

نهاية الدلائل

في شرح الألفاظ

تأليف

آية الله العظمى المحقق الكبير
الشيخ محمد حسين الأصفهاني

الطبعة سنة ١٣٦١ هـ

المجلد الأول

محققين

موسسة البنتية في بيروت
موسسة الأحياء في الكويت

نهاية الدراية

في شرح الكفاية

تأليف

آية الله العظمى المحقق الكبير
الشيخ محمد حسين الأصفهاني

الطبعة سنة ١٣٦١ هـ



الجزء الأول

تحقيق

مؤسسة آل البيت عليهم السلام لأحياء التراث



حُقوق الطبع محفوظة
الطبعة الثانية
١٤٢٩ هـ - ٢٠٠٨ م

مؤسسها: ابن البديع (إحياء التراث)

بيروت - لبنان - ص ب ٣٤ / ٢٤ - تليفاكس ٥٤١٤٣١ - هاتف ٥٤٤٨٠٥
E-mail: alalbayt@inco.com.lb

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

مقدّمة التّحقيق:

بسم الله الرّحمن الرّحيم

الحمد لله ربّ العالمين، والصلاة والتسليم على نبيه المصطفى، ورسوله
المجتبى، محمّد بن عبدالله صلّى الله عليه وآله وسلّم، وعلى أهل بيته الأئمّاء
المعصومين، حجج الله تبارك وتعالى على العالمين.

وبعد:

فإنّ من مسلّمات القول وبديهياته - لدى عموم المشرّعة - الايمان
القطعي باعتبار الشريعة الاسلامية المباركة - بأحكامها المختلفة - ذات سعة
وكمال قادرين على استيعاب مطلق الأفعال الاختيارية لبني الانسان منذ خلقه
وحتى وفاته وإيداعه الثرى.

وهذه السعة والاحاطة تنبعث أساساً من اعتماد القواعد الشرعية - أو
الأدلة الشرعية - التي تتلخّص بالكتاب والسنة والاجماع والعقل كأدوات
يستفرغ الأصولي جهده في استنباط الحكم الشرعي لجميع تلك الأفعال
بواسطتها، وهي مهمة شاقة تتطلّب من الفقيه احاطة بالكثير من العلوم ذات
التماس المباشر بعملية الاستنباط تلك:

وتكمن أهمية هذه الجهود في ترجمة الصلة الموضوعية بين الانسان والدين، أو بالاحرى بين المخلوق وخالقه، من خلال رسم الخط البياني الموضح لمسيرة ذلك الإنسان وفق الارادة الساوية ومشتيتها، وحيث تختلط من دونها الموازين، وتتداخل أبعادها، فينحدر من خلالها ذلك المخلوق نحو الحضيض والاضمحلال.

ولقد كان حضور المعصوم عليه السلام - منذ بدء الدعوة الاسلامية وحتى ابتداء الغيبة الكبرى للامام المهدي عليه السلام - مغنياً عن الحاجة لمثل هذه العملية الشاقة، بيد أن وقوع الغيبة الكبرى فرضت الحاجة الالزامية لاعتناء الأصول الشرعية من أجل استنباط الأحكام الشرعية التي تفرزها الحاجات المتجددة للمجتمع الاسلامي مع مرور الزمان.

ولا نغالي إذا قلنا بأن فقهاء الشيعة قد وفقوا على مد هذه العصور في تجاوز هذه العقبات من خلال اعتماد الأصول التي وضعها أئمة أهل البيت عليهم السلام، واغنوا المكتبة الاسلامية ببحوثهم ومؤلفاتهم الثرة والغنية التي لا عدّها ولا احصاء.

والكتاب المائل بين يدي القارئ الكريم هو ثمرة طيبة من تلك الثمار المباركة لفقهاء الطائفة الاعلام، حيث عمد فيه مؤلفه الشيخ الاصفهاني قدس سرّه إلى شرح كتاب (كفاية الأصول)^(١) للشيخ الخراساني رحمة الله عليه شرحاً وافياً مزج فيه بين الفلسفة والأصول مما جعله من أهم الشروح الكثيرة لهذا الكتاب النفيس الذي يُعد - بلا شك - من أوسع المباحث التي دارت عليها رحي الدراسات العالية الأصولية في الحوزات العلمية.

ترجمة المؤلف:

فربما يكون التعرُّض لترجمة أي علم من الاعلام البارزين من الامور التي تعد بحق من الميادين الحساسة والدقيقة التي قد يخفق الكثيرون في استيعابها وادراك جم دقائقها رغم سعيهم ومثابرتهم في تجاوز الانزلاق في هذا الامر والسقوط في ملاساته.

ومن هنا فان المرء لا يعسر عليه ان يتبين بوضوح هذه الحقائق الشاخصة من خلال مطالعته المتأنية للعديد من تلك التراجم التي ينبغي ان تكون صورة صادقة عن الشخص المترجم، وحيث يجد ذلك التعثر دعوة صادقة لاعادة النظر وتجاوز هذا القصور، والذي تبدو ابرز علة في الفهم الخارجي، والدراسة السطحية لتلك الشخصيات باعتماد التراجم التي تطفح بالعبارات المكررة والعامية التي لا تلامس الابعاد الذاتية الحقيقية لتلك الشخصية محل الترجمة.

نعم، واعتماداً على هذا التشخيص السليم لهذا السرد وفهم علة المضعفة نجد ان البعض من الباحثين يركز كثيراً في كتابة وصياغة اي ترجمة على ما سطره ابناء وتلامذة وملاصقوا تلك الشخصية، ممن عايشوا الكثير من الآنات المختلفة، والنكات الدقيقة الخاصة التي تخفى قطعاً على الكثيرين من الذين تبعد دائرة اتصاهم عن القطب محل البحث.

ومن ثم فأننا عند محاولتنا للخوض في غمار الحديث عن واحد من الشخصيات الفذة لعلمائنا الابرار، من الذين تركوا الكثير من الآثار الخالدة التي يزدان بها التراث الشيعي الكبير، وهو الآية العظمى الشيخ محمد حسين الاصفهاني رحمه الله تعالى سنحاول ان نعتمد كثيراً على ما كتبه عنه تلامذته والمقرَّبون اليه، مع بعض التصرف الذي يتناسب وموضع الحاجة والبحث.

قال عنه تلميذه الحجة الشيخ المظفر رحمه الله تعالى معرفاً اياه: هو

الشيخ محمد حسين الاصفهاني ابن الحاج محمد حسن بن علي اكبر بن آقا بابا ابن آقا كوجك ابن الحاج محمد إسماعيل ابن الحاج محمد حاتم النخجواني. واذف رحمه الله تعالى: ولد استاذنا الشيخ قدس سره في ثاني محرم الحرام سنة ١٢٩٦ في النجف الاشرف من ابوين كريمين، وكان ابوه رحمه الله تعالى الحاج محمد حسن من مشاهير تجار الكاظمة الاتقياء الذين يشار لهم بالانامل، المحبين للعلم والعلماء، فعاش في كنفه عيشة ترف ونعمة، وخلف له من التراث الكثير الذي انفقه كله في سبيل طلب العلم، فنشأ نشأة المعتز بنفسه، المترفع عما في أيدي الناس، وهذا ما زاده عزاً وابعاءً.

واضاف ايضاً: وقد حذب والده على تربيته تربية علمية صالحة، ومهد له السبيل الى تحصيل العلم فظهرت معالم النبوغ الفطري على هذا الطفل الوادع حين تعلم الخط، فأظهر في جميع أنواعه براعة فائقة، حتى أصبح من مشاهير الخط البارعين.

وطلب العلم رحمه الله تعالى في سن مبكرة، وانتقل الى النجف الاشرف في اخريات العقد الثاني من عمره^(١) فحضر في الاصول والفقه على علامة عصره المحقق الآخوند محمد كاظم الخراساني رحمه الله تعالى واختص به وكان من

(١) نقل ساحة العلامة الحجة السيد عبدالعزيز الطباطبائي عن الحجة الشيخ محمد الغروي نجل المصنف ان والده كانت له منذ طفولته رغبة شديدة في تحصيل العلم والدروس الحوزوية وكان ابوه التاجر لا يأذن له في ذلك وكان ملحاً على أن يتجه لأمور التجارة ويعينه عليها في غرفته للتجارة ويسلمه الامور تدريجياً وليس له ولد غيره يقوم مقامه.

وفي احد الايام كان الجد والاب مع بعض الاصحاب في صحن الامامين الجوادين عليهما السلام في مدينة الكاظمة، فتوجه الابن نحو المرقد الطاهر للامام موسى بن جعفر عليه السلام وسأل الله تبارك وتعالى بجاهه لديه ان يلين من موقف والده المعارض لرغبته وتوجهه، يقول ولد المؤلف ان والذي ما ان اتم توسله حتى اجاب الله دعاهم وفوجئ بصوت ابيه يسأله ان كان لا زال عند رغبته الأولى في التفرغ للدراسة الحوزوية، فلما رد الابن بالاجاب قال له: اذهب الى النجف اذن وادرس.

مشاهير تلامذته، وحيث امتدت صحبته له ثلاثة عشر عاماً^(١).

منزلته العلمية:

يصف منزلته العلمية تلميذه الشيخ المظفر: كان من زمرة النوايغ القلائل الذين يضنّ بهم الزمان إلا في الفترات المتقطعة، ومن أولئك المجددين للمذهب الذين يبعث الله تعالى واحداً منهم في كل قرن، ومن تلك الشخصيات اللامعة في تاريخ قرون علمي الفقه والأصول^(٢).

ولقد كان المصنف قدّس سرّه محط اكبار العطاء في عصره كما يظهر من كلمة آية الله السيد حسن الصدر في اجازته له المثبتة في آخر مقدمة التحقيق، فقد جاء فيها: الشيخ الفقيه العلامة المجتهد حجة الاسلام الشيخ محمد حسين الاصفهاني الغروي الفوز بفضيلة الشركة في النظم في سلسلة اهل العصمة فكتب الي في طلب ذلك فزاد الله جل جلاله في شرفه، فأجزته بكل طريقي في الرواية... وقد حررت لك هذه الاجازة يوم الاربعاء ثامن عشر شعبان يوم ورود كتابك الشريف فأسرعت في الكتابة امتثالاً لامرك الشريف رجاء الفوز بدعائك.

واحتل المصنف قدّس سرّه مكانة مرموقة ومنزلة عظيمة «فكان نابغة الدهر وفيلسوف الزمن وفقه الأمة» كما جاء في وصفه على لسان تلميذه الشيخ

(١) كما ان شيخنا المترجم رحمه الله تعالى كان قد حضر فترة من الزمن دروس الفلسفة عند العلامة الشيخ

محمد باقر الاصفهاني رحمه الله تعالى، والذي كان يعد من كبار الفلاسفة في عصره.

(٢) لقد كان الشيخ الاصفهاني يمتلك باعاً طويلاً، واحاطة واسعة في علم الأصول مكنته من التعامل مع

كثير من المصطلحات والمباحث العسرة بسهولة ويسر، حتى روي عنه انه شرع في آخر دورة له في

الأصول في شوال عام (١٣٤٤هـ) وانهاها في عام (١٣٥٩هـ) قبل وفاته بستين، فكانت اطول دوراته،

وحيث حقق بها الكثير من المباحث الغامضة مع كتابته لجملة من الرسائل المختلفة التي يندر التعرض

لها كرسالة اخذ الاجرة على الواجبات وغيرها.

محمد علي الغروي الاردوبادي^(١).

ولو قُدِّر لهذا النابغة العظيم ان يُمد في عمره إلى حيث تثنى له الوسادة، ويتربّع على كرسي الرئاسة العامة لقلب اسلوب البحث في الفقه والأصول رأساً على عقب، وتغير مجرى تاريخها بما يعجز عن تصويره البيان، ولعلم الناس ان في الثريا منالاً للنوايغ تقرّب به البشر إلى حيث يحسون ويلمسون.

فلسفته:

تظهر براعة الشيخ الاصفهاني رحمه الله تعالى في العلوم الفلسفية من خلال مطالعة آرائه وابحاثه المختلفة، ولا غرو في ذلك، فقد أخذ هذه العلوم على الفيلسوف الشهير الميرزا محمد باقر الاضطهباناتي رحمه الله تعالى، والذي كان يعد من كبار الفلاسفة والحكماء العارفين.

قال عن ذلك الشيخ المظفر رحمه الله تعالى: لقد استبطن كل دقائق الفلسفة، ودقق في كل مستبطناتها، وله في كل مسألة رأي محكم، وفي كل بحث تنقيح رائع، وتظهر آراؤه وتحقيقاته الفلسفية على جميع آثاره وابحاثه حتى في ارجوزته مع مدح النبي المختار وآله الاطهار عليهم جميعاً الصلاة والسلام، والتي يقول فيها:

لقد تجلّى مبدئى المبادي من مصدر الوجود والايجاد
من أمره الماضي على الاشياء أو علمه الفعلي والقضائي

(١) لقد بانّت براعة الشيخ الاصفهاني رحمه الله تعالى في علمي الفقه والأصول في حياة استاذة الآخوند الخراساني، وفي اثناء حضور درسه، حتى روي انه كتب اكثر هذه الحاشية (نهاية الدراية) آنذاك. بل انه وبعد وفاة استاذة رحمه الله تعالى استغل بالتدريس فتوافد على درسه الكثير من فضلاء عصره فانتهى عدة دورات في الفقه وأصوله.

رقيقة المشيئة الفعلية أو الحقيقة المحمّدية
أو هو نفس النفس الرحمانى بصورة بديعة المعاني

شعره وأدبه:

لقد تحدث معاصرو الشيخ محمد حسين الاصفهاني رحمه الله تعالى عن
الموهبة التي من الله تعالى عليه بها من حس مرهف، وملكة قوية، وقدرة بينة على
خوض غمار الادبين العربي والفارسي بشكل ملفت للانظار.

قال عنه الخاقاني في معجم شعراء الغري: والغريب ان من يشاهد هذه
الشخصية لا يحسب انها وقفت على اسرار الادب الفارسي والعربي كأديب
تخصص بها، وان القطع الشعرية التي كان ينشدها بالفارسية - والتي يصغي لها
أعلام الأدب - كانت مثار الاعجاب، خاصة وانها تصدر من شخص تجرد عن
المجتمع بقابلياته وورعه، واتصل به عن طريق تفهيمه وتوجيهه.

وصلاته بالادب العربي لا تقل عن سابقه، فقد ابقى لنا آثاراً دلّت على
تكنه من هذه الصناعة التي لا يتقنها إلا ابناءؤها ممن مارسوها. انتهى.

ثم اورد بعض ذلك نهاذج من اشعاره تلك نورد قسماً منها:

فمن قوله في مولد الرسول الاكرم محمد بن عبدالله صلى الله عليه وآله

وسلم:

أشرق كالشمسٍ بغير حاجبٍ من مشرقِ الوجود نورُ الواجبِ
أو من سماءِ عالمِ الاسماءِ نورُ المحمّدية البيضاءِ
وقوله في وصف القرآن الكريم:

دلائلُ الاعجازِ في آياته بذاته مُصدّقٌ لذاته
يزدادُ في مرّ الدهورِ نورا وزادهُ خفاؤه ظهورا
وفيه من جواهرِ الاسرارِ ما لا تمسه يدُ الافكارِ

وقوله في الامام علي عليه السلام:

كم فيه لله من الأيادي	عيد الغدير اعظم الاعياد
ثم ارتضى الاسلام فيه ديننا	أكمل فيه دينه المبينا
منأ على الناس به الائمة	بنعمة وهي أتم نعمه
أقام للدين الحنيف راية ^(١)	بنعمة الامرة والولاية

وفاته:

ابتلي الشيخ الاصفهاني رحمه الله تعالى في أواخر حياته بمرض ألم به، واستمر يعاني منه لمدة عام توفي في آخره في فجر اليوم الخامس من شهر ذي الحجة عام (١٣٦١هـ) بعد حياة كريمة أمضاها في خدمة هذا الدين الحنيف واعلاء شأنه، جزاه الله تعالى عن الاسلام واهله خير الجزاء واجزل العطاء، واسكنه فسيح جنانه انه نعم المولى ونعم النصير.

مؤلفاته:

خلف الشيخ محمد حسين الاصفهاني رحمه الله تعالى جملة متعددة من الكتب القيمة الدالة على علو شأنه وعظم منزلته العلمية، لا سيما اذا عرفنا بان معاصريه وتلامذته ينقلون عنه انه كان ذو قلم سيال، دقيق الكلمة، رصين العبارة لم يعرف عنه انه كتب كتاباً فاتخذ مسودات له يراجعها ويعيد ترتيبها ونظمها وتشذيبها، بل كان ما يخرج منه من المؤلفات المختلفة يكون تاماً ونهائياً وجاهزاً، وتلك نعمة لا حدود لها.

والحق يقال: ان العمر لو امتد به لأغنى المكتبة الاسلامية بالكثير من

المؤلفات القيمة، ولا سيما في علم الأصول، ولكن المنية عاجلته وانظفاً ذلك السراج الوهاج المبارك بعد سني متواصلة من الكتابة والبحث والتأليف.

ومن مؤلفاته التي تم حصرها وتعدادها:

١ - تعليقة على كتاب المكاسب للشيخ الانصاري رحمه الله تعالى (طبع

في طهران).

٢ - تعليقة على رسالة القطع للشيخ الانصاري ايضاً.

٣ - رسالة في الاجتهاد والتقليد (مطبوع).

٤ - ورسالة في العدالة (مطبوع).

٥ - رسالة في موضوع العلم.

٦ - رسالة في الطهارة.

٧ - رسالة في صلاة الجماعة (مطبوع).

٨ - رسالة في صلاة المسافرين (مطبوع).

٩ - حاشية على كتاب الكفاية والموسومة بنهاية الدراية، وهو الكتاب

المائل بين يدي القارئ الكريم.

١٠ - رسالة في الصحيح والاعم.

١١ - رسالة في الطلب والارادة.

١٢ - رسالة في أخذ الاجرة على الواجبات.

١٣ - منظومة في الاعتكاف.

١٤ - منظومة في الصوم.

١٥ - منظومة تحفة الحكيم، في الفلسفة العالية (مطبوع).

١٦ - رسالتان في المشتق.

١٧ - رسالة في تحقيق الحق والحكم (مطبوع).

١٨ - الانوار القدسية، وهي اراجيز في مدح وثناء أهل البيت عليهم

السلام (طبع لاكثر من مرة).

١٩ - ديوان شعر باللغة الفارسية وهو مختص بمدح ورتاء النبي

صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ وَأَهْلِ بَيْتِهِ الْمُعْصومِينَ عَلَيْهِمُ السَّلَامُ.

٢٠ - رسالة في الحروف.

٢١ - رسالة في قواعد التجاوز والفراغ واصالة الصحة واليد.

٢٢ - رسالة في تقسيم الوضع إلى الشخصي والنوعي.

٢٣ - رسالة في اطلاق الامر.

وغير ذلك فراجع التراجم الخاصة به والمفصلة، لهذا الموضوع.

منهجية التحقيق:

اعتمدنا في تحقيقنا لهذا السفر الأصولي المهم على جملة من النسخ الحجرية والحروفية المهمة، وهي:

أ - النسخة المطبوعة على الحجر بتاريخ ١٣٤٣هـ، وهي بخط محمود علي شمس الكتاب، والتي رمزنا لها بالحرف «ن»، وهي نسخة نفيسة تكمن أهميتها بكونها مزدانة بتصحيحات المصنف قدس سره وحواشيه عليها، وبضمنها قصاصات بقلمه الشريف أضيفت في مواضعها.

ب - النسخة المطبوعة عام ١٣٤٤هـ بالتصوير على الأولى ورمز لها بحرف «ق».

ج - النسخة الحروفية المطبوعة عام ١٣٧٩هـ في المطبعة العلمية قم وهي على ما ذكر في مقدمتها مقابلة ومصححة على نسخة مصححة على نسخة مقابلة على نسخة المصنف رحمه الله ورمز لها بحرف «ط».

هذا وقد بذلنا غاية جهدنا في تنفيذ المراحل التحقيقية المختلفة لهذا الكتاب.

ثم إننا أضفنا ما وجدناه ضرورياً لضبط النص بين معقوفين، دون الإشارة إلى ذلك لمعلوماته.

ونحن إذ نقدّم هذا الكتاب الجليل إلى القارئ الكريم معتردين عمّا رافقته من فترة تأخير قهرية مبعثها:

حرصنا على إخراج الكتاب بالشكل الذي يتناسب وأهميته العلمية الكبيرة والحاجة إليه.

وتفضّل ساحة حجة الاسلام الشيخ محمد الغروي نجل المصنف قدس سره مشكوراً بالنسخة الأولى والتي تقدّم التعريف بها بعد أن كنا قد انهينا

المراحل التحقيقية وأغلب المراحل الفنية، فأعدنا مراجعة عملنا عليها من الأول. فله شكرنا ودعائنا.

وأخيراً فإننا لا يسعنا إلا أن نتوجّه بالشكر الجزيل لجميع الجهود التي ساهمت في انجاز هذا العمل، ونخصّ بالذكر منهم حجج الاسلام الشيخ رمضان علي العزيزي، والشيخ سامي الخفاجي، إذ قاما بتقويم نص الجزئين الأول والثاني، فلله درهما وعليه أجرهما.

وآخر دعوانا أن الحمد لله ربّ العالمين، وصلى الله على محمد وعلى أهل بيته الطيبين الطاهرين.

مؤسسة آل البيت الأطهار التراث

مقدمة الوجوب

انه الموجوبه اذا سكن شئك الشوق بها باضناه وجروا لغوا الحركة لكل حرف سائبا ان يحجز
 الشوق لا يكونا داود بل وبما قبل باسكانا شائبا في الحال **وامر** الارادة الشريفة من ران
 اذ كان حرة لفضل التبر من حدا لا مكانا الى الوجوب بل يخرج ارادة الغير لكن الشوق الى فعل الغير
 ما لا يوجب علينا شيئا منه الشوق ^{الارادة} الى البعث نفسه ان كان ارادة تكونه لفضلنا افضل منه
 لكن لا يوجب البعث بالساعة بالامكان الا اذا كان بحيث لو اضناوا المكلف لم يخرج من حيث
 الامكان الى الوجوب لا مقل خروج من حدا لا مكانا الى الوجوب بما عدم انكنا الا بالبعث
 من البعث مكانا وجوبا واما مشا فاعلا مرانا عقدت مقدمة الشا وولدا الشا وبقا البعث
 وصدره من الافشاء لكنه لا يوجب مكانا كونه باعنا الا اذا اضعف فخلد مثلا اما ان
 محوه ولا يوجب البعث الحقيقي الا ما يمكن كونه باعنا وعاضا ومنه فاعنا في العندة شرط عاذا
 الارادة التكوينية ولما بينهما البعد لا ارادة التشرية منه **فول** بل يتجه بينهما
 انه امره قد مشا اخرى يمكن دعوى تدوا بهما ذكر حيث ان العندة وان كانت مقدمة بدأ
 لكنها غير مقدمة بسببها لتبديها بالترمانا المشا غير مسؤول الواجب وقوف على امره
 مقدم واما ما ذكرنا لوقت بالتبدي الى الواجب وببديها كالعندة المشقة بزمان مشا اخرى
ولما العندة والمشا غير زبانا الا بما بين ناي الا فنانا من حيث شدة برافعا وان
 كانت عاصرة عن محولها لكنه لا موحيا دخاله تحت المصل كما عرف في كل مكانا الا ان ظاهر
 المسؤول ان لا يخرج من فراع **فان قلنا** اذا اخذ العندة العندة وعل محولا يتبع اية العندة
 فهل هو مكانا مسؤول ولولا جعل مع البعث المفضل نحو المفضل المبيد ام لا ولا وجه لعدم
 توجه البعث المفضل حيث انه ليس بشرط بل هو كالمشقة واجب على **قلنا** اذا اخذ
 العندة بطبيعته ومن دون تشييب من المكلف بحيث لو تشييب لما يجاهه لو كان الواجب المفضله
 يمكن الحصول فهو لا عا لغير مقدمه وطلب العندة عنده العرض تشييب عدم التشييب
 حصوله يكون الواجب شروفا لا شرا طريا العندة المسلوته عندها فلا وجوب الا بجملا
 العندة من دون تشييبه فاذا اخذ العندة من حصوله بطبيعته او عن طريقه بتشيبه العندة
 مندود ولا لا يجب تحصيله تحصيل العندة فاما الامر يكون كواجب التوسيل من حيث عدم
 دخله في تشييبه في سقوط التكليف اخذ العندة مقبدا عدم الالتزام من الشارع من
 قبل هذا الالتزام نفسه محال فلا حضورا تما العندة على محول لا يكون واجبا التحصيل مع عدم كونه
 مقبدا للوجوب لولا ان كان كاهرت ومنه عرف حال ما اذا كان العندة من افعال الله
 فان حصلنا على مقدم حصوله من المكلف هو اخذ مقبدا عدم تشييبه الشارع

يمكن حصوله
 لا ارادة ان يتصله
 فلو لا ذلك لم يجر
 الا مكانا الى الوجوب

منه چند

نموذج من النسخة المطبوعة في عصر المؤلف المصححة بقلمه الشريف.

مسئلة الضد

٢٤٣

هذا هو
 جواب
 المسئلة
 المذكورة

الا ان العرض ان الامر بعد الجمع انما يتصور وينتهي لا منها محرمه والجنين المحقق بالصدق يوجب
 مجوزا للترتب هو ان الامر الاضاهة انما تستلزم من قبل المقتضى بالاضاهة في مقتضاه فاذا كان
 المقتضى انما لا يمان في انما يجر لا على مقدمه والعرض من كل منهما فاعلم مقتضاه عند انشائها وكلف
 له فلا محالة به جعلنا اثرهما وفعل مقتضاهما وان كان الكلف في كل الاضاهة واذا كان انما
 مشرتين بان كان احد المقتضيين لا اقتضاه ولا عند عدم تأثير الاخر فلا مانع من فعله مقتضيه
 الامر المترتب حيث ان مقتضاه اصلا اقتضاه المترتب فلو لم يمتد فاعلم مقتضاه فلا محالة به جعل
 مانع من تأثير الامر المترتب عليه فاما كان اقتضاه مترنوطا بعد فعله مقتضيه من الاضاهة
 به جعلنا اثرهما في انما يجر لا من اثرهما بل مقتضيهما من حيث انما يجر والا فاذوات المقتضيات
 بناهي لا تراجم بينهما فان قلت حشاش الامر بالامر بداعي جعلنا الداعي وانما الكلف
 منع عدم الاضاهة في مانع يرتفع منه الاضاهة كبت بمقتضى انما يجر فان الامر بطرد الاعم بعد
 تحقق عدم حال فان رفع التفتيش حال تحقق التفتيش حال قلت الامر المقتضى هو موجبا
 يمكن ان يكون داعيا والامر بالامر حال عصيانا على مكانة الدان والووعومي وان كان لا يجر
 بعد تحقق التفتيش مستغنا لا ان امتناع بالغير والامكانة الدان والووعومي لا يجر الاضاهة
 الاضاهة الاضاح العبري والام يمكن انما يجر انما يجر انما يجر انما يجر انما يجر انما يجر
 وحال عدمها عدم العلة مستغنا بالغير فيكون ممكنة فانا ووقوتها هي مستغنا
 الامر بطرد الاعم البديل مع تحقق عدم البديل بمقتضى ما يمكن ان يكون مقتضيا للطرد
 معقول وانما منع طرده بالغير كما ان مرتبين انما يجر من الارادة الشرعية بالارادة التكوينية
 من حيث عدم امكانه اذ يجر تكون مرتبين باطل فانما يجر من الارادة التكوينية
 هو الجزاء الاخر من العلة التامة للعقل فلا يعقل ناطة ارادة اخرى بعدم مقتضى الاولى مع
 فضلا في الارادة المترتبة فانها ليست كمالا لجزء الاخر لعلة العضا ارادة المكلف في
 قبل المقتضى وثبوت المقتضى مع عدم مقتضاه لا مانع منه وخلو الزمان وان كان شرطا في
 تاثيرا للمقتضى شره الا ان خلقه من الخارج في انما يجر شرطا لخلوه عن المقتضى المترتب
 انما يجر فاما لا اقتضاه الاحدهما واما الامر بالامر بالامر مقتضيه وبنما يجر مقتضيه
 اختلاف المسئلة من في الحكم المعلى لان مقتضى الامر الملازم لفعل المقتضى حرام لا مقتضاه الامر
 بالشيء حرمه عند العام الذي لغرضه كلام مع ان فعل المقتضى واجب قد تقدم سابقا عدم
 معقول اختلافهما في الحكم وان لم يقتضيه سببا يحكم احد المسئلة من في الآخر وقد يجر في كل
 في الضد من اللذين لهما ثالث والا فوجود احد هما ملازم محض عدم الآخر وبالعكس فلا يجر

الضد

نموذج من الحذف والتغيير والاضافة بخط المؤلف قدس سره.

في خطاب المشافهة

٣٢٦

جاء خاضعاً فنادى الفاء للكلام على الحاضر الثاني من مجلس الفاء الكلام كما ان الاسماع
 الاسماع بالجارحة الخاصة غير مقوم للحاطن والما حجت الحاطن معه تعالى بل مطلق
 الاسماع غيراً زم كما في الخطاب الى الاصم الخاضع كما ان الخوض في مجلس الخطاب بما هو مخصص
 للصحة في مكان الخطاب غيراً زم لصحة الحاطن خفيف مع التوصل الى الله عليه السلام
 عليه السلام عن بعد الاستماع منها من بعد كما تنافى عنها من قريب لا يجردها عن غيرها بل يمكن
 ان يجرها باحاطتها بالمتكلم وكلامه وهو كلام امرنا لمران الخطاب الحقيقي هو خطاب لا يتنا
 هو فهمه مثلاً اجتماع الطرفين مجموعاً ما بان جميعاً مكان واحد وانما هو كما لكان لا
 لمكان الاسماع ولو من بعد نصح الفاء الكلام عليه كما عرفت وبان يكون أحدهما مجتلاً
 بالآخر سواء كان التكلم مجتلاً كما لا يرى تعالى في آياتنا حيث خطا بعبارة وان لم يشر
 الى الخطاب فان الفاء لم يقم باللفظ لا الخطاب كما في الخطاب الى الحاضر فانا نزل الى
 الجرسا او كان الحاطن مجتلاً بالتكلم كما في خطاب لبياد اياه تعالى والخطاب اللفظي و
 ان كان مضمراً الا ان وجوده الشخصي لا يندرج في مسمى الفاء على المدوم خال وجوده
 لا على الثاني من محض التوصل اليه والادان كما ان في الخطاب كما في قوله
 مثل قوله بالاضافة الى موسى عليه السلام او كما في الخطاب لتان على فية لفتد
 الى الناس وكان متخافاً لذك هو محل الكلام اذ لا مانع من الفاء الخطاب منه تعالى الى
 من خاطبه بروان لم يسمع ولم يهتد فان الفاء الخطاب على الاصم والجلاد والفا فلا لا يتنا
 حقيقة الخطاب ان كان متنا فيها للافهام مع وجود الحاطن بوجود الشخص الحاطن
 المضموم وفي الخطاب اللفظي مقوم للحاطن وخالطه تعالى بالمعنى من غير ان يكون
 بالوجود وذلك الاشارة لضعف نحو ان الخطاب لا يوجد الشخصي لا يندرج في المعاني لكنه
 كبره الا لا يخالط لها نشات اخرى من القوت غير هذه النشاة الضمنية الزمانية فان لم يكن
 الا لفاً كما ان النشاة لها نشات من البرهذ والظهور ولا كلام فيها انما الكلام في وجوده
 التندرج في الزمان **قولهم** هذا لوقلتنا بان الخطاب الى قوله ليسنا ندرج انما يكون الخطاب
 الشخصي في تعالى لبياد النبي صلى الله عليه وآله اذ كان مثله مثل الشجر وكذا لو كان
 الخطاب الى الناس يجوز الالفاء على قلبه متحكماً به كما في خطابه تعالى اليهم وما لو كان
 الخطاب منه صلى الله عليه وآله لخالطه تعالى على قلبه لمدس بان كان وما يجب هذا الخطاب
 اليه تعالى لقلبه الضمراً لوجوده في الفاء لمدس الله عليه وآله لكمة مضمناً غيراً زم
 ومن الواضح ان النبي صلى الله عليه وآله لم يخطب اليهم الناس بالخطاب ان الزمانه لو يمكن

١٤٥
 راز

في خطاب المشافهة
 حقيقة الآيات على
 ما يجرى على لسان
 الخطاب ما يجرى
 الروح الامارة على
 قلبه

الا

نموذج من النسخة المطبوعة في عصر المؤلف المصححة بقلمه الشريف.

صورة الإجازة الممنوحة
من قبل
آية الله السيد حسن الصدر
إلى المصنّف (قدس سرّهما)

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

[١]

الحمد لله الذي اجازنا ان نحدث بنعته ، وان نروي انار عدله
 وحكمته ، والصناصحاح براهبن علمه وقدرته ، والصلوة على
 خير ربيته خاتم الروات ، عن رب السموات محمد وآله المهلمات
 ، ثم الرحمة والرضوان على علماء الشريعة ، وشيوخ الشيعة ، حملة
 اخبار الا ثم الهادين ، ونفلة انار لهم للمنعن عن جد لهم الصادق
 الامين اما بعد فان علماء السلف والخلف قد اعتنوا باذ
 جازة والا سنجازه ، حتى قطعوا الهاكل فدفد ومفازة ، ليد خلواني
 عموم رواات حديثنا الوارد في التوقيع المبارك فان المجارله بصير بها
 راو با متصل الاسناد الراوي له عنه وبدونها لا يصير راو با ولا يصح
 ان يقول اخبرنا او حدثنا او انشأ يدونها فان صحة اسناد الكافي
 مثلا الى مصنفه لا يلزم منه ان يكون للسند البه راو با له عنه لانه
 لم يجد انه الكلبيني به لفظاً ولا معنى والاجازة في قوة الاخبار والسماع اجمالاً
 لان الاخبار غير متوقف على التصريح نطقاً كما في القران على الشيخ
 فانها تحتاج الى ان يقره التلميذ والشيخ يسمع ثم يجيزه بالكتاب او بالا
 صل والغرض حصول الأدهام وهو متحقق بالاجازة ولما كانت
 بهذه الفائدة العظمى احب جناب الشيخ الفقيه العلامة المجتهد
 حجة الاسلام الشيخ محمدين الاصفهاني الغروي الفوز بفضيلة
 الشركة في النظم في سلسلة اهل العصمة فكتب الي في طلب ذلك

[٤٤]
 زاد الله جل جلاله في شرفه فأجزته بكل طرفي في الرواية بالأجازة إلى
 جميع مال الرواية فيه مدخل مما يجوز روايته من معقول ومنقول ورفوع
 وأصول وفقه وحديث ونقب بالرواية العامة عن عدة من الشا
 يح العظام والنفهاء الكرام الثقات الأعلام الأتبات أولهم الشيخ
 الفقيه المنجرب الحديث والرجال الوحيد في الزهد والعبادة في
 عصره الشيخ المولى علي بن الخليل الرزدي الغروي المتوفى سنة ٢٩٠ لله
 بالحاجي ملا علي بن ميرزا خليل الطيب الطهراني عن الشيخ عبد العلي
 الرشتي شارح الشرايع عن السيد بحر العلوم المهدي الطباطبائي والسيد
 ميرسيد علي صاحب الرياض والشيخ الكبير صاحب كشف الغطاء والشيخ
 جعفر النجفي جميعا عن المحقق الوحيد البهبهاني الأفاضل عن أبيه محمد باقر العلواني
 المجلسي صاحب البحار عن أبيه التقي المجلسي عن الشيخ البهبهاني عن أبيه
 الحسين بن عبد الصمد عن شيوخه الشهيد الثاني [حبولة] وعن الشيخ
 الملا علي بن البرز اخليل المذكور عن شيوخه الشيخ محمد حسن صاحب الجواهر
 عن السيد جواد صاحب مفتاح الكرامة والشيخ جعفر صاحب كشف
 الغطاء عن السيد بحر العلوم عن الشيخ يوسف الحديث البحراني صاحب
 الحديث بطرقه التي ذكرها في لؤلؤة البحرين [حبولة] وعن المولى
 الحاج ملا علي بن ميرزا خليل عن شيوخنا العلامة الرضوي الانصاري
 عن المولى احمد النيراني صاحب المستند عن السيد بحر العلوم الطباطبائي

[وعن المولى الحاج ملا علي المذكور] عن الشيخ جواد ملا كتاب النجفي
 شارح اللمتين عن الشيخ جعفر بن خضر صاحب كشف الغطاء، والشيخ
 محمد مهدي الفتوي عن صاحب الحدائق [وعن المولى الحاج ملا علي المذكور
 عن الشيخ الفقيه الشيخ رضا بن الشيخ زين العابدين العاملي النجفي
 المصنف عن السيد العلامة المنجرج السيد عبد الله شير المصنف للذخر
 صاحب جامع الاحكام عن الشيخ كاشف الغطاء، والشيخ اسد الله صاحب
 المقابيس جميعاً عن السيد بحر العلوم الطباطبائي [حبلوله] وادوي عن
 الشيخ العارف الرباني جمال السالدين الاخذ مولى حسين قلي الهمداني
 والشيخ محمد طه النجفي جميعاً عن المولى الحاج ملا علي بن الميرزا خليل
 المذكور وليس لهما من غيره اجارة (ثاني مشايخي في الاجازة السيد العلان
 للميرزا محمد هاشم الخوساري اصلاً الاصفهاني منشا صاحب اصول
 آل الرسول عن سيدنا آية الله العلامة السيد صدر الدين العاملي
 عن والده السيد صالح عن ابيه السيد محمد عن شيخه الشيخ الحر محمد الحسن
 للشعري صاحب الوسائل بطرقه المذكورة في آخر الوسائل [حبلوله]
 وعن السيد صدر الدين المذكور عن السيد بحر العلوم والسيد مهدي
 النهرستاني الخابري والسيد المحقق السيد محسن الاعرجي صاحب الحصول
 وشرح الوافية جميعاً عن المحقق البهبهاني المتقدم ذكره وطرقه [حلوليه]
 وعن ثقة الاسلام وخاتمه المشيخت في الحديث والرجال الحاج

اقا النوري الحسين بن محمد تقي صاحب مستدرك الوسائل بطرقه المذكورة
 في فوائد المستدرك (ومن مناقبي في الأجازة الشيخ الفقيه حجة
 الاسلام الحاج ميرزا حسين بن الميرزا خليل الطهراني النجفي عمره ثمانين
 سنة ومات سنة ١٣٤٤ هـ عن السيد المجليل السيد اسد الله بن
 حجة الاسلام السيد محمد باقر الرشتي اصلا والاصغها في منسأ عن
 ابيه حجة الاسلام عن السيد ميرسيد علي صاحب الرضا والطالباني
 والشيخ جعفر كاشف الغطاء والسيد بحر العلوم جميعا عن المحقق البهبهاني
 عن ابيه عن العلامة المجلسي بطرقه المذكورة في اربعيناه وآخر حجاره التي
 منها مانوية عنه عن جدنا الاعلى السيد نور الدين علي بن علي بن الحسين
 بن ابي الحسن الموسوي عن شيخه واخويه السيد محمد صاحب المدارك
 واخيه لأمه الشيخ حسن صاحب العالم عن السيد علي بن الحسين جدنا
 الاعلى والد السيد نور الدين والسيد محمد يعرف بالسيد علي بن ابي
 الحسن والشيخ عز الدين الحسين بن عبد الصمد والد البهبهاني والسيد
 علي بن محمد الدين الهاشمي جميعا عن الذي بطرقه المذكورة في اجارته
 الكبيرة للشيخ حسين بن عبد الصمد والد البهبهاني وهي مذكورة في آخر
 البحار في الاجازات فمنها مانوية عن الشهيد الثاني عن شيخه علي بن عبد
 العالي الميسبي عن الشيخ محمد بن المازن الخريزي عن الشيخ ضياء الدين

علي عن دلاله النهيد الاول محمد بن يحيى عن الشيخ فخر الدين محمد بن محمد عن والده العلامة
الحسن بن يوسف بطرقه المذكورة في اجازته لبني زهرة التي منها
عن شيخه المحقق صاحب الشرايع جعفر بن الحسن بن يحيى بن سعيد عن
السيد فحار بن معد الموسوي عن الشيخ شاذان بن جبرئيل القمي
عن الشيخ محمد بن ابي القاسم الطبري عن الشيخ ابي علي الحسن عن والده
شيخ الطائفة عن الشيخ المصنف محمد بن محمد بن النعمان عن الشيخ
ابي القاسم جعفر بن محمد بن قولويه عن ثقه الاسلام محمد بن يعقوب
الكليني وبالاسناد عن الشيخ المصنف عن الشيخ الصدوق محمد بن علي
بن الحسين بن موسى بن بابويه القمي بطرقه المذكورة في شيخه من
لا يحضره الفقيه شكر الله مساهمهم جميعا فالبروي الشيخ محمد بن
سلمه الله تعالى عني عن مشايخي المذكورين بالطرف المذكورة
الى المحدثين الثلاث الاوائل ارباب اللب الاربع وطرقهم الى المصنفين
مذكوره في اوائل اسانيدهم وفي شيخهم وقد ذكرت الكتاب منها في بغية
الوعاء في طبقات مشايخ الاجازات
وقد اجرت له دام توفيقه ان يروي عني ايضا كل ما يروى من نصفا في النبي
تزيد على الثمانين في العلوم الدينية هدام مع رجائي ان تذكروني
بالدعاء في اوقات دعواتك ومناجاتك وقد حردت لك هذه
الاجازة عصر يوم الاربعا، ثامن عشر شعبان يوم ورود كتابك الشريف

[٦]
فأسرعت في الكتابة امتثالاً لأمرك الشريف رجاء الفوز به عانك
من شهر رجب ١٣٤٧ هـ الأحرر من صدر الدين التورق



نهاية الدراية

في شرح الكفاية

تأليف

آية الله العظمى المحقق الكبير
الشيخ محمد حسين الأصفهاني

الطبعة سنة ١٣٦١ هـ

مطبعة الأوقاف

تحقيق

مؤتمنة آل البيت عليهم السلام الأخلاء الثقات

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

الحمد لله ربّ العالمين، والصلاة والسلام على خير خلقه وسيد رسله محمد
صلى الله عليه وآله وعترته الطيبين الطاهرين.

موضوع العلم

١- قوله [قدس سره]: (موضوع كل علم - وهو الذي يبحث
فيه عن عوارضه الذاتية؛ أي بلا واسطة في العروض - ... الخ)^(١).
تعريف الموضوع بذلك ، وتفسير العرض الذاتي بما فسره - مُدَّ
ظله - هو المعروف المنقول عن أهالي فن المعقول ، فإنه المناسب لمحمولات
قضايا العلم، دون العرض الذاتي المنتزع عن مقام الذات ، فإن التخصيص
به بلا موجب - كما هو واضح - مع أنهم صرحوا أيضاً : بأن العارض للشيء
بواسطة أمر أخصّ أو أعمّ - داخلياً كان ، أو خارجياً - عرض غريب ،
والأخص والأعم واسطة في العروض.

فيشكل حينئذ: بأن أغلب محمولات العلوم عارضة لأنواع موضوعاتها؛

(١) الكفاية: ٣/٧ - تحقيق مؤسستنا - .

فتكون أعراضاً غريبة لها، كما أن جُلّ مباحث هذا العلم يبحث فيها عما يعرض
 لأمر أعمّ من موضوع هذا العلم، كما لا يخفى.

وقد ذهب القوم في التفصّي عن هذه العويصة يميناً وشمالاً، ولم يأت أحد
 منهم بما يشفي العليل، ويروي الغليل.

وأجود ما أفيد في دفع الاشكال ما أفاده بعض الأكابر^(١) في جملة من
 كتبه، وهو: أن الأعراض الذاتية للأنواع وما بمنزلتها ربما تكون أعراضاً ذاتية
 للأجناس وما بحكمها، وربما لا تكون، بل تكون غريبة عنها.

(١) صدر المحققين في الأسفار ١: ٣٣.

هو المولى صدر الدين محمد بن ابراهيم الشيرازي القوامي المشهور على لسان الناس بـ
 (الملا صدرا)، وعلى لسان تلامذة مدرسته - (صدر المتألهين) و(صدر المحققين).

وهو من عطاء الفلاسفة الإلهيين الذين لا يجود بهم الزمن إلا في فترات متباعدة من القرون
 وهو المدرس الأوّل لمدرسة الفلسفة الإلهية في القرون الثلاثة الأخيرة في البلاد الإسلامية
 الإمامية، والوارث الأخير للفلسفة اليونانية والإسلامية والشارح لها والكاشف عن أسرارها
 ولا تزال الدراسة عندنا تعتمد على كتبه لا سيما (الأسفار) الذي هو قمة في كتب الفلسفة
 قديمها وحديثها.

وقد نقل السيد المحسن العاملي (رحمه الله) في أعيانه أنه سمع المحقق الحجة الشيخ محمد
 حسين الاصفهاني (١٢٩٦ هـ - ١٣٦٦ هـ) - صاحب كتابنا هذا - يقول: (لو أعلم أحداً

يفهم أسرار كتاب الأسفار لشددت إليه الرحال للتلمذة عليه وإن كان في أقصى الديار).

وكانه يريد أن يفتخر أنه وحده بلغ درجة فهم أسرارها، أو أنه بلغ درجة من المعرفة أدرك
 فيها عجزه عن أكتناه مقاصده العالية.

وُلد صدر الدين (رحمه الله) في شيراز، ولم تُعلم سنة ولادته.

وانتقل إلى أصفهان، وحضر على الشيخ بهاء الدين العاملي (رحمه الله)، وانقطع إلى درس

فيلسوف عصره السيد الداماد (رحمه الله)، وانتقل إلى قم، له مصنفات كثيرة.

وقد توفي سنة (١٠٥٠ هـ) في طريقه للحج في البصرة، ودفن فيها.

(أعيان الشيعة ٩: ٣٢٦). بتصرف.

ووجهه^(١) بعض المحققين^(٢) لمرامه، والشارحين لكلامه: بأخذ الجنس لا بشرط، فأعراض أنواعه أعراضه حقيقة، وبشرط لا فأعراض أنواعه غريبة عنه .

وهو منه غريب؛ إذ كون التعجب والضحك، عرضاً غريباً للحيوان مبني على اللابشرطية، وإلا فيكون الحيوان مبانئاً لمعرضها، ولا يكونان عارضين له أصلاً؛ إذ المبانيئة تعاند العروض.

بل الوجه فيه ما أفاده المجيب في مواضع عديدة من كتبه^(٣)، وهو: أن ميزان العرض الذاتي أن لا يتوقف لحوقه لموضوع العلم على صيرورة الموضوع نوعاً متهيباً الاستعداد لقبوله، لا أن لا يتوقف لحوقه له على سبق اتصافه بوصف

(١) قولنا: (ووجهه... الخ).

قال (قدّس سرّه): في حاشية الشواهد الربوبية: (كون ذاتي النوع ذاتي الجنس أو غريب الجنس باعتبار أخذ الجنس بالنسبة إلى النوع لا بشرط وبشرط لا). (منه عفي عنه).

(٢) هو الحكيم السيزواري (رحمه الله) في حاشية الشواهد الربوبية: ٤١٠.

وهو الشيخ هادي بن المهدي السيزواري.

ولد سنة ١٢١٢ هـ وتوفي ٢٨ جمادى الأولى سنة ١٢٨٩ هـ ودفن خارج سيزوار جنب الطريق

الذاهب إلى مشهد الرضا (عليه السلام) وبني على قبره قبة.

وهو الحكيم الفيلسوف العارف الورع الفقيه الزاهد الشاعر بالعربية والفارسية.

حضر درس الكلبياسي والشيخ محمد تقي صاحب الحاشية وحضر على الآخوند ملا

اسماعيل وعلى المولى النوري وأحمد الأحساني.

له مؤلفات كثيرة منها منظومته المشهورة في الحكمة والمنطق، وقد شرحها وكشف عن

غوامضها وحلّ ألغازها هو نفسه (رحمه الله)، وقد قام كثير من العلماء بمجاراتها منهم المحقق

الشيخ محمد حسين الأصفهاني النجفي (رحمه الله) - صاحب كتابنا هذا - .

(أعيان الشيعة ١٠: ٢٣٤) بتصرف.

مطلقاً، ولو كان سبقاً ذاتياً رتبياً.

توضيحه: أن الموضوع في علم المعقول - مثلاً - هو الموجود أو الوجود، وهو ينقسم أولاً: إلى الواجب، والممكن.

ثم الممكن: إلى الجوهر، والمقولات العرضية.

ثم الجوهر: إلى عقل، ونفس، وجسم.

ثم العرض كل مقولة منه إلى أنواع.

والكل من مطالب ذلك العلم ومن لواحقه الذاتية، مع أن ما عدا التقسيم الأول يتوقف على تخصص الموضوع بخصوصية أو خصوصيات، إلا أن جميع تلك الخصوصيات مجعولة بجعل واحد، وموجودة بوجود فارد، فليس هناك سبق في الوجود لواحد بالإضافة إلى الآخر؛ كي يتوقف لحقوق الآخر على سبق استعداد وتهيؤ للموضوع بلحوق ذلك الواحد المفروض تقدمه رتبة، فإن الموجود لا يكون ممكناً أولاً، ثم يوجد له وصف الجوهرية أو العرضية، بل إمكانه بعين جوهريته وعرضيته، كما أن جوهريته بعين العقلية أو النفسية أو الجسمية، ففي الحقيقة لا واسطة في العروض، والحمل الذي هو الاتحاد في الوجود - بل الامكان - يتحد مع الوجود بعين اتحاد الجوهر العقلي أو النفسي أو الجسماني في الوجود، فليس هناك عروضان حتى يكون أحدهما بالذات، والآخر بالعرض، بخلاف لحوق الكتابة والضحك للحيوان، فانه يتوقف على صيرورة الحيوان متخصصاً بالنفس الإنسانية تخصصاً وجودياً حتى يعرضه الضحك والكتابة، وليس الضحك والكتابة بالإضافة إلى الإنسان كالعقلية والنفسية بالإضافة إلى الجوهر؛ بداهة أن إنسانية الإنسان ليست بضاحكيته وكاتبته.

نعم تجرد النفس وما يائله - مما يكون تحققه بتحقيق النفس الانسانية - من الأعراض الذاتية للحيوان كالنفس.

فإن قلت: ليس مناط العروض هو العروض بحسب الوجود حتى يقال بأنه: لا تعدد للعوارض في الوجود ليلزم توسط بعضها لبعض، بل مفاد الكون الرابط، المتعدد بتعدد العوارض التحليلية، وحيث إنها مترتبة - والمفروض عدم ترتبها بها هي: حيث إنه لا ترتب في الطبائع بها هي، وعدم الترتب العليّ والمعلولي - فلا محالة يكون الترتب بلحاظ العروض على الموضوع، فلا يمكن فرض جوهرية الموجود، إلا بعد فرض كونه ممكناً، وإلا فلا ينقسم الموجود - بها هو - إلى الجوهر والعرض، وإنما هو تقسيم للموجود الإمكانى.

قلت: نعم، المراد من العروض مفاد الكون الرابط، إلا أنه كما أن العوارض التحليلية - بحسب الوجود الخارجى - كونها النفسى واحد، وكونها الرابط لموضوعها ومعروضها واحد، كذلك بحسب الفرض، فإن فرض إمكان الموجود فرض جوهرية وجسميته مثلاً، كما أن فرض البياض لموضوع فرض ثبوت اللون والمفرقية للبصر بفرض واحد، وإن كان بين الجزئين - بل بين كل جزء والكل - سبقٌ ولحوقٌ بالتجوهر في مرحلة الماهية، وسبقٌ ولحوقٌ بالطبع في مرتبة الوجود، ومنه علمٌ أن فرض الجوهر يستلزم فرض الامكان بفرضه، لا بفرض قبله، فتأمل جيداً.

وبما ذكرنا تعرف: أن الأعم والأخص - سواء كانا داخليين أو خارجيين - على نهج واحد، فلا بد من ملاحظة العارض وعارضه من حيث اتحادهما في الوجود، لا العارض ومعروضه الأتولى، كما مال إليه بعض الأعلام ممن قارب عصرنا (ره) ^(١)، فجعل ملاك الذاتية كون العارض والمعروض الأتولى متحدين في

(١) المحقق الرشتي في بدائع الأصول: ٣٦.

وهو الشيخ الميرزا حبيب الله بن الميرزا محمد علي خان القوجاني الرشتي، أصل عائلته من

الوجود حتى يكون العارض الثاني عارضاً لكليها، ولذا التجأ إلى الالتزام بكون الضاحك مثلاً عرضاً ذاتياً للحيوان؛ لأن معروضه - وهو الانسان - متحد الوجود مع الحيوان، ولم يُبَالِ بتسالم القوم على كونه عرضاً غريباً للحيوان قائلاً: إن الاشتباه من غير المعصوم غير عزيز، وهو كما ترى.

وهذا الجواب وإن كان أجود ما في الباب، إلا أنه وجيه بالنسبة إلى علم المعقول، وتطبيقه على سائر الموضوعات للعلوم لا يخلو عن تكلف، فان موضوع علم الفقه هو فعل المكلف، وموضوعات مسائله الصلاة والصوم والحج إلى غير ذلك، وهذه العناوين نسبتها إلى موضوع العلم كنسبة الأنواع إلى الجنس، وهي وإن كانت لواحق ذاتية له، إلا أنه لا يبحث عن ثبوتها له، والحكم

→

قوجان، ثم نزلت رشت، وولد فيها عام (١٢٣٤ هـ)، ثم نزل قزوين للدراسة، ثم النجف الأشرف.

حضر درس صاحب الجواهر يوماً، فعرضت له شبهة، فعرضها ولم يسمع جواباً فقال له أحد الطلبة: كشف شبهاتك عند الشيخ المرتضى الأنصاري، فقصده وعرضها عليه فأجابته الشيخ، وأبان له الفرق بين الحكومة والورود، فُبِهُت وأستغرب الاصطلاح، فقال له الشيخ المرتضى: إن إشكالك لا يرتفع إلا بالحضور عندي مدة أقلها شهرين، فأخذ يفترق من بحار علومه. وما يؤثر عنه قوله: (ما فاتني بحث من أبحاث الشيخ منذ حضرت بحثه إلى يوم تشييعه مع أبي كنت مستغنياً عن الحضور قبل وفاته بسبع سنين).

ولما توفي الشيخ الأنصاري (رحمه الله) انتهى أمر التدريس إلى الشيخ الرشتي (رحمه الله)، لكنه لم يرض أن يقلده أحد لشدة تورعه في الفتوى، فكانت المرجعية لمعاصره وشريكه في الدرس عند الشيخ الأنصاري، وهو الميرزا محمد حسن المجدد الشيرازي (قدس سره) نزيل سامراء.

والشيخ الرشتي (رحمه الله) له تصانيف كثيرة منها (بدائع الأصول) و(كشف الظلام في علم الكلام) و(شرح الشرائع) وغيرها، توفي ليلة الخميس (١٤/٢/١٣١٢). ودفن في النجف الأشرف.

الشرعي ليس بالاضافة إليها كالعقلية بالإضافة إلى الجوهرية، بل هما موجودان متباينان، وكذا الأمر في النحو والصرف.

ويمكن الجواب عن موضوعات سائر العلوم بما محصله: أن الموضوع لعلم الفقه ليس فعل المكلف بها هو، بل من حيث الاقتضاء والتخير، وكذا موضوع علم النحو ليس الكلمة والكلام بها، بل من حيث الإعراب والبناء. والحديث المذكورة لا يمكن أن تكون عبارة عن الحثيات اللاحقة لموضوعات المسائل؛ لما سيجيء^(١) - إن شاء الله - : أن مبدأ محمول المسألة لا يمكن أن يكون قيداً لموضوع العلم، وإلا لزم عروض الشيء لنفسه، بل المراد استعداد ذات الموضوع لورود المحمول، وهذه حيثية سابقة لا لاحقة، فالكلمة من حيث الفاعلية - مثلاً - مستعدة للحقوق المرفوعة، ومن حيث المفعولية للمنصوبية، وهكذا، وفعل المكلف من حيث الصلاتية والصومية - مثلاً - مستعد للحقوق التكليفية الاقتضائية أو التخييرية، وإلا فنفس الاقتضائية والتخييرية لا يمكن أن تكون قيداً لموضوع العلم، ولا لموضوع المسألة، كما عرفت.

إذا عرفت ذلك تعرف: أن فعل المكلف - التحيث بالحديث المتقدمة - عنوان انتزاعي من الصلاة والصوم وغيرها، لا أنه كلي يتخصص في مراتب تنزله بخصوصيات تكون واسطة في عروض لواحقه له. ومن الواضح أن المحمولات الطلبية والاباحية تحمل على معنون هذا العنوان الانتزاعي بلا توسط شيء في اللقوق والصدق.

ومما ذكرنا تعرف: أن الأمر في موضوعات سائر العلوم أهون من موضوع علم الحكمة؛ حيث لا تخصص لموضوعاتها من قبل موضوعات مسائلها أصلاً.

(١) التعليق: ٤ من هذا الجزء.

بخلاف موضوع علم الحكمة، فلذا لا يتوقف دفع الإشكال عنها على مؤنة إثبات اتحاد العارض لموضوع العلم مع العارض لموضوع المسألة، على نحو ما عرفته في موضوع علم الحكمة.

هذا، والتحقيق: أن الالتزام بعدم الوسطة في العروض من رأس من باب لزوم مالا يلزم، والسرف فيه: أن حقيقة كل علم عبارة عن مجموع قضايا متفرقة يجمعها الاشتراك في ترتب غرض خاص، ونفس تلك القضايا مسائل العلم، ومن الواضح أن محمولات هذه المسائل أعراض ذاتية لموضوعاتها، وهذا يتم أمر العلم، ولا يبحث عن ثبوت شيء للموضوع الجامع دائماً في نفس العلم، فلا ملزم بها ذكروا: من كون محمولات القضايا أعراضاً ذاتية للموضوع الجامع.

نعم، ربما يبحث عن ثبوت شيء للموضوع الجامع أحياناً، ولذا قالوا: إن موضوع المسألة: تارة يكون عين موضوع العلم، وأخرى نوعاً منه. إلا أنه في مثله يكون المبحوث عنه عرضاً ذاتياً له كسائر المسائل، لكنه لما أرادوا أن يكون الطالب للعلم على بصيرة من أمره من أول أمره، انتزعوا جامعاً قريباً من موضوعات مسائله، كالكلمة والكلام في النحو مثلاً؛ ليكون مميّزاً له عن غيره من العلوم، وإلا فما يترتب عليه غرض مخترع العلم ومدونه نفس مجموع القضايا المشتركة في ترتب الغرض المهم، فاللازم أن تصدق محمولات القضايا على موضوع العلم صدقاً حقيقياً بلا مجاز، لا أن تكون الأعراض أعراضاً ذاتية بالمعنى المصطلح، بل بحيث لا يرى اللاحق لا حقاً لغيره، وإن كان بالنظر الدقيق ذا واسطة في العروض.

وبعبارة أخرى: يكون الوصف وصفاً له بحال نفسه - لا بحال متعلقه - بالنظر العرفي المساحي. فافهم واغتنم.

ثم اعلم: أن جعل الموضوع - بحيث تكون أعراض موضوعات المسائل أعراضاً له - لا يتوقف على جعل الكلي بنحو الماهية المهملة عن حيثية

الاطلاق واللابشرطية؛ نظراً إلى أنه لو لوحظ بنحو الاطلاق لا يكون - بها هو مطلق - معروضاً لحكم من الأحكام، بخلاف الماهية المهملة، فإنها متحدة مع الفرد، فيعرضها ما يعرضه . وأنت خير بأن اللابشرط القسمي وإن كان - بحسب التعيين في ظرف اللحاظ - مغايراً للبشرط شيء ، إلا أن ملاحظة الماهية مطلقة ليس لأجل دخل الاطلاق في موضوعيته، بل لتسرية حكم الماهية إلى أفرادها، كما هو كذلك في (اعتق رقبة)، وإلا لم تصدق الرقبة المطلقة - بها هي - على فرد من الرقبة، مضافاً إلى أنه لا بدّ من ذلك، وإلا فالمهملة في قوة الجزئية، فلا موجب لاندراج جميع موضوعات المسائل تحتها، ولا ملزم بعروض أعراضها عليها.

وأما ما ربما يقال أيضاً: من أن ملاحظة الكلّي بنحو السريان توجب أن تكون نسبته إلى موضوعات المسائل نسبة الكل إلى أجزائه، وأعراض أجزائه أعراضه، كما في علم الطب، فإنه يبحث فيه عن أعراض أجزاء البدن.

فمدفوع: بأنّ الكلّي الساري واحد وجوداً وماهية، لا أنه عبارة عن مجموع وجودات الكلّي بها هي متكثرة، وإلا فلا سريان؛ فإنه فرع الوحدة، غاية الأمر أن قطع النظر عن الكثرات، ولحاظ نفس الطبيعة التي هي واحدة ذاتاً، وإضافة وجود واحد إليها يوجب أن يكون كل واحد من الكثرات متشعباً منه تشعب الفرد من الكلّي، لا الجزء من الكل؛ ولذا لم يتوهم أحد: أن الحصة جزء الكلّي بأيّ لحاظ كان، بل مما يصدق عليها الكلّي، وملاحظة الطبيعة سارية مساوقة لملاحظتها لا بشرط قسماً لا مقسماً، وإن كان اعتبار السريان اعتبار بشرط شيء، فإنه لا منافاة بينه وبين كل لا بشرط. فتدبر.

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

وجه الترتب: أن امتياز مسائل علم عن مسائل علم آخر لو كان بنفسها لما صح التداخل؛ حيث لا اثنيئية، بخلاف ما لو كان الامتياز بالعرض الذي لأجله دُونَ العلم، فإن الاثنيئية محفوظة، والامتياز ثابت، ويصح التداخل. والعرض^(١) من هذا البيان دفع الاشكال على جعل علم الأصول علماً برأسه بتوهم اشترك مسائله مع مسائل سائر العلوم، وسيجيء - إن شاء الله - تحقيقه^(٢).

٣ - قوله [قدس سرّه]: (مضافاً إلى بُعد ذلك مع^(٣) امتناعه عادة... الخ)^(٤).

كون العلمين مشتركين في تمام المسائل وان كان بعيداً، إلا أن اشترك علم واحد مع جملة من العلوم - كما في علم الأصول بالنسبة الى جملة من العلوم - غير بعيد، بل لعل الأمر كذلك بالإضافة إلى جل مباحث علم الأصول، ومع ترتب

(١) كتب المحشي هنا في الحاشية: العلمان إن كان موضوعهما متباينين بالذات كانا متباينين، وإن كان موضوع أحدهما أعم - كالطبيعي بالإضافة إلى الطب - كانا متداخلين، وإن كان موضوعهما متشاركين في امر ذاتي أو عرضي كانا متناسبين، وعليه فدخل مسألة واحدة في علمين إنما يكون من تداخل العلمين إذا كان موضوع أحدهما أعم، وبحسبه كان موضوع المسألة مندرجاً تحته، كاندراج موضوع العلم الأخص، بل حقيقة التداخل في المسائل اندراج موضوع المسألة تحت موضوع مسألة أخرى كما في تداخل العلمين من حيث الموضوع. وأما إذا كان باعتبار تشارك موضوع العلمين في ذاتي ينطبق على موضوع المسألة، او عرضي كذلك كانطباقها على موضوعي العلمين، فليس من باب تداخل العلمين، بل من باب التناسب، هذا بحسب الاصطلاح، ولعل المراد هنا غيره على غير الاصطلاح. مضافاً الى أن الامتياز ثابت، ولو لم يتعدد الفرض، فان المتحد هي المسألة لا العلم، والمركب الاعتراري في كل منها مبين للمركب الاعتراري في الآخر، والاعتبار في العلمية بالمجموع لا بالمسألة. فتدبر. (منه عفي عنه).

(٢) وذلك في التعليقة التالية: ٣.

(٣) في الكفاية - تحقيق مؤسستنا - : بل امتناعه..

(٤) الكفاية: ١٣/٧.

الغرض على تدوينها قهراً - وإن لم يكن المدوّن بصدده - لا يبقى مجال لتدوين علم الأصول، فإنه تحصيل للحاصل، والالتزام بالاستطراد في جُلِّ المسائل باطل. وقد ذكرنا وجه التفصّي عن الاشكال في أوائل مسألة اجتماع الأمر والنهي، فراجع^(١).

وأما امتناعه - عادة - فلعل الوجه فيه: إما أن القضايا المتحدة موضوعاً ومحمولاً لا يترتب عليها غرضان متلازمان؛ للزوم تأثير الواحد أثرين متباينين، أو لأنّ العلوم المدوّنة متكفّلة لأية^(٢) جهة كانت، ولا شيء من العلوم بحيث يترتب عليه غرضان، فالبحث عن جهة أخرى مجرد فرض يمتنع وقوعه عادة؛ حيث إنّه لا مجال لجهة غير تلك الجهات المبحوث عنها، إلاّ أنّ الوجه الأوّل غير تام - كما سيجيء^(٣) - إن شاء الله -، وعلى فرض التمامية فهو امتناع عقلي.

والوجه الثاني يناسب الامتناع العادي إلاّ أنّ عهده على مدّعيه، فإنّ الجهات المبحوث عنها وإن كانت مستوفاة، فلا جهة أخرى، إلاّ أنّ فروعها غير مستوفاة، فلعله يمكن فرض جهة أخرى تكون من جزئيات إحدى تلك الجهات. فتدبر.

٤ - قوله [قدس سره]: (وقد انقدح بما ذكرنا: أن تمايز العلوم إنّما هو باختلاف الاغراض... الخ)^(٤).

المشهور: أن تمايز العلوم بتمايز الموضوعات ولو بالحيثيات؛ بمعنى أن موضوعي العلمين قد يتغايران بالذات، وقد يتغايران بالاعتبار.

(١) التعليقة: ١٥٣ من الجزء الثاني.

(٢) تكرر من المصنف (رحمه الله) تعدية (التكفل) إلى معموله باللام، مع أنه يتعدى بالباء، فنقول: (أنا متكفل بالأمر). نعم قد نقول: أنا متكفل بكذا لك، لكن ما في المتن من الأوّل كما لا يخفى.

(٣) التعليقة: ٦ من هذا الجزء.

(٤) الكفاية: ١/٨.

وليس الغرض من تحيُّث الموضوع - كالكلمة والكلام بحيشية الاعراب والبناء في النحو، وبحيشية الصحة والاعتلال في الصرف - أن تكون الحيشيات المزبورة حيشية تقييدية لموضوع العلم؛ إذ مبدأ محمول المسألة لا يعقل أن يكون حيشية تقييدية لموضوعها، ولا لموضوع العلم، وإلا لزم عروض الشيء لنفسه، ولا يجدي جعل التحيُّث داخلاً والحيشية خارجة؛ لوضوح أن التحيُّث والتقييد لا يكونان إلا بملاحظة الحيشية والقييد، فيعود المحذور.

بل الغرض من أخذ الحيشيات - كما عن جملة من المحققين من أهل المعقول - هو حيشية استعداد ذات الموضوع لورود المحمول عليه؛ مثلاً الموضوع في الطبيعيات هو الجسم الطبيعي لا من حيث الحركة والسكون. كيف؟ وبيحث عنها فيها، بل من حيث استعداده لورودها عليه؛ لمكان اعتبار الهولوى فيه، وفي النحو والصرف الموضوع هي الكلمة - مثلاً - من حيث الفاعلية المصححة لورود الرفع عليها، ومن حيث المفعولية المعدة لورود النصب عليها، أو من حيث هيئة كذا المصححة لورود الصحة أو الاعتلال عليها، وجميع هذه الحيشيات سابقة - لا لاحقة - بالإضافة إلى الحركات الاعرابية والبنائية ونحوهما.

وأما ما عن بعض المدققين من المعاصرين^(١) - من أن الموضوع في النحو هو المعرب والمبني، وفي الصرف هو الصحيح والمعتل - فقد عرفت ما فيه فإن

(١) صاحب بحجة العلماء في كتابه المذكور، كما في هامش الأصل، وانظر: ١٨ منه.

وهو الشيخ هادي بن الحاج ملا محمد أمين الواعظ الطهراني النجفي المعروف بالشيخ هادي الطهراني.

ولد في ٢٠ من شهر رمضان سنة ١٢٥٣ هـ، وهو الاستاذ المحقق صاحب الآثار المشهورة والمطالب المأنورة أحد المؤسسين في الفنون الشرعية وخصوصاً الأصول، خرج إلى أصفهان فأخذ عن السيد حسن المدرس والسيد محمد الشاهنشاهي والفيلسوف الملا علي النوري، ثم هاجر الى العراق، فأخذ عن الشيخ عبد الحسين الطهراني في كربلاء والشيخ مرتضى الأنصاري ثم المرزا الشيرازي في النجف.

المعرب - بما هو معرب - لا يعقل أن تعرض عليه الحركات الاعرابية، وهكذا.
هذا هو المشهور في تمايز العلوم، وقد يشكل - كما في المتن - بلزوم كون كل باب من أبواب علم واحد - بل كل مسألة منه - علماً برأسه لتمايز موضوعاتها.

ولا يندفع بها في الفصول^(١): من جعل الحيشية قيداً للبحث (وهي عند

→ وتصدى للتدريس، فتهافت عليه الطلاب غير أنه كان معتدداً ببنات أفكاره، جريئاً في نقد آراء غيره من العلماء المتقدمين والتأخرين؛ لذا تعرض له الكثير من أهل زمانه بالنقد الشديد، وكان من جرأ ذلك أن لم يحضر درسه إلا نزرٌ قليل.
وتوفي بالنجف، ودفن في حجرة صاحب مفتاح الكرامة من جهة القبلة. وأرخ بعضهم عام وفاته بقوله:

جارٍ في الخلد إمام الهدى وهادي الأمة للحسين
واستوطن الخلد فأرخته؛ طابت جناح الخلد للهادين
(بمجموع حروف عجز البيت الثاني ١٣٢١ وهو عام وفاته).
(أعيان الشيعة ١٠: ٢٢٣) بتصرف.

(١) الفصول: ١١ حيث قال (رحمه الله): (... فهم وإن أصابوا في اعتبار الحيشية للتمايز بين العلوم، لكنهم أخطأوا في أخذها قيداً للموضوع، والصواب أخذها قيداً للبحث، وهي عند التحقيق...).
وهو الشيخ محمد حسين بن محمد رحيم الطهراني الحائري، ولد في (ابوان كيف)، أخذ مقدمات العلوم في طهران، ثم اكتسب من شقيقه الحجة الشيخ محمد تقي الأصفهاني صاحب (هداية المسترشدين) في أصفهان، ثم هاجر الى العراق، فسكن كربلاء، وكان يقيم الجماعة في الحرم المطهر من جهة الرأس الشريف، فباتم به خيار الطلبة والصلحاء وعامة الناس.
وكان في كربلاء يومذاك فريق من الشيخية، وكان المرحوم كثير التشنيع عليهم حتى ضُغف نفوذهم وكسر شوكتهم؛ إذ كان مرجعاً عاماً في التدريس والتقليد، وقد تخرج من معهده جمع من كبار العلماء، وله آثار أشهرها (الفصول الغروية).

أجاب داعي ربه سنة (١٢٥٤ هـ)، ودفن في الصحن الصغير في الحجرة الواقعة على يمين الداخل، سبقه فيها صاحب الرياض (رحمه الله).

(طبقات أعلام الشيعة الكرام البررة في القرن الثالث بعد العشرة ١: ٣٩٠ رقم

التحقيق عنوان إجمالي للمسائل التي تقرر في العلم) - انتهى - إذ مراده من البحث معناه المفعولي، لا المصدرى، ومن المسائل محمولات قضايا العلم، لا نفس القضايا، وإلا فلا معنى محصل له، فيرجع الأمر إلى أن تمايز العلوم: إما بتمايز الموضوعات، أو بتمايز المحمولات الجامعة لمحمولات العلم.

فيرد عليه عين ما أورد على جعل التمايز بتمايز الموضوعات: من لزوم كون كل باب - بل كل مسألة - علماً على حدة لتغاير محمولاتها، ولذا جعل - دام ظله - ملاك التعدد والوحدة تعدد الغرض ووحده، مع أنك قد عرفت الإشكال عليه في الحاشية السابقة بالنسبة إلى فن الأصول.

والتحقيق: أن العلم عبارة عن مركب اعتباري من قضايا متعددة يجمعها غرض واحد، وتمايز كل مركب اعتباري عن مركب اعتباري آخر بالموضوع الجامع في مقام المعرفة - كما عرفت سابقاً - فلا ينافي كون معرفة باب وامتيازه عن باب آخر كذلك، كما أن كون وحدة الموضوع الجامع موجبة لوحدة القضايا ذاتاً - في قبالة الوحدة العرضية الناشئة من وحدة الغرض؛ حيث إنه خارج عن ذات القضية - لا ينافي كون وحدة الموضوع في الأبواب موجبة لوحدة قضايا الباب ذاتاً، لكن تسمية بعض المركبات الاعتبارية علماً دون مركب اعتباري آخر - كباب من علم واحد - بملاحظة تعدد الغرض ووحده.

فقولهم: (تمايز العلوم بتمايز الموضوعات)^(١) إنها هو في مقام امتياز مركب اعتباري عن مركب اعتباري آخر في مقام التعريف. كما أن تعدد الغرض ووحده إنها هو في مقام أفراد مركب اعتباري عن غيره، وجعله فناً وعلماً برأسه، دون مركب اعتباري آخر كباب واحد من علم واحد.

ومن الواضح أن فن الأصول بنفسه يمتاز عن سائر الفنون لأمتياز كل

(١) كما جاء ذلك في عبارات علماء المنطق. راجع الشمسية: ٥.

مركب عن مركب آخر بنفسه، وبموضوعها الجامع في مقام التعريف للجاهل. لكن كون المجموع فناً واحداً - دون فنون متعددة - لوحدة الغرض .
ومنه ظهر أن تعدد الغرض إنما يوجب تعدد العلم في مورد قابل كمركيبن اعتباريين لا مركب واحد.

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

أن الموضوع الجامع - كما هو معرفٌ للعلم وموجب لوحدة القضايا ذاتاً - كذلك موجب لكونها فناً واحداً منفرداً عن غيره من الفنون؛ إذ ليس مناط موضوعية الموضوع مجرد جامعيتها لجملة من الموضوعات، بل بحيث لا يندرج تحت جامع آخر تكون محمولات القضايا أعراضاً ذاتية له، فخرج بهذا القيد موضوعات الأبواب لاندراجها تحت جامع تكون المحمولات أعراضاً ذاتية له، ودخل به موضوعا العلمين لعدم اندراجها تحت جامع كذلك؛ وإن اندرجا تحت جامع مطلق كعلمي النحو والصرف ، فإن موضوعهما وإن اندرجا تحت الكيف المسموع، لكن محمولات قضايا العلمين ليست أعراضاً ذاتية للكيف المسموع، بل للكلمة والكلام بما لهما من الحيثية المتقدمة، فافهم واستقم.

٥ - قوله [قدس سره]: (كما لا يكون وحدتها سبباً لأن يكون من

الواحد... الخ)^(١).

كباين من علمين إذا كانا متحدي الموضوع والمحمول، فإن هذه الوحدة لا تجعل الباين من علم واحد؛ لتعدد الغرض الموجب لاندراجها في علمين، وإلا فالمركب الاعتباري المترتب عليه غرضان لا يصح أن يدون علمين، ويسمى باسمين كما صرح - مد ظله - به.

وفي قوله دام ظلّه: (من الواحد) إشارة إلى أن فرض الكلام ما ذكرنا، فلا تغفل.

٦ - قوله [قدس سره]: (ثم إنه ربما لا يكون لموضوع العلم، وهو الكلي... الخ)^(١).

قد عرفت سابقاً: أن العلم عبارة عن مجموع قضايا متشعبة يجمعها الاشتراك في غرض خاص دُونَ لأجله علم مخصوص، فلا محالة ينتهي الأمر إلى جهة جامعة بين تلك القضايا موضوعاً ومحمولاً، والموضوع الجامع لموضوعات القضايا موضوع العلم، والمحمول الجامع لمحمولاتها محموله.

وقد عرفت سابقاً أيضاً: أن أمر العلم يتم بتدوين جملة من القضايا المتحدة في الغرض، ولا يتوقف حقيقته على تعيين حقيقة الموضوع، إلا أنه لا برهان على اقتضاء وحدة الغرض لوحدة القضايا موضوعاً ومحمولاً، إلا أن الأمور المتباينة لا تؤثر أثراً واحداً بالسنخ، وأن وحدة الموضوع أو وحدة المحمول تقتضي وحدة الجزء الآخر.

مع أن البرهان المزبور لا يجري إلا في الواحد بالحقيقة، لا الواحد بالعنوان، وما نحن فيه من قبيل الثاني، بدهاء أن صون اللسان عن الخطأ في المقال - في علم النحو مثلاً - ليس واحداً بالحقيقة والذات، بل بالعنوان، فلا يكشف عن جهة وحدة ذاتية حقيقية.

كما أن اقتضاء القضايا للفرض واقتضاء الموضوعات لمحمولاتها، ليس على حد اقتضاء المتقضي لمقتضاء والسبب لسببه؛ حتى تكون وحدة أحدها كاشفة عن وحدة الآخر، بل في الأولى من قبيل اقتضاء الشرط لمشروطه؛ حيث

إن المرید للتكلم على طبق القانون لا يتمكن منه إلا بمعرفته له، فمعرفة القانون شرط في تأثير الإرادة في التكلم على طبق القانون.

وفي الثانية من قبيل اقتضاء الغاية الداعية لما تدعو إليه، فاقترضاء الصلاة لوجوبها باعتبار ما فيها من الغاية الداعية إليه، فلا يكون الوجوب أثراً للصلاة؛ ليكشف وحدة الوجوب في الصوم والصلاة عن وحدتها.

مضافاً إلى: أن فائدة التعيين أن يكون الطالب على بصيرة من أمره من أول الأمر، فعدم كون الجامع معلوم الاسم والعنوان^(١)، مع كونه محققاً بالبرهان، وإن لم يوجب كون العلم بلا موضوع، أو عدم وحدة الفن، إلا أن الفائدة المترتبة من الموضوع لا تكاد توجد إلا إذا كان معلوم الاسم والعنوان، ولا يكفي العلم بوجوده بحسب البرهان.

وجعل الموضوع لعلم الأصول خصوص الأدلة الأربعة، وإن لم يكن فيه محذور من حيث عدم وحدة الفن؛ لانحفاظ وحدته بوحدة الغرض، لكن إذا جعل الموضوع أعم منها، كي يعم الظنّ الانسدادي على الكشف - بل على الحكومة - والشهرة، والأصول العملية - من العقلية والشرعية - إلى غير ذلك من دون جامع يعبر به عنها، فانتفاء الفائدة واضح.

٧ - قوله [قدس سره]: (فإن البحث عن ثبوت الموضوع، وما هو

مفاد كان التامة... الخ)^(١).

إرجاع البحث إلى ما ذكر وإن كان غير صحيح، كما سيتضح - إن شاء الله - إلا أنه يمكن دفع الإيراد المزبور بدعوى: أن المراد وساطة الخبر ثبوتاً أو إثباتاً، ضرورة أن الغرض ليس الحكم بثبوت السنة خارجاً، بل ثبوتها بالخبر، ووساطة الخبر - إثباتاً أو ثبوتاً - لا تنافي الفراغ عن ثبوت السنة:

(١) العبارة في النسخ المتداولة هكذا: (عدم كون الجامع غير معلوم...)، ولا يخفى خطؤها.

(٢) الكفاية: ١٨/٨.

أما وساطة الخبر إثباتاً، فمعنى ذلك انكشاف السنة بالخبر، كما تنكشف بالمحفوف بالقرينة وبالتواتر، وأين التصديق بانكشاف شيء بشيء من التصديق بثبوت الشيء، وما هو اللازم في الهللية المركبة هو الثاني دون الأول؛ بداهة أن انكشاف شيء بشيء لا ينافي الفراغ عن ثبوته، وانكشاف السنة - المفروغ عن ثبوتها - من لواحقها وعوارضها بعد ثبوتها.

وأما وساطة الخبر ثبوتاً، فمرجعها إلى معلولية السنة للخبر، ومن البين أن الكلام في معلولية شيء لشيء وكونه ذا مبدأ لا ينافي الفراغ عن أصل تحققه وثبوته؛ ألا ترى أن الموضوع في علم الحكمة هو الوجود أو الموجود، مع أن البحث عن كونه ذا مبدأ من أهم مسائله وأعظم مقاصده؛ فالبحث عن معلولية السنة لشيء - يكون ذلك الشيء واسطة في ثبوتها واقعاً - بحث عن ثبوت شيء لها، لا عن ثبوتها.

فاتضح: أن إرادة الثبوت الواقعي على أي تقدير لا تنافي كون البحث عنه من المسائل.

نعم أصل ثبوت السنة بالخبر، وكون الخبر واسطة في ثبوتها أو إثباتها واقعاً غير معقول؛ إذ ليس الخبر واقعاً في سلسلة علل السنة، بل يستحيل وقوعه في سلسلة عللها؛ لأن حكاية الشيء متفرعة عليه، فلا يعقل أن تكون من مبادئه، فيستحيل وساطة الخبر ثبوتاً. كما أن الخبر - بما هو خبر - يحمّل الصدق والكذب، فلا يعقل انكشاف السنة به واقعاً، فيستحيل وساطة الخبر إثباتاً. فإرادة الثبوت الواقعي بأي معنى كان غير معقولة، لا أن البحث عن ثبوتها بشيء ليس من المسائل. فافهم جيداً.

٨ - قوله [قدس سره]: (نعم لكنه مما لا يعرض السنة بل الخبر

الحاكي لها... الخ)^(١).

يمكن أن يقال: إن حجية الخبر - على المشهور - وإن كان مرجعها إلى إنشاء الحكم على طبق الخبر - وهو من عوارضه - إلا أنه بعناية أنه وجود تنزيلي للسنة، وهذا المعنى كما أن له مساساً بالخبر، كذلك بالسنة.

فحاصل البحث: إثبات وجود تنزيلي للسنة، وهذا الاعتبار يقال بثبوت السنة تعبداً، وإلا فالحكم على طبق المحكي له ثبوت تحقيقي لا تعبدي، وكونه عين التعبد لا يقتضي أن يكون تعبدياً، بل هو كنفس المحكي له ثبوت تحقيقي فتأمل.

وربما يتخيل: إمكان جعل الموضوع نفس السنة الواقعية، بالبحث عن تنجزها بالخبر، لكنه كالثبوت التعبدي إشكالاً وجواباً، من حيث إن المنجزية - وهي صفة جعلية - قد اعتبرت في الخبر، فهي من حيثيات الخبر، لا من حيثيات السنة الواقعية، ومن حيث أن المنجزية والمنجزية متضادتان، فجعل الخبر منجزاً يلزم جعل السنة متنجزه به، فيصح البحث عن كل منها، بل الثبوت التعبدي أكثر مساساً بالسنة من التنجز؛ حيث إن اعتبار الثبوت هو اعتبار كون الخبر وجود السنة، فيكون بالاضافة إلى السنة كالوجود بالنسبة إلى الماهية، بخلاف التنجز فإنه وصف زائد على السنة، مجعول تبعاً بجعل المنجزية للخبر استقلالاً، فهو أشد ارتباطاً بالخبر من السنة. فتدبر جيداً.

٩ - قوله [قدس سره]: (المراد من السنة ما يعمّ حكايتها... الخ) (١).

بأن يراد من السنة - الواقعة في كلماتهم - طبيعي السنة بوجودها العيني أو الحكائي، فإن الشيء له انحاء من الوجود بالذات وبالعرض، ومنها وجودها في الحكاية، أو أن يراد الأعمّ بغير ذلك.

