون هو الواضع للمستحدثات - غير متخط عن هذه الطريقة، ومن هنا يمكن أن يقال: بأن الألفاظ وضعت للمعاني الصحيحة، ولا يخفى: أن هذه الدعوى بطولها وعرضها تتوقف على مقدمة وهي: إثبات أمور تالية:

١ - أن هذا الاستدلال على فرض تسليمه إنما يتم على القول بثبوت الحقيقة الشرعية، لأنه لا يتم إلا بالوضع التعيني.

٢ - أن عادة الواضعين والمخترعين جرت على وضع الألفاظ للمركبات التامة؛ بدعوى: أن مقتضى حكمة الوضع هو تفهم المعاني التامة والصحيحة دون الناقصة والفسادة.

٣ - أن الشارع لم يتخط عن طريقتهم لوجود تلك الحكمة في وضع الألفاظ للمركبات الشرعية، بل سلك مسلكهم ووضع الألفاظ لخصوص الصحيح.

والحاجة وإن دعت أحياناً إلى استعمالها في الناقص أيضاً إلا إنه لا يقتضي أن يكون بنحو الحقيقة، بل ولو كان مسامحة، تنزيلاً للفاقد منزلة الواجد. والظاهر: أن الشارع غير متخط عن هذه الطريقة.

ولا يخفى: أن هذه الدعوى وإن كانت غير بعيدة، إلا إن ما قابلة للمنع، فتأمل^(١). وقد أستدل للأعمي أيضاً، بوجوه:
منها: تبادر الأعم^(٢)، وفيه^(٣): أنه قد عرفت الإشكال في تصوير الجامع الذي لا بد منه، فكيف يصح معه^(٤) دعوى التبادر؟

وتلخص ردّ المصنف على هذا الوجه: أن هذه الدعوى وإن كانت غير بعيدة في حد ذاتها إلا إنها قابلة للمنع، لأن هذا الوجه يتوقف على إثبات ما ذكرناه من الأمور الثلاث، وإثباتها دونه خرب القناد.

(١) لعله إشارة إلى وجه المنع. وهو أنّ هذا الوجه مبني على أمرين: أحدهما: كون وضع ألفاظ العبادات كأسماء المركبات الخارجية. وقد مرّ فساد قياس ألفاظ العبادات بالمركبات الخارجية، في تصوير الجامع.
وثانيهما: العلم بعدم تخطي الشارع عن طريقة الواضعين وفيه: أنه لا سبيل إلى هذا العلم لا من النقل ولا من العقل، فدعوى: عدم تخطي الشارع عن طريقة الواضعين - بعد تسليم بنائهم على وضع ألفاظ المركبات للمركبات التامة - ليست إلا تخرصاً بالغيب.

أدلة الأعمي:

الدليل الأول هو: التبادر

(٢) أي: تبادر الأعم من ألفاظ العبادات عند اطلاقها، لأنه إذا قيل: «زيد صلي» كان المتبادر منه الجامع بين الصحيح والفاسد، وهو من علامات الوضع والحقيقة.

(٣) مخلص ما في التبادر من الإشكال:

أولاً: تبادر الأعم ينافي ما تقدم من دعوى تبادر الصحيح.
وثانياً: أن تبادر الأعم لا يعقل إلا بعد وجود الجامع. وقد عرفت الإشكال في تصويره، بل يمكن أن يقال: بامتناع تبادر الأعم بعد ما تقدم من امتناع تصوير الجامع على القول بالأعم.

(٤) أي: لا يصح - مع ما عرفت من الإشكال في تصوير الجامع - «دعوى التبادر» أي: تبادر الجامع بين الصحيح والفاسد. فالاستفهام إنما للإنكار.

ومنها: عدم صحة السلب^(١) عن الفاسد، وفيه منع، لما عرفت.

ومنها: صحة التقسيم^(٢) إلى الصحيح والسقيم.

وفيه^(٣): أنه إنما يشهد على أنها للأعم؛ لو لم تكن هناك دلالة على كونها موضوعة للصحيح، وقد عرفتها، فلا بد أن يكون التقسيم بملاحظة ما يستعمل فيه اللفظ، ولو بالعناية.

الدليل الثاني هو: عدم صحة السلب

(١) أي: لا يصح سلب الصلاة بما لها من المعنى عن الصلاة الفاسدة، فلا يصح أن يقال: إن الصلاة الفاسدة كصلاة الحائض ليست بصلاة؛ بل يصح أن يقال: الصلاة الفاسدة صلاة، كما يصح أن يقال: الصلاة الصحيحة صلاة، وهذا أولاً. وثانياً: ما أشار إليه بقوله: «لما عرفت» من صحة السلب عن الفاسدة بالمداقة، وإن صح إطلاقها عليها بالعناية والمجاز.

وثالثاً: أن عدم صحة السلب عندنا لا يثبت ما هو المطلوب وهو الوضع للأعم عند الشارع، وعدم صحة السلب عنده غير معلوم لنا.

الدليل الثالث هو: صحة التقسيم

(٢) أي: صحة التقسيم إلى الصحيح والفاسد دليل على الأعمية، بتقريب: أن المقسم يجب أن يكون مشتملاً على الأقسام اشتمال الكلي على أفراده ومصاديقه، فيكون أعم من الأقسام، ثم مقتضى أصالة الحقيقة: كون الاستعمال في المقسم الجامع بين الصحيح والفاسد على نحو الحقيقة؛ فيكون دليلاً على الوضع للأعم.

(٣) وملخص ما أفاده المصنف من منع الاستدلال على الأعم بصحة التقسيم: أن مجرد الاستعمال في الأعم لا يشهد بالوضع للأعم إلا من باب كون الأصل في الاستعمال أن يكون على نحو الحقيقة؛ وذلك إنما يتم لو لم يكن هناك دليل على خلاف أصالة الحقيقة؛ لأن موضوعها الشك، وهو يرتفع بالدليل، وقد عرفت: قيام الدليل على الوضع للصحيح من التبادر وغيره الموجب للعلم بمجازية الاستعمال، فلا مجال لإجراء أصالة الحقيقة.

«والضمير» في «أنها» و«كونها» يرجع إلى ألفاظ العبادات، وفي «عرفتها» يرجع إلى الدلالة.

ومنها: استعمال الصلاة وغيرها في غير واحد من الأخبار في الفاسدة^(١)؛ كقوله «عليه الصلاة والسلام»: «بني الإسلام على خمس: الصلاة، والزكاة، والحج، والصوم، والولاية، ولم يناد أحد بشيء كما نودي بالولاية فأخذ الناس بأربع، وتركوا هذه، فلو أن أحداً صام نهاره، وقام ليله، ومات بغير ولاية، لم يقبل^(٢) له صوم ولا صلاة»^(٣)، فإن^(٣) الأخذ بالأربع لا يكون بناء على بطلان عبادات تاركها

الدليل الرابع هو: الأخبار

(١) أي: الاستدلال بالرواية الأولى يتوقف على مقدمة وهي: الالتزام بأمور تالية:
 ١ - أن تكون الولاية شرطاً لصحة العبادات - كما يظهر من بعض الروايات، وأفتى به جماعة من الفقهاء - لا شرطاً لقبولها على ما قيل.
 ٢ - أن يكون المراد من أربع - في قوله: «فأخذ الناس بأربع» - هو: الأربع المذكور قبل الولاية أعني: الصلاة، والزكاة، والحج، والصوم.
 ٣ - أن لا يكون المراد من أربع جعل لفظ «الأربع» قالباً للأعم من دون توسط الألفاظ المخصوصة، بل المراد بالأربع هو: الأربع بألفاظها المخصوصة، كلفظ الصلاة، والزكاة، والحج، والصوم.
 ٤ - أن يكون إطلاق الألفاظ المذكورة في الرواية على الأعم بنحو الحقيقة لا بالعناية والمجاز. إذا عرفت هذه المقدمة فاعلم: أن محل الاستشهاد هو قوله: «فأخذ الناس بأربع، وتركوا هذه» أي: الولاية فيقال في تقريب الاستدلال: أن مفاد الرواية: أن الناس أي: العامة أخذوا بالأربع المذكور قبل الولاية أعني: الصلاة، والزكاة، والحج، والصوم كما هو مقتضى الأمر الثاني، ثم إن الأربع المذكورة بدون الولاية فاسدة كما هو مقتضى الأمر الأول. ولازم ذلك: استعمال ألفاظ العبادات المذكورة في الرواية في الأعم؛ إذ لو كانت موضوعة للصحيح لكان يلزم أن يقال: «لم يأخذ الناس بشيء منها» لعدم صدقها على الفاسد حينئذ.
 ثم مقتضى الأمر الرابع: أن يكون الاستعمال على نحو الحقيقة، فلازم الجميع: أن ألفاظ العبادات موضوعة للأعم وهو المطلوب.

(٢) أي: المراد بعدم قبول الصوم والصلاة بغير الولاية فسادهما، فصدق كل من الصوم والصلاة مع فسادهما دليل على الأعم.

(٣) أي: قوله: «فإن الأخذ بالأربع...» إلخ بيان للاستدلال بالرواية على الأعم.

(٥) في الكافي، ج ٢، ص ١٨، ح ١، ٣ / المحاسن، ص ٢٨٦، ح ٢٤٩: إلى قوله: «فأخذ الناس بأربع وتركوا هذه يعني الولاية».

الولاية، إلا إذا كانت أسامي للأعم.
 وقوله عليه السلام: «دعي^(١) الصلاة أيام أقرائك»^(*) ضرورة: أنه لو لم يكن المراد منها الفاسدة؛ لزم عدم صحة النهي عنها لعدم قدرة الحائض على الصحيحة منها.
 وفيه: ^(٢) أن الاستعمال أعم من الحقيقة، مع إن المراد في الرواية الأولى: هو

(١) أي: الاستدلال بالرواية المذكورة يتوقف على أمور تالية:

- ١ - أن ظاهر قوله: «دعي الصلاة...» إلخ مطلوبة ترك الصلاة؛ بمعنى: كونها مبغوضة، فيكون النهي المستفاد من الأمر مولوياً؛ لا إرشادياً.
- ٢ - أن نقول بعدم جواز التكليف بغير المقدور، كما هو مسلم عند العدلية.
- ٣ - أن يكون المراد بالصلاة معناها الشرعي.

إذا عرفت هذه المقدمة فاعلم: أن الأمور المذكورة هو كون الصلاة اسماً للأعم، وإلا فلا بد من الالتزام بأحد أمور: إما من حمل النهي على الإرشاد، وإما من القول بجواز التكليف بغير المقدور، وإما من الالتزام بكون الاستعمال في الفاسد مجازاً.

(٢) قوله: «وفيه» جواب من المصنف عن الاستدلال بالأخبار على الأعم، وأنه قد أجاب عن الاستدلال بالرواية الأولى بوجهين:

الوجه الأول: ما أشار إليه بقوله: إن الاستعمال أعم من الحقيقة، وهو مشترك بين الرواية الأولى وبين غيرها من الروايات.

وملخصه: أن غاية ما يمكن أن يقال في تقريب الاستدلال بتلك الأخبار على الأعم: إن ألفاظ العبادات قد استعملت في الأعم، إلا إن مجرد الاستعمال لا يدل على الوضع للأعم، لأن الاستعمال أعم من الحقيقة، ومن البديهي: إن العام لا يدل على الخاص.

والوجه الثاني: الذي أشار إليه بقوله: «مع إن المراد في الرواية الأولى هو خصوص الصحيح»، وهو مختص بالرواية الأولى.

وحاصله: إنكار استعمال ألفاظ العبادات فيها على الأعم؛ بدعوى: أن المراد بها

(*) في الكافي، ج ٣، ص ٨٨، / التهذيب، ج ١، ص ٣٨٤، ح ٦: عن أبي عبد الله (عليه السلام): «لقول رسول الله (صلى الله عليه وسلم): ... دعي الصلاة أيام أقرائك لله».

في الكافي، ج ٣، ص ٨٥، ح ١ / التهذيب، ج ١، ص ٣٨٢، ح ٦: «ألا تراه لم يقل لها دعي الصلاة أيام أقرائك، ولكن قال لها: إذا أقبلت الحيضة فدعي الصلاة، وإذا أدبرت فاغتسلي وصلّي...».

خصوص الصحيح؛ بقرينة أنها مما بني عليها الإسلام، ولا ينافي ذلك^(١): بطلان عبادة منكري الولاية، إذ لعل أخذهم بها إنما بحسب اعتقادهم لا حقيقة، وذلك لا يقتضي استعمالها في الفاسد أو الأعم، والاستعمال في قوله: «فلو أن أحد أصام نهاره»، إلى آخره؛ كان كذلك أي: بحسب اعتقادهم^(٢)، أو للمشابهة والمشاكلة^(٣)،

خصوص الصحيح بقرينة كونها مما بني عليها الإسلام، وبديهي: أن الإسلام إنما بني على الصحيح دون الأعم، فلا وجه للاستدلال بها على الوضع للأعم.

(١) أي: ولا ينافي كون المراد خصوص الصحيح بطلان عبادة منكري الولاية. قوله: «ولا ينافي ذلك ..» إلخ دفع لتوهم التنافي بين كون المراد خصوص الصحيح وبين بطلان عبادة منكر الولاية. فلا بد من توضيح التنافي، كي يتضح الجواب عنه فنقول: إن توضيح ذلك يتوقف على مقدمة وهي: أنه قد عرفت فيما تقدم - في تقريب الاستدلال بالرواية على الأعم - من أن الولاية شرط لصحة العبادة، فتكون عبادة منكر الولاية باطلة نظراً إلى ما هو المشهور من أنه إذا فات الشرط فات المشروط. ولازم ذلك: أن ما أخذه الناس من الأربع كان فاسداً لأجل فقدان شرط الصحة.

إذا عرفت هذه المقدمة فاعلم: أن التنافي بين إرادة خصوص الصحيح وبين فساد عباداتهم أوضح من الشمس.

وتوضيح الدفع والجواب عن التوهم المذكور أيضاً يتوقف على مقدمة وهي: أن الصحيح على قسمين: ١ - الصحيح الواقعي. ٢ - الصحيح الاعتقادي.

وإذا عرفت هذه المقدمة فنقول: إن التنافي بين إرادة خصوص الصحيح وبين فساد عباداتهم إنما يصح فيما إذا كان المراد بالصحيح الصحيح بحسب الواقع فقط، وأما إذا كان المراد منه مطلق الصحيح أي: سواء كان بحسب الواقع أو بحسب الاعتقاد فلا تنافي في البين، لأن عبادات منكري الولاية صحيحة بحسب اعتقادهم.

(٢) أي: المراد بالصوم في قوله: - «فلو أن أحداً صام نهاره» - هو الصوم الصحيح بحسب اعتقاده، فإن صوم تارك الولاية وإن كان فاسداً بحسب الواقع إلا إنه صحيح بحسب اعتقاد الصائم، فالمستعمل فيه هو الصحيح بحسب الاعتقاد.

فالمتحصل: أن أخذهم بالأربع لا يقتضي استعمال ألفاظ العبادات في الفاسد أو الأعم حتى يقال إنه دليل على الأعم.

(٣) يمكن أن يكون الاستعمال في الأعم أو الفاسد مجازاً بعلاقة المشابهة والمشاكلة في الصورة، فالرواية الثانية أيضاً لا تدل على وضع ألفاظ العبادات للأعم.

وفي الرواية الثانية^(١) الإرشاد إلى عدم القدرة على الصلاة، وال^(٢) كان الإتيان بالأركان، وسائر ما يعتبر في الصلاة، بل بما يسمى في العرف بها^(٣) ولو أخلّ بما لا يضر الإخلال به بالتسمية عرفاً محرماً على الحائض ذاتاً؛ وإن لم تقصد به القربة. ولا أظن أن يلتزم به المستدل بالرواية، فتأمل جيداً^(٤).

ومنها: أنه^(٥) لا شبهة في صحة تعلق النذر وشبهه بترك الصلاة في مكان تكره

(١) أي: يظهر من هذا: أن ما تقدم هو الرواية الواحدة فقوله: «فلو أن أحداً صام نهاره...» إلخ ليس رواية مستقلة، بل من تنمة الرواية الأولى، فحينئذ يكون محل الاستشهاد فقرتين من الرواية الواحدة كما هو ظاهر حاشية المشكيني.

وكيف كان؛ فحاصل الإشكال على الرواية الثانية: أن لفظ الصلاة في قوله: «دعي الصلاة أيام أقرائك» لم يستعمل في الفاسدة حتى تكون من أدلة القائلين بالأعم.

بل استعمل في الصحيحة والنهي ليس تحريمياً، كي يقال بلزوم التكليف بغير المقدور، بل يكون النهي للإرشاد، والمعنى حينئذ: أن الحائض لا تقدر على الصلاة الصحيحة لانتفاء الأمر، وتوقف العبادة على قصد التقرب المتوقف على الأمر، وفي بعض النسخ «وفي الرواية الثانية النهي للإرشاد»

(٢) أي: وإن لم يكن النهي للإرشاد إلى المانعية وعدم القدرة على الصلاة؛ بأن كان مولوياً لزم أن يكون الإتيان بها محرماً على الحائض ذاتاً؛ فلا يجوز الإتيان بها حتى لتمرين طفلها، وهو مما لا يلتزم به المستدل وإن ذهب إليه بعض.

(٣) أي: بالصلاة أي: تلزم حرمة صورة الصلاة وما يصدق عليه لفظ الصلاة ذاتاً على الحائض، «وإن لم تقصد به القربة» أي: لامتناع قصد القربة بما يكون منهيّاً عنه بالنهي المولوي؛ الكاشف عن كون متعلقه مبعوضاً للمولى.

(٤) لعله إشارة إلى أنه لا محذور في الالتزام بالحرمة الذاتية للعبادة على الحائض، كما اختاره المصنف في كتابه شرح التبصرة.

ويؤيد ذلك ما في الفقه من عدّها من جملة المحرمات على الحائض - كدخولها في المساجد مثلاً - فكما أن حرمة دخولها في المساجد ذاتية فكذلك حرمة الصلاة عليها ذاتية.

الدليل الخامس هو: تعلق النذر بترك الصلاة

(٥) الضمير للشأن وتوضيح هذا الدليل يتوقف على مقدمة وهي: أن هناك أمرين

وقع التسالم عليهما:

فيه، وحصول الحنث بفعالها، ولو كانت الصلاة المنذور تركها خصوص الصحيحة، لا يكاد يحصل به الحنث أصلاً، لفساد الصلاة المأتي بها لحرمتها، كما لا يخفى، بل يلزم المحال.

فإن النذر^(١) حسب الفرض قد تعلق بالصحيح منها، ولا يكاد يكون معه^(٢) صحيحة، وما يلزم من فرض وجوده عدمه محال. قلت: لا يخفى: أنه لو صح ذلك^(٣)، لا يقتضي إلا عدم صحة تعلق النذر

الأول: انعقاد النذر وشبهه - العهد واليمين - إذا تعلق بترك الصلاة في مكان تكره فيه، كالصلاة في الحمام والمقابر وغيرها.

الثاني: حصول الحنث بفعل الصلاة في ذلك المكان الذي تعلق النذر بترك الصلاة فيه كالحمام مثلاً.

إذا عرفت هذه المقدمة فاعلم: أننا نستكشف من التسالم عليهما كون لفظ الصلاة موضوعاً للأعم لا للصحيح، إذ لو كان موضوعاً للصحيح لكان المنذور تركه هو الصلاة الصحيحة، وهو باطل لأمرين:

الأول: عدم حصول الحنث أصلاً بفعالها في ذلك المكان؛ وذلك لفساد الصلاة المأتي بها لتعلق الحرمة بها بعد النذر، فلا يكون المأتي به هو المنذور تركه، فلا يحصل الحنث. الثاني: يلزم المحال، لأن الصلاة المنذور تركها هي الصحيحة، وبالنذر صارت فاسدة لدلالة النهي في العبادة على الفساد والحرمة، فلا يمكن فعلها على وجه صحيح فينحل النذر لخروج الصلاة بسبب هذا النهي المفسد للعبادة عن متعلق النذر - وهو خصوص الصحيح - فيلزم من وجود النذر عدمه، واستلزام وجود الشيء لعدمه محال.

(١) قوله: «فإن النذر»... إلخ بيان للمحال وقد عرفته، فلا حاجة إلى التكرار والإعادة.

(٢) أي: لا تكون الصلاة مع تعلق النذر بها صحيحة كما عرفته مفصلاً.

(٣) قد أجاب المصنف عن الاستدلال المذكور بجوابين:

الأول: ما أشار إليه بقوله: «أنه لو صح ذلك» أي: لو صح ذلك الاستدلال، لكان لازم ذلك: عدم تعلق النذر بالصحيح لاستلزامه ما ذكرناه من الإشكاليين؛ ولكن ليس مقتضاه وضع اللفظ شرعاً للأعم كما هو المدعى.

وملخصه: أن مقتضى لزوم المحذورين عدم تعلق النذر بالصحيح لا عدم الوضع لها. والجواب الثاني: ما أشار إليه: «مع إن الفساد من قبل النذر لا ينافي صحة متعلقه».

بالصحيح، لا عدم وضع اللفظ له شرعاً، مع إن الفساد من قبل النذر لا ينافي صحة متعلقه، فلا يلزم من فرض وجودها^(١) عدمها.

ومن هنا^(٢) انقذح: أن حصول الحنث إنما يكون لأجل الصحة لولا تعلقه. نعم؛^(٣) لو فرض تعلقه^(٤) بترك الصلاة المطلوبة بالفعل لكان منع حصول الحنث بفعالها بمكان من الإمكان.

وحاصله: منع امتناع تعلق النذر بالصحيح، لأن متعلق النذر - على تقدير كونه هو الصحيح - هو الصحيح لولا النذر؛ وهو الجامع لجميع ما يعتبر من أجزاء وشرائط في مرحلة سابقة على النذر فلا ينفيه تعلق النهي به من قبل النذر، فإن الصحة لولا النذر لا تنافي تعلقه بالصحيح لولاه.

وعليه: فيحصل الحنث بالإتيان بما هو جامع لجميع الأجزاء والشرائط؛ سوى عدم النهي من قبل النذر.

ومن هنا ظهر عدم المحال؛ أي: لا يلزم من وجوده عدمه؛ لأن الفساد الناشئ من قبل النذر لم يؤخذ عدمه في متعلق النذر حتى يقال: بانتفاء ما تعلق به النذر بعد النذر فيلزم ذلك.

(١) أي: فلا يلزم من فرض وجود الصحة عدم الصحة حتى يقال: إنه محال.
(٢) أي: من كون الصحة المقصودة في النذر هي الصحة السابقة على النذر؛ انقذح: حصول الحنث، فيحصل الحنث لو أتى بما هو صحيح من جهة ذاته، لولا تعلق النذر. فهذا جواب عن خصوص الإشكال بعدم حصول الحنث على تقدير تعلق النذر بالصحيح.

(٣) أي: هذا استدراك على قوله: «ومن هنا انقذح...» إلخ وحاصله: كما في «منتهى الدراية، ج ١، ص ١٥٢»: أن منع حصول الحنث في محله إذا كان المنذور ترك 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 «بترك الصلاة المطلوبة بالفعل» أي: ولو مع النذر. ثم ما ذكرناه من صحة تعلق النذر بترك الصلاة في الحمام مبني على القول برحجان متعلق النذر حين تعلقه، وأما لو قلنا: باعتبار الرجحان حين الإتيان بالمنذور فلا ينعقد النذر في المقام، لأن فعل الصلاة يصير محرماً بالنذر فينتفي بانتفاء الرجحان.

بقي أمور: (١)

الأول: أن أسامي المعاملات (٢)، إن كانت موضوعة للمسيبات فلا مجال للنزاع في كونها موضوعة للصحيحة أو للأعم، لعدم اتصافها بهما، كما لا يخفى؛ بل بالوجود تارة وبالعدم أخرى، وأما إن كانت موضوعة للأسباب فللنزاع فيه مجال. لكنه لا يبعد دعوى كونها (٣) موضوعة للصحيحة أيضاً، وأن الموضوع له هو

(١) أي: هناك أمور ثلاثة تتعلق بالصحيح والأعم.

(٢) وقبل الخوض في البحث لابد من بيان ما هو محل النزاع في باب المعاملات.

وتوضيح ذلك يتوقف على مقدمة وهي: أن في كل معاملة يحصل أمران: أحدهما: القول أو الفعل المقصود به إيجاد المعنى؛ كالإيجاب والقبول في القول، أو إشارة الأخرس في الفعل.

ثانيهما: المعنى المقصود بإجاده كالملكية الحاصلة بالقول أي: عقد البيع أو بالفعل، أي: التملك بالإشارة مثلاً. فالأول يسمى سبباً، والثاني مسبباً.

إذا عرفت هذه المقدمة فاعلم: أن المعاملات فيها أسباب ومسيبات، وأساميها إما موضوعة للأسباب أو للمسيبات، والنزاع فيها يجري فيما إذا كانت ألفاظها موضوعة للأسباب، وأما لو كانت موضوعة للمسيبات كالزوجية والملكية والحرية وغيرها من الأمور الاعتبارية فلا مجال للنزاع أصلاً؛ وذلك لعدم اتصافها بالصحة والفساد حتى يقال إنها موضوعة للصحيح أو للأعم؛ بل حينئذ يدور أمرها بين الوجود والعدم. وهذا ما أشار إليه المصنف بقوله: «لعدم اتصافها بهما» أي: بالصحة والفساد.

وملخص كلامه: أن النزاع إنما يجري في المورد القابل للاتصاف بالصحة والفساد بأن يكون له وجودان أحدهما: يترتب عليه الأثر، والآخر: لا يترتب عليه الأثر، فيصح حينئذ أن يقال: بأن اللفظ موضوع لخصوص ما يترتب عليه الأثر أو للأعم منه ومن غيره، وأما ما لا يقبل الاتصاف بهما لعدم تعدد نحو وجوده فلا مجال للنزاع فيه.

(٣) أي: أسامي المعاملات كألفاظ العبادات فكما أن ألفاظ العبادات موضوعة لخصوص الصحيحة - على رأي المصنف - فكذلك ألفاظ المعاملات لا يبعد دعوى كونها موضوعة للعقود الصحيحة المؤثرة في الملكية، أو في علقة الزوجية أو في الحرية. إلا إن المصنف قد جزم في باب العبادات بأن ألفاظها موضوعة للصحيح، ولم يجزم هنا ذلك الجزم فلذا قال: «لكنه لا يبعد دعوى كونها موضوعة للصحيحة أيضاً» أي: كألفاظ العبادات.

العقد المؤثر لأثر كذا شرعاً و عرفاً^(١).

والاختلاف^(٢) بين الشرع والعرف فيما يعتبر في تأثير العقد؛ لا يوجب الاختلاف بينهما في المعنى، بل الاختلاف في المحققات والمصاديق، وتخطئة الشرع العرف في تخيل كون العقد بدون ما اعتبره في تأثيره، محققاً لما هو المؤثر، كما لا يخفى فافهم^(٣).

الثاني^(٤): إن كون ألفاظ المعاملات أسامي للصحيحة لا يوجب إجمالها كألفاظ

(١) أي: أن الموضوع له في المعاملات هو العقد المؤثر في الأثر المطلوب منه من دون تفاوت في ذلك بين الشرع والعرف.

(٢) قوله: «والاختلاف بين الشرع والعرف فيما يعتبر...» إلخ دفع لما يتوهم من أن هناك معاملات لا يقرّها الشرع المقدس، ويقرّها العرف مثل معاملة الصبي المالك فإنها فاسدة بنظر الشرع، وصحيحة بنظر العرف، فكيف يقال: إن معنى العقد هو الصحيح بنظر كل من الشرع والعرف؟

وهذا الاختلاف دليل على عدم كون الصحيح عند الشرع والعرف بمعنى: واحد، بل يدل على أن ألفاظ المعاملات أسام للصحيحة شرعاً، وللأعم عرفاً، وليست موضوعة للصحيح شرعاً و عرفاً.

وحاصل الدفع: أن هذا الاختلاف لا يوجب الاختلاف في المعنى، بل هذا الاختلاف يرجع إلى الاختلاف في المحقق والمصادق؛ حيث إن الشارع يخطئ العرف فيما يراه صحيحاً، وينبئه على أن الشيء الفلاني دخيل في العقد المؤثر، لأن العرف قد يشته في تطبيق الصحيح الواقعي على ما لا يكون مؤثراً وصحيحاً واقعاً، والشارع ينبئه على خطئه، فحاصل الجميع: أن الصحيح شرعاً هو الصحيح عرفاً، فلا يكون الثاني أعم من الأول.

(٣) لعله إشارة إلى أن الاختلاف بينهما إنما هو في نفس المعنى الموضوع له لا في محققه ومصادقه، فمفهوم ألفاظ المعاملات هو الصحيح عند الشارع، والأعم عند العرف، فكل صحيح عند الشارع صحيح عند العرف، وليس كل صحيح عند العرف صحيحاً عند الشارع؛ ضرورة: أن العرف يرى عدم دخل البلوغ أو القبض في المجلس - مثلاً في بعض العقود - في مفهوم البيع وغيره، والشارع يرى دخلهما فيه، فلا محيص عن كون الاختلاف في المعنى لا في المصادق.

(٤) الغرض من عقد هذا الأمر على ما في «منتهى الدراية، ج١، ص ١٥٦» دفع إشكال أورد على القائلين بالصحيح في المعاملات.

العبادات، كي لا يصح التمسك بإطلاقها عند الشك في اعتبار شيء في تأثيرها شرعاً.

وذلك^(١)، لأن إطلاقها لو كان مسوقاً في مقام البيان^(٢) ينزل على أن المؤثر عند الشارع هو المؤثر عند أهل العرف، ولم يعتبر في تأثيره عنده غير ما اعتبر فيه

أما الإشكال فحاصله: أنه بناءً على هذا القول: - تكون ألفاظ المعاملات مجملة، فلا يصح التمسك بإطلاق أدلتها، مع وضوح استقرار ديدنهم على التمسك بإطلاقها عند الشك في اعتبار شيء في المعاملة.

وأما الدفع: فتوضيحه يتوقف على مقدمة وهي: الفرق الواضح بين العبادات، والمعاملات، حيث إن العبادات بناءً على الوضع للصحيح ماهيات مخترعة شرعية غير معلومة للعرف.

فمع عدم معرفة تلك الماهيات لا يصح التمسك بالإطلاق، لكون الشك في الموضوع الذي لا يتصور معه الإطلاق، فعدم جواز التمسك بالإطلاق سالبة بانتفاء الموضوع أي: لا إطلاق أصلاً حتى يتمسك به عند الشك في اعتبار شيء جزءاً أو شرطاً.

وهذا بخلاف المعاملات فإنها أمور عرفية وليست مخترعة شرعية، والأدلة الشرعية كقوله تعالى: ﴿أَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ﴾ ونحوه إضائية لا تأسيسية، والمعنى هو المعاملة العرفية فالشارع لم يخترع مفهوم المعاملة حتى يكون مجملاً، ويرجع الشك فيه إلى الشك في موضوع الإطلاق، كي لا يمكن التمسك به، بل زاد على المعاملة العرفية قيوداً لا ترتبط بالمفهوم، فإذا كان الشارع في مقام البيان صح التمسك بالإطلاق إذا شك في شرطية شيء في تأثير المعاملة العرفية.

إذا عرفت هذه المقدمة فاعلم: أنه لا يلزم إجمال الخطاب بناءً على كون ألفاظ المعاملات أسامي للصحيح، كما يلزم ذلك في العبادات؛ بناءً على كونها أسامي للصحيحة، فيجوز التمسك بالإطلاق في المعاملات لعدم الإجمال؛ ولا يجوز التمسك به في العبادات؛ لما عرفت من إجمال معنى الصحيح الموجب لعدم جواز التمسك بالإطلاق.

(١) تعليل لقوله: «لا يوجب إجمالها» ودفع لإشكال الإجمال على القول بالصحيح وقد عرفته مفصلاً.

(٢) هذا إشارة إلى ما يعتبر في التمسك بالإطلاق وهو: كون المتكلم في مقام البيان؛ لا في مقام الإجمال أو الإهمال.

عندهم^(١)، كما ينزل عليه إطلاق كلام غيره^(٢)، حيث إنه منهم، ولو اعتبر في تأثيره ما شك في اعتباره كان عليه^(٣) البيان، ونصب القرينة عليه، وحيث لم ينصب بان^(٤) عدم اعتباره عنده أيضاً، ولذا^(٥) يتمسكون بالإطلاق في أبواب المعاملات مع ذهابهم إلى كون ألفاظها موضوعة للصحيح.

نعم^(٦)؛ لو شك في اعتبار شيء فيها عرفاً فلا مجال للتمسك بإطلاقها في عدم اعتباره، بل لا بد من اعتباره لأصالة عدم الأثر بدونه^(٧) فتأمل جيداً^(٨).

(١) أي: عند أهل العرف بمعنى: أن ما يعتبر في تأثير العقد عند الشارع نفس ما يعتبر عند أهل العرف.

(٢) أي: كلام غير الشارع «حيث إنه منهم» أي: الشارع من أهل العرف.

(٣) أي: كان على الشارع البيان، ونصب قرينة على اعتبار ما شك في اعتباره، فقله: «ولو اعتبر في تأثيره ما شك في اعتباره» بيان للتمسك بالإطلاق.

(٤) أي: ظهر عدم اعتبار ما شك في اعتباره عند الشارع أيضاً أي: كعدم اعتباره عند العرف، ووجه ظهور عدم دخله شرعاً في مؤثرته هو: الإطلاق.

(٥) أي: لأجل عدم كون ألفاظ المعاملات على القول بوضعها للصحيح موجباً لإجمالها؛ ترى الفقهاء من الصدر الأول إلى زماننا هذا يتمسكون بالإطلاق في نفي الجزئية المشكوكة في جميع أبواب المعاملات؛ مع ذهابهم في هذه المسألة إلى وضع ألفاظ المعاملات للصحيح.

(٦) هذا استدراك على جواز التمسك بالإطلاق وحاصله: على ما في «منتهى الدراية»: أن الشك في دخل شيء 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 الأول، 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.

(٧) أي: لأصالة عدم حصول الأثر بدون ما شك في اعتباره في السبب، وهذا معنى أصالة الفساد في المعاملات بعد اليأس عن الإطلاق.

(٨) قوله «فتأمل جيداً» تدقيقي، أو إشارة إلى الفرق بين العبادات والمعاملات عند عدم الإطلاق، وحاصل الفرق: أن المرجع في العبادات هو البراءة أو الاشتغال فيما إذا

الثالث^(١): أن دخل شيء وجودي أو عدمي في الأمور به؛ تارة: بأن يكون داخلياً

دار الأمر بين الأقل والأكثر؛ على الخلاف الذي تقدم في بحث العبادات. وأما المرجع في باب المعاملات فهو أصالة الفساد؛ بمعنى: استصحاب عدم حصول الأثر بدون ما شك في اعتباره في المعاملة.

(١) الظاهر: أن غرض المصنف «قدس سره» من عقد هذا الأمر هو: التنبيه على ما يكون من الأجزاء والشرائط دخيلاً في المسمى بحيث ينتفي بانتفائه، وما لا يكون دخيلاً فيه فلا ينتفي المسمى بانتفائه، بل يصدق بدونه فيكون تمهيداً للتفصيل الذي التزم به بعض في مسألة الصحيح والأعم؛ من الذهاب إلى الصحيح في الأجزاء، وإلى الأعم في الشرائط.

وليس الغرض من عقد هذا الأمر بيان حكم الجزء المستحب وإمكانه في الواجب؛ كالفنوت في الصلاة كما في بعض التقارير، لأن الاحتمال الأول هو الأنسب بالبحث، بل هو صريح كلامه حيث قال: «إذا عرفت هذا فلا شبهة في عدم ما تُدب إليه في العبادات نفسياً في التسمية بأساميها».

وتوضيح ما أفاده المصنف «قدس سره» - في هذا الأمر الثالث من الأمور الثلاثة - يتوقف على مقدمة مشتملة على أمور تالية:

الأول: بيان تعاريف الجزء والشرط فنقول: إن لكل منهما تعاريف:

١ - لو اعتُبر شيء في شيء يكون الشيء الأول جزءاً، ولو قيد شيء بشيء يكون الشيء الثاني شرطاً.

٢ - ما كان من مقومات المركب: فإذا كان داخلياً فيه فهو جزءاً، وإذا كان خارجاً عنه فهو شرط.

٣ - ما كان اعتباره في ذات متعلقه فهو جزء. وما كان اعتباره لفائدة غيره فهو شرط.

٤ - ما كان فعلاً فهو جزء، وما كان صفة وحالة فهو شرط.

الثاني: بيان الفرق بين الأجزاء والشرائط وهو: أن بعض الأجزاء كما أنه دخيل في ماهية الأمور به؛ فكذلك، دخيل في التسمية أيضاً.

هذا بخلاف الشرائط فإنها ليست دخيلة في التسمية مطلقاً أي: كانت من شرائط الماهية أو تشخصها.

الثالث: أقسام دخل الشيء في الأمور به:

١ - أن يكون مقوماً للمأمور به ودخيلاً في ماهيته بنحو الجزئية مثل: تكبيرة الإحرام،

والركوع، والسجود وما شابهها؛ فإنها أجزاء للصلاة. وقد أشار إليه بقوله: «تارة بأن يكون داخلاً فيما يأتلف منه ومن غيره» أي: بأن يكون متعلق الأمر مؤلفاً من ذلك الشيء ومن عدة أجزاء أخرى، وقد اعتبرها الشارع حقيقة واحدة، وتعلق بها أمرٌ واحدٌ من جهة تأثيرها في غرض وحداني.

٢ - أن يكون خارجاً عنه أي: عن المأمور به أي: ليس جزءاً للمأمور به لكنه داخل في ماهيته شرطاً، كما إذا أخذ في الماهية خصوصية لا تتحقق إلا بذلك الشيء الدخيل شرطاً.

وهو ما سماه المصنف بالمقدمة حيث قال: «فيكون من مقدماته» وهو على أقسام:
١ - أن يكون سابقاً على المأمور به كالطهارة بالنسبة للصلاة. ٢ - أن يكون مقارناً للمأمور به؛ كالاستقبال والستر بالنسبة إلى الصلاة. ٣ - أن يكون لاحقاً للمأمور به؛ كغسل المستحاضة في الليلة الآتية بالنسبة إلى صوم اليوم المقدم عليها؛ فإن الخصوصية المأخوذة في المأمور به لا تحصل بدون ذلك الشرط الذي يعتبر تارة: سابقاً، وأخرى: مقارناً، وثالثة: متأخراً عن المأمور به.

٣ - أن يكون مقوماً للفرد والتشخص بنحو الجزئية أي: يكون ذلك الشيء موجباً لتشخص المأمور به مثل: كثرة الذكر في الركوع مثلاً.

٤ - أن يكون موجباً لتشخص المأمور به بنحو الشرطية؛ مثل: الصلاة جماعة، أو في المسجد؛ حيث يكون موجباً للمزية، أو كالصلاة في الحمام حيث يكون موجباً للنقيصة.

٥ - أن لا يكون دخيلاً في المأمور به أصلاً؛ لا بنحو الجزئية بكلا قسميه، ولا بنحو الشرطية كذلك؛ كالفنوت في الصلاة مثلاً.

إذا عرفت هذه المقدمة فاعلم: أنه لا دخل للقسم الخامس في التسمية بأسامي العبادات، وكذا القسم الثالث والرابع مما له دخل في الفرد والتشخص، بل يمكن أن يقال: بعدم دخل القسم الثاني في التسمية أيضاً، نعم؛ القسم الأول كما له دخل في ماهية المأمور به فكذلك له دخل في التسمية.

ومن هنا يظهر: أنه يمكن أن يقال بالتفصيل بين الأجزاء والشرائط، والذهاب إلى الصحيح في الأجزاء؛ لأن لها دخل في التسمية، وإلى الأعم في الشرائط إذ ليس لها دخل في التسمية هذا.

فيما يأتلف منه^(١) ومن غيره، وجعل جملته متعلقاً للأمر، فيكون جزءاً له وداخلاً في وقوامه، وأخرى^(٢): بأن يكون خارجاً عنه، لكنه كان مما لا يحصل الخصوصية المأخوذة فيه^(٣) بدونه؛ كما إذا أخذ شيء^(٤) مسبقاً أو ملحوقاً به أو مقارناً له متعلقاً للأمر، فيكون^(٥) من مقدماته لا مقوماته.

وثالثة: ^(٦) بأن يكون مما يتشخص به المأمور به بحيث يصدق على المتشخص به عنوانه.

وربما يحصل له^(٧) بسببه مزية أو نقيصة، ودخل هذا^(٨) فيه أيضاً طوراً: بنحو

وأما توضيح العبارات فارجع إلى ما في «منتهى الدراية، ج ١، ص ١٦٠».

(١) أي: يأتلف المأمور به من ذلك الشيء الوجودي أو العدمي ومن غيره. وهذا إشارة إلى القسم الأول.

(٢) هذا إشارة إلى القسم الثاني وعرفته مفصلاً.

(٣) أي: في المأمور به أي: لا يحصل ما أخذ فيه من الخصوصية بدون ذلك الشيء الذي له دخل فيه بنحو الشرطية وقد عرفت أقسامه مفصلاً.

(٤) أي: المراد بالشيء هو المأمور به أي: تارة: يؤخذ مسبقاً بالشرط، وأخرى: مقارناً له، وثالثة: ملحوقاً به. وقد تقدم تفصيله مع الأمثلة.

(٥) هذه نتيجة ما ذكره في الأمر الخارج عن الماهية وحاصلها: أن الشيء الخارج عن الطبيعة المأمور بها قد يكون مقدمة لوجود الخصوصية المعتبرة في الماهية، فإن المقدمة تارة: تكون مقدمة لوجود أصل الواجب، وأخرى: لوجود وصفه. الضميران - في مقدماته ولا مقوماته - يرجعان إلى الشيء وهو المأمور به، فمعنى العبارة: أن ذلك الخارج عن المأمور به يكون من مقدماته؛ لا من مقوماته.

(٦) هذا إشارة إلى القسم الثالث والرابع أي: ما له دخل في تشخص المأمور به بنحو الجزئية أو الشرطية؛ بحيث لا يصدق عنوان المأمور به إلا على المتشخص.

(٧) أي: ربما يحصل للمأمور به بسبب الشيء الموجب لتشخصه مزية؛ كالصلاة في المسجد، أو مع القنوت، أو تحصل المزية لها بتكرر الأذكار في ركوعها وسجودها. أو يحصل بسبب تشخص المأمور به نقصان فيه كالصلاة في الحمام مثلاً. أو لا يحصل شيء منهما كالصلاة في البيت مثلاً.

(٨) أي: دخل ما يوجب التشخص في المأمور به على قسمين: أيضاً أي: مثل ما له دخل في ماهيته تارة: بنحو الشرطية والجزئية هذا هو القسم الثالث. وأخرى: بنحو

الشرطية، وأخرى: بنحو الشرطية فيكون^(١) الإخلال بما له دخل بأحد النحويين في حقيقة الأمور به و ماهيته موجباً لفساده لا محالة؛ بخلاف ما له الدخل في تشخصه وتحققه مطلقاً شرطاً كان أو شرطاً؛ حيث لا يكون الإخلال به إلا إخلالاً بتلك الخصوصية مع تحقق الماهية بخصوصية أخرى غير موجبة لتلك المزية، بل كانت موجبة لنقصانها^(٢)، كما أشرنا إليه^(٣) كالصلاة في الحمام.

ثم إنه^(٤) ربما يكون الشيء مما يندب إليه فيه^(٥)، بلا دخل له أصلاً - لا شرطاً ولا شرطاً - في حقيقته، ولا في خصوصيته وتشخصه، بل له^(٦) دخل ظرفاً في مطلوبيته،

الشرطية. هذا إشارة إلى القسم الرابع.

(١) هذا منه بيان للفرق بين ما له دخل في الماهية، وما له دخل في التشخص وملخصه: أن الإخلال بما يكون دخيلاً في نفس الماهية سواء كان جزءاً أو شرطاً - يوجب الفساد - لعدم تحقق المسمى حينئذ، إذ الدخيل في الماهية دخيل في المسمى. هذا بخلاف الإخلال بما له دخل في تشخص الأمور به سواء كان جزءاً أو شرطاً؛ حيث لا يوجب فساده.

والوجه فيه: أن الإخلال به ليس إخلالاً بنفس الماهية، بل بالخصوصية التي لا يقدر انتفاؤها إلا بالمزية المسببة عنها. مثلاً: انتفاء خصوصية كون المكان مسجداً لا يوجب انتفاء طبيعة الصلاة مطلقاً حتى في غير المسجد.

والمتحصل: أن الموجب لانتفاء الماهية التي تدور التسمية مدارها هو انتفاء جزئها أو شرطها لا جزء الفرد أو شرطه، لإمكان وجود الماهية بخصوصية أخرى، فانتفاء ما له دخل في الفرد لا يوجب إلا انتفاء ذلك الفرد. هذا ما أشار إليه بقوله: «حيث لا يكون الإخلال به إلا إخلالاً بتلك الخصوصية...» إلخ.

(٢) أي: لنقصان الماهية.

(٣) أشار إليه بقوله: «ربما يحصل بسببه مزية أو نقيصة».

(٤) قوله: «ثم إنه ربما...» إلخ إشارة إلى القسم الخامس؛ وهو ما ليس له دخل في الأمور به أصلاً.

(٥) أي: يندب إلى ذلك الشيء أن يكون في الأمور به؛ كالقنوت في الصلاة مثلاً.

(٦) أي: بل للأمور به دخل ظرفاً في مطلوبية ذلك الشيء كالقنوت حيث يكون مطلوباً في الصلاة، أو كالتابعة في صلاة الجماعة فإن وجوبها نفسي، وللصلاة دخل

بحيث لا يكون مطلوباً إلا إذا وقع في أثنائه، فيكون مطلوباً نفسياً^(١) في واجب أو مستحب، كما إذا كان مطلوباً كذلك^(٢) قبل أحدهما^(٣) أو بعده^(٤)، فلا يكون الإخلال به^(٥) موجباً للإخلال به ماهيةً، ولا تشخصاً وخصوصية أصلاً.

إذا عرفت هذا^(٦) كله، فلا شبهة في عدم دخل ما ندب إليه في العبادات نفسياً في التسمية بأساميها، وكذا فيما له دخل في تشخصها^(٧) مطلقاً.

وأما ما له^(٨) الدخول شرطاً في أصل ماهيتها: فيمكن الذهاب أيضاً^(٩) إلى عدم

ظرفي في مطلوبيتها.

(١) أي: سواء كان واجباً في واجب كوجوب المتابعة في الجماعة، أم مستحباً في واجب، أو مستحب؛ كالفنوت في الصلاة الواجبة أو المستحبة.

(٢) أي: نفسياً.

(٣) أي: قبل الواجب أو المستحب؛ كالمضمضة والاستنشاق قبل الواجب أو المستحب؛ بناء على عدم كونهما جزءاً منه.

(٤) أي: بعد أحدهما؛ كاستحباب بعض الأدعية بعد الصلاة مثلاً.

(٥) أي: فلا يكون الإخلال بالقسم الخامس - وهو ما ندب إليه في واجب أو مستحب - موجباً للإخلال بالمأمور به وحاصله: أن الإخلال بهذا المطلوب النفسي لا يوجب إخلالاً بالطبيعة المأمور بها ولا بفردتها، لأن المفروض: عدم دخله في شيء منهما لا شرطاً ولا شرطاً.

(٦) أي: إذا عرفت ما ذكرناه من الأقسام والاعتبارات الخمسة فاعلم: أنه لا شبهة في إن هذا الأخير أي: الخامس لا دخل له في التسمية بأسامي العبادات، فلا يدخل في النزاع بين الصحيح والأعمى، وكذا لا شبهة في خروج ما له دخل في تشخص المأمور به عن محل النزاع.

(٧) أي: تشخص العبادات مطلقاً أي: سواء كان دخله بنحو الجزئية أو الشرطية.

(٨) هذا هو القسم الثاني من الأقسام الخمسة. وهو الدخول في أصل الماهية وحاصله: أنه يمكن أن يقال بعدم دخله في التسمية، فانتفاؤه لا يوجب انتفاء المسمى، وإن قلنا بكون الجزء دخيلاً في المسمى.

ومن هنا ظهر الفرق بين جزء الماهية وشرطها بدخل الأول في التسمية دون الثاني.

(٩) أي: كشرط الفرد الذي ليس دخيلاً في التسمية.

دخله في التسمية بها^(١)، مع الذهاب^(٢) إلى دخل ما له الدخل جزءاً فيها^(٣)، فيكون الإخلال بالجزء مخللاً بها دون الإخلال بالشرط؛ لكنك عرفت^(٤): أن الصحيح اعتبارهما فيها.

(١) أي: بأسامي العبادات.

(٢) كما ذهب إليه الوحيد البهبهاني «قدس سره»، حيث نسب إليه الذهاب إلى دخل جزء الماهية في التسمية دون شرطها؛ لخروجه عن المسمى، فهو قائل في أجزاء الماهية بالصحيح، وفي شرائطها بالأعم.

(٣) أي: في التسمية «فيكون الإخلال بالجزء مخللاً بها» أي: بالتسمية «دون الإخلال بالشرط» أي: لا يكون الإخلال به مخللاً بالتسمية.

(٤) أي: عرفت عند ذكر أدلة القائلين بالصحيح «أن الصحيح اعتبارهما فيها» أي: اعتبار الجزء والشرط معاً في التسمية؛ لأن ألفاظ العبادات موضوعة للصحيحة بمعنى: جامع الأجزاء والشرائط فتنتفي عند انتفاء أحدهما، كما تنتفي عند انتفائهما معاً. هذا هو مختار المصنف «قدس سره».

خلاصة البحث مع رأي المصنف «قدس سره»

يتلخص البحث في أمور تالية:

١ - لا إشكال في جريان النزاع على القول بثبوت الحقيقة الشرعية، وأما على القول بعدم الثبوت ففيه إشكال؛ إلا إن يقال: بجريان الخلاف في المجاز الأول. فالصحيح يقول: إن المجاز الأول الذي لاحظ الشارع العلاقة بينه وبين المعنى اللغوي ابتداءً هو الصحيح، ويقول الأعمى: هو الأعم من الصحيح والفاسد.

٢ - أن الصحة بمعنى: التمامية عند الكل أي: الفقهاء، والمتكلمين، والعرف وأما اختلافهم في تفسيرها بإسقاط القضاء كما عن الفقهاء، أو بموافقة الشريعة كما عن المتكلمين لا يوجب تعدد المعنى، لأن الاختلاف إنما هو في لوازم الصحة.

٣ - لا بد على كلا القولين من قدر جامع في البين، ولا إشكال في وجوده بين الأفراد الصحيحة على القول الصحيح، ويشار إليه بخواصه مثل: ﴿الصلاة تنهى عن الفحشاء والمنكر﴾ و«معراج المؤمن»، و«الصوم جنة من النار»، وليس الجامع أمراً مركباً كي يقال: إنه لا ينطبق على جميع الأفراد الصحيحة المختلفة زيادة ونقصاً، وصحة وفساداً حسب اختلاف حالات المكلف، ولا أمراً بسيطاً وهو عنوان المطلوب أو ملزومه المساوي له كي يقال: أنه مستلزم للدور أو الترادف.

بل الجامع هو: مفهوم واحد منتزِع عن هذه المركبات المختلفة زيادة ونقصاناً، ومتحد مع جميع أفرادها ومراتبها نحو اتحاد.

وأما تصوير الجامع على القول الأعمى ففي غاية الإشكال، وما قيل في تصويره غير صحيح؛ إِمَّا لاستلزامه صدق الصلاة على فاقد جميع الأجزاء والشرائط سوى الأركان أو معظم الأجزاء؛ لو كان الجامع هو الأركان أو معظم الأجزاء، أو يلزم تبادل ما هو المعتبر في المسمى وجوداً وعدماً بحسب حالات المكلف، أو يلزم القياس مع الفارق في قياس ألفاظ العبادات بأسامي المقادير والأوزان، وكل واحد من هذه الأمور باطل لا يمكن الالتزام به.

٤ - الظاهر: أن الموضوع له في ألفاظ العبادات كالوضع عام، واحتمال كون الموضوع له فيها خاصاً بعيد جداً؛ لاستلزامه كون استعمالها في الجامع مجازاً وهو بعيد إلى الغاية.

٥ - ثمرة النزاع هو: إجمال الخطاب على القول بالصحيح، فلا يجوز التمسك بإطلاقه عند الشك في جزئية شيء؛ بخلاف القول بالأعم حيث يجوز التمسك بالإطلاق لرفع جزئية ما شك في جزئيته.

٦ - أدلة القول بالصحيح:

١ - التبادر. ٢ - صحة السلب عن الفاسد. ٣ - الأخبار الظاهرة في إثبات بعض الآثار للمسميات بألفاظ العبادات مثل: «الصلاة عمود الدين»، و«معراج المؤمن»، أو نفي ماهيتها وطبائعها عن فاقد بعض الأجزاء أو الشرائط مثل: «لا صلاة إلا بفاتحة الكتاب»، «ولا صلاة إلا بطهور».

٣ - دعوى القطع بأن طريقة الواضعين وديدنهم وضع الألفاظ للمركبات التامة، والشارع غير متخط عن هذه الطريقة. فوضع ألفاظ العبادات لجامع الأجزاء والشرائط.

٧ - أدلة الأعمى:

١ - تبادر الأعم. ٢ - عدم صحة السلب عن الفاسد. ٣ - صحة التقسيم إلى الصحيح والفاسد.

وأما فساد الاستدلال بالتبادر وعدم صحة السلب عن الفاسد فظاهر مما تقدم في أدلة الصحيح؛ من تبادر الصحيح، وصحة السلب عن الفاسد.

وأما صحة التقسيم إلى الصحيح والفاسد: فيمكن أن يكون بملاحظة استعمال اللفظ

الحادي عشر (١)

الحق وقوع الاشتراك للنقل والتبادر وعدم صحة السلب بالنسبة إلى معنيين أو

في الأعم بالعناية والمجاز؛ فلا يكون دليلاً على المدعى؛ وهو: كون ألفاظ العبادات موضوعة للأعم.

٤ - استعمال اللفظ في غير واحد من الأخبار في الفاسد؛ مثل: «بني الإسلام على الخمس»، «ودعى الصلاة أيام أقرائك»، وقد عرفت الجواب بأن المراد مما بني عليه الإسلام في الرواية الأولى هو الصحيح ولو باعتقادهم فيكون دليلاً للصحيح لا للأعم، وأما قوله: «دعى الصلاة أيام أقرائك» فالنهي فيه للإرشاد إلى عدم قدرة الحائض من العبادة حين الحيض، فلا يكون دليلاً على الأعم.

٨ - أمور ثلاثة تتعلق بالصحيح والأعم:

١ - الفرق بين ألفاظ العبادات والمعاملات: أن كون ألفاظ المعاملات أسامي للصحيحة لا يوجب إجمالها؛ كي لا يجوز التمسك بالإطلاق في رفع اعتبار ما شك في اعتباره فيها.

ثم النزاع فيها إنما يجري لو كانت ألفاظها أسامي للأسباب دون ما كانت أسامي للمسببات؛ لعدم اتصافها بالصحة والفساد، بل يدور أمرها بين الوجود والعدم.

٢ - أن ما له دخل في الأمور به وإن كان على أقسام، إلا إن ما له دخل في التسمية هو جزء ماهيته أو شرطها.

٩ - رأي المصنف «قدس سره»:

أن ألفاظ العبادات موضوعة للصحيحة وكذلك ألفاظ المعاملات.

وأن الإخلال بما له دخل في ماهية الأمور به موجب للإخلال بالتسمية؛ سواء كان شرطاً للماهية أو جزءاً لها.

الاشتراك

(١) قبل الخوض في البحث لابد من تحرير ما هو محل الكلام، وبيان ذلك يتوقف

على مقدمة مشتملة على أمرين:

الأول: أن الاشتراك على قسمين:

الأول: الاشتراك المعنوي وهو: ما إذا كان للفظ معنى واحد كلي يصدق على

المصاديق الكثيرة؛ مثل: لفظ الإنسان مثلاً.

أكثر للفظ واحد؛ وإن أحاله^(١) بعض، لإخلاله^(٢) بالتفهم المقصود من الوضع؛

الثاني: الاشتراك اللفظي وهو: مقابل الترادف؛ بمعنى: أن الترادف ما يكون لفظين لمعنى واحد؛ كالأسد والليث للحيوان المفترس. والاشتراك ما يكون معنيين للفظ واحد بأن يكون اللفظ موضوعاً لكل معنى بوضع مستقل؛ مثل: لفظ جون للأبيض والأسود مثلاً. ومن هنا ظهر الفرق بين المشترك المعنوي واللفظي، حيث يكون الوضع في الثاني متعدداً دون الأول.

الثاني: أن الامكان على قسمين:

الأول: الإمكان الذاتي. والثاني: الإمكان الوقوعي.

إذا عرفت هذه المقدمة فاعلم: أن محل الكلام هو القسم الثاني من القسمين أي: الاشتراك اللفظي والامكان الوقوعي.

إذا عرفت محل الكلام فنقول: إنهم قد اختلفوا في المشترك اللفظي على أقوال: فذهب بعض إلى استحالته وقوعاً مطلقاً، وبعض آخر: إلى استحالته في القرآن الكريم دون غيره. وثالث: إلى وجوبه، ورابع: إلى إمكانه وقوعاً. وهذا الأخير هو مختار المصنف «قدس سره».

ثم معنى الإمكان الوقوعي هو: ما لا يلزم من وقوعه محالاً، فوقوعه أقوى دليل عليه، ولهذا قال المصنف «قدس سره»: «الحق وقوع الاشتراك» وقد استدل عليه بوجوه:

الأول: النقل بمعنى: أنه قد نقل في اللغة الاشتراك في ألفاظ كثيرة كالعين للباكية والنابعة، والمولى للعبد والسيد، وجون للأبيض والأسود، والقرء للطهر والحيض، وغيرها من الألفاظ المشتركة بين المعنيين أو المعاني، وهذا النقل مما يوجب الاطمئنان، بل القطع على وقوع الاشتراك.

الثاني: التبادر بمعنى: أنه يتبادر كل من الطهر والحيض مثلاً من القرء إذا استعمل بدون قرينة معيّنة لأحدهما.

الثالث: عدم صحة السلب أي: عدم صحة سلب لفظ القرء عن الطهر والحيض. (١) أي: وإن قال باستحالة الاشتراك بعض. هذا هو القول الأول حسب ما ذكرناه من الترتيب.

(٢) هذا تعليلٌ ودليلٌ على الاستحالة.

وتوضيحه يتوقف على مقدمة وهي: أن الوضع تابع للحكمة، وهي: التفهيم وإبراز ما في الضمير من جانب المتكلم، والتفهم من جانب السامع، فعند انتفاء تلك الحكمة يكون الوضع لغواً، فصدوره مستحيلٌ عادةً عن العاقل.

لخفاء^(١) القرائن لمنع الإخلال^(٢) أولاً؛ لإمكان الاتكال على القرائن الواضحة، ومنع كونه مخللاً بالحكمة ثانياً؛ لتعلق الغرض بالإجمال أحياناً.

كما إن استعمال المشترك في القرآن ليس بمحال^(٣) كما توهم؛ لأجل لزوم التطويل بلا طائل^(٤)، مع الاتكال على القرائن والإجمال في المقال لولا الاتكال

إذا عرفت هذه المقدمة فاعلم: أن الاشتراك يوجب الإجمال فتبطل حكمة الوضع. ولازم ذلك: عدم إمكانه الوقوعي المسبب عن تنافي الاشتراك لحكمة الوضع، وليس المقصود بالاستحالة من القائل بها إلا هذا.

(١) هذا تعليلٌ للإخلال بالتفهم. فمعنى العبارة: أن الاشتراك مخلٌ بالتفهم المقصود لأجل خفاء القرائن المعينة للمراد، فيكون صدوره محالاً من الواضع الحكيم لكونه لغواً. (٢) قد أجاب صاحب الكفاية «قدس سره» عن استدلال القائل بالاستحالة

بوجهين:

الأول: ما أشار إليه بقوله: «لمنع الإخلال أولاً»، لأن إمكان التفهيم والتفهم من اللفظ المشترك بواسطة القرائن الواضحة الدلالة على المقصود من البديهيات؛ حيث إن اللفظ قد يدل على المقصود بنفسه، وقد يدل عليه بواسطة القرائن الواضحة، فلا يلزم التنافي بين الاشتراك وحكمة الوضع.

فاللفظ المشترك وإن لم يدل عليه بنفسه؛ ولكنه يدل عليه بواسطة ضم قرينة فلا يكون مخللاً بغرض الوضع، فهذا التعليل - أعني - لخفاء القرائن - أخص من المدعى باختصاصه بصورة خفاء القرائن، فلا يصلح لأن يكون دليلاً على منع الاشتراك مطلقاً.

الثاني: ما أشار إليه بقوله: «ومنع كونه مخللاً بالحكمة ثانياً». وملخص هذا الوجه الثاني: أننا نمنع كون الاشتراك يوجب الإخلال بغرض الواضع فإن الغرض كما يتعلق بالتفهم والتفهم، كذلك قد يتعلق بالإهمال والإجمال، فلا بد من الاشتراك لتحصيل هذا الغرض.

(٣) هذا إشارة إلى القول الثاني وهو التفصيل بين القرآن وغيره، فتوهم: أن الاشتراك في القرآن الكريم محال دون غيره.

(٤) أي: هذا إشارة إلى دليل من توهم استحالة الاشتراك في القرآن وملخصه: أن الاشتراك في القرآن يقتضي أحد أمرين:

أحدهما: لزوم التطويل بلا طائل:

ثانيهما: الإهمال والإجمال، وكلاهما غير لائق بكلامه تعالى فيكون باطلاً.

عليها، وكلاهما غير لائق بكلامه تعالى جلّ شأنه، كما لا يخفى، وذلك^(١) لعدم لزوم التطويل، فيما كان الاتكال على حال أو مقال أتى به لغرض آخر، ومنع كون الإجمال غير لائق بكلامه تعالى مع كونه مما يتعلق به الغرض، وإلا لما وقع المشتبه في كلامه، وقد أخبر في كتابه الكريم بوقوعه فيه، قال الله تعالى: ﴿فِيهِ آيَاتٌ مُحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ وَأُخَرُ مُتَشَابِهَاتٌ﴾^(٢)، وربما تُوهم: وجوب وقوع الاشتراك في اللغات^(٣)، لأجل عدم تناهي المعاني^(٤) وتناهي الألفاظ المركبات، فلا بد من الاشتراك

توضيح ذلك يتوقف على مقدمة: وهي: أن المفروض: إمكان التفهيم بلفظ متحد معناه من دون حاجة إلى استعمال اللفظ المشترك.

إذا عرفت هذه المقدمة فنقول: إن الله تعالى حينما يستعمل اللفظ المشترك إما أن يعتمد في بيان المراد منه على القرائن الدالة على ذلك؛ فيلزم التطويل بلا طائل. وإما أن لا يعتمد على شيء في ذلك فيلزم الإهمال والإجمال، وكلاهما باطل. فيكون استعمال اللفظ المشترك في القرآن باطلاً ومستحيلاً منه تعالى.

(١) هذا من المصنف «قدس سره» بيان لرد القول بالتفصيل بين القرآن وغيره وحاصله: أننا نختار الاعتماد على القرينة، وما ذكرتم من لزوم التطويل بلا طائل إنما يصح لو كانت القرينة لغرض تعيين المراد من المشترك، وأما لو كانت لغرض آخر؛ لكن كانت تلك القرينة دالة بالدلالة الالتزامية على المعنى المراد من اللفظ المشترك؛ فلا يلزم التطويل بلا طائل، فيكون الدليل أخص من المدعى؛ لاختصاصه بصورة كون القرينة لتعيين ما هو المراد من المشترك لا لغرض آخر زائد على بيان المراد. هذا أولاً.

وثانياً: نختار عدم الاعتماد على القرينة، وما ذكرتم من لزوم الإجمال - وهو غير لائق بكلامه تعالى -: إنما يتم لو لم يتعلق الغرض بالإجمال، وهو قد يتعلق بالإجمال كما أخبر «سبحانه وتعالى» بوقوعه في كلامه عزّ من قائل: ﴿فِيهِ آيَاتٌ مُحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ وَأُخَرُ مُتَشَابِهَاتٌ﴾، فالتشابه هو المجمل، وقد وقع في القرآن الكريم في غير مورد، ولا مانع منه أصلاً إذا تعلق الغرض به، ودعت الحاجة إلى الإتيان بذلك.

(٢) آل عمران: ٧.

(٣) هذا إشارة إلى القول الثالث وهو وجوب الاشتراك في اللغات، في مقابل القول بامتناعه.

(٤) هذا تعليلٌ لوجوب الاشتراك في اللغات.

وتوضيح ذلك يتوقف على مقدمة مركبة من أمرين:

فيها، وهو^(١) فاسد؛ لوضوح: امتناع الاشتراك في هذه المعاني، لاستدعائه الأوضاع الغير المتناهية، ولو سلم لم يكذب يجدي إلا في مقدار متناهٍ، مضافاً إلى تناهي المعاني الكلية وجزئياتها وإن كانت غير متناهية؛ إلا إن وضع الألفاظ بإزاء كلياتها يغني عن وضع لفظ بإزائها كما لا يخفى؛ مع إن المجاز باب واسع، فافهم^(٢).

أحدهما: تناهي الألفاظ لأنها مركبة من الحروف الهجائية المتناهية، ومن البديهي: أن المركب من المتناهي متناهٍ.

وثانيهما: أن المعاني غير متناهية، ومن المعلوم: عدم وفاء المتناهي بغير المتناهي. إذا عرفت هذه المقدمة فاعلم: أنه لا بد من الالتزام بالاشتراك لتكون الألفاظ وافية بالمعاني؛ إذ لولاه لما كانت الألفاظ وافية بالمعاني.

(١) أي: توهم وجوب الاشتراك في اللغات فاسدٌ بوجوده: منها: ما أشار إليه بقوله «لاستدعائه الأوضاع الغير المتناهية» وحاصله: إن الوضع بإزاء المعاني الغير المتناهية غير معقول لأنه يستلزم أوضاعاً غير متناهية وصدورها من واضع متناهٍ محال.

ومنها: ما أشار إليه بقوله: «ولو سلم لم يكذب يجدي إلا في مقدار متناهٍ». وحاصله: أنه لو سلم إمكان الاشتراك حينئذٍ؛ كما إذا كان الواضع هو الله تعالى إلا إنه لا يجدي، لأن الوضع مقدمة للاستعمال، وهو إنما هو بمقدار الحاجة وهو متناهٍ لصدوره عن البشر، وهو غير قادر إلا على استعمال متناهٍ، فلا بد حينئذٍ من أن تكون المعاني التي تستعمل فيها الألفاظ بحسب الأوضاع متناهية؛ إذ وضع الألفاظ بإزاء المعاني غير المتناهية يصبح لغواً محضاً، لأنه زائد على مقدار الحاجة إلى الاستعمالات المتناهية.

ومنها: ما أشار إليه بقوله: «مضافاً إلى تناهي المعاني الكلية» وحاصله: أن المعاني الجزئية وإن لم تكن متناهية إلا إن المعاني الكلية متناهية كالألفاظ، فلا مانع من وضع الألفاظ بإزاء كليات المعاني، وهو يغني عن وضعها بإزاء الجزئيات.

ومنها: ما أشار إليه بقوله: «مع إن المجاز باب واسع» وملخصه: أن المحذور المزبور إنما يلزم لو كان اللفظ موضوعاً بإزاء جميع المعاني، ويكون استعماله في الجميع على نحو الحقيقة، وأما إذا كان موضوعاً بإزاء بعض منها وكان استعماله في الباقي مجازاً فلا يلزم المحذور؛ إذ لا مانع من أن يكون لمعنى واحد حقيقي معان متعددة مجازية، فإن باب المجاز واسع.

(٢) لعله إشارة إلى عدم العلاقة أو المناسبة المصححة للاستعمال المجازي في جميع المعاني، فلا يغني المجاز عن الاشتراك. أو إشارة إلى أن مواد الألفاظ وإن كانت متناهية

إلا إن هيئاتها غير متناهية؛ لأجل تركيبها بهيئات متفرقة غير متناهية، فلا حاجة إلى الاشتراك بعد كون الألفاظ كالمعاني غير متناهية.

خلاصة البحث مع رأي المصنف «قدس سره».

يتلخص البحث في أمور تالية:

١ - أن محل الكلام في الاشتراك اللفظي دون المعنوي، وفي الإمكان الوقوعي دون الذاتي.

٢ - أن الأقوال في المسألة هي أربعة:

١ - الاستحالة مطلقاً. ٢ - الاستحالة في القرآن دون غيره. ٣ - وجوبه مطلقاً. ٤ - إمكان وقوعه مطلقاً.

هذا هو مختار المصنف «قدس سره»، والدليل على ذلك هو: النقل، والتبادر، وعدم صحة السلب بالنسبة إلى معنيين أو أكثر للفظ واحد.

والقول بالاستحالة مطلقاً لمنافاة الاشتراك لحكمة الوضع مردود؛ لعدم اختصاص حكمة الوضع بالتفهم والتفهم، بل قد يتعلق الغرض بالإجمال والإهمال.

والقول بالاستحالة في القرآن فقط لاستلزامه إمّا التطويل بلا طائل وإمّا الإجمال - وكلاهما غير لائق بكلامه تعالى - مردودٌ أولاً: بعدم لزوم التطويل بلا طائل. وثانياً: بتعلق الغرض بالإجمال لوجود آيات متشابهة في القرآن، والقول بوجوب الاشتراك لعدم وفاء الألفاظ المتناهية بالمعاني الغير المتناهية مردودٌ بوجوه:

الأول: لاستدعائه الأوضاع الغير المتناهية وصدورها محال من البشر ولغو من الله لو كان هو الواضع.

الثاني: أن الألفاظ المتناهية قد وضعت للمعاني المتناهية؛ وهي المعاني الكلية، فلا حاجة إلى الاشتراك.

الثالث: أن الألفاظ يمكن وضعها لبعض المعاني، واستعمالها في الباقي يكون مجازاً؛ فإن باب المجاز واسع فلا حاجة أيضاً إلى الاشتراك.

رأي المصنف:

وهو وقوع الاشتراك للنقل والتبادر وعدم صحة السلب بالنسبة إلى معنيين أو أكثر للفظ واحد.

الثاني عشر (١)

أنه قد اختلفوا في جواز استعمال اللفظ في أكثر من معنى على سبيل الانفراد والاستقلال، بأن يراد منه كل واحد، كما إذا لم يستعمل إلا فيه على أقوال: أظهرها^(٢): عدم جواز الاستعمال في الأكثر عقلاً. بيانه: إن حقيقة الاستعمال ليس^(٣) مجرد جعل اللفظ علامة لإرادة المعنى، بل جعله وجهاً وعنواناً له، بل بوجه نفسه كأنه الملقى.

استعمال اللفظ في أكثر من معنى واحد

(١) قبل الخوض في البحث ينبغي بيان ما هو محل الكلام، وتوضيح ذلك يتوقف على مقدمة وهي: أن ما يستعمل فيه لفظ واحد من المعنيين أو المعاني تارة: مما يمكن الجمع بينهما؛ كأن يقال: رأيت عيناً وأراد منه البصر والذهب، وأخرى: مما لا يمكن الجمع بينهما كأن يقال: هذه المرأة ذات قرء ويراد بالقرء: الحيض والطهر.

إذا عرفت هذه المقدمة فاعلم: أن محل الكلام ما إذا كان الجمع بين المعنيين ممكناً؛ سواء كان كلا المعنيين من المعاني الحقيقية كالاشتراك اللفظي، أو أحدهما من المعاني الحقيقية والآخر من المعاني المجازية، وكان الاستعمال في كل منهما على نحو الانفراد؛ بحيث يكون كل من المعنيين مراداً على انفراده واستقلاله بأن يكون الاستعمال الواحد في حكم الاستعمالين.

ومن هنا ظهر: أن استعمال اللفظ الواحد في مجموع المعنيين بما هو كذلك خارج عن محل البحث، لأنه في حكم الاستعمال الواحد في المعنى الواحد. وكيف كان؛ فقد اختلفوا على أقوال وعمدتها:

١ - القول: بالجواز مطلقاً. ٢ - عدم الجواز لغةً. ٣ - والامتناع عقلاً.

وهذا الأخير هو مختار المصنف «قدس سره» حيث قال: «أظهرها عدم جواز الاستعمال في الأكثر عقلاً»، والقول الأول اختاره صاحب المعالم، والقول الثاني لصاحب القوانين.

(٢) أي: أظهر الأقوال عدم جواز الاستعمال في الأكثر عقلاً مطلقاً أي: من دون فرق بين المفرد والتثنية والجمع.

(٣) أي: ليس الاستعمال مجرد جعل اللفظ علامة لإرادة المعنى. هذا منه بيان لعدم جواز الاستعمال في أكثر من معنى.

توضيح ذلك يتوقف على مقدمة وهي: بيان حقيقة الاستعمال. وقيل: إن حقيقة

ولذا^(١) يسري إليه قبحه وحسنه كما لا يخفى. ولا يكاد يمكن جعل اللفظ كذلك^(٢)، إلا لمعنى واحد^(٣) ضرورة^(٤): أن لحاظه^(٥) هكذا في إرادة معنى ينافي لحاظه^(٥) كذلك في إرادة الآخر، حيث إن لحاظه كذلك لا يكاد يكون إلا بتبع لحاظ المعنى فانياً فيه فناء الوجه في ذي الوجه، والعنوان في المعنون، ومعه^(٦) كيف يمكن

الاستعمال عبارة عن جعل اللفظ علامة للمعنى، وحينئذ يجوز استعمال اللفظ الواحد في أكثر من معنى؛ إذ لا يمتنع أن يكون الشيء الواحد علامة وكاشفاً عن أمرين، فإنه من الممكن نصب علامة واحدة لبيان جهتين كرأس الفرسخ، ومقام صالح من الصلحاء، وأما لو كان الاستعمال إفاء اللفظ في المعنى بجعله مرآة ووجهاً له بحيث يكون كأنه هو الملقى رأساً؛ كان الاستعمال في المتعدد ممتنعاً.

إذا عرفت هذه المقدمة فاعلم: أن حقيقة الاستعمال عند المصنف «قدس سره» هو: إفاء اللفظ في المعنى، فيكون الاستعمال في المتعدد ممتنعاً، وذلك لأن الاستعمال إذا كان كذلك يستدعي أن يلحظ اللفظ آلة وطريقاً إلى المعنى لفناؤه فيه فناء الوجه في ذي الوجه، وعليه: فاستعماله في معنيين يستلزم إفاءه مرتين، وهو يقتضي أن يلحظ اللفظ بلحاظين آليين وهو ممتنع - لاستحالة اجتماع المثليين في شيء واحد في آن واحد - كما تحقق في محله.

(١) أي: لكون اللفظ وجهاً للمعنى، بل نفسه بوجه يسري إلى اللفظ حسن المعنى وقبحه.

(٢) أي: وجهاً وعنواناً للمعنى.

(٣) أي: يمكن جعل اللفظ وجهاً وعنواناً لمعنى واحد.

(٤) تعليل لقوله «لا يكاد يمكن...» إلخ وحاصله: أن لحاظ اللفظ وجهاً للمعنى وفانياً فيه ينافي لحاظه وجهاً لمعنى آخر؛ لما عرفت: من استلزامه جمعاً بين المثليين، وقيل لتقريب ذلك إلى الذهن: إن اللفظ الواحد بالنسبة إلى معنيين كالقلمسوة الواحدة بالنسبة إلى رأسين؛ فكما لا يمكن جعلها في آن واحد على رأسين بحيث تكون محيطة بتمام كل منهما، فكذلك لا يمكن جعل لفظ واحد في آن واحد فانياً في معنيين ووجوداً ووجهاً لهما معاً، فالمتحصل من الجميع هو: امتناع استعمال لفظ واحد في أكثر من معنى واحد.

(٥) أي: لحاظ اللفظ وجهاً وعنواناً «في إرادة معنى ينافي لحاظه» أي: اللفظ «كذلك» أي: وجهاً وعنواناً في إرادة المعنى الآخر.

(٦) أي: ومع لحاظ اللفظ وجهاً وعنواناً للمعنى؛ كيف يمكن إرادة معنى آخر مع

إرادة معنى آخر معه كذلك في استعمال واحد. ومع استلزامه^(١) للحاظ آخر غير لحاظه كذلك في هذا الحال.

وبالجملة: لا يكاد يمكن في حال استعمال واحد لحاظه وجهاً لمعنيين، وفانياً في الاثنين، إلا أن يكون اللاحظ أحول العينين^(٢).

فانقح بذلك^(٣): امتناع استعمال اللفظ مطلقاً - مفرداً كان أو غيره - في أكثر

المعنى الأول على نحو يكون اللفظ فانياً في المعنى الآخر كفنائته في المعنى الأول في استعمال واحد؟ أي: لا يمكن ذلك فإن الاستفهام للإنكار.

(١) أي: مع استلزام الاستعمال أي: استعمال اللفظ في المعنى الثاني «للحاظ آخر غير لحاظه» أي: لحاظ اللفظ أولاً «كذلك» فانياً ووجهاً للمعنى الأول «في هذا الحال» أي: في حال وحدة الاستعمال، فقوله: «ومع استلزامه» بيان وتقريب لاستحالة استعمال اللفظ الواحد في أكثر من معنى.

(٢) أي: لا يمكن جعل اللفظ الواحد وجهاً لمعنيين؛ إلا إن يكون اللاحظ والمستعمل أحول العينين، لأن الأحول من يرى الواحد اثنين فيلاحظ كلاً منهما فانياً في معنى.

وقد ذكر المحقق الأصفهاني وجهاً آخر لامتناع استعمال اللفظ في أكثر من معنى توضيحه: على ما في «منتقى الأصول»: «أن الاستعمال عبارة عن إيجاد المعنى باللفظ بوجود تنزيلي، بمعنى: أن يكون اللفظ وجوداً تنزلياً للمعنى، وبما أن الإيجاد متحد مع الوجود حقيقة وذاتاً - وإن اختلف بحسب الاعتبار - امتنع استعمال اللفظ في معنيين؛ إذ يستحيل أن يكون الوجود الواحد إيجاداً لكل من المعنيين بنحو يكون إيجادين للمعنيين، لأنه إذا كان إيجاداً لهذا المعنى فقد امتنع أن يكون في نفس الوقت إيجاداً آخر للمعنى الآخر». انتهى.

(٣) أي: بما ذكرناه من امتناع إرادة معنيين من لفظ واحد في استعمال واحد. وهذا من المصنف إشارة إلى تفصيل صاحب المعالم في المقام؛ حيث فصل بين المفرد وغيره بعد القول بجواز استعمال اللفظ الواحد في أكثر من معنى. وقال: إن استعماله فيه بنحو الحقيقة في التثنية والجمع، وبنحو المجاز في المفرد، وعلة في المعالم: بأن اللفظ موضوع للمعنى بقيد الوحدة، فاستعماله في أكثر من معنى فيه إلغاء للقيد المذكور فيكون استعمالاً في غير ما وضع له، ويكون مجازياً بعلاقة الجزء والكل، إذ اللفظ الموضوع لكل استعمال في الجزء ولا يجيء هذا البيان في غير المفرد، لأن التثنية والجمع في قوة

من معنى بنحو الحقيقة أو المجاز، ولولا امتناعه فلا وجه لعدم جوازه. فإن اعتبار الوحدة في الموضوع له واضح المنع^(١)، وكون الوضع في حال وحدة المعنى^(٢) وتوقيفيته لا يقتضي عدم الجواز، بعدما لم تكن الوحدة قيماً للوضع ولا للموضوع له، كما لا يخفى.

تكرار اللفظ، فيكون لهما حكم التكرار، فكما يصح إرادة معنى معين من لفظ «عين» وإرادة غيره من لفظ «عين» آخر، فكذلك يصح إرادة المعنيين معاً من لفظ «عينين» بلا تجوّز لأنهما في قوة قولك: «عين وعين».

(١) قوله: «فإن اعتبار الوحدة في الموضوع له واضح المنع» ردّ علي صاحب المعالم، وحاصله: أنه لا دليل لنا على اعتبار الواضع قيد الوحدة في المعنى؛ لأن المتبادر هو ذات المعنى لا الذات المقيدة بقيد الوحدة، فيكون اللفظ موضوعاً للمعنى على نحو كونه لا بشرط.

وأما قيد الوحدة وغيره من العوارض: فخارج عن المعنى الموضوع له وليس من مقوماته، بل اعتباره ممتنع لو كان المراد بالوحدة وحدة المعنى حال الاستعمال؛ لما تقدم غير مرة من امتناع دخل ما هو الناشئ من الاستعمال في الموضوع له.

(٢) قوله: «وكون الوضع في حال وحدة المعنى...» إلخ إشارة إلى ردّ صاحب القوانين القائل بعدم الجواز لغة لا عقلاً.

وحاصل ما استدلل به على عدم الجواز: أن الوضع قد حصل في حال وحدة المعنى وانفراده، فلا بد من أن يكون الاستعمال على طبق الوضع أعني: استعمال اللفظ في المعنى حال وحدته وانفراده، فلا يجوز الاستعمال في أكثر من معنى لكونه على خلاف قانون الوضع.

وملخص ردّ المصنف عليه: هو أن تحقق الوضع حال وحدة المعنى، وكونه توقيفياً لا يمنع عن استعمال اللفظ في أكثر من معنى، «بعد ما لم تكن الوحدة قيماً للوضع ولا للموضوع له» وذلك لأن كون انفراد المعنى ووحدته من حالات الوضع لا يوجب متابعتة والالتزام به حتى يجب استعمال اللفظ في المعنى المنفرد، وإلا وجب متابعة سائر الحالات المقارنة للوضع كوقوعه في الليل أو النهار، أو حال شباب الواضع أو هرمه إلى غير ذلك من الخصوصيات المقارنة، وكان فقدان خصوصية من الخصوصيات المقارنة له مانعاً عن صحة الاستعمال وهو باطل قطعاً.

فالمتحصل: أن انفراد المعنى حال الوضع غير مانع عن استعمال اللفظ في أكثر من معنى.

ثم لو تنزلنا عن ذلك^(١)، فلا وجه للتفصيل بالجواز على نحو الحقيقة في الثنية والجمع، وعلى نحو المجاز في المفرد، مستدلاً على كونه بنحو الحقيقة فيهما، لكونهما بمنزلة تكرار اللفظ، وبنحو المجاز فيه لكونه موضوعاً للمعنى بقيد الوحدة، فإذا استعمل في الأكثر لزم إلغاء قيد الوحدة، فيكون مستعملاً في جزء المعنى، بعلاقة الكلّ والجزء، فيكون مجازاً وذلك لوضوح: أنّ الألفاظ لا تكون موضوعة إلا لنفس المعاني^(٢)، بلا ملاحظة قيد الوحدة، وإلا لما جاز الاستعمال في الأكثر؛ لأنّ الأكثر

(١) أي: تنزلنا عن منع اعتبار قيد الوحدة أي: سلّمنا قيد الوحدة إلا إن مقتضاه المنع مطلقاً، وبطلان كلا شقي التفصيل أعني: المجازية في المفرد، والحقيقة في الثنية والجمع. أما بطلان المجازية في المفرد: فلأنه لو كانت الوحدة قيداً كان استعمال اللفظ الموضوع للمعنى بقيد الوحدة في معنيين من استعمال المباين في المباين؛ فيكون غلطاً لا مجازاً.

وأما بطلان كون الاستعمال حقيقة في الثنية والجمع: فلأنهما في قوة تكرار ما أريد من مفردهما، وليس المراد بمفردهما إلا العين بمعنى: البصر أو الذهب كما يأتي تفصيله في كلام المصنف.

هذا ملخص الكلام فيما إذا كان المشار إليه بقوله: «ذلك» منع اعتبار قيد الوحدة كما في بعض الحواشي؛ إلا إن معه لا وجه للاعتراض بأن الألفاظ «لا تكون موضوعة إلا لنفس المعاني بلا ملاحظة قيد الوحدة». إذ المفروض: تسليم ملاحظة قيد الوحدة. فيكون المشار إليه بقوله: «ذلك»: الامتناع العقلي الذي قال به المصنف «قدس سره»، فمعنى العبارة حينئذ: ثم لو تنزلنا عن الامتناع العقلي الناشئ من اجتماع اللحاظين المتضادين في استعمال واحد، وقلنا: بإمكان الاستعمال في أكثر من معنى فلا وجه لتفصيل صاحب المعالم من الجواز على نحو الحقيقة في الثنية والجمع، وعلى نحو المجاز في المفرد، استناداً في المفرد إلى أن الاستعمال في أكثر من معنى يستلزم إلغاء قيد الوحدة، وصيرورة المستعمل فيه جزء المعنى الموضوع له؛ فيكون هذا الاستعمال مجازاً بعلاقة الكل والجزء، وفي الثنية والجمع إلى أنهما بمنزلة تكرار اللفظ، ولا مانع من استعمال أحد اللفظين أو الألفاظ في معنى غير ما استعمل فيه اللفظ الآخر أو الألفاظ الأخرى، فيكون استعمال الثنية والجمع في المعنيين المختلفين أو المعاني المختلفة على نحو الحقيقة، بخلاف المفرد، فإنه على نحو المجاز كما تقدم.

(٢) قوله: «وذلك لوضوح...» إلخ تعليل لقوله: «فلا وجه للتفصيل بالجواز على نحو

ليس جزء المقيد بالوحدة، بل يباينه مباينة الشيء بشرط شيء، والشيء بشرط لا، كما لا يخفى، والتثنية والجمع^(١) وإن كانا بمنزلة التكرار في اللفظ؛ إلا إن الظاهر:

الحقيقة...» إلخ. وقد ردّ المصنف الشق الأول من التفصيل - وهو المجازية في المفرد - بوجهين:

الأول: أن اللفظ لم يوضع إلا لنفس المعنى بلا لحاظ قيد الوحدة، فاستعمال اللفظ فيه ليس مجازاً، بل حقيقة لكونه استعمالاً في تمام ما وضع له. هذا ما أشار إليه «أن الألفاظ لا تكون موضوعة إلا لنفس المعاني بلا ملاحظة قيد الوحدة».

الثاني: ما أشار إليه بقوله: «والأما لما جاز الاستعمال في الأكثر».

وملخص ما أفادة المصنف من أنه بعد تسليم اعتبار الوحدة في المعنى لا يجوز استعمال اللفظ المفرد في أكثر من معنى ولو مجازاً؛ إذ الأكثر يباين المعنى الموضوع له مباينة الشيء بشرط لا، والشيء بشرط الشيء، إذ الموضوع له هو المعنى بشرط لا أي: بشرط أن لا يكون معه غيره، والمستعمل فيه هو الشيء بشرط شيء؛ أي: بشرط أن يكون معه غيره، فلا علاقة بينهما كما ادعي كي يصحح الاستعمال المجازي، بل بينهما المباينة المانعة من الاستعمال.

(١) هذا منه رد للشق الثاني من تفصيل صاحب المعالم، وقد ردّه المصنف بوجهين:

الأول: أن التثنية والجمع وإن كانا بمنزلة تكرار اللفظ المفرد مثلاً: قولنا عينان وإن كان بمنزلة قولنا: عين وعين؛ إلا إن ظاهر التثنية تكرار أفراد الماهية الواحدة لا تكرار الماهية أعني: ذهب وفضة، فيراد من المثني فردان من أفراد طبيعة واحدة لا معينان مختلفان، مثلاً: لو أريد من لفظ «عين» في قولنا: «جئني بعين» الذهب؛ لأريد من «عينين» في قولنا: «جئني بعينين» فردان من الذهب، فأين هذا من استعمال اللفظ الواحد في أكثر من معنى؟ فوزان التثنية والجمع وزان المفرد في عدم جواز استعمالهما في أكثر من معنى على نحو الحقيقة.

والإيراد على ذلك بتثنية الأعلام - كما أشار إليه بقوله: «والتثنية والجمع في الأعلام» - حيث إن المراد من المثني فيها معنيان، مثلاً: المراد من قولنا: زيدان معنيان لا فردان من طبيعة واحدة، فنفرض المقام كذلك. هذا الإيراد مدفوع بالتزام التأويل بورود التثنية على المسمى بزيد، فيكون المراد من «زيدين» فردين من المسمى بزيد والمسمى بزيد طبيعة كلية لها أفراد. هذا تمام الكلام في الوجه الأول.

الثاني: أنه لوقلنا بكفاية الاتحاد في اللفظ في التثنية والجمع من غير حاجة إلى التأويل؛ لم يكن استعمال التثنية والجمع في المعنيين أو المعاني من استعمالهما في أكثر

أن اللفظ فيهما كأنه كُـرر وأريد من كل لفظ فرد من أفراد معناه، لا أنه أريد منه معنى من معانيه، فإذا قيل مثلاً: «جئني بعينين» أريد فردان من العين الجارية لا العين الجارية، والعين الباكية، والثنية، والجمع في الأعلام إنما هو بتأويل المفرد إلى المسمى بها^(١)، مع إنه^(٢) لو قيل بعدم التأويل وكفاية الاتحاد في اللفظ في استعمالهما حقيقة، بحيث جاز إرادة عين جارية وعين باكية من ثنية العين حقيقة، لما كان هذا من باب استعمال اللفظ في الأكثر، لأن هيتهما^(٣) إنما تدل على إرادة المتعدد مما يراد من مفردهما، فيكون استعمالهما وإرادة المتعدد من معانيه^(٤) استعمالهما في معنى واحد، كما إذا استعملنا وأريد المتعدد من معنى واحد منهما كما لا يخفى.

من معنى؛ إذ معنى الثنية والجمع نظراً إلى هيتهما هو المتعدد؛ سواء كان المتعدد من معنى واحد أو من معنيين؛ فيكون استعمال الثنية في المعنيين المختلفين من استعمال اللفظ في معنى واحد لا في أكثر من معنى واحد، كي ينازع في كونه على نحو الحقيقة أو المجاز.

(١) أي: بالأعلام. وقد ذكرنا أن قوله: «والثنية والجمع في الأعلام» دفع للإيراد.
 (٢) هذا هو الوجه الثاني من الرد على الشق الثاني من تفصيل صاحب المعالم، وقد عرفت ملخصه؛ وحاصله بعبارة أخرى على ما في «منتهى الدارية، ج ١، ص ١٨٩»: أنه بناء على دلالة علامة الثنية والجمع على مطلق التعدد؛ لا تعدد خصوص مصداق المعنى المراد من المفرد يلزم خروج الثنية والجمع عن حریم النزاع؛ وهو استعمال اللفظ في أكثر من معنى واحد، ضرورة: أن الثنية والجمع بعد أن كانا بمنزلة تكرار المفرد، فلا بأس بأن يراد من كل لفظ معنى غير المعنى الذي أريد من لفظ آخر، ومن المعلوم: أن هذا ليس من استعمال اللفظ في أكثر من معنى حتى ينازع في كونه على نحو الحقيقة أو المجاز، وإرادة العين الجارية من لفظ «عين»، وإرادة العين الباكية من لفظ عين آخر؛ ليست من استعمال اللفظ في أكثر من معنى، وكذا إرادة العين الباكية والجارية من العينين ليست من استعمال اللفظ في أكثر من معنى.

(٣) أي: الثنية والجمع، فقوله: «لأن» تعليل لعدم كون استعمال الثنية والجمع في المعنيين أو المعاني من باب استعمال اللفظ في أكثر من معنى؛ لما عرفت: من أن الثنية والجمع وضعا للمتعدد من المعنى الذي أريد من المفرد، فإذا أريد بالعين مثلاً - الباكية - فيراد بالثنية اثنان من العين الباكية.

(٤) أي: من معاني المفرد، والضماير في قوله: «استعمالهما»، «ومنها» ترجع إلى الثنية والجمع، وقوله: «منهما ليس متعلقاً بقوله: «أريد» بل متعلق بالمتعدد، فالمعنى:

نعم؛ لو أريد مثلاً من عينين فردان من الجارية، وفردان من الباكية كان من استعمال العينين في المعنيين؛ إلا إن حديث التكرار لا يكاد يجدي في ذلك^(١) أصلاً، فإن فيه^(٢) إلغاء قيد الوحدة المعتبرة أيضاً^(٣)، ضرورة: أن الثنية عنده إنما يكون لمعنيين، أو لفردين بقيد الوحدة، والفرق بينهما^(٤) وبين المفرد إنما يكون في أنه موضوع للطبيعة، وهي^(٥) موضوعة لفردين منها أو معنيين كما هو أوضح من أن يخفى.

أريد المتعدد من الثنية والجمع، ولكن ذلك المتعدد إنما هو من معنى واحد لا من معنيين.

(١) أي: في كون الاستعمال على نحو الحقيقة كما قال صاحب المعالم؛ لأن في استعمال الثنية في أفراد أربعة - بأن يكون كل فردين منها من طبيعة واحدة - إلغاء لقيد الوحدة، فيكون الاستعمال على نحو المجاز؛ لأن الموضوع له هو المتعدد من معنيين أو فردين مع قيد الوحدة.

(٢) أي: في استعمال الثنية في أكثر من معنى أعني: أفراد أربعة؛ إلغاء قيد الوحدة في الثنية؛ إذ معناها فردان أو معنيان لا أفراد أربعة.

(٣) أي: كإلغاء قيد الوحدة في المفرد.

(٤) أي: بين الثنية والإفراد. ملخص الفرق بينهما: أن المفرد موضوع للطبيعة بقيد الوحدة، والثنية موضوعة لفردين من تلك الطبيعة المقيدة بالوحدة أعني: فردين من الطبيعة أو لمعنيين مع تقيد كل من المعنيين بالوحدة حتى يكون معنى - عينين - العين الجارية الواحدة والعين الباكية الواحدة، أو فردين من الجارية أو الباكية.

فالاستعمال في الأكثر أي: أفراد أربعة أعني فردين من الجارية وفردين من الباكية يستدعي إلغاء قيد الوحدة، فيكون الاستعمال مجازاً لا على نحو الحقيقة كما توهمه صاحب المعالم.

(٥) أي: الثنية، وهي من باب المثال، وإلا فالجمع أيضاً كذلك كما في «منتهى الدراية»، ج ١، ص ١٩٣.

والمتحصل من الجميع: أنه لو أريد من «عينين» فردان من الذهب وفردان من الفضة كان الاستعمال من استعمال اللفظ الواحد في المعنيين؛ ولكن كان مجازاً على مذهب صاحب المعالم، إذ كان معنى عين بزعمه الماهية بقيد الوحدة؛ كذلك معنى عينين أمران بقيد الوحدة.

وهم ودفع:

لعلك تتوهم^(١): أن الأخبار الدالة على أن للقرآن بطوناً - سبعة أو سبعين - تدل على وقوع استعمال اللفظ في أكثر من معنى واحد، فضلاً عن جوازه؛ ولكنك غفلت عن أنه لا دلالة لها^(٢) أصلاً على أن إرادتها كان من باب إرادة المعنى من اللفظ، فلعله كان بإرادتها في أنفسها حال الاستعمال في المعنى لا من اللفظ، كما إذا استعمل فيها، أو كان المراد من البطون لوازم معناه المستعمل فيه اللفظ، وإن كان أفهامنا قاصرة عن إدراكها^(٣).

(١) ملخص التوهم: أنه ورد في الحديث: أن للقرآن سبعة بطون أو سبعين بطناً، فقد يتوهم منافاة ذلك لما تقدم من امتناع استعمال اللفظ في أكثر من معنى؛ إذ ظاهره وقوع استعمال اللفظ في تلك البطون، وليس ذلك إلا من باب استعمال اللفظ في أكثر من معنى، وهو لا يجتمع مع ما تقدم من الامتناع العقلي ومحالية إرادة المعاني المتعددة من اللفظ الواحد، لأنه يدل على وقوعه فضلاً عن جوازه.

(٢) أي: لا دلالة لتلك الأخبار أصلاً على أن إرادة البطون كان من باب إرادة المعنى من اللفظ، وقد أجاب المصنف عن التوهم المذكور بما حاصله: أن في تلك الأخبار احتمالين: الأول: ما أشار إليه بقوله: «فلعله كان...» إلخ وحاصله: أن يراد منها إرادة هذه المعاني في أنفسها حال الاستعمال في المعنى الواحد لا أنها مرادة من اللفظ.

الثاني: ما أشار إليه بقوله: «أو كان المراد من البطون لوازم معناه...» إلخ وحاصله: أن يكون المراد من البطون لوازم معناه المستعمل فيه اللفظ وإن كانت تلك اللوازم المتعددة خفية؛ بحيث لا تصل إليها أذهاننا لقصورها. فلا يكون اللفظ مستعملاً فيها حتى يقال باستعماله في أكثر من معنى واحد.

(٣) أي: إدراك لوازم المعنى، ومع تطرق الاحتمالين المذكورين لا يتم الاستدلال بتلك الأخبار على استعمال اللفظ الواحد في أكثر من معنى؛ نظراً إلى ما هو المشهور - بين أهل الاستدلال - إذا جاء الاحتمال بطل الاستدلال.

خلاصة البحث مع رأي المصنف «قدس سره»

يتلخص البحث فيما يلي:

١ - أن محل الكلام ما إذا كان الجمع بين معنيين ممكناً، وكان كل منهما مراداً على انفراده ومستقلاً.

٢ - عمدة الأقوال:

- ١ - الامتناع العقلي.
- ٢ - عدم الجواز لغةً.
- ٣ - الجواز مطلقاً.

الأول: هو مختار المصنف «قدس سره»، واستدل عليه: بأن حقيقة الاستعمال عبارة عن جعل اللفظ وجهاً وعنواناً للمعنى، فلا يمكن أن يجعل اللفظ الواحد وجهاً وعنواناً لمعنيين؛ لاستلزامه الجمع بين اللحاظين الآلين، وإفناء اللفظ الواحد مرتين وهو محال عقلاً.

وأما عدم الجواز لغةً - كما عن صاحب القوانين - فغاية ما قيل في وجهه: إن الوضع حصل حال وحدة المعنى، فلا يجوز الاستعمال إلا في حال وحدة المعنى.

ورّد المصنف عليه: أن كون الوضع في حال وحدة المعنى لا يقتضي عدم الجواز بعدما لم تكن الوحدة قيداً للوضع، ولا للموضوع له.

وأما الجواز مطلقاً - ثم التفصيل بين المفرد والتثنية والجمع حيث يكون الاستعمال في الأكثر في الأوّل مجازاً؛ لاستلزامه إلغاء قيد الوحدة، فيكون استعمال اللفظ في غير ما وضع له بعلاقة الجزء والكل. وفي الثاني على نحو الحقيقة، لأن كل واحد من التثنية والجمع بمنزلة تكرار اللفظ كما قال به صاحب المعالم - فدفعه المصنف أولاً: بأن اللفظ لم يوضع إلا لنفس المعنى بلا لحاظ قيد الوحدة حتى يقال: إن الاستعمال في الأكثر في المفرد مجاز لاستلزامه إلغاء قيد الوحدة.

وثانياً: إن التثنية والجمع وإن كانا بمنزلة تكرار اللفظ؛ ولكن ليس المراد منهما إلا ما يراد من مفردهما، فلا يلزم استعمال اللفظ الواحد في أكثر من معنى.

٣ - دفع توهم وقوع استعمال اللفظ الواحد في أكثر من معنى في القرآن الكريم نظراً إلى الأخبار الدالة على أن للقرآن بطون «سبعة وسبعين»، وظاهرها: استعمال اللفظ الواحد في تلك البطون من باب استعمال اللفظ في أكثر من معنى.

وحاصل الدفع: أولاً: أن تلك البطون مرادة في أنفسها حال استعمال اللفظ، ولكن لا من اللفظ. وثانياً: كان المراد من البطون لوازم معناه المستعمل فيه، فالأخبار المذكورة أجنبية عن استعمال اللفظ في أكثر من معنى واحد.

الثالث عشر (١)

أنه اختلفوا في أن المشتق حقيقة في خصوص ما تلبس بالمبدأ في الحال، أو فيما

مبحث المشتق

(١) وقبل تفصيل الكلام في محل النزاع ينبغي ذكره على نحو الإجمال والاختصار، وبيانه يتوقف على تقديم أمور لها دخل في تعيين محل النزاع:

١ - لا ريب في صحة إطلاق المشتق على المتلبس بالمبدأ فعلاً، وعلى من انقضى عنه المبدأ، وعلى من لم يتلبس به بعد ولكنه سيتلبس به في المستقبل، ولا إشكال أيضاً في أن إطلاق المشتق على المتلبس بالمبدأ فعلاً إطلاقاً حقيقياً، كما إنه لا إشكال في أن إطلاقه على من يتلبس بالمبدأ في المستقبل إطلاقاً مجازياً، والإشكال والنزاع إنما هو في إطلاق المشتق على من انقضى عنه المبدأ هل هو مجاز أو حقيقة؟

٢ - أن المراد بالحال هو حال النسبة والجري؛ لا الحال بمعنى: الزمان الحاضر المقابل للماضي والمستقبل كما سيأتي في كلام المصنف «قدس سره».

٣ - المشتق في مقابل الجامد هو: ما كان لكل واحد من مادته وهيئته وضع خاص مستقل، والجامد: ما كان لمجموع من مادته وهيئته وضع واحد.

وكل منهما على قسمين:

القسم الأول من المشتق: ما يكون موضوعاً لمعنى يجري على الذات المتصفة بالمبدأ بنحو من أنحاء الاتصاف ويصدق عليها خارجاً مثل: اسم «الفاعل والمفعول والصفة المشبهة مثلاً».

القسم الثاني: ما يكون موضوعاً لمعنى لا يجري على الذات ولا يصدق عليها خارجاً، كالأفعال جميعاً، والمصادر الزيدة، بل المصادر المجردة بناء على القول الصحيح من اشتقاقها أيضاً.

القسم الأول من الجامد: ما يكون موضوعاً لمعنى منتزع عن مقام الذات مثل الإنسان والحيوان والشجر ما شابهها.

القسم الثاني: ما يكون موضوعاً لمعنى منتزع عن أمر خارج عن مقام الذات؛ مثل: عنوان «الزوج والرق والحر» وما شاكلها، لأن عنوان الزوجية والرقية والحرية خارج عن مقام ذات الزوج والرق والحر.

وكان محل النزاع من هذه الأقسام الأربعة: القسم الأول من المشتق والقسم الثاني

يعمه وما انقضى عنه على أقوال؛ بعد الاتفاق على كونه مجازاً فيما يتلبس به في الاستقبال، وقبل الخوض في المسألة، وتفصيل الأقوال فيها، وبيان الاستدلال عليها، ينبغي تقديم أمور^(١):

أحدها: إن المراد بالمشتق هاهنا^(٢) ليس مطلق المشتقات، بل خصوص ما يجري منها^(٣) على الذوات^(٤)، مما يكون مفهومه منتزعاً عن الذات بملاحظة اتصافها بالمبدأ،

من الجامد لوجود الملاك فيهما وهو: كون الشيء جارياً على الذات المتلبسة بالمبدأ، وأن تكون الذات باقية بعد انقضاء المبدأ.

(١) وهي ستة: ١ - بيان ما هو المراد من المشتق في المقام.

٢ - عدم اختصاص النزاع ببعض المشتقات الجارية على الذوات.

٣ - خروج الأفعال والمصادر الزيدة عن حريم النزاع في المقام.

٤ - اختلاف المشتقات في المبادئ قوةً وملكةً وحرقةً وصناعةً.

٥ - بيان ما هو المراد بالحال.

٦ - لا أصل في نفس المسألة عند الشك؛ حتى يتعين به ما هو الموضوع له في المشتق بأنه خصوص المتلبس بالمبدأ، أو الأعم منه ومن انقضى عنه المبدأ.

(٢) أي: في مبحث المشتق. هذا إشارة إلى الأمر الثالث الذي ذكرناه من: أن بعض ما هو مشتق لغةً واصطلاحاً؛ كالأفعال، وبعض المصادر خارج عن حريم النزاع، وبعض الجوامد داخل في محل الكلام.

(٣) المراد بالمشتق في المقام: خصوص ما يجري من المشتقات على الذوات مثل: اسم الفاعل، والمفعول ونحوهما.

(٤) المراد بالذوات هنا ليس الجوهر فقط؛ بل مطلق ما يقع موضوعاً سواء كان جوهرًا أو عرضاً. قوله: «مما يكون...» إلخ بيان لـ ما الموصولة في «ما يجري» يعني: من المشتقات التي يكون مفهومها منتزعاً عن الذات كالعالم مثلاً؛ حيث يكون مفهومه منتزعاً عن ذات من اتصف بالعلم؛ فيتحد معها نحو اتحاد.

والمراد بالاتحاد هو: الاتحاد الوجودي بين المبدأ والذات، لأن المراد بجريان المشتق على الذات هو حمله عليها بالحمل الشائع الصناعي المنوط باتحادهما وجوداً.

وقد ظهر مما ذكرناه: النسبة بين المشتق في محل الكلام، وكل من المشتق المصطلح والجامد: عموم من وجه.

مادة الاجتماع هي: أسماء الفاعلين والمفعولين. مادة الافتراق من جانب المشتقات

واتحادها معه بنحو من الاتحاد كان بنحو الحلول^(١)، أو الانتزاع^(٢)، أو الصدور^(٣)، والإيجاد؛ كأسماء الفاعلين^(٤)، والمفعولين، والصفات المشبهات، بل وصيغ المبالغة، وأسماء الأزمنة والأمكنة والآلات، كما هو ظاهر^(٥) العنوانات، وصريح بعض المحققين^(٦)، مع عدم صلاحية ما يوجب اختصاص النزاع بالبعض^(٧) إلا التمثيل به، وهو غير صالح، كما هو واضح.

المصطلحة هي: الأفعال والمصادر الزيدة، ومن جانب المشتق في المقام: بعض الجوامد كعنوان الزوج والحزّ والرق. وهذا هو مادة الاجتماع بين المشتق في المقام وبين الجوامد، ومادة الافتراق من جانب المشتق؛ كأسماء الفاعلين والمفعولين، ومن جانب الجوامد؛ كالإنسان والشجر والحجر مثلاً.

(١) أي: كالمرض، والحسن والقبح، والسواد والبياض وماشاكلها، فإن اتصاف الذوات بها واتحادها معها إنما هو على نحو الحلول.

(٢) أي: كالفوقية المنتزعة من الفوق؛ فإن اتصاف الذات بها إنما هو على نحو الانتزاع.

(٣) أي: كالضارب والآكل؛ فإن الفعل الصادر إن كان قائماً بالفاعل كالأكل، يسمى إيجاداً، وإن كان قائماً بغيره كالضرب يسمى صدوراً. كما في «منتهى الدراية».

(٤) أي: الأمثلة المذكورة كلها أمثلة لما ذكره بقوله: «بل خصوص ما يجري». وملخص الكلام: أنه لا فرق بين ما يجري على الذات سواء كان من أسماء الفاعلين كقولنا: «زيد ضارب»، أو المفعولين كقولنا: «زيد مضروب»، أو الصفات المشبهات كقولنا: «زيد شريف»، أو أسماء الأزمنة كقولنا: هذا اليوم «مقتل زيد»، أو الأمكنة كقولنا: هذا المكان «مقتل زيد»، أو أسماء الآلات كقولنا: هذا مفتاح، وصيغ المبالغة كقولنا: «زيد ضراب».

(٥) أي: كما أن عدم الفرق بين ما يجري على الذات من المشتقات «ظاهر العنوانات» التي ذكرها القوم، فإن لفظ المشتق المأخوذ في العنوان يشمل جميع هذه الأقسام.

(٦) أي: صاحب البدايع حيث صرح بالعموم وقال في البدايع: «قضية ظاهر العنوانات عموم النزاع لسائر المشتقات، لعدم صلاحية الأمثلة الممثل بها للتخصيص». انتهى مورد الحاجة من كلامه.

(٧) أي: اسم الفاعل وما يلحق به؛ مثل: صيغ المبالغة، والمصادر المستعملة بمعنى: اسم الفاعل أي: توهم بعض اختصاص النزاع باسم الفاعل، وما ألحق به، واستدل

فلا وجه لما زعمه بعض الأجلة^(١) من الاختصاص باسم الفاعل، وما بمعناه من

المتوهم على الاختصاص بوجهين: الأول: التمثيل باسم الفاعل في أثناء احتجاجاتهم كقولهم: (المشتق كاسم الفاعل... إلخ).

الثاني: احتجاج بعضهم على الأعم بإطلاق اسم الفاعل دون إطلاق بقية الأسماء، فتخيّل أن التمثيل باسم الفاعل وما ألحق به يستدعي اختصاص النزاع بالبعض.

وحاصل الجواب عن التوهم المذكور: أن ظاهر العنوانات هو العموم، ومجرد التمثيل ببعض المشتقات لا يصلح قرينة على الاختصاص بذلك البعض، وقد أشار إليه بقوله: «وهو غير صالح...» إلخ أي: التمثيل غير صالح للاختصاص، إذ قد جرى ديدنهم على التمثيل ببعض المصاديق من دون قصد الاختصاص.

(١) أي: صاحب الفصول، وقد زعم اختصاص النزاع (باسم الفاعل وما بمعناه... إلخ حيث قال فيما أفاده في المقام ما هذا لفظه: «لا خفاء في أن المشتق المبحوث عنه هنا لا يعم الأفعال والمصادر المزيدة» - إلى أن قال: «وحيث أنه المراد به ما يعم بقية المشتقات من اسمي الفاعل، والمفعول، والصفة المشبهة وما بمعناها، وأسماء الزمان والمكان والآلة، وصيغ المبالغة، كما يدل عليه إطلاق عناوين كثير 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:». انتهى مورد الحاجة من كلامه.

ومفاده: أنه استظهر الاحتمال الثاني وهو اختصاص النزاع باسم الفاعل وما بمعناه، واستدل عليه بوجهين:

الأول: تمثيلهم باسم الفاعل في مقام الاحتجاجات.

الثاني: احتجاج بعضهم على الأعم بإطلاق اسم الفاعل دون إطلاق بقية الأسماء، وقد رفض المصنف ما زعمه صاحب الفصول بقوله: «فلا وجه لما زعمه بعض الأجلة». وقد أشار إلى ردّ الوجه الأول بقوله: «وهو غير صالح» أي: التمثيل باسم الفاعل في مقام الاحتجاج غير صالح للاختصاص؛ وذلك لما عرفت: من أنه قد جرى ديدنهم على التمثيل ببعض المصاديق من دون قصد الاختصاص به.

ويرد على الوجه الثاني: بأن الاحتجاج المذكور لا دلالة له على الاختصاص، وعلى فرض الدلالة لا يكون حجة، إذ لا حجة في قول هذا البعض، فالمتحصل من الجميع: أن ما زعمه صاحب الفصول من اختصاص النزاع باسم الفاعل وما بمعناه لا يرجع إلى محصل صحيح.

الصفات المشبهة، وما يلحق بها، وخروج سائر الصفات. ولعل منشأه^(١) توهم كون ما ذكره لكل منها من المعنى مما اتفق عليه الكل، وهو كما ترى.

والضمير في قوله: «بها» يرجع إلى الصفات المشبهة، والمراد بما يلحق بها: الأوصاف اللازمة كظاهر، وقائم، وجالس، وصيغ المبالغة والمصادر المستعملة بمعنى: اسم الفاعل، والأسماء المنسوبة كالبغدادى والدمشقي مثلاً، والمراد بسائر الصفات الجارية على الذوات الخارجة عن النزاع هي: كاسم المفعول، واسم الزمان والمكان والآلة وغيرها.

(١) أي: منشأ الاختصاص «توهم كون ما ذكره» أي: صاحب الفصول «لكل منها» أي: من الصفات التي أخرجها عن كونها محل النزاع «من المعنى» أي: بيان «ما» في قوله: «ما ذكره» «مما اتفق عليه الكل» أي: فلا نزاع في تلك الصفات، «وهو كما ترى» أي: زعم الاتفاق ونفي النزاع كما ترى؛ إذ كلها محل النزاع كاسم الفاعل وما بمعناه. توضيح ذلك: أنه قال في الفصول فيما أفاده في المقام ما هذا محصله: «ثم اعلم أنهم أرادوا بالمشتق الذي تشاجروا على دلالاته في المقام اسم الفاعل وما بمعناه من الصفات المشبهة، وما يلحق بها على ما سنحقيقه» ثم شرع في بيان معنى سائر المشتقات أعني: صفات خمس: اسم المفعول، وصيغة المبالغة، واسم الزمان، واسم المكان، واسم الآلة؛ وهي الصفات التي وقع الخلاف بين صاحب الفصول وغيره، وقال صاحب الفصول بخروجها عن محل النزاع، وذكر لكل منها معنى من دون نقل خلاف في ذلك.

وقال 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».

إلى أن قال: «واسم الزمان حقيقة في الأعم، وكذلك اسم المكان. واسم الآلة حقيقة فيما أعدّ للآلية أو اختص بها، حصل المبدأ أو لم يحصل بعد»، فيكون حقيقة في الأعم إذ لا شبهة في إطلاق اللفظ الموضوع للآلة كلفظ المفتاح على الآلة المخصوصة في حال انقضاء المبدأ وهو الفتح.

إلى أن قال: «وصيغة المبالغة فيما كثر اتصافه بالمبدأ عرفاً» انتهى حاصله. ومفاد ما أفاده في المقام هو: أن تلك المعاني كأن بنظره مما اتفق عليه الكل لوجهين: أحدهما: مقابلتها للمشتق الذي تشاجروا في دلالاته.

ثانيهما: عدم نقل خلاف في تلك المعاني. ومع زعم الاتفاق المذكور على خروج سائر المشتقات عن محل النزاع؛ ينحصر

واختلاف^(١) أنحاء التلبسات حسب تفاوت مبادئ المشتقات، بحسب الفعلية والشأنية والصناعة والملكة - حسب ما نشير إليه - لا يوجب تفاوتاً في المهم من محل النزاع هاهنا، كما لا يخفى.

النزاع قهراً في اسم الفاعل وما بمعناه، إلا إن هذا الزعم في غير محله كما أشار إليه بقوله: «وهو كما ترى»؛ إذ لا يختص النزاع باسم الفاعل وما بمعناه، بل غير اسم الفاعل أيضاً محل الخلاف، وما ذكره من الأمثلة مردودٌ لوجهين:

أحدهما: ان النزاع في المقام في مفاد الهيئة لا في مفاد المبدأ فنقول: إنه لم تؤخذ المبادئ فعلية في تلك الأمثلة، بل في المثال الأول أخذ القتل بمعنى: عدم الروح لا بمعنى: إزهاقها، كما هو مفاد المصدر، وفي المثال الثاني: أخذ الصنع بمعنى: أثر الصنع لا التأثير الفعلي، وفي المثال الثالث: أخذت الكتابة بمعنى: الصناعة والحرفة لا الكتابة الفعلية. فنظراً إلى هذه المعاني التلبس متحقق حال الجري ولهذا لا نزاع فيها. وثانيهما: أنه من الممكن أن يكون الإطلاق في الجميع بلحاظ حال التلبس لا بلحاظ حال الانقضاء، ومحل الكلام هو الثاني دون الأول. هذا وإن كان مراد صاحب الفصول من الاتفاق على معنى هذه الصفات وضوح معانيها عند ابناء المحاورة فيقال: إن وضوح المعنى عند ابناء المحاورة لا يوجب عدم نزاع العلماء فيه.

(١) وقد اختلف أصحاب الحواشي والشروح فيما هو مراد المصنف بهذا الكلام على أقوال واحتمالات:

الأول: أن يكون هذا الكلام من المصنف جواباً عما ذكره صاحب الفصول في الأمر الثالث من الفصل الثاني، من بحث المشتق؛ صفحة ٦٠ حيث قال فيه: ما هذا لفظه: «إذا عرفت هذا» - أي: خروج مفهوم الزمان عن مدلول المشتق وضعاً - «فالحق أن المشتق إن كان مأخوذاً من المبادئ المتعدية إلى الغير كان حقيقة في الحال والماضي أعني: في القدر المشترك بينهما؛ وإلا كان حقيقة في الحال فقط» - إلى أن قال - «واعلم: أنه قد يطلق المشتق ويراد به المتصف بشأنية المبدأ وقوته كما يقال: هذا الدواء نافع لكذا، أو مضر، وشجرة كذا مثمرة، والنار محرقة إلى غير ذلك. وقد يطلق ويراد به المتصف بملكة المبدأ، أو باتخاذ حرفة وصناعة؛ كالكتاب والصانع والتاجر والشاعر ونحو ذلك، ويعتبر في المقامين حصول الشأنية والملكة والاتخاذ حرفة في الزمان الذي أطلق المشتق على الذات باعتباره». انتهى مورد الحاجة من كلام صاحب الفصول.

ومحصله: التفصيل في وضع المشتق بين المبادئ؛ فإن كان المبدأ من المبادئ المتعدية كان المشتق حقيقة في الأعم من التلبس والانقضاء، وإن كان من المبادئ اللازمة أو

الملكات والصنائع كان حقيقة في خصوص حال التلبس.

وقد أجاب المصنف عنه بقوله: «واختلاف أنحاء التلبسات...» إلخ. وحاصل ما أفاده المصنف في الجواب: إن اختلاف أنحاء التلبسات بحسب تفاوت مبادئ المشتقات من حيث التعدي واللزوم، أو من حيث الفعلية والشأنية، والصناعة والملكة لا يوجب تفاوتاً في وضع هيئة المشتق، فلا فرق في وضعها لخصوص حال التلبس، أو الأعم بين المبادئ لأن اختلافها في التعدي واللزوم، أو الفعلية والشأنية وغيرها؛ وإن كان يوجب اختلافاً في كيفية التلبس؛ إلا إنه لا يوجب اختلافاً في المهم وهو وضع هيئة المشتق.

الثاني: أن يكون مراد المصنف من قوله: «واختلاف أنحاء التلبسات...» إلخ ردّاً لتوهم اختصاص النزاع ببعض المشتقات دون بعض؛ وإن لم يتوهمه صاحب الفصول. توضيحه: أنه قال في الفصول في جملة ما أفاده في المقام ما هذا لفظه: «واعلم: أنه قد يطلق المشتق ويراد به المتصف بشأنية المبدأ وقوته، كما يقال: هذا الدواء نافع أو مضر، وشجرة كذا مثمرة، والنار محرقة إلى غير ذلك، وقد يطلق ويراد به المتصف بملكة المبدأ، أو باتخاذ حرفة وصناعة؛ كالكاتب والصانع والتاجر والشاعر ونحو ذلك، ويعتبر في المقامين حصول الشأنية والملكة والاتخاذ حرفة؛ في الزمان الذي أطلق المشتق على الذات باعتباره» انتهى مورد الحاجة من كلامه.