١٠ - قوله [قدس سره]: (إِلَّا أَنْ الْبَحْثَ فِي غَيْرِ وَاحِدٍ مِنْ مَسَائِلِهَا كَمَبَاحِثِ الْأَلْفَاظِ ... الخ) (١).

إن كان الغرض - كما هو ظاهر سياق الكلام - أعمية موضوعات المباحث المزبورة من الألفاظ الواردة في الكتاب والسنة، فيمكن دفعه: بأن قرينة المقام شاهدة على إرادة خصوص ما ورد في الكتاب والسنة.

وإن كان الغرض: أن عوارض هذه الموضوعات الخاصة تلحقها بواسطة أمر أعم - وهو كون صيغة (إفعل) مثلاً من دون دخل لورودها في الكتاب والسنة - فالاشكال في محلّه.

ولا يندفع: بأن البحث ليس باعتبار نفس الأمر الأعم، بل بلحاظ اندراج الأخصّ تحته. وذلك لأن هذا الاعتبار إن لم يكن دخيلاً في عروض العارض، لم يكن لحاظه مخرجاً له عن كونه عرضاً غريباً.

كما أن الالتزام بكون موضوع العلم أعم من الأدلة بالمعنى الأعم مع قيام الغرض بخصوصها بلا وجه، وهو من القضايا التي قياساتها معها.

كما لا يندفع الاشكال بما ذكرناه - في تصحيح العارض لأمر أخصّ أو أعم - من: أن مجرد الصدق - بلا تجوز عرفاً - كاف في كون العرض ذاتياً، ولا يتوقف على عدم الوساطة في العروض حقيقة ودقة. وذلك لأننا وإن قلنا بعدم اعتبار كون العرض ذاتياً لموضوع العلم حقيقة، إلا أنه لا بد من كونه عرضاً ذاتياً لموضوع المسألة عقلاً.

ومع تخصيص موضوع المسألة بحيثية الورد في الكتاب والسنة - حتى لا يلزم إشكال اندراج الأعم تحت الأخص - يلزم كون العرض غريباً عن موضوع المسألة.

ومنه تبين عدم المناص عن أحد المحاذير الثلاثة:

إما لزوم اندراج الأعم تحت الأخص لو أبقينا موضوع العلم على خصوصه وموضوع المسألة على عمومه، وإما لزوم كون العرض غريباً إذا خصصنا موضوع المسألة، وإما لزوم أخضية الغرض إذا عممنا موضوع العلم، بحيث يعم موضوعات مسائله العامة.

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

١١ - قوله [قدس سره]: (وجملة من غيرها... الخ)^(١).

كالمسائل الأصولية العقلية، فإن الملازمة بين وجوب شيء ووجوب مقدمته - مثلاً - لا اختصاص لها بالوجوب الشرعي، ولا بما يقع في طريق الاستنباط.

والدليل العقلي - الواقع موضوعاً للعلم - هي القضية العقلية التي يتوصل بها إلى الحكم الشرعي - دون الأعم - مع أن العقل يحكم بالملازمة لا من هذه الحيثية.

١٢ - قوله [قدس سره]: (ويؤيد ذلك تعريف الأصول... الخ)^(٢).

وجه التأييد ظاهر؛ حيث لم يقيد القواعد الممهدة بكونها باحثة عن الأدلة، وقولهم في تتمّة التعريف: (عن أدلتها) غير منافٍ لذلك كما يتخيل؛ إذ كون المستنبط منه هي الأدلة، لا ربط له بكون القواعد باحثة عن الأدلة.

(١) الكفاية: ٩/٩.

(٢) الكفاية: ١١/٩.

١٣ - قوله [قدس سره]: (وإن كان الأولى تعريفه: بأنه صناعة يعرف بها القواعد ... الخ)^(١).
الأولوية من وجوه:

منها: تبديل تخصيص القواعد بكونها واسطة في الاستنباط - كما عن القوم - بتعميمها لما لا تقع في طريق الاستنباط، بل ينتهي إليه الأمر في مقام العمل.
وجه الأولوية: أن لازم التخصيص خروج جملة من المسائل المدونة في الأصول عن كونها كذلك، ولزوم كونها استطرادية؛ مثل الظن الانسدادى على الحكومة؛ لأنه لا ينتهي إلى حكم شرعي، بل ظن به أبدأ، وإنما يستحق العقاب على مخالفته عقلاً كالقطع. ومثل الأصول العملية في الشبهات الحكمية؛ فإن مضمانيها بأنفسها أحكام شرعية، لا أنها واسطة في استنباطها في الشرعية منها.
وأما العقلية فلا تنتهي إلى حكم شرعي أبدأ.

فهذه المسائل بين ما تكون مضمانيها أحكاماً شرعية، وبين ما لا تنتهي إلى حكم شرعي، وجامعها عدم إمكان وقوعها في طريق الاستنباط وما يرى من إعمال الأصول الشرعية في الموارد الخاصة، إنها هو من باب التطبيق. لا التوسيط. بل يمكن الاشكال في جلّ مسائل الأصول، فان الامارات الغير العلمية - سنداً أو دلالة - يتطرق فيها هذا الاشكال، وهو أن مرجع حجيتها: إما إلى الحكم الشرعي، أو غير منتهٍ إليه أبدأ، وعلى أيّ تقدير ليس فيها توسيط للاستنباط.

توضيحه: أن مفاد دليل اعتبار الامارات الغير العلمية سنداً - كخبر الواحد - إما إنشاء أحكام ماثلة لما أخبر به العادل من إيجاب أو تحريم، فنتيجة البحث عن حجيتها حكم شرعي، أو جعلها منجزة للواقع بحيث يستحق

العقاب على مخالفتها للواقع، فحينئذ لا ينتهي إلى حكم شرعي أصلاً.

ومفاد دليل اعتبار الامارة الغير العلمية دلالة - كظواهر الألفاظ - كذلك، بل يتعين فيها الوجه الثاني، فان دليل حجية الظواهر بناءً العقلاء، ومن البين أن بناءهم في اتباعها على مجرد الكاشفية والطريقة، فالظاهر حجة عندهم؛ أي مما يصح للمولى أن يؤاخذ به عبده على مخالفته لمراده، لا أن هناك حكماً من العقلاء مماثلاً لما دل عليه ظاهر اللفظ؛ حتى يكون إمضاء الشارع أيضاً كذلك.

وأما مباحث الألفاظ فهي وإن كانت نتائجها غير مربوطة ابتداء بهذا المعنى، لكن^(١) جعل تلك النتائج في طريق الاستنباط لا يكاد يكون إلا بتوسط حجية الظهور، وقد عرفت حالها، فلا ينتهي الأمر من هذه الجهة إلى حكم شرعي أبداً، فلا مناص من التوسعة والتعميم؛ بحيث يعم موضوع فن الأصول ما يمكن أن يقع في طريق الاستنباط، وما ينتهي إليه أمر المجتهد في مقام العمل.

والغرض من تدوين فن الأصول لا بد من أن يجعل أعم - لا بأن يجعل الغرض الانتفاع بقواعدها في مقام الاستنباط وفي مقام العمل؛ فإن تعدد الغرض يوجب تعدد العلم في المورد القابل؛ حيث إن القواعد التي ينتفع بها في مقام الاستنباط غير القواعد التي ينتهي إليها الأمر في مقام العمل - بل بأن يجعل الغرض أعم من الغرضين؛ ليرتفع التعدد من البين؛ لئلا يلزم كون فن الأصول علمين، إلا أن يوجه مباحث الامارات الغير العلمية - بناء على إنشاء الحكم المائل - بأن الأمر بتصديق العادل - مثلاً - ليس عين وجوب ما أخبر بوجوده العادل، بل لازمه ذلك. كما أن حرمة نقض اليقين بالشك ليست عين

(١) وليس هذه المباحث بالاضافة إلى حجية الظاهر - بناء على أنها إنشاء حكم مماثل - واسطة في الاستنباط؛ لأنها مثبتة لموضوعه، لا أنها واسطة في الاستنباط من دليله، فتدبر. [منه قدس سره].

وجوب ما أيقن بوجوده سابقاً، بل لازمه ذلك. والمبحوث عنه في الأصول بيان هذا المعنى الذي لازمه الحكم المائل، واللازم والملزوم متنافيان، وهذا القدر كافٍ في التوسيط في مرحلة الاستنباط. بل يمكن التوجيه - بناء على كون الحجية بمعنى تنجيز الواقع - بدعوى: أن الاستنباط لا يتوقف على احراز الحكم الشرعي، بل يكفي الحجة عليه في استنباطه؛ إذ ليس حقيقة الاستنباط والاجتهاد إلا تحصيل الحجة على الحكم الشرعي، ومن الواضح دخل حجية الأمارات - بأي معنى كان - في إقامة الحجة على حكم العمل في علم الفقه.

وعليه فعلم الأصول: ما يُبحث فيه عن القواعد الممهدة لتحصيل الحجة على الحكم الشرعي، من دون لزوم التعميم إلا بالإضافة إلى ما لا بأس بخروجه؛ كالبراءة الشرعية التي معناها حلية مشكوك الحرمة والحلية، لا ملزومها، ولا المعدر عن الحرمة الواقعية.

وأما الالتزام بالتعميم على ما في المتن ففيه محذوران:

أحدهما: لزوم فرض غرض جامع بين الفرضين لئلا يكون فن الأصول

فنين.

ثانيهما: أن مباحث حجية الخبر وأمثاله ليست مما يرجع إليها بعد الفحص واليأس عن الدليل على حكم العمل؛ إذ لا يناط حجية الامارات بالفحص واليأس عن الدليل القطعي على حكم الواقعة، نظير حلية المشكوك؛ حيث إنها لا يرجع إليها إلا بعد الفحص واليأس عن الدليل على حرمة شرب التتن. وأما جعلها مرجعاً - من دون تقييد بالفحص واليأس - فيدخل فيها جميع القواعد العامة الفقهية؛ فإنها المرجع في جزئياتها كما لا يخفى.

ثم لا يخفى عليك: أن الالتزام بأعمية الغرض إنما يجدي بالإضافة إلى ما لا يقع في طريق الاستنباط، وكان ينتهي إليه الأمر في مقام العمل، لا بالنسبة إلى ما كان بنفسه حكماً مستنبطاً - من غير مرجعية للمجتهد بعد الفحص

والياس عن الحجية على حكم العمل - فانه داخل في القواعد الفقهية الباحثة عن عوارض أفعال المكلفين. واختصاصها أحياناً بالمتجهد ليس من حيث كونها واسطة في الاستنباط المختص بالمتجهد. كيف؟ والمفروض كونها أحكاماً مستنبطة، بل من حيث إن تطبيق القواعد الكلية على مواردها موقوف على الخبرة بالتنطبق.

١٤ - قوله [قدس سره]: (في الشبهات الحكمية ... الخ)^(١).

لأنها القابلة للمرجعية بعد الفحص والياس عن الدليل، دون الجارية في الشبهة الموضوعية؛ فان مفادها حكم عملي محض، وحال المتجهد فيها والمقلد على السوية.

الوضع

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

لا ريب في ارتباط اللفظ بالمعنى واختصاصه به، وإنما الإشكال في حقيقة هذا الاختصاص والارتباط، وأنه معنى مقولي، أو أمر اعتباري.

وتحقيق الكلام فيه: أن حقيقة العلاقة الوضعية لا يعقل أن تكون من المقولات الواقعية - لا ماله مطابق في الأعيان، ولا ما كان من حيثيات ماله مطابق في الأعيان - لأن المقولات العرضية - سواء كانت ذات مطابق في الخارج، أو ذات منشأ لانتزاعها واقعاً - مما تحتاج إلى موضوع محقق في الخارج؛ بداهة لزومه في العرض، مع أن طرفي الاختصاص والارتباط - وهما اللفظ والمعنى - ليسا كذلك، فإن الموضوع والموضوع له طبيعي اللفظ والمعنى، دون الموجود منها، فإن طبيعي لفظ الماء موضوع لطبيعي ذلك الجسم السيل، وهذا الارتباط ثابت حقيقة، ولو لم يتلفظ بلفظ الماء، ولم يوجد مفهومه في ذهن أحد.

ومنه يظهر: أنه ليس من الأمور الاعتبارية الذهنية؛ لأن معروضها ذهني، بخلاف الاختصاص الوضعي، فإن معروضه نفس الطبيعي، لا بها هو موجود ذهنياً كالكلية، والمجزئية، والنوعية، والجنسية، ولا بها هو موجود خارجاً كالمقولات العرضية، فتدبر.

وتوهم: أن صيغة (وَضَعْتُ) منشأ للانتزاع، فقد وجد الاختصاص والارتباط بوجود المنشأ، نظير ثبوت الملكية - مثلاً - بالعقد أو المعاطاة.

(١) الكفاية: ١٨/٩. وفيه: نحو اختصاص اللفظ.

مدفوع: بأن الأمر الانتزاعي مما يحمل العنوان المأخوذ منه على منشئه، والحال أن الاختصاص والارتباط بنحو الاشتقاق لا يحملان على صيغة (وَضَعْتُ)، كما لا يحمل الملك بالمعنى الفاعلي أو المفعولي على صيغة (بَعْتُ)، بل اللفظ هو المختص بالمعنى، وأحدهما مربوط بالآخر، كما أن الملك بالمعنى الفاعلي يحمل على المالك، وبالمعنى المفعولي يحمل على المملوك، فلا وجه لدعوى: أن الانشاء في الملك وفي الوضع وغيرها منشأ الانتزاع.

ومما يشهد لما ذكرنا - من عدم كون الاختصاص معنى مقولياً - أن المقولات أمور واقعية لا تختلف باختلاف الأنظار، ولا تتفاوت بتفاوت الاعتبار، ومع أنه لا يرتاب أحد في أن طائفة يرون الارتباط بين لفظ خاص ومعنى مخصوص، ولا يرون بينها طائفة أخرى، بل يرونه بين لفظ آخر وذلك المعنى.

ومما يؤكد ذلك أيضاً: أن المقولات الحقيقية أجناس عالية للماهيات، ولا تصدق المقولة صدقاً خارجياً إلا إذا تحققت تلك الماهية في الخارج. وقد عرفت: أن وجود معنى مقولي في الخارج لا يكون إلا إذا كان له مطابق فيه، أو كان^(١) حيثيةً وجوديةً لما كان له مطابق فيه، ويسمى بالأمر الانتزاعي، ومن الواضح أن مفهوم الاختصاص - بعد عمل الواضح - لم يوجد له مطابق في الخارج، ولم يختلف اللفظ والمعنى حالهما، بل هما على ما كانا عليه من الذاتيات والأعراض، وما لم ينضم إلى اللفظ - مثلاً - حيثية عينية لا يعقل الحكم بوجود الاختصاص فيه وقيامه عيناً به قيام العرض بموضوعه.

فان قلت: لا ريب في صدق حدّ مقولة الاضافة على الملكية^(٢)

(١) في الأصل: (أو كانت ..) والصحيح ما أتبنتاه.

(٢) هذا اعتبار الملكية بالمعنى الفاعلي والمفعولي، وأما نفس المبدأ فقد أوضحنا حاله في مبحث الأحكام الوضعية من الاستصحاب من الجزء الثاني من الكتاب. (منه عُفي عنه).

والاختصاص ونحوهما من النسب المتكررة.

قلت: فرق بين كون المفهوم من المفاهيم الإضافية، وبين صدق حد مقولة الإضافة على شيء، والمسلّم هو الأول، والنافع للخصم هو الثاني.

ومن الواضح: أن كون المفهوم من المفاهيم الإضافية لا يستدعي وجود مطابق له في الخارج بحيث يصدق عليه حد المقولة، والشيء لا يعقل أن يكون فرداً من المقولة ومصدّقاً لها، إلا إذا وجد في الخارج على نحو ما يقتضيه طبع تلك المقولة؛ ألا ترى صدق العالمية والقادرية عليه تعالى، مع تقدس وجوده عن الاندراج في العرض والعرضي؛ لمنافاة العروض مع وجوب الوجود، بل تلك الإضافات إضافات عنوانية لا إضافات مقولية، فكذا الملكية والاختصاص، فإن مفهومها من المفاهيم الإضافية المتشابهة الأطراف؛ بحيث لو وجد في الخارج حقيقة كانا من حيثيات ماله مطابق في الأعيان.

فالتحقيق^(١) في أمثال هذه المفاهيم أنها غير موجودة في المقام وأشباهه بوجودها الحقيقي، بل بوجودها الاعتباري بمعنى: أن الشارع أو العرف أو طائفة خاصة يعتبرون هذا المعنى لشيء أو لشخص؛ لمصلحة دعوتهم إلى ذلك، كما في التنزيلات، والحقيقة الادعائية. أما نفس الاعتبار فهو أمر واقعي قائم بالمعتبر، وأما المعنى المعتبر فهو على حدّ هوميته وطبيعته، ولم يوجد في الخارج، وإنما وجد بمعنى صيرورته طرفاً لاعتبار المعتبر، فينسب إليه الوجود، فالموجب والقابل - مثلاً - مالكان، والعوضان مملوكان في عالم اعتبار الشارع أو العرف، لا في الخارج مع قطع النظر عن اعتبارها.

ثم إن هذا المعنى: قد يكون من الأمور التسيببية، فيتسبب المتعاقدان

(١) وتفصيل القول فيه في مقدمة الواجب في البحث عن الشرط المتأخر. [منه قدس سره].

بالإيجاب والقبول اللذين جعلهما الشارع سبباً يتوصل به إلى اعتبار الشارع للملكية. فالملكية توجد بوجودها الاعتباري من الشارع بالمباشرة، ومن المتعاقدين بالتسبيب.

وقد لا يكون المعنى المعتبر تسبيبياً؛ كالاختصاص الوضعي، فإنه لا حاجة في وجوده إلا إلى اعتبار من الواضع. ومن الواضح أن اعتبار كل معتبر قائم به بالمباشرة، لا بالتسبيب كي يتسبب إلى اعتبار نفسه بقوله: (وضعت) ونحوه، فتخصيص الواضع ليس إلا اعتباره الارتباط والاختصاص بين لفظ خاص ومعنى خاص.

ثم إنه لا شبهة في اتحاد حيثية دلالة اللفظ على معناه، وكونه بحيث ينتقل من ساعه إلى معناه، مع حيثية دلالة سائر الدوال، كالعلم المنسوب على رأس الفرسخ، فإنه أيضاً ينتقل من النظر إليه إلى أن هذا الموضع رأس الفرسخ، غاية الأمر أن الوضع فيه حقيقي، وفي اللفظ اعتباري.

بمعنى: أن كون العلم موضوعاً على رأس الفرسخ خارجي ليس باعتبار معتبر، بخلاف اللفظ فإنه كأنه وُضع على المعنى ليكون علامة عليه، فشان الواضع اعتبار وضع لفظ خاص على معنى خاص.

ومنه ظهر: أن الاختصاص والارتباط من لوازم الوضع، لا عينه. وحيث عرفت اتحاد حيثية دلالة اللفظ مع حيثية دلالة سائر الدوال تعرف: أنه لا حاجة إلى الالتزام بأن حقيقة الوضع تعهد ذكر اللفظ عند إرادة تفهيم المعنى - كما عن بعض أجلة العصر^(١) - فانك قد عرفت: أن كيفية الدلالة والانتقال في اللفظ وسائر الدوال على نهج واحد بلا إشكال، فهل ترى تعهداً من

(١) الملا علي الهاندي - رحمه الله - (صاحب تشریح الأصول): ٢٦، ٢٩.

ناصرب العلم على رأس الفرسخ. بل ليس هناك إلاً وضعه عليه بداعي الانتقال من رؤيته إليه، فكذلك فيما نحن فيه، غاية الأمر أن الوضع هناك حقيقي وهنا اعتباري.

ولا يخفى عليك: أن من يجعل الوضع عبارة عن التعهد، لا يدعي أنه عين الإرادة المقومة لتفهم المعنى باللفظ؛ حتى يتخيل أنها إرادة مقدمة توصلية، فلا يعقل أن تتعلق بها لا يكون مقدمة لتفهم المعنى إلا بنفس هذه الإرادة. بل المراد من التعهد هو: الالتزام والبناء الكلي على ذكر اللفظ عند إرادة تفهم المعنى به في مرحلة الاستعمال، وتلك الإرادة الاستعمالية وإن كانت تتوقف على سبق العلم بالوضع من المخاطب، إلا أن هذا التوقف ليس من خصوصيات التعهد، بل الوضع - بأي معنى كان - لا بد فيه من العلم به في مرحلة ان فهم المعنى من اللفظ، فالإرادة المفهمة المقومة للاستعمال وإن كانت تتوقف على سبق الوضع والعلم به، إلا أن ذلك التعهد والالتزام غير موقوف على كون اللفظ مفهوماً فعلاً؛ حيث إنه لم تتعلّق الإرادة الفعلية بالتفهم به.

فالتعهد - المعبر عنه في كلام مدّعيه بالإرادة الكلية - قد تعلق بأمر مقدور في موطنه وإن كان التعهد والعلم به دخيلاً في إمكانه. فتدبرّ جيداً.

١٦ - قوله [قدس سره]: (وهذا المعنى صح تقسيمه إلى التعييني

→ وهو الشيخ علي بن المولى فتح الله النهاوندي النجفي، علامة كبير ومحقق جليل من أكابر العلماء وأجلاء الفقهاء وأحد أساطين الدين والعلم البارزين. وكان بحثه من أبحاث النجف المعدودة ومن دروسها المحترمة. ومن تلامذته: الميرزا حبيب الله الرشدي، والمولى كاظم المرندي، والسيد محمد الخلخالي، وشيخ الشريعة الأصفهاني.

توفي في غرة ربيع الآخر سنة ١٣٢٢ هـ عن عمر ناهز الثمانين، ودفن في وادي السلام في مقبرته الخاصة المعروفة. من آثاره كتابا تشريح الأصول الصغير والكبير. (طبقات أعلام الشيعة - نقيب البشر في القرن الرابع عشر ٤: ١٤٩٧) بتصرف.

والتعيني... الخ^(١).

وأما على ما ذكرنا - من أن حقيقة الوضع اعتبار الواضع - فلا جامع بينهما، بل الوضع التعيني يشترك مع التعيني في نتيجة الأمر؛ إذ كما أن اعتبار الواضع يوجب الملازمة بين اللفظ والمعنى من حيث الانتقال من سماع اللفظ إلى المعنى، كذلك كثرة الاستعمال توجب استيناس أذهان أهل المحاورة بالانتقال من سماع اللفظ إلى المعنى، فلاحاجة إلى دعوى اعتبار أهل المحاورة على حد اعتبار الواضع فانه لغو بعد حصول النتيجة.

١٧- قوله [قدس سره]: (الملحوظ حال الوضع إما يكون... الخ)^(٢).
لا يخفى عليك: أن الغرض من الملحوظ حال الوضع ما لا بد من لحاظه؛ حيث إن العلة الوضعية نسبة بين طرفيها، فلا بد من ملاحظة طرفيها إما بالكنه والحقيقة، أو بالوجه والعنوان.

ومنه يظهر فساد القسم الرابع؛ لأن الوضع للكلي لا يحتاج إلا إلى ملاحظته، بخلاف الوضع للأفراد الغير المتناهية، فان لحاظ الغير المتناهي غير معقول، فلا بد من لحاظها بجامع يجمع شتاتها، ويشمل متفرقاتها، وهو الكلي المنطبق عليها، فان لحاظها^(٣) بالوجه لحاظها بوجه.

فما أفاده بعض الأعلام (قده)^(٤): من معقولية القسم الرابع؛ نظراً إلى أنه كالمخصوص العلة، فان الموضوع للحكم فيه شخصي، ومع ذلك يسري الى كل ما فيه العلة. وكذلك إذا وُضع لفظٌ لمعنى باعتبار ما فيه من فائدة، فان الوضع

(١) الكفاية: ١٩/٩.

(٢) الكفاية: ١/١٠.

(٣) المراد ملاحظة الكلي بما هو كلي كما في المحصورة، لا نفس الطبيعي ولو مهملة. ومن البديهي أن لحاظ ما لا يمتنع صدقه على كثيرين ليس لحاظ الكثيرين، بل لا بد من أن يكون بحيث يصدق فعلاً على الكثيرين حتى يكون لحاظه لحاظ الكثيرين. فتدبر. [منه قدس سره].

(٤) المحقق الرشتي - قدس سره - في بدائنه: ٤٠.

يسري إلى كل ما فيه تلك الفائدة، فيكون الموضوع له عاماً، مع كون آلة الملاحظة خاصاً.

مدفوع: بأنّ اللحاظ الذي لا بد منه ولا مناص عنه في الوضع للكليّ لحاظ نفسه، ولحاظ الفرد من حيث فرديته أو لحاظ الكليّ الموجود فيه لا دخل له بلحاظ الكلي بما هو كليّ.

وربما يتخيّل انقسام الوضع العام والموضوع له العام إلى قسمين؛ نظراً إلى أن الواضع ربما يلاحظ المعنى العام مستقلاً، فيضع اللفظ بإزائه، وربما يلاحظ المعنى المنتزِع عن الجهة المشتركة بين الأفراد الذهنية، فيضع اللفظ بمرآية العنوان المنتزِع لمنثته، وهي الجهة المشتركة بين الأفراد الذهنية؛ لبداية أن الأفراد الذهنية - كالأفراد الخارجية - ذات جهة جامعة مشتركة لكل فرد منها حصة متفرقة في مرتبة ذاتها. ويترتب على هذا القسم من الوضع: أن إفادة الجهة المشتركة بنفس الدالّ عليها غير ممكن؛ لأنّ اليجاد الذهني للطبيعة - كالخارجي - بايجاد فردها، فالخصوصية المفردة لا بد من إحضارها بما يدلّ عليها؛ حتى يعقل إحضار الجهة المشتركة بإحضارها.

وهو تخيل فاسد من حيث المبنى والبناء:

أما من حيث المبنى: فان الموجودات - خارجية كانت، أو ذهنية - ليس فيها بما هي موجودات، جهة واحدة مشتركة، إلا بناء على وجود الطبيعي بوجود واحد. عا. ي، يتوارد عليه الشخصيات، وهو بديهي البطلان، فاعتبار الاشتراك والكلية ليس للمعنى بما هو هو؛ لأنّ الماهية في حد ذاتها غير واجدة إلا لذاتها وذاتياتها، ولاها بما هي موجودة خارجاً أو ذهنياً؛ إذ هي بهذا القيد شخص لا كلي ولا جزئي، فان مقسمها المعنى، لا الموجود بما هو موجود، بل الكلية والاشترك من اعتبارات الماهية حين كونها في الذهن، فاذا كان النظر مقصوراً عليها، ولوحظت مضافة إلى الأفراد الخارجية أو الذهنية، وكانت غير آبية عن الصدق

عليها، يقال: إنها جهة جامعة مشتركة، فالمنتزِع عن الأفراد هي الجهة المشتركة، وهي واحدة بوحدة طبيعية، لا بوحدة وجودية عديدة.

وصحة انتزاع هذا الواحد من كل واحد من الوجودات هو معنى وجود الطبيعي بالعرض في الخارج - بناء على أصالة الوجود - وهو معنى أن الطبيعي كالأبَاء بإضافة إلى الأبناء، في قبال القائل: بأنه واحد عددي، فإنه كالأب الواحد، والمشخصات كالأبناء.

وأما من حيث البناء: فلأن مفرد الجامع في الذهن هو الوجود الذهني، فإيجاده في الذهن باللفظ عين تفريده وجعله فرداً، والمفروض عدم الاختصاص في المفردات، ومنها وجوده في ذهن المخاطب. فافهم ولا تغفل.

١٨ - قوله [قدس سره]: (فقد توهم أنه وضع الحروف وما ألحق بها من الأسماء... الخ)^(١).

تحقيق المقام يتوقف على تحقيق المعاني الحرفية والمفهومات الأدوية، وبيان المراد من عدم استقلالها في المفهومية، فنقول: الذي ينساق إليه النظر الدقيق بعد الفحص والتدقيق: أن المعنى الحرفي والاسمي متباينان بالذات لا اشتراك لهما في طبيعي معنى واحد.

والبرهان على ذلك هو: أن الاسم والحرف لو كانا متحدي المعنى، وكان الفرق بمجرد اللحاظ الاستقلالي والآلي، لكان طبيعي المعنى الوجداني قابلاً لأن يوجد في الخارج على نحوين كما يوجد في الذهن على طورين، مع أن المعنى الحرفي - كأنحاء النسب والروابط - لا يوجد في الخارج إلا على نحو واحد، وهو الوجود لا في نفسه، ولا يعقل أن توجد النسبة في الخارج بوجود نفسي^(٢)، فإن

(١) الكفاية: ١٠/١٩.

(٢) وإلا لم يكن ثبوت شيء لشيء، بل ثبوت أشياء ثلاثة، فحتاج إلى رابطة أخرى. [منه قدس سره].

القابل لهذا النحو من الوجود ما كان له ماهية تامة ملحوظة في العقل كالجواهر والاعراض، غاية الأمر أن الجوهر يوجد في نفسه لنفسه، والعرض يوجد في نفسه لغيره.

ومنه ظهر: أن تنظير المعنى الاسمي والحرفي بالجواهر والعرض، غير وجيه، فان العرض موجود في نفسه لغيره. والصحيح تنظيرهما بالوجود المحمولى والوجود الرابط - لا الرابطي - كما لا يخفى على العارف بالاصطلاح المرسوم في تقسيم الوجود. فراجع.

وبالجملة: لا شبهة في أن النسبة لا يعقل لا توجد في الخارج إلا بوجود رابط لا في نفسه، مع أن طبيعي معناها لو كان قابلاً لللاحظ الاستقلالي، لكان من الماهيات التامة في اللحاظ، وهي قابلة للوجود النفسي.

فعدم قابلية الربط والنسبة للوجود النفسي المحمولى كاشف عن انه لا يتصور أن يكون للنسبة في حد ذاتها قبول اللحاظ الاستقلالي، وإلا كان في تلك الحال ماهية تامة في اللحاظ ومثلها إذا كان قابلاً للوجود العيني كان قابلاً للوجود النفسي.

وقد عرفت آنفاً: أن مجرد لزوم القيام بالغير لا ينافي الوجود النفسي، كيف؟ والعرض من أنحاء الموجود في نفسه، مع أن وجوده في نفسه عين وجوده لغيره، فكون النسبة حقيقة أمراً قائماً بالمنتسبين - لو لم يكن نقصان في حد ذاتها - لم يكن مانعاً عن وجودها في نفسها، مع أن من البديهي أن حقيقة النسبة لا توجد في الخارج إلا بتبع وجود المنتسبين من دون نفسية واستقلال أصلاً، فهي

متقومة في ذاتها بالمنتسبين، لا في وجودها فقط. بخلاف العرض، فان ذاته غير متقومة بموضوعه، بل لزوم القيام بموضوعه ذاتي وجوده، فان وجوده في نفسه وجوده لموضوعه.

وإذا كانت النسبة بذاتها وحقيقتها متقومة بالطرفين، فلا محالة يستحيل اختلافها باختلاف الوجودين من الذهن والعين.

ومنه ظهر: أن الأمر كذلك في جميع أنحاء النسب، سواء كان بمعنى ثبوت شيء لشيء، كما في الوجود الرابط المختص بمفاد الهليات المركبة الايجابية، أو بمعنى (كون هذا ذاك) الثابت حتى في مفاد الهلية البسيطة، وهو ثبوت الشيء، أو كان من النسب الخاصة المقومة للأعراض النسبية، ككون الشيء في المكان، أو في الزمان أو غير ذلك.

فإن قلت: إذا لم يكن بين الاسم والحرف قدر جامع، فما المحكي عنه بلفظ الربط والنسبة والظرفية وأشباهاها من المعاني الاسمية؟

قلت: ليس المحكي عنه^(١) بتلك الألفاظ إلا مفاهيم وعناوين، لا حقيقة الربط والنسبة، كما في لفظ العدم، فانه لا يحكي إلا عن عنوان موجود في ظرف الذهن، لاعما هو بالحمل الشائع عدم، وليس العدم كالماهية يوجد بنحوين من الوجود، بل وكذلك الأمر في لفظ الوجود بناء على أصالة الوجود، فان حقيقة الوجود ليست كالماهية؛ حتى توجد تارة في الذهن، وأخرى في العين.

وبالجملة: مفاهيم هذه الالفاظ ما هو ربط ونسبة وعدم ووجود بالحمل الأولي، لا بالحمل الشائع، وإلا فهي غير ربط ولا نسبة بالحمل الشائع. وما هو ربط ونسبة بالحمل الشائع نفس ذلك الأمر المتقوم بالمنتسبين المحكي عنه بالأدوات والحروف.

وأما الظرفية والاستعلاء والابتداء فهي معانٍ اسمية، وليس معنونها معنىً حرفياً، بل كلمة (في) - مثلاً - معنىً رابطة للظرف والمظروف، وكلمة (على) رابطة

(١) وبالجملة: المعاني على قسمين - بالاضافة إلى ما في الخارج - : فتارة من قبيل الطبيعي وفرده، فالجامع بين الموجود الذهني والخارج متحقق، وأخرى من قبيل العنوان والمعنون، والعنوان لا يتعدى عن مرحلة الذهن، وهو غير المعنون ذاتاً ووجوداً. (منه عُفي عنه).

للمستعلي والمستعلي عليه، وكلمة (من) رابطة للمبتدأ به والمبتدأ من عنده، وهكذا، لا أن الظرفية مشتركة مع أداها في معنى، أو أحدهما^(١) عنوان والآخر معنون كمفهوم الرابطة ومصداقها. فتدبره، فانه حقيق به.

وما ذكرناه في تحقيق المعاني الحرفية والمفاهيم الأدوية، هو الذي صرَّح به أهل التحقيق والأكابر من أهل فن المعقول.

نعم بعض المعاني الاسمية ربما يكون آلة لتعقل حال الغير، وحينئذ يكون كالمعنى الحرفي في عدم الاستقلال في القصد واللحاظ، فيتخيل أن مجرد عدم الاستقلال في اللحاظ ملاك الحرفية ومناط الأدوية، مثلاً الإمكان والوجوب والامتناع معانٍ اسمية، إلا أننا إذا حكمنا على الانسان بالإمكان فالمحكوم به معنون هذا العنوان لانفسه، فمفهوم الامكان - مع كونه بحسب الاستعمال ملحوظاً بالاستقلال - مقصود بالتبع، وكالآلة للقوة العاقلة يتعرف بها حال الانسان، فهو ملحوظ بالاستقلال في مرتبة الاستعمال، وملحوظ آلي في مرحلة الحكم، فيكون كالمعنى الحرفي. وقد يلاحظ الإمكان بهاله من العنوان، وهو ليس من أحوال الماهيات الإمكانية حقيقة، بل هو موجود من الموجودات الذهنية. فحقيقة الامكان لها وجود رابط للانسان، وعنوانه له وجود محمولي رابطي؛ حيث إنه موجود في الذهن، والعرض وجود في نفسه وجوده لموضوعه، وهو معنى كونه رابطياً.

وأما حقيقة المعنى الحرفي والمفهوم الأدوي فهو: ما كان في حد ذاته غير استقلالي بأي وجود فرض.

فعدم استقلاله باللحاظ كعدم استقلاله في الوجود العيني، من جهة

(١) لأن الظرفية - مثلاً - مفهوم إضافي مستقل باللحاظ له نحو من الوجود في الخارج كسائر أنحاء مقولة الإضافة، فليس كالنسبة الحقيقية التي لا استقلال ولا نفسية لوجودها الحقيقي. [منه قدس سره].

نقصان ذاته عن قبول الوجود النفسي في أي وعاء كان، لا أن اتصافه بعدم الاستقلال بلحاظ اللحاظ؛ حتى يكون الوصف المذكور وصفاً له بحال متعلقه لا بحال نفسه.

وتفاوت المعاني ليس أمراً مستكراً، والوجود مبرز ومظهر لما هي عليه، لا أن المعنى في حد ذاته كسائر المعاني، ويعرضه الآلية والاستقلال في مرحلة اللحاظ والاستعمال.

فان قلت: ما برهنت عليه وركنت اليه - من أن النسبة غير قابلة للوجود النفسي - غير مسلم، كيف؟ والأعراض النسبية - كمقولة الأين ومتى والوضع وأشباهاها - من انحاء النسب، مع أنها موجودات في نفسها، وإن كان وجودها لموضوعاتها.

قلت: التحقيق كما عليه أهله: أن الأعراض النسبية ليست نفس النسب، بل هيئات وأكوان خاصة ذات نسبة، فمقولة الأين ليست نسبة الشيء في المكان، بل الهيئة القائمة بالكائن في المكان، غاية الأمر أن الأعراض النسبية أضعف وجوداً من غيرها، كما أن مقولة الاضافة أضعفها جميعاً؛ حيث إن وجودها في الخارج ليس إلا كون الشيء في الخارج بحيث إذا عُقِلَ شيء آخر معه، إلا أن هذه الحيثية زائدة على نفس الشيء؛ إذ ذات الأب له وجود غير متحيث بتلك الحيثية، وله وجود متحيث بالحيثية، ومنشأ هذا التفاوت ليس إلا أمر وجودي.

وأما النسب والروابط الصرفة، فوجوداتها أضعف جميع مراتب الوجود، حيث لا يمكن وجودها - لا في الخارج، ولا في الذهن - من حيث هي هي مع قطع النظر عن الطرفين، فلذا لا تندرج تحت مقولة من المقولات؛ لأن المقولة لا بد من أن تكون طبيعية محمولة.

إذا عرفت ما حققناه - في حقيقة المعنى الحرفي - تعرف: أنه لا يعقل

الوضع لها - من حيث هي هي - إلا بتوسط العناوين الاسمية، كالاتداء الآلي ونحوه.

وميزان عموم الوضع وخصوص الموضوع له، ليس الوضع للجزئيات الحقيقية؛ حتى يورد علينا: بأن مجرد الوضع لحقيقة الابتداء النسبي بتوسط عنوان الابتداء الآلي، لا يوجب خصوص الموضوع له؛ لبقاء المعنون على كليته وشموله الذاتي، بل الميزان في العموم والخصوص: أن نسبة الموضوع له والملاحظ حال الوضع: إن كانت نسبة الاتحاد والعينية - كما إذا لاحظ أمراً عاماً أو خاصاً، فوضع اللفظ بازاء نفس ذلك الملاحظ - كان الوضع والموضوع له عامين أو خاصين. وإن كان الموضوع له غير الملاحظ حال الوضع - بأن كان الملاحظ ما هو ابتداء آلي بالحمل الآلي، والموضوع له ما هو ابتداء نسبي بالحمل الشائع - فلا محالة يكون نسبة الموضوع له إلى الملاحظ حال الوضع نسبة الأخص إلى الأعم، وسره أن أنحاء النسب ليس لها جامع ذاتي، بل جامع عنواني، وهذا شأن كل أمر تعلق في حد ذاته.

لا يقال: الابتداء النسبي الملاحظ يتبع لحاظ طرفيه، يصدق على الابتداءات الخاصة النسبية الخارجية، فهي كلي ذاتي يصدق على أفرادها.

لأننا نقول: قد عرفت سابقاً أن الابتداء معنىً اسمي من مقولة الإضافة، وما هو معنى حرفي هو نسبة المبتدأ به بالمبتدأ^(١) منه، كما أن الظرفية والمظروفية أيضاً كذلك. ونسبة الكون في المكان - المقومة لمقولة الأين تارة، ولمقولة الاضافة أخرى - معنى حرفي، ونسبة شيء إلى شيء ليست شيئاً من الأشياء، ولا مطابق لها في الخارج، بل ثبوتها الخارجي على حد ثبوت المقبول بثبوت القابل على نهج القوة لا الفعل. وهكذا ثبوتها الذهني، فلا ثبوت فعلي

للنسبة إلا هكذا، وهي دائماً متقومة بطرفين خاصين - بحيث لو لوحظ ثانياً كان ثبوتاً فعلياً آخر للنسبة - فلا ثبوت فعلي للنسب خارجاً؛ حتى يكون النسبة الذهنية بالاضافة إليها كالطبيعي بالاضافة إلى أفرادها، وإن كانت النسبة الذهنية تطابق النسبة الخارجية، فإن المطابقة تتحقق بين جزئين، وهي غير الصدق، وأما مفهوم النسبة فقد عرفت سابقاً: أن نسبتها إلى النسب الحقيقية نسبة العنوان إلى المعنون. فتدبر جيداً.

١٩ - قوله [قدس سره]: (وذلك لأن الخصوصية المتوهمة إن كانت... الخ)^(١).

حاصله: أن الماهية - مقولية كانت أو اعتبارية - في حد ذاتها كلية، وصيرورتها جزئية لا تكون إلا بالوجود - سواء كان عينياً حقيقياً أو ذهنياً ظلياً - إذ التشخص كما حقق في محله بالوجود.

فإن أريد بالجزئي ما هو جزئي عيني، ففيه: أن المستعمل فيه ربما كان كلياً كما في قولك: (سر من البصرة إلى الكوفة).

وإن أريد بالجزئي ما هو جزئي ذهني؛ حيث إن الموجود في الذهن، وإن كان في حد ذاته ومفهومه كلياً، إلا أنه بحسب وجوده الذهني جزئي؛ إذ التشخص بالوجود، بل هو عين التشخص .

ففيه: أن هذا الوجود المأخوذ في الموضوع له أو المستعمل فيه: إن كان نفس اللحاظ المقوم للاستعمال فاستعمال اللفظ فيها هو جزئي بهذا المعنى محال؛ إذ المفروض أنه مقوم للاستعمال، فكيف يعقل أخذه فيما هو مقدم عليه طبعاً؟! وإن كان أعم؛ كي يعم لحاظاً آخر فالمستعمل فيه أمر عقلي لا موطن له إلا في الذهن، فانطباقه على الخارج إنشاءً وإخباراً محال، فلا بد من التجوز الدائمي

بالغاء الخصوصية ، فيلغو الوضع المتخصّص بهذه الخصوصية.

مضافاً إلى أن الجزئية - على أي تقدير - بنفس اللحاظ لا بآليته كي تختصّ بالحروف، فما المتخصّص للوضع للملحوظ بها هو ملحوظ في الحروف دون الأسماء؟ والجواب ما أسمعناك في الحاشية المتقدمة من أن أنحاء النسب الحقيقية في حد ذاتها - مع قطع النظر عن أحد الوجودين من الذهن أو العين - تعلقية، ولا يعقل انسلاخها عن هذا الشأن، والوجود - ذهنياً كان أو عينياً - مبرز لأحكامها ومظهر لأحوالها، لا أن النسبية والتعلقية بأحد الوجودين؛ كي لا يكون فرق بين الاسم والحرف في حد ذات المعنى، وحيث إن ذات النسبة تعلقية، فلا جامع ذاتي بين أنحائها؛ لأن إلغاء التعلق منها إخراج لها عن النسبية، فلا بد من الوضع لأنحائها بجامع عنواني يجمع شتاتها، بل تلاحظ به. وحيث إن النسبة بين عنوان النسبة الكذائية ومعنوياتها نسبة الأعم والأخص، كان الوضع عاماً والموضوع له خاصاً^(١)، من دون لزوم الالتزام بالجزئية الحقيقية - عينية كانت أو ذهنية - فإنه من باب لزوم ما لا يلزم. فافهم واستقم.

٢٠ - قوله [قدس سرّه]: (ولذا التجأ بعض الفحول^(٢) إلى جعله

(١) وليس حقيقة النسبة كلية؛ بمعنى الصدق على كثيرين ، فإن الصدق والحمل شأن المعاني

المستقلة باللحاظ.

كما أنها ليست بجزئية بمعنى ما يأبى الصدق على الكثيرين.

نعم، الكلية بمعنى قبولها لوجودات مقولة فإن المقدار الذي ساق إليه البرهان عدم الاستقلال والنفسية من حيث التقوم بالمتنسبين، لا زيادة على ذلك. فالنسبة المتقومة بالسير والبصرة يمكن أن يكون لها وجودات حقيقة، ومع ذلك لا جامع ذاتي لها، إذ الجامع الذاتي بإلغاء خصوصية الطرفين لا بإلغاء الوجود الذهني الخارجي - كما لا يخفى على من لاحظ ميزان الكلية والجزئية في المفاهيم دون الجزئية والتعین والتشخص الذي لا يكون إلا بنفس الوجود.

[منه قدس سره].

(٢) المحقق التقي في هداية المسترشدين: ٣٠ عند قوله: (ثالثها...).

جزئياً إضافياً... الخ^(١).

قد عرفت وجهه، وأن ميزان العموم والخصوص مجرد كون النسبة نسبة الأخص إلى الأعم، لا نسبة الكلي والفرد فلا تغفل.

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

قد عرفت: أن الأنسب تنظيره بالوجود الرابط، لا العرض الذي هو وجود محمولي رابطي، وذلك لأن العرض موجود في نفسه، إلا أنه لغيره في قبال الجوهر حيث إنه موجود في نفسه لنفسه، وأنحاء النسب الحقيقية لا نفسية لها أصلاً - لا خارجاً ولا ذهنياً - فالمعنى الحر في ليس موجوداً ذهنياً قائماً بموجود

→

وهو الشيخ محمد تقي بن محمد رحيم الأيوان كفي الوراميني الأصفهاني.

أحد رؤساء الطائفة ومحقق الإمامية هاجر في أوائل شبابه إلى العراق بعد تكميل المبادئ والمقدمات، حضر في الكاظمية على السيد محسن الأعرجي، وفي كربلاء على الأستاذ الوحيد محمد باقر البهبائي والسيد علي صاحب الرياض، وفي النجف على السيد مهدي بحر العلوم، والشيخ الأكبر جعفر كاشف الغطاء، لازم الأخير زماناً، وصاهره على كريمة، واستمر على اكتساب المعارف منه ومن أقرانه حتى فاز بدرجة عالية من العلم والعمل معقولاً ومنقولاً وفقهاً وأصلاً.

وشيخنا هو ابن المرزا مهدي الذي عمّر بأمر السلطان نادر شاه صحن الأمير عليه السلام في النجف، وهو أخو الشيخ محمد حسين صاحب الفصول.

له آثار هامة وجليلة أشهرها حاشية المعالم، وسهاها (هداية المسترشدين) في شرح أصول معالم الدين، نالت القبول والاستحسان لدى الأكابر والفحول من المحققين والأعلام حتى أشتهر المترجم له (ره) بصاحب الحاشية.

توفي رحمه الله في يوم الجمعة منتصف شوال (١٢٤٨) هـ.

(طبقات أعلام الشيعة في القرن الثالث بعد العشرة ١: ٢٦٥) بتصرف.

(١) الكفاية: ٥/١١.

(٢) الكفاية: ٨/١١.

ذهني آخر، بل ذاته وحقيقته متقومة بمتعلقه، لا موجود لمتعلقه.

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

أي على معنى هو في حد ذاته في غيره، لا أنه موجود في غيره، فإن النسبة في حد ذاتها متقومة بغيرها، لا في وجودها، كالعرض في الجوهر، فلا دلالة لهذه العبارة المعروفة على كون المعنى الحرّي - بحسب وجوده الذهني - موجوداً قائماً بموجود آخر، كالعرض في الجوهر خارجاً.

وأما جعله آلة وحالة في غيره فبملاحظة أن وقوع السير مبتدأ به، والبصرة مبتدأ من عندها؛ بلحاظه مضافاً إلى البصرة، فالإضافة المزبورة آلة لتعرف حال السير والبصرة من حيث الابتدئية بالمعنيين، وحيث إن نفس الإضافة متقومة بها، فهي حالة للغير.

وهذين الوجهين تارة يقال: إن الحرف ما أوجد معنى في غيره، فإنه بلحاظ الآلية المزبورة. وأخرى يقال: ما أنبأ عن معنى ليس باسم ولا فعل، فإنه باعتبار كون اللفظ بالوضع حاكياً عن الإضافة المزبورة. فلا تنافي بين الكلامين المنسوبين إلى الرواية، كما لا موجب لجعلهما بلحاظ موردين من موارد استعمالهما.

٢٣ - قوله [قدس سره]: (الفرق بينها إنما هو في اختصاص كل

منها بوضع... الخ)^(٢).

محصله: أن العلة الوضعية - في كل منها - على نهج خاص؛ لتقيدها في أحدهما بإذا أريد منه المعنى إستقلالياً، وفي الآخر بإذا أريد آلياً. فاستعمال الأول في مورد الثنائي استعمال في ما لا علة وضعية له.

لكنه لا يذهب عليك أن لحاظ المعنى وإرادته من شؤون المعنى وأحواله،

(١) الكفاية: ١١/١٠.

(٢) الكفاية: ١٢/٩.

ووصف الاختصاص الوضعي بهما من باب الوصف بحال متعلقه لا بحال نفسه، وقيدية شيء لشيء وصيرورته مكثراً له لا تكون جزافاً.

ومن يلتزم باتحاد المعنى ذاتاً في الاسم والحرف لا مناص له عن الالتزام بامتياز كل منها بما هو من شؤونها بأن يقال: إن الحرف - مثلاً - موضوع للمعنى الذي يتعلق به للمحاذ الآلي والارادة التبعية، فهو إشارة إلى ذات المعنى الخاص وإن كانت الخصوصية غير مقومة، إلا أن المعنى في غير هذه الحال لا اختصاص وضعي له. وهذا المقدار كافٍ في الامتياز وعدم صحة استعمال كل منها في مورد الآخر، إلا أن المعنى - حينئذ - بالاضافة إلى الملحوظ حال الوضع، كالحصة بالاضافة إلى الكلي، فيكون الوضع عاماً والموضوع له خاصاً، فان الطبيعي له اعتباران:

أحدهما: ملاحظته موجوداً بأنحاء وجوداته الذهنية بنحو الاشارة إلى الموجود بالعرض، لا إلى نفس الوجودات الموجودة بالذات؛ بناء على أصالة الوجود. ثانيهما: ملاحظته بنفسه من غير ملاحظته موجوداً بالعرض، وفي هذا النظر يكون كلياً يشترك فيه المحصص، ويكون في هذا النظر واحداً بوحدة عمومية، وليس - مع قطع النظر عن هذا النظر - جهة جامعة ذاتية بين الموجودات الذهنية؛ حتى يكون هو الموضوع له؛ حتى يكون الوضع عاماً والموضوع له عاماً أيضاً، مع التحفظ على ما يوجب امتيازه عن الموجودات الذهنية بالاستقلال، فانه لا يكون إلا بالإشارة إلى الموجودات بالعرض التي لا جامع لها إلا نفس المعنى الذي كان النظر مقصوراً على نفسه، فتدبر جيداً.

٢٤ - قوله [قدس سره]: (ثم لا يبعد أن يكون الاختلاف في الخبر

والإنشاء... الخ)^(١).

أما إن الإخبار والإنشاء من شؤون الاستعمال، وما كان كذلك لا يعقل

دخله في المستعمل فيه، فواضح جداً.

وأما وحدة المستعمل فيه - في الجمل الخبرية والانشائية - ففيه تفصيل:
أما الجمل المتحدة لفظاً وهيئة - نحو (بعث) الاخباري والانشائي -
فالمستعمل فيه نفس نسبة إيجاد المضمون إلى المتكلم. وهذه النسبة الابدائية
الواقعة بين المضمون - أعني المادة - والمتكلم قد يقصد الحكاية عنها، وقد لا
يقصد الحكاية عنها، بل يقصد ثبوتها على نحو سيأتي الكلام فيه إن شاء الله^(١).

وأما مثل صيغة (إفعل)، واشباهها - مما لا اشتراك له لفظاً وهيئة مع جملة
خبرية - فالمستعمل فيه في كل من الخبر والانشاء، غير المستعمل فيه الآخر،
وذلك لأن صيغة (اضرب) - مثلاً - مفادها بعث المخاطب نحو الضرب، لكن لا
بها هو بعث ملحوظ بذاته، بل بها هو نسبة بين المتكلم والمخاطب والمادة، فكما أن
الشخص إذا حرك غيره خارجاً - نحو القيام أو القعود - تحريكاً خارجياً، لا
يكون الملحوظ - في حال تحريكه - إلا المادة من المخاطب، ونفس تحريكه غير
ملحوظ ولا متصود بالذات، فكذلك صيغة (افعل) موضوعة بإزاء هذا البعث
الغير الملحوظ استقلالاً، ولذا مثل هذه النسبة لا خارج لها يطابقها أو لا
يطابقها، بل حالها حال التحريك الخارجي الذي هو فعل من الأفعال، وكونه
نسبة بين الاطراف بملاحظة عدم لحاظ نفسه، كما أسمعناك سابقاً من أن بعض
المعاني الاسمية ربما يكون كالآلة لتعرف حال غيره، فيكون كالمعنى الحرفي.

وأما في الجملة الخبرية المتضمنة لمضمون البعث والتحريك - كقولك:
(أبعثك نحو الضرب، أو أحركك نحوه) إذا أريد الإخبار - فمن الواضح أن
مضمون الهيئة ليس نفس البعث حتى يقال: إن البعث معنى واحد، والتفاوت

(١) وذلك في التعليقة ١٥٠ عند قوله: (قلت: الفرق أن المتكلم...).

باللحاظ الغير المقوم للمستعمل فيه، بل مضمون الهيئة - كما هو واضح - نسبة البعث إلى المتكلم نسبة صدورية، وكم فرق بين نسبة البعث والبعث الواقع نسبة، فتدبره، فإنه دقيق، وبه حقيق.

٢٥ - قوله [قدس سره]: (حيث إن أسماء الإشارة وُضعت لِيشَارَ بها... الخ)^(١).

كما هو ظاهر كلام بعض النحويين، وقال ابن مالك:

(بدا لمفردٍ مُذكرٍ أُشِرَ)^(٢).

وعليه فالتشخص الناشئ من قِبَل الإشارة التي هي نحو استعمال اللفظ في معناه، لا يعقل أن يكون موجِباً لتشخص المستعمل فيه.

إلا أن التحقيق: أن وجود اللفظ دائماً وجود بالذات لطبيعة الكيف المسموع، ووجود بالعرض للمعنى المستعمل فيه، فقولك: (هذا) إن كان وجوداً لفظياً لنفس المفرد المذكر، فاستعماله فيه إيجاد المفرد المذكر خارجاً بوجوده الجعلي اللفظي، فمن أين الإشارة حينئذ؟

وإن كان وجوداً لفظياً للمفرد المشار إليه بنفس اللفظ، فمن الواضح أن اللفظ لا يعقل أن يصير بالاستعمال - الذي هو نحو من الایجاد - وجوداً للمُشار إليه بنفس اللفظ.

وان كان وجوداً لفظياً لآلة الإشارة، فهو وجود بالعرض لآلة الإشارة، لا للمعنى المشار إليه، وليست الإشارة كاللحاظ والقصد المقوم للاستعمال، بل لو اعتُبرت لاعتُبرت جعلاً وبالمواضع، فيجري فيها ما ذكرناه من الشقوق

(١) الكفاية: ٢١/١٢.

(٢) وعجزه: (بذي وَذَهَ في نا على الأنتى أقتصر) من ألفية ابن مالك في «اسم الإشارة».

المتقدمة.

بل التحقيق: أن أسماء الإشارة والضائير موضوعة لنفس المعنى عند تعلق الإشارة به خارجاً أو ذهنياً بنحو من الأنحاء، فقولك: (هذا) لا يصدق على زيد - مثلاً - إلا إذا صار مُشاراً إليه باليد أو بالعين - مثلاً - فالفرق بين مفهوم لفظ المُشار إليه ولفظ (هذا) هو الفرق بين العنوان والحقيقة، نظير الفرق بين لفظ (الربط) و (النسبة)، ولفظ (من) و(في) وغيرهما. وحينئذ فعموم الموضوع له لا وجه له، بل الوضع - حينئذ - عام والموضوع له خاص، كما عرفت في الحروف.

٢٦ - قوله [قدس سره]: (بيان ذلك أنه إن اعتُبر دلالته ... الخ)^(١)

بيانه: أن في مثل الكلام المزبور: إما أن يفرض الدلالة على شيء والحكاية عنه، فيلزم المحذور الأول؛ إذ لا مدلول وراء نفسه، ولا محكي غير شخصه، ووصفا الدال والمدلول من الأوصاف المتقابلة، واتصاف الواحد بوصفين متقابلين محال.

وإما أن لا يفرض الدلالة والحكاية - بل كان حال موضوع القضية حال سائر الأفعال الخارجية والإنشاءات الفعلية - فيلزم المحذور الثاني؛ إذ المفروض عدم الموضوع لحقيقة القضية الواقعية قبلاً للقضية اللفظية، وإنما هناك بحسب الاعتبار محمول ونسبة، مع أن قيام النسبة بطرف واحد محال، فهذان محذوران على فرضين وتقديرين.

٢٧ - قوله [قدس سره]: (يمكن أن يقال: يكفي^(٢) تعدد الدال

والمدلول اعتباراً ... الخ)^(٣).

(١) الكفاية: ١٣/١٤.

(٢) في الكفاية - تحقيق مؤسستنا - إنه يكفي..

(٣) الكفاية: ١٨/١٤.

حاصله: أن الصدور والمرادية حيثتان واقعبتان موجودتان في الكلام المفروض ، فلم يلزم اتصاف الواحد بها هو واحد بوصفين متقابلين.

بل التحقيق أن المفهومين المتضايين ليسا متقابلين مطلقاً، بل التقابل في قسم خاص من التضاييف، وهو ما إذا كان بين المتضايين تعاند وتنافٍ في الوجود، كالعلية والمعلولية مما قضى البرهان بامتناع اجتماعهما في وجود واحد، لا في مثل العالمية والمعلومية، والمحبية والمحبوية؛ فإنها يجتمعان في الواحد غير ذي الجهات كما لا يخفى. والحاكي والمحكي - والدال والمدلول - كاد^(١) أن يكون^(٢) من قبيل القسم الثاني؛ حيث لا برهان على امتناع حكاية الشيء عن نفسه.

هذا، ويمكن الخدشة في الجواب المزبور عن المحذور المذكور: بأن إرادة شخص نفسه هنا - على حد الارادة المتعلقة بسائر الأفعال الخارجية - لا دخل لها بالإرادة المدلول عليها بالدلالة الكلامية، ودلالته^(٣) على كون نفسه مراداً على حد دلالة سائر الأفعال الخارجية على القصد والارادة.

وبالجملة: إرادة شخص نفسه في قوة عدم إرادة إراءة شيء به، فلم يبق إلا كونه أمراً اختيارياً، يتوقف صدوره على إرادته. فتدبر جيداً.

(١) قال عليه السلام «يا من دل على ذاته بذاته»، وقال عليه السلام: «أنت دللتني عليك».

[منه قدس سره].

العبارة الأولى من دعاء الصباح لأمر المؤمنين عليه السلام المنقول عن مصباح السيد ابن الباقي (رحمه الله) ، البحار (٩١: ٢٤٣) ، والمذكور في مجموعة الشهيد (رحمه الله) (مخطوط): (٣٠). والعبارة الثانية من دعاء أبي حمزة الثمالي من أدعية أسحار شهر رمضان المبارك للإمام زين العابدين عليه السلام وتمته: «بِكَ عَرَفْتُكَ، وَأَنْتَ دَلَلْتَنِي عَلَيْكَ، وَدَعَوْتَنِي إِلَيْكَ، وَلَوْلَا أَنْتَ لَمْ أَدْرِ مَا أَنْتَ». مصباح المتجهد - للشيخ الطوسي (رحمه الله) - ص : ٥٢٥ .

(٢) كذا في الأصل، والصحيح: ..كادا أن يكونا...

(٣) فهي دلالة عقلية كسائر أنحاء دلالة الملول على علته، لا دلالة جمالية كما هو محل الكلام.

[منه قدس سره].

ويمكن تصحيح ما في المتن بتقريب دقيق: وهو أن متعلق الإرادة والشوق - كما سيجيء إن شاء الله في محله - ليس هو الموجود الخارجي؛ لأن الشوق المطلق لا يوجد في النفس، بل يوجد متقوماً بمتعلقه، ولا يعقل أن يكون الخارج عن أفق النفس مقوماً لما في النفس، وليس هو الموجود الذهني أيضاً لتباين صفتي العلم والشوق، وكل فعلية تأبى عن فعلية أخرى، بل المتعلق والمقوم لصفة الشوق نفس الماهية - كما في صفة العلم - فالماهية موجودة في النفس بثبوت شوقي، كما توجد في الخارج بثبوت خارجي. وعليه فللمتكلم أن يقصد إحضار المعنى بهاله من الثبوت في موطن الشوق بتوسطه بهاله من الثبوت في موطن الخارج. فالماهية الشخصية دالة بثبوتها الخارجي على نفسها الثابتة بالثبوت الشوقي.

نعم لا بد من إرادة أخرى مقومة للاستعمال، وجعل اللفظ بوجوده الخارجي فانياً في اللفظ بوجوده الشوقي، وإلا فالإرادة المتقومة بنفس الماهية الشخصية - كما ذكرنا - مقومة لاختياريتها، ولا تكون دلالة الصادر عليها دلالة كلامية، بل دلالة عقلية، ونفس هذه الإرادة لا يعقل أن تكون مصححة لفناء اللفظ في نفسه؛ للزوم الدور على المشهور، والخلف على التحقيق.

ولا ينافي ما ذكرنا إرادة شخص نفسه؛ لأن المراد بالذات والصادر ماهية شخصية من غير جهة الإرادة، في قبال ما إذا أُريد إفاء اللفظ في طبيعة^(١) المطلقة أو المقيدة.

كما أن فرض إرادة أخرى - مصححة للدلالة الكلامية - لا ينافي فرض إرادة شخصه وعدم إراءة غيره به، فإن المرئي - حينئذ - نفس الماهية الشخصية، غاية الأمر: ثبوتها في موطن دال على ثبوتها في موطن آخر، ولا ينافي ترتب الحكم

(١) لعلها: الطبيعة... (.. الطبيعة المطلقة..)، ولعل مراده: طبيعة الماهية المطلقة.

على الثابتة بثبوت شوقي ؛ لأن الماهية واحدة ، فصح أن يحكم عليها بأنها لفظ أو ثلاثي أو غير ذلك.

٢٨ - قوله [قدس سره] : (مع أن تركب^(١) القضية من جزءين

...الخ)^(٢).

بيانه: أن الموضوع في القضية الحقيقية: قد يحتاج في وجوده إلى الواسطة بتنزيل شيء آخر منزلة وجوده، كاللفظ بالنسبة إلى المعنى، فإن موضوعيته للقضية بلحاظ كونه وجوداً لما هو الموضوع.

وقد لا يحتاج في وجوده إلى الواسطة؛ لإمكان إيجادها على ما هو عليه في الخارج وترتيب الحكم عليه - كما فيما نحن فيه - حيث إن المحمول سنخ حكم يترتب على نفس الموضوع الذي أريد به شخص نفسه ، فالقضية الحقيقية - حينئذ - ذات أجزاء ثلاثة، ودليل صحة هذا الإطلاق حسنه عند الذوق السليم والطبع المستقيم.

قلت: ملاك الحمل ومصححه وإن كان قيام مبدأ المحمول بالموضوع - وهو ثابت هنا - إلا أن ملاك كون القضية قضية كلامية عملية، كون أجزائها - المعقولة المستكشفة بالكواشف - ثلاثة.

ومن الواضح - كما قدمناه آنفاً - أن إرادة شخص نفسه في قوة عدم إراءة شيء به، فيكون حاله حال سائر الأفعال الخارجية، غاية الأمر أن سنخ هذا الفعل من مقولة الكيف المسموع، فإن صحَّ الحمل على الضرب الخارجي - بقولك: (ضَرَبْتُ) - صحَّ الحمل على اللفظ المراد به شخص نفسه، والا فلا؛ لعدم الفارق أصلاً.

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

(١) في الكفاية - تحقيق مؤسستنا - : مع أن حديث تركب..

(٢) الكفاية: ١/١٥.

خصوص ... الخ) (١).

إلا أن الحكم المرتب عليه لا يكاد يتعداه، فانه تمام موضوع الحكم، والطبيعي وإن وجد بوجود فرده، إلا أن نسبته مع الافراد نسبة الآباء مع الأولاد، لا نسبة أب واحد مع الأولاد، فالطبيعي موجود بوجودات متعددة، وترتيب الحكم على بعض وجوداته - من حيث إنه وجود الطبيعي - لا يقتضي السريان إلى سائر وجوداته، فلا بد من الحكاية عنه، فتأمل (٢).

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

لأن الفرد المائل مأخوذة فيه الخصوصية، والمباين لا يتحقق بالمباين.

٣١ - قوله: [قدس سره] (كما في مثل: ضَرَبَ فعلٌ ماضٍ ... الخ) (٤).

لأن ما يمكن إيجاده بوجود فرده نفس طبيعي اللفظ لا الطبيعي بما له من المعنى؛ إذ الطبيعي بما له من المعنى إنما يوجد فيما إذا استعمل في معناه، وهو مما لا يخبر عنه.

٣٢ - قوله [قدس سره]: (فلا يكاد يكون من قيود المستعمل

فيه... الخ) (٥).

لا يخفى عليك: أن دخل الارادة - بحيث يوجب انحصار الدلالة الوضعية في الدلالة التصديقية - لا يكون متوقفاً على صيرورة الإرادة قيداً في

(١) الكفاية: ١٢/١٥.

(٢) إشارة إلى دفع ما يمكن أن يقال من أن الحكم بلحاظ نفس الطبيعة، لا بلحاظ وجودها الخاص. وجه الاندفاع: أن الموجود بهذا الوجود حصّة من الطبيعي، وقطع النظر عن وجودها لا يوجب تغييرها وخرجها عن كونها حصّة، مضافاً إلى لزوم ثبوت الموضوع إما جعلياً أو حقيقياً، والمفروض عدم الأوّل وقطع النظر عن الثاني. [منه قدس سره].

(٣) الكفاية: ١٤/١٥.

(٤) الكفاية: ٢/١٦.

(٥) الكفاية: ٧/١٦.

المستعمل فيه، بل يمكن الدخول بأحد وجهين:

إما على نحو تصوّره شيخنا العلامة - أدام الله أيامه - في الفرق بين الاسم والحرف؛ بأن يقال: إن الألفاظ موضوعة بإزاء المعاني لا مطلقاً، بل لأن يراد بها معانيها، كما قال دام ظلّه: إن الاسم موضوع لأن يراد به المعنى استقلالاً، والحرف لأن يراد به المعنى حالة وآلة للغير، فيتقيد العلقة الوضعية بصورة الإرادة الاستعمالية، وفي غيرها لا وضع. وما يرى من الانتقال إلى المعنى بمجرد سماع اللفظ - من وراء الجدار، أو من لافظ بلا شعور وغير اختيار - فمن جهة أنس الذهن بالانتقال من سماعه عند إرادة معناه هذا.

وإما على نحو تصوّره في الفرق بين الاسم والحرف - بناء على اتحاد معنهما ذاتاً - بأن يكون اللفظ موضوعاً للمعنى الذي يتعلّق به الإرادة الاستعمالية، فهو إشارة إلى ذات الخاص لا بوصف الخصوصية، وفائدته عدم الاختصاص الوضعي بين اللفظ والمعنى الذي لا يتخصص بالمرادية.

وقد عرفت: أن الثاني أقرب إلى الاعتبار؛ لأن اللحاظ والقصد من شؤون المعنى والاستعمال، فيصح جعلها قيداً للمعنى، ولا يصح جعلها قيداً لما لا يكونان من شؤونه وأحواله؛ أعني الوضع، فتدبّر جيداً.

ولا يخفى أنّ لازمه - كما مر سابقاً - وضع اللفظ للحصص المتعيّنة بالإرادة، فيكون الوضع عامّاً والموضوع له خاصّاً.

وأما توهم منافاة الوضع للمعنى حال كونه مراداً، لما وقع النزاع فيه من: أن الظهور حجة مع الظن الشخصي، أو النوعي بالمراد، أو لا، بل يكون حجة تعبدّاً.

فمندفع بالفرق بين الظهور الذاتي - وهو كون اللفظ قابلاً بالقوة للمعنى - والظهور الاستعمالي الفعلي - وهو كونه قابلاً له بالفعل - فالقطع بكون اللفظ

قابلاً بالقوة للمعنى المراد لا ينافي الشك في كونه قابلاً له بالفعل، كما أنه ربما يقطع بكونه قابلاً بالفعل، لا بمجرد التلطف، لكنه يشك في كونه قابلاً بالفعل لما هو قالب له بالذات، كالفرق بين الإرادة الاستعمالية أو التفهيمية، والإرادة الجدية المتعلقة بمضمون الكلام، فلا منافاة بين القطع بالإرادة الاستعمالية والتفهيمية، وعدم الظن بالإرادة الجدية؛ لا مكان الاستعمال بدعٍ آخر.

وأما ما في بعض الكلمات - من أن الإرادة: إن أخذت على وجه الحرفية، فلا محذور فيها، وإن أخذت على وجه الاسمية، ففيها محذور - فالغرض منه أن الإرادة الاستعمالية حال تعلقها بالمعنى غير مقصودة بالذات، بل المقصود بالذات إيجاد المعنى، ومعنى اعتبارها على وجه الآلية، اعتبار العلة الوضعية بين اللفظ والمعنى المتخصص بها بذاته، بخلاف ما إذا أخذت على وجه الاسمية، فإن مقتضاه دخل الإرادة في الموضوع له - على حد دخل المعنى - فلا بد من إرادة أخرى استعمالية، وإلا لزم أن يكون الإرادة المقومة للاستعمال آليةً واستقلالية معاً، فتدبر جيداً.

ثم لا يذهب عليك: أن الإرادة الاستعمالية بالدقة إرادة إيجاد المعنى باللفظ بالعرض، والإرادة التفهيمية إرادة احضار المعنى في موطن فهم المخاطب مثلاً، وكل من الإرادة الاستعمالية والتفهيمية متأخر بالطبع عن الاستعمال والتفهيم، فضلاً عن ذات المعنى، فلا يعقل أخذها في المستعمل فيه أو المراد إفهامه، إلا أن تقدم الاستعمال على التفهيم المتولد منه وجوداً وطبعاً لا يمنع من أخذ الإرادة التفهيمية في المراد الاستعمالي؛ لأن الإرادة التفهيمية مقدّمة على الإرادة الاستعمالية، لا أنها متأخرة عنها وجوداً أو طبعاً؛ حتى لا يعقل أخذ المعنى متقيداً بها في مرحلة الاستعمال، بل المحذور - حينئذ - أن الإرادة التفهيمية سبب للاستعمال في ذات ما يراد تفهيمه لا غير، فلو كان المستعمل فيه متقيداً بالإرادة

التفهيمية، لزم تعلق الارادة التفهيمية بالمعنى المراد تفهيمه، فيلزم الدور على المشهور، والخلف على التحقيق، فتدبره، فإنه دقيق.

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

ما أفاده - من أن مرادها تأخر مقام الإثبات عن مقام الثبوت، وتبعية خصوص الدلالة التصديقية للإرادة، لا تبعية الدلالة الوضعية للإرادة - لا يوافق صريح هذين العظيمين وغيرهما من الأعظم؛ من انحصار الدلالة الوضعية في التصديقية.

قال العلامة (قده) في شرح منطق التجريد^(٢) - بعدما أورد إشكال

(١) الكفاية: ٢/١٧.

(٢) المسمى بالجوهر التضيد - انتشارات بيدار - ص: ٨، مع اختلاف يسير لا يخلّ بالمعنى.

وهو الشيخ جمال الدين أبو منصور الحسن بن سديد الدين يوسف بن زين الدين علي بن محمد بن مطهر الحلي المعروف بالعلامة الحلي والعلامة على الاطلاق، وهو الذي طار ذكره في الآفاق، ولم يتفق لأحد من علماء الإمامية ان لقب بالعلامة على الإطلاق غيره. وُلد في شهر رمضان سنة (٦٤٨ هـ) في الحلة، وقرأ على والده سديد الدين وخاله المحقق الحلي صاحب الشرائع والمحقق الطوسي وابن ميثم البحراني وغيرهم. صنف كتبه الحكمية والكلامية قبل أن يكمل له ٢٦ سنة، سبق في فقه الشريعة والأصول والحكمة واللمعة.

له مصنفات في مختلف الفنون من حكمة وفلسفة وعرفان وفقه وكلام وحديث ورجال وغيرها. منها: الالفين، منتهى المطلب، غاية الاحكام، التذكرة، استقصاء الاعتبار، الخلاصة في الرجال، ارشاد الاذهان، وغيرها كثير.

توفي (رحمه الله) ليلة السبت (٢١) محرم سنة (٧٢٦ هـ) في الحلة، ونقل إلى النجف الأشرف ودُفن على يمين الداخل إلى الحضرة الشريفة من جهة الشمال. (أعيان الشيعة ٥: ٣٩٦) بتصرف.

انتقاض الدلالات الثلاث -: (ولقد أوردتُ عليه - قدسَ الله روحَه - هذا الإشكال ، فاجاب: بأن اللفظ لا يدلُّ على معناه بذاته، بل باعتبار الإرادة والقصد. واللفظ حين يراد منه معناه المطابقي لا يراد منه معناه التضمني، فهو لا يدلُّ إلا على معنى واحد لا غير. وفيه نظر.. الخ).

وأصرح منه ما أفاده العلامة الطوسي (قده) في شرح منطق الإشارات^(١) - في دفع انتقاض تعريف المفرد والمركب - حيث قال (قده): (دلالة اللفظ لما كانت وضعية، كانت متعلّقة بإرادة المتلفّظ الجارية على قانون الوضع، فما يتلفّظ به، ويراد منه معنى ما، ويفهم عنه ذلك المعنى، يقال: إنه دالٌّ على ذلك المعنى. وما سوى ذلك المعنى - مما لا يتعلّق به إرادة المتلفّظ، وإن كان ذلك اللفظ - أو جزء منه - بحسب تلك اللغة أو لغة أخرى أو بإرادة أخرى - يصلح لأن يدل عليه - فلا يقال: إنه دالٌّ عليه.. الخ).

(١) الإشارات والتنبيهات ، الجزء الأول في علم المنطق - دفتر نشر الكتاب - ص: ٣٢ مع اختلاف يسير.

وهو للشيخ الرئيس ومصدر التأسيس أبو علي الحسين بن عبد الله بن سينا الحكيم المشهور أحد فلاسفة المسلمين، ولد سنة ٣٧٠ هـ بقرية من ضياع بخارى ، نادرة عصره في علمه وذكائه وتصانيفه. لم يستكمل ثنائي عشرة سنة من عمره إلا وقد فرغ من تحصيل العلوم بأسرها. وذكر صاحب روضات الجنّات (٣: ١٧١) إذا تردّد الشيخ الرئيس في مسألة يتوضأ، ويعزم جامع البلد، فيصلي فيه ركعتين بالخشوع، ويشغل بالدعاء والاستعانة بالله إلى أن ترتفع شهيته. صنف كتاب (الشفاء) و(النجاة) و(القانون) و(الإشارات) وغير ذلك مما يقارب مائة مصنف، وله شعر.

ولما ضعف وأشرفت قوته على السقوط أهل المداواة، وقال: المدبّر الذي في بدني قد عجز عن تدبيره، فلا تنفعي المعالجة، فأغتسل وتاب، وتصدّق بما معه على الفقراء، وردّ المظالم على من عرفه، وأعتق ممالিকে، وجعل يختم في كل ثلاثة أيام ختمه. توفي بهمدان يوم الجمعة من شهر رمضان (٤٢٨ هـ)، ودفن بها. (وفيات الأعيان ٢: ١٥٧ رقم ١٩٠) بتصرف.

ولذا أورد عليه العلامة قطب الدين في محاكماته^(١)، وغيره في غيرها: بعدم انحصار الدلالة الوضعية في الدلالة التصديقية.

→ أما شرح الإشارات والتنبيهات:

فهو للشيخ المحقق أبي جعفر محمد بن محمد بن الحسن الطوسي المعروف بالمحقق الطوسي وبالحواجة نصير الدين الطوسي الحكيم الفيلسوف أستاذ الحكماء والمتكلمين.

ولد في طوس سنة (٥٩٧ هـ)، درس في صغره مختلف العلوم؛ وأتقن علوم الرياضيات وكان لا يزال في مطلع شبابه. ظهر نبوغه وتفوقه حتى عُدَّ أشهر علماء القرن السابع، وقال العلامة الحلي في حقه: أفضل أهل زمانه في العلوم العقلية والنقلية، وهو أستاذ البشر والعقل الحادي عشر.

التقى بهولاكو عند غزوه وحمل إيران من الدمار بإقتناع الغزاة بالعدل والإنصاف، فباشر بإنشاء مرصد (مراغة) وجامعتها ومكتبتها.

حضر درس المحقق الحلي عندما زار الفيحاء بصحبة هولاءكو، وكان المحقق في بحث القبلة في استحباب التياسر قليلاً لأهل الشرق من أهل العراق عن السميت الذي يتوجهون إليه فأعترض الطوسي عليه أن التياسر إما إلى القبلة فيكون واجباً لا مستحباً، وإماعتها فيكون حراماً، فأجاب المحقق الحلي في الدرس: بأن الانحراف منها إليها.

كتب (رحمه الله) ما يناهز (١٨٤) مؤلفاً في فنون شتى.

توفي سنة ٦٨٢ هـ، ودفن في جوار الإمام موسى الكاظم عليه السلام.

(أعيان الشيعة ٩: ٤١٤) بتصرف.

(١) الإشارات والتنبيهات: الجزء الأول في علم المنطق - دفتر نشر الكتاب - ص: ٣٢ هامش:

١. والمحاكمات المذكور في المتن هو حاشية على شرح الإشارات، وهو للحبر الفاضل الحكيم أبي جعفر قطب الدين الرازي البوهي ينتهي نسبه إلى آل بويه الذين هم سلاطين الديلمة المشهورين أو إلى أولاد أبي جعفر بن بابويه (رحمه الله).

ولد في دولة المؤمنين (وارامين) من أعمال الري، وسكن المدرسة الظاهرية وأخذ عن القاضي عضد الايجي، وأخذ عن العلامة الحلي (رحمه الله)، وكتب قواعد بيده، وأجازة الرواية عنه، قصد الشام ودرّس فيها، فأخذ منه الشهيد الأول (رحمه الله) والسيد الشريف الجرجاني والقاضي بدر الدين الحنفي.

له آثار كثيرة منها: شروح على (الحاوي) و(المطالع) و(الإشارات) و(الشمسية)، وكتب على (الكشاف) حاشية.

ونحوه - أيضاً - ما ذكره في شرح حكمة الاشراق^(١) في باب الدلالات الثلاث؛ حيث قال: (الدلالة الوضعية تتعلق بارادة الالفاظ الجارية على قانون الوضع، حتى أنه لو أُطلق وأريد منه معنى وفهم منه لَقِيلَ: إنه دالٌّ عليه، وإن فهم منه غيره فلا يقال: إنه دالٌّ عليه، وإن كان ذلك الغير - بحسب تلك اللغة أو غيرها أو بارادة أخرى - يصلح لأن يدل عليه .. الخ)، ثم قال: (والمقصود هي الوضعية: وهي كون اللفظ بحيث يفهم منه عند سماعه أو تخيُّله بتوسط الوضع معنى هو مراد الالفاظ). انتهى.

وبعد التدبُّر في هذه الكلمات - الظاهرة أو الصريحة في حصر الدلالة

→

توفي في ذي القعدة سنة (٧٦٦ هـ) في دمشق، ودفن في الصالحية.

(روضات الجنات ٦: ٣٨) بتصرف.

(١) شرح حكمة الاشراق للحكيم المحقق قطب الدين الشيرازي - انتشارات بيدار - ص: ٣٦ مع اختلاف يسير.

وهو مسعود بن مصلح الفارسي الكازروني الشافعي الملقب بالعلامة عند علماء العامة صاحب المصنفات الكثيرة المتينة في الحكمة والأصول والأدب وغيرها والمعروف بالقطب الشيرازي.

ولد بشيراز سنة (٦٣٤ هـ) وكان أبوه طبيباً بها، وهو ابن أخت الشيخ مصلح الدين السعدي الشيرازي الشاعر المشهور.

قرأ على والده وعمه والزكي والركشاوي والشمس الكاتبي، ثم سافر إلى نصير الدين الطوسي، ولازم خدمته، وقرأ عليه، وبرع في العلوم، ثم دخل الروم فأكرمه صاحبها، وولي قضاء سيواس وملطية، وقدم الشام، ثم سكن تبريز، ودرس بها العلوم العقلية، وحدث عن الصدر القونوي وعن يعقوب المهداني، وأدرك آخر زمان فخر الدين الرازي وشهاب الدين السهروردي وبمحيي الدين بن عربي، وكان جامعاً للعلوم فأشتهر بلقب العلامة.

له مؤلفات مبسطة منها: (شرح قانون الطب) و(شرح حكمة الاشراق) وغيرها.

انصرف في آخر عمره عن الاشتغال بالمطالب الحكمية وأخذ في مراسم العبادة والتلاوة وتعليم القرآن المجيد في محوطة تبريز، وكانت وفاته في سنة (٧١٠ هـ).

(روضات الجنات ٦: ٤٦) بتصرف.

الوضعية في التصديقية، مع استحالة أخذ الإرادة في المعنى الموضوع له بنحو القيدية - لا مناص من تصحيحها بأحد الوجهين المتقدمين، وإلا فلا يكاد يخفى استحالة دخل الارادة بنحو القيدية على هؤلاء الأكابر، بل بملاحظة الباعث للحكيم على الوضع - وهو التوسعة في ابراز المقاصد - تعلم أن الأمر كما ذكره، والعلقة الوضعية جعلية تتبع مقدار الجعل والاعتبار سعة وضيقاً.

ودعوى: مصادمة الحصر في الدلالة التصديقية للبهادة؛ حيث إن الانتقال إلى المعنى من سماع اللفظ بديهي وإن لم يكن هناك إرادة. مدفوعة: بما تقدم من أن الانتقال بواسطة اعتياد الذهن، فالانتقال عادي لا وضعي، فتدبر جيداً.

٣٤ - قوله [قدس سره]: (نعم لا يكون حينئذ دلالة... الخ)^(١).
فإن قلت: لا واقع للكشف وراء نفسه، فما معنى عدم الدلالة مع عدم الإرادة واقعاً؟

نعم، الدلالة تتبع إحراز الإرادة، وكون المتكلم في مقام الإفادة. قلت: المنكشف بالذات المتقوم به الكشف والمتحقق في مرتبته، هو الذي يستحيل تخلفه عنه، دون المنكشف بالعرض، فمع عدمه يكون المنكشف صورة مثله، لا صورة شخصه، فتدبره، فإنه حقيق به.

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

لا ريب في أن المركبات ليس لها مواد غير مواد مفرداتها. نعم، ربما يكون لها هيئة زائدة على هيئات مفرداتها، فإن هيئات المفردات - باهي مفردات -

(١) الكفاية: ١٣/١٧.

(٢) الكفاية: ٣/١٨.

لا تتفاوت بالتقديم والتأخير - مثلاً - مع أن التقديم والتأخير يوجب تفاوتاً في هيئة المجموع بما هو مجموع. ولا أظن بمن يدعي الوضع للمركبات أزيد من وضع هيئاتها الزائدة على مفرداتها مادة وهيئة لفوائد خاصة، فإن أمثال تلك المزايا والفوائد لا يعقل أن تكون إلا بالجعل والمواضع.

وعليه فلا معنى لدعوى: كفاية وضع المفردات - بجزءها المادي والصوري - عن وضع هيئة المركبات لتلك الخصوصيات، ولا وجه لدرج مثل هذه الهيئة القائمة بالمجموع في هيئة المفردات؛ بداهة أن هيئات المفردات قائمة بموادها كل على حياها، والهيئة التركيبية قائمة بالمجموع، وتوصيف المفردات بها من باب وصف الشيء بحال متعلقه لا بحال نفسه. وأما إدراج الهيئة التركيبية في المفردات نظراً إلى أنها جزء صوري آخر للكلام - فيؤول إلى عدم تعقل المركب حتى يكون له وضع أو لا.

نعم يظهر من بعض الناقين: أن محل النزاع - بينه وبين خصمه - دعوى الوضع للمركب بعد الوضع للمفردات منفردة ومنضمة، كما عن ابن مالك في شرح المفصل على ما حكي عنه، حيث قال ما ملخصه: إن المركبات لو كان لها وضع، لما كان لنا أن نتكلم بكلام لم يسبق إليه؛ إذ المركب الذي أحدثناه لم يسبق إليه أحد، فكيف وضعه الواضع؟

فإنه ظاهر في أن محل النزاع هذا الأمر البديهي بطلانه، وإلا فلا يخفى على مثل ابن مالك أن الوضع نوعي لا شخصي. وعليه فالنزاع لفظي نشأ من إسناد الوضع إلى المركبات، فتوهم الناقي أن الهيئة التركيبية المفيدة للخصوصية من أنحاء هيئات المفردات، فلم يبق ما يتكلم فيه إلا ذلك الأمر الواضح فساده. وقد عرفت أن هيئات المركبات لا دخل لها بهيئات المفردات، وأن الحق - حينئذ - مع المثبت.

وأما ما في المتن - من استلزام الدلالة على المعنى تارة بنفسها، وأخرى بمفرداتها - فغير ضائر؛ حيث لا يلزم منه محذور اجتماع السببين على مسبب واحد؛ لأن معاني المفردات ملحوظة بنحو الانفراد، ومعنى المركب ملحوظ بنحو الجمع واللف، كما في مفهوم الدار بالاضافة إلى مفاهيم السقف والجدران والبيت - مثلاً - فلكلّ دالّ مدلولٌ على حياله.

وتوهم: لزوم لحاظ المعنيين في آن واحد؛ لأن الجزء الأخير من الكلام علة لنفس حضور معناه، وتمام علة حضور معنى آخر للمركب.

مدفوع: بما تقرر في محله من امكان اجتماع لحاظين للمحوظين في آن واحد. ثم إنه ربما أمكن الإشكال على جعل وضع الموادّ شخصياً ووضع الهيئات نوعياً - كما هو المعروف - بما محصله: أن شخصية الوضع في الموادّ إن كانت بلحاظ وحدتها الطبيعية وشخصيتها الذاتية، فالهيئات أيضاً كذلك؛ فإن هيئة فاعل - مثلاً - متميزة بنفسها عن سائر الهيئات، فلها وحدة طبيعية ونوعية الوضع في الهيئات، إن كانت بلحاظ عدم اختصاص زنة فاعل بهادة من المواد، فالمواد كذلك؛ لعدم اختصاص المادة بهيئة من الهيئات، فلا امتياز مادة عن مادة ملاك الشخصية لامتياز كل زنة عن زنة أخرى، ولا عدم اختصاص زنة بهادة ملاك النوعية لعدم اختصاص مادة بهيئة.

والتحقيق: أن جوهر الكلمة ومادتها - أعني الحروف الأصلية المترتبة الممتازة عن غيرها ذاتاً أو ترتيباً - أمر قابل للحاظ الواضع بنفسه، فيلاحظ بوحدته الطبيعية وتوضع لمعنى، بخلاف هيئة الكلمة فإنّ الزنة لمكان اندماجها في المادة لا يعقل ان تلاحظ بنفسها لاندماجها غاية الاندماج في المادة، فلا استقلال لها في الوجود اللحاظي - كما في الوجود الخارجي كالمعنى الحرفي - فلا يمكن تجريدها - ولو في الذهن - عن الموادّ، فلذا لا جامع ذاتي لها

كحقائق النسب، فلا محالة يجب الوضع لاشخاصها بجامع عنواني - كقولهم: كلما كان على زنة فاعل...- وهو معنى نوعية الوضع؛ أي الوضع لها بجامع عنواني، لا بشخصيتها الذاتية.

أو المراد: أن المادة حيث يمكن لحاظها فقط، فالوضع شخصي، والهينة حيث لا يمكن لحاظها فقط - بل في ضمن مادة - فالوضع لها بوجب اقتضاره عليها، فيجب أن يقال: هيئة فاعل وما يشبهها...، وهذا معنى نوعية الوضع؛ أي لا لهينة شخصية واحدة بوحدة طبيعية، بل لها ولما يشبهها. فتدبر.

٣٦- قوله [قدس سره]: (لا يقال: كيف يكون علامة مع توقعه على

العلم... الخ)^(١).

ربما يقال^(٢): معنى كون التبادر علامة، كونه دليلاً إتياناً على الوضع؛ حيث إنه معلول له، وهو لا يقتضي الا كون الوضع مقتضياً، والعلم به شرط تأثيره، فلا مجال لتقرير الدور؛ حيث أن صفة الاقتضاء والمعلولية غير موقوفة على العلم، كما لا مجال لدفعه بأنه علامة للجاهل عند العالم، فن صفة المعلولية بالمعنى المذكور ثابتة في حد ذاتها من غير نظر إلى العالم والجاهل.

وفيه - مضافاً إلى لزوم الدور، من ناحية توقف الشروط على شرطه، والشرط على مشروطه - أن الانتقال إلى المعنى لا يعقل أن يكون معلولاً للوضع ومن مقتضياته؛ لأن حقيقة الوضع جعل طبيعياً اللفظ وجوداً تنزلياً لطبيعي المعنى بالقوة، وبالاتعمال يكون وجود اللفظ خارجاً وجوداً بالذات لنفس طبيعة اللفظ، ووجوداً بالعرض لنفس المعنى بالفعل، وهذا هو مقتضى الوضع الذي لا يتفاوت العلم والجهل به؛ حتى أنه لو وجد اللفظ ذهنياً كان هذا الوجود الواحد وجوداً بالذات للفظ حقيقة، ووجوداً بالعرض لنفس المعنى، سواء علم السامع

(١) الكفاية: ١٨/١٦.

(٢) القائل صاحب المحجة - كما في هامش الأصل -

بأنه وجود تنزيلي له أم لا .

وأما وجود المعنى في الذهن - كوجوده بعد وجود اللفظ خارجاً - فهو يتبع وجود علته لذلك السنخ من الوجود؛ إذ من البديهي أن وجود المعنى في الذهن وجود بالذات له، لا وجود بالعرض يتبع وجود اللفظ في الذهن، بل هذا الوجود معلول للعلم بالملازمة الجعلية بين اللفظ والمعنى - عند تحقق العلم باللفظ - كما في جميع موارد الملازمة، وليس وجود المعنى ذهنياً معلولاً لوجود اللفظ ذهنياً بشرط العلم بالملازمة؛ إذ الانتقال من أحد المتلازمين إلى الآخر غير مخصوص بأحدهما فقط. فيلزم أن يكون كل واحد صالحاً للعلية والمعلولية معاً.

مضافاً إلى أن العلية ليست جزافية، والعلم بأمر مبين لامعنى لأن يكون علة لأمر مبين آخر بمجرد الاشتراك في العِلْمِية، بخلاف ما إذا جعلنا العلم بالملازمة علة، فإن معنى العلم بالملازمة العلم بتحقيق المعنى عند تحقق اللفظ، فقهرأ ينتج العلم باللفظ العلم بالمعنى، وليس العلم بالملازمة معلولاً لها حتى ينتهي أمر الانتقال إلى الوضع بالواسطة؛ لأن العلوم لا يكون علة للعلم، بل الانتقال إلى المعنى عند العلم بالوضع من فوائد جعل الملازمة، لا من معلولاته، فحينئذ يصح تقرير الدور. وجوابه ما في المتن. فتدبر جيداً.

٣٧ - قوله [قدس سره]: (وصحة الحمل عليه بالحمل الأولي

الذاتي... الخ)^(١).

وهو أن يتصور المعنى المقصود كشف حاله، ويحمل اللفظ بها له من المعنى الارتكازي عليه، أو يجد صحة حمل اللفظ بمعناه - عند العارفين - عليه، وصحة الحمل كاشفة عن أن المعنى المتصور هو معنى اللفظ، وإلا لم يصح الحمل. واعلم أنه لا بد من فرض اللفظ مجرداً عن القرينة، وإلا لما كان الحمل فقط - أو عدم صحة سلب المعنى عنه - علامة للحقيقة؛ إذ لا يزيد الحمل على

اتحاد المعنيين، ولا يزيد التعبير عنه باللفظ على مجرد الاستعمال، وشيء منها لا يثبت الوضع.

كما أن التحقيق يقضي بجعل الحمل والسلب علامة للحقيقة والمجاز، فيما إذا كان صحة الحمل وعدمها عند العرف؛ لأن العلم بأن اللفظ بها له من المعنى - بحيث يصح أن يحمل - لا بد له من سبب آخر من تنصيب أهل اللسان، أو التبادر، أو الحمل المقيد، والمفروض كون هذه العلامة علامة ابتدائية مستقلة، بخلاف نفس الحمل والسلب، فإنه بنفسه علامة الاتحاد والمغايرة من دون سبق أمر آخر.

ومنه تعرف: أن علامة المجاز هو السلب، دون صحته، ودون عدم الحمل؛ لأن عدم الحمل ليس أمراً محققاً من العرف؛ حتى يكون دليلاً على المجاز، وكونه بحيث لا يحمل راجع إلى حيثية عدم صحة الحمل، وقد عرفت أنه يتوقف على العلم بسبب آخر.

فإن قلت: إن كان المحمول غير المحمول عليه، لم يصح الحمل؛ لأن مفاد الحمل هو الاتحاد، وإن كان عينه لم يصح أيضاً؛ إذ لا اثنية حتى يتصور محمول ومحمول عليه. وهذا غير جارٍ في الحمل الشائع؛ لأن مغايرتها بالمفهوم يصح الاثنية، واتحادها في الوجود يصح الحمل، لكنه بنفسه غير مفيد لاستعلام الحجة، افرض تغاير المفهومين.

قلت: هذا الإشكال هو الباعث لإنكار جماعة للحمل الذاتي لاستعلام الحقيقية والمجازية، وإثبات أصل الوضع، بل لاسقاط هذه العلامة عن الاعتبار مطلقاً.

والتحقيق: أن الحمل لا بد فيه من مغايرة من جهة واتحاد من جهة أخرى، والمغايرة قد تكون بالمفهوم، كما في الحمل الشائع بأنحائه، وقد تكون

بالاعتبار، والمراد به الاعتبار الموافق للواقع، كاعتبار الاجمال والتفصيل في حمل الحدّ على المحدود، فان ذات الانسان والحيوان الناطق - مثلاً -، وإن كانت واحدة إلا أن هذه الحقيقة الواحدة - المركبة مما به الاشتراك وما به الامتياز - ملحوظة بجهة الوحدة والجمع في الانسان، وبجهة الكثرة والفرق في الحيوان الناطق، وجهة الوحدة في الانسان كجهة الكثرة، وانطواء المعاني في المركب موافقة للواقع. ومن الواضح: أن هذه الحقيقة بتلك الجهة غيرها بتلك الجهة الأخرى غيرية واقعية لا بالفرض، والا لجاز حمل الشيء على نفسه بمجرد فرض أنه غير نفسه.

ومن غريب الكلام ما عن بعض الأعلام من مقاربي عصرنا^(١) (رحمه الله)؛ حيث دفع الإشكال: بأن مفاد الحمل اتحاد الحيوان الناطق مع مفهوم مُسمّى الإنسان، أو ما وضع له الإنسان فيتغايران بالمفهوم، ومرجع الحمل إلى حمل العام على الخاصّ.

وهو إنكار للحمل الذاتي مطلقاً، مع رجوعه الى تنصيب أهل اللسان، لا إلى الحمل بها هو، مع أن الغرض في الحمل الذاتي شرح الماهية، لا شرح الحقيقة، وانما يستفاد المعنى الحقيقي بسبب تجرد اللفظ بضميمة الاتحاد، مع أن اعتبار المسمى ونحوه مصحح للحمل كما سمعت، لا أنه مأخوذ في المحمول.

ومنه تعرف: أن الغرض هنا مجرد إثبات اتحاد المعنيين ذاتاً، لا بما لهما من الحيثيات الاعتبارية، فإنها مصححة للموضوعية والمحمولية، لا مأخوذة في المحمول والموضوع، وإن كان مقتضى وحدة اللفظ والوضع اعتبار المعنيين بنحو الجمع هنا، فافهم واستقم.

٣٨ - قوله [قدس سره]: (وبالحمل الشائع الصناعي الذي ملاكه

(١) هو المحقق الرشتي في بدائع الأفكار: ٨٤.

الاتحاد وجوداً... الخ^(١).

تحقيقه: أن الحمل: إما أن يكون حمل الكلي على الفرد، أو كليين متساويين، أو أعم وأخص، وعلى أي حال فالمقصود في الحمل الشائع اتحاد المفهومين في الوجود؛ بأن يكون وجود واحد وجوداً لهما بالذات أو بالعرض، أو لأحدهما بالذات وللآخر بالعرض.

فإن كان الحمل من قبيل حمل الكلي على الفرد، فصحته كاشفة عن كون اللفظ حقيقة في المعنى الموجود بوجود الفرد، فيلاحظ - مثلاً - معنى الحيوان الخاص الموجود بوجود زيد، ويحمل عليه لفظ الانسان بهاله من المعنى عرفاً أو ارتكازاً، فان وجد صحة الحمل عرفاً أو تفصيلاً، كشف عن اتحاد المعنى الموجود بوجود زيد، مع ما للإنسان من المعنى، وإلا فلا.

وما عن بعض الأعلام^(٢) - قدس سره - من إرجاعه إلى الحمل الأولي؛ نظراً إلى أن الفرد مع قطع النظر عن الخصوصية عين الكلي.

مدفوع: بأن قطع النظر عن الخصوصية في مرحلة استعمال الحقيقية والمجازية، لا دخل له بقطع النظر عن الخصوصية في مرحلة الحمل.

وبعبارة واضحة: ليس الغرض في مقام الاستعلام كون معنى زيد - بما هو هو - عين معنى الانسان، بل الغرض اشتغال لفظ زيد على معنى هو متحد مع ما للانسان من المعنى، لتقرر حصة من ماهية الانسان في مرتبة ذات زيد، ففي هذه المرحلة لا يلاحظ إلا ذلك المعنى المقرر في مرتبة ذات زيد، لاتمام معناه.

وأما ملاك صحة الحمل في مثل (زيد إنسان)، فليس قطع النظر عما به زيد يكون زيداً، بل زيد - بما هو زيد - إنسان، بمعنى أن هذين المعنيين موجودان بوجود واحد، وهذا الوجود ينسب إلى كليهما بالذات: أما إلى زيد

(١) الكفاية: ١٩/١٠.

(٢) هو المحقق الرشتي في بدائع الأفكار: ٨٤.

فواضح، وأما إلى الانسان فلما سمعت من تقرر حصة منه في مرتبة ذات زيد، وليس ملاك الحمل الشائع إلا كون النظر في الحمل إلى الاتحاد في الوجود. هذا كله فيما إذا كان المحمول و المحمول عليه من قبيل الكلي والفرد.

وأما إذا كانا كليين متساويين، أو أعمّ [و] ^(١) أخصّ، فلا يثبت الحقيقية والمجازية مطلقاً - ولو في الجملة - بمجرد الحمل والتساوي في الصدق أو الأعمية والأخصية؛ لما عرفت أن كون الحمل علامة ليس لمجرد الحمل، بل لأن الحمل: تارة بحسب نفس المفهوم والذات، فاتحادهما دليل قطعي على الحقيقة، كما أن عدمه دليل قطعي على المجازية؛ إذ الشيء لا يسلب عن نفسه. وأخرى بحسب اتحاد المعنى الموجود بوجود زيد، مع ما محموله من المعنى. ومثل هذين الأمرين لا يجري في الكليين المتساويين، والأعمّ والأخصّ، ففي قولنا: (الناطق ضاحك، والناطق حيوان) لا اتحاد مفهومي؛ كي يكون الحمل ذاتياً، كما أنه ليس وجود الناطق - بما هو وجود الناطق - وجوداً للضحك كزيد وإنسان، بل متصادقان في وجود واحد. والفرق: أن زيدا لا وجود له إلا وجود الانسان متشخصاً بالمشخصات، فيعلم منه: أن المعنى الموجود بوجود زيد معنى الانسان، بخلاف الذاتيات - كالناطق والحيوان مثلاً - فإن مبدأ الفصل غير مبدأ الجنس وإن كان التركيب بينها اتحادياً على التحقيق. ولذا لا إشكال عند المحققين: أن حمل ذاتي على ذاتي أو على ذي الذاتي، حمل شائع، لا ذاتي، فلا محالة ليس وجود الناطق - بما هو وجود الناطق - وجود الحيوان.

نعم، يستثنى من الأعم والأخص حمل الجنس على نوعه، فإنه كالكلي على فرده، إذا كان النظر إلى المعنى الموجود في ضمن النوع. كما يستثنى من المتساويين في الصدق حمل الفصل على نوعه، إذا كان النظر إلى المعنى المميز لهذا النوع من غيره.

(١) في الأصل: (أعمّ أو أخصّ).

وبالجمللة: ففي كليهما يكون المحمول متقررًا في مرتبة ذات الموضوع، فيكون الحكم باتحادهما مفيداً.

وأما في غير هذه الأقسام المسطورة، فلا يفيد الحمل إلا إذا رجع إلى أحدهما، كحمل الأبيض على الجسم، فانه لا شك في معنى هيئة أبيض، بل في مفاد مادته، وحيث إن كل ما بالعرض ينتهي إلى ما بالذات، فلا محالة ينتهي الأمر إلى الحمل على تلك الصفة القائمة بالجسم، وهو من حمل الكلّي على فرده، ويتبعه يعلم أن الأبيض معناه ماله تلك الصفة المساة بالبياض.

وأما السلب: فان كان في قبال الحمل الشائع - بمعنى مجرد اتحاد الموضوع والمحمول في الوجود، بحيث يصح حمل الانسان على البشر أيضاً بهذا الحمل؛ نظراً إلى أن المتغايرين بالاعتبار، كما أنها متحدان ذاتاً متحدان وجوداً - فلا محالة يكون السلب دليلاً على أن المسلوب لا عين ذات المسلوب عنه، ولا متقرر في مرتبة ذاته.

وإن كان في قبال الحمل الشائع - بمعنى كون الموضوع مطابق مفهوم المحمول ومندرجاً تحته - فلا محالة لا يكون السلب علامة المجازية؛ لصحة سلب الانسان بهذا الوجه عن الحيوان الناطق مع اتحادهما ذاتاً، وهذا الاعتبار يقال: الجزئي ليس بجزئي بل كلي، مع أن مفهوم الموضوع والمحمول واحد، فتدبر جيداً. ٣٩ - قوله [قدس سره]: (قد ذكر الاطراد وعدمه علامة للحقيقة والمجاز ... الخ)^(١).

ليس الغرض تكرر استعمال لفظ في معنى وعدمه، بل مورد هاتين العلامتين ما إذا أطلق لفظ باعتبار معنى كلي على فرد يُقطع بعدم كونه من حيث الفردية من المعاني الحقيقية، لكنّه يُشكّ أن ذلك الكلّي كذلك أم لا، فاذا وُجد صحة الاطلاق مطّرداً باعتبار ذلك الكلّي، كشف عن كونه من المعاني الحقيقية؛

لأنَّ صحة الاستعمال فيه - وإطلاقه على أفرادهِ مطرداً - لا بد من أن تكون معلولة لأحد أمرين: إما الوضع، وإما العلاقة. وحيث لا اطراد لأنواع العلائق المصححة للتجاوز، ثبت الاستناد إلى الوضع، فنفس الاطراد دليل على الحقيقة، وإن لم يعلم وجه الاستعمال على الحقيقة.

كما أن عدم الاطراد في غير مورد، يكشف عن عدم الوضع له، وإلا لزم تخلف المعلول عن العلة؛ لأن الوضع علة صحة الاستعمال مطرداً، وهذه العلامة علامة قطعية لو ثبت عدم اطراد علائق المجاز، كما هو المعروف والمشاهد في جملة من الموارد.

فإن قلت: هذا بحسب العلائق المعهودة، وأما بحسب الخصوصية الواقعية المصححة للاستعمال، فالمجاز مطرد كالحقيقة؛ لعدم إمكان تخلف المعلول عن العلة التامة.

قلت: الكلام في عدم اطراد المعاني المجازية المتداولة بين أهل المحاورة، وإن كان المعنى المجازي المناسب للحقيقي واقعاً أخصَّ مما هو المتداول؛ لتخلفه في بعض الموارد، فإذا اطرد استعمال لفظ في معنى بحدّه، فهو علامة الوضع؛ إذ ليس في المعاني المتداولة بحدّها ما هو كذلك إلا في الحقائق، فافهم جيّداً.

نعم لو فرض التناسب بين معنيين من جهات عديدة لم يكن الاطراد دليلاً، وإن لم تكن العلائق مطردة؛ لإمكان الاطلاق في كل مورد بجهة من تلك الجهات، لا بجهة واحدة؛ حتى يقال: إنها غير مطردة، ولعله فرض محض.

٤٠ - قوله [قدس سره]: (وهو أن الوضع التعييني كما يحصل

بالتصريح... الخ) (١).

قد سمعت في تحقيق حقيقة الوضع: أن الوضع ليس إلا نحو اعتبار من الوضع، والاعتبار أمر مباشري للمعتبر لا تسببي إنشائي.

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

لا يخفى عليك: أن الحكاية - والدلالة والمرآتية وأشباهاها - مقصودة في الاستعمال على الوجه الآلي دون الاستقلالي، من دون فرق بين الاستعمال الحقيقي والمجازي.

وما به يمتاز الوضع عن الاستعمال كون الحكاية مقصودة على وجه الاستقلال؛ إذ الوضع ليس فعلية حكاية اللفظ عن المعنى، بل جعل اللفظ بحيث يُحكى به عن المعنى عند الاستعمال. ومن البين أن الجمع بينهما في لحاظ واحد جمع بين اللحاظين، وهو محال، وعلى هذا فلا يتخصص اللفظ بالمعنى بمجرد الاستعمال، بل لا بد من إنشائه بالاستقلال.

والتحقيق: أن إنشاء الوضع حقيقة - بمعنى جعل اللفظ بحيث يحكي بنفسه بجعل لازمه، وهو جعله حاكياً فعلاً بنفسه - معقول. فالحكاية وإن كانت مقصودة وملحوظة آلياً في الاستعمال، إلا أنها مقصودة بالاستقلال في مرحلة التسيّب إليها بإنشاء لازمها وجعله، فتدبر.

وأما على ما عرفت - من أن حقيقة الوضع نحو اعتبار من الواضع - فيكفي في حصول الاختصاص مجرد سبق الاستعمال بالبناء على اختصاص اللفظ بالمعنى، وهو وإن كان خفيف المؤنّة - بل أخفّ مؤنّة من قصد حصوله بالاستعمال؛ حيث إنه لا حاجة إلى التسيّب إلى حصوله بوجه من الوجوه - إلا أنه يحتاج إلى دليل.

فان قلت: بعد ما كان الحكيم في مقام إفادة المراد - دون التوصل إلى مزايا المجاز - فلا محالة يبني على التخصيص ويستعمل، ولا يتكلف نصب القرينة. قلت: لو سلم ذلك لا يقتضي ترجيح التخصيص على التجوز؛ لأن مجرد

الوضع لا يقتضي سقوط كلفة نصب القرينة؛ لعدم هجر المعنى الأصلي بمجرد طرؤ وضع آخر، غاية الأمر أن القرينة في المجاز تتصف بعنوانين من الصارفية والمعنوية، وفي المشترك بالأخير فقط، وهو غير فارق قطعاً، فتأمل.

٤٢ - قوله [قدس سره]: (والدلالة عليه بنفسه لا بالقرينة... الخ)^(١)؛

هذا بناء على ما هو المشهور من أن الوضع تعيين اللفظ للدلالة على المعنى بنفسه إخراجاً بالقيّد الأخير للمجاز؛ حيث إن الدلالة فيه بالقرينة. فإذا استعمل الشارع - مثلاً - اللفظ في غير ما وضع له قاصداً به الحكاية عنه بنفسه، فقد خصه به؛ حيث لا حقيقة للوضع إلا ذلك.

ويمكن أن يقال: إن نحو حكاية اللفظ عن معناه الحقيقي والمجازي واحد.

توضيحه: أن الدلالة كون اللفظ بحيث يفهم منه المعنى، وهذه الحيثية مكتسبة: تارة من الوضع بمعنى أن وضع الواضع يوجب كون اللفظ بحيث يفهم منه المعنى إن التفت إلى الوضع. وأخرى من القرينة، فاللفظ^(٢) المستعمل في معناه المجازي بحيث يفهم منه ذلك المعنى إن التفت إلى القرينة.

فكما أن وضع الواضع يوجب تحيث اللفظ بهذه الحيثية، وهو واسطة لثبوتها له. كذلك القرينة توجب تحيث اللفظ بهذه الحيثية، وهي واسطة في ثبوتها له، وإلا فالدلالة - على أي حال - قائمة باللفظ المستعمل في المعنى، لا به وبالقرينة معاً في المجاز، كما لا قيام لها باللفظ والوضع في الحقيقة.

والتحقيق: أن تعيين اللفظ لمعنى يوجب تعينه - تبعاً - لما يناسبه، فإن مناسب المناسب مناسب، فاللفظ بواسطة الوضع له صلوح الحكاية به عن

(١) الكفاية: ٢٦/٥.

(٢) لا تخلو العبارة من غضاضة، ولعل الأولى (كاللفظ) بدل (فاللفظ) والأصوب فيها هكذا: وأخرى من القرينة: أي أنها توجب فهم المعنى المجازي من اللفظ المستعمل فيه إن التفت إليها.

المعنى الموضوع له بالاصالة، وعمّا يناسبه بالتبع، وحيث إن فعلية دلالة على الأصل لا مانع لها، فلاحتمال لا تصل النوبة إلى الدلالة على المعنى المجازي، إلا بعد نصب القرينة المعاندة لإرادة المعنى الحقيقي، فالقرينة المعاندة حيث إنها رافعة للمانع عن فعلية الدلالة على المعنى المجازي فهي موجبة لفعلية الدلالة عليه. فيصح ان يقال حينئذ: إن الوضع تعيين اللفظ للدلالة على المعنى بنفسه، بخلاف المجاز، فإن التعيين فقط لا يكفي في فعلية دلالة اللفظ بنفسه، بل فعلية الدلالة متوقفة على ضم الضميمة، وإن كان ذات الدال هو اللفظ دائماً، فتدبر.

٤٣ - قوله [قدس سره]: (فلا يكون بحقيقة ولا مجاز... الخ) (١)!

إن قلنا: بأن الاستعمال عين الوضع - كما هو ظاهر المتن - فحقيقة الاستعمال حقيقة الوضع.

أو قلنا: بأن الوضع يتحقق مقارناً للاستعمال من باب جعل الملزوم بجعل لازمه، فلا مانع من كونه حقيقة؛ لأن غاية ما يقتضيه الحقيقية عدم تأخر الوضع عن الاستعمال - لا تقدمه عليه زماناً - فيكفي مقارنة الوضع مع الاستعمال زماناً، فضلاً عن عينيته له؛ حيث لا تقدم للاستعمال - حينئذ - ولو بالعلية، فتدبر.

٤٤ - قوله [قدس سره]: (فأي علاقة بين الصلاة والدعاء) (٢) ... الخ) (٣).

هذا بناء على ما هو المعروف من كونها بمعنى الدعاء لفة يصح جداً وإلزاماً. وأما على ما هو الظاهر بالتتبع في موارد استعمالها من كونها بمعنى

(١) الكفاية: ٩/٢١.

(٢) في الكفاية - تحقيق مؤسستنا - : بين الصلاة شرعاً والصلاة بمعنى الدعاء..

(٣) الكفاية: ١٥/٢١.

(٤) هذا المطلب الشريف من تحقيقات أفضل المتأخرين الشيخ الهادي الطهراني - قدس الله نفسه الزكية - كما في هامش نسخة (ق).

العطف والميل، فإطلاقها على هذا المعنى الشرعي من باب إطلاق الكلي على الفرد؛ حيث إنه محقق لطبيعي العطف والميل، فإن عطف المربوب إلى ربه والعبد إلى سيده بتخضعه له، وعطف الرب على مربوبه بالمغفرة والرحمة، لا أن الصلاة بمعنى الدعاء في العبد، وبمعنى المغفرة فيه تعالى.

وعليه فلا تجوز حتى يجب ملاحظة العلاقة، بل تستعمل في معناها اللغوي، ويراد محققه الخاص بقرينة حال أو مقال.

٤٥ - قوله [قدس سره]: (بناء على كون معانيها مستحدثة في

شرعنا ... الخ)^(١).

ربما يعبر عن هذه المعاني بالماهيات الجعلية والمخترعة، فيظن الغافل تعلق نوع جعل واختراع بها، مع قطع النظر عن جعلها في حيز الطلب، مع أن تعلق الجعل البسيط بها في ذاتها محال، فإن الماهية في حد ذاتها لا مجعولة ولا لامجعولة.

وتعلق الجعل التأليفي التركيبي بين الماهية ونفسها كذلك؛ لأن ثبوت الشيء لنفسه ضروري، وتحصيل الحاصل محال، وإن قلنا بتعلق الجعل التكويني بالماهية - دون الوجود - فإن الجاعل بهذا الجعل هو المصلي دون الأمر والشارع. وأما جعل الهيئة التركيبية معنونة بعنوان الصلاة - بمعنى جعلها عطفاً من المربوب إلى الرب وتذلاً منه إليه - قياساً بجعل الشارع للشيء^(٢) مالاً أو ملكاً^(٣).

فمدفوع: بأن كون الشيء تذلاً وعطفاً وتعظيماً - مثلاً - وإن كان مما يتفاوت فيه الأنظار - كما هو المشاهد من أنحاء التذلات والتعظييات في الرسوم

(١) الكفاية: ١٧/٢٦.

(٢) اللام هنا للتعدية لا للاختصاص.

(٣) أي بجعل الشارع الشيء مالاً أو ملكاً. أو بجعل الشارع للشيء مالية أو ملكية.

والعادات - لكن التفاوت بالخصوصيات الملحوظة لطائفة دون طائفة، فحقيقة التعظيم كون الفعل بحيث يمكن أن يقصد به إعظام الغير، وإن كان تلك الهيئة مختلفة باختلاف الأنظار، فهذه الهيئة بإزاء الجهة الباعثة على اعتبار المالية والملكية، لا بإزاء نفس اعتبارهما.

فلا معنى - حينئذ - لجعل الهيئة التركيبية معنونة بعنوان الصلاة، بل هذه الهيئة التركيبية، كما أن لها خواصً وآثاراً واقعية، وليست بجعل جاعل، كذلك ذات خصوصية في نظر الشارع - بحيث يمكن أن يتدلل العبد بهذا العمل لمولاه، وأن يعظمه به - فيأمر به الشارع، بخلاف المالية والملكية، فإن كون الفعل ذا خصوصية مقتضية لاعتبار الملكية، لا يوجب انتصافه بعنوان الملك قبل اعتبار المعبر للملكية.

٤٦ - قوله [قدس سره]: (وإما بناء على كونها ثابتة في الشرائع

السابقة... الخ)^(١).

مجرد الثبوت في الشرائع السابقة، لا يلزم التسمية بهذه الألفاظ الخاصة، والتعبير بها عنها لاقتضاء مقام الإفادة، كما هو كذلك بالإضافة إلى جميع القصص والحكايات القرآنية، مع أن جملة من الخطابات المنقولة كانت بالسريانية أو العبرانية.

ودعوى: تدبُّن العرب بتلك الأديان، وتداولٍ خصوص هذه الألفاظ؛ إذ لو تداول غيرها لُنقل إلينا؛ ولأصالة عدم تعدد الوضع.

مدفوعة: بعدم لزوم النقل لو كان؛ لعدم توفر الدواعي على نقل تعبيرات العرب المتدينين بتلك الأديان، وأصالة عدم تعدد الوضع لا تثبت الوضع لخصوص هذه الألفاظ لا تعييناً ولا تعيناً.

٤٧ - قوله [قدس سره]: (فالإنصاف أن منع حصوله في زمان

الشارع... الخ)^(١).

حتى على ما احتملناه: من استعمال الصلاة - مثلاً - في العطف والميل، وإرادة محققه الخاص، نظير إطلاق الكلي على الفرد، وإرادة الخصوصية بدلاً آخر.

وكذا على قول الباقلاني؛ إذ التحقيق - كما في محله - إمكان النقل في المطلقات، مع أنها مستعملة في الماهية المهملة؛ إذ لا ريب في أن كثرة إفادة الخاصّ بدالّين - في مقام الطلب وبيان الخواصّ والآثار والحكاية والمحاورات المتعارفة - توجب اختصاص اللفظ بالمعنى الخاص في أيام قلائل، ومنع بلوغ الكثرة في لسان الشارع ومتابعيه إلى حد يوجب الاختصاص، مكابرة واضحة.

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

لكنه لا حاجة إلى الالتزام به مع ترتب الأثر على تحققه في لسانه ولسان متابعيه، وتسميته حقيقة شرعية مع تحقق الوضع باستعمال الجميع بملاحظة تبعية تابعيه في الاستعمال، فيصح تمام الانتساب إليه.

٤٩ - قوله [قدس سره]: (وأما الثمرة بين القولين فتظهر في لزوم

حمل الألفاظ... الخ)^(٣).

الأنسب أن يقرر الثمرة هكذا: وهو لزوم حمل الألفاظ الواقعة في كلام الشارع على معانيها الشرعية بناء على ثبوت الحقيقة الشرعية، وعدمه بناء على عدمه؛ لأنها وإن لم تبلغ مبلغاً يوجب الوضع تعيناً، إلا أن معانيها من المجازات الراجعة جزماً.

والمشهور في المجاز المشهور هو التوقف، بل الأمر كذلك على ما ينسب

إلى الباقلاني، أو على ما احتملناه؛ إذ كما أن كثرة الاستعمال في معنى خاص ربما

(١) الكفاية: ٩/٢٢.

(٢) الكفاية: ١٠/٢٢.

(٣) الكفاية: ١٢/٢٢.

توجب التردّد، كذلك غلبة إفادة الخاصّ باللفظ والضميمة ربما توجب التردّد، كما ربما تبلغ حدّاً يكفي نفس اللفظ لإفادة ذاك الخاص، ولذا يعقل النقل فيما لا يستعمل فيه اللفظ، كما سيأتي - إن شاء الله تعالى - في محلّه.

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

لا شبهة في قصور عنوان البحث وادلة الطرفين عن الشمول، إلا أن تسرية النزاع لا تدور مدار العنوان والأدلة، بل ربما يجب تسريته مع عموم الثمرة لغيره - كما في ما نحن فيه - فإنه لو ثبت أصالة الاستعمال في الصحيحة أو الأعمّ لترتب عليه ثمرة النزاع من التمسك بالاطلاق على الأعم، وعدمه على الصحيحة.

٥١ - قوله [قدس سره]: (في أن الأصل في هذه الألفاظ المستعملة مجازاً في كلام الشارع... الخ)^(٢).

تقريبه على ما في تقارير بعض الاعاظم^(٣) (رحمه الله): أن اللفظ قد

(١) الكفاية: ٦/٢٣.

(٢) الكفاية: ٨/٢٣.

(٣) مطارح الأنظار: ٣ وهو تقرير بحث الشيخ الانصاري (قدس سره) في الأصول - مباحث الألفاظ: - والشيخ مرتضى بن محمد أمين الدزفولي الأنصاري النجفي ينتهي نسبه إلى جابر ابن عبد الله الانصاري (رضي الله عنه). ولد في دزفول سنة (١٢١٤هـ).
قرأ أوائل أمره على عمه الشيخ حسين، ثم خرج مع والده إلى زيارة مشاهد العراق المقدسة وهو في العشرين من عمره، بقي في كربلاء أخذاً عن الأستاذين السيد محمد المجاهد وشريف العلماء أربع سنوات، ثم عاد إلى وطنه، ثم رجع إلى العراق، وحضر عند الشيخ موسى نجل الشيخ جعفر سنتين، التقى بالمولى النراقي (رحمه الله) في كاشان - وهو في طريقه إلى زيارة مشهد الإمام الرضا (عليه السلام) - وتلمذ عليه نحو ثلاث سنين، ثم رجع إلى دزفول سنة (١٢٤١هـ)، ثم عاد إلى النجف الأشرف سنة (١٢٤٩هـ)، فأختلف إلى مدرسة الشيخ علي ابن الشيخ جعفر، ثم شرع في التدريس والتأليف، ووضع أساس علم الأصول الحديث. —

استعمل عند الصحيح في الصحيحة لعلاقة بينها وبين المعنى اللغوي، وفي الفاسدة لا لعلاقة بينها وبين المعنى الأصلي، ولا للمشاكله بينها وبينه أو بين الصحيحة، بل من جهة التصرف في أمر عقلي، وتنزيل المدوم من الأجزاء والشرائط منزلة الموجود؛ لئلا يلزم سبك المجاز من المجاز، فلا مجاز أصلاً من حيث المعنى، إلا في استعمال اللفظ في الصحيحة، وحيث إن الاستعمال دائماً في الصحيحة من حيث المفهوم والمعنى، فمع عدم القرينة على التصرف في أمر عقلي يحمل على الصحيحة، ويترتب عليه ما يترتب على الوضع للصحيحة من الثمرة.

تخرج عليه السيد المجدد الشيرازي والميرزا حبيب الله الرشدي والمامقاني وابو القاسم الكلاتري وغيرهم.

وأشهر مؤلفاته (قدس سره): (الرسائل) في الأصول و(المكاسب) في الفقه.

انتهت إليه رئاسة الإمامية بعد الشيخ صاحب الجواهر (قدس سره).

توفي في (١٨) جمادى الآخرة سنة (١٢٨١هـ) ودفن في المشهد الغروي.

(أعيان الشيعة ١٠: ١١٧) بتصرف.

أما مقرر درس الشيخ الأنصاري (رحمه الله) في الأصول - مباحث الألفاظ - أي مصنف (مطرح الأنظار) فهو الميرزا أبو القاسم (ابن الحاج محمد علي) بن الحاج هادي النوري الطهراني الشهير بكلاتري.

ولد في (٣) ربيع الثاني سنة (١٢٢٦ هـ). لم يبلغ العشر سنوات حتى صار يفهم علوم المقدمات فهماً جيداً ويحلّ العبارات، سافر لطلب العلم إلى أصفهان، ثم رجع إلى طهران، ثم إلى العراق، ثم عاد إلى طهران، فسكن مدرسة الخان مروزي، وقرأ على ملا عبد الله الزنوزي، وهاجر إلى كربلاء فحضر عند السيد إبراهيم القزويني، ثم سافر إلى أصفهان، ثم إلى النجف، فحضر درس الشيخ مرتضى الأنصاري لمدة عشرين سنة، وكان يقرّر درس الشيخ لبعض طلبته، حتى صرح الشيخ الأنصاري مراراً بأجتهاده، وأوصاه بإقامة الجماعة وأن يصنّف ويدرس.

وفي سنة (١٢٧٧ هـ) سافر إلى طهران، فكان مرجع العام والخاص، وتوفّي بها في ربيع الثاني سنة (١٢٩٢ هـ)، ودفن بمشهد عبد العظيم (رضي الله عنه) في مقبرة أبي الفتوح الرازي (رحمه الله) في ظهر قبر حمزة بن موسى (عليه السلام).

(أعيان الشيعة ٢: ٤١٣) بتصرف.

وأما الأعمى فهو - على ما ذكره المقرّر (قدس سره) - يدعى تساوي الصحيحة والأعم في المجازية، إلا أن لازمه التوقف، وهو ينافي غرضه.
بل الصحيح في تقريب مقالة الأعمى: أن اللفظ دائماً مستعمل في الأعم، وإفادته خصوصية الصحيحة والفاصلة بدلاً آخر، فمع عدم الدال الآخر يحمل اللفظ على ظاهره ويتمسك باطلاقه.

وعلى هذا البيان لا يرد شيء إلا عدم الدليل على ملاحظة العلاقة ابتداءً بين الصحيحة أو الأعم والمعنى اللغوي. ولا حاجة إلى إثبات أن عدم نصب القرينة على إرادة ما عدا الصحيحة دليل على إرادة الصحيحة، وذلك لأن المفروض على الصحيحة استعمال اللفظ في الصحيحة بحسب المفهوم والمعنى دائماً. والظهور اللفظي حجة على المراد الجدّي، ما لم تقم حجة أخرى على خلافها، وكذا بناء على استعماله في الأعم.

وأما ما في المتن - من الحاجة إلى إثبات استقرار بناء الشارع في محاوراته على إرادة ما لوحظ العلاقة بينه وبين المعنى اللغوي عند عدم نصب قرينة معينة للمعنى الآخر - فإنها يتجه على وجه آخر، لا على ما مر، وذلك بأن يكون المستعمل فيه - على تقدير إرادة الفاسد أو الأعم - غير ما هو المستعمل فيه، على تقدير إرادة الصحيحة، فإن مجرد وجود القرينة - الصارفة عن المعنى اللغوي، لا يكفي في إرادة خصوص الصحيحة؛ لإمكان إرادة ما يناسبها، لا ما يناسب اللغوي، ولا ظهور في مرحلة المراد الاستعمالي؛ كي يكون حجة على المراد الجدّي، فتدبر.

فظهر أن ما يرد على التقريب المزبور: عدم الدليل على ملاحظة العلاقة بين الصحيحة والمعنى الأصيل، مضافاً إلى: أن الاستعمال في الأعم ممكن، مع أن الجامع^(١) - بما هو جامع - غير فاقده لشيء حتى ينزل منزلة الواجد، فلا بد من

(١) قولنا: (مع أن الجامع .. الخ).

أن يلتزم باعتبار العلاقة بينه وبين المعنى اللغوي، وهو خلف.
 ودعوى الغلبة تغني عن أصل هذا التكلف، أو يلتزم باعتبار العلاقة بينه
 وبين الصحيحة، فيلزم سبك المجاز من المجاز، وهو مما يفرُّ عنه هذا المقرّر، فراجع
 وتأمل. إلا أن يلتزم بأن الحقيقة الادعائية لا تتوقف على ادعاء دخول المراد
 الجدي في جنس المراد الاستعمالي؛ حتى لا يعقل دخول الجامع تحت الصحيح،
 بل يمكن مع ادعاء الاتحاد بينهما. واتحاد الجامع والصحيح مما لا ريب فيه.
 ٥٢ - قوله [قدس سره]: (إن الظاهر أن الصحة عند الكل بمعنى
 واحد وهو التمامية ... الخ)^(١).

لا إشكال في ذلك، إلا أن حيثية إسقاط القضاء وموافقة الشريعة
 وغيرها، ليست من لوازم التمامية بالدقة، بل من الحيثيات التي يتم بها حقيقة
 التمامية؛ حيث لا واقع للتمامية إلا التمامية من حيث إسقاط القضاء أو من حيث
 موافقة الأمر، أو من حيث ترتب الأثر، إلى غير ذلك، واللازم ليس من متمات
 معنى ملزومه، فتدبر^(٢).

ثم إن المهم في هذا الأمر تحقيق أن الصحة والفساد - المبحوث عنها في
 هذا البحث - هل التمامية وعدمها، من حيث موافقة الأمر، أو من حيث إسقاط

هذا إذا كان الجامع صادقاً على الواجد والفاقد بحدّهما، كما يقال: بنظيره في الماهيات
 التسيككية من أن الماهية الواجدة: تارة شديدة، وأخرى ضعيفة. وأما إذا كان الجامع من
 الماهيات المهملة - التي يقتضي لا بشرطيتها صدقها على الواجد والفاقد - فلا، كما لا يخفى.
 (منه عُفي عنه).

(١) الكفاية: ٤/٢٤.

(٢) إشارة إلى أن اللازم إن كان من لوازم الوجود صح ما ذكر، وإن كان من لوازم الماهية فلا؛ إذ لا
 منافاة في لازم الماهية وعارضها بين اللزوم وكونه محققاً لها؛ كالفصل بالإضافة إلى الجنس فإنه
 عرض خاص له مع أن تحصيل الجنس بتحصُّله. (منه عُفي عنه).

القضاء، أو من حيث استجاء الأجزاء والشرائط، أو من حيث ترتب الثمرة إلى غير ذلك؟

والتحقيق: عدم كونها - من حيث موافقة الأمر وإسقاط القضاء - محلاً للبحث، لا من حيث إن موافقة الأمر وإسقاط الإعادة والقضاء لا يكونان إلا مع الإتيان بداعي الأمر، ومثله كيف يقع في حيز الأمر، فإن هذا الإشكال يختص بالتعدييات، ولا يعم التوصلات، بل من حيث إن الشيء لا يتصف بأحد العنوانين - من كونه موافقاً للأمر، ومسقطاً للإعادة والقضاء - إلا بعد الأمر به وإتيانه - تعديياً كان أو توصلياً - ومثله لا يمكن أن يقع في حيز الأمر. ومن البين أن المراد من الوضع للصحيح أو للأعم - بهذا المعنى وغيره - هو الوضع لما هو صحيح بالحمل الشائع.

فان قلت: الصحيح - بهذا المعنى بالحمل الشائع - لا تحقق ولا ثبوت له حقيقة، إلا بعد الأمر وإتيانه، فلا ثبوت للموضوع له بما هو طرف للعلاقة الوضعية في مرتبة الوضع، فلا يعقل الوضع له؛ إذ لا بد في كل نسبة من ثبوت طرفيها على ما هما عليه - من القابلية للطرفية - في مرحلة ثبوت النسبة، وهذا بخلاف الوضع لعنوان (موافق الأمر) ولعنوان (المسقط للإعادة والقضاء)، وسائر عناوين المشتقات، فان العنوان - في مرتبة العنوانية - لا يستدعي ثبوت الذات وفعلية التلبس بالمبدأ.

قلت: كما يمكن ملاحظة الشيء بالحمل الأولي، كذلك يمكن ملاحظة الشيء بالحمل الشائع بنحو المحاكاة لما في الخارج، سواء كان موجوداً حال لحاظه أولاً.

وأما الصحيح بمعنى التام - من حيث ترتب الأثر - فربما يتوهم عدم إمكان الوضع له؛ نظراً إلى أنه عنوان منتزِع عن الشيء بعد ترتب الأثر عليه، والأثر - حيث إنه خارج عن حقيقة ذات مؤثره - لا يعقل أخذه فيه.

نعم يعقل الوضع للحصة الملازمة للأثر - كما بينّا نظائره سابقاً - فاللفظ على القول بالصحيح بهذا المعنى، كما لم يوضع لمفهوم التام كذلك لمصداقه، بل هو موضوع لما يلازم التامية من حيث ترتب الأثر.

وهذا توهم فاسد؛ لأن خروج الأثر عن مرتبة ذات المؤثر ووجوده، واستحالة دخله فيه، لا يوجب استحالة دخله في التسمية بأن يكون اللفظ موضوعاً للفعل القائم به الأثر، كما إذا وضع لفظ الصلاة لما هو ناهٍ عن الفحشاء بالحمل الشائع. نعم لا يعقل أخذ الصلاة - بهذا المعنى - موضوعاً في قضية (الصلاة تنهى عن الفحشاء) للزوم حمل الشيء على نفسه، وعروض الشيء لنفسه، فيكون نظير الاشكال المتقدم في جعل الصحيح - بمعنى موافق الأمر - في حيز الأمر، من دون لزوم الاستحالة في مرحلة الوضع. مع أن التامية - من حيث ترتب الأثر - لا تنتزع عن الشيء المرتب عليه الأثر بهذا القيد؛ ليكون نظير عنوان المؤثر أو عنوان الكلّي والجزئي، فان التام - بالحمل الشائع - متقوم بالتامية بلحاظ ترتب الأثر، فالمبدأ القائم بذات التام - المصحح لانتزاع عنوانه - حيثية التامية ، لا حيثية الأثر - كما في عنوان المؤثر بزعم هذا المتوهم - وإن كان التامية - من حيث ترتب الأثر - لا تنفك عنه كالعلة والمعلول، فان عنوان العلة منتزع من ذات العلة حيث بلغت حدّاً يجب بها ذات المعلول، لا من العلة المترتب عليها المعلول.

وكون حقيقة التامية متعينة بلحاظ ترتب الأثر مثلاً - نظير تعيين الجنس بفصله - لا يقتضي دخول الأثر وترتبه في حقيقة التامية، كما أن تعيين الجنس وتحصله بفصله، ومع ذلك فحقيقة الجنس غير حقيقة الفصل، ومبدأ الجنس الطبيعي غير مبدأ الفصل الطبيعي.

ومنه تبين أن مصداق الصحيح - بمعنى التام من حيث ترتب الأثر - ذات ما يترتب عليه الأثر؛ أي هذه الحصة لا بوصف الترتب حتى يقال: إنه لم

يوضع اللفظ لمصداق الصحيح، بل لما يلازمه.

إذا عرفت هذا فاعلم: أن ما تضاف إليه التمامية يختلف باختلاف الأقوال: فمن ذهب إلى الوضع للمرتبة العليا والتوسع في البواقي، ففرضه التمامية من حيث استجباع جميع الأجزاء والشرائط.

ومن ذهب إلى الوضع لجامع يجمع جميع المراتب، فإن صحح دخول القرية في متعلق الأمر، ففرضه التمامية من حيث فعلية ترتب الأثر مطلقاً وإلا فالترتب بشرط ضم القرية.

ومن ذهب إلى التفصيل بين الأجزاء والشرائط، ففرضه التمامية من حيث ترتب الأثر بضم الشرائط، والوجه في الجميع واضح فلا تغفل.

٥٣ - قوله [قدس سره]: (لا بد على كلا القولين من قدر جامع... الخ)^(١).
وجه اللابديّة: أن الأعمى غرضه التمسك بالاطلاق، وبنافيه الاشتراك اللفظي، والصحيح يدعي الإجمال من حيث المفهوم لا من حيث المراد، مضافاً إلى محاذير أخر يأتي الإشارة إليها في طيّ الكلام إن شاء الله تعالى.

٥٤ - قوله [قدس سره]: (ولا إشكال في وجوده بين الأفراد الصحيحة وإمكان الإشارة إليه بخواصّه وآثاره... الخ)^(٢).
تحقيق المقام يستدعي زيادة بسط في الكلام، فنقول:

الجامع: إما أن يكون جامعاً ذاتياً مقولياً، أو جامعاً عنوانياً اعتبارياً، والالتزام بهما مشكل.

أما الجامع العنواني - كعنوان الناهي عن الفحشاء، ونحوه - فالوضع بإزائه وإن كان ممكناً لإمكانه، إلا أن لازمه عدم صحة استعمال الصلاة - مثلاً -

(١) الكفاية: ١٣/٢٤.

(٢) الكفاية: ١٤/٢٤.

في نفس المعنون إلاّ بعناية ؛ لأنّ العنوان غير المعنون، وليس كالجامع الذاتي بحيث يتحد مع جميع المراتب، مع أن استعمال الصلاة في نفس الهيئة التركيبية بلا عناية صحيح. مضافاً إلى سخافة القول بوضع الصلاة لعنوان (الناهي عن الفحشاء) كما لا يخفى.

وأما الجامع المقولي الذاتي فهو غير معقول؛ لأن الصلاة مؤلّفة وجداناً من مقولات متباينة - كمقولة الكيف والوضع ونحوهما - ولا تندرج تحت مقولة واحدة لأن المقولات أجناس عالية، فلا جنس لها، ولا يمكن أن يكون المركب مقولة برأسها لا اعتبار الوحدة في المقولات؛ وإلا لما أمكن حصرها، ولذا يسمى هذا المركب وشبهه بالمركب الاعتباري، وإذا لم يكن جامع ذاتي مقولي لمرتبة واحدة من الصلاة فعدم الجامع للمراتب المختلفة - كمّاً وكيفاً - بطريق أولى.

ومنه يظهر أنه لو فرض ظهور دليل في ترتب أثر واحد بسيط على الصلاة - بحيث يكشف عن جهة جامعة ذاتية - لزم صرفه إلى بعض الوجوه للبرهان القطعي على أن المقولات المتباينة لا تندرج تحت مقولة واحدة، مضافاً إلى أن وحدة الأثر وبساطته تكشفان^(١) كشفاً قطعياً عن وحدة المؤثر وبساطته، والحال أن اتحاد البسيط مع المركب محال، ولو كان جميع الأجزاء من أفراد مقولة واحدة، وإمكان التشكيك في الماهية لا يصلح اتحاد البسيط مع المركب.

وبالجملة: يمكن أن يكون للبسيط شدة وضعف، وتفاوت في أفرادهِ طولاً وقصراً، ولكن لا يعقل أن يكون المركب فرداً للبسيط. وقيام الكم المنفصل بالكثير - من باب قيام العرض بموضوعه - لا دخل له باتحاد البسيط مع المركب من باب اتحاد الطبيعي وفرده، والكلام في الثاني.

واتلاف حقيقة الكمّ المنفصل من الوحدات مخصوص به، فلا يتصور في

(١) في الأصل: (يكشف...)، والصحيح ما أثبتناه.

مقولة أخرى حتى يجعل طبيعة الصلاة كذلك. ووضع لفظ الصلاة للكم المنفصل القائم باجزاء الصلاة لا يتفوه به عاقل؛ ضرورة أن الصلاة أمر متكّم، لا أن حقيقتها حقيقة الكم المنفصل.

وأما حديث تأثير الصلاة بمراتبها المختلفة - كمّاً وكيفاً - في الانتهاء عن الفحشاء، فلا يكشف عن وحدة حقيقية ذاتية بين مراتب الصلاة؛ لأنّ جهة النهي عن الفحشاء والمنكر واحدة بالعنوان، لا واحدة بالذات والحقيقة، والواحد بالعنوان لا يكشف إلا عن واحد بالعنوان، وهو عنوان (الناهي عن الفحشاء والمنكر)، وإن كان ذات المنكر في كل مرتبة مبايناً للمنكر الذي تنهى عنه مرتبة أخرى.

وأما تصور كيفية تأثير مراتب الصلاة في الانتهاء عن الفحشاء، فيمكن توجيهه وتقريبه بها لا ينافي البراهين القاطعة؛ بأن يقال: إن مجموع الأجزاء بالأسر مؤثرة في صرف النفس عن جملة من المنكرات، أو في استعداد النفس للانتهاء عنها، لمكان مضادة كل جزء لمنكر بإزائه، وما دون المرتبة العليا تؤثر في صرف النفس عن جملة أقل من الأولى. هذا في المراتب المختلفة بالكمية.

وأما المختلفة بالكيفية فيمكن الالتزام بتأثير إحداها في صرف النفس عن جملة، وتأثير الأخرى في جملة أخرى. وعلى هذا فلا حاجة إلى الالتزام بجامع ذاتي في مرتبة فضلاً عن المراتب: أما في مرتبة واحدة؛ لأنّ^(١) أثر كل جزء غير ما هو أثر الآخر، وأما في المراتب المختلفة كمّاً وكيفاً، فالاتحاد طبائع الاجزاء في الأولى، واختلاف الآثار - كالمؤثرات - في الثانية، ومع هذا صحّ أن الصلاة بمراتبها تنهى عن المنكر والفحشاء. كما يمكن أن يجعل كل مرتبة ناهية عن منكر خاص، من دون الالتزام بتأثير كل جزء في النهي عن منكر.

وبالجملة: الاتحاد بالعنوان لا يكشف عن الاتحاد في الحقيقة.

ثم إنه لو كان الجامع المقولي الذاتي معقولاً لم يكن مختصاً بالصحيحي بل يعم الأعمى؛ لأن مراتب الصحيحة والفاصلة متداخلة، فما من مرتبة من مراتب الصحيحة إلا وهي فاسدة من طائفة حتى المرتبة العليا، فإنها فاسدة ممن لم يكلف بها، وإذا كان لجميع هذه المراتب جامع ذاتي مقولي، فقد كان لها جامع بجميع حيثياتها واعتباراتها؛ ضرورة استحالة أن يكون الشيء فرداً - بالذات - لمقولة باعتبار، وفرداً - بالذات - لمقولة أخرى باعتبار آخر؛ إذ المقولات أمور واقعية لا تختلف باختلاف الاعتبارات، وحيثية الصدور من طائفة دون أخرى وإن أمكن دخولها في انطباق عنوان على الفعل، إلا أن دخولها في تحقق الجامع المقولي غير معقول، وحينئذ فإذا فرض استكشاف الجامع المقولي العيني بين هذه المراتب - الصحيحة من طائفة، والفاصلة من طائفة أخرى، من دون دخل لحيثيات الصدور مع القطع بأن كل مرتبة لا تؤثر في حق كل أحد - لزم القطع بأن لكل مرتبة اقتضاء الأثر، غاية الأمر أن حيثية الصدور شرط لفعلية التأثير. وليكن هذا على ذكر منك؛ لعلك تنتفع به فيما بعد إن شاء الله تعالى.

والتحقيق: أن سنخ المعاني والماهيات، وسنخ الوجود العيني - الذي حيثية ذاته حيثية طرد العدم - في مسألة السعة والإطلاق متعاكسان؛ فإن سعة سنخ الماهيات من جهة الضعف والابهام، وسعة سنخ الوجود الحقيقي من فرط الفعلية، فلذا كلما كان الضعف والابهام في المعنى أكثر، كان الإطلاق والشمول أوفر، وكلما كان الوجود أشد وأقوى، كان الإطلاق والسعة أعظم وأتم.

فان كانت الماهية من الماهيات الحقيقة كان ضعفها وإبهامها بلحاظ الطوارئ وعوارض ذاتها مع حفظ نفسها، كالانسان - مثلاً - فإنه لا إبهام فيه من حيث الجنس والفصل المقومين لحقيقته، وإنما الإبهام فيه من حيث الشكل وشدة القوى وضعفها وعوارض النفس والبدن، حتى عوارضها اللازمة لها ماهية ووجوداً.

وإن كانت الماهية من الأمور المتولفة من عدة أمور - بحيث تزيد وتنقص كماً وكيفاً - فمقتضى الوضع لها - بحيث يعمها مع تفرقتها وشتاتها - أن تلاحظ على نحو مبهم - في غاية الإبهام - بمعرفة بعض العناوين الغير المنفكة عنها، فكما أن الخمر - مثلاً - مائع مبهم من حيث اتخاذه من العنب والتمر وغيرها، ومن حيث اللون والطعم والريح، ومن حيث مرتبة الإسكار؛ ولذا لا يمكن وصفه إلا بمائع^(١) خاص بمعرفة المسكرة، من دون لحاظ الخصوصية تفصيلاً، بحيث إذا أراد المتصور تصوره لم يوجد في ذهنه إلا مصداق مائع مبهم من جميع الجهات، إلا حيثية المائعية بمعرفة المسكرة. كذلك لفظ الصلاة - مع هذا الاختلاف الشديد بين مراتبها كماً وكيفاً - لا بد من أن يوضع لسنخ عمل معرفة النهي عن الفحشاء، أو غيره من المعرفات، بل العرف لا ينتقلون من سماع لفظ الصلاة إلا إلى سنخ عمل خاص مبهم، إلا من حيث كونه مطلوباً في الأوقات الخاصة.

ولا دخل لما ذكرناه بالنكرة؛ فانه لم يؤخذ فيه الخصوصية البديلة كما أخذت فيها.

وبالمجمل: الإبهام غير التردد، وهذا الذي تصورتاه - في ما وضع له الصلاة بتمام مراتبها من دون الالتزام بجامع ذاتي مقولي، وجامع عنواني، ومن دون الالتزام بالاشتراك اللفظي - مما لا مناص عنه بعد القطع بحصول الوضع ولو تعيناً. وقد التزم بنظيره بعض أكابر^(٢) فن المعقول في تصحيح التشكيك في الماهية جواباً عن تصور شمول طبيعة واحدة لتتام مراتب الزائدة والمتوسطة

(١) في الأصل: (المائع).

(٢) صدر المحققين في الأسفار ١: ٤٣٦.

والناقصة؛ حيث قال: (نعم الجميع مشترك في سنخ واحد مبهم غاية الإبهام [وهو الإبهام]^(١)) بالقياس إلى تمام نفس الحقيقة ونقصها وراء الإبهام الناشيء فيه عن الاختلاف في الافراد، بحسب هوياتها). انتهى.

مع أن ما ذكرناه أولى به مما ذكره في الحقائق المتأصلة والماهيات الواقعية كما لا يخفى، وسيجيء^(٢) - إن شاء الله تعالى - أن هذا البيان يجدي للأعمى أيضاً. وأن إمكان التمسك بالإطلاق وعدمه على أي وجه فانتظر.

٥٥ - قوله [قدس سره]: (والإشكال فيه بأن الجامع لا يكاد يكون أمراً مركباً... الخ)^(٣).

هذا ما أشكله بعض الأعاضم (رحمهم الله) في تقريراته^(٤) لبحث شيخنا العلامة الأنصاري - قدس الله تربته - ولقد أجاد في ابتناء الإشكال على عدم جامع مقولي، ولذا جعل الأمر مردداً بين الجامع التركيبي - من نفس المراتب المركبة في الخارج من مقولات متعددة - وبين جامع بسيط منتزع عنها باعتبار الحكم المتعلق بها، أو الأثر المترتب عليها، فانها جهة وحدة عرضية لتلك المراتب.

وتحقيق القول في بيان الاشكال، وما يمكن أن يقال في دفعه: هو أن الجامع إذا كان مركباً، فلا محالة لا يكون جامعاً للمراتب الصحيحة من وجهين: أحدهما - أن الجامع التركيبي، وإن أخذ ما أخذ فيه من القيود، لكنه غير

(١) لم ترد في الأصل، ووردت في المصدر.

(٢) التعليقة: ٥٨ من هذا الجزء.

(٣) الكفاية: ١٨/٢٤.

(٤) مطارح الأنظار: ٦.

متمخض في الصحيح؛ لإمكان اتصافه بالفساد بحسب صدوره ممن كان مكلفاً بغيره، كالمرتبة العليا من الصلاة، فإنها لاتصح في غير حالة من الأحوال، وما كان حاله كذلك لا يكون جامعاً للمراتب الصحيحة.

ثانيهما - أن المراتب متداخلة صحة وفساداً، فلا يعقل أن يؤخذ منها جامع تركيبى لخصوص مراتب الصحيحة، فما فرض جامعاً لمراتب الصحيحة لم يكن بجامع. هذا، إلا أن تعقل الجامع التركيبى بين تمام المراتب - مع قطع النظر عن الاشكال - مشكل، فهو أولى بالايراد.

وربما يتخيل: أنه لا زيادة، ولا نقص في مراتب الصلاة من حيث الأجزاء، بل الصلاة موضوعة لحد خاص، وإنما التفاوت نشأ: اما من قيام حيثيات متعددة - هي من أجزاء الصلاة - بفعل واحد، وربما تقوم كل حيثية بفعل آخر. وإما من قيام حيثية واحدة بأفعال متعددة، وربما تقوم بفعل واحد غيرها، فنلك الحيثيات - المجتمعة في واحد، والمتفرقة في المتعدد - هي الموقومة لحقيقة الصلاة، وهي لا تزيد ولا تنقص، وإن كانت الأفعال تزيد وتنقص.

والجواب عنه: أن قيام تلك الحيثيات: إما بنحو قيام الطبيعى بأفراده، أو بنحو قيام العرض بموضوعه - انضماماً أو انتزاعاً - أو بنحو قيام الأثر بمؤثره والمعلول بعلته. لا مجال للأول؛ إذ لا يعقل فردية شيء واحد لأنواع من مقولة أو لمقولتين، كما لا يعقل فردية أمور متعددة في الوجود لمقولة واحدة، وقد عرفت سابقاً^(١) أن ائتلاف حقيقة شيء من الوحدات مخصوص بالكم المنفصل، فلا يعقل مقولة تقوم بالمتعدد تارة وبالواحد أخرى.

ولا مجال للثاني لأن العرض - انضمامياً كان أو اعتبارياً - يباين موضوعه بحسب المفهوم، بل بحسب الوجود أيضاً على المشهور. مع أنك عرفت سابقاً:

أن إطلاق الصلاة وإرادة نفس هذه الأفعال لا يحتاج إلى عناية أصلاً، والوضع للمتحيث بتلك الحثيات - لا لها - لا يفيد؛ لأن المتحيث - بملاحظة تفرّق الحثيات واجتماعها - يزيد وينقص، فيعو إشكال الجامع بين الزائد ولناقص.

ولا مجال للثالث لمباينة الأثر مع مؤثره مفهوماً ووجوداً، فيرد عليه ما يرد على الثاني، مع أن الظاهر - مما ورد في تحديد الصلاة: من أن أولها التكبير وآخرها التسليم - أنها هذه الأفعال، لا أن الأفعال محققات لها، وهي مباينة الوجود والذات عنها، فاتضح عدم معقولية الجامع التركيبي، وتصحيحه بمعقولية التشكيك في الماهية - كما ربا يسبق إلى بعض الأوهام - كأصل إمكان التشكيك في ذلك المقام غير خال عن ثبوت الابهام، وذلك لأن التشكيك - الذي يقول بإمكانه أهله - اختلاف قول الماهية على أفرادها بالاشدية والأضعفية وغيرها من انحاء التفاوت، وقد سمعت منا سابقاً: تركب الصلاة من مقولات متباينة، بل لو كانت مركبة من أفراد مقولة واحدة، لم يكن مجال للتشكيك؛ إذ مراتب الصلاة ليست أفراد مقولة واحدة؛ حتى يقال: بأن تفاوتها غير ضائر لمكان إمكان التشكيك، بل كل مرتبة مركبة من أفراد، فلا وحدة حتى يجري فيها التشكيك.

والتحقيق: أنه إن أُريد من الجامع التشكيكي - من حيث الزيادة والنقص - ما يكون كذلك بذاته، فهو منحصر في حقيقة الكم المتصل والمنفصل، ولا مجرى له في سواهما إلا بنحو آخر أجنبي عما نحن فيه. ومن البديهي أن حقيقة الصلاة غير حقيقة الكم، وإن كانت متكمة.

وإن أُريد من الجامع التشكيكي - ما كان كذلك ولو بالعرض - أي باعتبار كنه المتصل أو المنفصل، فحينئذ إن كان المتكّم من أفراد مقولة واحدة صح أن يوضع لفظ الصلاة - مثلاً - لتلك الطبيعة الواحدة المتكّمة - القابلة باعتبار تكّمها للزيادة والنقص - إلا أن حقيقة أجزاء الصلاة - وجداناً - ليست

من أفراد مقولة واحدة، وهي مع ذلك وإن كانت متكمة، لكنه ليس هناك جامع يكون تشكيكياً بالعرض، مع أنه ليس بجامع تركيبى حقيقة.

ومما ذكرنا ظهر: أن الإيراد على الجامع التشكيكي - بأن الزائد هنا ليس من جنس المزيد عليه - لا وقع له، فإن الزائد وإن كان من جنس المزيد عليه، [لكن^(١)] لا مجال للتشكيك بالذات هنا كما عرفت، وهذا في غاية الوضوح للمطلع، فالبحث عن إمكان التشكيك وامتناعه - كما صدر عن بعض - في غير محله.

كما أن تطبيق التشكيك - الذي وقع البحث عنه في فن الحكمة - على بعض العناوين الاعتبارية المنطبقة على الزائد والناقص - كما صدر عن غير واحد في المقام وغيره - غفلة عن حقيقة الأمر: فإن مجرى التشكيك - واختلاف قول الطبيعة المرسله على أفرادها - في الماهيات الحقيقية دون العناوين الاعتبارية، بل جريانه فيها يتبع منشأها ومعنونها، فإن كان من مقولة يجري فيها الاشتداد - ويتفاوت قول الماهية فيها - كان العنوان الانتزاعي تابعاً له، وإلا فلا.

وقد عرفت حال الصلاة، سواء لوحظ تركيبها من مقولات متعددة أو من أفراد مقولة واحدة، فافهم جيداً .
وقد اتضح مما بينناه: أن تعقل الجامع التركيبى - بين تمام المراتب المختلفة كماً وكيفاً - مشكل، وتصحيحه بالتشكيك أشكل.

وغاية ما يمكن أن يقال في تقريبه على ما سنح بالبال: هو أن كيفية الوضع في الصلاة على حدّ وضع سائر ألفاظ المركبات كالمعاجين، فكما أن مسهل الصفراء - مثلاً - لو كان موضوعاً لعدة أجزاء فلا يتفاوت المسمى بالزيادة والنقصان في تلك الأجزاء كماً - فتراهم يقولون: إن مسهل الصفراء كذا وكذا، إلى آخر طبائع الأجزاء، من غير تعيين المقدار، وإن كان المؤثر الفعلي في حق

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

نعم، لا بد من الالتزام بكون ما عداها أبداً للصلاة، بل جعل التسيبحة بدلاً عن القراءة في صلاة المختار أيضاً، وهو مشكل. والتفصي عن هذه العويصة وغيرها منحصر فيما أسمعناك في الحاشية المتقدمة: من الوضع بإزاء سنخ عمل مبهم في غاية الإبهام بمعرفة النهي عن الفحشاء فعلاً وغيرها من الخواص المخصصة له بمراتب الصحيحة فقط.

وأما إذا كان الجامع بسيطاً - كالمطلوب ونحوه، أو ملزومه كالناهي عن الفحشاء - فقد أورد عليه المقرر المذكور (رحمه الله) بوجوه من الأيراد.

والتحقيق: أن الجامع: إن كان المطلوب بالحمل الشائع بإلغاء الخصوصيات، وعلى نهج الوحدة في الكثرة: فإن أريد المطلوب بنفس الطلب المتعلق به لزم الدور على المشهور، والخلف على التحقيق؛ لعدم تعدد الوجود في الطلب والمطلوب المقوم له في مرتبة تعلقه، كما حققناه في محله.

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

مضافاً إلى: أن ملاحظة المطلوبات بالحمل الشائع على نهج الوحدة في

الكثرة وإلغاء الخصوصيات إنها تجدي في غير المقام؛ بأن يلاحظ وجود طبيعي الطلب، ووجود طبيعي ذات المطلوب، وأما ما نحن فيه - فحيث إنه ذو مراتب، ولا جهة جامعة ذاتية - فالغاء الخصوصيات لا يوجب وحدة المراتب وحدة طبيعية عمومية، فتدبر جيداً.

وإن كان المطلوب بالحمل الأولي، فهو بنفسه وإن لم يستلزم الدور مطلقاً، بل الترادف فقط، إلا أن الأمر بالمطلوب العنواني لا يرجع إلى محصل، إلا إذا رجع الأمر إلى المطلوب بالحمل الشائع بملاحظة العنوان - في مرحلة الإرادة - فانياً في المعنوي؛ بحيث يكون الاستعمال في نفس العنوان، إلا أنه بنحو الآلية لمعنونه في مرحلة الحكم، فالعنوان ملحوظ استقلالي في مرحلة الاستعمال، وملحوظ آلي في مرحلة الحكم كما مر نظيره سابقاً، وعليه فيجري فيه ما أجريناه في المطلوب بالحمل الشائع من الدور أو الخلف تارة، وتحصيل الحاصل أخرى. وما قلنا - من أن الأمر بعنوان المطلوب راجع إلى الأمر بمعنونه - ليس لكون إيجاد العنوان بإيجاد معنونه، ومعنونه العنوان المزبور الصلاة التي تعلق بها الطلب الحقيقي؛ لأن إيجاد عنوان المطلوب في الخارج ليس بإيجاد الصلاة، فإنه يسقط الطلب، بل يجعل الصلاة مطلوبة حتى يصدق إيجاد العنوان. ومن البين أن جعل الصلاة مطلوبة ليس تحت اختيار المكلف حتى يكلف به، فلا محالة يرجع الأمر بعنوان المطلوب أو بالمطلوب بالحمل الشائع إلى الأمر بذات المطلوب لمطابقته للمطلوب بالحمل الشائع في مرتبة تعلق الطلب به، لا بمرآتية العنوان لذات المطلوب، من دون نظر إلى حيثية المطلوبة، وإلا فلا دور، بل إلى ذات الصلاة المطابقة للمطلوب بشخص هذا الطلب بها هي كذلك. فتدبر جيداً.

٥٦ - قوله [قدس سره]: (مدفوع بأن الجامع إنما هو مفهوم واحد

منتزع... الخ)^(١).

قد عرفت الإشكال في الجامع المقولي والجامع العنواني، ولا ثالث حتى يوضع له اللفظ.

فان قلت: لا حاجة إلى المقولي والعنواني، بل يوضع لفظ الصلاة لما هو بالحمل الشائع ناه عن الفحشاء، لا لذوات المراتب الناهية عن الفحشاء حتى يلزم الاشتراك اللفظي، بل لها بها لها من الجهة الموجبة لاجتماع شتاتها، واحتواء متفرقاتها بنحو الوحدة في الكثرة، وإلغاء خصوصيات المراتب.

قلت: الواحد بالعرض غير الواحد العرضي، كما أن الواحد بالنوع غير الواحد النوعي، والوحدة الحقيقية - التي يوصف بها الشيء حقيقة وبالذات - هي الوحدة الثانية، وإلا فالوحدة بالعرض وبالنوع من باب وصف الشيء بحال متعلقه، ففي الحقيقة ليس للمراتب المختلفة وحدة على الحقيقة، وإنما الوحدة للعرض القائم بها، أعني المطلوبة، والنهي عن الفحشاء، والكلام في وضع اللفظ للمراتب - التي يجمعها جهة وحدة - لها حقيقة، لا لنفس تلك الجهة التي هي واحدة حقيقة. فتدبر جيداً.

فإن قلت: لا يجب أن تكون الوحدة حقيقية، بل يكفي أن تكون اعتبارية، بأن يلاحظ المراتب التي هي واحدة باعتبار الغرض الواحد بالحقيقة، بناء على الصحيح، أو بأن يلاحظ المراتب التي هي واحدة بالقصد، بناء على الأعم، فإن كل مرتبة تنبعث عن قصد واحد، فالمراتب واحدة باعتبار وحدة القصد طبيعياً، فليست جهة الوحدة مقومة للمسمى، ولا عينه، بل موحدة للمسمى، وخارجة عنه، كما إذا وضع اللفظ لمركب اعتباري، فان اللفظ لا يقع بإزاء المتعدد بذاته، بل بإزائه بجهة وحدة له، وهي إما الغرض، أو القصد، أو اللحاظ، أو شيء آخر، فكما أن الموضوع له هناك واحد بالاعتبار، لا بالحقيقة، فكذلك فيها نحن فيه.

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

له اللفظ، إلا أن الواحد بالاعتبار هنا مجموع المراتب باعتبار وحدة الغرض أو القصد وحدةً طبيعيةً عمومية، ومن البديهي أن كل مرتبة صلاة، لا جزء مسمى الصلاة، فلا يقاس ما نحن فيه بالواحد بالاعتبار عليه، فلا بد من الوضع: إما لذوات المراتب المتحدة - في طبيعي الغرض، أو القصد، وهو يوجب الاشتراك اللفظي. وإما لها بمجموعها؛ فانها الواحد بالاعتبار. وهو خلف. وإما للجهة الموحدة لها - التي هي واحد بالحقيقة. وهو أيضاً خلف؛ لأن الغرض وضع لفظ الصلاة لما يترتب عليه الغرض لا للغرض. وإما الوضع لجامع ذاتي أو عنواني يجمعها.

والأول محال، والثاني غير صحيح، كما قدمناه.

وأما تخيّل - أن الوحدة الاعتبارية هنا ذهنية، فيستحيل اتحادها مع الكثرات الخارجية - فخطأ، بل الوحدة عرضية بالاضافة الى المراتب، ذاتية بالاضافة إلى القصد والغرض.

وعلى أي حال فهي خارجية؛ لأن الواحد بالأميقة خارجي، فالاعتبار وارد على الوحدة، لا مقوم لها.

٥٧ - قوله [قدس سره]: (وفي مثله تجري البراءة وإنما لا تجري

فيها إذا كان ... الخ)^(١).

إذ لو كان بينها اتحاد - على نحو اتحاد المنتزِع والمنتزِع عنه - فالإجمال فيها هو ناهٍ عن الفحشاء بالحمل الشائع - وهو المأمور به - ثابت، بخلاف ما لو كان بينها السببية والمسببية كالوضوء والطهارة، فإن ما هو وضوء بالحمل الشائع غير ما هو طهارة بذلك الحمل، فلا ربط للإجمال في أحدهما بالإجمال في الآخر. قلت: الغرض: إن كان مترتباً على ذات المأمور به - كإسهال الصفراء: المترتب على الأدوية الخاصة - فهو عنوان المأمور به، فكأنه أمر بمسهل

الصفراء.

وإن كان مترتباً على المأمور به - إذا قصد له إطاعة الأمر - فمثله لا يعقل أن يكون عنواناً لذات المأمور به، كيف؟! ومرتبته متأخرة عن الأمر، بل هو غرض من الأمر، وهو معنى: أن المصالح: إما هي عناوين للمأمور به، أو أغراض من الأوامر.

فظهر: أن عنوانية المصلحة والفائدة - بلحاظ أنها مبدأ - عنوان منتزِع عن الفعل بلحاظ قيامها به - بنحو من أنحاء القيام - وإلا فكلّ فائدة من فوائد الفعل القائمة به - بنحو من أنحاء القيام - نسبتها إلى الفعل المحصّل لها، نسبة المسبّب إلى السبب، كما أن كل عنوان منتزِع عن الفعل - بلحاظ تأثيره في وجود الفائدة - له نحو اتحاد مع الفعل، فإذا لوحظت الأفعال الصلّاتية بالإضافة إلى نفس الفائدة - أعني النهي عن الفحشاء - كانت كالوضوء بالنسبة إلى الطهارة، وإذا لوحظت بالإضافة إلى العنوان المنتزِع عنها - أعني عنوان (الناهي عن الفحشاء) - كانت كالوضوء بالنسبة إلى عنوان الطهور المنطبق عليه، فكما لا فرق في وجوب الاحتياط بين ما إذا تعلّق الأمر بالوضوء لغرض الطهارة، وبين ما إذا تعلّق بعنوان الطهور ابتداء - بل الثاني أولى؛ لرجوع الأوّل إليه أيضاً، كما عرفت في مثال اسهال الصفراء، فالأمر يتعلّق بالعنوان في الأوّل بالواسطة، وفي الثاني بلا واسطة - فكذلك لا فرق بين ما إذا أمر بالأفعال الخاصّة لتحصيل الانتهاء عن الفحشاء، وبين ما إذا أمر ابتداء بالناهي عن الفحشاء.

ومن هذا البيان تبين: أن ما ذكره المقرّر^(١) (رحمه الله) إنها يصحّ في مثل عنوان (الناهي عن الفحشاء) - من العناوين المنتزعة عن الأفعال بلحاظ قيام مبادئها التي هي من فوائدها بها - لا في مثل عنوان المطلوب، فإنّ مبدأه ليس من فوائد ذات المأمور به، ولا من فوائد إتيان المأمور به بقصد الإطاعة، فلا

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

وبالجملة: كون النسبة اتحادية أو بنحو السببية والمسببية، لا دخل له بلزوم الاحتياط وعدمه، بل الملاك أن ما هو مأمور به بالحمل الشائع: إذا كان مجملاً ينحلّ إلى معلوم ومشكوك، فهو محل الخلاف من حيث البراءة والاحتياط. وإذا كان مبيّناً كان الاحتياط معيناً، [و] كان الاجمال في سببه ومحققه، أو في مطابقه ومصادقه؛ حيث إن المأمور به لا ينحلّ إلى معلوم يتنجز، ومشكوك يجري فيه البراءة.

وعليه فإن كان مسمّى لفظ الصلاة عنوان (الناهي عن الفحشاء) - كما هو الظاهر ممن يأخذ الجامع عنواناً بسيطاً منتزِعاً عن الأفعال الصلّاتية - فلا مناص عن الاحتياط؛ لأنّ المسمّى عنوان مبيّن وقع في حيز الأمر؛ لمكان القدرة على إيجاده بالقدرة على ايجاد معنونه، ولا ينحلّ إلى معلوم ومجهول، وانحلال مطابقه إلى معلوم ومجهول أجنبي عن انحلال متعلّق التكليف.

وإن كان المسمّى ما هو بالحمل الشائع ناهٍ عن الفحشاء - على الوجه الذي أشكلنا عليه - أو قلنا بالوضع للعنوان، لكنه لوحظ في مقام التكليف فانياً في معنونه، فما هو مأمور به بالحمل الشائع إن كان الناهي فعلاً، فهو غير قابل للانحلال بلحاظ حيثية الانتهاء عن الفحشاء، وإن كان الناهي اقتضاء فكل مرتبة ناهٍ كذلك، فمرجع الشك إلى أن المقتضي بتلك المرتبة مطلوب أم لا، مع القطع بمطلوبية المقتضي بمرتبة الأقل.

نعم إن كان الانتهاء عن الفحشاء فعلاً ذا مراتب - كما هو كذلك قطعاً - أمكن الانحلال؛ نظراً إلى أن هذه المرتبة من الانتهاء عن الفحشاء متحققة بالأقل، وإنما الشك في مطلوبية مرتبة أخرى لا تتحقق إلا بإتيان الأكثر، فأفهم وتدبر.

٥٨ - قوله [قدس سره]: (وأما على الأعم فتصوير الجامع في غاية

الاشكال... الخ)^(١).

وأما على ما تصورنا الجامع فالصحيح والأعمي - في إمكان الجامع - على حدّ سواء؛ لما عرفت: أن مراتب الصحيحة والفسادة متداخلة، والصحة الفعلية وعدمها في كل مرتبة، بلحاظ صدورها من أهلها وعدمه. وحينئذ فإن وضع لفظ الصلاة بإزاء ذلك العمل المبهم من جميع الجهات، إلا من حيثية كونه ناهياً عن الفحشاء فعلاً - بأن تكون هذه الحيثية معرّفة، لا حيثية تقييدية مأخوذة في الموضوع له - فلا محالة يختصّ الوضع بخصوص الصحيحة، وإن وضع بإزاء المبهم - إلا من حيث اقتضاء النهي عن الفحشاء دون الفعلية - عمّ الوضع، وكان الموضوع له هو الأعم؛ إذ من البين: أن حيثية الصدور ليست من أجزاء الصلاة، فليست مما يقوم به الأثر، فكل مرتبة من مراتب الصلاة لها اقتضاء النهي عن الفحشاء، لكن فعلية التأثير موقوفة على صدورها من أهلها، لا بمن هو أهل لمرتبة أخرى، بل سيجيء^(٢) - إن شاء الله تعالى - أن الشرائط كلها كذلك.

وحيث إن الموضوع له على الصحيح، هو العمل الناهي، فعلاً، وهو مردّد بين الأقل والأكثر، فلذا لا مجال للتمسك بإطلاقه؛ إذ ليس في البين معنى محفوظ يشك في لواحقه وأحواله، بل كلّما كان له دخل في فعلية النهي عن الفحشاء، فقد أخذ في مدلول الصلاة بالالتزام على ما يقتضيه معرّفه.

وحيث إن الموضوع له على الأعم هو العمل المقتضي للنهي عن الفحشاء، والمفروض اقتضاء جميع المراتب، وعدم تعلق دخل حيثية الصدور في اقتضائها - وإلا كان من أجزائها، وهو بديهي الفساد - فاذا تحققت شرائط التمسك بالإطلاق، صحّ للأعمي نفي ما يتصور من المراتب التي تزيد جزءاً

(١) الكفاية: ١١/٢٥.

(٢) التعليقة: ١٧٤ من هذا الجزء.

وشرطاً على ما صحَّ عنده من المرتبة المقتضية للنهي عن الفحشاء؛ بصدق معنى الصلاة حقيقة على ما بيده.

نعم بناءً على ما ذكرنا آنفاً - من احتمال كون الانتهاء عن الفحشاء فعلاً ذا مراتب، وكان كل مرتبة من الصلاة ناهية - بمرتبة من النهي فعلاً - من أي شخص صدرت - فعليه لا بأس بالتمسك بالإطلاق حتى على الصحيح؛ إذ المفروض وضع الصلاة لما يكون ناهياً بجميع مراتب النهي، ويشك في مطلوبة الصلاة بمرتبة أخرى على^(١) النهي زائداً على ما بأيدينا، فيصح التمسك بإطلاقه، كما على الأعم، فتدبره، فإنه حقيق به.