فيقول المصنف: إن اختلاف أنحاء التلبسات حسب تفاوت مبادئ المشتقات بحسب الفعلية؛ كما في القائم والضارب ونحوهما، أو الشأنية والصناعة والملكة حسب ما يشير إليه الفصول مما لا يوجب تفاوتاً في المهم المبحوث عنه؛ بحيث يتوهم عدم جريان النزاع في مثل ما كان الاتصاف بالشأنية أو الصناعة أو الملكة بزعم صدق المشتق فيه بدون التلبس بالمبدأ في الحال؛ غفلة عن أن التلبس فيه مما يعتبر بشأنية المبدأ، أو بصناعته، أو بملكته؛ لا بنفس المبدأ بذاته. كما في «عناية الأصول».

الثالث: أنه جواب عما في الفصول من خروج أحد قسمي اسم المفعول وهو: ما أخذ المبدأ فيه خصوص الفعلية مع إطلاقه على الذات بعد انقضاء المبدأ عنها، وكذا أسماء الزمان والمكان والآلة، وصيغ المبالغة. فلا بد من كون المشتق في هذه الموارد موضوعاً للأعم، فاختلف مبادئ المشتقات الموجب لاختلاف أنحاء التلبسات يوجب خروج ما عدا اسم الفاعل والصفات المشبهة وما يلحق بها عن حريم النزاع.

ومحصل الجواب: أن جهة البحث هنا هي: وضع هيئة المشتق لخصوص حال

التلبس أو الأعم؛ من دون تفاوت في ذلك بين المبادئ، والاختلاف إنما يكون في كيفية التلبس بها، فإن قلنا بوضع هيئة المشتق لخصوص التلبس بالمبدأ فحينئذ نقول: إن المبدأ إن كان فعلياً يزول بسرعة - كالشرب مثلاً - فالتلبس به هو الاشتغال بالشرب، وبانتهاؤه ينقضي المبدأ وإن كان ملكة - كالاتجاه - فالتلبس به هو بقاء ملكته وإن لم يكن له استنباط فعلي، وإن كان الشأنية: فالتلبس به هو شأنيته - كالمفتاح - فإن التلبس به بقاؤه على هيئة المفتاحية.

فاختلاف هذه المبادئ من حيث الفعلية والشأنية وغيرهما لا يوجب اختلافاً فيما هو المبحوث عنه في المقام؛ أعني: وضع هيئة المشتق، وإطلاقه 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: إن الانقضاء فيما إذا كان المبدأ فعلياً هو انتهاؤه كالشرب والأكل وغيرهما من الأفعال، وفيما إذا كان ملكة ونحوها فانقضاء المبدأ فيه هو ارتفاع الملكة والشأنية، فملكة الاجتهاد تزول بزوال القدرة على الاستنباط، وشأنية المفتاح تزول بزوال هيئته، والصنایع تزول بأعراض أربابها عنها. هذا كما في «منتهى الدراية، ج ١، ص ٢٠٢».

الرابع: أن يكون قوله: «واختلاف أنحاء التلبسات...» إلخ وجهاً لقوله: «كما ترى» فيكون من تنمة الردّ على صاحب الفصول، وبيانه يتوقف على تمهيد مقدمة، وهي: إن النزاع في المشتق ليس في تعيين معنى المادة ولا في كيفية الاشتقاق، إذ الأوّل راجع إلى اللغة، والثاني راجع إلى العرف، بل النزاع في مفاد الهيئة، ثم إن مفاد الهيئة ربما يختلف باختلاف المواد مثلاً: «تارة»: تطلق الكتابة ويراد بها ملكتها، ثم يشتق منها الكاتب، ومن البين أن معناه حينئذٍ التلبس بالملكة، فيصدق الكاتب مادامت الملكة باقية وإن لم يكن كاتباً بالفعل.

«وأخرى»: يراد من الكتابة شأنيها وقوتها ثم يشتق منها الكاتب، ومن البين: أن معناه حينئذٍ: التلبس بشأنية الكتابة، فيصدق الكاتب مادامت الشأنية باقية وإن كان الشخص أمياً، «وثالثة»: يراد من الكتابة الحرفة ثم يشتق منها الكاتب، ومن الواضح أن معناه حينئذٍ: التلبس بحرفة الكتابة فيصدق الكاتب مادامت الحرفة باقية، ويذهب إن ذهبت الحرفة وإن كانت الملكة موجودة.

إذا عرفت ذلك قلنا: «إن صاحب الفصول ذكر لكل واحد من اسم المفعول، وصيغة

ثم إنه لا يعد^(١) أن يراد بالمشتق في محل النزاع مطلق ما كان مفهومه ومعناه

المبالغة، واسم الزمان واسم المكان واسم الآلة معنى، وأخرجها عن محل الكلام والنزاع بزعم أن تلك المعاني اتفافية، وقال في اسم المفعول: إنه قد يطلق ويتبادر منه ما يعم الحال والماضي كقولك: «هذا مقتول زيد أو مصنوعه أو مكتوبه» وقد يختص بالحال نحو: «هذا مملوك زيد...» إلخ.

والجواب: أن النزاع - كما تقدم - في مفاد الهيئة لا المادة ولا اتفاق في هذه الخمسة، وأما اسم المفعول: فالمقتول بمعنى: من أزهق روحه بسبب القتل، والمصنوع بمعنى: ما حدث فيه أثر الصنع، والمكتوب بمعنى: ما وجدت فيه الكتابة، فالمشتق إنما يصدق في هذه الأمثلة لأجل أعمية المبدأ مع الفعلي والشأني، والحرفة والملكة والصناعة وغيرها، فإن اختلاف أنحاء التلبس حسب تفاوت مبادئ المشتقات لا يوجب تفاوتاً في المهم من محل النزاع كما في «الوصول إلى كفاية الأصول»، وأقرب هذه الاحتمالات هو الاحتمال الأول فتدبر.

(١) غرضه من هذا الكلام: وإن كان بيان تعميم محل النزاع في المشتق الأصولي؛ حيث يعم بعض الجوامد عند النحاة، إلا إن الاستفادة منه أمور: منها: الفرق بين المشتق باصطلاح الأصوليين، وبينه باصطلاح النحاة؛ فإن النحاة يرون أن الزوجية والحرية والرقية من الجوامد، والأصوليون يرونها من المشتقات؛ فإن المشتق باصطلاح الأصوليين هو مطلق ما كان مفهومه جارياً على الذات ومحمولاً عليها، وبملاحظة اتصافها بعرض كالسواد والبياض ونحوهما من الأعراض المتأصلة التي لها حظ من الوجود ولو في ضمن المعروض.

«أو بعرضي» أي: كالفوقية والتحتية والزوجية ونحو ذلك من الأمور الانتزاعية المحضة؛ التي ليس لها حظ من الوجود إلا لمنشأ انتزاعها، بل هي أمور اعتبارية يعتبرها العقلاء أو الشارع.

ومنها: أن النسبة بين مشتقات النحويين والأصوليين هي عموم من وجه. وقد مر الكلام فيها فلا نعيد.

ومنها: الفرق بين العرض والعرضي في كلام المصنف. وملخص الفرق: أن المراد بالأول: هو نفس المبدأ؛ كالسواد والبياض ونحوهما من الأمور المتأصلة التي لها نصيب من الوجود. والمراد بالثاني: هو الأمر الانتزاعي على خلاف اصطلاح المنطقيين؛ فإن العرضي في اصطلاحهم هو: المشتق كالأسود والأبيض.

جارياً على الذات ومنتزعاً عنها، بملاحظة اتصافها بعرض أو عرضي ولو كان جامداً، كالزوج والزوجة والرق والحر.

وإن أبيت^(١) إلا عن اختصاص النزاع المعروف بالمشتق كما هو قضية الجمود على ظاهر لفظه، فهذا القسم من الجوامد أيضاً محل النزاع كما يشهد به^(٢) ما عن الإيضاح في باب الرضاع، في مسألة من كانت له زوجتان كبيرتان أرضعتا زوجته الصغيرة، ما هذا لفظه:

فالحاصل: أن مراد المصنف من العرض: الأمور المتأصلة التي لها وجود في الخارج، ومراده من العرضي الأمور غير المتأصلة التي لا يحاذيها في الخارج شيء. وكيف كان؛ فليس المراد بالمشتق هنا المشتق باصطلاح النحاة وهو ما يؤخذ من لفظ آخر مع اشتماله على حروفه وترتيبه؛ بل المشتق باصطلاح الأصوليين هو: ما دل على مفهوم جار على الذات بلحاظ اتصافها بأمر خارج عنها، فيكون المشتق بهذا المعنى جامعاً للأفراد لشموله الجوامد مثل الزوج والرق والحر، ومانعاً للأغيار لعدم شموله ما لا يجري على الذات كالأفعال والمصادر الزيدة.

(١) أي: إن أبيت ومنعت عن تسمية مثل الزوج والزوجة والرق والحر بالمشتق؛ وقلت: باختصاص النزاع بالمشتق باصطلاح النحاة كما هو مقتضى الجمود على ظاهر لفظ المشتق فنقول: إن هذا القسم من الجوامد أيضاً محل النزاع، وإن لم يشملها لفظ المشتق. والأولى أن يقال: «وإن أبيت إلا عن إرادة المشتق المصطلح عند النحاة كما هو قضية الجمود على ظاهر لفظه، لكن هذا القسم من الجوامد أيضاً داخل في محل النزاع»، فإن عبارة المصنف لا تخلو عن القصور في تأدية ما هو المقصود.

(٢) أي: كما يشهد بدخول هذا القسم من الجوامد - أيضاً محل النزاع - «ما عن الايضاح... وما عن المسالك».

لنا على دخول بعض الجوامد كالزوج والزوجة في محل النزاع شاهدان أحدهما: ما عن الإيضاح. وثانيهما: ما عن المسالك، ج٧، ص٢٦٩: وأما ما في الإيضاح فقال في باب الرضاع في مسألة من كانت له زوجتان كبيرتان، أرضعتا زوجته الصغيرة ما هذا لفظه: «تحرم المرضعة الأولى والصغيرة مع الدخول بالكبيرتين».

وتوضيح ذلك يتوقف على مقدمة وهي: أن من موجبات الحرمة الأبدية عنوان أم الزوجة من دون فرق بين كون الأم سببية أو رضاعية بدليل قوله تعالى: ﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ

أمهاتكم ﴿ إلى قوله تعالى: ﴿وأمهاتكم اللاتي أرضعنكم﴾ النساء: ٢٣، وقول النبي «صلى الله عليه وآله وسلم»: «يحرم من الرضاع ما يحرم من النسب»^(١).

إذا عرفت هذه المقدمة فنقول في تقريب شهادة ما عن الايضاح - على دخول مثل الزوج والزوجة في محل النزاع -: إنه قد ابتنى بعض الأصحاب حرمة المرضعة الثانية على نزاع المشتق فعلى القول بالأعم: تحرم. وعلى القول بخصوص حال التلبس: لا تحرم وهذا ما أشار إليه بقوله: «وأما المرضعة الأخرى» أي: الثانية «ففي تحريمها خلاف» «فاختار والدي المصنف» - أي: العلامة، لأن الإيضاح شرح على قواعد العلامة وكذا اختار محمد إدريس الحلبي في السرائر - «تحريمها» على الزوج، لأن هذه الأخرى يصدق عليها أم زوجته أيضاً، لأنها أرضعت الصغيرة أيضاً.

وبعبارة واضحة: أن زوجته الصغيرة قد بطلت زوجيتها بالارتضاع من المرضعة الأولى، فصارت ابنة الزوجة المدخول بها، كما أن المرضعة الأولى صارت أم الزوجة، فلا إشكال في تحريمها على الزوج؛ إذ كل من ابنة الزوجة وأمها حرام قطعاً. وهذا معنى قوله: «تحرم المرضعة الأولى والصغيرة مع الدخول بالكبيرتين».

وإنما الكلام في المرضعة الثانية حيث إن حرمتها على الزوج مبنية على وضع المشتق للأعم، لأن سبب حرمتها عليه هو صدق أم الزوجة عليها؛ فعلى القول بوضعه للأعم يصدق عليها أم الزوجة فتحرم. وأما على القول بوضعه لخصوص حال التلبس فلا تحرم. إذ لا يصدق عليها أم الزوجة، بل يصدق عليها أم من كانت زوجة وقد انقضت زوجيته بالارتضاع من المرضعة الأولى هذا تمام الكلام في الشاهد الأول.

(١) الكافي، ج ٥، ص ٤٣٧، ح ٢، ص ٤٤٢، ح ٩ - ص ٤٤٦، ح ١٦ / التهذيب، ج ٧، ح ٥٩، ص ٢٩٢، ح ٦٠ إلخ. وبألفاظ أخرى مثل: «ما يحرم من القرابة». الكافي، ج ٥، ص ٤٣٧، ح ١ / التهذيب، ح ٧، ص ٢٩١، ح ٥٨ - ص ٢٩٢، ح ٦٣. إلخ، وبألفاظ أخرى: المسند المستخرج على صحيح الإمام مسلم، ج ٤، ص ١١٩، ح ٣٣٨٤ / المجتبى من سنن النسائي، ج ٦، ص ٩٩، ح ٣٣٠١ / سنن ابن ماجه، ج ١، ص ٦٢٣، ح ١٩٣٧.

وكذلك ورد بلفظ: «يحرم من الرضاع ما يحرم بالولادة». المسند المستخرج، ج ٤، ص ١١٧، ح ٣٣٧٥ / سنن الدرامي، ج ٢، ص ٢٠٧، ح ٢٢٤٨، وهو عام يُدخل غير طاهر المولد، بخلاف الآخر؛ وهو: ما يثبت به النسب.

«تحرم المرضعة الأولى والصغيرة مع الدخول بالكبيرتين^(١) وأما المرضعة الأخرى: ففي تحريمها خلاف، فاختر والدي المصنف «رحمه الله» وابن إدريس تحريمها، لأن هذه يصدق عليها أم زوجته، لأنه لا يشترط في المشتق بقاء المشتق منه هكذا هاهنا»، وما عن المسالك في هذه المسألة، من ابتناء الحكم فيها^(٢) على الخلاف في مسألة المشتق.

وأما الشاهد الثاني: فقد أشار إليه بقوله: «وما عن المسالك في هذه المسألة من ابتناء الحكم فيها على الخلاف في مسألة المشتق».

وملخص ما عن الشهيد الثاني في المسالك، ج ٧، ص ٢٦٩، - من ابتناء الحكم في المرضعة الثانية على الخلاف في المشتق -: أنه إن قلنا ببقاء الزوجية لأجل بقاء المشتق، وصدقه بأنها زوجة ولو بعد خروجها عن الزوجية تحرم الثانية. وإن لم نقل ببقاء الزوجية يعني المشتق منه لا تحرم المرضعة الثانية؛ إذ لا يصدق عليها أم الزوجة على هذا القول. (١) عبارة الإيضاح، ج ٣، ص ٥٢، والمحكي في البدائع، والمشتق من فوائد المصنف، ص ٦٤، هكذا: «مع الدخول بإحدى الكبيرتين بالإجماع».

(٢) أي: من ابتناء الحكم بالتحريم في المرضعة الثانية «على الخلاف في مسألة المشتق»، فقال ما لفظه: «بقي الكلام في تحريم الثانية من الكبيرتين، فقد قيل: إنها لا تحرم، وإليه مال المصنف، حيث جعل التحريم أولى، وهو مذهب الشيخ وابن الجنيد، لخروج الصغيرة عن الزوجية إلى البنتية، وأم البنت غير محرمة على أيها، خصوصاً على القول باشتراط بقاء المعنى المشتق منه في صدق الاشتقاق، كما هو رأي جمع من الأصوليين». ثم ذكر تحريمها إلى أن قال: «لأن هذه يصدق عليها أم زوجة وإن كان عقدها قد انفسخ، لأن الأصح أنه لا يشترط في صدق المشتق بقاء المعنى المشتق منه». انتهى. على ما في «الوصول إلى كفاية الأصول، ج ١، ص ٢١٧».

والحاصل: أن إرضاع الكبيرة الأولى للصغيرة محرّم لهما، لأن الكبيرة تصير أم الزوجة، والصغيرة تصير ابنة الزوجة وهما من موجبات الحرمة الأبديّة بعد الدخول بالكبيرة. هذا مما لا إشكال فيه، وإنما الكلام فيما إذا أرضعت الكبيرة الثانية للصغيرة فإن قلنا: بصدق المشتق - أي: الزوجة على الصغيرة بعد خروجها عن الزوجية تحرم الكبيرة الثانية؛ لأنها برضاعها للصغيرة تكون أم الزوجة، وإن لم نقل بالصدق لم تحرم لأنها لم ترضع الزوجة؛ وإنما أرضعت أجنبية فلا تكون أم زوجته حتى تحرم.

فالتحصّل من الجميع: أنه تحرم على الزوج الكبيرة الأولى، والصغيرة مع الدخول بإحدى الكبيرتين، أما الصغيرة: فلاجل أنها صارت بارتضاعها من إحدى الكبيرتين ابنة له إن كان اللبن

فعلية^(١): كلما كان مفهومه منتزعاً من الذات، بملاحظة اتصافها بالصفات الخارجة عن الذاتيات - كانت عرضاً أو عرضياً - كالزوجية والرقية والحرية وغيرها من الاعتبارات والإضافات، كان^(٢) محل النزاع وإن كان جامداً. وهذا بخلاف ما كان مفهومه منتزعاً عن مقام الذات^(٣) والذاتيات^(٤) فإنه لا نزاع في كونه^(٥) حقيقة في خصوص ما إذا كانت باقية بذاتياتها.

له، وريبته إن كان اللبن من غيره، وكلا العنوانين قد ثبتت حرمتها في الكتاب والسنة. وأما الكبيرة الأولى: فلأجل أنها صارت بإرضاعها الصغيرة أم زوجة له وهي محرمة أيضاً في الكتاب والسنة.

وأما تحريم الكبيرة الثانية: فهو متفرع على كون المشتق المبحوث عنه للأعم من المتلبس بالمبدأ في الحال، وممن انقضى عنه المبدأ، ولذا قال الشهيد في المسالك: بابتناء الحكم في المرزعة الثانية على الخلاف في مسألة المشتق، وقال: بحرمتها على القول بوضع المشتق للأعم مع كون لفظة الزوجة من الجوامد، فلا يختص النزاع بالمشتق المتعارف عند النحاة.

وفي المسألة صور وأقسام، ونقض وإبرام تركناها رعاية للاختصار.

(١) أي: فعلى ما ذكرناه من شمول النزاع لبعض الجوامد: «كلما كان مفهومه منتزعاً من الذات» جامداً كان أو مشتقاً «بملاحظة اتصافها بالصفات الخارجة عن الذاتيات» أي: لم تكن تلك الصفات من الذاتي في «باب الإيساغوجي» كالجنس والفصل والنوع، ولا من الذاتي في «باب البرهان» كالمحمول الذي ينتزع عن نفس الذات بلا ضم ضميمة مثل إمكان الممكن، فكلاهما خارجان عن هذا البحث لانتفاء الموضوع بانتفائه في «ذاتي باب الإيساغوجي»، وامتناع ارتفاع الذاتي البرهاني الذي هو من لوازم الذات مع بقاء الملزوم أعني: الذات كما هو المقصود في باب المشتق.

(٢) أي: كلما كان مفهومه منتزعاً عن الذات كان محل النزاع وإن كان جامداً باصطلاح النحاة؛ إذ الملاك في المشتق في محال الكلام أن يكون جارياً على الذات، وأن يكون خارجاً عنها، وهذا الملاك موجود في بعض الجوامد باصطلاح النحاة. فقوله: «كان محل النزاع...» إلخ خبر قوله: «كلما كان مفهومه...» إلخ.

(٣) أي: نظير إنسانية الإنسان حيث تنتزع عن ذات الإنسان.

(٤) أي: نظير الناطقية والحيوانية حيث إن الأولى تنتزع عن الفصل، والثانية من

الجنس، وهما من الذاتيات.

(٥) أي: لانزاع في كون المنتزع عن مقام الذات والذاتيات خارجاً عن محل النزاع،

لأنه حقيقة في خصوص المتلبس بالمبدأ؛ إذ المبدأ هو الذات، فلا بد من أن تكون باقية بذاتياتها.

وتوضيح خروج ذلك عن النزاع يتوقف على مقدمة: وهي: أن دخول شيء في محل النزاع يبتني على ركنين:

«الركن الأول»: أن يكون الشيء جارياً على الذات المتلبسة بالمبدأ؛ ومتحدداً معها خارجاً بنحو من الاتحاد، وبذلك الركن خرجت المصادر الزائدة لأنها لا تجري على الذات المتصفة بها، فلا يقال: «زيد إكرام» إذا كان متصفاً بهذا المبدأ.

«الركن الثاني»: أن تكون الذات باقية بعد انقضاء المبدأ؛ بأن تكون لها حالتان حالة تلبسها بالمبدأ، وحالة انقضاء المبدأ عنها، وبذلك الركن خرج القسم الأول من الجوامد كالإنسان والحيوان والشجر ونحوها.

إذا عرفت هذه المقدمة فاعلم: أن ما كان مفهومه منتزعاً عن مقام الذات والذاتيات قد خرج بالركن الثاني، والوجه فيه: أن المبادئ في أمثال ذلك مقومة لنفس الحقيقة والذات، وبانتفائها تنتفي الذات، فلا تكون الذات باقية بعد انقضاء المبدأ، فلا يقال: هذا إنسان أو ناطق أو حيوان بعد انتفاء الإنسانية والناطقية والحيوانية.

وأما القسم الثاني من الجوامد وهو ما كان منتزعاً عن أمر خارج عن مقام الذات: فهو داخل في محل النزاع كعنوان «الزوج والرق والحر»؛ لأن الذات فيه باقية بعد انقضاء المبدأ عنها، وحينئذ يشمل النزاع في أن الإطلاق عليها حال الانقضاء حقيقة أو مجاز.

خلاصة البحث حسب ما يلي:

١ - أن محل النزاع إنما هو في إطلاق المشتق على من انقضى عنه المبدأ.
٢ - المراد بالمشتق ما يكون جارياً على الذات سواء كان مشتقاً باصطلاح النحاة أو جامداً.

٣ - أنه لا وجه لتخصيص صاحب الفصول محل النزاع باسم الفاعل وما بمعناه؛ سوى تمثيلهم باسم الفاعل، واحتجاج بعضهم بإطلاق اسم الفاعل على الأعم؛ دون إطلاق بقية الأسماء.

إلا إن الأول لا يدل على الاختصاص، لأن التمثيل باسم الفاعل إنما هو من باب ذكر بعض مصاديق المشتق. وكذلك ذكر اسم الفاعل في مقام الاحتجاج لا يدل على الاختصاص.

ثانيها^(١): قد عرفت أنه لا وجه لتخصيص النزاع ببعض المشتقات الجارية على

٤ - لو قيل باختصاص النزاع بالمشتق باصطلاح النحاة - كما هو مقتضى الجمود على ظاهر لفظ المشتق - فهذا القسم من الجوامد أعني: الزوج والزوجة مثلاً داخل في محل النزاع؛ كما يشهد به ما عن الإيضاح، ج ٣، ص ٥٢، وما عن المسالك، ج ١، ص ٢٦٩ .

قال في الإيضاح: في باب الرضاع في مسألة من كانت له زوجتان كبيرتان أرضعتا زوجته الصغيرة ما هذا لفظه: (تحرم المرضعة الأولى والصغيرة مع الدخول بإحدى الكبيرتين بالإجماع، وأما المرضعة الأخرى ففي تحريمها خلاف) بمعنى: أن حرمة المرضعة الثانية مبنية على الخلاف في مسألة المشتق؛ فإن قلنا بوضعه للأعم فتحرم، وإن قلنا بوضعه لحال التلبس بالمبدأ فلا تحرم؛ إذ لا يصدق عليها حينئذ أم الزوجة لانقضاء زوجية الصغيرة بارتضاعها من المرضعة الأولى، قصارت أجنبية حين ارتضاعها عن المرضعة الثانية. هذا ملخص ما عن الإيضاح وقس عليه ما عن الشهيد في المسالك فلا حاجة إلى ذكره.

(١) الأمر الثاني من الأمور الستة لا بد لنا من تقديمه وإيضاحه، وقد عرفت في الأمر الأول في تحرير محل النزاع: أن المشتق باصطلاح الأصوليين يعم ويشمل جميع ما يجري على الذات، ولا وجه لتخصيص النزاع ببعض المشتقات كما توهمه صاحب الفصول؛ «إلا إنه ربما يشكل بعدم إمكان جريانه في اسم الزمان».

توضيح الإشكال على دخول اسم الزمان في نزاع المشتق يتوقف على مقدمة وهي: أنه قد عرفت: أن الملاك في كون المشتق داخلاً في محل النزاع أن تكون الذات باقية بعد انقضاء المبدأ بأن تكون لها حالتان: حالة التلبس بالمبدأ، وحالة الانقضاء؛ كقولنا: «زيد عالم». حيث إن الذات فيه باقية بعد ارتفاع مبدأ العلم عنه فيقال: إن إطلاق العالم على زيد بعد الانقضاء هل هو على نحو الحقيقة أو المجاز.

إذا عرفت هذه المقدمة فاعلم: أنه لا يمكن جريان النزاع في اسم الزمان، لأن الذات فيه - وهو الزمان - لا يبقى بعد انقضاء المبدأ، فلا يتصور وجود ذات انقضى عنها التلبس بالمبدأ، كي يقال: إن اسم الزمان حقيقة فيها أو مجاز.

وذلك للفرق الواضح بين القاتل والمقتل بمعنى زمان القتل حيث إن الذات في الأول هو الشخص؛ وهو باق بعد انقضاء المبدأ أعني: القتل بخلاف الثاني؛ فإن الذات فيه هو نفس زمان وقوع القتل وهو ينقضي بانقضاء القتل ويتصرم، فلا يعقل بقاؤه حتى يقال: إن إطلاق المقتل عليه هل هو على نحو الحقيقة أو على نحو المجاز؟

الذوات؛ إلا إنه ربما يشكل بعدم إمكان جريانه في اسم الزمان، لأن الذات فيه - وهي الزمان - بنفسه ينقضي وينصرم، فكيف يمكن أن يقع النزاع في أنّ الوصف^(١) الجاري عليه حقيقة في خصوص المتلبس بالمبدأ في الحال، أو فيما يعم المتلبس به في المضي؟

ويمكن حل الإشكال^(٢): بأن انحصار مفهوم عام بفرد - كما في المقام - لا يوجب

وأما إطلاق اسم الزمان في بعض الموارد، كإطلاق مقتل الحسين «عليه السلام» على يوم العاشر من المحرم؛ فهو من باب التجوز والعناية بلا إشكال.

(١) المراد بالوصف هو المبدأ «الجاري عليه» أي: على اسم الزمان كالمقتل الذي يحمل على يوم عاشوراء مثلاً مع انقضاء الزمان المتلبس بالمقتل.

فالمحصل: أنه إذا كان الذات مما لا بقاء له، وكان ينتفي وينقضي مع انقضاء المبدأ؛ فلا مجال للنزاع في أن الموضوع له هو حال الاتصاف أو الأعم، مثلاً: أسماء الزمان - مثل مقتل - موضوع للزمان الذي يقع فيه القتل، وهذا الزمان لا بقاء له بعد انقضاء المبدأ حتى يطلق اللفظ عليه ففي أسماء الزمان لا يعقل أن يقال بوضعها للأعم لعدم إمكان بقاءه، لأن زوال الوصف في اسم الزمان ملازم لزوال الذات؛ لأن الزمان متصرم الوجود، فكل جزء منه ينعدم بوجود الجزء اللاحق، فلا تبقى ذات مستمرة، فإذا كان يوم الجمعة مقتل زيد - مثلاً - فيوم السبت الذي بعده ذات أخرى من الزمان لم يكن لها وصف القتل، ويوم الجمعة تصرم وزال كما زال نفس الوصف. وهناك أقوال في حقيقة الزمان تركنا ذكرها رعاية للاختصار.

(٢) قد أجاب المصنف عن الإشكال المذكور بوجهين:

الأول: بالحل والثاني: بالنقض. وقد أشار إلى الأول بقوله: «ويمكن حل الإشكال». وتوضيح ذلك يتوقف على مقدمة وهي: أن النزاع في المشتق يتصور على قسمين: أحدهما: أن يكون في مفهومه.

وثانيهما: أن يكون في مصداقه الحق هو الأول؛ لأن النزاع إنما هو في مفهوم المشتق لا في مصداقه.

إذا عرفت هذه المقدمة فاعلم: أن الإشكال المذكور مبني على كون النزاع في المصداق؛ لأنه حينئذ لا يتصور النزاع في وضع اسم الزمان للأعم، إذ ليس له إلا فرد واحد وهو المتلبس بالمبدأ، ولا يعقل أن تكون له أفراد ثلاثة - فرد تلبس، وفرد انقضائي، وفرد استقبالي - حتى يقال: إنه حقيقة في الفرد التلبسي، أو في الأعم منه

أن يكون وضع اللفظ بإزاء الفرد دون العام، وإلا لما وقع الخلاف فيما وضع له لفظ الجلالة، مع إن الواجب موضوع للمفهوم العام، مع انحصاره فيه «تبارك وتعالى».

ومن الفرد الانقضي، فانهصار مصداق الزمان في الفرد التلبيسي يقتضي خروجه عن نزاع المشتق.

هذا بخلاف ما إذا كان مورد البحث في المشتق هو المفهوم؛ فلا مانع حينئذ من جريان النزاع في اسم الزمان كسائر المشتقات. فيقال: إن الموضوع له فيه هل هو مفهوم عام يشمل للمتلبس والمنقضي أم لا؟ وانحصاره في فرد لا يمنع عن جريان النزاع فيه، لأن البحث إذا كان في المفهوم لا ينظر فيه إلى المصاديق، فلا يكون عدم تحقق المصداق أو انحصاره في فرد موجباً لنفي صحة النزاع في المفهوم من جهة سعته وضيقة.

وبتعبير آخر: أن انحصار مفهوم اسم الزمان في فرد لا يوجب وضعه له، كي لا يعقل النزاع فيه، بل يمكن ملاحظة المفهوم العام ووضع اللفظ بإزائه. غاية الأمر: مصداق ذلك المفهوم وإن كان في الخارج منحصرأ في فرد واحد - وهو الزمان المتلبس بالمبدأ - ويمتنع تحقق فردة الآخر - وهو الزمان المنقضي عنه المبدأ - إلا إنه من الممكن أن يقال: إن لفظ «مقتل» هل هو موضوع للزمان المتصف بالقتل حالاً أو للأعم منه وما انقضى عنه المبدأ، وإن لم يتحقق في الخارج إلا المتصف به فعلاً. هذا تمام الكلام في الوجه الأول. وأما الوجه الثاني: أعني الجواب بالنقض فقد أشار إليه بقوله: «مع إن الواجب موضوع للمفهوم العام...» إلخ المراد بالنقض: وجود نظير اسم الزمان في انحصار المفهوم الكلي في فرد واحد.

توضيح ذلك: أن انحصار مفهوم كلي في فردين أحدهما ممكن والآخر ممتنع؛ لا يوجب عدم إمكان وضع اللفظ للكلي ليضطر إلى وضعه للفرد الممكن فقط، فإنه يمكن ملاحظة المعنى الجامع بين الفردين ووضع اللفظ له كما في وضع لفظ الجلالة - الله - على قول، إذ قد وقع النزاع في وضع لفظ «الله» هل أنه للجامع، أو علم لذاته المقدسة، فلو لم يمكن الوضع للكلي بين الممكن والممتنع لم يصح النزاع فيه، بل كان المتعين أنه علم لا اسم جنس؛ كما أشار إليه بقوله: «وإلا لما وقع الخلاف فيما وضع له لفظ الجلالة».

وأما نظير اسم الزمان في الانحصار في الفرد فهي كلمة الواجب فإنها موضوعة للمعنى الجامع مع استحالة سائر أفراد غير ذاته تعالى. فكما ان انحصار الواجب في فرد واحد غير مانع عن وضع لفظ الواجب للجامع؛ فكذلك اسم الزمان انحصار مفهومه

في فردٍ واحدٍ في الخارج غير مانع عن وضعه للجامع، فلا مانع من وضع اللفظ للمفهوم الكلي الذي ينحصر في الخارج في فرد واحد؛ سواء كان غير ذلك الفرد ممتنعاً كمفهوم الواجب الوجود، أو ممكناً كمفهوم الشمس مثلاً.

وهناك جواب آخر لم يذكره المصنف ذكره الشيخ محمد رضا المظفر في «أصول الفقه، ج ١، ص ٤٩، طبع بيروت». وحاصله: أن ما ذكر من الإشكال على اسم الزمان صحيح لو كان لاسم الزمان لفظ مستقل مخصوص؛ بأن تكون صيغة «مفعل» كمقتل ومضرب ومرمى ونحوها موضوعة بوضعين: أحدهما: للزمان، والآخر للمكان، ولكن الحق: أن صيغة «مفعل» موضوعة بوضع واحد لمعنى جامع بين الزمان والمكان، وهو وعاء المبدأ وظرفه سواء كان زماناً أو مكاناً، فمقتل موضوع لوعاء القتل سواء كان زماناً أو مكاناً؛ لأنه موضوع بوضع مستقل لزمان القتل، وبوضع آخر لمكان القتل، فحينئذٍ يتجه النزاع إذ يكفي في صحة الوضع للجامع وتعميمه لما تلبس بالمبدأ، وما انقضى عنه المبدأ: أن يكون أحد فرديه يمكن أن يتصور فيه انقضاء المبدأ وبقاء الذات.

والمتحصل من جميع ما ذكر في الجواب الثالث: أنه يكفي في صحة الوضع للأعم إمكان الفرد المنقضي عنه المبدأ في أحد أقسامه، وإن امتنع الفرد الآخر.

خلاصة البحث

إن الغرض من عقد الأمر الثاني هو: دفع الإشكال الوارد على دخول اسم الزمان في نزاع المشتق.

تقريب الإشكال: أنه قد عرفت: اعتبار بقاء الذات بعد انقضاء المبدأ في دخول المشتق في محل النزاع.

ومن المعلوم هو: عدم بقاء الذات بعد انقضاء المبدأ في اسم الزمان، لأن الذات هو نفس اسم الزمان وهو متصرف الوجود، فلا يكون باقياً بعد انقضاء المبدأ، فلا يعقل أن يكون اسم الزمان داخلياً في محل النزاع.

الجواب: أولاً: أن الإشكال المذكور مبني على أن يكون محل النزاع مصداق المشتق، وليس الأمر كذلك بل محل النزاع هو المفهوم، وانحصاره في فرد واحد لا يمنع عن كون اللفظ موضوعاً للعام الكلي، فحينئذٍ يصح أن يقال: إن اسم الزمان لخصوص حال التلبس أو للأعم منه وما انقضى عنه المبدأ.

وثانياً: أن صيغة «مفعل» وضعت للجامع بين الزمان والمكان أعني: ظرف المبدأ سواء

ثالثها^(١): أنه من الواضح: خروج الأفعال والمصادر المزيد فيها عن حریم النزاع، لكونها غير جارية على الذوات، ضرورة^(٢): أن المصادر المزيد فيها كالمجردة^(٣)، في الدلالة على ما يتصف به الذوات ويقوم بها - كما لا يخفى - وأن الأفعال إنما تدل

كان زماناً أو مكاناً، فمعنى «المضرب» مثلاً: الذات المتصفة بكونها ظرفاً للمضرب سواء كان زماناً أو مكاناً، ويتعين أحدهما من الآخر بالقرينة.

وحيث إن صيغة «مفعول» في محل البحث وضعت لوعاء المبدأ - الجامع بين الزمان والمكان - كان النزاع في وضعها لخصوص المتلبس أو للأعم نزاعاً معقولاً؛ إذ يكفي في صحة الوضع للأعم إمكان الفرد المنقضي عنه المبدأ في أحد أقسامه، وهو موجود في اسم الزمان على هذا الفرض.

خروج الأفعال والمصادر عن محل النزاع

(١) ثالث الأمور التي لا بد من تقديمها: بيان خروج المصادر والأفعال عن محل النزاع، وهذا الكلام من المصنف توضيح لما ذكره إجمالاً في ضابط المشتق المبحوث عنه في المقام. وتوضيح خروج الأفعال والمصادر عن حریم النزاع يتوقف على مقدمة وهي: أنك قد عرفت ما سبق في بيان ما هو المراد بالمشتق؛ من أن المشتق المبحوث عنه في المقام عبارة عن الوصف الجاري على الذات، والذي يصح حمله عليها دون ما لا يصح.

إذا عرفت هذه المقدمة فاعلم: أن الأفعال والمصادر خارجتان عن محل النزاع وذلك لعدم جريانها على الذوات؛ كما أشار إليه بقوله: «لكونها غير جارية على الذوات» هذا تعليل لخروجها عن محل النزاع وحاصله: أن الضابط في المشتق المبحوث عنه في المقام - كما سبق في الأمر الأول - ما يجري على الذات مما يكون مفهومه منتزعاً عن الذات بملاحظة اتصافها بالمبدأ، واتحادها معه بنحو من الاتحاد.

وهذا الضابط لا ينطبق على الأفعال والمصادر لعدم جريانها على الذوات.

(٢) قوله: «ضرورة...» إلخ تعليل لعدم جريان الأفعال والمصادر على الذوات. أما المصادر: فلأنها وضعت للدلالة على المبادئ التي تغاير الذوات خارجاً، فلا يقبل الحمل عليها؛ إذ لا يصح حمل المبادئ على المبادئ.

(٣) أي: المصادر المزيد فيها كالمصادر المجردة «في الدلالة على ما يتصف به الذوات» أي: في الدلالة على المبادئ التي يتصف بها الذوات، وتقوم تلك المبادئ «بها» أي: بالذوات، فالمراد بـ ما الموصولة في قوله: ما يتصف به: المبادئ. والضمير في قوله: «به» يرجع إلى ما الموصولة. فمعنى العبارة: أن معنى المصادر سواء كانت مزيدة أو مجردة هي

على قيام المبادئ بها قيام صدور^(١) أو حلول أو طلب^(٢) فعلها، أو تركها منها، على اختلافها^(٣).

إزاحة شبهة^(٤):

قد اشتهر في السنة النحاة دلالة الفعل على الزمان، حتى أخذوا الاقتران بها^(٥)

المبادئ وهي تباين الذوات، فلذا لا يصح حملها عليها، ولا يقال: زيد إكرام، أو زيد ضرب.

وأما الأفعال فلأنها بماداتها تدل على المبادئ المغايرة للذوات، وبهيئتها وضعت للدلالة على نسبة المبادئ إلى الذوات وقيامها بها على أنحائها المختلفة باختلاف الأفعال، فالفعل الماضي يدل على تحقق نسبة المبدأ إلى الذات، والفعل المضارع يدل على ترقب وقوع تلك النسبة، وفعل الأمر يدل على طلب تلك النسبة، ومن المعلوم: أن معانيها هذه تأتي عن الحمل على الذوات، لأن هذه المعاني مباينة لها.

(١) مثل: ضرب ويضرب، أو حلول - مثل: مرض وحسن - ونحوهما. هذا في الإخبار أي: فيما إذا كان الفعل خبراً كفعل الماضي والمضارع.

(٢) أي: أو يدل الفعل في الإنشاء على «طلب فعلها» أي: الإتيان بالمبادئ كما في الأمر مثل: اضرب وانصر حيث يطلب من الذات فعل الضرب أو النصر، أو يدل على طلب «تركها منها» أي: طلب ترك المبادئ من الذات كما في النهي مثل: لا تضرب ولا تشرب الخمر ونحوهما.

(٣) أي: اختلاف المبادئ من حيث الفعلية أو الشأنية، والحرفة، والملكة، وغيرها. هذا ظاهر كلامه.

وهناك احتمال أن يكون الضمير في «اختلافها» راجعاً إلى الأفعال التركيبية واختلافها من حيث كون النهي فيها تحريمياً وإرشادياً وتنزيهياً.

أو المراد بالاختلاف: اختلاف أنحاء القيام من الصدور، والحلول، والانتزاع ونحوها. قلنا: إن الظاهر هو الاحتمال الأول.

عدم دلالة الفعل على الزمان

(٤) الشبهة هي: ما زعمه النحاة من دلالة الفعل على الزمان؛ حتى أخذوا الاقتران به في تعريفه حيث قالوا: الفعل ما دل على معنى في نفسه مقترن بأحد الأزمنة الثلاثة.

(٥) أي: بالأزمنة الثلاثة، أو بدلالة الفعل على الزمان، والاحتمال الثاني وإن كان

في تعريفه؛ وهو اشتباة ضرورة: عدم دلالة الأمر ولا النهي عليه، بل على إنشاء طلب الفعل أو الترك، غاية الأمر: نفس الإنشاء بهما^(١) في الحال، كما هو الحال في الإخبار بالماضي أو المستقبل أو بغيرهما كما لا يخفى. بل يمكن منع دلالة غيرهما^(٢)

صحيحاً نظراً إلى ذكر الدلالة قبل الضمير؛ إلا إن الاحتمال الأول أولى؛ نظراً إلى ما هو ظاهر كلام النحاة في تعريف الفعل.

وكيف كان؛ فلا يدل الفعل بجميع أقسامه على الزمان، وأما ما للإنشاء كالأمر والنهي فلا يدل على زمان الحال أصلاً.

بيان: أن الأمر لا يدل إلا على طلب الفعل، والنهي لا يدل إلا على طلب تركه من دون دلالة لهما على الزمان الحال أو المستقبل، لأن المادة تدل على الفعل، والهيئة تدل على إنشاء الطلب، وليس فيهما ما يوجب الدلالة على الزمان، نعم؛ الإنشاء يكون في الحال لكنه أجنبي عن الدلالة على الحال، إذ هو من باب أنه فعل صادر عن زماني فيقع قهراً في الزمان.

(١) أي: أن الأمر والنهي لا يدلان إلا على إنشاء الطلب، غاية الأمر: نفس الإنشاء بهما في الحال «كما هو الحال في الإخبار بالماضي» يعني كما أن إخبار المخبر بفعل الماضي أو المستقبل أو بغيرهما - كالجملية الاسمية - يقع في زمان النطق الذي هو الحال، لكونه كلاماً؛ من غير فرق بين أن يكون الإخبار بالماضي كقولنا: ضرب زيد، أو المستقبل كقولنا: يضرب زيد، أو بالجملية الاسمية كقولنا: زيد ضارب، فيكون الإخبار بجميع ما ذكرناه بالحال، كما كان الإنشاء بفعل الأمر والنهي في الحال، وأن زمال الحال كما لا يكون مدلولاً لفعل الأمر والنهي كذلك لا يكون مدلولاً لفعل الماضي والمضارع.

(٢) أي: غير الأمر والنهي «من الأفعال»؛ كالماضي، والمضارع «على زمان» أي: لا تدل صيغة الماضي على الزمان الماضي، ولا صيغة المضارع على الحال أو الاستقبال؛ «إلا بالاطلاق، والإسناد إلى الزمانيات».

وحاصل الكلام في المقام: أن دلالة فعل الماضي والمضارع على الزمان بالدلالة التضمنية؛ بأن يكون الزمان جزءاً لمدلولهما ممنوعة؛ لما عرفت: من عدم دلالة شيء من الأفعال على الزمان.

نعم؛ إذا أسندت إلى الزمانيات فتدل على الزمان لكن هذه الدلالة مستندة إلى الاطلاق والإسناد لا إلى الوضع الذي يقول به النحاة. والحاصل: أن الدلالة على الزمان مشروطة بشرطين أحدهما: إطلاق الكلام.

من الأفعال على الزمان إلا بالإطلاق، والإسناد إلى الزمانيات^(١)، وإلا لزم^(٢) القول

وثانيهما: كون المسند إليه من الزمانيات لا نفس الزمان، أو من المجردات الغير الزمانية. فلا تكون بالوضع كما توهمه النحاة.

(١) المراد بالزمانيات: ما كان الزمان ظرفاً لوجوده؛ بأن يكون وجوده في الزمان كغالب الموجودات، ويقابله المجردات عن الزمان كذات الواجب تعالى، وكذا نفس الزمان.

(٢) أي: لو لم تكن دلالة الفعل على الزمان بالإطلاق مع الإسناد إلى الزماني؛ بأن كانت بالوضع لزم التجريد، والالتزام بالمجازية عند الإسناد إلى غير الزمانيات أي: فيما أسند إلى نفس الزمان أو إلى من فوق الزمان كذات الباري تعالى وسائر المجردات. فيكون قوله: «وإلا لزم القول بالمجاز...» إلخ من الأدلة على نفي دلالة الفعل على الزمان تضمناً بتقريب: أنه لو كانت دلالة الفعل على الزمان بالوضع لزم القول بالمجاز والتجريد فيما إذا أسند الفعل إلى نفس الزمان، أو المجردات الخالية من الزمان. والتالي بكلا قسميه باطل فالقديم مثله.

والنتيجة هي: عدم دلالة الفعل على الزمان بالوضع وهو المطلوب، والاستدلال بالقياس الاستثنائي إنما يتم بعد ثبوت أمرين: الملازمة وبطلان الثاني.

أما الملازمة: فهي ثابتة؛ وذلك أن الفعل إذا أسند إلى نفس الزمان «مثل: مضى الزمان»، أو إلى من فوق الزمان مثل: «علم الله كل شيء»، وكان الإسناد بلا لحاظ التجريد، لزم أن يقع الزمان في زمان آخر في المثال الأول، ولزم أن يكون فعل المجرد عن الزمان في المثال الثاني وكلاهما باطل، لأن الأول: مستلزم للدور أو التسلسل، والثاني: مستلزم لأن يكون فعل الله الذي لا حد له محدوداً بالزمان.

أما لزوم الدور: فلأن الزمان - الذي هو جزء مدلول الفعل - مظروف، وكل مظروف يتوقف على الظرف، والظرف في المثال المذكور هو الزمان، وهو فاعل يتوقف على الفعل من حيث كونه فاعلاً، والفعل هو المظروف المتوقف على الظرف الذي هو الزمان فيلزم الدور؛ وهو توقف الزمان على الزمان.

وأما لزوم التسلسل: فتقريبه: أن الزمان المظروف - الذي هو مدلول الفعل - يتوقف على الزمان الذي هو فاعل في المثال المذكور؛ لتوقف الفعل على الفاعل، فإذا كان الزمان الظرفي في زمان آخر - بأن كان للزمان زمان، ولذلك الزمان زمان آخر إلى ما لا نهاية له - يلزم التسلسل، فلا بد حينئذ من التجريد والمجاز بإلغاء الزمان تجنباً عن الدور والتسلسل. هذا غاية ما يمكن أن يقال في بطلان وقوع الزمان في الزمان.

بالمجاز والتجريد عند الإسناد إلى غيرها من نفس الزمان والمجردات.

نعم؛ لا يبعد^(١) أن يكون لكل من الماضي والمضارع - بحسب المعنى - خصوصية أخرى موجبة للدلالة على وقوع النسبة في الزمان الماضي في الماضي، وفي الحال أو

وأما بطلان إسناد الفعل من دون التجريد إلى المجردات الخالية من الزمان؛ فلأن أفعالها لا تقع في الزمان لأنها غير محدودة، وما كان في الزمان محدود بحد لا محالة فلا بد من التجريد والمجاز بإلغاء الزمان. هذا تمام الكلام في الملازمة.

وأما بطلان التالي: فلعدم الفرق بين إسناد الفعل إلى الزماني مثل: «ضرب زيد» وإسناده إلى نفس الزمان، مثل: «مضى الزمان»، وإسناده إلى المجرد عن الزمان مثل: «خلق الله الإنسان»؛ فإن الفعل في جميع هذه الأمثلة استعمل في معنى واحد على نسق واحد؛ بلا لحاظ تجريد أو تجوز بإلغاء الزمان، بل لحاظ التجريد والتجوز على خلاف حالهم في الاستعمالات. وبهذا البيان يستكشف كشفاً قطعياً: أن الزمان غير مأخوذ في الفعل جزءاً.

نعم؛ الفعل المسند إلى الزماني لا بد أن يقع في الزمان، فالفعل حينئذٍ وإن كان يدل على وقوع الحدث في أحد الأزمنة الثلاثة؛ إلا إنه ليس من جهة الوضع، بل من جهة أن الأمر الزماني لا بد أن يقع في أحد الأزمنة الثلاثة، فيدل الفعل على الزمان بالالتزام وهو ليس من محل الكلام.

فالمحصل مما ذكرنا: أن الأفعال لا تدل على الزمان تضمناً، وأن استعمالها في جميع الموارد على نحو الحقيقة، من دون فرق بين استعمالها في الزمان وما فوقه من المجردات وبين استعمالها في الزماني.

امتياز الماضي عن المضارع

(١) هذا الكلام من المصنف بيان لامتياز الفعل الماضي عن المضارع بخصوصية ثابتة في كل واحد منهما، ولأجل تلك الخصوصية لا يصح استعمال أحدهما في موضع الآخر ويكون الاستعمال غلطاً واضحاً. على ما في تقارير أستاذنا الإمام الخوئي «قدس سره».

وخلاصة الكلام: أن لكل من معنى الفعل الماضي والمضارع خصوصية تستلزم الزمان، ويمتاز بها كل واحد منهما عن الآخر، وهي في الماضي تحقق النسبة في الزمان الماضي، وخروج الحدث من القوة إلى الفعل، ومن العدم إلى الوجود، وفراغ الفاعل عن الفعل.

الاستقبال في المضارع، فيما كان الفاعل من الزمانيات، ويؤيده^(١): أن المضارع

ومن البديهي: أن هذه الخصوصية تلازم وقوع الحدث في الزمان الماضي، وهذه الخصوصية موجودة في الفعل الماضي في جميع موارد استعماله؛ من دون دلالة له على وقوع المبدأ في الزمان الماضي كي يقال: بدلالة الماضي على الزمان، بل وقوع المبدأ في الزمان الماضي من لوازم الخصوصية الموجودة في الفعل الماضي.

وأما الخصوصية في الفعل المضارع: فهي خصوصية الترقب الجامعة بين الحال والاستقبال، وهذه الخصوصية تلازم زمان الحال أو الاستقبال، فلا دلالة للفعل المضارع على الزمان تضمناً. نعم؛ كل من الفعل الماضي والمضارع يدل عليه التزاماً لمكان الخصوصية في كل منهما.

وعليه: فدعوى: دلالة فعل الماضي أو المضارع بنفسهما على الزمان الماضي، أو الحال، والاستقبال بالتضمن - كما يستفاد ذلك من قول النحاة على نحو كان الزمان جزءاً للموضوع له - مما لا وجه له أصلاً.

(١) أي: يؤيد عدم دلالة الفعل على الزمان تضمناً: «أن المضارع يكون مشتركاً معنوياً بين الحال والاستقبال».

أما وجه التأييد: فيتضح بعد ذكر أمور منها: أن مرادهم من الزمان المقترن به الفعل هو: مصداق الزمان لا مفهومه؛ لأن وقوع الحدث المحقق في الماضي ووقوع الحدث المترقب، أو الحدث الحاضر في المضارع كان في مصداق الزمان.

ومنها: أن مرادهم من الاقتران هو: دلالة الفعل على الزمان بالتضمن لا بالالتزام.

ومنها: أن مرادهم من الزمان المأخوذ في مدلول الفعل هو: المصداق.

ومنها: أنه لا جامع بين الحال والاستقبال إلا مفهوم الزمان.

إذا عرفت هذه الأمور من باب المقدمة فاعلم: بالتنافي بين كلامهم بالاشتراك المعنوي في المضارع وبين قولهم: بأن المأخوذ في معنى الفعل هو المصداق بمعنى: أن ما يكون جامعاً بين الحال والاستقبال - أعني: مفهوم الزمان - لم يؤخذ في مدلول الفعل، وما أخذ في مدلوله لا يكون جامعاً بينهما، فإن قلنا حينئذٍ بالوضع لكل من المصداقين: يلزم الاشتراك اللفظي، وإن قلنا بالوضع لأحدهما: يلزم التجوز في الآخر، وكلاهما منافٍ لما صرحوا به من الاشتراك المعنوي، فلا يمكن الجمع بينهما إلا بأن يكون مرادهم من اقتران الفعل بالزمان اقترانه بخصوصية تستلزم الزمان، وهي خصوصية الترقب الجامعة بين الحال والاستقبال. ولازم ذلك: عدم دلالة الفعل على الزمان بالتضمن وإن كان يدل عليه بالالتزام؛ فلذا يكون مؤيداً للمقام.

يكون مشتركاً معنوياً بين الحال والاستقبال، ولا معنى له إلا أن يكون له خصوص معنى صح انطباقه على كل منهما، لا^(١) أنه يدل على مفهوم زمان يعمهما^(٢)، كما أن الجملة الاسمية^(٣) كـ «زيد ضارب» يكون لها معنى صح انطباقه على كل واحد من الأزمنة، مع عدم دلالتها على واحد منها أصلاً، فكانت الجملة الفعلية مثلها^(٤). وربما يؤيد ذلك^(٥): أن الزمان الماضي في فعله، وزمان الحال أو الاستقبال في

وأما وجه جعله مؤيداً لا دليلاً: فلأن الاشتراك المعنوي غير متسالم عليه، بل قال بعض منهم بالاشتراك اللفظي فيه، وعلى هذا يدل المضارع على زمال الحال والاستقبال. ولكن لما كان القول بالاشتراك المعنوي أمراً مشهوراً بين النحاة فهو مما يصلح للتأييد، ولذا جعله مؤيداً لمدعاه لا دليلاً عليه.

(١) أي: لا يكون مرادهم: أن فعل المضارع يدل على مفهوم زمان يعمهما أي: الحال والاستقبال.

(٢) أي: يعم الحال والاستقبال لما عرفت من أن المأخوذ في مدلول المضارع عند النحاة هو مصداق الزمان لا مفهومه الجامع بينهما، فيكون المقارن للحدث هو مصداق الزمان لا مفهومه، فليس مرادهم أن المضارع يدل على مفهوم زمان يعم الحال والاستقبال.

(٣) أي: كما أن الجملة الاسمية مثل: «زيد ضارب» لها معنى صح انطباقه على كل واحد من الأزمنة؛ مع عدم دلالتها على واحد منها أصلاً.

وملخص الكلام في المقام: كما أن الجملة الاسمية لا تدل وضعاً على الزمان باتفاق النحاة؛ بحيث يكون الزمان جزء مدلولها، بل تدل عليه بالالتزام لأجل دلالتها على معنى صح انطباقه على كل واحد من الأزمنة، وذلك المعنى هو ثبوت المبدأ للذات على الدوام والاستمرار، ويكون الثبوت كذلك مستلزماً للزمان، فالجملة الاسمية تدل عليه بالالتزام، ولا تدل على واحد من الأزمنة الثلاثة بالتضمن المسبب عن الوضع.

هذا معنى قوله: «ومع عدم دلالتها على واحد منها» أي: الأزمنة الثلاثة «أصلاً» أي: عدم دلالتها وضعاً وإن كانت تدل عليه التزاماً.

(٤) أي: مثل الجملة الاسمية في عدم دلالتها وضعاً على الزمان وإن كانت تدل عليه بالالتزام.

(٥) أي: يؤيد ما ذكرنا من عدم دلالة الفعل بالوضع على الزمان تضمناً، بل يدل عليه التزاماً؛ أن الماضي قد يكون مستقبلاً والمضارع ماضياً، وإنما يكون الأول ماضياً والثاني مستقبلاً بالإضافة كما سيأتي في المثالين.

المضارع، لا يكون ماضياً أو مستقبلاً حقيقة لا محالة، بل ربما يكون في الماضي مستقبلاً حقيقة وفي المضارع ماضياً كذلك، وإنما يكون ماضياً أو مستقبلاً في فعلهما بالإضافة، كما يظهر من مثل قوله: يجئني زيد بعد عام، وقد ضرب قبله بأيام، وقوله: جاء زيد في شهر كذا، وهو يضرب في ذلك الوقت أو فيما بعده مما مضى، فتأمل جيداً.

وأما وجه التأييد: فيوضح بعد ذكره مقدمة وهي: أن كلا من الماضي والمستقبل والحال على قسمين: الحقيقية والإضافية، والمراد من الأولى: هو الماضي والحال والمستقبل بالنسبة إلى زمان النطق، والإضافية هي الماضي والمستقبل والحال بالنسبة إلى أمر آخر، مثلاً: يجئني زيد بعد عام وقد ضرب قبله بأيام، ومثل: جاء زيد في شهر كذا وهو يضرب في ذلك الوقت أو فيما بعده مما مضى؛ حيث إن المثال الأول مثال لاستعمال الماضي - وهو «ضرب» - في الزمان المستقبل حقيقة، والمثال الثاني: مثال لاستعمال المضارع وهو - يضرب - في الزمان الماضي حقيقة، لأن المفروض: مضى الشهر الذي هو أو ما بعده ظرف الضرب المستفاد من «يضرب»، فإن «يضرب» في الجملتين في المثال الثاني ليس زمانه مستقبلاً أو حالاً بالنسبة إلى زمان النطق، بل مستقبل بالنسبة إلى الشهر، واستعمل في زمان الماضي حقيقة؛ لأن جملة هو يضرب جملة حالية لاقرانها بالواو الحالية تكون حالاً عن فاعل جاء، فتكون قيداً للعامل وهو الفعل الماضي.

وكذلك «وقد ضرب» في المثال الأول جملة حالية لاقرانها بالواو الحالية تكون حالاً عن فاعل يجئني وهو «زيد»، والحال يكون قيداً للعامل وهو الفعل المضارع؛ فيكون الضرب كالمجيء في المستقبل حقيقة، فقد استعمل الماضي في المستقبل حقيقة.

إذا عرفت هذه المقدمة فاعلم: أن مرادهم من الماضي والحال والمستقبل المأخوذ في معنى الفعل هي الحقيقية منها لا الإضافية، فحينئذ يلزم التجوز في المثالين لعدم استعمال الماضي في الماضي الحقيقي، ولا المضارع في المستقبل؛ فلا بد من لحاظ العلاقة المصححة للمجازية مع إن أهل المحاور لا يلاحظون في مثلها علاقة المجاز؛ هذا بخلاف ما ذكرنا من عدم دلالة الفعل على الزمان، ولا يكون الزمان مأخوذاً في مدلوله، فلا يلزم المجاز حتى تلاحظ علاقة المجاز، فلذا لا يلاحظون علاقة المجاز.

ثم إن ذكره تأييداً لا دليلاً؛ لاحتمال كون مرادهم من الماضي والحال والمستقبل: مطلقاً لا الحقيقية منها، ولكنه خلاف الظاهر، فمجرد الاحتمال - مع كونه على خلاف الظاهر - لا يخرج عن الدليلية، ولعله لهذا أمر بالتأمل بقوله: «فتأمل جيداً».

خلاصة البحث

يتلخص البحث في أمور:

١ - الغرض من عقد الأمر الثالث: بيان خروج الأفعال والمصادر عن نزاع المشتق، لأنها غير جارية على الذوات، والمشتق المبحوث عنه ما يجري على الذات، ويصح حمله عليها.

٢ - أن الفعل لا يدل على الزمان تضمناً بحيث يكون الزمان مأخوذاً في مدلوله كما زعمه النحاة؛ حيث قالوا: بدلالة الفعل على الزمان حتى أخذوا الاقتران به في تعريفه. فما زعمه النحاة من دلالة الفعل على الزمان - حيث قالوا: الفعل: ما دل على معنى في نفسه مقترن بأحد الأزمنة الثلاثة - اشتباه واضح.

٣ - الدليل على عدم دلالة الفعل على الزمان بالتضمن: أنه لو دل عليه بالتضمن المسبب عن الوضع - بأن يكون الزمان جزءاً لمدلوله - لزم القول بالمجاز والتجريد؛ عند إسناد الفعل إلى نفس الزمان مثل: «مضى الزمان»، أو إلى فوق الزمان أي: المجرّد عنه مثل: «خلق الله الزمان»، وكلاهما باطل، لأن الأول: مستلزم للدور أو التسلسل. والثاني: مستلزم لأن تكون أفعال الله محدودة وهو باطل، لأن أفعال الله غير محدودة بحد أصلاً، فلا بد من القول بالمجاز بإلغاء الزمان والتجريد وهو باطل؛ وذلك لعدم الفرق في استعمال الفعل بين إسناده إلى الزماني أو غيره، وكان استعمال الفعل في جميع الموارد بمعنى واحد، وعلى نسق فارد، وهذا دليل على عدم دلالة الفعل على الزمان بالتضمن وإن كان يدل عليه بالالتزام.

ومما يؤيد ذلك هو: قول النحاة بكون المضارع مشتركاً معنوياً بين الحال والاستقبال؛ إذ المأخوذ في معنى الفعل هو مصداق الزمان لا مفهومه، والمفهوم المشترك بينهما لم يؤخذ في مدلول الفعل، فلا يمكن الجمع بين الاشتراك المعنوي وبين أخذ مصداق الزمان في معنى الفعل؛ إلا إن يقال: بأن للمضارع خصوصية تستلزم الزمان وهي جامعة بين الحال والاستقبال، فيدل الفعل على الزمان بالالتزام لا بالتضمن.

ومما يؤيد عدم دلالة الفعل على الزمان أيضاً هو: استعمال الفعل الماضي في المستقبل حقيقة، واستعمال المضارع في الماضي كذلك من دون تجوّز ولحاظ علاقة المجاز؛ إذ لو كان الزمان مأخوذاً في مدلول الفعل لكان الزمان الماضي مأخوذاً في الفعل الماضي، والمستقبل في المضارع؛ فيكون استعمال الماضي في المستقبل، واستعمال المضارع في

ثم لا بأس بصرف عنان الكلام إلى بيان ما به يمتاز الحرف عما عداه^(١) بما يناسب المقام، لأجل الاطراد في الاستطراد في تمام الأقسام.
فاعلم: أنه وإن اشتهر بين الأعلام: أن الحرف ما دل على معنى في غيره^(٢)، وقد

الماضي مجازاً، مع إن الأمر ليس كذلك، وليس ذلك إلا لأجل عدم دلالة الفعل على الزمان بالوضع، وعدم أخذ الزمان في معنى الفعل وهو المطلوب.

امتياز الحرف عن الاسم والفعل

(١) أي: الاسم والفعل. قوله: «بما يناسب المقام»: فيه احتمال أن تكون العبارة في النسخة الأصلية: «بما» بدل «بما»، ليكون بياناً لـ «ما» الموصولة في قوله: «ما به يمتاز الحرف عما عداه»، أو المراد: بما مقدار ما يناسب المقام.

وكيف كان؛ فتوضيح ذكر امتياز الحرف عما عداه من باب الاطراد في الاستطراد يتوقف على مقدمة وهي: أن معنى الاستطراد هو: سوق الكلام على وجه يلزم منه كلام آخر غير مقصود بالأصالة، بل كان مقصوداً بالتبع، فذكر ما ليس مقصوداً بالأصالة إنما هو من باب الاستطراد.

إذا عرفت هذه المقدمة فاعلم: أن المقصود بالأصالة في الأمر الثالث هو: بيان خروج الأفعال عن حريم نزاع المشتق، فكان بيان الفرق بين الفعل والاسم - بأن للفعل خصوصية تستلزم الزمان فيدل عليه بالالتزام بخلاف الاسم - من باب الاستطراد؛ ثم ذكر الحرف وبيان الامتياز بينه وبين ما عداه من الاسم والفعل اطراد في الاستطراد؛ يعني: تعميم بيان الفرق بين جميع أقسام الكلمة؛ ليتضح الامتياز بين كل من الاسم وأخويه.

فإن قيل: لماذا كرر المصنف بحث الحرف وقد مر في بحث الوضع، فليس تكراره إلا إتلافاً للوقت وتضييعاً للعمر؟

فإنه يقال: إن التكرار إتلافٌ للوقت لو لم تترتب عليه فائدة، ومعها يكون مطلوباً عند البلغاء والعقلاء، ومن فوائده في المقام: بيان عدم المنافاة بين كون المعنى في الحرف كلياً، وبين كونه جزئياً ذهنياً.

ومنها: أن بيان الفرق بين معنى الحرف والاسم هنا أوضح مما مر سابقاً.

(٢) أي: كائناً في غيره؛ بأن يكون ذلك المعنى قائماً بذلك الغير وجوداً كقيام العرض بموضوعه.

والفرق بينهما: أن العرض قابل للتصور بدون الموضوع، ومعنى الحرف غير قابل

بيناه في الفوائد^(١) بما لا مزيد عليه، إلا أنك عرفت فيما تقدم: عدم الفرق بينه^(٢) وبين

للتصور بدون ذلك الغير، لأنه من قبيل النسب القائمة بالمنتسبين على هذا القول المشهور بين الأعلام.

(١) أي: الفوائد كتاب كتبه المصنف قبل الكفاية ونذكر ما فيه؛ لأنه لا يخلو عن فائدة وقال فيه ما هذا لفظه: «ثم لا بأس بصرف عنان الكلام إلى بيان معنى الحرف في المقام استطراداً كسائر الأقسام، ولنمهد لذلك مقدمة وهي أن الوجود الخارجي كما أنه تارة: يكون موجوداً في نفسه سواء كان بنفسه أولاً، كالواجب تعالى والجواهر، وأخرى: يكون موجوداً في غيره كما في الأعراض كذلك المتصور والموجود الذهني فتارة: يكون موجوداً فيه في نفسه ومتصوراً على استقلاله، ومدركاً بحياله، وأخرى: يكون موجوداً في غيره ومتصوراً بتبعيته، ومدركاً على أنه من خصوصياته وأحواله.

إذا عرفت ذلك فاعلم: أن القسم الأول من الذهني هو المعنى الاسمي المدلول عليه بالأسماء مطلقاً، مطابقةً أو تضمناً أو التزاماً، والأفعال تضمناً، والقسم الثاني هو المعنى الحرفي المدلول عليه بالحروف مطابقة، والأفعال وبعض الأسماء تضمناً، وهذا معنى أن الحرف يدل على معنى في غيره أي: في معنى آخر يكون قائماً به ومتصوراً بتبعيته، لا أنه يدل على معنى يكون لغير لفظه، بل للفظ آخر، كي لا يكون له معنى، بل مجرد علامة على دلالة الغير على معناه بخصوصياته المتقومة به الغير المستقلة بالمفهومية، كما توهم ذلك من كلام بعض المحققين.

والحاصل: أن الدلالة على المعاني الخاصة في الخصوصيات الغير المستقلة بالمفهومية بدالين فيكون من باب تعدد الدال والمدلول، لا من وحدة الدال وتعددده، كيف؟ وهو يستلزم الالتزام بالمجاز في الألفاظ المتعلقة لو التزم باستعمالها في المعاني الخاصة بهذه الخصوصيات؟ بدهة: عدم وضعها لها، وهو بعيد لا أظن أن يلتزم به أحد، وإرادة الخصوصيات بلا دلالة لفظ عليه، وهو أبعد، ودلالة الحرف عليها لا يكون إلا من باب الدال والمدلول وهو عين المأمول، نعم؛ فرق بين الحرف وغيره حيث إنه لا يدل على معنى تحت لفظه، بل على ما تحت المتعلقة؛ لما عرفت: من أن معناه يكون هو الخصوصية المتقومة بغيره المتصورة بتبعه، فافهم واستقم». انتهى. فوائد الأصول، ص ٦٥.

(٢) أي: بين الحرف وبين الاسم أي: لا فرق بينهما في أصل المعنى كما توهموه، ولم يلحظ الاستقلال بالمفهومية في الاسم، كما أنه لم يلحظ عدم الاستقلال بالمفهومية في الحرف، فالفرق بينهما في كيفية الاستعمال لا في ذات المعنى الموضوع له. نعم؛ في

الاسم بحسب المعنى، وإنه^(١) فيهما لم يلحظ فيه^(٢) الاستقلال بالمفهومية، ولا عدم الاستقلال بها، وإنما الفرق هو أنه^(٣) وضع ليستعمل وأريد منه معناه حالة لغيره وبما هو في الغير، ووضع غيره ليستعمل وأريد منه معناه بما هو هو.

وعليه^(٤): يكون كل من الاستقلال بالمفهومية، وعدم الاستقلال بها، إنما اعتُبر في جانب الاستعمال لا في المستعمل فيه، ليكون بينهما تفاوت بحسب المعنى، فلفظ «الابتداء»^(٥) لو استعمل في المعنى الآلي، ولفظة «من» في المعنى الاستقلالي، لما كان

مقام الاستعمال يستعمل لفظ الحرف إذا أريد المعنى حالة لغيره، ولفظ الاسم إذا أريد المعنى بما هو هو.

لفظ «من» يستعمل في مفهوم الابتداء عند لحاظه آلياً، ولفظ «الابتداء» يستعمل فيه عند لحاظه استقلالياً، فالموضوع له فيهما واحد وهو ذات المعنى، ولحاظ الاستقلال بالمفهومية، وعدم الاستقلال بها خارج عن المعنى؛ لما عرفت في مبحث الوضع: من امتناع أخذ اللحاظ في الموضوع له.

(١) أي: المعنى في الاسم والحرف.

(٢) أي: في المعنى أي: فالمعنى الموضوع له في الحرف والاسم واحد.

(٣) أي: الحرف وضع ليستعمل وأريد منه معناه حالة لغيره وبما هو في الغير، فالفرق بينهما إنما هو في ناحية الاستعمال لا في الموضوع له ولا في المستعمل فيه، فالحرف يمتاز عن الاسم في كيفية الاستعمال بمعنى: أنه إن أريد المعنى بما هو حالة لغيره يكون حرفاً، وإن أريد بما هو هو وفي نفسه يكون اسماً.

(٤) أي: وعلى ما ذكرناه من الفرق بين المعنى الحرفي والاسمي - في كيفية الاستعمال لا في ذات المعنى، ولا في المستعمل فيه - يكون كل واحد من الاستقلال بالمفهومية المأخوذ في الاسم، وعدم الاستقلال بالمفهومية المأخوذ في الحرف «إنما اعتبر في جانب الاستعمال» من المستعمل - بصيغة الفاعل - لا في المستعمل فيه أو الموضوع له؛ حتى يكون التفاوت بين المعنى الاسمي والحرفي بحسب ذات المعنى؛ كما هو المشهور بين النحاة. فلما كانت ألفاظ الأسماء والحروف موضوعة للمعاني الكلية الطبيعية بدون أن يكون قيد الآلية والاستقلالية جزءاً أو قيماً لها كان الوضع والموضوع له فيهما عامين؛ فإن المعنى الموضوع له فيهما هو ذات المعنى، من دون أن يكون مقيداً بقيد أصلاً.

(٥) أي: الابتداء الذي هو اسم لو استعمل في المعنى الآلي؛ بأن يستعمل الاسم مكان ما يستعمل الحرف؛ مثل قولك: «سرت ابتداء البصرة»، بدل قولك: سرت من

مجازاً واستعمالاً له في غير ما وضع له وإن كان بغير ما وضع له^(١)، فالمعنى في كليهما^(٢) في نفسه كلي طبيعي يصدق على كثيرين، ومقيداً باللحاظ الاستقلالي أو الآلي كلي عقلي وإن كان بملاحظة أن لحاظه وجوده ذهنياً كان جزئياً ذهنياً، فإن

البصرة، وكذلك استعملت لفظة «من» في المعنى الاستقلالي مثل قولك: «من خير من إلى» بمعنى: «الابتداء خير من الانتهاء» لا يضر، ولما كان الاستعمال فيهما مجازاً أو استعمالاً للفظ في غير ما وضع له، لأن المفروض: تساوي الموضوع له فيهما.

(١) أي: وإن كان هذا النوع من الاستعمال بغير ما وضع له أي: بغير النهج الذي اعتبره الواضع في مقام الاستعمال؛ إذ قد عرفت: اشتراط الواضع وهو: أن يستعمل الحرف في المعنى الآلي، والاسم في المعنى الاستقلالي، فهذا الاستعمال أي: استعمال الحرف في المعنى الاستقلالي، مما لم يسمح به الواضع، ولهذا يكون استعمالاً بغير ما وضع له. أي: بغير النهج المطلوب للواضع وكان فيما وضع له؛ لأن المعنى الموضوع له هو مفهوم الابتداء في كليهما.

(٢) أي: فالمعنى في الاسم، والحرف في نفسه - مع قطع النظر عن اللحاظ الاستقلالي أو الآلي - كلي طبيعي، ومع تقيده باللحاظ الاستقلالي أو الآلي كلي عقلي، ونظراً إلى أن لحاظ المعنى وجوده ذهنياً جزئياً ذهني. وغرض المصنف هو عدم التنافي بين المعاني المذكورة.

توضيح ذلك يتوقف على ذكر أمور:

الأول: الفرق بين الكلي الطبيعي، والمنطقي والعقلي في اصطلاح أهل الميزان: أن مفهوم الكلي يسمى كلياً منطقياً، ومعرضه طبيعياً، والمجموع عقلياً، مثلاً لو قلنا: الإنسان كلي كان موضوع هذه القضية هو: الكلي الطبيعي، ومحمولها هو الكلي المنطقي، ومجموع الموضوع والمحمول هو الكلي العقلي، فالكلي الطبيعي باصطلاح أهل الميزان هي الطبيعة المعروضة للكلية بما هي معروضة لها؛ إلا إن المراد بالكلي الطبيعي هنا هو نفس المعنى الذي لا يمنع الشركة؛ لا المعنى المقيد بكونه معروضاً للكلية.

وكذلك الكلي العقلي في اصطلاح أهل الميزان؛ وإن كان هو المجموع من العارض والمعرض، وإطلاق الكلي عليه باعتبار العارض؛ إلا إن المراد به هنا هو: المعنى المقيد بأمري ذهني كالحاظ الاستقلالي أو الآلي.

الثاني: أن كل ما دخل في حيز الوجود لا بد أن يكون جزئياً؛ سواء وجد في الخارج أو في الذهن، وذلك نظراً إلى ما هو المعروف بين الفلاسفة من أن الشيء ما لم يتشخص لم يوجد.

الشيء ما لم يتشخص لم يوجد. وإن كان^(١) بالوجود الذهني، فافهم^(٢) وتأمل فيما وقع في المقام من الأعلام؛ من الخلط والاشتباه، وتوهم كون الموضوع له أو المستعمل

الثالث: أن الفرق بين الإيجاد والوجود أمر اعتباري؛ فإن الشيء الواحد بالنسبة إلى الفاعل إيجاد، وبالنسبة إلى القابل وجود، ثم الوجود الذهني هو نفس لحاظ النفس وتصورها، لأنه إيجادها دون شيء آخر.

ولما كان تشخص اللحاظ بتشخص النفس لكونه من عوارضها، وتشخص العارض بتشخص المعروض كان جزئياً ذهنياً.

إذا عرفت هذه الأمور فاعلم: إنه لا منافاة بين المعاني المذكورة، فنفس المعنى في الاسم والحرف في نفسه. أي: مع قطع النظر عن تقيده باللحاظ الاستقلالي أو الآلي كلي طبيعي؛ لأنه لا يمنع عن الشركة، وقد عرفت: أن المراد بالكلي الطبيعي ما لا يمنع عن الشركة، ونفس المعنى نظراً إلى تقيده بلحاظ الآلية أو الاستقلالية كلي عقلي، لما عرفت: من أن المراد بالكلي العقلي هنا هو المعنى المقيد بأمر ذهني، ثم إن التقييد باللحاظ معتبر في كون المعنى كلياً عقلياً لا في كونه جزئياً ذهنياً، إذ يكفي في كونه جزئياً ذهنياً حصوله في الذهن سواء قيد باللحاظ أم لا.

ومن هنا ظهر عدم التنافي بين كون المعنى كلياً عقلياً وجزئياً ذهنياً، فإنه كلي عقلي نظراً إلى نفس لحاظ النفس وتصورها آلية المعنى أو استقلاليته، فيكون المعنى مقيداً باعتبار كونه مقيداً بأمر ذهني وهو لحاظ الآلية والاستقلالية، وجزئي ذهني باعتبار كونه موجوداً في الذهن بتصور النفس، ولا منافاة بينهما لأجل تعدد الاعتبار.

فالمتحصل من الجميع: أنه لا منافاة بين كون المعنى كلياً طبيعياً، وكلياً عقلياً، وجزئياً ذهنياً؛ لأجل تعدد الاعتبار.

(١) أي: وإن كان التشخص بسبب الوجود الذهني.

(٢) أي: فافهم فائدة الإعادة والتكرار، «وتأمل فيما وقع في المقام من الأعلام من الخلط والاشتباه»؛ بين كون لحاظ الآلية في الحروف قيداً للموضوع له، أو المستعمل فيه؛ حيث أخذوه شرطاً للموضوع له فيها، أو قيداً للمستعمل فيه، فتوهموا كون الموضوع له والمستعمل فيه في الحروف خاصاً، غافلين عن كون لحاظ الآلية فيها ناشئاً من الاستعمال، فيمتنع دخله في نفس المعنى، وقد عرفت: أن الأقوال هنا ثلاثة، فقد توهم جماعة عموم الوضع فقط وقالوا بكون الموضوع له كالمستعمل فيه خاصاً، وذهب جماعة آخرون - منهم التفتازاني - إلى عموم الموضوع له كالوضع، وقالوا: بكون المستعمل فيه خاصاً.

فيه في الحروف خاصاً، بخلاف ما عداه^(١) فإنه عام. وليت شعري^(٢) إن كان قصد الآلية فيها موجباً لكون المعنى جزئياً فلم لا يكون قصد الاستقلالية فيه موجباً له؟ وهل^(٣) يكون ذلك إلا لكون هذا القصد، ليس مما يعتبر في الموضوع له، ولا المستعمل فيه، بل في الاستعمال، فلم لا يكون فيها كذلك؟^(٤) كيف؟^(٥) وإلا لزم أن

والمصنف يقول بعمومية الكل أي: الوضع والموضوع له والمستعمل فيه، والخصوصية ناشئة من قبل الاستعمال، فهي من شؤون الاستعمال وأطواره؛ لا من قيود الموضوع له، ولا المستعمل فيه.

(١) أي: بخلاف ما عدا الحروف وهو الاسم. وكان الأولى تأنيث الضمير لكونه راجعاً إلى الحروف. أي: الموضوع له في الاسم عام كما أشار إليه بقوله: «فإنه عام». (٢) هذا إشارة إلى وجه عدم الفرق بين الحرف والاسم، فكما لا دخل للحاظ الاستقلالية في المعنى الاسمي؛ فكذلك لا دخل للحاظ الآلية في المعنى الحرفي، «وليت شعري» يعني: وليتني دريت وعلمت - بمعنى: التعجب - إن كان قصد الآلية موجباً لجزئية المعنى في الحروف فلماذا لا يكون قصد الاستقلالية في الأسماء موجباً لكون المعنى جزئياً فيها؟ فكما لا يعتبر قصد الاستقلالية في الأسماء لا في الموضوع له ولا في المستعمل فيه قطعاً، فكذا في الحروف.

(٣) الاستفهام للإنكار، فيكون مفاده نفي اعتبار قصد الاستقلالية في الموضوع له، والمستعمل فيه فيما عدا الحروف، فليكن الأمر في الحروف كذلك، فلا فرق بين هذين القصدين في عدم دخلهما في الموضوع له، وعدم إيجابهما جزئية المعنى بعد كون كليهما من شؤون الاستعمال وأطواره. فالالتزام بكون القصد في أحدهما موجباً لجزئيته دون الآخر ليس إلا تحكماً واضحاً.

(٤) أي: فلماذا لا يكون قصد الآلية في الحروف، كقصد الاستقلالية في الأسماء في عدم أخذه في نفس الموضوع له، فيكون المعنى فيهما واحداً حقيقة كما مرّ غير مرة. (٥) أي: كيف لا يكون قصد الآلية خارجاً عن المعنى الحرفي «وإلا لزم...» إلخ أي: لو كان اللحاظ داخلياً في المعنى الحرفي «لزم أن يكون معاني المتعلقة للحروف غير منطبقة على الجزئيات الخارجية».

وحاصل كلام المصنف «قدس سره» في المقام: أنه لا يجوز الالتزام بكون قصد الآلية موجباً لجزئية المعنى في الحروف وذلك لأمرين:

الأول: أن ذلك مستلزم للترجيح بلا مرجح نظراً إلى أن حكم الأمثال فيما يجوز ولا يجوز واحد، فإذا جاز أن يكون قصد الآلية موجباً لجزئية المعنى في الحروف؛ جاز أن

يكون معاني المتعلقات غير منطبقة على الجزئيات الخارجية لكونها على هذا كليات عقلية، والكلية العقلية لا موطن له إلا الذهن، فالسير والبصرة والكوفة في - سرت من البصرة إلى الكوفة - لا يكاد يصدق على السير والبصرة والكوفة، لتقيدها^(١) بما اعتبر فيه القصد، فتصير^(٢) عقلية فيستحيل انطباقها^(٣) على الأمور الخارجية. وبما حققناه^(٤) يوفق بين جزئية المعنى الحرفي بل الاسمي، والصدق على الكثيرين،

يكون قصد الاستقلالية موجباً لجزئية المعنى في الأسماء أيضاً، فكما لا يكون قصد الاستقلالية مأخوذاً في معاني الأسماء، فكذلك لا يكون قصد الآلية مأخوذاً في معاني الحروف. هذا ما أشار إليه لقوله: «فلم لا يكون فيها كذلك».

الثاني: ما أشار إليه بقوله: «كيف؟ وإلا لزم أن يكون معاني المتعلقات». توضيح ذلك يتوقف على مقدمة وهي: أن اللحاظ إذا كان قيماً لمعنى الحرف لكان قيماً لمعنى الاسم أيضاً، لأن معنى الحرف قد يكون قيماً لمعنى الاسم، فاللحاظ الآلي قيماً لمعنى الاسم، لأن قيد القيد قيماً، فلزم حينئذ أن يكون معاني متعلقات الحروف مثل: السير والبصرة والكوفة في قولك: «سرت من البصرة إلى الكوفة» كليات عقلية. وإذا عرفت هذه المقدمة فاعلم: أنه يلزم من كون اللحاظ الآلي مأخوذاً في المعنى الحرفي أمران:

الأول: عدم صدق متعلقات معاني الحروف على الخارجيات، لأنها حسب الفرض مقيدة بقيد عقلي وهو لحاظ الآلية، ومن البديهي: أن المقيد بقيد عقلي عقلي، والعقلي لا موطن له إلا العقل.

الثاني: يلزم امتناع امثال الأمر في قولك: «سر من البصرة إلى الكوفة»، والحال أنه يصدق على ما في الخارج، ولا يمتنع الامثال، وليس هذا إلا لعدم اعتبار قصد الآلية في الموضوع له في الحروف، كما لا يعتبر قصد الاستقلالية في الموضوع له في الأسماء. (١) أي: تعليل لعدم صدق ما ذكر على ما في الخارج، لتقيده السير والكوفة والبصرة بالمعنى الحرفي المقيد بقيد عقلي وهو لحاظ الآلية.

(٢) أي: تصير الأمور الثلاثة كليات عقلية لما عرفت من أن المقيد بالقيد العقلي يصير عقلياً.

(٣) أي: فيستحيل انطباق الأمور الثلاثة على الأمور الخارجية، لأن الأمور العقلية لا موطن لها إلا في العقل.

(٤) أي: من كون المعنى بنفسه في كل من الاسم والحرف كلياً طبيعياً قابلاً للصدق على كثيرين، وبلحاظ تقيده باللحاظ الآلي أو الاستقلالي جزئياً ذهنياً؛ يوفق بين جزئية

وأن الجزئية باعتبار تقييد المعنى باللحاظ في موارد الاستعمالات آلياً أو استقلالياً، وكليته بلحاظ نفس المعنى.

ومنه^(١) ظهر عدم اختصاص الإشكال والدفع بالحرف، بل يعم غيره فتأمل في المقام فإنه دقيق ومزال الأقدام للأعلام. وقد سبق في بعض الأمور^(٢) بعض الكلام والإعادة مع ذلك^(٣) لما فيها^(٤) من الفائدة فافهم^(٥).

رابعها^(٦): أن اختلاف المشتقات في المبادئ، وكون المبدأ في بعضها حرفة

المعنى الحرفي بل الاسمي، وبين الصدق على الكثيرين.

(١) أي: مما حققناه من التوفيق بين كلية المعنى الحرفي والاسمي وبين جزئيته ظهر: عدم اختصاص هذا الإشكال - أعني: التنافي بين كلية المعنى وجزئيته - والدفع الذي تقدم من كون الكلية باعتبار، والجزئية باعتبار آخر أي: لا يختص الإشكال مع دفعه بالحرف «بل يعم غيره» أي: غير الحرف وهو الاسم.

(٢) أي: الأمر الثاني تقدم فيه الكلام في الفرق بين المعنى الحرفي والاسمي.

(٣) أي: مع سبق البحث في المعنى الحرفي.

(٤) أي: لما في الإعادة والتكرار من الفائدة، وهي: عدم المنافاة بين كون الشيء كلياً طبيعياً وكونه جزئياً ذهنياً، وعدم المنافاة بين كون الشيء كلياً عقلياً، وبين كونه جزئياً ذهنياً.

(٥) لعله إشارة إلى ضعف قوله: «والإعادة مع ذلك لما فيها من الفائدة».

وجه الضعف: أن الإعادة وإن كانت كذلك أي: فيها الفائدة ولكن ليست كل فائدة من موجبات الإعادة، بل ما إذا كانت الإعادة مقرونة بشواهد ودلائل زائدة على ما سبق وليست هي في المقام كذلك. وتركنا ذكر خلاصة البحث لأننا ذكرناه في الأمر الثاني.

(٦) الرابع من الأمور التي ينبغي تقديمها على البحث في بيان دفع توهم التفصيل

المنسوب إلى «الفاضل التونسي» رحمه الله، حيث قال ما محصله:

من أن المبدأ إن كان من قبيل الملكة والصناعة والحرفة فكانت هيئة المشتق موضوعة للأعم؛ حيث يكون إطلاقه على من انقضى عنه المبدأ على نحو الحقيقة، وإن كان من قبيل الأفعال الخارجية كالضرب والأكل والشرب ونحوها فكانت موضوعة لخصوص المتلبس بالمبدأ؛ حيث يكون إطلاقه على من انقضى عنه المبدأ على نحو المجاز.

وحاصل الدفع: أن اختلاف المشتقات في المبادئ لا يوجب اختلافاً في دلالتها

بحسب الهيئة.

وصناعة، وفي بعضها قوة وملكة، وفي بعضها فعلياً لا يوجب اختلافاً في دلالتها بحسب الهيئة أصلاً، ولا تفاوتاً في الجهة المبحوث عنها كما لا يخفى.

غاية الأمر: أنه يختلف التلبس به في المضي أو الحال، فيكون التلبس به^(١) فعلاً لو

توضيح ذلك يتوقف على مقدمة وهي: أن اختلاف المشتقات إنما يوجب فرقاً بين المبادئ في التلبس وعدمه؛ بمعنى: أنه إذا كان المبدأ من قبيل الأفعال الخارجية كالقيام والقعود والركوع والسجود وما شاكل؛ ذلك كان التلبس به بمباشرة فعلاً، ويصدق الانقضاء عند عدم مباشرته فعلاً، فلا يصدق القائم على النائم ولا القاعد على القائم مثلاً.

وأما إذا كان المبدأ من قبيل الحرفة مثل: التجارة والبقالية، أو من قبيل الصناعة مثل: النجارة والصياغة، أو من قبيل القوة والملكة مثل: الكتابة والاجتهاد فيختلف التلبس، فالتلبس به فيما إذا كان المبدأ من قبيل الحرفة يصدق ما دام محترفاً، وفي الصناعة يصدق التلبس ما دام مشتغلاً بها أي: لم يتركها، وفي الملكة والقوة يصدق التلبس مادامت موجودتين.

وهذا الاختلاف لا يوجب تفاوتاً في الجهة المبحوث عنها؛ وهي: إطلاق المشتق على من انقضى عنه المبدأ.

إذا عرفت هذه المقدمة فيتضح لك دفع توهم التفصيل، وأنه توهم فاسد، لأن اختلاف المشتقات في المبادئ لا يوجب اختصاص النزاع بما إذا كان المبدأ من قبيل الأفعال، بل هو يتأتى في جميع الموارد؛ لأن البحث في جميع تلك الموارد إنما هو بعد انقضاء المبدأ.

غاية الأمر: يختلف الانقضاء باختلاف المبادئ، فالانقضاء فيما إذا كان المبدأ من قبيل الأفعال يتحقق برفع اليد عن تلك الأفعال ولو أنما.

وفيما إذا كان من قبيل الحرفة والصناعة يكون بتركهما والإعراض عنهما. وفيما إذا كان من قبيل القوة والملكة يكون بزوالهما. وهذا الاختلاف لا يوجب تفاوتاً بحسب الهيئة أصلاً ولا في الجهة المبحوث عنها.

(١) أي: بالمبدأ «فعلاً»، ولو لم يكن مشتغلاً بالمبدأ يصدق التلبس «لو أخذ» المبدأ «حرفة أو ملكة»، فالمجتهد والتجار متلبسان بالمبدأ حتى في حال النوم، بل «ولو لم يتلبس به» أي: بالتجارة في الحرفة، وبالاستنباط في الملكة «إلى الحال» أي: حال الإسناد، «أو انقضى عنه» أي: عن ذي الملكة والحرفة بأن اجتهد واتجر في الزمان السابق.

أخذ حرفة أو ملكة ولو لم يتلبس به إلى الحال أو انقضى عنه ويكون^(١) مما مضى أو يأتي لو أخذ فعلياً، فلا يتفاوت فيها^(٢) أنحاء التلبسات وأنواع التعلقات كما أشرنا إليه.

خامسها: أن المراد بالحال^(٣) في عنوان المسألة هو حال التلبس لا حال النطق؛

(١) أي: يكون التلبس مما مضى أو يأتي لو أخذ المبدأ فعلياً كالأكل مثلاً؛ فإنه غير متلبس بالأكل حال النطق لو انقضى عنه الأكل، أو لم يأكل بعد.

(٢) أي: في الجهة المبحوث عنها وهي دلالة هيئة المشتق على أنحاء التلبسات لما عرفت: من أن اختلاف التلبسات الناشئ عن المبدأ أجنبي عن وضع هيئة المشتق. والغرض: أن اختلاف المبادئ حرفة وصناعة وقوة وفعلياً لا يوجب اختلافاً في دلالة هيئة المشتق.

خلاصة البحث

إن هذا الأمر الرابع ردّ لتفصيل الفاضل التونسي، وملخص الردّ: أن اختلاف المشتقات في المبادئ لا يوجب تفاوتاً في الجهة المبحوث عنها، لأن الاختلاف المذكور إنما هو بسبب وضع المبدأ، والجهة المبحوث عنها إنما هي في وضع الهيئة. فلا ربط لأحدهما بالآخر.

بيان المراد من الحال في باب المشتق

(٣) غرض المصنف من عقد هذا الأمر الخامس: بيان ما هو المراد من الحال في عنوان المسألة أي: في قولهم: هل المشتق حقيقة في خصوص المتلبس بالمبدأ في الحال، أو فيما يعمه وما انقضى عنه المبدأ؟

توضيح ذلك يتوقف على مقدمة هي: أن الحال هنا ليس بمعنى: الهيئة والكيفية كما هو عند النحاة.

بل الحال في باب المشتق إنما هو بمعنى: الزمان، والحال بهذا المعنى باعتبار ما أُضيف إليه ينقسم إلى ثلاثة أقسام:

١ - حال النطق: وهو عبارة عن الزمان الذي يتفوه فيه الإنسان، وهو الزمان المتوسط بين الزمان الماضي، وبين الزمان المستقبل.

٢ - حال التلبس: وهو عبارة عن الوقت الذي تتصف الذات بالمبدأ ويقوم المبدأ بها.

٣ - حال الجري والنسبة الايقاعية إلى الذات: وهو عبارة عن الوقت الذي أراد المتكلم نسبة المبدأ إلى الذات فيه.

ضرورة: أن مثل: «كان زيد ضارباً أمس»^(١)، أو «سيكون غداً ضارباً»^(٢) حقيقة إذا

ولكل واحد من الأحوال الثلاثة ماضٍ ومستقبل وحال، فحاصل ضرب الثلاثة في الثلاثة هي تسعة، ويتعين كل من الماضي والمستقبل بالنسبة إلى كل حال من الأحوال الثلاث بالقرينة، وهي كلمة أمس في الماضي، والغد في المستقبل والآن في الحال. إذا عرفت هذه المقدمة فاعلم: أنه لا إشكال في كون المشتق حقيقة إن اتفقت هذه الأحوال الثلاث كقولنا: «زيد عالم الآن» مع كون زيد عالماً حال النطق.

وأما مع الاختلاف فهناك احتمالان فيما هو المعيار في كون المشتق حقيقة: أحدهما: اتفاق زمان الجري والنسبة مع زمان التلبس. ثانيهما: اتفاق زمان النطق مع زمان التلبس، والمحكي عن صريح بعض.

وإن كان العبرة في كون المشتق حقيقة هو اتفاق زمان النطق مع زمان التلبس إلا إن الحق عند المصنف هو: اتفاق زمان الجري مع زمان التلبس، فإن اتفق زمانهما كان إطلاق المشتق على نحو الحقيقة سواء كان زمانهما ماضياً مثل: «زيد ضارب أمس» إذا جعل أمس قيداً لكل من التلبس والجري، أم كان مستقبلاً مثل: «زيد ضارب غداً» إذا جعل ظرفاً لكل من التلبس والجري معاً.

وإن اختلف حال التلبس والجري: فإن اتحد زمان الجري والنطق، ولم يتحقق التلبس بعد بأن كان مستقبلاً مثل: «زيد ضارب غداً» إذا جعل غد قيداً للتلبس فقط، دون الجري؛ كان استعمال المشتق مجازاً بلا خلاف ولا إشكال.

وإن اتحد زمان الجري والنطق وقد تحقق التلبس في الزمان الماضي مثل: «زيد ضارب أمس» إذا جعل - أمس - قيداً للتلبس فقط دون الجري؛ فهو محل الخلاف، وإن استعمله هل هو على نحو الحقيقة أو المجاز؟ فإن قلنا: بوضع المشتق لخصوص التلبس بالمبدأ حال تلبسه به فهو مجاز، وإن قلنا: بوضعه للأعم من حال تلبسه وحال انقضائه فهو حقيقة. (١) أي: إطلاق المشتق كان على نحو الحقيقة إذا كان زيد متلبساً بالضرب في أمس؛ بأن كان أمس قيداً لكل من الجري والتلبس.

(٢) أي: كان إطلاق المشتق على نحو الحقيقة إذا كان الغد ظرفاً لكل من الجري والتلبس؛ مع إنه لو كان المعيار هو زمان النطق لزم كون المشتق في كلا المثالين مجازاً؛ لعدم تلبس زيد بلباس الضرب في حال النطق.

وبالجملة: أن العبرة في كون استعمال المشتق حقيقة أو مجازاً إنما هي بحال التلبس دون غيره، فإن كان الجري بلحاظه بأن اتحد زمانهما كان حقيقة؛ سواء كانا ماضيين أم مستقبلين أم حالين أي: متحدين مع زمان التكلم.

كان متلبساً بالضرب في الأمس في المثال الأول، ومتلبساً به في الغد في الثاني، فجري^(١) المشتق حيث كان بلحاظ حال التلبس، وإن مضى زمانه في أحدهما، ولم يأت بعد في آخر كان حقيقة بلا خلاف، ولا ينافيه^(٢) الاتفاق على أن مثل: «زيد ضارب غداً» مجاز، فإن الظاهر: أنه فيما إذا كان الجري في الحال، كما هو قضية الإطلاق، والغد إنما يكون لبيان زمان التلبس، فيكون الجري والاتصاف في الحال،

وأن المراد بالحال في عنوان المسألة هو حال التلبس لازمان النطق.

(١) فإسناد المشتق وحمله على الذات حيث كان بلحاظ حال التلبس كان حقيقة بلا خلاف؛ وإن مضى زمان التلبس في أحد المثالين المذكورين ولم يأت زمانه في المثال الآخر، ثم نفي الخلاف إنما يتم نظراً إلى ما هو الحق عند المصنف من أن العبرة بزمان الجري والنسبة؛ لا حال النطق.

(٢) أي: لا ينافي ما تقدم من كون الإطلاق باعتبار حال التلبس في المثالين على نحو الحقيقة؛ الاتفاق على مجازية مثل: زيد ضارب غداً، مما يكون زمان التلبس فيه بعد زمان النطق. فقوله: «ولا ينافيه الاتفاق» دفع لتوهم التنافي فلا بد من توضيح التنافي حتى يتضح دفعه. فنقول في توضيح ذلك: إن ما ذكرتم من عدم الخلاف في كون المشتق في المثالين المزبورين - كان زيد ضارباً أمس، أو سيكون غداً ضارباً - حقيقة ينافي الاتفاق على أن مثل: «زيد ضارب غداً» مجاز، فكما أن مثل: «زيد ضارب غداً» مجاز بالاتفاق؛ فكذلك مثل: «كان زيد ضارباً غداً»، ومثل: «سيكون غداً ضارباً» مجاز بالاتفاق، لأنّ الملاك في جميع هذه الأمثلة واحد؛ وهو: تأخر حال التلبس عن زمان التكلم، وحكم الأمثال فيما يجوز ولا يجوز واحد.

وحاصل الدفع: أن مورد الاتفاق أي: مثل «زيد ضارب غداً» ليس مثلاً للمثالين، كي يقال: إن حكم الأمثال فيما يجوز.

ولا يجوز واحد، فكما أن إطلاق المشتق في مثل: «زيد ضارب غداً» مجاز بالاتفاق فكذلك في المثالين، فيتحقق التنافي بين كون المشتق في المثالين حقيقة، وفي المثال الثالث مجازاً، لأن الفرق بين المثالين وبين المثال الثالث أوضح من الشمس؛ حيث إن الغد في مثل: «زيد ضارب غداً» قيدٌ للتلبس فقط فيكون مجازاً بالاتفاق. هذا بخلاف المثالين السابقين حيث يكون الغد قيداً لكل واحد من الجري والتلبس؛ فيكون إطلاق المشتق بلحاظ حال التلبس وهو حقيقة كما مر. فقياس المثالين بما قام الإجماع على مجازيته قياس مع الفارق وهو باطل.

والتلبس في الاستقبال^(١).

ومن هنا^(٢) ظهر الحال في مثل: «زيد ضارب أمس»، وأنه داخل في محل الخلاف والإشكال. ولو كانت لفظة «أمس»^(٣) أو «غد» قرينة^(٤) على تعيين زمان النسبة والجري أيضاً كان المثالان حقيقة.

وبالجملة^(٥): لا ينبغي الإشكال في كون المشتق حقيقة، فيما إذا جرى على الذات

(١) أي: لا يكون زمان الجري متحداً مع زمان التلبس، لأن الجري حالي والتلبس استقبالي، وعليه: فلا تنافي بين الاتفاق على المجازية وبين الاتفاق على كون المشتق في المثالين حقيقة؛ لأنّ زمان الجري متحد مع زمان التلبس فإنّ الجري فيه كالتلبس يكون في الغد.

(٢) أي: من أن المعيار في كون المشتق حقيقة هو اتفاق زمان الجري والتلبس، والمعيار في كونه مجازاً أو محل الخلاف اختلافهما زماناً «ظهر الحال في مثل: «زيد ضارب أمس»؛ مما يكون الجري فيه فعلياً والتلبس انقضائياً أي: ظهر أنه داخل في محل الخلاف بين الأعمي وغيره، إذ قد يكون أمس قرينة للتلبس فقط، مع إن الجري في الحال، فيكون محلاً للخلاف والإشكال حيث إن الأعمي يراه حقيقة، ومن يشترط التلبس الفعلي يراه مجازاً.

(٣) أي: في مثل: «زيد ضارب أمس»، أو «غد» في مثل «زيد ضارب غداً».

(٤) أي: قرينة على تعيين زمان النسبة والجري أيضاً أي: كما أن لفظة «أمس» أو «غد» قرينة على تعيين زمان التلبس أي: لو كانت لفظة أمس أو غد قرينة على تعيين زمان النسبة والجري كان المثالان حقيقة؛ وذلك لاتفاق زمان الجري والتلبس فيهما. فقوله: «كان» جواب لو في قوله: «لو كانت». والمراد بالمثالين هو قوله: «زيد ضارب غداً»، وقوله: «زيد ضارب أمس».

(٥) قوله: «بالجملة...» إلخ بيان إجمالي لما تقدم، وإشارة إلى عمدة الصور واختلافها حكماً حسب تقيدها «بأمس» تارة، و«بغد» أخرى.

وأما بيان الأقسام والصور في المقام: فلأن كل واحد من لفظ «أمس» و«غد» ينقسم إلى قسمين: وذلك فإن لفظ «أمس» قد يكون قرينة لتعيين حال التلبس فقط فيكون قيداً له، وقد يكون قرينة لتعيين حال الجري والتلبس معاً فيكون قيداً لهما.

وكذلك لفظ «غد» قد يكون قيداً لحال التلبس فقط، وقد يكون قيداً لهما معاً. إذا عرفت هذه الأقسام والصور فاعلم: أن المشتق في القسم الثاني لكل واحد من

بلحاظ حال التلبس، ولو كان في المضي أو الاستقبال، وإنما الخلاف في كونه حقيقة في خصوصه، أو فيما يعم ما إذا جرى عليها في الحال بعد ما انقضى عنه التلبس، بعد الفراغ عن كونه مجازاً فيما إذا جرى عليها فعلاً بلحاظ التلبس في الاستقبال، ويؤيد ذلك^(١): اتفاق أهل العربية على عدم دلالة الاسم على الزمان، ومنه^(٢) الصفات الجارية على الذوات، ولا ينافيه^(٣) اشتراط العمل في بعضها بكونه بمعنى: الحال أو الاستقبال؛ ضرورة^(٤): أن المراد الدلالة على أحدهما بقرينة، كيف لا وقد اتفقوا على كونه مجازاً في الاستقبال؟

التقسيمين حقيقة، لكون جريه على الذات بلحاظ حال التلبس. وأما القسم الأول من التقسيم الأول - وهو بأن يكون لفظ «أمس» قيداً لحال التلبس فقط - فيكون محلاً للخلاف فيراه الأعمى حقيقة، ويراه من يقول بكون المشتق حقيقة في خصوص حال التلبس بالمبدأ مجازاً.

وأما القسم الأول من التقسيم الأول وهو: أن يكون لفظ «غد» قيداً لحال التلبس، وقرينة لتعيينه فقط؛ فيكون مجازاً بلا إشكال ولا خلاف.

(١) أي: يؤيد ما ذكرناه من كون المراد بالحال في عنوان المسألة هو حال التلبس - لا حال النطق -: «اتفاق أهل العربية على عدم دلالة الاسم على الزمان».

خلاصة التأييد: أن الاتفاق الحاصل من أهل العربية القائم على عدم دلالة الاسم على الزمان - ومنه المشتق الجاري على الذات - فلو أريد من الحال حال النطق لا حال التلبس كان المشتق دالاً على الزمان؛ مع إنهم اتفقوا على عدم دلالة الاسم على الزمان، وهذا الاتفاق شاهد على خروج الزمان عن مدلول الاسم. ولعل وجه عدم جعل ذلك دليلاً برأسه: عدم حجية اتفاقهم على فرض ثبوته، ولكن مع ذلك لا يخلو عن تأييد.

(٢) أي: ومن الاسم هو المشتق في محل الكلام أعني: الصفات الجارية على الذوات.

(٣) قوله: «ولا ينافيه اشتراط العمل...» إلخ دفع لتوهم التنافي بتقريب: أن اتفاق أهل العربية على عدم دلالة الاسم على الزمان ينافي ويناقض ما ذكره النحاة من اشتراط العمل في بعضها؛ كاسمي الفاعل والمفعول بالدلالة على زمان الحال أو الاستقبال، وأنه لو دل على الماضي لا يعمل عمل الفعل. فالاتفاق الحاصل على عدم الدلالة على الزمان ينافي الاشتراط المزبور. حيث إنه ظاهر في دلالة بعض المشتقات الاسمية على زمان الحال أو الاستقبال.

(٤) تعليل لقوله: «ولا ينافيه».

لا يقال^(١): يمكن أن يكون المراد بالحال في العنوان زمانه، كما هو الظاهر منه عند إطلاقه، وادعي أنه الظاهر في المشتقات إما لدعوى الانسباق من الإطلاق، أو بمعونة قرينة الحكمة.

لأننا نقول^(٢): هذا الانسباق، وإن كان مما لا ينكر، إلا إنهم في هذا العنوان بصدد

وحاصل دفع التنافي: أن الاتفاق إنما قام على عدم دلالة الاسم على الزمان وضعاً لا مطلقاً ولو بقرينة، فلا مانع من قيام قرينة على دلالة الاسم على الزمان، والاتفاق السابق لا يمنع عن هذه الدلالة فيكون المشتق دالاً على الزمان بدال آخر لا بالوضع، «وكيف لا» أي: كيف لا يكون الدلالة على الزمان بدال آخر وهي قرينة، «وقد اتفقوا على كونه مجازاً» في المستقبل، فلو كان الزمان داخلاً في مفهوم المشتق لم يكن للاتفاق على المجازية مجال لمنافاته له.

(١) حاصل الإشكال: أن مرادهم بالحال في عنوان البحث هو: حال النطق المتوسط بين الماضي والمستقبل، لا حال التلبس. وذلك لأمرين:

الأول: أن الظاهر من لفظ الحال عند إطلاقه، وعدم تحديده بشيء هو: زمان الحال المساوق لزمان النطق؛ لا حال التلبس.

الثاني: وهو العمدة: أنه ادعي أن الظاهر من المشتقات هو: زمان الحال إما لدعوى الانسباق من الإطلاق؛ أي: التبادر الإطلاقي المستند إلى كثرة الاستعمال؛ في قبال التبادر الحاقّي المستند إلى الوضع.

وإما بمعونة قرينة الحكمة. فإن اللفظ لو أراد من المشتق غير زمان الحال؛ لكان عليه البيان، وحيث لم يُبين فهو المراد.

(٢) وحاصل الجواب: أن الانسباق المذكور - وإن كان مما لا سبيل لإنكاره - إلا إن المقام مقام تعيين ما وضع له المشتق هل إنه خصوص التلبس بالمبدأ حال النطق، أو حال الجري، أو الأعم منه، ومما انقضى عنه، والانسباق المزبور ليس أمانة على وضع المشتق لزمان النطق، فإن مثل هذا التبادر لا يصلح إلا لتعيين المراد دون تشخيص الموضوع له؛ الذي هو مورد البحث في مسألة المشتق.

فالتبادر المستند إلى الإطلاق، أو قرينة الحكمة لا يجدي في إثبات الوضع. ثم إن المصنف لم يخب عن الأمر الأول، وكأنه غفل عنه في مقام الجواب، ووجه كلامه إلى الأمر الثاني فنط؛ فقال ما ملخصه: من أن التبادر الإطلاقي يعين المراد من المشتق، وهو أجنبي عن محل الكلام، ولا يعين ما وضع له المشتق الذي هو المطلوب في المقام، لأن غرضهم في باب المشتق تعيين ما هو حقيقة فيه لا تعيين ما هو ظاهر فيه بالقرينة.

تعيين ما وضع له المشتق، لا تعيين ما يراد بالقرينة منه. سادسها^(١): أنه لا أصل في نفس هذه المسألة يعول عليه عند الشك وأصالة عدم ملاحظة الخصوصية، مع معارضتها^(٢) بأصالة عدم ملاحظة العموم، لا دليل على اعتبارها في تعيين الموضوع له.

خلاصة البحث مع رأي المصنف

١ - إن المراد بالحال في عنوان المسألة هو حال التلبس أي: زمانه؛ لا زمان النطق على ما قيل، فحينئذ يكون جري المشتق على الذات بلحاظ حال التلبس حقيقة؛ سواء كان في الماضي أو المستقبل أو الحال، وإطلاقه على من يتلبس بالمبدأ في المستقبل مجاز، وعلى من انقضى عنه المبدأ محل للنزاع.

٢ - أن المشتق الجاري على الذات لا يدل على الزمان بالاتفاق، وأما اشتراط العمل في اسم الفاعل بكونه بمعنى الحال أو الاستقبال: فلا ينافي اتفاق أهل العربية على عدم دلالة الاسم على الزمان، إذ مرادهم: أنه لا يدل على الزمان بالوضع، ولازم اشتراط العمل بالحال أو الاستقبال هو: دلالة الاسم على الزمان بالقرينة.

٣ - وأما ما يقال: من أن الظاهر من الحال عند إطلاقه هو: الحال المساوق لزمان النطق؛ لا حال التلبس وهو الظاهر في المشتقات، إما لدعوى التبادر من الإطلاق، أو بمعونة قرينة الحكمة فمدفوع؛ بأن المقام مقام تعيين ما وضع له المشتق لا تعيين ما هو الظاهر فيه بالقرينة، لأن غرضهم في باب المشتق تعيين ما هو حقيقة فيه لا تعيين ما هو ظاهر فيه ولو بالقرينة. فالتبادر المستند إلى الإطلاق أو قرينة الحكمة لا يجدي في إثبات الوضع.

٤ - أما رأي المصنف «قدس سره» فهو:

أن المراد بالحال هو حال التلبس لا حال النطق، وفي المقام صور وأقسام تركناها رعاية للاختصار. انتهى الكلام في خلاصة البحث في معنى المشتق.

تأسيس الأصل

(١) السادس من الأمور التي ينبغي تقديمها في بيان الأصل: هل في المقام أصل لفظي، أو أصل عملي يفيد كون المشتق موضوعاً لخصوص التلبس بالمبدأ، أو للأعم منه، ومن المنقضي عنه أم لا؟ يقول المصنف: «أنه لا أصل» أي: ليس هناك أصل لفظي «في نفس هذه المسألة» حتى «يعول عليه عند الشك».

(٢) أي: معارضة أصالة عدم ملاحظة الخصوصية؛ «بأصالة عدم ملاحظة العموم».

وحاصل الكلام في تأسيس الأصل في المقام بمعنى: أنه مع الشك والتردد، وعدم قيام الدليل على أحد الاحتمالين هل هناك من الأصول ما يعين أحدهما، أو تكون نتيجته توافق أحدهما؟

والكلام تارة: يقع في قيام الأصل في المسألة الأصولية؛ بأن يثبت به الوضع والموضوع له، وقد أشار إليه بقوله: «وأصالة عدم ملاحظة الخصوصية...» إلخ.

وأخرى: يقع الكلام في الأصل في المسألة الفرعية؛ بأن يثبت به الحكم للمشتق مع عدم تعيين الموضوع له. وقد أشار إليه بقوله: «وأما الأصل العملي...» إلخ، وأما الأصل في المسألة الأصولية فغير ثابت؛ إذ لا أصل لدينا يعين به أن الموضوع له هو خصوص المتلبس أو الأعم منه.

وما يُدعى: من جريان أصالة عدم ملاحظة الخصوصية فيثبت بها الوضع للأعم مدفوعٌ بوجهين:

أحدهما: أن أصالة عدم لحاظ الأخص معارضة بأصالة عدم لحاظ العموم؛ إذ الوضع للأخص - كما يقتضي ملاحظة الخصوصية فتتفي بالأصل - كذلك الوضع للأعم يستدعي لحاظ العموم للزوم ملاحظة الموضوع له، ولا يُكتفى في لحاظه بعدم لحاظ الخاص، لأن الخاص والعام متباينان مفهوماً، فعدم لحاظ أحدهما لا يكون لحاظاً للآخر. والحاصل: أنه كما تنفي ملاحظة الخصوصية بالأصل؛ كذلك تنفي ملاحظة العموم بالأصل، فيقع التعارض بين الأصلين.

ثانيهما: أنه لا دليل على اعتبار أصالة عدم ملاحظة الخصوصية في تعيين الموضوع له؛ وذلك أن الأصل المزبور إما أصل عقلائي، وإما أصل شرعي مثل الاستصحاب. فإن كان المقصود منه هو الأصل العقلائي فلا دليل على اعتباره؛ إذ لم يثبت بناء العقلاء على نفي ملاحظة الخصوصية مع الشك بها.

وإن كان المقصود منه الأصل الشرعي أعني: الاستصحاب أي: استصحاب عدم ملاحظة الخصوصية من باب أصالة عدم الحادث؛ فلا يكون حجة لأن اعتبار الاستصحاب مشروط بأحد أمرين:

أحدهما: أن يكون المستصحب حكماً شرعياً.

ثانيهما: أن يكون ذا أثر شرعي، وعدم ملاحظة الخصوصية ليس حكماً شرعياً، وليس له أثر شرعي لأن أثره هو الوضع للأعم، وهو ليس أثراً شرعياً، فلو كان له أثر

وأما ترجيح^(١) الاشتراك المعنوي على الحقيقة والمجاز؛ إذا دار الأمر بينهما لأجل الغلبة، فممنوع؛ لمنع الغلبة أولاً، ومنع نهوض حجة على الترجيح بها ثانياً. وأما الأصل العملي^(٢): فيختلف في الموارد، فأصالة البراءة في مثل: «أكرم كل

شرعي بواسطة أو وسائط لكان أصلاً مثبتاً، وهو لا يكون حجةً إلا على القول بالأصل المثبت.

(١) قوله: «وأما ترجيح الاشتراك المعنوي...» إلخ دفع لما يتوهم: من أنه إذا دار أمر اللفظ بين كونه مشتركاً معنوياً بين معنيين أو أزيد، وبين كونه حقيقة ومجازاً؛ بأن يكون حقيقة في أحدهما، ومجازاً في الآخر؛ كان الترجيح مع الاشتراك المعنوي على الحقيقة والمجاز «لأجل الغلبة» أي: لأجل غلبة الاشتراك المعنوي، ولازم ذلك: ثبوت وضع المشتق للأعم.

وحاصل الدفع: أن التوهم المذكور يدفع أولاً: بمنع الصغرى لعدم ثبوت الغلبة؛ إذ لم يثبت أكثرية المشترك المعنوي من الحقيقة والمجاز حتى يصار إليه بقاعدة: الظن يلحق الشيء بالأعم الأغلب.

وثانياً: بمنع الكبرى؛ إذ لا دليل على الترجيح بالغلبة لو سلم ثبوتها؛ وذلك لعدم الدليل على اعتبار الظن الحاصل من الغلبة حتى يرجح به القول بالاشتراك المعنوي، فإن الترجيح فرع الحجية، والشك في الحجية يكفي في عدم الترجيح به.

(٢) أي: وأما الأصل في المسألة الفرعية: فقد قال المصنف: بأنه يختلف باختلاف الموارد؛ بمعنى: أنه قد تكون نتيجته في بعض الموارد تلائم وتوافق الوضع للأخص - أعني: وضع المشتق للأخص - كما لو ورد: «أكرم كل عالم»، وكان زيد قد انقضى عنه العلم قبل الإيجاب؛ فإنه حيث يشك في صدق العالم عليه فعلاً - للشك في الوضع - يشك في ثبوت الحكم له أيضاً؛ فتجري أصالة البراءة عن وجوب إكرامه؛ للشك في التكليف، فتنتفي ثبوت الحكم له.

وقد تكون نتيجته تلائم وتوافق الوضع للأعم - كالمثال المزبور - بأن يكون زيد متلبساً بالعلم حال الإيجاب، لكنه انقضى عنه بعد ورود الوجوب حين العمل، فإنه حينئذ يشك في بقاء الحكم له، فيستصحب وجوب إكرامه.

وبعبارة أخرى: أنه لو كان الإيجاب قبل انقضاء المبدأ - يعني: حين الأمر كان زيد متلبساً بالعلم وقبل الإكرام، خرج من التلبس - فلاستصحاب يوجب الإكرام؛ وذلك لأن زيدا كان داخلاً في الأمر عند الإطلاق فتستصحب عالميته ويكرم، أو يستصحب وجوب إكرامه للعلم به سابقاً، والشك فيه لاحقاً فتتم أركان الاستصحاب.

عالم؛ يقتضي عدم وجوب إكرام ما انقضى عنه المبدأ قبل الإيجاب، كما أن قضية الاستصحاب وجوبه لو كان الإيجاب قبل الانقضاء.

فإذا عرفت ما تلونا^(١) عليك، فاعلم: أن الأقوال في المسألة وإن كثرت^(٢)، إلا

(١) أي: ما تلونا عليك من الأمور الستة المتقدمة على البحث.

(٢) أي: وإن كثرت وأصبحت ستة؛ خمسة: باعتبار المبادئ، وواحد منها باعتبار الأحوال الطارئة في الاستعمال، وقد أشار إلى الأول بقوله: «لأجل توهم: اختلاف المشتق باختلاف مبادئه في المعنى». وإلى الثاني بقوله: «أو بتفاوت ما يعتريه من الأحوال» أي: ما يعرض المشتق من الأحوال والأوصاف؛ من كونه محكوماً عليه كما في قوله تعالى: ﴿الزَّانِيَةُ وَالزَّانِي فَاجْلِدُوا كُلَّ وَاحِدٍ مِّنْهُمَا مِائَةَ جَلْدَةٍ﴾ النور: ٢ . وقوله: ﴿وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا﴾ المائدة: ٣٨، فيكون حقيقة في الأعم من المتلبس بالمبدأ في الحال، وممن انقضى عنه المبدأ.

هذا هو القول بالتفصيل بين ما إذا كان المشتق محكوماً عليه، فيكون حقيقة في الأعم كما في الآيتين. وبين ما إذا كان محكوماً به نحو «أزيد ضارب عمرواً الآن أو غداً؟»؛ فيكون حقيقة في المتلبس بالمبدأ في الحال.

هذا واحد من الأقوال الستة يكون التفصيل فيه باعتبار الأحوال الطارئة في الاستعمال. وأما الخمسة التي يكون التفصيل فيها باعتبار المبادئ فهي حسب ما يلي:

١ - التفصيل بين ما كان المبدأ من المصادر السيالة مثل التكلم والإخبار، وبين غيره فلا يعتبر بقاء المبدأ في الأوّل، ويُعتبر في الثاني.

٢ - التفصيل بين ما كان المبدأ حدثياً، كالقيام والقعود، وبين ما كان ثبوتياً كالملكة والشأنية مثلاً. فيعتبر البقاء في الأوّل دون الثاني.

٣ - التفصيل بين ما إذا طرأ الضد الوجودي على المحل، وبين غيره. فيعتبر البقاء في الأوّل دون الثاني.

٤ - التفصيل بين ما كان المشتق مأخوذاً من المبادئ اللازمة نحو: «الذاهب» مثلاً، وبين كونه مأخوذاً من المبادئ المتعدية نحو: «الضارب» مثلاً، فيعتبر بقاء المبدأ في صدق المشتق حقيقة في الأوّل دون الثاني.

٥ - التفصيل بين ما إذا كان اتصاف الذات أكثرياً «كالنائم والآكل»، وبين ما لم يكن كذلك نحو: «القاتل والضارب»، فلا يعتبر بقاء المبدأ في صدق المشتق حقيقة في الأوّل، ويُشترط بقاءه في صدقه حقيقة في الثاني.

إنها حدثت بين المتأخرين، بعدما كانت ذات قولين بين المتقدمين؛ لأجل توهم: اختلاف المشتق باختلاف مبادئه في المعنى، أو بتفاوت ما يعتريه من الأحوال، وقد مرت الإشارة^(١) إلى أنه لا يوجب التفاوت فيما نحن بصددده، ويأتي له مزيد بيان في أثناء الاستدلال على ما هو المختار وهو^(٢) اعتبار التلبس في الحال^(٣)؛ وفاقاً لتأخري الأصحاب والأشاعرة^(٤)، وخلافاً لمتقدميهم والمعتزلة^(٥).

ويدل عليه^(٦): تبادر خصوص التلبس بالمبدأ في الحال، وصحة السلب مطلقاً عما

(١) أي: وقد مرت الإشارة في الأمر الرابع إلى: أن اختلاف المبادئ فعلاً وقوة وحرقة وملكة وصنعة؛ «لا يوجب التفاوت فيما نحن بصددده» أي: من دلالة هيئة المشتق على خصوص التلبس أو الأعم، فعلى الأول: يكون الموضوع له هو التلبس، وعلى الثاني: يكون الموضوع له الأعم.

(٢) ومختار المصنف: اعتبار التلبس في الحال، وهذا من المصنف شروع في بيان المذهب المختار.

(٣) أي: في حال الجري؛ بأن يتحد زمان الحمل والتلبس كما مرّ غير مرة.
(٤) أي: أن الموضوع له للمشتق عند المصنف هو خصوص التلبس بالمبدأ؛ كما ذهب إليه الأشاعرة من العامة، ومتأخرو الأصحاب من الخاصة.
(٥) إن متقدمي الأصحاب والمعتزلة ذهبوا: إلى أن المشتق حقيقة للأعم من التلبس، ومن انقضى عنه المبدأ.

(٦) أي: يدل على ما هو المختار من كون المشتق حقيقة في التلبس فقط أمور: «الأول»: أن المشتق بسيط - على ما سيأتي - فهو حينئذ عين المبدأ باختلاف ما، وحيث انقضى المبدأ فلا مبدأ حتى يحمل على الذات ويطلق عليها، كي يقال: إن هذا الإطلاق هل هو على نحو الحقيقة أو المجاز؟

«الثاني»: تبادر خصوص التلبس بالمبدأ في الحال، مثلاً: إذا قال المولى لعبده: «ادخل السوق، واضرب كل قائم فيه، وأعط درهماً لكل قاعد»، فإنه يتبادر خصوص القائم فعلاً، وخصوص القاعد فعلاً حين دخوله في السوق. والحاصل: أن المتبادر من مثل القائم والضارب والعالم ونحوها هو: خصوص التلبس بالقيام والضرب والعلم حين الحمل والإطلاق، وأن التبادر أمانة الحقيقة.

«الثالث»: «وصحة السلب مطلقاً» أي: سواء كان الحمل ذاتياً مثل: من انقضى عنه الضرب ليس ضارباً، أو كان الحمل شيئاً مثل: زيد المنقضي عنه الضرب ليس ضارباً، فيصح سلب المشتق عن انقضى عنه المبدأ كما في المثالين، كما يصح سلب المشتق

عمن لم يتلبس بالمبدأ، بل يتلبس به في المستقبل؛ مثل: زيد المتلبس بالضرب غداً ليس بضارب.

«الرابع»: ما أشار إليه بقوله: «وقد يقرر هذا وجهاً على حدة ويقال: لا ريب في مضادة الصفات المتقابلة المأخوذة من المبادئ المتضادة» أي: «وقد يقرر هذا» أي: ما ذكرنا من مضادة الصفات وجهاً على حدة بتقريب: أنه لا شبهة في مضادة الصفات المأخوذة من المبادئ التي يكون بين معانيها تضاد ارتكازي؛ كالقائم والقاعد والعالم والجاهل، وحينئذٍ فإذا انقضت صفة من تلك الصفات عن ذات متصفة بها، ثم تلبست الذات بضد تلك الصفة، فإذا بنينا على كون المشتق موضوعاً للأعم: لزم صدق الصفة المنقضية على الذات حين اتصافها بضدها، كصدق القائم على من انقضى عنه القيام، وتلبس بالعود في حين اتصافه بالعود.

ومن البديهي: أن صدق الصفات المتقابلة على موضوع واحد في آن واحد علامة كونها متخالفة لا متضادة وهو خلاف ما فرضناه من كون المبادئ متضادةً فيكون باطلاً، ولزم ذلك: بطلان صدق القائم على من انقضى عنه القيام وتلبس بالعود، فيصدق عليه القاعد فقط، وهذا معنى كون المشتق حقيقة في خصوص المتلبس بالمبدأ. وهو مختار المصنف.

وتوضيح بعض العبارات طبقاً لما في «الوصول إلى كفاية الأصول»، «ومنتهى الدراية»: «ويصبح سلبها عنه» أي: سلب القائم والضارب والعالم وما يرادفها من سائر اللغات؛ ممن لا يكون متلبساً بالمبادئ فعلاً وإن كان متلبساً بها قبل ذلك، «كيف؟» أي: لا يصح السلب المذكور عنه مع صدق ما يضاد المشتقات المذكورة أي: لا يصدق المشتق على من ليس متلبساً فعلاً؛ إذ لو صدق عليه القائم أيضاً مع تلبسه بالعود لزم اجتماع الضدين وهو باطل. فصدق القائم على من انقضى عنه القيام باطل.

قوله: «مع وضوح التضاد بين القاعد والقائم بحسب ما ارتكز...» إلخ؛ دفع لإشكال البدايع، فإنه توهم: أن هذا الدليل - أعني: دليل التضاد - دوري؛ إذ الفرض: إثبات الوضع للأخص بصحة حمل الضد - قاعد - وسلب الضد المنقضي - قائم - وتضادهما موقوف على الوضع للأخص، وإلا فهما متخالفان يصدقان معاً كالحلاوة والسواد.

وحاصل الدفع: أن تضادهما أمرٌ ارتكازي، فهو مرتكز في الأذهان نازع العلماء في وضعه للأخص أو الأعم.

انقضى عنه، كالمتلبس به في الاستقبال، وذلك لوضوح: أن مثل: القائم والضارب والعالم، وما يرادفها من سائر اللغات لا يصدق على من لم يكن متلبساً بالمبدي؛ وإن كان متلبساً بها قبل الجري والانتساب ويصح سلبها عنه.

كيف؟ وما يضادها بحسب ما ارتكز من معناها في الأذهان يصدق عليه، ضرورة: صدق القاعد عليه في حال تلبسه بالعود بعد انقضاء تلبسه بالقيام، مع وضوح التضاد بين القاعد والقائم بحسب ما ارتكز لهما من المعنى، كما لا يخفى. وقد يقرر هذا وجهاً على حدة، ويقال: لا ريب في مضادة الصفات المتقابلة المأخوذة من المبادئ المتضادة، على ما ارتكز لها^(١) من المعاني، فلو كان المشتق حقيقة في الأعم، لما كان بينها مضادة بل مخالفة، لتصادقها فيما انقضى عنه المبدأ، وتلبس بالمبدأ الآخر.

ولا يرد على هذا التقرير^(٢) ما أورده بعض الأجلة من المعاصرين، من عدم التضاد على القول بعدم الاشتراط، لما عرفت من ارتكازه بينها، كما في مبادئها.

(١) الضماير في لها - وبينها - ولتصادقها تعود إلى «الصفات المتقابلة...» إلخ.
(٢) أي: لا يرد على هذا التقرير لبرهان التضاد «ما أورده بعض الأجلة»، المراد به هو: المحقق الرشتي صاحب البدائع. وملخص إيراده على برهان التضاد هو: لزوم الدور من إثبات وضع المشتق لخصوص المتلبس بالمبدأ ببرهان التضاد، فلا بد من القول بعدم اشتراط التلبس بالمبدأ ووضع المشتق للأعم لكلا يلزم الدور.

توضيح ذلك: أن التضاد مبني على القول باشتراط بقاء المبدأ في صدق المشتق على الذات حقيقة، فلو كان القول بالاشتراط مبنياً على التضاد - بمقتضى الاستدلال ببرهان التضاد - للزم الدور، فلا بد من القول بعدم اشتراط بقاء المبدأ في صدق المشتق حقيقة أي: الوضع للأعم لكلا يلزم الدور. فلا تضاد حينئذ، بل تكون الصفات على القول بعدم الاشتراط متخالفة لا متضادة. هذا توضيح إيراد بعض الأجلة.

وأما وجه عدم ورود هذا الإيراد: فهو أن التضاد لا يتوقف على الوضع لخصوص المتلبس بالمبدأ حتى يلزم الدور، بل التضاد أمر ارتكازي وبرهان التضاد ناظر إلى التضاد الارتكازي.

فحينئذ: أن وضع المشتق لخصوص المتلبس بالمبدأ وإن كان موقوفاً على برهان التضاد لتوقف المدلول على الدليل؛ إلا إن التضاد لا يتوقف على وضع المشتق لخصوص المتلبس بالمبدأ، بل هو أمر ارتكازي فلا يلزم الدور أصلاً.

إن قلت^(١): لعل ارتكازها لأجل الانسباق من الإطلاق لا الاشتراط.
قلت: لا يكاد يكون^(٢) لذلك، لكثرة استعمال المشتق في موارد الانقضاء لو لم يكن بأكثر.

هذا ما أشار إليه بقوله: «لما عرفت من ارتكازه بينها كما في مبادئها». فقوله: «لما عرفت»؛ تعليل لقوله: «ولا يرد على هذا التقرير...» إلخ. فمعنى العبارة: أنه لا يرد على برهان التضاد؛ لما عرفت: من ارتكاز التضاد بين الصفات مثل: القائم والقاعد والعالم والجاهل، كالتضاد بين مبادئ تلك الصفات كالقيام والقعود والعلم والجهل وغيرها. فوضع المشتق لخصوص المتلبس بالمبدأ وإن كان موقوفاً على التضاد؛ إلا إن التضاد أمر ارتكازي لا يتوقف على وضع المشتق، لخصوص المتلبس بالمبدأ حتى يلزم الدور.

(١) أي: «إن قلت: لعل ارتكازها لأجل الانسباق من الإطلاق لا الاشتراط» أي: لعل ارتكاز المضادة بين الصفات لأجل انسباق حال التلبس من الإطلاق؛ المستند إلى كثرة الاستعمال فلا يكون التضاد دليلاً على وضع المشتق للأخص. وهذا الإشكال ناظر إلى ما ذكره المصنف: من كون التضاد دليلاً على الوضع للأخص من غير لزوم الدور، لأن التضاد غير منوط بالوضع لخصوص المتلبس بالمبدأ، بل هو أمر ارتكازي.

توضيح الإشكال: يتوقف على مقدمة وهي أن الانسباق والتبادر على قسمين: أحدهما: أن يكون الانسباق من حاق اللفظ فيكون علامة للحقيقة.

وثانيهما: أن يكون الإنسباق من الإطلاق المستند إلى كثرة الاستعمال، وهو لا يكون علامة للحقيقة. ثم ارتكاز التضاد لا يثبت الوضع لخصوص حال التلبس؛ إلا إن يكون مستنداً إلى انسباق حال التلبس من حاق اللفظ حتى يكون التضاد مستنداً إلى الوضع.

وأما لو كان ارتكاز المضادة لأجل الانسباق من الإطلاق لا من حاق اللفظ، فلا يكون التضاد دليلاً على وضع المشتق للأخص.

إذا عرفت هذه المقدمة فاعلم: أنه لعل ارتكاز المضادة لأجل الانسباق الإطلاقي؛ المستند إلى كثرة الاستعمال، لا لأجل الانسباق الحاقى المستند إلى الوضع؛ حتى يكون التضاد دليلاً على الوضع للأخص.

والأولى تبديل الاشتراط في المتن ب حاق اللفظ؛ حتى يكون المعنى: لعل ارتكاز المضادة لأجل الانسباق من الإطلاق، فلا يكون دليلاً على الوضع للأخص - لا من حاق اللفظ - حتى يكون دليلاً على وضع المشتق للأخص.

(٢) أي: قلت في الجواب: «لا يكاد يكون» الانسباق «لذلك» أي: لأجل الإطلاق.

إن قلت: على هذا^(١) يلزم أن يكون في الغالب أو الأغلب مجازاً، وهذا^(٢) بعيد، ربما لا يلائمه حكمة الوضع.

لا يقال^(٣): كيف؟ وقد قيل: بأن أكثر المحاورات مجازات، فإن ذلك^(٤) لو سلم،

وحاصل ما أجاب به المصنف: إنه ليس ارتكاز المضادة بين الصفات المتقابلة من الإطلاق أي: من إطلاق لفظ المشتق، لأن الانسباق الإطلاقي مشروط بشرط وهو: كثرة استعمال المشتق في خصوص حال التلبس؛ حتى تكون هذه الكثرة سبباً لانصراف الإطلاق إليه، والمفروض: فقدان هذا الشرط في المقام؛ وذلك لكثرة استعمال المشتق في موارد الانقضاء لو لم يكن بأكثر، وهذه الكثرة مانعة عن انصراف الإطلاق إلى خصوص حال التلبس، وعلى هذا: فلا بد أن يكون انسباق حال التلبس مستنداً إلى حاق اللفظ، فيكون حينئذٍ أمانة على الوضع لخصوص التلبس بالمبدأ.

(١) أي: على ما ذكرتم من كثرة استعمال المشتق أو أكثرته في موارد الانقضاء يلزم: أن يكون استعماله فيها مجازاً في الغالب إذا كان استعماله فيها كثيراً أو في الأغلب إذا كان أكثر، لأن المنقضي غير موضوع له إذ المفروض: كونه موضوعاً لخصوص التلبس بالمبدأ في الحال.

(٢) أي: استعمال المشتق مجازاً في الغالب أو الأغلب بعيد جداً. أولاً: أن المجاز خلاف الأصل. وثانياً: أنه مما لا يلائمه حكمة الوضع التي هي عبارة عن إبراز المعاني بالألفاظ الموضوعية لها، فهذه الحكمة تقتضي وضع الألفاظ لتلك المعاني الكثيرة أعني: موارد انقضاء المبدأ فكونها فيها مجازات خلاف حكمة الوضع.

وبعبارة أخرى: أن مقتضى حكمة الوضع هو: الوضع للأعم من التلبس والانقضاء، لا لخصوص التلبس بالمبدأ الذي يكون قليلاً ونادراً بالنسبة إلى المنقضي عنه المبدأ. فالمتحصل: أن ما ذكره المصنف من كثرة استعمال المشتق في موارد الانقضاء بعيد جداً.

(٣) قوله: «لا يقال»؛ إشكال من المستشكل، حيث أورد على نفسه - ما مفاده - : إنه لا وجه لاستبعاد مجازية المشتق في موارد الانقضاء في الغالب أو الأغلب بعد وضوح: كون أكثر المحاورات مجازات، فالاستبعاد المزبور - الذي جعل غير ملائم لحكمة الوضع - لا يثبت وضع المشتق للأعم ولا يكون المجاز الكثير غير ملائم لحكمة الوضع، كما أشار إليه بقوله: «كيف؟ وقد قيل» أي: كيف يستبعد كثرة الاستعمال المجازي، ويُحكم بأن الاستعمال المجازي الكثير غير ملائم لحكمة الوضع وقد قيل: إن أكثر المحاورات مجازات؟ فالجواز الكثير لا يكون بعيداً، ولا يكون غير ملائم لحكمة الوضع.

(٤) هذا الكلام منه إشارة إلى دفع الإشكال الذي ذكره بقوله: «لا يقال» وحاصله:

فإنما هو لأجل تعدد المعاني المجازية بالنسبة إلى المعنى الحقيقي الواحد. نعم؛ ربما يتفق ذلك^(١) بالنسبة إلى معنى مجازي، لكثرة الحاجة إلى التعبير عنه لكن أين هذا^(٢) مما إذا

- على ما في «منتهى الدراية، ج ١، ص ٢٧٥» -: أنه بعد تسليم مجازية أكثر المحاورات أن المقصود بهذه الكثرة هو تعدد المعاني المجازية بالنسبة إلى معنى حقيقي واحد كلفظ الأسد؛ الموضوع لمعنى واحد مع استعماله في معان مجازية عديدة كالرجل الشجاع وغيره، ومن المعلوم: أن هذه الكثرة الموجودة في المحاورات غير قاذحة في الوضع لمعنى واحد، وغير موجبة لكون الوضع للجميع، بل المقصود بالكثرة القاذحة في حكمة الوضع، وغير الملائمة لها هو: كون استعمال كل لفظ في المعنى المجازي الواحد أكثر من استعماله في معناه الحقيقي الواحد، فإن هذه الكثرة لا تلائم حكمة الوضع وهي وضع اللفظ للمعنى الذي تكثر الحاجة إليه، والمفروض: كون الحاجة إلى المعنى الانقضائي في المشتق أكثر من المعنى التلبيسي، فحكمة الوضع تقتضي وضع المشتق للأعم لا وضعه للأخص، فكون المشتق مجازاً في الأعم على خلاف حكمة الوضع كما تقدم ذلك في قوله: «إن قلت على هذا يلزم...» إلخ. فهذا الإشكال في محله، ولا يندفع بقوله: «لا يقال».

(١) أي: أكثرية الاستعمال في معنى اللفظ المجازي الواحد من الاستعمال في معناه الحقيقي كذلك، وحاصله: أنه كما لا ينافي كثرة المجازات بالنسبة إلى معنى واحد حكمة الوضع، ولا توجب الوضع للجميع؛ كذلك لا ينافي حكمة الوضع كثرة الاستعمال في معنى مجازي واحد، لكثرة الحاجة إليه إذا كانت من باب الاتفاق، ولا توجب هذه الكثرة الاتفاقية الوضع للأعم، لكن إذا كان الاستعمال المجازي في المعنى الواحد دائماً كثيراً جداً؛ كاستعمال المشتق في المنقضي عنه المبدأ، فحكمة الوضع حينئذٍ تقتضي وضع اللفظ للأعم منه ومن المتلبس بالمبدأ، حيث إن مجازيته في المنقضي عنه تنافي حكمة الوضع.

(٢) أي: أكثرية الاستعمال في المعنى المجازي من باب الاتفاق، «مما إذا كان» الاستعمال المجازي «دائماً كذلك» أي: كثيراً أو أكثر كما هو المدعى.

وخلاصة الكلام: أنه هناك فرق بين استعمال اللفظ في المعنى المجازي الكثير من باب الاتفاق، وبين استعماله فيه دائماً كالمشتق المستعمل في المنقضي عنه المبدأ؛ فعلى الثاني: لا بد من البناء على كون استعماله في الكثير على نحو الحقيقة كاستعمال المشتق في المنقضي عنه المبدأ؛ إذ كونه على نحو المجاز ينافي حكمة الوضع، هذا بخلاف ما إذا كان الاستعمال في المعنى المجازي الكثير من باب الاتفاق فلا ينافي حكمة الوضع.

كان دائماً كذلك؟ فافهم^(١).

قلت^(٢): مضافاً إلى أن مجرد الاستبعاد غير ضائر بالمراد^(٣)، بعد مساعدة الوجوه المتقدمة عليه^(٤): إن ذلك إنما يلزم لو لم يكن استعماله فيما انقضى بلحاظ حال

قال العلامة القوجاني في تقريب «إن قلت: على هذا» ما حاصله: أن ما ذكره من كثرة الاستعمال في مورد الانقضاء - على فرض كونه مجازاً - يستلزم كثرة المجاز، فينافي حكمة الوضع، ولا يجديه القول بكون أكثر لغات العرب مجازات؛ لأنه باعتبار كثرة المعاني المجازية لا في معنى مجازي واحد.

(١) لعله إشارة إلى عدم الفرق في مخالفة حكمة الوضع في الاستعمال المجازي بين المجازي الواحد وبين المجازي الكثير، فكما لا تجوز مخالفة حكمة الوضع في الثاني فكذلك في الأول.

(٢) قوله: «قلت:» جوابٌ عن الإشكال الذي تعرض له بقوله: «إن قلت: على هذا...» إلخ.

وقد أجاب المصنف عن الإشكال بوجهين:

الأول: ما أشار إليه بقوله: «إن مجرد الاستبعاد غير ضائر بالمراد». وحاصله: أن استبعاد كون استعمال المشتق مجازاً في موارد الانقضاء لا يضر بوضع المشتق لخصوص المتلبس بالمبدأ في الحال؛ لأن استبعاد كثرة المجاز لو سلم - لا يقاوم الأدلة التي أقيمت على الوضع للأخص.

(٣) أي: كون المشتق حقيقة في المتلبس بالمبدأ فقط.

(٤) أي: على المراد وهو الوضع لخصوص المتلبس بالمبدأ. والمراد بالوجوه المتقدمة هو التبادر، وصحة السلب، وبرهان التضاد، فمرجع هذا الوجه إلى تسليم كثرة المجازات؛ إلا إنها غير قادحة فيما هو المدعى.

الثاني: ما أشار إليه بقوله: «إن ذلك» أي: كثرة المجاز الناشئة عن استعمال المشتق في المنقضي عنه المبدأ؛ «إنما يلزم لو لم يكن استعماله فيما انقضى بلحاظ حال التلبس»، وأما إذا كان بلحاظ حال التلبس وهو بمكان من الإمكان لكان الاستعمال على نحو الحقيقة اتفاقاً، فإذا قيل: «جاءني الضارب أو الشارب أمس»، وكان أمس قيداً لزمان التلبس والجري معاً، كان استعمال المشتق في المنقضي عنه المبدأ بلحاظ حال التلبس على نحو الحقيقة، فحينئذ كثرة المجاز ممنوعة على فرض استعمال المشتق في موارد الانقضاء؛ لأن إطلاقه على من انقضى عنه المبدأ بلحاظ حال التلبس ليس بمجاز؛ حتى تلزم كثرة المجاز.

التلبس، مع إنه بمكان من الإمكان، فيراد من: جاء الضارب أو الشارب^(١) - وقد انقضى عنه الضرب والشرب - جاء الذي كان ضارباً وشارباً قبل مجيئه حال التلبس بالمبدأ، لا حينه^(٢) بعد الانقضاء، كي يكون الاستعمال بلحاظ هذا الحال^(٣)، وجعله^(٤) معنوياً بهذا العنوان فعلاً بمجرد تلبسه قبل مجيئه؛ ضرورة: أنه^(٥) كان للأعم لصح استعماله بلحاظ كلا الحالين.

(١) أي: يراد - من جاء الضارب أو الشارب - أي: جاء الذي كان ضارباً حين التلبس قبل مجيئه لا الذي هو ضارب حال النطق أو المجيء بلحاظ تلبسه السابق. وكذا جاء الشارب. وكان الأولى تقديم قبل مجيئه بأن يقال: جاء الذي كان قبل مجيئه ضارباً أو شارباً حال التلبس بالمبدأ. وكيف كان؛ فإطلاق المشتق على الذات في المثالين إنما هو بلحاظ حال تلبس الذات بالمبدأ فيكون على نحو الحقيقة.

(٢) أي: ليس المراد من جاء الضارب أو الشارب الذي هو شارب أو ضارب حين المجيء والنطق بعد انقضاء المبدأ بأن يكون زمان المجيء ظرفاً للجري والنسبة حتى يكون المشتق مجازاً.

(٣) أي: حال الانقضاء حتى يكون مجازاً لما عرفت: من أن الجري إذا كان بلحاظ حال الانقضاء كان المشتق مجازاً.

(٤) الضمير في جعله يعود إلى الموصول في قوله: «جاء الذي كان ضارباً» وجعله عطف على قوله: «الاستعمال». ومعنى العبارة: ليس المراد من الضارب والشارب - في قوله: جاء الضارب أو الشارب - جاء الذي كان ضارباً أو شارباً حين المجيء بعد الانقضاء، كي يكون الاستعمال بلحاظ هذا الحال، ويكون جعل من صدر عنه الضرب والشرب قبل مجيئه معنوياً بعنوان كونه ضارباً وشارباً فعلاً؛ بسبب تلبسه بالضرب والشرب قبل المجيء بأن يكون الجري والنسبة فعلياً، والتلبس انقضائياً حتى يكون إطلاق المشتق بلحاظ الانقضاء، فلا محالة يكون مجازاً.

(٥) أي: المشتق «لو كان للأعم»، بأن كان جريه بلحاظ حال التلبس الموجب للحقيقة وبلحاظ حال التكلم الموجب للمجازية «لصح استعماله بلحاظ كلا الحالين» أي: حال التلبس والانقضاء؛ لكون كل منهما فرداً للمعنى الحقيقي فكان استعمال المشتق في كلاهما حقيقةً، وحينئذ فلا يتعين كونه مجازاً حتى يراد: أنه يلزم كون المجاز أكثر من الحقيقة.

فقوله: «ضرورة أنه...» إلخ تعليل لما أفاده من إمكان كون الاستعمال في موارد الانقضاء بلحاظ التلبس، فيكون على نحو الحقيقة لا المجاز.

وبالجملة^(١): كثرة الاستعمال في حال الانقضاء تمنع عن دعوى انسباق خصوص حال التلبس من الإطلاق، إذ^(٢) مع عموم المعنى وقابلية كونه حقيقة في

وملخصه: أن المشتق لو كان موضوعاً للأعم لصح استعماله بلحاظ كل من التلبس والانقضاء في موارد الانقضاء، وكان الاستعمال على نحو الحقيقة إذ المفروض: أنه للأعم واختصاص المجازية بوضع المشتق. لخصوص التلبس بالمبدأ وليس الاستعمال في موارد الانقضاء لخصوص التلبس بالمبدأ فيكون استعماله في موارد الانقضاء مطلقاً حقيقة على القول بالأعم، ومجازاً على القول بالأخص، مع إن الأمر ليس كذلك؛ فإن استعماله في موارد الانقضاء، تارة: يكون على نحو الحقيقة، وهو ما إذا كان بلحاظ حال التلبس. وأخرى: يكون على نحو المجاز، وهو ما إذا لم يكن بلحاظ حال التلبس، بل كان بلحاظ حال الانقضاء.

(١) خلاصة ما أفاده المصنف في دفع إشكال المعارض: حيث اعترض على التبادر باحتمال كونه ناشئاً من الإطلاق، فلا يصلح أن يكون علامة للوضع، لأن التبادر المثبت للوضع هو المستند إلى حاق اللفظ لا إلى إطلاقه.

وحاصل ما ذكره المصنف في دفع هذا الاعتراض: هو أن 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 حاق اللفظ دون الإطلاق وإلا لكان التبادر هو خصوص حال الانقضاء، لأنه الذي ينصرف إليه إطلاق اللفظ نظراً إلى كثرة الاستعمال في موارد. وعليه: فهذا التبادر من أمارات الوضع؛ لكونه ناشئاً من حاق اللفظ كما في «منتهى الدراية، ج ١، ص ٣٨٠» مع تصرف ما.

(٢) أي: قوله: «إذ مع عموم المعنى»؛ تعليلٌ علي الظاهر لقوله: «تمنع عن دعوى...» إلخ. إلا إن هذا التعليل لا ينطبق على المدعى. والمعلل وهو ما تقدم سابقاً من عدم كون تبادر حال التلبس من المشتق تبادراً إطلاقياً مع كثرة الاستعمال فيما انقضى عنه المبدأ، فلا بد أن يكون هذا التعليل تعليلاً لمقدر وهو: أن كثرة الاستعمال في موارد الانقضاء لا يستلزم مجازية المشتق في الأكثر؛ كما ادعاه المتوهم: «إذ مع عموم المعنى...» إلخ.

توضيح ذلك يتوقف على مقدمة، وهي: أن المشتق مع فرض وضعه لمعنى عام يكون حقيقة في المنقضي عنه المبدأ بالانطباق، حيث يكون صادقاً على كل من التلبس والمنقضي، ومع فرض وضعه لمعنى خاص وهو حال التلبس فيمكن أن يكون الاستعمال حينئذ أيضاً على وجه الحقيقة إذا كان الجري بلحاظ حال التلبس. ولا بد من البناء على

المورد^(١) - ولو بالانطباق - لا وجه لملاحظة حالة أخرى^(٢) كما لا يخفى.
بخلاف ما إذا لم يكن له^(٣) العموم، فإن استعماله - حينئذٍ - مجازاً بلحاظ حال
الانقضاء وإن كان ممكناً، إلا إنه^(٤) لما كان بلحاظ حال التلبس على نحو الحقيقة
بمكان من الإمكان، فلا وجه لاستعماله وجريه على الذات مجازاً وبالغناية وملاحظة

كونه بهذا اللحاظ، لأنه من صغريات دوران الأمر بين المعنى الحقيقي والمجازي؛ الذي
يقدم فيه الحقيقة على المجاز بأصالة الحقيقة.

إذا عرفت هذه المقدمة؛ فيتضح: أن كثرة الاستعمال في موارد الانقضاء لا توجب
كون أكثر استعمالات المشتق مجازاً، بل يكون استعماله في موارد الانقضاء على نحو
الحقيقة على القولين كما عرفت.

(١) أي: كون المشتق حقيقة في مورد الانقضاء. «ولو بالانطباق» أي: انطباق الكلي
على الفرد؛ لأن المشتق حقيقة في كل من التلبس والمنقضي.

(٢) أي: وهي حال التلبس، لأن المشتق حينئذٍ حقيقة في المنقضي، كما أنه حقيقة
في التلبس بالمبدأ، فلا وجه لملاحظة حال التلبس في استعماله في موارد الانقضاء.
فتحصل مما ذكرناه: أن المجاز ليس أكثر من الحقيقة.

(٣) أي: بخلاف ما إذا لم يكن لمعنى المشتق المستعمل في المنقضي «العموم»، هذا
في مقابل احتمال عموم المعنى للمشتق أعني: قوله: «إذ مع عموم المعنى». وكان الأولى
أن يقال: «ومع خصوص المعنى».

وكيف كان؛ فإذا لم يكن لمعنى المشتق العموم فأيضاً لا يلزم من استعماله في موارد
الانقضاء كثرة المجاز، فإن استعماله - حينئذٍ مجازاً بلحاظ حال الانقضاء وإن كان ممكناً
إلا إن الاستعمال بلحاظ حال التلبس كان على نحو الحقيقة، فإذا دار الأمر بين الحقيقة
والمجاز يُحمل على الحقيقة بأصالة الحقيقة، «فلا وجه لاستعماله وجريه على الذات مجازاً
وبالغناية»، وملاحظة العلاقة المصنوعة للتجوز.

فالحاصل: أنه لا يلزم كثرة المجاز حتى يقال إنها على خلاف حكمة الوضع.
(٤) أي: إلا إن الاستعمال أي: استعمال المشتق في موارد الانقضاء يمكن أن يكون
مجازاً إذا كان بلحاظ حال الانقضاء، وأن يكون حقيقة؛ إذا كان بلحاظ حال التلبس،
ومع دوران الاستعمال بين كونه حقيقة وبين كونه مجازاً يقدم الأول على الثاني، ففي
موارد الانقضاء يلاحظ حال التلبس ليكون استعمال المشتق فيها حقيقةً. فوضع المشتق
لخصوص حال التلبس لا يستلزم كثرة الاستعمالات المجازية حتى يرد عليها اعتراض
الخصم ببعدها وعدم ملاءمتها لحكمة الوضع كما عرفت.

العلاقة، وهذا^(١) غير استعمال اللفظ فيما لا يصح استعماله فيه حقيقة كما لا يخفى، فافهم^(٢).

ثم إنه ربما أُورد^(٣) على الاستدلال بصحة السلب بما حاصله: أنه إن أُريد بصحة

(١) أي: المورد الذي يجوز استعمال اللفظ في المعنى الحقيقي - كما نحن فيه - غير استعمال اللفظ فيما لا يصح استعماله فيه حقيقة كاستعمال لفظ أسد في الرجل الشجاع، حيث لا محيص حينئذٍ عن كونه على وجه المجاز، هذا بخلاف المشتق في المقام لجواز استعماله في موارد الإنقضاء على نحو الحقيقة.
فالمحصل من جميع ما ذكره المصنف: صحة ما ادعاه من التبادر، واندفاع ما أُورد عليه من كونه ناشئاً عن الإطلاق.

(٢) أي: لعله إشارة إلى: أن لحاظ حال التلبس في موارد الانقضاء يُخرج الاستعمال فيها عن الاستعمال المجازي؛ لكونه من استعمال اللفظ في الموضوع له. أو إشارة إلى الإشكال في قوله: «فلا وجه لاستعماله وجريه على الذات مجازاً وبالغناية».

توضيح ذلك: أن أمر الاستعمال وكيفيته إنما هو بيد المستعمل، فإن شاء لاحظ التلبس في موارد الانقضاء فيكون الاستعمال حقيقياً، وإن شاء لاحظ حال الانقضاء فيكون مجازياً، ولا يكون الاستعمال المجازي مع التمكن من الحقيقي أمراً ممنوعاً عنه، ولذا قيل: إن باب المجاز أوسع، وإن أكثر المحاورات مجازات.

(٣) أي: أُورد صاحب البدايع على الاستدلال بصحة السلب. «بما حاصله»: توضيح ذلك يتوقف على مقدمة وهي: أن سلب المحمول عن الموضوع على قسمين: أحدهما: سلبه عنه مطلقاً أي: في جميع الأزمنة بأن يكون معنى قولنا: «زيد ليس بضارب» سلب الضرب عنه في الحال والماضي.

وثانيهما: سلبه عنه مقيداً بأن يكون معنى قولنا: «زيد ليس بضارب» نفي الضرب عنه في الحال دون الماضي.

إذا عرفت هذه المقدمة فاعلم: أن الاستدلال بصحة السلب على الأول غير سديد أي: غير صحيح. وعلى الثاني غير مفيد أي: لا يثبت بها وضع المشتق لخصوص التلبس بالمبدأ.

وأما وجه عدم صحة السلب على فرض الأول: فللزوم الكذب؛ ضرورة: صحة قولنا: «زيد ضارب أمس» وهو نقيض قولنا: «زيد ليس بضارب» أصلاً. ومن المعلوم: أنه من صدق أحد النقيضين نعلم كذب الآخر، فقولنا: «زيد ليس بضارب مطلقاً» يكون كاذباً.

السلب صحته مطلقاً فغير سديد، وإن أريد مقيداً فغير مفيد، لأن علامة المجاز هي صحة السلب المطلق. وفيه^(١): أنه إن أريد بالتقيد تقيد المسلوب؛ الذي يكون سلبه

وأما وجه عدم كونه مفيداً على الثاني: فلأن علامة المجاز هي: صحة السلب المطلق، مثل: سلب الأسد بمعناه المرتكز في الذهن عن الرجل الشجاع، لا سلب المقيد نحو سلب الإنسان الأبيض عن الزنجي، فإنه لا يكون علامة لكون الإنسان مجازاً في الزنجي، وحينئذ فلا يصح الاستدلال بصحة السلب على كون المشتق حقيقةً في خصوص المتلبس بالمبدأ، ومجازاً فيمن انقضى عنه المبدأ.

(١) أي: فيما ذكره صاحب البدايع من الإشكال على الاستدلال بصحة السلب: أننا نختار الشق الثاني - أعني: صحة السلب مقيداً. وأما قولكم: «وإن أريد مقيداً فغير مفيد» فمردود.

توضيح الردّ يتوقف على مقدمة وهي: أن القيد تارةً يكون قيداً للمسلوب أعني: المشتق المحمول نحو: «زيد ليس بضارب» في حال الانقضاء أي: ليس متلبساً بالضرب الحالي.

وأخرى: يكون قيداً للسلب أي: لمفاد كلمة ليس، فمعنى «زيد ليس في حال الانقضاء الضارب»: أن هذا العدم أعني عدم الضارية متحقق لزيد في حال الانقضاء. وثالثة: يكون قيداً للموضوع - أعني: المسلوب عنه - نحو: «زيد المنقضي عنه الضرب ليس بضارب».

إذا عرفت هذه المقدمة فاعلم: أنه إذا كان القيد قيداً للمشتق؛ بأن يكون المسلوب هو المشتق المقيد بحال الانقضاء كما في الاحتمال الأول - فلا يكون صحة السلب حينئذ علامة للمجاز، إذ يعتبر في علاميتها صحة سلب اللفظ.

بما له من المعنى - أي: صحة السلب المطلق - والمفروض هنا: تقييده بحال الانقضاء، فيكون السلب سلب المقيد، وسلب المقيد لا يستلزم سلب المطلق ليكون علامة للمجاز، إذ يصدق «زيد ليس بضارب فعلاً»، ولا يصدق «زيد ليس بضارب مطلقاً»، لصدق كونه ضارباً أمس، فصحة هذا السلب يكون المسلوب فيه مقيداً علامة لعدم وضع المشتق لخصوص المنقضي عنه المبدأ، وإلا لم يصح سلبه، وليس علامة لعدم وضع المشتق للجامع بين المتلبس والمنقضي الذي هو المقصود فما ذكره المستشكل من كونه غير مفيد وإن كان في محله؛ إلا إنه لنا تقييد المشتق بحال الانقضاء كما أشار إليه بقوله: «إلا إن تقييده ممنوع»؛ وذلك لما ذكرناه من عدم الدليل على رجوع القيد إليه حتى يلزم الإشكال على كون صحة السلب علامة للمجاز في الأعم.

أعم من سلب المطلق - كما هو واضح - فصحة سلبه وإن لم تكن علامة على كون المطلق مجازاً فيه، إلا إن تقييده ممنوع. وإن أريد تقييد السلب فغير ضائر بكونها^(١) علامة، ضرورة: صدق المطلق على أفرادها على كل حال، مع إمكان منع تقييده^(٢) أيضاً بأن يلحظ حال الانقضاء في طرف الذات الجاري عليها المشتق، فيصح سلبه

ثم سلب المقيد أعم من سلب المطلق؛ نظراً إلى ما في علم الميزان من: أن نقيض الأخص أعم من نقيض الأعم. فإن النقيض وهو اللانسان أعم من نقيض الحيوان وهو اللاحيوان، ولذا يصح أن يقال: كل لا حيوان لا إنسان ولا عكس، وكذلك يقال في المقام: كل من بضارب مطلقاً ليس بضارب في حال الانقضاء دون العكس.

وأما إن كان القيد قيماً للسلب: فصحة السلب حينئذ علامة للمجاز؛ إذ المفروض: أنه يصح سلب الضارب مطلقاً عن زيد بلحاظ حال الانقضاء، ولا ضير في كونها علامة للمجاز؛ إذ لو كان المنقضي عنه المبدأ من أفراد المطلق لم يصح سلبه عنه لعدم صحة سلب المطلق عن فرد في شيء من الأزمنة، فصحته دليل على مجازية إطلاق المشتق على المنقضي عنه المبدأ؛ كما أشار إليه بقوله: «فغير ضائر بكونها علامة»، ولكن لا دليل لنا على رجوع القيد إلى السلب أيضاً أي: كما لا دليل على رجوعه إلى المشتق المسلوب.

فيتعين أن يكون القيد قيماً للموضوع أي: المسلوب عنه، وهو الاحتمال الثالث، فيصح حينئذ سلب المشتق مطلقاً يعني: في جميع الأزمنة عن المنقضي عنه المبدأ بلحاظ حال الانقضاء فيكون حال الانقضاء في المثال السابق - قيماً للموضوع لا للسلب، ولا للمسلوب، فيتم ما ذكره المصنف من الاستدلال بصحة السلب على كون المشتق مجازاً فيمن انقضى عنه المبدأ.

(١) أي: بكون صحة السلب «علامة» للمجاز، «ضرورة صدق المطلق» أعني: المحمول وهو المشتق «على أفرادها على كل حال»، أي: في جميع الأزمنة، فلو سلب المشتق بما له من المعنى عن فرد في حال كان كاشفاً عن عدم صدقه على ذلك الفرد في هذا الحال، وذلك يوجب المجازية، فقولنا: زيد ليس في حال الانقضاء بضارب؛ مفيد لسلب الضاربية عن زيد في حال انقضاء المبدأ عنه، فيكون إطلاق الضارب على زيد في هذا الحال مجازاً، فيثبت المطلوب.

(٢) أي: منع تقييد السلب «أيضاً» أي: كمنع تقييد المسلوب؛ لما عرفت من: عدم الدليل على رجوع القيد إلى السلب.

مطلقاً^(١) بلحاظ هذا الحال، كما لا يصح سلبه بلحاظ حال التلبس، فتدبر جيداً. ثم لا يخفى: أنه^(٢) لا يتفاوت في صحة السلب عما انقضى عنه المبدأ بين كون المشتق لازماً وكونه متعدياً؛ لصحة سلب الضارب عن كون فعله غير متلبس بالضرب، وكان متلبساً به سابقاً.

(١) أي: فيصح سلب المشتق في جميع الأزمنة؛ لكن «بلحاظ» تقييد الموضوع به «هذا الحال» الانقضائي، «كما لا يصح سلبه بلحاظ حال التلبس»، أي: فلا يصح أن يقال: زيد في حال التلبس ليس بضارب، «فتدبر جيداً».

يمكن أن يكون إشارة إلى ما قيل: من منع إطلاق تسليم المصنف عدم العلامة على تقدير كونه قيداً للمسلوب، بل يصح أن يقال: «زيد ليس بضارب في حال الانقضاء»، ويكون علامة للمجازية؛ إذ لو كان للأعم لما صح السلب المذكور.

(٢) هذا الكلام من المصنف ردّ لما ذهب إليه صاحب الفصول في هذه المسألة؛ من التفصيل بين المتعدي واللازم حيث قال ما حاصله: من أن المشتق إن كان مأخوذاً من المبادئ المتعدية إلى الغير؛ كالضرب والقتل كان حقيقة في الأعم، وإلا كان حقيقة في المتلبس بالمبدأ في الحال.

وغاية ما يمكن أن يقال في وجه هذا التفصيل هو: إن المشتق إن كان مأخوذاً من المبادئ المتعدية؛ لم يعتبر في صدقه على الذات اتصافها بالمبدأ فعلاً، لأن المبدأ لم يكن قائماً بنفس الذات، بل غيرها لفرض التعدي عنها إلى غيرها وهو المفعول به، فيكون إطلاقه عليها بعد الانقضاء حقيقة، كما يكون إطلاقه عليها حال التلبس كذلك.

هذا بخلاف ما إذا كان المشتق مأخوذاً من المبادئ اللازمة؛ القائمة بنفس الذات، فيعتبر حينئذ في صدق المشتق عليها: بقاء المبدأ القائم بها، فانقضاء المبدأ يوجب مجازية إطلاق المشتق على المنقضي عنه المبدأ.

وحاصل ما أفاده المصنف في ردّ هذا: أن التفصيل المزبور فاسد كما أشار إليه بقوله: «لصحة سلب الضارب...» إلخ.

وملخصه: أنه لا فرق في مجازية المشتق فيما إذا أُطلق على المنقضي عنه المبدأ بين كونه متعدياً؛ كالضرب، أو لازماً كالحسن.

والفرق بين المبادئ إنما هو في كيفية قيامها بالذوات، فإن قيام المبادئ المتعدية بها إنما هو بنحو الصدور والإيجاد، وقيام المبادئ اللازمة بها إنما هو بنحو الحلول. وقد عرفت سابقاً: أن اختلاف كيفية القيام لا يوجب تفاوتاً في الجهة المبحوث عنها؛ وهي وضع هيئة المشتق.

وأما إطلاقه^(١) عليه في الحال: فإن كان بلحاظ حال التلبس، فلا إشكال كما عرفت، وإن كان بلحاظ الحال، فهو وإن كان صحيحاً إلا إنه لا دلالة على كونه بنحو الحقيقة؛ لكون الاستعمال أعم منها^(٢) كما لا يخفى،^(٣) كما لا يتفاوت^(٤) في صحة السلب عنه^(٥) بين تلبسه^(٦) بضد المبدأ وعدم تلبسه؛ لما^(٧) عرفت: من وضوح

ويشهد بذلك: صحة سلب الضارب عن لا يكون فعلاً متلبساً بالضرب، فلو كان التفصيل المزبور صحيحاً لما صح هذا السلب مع كون المبدأ - وهو الضرب فيه - متعدياً. (١) قوله: «وأما إطلاقه عليه» دفع لما يتوهم من: أن ما ذكر من كون صحة سلب المشتق عن المنقضي عنه المبدأ علامة المجاز ينافي صدقه عليه في الحال، لأن صدقه حينئذ أمانة الحقيقة، فلا يكون صحة سلبه عن المنقضي عنه المبدأ علامة المجاز.

وحاصل الدفع: أن إطلاق المشتق على المنقضي عنه المبدأ إن كان بلحاظ حال التلبس لكان على نحو الحقيقة، فلا إشكال في كونه حينئذ على نحو الحقيقة، إلا إنه ليس هناك دليل على أن صدقه عليه بهذا الحال؛ حتى يكون على نحو الحقيقة، وذلك لأن الاستعمال أعم من الحقيقة، فمجرد الاستعمال لا يثبت الحقيقة. نعم؛ لو كان الاستعمال مثبتاً للحقيقة لكان منافياً لصحة سلبه عن المنقضي عنه المبدأ إلا إنه ليس كذلك.

(٢) أي: من الحقيقة.

(٣) إشارة إلى: أن أصالة الحقيقة لا تجري فيما علم بالمراد، وشك في كونه معنى حقيقياً أو مجازياً، وإنما تجري فيما إذا علم بالمعنى الحقيقي، وشك في المراد على ما في «منتهى الدراية، ج ١، ص ٢٨٩».

(٤) أي: هذا إشارة إلى ردّ تفصيل آخر وهو: كون المشتق حقيقة في الأعم؛ إن لم يتصف الذات بعد انقضاء المبدأ عنها بضد ذلك المبدأ؛ كعروض القيام لها بعد مضي القعود عنها، وإلا فيكون حقيقة في خصوص حال التلبس، ومجازاً فيما بعد الانقضاء. (٥) أي: عن المنقضي عنه المبدأ.

(٦) أي: بين تلبس المنقضي عنه بالمبدأ وبين عدم تلبسه به.

(٧) قوله: «لما عرفت...» إلخ تعليل لقوله: «كما لا يتفاوت»، وردّ للتفصيل المزبور وحاصله: على ما في «منتهى الدراية»: أن السلب صحيح في كلا المقامين أي: مع عدم التلبس بالضد، والتلبس به؛ إلا إنه مع التلبس أوضح، لأن المدار في صحة السلب هو زوال المبدأ المتحقق في كلا المقامين أي: طرو الضد الوجودي على الذات وعدمه.

صحته مع عدم التلبس - أيضاً - وإن كان معه أوضح.

ومما ذكرنا^(١) ظهر حال كثير من التفاصيل، فلا نطيل بذكرها على التفصيل.

(١) أي: مما ذكرنا من صحة السلب بالنسبة إلى المنقضي عنه المبدأ، ومن أن اختلاف أنحاء قيام المبادئ بالمشتقات لا يوجب تفاوتاً في محل الكلام ظهر: عدم صحة كثير من التفاصيل، وقد عرفت ما فيها من الإشكال، فلا حاجة إلى الإعادة. والمتحصل من الجميع: أن صحة السلب وغيرها من الأدلة تنفي جميع تلك التفاصيل.

خلاصة البحث

١ - بيان الأصل عند الشك في كون المشتق للأعم أو الأخص؛ هل هنا أصل يتعين به أحدهما أم لا؟

وأما الأصل في المسألة الأصولية فغير ثابت؛ إذ ليس هناك أصل يُعين به أن الموضوع له للمشتق هو الأعم أو الأخص؛ إذ أصالة عدم ملاحظة الخصوصية لإثبات الوضع للأعم؛ مع معارضتها بأصالة عدم ملاحظة العموم لا دليل على اعتبارها في تعيين الموضوع له.

وأما الأصل في المسألة الفرعية كما أشار إليه بقوله: «وأما الأصل العملي فيختلف في الموارد»؛ بمعنى: أنه قد تكون نتيجته الوضع للأخص؛ كما لو ورد «أكرم كل عالم»، وكان زيد قد انقضى عنه المبدأ قبل الإيجاب، فتجري البراءة، ويحكم بعدم وجوب إكرامه بعد الانقضاء؛ ولازمه: الوضع للأخص؛ لاختصاص وجوب الإكرام بحال التلبس بالمبدأ. وقد تكون نتيجته الوضع للأعم؛ وذلك فيما لو كان الإيجاب - في المثال المزبور - قبل انقضاء المبدأ، فإذا شك في بقاء الحكم بعد انقضاء المبدأ يستصحب وجوب الإكرام؛ ولازمه: الوضع للأعم.

٢ - الأقوال في المسألة وإن كثرت إلا إن العمدة قولان :

١ - وضعه للأعم. ٢ - وضعه للأخص وهو مختار المصنف، ويدل عليه: تبادل خصوص التلبس بالمبدأ في الحال من المشتق. وصحة السلب مطلقاً عما انقضى عنه المبدأ. الدليل الثالث هو برهان التضاد أعني: التضاد بين مبادئ المشتقات.

٣ - وتوهم: لزوم الدور من برهان التضاد مدفوع؛ بأن التضاد لا يتوقف على الوضع للأخص حتى يلزم الدور.

حجة القول بعدم الاشتراط^(١) وجوه

الأول - التبادر^(٢) -

٤ - وما يتوهم: من أن ارتكاز المضادة إنما هو لانسباق حال التلبس من الإطلاق؛ لا من حاق اللفظ، فلا يكون دليلاً على الوضع للأخص مدفوع؛ بأن انسباق خصوص التلبس بالمبدأ إنما هو من حاق اللفظ؛ لا من الإطلاق، إذ لو كان من الإطلاق لكان المتبادر هو الأعم؛ لكثرة استعمال المشتق في موارد الانقضاء.

٥ - وما يُدعى: من لزوم المجاز في أغلب الموارد؛ لأجل كثرة استعمال المشتق في موارد الانقضاء وهو بعيد، وعلى خلاف حكمة الوضع، لأن مقتضى حكمة الوضع كثرة الحقائق لا كثرة المجازات مدفوع؛ بأن البعيد هو كثرة المجاز في مقام الاستعمال، والمراد بكثرة المجاز في المقام الكثرة العددية، وهي لا تكون بعيدة، ولا على خلاف حكمة الوضع.

٦ - الإشكال - على استدلال المصنف بصحة السلب على كون المشتق مجازاً في المنقضي عنه المبدأ - بأنه إما غير سديد، أو غير مفيد مدفوع؛ بأننا نختار من صحة السلب صحته مقيداً، ولا يرد عليه بأنه غير مفيد، بل مفيد، لأن القيد قيدٌ للموضوع لا للمحمول، فحينئذٍ يكون سلب المشتق عن انقضى عنه المبدأ دليلاً على كونه مجازاً فيمن انقضى عنه المبدأ. كما عرفت.

فما ذكره المصنف من استدلاله بصحة السلب على مجازية المشتق في المنقضي عنه المبدأ في محله. انتهى الكلام في الخلاصة.

أدلة القائل بالأعم

(١) أي: عدم اشتراط حال التلبس في المشتق فيكون معناه عاماً شاملاً للتلبس والمنقضي.

(٢) استدلال القائل بوضع المشتق للأعم بوجوه:

الأول: هو التبادر، وقد مر معناه وهو: أنه بمجرد التلفظ ينسب المعنى إلى الذهن بنفسه وبلا قرينة حالية أو مقالية، فيقال في المقام: إن التبادر من المشتق هو المعنى العام الشامل للتلبس بالمبدأ والمنقضي عنه.

وقد عرفت^(١): أن المتبادر هو خصوص حال التلبس.

الثاني^(٢): عدم صحة السلب في مضروب ومقتول، عمن انقضى عنه المبدأ. وفيه^(٣): أن عدم صحته في مثلهما إنما هو لأجل أنه أريد من المبدأ معنى يكون التلبس به باقياً في الحال ولو مجازاً.

وقد انقذ من بعض المقدمات^(٤): أنه لا يتفاوت الحال فيما هو المهم في محل

(١) قال المصنف في الجواب عن الاستدلال بالتبادر بما حاصله: أنك قد عرفت في أدلة القائلين بوضع المشتق لخصوص التلبس بالمبدأ أن المتبادر هو خصوص التلبس بالمبدأ دون الأعم.

(٢) الثاني: من أدلتهم هو: عدم صحة السلب في مثل: «مضروب ومقتول»؛ بما لهما من المعنى المرتكز في الذهن عمن انقضى عنه المبدأ، فيصح أن يقال: «بكرّ مضروب عمرو أو مقتوله»، بلا رعاية علاقة المجاز، فلو لم يكن موضوعاً للأعم لكان إطلاقهما على من زال عنه المبدأ مجازاً، والمجاز يحتاج إلى العلاقة التي تصحح التجوز، ولكان سلبهما عنه صحيحاً، والحال أن استعمالهما فيه لا يحتاج إلى العلاقة المصححة للمجاز، ولا يصح سلبهما عنه. وعدم صحة السلب علامة الحقيقة.

(٣) قد أجاب المصنف عن الاستدلال بعدم صحة السلب بما حاصله: من أن عدم صحة السلب في مثل المثالين المزبورين وإن كان صحيحاً إلا إنه لا يكون دليلاً على كون المشتق للأعم من التلبس والمنقضي، بل إنه دليل على كونه حقيقة في خصوص التلبس بالمبدأ بالفعل؛ لأجل أنه قد أريد من المبدأ فيهما معنى يكون التلبس به باقياً بالفعل؛ بأن يكون المراد من القتل في المقتول: زهوق الروح الذي بمنزلة الملكة في البقاء، ومن الضرب في المضروب: وقوعه على شخص لا تأثيره حين صدوره. وهذان المعنيان وإن كانا مجازيين لكنهما لا يوجبان المجاز في هيئة المشتق، بل المجاز في المادة، ومن المعلوم: أن المبدأ بهذا المعنى باق، فعدم صحة سلبهما إنما هو لأجل بقاء التلبس بهما فعلاً، فلا يلزم من إطلاقهما حينئذ مجاز في محل النزاع وهو هيئة المشتق؛ لعدم كونهما من إطلاق المشتق على من انقضى عنه المبدأ.

(٤) أي: وقد ظهر من بعض المقدمات - أي: وهي المقدمة الرابعة - أن اختلاف المشتقات في المبادئ من حيث الفعلية والشأنية وغيرهما لا يوجب اختلافاً في المهم المبحوث عنه - وهو وضع هيئة المشتق - حقيقة في خصوص التلبس بالمبدأ، أو في الأعم منه وما انقضى عنه المبدأ. أي: ظهر أن المشتق في الكل على نمط واحد، وأن مورد

البحث والكلام، ومورد النقص والإبرام اختلاف ما يراد من المبدأ في كونه حقيقة أو مجازاً، وأما لو أريد منه^(١) نفس ما وقع على الذات مما صدر عن الفاعل فإنما لا يصح السلب فيما لو كان بلحاظ حال التلبس والوقوع كما عرفت^(٢)؛ لا بلحاظ الحال^(٣) أيضاً؛ لوضوح: ^(٤) صحة أن يقال: انه ليس بمضروب الآن، بل كان.

الثالث: ^(٥) استدلال الإمام - عليه السلام - تأسياً بالنبي - صلوات الله عليه - كما عن غير واحد من الأخبار بقوله: ﴿لَا يَنَالُ عَهْدِي الظَّالِمِينَ﴾ على عدم لياقة من عبد

النقص والإبرام هو وضع هيئة المشتق لخصوص المتلبس بالمبدأ أو الأعم؛ من دون نظر إلى اختلاف المبادئ من حيث إرادة معانيها الحقيقية أو المجازية.

(١) أي: لو أريد من المبدأ - في مثل المضروب والمقتول - نفس ما يصدر من الفاعل كالإيلام في الأول، وإزهاق الروح في الثاني، وهو ما وقع على الذات أعني: المفعول به، فلا يصح السلب عن المنقضي أيضاً إذا كان الإطلاق بلحاظ حال التلبس والوقوع، وأما إذا كان بلحاظ الانقضاء فيصح السلب، فعدم صحة السلب حينئذ ممنوع جداً؛ ضرورة: صحة قولنا: «بكرّ ليس بمقتول عمرو فعلاً»، بل كان.

(٢) أي: كما عرفت سابقاً من أن المشتق حقيقة في المنقضي إذا كان بلحاظ حال التلبس، ولكن هذا خارج عن محل الكلام؛ لأن النزاع في إطلاق المشتق على الذات بلحاظ انقضاء المبدأ عنها.

(٣) أي: حال النطق الذي هو حال الجري والإطلاق. يعني: عدم صحة السلب مختص بما إذا كان بلحاظ حال التلبس فقط؛ بدون لحاظ حال النطق معها كما في «منتهى الدراية، ج ١، ص ٢٩٣».

(٤) هذا تعليل لانحصار عدم صحة السلب بحال التلبس، حيث إنه يصح السلب بالنظر إلى حال الانقضاء ويقال: «إنه ليس بمضروب الآن» كما يصح أن يقال: «إن ضاربه ليس بضارب الآن».

(٥) الثالث: من أدلة القائلين بوضع المشتق للأعم استدلال الإمام - تأسياً بالنبي «صلى الله عليه وآله» - بقوله تعالى: ﴿لَا يَنَالُ عَهْدِي الظَّالِمِينَ﴾^(٥) - على عدم لياقة من عبد صنماً أو وثناً لمنصب الإمامة للناس والخلافة لرسول الله «صلى الله عليه وآله»؛ تعريضاً بمن تصدى لمنصب الإمامة بمن عبد صنماً أو وثناً مدة مديدة.

وهذا الوجه من أهم الوجوه التي تمسك بها القائلون بوضع المشتق للأعم، وتقريب

صنماً أو وثناً لمنصب الإمامة والخلافة، تعريضاً بمن تصدى لها ممن عبد الصنم مدة مديدة، ومن الواضح: توقف ذلك^(١) على كون المشتق موضوعاً للأعم، وال^(٢) لما صح التعريض؛ لانقضاء تلبسهم بالظلم، وعبادتهم للصنم حين التصدي للخلافة. والجواب: منع التوقف على ذلك^(٣)، بل يتم الاستدلال ولو كان موضوعاً

الاستدلال به: إن المشتق لو كان موضوعاً لخصوص المتلبس لم يتم استدلال الإمام - عليه السلام - بالآية المباركة على عدم لياقة الخلفاء الثلاثة للخلافة الإلهية، لأنهم في زمن دعواهم لمنصب الخلافة كانوا متشرفين بقبول الإسلام، وغير متلبسين بالظلم وعبادة الوثن ظاهراً، وإنما كان تلبسهم به قبل التشرف بالإسلام وفي زمن الجاهلية. فالاستدلال بالآية لا يتم إلا على القول بالوضع للأعم ليصدق عليهم عنوان الظالم فعلاً فيندرجوا تحت الآية.

(١) أي: توقف الاستدلال على كون المشتق موضوعاً للأعم من المنقضي والمتلبس حتى يشمل الخلفاء.

(٢) أي: وإن لم يكن المشتق موضوعاً للأعم لما صح التعريض بمن تصدى الخلافة، لأن إطلاق الظالم عليه حينئذ يكون مجازاً، فلا يلزم به الخصم إذ صح له أن يقول: إن الآية لا تشمل من تصدى للخلافة بعد الانقضاء؛ لأن ملاك عدم لياقة الخلافة صدق الظالم حقيقة حين التصدي إما بتلبسهم بالظلم، وإما بوضع المشتق للأعم. والأول: منتفٍ عند الخصم لاعتقاده بانقضاء عبادته الصنم حين التصدي، فتعين الثاني. ثم إلزام الخصم يتوقف على أن يكون للآية ظهور عرفي في إطلاق المشتق على المنقضي عنه المبدأ؛ لئلا يكون له مجال للرد، واعترافه بذلك موقوف على وضع المشتق للأعم.

(٣) أي: على وضع المشتق للأعم. وقد أجاب المصنف عن الاستدلال بالآية: بمنع توقف الاستدلال بها على القول بوضع المشتق للأعم، بل يتم الاستدلال بها ولو على القول بوضعه لخصوص المتلبس بالمبدأ.

توضيح ذلك يتوقف على مقدمة وهي: إن الوصف العنواني الذي يؤخذ موضوعاً للحكم في لسان الدليل على أقسام ثلاثة:

الأول: أن يكون محض الإشارة إلى ما هو الموضوع - وهو المعنون - من دون دخل للعنوان في الحكم أصلاً نحو: «أكرم هذا الجالس» مشيراً إلى الشخص الخاص الخاص الذي يستحق الإكرام لا لأجل كونه جالساً ومعنواً بعنوان الجلوس، بل أخذ هذا العنوان معرفاً لما هو الموضوع في الواقع بلا دخل له في الحكم أصلاً هذا ما أشار إليه بقوله: «أن يكون أخذ العنوان مجرد الإشارة... إلخ».

الثاني: أن يكون العنوان لأجل الإشارة إلى عليية العنوان للحكم حدوثاً لبقاء؛ بحيث إذا صدق عليه العنوان ولو أنا ما ثبت الحكم ولو بعد زوال العنوان، فالعنوان وإن كان دخيلاً في حدوث الحكم إلا إنه لا دخل له في بقاءه؛ بل يبقى الحكم مع انتفاء العنوان، ويعبر عنه بأن العلة المحدثه هي العلة البقية؛ بمعنى: أن الحكم في بقاءه لا يحتاج إلى بقاء العنوان - كما في آيتي السرقة والزنا وهما آيتا حد السارق والسرقة وحد الزانية والزاني؛ الأولى: قوله تعالى: ﴿وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا﴾^(*). والثانية: قوله تعالى: ﴿الزَّانِيَةُ وَالزَّانِي فَاجْلِدُوا كُلَّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا مِائَةَ جَلْدَةٍ﴾^(**) - حيث يكفي فيهما صدق العنوان لثبوت القطع والجلدة ولو بعد زوال العنوان لأن وجوب القطع والجلدة يحدثان عند التلبس بهذين المبدئين ولكنهما لا يدوران مدار بقاء العنوان أصلاً، ولا دخل لهذا بوضع المشتق للأعم أو الأخص. هذا ما أشار إليه بقوله: «أن يكون لأجل الإشارة إلى عليية المبدأ للحكم...» إلخ.

الثالث: ما أشار إليه بقوله: «أن يكون لذلك» أي: لأجل الإشارة إلى عليية المبدأ للحكم. وحاصله: إن أخذ المشتق عنواناً للموضوع لأجل الإشارة إلى عليية المبدأ للحكم حدوثاً وبقاءً؛ بحيث يدور الحكم مدار صدق العنوان نظير العالم والعاقل في دوران الحكم بجواز التقليد والافتداء أو غيرهما مدار وجود العلم والعدالة، وعدم كفاية وجودهما - أنا ما - في بقاء الحكم، بخلاف الوجه السابق فإن مجرد وجود المبدأ كان كافياً في بقاء الحكم واستمراره.

إذا عرفت هذه المقدمة؛ فاعلم: أن المشتق - أعني: الظالم في الآية المباركة - مأخوذ بأحد الأنحاء الثلاثة فإن قلنا: إنه من القسم الثالث؛ بحيث يكون الحكم في الآية المباركة يدور مدار صدق العنوان حدوثاً وبقاءً فاستدلال الإمام «عليه السلام» بالآية يتوقف على الوضع للأعم، فيتم الاستدلال على الأعم إذ يتبني الاستدلال بها على كون الظالم فيها حقيقة في الأعم، لأنه لو لم يكن حقيقة في الأعم لم يكن هذا العنوان باقياً للثلاثة المعهودة حين تصديهم لمنصب الخلافة.

وأما إذا كان العنوان من قبيل القسم الثاني؛ بحيث كان يكفي في عدم لياقة الخلافة صدق العنوان حدوثاً ولو أنا ما ثبت الحكم وهو عدم نيل عهد الإمامة إلى الأبد، فلا

(*) المائدة: ٣٨.

(**) النور: ٣.

لخصوص المتلبس، وتوضيح ذلك يتوقف على تمهيد مقدمة، وهي: أن الأوصاف
العنوانية التي تؤخذ في موضوعات الأحكام، تكون على أقسام:

أحدها: أن يكون أخذ العنوان مجرد الإشارة إلى ما هو في الحقيقة موضوعاً
للحكم، لمعهوديته بهذا العنوان؛ من دون دخل لاتصافه به في الحكم أصلاً.

ثانيها: أن يكون لأجل الإشارة إلى عليّة المبدأ للحكم؛ مع كفاية مجرد صحة
جري المشتق عليه، ولو فيما مضى.

ثالثها: أن يكون لذلك مع عدم الكفاية، بل كان الحكم دائراً مدار صحة الجري
عليه، واتصافه به حدوثاً وبقاءً.

إذا عرفت هذا فنقول: إن الاستدلال بهذا الوجه إنما يتم لو كان أخذ العنوان في
الآية الشريفة على النحو الأخير؛ ضرورة: أنه لو لم يكن المشتق للأعم، لما تم بعد عدم
التلبس بالمبدأ ظاهراً حين التصدي فلا بد أن يكون للأعم، ليكون حين التصدي حقيقة
من الظالمين؛ ولو انقضى عنهم التلبس بالظلم.

وأما إذا كان على النحو الثاني، فلا^(١) كما لا يخفى، ولا قرينة على إنه^(٢) على

يتوقف استدلال الإمام بالآية حينئذ على كون المشتق حقيقة في الأعم، بل يصح
الاستدلال بها على عدم نيل العهد والإمامة ولو بعد انقضاء الظلم وزوال العنوان، لأن
الظلم علة له حدوثاً وبقاءً، ومع هذا الاحتمال يسقط الاستدلال بالآية الشريفة على
كون المشتق موضوعاً للأعم، إذ لا دليل عقلاً ولا نقلاً على كون عنوان الظلم في الآية
المباركة من قبيل القسم الثالث، بل جلالة منصب الإمامة تكون قرينة مقامية، بل قرينة
عقلية على كون العنوان من قبيل القسم الثاني، بمعنى: أن مجرد صدق عنوان الظالم ولو
في مدة قليلة يكفي لعدم نيل منصب الإمامة. فالمناسب لمنصب الإمامة أن لا يكون
المتقمص بها متلبساً بالظلم أصلاً ولو آنأ ما.

(١) أي: فلا يتم الاستدلال بالآية الكريمة على وضع المشتق للأعم، وذلك لعدم
توقف استدلال الإمام «عليه السلام» بها على عدم لياقة هؤلاء للخلافة على وضعه
للأعم؛ إذ المفروض: كون المبدأ وهو الظلم - بمجرد حدوثه آنأ ما - علة لعدم لياقتهم لهذا
المنصب الشامخ إلى الأبد، ومن المعلوم: تسليم الخصم تلبسهم بالظلم قبل الإسلام.
والحاصل: على ما في «منتهى الدراية» أن الاستدلال بالآية المباركة على عدم صلاحيتهم
للخلافة لا يتوقف على وضع المشتق للأعم، بل يتم ذلك ولو على القول بوضعه
لخصوص المتلبس بالمبدأ.

(٢) أي: لا قرينة على أن العنوان على النحو الأول. المراد بالنحو الأول هو النحو

النحو الأول، لو لم نقل بنهوضها^(١) على النحو الثاني^(٢)، فإن الآية الشريفة في مقام بيان جلالة قدر الإمامة والخلافة وعظم خطرهما ورفعة محلها، وإن لها خصوصية من بين المناصب الإلهية، ومن المعلوم: أن المناسب لذلك، هو أن لا يكون المتقمص بها متلبساً بالظلم أصلاً، كما لا يخفى.

إن قلت^(٣): نعم؛ ولكن الظاهر: أن الإمام «عليه السلام» إنما استدل بما هو قضية

الثالث الذي هو الأول في الذكر بعد قوله: «إذا عرفت هذا»، وهو الذي أشار إليه بقوله: «على النحو الأخير» وهو ثالث الأقسام التي ذكرها في المقدمة.

(١) أي: نهوض القرينة وهي مناسبة الحكم والموضوع التي هي من القرائن المعتمدة.
 (٢) أي: كون المبدأ - أنا ما - علة محدثة ومبقية. قوله: «فإن الآية الشريفة...» إلخ بيان لنهوض القرينة على النحو الثاني وحاصله: على ما في «منتهى الدراية»: أن الآية الشريفة في مقام بيان جلالة منصب الإمامة وعظم شأنها، وأنها من أعظم المناصب الشامخة الإلهية؛ التي لا يليق بها كل أحد، فلا بد أن يكون المتقمص بها منزهاً في تمام عمره عن كل رذيلة فضلاً عن الكفر الذي هو لصاحبه أعظم بلية، فمن اتصف في آن من آفات عمره برذيلة لا تناله الخلافة فضلاً عن الكفر، فهذه قرينة على كون عنوان الظالمين في الآية المباركة مأخوذاً على النحو الثاني، وهو كفاية وجود المبدأ - أنا ما - في عدم اللياقة لمنصب الخلافة إلى الأبد، فلا يتم استدلال القائلين بالأعم بالآية الشريفة. وهذا ما أشار إليه بقوله: «أن المناسب لذلك» أي: المناسب لجلالة هذا المنصب وعظيمته: أن لا يكون المتقمص به متلبساً بالظلم ولو أنا ما في عمره؛ بل لا بد أن يكون طاهراً عن لوث المعصية في جميع آفات عمره.

(٣) قوله: «إن قلت: ...» إلخ إشكال على ما ذكره المصنف من الجواب عن الاستدلال بالآية الشريفة على وضع المشتق للأعم.

وحاصل الإشكال: إننا سلمنا أن الآية الكريمة هي في مقام بيان جلالة قدر الإمامة والخلافة، وإن المناسب لها أن يكون المشتق فيها من القسم الثاني، فتكون المناسبة المذكورة قرينة مقامية على依ية المبدأ حدوثاً وبقاءً، ولازم ذلك: كفاية صدق الظالم أنا ما في عدم نيل منصب الإمامة إلى الأبد.

لكن الظاهر: أن الاستدلال على عدم لياقة المتلبس - أنا ما - للإمامة ولو بعد انقضاء الظلم عنه إنما يكون بما يقتضيه الوضع لا بقرينة المجاز؛ إذ الأصل عدم العدول عن الحقيقة إلى المجاز، فعليه: يكون الظاهر: وضع المشتق للأعم؛ لئلا يلزم مجازية إطلاقه على المنقضي عنه المبدأ، ولازم ذلك: أن استدلال الإمام بها إنما يتم على القول بوضع

ظاهر العنوان وضعاً، لا بقرينة المقام مجازاً، فلا بد أن يكون للأعم وإلا لما تم.
قلت^(١): لو سلم، لم يكن يستلزم جري المشتق على النحو الثاني كونه مجازاً، بل
يكون حقيقة لو كان بلحاظ حال التلبس - كما عرفت - فيكون معنى الآية والله
العالم: من كان ظالماً ولو أنا ما في زمان سابق لا ينال عهدي أبداً، ومن الواضح: أن
إرادة هذا المعنى^(٢) لا تستلزم الاستعمال، لا بلحاظ حال التلبس.
ومنه^(٣) قد انقده ما في الاستدلال على التفصيل بين المحكوم عليه والمحكوم به

المشتق للأعم، وإن لم يكن المشتق للأعم لما تم الاستدلال؛ لكون خصوص التلبس
خلاف الظهور الوضعي الذي هو مبنى الاستدلال.

(١) قد أجاب المصنف عن الإشكال بوجهين:

أحدهما: منع ابتناء استدلال الإمام «عليه السلام» على الظهور الوضعي؛ وذلك
لكفاية الظهور العرفي المعتد به عن العقلاء ولو كان بمعونة القرينة كما في المقام؛ لأن
الآية المباركة بعد كونها مسوقة لبيان علو منصب الإمامة ظاهرة في عليية الظلم ولو بعد
انقضائه؛ لعدم نيل من تلبس به للإمامة أبداً، ويصح الاستدلال بهذا الظهور العرفي وإن
كان مجازاً، فلا يتوقف الاستدلال على وضع المشتق للأعم.

ثانيهما: أنه بعد تسليم كون الاستدلال مبنياً على الظهور الوضعي؛ كما أشار إليه
بقوله: «لو سلم...» إلخ أي: بعد التسليم نقول: إن جري المشتق على النحو الثاني -
وهو عليية المبدأ للحكم مستمراً وإن انقضى عن الذات - لا يستلزم مجازاً أصلاً؛ لما مر
غير مرة من كون جريه على نحو الحقيقة إن كان بلحاظ حال التلبس، ومجازاً إن لم
يكن بلحاظه، فلا يتوقف الاستدلال على وضع المشتق للأعم، ولا على ارتكاب مجاز
بناءً على الوضع لخصوص التلبس بالمبدأ، فمعنى الآية على هذا الوجه هو: عدم لياقة
التلبس بالظلم ولو في آن لمنصب الإمامة إلى الأبد؛ من دون توقفه على وضع المشتق
للأعم حتى يلزم من عدم البناء عليه مجاز.

ويورد عليه: أنه خلاف ظاهر الاستدلال؛ لكون ظاهره مبتنياً على الظهور الوضعي
حتى نلتجئ إلى وضعه للأعم. كما في «منتهى الدراية»، ج ١، ص ٣٠١.

(٢) أي: أن إرادة عليية المبدأ للحكم حدوثاً وبقاءً لا تستلزم الاستعمال في المنقضي
عنه المبدأ؛ حتى نلتزم بكون المشتق حقيقة في الأعم ويثبت مدعى الخصم؛ بل يصح
الاستعمال بلحاظ حال التلبس، فلا يلزم مجاز ولا وضع للأعم.

(٣) أي: مما تقدم من ردّ الدليل الثالث - وهو الاستدلال بالآية على الأعم - بأن
الجري بلحاظ حال التلبس يكون حقيقة، فلا يلزم مجازاً أصلاً؛ ظهر ما من الإشكال في

باختيار عدم الاشتراط في الأول^(١)، بآية حد السارق والسارقة والزاني والزانية، وذلك^(٢) حيث ظهر إنه لا ينافي إرادة خصوص حال التلبس دلالتها على ثبوت

الاستدلال على التفصيل بين المحكوم عليه والمحكوم به بقوله تعالى: ﴿وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ...﴾ و﴿الزَّانِيَةُ وَالزَّانِي﴾ على وضع المشتق للأعم إذا وقع محكوماً عليه، وللأخص إذا وقع محكوماً به، فلا بد أولاً: من تقريب الاستدلال على التفصيل. وثانياً: من بيان الإشكال على الاستدلال.

أما حاصل الاستدلال على التفصيل فيقال: أننا من وجوب القطع أو الجلد ولو بعد انقضاء المبدأ وزوال التلبس نعرف أن كلاً من «السارق والسارقة والزانية والزاني» في الآيتين الشريفتين حقيقة في الأعم؛ إذ لو كان حقيقة في التلبس في الحال لم يجز القطع أو الجلد بعد انقضاء المبدأ وزوال التلبس، وحيث إن ذلك لم يكن إلا في المشتق الواقع محكوماً عليه لم يجز التعدي عنه إلى المحكوم به. هذا بخلاف ما إذا كان المشتق محكوماً به نحو: «زيد مجتهد» فهو حقيقة في التلبس.

وأما الإشكال عليه، وبعبارة أخرى: جواب المصنف عنه أن المشتق في الآيتين الشريفتين مستعمل فيما انقضى عنه المبدأ بلحاظ حال التلبس؛ نظير ما تقدم في آية ﴿لَا يَنَالُ عَهْدِي﴾ أي: من كان سارقاً أو زانياً فيجب قطع يده أو جلده؛ فلا ينافي إرادة حال التلبس مع ثبوت الجلد أو القطع بعد انقضاء المبدأ.

(١) في كون المشتق محكوماً عليه. ولازم عدم الاشتراط هو الوضع للأعم.

(٢) بيان لقوله: «انقذ»، والضمير في قوله: «أنه» للشأن، وفي «دلالتها» يرجع إلى الآية.

وحاصل الكلام في المقام على ما في «منتهى الدراية»: أنه قد ظهر مما تقدم: عدم منافاة إرادة خصوص حال التلبس من المشتق دلالة الآية الشريفة على ثبوت القطع والجلد ولو بعد الانقضاء، بل لا بد من انقضاء المبدأ ضرورة: أن إجراء الحد عليهما منوط بثبوت السرقة والزنا عند الحاكم، وثبوتهما عنده يكون بعد الانقضاء.

وجه عدم المنافاة: أن استعمال المشتق بلحاظ حال التلبس في موارد الانقضاء مما لا شبهة في جوازه على نحو الحقيقة، ومعه لا يكون المشتق موضوعاً للأعم.

وبعبارة أخرى: أن غاية ما يستفاد من الآيات هي: كون المراد بها - بقرينة موارد - خصوص حال الانقضاء فهو المراد منها قطعاً، وأما كون المشتق على نحو الحقيقة أو المجاز فغير معلوم أصلاً.

القطع والجلد مطلقاً، ولو بعد انقضاء المبدأ. مضافاً^(١) إلى وضوح بطلان تعدد الوضع، حسب وقوعه محكوماً عليه أو به كما لا يخفى. ومن مطاوي ما ذكرنا - ها هنا^(٢) وفي المقدمات^(٣) - ظهر حال سائر الأقوال، وما ذكر لها^(٤) من الاستدلال، ولا يسع المجال لتفصيلها، ومن أراد الاطلاع عليها فعليه بالمطولات.

(١) أي: مضافاً إلى أن هذا التفصيل موجب لتعدد الوضع في المشتق أي: وضعه للأعم؛ فيما إذا وقع محكوماً عليه، وللأخص فيما إذا وقع محكوماً به مع وضوح بطلان تعدد الوضع، ضرورة: أن السارق ونحوه له وضع واحد سواء كان محكوماً عليه أو به. فقله: «مضافاً...» إلخ جواب عن الاستدلال بآيتي السرقة والزنا على وضع المشتق للأعم إذا كان محكوماً عليه، وللأخص إذا كان محكوماً به.

(٢) أي: في حجج قول المختار وردّ غيره.

(٣) أي: من عدم الفرق بين المبادئ، وأن اختلافها لا يوجب تفاوتاً فيما هو المهم من محل النزاع. فتكون الأقوال والتفاصيل الناشئة من اختلاف المبادئ باطلة.

(٤) أي: للأقوال. والضمير في قوله: «لتفصيلها» و«عليها» يعود إلى الأقوال.

خلاصة البحث على ما يلي

١ - حجة القائلين بوضع المشتق للأعم وجوه:

١ - التبادر أي: تبادر الأعم من المشتق، وقد عرفت تبادر خصوص التلبس بالمبدأ من المشتق، ومعه كيف يتبادر الأعم؟

٢ - عدم صحة السلب «في مضروب ومقتول»، وقد عرفت الجواب عنه بأن المراد من المبدأ - في مثلهما - هو معنى يكون التلبس به باقياً كمن وقع عليه الضرب في الأول، وزهوق الروح في الثاني، فليس إطلاق المشتق على الذات بعد انقضاء المبدأ حتى يقال: إنه دليل على القول بوضعه للأعم؛ نظراً إلى عدم صحة السلب.

وأما الجواب عن الوجه الثالث، فلأن عنوان الظلم في الآية علة للحكم بعدم نيل الإمامة حدوثاً وبقاءً؛ نظراً إلى المناسبة بين الحكم والموضوع، فمن كان ظالماً ولو آناً ما لا يناله منصب الإمامة لجلالة شأنها.

٣ - وما يدعى من أن استدلال الإمام «عليه السلام» بالآية إنما هو بمقتضى ظاهر العنوان وضعاً لا بقرينة المناسبة بين الحكم والموضوع - مدفوع أولاً: بمنع ابتناء الاستدلال على الظهور الوضعي، بل يكفي فيه الظهور العرفي ولو في المعنى المجازي.

بقي أمور:

الأول: أن مفهوم المشتق^(١) - على ما حققه المحقق الشريف في بعض حواشيه -

وثانياً: إن جري المشتق على النحو الثاني لا يستلزم مجازاً أصلاً؛ لأن إطلاقه بلحاظ حال التلبس حقيقة، فلا يتوقف الاستدلال بالآية الشريفة على وضع المشتق للأعم.

٤ - قد ظهر من ردّ الاستدلال بالآية: الإشكال في الاستدلال على التفصيل بين المحكوم عليه والمحكوم به؛ بقوله تعالى: ﴿وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا﴾ حيث يكفي صدق عنوان السارق في القطع ولو بعد زوال المبدأ، فلا دخل لوضع المشتق للأعم أو الأخص؛ لأن العنوان علة للحكم حدوثاً وبقاءً.

في بيان بساطة مفهوم المشتق أو تركبه

(١) أي: في مفهوم المشتق خلاف بين الأعلام، ذهب المحقق الشريف في حاشيته على شرح «المطالع» إلى: أن مفهوم المشتق بسيط رداً على صاحب شرح «المطالع»؛ حيث ذهب إلى التركيب، وذلك أنه ذكر في جواب الإشكال الوارد على تعريف المشهور للفكر والنظر - بأنه ترتيب أمور معلومة لتحصيل المجهول -.

وحاصل الإشكال على هذا التعريف: أنه لا يشمل التعريف بالفصل وحده كتعريف الإنسان بالناطق، ولا بالخاصة وحدها كتعريفه بالضاحك؛ لأن الترتيب لا يتصور في الأمر الواحد، فلا يكون التعريف المذكور للفكر والنظر جامعاً.

وقد أجاب شارح «المطالع» عن هذا الإشكال: بأن المشتق وإن كان في اللفظ مفرداً؛ إلا إن معناه شيء ثبت له النطق أو الضحك فيكون من حيث المعنى مركباً، لأن مفهوم الناطق مركب من ذات ووصف، فالناطق ينحل إلى ذات ونطق وكذا الضاحك، فلا يكون ترتيب أمر واحد، بل ترتيب أمور معلومة عند النفس لتحصيل شيء مجهول.

ورده المحقق الشريف: بأنه لا يمكن أخذ الشيء في مفهوم المشتق، فما ذكره شارح «المطالع» من أن معنى «الناطق» شيء له النطق غير صحيح بل مستحيل.

توضيح ذلك يتوقف على مقدمة وهي: أن الشيء الذي ينحل إليه مفهوم المشتق - ويقال: الناطق شيء له النطق، والضاحك شيء له الضحك - لا يخلو عن أحد احتمالين: أحدهما: أن يراد به مفهومه. وثانيهما: أن يراد به مصداقه أي: الإنسان. إذا عرفت هذه المقدمة فاعلم: أن كل واحد من الاحتمالين مستلزم للمحال فيكون باطلاً، فالقول بتركيب المشتق باطل فلا محيص عن القول ببساطة المشتق.

بسيط منتزع عن الذات باعتبار تلبسها بالمبدأ واتصافها به غير مركب، وقد أفاد في وجه ذلك: أن مفهوم الشيء لا يعتبر في مفهوم الناطق مثلاً، وإلا^(١) لكان العرض العام داخلاً في الفصل ولو اعتبر فيه ما صدق عليه الشيء انقلبت مادة الإمكان الخاص ضرورة^(٢)؛ فإن^(٣) الشيء الذي له الضحك هو الإنسان، وثبوت الشيء لنفسه ضروري. هذا ملخص ما أفاده الشريف على ما لخصه بعض^(٤) الأعاظم. وقد أورد عليه^(٥) في الفصول: بأنه يمكن أن يختار الشق الأول، ويدفع الإشكال

وأما توضيح الاستحالة على كلا الاحتمالين: فلأنه لو كان المراد من الشيء مفهومه لزم دخول العرض العام في الفصل؛ لأن مفهوم الشيء عرض عام بدليل صدقه على المتباينات من جميع الجهات وهو محال؛ يعني: دخول العرض العام في الفصل محال، لأن الفصل ذاتي داخل في حقيقة الشيء، والعرض العام خارج عن حقيقة الشيء، فيستحيل أن يدخل أحدهما في مفهوم الآخر لتباينهما.

ولزوم تقوّم الذاتي بالعرض وهو محال؛ لأن الفصل مقوّم للنوع والعرض خارج عنه غير مقوّم له. وأما لو كان المراد من الشيء مصداقه - وهو الإنسان في المثالين المزبورين - لزم انقلاب القضية الممكنة إلى الضرورية وهو مستحيل.

توضيح الانقلاب: أن قولنا: «الإنسان ضاحك» قضية ممكنة، فلو كان مصداق الشيء وهو الإنسان مأخوذاً في مفهوم الضاحك لكان معناه «إنسان له الضحك»، فترجع القضية الممكنة إلى قولنا: «الإنسان إنسان له الضحك» وهي ضرورية، لأن ثبوت شيء لنفسه ضرورية، وهذا معنى انقلاب القضية الممكنة إلى القضية الضرورية. واستحالة انقلاب الممكنة إلى الضرورية بديهية. وقد أشار إلى ما ذكرناه بقوله: «وقد أفاد في وجه ذلك» أي: في وجه البساطة وردّ القول بالتركيب.

(١) أي: وإن كان مفهوم الشيء معتبراً في مفهوم الناطق لكان العرض العام داخلاً في الفصل - وهذا هو المحذور الأول - فيلزم تقوّم الذاتي بالعرض؛ وهو محال على ما عرفت.
(٢) أي: لزم انقلاب القضية الممكنة إلى القضية الضرورية لو اعتبر في المشتق مصداق الشيء - هذا هو المحذور الثاني - إذ قولنا: الإنسان ضاحك في قوة الإنسان إنسان.

(٣) هذا الكلام بيان للانقلاب الذي لازمه انتفاء القضايا الممكنة، وبطلانه لا يحتاج إلى الدليل.

(٤) وهو صاحب الفصول، ص ٦١. س ٣٠.

(٥) أورد صاحب الفصول على قول الشريف بما هذا لفظه: «ويمكن أن يختار

بأن كون الناطق - مثلاً - فصلاً، مبني على عرف المنطقيين، حيث اعتبروه مجرداً عن مفهوم الذات، وذلك^(١) لا يوجب وضعه لغة كذلك^(٢).

وفيه^(٣): أنه من المقطوع أن مثل الناطق قد اعتبر فصلاً بلا تصرف في معناه أصلاً، بل بما له من المعنى كما لا يخفى.

الوجه الأول، ويدفع الإشكال بأن كون الناطق فصلاً مبني على عرف المنطقيين حيث اعتبروه مجرداً عن مفهوم الذات، وذلك لا يوجب أن يكون وضعه لغة كذلك» انتهى.

وتوضيح ما أفاده صاحب الفصول في ردّ قول الشريف يتوقف على مقدمة وهي: أن الناطق معناه اللغوي الاشتقاقي «شيء له النطق» فيكون مركباً. وهو في عرف المنطقيين يكون بسيطاً، لأنهم يعتبرونه مجرداً عن مفهوم الذات.

إذا عرفت هذه المقدمة فنقول في ردّ المحقق الشريف: أننا نختر الشق الأول أي: دخول مفهوم الشيء في مفهوم المشتق، ويدفع الإشكال - وهو دخول العرض العام في الفصل - بأن ذلك مبني على عرف المنطقيين حيث جعلوه فصلاً للإنسان، واعتبروه مجرداً عن مفهوم الذات وخالياً عن مفهوم الشيء؛ ولكن هذا ليس محل الكلام، لأن محل الكلام هو مفهوم المشتق لغةً، فحينئذ إذا اخترنا اعتبار مفهوم الشيء؛ في مفهوم الناطق لغةً لا يلزم دخول العرض العام في الفصل المنطقي؛ بل في معنى الناطق لغةً وهو مما لا محذور فيه عقلاً، لأن المحذور إنما هو في دخول العرض العام في الفصل المنطقي لا في المعنى اللغوي، فما فيه المحذور غير لازم، وما هو اللازم لا محذور فيه عقلاً.

(١) أي: تجرد الناطق عن مفهوم الذات عند المنطقيين لا يوجب وضعه للمعنى المجرد عن الذات عند اللغويين؛ لعدم الملازمة بينهما.

(٢) أي: مجرداً عن مفهوم الذات. فالاستدلال المزبور على بساطة المشتق غير تام، وذلك لعدم استلزام بساطة معناه المنطقي لبساطة معناه اللغوي.

(٣) قد أجاب المصنف عن إيراد الفصول على الشريف بما حاصله: أن المقطوع هو أن «الناطق» بما له من المعنى اللغوي جعل عند أهل الميزان فصلاً؛ من دون تصرف منهم في معناه اللغوي حتى يكون معناه المنطقي مغايراً لمعناه اللغوي؛ إما بتعدد الوضع، وإما بالحقيقة والمجاز، فيلزم ما ذكره الشريف من دخول العرض العام في الفصل المنطقي. فإيراد الفصول على استدلال الشريف غير وارد.

والتحقيق^(١) أن يقال: إن مثل الناطق ليس بفصل حقيقي، بل لازم ما هو الفصل وأظهر خواصه؛ وإنما يكون فصلاً مشهورياً منطقياً يوضع مكانه إذا لم يعلم نفسه، بل لا يكاد يعلم، كما حُقق في محله.

ولذا^(٢) ربما يجعل لأزمان مكانه إذا كانا متساوي النسبة إليه؛ كالحساس

(١) أي: وأن التحقيق في الجواب عن الشق الأول، وهذا إيراد من المصنف على الشريف بوجه آخر غير ما أورده الفصول عليه.

توضيح ذلك يتوقف على مقدمة وهي:
أن الفصل على قسمين:

أحدهما: هو الفصل الحقيقي. وثانيهما: هو الفصل المشهوري. والفرق بينهما: أن الأول: ما يكون ذاتياً للشيء ومبدأً لصورته النوعية التي بها شيعيته.

والثاني: ما لا يكون ذاتياً للشيء، بل من أظهر خواصه، ولوازمه الحاكية عنه. إذا عرفت هذه المقدمة فاعلم: أن إشكال دخول العرض العام في الفصل إنما يلزم على تقدير كون الناطق فصلاً حقيقياً، وليس الأمر كذلك؛ بل هو لما كان من أظهر خواص الفصل الحقيقي سماه المنطقيون فصلاً فيكون فصلاً مشهورياً يوضع مكان الفصل الحقيقي. وعليه فلا بأس بأخذ مفهوم الشيء في مثل الناطق، إذ اللازم منه أخذ عرض عام في عرض خاص، ولا محذور فيه.

فالمحصل: أن الناطق ليس فصلاً حقيقياً حتى يلزم تقوّم الذاتي بالعرض من اعتبار مفهوم الشيء في مفهومه؛ بل هو فصل منطقي مشهوري، ولا يلزم من أخذ مفهوم الشيء في معنى الناطق إلا 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.

(٢) أي: لأجل أن مثل الناطق ليس بفصل حقيقي، بل لازم ما هو الفصل الحقيقي ربما يجعل لأزمان مكان الفصل الحقيقي إذا كان كل من اللازمين متساوي النسبة بالنسبة إليه؛ كالحساس والمتحرك بالإرادة في تعريف الحيوان.

غرض المصنف من هذا الكلام: إقامة الشاهد على عدم فصلية ما يدعى كونه فصلاً؛ وذلك لامتناع أن يكون لشيء واحد فصلان أو جنسان في مرتبة واحدة، وعليه: فلا يكون الحساس والمتحرك بالإرادة من الفصل الحقيقي للحيوان، بل من لوازمه لجواز تعدد اللازم للزوم واحد.

والمتحرك بالإرادة في الحيوان، وعليه^(١): فلا بأس بأخذ مفهوم الشيء في مثل الناطق، فإنه وإن كان عرضاً عاماً، لا فصلاً مقوماً للإنسان، إلا إنه بعد تقييده بالنطق واتصافه به كان من أظهر خواصه.

وبالجملة^(٢): لا يلزم من أخذ مفهوم الشيء في معنى المشتق إلا دخول العرض في الخاصة؛ التي هي من العرضي^(٣)، لا في الفصل الحقيقي الذي هو من الذاتي، فتدبر جيداً^(٤).

ثم قال^(٥): «إنه يمكن أن يختار الوجه الثاني أيضاً، ويجاب^(٦): بأن المحمول ليس

(١) أي: بناءً على أن الناطق ليس فصلاً حقيقياً «فلا بأس بأخذ مفهوم الشيء في مثل الناطق»؛ وذلك لجواز أخذ العرض العام في الخاصة على ما عرفت، لأن مفهوم الشيء وإن كان عرضاً عاماً للإنسان وغيره؛ «إلا إنه بعد تقييده بالنطق» يكون معنى الإنسان ناطق - الإنسان شيء له النطق - فيصير من أظهر خواص الإنسان؛ لأن الشيء المقيد بالنطق ليس إلا الإنسان.

(٢) أي: أن نقول في الجواب عن الشق الأول من إشكال الشريف: أنه لا يلزم من أخذ مفهوم الشيء في معنى المشتق إلا دخول العرض العام في الخاصة، ولا محذور فيه. (٣) المراد بالعرضي في المقام هو ما يقابل الذاتي كالجنس والفصل؛ لا العرضي بالمعنى الذي أراده في بحث المشتق وهو عبارة عن الأمر الاعتباري الانتزاعي.

(٤) قوله: «فتدبر جيداً» إشارة إلى حاجة المطلب المذكور إلى الدقة.

(٥) أي: قال صاحب الفصول، ص ٦١، س ٣٧: يعني أجاب في الفصول عن كلا شقي الإشكال، وقد تقدم ما أجاب به عن الشق الأول، ولما فرغ عن جواب الشق الأول شرع في الجواب عن الشق الثاني حيث «قال: إنه يمكن أن يختار الوجه الثاني» وهو أخذ مصداق الشيء في مفهوم المشتق أيضاً أي: مثل أخذ مفهومه في مفهومه.

(٦) أي: يجاب عن إشكال الانقلاب بعدم لزومه؛ أي: لا يلزم انقلاب مادة الإمكان الخاص إلى الضرورة، لأن المحمول في مثل قولك: «الإنسان كاتب» ليس هو الإنسان مطلقاً أي: ليس مصداق الكاتب هو الإنسان بلا قيد؛ حتى يكون معنى «الإنسان كاتب» هو الإنسان إنسان فتكون ضرورية؛ بل المحمول هو الإنسان المقيد بالكتابة، فكأنه قيل: الإنسان إنسان له الكتابة. ومن المعلوم: أن ثبوت الإنسان المقيد بوصف ممكن الثبوت للإنسان ليس ضرورياً، فإن النتيجة تتبع أحسن المقدمات على ما في علم الميزان - فإذا كان القيد ممكن الثبوت كان ثبوت المقيد به أيضاً ممكن الثبوت،

مصدق الشيء والذات مطلقاً، بل مقيداً بالوصف، وليس ثبوته للموضوع حينئذ بالضرورة؛ لجواز أن لا يكون ثبوت القيد ضرورياً انتهى.

ويمكن أن يقال^(١): إن عدم كون ثبوت القيد ضرورياً لا يضر بدعوى الانقلاب،

وحينئذ فلا تنقلب القضية الممكنة الخاصة إلى الضرورية.

فالمحصل: إنه لا يلزم من أخذ مفهوم الشيء ولا من أخذ مصداقه في مفهوم المشتق محذور أصلاً.

(١) هذا الكلام إيراد من المصنف على جواب صاحب الفصول عن الشق الثاني. وحاصل ما أفاده المصنف «قدس سره» في ردّ صاحب الفصول يتوقف على مقدمة وهي: أن المحمول كالكتاب في مثل «الإنسان كاتب»؛ وإن كان مقيداً على ما هو المفروض إلاّ إنه بحسب التصوير العقلي على أقسام:

الأول: أن يكون المحمول هو ذات المقيد بلا دخل للقيد والتقيد فيه أصلاً، بل لوحظ التقيد مرآة وإشارة إلى تعيين المحمول كقولك: «هذا زيد الذي سلّم عليك أمس»؛ حيث إن الغرض من حمل زيد على هذا وتقيد به لمجرد التعيين، فيكون معنى «الإنسان كاتب» هو: الإنسان إنسان، فتكون القضية ضرورية.

الثاني: أن يكون المحمول هو ذات المقيد وكان القيد خارجاً، والتقيد داخلًا؛ بمعنى: أن التقيد جزء القضية بما هو معنى حرفي، فإن التقيد نسبة بين القيد والمقيد فهو قائم بذات المقيد وتابع له، ولم يلحظ مستقلاً في قبال ذات المقيد. فالقضية لا محالة تكون ضرورية؛ ضرورة: ضرورة ثبوت الإنسان الذي يكون مقيداً بالكتابة للإنسان. وما في المتن من قوله: «الذي يكون مقيداً بالنطق» سهوٌ من القلم، والصحيح ما ذكرناه من التقيد بالكتابة؛ لأن الكلام هاهنا ليس إلاّ في الوجه الثاني الذي ادعى المحقق الشريف فيه لزوم الانقلاب من الإمكان الخاص إلى الضرورة، وقد عرفت: أن المثال لذلك هو «الإنسان كاتب»؛ لا الإنسان ناطق فإنها ضرورية في حد ذاتها؛ من غير حاجة إلى الالتزام بالانقلاب.

الثالث: أن يكون المحمول هو المقيد؛ على أن يكون القيد والمقيد والتقيد كلها داخلية. إذا عرفت هذه المقدمة فنقول: إن ما ذكره في الفصول - من عدم ثبوت القيد ضرورياً فلا يلزم من أخذ المصداق في المشتق الانقلاب الذي ادعاه الشريف - غير تام؛ إذ عدم ضرورة القيد لا يضر بدعوى الانقلاب ولو لم يكن القيد ضرورياً؛ وذلك لما عرفت: من انقلاب القضية الممكنة الخاصة إلى القضية الضرورية في جميع الصور والاحتمالات، إلاّ إنها حسب الاحتمال الأخير تنحل إلى قضيتين؛ إحداهما: قضية

فإنَّ المحمول إن كان ذات المقيد، وكان القيد خارجاً، وإن كان التقيد داخلياً بما هو معنى حرفي، فالقضية لا محالة تكون ضرورية، ضرورة: ضرورة ثبوت الإنسان الذي يكون مقيداً بالنطق للإنسان، وإن كان المقيد به بما هو مقيد على أن يكون القيد داخلياً، فقضية «الإنسان ناطق» تنحل في الحقيقة إلى قضيتين؛ إحداهما: قضية «الإنسان إنسان» وهي ضرورية. والأخرى: قضية «الإنسان له النطق» وهي ممكنة^(١)؛

«الإنسان إنسان»، وهي ضرورية. والقضية الأخرى: قضية «الإنسان له الكتابة» وهي ممكنة.

(١) توضيح انحلال قضية واحدة إلى قضيتين يتوقف على مقدمة وهي: أن تعدد المحمول في القضية يوجب تعدد القضية؛ بمقدار عدد المحمول أو أجزائه إن كان مركباً مثلاً: «زيد عالم عادل شاعر» ينحل إلى قضايا ثلاث، وهي «زيد عالم، وزيد عادل، وزيد شاعر»، وكذلك إذا كان المحمول مركباً من الأجزاء تنحل القضية إلى القضيتين أو القضايا بمقدار تعدد الأجزاء.

إذا عرفت هذه المقدمة فنقول: إن المحمول في مثل: «الإنسان كاتب» مركب من مجموع القيد والمقيد، فيكون متعدداً لصيرورة كل من القيد والمقيد محمولاً، فقضية «الإنسان كاتب» تنحل في الحقيقة إلى قضيتين:

إحداهما هي: «الإنسان إنسان» وهي ضرورية حتماً؛ لأن ثبوت شيء لنفسه ضروري.

والأخرى هي: «الإنسان له الكتابة»؛ وذلك لأن معنى الكاتب هو: «الإنسان له الكتابة»، فالإنسان المطوي في الكاتب يحمل على الإنسان الموضوع فيقال: «الإنسان إنسان»، كما أن الجزء الآخر من المحمول المركب وهو «له الكتابة» يحمل أيضاً على الإنسان الموضوع؛ فيقال: «الإنسان له الكتابة»، وهي: ممكنة؛ لأن المحمول فيها من الأوصاف الممكنة.

وما في كلام المصنف من قوله: «الإنسان ناطق» سهو من القلم، لأن القضية حينئذٍ ضرورية حتماً، وتنحل إلى قضيتين ضروريتين.

وكيف كان؛ فيكون مثل: «الإنسان له الكتابة» قضية تامة خبرية، وإنما تصير ناقصة تقييدية بعد العلم بالقيد. وهذا معنى قولهم: «إن الأوصاف قبل العلم بها أخبار، كما أن الأخبار بعد العلم بها أوصاف». فقولك: «الإنسان شاعر» قبل علم السامع بشاعرية الإنسان إخبار ومركب تام. وأما بعد علمه بكون الإنسان شاعراً فيصير مركباً ناقصاً

وذلك لأن الأوصاف قبل العلم بها أخبار، كما أن الأخبار بعد العلم تكون أوصافاً. فعقد الحمل ينحل إلى القضية^(١)، كما أن عقد الوضع ينحل إلى قضية مطلقة

تقيدياً، فلا يصح أن يقال حينئذ: «الإنسان شاعر»، بل يقال: «الإنسان الشاعر كاتب»؛ لأنه حينئذ من الأوصاف ومن المركبات الناقصة التقييدية، فلا فرق بين الأخبار والأوصاف إلا بما قبل علم المخاطب، وبعد علمه فالقول الذي يحكى عن النسبة قبل علم المخاطب بها يكون خيراً، والقول الحاكي للنسبة بعد علم المخاطب بها يكون وصفاً؛ مثلاً: إذا قيل «جاءني زيد العالم» فالعالم يكون وصفاً لزيد إذا علم السامع بكون «زيد عالماً» قبل هذا الكلام، وأما إذا لم يعلم بكونه عالماً قبل الأخبار: فالعالم يكون خيراً لزيد، ولذا اشتهر عند النحاة: أن الأوصاف قبل العلم بها أخبار، والأخبار بعد العلم بها أوصاف.

(١) أي: أن كل قضية مشتملة على عقدين؛ أعني: عقد الوضع، وعقد الحمل. والأول: هو اتصاف الموضوع بوصفه العنواني مثل إنسانية الإنسان في قولنا: «الإنسان كاتب».

والثاني: هو اتصاف ذات الموضوع بوصف المحمول، ثم عقد الحمل في المثال المزبور ينحل إلى القضية وهي: إنسان له الكتابة وهي ممكنة، وقد تكون ضرورية في مثل: «الإنسان ناطق»؛ حيث ينحل عقد الحمل إلى الضرورية وهي «إنسان له النطق»، هذا مما لا خلاف فيه. وإنما الخلاف فيما ينحل إليه عقد الوضع - وهو في المثال المذكور - الإنسان - ينحل إلى القضية وهي: «شيء له الإنسانية»؛ مع كون الإنسان لفظاً جامداً، وهي قضية مطلقة عامة عند الشيخ أبي علي ابن سينا. وممكنة عامة عند الفارابي. وبعبارة واضحة: أن عقد الوضع ينحل إلى القضية وهي «شيء له الإنسانية» وهي قضية مطلقة عند الشيخ وممكنة عند الفارابي. والمطلقة العامة هي التي يحكم فيها بفعلية النسبة كما هي قضية إطلاق القضية.

وكيف كان؛ فقد تظهر ثمرة الخلاف بين القولين في العكس المستوى للممكتنين؛ حيث لا يصدق عكسهما على مذهب الشيخ، ويصدق على مذهب الفارابي؛ مثلاً: إذا فُرض أن مركوب زيد بالفعل منحصر في الفرس صدق كل حمار بالفعل مركوب زيد بالإمكان، ولا يصدق عكسه وهو أن بعض مركوب زيد بالفعل حمار بالإمكان. لأن مركوبه بالفعل هو الفرس لا يمكن أن يكون حماراً. هذا بخلاف ما إذا كان عقد الوضع ينحل إلى الممكنة فيصدق عكسها ويقال: إن بعض مركوب زيد بالإمكان حمار بالإمكان؛ إذ من الممكن أن يركب زيد حماراً.

عامّة عند الشيخ، وقضية ممكنة عند الفارابي فتأمل^(١).
لكنه^(٢) «قدس سره» تنظر فيما أفاده بقوله: وفيه، لأن الذات المأخوذة مقيدة

(١) لعله إشارة إلى تأييد قول صاحب الفصول؛ بأن يكون إشارة إلى ردّ دعوى انقلاب الممكنة إلى الضرورية على الشق الثاني؛ لأن المحمول في القضية هو الإنسان المقيد بوصف الكتابة؛ لأن الكاتب معناه هو الإنسان الذي ثبتت له الكتابة؛ لا الإنسان المطلق.

ومن المعلوم: أن قيد الكتابة ليس بضروري، فثبوت الإنسان المقيد بوصف ممكن الثبوت للإنسان ليس ضرورياً وهو: مقتضى تبعية النتيجة لأخس المقدمتين؛ وهو كون القضية ممكنة، فما ذكره صاحب الفصول من أن عدم ضرورة القيد مانع عن انقلاب الممكنة إلى الضرورية متينٌ جداً.

(٢) أي: صاحب الفصول، «رحمه الله»، ص ٦١، س ٣٨، تنظر فيما أفاده في جوابه عن الانقلاب الذي يقوله الشريف؛ على تقدير أخذ مصداق الشيء في مفهوم المشتق حيث قال في الجواب ما حاصله: من أنّ تقييد المحمول بقيد إمكاني يكون مانعاً عن انقلاب القضية الممكنة إلى الضرورية. وحاصل نظره في جوابه عن الانقلاب يتوقف على مقدمة وهي: أن القضية الضرورية على أقسام:

منها: الضرورة بشرط المحمول وهي: أن يكون الموضوع مقيداً بالمحمول كقولنا: «الإنسان الكاتب كاتب» وهي ضرورية؛ لأن ثبوت شيء لنفسه ضروري كما أن سلب شيء عن نفسه محال.

إذا عرفت هذه المقدمة: فنقول: إن الذات المأخوذة في مفهوم المشتق كالإنسان له الكتابة المأخوذ في معنى الكاتب في مثل قولنا: «الإنسان كاتب» إن كانت واجدة للقيد في نفس الأمر، كما إذا فرض كون الإنسان المنطوي في مفهوم الكاتب واجداً للكتابة واقعاً، فلا محالة يصدق الإيجاب بالضرورة؛ لأن مرجع قولنا: «الإنسان كاتب» إلى قولنا: «الإنسان له الكتابة كاتب» وهي قضية ضرورية بشرط المحمول؛ لأنها في قوة «الإنسان الكاتب كاتب»، وإن كانت الذات فاقدة له في نفس الأمر يصدق السلب بالضرورة أي: «الإنسان الذي ليس له الكتابة ليس بكاتب»، فتقلب المادة الإمكان على كل حال إلى الضرورة إيجاباً أو سلباً.

فالمحصل: أن دعوى انقلاب مادة الإمكان إلى الضرورة كما أفاده المحقق الشريف في محلها، ولا يمنعها كون القيد ممكناً.

بالوصف قوةً أو فعلاً، إن كانت مقيدة به واقعاً صدق الإيجاب بالضرورة، وآلاً صدق السلب بالضرورة، مثلاً: لا يصدق زيد كاتب بالضرورة^(١)، لكن يصدق «زيد الكاتب بالقوة أو بالفعل كاتب بالضرورة» انتهى^(٢).

ولا يذهب^(٣) عليك: أن صدق الإيجاب بالضرورة بشرط كونه مقيداً به واقعاً لا يصحح دعوى الانقلاب إلى الضرورية؛ ضرورة^(٤): صدق الإيجاب بالضرورة بشرط المحمول في كل قضية ولو كانت ممكنة، كما لا يكاد يضر بها^(٥) صدق السلب كذلك، بشرط عدم كونه مقيداً به واقعاً، لضرورة^(٦) السلب بهذا الشرط^(٧)، وذلك^(٨) لوضوح: أن المناط في الجهات ومواد القضايا

(١) أي: لا يصدق لعدم أخذ المحمول في الموضوع، «ويصدق زيد الكاتب...» إلخ لأخذ المحمول في الموضوع، فتصير القضية قضية ضرورية بشرط المحمول.

(٢) أي: انتهى كلام صاحب الفصول في الفصول، ص ٦١ .

(٣) هذا إيراد من المصنف على ما تنظر فيه صاحب الفصول.

وحاصل اعتراض المصنف على الفصول هو: أن لحاظ تقييد ذات الموضوع بوصف المحمول لا ينفع في دعوى الانقلاب، وآلاً يلزم انتفاء القضية الممكنة، وانحصار القضايا بالضرورية؛ ضرورة: ضرورة ثبوت المحمول، الذي قيّد به الموضوع نحو: «الإنسان الكاتب كاتب بالضرورة»، وكذا في طرف السلب نحو: «الإنسان غير الكاتب ليس بكاتب بالضرورة»، وتسمى هذه القضية ضرورية بشرط المحمول كما عرفت.

وعلى هذا لا تبقى قضية ممكنة، ولا مطلقة عامة، ولا دائمة مطلقة، وهو واضح الفساد؛ لكون المناط في مواد القضايا وجهاتها هو: لحاظ نفس المحمول مع قطع النظر عن الجهات الخارجية، مثل: كون الموضوع مقيداً بثبوت المحمول له أو نفيه عنه، ومع قطع النظر عن كيفية ثبوته له، فالإمكان والضرورة ملحوظان في نفس المحمول بدون لحاظ أمر خارجي معه، والمدعى في المقام هو: انقلاب مادة الإمكان إلى الضرورة بمجرد أخذ الذات في مفهوم المشتق من دون لحاظ تقييد الذات بالوصف، فما في الفصول من انقلاب الممكنة إلى الضرورية بتقييد الذات بالمحمول في غير محلّه.

(٤) تعليل لعدم صحة دعوى الانقلاب.

(٥) أي: بالممكنة «صدق السلب كذلك» أي: بالضرورة.

(٦) تعليل لصدق السلب؛ كضرورة الإيجاب بشرط المحمول.

(٧) أي: بشرط عدم كون الموضوع مقيداً بالمحمول.

(٨) تعليل لقوله: «لا يصحح دعوى الانقلاب إلى الضرورة» على ما في «منتهى

إنما هو^(١) بملاحظة أن نسبة هذا المحمول إلى ذلك الموضوع موجهة بأيّ جهة منها^(٢) ومع أية منها في نفسها صادقة؛ لا بملاحظة ثبوتها له واقعاً أو عدم ثبوتها له كذلك، وإلا كانت الجهة منحصرة بالضرورة، ضرورة: صيرورة الإيجاب أو السلب - بلحاظ الثبوت وعدمه - واقعاً ضرورياً، ويكون من باب الضرورة بشرط المحمول^(٣).

وبالجملة: الدعوى^(٤) هو انقلاب مادة الإمكان بالضرورة فيما ليست مادته واقعاً في نفسه وبلا شرط غير الإمكان.

وقد انقده بذلك^(٥): عدم نهوض ما أفاده «رحمه الله» بإبطال الوجه الأول كما

الدراية، ج ١، ص ٣١٥.

(١) أي: المناط في الجهات ومواد القضايا. والفرق بين مادة القضية وجهتها: أن المراد بالأولى هي كيفية النسبة الواقعية، وبالثانية: هو اللفظ الدال على الكيفية مثل: لفظ الضرورة والإمكان وغيرهما.

(٢) أي: من الجهات كالضرورة والإمكان وغيرهما. والضمير في «نفسها» يرجع إلى النسبة، وكذلك الضمير في «ثبوتها» في الموردين يعود إلى النسبة.

(٣) أي: الضرورة بشرط المحمول خارجة عن محل النزاع؛ بل النزاع إنما هو في انقلاب الممكنة إلى الضرورية في حد نفسها؛ لا باشتراطها بوجود المحمول للموضوع.

(٤) أي: دعوى الشريف «هو انقلاب مادة الإمكان بالضرورة» إذا أخذ في المشتق مصداق الذات «فيما» أي: في قضية «ليست مادته» غير الإمكان أي: ليست بشرط وجود المحمول.

(٥) أي: بما ذكرناه - في ردّ قول الفصول بالانقلاب - من الفرق بين الضرورة الذاتية وبين الضرورة بشرط المحمول، وما في الفصول من الانقلاب إلى الضرورة بشرط المحمول خارج عن محل الكلام أي: بما ذكرناه ظهر: عدم نهوض ما أفاده صاحب الفصول «رحمه الله» بإبطال الوجه الأول.

الغرض من هذا الكلام هو: الإشكال على ما ذكره الفصول في الوجه الأول؛ بعد بسط الكلام في الوجه الثاني والنظر فيه قال ما هذا لفظه: «ولا يذهب عليك أنه يمكن التمسك بالبيان المذكور على إبطال الوجه الأول أيضاً؛ لأن لحوق مفهوم الذات أو الشيء لمصاديقهما أيضاً ضروري، ولا وجه لتخصيصه بالوجه الثاني». انتهى.

وبيان ذلك: أنه يمكن إبطال الوجه الأول الذي استدل به على البساطة - وهو أخذ مفهوم الشيء في المشتق - أي: يمكن إبطال أخذ مفهوم الشيء في المشتق بلزوم انقلاب مادة الإمكان إلى الضرورة أيضاً أي: كما أبطل الوجه الثاني - وهو أخذ مصداق الشيء في مفهوم المشتق بلزوم الانقلاب؛ بأن يقال: إن الانقلاب لا يختص بالوجه الثاني - وهو أخذ مصداق الشيء في مفهوم المشتق - بل يعم الوجه الأول أيضاً؛ حيث إن عروض مفهوم الشيء لمصاديقه وصدقه عليها ضروري، مثلاً: عروض الشيئية للإنسان ضروري لا ممكن، فأشكال انقلاب الممكنة إلى الضرورية كما يبطل الوجه الثاني كذلك يبطل الوجه الأول وهو أخذ مفهوم الشيء في معنى المشتق، ولازم ذلك: بساطة المشتق ونفي تركيبه؛ إذ على التركيب يلزم انقلاب مادة الإمكان إلى الضرورة وهو باطل.

هذا غاية ما يمكن في توضيح ما أفاده صاحب الفصول في إبطال الوجه الأول، واعترض المصنف عليه وقال: «قد انقذ بذلك عدم نهوض ما أفاده بإبطال الوجه الأول».

وقوله: «فإن لحق مفهوم الشيء...» إلخ بيان ما انقذ من كلام المصنف في ردّ ما تنظر فيه الفصول من تسليم الانقلاب في الوجه الثاني.

وحاصل ردّ المصنف على الفصول: أن ضرورة لحق مفهوم الشيء لمصاديقه منوطة بإطلاقه كعروضه لزيد وبكر وغيرهما من المصاديق، بخلاف ما إذا قُيد بقيد كتقيده بالضحك والكتابة وغيرهما من مبادئ المشتقات، فإن عروض المفهوم المقيد لمصاديقه ليس ضرورياً، وعلى هذا - فزيد ضاحك - بناءً على انحلال الضاحك إلى شيء له الضحك لا يكون من القضايا الضرورية، لإمكان عدم كون زيد شيئاً له الضحك في بعض الأوقات. نعم؛ إذا أخذ زيد بشرط الضحك موضوعاً للشيء الذي له الضحك؛ تصير القضية ضرورية بشرط المحمول كسائر القضايا الضرورية بشرط المحمول، وهي كما عرفت خارجة عن محل الكلام.

وخلاصة الكلام في المقام: أن ما أفاده صاحب الفصول من جريان إشكال انقلاب الممكنة إلى الضرورية في الشق الأول - وهو أخذ مفهوم الشيء في معنى المشتق - في غير محله؛ لابتناؤه على أخذ الموضوع بشرط المحمول، وقد عرفت ما في هذا الشرط من الإشكال.

زعمه «قدس سره»، فإن لحوق مفهوم الشيء والذات لمصاديقهما إنما يكون ضرورياً مع إطلاقهما لا مطلقاً ولو مع التقييد^(١)؛ إلا^(٢) بشرط تقييد المصاديق به أيضاً. وقد عرفت حال الشرط فافهم^(٣).

ثم أنه^(٤) لو جعل التالي في الشرطية الثانية لزوم أخذ النوع في الفصل، ضرورة:

(١) أي: بأن يكون الضاحك هو الشيء المقيد بالضحك لا مطلقاً. ومن البديهي: عدم ضرورة المقيد؛ فإن الشيء الضاحك ليس ضرورياً للإنسان.

(٢) أي: إلا إن يقال بضرورة الشيء المقيد؛ بشرط تقييد المصاديق بالمحمول. ومن المعلوم: أن القضية حينئذ تصير ضرورية بشرط المحمول، وقد عرفت الإشكال فيها.

(٣) لعله إشارة إلى: أن إيراد صاحب الكفاية على الفصول هو عين الإيراد الذي أورده صاحب الفصول على نفسه؛ قبل تنظره في الوجه الثاني. أو إشارة إلى دفع توهم المنافاة بين ما ذكره المصنف هنا من عدم ضرورة «الإنسان شيء له الكتابة»، وبين ما ذكره هناك من ضرورة «الإنسان إنسان له الكتابة»؛ إذ يستظهر أن الموردين على وزان واحد، فلا بد من كون القضية ضرورية في كليهما.

وحاصل الدفع: أن الفرق بين الموردين واضح؛ إذ الموضوع في قولنا: «الإنسان إنسان له الكتابة» لما أخذ في المحمول فلا محالة تكون القضية ضرورية؛ لاستحالة سلب الشيء عن نفسه بخلاف «الإنسان شيء له الكتابة» فإن سلب الشيء الذي له الكتابة عن الإنسان لما كان ممكناً فلا تخرج مادة القضية عن الإمكان، ولا تنقلب إلى الضرورة أصلاً.