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

فإن جعل الأركان جامعاً بلحاظ أن تركها مضر عمداً وسهواً مع أن الأجزاء الغير الأركانبة مشتركة معها في الإضرار عمداً، فلا بد أن لا يصدق على الفاقدها عمداً، وعليه يحمل العبارة، فتدبر.

٦٠ - قوله [قدس سره]: (مع أنه يلزم أن يكون الاستعمال فيما هو

المأمور به... الخ)^(٣).

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

وا' مر في عدم الورد: أن الاستعمال في الجامع وإرادة فرده أو حصته - بنحو إطلاق الكلي على فرده وحصته - صحيح لصدقه عليهما، بخلاف

(١) كذا في الأصل، والأصوب: من.

(٢) الكفاية: ١٦ / ٢٥.

(٣) الكفاية: ١٧ / ٢٥.

الاستعمال في الجزء وإرادة الكلّ إطلاقاً، فإنه غير صحيح لعدم صدق الجزء على الكل، فلا محالة تنحصر إرادة الكلّ في استعمال اللفظ فيه. مع أن استعمال اللفظ الموضوع للجزء في الكل مجاز، ولا يلتزم القائل بالأعم أن يكون الاستعمال المفيد لإرادة الكلّ مجازاً. وعليه ينبغي حمل ما أفاده - مدّ ظله - هنا. وإن كان الاستدلال بصدق الصلاة على المجموع، فيكشف عن أن معناها كليّ منطبق عليه، وعدم صدق الجزء على الكلّ أولى.

أما صدق الصلاة - بلا عناية - على مراتبها المتفاوتة كماً وكيفاً - على الصحيح - فلا يتناهى على وجود الجامع الذاتي بينها، وكونها من الطبائع المشككة المقتضية لدخول المراتب بحدودها فيها، ولا يقتضي ذلك صحة استعمال مراتبها بحدودها؛ لأنّ المسمّى نفس الجامع، مع عدم لحاظ الحدود، فاستعمال اللفظ في المراتب بحدودها، استعمال في غير ما وضع له، ودخول الحدود في الطبائع المشككة، وإن كان بلحاظ نفس الطبيعة النوعية لفرض تعقل التشكيك في الذاتيات، إلا أنه يصح صدق الطبيعة النوعية على مراتبها؛ لأنّها أشدّ اتحاداً معها من اتحاد الطبيعي مع فردة؛ لأنّ المشخصات خارجة عن الطبيعة النوعية، وحدود المراتب هنا داخلية في الطبيعة النوعية، ولكن لا يصح استعمال اللفظ الموضوع للجامع التشكيكي في مراتبه؛ لأنّ عموم المنطقي بلحاظ إهماله من حيث المراتب، وإن كان قابلاً للعموم الأصولي من حيث نفس ذاته أيضاً؛ لكونه في حدّ ذاته ذا مراتب. والوضع له باللحاظ الأوّل - لا باللحاظ الثاني - فلا محالة يصحّ الصدق، ولا يصحّ الاستعمال.

وأما عدمه^(١) على الأعمّ فلأنّ المفروض هو الوضع للأركان، ولا اتحاد للصلاة بهذا المعنى مع الأركان وغيرها كما عرفت.

(١) أي: وأما عدم صدق الصلاة بلا عناية على مراتبها المتفاوتة كماً وكيفاً بناء على الأعمّ...

فإن قلت: كما تصدق الطبيعة على الفرد بمشخصاته الحقيقية، فلتصدق على الفرد بمشخصاته الاعتبارية.

قلت: لا ريب في أن الأجزاء الغير الأركانية داخله في المأمور به، وإنها لم تدخل في المسمى على هذا الوجه، [لأنها]^(١) أجزاء طبيعة المأمور به، ولا يعقل أن يكون جزء المأمور به من مشخصات جزء آخر، فإن نسبة الأركان وغيرها إلى المأمور به - من حيث الجزئية - على حد سواء، وليس لمقام التسمية - من حيث التسمية - اعتبار جزء الفرد، فلا يعقل أن تكون الأجزاء الغير الأركانية جزء للطبيعة من حيث المأمور به، وجزء للفرد من حيث المسمى.

مضافاً إلى أن في صدق الطبيعة على الفرد بمشخصاته كلاماً، فإن زيداً - مثلاً - من حيث نفسه وبدنه مطابق للإنسان في الخارج، لا من حيث كمه وكيفه ووضعه وغيرها من لوازم وجوده؛ بدهة أن انتزاع مفهوم واحد عن أشياء متخالفة - بما هي متخالفة - محال، فكيف يعقل انتزاع مفهوم واحد - وهو الانسان - عن زيد وعمرو وبكر مع تحالفها في المشخصات؟! فليس ذلك إلا أن مطابقة هذه المتخالفات لمفهوم الانسان بجهة وحدتها، وهي كونها ذوات نفس وبدن لا بجهات تحالفها.

والحق: أن الماهية الشخصية بالإضافة إلى الماهية النوعية، كالفصل بالإضافة إلى الجنس، بمعنى أنها مجرى فيض الوجود لها، كما أن فيض الوجود يمرّ من الفصل إلى الجنس، فلو أُلغِيَ خصوصية درجة الوجود من الماهية الشخصية - ولوحظ الوجود الساري منها إلى الطبيعة النوعية الكلية - كانتا متحدتين في هذا الوجود الساري، فيصح الحمل بهذه الملاحظة، لا أن المحمول عليه في (زيد إنسان) خصوص النفس والبدن؛ حتى يؤول إلى الحمل الأولي، وهذا معنى صدق الطبيعي على فردة، لا من حيث لوازمه، فتدبره، فإنه حقيق به.

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

ومن المعلوم أن هذا الوجه لا يجري إلا فيما كان بين الموضوع والمحمول هذا النحو من الاتحاد، لا كلّ جزء وكلّ.

٦١ - قوله [قدس سره]: (انه عليه يتبادل ما هو المعتبر في

المسمّى... الخ)^(١).

لا يذهب عليك: أن إشكال تبادل أجزاء ماهية واحدة ، إنما يرد إذا لوحظت الأجزاء معينة، لا مبهمّة، والابهام غير التريديد، فلا يرد عليه لزوم كون معاني العبادات نكرة.

فلو أرجعنا هذا الوجه إلى ماوجهنا به الجامع - من الوضع لسنخ^(٢) عمل مبهم بمعرفيّة كذا وكذا بزيادة (معظم الأجزاء بنحو الإبهام) - لما ورد عليه شيء، إلا صدق الصلاة الصحيحة على فاقد المعظم فضلاً عن صدق مطلقها.

٦٢ - قوله [قدس سره]: (وفيه أن الأعلام إنما تكون موضوعة

للأشخاص... الخ)^(٣).

إن قلت: لا ريب في أن زيداً - مثلاً - مركب من نفس وبدن، وأعضاء ولحوم وعظام وأعصاب، فهو واحد بالاجتماع طبيعياً، لا صناعياً كالدار، وليس بواحد بالحقيقة، فهناك بالحقيقة وجودات. ووحدة جسمه بالاتصال لا تجدي إلا في النموّ والذبول، لا في نقص يده ورجله وأصبعه وغير ذلك. وجعله لا بشرط بالإضافة إلى أعضائه مشكل، فإن ذلك الواحد - الذي هو لا بشرط - إما نفسه فقط فيشكل - حينئذ - بأن زيداً من المجردات، أو مع بدنه فأئى مقدار من البدن ملحوظ معه؟

(١) الكفاية: ٤/٢٦.

(٢) في الأصل: (نسخ..).

(٣) الكفاية: ١٢/٢٦.

قلت: ليس المراد من البدن - الملحوظ مع النفس - جسمه بهاله من الأعضاء، بل الروح البخاري الذي هو مبدأ الحياة السارية في الأعضاء؛ فانه مادة النفس، وهو الجنس الطبيعي المعبر عنه بالحيوان، وهو المتحد مع النفس اتحاد المادة مع الصورة، كما أن هذا الروح البخاري متحد مع الأعضاء، فإنها مادة إعدادية لحدوث الروح البخاري.

فظهر: أن الموضوع له هو النفس المتعلقة بالبدن، وتشخصُ البدن ووحدته محفوظ^(١) بوحدة النفس وتشخصها؛ إذ المعتبر مع النفس مطلق البدن. وكذا الأمر في النباتات - أيضاً - فإن تشخصها بتشخص القوة النباتية، فالجسم، وإن لم يبق - بها هو جسم - لكنه باقٍ بها هو جسم نامٍ ببقاء القوة النباتية. فالتسمية مطابقة للواقع ونفس الأمر؛ حيث إن المادة - وما يجري مجراها - معتبرة في الشيء على نحو الإبهام؛ إذ شيئية الشيء بصورته لا بهادته.

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

والتحقيق: أن الأمر في الوحدة وإن كان كذلك، إلا أن وضع الأعلام مما يتعاطاه العوام، ولا يخطر ببالهم ما لا تناله إلا أيدي الأعلام، وظني أن وضع الأعلام - على حد ما ذكرناه سابقاً - من الوضع لهذه الهوية الممتازة عن سائر الهويات، مع الإبهام من سائر الجهات.

٦٣ - قوله [قدس سره]: (إن ما وُضعت له الألفاظ... الخ)^(٢).

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

(١) كذا في الأصل والصحيح: .. محفوظان..

(٢) الكفاية: ١٩/٢٦.

نعم، يمكن أن يورد عليه: بمنافاته لغرض الأعمى على أي حال؛ إذ لو لم يصل الاستعمال إلى حدّ التعيين، كان الظهور الاستعمالي في الصحيح حجة. فالأعمى كالصحيح، ولو وصل إليه لزم الاشتراك اللفظي. والالتزام بهجر المعنى الصحيح - مع أنه أولى بالصدق - باطل.

٦٤ - قوله [قدس سره]: (وفيه أن الصحيح، كما عرفت في الوجه

السابق... الخ)^(١).

مع أن المسلم - في أمثال المقادير والأوزان - صدقها على الناقص بيسير، لا على الناقص بكثير - كما فيها نحن فيه - فالدليل - على فرض الصحة - أخص من المدعى.

٦٥ - قوله [قدس سره]: (إن ثمرة النزاع إجمال الخطاب على

قول... الخ)^(٢).

تحقيق القول في ذلك: أن ظاهر شيخنا العلامة الأنصاري - قدس سره - في ثمرة النزاع، هو إجمال المسمى على الصحيح، وإمكان البيان على الأعم^(٣). وربما يورد عليه: بأن إمكان البيان ذاتاً مع امتناعه فعلاً عنده (قدس سره) - لذهابه إلى ورود مطلقات العبادات في غير مقام البيان - لا يمكن أن يقع ثمرة للخلاف في المسألة الأصولية، وهو موجه لو كان الأمر كذلك عند الجميع، وفي جميع المطلقات، أما لو لم يكن كذلك - كما هو واضح - فلا مانع من جعله ثمرة، كما هو الشأن في جميع موارد تأسيس الأصل.

بل الذي ينبغي أن يورد عليه: هو أن إجمال المسمى مستند إلى عدم الطريق إلى ما وضع له لفظ الصلاة مثلاً، لا إلى الوضع للصحيح، وإلا

(١) الكفاية: ١٧/٢٧.

(٢) الكفاية: ٥/٢٨.

(٣) مطارح الأنظار: ٩.

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

كما أن إمكان البيان - سواء أُريد منه إمكان قيام المولى مقام البيان، أو إمكان إحراز مقام البيان - معناه سلب ضرورة الطرفين، وهو مستند إلى عدم ما يوجب الاستحالة أو الوجوب، لا إلى الوضع للأعم. ومنه ظهر حال جعل الثمرة الاجمالي وعدمه.

وأما ما يوردُ على دعوى الاجمال على الصحيح: بأن الأخبار البيانية - بعدما وردت في مقام بيان مفهوم الصلاة، مع علم المولى بإجمال مفهوم الصلاة - فحينئذ كل جزء أو شرط شك في اعتباره يرجع في دفعه باطلاق^(١) كلامه، فهذه مقدمات القطع بأن المأمور به هي هذه الأمور المبيّنة، من دون حاجة إلى أصل ينفي المشكوك؛ ليقال: إنه دليل الاجمال حتى بالنظر إلى الأخبار.

فمدفوع: بأنه نظير الاشكال على إمكان البيان، وقد سمعت جوابه، وهو: أن الطرفين في مقام تأسيس الأصل، وهو إنها يكون لغواً لو كانت العبادات جميعها عند الجميع مبيّنة بالأخبار البيانية، وأما لو لم تكن كذلك - كما هو ظاهر - فلا إشكال.

فالتحقيق في بيان الثمرة: أنه لا ريب في أن إحراز الوضع للأعم - بضميمة العلم بأن ما بأيدينا من أفراد مطلق الصلاة - يوجب العلم باتحاد مفهوم الصلاة حقيقة مع هذا الفرد، فيصح التمسك بإطلاقها عند اجتماع الشرائط. ومن الواضح انتفاء العلم بالاتحاد بانتفاء أحد جزئي العلة، وهو إحراز الوضع للأعم - سواء أحرزنا الوضع للصحيح، أو لم نحرز شيئاً من الأمرين - فالشاك في

المسألة حاله حال الصحيح.

فاتضح: أن الأثر لإحراز الوضع للأعم، وليس لإحراز الوضع للصحيح أثر مرغوب.

وبالجملة: فالغرض كله تأسيس أصل للتمسك بالإطلاق وعدمه وهو مترتب على هذا النهج.

٦٦ - قوله [قدس سره]: (قلت: وإن كان تظهر فيما لو نذر لمن

صَلَّى... الخ)^(١).

أي لمن أتى بمسَمَى لفظ الصلاة، فإن صدق المسَمَى على الأعم مقطوع به، وعلى الصحيح مشكوك، وأصالة الصحة لا تثبت أن المأتي به مسَمَى لفظ الصلاة.

وأما لو نذر لمن صَلَّى، فيرد عليه ما أورده بعض الأعظم (رحمهم الله) في تقريراته^(٢): من أن النذر: إن تعلق بالمطلق فالصحيح كالأعمي، غاية الأمر أن الصلاة مستعملة في الأعم مجازاً على الصحيح، وإن تعلق بخصوص الصحيحة، فالأعمي كالصحيح في لزوم إحراز الصحة باصالة الصحة.

٦٧ - قوله - [قدس سره]: (أن تكون نتيجتها واقعة في

طريق... الخ)^(٣).

ومسألة النذر من تطبيق الحكم الكلي - المستنبط في محلّه - على المورد،

وأيّن هذا من ذاك؟!

٦٨ - قوله [قدس سره]: (وقد عرفت كونها مبينة بغير وجه... الخ)^(٤).

فلا ندعي تبادل المعنى بنفسه وبشخصه، ليقال: إنه مناف للاجمال بل

(١) الكفاية: ١٨/٢٨.

(٢) مطارح الأنظار: ١١.

(٣) الكفاية: ١/٢٩.

(٤) الكفاية: ٦/٢٩.

تبادره بوجهه وبعنوانه، كعنوان الناهي والمعراج، ونحوهما من الوجوه والعناوين.
 قلت: الانسباق: إما إلى ذهن المستعلم، أو إلى أذهان العارفين، ولا بدّ من
 رجوع الأوّل إلى الثاني؛ لأن الارتكاز في ذهن المستعلم معلول قطعاً لتنصيب
 الواضع أو لغيره من العلائم، والثاني لا مسرح له في زمانا وما ضاهاه إلى زمان
 معاصري الشارع وعترته - عليهم السلام - إذ المفروض جهل الجميع بما وضع
 له، وإحراز انسباق الصحيحة أو الأعمّ إلى أذهان المحاورين للشارع وعترته^(١)
 - عليهم السلام - منحصر طريقه في نقل موارد استعمال الطرفين، والمقطوع
 من الانسباق عندهم انسباق معنى آخر غير المعنى اللغوي. أما انسباق الموجّه
 بأحد الوجوه والعناوين المزبورة فغير معلوم، بل مقطوع العدم، وتطبيق أحد
 هذه الوجوه على المعنى المنسب إلى أذهانهم اجتهاد منا، لا أن المتبادر هو المعنى
 بما له من الوجه حتى ينفعنا. فتدبره ، فإنه حقيق به.

٦٩ - قوله [قدس سره]: (صحة السلب عن الفاسد بسبب

الاخلال... الخ)^(٢).

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

وأما إن اعتبرت بالحمل الأوّلي فلا؛ إذ عدم اتحاد الصلاة - مفهوماً - مع
 الفاسدة - مفهوماً - يدل على عدم الوضع لها، لا على عدم الوضع لجامع يعمها
 وغيرها؛ بدهاة أن كل لفظ وضع لكليّ يصح سلبه مفهوماً عن مفهوم فرده.

وإنما اقتصر - دام ظله - في المتن على خصوص صحة السلب عن
 الفاسد، ولم يتعرض لعدم صحة السلب عن الصحيح؛ لأنّ صحّة الحمل على
 الصحيحة - بالحمل الشائع - لا يدلّ على الوضع لها؛ لإمكان استناده إلى الوضع

(١) في هامش الأصل: خ ل: وأهل بيته..

(٢) الكفاية: ٨/٢٩.

لجامع يعتمها وغيرها. نعم صحة الحمل على الصحيحة - بالحمل الأولي - كافية للصحيحي؛ إذ لو كان لفظ الصلاة موضوعاً لمفهوم الصحيحة والأعم، لزم الاشتراك اللفظي الذي لا يلتزم به الأعمي، فهذا المقدار من إثبات صحة الحمل على الصحيحة - حملاً أولاً - كافٍ في عدم الوضع للأعم عند الخصم.

ثم إن الصحيحي إنها لا يدعي صحة السلب عن الأعم - مع أنه أنسب - إما لعدم تعقل الجامع على الأعم، أو لأن موارد صحة السلب منحصرة في الفاسدة. ٧٠ - قوله [قدس سره]: (الأخبار الظاهرة في إثبات بعض

الخواص... الخ)^(١).

إلا أن الفرق - بين الطائفة الأولى والثانية - اقتضاء الطائفة الثانية للوضع لخصوص المرتبة العليا - لا لجميع مراتب الصحيحة - بخلاف الأولى فإنها آثار كل صلاة صحيحة. فالدليل على الثانية أخص من المدعى، بل منافٍ له على بعض الوجوه، وسيجيء - إن شاء الله تعالى - ما يمكن الجواب به عن الأخبار مطلقاً.

٧١ - قوله [قدس سره]: (دعوى القطع بأن طريقة

الواضعين... الخ)^(٢).

نتيجة هاتين المقدمتين: هو الوضع لخصوص المرتبة العليا، فالأولى في تقريب المقدمة الأولى أن يقال:

نحن - معاشرَ العرف والعقلاء - إذا أردنا الوضع لمركب اخترعناه بلحاظ أثر، فإننا نضع اللفظ بإزاء ما يؤثر ذلك الأثر وإن نقص منه شيء، فينتج الوضع لما يعمُّ جميع مراتب الصحيحة.

وتحقيق الحال: أن المركب على قسمين: حقيقي، واعتباري. والأول ما كان

(١) الكفاية: ١٠/٢٩.

(٢) الكفاية: ٣/٣٠.

بين الأمور التي تركب منها المركب جهة افتقار لكل من تلك الأمور بالنسبة إلى الآخر، حتى يتحقق جهة وحدة حقيقية بينها، وإلا فمجرد انضمام شيء إلى شيء لا يوجب التركب الحقيقي. وإذا كان التركب حقيقياً، كانت الجزئية حقيقية؛ لأن كل واحد مرتبط بالآخر ومفتقر إليه حقيقة، فكل واحد بعض حقيقي لذلك المركب.

والثاني مالم يكن كذلك، وكان كل واحد من المسمى بالجزء موجوداً مبانئاً للآخر، مستقلاً في الفعلية والتحصّل، من دون افتقار وارتباط، ولا جهة اتحاد حقيقة، لكن ربما يعرض لهذه الأمور المتباينة - الموجود كل منها على حiale - جهة وحدة بها يكون مركباً اعتبارياً، فالكثرة حقيقية، ومن باب الوصف بحال نفسها، والوحدة اعتبارية، ومن باب الوصف بحال متعلقها، وتلك الجهة كجهة وحدة اللحاظ فيما إذا لوحظ المجموع بلحاظ واحد، فإن المجموع في حد ذاته متكرر، واللحاظ في حد ذاته واحد، لكنه ينسب إليه هذه الوحدة بنحو من الاعتبار.

وكجهة الوفاء بغرض واحد، فإن جهة الوحدة حقيقية قائمة بالفرض، إلا أن هذا الواحد - حيث إنه قائم بالمجموع - فينسب إليه الوحدة بالناية. وكجهة الطلب والأمر فإن الطلب الواحد إذا تعلق بأمر متكررة، فلا محالة يكون هذا الواحد - كالوحدات السابقة - جامعاً لشتاتها وموجباً لاندراجها تحت الواحد، إلا أن جميع هذه الوحدات والتركيب لما كانت - بالإضافة إلى تلك الأمور - غير حقيقية، فلذا كان المركب اعتبارياً، وكانت الجزئية المنزعة عن كل واحد من تلك الأمور اعتبارية، غاية الأمر أنها اعتبارية باعتبار موافق للواقع ونفس الأمر، لا بفرض الفارض.

ثم إن هذه الأمور - الملحوظة بلحاظ واحد، القائمة بغرض واحد، المطلوبة بطلب واحد - ربما تكون نفس التكبيرة، والقراءة، والركوع، والسجود،

وغيرها، فالجزئية تنتزع عن نفس ذواتها، وأخرى تكون التكبيرية المقارنة لرفع اليد الواقعة حال القيام، والقراءة المسبوقة أو الملحوقة أو المقارنة لكذا، فهذه الخصوصيات مقومات للجزء - بمعنى أن بعض ما يفى بالعرض هذا الخاص - فالجزء أمر خاص لا أنها خصوصيات في الجزء المفروغ عن جزئيته.

وعليه فالشرط المقابل للجزء ليس مطلق الخصوصية، بل خصوصية خاصة لها دخل في فعلية تأثير تلك الأمور القائمة بغرض واحد، وليكن على ذكر منك لعلك تنتفع به فيما بعد^(١) إن شاء الله تعالى.

إذا عرفت ما تلونا عليك فاعلم: أن الظاهر من الطريقة العرفية خروج ما له دخل في فعلية التأثير عن المسمّى في أوضاعهم، فتراهم يضعون اللفظ بإزاء معجون خاص مركب من عدة أشياء، من دون أخذ ما له دخل في فعلية تأثيرها - من المقدمات، والفصول الزمانية، وغيرها - في المسمّى بل يضعون اللفظ لذات ما يقوم به الأثر، وهذا أمر لا يكاد يدانيه ريب من ذي بصيرة. والظاهر أن الشارع لم يسلك في أوضاعه مسلكاً آخر، كما يشهد له ما ورد في تحديد الوضوء أنه «غسلتان ومسحتان»^(٢) من دون أخذ شرائطه في حده، بل وكذا قوله - عليه السلام -: «أولها التكبير وآخرها التسليم»^(٣). ويشهد له أيضاً جميع الأخبار الواردة في بيان الخواص والآثار، فإن الظاهر من هذه التراكيب - الواردة في مقام

(١) التعليقة: ١٧٤ من هذا الجزء.

(٢) الحديث عن ابن عباس في التهذيب ٢: ١٦٢، وتفسير البيان ٣: ٤٥٢، وعمدة القاري في شرح البخاري ٢: ٢٣٨، وأحكام القرآن لابن عربي ٢: ٥٧٧، والدر المنثور ٢: ٢٦٢، وتفسير الطبري: ٨٢/٦.

(٣) الحديث في جميع المصادر أدناه بهذا التعبير «مفتاح الصلاة الطهور، وتحريمها التكبير، وتحليلها التسليم» في الكافي ٣: ٦٩/٢، ومن لا يحضره الفقيه ١: ٢٣/١ ح/١، وسنن الدارقطني ١: ٣٦٠ ح/٤، ٥، وسنن أحمد ١: ١٢٣، وسنن الدارمي ١: ١٧٥، وسنن ابن ماجه ١: ١٠١ ح/٢٧٥، ٢٧٦، وسنن الترمذي ١: ٨٠-٩ ح/٣، وسنن أبي داود ١: ١٦٠ ح/٦١.

إفادة الخواصّ - سوقها لبيان الاقتضاء - لا الفعلية - نظير قولهم: السنّا^(١) مسهل، والنار محرقة، والشمس مضيئة. إلى غير ذلك، فإن هذه التراكيب ظاهرة في بيان المقتضيات، فيعلم منها أن موضوع هذه القضايا المسمى بلفظ (الصلاة والصوم) نفس ما يقتضي هذه الخواصّ، ويؤيّد قوله تعالى: ﴿وَأَقِمِ الصَّلَاةَ إِنَّ الصَّلَاةَ تَنْهَى عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ﴾^(٢)، فإنّ الظاهر اتحاد المراد من الصلاة عقيب الأمر، والصلاة المؤثّرة في النهي عن الفحشاء، مع أن فعلية النهي عن الفحشاء موقوفة على قصد الامتثال الذي لا يمكن أخذه فيما وقع في حيز الأمر، مع أنه من الواضح عدم التجوُّز بالتجريد كما لا يخفى.

ومما ذكرنا ظهر إمكان استظهار اتحاد طريقي الشارع والعرف في الأوضاع، وأن لازمه الوضع لذات ما يقتضي الأثر، فالشرائط خارجة عن المسمّى.

ومنه ظهر أن أخبار الخواصّ تجدي للصحيح من حيث الأجزاء، بل مقتضى النظر الدقيق هو الوضع للأعم؛ لأنّ المقتضي لتلك الآثار نفس المراتب المتداخلة، وحيثية الصدور غير دخيلة في الاقتضاء، فالأخبار المتقدمة بالأخرة دليل للأعمى، كما قد اتضح أن هذا الدليل بالأخرة دليل للأعمى، فتدبر.

٧٢ - قوله [قدس سره]: (ومنها: صحة التقسيم إلى الصحيح

والسقيم... الخ)^(٣).

إعلم أن صحة التقسيم لها جهتان:

الأولى - أن حقيقة المعنى - في حد ذاته - لها فردان، نظير النزاع المعروف

(١) جاء في الحديث: «عليكم بالسّنّا» والسّنّا: نبات معروف من الأدوية، الواحدة (سنة). (مجمع البحرين - باب ما أوله السين - مادة سنا) بتصرف.

(٢) العنكبوت ٢٩: ٤٥.

(٣) الكفاية: ٣٠/١٤.

في اشتراك الوجود معنئ، فان صحة التقسيم هناك بلحاظ أن هناك حقيقة واحدة لها أفراد متحدة الحقيقة؛ نظراً إلى أن المفهوم الواحد لا ينتزع عن المتعدد بلا جهة وحدة، ومن الواضح أن هذه الجهة لا ربط لها بالوضع للمقسم، بل الغرض اتحاد حقيقة المقسم بأي لفظ عبّر عنها مع الأقسام.

الثانية - أن حقيقة المعنى - بما هي مُسماة بلفظ كذا - منقسمة إلى أمرين، فلو صحّ لدلّ على أن المسمّى هو الجامع، فلا بد أن ينظر إلى أن هذا المعنى هل هو معنى اللفظ ومفاده بلا عناية، أم لا؟

فنفس صحة التقسيم - بما هي هي - لا دلالة لها على الوضع، بل الأمر بالأخيرة يرجع إلى استعمال اللفظ في المقسم، ومجرد الاستعمال لا يدلّ على الحقيقة. مع أن صحّة الاستعمال بلا ضم ضميمة عندنا لا عبرة بها، وعند الشارع ومعاصريه لا طريق إليها، كما عرفت سابقاً.

٧٣ - قوله [قدس سره]: (منها استعمال الصلاة وغيرها في غير واحد من الأخبار في الفاسدة... الخ)^(١).

الأولى أن يقال: بالاستعمال في الأعم؛ لأن الاستعمال في الفاسدة مجاز على أي حال، بل المستعمل فيه هو الأعم، وأريد خصوصية الفاسدة بدالّ آخر.

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

فان مقتضى العهد الذكري استعمال المذكورات في صدر الخبر - وهي الأربعة المأخوذة، وهي لا محالة فاسدة - في الأعم.

وأما على ما في غير واحد من الكتب^(٣) - المشتملة على الخبر المزبور -

(١) الكفاية: ١/٣١.

(٢) الكفاية: ٤/٣١.

(٣) الحديث ورد منكرأ في: أصول الكافي ١٨:٢ باب دعائم الاسلام من كتاب الايمان والكفر ح ٢، والحاصل: ٢٧٧ باب الخمسة ح ٢١، والمحاسن: ٢٨٦، والفتاوى: ١٣١:١ باب: ٢٩

من تنكير الأربع، فلا دلالة على ذلك، بل فيه إشارة إلى أنهم - بسبب ترك الولاية - لم يأخذوا بحقيقة تلك الأربع، بل بأربع تشاكلها وتشابهها في الصورة دون المعنى.

٧٥ - قوله [قدس سره]: (لعدم قدرة الحائض على الصحيحة منها... الخ)^(١).

إذ الصحيحة مشروطة بالطهارة عن الحيض، وهي غير مقدورة للحائض لا لاشتراط الصحيحة بالقربة وهي غير مقدورة لها في ظرف الامتثال؛ حيث لا أمر، ولا لاستلزام إرادة الصحيحة دلالة النهي على الصحة دون الفساد؛ إذ لا تعلق لكليهما بالوضع للصحيحة، بل الأول إشكال على تعلق الحرمة الذاتية بالعبادة، والثاني على تعلق النهي المولوي بالصحيحة، فالوضع والاستعمال كلاهما أجنبيان عن مرحلة الاشكال، ودفعه في محله.

٧٦ - قوله [قدس سره]: (للإرشاد إلى عدم القدرة على الصلاة... الخ)^(٢).

هكذا أجاب بعض المحققين (رحمه الله)^(٣) وأورد عليه بعض الأعلام^(٤) من مقاربي عصرنا (رحمه الله): بأن النهي الإرشادي - أيضاً - يستدعي محلاً قابلاً، كالنهي الشرعي؛ إذ الإرشاد إنشاء من المرشد متعلق بترك المنهي عنه، ولذا يقبح أن يقال للأعمى: لا تبصر، ولو على وجه الإرشاد. ولا يخفى عليك أن هذا الإيراد لا يندفع بمجرد دعوى أن النهي

→ ح ١٣، ولم نعتبر عليه معرفاً باللام بمقدار فحصنا.

(١) الكفاية: ٨/٣١.

(٢) الكفاية: ١٦/٣١.

(٣) هو الشيخ محمد تقي الأصفهاني (رحمه الله) في هداية المسترشدين: ١٠٨ - ١٠٩.

(٤) هو المحقق الرشتي (رحمه الله) في بدائع الأفكار: ١٥٠.

الإرشادي نهى إنشائي إيقاعي يتعلّق بالمحال بداعي الإرشاد إلى استحالة صدوره، وليس نهياً حقيقياً يطلب فيه ترك النهي عنه حقيقة؛ حتى يجب كونه مقدوراً.

وجه عدم الاندفاع: أن الموضوع إن كان الصلاة عن طهارة من الحيض كان النهي الإرشادي لغواً، بل ولو لم يكن إلا مجرد الإخبار؛ بدهة لغوية الإخبار بعدم القدرة على الصلاة عن طهارة من الحيض في حال الحيض، فحاله بعينه حال إخبار الأعمى بعدم القدرة على الإبصار.

فالوجه في دفع الإشكال أن يقال: المراد من استعمال الصلاة في الصحيحة استعمالها في تأمّ الأجزاء والشرائط المجعولة حال الاستعمال. ومن الواضح أن الطهارة عن الحيض إنما جعلت شرطاً بمثل هذا الدليل، فالصلاة المستعملة في المستجمع للأجزاء والشرائط غير الطهارة عن الحيض؛ قد استعملت في الصحيحة حال جعل الشرط، فصح حينئذ أن ينهى عن الصلاة بذاك المعنى إرشاداً إلى عدم ترتب فائدة عليها لفقد شرطها - أعني الطهارة عن الحيض - فهو جعل لشرطية الطهارة ببيان لازمها، وهو الفساد حال الحيض.

هذا إذا كان اعتبار الشرائط على التدرّج، ومع عدمه يمكن أن يقال أيضاً: بأن المأخوذ في المسمّى - على الصحيح - هو مطلق الطهارة - على وجه الإبهام - وإن كان متعيناً في حقيقة الصلاة شرعاً، فيكون هذا الدليل تعيناً لتلك الطهارة المبهمة ببيان لازم تعينها - وهو الفساد لولاها - هذا على ما هو المتداول عندهم في الوضع للصحيح من حيث ملاحظة الأجزاء والشرائط بعينها تفصيلاً.

وأما على ما اخترناه - من الوضع لسنخ عمل مبهم من حيث تعيّنات الأجزاء والشرائط بمعرفيّة النهي عن الفحشاء بالفعل - فالإرشاد إلى عدم القدرة على فعله في حال الحيض، لا يكون لغواً، كما هو واضح.

وأما توهم صحة النهي المولوي بتقريب: أن المنهَى عنه ما هو صلاة في غير حال الحيض ، ومثله محفوظ في حال الحيض، غاية الأمر أن قصد التقرب به على وجه التشريع فمبني على توهم بناء الاستدلال على عدم القدرة من حيث القرية، وقد عرفت أنه أجنبي عن المقام.

وأما من حيث فقد الطهارة فلا معنى لهذا الجواب؛ لأن الصلاة المتقيّدة بالطهارة عن الحيض لا يُعقل تحقُّقها في حال الحيض حتى يُنهى عنها، وجعل حال الحيض وحال عدمه من أحوال الصلاة خُلف واضح، وتسليم للوضع للأعم. ٧٧ - قوله [قدس سره]: (وإلا كان الإتيان بالأركان... الخ)^(١).

الوجه واضح إلا أن يُقال: إن الصلاة وإن استعملت في الأعم، إلا أنه أريدت خصوصية التمامية - من حيث ما عدا الطهارة من الحيض - بدلاً آخر؛ بدهة أن المراد النهي عما كان مقتضى الأدلة لزوم الإتيان به، فلا يقتضي تحريم كل ما يصدق عليه الأعم ذاتاً.

٧٨ - قوله [قدس سره]: (إنه لا شبهة في صحة تعلق النذر وشبهه... الخ)^(٢).

تقريب هذا الاستدلال بوجهين:

أحدهما - بنحو القضايا المسلمة: وهو أنه مما تسالم عليه الكل صحة تعلق النذر بترك الصلاة، وحصول الحنث بفعالها، ولو كانت صحيحة لم يكن لها حنث؛ حيث لا صلاة صحيحة بعد الحلف أو النذر لحرمتها.

ثانيهما - بنحو القضايا البرهانية: وهو أنه مقتضى تعلق النذر بالصحيحة تعلق النهي بها؛ إذ ذاك مقتضى انعقاد النذر ونفوذه، ومقتضى تعلق النهي بها عدم

(١) الكفاية: ١٦/٣١.

(٢) الكفاية: ٤/٣٢.

تعلق النهي بها؛ إذ مقتضى النهي عن العبادة عدم وقوعها صحيحة؛ حيث إنها مبنوثة لا يمكن التقرب بها، ومقتضى عدم وقوعها صحيحة عدم صحة تعلق النهي بها؛ إذ المنهَى عنه لا بدّ من أن يكون مطابقاً لما تعلق به النذر، وهي الصحيحة على الفرض، مع أنها غير مقدورة في ظرف الامتثال، وكما أن عدم القدرة على الصحيحة - حال النذر أو النهي - يمنع عن تعلق النهي بها، كذلك عدم القدرة عليها بعد النهي؛ لأنّ الملاك هي القدرة في ظرف الامتثال؛ حيث إن الغرض من البعث والزجر هو الامتثال، وظرفه عقبيهما. وإن كان منشأ عدم القدرة تعلق النهي، فلا يكاد ينفذ في نفس العاقل النهي عما لا قدرة عليه في ظرف الامتثال بأي سبب كان.

وحيث ظهر أن تعلق النهي بالصحيحة لازمه عدم تعلقه بها، وما يلزم من وجوده عدمه محال، تعرف عدم الوضع للصحيحة والاستعمال فيها.

٧٩ - قوله [قدس سره]: (لا يخفى أنه لو صح ذلك لا يقتضي

إلا... الخ)^(١).

الوجه واضح، ولذا لو كانت موضوعة للأعم، ومع ذلك حلف على ترك الصحيحة لزم المحذور، كما أنه لو كانت موضوعة للصحيحة، ومع ذلك حلف على ترك الأعم، لما لزم منه محذور، فيعلم منه أن هذا الاشكال أجنبى عن الوضع والاستعمال.

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

ليس الغرض أن تعلق النذر الموجب لتعلق النهي، لا يوجب خروج

(١) الكفاية: ١٠/٣٢.

(٢) الكفاية: ١١/٣٢.

المتعلق عن القدرة لمكان فساد؛ لأجل أن مقتضى الشيء لا ينافيه، فلا يعقل أن يؤثر الفساد من قبل النذر والنهي في عدمها؛ لأنك عرفت أن المعتبر من القدرة هي القدرة في ظرف الامتثال، وزوالها فيه بلا إشكال.

بل الغرض أن الصحة - التي تعتبر في متعلق النهي والنذر - لا تزول بالفساد الآتي من قبل النذر والنهي.

وتوضيحه - على وجه الاستيفاء لجميع الأنحاء - هو أن النذر: إن تعلق بترك الصلاة المطلوبة بعد النذر والنهي؛ بحيث تكون مقرّبة فعليةً بعدها، فهو الذي يلزم من وجوده عدمه، ولم يذهب إلى انعقاد هذا النذر ذو مُسْكَة.

وإن تعلق بترك الصلاة المأتي بها بأحد الدواعي التي لا تتوقف على الطلب والأمر، ولا ينافي تحققها مع المبعوضة الفعلية أيضاً - كالصلاة بداعي حسنها الذاتي، أو بداعي التعظيم لله، أو بداعي التخضع له تعالى - فالصلاة بهذا المعنى تامة الأجزاء والشرائط حتى بعد النذر والنهي - سواء قلنا بالحرمة المولوية أم لا - لأن هذه الدواعي لا تُنافي المبعوضة الفعلية، وما هو المسلم من انعقاد النذر، وإمكان حثه لا بد من أن يصرف إلى هذا الوجه.

وإن تعلق النذر بترك مسمى الصلاة شرعاً من غير تعيين من قبل الناذر فصحته وفساده يدوران مدار أقوال المسألة:

فان قلنا: بالأعم صح النذر.

وإن قلنا: بالصحيحة من حيث الاجزاء فقط، أو ما عدا القرية صح النذر أيضاً.

وإن قلنا: بالصحيحة بقول مطلق، فإن اقتصرنا في القرية على الإتيان بداعي الأمر بطل النذر، وإن جوّزنا الإتيان بسائر الدواعي - الغير الموقوفة على الأمر، بل الغير المنافية للحرمة المولوية - صح النذر.

نعم إن قلنا: بأن القرية إتيان العمل بداعي الأمر، فالناذر الملتفت لا بد

من أن يقصد الصلاة الصحيحة لولا تعلق النهي والنذر، فمتعلق النذر هو الصحيح بهذا المعنى.

ولو فرض كون الاستعمال - في الصحيح بهذا المعنى مجازاً، لم يكن به بأس، إذ لزوم التجوز في مورد لا يكشف عن الوضع له كما لا يخفى، وظاهر المتن في الجواب عن الاشكال هذا الوجه الأخير.

٨١ - قوله [قدس سره]: (إن أسامي المعاملات إن كانت موضوعة

للمسببات فلا مجال للنزاع... الخ)^(١).

توضيحه: أن الإيجاب والقبول المستجمعين للشرائط، إذا حصلتا

الملكية الحقيقية.

والعقد المزبور - بلحاظ تأثيره في وجود الملكية، وقيام الملكية به قيام العلول بالعلة - محقق للتمليك الحقيقي، والتمليك فعل تسببي، ولا يصدق على نفس العقد؛ إذ التمليك والملكية من قبيل الإيجاد والوجود، فهما متحدان بالذات، ومختلفان بالاعتبار، فكما أن وجود الملكية ليس متحداً مع العقد، كذلك المتحد معه ذاتاً. فافهم جيداً.

فحينئذ إن قلنا: بأن البيع موضوع للتمليك الحقيقي - أي ما هو بالحمل

الشائع تملك - أو للتمليك الذي لا يصدق في الخارج إلا على المتحد مع وجود الملكية ذاتاً - كما هو الظاهر^(٢) - فلا محالة لا يجري فيه النزاع؛ لما سمعت من أن التمليك والملكية الحقيقية من قبيل الإيجاد والوجود، وهما متحدان بالذات

(١) الكفاية: ١٧/٣٢.

(٢) وجهه: أن التمليك بالحمل الشائع، لا يمكن أن يُنشأ باللفظ، كما لا يمكن الوضع له حقيقة لتقيده بالوجود الخارجي، كما أن التمليك الإنشائي - لمكان تقيده بقصد ثبوته باللفظ - لا يمكن أن يُنشأ باللفظ، بل التمليك كسائر الألفاظ الموضوعة لنفس المعاني، ولا يصدق على شيء حقيقة إلا إذا وجد مطابقه في الخارج [منه قدس سره].

متفاوتان بالاعتبار، ولذا أُطلق عليه المسبب المعبر به عرفاً عن الأثر، وليس لمثله أثر كي يتصف بلحاظ ترتبه عليه بالصحة، وبلحاظ عدم ترتبه عليه بالفساد. ومنه علم أن توصيفه بالصحة مسامحة، لا لأن الصحة والفساد متضايقان، فيجب قبول المورد لتواردهما. كيف؟ والعلية والمعلولية من أوضح أنحاء التضايق، وليس كلّما صحَّ أن يكون علة صحَّ أن يكون معلولاً، وبالعكس - كما في الواجب تعالى شأنه بالنسبة إلى معاليه - بل لأنها من المتقابلين بتقابل العدم والملكية، فلا يصدق الفاسد إلا على ما من شأنه ترتب الأثر، وهو السبب، دون نفس المسبب، بل المسبب يتصف بالوجود والعدم.

وبعبارة أخرى: الشيء لا يكون أثراً لنفسه، ولا لما هو متحد معه ذاتاً.

ومنه علم أنها متقابلان لا متضايقان، فإن التضايق قسم خاص من التقابل، ولا بد فيه من كون كل من المفهومين بحيث لا يعقل إلا بالقياس إلى غيره، ويلزمه التكافؤ في القوة والفعلية - كالفوقية والتحتية - مع أن الصحيح والفساد ليسا كذلك - بحيث لو وجد الصحيح وجد الفاسد - بل متقابلان بنحو لا يجتمعان لكنها يرتفعان في قبال السلب والايجاب.

وأما توهم: أن نفوذه لازم وجوده باعتبار ترتب الآثار التكليفية والوضعية على الملكية، فلا توجد إلا مرتبة عليها آثارها فيتصف بالصحة دون الفساد. فمدفوع: بأن نسبة تلك الآثار إلى الملكية نسبة الحكم إلى موضوعه، لا نسبة المسبب إلى سببه - فضلاً عن نسبة المسبب إلى الأمر التسيبي - فلا تتصف الملكية - مع عدم كونها مؤثرة في تلك الأحكام - بالصحة.

فان قلت: سلمنا أن البيع هو إيجاد الملكية الحقيقية، إلا أن إيجاد الملكية أمر، وإمضاء العرف أو الشرع أمر آخر، فإن أمضاء الشارع أو العرف اتصف بالصحة، وإلا فبالفساد.

قلت: الملكية الشرعية او العرفية ليست من المقولات الواقعية، بل

المعقول نفس اعتبار الشرع أو العرف هذا المعنى لمن حصل له السبب، كما أشرنا إليه^(١) في تحقيق حقيقة الوضع وبيّناه بها لا مزيد عليه في محلّه.

ومن الواضح: أن اعتبار كل معتبر لا واقع له وراء نفسه، وهو أمر قائم بالمعتبر بالمباشرة، وليس من حقيقة البيع في شيء؛ حيث إنه من الأمور التسببية، بل الشارع والعرف المعتبران للملكية ربما يجعلان سبباً لُتوسّل به إلى اعتبارهما، فإذا تسبّب الشخص بها جعله الشارع - مثلاً - سبباً لا اعتباره، فقد أوجد الملكية الاعتبارية بالتسبيب، ولا حالة منتظرة بعد حصول الملكية الشرعية بعلتها التامة الشرعية؛ كي يقال: بأن إيجاد الملكية أمر، وإمضاء أمر آخر، وإن أوجد ما هو سبب لا اعتبار العرف فقط فالملكية الشرعية حقيقة لم توجد بعدم سببها، وليس التملك العرفي سبباً بالإضافة إلى الملكية الشرعية؛ حتى يكون ترتبها عليه مناط صحته، وعدمه مناط فساده.

وعلى أيّ حال فالقابل للتأثير وعدمه هو السبب دون المسبب عرفياً كان أو شرعياً.

٨٢ - قوله [قدس سره]: (وأما إن كانت موضوعة للأسباب

فللنزاع فيه مجال... الخ)^(٢).

الوجه واضح. لا يقال: لا مجال للنزاع أيضاً؛ إذ الصحيح كالاعمي

من حيث التمسك بالإطلاق، فيلغو النزاع، مع عدم ترتب الثمرة المهمة.

لأننا نقول: قد مرّ مراراً أن مثله إنهايلغو إذا كان الأمر كذلك - في الجميع -

عند الجميع، وإلا فذهاب طائفة في طائفة من ألفاظ المعاملات في بعض

الحالات إلى التمسك بالإطلاق، لا يقلع مادة النزاع والشقاق.

(١) وذلك في التعليقة: ١٥ من هذا الجزء.

(٢) الكفاية: ١٩/٣٢.

٨٣ - قوله [قدس سره]: (ولا يبعد دعوى كونها موضوعة للصحيحة... الخ)^(١).

قد عرفت سابقاً: أن الطريقة العرفية جارية على الوضع لذات المؤثر، وعدم ملاحظة ما له دخل في فعلية التأثير في المسمّى، والمفروض عدم تصرف الشارع في المسمّى من حيث التسمية، فيتعين القول بوضع ألفاظ المعاملات - على هذا الوجه - لذوات الأسباب، لا للصحيح المؤثر منها، وليست كألفاظ العبادات؛ حتى يتوقف على دعوى اتحاد طريقي العرف والشرع في الأوضاع.

٨٤ - قوله [قدس سره]: (والاختلاف بين الشرع والعرف فيما

يعتبر... الخ)^(٢).

هذا إذا كان اللفظ موضوعاً لما يؤثر في الملكية فعلاً، وأما إذا كان لما يؤثر فيها اقتضاء، فالاختلاف تارة في المصداق، وهو ما إذا كان ذات السبب شرعاً غير ما هو ذات السبب عرفاً، وأخرى ليس في المفهوم ولا في المصداق، بل تقييد وتضييق لدائرة السبب العرفي، وهو ما إذا اتحد السبب، وضّمّ الشرع إليه ضميمة لها دخل في فعلية تأثيره، وأما الضميمة التي لها دخل في اقتضائه، فهي مقومة للسبب، لا أنها شرط في تأثيره - كما مرّ نظيره في العبادات^(٣) - ومثل هذه الخصوصية ترجع إلى الاختلاف في المصداق أيضاً.

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

حاصله: أن الحكم بعدم نفوذ سبب عرفي، ليس من أجل الاختلاف في

(١) الكفاية: ١/٣٣.

(٢) الكفاية: ٢/٣٣.

(٣) راجع التعليقة: ٧٦ من هذا الجزء عند قوله (رحمه الله): (ثم إن هذه الأمور...) إلى آخر التعليق.

(٤) الكفاية: ٤/٣٣.

المفهوم، ولا من أجل التقييد في الحكم، بل السبب حيث إنه ما يؤثر في الملكية واقعاً، وكان نظر الشرع والعرف طريقاً إليه، فلا محالة يكون نهي الشارع - الناظر إلى الواقع - تخطئة لنظر العرف؛ بحيث لو كشف الغطاء لوجدوا الأمر على ما يجده الشارع، من عدم تأثير السبب في الملكية في الواقع.

قلت: إن كانت الملكية من المقولات الواقعية - ولو كانت انتزاعية - وأمكن إطلاع الشارع على خصوصية موجبة لعدم تحقق المقولة أو لتحقيقها، كانت التخطئة معقولة.

وأما إن كانت من الاعتبارات - على ما قدمنا بيانه^(١)، وشيدنا بنيانه - فلا مجال للتخطئة والتصويب؛ حيث لا واقع لاعتبار كل معتبر إلا نفسه، فالملكية الموجودة في اعتبار العرف بأسبابها الجعلية، موجودة عند كل أحد، ولا واقع لتأثير السبب الجعلي إلا ترتب مسببه عليه، والمفروض تحقق الاعتبار عند تحقق السبب الجعلي في جميع الأنظار. كما أن الملكية الشرعية التي هي نحو من الاعتبار لم تتحقق لعدم تحقق سببها - أيضاً - في جميع الأنظار.

نعم اقتضاء الأسباب لاعتبار المعتبر ليس جزافاً، فانه على حد المعلول بلا علة، بل لمصالح قائمة بها يُسمى سبباً يقتضي عند حصول السبب اعتبار الشارع أو العرف للملكية لمن حصل له السبب. والعقول متفاوتة في إدراك المصالح والمفاسد الباعثة على اعتبار الملكية أو الزوجية وغيرها، فربما يدرك العرف مصلحة في المعاطاة - مثلاً - فتدعوهم تلك المصلحة إلى اعتبار الملكية، مع عدم اطلاعهم - لقصور عقولهم - على مفسدة تقتضي عدم اعتبار الملكية، وقد أدركها الشارع الناظر إلى الواقع، فتجري التخطئة والتصويب في هذه المرحلة، لا في مرحلة الملكية، فإنها اعتبارية لا واقعية، ولا في مرحلة الأسباب

(١) وذلك في التعليقة: ١٥ من هذا الجزء.

فإنها جعلية، وبعد حصولها وترتب مسبباتها عليها، فقد وجد مصداق ما يؤثر في اعتبار العرف في جميع الأنظار، وإن لم يوجد مصداق ما يؤثر في اعتبار الشارع في جميع الأنظار، فليس هنا أمر محفوظ أخطأ عنه العرف إلا المصالح والمفاسد المقتضية لجعل تلك الأمور أسباباً لا اعتبار الملكية.

ولك أن تنزل عبارة الكتاب على ما هو الصواب من التخطئة في الوجه الباعث على جعل الشيء سبباً، لا في السبب ولا في المسبب، فتدبره جيداً.

٨٦ - قوله [قدس سره]: (إن كون ألفاظ المعاملات أسامي

للمصححة لا يوجب إجمالها... الخ) (١).

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

والسر في عدم إجمال ألفاظ المعاملات من حيث الصدق تعارف المعاملات وتداولها بأسبابها، فلها بعض ما يصدق عليه في نظر العرف أنه مؤثر في الملكية، غاية الأمر أن نفوذ كل ما يصدق عليه عرفاً أنه مؤثر في الملكية، يتوقف على الاطلاق.

وتقريب الاطلاق على ما أفاده شيخ المحققين (٣) - في هداية المسترشدين - بتوضيح مني: هو أن (البيع) - لغة - موضوع لما يؤثر في الملكية واقعاً، ونظر العرف والشرع طريق إليه، فإذا كان المولى في مقام البيان، وحكم بنفوذ كل ما يؤثر في الملكية واقعاً - من دون أن يقيد بمصداق خاص ولا بمحقق مخصوص -

(١) الكفاية: ٧/٣٣.

(٢) راجع التعليقة: ٦٥ من هذا الجزء.

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

فهو حجة على أن ما هو مملك في نظر العرف فهو مملك في نظر الشارع واقعاً، فاتباع نظر العرف في تطبيق المفهوم على المصداق، بالحجة الشرعية - وهو الاطلاق - فلا مجال لأن يقال: العرف مرجع تشخيص المفاهيم دون المصداق، وموارد النهي - حينئذ - من باب التخطئة لنظر العرف، فهو تخصيص في حجية نظر العرف، لا في موضوع الحكم؛ لأن المملك الواقعي نافذ أبداً، والمنهي عنه ما لا يؤثر في الملكية واقعاً وإن اعتقد تأثيره العرف.

ولا يخفى عليك أنه لا فرق بين القيد المغفول عنه عند العامة والملتفت إليه عندهم، إلا في لزوم القيام مقام البيان لو كان دخیلاً في التأثير؛ إذ لولاه لم يلتفت إليه العرف؛ حتى يكون مجرى أصالة الفساد مع عدم الاطلاق اللفظي، بخلاف الملتفت إليه، فانه لا يجب التنبيه عليه إلا إذا فرض قيامه مقام^(١) بيان كل ما له دخل في تأثير ما هو سبب بنظر العرف. فالإطلاق على الأول من مقدماته لزوم القيام مقام البيان، وفي الثاني لزوم البيان لو كان في مقام البيان. وتخصيص الإطلاق المقامي هنا بخصوص القيد المغفول عنه بلا وجه.

لكنك قد عرفت: أن التخطئة في المصداق تدور مدار كون الملكية من الأمور الانتزاعية الواقعية؛ حتى يتصور هناك طريقة نظر العرف والتخطئة والتصويب. وأما بناء على كون الملكية من الاعتبارات فلا، كما عرفت القول فيه مفصلاً^(٢).

والتحقيق: أن البيع وإن كان موضوعاً لما هو المؤثر في الملك من دون تقييد بكون الملك بحسب اعتبار الشارع أو العرف، لكنه حيث لا واقع للملكية التي يتسبب إليها بأسبابها إلا نفس اعتبار الشارع أو العرف، فالموضوع للحكم لا بد

(١) في الأصل: (.. قيامه مقامه..).

(٢) وذلك في التعليق: ١٥ من هذا الجزء.

من أن يكون أحد الأمرين: اما ما يؤثر في الملكية عرفاً، أو ما يؤثر في الملكية شرعاً:

فان كان الأول: صحَّ التمسك بالإطلاق إلا أن لازمه الالتزام بالتخصيص الحكمي في موارد النهي؛ إذ المفروض أن الموضوع بحده هو المؤثر عرفاً، وهو على حاله موجود في موارد النهي فهو من أفراد البيع الحلال حقيقة ومع ذلك فقد حكم بعدم صحته تعبدًا.

وإن كان الثاني: لم يصح؛ إذ المفروض أن الموضوع هو ما يؤثر في الملك شرعاً، وهو مشكوك الانطباق على السبب العرفي، والاطلاق لا يكاد يشخص المصداق.

والتحقيق في حل الاشكال: اختيار الشق الثاني بمناسبة الحكم والموضوع؛ إذ لو فرض إنفاذ المملك العرفي لكان راجعاً إلى جعله مملكاً شرعاً؛ حيث لا أثر للسبب شرعاً إلا اعتبار الملكية شرعاً.

وتقريب الاطلاق: ان الاطلاق قد يكون بلحاظ الكلام، كما في ما لو كان الموضوع ما يؤثر عرفاً، وقد يكون بلحاظ المقام، كما في ما لو كان الموضوع ما يؤثر واقعاً، فان تعيين المصداق يضيق دائرة الموضوع في الأول فيعلم أن التوسعة بلحاظ الكلام، بخلاف الثاني، فان تعيين المصداق لا يضيق دائرة ما يؤثر واقعاً - كما هو ظاهر - فيعلم أن التوسعة بلحاظ المقام، فكذا فيما نحن فيه، فإن المولى بعد ما كان في مقام بيان الحكم الفعلي وإنفاذ السبب شرعاً، ولم يعين محققاً ولا مصداقاً لما هو الموضوع لحكمه، فنفس عدم تعيين المصداق كاشف عن عدم تعيين مصداق خاص لموضوع حكمه، وأن ما هو المصداق لما يؤثر في الملك عرفاً مصداق لما يؤثر في الملك شرعاً. فمرجع الاطلاق إلى التلازم بين المحقق الجعلي الشرعي والمحقق الجعلي العرفي.

كما أن مرجع التخصيص - في موارد النهي - إلى التخصيص في هذه

الملازمة المستفادة من إطلاق المقام، لا إلى تخصيص موضوع الحكم؛ لأن السبب الشرعي باقٍ على نفوذه - بما هو سبب شرعي - من دون خصوصية أُخرى، ولا إلى تخصيص الحكم؛ لأن النفوذ لم يرتفع عن السبب الشرعي في مورد أصلاً، ولا إلى التخطنة لنظر العرف؛ إذ لم يكن هناك واقع محفوظ جعل نظرهم طريقاً إليه، فأفهم واغتنم.

٨٧ - قوله [قدس سره]: (دخل شيء وجودي أو عدمي في المأمور

به... الخ) (١).

قد عرفت في ذيل الدليل الرابع من أدلة الصحيح^(١) تفصيل القول في حقيقة الجزء والشرط، وأن الشرط ليس مطلق ما يوجب خصوصية في ذات الجزء، بل خصوصية خاصة، وهي ما له دخل في فعلية تأثير الأجزاء بالأسر. وأما الخصوصية المقومة للجزء، فليست هي من عوارض الجزء، بل الجزء أمر خاص، وتسمية مطلق الخصوصية شرطاً - مع كون بعضها مقوماً للجزء - جُزاف، فراجع. إننا الكلام هنا في تحقيق الفرق بين جزء الطبيعة وجزء الفرد، والفرق بينها في غير المركبات الاعتبارية: أن ما كان من علل قوام الطبيعة، وكان أصل الماهية - مع قطع النظر عن الوجود - مؤتلفة منه، فهو جزء الطبيعة. وما لم يكن من علل القوام وما يأتلف منه الطبيعة - بل كان من لوازم وجود الطبيعة في الخارج بوجود فردها - فهو عند الجمهور من مشخصات الطبيعة في الخارج، وعند المحققين من لوازم التشخيص؛ حيث إن التشخيص بالوجود يسمّى جزء الفرد؛ لأن الفرد - بحسب التحليل العقلي الموافق للواقع - مركب من الطبيعة

(١) الكفاية: ١٨/٣٣.

(٢) راجع التعليقة: ٧١ من هذا الجزء عند قوله (رحمه الله): (ثم إن هذه الأمور...) وحتى قوله (رحمه الله): (من ذي بصيرة).

ومشخصاتها.

وأما المركبات الاعتبارية فإجراء هذا البيان فيها لا يخلو عن شيء، ومجرد ملاحظة الطبيعة الواجبة (لا بشرط) لا يستدعي اعتبار مشخصية الزائد على أصل الطبيعة، فإن الطبيعة - بالإضافة إلى الخارج عنها - لا بتسرت، ومع ذلك فليس كل خارج من مشخصاتها، بل المشخصية من أوصاف لوازم وجودها في الخارج، وهذا المعنى غير قابل لاعتبار صحيح، إلا أن يقال:

فضيلة الطبيعة وكماها من شؤونها وأطوارها، لا أنها شيء بحيالها، فيكون كالمشخصات التي لا تلاحظ في قبالتها. فالقنوت ليس بعض ما يفي بالغرض الأوفى، بل القائم به نفس طبيعة الصلاة، لا مطلقاً، بل عند تحقق القنوت فيها؛ حيث إن القنوت كمال للصلاة، وقد عرفت: أن كمال الشيء لا يحسب في قبالة، بل كالمشخص له ومن شؤونه وأطواره.

فأتضح أن اعتبار المشخصية على أي وجه، وهو أن الشارع لم يأخذ في حيز الطلب الوجوبي، ولم يكن مما يفي بالغرض، بل إنما ندب إليه لكونه كمالاً للصلاة - مثلاً - فالصلاة المشتملة عليه أفضل؛ حيث إنها أكمل.

ثم لا يخفى أن مثل هذا الجزء - المعبر عنه بجزء الفرد - خارج عن حقيقة المسمى؛ لصدق الصلاة على فاقده وأن صدقت على واجده، كما هو شأن المشخص، فإن مشخصات زيد خارجة عن حقيقة الإنسان وعن مسأه، ومع ذلك فزيد - بما هو زيد - إنسان، لا إنه إنسان وزيادة، كما أشرنا إليه وإلى وجهه في بعض الحواشي المتقدمة^(١).

وأولى منه بالخروج عن المسمى ما يستحب نفساً في أثناء العبادة - بحيث

(١) كما في التعليقتين: ٣٨ و٦٠ من هذا الجزء.

كانت العبادة ظرفاً له ولو بنحو الظرفية المنحصرة - إذ المفروض أنه ليس مما يتقوم به الطبيعة، ولا من شؤونها وأطوارها، وبمجرد استحباب عمل في عمل لا يقتضي بالجزئية ولا بالمشخصية، وترشح الاستحباب منه إلى العبادة إنما يكون إذا تمحضت العبادة - في المقدمة لوجوده، ولم تكن مقدمة لوجوبه أيضاً بأن كان مستحباً في الصلاة مطلقاً - لا مشروطاً - وإلا فلا ترشح؛ حيث لا استحباب قبل فعل الصلاة على الفرض.

ولغير واحد من الأعلام كلام في المقام - في الفرق بين الجزء المفرد والمستحب في أثناء العبادة بما لا يخلو من شوب الإبهام - وهو:

سراية فساد الجزء المفرد إلى العبادة، دون الآخر؛ نظراً إلى أنه جزء لأفضل الأفراد، ومن جملة الأفعال الصلواتية دون الآخر.

وكذا يفرق بينها في التسليم - بناء على استحبابه - فإنه إذا كان جزء الفرد كان الشك في حاله شكاً قبل الفراغ عن الصلاة، وإذا كان مستحباً بعد التشهد في نفسه - لا من حيث المشخصية - كان الشك في تلك الحال شكاً بعد الفراغ.

وفي كلا الفرقين نظر واضح، فإنها إننا يتّان إذا كان المسمّى بالمشخص كالمشخص الحقيقي الذي يوجب زواله وانعدامه زوال الطبيعة وانعدامها؛ لوجودها بوجود شخصها وفردها، فتزول بزواله، وتنقطع بانقطاعه. وليس الأمر كذلك؛ لما عرفت مفصلاً آنفاً؛ أن اعتبار المشخصية باعتبار أن مثل هذا الجزء كمال للطبيعة، وكماها ليس أمراً في قبالتها، فيكون كالمشخص الحقيقي الذي لا يعدّ موجوداً مستقلاً في قبال وجود الطبيعة، بل هو من أطوار وجودها وشؤونه، وإلا فتحقق نفس الطبيعة بتحقق التكبير والقراءة إلى آخر الأجزاء الواجبة، فالصلاة المشتملة على القنوت الفاسد، كالتى لم تشتمل عليه من حيث تحققها

بتحقق ما هو من علل قوامها، وكذلك تنقطع طبيعة الصلاة بالتشهد، والتسليم
كها، فإن وجد صحيحاً كانت الصلاة كاملة به، وإلا فلا، وليس مشخفاً حقيقياً
كي يتخيل أن الطبيعة لا توجد إلا بوجود شخصها، فأفهم جيداً.



الاشترك

٨٨ - قوله [قدس سره]: (الحق وقوع الاشترك للنقل... الخ) ^(١).

المراد من المواد الثلاثة - أعني الامكان وطرفيه - هو الوقوعي منها دون
الذاتي؛ ضرورة أن النظر إلى ذات الاشترك لا يقتضي ضرورة الوجود أو العدم،
بل المدعى لزوم المحال من فرض وقوعه أو لا وقوعه، وعدمه. وكما أن إمكان
الشيء ذاتاً لا ينافي وجوده أو امتناعه الوقوعي، فيصير واجباً أو ممتنعاً بالعرض،
كذلك لا منافاة بين إمكان الشيء وقوعياً ووجوده بالغير؛ ضرورة أن عدم
الوجوب لعدم اللازم الممتنع لا وقوعه، غير الوجوب لوجود العلة التامة.
ثم إن أدل دليل على إمكان الاشترك وقوعه في اللغة، كالقرء للحيض
والظهر، والجون للسواد والبياض، وغير ذلك.

ومن غريب الكلام ما عن بعض المدققين من المعاصرين ^(٢) حيث زعم:
أن اللفظ في المثالين غير موضوع للمعنيين، بل للجامع الرابط بينهما؛ نظراً إلى
استحالة التقابل بين معنيين لا جامع بينهما، مستشهداً بعدم التقابل بين الظلمة
والجمار، ولا بين العلم والحجر، فالقرء موضوع للحالة الجامعة بين حالتي المرأة من
الظهر والحيض، والجون لحال اللون من حيث السواد والبياض، وظن أن
خفاء الجامع أوهم الاشترك. ولعمري إنه من بعض الظن، أما لزوم الجامع في
المتقابلين: فإن أراد المتقابلين بحسب الاصطلاح - وهما الأمران اللذان يمتنع

(١) الكفاية: ٢/٣٥.

(٢) صاحب المحجة - كما في هامش الأصل

اجتماعهما في موضوع واحد أو محلّ واحد بجهة واحدة - فمن الواضح عدم لزوم الجامع مطلقاً؛ إذ من أقسام التقابل تقابل الايجاب والسلب، وعدم الجامع بينهما بديهي.

وإن أراد المتقابلين بتقابل التضادّ، فلزوم اندراجهما تحت الجامع قولٌ به في فن الحكمة، ولذا اعتبر امتناع اجتماعهما في المتعاقبين على موضوع واحد لا محلّ واحد. إلا أن المتقابلين غير منحصرين في المتضادّين، فإن العلم والجهل - عند هذا القائل - من المتقابلين، مع أنها غير متقابلين بتقابل التضاد، بل بتقابل العدم والملكّة، ولا جامع بينهما، ولم يذكر أحد من أرباب الفن لزومه في تقابلها. وحيث إن اللزوم في تقابل العدم والملكّة إضافة العدم الى ما يقبل الوجود كالعمى، فإنه يوصف به من يقبل البصر، فلذا لا يطلق على الحجر: أنه جاهل أو أعمى.

وأما عدم التقابل بين الظلمة والحمار والعلم والحجر، فإن أراد عدم التقابل اصطلاحاً - وإن كان بينها التعاند والغيرية - فلو سلم لا يدلّ على لزوم الجامع بين المتقابلين بقول مطلق، مع أنه لو كان المتضادان - اصطلاحاً - الوجوديين اللذين يتمتع اجتماعهما في محل واحد، يكون المثالان من المتقابلين بتقابل التضاد. نعم، بناء على عدم تضادّ الجواهر بعضها مع بعضٍ ومع العرض، لا تضادّ بينهم وإر كان متعاندين.

ثم لو أغمضنا النظر عن كل ذلك، فأبى دليل دلّ على أن الامرين المندرجين تحت الجامع، كالسواد والبياض، يجب الوضع للجامع بينهما دونها، وهل هو إلا تحكّم بلا وجه.

هذا، مع أنّ الجامع بين السواد والبياض ليس إلا اللون، ولازمه صحة

إطلاق الجون على كل لون ، وإلا فخصوصية السواد والبياض المفرقة بينها لا يعقل^(١) أن يكون لها جامع. فتدبر جيداً.

٨٩ - قوله [قدس سره]: (وإن أحاله بعض لإخلاله ... الخ)^(٢)

ذكر بعض أجلّة العصر^(٣) برهاناً على الاستحالة - إذا كان الوضع عبارة عن جعل الملازمة الذهنية بين اللفظ والمعنى، أو عما يستلزمها - ملخصه بتوضيح مني:

أن الوضع لكل من المعنيين - بحيث لم يكن هناك إلا معنى واحد ووضع واحد - وليس أحد الوضعين متمماً للآخر، ولا ناظراً إليه، فعليه: إن كان اللفظ ملازماً للمعنيين - دفعة واحدة بانتقال واحد - لزم الخلف إذ المفروض جعل ملازمتين بالإضافة إلى معنيين، وعدم كون أحد الوضعين متمماً للآخر ولا ناظراً إليه.

وإن كان ملازماً لأحد المعنيين على التردد، فهو أيضاً كذلك، وهو واضح.

وان كان ملازماً للمعنيين بملازمتين مستقلتين وانتقالين حقيقيين - كما هو المفروض - فحيث لا ترتب بينهما، فلا بد من تحقق انتقالين دفعة واحدة - من غير ترتب - بمجرد سماع اللفظ، وهو محال.

وفيه: أن الوضع ليس جعل اللفظ علة تامة للانتقال؛ كي يلزم هذا

(١) إذ لا جامع للفصول، ومنه ظهر أن الجامع بهذا المعنى لا يعيد الخصم؛ لتوهمه أن الخصوصيات المميّزة الموجبة للتقابل لها جامع رابط، مع أن التقابل بهذه الأنحاء الأربعة المعروفة ذاتي فيها. [منه قدس سره].

(٢) الكفاية: ٣/٣٥.

(٣) الملاء على النهاوندي (رحمه الله) في تشريح الأصول: ٤٧.

المحال، بل جعله مقتضياً له، فإن كان هناك اقتضاء واحد لمكان وحدة اللفظ والمعنى، ولم يكن هناك مانع - كقرينة المجاز - تحققت الملازمة الذهنية، وخرجت من حد الاقتضاء إلى الفعلية.

وإن كان هناك اقتضاءات متعددة متساوية الأقدام، أو كانت هناك قرينة المجاز، فلا يتحقق المقتضي، وهو معنى الإجمال إلى أن تقوم قرينة معينة، وهي في الحقيقة من قبيل رفع المانع عن تأثير المقتضي في المقتضى.

ومما ذكرنا تعرف: أن الوضع الثاني غير ناقض ولا مناقض للوضع الأول، فإنه إنما يكون كذلك إذا كان جعل الوضع اللفظ علة تامة، وإلا فاللفظ باقٍ على اقتضائه، حتى مع القرينة المعينة لمعنى آخر. هذا بالإضافة إلى الانتقال التصديقي.

وأما بالإضافة إلى الانتقال التصوري، أو الانتقال التصديقي بالإضافة إلى لفظين مقرونين بالقرينة المعينة لمعنيين، فمنع استحالة انتقالين في آن واحد دفعة واحدة؛ لمكان بساطة النفس وتجردّها، فلا مانع من حصول صورتين في النفس في آن واحد، والشاهد عليه لزوم حضور المحمول والمحمول عليه عند النفس الحاكمة بثبوت أحدهما للآخر في آن الحكم والادّعاء، كما هو واضح.

٩٠ - قوله [قدس سره]: (بأن يراد منه كل واحد كما إذا... الخ) (١).

وعليه ينبغي تنزيل ما قيل: من كون كل واحد مناطاً للثبات والنفي ومتعلقاً للحكم، وإلا فلا وجه له لعدم الملازمة بين الاستقلال في الإرادة الاستعمالية، والاستقلال في الحكم والنفي والاثبات، وإن أصرَّ عليها بعض

الأعلام^(١) مِّن قَارِبٍ عَصْرَنَا (رحمه الله).

توضيحه: أن مفاد لفظ العشرة - مثلاً وإن كان وحدانياً ملحوظاً بلحاظ واحد، ومراداً استعمالياً بإرادة واحدة - لكنه مع ذلك: ربما يكون الحكم المرتب عليه - بلحاظ كل واحد - على نهج العموم الأفرادي، كما إذا قيل: (هؤلاء العشرة علماء، أو واجبو الاكرام)، وربما يكون الحكم المرتب عليه - بلحاظ المجموع - على حد العموم المجموعي، كما إذا قيل: (هؤلاء العشرة يحملون هذا الحجر العظيم، أو واجبو الاكرام)، بنحو لو لم يُكرّم أحدُهم لم يتحقق الامتثال من رأس، وكذلك العام الاستغراقي - كالعلماء - فإن الحكم المرتب عليه معقول على الوجهين.

وكما أن الجمع في اللحاظ لا يقتضي وحدة الحكم، كذلك التفريق في اللحاظ لا يستدعي تعدد الحكم بالنسبة إلى كل ملحوظ، كما إذا رتب حكماً واحداً على زيد وعمرو معاً - كما عرفت في العام الاستغراقي - واستعمال اللفظ في المعنيين لا يزيد على استعماله فيها مرتين.

ومما ذكرنا يظهر: أن استعمال اللفظ في معنيين بإرادتين ولحاظين مستقلّين وإن كان مغايراً لاستعماله في مجموع المعنيين من حيث الإمكان والجواز لكنه يترتب على الأخير ما يترتب على الأول من الفائدة والثمرة، فإذا أردت الحكم على السواد والبياض بأنهما من عوارض الاجسام صح لك ان تقول: الجون من عوارض الاجسام مريداً به السواد والبياض على وجه الجمع في اللحاظ. وقد عرفت: أن الجمع في اللحاظ لا يستدعي الجمع في الحكم؛ كي يكون خلاف الفرض.

فإن قلت: وعليه فلا ثمره عملية للنزاع.

(١) المحقق الرشتي (رحمه الله) في بدائع الأفكار: ١٦٢.

قلت: أما على القول بصحة استعماله فيها حقيقة فواضح؛ لأن الاستعمال في مجموع المعنيين بنحو الجمع في اللحاظ مجاز، لا يُصار إليه بلا قرينة. وأما على القول بصحته مجازاً، فهما وإن تساويا في المجازية، إلا أن ظاهر الحكم المرتب على مفهوم وحداني - وإن كان بنحو الجمع في اللحاظ - كون المعنى موضوعاً تاماً للحكم، كما إذا حكم على الدار بشيء فإن أجزاء معناها ليس كل واحد منها موضوعاً له، بخلاف ظاهر الحكم المرتب على مفهومين - سواء كان بلفظين أو بلفظ واحد - فإن مقتضاه كون كل منها موضوعاً للحكم، فإثبات الإمكان مقدمة لأحد الأمرين بضميمة ما بيناه من الظهور، فتدبر جيداً.

٩١ - قوله [قدس سره]: (إن حقيقة الاستعمال ليس بمجرد جعل

اللفظ علامة على إرادة^(١) المعنى... الخ)^(٢) .

وإلا كان الاستعمال في معنيين بمكان من الامكان؛ إذ غاية ما يتخيل في امتناعه على هذا الوجه ما عن بعض المدققين من المعاصرين^(٣) : من أن ذكر اللفظ لتفهيم المعنى، أو لكونه علامة عليه - بمعنى كونه مقتضياً للعلم به والانتقال إليه؛ لمكان الملازمة الحاصلة بالوضع - نفسُ تفهيم المعنى، ونفس المقتضي للعلم به وكونه إعلماً تحصلًا وتحققاً - كما في سائر الأمور التوليدية والتسببية - والوجود الواحد يمتنع أن يكون إيجادين، فيمتنع تحقق تفهيمين وإعلامين بوجود لفظ واحد لوحدة الوجود والايجاد ذاتاً، وإن اختلفا اعتباراً.

ويندفع أولاً: بأن وحدة الوجود والإيجاد تقتضي وحدة ما يضاف إلى شيء واحد، وأي مساس لوجود اللفظ بإيجاد المعنى في ذهن المخاطب، ولو اتحدا لما

(١) في الكفاية - تحقيق مؤسستنا -: علامة لإرادة المعنى

(٢) الكفاية: ٦/٣٦.

(٣) صاحب المحجة - كما في هامش الأصل -

كان اتحادهما مستنداً الى اقتضاء وحدة الوجود لوحدة الوجود فإيجاد اللفظ عين وجوده لا إيجاد شيء آخر.

وثانياً: بأن حضور المعنى في الذهن مباين - تحقّقاً وتحصّلاً - لحضور اللفظ فيه، ومقتضى وحدة الوجود والإيجاد ذاتاً كون إحضار المعنى مبايناً - تحقّقاً وتحصّلاً - لإحضار اللفظ، وليس معنى التفهيم والإعلام إلا إحضار المعنى في الذهن بإحضار اللفظ فيه بذكر اللفظ الذي يدخل من طريق السمع فيه، وحيث إن المعاني صارت ملازمة بالوضع للألفاظ، فأبى مانع من إحضارها في الذهن برُمُتها بسبب إحضار اللفظ فيه بذكره خارجاً، فهناك بعدد المعاني حضورات وإحضارات وإزادات، وحيث إنها غير متحدة مع وجود اللفظ خارجاً، وحضوره وإحضاره ذهنياً بل ملازمة له، فلا يلزم اثنيّية الواحد وتعدّده.

وأما الجواب عنه: بأن الإحراق مترتب على الإلقاء بمقدار تخلّل الفاء؛ نظراً إلى أنّ وجود الحُرقة^(١) مترتب على الملاقاة بمقدار تخلّل الفاء. فمندفع: بأن ترتب وجود الحُرقة^(٢) على الملاقاة من باب ترتب المشروط على شرطه، وعلى وجود النار من باب ترتب المسبّب على سببه، بخلاف إحراق النار، فإنه معنى تأثيرها أثرها، والتأثير ليس أثراً لمؤثره؛ كي يترتب عليه، بل التأثير والتأثر متضايفان.

فالإحراق بالعرض المنسوب إلى الشخص بالأولوية، وتأثير النار أثرها، أو وجود الأثر وإن كان مشروطاً، لكنه بالملاقاة لا بحيثية صدورهما من الشخص التي هي معنى الإلقاء، فلا ترتب للإحراق ولا لوجود الحُرقة^(٣) على الإلقاء، لا من باب ترتب المسبب على سببه، ولا من باب ترتب المشروط على شرطه، مع أن مجرد الترتب الناشئ من التقدم والتأخر بالطبع، لا يقتضي التقدم في الوجود،

(١) الحُرقة والحُرقة بمعنى الحرارة، لكن المناسب للسياق هنا هو (الاحتراق).

ولا عدم الاتحاد في الوجود ، كما في تقدّم الواحد على الاثنين، أو تقدم الجنس والفصل على النوع.

كما أن توهم: استحالة جعل اللفظ علامة، كجعله فانياً ومرآة؛ نظراً إلى امتناع لحاظين لمعنيين في آن واحد، كامتناع لحاظين في لفظ واحد.

مدفوع: بما تقدّم من إمكان لحاظين في آن واحد، بل الموجب للاستحالة ما سيجيء^(١) - إن شاء الله تعالى - فتدبره، فإنه دقيق، وبه حقيق.

٩٢ - قوله [قدس سره]: (بل جعله وجهاً وعنواناً له بل بوجه نفسه كأنه الملقى .. الخ)^(٢) .

والشاهد عليه: عدم صحة الحكم على اللفظ - بما هو - في حال الاستعمال، فيعلم منه أن النظر بالذات إلى المعنى، وأن اللفظ آلة للحاظه، ولا يعقل أن يكون آلة اللحاظ - في حال كونها كذلك - ملحوظة بلحاظ آخر لا آلياً ولا استقلالياً؛ لامتناع تقوّم الواحد بلحاظين حيث إنه من قبيل اجتماع المثليين، أو لامتناع الجمع بين اللحاظين في لحاظ واحد للزوم تعدد الواحد ووحدة الاثنين.

والتحقيق: أن الأمر في الاستحالة أوضح من ذلك. بيانه: أن حقيقة الاستعمال إيجاد المعنى في الخارج باللفظ؛ حيث إن وجود اللفظ في الخارج وجود لطبيعي اللفظ بالذات، ووجود لطبيعي المعنى بالجعل والمواضع والتنزيل لا بالذات؛ إذ لا يعقل أن يكون وجود واحد وجوداً لماهيتين بالذات، كما هو واضح، وحيث إن الموجود الخارجي بالذات واحد، فلا مجال لأن يقال: بأن وجود اللفظ وجود لهذا المعنى خارجاً ووجود آخر لمعنى آخر؛ حيث لا وجود آخر كي ينسب إلى الآخر بالتنزيل، وليس الاستعمال إلا إيجاد المعنى بنحو وجوده اللفظي

(١) وذلك في التعليقة التالية : ٩٢ .

(٢) الكفاية: ٧/٣٦.

خارجاً. وقد عرفت: أن الإيجاد والوجود متحدان بالذات، وحيث إن الوجود واحد فكذا الایجاد.

وبالجمله الاستقلال في الایجاد التنزيلي - كما هو معنى الاستعمال الذي هو محل الكلام - يقتضي الاستقلال في الوجود التنزيلي، وليس الوجود التنزيلي إلا وجود اللفظ حقيقة، فالتفرد بالوجود التنزيلي والاختصاص به يقتضي التفرد بالوجود الحقيقي، وإلا لكان وجوداً تنزلياً لها معاً، لا لكل منفرداً، فتدبره جيداً.

ومنه تعرف: أن الاستعمال لو فرض - محالاً - تحقُّقه بلا لحاظ لكان محالاً، وإنه لا يدور الامتناع والجواز مدار امتناع تقوُّم الواحد بلحاظين وعدمه. وأما الامتناع بواسطة الجمع بين لحاظين في لحاظ واحد، فهو وإن كان حقاً، إلا أن اللفظ والمعنى من أعظم أركان الاستعمال، فالعدول عن التعليل بلزوم تعدُّد الواحد في اللفظ إلى مثله في اللحاظ، بلا وجه بل يجب الاستناد في الاستحالة إلى ما ذكرنا، لا إلى امتناع تقوُّم الواحد بلحاظين؛ ضرورة أن اللفظ بوجوده الخارجي لا يقومُّ للحاظ، بل المقوِّم له صورة شخصه في أفق النفس، فأی مانع من تصوُّر شخص اللفظ الصادر بتصورين في آن واحد مقدمة لاستعمال اللفظ الصادر في معنيين لو لم يكن جهة أخرى في البين.

وربما يورد^(١) على ما أفيد في المتن: بالنقض بالعام الاستغراق الملاحظ بنحو الكلِّ الأفرادي؛ نظراً إلى أن أفراد العام ملحوظة كلُّ على انفراد بلحاظ واحد. فكما أن لحاظ كلِّ من أفرادها على انفرادها يصحُّ تعلق الحكم بكل واحد من أفرادها على انفرادها، كذلك لحاظ كلِّ من المعاني على انفرادها يصحُّ استعمال اللفظ الواحد فيه على انفرادها.

(١) كما عن بعض أجلة العصر - وهو العلامة المؤسس الشيخ عبد الكريم الحائري (رحمه الله) -

ولا يندفع هذا النقض: بأن لحاظ المتكثرات بالذات بلحاظ واحد والاستعمال فيها، خارج عن محل النزاع، فإن المدعى الاستعمال في كل من المعاني على انفراده مع وحدة اللفظ واللحاظ، لا في الكل بنحو الوحدة.

→ وهو الشيخ عبد الكريم بن المولى محمد جعفر المهرجردي البيدي الحائري القمي فقيه جليل وعالم كبير وزعيم ديني شريف.

ولد في مهرجرد من قرى يزد في سنة (١٢٧٦ هـ)، تعلم في قريته المقدمات ثم سطوح الفقه في يزد على السيد يحيى الكبير وغيره، ثم هاجر إلى كربلاء المقدسة، فأكمل فيها السطوح على الشيخ فضل الله النوري والميرزا المحلّاتي والسيد المجدد الشيرازي والسيد محمد الفشاركي والميرزا محمد تقي الشيرازي، سافر إلى النجف، ولازم درس الشيخ محمد كاظم الخراساني، ثم نزل كربلاء وأشتغل بالتدريس والإفادة فيها، وكان الميرزا محمد تقي الشيرازي يبيّله، ويشير إليه، ويعترف بفضلته حتى أرجع احتياطاته إليه، فأحلّه مكانة سامية في النفوس.

في أوائل سنة (١٣٣٣ هـ) سافر إلى إيران لزيارة الامام الرضا عليه السلام، وتلقى دعوة وجوه أراك للإقامة فيها، فلبّى دعوتهم وأخذ يدرس فيها، فأقبل عليه الطلاب، وأصبحت في المدينة حركة ثقافية وعلمية على بساطتها.

ولما أنتقل مراجع الشيعة آنئذٍ إلى رحمة الله كالسيد كاظم البيدي والميرزا الشيرازي وشيخ الشريعة الأصفهاني اتجه إليه المقلدون، وحاز ثقة العامّة فضلاً عن الخاصة.

وفي رجب سنة (١٣٤٠ هـ) هبط مدينة قم المشرفة (دار الإيمان) مثنى فاطمة بنت الإمام موسى وأخت الإمام الرضا (عليهما السلام)، نظّم الحوزة فيها، وأقبل عليه الطلاب فيها، وزاد طلاب درسه على الألف طالب حتى فاقت شهرته علماء إيران على الاطلاق.