(٤) هذا من المصنف «قدس سره» رجوع إلى كلام المحقق الشريف، والغرض منه هو: إصلاح برهان الشريف، حيث استدل لإثبات بساطة مفهوم المشتق بما يرجع إلى قضيتين شرطيتين:

الأولى: هي أنه لو أخذ مفهوم الشيء في مفهوم المشتق للزم دخول العرض العام في الفصل.

والثانية: أنه لو أخذ مصداق الشيء في مفهوم المشتق للزم انقلاب الإمكان إلى الضرورة، فالمراد بالشرطية الثانية هو قوله: «ولو اعتبر فيه ما صدق عليه الشيء انقلبت مادة الإمكان إلى الضرورة»، وتالي الشرطية الثانية هو: انقلاب الإمكان إلى الضرورة. يقول المصنف: إن تبديل التالي في الشرطية الثانية بدخول النوع في الفصل أولى بأن يقال: ولو اعتبر فيه ما صدق عليه الشيء للزم دخول النوع في الفصل.

وحاصل ما أفاده المصنف في مقام إصلاح كلام الشريف هو: أن جعل التالي في

أن مصداق الشيء الذي له النطق هو الإنسان، كان أليق بالشرطية الأولى بل كان أولى لفساده مطلقاً، ولو لم يكن مثل الناطق بفصل حقيقي، ضرورة: بطلان أخذ الشيء في لازمه^(١) وخاصته فتأمل جيداً^(٢).

ثم أنه يمكن أن يستدل على البساطة^(٣) بضرورة عدم تكرار الموصوف في مثل:

الشرطية الثانية دخول النوع في الفصل أليق بالشرطية الأولى، بل كان أولى. وجه الأليقية على ما في «منتهى الدراية، ج ١، ص ٣١٩» هو: دخول الكليات بعضها في الآخر؛ وهو دخول العرض العام في الفصل كما في تالي الشرطية الأولى، ودخول النوع في الفصل كما في تالي الشرطية الثانية؛ إذ مصداق الناطق في قولنا: «الإنسان ناطق» هو النوع أعني: الإنسان، فالنوع داخل في الفصل وهو الناطق، وصدق هذين التالين الفاسدين على مثال واحد كقولنا: «الإنسان ناطق»؛ لأنه على تقدير أخذ مفهوم الشيء في المشتق يلزم دخول العرض العام - وهو مفهوم الشيء - في الفصل أعني: الناطق. وعلى تقدير أخذ المصداق فيه يلزم دخول النوع وهو الإنسان في الفصل؛ إذ مصداق الشيء الذي له النطق هو الإنسان، فالناطق على هذا مركب من النوع والفصل.

وأما وجه الأولوية فهو: ما أفاده بقوله: «لفساده مطلقاً» أي: لفساد التالي مطلقاً؛ يعني: وإن لم يكن فصلاً حقيقياً بل كان فصلاً مشهورياً منطقياً أي: لازماً للفصل الحقيقي، وذلك أخذ النوع في كل من الفصل والعرض الخاص، فلا فرق في الفساد والاستحالة بين أخذ النوع في الفصل الحقيقي، وبين أخذه في لازمه وعرضه الخاص بناء على كون الناطق فصلاً مشهورياً لا حقيقياً؛ وذلك لاستحالة دخول الذاتي في العرضي. هذا بخلاف أخذ العرض العام في الفصل، فإن فساده مبني على كون الناطق فصلاً حقيقياً.

(١) أي: لازم ذلك الشيء، لأن الناطق ولو لم يكن فصلاً لكنه لازم وخاصة للفصل الحقيقي قطعاً.

(٢) إشارة إلى دقة المطلب المذكور بقرينة قوله: «جيداً».

(٣) أي: نسب إلى المحقق الدواني أنه استدل على بساطة المشتق بضرورة عدم تكرار الموصوف في المشتقات المحمولة، ولزوم تكرره فيها لو كان المشتق مركباً.

وملخص تقريب الاستدلال: أنه يحكم الوجدان بعدم تكرار الموصوف - في مثل زيد الكاتب إذ لو كان المشتق مركباً من الشيء مفهوماً أو مصداقاً لزم تكرره بأن يقال في المثال: زيد زيد الكاتب؛ إن كان المأخوذ في مفهوم المشتق مصداق الشيء، وزيد

زيد الكاتب، ولزومه^(١) من التركب، وأخذ الشيء مصداقاً أو مفهوماً في مفهومه^(٢).

إرشاد^(٣):

لا يخفى: أن معنى البساطة - بحسب المفهوم - وحدته إدراكاً وتصوراً بحيث لا يتصور عند تصوره إلا شيء واحد لا شيئين، وإن انحل بتعمل من العقل إلى شيئين كانحلال مفهوم الشجر والحجر إلى شيء له الحجرية أو الشجرية، مع وضوح بساطة مفهومهما^(٤).

الشيء الكاتب إن كان المأخوذ في مفهومه مفهوم الشيء، فعدم تكرر الموصوف في المثال ونظائره برهان إني على البساطة؛ إذ المتبادر منه إلى الذهن هو أمر بسيط لا مركب من أمرين، وليس ذلك إلا لأجل بساطة مفهوم المشتق وعدم تركبه من شيئين أو أكثر.

(١) أي: لزوم تكرر الموصوف من تركيب المشتق.

(٢) أي: في مفهوم المشتق.

(٣) الغرض من هذا الكلام: بيان ما هو المراد من بساطة المشتق.

توضيح ذلك يتوقف على مقدمة وهي: أن البساطة تارة: يراد بها وحدة ما يفهم من اللفظ، كمفهوم الحجر والإنسان حيث لا يتحقق في الذهن عند التعبير عنهما إلا صورة واحدة؛ وإن انحل كل واحد منهما بالتحليل العقلي إلى مفهومين؛ وهما «شيء له حجرية»، و«حيوان ناطق»، فالمراد من تركيب المفهوم: تعدد ما يفهم من اللفظ بلا تحليل عقلي؛ كمفهوم غلام زيد مثلاً، أو كما إذا فرض لفظ قالباً لمعنيين. وأخرى: أن يراد بالبساطة الحقيقية بأن لا يكون الشيء مركباً من الجنس والفصل.

إذا عرفت هذه المقدمة فاعلم: أن المراد من بساطة المشتق هي البساطة في عالم التصور واللحاظ لا الواقع، وبحسب التحليل العقلي: فالمشتق وإن كان مركباً بحسب الحقيقة والماهية من أمرين أي: ذاتٌ ثبتت له المبدأ إلا إنه بسيط إدراكاً وتصوراً، فالكلام في أن المشتق بسيط في عالم التصور أو مركب؛ بمعنى: أنه حين إطلاق اللفظ هل تأتي في الذهن صورة لشيء أو أشياء؟ وليس الكلام في واقع المشتق وحقيقته بحسب التحليل العقلي.

(٤) أي: ولا منافاة بين بساطته تصوراً وإدراكاً، وبين تركبه بالتحليل العقلي؛ لأن موطن وحدة التصور هو التصور الذهني، وموطن التعدد هو التحليل العقلي.

وبالجملة: (١) لا ينتم بالانحلال إلى الاثنية - بالتعمل العقلي - وحدة المعنى وبساطة المفهوم كما لا يخفى، وإلى ذلك (٢) يرجع الإجمال والتفصيل الفارقان بين المحدود والحد، مع ما هما عليه من الاتحاد ذاتاً، فالعقل بالتعمل يحلل النوع، ويفصله إلى جنس وفصل، بعدما كان (٣) أمراً واحداً إدراكاً، وشيئاً فardاً تصوراً، فالتحليل يوجب فتح (٤) ما هو عليه من الجمع والرتق.

(١) وبالجملة: أنه لا تنافي بين القول ببساطة المشتق إذا كان المراد بها وحدة المعنى تصوراً، وبين القول بتركبه إذا كان المراد به تعدده بالتعمل من العقل، فإن لفظ الإنسان مثلاً وضع لمعنى واحد، لكن يحلله العقل إلى جنس وفصل.

(٢) أي: البساطة التصورية والتركيب التحليلي العقلي يرجع إلى الإجمال والتفصيل؛ الموجبان للفرق بين المحدود كالإنسان، وبين الحد كالحیوان الناطق في تعريف الإنسان؛ مع إن المحدود والحد متحدان ذاتاً، والفارق بينهما ليس إلا الإجمال والتفصيل؛ فإن المحدود واحد تصوراً، والحد يكون عينه لكنه بعد التحليل العقلي، فالتفصيل ملحوظ في الحد، والإجمال ملحوظ في المحدود.

(٣) أي: بعد ما كان النوع أمراً بسيطاً مفهوماً.

(٤) أي: تفصيل المعنى الذي هو المحدود كان عليه من الجمع والرتق ذهنياً وتصوراً.

خلاصة البحث مع رأي المصنف «قدس سره»

يتلخص البحث في أمور تالية:

١ - بيان ما استدل به المحقق الشريف على بساطة مفهوم المشتق وحاصله: أن المشتق لو لم يكن بسيطاً وكان مركباً لزم أحد أمرين: أحدهما: دخول العرض العام في الفصل. وثانيهما: انقلاب مادة الإمكان إلى الضرورة والتالي بكلا شقيه باطل؛ فالمقدم أعني: كون المشتق مركباً أيضاً باطلاً. أما الملازمة: فلأن المأخوذ في مفهوم المشتق - على فرض تركيبه - إما هو مفهوم الشيء أو مصداقه، فعلى الأول: يلزم دخول العرض العام في الفصل. وعلى الثاني: يلزم الانقلاب. وأما بطلان التالي فواضح.

٢ - جواب الفصول عن كلا شقي الإشكال:

أما عن الأول: فبأن الناطق إنما يكون فصلاً في عرف المنطقيين، ومحل الكلام هو مفهوم المشتق لغةً، فحينئذ لا يلزم من اعتبار مفهوم الشيء في مفهوم المشتق لغةً دخول العرض العام في الفصل، بل يلزم دخوله في مفهوم المشتق لغةً وهو مما لا محذور فيه عقلاً.

وأما عن الثاني: فبأن المحمول ليس هو الموضوع على إطلاقه؛ كي يكون الحمل ضرورياً، بل المحمول هو الموضوع المقيد بالكتابة في نحو: «الإنسان كاتب»، وحيث إن ثبوت القيد غير ضروري فلا يكون حمل المقيد ضرورياً؛ حتى يلزم انقلاب الإمكان إلى الضرورة، كما يقوله الشريف.

٣ - تحقيق المصنف في الجواب عن الشق الأول في كلام الشريف: إن الناطق ليس فصلاً حقيقياً؛ بل هو لازم الفصل الحقيقي، ومن أظهر خواصه، وعليه: فلا بأس لأخذ مفهوم الشيء في مثل الناطق؛ إذ لا يلزم حينئذ دخول العرض العام في الفصل، بل يلزم دخول العرض العام في الخاصة ولا محذور فيه عقلاً.

وأما إيراد المصنف على جواب الفصول عن الشق الثاني فحاصله: أن عدم كون ثبوت القيد ضرورياً لا يضر بدعوى الانقلاب؛ بداهة: ضرورة ثبوت الإنسان الذي يكون مقيداً بالكتابة للإنسان؛ نظراً إلى ضرورة ثبوت الشيء لنفسه.

٤ - إشكال صاحب الفصول على نفسه: حيث تنظر فيما أفاده في جوابه عن الانقلاب وحاصله: أن الانقلاب الذي يقوله الشريف، في محله بتقريب: أن الذات المأخوذة في مفهوم المشتق كالإنسان له الكتابة المأخوذ في معنى الكاتب في نحو: «الإنسان كاتب» إن كانت واجدة للقيد في نفس الأمر يصدق الإيجاب بالضرورة، فيلزم انقلاب مادة الإمكان إلى الضرورة كما أفاده الشريف. وقد أورد المصنف على الفصول بما حاصله: من أن القضية حينئذ وإن كانت ضرورية إلا إنها ضرورية بشرط المحمول، وهي خارجة عن محل الكلام، لأن محل الكلام هو انقلاب الإمكان إلى الضرورة المطلقة.

٥ - أنه لو جعل الشريف التالي في الشرطية الثانية: لزوم أخذ النوع في الفصل؛ كان أليق بالشرطية الأولى وأولى لفساده مطلقاً؛ أي: سواء كان الناطق فصلاً حقيقياً أو غير حقيقي؛ وذلك لفساد أخذ النوع في كل من الفصل والعرض الخاص.

٦ - أن المراد من بساطة المشتق هو بساطته مفهوماً في مقام التصور واللحاظ؛ لا بحسب الحقيقة والماهية بأن لا يكون مركباً من الجنس والفصل. هذا هو رأي المصنف «قدس سره»، ولا منافاة بين البساطة التصورية والتركيب التحليلي العقلي. انتهى التلخيص.

الثاني^(١):

الفرق بين المشتق ومبدئه مفهوماً: أنه بمفهومه لا يأبى عن الحمل على ما تلبس بالمبدأ، ولا يعصى عن الجري عليه، لما هما عليه من نحو من الاتحاد، بخلاف المبدأ،

الفرق بين المشتق والمبدأ

(١) قد عرفت: أن مختار المصنف هو: بساطة المشتق وحيثيذ ربما يتوهم: عدم صحة حمل المشتق على الذات؛ وذلك لعدم الفرق بينه وبين المبدأ بتقريب: أن المشتق لما لم تكن الذات مأخوذة فيه - كما هو قضية بساطته - كان عين المبدأ بإضافة النسبة، حيث يكون موضوعاً بمادته للمبدأ وبهيئته للنسبة، فلا يصح حمله على الذات، كما لا يصح حمل المبدأ عليها؛ هذا بخلاف من قال بتركب المشتق من الذات والمبدأ، حيث صح عنده الفرق بين المشتق ومبدئه، فيصح حمله على الذات ويقال: «زيد ضارب».

وقد أجاب المصنف عن هذا الإشكال ببيان الفرق بين المشتق ومبدئه؛ بأن المشتق لا يأبى عن الحمل بمفهومه على ما تلبس بالمبدأ.

فالغرض من عقد هذا الأمر الثاني هو: دفع توهم عدم صحة حمل المشتق على الذات على ما هو مختار المصنف من القول ببساطته.

وحاصل الدفع: يتوقف على مقدمة وهي: الفرق بين المشتق ومبدئه مفهوماً، وخلاصة الفرق: أن المشتق لا يأبى عن الحمل، لأنه عبارة عن العرض المتحد مع المحل بنحو من الاتحاد المصحح للحمل، فيصح أن يقال: «زيد ضارب» هذا بخلاف المبدأ كالضرب في المثال الزبور مثلاً فإنه بمفهومه أب عن الحمل، فلا يصح أن يقال: «زيد ضرب» إلا بضرب من التأويل، لأن معناه لما كان نفس العرض والمبدأ بما هو شيء من الأشياء في مقابل سائر الأشياء كان مغايراً لغيره، وغير متحد معه، ولذا لا يصح الحمل إلا بضرب من العناية والتأويل.

فالمتحصل: أن مفهوم المبدأ لما لم يلاحظ فيه الاتحاد الوجودي مع غيره لا يقبل الحمل، هذا بخلاف مفهوم المشتق لما لُوحظ فيه الاتحاد الوجودي مع غيره يقبل الحمل على المتلبس بالمبدأ.

إذا عرفت هذه المقدمة فاعلم: أنه لا فرق في صحة حمل المشتق على الذات بين القول بتركبه والقول ببساطته. نعم؛ الفرق بينهما في التركب والبساطة بمعنى: أن مفهوم ضارب في قولنا: «زيد ضارب» - على القول بالتركب - وهو «زيد له الضرب»، فيتحد

فإنه بمعناه يأبى عن ذلك^(١)؛ بل إذا قيس ونسب إليه كان غيره، لا هو هو، وملاك الحمل والجري إنما هو نحو من الاتحاد والهوية، وإلى هذا^(٢) يرجع ما ذكره أهل المعقول في الفرق بينهما؛ من أن المشتق يكون لا بشرط، والمبدأ يكون بشرط لا، أي: يكون مفهوم المشتق غير آب عن الحمل، ومفهوم المبدأ يكون آياً عنه، وصاحب

مع زيد الأول الموضوع وجوداً فيصح الحمل ويقال: «زيد ضارب»، وعلى القول بالبساطة: يكون مفهومه منتزعاً من الذات بلحاظ تلبسه بالمبدأ؛ فأيضاً يتحد مع الموضوع وجوداً، فيصح الحمل؛ هذا بخلاف مفهوم المبدأ فإنه حدث محض لا يتحد مع الذات، فلا يصح حمله على الذات؛ إلا مع التأويل؛ إذ ملاك صحة الحمل هو الاتحاد.

(١) أي: المبدأ بمفهومه يأبى عن الحمل؛ لعدم وجود شرط صحة الحمل وهو الاتحاد. وحاصل الكلام: أن المشتق وإن كان بسيطاً مفهوماً إلا إنه مركب من الذات والحدث بالتحليل العقلي، فمفهوم «ضارب» وإن كان واحداً تصوراً إلا إنه في الحقيقة ذات ثبت له المبدأ، أو ذات صدر عنه الضرب، هذا بخلاف المبدأ والمصدر؛ فإن معناه بسيط من حيث التصور والإدراك، ومن حيث الماهية والحقيقة وهو الحدث فقط؛ فلذا لا يتحد مع الذات ولا يحمل عليها، فملاك الحمل هو نحو من الاتحاد - غير موجود في المبدأ، وموجود في المشتق.

(٢) أي: إلى هذا الفرق وهو: وجود ملاك الحمل في المشتق دون المبدأ؛ يرجع ما ذكره أهل المعقول في الفرق بينهما.

وتوضيح ذلك يتوقف على مقدمة وهي: إن للماهية بالنسبة إلى ما يقارنها من الخصوصيات اعتبارات ثلاث:

١ - قد تتصور «الماهية بشرط لا»؛ أي: بأن لا يكون معها شيء من الأوصاف وتسمى مجردة.

٢ - قد تتصور «بشرط شيء»؛ بأن تتصف بالأوصاف وتسمى مخلوطة.

٣ - قد تتصور «لا بشرط»؛ بأن يتصور معناها مع تجويز كونها وحدها، وكونها مع الأوصاف وتسمى مطلقة.

إذا عرفت هذه المقدمة فنقول في الفرق بين المشتق والمبدأ: إن مفهوم المشتق لوحظ على نحو لا بشرط، ولذا يتحد وجوداً مع الذات باعتبار كونه من توابع الذات ولو احقها، وهذا النحو من الاتحاد كافٍ في صحة حمله عليها. هذا بخلاف مفهوم المبدأ فإنه لوحظ بشرط لا أي: بشرط أن لا يكون مع الذات؛ بمعنى: كونه في مقابل

الفصول «رحمه الله»^(٥) حيث توهم: أن مرادهم^(١) إنما هو بيان التفرقة بهذين الاعتبارين، بلحاظ الطوارئ والعوارض الخارجية مع حفظ مفهوم واحد^(٢)، أورد^(٣) عليهم بعدم استقامة الفرق بذلك؛ لأجل امتناع حمل العلم والحركة على الذات،

الذات؛ بحيث يكون وجوده ملحوظاً في قبال وجودها، وهذا يقتضى المغايرة؛ فليس هناك اتحاد مصحح للحمل، ولذا لا يصح حمل المبدأ على الذات.

وبعبارة أخرى على ما في «منتهى الدراية، ج ١، ص ٣٢٦»: للعرض حيثتان: إحداهما: كونه موجوداً بمفاد كان الناقصة، وهو بهذا اللحاظ يكون مندكاً في موضوعه وفانياً فيه ومن شؤونه، ولذا يصح حمله عليه.

ثانيتها: كونه موجوداً بمفاد كان التامة؛ نظير وجود الجوهر. والعرض بهذا اللحاظ هو نفسه لا غيره، ولذا لا يصح حمله لمغايرته لغيره الرافعة لشرط الحمل وهو الاتحاد، وهذا هو مرجع ما ذكره أهل المعقول من الفرق بين المشتق ومبدئه، ثم إن هذا توطئة لردّ كلام الفصول الآتي.

(١) أي: مراد أهل المعقول من اللا بشرطية في المشتق، وبشرط اللائية في المبدأ «إنما هو بيان التفرقة» بين المشتق ومبدئه «بهذين الاعتبارين»؛ من غير دخالة لهما في قوام ذاتي المشتق والمبدأ، بل الفرق بينهما «بلحاظ الطوارئ والعوارض الخارجية» أي: الخارجة عن المعنى الموضوع له كالزمان والمكان، وغيرهما من العوارض المبحوث عنها في بحث المطلق والمقيد.

(٢) أي: مع حفظ مفهوم واحد في المشتق ومبدئه؛ وذلك لأن مفهوم الرقبة - في باب المطلق والمقيد - واحد، ولحاظ اللا بشرط وبشرط لا إنما هو بالإضافة إلى الطوارئ؛ كالإيمان والكتابة وغيرهما من العوارض فيقال: إن الرقبة بالنسبة إلى الإيمان ملحوظة على نحو لا بشرط، وبالإضافة إلى الكتابة ملحوظة بشرط شيء، وبالنسبة إلى الكفر ملحوظة بشرط لا، مع إن الجامع وهو مفهوم الرقبة موجود في الجميع.

(٣) أورد صاحب الفصول^(١) على أهل المعقول بعدم استقامة الفرق بالاعتبار أي: اعتبار المشتق لا بشرط، واعتبار المبدأ بشرط لا.

توهم صاحب الفصول: بأن مراد أهل المعقول هو: اتحاد المبدأ والمشتق في المعنى بالذات وهو الحدث، وإنما الفرق والاختلاف بينهما في اللحاظ والاعتبار، بمعنى: أن

(٥) الفصول الغروية، ص ٦٢، ص ٦.

(١) الفصول الغروية، ص ٦٢، ص ١٤.

وإن اعتباراً^(١) لا بشرط، وغفل^(٢) عن أن المراد ما ذكرنا^(٣)، كما يظهر منهم من بيان الفرق بين الجنس والفصل، وبين المادة والصورة فراجع.

لفظ ضارب وُضع للحدث الملحوظ في نظر الواضع على نحو لا بشرط، ولفظ ضرب وضع للحدث الملحوظ في نظره بشرط لا أي: بشرط عدم الحمل، فاعترض عليهم بعدم الجدوى لللاحظ، لأن الضرب لا يحمل وإن أُعتبر ولو حظ على نحو اللابشرط، والضارب يحمل وإن اعتبر ولو حظ على نحو بشرط لا.

(١) أي: لا يصح حمل العلم والحركة على الذات وإن اعتباراً لا بشرط؛ لأن الاعتبار لا يغير الواقع. ثم قوله: «لأجل امتناع حمل العلم...» إلخ؛ تعليل لعدم استقامة الفرق بين المشتق ومبدئه بالاعتبارين المذكورين.

وخلاصة إيراد صاحب الفصول على أهل المعقول هو: أن الفرق بين المشتق ومبدئه بلحاظ الأول واعتباره لا بشرط، واعتبار الثاني بشرط لا بالإضافة إلى العوارض الخارجية؛ مع كون المفهوم فيهما واحداً ذاتاً لا يستقيم، لأنه لا يوجب صحة حمل المشتق على الذات دون المبدأ؛ ضرورة: عدم صحة حمل مثل القيام والقعود والحركة والسكون وغيرها من المبادئ على الذوات وإن لوحظت واعتبرت تلك المبادئ على نحو اللابشرط؛ وذلك لعدم الاتحاد بينهما المصحح للحمل.

(٢) هذا جواب المصنف عن إيراد الفصول على أهل المعقول.

(٣) أي: غفل صاحب الفصول عن أن مرادهم بقولهم: لا بشرط وبشرط لا «ما ذكرنا» من دخالتهما في قوام المعنى؛ لا أنهما طوارئ خارجة عن ذات المعنى، كي يرد على قولهم ما أورده صاحب الفصول.

وتوضيح إيراد المصنف على صاحب الفصول يتوقف على مقدمة وهي: أن لحاظ واعتبار اللابشرطية وبشرط اللائية في باب المطلق والمقيد يختلف عن اعتبارهما في باب الجنس والفصل والمادة والصورة، والفرق بينهما هو: أن لحاظ اللاشرط وبشرط لا في باب المطلق والمقيد إنما هو بالإضافة إلى العوارض الخارجية؛ كاعتبار الرقبة مثلاً، ولحاظها اللاشرط أو بشرط لا بالإضافة إلى الكفر والإيمان ونحوهما من الطوارئ؛ حيث إن اللاشرط وبشرط لا بهذا المعنى لا يوجبان صحة حمل المبدأ كالعلم مثلاً على الذات، لأن الحمل منوط بالاتحاد وجوداً، ومجرد اللاحظ لا يوجب ذلك، فلا وجه للحمل أصلاً.

هذا بخلاف اعتبار ولحاظ اللابشرط أو بشرط لا في باب الجنس والفصل والمادة والصورة؛ فإن المراد باللابشرط وبشرط لا في هذا الباب ما ينتزع عن حقيقة الشيء

ومفهومه، لا ما ينتزع عن الطوارئ.

إذا عرفت هذه المقدمة فاعلم: أن إشكال الفصول على أهل المعقول مبني على أن يكون مرادهم باللاشرط وبشرط لا بالإضافة إلى العوارض الخارجية؛ كما في باب المطلق والمقيد، والمراد بهما في المقام هو: ما ينتزع عن حقيقة الشيء؛ كما في باب الجنس والفصل والمادة والصورة، فلا يرد عليهم ما أورده في الفصول؛ وذلك لأن المصدر والمبدأ حينئذ يكون بحقيقته وهويته بشرط لا، لأنه عبارة عن نفس الحدث، والعرض بما أنه ماهية من الماهيات وهو بهذا المعنى آي عن الحمل بمقتضى حقيقته؛ لا بلحاظ بشرط اللائية، كما أن عدم الإباء عن الحمل المنتزع عنه اللاشرطية هو مقتضى حقيقة المشتق ومفهومه، وهذان الاعتباران متباينان لعدم جامع بينهما؛ بخلافهما في باب المطلق والمقيد؛ لوجود القدر الجامع المشترك بينهما كما عرفت.

فنظر أهل المعقول في مقام الفرق بين المبدأ والمشتق بكون الأول مأخوذاً بشرط لا، والثاني لا بشرط إنما هو إلى ما ذكرناه؛ من كون هذين الاعتبارين منتزعين عن مقام الذات لا عن الطوارئ، كما أن مرادهم من اللاشرط وبشرط لا في مقام الفرق بين الجنس والفصل والمادة والصورة هو: انتزاعهما عن نفس الذات والحقيقة؛ لا باعتبار الطوارئ، فإن الجنس بذاته غير آي عن الحمل، وكذا الفصل والمادة والصورة بذاتهما آيتان عن الحمل.

وخلاصة الكلام في المقام: أن اللاشرطية وبشرط اللائية في المشتق ومبدئه منتزعتان عن الذات كانتزاعهما عن الجنس والمادة والفصل والصورة، وليس المقصود بهما ما يراد بهما في باب المطلق والمقيد.

وإشكال الفصول على أهل المعقول مبني على: إرادة ما يراد بهما في باب المطلق والمقيد؛ دون ما يراد بهما في باب الجنس والفصل والمادة والصورة. هذا هو ظاهر كلامهم كما أشار إليه بقوله: «كما يظهر منهم»؛ بتقريب: أن صحة الحمل في الجنس والفصل وعدمها في المادة والصورة إنما هما لجهة ذاتية؛ لا لأمر خارج عن الذات، فلا محالة تكون اللاشرطية في الجنس والفصل وبشرط اللائية في المادة والصورة منتزعتين عن مقام الذات، وغير ملحوظتين بالإضافة إلى أمر خارج، ويشهد بالتغاير الذاتي بين الجنس والفصل وبين المادة والصورة: أن الأولين من الأجزاء الذهنية، والأخيرين من الأجزاء الخارجية.

خلاصة البحث

يتلخص البحث في أمور:

١ - توهم عدم الفرق بين المشتق ومبدئه على القول ببساطة المشتق، فلا يصح حمله على الذات، كما لا يصح حمل المبدأ عليها، وقد أجاب المصنف عن التوهم المذكور: بأن الفرق بينهما: أن المشتق بمفهومه لا يأتي عن الحمل، لأنه عبارة عن العرض المتحد مع المحل والموضوع بنحو من الاتحاد المصحح للحمل، هذا بخلاف المبدأ فإنه بمفهومه أب عن الحمل. وإلى هذا الفرق يرجع ما ذكره أهل المعقول في مقام الفرق بينهما من: أن المشتق يكون لا بشرط، والمبدأ يكون بشرط لا؛ فلذا يصح حمل المشتق على الذات دون المبدأ.

٢ - إيراد الفصول على أهل المعقول - حيث توهم أن مرادهم بالترفة بهذين الاعتبارين بالإضافة إلى العوارض الخارجية مع حفظ مفهوم واحد - بعدم استقامة الفرق المذكور؛ لعدم الجدوى لاعتبار اللا بشرطية في صحة الحمل، واعتبار بشرط اللائية في عدمها؛ وذلك لعدم صحة حمل العلم والحركة على الذات وإن اعتبرا على نحو اللا بشرط.

٣ - إيراد المصنف على صاحب الفصول هو: أن إشكال الفصول على أهل المعقول مبني على أن يكون لحاظ اللا بشرطية وبشرط اللائية بالنسبة إلى العوارض الخارجية؛ كاعتبار الرقبة مثلاً في باب المطلق والمقيد بالنسبة إلى الكفر والإيمان ونحوهما، وليس الأمر كذلك في المقام؛ بل لحاظ اللا بشرطية وبشرط اللائية في محل الكلام كلاحظهما في باب الجنس والفصل والمادة والصورة، فإن المراد باللا بشرط وبشرط لا ما ينتزع عن حقيقة الشيء؛ لا من العوارض الخارجية.

فالمبدأ والمشتق ما ينتزع عن الحقيقة؛ بمعنى: أن المبدأ بحقيقته بشرط لا، لأنه عبارة عن نفس الحدث، والعرض بما أنه ماهية مباينة لماهية الذات فهو بهذا المعنى أب عن الحمل والمراد من كون المشتق لا بشرط: ما ينتزع اللا بشرطية عن الذات، فيكون عدم الإباء عن الحمل مقتضى حقيقته، ولذا يصح حمله على الذات دون المبدأ. فالتغاير بين المشتق والمبدأ إنما هو بحسب حقيقتهما؛ لا لأجل اللا بشرطية وبشرط اللائية.

الثالث:

ملاك الحمل - كما أشرنا إليه^(١) - هو الهوهوية والاتحاد من وجه، والمغايرة من وجه آخر كما يكون بين المشتقات والذوات^(٢)، ولا يعتبر معه^(٣) ملاحظة التركيب بين المتغايرين واعتبار كون مجموعهما بما هو كذلك واحداً، بل يكون لحاظ ذلك^(٤) مخللاً لاستلزامه^(٥) المغايرة بالجزئية والكلية. ومن الواضح: أن ملاك الحمل لحاظ

ملاك الحمل

(١) إشارة إلى ملاك الحمل في الأمر الثاني حيث قال: «وملاك الحمل والجري إنما هو نحو من الاتحاد والهوهوية» أي: يعتبر في الحمل الاتحاد بين الموضوع والمحمول من وجه، والتغاير من وجه آخر. فلا يصح الحمل مع الاتحاد من جميع الجهات، ولا مع التغاير كذلك؛ إذ على الأول يلزم حمل الشيء على نفسه، وعلى الثاني يلزم حمل المباين على المباين، فلا بد في الحمل من الاتحاد من وجه والتغاير من وجه آخر، سواء كان الحمل أولياً ذاتياً، أو شائعاً صناعياً. غاية الأمر: إن كان الاتحاد بين الموضوع والمحمول من حيث المفهوم يسمى الحمل بالأولى الذاتي، وإن كان الاتحاد في الوجود والتغاير في المفهوم يسمى الحمل بالشائع الصناعي. هذا ملخص الكلام في ملاك الحمل.

(٢) أي: كما هو الحال في المشتقات والذوات كقولنا: «الإنسان عالم» مثلاً حيث يكون ملاك الحمل هو التغاير من حيث المفهوم والاتحاد من حيث الوجود والمصداق.

(٣) أي: لا يعتبر مع ثبوت ملاك الحمل وهو التغاير من جهة والاتحاد من جهة أخرى «ملاحظة التركيب بين المتغايرين»؛ بأن يجعل كل واحد من الموضوع والمحمول جزء مركب، ثم اعتبار كون مجموعهما بما هو كذلك واحداً اعتبارياً بل ملاحظة التركيب بين المتغايرين مخللاً بالحمل، لأن لحاظ التركيب الذي ادعاه صاحب الفصول مستلزم للجزئية؛ إذ حينئذ كل من الموضوع والمحمول جزء للمركب، والمجموع كل. ومن البديهي: عدم صحة حمل أحد جزئي المركب على الآخر.

(٤) أي: كون التركيب مخللاً بالحمل كما عرفت.

(٥) أي: لإيستلزام التركيب المغايرة بين أجزاء المركب والمجموع «بالجزئية والكلية»؛ بمعنى: أن كل واحد جزء، والمجموع كل.

بنحو الاتحاد^(١) بين الموضوع والمحمول مع وضوح عدم لحاظ ذلك^(٢) في التحديدات وسائر القضايا في طرف الموضوعات، بل لا يلحظ في طرفها إلا بنفس معانيها، كما هو الحال في طرف المحمولات^(٣)، ولا يكون حملها^(٤) عليها إلا بملاحظة ما هما عليه من نحو من الاتحاد؛ مع ما هما عليه من المغايرة ولو بنحو من الاعتبار. فانقدح بذلك^(٥): فساد ما جعله في الفصول^(٥) تحقيقاً للمقام، وفي كلامه موارد للنظر تظهر بالتأمل وإمعان النظر.

(١) أي: بين الموضوع والمحمول سواء كان الاتحاد من حيث المفهوم أو من حيث الوجود.

(٢) أي: التركيب لم يلاحظ في التحديدات أي: المعرفات «وسائر القضايا» المستعملة، فإن التركيب غير ملحوظ في طرف الموضوعات الواقعة في التحديدات وغيرها، «بل لا يلحظ في طرفها إلا بنفس معانيها» الحاصلة قبل التركيب، مثلاً: أن الإنسان بما له من المعنى موضوع في قولنا: الإنسان حيوان ناطق.

(٣) أي:، لأن المحمول هو اللفظ المفرد بما له من المعنى.

(٤) أي: لا يكون حمل المحمولات على الموضوعات إلا بملاحظة ما يعتبر في الحمل من الاتحاد الوجودي أو المفهومي.

(٥) أي: ظهر بما ذكرناه من كون مناط الحمل هو الاتحاد بين الموضوع والمحمول من وجه، ومغايرتهما من وجه آخر، وعدم إناطة الحمل بلحاظ التركيب والوحدة: «فساد ما جعله في الفصول تحقيقاً للمقام».

والغرض من عقد هذا الأمر هو: دفع اشتباه الفصول فيما أفاده في ملاك الحمل. وبيان ما يعتبر في صحة الحمل من المصنف يكون تمهيداً للمناقشة في كلام صاحب الفصول. فلا بد من ذكر ما في الفصول كي يتضح ما فيه من موارد للنظر.

قال في الفصول ما هذا حاصله: إن لصحة الحمل شروط ثلاثة:

الأول: ملاحظة المتغايرين كالنفس والبدن في الإنسان شيئاً واحداً؛ بأن يعتبر الإنسان المركب منهما شيئاً واحداً اعتباراً مع تغاير النفس والبدن حقيقة، فيقال: إن الإنسان وضع لمجموع النفس والبدن المتغايرين حقيقة، المتحدتين اعتباراً.

الثاني: ملاحظة الأجزاء وأخذها على نحو لا بشرط، كي يصح حملها على المركب؛ كالحاظ البدن والنفس في الإنسان باعتبار كونهما مفادي الجسم والناطق، إذ لحاظهما بما

أنهما مفاد البدن والنفس يوجب كونهما بشرط لا، ومن المعلوم: أنهما بهذا اللحاظ لا يقبلان الحمل، لانتفاء الاتحاد بينهما. هذا بخلاف ما إذا أخذنا اللابشرط كما هو مفاد الجسم والناطق، فصح حمل أحدهما على الآخر، وحملهما على الإنسان، لتحقق الاتحاد المصحح للحمل.

الثالث: الحمل بالنسبة إلى المجموع، بأن يكون المحمول كالناطق والجسم محمولاً على مجموع جزئي الإنسان، فقد تحقق مما ذكر: أن حمل أحد المتغايرين على الآخر لا يصح إلا بشروط ثلاثة:

١ - أخذ المجموع من حيث المجموع. ٢ - أخذ الأجزاء لا بشرط. ٣ - اعتبار الحمل بالنسبة إلى المجموع من حيث المجموع. هذا ملخص ما في الفصول.

أما المصنف فقد أشار إلى ما جاء في الفصول؛ من لزوم ملاحظة التركيب بين المتغايرين بملاحظتهما شيئاً واحداً، وحمل أحدهما على الآخر بقوله: «ولا يعتبر معه ملاحظة التركيب».

ثم أورد عليه بوجهين:

أحدهما: أنه يكفي في صحة الحمل مجرد الاتحاد بين الموضوع والمحمول من وجه، والتغاير من وجه آخر.

وثانيهما: إن ما ذكره من ملاحظة التركيب بين المتغايرين، وملاحظة المجموع أمراً واحداً ليس من شروط صحة الحمل، بل مخل به؛ لأنه يوجب المغايرة بين الموضوع والمحمول في الكلية والجزئية. ومن البديهي: أن الكل والجزء أمران متغايران بالتباين، فلا يصح حمل أحدهما على الآخر، ولا حمل أحدهما على المجموع والكل؛ لأنه من حمل المباين على المباين، فلحاظ التركيب مخل بالحمل قطعاً. هذا مضافاً إلى ما أشار إليه بقوله: «وفي كلامه موارد للنظر» أي: في كلام الفصول موارد للنظر. وإليك بعض تلك الموارد:

الأول: هو صحة الحمل في المتغايرين وجوداً بمجرد لحاظ التركيب والوحدة اعتباراً، مع إنه قد ثبت اعتبار الاتحاد الوجودي في صحة الحمل، فلحاظ التركيب والوحدة لا يوجب انقلابهما عما هو عليه من التغاير الوجودي، ومع التغاير الوجودي لا يصح الحمل؛ لانتفاء ما يعتبر فيه من الاتحاد.

الثاني: جعل الناطق والحساس من المتغايرين حقيقة، المتحددين اعتباراً، مع إنهما من

الرابع^(١):

لا ريب في كفاية مفايرة المبدأ مع ما يجري المشتق عليه مفهوماً، وإن اتحدا عيناً

المتغايرين مفهوماً، والمتحدين خارجاً؛ لما في علم الميزان من اتحاد الجنس مع الفصل خارجاً.

الثالث: أن الحمل يقتضي التغاير الحقيقي، مع إن التغاير كذلك مانع من صحة الحمل.

خلاصة البحث

إن ملاك صحة الحمل هو الاتحاد بين الموضوع والمحمول من جهة، والتغاير من جهة أخرى. ومن هنا يظهر: عدم اعتبار ملاحظة التركيب بين المتغايرين في صحة حمل أحدهما على الآخر كما في الفصول؛ حيث جعل ملاحظة التركيب من شروط صحة الحمل. نعم؛ قد أشار المصنف إلى ما جاء في الفصول من لزوم ملاحظة التركيب بين المتغايرين بملاحظتهما شيئاً واحداً، ثم حمل أحدهما على الآخر.

ثم أورد المصنف عليه؛ أولاً: بأن ملاحظة التركيب مخلّ بالحمل؛ لاستلزامها المفايرة بين الموضوع والمحمول، فينتفي الاتحاد المصحح للحمل.

وثانياً: بأنه من الواضح أن لا يلاحظ في الموضوع والمحمول إلا ذاتهما ومعناهما؛ بلا لحاظ شيء آخر أصلاً. هذا في جميع القضايا وموارد الحمل.

(١) الغرض من عقد هذا الأمر أولاً: بيان كيفية حمل ما يجري من الصفات عليه «سبحانه وتعالى»، ودفع الإشكال عن حمل الصفات على ذاته المقدسة؛ لأن الحمل لا بد فيه من تغاير الموضوع والمحمول، والمفروض: أن صفاته «جل اسمه»، عين ذاته فلا تغاير بينهما. وثانياً: دفع ما وقع من الاشتباه عن صاحب الفصول؛ حيث التزم بالنقل أو التجوز في ألفاظ الصفات الجارية عليه «سبحانه وتعالى».

وأما الإشكال على حمل الصفات عليه تعالى، مع الجواب عنه فيتوقف على مقدمة وهي: أن المبدأ قد يكون مغايراً للذات كما في قولنا: «زيد ضارب» مثلاً، وأخرى: يكون عين الذات كما في صفاته تعالى فيقال: «الله عالم»، والمفروض: أن علمه تعالى عين ذاته.

وقد عرفت ما هو الملاك في صحة الحمل؛ وهو الاتحاد بين الموضوع والمحمول من جهة، والتغاير من جهة أخرى.

وخارجاً، فصدق الصفات مثل: العالم، والقادر، والرحيم، والكريم، إلى غير ذلك من صفات الكمال والجلال عليه تعالى؛ على ما ذهب إليه أهل الحق من عينية صفاته، يكون على الحقيقة، فإن المبدأ فيها وإن كان عين ذاته تعالى خارجاً، إلا إنه غير ذاته تعالى مفهوماً.

ومنه^(١) قد انقده ما في الفصول، من الالتزام بالنقل أو التجوز في ألفاظ الصفات الجارية عليه تعالى، بناء على الحق من العينية؛ لعدم المغايرة المعتبرة بالاتفاق؛ وذلك لما عرفت: من كفاية المغايرة مفهوماً، ولا اتفاق على اعتبار غيرها، إن لم نقل بحصول الاتفاق على عدم اعتباره كما لا يخفى، وقد عرفت: ثبوت المغايرة كذلك بين الذات ومبادئ الصفات.

إذا عرفت هذه المقدمة فاعلم: أنه قد يستشكل في صحة حمل صفاته تعالى على ذاته المقدسة؛ وذلك لانتفاء التغاير بينهما، لأن صفاته تعالى هي عين الذات خارجاً، ومن هنا التزم صاحب الفصول «قدس سره» بالنقل في صفاته تعالى عن معانيها اللغوية أو التجوز.

وقد أجاب المصنف عن هذا الإشكال بما حاصله: من أن مناط صحة الحمل هو التغاير من جهة، والاتحاد من جهة أخرى، ومغايرة الموضوع والمحمول مفهوماً أمر واضح، وعليه: فلا يرد الإشكال في حمل صفاته الذاتية عليه تعالى، ولا يلزم من إطلاقها عليه تعالى تجوّز ولا نقل أصلاً؛ لأن هذه الصفات وإن كانت عين ذاته تعالى؛ لكنها مغايرة لها مفهوماً، والمغايرة المفهومية كافية في صحة الحمل.

(١) أي: ومما ذكرنا من كفاية المغايرة المفهومية بين المبدأ والذات ظهر: فساد ما في الفصول^(١)؛ من الالتزام بالنقل في ألفاظ الصفات الجارية عليه تعالى؛ بأن يقال: إن هيئة العالم والقادر ونحوها من المشتقات في غير الله تعالى حقيقة في الذات المغايرة مع المبدأ، وفي الله تعالى نقل منها إلى الذات المتحدة مع المبدأ، أو الالتزام بالتجوز بأن يكون إطلاق العالم على الذات المتحدة مع المبدأ على نحو المجاز. فالعالم الذي يحمل على الله غير العالم المحمول علينا.

وكيف كان؛ فإن صاحب الفصول بعدما اشترط قيام مبدأ الاشتقاق بالموصوف في صدق المشتق قال: «وخالف في ذلك جماعة فلم يعتبروا قيام المبدأ في صدق المشتق... إلى أن قال: وانتصر لهم بعض أفاضل المتأخرين؛ بصدق العالم والقادر ونحوهما عليه

الخامس (١):

أنه وقع الخلاف بعد الاتفاق على اعتبار المغايرة - كما عرفت - بين المبدأ وما

تعالى مع عينية صفاته تعالى كما هو الحق». ثم أجاب عن هذا الانتصار بقوله: «الظاهر إطباق الفريقين على أن المبدأ لا بد أن يكون مغايراً لذي المبدأ وإنما اختلفوا في وجوب قيامه به وعدمه، فالوجه: التزام وقوع النقل في تلك الألفاظ بالنسبة إليه تعالى». وأما وجه فساد قول الفصول؛ بالنقل في صفات الباري تعالى فهو ما تقدم؛ من كفاية المغايرة المفهومية في صحة الحمل، ومفهوم العلم والقدرة غير مفهوم واجب الوجود. فلا حاجة إلى الالتزام بالنقل أو التجوز.

تنبيه: قد ثبت في العلوم العقلية: بأن صفاته تعالى عين ذاته «جل وعلا»؛ إذ لو لم تكن صفاته عين ذاته لكانت عارضة لها، فحينئذ لزم خلوه تعالى في مرتبة ذاته عن العلم والقدرة، ولازم ذلك: نسبة الجهل والعجز إليه تعالى، وهو منزّه عن ذلك، وهذا البرهان لا يقتضى إلا العينية؛ المانعة عن محذور لزوم خلوه تعالى في مرتبة ذاته عن الحياة والعلم والقدرة، ولا يقتضى ذلك تفاوتاً في أوضاع الألفاظ ومعانيها؛ لعدم ارتباطها بها، فبرهان العينية لا يوجب تغييراً في وضع الألفاظ ومعانيها؛ كي يقال بالنقل أو التجوز.

خلاصة البحث

في حمل صفات الباري تعالى كالعالم والقادر ونحوهما على ذاته المقدسة: فقد يستشكل في صحته بأن الحمل لا بد فيه من تغاير الموضوع والحمول، والمفروض: أن صفاته تعالى عين ذاته فلا تغاير بينهما، ومن هنا التزم صاحب الفصول بالنقل أو التجوز. وقد أجاب المصنف عن هذا الإشكال بكفاية المغايرة المفهومية بين الموضوع والحمول في صحة الحمل، وهي ثابتة في حمل الصفات على ذاته تعالى؛ لأن مفهوم العالم مغاير لمفهوم واجب الوجود، وعليه: فيصح حمل صفاته تعالى على ذاته ويقال: «الله عالم - وقادر - ومريد» فلا يلزم من إطلاقها عليه تعالى تجوز، ولا نقل أصلاً.

ومن هنا ظهر فساد ما في الفصول من التزامه بالنقل أو التجوز، وذلك لانتفاء المغايرة المعتبرة في صحة الحمل، فلا بد في صحة الحمل من النقل بأن يقال: إن هيئة المشتق كالعالم والقادر مثلاً في غير الله تعالى حقيقة في الذات المغايرة مع المبدأ، وفي الله تعالى نقل منها إلى الذات المتحدة مع المبدأ، أو استعمل مجازاً.

(١) الغرض من عقد هذا الأمر: دفع توهم عدم اعتبار قيام المبدأ بالذات في صدق

يجري عليه المشتق؛ في اعتبار قيام المبدأ به، في صدقه على نحو الحقيقة، وقد استدل من قال بعدم الاعتبار بصدق الضارب والمؤلم مع قيام الضرب والألم بالمضروب والمؤلم - بالفتح -.

المشتق عليها على نحو الحقيقة، وإثبات ما هو الحق عند المصنف «قدس سره»: من اعتبار قيام المبدأ بالذات حقيقة في صدق المشتق عليها على نحو الحقيقة. واعلم: أن الأقوال في المسألة أربعة:

الأول: ما ذهب إليه الأشعري من اعتبار القيام بمعنى: الحلول، ولهذا السبب قالوا: إن صفات الله تعالى زائدة عليه، ونقل عنهم في محكي المواقف ما لفظه: «لا شك أن علة كون الشيء عالماً هي العلم، وحد العالم من قام به العلم، وشرط صدق المشتق على واحد منا ثبوت أصله له، فكذا شرطه فيمن غاب وهكذا سائر الصفات». وبهذا الدليل نفسه أثبتوا الكلام النفسي وقالوا: إن المراد بالكلام في المشتق - أعني: إطلاق المتكلم عليه تعالى - هو معنى قديم قائم بالذات؛ لأن الكلام بالمعنى المعروف من قبيل الحوادث، ويلزم من قيامه بالذات القديمة كونها محلاً للحوادث وهو غير جائز.

الثاني: ما ذهب إليه المعتزلي من عدم اعتبار القيام الحلولي، ولهذا ذهبوا إلى نفي الصفات الزائدة عن الله تعالى.

وما يمكن الاستدلال به له وجوه؛ منها: إطلاق الضارب والمؤلم - بالكسر - على الفاعل؛ مع قيام الضرب والإيلام بالمفعول، وهو المضروب والمؤلم - بالفتح - وإطلاق الخالق والمتكلم على الله تعالى؛ مع قيام مبدئهما بغيره من المخلوق والجسم؛ لأن التكلم من الله تعالى هو: إيجاد الأصوات في الأجسام.

ومنها: إطلاق الصفات الذاتية الجارية على الله تعالى؛ مع كون مباديها عين الذات فكيف يتصور القيام؟

ومنها: إطلاق اللابن والتامر وغيرهما مما كان المبدأ فيه ذاتاً.

الثالث: ما يستفاد من ظاهر «الفصول»؛ من اعتبار القيام بالمعنى الأعم من الحلول والصدور؛ فيما لم يكن المبدأ ذاتاً، وعدم اعتباره فيه؛ ولذا التزم بصدق القيام في الأمثلة الأربعة المتقدمة في الوجه الأول وهي: الضارب والمؤلم والخالق والمتكلم. والتزم في الصفات الذاتية بالنقل أو التجوّز، وصرح بعدم اعتبار القيام في اللابن وأمثاله.

الرابع: ما اختاره المصنف من اعتبار القيام بمعنى: التلبس، ولكن التلبس كما يختلف باختلاف هيئات المشتق؛ من اسم الفاعل واسم المفعول على أقسامه، كذلك يختلف باختلاف المراد؛ فتارة: يكون التلبس حلولياً، كما في مثل «الأبيض»، وقد يكون

والتحقيق: إنه لا ينبغي أن يرتاب من كان من أولي الألباب في: أنه يعتبر في صدق المشتق على الذات وجريه عليها^(١)، من التلبس بالمبدأ بنحو خاص على اختلاف أنحاءه^(٢)؛ الناشئة من اختلاف المواد تارة، واختلاف الهيئات^(٣) أخرى، من

صدورياً، كما في «الضارب» و«المؤلم» و«الخالق» و«المتكلم» بالنسبة إلى الله تعالى، بل هو في الممكن - أيضاً - بهذا الاعتبار؛ لا باعتبار كونه محلاً له، وقد يكون انتزاعياً؛ بمعنى: أن الذات تكون منشأً لانتزاع المبدأ منها مفهوماً مع كونه عينها وجوداً، وقد يكون انتزاعياً صرفاً بحيث لا تحقق له وجوداً؛ بمعنى: أن الخارج ظرف لنفسه لا لوجوده كما في الأوصاف الاعتبارية.

وأما مثل: «التامر»: فالتحقيق فيه أيضاً تحقق التلبس؛ لأن الذات بما هي ذات غير قابلة للاشتقاق؛ فلا بد من إرادة المعنى الحدتي من المبدأ ليصح الاشتقاق؛ مثل: أن يراد من التمر بيعه، فعليه: يكون من قبيل القيام الصدوري؛ كما في حاشية المشكيني. ثم قال: «هذا القول» أي: القول الرابع وهو مختار المصنف «هو الأقوى؛ لأن المتبادر من المشتق عرفاً هو التلبس، ولا إشكال في تحققه في جميع الموارد».

(١) أي: جري المشتق على الذات.

وحاصل التحقيق: أنه يعتبر في صدق المشتق على الذات وجريه عليها «من التلبس بالمبدأ»، وقيامه بها، غاية الأمر: أن التلبس يختلف؛ فقد يكون بنحو الصدور كما في «الضارب»، وقد يكون بنحو الوقوع فيه كما في «المقتل»، وقد يكون بنحو الحلول كالمرض والجوع مثلاً، وقد يكون بنحو الوقوع نحو الممات مثلاً.

وقد يكون بنحو انتزاع المبدأ عنه مفهوماً واتحاده معه خارجاً؛ كما في العالم والقادر ونحوهما مما يجري عليه تعالى، وقد يكون بنحو انتزاع المبدأ مع عدم تحقق إلا لمنشأ الانتزاع، كما في الزوج والملك والرق؛ ونحوها من العناوين التي كانت مبادئها من الإضافات والاعتبارات التي لا تحقق لها في الخارج إلا لمنشأ انتزاعها، ويكون من خارج المحمول في قبال المحمول بالضميمة؛ وهي المبادئ المتأصلة التي لها وجود في الخارج حقيقة ولو في ضمن المعروض؛ كالسواد والبياض والشجاعة والكرم ونحو ذلك.

(٢) أي: أنحاء التلبس وقد عرفت أقسامه.

(٣) أي: كاسمي الفاعل والمفعول وغيرها من المشتقات، والاختلاف بين اسمي الفاعل والمفعول من حيث الهيئة واضح؛ لأن مفاد الأول هو: صدور المبدأ من الذات، ومفاد الثاني هو: وقوعه عليها.

القيام صدوراً، أو حلولاً أو وقوعاً عليه أو فيه، أو انتزاعه عنه مفهوماً مع اتحاده معه خارجاً، كما في صفاته تعالى، على ما أشرنا إليه آنفاً، أو مع عدم تحققه إلا للمنتزع عنه؛ كما في الإضافات والاعتبارات التي لا تحقق لها، ولا يكون بحذائها في الخارج شيء، وتكون من الخارج المحمول لا المحمول بالضميمة^(١).

ففي صفاته الجارية عليه تعالى يكون المبدأ مغايراً له مفهوماً، وقائماً به عيناً، لكنه^(٢) بنحو من القيام؛ لا بأن يكون هناك اثنيية^(٣) وكان بحذائه^(٤) غير الذات، بل^(٥) بنحو الاتحاد والعينية وكان ما بحذائه عين الذات، وعدم اطلاع^(٦) العرف على

(١) أي: قد حكى بعض من تلاميذ المصنف: أنه قال في درسه الشريف: «إن المراد بالخارج المحمول هو العارض الاعتباري كالزوجية ونحوها، وبالمحمول بالضميمة: العارض المتأصل كالسواد والبياض، ووجه تسمية الأول بالخارج المحمول هو: كونه خارجاً عن الشيء ومحمولاً عليه، والثاني بالمحمول بالضميمة لكونه محمولاً بضم ضميمة على شيء؛ كحمل السواد على غيره فإنه لا يحمل عليه إلا بضم ضميمة فيقال: الجسم ذو سواد».

(٢) أي: لكن القيام الذي يكون بنحو العينية نحو خاص من القيام، وليس كسائر موارد قيام المبدأ بالذات؛ مما يكون بينهما اثنيية كما ربما يكون المتبادر من قيام شيء بشيء التعدد والاثنيية.

(٣) أي: لا القيام المشهوري بأن يكون هناك اثنيية.

(٤) أي: ما بحذاء المبدأ، وغرضه: بيان لازم الاثنيية وهو: كون ما يإزاء المبدأ غير الذات كصفات المخلوق؛ فإن العلم فيهم هو الصورة الحاصلة مثلاً، وهي غير الذات القائمة بها تلك الصورة. كما في «منتهى الدراية، ج ١، ص ٣٤٦».

(٥) قوله: «بل بنحو الاتحاد» تفسيرٌ لقوله: «بنحو من القيام»؛ يعني: هذا القيام يكون بنحو الاتحاد والعينية بحيث يكون ما بحذاء المبدأ كالعلم والقدرة عين الذات.

(٦) قوله: «وعدم اطلاع العرف هذا التلبس» أي: التلبس بنحو العينية دفعٌ للإشكال. وحاصله: أن العرف لا يتفطنون لمثل هذا التلبس؛ لأنه من الدقائق أي: كونه متلبساً بالعلم والقدرة بمعنى: أن ذاته تعالى منشأ أوصافه المغايرة معها مفهوماً، وعينيتها معها حقيقة ليكون العالم والقادر ونحوهما صادقة عليه تعالى حقيقة بلا تجوز أصلاً.

وحاصل الدفع: أن عدم اطلاعهم على مثل هذا التلبس لكونه من الأمور الخفية مما لا يضر بصدق الصفات عليه تعالى حقيقة، لأن العرف إنما يكون مرجعاً في تعيين

مثل هذا التلبس من الأمور الخفية لا يضر بصدقها عليه تعالى على نحو الحقيقة؛ إذا كان لها مفهوم صادق عليه تعالى حقيقة، ولو بتأمل وتعمّل من العقل، والعرف إنما يكون مرجعاً في تعيين المفاهيم، لا في تطبيقها على مصاديقها.

وبالجملة: يكون مثل العالم والعاقل وغيرهما - من الصفات الجارية عليه تعالى وعلى غيره - جارية عليهما بمفهوم واحد ومعنى فارد؛ وإن اختلفا فيما يعتبر في الجري من الاتحاد وكيفية التلبس بالمبدأ، حيث إنه^(١) بنحو العينية فيه تعالى، وبنحو الحلول أو الصدور في غيره، فلا وجه لما التزم به في الفصول؛ من نقل الصفات الجارية عليه تعالى عما^(٢) هي عليها من المعنى كما لا يخفى.

المفاهيم، مثل: أن مفهوم المشتق ذات متلبس بالمبدأ لا في تطبيقها على المصاديق، فإن التطبيق أمره بأيدينا، فإذا رأينا أن العالم بمعناه العرفي ينطبق عليه تعالى لتلبسه بالعلم ولو بنحو الانتزاع والعينية - كان صدقه عليه تعالى على نحو الحقيقة؛ وإن لم يطلع العرف على هذا النحو من التلبس.

وبالجملة: لا فرق في الصفات الجارية عليه تعالى وعلى غيره من حيث المفهوم، فإن العالم مثلاً بما له من المفهوم يجري عليه «سبحانه وتعالى» وعلى غيره بوزان واحد؛ «وان اختلفا فيما يعتبر في الجري من الاتحاد» فيه تعالى، والتعدد والاثنية في غيره، وفي «كيفية التلبس بالمبدأ حيث إنه بنحو العينية فيه تعالى وبنحو الحلول أو الصدور في غيره».

قوله: «فلا وجه لما التزم به...» إلخ متفرع على ما ذكره من كون صفاته تعالى كصفاتنا من غير تفاوت بينهما إلا في كيفية التلبس والاتحاد، فالعالم مثلاً - بما له من المعنى - يحمل على الواجب والممكن؛ من دون حاجة إلى تصرف فيه بنقل أو تجوّز إذا أطلق عليه تعالى، كما توهمه صاحب الفصول.

(١) أي: التلبس بنحو العينية في الله تعالى، وبنحو الحلول أو الصدور في غيره.
(٢) أي: عن المعنى الذي تكون الصفات عليه. قوله: «من المعنى» بيان لما في «عما». والأولى أن يقال: «من المعاني» ليوافق ضمير عليها، أو يقال بتذكير الضمير في «عليها» أعني: عليه؛ حتى تكون العبارة هكذا: عما هي عليه من المعنى.

وكيف كان؛ فالتزم صاحب الفصول بالنقل أو التجوّز في الصفات الجارية عليه تعالى، وغرضه من النقل هو: النقل في هيئات المشتقات؛ وهي: الصفات الجارية عليه تعالى فهية العالم في غيره تعالى حقيقة في الذات المغايرة مع المبدأ، وفيه «جل وعلا» قد نقلت إلى الذات المتحدة مع المبدأ.

كيف^(١)؟ ولو كانت بغير معانيها العامة جارية عليه تعالى كانت صرف لقلقة اللسان، وألفاظ بلا معنى، فإن غير تلك المفاهيم العامة الجارية على غيره تعالى غير مفهوم ولا معلوم إلا بما يقابلها، ففي مثل ما إذا قلنا: «إنه تعالى عالم»؛ إما أن نعني: أنه من ينكشف لديه الشيء فهو ذاك المعنى العام، أو أنه مصداق لما يقابل ذاك المعنى فتعالى عن ذلك علواً كبيراً.

والتزم صاحب الفصول بالنقل مع إن الأصل عدم النقل لوجهين:
الأول: عدم قيام المبدأ بالذات، لأن المبدأ هو عين الذات المقدسة، وذات الباري تعالى عين المبدأ، فلا يعقل القيام، مع إن قيام المحمول بالموضوع معتبر في الحمل.
الثاني: لعدم المغايرة بين المبدأ والذات المقدسة؛ مع إن الحمل عبارة عن اتحاد الموضوع والمحمول من جهة، وتغايرهما من جهة أخرى.
وحاصل الجواب: أنه يشترط في الحمل القيام سواء كان عينياً أم كان صدورياً أو غيرهما، والقيام العيني موجود في حمل الصفات عليه تعالى. هذا هو الجواب عن الوجه الأول.

وأما عن الوجه الثاني: فلوجود المغايرة بين الذات المقدسة وبين المبدأ من حيث المفهوم، وهذا المقدار من المغايرة كافٍ في صحة حمل المشتق عليه تعالى، وفي كونه حقيقة فيه.

(١) أي: كيف يكون لما التزم به في الفصول وجه، والحال: أنه لو كانت الصفات بغير معانيها العامة للواجب والممكن جارية عليه تعالى لزم أن تكون صرف لقلقة اللسان. وحاصل اعتراض المصنف على الفصول: أن الصفات الجارية على الباري «جل وعلا» إن انسلخت عن معانيها العامة الشاملة للواجب والممكن؛ لزم أحد المحذورين اللذين لا سبيل إلى الالتزام بهما.

توضيح ذلك: إما أن نريد من لفظ العالم في قولنا: «الله عالم» الذات التي ينكشف لديها الواقع، فذاك هو المعنى العام للفظ العالم الذي يشمل علم الباري وعلم غيره. غاية الأمر: علم الباري «جل وعلا» يكون على النحو الأكمل، وعلم غيره على النحو الأضعف.

وإما أن نريد من لفظ العالم في المثال المذكور: أن الله مصداق لوصف يقابل ذاك المعنى المذكور، وهو انكشاف الواقع، والمعنى الذي يقابله هو عدم انكشاف الواقع، وهو عبارة أخرى عن الجهل بالواقع، فتعالى عن ذاك علواً كبيراً.

وإما أن لا نريد من لفظ العالم شيئاً معلوماً لنا وهو: انكشاف الواقع، فيكون التلطف

وإما أن لا نعني شيئاً فتكون كما قلناه من كونها صرف اللقطة، وكونها بلا معنى كما لا يخفى.

(والمعجب) أنه^(١) جعل ذلك علة لعدم صدقها في حق غيره؛ وهو^(٢) كما ترى. وبالتأمل فيما ذكرنا^(٣) ظهر الخلل فيما استدل من الجانبين^(٤)، والمحاكمة بين الطرفين، فتأمل.

بلفظ «الله عالم» صرف لقلقة اللسان، وكون صفات الباري بلا معنى أصلاً، ولا سبيل إلى الالتزام بالاحتمالين الأخيرين، فالمتعين هو الأول؛ وهو المطلوب.

(١) أي: صاحب الفصول جعل النقل علة لعدم صدق الصفات في حق غيره تعالى بالمعنى الذي يصدق في حقه تعالى. قال في الفصول: ما هذا لفظه: «فالوجه التزام وقوع النقل في تلك الألفاظ بالنسبة إليه تعالى؛ ولهذا لا تصدق في حق غيره».

وحاصل الكلام في هذا المقام: أنه جعل صاحب الفصول نقل صفات الباري تعالى عن معناها اللغوي إلى المعنى الثاني بالنسبة إليه «سبحانه وتعالى» علة لعدم صدقها بما لها من المعاني في حق غيره تعالى؛ بالنحو الذي تصدق في حقه تعالى أي: صدق الصفات على الباري «عز اسمه» يكون بعد النقل على نحو العينية، وصدقها على غيره قبل النقل على نحو المغايرة والاثنية، وعلى نحو الحالية والمحلية.

وجه تعجب المصنف منه ما تقدم؛ من صدق العالم على الباري تعالى وعلى غيره يكون بمعنى واحد؛ وهو: انكشاف الواقع. غاية الأمر: في الباري على نحو العينية، وفي غيره على نحو الحلول أو الصدور، فإنكار «الفصول» صدق الصفات على غير الباري تعالى بالمعنى الذي تطلق عليه تعالى في غير محله.

(٢) أي: ما ذكره صاحب الفصول؛ من عدم جواز إطلاق الصفات في حق غيره تعالى بمعناها المطلق عليه تعالى كما ترى في غير محله، وقد عرفت ما يرد عليه من الإشكال من: أن جري المشتق على الله تعالى ليس إلا كجريه علينا، بل معنى المشتق على كل تقدير واحد، وجريه على كل من الواجب والممكن يكون على نهج واحد، ولا تفاوت بينهما إلا في كيفية التلبس على ما سبق.

(٣) أي: اعتبار قيام المبدأ بالذات بأحد أنحائه في صدق المشتق على نحو الحقيقة.

(٤) أي: المثبتين لاعتبار قيام المبدأ بالذات في صدق المشتق على نحو الحقيقة والنافين لذلك، وقد ظهر: خلل أدلة الطرفين من التحقيق الذي أفاده المصنف بقوله: «والتحقيق: إنه لا ينبغي أن يرتاب... إلخ. ومن هذا التحقيق ظهر فساد دليل النافي لاعتبار قيام

المبدأ بالذات في صدق المشتق على نحو الحقيقة؛ حيث استدل النافي بصدق الضارب والمؤلم مع قيام الضرب والألم بالمضروب والمؤلم - بالفتح - .
وجه الفساد: أن قيام المبدأ بالذات موجود، غاية الأمر: قيام المبدأ بالذات بالنسبة إلى المفعول وقوعي، وبالنسبة إلى الفاعل صدوري، وقد مر غير مرة أن اختلاف قيام المبدأ لا يوجب تفاوتاً فيما هو المهم من صدق المشتق على الذات على نحو الحقيقة بعد تحقق قيام المبدأ بها وتلبسها به.

وقد ظهر من التحقيق السابق: المحاكمة بين مثبت والنافي؛ لأن الحاكم يحكم بالصلح بينهما، لأن مقصود مثبت هو: اعتبار قيام المبدأ بالذات في صدق المشتق على نحو الحقيقة هو مطلق تلبس الذات بالمبدأ؛ سواء كان صدورياً أو حلولياً أو غيرهما. ومراد النافي هو: عدم اعتبار تلبس الذات بالمبدأ على نحو الحلول فقط في صدق المشتق على الذات فلا نزاع حينئذ؛ لأن المنفي هو خصوص القيام الحلولي، والمثبت هو القيام في الجملة، فحينئذ يكون النزاع لفظياً.

قوله: «فتأمل» لعله إشارة إلى ضعف المحاكمة، وأن النزاع معنوي؛ لأن من المثبتين من يرى اعتبار القيام الحلولي كالأشعري، ولذا التجأوا إلى إثبات الكلام النفسي؛ لئلا يلزم كونه تعالى محلاً للحوادث؛ لأن الكلام بمعناه المعروف من الحوادث، والقيام الحلولي يستلزم كون ذاته المقدسة محلاً لها، فلا وجه لما ذكر من الصلح بين القولين.

أو إشارة إلى: أن غرض «الفصول» من نقل صفات الباري تعالى هو النقل في هيئات المشتقات والصفات؛ لا النقل في موادها، فلا يرد عليه ما أورده المصنف من لزوم اللقطة في اللسان، والغرض من نقل الهيئة هو: أن إطلاق العالم والقادر بما لهما من المعنى المطلق على الله تعالى لا يجوز على غيره تعالى، وأما إطلاق المبادئ كالعلم والقدرة ونحوهما فهو جائز على غيره تعالى، ويكون بمفهوم واحد.
وإنما الاختلاف في كيفية التلبس كما عرفت.

خلاصة البحث

يتلخص البحث في أمور:

١ - اعتبار قيام المبدأ بالذات في صدق المشتق على نحو الحقيقة، وقيل: بعدم اعتبار قيام مبدأ المشتق بالذات في صدقه عليها لوجوه.

منها: إطلاق الضارب والمؤلم - بالكسر - على الفاعل؛ مع قيام الضرب والألم

بالمضروب والمؤلم - بالفتح -.

منها: إطلاق الصفات الذاتية الجارية على الله تعالى؛ مع كون مبادئها عين ذاته المقدسة، فلا يتصور القيام المستلزم للتعدد والاثنية.

ومنها: إطلاق التامر واللابن ونحوهما مما كان المبدأ فيه ذاتاً.

وملخص الجواب عن الجميع هو: ثبوت قيام المبدأ بالذات في الأمثلة المذكورة، غاية الأمر: واجدية الذات للمبدأ تتصور على أقسام:

الأول: أن تكون بنحو الصدور؛ كالمعطي والضارب والمؤلم - بالكسر -.

الثاني: أن تكون بنحو الوقوع كالمضروب والمؤلم - بالفتح -.

الثالث: أن تكون بنحو الانتزاع كالزوج والحر والرق ونحوها؛ مما كان المبدأ منتزعاً عن الذات، وليس له تحقق في الخارج.

الرابع: أن تكون بنحو العينية كما في صفاته تعالى؛ فإن المبدأ كالعلم والقدرة عين الذات المقدسة، ووجدان الذات له بنحو العينية وإن كان خارجاً عن المفاهيم العرفي؛ إلا إنه يدرك بتعمل من العقل السليم.

أما التامر واللابن: فلأن المراد من الأول هو: بايع التمر، ومن الثاني من يبيع اللبن، فتكون الذات فيهما متلبسة بالمبدأ، والمبدأ قائم بها، فلا وجه لعدم اعتبار قيام المبدأ بالذات في الأمثلة المذكورة.

٢ - الرد على ما التزم به صاحب الفصول: من النقل في صفات الله تعالى

لوجهين:

الأول: عدم قيام المبدأ بالذات في صفاته تعالى؛ لأن المبدأ هو عين الذات، والذات هو عين المبدأ، فلا يعقل القيام، مع إن قيام المحمول بالموضوع معتبر في صحة الحمل.

الثاني: عدم المغايرة بين الذات والمبدأ؛ بعد فرض العينية، مع إن الحمل يعتبر فيه التغاير بين الموضوع والمحمول من جهة، والاتحاد من جهة أخرى.

وحاصل الرد والجواب عن الوجه الأول: أن المعتبر في صحة الحمل هو: مطلق قيام المبدأ بالذات؛ من دون فرق بين أنحائه وأقسامه، والقيام العيني موجود في حمل الصفات عليه تعالى.

وأما الجواب عن الوجه الثاني: فلأن المغايرة المفهومية موجودة بين ذاته المقدسة وبين مبادئ الصفات، وهذا المقدار من المغايرة كاف في صحة حمل المشتق على الذات،

السادس: (١)

الظاهر: أنه لا يعتبر في صدق المشتق وجريه على الذات حقيقة؛ التلبس بالمبدأ حقيقة وبلا واسطة في العروض، كما في الماء الجاري، بل يكفي التلبس به ولو

وكونه على نحو الحقيقة، فلا حاجة إلى ما ذكره صاحب الفصول من الالتزام بالنقل. ٣ - بيان الخلل في استدلال النافين لاعتبار المبدأ بالذات، وقد عرفت الخلل فيما استدلوا به على عدم اعتبار قيام المبدأ بالذات في صدق المشتق على نحو الحقيقة. وقلنا: إن القيام موجود في جميع الأمثلة المذكورة، غاية الأمر: أن الاختلاف في كيفية قيام المبدأ بالذات، وقد عرفت غير مرة: أن الاختلاف في كيفية قيام المبدأ بالذات لا يضر بقيام المبدأ بها، ولا بصدق المشتق على الذات بنحو الحقيقة.

(١) غرض المصنف من عقد هذا الأمر هو: دفع ما في الفصول من اعتبار الإسناد الحقيقي في صدق المشتق حقيقة، فلا بد أولاً من ذكر كلام صاحب الفصول؛ كي يتضح إيراد المصنف عليه.

قال في الفصول ما هذا لفظه: «يشترط في صدق المشتق على شيء حقيقة قيام مبدأ الاشتقاق به من دون واسطة في العروض...» إلخ، إلى أن قال: «وإنما قلنا: من دون واسطة في المقام احترازاً عن القائم بواسطة». وظاهر كلامه هذا هو: اعتبار الإسناد الحقيقي في صدق المشتق حقيقة، ولازم ذلك هو: الفرق بين قولنا: الماء الجاري وبين قولنا: الميزاب الجاري فيكون صدق المشتق في المثال الأول على نحو الحقيقة؛ لأن إسناد الجريان إلى الماء يكون بلا واسطة في العروض، وفي المثال الثاني على نحو المجاز؛ لأن قيام الجريان بالميزاب يكون بواسطة الماء وهي الواسطة في العروض.

وقد أورد عليه المصنف بقوله: «الظاهر أنه لا يعتبر في صدق المشتق...» إلخ، وحاصل ما أفاده المصنف - من الإشكال على صاحب الفصول - هو: أن صدق المشتق على الذات حقيقة لا يتوقف على كون إسناد المشتق حقيقياً وإسناداً إلى من هو له، كما في «الماء جارٍ»؛ بل يكون صدق المشتق على الذات على نحو الحقيقة وإن كان إسناده إلى الذات مجازياً، وإسناداً إلى غير من هو له نحو «الميزاب جارٍ» و«جالس السفينة متحرك»، فالجواز في الإسناد لا يضر في صدق المشتق على الذات على نحو الحقيقة؛ بل المضر فيه هو المجاز في الكلمة لا المجاز في الإسناد، فالمشتق الذي هو «جارٍ» قد استعمل في معناه الحقيقي في كلا المثالين؛ وإن كان الإسناد في أحدهما مجازياً وفي الآخر حقيقياً إلا إن المجاز في الإسناد لا يوجب المجاز في الكلمة، فالمشتق مثل: «الجاري

مجازاً، ومع هذه الوساطة كما في الميزاب الجاري، فإسناد الجريان إلى الميزاب وإن كان إسناداً إلى غير ما هو له وبالمجاز؛ إلا إنه في الإسناد لا في الكلمة، فالمشتق في مثل المثال بما هو مشتق قد استعمل في معناه الحقيقي، وإن كان مبدأه مسنداً إلى الميزاب بالإسناد المجازي، ولا منافاة بينهما^(١) أصلاً كما لا يخفى، ولكن ظاهر الفصول^(*)، بل صريحه اعتبار الإسناد الحقيقي في صدق المشتق حقيقة، وكأنه^(٢) من

والمتحرك» في المثالين المذكورين قد استعمل في معناه الموضوع له.

(١) أي: ولا منافاة بين استعمال المشتق في معناه الحقيقي، وبين الإسناد المجازي، فحينئذ لا يعتبر في صدق المشتق على الذات على نحو الحقيقة الإسناد الحقيقي؛ خلافاً للفصول، حيث اعتبر في صدق المشتق الإسناد الحقيقي كما أشار إليه المصنف بقوله: «ولكن ظاهر الفصول، بل صريحه اعتبار الإسناد الحقيقي».

(٢) أي: كأن اشتراط الفصول «من باب الخلط بين المجاز في الإسناد»؛ الذي لا يضر بكون صدق المشتق على نحو الحقيقة، «والمجاز في الكلمة» الذي يضر في صدق المشتق على نحو الحقيقة. بمعنى: أن صاحب الفصول اعتبر التلبس الحقيقي بالمبدأ في مقام الاستعمال؛ مع إن ذلك غير معتبر فيه، بل التلبس الحقيقي معتبر في الإسناد الحقيقي، فما يعتبر فيه التلبس الحقيقي ليس من محل الكلام وما هو محل الكلام أعني: مقام الاستعمال لا يعتبر فيه التلبس الحقيقي.

وبالجملة: أن هذا الخلط مبني على أن يكون مراد الفصول من الصدق في قوله: «ويشترط في صدق المشتق...» إلخ استعمال المشتق في معناه؛ إذ لا يعتبر حينئذ التلبس بالمبدأ حقيقة، وأما إذا كان مراده من الصدق هو الإسناد الحقيقي فيعتبر فيه التلبس بالمبدأ حقيقة، فوقع منه الخلط بين الاستعمال الحقيقي والإسناد الحقيقي، فحينئذ يرد عليه ما أورده المصنف؛ من عدم اعتبار الإسناد الحقيقي في صدق المشتق حقيقة إن كان مراده من الصدق هو الاستعمال، ولا يرد عليه إيراد المصنف إن كان مراده من الصدق الإسناد الحقيقي.

ففي الحقيقة يكون النزاع بين المصنف وصاحب الفصول لفظياً.

فإن كان مراد صاحب الفصول من الصدق هو الاستعمال: فالحق مع المصنف، وإن كان مراده منه الإسناد: فالحق مع صاحب الفصول.

قوله: «هذا» في بعض النسخ «هو» والمشار إليه أو مرجع الضمير هو المجاز في الكلمة،

(*) الفصول الغروية، ص ٦٢، س ٢١.

باب الخلط بين المجاز في الإسناد والمجاز في الكلمة، وهذا - هاهنا - محل الكلام بين الأعلام، والحمد لله وهو خير ختام.

فمعنى العبارة: أن المجاز في الكلمة «هاهنا» أي: في بحث المشتق محل الكلام بين الأعلام، لا المجاز في الإسناد. «بقي شيء» وهي الثمرة العلمية أو العملية على بحث المشتق، بعدم كونه من المسائل الأصولية، بقريته ذكرهم له في المقدمة دون المقاصد. أما الثمرة العلمية فهي: صحة تعريف الإنسان بالناطق وحده، أو الضاحك وحده نحو: الإنسان ناطق، أو الإنسان ضاحك؛ على القول بتركب المشتق، فيسمى الأول حداً ناقصاً، والثاني رسماً ناقصاً. وعدم صحة التعريف المذكور على القول بالبساطة.

توضيح ذلك: أن التعريف سواء كان بالحد أو بالرسم إنما هو من مصاديق الفكر والنظر. وقيل في تعريف النظر: إنه عبارة عن ترتيب أمور معلومة لتحصيل أمر مجهول، فيصح تعريف الإنسان بالناطق على القول بالتركب، لصدق الترتيب على اثنين، لأنه أقل الجمع عند أهل الميزان، والمفروض: أن الناطق مركب من أمرين أعني شيء له النطق، أو ذات له النطق، وكذلك الضاحك في المثال المذكور، هذا بخلاف القول بالبساطة؛ فلا يصح التعريف المذكور لعدم صدق الترتيب حينئذ.

وأما الثمرة العملية: فذكروا لها موارد؛ منها: كراهة البول تحت الشجرة التي لا ثمرة لها فعلاً مع كونها ذات ثمرة قبلاً، فإن قلنا: بوضع المشتق للأعم فهو مكروه، وإن قلنا: بوضعه لخصوص المتلبس بالمبدأ في الحال فهو غير مكروه.

ومنها: كراهة الوضوء والغسل بالماء المشمس أي: الحار بحرارة الشمس، بعد صيرورته بارداً، فإن قلنا: بوضعه للأعم فهما مكروهان. وإن قلنا: بوضعه للمتلبس فلا يحكم بكراهتهما، لأن الحكم بالكراهة بعد ارتفاع السخونة مبني على وضع المشتق للأعم وعدم اشتراط بقاء المبدأ في صدق المشتق.

ومنها: إذا عرض الجلل على حيوان مأكول اللحم، وزال عنه الجلل بواسطة الاستبراء، فإن قلنا: بوضعه للأعم حرم أكل لحمه. وإن قلنا: بوضعه لخصوص المتلبس بالمبدأ لم يحرم، وأما بيان الاستبراء كما وكيفاً فموكول إلى علم الفقه.

ومنها: تحريم الزوجة الكبيرة التي أرضعت زوجة صغيرة كما مر تفصيله في الأمر الأول، فلا حاجة إلى إعادة ذلك.

وتركنا بسط الكلام في الموارد المذكورة نقضاً وإبراماً رعاية للاختصار.

خلاصة البحث مع رأي المصنف «قدس سره»

إنه لا يعتبر في صدق المشتق على نحو الحقيقة التلبس بالمبدأ حقيقة وبلا واسطة في العروض؛ أي: الإسناد الحقيقي؛ خلافاً للفصول حيث اعتبر في صدقه على نحو الحقيقة الإسناد الحقيقي، وقد ذكرنا رأي المصنف بعد الفراغ عن كل مسألة، ولكن نكرر ذلك فإنه لا يخلو عن فائدة. فإليك ما هو مختاره في بعض مباحث المشتق.

- ١ - المشتق عنده هو: خصوص ما يجري على الذات؛ وإن لم يكن منه عند النحاة.
- ٢ - الفعل لا يدل على الزمان؛ وإن كان ظاهر النحاة أنه يدل عليه.
- ٣ - اختلاف المشتقات في المبادئ لا يوجب اختلافاً في دلالتها.
- ٤ - المراد بالحال في عنوان مسألة المشتق هو: حال التلبس لا حال النطق.
- ٥ - الموضوع له للمشتق هو خصوص التلبس بالمبدأ في الحال.
- ٦ - مفهوم المشتق بسيط في مقام التصور واللاحاظ؛ لا بحسب الماهية والحقيقة.
- ٧ - يكفي في ملاك الحمل التغاير بين الموضوع والمحمول من وجه، والاتحاد من وجه آخر.

- ٨ - يعتبر في صدق المشتق على نحو الحقيقة قيام المبدأ بالذات.
- ٩ - لا يعتبر الإسناد الحقيقي في صدقه على الذات على نحو الحقيقة. انتهى التلخيص.



المقصد الأول

في الأوامر



بحث الأوامر (١)

وفيه فصول:

(١) قدم المصنف بحث الأوامر على النواهي تبعاً لغيره، لأن الأوامر أمر وجودي، والنواهي أمر عدمي، ولا ريب: أن الوجود أشرف من العدم، والعقل يحكم بتقديم ما هو الأشرف على غيره، ولهذا جرى ديدن الأصوليين على تقديم مباحث الأوامر على النواهي.

والأمر بمعنى المصدر لا يجمع، لأن المصدر لا يجمع باتفاق الأدباء، فمفرد الأوامر ليس الأمر بالمعنى المصدرية ولكن فيه احتمالات بل أقوال:

منها: أن الأوامر والنواهي جمع الأمر والنهي؛ بمعنى: القول المخصوص أو الطلب، فعليه: لم يكن هذا الجمع جارياً على القياس إذ ليس القياس في جمع الفعل على فواعل. نعم؛ يمكن أن يقال بأنه جمع هذا الوزن سماعاً، ويكفي فيه ما في دعاء كميل المعروف من قوله «عليه السلام»: «وخالفت بعض أوامرك». وفي المصباح: «جمع الأمر على الأوامر».

ومنها: أن الأوامر جمعٌ للآمرة نعتاً للكلمة على سبيل المجاز - من قبيل إسناد الشيء إلى الآلة - إذ في إسناد الطلب إلى الألفاظ والصيغ - مع إنه مستند في الحقيقة إلى المتلفظ، والطلب - نوع من التجوُّز والعناية، فيكون الجمع حينئذٍ على القاعدة مثل القواعد جمع القاعدة، إلا إن إطلاق الآمرة على الكلمة أو الصيغة من باب المجاز في الإسناد، ثم اشتهر هذا الجمع إلى أن بلغ حد الحقيقة فيكون حقيقة عرفية.

ومنها: أن الأوامر جمعٌ للأمور التي هي جمع للأمر بمعنى الطلب؛ فرقاً بين الأمر بمعنى الطلب، والأمر بمعنى الفعل والشأن؛ حيث يُجمع على أمور فقط، فيكون الأوامر جمع الجمع بأن يُجمع الأمر بمعنى الطلب أولاً على أمور، ثم الأمور على الأوامر؛ كأنه نقل فيه الواو عن مكانه، وقدم على الميم.

ومنها: أن الأوامر جمعٌ للآمرة بمعنى الأمر، لأن الفاعلة قد يجيء مصدراً كالعاقبة والعافية ونحوهما، ولكن الأظهر من هذه الأقوال هو القول الأول، ثم كل ما ذكر

الأول

فيما يتعلق بمادة الأمر^(١) من الجهات وهي^(٢) عديدة:
الجهة الأولى:

- أنه قد ذكر للفظ الأمر معان متعددة منها: الطلب^(٣) كما يقال: أمره^(٤) بكذا.
ومنها: الشأن كما يقال: شغله أمر كذا^(٥).
ومنها: الفعل^(٦)، كما في قوله تعالى: ﴿وما أمر فرعون برشيد﴾.
ومنها: الفعل العجيب^(٧)، كما في قوله تعالى: ﴿فلما جاء أمرنا﴾.
ومنها: الشيء، كما تقول: «رأيت اليوم أمراً عجيباً»^(٨).
ومنها: الحادثة^(٩). ومنها: الغرض كما تقول: «جاء زيد لأمر»^(١٠) كذا.

في الأوامر يجري في النواهي.

(١) أي: المطالب الرئيسية المتعلقة بمادة الأمر «أ م ر» على النحو التالي:

- ١ - هل للفظ الأمر معنى واحد أو معاني متعددة؟
- ٢ - هل يعتبر العلو في معنى الأمر أم لا؟
- ٣ - هل الأمر حقيقة في الوجوب أم لا؟
- ٤ - هل الطلب الذي هو معنى الأمر متحد مع الإرادة أم هما اثنان؟
- (٢) أي: الجهات عديدة وهي المطالب الرئيسية التي ذكرناها إجمالاً وهي أربعة.
- (٣) أي: وهو عرفاً السعي نحو شيء للظفر به؛ كطلب الغريم وطلب الماء.
- (٤) أي: طلب منه كذا.
- (٥) أي: شأن كذا.
- (٦) أي: الفعل مطلقاً بمعناه اللغوي كما في قوله تعالى: ﴿وما أمر فرعون برشيد﴾^(١)، أي: فعله ليس برشيد.
- (٧) أي: وهو أخص مما قبله أي: الفعل مطلقاً كما في قوله تعالى: ﴿فلما جاء أمرنا﴾^(٢) أي: فعلنا العجيب.
- (٨) أي: شيئاً عجيباً غريباً.
- (٩) أي: كما يقال: «وقع في البلد أمر كذا» أي: حادثة كذا.
- (١٠) أي: لغرض كذا.

(١) سورة هود آية: ٩٧.

(٢) سورة يونس آية: ٨٢.

ولا يخفى: أن عدَّ بعضها من معانيه من اشتباه المصداق بالمفهوم^(١).

وقد أنهاها بعض إلى خمسة عشر معنى منها: الحال نحو: «زيد أمره مستقيم» أي: حاله منتظم. ومنها: القدرة كما في قوله تعالى: ﴿مُسَخَّرَاتٍ بِأَمْرِهِ﴾^(١) أي: بقدرته. ومنها: الصنع كما في قوله تعالى: ﴿أَتَعْجِبِينَ مِنْ أَمْرِ اللَّهِ﴾^(٢) أي: من صنع الله تعالى. وغيرها من المعاني تركنا ذكرها رعاية للاختصار.

(١) بعد ذكر المصنف للأمر معان عديدة استشكل على كون هذه المعاني كلها من معانيه، وادعى أن عدَّ بعضها من معانيه من باب اشتباه المصداق بالمفهوم.

توضيح ذلك يتوقف على مقدمة وهي: بيان الفرق بين المصداق والمفهوم. وخلاصته: أن المصداق عبارة عما صدق عليه اللفظ؛ بأن يكون له معنى كلي مثل: رجل - مثلاً - في قولنا: «جاءني رجل»؛ حيث يصدق لفظ الرجل على زيد وبكر وخالد، فزيد من مصاديق الرجل، والمفهوم عبارة عما يفهم من اللفظ، فمفهوم لفظ الرجل هو: الإنسان المذكور.

إذا عرفت هذه المقدمة فاعلم: أنه لو عدَّ أحد زيدا من معاني الرجل كان خطأ؛ لأنه جعل المصداق مكان المفهوم، فيكون هذا من باب اشتباه المصداق بالمفهوم، والأمر فيما نحن كذلك.

وخلاصة ما أفاده المصنف: أن الأمر مشترك لفظي بين الطلب والشيء، وأن عد ما سواهما من معاني الأمر من اشتباه المصداق بالمفهوم بمعنى: أنه لم يستعمل في الموارد المذكورة في المفهوم، بل يراد منه ما هو مصداق المفهوم، فيتخيل أنه مستعمل في المفهوم، فإن لفظ الأمر في نحو: «جاء زيد لأمر كذا» لم يستعمل في مفهوم الغرض، بل استعمل فيما هو مصداق الغرض واللام في «لأمر» قد دلت على الغرض نحو: اللام في قولك: ضربت زيدا للتأديب. وكذا إن الأمر في قولك: «وقع أمر كذا» لم يستعمل في مفهوم الحادثة، بل استعمل فيما هو مصداق الحادثة.

وهكذا الحال في قوله تعالى: ﴿فَلَمَّا جَاءَ أَمْرُنَا﴾؛ فإن الأمر في الآية لم يستعمل في مفهوم الفعل العجيب، بل فيما هو مصداق الفعل العجيب وهو هلاك قوم لوط؛ لأن المراد هو الحادثة الخاصة، والغرض الخاص والفعل العجيب الخاص، والشأن الخاص الجزئي، وهذه الأمور من مصاديق المفاهيم الكلية، ولا تكون من مفهوم لفظ الأمر،

(١) سورة الأعراف آية: ٥٤ .

(٢) سورة هود آية: ٧٣ .

ضرورة^(١): أن الأمر في «جاء زيد لأمر كذا» ما استعمل في معنى الغرض؛ بل اللام قد دل على الغرض، نعم؛ يكون مدخوله مصداقه فافهم^(٢)، وهكذا الحال في قوله تعالى: ﴿فلما جاء أمرنا﴾ يكون مصداقاً للتعجب، لا مستعملاً في مفهومه، وكذا في الحادثة والشأن.

وبذلك^(٣) ظهر ما في دعوى الفصول^(٤)، من كون لفظ الأمر حقيقة في المعين

ومفهوم الأمر هو الطلب الذي هو عبارة عن السعي نحو المطلوب؛ نحو: طلب الماء، وطلب الغريم والضالة، غاية الأمر: أنه تكون لكل واحد منها مصاديق وجزئيات عديدة. نظير لفظ «الرجل»؛ حيث يكون مفهومه اللغوي كل مفرد مذكر من الناس أي: كل ذات ثبت له الرجولية، ولهذا المعنى الكلي مصاديق عديدة في الخارج؛ فإذا استعمل لفظ «رجل» في زيد مثلاً كان مستعملاً في المصداق لا في المفهوم، فكذا لفظ الأمر فيما نحن فيه.

(١) تعليل لقوله: «ولا يخفى». وحاصله: أن لفظ الأمر في جملة من الموارد المذكورة لم يستعمل في المفهوم أي: لم يجعل حاكياً عن المعاني وفانياً فيها على حد استعمال سائر الألفاظ في معانيها، فإن الدال على الغرض هو اللام.

(٢) لعله إشارة إلى فساد كون اللام دالة على الغرض في نحو: «جاء زيد لأمر كذا»؛ إذ اللام لا تدل عليه، ولذا تدخل على نفس الغرض ويقال: «جاء زيد لغرض كذا»، فلو كانت اللام دالة على الغرض كان المعنى جاء زيد غرض غرض كذا على نحو التكرار؛ وهو بعيد في القرآن الكريم، بل غير مستقيم «فالصحيح» أن يقال: إن الغرض والحادثة ونحوهما إنما يعرف من خصوصيات المقام، فمن التعبير بقوله: «وقع أمر كذا» يعرف: أن الأمر الواقع حادثة من الحوادث، ومن التعبير بقوله: «جاء زيد لأمر كذا» يعرف: أن الأمر الذي جاء زيد لأجله هو غرض من الأغراض وهكذا في غيرهما.

(٣) أي: بما ذكرنا من الفرق بين المفهوم والمصداق ظهر: فساد دعوى صاحب الفصول؛ من كون لفظ الأمر حقيقة في الطلب والشأن.

وحاصل ما أفاده المصنف من الاعتراض على صاحب الفصول هو: أن لفظ الأمر لم يستعمل في مفهوم الطلب ومفهوم الشأن حتى يصح عددهما من معاني لفظ الأمر، بل استعمل في مصداقهما دائماً، فاشتبه عند صاحب الفصول المصداق بالمفهوم، ثم ادعى كون لفظ الأمر حقيقة في الطلب والشأن، وهذه الدعوى منه غير مسموعة؛

الأولين^(١)، ولا يعد دعوى كونه حقيقة في الطلب في الجملة والشيء. هذا بحسب العرف واللغة.

لكونها ناشئة عن اشتباه المصداق بالمفهوم، فجعل ما هو المصداق لمعنى الأمر مفهوماً له. (١) أي: الطلب والشأن. وادعى صاحب الفصول: أن مادة الأمر موضوعة بوضعين فقط، وضع للطلب، وآخر للشأن، ثم تبعه المصنف في ثنية المعنى والوضع، ولكن خالفه في الوضع الثاني فادعى إنه لمعنى الشيء لا لمعنى الشأن حيث قال: «ولا يعد دعوى كونه حقيقة في الطلب في الجملة والشيء» أي: لا الطلب مطلقاً ولو كان نديماً أو كان من السافل المستعلي، بل لفظ الأمر حقيقة في خصوص الطلب الوجوبي الصادر من العالي، كما سيأتي تحقيق ذلك في الجهتين الآتيتين. فيكون لفظ الأمر عند المصنف مشتركاً بين معنيين: «الطلب والشيء» بالاشتراك اللفظي، لا بالاشتراك المعنوي، بأن يكون موضوعاً للجامع بينهما. والدليل على ذلك: أن لفظ الأمر بمعنى الطلب يصح الاشتقاق منه، ولا يصح الاشتقاق منه بمعنى: «الشيء».

ومن المعلوم: أن الاختلاف بالاشتقاق وعدمه دليل على تعدد الوضع هذا أولاً. وثانياً: أن «الأمر» بمعنى: الطلب يُجمع على «أوامر»، وبمعنى: الشيء على «أمور»، واختلاف الجمع في المعنيين دليل على تعدد الوضع. وقيل في تفسير قوله: «في الطلب في الجملة» يعني: بلا تعيين كونه الوجوبي أو الأعم أو غير ذلك من الخصوصيات. وكيف كان؛ ففي مادة الأمر أربعة أقوال:

الأول: أنها مشترك لفظي في المعاني الكثيرة.

الثاني: أنها مشترك معنوي بين المعاني الكثيرة أي: موضوعة بوضع واحد للجامع بين هذه المعاني.

الثالث: أنها مشترك لفظي بين الطلب والشأن كما في الفصول، أو بين الطلب والشيء كما يظهر من المصنف.

الرابع: أنها مختصة وموضوعة للطلب فقط؛ كما يظهر من آخر كلام المصنف حيث قال: «كما لا يعد أن يكون كذلك في المعنى الأول» ثم على تقدير اشتراك لفظ الأمر بين الطلب والشيء يكون المراد من الطلب هو: إظهار الإرادة بالقول المخصوص مثل صيغة - افعل - كما تأتي الإشارة إليه في كلام المصنف.

والشيء عام يشمل الأعيان كالماء والحنطة وغيرهما، والصفات كالعلم والعدالة وغيرهما من الملكات، والأفعال كالأخذ والإعطاء وغيرهما، وعلى هذا المعنى العام: يكون كثير من المعاني المزبورة كالفعل العجيب والشأن والحادثة وغيرها من مصاديق الشيء، وجزئياته.

وأما بحسب الاصطلاح: فقد نُقل الاتفاق على أنه حقيقة في القول المخصوص، ومجاز في غيره^(١)، ولا يخفى: أنه^(٢) عليه لا يمكن منه الاشتقاق، فإن معناه - حينئذٍ - لا يكون معنى حديثاً، مع أن الاشتقاقات منه - ظاهراً - تكون بذلك المعنى المصطلح عليه بينهم، لا بالمعنى الآخر، فتدبر^(٣).

ويمكن^(٤) أن يكون مرادهم به هو الطلب بالقول لا نفسه^(٥) تعبيراً عنه^(٦) بما يدل عليه.

هذا بحسب العرف واللغة.

«وأما بحسب الاصطلاح» أي: اصطلاح الأصوليين: فقد نقل الاتفاق على أن لفظ الأمر حقيقة ثانوية في القول المخصوص وهو صيغة - افعل - ومجاز في غيره. هذا ما أشار إليه بقوله: «وأما بحسب الاصطلاح...» إلخ أي: بحسب الاصطلاح المتداول في السنة الأصوليين.

(١) أي: مجاز في غير القول المخصوص.

(٢) أي: لا يخفى عليك: أن الأمر بناءً على كونه حقيقة في القول المخصوص لا يصح منه الاشتقاق.

توضيح إيراد المصنف على المعنى الاصطلاحي للأمر يتوقف على مقدمة وهي: أن مبدأ الاشتقاق في المشتقات لا بد من أن يكون معنى حديثاً قابلاً للتصرف والتغيير؛ فلا يصح الاشتقاق من معنى جامد.

إذا عرفت هذه المقدمة فاعلم: أنه على هذا لا يكون معنى الأمر حديثاً، بل يكون جامداً نظير الجملة والمفرد والكلمة والكلام؛ فإنها غير قابلة لأن تشتق منها المشتقات، فحينئذٍ لا يصح الاشتقاق من الأمر بالمعنى الاصطلاحي، وهذا يتنافى مع ثبوت الاشتقاق منه الظاهر كونه بلحاظ ما له من المعنى المصطلح عندهم.

(٣) لعله إشارة إلى منع الظهور المزبور، فيمكن تصحيح دعوى الاتفاق المذكور، والالتزام بكون مبدأ الاشتقاق هو الأمر بمعنى آخر أو إشارة إلى أن لفظ الأمر المصطلح مصدر؛ بمعنى: التلطف بلفظ دال على الطلب من حيث صدوره عن المتكلم، فيكون معنى لفظ الأمر معنى حديثاً قابلاً للاشتقاق منه.

(٤) أي: يمكن أن يكون مراد الأصوليين بالأمر هو الطلب بالقول، فيكون معناه حديثاً يصح الاشتقاق منه.

(٥) أي: ليس المراد من الأمر نفس القول المخصوص حتى لا يصح الاشتقاق منه كما عرفت.

(٦) أي: تعبيراً عن الطلب بما يدل عليه وهو القول المخصوص مجازاً؛ من باب

نعم^(١)؛ القول المخصوص - أي: صيغة الأمر - إذا أراد العالي بها الطلب يكون من

ذكر الدال وإرادة المدلول.

وحاصل ما أفاده المصنف في المقام: أنه لما أبطل دعوى الاتفاق على كون الأمر حقيقة بحسب الاصطلاح في القول المخصوص؛ أراد توجيه اتفاقهم بما صح تعلقه به.

توضيح ذلك يتوقف على مقدمة وهي: أنه يمكن تأويل معقد الاتفاق بأن يقال: إن مراد الأصوليين - من قولهم: فقد نقل الاتفاق على أنه حقيقة في القول المخصوص - هو: كون لفظ الأمر حقيقة في الطلب بالقول المخصوص؛ بحيث يكون معنى الأمر حديثاً وليس مرادهم أن معنى الأمر هو: نفس الصيغة حتى لا يصح الاشتقاق منه.

إذا عرفت هذه المقدمة فاعلم: أنه يحصل التوفيق بين نقل الاتفاق على كون لفظ الأمر حقيقة في القول المخصوص أي: في مدلوله، وبين كون الاشتقاق منه بلحاظ هذا المعنى الاصطلاحي، ثم الوجه في تعبيرهم عن الطلب الذي هو معنى لفظ الأمر بنفس القول هو: دلالة الصيغة على الطلب، فعبّر عنه بما يدل عليه - وهو القول المخصوص - مجازاً من باب ذكر الدال وإرادة المدلول، فإن المناسبة الثابتة بين الدال والمدلول تقتضي صحة تسمية كل منهما باسم.

وبعبارة واضحة: أنه لما كان الطلب الذي هو معنى لفظ الأمر مدلولاً للقول المخصوص قالوا: إن الأمر هو ذلك القول المخصوص تسميةً للدال - أي: القول المخصوص - باسم المدلول أي: الطلب، فيكون معنى حديثاً قابلاً للاشتقاق، فلذا اشتق منه «أمر يأمر أمر مأمور...» إلخ.

(١) استدراك على قوله: «لا نفسه» يعني: أن الأمر وإن لم يكن اسماً للقول المخصوص؛ بحيث يكون معناه ذلك القول، لكنه يعدّ من مصاديق الأمر إذا كان الطالب به عالياً كالمولى الحقيقي أو العرفي، ولوحظ ذلك القول بما هو طلب لا بما أنه قول خاص، وإلا رجع إلى المعنى الأول وهو: كون الأمر نفس القول.

والحاصل: أن مصداقية القول الخاص للأمر إنما تكون بلحاظ كونه طلباً مطلقاً أو خاصاً، لا بلحاظ أنه قول، وإلا رجع إلى المعنى الأول وهو: كون الأمر نفس القول المخصوص، وهذا مراد المصنف «قدس سره» بقوله: «بما هو طلب» يعني: لا بما هو قول كما في «منتهى الدراية»، ج ١، ص ٣٦٦.

وكيف كان؛ فلما وضع الأمر للطلب بالقول كان مصداق الطلب مصداقاً للأمر لبداية أن مصداق أحد المتساويين مصداق للآخر.

مصاديق الأمر، لكنه^(١) بما هو طلب مطلق أو مخصوص. وكيف كان؛ فالأمر سهل لو ثبت النقل^(٢)، ولا مشاحة في الاصطلاح، وإنما المهم بيان ما هو معناه عرفاً ولغةً، ليحمل عليه فيما إذا ورد بلا قرينة، وقد استعمل في غير واحد من المعاني في الكتاب والسنة، ولا حجة على أنه^(٣) على نحو الاشتراك اللفظي أو المعنوي أو الحقيقة والمجاز^(٤)، وما ذكر في الترجيح - عند تعارض هذه الأحوال لو سلم - ولم

(١) أي: لكن القول المخصوص بما هو طلب مطلق أي: بما هو مصداق من مصاديق طلب مطلق أي: من دون النظر إلى جهة علو الطالب، أو بما هو مصداق من مصاديق مخصوص أي: بالنظر إلى طلب العالي.

(٢) أي: وكيف كان؛ فالأمر سهل لو ثبت نقل لفظ الأمر عن معناه اللغوي والعرفي إلى القول المخصوص وهو: المعنى الاصطلاحي، إذ لا مشاحة في الاصطلاح لو ثبت.

أما وجه سهولة الأمر: فلأجل عدم الاهتمام بمعناه الاصطلاحي، لعدم ترتيب فائدة عليه؛ إذ لا يصح الاشتقاق منه، مع أن الاشتقاق منه مسلم لا غبار عليه، فحينئذ يمكن أن يكون معنى مادة الأمر اصطلاحاً هي الصيغة الخاصة، وأن يكون الاشتقاق منه بمعنى: آخر وهو المعنى اللغوي والعرفي، فالمهم بيان ما هو معنى الأمر عرفاً ولغةً، ليحمل لفظ الأمر عليه إذا ورد الأمر في الكلام مجرداً عن القرينة.

وحاصل الكلام في المقام - على ما في «منتهى الدراية، ج ١، ص ٣٦٧» -: أن الأمر قد استعمل في الكتاب والسنة في غير واحد من المعاني المتقدمة، ولم يدل دليل على أن الاستعمال فيها هل هو على نحو الاشتراك اللفظي أم المعنوي أم الحقيقة والمجاز، والوجوه المذكورة في تعارض الأحوال لترجيح بعضها على بعض - بعد تسليم سلامتها عن المعارضة بمثلها - لا تصلح للترجيح لعدم حجة على الترجيح بتلك الوجوه، فلا محيص حينئذ عن الرجوع إلى الأصل العملي في المسألة الفقهية؛ إلا إذا أحرز ظهور لفظ الأمر في أحد معانيه، فيحمل اللفظ حينئذ عليه، وإن لم يعلم منشأ ذلك الظهور واحتمل أن يكون لأجل الوضع لذلك المعنى بخصوص أو للجامع بينه وبين غيره، لكنه ينصرف إلى ذلك المعنى الخاص؛ لغلبة الاستعمال أو غيرها.

وبالجملة: فبناء العقلاء على حجية الظواهر يقتضي حجيتها وإن لم يعلم منشأها.

(٣) أي: لم يقد دليل على أن الاستعمال «على نحو الاشتراك اللفظي أو المعنوي».

(٤) خلاصة الكلام في بيان الفرق بين الاشتراك اللفظي والاشتراك المعنوي، وبين

الحقيقة والمجاز فنقول: إنه يشترط تعدد الوضع والموضوع له في المشترك اللفظي، ويكون استعمال اللفظ في كل واحد من المعاني على نحو الحقيقة، غاية الأمر: يحتاج هذا الاستعمال إلى قرينة معينة، ويعتبر في الاشتراك المعنوي وحدة الوضع ووحدة الموضوع له؛ الذي يكون كلياً له مصاديق عديدة.

فالاستعمال في كل واحد من المصاديق يحتمل أن يكون على نحو الحقيقة؛ إذا لم تلاحظ الشخصيات الفردية في مقام الاستعمال، ويحتمل أن يكون مجازاً إذا لوحظت تلك الشخصيات فيه. غاية الأمر: يحتاج الاستعمال في كل واحد من المصاديق إلى قرينة مفهومة.

وأما في الحقيقة والمجاز: فيعتبر أن يكون الوضع لواحد من المعاني، واستعمل لفظ الأمر في غيره مجازاً لمناسبة موجودة بين المعنى الحقيقي والمجازي، غاية الأمر: يحتاج استعمال لفظ الأمر في المعنى المجازي إلى قرينة صارفة، وقد عرفت: عدم الدليل على ترجيح بعضها على بعض عند تعارض الأحوال، لأن ما ذكر من المرجحات في باب تعارض الأحوال أمور استحسانية لا تفيد إلا الظن، والأصل حرمة العمل به إلا ما خرج بالدليل، فلا بد حينئذ من الأخذ بالظهور؛ وأن لم يكن مستنداً إلى حاق اللفظ بل إلى الانصراف الناشئ من كثرة الاستعمال أو من كثرة الوجود، فإذا لم ينعقد ظهور أصلاً؛ لأجل تعارض الوجوه والمرجحات بمثلها فلا بد حينئذ من الرجوع إلى الأصل العملي من الاستصحاب والبراءة والاشتغال حسب اختلاف الموارد؛ حيث يكون مورد الاستصحاب ما له حالة سابقة، ومورد البراءة ما إذا كان الشك في التكليف، ومورد الاشتغال هو الشك في المكلف به.

مثال الاستصحاب: ما إذا أمر المولى عبده في أمس أمراً وجوبياً، وشك في اليوم الحاضر في بقاء الوجوب، فيستصحب بقاءه لتامة أركان الاستصحاب.

مثال أصالة البراءة: إذا شك في أمر من المولى بعمل تجري البراءة؛ لأن الشك إنما هو في أصل الأمر والتكليف.

مثال أصالة الاشتغال والاحتياط: هو ما إذا علم المكلف صدور الأمر والتكليف، ولكن لا يعلم ما هو متعلق الأمر والمكلف به؛ حيث يكون مردداً بين أمرين، فتجري أصالة الاشتغال بعد الإتيان بأحدهما، فعليه الإتيان بالآخر بمقتضى قاعدة الاشتغال.

يعارض بمثله - فلا دليل على الترجيح به، فلا بد مع التعارض من الرجوع إلى الأصل^(١) في مقام العمل، نعم^(٢)؛ لو علم ظهوره في أحد معانيه، ولو^(٣) احتمال أنه كان للانساق من الإطلاق فليحمل^(٤) عليه، وإن لم يعلم أنه^(٥) حقيقة فيه بالخصوص أو فيما يعمه.

كما لا يبعد أن يكون كذلك^(٦) في المعنى الأول.

- (١) أي: المراد به هو الأصل العملي؛ لأنه المرجع بعد فقد الدليل أو إجماله كما في المقام.
 (٢) استدراك من الرجوع إلى الأصل العملي في مورد التعارض، مع ظهور اللفظ في أحد معانيه؛ لأن الظهور حجة، فيكون مانعاً عن الرجوع إلى الأصل العملي.
 (٣) كلمة - لو - وصلية، وضمير «أنه» راجع إلى الظهور.
 (٤) هذا جواب «لو» في قوله: «نعم؛ لو علم ظهوره».
 (٥) أي: لفظ الأمر حقيقة في ذلك المعنى بالخصوص، أو في معنى عام يشمله.
 (٦) أي: لا يبعد أن يكون لفظ الأمر ظاهراً «في المعنى الأول» أي: الطلب، ولكن هذا منافٍ لما تقدم منه آنفاً من قوله: «ولا يبعد دعوى كونه حقيقة في الطلب في الجملة والشيء»، إلا إن يقال: إن كون لفظ الأمر حقيقة في الطلب أرجح عند المصنف حيث جعله أول المعاني التي ذكرها للأمر.

خلاصة البحث في الجهة الأولى مع رأي المصنف «قدس سره»

- ١ - لمادة الأمر معاني عديدة؛ إلا إن المصنف يقول: بأن عدّ بعضها من معاني لفظ الأمر من اشتباه المصداق بالمفهوم؛ بمعنى: إن الأمر لم يستعمل في الموارد المذكورة في المفهوم، بل أريد منه مصداقه، فتوهم: أنه استعمل في المفهوم.
 ٢ - أن لفظ الأمر بحسب العرف واللغة مشترك لفظي بين الطلب والشيء. وأما بحسب الاصطلاح: فقد نقل الاتفاق على أنه حقيقة في القول المخصوص أي: صيغة افعال، فلا يصح الاشتقاق منه حينئذٍ لكونه جامداً. فلا بد من أن يقال لتصحيح الاشتقاق منه من الالتزام بكون مبدأ الاشتقاق هو الأمر بمعنى آخر.
 ٣ - يمكن أن يكون مرادهم بلفظ الأمر هو الطلب بالقول؛ لا نفس القول المخصوص، غاية الأمر: يكون ذلك من باب ذكر الدال وإرادة المدلول ولو مجازاً.
 ٤ - رأي المصنف «قدس سره»:

أن لفظ الأمر مشترك لفظي بين الطلب والشيء، ويظهر من آخر كلامه: أنه ليس من البعيد أن يكون لفظ الأمر بمعنى الطلب فقط.

الجهة الثانية^(١):

الظاهر: اعتبار العلو في معنى الأمر.

فلا يكون الطلب من السافل أو المساوي أمراً، ولو أُطلق عليه^(٢): كان بنحو من

في اعتبار العلو في معنى الأمر

(١) هذا هو المطلب الثاني من المطالب التي تقدم ذكرها إجمالاً في بداية البحث.

والفرض من عقد الجهة الثانية هي: الإشارة إلى وجوه، بل أقوال فيما هو ملاك صدق الأمر، وبيان ما هو الحق عند المصنف من تلك الوجوه والأقوال فنقول في تفصيل ذلك: إن في المسألة وجوه، بل أقوال:

الأول: اعتبار العلو في صدق الأمر فليس طلب السافل أو المساوي أمراً.

الثاني: اعتبار الاستعلاء، فليس طلب الخافض جناحيه أمراً وإن كان من العالي.

الثالث: اعتبار العلو والاستعلاء جميعاً، فلا يكون الطلب من الخافض جناحيه أمراً وإن كان عالياً.

الرابع: اعتبار أحدهما: إما العلو وإما الاستعلاء، على سبيل منع الخلو.

الخامس: عدم اعتبار شيء منهما، بل مطلق الطلب أمر؛ سواء صدر من العالي أم صدر من المساوي، أم صدر من السافل مع عدم الاستعلاء. والمصنف اختار القول الأول حيث قال: «الظاهر اعتبار العلو في معنى الأمر، فلا يكون الطلب من السافل أو المساوي أمراً».

وخلاصة الكلام في المقام: أن المصنف ادعى بأن الأمر هو خصوص الطلب من العالي، فالطلب من العالي ولو كان مستخفصاً لجناحيه - يعدّ أمراً، واستدل على دعواه: بظهور ذلك عرفاً؛ فإنه إذا قيل: «أمر زيد عمرواً بكذا» يفهم منه ويتبادر: أن زيدا له العلو على عمرو ولو كان السامع لا يعرف زيدا ولا عمرواً. ومن هنا يعلم: أن ملاك صدق الأمر وجود جهة العلو في الأمر، فلا يكون الطلب من الشخص السافل أو الشخص المساوي أمراً.

(٢) أي: لو أُطلق الأمر على طلب السافل أو المساوي رتبةً - بحيث لا يكون له علو عقلاً ولا شرعاً ولا عرفاً - كان الإطلاق بنحو من العناية والمجاز؛ وذلك للمشابهة في الصورة. نعم؛ جرى اصطلاح النحاة على تسمية مطلق ما كان بصيغة «افعل» بالأمر.

العناية، كما أن الظاهر^(١): عدم اعتبار الاستعلاء، فيكون الطلب من العالي أمراً ولو كان مستخفصاً لجناحه^(٢). وأما احتمال اعتبار أحدهما^(٣) فضعيف، وتقييح الطالب

(١) أي: عدم اعتبار استعلاء الطالب في الطلب؛ الذي هو معنى الأمر. فقوله: «كما أن الظاهر...» إلخ، إشارة إلى القول الثاني وردّه.

وحاصل الردّ هو: إنه لا يعتبر الاستعلاء في معنى الأمر، فطلب العالي - ولو مع الاستخفاض - أمرٌ حقيقة، فالمعتبر في الطلب هو: علو الطالب دون استعلائه، كما يشهد به العرف والوجدان.

وقد يُستدل على كفاية الاستعلاء في تحقق الأمر، وعدم اعتبار العلو بتقييح الطالب السافل من العالي وتوييخه، ويمكن تقييه بوجهين:

أحدهما: أن نفس التوييخ كاشف عن كون الطلب أمراً، إذ أمر السافلِ العاليِ قبيحٌ. وثانيهما: إطلاق الأمر على طلبه في مقام التوييخ بقولهم: «لِمَ تأمره» فإنه كاشف عن كون طلبه أمراً، إذ الظاهر: كون الاستعمال حقيقياً وبما له من المعنى لا مجازياً. والجواب عن كلا الوجهين: أما عن الوجه الأول: فلأن التوييخ لم يكن على الأمر، بل على استعلائه على من هو أعلى منه وإثبات ما ليس له من المقام لنفسه لا على نفس الأمر.

وأما الجواب عن الوجه الثاني: فلأن إطلاق الأمر على طلبه إنما هو جرياً على اعتقاده وبنائه لا حقيقة، فالتوييخ على ما هو أمر بنظره واعتقاده.

(٢) أي: استخفاض الجناح كناية عن التذلل والخضوع، وهو مأخوذ من خضوع الطائر لأمه بخفض جناحه.

(٣) أي: اعتبار أحدهما على سبيل منع الخلو؛ بأن يكون الشرط في صدق الأمر إما اعتبار العلو ولو كان الطالب مستخفصاً لجناحه، وإما الاستعلاء ولو لم يكن عالياً. هذا هو القول الرابع.

وقد يستدل عليه بما ذكرناه؛ من تقييح السافل المستعلي بقولهم: «لماذا تأمره؟» حيث يعلم من ذلك كفاية الاستعلاء في صدق الأمر، إلا أن هذا الاحتمال والقول ضعيف؛ وذلك أولاً: لعدم قيام دليل عليه. وثانياً: لصحة السلب فطلبه يسمى أمراً مجازاً وبحسب زعمه واعتقاده أو التوييخ إنما هو لاستعلائه كما عرفت.

وكيف كان؛ فالمصنف ضعفه بعدم الدليل عليه بعدما عرفت أنفاً اعتبار العلو الواقعي في مفهوم الطلب؛ بشهادة العرف والوجدان.

السافل من العالي المستعلي عليه، وتوبيخه^(١) بمثل: إنك لِمَ تأمره، إنما هو على استعلائه لا على أمره حقيقة بعد استعلائه، وإنما يكون إطلاق الأمر على طلبه بحسب ما هو قضية استعلائه^(٢)، وكيف كان^(٣)؛ ففي صحة سلب الأمر عن طلب السافل، ولو كان مستعلياً كفاية.

قوله: «وتقبيح الطالب السافل من العالي...» إلخ إشارة إلى دليل القول بكفاية الاستعلاء في صدق الأمر بتقريب: أن العقلاء يقبحون السافل المستعلي الذي يأمر العالي، ويذمون به أنك لِمَ تأمر العالي؟ فإطلاقهم الأمر على طلب السافل المستعلي يدل على كفاية استعلاء الطالب في صدق الأمر، وعدم اعتبار العلو الواقعي فيه.

(١) قوله: «وتوبيخه» عطفٌ على «تقبيح»، فيكون من تنمة الاستدلال على كفاية الاستعلاء في صدق الأمر.

وحاصل الجواب كما مر: أن التقبيح إنما هو على استعلاء السافل على العالي؛ لا على أمره حتى يقال: إن الذم على هذا الأمر كاشف عن كفاية مجرد الاستعلاء في صدق الأمر، فالتوبيخ ليس دليلاً على كفاية الاستعلاء فقط في صدق الأمر، وإطلاق الأمر على طلبه في مقام توبيخه - أنك لِمَ تأمره؟ - إنما هو بحسب مقتضى استعلائه، فيكون إطلاق الأمر على طلب المستعلي السافل مجازاً في الكلمة أو في الإسناد، والعلاقة المصححة للتجاوز هي علاقة المشابهة، لأن كلاً من طلب العالي الواقعي وطلب السافل الواقعي طلبٌ للفعل من المخاطب.

(٢) أي: استعلاء السافل وزعمه بكون طلبه أمراً، فليس إطلاق الأمر على طلبه على نحو الحقيقة، بل على نحو المجاز كما عرفت.

(٣) أي: سواء كان التقبيح والتوبيخ على الأمر أم على استعلائه؛ لا يكون برهاناً ودليلاً على كفاية الاستعلاء في الأمر ضرورة: وجود علامة المجاز وهي صحة السلب فيه؛ وذلك لصحة سلب الأمر عن طلب السافل ولو كان مستعلياً؛ ومع هذه العلامة لا يصح الاستدلال على كفاية الاستعلاء في صدق الأمر على طلب السافل بمجرد إطلاق الأمر عليه، مع إن الاستعمال أعم من الحقيقة.

خلاصة البحث مع رأي المصنف «قدس سره»

١ - اعتبار العلو في معنى الأمر هذا هو مختار المصنف «قدس سره»، واستدل عليه بظهور ذلك عرفاً.

الجهة الثالثة^(١):

لا يعد كون لفظ الأمر حقيقة في الوجوب؛ لانسباقه عنه عند إطلاقه،

- ٢ - أن القول: بكفاية الاستعلاء في صدق الأمر - وذلك لصدق الأمر على طلب السافل - مردودٌ لعدم الدليل عليه أولاً، وصحة سلب الأمر عنه ثانياً.
- ٣ - أن إطلاق الأمر على طلب السافل ليس على نحو الحقيقة بل على نحو المجاز؛ لأن الاستعمال أعم من الحقيقة.

فإن قلت: إنه لا بد من العلاقة التي تصحح المجازية وهي مفقودة في المقام. قلت: إن العلاقة هي علاقة المشابهة؛ إذ كل واحد من طلب العالي والسافل مشابه للآخر في كونه طلب الفعل عن الغير، والمصنف لم يتعرض لبعض الأقوال أصلاً؛ لأن حال بعض الأقوال يعلم من اختياره القول الأول في معنى الأمر؛ وهو اعتبار العلو الواقعي في صدق الأمر.

في كون الأمر حقيقة في الوجوب

(١) هذه الجهة هي المطلب الثالث؛ من المطالب التي ذكرت إجمالاً في أول البحث.

وعرفت في الجهة الثانية: أن الأمر معناه الطلب من العالي، ولكن لم يعلم: أنه هل هو خصوص الطلب الإلزامي والذي يكون بنحو الوجوب، أو الأعم منه ومن الطلب النديبي، أو أنه خصوص الطلب النديبي.

والغرض من عقد هذه الجهة الثالثة هو تفصيل: ما أجمله المصنف في الجهة الثانية، وبيان أن الأمر حقيقة في خصوص الطلب الوجوبي.

وكيف كان؛ فقد ذهب المصنف إلى أن لفظ الأمر حقيقة في الوجوب؛ مستنداً على ذلك بوجهين:

الأول: تبادر الوجوب من الأمر. وقد أشار إليه بقوله: «لانسباقه عنه عند إطلاقه» أي: لانسباق الوجوب عن لفظ الأمر عند الإطلاق، والانسباق هو التبادر المثبت للوضع.

الثاني: هو صحة الاحتجاج على العبد، ومؤاخذته بمجرد مخالفة الأمر؛ كما أشار إليه بقوله الآتي: «وصحة الاحتجاج على العبد... إلخ، ثم أيده ببعض الاستعمالات التي نوقش في دلالتها في الكتب المبسوطة؛ ولذلك جعلها تأييداً ومقرباً لا دليلاً وشاهداً.

ويؤيده^(١) قوله تعالى: ﴿فَلْيَحْذَرِ الَّذِينَ يُخَالِفُونَ عَنْ أَمْرِهِ﴾^(٢).

وقوله صلى الله عليه وآله^(٣): «لولا أن أشق على أمتي لأمرتهم بالسواك»^(٤).

(١) هذا من أدلة القائلين بكون الأمر حقيقة في الوجوب بتقريب: أن الله تعالى حذر مخالف الأمر، والتحذير يدل على الوجوب؛ إذ لا معنى لندب الحذر أو إباحته. لا يقال: أن الآية إنما دلت على أن مخالف الأمر مأمور بالحذر، ولا يدل على وجوبه إلا بفرض وتقدير كون الأمر للوجوب وهو عين المتنازع فيه.

فإنه يقال: إن هذا الأمر للإيجاب والإلزام قطعاً؛ إذ لا معنى لندب الحذر عن العذاب أو إباحته، ومع التنزل «عن كونه للوجوب» فلا أقل من دلالة على حسن الحذر عن مخالفة الأمر، ومن المعلوم: أن حسنه موقوف على ثبوت المقتضي له، وإلا لكان الحذر عنه سفهاً وعبثاً، وذلك محال على الله تعالى، وإذا ثبت المقتضى له ثبت أن الأمر للوجوب، لأن المقتضي للعذاب هو مخالفة الواجب لا المندوب، ثم إن وجه كون الآية مؤيدة لا دليلاً: أن غاية ما يستفاد منها هو إطلاق الأمر على الوجوب، واستعماله فيه، والاستعمال أعم من الحقيقة؛ بل ربما يقال: إن فهم الوجوب هنا بقرينة مادة الحذر. وكيف كان؛ فالآية لا تكون من أدلة الوجوب.

(٢) سورة النور آية: ٨٣ .

(٣) هذا ثاني أدلة القائلين بكون الأمر حقيقة في الوجوب؛ بتقريب: أن في الأمر مشقة، ولا مشقة في الندب والاستحباب، فهذا قرينة على كون الأمر في «لأمرتهم» للوجوب.

وكيف كان؛ فمعناه: إنه لم يأمرنا بالسواك، فلا بد من كون هذا الأمر للوجوب بعد فرض صدور الأمر الاستحبابي بالسواك منه «صلى الله عليه وآله».

وأما وجه عدم كونه دليلاً: فلأن غاية ما يدل عليه الحديث هو استعمال الأمر في الوجوب، وهو أعم من الحقيقة كما عرفت غير مرة؛ مع أن فهم الوجوب منه إنما هو

(*) علل الشرايع، ص ٢٩٣، ح ١ / المحاسن، ص ٥٦١، ح ٩٤٦ / غوالي اللآلي، ج ٢، ص ٢١، ح ٤٣ / المنتقى لابن الجارود، ج ١، ص ٢٧، ح ٦٣، بلفظ: «عند كل وضوء».

وبلفظ: «عند كل صلاة» وشبهها في صحيح البخاري، ج ١، ص ٣٠٣، ح ٨٤٧ / صحيح ابن حبان، ج ٣، ص ٣٥٢، ح ١٠٦٩ / مجمع الزوائد، ج ٢، ص ٩٦ / سنن البيهقي الكبرى، ج ١، ص ٣٥، ح ١٤٣ . إلخ.

وقوله^(١) صلى الله عليه وآله: لبريرة بعد قولها: أتأمرني يا رسول الله؟: «لا، بل إنما أنا شافع»، إلى غير ذلك^(٢)، وصحة^(٣) الاحتجاج على العبد ومؤاخذته بمجرد

بقرينة المشقة، والمدعى: دلالة لفظ الأمر على الوجوب بلا قرينة.

(١) هذا ثالث أدلة القائلين بكون الأمر حقيقة في الوجوب.

وخلاصة الكلام في قصة بريرة؛ كما رويت^(١): أن بريرة كانت أمة لعائشة وزوجها كان عبداً، ثم أعتقتها عائشة، فلما علمت بريرة بخيارها في نكاحها بعد العتق أرادت مفارقة زوجها، فاشتكى الزوج إلى النبي «صلى الله عليه وآله»، فقال «صلى الله عليه وآله» لبريرة: «ارجعي إلى زوجك فإنه أبو ولدك وله عليك منة». فقالت: يا رسول الله «صلى الله عليه وآله»: أتأمرني بذلك؟ فقال «صلى الله عليه وآله»: لا إنما أنا شافع.

وأما تقريب الاستدلال به: أن نفي النبي «صلى الله عليه وآله» للأمر بقوله: «لا بل إنما أنا شافع» بعد قولها: «أتأمرني يا رسول الله «صلى الله عليه وآله»، دليل على كونه للوجوب؛ إذ لو لم تكن دلالة الأمر على الوجوب مركوزة في الأذهان لم يكن وجه وسبب لاستفهام بريرة، وسؤالها منه.

وأما كونه مؤيداً لا دليلاً: فلأن الاستعمال أعم من الحقيقة والمجاز؛ إذ غاية ما يستفاد من الرواية هو: استعمال الأمر في الوجوب وهو أعم، والمدعى هو كونه حقيقة فيه.

هذا مضافاً إلى وجود القرينة على الوجوب وهي مقابلة الأمر بالشفاعة؛ لأنها تستعمل في صورة رجحان الفعل، فالأمر في مقابها إنما هو للوجوب والإلزام؛ لا للرجحان والاستحباب.

(٢) إلى غير ذلك من موارد استعمال مادة الأمر في الكتاب والسنة في الوجوب؛ نحو قوله تعالى: «وأمرت أن أعبد الله» أي: وجبت عليّ عبادة الله وطاعته «سبحانه وتعالى». ونحو قول النبي «صلى الله عليه وآله»: «أنا مأمور بالتبليغ» أي: وجب عليّ البلاغ. وغيرهما.

(٣) أي: هذا عطف على قوله: «انسباقه» ليكون دليلاً ثانياً لا مؤيداً؛ حيث إنه بمنزلة

(١) غوالي اللآلي، ج ٣، ص ٣٤٩، ح ٢٨٤ / صحيح ابن حبان، ج ١٠، ص ٩٦، ح ٤٢٧٣ / سنن أبي داود، ج ٢، ص ٢٧٠، ح ٢٢٣١ / المعجم الكبير للطبراني، ج ١١، ص ٣٤٥، ح ١١٩٦٢ . إلخ.

مخالفة أمره، وتوبيخه على مجرد مخالفته؛ كما في قوله تعالى: ﴿مَا مَنَعَكَ أَنْ لَا تَسْجُدَ إِذْ أَمَرْتُكَ﴾.

أن يقال: «لا يبعد كون لفظ الأمر حقيقة في الوجوب لانسباقه، ولصحة الاحتجاج على العبد...» إلخ. ويحتمل أن يكون عطفاً على قوله تعالى: ﴿فَلْيَحْذَرِ﴾ فيكون كغيره من المؤيّدات.

وكيف كان؛ فتقريب الاستدلال به هو: أن صحة مؤاخذة العبد، وتوبيخه على مجرد مخالفة أمر المولى دليل على كون الأمر حقيقة في الوجوب، إذ لا يتوجه الذم والمؤاخذة إلا على ترك الواجب، ولذا توجه الذم والتوبيخ على إبليس بسبب تركه لما أمر به من السجود لآدم؛ حينما قال «تعالى شأنه» للملائكة: ﴿اسْجُدُوا لِآدَمَ فَسَجَدُوا إِلَّا إِبْلِيسَ لَمْ يَكُنْ مِنَ السَّاجِدِينَ * قَالَ مَا مَنَعَكَ أَنْ لَا تَسْجُدَ إِذْ أَمَرْتُكَ﴾^(١)، فلو لم يكن الأمر للوجوب لما توجه الذم على إبليس بمجرد مخالفة الأمر، ولصح منه الاحتجاج على الباري «جل وعلا».

وبعبارة أخرى: أنه تعالى رتب الذم على مجرد مخالفة الأمر ولو كان الأمر أعم من الوجوب لم يكن الذم مرتباً عليه، لأن ما يترتب على الخاص لا يصح ترتبه على العام إلا مجازاً.

تنبيه: ينبغي بيان أمرين:

الأول: أن كلمة «لا» في الآية أعني: ﴿أَنْ لَا تَسْجُدَ﴾ زائدة ليس لها معنى؛ لأن توبيخ إبليس كان على ترك السجود لآدم «عليه السلام»؛ لا على فعل السجود.

الثاني: أن الآية المباركة أجنبية عن ما نحن فيه؛ لأن محل النزاع هو مادة الأمر لا صيغته، والحال أن المراد من «أمرتك» هو صيغة الأمر أعني: قوله تعالى: ﴿اسْجُدُوا لِآدَمَ﴾ لا مادة أمرتك، فلا يكون هذا دليلاً على المدعى؛ بل يكون دليلاً على كون صيغة الأمر للوجوب، وهو مطلب آخر يأتي في بحث صيغة الأمر.

ولو سلم كون مادة الأمر للوجوب؛ لكان مفادها استعمال مادة الأمر في الوجوب، وقد عرفت غير مرة: أن الاستعمال لا يدل على وضع الأمر للوجوب؛ لأنه أعم من الحقيقة، فجعل الآية المباركة من المؤيّدات أولى من جعلها دليلاً.

(١) الأعراف آية: ١١ - ١٢ .

وتقسيمه^(١) إلى الإيجاب والاستحباب، إنما يكون قرينة^(٢) على إرادة المعنى الأعم منه في مقام تقسيمه، وصحة الاستعمال في معنى أعم من كونه على نحو الحقيقة، كما لا يخفى.

وأما ما أفيد^(٣): من أن الاستعمال فيهما ثابت، فلو لم يكن موضوعاً للقدر

(١) أي: تقسيم الأمر إلى الإيجاب والاستحباب.

هذا إشارة إلى القول بوضع الأمر لمطلق الطلب؛ الجامع بين الوجوب والاستحباب، واستدل لذلك بصحة تقسيم الأمر إلى الإيجاب والاستحباب؛ بأن يقال: إن الأمر إما للوجوب، وإما للاستحباب. وهذا التقسيم يدل على كون الموضوع له هو الجامع بينهما، وإلا فلا معنى للتقسيم إليهما؛ لأن القاعدة في التقسيم هو وجود المقسم في جميع الأقسام، فلا بد من أن يكون المقسم جامعاً بين الأقسام فيكون المقسم مشتركاً بينهما بالاشتراك المعنوي وهو المطلوب.

(٢) هذا الكلام من المصنف ردّ للاستدلال بصحة التقسيم على الاشتراك المعنوي، والردّ: أن التقسيم إلى الإيجاب والاستحباب لا يدل على مزيد من إرادة الطلب الجامع بينهما من المقسم، وأما كونه معنى حقيقياً له فلا يدل عليه.

وبعبارة واضحة: أن التقسيم المزبور يدل على أن المراد من المقسم هو المعنى العام، ولازم ذلك: استعمال لفظ الأمر في المعنى العام، وقد عرفت: أن الاستعمال أعم من الحقيقة، والمدعى هو: كون الأمر حقيقة في القدر الجامع والتقسيم لا يدل عليه.

وبالجملة: أن التقسيم المزبور يدل على استعمال الأمر في جامع الطلب، ولكن لا يدل على المطلوب، وهو كون هذا الاستعمال على نحو الحقيقة؛ لعدم الملازمة بين صحة الاستعمال في معنى وبين كونه على نحو الحقيقة؛ وذلك لصحة الاستعمال على نحو المجاز.

(٣) أي: «وأما ما أفيد» في وجه الاشتراك المعنوي. فقله: «وأما ما أفيد» إشارة إلى دليل آخر على وضع الأمر للجامع، فيكون مشتركاً معنوياً بين الوجوب والاستحباب.

وخلاصة الكلام في تقريره: أنه لا إشكال في استعمال لفظ الأمر في كل من الوجوب والاستحباب، فحينئذ إن كان موضوعاً للقدر الجامع بينهما - وهو مطلق الطلب -: فقد ثبت المطلوب، وإن كان موضوعاً لكل واحد منهما بوضع على حدة: لزم الاشتراك اللفظي، وإن كان موضوعاً لأحدهما فقط: لزم المجاز في الآخر وهما مخالفان

المشترك بينهما لزم الاشتراك أو المجاز، فهو غير مفيد لما مرت الإشارة إليه في الجهة الأولى، وفي تعارض الأحوال فراجع. والاستدلال^(١) بأن فعل المندوب طاعة، وكل طاعة فهو فعل المأمور به، ... فيه^(٢) ما لا يخفى؛ من منع الكبرى، لو أريد من المأمور به معناه الحقيقي وإلا لا يفيد المدعى.

للأصل، لأن الأصل الحقيقة وعدم تعدد الوضع، فلا بد من الالتزام بالاشتراك المعنوي دفعاً للاشتراك والمجاز، إذ لو دار الأمر بين الاشتراك المعنوي وبين الاشتراك اللفظي أو المجاز كان الأول خيراً من الثاني والثالث. فقد أشار المصنف إلى الجواب بقوله: «فهو غير مفيد».

وحاصل ما أفاده المصنف في الجواب: من أن هذا الاستدلال مبني على الترجيح بالوجه المذكورة في باب تعارض الأحوال، وقد عرفت: عدم الدليل لا من النقل ولا من العقل؛ على اعتبار ترجيح بعض أحوال اللفظ على الآخر، وما ذكر في الترجيح ليس إلا أمراً استحسانية لا عبرة بها إلا إذا أوجبت ظهور اللفظ في معنى، هذا مضافاً إلى ما عرفت من تبادل الوجوب من الأمر؛ وهو علامة الحقيقة كما أشار إليه بقوله: «لما مرت الإشارة إليه في الجهة الأولى».

(١) هذا هو الدليل الثالث على القول بالاشتراك المعنوي، وهذا الدليل هو الاستدلال بالقياس الاقتراني من الشكل الأول؛ بتقريب: أن فعل المندوب طاعة، وكل طاعة فعل المأمور به؛ فالمندوب فعل المأمور به، فالنتيجة هي: المندوب هو فعل المأمور به من حيث كونه محمولاً على المندوب، ولازم ذلك: أن يكون النادب أمراً والندب أمراً، لاتحاد المشتق منه والمشتق في مفهوم الحدث، فيصدق الأمر على الندب، كما يصدق على الوجوب؛ فيكون مشتركاً معنوياً بينهما.

(٢) أي: في هذا الاستدلال ما لا يخفى. فقول المصنف: «فيه ما لا يخفى» جواب عن الاستدلال المزبور.

توضيح ما أفاده المصنف من الجواب يتوقف على مقدمة: وهي أن الاستدلال بالشكل الأول إنما يتم لو كان القياس الاقتراني من الشكل الأول واجداً لشرائط الإنتاج وهي:

١ - إيجاب الصغرى. ٢ - كلية الكبرى. ٣ - صدقهما.

إذا عرفت هذه المقدمة فاعلم: أن المصنف قد أجاب عن الاستدلال المزبور بمنع كلية الكبرى؛ بمعنى: أنه ليس كل طاعة فعل المأمور به لو أريد من المأمور به معناه الحقيقي

أي: المأمور به الوجوبي؛ لأن الطاعة قد تكون في المندوبات، فحصر الطاعة في المأمور به الحقيقي أعني: المأمور به الوجوبي غير صحيح.

وأما لو أريد منه مطلق المأمور به سواء كان واجباً أو مستحباً: فالكبرى وإن كانت كلية إلا إن كليتها لا تفيد المدعى؛ كما أشار إليه بقوله: «وإلا لا يفيد المدعى» أي: وإن لم يراد من المأمور به معناه الحقيقي؛ بل أريد مطلق الطلب وهو معنى يساوي الطاعة «فلا يفيد المدعى» أي: الاشتراك المعنوي، لأن صدق المأمور به بالمعنى الأعم على المندوب لا يلزم صدق المأمور به الحقيقي عليه؛ إذ صدق العام مجازاً لا يستلزم صدق الخاص.

مع إن الملاك في الاشتراك المعنوي هو: صدق القدر الجامع على مصاديقه على نحو الحقيقة؛ كصدق الإنسان على أفراده.

فهذا الدليل لا يخلو من مصادرة بالمطلوب؛ لأن القائل بالاشتراك المعنوي يدعي أن المندوب مأمور به حقيقي كالواجب، ونحن نقول: إنه مأمور به مجازي، فما هو المدعى لجعل دليلاً، فلا يصفى إليه.

خلاصة البحث مع رأي المصنف «قدس سره»

- ١ - أن لفظ الأمر حقيقة في الوجوب لوجهين:
- ١ - التبادر. ٢ - صحة احتجاج المولى على العبد ومؤاخذته بمجرد مخالفة أمره. وأيده ببعض الاستعمالات التي نوقش في دلالتها في الكتب المبسوطة، وجعل المصنف «قدس سره» من المؤيّدات آية الحذر والخبرين.
- ٢ - استدلال القائل بكون الأمر حقيقة في القدر الجامع بين الوجوب والندب بوجوه:
- الأول: صحّة تقسيمه إليهما.
- الثاني: ثبوت استعماله فيهما قطعاً، فلا بد من الالتزام بأنه حقيقة في الجامع دفعاً للمجاز والاشتراك اللفظي.
- الثالث: القياس الاقتراني من الشكل الأول.
- وقد أجاب المصنف عن الأول: بأن الاستعمال في الأعم لا يستلزم أن يكون على نحو الحقيقة كما هو المدعى.
- وعن الثاني: بعدم ثبوت حجية الوجوه المذكورة في باب تعارض الأحوال، بل هي أمور استحسانية لا دليل على اعتبارها.

الجهة الرابعة^(١):

الظاهر أن الطلب الذي يكون هو معنى الأمر ليس هو الطلب الحقيقي؛ الذي يكون طلباً بالحمل الشائع الصناعي، بل الطلب الإنشائي الذي لا يكون بهذا الحمل

وعن الثالث: بمنع كلية الكبرى.

٣ - رأي المصنف «قدس سره» في لفظ الأمر:

أنه حقيقة في الوجوب؛ فليس مشتركاً معنوياً أو لفظياً بين المعنيين أو المعاني.

اتحاد الطلب والإرادة

(١) المطلب الرابع من المطالب التي ذكرت إجمالها في بداية البحث عن مادة الأمر. وقد أقحم المصنف «قدس سره» مبحث الطلب والإرادة وحديث اتحادهما وتغايرهما في البحث عن مادة الأمر؛ فإنه - بعد ما انتهى من الحديث عن معاني مادة الأمر وأنها عنده موضوعة للطلب الإنشائي الذي ينتزع منه الوجوب إذا كان إنشاء الطلب بداعي الطلب الحقيقي - قال: «الظاهر: أن الطلب الذي يكون هو معنى الأمر...» إلخ.

وحاصل الكلام في المقام: أن الغرض من عقد هذه الجهة هو بيان أمرين:

الأمر الأول: إن الطلب الذي هو من معاني الأمر ليس هو الطلب الحقيقي أي: الصفة القائمة بالنفس؛ التي يحمل عليها الطلب بالحمل الشائع الصناعي، بل هو الطلب الإنشائي، أي: المنشأ بالصيغة الذي لا يحمل عليه الطلب بهذا الحمل مطلقاً، بل يحمل عليه مقيداً بالإنشائي فتقول: هذا طلب إنشائي، ولو أبيت إلا عن كون الأمر موضوعاً للطلب مطلقاً؛ سواء كان حقيقياً أو إنشائياً فالأمر لا أقل منصرف إلى خصوص الطلب الإنشائي، كما أن لفظ الطلب أيضاً منصرف إلى الإنشائي؛ على عكس لفظ الإرادة فإنه منصرف إلى الإرادة الحقيقية أي: الصفة النفسانية القائمة بالنفس؛ دون الإرادة الإنشائية وهي المنشأة بصيغة الأمر، وهذا أي: كون المنصرف من لفظ الإرادة الإرادة الحقيقية؛ على عكس لفظ الأمر والطلب أوجب إيهام تغايرهما ذاتاً فليل به؛ إلا إن المصنف قد اختار اتحاد الطلب والإرادة مفهوماً وإنشاءً، وخارجاً؛ بمعنى: أن مفهوم الإرادة عين مفهوم الطلب، والإرادة الإنشائية عين الطلب الإنشائي، وواقع الإرادة عين واقع الطلب، ولا فرق بينهما ذاتاً ووضعاً؛ وإنما الفرق بينهما لفظي لا أكثر؛ بمعنى: أن لفظ الطلب ينصرف إلى الطلب الإنشائي، ولفظ الإرادة ينصرف إلى الإرادة الحقيقية. هذا خلاصة الكلام في الأمر الأول الذي عقدت هذه الجهة الرابعة لبيانها.

وأما الأمر الثاني: فهو التعرض لما هو محلّ الخلاف بين الأشاعرة والعدلية من المعتزلة والإمامية، من اتحاد الطلب والإرادة كما يقول به العدلية، أو تباينهما كما يقول به الأشاعرة وبيان ما هو الحق في المسألة هو: أن الطلب عين الإرادة.

فهذه الجهة تكون لبيان الأمرين؛ اللذين يمكن الاختلاف فيهما فيقال في الأمر الأول: إن مدلول الأمر هل هو الطلب الحقيقي أم الإنشائي؟

ويقال في الأمر الثاني: هل الطلب والإرادة أمران متحدان أو هما متغايران. وخلاصة الكلام في الأمر الأول: أنّ المصنف قال: إنّ مدلول الطلب هو الطلب الإنشائي لا الحقيقي.

وتحقيق الكلام فيه يحتاج إلى مقدمة وهي: أن المفهوم إما له أفراد متأصلة في الخارج أو لا، وكل منهما إما قابل للإنشاء أو لا.

إذا عرفت هذه المقدمة فاعلم: أن لمفهوم الطلب أفراد متأصلة في الخارج، وهو قابل للإنشاء، فحينئذ يكون مقولة بالاشتراك على ثلاثة أقسام:

الأول: الطلب الذي له وجود في الخارج وهو من صفات النفس ومن الكيفيات النفسانية.

الثاني: الطلب الإنشائي المنتزع عن مقام إظهار الإرادة بقول نحو: «أعط زيدا درهما»، أو إشارة كالإشارة بيد أو عين أو غيرهما إلى المخاطب بأن يفعل كذا وكذا. أو بكتابة.

وكيف كان؛ فللطلب الحقيقي وجود عيني في نفس الطالب؛ بخلاف الطلب الإنشائي إذ ليس له وجود عيني في النفس كالأوامر الامتحانية.

الثالث: مفهوم الطلب الجامع بين النوعين، ومعنى لفظ الأمر هو الطلب الإنشائي لا الطلب الحقيقي القائم بالنفس، فالطلب وإن كان له نوعان حقيقي وإنشائي إلا إن معنى لفظ الأمر هو الطلب الإنشائي لا الحقيقي؛ كما أشار إليه بقوله: «الظاهر أن الطلب...» إلخ، فإذا قلنا: إن لفظ الأمر معناه الطلب؛ أريد منه الطلب الإنشائي الذي لا يكون طلباً بالحمل الشائع الصناعي، بل طلباً مقيداً بالإنشائي بأن يقال: هذا الطلب طلب إنشائي، هذا بخلاف الطلب الحقيقي حيث يطلق عليه الطلب؛ من دون حاجة إلى التقييد فيقال: هذا الطلب طلب.

ولا تلازم بينهما؛ لتفارقهما فيما إذا قال المولى لعبده: «اسقني ماء»، ولم يكن في

طلباً مطلقاً، بل طلباً إنشائياً، سواء أنشئ بصيغة افعال، أو بمادة الطلب، أو بمادة الأمر، أو بغيرها. ولو أبيت^(١) إلا عن كونه موضوعاً للطلب: فلا أقل من كونه منصرفاً إلى الإنشائي منه عند إطلاقه؛ كما هو الحال في لفظ الطلب أيضاً، وذلك لكثرة^(٢) الاستعمال في الطلب الإنشائي، كما أن الأمر في لفظ الإرادة على عكس لفظ الطلب^(٣)، والمنصرف عنها عند إطلاقها هو الإرادة الحقيقية.

نفسه طلبٌ حقيقة، بل أمره امتحاناً فيصدق عليه الطلب الإنشائي دون الطلب الحقيقي، فثبت التفكيك بينهما، وكانت النسبة عموماً من وجه مادة الاجتماع إذا كانا معاً، ومادة الافتراق من جانب الحقيقي: ما إذا كان موجوداً في النفس، ولكن لم يظهر بالقول ولا بالإشارة لفقد المقتضي أو لوجود المانع، ومادة الافتراق من جانب الإنشائي: ما عرفته من الطلب الإنشائي في الأوامر الامتحانية.

والمتحصل من جميع ما ذكرناه: أن قولهم: الأمر معناه الطلب يراد منه: أن الأمر معناه الطلب الإنشائي، ولا يراد منه أن الأمر معناه الطلب الحقيقي، أو الطلب المفهومي الجامع.

والدليل على ذلك: أن الطلب الحقيقي إنما يوجد بأسبابه الخاصة، كما أن العلم يوجد بأسبابه الخاصة. وأما الطلب الإنشائي: فإنه يوجد باللفظ فما يوجد بلفظ الأمر لا يمكن أن يكون طلباً حقيقياً، ولذا ترى أن المولى قد يأمر عبده من غير قيام طلب حقيقي في نفسه. وأما الطلب المفهومي فإنه لا يوجد إلا بأحد فرديه، وعليه: فلا يمكن أن يكون لفظ الأمر الموضوع لأحد فرديه؛ أعني: الإنشائي دالاً عليه.

(١) أي: لو أبيت إلا عن كون لفظ الأمر موضوعاً للطلب بقول مطلق أي: الجامع بين الحقيقي والإنشائي «فلا أقل من كونه» أي: كون لفظ الأمر منصرفاً إلى الإنشائي منه عند الإطلاق.

وحاصل ما أفاده المصنف: أنه إذا قلنا: يكون لفظ الأمر موضوعاً لمطلق الطلب الجامع بين الحقيقي والإنشائي؛ لا لخصوص الطلب الإنشائي فلا أقل من كونه منصرفاً إلى خصوص الطلب الإنشائي، وهذا الانصراف يوجب ظهور لفظ الأمر فيه «كما هو الحال في لفظ الطلب» أي: لفظ الطلب أيضاً ينصرف إلى الطلب الإنشائي كلفظ الأمر. (٢) أي: الانصراف الزبور إنما هو لأجل كثرة استعمال كل من لفظ الأمر والطلب في الطلب الإنشائي.

(٣) أي: الإرادة عكس الطلب، فإن الإرادة - وإن كانت كالطلب على ثلاثة أقسام أي: المفهومي الجامع والحقيقي والإنشائي - إلا إن المنصرف عنها عند إطلاقها هو الإرادة

واختلافهما^(١) في ذلك ألجأ بعض أصحابنا إلى الميل إلى ما ذهب إليه الأشاعرة؛ من المغايرة بين الطلب والإرادة، خلافاً لقاطبة أهل الحق والمعتزلة من اتحادهما، فلا بأس بصرف

الحقيقية القائمة بالنفس، فالاختلاف بين الطلب والإرادة إنما هو فيما ينصرف إليه كل منهما؛ لأن المعنى الذي ينصرف إليه الطلب هو الإنشائي، والذي تنصرف إليه الإرادة حين إطلاقها هو الإرادة الحقيقية، ولأفلا فرق بينهما ذاتاً؛ بمعنى: أن مفهوم الإرادة عين مفهوم الطلب، والإرادة الإنشائية عين الطلب الإنشائي، والإرادة الحقيقية عين الطلب الحقيقي، فكل من هذين اللفظين موضوع لمعنى واحد وهو الطلب الجامع بين الحقيقي والإنشائي.

ومن هنا يمكن الجمع بين كلمات الأشاعرة والعدلية: بأن مراد الأشاعرة من المغايرة هي المغايرة بين الإرادة الحقيقية والطلب الإنشائي.

ومراد العدلية من الاتحاد: هو الاتحاد بين الإنشائيين والحقيقيين منهما. ولعل غرض المصنف في هذا البحث - بعد إثباته واختياره بأن المقصود بالطلب الذي يكون معنى الأمر ليس الطلب الحقيقي، بل الإنشائي منه - هو الجمع بين كلمات الأشاعرة والعدلية من المتكلمين فيما اختلفوا فيه؛ من المغايرة بينهما كما ذهب إليه الأشاعرة، ومن الاتحاد كما ذهب إليه العدلية.

وكيف كان؛ فحاصل الكلام في الأمر الأول: إن معنى لفظ الأمر ليس هو الطلب الحقيقي، بل هو الطلب الإنشائي.

(١) أي: اختلاف الطلب والإرادة في المعنى المنصرف إليه؛ حيث ينصرف لفظ الطلب إلى الإنشائي، ولفظ الإرادة إلى الحقيقي؛ أي: اختلافهما في الانصراف «ألجأ بعض أصحابنا» كصاحب الحاشية المعروفة على المعالم «إلى الميل إلى ما ذهب إليه الأشاعرة» من العامة «من المغايرة بين الطلب والإرادة» حقيقة، «خلافاً لقاطبة أهل الحق» أي: الشيعة الإمامية «والمعتزلة من» العامة، فإنهم ذهبوا إلى اتحادهما.

وحيث انجرت البحث إلى الأمر الثاني أعني: الخلاف بين الأشاعرة والعدلية في تغاير الإرادة والطلب واتحادهما، فلا بد من بسط الكلام في هذا المقام؛ كي يتضح ما هو الحق في المقام من الاتحاد وعدمه.

وقبل بيان ما هو الحق في المقام نبين ما هو محط نظر المعتزلة والأشاعرة فنقول: إن ما هو مدار كلام الأشاعرة ومختارهم: أن للمتكلم بالكلام اللفظي صفة قائمة بنفسه سوى العلم والإرادة والكراهة، ويسمونها بالكلام النفسي، ويسمى الكلام النفسي طلباً حقيقياً

في خصوص الأوامر، وزجراً حقيقياً في خصوص النواهي، ويكون هذا الزجر الحقيقي منشأ للزجر الإنشائي، وذاك الطلب الحقيقي منشأ للطلب الإنشائي، وذلك الكلام النفسي منشأ للكلام اللفظي، وقد قيل:

«إن الكلام لفي الفؤاد وإنما جعل اللسان على الفؤاد دليلاً»

وما هو محط نظر المعتزلة نفي تلك الصفة النفسانية المغايرة للعلم والإرادة والكراهة؛ بدعوى: أن الموجود في أذهاننا عند الإخبار هو صفة العلم فقط، وعند الأمر أو النهي هو الإرادة أو الكراهة فقط، وليس في أذهاننا في قبال العلم والإرادة والكراهة شيء يسمى بالكلام النفسي، أو الطلب الحقيقي أو الزجر الحقيقي.

فتزاع الفريقين إنما هو في ثبوت صفة نفسانية في قبال العلم والإرادة والكراهة، فالمعتزلة تنفيها وتقول: إن المنشأ للكلام اللفظي ليس سوى العلم أو الإرادة أو الكراهة، والأشاعرة تثبتها وتقول: إنها المنشأ للكلام اللفظي والأمر والنهي.

فاتضح بذلك: أن النزاع بينهما لا يكون لفظياً كما يظهر من المصنف «قدس سره»، ولا يكون لغوياً بمعنى: أن لفظي الطلب والإرادة هل هما مترادفان، أو لكل منهما معنى مغاير لمعنى الآخر، بل النزاع بينهما في ثبوت صفة نفسانية.

فالأشاعرة: يثبتون صفة نفسانية في قبال العلم والإرادة والكراهة؛ تسمى هذه الصفة في باب الأوامر طلباً، فتكون حقيقة الطلب - الذي هو صفة نفسانية - عندهم مغايرة لحقيقة الإرادة التي هي أيضاً صفة نفسانية.

وأما العدلية: فينكرون ثبوت تلك الصفة النفسانية، فيكون الطلب عندهم متحداً مع الإرادة، لا بمعنى: أن لنا طلباً وإرادة يكونان من صفات النفس وقد اتحدا، بل بمعنى: أنه لا طلب لنا يكون من صفات النفس في قبال الإرادة، فيكون الطلب في كل مرتبة هو عين الإرادة في تلك المرتبة.

نعم؛ إن العالم المحقق الشيخ محمد تقي الاصفهاني صاحب الحاشية لما صادف عنوان اتحاد الطلب والإرادة، وكان المتبادر إلى ذهنه من لفظ الطلب: الطلب الإنشائي، ومن لفظ الإرادة: الصفة النفسانية الخاصة؛ حكم بتغاير الطلب والإرادة، وتخيل: أنه وافق في هذه المسألة الأشاعرة، وخالف المعتزلة والإمامية مع وضوح أنهم لم ينازعوا في أن الطلب الإنشائي هل هو مغاير للإرادة النفسانية أو متحد معها؟ لأن التغاير بينهما أظهر من الشمس؛ بل نازعوا كما عرفت - في ثبوت صفة نفسانية في قبال العلم

والإرادة والكراهة، وكان نزاعهم نزاعاً مذهبياً، إذ كان مقصودهم إثبات أن القرآن الذي هو كلام الله حادث كما يقول به المعتزلة، أو قديم كما يقول به الأشاعرة.

فما فهمه صاحب الحاشية من عنوان اتحاد الطلب والإرادة، وزعم أنه مطرح أنظار الأشاعرة والعدلية بعيداً جداً، ويكون ناشئاً من عدم تتبع تاريخ المسألة، وما هو محط نظر المتنازعين، أو من أن المنصرف عن لفظ الإرادة هي الإرادة الحقيقية، ومن لفظ الطلب هو الطلب الإنشائي؛ غفلةً عن أن المراد من الاتحاد هو: اتحاد الطلب الإنشائي مع الإرادة الإنشائية، والطلب الحقيقي مع الإرادة الحقيقية.

ومن هنا يعلم: أن ما ذكره المصنف من كلام طويل، ثم زعم ما ذكره إصلاحاً بين الأشاعرة والمعتزلة، فجعل النزاع بينهما لفظياً لا يخلو عن إشكال.

وكيف كان؛ فحاصل ما ذكره المصنف: أن لفظي الطلب والإرادة موضوعان بإزاء مفهوم واحد، ولهذا المفهوم الواحد نحوان من الوجود: الوجود الحقيقي؛ وهو وجوده في النفس، والوجود الإنشائي؛ وهو المنشأ بالصيغة، فالطلب والإرادة متحدان في المفهوم، والوجود الحقيقي، والوجود الإنشائي.

غاية الأمر: أن لفظ الطلب ينصرف عند إطلاقه إلى وجوده الإنشائي، ولفظ الإرادة ينصرف إلى وجودها الحقيقي، وهذا لا يوجب المغايرة بين اللفظين في المفهوم. نعم؛ وجود هذا المفهوم الواحد بالوجود الإنشائي - الذي ينصرف إليه لفظ الطلب - مغاير لوجوده الحقيقي، الذي ينصرف إليه إطلاق لفظ الإرادة.

وعلى هذا يمكن أن يصلح بين الطرفين بأن يقال: إن مراد العدلية من الاتحاد: ما ذكرناه من اتحادهما في المفهوم، وفي كلا الوجودين، ومراد الأشاعرة من التغاير: ما ذكرناه من أن ما ينصرف إليه إطلاق لفظ الطلب - أعني: الوجود الإنشائي لهذا المفهوم - مغاير لما ينصرف إليه إطلاق لفظ الإرادة أعني: الوجود الحقيقي لهذا المفهوم. انتهى حاصل ما أفاده المصنف في المقام.

وفيه: أنه قد عرفت: أن نزاع الأشاعرة والعدلية ليس في أن لفظي الإرادة والطلب هل وضعا بإزاء مفهوم واحد، أو يكون لكل منهما معنى غير ما للآخر؛ إذ البحث على هذا لغوي مربوط بعلم اللغة، بل النزاع بينهما في أنه هل يكون عند التكلم بالكلام اللفظي صفة قائمة بنفس المتكلم؛ تكون منشأ للكلام اللفظي سوى العلم والإرادة والكراهة، أو لا تكون في نفسه صفة وراء هذه الثلاثة؟ وعلى هذا يكون البحث كلامياً

عنان الكلام إلى بيان ما هو الحق في المقام وإن حققناه في بعض فوائدها^(١)؛ إلا أن الحوالة لما لم تكن عن المحذور خالية^(٢)، والإعادة^(٣) بلا فائدة ولا إفادة، كان المناسب هو التعرض هاهنا أيضاً، فاعلم: أن الحق كما عليه أهله^(٤) وفاقاً للمعتزلة، وخلافاً للأشاعرة^(٥) هو^(٦): اتحاد الطلب والإرادة بمعنى: أن لفظيهما موضوعان بإزاء مفهوم واحد، وما بإزاء أحدهما في الخارج يكون بإزاء الآخر، والطلب المنشأ بلفظه أو بغيره عين الإرادة الإنشائية^(٧).

ولا يقبل هذا النزاع إصلاحاً، ولعل ما يأتي في آخر كلامه من قوله: «فافهم» إشارة إلى هذا.

(١) فوائد الأصول، ص ٢٣، بتصرف.

(٢) أي: ذلك المحذور إما لإجمال عبارة الفوائد، أو عدم حضور نسختها عنده أو مشقة الرجوع إليها.

(٣) قوله: «الإعادة» عطف على الحوالة. ومعنى العبارة: ولما لم تكن الإعادة خالية عن الفائدة وهي التذكر لمن لاحظ الفوائد، وفيها الإفادة لمن لم يلاحظ الفوائد، أو لاحظها ولكن نسي ذلك.

(٤) أي: الشيعة الإمامية.

(٥) أي: القائلين بمغايرة الطلب والإرادة؛ كما يأتي في كلام المصنف «قدس سره». (٦) أي: الحق هو اتحاد الطلب والإرادة بمعنى: أن لفظيهما موضوعان بإزاء مفهوم واحد فيكون لفظا الطلب والإرادة من الألفاظ المترادفة كالإنسان والبشر، لأن المفروض: وحدة المعنى الموضوع له فيهما، ولازم ذلك: أن كون الفرد الخارجي لأحدهما هو الفرد الخارجي للآخر، وإن شئت فقل: إن مطابق أحدهما عين مطابق الآخر خارجاً.

وبعبارة واضحة: أن الطلب الإنشائي هو عين الإرادة الإنشائية، والطلب الحقيقي هو عين الإرادة الحقيقية، فالطلب والإرادة متحدان مفهوماً وإنشاءً وخارجاً. نعم؛ يختلفان باختلاف المرتبة، فإن الطلب الإنشائي غير الإرادة الحقيقية من حيث المرتبة.

(٧) ما ذكره المصنف من اتحاد الطلب الإنشائي مع الإرادة الإنشائية؛ إنما يصح فيما لو كانت الإرادة كالطلب قابلة للإنشاء. وأما لو قلنا: بأن لفظ الإرادة موضوع لصفة خاصة من صفات النفس، والصفات النفسانية من الأمور الحقيقية التي يكون بحداثها شيء في الخارج؛ كانت الإرادة مغايرة للطلب، وذلك لأن الإرادة حينئذ لا تقبل الوجود الإنشائي، فشأنها كشأن الإنسان والحيوان والبياض ونحوها مما لا يقبل الإنشاء؛ لأنها من الأمور الخارجية الآتية عن الوجود الإنشائي.

وبالجملته^(١): هما متحدان مفهوماً وإنشاءً وخارجاً، لا أن^(٢) الطلب الإنشائي الذي هو المنصرف إليه إطلاقه - كما عرفت - متحد مع الإرادة الحقيقية؛ التي ينصرف إليها إطلاقها أيضاً^(٣) ضرورة^(٤): أن المغايرة بينهما أظهر من الشمس، وأبين من الأمس.

هذا بخلاف الطلب؛ فإن له معنى قابلاً لأن يوجد بالإنشاء وهو البعث والتحرك؛ إذ ليس معنى الطلب سوى البعث والتحرك نحو العمل، وهما كما يحصلان بالتحريك الفعلي بأن يأخذ الطالب بيد المطلوب منه، ويجره نحو العمل بالمقصود فيسمى حقيقياً، فكذلك يحصلان بالتحريك القولي؛ بأن يقول الطالب: «اضرب» أو: «أطلب منك الضرب»، أو «أمرك بكذا» مثلاً، فيسمى الطلب إنشائياً. فقول الطالب: «افعل كذا» بمنزلة أخذه بيد المطلوب منه، وجره نحو العمل المقصود.

فالتحصل مما ذكرناه: أن حقيقة الإرادة مغايرة لحقيقة الطلب؛ فإن الإرادة من الصفات النفسانية غير قابلة للإنشاء؛ بخلاف الطلب فإنه عبارة عن تحريك المطلوب منه نحو العمل المقصود إما تحريكاً عملياً أو تحريكاً إنشائياً، ولا ارتباط لهذا المعنى - بكلا قسميه - بالإرادة التي هي من صفات النفس.

نعم؛ الطلب - بكلا معنييه - مظهرٌ للإرادة ومبرز لها. ولا يخفى: إن ما ذكرناه من اختلاف الطلب والإرادة مفهوماً ليس القول بالموافقة مع الأشاعرة؛ إذ نزاع الأشاعرة مع العدلية ليس في اختلاف الطلب والإرادة مفهوماً، أو اتحادهما كذلك؛ بل في وجود صفة نفسانية أخرى في قبال الإرادة وعدم وجودها.

(١) يقول المصنف باتحاد الطلب والإرادة في كل مرتبة؛ بمعنى: أن الطلب المفهومي متحد مع الإرادة المفهومية، والطلب الحقيقي الخارجي متحد مع الإرادة الحقيقية، والطلب الإنشائي متحد مع الإرادة الإنشائية.

(٢) هذا إشارة إلى اختلاف الطلب والإرادة، مع اختلاف المرتبة، ولذا لا يكون الطلب الإنشائي الذي ينصرف إليه لفظ الطلب متحداً مع الإرادة الحقيقية؛ التي ينصرف إليها لفظ الإرادة عند الإطلاق.

(٣) كانصرف لفظ الطلب إلى خصوص الطلب الإنشائي.

(٤) تعليل لعدم اتحاد الطلب الإنشائي مع الإرادة الحقيقية.

وجه المغايرة: أن الطلب الإنشائي هو الطلب الاعتباري؛ المتحقق بقول تارة، وبفعل أخرى، بخلاف الإرادة الحقيقية التي هي الصفة القائمة بالنفس الناشئة 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 شيء والأمر به حقيقة كفاية، فلا يحتاج إلى مزيد بيان، وإقامة برهان؛ فإن^(٢) الإنسان لا يجد غير الإرادة القائمة بالنفس صفة أخرى قائمة بها يكون^(٣) هو الطلب غيرها^(٤)، سوى ما هو مقدمة تحققها^(٥)، عند خطور الشيء والميل، وهيجان الرغبة إليه، والتصديق لفائدته، وهو^(٦) الجزم بدفع ما يوجب توقفه عن طلبه لأجلها.

(١) قد عرفت: أن المراد بالعينية والاتحاد هو اتحاد الطلب والإرادة؛ مع وحدة الرتبة لا مع اختلافها. ثم أشار المصنف إلى الدليل لذلك بقوله: «ففي مراجعة الوجدان عند طلب شيء والأمر به حقيقة كفاية...» إلخ.

وحاصل ما أفاده المصنف من استدلاله على إثبات اتحادهما بالبرهان الوجداني هو: أن الإنسان إذا راجع وجدانه عند طلب شيء؛ لا يجد غير الإرادة القائمة بالنفس صفة أخرى قائمة بها تسمى بالطلب سوى مقدمات الإرادة؛ وهي: تصور الشيء والعلم به، والرغبة فيه والميل إليه، وهيجان الرغبة إليه، والتصديق العلمي أو الظني بفائدته، فلا بد حينئذٍ من الالتزام باتحاد الطلب والإرادة، ومجرد إنصراف الطلب إلى الإنشائي عند إطلاقه، وإنصراف الإرادة إلى الحقيقية عند إطلاقها لا يوجب تغييرها مفهوماً وإنشاءً وخارجاً؛ وإن نُسب ذلك إلى بعض الإمامية والأشاعرة إلا إن ذلك لعله نشأ من انصراف الطلب إلى الإنشائي، وإنصراف الإرادة إلى الحقيقية، وقلنا: إن الانصراف لا يوجب التغيير.

(٢) أي: قوله: «فإن الإنسان لا يجد...» إلخ، بيانٌ للوجدان الذي استدل به على اتحاد الطلب والإرادة.

(٣) الأولى تأنيث «يكون»؛ لتأنيث مرجع الضمير وهي: «صفة أخرى».

(٤) أي: غير الإرادة. الظاهر: أنه لا حاجة إلى قوله: «غيرها»؛ للاستغناء عنه بقوله: غير الإرادة. والمعنى: أننا لا نجد سوى الإرادة ومقدماتها صفة أخرى تسمى بالطلب.

(٥) أي: الإرادة. وأما مقدمات الإرادة فهي خمسة: الأولى: ما أشار إليه بقوله: «عند خطور الشيء» أي: العلم به. الثانية: التصديق بفائدته. الثالثة: الميل إليه. والرابعة والخامسة:

هيجان الرغبة إليه المنحل إلى الجزم والعزم في اصطلاحهم.

(٦) أي: ما هو مقدمة تحقق الإرادة عبارة عن «الجزم بدفع ما يوجب توقفه» أي: توقف المرید «عن طلبه» أي: عن طلب الشيء المراد «لأجلها» أي: لأجل فائدة ذلك

وبالجملة: لا يكاد يكون غير الصفات المعروفة^(١) والإرادة هناك صفة أخرى قائمة بها^(٢) يكون هو الطلب، فلا محيص عن اتحاد الإرادة والطلب، وأن يكون ذلك الشوق المؤكد؛ المستتب لتحريك العضلات في إرادة فعله بالباشرة، أو المستتب لأمر عبيده به فيما لو أرادته لا كذلك^(٣)، مسمى بالطلب والإرادة كما يعبر به تارة، وبها أخرى؛ كما لا يخفى.

الشيء، فيكون قوله: «وهو الجزم» بياناً لقوله: «ما هو مقدمة تحققها» والمعنى: أن الجزم يدفع الأمور المانعة عن الطلب مقدمة للطلب، لا أنه الطلب النفسي الذي يدعيه الأشعري.

(١) أي: مقدمات الإرادة لا تكون هناك صفة أخرى قائمة بالنفس حتى تكون هو الطلب غير الصفات النفسانية؛ التي هي عبارة عن مقدمات الإرادة وغير نفس الإرادة. وعلى هذا فلا بد من الالتزام باتحاد الإرادة والطلب، وعن كون ذلك الشوق المؤكد المستتب لتحريك عضلاته في الفعل المباشري، والمستتب لأمر عبيده في الفعل غير المباشري هو المسمى بالطلب والإرادة، فيعبر عنه في الاصطلاح تارة: بالطلب. وأخرى: بالإرادة، فالطلب والإرادة هما الشوق المؤكد، وهو أمرٌ وحداني.

قال السبزواري: إن الإرادة فينا شوق مؤكد، يحصل عقيب داع هو إدراك الشيء الملائم إدراكاً يقينياً أو ظنياً أو تخيلياً؛ موجباً لتحريك الأعضاء لأجل تحصيل ذلك الشيء.

وذكر في درر الفوائد ما حاصله: أن بيان مصداق الإرادة في الممكنات يحتاج إلى تفصيل، فأول ما يحتاج إليه في الفعل الاختياري هو: العلم المسمى بالداعي، ثم الشوق المؤكد نحو وجوده إن كان ملائماً بطبع الفاعل المسمى بالإرادة، ثم تصميم النفس نحو فعله بعد حصول التحير والتردد؛ برفع التحير والبناء على إيجاده بترجيح جانب وجوده ومقتضيات وجوده على عدمه، وهذا هو المسمى بالإجماع، ثم حركة العضل، فالفعل مترتب على حركة العضل، بل هو نفس حركة العضل، وعند تمام هذه المقدمات يقال: إنه فعل بالإرادة، ويسمى هذا الفعل فعلاً اختياريّاً؛ لكونه مسبوقاً بالإرادة والاختيار^(١).

(٢) أي: بالنفس.

(٣) أي: بالباشرة. فحاصل البرهان الوجداني على اتحاد الطلب والإرادة: إنه ليس في النفس إلا صفة واحدة.

وكذا^(١) الحال في سائر الصيغ الإنشائية، والجمل الخبرية، فإنه لا يكون غير الصفات المعروفة القائمة بالنفس من الترجي والتمني والعلم إلى غير ذلك؛ صفة أخرى كانت قائمة بالنفس، وقد دل اللفظ عليها، كما قيل:

إن الكلام لفي الفؤاد وإنما جعل اللسان على الفؤاد دليلاً

(١) أي: الحال في سائر الصيغ الإنشائية والجمل الخبرية؛ كالحال في الجمل الإنشائية الطلبية؛ حيث ليس هناك صفة أخرى قائمة بالنفس حتى تسمى بالكلام النفسي، ويسمى ذلك الكلام النفسي طلباً حقيقياً في خصوص الأوامر، وكان ذلك الطلب الحقيقي منشأ للطلب الإنشائي، وذلك الكلام النفسي منشأ للكلام اللفظي كما قيل:

إن الكلام لفي الفؤاد وإنما جعل اللسان على الفؤاد دليلاً

أي: ليس الأمر كذلك توضيح ذلك يتوقف على مقدمة وهي: أن المتكلم إذا تكلم بكلام إنشائي أو إخباري؛ فليس هناك إلا الإرادة القائمة بالنفس، ومضمون ذلك الكلام مثلاً: أننا لا نجد في الجمل الإنشائية صفة نفسانية غير إنشاء التمني والترجي، والطلب والدعاء، والملكية، والزوجية، والحرية ونحوها مما يقبل الإنشاء.

ولانجد في الجمل الخبرية ما عدا وقوع النسبة أو لا وقوعها شيئاً آخر يسمى ذلك الشيء بالكلام النفسي.

إذا عرفت هذه المقدمة فاعلم: أنه لا محيص عن اتحاد الطلب والإرادة؛ إذ عرفت: أنه ليس هناك سوى الإرادة؛ والعلم بمضمون الكلام صفة قائمة بنفس المتكلم حتى تسمى بالكلام النفسي.

فالمحصل مما ذكرناه: أننا لا نجد بعد الفحص عما في النفس من الصفات صفة زائدة على الإرادة تسمى بالطلب في صيغ الأمر، ليكون ذلك هو الكلام النفسي، وكذلك في سائر الجمل الإنشائية والجمل الخبرية؛ ففي جميع الجمل الإنشائية الطلبية وغيرها، وكذا الجمل الخبرية لا توجد صفة زائدة على مضمونها تسمى بالكلام النفسي؛ كما هو مفاد ما قيل من:

إن الكلام لفي الفؤاد وإنما جعل اللسان على الفؤاد دليلاً

فإن مقتضى هذا البيت هو: كون الكلام في الفؤاد، وإنما اللفظ جعل دليلاً عليه وحاكياً عنه، ففي النفس صفة تسمى بالكلام النفسي.

وقد انقذ بما حققناه^(١): ما في استدلال الأشاعرة على المغايرة بالأمر مع عدم الإرادة، كما في صورتني الاختبار والاعتذار من الخلل.

ثم أن هذا البيت مما استدل به الأشاعرة على ثبوت الكلام النفسي؛ ولكن في الاستدلال المذكور يرد:

أولاً: عدم اعتبار البيت المذكور، إذ ليس مأثوراً عن معصوم من نبي أو وصي.
وثانياً: عدم ظهوره فيما ادعوه من كون الطلب صفة زائدة في النفس غير الإرادة ومقدماتها؛ بل لا يدل إلا على معنى قائم بالنفس؛ من العلم في الإخبار، والتمني، والترجي، والاستفهام، الحقيقية في تلك الصيغ، والإرادة في الأوامر، والكراهة في النواهي.

فالحاصل: أن مدلول الكلام اللفظي الذي يسميه الأشاعرة كلاماً نفسياً ليس أمراً وراء العلم في الخبر، والإرادة في الأمر والكراهة في النهي.

(١) أي: ظهر بما حققناه من اتحاد الطلب والإرادة؛ الإشكال في استدلال الأشاعرة على المغايرة بين الطلب والإرادة.

وحاصل استدلال الأشاعرة على المغايرة: أن الأوامر الامتحانية والاعتذارية مثل الأوامر الجدية؛ في احتياجها إلى وجود منشأ في نفس المتكلم، وحيث لا إرادة في نفس المتكلم - في تلك الأوامر - فلا بد من وجود صفة أخرى في نفسه؛ لتكون هي المنشأ لأمره، وتسمى هذه الصفة بالطلب النفسي. وإذا ثبت أن المنشأ للأوامر الامتحانية صفة أخرى في نفس المتكلم سوى الإرادة؛ ثبت أن المنشأ لجميع الأوامر هذه الصفة؛ لعدم القول بالفصل بين الأوامر الامتحانية وغيرها؛ ولازم ذلك: مغايرة الطلب والإرادة لوجوده دونها في الأوامر الامتحانية؛ ففيها يكون الطلب موجوداً بدون الإرادة، فهذا الانفكاك دليل على المغايرة؛ كما أشار إليه بقوله: «استدلال الأشاعرة على المغايرة بالأمر مع عدم الإرادة، كما في صورتني الاختبار والاعتذار من الخلل».

والفرق بين الأمر الاختباري والاعتذاري هو: أن الأول: يصدر لاستخبار حال العبد في كونه مطيعاً أو عاصياً؛ مع عدم إرادة الفعل، وقد يعبر عنه بالأمر الامتحاني.

والثاني: يصدر من المولى لتسجيل العصيان على العبد، فيجعل المولى مخالفة العبد عذراً حتى يحسن عقوبته. وبعبارة أخرى: أن المولى يأمر عبده بشيء، ولا يريد منه الفعل؛ بل يريد بأمره رفع لوم الناس في ضرب عبده باعتذار أن العبد قد عصاه. وفي المقامين طلب بدون الإرادة.

فإنه كما لا إرادة حقيقية في صورتين، لا طلب كذلك فيهما، والذي يكون فيهما^(١) إنما هو الطلب الإنشائي الإيقاعي؛ الذي هو مدلول الصيغة أو المادة، ولم يكن بيتاً ولا مبيتاً في الاستدلال مغايرته مع الإرادة الإنشائية.

وبالجملة: الذي يتكفله الدليل^(٢)، ليس إلا الانفكاك بين الإرادة الحقيقية والطلب المنشأ بالصيغة؛ الكاشف عن مغايرتهما، وهو^(٣) مما لامحيص عن الالتزام به، كما

وحاصل ما أفاده المصنف في الجواب عن هذا الاستدلال هو: فقدان الطلب الحقيقي والإرادة الحقيقية معاً؛ في صورتتي الاختبار والاعتذار، لا أن الطلب موجود بدون الإرادة كما أشار إليه بقوله: «فإنه كما لا إرادة حقيقة في صورتين - الاختبار والاعتذار - لا طلب كذلك - حقيقة - فيهما» أي: في صورتتي الاختبار والاعتذار؛ أي: ليس هناك طلب حقيقي حتى يقال: أن عدم الإرادة الحقيقية مع وجود الطلب الحقيقي كاشف عن تغاير الطلب والإرادة الحقيقيين.

(١) أي: في صورتتي الاختبار والاعتذار أي: الذي يوجد فيهما هو الطلب الإنشائي، الإيقاعي، الذي هو مدلول الصيغة فيما إذا أنشأ الطلب بصيغة افعال، أو مدلول المادة فيما إذا أنشأ الطلب بمادة الأمر.

فالطلب الموجود فيهما هو الطلب الإنشائي وهو متحد مع الإرادة الإنشائية، وهو المطلوب في المقام، وليس من لوازم الاستدلال المزبور ما يدل على مغايرة الطلب الإنشائي، مع الإرادة الإنشائية كما هو مطلوب الأشاعرة.

أي: ليس من لوازم الدليل المزبور مغايرة الطلب الإنشائي مع الإرادة الإنشائية لا بالضرورة البين بالمعنى الأخص، ولا بالمعنى الأعم، إذ غاية ما يستفاد منه هو: انفكاك الطلب الإنشائي عن الإرادة الحقيقية ومغايرتهما، وهذا مما لا نزاع فيه أصلاً، لأن النزاع إنما هو في مغايرة الطلب الحقيقي للإرادة الحقيقية والدليل المزبور لا يدل عليها.

(٢) أي: ما يتكفله دليل الأشاعرة على المغايرة ليس إلا الانفكاك بين الإرادة الحقيقية والطلب الإنشائي، وهذا الانفكاك كاشف عن مغايرة الطلب الإنشائي والإرادة الحقيقية، وهو خارج عن محل الكلام.

(٣) أي: الانفكاك بين الإرادة الحقيقية وبين الطلب الإنشائي؛ مما يجب الالتزام به كما عرفت غير مرة.

عرفت، ولكنه^(١) لا يضر بدعوى الاتحاد أصلاً؛ لمكان^(٢) هذه المغايرة والانفكاك بين الطلب الحقيقي والإنشائي كما لا يخفى.

ثم إنه يمكن - مما حققناه^(٣) - أن يقع الصلح بين الطرفين، ولم يكن نزاع في البين، بأن يكون المراد^(٤) بحديث الاتحاد ما عرفت من العينية مفهوماً ووجوداً حقيقياً وإنشائياً، ويكون المراد بالمغايرة والاثنية هو اثنية الإنشائي من الطلب، كما هو^(٥) كثيراً ما يراد من إطلاق لفظه، والحقيقي من الإرادة، كما هو^(٦) المراد غالباً منها حين إطلاقها، فيرجع النزاع لفظياً، فافهم^(٧).

(١) أي: ولكن الانفكاك المزبور لا يضر بدعوى اتحاد الطلب الحقيقي والإرادة الحقيقية؛ لما مر من اعتبار وحدة الرتبة في عينيتهما، فالطلب الحقيقي متحد مع الإرادة الحقيقية، دون الطلب الإنشائي معها، فمغايرة الطلب الحقيقي للإرادة الإنشائية وبالعكس لا تنافي عينيتهما، واتحادهما مع اتحادهما في الرتبة كالحقيقيين والإنشائيين.

(٢) أي: لثبوت هذه المغايرة والانفكاك بين الطلب الحقيقي والطلب الإنشائي، فكما إن مغايرة الطلب الحقيقي للطلب الإنشائي غير مضر في الاتحاد، ولا يلزم منه سلب الشيء عن نفسه لتعدد المرتبة، كذلك مغايرة الطلب الإنشائي والإرادة الحقيقية غير مضر بدعوى الاتحاد لتعدد المرتبة.

(٣) أي: من تعدد مراتب الطلب والإرادة واتحادهما مفهوماً ووجوداً إنشاءً وحقيقةً؛ يمكن «أن يقع الصلح بين الطرفين» أي: العدلية القائلين بالاتحاد، والأشاعرة القائلين بالمغايرة.

(٤) هذا بيان وجه الصلح بين الطرفين بتقريب: أنه يمكن أن يكون مراد من يثبت اتحاد الطلب والإرادة اتحادهما مفهوماً ومصداقاً وإنشاءً؛ بمعنى: أنهما متحدان في هذه الجهات مع وحدة المرتبة؛ بحيث يكون كل منهما عين الآخر في تلك المرتبة.

ومراد من ينفي اتحادهما، ويثبت تغايرهما هو: تغايرهما مع اختلاف المرتبة، كالطلب الإنشائي مع الإرادة الحقيقية فإنهما متغايران، ولا يتحدان أصلاً، وبهذا الوجه يقع الصلح بين الطرفين ويصير النزاع بينهما لفظياً.

(٥) أي: الطلب الإنشائي كثيراً ما يراد من إطلاق لفظ الطلب.

(٦) أي: الحقيقي من الإرادة هو المراد غالباً من لفظ الإرادة؛ عند إطلاق لفظ الإرادة.

(٧) لعله إشارة إلى عدم كون النزاع لفظياً؛ لأن الأشعري قائل بأن مدلول الصيغة

دفع وهم^(١):

لا يخفى: إنه ليس غرض الأصحاب والمعتزلة من نفي غير الصفات المشهورة،

طلب حاصل في النفس؛ سواء كان هناك إرادة أم لا. ثم أدلة الطرفين والتفاريع المتفرعة على القولين أقوى شاهد على معنوية النزاع.

ولذا يقول بعض أصحاب الحواشي ما هذا لفظه: «وليت شعري كيف يقع الصلح بين الطرفين، ويرتفع النزاع من البين، مع التزام الخصم بالكلام النفسي، وأن هناك صفة أخرى في النفس قائمة بها ما وراء الإرادة تسمى بالطلب، وتكون كلاماً نفسياً، ومدلولاً للكلام اللفظي». فهذا الكلام صريح في مغايرة الطلب والإرادة مطلقاً.

(١) المتوهم هو القوشجي في شرحه على التجريد على ما ذكره المصنف في فوائده، ص ٢٥. قال فيما أفاده هناك مالفظة: «لكن لا إن المدلول باللفظ عند الإنشاء أو الإخبار أحد هذه الصفات المشهورة كما ربما يتوهم من بعض الكلمات منها: ما في شرح التجريد للقوشجي في بيان انحصار الكلام في اللفظي حيث ساق الكلام» إلى أن قال: «والحاصل أن مدلول الكلام اللفظي الذي يسميه الأشاعرة كلاماً نفسياً ليس أمراً وراء العلم في الخبر والإرادة والكراهة في النهي». انتهى كلام القوشجي.

فمفاد هذا الكلام هو: نفي صفة أخرى قائمة بالنفس غير الصفات المشهورة؛ حتى تسمى كلاماً نفسياً على ما زعمه الأشاعرة.

وكيف كان؛ فغاية ما يقال في توضيح الوهم: إنكم قائلون بالكلام اللفظي دون الكلام النفسي، ولا بد له من مدلول؛ وهو يدور بين الكلام النفسي وبين الصفات المشهورة؛ من العلم والإرادة والكراهة والتمني والترجي ونحوها. فإن كان هو الأول: ثبت مدعى الأشاعرة أي: الكلام النفسي. وإن كان هو الثاني: لزم الالتزام بما هو على خلاف التحقيق، وحيث لا بد من الالتزام بأحد الأمرين: إما الكلام النفسي وقد أنكرتم ذلك، وإما القول بكون هذه الصفات محكيات للكلام اللفظي، ومعان له وهو خلاف التحقيق؛ لأن الإرادة لا تكون من معاني الصيغ الإنشائية الطلبية وكذلك التمني والترجي والمدح والذم ونحوها لا تكون من معاني الصيغ الإنشائية غير الطلبية، وكذلك العلم بثبوت النسبة أو نفيها لا يكون من معاني الجمل الخبرية.

فهناك سؤال يطرح نفسه: ما هو المدلول للكلام اللفظي بعد الإنكار للكلام النفسي، وبعد عدم كون هذه الصفات مدلولات له؟ فيبقى الكلام اللفظي بلا حاك وهو باطل

وأنه ليس صفة أخرى قائمة بالنفس كانت كلاماً نفسياً مدلولاً للكلام اللفظي، كما يقول به الأشاعرة، إن^(١) هذه الصفات المشهورة مدلولات للكلام^(٢).

بالضرورة والوجدان، فلا بد من القول بالكلام النفسي، كي يكون مدلولاً للكلام اللفظي.

وحاصل الدفع: أنه لا يلزم من إنكار الكلام النفسي، ومن عدم كون هذه الصفات مدلولات للكلام اللفظي؛ أن يكون الكلام اللفظي بلا حاك، بل إنه حاك عن ثبوت النسبة أو نفيها بين الطرفين في الجمل الخبرية، وعن المعاني الإنشائية في الجمل الإنشائية.

فالمحصل مما ذكرنا: أن عدم تعقل صفة أخرى تكون كلاماً نفسياً مدلولاً للكلام اللفظي؛ لا يستلزم كون الصفات الباطنية المعروفة مدلولات له، بل مدلولاته النسبية الثبوتية والسلبية، والطلب الإنشائي، والتمني الإنشائي، والترجي الإنشائي، والتمليك الإنشائي وغيرها من المعاني الإنشائية.

(١) قوله: «إن هذه الصفات...» إلخ خبر ليس في قوله: «لا يخفى إنه ليس غرض الأصحاب...» إلخ. فمعنى العبارة حينئذ: إنه ليس غرض الأصحاب من نفي غير الصفات المشهورة: أن هذه الصفات المشهورة مدلولات للكلام الخبري والإنشائي؛ حتى يقال: إنه على خلاف التحقيق، بل غرضهم من ذلك هو: ردّ الأشاعرة القائلين بالكلام النفسي؛ الذي هو صفة زائدة على الصفات المشهورة؛ قالوا بذلك تصحيحاً لكلامه تعالى حيث يطلق عليه سبحانه أنه متكلم وقالوا: بقدام كلامه تعالى، وكونه قابلاً لأن يكون مدلولاً للكلام اللفظي.

(٢) أي: للكلام اللفظي. والوجه في عدم تعلق غرض الأصحاب والمعتزلة بكون الصفات المشهورة مدلولات للكلام اللفظي - سواء كان خبرياً أو إنشائياً هو: أنهم في مقام ردّ الأشاعرة القائلين بالكلام النفسي؛ الذي هو صفة زائدة على الصفات المشهورة.

ومن المعلوم: أن الأصحاب والمعتزلة في غنى عن إثبات كون الصفات الأخر مدلولات للكلام اللفظي؛ لأن ردّهم على الأشاعرة لا يتوقف على ذلك، بل يتوقف على نفي صفة زائدة على الصفات النفسانية من العلم والإرادة والكرامة في القضايا الخبرية والإنشائية، فإثبات كون مدلول الكلام ماذا لا دخل له في الردّ المزبور؛ إذ مقصودهم: نفي ما ادعاه الأشاعرة من ثبوت صفة زائدة على الصفات المشهورة، كما في بعض الشروح.

إن قلت: ^(١) فماذا يكون مدلولاً عليه عند الأصحاب والمعتزلة؟
 قلت: ^(٢) أما الجمل الخبرية: فهي دالة على ثبوت النسبة بين طرفيها، أو نفيها في نفس الأمر من ذهن أو خارج؛ كالإنسان نوع أو كاتب. وأما الصيغ الإنشائية: فهي - على ما حققناه في بعض فوائدنا ^(٣) - موجدة لمعانيها في نفس الأمر، أي: قصد ثبوت معانيها وتحقيقها بها، وهذا نحو من الوجود.
 وربما يكون هذا ^(٤) منشأ لانتزاع اعتبار مرتب عليه شرعاً و عرفاً آثاراً؛ كما هو

(١) قد عرفت توضيح هذا السؤال مع الجواب، وملخص ذلك: أنه بعد إنكار الصفة الزائدة القائمة بالنفس؛ المسماة بالكلام النفسي الزائدة على الصفات المشهورة، وإنكار كون تلك الصفات مدلولات للكلام اللفظي أيضاً، فماذا يكون مدلولاً عليه عند الأصحاب والمعتزلة بالجمل الخبرية والإنشائية، والأشاعرة قد استراحوا بجعل الكلام النفسي مدلولاً للكلام اللفظي.

(٢) أي: الجواب عن السؤال: أن الجمل الخبرية تدل على ثبوت النسبة؛ إذا كانت موجبة، وعلى نفيها إذا كانت سالبة في نفس الأمر أي: سواء كان في عالم الذهن فقط كقولنا: «الإنسان نوع»، أم كان في عالم الخارج نحو: «الإنسان كاتب»، وكذا السالبة نحو: «لا شيء من الإنسان بحجر». فقوله: «من ذهن أو خارج» بيان لنفس الأمر.
 وأما الصيغ الإنشائية مثل الأمر والنهي والاستفهام ونحوها: فهي لا تدل على شيء، بل وضعت لقصد إيجاد معانيها بواسطتها؛ بمعنى: أن المتكلم قد يكون قاصداً للإخبار عن المعاني بالألفاظ؛ كما في الجمل الخبرية، وقد يكون قاصداً لإيجاد المعاني والمفاهيم بالألفاظ، كما في الجمل الإنشائية.

فالجمل الإنشائية: وضعت لإيجاد مفاهيمها في وعاء الاعتبار، في قبال وعاء الخارج والذهن، فإن الوجود الإنشائي نحو من الوجود، فيكون منشأ للآثار، وموضوعاً للأحكام، كما في العقود والإيقاعات مثل: إنشاء التمليك في البيع، وإنشاء الزوجية، والحرية، والطلاق ونحو ذلك؛ مما يترتب عليه الأحكام التكليفية والوضعية.

(٣) فوائد الأصول، ص ٢٣ .

(٤) أي: الوجود الإنشائي الاعتباري «منشأ لانتزاع اعتبار مرتب عليه» أي: على هذا الوجود الإنشائي الاعتباري «شرعاً و عرفاً» أي: على سبيل منع الخلو «آثار» أي: مرتب عليه آثار شرعية أو عرفية.

وحاصل الكلام في المقام: أن الوجود الإنشائي منشأ لانتزاع اعتبار كالزوجية

الحال في صيغ العقود والإيقاعات^(١).

نعم^(٢)؛ لا مضايقة في دلالة مثل صيغة الطلب والاستفهام والترجي والتمني - بالدلالة الالتزامية - على ثبوت هذه الصفات حقيقة، إما لأجل وضعها^(٣)

والملكية والحرية؛ ونحوها من الأمور الاعتبارية التي تترتب عليها أحكام شرعاً؛ كوجوب النفقة، وجواز الوطاء والتوارث، وحرمة التزويج بالخامسة، وحرمة الجمع بين الأختين وغيرها من الأحكام الشرعية المترتبة على الزوجية. وكذا الحال في إنشاء الملكية واعتبارها، والملكية الاعتبارية منشأ للأحكام الشرعية؛ كجواز التصرف، وحرمة التصرف.

وكيف كان؛ فالوجوب والحرمة وصفان اعتباريان منتزعان من الطلب الإنشائي - وقيل من الطلب الحقيقي - والملكية تنتزع من التملك الإنشائي.

(١) أي: الفرق بينهما: أن الأول: ما يتوقف على الطرفين كالبيع والنكاح ونحوهما، هذا بخلاف الثاني حيث يكفي فيه طرف واحد كالطلاق والعتق.

(٢) هذا استدراك على ما ذكره؛ من كون الصيغ الإنشائية موجدة لمعانيها وجوداً إنشائياً لا وجوداً حقيقياً، يعني: أن مدلولها المطابقي هو إنشاء مفاهيمها، ولكن يمكن الالتزام بدلالاتها على وجود تلك الصفات حقيقة أيضاً بالدلالة الالتزامية العقلية؛ بأن كانت موضوعة لإنشاء معانيها؛ بشرط أن يكون الداعي إلى إنشائها ثبوت تلك الصفات في النفس، فإنشاء الترجي بكلمة - لعل - أو التمني بكلمة - ليت - إنما يصح إذا كان ناشئاً عن ترجّح نفسي، أو تمنّ كذلك، أو الدلالة الالتزامية العرفية الناشئة عن كثرة الاستعمال في إنشاء المفاهيم بداعي وجود تلك الصفات في النفس، وهذه الكثرة توجب انصراف الإطلاق إلى وجود تلك الصفات.

وبالجملة: فدلالة الصيغ الإنشائية على وجود الصفات في النفس؛ إما التزامية عقلية وضعية، وإما عرفية إطلاقية، «فتوهم» دلالة الجمل الخبرية وضعاً على العلم بثبوت النسبة أو لا ثبوتها، وكذا توهم دلالة الجمل الإنشائية على نفس تلك الصفات «فاسد»، بل الدلالة على ذلك التزامية كما عرفت؛ على ما في «منتهى الدراية»، ج٢، ص٣٩٧.

فالأوصاف الباطنية المذكورة ليست مدلولات مطابقة لهذه الألفاظ، بل إنها مدلولات التزامية لها.

(٣) أي: وضع «صيغة الطلب والاستفهام..» إلخ.

لإيقاعها^(١)، فيما إذا كان الداعي إليه^(٢) ثبوت هذه الصفات، أو^(٣) انصراف إطلاقها إلى هذه^(٤) الصورة. فلو لم تكن هناك قرينة كان إنشاء^(٥) الطلب، أو الاستفهام أو غيرهما بصيغتهما؛ لأجل كون الطلب والاستفهام وغيرهما قائمة بالنفس وضعاً أو إطلاقاً^(٦).

إشكال ودفع:

أما الإشكال^(٧) فهو: أنه يلزم بناءً على اتحاد الطلب والإرادة في تكليف الكفار

(١) أي: لإيقاع تلك الصفات. فقوله: «إما لأجل وضعها...» إلخ إشارة إلى الدلالة الالتزامية العقلية الوضعية.

(٢) أي: إلى الإيقاع.

(٣) معطوف على - وضعها - وهو إشارة إلى الدلالة الالتزامية العرفية.

(٤) أي: صورة كون الإيقاع بداعي ثبوت الصفات المزبورة.

(٥) أي: لو لم تكن قرينة على خلاف كون الإنشاء بداعي وجود تلك الصفات في النفس؛ «كان إنشاء الطلب أو الاستفهام أو غيرهما بصيغتهما» أي: بصفة الطلب أو الاستفهام أو غيرهما؛ لأجل كون الطلب والاستفهام وغيرهما قائماً بالنفس وضعاً يعني: ثبوت الإنشاء بداعي وجود تلك الصفات حقيقة إنما هو لأجل الوضع أي: الدلالة الالتزامية العقلية الوضعية، أو «إطلاقاً» أي: بسبب الانصراف، فيكون إطلاقاً عطفاً على قوله: «وضعاً» وهو مفعول له، فالمعنى: أن ثبوت الإنشاء بداعي وجود تلك الصفات حقيقة إنما هو لأجل الوضع، أو لأجل انصراف الإطلاق إليه، كما في «منتهى الدراية» مع تصرف ما.

(٦) أي: المراد به هو الدلالة الالتزامية العرفية الإطلاعية.

(٧) هذا الإشكال من الوجوه التي استدلت بها على مغايرة الطلب والإرادة.

وتوضيح ذلك يتوقف على مقدمة وهي: أن ما يقوله الأشاعرة: من تغاير الطلب والإرادة يتوقف على إثبات أمور:

الأول: استحالة انفكاك الطلب الحقيقي عن الإرادة الحقيقية على القول باتحادهما؛ إذ حينئذ يكون كل واحد منهما عين الآخر خارجاً، فإذا تحقق أحدهما تحقق الآخر.

الثاني: الفرق بين التكليف الحقيقي والتكليف الصوري وذلك لأحد أمرين:

الأول: أن في مخالفة التكليف الحقيقي عقاب، وليس في مخالفة التكليف الصوري عقاب أصلاً.

بالإيمان، بل مطلق أهل العصيان في العمل بالأركان؛ إما أن لا يكون هناك تكليف جدي، إن لم يكن هناك إرادة؛ حيث إنه لا يكون حينئذ طلب حقيقي، واعتباره في الطلب الجدي ربما يكون من البديهي، وإن كان هناك إرادة فكيف تتخلف عن المراد؟ ولا تكاد تتخلف إذا أراد الله شيئاً يقول له: كن فيكون.

وأما الدفع^(١) فهو: أن استحالة التخلف إنما تكون في الإرادة التكوينية وهي العلم

الثاني: أن التكليف الحقيقي يعتبر فيه الطلب الحقيقي، ونظراً إلى اتحاد الطلب الحقيقي مع الإرادة الحقيقية تعتبر فيه الإرادة الحقيقية أيضاً، ولازم ذلك: اعتبار الإرادة الحقيقية في التكليف الحقيقي.

الثالث: أننا نعلم بالضرورة من الدين: بأن الكفار وأهل العصيان مكلفون بما كُلف به أهل الإطاعة والإيمان.

إذا عرفت هذه المقدمة فاعلم: أنه بناء على اتحاد الطلب والإرادة وعينيتهما يلزم أحد المحذورين في باب تكليف الكفار بالإيمان، والعصاة بالعمل بالأركان:

الأول: كون التكليف صورياً إذا لم يكن هناك إرادة.

والثاني: تخلف المراد عن الإرادة إذا كان التكليف حقيقياً وجدياً، وكلاهما باطل، فالقول باتحادهما أيضاً باطل.

أما بطلان الأول: فلكونه خلاف الإجماع القائم على أن الكفار والعصاة معاقبون على الكفر والعصيان، فلا محيص عن كونهم مكلفين بالتكليف الحقيقي وهو خلف.

أما بطلان الثاني: - وهو كون التكليف حقيقياً وجدياً - فلاستلزامه تخلف المراد عن الإرادة، إذ المفروض: كون الطلب الحقيقي عين الإرادة الحقيقية، فإنه تعالى أراد منهم الإيمان والعمل بالفروع، فلم يؤمنوا ولم يعملوا، فيلزم التخلف وهو مستحيل لقوله تعالى: ﴿إِذَا أَرَادَ شَيْئاً أَنْ يَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ﴾^(١)، فلا محيص حينئذ عن تغاير الطلب والإرادة، والالتزام بوجود الطلب الحقيقي في تكليف الكفار والعصاة؛ دون الإرادة الحقيقية، فيكون تكليفهم حقيقياً لا صورياً؛ وذلك يكشف عن وجود صفة أخرى له تعالى سوى الإرادة حتى تكون تلك الصفة منشأ لأوامره اللفظية، وتسمى بالطلب الحقيقي. ومن هنا يعلم تغاير الطلب الحقيقي والإرادة الحقيقية.

(١) توضيح الدفع يتوقف على مقدمة وهي: أن لله تعالى إرادتين: إرادة تكوينية، وإرادة تشريعية.

بالنظام على النحو الكامل التام، دون الإرادة التشريعية، وهي العلم بالمصلحة في فعل المكلف وما لا محيص عنه في التكليف إنما هو هذه الإرادة التشريعية لا التكوينية، فإذا توافقتا^(١) فلا بد من الإطاعة والإيمان، وإذا تخالفتا فلا محيص عن أن يختار الكفر والعصيان.

والفرق بينهما: أن الأولى: عبارة عن العلم بالنظام على نحو الكامل التام - كما هو صريح كلام المصنف - فهي تتعلق بذوات الماهيات، وتفيض عليها الوجود الذي هو منبع كل خير وشرف، فالماهيات بمجرد سماعها نداء ربها تطيع أمر خالقها؛ فلماذا لا تتخلف الإرادة التكوينية عن المراد هذا بخلاف الثانية - الإرادة التشريعية - فهي عبارة عن العلم بوجود المصلحة في فعل العبد إذا صدر عنه بالإرادة والاختيار؛ لا بالإلجاء والاضطرار. ومن المعلوم: أن هذه الإرادة التشريعية تتخلف عن المراد، ولا ضير في ذلك التخلف؛ لعدم كون هذه الإرادة علة لوجود فعل العبد في الخارج، بل علة لنفس التشريع وفائدتها إحداث الداعي في العبد ليوجد الفعل بإرادته واختياره، فوجود الفعل منوط بإرادة العبد لا بإرادة الله تعالى التكوينية.

إذا عرفت هذه المقدمة فاعلم: أن المراد بالإرادة في باب التكليف هي الإرادة التشريعية التي تتخلف عن المراد، لأنها - كما عرفت - عبارة عن إرادته تعالى صدور الفعل عن العبد والمكلف بإرادته واختياره. ومن المعلوم: أن المكلف يوجد الفعل تارة، ويقيه على عدم أخرى.

فحاصل الجواب عن الإشكال: أن الطلب والإرادة الحقيقيين موجودان في تكاليف الكفار والعصاة، ولا يلزم شيء من المحذورين أي: التكليف الصوري أو التخلف - . أما عدم لزوم المحذور الأول: فوجود الطلب الحقيقي؛ الموجب لكون التكليف حقيقياً.

وأما عدم لزوم المحذور الثاني: فلما عرفت، من عدم استحالة التخلف في الإرادة التشريعية، واختصاص ذلك بالإرادة التكوينية المفروض فقدانها في التكاليف الشرعية، لعدم احتياجها إليها، بل هي مخلة فيها؛ لما عرفت من توقف المصلحة على صدور الفعل عن اختيار العبد، وإنما المحتاج إليه في كون التكليف جدياً حقيقياً لا صورياً هي الإرادة التشريعية.

(١) أي: فإذا توافقت الإرادة التكوينية والتشريعية؛ بأن كان الواجب الشرعي - كالإيمان - مراداً بالإرادة التكوينية أيضاً.

هذا الكلام من المصنف دخول في «شبهة الجبر». توضيحها يتوقف على مقدمة

إن قلت: ^(١) إذا كان الكفر والعصيان، والإطاعة والإيمان بإرادته تعالى التي لا

وهي: أنه عرفت: أن لله تعالى إرادتين؛ التكوينية والتشريعية، ثم هما إما متوافقتان أو متخالفتان؛ بمعنى: أن الإرادة التكوينية إما تعلقت بعين ما تعلقت به الإرادة التشريعية، أو بغيره؛ مثلاً: تعلقت الإرادة التكوينية بإيمان العبد، كما أن الإرادة التشريعية تعلقت به. هذا معنى توافقهما. أما تخالفهما ففيما إذا تعلقت الإرادة التكوينية على خلاف التشريعية حيث إنها متعلقة بالإيمان دائماً.

إذا عرفت هذه المقدمة فاعلم: أنه يلزم الجبر على كلتا صورتين، وذلك لما عرفت: من استحالة تخلف الإرادة التكوينية عن المراد، والمفروض: تعلقها بإيمان العبد وإطاعته في الصورة الأولى، وبكفره وعصيانه في الصورة الثانية، فلا بد من الإطاعة والإيمان في الصورة الأولى؛ كما أشار إليه بقوله: «فإذا توافقتا فلا بد من الإطاعة والإيمان».

وكذلك لا محيص عن أن يختار الكفر والعصيان في الصورة الثانية، فيخرج العباد عن كونهم مختارين في أفعالهم، بل هم مجبورون في أفعالهم وليس هذا إلا الجبر الذي يلتزم به الأشعري.

والمتحصل مما ذكرناه: أن معنى توافق الإرادتين بأن يكون صدور فعل من الأفعال عن مكلف خاص ذا مصلحة، وكان أيضاً دخليلاً في النظام الأكمل، فكان مورداً للإرادتين، فلا بد حينئذٍ من الإطاعة والإيمان.

ومعنى تخالفهما: بأن يكون صدور الفعل عن المكلف ذا مصلحة له، ولكن كان مخلاً بالنظام الأكمل، فكان وجوده مورداً للإرادة التشريعية، وعدمه مورداً للإرادة التكوينية، فلا محيص حينئذٍ: عن أن يختار الكفر والعصيان أعني: عدم الإيمان والإطاعة.

(١) قوله: «إن قلت» بيانٌ للإشكال المتولد عن توافق الإرادتين أو تخالفهما. توضيح ذلك يتوقف على مقدمة: وهي أن التكليف الشرعية مشروطة بشرائط؛ منها: القدرة والاختيار وذلك لقبح التكليف بغير ما هو مقدور المكلف عقلاً. إذا عرفت هذه المقدمة فاعلم: أنه إذا تعلقت إرادته تعالى التكوينية بإيمان شخص وإطاعته - هذا في صورة توافق الإرادتين - أو تعلقت بكفره وعصيانه - هذا في صورة تخالفهما - امتنع تعلق التكليف بهذه الأمور؛ لصيرورتها غير مقدورة للعبد بعد تعلق إرادته تعالى التكوينية بها؛ الموجبة لضرورة وجودها، فلا يبقى حينئذٍ اختياراً للعبد يوجب صحة التكليف بها، وعلي هذا فيكون العبد مضطراً إلى اختيار الكفر والعصيان أو الإطاعة والإيمان وليس هذا إلا الجبر.

تكاد تتخلف عن المراد، فلا يصح أن يتعلق بها^(١) التكليف؛ لكونها خارجة عن الاختيار المعبر فيه عقلاً.

قلت^(٢): إنما يخرج بذلك^(٣) عن الاختيار لو لم يكن تعلق الإرادة بها^(٤) مسبوقاً بمقدماتها الاختيارية، وإلا فلا بد من صدورهما بالاختيار، وإلا^(٥) لزم تخلف إرادته عن

(١) أي: بالكفر والعصيان والإطاعة والإيمان؛ لكون هذه الأمور خارجة عن الاختيار؛ الذي هو شرط في التكليف عقلاً.

(٢) توضيح ما أفاده من الجواب عن إشكال الجبر يتوقف على مقدمة وهي: أن إرادته تعالى التكوينية تارة: تتعلق بفعل العبد مطلقاً أي: سواء أراد العبد ذلك الفعل أم لا؛ فقد يوجد الفعل حينئذٍ من دون إرادته واختياره؛ لوجوب صدوره عنه بعد صيرورته مراداً تكوينياً له تعالى. وأخرى: تتعلق بفعل العبد بما له من المبادئ الاختيارية؛ الموجبة لكون فعله اختيارياً وصادراً عنه عن إرادة واختيار.

إذا عرفت هذه المقدمة فنقول: إن فعل العبد في الصورة الأولى وإن لم يكن اختيارياً إذ المفروض: أنه لا تؤثر قدرته وإرادته فيه أصلاً؛ إلا إنه لم يتعلق إرادته تعالى التكوينية بصرف صدور الفعل عن العبد مطلقاً حتى يلزم الجبر، بل تعلق بصدوره عنه مسبوقاً بإرادته واختياره. فيكون فعله حينئذٍ اختيارياً، ولا معنى لنفي الاختيار.

نعم؛ اختيار العبد الكفر والعصيان إنما هو مستند إلى سوء اختياره وشقاوته؛ لا إلى إرادته تعالى التكوينية حتى يقبح التكليف بالإيمان، والعقاب على الكفر.

(٣) أي: بتعلق الإرادة التكوينية الإلهية بالإيمان وغيره.

(٤) أي: الكفر والعصيان والإيمان والإطاعة. والضمير في «بمقدماتها» أيضاً يرجع إلى هذه الأمور.

وحاصل الجواب: أن أفعال العباد لا تتعلق بها الإرادة التكوينية لا وجوداً ولا عدماً، فللعبد صفة الاختيار بحيث أنه يفعل باختياره، أو يتركه باختياره؛ فإن الله تعالى لا يوجد فعل العبد ولا يمنع عن فعل العبد، وعلى فرض تسليم تعلقها بها وجوداً فكانت تتعلق بها مسبوقاً بمقدماتها الاختيارية، فلا بد حينئذٍ من صدورهما بالاختيار؛ كما أشار إليه بقوله: «والأ» أي: لو كان تعلق الإرادة التكوينية بالإيمان وغيره بمبادئها الاختيارية، فلا بد من صدور الإيمان وغيره بالاختيار، كما في «منتهى الدراية»، ج ١، ص ٤٠٣.

(٥) أي: وإن لم تصدر العناوين المذكورة بالاختيار - مع تعلق إرادته تعالى التكوينية بصدورها من العبد باختياره - لزم تخلف إرادته تعالى عن مراده إذ المفروض: أن إرادته

مراده، تعالى عن ذلك علواً كبيراً.

إن قلت: ^(١) إن الكفر والعصيان من الكافر والعاصي ولو كانا مسبقين بإرادتهما إلا إنهما منتهيان إلى ما ^(٢) لا بالاختيار، كيف ^(٣)؟ وقد سبقتهما الإرادة الأزلية والمشية الإلهية، ومعه ^(٤) كيف تصح المؤاخذة على ما يكون بالأخرة بلا اختيار؟

«عز وجل» تعلق بصدور تلك العناوين باختيار العبد، فلو صدرت بدون لزم التخلف. فالمتحصل: أنه لا يلزم من تعلق إرادة الله تعالى تكويناً بالإيمان والإطاعة والكفر والعصيان جبراً أصلاً، لما مر من كون إرادته التكوينية على نحوين، ويلزم الجبر على أحدهما دون الآخر، كما في «منتهى الدراية، ج ١، ص ٤٠٤».

(١) الغرض من هذا السؤال هو: عدم اندفاع إشكال الجبر بما تقدم من الجواب وهو: أن الكفر من الكافر والإيمان من المؤمن من الأمور الاختيارية؛ وذلك لكون كل واحد منهما مسبوقاً بالإرادة.

أما وجه عدم الاندفاع: أن صدور الأفعال من العباد وإن كان مسبوقاً بإرادتهم واختيارهم، إلا إن تلك الأفعال بالأخرة منتهية إلى إرادته تعالى، وإلا لزم التسلسل، لأن إرادة العبد من الممكنات، وكل ممكن محتاج إلى المؤثر، فإرادة العبد غير اختيارية؛ لأنها مستندة إلى إرادة الواجب تعالى التي هي واجبة لكونها عين ذاته «عز وجل»، فيقبح حينئذ التكليف بالإيمان وغيره لكونه تكليفاً بما هو خارج عن الاختيار، كما يقبح العقاب على الكفر والعصيان؛ لكونه بما لا يكون بالاختيار، فحينئذ لم يندفع إشكال الجبر بمجرد تأثير إرادة العبد في اختيارية الكفر والإيمان؛ لأن الله قد خلق الكافر والمؤمن، وأوجد فيهما إرادة الكفر والإيمان؛ فلا بد من صدورهما عنهما.

(٢) المراد بالموصول هو: الإرادة الإلهية التي تنتهي إليها الممكنات؛ التي من جملتها: إرادة المكلف ومقدماتها.

(٣) أي: كيف لا تنتهي إرادة الكفر والعصيان من الكافر والعاصي إلى ما لا بالاختيار، والحال: أنه قد سبقت هذه الإرادة الأزلية الإلهية الراجعة للاختيار.

(٤) أي: مع سبق الزبور أي: مع سبق الإرادة الأزلية بإرادة الكافر الكفر، والعاصي العصيان، كيف تصح المؤاخذة على الكفر والعصيان اللذين هما مما يكون بالأخرة بلا اختيار؟ لأن سلب الاختيار يستلزم سلب التكليف، فلا تصح المؤاخذة من دون تكليف أصلاً.

فالمتحصل مما ذكرناه: أن الكفر والعصيان تابعان لإرادة العبد، وإرادة العبد لكونها ممكناً، وكل ممكن يجب أن ينتهي إلى الواجب تابعة للإرادة التكوينية الإلهية، وهذا مستلزم للجبر.

قلت: (١) العقاب إنما يتبع الكفر والعصيان التابعين للاختيار الناشئ عن مقدماته الناشئة عن شقاوتهما الذاتية اللازمة لخصوص ذاتهما، فإن «السعيد سعيد في بطن أمه، والشقي شقي في بطن أمه» (٢) و«الناس معادن كمعادن الذهب والفضة» (٣) كما

(١) توضيح ما أفاده المصنف في الجواب عن إشكال الجبر يتوقف على مقدمة وهي: أن الممكن مركب من الماهية والوجود، فقد اتفق الفلاسفة على عدم كليهما من فعل الله؛ بمعنى: أنه لا يكون كلاهما مجعولين بل المجعول هو أحدهما فقط إما الماهية وإما الوجود، ثم الأثر يترتب على ما هو المجعول، وينسب أثر ما هو المجعول منهما إلى الله تعالى. ولا يصح أن ينسب أثر ما هو غير المجعول إلى الله «عز وجل»، ثم الأرجح هو قول من يقول إن المجعول هو الوجود دون الماهية، بل لا يعقل أن تكون الماهية مجعولة، لأن ثبوت شيء لنفسه ضروري ولذا قيل: «ما جعل الله المشمشة مشمشة، بل أوجدها» فحينئذ إذا لم تكن الماهية مجعولة لم تكن آثارها مجعولة ومنسوبة إلى الله تعالى.

إذا عرفت هذه المقدمة فنقول: إن إرادة الكفر من الكافر والعصيان من العاصي ناشئة من سوء سريرتهما وهو ناشئ من شقاوتهما، والشقاوة إما ذاتي لهما أو من لوازم ذاتهما وماهيتهما والذاتي لا يعلل، فينقطع السؤال بأنه لِمَ جعل السعيد سعيداً والشقي شقياً؟ إذ قد عرفت: أنه لا يصح أن تنسب الشقاوة والسعادة ولا آثارهما من الكفر والعصيان، والإطاعة والإيمان إلى الله تعالى، لأن السعيد سعيد بنفسه، والشقي شقي كذلك، وإنما أوجدهما الله تعالى لأن الوجود خير محض وفيض من الله «عز وجل»، لأن الله فياض على الإطلاق.

ومن هنا يعلم: أن المؤاخذة في اختيار الكفر والعصيان ليست لأجل الاستحقاق حتى يرد عليه الإشكال بأن يقال: إنه لا استحقاق مع عدم الاختيار، بل المؤاخذة هي من اللوازم الذاتية المترتبة على الكفر والعصيان الناشئين من الخبث الذاتي ترتب المعلول على العلة كما أشار إليه بقوله: «العقاب إنما يتبع الكفر والعصيان»، فإذا انتهى الأمر إلى الذاتي

(*) في التوحيد، ص ٣٥٦، ح ٣ / تفسير القمي، ج ١، ص ٢٢٧ / غوالي اللآلي، ج ١، ص ٣٥، ح ١٩: «الشقي من شقي في بطن أمه، والسعيد من سَعِد في بطن أمه...».

وفي مصباح الزجاجة، ج ١، ص ٩، سنن ابن ماجه، ج ١، ص ١٨، ح ٤٦ / الجامع لمعمر بن راشد، ج ١١، ص ١١٦، ح ٢٠٠٧٦ / المعجم الأوسط للطبراني، ج ١٨، ص ٣١، ح ٧٨٧١ إلخ: «.. الشقي من شقي في بطن أمه، والسعيد من وعظ بغيره...».

(**) مشكاة الأنوار، ص ٢٦٠ / مسند الشهاب، ج ١، ص ١٤٥، ح ١٩٥ / صحيح مسلم، ج ٤، ص ٢٠٣٠، ح ٢٦٣٨.

في الخبر والذاتي لا يعلل^(١)، فانقطع سؤال: أنه لِمَ جعل السعيد سعيداً والشقي شقياً؟

فإن السعيد سعيد بنفسه، والشقي شقي كذلك، وإنما أوجدهما الله تعالى «قلم اينجا رسيد سر بشكست»^(٢)، قد انتهى الكلام في المقام إلى ما ربما لا يسعه كثير من الأفهام، ومن الله الرشد والهداية، وبه الاعتصام.

ينقطع السؤال لأن الذاتي لا يعلل، فلا يقال: لِمَ اختار المؤمن الإيمان، والكافر الكفر؛ إذ المفروض: أنهما من لوازم ذاتهما، وإلى هذا يشير الحديث المعروف «السعيد سعيد في بطن أمه والشقي شقي في بطن أمه» و«الناس معادن كمعادن الذهب والفضة».

فعلى هذا لا يلزم الجبر بالمعنى الذي يقول به الأشاعرة؛ من أن أفعال العباد كلها من الله، وأوجدها بواسطة العباد، والعبد بمنزلة آلة لها. نعم؛ يلزم الجبر بالمعنى الآخر أعني: الجبر الأخلاقي، لأن الفعل ليس باختيار المكلف لو كان ناشئاً من شقاوته الذاتية، ولكن نظر المصنف إنما هو إلى ردّ الجبر المشهور المنسوب إلى الأشاعرة؛ فإنه قد أجاب عن هذا الجبر بما يرجع إلى الجبر الأخلاقي. ولازم ذلك: أن الثواب والعقاب ليسا لأجل الاستحقاق؛ بل هما من اللوازم الذاتية للأفعال الحسنة والقيحة؛ المنتهية إلى الشقاوة والسعادة الذاتيتين؛ كما هو رأي جماعة من الفلاسفة.

(١) أي: معناه ما عرفت من: أن ماهيات الأشياء التي هي مواد الموجودات ليست مجعولات، بل هي بنفسها متقررّة في عالمها، فالشقي شقي بنفسه لا أنه تعالى جعله شقياً بإرادته التكوينية ليقبح تكليفه وعقابه، فكفره مستند إلى شقاوته الذاتية. نعم؛ لو قلنا: بأن الله تعالى جعل الشقي شقياً يلزم الجبر ولا يجدي في دفعه ما قيل من: أن الذاتي لا يعلل. فتدبر.

فالمحصل من كلام المصنف: أن السعادة والشقاوة ذاتيتان للناس؛ كذاتية الذهبية والفضية للذهب والفضة، والعقاب إنما بتبعة الكفر والعصيان وهما مستندان إلى الاختيار، والاختيار إلى مقدماته، ومقدماته إلى الشقاوة، والشقاوة ذاتية، والذاتي لا يعلل نظراً إلى ما عرفته من كون الذاتيات ضرورية الثبوت للذات.

(٢) أي: قلم اينجا رسيد سر بشكست جون بيرون از حد خود نوشت، لأن حد القلم ووظيفته في المقام تحرير مسائل الأصول وقواعدها؛ لا تحرير مسائل الكلام والاعتقاد، لا سيما مسألة القضاء والقدر التي لا تدركها العقول، ولا تسعها الأفهام، فإن كل شيء إذا انحرف عن مسيره يقع في ورطة وفي معرض الحوادث. هذا في غير الأمور الاعتقادية. وأما في الأمور الاعتقادية: فالانحراف ربما يؤدي إلى الهلاك الدائم

والعذاب الأليم، نعوذ بالله من سوء العقابة والانحراف في العقيدة، فانكسار رأس القلم كناية عن توقف القلم عن التحرير والكتابة عند هذه المسألة، وقد قيل: إن المصنف قد دخل في شبهة الجبر من غير ملزم له، ويا ليت له، لم يدخل فيها أو دخل وأدى حقها.

وكيف كان؛ فما أفاده المصنف في هذا المقام لا يخلو عن إشكال، بل فيه وجوه من الإشكال، كما في «منتهى الدراية» ونكتفي بذكر بعض تلك الوجوه رعاية للاختصار:

الأول: أن الثواب والعقاب - على ما دلت عليه الآيات والروايات - جزاء من الله تعالى بالعمل الحسن والقيح، والثواب - على ما عرّفه المتكلمون - هو: النفع المستحق المقارن للتعظيم، والعقاب هو: الضرر المستحق المقارن للاستخفاف، ومع الجبر لا استحقاق لعدم كون الفعل اختيارياً للعبد.

الثاني: أن الثواب والعقاب لو كانا ذاتين للعمل لم يكن وجه لتوقيف العباد في مواقف الحساب للسؤال عنهم على ما صرح به في قوله تعالى: ﴿وَقَفُّوهُمْ إِنَّهُمْ مَسْئُولُونَ﴾، الصافات: ٢٤ .

الثالث: أن ذاتيهما تنافي ما ورد من العفو عن بعض الذنوب بالشفاعة أو غيرها؛ إذ لا معنى للعفو حينئذ.

الرابع: هو عدم انطباق حد الذاتي على السعادة والشقاوة؛ اللتين يترتب عليهما الثواب والعقاب، وأما الذاتي الإيساغوجي - وهو الجنس والفصل - فواضح. وأما الذاتي البرهاني - وهو ما ينتزع عن نفس الذات من دون حاجة إلى ضم ضميمة، كما كان الإنسان وغيره من الماهيات الإمكانية - فلوضوح: عدم كون السعادة والشقاوة كذلك؛ لأنهما من الصفات العارضة للنفس كسائر الأوصاف النفسانية.

بقي الكلام في الخبر المعروف أعني: «السعيد سعيد في بطن أمه...» إلخ فنقول: إن المراد بالسعيد والشقي في بطن الأم هو: علمه تعالى بكونه سعيداً أو شقيماً وهو في بطن أمه؛ كما هو مفاد الرواية عن ابن أبي عمير قال: سألت أبا الحسن موسى بن جعفر «عليهما السلام» عن معنى قول رسول الله «صلى الله عليه وآله»: «الشقي شقي في بطن أمه والسعيد من سعد في بطن أمه» قال: الشقي في علم الله وهو في بطن أمه أنه سيعمل أعمال الأشقياء، والسعيد من علم الله وهو في بطن أمه أنه سيعمل أعمال السعداء». البحار ج ٥، ص ٥٧، ح ١٠ - باب السعادة والشقاوة.

وأما الخبر الثاني: فالظاهر منه هو: تنزيل الناس منزلة المعادن؛ في أنه كما تكون

وهم^(١) ودفع

لعلك تقول: ^(٢) إذا كانت الإرادة التشريعية منه تعالى عين علمه بصلاح الفعل،

المعادن من حيث المالية، والجهات الموجبة لتنافس الخلق، وتزاحمهم عليها مختلفة جداً، ومتفاوتة جزماً كذلك الناس، فإنهم في الأخلاق والصفات متفاوتون كتفاوت المعادن، فلا دلالة في هذا الخبر على كون السعادة والشقاوة ذاتيتين؛ بمعنى: العلة التامة كما هو قضية الجبر، ولو سلّمنا دلالة الخبر على كونهما ذاتيتين، فالمتيقن منه ذاتيتهما بنحو الاقتضاء لا العلية التامة. ومن المعلوم: أن مجرد الاقتضاء لا يثبت الجبر.

فتلخص مما ذكرنا: عدم لزوم الجبر من ناحية ذاتية السعادة والشقاوة.

وأما من ناحية الإرادة: فلا يلزم الجبر أيضاً؛ لأن المراد بها هو علمه باشتغال فعل العبد الصادر عنه باختياره على المصلحة؛ لا مطلقاً ولو صدر عنه قهراً، ومن المعلوم: أن هذه الإرادة لا توجب الجبر.

والحق في المقام أن يقال: إن الإرادة صفة كمال أودعها الله تعالى في الإنسان، وبهذه الصفة يتحقق الاختيار المعبر في التكليف، فيحسن الثواب والعقاب. وأما كون إرادة العبد مسبقة بإرادة الله تعالى فهو باطل؛ وذلك لعدم تعلق الإرادة من الله تعالى بفعل العبد ولا بالترك، وإنما يكون من جانب الله هو الأمر والنهي.

فما يظهر منه من: كون الكفر والعصيان والطاعة والإيمان إجبارياً فاسد؛ لأنه تعالى لا يريد تكويناً وجود شيء منها حتى يكون العبد مجبوراً بها، وعلمه تعالى بأن العبد يختار كذا لا يجبره عليه إذ العلم ليس علة للمعلوم، بل تابع له متأخر عنه رتبةً. ومن البديهي: أننا نجد في أنفسنا الاختيار، وأن حركاتنا ليست كحركة يد المرتعش.

(١) أي: قبل تقريب هذا الوهم ينبغي بيان أمرين:

الأول: كان الأولى على المصنف أن يذكر هذا الوهم قبل شبهة الجبر، لأن الوهم المزبور إشكال على العدلية القائلين باتحاد الطلب والإرادة، ودليل على المغايرة.

الأمر الثاني: بيان ما يتولد منه هذا الوهم فنقول: إن الوهم المزبور تولد من لازم كلام العدلية في الردّ على الأشاعرة القائلين بالكلام النفسي؛ الذي يعبر عنه بالخبر النفسي في الأخبار، وبالطلب النفسي في الإنشاء؛ حيث جعلوه مدلولاً للكلام اللفظي، فلازم كلام العدلية: بأنه ليس في النفس غير الإرادة ما يكون مدلولاً للكلام اللفظي هو كون الإرادة مدلولاً للطلب الإنشائي في الإنشاءات، والعلم في الإخبارات.

(٢) نقول في تقريب الوهم الذي هو من أدلة القائلين بمغايرة الطلب والإرادة.

لزم - بناء على أن تكون عين الطلب - كون المنشأ بالصيغة في الخطابات الإلهية هو العلم، وهو بمكان من البطلان.

لكنك غفلت^(١) عن أن اتحاد الإرادة مع العلم بالصلاح إنما يكون خارجاً لا مفهوماً، وقد عرفت: أن المنشأ ليس إلا المفهوم^(٢) لا الطلب الخارجي، ولا غرو أصلاً

وحاصل التوهم: أنه 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؛ لأن العلم غير قابل للإنشاء بل يحصل بأسبابه الخاصة؛ إذ لا معنى لتعلق إنشاء الطلب بما هو حاصل في الخارج.

وبعبارة أخرى: إنه لو كانت الإرادة التشريعية عبارة عن العلم بالصلاح، وكانت عين الطلب لكان المنشأ بالأمر والنهي هو العلم وهو باطل؛ لأن العلم من الصفات الحقيقية التي لا يتعلق بها الإنشاء. وأما بناء على مغايرة الطلب والإرادة: فلا يلزم هذا الإشكال أصلاً، حيث إن المنشأ حينئذ هو مفهوم الطلب لا الإرادة التشريعية التي هي العلم بالصلاح؛ حتى يلزم أن يكون المنشأ عين العلم بالصلاح كما هو قضية قياس المساواة.

(١) هذا دفع للتوهم المذكور: توضيح ذلك يتوقف على مقدمة وهي: أن العلم بالصلاح والإرادة التشريعية متحدان خارجاً، ومختلفان مفهوماً، والإرادة التشريعية بمفهومها قابلة للإنشاء، والعلم بمفهومه لا يقبله.

إذا عرفت هذه المقدمة فاعلم: أن المنشأ بالصيغة هو مفهوم الطلب لا الطلب الخارجي؛ الذي هو عين الإرادة التشريعية التي هي العلم بالصلاح، فلا يلزم إنشاء العلم بالمصلحة الذي هو من الموجودات الخارجية، إذ موطن اتحاد الإرادة التشريعية مع العلم بالصلاح هو الوجود الخارجي لا المفهوم؛ لأن صفاته «جل وعلا» عين ذاته خارجاً، فالوحدة وجودية لا مفهومية، والإنشاء متعلق بالمفهوم لا بالوجود حتى يلزم إنشاء الوجود الخارجي فيقال: إنه بديهي البطلان، فلا تنافي بين صحة إنشاء الطلب بالصيغة، وبين اتحاد الطلب والإرادة.

(٢) أي: مفهوم الطلب لا الطلب الخارجي، ولا يلزم من إنشاء مفهوم الطلب إنشاء العلم بالمصلحة؛ الذي هو من الموجودات الحقيقية.

نعم؛ حكى عن كثير من المعتزلة القول باتحاد الإرادة والعلم مفهوماً، ولكنه في كمال السخافة.

في اتحاد الإرادة والعلم عيناً وخارجاً، بل لا محيص عنه في جميع صفاته تعالى؛ لرجوع الصفات إلى ذاته المقدسة^(١)، قال أمير المؤمنين «صلوات الله وسلامه عليه»: «وكمال توحيده الإخلاص له، وكمال الاخلاص له نفي الصفات عنه»^(٢).

(١) أي: صفاته تعالى عين ذاته المقدسة؛ كما دل عليه البرهان القطعي، وتواترت بذلك الروايات، وكفاك ما قاله أمير المؤمنين «عليه السلام». وغرضه من نقل كلام الإمام «عليه السلام» هو الاستشهاد به على اتحاد صفاته تعالى وعينيته لذاته المقدسة. توضيحه: على ما في «منتهى الدراية»، ج ١، ص ٤٣٢: «أن الإخلاص له هو تجريده تعالى عن الزوائد والثواني ليكون بسيطاً حقيقياً، وإلا لم يكن بسيطاً كذلك، وبساطته الحقيقية تتوقف على نفي الصفات عنه؛ إذ بدونه يصير مقروناً بشيء أي: صفة زائدة على ذاته، ومن قرنه بغيره فقد جعل له ثانياً في الوجود ولازمه: تركبه من جزأين، وهذا ينافي بساطته الحقيقية، إذ لو كان في الوجود غيره سواء كان صفة أم غيرها لم يكن بسيطاً حقيقياً، فالتوحيد المطلق هو: أن لا يعتبر معه تعالى غيره مطلقاً، هذا في الصفات المغايرة لذاته تعالى في الوجود.

وأما الصفات غير المغايرة لها وجوداً بأن تكون عينها بحيث يكون الذات بذاته مصداقاً لجميع النعوت الكمالية؛ من دون قيام أمر زائد بذاته الأحدية «جل وعلا»، فهي غير منفية عنه تعالى، لقوله «عليه السلام»: «ليس لصفته حد محدود»، فلانفاة بين هذه الجملة: أعني: «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 ثناه، ومن ثناه فقد جزاه»؛ وذلك لأن ما يثبت الصفات له تعالى ناظرٌ إلى الصفات التي هي عين ذاته وجوداً، وما ينفي الصفات عنه بحيث صار نفيها مدار التوحيد ناظرٌ إلى الصفات التي تكون مغايرة لذاته وجوداً، وموجبة للتركيب، كصفاتنا، حيث إنها فينا زائدة على ذواتنا وقائمة بنا نحو قيام.

(٢) شرح نهج البلاغة، ج ١، ص ٦٧، باب الخطب والأوامر.

خلاصة البحث مع رأي المصنف «قدس سره»

أما خلاصة البحث ففي أمور تالية:

١ - معنى لفظ الأمر هو: الطلب الإنشائي لا الطلب الحقيقي الذي يكون طلباً بالحمل الشائع الصناعي.

فلو أبيت إلا عن كون لفظ الأمر موضوعاً للطلب المطلق؛ فلا أقل من كونه منصرفاً

إلى الإنشائي منه، كما هو الحال في لفظ الطلب أيضاً؛ حيث إن المنصرف منه هو الطلب الإنشائي؛ لكثرة استعماله فيه، كما انعكس الأمر في لفظ الإرادة؛ فإن المنصرف عنها عند إطلاقها الإرادة الحقيقية.

٢ - الخلاف بين الأشاعرة والعدلية: فقد قال الأول بتغاير الطلب والإرادة، والثاني: باتحادهما، وما محط كلام الأشاعرة أن للمتكلم بالكلام اللفظي الكلام النفسي؛ بمعنى: أن هناك صفة قائمة بنفسه سوى العلم والإرادة وتسمى بالكلام النفسي، ويسمى الكلام النفسي طلباً حقيقياً في خصوص الأوامر، فيكون الطلب الحقيقي مغايراً للإرادة.

وقال العدلية: إنه ليس هناك صفة قائمة بالنفس في قبال العلم والإرادة؛ حتى تسمى بالطلب الحقيقي في مورد الأوامر، فالإرادة الحقيقية هي الطلب الحقيقي لا غيره، فالحق: أن الطلب الحقيقي هي عين الإرادة الحقيقية، ومفهومه متحد مع مفهومها، والطلب الإنشائي: هو عين الإرادة الإنشائية. والدليل على ذلك هو: الوجدان؛ فإن الإنسان لا يجد صفة أخرى قائمة بالنفس غير الإرادة.

وأما استدلال الأشاعرة على المغايرة بالأوامر الامتحانية والاعتذارية؛ بتقريب: أن هذه الأوامر كالأوامر الجديدة في الحاجة إلى وجود منشأ في نفس المتكلم وهو الإرادة في الأوامر الجديدة، وحيث لا إرادة في نفسه لتلك الأوامر لتكون هي المنشأ لأمره فلا بد من وجود صفة أخرى في نفسه وهي المنشأ للأمر؛ وتسمى هذه الصفة بالطلب النفسي الحقيقي وهو سوى الإرادة، فيكون الطلب مغايراً للإرادة لوجوده دونها؛ فلا يخلو عن خلل وإشكال.

وحاصل الإشكال على هذا الاستدلال هو: فقدان الطلب الحقيقي والإرادة الحقيقية معاً في الأوامر الامتحانية والاعتذارية؛ لا أن الطلب موجود دون الإرادة حتى يقال بتغايرهما.

٣ - «دفع وهم»: تقريب الوهم: أن لازم حصر الأصحاب الكلام في اللفظي، ونفي صفة أخرى قائمة بالنفس غير الصفات المشهورة حتى تسمى بالكلام النفسي هو: كون الصفات المشهورة مدلولات للكلام اللفظي، وهو خلاف التحقيق، أو كونه بلا معنى وهو باطل قطعاً، فلا بد من الالتزام بالكلام النفسي حتى يكون مدلولاً للكلام اللفظي كما يقول به الأشاعرة.

وحاصل الدفع: أنه لا يلزم من إنكار الكلام النفسي كون هذه الصفات المشهورة

مدلولات للكلام اللفظي، أو كونه بلا معنى؛ فإن الكلام اللفظي حاكٍ عن ثبوت النسبة أو نفيها في الجمل الخبرية، وعن المعاني الإنشائية في الجمل الإنشائية.

٤ - «إشكال ودفع»: وهذا الإشكال هو من أدلة الاشاعة على المغايرة؛ بتقريب: أنه بناء على اتحاد الطلب والإرادة يلزم أحد المحذورين في باب تكليف الكفار والعصاة بالإيمان والعمل بالأركان.

المحذور الأول: أن يكون التكليف صورياً إذا لم تكن هناك إرادة وهو باطل؛ بدليل صحة عقاب الكفار والعصاة.

المحذور الثاني: هو لزوم تخلف المراد عن الإرادة على فرض وجود الإرادة، وكون التكليف حقيقياً وجدياً؛ وهو أيضاً باطل لاستحالة تخلف الإرادة عن المراد.

وحاصل الدفع: إن لله إرادة تكوينية وتشريعية، والمحال هو تخلف الأولى عن المراد دون الثانية، ثم المراد بالإرادة في باب التكليف هي الإرادة التشريعية التي تتخلف عن المراد؛ لأنها عبارة عن إرادته تعالى صدور الفعل عن العبد بإرادته واختياره، ولا ضير في تخلفها عن المراد. ثم الطلب والإرادة الحقيقيان موجودان في تكاليف الكفار والعصاة ولا يلزم شيء من المحذورين.

٥ - شبهة الجبر: بتقريب: أن التكاليف الشرعية مشروطة بشرائط منها: القدرة والاختيار لقبح التكليف بغير المقدور، فحينئذ إذا تعلقت إرادته تعالى التكوينية بإيمان شخص وإطاعته، أو بكفره وعصيانه امتنع تعلق التكليف بهذه الأمور؛ لصيرورتها غير مقدورة للعبد بعد تعلق إرادته تعالى بها؛ الموجبة لضرورة وجودها، فلا يبقى حينئذ اختياراً للعبد يوجب صحة التكليف بها. وعلى هذا: فيكون العبد مضطراً إلى اختيار الكفر والعصيان، والإطاعة والإيمان.

وحاصل الجواب: أن إرادته تعالى تتعلق بفعل العبد لكن لا مطلقاً، بل بما له من المبادئ الاختيارية؛ الموجبة لكون فعله اختيارياً وصادراً عنه عن إرادة واختيار.

٦ - «إن قلت: إن الكفر والعصيان من الكافر والعاصي ولو كانا مسبوقين بإرادتهما...» إلخ. الغرض من هذا السؤال هو: عدم اندفاع شبهة الجبر بما تقدم من الجواب؛ بتقريب: أن الكفر من الكافر، والعصيان من العاصي - وإن كانا بإرادتهما - إلا إن إرادتهما منتهية إلى إرادة الله التكوينية؛ لأن إرادة العبد باعتبار كونها من الممكنات مستندة إلى إرادة الواجب تعالى؛ لئلا يلزم التسلسل، فيقبح حينئذ التكليف

بالإيمان وغيره؛ لكونه تكليفاً بما هو خارج عن الاختيار، كما يقبح العقاب على الكفر والعصيان؛ لكونه بما لا يكون بالاختيار فلم يندفع الجبر.

وحاصل الجواب: أن العبد باعتبار كونه مركباً من الماهية والوجود، والمجموع من الله هو الوجود دون الماهية، فما يترتب على ماهيته من الآثار ليس من الله، ولا يصح أن ينسب إليه تعالى.