وقع له مع البهلوي الوقائع الجسام؛ إذ قام البهلوي بتفريق الحوزات في خراسان وطهران واصفهان وغيرها إلا أنه لم يستطع ذلك مع الشيخ الحائري لحنكته وصره ولتحمّله الصعاب (رحمه الله) مما أثرت فيه هذه الأحداث حتى أدت إلى مرضه، فتوفّي في ليلة السبت (١٧) ذي القعدة سنة (١٣٥٥ هـ)، ودفن في رواق حرم فاطمة عليها السلام بقم، له آثار جليلة منها: كتاب (الصلاة) و(التقريرات) في الاصول و(درر الفوائد) و(درر الاصول).

(طبقات أعلام الشيعة نقيب البشر في القرن الرابع عشر)

(١١٥٨:٢/ رقم ١٦٩٢) بتصرف.

بل يندفع النقض: بالفرق بين الاستعمال وتعلق الحكم، فإن المستعمل فإن في المستعمل فيه، وعين وجوده تنزيلاً، بخلاف الحكم، فإنه لا يكون فانياً في موضوعه، ولا وجوداً تنزيلاً له، بل يتوقف تعلقه بموضوعه على لحاظ موضوعه بأي وجه كان، فلا يلزم فناء الواحد في الاثنين، ولا تقوّم الواحد بلحاظين.

لا يقال: لا بدّ في الحكم على عنوان العام من ملاحظته فانياً في معنونه، فاذا تعدّد المعنون - كما في الملحوظ على نهج الكلّ الأفرادي - لزم فناؤه في المتعدد، ولا فرق في الإمكان والامتناع بين فناء مفهوم واحد في مطابقات متعددة، وفناء لفظ واحد في مفاهيم متعدّدة بها هي كذلك.

لأننا نقول: أما مثل مفهوم العشرة - وسائر المفاهيم التركيبية - فمطابقتها واحد مشتمل على كثرة بالذات، وكذا مفهوم (كل عالم) فإن مطابقه الآحاد بالأسر، لا كل واحد؛ بداهة أنّ مفهوم (كل عالم) لا يصدق على كل عالم.

وأما مفهوم (العالم) الصادق على المتكثّر بسبب أداة العموم، فليس شأن أداة العموم التوسعة في صدق مدخوله وجعله فانياً في المتكثّر بعد ما لم يكن في حدّ ذاته كذلك، بل مطابق مفهوم (العالم) - بما هو مطابق له - واحد، وإنما شأن أداة العموم التوسعة في ذات المطابق، فيفيد المطابق - بما هو مطابق - للمفهوم فانياً فيه. ويفيد تعدده وتكثّره الحاصل له بسبب المميزات والخصوصيات بأداة العموم، لا أنها تجعل المدخول فانياً في مطابقه، وفيما هو خارج عن المطابق بما هو مطابق له.

وما ذكرنا يندفع نقض آخر بصورة عموم الوضع وخصوص الموضوع له؛ نظراً إلى أنه - كما أنّ ملاحظة عنوان واحد تصحح الوضع لخصوصيات مندرجة تحته - كذلك يصح ملاحظة عنوان عام والاستعمال في كل واحد من الخصوصيات المندرجة تحته.

وجه الاندفاع: ما تقدم^(١) من أن اللفظ يجب أن يكون في مرحلة الاستعمال فانياً في المعنى، ولا يجب أن يكون كذلك حال الوضع، ولا الوضع بنفسه يحتاج إلا إلى لحاظ الموضوع له بأي وجه كان، كما عرفت في الحكم بالإضافة إلى موضوعه.

٩٣ - قوله [قدس سره]: (فإن اعتبار الوحدة في الموضوع له... الخ)^(٢).

مجمل القول فيه: أن المعنى له وحدة ذاتية لا ينسلخ عنها أبداً ولو اجتمع مع غيره، وله وحدة عرضية، وهي كونه واحداً في اللحاظ، وما يعقل أن يكون قيماً هو الثاني.

وحينئذ فيشكل: بأن الوحدة. اللحاظية مقومة للاستعمال، فيستحيل أخذها في الموضوع له.

ويندفع بها عرفت في نظائره: من أن اعتبار أمثال هذه الأمور - بنحو الإشارة إلى ذات الموضوع له - معقول، فيضع اللفظ بإزاء المعنى الذي يصير باللحاظ الاستعمالي موصوفاً بصفة الوحدة في قبال ما لا يصير كذلك.

نعم المتبادر من مسميات الألفاظ نفس معانيها، حتى أن أوصافها الذاتية غير ملحوظة بلحاظها ولا متبادرة بتباردها.

وأما قيودية الوحدة للوضع، فقد عرفت سابقاً أنها جزاف، وأن الاختصاص الوضعي لا يتخصّص ولا يتكثّر حقيقةً بقيود المستعمل فيه وخصوصياته، وهو ظاهر لمن أمعن النظر.

(١) وذلك في نفس التعليقة عند قوله: (بل يندفع النقص بالفرق بين الاستعمال...).

(٢) الكفاية: ١٧/٣٦.

٩٤ - قوله [قدس سره]: (وكون الوضع في حال وحدة المعنى... الخ)^(١).

تفصيله: أن حال الوحدة: تارة تضاف إلى المعنى، ومن الواضح أن مجرد وقوع اللفظ بإزاء المعنى في حال تفرده باللحاظ عند الوضع لا يقتضي تقيّد الموضوع له بها.

وأخرى تضاف إلى نفس الوضع، ويراد منها استقلال كل وضع، وعدم كونه ناظراً إلى وضع آخر ولا متمماً له، فالاستعمال الموافق للوضع يجب أن يكون كذلك بأن يقع كل استعمال منفرداً عن استعمال آخر، وهو ظاهر بعض أجلة العصر^(٢).

وفيه: أن مطابقة الاستعمال للوضع إنما تجب في الموضوع والموضوع له بحدودهما وقيودهما، ولا تجب في غير ذلك، وملاك صحة الاستعمال الحقيقي جريه على قانون الوضع، وهو مطابقتة له على الوجه المزبور.

وأما خصوصيات الوضع - أعني عمل الواضع - فغير لازمة المراعاة؛ لوضوح أن متابعة كل جعل من كل جاعل إنما هي بملاحظة مجعوله، لا بملاحظة نفس جعله؛ إذ ليس للجعل جعل آخر.

وأما عدم كون أحد الوضعين ناظراً إلى الآخر ولا متمماً له فمسلّم، إلا أن مرحلة الاستعمال - أيضاً - كذلك؛ حيث إن استعمال لفظ في معنى ليس متمماً للاستعمال الآخر، فكما أن الوضعين لا يرجعان إلى وضع واحد، كذلك الاستعمالان، فالجمع بين الاستعمالين. لا بين المعنيين كي يؤول إلى استعمال واحد؛ لينافي تعدد الوضع. فافهم واستقم.

(١) الكفاية: ١٨/٣٦.

(٢) الملا علي النهاوندي في تشريح الأصول: ٤٨.

٩٥ - قوله [قدس سره]: (لأن الأكثر ليس جزء المقيد بالوحدة... الخ)^(١).

يمكن أن يقال: ليس الغرض من الاستعمال في الأكثر الاستعمال فيه على وجه الجمع في اللحاظ، كيف؟ وهو خارج عن محل الكلام، بل الغرض استعماله في كل منها كما [لو]^(٢) لم يكن غيره، فاللفظ وإن كان واحداً إلا أن المستعمل فيه متعدد، لا أن المستعمل فيه بذاته متعدد، وبها هو مستعمل فيه واحد ليخرج عن محل البحث.

وسر الغاء الوحدة - مع أن كلاً من المعنيين ملحوظ بالاستقلال، فهو متفرد باللحاظ - هو: أن الموضوع له عند هذا القائل هو المعنى الملحوظ على وجه لا يكون معه ملحوظ آخر، لا على وجه لا يكون معه ملحوظ بلحاظه. وحينئذ فكل من المعنيين الملحوظين المجتمعين فاقد لهذه الوحدة. ومن الواضح أن المستعمل فيه - حينئذ - جزء الموضوع له فتكون النسبة بين المستعمل فيه والموضوع له نسبة ذات المطلق إلى المقيد. ومن المعلوم أن المطلق بذاته هو اللابشرط المقسمي؛ إذ ليس الأكثر - بها هو - مستعملاً فيه باستعمال واحد؛ ليكون بينها المباينة، بل المباينة^(٣) - بالنحو المذكور في المتن - إنها تكون - أيضاً - فيما إذا لوحظ لحاظ المعنى الآخر معه في المستعمل فيه.

وإلا فمجرد الاستعمال في مجموع المعنيين - بنحو الجمع في اللحاظ - لا

(١) الكفاية: ٨/٣٧.

(٢) قد سطب في الأصل على كلمة (لو)، والصحيح إثباتها.

(٣) قولنا: (بل المباينة...) هذا بناء على أن المعنى متقيد باللحاظ الخاص، كما هو كذلك عند القائل به. وأما بناء على ما قدمنا - من أن الموضوع له حصة من المعنى المتخصص باللحاظ الخاص - فنقل الخصوصية - مع فرض خصوصية مباينة - يوجب أن يكون المستعمل فيه حصة أخرى، لا جزء الأول، فحينئذ يستقيم ما أفاده - قدس سره - (منه عُفي عنه).

يوجب المباشرة المزبورة، بل المعنيان فاقدان لجزء من الموضوع له، وكل واحد - بالإضافة إلى اجتماع الآخر معه بذاته - لا بشرط، بل هو استعمال في جزئين من معنيين، لا في جزء واحد من معنى واحد، كما في صورة الجمع بين الاستعمالين. فافهم جيداً.

٩٦ - قوله [قدس سره]: (لأن هيئتها إنها تدل على إرادة

المتعدد...الخ) ^(١).

لا يخفى عليك أنه لا يتصور إلا إذا كان المراد من المادة ما يعبر عنه بلفظ كذا - حقيقة أو تأويلاً - وإلا فلا يعقل تعدد مرحلة الهيئة والمادة.

نعم إذا قلنا: إن هذه المادة المتهئية بهيئة التثنية لها وضع واحد، صحَّ إرادة الباكية والجارية من العينين ^(٢)، إلا أنه خارج عن محلِّ البحث، لاستعماله في المعنيين معاً، لا في كل منها بإرادتين، وإلا لم يكن تثنية.

وأما تصحيح تثنية الأعلام بدون التأويل بالمسمى ونحوه بدعوى: كفاية وحدة مادة اللفظ - الذي هو مرآة لمعناه - لسراية أحكام المعنى إلى اللفظ وبالعكس، فالتعدد المستفاد من الهيئة إذا أُضيفت إلى مثل هذه المادة يوجب صحّة إرادة المعنيين؛ لأنها كفردين من هذه المادة الملحوظة مرآة لمعناها.

ففيه: أن الهيئة واردة على مادة اللفظ، ويستحيل ورودها على معناها؛ لأنها مقولتان متباينتان وكذلك يستحيل تعلق مفاد الهيئة الواردة على المادة بنفس المادة، لا بمعناها، بل المعقول تعلق مفاد الهيئة بمفاد المادة، كعروض نفس الهيئة على نفس المادة، فلحاظ المادة اللفظية مرآة لمعناها؛ إن أوجب تعلق التعدد بمعناها، فمعناها في الأعلام غير قابل له؛ لعدم الوحدة الطبيعية ليراد

(١) الكفاية: ٨/٣٧.

(٢) في الأصل: (من المعنيين).

منها فردان منها، وإن لم يوجب فالمادة غير قابلة بنفسها لتعلق مفاد الهيئة بها بنفسها.

نعم يمكن تصحيح التثنية والجمع في الأعلام بوجه آخر: وهو استعمال المادة في طبيعي لفظها، لكن بما له من المعنى بحيث لا يكون المعنى مراداً من المادة ليلزم المحذور، بل بنحو الإشارة إليه بما هو معنى لطبيعي اللفظ، لا بما هو معنى اللفظ المستعمل، فيكون كقولك: (ضَرَبَ: فعلٌ مشتمل على النسبة)، فإنَّ المعنى النسبي غير مُراد من نفس لفظ (ضَرَبَ)، بل المراد منه طبيعي لفظه، ولكن لا بما هو؛ إذ لا نسبة فيه، بل بما هو ذو معنى نسبي، فيكون المراد من قولنا: (زيدان) فردين من لفظ (زيد) بما له من المعنى، والمفروض أنَّ له معنيين. فتأمل.

* * *

تذييل وتكميل

قد ظهر مما ذكرنا حال استعمال اللفظ في معنييه - الحقيقي والمجازي - إمكاناً وامتناً، منعاً وجوازاً.

وعن بعض المدققين من المعاصرين^(١): دعوى الاستحالة هنا، وإن قلنا بالامكان هناك؛ نظراً إلى أن الحقيقية والمجازية وصفان متقابلان، والاستعمال الواحد - واللفظ الواحد - لا يتصف بوصفين متقابلين لآستحالة الجمع بين المتقابلين.

ويندفع: باختلاف الجهة والحيشة، فإن اللفظ - من حيث إنه يفيد المعنى الموضوع له - مطابق للوضع، فمن هذه الجهة يتصف بوصف اعتباري، وهو كونه حقيقة، ومن حيث إنه يفيد المعنى - الذي لم يوضع له - غير مطابق للوضع، فيتصف من هذه الحيشة بالمجازية، فهناك حيثتان حقيقتان موافقتان لنفس الأمر، وبها يصح اتصاف اللفظ والاستعمال بالحقيقتين والمجازية.

ولا يجري هذا الوجه في الأعراض المتأصلة كالسواد والبياض حتى ينتقض بهما؛ لما عرفت أنها وصفان انتزاعيان من اللفظ واقعاً بملاحظة الحيشتين المزبورتين الموجودتين في اللفظ، مع أنه لو تمّ الإشكال لما اختصّ بالاستعمال في الحقيقي والمجازي، بل يعمّ الحقيقيين والمجازيين لامتناع اجتماع المتماثلين، كامتناع اجتماع المتقابلين. فافهم واغتنم.

٩٧ - قوله [قدس سره]: (أو كان المراد من البطون لوازم

معناه... الخ)^(٢).

(١) صاحب الحجّة - كما في هامش الأصل - .

(٢) الكفاية: ٩/٣٨.

فتراد تلك اللوازم على وجه الكناية أو على وجه آخر.

وربما يمكن إصلاح تعدد البطون بتعدد المحققات والمصاديق لمعنى واحد، مثلاً: الطريق والميزان لهما معنى معروف، وهما ما يسلك فيه ويوزن به ومحققاتها كثيرة: منها الطريق الخارجي، وماله كفتان، ومنها الامام - عليه السلام -؛ حيث إنه السبيل الأعظم والصراط الأقوم الذي لا يضل سالكه، وبه - عليه السلام - يُعرف صحة الأعمال وسقمها وخفتها وثقلها، إلى غير ذلك من المصاديق المناسبة، وإرادة المصاديق المتعددة - في كل مورد بحسبه - لا تنافي الاستعمال في معنى واحد يجمع شتاتها، ويحوي متفرقاتها.

ونظير إشكال تعدد البطون، ماورد من طلب الهداية عند قراءة قوله عز من قائل: ﴿إِهْدِنَا الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيمَ﴾، ونحوه في غيره، فإن محذور - الاستحالة تعدد المحكي عنه مع وحدة الحاكي، وهو جارٍ هنا؛ لأن القراءة هي الحكاية عن اللفظ باللفظ المماثل، وإلناشاء قصد ثبوت المعنى باللفظ، ولا يمكن استعمال اللفظ في اللفظ وفي المعنى.

وربما يجاب عنه: بأن المعنى يقصد من اللفظ الذي هو المعنى، كما في أسماء الأفعال عند من يجعلها موضوعة لألفاظ الأفعال فلم يلزم استعمال اللفظ في أكثر من معنى، بل استعمل كل لفظ في معنى.

وفيه: أن قصد المعنى من اللفظ المحكي عنه باللفظ أوضح استحالة من قصده من اللفظ الحاكي؛ ضرورة أن الاستعمال كذلك غير معقول - سواء كان الاستعمال بمعنى الإعلام والتفهم، أو بمعنى إيجاد المعنى باللفظ، أو بمعنى إفاء اللفظ في المعنى وجعله وجهاً وعنواناً له - فإن هذه الأوصاف لا يوصف بها ما لا وجود لها خارجاً، بل جعلاً وتنزيلاً، مع أن الفرض إنشاء المعنى باللفظ فاللفظ مما ينشأ به ويتوسل به إلى ثبوت المعنى، وهذا مع عدم تحقق ما ينشأ به ويتوسل به غير معقول؛ إذ ليس الانشاء مجرد قصد المعنى كما لا يخفى.

فالأولى أن يجاب عن الاشكال: بحمل ما ورد من الأخبار في هذا المضمار على طلب الهداية مقارناً لقراءة ﴿إهدنا الصراط المستقيم﴾، لا طلب الهداية بها. ويمكن أن يجاب أيضاً: بأن القراءة ليست الحكاية عن الألفاظ بالألفاظ، واستعمالها فيها، بل ذكر ما يماثل كلام الغير من حيث إنه يماثله في قبال ذكره من تلقاء نفسه. وهذا المعنى غير مشروط بعدم إنشاء المعنى به؛ حتى يلزم الجمع بين اللحاظ الاستقلالي والآلي فيما يماثل كلام الغير من حيث إنه يماثله بقصد المعنى، فإن من مدح محبوبه بقصيدة بعض الشعراء، فقد قرأ قصيدته، ومدح محبوبه بها.

نعم، لو لم يلتفت إلى ذلك ومدحه بها أنشأ من تلقاء نفسه، لم يصدق القراءة وإن كان مماثلاً لما أنشأه الغير. فتدبر جيداً.

الكلام في مسألة المشتق

٩٨ - قوله [قدس سره]: (اختلفوا في أن المشتق حقيقة في خصوص ما تلبس بالمبدأ في الحال... الخ) ^(١).

ينبغي التنبيه على أمر: وهو أن النزاع هنا في الوضع والاستعمال. أو في صحة الإطلاق وعدمها مع التسالم على المفهوم والمعنى؟

الظاهر هو الأول، كما تفصح عنه كلمات القوم من قديم الزمان إلى اليوم. فإن الحقيقة والمجاز المذكورين في عنوان النزاع من شؤون الاستعمال، ولا ربط لهما بالصدق والإطلاق، ويشهد له استدلال العلامة (قده) في التهذيب ^(٢) وغيره في غيره، للقول بالأعم: بأن معنى الضارب من حصل منه الضرب، فيعم من انقضى عنه المبدأ، إلى غير ذلك من الشواهد.

وأما ما تكرر في كلماتهم في عنوان البحث - من اشتراط بقاء المبدأ في صدق المشتق وإطلاقه - فلا ينافي ذلك، فإن الصدق بلا عناية وعدمه - حيث كانا دالين على الخصوصية وعدمها - فلذا عنونوا النزاع بذلك.

مضافاً إلى: أنه لولا الاختلاف في المفهوم والمعنى، فما وجه هذا الخلاف العظيم في هذه السنين المتبادية؟

وصريح بعض المدققين من المعاصرين ^(٣) هو الثاني بدعوى: أن وجه الخلاف - مع عدم الاختلاف في المفهوم والمعنى - هو الاختلاف في الحمل، فإن القائل بعدم صحة الإطلاق على ما انقضى عنه المبدأ، يرى وحدة سنخ الحمل في المشتقات والجوامد، فكما لا يصح إطلاق الماء على الهواء - بعدما كان ماء،

(١) الكفاية: ١٢/٣٨.

(٢) تهذيب الوصول إلى علم الأصول - مخطوط - ص: ٧ - ٨.

(٣) صاحب المحجة - كما في هامش الأصل -.

وزالت عنه صورة المائية، فانقلب هواءً - كذلك لا يصح إطلاق المشتق على ما زال عنه المبدأ بعد تلبسه به، فإن المعنى الانتزاعي تابع لمنشأ انتزاعه حدوداً وبقاء، والمنشأ مفقود بعد الانقضاء، والانتزاع بدونه على حد المعلول بلا علة، والقائل بصحة الاطلاق يدّعي تفاوت الحملين فإن الحمل في الجوامد حمل هو، فلا يصح أن يقال للهواء إنه ماء، والحمل في المشتقات حمل ذي هو وحمل انتساب، ويكفي في النسبة مجرد الخروج من العدم إلى الوجود، فيصح الحمل على المتلبس وعلى ما انقضى عنه، دون ما لم يتلبس.

قلت: فيه من الخلط ما لا يخفى على من له خبرة بالاصطلاح المرسوم في تقسيم الحمل إلى: (هو هو)، و (ذي هو).

توضيحه: أن ما كان قابلاً لأن يحمل على شيء من دون واسطة لفظة (ذي) ولا اشتقاق لغوي، فهو المحمول مواطاة، كما في (الانسان جسم)، وهذا (حجر).

وما لم يكن قابلاً للحمل إلا بأحد الأمرين المزبورين، كالأعراض من السواد والبياض - مثلاً - فهو المحمول اشتقاقاً؛ إذ السواد - مثلاً - لا يحمل على موضوعه بنفسه، بل بواسطة لفظة (ذي)، فيقال: (الجسم ذو سواد)، أو بواسطة اشتقاق وصف منه، فيقال: (الجسم أسود). فالمحمول بالاشتقاق نفس العرض، والوصف المشتق منه محمول مواطاة، لعدم الحاجة في حمله إلى شيء، واشتقاقية الحمل بالإضافة إلى المبدأ، دون الوصف، فإن حمله حمل بالمواطاة قطعاً.

قال العلامة الطوسي - قدس سره القدوسي - في شرح منطق^(١) الإشارات بعد ما بين حقيقة الحمل مواطاة ما لفظه (رحمه الله): (وهنا نوع آخر

من الحمل يسمّى حمل الاشتقاق، وهو حمل (ذو هو)، وهو كالبياض على الجسم، والمحمول بذلك الحمل لا يحمل على الموضوع وحده بالمواطاة، بل يحمل مع لفظة (ذو)، كما يقال: (الجسم ذو بياض)، أو يشتقّ منه اسم كالأبيض، ويحمل بالمواطاة عليه، كما يقال: (الجسم أبيض)، والمحمول بالحقيقة هو الأوّل). انتهى. ورضه من (الأوّل) هو المحمول بالمواطاة.

فاتضح: أن حمل الأوصاف حمل هو هو وبالمواطاة، لاجل ذي هو، وبلاشتقاق كما تخيله المعاصر المتقدم، واسناد اختلاف الحمل على الوجه المزبور إلى العلماء من المتأخرين والقدماء، وجعله منشأ لهذا الخلاف العظيم سخيف جداً، كما لا يخفى.

٩٩ - قوله [قدس سره]: (بملاحظة اتصافها بعرض أو عرضي... الخ)^(١).

مقتضى^(٢) إطلاقه وقصر الخارج عن محلّ النزاع على الجامد المحض، دخول كل ما لا يتألف منه الذات، وإن كان ذاتياً بمعنى آخر، وهو كفاية نفس الذات في انتزاعه عنها، مع عدم كونه من ذاتياتها وأجزائها الخارجية والعقلية؛ حتى يعم النزاع مثل الإمكان، ومقابليه، والوجود، والعدم، بل وجميع الأسماء الحسنی والصفات العليا الجارية عليه تعالى؛ حيث إن ذاته تعالى - بذاته ولذاته -

(١) الكفاية: ٩/٣٩.

(٢) قولنا: (مقتضى.. الخ).

إلا أن جعله مقابلاً للعرض قرينة على عدم إرادة العرضي المقابل للذاتي في كتاب الكلّيات، لكن لا يخفى أن العرضي: تارة في قبال العرض، كالأبيض بالنسبة إلى البياض وهذا غير مراد قطعاً؛ إذ لا يعقل مبدئية الأبيض. وأخرى في قبال الذاتي في كتاب الكلّيات، وهو لا يقابل العرض، بل العرض بأقسامه داخل في العرضي. وثالثة في قبال الذاتي في كتاب البرهان، وحيث إن مقسمه الأمر الانتزاعي، فيقابل العرض المتأصل، لا العرض الذي نحو وجوده بوجود موضوعه كمقولة الإضافة. فتدبر. [منه قدس سره].

مطابقة لصفاته بلا حيشية تعليلية ولا تقييدية، مع أن الذاتي - بهذا المعنى أيضاً - خارج عن محلّ النزاع لدوران التلبّس مدار بقاء الذات.

نعم هذه النعوت الجلالية والجمالية - كبعض الأوصاف الأخر ، كالإمكان ونحوه - وإن لم يكن لها زوال عن موردها، فيلغو النزاع بالإضافة إليها، إلا أن المفهوم - بما هو - غير مختصّ بما لا زوال له كي يلغو النزاع، فيصحّ النزاع باعتبار ما هو غير ذاتي له.

وأما ما لا مطابق له إلا ما هو ذاتي له - كالموجود والمعدم، فإن مطابقهما بالذات نفس حقيقة الوجود والعدم، دون الماهية، فإنها موجودة أو معدومة بالعرض - فلا مجال للنزاع فيه حتى بالإضافة إلى الماهية، فإنّ الماهية إنّما توصف بالموجودية بالعرض ، فما لم يكن الموجود بالذات، لا موجوداً بالعرض، ومع ثبوته لا انقضاء هناك. فتدبّر جيداً.

١٠٩ - قوله [قدس سره]: (كما أن الجملة الاسمية كـ «زيدٌ ضاربٌ»... الخ)^(١).

توضيحه: أن عموم النزاع وشموله لشيء لا يدور مدار صدق العنوان، بل لنا تسرية النزاع لعموم ملاكه، أو لترتب ثمرته على شيء، وكلاهما موجودان^(٢) في هذا القسم من الجوامد:

أما ترتب الثمرة فواضح، كما يشهد له ما عن الإيضاح^(٣)

(١) الكفاية: ١٢/٣٩.

(٢) في الأصل: (موجود...).

(٣) إيضاح الفوائد في شرح إشكالات القواعد - نشر مؤسسة إسماعيليان - ٥٢:٣.

وهولزين المجتهدين شيخنا أبو طالب محمد بن العلامة المطلق جمال الدين حسن بن يوسف ابن المطهر الحليّ الملقّب بفخر المحققين ورأس المدققين لنباهته في العلوم الحقّة، ونهاية جلالته في هذه الطائفة المحقّقة.

ولد (رحمه الله) في يوم الاثنين ليلة (٢٠) جمادى الأولى سنة (٦٨٢ هـ).

والمسالك^(١)، وإن كان تسليم حرمة المرزعة الأولى والخلاف في الثانية مشكلاً؛ لاتحادهما في الملاك، وذلك لأن أمومة المرزعة الأولى وبنية المرزعة متضايفتان متكافئتان في القوة والفعلية، وبنية المرزعة وزوجيتها متضادتان شرعاً، ففي مرتبة حصول أمومة المرزعة، تحصل بنية المرزعة، وتلك المرتبة مرتبة زوال زوجية المرزعة، فليست في مرتبة من المراتب أمومة المرزعة مضافة إلى زوجية المرزعة؛ حتى تحرم بسبب كونها أم الزوجة.

هذا، وأما عموم الملاك فإن بقاء الذات - كما كان موهماً لصدق الوصف

→ لازم والده العلامة الحلي (رحمه الله) في دراسته حتى قال في خطبة كتاب الإيضاح ما ملخصه: إني أشتغلت عند أبي في تحصيل العلوم في المعقول والمنقول، وقرأت عليه كتباً كثيرة والتمست منه تصنيف كتاب (القواعد)، وبعد ملاحظة تولده (رحمه الله) وتاريخ تصنيف الكتاب يعلم أن عمره عشر سنين، وأنه حاز على حظٍ وافر من العلم، كما أن والده العلامة الحلي (رحمه الله) مدحه كثيراً في كتاب (الألفين)، وما قال: (أجبت ولدي العزيز عليّ (محمد) أصلح الله أمر داريه، كما هو بأر بوالديه، ورزقه أسباب السعادات الدنيوية والأخرية، كما أطاعني في استعمال قواه العقلية والحسية، وأسعفه ببلوغ أمله، كما أرضاني بأقواله وأفعاله، وجمع بين الرئاستين، كما لم يعصني طرفة عين).

وحكى أن والده العلامة (رحمه الله) رجع إليه في بعض المسائل الشرعية. كما يروي عنه الشهيد الأول (رحمه الله) والسيد تاج الدين بن معية والشيخ نظام الدين التلي، ونجم الدين المدني، وفقخر الدين البحراني.

تُوفِّي (رحمه الله) ليلة الجمعة (١٥) جمادى الثانية سنة (٧٧١ هـ) عن عمر يناهز (٨٩) سنة. له آثار مهمة منها (إيضاح الفوائد في حل مشكلات القواعد) و(حاشية الإرشاد) و(الكافية الوافية في الكلام).

(روضات الجنات ٦: ٣٣٠ / رقم ٥٩١) بتصرف.

(١) مسالك الأفهام في شرح شرائع الإسلام ١: ٣٧٩.

وهو للشيخ زين الدين بن نور الدين علي بن أحمد بن محمد بن محمد بن علي بن جمال الدين بن تقي بن صالح بن مشرف العاملي الشامي الجبعي المعروف بالشهيد الثاني (رحمه الله).

عليها بعد زوال تلبسها بمبدئه - كذلك يوهم صدق عنوان الزوج بعد زوال مبدئه وهي العلقة الخاصة.

والفرق بينه وبين سائر الجوامد: أن الذات فيها محفوظة بالحفظ والذاتيات، فإذا زالت صورة المائية فقد زالت ذات الماء؛ لأن شيئية الشيء بصورته النوعية وما يجري مجراها، والمادة - وما يجري مجراها - فعليتها عين القوة، فليست هي شيئاً من الأشياء حتى يكون بقاؤها - بما هي - في نظر العرف موهماً لصدق صورة المائية عليها بعد زوالها، بخلاف مثل الزوجية والرقية والحرية

→

ولد في (١٣) شوال سنة (٩١١ هـ) كان أبوه من أكابر وأفاضل عصره وكذلك أجداده. ختم كتاب الله العزيز وسنه تسع سنين، درس على والده (رحمه الله)، ثم سافر إلى (ميس)، ودرس على يد الشيخ علي بن عبد العالي (رحمه الله) شرائع الإسلام والإرشاد والقواعد، ثم درس في (كفر نوح (ع))، ثم ارتحل إلى الشام، ودرس على عدة من علمائها كثيراً من العلوم، ثم ارتحل إلى مصر سنة (٩٤٣ هـ)، ودرس على أفاضل علمائها كتب العامة والخاصة، ثم رحل إلى الحجاز، ثم عاد إلى وطنه (جَبَّع) في سنة (٩٤٤ هـ)، وهي سنة اجتهاده كما صرح هو بنفسه، وهي السنة التي شرح فيها الإرشاد، ثم سافر إلى العراق لزيارة الأئمة - عليهم السلام - سنة (٩٤٦ هـ)، ورجع في نفس السنة، وفي سنة (٩٤٨ هـ) زار بيت المقدس، وبقي فيه حتى سنة (٩٥١ هـ)، فسافر إلى القسطنطينية فوصلها سنة (٩٥٢ هـ)، ومنها سافر إلى العراق، وحرر قبلته بتأييد النبي (صلّى الله عليه وآله) في قصة معروفة، ورجع للتدريس في بعلبك سنة (٩٥٣ هـ).

عدّ له صاحب أعيان الشيعة من كبار علماء السنة الذين درس عندهم (١٩) عالماً فضلاً عن علماء الشيعة، وعدّ من طلابه (١٤) عالماً من كبار علماء الشيعة منهم والد صاحب المدارك، والصانغ، ووالد الشيخ البهائي، وجدّ والد صاحب الوسائل وغيرهم، كما عدّ له (٧٩) مصنفاً في مختلف العلوم منها شرح (الإرشاد) و(المقاصد العلية) و(الروضة البهية في شرح اللمعة الدمشقية) التي عليها مدار التدريس في الحوزات العلمية، و(مسالك الأنفهام في شرح شرائع الإسلام) وغيرها.

واستشهد - رضوان الله عليه - سنة (٩٦٥ هـ) في قصة معروفة.

(أعيان الشيعة ٧: ١٥٨) بتصرف.

- وغيرها من الجوامد - لآنحفاظ ذات متحصلة في الحالتين فيها.

١٠١ - قوله [قدس سره]: (ربما يشكل بعدم إمكان جريانه في اسم

الزمان... الخ)^(١).

لا يذهب عليك^(٢) أن هويات أجزاء الزمان، وان كانت واحدة بوحدة اتصالية دقة وعقلاً، إلا أن كل هوية من تلك الهويات المتصلة مغايرة بنفس ذاتها لهوية أخرى. وما يصدق عليه حقيقة وبلا عناية أنه تلبس بالمبدأ، تلك الهوية الواقع فيها المبدأ، وهذه الهوية هي الذات اللزم بقاؤها في صدق الوصف عليها. فما عن بعض المدققين من المعاصرين^(٣) جواباً عن الاشكال: من أن للزمان استمراراً وبقاء عرفاً، والبقاء فرع الوحدة، فاذا وقع في أول هذا الواحد حدث وانقضى صح لك أن تقول: إن هذا الأمر الواحداني تلبس بعنوان الظرفية لشيء وانقضى، فبقي بلا تلبس، وإلا لزم الإشكال على الأوصاف الجارية على الزمان، بل على مطلق الأمور التدريجية الغير القارة، فإن ما صدق عليه في هذه الموارد ليس له بقاء، فلا وجه لتخصيص الإشكال بأسم الزمان.

مدفوع بها عرفت: من أن اتصال الهويات المتغايرة لا يصحح بقاء تلك الهوية - التي وقع فيها الحدث - حقيقة، وإلا لصح أن يقال: كل يوم مقتل

(١) الكفاية: ٨/٤٠.

(٢) قولنا: (لا يذهب عليك... الخ).

إعلم أن الإمكان ليس من أجل تخلل غير المائل بين ما تلبس بالظرفية، وما يماثله حتى ينتقض بأسامي الشهور والاسبوع من حيث الوضع لكلي يكون كل واحد من الأيام والشهور المفصلة مصداقاً له، بل من أجل عدم التطابق لما تلبس بالظرفية، إلا فرد لابقاء له. وتوهم اتصاف الكلي بالعرض بسبب اتصاف فردة بالظرفية.

مدفوع: بأن المتصف بها بالعرض هو الكلي الموجود في ضمنه، لامطلقاً. فتدبر. (منه عفي

عنه).

(٣) صاحب المحجة - كما في هامش الأصل -

الحسين عليه السلام للوحدة المزبورة، مع أنه لا شبهة في عدم صحة إطلاق المقتل إلا على العاشر من محرم وما يماثله.

نعم، ربما يطلق المقتل ويراد الساعة التي وقع فيها القتل، وربما يطلق ويراد به اليوم الواقع فيه، وربما يراد الشهر، وربما يراد العام، وهذا كله أجنبي عن الوحدة المزبورة؛ إذ على هذا الإطلاق لا انقضاء ما دامت الساعة - أو اليوم، أو الشهر أو العام - باقية، وبعد مضي أحدها لا بقاء لما أُطلق المقتل بالإضافة إليه كي ينازع في الوضع له أو للأعم.

فالبقاء: إن أُضيف إلى أحد تلك الأمور - المتصفة بنحو من الوحدة - فالتلبس بحسبه باقٍ ما دام باقياً، وإلا فلا.

وإن أُضيف إلى الزمان - لا بلحاظ تلك الوحدات، بل بلحاظ اتصالية الزمان - فمع فرض صحة هذا الإطلاق، فالدهر باقٍ، والتلبس كذلك، فالأمر دائماً يدور بين البقاء والتلبس أو عدمه وعدمه. فتدبره فإنه حقيق به.

وأما ما ذكره من الأوصاف الجارية على الزمان والأمور التدريجية، فالجواب عن النقض بها: أن هذه الأوصاف مشتركة بين الأمور التدريجية وغيرها، فلا وجه لإخراجها لأجل عدم بقاء ما تصدق هي عليه - في بعض الموارد والأحيان - من دون فرق بين مثل السيلان والمتصرم ونحوهما وغيرها، فإن السيلان والمتصرم لا يختص بالتدرجيات كما لا يخفى، بخلاف اسم الزمان المأخوذ فيه الزمان. فأفهم واستقم.

١٠٢ - قوله [قدس سره]: (ويمكن حل الاشكال بأن انحصار

مفهوم عام... الخ)^(١).

لا يخفى عليك انه لا يتوقف على تعقل جامع مفهومي بين المتلبس بالظرفية للحدث وعدمه؛ حتى لا يعقل، بل على الجامع المفهومي بين المتلبس

والمقتضي عنه. فكما يقول القائل بالوضع للأعم: إن مفهوم اسم المكان - تحليلاً - هو المكان الذي وقع فيه الحدث، فيعم المتلبس والمقتضي عنه، فكذا هنا يقول: بأن مفهوم اسم الزمان - تحليلاً - هو الزمان الذي وقع فيه الحدث، فهو بمفهومه يعُمُّهما، لكنه بحسب الخارج - حيث إن المكان قارّ الذات - فله مصداقان، والزمان حيث إنه غير قارّ الذات، فله مصداق واحد.

ويؤيده: أن المقتل والمغرب وغيرهما - من الألفاظ المشتركة بين اسمي الزمان والمكان - لها مفهوم واحد، وهو ما كان وعاء القتل أو الغروب - مثلاً - زماناً كان أو مكاناً، ولا إباء للمفهوم - من حيث هو مفهوم - للشمول والعموم للمتلبس والمقتضي عنه، وإن لم يكن له في خصوص الزمان إلا مصداق واحد. قلت: الأمر في حلّ الإشكال على ما أفاده الاستاذ العلامة - أدام الله أيامه - إلا أن تحرير النزاع في اسم الزمان لا يكاد يترتب عليه ثمرة البحث؛ إذ ثمرة البحث تظهر في ما انقضى عنه المبدأ، وإلا فلا فارق في المتلبس بين الطرفين، وحيث لا مصداق لما انقضى عنه المبدأ في اسم الزمان، فيلغو البحث عنه جزماً.

نعم، لو قلنا: بأن المقتل ونحوه موضوع لوعاء القتل مثلاً - من دون ملاحظة خصوصية الزمان أو المكان - فعدم صدقه على ما انقضى عنه في خصوص الزمان لا يوجب لغوية النزاع، بخلاف ما إذا كان موضوعاً للزمان الأعم من المتلبس وما انقضى عنه، فإن البحث عن وضعه للأعم - مع عدم المطابق إلا للأخص - لغو. فتدبر.

١٠٣ - قوله [قدس سره]: (مع أن الواجب موضوع للمفهوم

العام... الخ)^(١).

فلا اختصاص لانحصار المفهوم العام في فرد بأسم الزمان، بل يجري في

اسم الفاعل كالواجب، إلا أنه يمكن الخدشة فيه: بأن الواجب - بما هو - لا اختصاص له خارجاً به تعالى، بل توصف به الأفعال الواجبة أيضاً، وكذلك واجب الوجود لا يختص به تعالى؛ لأن كل موجود واجب الوجود حيث إن الشيء ما لم يجب لم يوجد.

نعم، واجب الوجود بذاته مختصّ به تعالى، وهو أيضاً مفهوم عام، لكنه من المفاهيم المركّبة لا مما وضع له لفظ مخصوص؛ كي يكون نظيراً للمقام، إلا أن لفظ الجلالة يكفي في صحة الوضع للعام^(١)، مع انحصاره في فرد بلا كلام.

(١) هذا بناءً على بقاء لفظ الجلالة على مفهومه العام قبل إسقاط الهمزة منه: حيث إنه في الأصل: (الإله) أي انه مشتق من الفعل (أله) بمعنى (عبّد)، أو بمعنى (تخير)، أو من (وله) فأصله: (ولاه)، ثم أبدلوا الواو همزة فصارت (إله)، وتسميته بذلك لكون كل مخلوق والهاً نحوه. أو من (لأه يلوهاه) بمعنى (احتجب)، و(إله) على وزن (فعال) بمعنى: (معبود)، ككتاب بمعنى مكتوب. هذا هو المشهور عند علماء العربية من كونه مشتقاً، ولكن لا على بقائه على المعنى العام لأصله، بل بعد حذف همزة (إله) ودخول الألف واللام فصار (الله) فخصّ بالباري تعالى ولتخصّصه به قال تعالى: ﴿هَلْ تَعْلَمُ لَهُ سَمِيًّا﴾ مريم ١٩: ٦٥، ولذا نجد فرقاً بين لفظة (الله) وبين لفظة (الإله)، فالأول معناه خاص والثاني عام؛ لذا صارت: (لا إله الا الله) كلمة التوحيد. اما على القول الثاني وهو العَلَمِيَّة - وهو المعروف عن (الخليل) أستاذ (سبويه) - فلا يصحّ التنظير به للمقام لوضعه وضعاً خاصاً لموضوع خاص لا تتدّد فيه ولا عموم.

والعلمية: إما بالارتجال، كما هو ظاهر (الخليل)، او بالنقل: كما هو ظاهر الجوهري وصریح العلامة الطباطبائي (رحمه الله) في الميزان. (اللسان: ١٣ حرف الهاء فصل الهمزة، ومفردات الأصبهاني: كتاب الألف: أله، وجمع البحرين كتاب الهاء باب ما أوله الألف، ومعجم مقاييس اللغة مادة «وله» من كتاب الواو، وجمع البيان ١: ١٩ والكشاف ١: ٥ - ٦ والميزان ١: ١٨). ويقول المحقّق الفدّ آية الله العظمى السيد الخوئي قدس سره - في بيانه: ٤٥٢ فما بعدها - مرهناً على العَلَمِيَّة ومفتدأ القول بالجنسية والعموم: (الله: عَلِمَ للذات المقدّسة، وقد عرفها العرب به حتّى في الجاهلية قال لبيد:

أأكلُ شيء - ما خلا الله - باطلٌ وكسلُ نعيم - لا محالة - زائلٌ

وقال سبحانه: ﴿ولئن سألتهم من خلق السموات والأرض ليقولنَّ الله﴾ ٣١: ٢٥. ومن توهم

١٠٤ - قوله [قدس سره]: (ضرورة أن المصادر المزيد فيها كالمجردة في الدلالة... الخ)^(١).

هذا بناء على ما هو المتعارف في حقيقة المصدر؛ حيث يجعلونه أصلاً للمشتقات.

والتحقيق: أن المصادر مطلقاً لم توضع لنفس المعاني الخالية من جميع أنحاء النسب، بل المصدر من جملة المشتقات لأشتماله على نسبة ناقصة ومبدأ، من دون فرق بين المجرد والمزيد فيه؛ بتخيل أن المزيد فيه مشتق من المجرد. ولذا خصص الإخراج عن عناوين النزاع هنا بالمزيد فيه دون المجرد.

والفرق بين المبدأ والمصدر كالفرق بين ملاحظة ذات العرض وملاحظته بما هو عرض.

→ أنه اسم جنس فقد أخطأ، ودلينا على ذلك أمور:

١ - الاول - التبادر، فإن لفظ الجلالة ينصرف بلا قرينة إلى الذات المقدسة، ولا يشك في ذلك أحد، وبأصالة عدم النقل يثبت أنه كذلك في اللغة، وقد حققت حجيتها في علم الأصول.

الثاني - أن لفظ الجلالة بها له من المعنى لا يستعمل وصفاً... وإذا كان جامداً كان علماً لا محالة.

فإن الذهاب إلى أنه اسم جنس فسره بالمعنى الاشتقاقي.

الثالث - أن لفظ الجلالة لو لم يكن علماً لما كانت كلمة «لا إله إلا الله» كلمة التوحيد... كما

لا يدل قول: لا إله إلا الرازق أو الخالق أو غيرها.. ولذلك لا يقبل إسلام من قال إحدى هذه

الكلمات.

الرابع - حكمة الوضع تقتضي وضع لفظ للذات المقدسة كما يقتضي الوضع بإزاء سائر

المفاهيم... الخ) إنتهى كلامه - قدس سره -.

فإذا ثبت علمية لفظ الجلالة لم يصح التنظير به للمفهوم العام المنحصر في فرد.

نعم، يصح التنظير للمقام بكلمة (الاله)، بمعنى المعبود بحق أو الذي يحق له العبادة - المجمع

١: ١٩ - حيث إن مفهومها عام، لكنه منحصر في الخارج بالواحد الأحد تبارك وتعالى.

والنسبة المصدرية في نقصها وعدم صحة السكوت عليها كالنسبة الحاصلة من إضافة الغلام إلى زيد - مثلاً - بل الفرق بين معاني المصادر المجردة والمزيد فيها المتحددة في المادة، دليل على اشتغال كل منها على نسبة ناقصة مبيّنة للأخرى، وإلا لزم أن لا يكون بينهما فرق إلا بالهيئة اللفظية فقط؛ إذ المفروض اتحادهما في المادة اللفظية المقتضية لوحدة المعنى فتدبر جيداً.

وبالجملة: الاشتغال على النسبة معنى الاشتقاق المعنوي، والمبدأ الساري^(١) في جميع مراتب الاشتقاق هو المشتق منه، وهو نفس المعنى الخالي عن جميع أنحاء النسب في حد ذاته، فهذا الإطلاق الذاتي للمبدأ هو المصحح لأصالته وجعله مشتقاً منه؛ فإن الاختصاص بالأصالة - والاشتقاق منه - معنى يقتضي أن يكون المشتقُّ بعض المشتق منه، مع أن الأمر بالعكس في بادي النظر، فإن المبدأ جزء سائر المشتقات، لكن بعد ملاحظة لا بشرطيته وقبوله لكل صورة - بخلاف المواد المتصورة بصورة خاصة، فإنها لا تقبل ورود صورة أخرى عليها - تعرف أن المبدأ أوسع دائرة من جميع المشتقات، وأنها تنشعب منه، وأن المصدر لأشتماله على نسبة ناقصة أحد المشتقات المنشعبة منه، وأنه لا يعقل أن يكون المصدر مشتقاً منه وأصلاً لغيره؛ إذ المادة المتصورة لا تقبل صورة أخرى.

وحيث ان المصدر مشتمل على نسبة ناقصة لا يصح السكوت عليه، ويكون مقدماً في الرتبة على غيره، لتقدم الناقص على التام، لزيادة التام عليه فالتحقيق في خروج المصادر مطلقاً - مع كونها من المشتقات - عدم الجري لها على الذات، وعدم اتحادها معها، كي يكون بقاؤها موهماً لصدقها. فافهم فاستقم.

(١) قولنا: (والمبدأ الساري ... الخ).

وهذا هو اسم المصدر؛ إذ لا يعقل بحسب الواقع إلا المبدأ وأنها النسب، ومافيه النسبة أحد المشتقات المعروفة، فلم يبق لاسم المصدر معنى إلا نفس المبدأ.

وأما توهم: أنه الانفعال الحاصل من الفعل، ففيه: أنه مصدر آخر من باب آخر، لا اسم المصدر لذلك الباب. فتدبر. (منه عُفي عنه).

١٠٥ - قوله [قدس سره]: (وإن الأفعال إنما تدل على قيام

المبادي... الخ)^(١).

توضيحه: أن هيئات الأوصاف والأفعال، وإن كانت مشتركة في الدلالة على النسب، وغيرها غير معقول؛ لوضوح أن الهيئة - مطلقاً - بعد وضع المادة للمبدأ لا يعقل أن تكون إلا لمعنى حرفي - وهي النسبة - غاية الأمر الاختلاف بين أنحاء النسب، فإن النسبة في الفعل لها جهة حركة من العدم إلى الوجود، فيحضر في الذهن من سماع (ضرب زيد) - مثلاً - حركة الضرب حقيقة من العدم إلى الوجود بحقيقة الحركة الصدورية، فكأنه يرى الحدث المخصوص متحركاً من العدم إلى الوجود، بخلاف الضارب، فإن النسبة المأخوذة فيه نسبة الواجدية للمبدأ، ولها جهة ثبات وقرار، وبها يكون مفادها وجهاً وعنواناً للذات - كما سيأتي إن شاء الله تعالى^(٢) - فحيث إن مفاد الوصف أمر منتزع عن الذات متحد معها، فلذا يكون بقاؤها موهماً لبقائه، بخلاف ما إذا لم يكن كذلك، فانه لا موهم للبقاء.

١٠٦ - قوله [قدس سره]: (وإلا لزم القول بالمجاز والتجريد عند

الاسناد إلى غيرها من الزمان^(٣) والمجردات... الخ)^(٤).

بل ينتقض - أيضاً - بمثل (عَلِمَ اللهُ تعالى)، (ويعْلَمُ اللهُ تعالى) ونحوه من الصفات الذاتية لتقدس ذاته وصفاته تعالى عن الزمان، بل ينتقض أيضاً بمثل (خَلَقَ اللهُ تعالى) ونحوه مما كان مبدؤه من صفات الأفعال؛ لما برهن عليه في محله من أن الفعل الزماني لا يكون إلا لفاعل زماني.

(١) الكفاية: ١٩/٤٠.

(٢) التعليق: ١٣٠ من هذا الجزء عند قوله: (ومن المعلوم أن نسبة الواجدية...).

(٣) في الكفاية - تحقيق مؤسستنا -: من نفس الزمان..

(٤) الكفاية: ٥/٤١.

ويمكن الجواب عن الجميع عموماً: بأن هذه المخاطبات حيث كانت مع المحوسين في سجن الزمان، فلا مانع من اعتبار السبق واللحوق فيما لا يتطرق إليه سبق ولا لحوق.

ويمكن الجواب عن خصوص الإسناد إلى نفس الزمان: أن المتقدم والمتأخر بالذات نفس أجزاء الزمان والحوادث الأخر تنصف بها بالعرض؛ إذ ملاك التقدم والتأخر الزمانيين عدم مجامعة المتقدم والمتأخر في الوجود، وهو قد يكون ذاتياً كتقدم بعض أجزاء الزمان على البعض الآخر فما به التقدم وما فيه واحد، وقد يكون عرضياً، كتقدم بعض الزمانيات على الآخر، فالزمان زماني بنفسه، وغيره زماني به، والمُدعى وضع هيئة الماضي مثلاً لنسبة خاصة متصفة بخصوصية التقدم^(١) الذي لا يجامع المتأخر في الوجود، وهو على حد سواء في الزمان والزماني. فتدبره فانه حقيق به.

ويمكن الجواب عن مثل (عَلِمَ اللهُ، وأرادَ اللهُ) فيما إذا تعلق العلم مثلاً بالحوادث الزمانية ونحوها: أنه تبارك وتعالى مع الزمان السابق معيةً قِيومية لا تنافي تقدُّسه عن الزمان، فهو تعالى باعتبار المعية مع السابق سابق، وباعتبار معيته مع اللاحق لاحق.

فتوصيف شيء بالسبق واللحوق الزمانيين بأحد اعتبارين: إما باعتبار وقوعه في الزمان السابق واللاحق، كالزمانيات، وإما باعتبار المعية مع الزمان السابق أو اللاحق كما في المقام.

وبنظيره يمكن الجواب عن الاسناد إلى المجردات والمفارقات، فانها وإن لم تكن في الزمان إلا أنها معه، وكون عالمها في طول عالم الطبيعة لا ينافي معيتها لما في عالم الطبيعة في الوجود، كما لا يخفى.

(١) لعل الصحيح: المتقدم.

وأما إذا نسب علمه تعالى إلى ذاته وصفاته - جلت ذاته وعلت صفاته - فاتصافه بالسبق نظير اتصاف الزمان به، وهو عدم مجامعة المتقدم للمتأخر في الوجود.

وبالجملته: المعلوم: إما أن يكون في زمان النطق - مثلاً - كالحادث اليومي، وإما أن يكون سابقاً على زمان النطق، كالحادث في الأمس - مثلاً -، وإما أن لا يكون كذلك، بل كان موجوداً أولاً وأبداً:

فإن كان من قبيل الأول، فالأمر كما مرّ من أن السبق واللحوق باعتبار معيّته القيومية مع الزمان السابق واللاحق.

وإن كان من قبيل الثاني - فمضافاً إلى ما مرّ - يمكن الجواب عنه: بأن جميع الموجودات من مراتب علمه تعالى، وهي المرتبة الأخيرة من تلك المراتب؛ إذ لا حيثية لها إلا حيثية الربط الذاتي، ولا حضور أقوى من هذه الحيثية والعلم عين الحضور، فالموجودات علم ومعلوم باعتبارين، فكما أن المعلومات تتصف بالسبق واللحوق الزمانيين، كذلك هذه المرتبة من العلم فانه عينها.

وإن كان من قبيل الثالث، فليس هنالك إضافة للعلم إلى الزماني، لكن توصيفه بالسبق الزماني لما عرفت من أن ملاك السبق الزماني عدم مجامعة المتأخر مع المتقدم في الوجود، وجميع الموجودات بالإضافة إليه تعالى كذلك. فافهم أو ذرّه لأهله.

٧٠٧ - قوله [قدس سره]: (نعم لا يبعد أن يكون لكل من الماضي والمضارع... الخ)^(١).

توضيحه: إنه لا ريب في غلطية (زيد ضرب غداً، ويضرب أمس)، فلا بد من الالتزام باشتغال الفعلين على خصوصية تقتضي عدم جواز تقييد الماضي

بالحال والاستقبال وتقييد المضارع بالمضي.

قلت: المعقول من مفادها هو الحدث والربط، وكونه في زمان كذا، وأما وجود خصوصية أخرى تناسب الخارج عن أفق الزمان والواقع فيه. وكذا خصوصية مانعة عن التقييد بـ (غد) في الماضي، وبـ (أمس) في المضارع، فلا طريق لنا إلى تصديقه^(١).

فإن قلت: الخصوصية المدّعاة خصوصية السبق واللاحق الحرفيين، والسبق واللاحق غير منحصرين في الزماني، بل السبق بالزمان وبالطبع

(١) قولنا: (فلا طريق لنا إلى تصديقه.. الخ).

ربما يقال: إن تلك الخصوصية هي خصوصية وقوع المبدأ وتحققه المساق للمضي، وخصوصية اتصاف الذات بتحقق المبدأ منها، وهو فرع التحقق، فيساق الحال والاستقبال. ويندفع: بأن الوقوع والتحقق يمكن لملاحظتها في الحال والاستقبال فلا يساق المضي، وتأخر الإخبار عن وقوع المخبر به تأخر طبيعي يجامع مضي المخبر به بالعرض وحالته واستقبالته. وأما حديث اتصاف الذات: ففيه أولاً: أن مفاد الهيئة الواردة على المادة لا بد من أن يكون وارداً على مفاد المادة لا غيرها.

وثانياً - أنه ليس بين الذات والحدث إلا نسبة واحدة صدوراً أو قياماً، وإنما تتطور أطواراً بحسب الملاحظة، فتكون بطور منها مفاد أحد المشتقات، ويطور آخر مفاد الآخر، فليس اتصاف الذات بتحقق الحدث نسبة أخرى غير نسبة تحقق الحدث، نعم، هذه النسبة توجب تension الطرفين بعنوانين مضايفين، فيكون الحدث محققاً، والذات محققاً منها، ولا ترتب بين المضايفين مع أن هذا التوهم يرى تأخر رتبة المضارع عن رتبة الماضي.

ومنه يظهر: حال دعوى أخرى من أن هيئة الماضي للإخبار عن الوقوع فيتأخر الإخبار عن الوقوع ولو آتأماً، وأن هيئة المضارع لَمُنشئية الذات فعلاً للحدث فيساق الحال، وبإداة أخرى تفيد الاستقبال.

ويندفع: أما حديث الإخبار عن الوقوع فيها عرفت، وأما حديث مُنشئية الذات فيها سبق من أنها من شؤون الذات لا من شؤون مفاد المادة. مضافاً إلى أن الفعلية إن كانت بمعنى الحالية فهو عين آخر زمان الحال، وإن كانت مساوقة للتحقق فحالها حال الوقوع، والتحقق لا يساق خصوص الحال. فلا تغفل. [منه قدس سره].

وبالذات وغيرها. فإن أسند الماضي والمضارع إلى الزماني، كان زمانية ما أسندا إليه دالةً على أن السبق واللحوق - الملاحظين في الهيئة - زمانيان، وإن أسندا إلى الزمان كان السبق واللحوق ذاتين وهكذا.

قلت: لا ارتباط لما عدا السبق الزماني بمداليل الأفعال؛ ضرورة أن السبق بالعلية وبالطبع وبالرتبة وبالشرف وبالمهية جميعاً أجنبيٌّ عن مداليلها كما هو بديهي. والسبق بالذات هو الجامع بين السبق بالعلية والسبق بالطبع، الذي هو سبق العلة الناقصة على معلولها، والسبق بالمهية الذي هو تقدُّم علل القوام على المعلول في جوهر ذاته، وعدم ارتباطه بمداليل الافعال - حتى المسندة إلى نفس الزمان - واضح.

فأتضح: أن أخذ مطلق السبق واللحوق - مع أن ما عدا الزماني أجنبي عن مدلول الفعل - لغو صرف، ودعوى خصوصية أخرى - غير السبق واللحوق - إحالة إلى المجهول.

فالتحقيق: أن ملاك الفعلية ومناطقها صحة السكوت وتامة النسبة، فلا بد من التماس دليل آخر على مأخوذية الزمان في الفعل، والقدر الذي لا مناص عنه بشهادة العرف والعادة هيئة الماضي والمضارع؛ لما عرفت من غلطية (زيد ضرب غداً، ويضرب أمس)، فلا بد من أخذ السبق واللحوق الزمانيين بالمعنى المذكور سابقاً فيها وقد عرفت - بحمد الله تعالى - اندفاع ما أورد على ذلك. فافهم جيداً.

١٠٨ - قوله [قدس سره]: (ويؤيده أن المضارع يكون مشتركاً... الخ)^(١).

توضيحه: أن المضارع عندهم مشترك بين الحال والاستقبال: فإن أُريد

الاشترار اللفظي كان قولنا: (زيد يضرب حالاً وهداً) استعمالاً في أكثر من معنى، وهو غير معقول، وعلى المشهور غير صحيح، مع أن المثال المربور لا شبهة في صحته.

وإن أريد الاشتراك المعنوي، فلا جامع بين الحال والاستقبال، إلا غير الماضي، وادراج هذا المفهوم في المضارع سخييف جداً، مضافاً إلى لزوم غلظية (كان زيد بالامس بضرب عمراً) للتناقض، ولا مدفع لكل ذلك إلا الالتزام بعدم اشتغال الفعل على الزمان بنحو من الانحاء، مع الالتزام باشتغاله على خصوصية تناسب الماضي في الماضي، وتناسب الحال والاستقبال في المضارع.

قلت: قد سمعت الكلام في الخصوصية آنفاً، وأما كيفية اشتغال الماضي والمضارع على الزمان، فمجمال القول فيها: أن هيئة الماضي موضوعة للنسبة المتقيدة بالسبق الزماني على ما أضيفت إليه - بالمعنى المتقدم من السبق - بنحو يكون التقيد داخلاً والتقييد خارجاً، وهيئة المضارع موضوعة للنسبة المتقيدة بعدم السبق الزماني على ما أضيفت إليه على الوجه المذكور، لا أن الزمان الماضي أو الحال أو الاستقبال أو غير الماضي - بهذه العناوين الاسمية - مأخوذ في الهيئة؛ كي يقال: إن الزمان عموماً وخصوصاً من المعاني المستقلة بالمفهومية، فلا يعقل أخذها في النسبة التي هي من المفاهيم الأدوية والمعاني الحرفية، ولا يعقل لحاظها بنحو الحرفية كي يجعل من جهات النسبة، وقد عرفت الجواب عن الأول.

وأما عدم معقولية لحاظها حرفياً ففيه: أن النسبة الواقعة في الزمان مقيدة به قطعاً، فتلاحظ على هذا النهج من دون عناية أخرى، وهو معنى لحاظ الزمان بنحو المعنى الحرفي.

وأما حديث التناقض في مثل (كان زيد يضرب عمراً بالأمس) فتوضيح الحال فيه وفي أمثاله: أن السبق واللحق قد يلحظان بالإضافة إلى زمان النطق، كما إذا قيل من دون تقييد: (ضرب زيد، أو يضرب)، وقد يلحظان بالإضافة إلى

أمر آخر كما يقال: (رأيته يصلي، أو أراك خدعتني)، فإن الغرض في الأول حينئذ الإخبار عن الصلاة حال الرؤية، والرؤية في زمان سابق على زمان النطق، والغرض في الثاني الإخبار عن سبق الخدعة بالإضافة إلى زمان الرؤية، والرؤية في الحال، وليس الغرض الإخبار عن الرؤية والصلاة، والرؤية والخدعة في عرض واحد، وإلا لناسب أن يقال: رأيته وصلى، وأراك وخدعتني، وعليك بإرجاع ما يرد عليك من الأمثلة الموهمة للتناقض إلى ما ذكرنا.

١٠٩ - قوله [قدس سره]: (كما أن الجملة الاسمية كـ «زيدٌ ضاربٌ»... الخ)^(١).

نعم، انطباقه على الحال والاستقبال يمكن أن يكون على حد انطباق الجملة الاسمية لعدم الاشتغال على خصوص زمان إلا أن الإشكال - الباعث على الالتزام باشتغاله على الزمان - غلطية (زيد يضرب أمس، وضرب غداً)، فلولا خصوصية السبق الزماني وعدمه في الماضي والمضارع، لما كان الاطلاق المزبور غلطاً، كما في الجمل الاسمية القابلة للتقييد بأي نحو كان، وسيأتي - إن شاء الله - تحقيق حال الأوصاف^(٢).

١١٠ - قوله [قدس سره]: (وربما يؤيد ذلك أن الزمان... الخ)^(٣).

قد عرفت وجه التأييد والجواب عنه، فلا نعيد.

١١١ - قوله [قدس سره]: (فالمعنى في كليهما في نفسه كلي طبيعي... الخ)^(٤).

إعلم أن الكلي الطبيعي نفس معروض الكلية، كالحَيوان والانسان،

(١) الكفاية: ١٢/٤١.

(٢) وذلك في التعليقة: ١١٣ من هذا الجزء.

(٣) الكفاية: ١٥/٤١.

(٤) الكفاية: ١٠/٤٢.

والكلي العقلي هو الحيوان بوصف الكلية، وحيث إن الكلية من الاعتبارات العقلية، فلا محالة لا موطن للموصوف بها بما هو كذلك إلا في العقل، ولذا وصف بالكلي العقلي، لا أن كليته العقلية بلحاظ تقيده باللحاظ الاستقلالي أو الآلي - كما في المتن - كيف؟ واللحاظ - الذي هو وجوده الذهني - مصحح جزئيته في الذهن، مع أن صيرورته جزئياً ذهنياً بملاحظة تقيده بالوجود الذهني مسامحة واضحة؛ إذ الجزئية والكلية من اعتبارات المعاني والمفاهيم؛ لأن الإباء عن الصدق وعدمه، إنها يعقل في المفهوم، لا في الموجود فالموجود مطلقاً خارج عن المقسم، ولذا لو قيد به شيء خرج عن قابلية الصدق، لا لأنه كلي عقلي أو جزئي عقلي، فإن الكلي العقلي قابل للحمل على نفسه بالحمل الذاتي الآلي، بخلاف الوجود الحقيقي والمتقيد به، فإنها غير قابلين للصدق رأساً.

١١٢ - قوله [قدس سره]: (اختلاف المشتقات في المبادئ وكون

المبدأ في بعضها... الخ)^(١).

تحقيق القول فيه: أن عدم رجوع الاختلاف إلى الجهة المبحوث عنها بأحد وجهين: إما بإشراب الجهات المذكورة في المتن - من الفعلية والقوة والملكة والاستعداد ونحوها - في ناحية المبادي، فالتلبس في كل واحد بحسبه، كما هو ظاهر غير واحد من الأصحاب في مقام الجواب. وإما بعدم الالتزام بالتصرف في ناحية المبادي أيضاً، بل بوجه آخر كما يساعده دقيق النظر، فنقول:

أما في مثل: النار محرقة، والشمس مشرقة، والسم قاتل، والسنا مسهل - إلى غير ذلك مما يكون مسوقاً لبيان المقتضيات - فالجواب عنه: أن النظر فيها إلى مجرد اتحاد الموضوع والمحمول في الوجود، لا إلى اتحادهما في حال؛ ليقال: بأنه إطلاق على غير المتلبس، فالقاتل في قضيتي (زيد قاتل)، و(السم قاتل) على

نهج واحد من حيث الاستعمال في معنى مطابقه الذات المتلبسه حقيقه بالقتل، لا أن التلبس والنسبه أعم من الاقتضاء والفعلية، فإنه لا معنى محصل له؛ إذ الخروج من العدم إلى الوجود - الذي هو جامع جميع انحاء النسب والتلبسات - عين الفعلية فلا يجمع الاقتضاء.

نعم التلبس بالاقتضاء أمر معقول، فيرجع إلى إشراب الاقتضاء في ناحية المبدأ.

ومما ذكرنا: يظهر الفرق بين تعميم القيام في مثل: (زيد ضارب) إذا أمر بالضرب، والتعميم في الاقتضاء؛ إذ القيام: تارة بنحو قيام العرض بموضوعه، كما في صورة المباشرة، فإن الحركة الخاصة من أعراضه القائمة به، وأخرى بنحو قيام المعلول بالعلة، كقيام الضرب بالآمر، فإنه بأمره وتحريكه أوجده، وهذا بخلاف المقتضي، فإنه وإن كان قائماً بالمقتضي عند اجتماع الشرائط، لكن عند عدمها لا ثبوت حقيقي له أصلاً، فلا معنى لقيامه به بأي معنى كان.

والتحقيق: أنه للمقتضى ثبوت في مرتبة ذات مقتضيه عرضاً، فوجود المقتضي وجوده بالذات، ووجود مقتضاه بالعرض، فهو باعتبار ثبوت فعلي عرضي، وباعتبار ثبوت اقتضائي في قبال الثبوت المناسب للمقتضي في نظام الوجود.

فمن يقول: بأعمية النسبة من الاقتضاء والفعلية، إن أراد ما ذكرنا، فهو المطلوب، وإلا فلا معنى محصل له.

وأما في مثل: (الانسان كاتب بالقوة) فمن الواضح أن الكاتب مستعمل في معناه لا فيما له الكتابة بالقوة، وإلا لم يصح أن يوجه بالقوة؛ إذ القوة بالفعل لا بالقوة.

وبالجملة: الكاتب مستعمل في معنى ثبوتى مطابقه حيثية ذاته حيثية طرد العدم، لكن الغرض بيان اقتضاء الانسان لهذا المعنى بالقوة لا بالفعل.

وكذا الكلام في أساء الأمكنة والأزمنة والآلات: (هذا مذبح، أو مسلخ أو مفتاح)، فإن الجري فيها بلحاظ القابلية والاستعداد، وإلا فالمفهوم مطابقه ما ذكرنا؛ ضرورة أن التصرف في المادة أو الهيئة غير ممكن فيها.

أما في المادة: فلأن الآلة مثلاً فاعل ما به الفتح في المفتاح، وفاعل ما به الكنس في المكسنة^(١)، ولا معنى لكون الشيء فاعلاً لقابلية الفتح أو الكنس أو لاستعدادهما، فلا معنى لإشراب القابلية والاعداد والاستعداد في المادة.

وأما في الهيئة: فلان مفاد الهيئة نسبة الفاعلية في إسم الآلة، ونسبة الظرفية الزمانية والمكانية في اسمي الزمان والمكان، ولا معنى لإشراب الجهات المزبورة في النسب المذكورة، إذ ليست تلك الجهات جهات النسب - بحيث تلحظ النسبة مع احدى تلك الجهات - بطور المعنى الحر في والمفهوم الأذوي.

فأما أن يلاحظ الفاعل والأثر والظرف والمظروف على الوجه المصحح لانتزاع نسبة الفاعلية والظرفية فقد لوحظت النسبة على وجه الفعلية، وإلا فلا فتدبر جيداً.

وأما في مثل الخياط والتمار والعمار ونحوها - من الأوصاف الدالة على الصنعة والحرفة - فتوضيح الحال فيها: أن ما كان مبدؤه قابلاً للانتساب إلى الذات بذاته - كالخياط والنساج والكاتب إذا كانت الكتابة حرفة - فسر

(١) في الأصل: (المكسس)، والصحيح ما أتبناه؛ حيث لا يوجد في اللغة (مكسس) بمعنى آلة الكنس، بل هو موضع اختباء الوحش.

الإطلاق [فيه] مع عدم التلبس بنفس المبدأ : أنه باتخاذ تلك المبادي حرفة فكأنه ملازم للمبدأ دائماً، وإلا فالوجدان أصدق شاهد على أن المتبادر من الكاتب في (زيد كاتب) وفي (زيد كاتب السلطان) معنى واحد ومفهوم فارد، ومطابق كل واحدٍ حيثية ذاتية حيثية طردِ العدم، لكن العناية المصححة للإطلاق - مع عدم المطابق له في ظرف الاتصاف - كون المورد - باتخاذ المبدأ حرفة وشغلاً - كالمطابق له.

وأما ما لم يكن مبدؤه قابلاً للانتساب بذاته - كالتامر واللابن والبقال لأن مباديها أسماء الأعيان - فلا بدّ من الالتزام [فيه] بأن الربط الملحوظ بينها وبين الذات ربط تبعي لا بالذات، بمعنى أن حقيقة الربط - أولاً وبالذات - بين الذات واتخاذ بيع التمر واللبن والبقل حرفة وشغلاً، إلا أن التمر واللبن والبقل صارت مربوطة بالذات بالتبع، لا بالذات. وكذا الحداد، فإن الحديد مربوط - بالذات - باتخاذ صناعة الحديد حرفة، لا بالذات، فهذه الهيئة كسائر الهيئات - في أصل المفهوم والمعنى - غاية الأمر أن الربط فيها ربط مخصوص من شأنه صدق الوصف على الذات مادام الربط الذاتي المصحح لهذا الربط باقياً، لا أن المبدأ اتخذ الحرفة، ولا أن الهيئة موضوعة للأعم.

وأما ما عن المحقق الدواني^(١) : من عدم لزوم قيام المبدأ في صدق المشتق مستشهداً بمثل المقام، ولذا جعل الموجود بمعنى المنتسب إلى حقيقة الوجود، لا ما له الوجود.

ففيه: أن الأوصاف الاشتقاقية من وجوه الذات وعناوينها، والمبدأ بلا

(١) حكاة في الأسفار ٦٤:٦ عند قوله: (وثانيتها...).

لحاظ القيام، ليس وجهاً ولا عنواناً لشيء بلا كلام، وسيجيء^(١) - إن شاء الله تعالى - تحقيقه.

كما أن ما ذكرنا - في تحقيق حال الحدّاد ونحوه - أولى مما ذكره بعض^(٢) أكابر فن المعقول في جواب المحقق الدواني حيث قال - ما ملخصه :-

إن المبدأ في الحدّاد والمشمس هو التحدّد^(٣) أو الحديدية، والتشمس أو الشمسية، بدعوى: أن للحديد حصولاً في صانعه باعتبار مزاولته لصنعة الحديد، فكأنه صار ذا قطعة منه، خصوصاً بملاحظة قيام الحديد بذهنه من جهة كثرة المزاوله لا بمجرد الملاحظة، وكذا في المشمس، فإنه لكثرة وقوع شعاع الشمس عليه، كأنه صار ذا قطعة منها، لكن ما ذكرناه أقرب إلى الاعتبار العربي، كما هو غير خفي. فتدبّر في أطراف ما ذكرناه في المقام.

١١٣ - قوله [قدس سره]: (المراد بالحال في عنوان المسألة، حال التلبس، لا حال النطق... الخ)^(٤).

تحقيق المقام: أن المراد من الوضع للمتلبس في الحال أو للأعم هو أن مفهوم المشتقّ نحو مفهوم لا ينطبق إلا على المتلبس بالمبدأ - في مرحلة الحمل والتطبيق - أو ينطبق عليه وعلى المنقضي عنه المبدأ.

فزمان الحال - سواء أضيف إلى النطق أو إلى النسبة الحكمية أو التلبس - أجنبي عن مفاد المشتقّ ومفهومه، وعن مرحلة حمله وتطبيقه:

(١) وذلك في أواخر التعليقة: ١٣٠ من هذا الجزء.

(٢) صدر المحققين في الأسفار ٦٩:٦ - ٧٠.

(٣) لا وجود لهذا المصدر في اللغة، والصحيح هو: الحدادة.

(٤) الكفاية: ١٨/٤٣.

أما عدم أخذه في مفهومه؛ فلما تسالموا عليه من خروج الزمان مطلقاً عن مداليل الأسماء - ومنها الأوصاف - مضافاً إلى ما سيجيء إن شاء الله تعالى^(١).
وأما عدم أخذ أحد الأزمنة في مرحلة الحمل والصدق - وإن لم يؤخذ في المدلول - فتوضيحه: أما عدم وضع الوصف لمعنى ينطبق على المتلبس - في زمان النطق - فللزوم التجوز في (زيد ضارب أمس) إذا كان ظرف تلبسه أمس، وكذا في (زيد كان ضارباً بالأمس)، مع أنه لا منشأ صحيح للتجوز ودعوى العضدي^(٢) - الاتفاق على المجازية في (زيد ضارب غداً) - اشتباه منه في تطبيق مورد الاتفاق على المجازية بتخيل أن المراد من الحال حال النطق.

(١) وذلك في نفس هذه التعليقة.

(٢) في شرحه لمختصر المنتهى لابن الحاجب: ٥٨ - ٥٩.

وشرح المختصر للعضدي وهو:

عضد الدين عبد الرحمن بن أحمد بن عبد الغفار الأيجي الشيرازي أبو الفضل.

ولد سنة (٧٠٨ هـ) في (أبيج) من بلاد فارس.

درس على والده حتى أتقن فن المعقول والمنقول. له مصنفات منها: (المواقف) في علم الكلام، و(الفوائد الغيائية) في المعاني والبيان، و(شرح مختصر الحاجب) في أصول الفقه. ومن تلاميذه السعد التفتازاني والشمس الكرماني.

جرت له محنة مع صاحب كرمان فحبسه في قلعة قرب (أبيج) إلى أن مات فيها سنة (٧٥٣ هجرية).

(من أعلام الزركلي: ٢٩٥/٣، وشذرات الذهب: ١٧٥/٦)

أما المختصر فهو:

لعثمان بن عمر أبو عمرو بن الحاجب الفقيه المالكي.

ولد سنة (٥٧٠ هـ) في صعيد مصر، وهو كردي الأصل، نشأ في القاهرة، وسكن دمشق، ومات في مصر (بالاسكندرية) سنة (٦٤٦ هـ). من تصانيفه: (الكافية) في النحو، و(الشافية) في الصرف، و(مختصر الفقه) في الفقه المالكي، و(مختصر منتهى السؤل والأمل) في أصول الفقه.

(أعلام الزركلي: ٢١١/٤) بتصرف.

وأما عدم الوضع للمتلبس في زمان النسبة فلأن الوصف ربما لا يكون لنسبته زمان، كما في الخارج عن أفق الزمان، فاللازم أن لا يصدق العالم بما له من المعنى عليه - تعالى -؛ حيث إن النسبة الاتحادية - بين ذاته المقدسة والوصف المزبور - غير واقعة في الزمان.

لا يقال: ما لم يقع في الزمان نفس التلبس بالمبدأ، وأما النسبة الحكمية فلا.

لأننا نقول: الفرق بين التلبس والنسبة الاتحادية مطلقاً، أن قيام المبدأ بالذات تلبسها به، وهو منشأ لانتزاع وصف عن الذات المتلبسة بالمبدأ، فمطابقة الذات - خارجاً - لهذا الوصف العنواني، هو معنى اتحادهما في الوجود، والحمل ليس إلا الحكم بهذا الاتحاد الوجودي بين العنوان والمعنون والوصف والموصوف. ومن الواضح: أن مطابقة ذاته المقدسة لوصف العالم غير واقعة في الزمان. هذا، ولو كان الوصف والموصوف زمانيين، لكن ربما لا يكون النظر في إجراء الوصف عليه إلى الزمان، كما في حمل الذاتي على ذي الذاتي، كما في (الانسان حيوان أو ناطق)، أو حمل لوازم الطبيعة عليها، كما في (النار حارة)، فان النظر فيها إلى مجرد اتحاد الموضوع والمحمول في الوجود من دون نظر إلى زمان، لا أن مطلقه ملحوظ دون خصوص زمان، كما يساعده الوجدان.

وأما عدم الوضع بلحاظ زمان التلبس، فلما سمعت في نظيره آتفاً من أن الوصف ربما لا يكون لمبدئه وتلبس الذات به زمان، كما في الخارج عن أفق الزمان، ولو كان التلبس في الزمان، لكن ربما لا يكون النظر إليه كما عرفت. وما ذكرنا تبين وجه عدم أخذ أحد الأزمنة في مفهوم الوصف، مضافاً إلى أن النسبة الحكمية الاتحادية متأخرة عن مفهوم الوصف المحمول على موصوفه، فلا يعقل تقييد مفهوم الوصف بزمان النسبة المتأخرة عنه، كما أن التلبس بالمبدأ إذا كان زمانياً لا يعقل تخلفه عن زمانه، فأخذ التلبس متقيداً بزمانه لغو، لا يفيد

فائدة.

فالصحيح: أن الوصف موضوع لنحو مفهوم مطابقه المتلبس بالمبدأ، دون غيره، فلا يصدق إلا عليه من دون ملاحظة أحد الأزمنة، كما سيأتي تحقيقه إن شاء الله^(١).

ثم لو أغمضنا عما ذكرنا، فالأنسب هو الثالث، وهو الوضع للمتلبس بلحاظ حال تلبسه بالمبدأ؛ بمعنى الوضع لمعنى وصفي عنواني مطابقه الذات في زمان تلبسها بالمبدأ، لا مطابقه المتلبس بالمبدأ في زمان تلبسه بالمبدأ، فإنه لغو محض، دون الثاني؛ لأن اتحاد زمني النسبة والتلبس - كما هو مقتضى الوجه الثاني - ليس مستنداً إلى ظهور الوصف في معناه، بل إلى ظهور قضية الحمل؛ لأن مفاد الحمل الشائع هو الاتحاد في الوجود. فظهور الحمل دال على اتحاد زمني النسبة وتلبس الموضوع بمبدأ المحمول، وإلا لم يكن اتحاد بينهما في الوجود، ولذا ربما يتخلف هذا الظهور فيما إذا كان الوصف معرفاً لا عنواناً، فإن الوصف في حالتي العنوانية والمعرفية مستعمل في معنى مطابقه المتلبس بالمبدأ حقيقة، إلا أن الغرض من الحمل عند المعرفية ليس إفادة اتحاد الموضوع مع مفهوم المحمول في الوجود، بل الغرض الإشارة إلى حقيقة الموضوع بمعرفية الوصف وطريقته، كما في (هذه زوجة زيد) إذا كانت بائنة منه، فزمان النسبة الحملية غير زمان التلبس، مع أن الوصف على ما هو عليه من المعنى.

وأوضح منه: ما إذا نسب إلى الوصف شيء، فإن الظهور في الاتحاد بين الزمانين أضعف؛ لاستناده إلى مجرد عدم التقييد، وكونه في مقام البيان، كما في (جاء في الضارب)، فإن ظهور الضارب في المتلبس بالضرب - حال إسناد المجيء إليه - مستند إلى ما ذكرنا، لا إلى ظهور الوصف في معناه، ولذا يصح (جاء في اليوم

(١) التعليق: ١١٧ عند قوله: (والتحقيق عدم خلوص...).

الضاربُ بالأمس) من دون تصرُّفٍ في الوصف، ويؤيده عدم ظهور الكلام في شيء إذا كان المتكلم في مقام الإهمال. فأفهم جيداً.

تنبيه

ربما يُتوهم^(١): أن الوضع للمتلبس بالمبدأ ينافي عدم التلبس به في الخارج، بل امتناع التلبس به - كما في المعدوم والممتنع - للزوم انقلاب العدم إلى الوجود، والامتناع إلى الإمكان، ولذا يصحح ذلك بإرادة الكون الرباطي من التلبس؛ نظراً إلى ما عن أساطين فن الحكمة: من أن الوجود الرباط لا ينافي الامتناع الخارجي للمحمول.

وهو غفلة عما اصطلحوها عليه في الكون الرباط^(٢)، وأنه غير متحقق إلا في الهليات المركبة الإيجابية دون غيرها. فليراجع.

بل التحقيق: أن صدق المشتق على شيء بالحمل الشائع - الذي مفاده الاتحاد في الوجود - على أنحاء، فإن الوجود: خارجي، وذهنّي. وكلّ منهما: بتي، وتقدير، ففي قولنا: (زيد كاتب) يكون الاتحاد في الخارج بتاً، وفي قولنا:

(١) صاحب المحجة - كما في هامش الأصل - .

(٢) لا يخفى أن النسبة الحكمية الاتحادية غير الوجود الرباط: لوجودها في كل القضايا - دون الوجود الرباط - غاية الامر أن منشأ النسبة الحكمية - وهي أن هذا ذاك - تارة ثبوت المبدأ للموضوع، كما في القضايا المركبة الإيجابية، وأخرى اتحاد المبدأ مع الموضوع، كما في (الانسان موجود)، وثالثة عينية المبدأ للموضوع، كما في (الوجود موجود). كما أن الوجود الرباط غير الوجود الرباطي؛ إذ لا وجود رباطي في (زيد أعمى) حيث لا ثبوت للعمى في الخارج - بمعنى كونه ذا صورة في العين -، مع ان الكون الرباطي في زيد أعمى موجود، فلا وجود رباطي إلا في مثل ثبوت الأعراض لموضوعاتها. [منه قدس سره].

(الإنسان نوع) يكون الاتحاد في الذهن بتاً؛ حيث إن النوعية من الاعتبارات الذهنية، وفي قولنا: (كذا معدوم) يكون الاتحاد في الخارج تقديراً إن كان النظر إلى الخارج، وإلا ففي الذهن تقديراً. وإنما كان هذا القسم بالتقدير دون البت؛ لأن المعدوم المطلق - من جميع الجهات، وبتام أنحاء الوجود - لا يعقل أن يحكم به وعليه؛ إذ لا بدّ في وقوعه طرفاً للنسبة من تمثله في الذهن، وحضوره عند العقل ليحكم به وعليه.

وحيث إن الحكم به وعليه، ليس باعتبار المفهوم والعنوان، لكونه موجوداً بالحمل الشائع، لا معدوماً، والمفروض عدم وجود المطابق له في الخارج، للزوم الخلف، فلا محالة لا مناص من أن يقال - كما عن بعض الأكابر^(١)، ونعم ما قال :- إن العقل - بتعمّله واقتداره - يقدر ويفرض لعنوان المعدوم والمتنع وأشباههما فرداً ما بحيث تكون ذاته محض الهلاك وعين البطلان، فيحكم عليه وبه بمرآتية العنوان، فظهر أن المنافاة إنما هي بين الوجود البتي والعدم والامتناع، لا بينها والتقديري الذي لا بد منه، فالتبس في كل مورد بحسبه.

ومما ذكرنا يظهر: أن النزاع المعروف - بين المعلم الثاني^(٢) والشيخ الرئيس

(١) صدر المحققين في الأسفار ١: ٣٤٧ والذي في المتن هو مضمون عبارة الأسفار.

(٢) المعلم الثاني هو:

أبو نصر محمد بن محمد بن طرخان بن أوزلغ الحكيم المشهور المعروف بالفارابي، وبالمعلم الثاني بعد افلاطون الذي يعتبر المعلم الأوّل.

ولد في فاراب من مدن الترك في أطراف بلاد فارس، قصد بغداد، وأقام بها برهة، ثم ارتحل إلى مدينة حران. ثم رجع إلى بغداد، ثم سافر إلى دمشق ثم إلى مصر، ثم عاد إلى دمشق، وأقام بها وسلطانها يومئذ سيف الدولة بن حمدان. له تصانيف في الفلسفة والمنطق والموسيقى.

كان ينفرد بنفسه عند مجتمع الماء ومشتبك الرياض، وكان زاهداً في الدنيا قانعاً فيها.

توفي عام (٣٢٩ هـ) بدمشق وقد ناهز ثمانين سنة، وصلى عليه سيف الدولة، ودفن بظاهر دمشق.

(وفيات الأعيان: ١٥٣/٥ رقم ٧٠٦) بتصرف.

في الأوصاف العنوانية المجعولة موضوعاتٍ في القضايا؛ حيث اكتفى الأول بإمكان التلبس، وزاد الثاني قيد الفعلية - لا ينافي كون الموضوع معدوماً تارة، وممتنعاً أخرى، وليس من الخرافات، كما زعمه المتوهم المتقدم.

١١٤ - قوله [قدس سره]: (فإن الظاهر أنه فيما إذا كان الجريُّ في

الحال كما هو ... الخ)^(١).

لا يذهب عليك أن تلبس الذات بالمبدأ قياماً بالمبدأ بها بنحو من أنحاء القيام، وهو يصحح انتزاع الوصف العنواني الاشتقاقي عن الذات ومطابقتها له. والنسبة الحكمية الاتحادية عبارة عن مطابقة الموضوع لمفهوم المحمول في الوجود، ومن البين: أن مفاد القضية الحملية - بالأصالة - ثبوت مفهوم المحمول للموضوع، ومطابقة الموضوع لمفهوم المحمول في الوجود، وتلبس الذات بمبدأ المحمول ملزوم النسبة الحكمية مطلقاً^(٢)، أو في الجملة.

والظاهر من القيود المأخوذة في القضية رجوعها إلى ما هو مفاد القضية بالأصالة، وهي النسبة الحكمية، لارجوعها إلى ملزومها أو لازمها، فإرجاع (الغد) إلى التلبس المستفاد من القضية بنحو التبعية للنسبة الحكمية، دون مفادها بالأصالة - أعني النسبة الحكمية - خلاف الظاهر جداً.

ومنه يظهر أيضاً: أن ظهور القضية في كون الجري في الحال إنما هو بالإطلاق ومع القرينة الصالحة لا وجه لاستظهار الجري في الحال، مع أن هذه الحال حال النطق، واتحادها مع حال الجري والنسبة يقتضي اتحادها مع حال

(١) الكفاية: ٥/٤٤.

(٢) قولنا: مطلقاً... الخ).

فالأول على القول بالوضع للتلبس، والثاني على القول بالوضع للأعم. (منه عُفي عنه).

التلبّس، وهو إسمًا يصحّ مع عدم المعين لحال التلبّس، فمع فرض المعين لحال لتلبّس لا وجه لدعوى ظهور الجري في حال النطق فافهم جيداً.

والعجب من بعض الأعلام^(١) من مقاربي عصرنا (رحمه الله) حيث أفاد: أن (الغد والأمس) ليسا من الروابط الزمانية، بل اسم^(٢) لنفس الزمان، فلا يدلّان على وقوع النسبة في الزمان

وأنت خبير بأن عدم كون شيء من الروابط الزمانية لا ينافي بقيدته للنسبة المستفادة من القضية بها لها من الربط الزماني أو غيره، فكما أنّ القيد المكاني صالح لتقييد النسبة، فيقال: زيد ضارب في الدار، كذلك القيد الزماني، من دون فارق أصلاً.

١١٥ - قوله [قدس سره]: (مع معارضتها باصالة عدم ملاحظة العموم... الخ)^(٣).

توضيحه: أن المفاهيم - في حدّ مفهوميتها - متباينات، فالعموم والخصوص في مرحلة الصدق، ومع دوران الأمر بين الوضع لمفهوم أو لمفهوم آخر ليس أحدهما متيقناً بالنسبة إلى الآخر، فإنّ التيقن في مرحلة الصدق - لمكان العموم والخصوص - لا دخل له بمرحلة المفهوم الذي هو الموضوع له. فتدبّر جيداً.

١١٦ - قوله [قدس سره]: (ويدلّ عليه تبادر خصوص المتلبس... الخ)^(٤).

تحقيق المقام: أن مفهوم الوصف - كما سيجيء إن شاء الله تعالى^(٥) -

(١) هو المحقق الرشتي في بدائع الأفكار: ١٧٩.

(٢) كذا في الأصل، والصحيح: بل اسمين..

(٣) الكفاية: ٢/٤٥.

(٤) الكفاية: ١٥/٤٥.

(٥) وذلك في التعليقة: ١٣٠.

بسيط، سواء كانت البساطة على ما يراه العلامة الدواني^(١) تبعاً لبعض عبارات القدماء - من اتحاد المبدأ والمشتق ذاتاً واختلافهما اعتباراً - أو كانت البساطة على ما يساعده النظر من كون مفهوم المشتق صورة مبهمه متلبّسة بالقيام على نهج الوجدانية كما هو كذلك في الخارج، وسيجيء تفصيل كل من النحويين إن شاء الله تعالى^(٢). ومع البساطة - بأحد الوجهين - لا يعقل الوضع للأعم، كما نقل الميل إليه عن شيخنا العلامة الأنصاري (قدس سره) في كلام بعض أعلام تلامذته (رحمه الله)^(٣).

والوجه فيه: أما على البساطة التي ذهب إليها المحقق الدواني: فلما سيجيء^(٤) - إن شاء الله - - أن - الوجه - الوجه - في تصحيح كلامه وتنقيح مرامه: هو دعوى ملاحظة المبدأ من أطوار موضوعه وشؤونه وكونه مرتبة منه، فالوصف نفس المبدأ ذاتاً، وغيره بهذه الملاحظة. ومن الواضح: أنه مع زوال المبدأ وانقضاء التلبس به لا شيء هناك حتى يعقل لحاظه من أطوار موضوعه وشؤونه؛ فكيف يعقل الحكم باتحاد المبدأ مع الذات في مرحلة الحمل مع عدم قيامه به؟
وأما على البساطة التي ساعدها النظر القاصر: فلأن مطابق هذا المعنى الوجداني ليس إلا الشخص على ما هو عليه من القيام - مثلاً - ولا يعقل معنى بسيط يكون له الانتساب حقيقة إلى الصورة المبهمة المقومة لعنوانية العنوان، ومع ذلك يصدق على فاقد التلبس.

بل التحقيق: أن الأمر قريب من ذلك في وضوح الفساد بناء على تركيب مفهوم المشتق حقيقة، سواء كان مفهوم المشتق من حصل منه الضرب - مثلاً -

(١) ونسبه صدر التأملين (رحمه الله) إلى بعض المحققين في شواهد: ٤٣.

(٢) وذلك في التعليقة: ١٣٠ من هذا الجزء.

(٣) لم نعر عليه بمقدار فحصنا.

(٤) انظر التعليقة: ١٣١ من هذا الجزء.

كما هو المترانى في بادي النظر عن العلامة (رحمه الله) في التهذيب^(١) وغيره في غيره، أو كان من له الضرب، كما عن آخرين، فإن الصدق - على الأعم - في الأول بملاحظة أن من زال عنه الضرب يصدق عليه أنه من حصل منه الضرب، وفي الثاني بلحاظ إهمال النسبة عن الفعلية والانقضاء، كما إذا وقع التصريح به، وقيل: (زيدٌ مَنْ له سابقاً الضربُ فعلاً) يجعل الفعلية قيداً للنسبة الاتحادية بين الموضوع ومحموله، وهو الموصول بما له من المتعلقات. ووجه وضوح الفساد:

أما في الأول: فلأن لازمه تركب الأوصاف عن فعل ماضٍ وزيادة، وهو بديهي فساده، مع لزوم التجوز في (زيد ضارب الآن)؛ لمنافاة القيد لما أخذ في الوصف، وكذا في (ضارب غداً) إلا بالتجريد، وهو بعيد.

وأما في الثاني: فلأن إهمال النسبة لو كان منشأ للصدق على من زال عنه التلبس، فاللازم صدق الوصف على من لم يتلبس لمكان الإهمال، فلا وجه للاتفاق على المجازية في الاستقبال. مضافاً إلى ما عرفت سابقاً: أن النسبة حقيقتها الجامعة لجميع أنحاءها، هو الخروج من العدم إلى الوجود، وهو عين الفعلية، فلا معنى لإهمالها، ولا لكونها أعم من الوجود والعدم.

وبالجملة: الربط المأخوذ في الأوصاف والأفعال ما هو ربطٌ بالحمل الشائع، لا بالحمل الأولي، فتصوّر مفاهيم المشتقات وإن لم يتوقف على ذات وتلبس ومبدأ، إلا أن صدقها على شيء يتوقف على أن يكون مطابقاً على ما وصفناه.

فاتضح من جميع ما ذكرناه: أن المدعي للوضع للأعم - من المتلبس والمنقضي عنه التلبس - لا يدعي أمراً معقولاً أو قابلاً لوجه وجبه؛ كي يحتاج في

(١) تهذيب الوصول إلى علم الأصول - مخطوط - ٨.

دفعه إلى إعمال علائم الحقيقة والمجاز، وأما تحقيق بساطة المشتق، وتركبه، فعلى عهدة ما سيأتي - إن شاء الله - عما قريب فانتظر^(١).

١١٧- قوله [قدس سره]: (وفيه إن أريد تقييد المسلوب^(٢) الذي

يكون سلبه أعم ... الخ)^(٣).

توضيح المقام على وجه الاستيفاء لتام الأقسام:

أن السلب: إن اعتبر بالحمل الأولي الذاتي فاللازم سلب ما ارتكز في الأذهان أو تعارف في عرف أهل اللسان من المعنى الجامع، لا من خصوص ما انقضى عنه المبدأ، فإن سلبه لا يستدعي السلب عن الجامع - بخلاف السلب عن الجامع - لأن عدم تعدد الوضع لعلّه مما لا ريب فيه، وحيث إن السلب بلحاظ المفهومين، فلا حاجة إلى التقييد بالزمان كي يورد عليه بما حكى في المتن.

وإن اعتبر السلب بالحمل الشائع: فتارة يلاحظ الزمان قيماً للسلب، وهو علامة عدم الوضع للجامع، وإلا لما صحّ سلبه عن مصداقه في حين من الأحيان، وأخرى يلاحظ المسلوب عنه في حال الانقضاء، ويسلب عنه مطلقاً مطلق الوصف، وثالثة يلاحظ المسلوب في حال الانقضاء، فيسلب عن الذات مطلقاً، فإن ما لا أمارية لصحة سلبه هي المادة المقيدة، فإن عدم كونه ضارباً بضرب اليوم لا ينافي كونه فعلاً ضارباً بضرب الأمس، بخلاف الهيئة المقيدة، فإن عدم كونه ضارباً اليوم^(٤) - ولو بضرب الأمس - ينافي الوضع للأعم من المتلبس.

فاتضح بما ذكرنا: صحة أمارية صحة السلب مقيداً للمجازية، سواء كان القيد قيماً للسلب، أو المسلوب أو المسلوب عنه.

(١) التعليقة: ١٣٠ من هذا الجزء.

(٢) في الكفاية - تحقيق مؤسستنا -: وفيه أنه إن أريد بالتقييد تقييد المسلوب.

(٣) الكفاية: ١٩/٤٧.

(٤) الإضافة لفظية بنية الانفصال بتقدير: (ضارباً اليوم).

وأما ما يقال:- من أن سلب المقيد لا يستلزم سلب المطلق - فإننا يُسَلَّم فيها إذا كان للوصف بلحاظ حال الانقضاء فردان، فإنَّ سلبَ أحدِ الفردين لا يستلزم [سلب] ^(١) المطلق؛ لإمكان وجوده في الفرد الآخر، مع أن المدعى كون الوصف في حال الانقضاء فرداً في قبال حال التلبس، فإذا صحَّ سلبه في حال الانقضاء فقد صحَّ سلبه بقول مطلق لانحصاره فيه.

والتحقيق: عدم خلوص كلِّ ذلك عن شوب الإشكال ، وذلك لأنَّ زيداً - المسلوب عنه - غير قابل ^(٢) لتقيده بالزمان؛ لعدم معنى لتقيده الثابت وتحدده بالزمان، فإنه مقدرُ الحركات والمتحرّكات، ولحاظه موصوفاً بزوال المبدأ عنه لا يصحُّ سلب الوصف عنه مطلقاً لصحة توصيفه به معه، فيقال: زيد - الذي زال عنه الضرب - ضارب بالأمس، فمجرد لحاظ الموضوع في حال الانقضاء لا يصحح السلب مطلقاً.

وأما تقييد السلب فقط فغير سديد؛ لأنَّ العدم غير واقع في الزمان ولو كان مضافاً إلى شيء. كيف؟ وقد عرفت: أن التقييد والتحدّد به ليس شأن كلِّ

(١) إضافة يقتضيها السياق.

(٢) لا يقال: هذا بناء على عدم الحركة الجوهرية، وإلا فتبدّله الطبيعي الجوهرى متقدر بالزمان. لأننا نقول: نعم، إلا أن الجري لا يمكن إلا بلحاظ ذاك الأمر الثابت الذي لا بدّ منه في موضوع الحركة؛ لما عرفت سابقاً أن بقاء ما يصدق عليه المشتق لازم على كل حال، ولذا أخرجنا اسم الزمان عن محل البحث، فيعود المحذور إن كان الصدق بلحاظ ذلك الأمر الثابت الغير المتقدر بالزمان.

مضافاً إلى أن زيداً يباله من التبدل الطبيعي الجوهرى لو كان موضوعاً للقضية بنحو القيدية والعنوانية - لا بنحو المعرفة - لم يمكن إجراء الوصف عليه بلحاظ حال التلبس أيضاً. فلا شهادة لعدم الصدق حينئذ، وأما إذا أخذ بنحو الإشارة والمعرفة إلى ذلك الأمر الثابت، فعدم الصدق في حال الانقضاء أول الكلام؛ لأن الموضوع حقيقة غير مقيد بشيء يمنع عن الصدق. فأفهم واستقم. (منه عفي عنه).

موجود كان^(١)، بل القابل للتقيّد والتحدّد بالزمان نفس التلبّس بالضرب - الذي هو نحو حركة من العدم إلى الوجود - فإنه واقع بنفسه في الزمان، والنسبة الاتحادية بين الوصف والموصوف، موصوفة بالوقوع في الزمان بالتبع، وإلا فالوصف - بما هو - غير واقع فيه؛ لأنه - بما هو - غير موجود إلا بتبع وجود زيد متلبساً بالضرب.

ومنه ظهر: أن تقييد المسلوب - وهو الوصف بمعناه - بالزمان لا معنى له، بل القابل هي النسبة الاتحادية بتبع مبدئها، وهو التلبس الواقع في الزمان بالأصالة، وحيث إن التحقيق الذي ينبغي ويليق، كما عليه أهله: أن القضايا السلبية ليست - كالقضايا الايجابية - مشتملة على نسبة، بل مفادها سلب النسبة الايجابية؛ بمعنى أن العقل يرى زيداً، ويرى الوصف، فيرى عدم مصداقيته لمفهوم الوصف، لا أنه يرى مصداقيته لعدم الوصف؛ إذ الوجود لا يكون مصداقاً للعدم، ولا أنه يرى قيام العدم به؛ إذ لا شيء حتى يقوم بشيء، فنقول حينئذ: مفاد (زيد ليس بضارب الآن) سلب النسبة المتقيّدة بالآن، ولو كان الوصف موضوعاً للأعمّ كان زيداً مصداقاً له الآن، ولم يصحّ سلب مصداقيته ومطابقتها المزبورة، كما لا يخفى.

فإن قلت: النسبة في السوالب نسبة سلبية بإزاء العدم الناعتي الرابطي، كالنسبة في الموجبات بإزاء الوجود الناعتي الرابطي، وإلا - لو ورد السلب على النسبة لزم انقلاب المعنى الحر في اسماً - فلا يبتني التفصي عن الإشكال على جعل السلب وارداً على النسبة، فإن العدم الناعتي إذا كان في حال الانقضاء، فلا محالة يستحيل أن يكون الوجود الرابطي فيه، ولو كان الوصف موضوعاً للأعمّ لكان وجوده الناعتي الرابطي متحققاً في حال التلبس والانقضاء معاً.

(١) الظاهر أن الصحيح في العبارة هكذا: .. كل موجودٍ معها كان..

قلت: نعم، لا فرق بين جعل النسبة في السالبة سلبية، وجعل السلب وارداً عليها، فيما هو المهم في المقام، وإنما المهمّ عدم جعل الزمان قيماً للسلب.

وأما تفسير النسبة السلبية بالعدم الناعتي، والنسبة الايجابية بالوجود الرباطي، فقد مرّ سابقاً: أن النسبة الحكمية أعمّ من الوجود الرباطي، وهو أيضاً أعمّ من الوجود الرباطي.

وأما جعل العدم ناعتيّاً رابطيّاً، فلا وجه له: فإن الرباطية للوجود بلحاظ حلوله في الموضوع، وأن كونه في نفسه كونه لموضوعه، وهذا شأن الوجود، فإنه الحالّ، وله الناعتيّة والرباطية، والعدم لا شيء حتى يحلّ في شيء ليكون ناعتيّاً رابطيّاً.

وأما لزوم انقلاب المعنى الحرفي اسماً بورود السلب على النسبة، فمدفوع: بأن العقل إذا وجد كون هذا ذلك، فقد وجد المطابقة وادركها بالعرض والتبع، لا أنه وجد المطابقة، وادركها بما هي مطابقة. فكذلك إذا أدرك أن هذا ليس ذلك، فقد أدرك عدم مطابقة الذات لعنوان الوصف بالتبع، لا أن عدم المطابقة - بهذا العنوان - ملحوظ استقلالاً.

هذا، ويمكن إصلاح قيديّة الزمان للمسلوب عنه بتقريب: أن الثابت الذي له وحدة مستمرة بلحاظ الوجود، وإن لم يتقدر بالزمان - لأنه شأن الأمر الغير القارّ - لكنه مع كل جزء من أجزاء الزمان، وهذا الاعتبار يقال بمرور الزمان عليه، فصح أن يلاحظ (زيد) مع جزء من الزمان الذي له المعية معه، فيسلب عنه - مطلقاً - مطلق الوصف.

وأما قيديّة الزمان للعدم، ولو بهذا المعنى، فلا معنى لها؛ إذ العدم لا شيء حتى يكون له المعية مع الزمان.

نعم مرجع معيّن مع الزمان إلى عدم معيّن الوجود - الذي هو بديله مع الزمان - فتكون النسبة متقيّدة بالزمان حقيقة، لا السلب.

بل نقول: لو صحَّ تقييد السلب بالزمان - مع عدم تقييد النسبة الحكمية -
 لزم صحة السلب حتى مع تقييد النسبة بحال التلبس؛ حيث يصح أن يقال: زيد
 ليس الآن ضارباً بالأمس؛ بدهاءة أن النسبة المتقيدة بالأمس لا وعاء لها إلا
 الأمس، مع أن إطلاقه بلحاظ حال التلبس حقيقة عند الكل، فكما لا يكون
 صحة السلب في مثل المثال علامة المجاز، فليكن فيما نحن فيه كذلك.
 ١١٨ - قوله [قدس سره]: (وفيه أن عدم السلب في^(١) مثلها إنما هو
 لأجل أنه أريد... الخ)^(٢).

اختصاص التمثيل باسم المفعول - مع عدم الفرق بينه وبين اسم
 الفاعل، إلا بالصدور في الفاعل، والوقوع في المفعول، مع وحدة المبدأ الذي
 تتوارد عليه أنحاء النسب - كاشف عن خصوصية في اسم المفعول في طرف مبدئه
 عرفاً إن كان الاطلاق حقيقياً، وإلا فتوسّعاً وتنزيلاً، وإلا فالفاعل والمفعول
 - كالضارب والمضروب، والقاتل والمقتول - متضايقان، والمتضايقان متكافئان في
 القوة والفعلية، فصدق أحدهما دون الآخر غير ممكن، إلا بأخذ المبدأ على نحو
 يخرج عن التضايق.

١١٩ - قوله [قدس سره]: (فالجواب منع التوقف على ذلك بل
 يتم... الخ)^(٣).

التحقيق في الجواب: ما أشرنا إليه في بعض الحواشي المتقدمة^(٤) من أن
 ظهور المشتق - في معناه الذي مطابقه المتلبس بالمبدأ على أنحاءه - أمرٌ، وظهور
 اتحاد زمني التلبس والنسبة العملية أو الاسناد إليه، أمرٌ آخر.

(١) في الكفاية - تحقيق مؤسستنا -: عدم صحته في ..

(٢) الكفاية: ١٧/٤٨.

(٣) الكفاية: ٩/٤٩.

(٤) التعليق: ١١٣.

وقد سمعت: أن ظهور المشتق في ذلك - فيما إذا نسب إليه شيء - إنما هو لعدم كون المتكلم مهملاً، وعدم التقييد بزمان خاص، وعدم كون الوصف معرفاً، فلو انتفى أحد هذه الأمور لما كان ظهور. وعلى أي حال فالمشتق في مرحلة الاستعمال مستعمل في معناه، ومطابقة المتلبس الحقيقي بالحمل الشايح. وتوضيحه: أن الوصف ربما يكون عنواناً محضاً، كما في (صلّ خلف العادل)، و(يقبل شهادة العادل)، وربما يكون معرفاً محضاً، كما في (هذه زوجة زيد) إذا كانت بائنة منه، وأريد تعريف شخصها لا الحكم على وصفها، وربما يكون معرفاً مشوباً بعنوانية لنكتة من مدح أو ذم أو عليّة لحدوث الحكم.

ومورد استدلال الإمام عليه السلام من قبيل الأخير، فإن مقتضى جلاله قدر الامامة والخلافة - وعظم شأنها وعلو مكانها - عدم لياقة من عبد الصنم مدة - واتصف بالظلم في زمان - لعهد الخلافة أبد الدهر، وإلا لكانت الخلافة كسائر المناصب الشرعية، فهذه القرينة قرينة على عدم اتحاد زماني التلبس والإسناد، لا على استعمال الوصف في المنقضي عنه المبدأ مجازاً، كما عن بعض الأعلام.

فإن قلت: فعلى هذا مخالفة الظاهر دائماً مستندة إلى غير الجهة المبحوث عنها، فإثارة البحث عن ظهور المشتق في المتلبس أو الأعم؟

قلت: أما القائل بالأعم فهو ليس له حالة منتظرة في إجراء الحكم المترتب على وصف اشتقائي.

وأما القائل بالوضع لخصوص المتلبس، فاقتضاه على خصوص المتلبس في ترتيب الحكم عليه، يتوقف على إحراز الظهور في اتحاد زماني النسبة والتلبس؛ بأن لا يكون الكلام مهملاً، أو الزمان معيناً، أو الوصف معرفاً محضاً، أو مشوباً - في قبال التمحض في العنوانية - وهذا لا يقتضي لغوية النزاع - كما ربما يتوهم - إذ لزوم توسط شيء في ترتيب الثمرة لا ينفي الثمرة، ولا يوجب لغوية النزاع في ثبوت ما يترتب عليه بلا واسطة أو معها. فافهم واغتنم.

١٢٠ - قوله [قدس سره]: (بل يكون حقيقة لو كان بلحاظ حال

التلبس... الخ)^(١).

والقرينة المزبورة ليست قرينة على لحاظ حال التلبس؛ إذ لا شيء من الحقيقة كذلك، بل قرينة على انفكاك زمان التلبس عن زمان الإسناد إليه، وقد عرفت أن الظهور في الاتحاد ليس من ناحية وضع المشتق للمتلبس.

١٢١ - قوله [قدس سره]: (وقد أفاد في وجه ذلك أن مفهوم

الشيء... الخ)^(٢).

توضيحه: أنه بعد عدم تعدد الوضع في المشتقات، إما أن يكون الملحوظ حال الوضع من المفاهيم العامة - كالذات والشيء ونحوهما - هو الموضوع له، أو مصاديقه:

فإن كان الأول لزم دخول العرض العام في مثل الناطق من الفصول، مع أن الشئية من الأعراض العامة، وهي غير مقومة للجوهر النوعي، والفصل هو الذاتي المقوم.

وإن كان الثاني من باب عموم الوضع وخصوص الموضوع له، لزم انقلاب مادة الإمكان الخاص إلى الضرورة في مثل (الإنسان كاتب)؛ إذ الكاتب - بهاله من المعنى المرتكز في الأذهان - ممكن الثبوت للإنسان، ولو كان الإنسان الذي هو مصداق الشيء مأخوذاً فيه كان ضروري الثبوت للإنسان؛ لأن ثبوت الإنسان لنفسه ضروري.

١٢٢ - قوله [قدس سره]: (والتحقيق: أن يقال: إن مثل الناطق

ليس بفصل حقيقي... الخ)^(٣).

(١) الكفاية: ١٤/٥٠.

(٢) الكفاية: ٩/٥١.

(٣) الكفاية: ٤/٥٢.

توضيحه: أن المبدأ وهو النطق: إما أن يراد منه النطق الظاهري، وهو كيف مسموع، فكيف يعقل أن يكون مقوِّماً للجوهر النوعي؟! وإما أن يراد منه النطق الباطني - أعني إدراك الكليات - وهو كيف نفساني، أو إضافة، أو انفعال - على اختلاف الأقوال - وعلى أي حال فهو من الأعراض، والعرض لا يقوم الجوهر النوعي، ولا يحصل الجوهر الجنسي، وإنما يعرض الشيء بعد تقوُّمه في أصله وتحصُّله بفصله.

وسرّ جعل مثله في مقام التحديد هو: أن الذاتي لما لم يعلم، بل لا يكاد يعلم^(١) - كما عن الشيخ الرئيس في التعليقات على ما حكى عنه^(٢) - لم يكن بدّ إلا التعريف باللوازم والخواصّ، والناطق هو الشيء المتخصّص بالنطق، فلم يلزم دخول العرض في الذاتي، وهذا الجواب وإن كان صواباً - كيف؟ وقد صدر عن جملة من الأكابر^(٣) - لكنه يمكن أن يجعل الناطق فصلاً حقيقياً من دون محذور؛ بأن يكون المراد منه ماله نفس ناطقة، والنفس الناطقة - باهي مبدأ لهذا الوصف - فصل حقيقي للانسان، لكن الجزء ما لم يلاحظ لا بشرط لا يقبل الحمل، فلذا يجب في تصحيح الحمل من^(٤) إضافة لفظة (ذي)، فيقال: (الانسان ذو نفس ناطقة)، أو من اشتقاق لغوي أصلي، أو جعلي فيقال: (الانسان ناطق) أي ماله

(١) أي بنحو العلم الحسولي بالكنه من طريق الحد، وذلك لأن البسيط وما ينتهي إليه - كالأنواع المركبة - لا حدّ حقيقي لها للزوم الخلف من التركيب الذي يقتضيه الحدّ الحقيقي المشتمل على جزئين ذاتيين. [منه قدس سره].

(٢) التعليقات - تحقيق الدكتور عبد الرحمن بدوي -: وأخر صفحة: ٣٤.

(٣) الأسفار ٢: ٢٥.

(٤) الأصح حذف (من) من هذا الموضع لاختصاص دخول (من) على النكرة المنفية، كقوله تعالى: ﴿وما من إله إلا الله﴾ آل عمران ٦٢: ٣، وهذا هو مذهب المدرسة البصرية، وهو المشهور، وإن اجاز الكوفيون دخولها على النكرة المثبتة أيضاً.

نفس ناطقة، فأخذ الشيء في هذا المشتق الجمعي لا يوجب محذور دخول العرض في الذاتي؛ بداهة أن الفصل الحقيقي هو المبدأ، وإلا فالمشتقات غير موجودة بالذات، ولذا لا تدخل تحت المقولات. فتدبرّه، فإنه حقيق به.

والتحقيق: أن توصيف النفس بالناطقّة - بمعنى المدركة للكليات - يوجب أن لا يكون الفصل ذاتياً. وبمعنى آخر - لا يعرفه العرف واللغة - منافٍ للتعريف، فالصحيح في دفع الإشكال كلية ما أشرنا إليه من أن أخذ الشيء والذات ونحوهما لتصحيح الحمل، ولذا لا شبهة في أن خاصّة الإنسان هو الضحك، ومع ذلك لا يصح حمله - في مقام الرسم -، الا بعنوان اشتقاقي ونحوه، وأما صلوح المبدأ لكونه فصلاً حقيقياً، فهو مما لا يحصى عنه، سواء أخذ فيه الشيء ونحوه أم لا. فافهم جيداً.

فإن قلت: حقائق الفصول - كما عن بعض أكابر فن المعقول^(١) - هي أنحاء الوجودات الخاصة، فإن بها تحضّل كلّ متحصّل، والحقيقة العينية ليست كالماهيات الطبيعية، بحيث يتخذ الذهن موطناً للخارج، وعليه فلا يعقل الحكاية عن حقيقة الفصل بمفهوم، كي يلزم المحذور من أخذ الشيء في الاشتقاقي منه، بل نسبة كل مفهوم - يحكي عنه - إليه^(٢) نسبة العنوان إلى المعنون، والوجه إلى ذي الوجه.

قلت: لحاظ التقويم - وكون الشيء من علل القوام - غير لحاظ التحصيل وكون الشيء من علل الوجود، وحقيقة الفصل الحقيقي لا يعقل أن يكون بوجوده من علل قوام الماهية النوعية؛ ضرورة أن ماحيثة ذاته حيثية الإباء عن العدم مغاير لما لا يأبئ عن الوجود والعدم، بل الفصل إنما يكون مقوماً بذاته وماهيته.

(١) صدر المحققين في الأسفار ٢: ٣٦.

(٢) الضمير في (عنه) و(إليه) مرجه (الفصل) المتقدم ذكره.

وبالجملة: وجود الفصل الأخير - وان كان بوحده وجوداً لجميع الأجناس والفصول الطولية، وكانت تلك برمتها مضمنة فيه، لكن هذا الوجود الواحد ينتزع عنه معانٍ ذاتية ومعانٍ عرضية. فكلُّ ما انتزع عنه - بلا ملاحظة أمر خارج عن مرتبة ذاته - يسمّى ذاتياً كالأجناس والفصول، وكلُّ ما انتزع عن مرتبة متأخرة عن ذاته يسمّى عرضياً، والفصل المحكي عنه بمثل (الناطق) إنها يكون ذاتياً ومن علل القوام إذا كان كذلك، والمفروض تركبه من أمر عرضي - وهي الشيثية - فما فرضناه ذاتياً لم يكون كذلك. فافهم جيداً.

١٢٣ - قوله [قدس سره]: (ثم قال: يمكن^(١) أن يختار الوجه الثاني أيضاً، ويجاب بأن المحمول... الخ)^(٢).

هذا الذي أجاب به في الفصول^(٣) مما قد سبقه إليه بعض أهل المعقول وسبقهما إليه نفس المورد - أعني المحقق الشريف^(٤) - في كلام آخر له^(٥)،

(١) في الكفاية - تحقيق مؤسّتنا -: إنه يمكن..

(٢) الكفاية: ١٥/٥٢.

(٣) الفصول: ٦٦.

(٤) هو السيد علي بن محمد بن علي الحسيني الجرجاني من أولاد محمد بن زيد الداعي ابن الإمام زين العابدين - عليه السلام -.

ولد سنة (٧٤٠ هـ)، واشتغل في بلاده جرجان ثم القاهرة بطلب العلم، ثم خرج إلى بلاد الروم، ثم إلى بلاد العجم، تصدى للإقراء والإفتاء، وأخذ عنه الأكاير.

له مصنفات كثيرة أهمها: شروح على (الفتاح) و(المواقف العضدية)، وله حواشٍ منها على (التجريد لنصير الدين الطوسي) و(المطالع) و(المطول) و(حكمة الاشراف) و(العوامل الجرجانية) و(شرح الإشارات للطوسي) وغيرها، وله كتاب التعريفات.

توفي يوم الأربعاء (٦) ربيع الآخر سنة (٨١٦ هـ) بشيراز، ودفن فيها.

(البدرد الطالع ١: ٤٨٨) بتصرف.

(٥) حكاة في الفصول: أواخر الصفحة: ٦٦.

وحاصله: ان المقيد بغير الضروري غير ضروري.

والذي يسنح بالبال عدم سلامة هذا الجواب عن الاشكال، لا لأن لازمه إمكان سلب الشيء عن نفسه عند تقيده وهو محال، لأن الشيء لا ينسلخ عن نفسه في جميع المراحل، بل هو محفوظ في جميع المراتب؛ لأن ذلك يصح في الجزئيات الحقيقية، فإنها غير قابلة للتقييد.

بخلاف الكليات فإنها قابلة، فتكون بذلك حصصاً لها، وثبوت الكلي للحصص وإن كان ضرورياً، الا أن ثبوت الحصة له ليس كذلك، إذ ليس ورود كل قيد ضرورياً، بل لأن بعض الموضوعات - كجزئيات الحقيقة - غير قابلة للتقييد؛ لأنها لا تتعدد بإضافة القيود، فليست كالأجناس كي تصير بالقيود أنواعاً، ولا كالأنواع كي تصير بالقيود أصنافاً، فلا معنى لقولك: زيد زيد له الكتابة.

وأما بعض الموضوعات الأخر القابلة للتقييد، فلا تقبل الحمل ولا السلب، لا لأن المفروض أنها بنفسها مأخوذة في المحمول - وإثبات الشيء لنفسه - كسلبه عنه - محال؛ لما عرفت آنفاً - بل لأن حمل الأخص على الأعم بحسب المفهوم غير صحيح، فلا يصح أن يقال: (الحيوان إنسان) إلا بنحو القضية الشرطية المنفصلة، بأن يقال: (الحيوان إما إنسان، أو حمار، أو غير ذلك)، وعليه فالحمل غير صحيح، لا أنه صحيح وانقلاب المادة مانع.

وبالجملة: الحصة لا تحمل على الكلي وإن صح تقسيم الكلي إليها وإلى غيرها، ومن الواضح أن حمل الكاتب بهاله من المعنى صحيح، من دون عناية زائدة، ولو كان مفهومه مركباً من نفس الإنسان وقيد الكتابة لكان حصة من الانسان. فيرد عليه حينئذ ما أوردناه عليه، لكن هذا الاشكال بناء على ما عن أهل الميزان من أن الملحوظ في طرف الموضوع هي الذات، وفي طرف المحمول

هو المفهوم، وأن الموضوع لا بد من اندراجه تحت مفهوم المحمول، وصدق المحمول عليه.

وأما بناء على أن ملاك الحمل الشائع، هو الاتحاد في الوجود فكما أن الكلي يتحد مع الحصة في الوجود فكذا العكس، فصح حملها عليه.

١٢٤ - قوله [قدس سره]: (إن كان ذات المقيّد، وكان القيد خارجاً... الخ)^(١).

فيكون كالمركّب التقييدي الذي لا نظر فيه إلى المقيّد - بما هو مقيّد - بل هو آلة لتعرّف حال ذات المقيّد، والغرض أنّ المحمول هو المقيّد بقيد غير ضروري، ومع ذلك فهو ضروري إذا لوحظ بنحو المعنى الحرفي. وأما جعل (الكاتب) - مثلاً - عنواناً محضاً وطريقاً صرفاً إلى معنونه، وحمل معنونه على الإنسان، فهو وإن كان بمكان من الامكان، والجهة - حينئذ - هي الضرورة - دون الامكان - إلا أنه ليس لازم التركّب، بل يجري على البساطة - أيضاً - كما هو واضح.

١٢٥ - قوله [قدس سره]: (وإن كان المقيّد - بما هو مقيّد - على أن يكون القيد داخلياً... الخ)^(٢).

توضيحه: إن لازم التركّب انحلال قضية (الإنسان ضاحك) إلى قضيتين: إحداها (الإنسان إنسان)، والأخرى (الإنسان له الضحك)، والأولى ضرورية، والثانية - كنهية - مع أنّ قضية (الإنسان ضاحك) - بالها من المعنى المرتكز في الأذهان - موجّهة بجهة الإمكان.

لا يقال: (له الضحك) مأخوذ في المحمول على نحو التوصيف، لا أنه خبر بعد خبر؛ لتكون هناك قضيتان.

(١) الكفاية: ١٩/٥٢.

(٢) الكفاية: ٢٢/٥٢.

لأننا نقول: الضاحك - بهاله من المعنى - خبر، والقضية خبرية محضة، وما هو انحلال للخبر يكون خبراً أيضاً، وإن أخذ في مقام الجمع بنحو التوصيف: لأن الأوصاف قبل العلم بها أخبار، كما أن الأخبار بعد العلم بها أوصاف، فيكون ما نحن فيه نظيراً ما إذا قيل: (زيد شاعر ماهر)، فإن الماهر وإن كان صفة اصطلاحاً للشاعر، إلا أنه في الحقيقة قبل العلم به - كما هو فرض الخبر - إخبار بشاعريته وبمهارته في الشعر، وإن لم يكن خبراً بعد خبر، كقولنا: (زيد كاتب شاعر).

لكنه - لا يخفى عليك - أن هذا الانقلاب ليس على حد ما أفاده الشريف، وإن كان نحواً من الانقلاب المصحح للإشكال على تركب المشتق. ولا يذهب عليك أيضاً: أن عقد الحمل لم ينحل^(١) إلى قضية ضرورية كي يكون نظيراً لعقد الوضع المنحل إلى قضية ممكنة أو فعلية، بل عقد الحمل منحل إلى خبرين: بأحدهما تكون القضية ضرورية، وبالأخر تكون ممكنة، مع أن القضية - بهاله من المعنى - ممكنة.

(١) وأما ما في بعض تعليقات الأسفار^(١) للمحقق السبزواري من تشبيه انحلال القضية إلى قضيتين بانحلال عقد الوضع إلى قضيته فهو - مضافاً إلى ما ذكرنا في المتن - قابل للتوجيه، فإن غرضه التشبيه من حيث انحلال المجموع إلى قضيتين؛ بمعنى أنه كما أن عقد الوضع ينحل إلى قضية، والركب من عقد الوضع وعقد الحمل أيضاً قضية، كذلك مجموع قضية (الإنسان كاتب) - بناء على التركب - ينحل إلى قضيتين، لا أن عقد الحمل ينحل إلى قضية، كما أن عقد الوضع كذلك، على ما هو صريح المتن، وإن كان كلامه في فوائده موافقاً لما في حاشية الأسفار من حيث تشبيه المقام بعقد الوضع، لا تشبيه عقد الحمل بعقد الوضع. فافهم واستقم. [منه قدس سره].

وبالجملة: نتيجة ذلك انحلال القضية إلى قضيتين، كما هو لازم انحلال الخبر إلى خبرين، لا انحلال عقد الحمل إلى قضية.

فما في المتن - من التفریع علی ما ذکر من أن انحلال عقد الحمل إلى قضية، كانحلل عقد الوضع إلى قضية ممكنة عند الفارابي، أو إلى قضية فعلية عند الشيخ الرئيس - ليس في محلّه، إلا أن يراد من القضية الثانية نفس قولهم: (له الضحك) باعتبار الثابت ونحوه، فإنه قضية ممكنة أخذت في عقد الحمل. فعقد الوضع بانضمام جزء من عقد الحمل قضية، وجزؤه الآخر قضية أخرى، لكنه لا يوافق عبارته - مد ظله - في بيان القضية الثانية؛ حيث قال: «والأخرى قضية (الانسان له النطق)»^(١)، فلا تنطبق إلا على انحلال الخبر إلى خبرين.

نعم ما ذكرنا من التوجيه وجيه بالنسبة إلى عبارة المحقق السبزواري في تعليقاته على الأسفار، فإنه عبرَ عن القضية الثانية بقوله: (له الضحك)^(٢) فتدبرَّ جيداً.

نعم، هاهنا وجه آخر للانقلاب إلى الضرورة يصح تنظيره بانحلال عقد الوضع إلى قضية، وهو أن نفس عقد الحمل ينحلّ إلى قضية، وهي (إنسان له الكتابة) - مثلاً - ومادّة هذه القضية هي الإمكان؛ إذ كون القضية ذات مادّة نفس أمرية عبارة عن اقتضاء ذات الموضوع لذات المحمول، لا بها هما موضوع وعمول، فاقضاء شيء لشيء إن كان على نحو يستحيل عدمه فالمادة ضرورة، وإلا فإمكان، سواء كان هناك صورة القضية أم لا. فالإنسان المأخوذ في المحمول، إذا قيس إلى مبدأ المحمول كان لا محالة مقتضياً له بنحو من

(١) الكفاية: ٥٣.

(٢) الأسفار: ١/٤٢؛ حاشية: ١.

الأنحاء وإن لم يكن اقتضاؤه مقصوداً بالذات؛ إذ تعلق الغرض والقصد بالذات وبالعرض لا دخل له في اقتضاء الواقعيات، بل لا يعقل دخله فيها لتأخر رتبته عنها.

وهذا بعينه نظير انحلال عقد الوضع إلى قضية ممكنة عند المعلم الثاني، وإلى فعلية عند الشيخ الرئيس، مع أن عقد الوضع غير مقصود اقتضاؤه، ولا متعلق للغرض، لا بالذات ولا بالعرض.

وعليه فالمحمول على الإنسان هو الإنسان الذي مادته الإمكان، ولا يعقل أن يكون اقتضاء الإنسان لمثل هذا المحمول بنحو الإمكان، والإجاز ضرورية عدم الكتابة إن كان الإمكان عاماً، وضرورية ثبوتها إن كان خاصاً، مع أن المفروض عدم ضرورة الكتابة وعدمها. فتدبره، فإنه دقيق، وبه حقيق.

وليعلم: أن هذا الانقلاب لا دخل له بضرورة ثبوت الشيء لنفسه، ولا من جهة كون القيد ضرورياً؛ إذ المفروض كون المحمول - في حد ذاته - مادته الامكان، ولأن جهة أن جهة القضية جزء المحمول، فانه يوجب الانقلاب ولو على البساطة.

مضافاً إلى أن القابل لأخذه جزء للمحمول هي الجهة دون المادة، فان مادة القضية هي كيفية النسبة الواقعية بين شيئين وان لم تلحظ، بخلاف الجهة، فإنها ما يفهم ويتصور عند النظر إلى تلك القضية سواء طبقت النسبة الواقعية، أم لا.

ومن الواضح: أن المادة حيث إنها لم تلاحظ، فلا وجه لتوهم أخذها جزءً للمحمول، بل الانقلاب من جهة أخذ الموضوع في المحمول، فيتحقق هناك نسبة ومادة بين ما أخذ في عقد الحمل ومبدأ المحمول، وحينئذ فلا يعقل أن يكون نسبة المحمول - الذي مادته الامكان في حد ذاته، بالاضافة إلى عقد الوضع - بالامكان.

والتحقيق: أن ثبوت إمكان الكتابة للإنسان ليس بالإمكان، بل بالضرورة لما ذكر آنفاً، وكذا ثبوت إمكان الإنسان الذي له الكتابة - أي إمكان هذه الحصة - أيضاً بالضرورة لا بالإمكان. وأما ثبوت نفس هذه الحصة الممكنة لطبيعي الإنسان فهو بالإمكان، لا بالضرورة؛ لأن ورود هذا القيد على الإنسان - الموجب لكونه حصّة - بالإمكان، فثبوت هذه الحصة الممكنة للطبيعي بالإمكان، ولازم حمل الإنسان الذي له الكتابة على الإنسان، إفادة كون الإنسان ذا حصّة خاصة، لا إفادة إمكان الكتابة له، ولا إمكان الحصة له حتى يكون بالضرورة. فتدبرّ جيّداً.

١٢٦ - قوله [قدس سره]: (لكنه - قدس سره - تنظر فيما أفاده

بقوله ... الخ)^(١).

النسخة المصحّحة بل المحكي عن النسخة الأصلية هكذا: «وفيه نظر لأن الذات المأخوذة - مقيدة بالوصف قوة أو فعلاً - إن كانت مقيدة به واقعاً، صدق الإيجاب بالضرورة، وإلا صدق السلب بالضرورة، مثلاً لا يصدق (زيد كاتب بالضرورة)، ولكن يصدق (زيد زيد^(٢)) الكاتب بالفعل او بالقوة بالضرورة»^(٣) إنتهى.

وأما ما في النسخ الغير المصحّحة في بيان المثال الثاني - (ولكن يصدق زيد الكاتب كاتب بالفعل او بالقوة بالضرورة) - فهو غلط بالضرورة؛ لأنّ لازم تركّب المشتقّ تكرر الموضوع لا تكرر المحمول.

١٢٧ - قوله [قدس سره]: (لا يذهب عليك أن صدق الإيجاب

(١) الكفاية: ٥٣/٥.

(٢) كذا في الأصل، لكن عبارة الفصول هكذا: (لكن يصدق زيد الكاتب...).

(٣) الفصول: ٦١.

بالضرورة بشرط كونه مقيداً... الخ^(١).

تركّب المشتقّ لو اقتضى انقلاب مادّة الإمكان إلى الضرورة بشرط المحمول - ولو بملاحظة الجهة التي ذكرناها أخيراً في تصحيح الانقلاب، وإليه يرجع ما في الفصول^(٢) لا إلى فرض الثبوت^(٣) وفرض العدم - لكان ذلك من مفساد الالتزام بتركّب المشتقّ؛ إذ المفروض أن قضية (الإنسان كاتب) مادتها الامكان، وتركّب الكاتب من الانسان ونسبة الكتابة التي هي متكيفة واقعاً بالإمكان، يقتضي ان يكون مادتها الضرورة وإن كانت هذه الضرورة واقعاً ضرورة بشرط المحمول؛ حيث إن الجهة إذا صارت جزء المطلب والمحمول كانت جهة القضية منحصرة في الضرورة إثباتاً أو نفياً.

والفرق بين ما نحن فيه وبين ما ذكره اهل الميزان في الضرورة بشرط المحمول: أن العبرة عندهم في القضايا الموجّهة بالجهة، والجهة غير المادة، لكن المحذور الحقيقي لا يدور مدار انقلاب جهة إلى جهة، بل انقلاب مادة إلى مادة كذلك، كما لا يخفى.

وما ذكره في الفصول^(٤) من المثالين ليس مثلاً للشرطيتين الواقعتين في

(١) الكفاية: ٩/٥٣.

(٢) الفصول: ٦١.

(٣) قولنا: (لا إلى فرض الثبوت.. الخ).

لأن تركيب المشتق وصيرورة عقد الحمل ذا مادة يمكن أن يوهم الانقلاب إلا أنه لا يستلزم صيرورة القضية فعلية حتى يلزم الانقلاب إلى الضرورة بشرط المحمول. مضافاً إلى ظهور كلامه في أخذ الجهة قيداً في عقد الحمل، وفرض الفعلية لا يتوقف على أخذ الجهة، كما لا يخفى. نعم، كما أن تركّب المشتقّ لا يقتضي فرض الفعلية، كذلك لا يقتضي صيرورة المادّة جزء المطلوب، بل يقتضي صيرورة عقد الحمل ذا مادة فقط، كما عرفت في الحاشية المتقدمة. [منه قدس سره].

(٤) الفصول: ٦١.

كلامه: إذ الشرطية الثانية مقتضاها صدق السلب بالضرورة، والمثال عدم الصدق بالضرورة، وظني أن مثاله الأول ناظر إلى البساطة وعدم اقتضاها الانقلاب، والمثال الثاني ناظر إلى التركّب واقتضائه الانقلاب لصيرورة المحمول - من حيث تركيبه - ذا مادة.

والمراد من الشرطيتين: موافقة الجهة لمادّة القضية واقعاً - كالمثال المزبور - وعدمها، كما إذا قيل: (الإنسان إنسان له النطق بالإمكان)، فإنّ الجهة غير موافقة لمادة القضية، فيصدق السلب بالضرورة، فيقال: (ليس الإنسان بالضرورة إنساناً له النطق بالامكان)، فالمراد من التقيّد بالوصف واقعاً وعدمه هذا المعنى^(١)، دون الثبوت وعدمه. هذه غاية ما يمكن أن يوجه به كلامه - رفع مقامه -.

١٢٨ - قوله [قدس سره]: (فان لحوق مفهوم الذات والشيء

لمصاديقها إنما يكون ضرورياً... الخ)^(٢).

الأولى أن يقال: إن إلزام الشريف بالانقلاب: إن كان من باب ثبوت الشيء لنفسه - كما هو ظاهر الشريف^(٣) - فمن البديهي أن مفهوم الشيء غير مفهوم الإنسان.

وإن كان من باب أن الموجهة بجهة الإمكان ليست بالإمكان، بل

(١) وإلّا لزم أن يقول: وإن كانت مقيدة بعدمه واقعاً، فإن مجرد عدم التقييد به واقعاً - كما هو قضية الشرطية الثانية - لا يوجب صدق السلب بالضرورة، بل عدم صدق الإيجاب بالضرورة. [منه قدّس سرّه].

(٢) الكفاية: ٥/٥٤.

(٣) وذلك في تعليقاته على شرح المطالع - الطبعة الحجرية، انتشارات كتبي نجفي - ص: ١١. (والمطالع) في المنطق للقاضي سراج الدين محمود بن أبي بكر الأرموي المتوفى سنة: ٦٨٢ هـ. وشرحه لقطب الدين الرازي المتوفى سنة: ٧٦٦ هـ.

بالضرورة، ففيه: أن الإنسان بإنسانيته يقتضي الكتابة، لكن الشيء بشيئته لا يقتضي الكتابة، بل الشيء: إن كُنِيَ به عن الإنسان كان مقتضياً بالإمكان، فيرجع إلى مصداق الشيء. وإن كُنِيَ به عن غير الإنسان لم يكن هناك اقتضاء، بل صح السلب بالضرورة، فالشيء بشيئته لا حكم له.

وإن كان إلزامه من باب أن الإنسان شيء، لا أنه لا شيء، والشئئية لا تتسلخ عنه في جميع المراتب، ففيه: أنه قابل للتقييد بقيد لا يكون - بها هو - ضرورياً للإنسان، وليس كنفس الانسان كي يكون محفوظاً في جميع المراتب حتى يكون حمله غلطاً؛ للزوم حمل الأخص مفهوماً على الأعم، بل مفهومه حينئذ أعم مفهوماً من الموضوع.

نعم انحلال القضية إلى ضرورة وممكنة - من باب انحلال الخبر إلى خبرين - جارٍ بناء على إرادة مفهوم الشيء، وإن كان ظاهر كلام صاحب الفصول هو المشق الثالث^(١).

١٢٩ - قوله [قدس سره]: [لزوم أخذ النوع في الفصل... الخ]^(١).

ليس المراد من النوع هو النوع العقلي؛ كي يقال: إن الإنسان الموجود بوجود أفرادهِ ليس نوعاً، بل المراد هو النوع الطبيعي، وهو معروض النوعية، والإنسان - بها هو - كما أنه كلي طبيعي، كذلك نوع طبيعي، كما أن الناطق - الموجود بوجود المصاديق - فصل طبيعي، فيلزم من أخذ الانسان في الناطق دخول النوع الطبيعي في الفصل الطبيعي، بل لو لم يكن الناطق فصلاً - وكان

(١) قولنا: المشق الثالث... الخ. حيث قال: (لأن لحوق مفهوم الذات أو الشيء لمصاديقها أيضاً ضروري). انتهى. (منه عُفي عنه). راجع الفصول الفرعية: ٦١.

لازماً له - كان الإيراد وارداً؛ إذ لا يعقل دخول^(١) النوع في لازم فصله. والتحقيق: أن النطق - وهو إدراك الكليات - ليس لازماً لماهية الإنسان، بل لهوية النفس الإنسانية، فيلزم دخول الشيء في لازم وجوده.

ومن الواضح أن الشيء لا يتأخر - بالوجود - عن وجود نفسه، إلا أن يقال - كما أشرنا إليه في بعض الحواشي المتقدمة :-

إن الناطق ما له نفس ناطقة، والفصل الحقيقي مبدأ هذا العنوان، فدخول الانسان في هذا العنوان لا يستلزم الدخول في الفصل الحقيقي، وكذا لو قلنا: بأن الناطق لازم الفصل، فإن اللازم الحقيقي مبدؤه، لا المعنى الاشتقاقي، والاشتقاق لتصحيح الحمل في مقام التعريف، فلا يلزم دخول النوع في لازمه، ولا في لازم وجوده.

١٣٠ - قوله [قدس سره]: (إرشاد : لا يخفى أن البساطة^(٢) بحسب المفهوم وحدته إدراكاً... الخ)^(٣).

البساطة: إما لحاظية، وإما حقيقية. أما البساطة للحاظية: فالمراد منها كون المعنى واحداً إدراكاً، وفارداً تصوراً، بحيث لا ينطبع في مرآة الذهن إلا صورة علمية واحدة، سواء كان ذو الصورة - وهو ذات ما تمثل في الذهن - بسيطاً في الخارج كالأعراض، أو مركباً حقيقياً كالإنسان ونحوه من الأنواع المركبة،

(١) قولنا: (إذ لا يعقل دخول... الخ).

غاية الأمر أن عدم دخول النوع في الفصل للزوم تقدم المتأخر وتأخر المتقدم بالماهية، وعدم دخوله في لازم الفصل للخلف، لا لتأخر المتقدم وتقدم المتأخر، فإن النوع ولازم الفصل كلاهما متأخر^(١) عن الفصل، فلم يلزم إلا دخول المتأخر في المتأخر. (منه عفي عنه).

(٢) في الكفاية: تحقيق مؤسستنا - أن معنى البساطة..

(٣) الكفاية: ١٥/٥٤.

(أ) كذا في الأصل، والصحيح: إما (كلّ منها متأخر...)، أو (كلاهما متأخران...). ولعله بلحاظ وحدة اللفظ.

أو مركباً اعتبارياً، سواء كان الافتقار ثابتاً لأحد الجزئين إلى الآخر كالمركب من العرض وموضوعه، أو لم يكن افتقار أصلاً، كالدار المركبة من الجدران والسقف ونحوهما، فمناط البساطة للحاظية وحدة الصورة الإدراكية، سواء امكن تحليلها - عند العقل - إلى معانٍ متعددة تحليلاً مطابقاً للخارج كما في المركبات مطلقاً، أو تحليلاً مطابقاً للواقع ونفس الأمر - دون الخارج - كالسائط الخارجية، فإن اللونية ليست كالجسمية ليتوارد عليها الصور؛ كي يكون التحليل مطابقاً للخارج، بل اللونية حيث إنها تنتزع عن البياض والسواد واقعاً، فلها نحو ثبوت واقعاً، وإن لم يكن [ها] ثبوت بحيث تتوارد عليها الصور.

وإلى ما ذكرنا من البساطة للحاظية والتركيب للحاظي يرجع الإجمال والتفصيل الفارقان بين الحد والمحدود، فإن ذات الإنسان - مثلاً - والحيوان الناطق - مثلاً - واحدة، لكن هذا الواحد - بالمفهوم والحقيقة - ملحوظ على جهة الجمع - وانطواء المعاني المتكثرة - في الإنسان، وعلى جهة الفرق - وتفصيل المعاني المنطوية - في الحيوان الناطق، وإلا لم يكن الحد حداً لذلك المحدود، ولما جُهل الحد على المحدود حملاً أولياً ذاتياً، كما هو واضح.

ومما ذكرنا يظهر أن تحليل المعاني الاشتقاقية في الأوصاف إلى ما اشتهر بينهم - من أن المشتق ما ثبت له مبدأ الاشتقاق، أو شيء له المشتق منه - غير ضائر بالبساطة للحاظية، بل غير ضائر بالبساطة الحقيقية، كما سيجيء^(١) إن شاء الله تعالى.

فاذا عرفت ذلك تعرف أن الاستدلال لمثل هذه البساطة للحاظية بما استدلُّ به المحقق الشريف - أو بغير ذلك مما استدل به في إخراج الذات عن المشتقات - غير وجيه؛ لأن البساطة للحاظية تجتمع مع تركيب المفهوم حقيقة أو اعتباراً، كما عرفت آنفاً، بل البساطة للحاظية في كل مدلول ومفهوم للفظ واحد،

(١) وذلك في نفس هذه التعليقة.

كما لا يكاد يشك فيها ذو مسكة؛ إذ البداهة قاضية بأن اللفظ وجود لفظي بتمامه لمفهومه ومعناه - لا أنه وجود لفظي لكل جزء من أجزاء معناه بتمامه - وكون اللفظ وجوداً لفظياً لمعنى تركيبى، لا يكون إلا مع جهة وحدة، فلا محالة لا ينتقل إلى المعنى التركيبى إلا بانتقال واحد؛ كما هو المحسوس بالوجدان في الانتقال إلى معنى الدار المؤلفة من البيوت والسقف والجدران.

فاتَّضح: أن البساطة اللحاظية مما لم يقع لأحد فيها شك وريب، إنما الكلام في البساطة الحقيقية من وجهين:

أحدهما - ما هو المعروف الذي استدل له الشريف، وهي البساطة من حيث خروج الذات عن المشتقات وتمحُّضها في المبدأ والنسبة.

ثانيهما - ما ادعاه المحقق الدواني^(١): من خروج النسبة - كالذات - عن المشتقات، وتمحُّضها في المبدأ فقط، وأن الفرق بين مدلول لفظ المشتق ومدلول لفظ المبدأ بالاعتبار.

(١) وذلك في تعليقاته على شرح التجريد للقوشجي: ٨٥.

وتجريد الاعتقاد للشيخ نصير الدين الطوسي وشرحه للقوشجي: وهو علي بن محمد القوشجي، كان أبوه من خدام ملك ما وراء النهر يحفظ له طير الباز ولذا سُمي بالقوشجي في لغتهم، ومعناه في اللغة العربية (حافظ البازي).

قرأ على علماء سمرقند - وهي من بلاد ما وراء النهر - ثم رحل إلى الروم، وقرأ على قاضي زاده الروم، ثم رحل إلى كرمان فقرأ على علمائها، وبها كتَبَ شرحه على التجريد للخواجة نصير الدين الطوسي، ثم عاد إلى تبريز وأكرمه ملكها، ثم سافر إلى القسطنطينية، وعين مدرساً فيها، وتوفي فيها سنة (٨٧٩ هـ).

وأما الحاشية على شرح التجريد للقوشجي فهي للدواني (البدر الطالع: ١/٤٩٥) بتصرف.

وهو جلال الدين محمد بن أسعد الدين الدواني.

ولد في قرية (دوان) من توابع (كازرون) - وهي بلدة بين شيراز والبحر - قرأ على أبيه العلوم الأدبية، ثم سافر إلى شيراز، فقرأ على ملا محيي الدين الانصاري، وقرأ على همام الدين -

والكلام في الثاني سيجيء^(١) - إن شاء الله تعالى - وسنحقق فيه ما عندنا في محله.

إنها الكلام في الأول، وقد عرفت ما يتعلّق بها استدلالاً به المحقق الشريف من النقض والابرام.

وتحقيق الحق في المقام والمحاكمة بين الاعلام: يقضي باعتبار أمر مبهم مقوم لعنوانية العنوان لمكان الوجدان والبرهان:

أما الوجدان: فبأننا لا نشك عند سماع لفظ القائم في تمثل صورة مبهمة متلبسة بالقيام، وهي تفصيل المعنى الوجداني المتمثل في الذهن، ووجدانيته في الذهن على حدّ وحدانيته في الخارج، فكأن الصورة الخاصة الخارجية انطبعت في مرآة الذهن.

وأما البرهان: فبأن المبدأ حيث إنه مغاير لذي المبدأ، فلا يصح الحكم باتحاده معه في الوجود، وإن اعتبر فيه ألف اعتبار؛ إذ جميع هذه الاعتبارات لا توجب انقلاب حقيقة المبدأ عما هي عليه من المباشرة والمغايرة، وليست المغايرة

→ صاحب شرح الطوالع - العلوم الدينية وفي مدة قليلة طارصيته في أطراف العالم، وأقتبس جماعة كثيرة من علومه، وأكرمه سلاطين التراكمة، وجعلوه قاضي القضاة في مملكة فارس، وسافر إلى بلاد العرب وتبريز وغيرها.

له آثار منها: رسالتان في إثبات الواجب - تعالى - ، وحاشيتان على شرح التجريد وحواش على (المطالع) و(شرح العضدي) و(كتاب المحاكمات) و(حكمة العين)، وله شعر. توفّي في سنة (٩٠٨ هـ) عن عمر تجاوز الثمانين، ودفن قريباً من قرية (دوان)، وعلى قبره قبة بجانيها منارة.

(أعيان الشيعة ٩: ١٢٢) بتصرف.

(١) وذلك في التعليقة: ١٣١ من هذا الجزء.

بمجرد الاعتبار؛ كي ينتهي باعتبار طارٍ.

وسياقي لهذا مزيد بيان إن شاء الله تعالى.

ومن المعلوم أن نسبة الواجدية - مالم يعتبر في طرفها الأمر المبهم المقوم للعنوان - لم يصح حمل نفسها على ما يقوم به المبدأ، والمجموع من المبدأ والنسبة كذلك أيضاً، فلا مناص من الالتزام بوضع هيئة (ضارب) و(كاتب) ونحوهما - بمرآتية الجامع الانتزاعي - للعنوان البسيط المأخوذ من المواد التي وضعت للمبادي، بحيث لو أردنا شرح ذلك العنوان قلنا: إنها الصورة المتلبسة بالضرب أو الكتابة، فإنها القابلة للحكم بالاتحاد وجوداً مع الموضوع. فمفاد (زيد قائم) أن وجود الصورة الذاتية لزيد وجود للصورة المنتزعة منه بالعرض، فهذا الوجود الواحد وجود لصورة زيد المنطبعة في الذهن بالذات، ووجود لصورة متلبسة بالقيام بالعرض. وأما أن هذه الخصوصية المقومة للعنوان جوهر أو عرض أو أمر اعتباري فليست بشيء منها، بل مبهم من جميع هذه الجهات، وقابل للاتحاد مع الجواهر والأعراض وغيرهما، بل هو مبهم من حيث إنها عين المبدأ في الخارج. فالوجود موجود لهذا الوجه، والبياض أبيض لهذا الوجه؛ حيث لم يعتبر فيها أن لا يكون عين المبدأ خارجاً.

ومن جميع ما ذكرنا اتضح: أن القول بعدم أخذ الذات - عموماً أو خصوصاً - في المشتقات لا ينافي ما ذكرنا هنا؛ حيث إن الأمر المبهم - المأخوذ لمجرد تقويم العنوان - ليس من مفهوم الذات، ولا من المفاهيم الخاصة المندرجة تحتها في شيء، بل مبهم من جميع هذه الجهات والخصوصيات المميزة، واعتبار هذا الأمر المبهم لا ينافي البساطة العنوانية، بمعنى تمثل صورة وحدانية في الذهن على حد الوحدانية في الخارج. فالمشتق - بحسب وجوده الجمعي - بسيط بهذا المعنى من البساطة، وبحسب وجوده الفرقي التفصيلي ماله مبدأ الاشتقاق.

وتفاوت الأوصاف العنوانية مع سائر المشتقات في هذه الجهة، لا دليل على عدمه، بل الوجدان والبرهان على ثبوته. ولا ينافي تعدد الوضع أيضاً؛ إذ المادّة موضوعة لنفس المبدأ، والهئية - بمرآية الجامع الانتزاعي - موضوعة لذلك المعنى الوجداني المناسب لمادّتها.

وحاصل الوضعين: أن الضارب مثلاً وجود لفظي لمعنى وحداني، مطابقة المتلبس بالضرب خارجاً على نحو الجمع والوحدة، لا للذات والحدث والربط. فتدبّر في المقام، فإنه من مزالّ الأقدام.

١٣١ - قوله [قدس سره]: (الفرق بين المشتق ومبده مفهومأ أنه بمفهومه... الخ)^(١).

المحكّي عن العلامة الدواني: أنه لا فرق بين المشتق ومبده الحقيقي دون مبده المشهورى - وهو المصدر - إلاّ بالاعتبار، وقد صرّح بخروج الذات والنسبة معاً عن مداليل المشتقات، فإنه قال - في تعليقاته على شرح التجريد للقوشجى^(٢) في مقام الردّ على من زعم أن الأجزاء المحمولة لا تكون مفهومات المشتقات لا شتالها على النسبة ما لفظه :-

(التحقيق: أن معنى المشتق لا يشتمل على النسبة بالحقيقة، فإن معنى الأبيض والأسود ونظائرها ما يعبر عنه في الفارسية بـ (سفید وسیاه) وأمثالها ، ولا مدخل في مفهومها للموصوف^(٣) لا عامأ ولا خاصأ؛ إذ لو دخل في مفهوم

(١) الكفاية: ٥/٥٥.

(٢) شرح التجريد: ٨٥.

(٣) قوله: (ولا مدخل للموصوف... الخ).

استدلّ لخروج النسبة بخروج طرفها؛ لأنهما متقومّة بالمتسبين، وفيه أن تقومها في ظرف ثبوتهما

الأبيض الشيء كان معنى قولنا: (الثوب الأبيض) (الثوب الشيء الأبيض)، ولو دخل فيه الثوب بخصوصه كان معناه (الثوب الثوب الأبيض)، وكلاهما معلوماً^(١) الانتفاء، بل معنى المشتق هو المعنى الناعت وحده، ثم العقل يحكم - بديهياً أو بالبرهان - أن بعضاً من تلك المعاني لا يوجد إلا بأن يكون ناعماً لحقيقة أخرى مقارناً لها شائعاً فيها - لا كجزئها - وتسميتها بالعرض، وبعضها ليس كذلك، ولولا تلك الخصوصية لم يلزم أن يكون هناك شيء هو أبيض أو أسود، - إلى أن قال -: ومن هنا يظهر أن الأعراض هي المشتقات وما في حكمها، كما سبق التلويح إليه، ولذا أمكن النزاع بعد تصور بعضها بالكنه في عرضيته، كما وقع لهم في الألوان، فإن كنهها عندهم بديهي، ومع ذلك نازع العقلاء في عرضيتها، ولو كان حقيقتها مبادي الاشتقاق لم يتصور النزاع، فإن العاقل لا يشك في أن التكم^(٢) والتلون - بالمعنى الذي أخذه - ليسا جوهرين قائمين بذاتهما... الخ).

وهذا الكلام صريح في أن مبادئ الاشتقاق عندهم هي المعاني المصدرية، وحيث لا واسطة بين المشتق ومبده، فلذا قالوا: الأعراض هي المشتقات، فهو قائل باتحاد المشتقات مع مبادئها الحقيقية، دون مبادئها المشهورية - أعني المعاني المصدرية - بمعنى اتحاد المشتقات مع العلم بمعنى الصورة - مثلاً - والضرب

→ بطرفها أمر، والمقدار المدلول عليه بالكلام أمر آخر، كما في الأفعال، فإنه لاشك في اشتغالها على النسبة، مع أن مادتها لاتدل إلا على المبدأ، وهيبتها لاتدل إلا على النسبة. (منه عني عنه).

(١) في الأصل: معلوم..

(٢) لم يرد هذا المصدر في اللغة بهذا المعنى - أي بمعنى التلبس بعرض الكم - فلم يُشتق مصدر في اللغة من (كم) الاستفهامية، أو من الكم بمعنى المقدار، بل جاء (التكم) في اللغة بمعنى الإغناء والتغطية، وليس بمقصودين هنا، ولكن علماء المعقول - وكذا غيرهم - أجازوا لأنفسهم مثل هذا التصرف والتوسع في اللغة، ونظيره كثير في العلوم.

بمعنى الحركة الخاصة، مع خلوها عن جميع انحاء النسب حتى النسبة الناقصة المصدرية، كيف؟ وهو بصدد إخراج النسبة عن مفهوم المشتق، فنسبة اتحاد المشتق مع المصدر إليه - كما هو ظاهر الفصول وغيره - لا وجه لها.

ومنه يظهر ما في كلام المحقق الدواني - أيضاً - حيث زعم عدم الوساطة بين المشتقات والمصادر، فحكم بأن نزاع القوم في عرضية الألوان كاشف عن أن الأعراض هي المشتقات^(١)، مع أنك خبير بأن ملاحظة ذات العرض غير ملاحظته بما هو عرض، فلا يكشف النزاع في العرضية عن كون الأعراض هي المشتقات.

نعم، نَقَلَ عنه بعضُ المحققين^(٢) وجهين آخرين:

أحدهما - أنا إذا رأينا شيئاً أبيض، فالمرئي بالذات هو البياض، ونحن نعلم بالضرورة أنا - قبل ملاحظة أن البياض عرض، والعرض لا يوجد قائماً بنفسه - نحكم بأنه بياض وأبيض، ولولا الاتحاد بالذات بين الأبيض والبياض لما حَكَمَ العقل بذلك في هذه المرتبة، ولم يجوز قبل^(٣) ملاحظة هذه المقدمات كونه أبيض، لكن الأمر خلاف ذلك.

وحاصل الوجه الآخر: أن المعلم الأول^(٤) ومترجمي كلامه عبروا عن

(١) وذلك في تعليقاته على شرح التجريد للقوشجي: ٨٥.

(٢) هو الحكيم السيزواري في تعليقاته على الاسفار. [منه قدس سره]. الأسفار ١: ٤٢.

(٣) قوله: (ولم يجوز قبل.. الخ).

هذا يجدي لخروج النسبة عن الموضوع، لا لعدم كون المعنى نسبياً بنحو: تارة يطابق النسبة الخارجية إلى الموضوع، وأخرى النسبة التحليلية المعبر [عنها] بثبوت الشيء لنفسه ووجدانه لنفسه، فاعتبار قيام البياض بذاته المصحح لعنوان الأبيض هو عين اعتبار النسبة التحليلية. فتدبره، فانه حقيق به. (منه عُفي عنه).

(٤) وهو أفلاطون المعروف بالمعلم الأول، ولد بأثينا سنة (٤٢٧ ق.م) من أسرة عريقة.

المقولات بالمشتقات، ومثلوا لها بها، فعبروا عن الكيف بالتكيف، ومثلوا له بالحار والبارد، ولولا الاتحاد لم يصح ذلك.

هذا، وهذان الوجهان - أيضاً - ظاهران في دعوى الاتحاد بين مفاهيم المشتقات ومبادئها الحقيقية - دون المشهورية - بل حاصلها: دعوى الاتحاد بين خصوص العرض والعرضي، لا كل مشتق ومبدئه الحقيقي، وإن كان ظاهر كلامه المتقدم هو الإطلاق، كما يشهد له كونه هناك في مقام الردّ على من زعم أن مفاهيم المشتقات - لا شتاها على النسبة - لا تكون أجزاء محمولة.

وبالجملة: غرض المحقق المزبور خروج النسبة إلى الموضوع عن مفهوم المشتق؛ بملاحظة أننا إذا لاحظنا حقيقة البياض، فهذا الملحوظ - بها هو بياض، وبها هو قائم بذاته - أبيض.

ولذا قال بهمنيار^(١) - تلميذ الشيخ الرئيس -: إن الحرارة لو كانت قائمة بذاتها، لكانت حرارة وحارة، وهذا الاعتبار تكون الحقيقة العينية - التي حيثية ذاتها حيثية طرد العدم - وجوداً وموجوداً.

→

قرأ أول حياته الشعر ونظمه، وفي العشرين تعرف على سقراط، ثم درس عند إقليدس في ميغاري، ورحل إلى مصر وغيرها، وتعرف على فيثاغورس، ورجع إلى أثينا في سنة (٣٨٧ ق.م)، فدرّس فيها أربعين سنة على بستان أكاديموس، فسميت مدرسته بالأكاديمية، درّس فيها كثيراً من العلوم، وله نظريات فلسفية كثيرة منها في توحيد الإله وعدالته حتى سبّاه بعضهم بأفلاطون الإلهي، وبعضهم عده من الأنبياء. وله نظريات تفرد بها كنظرية المثل ونظرية الحب الإلهي وغيرها من النظريات في الفلسفة والأخلاق والسياسة وغيرها التي انتفع بها فلاسفة المسلمين كثيراً، عدّ له ستة وثلاثون مؤلفاً منها: الجمهورية والقوانين والمقالات والوصية وغيرها. تُوفي في الثمانين من عمره في أثينا. (دائرة المعارف الإسلامية ٢: ٤٢٥) بتصرف.

(١) كتاب التحصيل - انتشارات جامعة طهران كلية الالهيات والمعارف الاسلامية - ص: ٤٧٥.

وهو للحكيم الحاذق أبو الحسن بهمنيار بن مرزبان الأعجمي الاذربيجاني كان من أعيان

←

فإذا كانت حقيقة البياض - الملحوظة بها هي قائمة بذاتها - أبيض - مع قطع النظر عن موضوعها - فلا محالة لا دخل للنسبة في مفهوم الأبيض، والا كان موقوفاً على ملاحظة موضوعها وقيامها به، وهذا معنى بساطة المشتق بساطة حقيقية، وكون الفرق بينه وبين مبدئه الحقيقي باعتباري بشرط لا ولا بشرط، فإن المراد من ملاحظته (بشرط لا) ملاحظته باستقلاله، وبها هو شيء على حياله، ومن ملاحظته (لا بشرط) إلغاء كونه كذلك، وهو عين ملاحظته بما هو قائم بذاته.

ولكن لا يخفى عليك أن غاية ما أفاده المحقق المزبور: اتحاد الأبيض الحقيقي والبياض - دون الأبيض المشهوري - إذ من الواضح أن الأبيض بالمعنى الذي تصوره المحقق لا يصدق على العاج، فإنها موجودان متباينان، فلم يثبت اتحاد المشتق ومبدئه مطلقاً، ولا العرض والعرضي مطلقاً.

نعم، هنا وجه آخر لتتميم الأمر وتسريته إلى الأبيض المشهوري - أيضاً - وهو ما أفاده بعض المحققين^(١)، وملخصه: أن نفس حقيقة البياض وغيرها من الأعراض تارة تلاحظ بما هي، وأنها موجودة في قبال موضوعها، فهي بهذا

→

تلامذة الشيخ الرئيس أبي علي ابن سينا، وكاشفاً عن مشكلات علومه وموضحاً لسانر غوامضه.

وله كتاب (التحصيل) في المنطق والطبيعي والإلهي بترتيب طريقة المشائين كان قد آلفه لخاله أبي منصور بهرام بن خورشيد، وكان هو وخاله على المجوسية ثم أسلما كما هو المشهور، واستدل على إسلامه من كتابه المذكور، كما له كتاب (البهجة) فيه تقرير لطيف في عينية علم الواجب تعالى مع ذاته المقدسة، وله كتابا (السعادة) و(التعليقات).

توفي سنة (٤٥٨ هـ)، وذلك بعد موت أستاذه الأول بإحدى ثلاثين سنة.

(روضات الجنات ٢، ١٥٧ رقم ١٥٩) بتصرف.

(١) هو الحكيم السبزواري في تعليقاته على الأسفار ٦/٦٤/٦/الحاشية: ٣.

اللاحظا بياض، ولا يحمل على موضوعه. كيف؟ وقد لوحظ فيه المباينة مع موضوعه، والحمل هو الاتحاد في الوجود، وأخرى تلاحظ بها هي ظهور موضوعها، وكونها مرتبة من وجود موضوعها، وطوراً لوجوده، وشأناً من شؤونه، وظهور الشيء - وطوره وشأنه - لا يباينه، فيصح حملها عليه؛ إذ المفروض أن هذه المرتبة مرتبة من وجود الموضوع، والحمل هو الاتحاد في الوجود .

ولا يذهب عليك^(١) أن هذه الاعتبارات مصححة للحمل، لا أنها جزء المحمول ليقال: إن المفهوم - حينئذ - مركب لا بسيط، وهل هي إلا كاعتبار الإجمال والتفصيل في حمل الحد على المحدود، فإنه مصحح التغير المعتبر في الحمل لا جزء مفهوم المحمول، وما نحن فيه مصحح الاتحاد المعتبر في الحمل، وبهذا الوجه الذي صححنا به الحمل يمكن الجواب عما في الفصول^(٢): من أن العلم والحركة يمتنع حملها على الذات، وإن اعتبرا لا بشرط، حيث عرفت أن ملاحظتهما من أطوار الذات يصح الحمل؛ لأن طور الشيء بما هو طوره لا يباينه؛ لأنه نحو من أنحاء وجوده.

وأما ما أفاده أستاذنا العلامة - أدام الله أيامه - في المتن^(٣) - من أن الفرق بين المشتق ومبدئه أنه بمفهومه لا يأبى عن الجري والحمل، بخلاف المبدأ فإنه يأبى عنه، وأنه إلى ذلك يرجع ما أفاده أهل العقول من الفرق بينها بلا شرط وبشرط لا، لا حفظ مفهوم واحد، وملاحظة الطوارئ - فهو، وإن كان صحيحاً

(١) قولنا: (ولا يذهب عليك... إلخ).

هذا إذا أريد مجرد الحمل بالاعتبار الالبشرطي فقط، وأما إذا أريد جعله مناطاً لتباين مفهومي البياض والأبيض، فلا محالة يكون جزء المدلول بدل المدلول عليه بهيئة المشتق نفس هذا الاعتبار، فيكون مفهوم المشتق - مادة وهيئة - هو المبدأ الملحوظ هكذا، كالأفعال بعينها. (منه عفي عنه).

(٢) الفصول: ٦٢.

(٣) الكفاية: ٥٥.

في نفسه حيث إنها كذلك - كما سيجيء^(١) إن شاء الله تعالى - إلا أن إرجاع كلمات أهل المعقول إلى ذلك لعلّه لحسن ظنّه بهم، وإلا فكلماتهم صريحة فيما ذكرنا، ويكفيك شاهداً عليه ما ذكره بعض الأكابر في شواهد^(٢) حيث قال: (مفهوم المشتق عند جمهور علماء الكلام متحصل من الذات والصفة والنسبة ، وعند بعض المحققين^(٣) هو عين الصفة لاتحاد العرض والعرضي عنده بالذات. والفرق بكون الصفة عرضاً - غير محمول - إذا أخذ في العقل بشرط لا شيء، وعرضياً محمولاً إذا أخذ لا بشرط...) إلى آخره.

ومن الغريب ما عن بعض المدققين من المعاصرين^(٤) حيث ذكر في بيان من جعل الفرق بينها بالاعتبار ما محصله:

أن الحدث: قد يلاحظ بنفسه - مع قطع النظر عن النسبة الآتية من قبل الهيئات - وهو بهذا الاعتبار غير الذات وجوداً، فلا يحمل عليها. وقد يلاحظ في ضمن إحدى الهيئات من المشتقات، وحينئذ يمكن الحمل إذا انتزع من الحدث مع النسبة عنوان مُساوٍ للذات، فالمراد من (لا بشرط) و(بشرط لا) ملاحظة النسبة وعدمها.

وهو غفلة عن حقيقة الأمر، لما سمعت من أن العلامة الدواني ينادي بخروج النسبة عن المشتقات، مضافاً إلى أن القوم يقولون: بأن نفس الاعتبار اللابشرطي يصحح الحمل، لا أنه مورد لانتزاع عنوان مُساوٍ للذات يصحّ حمله عليها.

(١) في نفس هذه التعليقة وفي التعليقة: ١٣٢ من هذا الجزء.

(٢) صدر المحققين (رحمه الله) في الشواهد الربوبية: ٤٣.

(٣) وهو المحقق الدواني (رحمه الله) كما حكاه صدر المتألهين في شواهد: ٤٣.

(٤) صاحب المحجة - كما في هامش الأصل

هذا، والإنصاف أن هذا الوجه الذي صححنا به الحمل - مع أنه لا يجري في جميع المشتقات - لا يكاد يُجدي في أنظار أهل النظر، وإن كان كلاماً مشهوراً؛ إذ الاعتبار لا يجعل المتغيرين في الوجود متّحدين^(١) فيه واقعاً. والحمل هو الاتّحاد في الوجود بحيث ينسب ذلك الوجود إلى كلٍّ منها إما بالذات أو بالعرض في الطرفين أو في طرف واحد.

ومن الواضح أن طور الشيء ليس نفس الشيء، فلا وجه لدعوى أنه الشيء، فملاحظة العرض من أطوار موضوعه^(٢) لا تصحّ دعوى أن وجوده وجود موضوعه، وإن كان وجوده في نفسه وجوده لموضوعه.

ومن الواضح - أيضاً - أن تعدّد العرض وموضوعه ليس بالاعتبار كي ينتفي بطرّو اعتبار آخر. فتدبّر جيداً.

فإن قلت: فما وجه حمل الجنس على الفصل، والفصل على الجنس، مع أن طبيعة الجنس في الخارج غير طبيعة الفصل؟ وهل المصحّ إلّا الاعتبار اللابشرطي؟

قلت: التحقيق فيه كما عن بعض الأكابر^(٣) أن التركيب بينها في المركبات الحقيقية اتّحادي لا انضمامي، بيانه على وجه الاجمال:

أن المركبات الحقيقية لا بد لها من جهة وحدة حقيقية؛ بدهاة أنه لولاها لكان التركيب اعتبارياً، والوحدة الحقيقية لا تكون إلا إذا كان أحد الجزئين بنحو

(١) في الأصل: متحداً..

(٢) قولنا: (لا يصحح دعوى... إلخ).

ولا يخفى أن مفاد القضية الحملّة هو أن هذا ذاك، وأما مجرد ملاحظة العرض على ما هو عليه من الوجود الحلولي الناعتي في قبال ملاحظته بذاته، فلا يصحّ قضية حملية ذات نسبة تامة إذ ليس المحمول إلا العرض الملحوظ على ما هو عليه، ولا الموضوع إلا ذات ما هو طرف هذا العرض، وهذا لا يحقّق نسبة تامة يصحّ السكوت عليها. فتدبّر. (منه عُفي عنه).

(٣) صدر المحقّقين في الأسفار ٥: ٢٨٢ فما بعدها.

القوة والإيهام، والآخر بنحو الفعلية والتحصل؛ ضرورة أن كل فعلية - بما هي فعلية - فهي تأتي عن فعلية أخرى.

وإذا كان أحد الجزئين عين الفعلية، والآخر عين القوة، فلا محالة يكونان مجعولين بجعل واحد، وإلا لزم الخلف؛ إذ الاستقلال في الجعل ينافي الوحدة الحقيقية.

ومن الواضح أن كل مجعولين بجعل واحد لا بد من أن يكون أحدهما مجعولاً بالذات والآخر بالعرض؛ حتى يصح نسبة الجعل إليهما مع وحدة الجعل حقيقة، وحينئذ لا بد من مرور فيض الوجود من الأصل إلى التابع، كالصورة بالنسبة إلى المادة، وكالفصل بالنسبة إلى الجنس، فاذا لوحظ مبدأ الجنس الطبيعي - مثلاً - بهاله من الدرجة الخاصة من الوجود الساري، لم يحمل على الفصل؛ لتباين الدرجتين بما هما درجتان، وإذا ألغيت الخصوصية، ولوحظ اتحادهما في الوجود الساري، صح الحمل، وهذا معنى اتحاد الجنس والمادة واتحاد الفصل والصورة بالذات واختلافهما بالاعتبار. فتبين الفرق بين الجنس والفصل، وبين العرض وموضوعه؛ حيث إن التركيب بين الأولين حقيقي اتحادي، وبين الأخيرين اعتباري لعدم الافتقار من الطرفين، ولعدم اتحادهما في الوجود، ومع المغايرة الحقيقية بينهما، لا يمكن حمل أحدهما على الآخر بأي اعتبار كان.

نعم بناء على اتحاد الأعراض مع موضوعاتها في الوجود كما عن بعض أهل التحقيق^(١).

(١) هو الحكيم المؤسس الآقا علي المدرس (رحمه الله)، كما في هامش الأصل.

وهو الشيخ آغا علي بن الآغا عبد الله الزنوزي الحكمي الطهراني فيلسوف كبير وعالم جليل. ولد في طهران في سنة ١٢٣٤، ونشأ فيها، ودرس على أبيه وغيره، فأتقن العقول والمنقول، وتخصّص بالفلسفة، واشتهر بها متفوقاً على علماء عصره، ملك فيها أئمة التحقيق، ودارت عليه رحى التدريس في الحكمة بطهران في عصره، فلم يكن أفضل منه.

- بل يستفاد من بعض الأكابر^(١) - في مسألة إثبات الحركة الجوهرية - من أنّ التبدُّل في الأعراض تبدُّل في موضوعاتها، ولولا الاتحاد لما صحَّ ذلك - يصحَّ حمل العرض على موضوعه.