فحينئذ اختيار الكفر من الكافر والعصيان من العاصي مستند إلى شقاوتهما الذاتية، والذاتي لا يعلل، فلا يقال: لِمَ جعل الله السعيد سعيداً، والشقي شقيماً، فإن الله تعالى لم يجعل السعيد سعيداً والشقي شقيماً؛ بل أوجدهما، ثم العقاب من لوازم ما هو الذاتي المترتب على الكفر والعصيان؛ الناشئين من الخبث الذاتي ترتب المعلول على العلة. وليس العقاب عن استحقاق حتى يقال: لا استحقاق مع عدم الاختيار. فعلى هذا لا يلزم الجبر المشهور المنسوب إلى الأشاعرة؛ وهو إن أفعال العباد كلها من الله، والعباد بمنزلة آلات لها؛ بل الأفعال من العباد وإرادتهم واختيارهم، فالمصنف أجاب عن شبهة الجبر بما يؤدي إلى الجبر.

٧ - «وهم ودفع»: تقريب الوهم: أنه إذا كانت الإرادة بمعنى: العلم بالصلاح، وقلنا باتحادها مع الطلب؛ كان لازم ذلك أن يكون العلم قابلاً للإنشاء كالطلب، مع إنه لا يقبل الإنشاء؛ بل يحصل بأسبابه الخاصة، فلا يكون العلم بالصلاح عين الطلب؛ لئلا يلزم الإشكال المذكور.

وحاصل الدفع: أن العلم والإرادة متحدان خارجاً، ومختلفان مفهوماً، والإرادة بمفهومها قابلة للإنشاء، والعلم بمفهومه لا يقبل الإنشاء، فلا يلزم الإشكال المذكور على القول باتحاد الطلب والإرادة.

٨ - رأي المصنف «قدس سره»:

١ - رأيه في معنى لفظ الأمر: أن معناه هو الطلب الإنشائي لا الطلب الحقيقي.
٢ - رأيه في الخلاف بين الأشاعرة والعدلية: أنه موافق للعدلية فيقول: باتحاد الطلب والإرادة بمعنى: أن الطلب الحقيقي هو عين الإرادة الحقيقية، والطلب الإنشائي هو عين الإرادة الإنشائية، ومفهوم الطلب متحد مع مفهوم الإرادة.

٣ - رأيه في الجبر: أن الظاهر من كلامه هو الجبر الأخلاقي، بمعنى: أن السعيد سعيد بالذات، والشقي شقي كذلك؛ إلا أن يقال: إن قوله: «قلم إينجا رسيد سر بشكست»

إشارة إلى العقيدة بعدم الجبر أصلاً؛ بل الإنسان مختار ومخير، وليس مضطراً ومستيراً؛ للفرق الواضح بين صدور الأفعال من الإنسان، وبين حركة يد المرتعش. والله أعلم بضمائر عباده. انتهى الكلام في خلاصة البحث.

الفصل الثاني

فيما يتعلق بصيغة الأمر وفيه مباحث:
الأول^(١):

أنه ربما يذكر للصيغة معانٍ قد استعملت فيها، وقد عُذَّ منها: الترجي، والتمني،
والتهديد، والإنذار، والإهانة، والاحتقار، والتعجيز، والتسخير إلى غير ذلك.

صيغة الأمر

(١) المبحث الأول في صيغة الأمر، وفيها تسعة مباحث، وخاتمة، ويذكر المصنف -
في المبحث الأول - ما لها من المعاني.

وفي المبحث الثاني: يقع الكلام في بيان ما هو الموضوع له لصيغة الأمر، فالمبحث
الثاني حينئذٍ ليس تكراراً للمبحث الأول؛ لأن المبحث الأول: ناظر إلى ما استعملت فيه
صيغة الأمر من المعاني. والمبحث الثاني: ناظر إلى بيان ما هو الموضوع له لها من هذه
المعاني. فنقول: إنه قد ذُكرت لها معانٍ عديدة، وقد أنهاها بعضٌ إلى نيف وعشرين.
ولكن نكتفي بذكر ما ذكره الملاء صالح في حاشية المعالم حيث قال: صيغة افعل
تستعمل في خمسة عشر معنى:

- ١ - الوجوب: نحو: ﴿أَقِيمُوا الصَّلَاةَ﴾. البقرة: ١١٠ .
- ٢ - الندب: نحو: ﴿فَكَاتِبُوهُمْ﴾ النور: ٣٣، فإن الكتابة مندوبة إذ ليس في تركها
عقاب مع ترتب الثواب عليها.
- ٣ - الإباحة: نحو: ﴿كُلُوا وَاشْرَبُوا﴾. البقرة: ٦٠ .
- ٤ - التهديد: نحو: ﴿اعْمَلُوا مَا شِئْتُمْ﴾. فصلت: ٤٠ . ويقرب منه الإنذار نحو:
﴿قُلْ تَتَعَبُوا﴾ إبراهيم: ٣٠، وبعضهم جعله قسماً على حدة.
- ٥ - الإرشاد: نحو: ﴿اسْتَشْهِدُوا﴾. البقرة: ٢٨٢، فإن الله تعالى أرشد العباد عند المدائنة
إلى الاستشهاد رعاية لمصلحتهم، قيل: الفرق بينه وبين الندب: أن الندب لثواب الآخرة،
والاستشهاد لمنافع الدنيا؛ إذ لا ينقص الثواب بترك الإشهاد في المدائنة، ولا يزيد بفعله.

وهذا^(١) كما ترى، ضرورة: أن الصيغة ما استعملت في واحد منها، بل لم

٦ - الامتان: نحو: ﴿كُلُوا مِمَّا رَزَقَكُمُ اللَّهُ﴾. المائدة: ٨٨، بالأمر يدل على الامتان عليهم.

٧ - الإكرام للمأمور: نحو: ﴿ادْخُلُوهَا بِسَلَامٍ آمِينٍ﴾. الحجر: ٤٦، فإن ضم السلامة والأمن عند الأمر بدخول الجنة قرينة على الإكرام.

٨ - التسخير: نحو: ﴿كُونُوا قِرَدَةً خَاسِئِينَ﴾. البقرة: ٦٥، لأن مخاطبتهم بذلك في معرض تذليلهم.

٩ - التعجيز: نحو: ﴿فَأْتُوا بِسُورَةٍ مِثْلِهِ﴾. البقرة: ٢٣ عجزهم بطلب المعارضة عن الإتيان بمثله.

١٠ - الإهانة: نحو: ﴿ذُقْ إِنَّكَ أَنْتَ الْعَزِيزُ الْكَرِيمُ﴾. الدخان: ٤٩ .

١١ - التسوية: نحو: ﴿فَاصْبِرُوا أَوْ لَا تَصْبِرُوا﴾. الطور: ١٦، فإنه أريد التسوية في عدم النفع بين الصبر وعدمه؛ إذ لا يختلف حالهم بالنسبة إلى الصبر وعدمه.

١٢ - الدعاء: نحو اللهم اغفر لي.

١٣ - التمني أو الترجي: نحو:

ألا أيها الليل الطويل ألا انجلي بصبح وما الا صباح منك بأمثل
فإن الساهر لما عدّ الليل الطويل مستحيل الانجلاء؛ يتمنى انجلاءه، أو عدّه ممكن
الانجلاء يترجى انجلاءه، فإن التمني يستعمل في الممتنع، والترجي في الممكن.
١٤ - الاحتقار: نحو: ﴿أَلْقُوا مَا أَنْتُمْ مُلْقُونَ﴾. يونس: ٨٠، بقرينة مقابلة سحرهم بالمعجزة.

١٥ - التكوين: وهو الإيجاد نحو: ﴿كُنْ فَيَكُونُ﴾. الأنعام: ٧٣ . انتهى مع تصرف منا.

(١) أي: هذا الذي ذكره بعض علماء الأصول من أن لصيغة الأمر معان عديدة قد استعملت فيها «كما ترى» غير مستقيم، بل واضح البطلان؛ «ضرورة: أن الصيغة ما استعملت في واحد منها» لا على نحو الحقيقة ولا على نحو المجاز؛ بأن يكون معنى الصيغة في ﴿اعْمَلُوا مَا شِئْتُمْ﴾ مثلاً التهديد.

وحاصل الكلام في المقام: أن الصيغة - على ما هو مختار المصنف - لم تستعمل في شيء من تلك المعاني؛ بل استعملت في إنشاء الطلب. ثم يقول المصنف في توجيه ما ذكره بعض علماء الأصول: من أن للصيغة معانٍ عديدة قد استعملت فيها وأن هذه

تستعمل إلا في إنشاء الطلب، إلا إن الداعي إلى ذلك كما يكون تارة: هو البعث والتحرك نحو المطلوب الواقعي، يكون أخرى: أحد هذه الأمور، كما لا يخفى. قصارى^(١) ما يمكن أن يدعى: أن تكون الصيغة موضوعة لإنشاء الطلب؛ فيما إذا

المعاني من قبيل الدواعي؛ بمعنى: أن الصيغة قد استعملت في إنشاء الطلب في جميع الموارد المذكورة، ولكن الداعي للإنشاء هي تلك المعاني؛ بمعنى: أن الداعي إلى الإنشاء «تارة»: يكون هو البعث والتحرك نحو المطلوب الواقعي وهو الذي ينصرف إليه إطلاق الصيغة على ما عرفت.

«وأخرى»: يكون الداعي أحد الأمور المتقدمة، وعليه: فالصيغة لم تستعمل إلا في معنى واحد وهو إنشاء الطلب، وتلك المعاني دواعٍ للإنشاء وأجنبية عن مدلول الصيغة، فلا تستعمل الصيغة في التهديد والتعجيز وغيرهما أصلاً. نعم؛ ينشأ الطلب بداعي التهديد أو التعجيز أو الترجي أو التمني أو الإهانة أو غيرها من المعاني المتقدمة، فادعاء أن للصيغة معانٍ قد استعملت فيها واضح البطلان.

فصيغة الأمر وضعت للطلب الإنشائي، وتستعمل فيه دائماً بدواعٍ مختلفة متعددة، ومن الواضح: أن اختلاف الدواعي لا يوجب تعدداً في مدلول صيغة الأمر، ولا مجازاً فيها.

(١) أي: قد عرفت: أن معنى الصيغة هو إنشاء الطلب فقط، وأما سائر المعاني فهي دواعي له ولا يختلف باختلاف الدواعي، نعم؛ غاية ما يمكن أن يقال في هذا المقام: إن الصيغة قد وضعت لإنشاء الطلب لكن لا مطلقاً حتى يكون استعمالها في جميع المعاني المذكورة على نحو الحقيقة؛ بل فيما إذا كان استعمالها بداعي البعث والتحرك نحو المطلوب؛ لا ما إذا استعملت بدواعٍ آخر من الدواعي المذكورة، ولازم ذلك: أن يكون إنشاء الطلب بالصيغة لأجل البعث والتحرك للمكلف نحو المطلوب على نحو الحقيقة، وأن يكون إنشاؤه بها لأجل التهديد والإنذار وغيرهما على نحو المجاز، وهذا غير استعمالها في التهديد والإنذار وغيرهما كاستعمال اللفظ في المعنى.

وكيف كان؛ فإن قيل بوضعها لإنشاء الطلب بداعي البعث والتحرك على نحو يكون الداعي المذكور قيداً للموضوع له؛ بحيث لو استعملت في إنشاء الطلب لا بداعي البعث والتحرك بل بداعي التهديد والتحقيق وغيرهما تكون مجازاً، لأنها استعملت حينئذٍ في غير الموضوع له من باب الوضع للمقيد الخاص والاستعمال في غيره.

إلا أن يقال: إنه قد مرّ في باب الوضع: امتناع دخول ما هو من شؤون الاستعمال في الموضوع له؛ بحيث يكون المعنى في مقام الوضع مقيداً به، ومن البديهي: أن الغرض

كان بداعي البعث والتحريك، لا بداع آخر منها، فيكون إنشاء الطلب بها بعثاً حقيقة، وإنشاؤه بها تهديداً مجازاً، وهذا غير كونها مستعملة في التهديد وغيره، فلا تغفل.

الداعي إلى استعماله الصيغة في إنشاء الطلب يكون من شؤون الاستعمال، فيمتنع دخله في المعنى الموضوع له، بل المعنى واحد مطلقاً سواء كان الداعي هو البعث أم التهديد أم غيرهما، وعليه: فيكون استعمال الصيغة في إنشاء الطلب بأيّ داع كان على نحو الحقيقة.

نعم؛ لا بأس بدعوى ظهور الإنشاء في كونه بداعي البعث والتحريك؛ بحيث يحمل اللفظ عليه عند التجرد عن القرينة الدالة على أن الإنشاء بداع آخر. فالمتحصل مما ذكرناه: أن الحق عند المصنف هو: كون الصيغة موضوعة لإنشاء الطلب واستعمالها فيه حقيقة وإن لم يكن بداعي البعث والتحريك. وأما على ما ذكره بعض علماء الأصول من أن لصيغة الأمر تلك المعاني قد استعملت فيها فهناك احتمالات، بل أقوال:

١ - أن يكون استعمال الصيغة على نحو الحقيقة في الكل.

٢ - أن يكون استعمالها على نحو المجاز كذلك.

٣ - أن يكون على نحو الاشتراك المعنوي في الكل.

٤ - أن يكون على نحو الاشتراك اللفظي كذلك.

٥ - أن يكون استعمالها على نحو الاشتراك المعنوي واللفظي في البعض الآخر.

٦ - أن يكون استعمالها على نحو الحقيقة في البعض والمجاز في البعض الآخر.

ولكن الظاهر من الذين ذكروا هذه المعاني لصيغة الأمر: أنها ليست موضوعة لهذه المعاني لغة؛ وذلك لنزاعهم الآتي في المبحث الثاني حيث قالوا: هل صيغة الأمر «حقيقة في الوجوب أو في الندب أو فيهما، أو في المشترك بينهما وجوه: بل أقوال»، فإن الظاهر من هذا النزاع هو: المفروغية من عدم كونها حقيقة في التمني والترجي والتهديد وأخواتها المتقدمة، وإنما هي مستعملة فيها مجازاً، فهي حقيقة في واحد من المعاني، ومجازاً في البواقي.

إلا إن المصنف كما عرفت أنكر استعمالها فيها رأساً فلم تستعمل فيها ولو مجازاً حيث قال: «هذا كما ترى»؛ أي: استعمال الصيغة في هذه المعاني كما ترى غير مستقيم. هذا تمام الكلام في صيغة الأمر.

وأما حال سائر الصيغ الإنشائية سواء كانت طلبية أم كانت غيرها كحالها، لأن

إيقاظ:

لا يخفى: أن 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 حقيقة^(١)؛ يكون الداعي غيرها^(٢) أخرى، فلا وجه^(٣) للالتزام

معانيها الحقيقية واحدة، ولكن الدواعي متعددة، لأنها لا تستعمل إلا في إنشاء مفاهيمها ومداليلها، مثلاً: لفظ «ليت» و«لعل» وغيرهما تستعمل في إنشاء التمني والترجي؛ ولكن بدواعٍ متعددة بمعنى: أنه قد يكون الداعي إلى إنشائها نفس مفاهيمها، وقد يكون الداعي شيئاً آخر، هذا ما أشار إليه المصنف بقوله: «لا يخفى: أن ما ذكرناه في صيغة الأمر جارٍ في سائر الصيغ» أي: أن ما ذكرناه في صيغة الأمر من كونها مستعملة في إنشاء الطلب بدواعٍ مختلفة على نحو الحقيقة - يجري في سائر الصيغ الإنشائية، من التمني والترجي وغيرهما حيث إنها أيضاً تستعمل في إنشاء هذه المفاهيم بدواعٍ مختلفة، ولا يختلف المعنى باختلاف الدواعي؛ مثلاً: أدوات الاستفهام تستعمل في إنشاء مفهوم الاستفهام تارةً: بداعي التعلم وإزالة الجهل، وأخرى: بداعي التوبيخ، وثالثة: بدواعٍ آخر، وكذا سائر الصيغ الإنشائية.

فالمتحصل: أن جميع الصيغ الإنشائية لا تستعمل إلا في معنى واحد وهو الإنشاء، والاختلاف إنما يكون في دواعي الإنشاء، وذلك لا يوجب اختلافاً في المدلول.

(١) أي: مثل إنشاء الطلب بصيغة الأمر بداعي الطلب الحقيقي.
 (٢) أي: غير تلك الصفات كإنشاء الاستفهام بداعي التوبيخ أو التقرير أو غيرهما.
 (٣) أي: فلا وجه للالتزام بانسلاخ صيغ المعاني المذكورة عن معانيها الموضوعية لها. وحاصل الكلام في المقام: أنه بعدما تقدم - من أن الصيغ الإنشائية تستعمل دائماً في إنشاء مفاهيمها بدواعٍ مختلفة؛ مع كون الاستعمال على وجه الحقيقة - يظهر عدم الوجه؛ لما قيل: من انسلاخ صيغ الترجي والاستفهام ونحوهما مما يقع في كلامه تعالى عن معانيها من التمني وغيره؛ مما لازمه العجز كما في التمني والترجي، أو الجهل كما في الاستفهام؛ وذلك: لأن المستحيل في حقه تعالى هو الترجي والاستفهام الحقيقيان، لا إنشائهما بدواعٍ آخر غير داعي ثبوتهما، وما ذكره من الانسلاخ مبني على استعمال الصيغ في نفس الصفات المزبورة؛ من التمني وأخواته.

وأما بناء على استعمالها في الإنشاء كما ذكرنا - فلا وجه للالتزام بالانسلاخ أصلاً؛ لأن إنشاء هذه المفاهيم إذا كان بدواعٍ آخر غير التمني والترجي الواقعيين لا يضر ولا

بانسلاخ صيغها عنها، واستعمالها في غيرها إذا وقعت في كلامه تعالى؛ لاستحالة^(١) مثل هذه المعاني في حقه «تبارك وتعالى» مما لازمه العجز أو الجهل، وأنه لا وجه له، فإن^(٢) المستحيل إنما هو الحقيقي منها لا الإنشائي الإيقاعي؛ الذي يكون بمجرد قصد حصوله بالصيغة كما عرفت.

ففي كلامه^(٣) تعالى قد استعملت في معانيها الإيقاعية الإنشائية أيضاً؛ لا لإظهار

يقدم في حق الباري تعالى؛ فإن المحال في حقه تعالى هو التمني الواقعي الموجب لعجزه تعالى. وكذا الاستفهام الحقيقي المستلزم للجهل لا الإنشائي إذا كان بداع آخر كالمحجوبة والتويخ مثل: ﴿لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ﴾^(١)، ونحو: ﴿أَأَنْتَ فَعَلْتَ هَذَا بِآلِهَتِنَا﴾^(٢).

فتحصل مما اختاره المصنف: إن ذكر المعاني الكثيرة لأدوات الاستفهام في غير محله، كما ذكر في المغني أن لهزمة الاستفهام ثمانية معانٍ؛ بل الحق أن لها معنى واحد وهو إنشاء الاستفهام فقط، ولكن الدواعي عليه متعددة.

(١) هذا تعليل للالتزام بالانسلاخ. وبيان ذلك: أن التمني هو طلب محال أو ممكن لا طمع في وقوعه، والترجي هو ارتقاب شيء لا وثوق بحصوله، والاستفهام هو طلب العلم وحضور الشيء في الذهن.

ومن البديهي: أن التمني مستلزم للعجز، والترجي والاستفهام مستلزمان للجهل، فجميع اللوازم محال في حقه تعالى.

(٢) أي: هذا ردّ للتعليل المذكور.

وحاصل الردّ: إنه ليس هناك سبب للالتزام بالانسلاخ، لأن علة الانسلاخ - وهي الاستحالة - مفقودة؛ وذلك لأن المستحيل في حقه تعالى هو الاستفهام والتمني والترجي الحقيقية؛ حيث إنها مستلزمة للعجز أو الجهل المستحيلين في حقه تعالى دون إنشائها.

والمفروض: أن صيغها - كما تقدم - لا تستعمل في نفس تلك الصفات حتى تلزم الاستحالة المزبورة؛ بل تستعمل في إنشائها، وهو لا يستلزم محذوراً؛ لأن إنشاءها ليس إلا إيجاد النسب الخاصة؛ كما في «منتهى الدراية، ج ١، ص ٤٣٨».

(٣) هذه نتيجة الردّ على القول بالانسلاخ وملخصه: أن صيغ التمني وأخواته قد استعملت في كلامه تعالى في إنشاء مفاهيمها كاستعمالها فيه في كلامنا، والفرق: أن

(١) التوبة: ١٢٢.

(٢) الأنبياء: ٦٢.

ثبوتها حقيقة، بل لأمر آخر حسبما يقتضيه الحال من إظهار المحبة^(١)، أو الإنكار^(٢)، أو التقرير^(٣) إلى غير ذلك^(٤).

ومنه^(٥) ظهر: إن ما ذكر من المعاني الكثيرة لصيغة الاستفهام ليس كما ينبغي أيضاً.

الداعي في غيره تعالى يمكن أن يكون إظهار ثبوت هذه الصفات حقيقة، ولكن في كلامه تعالى لا يستعمل لإظهار ثبوتها حقيقة؛ بل يكون الاستعمال لأمر آخر.

(١) كقوله تعالى: ﴿لَعَلَّكُمْ تَفْلِحُونَ﴾ عقيب الأمر بالإيمان؛ فإن المقام يناسب محبوبة ما يقع عقيب «لعل».

(٢) كقوله تعالى: ﴿أَفَأَصْفَاكُمْ رَبُّكُم بِالْبَيْنِ﴾. الإسراء: ٤٠. وقوله تعالى: ﴿أَتَعْبُدُونَ مَا تَنْحُوتُونَ﴾. الصافات: ٩٥، فإن المقام يناسب كون إنشاء مفهوم الاستفهام بداعي الإنكار والتوبيخ.

(٣) أي: كقوله تعالى: ﴿أَلَمْ نَشْرَحْ لَكَ صَدْرَكَ﴾^(١) فإن المقصود من التقرير هو: جعل المخاطب مقراً لكي يأخذه بإقراره، فينزل المتكلم العالم نفسه منزلة المتردد الشاك لكي يتوصل إلى ذلك المقصود.

(٤) أي: مثل التهكم كقوله تعالى: ﴿أَصَلَاتُكَ تَأْمُرُكَ أَنْ نَتْرُكَ مَا يَعْبُدُ آبَاؤُنَا﴾. هود: ٨٧. والتعجب كقوله تعالى: ﴿أَلَمْ تَرَ إِلَى رَبِّكَ كَيْفَ مَدَّ الظِّلَّ﴾. الفرقان: ٤٥.

(٥) أي: ومما ذكرناه في الإيقاظ من أن للصيغ الإنشائية كصيغة الأمر معنى واحد؛ وهو إنشاء مفاهيمها، والاختلاف والتعدد إنما هو في الدواعي، وهو لا يوجب تعدداً في المعاني، أن للاستفهام معنى واحداً وهو إنشاء مفهومه - ظهر - أن ما ذكره علماء الأدب من أن للاستفهام عدة معانٍ ليس في محله؛ إذ المفروض: أن المستعمل فيه في صيغة الاستفهام واحد وهو الإنشاء، والاختلاف إنما 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 كما عرفت من المعني.

خلاصة البحث مع رأي المصنف «قدس سره»

يتلخص البحث في أمور:

١ - أنه قد ذكرت لصيغة الأمر معانٍ عديدة، وادعي استعمالها فيها، وقد عدّ منها الترجي والتمني والتهديد وغيرها.

المبحث الثاني:

في أن الصيغة^(١) حقيقة في الوجوب أو في الندب، أو فيهما، أو في المشترك

٢ - رد المصنف على ما ذكره بعض علماء الأصول من أن لصيغة الأمر معان عديدة قد استعملت فيها، وحاصل الرد: أن هذا القول - كما ترى - غير مستقيم؛ لأن الصيغة ما استعملت في واحد من تلك المعاني، بل استعملت في إنشاء الطلب فقط. وما ذكر لها من المعاني ليست معان لها، بل هي الدواعي لإنشاء الطلب، وعليه: فالصيغة لم تستعمل إلا في معنى واحد وهو إنشاء الطلب، فادعاء: أن لصيغة الأمر معانٍ عديدة قد استعملت فيها واضح البطلان.

٣ - أن لسائر الصيغ الإنشائية كصيغة الأمر معني واحداً؛ وهو إنشاء مفاهيمها. نعم؛ تختلف الدواعي، واختلافها لا يوجب تعدداً في معانيها، فحينئذ: لا وجه للالتزام بانسلاخ صيغها عن معانيها إذا وقعت في كلامه تعالى؛ بتقريب: استحالة الاستفهام والتمني والترجي في حقه تعالى، لاستلزامها الجهل أو العجز فيه تعالى، فلا بد من انسلاخ هذه الصيغ عن معانيها لكلا يلزم المحذور المزبور، لكن لا وجه لهذا الالتزام؛ لأن الاستفهام بداعٍ آخر كالتوبيخ والإنكار والتقريب لا يستلزم المحذور المذكور حتى نحتاج إلى الانسلاخ، وكذلك التمني والترجي بداعٍ آخر كالمحبوبة مثلاً لا محذور فيه أصلاً؛ فلا وجه للالتزام بانسلاخ هذه الصيغ عن معانيها إذا وقعت في كلامه تعالى.

٤ - رأي المصنف «قدس سره»:

أن لصيغة الأمر معني واحداً وهو إنشاء الطلب فقط، وما ذكر لها من المعاني فهو من قبيل اشتباه الدواعي بالمعاني، وكذلك سائر الصيغ الإنشائية لها معني واحد وهو إنشاء مفاهيمها بها. وأما ما ذكر لها من المعاني فهو من قبيل الدواعي؛ وقد عرفت غير مرة: إن اختلاف الدواعي لا يوجب تعدداً في المعاني. انتهى الكلام في خلاصة البحث.

ما هو الموضوع له لصيغة الأمر؟

(١) لما فرغ المصنف عما استعملت الصيغة فيه من المعاني في المبحث الأول، بدأ في بيان ما هو الموضوع له لصيغة الأمر، فالفرق بين الباحثين: أن الأول ناظر إلى ما استعملت فيه الصيغة، وهذا المبحث ناظر إلى ما هو الموضوع له لها. إلا إن لازم كلام

بينهما، وجوه، بل أقوال لا يبعد تبادر الوجوب عند استعمالها^(١) بلا قرينة.

المصنف هنا هو: استعمال الصيغة في المعاني المذكورة في كلامه، إذ كونها حقيقة في الوجوب أو الندب إنما يصح بعد استعمالها فيهما.

وهذا ينافي ما تقدم منه في المبحث الأول حيث قال: إن الصيغة لم تستعمل في واحد منها، ويمكن الجواب عنه بأحد وجهين: الأول: أن المصنف في هذا المبحث الثاني سلك مسلك المشهور؛ الذين يقولون باستعمالها في هذه المعاني.

الثاني: أن غرض المصنف ليس استعمالها في الوجوب، أو الندب، أو المشترك بينهما، بل غرضه: أنها تستعمل في الوجوب أو الندب أي: بداعي الوجوب أو الندب، ولكنها موضوعة لإنشاء الطلب الالزامي الذي استعملت فيه بداعي الوجوب والالزام.

ثم المراد بالوجوب هي النسبة الطلبية المصححة لاعتبار الوجوب بمعنى: أن الأمر لما كان مبرزاً للإرادة مع عدم الترخيص في الترك يصح اعتبار الوجوب، وإذا اقترن مع الترخيص في الترك لا يصح اعتبار الوجوب، بل يصح اعتبار الندب.

وكيف كان؛ فهنا أقوال، وعمدتها هي الأربعة المذكورة في المتن، وقد ذكر صاحب المعالم «رحمه الله» أقوالاً أخرى؛ مثل: كونها مشتركة لفظاً بين الوجوب والندب والإباحة، أو مشتركة معنى بين هذه الثلاثة والجامع هو الإذن في الفعل، أو مشتركة لفظاً بين أربعة وهي الثلاثة السابقة مع التهديد، أو الوقف، فمجموع الأقوال هي ثمانية.

(١) أي: عند استعمال الصيغة بلا قرينة على الوجوب أو الندب، وظاهر المصنف هو: القول الأول؛ وهو وضعها للوجوب حيث قال: «لا يبعد تبادر الوجوب»، ومن البديهي: أن التبادر هنا مثبت للحقيقة؛ لعدم كونه مستنداً إلى القرينة، بل يكون مستنداً إلى حاق اللفظ الكاشف ذلك عن الوضع والحقيقة.

نعم؛ ظاهره هو عدم الجزم على ذلك حيث عبر بقوله: «لا يبعد تبادر الوجوب». ومن المحتمل أن يكون وجه عدم جزم المصنف بذلك ما ذكره بعض من: أن الأمر إنما يظهر إرادة المرید للفعل، وإرادته الفعل أعم من الترخيص في الترك المساق للاستحباب، وعدمه المساق للوجوب؛ إلا إن حمل كلام المصنف على هذا الاحتمال لا يخلو عن الإشكال؛ فإن صيغة الأمر عند الإطلاق تحمل على الوجوب؛ لأن الإرادة المتوجهة إلى الفعل تقتضي وجوده حتماً، والندب محتاج إلى قيد زائد وهو الإذن في الترك، ومع عدم القيد فهي ظاهرة في الوجوب. وقيل: أن تعبيره بقوله: «لا يبعد» إنما هو لضعف القول بأن الصيغة موضوعة للوجوب.

ويؤيده^(١): عدم صحة الاعتذار عن المخالفة باحتمال إرادة النذب، مع الاعتراف بعدم دلالة عليه بحالٍ أو مقالٍ^(٢).
وكثرة الاستعمال فيه^(٣) في الكتاب والسنة وغيرهما لا توجب نقله إليه، أو

(١) أي: يؤيد تبادر الوجوب «عدم صحة الاعتذار عن المخالفة... إلخ، وإنما جعله مؤيداً لا دليلاً برأسه لصحة الاعتذار أيضاً مع ظهور الصيغة في الوجوب ولو لأجل انصرافها إليه لا لوضعها له، فعدم صحة الاعتذار حينئذٍ لا تدل على الوضع للوجوب؛ بخلاف التبادر لكونه من علائم الوضع.

(٢) وحاصل الكلام في المقام: أن العبد مع اعترافه بعدم وجود القرينة على النذب؛ لا يصح منه الاعتذار لتركه أمر المولى باحتماله النذب، فعدم صحة الاعتذار منه، واحتجاج المولى عليه ومؤاخذته له، وعدم قبوله لعذره كاشف عن وضع الصيغة للوجوب؛ إذ لو كان مشتركاً صح منه الاعتذار.

(٣) أي: كثرة الاستعمال في النذب. وهذا الكلام اعتراض على صاحب المعالم، وجواب عما أفاده في المعالم، فلا بد من ذكر ما في المعالم كي يتضح ما أورده المصنف عليه.

قال صاحب المعالم بعدما اختار أن الأمر حقيقة في الوجوب ما لفظه: (فائدة: يستفاد من تضاعيف أحاديثنا المروية عن الأئمة «عليهم السلام»: أن استعمال صيغة الأمر في النذب كان شائعاً في عرفهم؛ بحيث صار من المجازات الراجحة المساوي احتمالها من اللفظ؛ لاحتمال الحقيقة عند انتفاء المرجح الخارجي، فيشكل التعلق في إثبات وجوب أمر بمجرد ورود الأمر منهم «عليهم السلام»^(١). انتهى.

وحاصل اعتراض المصنف عليه وجوابه عنه هو: أن كثرة استعمال الأمر في النذب في الكتاب والسنة وغيرهما؛ لا توجب نقل الأمر إلى النذب أو حمله عليه، وهذا الجواب من المصنف عن كلام المعالم يرجع إلى وجوه ثلاثة: - على ما في «منتهى الدراية، ج ١، ص ٤٤٢» - .

الوجه الأول: أن مجرد كثرة الاستعمال في المعنى المجازي لا يوجب النقل إليه؛ بحيث يصير المنقول إليه معنى حقيقياً. ولا يوجب الحمل عليه ترجيحاً له على المعنى الحقيقي؛ لأن النقل منوط بمهجورية المعنى الحقيقي المنقول عنه، والحمل على المعنى المجازي المشهور موقوف على قلة الاستعمال في المعنى الحقيقي، ومن المعلوم: عدم

حملة عليه لكثرة استعماله في الوجوب أيضاً، مع إن الاستعمال وإن كثر فيه^(١) إلا إنه كان مع القرينة المصحوبة، وكثرة الاستعمال كذلك في المعنى المجازي لا توجب صيرورته مشهوراً فيه؛ ليرجح أو يتوقف على الخلاف في المجاز المشهور^(٢)،

ثبوت شيء من المهجورية وقلة الاستعمال، وذلك لكثرة الاستعمال في المعنى الحقيقي المانعة عن النقل إلى الندب، وعن الحمل عليه؛ من باب ترجيح المجاز المشهور على المعنى الحقيقي.

الوجه الثاني: ما أشار إليه بقوله: «مع إن الاستعمال وإن كثر فيه...» إلخ. وحاصله: أن كثرة الاستعمال لا توجب النقل إلى معنى ولا الحمل عليه من باب تقديم المجاز المشهور على الحقيقة؛ إلا إذا كان الاستعمال فيه بدون القرينة وليس المقام كذلك؛ لأن الاستعمال في الندب كان مع القرينة، فليس استعمال اللفظ في الندب من باب النقل، ولا من المجاز المشهور حتى يرجح على الحقيقة فيقدم عليها، أو يتوقف على خلاف.

الوجه الثالث: ما أشار إليه بقوله: «كيف؟ وقد كثر استعمال العام في الخاص...» إلخ، وحاصله: هو النقض بصيغ العموم كالجمع المعرف باللام، ولفظة كل وجميع وغيرها. توضيحه: أن صيغ العموم تخصص كثيراً بالمخصص المنفصل حتى قيل: «ما من عام إلا وقد خص»، ومع ذلك لم ينثلم ظهورها في العموم، ولذا تحمل عليه مع الشك في التخصيص، إلا إذا نهضت قرينة على إرادة الخصوص.

وبالجملة: مجرد كثرة الاستعمال في المعنى المجازي لا يمنع عن الحمل على المعنى الحقيقي، إذ لو كان مانعاً عنه لكانت كثرة استعمال صيغة العموم في الخصوص مانعة أيضاً عن حملها على العموم عند التجرد عن القرينة، ومن المسلم: عدم المنع هناك فكذا هنا.

والحاصل: أن وزان صيغة الأمر من ناحية استعمالها في الندب وزان صيغة العموم من جهة استعمالها في الخصوص.

(١) أي: مع إن استعمال الأمر وإن كثر في الندب؛ إلا إن ذلك الاستعمال كان مع القرينة لا بدونها، ومن المعلوم: أن كثرة الاستعمال مع القرينة في المعنى المجازي لا توجب صيرورته مشهوراً في المعنى المجازي؛ ليرجح المعنى المجازي المشهور على المعنى الحقيقي، أو يتوقف حتى تقوم القرينة على المراد.

(٢) أي: قيل: بترجيح المعنى المجازي المشهور على المعنى الحقيقي. وقيل: يتوقف حتى تنهض قرينة على المراد.

كيف^(١)؟ وقد كثر استعمال العام في الخاص حتى قيل: ما من عام إلا وقد خص، ولم ينثلم به^(٢) ظهوره في العموم؛ بل يحمل عليه^(٣) ما لم تقم قرينة بالخصوص على إرادة الخصوص.

(١) أي: هذا هو الوجه الثالث من وجوه الجواب عن كلام المعالم، وقد سبق توضيحه فلا حاجة إلى تكراره.

(٢) أي: بالاستعمال الكثير. والضمير في قوله: «ظهوره» يرجع إلى العموم.

(٣) أي: بل يحمل العام على العموم ما لم تقم قرينة على أن المراد هو الخصوص.

خلاصة البحث مع رأي المصنف «قدس سره»

أما خلاصة البحث ففي أمور:

١ - الفرق بين المبحثين؛ أن الأول: ناظر إلى ما استعملت فيه صيغة الأمر. والثاني: ناظر إلى ما هو الموضوع له لها. وقد عرفت: أن عمدة الأقوال في المسألة هي الأربعة المذكورة في المتن.

٢ - الجواب عن كلام المعالم؛ أولاً: إن كثرة استعمال الأمر في المعنى المجازي - وهو النذب - لا توجب النقل إلى النذب أو الحمل عليه.

وثانياً: فكما أن استعمال الأمر في النذب كثير؛ كذلك كثير في الوجوب أيضاً. وثالثاً: إن الاستعمال في النذب وإن كان كثيراً؛ إلا إن هذا الاستعمال كان مع القرينة، وكثرة الاستعمال كذلك لا توجب صيرورته مجازاً مشهوراً؛ حتى يرجح على المعنى الحقيقي، أو يتوقف على خلاف.

٣ - رأي المصنف «قدس سره»:

أن صيغة الأمر حقيقة في الوجوب للتبادر، وعدم صحة الاعتذار عند المخالفة، فيعاقب العبد عندها، ولا يصح اعتذاره باحتمال النذب؛ وذلك كاشف عن وضعها للوجوب.

المبحث الثالث:

هل الجمل الخبرية التي تستعمل في مقام الطلب والبعث^(١) - مثل: يغتسل، ويتوضأ ويعيد - ظاهرة في الوجوب أو لا؟ لتعدد المجازات فيها، وليس الوجوب بأقواها^(٢) بعد تعذر حملها على معناها من الإخبار، بثبوت النسبة والحكاية عن

في مدلول الجمل الخبرية الواردة في مقام الطلب

(١) قبل البحث ينبغي بيان ما هو محل النزاع في هذا المبحث فنقول: إنه لا شك في ورود الجمل الخبرية في مقام الطلب والبعث في النصوص الشرعية؛ مثل: يغتسل ويتوضأ ويعيد، إلا إنه قد وقع الخلاف في مقامين، قد أصر المصنف أولهما عن الثاني على خلاف النظم الطبيعي:

المقام الأول: طبقاً للترتيب الطبيعي هو: أن الجمل الخبرية المستعملة في مقام الطلب والبعث هل هي مستعملة في معناها الحقيقي أعني: الإخبار بثبوت النسبة، أو عدم ثبوتها ولكن لا بداعي الإخبار والإعلام؛ بل بداعي البعث والتحريك نحو المطلوب الواقعي، أو هي مستعملة في إنشاء الطلب ولو مجازاً؟ «فيه وجهان» بل قولان وقد ذهب المصنف إلى الأول حيث قال: «بل تكون مستعملة فيه إلا إنه ليس بداعي الإعلام...» إلخ. والمشهور هو الثاني.

المقام الثاني: أن الجمل الخبرية المستعملة في مقام الطلب والبعث، سواء قلنا: باستعمالها فيما هو معناها الحقيقي، أم في إنشاء الطلب ولو مجازاً؛ هل هي ظاهرة في الوجوب أم لا؟ ذهب المصنف إلى الأول. حيث قال: «الظاهر الأول، بل تكون أظهر من الصيغة». هذا تمام الكلام في تحرير محل النزاع فنقول: إن القائلين في المقام الأول باستعمالها في إنشاء الطلب ولو مجازاً اختلفوا على قولين: قول بظهورها في الوجوب لوجوه؛ أوجهها أن الوجوب أقرب المجازات؛ بعد كون كل من الوجوب والندب والإباحة معنى مجازياً لها. وقول: بالتوقف نظراً إلى أن الأقربية اعتبارية غير موجبة لظهور اللفظ فيه.

«وأما القائلون» في المقام الأول باستعمالها فيما هو معناها الحقيقي، لكن لا بداعي الإخبار والإعلام، بل بداعي البعث والتحريك فهم أيضاً بين من يقول بالتوقف كصاحب البدايع. وبين من يقول: بظهورها في الوجوب كالمصنف، بل يقول: إنها أظهر في الوجوب من الصيغة، فإنه أخبر بوقوع المطلوب في مقام طلبه إظهاراً بأنه لا يرضى إلا بوقوعه، فيكون ظهوره في البعث أكد من ظهور الصيغة.

(٢) أي: ليس الوجوب بأقوى المجازات. هذا إشارة إلى القول بالتوقف.

وقوعها. الظاهر: الأول^(١)، بل تكون أظهر من الصيغة، ولكنه لا يخفى^(٢): إنه ليست الجملة الخبرية الواقعة في ذلك المقام - أي: الطلب - مستعملة في غير معناها، بل تكون مستعملة فيه^(٣)، إلا إنه ليس بداعي الإعلام، بل بداعي البعث بنحو أكد؛ حيث إنه أخبر بوقوع مطلوبه في مقام طلبه، إظهاراً بأنه لا يرضى إلا بوقوعه، فيكون أكد في البعث من الصيغة؛ كما هو الحال في الصيغ الإنشائية^(٤)، على ما عرفت؛ من: أنها أبداً تستعمل في معانيها الإيقاعية لكن بدواعي أخرى، كما مر^(٥). لا يقال^(٦): كيف؟ ويلزم الكذب كثيراً؛ لكثرة عدم وقوع المطلوب كذلك في الخارج، تعالى الله وأوليأؤه عن ذلك علواً كبيراً.

(١) أي: هو ظهور الجملة في الوجوب؛ وذلك لانسباق الوجوب من الإطلاق عند تعذر الحقيقة.

(٢) هذا الكلام إشارة إلى المقام الأول؛ إلا إنه أخره عن المقام الثاني كما عرفت في بيان محل النزاع.

وكيف كان؛ فالجملة الخبرية الواردة في مقام الطلب لم تستعمل في غير معناها عند المصنف؛ بل استعملت في معناها. غاية الأمر: بداعي البعث لا بداعي الإخبار والإعلام. (٣) أي: في معناها الحقيقي وهو ثبوت النسبة.

(٤) أي: المستعملة لغير داعي معناها الأصلي؛ كالاستفهام المستعمل لغير داعي الفهم مثلاً. وحاصل الكلام في المقام: أنه كما أن الصيغ الإنشائية تستعمل دائماً في معانيها الإيقاعية لدواع مختلفة؛ غير وجودها الواقعي، كإنشاء الاستفهام لا بداعي طلب العلم ورفع الجهل؛ بل بداعي التقرير أو غيره، ولا يكون في البين مجاز، كذلك الجملة الخبرية فإنها تستعمل في معانيها لا بداعي الإعلام؛ بل بداعي البعث وتحريك المخاطب إلى المطلوب، وإعلان عدم الرضا بتركه من دون لزوم مجاز أصلاً. (٥) كما مر تفصيل ذلك في الإيقاظ.

(٦) لا يقال: كيف يجوز الإخبار بوقوع المطلوب في مقام الطلب؟ - كما هو ظاهر قول المصنف «حيث إنه أخبر بوقوع مطلوبه في مقام طلبه» - والحال أنه يلزم الكذب كثيراً؛ وذلك «لكثرة عدم وقوع المطلوب كذلك» أي: بالطلب التشريعي في الخارج. وخلاصة الكلام: أنه بناء على أن الجملة الخبرية الواقعة في مقام الطلب مستعملة في معناها الخبري يلزم الكذب؛ لعدم وقوع المخبر عنه بتلك الجملة في الخارج غالباً؛ لعصيان الفساق غير المباليين بالأحكام الشرعية، فلا بد حينئذ من الالتزام باستعمالها في الإنشاء دون الإخبار لئلا يلزم الكذب.

فإنه يقال: (١) إنما يلزم الكذب إذا أتى بها (٢) بداعي الإخبار والإعلام؛ لا لداعي البعث، كيف (٣)؟ وإلا يلزم الكذب في غالب الكنايات؛ فمثل: «زيد كثير الرماد»، أو «مهزول الفصيل» لا يكون كذباً إذا قيل كناية عن جوده ولو لم يكن له رماد أو فصيل أصلاً، وإنما يكون كذباً إذا لم يكن بجواد، فيكون (٤) الطلب بالخبر في مقام

(١) حاصل الجواب عن إشكال لزوم الكذب في كلامه تعالى هو: أن مطلق الخبر لا يتصف بالصدق والكذب أي: ليس في مطلق الخبر احتمال الصدق والكذب؛ بل في خصوص الخبر الذي قصد به الإعلام، فإذا قصد بالجملة الخبرية البعث دون الإعلام كما هو مفروض البحث؛ لا يتصف الخبر بشيءٍ منهما. وعليه: فلا يلزم من الإخبار بالجملة الخبرية الواقعة في مقام الطلب كذب أصلاً.

(٢) أي: بالجملة الخبرية.

(٣) أي: كيف يكون الإخبار بداعي البعث مستلزماً للكذب؟ ولو كان كذلك لزم الكذب في غالب الكنايات المستعملة لإفادة الملزوم فقط لا اللازم والملزوم معاً؛ إذ يجوز الجمع بين اللازم والملزوم عند أهل البيان، وهذا هو الفارق بين الكناية والمجاز، حيث لا يجوز الجمع بين الحقيقة والمجاز، فإن المجاز عندهم ملزوم قرينة معاندة للحقيقة بخلاف الكناية. فمثل: «زيد كثير الرماد» أو «زيد جبان الكلب»، أو «زيد مهزول الفصيل» ونحوها لا يكون كذباً إذا قيل: بأن كثرة الرماد، وجبان الكلب، وهزال الفصيل كناية عن جوده كما هو كذلك.

أما المثال الأول: فلأن الجود مستلزم لكثرة الضيوف؛ المستلزمة لكثرة الطبخ؛ المستلزمة لكثرة الرماد.

وأما الثاني: فلأن الجود مستلزم لكثرة الضيوف؛ المستلزمة لكثرة زجر الكلب، المستلزمة لجبنه إذ من لا يمر عليه الضيف كان كلبه جريئاً.

وأما الثالث: فلأن الجود مستلزم لكثرة الضيوف؛ المستلزمة لإعطاء لبن الناقة للضيوف؛ المستلزم لهزال فصيلها.

والحاصل: أن هذه الجملة صادقة وإن لم يكن لزيد رماد أو كلب أو فصيل أصلاً؛ وإنما يلزم الكذب إذا لم يكن جواداً. ومحل الكلام من هذا القبيل، فحاصل تنظير الجملة الخبرية الواقعة في مقام الطلب بباب الكنايات: إنه كما لا تكون المعاني المكنى بها مثل كثرة الرماد مثلاً مورداً للصدق والكذب، مع كون الكلام خبراً في باب الكنايات فكذلك الجملة الخبرية التي قصد بها البعث لا الإعلام لا تتصف بالصدق والكذب.

(٤) الفاء في قوله: «فيكون الطلب...» إلخ للتفريع والترتيب. أي: فيترتب ويتفرع

التأكيد أبلغ، فإنه^(١) مقال بمقتضى الحال هذا مع إنه^(٢) إذا أتى بها في مقام البيان، فمقدمات الحكمة مقتضية حملها على الوجوب، فإن تلك النكتة^(٣) إن تكن موجبة

على كون الجمل الخبرية إخباراً بداعي الطلب لا بداعي الإعلام: أن يكون الطلب بالجمل الخبرية أبلغ من الطلب بالصيغ الإنشائية، إذ كون المتكلم في مقام الإيجاب يقتضي التأكيد، ثم الجملة الخبرية في مقام الطلب تفيد التأكيد، فتكون مطابقةً لمقتضى الحال فتكون أبلغ.

(١) أي قوله: «فإنه مقال...» إلخ بيان لوجه الأبلغية، وملخصه: أنه لما كان المتكلم في مقام البعث، فالمناسب له هو الإتيان بما يؤكد، وحيث إن الإخبار بوقوع المطلوب من لوازم شدة الطلب؛ التي لا يزاحمها شيء من موانع التأثير في وجوب المطلوب؛ لدلالة الإخبار بالوقوع على إرادة إيجاده؛ بحيث لا يرضى بتركه، ولذا أخبر بوجوده، وأتى بالجملة الخبرية.

فدلالتها على الطلب تكون من باب الكناية التي هي استعمال اللفظ في المعنى بداعي إلى لازمه أو ملزومه؛ حيث إن الإخبار بالوقوع بداعي الطلب من لوازم البعث والإرادة. فمدلول الجملة الخبرية هو: الإخبار بالوقوع الذي هو لازم شدة الطلب، فيكون الانتقال من اللازم إلى الملزوم، وعليه: فلم تستعمل الجملة الخبرية المقصود بها الإنشاء في نفس الإنشاء؛ حتى يلزم مجاز في الكلمة أو الكلام كما عن بعض؛ مثل «منتهى الدراية».

(٢) هذا استدلال على دلالة الجملة الخبرية على الوجوب بمقدمات الحكمة؛ وهي: كون المتكلم الحكيم في مقام بيان تمام المراد، وعدم نصب قرينة على غير الوجوب، وعدم كونه متيقن الإرادة، فهذه المقدمات تقتضي حملها على الوجوب، إذ المفروض في المقام هو: كون المتكلم في مقام البيان لا في مقام الإجمال أو الإهمال، ولم ينصب قرينة على الندب، فلا بد من حملها على الوجوب؛ لأن إرادة غيره نقض للغرض بخلاف إرادة الوجوب؛ فإن النكتة المزبورة أعني: شدة مناسبة الإخبار بالوقوع موجبة لظهور الجملة فيه، أو لتيقنه منها.

فتحصل من جميع ما ذكرناه: الاستدلال على دلالة الجملة على الوجوب بوجوه: الأول: ما أشار إليه بقوله: الظاهر الأول أي: المتبادر منها هو الوجوب الثاني: ما أشار إليه بقوله: «بل بداعي البعث بنحو أكد». وقوله: «فيكون الطلب بالخبر في مقام التأكيد أبلغ».

الثالث: مقدمات الحكمة.

(٣) أي: الإخبار بالوقوع، أو صيانة الكلام عن الكذب أولاً موجبة لظهور الجملة

لظهورها فيه، فلا أقل من كونها موجبة لتعيينه من بين احتمالات ما هو بصدده، فإن شدة مناسبة الإخبار بالوقوع مع الوجوب موجبة لتعيين إرادته^(١)؛ إذا كان بصدد البيان مع عدم نصب قرينة خاصة على غيره^(٢)، فافهم^(٣).

الخبرية في الوجوب، أو موجبة لتعيين الوجوب، إذ يدور الأمر بين الوجوب والندب والأول هو المتعين.

(١) أي: إرادة الوجوب.

(٢) أي: على غير الوجوب أي: مع عدم القرينة على غير الوجوب تكون النكته المزبورة قرينة على الوجوب.

(٣) لعله إشارة إلى دقة المطلب، والتدبر في كيفية دلالة الجمل الخبرية على الوجوب، وأن استفادته منها بالكناية على التقريب المذكور أولى مما نسب إلى المشهور من استعمالها في الإنشاء، وأن النكته المزبورة تصلح لتعيين إرادة الوجوب، فما في البدايع «من منع دلالة الجمل الخبرية على المقصود بها الإنشاء على خصوص الوجوب؛ لأن المستحبات أكثر من الواجبات، وأكثرها مستفادة من الجمل الخبرية، فليس استعمالها في الوجوب أكثر من الندب حتى تحمل عليه مع التجرد عن القرينة»؛ لا يخلو من غموض، لأن النكته المزبورة صالحة لحمل الجمل الخبرية على الوجوب، ولا يعدل عنها إلا بدليل كما في «منتهى الدراية، ج ١، ص ٤٥٣».

وفي العناية: لعله إشارة إلى أن مقدمات الحكمة من شأنها أن تقتضي الشروع والسريان كما في «أعتق رقبة»؛ أو تقتضي العموم والشمول كما في «أحلَّ الله البيع» على ما يأتي التصريح به في بحث المطلق والمقيد، ولا تكاد تقتضي تعيين أحد المحتملات؛ إلا إذا كان سائر المحتملات مما فيه تقييد وتضييق كما في اقتضائها كون الوجوب نفسياً تعينياً عينياً؛ لأجل كون كل واحد مما يقابله من الغيري والتخييري والكفائي؛ مما فيه تقييد الوجوب وتضييق دائرته كما سيأتي تحقيقه في محله، والمقام ليس من هذا القبيل؛ فإن الندب وإن كان يحتاج إلى مؤنة التقييد بعدم المنع من الترك. إلا إن الوجوب أيضاً يحتاج إلى مؤنة التقييد بالمنع من الترك. انتهى مع تصرف ما.

خلاصة البحث مع رأي المصنف «قدس سره»

يتلخص البحث في أمور تالية:

١ - أن الجمل الخبرية الواردة في مقام الطلب تستعمل في إنشاء الطلب مجازاً عند

المبحث الرابع^(١):

إنه إذا سلم أن الصيغة لا تكون حقيقة في الوجوب، هل لا تكون ظاهرة فيه أيضاً

المشهور، وتستعمل في معناها الحقيقي وهو الإخبار عن ثبوت النسبة والحكاية لكن بداعي إنشاء الطلب؛ لا بداعي الإعلام عند المصنف.

٢ - أنها ظاهرة في الوجوب؛ إما للتبادر أو لكون استعمالها فيه أكد وأبلغ، أو لمقدمات الحكمة؛ فإنها تقتضي أن يكون مراد المتكلم هو الوجوب.

٣ - لا يلزم الكذب من وقوع الجمل الخبرية الواردة في مقام الطلب في كلامه تعالى، فإن الكذب إنما يتحقق لو كان الاستعمال بداعي الإعلام؛ لا بداعي إنشاء الطلب والبعث.

٤ - رأي المصنف «قدس سره»:

أنها مستعملة في معناها الحقيقي بداعي البعث والتحريك لا بداعي الإعلام، وأنها ظاهرة في الوجوب لا في الندب.

صيغة الأمر ظاهرة في الوجوب أم لا؟

(١) الكلام في دلالة صيغة الأمر على الوجوب من غير طريق الوضع له. والأولى تقديم هذا المبحث على المبحث الثالث لأنه من تنمة المبحث الثاني. إذ قد عرفت: أن مقتضى التحقيق في المبحث الثاني هو أن صيغة الأمر حقيقة في الوجوب، وقد أثبت المصنف هذا المعنى هناك، فعليه أن يتلوه بالمبحث الرابع، ويجعله مبحثاً ثالثاً؛ فيقول: إتماماً للفائدة وإستيعاباً لجميع الأطراف - «المبحث الثالث: أنه إذا سلم أن الصيغة لا تكون حقيقة في الوجوب؛ هل لا تكون ظاهرة فيه أيضاً أو تكون؟».

والغرض من عقد هذا المبحث هو: أنه إذا لم يثبت وضع صيغة الأمر للوجوب لضعف أدلته وعدم نهوضها عليه، فهل تكون ظاهرة فيه لأجل الانصراف أو غيره أم لا؟ قولان؛ وقد قال بعض الأصوليين بظهور الصيغة في الوجوب لوجوه على سبيل مانعة الجمع، وهي ثلاثة أدلة:

١ - غلبة استعمال الصيغة في الوجوب.

٢ - غلبة وجود الوجوب، فإنه غالباً استعملت الصيغة في الوجوب.

٣ - أكملية الوجوب: فكونها ظاهرة في الوجوب لكونه أكمل من الندب، وكل هذه الوجوه الثلاثة مورد للمناقشة عند المصنف، بل إنها واهية كما أشار إليه بقوله: «والكل كما ترى...» إلخ أي: واهية كما ترى بالوجدان، وذلك ضرورة: أن استعمال

أو تكون؟ قيل: بظهورها فيه؛ إما لغلبة الاستعمال فيه أو لغلبة وجوده أو أكمليته والكل كما ترى؛ ضرورة: إن الاستعمال في الندب وكذا وجوده، ليس بأقل لو لم يكن بأكثر. وأما الأكمالية فغير موجبة للظهور؛ إذ الظهور لا يكاد يكون إلا لشدة أنس اللفظ بالمعنى، بحيث يصير وجهاً له. ومجرد الأكمالية لا يوجهه كما لا يخفى. نعم^(١)؛ فيما كان الأمر بصدد البيان، فقضية مقدمات الحكمة هو الحمل على

الصيغة في الندب ليس بأقل لو لم يكن بأكثر من استعمالها في الوجوب، وكذلك وجود الوجوب أيضاً ليس بأكثر لو لم يكن بأقل من الندب، فهذا الجواب في الحقيقة يرجع إلى منع الصغرى أعني: كثرة استعمال صيغة الأمر في الوجوب، أو كثرة وجوده من الندب؛ لأن الاستعمال في الندب، وكذا وجوده الخارجي لو لم يكن أكثر من الوجوب فليس بأقل منه.

وأما أكملية الوجوب: فهي غير موجبة للظهور في الوجوب؛ لأن الظهور إنما ينشأ من شدة أنس اللفظ بالمعنى؛ بحيث يصير وجهاً ومرآة له، على حدّ إذا أحضر المتكلم اللفظ كأنه أحضر المعنى بعينه. والأكمالية وحدها لا توجب ذلك حتى يقال: إن الأكمالية دليل على ظهور صيغة الأمر في الوجوب، وهذا الجواب يرجع إلى منع الكبرى؛ بمعنى: أن الصغرى - وهي الأكمالية - وإن كانت مسلمة إلا إنها لا توجب ظهور اللفظ فيه كما عرفت، فإن مجرد الأكمالية لا يوجب شدة الأنس بين اللفظ والمعنى كما أشار إليه بقوله: «ومجرد الأكمالية لا يوجهه».

(١) لما أبطل المصنف الوجوه الثلاثة المتقدمة سلك طريقاً آخر لاستظهار الوجوب من الصيغة؛ فقال بظهورها فيه عند الإطلاق وتامة مقدمات الحكمة فيقال: إن مقدمات الحكمة تقتضي الوجوب؛ لأن المتكلم في مقام البيان وإرادة الندب من مجرد الطلب المستفاد من الصيغة غير ممكنة، لاحتياج إرادته إلى مزيد بيان، وعدم كفاية نفس الطلب في ذلك، حيث إن مميّز الندب - وهو الترخيص في الترك - ليس من سنخ الطلب حتى يصح الاعتماد عليه في بيانه، هذا بخلاف الوجوب فان مميّزه - وهو المنع من الترك - من سنخ الطلب، لأن المنع من الترك هو نفس الطلب حقيقة، لأنه عبارة أخرى عن طلب عدم الترك الذي هو عين طلب الفعل، فيجوز للمتكلم الاتكال في بيانه على ما يدل على طبيعة الطلب؛ من دون لزوم محذور إخلال بالعرض، بإطلاق الطلب كافٍ في إرادة الوجوب دون الندب؛ لأن فصل الندب - وهو الترخيص في الترك - أمر زائد على الطلب، فيحتاج إلى مزيد بيان، فلا يمكن الاتكال في بيانه على ما يدل على نفس الطلب لتحديد الطلب فيه بأمر خارج عن حقيقته، بخلاف الوجوب فإنه لا تحديد فيه

الوجوب، فإن الندب كأنه يحتاج إلى مؤونة بيان التحديد، والتقييد بعدم المنع من الترك؛ بخلاف الوجوب؛ فإنه لا تحديد فيه للطلب ولا تقييد، فإطلاق اللفظ وعدم تقييده مع كون المطلق في مقام البيان كافٍ في بيانه فافهم^(١).

بما هو خارج عن حقيقته، فلا مانع من الركون في بيانه إلى ما يدل على جامع الطلب وهو الصيغة.

(١) لعله إشارة إلى: أن مقتضى مقدمات الحكمة هو الندب لا الوجوب؛ نظراً إلى أن الوجوب يحتاج إلى مؤونة التحديد والتقييد بالمنع من الترك؛ وذلك أن الطلب المستفاد من صيغة الأمر لما كان مشتركاً بين الوجوب والندب، وكان الوجوب يحتاج إلى أمر زائد وهو شدة الطلب، كان مقتضى مقدمات الحكمة هو الحمل على الندب، فيبنى على عدم الطلب للوجوب بل للندب.

ويحتمل: أن يكون إشارة إلى ضعف ما ذكر؛ من كفاية إطلاق الطلب في إرادة الندب.

وجه الضعف: أن منشأ اعتبار الوجوب والندب هو النسبة الطلبية المجردة عن الترخيص في الترك والمقرونة به، والشدة والضعف ليسا دخيلين في النسبة، فإن كانت النسبة الطلبية مجردة عن الترخيص في الترك ينتزع العقل منها الوجوب، وإن كانت مقرونة بالترخيص في الترك ينتزع منها الندب. فمقتضى مقدمات الحكمة هو الوجوب لا الندب.

خلاصة البحث مع رأي المصنف «قدس سره»

١ - قد قال المصنف في المبحث الثاني: إن صيغة الأمر حقيقة في الوجوب، والغرض من عقد هذا المبحث الرابع: أنه على فرض عدم كونها حقيقة في الوجوب؛ هل تكون ظاهرة فيه لأجل الانصراف أو غيره أم لا؟ قولان: قيل: إنها ظاهرة في الوجوب لأحد أمور:

إما لغلبة الاستعمال. وإما لغلبة وجود الوجوب، وإما لأكمالية الوجوب على الندب. وهذه الوجوه الثلاثة مردودة عند المصنف؛ لمنع الصغرى في الأولين، ومنع الكبرى في الأخير.

٢ - يقول المصنف: إن صيغة الأمر ظاهرة في الوجوب بمقدمات الحكمة لو كان المتكلم بصدد البيان، فإنها حينئذ تقتضي الوجوب، لأن الندب يحتاج إلى مؤونة بيان التحديد والتقييد بعدم المنع من الترك، بخلاف الوجوب حيث لا تحديد فيه لأن المنع من

المبحث الخامس:

إن إطلاق الصيغة^(١) هل يقتضي كون الوجوب توصلياً فيجزئ إتيانه مطلقاً، ولو

الترك هو عين الطلب وليس أمراً زائداً كي يحتاج إلى مؤونة البيان، فلا مانع من الركون في بيانه إلى ما يدل على جامع الطلب وهو الصيغة.

٣ - رأي المصنف «قدس سره»: إن صيغة الأمر لا تكون ظاهرة في الوجوب على؛ فرض عدم ثبوت وضعها له.

نعم؛ فيما كان المتكلم بصدد البيان: كان مقتضى مقدمات الحكمة الحمل على الوجوب؛ وذلك لأن الوجوب طلب أكيد فهو محض الطلب جنساً وفصلاً، والندب طلب ضعيف فهو طلب جنساً لا فصلاً. فالصيغة الدالة على الجامع أي: الطلب تناسب الوجوب دون الندب، فالمتكلم في مقام بيان تمام المراد كما هو ظاهر حاله إذا لم ينصب قرينة الندب وليس في البين متيقن - كان إرادة الندب منافياً لكونه في مقام البيان، بخلاف إرادة الوجوب فإنه كفى بياناً له ذكر الصيغة الدالة على الجامع. انتهى الكلام في الخلاصة.

في التعبدية والتوصلي

(١) قبل الدخول في البحث ينبغي بيان ما هو محل النزاع والخلاف، وما هو الغرض من عقد هذا المبحث فنقول:

إنه لا خلاف في أن الواجب في الشرع على قسمين:

منه: ما يكون الغرض منه أن يتقرب العبد إلى المولى؛ كالصلاة والصوم والحج وغير ذلك من العبادات. وهذا القسم من الواجب يسمى بالتعبدية أي: ما لا يحصل الغرض منه، ولا يسقط الأمر به إلا إن يؤتى به على وجه التقرب إلى المولى.

ومنه: ما أمر به لمجرد مصالح فيه، وليس الغرض منه التقرب إلى المولى، فإن أتى به متقرباً به وامثالاً لأمره يحصل به القرب والثواب، وإن لم يؤت به كذلك، بل أتى بداع آخر يحصل به الغرض ويسقط الأمر وإن لم يحصل به القرب والثواب أصلاً؛ كما في دفن الميت وتكفينه وتوجيهه إلى القبلة وغير ذلك من الواجبات التوصلية.

إذا عرفت ما ذكرناه فاعلم: أن محل النزاع والغرض من عقد هذا المبحث أنه: هل يكون للصيغة إطلاق رافع للشك في التعبدية والتوصلية بمعنى: هل هناك أصل لفظي أي: إطلاق يقتضي كون الوجوب توصلياً فيجزئ إتيان الواجب؛ سواء كان مع القرينة أم

بدون قصد القربة أو لا؟ فلا بد من الرجوع فيما شك في تعبدية وتوصلية إلى الأصل.

لابد في تحقيق ذلك من تمهيد مقدمات:

إحداها: الوجوب التوصلية^(١): هو ما كان الغرض منه يحصل بمجرد حصول

بدونها أم لا يقتضي توصلية كما لا يقتضي تعبدية؟ بل لابد من الرجوع إلى الأصول العملية من البراءة والاشتغال حسب ما يقتضيه المقام. وتحقيق المقام يتوقف على بيان أمور، وتمهيد مقدمات ثلاث.

كما أشار إليه بقوله: «لابد في تحقيق ذلك من تمهيد مقدمات». قوله هذا متفرع على عدم الإطلاق المحقق لعدم الدليل؛ الذي هو موضوع للرجوع إلى الأصل العملي، والمراد به هنا ليس إلا البراءة أو الاشتغال.

(١) أي: التوصلية هو الوصف بحال المتعلق وهو الواجب، لا بحال نفس الموصوف وهو الوجوب، وذلك لأن التعبدية والتوصلية ناشئتان من الملاكات الداعية إلى التشريع، فإن كان الملاك القائم بالواجب - بناءً على ما عليه مشهور العدلية من قيام المصالح والمفاسد بمتعلقات التكاليف - بمثابة يحصل بمجرد وجود الواجب ولو بداع غير قربي، فالواجب توصلية، وإلا فتعبدية، فالفرق بينهما إنما هو في الغرض القائم بالواجب، وأما الغرض من نفس الوجوب فهو واحد في التعبدية والتوصلية؛ وهو دعوة المكلف إلى إيجاد المادة ونقض عدمها المحمولى بوجودها كذلك.

فالوجوب التوصلية لا يغير التعبدية أصلاً. ومن هنا يعلم: أن التعبدية من قيود المادة، فالإطلاق المبحوث عنه راجع إلى المادة لا الهيئة، فجعل هذا البحث من أبحاث الصيغة لا يخلو من المسامحة؛ كما في «منتهى الدراية، ج ١، ص ٤٥٧».

وكيف كان؛ فقد وقع الكلام في بيان ما هو المراد من التوصلية والتعبدية فقيل: إن الوجوب التوصلية ما يحصل الغرض منه بمجرد حصول الواجب، ويسقط الأمر بمجرد وجوده، بخلاف التعبدية؛ فإن الغرض منه لا يكاد يحصل بذلك، بل لابد في سقوطه وحصول الغرض منه من الإتيان به بقصد القربة. هذا ما أشار إليه المصنف «قدس سره»، وهو أحد تعريفات الوجوب التوصلية وأسدّها.

وقيل: بأن الواجب التعبدية: ما شرع الإتيان به بنحو العبادة وللتعبد به، ويقابله التوصلية وهو: ما شرع لغرض حصوله بذاته لا بعنوان العبادة.

وقيل: بأن التعبدية: ما اعتبر فيه قصد القربة، والتوصلية: ما لم يعتبر فيه قصد القربة. وذكر الإمام الخوئي «قدس سره» للتعبدية معنى آخر وهو: ما لا يسقط به الأمر إلا

الواجب، ويسقط بمجرد وجوده، بخلاف التعبدية فإن الغرض منه لا يكاد يحصل بذلك، بل لا بد - في سقوطه وحصول غرضه - من الإتيان به متقرباً به منه تعالى. ثانيها: أن التقرب المعتبر في التعبدية^(١) إن كان بمعنى: قصد الامتثال والإتيان بالواجب بداعي أمره كان مما يعتبر في الطاعة عقلاً لا مما أخذ في نفس العبادة شرعاً، وذلك^(٢) لاستحالة أخذ ما لا يكاد يتأتى إلا من قبل الأمر بشيء في متعلق

بالمباشرة، وأن يكون عن إرادة واختيار وأن لا يكون بفعل محرم، بخلاف التوصلي: فإنه ما يسقط الأمر بمجرد وجوده وتحققه خارجاً؛ ولو كان بفعل الغير أو بلا إرادة واختيار أو بفعل محرم من المحرمات كتطهير الثوب مثلاً.

ثم يقع الكلام فيما هو مقتضى الأصل اللفظي أو العملي إذا اشتبه الأمر علينا، ويتردد الواجب بين التعبدية والتوصلية، ويأتي تفصيل ذلك بعد المقدمات الثلاثة فانتظر.

اعتبار قصد القرية عقلاً

(١) أي: أن التقرب المعتبر في التعبدية، المصحح لعبادية شيء عبارة عن إتيانه بنحو قربي؛ وذلك يتصور على وجوه:

منها: إتيانه بداعي حسنه. ومنها: إتيانه بداعي كونه ذا مصلحة. ومنها: إتيانه لكونه محبوباً للمولى. ومنها: إتيانه لكون المولى أهلاً للعبادة.

ومنها: إتيانه بداعي امتثال أمره كما أشار إليه المصنف بقوله: «بمعنى: قصد الامتثال بالواجب بداعي أمره».

إذا عرفت هذه الاحتمالات والوجوه فاعلم: أن دخل القرية شرعاً بأحد هذه الوجوه في العبادة - غير الوجه الأخير - لا يستلزم محذوراً أصلاً؛ لكون القرية حينئذ من قيود المتعلق؛ بحيث يصح لحاظها في عرض المتعلق كالطهارة والاستقبال والستر مثلاً بالنسبة إلى الصلاة، فتناولها يد التقييد للحاظي بلا إشكال.

(٢) وأما دخلها شرعاً في العبادة بالمعنى الأخير فلا يمكن، بل يمتنع اعتبارها شرعاً في متعلق التكليف، فلا بد من الالتزام باعتبار قصد القرية في الواجبات العبادية عقلاً لا شرعاً، وقد أشار إلى تقريب عدم اعتباره شرعاً بقوله: «وذلك لاستحالة أخذ ما لا يكاد يتأتى إلا من قبل الأمر شيء... إلخ».

توضيح ذلك يتوقف على مقدمة وهي: أن المتعلق كالصلاة مثلاً مقدم على الحكم والأمر، كتقدم العلة على المعلول، فالأمر متأخر عن المتعلق، وقصد امتثال الأمر متأخر عن نفس الأمر.

ذاك الأمر مطلقاً شرطاً أو شرطاً، فما لم تكن نفس الصلاة متعلقة للأمر، لا يكاد يمكن إتيانها بقصد امثال أمرها.

إذا عرفت هذه المقدمة فاعلم: أنّ التقرب بمعنى: قصد امثال الأمر لا يمكن أن يؤخذ شرعاً قيداً لمتعلق الحكم شرطاً أو شرطاً؛ إذ لا يمكن أن يكون القصد المذكور مأخوذاً في المتعلق؛ الذي هو متقدم عليه برتبتين على ما عرفت، مثلاً: الأمر بالصلاة متأخر عن متعلقه وهي الصلاة، وقصد امثال هذا الأمر متأخر عن نفسه، فكيف يمكن أن يكون قصد الأمر مأخوذاً في الصلاة؟ إذ لازم ذلك هو: الدور المحال؛ لأن قصد امثال الأمر يتوقف على الأمر، والأمر يتوقف على المتعلق المقيد بقصد الأمر، وهذا دور واضح.

أو لازم ذلك هو: تقدم الشيء على نفسه؛ بتقريب: أن متعلق الأمر لا بد وأن يكون في رتبة سابقة على نفس الأمر لأنه معروض الأمر، والأمر عارض، والعارض متأخر عن معروضه رتبة.

وعلى كلا التقديرين: لا يمكن أخذ قصد امثال الأمر في المتعلق لأنه متأخر عنه، ففرض كونه في متعلق الأمر يستلزم فرض تقدمه على الأمر، فيلزم أحد المحذورين؛ فيمتنع دخل قصد امثال الأمر شرعاً جزءاً أو شرطاً في المتعلق، فلا بد من أن يكون اعتباره في العبادات عقلاً، وأن يكون قصد الأمر من أنحاء الامثال وكيفياته عقلاً لا شرعاً، لا على نحو الشرطية بأن يقول المولى لعبده: «أقم الصلاة بشرط امثال أمرها»، ولا على الشرطية بأن يقول: «أقم الصلاة مع قصد امثال أمرها».

ويمكن حمل عبارة المصنف على استلزام أخذ قصد القربة في متعلق الأمر لمحذور التكليف بغير المقدور؛ كما أشار إليه بقوله: «فما لم تكن نفس الصلاة متعلقة للأمر لا يكاد يمكن إتيانها بقصد امثال أمرها».

توضيح هذه العبارة: أن الأمر إذا لم يتعلق بذات الصلاة؛ بل بها مقيدة بداعي الأمر امتنع الإتيان بها لأمرها؛ وذلك للزوم التكليف بغير المقدور، فإن المقدور هو الإتيان بنفس متعلق الأمر وهو الصلاة مثلاً، وأما الإتيان به مقيداً بقصد أمره فهو غير مقدور للمكلف؛ إذ المفروض: وحدة الأمر المتعلق بذات الصلاة مثلاً، والإتيان بالمتعلق بقصد امثال الأمر موقوف على أمر آخر متعلق بما تعلق الأمر الأول ليكون مفاد الأمر الثاني وجوب إتيان متعلق الأمر الأول بداعي أمره، بحيث يكون الأمر الأول موضوعاً للأمر الثاني، فلا بد في وجوب إتيان متعلق الأمر الأول بداعي أمره من الأمر الثاني المفروض فقدانه، فيصير إتيان متعلق الأمر بداعي أمره غير مقدور،

وتوهم^(١): إمكان تعلق الأمر بفعل الصلاة بداعي الأمر، وإمكان الإتيان بها بهذا الداعي؛ ضرورة: إمكان تصور الأمر بها مقيدة، والتمكن من إتيانها كذلك بعد تعلق الأمر بها، والمعتبر من القدرة المعتبرة عقلاً في صحة الأمر إنما هو في حال الامتثال لا حال الأمر واضح الفساد^(٢). ضرورة: إنه وإن كان تصورهما كذلك بمكان من

ومن الضروري اعتبار القدرة عقلاً في متعلق التكليف.

(١) قد حاول المتوهم الجواب عن كلا الإشكالين؛ أي: الدور ولزوم التكليف بغير المقدور. أما الجواب عن إشكال الدور: فلأن الدور يتوقف على وجود المتعلق خارجاً لا تصوراً، وقد عرفت: لزوم الدور، فيقال في تقريبه ثانياً: إن الأمر بالصلاة المقيدة بقصد القربة يتوقف على وجود متعلقه الذي منه قصد القربة، ومن المعلوم: توقف قصدها على الأمر، فالأمر متوقف على المتعلق المقيد بقصد امتثال الأمر، وهو متوقف عليه هذا إذا كان اللازم وجود المتعلق خارجاً.

وأما إذا كان وجود المتعلق تصوراً كافياً في تعلق الأمر فلا يلزم الدور؛ إذ يمكن أن يتصور الأمر موضوع الحكم - أعني: الصلاة المقيدة بداعي طبيعة الأمر لا شخصه ومصداقه - ثم يأمر فلا محذور حينئذ في دخل قصد القربة في المتعلق؛ لأن تصور الأمر الطبيعة الكلية مقيدة بامتثالها بداعي أمرها لا يتوقف على وجود الأمر في الخارج حتى يلزم الدور.

وأما الجواب عن الإشكال الثاني وإثبات القدرة على الامتثال: فلأن القدرة المصححة للأمر إنما هي القدرة على المتعلق في ظرف الامتثال؛ لا في ظرف الأمر، ومن المعلوم: أن المكلف قادر على الإتيان بداعي امتثال الأمر، فقله: «ضرورة إمكان تصور الأمر لها» تعليل لدفع توهم الدور، كما أن قوله: «والتمكن من إتيانها كذلك» تعليل لدفع توهم عدم قدرة العبد على الامتثال.

فملخص الكلام: أن الشرط في حسن الخطاب هو القدرة والتمكن حين الامتثال لا حين الأمر أو قبله، والمفروض: وجود القدرة حين الامتثال لأنه بعد الأمر بالصلاة المقيدة تكون الصلاة مأموراً بها، فيمكن للمكلف الإتيان بها لأمرها؛ لأن العقل لم يكن قاضياً بأزيد من اعتبار القدرة حال الامتثال؛ لاندفاع قبح التكليف بذلك.

(٢) خبرٌ لقوله: «وتوهم...» إلخ، وجوابٌ عنه.

وحاصل ما أفاده المصنف في الجواب عن التوهم المذكور: أن ما ذكره في دفع إشكال الدور؛ من أن الأمر يتصور الصلاة مقيدة بداعي الأمر - وإن كان بمكان من

الإمكان، إلا إنه لا يكاد يمكن الإتيان بها بداعي أمرها، لعدم الأمر بها؛ فإن الأمر - حسب الفرض - تعلق بها مقيدةً بداعي الأمر، ولا يكاد يدعو الأمر إلا إلى ما تعلق به، لا إلى غيره.

الإمكان - ولكن إشكال عدم قدرة المكلف على الامتثال باق على حاله، وظاهر المصنف هو: تسليم اندفاع إشكال الدور، ولهذا فقد أجاب عن الإشكال الثاني؛ أعني: توهم قدرة المكلف على الامتثال.

وتوضيح هذا الجواب يتوقف على مقدمة وهي: أن الأمر لا يدعو إلا إلى ما تعلق به، والمفروض في المقام: أن الأمر لم يتعلق بذات الصلاة وإنما تعلق بها مقيدةً بداعي الأمر، فمتعلق الأمر مركب من ذات الصلاة وداعي الأمر.

إذا عرفت هذه المقدمة فاعلم: أن المكلف لا يتمكن من إتيان الصلاة المقيدة بداعي الأمر بداعي أمرها. والإتيان بذات الصلاة بداعي أمرها وإن كان ممكناً إلا إن الإتيان بذات الصلاة غير واجب؛ لأن المفروض: عدم تعلق الأمر بذات الصلاة ليكون الأمر داعياً إليها، وقد عرفت: أن الأمر لا يدعو إلا إلى متعلقه؛ مثلاً: الأمر بالصلاة لا يدعو إلى الصوم والحج، بل إلى الصلاة فقط، فالأمر في المقام لا يدعو إلا إلى الصلاة المقيدة لا المطلقة أعني: ذات الصلاة، ثم ما أتى به المكلف هو الصلاة المطلقة أي: ذات الصلاة دون داعي الأمر؛ لأن داعي الأمر من الأمور القصدية لا يمكن الإتيان به في الخارج، والصلاة دون داعي الأمر غير واجبة حسب الفرض، فما هو واجب غير مقدور، وما هو المقدور غير واجب.

هذا ما أشار إليه المصنف بقوله: «إلا إنه لا يكاد يمكن الإتيان بها بداعي أمرها لعدم الأمر بها». فقوله: «لعدم الأمر بها» تعليل لعدم إمكان الإتيان بالصلاة بداعي أمرها، وقد تقدم تقريبه.

قال العلامة المشكيني في هذا المقام: «بيانه: أن العبد إما أن يأتي بالصلاة - مثلاً - بجميع قيودها وأجزائها بداعي الأمر، وإما أن يأتي بها بهذا الداعي من دون جزئها أو قيدها. والأول غير ممكن؛ لأن المفروض: أن أحد أجزاء المأمور به أو قيوده نفس الأمر، والداعي إلى الشيء داع إلى أجزائه وقيوده، فيلزم كون الشيء داعياً إلى نفسه وهو مستحيل وجداناً؛ لأن الداعي - المعبر عنه بالعلة الغائية - أول الفكر وآخر العمل، بمعنى: أن وجوده الذهني متقدم، ووجوده الخارجي متأخر؛ فلو كان الشيء داعياً إلى نفسه لزم تقدم الشيء على نفسه ذهنياً وخارجياً. انتهى مع تصرف ما.

إن قلت: نعم^(١)، ولكن نفس الصلاة أيضاً^(٢) صارت مأموراً بها بالأمر بها مقيدة.

قلت: كلا^(٣)، لأن ذات المقيد لا تكون مأموراً بها، فإن الجزء التحليلي العقلي لا يتصف بالوجوب أصلاً، فإنه ليس إلا وجود واحد واجب بالوجوب النفسي، كما ربما يأتي في باب المقدمة.

(١) الغرض من هذا الإشكال: دفع إشكال عدم القدرة على الامتثال إلى الأبد. توضيح ذلك يتوقف على مقدمة وهي: أن الأمر إذا تعلق بالمقيد ينحل إلى أمرين ضمنيين، يتعلق أحدهما بالذات التي كانت معروضة للتقييد. وثانيهما بالتقييد وهو داعي الأمر.

إذا عرفت هذه المقدمة فاعلم: أن المكلف يتمكن من إتيان ذات الصلاة بداعي أمرها الضمني، فاندفع به إشكال تعذر الامتثال إلى الأبد.

فقوله: «نعم» إشارة إلى تسليم قوله: «لعدم الأمر بها». ومعنى العبارة حينئذ: أن الأمر وإن لم يتعلق بنفس الصلاة استقلالاً؛ ولكنه تعلق بها ضمناً؛ لانحلال الأمر بالمقيد إلى الأمر بالذات والتقييد كما عرفت.

(٢) أي: كالمجموع صارت مأموراً بها، غاية الأمر: أن الأمر بالمجموع استقلالي، وبالصلاة ضمني.

(٣) ومجمل الجواب قبل التفصيل: أن المقيد والقيد موجودان بوجود واحد في الخارج وهو الصلاة الخاصة، فالصلاة التي هي ذات المقيد لا تكون مأموراً بها حتى يمكن إتيانها بداعي أمرها، والحال: إن الأمر لا يدعو إلا إلى المأمور به نفسه، فإذا لم تكن الصلاة بنفسها مأموراً بها لا يمكن أن يؤتى بها بداعي الأمر المتعلق بها، وبغيرها بداعي أمرها أي: الصلاة، إذ المفروض: لا أمر للصلاة دون تقييدها بداعي الأمر.

وأما الجواب عن انحلال الأمر بالمقيد إلى أمرين ضمنيين فتوضيحه: يتوقف على مقدمة وهي: أن الأجزاء على قسمين: خارجية وتحليلية، والفرق بينهما: أن الأجزاء الخارجية تتصف بالوجوب المتعلق بالكل، لأنه نفس الأجزاء بالأمر، فالأمر المتعلق بالكل ينحل على حسب تعدد أجزاء المتعلق إلى أوامر نفسية ضمنية، والفرق بين أمر المركب وبين أوامر أجزائه هو: أن أمر المركب نفسي استقلالي، وأوامر الأجزاء نفسية ضمنية.

هذا بخلاف الأجزاء التحليلية؛ حيث لا تتصف بالوجوب، لعدم وجود لها في الخارج، فلا ينحل الأمر بالمقيد إلى أمر متعلق بنفس الذات، وأمر متعلق بالتقييد، فليس للذات مجردة عن التقييد أمرٌ باعثٌ إليها حتى يصح إتيانها بداعي أمرها.

إن قلت^(١): نعم؛ لكنه إذا أخذ قصد الامتثال شرطاً، وأما إذا أخذ شرطاً، فلا محالة نفس الفعل الذي تعلق الوجوب به مع هذا القصد يكون متعلقاً للوجوب؛ إذ^(٢) المركب ليس إلا نفس الأجزاء بالأسر ويكون تعلقه بكل بعين تعلقه بالكل، ويصح أن يؤتى به^(٣) بداعي ذلك الوجوب؛ ضرورة: صحة الإتيان بأجزاء الواجب بداعي وجوبه^(٤).

إذا عرفت هذه المقدمة فاعلم: إنه لا يتعلق الأمر الضمني بالمقيد ولا بالقييد في باب المقيد والقييد؛ بل هما يلاحظان وجوداً واحداً له وجوب واحد، والمقام من هذا القبيل؛ فالقول بالانحلال في المقام باطل.

(١) أي: إن قلت: سلمنا عدم الانحلال إلى أمرين أي: أمر يتعلق بالذات، وأمر متعلق بالتقييد؛ ولكن إنما يتم ذلك فيما إذا أخذ قصد القربة شرطاً؛ لأن انحلال المقيد إلى ذات وقيد يكون عقلياً، فالذات كالمقيد حينئذ جزء تحليلي عقلي لا تتصف بالوجوب الضمني.

وأما إذا أخذ قصد الامتثال جزءاً فلا محالة ينحل الأمر إلى أوامر عديدة بتعدد الأجزاء؛ إذ ليس المركب إلا الأجزاء، فأمره ينحل بعدد أجزاء المركب إلى أوامر عديدة، والمفروض: أن ذات المقيد كالمقيد جزء للمأمور به، فتكون متعلقة للأمر الضمني.

وملخص الكلام في توضيح الإشكال: أتأ نفرض الصلاة مع داعي الأمر من قبيل جزأين خارجيين للمركب؛ لا من قبيل جزأين تحليليين، فينحل الأمر بالمركب إلى أمرين ضمنيين، فللصلاة حينئذ أمر ضمني ويتمكن المكلف من الإتيان بها بداعي هذا الأمر الضمني.

(٢) أي: قوله: «إذ المركب»؛ تعليل لتعلق الوجوب بالفعل الذي تعلق به الوجوب مقيداً بقصد الامتثال كالصلاة، «ويكون تعلقه بكل» أي: تعلق الوجوب بكل جزء «بعين تعلقه» أي: الوجوب «بالكل».

(٣) أي: بنفس الفعل بداعي الوجوب المتعلق بالكل، وهو الفعل المقيد بامتثال أمره.
(٤) أي: وجوب الواجب بأن يأتي المكلف بكل جزء بداعي وجوب الواجب، ويمكن الاستدلال عليه بالقياس الاقتراني بأن يقال: ذات الفعل جزء من الواجب، وكل جزء من أجزاء الواجب يجوز إتيانه بداعي وجوب نفسه، فينتج: أن ذات الفعل يجوز إتيانها بداعي وجوب نفسها.

إلا إن الاستدلال المذكور يتوقف على أمرين: الأول: أن يكون ذات الفعل جزءاً لا قيداً. والثاني: كلية الكبرى؛ بأن يثبت أن كل جزء - سواء كان مستقلاً أو في ضمن الواجب - يجوز إتيانه بقصد وجوب نفسه، ويأتي من المصنف بطلان كلية الكبرى.

قلت: - مع امتناع اعتباره^(١) كذلك، فإنه^(٢) يوجب تعلق الوجوب بأمر غير اختياري؛ فإن الفعل وإن كان بالإرادة اختيارياً إلا إن إرادته حيث لا تكون بإرادة أخرى - وإلا لتسلسلت - ليست باختيارية كما لا يخفى، وإنما^(٣) يصح الإتيان بجزء

(١) أي: قصد الامتثال أي: الإرادة «كذلك» أي: جزءاً متعلقاً للوجوب.
 (٢) أي: فإن اعتبار قصد الامتثال وقصد القربة جزءاً للواجب يوجب تعلق الوجوب بأمر غير اختياري. فقوله: «فإنه يوجب...» إلخ؛ بيان لامتناع اعتبار قصد الامتثال جزءاً للواجب.

توضيح ذلك على ما في «منتهى الدراية، ج ١، ص ٤٦٧» أن قصد امتثال الأمر ليس إلا إرادة الفعل عن أمره، بحيث يكون الداعي إلى الإرادة ذلك الأمر، والإرادة ليست اختيارية حتى يصح أن تقع في حيز الأمر، إذ لو كانت اختيارية لتوقفت على إرادة أخرى؛ إذ كل أمر اختياري لا بد وأن تتعلق به الإرادة ليكون اختيارياً، فيلزم تسلسل الإرادات، فلا بد في دفع هذا المحذور من جعل الإرادة غير اختيارية، وحينئذٍ يمتنع تعلق التكليف بها عقلاً.
 وعليه: فلا يمكن أن يكون قصد القربة دخيلاً على نحو الجزئية للمأمور به، إذ دخله كذلك يوجب التكليف بغير المقدور، فلا يكون دخيلاً جزءاً في المتعلق كدخل سائر الأجزاء فيه حتى ينحل الأمر بالركب إلى الأمر بذات الفعل كالصلاة، والأمر بجزئه الآخر وهو قصد الامتثال، ومع عدم الانحلال لا يتعلق أمر ضمني بنفس الفعل حتى يؤتى به بقصد أمره كما مر.

(٣) أي: هذا مقول قوله: «قلت:»؛ وهو الجواب الأصلي عن الإشكال، إلا إن مفهوم هذا هو: إمكان أخذ القربة شرطاً، مع إن القدرة شرط للتكليف مطلقاً؛ إذ لا فرق في حكم العقل بقبح تكليف العاجز بين الجزء والشرط.

وكيف كان؛ إن داعوية الأمر المتعلق بالكل للأجزاء إنما تصح فيما إذا لم يكن من أجزائه نفس الداعوية؛ مثل: ذات الركوع والسجود وغيرها من الأجزاء، فحينئذٍ تكون داعوية الأمر بالكل عين داعوية الأوامر الضمنية المتعلقة بالأجزاء. وأما إذا كان المتعلق مركباً من أجزاء، وكان من جملتها الإتيان بداعي الأمر - كما هو المفروض في المقام - فيلزم أن يكون الأمر داعياً إلى داعوية نفسه وعلته لعليته، لأن المفروض: وحدة الأمر، فإذا كانت دعوة هذا الأمر من أجزاء المركب، والأمر المتعلق بالكل يدعو إلى كل واحد من أجزائه التي منها هذه الدعوة؛ لزم أن يكون أمر المركب داعياً إلى داعوية نفسه، فيلزم توقف الشيء على نفسه وهو مستحيل بالضرورة. هذا كما في «منتهى الدراية» مع تصرف منا.

الواجب بداعي وجوبه في ضمن إتيانه بهذا الداعي، ولا يكاد يمكن الإتيان بالمركب عن قصد الامتثال بداعي امتثال أمره.

إن قلت: نعم^(١)؛ لكن هذا كله إذا كان اعتباره في المأمور به بأمر واحد. وأما إذا كان بأمرين تعلق أحدهما بذات الفعل، وثانيهما بإتيانه بداعي أمره فلا محذور أصلاً، كما لا يخفى، فللأمر أن يتوسل بذلك في الوصلة إلى تمام غرضه ومقصده، بلا منعة^(٢).

قلت^(٣): مضافاً إلى القطع بأنه ليس في العبادات إلا أمر واحد كغيرها من الواجبات والمستحبات، غاية الأمر: يدور مدار الامتثال وجوداً وعدماً فيها المثوبات

(١) أي: ما تقدم من لزوم المحذور على كلا التقديرين، أي: من دون فرق بين أخذ داعي الأمر على نحو الشرطية أو الشطرية صحيح وفي محله؛ ولكن إذا كان اعتبار قصد الامتثال في المأمور به بأمر واحد وأما إذا كان اعتباره بأمرين فلا محذور أصلاً. فالغرض من هذا السؤال هو: دفع إشكال عدم القدرة على إتيان المأمور به بقصد امتثال أمره بوجه آخر؛ وهو: فرض تعدد الأمر حيث إنه مع تعدده لا يلزم المحذور أصلاً أي: لا يلزم الدور ولا عدم القدرة على الامتثال.

أما عدم لزوم الدور: فلأن الأمر الأول - المتعلق بذات الصلاة مثلاً - يصير موضوعاً للأمر الثاني؛ المتعلق بما تعلق به الأمر الأول بداعي أمره، فالأمر الثاني وإن كان متوقفاً على الأمر الأول توقف الحكم على الموضوع؛ إلا إن الأمر الأول لا يتوقف على الأمر الثاني حتى يلزم الدور.

وأما عدم لزوم المحذور الثاني: - أعني: عدم القدرة على الامتثال - فلقدرة المكلف على إتيان الصلاة مثلاً بداعي أمرها الأول بعد الأمر الثاني، هذا ما أشار إليه بقوله: «فلا محذور أصلاً» أي: لا من ناحية الدور، ولا من ناحية القدرة على الامتثال لما عرفت.

(٢) أي: بلا مانع، لأن المنعة مصدر مبني للفاعل وفي بعض النسخ «بلا تبعة» أي: بلا محذور، والمعنى على التقديرين واضح لا يحتاج إلى مزيد بيان، فعلى التقدير الأول: فللأمر أن يتوسل بتعدد الأمر في الوصول إلى تمام غرضه ومقصده بلا مانع. وعلى التقدير الثاني: فله أن يتوسل به في الوصول إلى الغرض بلا محذور.

(٣) قد أجاب المصنف عنه بوجهين:

الأول: ما أشار إليه بقوله: «مضافاً إلى القطع...» إلخ. وهذا يرجع إلى منع الصغرى أعني: تعدد الأمر.

والعقوبات، بخلاف ما عداها^(١)، فيدور فيه خصوص المثوبات، وأما العقوبة: فمترتبة على ترك الطاعة ومطلق الموافقة أن الأمر^(٢) الأول: إن كان يسقط بمجرد موافقته، ولو لم يقصد به الامتثال، كما هو قضية الأمر الثاني فلا يبقى مجال لموافقة الثاني مع

الثاني: ما أشار إليه بقوله: «أن الأمر الأول...» إلخ، وهو راجع إلى منع الكبرى أعني: عدم الحاجة إلى الأمر الثاني.

وحاصل الكلام في الوجه الأول: أننا نقطع بعدم تعدد الأمر؛ إذ لا فرق بين الواجبات التعبدية والتوصلية في كونها ذات أمر واحد كما أشار إليه بقوله: «بأنه ليس في العبادات إلا أمر واحد كغيرها» أي: كغير العبادات أي: ليس للشارع إلا طريقة واحدة؛ وهي: صدور أمر واحد في العبادات وغيرها، وليست طريقته صدور أمرين في التعبديات، وصدور أمر واحد في التوصليات، والفرق بينهما؛ أولاً: في دوران الثواب والعقاب في العبادات مدار الامتثال أمرها وعدمه، ودوران الثواب فقط في التوصليات مدار الامتثال أي: الإتيان بقصد القربة.

وأما العقاب: فلا يترتب على ترك الامتثال، بل فيها على ترك الواجب؛ لإمكان سقوطه بإتيانه بغير داع قربي، فإن الواجب يسقط حينئذ مع عدم الامتثال ولا يترتب عليه العقاب أيضاً، كتحقق الواجب المانع عن استحقاق العقاب كالتطهير بالماء المغصوب، فإن الثوب أو البدن يطهر ولا يترتب العقاب إلا على الغصب.

وقد أشار إلي ما ذكرناه من الفرق بقوله: «غاية الأمر: يدور مدار الامتثال وجوداً وعدمها فيها» أي: في العبادات «المثوبات والعقوبات» أي: المثوبات والعقوبات فاعل «يدور».

(١) أي: بخلاف ما عدا العبادات، «فيدور فيه خصوص المثوبات»، وهناك فرق آخر وهو: أن الأمر في التعبديات لا يسقط عن ذمة المكلف بدون قصد القربة؛ بخلاف التوصليات فأمرها يسقط بدونه ولكن الثواب فيها يدور مدار قصد القربة وجوداً وعدمها، كما أن العقاب في التعبديات يدور مدار عدم قصد القربة بفعالها أو يدور مدار تركها رأساً فتدبر.

وكيف كان؛ فتعدد الأمر يكون على خلاف الواقع. هذا خلاصة منع الصغرى.
(٢) هذا هو الوجه الثاني، وهو المقصود بالأصالة في الجواب عن الإشكال. توضيحه يتوقف على مقدمة وهي: أن الأمر لا يخلو من أحد احتمالين:

أحدهما: حصول الغرض الداعي إليه بمجرد إتيان متعلقه بدون قصد الامتثال بأن يكون متعلقه واجباً توصلياً.

موافقة الأول بدون قصد امثاله، فلا يتوسل الأمر إلى غرضه بهذه الحيلة والوسيلة^(١)، وإن لم يكد يسقط بذلك فلا يكاد يكون له وجه، إلا عدم حصول غرضه بذلك من أمره؛ لاستحالة سقوطه^(٢) مع عدم حصوله، وإلا^(٣) لما كان موجبا لحدوثه، وعليه: فلا حاجة في الوصول إلى غرضه إلى وسيلة تعدد الأمر، لاستقلال

وثانیهما: بقاء الغرض على حاله، وعدم حصوله بإتيان الفعل مجرداً عن قصد الامتثال؛ بأن يكون الواجب تعبدياً.

إذا عرفت هذه المقدمة فاعلم: أنه على الاحتمال الأول يسقط الأمر بمجرد الإتيان بالفعل ولو لا بداعي أمره، فلا يكاد يبقى مجال لموافقة الأمر الثاني؛ وذلك لسقوط الأمر الأول بمجرد الإتيان بالفعل، وليس هناك غرض موجب له، فيكون الأمر الثاني لغواً غير صادر من الشارع الحكيم.

وأما على الاحتمال الثاني: - أي: بقاء الغرض وعدم سقوط الأمر الأول بأن يكون تعبدياً - فلا حاجة إلى الأمر الثاني المولوي شرعاً، لكفاية حكم العقل بذلك بأنه مستقل بإتيان الأمور به؛ على وجه يحصل القطع بحصول الغرض من الأمر - وهو إتيانه بداعي الأمر - فلا حاجة إلى الأمر الثاني شرعاً على كلا الاحتمالين.

(١) المراد بالحيلة والوسيلة هو: تعدد الأمر، كما فرضه المتوهم.
(٢) أي: لاستحالة سقوط الأمر الأول مع عدم حصول الغرض من مجرد الموافقة. لا يقال: إنه يسقط الأمر مع عدم حصول الغرض فإنه يقال: إذن معناه: لا يوجب الغرض حدوث الأمر، وهو باطل بالضرورة والوجدان.

وكيف كان؛ فلا حاجة للأمر في الوصول إلى غرضه - وهو إيجاد الطبيعة بداعي الأمر - إلى وسيلة تعدد الأمر؛ وذلك لما عرفت من: أن العقل مستقل ويحكم بوجوب الموافقة على نحو يحصل به غرض الأمر. وعدم حصول غرض الأمر بمجرد موافقة الأمر الأول لو لم يأت بداعي الأمر - يكون أمراً ظاهراً فيما لو كان الواجب تعبدياً. ويسقط أمر المولى بإتيان الأمور بالأمر الأول بداعي أمره على ما مستقل به العقل، فلا موضوع للأمر الثاني.

(٣) أي: ولو لم يكن سقوت الأمر بدون حصول الغرض مستحيلاً؛ لما كان الغرض موجبا لحدوث الأمر وهو بديهي البطلان؛ لأن عليته للحدوث تقتضي عليته للبقاء أيضاً. وبالجملة: أن سقوط أمر المولى يتوقف على حصول غرضه من أمره، كما أن عدم سقوط الأمر يدل على عدم حصول غرض المولى. ولازم ذلك استحالة سقوط الأمر بدون حصول الغرض.

العقل، مع عدم حصول غرض الأمر بمجرد موافقة الأمر بوجود الموافقة على؛ نحو يحصل به غرضه، فيسقط أمره.

هذا^(١) كله إذا كان التقرب المعتبر في العبادة بمعنى: قصد الامتثال. وأما إذا كان بمعنى: الإتيان بالفعل بداعي حسنه أو كونه ذا مصلحة أو له تعالى؛ فاعتباره في متعلق الأمر وإن كان بمكان من الإمكان؛ إلا إنه غير معتبر فيه قطعاً لكفاية^(٢) الاقتصار على قصد الامتثال؛ الذي عرفت عدم إمكان أخذه فيه بديهية.

(١) أي: هذا الذي بسطنا القول فيه وحققناه في المقدمة الثانية؛ من استحالة أخذ القربة في متعلق الأمر شرعاً «كله» فيما إذا كان التقرب المعتبر في العبادة بمعنى: قصد الامتثال. وأما إذا كان التقرب المعتبر بمعنى آخر؛ مثل: الإتيان بالفعل بداعي حسنه، أو بداعي كونه ذا مصلحة، أو محبوباً للمولى، أو خوفاً من النار، أو طمعاً في الجنة، أو لكونه تعالى أهلاً للعبادة أو غير ذلك؛ مما يوجب القرب إليه «جل وعلا»، فإن الدواعي القزبية كثيرة أمكن أخذها في الأمور به من دون لزوم الدور المذكور في قصد القربة، بمعنى: قصد امتثال الأمر، لعدم توقف ما عدا قصد الامتثال من الدواعي القربية على الأمر، فمحذور الدور مختص بالقربة؛ بمعنى: امتثال الأمر فاعتبار غيره؛ وإن كان بمكان من الإمكان ولكن ليس ذلك معتبراً فيه قطعاً، لأن جواز الاقتصار على الإتيان بداعي الأمر يكشف عن تعلق الأمر بنفس الفعل وعدم دخل تلك الدواعي في الغرض؛ فضلاً عن دخلها في الأمور به، وإلا لم يمكن الإتيان بداعي الأمر المتعلق بذات الشيء.

(٢) هذا تعليل لعدم اعتبار التقرب بأحد المعاني المذكورة في متعلق الأمر. وتوضيح عدم اعتبار التقرب بأحد المعاني المذكورة يتوقف على مقدمة وهي: أن الملاك في سقوط الأمر وحصول الامتثال هو الإتيان بالأمور به بداعي تلك المعاني؛ على فرض اعتبار التقرب بمعنى من تلك المعاني؛ وإن لم يقصد امتثال الأمر.

إذا عرفت هذه المقدمة فاعلم: أنه لو كان قصد القربة بأحد هذه المعاني مأخوذاً في الأمور به لما حصل امتثال الأمر؛ إذا أتى المكلف بالأمور به بداعي أمره لا بداعي حسنه أو كونه ذا مصلحة أو غيرهما من المعاني المذكورة. والتالي باطل قطعاً؛ لحصول الامتثال، بل الغرض بحكم العقل إذا أتى المكلف بالأمور به بداعي أمره، فالمقدم هو اعتبار التقرب بأحد تلك المعاني - أيضاً باطل، فالنتيجة هي: اعتبار التقرب بمعنى: قصد الامتثال؛ الذي لا يمكن أخذه في متعلق الأمر شرعاً لاستلزامه الدور.

تأمل فيما ذكرناه في المقام، تعرف حقيقة المرام، كيلا تقع فيما وقع فيه من الاشتباه بعض الأعلام^(١).

ثالثها^(٢): أنه إذا عرفت - بما لا مزيد عليه - عدم إمكان أخذ قصد الامتثال في الأمور به أصلاً، فلا مجال للاستدلال بإطلاقه - ولو كان مسوقاً في مقام البيان -

(١) وهو الشيخ الأنصاري «قدس سره» - على ما في بعض الحواشي - حيث ذهب إلى إمكان أخذ امتثال الأمر في متعلق الأمر؛ مع تعدد الأمر كما سبق، وعرفت جواب المصنف عنه. وذهب بعض آخر إلى إمكان أخذ قصد الامتثال في المتعلق؛ من دون حاجة إلى تعدد الأمر بدعوى: عدم لزوم الدور بالبيان الذي عرفته عند قوله: «وتوهم إمكان تعلق الأمر بفعل الصلاة بداعي الأمر...» إلخ.

وثالث: ذهب إلى جعل القرية بمعنى: آخر مثل القرية بمعنى: حسن الفعل أو كونه ذا مصلحة، أو غيرهما مما يمكن دخله في متعلق الأمر. وقد عرفت الجواب عنه.

وكيف كان؛ فهذا كله في بيان إمكان أخذ التقرب في متعلق التكليف شرعاً وعدمه، وحيث ثبت عدم إمكانه في مقام الثبوت، فلا مجال للبحث عنه في مقام الإثبات؛ إذ مقام الإثبات فرع الثبوت كما هو بديهي. هذا تمام الكلام في المقدمة الثانية.

(٢) ثالث المقدمات في عدم جواز التمسك بإطلاق الصيغة لإثبات التوصيلية. الغرض من تمهيد هذه المقدمة: بيان امتناع التمسك بإطلاق الصيغة؛ لإثبات التوصيلية، وعدم اعتبار نية القرية؛ بمعنى: قصد امتثال الأمر في المتعلق.

توضيح ذلك يتوقف على مقدمة وهي: أن للتقابل أربعة أقسام، وذلك أن المتقابلين إما أن يكون أحدهما وجودياً والآخر عديمياً، أو يكونا وجوديين ولا تقابل بين أمرين عديمين؛ إذ لا ميز في الأعدام.

ثم الأول أي: ما إذا كان أحدهما عديمياً على قسمين: إما يعتبر في جانب العدم شأنية الوجود وقابليته كالعنى والبصر أو لا يعتبر، والأول: يسمى بتقابل العدم والملكة.

والثاني: يسمى بتقابل الإيجاب والسلب، والثاني أيضاً على قسمين: الأول: أن يكون تصور مفهوم أحدهما مستلزماً لتصور مفهوم الآخر؛ كالأبوة والبنوة، فيسمى التقابل

بتقابل التضاييف، والثاني: أن لا يكون كذلك كالسواد والبياض فيسمى بتقابل التضاد. إذا عرفت هذه المقدمة فاعلم: أن التقابل بين الإطلاق والتقييد من قبيل العدم والملكة.

فيعتبر في التمسك بالإطلاق أن يكون الإطلاق قابلاً للتقييد، وقد عرفت امتناع التقييد؛ لاستلزامه الدور، وامتناع التقييد يوجب امتناع الإطلاق، فلا إطلاق حتى يتمسك به

لإثبات التوصيلية، وعدم اعتبار قصد القرية، ولا يصح التمسك بإطلاق الصيغة إلا في

على عدم اعتباره كما هو أوضح من أن يخفى، فلا يكاد يصح التمسك به إلا فيما يمكن اعتباره فيه.

فانقدح بذلك^(١): أنه لا وجه لاستظهار التوصلية من إطلاق الصيغة بمادتها، ولا لاستظهار عدم اعتبار مثل الوجه مما هو ناشئ من قبل الأمر من إطلاق المادة في العبادة لو شك في اعتباره فيها^(٢).

القيود التي يمكن شرعاً اعتبارها في الأمور به، بشرط كون الإطلاق في مقام البيان. وقد عرفت: أن قصد القرية بمعنى: امتثال الأمر ليس مما يمكن اعتباره في الأمور به.

والحاصل: أن الإطلاق والتقييد من باب العدم والملكة، وهما يحتاجان إلى الموضوع القابل ومتعلق التكليف؛ حيث لم يكن قابلاً للإطلاق، فلا يصح التمسك بإطلاق دليل الأمور به إلا في القيود التي يمكن اعتبارها في الأمور به.

(١) أي: انقدح بالذي ذكرناه من عدم جواز التمسك بالإطلاق: «أنه لا وجه لاستظهار التوصلية من إطلاق الصيغة بمادتها»، وإنما قال «بمادتها» لأن المادة هي متعلق التكليف.

قال في «الوصول إلى كفاية الأصول، ج ١، ص ٤٥٣» ما هذا لفظه: «بيانه: أن التكليف قد يستفاد من الجملة الخبرية نحو: يجب عليك الصلاة ونحوها، وقد عرفت أن المكلف به هي الصلاة التي قد يطلق عليها الموضوع وقد يطلق عليها متعلق التكليف. وقد يفرق بينهما: بأن الموضوع هو الذي أخذ مفروض الوجود في متعلق الحكم؛ كالعاقل البالغ. والمتعلق هو: ما يطالب العبد به من الفعل أو الترك كالصلاة والزنا، وقد يستفاد التكليف من صيغة الأمر ونحوها كقوله: صل، فالوجوب أو الحرمة المستفادان من الهيئة حكم، والمادة التي تعلق بها الهيئة وطولبت من العبد كالصلاة في المثال موضوع ومتعلق للتكليف.

ثم إن الإطلاق والتقييد قد يكونان بالنسبة إلى الهيئة؛ فإن «صل» مطلق، و«حج إن استطعت» مقيد؛ إذ الوجوب في الأول: لم يقيد بالاستطاعة، وفي الثاني: قيد بها، وقد يكونان بالنسبة إلى المادة؛ فنحو: «صل الظهر مع الطهارة» مقيد، و«صل على الميت» مطلق؛ إذ المادة - أعني الصلاة في الأول - مقيدة بالطهارة، فالصلاة مع الطهارة واجبة، وفي الثاني مطلق من حيث الطهارة، وكما لا وجه لاستظهار التوصلية من إطلاق المادة كذا لا وجه لاستظهار عدم اعتبار مثل قصد الوجه أعني: قصد الوجوب والندب وغيره؛ مما هو ناشئ من قبل الأمر من إطلاق المادة في العبادة. انتهى.

(٢) أي: في العبادات.

نعم^(١)؛ إذا كان الأمر في مقام بصدد بيان تمام ما له دخل في حصول غرضه،

وحاصل الكلام في المقام: أنه كلما كان مترتباً على الأمر ومنتزِعاً منه لا يعقل أن يؤخذ إثباتاً أو نفيّاً في الموضوع؛ للزوم الدور المتقدم. مثلاً: قصد الوجوب لو اعتبر في موضوع الحكم لزم الدور؛ لأن هذا القصد متوقف على الحكم؛ لأنه ناشئ منه والحكم متوقف عليه، لأنه مأخوذ في موضوعه.

(١) هذا إشارة إلى الإطلاق المقامي. الفرق بين الإطلاق اللفظي والمقامي: أن الأول: يجري في قيد قابل للأخذ؛ كالإيمان في الرقبة، ويتوقف على عدم بيان القيد مع كونه في مقام البيان، ولا يحتاج ذلك أي: كونه في مقام البيان إلى الإحراز، بل يكفي عدم إحراز كونه في مقام الإهمال والإجمال؛ لبناء العقلاء على الحمل على مقام البيان عند الشك. هذا بخلاف الثاني أي: الإطلاق المقامي فإنه يجري حتى في القيد الغير القابل للأخذ؛ كقصد الأمر ونحوه، ويحصل كونه في مقام البيان عند انتفاء القيد، ويحتاج ذلك أي: كونه في مقام البيان إلى إحراز أنه في مقام بيان جميع ما له دخل في غرضه؛ لعدم جريان بناء العقلاء هنا.

وحاصل الكلام في المقام: أنه إذا كان الأمر بصدد بيان ما له دخل في حصول غرضه الداعي إلى الأمر وإن لم يكن دخيلاً في متعلق الأمر لامتناع دخله فيه، كقصد القربة ونحوه مما يترتب على الأمر، ويمتنع دخله في المتعلق، وبين أموراً وسكت عن غيرها؛ كان ذلك السكوت بياناً لعدم 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 الذي قد يعبر عنه بالإطلاق الحالي في مقابل الإطلاق اللفظي؛ المعبر عنه بالإطلاق المقالي أيضاً مركب من مقدمتين:

الأولى: كون المتكلم في مقام بيان تمام ما له دخل في غرضه؛ وإن لم يكن دخيلاً في متعلق الأمر، بخلاف الإطلاق اللفظي، فإن المتكلم فيه هو كون المتكلم بصدد بيان تمام ما له دخل شرطاً أو شرطاً في المتعلق، وبهذا يمتاز الإطلاق المقامي عن المقالي. الثانية: عدم البيان، ويمكن إحراز هاتين المقدمتين بالأصل العقلاني، ثم الإطلاق المقامي كاللفظي في الدليلية والكشف عن الواقع، كما في «منتهى الدراية، ج١، ص٤٨٧».

وحاصل الكلام: أنه إذا كان الإطلاق المقامي موجوداً في البين صح التمسك بأصالة الإطلاق؛ حتى تندفع بها جزئية المشكوك للمأمور به أو شرطيته له، فإذا لم ينصب

وإن لم يكن له دخل في متعلق أمره، ومعه سكت في المقام، ولم ينصب دلالة علي دخل قصد الامتثال في حصوله؛ كان هذا قرينة على عدم دخله في غرضه، وإلا لكان سكوته نقضاً له وخلاف الحكمة، فلا بد عند الشك وعدم إحراز هذا المقام من الرجوع إلى ما يقتضيه الأصل، ويستقل به العقل.

فاعلم: أنه لا مجال - هاهنا^(١) - إلا لأصالة الاشتغال، ولو قيل بأصالة البراءة فيما إذا دار الأمر بين الأقل والأكثر الارتباطيين؛ وذلك^(٢) لأن الشك هاهنا في الخروج

المتكلم قرينة على دخل قصد امتثال الأمر في حصول غرضه كان عدم النصب قرينة على عدم دخله في غرضه؛ وإلا لكان سكوته نقضاً لغرضه وخلاف الحكمة فلا بد حينئذ عند الشك وعند عدم إحراز هذا المقام من الرجوع إلى ما يقتضيه العقل، ويستقل به، إذ المفروض: فقدان الدليل الاجتهادي من الإطلاق اللفظي أو الإطلاق المقامي، ولكن الأصل الذي يرجع إليه عند الشك في تعبدية الواجب وتوصليته هو الاشتغال العقلي؛ لأن الشك فيهما يرجع إلى الشك في سقوط أمر المولى وامتثال أمره بعد العلم بثبوت الأمر؛ لا إلى الشك في أصل التكليف وثبوت أمر المولى وعدم ثبوته؛ كي يرجع إلى أصالة البراءة، وليس الشك فيهما من قبيل الشك في المأمور به أو شرطه، كي تندرج مسألة التعبدية والتوصلية في الأقل والأكثر الارتباطيين؛ لما تقدم من عدم إمكان أخذ قصد القربة في المأمور به شرطاً أو شرطاً كي يرجع فيه إلى الاشتغال أو البراءة على اختلاف الرأيين، بل قصد القربة من كفيات الإطاعة للمولى، ولا تناله يد الجعل أبداً حتى يكون الشك مجرى لأصالة البراءة.

فلا بد حينئذ من الالتزام بجريان قاعدة الاشتغال هنا، وإن قلنا بجريان البراءة في الأقل والأكثر الارتباطيين لوجود شرط البراءة في مسألة الأقل والأكثر الارتباطيين؛ وهو الشك في التكليف بالنسبة إلى الأكثر، وفقدانه هنا كما لا يخفى. هذا ما أشار إليه بقوله: «فاعلم: أنه لا مجال هاهنا إلا لأصالة الاشتغال...» إلخ.

(١) أي: في اعتبار قصد الامتثال.

(٢) أي: إشارة إلى الفرق بين المقام وبين الأقل والأكثر الارتباطيين، وقد عرفت الفرق بين المقامين ضمناً.

وتوضيح ذلك تفصيلاً يتوقف على مقدمة، وهي: أن الشك على قسمين:

«الأول»: أن يكون الشك في نفس التكليف: كأن يتردد أمر الصلاة بين كونها مع الاستعانة أو بدونها.

«الثاني»: أن يكون الشك في الامتثال: كأن يعلم بوجوب الصلاة وخصوصياتها من

عن عهدة التكليف المعلوم، مع استقلال العقل بلزوم الخروج عنها، فلا يكون العقاب - مع الشك وعدم إحراز الخروج - عقاباً بلا بيان، والمؤاخذة عليه بلا برهان، ضرورة^(١): أنه بالعلم بالتكليف تصح المؤاخذة على المخالفة، وعدم الخروج عن العهدة، لو اتفق عدم الخروج عنها بمجرد الموافقة بلا قصد القربة، وهكذا الحال^(٢)

حيث الأجزاء والشرائط، ثم يشك في أنه هل حصل الامتثال أم لا؟ إذا عرفت هذه المقدمة فاعلم: أن الأول مجرى البراءة؛ لأن الشك في الحقيقة راجع إلى الشك في أصل التكليف أي: وجوب الجزء المشكوك؛ كالاتعاذة في المثال المتقدم. والثاني مجرى الاحتياط؛ لأن التكليف معلوم، وإنما الشك في سقوطه والمقام من القسم الثاني، كما أشار إليه بقوله: «لأن الشك هاهنا في الخروج عن عهدة التكليف المعلوم، مع استقلال العقل بلزوم الخروج عنها» أي: عن عهدة التكليف، وليس الشك في أصل ثبوت التكليف؛ لأنه يعلم بأنه مكلف بالصلاة مثلاً، ولا يدري أنه لو صلى بغير قصد الوجه خرج عن عهدة التكليف أم لا؟ فلا بد من الرجوع إلى الاحتياط؛ لأن الاشتغال اليقيني يقتضي البراءة اليقينية. «فلا يكون العقاب مع الشك» في حصول الامتثال، «وعدم إحراز الخروج» عن عهدة التكليف «عقاباً بلا بيان والمؤاخذة عليه بلا برهان»، حتى يكون مورداً لأدلة البراءة؛ على ما في «الوصول إلى كفاية الأصول». (١) قوله: «ضرورة» تعليل لعدم كون المؤاخذة بلا برهان؛ لأن المصحح للمؤاخذة وهو العلم بالتكليف موجود هنا، فما لم يعلم بالخروج عن العهدة لا يخرج عن الخطر العقابي ولو كان عدم الخروج عن العهدة لأجل الإخلال بقصد القربة؛ لأن المفروض: توقف حصول الغرض عليه.

وحاصل الكلام في وجه أصالة الاشتغال في المقام: أن الشك في المقام واقع في الخروج عن عهدة التكليف المعلوم، والعقل يستقل بلزوم الخروج عن عهده، فإننا إذا علمنا أن شيئاً خاصاً كالتق مثلاً - واجب قطعاً، ولم نعلم أنه تعبدي يعتبر فيه قصد القربة أم توصلي، لا يعتبر فيه ذلك، فما لم يأت به بقصد القربة لم يعلم بالخروج عن عهدة التكليف المعلوم تعلقه به، فإذا لم يأت به كذلك وقد صادف كونه تعبدياً يعتبر فيه قصد القربة، فلا يكون العقاب حينئذ عقاباً بلا بيان، والمؤاخذة عليه بلا برهان.

(٢) أي: لا يختص ما ذكرناه - من كون الأصل في الشك في التعبدية والتوصلية هو الاشتغال لا البراءة - بقصد القربة، بل هكذا الحال في الوجه والتمييز، بل يجري في كل ما لا يمكن دخله في متعلق الأمر لا شرطاً ولا شرطاً؛ لترتبه على الأمر، وترشحه منه كقصد الوجه والتمييز؛ كما أشار إليه بقوله: «مما لا يمكن اعتباره في المأمور به... إلخ»

في كل ما شك دخله في الطاعة والخروج به عن العهدة، مما لا يمكن اعتباره في الأمور به كالوجه والتمييز.

نعم^(١)؛ يمكن أن يقال: إن كل ما ربما يحتمل بدأ دخله في الامتثال (في نسخة:

وذلك لتأخره عن الأمر وتولده منه، فيمتنع دخله فيما قبل الأمر؛ من دون فرق بين قصد امتثال الأمر أو قصد الوجه والتمييز، فكما إنه إذا شك في واجب أنه تعبدية أو توصلي فلا مجال إلا لأصالة الاشتغال، فكذلك إذا شك في اعتبار الوجه والتمييز في العبادات، فلا مجال إلا لأصالة الاشتغال.