والمراد من الاتحاد نظير اتحاد الجنس والفصل، وهو أن إفاضة الوجود تتعلق - أولاً وبالذات - بالموضوع وبعرضه ثانياً، كما أن الوجود أولاً للصورة بما هي صورة، وثانياً للمادة بما هي مادة، ولهذا الاتحاد في الوجود الساري في الموضوعين يصحَّ الحمل إذا أخذنا لا بشرط، لا إذا أخذنا بحسب مرتبة من الوجود ودرجة من التحصُّل، ولا نعني بالحمل إلا الاتحاد في الوجود فقط، وعلى هذا المعنى - من اللابشرط وبشرط لا- لا بدّ من أن يحمل ما يوجد في كلمات أهل النظر، لا على الوجه المشتهر. فافهم وتدبّر.

تتمة:

كل ما ذكرنا إنما يصحَّ حمل العرض على موضوعه واتحاد العرض والعرضي بحسب الواقع، لا أن مفهوم الأبيض عرفاً نفس حقيقة البياض المأخوذة لا بشرط؛ إذ صحة الحمل لا ربط لها بالعينية والاتحاد من حيث المفهوم في الأبيض والبياض.

وغرض العلامة الدواني - كما هو صريح كلامه - والنافع للأصولي عينية

→

وكان ورعاً عارفاً ينظر بنور الله ويتعرّف على النوايا الخفية وما تكنه الضائر عند الاستخارة بالقرآن الكريم.

توفي (رحمه الله) ليلة السبت (١٧) من ذي القعدة سنة (١٣٠٧ هـ). ودفن قرب مرقد السيد عبد العظيم الحسيني (رضي الله عنه).

من آثاره: طرائق الحقائق، وبدائع الحكم، وسبيل الرشاد، وتعليقات على الأسفار الأربعة.

(طبقات أعلام الشيعة في القرن الرابع عشر: ١٤٧٣/٤ رقم ١٩٩٠).

المفهومين ذاتاً، ولا دليل عليها.

ومما يرشد إلى ما ذكرنا ما عن بعض المحققين^(١): أن المشتق عند الإلهيين كلُّ ما يحمل على غيره بالتواطؤ من دون اشتقاق لغوي ولا إضافة كلمة ذي، والمبدأ ما ثبت به مفهوم المحمول للموضوع.

ولا يخفى أن مثل هذا المشتق يصدق على حقيقة البياض المأخوذ لا بشرط، فلا مانع من دعوى الاتحاد بين هذا المشتق ومبده، لا المشتقات اللغوية والعرفية ومبادئها الحقيقية. فتدبرُّ في أطراف ما ذكرنا في المقام، فإنه حقيق بالتدبر التام.

١٣٢ - قوله [قدس سره]: (كما يظهر منه^(٢)) من بيان الفرق بين

الجنس والفصل، وبين المادّة والصورة... الخ^(٣).

لعل نظره السامي - دام ظلّه - إلى ما تكرر في كلماتهم: من أن الأجزاء الخارجية في المركّبات الحقيقية إذا لوحظت بشرط لا - وبها هي أجزاء متغيرة - يعبر عنها بالبدن والنفس - مثلاً، ومثلها لا يحملان على الإنسان، ولا يقعان في حده، وإذا لوحظت لا بشرط - وبها هي موجودة بوجود واحد - يعبر عنها بالحيوان والناطق، وهما يحملان على الإنسان، ويقعان في حده. فالأولى أجزاء غير محمولة، بخلاف الثانية، فمرجع الاعتبار اللابشرطي والبشرط لاني إلى ملاحظة حقيقة واحدة؛ بحيث ينتزع عنها مفهومان غير قابلين للحمل، أو مفهومان قابلان للحمل، فكذا الأمر في العرض والعرضي.

لكنك بعد الإحاطة بما تلوناه عليك في الحاشية السابقة لا تكاد تشك في أن غرض المحقّق الدواني - المنسوب إليه عدم الفرق بين المشتق ومبده إلاّ

(١) هو الحكيم المؤسس الآقا علي المدرس (رحمه الله)، كما في هامش الأصل.

(٢) في الكفاية - تحقيق مؤسستنا -: كما يظهر منهم..

(٣) الكفاية: ١٥/٥٥.

بالاعتبار - ما ذكرناه وما فهمه صاحب الفصول^(١).

مع أن غرض القوم من الاعتبارين - أيضاً - هو الاعتبار الوارد على أمر واحد ، لكن لا نظر لهم إلى اتحاد الجنس والمادة والفصل والصورة مفهوماً - كما يراه الدواني في العرض والعرضي - بل إلى وحدة المطابق ذاتاً، واختلافهما بالاعتبار المصحح للمادّية والجنسية أو الصورية والفصلية، كما أشرنا إليه في آخر الحاشية السابقة.

١٣٣ - قوله [قدّس سره]: (ملاك الحمل كما أشرنا إليه هو الهووية والاتحاد... إلخ)^(٢).

ملاك الحمل الذاتي هو الهووية بالذات والحقيقة، والمغايرة بالاعتبار الموافق للواقع - لا بالفرض - كما سمعت غير مرة، وملاك الحمل الشائع هو الاتحاد في الوجود والمغايرة بالمفهوم، فلا بد فيه من وجود واحد ينسب إلى صورتين معقولتين - بالذات أو بالعرض - في الطرفين أو في طرف واحد. وعليه فلا يعقل حمل أحد المتغايرين في الوجود على الآخر بنحو من أنحاء الحمل. وزعم في الفصول^(٣) إمكان حمل أحد المتغايرين في الوجود على الآخر بها محصله:

ملاحظة كل من الجزئين لا بشرط حتى لا يتأبعا عن اعتبار الوحدة

(١) قولنا: (ما فهمه صاحب الفصول... إلخ).

فهو - قدّس سره - وإن أصاب في فهم الاعتبار اللابشرطي - وأنه اعتبار يرد على مفهوم واحد، لا أنه بمعنى آخر - لكنه أخطأ في جعله كسائر الاعتبارات في سائر المقامات بلحاظ الطواري، بل هو اعتبار وارد على حقيقة المبدأ بلحاظ اتحاده مع موضوعه في الوجود الساري، وحيث إن الاتحاد واقعي، فلذا عبر عنه القوم بالاعتبار اللابشرطي، دون بشرط شيء. فانهم جيداً. (منه عُفي عنه).

(٢) الكفاية: ١٧/٥٥.

(٣) الفصول: ٦٢ التنبيه الثاني.

بينها، وملاحظتها من حيث المجموع واحداً كي يتحقق هناك وحدة مصححة للحمل، وملاحظة الحمل بالإضافة إلى المجموع من حيث الهيئة الاجتماعية، حتى يكون الحمل بالإضافة إلى المتحددين في الوجود بنحو من الاعتبار. وفيه: كما أن اللابشرطية لا تصح حمل أحد المتغايرين في الوجود على الآخر. كذلك ملاحظتها من حيث المجموع واحداً واعتبار الحمل بالنسبة إليه؛ إذ بناء على هذا لا اتحاد لأحد الجزئين مع الآخر في الوجود، كما لا اتحاد لأحدهما مع الكل، بل الوحدة في الحقيقة وصف اللحاظ والاعتبار، فلا يصح أن يقال: هذا ذاك، بل هذا ذاك في اللحاظ والاعتبار الذي مرجعه إلى أنه يجمعها لحاظ واحد لا وجود واحد، والحمل هو اتحاد الموضوع والمحمول في الوجود، لا الجمع في لحاظ واحد.

والعجب أنه (رحمه الله) زعم أن حمل الناطق على الحيوان أو الانسان بهذه الملاحظة، مع أن بعض الأكابر^(١) جعل صحة الحمل فيه دليلاً على التركيب الاتحادي.

لا يقال: إذا كان الناطق عبارة عن النفس الناطقة، صح القول بأن الاعتبار اللابشرطي غير مصحح للحمل، وأن صحة الحمل دليل على التركيب الاتحادي. وأما إذا كان عنواناً منتزِعاً عن الذات - ولو بمعنى ما له نفس ناطقة - فلا، فإن هذا المعنى ينتزع من الإنسان لكونه واجداً للنفس، كما ينتزع عنوان الضارب لكونه متلبساً بالضرب.

لأننا نقول: المنتزع عنه لو لم يكن له جهة وحدة، لم يصح الانتزاع عن مرتبة الذات والذاتيات؛ إذ مجموع النفس والبدن غير واجد للنفس.

وأما حمل أحد الجزئين على الآخر بملاحظة العنوان المنتزع من كل منهما

(١) صدر المحققين في الاسفار ٥: ٢٨٣ عند قوله: (والحجة على هذا الاتحاد كثيرة إحداهما صحة

بسبب قيام كل منها بالآخر، لا بلحاظ اتحاد كل منها مع الآخر، فهو أيضاً غير صحيح؛ لأن قيام النفس الناطقة بالبدن يصح انتزاع الناطق من البدن، وقيام البدن بالنفس الناطقة يصح انتزاع عنوان الحيوان من النفس الناطقة، وكما أن المبدئين متغايران وجوداً، كذلك المنشآن متغايران وجوداً، فلا يصح حمل الناطق على الحيوان^(١) لعدم اتحادهما في الوجود، مع أنه لا شبهة في صحة الحمل، وليس الوجه فيها إلا انتزاع كل من العنوانين من هويّة واحدة تسمّى بالانسان.

وأما عدم صحة حمل الناطق على البدن - مع قيام الصورة بالمادة وبالعكس - فالوجه فيه: أنه - بعد عدم الالتزام باتحادهما في الوجود - ليس الناطق عنوان الفصل الطبيعي؛ ليكون حمله على البدن من باب حمل الفصل على الجنس، وكذا العكس، مع أنه لا قيام للمادة والجنس بالصورة والفصل إلا من باب قيام المعلول بالعلة، وليس وجود المعلول نعتاً للعلة، ولا وجود العلة ناعثاً للمعلول، فلا يحمل المعلول على علته، وكذا العلة على معلولها، كما لا يحمل العنوان الذي كان مبدؤه ذات المعلول أو ذات العلة، فتدبرّه، فإنه دقيق.

فلا بد من جهة وحدة حقيقية بين مبادي الذاتيات؛ حتى يصحّ حمل أحدها على الآخر، أو على ذبها، والاعتبار اللابشرطي والبشرط لاني بعد الالتزام بالوحدة الحقيقية؛ لما أشرنا إليه في الحواشي المتقدمة. فراجع^(٢).
وأعجب منه أنه (قدس سره)^(٣) زعم أن التغير بين الناطق والحساس

(١) قولنا: (فلا يصحّ الحمل.. إلخ).

وأما حمل الحيوان بالعرض على الناطق بالذات، وحمل الناطق بالعرض على الحيوان بالذات، فهو صحيح، إلا أنه ليس من حمل أحد الذاتين على الآخر، والكلام فيه، (منه عفي عنه).

(٢) التعليق: ١٣١.

(٣) الفصول: ٦٢/أول التنبيه الثاني.

اعتباري، كما في (هذا زيد)، مع أن التغيرات في المثالين مفهومي، وهو المعتبر في مرحلة الحمل الشائع.

١٣٤ - قوله [قدّس سره]: (لاستلزامه المغايرة بالجزئية ... الخ)^(١).

هذا لو أُريد حمل أحد الجزئين على الآخر الملحوظ معه غيره، وأما إذا كان الموضوع نفس الجزء، والغرض دعوى اتحادهما في الكلّ الملحوظ شيئاً واحداً - نظير ما يقال: (زيد وعمرو واحد في الإنسانية) - فلا مغايرة بالجزئية والكلية، بل الكلّ ما به الاتحاد وملاكه، لا أنه المحمول عليه دائماً، وهو المراد من لحاظ الحمل بالقياس إلى المجموع، وإلا قال: على المجموع، بل الأمر كذلك إذا حمل الجزء على المجموع أيضاً - كما صرح بصحته صاحب الفصول^(٢) - وذلك لأن حمل الجزء على الكلّ إنّما لا يصحّ بلحاظ الوعاء الذي يكون كل جزء [منه]^(٣) مغايراً للآخر وجوداً، وأما بلحاظ الوعاء الذي فرض اتحادهما في ذلك النحو من الوجود الاعتباري، فلا مانع من صحّة الحمل لمكان الاتحاد في الوجود الاعتباري، فلا يرد عليه إلا ما أوردناه سابقاً، ومحصّله:

أن الاتحاد بلحاظ وعاءٍ والحمل بلحاظ وعاءٍ آخر غير مفيد؛ بدهة أن مفاد قولنا: (الانسان حيوان، أو ناطق) أن هذا ذاك في الخارج، مع أنه لا اتحاد بينهما فيه، بل في غير موطن الحمل.

١٣٥ - قوله [قدّس سره]: (مع وضوح عدم لحاظ ذلك في

التحديدات وسائر القضايا ... الخ)^(٤).

(١) الكفاية: ٣/٥٦.

(٢) الفصول: ٦٢.

(٣) أضفناها لاقتضاء السياق.

(٤) الكفاية: ٥/٥٦.

يمكن الذبّ عنه: أما في التحديدات، فلأن الإشكال والكلام في حمل أحد المتغايرين في الوجود على الآخر أو على المجموع بالحمل الشائع، والحمل في التحديدات حمل أولي ذاتي يصحّ اعتباره في المركّب من أمرين، فمرجع قضية (الإنسان حيوان ناطق) إلى أن معنى ذاك اللفظ وحقيقته عين معنى هذين اللفظين وحقيقتها، كما إذا صرح بذلك وقال: حقيقة الانسان مركبة من النفس والبدن مثلاً.

وأما في سائر القضايا^(١)، فليس فيها حمل أحد المتغايرين في الوجود الخارجي على الآخر؛ لما عرفت غير مرة أن الضارب - مثلاً - عنوان منتزِع عن زيد بلحاظ قيام الضرب به قيام الفعل بفاعله أو العرض بموضوعه، وانطباقه على زيد، وكون وجود زيد وجوداً له بالعرض، بملاحظة أن معنى الضارب هو الصورة المبهمة المتلبّسة بالضرب، ومن الواضح انطباقها على زيد لانطباق الأمر المبهم على ذات زيد، والربط المأخوذ في العنوان على تلبس زيد، والمادة على الضرب القائم به، بخلاف الناطق بالإضافة إلى الحيوان أو إلى الإنسان، كما

(١) قولنا: (وأما في سائر القضايا... إلخ).

لا يخفى عليك أن صاحب الفصول^(٢) في مقام الإيراد على القائلين باتحاد العرضي والعرض، وأن اللابشرط يصحّ الحمل، ففرضه أن اللابشرط لا يجدي بنفسه، بل بضميمة اعتبارين آخرين، لا أن الحمل في القضايا بهذه الاعتبارات الثلاثة ليورد عليه بأنه خلاف الظاهر، بل صرح - قدس سره - بذلك عند تحقيق مختاره، فراجع.

وأما ما سلكتاه في الحاشية من أن مورد كلامه القضايا الجارية في الذاتيات؛ نظراً إلى أنها لا تصحّ إلا بلحاظ الاتحاد الذي ذكرناه أو بالاتحاد الذي براه صاحب الفصول، فمتدفع بأن كلام صاحب الفصول يعم جميع موارد المتغايرين في الوجود، ويصرح بالتعميم، فلا يتدفع عنه ما أورده في المتن إلا بالوجه الذي سلكتاه هنا. (منه عُفي عنه).

عرفت في الحاشية السابقة أنفاً فلا نقض لا بالتحديدات، ولا بسائر القضايا الجارية في غير الذاتيات. فافهم جيداً.

١٣٦ - قوله [قدس سره]: (لا ريب في كفاية مغايرة المبدأ مع ما

يجري المشتق عليه مفهوماً... الخ)^(١).

توضيحه: قد مر مراراً أن الحمل مطلقاً لا بد فيه من مغايرة ما، ومن اتحاد ما؛ فإن كان الحمل أولياً ذاتياً، فالمغايرة المعتبرة فيه بالاعتبار، والاتحاد المعتبر فيه بالحقيقة والماهية؛ إذ المفروض أن النظر فيه إلى الذات من حيث هي، لا من حيث الوجود الخارجي، ومع فرض الاتحاد بالذات والحقيقة، لا يبقى مجال للمغايرة، إلا المغايرة الاعتبارية الموافقة للواقع، لا بفرض الفارض، كحمل الحد على المحدود؛ حيث إن المحدود ملحوظ بنحو الجمع والانطواء والإجمال، والحد ملحوظ بنحو الفرق والكثرة والتفصيل، وكحمل أحد المترادفين على الآخر، فإن المفهوم الواحد بما هو مسمى هذا اللفظ، غيره بما هو مسمى ذلك اللفظ، واعتبار المسمى - كاعتبار الاجمال والتفصيل - مصحح للحمل، لا مأخوذ في المحمول، كما ربما يتوهم.

وإن كان الحمل حملاً شائعاً صناعياً، فالاتحاد المعتبر فيه - كما عرفت غير مرة - هو الاتحاد في الوجود؛ إذ المغايرة في الوجود مُخَلَّةٌ بالحمل الذي حقيقته الههوية في الوجود، ولا يتصور الوحدة في الوجود مع تغاير الطرفين وجوداً؛ إذ الوحدة رفيق الوجود تدور معه حيثما دار، ومع الاتحاد الحقيقي في الوجود لا يبقى مجال للمغايرة المعتبرة في صحة الحمل إلا المغايرة المفهومية.

إذا عرفت ذلك فاعلم: أن المغايرة المعتبرة في المفهوم في الحمل الشائع إنما هي بين الموضوع والمحمول المحكومين بالاتحاد في الوجود، والمبدأ - بما هو -

أجنبي عن الاتحاد والمغايرة، فكما أن الاتحاد في الوجود لا يلاحظ بين المبدأ والذات، كذلك المغايرة بين المفهومين لا تلاحظ بين المبدأ والذات، فالبحث عن لزوم المغايرة بينها - فضلاً عن دعوى الاتفاق على لزوم المغايرة - أجنبي عن مقتضيات الحمل، بل المغايرة بين المبدأ والموضوع - مفهوماً ومصداقاً - أمر اتفاقي، لا تدور صحة الحمل مدارها، فإذا كان الحمل بين الوجود والوجود، والسواد والاسود، ونحوهما فلا مغايرة مفهوماً بين الموضوع ومبدأ المحمول مع ثبوت المغايرة المفهومية بين المحمول والموضوع.

وأما ما عن شيخنا الاستاذ في فوائده^(١) : من أن الوجود: إن حمل على الوجود المفهومي - أي المعنى المصدرى - فلا يصح الحمل؛ لعدم المغايرة مفهوماً بين الموضوع ومبدأ المحمول. وإن حمل على الوجود العيني الطارد للعدم، فلا مفهوم في طرف الموضوع ليوافق مبدأ المحمول ليمنع عن الحمل، بل المغايرة ثابتة بين العيني ومفهوم المبدأ بالحقيقة.

فما لا يصل إليه فكري القاصر؛ لأن عدم صحة حمل الوجود على الوجود المفهومي ليس لأجل عدم المغايرة مفهوماً، بل لعدم الاتحاد مفهوماً بين الموضوع ونفس المحمول إن كان الحمل ذاتياً، ولعدم الاتحاد وجوداً بينها إن كان الحمل شائعاً.

وأما صحة الحمل على الوجود العيني، فليست من أجل كون الموضوع هو الوجود العيني - بما هو -، والآ لما انعدت قضية حملية، بل بتوسط مفهوم الوجود الفاني في مطابقه، فعاد عدم المغايرة المفهومية بين مفهوم الموضوع ومبدأ المحمول، فالوجه في صحة الحمل ما ذكرنا.

وإذا كان الحمل بين الماهية والوجود، والجسم والأسود، كانت المغايرة المفهومية بين الموضوع ومبدأ المحمول ثابتة قهراً، إلا أن المعتبر من المغايرة غير

(١) وهي ملحقة في ذيل حاشيته على رسائل الشيخ الأعظم (رحمه الله): ٣١٢.

هذه.

وكذلك الأمر في المغايرة مصداقاً بين الموضوع ومبدأ المحمول، فإن المحمول: إن كان منتزِعاً عن نفس مرتبة ذات الموضوع، فلا محالة مبدؤه كذلك؛ إذ المفروض أنّ وضع ذات الموضوع - من غير ملاحظة أمر خارج عن ذاته - كافٍ في صدق المحمول، وهذا لا يعقل إلا مع تحقُّق مبدئه في ذات الموضوع، وإلا لزم توقّف صدق المحمول على قيام مبدئه به خارجاً، وهو خلف. وبهذا الاعتبار الباري - عزّ أسْمُه - عالم وعلم.

وإن كان المحمول منتزِعاً عن الموضوع بلحاظ أمر خارج عن مرتبة ذات الموضوع، كما في (زيد قائم) و(الجسم أبيض)، فالمبدأ لا محالة مغاير مع ذي المبدأ مصداقاً. هكذا ينبغي تحقيق المقام.

١٣٧ - قوله [قدس سره]: (التحقيق أنه لا ينبغي أن يرتاب من

كان من أولي الألباب في أنه يعتبر في صدق المشتق ... الخ)^(١).

لا يخفى عليك أن منشأ صدق المشتقّ وحمله على شيء: إما قيام مبدئه به بقيام انضمامي، كما في صدق الأسود على الجسم، وكما في صدق الكاتب والضارب، فإنّ مبادئها أعراض قائمة بقيام انضمامي لها صورة في الأعيان بما تجري عليه. أو قيامه به بقيام انتزاعي، كما في صدق الفوق على شيء، فإنّ مبدؤه وهي الفوقية لا صورة لها في الأعيان؛ كي تقوم بشيء على نحو الانضمام، بل هي من حيثيات وجود شيء في الخارج، تنتزع عنه عند ملاحظته بما هو متحيث بها. أو تقرُّر حصة من المبدأ في ذات الموضوع على نحو الجزئية، كما في تقرُّر حصة من الإنسانية في ذات زيد المتشخص بالوجود ولوازمه؛ حيث إن نسبة الطبيعي إلى الأفراد كنسبة الآباء - لأب واحد - إلى الأولاد. أو اتحاد المبدأ مع الموضوع في الوجود، كما في

حمل الجنس على الفصل، وبالعكس؛ لآتحد مبادي الذاتيات في الوجود، كما هو التحقيق. أو اتحد المبدأ مع الموضوع بحيث يكون المبدأ هو نحو وجود الموضوع، لا كالمثال السابق، وهذا كما في (الإنسان موجود)، فإن الماهية والوجود متحدان في الوجود، لكن الوجود نفس كون الماهية في الخارج. أو عينية المبدأ لتنام ذات الموضوع عيناً، كما في صدق الأسود على السواد، وصدق الوجود على الوجود؛ إذ لو اتصف الجسم بواسطة أمر خارج عن ذاته بالأسود، فالسواد أولى بأن يصدق عليه الأسود؛ لأن وجدان الشيء لنفسه ضروري، وكذلك في الوجود والموجود.

ومن هذا الباب صدق الصفات الكمالية، والنعوت الجلالية والجمالية على ذاته الأقدس^(١) - تعالى وتقدس - فان مباديها عين ذاته المقدسة، وهذا نحو من القيام، بل هو أعلى مراتب القيام، وان لم يصدق عليه القيام في العرف العام، ولا بأس به لعدم انحصار مناط الصدق في ما هو قيام في العرف العام، وتفاوت الموارد في وجه الصدق لا يوجب تفاوتاً في المفهوم كي يقال: إن العرف لا يراعي مثل هذه الأمور الدقيقة، فإن العرف مرجع تشخيص المفاهيم، والمفروض عدم اختلافها باختلاف وجه تطبيقها على مصاديقها، مثلاً: العالم من ينكشف لديه الشيء، وما به الانكشاف: تارة عرض كما في علمنا بالأمور الخارجة عن ذاتنا، وأخرى جوهر: نساني كما في علمنا بذاتنا، فإن مرجعه إلى حضور ذاتنا لذاتنا، وعدم غيبة ذاتنا عن ذاتنا، وثالثة جوهر عقلي كما في علم العقل، ورابعة وجود واجبي - لا جوهر ولا عرض - كما في علمه تعالى. وحقيقة العلم في جميع الموارد نحو من الحضور، وان كان ما به الحضور في كل مورد غير ما به الحضور في مورد آخر.

(١) كذا في الأصل، والصحيح: القدسي؛ لأن أصحاب المعاني استعملوا الذات مؤنثة، واستعاروها لعين الشيء - جوهر أو عرضاً - واستعملوها مفردة ومضافة إلى المضمر بالألف واللام، وليس ذلك من كلام العرب. (مفردات الراغب - مكتبة الانجلو المصرية - ٢٦٣) بتصرف

فدعوى النقل أو التجوُّز في العالم وأشباهه من الأسماء الحسنى والصفات العليا الجارية عليه تعالى - تارة من جهة عدم المغايرة بين المبدأ وذيه، وأخرى من جهة عدم قيام مبادئها بذاته المقدَّسة لعينيتها له تعالى - كما عن صاحب الفصول - وصدقها عليه تعالى بمعنى آخر - دعوى بلا شاهد، وإحالة إلى المجهول، بل كما قيل - ونعم ما قيل -: يؤدي إلى الإلحاد أو التعطيل، كما أُشير^(١) إليه في المتن^(٢).

وأوهن منه دعوى إرادفة الصفات، كما نسب إلى بعض أهل المعقول^(٣).

فان قلت: فكيف ينتزع مفاهيم متعددة عن مصداق واحد بلا جهة كثرة، مع أنه كانتزاع مفهوم واحد عن المتعدد بلا جهة وحدة في الاستحالة، بل أُدعي أنه من الفطريات، ولا يعقل تكثُر الجهات والحِشِيَّات في ذاته الأحدية - جَلَّتْ ذاته - فإنَّ واجبَ الوجود بالذات واجبُ الوجود من جميع الجهات، فكما أنه تعالى صرف الوجود، كذلك صرف العلم وصرف القدرة وهكذا، ولذا قال أساطين

(١) قولنا: (كما أُشير إليه في المتن.. الخ).

لا يخفى عليك أن ما أفاده في المتن - من لزوم الاتحاد أو التعطيل، بناء على عدم الصدق عليه تعالى بهاله من المفهوم العام - إنما يرد على صاحب الفصول إذا التزم بالنقل أو التجوُّز من حيث مفهوم المادَّة كما هو المبحوث عنه في مسألة اشتراك الوجود معنى أو لفظاً، وأما إذا أراد النقل والتجوُّز من حيث مدلول الهيئة والمشتق - بها هو مشتق - فلا يرد محذور الإلحاد والتعطيل، ومن الواضح أن محلَّ الكلام هنا هو الثاني، فمراده (قدس سره) أن العالم في غيره تعالى بمعنى من يقوم به العلم، وفيه تعالى من يكون عينه العلم، مع انحفاظ مفهوم واحد من حيث المادة، ولا بد من ذلك، وإلَّا لورد عليه المحذور الذي يفرَّ منه صاحب الفصول، فإنَّ ذلك المفهوم المجهول: إن كان مبدؤه عين الذات عاد محذور عدم القيام المتأني لصدق المشتق، وإن كان غير الذات وقائماً بها لزم القول بعدم عينية العلم لذاته المقدسة. فتدبر، فإنه حقيق به.

(منه عُفي عنه).

(٢) الكفاية: ٦/٥٨.

(٣) الأسفار ٦: ١٤٥ أول الفصل الخامس من الموقف الثاني من السفر الثالث.

الحكمة: (وجود كَلِّه، وجوب كَلِّه، علم كَلِّه، قدرة كَلِّه)^(١)، لا أن منه ما هو علم، ومنه ما هو قدرة.

قلت: المفاهيم وإن كانت مثار الكثرة والمغايرة، إلا أنها قسمان: منها - ما هي متباينة لا يعقل أن يكون مطابقها واحداً، كالعلة والمعلول مثلاً.

ومنها - ما لا يأبى أن يكون مطابقها واحداً بالوجود، كالعلم والقدرة، فإن مفهومها لا يقتضيان تغاير ما تصدقان عليه، بل المغايرة إنما تثبت من الخارج، ففيما كان ذات الشيء بذاته مطابقاً ومصدقاً للعلم والقدرة، - لا في مرتبة متأخرة عن ذاته - فلا محالة تكون موجودة بوجود واحد، بلا جهة وحيثية زائدة على حيثية الذات. وفيما إذا كان الذات مصداقاً لها في المرتبة المتأخرة عن ذاتها، فلا محالة يكون مطابق المبدأ - الذي هو من المفاهيم الثبوتية - موجوداً آخر غير الذات. وأما تصور مطابقة ذات واحدة^(٢) لمفاهيم متعددة، ورجوع حقائق صفاته - تعالى - الى حيثية ذاته المقدسة، فهو وإن كان له مقام آخر، لكنه لا بأس بالإشارة الإجمالية إليه تحقيقاً لما حققناه، وتشبيهاً لما ذكرناه، فنقول:

(١) الأسفار ٦: ١٢١ ونقله عن أبي نصر الفارابي، وكذا نقله الدواني (رحم الله) في تعليقاته على شرح القوشجي: ٣٠ عن الفارابي في تعليقاته.
(٢) ق-نا: (وأما تصوّر مطابقة ذات واحدة... إلخ).

توضيحه على وجه الاختصار: أن ما يعرض الموجودات على ثلاثة أقسام: أحدها - ما يعرض الوجود الواجبي - جلّ ذكره - كوجوب الوجود، والوحدة الصرفة، والبساطة المحضة، والاستقلال في الوجود، والجماعية بالذات، وأشباهاها.
ثانيها - ما يعرض الوجود الإمكانى كالإمكان - بمعنى الافتقار الوجودي، وكونه ذا ماهية مقولية - والكثرة، والمعلولية، وأشباهاها.
ثالثها - ما يعرض الوجود من دون اختصاص بموجود دون موجود كالتشخص، والتعيين،

→

والنورية، والخيرية، وأشباهاها.

والكلام هنا في القسم الثالث، والمدعى: أن المطابق بالذات - والمصدق بلا واسطة أصلاً - هو نفس الوجود؛ إذ لو كان الوجود مطابقاً لها بالعرض مع انتهاء كل ما بالعرض إلى ما بالذات، فلا محالة يكون المطابق بالذات لها: إما الماهية، أو العدم، أو وجود آخر. وحيث إن هذه النوعت مما يوصف بها الوجود، فلا بد من أن يكون تلك الأمور التي لها الوساطة في العروض مما له نحو من الاتحاد بالموجود الموصوف بها بالعرض. فالأمر يدور بين أن يكون المطابق بالذات لهذه النوعت: إما نفس حقيقة الوجود، أو حدّها الماهوي، أو حدّها العدمي اللازم لحدّها الماهوي، أو حيثية وجودية قائمة بها قيام العرض بموضوعه: إما قياماً انضمامياً، أو قياماً انتزاعياً.

وحيثنذ فنقول: مع أن المفروض عروض هذه النوعت للواجب - الذي لاحد ما هويّ واحد عدمي ولا حيثية عرضية له - برّد على توصيف الماهية بها: أن كلّ ماهية - بحسب وجدانها الماهوي - لا تكون إلا واجدة لذاتها وذاتياتها، وليست هذه النوعت من ذاتياتها، وإلا لزم الخلف. ويرد على توصيف حدّها العدمي: أن العدم لا يكون مطابقاً لهذه المفاهيم التبوئية، وإلا لزم كون حيثية النفي عين حيثية الثبوت، وحيثية العدم عين حيثية الوجود، وهو خلف.

ويرد على توصيف حيثية وجودية عرضية بها: أن الكلام فيها كالكلام في المنحيث بتلك الحيشية من أن الموصوف بتلك الأوصاف بالذات: إما نفس وجودها، أو ماهيتها، أو العدم اللازم لها. والماهية والعدم قد علم حالهما، فلا مطابق لها إلا وجودها.

وإذا كان الوجود - بها هو - مصداقاً لها بالذات، فالوجود المفروض أولاً كذلك: إذ المفروض أن هذه النوعت ليست من عوارض الوجود المحدود بها هو محدود بركل ما كان عين حقيقة وجود بها هو وجود، كان عين سائر أفراد حقيقة الوجود، وإلا لزم التخصص بلا مخصص.

وأما جعل هذه الأوصاف بأنفسها حيثيات وجودية قائمة بالموجودات، فلا محالة تكون بطباعتها من المقولات العرضية في قبال سائر المقولات العرضية التسع المعروفة.

فمع أنه يرد عليه: أنه مُنافٍ لعروضها للوجود الواجبي، وهو لا يكون محلاً وموضوعاً للمقولة العرضية لمنافاة العروض لوجوب الوجود.

←

→

نقول: إن مفهوم التشخيص والتعيين لا يشخص ولا يعين؛ لأنَّ ضَمَّ مفهوم إلى مفهوم أو إلى ما فُرض أنه غير متشخص بذاته، يستحيل أن يحقّق تشخصاً وتعييناً، فإنَّ مفهوم التشخيص تشخص بالحمل الأولي، لا بالحمل الشائع، فكيف يعقل أن تكون إضافته إلى ما ليس متشخصاً توجب تشخصاً بالحمل الشائع؟! ووجود مفهوم التشخيص إذا لم يكن بذاته متشخصاً ليس إلا وجود ما لا يكون متشخصاً بالحمل الشائع، وكذا مفهوم النور ومفهوم الخير نوراً وخيراً بالحمل الأولي، لا بالحمل الشائع، فحالها في عدم إفادة النورية والخيرية بالحمل الشائع حال التشخيص المفهومي، مع أنه كيف يعقل أن يكون العرض متشخصاً بذاته وخيراً بذاته ونوراً بذاته، والوجود الجوهرية لا متشخصاً بذاته ولا نوراً ولا خيراً بذاته؟!

فإن قلت: ما ذكرت أولاً - أن هذه النوع لا يوصف بها الماهية بالذات؛ لأنَّ الماهية غير واجدة لها بذاتها - إنها ينفي كونها ذاتية لها بالمعنى المتداول في كتاب الكلليات، وأما الذاتي في كتاب البرهان - بمعنى كفاية وضع الذات في صحة انتزاعها منها - فلا، كما في لوازم الماهيات على المشهور، فإنها وإن كانت عرضية في كتاب الكلليات، لكنها ذاتية في كتاب البرهان. قلت: كما أن الماهية غير واجدة بذاتها لها، كذلك غير واجدة بذاتها لاستلزامها واستتباعها واقتضائها، وإلا لزم الخلف، وكون الاستلزام: إما عين ذاتها، أو جزء ذاتها، فلا يكون اللزوم منتزِعاً من مرتبة ذات الماهية - من حيث هي - بل لابد من إضافة حيثية الوجود في انتزاعها. وأما تحقيق حال لوازم الماهية، فنقول:

هي إما معانٍ ثبوتية كالزوجية والفردية اللازمتين لبعض مراتب العدد، وإما معانٍ سلبية كالإمكان الذي هو بمعنى سلب الضرورة وعدم كون الماهية بذاتها مصداقاً للوجود أو العدم. أما الأول: فالمعاني الثبوتية: إما من العوارض الذهنية كالكلية، والجزئية، والنوعية، والجنسية، والفصلية. وإما من الأعراض المقولية اللازمة لموضوعاتها. والأولى اعتبارات عقلية، ومعرضها الماهية باعتبار ثبوتها في الذهن من باب القضية الحينية. والثانية مقولات عرضية ذات ماهية وجود، فبعضها كالزوجية والفردية من مقولة الكيف، وموضوعها الكم المنفصل، والمقولات متباينات بالذات، وبعضها كالكبر والصغر من مقولة الإضافة، وموضوعها الكم المتصل، وهكذا غيرها من المفاهيم الثبوتية.

←

→

وأما الثاني: المفهوم الإمكان - الذي هو مفهوم سلبي - ليس مطابقه إلا كسائر المفاهيم العدمية، فإن مطابقها هو العدم بالحمل السانع - أي ما يفرضه العقل محض البطلان وعين الهلاك في متن الواقع - لأن مطابقه الموجودات الخارجيّة بها هي موجودة، ولا ذوات الماهية المقولية؛ لأن العدم لا يكون عين الوجود، ولا النفي عين الثبوت، والنعوت - التي هي محل الكلام - أوصاف الموجود بها هو موجود، فليست أمراً اعتبارياً عقلياً، ولا مفهوماً عديماً، ولا ذات ماهية مقولية، كما عرفت الوجه في كل ذلك.

فان قلت: فما الفرق بين قاعدة عدم انتزاع مفهوم واحد من حقائق متباينة، وصحة انتزاع متعدّدة عن مطابق واحد؟ فان محذور الأول إن كان وحدة الكثير فمحذور الثاني كثرة الواحد.

قلت: المفهوم المنتزع عن مصداقه: إما مفهوم مقولي ماهوي، أو لا. فإن كان مفهوماً مقولياً ماهوياً، فكما لا يصح انتزاع مقولي عن مقولات متعددة، كذلك لا يصح انتزاع مفاهيم مقولية ماهوية عن حقيقة واحدة؛ إذ لا فرق بين الحقيقة والماهية إلا بلحاظ الوجود الخارجي مع الماهية وعدمه، فلا يعقل أن تكون ماهية واحدة ماهيات متباينة خارجاً، ولا يعقل أن تكون ماهيات متعددة ماهية واحدة خارجاً.

وإن كان المفهوم غير مقولي ولا ماهوي فهو على قسمين:

فتارة: يكون نسبه إلى مطابقه نسبة الذاتي إلى الذات، كمفهوم الوجود المحاكي عن مقام (ذات حقيقة الوجود من حيث كونها في قبال العدم بذاتها، فإن حقيقة الوجود وإن كانت لاهية لها - كيف؟ وهي سنخ في قبال سنخ الماهية - إلا أن مفهوم الوجود باعتبار فنائه في نفس حقيقة الوجود كأنه ذات الوجود وماهيته، ولذا لا يعقل أن يحكي عن حقائق متباينة.

وأخرى لا يكون للمفهوم بالإضافة إلى مطابقه هذه النسبة، بل يحكي عن شؤون الوجود كمفهوم التشخيص، والخيرية، والنورية، فإن هذه الحيشيات ليست حيشية ذات الوجود - بما هي - في قبال العدم، بل حيشيات شؤونه ونعوته، فلذا يصح أن يكون مطابقها عين مطابق مفهوم الوجود، وكثرة الواحد إنها تلاحظ بالإضافة إلى الواحد بالحقيقة، لا بالنسبة إلى الواحد من حيث الوجود، بمعنى أن حقيقة واحدة - بما هي حقيقة واحدة - لا يعقل أن تكون عين الكثير من حيث الحقيقة أو ما يشبهها، لا أن وجوداً واحداً لا يكون مطابق مفاهيم حاكية عن غير الذات، بل عن شؤونها المتحدة معه وجوداً.

←

العلم - حقيقة^(١) - حضورُ شيءٍ لشيءٍ، حتى في العلمِ الحصولي، فإنَّ حقيقته حضور الشيء بصورته المجردة عند النفس.

ومن الواضح البديهي أن ذاته - تعالى - حاضرة لذاته غير غائبة عن ذاته، كما في علم غيره - تعالى - بذاته، والفرق أن علمه - تعالى - بذاته مناط علمه بمصنوعاته لأنه مبدؤها، ومبدأ الكل ينال الكل من ذاته، لا بصور زائدة على ذاته، كما في غيره، ومن البديهي أن حضور ذاته لذاته - الذي هو ملاك حضور مصنوعاته - ليس بأمر زائد على ذاته، فهو المعلوم بالذات، وغيره معلوم بالعرض. وإلى هذه المرتبة أُشير في قولهم - عليهم السلام -: «عالم إذ لا معلوم»^(٢).

وهكذا الإرادة، فإنَّ معناها العامُّ هو الابتهاج والرضا، وصرف الوجود صرف الخير، والخير هو الملائم والموجب للابتهاج، فذاته - تعالى - بذاته صرف الوجود، فهو صرف الخير، فيكون صرف الرضا وصرف الابتهاج. وكذا في سائر

→ وما ذكرنا يتضح الحال في الامكان الموصوف به جميع الماهيات مع تباينها، فإن مفهوم الإمكان وإن كان معروضه تلك الماهيات، إلا أن مفهومه لا يحكي عن مقام ذاتها؛ بحيث يكون نسبه إليها نسبة الانسانية إلى أفراد الانسان، ولا نسبة مفهوم الوجود بالإضافة إلى ذات الوجود وحقيقته، بل يحكي عن حيثية عدمية يعرض لها، وهي عدم كونها بحيث يكون مطابقها مفهوم الوجود أو العدم بذاتها، فمطابق هذا العنوان السلبى نفس تلك الحيثية العدمية المفروضة واقعاً كسائر الأعدام، لا نفس تلك الماهيات، فالنقض بالإمكان الموصوف بين الماهيات المتباينة، واحد عن حقائق متباينة - كما عن بعض من عاصرنا من أهل فن المعقول - غير وارد كما عرفت^(٣). [منه قدس سره].

(١) كذا في الأصل، والأجود: العلمُ حقيقته...

(٢) نهج البلاغة - شرح الأستاذ صبحي صالح - دار الكتاب اللبناني - خطبة: ١٥٢ ص: ٢١٢.

(أ) ما بين القوسين سقط من هامش الأصل، فأثبتناه من نسخة (ط).

صفاته، فإنها راجعة إلى حيثية وجوده الواجبي - جلّ ذكره - وقام الكلام في محلّه.
فما أشد سخافة ووهناً قول من ينفي الصفات بحقائقها، ويثبت له
- تعالى - آثارها، ولم يتفطن بأن لازمه خلوه - تعالى - في مرتبة ذاته عن الصفات
الكمالية والنعوت الجلالية والجمالية، مع أنه - بنفس ذاته المقدّسة - مبدأ كلّ
وجود، وكلّ كمال وجود، ومنبئ كلّ فيض وجود.

وأما ما عن أمير المؤمنين وسيد الموحدين - عليه وعلى أولاده المعصومين
أفضل صلاة المصلين - حيث قال - عليه السلام -: «وكمال الاخلاص [له]»^(١)
نفي الصفات عنه»^(٢):

فقد يوجّه: بأن المراد نفي مفاهيمها، وهذا لا اختصاص له بالواجب
- جلّ ذكره - إذ كل وجود حيثية ذاته حيثية الإباء عن العدم، والماهية - من
حيث هي - لا تأبى عن الوجود والعدم، فلا يتطرق ما سنخه هكذا إلى ما سنخه
كذلك، وإلا لزم الخلف والانتقال.

وقد يوجه: بأن المراد نفي حقائقها على وجه المباعدة مع الذات، كما في غيره
تعالى، إلا أنه يبعده أن نفي تعدّد الواجب، وإثبات وحدته أول مراتب التوحيد
والإخلاص، فلا يناسب جعله من كمال الإخلاص.

ولذا ربّما يقوى في النظر أن المراد هو الإلغاء في مقام المشاهدة - لا نفيها
حقيقة عن الذات - فإن أقصى مراتب شهود السالك المشاهد شهود الذات على
وجه التجرد، والتنزّه عن شهود تعيّنات الصفات، وإن كانت الصفات مشهودة
في مقام شهود الذات، ودون هذه المرتبة شهود الذات في مقام مشاهدة الصفات.

إلا أن بعد تلك الفقرة الشريفة ما يعين الوجه الثاني؛ حيث قال - عليه

(١) لم ترد في الأصل، وأثبتناها لورودها في المصدر.

(٢) المصدر السابق: الخطبة الأولى: ٣٩.

السلام -: «لشهادة كلّ صفة أنها غير الموصوف»، فالمراد بكمال الإخلاص هو الكمال الأوّل الذي ينتفي ذو الكمال بانتفائه، كما يقال: النفس كمال أول، ويشهد له قوله - عليه السلام - في أوّل الخطبة: «أول الدين معرفته، وكمال معرفته التصديق به»^(١).

* * *

المقصد الأوّل: في الأوامر

في معاني لفظ الأمر:

الحمد لله ربّ العالمين، والصلاة والسلام على خير خلقه وسيّد رسله محمد وعترته الطاهرين.

١٣٨ - قوله [قدس سره]: (إنّ عدّاً بعضها من معانيه من اشتباه

المصداق بالمفهوم... الخ)^(١).

لا يخفى عليك: أنّ عدّاً بعضها من معانيه إننا يدخل تحت عنوان اشتباه المصداق بالمفهوم، إذا كان اللفظ^(٢) موضوعاً للمصداق من حيث أنه مصداق للمعنى الذي عدّ من معانيه، مثلاً: اللفظ: تارة يوضع للغرض بالحمل الأولي، وأخرى للغرض بالحمل الشائع.

وأما إذا كان معنى من المعاني مصداقاً لمعنى آخر، ولم يلاحظ مصداقيته له في وضع لفظ له أصلاً، فليس من الخلط بين المفهوم والمصداق، كما هو كذلك في هذه المعاني المنقولة في المتن؛ حيث لم تلاحظ مصداقية الموضوع له لها قطعاً. مضافاً إلى أنّ الفعل الذي يتعلق به الغرض - لما فيه من الفائدة الملائمة للطبع - ليس مصداقاً للغرض، بل مصداقه تلك الفائدة، فليس مدخول اللام دائماً مصداقاً للغرض.

ولعله - دام ظله - أشار إليه بقوله: (فافهم).

(١) الكفاية: ١١/٦٦.

(٢) قولنا: (إذا كان اللفظ... الخ).

هذا إذا كانت المعاني معاني حقيقية للأمر، فإنه لا بدّ من ملاحظة مصداقية المعنى للغرض وأما إذا كانت أعم والغرض من شأنه تعداد موارد استعمال الأمر، فالمستعمل فيه مصداق للغرض، وإن لم يكن - بما هو مصداق له - مستعملاً فيه. (منه عفي عنه).

بل ذكر بعضها في عداد معانيه غفلة واضحة، كما في جعل الأمر في قوله تعالى ﴿وَمَا أَمْرُ فِرْعَوْنَ بِرَشِيدٍ﴾ تارة بمعنى الفعل، وأخرى بمعنى الشأن؛ حيث إن الآية هكذا: ﴿فَاتَّبَعُوا أَمْرَ فِرْعَوْنَ * وَمَا أَمْرُ فِرْعَوْنَ بِرَشِيدٍ﴾^(١)، ولا شك أن الأمر هنا بمعناه المعروف.

وكما في جعل الأمر في قوله تعالى: ﴿وَلَمَّا جَاءَ أَمْرُنَا﴾^(٢) بمعنى الفعل العجيب، فإنه لا موهم لمصداقته للفعل العجيب - بما هو عجيب - فضلاً عن الوضع لمفهومه أو لمصداقه، بل الأمر هنا بمعناه المعروف، حيث إن العذاب لمكان تعلق الإرادة التكوينية به، وكونه قضاء حتمياً يطلق عليه الأمر، كما أنه في جميع موارد انزال العذاب عبر عنه به، لهذه النكتة، ولو مثل لمصداق العجيب بقوله تعالى: ﴿إِنَّ هَذَا لَشَيْءٌ عَجِيبٌ * قَالُوا أَتَعْجَبِينَ مِنْ أَمْرِ اللَّهِ﴾^(٣) لكان أولى، مع أن الأمر هنا أيضاً بمعناه المعروف لمكان تعلق الأمر التكويني به، فهو مصدر بمعنى المفعول.

١٣٩ - قوله [قدس سره]: (ولا يبعد دعوى كونه حقيقة في الطلب

في الجملة والشيء... الخ)^(٤).

كونه حقيقة في هذين الأمرين، وإن كان مختار جملة من المحققين، على ما حكى، إلا أن استعمال الأمر في الشيء مطلقاً لا يخلو عن شيء؛ إذ الشيء يطلق على الأعيان والأفعال، مع أن الأمر لا يحسن إطلاقه على العين الخارجية، فلا يقال: رأيت أمراً عجيباً إذا رأى فرساً عجيباً، ولكن يحسن ذلك إذا رأى فعلاً عجيباً من الأفعال، ولم أقف على مورد يتعين فيه إرادة الشيء، حتى مثل قوله

(١) هود ١١: ٩٦، ٩٧.

(٢) هود ١١: ٥٨.

(٣) هود ١١: ٧٢، ٧٣.

(٤) الكفاية: ٤/٦٢.

تعالى: ﴿ألا إلى الله تصير الأمور﴾^(١) لإمكان إرادة المصنوعات، فإن الموجودات كلها - باعتبار - صنعُهُ وفعلُهُ تعالى، وكذلك قوله تعالى: ﴿بإذن ربهم من كل أمر﴾^(٢)، فإنه لا يتعين فيه إرادة كل شيء، بل كل ما تعلق به إرادته التكوينية والتشريعية.

وبالجمل: النازل على ولي الأمر - في ليلة القدر - دفتر قضاء الله التكويني والتشريعي، وأوضح من ذلك قوله تعالى: ﴿قل الروح من أمر ربي﴾^(٣) وقوله تعالى: ﴿له الخلق والأمر﴾^(٤)، فإن المراد من الأمر معناه المعروف؛ لأن عالم الأمر هو العالم الموجود بلا مادة ولا مدة، بل بمجرد توجه الإرادة التكوينية المعبر عنها بكلمة كس، مع أنه لا يستقيم إرادة الشيء في مثل: أمر فلان مستقيم.

نعم لو كان الشيء منحصراً مفهوماً في المعنى المصدرى ل(شاء يشاء) - وكان إطلاقه على الأعيان الخارجية باعتبار أنها مشينات وجوداتها، فالمصدر مبني للمفعول - لما كان إشكال في مساوقته مفهوماً لمفهوم الأمر، كما ربما يراه أهل المعقول، لكن الشيء - بهذا المعنى - لم يكن في قبال الطلب حينئذ. وأما جعل الأمر بمعنى الفعل؛ حتى يستقيم في جميع موارد إطلاقه الذي لا يتعين فيه إرادة الطلب، حتى في مثل: أمر فلان مستقيم:

فتوضيح الحال فيه: أن الموضوع له: إما مفهوم الفعل - أي ما هو بالحمل الأولي فعل - أو مصداقه وما هو بالحمل الشائع فعل. لا شبهة في عدم الوضع

(١) الشورى: ٤٢: ٥٣.

(٢) القدر: ٩٧: ٤.

(٣) الإسراء: ١٧: ٨٥.

(٤) الأعراف: ٧: ٥٤.

بإزاء مفهومه، وإلا لزم مرادفته واشتقاقه بهذا المعنى؛ حتى يكون معنى (أمر يأمر) و(فعل يفعل) سواء.

والوضع بإزاء مصاديقه - من الأكل والشرب والقيام والقعود وغيرها - بلا جهة جامعة تكون هي الموضوع لها حقيقة سخيْف جداً، والجهة الجامعة بين مصاديق الفعل - بما هو فعل - ليس إلا حيثية الفعلية، فإن المعاني القابلة لورود النسب عليها: تارة من قبيل الصفات القائمة بشيء، وأخرى من قبيل الأفعال، ولا فرق بينها من حيث القيام، وكونها أعراضاً لما قامت به، وإنما الفرق: أن ما كان من قبيل الأفعال قابل لتعلق الإرادة به، دون ما كان من قبيل الصفات، كالسواد والبياض في الأجسام، والمملكات والأحوال في النفوس، فيرجع الأمر في الأمر بالأخيرة إلى معنى واحد، وأن إطلاقها على خصوص الأفعال - في قبيل الصفات والأعيان - باعتبار مورديتها لتعلق الإرادة بها، بخلاف الأعيان والصفات، فإنها لا تكون معرضاً لذلك، فالأمر يطلق - بمعناه المصدرى المبني للمفعول - على الأفعال، كإطلاق المطلب والمطالب على الأفعال الواقعة في معرض الطلب، كما يقال: رأيت اليوم مطلباً عجبياً، ويراد منه فعل عجب، كذلك في (رأيت اليوم أمراً عجبياً)، والغرض أن نفس موردية الفعل - ومعرضيته لتعلق الطلب والإرادة به - تصح إطلاق المطلب والمقصد والأمر [عليه] وإن لم يكن هناك قصد ولا طلب متعلق به.

وأما إشكال اختلاف الجمع، حيث إن الأمر - بمعنى الطلب المخصوص - يجمع على الأوامر، وبمعنى آخر على الأمور.

فيمكن دفعه: بأن الأمر - حيث يطلق على الأفعال - لا يلاحظ فيه تعلق الطلب تكويناً أو تشريعاً فعلاً، بل من حيث قبول المحل له، فكأن المستعمل فيه متمحّض في معناه الأصلي الطبيعي الجامد، والأصل فيه حينئذ أن يجمع الأمر على أمور، كما هو الغالب فيما هو على هذه الزنة. وحيث إنه ليس في البحث

والفحص عن تحقيق حال الأمر من هذه الجهة كثيرُ فائدة. فالأولى
الاقتصار على هذا المقدار.

١٤٠ - قوله [قدس سرّه]: (وأما بحسب الاصطلاح فقد... الخ)^(١).

الظاهر - كما هو صريح جماعة من المصنفين - أن هذا المعنى من المعاني
اللغوية والعرفية - دون الاصطلاحية - بمعنى أن من أثبتته جعله منها، ولو كان
الكلام في مجرد ثبوت الاصطلاح لكفى فيه نقلُ بعض مهرة الفن في ثبوته، ولم
تكن حاجة إلى نقل الإجماع على أنه حقيقة فيه. نعم، الظاهر أن ما هو أحد
المعاني اللغوية: إما الطلب المخصوص، أو الطلب القولي، لا أن كليهما من معانيه،
وإن كان ذلك ظاهر بعضهم بل صريحه.

١٤١ - قوله [قدس سره] : (ولا يخفى أنه - عليه - لا يمكن

الاشتقاق منه ، فإن معناه حينئذ لا يكون معنىً حديثاً ... الخ)^(٢).

فيكون - كما في الفصول وغيره - نظير الفعل والاسم والحرف في الدلالة
على ألفاظ خاصة لها معانٍ مخصوصة.

والتحقيق: أن الاشتقاق المعنوي - كما أشرنا إليه في أوائل مبحث
المشتق - عبارة عن قبول المبدأ للنسبة، وذلك لا يكون عقلاً إلا في ماله نحو من
أنحاء القيام بشيء قيامَ العرض بموضوعه، أو غير ذلك.

والفرق بين المعنى الجامد والمعنى الاشتقائي أن المعنى إذا كان قابلاً
للحاط نسبته إلى شيء بذاته كان معنىً اشتقاقياً، وإلا كان جامداً. فحينئذ
نقول:

إن وجه الإشكال: إن كان توهم أن الموضوع له لفظ لا معنىً، فضلاً من

(١) الكفاية: ٦/٦٢.

(٢) الكفاية: ٧/٦٢.

أن يكون حديثاً، ففيه: أن طبيعة الكيف المسموع بأنواعه وأصنافه - كسائر الطبائع - قابلة للحكاية عنها بلفظ، كما في اللفظ والقول والكلام، فإن مفاهيمها ومداليلها ليست إلا الألفاظ، وكون اللفظ وجوداً لفظياً لطبيعة الكيف المسموع بأنواعه وأصنافه في غاية العقولية، فإن طبيعي الكيف المسموع - كغيره - له نحوان من الوجود العيني والذهني، فلا يتوهم عدم تعقل سببية لفظ في وجود لفظ آخر في الخارج.

وإن كان وجه الإشكال ما هو المعروف من عدم كونه معنىً حديثاً، ففيه: أن لفظ (إضرب) صنف من أصناف طبيعة الكيف المسموع، وهو من الأعراض القائمة بالمتلفظ به: فقد يلاحظ نفسه - من دون لحاظ قيامه وصدوره عن الغير - فهو المبدأ الحقيقي الساري في جميع مراتب الاشتقاق، وقد يلاحظ قيامه فقط فهو المعنى المصدرى المشتمل على نسبة ناقصة. وقد يلاحظ قيامه وصدوره في الزمان الماضي، فهو المعنى الماضي، وقد يلاحظ صدوره في الحال أو الاستقبال، فهو المعنى المضارعي، وهكذا. فليس هيئة (إضرب) مثلاً كالأعيان الخارجية والأمور الغير القائمة بشيء حتى لا يمكن لحاظ قيامه فقط، أو في أحد الأزمنة.

وعليه فالأمر موضوع لنفس الصيغة الدالة على الطلب مثلاً، أو للصيغة القائمة بالشخص، (أمر) موضوع للصيغة الملحوظة من حيث الصدور في الماضي، (يأمر) للصيغة الملحوظة من حيث الصدور في الحال أو الاستقبال.

١٤٢ - قوله [قدس سره]: (نعم القول المخصوص - أي صيغة الأمر - إذا أراد... الخ)^(١).

ينبغي التكلم في أن الأمر هل هو مطلق الطلب أو الطلب المنشأ مطلقاً،

أو بخصوص القول؟ والظاهر من الإطلاقات العرفية أنه لا يقال لمن أراد قلباً: إنه أمر، بل يقال: أراد، ولم يأمر بالمراد، بل سيجيء^(١) - إن شاء الله تعالى - ما لا يبقى معه مجال لصدق الأمر بلا دال.

كما أن الظاهر صدق الأمر على الطلب المدلول عليه بدلاً، وإن لم يكن بخصوص القول؛ لصدقه عرفاً على البعث بالإشارة والكتابة عرفاً.

ولا يتوهم: أن صدقه على البعث بهما من جهة الكشف عن الطلب القولي، وذلك لأن الإشارة إنها هي إلى المعاني خصوصاً ممن لا يعرف أن في دار الوجود ألفاظاً، والكتابة وإن كانت نقش الألفاظ إلا أن الطلب القولي هو الطلب المدلول عليه باللفظ لا بنقش اللفظ، فتوسط نقش اللفظ للدلالة على الطلب لا يجعل الطلب قولياً.

وإلجماعات المحكية على وضع الأمر للطلب القولي - مع مصادمتها بتعريف كثير من القدماء للأمر بصرف الطلب - لا حجية فيها بعد مساعدة العرف على خلافه، مع أنه يمكن إرادتهم لأشيع أفراد ما يُنشأ به البعث مثلاً.

وأما قوله تعالى: ﴿إنما أمره إذا أراد شيئاً أن يقول له كن فيكون﴾^(٢) فلا دلالة له على انحصار الدال في القول، وإن كان قوله تعالى: ﴿أن يقول﴾... إلى آخره بياناً لأمره تعالى.

وجه عدم الدلالة: أن المراد بقوله: ﴿كن﴾ ليس هذه الصيغة الإنشائية قطعاً، بل هذه هي المعبر عنها في كلمات أهل المعرفة بالكلمة الوجودية، وفي خطبة أمير المؤمنين وسيد الموحدين - عليه السلام - : «إنما يقول لما أراد كونه:

(١) وذلك في التعليقة: ١٤٦ عند قوله: (وتحقيق الحال فيه...).

(٢) سورة يس ٣٦: ٨٢.

كن، فيكون، لا بصوت يقرع، ولا بنداء يسمع، وإنما كلامه فعله»^(١) إلى آخره. وسر التعبير عن أنحاء الوجودات بالكلمات: هو أن الكلام ما يُعرب عن ما في الضمير، وهذه الموجودات مُعربة عما في الغيب المكنون، فظهر أن فعله - تعالى - أمره باعتبار دلالته على تعلق إرادته به.

وكذا في جميع موارد إنزال العذاب؛ حيث عبر عنه بقوله تعالى: ﴿جاء أمرنا﴾^(٢) في غير مورد، فانه بلحاظ دلالته على تحتمه وتعلق الإرادة التكوينية به. فافهم.

١٤٣ - قوله [قدس سره]: (كما لا يبعد أن يكون كذلك في المعنى الأول... الخ)^(٣).

مع أنه (قدس سره) لم يستبعد أولاً كونه حقيقة في الطلب والشيء. والتحقيق - بعد الاعتراف بالاستعمال في ما عدا الطلب - أنه لا بد من الالتزام بالاشتراك اللفظي، دون المعنوي أو الحقيقة والمجاز؛ لأن القابل للوضع والاستعمال بلا اشتباه - مما عدا الطلب - هو الفعل والشيء، دون بقية المعاني المبنية على ضرب من الاشتباه والاختلاط.

ومن الواضح أن اللفظ لو كان حقيقة في أحد المعنيين - من الطلب وغيره - وكان في الآخر مجازاً - لما اختلف جمع الأمر بأحد المعنيين - مع جمعه بمعنى آخر، كما هو المشاهد في سائر الحقائق والمجازات، مع أن جمع الأمر - بمعنى الطلب - على الأوامر، وجمعه بمعنى آخر على الأمور، وهكذا الأمر لو كان الأمر

(١) نهج البلاغة - شرح صبحي صالح، - دار الكتاب اللبناني -: ٢٧٤ / خطبه: ١٨٦.

من خطبة لإمامنا علي - عليه السلام - في التوحيد، ولكن في النهج هكذا: (يقول لمن أراد... وإنما كلامه سبحانه فعلٌ منه أنشأه).

(٢) هود ١١: ٤٠، ٥٨، ٦٦، ٨٢، ٩٤، المؤمنون ٢٣: ٢٧.

(٣) الكفاية: ١/٦٣.

موضوعاً للجامع يجمع الطلب وغيره، فإن عدم اختلاف الجمع باختلاف المصاديق أوضح؛ حيث إن المستعمل فيه مفهوم واحد أبداً، فاختلف الجمع ينفي الاشتراك المعنوي والحقيقة والمجاز.

مضافاً إلى عدم العلاقة الصحيحة بين الطلب والفعل والشيء، مع اختصاص الاشتراك المعنوي بين الطلب والشيء بإشكال آخر:

وهو أن الأمر مما لا إشكال - اجمالاً - في اشتقاقه، والجامع بين ما يقبل الاشتقاق وما لا يقبله غير معقول؛ إذ الشيء - بما هو - غير قابل للقيام بشيء؛ حتى يكون قابلاً لطروء النسب عليه بذاته أو في ضمن معنى جامع. ولا يجري هذا الاشكال في الفعل، فإنه قابل للقيام مفهوماً ومصادقاً كما سمعت نظيره سابقاً .

كما لا يجري هذا الإشكال بناء على الحقيقة والمجاز؛ لأن لفظ الأمر قابل للاشتقاق اللفظي قطعاً، ومعناه المستعمل فيه - أعني الطلب - قابل للاشتقاق المعنوي وطروء أنحاء النسب عليه جزماً، وإن كان مجازياً.

نعم التحقيق: أن الجامع بين جميع المعاني: إن كان مفهوم الشيء؛ إذ لا جامع بينها أعم منه، فهو - مع أنه خُلف؛ لأن المفروض الوضع لما يعمه لا لنفسه - لم يصح التصريف والاشتقاق؛ لعدم قبول الشيء للقيام بشيء، مع أن الأمر بمعناه الحقيقي قابل للاشتقاق، لكنه لا دخل له بعدم معقولية الجامع بين المعنى الحديث والجامد، بل نفس المعنى الجامع لا يقبل الاشتقاق بنفسه.

وإن كان الجامع مفهوماً آخر فعدم معقوليته بديهياً؛ إذ لا جامع أعم من مفهوم الشيء.

لكن عدم قابلية بعض المصاديق للاشتقاق لا يدل على عدم قبول الجامع، كما أن عدم قبول الجامع لا يدل على عدم قبول بعض المصاديق، كما في الوجود والشيء مثلاً، فإن الوجود جامع لجملة الماهيات الموجودة، وهو قابل

للاشتقاق، ومصاديقه متفاوتة، والشيء جامع لكل شيء، وهو غير قابل للاشتقاق حيث لا قيام له بشيء، بخلاف مصاديقه فإنها مختلفة. لكن الذي يسهل الخطب هو عدم القول بمعنى آخر غير هذه المعاني المذكورة في الأمر، ولا أعم فيها من الشيء، ولو بُني على الوضع لجامع يجمع الطلب وغيره، لكان هو المتعين، وحينئذ يرد عليه ما عرفت. فافهم واستقم.

١٤٤ - قوله [قدس سره]: (الظاهر اعتبار العلو في معنى الأمر فلا

يكون الطلب من السافل... الخ)^(١).

توضيحه: أن الصيغة وما شابهها إذا سقت لأجل البعث والتحريك ينتزع منها عناوين مختلفة كل منها باعتبار خاص ولحاظ مخصوص. فالبعث بلحاظ أنه يوجهه بقوله نحو المقصود، والتحريك بلحاظ التسبيب بالصيغة - مثلاً - إلى الحركة نحو المراد، والإيجاب بلحاظ إثبات المقصود عليه، والإلزام بلحاظ جعله لازماً وقريناً بحيث لا ينفك عنه، والتكليف بلحاظ إحداث الكلفة وإيقاعه فيها، والحكم بلحاظ إتقان المطلوب، والطلب بلحاظ إرادته القلبية أو الكشف عنها حقيقة أو إنشاء، وعنوان الأمر بلحاظ كون البعث من العالي، كما يشهد له مرادفه بالفارسية، فإن معناه في الفارسية ما يعبر عنه بـ (فرمودن)، ولذا لم يتكلم أحد من أهل العلم في اقتضاء سائر العناوين للصدور عن العالي.

فالتحقيق - كما يساعده العرف والاستعمالات الصحيحة الفصيحة -: أن

صدور البعث عن العالي مقوم لعنوان الأمرية.

وليعلم أن هذا البحث لغوي لا أصولي؛ إذ الكلام في البعث الصادر عن الشارع، وأما استحقاق العقاب على المخالفة فهو أثر الوجوب، والتكلم فيه صحيح في الأصول.

لا يقال: ليس مطلق الايجاب موجباً لاستحقاق العقاب، بل إذا كان من العالي، فهذا البحث مقدمة للبحث الآتي.

لأننا نقول: الأمر وإن كان كذلك، إلا أن علوّ الباعث والطالب مفروغ عنه، فاعتباره في مفهوم الأمر وعلمه لا يكاد يفيد فائدة أصولية، ولعله لأجل هذا بنى المحقق القمي (رحمه الله)^(١) على أن الاستعلاء المعتبر في الأمر هو الايجاب زاعماً أن الاستعلاء تغليظ القول في مقام البعث؛ حيث لم يجز فائدة أصولية للبحث عن اعتبار العلو والاستعلاء.

(١) القوانين: ٨١ - ٨٢.

وهو للشيخ الميرزا أبو القاسم بن المولى محمد حسن الجيلاني الشفي القمي من أركان الدين وكبار المؤسسين ومن مشاهير محققي الإمامية.

ولد في (جابلق) من أعمال (رشت) في (١١٥١ هـ)، واشتغل على أبيه في العلوم، ثم انتقل إلى (خوانسار)، فدرس بها الفقه والأصول على العلامة السيد حسين الخوانساري جد مؤلف (الروضات)، وصاهره على شقيقته، ثم هاجر إلى العراق فدرس على الشيخ الوحيد البيهقاني مدة طويلة فأجازه الرواية، ثم عاد إلى (جابلق)، ثم إلى أصفهان فدرس في مدرسة (كأسه كران)، ثم سافر إلى شيراز ثم إلى (باسبو)، ثم انتقل إلى قم، فعكف بها على التدريس والتصنيف، فكان من كبار المحققين وأفاضل المؤسسين، ولقب بالمحقق القمي.

وتخرج عليه من العلماء الكلباسي مؤلف (الاشارات)، والدزفولي مؤلف (المقاييس)، والاصفهاني مؤلف (مطالع الأنوار)، والمحدث الكبير سيد عبد الله شبر، والسيد محسن الأعرجي مؤلف (المحصول)، والسيد جواد العاملي مؤلف (مفتاح الكرامة) وغيرهم من الأبدال - رحمهم الله ورضي عنهم -.

له آثار كثيرة ومهمة منها: كتاب (القوانين) في الأصول الذي كان عليه مدار التدريس قبل (الكفاية)، وله في الفقه (جامع الشتات) و(الغنائم) و(المناهج) وغيرها، وله شعر بالعربية والفارسية. توفّي (رحمه الله) في سنة (١٢٣١ هـ)، ودُفن في مقبرة قم المشهورة بـ (شيخان).

(أعلام الشيعة في القرن الثالث بعد العشرة ١: ٥٢) بتصرف.

١٤٥ - قوله [قدّس سرّه]: (وتقبيح الطالب السافل من

العالى... الخ)^(١).

الأولى في تقريبه أن يقال: يصدق الأمر على طلبه في مقام توبيخه بقولهم: (أتأمر الأمير؟) - مثلاً - وإلاّ فنفس التوبيخ والتقبيح - في مرحلة تقوّم الأمر بالصدور عن العالى أو المستعلي - مستدرّك جداً، فيرجع حاصل التقريب إلى صدق الأمر، وإطلاقه على طلب المستعلي من العالى.

والجواب حينئذ: أن الإطلاق بعناية جعل نفسه عالياً ادعاءً فطلبه حينئذ أمر ادعائي، لا أن إطلاق الأمر لمكان استعلائه؛ إذ الاستعلاء هو إظهار العلوّ، وهو حقيقي لا ادعائي، ومقوم عنوان الأمر هو العلوّ لا الاستعلاء، وأما بيان وجه التوبيخ فمستدرّك كأصله. فتدبّر.

* * *

الطلب والارادة

١٤٦ - قوله [قدس سره]: (الحق كما عليه أهله وفاقاً للمعتزلة، وخلافاً للأشاعرة هو اتحاد الطلب والإرادة... الخ)^(١).
ينبغي أولاً - تحقيق أن المسألة على أي وجه عقلية، وعلى أي وجه أصولية، وعلى أي وجه لغوية؟

فنقول: إن كان النزاع في ثبوت صفة نفسانية أو فعل نفسي - في قبال الإرادة عند الأمر بشيء - كانت المسألة عقلية، وسنبين^(٢) - إن شاء الله تعالى - ما عندنا امتناعاً وإمكاناً.

وإن كان النزاع في أن مدلول الأمر هل هو الإرادة، والطلب متحدٌ معها، أو منطبق على الكاشف عنها، أولاً - كي تكون الصيغة كاشفة عن الإرادة عند الإمامية والمعتزلة، وكاشفة عن الطلب المغاير لها، فلا يترتب عليها ما يترتب على إحراز إرادة المولى - كانت المسألة أصولية، وسيجيء توضيحه إن شاء الله

(١) الكفاية: ٢٠/٦٤.

(٢) في نفس هذه التعليقة وفي التعليقة: ١٤٩.

تعالى^(١).

وإن كان النزاع في مجرد مرادفة لفظ الطلب مع لفظ الإرادة - من دون نظر إلى ثبوت صفة نفسانية، أو إلى مدلول الصيغة وشبهها - كانت المسألة لغوية، فلا ربط لها بالأصول ولا بالكلام.

لا يقال: الكلام في مرادفتها ليس من جهة تشخيص المفهوم بما هو مفهوم، بل من جهة أنه لو ثبت وحدة المعنى كشف كشفاً قطعياً عن أن المصداق واحد؛ بدهاء استحالة انتزاع الواحد عن المتعدد، فيبطل الكلام النفسي، ولو ثبت تعدد المفهوم كشف عن تعدد المصداق، فيصح دعوى الكلام النفسي.

لأننا نقول: ليس لازم الالتزام بعدم المرادفة تعدد المصداق في مرتبة النفس لاحتمال أن يكون مفهوم الطلب - كما سيجيء ان شاء الله تعالى^(٢) - أمراً منتزعاً عن قول أو فعل مظهر للإرادة.

إذا عرفت ذلك فاعلم: أن الظاهر - كما يستفاد من تتبع كلمات الباحثين عن المسألة في بدو الأمر - أن النزاع في هذه المسألة نشأ من النزاع في الكلام النفسي؛ حيث استدل الأشاعرة بأن الأمر الامتحاني ونظائره مدلولها الطلب دون الارادة، فيعلم أن ما عدا الارادة والكرهية في الأمر والنهي معقول.

والسرّ في دعواهم ذلك والالتزام بالكلام النفسي تصحيح متكلميته تعالى^(٣) - في قبال سائر الصفات مع التحفظ على قَدَم الكلام؛ إذ الالتزام بقدم

(١) وذلك في نفس هذه التعليقة عند قوله: (وإن كان النزاع في مدلول الصيغة...).

(٢) وذلك في أواخر نفس هذه التعليقة عند قوله: (إلا أن المظنون قوياً...).

(٣) قولنا: (تصحيح متكلميته تعالى... الخ).

قد مرنا أن الكلام الذي هو من صفات الأفعال - كما ورد في روايتها - هو عين الإحادث والإيجاد، وأما جعله من صفات الذات، كما في كلمات اهل المعرفة، فهو باعتبار أن وجوده تعالى معرب عن مقام ذاته المقدسة، وأن صفاته وأسماؤه معربة عن كمالاته المندججة في مقام ذاته، كما ←

الكلام اللفظي - مع كونه مؤلفاً من أجزاء متدرجة متقضية متصرّمة في الوجود - غير معقول، ومن هنا تعرف أن الالتزام بمغايرة الطلب والإرادة، أو الالتزام بأنّ مدلول الصيغة غير الإرادة - إذا لم يلزم منه ثبوت صفة أخرى في النفس - غير ضائر. وإن التفرد في أحد الأمرين لا يوجب الاستيحاش ولا موافقة الأشاعرة فيها دعاهم إلى دعوى المغايرة.

فنقول: إن كان النزاع في إمكان صفة أخرى أو فعل آخر في مرتبة النفس في قبال الإرادة فالحقّ إمكانه، لكنه لا يكون كلاماً نفسياً مدلولاً عليه بالكلام اللفظي، فالدعوى مركبة من أمرين: أحدهما - مجرد إمكان أمر آخر غير الإرادة وسائر الصفات المشهورة. ثانيها - امتناع مدلوليته للكلام اللفظي.

أما الأول - فتحقيقه يتوقف على بيان وجه الامتناع على الاجمال: وهو أن الأجناس العالية للماهيات الإمكانية - كما برهن عليه في محله - منحصرة في المقولات العشر - أعني مقولة الجوهر، والمقولات العرضية التسع - والوجود الحقيقي - الذي حيثية ذاته حيثية طرد العدم - منحصر في العيني والذهني، غاية الأمر أن طرد العدم في كل منها بحسب حظه ونصيبه قوة وضعفاً.

ومن الواضح أن ما يقبل كلا الوجودين هي الماهيات؛ حيث إنها في حدود ذاتها لا تأبى عن الوجود والعدم. وأما الوجود الحقيقي فحيثية ذاته حيثية الإباء عن العدم، فلا يقبل وجوداً آخر - لا من سنخه، ولا من غير سنخه - وهو بمكان من الوضوح.

فالقائل بالكلام النفسي إن كان يدعي: أن سنخه - إجمالاً - سنخ

→ أن للموجودات التي هي مظاهر اسماته وصفاته كلمات وجودية معربة عن حقائق أسائه وصفاته تعالى. [منه عُفي عنه].

الماهيات فالبرهان قائم^(١) على انحصارها في المقولات العشر، فحالها حالها من حيث قبول الوجودين.

فحينئذ يقال: إن قيامه بالنفس إن كان بنفسه - كالصفات النفسانية من العلم والارادة وغيرها - فهو من الكيفيات النفسانية، والبرهان قائم - في محله - على ضبطها وحصرها، ومدلولية أحدها للكلام اللفظي - كقولك: (أعلم وأريد) على ثبوت العلم والإرادة - لا تجعلها كلاماً نفسياً. وإن كان قيامه بالنفس قيامه بصورته قياماً علمياً، فهو أمر مسلم بين الطرفين، فهو من هذه الجهة داخل في مقولة العلم، والمفروض غيره.

ومنه يظهر: أن قيام الكلام اللفظي بالنفس - قياماً علمياً - لا دخل له بالكلام النفسي؛ لأن ماهية الكيف المسموع كماهية الكيف المبصر - في أن لها نحوين من الوجود - هذا إذا كان القائل بالكلام النفسي يدعي أن سنخه سنخ الماهيات.

وإن كان يدعي أن سنخه سنخ الوجود، فهو - على التحقيق المحقق عند أهله في محله - معقول - وإن لم يتفطن له الأشعري - إلا أن مدلوليته للكلام اللفظي غير معقولة:

أما أصل معقوليته فالوجدان الصحيح شاهد على ذلك، كما في إيقاع

(١) قولنا: (فالبرهان قائم...الخ).

مع أن المقسم للنفس واللفظي حيث إنه طبيعة الكلام - وهو من الكيف المسموع - فلا قيام له بالنفس بنفسه، بل قيامه علمي، وإذا أريد من المقسم مدلول الكلام حيث إنه: تارة يوجد في النفس، وأخرى بوجود اللفظ، فمن الواضح أن المداليل مختلفة: فتارة تكون من الأمور التي توجد في أفق النفس، كالكيفيات النفسانية، وأخرى في خارج النفس كغيرها، وعلى الأول - هو إحدى الكيفيات النفسانية التي لا كلام فيها، وعلى الثاني - لا قيام له بالنفس إلا بقيام علمي. (منه عفي عنه).

النسبة الملازم للتصديق المقابل للتصور، فإن صورة (أن هذا ذاك) - مطابقاً لما في الخارج وناظراً إليه - تصديق داخل في العلوم الانفعالية لانفعال النفس وتكيفها بالصورة المنتزعة من الخارج. ونفس (هذا ذاك) - من دون نظر إلى صورة مطابقة له في الخارج - من موجودات عالم النفس، ونسبة النفس إليه بالتأثير والإيجاد، لا بالتكيف والانفعال، وحقيقته وجود نوري قائم بالنفس قياماً صدورياً، وهو المراد بالعلم الفعلي في قبال الانفعالي، ومنه الأحاديث النفسانية، فإن الوجدان أصدق شاهد على أن نسبة النفس إليها بالإيجاد والتأثير، ونفس وجودها الحقيقي عين حضورها للنفس، بل هذا حال كل معلول بالنسبة إلى علته؛ حيث إن وجوده عين ارتباطه به، وهو أفضل ضروب العلم؛ إذ ليس العلم إلا حضور الشيء، وأني حضور أقوى من هذا الحضور؟! فتوهم انحصار موجودات عالم النفس في الكيفيات النفسانية بلا وجه.

بل التحقيق: أن نسبة النفس إلى علومها مطلقاً نسبة الخلق والإيجاد. قال أمير المؤمنين - عليه السلام -: «كلُّ ما ميزتموه بأوهامكم في أدقِّ معانيه، فهو مخلوق لكم مردود إليكم»^(١).

وإلى ما ذكرنا في تحقيق هذا الوجود النوري - الخارج من الكيفيات النفسانية؛ حيث إنها ماهيات موجودة، وهذا حقيقة الوجود - أشار بعض أكابر فن المعقول في غالب كتبه، وصرح به في رسالته المعمولة في التصور والتصديق^(٢). وأما استحالة مدلوليته للكلام اللفظي، فلأن المدلولية للكلام ليس إلا كون اللفظ واسطة للانتقال من سماعه إليه، وهذا شأن الماهية، والوجود الحقيقي - عينياً كان أو نورياً إدراكياً - غير قابل للحصول في المدارك الإدراكية؛ لما

(١) الروايات الواردة بهذا المضمون كثيرة، فراجع بحار الأنوار ٣: ٢٨٧ / باب: ١٣.

(٢) صدر المحققين (رحمه الله) في رسالته المسمى إليها في المتن - المطبوعة في ذيل الجوهر النضيد

للعلامة (رحمه الله) - ص: ٣١٢ فما بعدها.

عرفت سابقاً، فلا يعقل الوضع له، ولا الانتقال باللفظ إليه، إلا بالوجه والعنوان، ومفروض الأشعري مدلوليته بنفسه للكلام اللفظي، لا بوجهه وعنوانه. هذا كله إذا كان الكلام على وجه يناسب علم الكلام.

وإن كان النزاع في مدلول الصيغة - كما هو المناسب لعلم الأصول -

فالتحقيق:

أن مدلول صيغة (إفعل) وأشباهاها ليس الطلب الإنشائي، ولا الإرادة الإنشائية، بل البعث المأخوذ على نحو المعنى الحرفي، والمفهوم الأدوي، كما أشرنا إليه في أوائل التعليقة، وسيجيء - ان شاء الله تعالى - عما قريب.

والبعث الموجود بوجوده الإنشائي ليس من الطلب والإرادة في شيء، ولا يوجب القول به إثبات صفة نفسانية أو فعل نفسي يكون مدلولاً للكلام اللفظي، إلا بتوهم: أن الإنشاء إيجاد أمر في النفس، وسيجيء تحقيق نحو وجود الأمر الإنشائي إن شاء الله تعالى^(١).

وأما أن مدلول الصيغة هو البعث تقريباً، دون الإرادة الإنشائية، فيشهد له الوجدان^(٢)، فإن المريد لفعل الغير، كما أنه قد يحركه ويحمله عليه تحريكاً حقيقياً وحماً واقعياً، فيكون المراد ملحوظاً بالاستقلال، والتحريك - الذي هو آلة إيجاده خارجاً - ملحوظاً بالاتباع. كذلك قد ينزل هيئة (اضرب) منزلة التحريك

(١) في التعليقة: ١٥٠ من هذا الجزء.

(٢) قولنا: (فيشهد له الوجدان... الخ).

فإن الإنسان بعد اشتياقه لفعل الغير الذي هو تحت اختياره يقوم بصدد تحصيله منه: إما بالبعث إليه، أو بإيجاد الداعي له، ونحوهما، فيناسبه وضع الهيئة لمثل هذه الأمور حتى تكون الهيئة معناً تنزيهياً أو جعلاً للداعي تنزيلاً، وأما إنشاء الإرادة مع تحقق نفس الإرادة، فهو أجنبي عن ذلك: لأن وجودها الواقعي حاصل، ومع ذلك يحتاج إلى توسط أمر آخر، فكيف يتوسط بينها وبين المراد إنشاء مفهوم الإرادة؟ فتدبر، فإنه حقيق به (منه عفي عنه).

الملحوظ بالتبع، فيكون تحريكاً تنزلياً يقصد باللفظ ثبوته، ولذا لو لم يكن هناك لفظ محرّكه خارجاً بيده نحو مراده، لا أنه يظهر إرادته القلبية.

مع أن تحقيق هذا الأمر ليس فيه فائدة أصولية؛ إذ مدلول الصيغة على أي حال أمر إنشائي لا إرادة نفسية، بل اللازم والنافع هو البحث عن أن الصيغة - ولو عند الاطلاق - هل تكشف عن إرادة قلبية باعثة للبعث الانشائي أو الإرادة الإنشائية أو الطلب الانشائي، أم لا؟ وهذا المعنى لا يتوقف - إثباتاً ونفيًا - على كون مدلول الصيغة أي شيء.

نعم البحث الكلامي على الوجه المتقدم ينفع للطرفين إثباتاً ونفيًا. وإن كان النزاع في مجرد اتحاد الإرادة مع الطلب مفهوماً ومصدقاً وانشاءً، فمن الواضح أن البحث حينئذ لغوي.

وتحقيق الحال فيه: أن الظاهر من أهل اللغة تقاربها معنىً، ولا يختصّ الطلب بالإرادة من الغير، كما يشهد له قولهم: فلان طالب الدنيا، أو طالب المال. إلا أن المظنون قوياً: أن الطلب عنوان لمظهر الإرادة قولاً أو فعلاً، فلا يقال لمن أراد قلباً: طلبه، إلا إذا أظهر الإرادة بقول أو فعل، كما يظهر من قولهم: طلبت زيدا فما وجدته، فانه هنا عنوان لفعله الخارجي، وليس المراد منه أنه أراد قلباً.