(١) هذا استدراك عما سبق؛ من كون الأصل في جميع قيود الأمور به الناشئة من أمر المولى كقصد القرية، وقصد الوجه والتمييز هو الاحتياط.

وحاصل الاستدراك هو: التفصيل بين تلك القيود في وجوب الاحتياط؛ بمعنى: أن ما يحتمل دخله في كيفية الإطاعة كان على قسمين:

الأول: أن يكون مما يغفل عنه عامة الناس غالباً نحو: قصد الوجه وقصد التمييز. والثاني: أن يكون مما يلتفت إليه عامة الناس ولا يغفلون عنه.

فإن كان من القسم الأول: فلا محيص عن بيانه في مقام التشريع وفي مقام الإثبات؛ إذ ليس هنا ارتكاز يعتمد عليه الشارع في مقام البيان، فلو لم يُبينه ولم ينصب قرينة على دخله في غرضه واقعاً لأخلّ بما هو همه وغرضه، وهو قبيح لا يصدر من المولى الحكيم، فعدم البيان كاشف كشافاً إنشائياً عن عدم دخله في الغرض، وعن عدم كونه محصلاً للغرض، فلا يكون الشك حينئذ شكاً في المحصل حتى يرجع إلى الاحتياط، فلا يرجع إلى الاحتياط؛ بل يرجع إلى البراءة بمقتضى الإطلاق المقامي.

وأما لو كان من القسم الثاني: لوجب الاحتياط، لصحة اعتماد المتكلم على التفات عامة الناس إليه وتنبههم له، فيجب مراعاة المشكوك دخله في الغرض؛ لعدم تمامية عدم البيان المتوقف عليه الإطلاق المقامي، إذ المفروض: كون التفات العامة بياناً.

وخلاصة الكلام في التفصيل: أن مرجعية الاحتياط في القيود الدخيلة في الإطاعة المتأخرة عن الأمر تختص بالقسم الثاني الذي لا يغفل عنه العامة، وأما في غيره - وهو القسم الذي يغفل عنه عامة الناس عنه - فيرجع إلى الإطلاق؛ القاضي بعدم وجوب الاحتياط لتمامية مقدماته التي منها عدم البيان على دخل المشكوك فيه.

ومن هنا يتجه التمسك بالأخبار البيانية كصححة حماد المبيّنة لأجزاء الصلاة وشرائطها، فإن سكوتها عن بيان دخل ما شك في دخله في الغرض، مع كونه مما يغفل عنه العامة دليل على عدم دخله فيه.

امثال أمر»، وكان مما يغفل عنه غالباً العامة؛ كان على الأمر بيانه ونصب قرينة على دخله واقعاً، وإلا لأخل بما هو همه وغرضه.

أما إذا لم ينصب دلالة على دخله، كشف عن عدم دخله، وبذلك يمكن القطع بعدم دخل الوجه والتمييز في الطاعة بالعبادة؛ حيث ليس منهما عين ولا أثر في الأخبار والآثار، وكانا مما يغفل عنه العامة، وإن احتمل اعتباره بعض الخاصة^(١) فتدبر جيداً^(٢).

ثم إنه لا أظنك أن تتوهم^(٣) وتقول: إن أدلة البراءة الشرعية مقتضية لعدم

(١) أي: السيد الأجل علم الهدى «قدس سره» على ما في بعض الشروح.

(٢) أي: فتدبر جيداً حتى تعرف ما تغفل عنه عما لا تغفل عنه. فقوله: «فتدبر جيداً» إشارة إلى التحقيق لا إلى التمريض؛ وذلك أولاً: أن لفظ فتدبر ظاهر في التحقيق. وثانياً: أن لفظ جيد ظاهر فيه أيضاً.

(٣) أي: يمكن أن يتوهم المتوهم في هذا المقام فيقول: إن مقتضى حكم العقل في الشك في تعبدية الواجب وتوصليته، وإن كان هو الرجوع إلى قاعدة الاشتغال؛ إلا إن أدلة البراءة الشرعية حاکمة على الاشتغال العقلي؛ لأن مثل: «رفع ما لا يعلمون»^(١) و«الناس في سعة ما لا يعلمون»^(٢) و«ما حجب الله علمه عن العباد فهو موضوع عنهم»^(٣) وغيرها؛ «مقتضية لعدم الاعتبار»، فلا يلزم الإتيان بمشكوك الاعتبار وترفع احتمال العقاب الذي ينشأ من حكم العقل، فلا يبقى موضوع لحكم العقل بالاشتغال دفعاً لاحتمال العقاب - وذلك لعدم احتمال العقاب بعد جريان البراءة الشرعية - إذ لا مانع من جريان البراءة الشرعية في المقام نظير الشك في جزئية شيء أو في شرطية

(١) التوحيد، ص ٣٥٣، ج ٤ / تحف العقول، ص ٥٠ / الوسائل، ج ٥، ص ٣٦٩. في حديث «رفع عن أمتي تسعة: الخطأ والنسيان، وما أكرهوا عليها، وما لا يطبقون، وما اضطروا إليه، والحسد، والطيرة، والتفكر في الوسوسة في الخلق، ما لم ينطق بشفة».

وفي الاختصاص، ص ٣١، عن أبي عبد الله «عليه السلام»: «رفع عن أمتي ستة ... إلى قوله: وما اضطروا إليه».

وفي كشف الخفاء، ج ١، ص ٥٢٢، ح ١٣٩٣: «رفع الله عن هذه الأمة ثلاثاً: الخطأ، والنسيان، والأمر يكرهون عليه».

(٢) في غوالي اللآلي، ج ١، ص ٤٠٤، ح ١٠٩: «إن الناس في سعة ما لم يعلموا».

(٣) الوسائل، ج ٢٧، ص ١٦٣، باب ١٢.

الاعتبار، وإن كان قضية الاشتغال عقلاً هو الاعتبار لوضوح: أنه لا بد في عمومها من شيء قابل للرفع والوضع شرعاً، وليس هاهنا؛ فإن دخل قصد القربة ونحوها في الغرض ليس بشرعي، بل واقعي، ودخل الجزء والشرط فيه وإن كان كذلك إلا إنهما قابلان للوضع والرفع شرعاً، فبدليل الرفع^(١) - ولو كان أصلاً - يكشف أنه ليس

للمأمور به، فكما تجري البراءة فيهما فكذلك في المقام أي: في قصد القربة. فالحاصل أن غرضه: دفع ما يتوهم في المقام من قياس الشك في اعتبار قصد الأمر؛ بالشك في جزئية شيء أو شرطيته في جريان البراءة الشرعية الرافعة لخطر العقاب. وحاصل الدفع لهذا التوهم: أن قياس المقام بما إذا كان الشك في جزئية شيء أو شرطيته - قياس مع الفارق فيكون باطلاً. وتوضيح الفرق يتوقف على مقدمة وهي: أن أدلة البراءة تجري في الأشياء التي تكون قابلة للوضع.

إذ كل ما قابل للوضع قابل للرفع بأدلة البراءة، وكل ما لا يكون قابلاً للوضع لا يكون قابلاً للرفع فلا تجري فيه البراءة.

إذا عرفت هذه المقدمة فاعلم: أن الفرق بين الأجزاء والشرائط وبين قصد القربة أظهر من الشمس وهو أنهما قابلان للوضع، فيكونان قابلين للرفع.

هذا بخلاف قصد القربة بمعنى: الداعي إلى الأمر، إذ قد عرفت غير مرة أنه غير قابل للوضع حتى يمكن رفعه شرعاً، فلا تجري فيه البراءة؛ لما تقدم من أن أدلة البراءة تجري في الأشياء القابلة للوضع في متعلق الأمر؛ حتى يمكن رفعها بأدلة البراءة بعد تمامية مقدمات الإطلاق المقامي.

ومن هنا يعلم: أن مقدمات الإطلاق المقامي تامة في الجزء والشرط المشكوكين، ولا تتم في قصد القربة بالمعنى المذكور؛ إذ لا تناله يد الجعل فكيف يمكن رفعه بأدلة البراءة؟ فلهذا يرجع إلى الاحتياط والاشتغال.

(١) أي: بدليل الرفع سواء كان اجتهادياً كإطلاق مقالي أو مقامي، أو كان أصلاً عملياً، كما أشار إليه بقوله: «ولو كان أصلاً» مثل: أصالة البراءة حيث يستكشف بها عن عدم تعلق أمر فعلي بالمركب المشتمل على المشكوك فيه أو المقيد به، فلا يجب الخروج عنه ولو كان ثابتاً واقعاً، وهذا بخلاف قصد القربة؛ فإن حكم العقل بلزوم الخروج عن عهدة التكليف المعلوم يقتضي إتيان الواجب بقصدها، لتوقف الفراغ عليه، وهذا الحكم العقلي يوجب فعلية وجوب الإتيان كذلك.

هناك أمر فعلي بما يعتبر فيه المشكوك يجب الخروج عن عهده عقلاً بخلاف المقام، فإنه علم بثبوت الأمر الفعلي^(١)، كما عرفت^(٢)، فافهم^(٣).

- (١) أي: وهو حكم العقل بلزوم تحصيل العلم بالفراغ بعد العلم بالاشتغال.
- (٢) أي: كما عرفت في تأسيس الأصل حيث قال: «فاعلم: أنه لا مجال هاهنا إلا لأصالة الاشتغال».
- (٣) لعله إشارة إلى كون الإطلاق المقامي رافعاً لاحتمال دخل قصد القرية في الغرض، ومعه لا مجال لأصالة الاشتغال؛ لعدم جريان الأصل مع وجود الدليل الاجتهادي؛ وهو الإطلاق المقامي.
- أو إشارة إلى: أن مجرد الدخول في الغرض - مع عدم تعلق التكليف به - لا يقتضي الاحتياط. قال: في «منتهى الدراية» ما هذا لفظه: «ولا يخفى: أن المصنف «قدس سره» لم يتعرض لسائر الوجوه التي استدل بها على اعتبار التعبدية؛ إذا شك فيها واقتصر منها على البحث عن إطلاق الصيغة. ووجهه: أن البحث عن اعتبار قصد القرية من المسائل الفقهية، والذي يكون مرتبطاً بالأصول هو البحث عن دلالة الصيغة، وعدمها على ذلك».

خلاصة البحث في المبحث الخامس مع رأي المصنف «قدس سره»

يتلخص البحث في أمور:

- ١ - المقدمة الأولى: في بيان الفرق بين الوجوب التوصلي والتعبدية هو: أن الأول: ما يحصل الغرض منه بمجرد حصول الواجب، ويسقط الأمر به بمجرد وجوده، هذا بخلاف الثاني: أعني: الوجوب التعبدية؛ حيث لا يحصل الغرض منه بمجرد وجوده، بل لابد في حصول الغرض منه وسقوط أمره من الإتيان به بقصد التقرب منه تعالى.
 - ٢ - المقدمة الثانية: في بيان معنى التقرب: والمستفاد من كلام العلماء الأعلام أن للتقرب أربعة معان:
 - ١ - قصد الامتثال والإتيان بالواجب بداعي أمره.
 - ٢ - الإتيان بالفعل بداعي حسنه.
 - ٣ - الإتيان بالفعل لكونه ذا مصلحة.
 - ٤ - الإتيان بالفعل لله تعالى.
- ثم التقرب بالمعنى الأول - المعتبر في الواجب التعبدية - مما لا يمكن أن يؤخذ في

متعلق التكليف شرعاً؛ لاستلزامه الدور، أو التكليف بغير المقدور، فهو مما يعتبر عقلاً في حصول الطاعة، ويستحيل اعتباره شرعاً للمحذور المذكور.

٣ - توهم اعتبار التقرب بالمعنى الأول شرعاً؛ من دون لزوم الدور أو التكليف بغير المقدور، بمعنى: أن الدور يتوقف على وجود المتعلق خارجاً، فيقال: إنه لا حاجة في التقرب بمعنى: قصد امتثال الأمر إلى وجود المتعلق خارجاً؛ حتى يلزم الدور، بل يكفي وجوده تصوراً، وحينئذ لا يلزم الدور؛ إذ يمكن أن يتصور الأمر موضوع الحكم أعني: الصلاة المقيدة بداعي طبيعة الأمر، ثم يأمر به.

ولا محذور في دخل قصد القربة في المتعلق؛ لأن تصور الأمر الطبيعة الكلية المقيدة بامتثال أمرها لا يتوقف على وجود الأمر في الخارج حتى يلزم الدور.

هذا خلاصة تقريب التوهم، وقد أجاب عنه بقوله: «واضح الفساد» أي: التوهم المذكور واضح الفساد؛ ضرورة: أن ما ذكره المتوهم من أن الأمر يتصور الصلاة مقيدة بداعي الأمر وإن كان بمكان من الإمكان؛ إلا إنه يمنع الإتيان بها بداعي أمرها؛ وذلك لعدم الأمر بالصلاة فقط، فإن الأمر - حسب الفرض - تعلق بالصلاة مقيدة بداعي الأمر لا بذات الصلاة. ومن البديهي: أن الأمر لا يدعو إلى ما تعلق به - وهو الصلاة المقيدة بداعي الأمر - ولا يدعو إلى غيره - وهو ذات الصلاة - دون داعي الأمر؛ لأن الصلاة دون داعي الأمر غير واجبة على الفرض.

٤ - إن قلت: - في دفع محذور عدم القدرة على الامتثال - إن الأمر إذا تعلق بالمقيد ينحل إلى أمرين ضمنيين؛ أحدهما: تعلق بالذات التي كانت معروضة للتقييد.

وثانيهما: تعلق بالتقييد وهو داعي الأمر، فحينئذ يتمكن المكلف من إتيان الصلاة بداعي أمرها الضمني، فاندفع به إشكال تعذر الامتثال إلى الأبد.

«قلت: كلا». وحاصل الجواب: أن انحلال الأمر إلى أمرين ضمنيين إنما هو في الأجزاء الخارجية، لا في الأجزاء التحليلية والمقام من قبيل الثاني، فإن الأجزاء التحليلية لا تتصف بالوجوب لعدم وجود لها في الخارج، فلا ينحل الأمر بالمقيد إلى أمرين حتى يصح إتيان المقيد بداعي أمره الضمني.

٥ - إن قلت: إن عدم الانحلال إلى أمرين ضمنيين إنما يتم فيما إذا أخذ قصد القربة شرطاً، حيث يكون الشرط من الأجزاء التحليلية العقلية.

وأما إذا أخذ جزءاً فلا محالة ينحل الأمر إلى أمرين أو أكثر بقدر عدد الأجزاء، فللصلاة حينئذٍ أمر ضمنيّ ويتمكن المكلف من إتيانها بداعي هذا الأمر الضمنيّ. قلت: أولاً: يمتنع اعتبار قصد القربة جزءاً للواجب؛ لاستلزامه التكليف بغير المقدور وبأمر غير اختياري؛ لأن قصد امثال الأمر عبارة عن إرادة الفعل عن أمره؛ بحيث يكون الداعي إلى الإرادة ذلك الأمر. ثم نفس الإرادة ليست اختيارية حتى يصح أن تقع في حيز الأمر؛ إذ لو كانت اختيارية لكانت متوقفة على إرادة أخرى، فيلزم تسلسل الإرادات؛ وعليه: فلا يمكن أن يكون قصد القربة دخيلاً على نحو الجزئية للمأمور به؛ حتى يقال بانحلال الأمر إلى أمرين ضمنيين.

وثانياً: أن لازم ذلك أن يكون الأمر داعياً إلى نفسه؛ لأن المفروض: وحدة الأمر، فإذا كان الواجب مركباً من أجزاء، وكان من جملتها الإتيان بداعي الأمر؛ فالأمر بالكل هو بعينه أمر بالجزء فيلزم أن يكون الأمر داعياً إلى نفسه وهو مستحيل للزوم توقف الشيء على نفسه.

٦ - إن قلت: إن ما تقدم من لزوم المحذور إنما يصح فيما إذا كان اعتبار قصد الامتثال في المأمور بأمر واحد، وأما إذا كان بأمرين - بمعنى: أن يكون هناك أمر متعلق بذات الصلاة مثلاً، وأمر آخر يتعلق بإتيانها بداعي أمرها الأول - فلا يلزم المحذور أصلاً؛ لا الدور، ولا عدم القدرة على الامتثال.

وحاصل ما أفاد المصنف في الجواب: منع تعدد الأمر صغرى وكبرى.

أما صغرى: فلأننا نعلم بعدم تعدد الأمر أصلاً.

وأما كبرى: فلعدم الحاجة إلى تعدد الأمر؛ وذلك لأن الأمر في المقام لا يخلو عن أحد احتمالين.

أحدهما: حصول الغرض الداعي إليه بمجرد إتيان متعلقه، بدون قصد الامتثال بأن يكون متعلقه واجباً توصلياً.

وثانيها: بقاء الغرض على حاله، وعدم حصوله بإتيان الفعل مجرداً عن قصد الامتثال؛ بأن يكون تعبدياً، فعلى الاحتمال الأول: يسقط الأمر بمجرد الإتيان بالفعل ولو بغير بداعي أمره، فلا يبقى مجال لموافقة الأمر الثاني فيكون لغواً.

وأما على الاحتمال الثاني: فلا حاجة إلى الأمر الثاني المولوي شرعاً؛ وذلك لكفاية حكم العقل بذلك، فإنه يستقل بإتيان المأمور به على وجه يحصل القطع بحصول

الغرض من الأمر وهو إتيانه بداعي الأمر، فعلى كلا الاحتمالين لا حاجة إلى الأمر الثاني.

هذا كله فيما إذا كان التقرب المعتبر في العبادة بمعنى: قصد امتثال الأمر. وأما إذا كان بمعنى آخر من المعاني التي عرفت سابقاً، فأمكن أخذه في الأمور به من دون لزوم محذور أصلاً.

٧ - المقدمة الثالثة: في بيان التمسك بالإطلاق لإثبات التوصلية عند الشك في اعتبار قصد الامتثال؛ فنقول: إنه لا مجال للاستدلال بالإطلاق على عدم اعتبار قصد الامتثال؛ وذلك لما عرفت من: أن التقابل بين الإطلاق والتقييد هو تقابل العدم والملكية، فيعتبر في الإطلاق: أن يكون قابلاً للتقييد - وقد عرفت عدم إمكان التقييد - فحينئذ لا إطلاق حتى يتمسك به لنفي التعبدية.

ثم مقتضى القاعدة عند الشك في اعتبار شيء في الأمور به هو: الرجوع إلى أصالة الاشتغال دون البراءة، ولو قيل بالبراءة في مسألة دوران الأمر بين الأقل والأكثر الارتباطيين؛ وذلك للفرق بين المقامين؛ لأن الشك في المقام يرجع إلى الشك في سقوط أمر المولى؛ بعد العلم به.. هذا بخلاف مسألة دوران الأمر بين الأقل والأكثر؛ حيث يكون الشك فيها شكاً في أصل التكليف بالنسبة إلى الزائد، فيكون مرجعاً للبراءة.

٨ - رأي المصنف «قدس سره»: هو اعتبار قصد القرية؛ بمعنى: قصد امتثال الأمر عقلي، ولا يمكن أن يكون شرعياً؛ لما عرفت: من استلزامه الدور أو التكليف بغير المقدور؛ ولازم ذلك: عدم صحة التمسك بالإطلاق على عدم اعتبار قصد الامتثال عند الشك في اعتباره، فلا وجه أيضاً لاستظهار التوصلية من إطلاق الصيغة، ولا لاستظهار عدم اعتبار الوجه ونحوه مما هو ناشئ من قبل الأمر من إطلاق المادة؛ وذلك لما عرفت: من عدم تحقق الإطلاق أصلاً، فلا بد من الرجوع إلى الأصل العملي وهو أصالة الاشتغال دون البراءة، وقد فصل في آخر البحث بين كون ما يحتمل دخله في كيفية الإطاعة مما يغفل عنه عامة الناس غالباً مثل قصد الوجه، وبين ما يلتفت إليه العامة فيرجع إلى البراءة في الأول؛ بمعنى: عدم اعتبار ما شك في اعتباره بمقتضى الإطلاق المقامي، وإلى الاحتياط في الثاني لكون الالتفات بياناً.

هذا تمام الكلام في خلاصة البحث.

المبحث السادس:

قضية إطلاق الصيغة^(١) كون الوجوب نفسياً تعينياً عينياً؛ لكون كل واحد مما يقابلها يكون فيه تقييد الوجوب وتضييق دائرته، فإذا كان في مقام البيان، ولم ينصب

مقتضى إطلاق الصيغة

(١) الغرض من عقد هذا المبحث: بيان ما هو مقتضى إطلاق الصيغة. يقول المصنف: إن قضية إطلاق الصيغة كون الوجوب نفسياً تعينياً عينياً. توضيح ذلك يتوقف على مقدمة وهي: الفرق بين كل من الوجوب النفسي والتعيني والعيني، وما يقابل كل واحد منها. وخلاصة الفرق: أن الوجوب الغيري المقابل للنفسي هو وجوب شيء لوجوب غيره، كوجوب الوضوء الذي يقيد بوجوب الصلاة. والوجوب التخيري المقابل للوجوب التعيني هو: وجوب شيء مع بديل، فهو مقيد بما إذا لم يأت بالبديل والبديل؛ نحو: خصال الكفارة. والوجوب الكفائي المقابل للوجوب العيني هو: وجوب شيء يسقط بفعل الغير، فهو مقيد بعدم إتيان المكلف الآخر؛ كدفن الميت المسلم. إذا عرفت هذه المقدمة فاعلم: أن مقتضى إطلاق الصيغة هو كون الوجوب نفسياً تعينياً عينياً، وذلك لأن لكل ما يقابلها قيدٌ وجودي. وأما الوجوب النفسي التعيني العيني: فكان وجوب شيء بلا أحد القيود، فإذا تمت مقدمات الحكمة بإطلاق الصيغة يقتضي كون الوجوب نفسياً تعينياً عينياً، لأن كل ما يقابلها يحتاج إلى مؤونة زائدة كما عرفت، هذا من دون فرق بين القول بأن مفاد هيئة الصيغة هو إنشاء مفهوم الطلب، وبين القول بأن هيئة الصيغة لإنشاء النسبة وإيجاد مصداق الطلب؛ بناء على إيجابية المعاني الحرفية.

وأما على الأول: فلأن الطلب المنشأ بالصيغة لما كان هو المفهوم، فإطلاقه يقتضي عدم تقيده بقيد؛ من كون الطلب مقيداً بطلب آخر و مترشحاً منه ليكون الوجوب غيرياً، ومن وجوب غيره عدلاً له ليكون تخييرياً، ومن عدم إتيان غيره به ليكون كفائياً، فإن كل واحد من هذه الأمور قيد له يرتفع بالإطلاق.

وأما على الثاني: فللكفاية الإطلاق المقامي في استظهار النفسية وغيرها من الصيغة، فعلى كل حال يصح أن يقال: إن إطلاق الصيغة يقتضي النفسية والعينية والتعينية؛ فإن الغيرية تقييد في الوجوب لكونه منوطاً - بوجوب غيره، والتخيرية - التي هي جعل

قرينة عليه فالحكمة تقتضي كونه مطلقاً، وجب هناك شيء آخر أو لا^(١)، أتى بشيء أو لا^(٢)، أتى به آخر أو لا^(٣)، كما هو واضح لا يخفى.

المبحث السابع:

أنه اختلف القائلون بظهور صيغة الأمر في الوجوب وضعاً أو إطلاقاً؛ فيما إذا وقع عقيب الحظر^(٤)، أو في مقام توهمه على أقوال:

العدل - تقييد للوجوب بقاءً، وكذا الكفائية فإنها تقييد للوجوب بقاءً بعدم إتيان الغير، فكل منها قيد ينفيه الإطلاق.

- (١) كما في الوجوب الغيري؛ حيث وجب لو كان هناك واجب آخر.
 - (٢) كما في الوجوب التخيري؛ حيث لا يجب لو أتى بعدله وبدله.
 - (٣) كما في الوجوب الكفائي؛ حيث إن الوجوب فيه مقيد بعدم إتيان الغير.
- فحاصل البحث: أن مقتضى الإطلاق نفي القيود المذكورة. ولازم ذلك: كون الوجوب نفسياً تعيينياً عينياً. هذا هو مختار المصنف في المقام، ولا حاجة إلى تلخيص البحث.

في الأمر الواقع عقيب الحظر

(٤) الغرض من عقد هذا المبحث هو: بيان حكم الأمر الواقع عقيب الحظر. وقبل الدخول في البحث ينبغي بيان ما هو محل الكلام والنزاع فنقول: إن محل النزاع يتوقف على أمرين:

- الأول: أن تكون صيغة الأمر ظاهرة في الوجوب وضعاً أو إطلاقاً؛ كما أشار إليه بقوله: «اختلف القائلون بظهور صيغة الأمر في الوجوب وضعاً أو إطلاقاً...» إلخ.
 - الثاني: ما إذا وقع الأمر عقيب الحظر والمنع، أو في مقام توهم الحظر. المراد بالتوهم: ما يكون جامعاً بين الظن والاحتمال؛ وهو: الشك المساوي والمجروح أعني الوهم.
- فلا يجري النزاع على القول بأن صيغة الأمر ليست ظاهرة في الوجوب، بل ظاهرة في الاستحباب، ولا فيما لم يقع الأمر عقيب الحظر. ومن مثال وقوع الأمر عقيب الحظر والنهي قوله تعالى في سورة المائدة آية ٢: ﴿وَإِذَا حَلَلْتُمْ فَاصْطَادُوا﴾ بعد قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَقْتُلُوا الصَّيْدَ وَأَنْتُمْ حُرْمٌ﴾ المائدة: ٩٥؛ حيث إن الأمر بالاصطياد واقع عقيب حرمة الاصطياد حال الإحرام. ومن مثال وقوع الأمر في مقام توهم الحظر أمر المولى عبده بالخروج من الدار؛ في حال توهم العبد حرمة خروجه عن الدار.

نُسب^(١) إلى المشهور ظهورها في الإباحة. وإلى بعض العامة ظهورها في الوجوب. وإلى بعض تبعيتها لما قبل النهي؛ إن علق الأمر بزوال علة النهي، إلى غير ذلك^(٢).

إذا عرفت محل النزاع فاعلم: أنه وقع البحث في أنه هل وقوع صيغة الأمر عقيب الحظر يكون موجباً لارتفاع ظهورها في الوجوب، فلا تدل على الوجوب أم لا؟ بل كانت ظاهرة فيه كظهورها فيه قبل الحظر.

وبعبارة أخرى: هل يكون وقوع الصيغة عقيب الحظر من القرائن العامة النوعية الرافعة لظهورها في الوجوب أم لا؟ وفي المسألة أقوال قد أشار المصنف إلى بعض تلك الأقول. (١) هذا هو القول الأول: أي: «نُسب إلى المشهور ظهورها في الإباحة» بمعناها الخاص؛ كما هو المنسوب إلى صريح بعض كالمحقق القمي «قدس سره»، أو معناها العام. أي: القدر الجامع بين الأحكام الثلاثة؛ وذلك لأن وقوع صيغة الأمر عقيب الحظر، أو في مقام توهم الحظر قرينة عامة صارفة عن معناها الحقيقي الذي هو الوجوب، وهذه القرينة تعين أحد المجازات وهو الإباحة.

والقول الثاني: ما أشار إليه بقوله: «إلى بعض العامة» أي: «نُسب إلى بعض العامة»؛ كالرازي والبيضاوي «ظهورها في الوجوب»، واستدل عليه: بأن الأصل أن تُحمل صيغة الأمر على معناها الحقيقي؛ ما دام لم يوجد مانع يمنعها عنه، والمانع هنا هو: الحظر المرتفع بالفرض، فليس هناك مانع آخر لجواز الانتقال إلى الوجوب السابق بعد رفع الحظر. والقول الثالث: ما أشار إليه بقوله: «وإلى بعض تبعيتها لما قبل النهي» أي: حاصل ما أفاده البعض كالعضدي من التفصيل؛ بين ما إذا كان الأمر الواقع بعد الحظر معلقاً بزوال علة النهي، وبين ما إذا لم يكن كذلك.

فعلى الأول: يكون الحكم بعد النهي والحظر تابعاً لما قبل النهي بمعنى: إن كان الحكم قبل الحظر هو الوجوب، كان بعده أيضاً هو الوجوب. وإن كان الإباحة فكذلك بعد الحظر. هذا بخلاف ما إذا لم يكن معلقاً على زوال علة النهي فهو ظاهر في الوجوب بعد الحظر كما كان ظاهراً فيه قبله، ومثال كون الأمر معلقاً على زوال علة النهي قوله تعالى: ﴿وَإِذَا حَلَلْتُمْ فَاصْطَادُوا﴾ فإن الأمر بالاصطياد معلق على الإحلال المضاد للإحرام؛ الذي هو علة عروض النهي عن الصيد، فيفيد الإباحة التي هي حكم الصيد قبل النهي. وقوله تعالى: ﴿وَإِذَا انْسَلَخَ الْأَشْهُرُ الْحَرَمُ فَاقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ﴾ التوبة: ١٥؛ حيث إن الانسلاخ الذي هو: عبارة عن انقضاء الأشهر الحرم؛ التي هي علة النهي؛ فيفيد الوجوب الذي كان قبل الحظر والنهي.

(٢) أي: غير ما ذكر من التفاصيل المذكورة في المسألة.

والتحقيق^(١): أنه لا مجال للتثبيت بموارد الاستعمال، فإنه قل مورد منها يكون خالياً عن قرينة على الوجوب أو الإباحة أو التبعية، ومع فرض التجريد عنها، لم يظهر بعد كون عقيب الحظر موجباً لظهورها في غير ما تكون ظاهرة فيه. غاية الأمر: يكون موجباً لإجمالها، غير ظاهر في واحد منها إلا بقرينة أخرى، كما أشرنا^(٢).

(١) التحقيق عند المصنف عدم صحة الأقوال التي ذكرها.

وحاصل ما أفاده المصنف في المقام: أنه لا دليل للقائلين بالإباحة والوجوب والتبعية إلا موارد الاستعمال؛ حيث تثبت كل واحد من أصحاب الأقوال المذكورة بجملة من موارد الاستعمال، ولا مجال للتثبيت بموارد الاستعمال؛ لأن المدعى هو: كون نفس الوقوع عقيب الحظر قرينة على الإباحة أو التبعية أو غيرهما، وليس الأمر في موارد الاستعمال كذلك لإحتفافها بالقرائن الخاصة كما أشار إليه بقوله: «فإنه قل مورد منها يكون خالياً عن قرينة على الوجوب...» إلخ، فلم تثبت دلالتها على كون مجرد وقوع الأمر بعد الحظر قرينة على ما ادعوه من الأقوال المذكورة.

فلا استدلال بموارد الاستعمال على تلك الأقوال ضعيف جداً، فلا بد حينئذ إما من الالتزام بظهور الصيغة فيما كانت ظاهرة فيه قبل وقوعها عقيب الحظر أو الالتزام بإجمالها، وعدم الحمل على شيء من المعاني المذكورة إلا بقرينة خاصة؛ كما أشار إليه بقوله: «إلا بقرينة أخرى» أي: غير وقوعها عقيب الحظر، فالقرينة الأخرى هي التي تعين المراد.

فإرادة أحد المعاني المذكورة منوطة بقرينة معيّنة له.

(٢) أي: أشرنا إلى وجود القرينة الخاصة في موارد الاستعمال.

خلاصة البحث مع رأي المصنف «قدس سره»

- ١ - محل النزاع هو ورود الأمر الظاهر في الوجوب عقيب الحظر.
- ٢ - والأقوال في هذا المورد وإن كانت كثيرة إلا إن المصنف ذكر المهم منها وهي ثلاثة:

الأول: أن الأمر الواقع عقيب الحظر ظاهر في الإباحة.

الثاني: أنه ظاهر في الوجوب.

الثالث: أنه ظاهر في الحكم السابق على التحريم من وجوب أو إباحة أو غيرهما؛ إن علق الأمر على زوال علة النهي.

٣ - والتحقيق في المقام: أنه لا دليل على تلك الأقوال؛ بل كل مورد لا يكون خالياً

المبحث الثامن:

الحق: أن صيغة الأمر مطلقاً لا دلالة لها على المرة ولا التكرار، فإن^(١) المنصرف عنها ليس إلا طلب إيجاد الطبيعة المأمور بها، فلا دلالة لها على أحدهما، لا بهيئتها ولا بمادتها، والاكتفاء^(٢) بالمرة

عن القرينة الخاصة؛ على ما هو المراد من الوجوب أو الإباحة أو التبعية. وعدم القرينة الخاصة على تعيين المراد موجب لإجمالها.

٤ - رأي المصنف: هو قيام القرينة الخاصة على تعيين ما هو المراد، وعلى فرض التجريد عنها تصبح صيغة الأمر مجملة، فلا بد حينئذ من الرجوع إلى الأصل العملي من البراءة أو الاستصحاب.

في المرة والتكرار

ومحل الكلام: ما إذا لم تكن صيغة الأمر مقيدة بمرة أو تكرار؛ فاختلّفوا على أقوال، وقد ذهب جمع من المحققين إلى عدم دلالة الصيغة على أحدهما. وآخرون: إلى أنها تفيد التكرار. وثالث: إلى المرة، ورابع: إلى اشتراكها بينهما، وخامس: إلى الوقف. وحيث إن هذه الأقوال الأربعة الأخيرة بمعزل عن التحقيق أضرب المصنف عنها، ويّن ما هو الحق عنده بقوله: «الحق: أن صيغة الأمر مطلقاً» أي: حال كونها غير مقيدة بمرة أو تكرار «لا دلالة لها» أي: لصيغة الأمر «على المرة ولا التكرار».

(١) قوله: «فإن المنصرف عنها»؛ تعليل لعدم دلالة صيغة الأمر على المرة والتكرار. وحاصل التعليل: أن لصيغة الأمر هيئة ومادة، ومفاد الهيئة هو: التكليف. ومفاد المادة هو: المكلف به، فهي لا تدل بشيء من هيئتها ومادتها على المرة والتكرار لأن مدلولها المادي هو: نفس الصلاة بلا قيد أصلاً، ومدلولها الهيئتي هو: طلب إيجاد الصلاة فقط، فلا بد في استفادة المرة أو التكرار من قرينة خارجية.

(٢) هذا دفعٌ للتوهم بتقريب: أن تحقق الامتثال بالمرة دليل على دلالة الصيغة عليها.

وحاصل الدفع: أن الاكتفاء بالمرة في تحقق الامتثال ليس لأجل دلالة الصيغة عليها؛ بل لحكم العقل حيث إن انطباق الطبيعي على فردة قهري، فيوجد الطبيعي المأمور به بفردة جزماً، فيحكم العقل بالإجزاء، لأن المطلوب بالصيغة إيجاد الطبيعة الواقعة في حيز الطلب، وقد حصل ذلك بأول وجودها، فلا بد حينئذ من الالتزام بالإجزاء وإلا فلا

فإنما هو^(١) لحصول الامتثال بها في الأمر بالطبيعة، كما لا يخفى.
ثم لا يذهب عليك^(٢): أن الاتفاق على أن المصدر المجرد عن اللام والتنوين لا يدل إلا على الماهية - على ما حكاه السكاكي^(٣) - لا يوجب كون النزاع هاهنا في الهيئة - كما في الفصول^(٤) - فإنه غفلةٌ وذهول عن كون المصدر كذلك لا يوجب الاتفاق على أن مادة الصيغة لا تدل إلا على الماهية.

يحصل الإجزاء بسائر الأفراد أيضاً؛ لاتحاد حكم الامثال فيما يجوز ولا يجوز.
وبالجملة: أن صيغة الأمر تنصرف بمادتها إلى مطلق الطبيعة، وبهيئتها إلى مطلق الطلب، فلا دلالة لها على المرة أو التكرار. نعم؛ حيث إن الطبيعة تتحقق بفرد من أفرادها يكتفى بالمرة.

(١) أي: الاكتفاء بالمرة لتحقق الامتثال بالمرة؛ لا لأجل دلالة الصيغة عليها.
(٢) هذا الكلام من المصنف ردّ على صاحب الفصول؛ حيث خصّ مصبّ النزاع بالهيئة، فلا بد من نقل كلامه قبل تقريب إشكال المصنف عليه فنقول: «إنه قال في الفصول ما لفظه: «الحق: أن هيئة الأمر لا دلالة لها على المرة ولا التكرار...» إلى أن قال: «وإنما حررنا النزاع في الهيئة، لنص جماعة عليه، ولأن الأكثر حرروا النزاع في الصيغة، وهي ظاهرة بل صريحة فيها، ولأنه لا كلام لنا في أن المادة - وهي: المصدر المجرد عن اللام والتنوين - لا تدل إلا على الماهية من حيث هي على ما حكى السكاكي وفاقهم عليه». انتهى موضع الحاجة من كلامه «رحمه الله».

وخلاصة الفصول هو: اختصاص النزاع بالهيئة؛ بدعوى: أن مادة المشتقات هي المصدر، ودلالته على مطلق الحدث من دون المرة والتكرار اتفاقي بين النحاة على ما حكاه السكاكي، فنزاع المرة والتكرار يختص بالهيئة، ولا يجري في المادة.

وحاصل ردّ المصنف عليه هو: أن الاتفاق على أن المصدر المجرد عن اللام والتنوين لا يدل إلا على الماهية - وإن كان صحيحاً على ما حكاه السكاكي وفاقهم عليه - إلا إنه مما لا يوجب حصر النزاع هاهنا في خصوص الهيئة؛ وذلك لأن المصدر ليس مادة للمشتقات؛ كي يوجب اتفاقهم على عدم دلالة إلا على الماهية اتفاقهم على عدم دلالة صيغة الأمر أيضاً إلا على الماهية. واستدل المصنف «قدس سره» على عدم كون المصدر مادة لسائر المشتقات - بل امتناع كونه مادة لها - بمباينته معها بحسب المعنى كما تقدم

(*) مفتاح العلوم، ص ٩٣.

(**) الفصول الغروية، ص ٧١، س ١٧.

ضرورة^(١): أن المصدر ليس مادة لسائر المشتقات، بل هو^(٢) صيغة مثلها، كيف^(٣)؟ وقد عرفت في باب المشتق: مباينة المصدر وسائر المشتقات بحسب المعنى^(٤)، فكيف بمعناه يكون مادة لها^(٥)؟ فعليه^(٦): يمكن دعوى اعتبار المرة أو

في باب المشتق من إبائه عن الحمل؛ بخلاف المشتق فإنه غير آب عن الحمل، فكيف يكون المصدر بما له من المعنى مادة لسائر المشتقات مع إنه مباين لها؟ فالمصدر بهيئته ومادته أحد المشتقات؛ إذ للهيئة المصدرية دخل في المعنى، فحينئذ يمكن تصوير النزاع في دلالة الصيغة على المرة والتكرار في ناحية المادة كناية الهيئة، فلا معنى لقول الفصول باختصاص النزاع في هيئة صيغة الأمر. قوله: «لا يوجب» خبر - إن - في قوله: «إن الاتفاق»، وردّ لكلام الفصول؛ وقد عرفت ذلك.

(١) هذا تعليل لقوله: «لا يوجب الاتفاق».

(٢) أي: بل المصدر صيغة برأسها مثل المشتقات، فله مادة وهيئة كالمشتقات.

(٣) أي: كيف يعقل أن يكون المصدر مادة للمشتقات؟ والحال: أن معناه مباين لمعنى المشتق كما عرفت، ومع المباينة كيف يصح أن يكون مادة للمشتقات؟ أي: لا يصح ذلك.

(٤) أي: معنى المشتق اعتبر على نحو اللابشرط، ومعنى المصدر اعتبر على نحو بشرط لا، والمباينة بينهما أظهر من الشمس؛ حيث إن اللابشرطية مقومة لمعنى المشتق، وبشرط اللائية مقومة لمفهوم المصدر.

(٥) أي: فكيف يكون المصدر بمعناه المتباين على نحو البشروط اللائي مادة للمشتقات؟

(٦) أي: فبناء على ما ذكر - من عدم كون المصدر مادة للمشتقات - يمكن اعتبار المرة والتكرار في مادة الصيغة لا في هيئتها، فلا معنى لما زعمه صاحب الفصول من اختصاص النزاع بالهيئة، بل يمكن أن يقال: إن النزاع في المرة والتكرار يختص بمادة الصيغة على عكس ما زعمه صاحب الفصول.

توضيح ذلك يتوقف على مقدمة وهي: أن صيغة الأمر مشتملة على الجهتين وهما الهيئة والمادة، ومفاد الهيئة هو: الحكم المتعلق بالمادة أعني: الأمور به، فإذا عرفت هذه المقدمة فاعلم: أن الحكم وكل ما يكون من خصوصيات الحكم لا بد من أن يكون الدال عليهما الهيئة، وكل ما يكون من خصوصيات الأمور به لا بد من أن يكون الدال عليها المادة. ومن المعلوم: أن المرة والتكرار هما من خصوصيات الأمور به؛ لأن المرة والتكرار عبارة عن كمية الفعل المأمور به من حيث الكثرة والقلة، ولازم ذلك: أنه لا بد أن يكون

التكرار في مادتها كما لا يخفى.

إن قلت: ^(١) فما معنى ما اشتهر من كون المصدر أصلاً في الكلام؟
قلت: ^(٢) مع إنه محل الخلاف معناه: أن الذي وضع أولاً بالوضع الشخصي؛ ثم

البحث في الدلالة على المرة والتكرار من ناحية المادة.
(١) هذا الإشكال متفرع على إنكار كون المصدر مادة للمشتقات وأصلاً لها؛ بتقريب: أن هذا الإنكار يناهض ما اشتهر بين أهل العربية من أن المصدر أصل في الكلام؛ إذ معنى كون المصدر أصلاً في الكلام أنه مادة لجميع ما يتركب منه من المشتقات.

(٢) قد أجاب المصنف عن هذا الإشكال بوجهين:

الأول: ما أشار إليه بقوله: «مع إنه محل الخلاف». والثاني: ما أشار إليه بقوله: «معناه: أن الذي وضع أولاً بالوضع الشخصي».
وحاصل الوجه الأول: هو عدم تسالمهم على ذلك؛ لذهاب الكوفيين إلى أن الأصل في الكلام هو الفعل؛ وذلك لوجهين:

الأول: أن الفعل يقع مؤكداً - بالفتح - والمصدر مؤكداً - بالكسر - نحو: «ضربت ضرباً»؛ لأنه بمنزلة «ضربت ضربت» وهو أصل بالنسبة إليه؛ إذ هو عامل، والمصدر معمول؛ مضافاً إلى كون الفعل متبوعاً والمصدر تابعاً. ومن البديهي: أن العامل أصل والمعمول فرع، كما أن المتبوع أصل والتابع فرع.

الثاني: أن إعلال المصدر يدور مدار إعلال الفعل وجوداً وعدمًا، ومن الواضح: أن المدار عليه أصل، والمدار فرع. هذا ما ذهب إليه الكوفيون.

وأما البصريون فيقولون: بأن المصدر هو أصل الكلام، واستدلوا بوجهين:

الأول: أن مفهوم المصدر واحد وهو الحدث؛ ومفهوم الفعل متعدد وهو الحدث والزمان والواحد قبل المتعدد فيكون أصلاً له.

الثاني: أن المصدر بمعنى: محل الصدور؛ لأنه اسم مكان صيغة، والفعل مأخوذ عنه فهو فرع له. فالحاصل: أن كون المصدر أصلاً في الكلام ليس أمراً مورداً للاتفاق؛ بل هو محل الخلاف كما عرفت.

وأما الجواب الثاني: - وهو العمدة - فحاصله: أن المراد بكون المصدر أصلاً ليس كونه مشتقاً منه ومادة للمشتقات؛ بل معنى كونه أصلاً في الكلام: أن الذي وضعه الواضع أولاً هو المصدر ثم بملاحظته وضع غيره من الهيئات الخاصة التي تناسب المصدر مادة ومعنى وضعاً شخصياً أو نوعياً.

بملاحظته وضع نوعياً أو شخصياً سائر الصيغ التي تناسبه؛ مما جمعه معه مادة لفظ متصورة في كل منها ومنه بصورة ومعنى؛ كذلك هو المصدر أو الفعل، فافهم^(١).
ثم المراد^(٢) بالمرّة والتكرار هل هو الدفعة والدفعات؟ أو الفرد والأفراد؟

مثلاً وضع الواضع كلمة - الضرب - للحدث المنسوب إلى فاعل ما شخصياً، ثم بملاحظته وضع هيئة - ضَرَبَ - نوعياً للفعل الماضي من كل مادة؛ وإن كانت مؤلفة من حروف أخرى مثل - ن ص ر - فمعنى كون المصدر أصلاً هو: إن ما يتصور أولاً من مادة - ض ر ب - أو - ن ص ر - مثلاً بصورة، ثم تتصور بصور أخرى هو المصدر كما عليه البصريون، أو الفعل كما عليه الكوفيون، وليس معناه: كون المصدر بمادته وهيئته مادةً للمشتقات، وذلك من الأغلاط الواضحة؛ وذلك لعدم انحفاظ المصدر لا بهيئته ولا بمعناه في المشتقات لمباينته لها هيئة ومعنى.

وكيف كان؛ فوضع المصدر شخصي مطلقاً ووضع المشتقات شخصي باعتبار مادتها. ونوعي بلحاظ هيئتها.

قوله: «سائر الصيغ» نائب فاعل عن «وُضع» مبني للمفعول، و«مما جمعه» بيان «سائر الصيغ».

قوله: «مادة لفظ...» إلخ فاعل جمعه أي: كانت الجهة الجامعة بين الموضوع أولاً وسائر الصيغ مادة اللفظ، فهما مشتركان فيها، كما في «الوصول، ج ١، ص ٤٧٥». (١) لعله إشارة إلى وجوب حمل كلامهم على ما ذكر من: أن المراد بالأصل هو الأصل بمعنى: المقيس عليه في مقام الوضع؛ بمعنى: أن الواضع وضع أولاً المصدر، ثم قاس سائر المشتقات عليه وذلك بقريئة دعوى الكوفيين بأن الفعل هو الأصل؛ إذ لا يمكن أن يراد منه: أن الفعل مادة للمشتقات بالمعنى الحقيقي.

وكيف كان؛ فإنه لا بد من توجيه كلامهم: بأن المصدر أصل في الكلام بما ذكر؛ لامتناع أن يكون المصدر بمادته وهيئته مادةً للمشتقات، كما يمتنع أن يكون الفعل كذلك.

(٢) أي: المراد بالمرّة والتكرار هل هو المرّة بمعنى الدفعة أو الفرد، والتكرار بمعنى الدفعات أو الأفراد.

وبعبارة أخرى: أنه فرق بين الفرد والأفراد، وبين الدفعة والدفعات؛ إذ الفرد: عبارة عن وقوع الفعل غير متعدد - سواء كان في زمان واحد أو في أزمنة متعددة كما في الفرد الممتد - والأفراد: عبارة عن وقوع الفعل متعدداً؛ من غير فرق في الزمان بين الواحد والمتعدد أيضاً، والدفعة: عبارة عن وقوع الفعل في زمان واحد متعدداً كان الفعل أو غير

والتحقيق: ^(١) أن يقعا بكلا المعنيين محل النزاع؛ وإن كان لفظهما ظاهراً في المعنى الأول. وتوهم: أنه لو أريد بالمرّة الفرد لكان الأنسب، بل اللازم أن يجعل

متعدد، والدفعات: عبارة عن وقوع الفعل في أزمنة متعددة سواء كان فعلاً واحداً أم متعدداً.

وعلى هذا يتحقق: أن بين كل من الدفعة والفرد، وكل من الأفراد والدفعات عموماً من وجه، فلو جاء بإناءين في زمانين تحقق الفردان والدفعتان، ولو جاء بإناءين في زمان واحد تحقق الفردان دون الدفعتين، ولو جاء بإناء واحد في زمان ممتد تحقق الدفعتان دون الفردين، كما في «الوصول إلى كفاية الأصول، ج ١، ص ٤٧٦».

هل هناك ثمرة فقهية أم لا؟ الجواب نعم؛ تظهر الثمرة بين الدفعات والأفراد فيما إذا قال المولى لعبده: «أعتق رقبة»، وهو أعتق رقاباً متعددة دفعة واحدة، فعلى الدفعات لا يجزي، وعلى الأفراد يجزي، لأن عتق الأفراد يتحقق في ضمن عتق الرقاب، ولا يتحقق الدفعات في ضمن دفعة وتظهر الثمرة بين الدفعة والفرد أيضاً في المثال المذكور فعلي القول بالدفعة يقع الجميع على صفة المطلوبة، وعلى القول بالفرد لا يكون المطلوب إلا واحد منها، والباقي زائد على المطلوب.

(١) هذا الكلام من المصنف ردّاً لصاحب الفصول والقوانين؛ وذلك أن فيما هو المراد بالمرّة والتكرار هنا احتمالات، بل أقوال:

الأول: أن المرّة بمعنى: الدفعة. والتكرار بمعنى الدفعات هو محل الكلام.

الثاني: أن المراد بالمرّة: الفرد. وبالتكرار: الأفراد.

الثالث: أن يكون كلاهما محل النزاع.

والأول: ما استظهره صاحب الفصول.

والثاني: ما استظهره صاحب القوانين.

والثالث: هو مختار المصنف، فيكون ما اختاره المصنف ردّاً للفاضلين.

قال في الفصول: إن المراد هنا بالمرّة والتكرار هل هو الفرد والأفراد أو الدفعة والدفعات؟ ما لفظه: «والتحقيق عندي هو الثاني؛ لمساعدة ظاهر اللفظين عليه». إلى أن قال: «مع إنهم لو أرادوا بالمرّة الفرد لكان الأنسب؛ بل اللازم أن يجعل هذا المبحث تنمة للمبحث الآتي» يعني بالمبحث الآتي: بحث تعلق الأوامر بالطبايع أو بالأفراد، فكان المبحوث عنه فيه هكذا هل الأمر متعلق بالطبيعة أو الفرد؟ وعلى القول بتعلقه بالفرد هل هو يقتضي الفرد الواحد أو الأفراد فيكون نزاعنا هذا جارياً على قول واحد من قولي تلك المسألة لا على قولها جميعاً أي: حتى على القول بتعلقه بالطبيعة؟

هذا البحث تنمة للمبحث الآتي؛ من أن الأمر هل يتعلق بالطبيعة أو بالفرد؟. فيقال عند ذلك وعلى تقدير تعلقه بالفرد: هل يقتضى التعلق بالفرد الواحد أو المتعدد، أو لا يقتضى شيئاً منهما؟ ولم يحتج إلى إفراد كل منهما بالبحث كما فعلوه، وأما لو أريد بها^(١) الدفعة، فلا علاقة بين المسألتين - كما لا يخفى؛

وحاصل كلام الفصول في المقام: أنه استدل على ما استظهره بوجهين:
الأول: ظهور المرة والتكرار في الدفعة والدفعات وهذا ما أشار إليه بقوله: «وإن كان لفظهما ظاهراً في المعنى الأول» أي: في الدفعة.
الثاني: أن كل مسألة لا بد من أن تجري على جميع تقادير المسألة الأخرى؛ بأن يكون بينهما عموم من وجه، وبين الدفعة والمسألة الآتية كذلك؛ إذ كل من القائل بالدفعة والدفعات يمكن أن يقول بتعلق الأوامر بالطبيعة وبالفرد وبالعكس، وليس كذلك لو كان المراد من هذه المسألة الفرد؛ إذ على تقدير أن يقال في هذه المسألة بالفرد؛ لا يمكن أن يقال في المسألة الآتية بالطبيعة.

هذا ما أشار إليه بقوله: «وتوهم أنه لو أريد بالمرّة الفرد...» إلخ.
وحاصل هذا التوهم من الفصول: أنه - بناءً على إرادة الفرد من المرّة - يلزم جعل هذا البحث تنمة للمبحث الآتي من أن الأمر متعلق بالطبيعة أو بالفرد؛ بأن يقال: إنه على القول بتعلق الأمر بالفرد هل تدل صيغة الأمر على كون المطلوب فرداً واحداً أم أفراداً متعددة؟ ومنشأ هذا التوهم هو: وحدة العنوان أعني: الفرد في المسألتين، وظهور كونه في كليهما بمعنى واحد، وهو ما يقابل الطبيعة، كما في «منتهى الدراية، ج ١، ص ٥٠٧».

(١) أي: وأما لو أريد بالمرّة الدفعة «فلا علاقة بين المسألتين» أي: مسألة المرّة والتكرار، ومسألة تعلق الأوامر بالطبائع أو الأفراد.

ووجه عدم العلاقة بينهما بحيث يصحّ تعدد البحث هو: أنه بناءً على إرادة الدفعة والدفعات من المرّة والتكرار يجري هذا البحث على كلا القولين في تلك المسألة؛ بأن يقال بناءً على تعلق الأمر بالطبيعة: هل تقتضي الصيغة مطلوية الطبيعة دفعة أو دفعات، وفي وقت أو أوقات؟ وعلى القول بتعلقه بالفرد: هل تقتضي الصيغة اعتبار الدفعة في مطلوية الفرد أو الدفعات في مطلوية الأفراد، أم لا تقتضي شيئاً منهما؟

وهذا بخلاف تفسير المرّة بالفرد؛ فإنه لا يكون تنمة لتلك المسألة؛ بناءً على تعلق الأمر بالطبيعة، إذ لا يصح أن يقال حينئذ: هل الصيغة تدل على مطلوية الفرد أو

فاسد^(١)؛ لعدم العلة بينهما لو أريد بها الفرد أيضاً، فإن الطلب على القول بالطبيعة إنما يتعلق بها باعتبار وجودها في الخارج.

الأفراد؟ إذ المفروض: تعلق الطلب بالطبيعة، فلا يبقى مجال للبحث عن دلالة الصيغة على مطلوبة الفرد أو الأفراد بناءً على تعلق الأمر بالطبيعة. والمتحصل: أن صاحب الفصول استظهر من المرة والتكرار الدفعة والدفعات لوجهين: أحدهما: التبادر كما تقدم أي: ظهور اللفظين.

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، كما في «منتهى الدراية» مع تصرف ما.

(١) قوله: «فاسد» خبرٌ لقوله: «وتوهم أنه...» إلخ، ودفع له.

وحاصل الدفع: أن كل من الدليلين فاسدٌ؛ أما الأول: فلأن ظهور لفظ في أمر لا يقتضي اختصاص الكلام به؛ لما عرفت من وقوعهما بكلا المعنيين محل النزاع.

وأما الثاني: فلأن ما زعمه من عدم العلة بين المسألتين - لو أريد الدفعة بخلاف ما لو أريد الفرد - غير صحيح وذلك لعدم العلة بينهما أي: بين مسألة المرة والتكرار، ومسألة الطبيعة والفرد لو أريد بها أي: بالمرة الفرد أيضاً أي: كما لو أريد بها الدفعة. هذا مجمل الكلام في المقام. وأما تفصيل ذلك فتوضيحه يتوقف على مقدمة وهي: أن طلب المولى - على القول بتعلق الأوامر بالطبائع - إنما يتعلق بها باعتبار وجودها في الخارج في ضمن الأفراد، لأن الطبيعة من حيث هي ليست إلا هي لا مطلوبة للمولى ولا غير مطلوبة؛ إذ هي مجردة عن جميع الخصوصيات، ويدل على تجردها عنها: تقسيمها إلى الموجودة وإلى المعدومة؛ فيقال: إنها إما موجودة وإما معدومة. فالمطلوب - في المسألة الآتية على القول بتعلق الأوامر بالطبائع - هو: الوجود في ضمن الأفراد، وعلى القول بتعلق الأوامر بالأفراد أيضاً هو: الوجود.

غاية الأمر: الفرق بينهما: أن خصوصيات الفرد داخلة في المطلوب، إذا كان المراد بالأفراد هي الأفراد تقابل الطبائع، وأما على القول بتعلق الأوامر بالطبائع: فالخصوصيات الفردية غير داخلة في المطلوب، وغير داخلة في متعلق الأمر؛ لأن المطلوب إيجاد الطبيعة في ضمن فرد من أفرادها.

ثم المراد بالفرد - بناءً على إرادة الفرد من المرة في هذه المسألة - هو: الفرد بمعنى: الوجود الواحد من وجودات المأمور به؛ بحيث تكون لوازم الوجود خارجة عنه.

ضرورة؛ أن الطبيعة من حيث هي ليست إلا هي، لا مطلوبة ولا غير مطلوبة، وبهذا الاعتبار^(١) كانت مرددة بين المرة والتكرار بكلا المعنيين، فيصح النزاع في دلالة الصيغة على المرة والتكرار بالمعنيين وعدمها.

أما^(٢) بالمعنى الأول: فواضح.

وأما بالمعنى الثاني^(٣): فلوضوح: أن المراد من الفرد أو الأفراد وجود واحد أو

والمراد بالتكرار هو: الوجودات للمأمور به.

إذا عرفت هذه المقدمة فاعلم: أن نزاع المرة والتكرار بمعنى: الفرد والأفراد يأتي على كل من القول بتعلق الأمر بالطبيعة أو الفرد؛ فجعل هذا النزاع من تنمة مسألة تعلق الأمر بالطبيعة أو الفرد كما صنعه في الفصول ليس في محله.

وأما جريان النزاع - على القول بأن المراد بالمرة الدفعة وبالتكرار الدفعات - فواضح؛ فإنه يقال على القول بتعلق الأمر بالطبيعة: هل يجب الإتيان بالطبيعة في ضمن الفرد دفعةً أو دفعات. وبعبارة أخرى: هل يكفي الإتيان بالطبيعة في ضمن وجود واحد، أو في ضمن وجودات.

وأما على القول بأن المراد بالمرة: الفرد، وبالتكرار: الأفراد فيقال: هل يكفي في تحقق الامتثال وجود واحد للمأمور به، أو لابد من وجودات له؛ فحينئذٍ فلا معنى لما ذكره صاحب الفصول من جعل هذا المبحث من تنمة المبحث الآتي، بناء على أن يكون المراد بالمرة الفرد.

(١) أي: بهذا الاعتبار الذي ذكرنا - من تعلق الطلب والأمر بالطبيعة باعتبار وجودها الخارجي - كانت الطبيعة مرددة بين المرة والتكرار بكلا المعنيين أي: الفرد والأفراد، والدفعة والدفعات «فيصح النزاع» على القول بالطبيعة «في دلالة الصيغة على المرة والتكرار بالمعنيين، وعدمها» أي: عدم دلالة الصيغة على أحدهما، بل الصيغة لا تدل على المرة ولا على التكرار؛ كما اختاره المصنف في أول البحث.

(٢) أي: وأما تأتي النزاع على القول بالمرة والتكرار «بالمعنى الأول» أي: الدفعة والدفعات «فواضح»؛ إذ يقال بعدما اخترنا في المسألة الآتية أن الأمر متعلق بالطبيعة لا الفرد: هل يجب الإتيان بالطبيعة دفعة واحدة أو دفعات. وبعبارة أخرى: يصح أن يقال: إن وجود الطبيعة هل هو مطلوب دفعة أو دفعات؟

(٣) أي: على القول بأن المرة والتكرار بمعنى الفرد والأفراد يصح أن يقال: بأن المطلوب هل هو وجود واحد أو وجودات؟

وجودات، وإنما عبر بالفرد^(١) لأن وجود الطبيعة في الخارج هو الفرد. غاية الأمر^(٢):
 خصوصيته وتشخصه - على القول بتعلق الأمر بالطبائع - يلازم المطلوب وخارج عنه؛
 بخلاف القول بتعلقه بالأفراد فإنه مما يقومه.

(١) أي: إنما عبر عن الوجود الواحد بالفرد، وعن الوجودات بالأفراد، لأن وجود الطبيعة في الخارج هو الفرد.

(٢) قوله: «غاية الأمر»؛ إنما هو في بيان الفرق بين تعلق الأمر بالطبيعة، وبين تعلق الأمر بالفرد في المسألة الآتية.

وخلاصة الفرق: أن «خصوصيته وتشخصه» أي: خصوصية الفرد وتشخصه يلازم المطلوب؛ على القول بتعلق الأمر بالطبائع؛ وذلك لعدم وجود الطبيعة بدون تشخص ما، فإن الشيء ما لم يتشخص لم يوجد، ولكن هذا التشخص خارج عن المطلوب؛ لعدم كونه في حيز الطلب، هذا بخلاف تعلق الأمر بالأفراد؛ فإن التشخص حينئذٍ «مما يقومه» أي: المطلوب؛ إذ أحد الشخصات على سبيل البدل واقع في حيز الطلب.

والمتحصل: أن الخصوصيات الفردية - على القول بتعلق الأوامر بالطبائع - خارجة عن المطلوب، والداخل تحت الطلب هو مجرد وجود الطبيعة.

وأما الخصوصيات الفردية: فهي وإن كانت مما يلازم المطلوب خارجاً إلا أنها خارجة عن المطلوب؛ بحيث لو أمكن التفكيك في مقام الامتثال بين إيجاد الطبيعة وبين تلك الخصوصيات والمشخصات الفردية لأجزأ وكفى.

وأما على القول بتعلقها بالأفراد: فتكون الخصوصيات والمشخصات الفردية جزءاً للمطلوب وقواماً له؛ بحيث لو أمكن التفكيك بين إيجاد الطبيعة وبين تلك الخصوصيات والمشخصات لم يجز ذلك، ولم يكف؛ كما سيأتي توضيح ذلك في محله.

وقد ظهر مما ذكرناه: أنه لا فرق بين القول بتعلق الأمر بالطبيعة، وبين القول بتعلقه بالفرد في جريان نزاع المرة والتكرار، بل يجري على كلا القولين، وإنما الفرق في كون التشخص الفردي خارج عن الطلب أو في حيز الطلب كما عرفت مفصلاً، والأول: في فرض تعلق الأمر بالطبيعة. والثاني: في تعلقه بالفرد؛ فإن التشخص حينئذٍ مقوم للمطلوب فيصح قصد القربة به، ولا يكون تشريعاً.

تنبيه^(١):

لا إشكال - بناءً على القول بالمرّة في الامتثال، وأنه لا مجال للإتيان بالمأمور به ثانياً - على أن يكون أيضاً به الامتثال فإنه من الامتثال بعد الامتثال.
وأما على المختار من دلالة^(٢) على طلب الطبيعة؛ من دون دلالة على المرّة ولا

(١) الغرض من هذا التنبيه الذي جعله في الفصول بعنوان التذويب هو: بيان ثمرّة مسألة المرّة والتكرار.

وحاصل ذلك على ما في «منتهى الدراية، ج ١، ص ٥١٢»: أنه بناءً على دلالة الصيغة على المرّة يحصل الامتثال بالإيجاد الأول مطلقاً سواء فُسرت المرّة بالفرد أم بالدفعة، ضرورة: صدقها بكل هذين المعنيين على الإيجاد الأول، فإذا أعتق ثلاثة عبيد مثلاً بإنشاء واحد أو أطعم ثلاث ستينات من المساكين دفعة، فلا إشكال في حصول الامتثال؛ لوجود الطبيعة كحصوله بعق واحد من العبيد، وإطعام ستين مسكيناً، وبعد تحقق الامتثال لا معنى لإيجاد الطبيعة ثانياً بعنوان الإطاعة التي هي موافقة الأمر، إذ المفروض: سقوطه بالإيجاد الأول، فيمتنع الإتيان به ثانياً بعنوان الامتثال، وهذا معنى قولهم: «لا معنى للامتثال عقيب الامتثال».

وأما بناءً على دلالة الصيغة على التكرار: فلا إشكال في وجوب إيجاد الطبيعة بالمأمور بها ثانياً وثالثاً وهكذا، لصدق الامتثال على الجميع؛ حيث إن الصيغة تدل على مطلوبة جميع وجودات الطبيعة، فلكل وجود حكم يخصه كالعام الاستغراقي فتحصل الامتثالات على حسب إيجاد المأمور به، كما أنه تحصل العصيانات على تقدير عدم إيجاد المأمور به ولو مرة.

(٢) أي: من دلالة الأمر على طلب نفس الطبيعة فقط؛ من دون دلالة على المرّة ولا على التكرار، فلا يخلو الحال من أحد وجهين:

أحدهما: أن لا يكون هناك إطلاق الصيغة في مقام البيان؛ بل كان في مقام الإهمال والإجمال، والفرق بينهما: أن الأول ما لا يتعلق الغرض ببيانه ولا بإخفائه. والثاني: ما يتعلق الغرض بإخفائه.

وثانيهما: أن يكون إطلاق الصيغة مسوقاً للبيان، فعلى الأول: لا بد من الرجوع إلى الأصل العملي وهو أصالة البراءة؛ ومقتضاها: كفاية المرّة لعدم وجوب الزائد.

وأما على الثاني: فلا إشكال في الاكتفاء بالمرّة؛ لصدق الطبيعة عليها، وإنما الإشكال هو في جواز الإتيان بغير المرّة بقصد امتثال الأمر؛ بأن يأتي المكلف بالطبيعة ثانياً وثالثاً وهكذا.

على التكرار فلا يخلو الحال: إما أن لا يكون هناك إطلاق الصيغة في مقام البيان؛ بل في مقام الإهمال أو الإجمال فالمرجع هو الأصل. وإما أن يكون إطلاقها في ذلك المقام فلا إشكال في الاكتفاء بالمرّة في الامتثال؛ وإنما الإشكال في جواز أن لا يقتصر عليها^(١)؛ فإن لازم إطلاق الطبيعة المأمور بها هو الإتيان بها مرّةً أو مراراً لا لزوم الاقتصار على المرّة، كما لا يخفى.

والتحقيق:^(٢) أن قضية الإطلاق: إنما هو جواز الإتيان بها مرّةً في ضمن فرد أو أفراد، فيكون إيجادها^(٣) في ضمنها نحواً من الامتثال كإيجادها في ضمن الواحد؛

وجه الإشكال من سقوط الأمر بالطبيعة بالإتيان بها مرّةً: لاحتمال كون المرّة مشروطة بشرط لا، بإيجادها ثانياً تشريع محرم لخلوه عن الأمر.

ومن أن المفروض كون إطلاق الصيغة في مقام البيان، فيجوز الإتيان بالطبيعة ثانياً وثالثاً، نظراً إلى الإطلاق، فلازم ذلك: الإتيان بالطبيعة غير مرّة، ولكن قد ناقش المصنف في إطلاق الصيغة بقوله: «والتحقيق...» إلخ.

(١) أي: على المرّة بأن يأتي بالطبيعة مرّة أخرى فقد يتوهم ويقال: بجواز الإتيان بالطبيعة أكثر من مرّة بقصد امتثال الأمر، فإن لازم إطلاق الطبيعة الملقاة على المخاطب المأمور بها هو الإتيان بها مرّة واحدة أو مرّات عديدة، لأن جميع أفراد الطبيعة مأمور بها لأجل الأمر بالطبيعة، فلا مانع من الإتيان بما هو زائد على المرّة. هذا غاية ما يمكن أن يقال في وجه القول بجواز المرّة والتكرار، وعدم لزوم الاقتصار على المرّة.

(٢) أي: التحقيق خلاف ما ذكر؛ من جواز التكرار بمقتضى الإطلاق، إذ مع الإتيان الأول لا يبقى مجال للإتيان الثاني بمقتضى الإطلاق؛ لأن قضية الإطلاق أي: إطلاق الطبيعة المأمور بها وعدم تقييدها ليست جواز الإتيان بها أكثر من مرّة؛ بل جواز الإتيان بها مرّة واحدة. غاية الأمر: أن المكلف مخيرٌ في الإتيان بها بين الإتيان بها في ضمن فرد، أو في ضمن أفراد أي: الأفراد العرضية، فيكون المراد بالمرّة الدفعة.

(٣) أي: فيكون إيجاد الطبيعة المأمور بها في ضمن أفرادها العرضية نحواً من الامتثال؛ كإيجاد الطبيعة في ضمن الفرد الواحد حيث يكون نحواً من الامتثال بلا إشكال أصلاً. هذا هو مقتضى إطلاق الطبيعة المأمور بها. وليس مقتضى الإطلاق جواز الإتيان بالطبيعة المأمور بها مرّة ومرّات كما قيل؛ إذ يسقط الأمر بالإتيان بها مرّة واحدة فيما إذا كان امتثال الأمر علة تامة لحصول الغرض، فلا معنى للإتيان ثانياً مع سقوط الأمر؛ لأجل حصول الغرض منه.

لا جواز الإتيان بها مرة ومرات فإنه^(١) مع الإتيان بها مرة لا محالة يحصل الامتثال ويسقط به الأمر؛ فيما إذا كان امتثال الأمر علة تامة لحصول الغرض الأقصى، بحيث يحصل بمجرد، فلا يبقى معه مجال لإتيانه ثانياً بداعي امتثال آخر، أو بداعي أن يكون الإتيانان امتثالاً واحداً؛ لما عرفت: من حصول الموافقة بإتيانها، وسقوط الغرض معها، وسقوط الأمر بسقوطه، فلا يبقى مجال لامتناله أصلاً.

وأما إذا لم يكن الامتثال علة تامة لحصول الغرض^(٢)، كما إذا أمر بالماء ليشرب

(١) هذا تعليل لعدم كون الإطلاق صالحاً لإثبات جواز الإتيان بما عدا الوجود الأول من الوجودات الطولية.

وحاصله: - على ما في بعض الشروح - أن الوجود الأول إن كان علة تامة لحصول الغرض الداعي إلى الأمر؛ فلا محالة يكون علة تامة لسقوط الأمر أيضاً، وحينئذٍ يمتنع أن يكون إتيان الطبيعة ثانياً وثالثاً متعلقاً للأمر، وبهذا الامتناع يمتنع أن يكون للصيغة إطلاق يشمل المرة والمرات، بل يمكن منع الإطلاق - مع غض النظر عن هذا المانع العقلي - بأن يقال: إن مقتضى تعلق الطلب بطبيعة هو نقض عدمها بالوجود، وذلك يتحقق بصرف الوجود المنطبق على القليل والكثير، وهو لا ينطبق على الوجود اللاحق؛ لكونه وجوداً بعد وجود، وإنما قيد الغرض بكونه أقصى، لأن الغرض المقدمي لا يكون علة تامة لسقوط الأمر مثل الغرض المقدمي للمولى؛ من أمره بإحضار الماء هو حضور الماء عنده، وغرضه الأقصى هو رفع عطشه، فلا يسقط الأمر بحصول الغرض المقدمي.

وكيف كان؛ فلا يبقى مجال لإتيان المأمور به مع حصول الغرض الأقصى ثانياً؛ سواء كان الإتيان بداعي امتثال آخر، أو بداعي أن يكون الثاني امتثالاً دون الأول، أو بداعي أن يكون كل واحد من الإتيانين جزء الامتثال؛ كما أشار إليه بقوله: «أو بداعي أن يكون الإتيانان امتثالاً واحداً».

(٢) أي: الغرض الأقصى، فلا يبعد صحة تبديل الامتثال بإتيان فرد آخر أحسن منه.

فتيجة البحث: أنه إذا كان امتثال الأمر علة لحصول الغرض فلا معنى لإتيان المأمور به ثانياً بقصد الامتثال؛ وذلك لعدم بقاء الأمر بعد حصول الغرض، وإذا لم يكن علة تامة له - كما في المثال المزبور - فلا يبعد جواز الإتيان بالمأمور به ثانياً بقصد الامتثال؛ لأن بقاء الغرض كاشف عن بقاء الأمر، فإذا لم يسقط الأمر فلا بد من الامتثال ثانياً.

هذا فيما إذا كان الأمر مطلقاً من حيث اللفظ. وأما إذا كان مهملًا فلا بد - حينئذٍ - من الاكتفاء بالمرة، والرجوع في الزائد عليها إلى الأصول العملية من البراءة أو الاستصحاب على ما يقتضيه المقام.

أو يتوضأ فأتى به، ولم يشرب أو لم يتوضأ فعلاً فلا يعد صحة تبديل الامتثال بإتيان فرد آخر أحسن منه^(١)، بل مطلقاً، كما كان له^(٢) ذلك قبله، على ما يأتي بيانه في الإجزاء.

(١) أي: الأفضل من الفرد الأول «بل مطلقاً» أي: ولو كان مساوياً، أو أدون من الفرد الأول. هذا كله في مقام الثبوت، وأما في مقام الإثبات: فلا يمكن قصد التبديل إلا مع القطع ببقاء الغرض، وعدم كون إبطال الأول مضراً.

(٢) أي: كما كان للمكلف جواز الإتيان بالفرد اللاحق قبل إتيانه بالفرد السابق. والمتحصل من جميع ما ذكرناه: أنه هل يمكن الامتثال بعد الامتثال أم لا؟ فيه وجوه. ثالثها: التفصيل بين بقاء الغرض الأقصى وعدمه، وهذا التفصيل هو مختار المصنف «قدس سره» وقد عرفت وجه ذلك.

خلاصة البحث مع رأي المصنف «قدس سره»

البحث الثامن يتلخص في أمور:

١ - محل الكلام: فيما لم تكن صيغة الأمر مقيدةً بمرة أو تكرار. فاختلَفوا على أقوال:

١ - أنها تفيد التكرار.

٢ - أنها تدل على المرة.

٣ - أنها مشتركة بين المرة والتكرار.

٤ - أنها لا تدل على شيء منهما.

فإن المنصرف منها ليس إلا طلب إيجاد نفس الطبيعة المأمور بها، والاكتفاء بالمرة ليس دليلاً على دلالتها على المرة؛ بل إنما هو لحصول الامتثال بها.

٢ - ردّ المصنف على الفصول: حيث خص صاحب الفصول محل النزاع بهيئة صيغة الأمر بدعوى: أن مادة المشتقات وهو المصدر؛ الذي دلالاته على مطلق الحدث من دون المرة والتكرار اتفاقي بين النحاة على ما حكاه السكاكي.

وحاصل ردّ المصنف عليه: هو أن الاتفاق على أن المصدر المجرد عن اللام والتنوين لا يدل إلا على الماهية وإن كان صحيحاً إلا إنه مما لا يوجب حصر النزاع هاهنا في خصوص الهيئة؛ وذلك لأن المصدر ليس مادةً للمشتقات كي يوجب اتفاقهم على عدم دلالة المصدر؛ إلا على الماهية اتفاقهم على عدم دلالة صيغة الأمر أيضاً إلا على الماهية، بل المصدر بهيئته ومادته أحد المشتقات إذ للهيئة المصدرية دخل في المعنى.

فحينئذ يمكن تصوير النزاع في دلالة الصيغة على المرة والتكرار في ناحية المادة، كما يجوز في ناحية الهيئة، فلا معنى لما ذهب إليه صاحب الفصول من اختصاص النزاع بالهيئة.

٣ - دفع الإشكال المتفرع على إنكار كون المصدر مادةً للمشتقات بتقريب: أن هذا الإنكار ينافي ما اشتهر بين أهل العربية من: أن المصدر أصل في الكلام؛ إذ معنى كون المصدر أصلاً في الكلام أنه مادة لجميع ما يتركب منه من المشتقات.

وحاصل الدفع: أولاً: هو عدم تسالمهم على ذلك؛ لذهاب الكوفيين إلى: أن الأصل في الكلام هو الفعل، فكون المصدر أصلاً في الكلام ليس أمراً اتفاقياً؛ بل هو محل الخلاف.

وثانياً: - وهو العمدة في الجواب - أن المراد بكون المصدر أصلاً ليس كونه مشتقاً منه ومادةً للمشتقات، بل معناه: أن الواضع وضع المصدر أولاً، ثم وضع غيره مما يناسبه مادةً ومعنى قياساً عليه، فالأصل هنا بمعنى: جعله المقيس عليه لسائر المشتقات.

٤ - المراد بالمرّة والتكرار: يمكن أن يكون بمعنى: الدفعة والدفعات أو الفرد والأفراد، يقول المصنف: إنهما بكلا المعنيين يمكن أن يقعا محل النزاع.

وتوهم صاحب الفصول: بأن المراد بالمرّة لو كان بمعنى الفرد؛ لكان المناسب جعل هذا المبحث تنمة للمبحث الآتي: - وهو تعلق الأمر بالفرد أو بالطبيعة - بأن يقال: إنه على القول بتعلق الأمر بالفرد هل صيغة الأمر تدل على كون المطلوب فرداً واحداً أم أفراداً متعددة؟ فاسدٌ أي: توهم الفصول فاسدٌ.

توضيح ذلك: أن الأوامر على القول بتعلقها بالطبايع إنما يتعلق بها باعتبار وجودها، فيجري النزاع على كلا القولين، فجعل هذا النزاع من تنمة المبحث الآتي ليس في محله.

٥ - تنبيه: لا إشكال في تحقق الامتثال بإتيان الأمور به مرةً على القول بالمرّة، فلا مجال للإتيان به ثانياً على أن يكون امتثالاً بعد الامتثال، وكذلك لا إشكال في الإتيان ثانياً وثالثاً على القول بالتكرار؛ لصدق الامتثال على الجميع على هذا القول.

وأما على ما هو مختار المصنف من دلالة الأمر على طلب إيجاد نفس الطبيعة؛ فلا يخلو الحال من أحد وجهين: إما أن لا يكون هناك إطلاق الصيغة في مقام البيان؛ بل كان في مقام الإهمال والإجمال. وإما أن يكون إطلاقها مسوقاً للبيان.

فأما على الأول: فلا بد من الرجوع إلى الأصل العملي وهو أصالة البراءة، ومقتضاها: كفاية المرة لعدم وجوب الزائد.

وأما على الثاني: فلا إشكال في الاكتفاء بالمرة لصدق الطبيعة عليها، وإنما الإشكال في الإتيان بها ثانياً وثالثاً، وهكذا وجه الإشكال من سقوط الأمر بالطبيعة بالإتيان بها مرةً.

ومن أن المفروض: كون إطلاق الصيغة في مقام البيان، فيجوز الإتيان بالطبيعة ثانياً وثالثاً نظراً إلى الإطلاق.

ولكن ناقش المصنف في إطلاق الصيغة بقوله: «والتحقيق».

وملخص ما أفاده المصنف في ردّ الإطلاق هو: أن مقتضى الإطلاق هو جواز الإتيان في ضمن فرد أو أفراد مرة واحدة لا جواز الإتيان بها مرة ومرة؛ إذ مع الإتيان بها مرة يحصل الامتثال، ويسقط به الأمر؛ فيما إذا كان امتثال الأمر علة تامة لحصول الغرض الأقصى، وأما إذا لم يكن الامتثال علة تامة فلا يعد صحة تبديل الامتثال بإتيان آخر.

٦ - مختار المصنف ورأيه في المبحث الثامن:

١ - أن محل النزاع لا يختص بالمرة والتكرار بمعنى: الدفعة والدفعات؛ بل يجري فيما إذا كان المراد من المرة والتكرار الفرد والأفراد، فالنزاع يجري في المرة والتكرار بكلا المعنيين.

٢ - أن صيغة الأمر لا تدل على المرة ولا على التكرار؛ بل تفيد طلب إيجاد نفس الطبيعة المأمور بها.

٣ - رأي المصنف في الامتثال بعد الامتثال هو:

التفصيل بين ما إذا كان الامتثال الأول علة تامة لحصول الغرض الأقصى، وبين ما إذا لم يكن علة تامة له.

فعلى الأول: لا يجوز الامتثال بعد الامتثال؛ وذلك لحصول الغرض الأقصى؛ المستلزم لسقوط الأمر.

وأما على الثاني -: أي: ما إذا لم يكن الامتثال علة تامة لحصول الغرض الأقصى - فلا يعد صحة تبديل الامتثال بالامتثال الآخر؛ بأن يأتي المكلف بفرد آخر أحسن من الفرد الأول أو مطلقاً أي: وإن كان الفرد الثاني مساوياً للفرد الأول أو الأدون منه. هذا تمام الكلام في خلاصة المبحث الثامن.

المبحث التاسع: (١)

الحق (٢): أنه لا دلالة للصيغة، لا على الفور ولا على التراخي، نعم؛ قضية إطلاقها

في الفور والتراخي

(١) قبل الخوض في البحث ينبغي بيان محل النزاع وهو: أن الأمر بنفسه مع عدم القرينة الخارجية هل يقتضي الفور بمعنى: المبادرة للامتنال في الزمن الثاني من الخطاب، أو في أول أزمنة الإمكان؟ كما عن الشيخ الطوسي «قدس سره» وأتباعه، أو التراخي بمعنى: جواز التأخير، أو أنه مشترك بينهما؟ كما عن علم الهدى «قدس سره»، أو أنه لا يدل على شيء منهما وليس مشتركاً بينهما؟ كما هو الحق عند المصنف «قدس سره». ثم ظاهر المصنف وصريح الفصول: أن النزاع في هذا المبحث هو كالنزاع في المبحث السابق، فعند المصنف يكون جارياً في مجموع الهيئة والمادة، وعند الفصول يكون جارياً في خصوص الهيئة فقط.

(٢) أي: الحق عند المصنف «قدس سره» هو: عدم دلالة الصيغة على شيء منهما، وليس ذلك من جهة الاشتراك والحاجة إلى القرينة المعينة؛ بل من أنها لا تدل إلا على طلب الطبيعة الأمور بها المجردة عن التقييد أصلاً.

ولازم ذلك: عدم لزوم الفور ولا التراخي لا شرعاً في مقام الجعل، ولا عقلاً في مقام الامتنال.

وأما في مقام الجعل: فلخروجهما عن مفاد المادة والهيئة ونحوهما مما يدل على المكلف به والتكليف؛ إذ لا دلالة للمادة إلا على الماهية الصادقة بنحو واحد على الأفراد الطولية والعرضية، ومقتضى إطلاقها: الاجتزاء بكل منهما كما أشار إليه المصنف بقوله: «نعم؛ قضية إطلاقها» حيث يكون هذا استدراكاً من قوله: «لا دلالة للصيغة» بمعنى: أن الصيغة وإن كانت لم تدل بمادتها وهيئتها على وجوب شيء من الفور والتراخي؛ إلا إن إطلاقها مع كون المتكلم في مقام البيان دليل على عدم مطلوية الطبيعة الأمور بها بشيء؛ من الفور والتراخي، ولازم ذلك هو: جواز التراخي؛ هذا دلالة الصيغة من حيث المادة.

وأما من حيث الهيئة التي تدل على التكليف: فهي لا تدل إلا على البعث نحو المكلف به، وطلبه على ما هو عليه من السعة، فلا تقتضي وجوب خصوص فرداها السابق زماناً بنحو وحدة المطلوب أو تعدده، فحينئذ لا مجال لاستفادة الفور من نفس الخطاب لا من جانب المادة ولا من جانب الهيئة، يقول المصنف: «والدليل عليه» أي:

جواز التراخي، والدليل عليه: تبادر طلب إيجاد الطبيعة منها بلا دلالة على تقييدها بأحدهما، فلا بد في التقييد من دلالة أخرى، كما ادّعي دلالة غير واحد من الآيات على الفورية^(١).

على عدم دلالة الصيغة على شيء من الفور والتراخي «هو: تبادر طلب إيجاد الطبيعة منها» أي: من الصيغة «بلا دلالة على تقييدها» أي: الطبيعة المأمور بها «بأحدهما» أي: الفور والتراخي، «فلا بد في التقييد من دلالة أخرى» أي: غير الدلالة الراجعة إلى الصيغة. **فالمتحصل:** أنه إذا تمسكنا بالإطلاق ونفينا به الفورية كان لازم ذلك: جواز التراخي لأنه لا فرق في حجية الأصول اللفظية بين المثبت منها وغيره، هذا فيما إذا كان هناك أصل لفظي كالإطلاق مثلاً.

وأما إذا لم يكن - كما إذا كان الدليل مجملاً - فالمرجع هو الأصل العملي وهو في المقام أصالة البراءة - للشك في اعتبار خصوصية زائدة كالفور والتراخي، وحيث لا دليل عليه فأصالة البراءة تقتضي عدم اعتبارها، ولازم ذلك: جواز التراخي.

وكيف كان؛ فالحق عند المصنف هو: عدم دلالة الصيغة على الفور والتراخي إلا بالدلالة الخارجية، ويتمسك بالأدلة الخارجية كآتي المسارعة والاستباق على الفورية.

(١) قال في المعالم في عداد أدلة القائلين بالفور: الرابع: قوله تعالى: ﴿وَسَارِعُوا إِلَىٰ مَغْفِرَةٍ مِّن رَّبِّكُمْ﴾^(١) فإن المراد بالمغفرة سببها وهو فعل المأمور به لا حقيقتها؛ لأنها فعل الله سبحانه، فيستحيل مسارعة العبد إليها، وحيث فيجب المسارعة إلى فعل المأمور به.

وقوله تعالى: ﴿فَاسْتَبِقُوا الْخَيْرَاتِ﴾^(١)؛ فإن فعل المأمور به من الخيرات فيجب الاستباق إليه، وإنما يتحقق المسارعة والاستباق بأن يفعل بالفور وهو المطلوب عند القائلين بالفور، فالحاصل: أن الإتيان بالمأمور به خير وسبب للمغفرة، ثم المراد بغفران السيئات ليس هو الإحباط بمعنى: مقابلة السيئة للحسنة، ثم حصول الكسر والانكسار في الدنيا؛ لبطلان هذا بالإجماع؛ فإن العقلاء يحكمون بأن الناس مجزيون بأعمالهم، وأما بمعنى: إذهاب أحدهما الآخر مع بقاءه فلا إشكال فيه؛ فإن الحسنات يذهبن السيئات، والكفر والشرك والغيبة والحسد يحبط الحسنات.

وكيف كان؛ فدلالة التسابق على الفور واضحة؛ لأن فعل المأمور به من الخيرات، فيجب الاستباق إليه بمقتضى الآية المباركة.

وأما آية المسارعة: فلأنه لما كانت المسارعة إلى المغفرة - التي هي من أفعال الله تعالى

وفيه^(١) منع، ضرورة: أن سياق آية ﴿وَسَارِعُوا إِلَىٰ مَغْفِرَةٍ مِّن رَّبِّكُمْ﴾، وكذا آية ﴿فَاسْتَبِقُوا الْخَيْرَاتِ﴾ إنما هو البعث نحو المسارعة إلى المغفرة، والاستسباق إلى الخير؛ من دون استسباق تركهما^(٢) للغضب والشر، ضرورة: أن تركهما^(٣) لو كان مستتباً للغضب والشر كان البعث بالتحذير عنهما^(٤) أنسب كما لا يخفى فافهم^(٥).

- غير مقدورة للمكلف فلا محالة تكون كناية عن سببها كما هو في المعالم^(٢)، فذكر المسبب وأريد به السبب، فكأنه قيل: سارعوا إلى سبب المغفرة وهو الإتيان بالمأمور به، ثم إنما يتحقق المسارعة بإتيانه فوراً.

(١) أي: فيما ذكر من دلالة الآيات على وجوب الفور منع ظاهر، وقد أجاب المصنف عن الاستدلال بأيتي المسارعة والاستسباق بوجوه:

الأول: ما أشار إليه بقوله: «وفيه منع ضرورة...» إلخ، وحاصله: أن سياق الآيتين الشريفتين هو البعث والتحريك إلى المسارعة والاستسباق على نحو الاستحباب؛ من دون أن يستتبع تركهما الغضب والشر.

وبعبارة أخرى: منع دلالتها على الوجوب، إذ لو كان كذلك لكان ترك المسارعة والاستسباق موجباً للغضب والشر، والأنسب حينئذ البعث والتحريك بالتحذير عن تركهما؛ لأن التحذير يكون أشد تأثيراً في تحرك المكلف إلى المسارعة والاستسباق لا البعث والتحريك إلى فعل المسارعة والاستسباق كما هو سياق الآيتين المباركتين، كما لا يخفى.

(٢) أي: المسارعة والاستسباق.

(٣) أي: المسارعة والاستسباق.

(٤) أي: عن الغضب والشر على ما قيل، وكان الأولى حينئذ أن يقال: احذورا من الغضب والشر بالمسارعة والاستسباق، ويحتمل أن يكون الضمير في «عنهما» راجعاً إلى ترك المسارعة والاستسباق، فكان الأنسب إفراد الضمير كأن يقول: «كان البعث بالتحذير عنه» أي: عن تركهما. وكيف كان؛ ففي العبارة مسامحة واضحة.

(٥) لعله إشارة إلى أن أوقعية التوعيد بالعذاب الحاصل بالتحذير على ترك الواجب في إحداث الداعي للعبد لا تختص بالمقام، بل تجري في جميع الواجبات، مع إنه ليس الأمر فيها كذلك للبعث على فعلها بدون التوعيد بالعقاب على تركها، أو إشارة إلى منع

(١) البقرة: ١٤٨، المائدة: ٤٨ .

(٢) معالم الدين، ص ٨٠.

مع لزوم^(١) كثرة تخصيصه في المستحبات وكثير من الواجبات بل أكثرها^(٢)، فلا بد^(٣) من حمل الصيغة فيهما على خصوص الندب أو مطلق الطلب، ولا يعد^(٤) دعوى استقلال العقل بحسن المسارعة والاستباق.

الأوقعية المزبورة مطلقاً لاختلاف الناس، حيث أن بعضهم يتحرك وينبعث نحو الواجبات خوفاً من العقاب، وبعضهم يتحرك نحوها طمعاً في الثواب. (١) هذا إشارة إلى الوجه الثاني من الوجوه التي أجاب بها المصنف عن الاستدلال بآيتي المسارعة والاستباق.

وحاصل هذا الوجه: أنه بناءً على دلالة الآيتين على وجوب الفور يلزم تخصيص الأكثر؛ وذلك لخروج المستحبات جميعاً، وكثير من الواجبات عن ذلك، فيبقى قليل من الواجبات تحتها، وهذا مستهجن عند أبناء المحاورة، فلا بد حينئذٍ من رفع اليد عن ظاهر الآيتين في الوجوب والالتزام فيهما بأحد أمرين:
الأول: حمل صيغتي الأمر فيهما على الندب.
الثاني: حملهما على مطلق الطلب والرجحان.

(٢) أي: أكثر الواجبات؛ لأن أكثر الواجبات موسعة يجوز التأخير فيها إلى أن يضيق الوقت كما في الظهرين والعشاءين وغيرهما من الواجبات الموسعة، وأما في الواجبات المضيقة: فلا يصدق الفور؛ لأن المفروض فيها: مساواة الوقت للفعل، فلا يصدق الاستباق والمسارعة فيما إذا أتى بالواجب في وقته المضيق، وإنما يتحقق الاستباق والمسارعة في الواجب الموسع إذا أتى به في أول الوقت.

(٣) أي: فلا بد - فراراً عن محذور لزوم الاستهجان - «من حمل الصيغة فيهما» أي: في الآيتين على خصوص الندب أو مطلق الطلب.

وبالجملة: أن الأمر بالمسارعة والاستباق إن كان للوجوب - كما هو مدعى الشيخ الطوسي لزم كثرة التخصيص، وهو مستهجن لخروج جميع المستحبات وكثير من الواجبات عن الآيتين لأجل عدم وجوب المسارعة فيها بالإجماع، فلا بد من حمل الأمر فيهما على مطلق الرجحان الشامل للوجوب والاستحباب، ولازم ذلك: أن المسارعة واجب في الواجب الفوري، ومستحب في المستحبات كلاً، ومستحب في الواجب غير الفوري.

(٤) هذا هو الوجه الثالث من الوجوه التي أجاب بها المصنف «قدس سره» عن الاستدلال بآيتي المسارعة والاستباق على وجوب الفور.

وحاصل هذا الوجه: هو حمل الأمر بالمسارعة والاستباق في الآيتين على الإرشاد

وكأن^(١) ما ورد من الآيات والروايات في مقام البعث نحوه إرشاداً إلى ذلك؛ كآيات والروايات الواردة في الحث على أصل الإطاعة.
فيكون الأمر فيها^(٢) لما يترتب على المادة بنفسها^(٣) ولو لم يكن هناك أمر بها، كما هو الشأن في الأوامر الإرشادية فافهم^(٤).

إلى حكم العقل؛ لكلا يلزم تخصيص الأكثر بتقريب: أن العقل كما يستقل بحسن أصل الإطاعة دفعاً للعقوبة، كذلك يستقل بحسن المسارعة إلى الإطاعة فإن كان الواجب مما ثبت من الخارج فوريته، فحكم العقل بالمسارعة إليه كحكمه بنفس الإطاعة إلزامي، وإلا فليس بإلزامي.

فالمتحصل - كما في «منتهى الدراية، ج ١، ص ٥٥٢» - أنه لا مجال للاستدلال بالآيتين الشريفتين على وجوب الفور في الواجبات.

(١) أي: كأن ما ورد من الآيات والروايات الواردة في مقام البعث؛ الدالة على البعث نحو الاستباق والمسارعة، «إرشاداً إلى ذلك» أي: إلى الحكم العقلي، فتكون هاتان الآيتان - «كآيات والروايات الواردة في الحث على أصل الإطاعة»؛ كقوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ﴾^(١) - للإرشاد، نظير الأوامر الباعثة على أصل الإطاعة؛ كما في آية الإطاعة، فلا يلزم حينئذ تخصيص الأكثر، لأن الآيات تدل على رجحان المسارعة والاستباق في الأوامر الواقعية، أما نفس المسارعة والاستباق فهما نظير الإطاعة والانقياد لا يترتب عليهما ثواب، كما لا يترتب على تركهما عقابٌ على ما هو شأن الأوامر الإرشادية، حيث لا يترتب عليها إلا ما يترتب على نفس المادة كأمر الطبيب للمريض بشرب الدواء حيث يكون إرشاداً إلى ما في شرب الدواء من المصلحة، فالمصلحة مترتبة على الدواء وإن لم يأمر الطبيب، فإن المصلحة مترتبة على وجود المادة أي: الدواء؛ لا على عنوان كونها مأموراً بها، هذا هو شأن جميع الأوامر الإرشادية، فحينئذ لا يلزم في المقام تخصيص أصلاً فضلاً عن كثرته.

(٢) أي: في الآيات والروايات الواردة في الحث على المسارعة.

(٣) أي: بنفس المادة، مع قطع النظر عن تعلق الأمر بها.

(٤) لعله إشارة إلى: أن الحمل على الإرشادية منوط بعدم كون الفور على تقدير اعتباره من قيود المأمور به شرعاً، إذ يكون حينئذ كالطهارة المعتبرة في الصلاة من حيث كون دخله شرعياً لا عقلياً، كي يكون الأمر به للإرشاد.

تتمة:

بناء على القول بالفور^(١) فهل قضية الأمر الإتيان فوراً ففوراً بحيث لو عصي لوجب عليه الإتيان به فوراً أيضاً، في الزمان الثاني، أو لا؟ وجهان: مبيان على أن

أو إشارة إلى: أن استقلال العقل بالحسن لا يكفي في كون الأمر للإرشاد. أو إشارة إلى: ضعف كون الملاك في إرشادية الأمر أن تكون المصلحة في نفس المادة؛ إذ وجود المصلحة في المادة، وترتب الخواص عليها أمرٌ مشتركٌ بين الإرشادية والمولوية، ولا يختص بالأوامر الإرشادية. مثلاً: لا فرق بين قول الشارع للمكلف: «صل»، وبين قول الطبيب للمريض: اشرب الدواء؛ لأن الصلاة لا تخلو عن المصلحة، كما أن شرب الدواء فيه المصلحة فلا فرق بينهما من هذه الجهة، فيحتمل أن يكون الأمر في الآيتين الشريفتين مولوياً؛ مع فرض وجود المصلحة في نفس المادة، فلا يكون الضابط المذكور تماماً. وكيف كان؛ فتوضيح الفرق بين إرشادية الأوامر والنواهي ومولويتها لا يخلو عن فائدة فنقول: إن الفرق بينهما أن الأول: هو ما لا يترتب على موافقته ثواب، ولا على مخالفته عقاب، وهذا الفرق هو صريح الشيخ الأنصاري «قدس سره».

وقال غيره في الفرق بينهما: إن في الأوامر والنواهي المولوية إرادة للآمر وكراهة للناهي؛ بمعنى: أن الأمر يريد الفعل المأمور به ويحبه، والناهي يكره الفعل المنهي عنه ويغضه، ثم يتبعهما القرب والبعد، والثواب والعقاب.

وأما في الأوامر والنواهي في الإرشادية: فلا تكون في نفس الأمر والناهي إرادة ولا كراهة، ولا حب ولا بغض حتى يتبعهما القرب والبعد، والثواب والعقاب مثل أوامر الطبيب؛ فيأمر المريض بشرب الدواء، وينهاه عن الترك بداعي الإرشاد إلى ما في الفعل من المنافع، وإلى ما في الترك من المضار، فإن شاء المريض وافقه، وإن شاء خالفه، وهذا الفرق شامل للفرق الأول فيكون أفضل منه.

ثم الأوامر في الآيات والروايات الواردة في المقام من هذا القبيل؛ إذ لا يترتب الثواب والعقاب إلا على موافقة الواقع ومخالفته، لا على موافقة تلك الأوامر. أما عدم ترتب الثواب على موافقتها: فلبداهة: أن فعل الصلاة طاعة، ولكن لا يترتب عليه ثوابان؛ ثواب أصل الصلاة، وثواب إطاعة الصلاة.

هذا ملخص الكلام في الفرق بين الأوامر المولوية والإرشادية.

(١) ما ذكره المصنف في هذه التتمة متفرغاً على القول بدلالة صيغة الأمر على الفور.

مفاد الصيغة - على هذا القول - هو: وحدة المطلوب أو تعدده، ولا يخفى: أنه لو قيل بدلالاتها على الفورية، لما كان لها دلالة على نحو المطلوب من وحدته أو تعدده، فتدبر جيداً.

وحاصل ما أفاده المصنف فيها: أنه لو قلنا: بدلالة الصيغة على الفور فهل تقتضي وجوب الإتيان بالمأمور به فوراً ففوراً أم لا؟ - بمعنى: أنه لو اقتضت وجوب الفور بالمأمور به في أول أوقات الإمكان، فلو أخل بالفورية ولم يأت به في الآن الأول وجب الإتيان به في الآن الثاني وهكذا، ولازمه: حصول العصيان بالإخلال بالفورية مع بقاء الأمر بنفس المأمور به على حاله - فيه وجهان؛ مبنيان على ما هو مفاد الصيغة على القول بدلالاتها على الفور هل هو وحدة المطلوب أو تعدده؟

وتوضيح ذلك: أن فورية المأمور به تتصور على ثلاثة وجوه:

الأول: وحدة المطلوب: بأن تكون الفورية مقومة لأصل المصلحة في الفعل؛ بحيث تفوت بفوات الفورية أي: بالتأخير فلا مصلحة معه.

الثاني: تعدد المطلوب: بأن تكون هناك مصلحتان؛ إحداهما: قائمة بمطلق الفعل من دون تقييده بالفور. والأخرى: قائمة بالفعل فوراً فتفوت مع فوات الفورية، فبالتأخير يحصل عصيان الثاني. دون الأول، فيبقى طلب الأول.

الثالث: تعدد المطلوب أيضاً: بأن تقوم مرتبة من المصلحة بفورية الفعل أولاً، ومرتبة أخرى بفورية الفعل ثانياً - وهكذا - بعد عصيان الأول.

إذا عرفت هذه الوجوه فنقول: إنه إن استفيد الفور من الآيات فلا يبعد الالتزام بدلالاتها على تعدد المطلوب، وإن استفيد من نفس الصيغة فلا تدل على كيفية الفور من وحدة المطلوب أو تعدده كما أشار إليه بقوله: «ولا يخفى: أنه لو قيل بدلالاتها» أي: الصيغة «على الفورية لما كان لها» أي: للصيغة «دلالة على نحو المطلوب من وحدته أو تعدده».

وحاصل كلام المصنف في المقام: أنه - بعد تسليم دلالة الصيغة على وجوب الفور - أنها لا تدل على مزيد من مطلوبة الطبيعة المأمور بها فوراً، ولا تدل على كيفية مطلوبيتها من وجوب الفور في كل زمان؛ حتى لا يسقط الأمر بالفورية بالإخلال بها في الزمان الأول وما بعده، أو وجوب الفور في خصوص الزمان الأول حتى يسقط الأمر به بالإخلال بالفورية.

وكيف كان؛ فتكون الصيغة قاصرة عن الدلالة على كيفية مطلوبة الطبيعة، وأنها تكون على نحو تعدد المطلوب أو وحدته، فلا بد حينئذ من الرجوع إلى الأصل،

فمقتضى الأصل اللفظي أي: إطلاق الأمر إن تمت مقدمات الحكمة هو: عدم الوجوب في الزمن الثاني، وإلا فالأصل العملي هو البراءة لا استصحاب الوجوب؛ إذ من المحتمل وحدة المطلوب أي: قيدية الفور لأصل المأمور به فيفوت بالتأخير فلا يحرز بقاء الموضوع، وبدونه لا يجري استصحاب الحكم؛ لأن إحراز بقاء الموضوع من شرائط الاستصحاب.

قوله: «فتدبر جيداً» تدقيقي؛ أولاً: أنه ظاهر في التدقيق لا في التمريض. وثانياً: أنه مقيد بقوله: «جيداً» وهو ظاهر في التدقيق والدقة؛ بمعنى: أن المطالب المذكورة تحتاج إلى الدقة.

خلاصة البحث في المبحث التاسع مع رأي المصنف «قدس سره» يتلخص البحث في أمور:

١ - يبحث في هذا المبحث عن دلالة الأمر؛ هل إنه يدل على الفور، أو يدل على التراخي، أو يدل على الاشتراك بين الفور والتراخي. وقد سلك الأصوليون إلى هذه المذاهب، واستدلوا بدلائل لا تخلو من الإشكال، ولكن الحق عند المصنف «قدس سره»: أنه لا دلالة للصيغة لا على الفور ولا على التراخي ولا على الاشتراك بينهما؛ بل الصيغة إنما تدل على طلب الطبيعة المجردة.

نعم؛ إطلاق الصيغة وخلوها عن جميع القيود يشعر بجواز التراخي؛ إذ لو أراد الأمر الفور لزمه تقييد الأمر بالفورية.

والحاصل: أنه يجوز حينئذ التراخي، والدليل على جوازه هو: تبادر طلب إيجاد الطبيعة المحضة من الصيغة بلا دلالة على تقييد الصيغة بأحد القيدين أي: الفور والتراخي، فلا بد في تقييد الصيغة على الفور من دلالة أخرى.

كما ادعى البعض دلالة غير واحد من الآيات على الفور، واستدل على هذا صاحب المعالم بآيتي المسارعة والاستباق بتقريب: أن المراد بالمغفرة في آية المسارعة هو سببها وهو فعل المأمور به فيجب المسارعة إليه. وكذلك فعل المأمور به من الخيرات فيجب الاستباق إليه بمقتضى آية الاستباق، ومن المعلوم: أنه لا يتحقق المسارعة والاستباق إلا بإتيان المأمور به فوراً وهو المطلوب.

٢ - (إشكالات ثلاثة) على الاستدلال بآيتي المسارعة والاستباق على وجوب الفور. الأول: في هذا المدعى منع ظاهر؛ لأبّن سياق الآيتين الشريفتين هو البعث والتحريك

إلى المسارعة والاستباق على نحو الاستحباب، فمفادهما: هو استحباب الفور وهو خارج عن محل الكلام؛ لأن محل الكلام هو الوجوب.

الثاني: أنه بناءً على دلالة الآيتين على وجوب الفور: يلزم تخصيص الأكثر، لخروج المستحبات وكثير من الواجبات عنهما، وهو مستهجن عند أبناء المحاورة، فلا بد من رفع اليد عن ظاهر الآيتين في الوجوب، والالتزام فيهما على الندب، أو حمل الصيغة فيهما على مطلق الطلب والرجحان.

الثالث: هو حمل الأمر بالمسارعة والاستباق في الآيتين على الإرشاد إلى حكم العقل؛ لئلا يلزم تخصيص الأكثر؛ بتقريب: أن العقل كما يستقل بحسن الإطاعة دفعاً للعقوبة، كذلك يستقل بحسن المسارعة إلى الإطاعة فيهما - كآية الإطاعة في قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ﴾ - للإرشاد إلى حكم العقل، فلا مجال للاستدلال بهما على وجوب الفور في الواجبات.

٣ - أنه بناءً على القول بالفور؛ هل قضية الأمر هو الإتيان بالمأمور به فوراً ففوراً أو لا؟ وجهان مبنيان على ما هو مفاد الصيغة على هذا القول هل هو وحدة المطلوب أو تعدده. ومعنى وحدة المطلوب هو: أن الفورية مقومة لأصل المصلحة في الفعل المأمور به؛ بحيث تفوت بفوات الفورية أي: فلا مصلحة فيه مع التأخير.

ومعنى تعدد المطلوب هو: أن تكون هناك مصلحتان إحداهما قائمة بالفعل من دون تقيده بالفور. والأخرى: قائمة بالفعل المقيد بكونه فوراً، فتفوت المصلحة مع فوات الفورية، فبالتأخير يحصل عصيان الثاني دون الأول، فيبقى طلب الأول.

إلا أن الحق عند المصنف «قدس سره» عدم دلالة صيغة الأمر على - القول بالفور - على كيفية الفور من وحدة المطلوب أو تعدده.

وملخص الكلام في المقام: أنه بعد تسليم دلالة الصيغة على الفور أنها لا تدل على أزيد من مطلوبة الطبيعة المأمور بها فوراً، وأما أنها على نحو وحدة المطلوب أو تعدده: فصيغة الأمر قاصرة عن الدلالة عليه.

٤ - رأي المصنف «قدس سره»:

هو أن صيغة الأمر تدل على طلب إيجاد الطبيعة المأمور بها، فلا تدل على الفور ولا على التراخي. ثم على القول بالفور: لا تدل صيغة الأمر على أزيد من مطلوبة الطبيعة المأمور بها فوراً، وأما المطلوب بها واحداً أو متعدد فهو أجنبي عن مفاد الصيغة.

الفصل الثالث

الإتيان بالمأمور به^(١) على وجه يقتضي الإجزاء في الجملة بلا شبهة.
وقبل الخوض في تفصيل المقام، وبيان النقص والإبرام، ينبغي تقديم أمور:

الكلام في الإجزاء

(١) وقد عنونوا المسألة بوجوه ثلاثة:

الأول: ما في كلام بعضهم، وهو: أن الأمر يقتضي الإجزاء أم لا؟
الثاني: ما ذكره بعض آخر، وهو: أن الإتيان بالمأمور به يقتضي الإجزاء أم لا؟
الثالث: ما في كلام المصنف «قدس سره» وهو: «الإتيان بالمأمور به على وجه يقتضي الإجزاء في الجملة بلا شبهة»، ثم ما في كلام المصنف من العنوان أي: «الإتيان بالمأمور به على وجه يقتضي الإجزاء» أولى مما في كلام البعض من «أن الأمر يقتضي الإجزاء أم لا؟».

وجه الأولوية - على ما في «منتهى الدراية، ج ٣، ص ٣»:
أولاً: إن النزاع ليس في مقام الدلالة والإثبات؛ بل في مرحلة الواقع والثبوت، ولذا يجري هذا النزاع في جميع الواجبات وإن لم يكن الدليل عليها لفظياً، بل لبيّاً فلا وجه لجعل الإجزاء مدلولاً للأمر.

وثانياً: أن المقتضي للسقوط هو الامتثال المتحقق بإتيان متعلق الأمر بجميع ما يعتبر فيه - لا نفس الأمر - لأنه لا يدل إلا على مطلوبة المتعلق، ولا يدل على الإجزاء إلا بالتوجيه، وهو أن الأمر لكشفه عن مصلحة في متعلقه يدل التزاماً على سقوطه إذا أتى بمتعلقه الذي تقوم به المصلحة؛ لتبعية الأمر لها حدوثاً وبقاءً، ولكن لما كانت الدلالة على السقوط لأجل الإتيان بمتعلقه، فنسبة الإجزاء إليه بلا واسطة أولى من نسبتها إلى الأمر معها كما لا يخفى.

وقد ظهر مما ذكرنا: أن هذا البحث ليس من الأبحاث اللغوية التي يُطلب فيها تشخيص مدلول اللفظ وضعاً أو غيره؛ بل من المباحث العقلية كما يظهر من أدلة الطرفين.

أحدها:

الظاهر: أن المراد من «وجهه»^(١) - في العنوان - هو النهج الذي ينبغي أن يؤتى به على ذلك النهج شرعاً وعقلاً، مثل: أن يؤتى به بقصد التقرب في العبادة، لا

وكيف كان؛ فعمدة البحث فيه هو الكلام عن أجزاء الأمور به بالأمر الواقعي الثانوي - الاضطراري - عن الأمر الواقعي الأولي، وأجزاء الأمور به بالأمر الظاهري عن الأمر الواقعي، ولا إشكال في أجزاء الأمور به بالأمر الواقعي عن الأمر الواقعي، وأجزاء الأمور به بالأمر الاضطراري عن الأمر الاضطراري، وأجزاء الأمور به بالأمر الظاهري عن الأمر الظاهري، هذا ما أشار إليه بقوله: «في الجملة» أي: في بعض الموارد على نحو الموجبة الجزئية؛ كالإتيان بالأمور به بالأمر الواقعي عن الأمر الواقعي، وهكذا هذا هو عمدة البحث.

ولكن قد تعرّض المصنف «قدس سره» لبعض الجهات التي لا دخل لها في أساس البحث، ولعل تعرّضه إلى بيان المراد من كلمة «وجهه»، والمراد من كلمة «يقتضي»، وكلمة «الإجزاء»؛ إنما هو تبعاً للقدماء، فلا بد من توضيح ما جاء في كلامه «قدس سره» من الأمور الثلاثة المذكورة.

فنقول: إن غرض المصنف «قدس سره» من ذكرها قبل الخوض في تفصيل المقام هو بيان ما هو التحقيق من المراد بالعناوين المأخوذة في مسألة الإجزاء.

(١) توضيح ذلك باختصار: أن المقصود من قيد «على وجهه» هو: إتيان الأمور به بجميع ما اعتبر فيه شرعاً وعقلاً.

والأول: مثل الأمور المعتبرة شرعاً في الأمور به من الطهارة والاستقبال والستر وغيرها؛ مما له دخل في الصلاة شرعاً.

والثاني: مثل الأمور المرتبة على الأمر؛ من قصد القرية والتميز ونحوهما، بناء على عدم إمكان أخذها في الأمور به شرعاً علي ما هو مختار المصنف، فإنها حينئذٍ معتبرة في كيفية الإطاعة عقلاً بحيث لا يسقط الأمر بدونها.

وكيف كان؛ فللوجه في قوله: «على وجهه» ثلاثة معان: الأول: هذا المعنى المذكور - ما يعتبر في الأمور به شرعاً وعقلاً - الثاني: ما يعتبر فيه شرعاً فقط. الثالث: الوجه المعتبر عند بعض الأصوليين.

ثم المراد من الوجه عند المصنف هو المعنى الأول؛ دون المعنيين الأخيرين.

خصوص الكيفية المعتبرة في الأمور به شرعاً، فإنه عليه يكون - على وجهه - قيماً توضيحياً، وهو بعيد؛ مع إنه يلزم خروج التعبديات عن حريم النزاع، بناءً على المختار^(١)، كما تقدم، من أن قصد القرية من كفيات الإطاعة عقلاً، لا من قيود الأمور به شرعاً، ولا الوجه المعتبر عند بعض الأصحاب، فإنه - مع عدم اعتباره عند المعظم، وعدم اعتباره عند من اعتبره؛ إلا في خصوص العبادات لا مطلق الواجبات -

وأما عدم إرادة المعنى الثاني - خصوص الكيفية المعتبرة شرعاً - فلوجهين:
 الأول: أنه يلزم أن يكون قوله: «على وجهه» قيماً توضيحياً؛ لأن الكيفية المعتبرة شرعاً يدل عليها عنوان الأمور به، فلا يكون «على وجهه» قيماً احترازياً، بل توضيحياً لعنوان الأمور به، وهو بعيد؛ لأن الأصل في القيد أن يكون احترازياً.
 الثاني: أنه يلزم خروج التعبديات عن حريم النزاع بناءً على ما هو مختار المصنف؛ من عدم إمكان أخذ قصد القرية قيماً للمأمور به شرعاً، بل هو من كفيات الإطاعة عقلاً فيختص النزاع بالتوصليات.

وأما عدم إرادة المعنى الثالث - قصد الوجه كما أشار إليه بقوله: «ولا الوجه...» إلخ - فلوجه:

الأول: عدم اعتباره عند المعظم.
 الثاني: عدم اعتباره عند من اعتبره إلا في خصوص العبادات، لا مطلق الواجبات، فيلزم خروج الواجبات التوصلية عن حريم النزاع لعدم اعتبار قصد الوجه - عند من اعتبره - في غير العبادات.

الثالث: أنه لا وجه لاختصاصه بالذكر - على تقدير الاعتبار - دون سائر القيود المعتبرة؛ إذ لا ميزة له على غيره.

(١) قوله: «على المختار» قيماً لخروج العبادات عن حريم النزاع؛ يعني: أن خروجها عن حريمه مبني على مختار المصنف من كون قصد القرية من كفيات الإطاعة عقلاً؛ لا من قيود الأمور به شرعاً.

وأما خروج العبادات عن حريم النزاع على المختار - لو كان المراد من الوجه خصوص الكيفية المعتبرة شرعاً - فلأنه لا يسقط أمرها بإتيانها بدون الوجه المعتبر فيها عقلاً كقصد القرية على مذهب المصنف، وإن أتى بها بجميع ما يعتبر فيها شرعاً، فلا بد من خروج ما يقيد بهذا القيد العقلي؛ وهي العبادات عن مورد النزاع، إذ الإتيان بالمأمور به على وجهه أي: بجميع ما يعتبر فيه شرعاً لا يجزي، بل الإتيان به كعدمه بدون قصد القرية المعتبر عقلاً.

لا وجه لاختصاصه بالذكر على تقدير الاعتبار، فلا بد^(١) من إرادة ما يندرج فيه من المعنى، وهو ما ذكرناه^(٢)، كما لا يخفى.

ثانيها^(٣):

الظاهر: أن المراد من الاقتضاء - هاهنا - الاقتضاء بنحو العلية والتأثير، لا بنحو الكشف والدلالة، ولذا نسب إلى الإتيان لا إلى الصيغة.

مع إنه لا إشكال في دخول العبادات في محل النزاع؛ إذ لم يستشكل أحد في أن إتيان العبادات على وجهها يُجزى ويُسقط أمرها.

(١) هذا تفريع على الوجوه الثلاثة التي أوردها على إرادة الوجه بالمعنى الثالث المعتبر عند بعض الأصحاب.

وخلاصة ذلك: أنه قد عرفت عدم إرادة خصوص الوجه المعتبر عند بعض الأصحاب؛ لورود الوجوه المذكورة عليه، فلا بد من إرادة معنى عام من الوجه المذكور في عنوان البحث حتى يشمل الوجه المعتبر عند بعض الأصحاب، فالمراد بـ ما الموصولة في قوله: «إرادة ما يندرج فيه» هو: المعنى العام، وفاعل يندرج ضمير يرجع إلى الوجه، وضمير «فيه» يرجع إلى الموصول المراد به المعنى العام، فمعنى العبارة حينئذ: فلا بد من إرادة معنى عام يندرج فيه الوجه المعتبر عند بعض الأصحاب.

(٢) أي: ما ذكرناه من القيود الشرعية والعقلية أي: المعنى العام هو ما ذكره المصنف، من أن المراد من «وجهه» - في العنوان - هو النهج الذي ينبغي أن يؤتى به على ذلك النهج شرعاً وعقلاً لا شرعاً فقط.

(٣) أي: ثاني الأمور في تفسير كلمة الاقتضاء، وما هو المراد منها.

وتوضيح ذلك يتوقف على مقدمة؛ وهي: أن الاقتضاء تارة: يكون بمعنى الكشف والدلالة كإقتضاء صيغة الأمر للفور أو التراخي، أو للمرة أو التكرار، أو للنفسية والعينية، وغيرها من الأبحاث المتعلقة بالصيغة، فإن الاقتضاء هناك بمعنى الكشف والدلالة؛ لإسناده إلى اللفظ الذي شأنه الدلالة والحكاية.

وأخرى: يكون الاقتضاء بمعنى العلية والتأثير كالاقتضاء في بحث الأجزاء، فإنه لإسناده إلى الإتيان - وهو إيجاد متعلق الأمر - يكون بمعنى التأثير وعليته لسقوط الأمر. إذا عرفت هذه المقدمة؛ فالظاهر: أن المراد من الاقتضاء هاهنا هو الاقتضاء بمعنى العلية والتأثير، لا بمعنى الكشف والدلالة.

إن قلت: هذا^(١) إنما يكون كذلك بالنسبة إلى أمره، وأما بالنسبة إلى أمر آخر

وجه الظهور هو: إسناد الاقتضاء إلى الإتيان الذي هو فعل المكلف، لا إلى الصيغة. وقد عرفت في المقدمة: أن المناسب للإتيان هو العلية والتأثير في سقوط الأمر، لا الكشف والدلالة اللذان هما من شؤون اللفظ؟ فالإتيان بالمأمور به علة للسقوط لا كاشف وحاك عن سقوطه.

وعلى كل فالمراد منه ها هنا هو: العلية والتأثير لا الكشف والدلالة، وأيد ما ذكره بأنه قد نسب في موضوع النزاع إلى الإتيان لا إلى الصيغة.

ومن هنا يظهر: أن المسألة المبحوث عنها في المقام عقلية لا لفظية حتى يبحث فيها عن مدلول اللفظ وضعاً أو غيره؛ فتعم المسألة الطلب الثابت بالدليل غير اللفظي كالإجماع مثلاً.

(١) أي: هذا الذي ذكرتم من كون الاقتضاء بمعنى العلية «إنما يكون كذلك بالنسبة إلى أمره»، بمعنى: أن الإتيان بالمأمور به بالأمر الواقعي مقتضى وعلة لسقوط الأمر الواقعي، والإتيان بالمأمور به بالأمر الاضطراري علة لسقوط الأمر الاضطراري وهكذا، وأما الاقتضاء بالنسبة إلى أمر آخر كالإتيان بالمأمور به بالأمر الاضطراري أو الظاهري بالنسبة إلى الأمر الواقعي - بأن يقال: الإتيان بالمأمور به بالأمر الظاهري أو الاضطراري يقتضي الإجزاء - فالنزاع هنا ليس في الاقتضاء بمعنى العلية؛ بل محل الكلام في الحقيقة في دلالة دليلهما، بمعنى: أنه هل يكشف الأمر الاضطراري أو الظاهري، ويدل دليلهما على اعتباره أي: اعتبار دليلهما «بنحو يفيد الإجزاء» عن الأمر الواقعي، «أو بنحو آخر لا يفيد» أي: لا يفيد الإجزاء؟

وبعبارة أخرى: أن الكلام لا ينحصر في اقتضاء الإتيان بالمأمور به للإجزاء؛ بل يقع النزاع في بعض الصور في دلالة الدليل على الإجزاء، فلا معنى لفرض النزاع مطلقاً في اقتضاء بمعنى العلية؛ بل إنما يصح فرض النزاع في الاقتضاء بمعنى العلية في إجزاء الإتيان بالمأمور به بكل أمر عن ذلك الأمر؛ كإجزاء الإتيان بالمأمور به بالأمر الواقعي عن الأمر الواقعي مثلاً.

وأما لو فرضنا إجزاء المأمور به بالأمر الاضطراري أو الظاهري عن الأمر الواقعي، فكان النزاع في الحقيقة في دلالة الدليل على إجزاء المأمور به بالأمر الاضطراري، أو الظاهري عن الأمر الواقعي.

فحاصل الإشكال: أن الاقتضاء في العنوان ليس بمعنى العلية مطلقاً، بل يكون أعم من العلية والكشف.

كالإتيان بالمأمور به بالأمر الاضطراري أو الظاهري؛ بالنسبة إلى الأمر الواقعي، فالنزاع في الحقيقة في دلالة دليلهما على اعتباره؛ بنحو يفيد الإجزاء، أو بنحو آخر لا يفيد.

قلت: نعم^(١)؛ لكنه لا ينافي كون النزاع فيهما، كان في الاقتضاء بالمعنى المتقدم. غايته: أن العمدة في سبب الخلاف فيهما^(٢) إنما هو الخلاف في دلالة

(١) أي: نعم؛ إن النزاع قد يكون في دلالة الدليل.

وقد أجاب المصنف عن الإشكال: بأن وقوع النزاع في دلالة الدليل مسلم لا ينكر، لكنه لا يتنافى مع كون النزاع الأساسي في أن نفس الإتيان بالمأمور به بالأمر الاضطراري أو الظاهري يؤثر في الإجزاء بلحاظ وفائه بالملاك، وينضم إليه النزاع الآخر أعني: ما هو مقتضى الدليل.

توضيح ذلك يتوقف على مقدمة وهي: أن النزاع في المقام تارة: يكون كبروياً؛ بمعنى: أن الإتيان بالمأمور به في كل أمر يجزي عن ذلك الأمر أم لا؟ مثل الإتيان بالمأمور به الواقعي؛ هل يجزي عن أمر نفسه أم لا؟ فهو يجزي بالإجماع إلا عن أبي هاشم الجبائي وعبد الجبار من العامة؛ القائلين بعدم الإجزاء، ولذا قال المصنف: لو كان هناك نزاع.

وهذا النزاع الكبروي يجري في الأمر الاضطراري والظاهري أيضاً.

وأخرى: يكون النزاع صغروبياً؛ بمعنى: أن المأمور به بكل واحد من الأمر الاضطراري والظاهري هل هو مأمور به مطلقاً أم لا؟

هذا هو النزاع الصغروي، ثم يقال في النزاع الكبروي فيهما على تقدير كون المأمور به فيهما مأموراً بهما مطلقاً؛ هل يجزي الإتيان بهما عن الأمر الواقعي حتى لا يجب الإتيان به ثانياً لا إعادة ولا قضاء أم لا؟ بمعنى: هل نزلهما الشارع في مقام تشريعهما منزلة المأمور به الواقعي الأولي أم لا؟ فإن دل دليلهما على تنزيلهما كذلك؛ كان الإتيان بالمأمور بهما مجزياً عن الواقعي وعلّة لسقوط الأمر الواقعي الأولي.

إذا عرفت هذه المقدمة فاعلم: أنّ النزاع في الأمر الاضطراري والظاهري صغروي وكبروي، فيكون الاقتضاء فيهما بمعنى: الدلالة والكشف نظراً إلى النزاع الصغروي. وبمعنى: العلية والتأثير نظراً إلى النزاع الكبروي، هذا ما أشار إليه بقوله: «نعم لكنه لا ينافي كون النزاع فيهما كان في الاقتضاء بالمعنى المتقدم» أي: العلية والتأثير.

(٢) أي: في الأمر الظاهري والاضطراري، يبان ذلك: أن سبب الاختلاف في

دليلهما^(١)، هل إنه على نحو مستقل العقل بأن الإتيان به موجب للإجزاء ويؤثر فيه، وعدم دلالة^(٢)؟، ويكون النزاع فيه صفرياً أيضاً بخلافه^(٣) في الإجزاء بالإضافة إلى أمره، فإنه لا يكون إلا كبروياً لو كان هناك نزاع، كما نقل عن بعض فافهم.

اقتضائهما للإجزاء وعدمه «إنما هو الخلاف في دلالة» دليل تشريعهما، وأنه هل يدل على تنزيلهما منزلة المأمور به الواقعي أم لا؟

فعلى الأول يجزي، وعلى الثاني لا يجزي، فيبيني النزاع في الكبرى؛ أعني: الإجزاء على النزاع في الصغرى؛ أعني: دلالة دليلهما.

(١) أي: دليل المأمور به بالأمر الاضطراري أو الظاهري؛ «هل إنه» أي: دليلها «على نحو مستقل العقل بأن الإتيان به موجب للإجزاء» بحيث لا حاجة إلى الإعادة ولا إلى القضاء، «ويؤثر فيه»، أي: في الإجزاء.

(٢) أي: عدم دلالة دليلهما للإجزاء.

وحاصل الكلام في المقام: أن أجزاء الأمر الاضطراري والظاهري - وهو النزاع الكبروي - موقوف على إحراز الاشتمال على تمام مصلحة الواقع، أو مقدار كاف منها بدلالة دليل الأمرين - وهو النزاع الصفروي - «ويكون النزاع فيه» أي: في أجزاء الأمر غير الواقعي عن الأمر الواقعي «صفرياً» أي: في دلالة الدليل. «أيضاً» أي: كما أنه كبروي أي: علة لسقوط التكليف بالواقع أي: مجز عن الواقع.

(٣) أي: بخلاف النزاع في أجزاء غير الواقعي «بالإضافة إلى أمره»؛ بأن يكون الآتي بالأمر الاضطراري أو الظاهري كافياً عن الإتيان بنفسه ثانياً، «فإنه لا يكون» النزاع فيه «إلا» في العلية للسقوط فيكون «كبروياً» فقط «لو كان هناك» في الكبرى «نزاع»؛ كما نقل عن بعض «من العامة القائلين بعدم الإجزاء».

قوله: «فافهم» لعلّه إشارة إلى أن النزاع الذي يتفرع عليه وجوب الإعادة والقضاء وعدم وجوبهما؛ لا يليق بالبحث في علم الأصول، بل يليق بالبحث في علم الفقه، لأن اللائق في علم الأصول هو البحث الكبروي. فلا يكون الاقتضاء في عنوان البحث بمعنى الدلالة والكشف، بل بمعنى العلية والتأثير كي يكون النزاع كبروياً؛ لأنه يتناسب مع علم الأصول، فلا يرد إيراد المستشكل: بأن النزاع يمكن أن يكون في الاقتضاء بمعنى دلالة الدليل، لأن النزاع حينئذ صفروي، والنزاع الصفروي لا يليق بعلم الأصول.

ثالثها^(١):

الظاهر: أن الإجزاء - هاهنا - بمعناه لغة وهو الكفاية. وإن كان يختلف ما يكفي

(١) أي: ثالث الأمور التي ينبغي تقديمها على البحث هو في تفسير كلمة الإجزاء. يقول المصنف «قدس سره»: «الظاهر: أن الإجزاء هاهنا بمعناه لغة وهو الكفاية؛ وإن كان يختلف ما يكفي عنه».

توضيح ذلك يتوقف على مقدمة وهي: أن للإجزاء معنيين:

الأول: اللغوي العرفي. الثاني: الاصطلاحي.

والفرق بينهما: أن الأول: «هو الكفاية وإن كان يختلف ما يكفي عنه»؛ بمعنى: أن الإتيان بالمأمور به الواقعي يكفي فيسقط به التعبد به ثانياً، والإتيان بالمأمور به الاضطراري أو الظاهري يكفي فيسقط به التدارك ثانياً إعادة وقضاء.

والثاني: هو سقوط التعبد ثانياً في الأمر الواقعي. وسقوط الإعادة والقضاء في الأمر الاضطراري أو الظاهري.

إذا عرفت هذه المقدمة فاعلم: أنه قد توهم المتوهم بأن الإجزاء في المقام هو بمعنى الاصطلاحي، فيختلف معناه بحسب الموارد، فإن الإجزاء في مورد الأمر الواقعي مغاير للإجزاء في مورد الأمر الظاهري أو الاضطراري على ما سبق في المقدمة.

ثم غرض المصنف من عقد هذا الأمر الثالث؛ هو دفع هذا التوهم وحاصله: أنه لم يثبت للإجزاء معنى اصطلاحى خاص في مقابل معناه اللغوي؛ ليكون هذا المعنى الاصطلاحي هو المراد منه.

وبعبارة أخرى: ليس للأصوليين فيه اصطلاح جديد؛ بمعنى: إسقاط التعبد أو القضاء، فإن ذلك أمرٌ بعيدٌ جداً، بل المراد منه هو معناه اللغوي وهو الكفاية.

نعم؛ يختلف ما يكفي عنه، فإن الإتيان بالمأمور به الواقعي يكفي فيسقط به التعبد به ثانياً، والإتيان بالمأمور به الاضطراري أو الظاهري يكفي فيسقط به التدارك ثانياً إعادة أو قضاء. فلازم الإجزاء بمعنى الكفاية في الأمر الواقعي هو: سقوط التعبد به ثانياً، وفي الأمر الاضطراري أو الظاهري هو: سقوط القضاء أو الإعادة. فإجزاء المأتي به - في مورد الأمر الاضطراري أو الظاهري - عن المأمور به بالأمر الواقعي هو كفايته عما أمر به إعادة وقضاء، أو قضاءً فقط فيما إذا دل الدليل على وجوب الإعادة دونه، وذلك فيما إذا تذكر في الوقت وجبت الإعادة عليه، وإذا تذكر في خارج الوقت لم يجب القضاء. فإجزاء المأتي به عن المأمور به حينئذ هو: كفايته عما أمر به قضاء لا إعادة.

عنه، فإن الإتيان بالمأمور به بالأمر الواقعي يكفي، فيسقط به التعبد به ثانياً، وبالأمر الاضطراري أو الظاهري الجعلي، فيسقط به القضاء.
لا أنه^(١) يكون هاهنا اصطلاحاً بمعنى: إسقاط التعبد أو القضاء فإنه بعيد جداً.

وكيف كان؛ فالإجزاء في جميع الموارد يكون بمعنى واحد وهو الكفاية، وليس هناك معنى اصطلاحى. هذا مضافاً إلى أصالة عدم النقل عن المعنى اللغوي إلى المعنى الاصطلاحى، مع إن المعنى الاصطلاحى لو ثبت لكان لازم المعنى اللغوي، فلا وجه لإرادته، إذ تكفي إرادة الملزوم عن اللازم.

نعم؛ بقي هنا شيء وهو: تعبير المصنف في مورد الأمر الواقعي بقوله: «يكفي فيسقط به التعبد به ثانياً».

وفي الأمر الاضطراري والظاهري بقوله: «فيسقط به القضاء». وفي «الوصول إلى كفاية الأصول» ما هذا لفظه: (وإنما عبر المصنف في الأول: بقوله: «فيسقط به التعبد به». وفي الثاني: بقوله: «فيسقط به القضاء» مع إن سقوط التعبد والقضاء مشترك بينهما؛ لأن الكلام في الأول كان في كفاية الإتيان بالأمر عن نفسه، ومن المعلوم: أنه لو أتى بالمأمور به سقط الغرض الباعث على الأمر، ولسقوط الغرض يسقط الأمر، وإذا سقط الأمر لم يكن مجال لإعادة الفعل إلا بالتعبد ثانياً. والمفروض: أن الغرض حاصل فلا تعبد ثانياً، وحيث لم يكن التعبد الثانوي لم يكن مجال للقضاء أصلاً، إذ القضاء فرع التعبد الذي هو فرع لبقاء الغرض. والحاصل: أنه مع ذكر سقوط التعبد لا يحتاج إلى ذكر سقوط القضاء. هذا وجه الأول.

وأما وجه الثاني: فلأن الكلام في كفاية الأمر غير الواقعي عن الأمر الواقعي، ومعلوم: إن الكفاية ليست لأجل حصول الغرض بالتمام، وإلا لكان واجباً تخبيراً من أول الأمر بين الواقعي وغيره، وحين لم يمكن استيفاء الغرض في حال الضرورة وحالة التكليف بالظاهر، فلو كان هناك شيء لكان عبارة عن القضاء الأعم من القضاء والإعادة، وأما التعبد ثانياً فلغو محض لأنه مع التمكن في الوقت، وعدم حصول الغرض كانت الإعادة بالأمر الأول، ومعهما في خارج الوقت كان قضاء لعدم حصول الغرض، ومع حصول الغرض لم تكن إعادة ولا قضاء، وعلى كل تقدير لم يكن تعبد ثان.

والحاصل: أنه لا مجال للتعبد الثانوي في مقام الأمر الاضطراري والظاهري فتأمل). انتهى.
(١) أي: اختلاف في نفس الكفاية، فلا «يكون» الإجزاء «هاهنا» أي: في عنوان البحث «اصطلاحاً» جديداً «بمعنى إسقاط التعبد، أو» بمعنى إسقاط «القضاء» الأعم من الإعادة، «فإنه بعيد جداً».

رابعها^(١):

الفرق بين هذه المسألة ومسألة المرة والتكرار لا يكاد يخفى، فإن البحث هاهنا^(٢) في أن الإتيان بما هو المأمور به يجزي عقلاً بخلافه في تلك المسألة. فإنه^(٣) في تعيين ما هو المأمور به شرعاً بحسب دلالة الصيغة بنفسها، أو بدلالة أخرى.

وجه البعد: أن إرادة معنى جديد تحتاج إلى نقل وهو خلاف الأصل.

(١) أي: رابع الأمور التي ينبغي تقديمها قبل البحث في بيان الفرق بين مسألة الأجزاء ومسألة المرة والتكرار؛ دفعا لتوهم عدم الفرق بينهما، بتقريب: أن الأجزاء هو القول بالمرة، وعدم الأجزاء هو القول بالتكرار، إذ على القول بعدم الأجزاء لا بد من تكرار العمل، وعلى القول بالأجزاء يكفي المرة، كما أنه بناء على دلالة على التكرار لا بد من تكرار الفعل، وعلى القول بالمرة يكفي إتيان الفعل مرة.

فالفرض من عقد هذا الأمر هو: دفع هذا التوهم أي: توهم أن هذا النزاع هو عين النزاع في مسألة المرة والتكرار، فلا وجه لإفراد كل منهما بالبحث.

(٢) أي: فإن البحث في مبحث الأجزاء. هذا الكلام دفع للتوهم المزبور ببيان الفرق بين المسألتين.

وخلاصة الفرق بينهما من وجهين:

الأول: أن مسألة المرة والتكرار لفظية، ومسألة الأجزاء عقلية، بمعنى: أن البحث في تلك المسألة كأنه في تعيين المأمور به بحسب دلالة الصيغة عليه هل هو الوجودات المتعددة، أو الوجود الواحد؟ فالبحث هناك لفظي. بخلاف مسألة الأجزاء؛ فإن البحث فيها عن أن الإتيان بما هو المأمور به هل يجزي أو لا؟ فالبحث هنا عقلي؛ حيث إن الحاكم بالأجزاء هو العقل. وإن شئت فقل: إن النزاع في مسألة المرة والتكرار صفروي لرجوعه إلى تعيين المأمور به، وفي مسألة الأجزاء كبروي؛ لرجوعه إلى أن الإتيان به مجز أم لا؟ فيكون الفرق بين المسألتين من وجهين: أحدهما: كون النزاع في تلك المسألة لفظياً، وهنا عقلي كما عرفت. والآخر: كون البحث هناك صفروياً وهنا كبروي كما عرفت أيضاً.

(٣) أي: فإن البحث في مسألة المرة والتكرار إنما هو في تعيين ما هو المأمور به شرعاً «بحسب دلالة الصيغة» على المرة أو التكرار «بنفسها، أو بدلالة أخرى» وقرينة خارجية

نعم^(١)؛ كان التكرار عملاً موافقاً لعدم الإجزاء؛ لكنه لا بملاكة. وهكذا الفرق بينها^(٢) وبين مسألة تبعية القضاء للأداء، فإن البحث في تلك المسألة في دلالة الصيغة على التبعية وعدمها، بخلاف هذه المسألة فإنه - كما عرفت -

عامة كما تقدم ذلك في بحث المرة والتكرار، هذا بخلاف مسألة الإجزاء حيث تجري ولو لم يكن هناك لفظ أصلاً؛ بأن استفيد الطلب من الإجماع مثلاً.

(١) قوله: «نعم...» إلخ استدراك على الفرق المذكور بين المسألتين.

وحاصل الكلام في توضيح ذلك: أن بين المسألتين وإن كان فرق كما مر؛ إلا إن بينهما جهة مشتركة وهي: كون عدم الإجزاء موافقاً للتكرار عملاً وإن لم يكن موافقاً له ملاكاً، فإن ملاك التكرار هو كون كل واحد من وجودات الطبيعة الواقعة في حيز الأمر مأموراً به، بخلاف عدم الإجزاء، فإن ملاك عدم سقوط الغرض الداعي إلى الأمر، فلا وجه لدعوى: أن القول بالمرّة مساوق للإجزاء، والقول بالتكرار مساوق لعدمه.

(٢) أي: مسألة الإجزاء، فقوله: «وهكذا الفرق...» إلخ دفع لتوهم آخر وهو: عدم الفرق بين مسألة الإجزاء، وبين مسألة تبعية القضاء للأداء بمعنى: أن النزاع في هذه المسألة هو عين النزاع في تبعية القضاء للأداء بتقريب: أن دلالة الأمر على وجوب القضاء في خارج الوقت مساوقة لعدم الإجزاء؛ إذ مع فرض الإجزاء وسقوط الأمر لا وجه لوجوب قضائه. وكذلك دلالاته على عدم وجوب القضاء مساوقة للإجزاء. وقد دفع المصنف هذا التوهم ببيان الفرق بين مسألة الإجزاء وبين مسألة تبعية القضاء للأداء.

وخلاصة الفرق بينهما هو: أن الكلام في مسألة التبعية إنما هو في دلالة الصيغة على التبعية، وعدم دلالتها عليها. وأما الكلام في مسألة الإجزاء؛ فإنما هو في الإتيان بالمأمور به، فيقال: هل الإتيان بالمأمور به يجزي أم لا؟

فمسألة التبعية لفظية، ومسألة الإجزاء عقلية. هذا مضافاً إلى الاختلاف الموضوعي بينهما؛ حيث إن موضوع وجوب القضاء هو الفوت في الوقت، وموضوع الإجزاء هو الإتيان بالمأمور به في وقته.

وبالجملة: أن توهم عدم الفرق بين هذه المسألة وبين المسألتين إنما هو بلحاظ إسقاط التعبد ثانياً، وعدمه بالنسبة إلى المرة والتكرار؛ وبلحاظ إسقاط القضاء وعدمه بالنسبة إلى تبعية القضاء للأداء.

وقد عرفت: أن الفرق بين هذه المسألة وبين المسألتين في غاية الوضوح. فلا علة بين مسألة الإجزاء وبين مسألتين المرة والتكرار وتبعية القضاء للأداء.

في أن الإتيان بالمأمور به يجزي عقلاً عن إتيانه^(١) ثانياً أداءً أو قضاءً، أو لا يجزي^(٢)، فلا علاقة بين المسألة والمسألين أصلاً.

إذا عرفت هذه الأمور^(٣)، فتحقيق المقام يستدعي البحث والكلام في موضعين:

الأول^(٤):

أن الإتيان بالمأمور به بالأمر الواقعي - بل بالأمر الاضطراري أو الظاهري أيضاً - يجزي عن التعبد به ثانياً؛ لاستقلال العقل^(٥) بأنه لا مجال مع موافقة الأمر بإتيان

(١) أي: عن إتيان المأمور به ثانياً «أداءً» في الوقت، «أو قضاءً» في خارج الوقت.

(٢) أي: فيجب الإتيان بالمأمور به ثانياً أداءً أو قضاءً.

وكيف كان؛ فقد تختلف مسألة الإجزاء عن مسألة تبعية القضاء للأداء موضوعاً وجهة - على ما في «المحاضرات» -

أما الأول: فلأن الموضوع في هذه المسألة هو الإتيان بالمأمور به، وأنه يجزي عن الواقع أم لا، والموضوع في تلك المسألة هو: عدم الإتيان بالمأمور به في الوقت. ومن الطبيعي إنه لا جامع بين الوجود والعدم، وعليه: فلا ربط بين المسألين في الموضوع أصلاً.

وأما الثاني: فلأن الجهة المبحوث عنها في هذه المسألة إنما هي وجود الملازمة بين الإتيان بالمأمور به وإجزائه عن الواقع عقلاً، وعدم وجودها، والجهة المبحوث عنها في تلك المسألة إنما هي دلالة الأمر من جهة الإطلاق على تعدد المطلوب، وعدم دلالة عليه، فإذن: لا ارتباط بينهما لا في الموضوع ولا في الجهة المبحوث عنها.

(٣) أي: الأمور الأربعة التي ينبغي تقديمها على البحث.

(٤) حاصل ما أفاده المصنف «قدس سره» في الموضع الأول هو: أن الإتيان بالمأمور به مجز عن أمره سواء كان أمره واقعياً أم ظاهرياً، وأما كونه مجزياً عن أمر آخر؛ كأن يكون الإتيان بالمأمور به بالأمر الاضطراري أو الظاهري مجزياً عن الأمر الواقعي ومسقطاً له فسيأتي البحث فيه في الموضع الثاني فانظر.

فالمبحوث عنه في الموضع الأول هو: كون الإتيان بالمأمور به مجزياً عن أمر نفسه؛ لا أمر آخر.

(٥) قوله: «لاستقلال العقل» دليل على إجزاء كل واحد من المأمور به الواقعي والاضطراري والظاهري عن أمر نفسه.

المأمور به على وجهه، لاقتضائه^(١) التعبد به ثانياً.

نعم؛ لا يعد أن يقال: بأنه يكون للبعد تبديل الامتثال والتعبد به ثانياً بدلاً عن

وحاصل ذلك: أنه بعد صدق الامتثال المتحقق بإتيان المأمور به على وجهه في كل أمر لا يبقى مجال لاقتضاء أمره للتعبد به ثانياً، ضرورة: أن المأتي به لما كان واجداً لجميع ما يعتبر في المأمور به، فلا محالة يسقط به الغرض الداعي إلى الأمر، و بسقوطه يسقط الأمر أيضاً لترتبه على الغرض وجوداً وعدمًا.

(١) أي: لاقتضاء الأمر «التعبد به» أي: بالمأمور به. واللام في «لاقتضائه» متعلق بقوله: «لا مجال» أي: لا مجال لاقتضاء الأمر التعبد بالمأمور به ثانياً.

وكيف كان؛ فلا كلام في تحقق امتثال الأمر بإتيان المأمور بذلك الأمر. وإنما الكلام في جواز تبديل الامتثال بالإتيان بفرد آخر للمأمور به يكون هو امتثالاً للأمر وعدم جوازه.

هذا ما استدركه المصنف بقوله: «نعم لا يعد...» إلخ فهذا استدراك من عدم المجال للتعبد به ثانياً.

وحاصل الكلام فيه: أنه لا يعد عند المصنف جواز تبديل الامتثال بامتثال آخر في بعض الموارد، وتوضيح ما أفاده المصنف من جوازه في بعض الموارد يتوقف على مقدمة وهي: أن الإتيان بالمأمور به تارة: يكون علة تامة لحصول الغرض؛ كما لو أمر المولى عبده بإهراق الماء في فمه لأجل رفع العطش، فأهرق العبد الماء فيه، فإن المأمور به حينئذٍ علة تامة لحصول الغرض وهو رفع العطش.

وأخرى: لا يكون علة تامة لحصول الغرض؛ كما لو كان الغرض متوقفاً على فعل اختياري للمولى نفسه، كما في المثال المعروف؛ وهو ما إذا أمر المولى عبده بإحضار الماء ليتوضأ به أو ليشربه، فأتاه العبد بالماء الصالح لهما.

إذا عرفت هذه المقدمة فاعلم: أنه يجوز للبعد تبديل الامتثال والإتيان بفرد آخر من أفراد المأمور به في الصورة الثانية؛ وذلك فإن مجرد إحضار الماء لا يحصل الغرض، بل يتوقف حصوله على فعل المولى من الشرب والتوضؤ به، ففي هذا الغرض يجوز عقلاً تبديل الامتثال والإتيان بفرد آخر أفضل منه «لا منضمماً إليه» حتى يكون هناك امتثالان.

كما أشار إلى جواز تبديل الامتثال «في المسألة السابقة» المذكورة في المبحث الثامن، والضمير في «إليه» في قوله: «لا منضمماً إليه» يرجع إلى التعبد به أولاً؛ أي: ليس للبعد تبديل الامتثال والتعبد به ثانياً بدلاً عن التعبد به أولاً - ولا منضمماً إلى التعبد به أولاً - بحيث يكون التعبد بالمأمور به ثانياً بدلاً عن التعبد به أولاً في مسقطيته للأمر، ولا

التعبد به أولاً لا منضمماً إليه، كما أشرنا إليه في المسألة السابقة. وذلك^(١) فيما علم أن مجرد امتثاله لا يكون علة تامة^(٢) لحصول الغرض وإن كان^(٣) وافياً به لو اكتفى به، كما إذا أتى بجماء أمر به مولاة ليشربه، فلم يشربه بعد، فإن^(٤) الأمر بحقيقته وملاكه لم يسقط بعد، ولذا لو أهريق الماء واطلع عليه العبد، وجب عليه إتيانه ثانياً، كما إذا لم يأت به أولاً، ضرورة^(٥): بقاء طلبه ما لم يحصل غرضه الداعي إليه^(٦)، وإلا^(٧) لما أوجب حدوثه، فحينئذ يكون له الإتيان بجماء آخر موافق للأمر، كما كان له قبل إتيانه الأول بدلاً عنه.

منضمماً إلى التعبد به أولاً حتى يلزم تعدد التعبد، لأن المفروض: مطلوبة صرف الوجود وعدم تعلق الأمر بمجموع الفردين.

(١) أي: عدم بُعد تبديل الامتثال بامتثال آخر.

وحاصل الكلام: أن مورد هذا الجواز إنما هو صورة العلم بعدم كون الامتثال علة تامة لحصول الغرض مع وفائه بالغرض لو اكتفى بالامتثال الأول.

(٢) أي: لا يجوز تبديل الامتثال فيما لو كان مجرد امتثاله الأول علة تامة لحصول الغرض؛ إذ لو كان كذلك للزم اجتماع علتين على معلول واحد، وهو محال لكونه مستلزماً لتحصيل الحاصل.

(٣) أي: وإن كان الامتثال الأول مع الاكتفاء به وافياً بالغرض، إذ المفروض: أن الماء في المثال المذكور قابل لأن يستوفي المولى غرضه كرفع العطش مثلاً.

(٤) قوله: «فإن الأمر...» إلخ تعليل لقوله: «نعم لا يبعد أن يقال» وتوضيح ذلك: أن وجه جواز تبديل الامتثال هو بقاء الأمر بحقيقته؛ وهي: الطلب الموجود في نفس المولى، وبقاء ملاكه وهو: رفع العطش مثلاً؛ الذي هو داع للأمر بإحضار الماء، ولا يسقطان بمجرد إحضار الماء، بل يسقط الأمر والغرض بشربه أو غيره من الأغراض الداعية إلى الطلب، فما لم يتحقق الشرب الراجع للعطش أو غيره لم يسقط الأمر بحقيقته وملاكه، ولأجل عدم سقوط الأمر حقيقة وملاكاً يجب على العبد الإتيان بالماء؛ لو اطلع على خروج الماء الأول عن قابليته للوفاء بغرض المولى وهو رفع العطش.

(٥) قوله: «ضرورة» تعليل لوجوب الإتيان ثانياً.

(٦) أي: إلى الطلب.

(٧) أي: وإن لم يجب إتيانه ثانياً مع بقاء الغرض لما أوجب الغرض حدوث الأمر، ثم بقاء الغرض مع فرض سقوط الطلب يكشف عن عدم عليته لحدوث الأمر، وهذا

نعم^(١)؛ فيما كان الإتيان علة تامة لحصول الغرض فلا يبقى موقع للتبديل، كما إذا أمر بإهراق الماء في فمه لرفع عطشه فأهرقه، بل لو لم يعلم أنه من أي القبيل، فله التبديل باحتمال أن لا يكون علة، فله إليه سبيل.

ويؤيد ذلك^(٢) - بل يدلّ عليه^(٣) - ما ورد من الروايات^(٤) في باب إعادة من

خلف كما في «منتهى الدراية، ج ٣، ص ١٩» مع تصرف ما.

(١) قوله: «نعم فيما كان...» إلخ استدراك على ما تقدم من جواز تبديل الامتثال، وهذا الاستدراك تكرر لما سبق عن المصنف. فيكون مخللاً بما هو مقصود المصنف من الإيجاز.

قوله: «بل لو لم يعلم أنه من أي القبيل» إشارة إلى إلحاق صورة الشك - في علية مجرد الامتثال لسقوط الغرض - بصورة العلم بعدم عليته له في جواز تبديل الامتثال، فيجوز التبديل في كلتا صورتين، غاية الأمر: أن جوازه مع العلم قطعي، ومع الشك رجائي. فللعبد إلى التبديل سبيل.

(٢) أي: يؤيد جواز تبديل الامتثال إذا لم يكن الفرد الأول علة تامة لسقوط الأمر، ولعل التعبير بالتأييد لاحتمال كون مورد الروايات المشار إليها من صفرويات تعدد المطلوب، فيكون الغرض القائم بالجماعة مطلوباً آخر غير مطلوبة نفس طبيعة الصلاة، فباب الصلاة المعادة حينئذٍ أجنبي عن المقام، وهو تبديل الامتثال الذي مورده وحدة المطلوب والأمر.

(٣) أي: بل يدل على جواز تبديل الامتثال؛ ما ورد من الروايات لظهور قول الصادق «عليه السلام»: «ويجعلها الفريضة» في صحيحة هشام بن سالم عن أبي عبد الله «عليه السلام» أنه قال: «في الرجل يصلي الصلاة وحده ثم يجد جماعة، قال: يصلي معهم ويجعلها الفريضة إن شاء». الوسائل، ج ٨، باب ٥٤، ص ٤٠١، ص ٤٠٣.

(٤) أي: وهي عدّة الروايات المذكورة في الوسائل ج ٨، الباب ٥٤، من أبواب صلاة الجماعة. ومنها: صحيحة زرارة عن أبي جعفر «عليه السلام» في حديث قال: «لا ينبغي للرجل أن يدخل معهم في صلاتهم وهو لا ينويها صلاة، بل ينبغي له أن ينويها، وإن كان قد صلى فإن له صلاة أخرى» إلى غيرهما من الروايات الواردة في هذا الباب، فهذه الروايات تدل على جواز الامتثال ثانياً بعد حصول الامتثال الأول، وهو الإتيان بالصلاة فرادى. وفي الاستدلال بهذه الروايات على جواز تبديل الامتثال مناقشة وكلام طويل أضربنا عنه رعاية للاختصار.

صلى فرادى جماعة، وأن الله يختار أحبهما إليه.

الموضع الثاني^(١) - وفيه مقامان:

المقام الأول: في أن الإتيان بالمأمور به بالأمر الاضطراري، هل يجزي عن الإتيان بالمأمور به بالأمر الواقعي ثانياً بعد رفع الاضطرار في الوقت إعادة، وفي خارجه قضاء أو لا يجزي؟

(١) أي: الموضع الثاني: في أجزاء الإتيان بالمأمور به بالأمر الاضطراري أو الظاهري عن الأمر الواقعي، «وفيه مقامان» المقام الأول: في الأمر الاضطراري، والمقام الثاني: في الأمر الظاهري.

المقام الأول: في أجزاء الإتيان بالمأمور به بالأمر الاضطراري عن الأمر الواقعي كما لو كان مأموراً بالصلاة مع التيمم، ثم ارتفع العذر في الوقت أو خارجه؛ فهل يجب الإتيان بالصلاة مع الوضوء في الوقت إعادة، أو في خارجه قضاء، أو لا يجب، بل يكون الإتيان بالصلاة مع التيمم مجزياً عنه؟

الأمر الاضطراري

وقبل الخوض في البحث ينبغي بيان ما هو موضوع الكلام فنقول: إن موضوع الكلام هو: ما إذا كان موضوع الأمر الاضطراري متحققاً في الواقع بحيث يكون للأمر الاضطراري ثبوت واقعي في حين الإتيان بالعمل، وأما إذا لم يكن الأمر الاضطراري ثابتاً واقعاً لعدم تحقق موضوعه واقعاً؛ فلا يكون هذا الفرض موضوع الكلام لعدم الأمر الاضطراري، كي يقع الكلام في أجزائه.

إذا عرفت ما هو موضوع الكلام فاعلم: أن الكلام تارة: يقع في مقام الثبوت وأخرى: في مقام الإثبات، والأول: ما أشار إليه بقوله: «تارة في بيان ما يمكن أن يقع عليه الأمر الاضطراري من الأنحاء...» إلخ.

والثاني: ما أشار إليه بقوله: «وأخرى» أي: في مقام الإثبات يعني: في «تعيين ما وقع عليه» الأمر الاضطراري من الأنحاء في الشريعة المقدسة.

وملخص ما أفاده المصنف «قدس سره» بحسب مقام الثبوت أربع صور.
الأولى: أن يكون التكليف الاضطراري وافياً بتمام المصلحة وتمام ملاك الأمر الواقعي، وهذه الصورة ما أشار إليه بقوله: «فاعلم أنه يمكن أن يكون التكليف الاضطراري»، إلى قوله: «وافياً بتمام المصلحة...» إلخ.

تحقيق الكلام فيه يستدعي التكلم فيه تارة: في بيان ما يمكن أن يقع عليه الأمر الاضطراري من الأنحاء، وبيان ما هو قضية كل منها من الأجزاء وعدمه، وأخرى: في تعيين ما وقع عليه.

فاعلم: أنه يمكن أن يكون التكليف الاضطراري في حال الاضطرار كالتكليف الاختياري في حال الاختيار وافياً بتمام المصلحة، وكافياً فيما هو المهم والغرض، ويمكن أن لا يكون وافياً به كذلك، بل يبقى منه شيء أمكن استيفائه أو لا يمكن. وما أمكن كان بمقدار يجب تداركه، أو يكون بمقدار يستحب، ولا يخفى: أنه إن كان وافياً به يجزي، فلا يبقى مجال أصلاً للتدارك، لا قضاء ولا إعادة، وكذا لو لم يكن وافياً، ولكن لا يمكن تداركه، ولا يكاد يسوغ له البدار في هذه الصورة إلا

الثانية: أن لا يكون وافياً بتمام الملاك، بل يكون وافياً ببعض الملاك، وكان المقدار الباقي مما لا يمكن تداركه كما أشار إليه بقوله: «ويمكن أن لا يكون وافياً به كذلك، إلى قوله: «أو لا يمكن».

الثالثة: أن يكون وافياً ببعض الملاك والمصلحة، وأمکن تدارك الباقي واستيفائه، وكان مما يجب تداركه، كما أشار إليه بقوله: «وما أمكن كان بمقدار يجب تداركه».

الرابعة: هذه الصورة، ولكن لا يكون المقدار الباقي الممكن تداركه على حد يلزم استيفائه، بل على حد الاستحباب.

إذا عرفت هذه الصور في مقام الثبوت؛ فاعلم:

أن الصورة الأولى: تقتضي الأجزاء بلا كلام لحصول تمام ملك الأمر الواقعي بالمأمور به الاضطراري، فلا مجال لوجود الأمر الواقعي.

حينئذ. أما جواز البدار - أي: المبادرة إلى الإتيان بالمأمور به الاضطراري في أول وقت الاضطرار - فهو يتوقف على إحراز وفاء المأمور به الاضطراري بملاك الأمر الواقعي بمجرد الاضطرار، إذ لا إشكال في جوازه حينئذ لعدم فوات مصلحة الواقع به.

وأما إذا كان وفاء المأمور به الاضطراري بالملاك مقيداً باليأس عن ارتفاع الاضطرار، أو بالانتظار إلى آخر الوقت؛ فلا يجوز البدار بدون اليأس؛ لعدم وفاء المأتي به بملاك الأمر الواقعي، ولا يتحقق الأجزاء.

وأما الصورة الثانية: فهي تقتضي الأجزاء أيضاً؛ لامتناع تدارك الفائت، ولا يجوز البدار فيها؛ لاستلزام تجويزه للإذن في تفويت مقدار من المصلحة، وذلك قبيح على العاقل فضلاً عن الحكيم.

لمصلحة كانت فيه^(١) لما فيه من نقض الغرض، وتفويت^(٢) مقدار من المصلحة، لولا مراعاة ما هو فيه^(٣) من الأهم فافهم^(٤).
لا يقال: عليه^(٥)، فلا مجال لتشريعته ولو بشرط الانتظار، لإمكان استيفاء الغرض بالقضاء.

(١) أي: في البدار، أي: لا يجوز البدار المفوت لمقدار من المصلحة إلا مع تداركه بمصلحة أخرى؛ كمصلحة أول الوقت مثلاً، إذ بدون التدارك يلزم نقض الغرض وهو تفويت مصلحة الأمور به الواقعي بلا موجب.

(٢) أي: قوله: «وتفويت مقدار من المصلحة» تفسير «لنقض الغرض».

(٣) أي: ما هو في البدار من الأهمية، أي: يلزم نقض الغرض لو لا مراعاة الغرض الأهم الذي يكون في البدار. فقوله: «من الأهم» يبان لـ ما الموصولة في قوله: «ما هو».

(٤) لعله إشارة إلى أنه أي: كون المصلحة في البدار أهم من المصلحة الفائتة مجرد فرض في مقام الثبوت؛ إذ لم نظفر في مقام الإثبات بما يدل على اشتغال البدار في شيء من الأبدال الاضطرارية على مصلحة تكون أهم من المقدار الفائت من مصلحة الأمور به الواقعي.

وأما الصورة الثالثة: فلا يجزي الأمور به الاضطراري عن الأمور به الواقعي، لأن المفروض: إمكان تداركه مع لزومه، ويجوز البدار كما يجوز في الصورة الرابعة.
وأما الصورة الرابعة: فيجزي الأمر الاضطراري عن الواقعي، لأن المفروض: عدم وجوب تدارك الباقي حتى يجب الإتيان بالفعل ثانياً إعادة أو قضاءً لتداركه.
نعم؛ يجوز البدار فيها كما أشار إليه بقوله: «ولا مانع من البدار في الصورتين» أي: هما وجوب تدارك الباقي وعدم وجوبه.

وجه عدم المانع هو: عدم لزوم تفويت شيء من البدار فيهما، وسيأتي تفصيل ذلك في كلام المصنف «قدس سره».

(٥) بناء على عدم اشتغال الأمر الاضطراري على تمام مصلحة الأمر الواقعي الاختياري، والحال: أن الباقي من مصلحة الأمر الواقعي لا يمكن تداركه - كما هو المفروض في الصورة الثانية - فلا مجال حينئذ لتشريع الأمر الاضطراري ولو بشرط الانتظار في آخر الوقت؛ لكونه مفوتاً لمقدار من المصلحة، فلا محيص عن الأمر بالمبدل الاختياري بعد خروج الوقت، وارتفاع الاضطرار لتستوفى المصلحة بتمامها «لإمكان استيفاء الغرض». هذا تعليل لقول: «فلا مجال...» إلخ.

فإنه يقال^(١): هذا كذلك لولا المزاومة بمصلحة الوقت.
وأما تسويغ البدار، أو إيجاب الانتظار في الصورة الأولى^(٢) فيدور مدار كون العمل - بمجرد الاضطرار مطلقاً، أو بشرط الانتظار، أو مع اليأس عن طرق الاختيار - ذا مصلحة ووافياً بالغرض.
وإن لم يكن وافياً^(٣)، وقد أمكن تدارك الباقي في الوقت^(٤)، أو مطلقاً ولو

(١) أي: يقال في الجواب: «هذا» أي: الذي ذكرتم من عدم جواز التشريع في الصورة الثانية «كذلك»، أي: كما ذكرتم صحيح، «لو لا المزاومة بمصلحة الوقت»، ومع المزاومة يؤخذ بأكمل المصلحتين، وأن ما يستوفى من الأمر الاضطراري من مصلحة الوقت ومقدار من مصلحة الواقع أكمل وأتم من استيفاء المصلحة بالقضاء. وبعبارة أخرى، أن المكلف يدرك بالأمر الاضطراري مصلحتين:

إحدهما: مقدار من مصلحة الأمر الواقعي الاختياري، والأخرى: مصلحة الوقت، وهو بالقضاء يدرك مصلحة الأمر الواقعي فقط لا مصلحة الوقت، ولا ريب أن المصلحة الأولى أكمل من الثانية، فهذا هو علة لتشريع الأمر الاضطراري.

(٢) أي: وهي وفاء المأمور به الاضطراري بمصلحة المأمور به الواقعي الأولي، وقد عرفت مجمل الكلام فيه، وأما تفصيل ذلك: فحاصله: أن جواز البدار وعدمه في هذه الصور يدوران مدار كيفية دخل الاضطرار في المصلحة، فإن دل دليله على أن مجرد طرو الاضطرار - ولو في جزء من الوقت المضروب للمأمور به الواقعي - يوجب صيرورة الفعل ذا مصلحة تامة جاز البدار، ولا يجب الانتظار إلى آخر الوقت، أو اليأس من ارتفاع الاضطرار في الوقت. وإن دل على أن الاضطرار المستوعب للوقت يوجب صيرورة الفعل الاضطراري ذا مصلحة تامة؛ فلا وجه لجواز البدار، بل يجب الانتظار إلا إذا علم ببقاء العذر إلى آخر الوقت، فإن العلم طريق عقلي لإحراز الموضوع وهو الاضطرار المستوعب، كما في «منتهى الدراية»، ج ٢، ص ٣٢، مع تصرف ما.

(٣) أي: وإن لم يكن الفعل بمجرد الاضطرار وافياً بالغرض فهناك تفصيل.
وتوضيح ذلك: أن ما يبقى من المصلحة إن كان تداركه واجباً فلا يجزي الفعل الاضطراري عن المأمور به الواقعي، بل يجب الإتيان بالمبدل إعادة مع بقاء الوقت وقضاء بعد خروجه. وإلى هذا أشار بقوله: «فإن كان الباقي مما يجب تداركه»، وإن لم يكن تداركه واجباً فلا يجب شيء من الإعادة والقضاء؛ إذ المفروض: عدم وجوب تدارك ما فات من المصلحة.
(٤) أي: إذا فرض زوال العذر قبل خروج الوقت، كما أن تدارك الباقي قضاءً يكون بعد خروج الوقت.

بالقضاء خارج الوقت؛ فإن كان الباقي مما يجب تداركه فلا يجزي^(١)، بل لابد من إيجاب الإعادة أو القضاء، وإلا فيجزي، ولا مانع عن البدار في صورتين^(٢).

غاية الأمر: يتخير في الصورة الأولى بين البدار والإتيان بعملين: العمل الاضطراري في هذا الحال^(٣)، والعمل الاختياري بعد رفع الاضطرار، أو الانتظار^(٤) والاقتصار بإتيان ما هو تكليف المختار.

وفي الصورة الثانية:^(٥) يتعين عليه البدار، ويستحب إعادته بعد طرؤ الاختيار. «وفي نسخة: يجزي البدار ويستحب الإعادة بعد طرؤ الاختيار».

(١) وجه عدم الإجزاء هو: أن المفروض: إمكان تداركه، مع لزومه.

قوله: «والا فيجزي» أي: وإن لم يكن الباقي مما يجب تداركه فيجزي؛ لعدم وجوب الباقي حتى يلزم الإتيان بالفعل ثانياً إعادةً أو قضاءً لتداركه.

(٢) أي: وهما وجوب تدارك الباقي وعدمه، وجه عدم المانع هو: عدم لزوم التفويت من البدار فيهما. غاية الأمر: أنه يتخير في الصورة الأولى - أعني: وجوب تدارك الباقي - بين الإتيان بعملين: اضطراري واختياري، فيجوز له البدار بالعمل الاضطراري، ثم يأتي بالاختياري بعد ارتفاع العذر، وبين الإتيان بعمل واحد اختياري بعد ارتفاع الاضطرار، إذ المصلحة التامة تستوفى على كلا التقديرين، غايته: أنه في صورة الإتيان بعملين تستوفى تدريجاً، وفي صورة الإتيان بعمل واحد تستوفى دفعةً.

(٣) أي: حال الاضطرار.

(٤) أي: الانتظار إلى رفع الاضطرار، ثم الإتيان بما هو تكليف المختار.

فالحاصل: أن المكلف يتخير بين البدار - والإتيان بعملين حتى يعلم بإحراز تمام المصلحة بعضها بالعمل الاضطراري في أول الوقت، وبعضها الآخر بالعمل الاختياري بعد رفع الاضطرار - وبين الانتظار والاقتصار بما هو تكليف المختار.

وجه التخيير: أنه يتمكن من تحصيل الغرض في صورتين.

(٥) أي: وهي استحباب تدارك الباقي، فيتعين البدار بالفعل الاضطراري بحيث يقع في الوقت حفظاً لمصلحة الوقت، «ويستحب إعادته بعد طرؤ الاختيار» أي: في خارج الوقت لاستيفاء بقية المصلحة غير الملزمة. هذا تمام الكلام في مقام الثبوت.

وأما بيان حال الأمر الاضطراري في مقام الإثبات وأنه من أي نحو من الأنحاء الأربعة؛ هل هو من النحو المقتضي للإجزاء أم لا؟ فقد أشار إليه بقوله: «وأما ما وقع عليه فظاهر إطلاق دليله» هو الإجزاء.

هذا كله فيما يمكن أن يقع عليه الاضطرار من الأنحاء، وأما ما وقع عليه فظاهر إطلاق دليله مثل قوله تعالى: ﴿فَإِنْ لَمْ تَجِدُوا مَاءً فَتَيَمَّمُوا صَعِيداً طَيِّباً﴾، وقوله: «عليه السلام»: «التراب أحد الطهورين»^(*) و«يكفيك عشر سنين»^(**) هو الإجزاء، وعدم وجوب الإعادة أو القضاء، ولا بد في إيجاب الإتيان به ثانياً من دلالة دليل بالخصوص^(١).

وبالجملة: فالمتبع هو الإطلاق لو كان، وإلا فالأصل وهو يقتضي البراءة من

وحاصل الكلام في المقام: أن ظاهر قوله تعالى في سورة النساء: ٤٣ - المائة: ٦، وظاهر قول المعصوم: «التراب أحد الطهورين...» إلخ - في الوسائل، كتاب الطهارة الباب الثالث عشر من أبواب التيمم - هو الإجزاء، وعدم وجوب الإعادة أو القضاء. والمراد من الإطلاق هنا: هو الإطلاق المقامي لا اللفظي؛ بمعنى: أن المولى إذا كان في مقام بيان وظيفة المضطر - أعني: فاقد الماء - وحكم بالتيمم بدل الوضوء، ولم يحكم بالإعادة أو القضاء بعد رفع الاضطرار في الوقت أو في خارجه؛ عُلم من ذلك إجزاء الأمر الاضطراري عن الأمر الواقعي وكفايته عنه، وعدم وجوب الإعادة أو القضاء بعد رفع الاضطرار، إذ لو كان واجباً على المكلف أحدهما لبين المولى وحكم به قطعاً؛ بعد فرض كونه في مقام البيان لتام ما له دخل في حصول الغرض الذي يترتب على العمل الاختياري.

هذا إذا كان هناك إطلاق مقامي للدليل الاضطراري، وأما إذا كان المولى في مقام الإجمال والإهمال أي: في مقام تشريع أصل الاضطراري في الجملة، ولم يكن في مقام تمام وظيفة المضطر، فالمرجع حينئذ هو الأصل العملي وهو: أصالة البراءة، لأن الشك حينئذ في أصل التكليف بعد رفع الاضطرار في الوقت أو خارجه، فيكون الشك في الأول في أصل وجوب الإعادة، وفي الثاني: في أصل وجوب القضاء وهو مجرى البراءة، فيقوم البديل وهو التيمم مقام المبدل منه وهو «الوضوء»؛ بلحاظ جميع الآثار والخواص، فلا بد من أن يفي البديل بما يفي به المبدل منه من المصلحة.

(١) أي: غير دليل المأمور به الواقعي الأولي الذي هو المبدل.

(*) في الكافي، ج ٣، ص ٦٣، ح ٤ / التهذيب، ج ١، ص ٥٢، ح ٥٤ / الفقيه، ج ١، ص ١٠٥، ح ٢١٤ / الوسائل، ج ٣، باب ٢١، ح ٣٨١: «التيمم أحد الطهورين».

(**) في التهذيب، ج ١، ص ٩٤، ح ٣٥ / الوسائل، ج ٣، باب ١٤، ص ٣٦٩ / عوالي اللآلي، ج ٣، ص ٤٧، ح ٣٤: «يا أبا ذر: يكفيك الصعيد عشر سنين».

إيجاب الإعادة؛ لكونه شكاً في أصل التكليف، وكذا عن إيجاب القضاء بطريق أولى^(١)، نعم^(٢) لو دل دليله على أن سببه فوت الواقع، ولو لم يكن هو فريضة كان القضاء واجباً عليه، لتحقق سببه، وإن أتى بالفرض لكنه مجرد الفرض. **المقام الثاني:** في أجزاء الإتيان بالمأمور به بالأمر الظاهري وعدمه^(٣).

(١) وجه الأولوية: أن القضاء تابع للأداء، فإذا لم تجب الإعادة في الوقت لم يجب القضاء في خارج الوقت بطريق أولى؛ لأن الصلاة في الوقت ذات مصلحتين مصلحة الصلاة ومصلحة الوقت، والصلاة في خارج الوقت ذات مصلحة واحدة وهي مصلحة الصلاة فقط، فإذا جاز تفويت الأول جاز تفويت الثاني بطريق أولى، وبعبارة أخرى: إذا لم تجب الإعادة لم يجب القضاء بطريق أولى.

(٢) قوله: «نعم لو دل دليله..» إلخ استدراك على قوله: «فالأصل وهو يقتضي البراءة»، وحاصله: أن ما تقدم من أن مقتضى أصل البراءة هو عدم وجوب القضاء إنما يصح فيما إذا كان موضوع وجوب القضاء فوت الفريضة، وأما فيما إذا دل دليل القضاء على أن سبب القضاء وموضوعه هو فوت الواقع - وإن لم يكن فريضة حال الاضطرار، كما إن وجوب المأمور به الواقعي لا يكون فريضة حال الاضطرار - فلا يجري أصل البراءة، بل كان القضاء واجباً على المكلف «لتحقق سببه» أي: لتحقق موضوع القضاء وهو عدم فعل الواقع.

وإن أتى المكلف بالفرض القائم بالمأمور به الواقعي الحاصل بالمأمور به الاضطراري، «لكنه مجرد الفرض» أي: كون دليل القضاء كذلك مجرد الفرض، لأن دليل القضاء وهو قولهم «عليه السلام»: «ما فاتك من فريضة فاقضها كما فاتك» و«من فاتته فريضة فليقضها كما فاتته»^(١)؛ ظاهر في فوت الفريضة الفعلية؛ لا فوت الواقع بما هو هو. ومن المعلوم: أن المأمور به الواقعي حال الاضطرار ليس الفريضة الفعلية.

هذا تمام الكلام في الأمر الاضطراري، وفي المقام الأول الكلام فعلاً في أجزاء الإتيان بالمأمور به الظاهري عن الواقعي.

(٣) أي: عدم الأجزاء كما لو قام أصل أو أمانة على عدم وجوب السورة في الصلاة

(١) في فقه الرضا «عليه السلام» ص ١٦٢ / البحار، ج ٨٩، ص ٤٥، ح ١٥ / المستدرك، ج ٢، ص ٤٣٥، عن فقه الرضا: «... فإن فاتك الصلاة في السفر وذكرتها في الحضر، فاقض صلاة ركعتين كما فاتك، وإن فاتك في الحضر فذكرتها في السفر؛ فاقضها أربع ركعات صلاة الحضر كما فاتك».

فصلى بدون سورة، ثم انكشف أن السورة كانت واجبة؛ فهل تكون الصلاة بدون سورة مجزية عن الواقع أو لا؟

وقبل الخوض في محل الكلام لابد من التنبيه على ما هو موضوع البحث فنقول: إن موضوع البحث ما إذا كان للحكم الظاهري ثبوت واقعي انقطع بانكشاف الواقع، وانتهى أمده لمعرفة الواقع، فلا يشمل ما إذا كان له وجود تخيلي يتضح انتفاؤه من أول الأمر بانكشاف الواقع؛ كما استند إلى ما تخيل أنه حجة شرعية كخبر فاسق تخيل أنه خبر عادل، فإنه وإن كان في حين العمل معذوراً لجهله المركب؛ ولكن لم يثبت في حقه حكم ظاهري واقعاً، بل تخيلاً.

والسر في عدم دخول مثل هذا الحكم الظاهري في موضوع البحث؛ ما يشير إليه المصنف «قدس سره» في ذيل مبحث الإجزاء؛ من عدم إجزاء الحكم المقطوع به عن الواقع، إذ لا وجود حينئذٍ للحكم الظاهري كي يبحث عن إجزاء العمل على طبقه عن الواقع، فهو خارج عن موضوع البحث، فموضوع البحث ما إذا كان للحكم الظاهري ثبوت واقعي في زمان محدود يتحدد بانكشاف الخلاف؛ بحيث يكون انكشاف الخلاف رافعاً للحكم الظاهري من حينه لا من أول الأمر.

ثم إن للحكم الظاهري إطلاقين:

أحدهما: ما كان للجهل مدخل فيه؛ بخلاف الحكم الواقعي الذي لا مدخل للجهل فيه. وذلك كالأصول العملية التي موضوعها الشك في الحكم الواقعي، في مقابل ما تدل عليه الأدلة الاجتهادية من الأحكام الواقعية؛ التي لا تُنَاط بشيء من العلم والجهل. ثانيهما: كل وظيفة مجعولة لغير العالم بالواقع، فيشمل الأحكام الكلية المستفادة من الأدلة الاجتهادية، والأصول العملية، والأحكام الجزئية الثابتة بالأصول الجارية في الشبهات الموضوعية؛ كأصالة الصحة، واليد، والشوق ونحوها.

ثم المراد بالحكم الظاهري هنا هو هذا المعنى الثاني.

إذا عرفت ما هو موضوع البحث في المقام الثاني؛ فاعلم: أنه يقع الكلام فيه من ناحيتين:

«الأولى»: أنه إذا قام الأمر الظاهري من أصل أو أمانة على تحقق شرط أو جزء في الواجب، ثم انكشف الخلاف، وأن الشرط أو الجزء لم يكن متحققاً واقعاً فهل يجزي العمل الفاقد للشرط أو الجزء عن المأمور به الواقعي إعادة أو قضاء أم لا؟

الثانية: أنه إذا قام الأمر الظاهري من أصل أو أمانة على إثبات واجب، ثم انكشف الخلاف، وأن الواجب كان أمراً آخر غير ما قام عليه الأصل أو الأمانة؛ فهل يجزي المأتي به عن المأمور به الواقعي أم لا؟

فقد أشار إلى الناحية الأولى بقوله: «إن ما كان منه يجري في تنقيح ما هو موضوع التكليف...» إلخ، وإلى الثانية بقوله الآتي: «وأما ما يجري في إثبات أصل التكليف...» إلخ.

وبعد هذا نقول: إن البحث يقع في أجزاء الحكم الظاهري أعم من ثبوته بأصل أو أمانة، وأعم من كون انكشاف خلافه بأمانة ظنية أو بعلم وجداني، وفي المسألة أقوال كثيرة تركنا ذكرها رعاية للاختصار، إذ ليس من المهم ذكر تلك الأقوال، وإنما المهم بيان ما يحتمل من وجوه الأجزاء.

وقد ذهب المصنف «قدس سره» إلى الأجزاء في بعض الأصول دون الأمانات؛ إذا كان اعتبارها بنحو الطريقة.

وخلاصة الكلام فيما أفاده المصنف «قدس سره»؛ من التفصيل بين بعض الأصول والأمانات في المقام من أجزاء بعض الأصول دون الأمانات إذا كان اعتبارها بنحو الطريقة.

توضيح ذلك يتوقف على مقدمة وهي: بيان الفرق بينهما من حيث مفاد دليلهما؛ وهو: أن مفاد دليل الحكم الظاهري ومؤداه في بعض الأصول هو جعل الحكم حقيقة، وبعبارة أخرى: يكون مفاد دليله إنشاء الحكم حقيقة كإنشاء الطهارة والحلية المستفادتين من مثل قوله «عليه السلام»: «كل شيء لك حلال حتى تعلم أنه حرام»^(١)، و«كل شيء نظيف حتى تعلم أنه قذر»^(٢)، حيث إن المستفاد من الرواية الأولى: قاعدة الحلية، ومن الثانية: قاعدة الطهارة، وهما - كاستصحاب الطهارة والحلية - متكفلان لتنقيح ما هو موضوع التكليف.

هذا بخلاف مفاد دليل الحكم الظاهري في الأمانات الشرعية؛ حيث يكون مؤدى دليله ثبوت الحكم واقعاً، والحكاية عن وجوده كذلك.

(١) الكافي، ج ٥، ص ٣١٣، ح ٤٠ / التهذيب، ج ٧، ص ٢٢٦، ح ٩ / الوسائل، ج ١٧، باب ٤، ص ٨٩.

(٢) التهذيب، ج ١، ص ٢٨٥، ح ١١٩ / الوسائل، ج ٣، باب ٣٧، ص ٤٦٧.

والتحقيق: أن ما كان منه يجري في تنقيح ما هو موضوع التكليف وتحقيق متعلقه، وكان بلسان تحقق ما هو شرطه أو شطره كقاعدة الطهارة أو الحلية، بل واستصحابهما في وجه قوي، ونحوها بالنسبة إلى كل ما اشترط بالطهارة أو الحلية يجزي، فإن دليله يكون حاكماً على دليل الاشتراط ومبيناً لدائرة الشرط، وأنه أعم من الطهارة الواقعية والظاهرية، فانكشف الخلاف فيه لا يكون موجباً لانكشاف فقدان العمل لشرطه، بل بالنسبة إليه يكون من قبيل ارتفاعه من حين ارتفاع الجهل، وهذا بخلاف ما كان منها بلسان أنه ما هو الشرط واقعاً، كما هو لسان الأمارات، فلا يجزي، فإن دليل حجته حيث كان بلسان أنه واجد لما هو شرطه الواقعي، فبارتفاع الجهل ينكشف أنه لم يكن كذلك، بل كان لشرطه فاقداً.

إذا عرفت هذه المقدمة فاعلم: أن الحكم الظاهري إن كان من القسم الأول كان مجزياً؛ لأن لسان الأصول هو إنشاء شرط من الطهارة والحلية في ظرف الشك، ولازم هذا الإنشاء والجعل هو: كون الشرط أعم من الطهارة والحلية الواقعتين والظاهريتين، فتكون الأصول حاكمة على أدلة الشرائط، مثل: «لا صلاة إلا بطهور» الظاهر في اعتبار الطهارة الواقعية في الصلاة، لأن مثله لا يتكفل لصورة الشك في الطهارة؛ بخلاف الأصل فإنه متكفل لها، فيكون ناظراً إلى دليل الشرطية، وهذا هو معنى الحكومة، فمقتضى أدلة الأوامر الظاهرية هو: كون الصلاة الفاقدة لشرط أو جزء في حال الشك؛ مثل الصلاة الواجدة للشرط أو للجزء.

هذا بخلاف ما إذا كان الحكم الظاهري من القسم الثاني أي: بأن يكون مفاد دليله ثبوت الحكم واقعاً، والحكاية عن وجوده كذلك - كما هو مفاد الأمارات الشرعية إذا كان اعتبارها بنحو الطريقة كما هو الأقوى عند المصنف «قدس سره» - فلا يجزي؛ لأن مفاد الأمارات ثبوت الواقع لا توسيع دائرة الشرط. وهذا ما أشار إليه بقوله: «وهذا بخلاف ما كان منها» أي: من الأوامر الظاهرية «بلسان أنه ما هو الشرط واقعاً، كما هو لسان الأمارات فلا يجزي» أي: يجب الإتيان بالعمل ثانياً أداءً أو قضاءً، لأن مفاد الدليل: أن العمل واجد للشرط واقعاً، وبعد انكشاف الخلاف يظهر أن العمل كان فاقداً للشرط واقعاً، فلم ينعقد العمل صحيحاً حتى لا يجب تداركه، فيجب التدارك والإتيان به ثانياً. هذا هو معنى عدم الإجزاء.

قوله: «فإن دليله يكون حاكماً..» إلخ تعليل للإجزاء. والمراد بدليل الاشتراط مثل: «لا صلاة إلا بطهور».

هذا^(١) على ما هو الأظهر الأقوى في الطرق والأمارات، من أن حجيتها ليست بنحو السببية.

وأما بناءً عليها، وأن العمل بسبب أداء أمانة إلى وجدان شرطه أو شرطه، يصير حقيقة صحيحاً كأنه واجد له، مع كونه فاقده، فيجزى لو كان الفاقد معه - في هذا

(١) أي: عدم الإجزاء «فيما كان الأمر الظاهري بلسان أنه ما هو الشرط واقعاً على ما هو الأظهر الأقوى» عندنا «في الطرق والأمارات من أن حجيتها على نحو الطريقة، وليست بنحو السببية».

الفرق بينهما: أن الأول أعني: الطريقة يجب العمل بالطريق لمجرد كونه طريقاً إلى الواقع، وكاشفاً ظنياً عنه، بحيث لم يلاحظ فيه سوى الكشف عن الواقع، فإن صادفه أحرز مصلحة الواقع، وإن لم يصادفه لم يكن له شيء.

والثاني: أي: السببية وهو أنه يجب العمل به لأجل أنه يحدث فيه بسبب قيام الطريق بمصلحة مساوية أو راجحة على المصلحة الواقعية التي تفوت عند مخالفة ذلك الطريق للواقع.

إذا عرفت هذا الفرق فاعلم: أن الإجزاء وعدمه مبتن على القولين؛ فمن يقول: بأن حجية الأمارات من باب الطريقة - ومنهم المصنف «قدس سره» - يرى عدم الإجزاء فيما لو قامت الأمانة على شيء، ثم تبين الخلاف، إذ المصلحة الواقعية غير محرزة والواقع على حاله، «وأما بناءً عليها» أي: على السببية وهو القول الثاني وذلك بمعنى: «أن العمل بسبب أداء أمانة إلى وجدان شرطه أو شرطه يصير حقيقة صحيحاً»، ويكون «كأنه» أي: العمل «واجد له، مع كونه فاقده» في الحقيقة؛ ففي الإجزاء وعدمه تفصيل، إذ الأقسام المتصورة حينئذٍ أربعة، لأن المأتي به إما وافٍ بتمام الغرض أو لا.

وعلى الثاني: فالباقي من الغرض إما يمكن استيفاؤه أو لا. والممكن الاستيفاء إما واجب استيفاؤه أو مستحب على ما في «الوصول إلى كفاية الأصول، ج١، ص ٥٢٩»، «فيجزى لو كان الفاقد» للشرط أو الشرط «معه» أي: مع كونه فاقداً «في هذا الحال» أي: في حال قيام الأمانة «كالواجد في كونه وافياً بتمام الغرض»، وهي الصورة الأولى، «ولا يجزى لو لم يكن» العمل الفاقد «كذلك» أي: وافياً بتمام الغرض، وحين عدم الوفاء بتمامه «يجب الإتيان بالواجد» ثانياً «لاستيفاء الباقي إن وجب» الاستيفاء وهي الصورة الثالثة، «والا» أي: وإن لم يجب الاستيفاء «لاستحب» الإتيان ثانياً وهي الصورة الرابعة.

الحال - كالواجد في كونه وافياً بتمام الغرض، ولا يجزي لو لم يكن كذلك، ويجب الإتيان بالواجد لاستيفاء الباقي - إن وجب - وإلا لاستحب.

هذا مع إمكان استيفائه، وإلا فلا مجال لإتيانه، كما عرفت في الأمر الاضطراري. ولا يخفى: أن قضية إطلاق دليل الحجية - على هذا^(١) - هو الاجتزاء بموافقه أيضاً.

هذا^(٢) فيما إذا أحرز أن الحجية بنحو الكشف والطريقة، أو بنحو الموضوعية

(١) أي: على القول: بالسببية هو الاجتزاء بموافقة الأمر الظاهري «أيضاً» يعني: كإقتضاء دليل المأمور به الاضطراري للإجزاء، فهذا من المصنف «قدس سره» تعرّض لمقام الإثبات بعد الإشادة إلى مقام الثبوت.

(٢) أي: هذا الذي ذكرناه من الإجزاء بناءً على السببية، وعدم الإجزاء على الطريقة في بعض الصور واضح؛ فيما إذا كانت كيفية الحجية من حيث السببية والطريقة معلومة، وأما إذا شك ولم يحرز أن الحجية بنحو السببية أو الطريقة فيقع الكلام في مقامين:

المقام الأول: في الإعادة، والمقام الثاني: في القضاء.

أما المقام الأول: الذي أشار إليه المصنف بقوله: «فأصالة عدم الإتيان»؛ فملخصه: أن المرجع فيه هي قاعدة الاشتغال، لكون الشك في الفراغ بعد العلم بشغل الذمة، وعدم إحراز مسقطية المأتي به لما اشتغلت به الذمة من التكليف الفعلي. وجه عدم إحراز مسقطيته هو: عدم العلم بوفائه بتمام المصلحة أو معظمها، إذ المفروض: عدم إحراز كون الحجية على نحو السببية حتى يكون المأتي به مجزياً عن الواقع.

فالحاصل: أنه لما كان الشك في وادي الفراغ؛ فلا محيص عن الالتزام بعدم الإجزاء لو كان انكشاف الخلاف في الوقت، فتجب الإعادة.

قال في «منتهى الدراية»، ج ٣، ص ٨٠ ما هذا لفظه: (لا يخفى: أن تقريب الأصل بما ذكرناه من قاعدة الاشتغال أولى من جعله استصحاب عدم الإتيان بالمسقط، كما في المتن، وذلك: لأن المورد من موارد القاعدة لا من موارد الاستصحاب، حيث إن موردها هو الشك في فراغ الذمة؛ بحيث يكون الأثر مترتباً على نفس الشك، ومورد الاستصحاب هو ما إذا كان الأثر مترتباً على الواقع.

ومن المعلوم: أن المقام من موارد القاعدة؛ لكون لزوم الإتيان ثانياً مترتباً عقلاً على نفس الشك في الفراغ؛ لا على عدم الإتيان بالواقع حتى نحتاج إلى إحرازه

والسببية، وأما إذا شك «فيها» ولم يُحرز أنها على أي الوجهين فأصالة عدم الإتيان بما يسقط معه التكليف مقتضية للإعادة في الوقت.

واستصحاب^(١) عدم كون التكليف بالواقع فعلياً في الوقت لا يجدي، ولا يثبت كون ما أتى به مسقطاً؛ إلا على القول بالأصل المثبت، وقد علم اشتغال ذمته بما يشك في فراغها عنه بذلك المأتي.

بالاستصحاب، فأحرازه به يكون من صغريات تحصيل ما هو حاصل وجداناً بالتعبد، وهو من أردأ وجوه تحصيل الحاصل المحال، مضافاً: إلى ما يرد على أصالة عدم الإتيان بالمسقط من المناقشات:

إحداها: عدم كون ترك الإتيان بالمسقط أثراً شرعياً ولا موضوعاً له؛ مع وضوح اعتبار أحدهما في جريان الاستصحاب.

ثانيها: أنه مثبت؛ لأن ترتب بقاء الطلب الموجب للإتيان ثانياً على عدم الإتيان بالمسقط عقلي.

ثالثها: عدم جريانه؛ لتردد المسقط بين ما هو معلوم البقاء، وما هو معلوم الارتفاع، إذ المسقط لو كان هو الواقع فذلك معلوم البقاء لعدم الإتيان به على الفرض، فيجب فعله، لو كان هو مؤدى الأمانة، فذلك معلوم الارتفاع، فلا يجب الإتيان بالواقع، وفي مثله لا يجري الاستصحاب للعلم بالبقاء أو الارتفاع، فلا شك في البقاء على كل تقدير. انتهى.

والعمدة من هذه المناقشات ما عرفته من عدم كون المقام من موارد الاستصحاب بل من موارد القاعدة.

(١) قوله: «واستصحاب..» إلخ، دفع للتوهم بتقريب: أن مقتضى استصحاب عدم فعلية التكليف الواقعي في الوقت هو: عدم وجوب الإعادة.

وحاصل الدفع: أن استصحاب عدم فعلية التكليف لا يجدي، ولا يثبت عدم وجوب الإعادة إلا بناء على حجية الأصل المثبت؛ وذلك: أن سقوط الإعادة من آثار فعلية مؤدى الأمانة كما هو المفروض على السببية، وليس من آثار عدم فعلية الواقع حتى يثبت باستصحابه، وإنما يكون من آثاره إذا كان الحكم الواقعي يسقط بقيام الأمانة على خلافه، مع إنه ليس كذلك؛ لعدم سقوط الواقعيات بقيام الأمانة على خلافها، فإثبات سقوط الإعادة باستصحاب عدم فعلية الواقع يكون من قبيل إثبات أثر أحد الضدين باستصحاب عدم الآخر.

وهذا^(١) بخلاف ما إذا علم أنه مأمور به واقعاً، وشك في أنه يجزي عما هو المأمور به الواقعي الأولي؛ كما في الأوامر الاضطرارية أو الظاهرية، بناءً على أن يكون الحجية على نحو السببية، ففضية الأصل فيها - كما أشرنا إليه - عدم وجوب الإعادة، للإتيان بما اشتغلت به الذمة يقيناً، وأصالة عدم فعلية التكليف الواقعي بعد رفع الاضطرار وكشف الخلاف.

ومن المعلوم: أنه من الأصول المثبتة، فلا مجال لاستصحاب عدم فعلية التكليف الواقعي في الوقت؛ حتى يثبت به عدم وجوب الاعادة، بل المرجع هنا قاعدة الاشتغال؛ لكون الشك في فراغ الذمة بعد العلم باشتغالها بالتكليف.

قوله: «بذلك المأتي»؛ متعلق بقوله: «يشك»، والباء للسببية، ومعنى العبارة: أن منشأ الشك في الفراغ هو العمل بمؤدى الأمانة، مثلاً: إذا قامت البيّنة على طهارة ماء فتوضأ به وصلى، ثم تبين خطأ البيّنة، فيقال: إن التكليف بالوضوء بالماء الطاهر الذي هو حكم واقعي قد اشتغلت به الذمة قطعاً، ويشك في سقوطه بالوضوء بالماء المتنجس واقعاً؛ المحكوم لأجل البيّنة بالطهارة ظاهراً، فقاعدة الاشتغال تقتضي وجوب الإعادة لكون الشك في سقوط التكليف لا في ثبوته.

(١) أي: هذا الذي ذكرنا - وهو الشك في الاجزاء لأجل الشك في الطريقية والموضوعية - حيث كان مجراه الاشتغال؛ «بخلاف» ما إذا كان الشك في الاجزاء لأجل الشك في وفاء المأمور به بالأمر الاضطراري أو الظاهري بناءً على السببية، فإن المرجع فيهما البراءة بعد ارتفاع الاضطرار، أو انكشاف الخلاف.

وأشار إليه بقوله: بخلاف «ما إذا علم أنه مأمور به واقعاً» ثانوياً، «وشك في أنه يجزي عما هو المأمور به الواقعي الأولي» أم لا؛ «كما في الأوامر الاضطرارية، أو» الأوامر «الظاهرية»، وليس المراد بها الأمر الظاهري بناءً على الطريقية، لأنه على هذا ليس مأموراً به بالأمر الواقعي، بل «بناءً على أن يكون الحجية» في الأوامر الظاهرية «على نحو السببية» والموضوعية، «ففضية الأصل فيها» أي: في الاضطرارية والظاهرية «كما أشرنا إليه» في المقام الأول «عدم وجوب الإعادة» عند ارتفاع الاضطرار وانكشاف الواقع في الوقت، والفرق بين الشك في الطريقية والسببية - الموجب للإعادة، وبين الشك في اجزاء المأمور به بالأمر الاضطراري، أو الظاهري عن الأمر الواقعي بعد رفع الاضطرار وانكشاف الخلاف الذي لا يوجب الاعادة - أنه في الأول قطع بالاشتغال فيستصحب عدم إتيان متعلقه، وأما في الثاني: فلا يجب «للإتيان بما اشتغلت به الذمة يقيناً» من الأمر الاضطراري والظاهري.

وأما القضاء^(١): فلا يجب بناءً على أنه فرض جديد وكان الفوت المعلق عليه وجوبه لا يثبت بأصالة عدم الإتيان إلا على القول بالأصل المثبت، وإلا^(٢) فهو واجب كما لا يخفى على المتأمل فتأمل جيداً.

والأولى في قوله: «فقضية الأصل فيها» تثنية الضمير لرجوعه إلى الأوامر الاضطرارية والظاهرية، ولا يجدي في إفراده دعوى رجوعه إلى الأوامر؛ وذلك لأن الملحوظ هو: الأوامر الموصوفة بالاضطرارية والظاهرية، وبهذا اللحاظ لا بد من تثنية الضمير. (١) أي: قد عرفت في المقام الأول المتكفل لحكم انكشاف الخلاف في الوقت؛ كوجوب الاعادة أو عدم وجوبها.

وأما المقام الثاني: المتكفل لحكم انكشاف الخلاف بعد الوقت، وقد أشار المصنف إليه بقوله: «وأما القضاء فلا يجب...» إلخ.

وحاصل الكلام في المقام الثاني: أنه إذا انكشف الخلاف بعد الوقت، ولم يُحرز كون حجية الأمارات بنحو السببية أو الطريقية؛ ففي وجوب القضاء تفصيل، وهو: أنه بناءً على كون القضاء بفرض جديد أي: بأن لا يكون تابعاً للأداء لا يجب؛ وذلك لعدم إمكان إثبات الفوت الذي هو موضوع وجوب القضاء باستصحاب عدم الإتيان لكونه مثبتاً، حيث إن الفوت أمرٌ وجوديٌّ، وترتبه على عدم الإتيان بالفريضة في الوقت عقلي، والأصل المثبت ليس حجةً فينتفي وجوب القضاء لانتفاء الموضوع، وعدم العلم به.

غاية الأمر: يشك في وجوب القضاء المنفي بالبراءة لكون الشك حينئذٍ في أصل التكليف، هذا إذا كان القضاء بأمر جديد. وأما بناءً على كون القضاء بالفرض الأول فيجب ذلك؛ لأنه حينئذٍ بحكم الإعادة.

(٢) أي: وإن لم يكن القضاء بفرض جديد بأن كان تابعاً للأداء، أو قلنا: بأن الفوت عبارة عن عدم الإتيان؛ لا أنه أمر وجودي، أو قلنا: بحجية الأصل المثبت؛ فالقضاء واجب بعد رفع الاضطرار، أو انكشاف الخلاف خارج الوقت؛ وكان وجوبه بعين الدليل الذي ذكر في الأداء.

قوله: «فتأمل جيداً»؛ لعله إشارة إلى أن موضوع القضاء لا ينحصر ولا يختص بالفوت؛ بل هو أعم منه ومن نسيان الفريضة، ومن النوم عليها، فالموضوع للقضاء تركها في تمام الوقت، فأصالة عدم الإتيان لو وجدت هنا لكانت كافية في وجوب القضاء بعد انكشاف الخلاف خارج الوقت، أو إشارة إلى عدم كفاية مجرد كون القضاء بالفرض الأول في وجوب القضاء، بل لا بد من إحراز الفوت، وحينئذٍ فإن كان الفوت أمراً عديماً

ثم إن هذا كله^(١) فيما يجري في متعلق التكليف من الأمارات الشرعية، والأصول العملية، وأما ما يجري في إثبات أصل التكليف كما إذا قام الطريق أو الأصل على وجوب صلاة الجمعة يومها في زمان الغيبة، فانكشف بعد أدائها وجوب صلاة الظهر في زمانها^(٢)؛ فلا وجه لإجزائها مطلقاً، غاية الأمر: أن تصير صلاة الجمعة فيها - أيضاً - ذات مصلحة لذلك^(٣)، ولا ينافي هذا^(٤) بقاء صلاة الظهر على

أمكن إحرازه بالأصل؛ فيجب القضاء، وإن كان وجودياً فأحرازه بالأصل مبني على حجية الأصل المثلث، وحيث لا نقول بها فلا يجب القضاء.

(١) أي: ثم إن هذا الكلام الذي ذكر بالنسبة إلى الإعادة والقضاء «فيما يجري في متعلق التكليف» أي: في الناحية الأولى وهي: ما إذا قام الأمر الظاهري من أصل أو أمانة على تحقق شرط أو جزء في الواجب، ثم انكشف الخلاف.

وأما الكلام في الناحية الثانية: وهي ما إذا قام الأمر الظاهري من أصل أو أمانة على إثبات واجب ثم انكشف الخلاف وأن الواجب كان أمراً آخر غير ما قام عليه الأصل أو الأمانة. هذا ما أشار إليه بقوله: «وأما ما يجري في إثبات أصل التكليف...» إلخ أي: وأما ما يجري من الأمارات والأصول العملية في إثبات نفس الأحكام الشرعية؛ كما إذا قامت أمانة كخبر الثقة، أو أصل كالاستصحاب على وجوب صلاة الجمعة يومها في زمان الغيبة؛ وبعد الإتيان بها انكشف وجوب صلاة الظهر يوم الجمعة في زمان الغيبة، فلا وجه للإجزاء مطلقاً أي: سواء قلنا: بطريقة الأمارات أم موضوعيتها.

وأما على الأول: فواضح؛ إذ عرفت عدم الإجزاء على الطريقة. وأما على الثاني: فلأن غاية ما تقتضيه الموضوعية هي: اشتغال صلاة الجمعة على المصلحة الناشئة من قيام الأمانة أو الأصل على وجوبها، ومن الواضح: عدم المنافاة بين وجوب صلاة الجمعة بهذا العنوان، وبين وجوب صلاة الظهر، لتعدد متعلق الوجوبين، إلا إذا قام دليل خاص من إجماع أو غيره على عدم وجوب صلاتين يوم الجمعة، وأن الواجب فيه واحد، فلا بد حينئذ من الإتيان بصلاة الظهر؛ لعدم وجوب غيرها بناء على الطريقة، والاكتفاء بصلاة الجمعة بناءً على الموضوعية؛ إذ المفروض: وجوب إحدى الصلاتين، وقد أتى بها.

(٢) أي: الغيبة.

(٣) أي: لأجل قيام الأمانة أو الأصل على وجوبها؛ فإنها حينئذ ذات مصلحة على القول بالسببية.

(٤) أي: ولا ينافي هذا الذي ذكرنا من صيرورة صلاة الجمعة ذات مصلحة «بقاء

ما هي عليه من المصلحة كما لا يخفى؛ إلا^(١) أن يقوم دليل بالخصوص على عدم وجوب صلاتين في يوم واحد.

صلاة الظهر على ما هي عليه في الواقع «من المصلحة»؛ لعدم المحذور في اجتماع المصلحتين الملزمتين في يوم واحد «كما لا يخفى».

غاية الأمر: أن مصلحة الظهر واقعية، ومصلحة الجمعة سببية، فلا مانع من وجوبهما معاً؛ إذ ليس لما يدل على وجوب صلاة الجمعة تعرّض لنفي وجوب صلاة الظهر.

(١) أي: إلا أن يقوم من الخارج دليل خاص على عدم وجوب صلاتين؛ الأعم من الوجوب الواقعي والظاهري الأماري في يوم واحد. إذ لو قام دليل كذلك وقع التنافي بين وجوب الظهر، ووجوب الجمعة. فقله: «إلا أن يقوم...» إلخ استثناءً من عدم المنافاة أي: تتحقق المنافاة مع قيام دليل خاص على عدم وجوب صلاتين في يوم واحد؛ وذلك أنه مع قيام دليل خاص على عدم وجوب صلاتين في يوم واحد ثبت التلازم بين ثبوت وجوب إحداهما وبين عدم وجوب الأخرى؛ فحينئذ إذا ثبت وجوب إحداهما بأمانة أو أصل ثبت عدم وجوب الأخرى؛ لما عرفت: من كون وجوب إحداهما ملازماً لعدم وجوب الآخر.

ولكن ليس في الأدلة ما يفيد ذلك إذ غاية ما يستفاد من الضرورة أو الإجماع: عدم وجوب صلاتين واقعتين في يوم واحد؛ لا عدم الوجوب في الأعم من الواقعي والأماري كما في «الوصول إلى كفاية الأصول، ج ١، ص ٥٣٦».

ثم لو قام دليل خاص على عدم وجوب صلاتين لكان مفاده يتصور على وجوه:

الأول: أن يكون مفاده عدم الوجوبين الواقعيين.

الثاني: عدم الوجوبين الظاهريين.

الثالث: عدم الوجوبين على الإطلاق.

الرابع: عدم وجوب ظاهري مع وجوب واقعي.

والأولان: لا ينافيان وجوب الإعادة، لأن المأتي به واجب بوجوب ظاهري، والآخر بوجوب واقعي، وفي الأخيرين يقع التزاحم، فإن كان الأول أهم أو مساوياً فقضية الدليل المذكور هو الإجزاء، وإلا فالإعادة واجبة، فلا وجه لجعل قيام الدليل على عدم وجوب صلاتين ملاكاً لعدم وجوبها مطلقاً. كما في «حاشية المشكيني رحمه الله»، ج ١، ص ٤٣٩».

(تذنيبان^(١)):

الأول: (٢) لا ينبغي توهم الإجزاء في القطع بالأمر في صورة الخطأ، فإنه لا يكون موافقة للأمر فيها، وبقي الأمر بلا موافقة أصلاً وهو أوضح من أن يخفى، نعم (٣) ربما يكون ما قطع بكونه مأموراً به مشتملاً على المصلحة في هذا الحال (٤)، أو على مقدار

(١) التذنيب: جعل الشيء ذنابة للشيء، وعن الصحاح «الذنب بالكسر عقيب كل شيء».

(٢) التذنيب الأول: في الأمر التخيلي. والغرض من عقد هذا التذنيب هو دفع توهم الإجزاء في الأمر التخيلي، والتلازم في الإجزاء بين الأوامر الظاهرية الشرعية الثابتة بالأمارات والأصول، وبين الأمر الظاهري العقلي الثابت بالقطع؛ بمعنى: أن المكلف تخيل بوجود الأمر وليس في الواقع أمرٌ أصلاً.

وحاصل الدفع: إن الإجزاء في الأوامر الظاهرية الشرعية - على القول به - لا يلزم الإجزاء في الأمر الظاهري العقلي مع انكشاف الخلاف، ضرورة: أن منشأ توهم الإجزاء هو: ثبوت الأمر الظاهري الشرعي، وذلك مفقود في موارد القطع؛ إذ ليس فيها إلا العذر العقلي في ترك الواقع ما دام قاطعاً، وبعد ارتفاع القطع يرتفع العذر، فتجب الإعادة أو القضاء وذلك لعدم إتيان المكلف بنفس المأمور به الواقعي، ولا بما جعله الشارع بمنزلة، فلا وجه للإجزاء. كما أشار إليه بقوله: «لا ينبغي توهم الإجزاء في القطع...» إلخ إذا لم يكن هناك حكم متقرر له ثبوت، وإنما تخيل ثبوته فهو أجنبي عن بحث الإجزاء؛ إذ لا حكم كي يبحث عن إجزائه وعدمه، فلا إشكال في عدم الإجزاء فيما إذا قطع بحكم ثم انكشف خلافه؛ إذ القطع لا يوجب الأمر لا واقعاً ولا ظاهراً، فلا يكون في البين إلا تخيل لثبوت الحكم، فلا وجه لإجزاء المأتي به مع عدم كونه الواقع.

(٣) أي: قوله: «نعم ربما يكون...» إلخ استدراك من عدم الإجزاء المستفاد من قوله: «لا ينبغي توهم الإجزاء». وحاصله: أنه قد يكون ما قطع بكونه مأموراً به مجزياً عن المأمور به الواقعي، وهو ما إذا كان ما أتى به مشتملاً على تمام مصلحة الواقع أو معظمها مع امتناع استيفاء الباقي من مصلحة الواقع، فلا يجب الإتيان بالواقع حينئذٍ لا إعادة ولا قضاء؛ لسقوط الأمر الواقعي بحصول غرضه كلاً أو جلاً.

(٤) أي: في حال القطع لا مطلقاً؛ إذ لو كان مشتملاً على المصلحة مطلقاً وفي كل حال لزم أن يكون عدلاً للواجب الواقعي، وأحد فرديه، وأن يخرج عن موضوع البحث وهو إجزاء غير الواقع عن الواقع؛ إذ المفروض حينئذٍ: كون المأتي به أحد فرديه الواجب الواقعي.

منها، ولو في غير هذا الحال غير ممكن، مع استيفائه استيفاء الباقي منها، ومعه لا يبقى مجال لامثال الأمر الواقعي.

وهكذا الحال في الطرق^(١)، فالإجزاء ليس لأجل اقتضاء امثال الأمر القطعي أو الطريقي للإجزاء؛ بل إنما هو لخصوصية اتفاقية في متعلقهما كما في الإتمام والقصر والإخفات والجههر^(٢).

الثاني^(٣): لا يذهب عليك أن الإجزاء في بعض موارد الأصول والطرق والأمارات - على ما عرفت تفصيله - لا يوجب التصويب المجمع على بطلانه في تلك

ولكن هذا إثباتاً يحتاج إلى دليل خاص، وقد ثبت في بعض الموارد؛ كما إذا صلى جهراً في مورد الإخفات، وبالعكس، وكما إذا صلى تماماً في السفر مع الجهل بكون الوظيفة غير ما أتى به؛ فإن الدليل دل على الاكتفاء بالعمل، وعدم لزوم الإعادة مع معاقبته على تقصيره في السؤال والتعلم، مما يكشف عن عدم كون ما أتى به متعلقاً للحكم؛ وإنما هو محصل لبعض المصلحة بحيث لا يمكن تدارك الباقي، ولذا لا تجب الإعادة، ولكن يعاقب على ذلك لأنه فوّت على نفسه مصلحة الواقع الملزمة.

قوله: «ومعه» أي: مع كون المقطوع به مشتملاً على تمام المصلحة، أو على مقدار لا يمكن استيفاء الباقي «لا يبقى مجال لامثال الأمر الواقعي» بعد الإتيان بالمقطوع، ويكون مجزياً في صورتين.

(١) أي: الحال في الأمانة المخطئة مثل الحال في القطع المخطئ في عدم الإجزاء، فإذا عمل المكلف بالقياس قاطعاً بحجتيه فأنكشف عدم حجتيه لا يكون مجزياً، فالعمل المطابق للأمانة المخطئة لا يجزي أصلاً؛ إلا إذا كان المأتي به وافياً بتمام المصلحة أو بمقدار منها؛ مع امتناع تدارك الباقي، فالإجزاء حينئذ ليس لأجل اقتضاء الأمر القطعي أو الطريقي له؛ بل لوفاء المأتي به بمصلحة الواقع، أو معظمها. والأول في القطع بالحكم. والثاني: في القطع بالطريق؛ بل الإجزاء «إنما هو لخصوصية اتفاقية» أي: صدفة «في متعلقهما» أي: في متعلق القطع بالحكم، أو الطريق، والمراد بالخصوصية الاتفاقية: هي الوفاء بالمصلحة تماماً أو بعضاً كما مر.

(٢) أي: المشهور هو: صحة التمام في موضع القصر، والإخفات في مورد الجههر، وبالعكس جهلاً بالحكم، واستحقاق العقوبة إن كان الجهل عن تقصير كما عرفت. فهناك نصوص تدل على تمامية الصلاة في تلك الموارد وإجزائها.

(٣) التذنيب الثاني: في بيان عدم المنافاة بين التخطئة والإجزاء. والغرض من هذا

التذنيب الثاني هو: ردّ توهم الملازمة بين الإجزاء والتصويب. فإنه قد يتوهم ملازمة القول بالإجزاء للتصويب، وهذا ما يظهر من الشهيد «قدس سره» في تمهيد القواعد من أن الإجزاء في موارد الطرق والأصول مساوق للتصويب؛ لأن مرجع الإجزاء إلى كون الواقع هو مؤدى الأمانة الذي هو التصويب؛ فإن عدم وجوب الإعادة والقضاء بعد العمل بالأصل أو الأمانة وكشف الخلاف معناه: انتفاء الحكم الواقعي الأولي في حق هذا الجاهل، وانحصار حكمه الواقعي في المؤدى، فالإجزاء كاشف عن التصويب وخلو الواقعة عن الحكم الواقعي. هذا غاية ما يمكن أن يقال في تقريب توهم الملازمة بين الإجزاء والتصويب.

وحاصل ما أفاده المصنف - في ردّ توهم الملازمة بين الإجزاء والتصويب - يتوقف على مقدمة وهي: أنّ للحكم في نظر المصنف مراتب أربع:

١ - مرتبة الاقتضاء. ٢ - مرتبة الإنشاء.

٣ - مرتبة الفعلية. ٤ - مرتبة التنجز.

إذا عرفت هذه المقدمة فاعلم: أن الحكم الذي دلت الأدلة على اشتراك العالم والجاهل فيه إنما هو الحكم الإنشائي، فإن أدلة الاشتراك لا تقتضي أكثر من ذلك. أما الحكم الفعلي فهو يختص بالعالم؛ لأن موضوعه هو العلم بالحكم الإنشائي، وبهذا البيان يظهر: أن القول: بالإجزاء الذي هو فرع الالتزام بالسببية في حجية الأمانة لا يلزم التصويب بمعنى ارتفاع الحكم الواقعي؛ لبقاء الحكم الواقعي على ما هو عليه، ولكنه بمرتبته الإنشائية، والأمانة المخالفة مانعة عن فعليته. فالحكم الواقعي بمرتبته الإنشائية محفوظ في موارد الأصول والأمارات، فالواقعة لا تخلو عن الحكم الواقعي حتى يلزم التصويب؛ بل الحكم الإنشائي ثابت، والمنفي بقيام الأمانة على الخلاف هو الحكم الفعلي، وكذلك الثابت في موارد الإصابة هو الحكم الفعلي.

وكيف كان؛ فالحكم الواقعي في مرتبة الإنشاء عند أداء الأصل أو الأمانة على خلافه، وإنه لا يصير فعلياً في غير مورد الإصابة؛ من دون فرق بين موارد الإجزاء وعدمه.

غاية الأمر: أنه إذا انكشف الخلاف ففي موارد الإجزاء يبقى على إنشائيته لتدارك غرضه، أو لغير ذلك؛ لا أنه ينتفي بالمرّة، وعلى فرض عدم كشف الخلاف تستمر إنشائيته، والمكلف معذور.

الموارد، فإن^(١) الحكم الواقعي بمرتبته محفوظ فيها^(٢)، فإن الحكم المشترك بين العالم والجاهل، والملتفت والغافل؛ ليس إلا الحكم الإنشائي المدلول عليه بالخطابات المشتملة على بيان الأحكام للموضوعات بعناوينها الأولية^(٣) بحسب^(٤) ما يكون فيها من المقتضيات، وهو^(٥) ثابت في تلك الموارد كسائر موارد الأمارات، وإنما المنفي فيها ليس إلا الحكم الفعلي البعثي، وهو منفي في غير موارد الإصابة^(٦) وإن لم نقل بالإجزاء، فلا فرق بين الإجزاء وعدمه إلا في سقوط التكليف بالواقع بموافقة الأمر

(١) قوله: «إن الحكم الواقعي...» إلخ دفع لتوهم الملازمة بين الإجزاء والتصويب.

(٢) أي: في موارد الأصول والأمارات.

(٣) أي: لا العناوين الثانوية كالخرج والاضطرار ونحوهما.

(٤) قوله: «بحسب» قيد للأحكام؛ أي: الخطابات تشتمل على بيان الأحكام

للموضوعات بعناوينها الأولية كالصوم والصلاة ونحوهما، بحسب ما في تلك من الملاكات المقتضية لتشريع الأحكام، فالموضوع المقتضي للوجوب محكوم عليه بالوجوب إنشاءً، والموضوع المقتضي للحرمة محكوم عليه بالحُرمة كذلك، وهكذا، فمن في قوله: «من المقتضيات» بيان لما الموصولة في قوله: «ما يكون»، وضمير «فيها» يعود إلى الموضوعات.

(٥) أي: الحكم الإنشائي «ثابت في تلك الموارد» أي: موارد الإجزاء، هذا إشارة إلى

دفع توهم التصويب في موارد الإجزاء؛ بأن الإجزاء فيها يستدعي خلو الواقعة عن الحكم وهو معنى التصويب.

وحاصل الدفع: أن الواقعة لا تخلو عن الحكم حتى يلزم التصويب، بل الحكم

موجود وثابت وهو: الحكم الإنشائي المشترك بين العالم والجاهل، والمنفي كما عرفت هو: الحكم الفعلي في غير موارد الإصابة.

(٦) أي: إصابة الأمانة مطلقاً. أي: «وإن لم نقل بالإجزاء»، فكلمة إن في قوله: «وإن

لم نقل بالإجزاء» وصلية.

وحاصل الكلام: أن القول بالإجزاء لا يوجب فعلية الحكم الواقعي؛ لأن الحكم إنما

يصير فعلياً إذا كان هناك بيان، والمفروض: عدم البيان بالنسبة إلى الحكم الواقعي في مورد أدت الأمانة إلى خلافه. فحينئذ الحكم الواقعي باقٍ على إنشائيته كبقائه عليها بناء

على الإجزاء، فالفرق بين صورتَي الإجزاء وعدمه إنما هو في سقوط الحكم الإنشائي في الصورة الأولى، وبقائه على حاله في الصورة الثانية.

الظاهري، وعدم سقوطه بعد انكشاف عدم الإصابة، وسقوط التكليف بحصول غرضه^(١)، أو لعدم إمكان تحصيله غير التصويب المجمع على بطلانه وهو خلو الواقعة عن الحكم غير ما أدت إليه الأمانة، كيف^(٢)؟ وكان الجهل بها - بخصوصيتها أو بحكمها - مأخوذاً في موضوعها، فلا بد من أن يكون الحكم الواقعي بمرتبته محفوظاً فيها، كما لا يخفى.

(١) أي: كما في موارد الأصول بناءً على جعل الحكم، وكما في موارد الأمانة بناءً على القول بحجيتها من باب السببية. «أو لعدم إمكان تحصيله» كما إذا لم يمكن استيفاء الباقي «غير التصويب...» إلخ، فقوله: «سقوط التكليف» مبتدأ «وغير التصويب» خبره. فمعنى العبارة: أن سقوط التكليف لجهة من الجهات غير التصويب المجمع على بطلانه، وهو: خلو الواقعة عن الحكم غير ما أدت إليه الأمانة.

(٢) أي: كيف يكون الإجزاء تصويماً مجتمعاً على بطلانه، وقد كان مقابلاً للتصويب؟ فإنه «كان الجهل بها» أي: بالواقعة «بخصوصيتها»؛ كما في الشبهة الموضوعية «أو بحكمها» أي: الواقعة؛ كما في الشبهة الحكمية «مأخوذاً في موضوعها» أي: في موضوع الأمانات، «فلا بد من أن يكون الحكم الواقعي بمرتبته» الإنشائية «محمولاً فيها» أي: في موارد الأصول والأمانات.

وكيف كان؛ فغرضه من قوله: «كيف؟ وكان الجهل بها...» إلخ هو بيان الفرق بين الإجزاء والتصويب.

وحاصل الفرق: أنه كيف يكون الإجزاء تصويماً، مع إن نفس دليل اعتبار الأمانة والأصل يدل على ثبوت الحكم الواقعي الذي هو ضد التصويب المساوق لخلو الواقعة عن الحكم؟

أما دلالة دليل اعتبار الأمانة والأصل على وجود الحكم الواقعي: فلأن الشك في الحكم الواقعي موضوع في الأصول وظرف في الأمانات، فالشك في الحكم الواقعي دخيل موضوعاً أو ظرفاً في ثبوت حكم الأمانة أو الأصول، فلا بد من الحكم الواقعي كي يتعلق به الشك. فنفس دليل اعتبار الأمانة والأصل ينفي التصويب؛ وهو خلو الواقعة عن الحكم.

فالمحصل مما ذكره المصنف «قدس سره»: أن توهم استلزام الإجزاء في الأوامر الظاهرية للتصويب بالمعنى المذكور فاسد؛ كما في «منتهى الدراية»، ج ٢، ص ٩٥ مع تصرف متا. هذا تمام الكلام في بحث الإجزاء.

خلاصة بحث الأجزاء مع رأي المصنف «قدس سره»

تلخيص البحث في أمور:

١ - بيان ما هو المراد من القيود المأخوذة في عنوان مسألة الأجزاء، فالمراد من الوجه في قوله: «على وجهه» هي الكيفية المعتبرة في المأمور به شرعاً وعقلاً، وليس المراد منه قصد الوجه الذي قيل باعتباره في العبادة.

الدليل على ذلك: أنه لو لا المراد بالوجه ما ذكرنا - بأن كان المراد به ما يعتبر في المأمور به شرعاً فقط - لزم أولاً: أن يكون قوله «على وجهه» قيداً توضيحياً لا قيداً احترازياً؛ مع إن الأصل في القيد أن يكون احترازياً.

وثانياً: يلزم خروج الواجبات التعبدية عن البحث؛ مع إن محل البحث هو الأعم. ثم المراد بالافتضاء هو الافتضاء بمعنى العلية والتأثير؛ لا بمعنى الكشف والدلالة. وبعبارة أخرى: أن الافتضاء واسطة في الثبوت للأجزاء، وليس واسطة في الإثبات وسبباً للعلم بالأجزاء.

والمراد بالأجزاء - في عنوان المسألة -: معناه اللغوي وهو الكفاية؛ لا معناه الاصطلاحي وهو: إسقاط الإعادة والقضاء. نعم؛ لزم الكفاية هو: إسقاط الإعادة والقضاء، ومع إمكان حمله على المعنى اللغوي لا حاجة إلى جعل المراد منه معناه الاصطلاحي.

٢ - الفرق بين هذه المسألة ومسألة المرة والتكرار، ومسألة تبعية القضاء للأداء: أن البحث في هذه المسألة عقلي، وفي المسألتين لفظي؛ فإن البحث في هذه المسألة عن أن إتيان المأمور به بعد ثبوت كونه مأموراً به يجزي أم لا؟ وفي المسألتين يكون البحث في دلالة صيغة الأمر على المرة أو التكرار، ودلالاتها على أن القضاء تابع للأداء أم لا؟ بل تدل على أن القضاء إنما هو بأمر جديد فيكون البحث فيهما لفظياً.

٣ - الكلام في الأجزاء يقع في موضعين:

الأول: في أجزاء إتيان كل المأمور به عن أمر نفسه.
والثاني: إتيان المأمور به بأمر عن أمر آخر؛ كالإتيان بالمأمور الاضطراري أو الظاهري عن الأمر الواقعي الأولي.
وخلاصة الكلام في الموضع الأول: إنه لا كلام في أجزاء إتيان كل المأمور به عن أمر نفسه.

وإنما الكلام في جواز تبديل الامثال بامثال آخر بأن يأتي بفرد آخر بحيث يكون هو امثالاً للأمر وعدم جوازه، ولكن يجوز تبديل الامثال عند المصنف في بعض الموارد وهو: فيما إذا لم يكن الإتيان بالمأمور به أولاً علةً تامة لحصول الغرض، مثل: الإتيان للشرب ولم يشربه المولى مثلاً.

الموضع الثاني وفيه مقامان:

المقام الأول: في أن الإتيان بالمأمور به الاضطراري هل يجزي عن إتيان المأمور به بالأمر الواقعي الأولي أم لا؟

المقام الثاني: في أن الإتيان بالمأمور به الظاهري هل يجزي عن المأمور به بالأمر الواقعي أم لا يجزي؟

وأما الكلام في المقام الأول: فتارة: يقع في مقام الثبوت، وأخرى: في مقام الإثبات. وأما مقام الثبوت فالفروض والاحتمالات المتصورة فيه هي أربعة: لأن التكليف الاضطراري إما أن يكون وافياً بتمام المصلحة والغرض من الأمر الواقعي الأولي أو لا يكون وافياً بها، بل يبقى شيء أمكن استيفاؤه، أو لم يمكن، وما أمكن كان بمقدار يجب استيفاؤه، أو بمقدار يستحب.

فيقع الكلام تارة في الاجزاء، وأخرى في جواز البدار؛ أي: المبادرة إلى الإتيان بالمأمور به الاضطراري. أما الاجزاء فللازم الجميع إلا الصورة الثالثة؛ فلا يجزي المأمور به الاضطراري عن المأمور به الواقعي؛ لأن المفروض: إمكان تداركه مع لزومه.

وأما البدار: فلا يجوز في الصورة الثانية؛ لما فيه من نقض الغرض، وتفويت مقدار من المصلحة. ولا مانع منه في الصورتين الأخيرتين.

وأما الصورة الأولى: فتسويغ البدار فيها يدور مدار كون العمل الاضطراري بمجرد الاضطرار وافياً بغرض الأمر الأولي، أو بشرط الانتظار، أو بشرط اليأس من رفع الاضطرار؛ فيجوز البدار في الأول دون الأخيرين.

وأما في مقام الإثبات: فإن كان لدليل الأمر الاضطراري إطلاق يدل على أن مطلق الاضطرار - ولو في بعض الوقت - يكفي لتعلق التكليف الاضطراري؛ فالظاهر: هو الاجزاء؛ وإلا فالأصل يقتضي البراءة من إيجاب الإعادة؛ لكون الشك فيه شكاً في أصل التكليف، فلا يجب القضاء بطريق أولى؛ لأن القضاء تابع للأداء، فإذا لم تجب الإعادة في الوقت لم يجب القضاء في خارجه بطريق أولى. هذا تمام الكلام في المقام الأول.

أما الكلام في المقام الثاني: أي: إجزاء الأمر الظاهري عن الأمر الواقعي؛ فيقع من ناحيتين:

الأولى: فيما إذا قام الأمر الظاهري من أصل أو أمانة على تحقق شرط أو جزء في الواجب، ثم انكشف الخلاف؛ فهل يجزي للشرط أو الجزء عن المأمور به الواقعي أم لا؟

الثانية: فيما إذا قام الأمر الظاهري من أصل أو أمانة على إثبات واجب، ثم انكشف الخلاف، وأن الواجب كان أمراً آخر؛ فهل يجزي المأتي به عن المأمور به الواقعي أم لا؟ وأما ما أفاده المصنف في الناحية الأولى فهو: الإجزاء في موارد بعض الأصول دون الأمارات؛ إذا كان اعتبارها من باب الطريقية، وعدم الإجزاء مطلقاً في الناحية الثانية. وأما الإجزاء في بعض الأصول دون الأمارات إذا كان اعتبارها من باب الطريقية - فمبني على الفرق بين بعض الأصول والأمارات إذا كان اعتبارها من باب الطريقية، والفرق بينهما إنما هو من حيث مفاد دليلهما؛ فإن مفاد دليل الحكم الظاهري في بعض الأصول هو: جعل الحكم وإنشائه حقيقة؛ كإنشاء الطهارة والحلية، ولازم هذا الإنشاء والجعل هو: كون الشرط أعم من الطهارة الواقعية والظاهرية، وكذا الحلية، فتكون الأصول حاکمة على أدلة الشرائط مثل: «لا صلاة إلا بطهور»؛ الظاهر في اشتراط الطهارة الواقعية في الصلاة، لأن مثله لا يتكفل لصورة الشك في الطهارة؛ بخلاف الأصل فإنه متكفل لها، فيكون ناظراً إلى دليل الشرطية وهذا معنى الحكومة.

هذا بخلاف ما إذا كان مفاد دليل الحكم الظاهري ثبوت الحكم واقعاً، والحكاية عن وجوده واقعاً؛ كما هو مفاد الأمارات الشرعية إذا كان اعتبارها من باب الطريقية، وهو الحق عند المصنف، فلا يجزي؛ لأن مفاد الأمارات ثبوت الحكم الواقعي؛ لا توسعه دائرة الشرط. وأما على القول باعتبارها من باب السببية: ففي الإجزاء وعدمه تفصيل: أي: يجزي فيما إذا كان المأتي به واقعاً بتمام الغرض، ولا يجزي لو لم يكن العمل الفاعل واقعاً بتمام الغرض.

هذا مع العلم بكيفية حجية الأمارات؛ بأن يعلم ويُحرز كون اعتبارها من باب الطريقية أو السببية، وأما عند الشك فمقتضى أصالة عدم الإتيان هو: عدم الإجزاء، ووجوب الإعادة في الوقت.

وهذا فيما إذا انكشف الخلاف في الوقت. وأما فيما إذا انكشف خارج الوقت، ولم

يحرز كون حجية الأمارات بنحو الطريقية أو السببية؛ ففي وجوب القضاء تفصيل: بين ما إذا كان القضاء بفرض جديد، وما إذا كان تابعا للأداء، فلا يجب على الأول، ويجب على الثاني.

هذا تمام الكلام في البحث من الناحية الأولى.

وأما الناحية الثانية وهي: ما إذا قام الأمر الظاهري من أصل أو أمانة علي إثبات واجب، ثم انكشف الخلاف، وأن الواجب كان أمراً آخر غير ما قام عليه الأصل أو الأمانة؛ كما إذا قامت أمانة علي وجوب صلاة الجمعة يومها في زمان الغيبة؛ فلا وجه للإجزاء مطلقاً؛ أي: قلنا: بطريقية الأمارات، أو بموضوعيتها.

٤ - تذييلان:

التذنب الأول: في الإجزاء في الأمر التخيلي، بمعنى: أن المكلف تخيل بوجود الأمر، ولم يكن في الواقع أمراً أصلاً، وهناك قد يتوهم الإجزاء في الأمر التخيلي ويقال: بالتلازم بين الإجزاء في الأمر الظاهري الشرعي الثابت بالأمانة أو الأصل، وبين الإجزاء في الأمر الظاهري العقلي الثابت بالقطع.

وحاصل الدفع للتوهم المزبور: أن الإجزاء في الأوامر الظاهرية الشرعية على القول به لا يلازم الإجزاء في الأمر الظاهري العقلي مع انكشاف الخلاف؛ إذ موضوع الإجزاء هو: ثبوت الأمر الظاهري الشرعي، وهو مفقود في موارد القطع؛ إذ ليس فيها إلا العذر العقلي في ترك الواقع ما دام قاطعاً، وبعد ارتفاع القطع يرتفع العذر، فتجب الإعادة أو القضاء؛ لعدم إتيان المكلف بالمأمور به الواقعي، ولا بما جعله الشارع بمنزله.

التذنب الثاني: في ردّ توهم الملازمة بين الإجزاء والتصويب المجمع على بطلانه؛ بتقريب: أن مرجع الإجزاء إلى كون الواقع هو مؤدى الأمانة، وخلو الواقعة عن الحكم الواقعي، وانحصار الحكم في مؤدى الأمانة وهو التصويب.

وحاصل الردّ: أن الحكم الواقعي الإنشائي؛ المشترك بين العالم والجاهل محفوظ في موارد الأصول والأمارات، فالواقعة لا تخلو عن الحكم الواقعي حتى يلزم التصويب، بل الحكم الواقعي موجود وثابت، فلا تلازم بين الإجزاء والتصويب.

٥ - أما آراء المصنف في بحث الإجزاء فيتلخص في أمور تالية:

١ - المراد بالوجه في عنوان المسألة هو: إتيان المأمور به بجميع ما يعتبر فيه شرعاً وعقلاً.

٢ - المراد بالاعتضاء هو: الاعتضاء بمعنى العلية والتأثير؛ لا بمعنى الكشف والدلالة.

٣ - المراد بالإجزاء: معناه اللغوي؛ وهو: الكفاية؛ لا الاصطلاحي أي: إسقاط الإعادة والقضاء.

ثم لا إشكال في إجزاء إتيان كل المأمور به عن أمر نفسه؛ وإنما الكلام والإشكال في تبديل الامتثال بامتثال آخر، و يجوز تبديل الامتثال عند المصنف إذا لم يكن الامتثال الأول علة تامة لحصول الغرض.

٤ - الاتيان بالمأمور به الاضطراري يجزي عن الأمر الواقعي الأولي في جميع الصور الأربع؛ إلا في الصورة الواحدة وهي: أن لا يكون التكليف الاضطراري وافياً بتمام المصلحة، وكان الباقي مما يمكن تداركه مع لزومه.

هذا في مقام الثبوت وأما في مقام الإثبات: فالمتبع هو الإطلاق - لو كان - فيقتضي الإجزاء، وعند انتفائه فالأصل يقتضي البراءة من إيجاب الإعادة والقضاء.

٥ - أما رأي المصنف في الأمر الظاهري فهو: التفصيل بين الأصول والأمارات فيجزي في الأول دون الثاني.

٦ - وكذلك لا يجزي المأمور به بالأمر التخيلي عن الأمر الواقعي.

٧ - لا تلازم بين الإجزاء والتصويب.

فهرس الجزء الأول

٧	الأمر الأول: موضوع علم الأصول
٨	رأي المصنف في العرض الذاتي
١٠	الفرق بين قول المصنف وغيره في العرض الذاتي
١٢	مسائل العلم عند المصنف
١٦	الجواب عن إشكال تداخل علمين في بعض المسائل
١٧	تمايز العلوم بالأغراض لا بالموضوعات
١٩	موضوع علم الأصول عند المصنف
٢٤	المراد بالسنة ما يعم حكايته
٢٥	تعريف علم الأصول عند المصنف
٢٨	تعريف الوضع
٣٠	أقسام الوضع
٣٣	التحقيق في وضع الحروف
٤٠	الفرق بين الاسم والحرف في الوضع
٤٤	تلخيص البحث في معنى الحروف
٤٥	رأي المصنف في وضع الحروف
٤٥	ملاك صحة استعمال اللفظ في غير ما وضع له
٤٧	إطلاق اللفظ وإرادة نوعه
٥٢	إطلاق اللفظ في نوعه ليس من استعمال اللفظ في المعنى
٥٦	خلاصة البحث في إطلاق اللفظ على اللفظ
٥٦	تبعية الدلالة للإرادة

٥٩	الدليل على عدم التبعية
٦١	الإشكال على كشف الدلالة التصديقية عن الإرادة
٦٣	وضع المركبات
٦٦	خلاصة البحث في وضع المركبات
٦٦	تبادر المعنى من اللفظ من علامات الحقيقة
٦٩	توضيح صحة الحمل من علامات الحقيقة
٧٢	الاطراد من علامات الحقيقة
٧٦	تعارض أحوال اللفظ
٧٨	صور تعارض أحوال اللفظ
٨٢	بحث الحقيقة الشرعية
٨٣	الأقوال في الحقيقة الشرعية
٨٧	كون ألفاظ العبادات حقائق لغوية
٩٠	الثمرة بين القول بالثبوت والنفي
٩٢	بحث الصحيح والأعم
٩٥	الصحة بمعنى التمامية
٩٨	الكلام في تصوير الجامع على الصحيح
٩٩	الإشكال في تصوير الجامع بين الأفراد الصحيحة
١٠٢	الإشكال في تصوير الجامع على الأعمى
١٠٧	الوجه الرابع في تصوير الجامع على مذهب الأعمى
١٠٩	قياس وضع ألفاظ العبادات بألفاظ المقادير والأوزان
١١٢	ثمرة النزاع هي إجمال الخطاب على الصحيح
١١٥	الإشكال على ظهور الثمرة في النذر
١١٦	استدلال الصحيح بوجوه
١٢١	استدلال الأعمى بوجوه
١٢٤	الإشكال على الاستدلال بالأخبار للأعم
١٢٩	جريان نزاع الصحيح والأعمى في المعاملات

- ١٣٣ أقسام دخل الشيء في الأمور به
- ١٣٨ خلاصة البحث مع رأي المصنف
- ١٤٠ الاشتراك
- ١٤٤ فساد القول بوجوب الاشتراك
- ١٤٥ خلاصة البحث مع رأي المصنف
- ١٤٦ استعمال اللفظ في أكثر من معنى واحد
- ١٥٣ ردّ المصنف القول بالتفصيل بين التثنية والجمع بين المفرد
- ١٥٤ خلاصة البحث مع رأي المصنف
- ١٥٦ تحرير محل النزاع في مبحث المشتق
- ١٦٤ الفرق بين المشتق الأصولي والنحوي
- ١٦٧ ابتناء الحكم في المرزعة الثانية على خلاف المشتق
- ١٦٩ خلاصة البحث
- ١٧١ الإشكال على كون اسم الزمان من المشتق
- ١٧٤ خروج الأفعال والمصادر عن المشتق
- ١٧٥ عدم دلالة الفعل على الزمان
- ١٧٨ امتياز الماضي عن المضارع
- ١٨٢ خلاصة البحث
- ١٩٠ امتياز الحرف عن الاسم والفعل
- ١٩٢ اختلاف المشتقات من حيث المبادئ
- ١٩٨ تأسيس الأصل
- ٢٠٢ الاستدلال على كون المشتق حقيقة في المتلبس
- ٢٠٥ الإيراد على برهان التضاد
- ٢١٢ الإشكال على صحة السلب
- ٢١٧ خلاصة البحث
- ٢١٨ أدلة الأعمى
- ٢٢١ الجواب عن الاستدلال بالآية على الأعم

- الإشكال على جواب المصنف ٢٢٤
- خلاصة البحث ٢٢٧
- في بساطة مفهوم المشتق ٢٢٨
- جواب المصنف عن إشكال الفصول على الشريف ٢٣٠
- انحلال «الإنسان ناطق» إلى قضيتين: ضرورة وممكنة ٢٣٤
- إصلاح برهان الشريف على بساطة المشتق ٢٤٠
- خلاصة البحث ٢٤٣
- الفرق بين المشتق والمبدأ ٢٤٥
- خلاصة البحث ٢٥٠
- الإشكال على شروط الفصول في صحة الحمل ٢٥٣
- كيفية حمل صفات الباري تعالى على ذاته المقدسة ٢٥٤
- الأقوال في كيفية قيام المبادئ بالذات ٢٥٧
- خلاصة البحث ٢٦٣
- الثمرة العلمية والعملية على بحث المشتق ٢٦٧
- بيان ما هو مختار المصنف في مباحث المشتق ٢٦٨
- المقصد الأول: في الأوامر ٢٧١
- التحقيق في معنى مادة الأمر ٢٧٣
- اعتبار العلو في معنى الأمر ٢٨١
- في كون الأمر حقيقة في الوجود ٢٨٤
- رد المصنف استدلال وضع الأمر لمطلق الطلب ٢٨٨
- خلاصة البحث مع رأي المصنف ٢٩٠
- اتحاد الطلب والإرادة ٢٩١
- كيفية اتحاد الطلب والإرادة ٢٩٨
- جواب المصنف عن استدلال الأشاعرة على المغايرة ٣٠٣
- رد المصنف على القول بالكلام النفسي ٣٠٥
- دفع إشكال تخلف المراد عن الإرادة ٣١٠

٣١٣	الجواب عن إشكال الجبر
٣١٦	المراد من الخبر المعروف «السعيد سعيد في بطن أمه»
٣٢٠	خلاصة البحث مع رأي المصنف
٣٢٥	الفصل الثاني في صيغة الأمر
٣٣٤	ردّ على القول بكون صيغة الأمر للندب
٣٣٦	خلاصة البحث مع رأي المصنف
٣٣٧	في مدلول الجمل الخبرية الواردة في مقام الطلب
٣٤١	خلاصة البحث مع رأي المصنف
٣٤٥	التعدي والتوصلي
٣٤٧	اعتبار قصد القرية عقلاً
٣٥٥	جواب المصنف عن فرض تعدد الأمر
٣٦١	المرجع عند الشك في الامثال هي أصالة الاشتغال
٣٦٦	خلاصة البحث مع رأي المصنف
٣٧٠	مقتضى إطلاق الصيغة
٣٧١	في الأمر الواقع عقيب الخطر
٣٧٣	خلاصة البحث مع رأي المصنف
٣٧٤	في المرة والتكرار
٣٧٨	ما هو المراد المرة والتكرار
٣٨٤	ثمرة مسألة المرة والتكرار
٣٨٧	خلاصة البحث مع رأي المصنف
٣٩٠	في الفور والتراخي
٣٩٤	الفرق بين الأوامر الإرشادية والمولوية
٣٩٧	خلاصة البحث مع رأي المصنف
٣٩٩	الكلام في الإجزاء
٤٠٠	توضيح معاني «وجهه»
٤٠٢	تفسير معنى الاقتضاء

٤٠٤	إن النزاع في الأمر الاضطراري والظاهري يكون صغروباً وكبروباً
٤٠٦	الفرق بين الإجزاء بالمعنى الاصطلاحي والعرفي
٤٠٨	الفرق بين مسألة الإجزاء وبين مسألة التكرار والمرة
٤١٤	تحقيق الكلام في المقام الأول
٤١٥	أحكام صور الأمر الاضطراري في مقام الإثبات
٤٢٠	في إجزاء الأمر الظاهري عن الأمر الواقعي
٤٢٤	صور المأتي به من حيث الوفاء بالغرض وعدمه
		الفرق بين الشك في الطريقة والسببية وبين الشك في إجزاء الأمر الاضطراري
٤٢٧	عن الواقعي
٤٣٠	حكم صور قيام دليل خاص على عدم وجوب صلاتين
٤٣١	دفع توهم الإجزاء في الأمر التخيلي
٤٣٣	دفع توهم الملازمة بين الأجزاء والتصويب
٤٣٦	خلاصة بحث الإجزاء
٤٣٩	آراء المصنف في بحث الأجزاء
٤٤١	الفهرس

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