بل التحقيق ذلك - وإن لم يكن له إرادة نفسانية - كما يتضح من قولهم: اطلب لي من فلان شيئاً، وكذلك قولهم: طالبته بكذا، فإن الأول ليس أمراً بالإرادة من الغير، بل هو أمر بما يعنون بعنوان الطلب من قول أو فعل. والثاني ليس إخباراً بالإرادته منه، بل بما يعنون بعنوان المطالبة في الخارج، فالمادة من المثاليين نفس حقيقة الطالب لا الانشائي منه حتى يقال: بأنه من جهة الانصراف إليه. والعجب أنه ذهب بعض الاعلام من مقاربي عصرنا^(١) إلى أن الطلب

عنوان للكاشف عن الإرادة، ومع ذلك جعل هذا قولاً باتحاد الطلب والإرادة؛ حيث لم يلزم منه إثبات صفة في النفس، وهو وإن كان وجيهاً من حيث إنه التزام بالمغايرة، مع عدم لزوم ما التزمت به الأشاعرة، إلا أن ذلك أجنبي عن القول بالعينية والاتحاد. كيف؟ وصريح الهملة: رحمه الله) في جملة من كتبه^(١) وغيره في غيرها: أن الطلب - الذي هو مدلول صيغة الأمر - هي الإرادة، ولذا التزموا بأن الأمر في ما لا إرادة فيه صوري، وهذا دليل على أن مرادهم من العينية هي العينية مفهوماً ومصداقاً وإنشاء، لا أن مدلول الأمر نفس الإرادة الخارجية، وأنها عين الطلب حتى يقال: بأنه غير معقول، وأن مرادهم مجرد عدم ثبوت صفة في النفس غير الإرادة، من دون نظر إلى أنها عين الطلب في الخارج. وتمتة الكلام فيها بعد.

١٤٧ - قوله [قدس سره]: (فيرجع النزاع لفظياً، فافهم... الخ)^(٢).

قد عرفت^(٣): أن هذا البحث من تبعات البحث عن الكلام النفسي، وأن الأشاعرة يدعون ثبوت صفة أخرى في النفس في قبال الإرادة وسائر الصفات الأخر تصحيحاً لكلامه تعالى؛ حيث أرادوا إثبات قدمه وقيامه بذاته تعالى، فكيف يعقل الاكتفاء في المغايرة بالمغايرة بين الحقيقي والانشائي؟!

إلا أن يقال: إن الأشاعرة يزعمون أن الإنشاء إيجاد أمر في النفس، فيصح دعوى المغايرة، وإثبات أمر آخر - غير الإرادة - قائم بالنفس، غاية الأمر أنهم أخطؤوا في حقيقة الإنشاء، فلا نزاع واقعاً إلا في حقيقة الوجود الانشائي، وهو غير هذا النزاع.

١٤٨ - قوله [قدس سره]: (لا يخفى أنه ليس غرض الأصحاب

(١) كما في تهذيب الوصول إلى علم الأصول - مخطوط - : ١٤.

(٢) الكفاية: ١٢/٦٦.

(٣) وذلك في التعليقة: ١٤٦ عند قوله: (إذا عرفت ذلك فأعلم...).

والمعتزلة... الخ)^(١).

قد مرّ غير مرة: أن الباعث على هذا البحث للأشاعرة تصحيح كلامه - تعالى - وجعله صفة قائمة بذاته قديماً بقدمه في قبال العلم والإرادة والقدرة وسائر صفاته، ولا بد من كون هذا القائم بذاته أمراً قابلاً للمدلولية للكلام اللفظي، وإلا لم ينقسم الكلام إلى لفظي ونفسي، وكان الإتعاب في إثباته لغواً محضاً.

لكن الأصحاب والمعتزلة لم يلزمهم في مقام الردّ على الأشاعرة إثبات أن الصفات الأخر مدلولات للكلام اللفظي، بل يقولون: بأنا لا نجد فيما يتعلّق بمدلول الكلام من الصفات النفسية والأمور القلبية إلا العلم والإرادة والكراهة في مجموع القضايا الخبرية والإنشائية المنحصر فيهما الكلام. وأما أن مدلول الكلام ماذا؟ فهو أمر آخر، ولو قال منهم قائل: بأن الإرادة مدلول الكلام، فهو باعتبار أن الإرادة الطبيعية المنحفظة في المواطنين - من الذهن والعين - إذا لوحظت بنحو المعنى الحر في المفهوم الادوي، كما سيأتي - إن شاء الله تعالى - كان معنى إنشائياً يقصد ثبوته باللفظ لا بمعنى آخر. فتدبر.

١٤٩ - قوله [قدس سره]: (أما الجمل الخبرية فهي دالة على ثبوت

النسبة بين طرفيها... الخ)^(٢).

لا يخفى عليك أن المتقول عن الأشاعرة في كلمات بعضهم: أن الكلام النفسي المدلول عليه بالكلام اللفظي الخبري عبارة عن النسبة الموجودة بين مفردين، ولذا ذهب بعض الأعلام من مقاربي عصرنا^(٣) إلى أن الالتزام بالنسبة

(١) الكفاية: ١٣/٦٦.

(٢) الكفاية: ١٨/٦٦.

(٣) وهو المحقق الرشتي (قدس سره) - كما في هامش الأصل - وذلك في بدائع الأفكار: ٢٥٣

عند قوله: (ثم أعلم أن ماهو المعروف...).

الحكمية التزام بالكلام النفسي، وهو (قدس سره) وإن أصاب في فهم المراد من كلمات الأشاعرة، وأنهم يجعلون النسبة كلاماً نفسياً، لكنه لم يصب في الالتزام بكونه كلاماً نفسياً غير معقول، بل كان يجب عليه كشف مغالطتهم، وحل عقدهم بما نتلوه عليك:

وهو أن المعنى - كما أشرنا إليه سابقاً^(١) -: تارة يقوم بالنفس بنفسه على حدّ قيام الكيفيات النفسانية بالنفس، من العلم والإرادة وغيرهما. وأخرى يقوم بالنفس بصورته المجردة قياماً علمياً. والنسبة المتصورة بين المحمول والموضوع - وهي كون هذا ذاك في الخارج - تقوم بالنفس لا بنفسها بل بصورتها، فهي كالمعلومات الأخرى من حيث إن قيامها قيام علمي لا كقيام العلم. والذي يجب على الأشعري إثباته قيام شيء بالنفس بنفسه على حد قيام العلم والإرادة، لا على حد قيام المعلوم والمراد، فإن هذا القيام لا يوجب ثبوت صفة أخرى بالنفس حتى ينفع في إثبات الكلام القائم بذاته - تعالى - وراء علمه وإرادته وسائر صفاته العليا.

نعم هنا أمر آخر له قيام بالنفس بنفسه، وهو نحو من الوجود النوري القائم بالنفس قيام المعلول بعلته، لا قيام العرض بموضوعه، وقد أشرنا إليه سابقاً^(٢).

وهذا المعنى - وإن لم يبلغ إليه نظر لاشعري - إلا أنه مُجَدِّ في تعقل أمر غير العلم والإرادة، وارتباطه بالكلام أيضاً ظاهر - كما عرفت سابقاً^(٣) - إلا أنه لا يجدي للأشعري؛ لأنه يجعله مدلولاً للكلام اللفظي، وحقيقة الوجود - كما

(١) وذلك في التعليقة: ١٤٦ عند قوله: (فحينئذ يقال: إن قيامه بالنفس...).

(٢) وذلك في التعليقة: ١٤٦ عند قوله: (ونسبة النفس إليه بالتأثير والإيجاد...).

(٣) في نفس التعليقة والموضع المشار إليها آنفاً.

عرفت^(١) - لا يقبل المدلولية للكلام بنفسه؛ لأن المدلولية ليست إلا بحصوله في المدارك الإدراكية، والوجود لا يقبل وجوداً آخر، سواء كان العارض من سنخ المعروض، أم لا. فتدبر.

فان قلت: ثبوت القيام لزيد في الخارج وانكشافه في الذهن مما لا شك فيه، ولا ينبغي إسناد الريب فيه إلى أحد من أهل العلم، لكنه غير النسبة الحكيمية، بل المراد منها: هي النسبة التي حكم بها النفس، فوجد في مرحلة النفس حكم وإذعان بها غير انكشافها انكشافاً تاماً مستقراً، وهذا هو الذي جعله بعض الأعلام المتقدم ذكره^(٢) كلاماً نفسياً ونطقت الاشاعرة بكونه غير العلم والارادة، ومثل هذه النسبة الحكيمية لو جعلت مدلولاً للقضية الخبرية كان التزاماً بالكلام النفسي جزماً.

قلت: التحقيق كما نص به بعض الأكابر في رسالته المعمولة في التصور والتصديق^(٣): أن التصديق ليس مجرد انكشاف ثبوت القيام لزيد، فانه تصور محض بدهاة أن ثبوت القيام لزيد قابل للتصور، وليس هو الا انكشافه، بل التصديق هو الانكشاف الملزوم لحكم النفس وإقرارها بثبوت القيام لزيد؛ لما عرفت سابقاً^(٤)، أن صورة (هذا ذاك) - ناظراً إلى الخارج ومنتزعاً لهذه الصورة عن ذبها فيه - علمٌ انفعالي من مقولة الكيف لانفعال النفس وتكيفها بالصورة المنتزعة عن الخارج، ولكن نفس (هذا ذاك) عند النفس إقرار وحكم وتصديق

(١) في التعليقة: ١٤٦ عند قوله: (وأما استحالة مدلوليته للكلام اللفظي...).

(٢) في اوائل هذه التعليقة بقوله: (ولذا ذهب بعض الأعلام...)، وهو المحقق الرشدي (رحمه الله) كما مرّ.

(٣) صدر المحققين (رحمه الله) - في رسالته المذكورة المطبوعة في ذيل الجوهر التضييد للعلامة الحلبي (قدس سره): ٣١٥ فما بعدها.

(٤) وذلك في التعليقة: ١٤٦ عند قوله: (أما أصل معقوليته...).

وإذعان من النفس، وهذا علم فعلي، وهو ضرب من الوجود النوري القائم بالنفس قياماً صدورياً، يكون نسبة النفس إليه بالتأثير والإيجاد، ومنه مقولة الاعتقاد فإن عقد القلب على شيء غير اليقين؛ قال تعالى: ﴿وجحدوا بها واستيقنتها أنفسهم﴾^(١)، فالإقرار والجحود النفسيان أمر معقول يشهد به الوجدان وإلا لزم الالتزام بإعلان الكفار الموقنين بالتوحيد والنبوة أو جعل الإيمان الذي هو أكمل كمالات النفس مجرد الإقرار باللسان.

وبالجملة فالنسبة الحكمية وإن كانت كما ذكر، إلا أن مدلول الكلام مطلقاً نفس الماهية والمعنى، فكما أن مدلول القيام طبيعي القيام الموجود في الوطنين، كذلك مدلول الجملة - بها هي جملة - ثبوت القيام لزيد، وأن هذا ذلك. وأما أن هذا المعنى المستفاد من الجملة هل هو مورد للتصور المحض، أو للتصديق الملازم للإقرار به؟ فهو أمر آخر، وعلى أي حال فلا ربط له بنفس الإقرار النفسي، والكلام في النسبة المتعلق بها الإقرار، لا في الإقرار الذي هو فعل من أفعال النفس. وما نقول بدلالة الجملة - عليه - بنفسها أو بضميمة أمر آخر - نفس النسبة، وهي لها شؤون: من كونها متصورة، ومرادة، ومتعلقاً لإقرار النفس بها. وما يجدي الأشعري - ويكون التزاماً بالكلام النفسي - كون الحكم والإقرار المزبور مدلولاً للجملة، وقد عرفت استحالته^(٢).

وأما توهم: أن النسبة المتصورة نسبة ناقصة لا يصح السكوت عليها، وأن مدلول الجملة الخبرية هو الجزم بالنسبة، أو التجزم بها فيما إذا كان المخبر شاكاً أو معتقداً لخلافها، فتوجد النفس صفة علم وجزم بالنسبة، ويخبر عنها. فمدفوع: بأن ثبوت القيام لزيد - الذي هو مدلول الجملة - ليس هو هذا

(١) النمل ٢٧: ١٤.

(٢) وذلك في التعليق: ١٤٦ عند قوله: (وأما استحالة مدلوليته للكلام اللفظي...).

المفهوم الاسمي، فإنه عنوان النسبة لا نفسها، بل النسبة الحرفية التي هي معنون هذا المفهوم، وهو معنى يصحّ السكوت عليه في حد ذاته. وهذا المعنى الذي يصحّ السكوت عليه ربما يُتصوّر بتصوّر طرفيه، وربما يجزم به، فتامة النسبة ونقصها - وإن لم تكونا بلحاظ الخارج - لأنها نحو واحد، بل بحسب مدلوليتها للكلام، فقد تكون مدلولاً بمقدار لاحالة منتظرة [معه] للسامع، وقد لا تكون كذلك.

نعم إذا كان بمقدار لا يصحّ السكوت عليه، لا يقبل التصديق، لا أن ما يصحّ السكوت عليه يتقوم بالتصديق.

ومنه تعلم: أنه لا حاجة إلى التجزّم الذي هو بظاهره غير معقول إلا بالحمل على البناء على وقوع النسبة، وهو فعل قلبي مر الكلام فيه وفي أمثاله^(١) فتحقق من جميع ما ذكرنا: أننا لا نساعد الأصحاب والمعتزلة في عدم شيء آخر وراء العلم والإرادة ونحوهما، بل نقول: إن ما اقتضاه البرهان والفحص انحصار الكيفيات النفسية التي هي من مقولة الماهية في ما ذكر لا انحصار موجودات عالم النفس فيه.

كما لا نساعد الأشاعرة في كون مثل هذا الأمر المغاير للعلم والإرادة مدلولاً للكلام اللفظي؛ لاستحالة حصول الوجود الحقيقي في المدارك الإدراكية. فتدبره، فإنه في كمال الغموض والدقة، وإن أوضحناه على حسب الوسع والطاقة. ١٥٠ - قوله [قدس سره]: (وأما الصيغ الإنشائية فهي - على ما حققناه في بعض فوائدنا - موجودة لمعانيها في نفس الأمر... الخ)^(٢). بل التحقيق أن وجودها وجود معانيها في نفس الأمر.

(١) وذلك في التعليقة: ١٤٦ عند قوله: (أما أصل معقوليته...).

(٢) الكفاية: ٢٠/٦٦.

بيانه: أن المراد من ثبوت المعنى باللفظ: إما أن يراد ثبوته^(١) بعين ثبوت اللفظ؛ بحيث ينسب الثبوت إلى اللفظ بالذات، وإلى المعنى بالعرض. وإما أن يراد ثبوته^(٢) منفصلاً عن اللفظ بآلية اللفظ؛ بحيث ينسب الثبوت إلى كلّ منها بالذات.

لا مجال للثاني؛ إذ الوجود المنسوب للماهيات بالذات منحصر في العيني والذهني. وسائر أنحاء الوجود - من اللفظي والكتبي - وجودٌ بالذات للفظ والكتابة، وبالجعل والمواضع وبالعرض للمعنى.

ومن الواضح أن آلية وجود اللفظ وعليته لوجود المعنى بالذات، لا بد من أن تكون في أحد الموطنين من الذهن والعين، ووجود المعنى بالذات في الخارج يتوقف على حصول مطابقه في الخارج، أو مطابق ما ينتزع عنه والواقع خلافه؛ إذ لا يوجد باللفظ موجود آخر يكون مطابقاً للمعنى أو مطابقاً لمنشأ انتزاعه، ونسبة الوجود بالذات إلى نفس المعنى - مع عدم وجود مطابقه أو مطابق منشئه - غير معقول.

ووجوده في الذهن بتصوره لا بعلية اللفظ لوجوده الذهني، والانتقال من سماع الالفاظ إلى المعاني لمكان الملازمة الجعلية بين اللفظ والمعنى، مع أن ذلك ثابت في كل لفظ ومعنى، ولا يختص بالانشائي.

فالمعقول من وجود المعنى باللفظ هو الوجه الأول؛ وهو أن ينسب وجود واحد إلى اللفظ والمعنى بالذات في الأول، وبالعرض في الثاني، وهو المراد من قولهم: (إن الانشاء قول قصد به ثبوت المعنى في نفس الأمر)، وإنما قيده بنفس الأمر مع أن وجود اللفظ في الخارج وجود للمعنى فيه أيضاً بالعرض، تنبيهاً على أن اللفظ بواسطة العُلقة الوضعية وجود المعنى تنزيلاً في جميع النشآت، فكان

(٢٥١) كذا في الأصل، والصحيح: (ان المراد من ثبوت المعنى باللفظ: إما ثبوته... وإما ثبوته...).

المعنى ثابت في مرتبة ذات اللفظ بحيث لا ينفك عنه في مرحلة من مراحل الوجود. والمراد بنفس الأمر حدّ ذات الشيء من باب وضع الظاهر موضع المضمّر.

فان قلت: هذا المطلب جارٍ في جميع الألفاظ بالنسبة إلى معانيها من دون اختصاص بالانشائيات.

قلت: الفرق أن المتكلم قد يتعلق غرضه بالحكاية عن النسبة الواقعة في موطنها باللفظ المنزّل منزلتها، وقد يتعلّق غرضه بإيجاد نفس هذه النسبة بإيجاد اللفظ المنزّل منزلتها؛ مثلاً: مفادُ (بعثُ) إخباراً وإنشاءً واحدٌ، وهي النسبة المتعلقة بالملكية وهيئة (بعثُ) وجود تنزيلي لهذه النسبة الإيجابية القائمة بالمتكلم والمتعلّقة بالملكية، فقد يقصد وجود تلك النسبة خارجاً بوجودها التنزيلي الجعلي اللفظي، فليس وراء قصد الإيجاد بالعرض وبالذات أمر آخر، وهو الانشاء، وقد يقصد - زيادة على ثبوت المعنى تنزيراً - الحكاية عن ثبوته في موطنه أيضاً، وهو الاخبار.

وكذلك في صيغة (إفعل) وأشباهاها فإنه يقصد بقوله: (اضرب) ثبوت البعث الملحوظ نسبة بين المتكلم والمخاطب والمادة، فيوجد البعث في الخارج بوجوده الجعلي التنزيلي اللفظي، فيترتب عليه - إذا كان من أهله وفي محله - ما يترتب على البعث الحقيقي الخارجي مثلاً.

وهذا الفرق بلحاظ المقابلة بين المعاني الخبرية والانشائية، فلا ينتقض باستعمال الألفاظ المفردة في معانيها، فإنها كالانشائيات من حيث عدم النظر فيها إلا إلى ثبوتها خارجاً ثبوتاً لفظياً، غاية الأمر أنها لا يصح السكوت عليها بخلاف المعاني الانشائية المقابلة للمعاني الخبرية، وهذا أحسن ما يتصور في شرح حقيقة الإنشاء، وعليه يحمل ما أفاده أستاذنا العلامة، لا على أنه نحو وجود آخر في قبال جميع الأنحاء المتقدمة؛ فإنه غير متصور.

ومما ذكرنا - في تحقيق حقيقة الإنشاء - تعلم: أن تقابل الإنشاء والإخبار ليس تقابل مفاد كان التامة ومفاد كان الناقصة؛ نظراً إلى أن الإنشاء إثبات المعنى في نفس الأمر، والإخبار ثبوت شيء لشيء تقريراً وحكاية؛ وذلك لأن طبع الإنشاء - كما عرفت - لا يزيد على وجود المعنى تنزيلاً بوجوده اللفظي، وهو قدر جامع بين جميع موارد الاستعمال، فإن القائل: (بعث) إخباراً أيضاً يوجد معنى اللفظ بوجوده العرضي اللفظي، والحكاية غير متقومة بالمستعمل فيه، بل خارجة عنه، فهي من شؤون الاستعمال، بل الفرق أنها متقابلان بتقابل العدم والملكية تارة، وبتقابل السلب والإيجاب أخرى، فمثل (بعث) وأشباهه - من الجمل المشتركة بين الإنشاء والإخبار - يتقابلان بتقابل العدم والملكية؛ لأن المعنى الذي يوجد بوجوده التنزيلي اللفظي قابل لأن يحكى به عن ثبوته في موطنه، فعدم الحكاية - والتمحض فيما يقتضيه طبع الاستعمال - عدم ملكة.

ومثل (إفعل) وأشباهه - المختصة بالإنشاء عرفاً - يتقابلان بتقابل الإيجاب والسلب؛ إذ المفروض أن البعث الملحوظ نسبة بين أطرافها - نظير البعث الخارجي - غير البعث الملحوظ بعنوان المادية في سائر الاستعمالات - كما سمعت منا في أوائل التعليقة - فمضمون صيغة (إضرب) - مثلاً - غير قابل لأن يحكى به عن ثبوت شيء في موطنه، بل متمحض في الإنشائية، وعدم الحكاية حينئذ من باب السلب المقابل للإيجاب.

ومما ذكرنا ظهر: أن إبداء الفرق بينها بأن مفاد الإنشاء يوجد ويحدث بعد أن لم يكن، ومفاد الإخبار يحكي عما كان أو يكون، غير تام أيضاً؛ فإن وجود المعنى باللفظ - وحدوثه به - مشترك بين الإنشاء والإخبار، وإنما يزيد الإخبار عليه في المورد القابل بجعله حاكياً ومرآة لثبوت المضمون في موطنه.

كما أنه اتضح من جميع ما ذكرنا: أن الإنشاء لا دخل له بإيجاد شيء في النفس حتى يكون كلاماً نفسياً، بل إيجاد خارجي بنحو التنزيل وبالعرض، لا

بالحقيقة وبالذات؛ لأن إيجاده في النفس، وإن كان معقولاً، لكن إيجاده باللفظ غير معقول، فلا يكون معنى إنشائياً مدلولاً عليه بالكلام اللفظي، ومجرد الحكاية باللفظ عن الفعل النفساني لا يجعله كلاماً إنشائياً.

وأما تخيل: أن الكلام الإنشائي موضوع لإظهار الإرادة: إما طبعاً، أو إيجاداً؛ نظراً إلى إمكان إيجاد القصد لفائدة فيه، لا في المقصود، كما في الإتمام المرتب على قصد الإقامة؛ حيث إنه أثر القصد، لا الإقامة عسراً ولو لم تُقصد، ولا الإقامة بعد القصد، فإنه يتم ولو لم يقم بعده، وحينئذٍ فإن كان هناك في النفس إرادة، فقد أعطت الصيغة معناها، وإلا فلا.

مصدفوع: بأن اللفظ وجود لفظي لمعناه، فإن كان نفس الإرادة معنى اللفظ والإظهار باللفظ - كما في كل لفظ ومعنى - فليس هناك نسبة إنشائية، وإن كان نفس إظهار الإرادة معناه، فالهيئة حينئذٍ وجود لفظي لمفهوم إظهار الإرادة - ولو فانياً في معنونه - وهو ليس معنى يصح السكوت عليه، إلا أن يرجع إلى الإرادة النسبية الإنشائية. وكون هذه الهيئة كاشفة عن إرادة جدية حتمية - وضاعاً، أو انصرافاً، أو اطلاقاً - معنى آخر لا دخل له بمدلول اللفظ استعمالاً.

وأما إيجاد القصد لفائدة فيه، فهو وإن كان ببعض الوجوه ممكناً، لكنه لا بهذا النحو، والمثال المزبور لا يجدي في تصحيحه؛ لأن الإقامة القصدية - أي المقومة للقصد في نحو وجوده - لها دخل في وجوب الإتمام، فيقصد لها لأجل أن يتم بسبب تحقق وجودها القصدية، فتعلق القصد إليها - أيضاً - لفائدة فيما يتعلق بها بحيث لولاها لما وجب الإتمام، وفناء المقصود في الإقامة الخارجية أيضاً لازم، وإلا أمكن إيجاد القصد مع العلم بعدم الإقامة خارجاً.

١٥١ - قوله [قدس سره]: (وأما الدفع فهو أن استحالة التخلف إنها

تكون في الإرادة التكوينية... الخ)^(١).

توضيحه: أن حقيقة إرادته - تعالى - مطلقاً هو العلم بالصلاح، فإن كان المعلوم ما هو صلاح بحسب النظام الكلي، فنفس هذا العلم - من دون حالة منتظرة - علة للتكوين، فإن المحلّ قابل يسأل بلسان استعداده الدخول في دار الوجود، والمبدأ تامّ الإفاضة لا يخل في ساحته المقدسة، والوجود - بما هو - خير محض، فلا محالة يستحيل تخلف المراد عن هذه الإرادة، وإن كان المعلوم ما هو صلاح بحسب بعض الأشخاص - لا بحسب النظام التامّ - فحيث إن مقتضى العناية الربانية سوق الأشياء إلى كمالها وإعلام المكلفين بصلاحهم وفسادهم، فهذا العلم يقتضي تحريكهم إلى ما فيه الصلاح والرشاد، وزجرهم عما فيه الفساد، فهذه الإرادة متعلّقة بالبعث والتشريع - دون الخلق والتكوين - فلذا تكون علة للتشريع دون التكوين، فلم يلزم استحالة التخلف، ولا اجتماع الضدين أو المتناقضين. وتفسير الإرادة بالعلم بالصلاح نظير تفسير السمع والبصر فيه - تعالى - بالعلم بالمسموعات والمبصرات.

وتحقيق هذا المرام يستدعي طوراً آخر من الكلام ربما لا يسعه بعض الأفهام، ولا بأس بالإشارة إلى نبذة مما يتعلّق بالمقام، فنقول - وبالله الاعتصام :-

لا ريب عند أهل النظر أن مفاهيم الصفات - حسبها يقتضيه طبيعتها - متفاوتة متخالفة، لا متوافقة مترادفة، وإن كان مطابقها واحداً بالذات من جميع الجهات، فكما أن مفهوم العلم غير مفهوم الذات وسائر الصفات، وإن كان مطابق مفهوم العلم والعالم ذاته بذاته؛ حيث إن حضور ذاته لذاته بوجودان ذاته لذاته وعدم غيبية ذاته عن ذاته، كذلك ينبغي أن يكون مفهوم الإرادة بناء على كونها من صفات الذات - كمفهوم العلم - مبانئاً مع الذات ومفهوم العلم، لا أن لفظ الإرادة معناه العلم بالصلاح، فإن الرجوع الواجب هو الرجوع في

المصدق، لا رجوع مفهوم إلى مفهوم. ومن البين أن مفهوم الإرادة - كما هو مختار الاكابر من المحققين - هو الابتهاج والرضا، وما يقاربهما مفهوماً، ويعبر عنه بالشوق الأكيد فينا.

والسرّ في التعبير عنها بالشوق فينا، وبصرف الابتهاج والرضا فيه تعالى: أنا لمكان إمكاننا ناقصون غير تأمين في الفاعلية، وفاعليتنا لكل شيء بالقوة، فلذا نحتاج في الخروج من القوة إلى الفعل إلى أمور زائدة على ذاتنا - من تصور الفعل والتصديق بفائدته والشوق الأكيد - المميلة جميعاً للقوة الفاعلة المحركة للعضلات، بخلاف الواجب تعالى فإنه - لتقدّسه عن شوائب الإمكان وجهات القوة والنقصان - فاعل وجاعل بنفس ذاته العليمة المريدة، وحيث إنه صرف الوجود، وصرف الوجود صرف الخير، فهو مبتهاج بذاته أتمّ ابتهاج، وذاته مرضية لذاته أتمّ الرضا. وينبعث من هذا الابتهاج الذاتي - وهي الإرادة الذاتية - ابتهاج في مرحلة الفعل، فإن من أحبّ شيئاً أحبّ آثاره، وهذه المحبة الفعلية هي الإرادة في مرحلة الفعل، وهي التي وردت الأخبار عن الأئمة الأطهار - سلام الله عليهم - بحدوثها^(١)؛ لوضوح أن المراد هي الإرادة التي هي غير المراد، دون الإرادة الأزلية التي هي عين المراد؛ حيث لا مراد في مرتبة ذاته إلا ذاته، كما لا معلوم في مرتبة ذاته إلا ذاته.

والوجه في تعبير الحكماء عن الإرادة الذاتية بالعلم بنظام الخير وبالصلاح: أنهم بصدد ما به يكون الفعل اختيارياً وهو ليس العلم بلا رضا، وإلا كانت الرطوبة الحاصلة بمجرد تصوّر الحموضة اختيارية، والسقوط عن حائط

(١) أصول الكافي - نشر المكتبة الاسلامية - : ٨٥/١ - ٨٦ / باب الإرادة ... وتوحيد الصدوق (رحمه الله) - نشر جماعة المدرسين - باب صفات الذات والأفعال/ الحديث ١٥ - ١٩ / ص:

دقيق العرض بمجرد تصوّره اختياريًا، وكذلك ليس الرضا بلا علم، وإلا كانت جميع الآثار والمعاليل الموافقة لطبائع مؤثراتها وعللها اختيارية. بل الاختياري هو الفعل الصادر عن شعور ورضا، فمجرد الملاءمة والرضا - المستفادين من نظام الخير والصلاح التأمّ - لا يوجب الاختيارية، بل يجب إضافة العلم إليها. فما به يكون الفعل اختياريًا منه - تعالى - هو العلم بنظام الخير، لا أن الإرادة فيه - تعالى - بمعنى العلم بنظام الخير.

وهذا الذي ذكرنا مع موافقته للبرهان مرموز [إليه] في كلمات الأعيان^(١)، بل مصرح به في كلمات جملة من الأركان.

وأما توهم: أن الإرادة بمعنى الجدّ، وفيه - تعالى - جدّ يناسب مقام ذاته. ففيه أن الجدّ لا معنى له هنا إلا ما يعبر عنه: تارة بتصميم العزم، وأخرى بإجماع الرأي، وهو لا يناسب مقام ذات الواجب، بل يناسب الممكن الذي يحصل له التردّد، ويتعقبه حينئذ تصميم العزم وإجماع الرأي.

ثم إن تقسيم الإرادة إلى التكوينية والتشريعية؛ باعتبار تعلق الأولى بفعل المرید بنفسه، وتعلق الثانية بفعل الغير - أعني المراد منه -

توضيحه: أنّ فعل الغير إذا كان ذا فائدة عائدة إلى الشخص، فينبعث - من الشوق إلى تلك الفائدة - شوق إلى فعل الغير بملاحظة ترتب تلك الفائدة العائدة إليه، وحيث إنّ فعل الغير - بما هو فعل اختياري له - ليس بلا واسطة مقدوراً للشخص، بل يتبع البعث والتحريك إليه؛ لحصول الداعي للغير، فلا محالة ينبعث للشخص شوق إلى ما يوجب حصول فعل الغير اختياريًا، وهو تحريكه إلى الفعل.

(١) القيسات للسيد الداماد (رحمه الله) - تحقيق الدكتور مهدي محقق - ص: ٣٢٢، والأسفار

فالإرادة التشريعية ليست ما تعلق بالتحريك والبعث - فإنها من أفعاله، فلا مقابلة بين التشريعية والتكوينية - بل التشريعية هي الشوق المتعلق بفعل الغير اختياراً، وأما إذا لم يكن لفعل الغير فائدة عائدة إلى الشخص، فلا يعقل تعلق الشوق به؛ بداهة أن الشوق النفساني لا يكون بلا داع.

نعم ربما يكون إيصال النفع إلى الغير بتحريكه - أمراً، أو التماساً، أو دعاء - ذا فائدة عائدة إلى الشخص، فينبعث الشوق إلى إيصال النفع بالبعث والتحريك، ولا وجه لعدده مثله إرادة تشريعية، فان متعلقها إيصال النفع إلى الغير بتحريكه، وهو فعله لا فعل الغير.

إذا عرفت ما تلونا عليك فاعلم: أن حقيقة إرادته - تبارك وتعالى - في مرتبة ذاته ابتهاج ذاته بذاته؛ لما سمعت غير مرة: أنه - تعالى - صرف الوجود، والوجود - بها هو وجود - خير محض، فهو صرف الخير، والخير هو الملائم اللذيذ الموجب للابتهاج والرضا، فهو صرف الرضا والابتهاج، كما كان صرف العلم والقدرة - لا أن منه ما هو علم، ومنه ما هو قدرة، ومنه ما هو إرادة - فالمراد بالإرادة الذاتية نفس ذاته المقدسة بالذات، كما أن المعلوم في مرتبة ذاته بالذات نفس ذاته، وكما أن غيره معلوم - بنفس علمه بذاته - بالعرض والتبع، كذلك غيره محبوب بالعرض والتبع بنفس محبة ذاته لذاته، وكما أن كل ما يوجد في دار الوجود له نحو من الحضور في مرتبة الذات لا بالذات، بل بالعرض، كذلك كل ما يدخل في دار التحقق له نحو من المرادية والمحبوبة في مرتبة الذات بمرادية الذات لا بمرادية أخرى بالعرض لا بالذات، وإن كان لكل موجود معلومية أخرى ومرادية أخرى في غير مرتبة الذات.

ومن ذلك كله يظهر للفظن العارف: أن النظام التام الإمكانى صادر على طبق النظام الشريف الرباني، وهذا أحد الأسرار في عدم إمكان نظام أشرف من هذا النظام، وحيث لم يقع الكفر من المؤمن والإيمان من الكافر، كشف ذلك عن

عدم تعلق الإرادة الذاتية بها، وعدم دخولها في النظام الشريف الرباني، وإلا لوجدنا في النظام التأمّ الإمكانية.

نعم، من جملة النظام التأمّ -الذي لا أتمّ منه - نظام إنزال الكتب، وإرسال الرسائل، والتحريك إلى ما فيه صلاح العباد، والزجر عما فيه الفساد. فالمراد بالإرادة الذاتية بالعرض لا بالذات، هذه الأمور دون متعلقاتها، فلا أثر للإرادة التشريعية في صفاته الذاتية - جلّت ذاته، وعلت صفاته - لكنه لا بأس بإطلاقها على البعث والزجر، كما في الخبر الشريف المرويّ في توحيد الصدوق^(١) (قدس سره) بسنده عن أبي الحسن - عليه السلام - قال - عليه السلام -: «إن لله إرادتين ومشيئتين: إرادة حتم، وإرادة عزم، ينهى وهو يشاء، ويأمر وهو لا يشاء»^(٢)

(١) وهو الشيخ أبو جعفر محمد بن أبي الحسن علي بن الحسن بن بابويه القمي الملقّب بالصدوق، وهو من مشايخ الشيعة وأعلامهم.

ولد (رضي الله عنه) بدعاء الإمام الحجة (عجل الله تعالى فرجه) في قم المقدسة، وفي معاهدها درس، وعلى شيوخها تخرج، ثم انتقل إلى الريّ وفي سنة (٣٥٢ هـ) زار مرقد الإمام الرضا (عليه السلام)، ومَرَّ بنيسابور واستمع إلى علمائها، ومنها انتقل إلى بغداد ثم الكوفة، ثم حجّ إلى مكة المكرمة، ثم رحل إلى همدان. وسنة ٣٦٨ زار الإمام الرضا (عليه السلام)، ورحل إلى سمرقند وفرغانه وبلخ وابلان، وفي كل هذه البلاد يستمع إلى شيوخها.

قال في حقّه الشيخ الطوسي (رحمه الله): كان جليلاً حافظاً للأحاديث بصيراً بالرجال ناقداً للأخبار لم يُر في القميين مثله.

وعُدّ له صاحب أعيان الشيعة (١٨٦) مؤلفاً نذكر منها: (من لا يحضره الفقيه) و(المقنعة) و(علل الشرائع) و(التوحيد) و(المصابيح) و(تفسير القرآن) و(ثواب الأعمال وعقابها). وغيرها. توفي (رحمه الله) بالريّ سنة (٣٨١ هـ) بعد أن تُيِّف على السبعين، ودُفن قرب مرقد عبد العظيم الحسيني (رضي الله عنه) في ضواحي طهران.

(أعيان الشيعة ١٠: ٢٤) بتصرف.

(٢) توحيد الصدوق (رحمه الله) - نشر جماعة المدرّسين - ص: ٦٤ وهو مقطع من الحديث: ١٨.

- الخبر - وهو ظاهر في أن الإرادة التشريعية حقيقتها الأمر والنهي، وأن حقيقة الإرادة والمشية هي الإرادة التكوينية.

ومما ذكرنا في المقدمة آنفاً في الفرق بين الإرادة التكوينية والتشريعية تعرف: أنه لا مجال لاتقداح الإرادة التشريعية في النفس النبوية، ولا في النفس الولوية - خصهما الله بألف تحية - وذلك لبدهاة عدم فائدة عائدة من الفعل إليهما، بل إلى فاعله، وعود فائدة من قبل إيصال النفع إلى النبي أو الولي لا يوجب كون الإرادة المتعلقة بالبعث والزجر تشريعية، لأنها من أفعالها الاختيارية المتوقفة على الإرادة فهي تكوينية لا تشريعية.

فتحصّل من هذا البيان القويم البيان: أن حقيقة التكليف الجدّي البعث إلى الفعل بداعي انبعاث المكلف، أو الزجر عنه بداعي الانزجار، وهذا المعنى لا يتوقف على إرادة نفس الفعل مطلقاً، بل فيما إذا رجع فائدته إلى المرید. ومن البين أن حقيقة التكليف الجدّي بهذا المعنى موجود في حق المؤمن والكافر، والمطيع والعاصي؛ إذ ليس المراد من كون البعث بداعي الانبعاث جعل البعث علة تامة للفعل، والا كان المكلف مجبوراً لا مختاراً، بل جعله بحيث يمكن أن يكون داعياً وباعثاً للمكلف، فلو خلا عما يقتضيه شهوته وهواه، كان ذلك التكليف باعثاً فعلاً، فيخرج من حدّ الإمكان إلى الوجوب، وسيجيء - إن شاء الله تعالى - ما يتعلق بالمقام في مستقبل الكلام^(١).

١٥٢ - قوله [قدس سره]: (قلت: إنها يخرج بذلك عن الاختيار لو لم يكن... الخ)^(٢).

توضيحه: أن إرادته - تعالى - لو كانت متعلقة بفعل العبد مطلقاً - إرادته أم لا - لكان للجبري أن يستكشف عدم تأثير قدرة العبد وإرادته في فعله؛ إذ

(١) التعليق: ١٥٤ عند قوله: (ومنه ظهر أن المصلحة...) إلى آخر التعليق.

المفروض أنه واجب الصدور أَرادَه العبد أم لا، ففيما أَرادَه العبد من باب الاتفاق يكونان معلولي علةٍ واحدة، وهي الإرادة الأُزلية والمشية الإلهية، وأما إن كانت متعلّقة بفعله بما له من المبادي المصححة لاختياريته في حد ذاته - من القدرة والإرادة والشعور - فلا طريق للجبري إلى عدم تأثير قدرة العبد وإرادته؛ إذ المفروض أن نفي الاختيار بمجرد وجوب الصدور لمكان تعلُّق الإرادة الأُزلية به، وبعد ما علم أنّ الإرادة لم تتعلّق بالفعل بما هو، بل بمبادئه الاختيارية أيضاً، فلا مجال لأن يقال: بعدم الاختيارية لوجوب الصدور.

ومما ذكرنا يتضح فساد ما ربّما يتوهمه الجاهل من أن مسبوقية الفعل بالإرادة وجدانية، فيرجع النزاع إلى أن العدليّ يسمّى هذا الفعل بالاختياري دون الجبري، فالنزاع في التسمية.

وجه وضوح الفساد: أن كل سابق لا يجب أن يكون مؤثراً في اللاحق، فمجرد تسليم الطرفين لسبق الإرادة لا يرفع النزاع عن البين. فلا تغفل.

وأما لابديّة صدور الفعل بالاختيار، وانقلاب الأمر على الجبري، فهو أجنبي عن جواب هذا الاشكال بالخصوص، ولا يصحّ حمل اللابديّة في المتن على اللابديّة من حيث فرض توسّط الإرادة، وذلك لأنّ لازم عدمه الخلف، لا تخلف المراد عن إرادته تعالى.

توضيحه: أن الاشكال: تارة في وجوب الفعل بإرادة الباري، وأخرى في وجوب الفعل بإرادة الفاعل، وثالثة في وجوب نفس الإرادة.

والأول ما توهمه الأشعري، وقد عرفت أنّ الفعل لم يتعلّق به إرادة الباري بما هو هو، بل به بمبادئه الاختيارية.

والثاني مندفع بأنّ وجوب الفعل بالإرادة يؤكد إرادته.

ودعوى لزوم بقاء الإرادة^(١) على حال بحيث لو شاء فعل، ولو لم يشأ لم يفعل فاسدة؛ لأنَّ الإرادة ما لم تبلغ حدًّا يستحيل تخلف المراد عنها لا يمكن وجود الفعل؛ لأنَّ معناه صدور المعلول بلا علة تامّة، وإذا بلغت ذلك الحد امتنع تخلفها عنه، وإلا لزم تخلف المعلول عن علته التامّة.

(١) قولنا: (ودعوى لزوم بقاء الإرادة... الخ).

ربما يقال: القائل المحقق النابني (رحمه الله) - كما في هامش (ق ط) - راجع أجود القرارات ٨٩:١ - ٩٢:١؛ لا بد من عدم علية الإرادة بنحو لا ينفك عنها الفعل، وإلا لم تكن العضلات منقادة للنفس في حركاتها، مع أن النفس تامّة التأثير وجداناً في العضلات، ولا مزاحم لها في سلطانها، وتأثير النفس في عضلاتها هو اختيارها، فلاختيار مرتبة أخرى بعد الإرادة، وهو مناط اختيارية الأفعال، وهو فعل النفس وعليتها وتأثيرها، وحيث إنه عين الاختيار، فلا يحتاج إلى أمر آخر يكون به الاختيار فعلاً اختيارياً. وتوهم: كونه ممكناً وحادثاً فيحتاج إلى علة تامّة، فيكون ترتبه عليها قهرياً، نظير ترتب الفعل على الإرادة قهراً.

مدفوع: بالفرق بين الفعل الاختياري وغيره من الممكنات، فإن الفعل الاختياري لا يحتاج إلا إلى فاعل، مع وجود المرجحات لاختياره، من دون حاجة إلى علة تامّة، بخلاف ما عداها، فانه موقوف على العلة التامّة.

والجواب: أن الالتزام بالفعل النفساني المسمّى بالاختيار: إما لأجل تحقيق استناد حركة العضلات إلى النفس حتى تكون النفس فاعلاً ومؤثراً في العضلات، بخلاف ما إذا استندت حركة العضلات إلى صفة النفس - وهي الإرادة - فإن المؤثر فيها هي تلك الصفة لا النفس، وإما لاجل أن الإرادة - حيث إنها صفة قهرية منتهية إلى الإرادة الأزلية - توجب كون الفعل المترتب عليها قهرياً غير اختياري، فلا بد من فرض فعل نفساني هو عين الاختيار؛ لتلازم كون الفعل بواسطة تلك الصفة القهرية قهرياً.

فإن كان الأوّل فيه: أن العلة الفاعلية لحركة العضلات هي النفس بواسطة اتحادها مع القوى، والعلم والقدرة والإرادة مصححات لفاعلية النفس، وبها تكون النفس فاعلاً بالفعل، والفعل يستند إلى النفس، وهي العلة الفاعلية، دون شرائط الفاعلية، كما في غير المقام، فإن المُقتضى يستند إلى المُقتضى دون الشرائط، وإن كان له ترتب على المُقتضى وشرائطه فمن هذه الحيثية



لا حاجة إلى فعل نفسي يكون محققاً للاستناد.

وان كان الثاني فففيه: أن هذا الأمر المسمى بالاختيار: إن كان عين تأثير النفس في حركة

العضلات وفعاليتها لها، فلا محالة لا مطابق له في النفس؛ ليكون أمراً ما وراء الإرادة؛ إذا ما له مطابق بالذات ذات العلة والمعلول وذات الفاعل والمفعول، وحيثية العلية والتأثير والفاعلية انتزاعية، ولا يعقل ان يكون لها مطابق.

وان كان أمراً قائماً بالنفس فنقول: إن كان قيامه بها قيام الكيف بالمتكيف، فحاله حال الإرادة من حيث كونه صفة نفسانية داخلية في مقولة الكيف النفسي، فكل ما هو محذور ترتب حركة العضلات على صفة الإرادة، وأرد على ترتب الحركات على الصفة المسماة بالاختيار، فإنها أيضاً صفة تحصل في النفس بعبادها قهراً، فالفعل المرتب عليها كذلك.

وإن كان قيامه بها قيام الفعل بالفاعل لا قيام الكيف بالمتكيف ففيه:

أولاً - أن النفس بما هي - مع قطع النظر عن قواها الباطنة والظاهرة - لا فعل لها، وفاعلية النفس لموجودات عالم النفس التي مرت سابقاً، هو إيجادها النوري العقلائي في مرتبة القوة العاقلة، أو الوجود الفرضي في مرتبة الواهمة، أو الوجود الخيالي في مرتبة المتخيلة، كما أن استناد الإبصار والاستماع إليها أيضاً بلحاظ أن هذه القوى الظاهرة من درجات تنزل النفس إليها، ومن الواضح أن الإيجاد النوري - المناسب لإحدى القوى المذكورة - أجنبي عن الاختيار الذي جعل أمراً آخر، مما لا بد منه في كل فعل اختياري؛ بدهاه أن النفس بعد حصول الشوق الأكيد ليس لها إلا هيجان بالقبض والبسط في مرتبة القوة العضلانية.

وثانياً - أن هذا الفعل النفسي المسمى بالاختيار إذا حصل في النفس فان ترتب عليه حركة العضلات بحيث لا تنفك الحركة عنه كان حال الحركة وهذا الفعل النفسي حال الفعل وصفة الإرادة، فما المانع عن كون الصفة علة تامة دون الفعل النفسي، وكونه وجوباً بالاختيار مثل كونه وجوباً بالإرادة؟!

وثالثاً - أن الاختيار الذي هو فعل نفسي: إن كان لا ينفك عن الصفات الموجودة في النفس - من العلم والقدرة والإرادة - فيكون فعلاً قهرياً لكون مبادئه قهرية لاختيارية: وإن كان



وأما الثالث فبيانه: أن الإرادة من الممكنات، فلا بدّ من استنادها إلى

→
 ينفك عنها - وان تلك الصفات مرجحات - فهي بضميمة النفس الموجودة في جميع الاحوال
 علة ناقصة، ولا يوجد المعلول إلا بعلته التامة.

وتوهم الفرق بين الفعل الاختياري وغيره - من حيث كفاية وجود المرجح في الأول دون
 الثاني - من الفرائب، فإنه لا فرق بين ممكن وممكن في الحاجة إلى العلة، ولا فرق بين معلول
 ومعلول في الحاجة إلى العلة التامة، فإن الإمكان مساوق للافتقار إلى العلة، والمعلول إذا وجدته
 ما يكفي في وجود المعلول به كان علة تامة له، وإذا لم يكن كافياً في وجوده فوجود المعلول به
 خلف. فتدبره، فإنه حقيق به.

ورابعاً - أن الفعل المسمى بالاختيار إن كان ملاكاً لاختيارية الأفعال، وأن ترتب الفعل على
 صفة الإرادة مانع عن استناد الفعل إلى الفاعل لكان الأمر في الواجب - تعالى - كذلك، فإن
 الملاك عدم صدره عن اختياره، لانتهاء الصفة إلى غيره . مع أن هذا الفعل المسمى
 بالاختيار يستحيل أن يكون عين ذات الواجب، فإن الفعل يستحيل أن يكون عين فاعله، فلا
 محالة يكون قائماً بذاته قيام الفعل بفاعله صدوراً، فإن كان قديماً بقدمه كان حال هذا القائل
 حال الأشعري القائل بالصفات القديمة القائمة بذاته الزائدة عليها، وإن كان حادثاً كان محله
 الواجب فكان الواجب محلاً للحوادث، فيكون حاله حال الكرامة القائلين بحدوث الصفات،
 ويستحيل حدوثه وعدم قيامه بمحل، فإن سنخ الاختيار ليس كسنخ الأفعال الصادرة عن
 اختيار من الجواهر والأعراض؛ حتى يكون موجوداً قائماً بنفسه، أو قائماً بوجود آخر، بل
 الاختيار يقوم بالمختار، لا بالفعل الاختياري في ظرف وجوده، وهو واضح.

وأما ما ورد في باب المشيئة - من أنه خلق الله الأشياء بالمشيئة، والمشيئة بنفسها - فالمراد
 من المشيئة هي المشيئة الفعلية التي هي عين الوجود الإطلاقي المنبسط على الماهيات، والمراد من
 الأشياء هي الموجودات المحدودة. ومن البين أن الوجود المنبسط - الذي هو فعله الإطلاقي
 تعالى - مابه موجودة الموجودات الخاصة، وليس لمابه الوجود ما به الوجود.

وبالجملة فهذه المشيئة الفعلية عين الإحداث والإيجاد كالعلم الفعلي في قبال العلم الذاتي.
 فافهم جيداً. (منه عفي عنه).

الإرادة الواجبة بالذات، فليس فعل العبد بإرادته حيث لا تكون إرادته بإرادته، وإلا لتسلسلت الإرادات.

وفيه: أن الفعل الاختياري ما كان نفس الفعل بالإرادة^(١) إلا ما كان إرادته بالإرادة، فإن القادر المختار من إذا شاء فعل، لا من إذا شاء شاء، وإلا لم يكن فعل اختياري في العالم حتى فعله - تعالى عما يقول الظالمون - إذ المفروض أن اختيارية فعله - تعالى - لصدوره عن العلم والإرادة ، ولو كانت إرادته - تعالى - بإرادته للزم أن لا يكون إرادته عين ذاته - تعالى - إذ لا بد من فرض إرادة أخرى حتى تصح إرادة الأولى، فيلزم زيادة الثانية على الأولى المتحدة مع ذاته تعالى.

(١) قولنا: (أن الفعل الاختياري ما كان... إلخ).

نوضح المقام وتنقيح المرام بيتي على مقدمة: هي أن الفاعل باعتبار ينقسم إلى ما منه الوجود، وإلى ما به الوجود، والمراد بالأول من يفيض عنه الوجود، وهو بذاته مفيد الوجود، وهو منحصر في واجب الوجود - تعالى شأنه - والمراد بالثاني من يباشر الفعل الذي يُفاض عليه الوجود، ويكون مجرئ فيفيض الوجود، فيمرّ فيفيض الوجود منه إلى غيره، وهو منحصر في غيره - تعالى - لإبائه صرافة وجوده عن الاتحاد مع الممكنات ، ليكون مباشر الحركات ومعداً لجميع المستعدات.

وينقسم الفاعل باعتبار آخر إلى الفاعل بالطبع، وإلى الفاعل بالقسر، وإلى الفاعل بالاختيار.

والمراد بالأول ما يكون الفعل بافتضاء طبيعته وذاته من دون شعور وإرادة كما في الإحراق من النار والمراد بالثاني: ما يكون الفاعل بالإضافة إلى الفعل كالموضوع لعرضه، وبالحقيقة يكون فاعله غيره، فإن من يجرئ يد غيره يكون مباشر التحريك هو الفاعل ومن يتحرك يده يكون محلاً للحركة لافاعلاً لها، إلا بنحو من المسامحة.

والمراد بالثالث: من يكون صدور الفعل منه منوطاً بعلمه وقدرته وإرادته، فتكون العلم والقدرة والإرادة مصححات فاعليته بالفعل.

→ إذا عرفت ذلك فاعلم: إن كان المراد من انتهاء الفعل إلى إرادة الباري - تعالى - بملاحظة انتهاء إرادة العبد إلى إرادته - تعالى - لفرض إمكانها المقتضي للانتهاء إلى الواجب، فهذا غير ضائر بالفاعلية التي هي شأن الممكنات، فإن العبد بذاته وبصفاته وبأفعاله لا وجود له إلا بإفاضة الوجود من الباري - تعالى - ويستحيل أن يكون الممكن مفيضاً للوجود. وإن كان المراد من الانتهاء انتهاء الإرادة إلى الباري - تعالى - على حدّ انتهاء الفعل إلى فاعل ما به الوجود فهو مستحيل في حقه - تعالى - حتى يلزم الجبر.

وبالجملة فالانتهاء إلى فاعل ما منه الوجود لازم، لأنه ضائر، والانتهاء إلى فاعل ما به الوجود ضائر، إلا أنه غير لازم بل مستحيل.

فأتضح: أن رجوع الفاعل بالإرادة إلى الفاعل بالجبر والقسر محال لاستحالة أن يكون الباري - تعالى - فاعل ما به الوجود بالإضافة إلى ذات العبد أو صفاته أو أفعاله، بل بالإضافة إلى الكلّ هو - تعالى - فاعل ما منه الوجود، ولا يترقب من الممكن أن يكون فاعلاً بهذا المعنى حتى لا يلزم الجبر، وهذه الشبهة هي العمدة في القول بالجبر.

وأما رجوع الفاعل بالإرادة إلى الفاعل بالطبع فنقول: بعد وضوح أن الفعل يستند إلى فاعله، لا إلى شرائط الفاعلية بالفعل، وبعد وضوح أن الفعل الإرادي ليس باقتضاء ذات الفاعل - كإحراق بالنسبة إلى النار - لم يبق وجه للرجوع، إلا توهم: أن الفاعل المختار لا بدّ من أن يكون فاعلاً لشرائط الفاعلية ولو بمعنى ما به الوجود، وإلا لكان نظير الفاعل بالطبع وإن لم يكن عينه للزوم الخلف، وهو توهم فاسد؛ إذ يستحيل أن يكون الإنسان فاعلاً لشرائط الفاعلية إلا بالطبع - ولو بالأخرة - لاستحالة التسلسل.

لا يقال: لازمه أن لا يكون فعل اختياري في العالم، وهو لا محذور فيه؛ إذ القائل بالجبر يدعي هذا المعنى أيضاً.

لأننا نقول: أولاً - إنه قد عرفت أن هذا غير الجبر لاستحالة انتهاء الفعل شرائط الفاعلية إليه - تعالى - بهذا الوجه من الفاعلية الضائرة بالاختيار.

وثانياً - ليس الأثر المرغوب لكون الفعل اختيارياً في قبالة غيره، إلاّ حسن التكليف والمواخذة، وليس هذا الأثر من الأحكام العقلية النظرية حتى يقام عليه البرهان، بل من الأحكام العقلية العملية، ومن البين أن مناط الحسن والقبح عند العقلاء هو الفعل الصادر عن

توضيحه: أن الإشكال: إن كان في أصل وجوب الإرادة ففيه: أن إرادته - تعالى - واجبة بالذات، فالامر فيها أشكل.

وإن كان في وجوبها بالغير - وانتهائها إلى الغير - ففيه: أن المانع من الانتهاء إلى الغير ليس إلا لزوم كون الفعل بجميع مقدماته - أو بهذه المقدمة الأخيرة - صادراً عن اختيار، فينتقض بإرادة الباري؛ إذ ليست إرادته من أفعاله الاختيارية، مع أنه موجب لعدم كون الإرادة عين ذاته للزوم التعدد، بل يشكل حتى على القول بعدم كون إرادته عين ذاته للزوم التسلسل.

مضافاً إلى أن الحاجة إلى مرادية الإرادة من جهة أن الإرادة من مقدمات الفعل، فلو لم تكن بإرادته لم يكن الفعل بإرادته. وحينئذ فيشكل: بأن هذا الإشكال لا اختصاص له بالإرادة، بل يجري في علمه وقدرته، ووجوده حيث إنَّها ممَّا يتوقَّف عليه الفعل، وليست تحت قدرته واختياره.

ويسري هذا الإشكال في فعل الواجب تعالى؛ حيث إنه يتوقف على ذاته وصفاته، مع أنه ليس شيء منها من أفعاله الاختيارية، فإنَّ وجوب الوجود بالذات يقتضي كونه بلا علة، لا كونه موجداً لذاته وصفاته. فمناطق المقهورة والمجبورية - وهو عدم كون الفعل بجميع مقدماته تحت اختيار الفاعل - مشترك

→

شعور وقدرة وإرادة، وهو حقيقة وواقعاً مغاير للفعل الصادر بقسر انقاسر وللفعل الصادر عن محض الطبع؛ بحيث لو فرض الالتزام بعدم المبدأ للموجودات، وفرض استقلال الإنسان في أفعاله بأن كان مفيداً لوجودها لم يكن صفاته التي هي شرائط إفاضة الوجود منه عليها إلا طبيعية، ومع ذلك يحكمون بحسن التكليف والمواخظة بالإضافة إلى الفعل الصادر من فاعله عن شعور وقدرة وإرادة دون غيره، سواء كان بالقسر والجبر، أو بالطبع وباقتضاء ذاته، ويفرّقون بين فاعلية النفس لأفعالها الصادرة عن شعور وقدرة وإرادة، وفاعليتها لحفظ المزاج وإفادة الحرارة الغريزية، فانها طبيعية، والنفس فاعل بالطبع لمثل هذه الأفعال، دون الأولى. [منه قدس سره].

بين الواجب والممكن من دون دخل فيه للوجوب والإمكان.

ومنه يظهر: أن تصحيح مرادية الإرادة - كما عن السيد العلامة الداماد (قدس سره)^(١) - أو إدخالها تحت الأفعال الاختيارية - كما عن صاحب الفصول^(٢) - لا يجدي شيئاً، ولا يرجع الى محصول.

أما ما أفاده السيد (قدس سره) فمحصله: أن الإرادة الوجدانية بالالتفات إليها تنحلّ إلى إرادة الإرادة، وإلى إرادة إرادة الإرادة، وهكذا. وفيه: أن الانحلال: إن كان بمجرد الاعتبار - بمعنى أنه لو التفت إليها لأرادها وهكذا، فتنقطع السلسلة بانقطاع الاعتبار - فهي غير مرادة بالحقيقة، بل بالاعتبار وبالقوة، لا بالفعل.

وإن كان بالحقيقة وفي الواقع حتى تكون هناك إرادات موجودة حقيقة

(١) حكاة في الاسفار ٦: ٣٨٩ عن استاذة المحقق الداماد (رحمه الله): وهو السيد محمد باقر بن الميرشمس الدين محمد الحسيني الاسترآبادي الأصل المعروف بالمير الداماد - (والداماد) بالفارسية الصهر، ولُقّب بذلك لأن أباه كان صهر الشيخ علي بن عبد العال الكركي - والمعروف كذلك بالمعلم الثالث.

كان السيد الداماد (رحمه الله) فيلسوفاً رياضياً متفنناً في جميع العلوم الغربية، وشاعراً بالعربية والفارسية، سافر الى خراسان وأراك، وأخذ عن السيد نور الدين علي بن أبي الحسن الموسوي وعن خاله المحقق الثاني وغيرها.

له آثار مهمة منها: (القبسات) و(الإيقاظات) و(حواشي رجال الكشي) و(السمع الشداد) وغيرها الكثير - وعدّه له بعضهم (٨١) مؤلفاً. وكان من تلاميذه صدر الدين الشيرازي صاحب الأسفار وعبد الرزاق اللاهيجي والفيض الكاشاني وسلطان العلماء والمير فضل الله الاسترآبادي والاشكوري وغيرهم.

توفي (رحمه الله) سنة (١٠٤١ هـ) في النجف لما جاء لزيارة العراق مع الشاه الصفوي. (أعيان الشيعة ٩: ١٨٩) بتصرف.

بإرادة واحدة، ففيه أنه لا موجب للتحليل حقيقة؛ إذ التحليل الحقيقي يتصور مع التعدد الواقعي بالإضافة إلى ما له أجزاء عقلية أو حقيقية، كما في الأنواع المركبة والبسيطة. مضافاً إلى أن هذه الإرادات الموجودة بوجود واحد: إما تكون معلولة لإرادة أخرى، فيلزم كون شيء واحد داخلياً وخارجياً؛ إذ المفروض أن هذه الإرادة الواحدة الإجمالية وجود لجميع الإرادات، وإما تكون معلولة للإرادة الإلهية فقد عاد المحذور.

وأما ما أفاده في الفصول^(١) - من أن ما عدا الإرادة من الأفعال تكون اختياريته بصدوره عن علم وقدرة وإرادة، وأما الإرادة فاختياريته بصدورها عن علم وقدرة فقط - فهو جُزاف بين.

* * *

(١) الفصول: ٣٢٥ عند قوله في أواخر الصفحة: (فأفعالنا الاختيارية مما عدا...).

تنبيه وتنزيه

[في الجبر والتفويض والامر بين الامرين]

الجبري زعم: أن نفى الاختيار عن العباد واستناد الأفعال إليه - تعالى - نوعٌ تمجيد وتعظيم له؛ حيث لا مؤثر في الوجود إلا الله، وإن عادة الله جرت على إيجاد ما يسمّى بالمسيّبات بعد ما يسمّى بالأسباب.

ولكنه غفل عن أنه ظلم عظيم في حق عادل حكيم؛ لأنّ هذه الأفعال لا يعقل^(١) استنادها بلا واسطة إلا إلى القوى الجسمانية المتجددة الذوات، والطبائع المتصرّمة الإنبيات، لا إلى الأرواح القدسيّة والشامخات العقلية، فضلاً عن واجب الوجود بالذات وللذات.

كما أن المفوّضة زعموا أن استناد الأفعال إلى العباد على وجه الاستقلال نوع تنزيه له - تعالى - عن استناد القبائح إليه - تعالى -، ولم يتفطنوا أنه شرك محض؛ فإنّ الاستقلال في الإيجاد فرع الاستقلال في الوجود، وهو مختصّ بواجب الوجود - تعالى - فهؤلاء أعظم شركاً من الثنوية، فإنهم قالوا بشريك واحد له - تعالى - وأسندوا إليه الشرور، وهؤلاء قالوا بتعدّد الشركاء بعدد الفاعلين، تعالى عما يقول الظالمون علواً كبيراً.

بل التعظيم العظيم والتنزيه الوجيه ما تضمنته هذه الكلمة الإلهية المأثورة في الأخبار المتكاثرة عن العترة الطاهرة - عليهم صلوات الله المتواترة - أعني

(١) قولنا: (لأنّ هذه الأفعال.. إلخ).

وجه الملازمة: أن هذه الحركات الأينية والوضعية حيث إنها منبعثة عن القوى العضلانية، وهي متحركة بتحريك النفس، فلو لم يكن محرك النفس بتأثير الإرادة - بل بإرادته تعالى - لزم أن يكون - تعالى - متحداً مع النفس ليكون محركاً للقوى بإرادته، وهو - تعالى - بصرافة وجوده يستحيل اتحاده مع الممكنات النحيثة بحيثيات إمكانية أو ماهوية أو عدمية. (منه عفي عنه).

قولهم - عليهم السلام -: «لا جبر ولا تفويض بل أمر بين أمرين»^(١).

وتقريب هذه الكلمة المباركة بوجهين:

أحدهما - أن العلة الفاعلية ذات المباشر بإرادته، وهي العلة القريبة، ووجوده وقدرته وعلمه وإرادته لها دخل في فاعلية الفاعل، ومعطي هذه الأمور هو الواجب - تعالى - فهو الفاعل البعيد، فمن قَصَرَ النظر على الأوّل حكم بالتفويض، ومن قَصَرَ النظر على الثاني حكم بالجبر، والناقد البصير ينبغي أن يكون ذا عينين، فيرى الأوّل، فلا يحكم بالجبر، ويرى الثاني، فلا يحكم بالتفويض.

وثانيهما: ما هو أدقّ وأقرب للتوحيد، فإن الموحد كما يجب أن يكون موحدًا في الذات والصفات، كذلك يجب أن يكون موحدًا في الأفعال.

وملخص هذا الوجه: أن الإيجاد يدور مدار الوجود في وحدة الانتساب وتعدده وفي الاستقلال وعدمه، فلا بدّ هاهنا من بيان أمرين:

أحدهما - بيان كيفية استقلال الوجود وعدمه وتعدد الانتساب وعدمه.

ثانيهما - تبعية الإيجاد للوجود فيها ذكر.

أما الأوّل - فمجمّل القول فيه أنه قد تفرّر في مقرّه: أن المفعول بالذات هو الوجود المنبسط، والمفعول والمعلول بالذات حيثية ذاته حيثية المفعولية والمعلولية والارتباط، لا أن هناك شيئاً له المفعولية والربط.

والبرهان عليه:

أنّ كلّ ما كان بذاته مطابقاً لمحمول اشتقاقي، فهو مصداق لمبدئه أيضاً، وإلّا لزم مصداقيته له في المرتبة المتأخّرة عن ذاته، وهو خلف. وهذا معنى

(١). اصول الكافي - دار الكتب الاسلامية تحقيق علي أكبر الغفاري - ص: ١٦٠ / كتاب

التوحيد/ باب الجبر والقدر والأمر بين الأمرين/ الحديث: ١٣ وتوحيد الصدوق (رحمه الله) - نشر
جامعة المدرسين تحقيق السيد هاشم الحسيني - ص: ٣٦٢ / كتاب التوحيد/ باب نفي الجبر

والتفويض / الحديث: ٨. وجاء في المصدرين مكان (بل) (ولكن).

عدم الاستقلال في الوجود ؛ حيث إن الوجود المفروض حينئذ عين الربط ومحض الفقر.

وهذا الوجود المطلق - المنبسط على هياكل الماهيات، والمتحد مع مراتب الموجودات بما هو عين كل مرتبة بلحاظ إطلاقه ولا بشرطيته - له انتسابان: إلى الفاعل بالوجود، وهو بهذا الاعتبار فعله - تعالى - وصنعه - تعالى - ومشيتته الفعلية، وإلى القابل بالإمكان، وهو بهذا الاعتبار وجود زيد وعمرو وبكر إلى غير ذلك من الموجودات المحدودة والماهيات.

وأما الأمر الثاني فمختصر الكلام فيه: أن الوجود المجعول بالذات بعد ما كانت حيثية ذاته حيثية الربط والفقر، فلا بد من أن يكون أثره كذلك، وإلا لانقلب الربط المحض إلى محض الاستقلال، وهو محال؛ إذ الجاعل بالذات حيثية ذاته حيثية الجاعلية كما عرفت، فإن كان ذاته مستقلة كانت حيثية الجاعلية مستقلة، وإن كانت عين الربط والفقر كانت حيثية الاقتضاء والجاعلية عين الربط والفقر؛ إذ لا تغاير بين الحثيتين حقيقة، ومن هنا قلنا سابقاً^(١): إن التفويض شرك بين.

إذا عرفت ذلك تعرف: أن هذا الوجود الإطلاقي الذي حيثية ذاته حيثية الربط والفقر، وكان له انتسابان - حقيقة - إلى الفاعل والقابل، أثره كذلك. فمن حيث إن حيثية الأثر^(٢) كحيثية المؤثر عين الارتباط تعرف أنه لاتفويض، ومن حيث إن الأثر كالمؤثر له انتسابان حقيقة تعرف أنه لا جبر، فأثر كل مرتبة له جهران: جهة انتساب إليه تعالى؛ حيث إنه أثر فعله الحقيقي

(١) في أوائل بحثه المعنون: (ب- تنبيه وتنزيه).

(٢) قولنا: (فمن حيث إن حيثية الأثر... إلخ).

وبعبارة أخرى: حيث إن الفاعل بمعنى ما منه الوجود - وهو الله تعالى - فلا تفويض، وحيث إن مابه الوجود بإرادته هو العبد، فلا جبر. وقد عرفت سابقاً: أنه ينحصر ما منه الوجود فيه تعالى، وينحصر مابه الوجود في غيره تعالى. (منه عُفي عنه).

الإطلاقي، وهذه جهة تلي الرب، وجهة انتساب إلى العبد؛ حيث إنه أثر وجوده الحقيقي، وهي جهة تلي الماهية، فكما أن وجوده وجوده حقيقة وبلا عناية، ومع ذلك فهو فعل الله وصنعه حقيقة، كذلك إيجاده حقيقة وبلا تجوز، ومع ذلك فهو أثر فعله - تعالى - بلا مجاز، فإذا تمكّن العبد من نفي وجوده عن نفسه تمكّن من نفي إيجاده عن نفسه.

ولا يخفى عليك أن الأثر إنما ينسب إليه - تعالى - بما هو مطلق، وإلى العبد بما هو محدود ومقيد، وإلا فجل جنباه - تعالى - من أن تستند إليه الأفعال التي لا تقوم إلا بالجسم والجسماني، ولو كان من الأعمال الحسنة؛ فضلاً عن الأعمال السيئة.

نعم ربما تغلب الجهة التي تلي الرب، وتندكّ فيها الجهة الأخرى كما في قوله تعالى: ﴿وما رميت إذ رميت ولكن الله رمى﴾^(١) فحينئذ يُنفى الانتساب إلى المربوب، وينسب إلى الرب.

ومن ذلك يظهر عدم استناد الأفعال السيئة إليه تعالى من جهة أخرى. فتفظّن وافهم، أو ذره في سنبله، والله المسدّد.

١٥٣ - قوله [قدس سره]: (ومعه كيف تصح المواخذة؟ ... الخ)^(٢).

كيف؟ وقد عرفت: أن الاستناد إلى الله - تعالى - آكد من الاستناد إلى العباد، فإنه إليه - تعالى - بالوجوب، وإليهم بالإمكان كما عرفت^(٣)، وإنما عطف النظر - دام ظلّه - عن التكليف إلى المواخذة؛ لكفاية هذا المقدم من الاختيار في توجيه التكليف إلى الغير، ويخرج بذلك عن اللغوية^(٤) بخلاف المواخذة من

(١) سورة الانفال ٨ : ١٧.

(٢) الكفاية: ٦/٦٨.

(٣). وذلك في أواخر بحثه المعنون: ب- (تنبيه وتنزيه).

(٤) قولنا (ويخرج بذلك عن اللغوية... إلخ).

فإنّ التكليف لجعل الداعي، ومع صدور الفعل عن إرادة الباري، لا معنى لجعل الداعي الموجب لانتقاد الإرادة، بخلاف ما إذا صدر عن إرادة العبد، فإن جعل الداعي صحيح، بخلاف المواخذة من مفيض الوجود على الفعل، وإرادته ولو بالواسطة؛ فإنه منافٍ لعدله. أعلم أن الإشكال في العقوبة: تارة يرتبط بباب الجبر والتفويض، وهو ما ذكرناه هنا من

ينتهي إليه سلسلة الفعل.

١٥٤ - قوله [قدس سره]: [قلت: العقاب إنما يتبع الكفر والعصيان

التابعين للاختيار... الخ]^(١).

توضيح الحال يستدعي بسطاً في المقال، فنقول - وعلى الله الاتكال :-

المثوبة والعقوبة على نحوين:

أحدهما - المثوبة والعقوبة اللتان هما من تبعات الأفعال، ولوازم الاعمال،

ونتائج الملكات الفاضلة، وآثار الملكات الرذيلة، ومثل هذه العقوبة على النفس

لحظيتها، كالمرض على البدن لهمه، والمرض الروحاني كالمرض الجسماني،

والأدوية العقلانية كالأدوية الجسمانية.

وأما شبهة استحالة استلزام الملكات النفسانية للآلام الجسمانية

والروحانية، فمدفوعة بوجوده في هذه النشأة الدنيوية؛ بدهة أن النفس يؤلمها

تصور المناقرات، ويحدث فيها الآلام الجسمانية من غلبة الدم ونحوه عند الغضب

وشبهه، فلا مانع من حدوث مناقرات روحانية وجسمانية بواسطة الملكات الرذيلة

النفسانية المضادة لجوهر النفس. فليس عقاب من معاقب خارجي حتى يقال:

كيف العقاب من الحكيم المختار على مالا يكون بالأخرة بالاختيار؟ وفي الآيات

والروايات تصريحات وتلويحات إلى ذلك، فقد تكرر في القرآن المجيد ﴿إنها

تُجْزَوْنَ ما كنتم تعملون﴾^(٢)، وقال - عليه السلام - : «إنها هي أعمالكم تردّ اليكم»^(٣)

→ حيث انتهاء الفعل إليه تعالى، وأخرى يرتبط بباب القضاء والقدر، وهو ما ذكرناه في آخر

المبحث، فإن ملاك الإشكال هناك ليس انتهاء الفعل وعدم اختياره بالأخر، بل الملاك أن

إيجاد من يوجد منه الموجبات للعقوبة باختياره - ولو من حيث كون العقاب من لوازم أعماله -

منافٍ لرحمته. فتدبر. (منه عُفي عنه).

(١) الكفاية: ٨/٦٨.

(٢) كما في سورة التحريم: ٦٦: ٧، والطور: ٥٢: ١٦، وفي هذا المعنى، التمثل: ٢٧: ٩٠.

والعنكبوت: ٢٩: ٥٥، ويس: ٢٩: ٢٥، والجاثية: ٤٥: ٢٨، والصفات: ٣١: ٣٩.

(٣) ورد في الاسفار: ٧: ٨٣، وفي شرح الأنساء الحسنی للسبزواري: ١٠٧، ولم نعر عليه في ما تيسر

فراجع.

وثانيهما - المثوبة والعقوبة من مثيب ومعاقب خارجي، وهذه المثوبة والعقوبة هما اللذان ورد بهما^(١) ظاهر التنزيل، فقصرهما على الأوّل خلاف ظواهر الكتاب والسنة، وتصحيحهما بعد صحّة التكليف بذلك المقدار من الاختيار في غاية السهولة؛ إذ كما أنّ المولى العرفي له مؤاخذة عبده إذا أمره فخالفه، كذلك مولى الموالي؛ إذ لو كان الفعل بمجرد استناده إلى الواجب - تعالى - غير اختياري وغير مصحح للمؤاخذة، لما صحت مؤاخذة المولى العرفي أيضاً.

وإذا كان الفعل في حدّ ذاته قابلاً للمؤاخذة عليه فكون المؤاخذ من انتهت إليه سلسلة الإرادة والاختيار، لا يوجب انقلاب الفعل عما هو عليه من القابلية للمؤاخذة ممن خولف أمره ونهيه.

والتحقيق: أن الإشكال إن كان في استحقاق العقاب على مثل هذا الفعل المنتهي إلى مالا بالاختيار، فالجواب عنه - بترتب العقاب من باب الملازمة بينه وبين المعصية، وأنها كالمادة للصورة المنافرة في الآخرة - أجنبي عن مبنى الاشكال بل المناسب لهذا المبنى هو الوجه الثاني.

وإن كان الإشكال في فعلية إجراء العقاب ولو مع ثبوت الاستحقاق واختيارية الفعل حقيقة من حيث استحالة التشفيّ، فالجواب - بأن العقاب من لوازم الأفعال - صحيح دافع لمحدور استحالة التشفيّ، لكنه غير مناسب للكلام في اختيارية الفعل، والإشكال في العقوبة من أجلها، ولا لترتب العقاب على الاستحقاق، فإنّ مبنى الملازمة غير مبنى الاستحقاق. بحكم العقلاء.

بل الجواب عنه - بناء على المبنى المزبور - ما سيأتي^(٢) إن شاء الله تعالى.

→ لدينا من كتب التفسير والحديث.

(١) في الأصل: هو الذي ورد به .

(٢) نفس هذه التعليقة عند قوله: فالتحقيق أن مصلحة التخويف العام...

ولعل الجواب المزبور من أجل عدم الاعتناء بالمبنى المذكور، وأنه لا نقول بالعقاب من أجل حكم العقلاء بالاستحقاق حتى يرد علينا إشكال انتهاء الفعل إلى مالا بالاختيار، بل نقول بأن الفعل الناشئ عن هذا المقدار من الاختيار مادة لصورة أخروية، والتعبير بالاستحقاق بملاحظة أن المادة حيث كانت مستعدة، فهي مستحقة لإفاضة الصورة من واهب الصور.

ومنه تعرف: أن نسبة التعذيب والإدخال في النار إليه - تعالى - بملاحظة أن إفاضة تلك الصورة المؤلمة المحرقة التي تطَّلَع على الأفئدة منه - تعالى - بتوسُّط ملائكة العذاب، فلا ينافي القول باللزوم مع ظهور الآيات والروايات في العقوبة من معاقب خارجي.

نعم يبقى الإشكال من جهات لا ينبغي إهمالها، وقطع النظر عن دفعها:

منها: أنه ما الموجب لاختيار التعذيب والمعاقبة من المختار الرحيم بعد استحالة التشفي في حقه - تعالى - بناء على مبنى الاستحقاق عقلاً أو شرعاً؟

ويجاب عنه بأحد وجهين:

الأول^(١) - أن التعذيب من باب تصديق التخويف، والإيفاء بالوعد

(١) قولنا: (إن التعذيب من باب تصديق... الخ).

هذا الجواب مبني على ما يناسب طريقة المتكلمين، إلا أنه باطل على مذاق أهل المعرفة، أما وجه بطلانه فلأن ما يصححه من جعل العقاب حفظاً للنظام إنما يناسب حفظ النظام الاجتماعي البشري، فإن جعل الجزاء لا يُطلب منه إلا حفظ النظام الاجتماعي، وإجراءه أيضاً بهذه الغاية لئلا يرتكب المحرّم ثانياً، ولئلا يتجرأ على مثله غيره، ومثل هذه النتيجة لا يرقب في الآخرة حتى يكون العقاب لهذه الغاية، مع أن جعل العقاب على عمل في الآخرة التزام بفعل اختياري في الآخرة لفرض لا محالة، ومن المستهجن المستقيم جداً الالتزام بإجراء العقاب في الآخرة، تصديقاً لهذا الالتزام الذي لا سبب له غيره، بل التحقيق: أن هذا الجعل وذاك الإجراء في الدار الآخرة كسائر الإيجادات منه تعالى، فإنه - تعالى - هو غاية الغايات، ومعروفة ذاته بتسام أسانه وصفاته هي الغاية لجميع أفعاله التي هي أنحاء تجلياته وظهوراته، فظهور اسم

←

الواجبين في الحكمة الإلهية، فإن إخلاف الميعاد منافٍ للحكمة وموجب لعدم ارتداع النفوس من التوعيد والتخويف. وهذا الوجه ذكره الشيخ الرئيس في الإشارات^(١) على ما هو ببالي، وغيره في غيرها^(٢)، لكن الكلام في أصل التخويف والتوعيد^(٣)؛ إذ أيّ موجب لهما عقلاً حتى يجب ايفاءهما وإحقاقهما؟!

وصحّحه بعض أجلة العصر: بأن أصل التخويف والتوعيد، وإن كان بنفسه تعهدٌ بإذاء الغير، إلا أن ذلك من باب دفع الأفسد بالفاسد، وهو دفع وقوع العبد في المفسدة أو فوت المصلحة عنه بالتخويف والتوعيد المقتضيين لترتب العقاب على ما اختاره العبد من المعاصي والمآثم.

وأنت خير بأن مفسدة نفس التوعيد وهي تخويف الغير وإرعابه، وإن كانت جزئية لا تقاوم مفسدة الزنا مثلاً، لكن لازم هذا الجعل والتوعيد، وهو وقوع العبد في العذاب الأخرى أعظم بمراتب من وقوعه في المفسدة الدنيوية، ومن فوت المصلحة الدنيوية عنه، فكيف يكون من باب دفع الأفسد بالفاسد؟! بل الأمر بلحاظ لازمه بالعكس. وكون الإثم والعصيان باختيار المكلف لادخل له

→

الهادي والمرشد والدليل هو المقتضي لجعل الاحكام، وتأكيد الدعوة بحكمته وعنايته هو المقتضي لجعل العقاب، وكونه عادلاً^(٤) وشديد العقاب هو المقتضي لإجراء العقاب ففتظن. (منه عني عنه).

(١) الإشارات والتنبيهات ٣: ٣٢٩.

(٢) كالمحقق الطوسي (رحمه الله) والعلامة الحلي (رحمه الله) في تجريد الاعتقاد وشرحه كشف المراد:

المسألة الرابعة في المعاد: ٤٠٥.

(٣) الظاهر عدم وجود مصدر (التوعيد) ولا فعله (وَعَدَ) في اللغة، وإنما الموجود: (أوعد إيعاداً، ووَعَدَ وعيداً، وأتعدّ أتعاداً، وتوعدّ توعداً). هذا في الشر فحسب، أما (وَعَدَ وعداً) فبالخير والسر.

(٤) توجد هنا في الأصل كلمة غير مقروءة، والظاهر أنها «ومنتقياً».

في هذه المرحلة فإنه يصحح الملامة على العبد وذمه بإقدامه، لا إنه يصحح جعل الضرر من الغير، وإلاً فلنكل أحد جعل الضرر على عباد الله، بل جعل الضرر إنما يصح إذا كان بعد الكسر والانكسار حسناً وواجباً في الحكمة، وقد عرفت أن مفسدة جعله أعظم من مفسدة تركه؛ إذ لو لم يكن تخويف وتوعيد بالنسبة إلى هذا العاصي، لم يكن في الخارج إلا وقوعه في مفسدة دنيوية، وإيكاله إلى نفسه وهواه الموجب لوقوعه فيها أولى من جعله يوجب وقوعه في العقاب الأخرى أيضاً، فجعل العقاب مقدّمة لحفظ العبد عن الوقوع في المفسدة إنما يكون إحساناً للعبد، إذا لم يستلزم ما هو أعظم من وقوعه في المفسدة.

فالتحقيق: أن مصلحة التخويف العام حفظ النظام، والحكيم يراعي المصلحة العامة الكلية، فكما لولا تخويف من يرتدع حقيقة بالردع، لما ارتدع، فلم يبق نظام الكلّ محفوظاً، كذلك لو احتمل المجرم - بما هو مجرم - أنه لا يعدّب. فعموم التخويف والترهيب مما له دخل في حفظ النظام الذي لا أتم منه نظام.

ومنه ظهر: أن المصلحة الداعية إلى التخويف ليست مجرد حفظ العبد عن الوقوع في المفسدة - وإن كانت من الفوائد أحياناً - حتى يقال: بأنه لا يقاوم مفسدة الوقوع في العذاب الدائم، بل حفظ النظام الذي لا يزاخه شيء أبداً. فليس للمجرم حجة على الله - تعالى - لإقدامه على الضرر بإرادته، وللأحد حجة عليه - تعالى - من جهة جعله العقاب لاقتضاء المصلحة الغير المزاخمة بشيء.

ومن هنا اتضح سرّ التكليف والتخويف، مع القطع بعدم التأثير؛ حيث إن المقدمة وإن كان شأنها إمكان التوصل بها، لكن إيجادها مع القطع بعدم الموصلية لغو جزماً - وإن لم يسقط عن المقدّمية - إلا أنه بعد ما عرفت - أن

الداعي الحقيقي حفظ النظام، وهو مترتب على عموم التخويف والإلزام - فلا مجال للإشكال. غاية الأمر أن ارتداع النفوس الطاهرة من الفوائد، كما أن كونه^(١) حجة لله على النفوس الخبيثة من الفوائد، وهذا معنى تسجيلية أوامر العصاة والكفار. فافهم واستقم.

الثاني: أن المخالفة والعصيان تقتضي استحقاق العقاب عقلاً، فالعقل هو المخوف على المخالفة، واختيار العقاب فيما لا مانع منه - من توبة أو شفاعة مثلاً - مما تقتضيه الحكمة الإلهية والسنة الربانية لعين ما ذكرناه في جعل العقاب، غاية الأمر أن للشارع الاكتفاء في التخويف بتخويف العقل من دون حاجة إلى جعل العقاب، فما ورد من التصريح بالعقاب على المخالفة ليس تعهداً للعقاب، بل تصريح بمقتضى الأمر عقلاً، فحينئذ إذا أقدم العبد على المخالفة - مع حكم العقل بما ذكرنا - فلا يلومن إلا نفسه.

وأما وجه حكم العقل باستحقاق العقاب فلم يذكرنا في محله^(٢) من أن مخالفة المولى عن علم وعمد هتك لحرمة المولى، وخروج معه عن رسوم العبودية ومقتضيات الرقية، وهو ظلم، خصوصاً على مولى المولى، ومن يتوهم أن الظلم على المولى لا يسوغ عقاب الظالم ومؤاخذته، فقد كابر مقتضى عقله ووجدانه. وتقام الكلام في محله.

(١) ورد في هامش الأصل (استظهار) أن الصحيح: (كونها)، فالمتظاهر قد أرجع الضمير على النفوس الطاهرة، ولا شك بكونها حجة لله على النفوس الخبيثة، ولكن إرجاع الضمير في (كونه) على ارتداع النفوس الطاهرة - كما فعل المصنف (رحمه الله): ليس خطأ؛ لأن ارتداعها حجة أيضاً، فعبارة المتن صحيحة، كما هو واضح.

(٢) التعليق ١٠ على قول المصنف (رحمه الله): (الحق أنه يوجب له شهادة الوجدان بصحة مؤاخذته... الخ) في حجة القطع - في التجري.

ومنها: أن المبدأ الخَيْر لا يصدر منه إلا الخير، ولا يصدر منه الشر لعدم السنخية، وعقاب المجرم شرّاً، فكيف يصدر منه؟ وهذا الإشكال جارٍ حتى على الوجه الأوّل - أعني كونه من لوازم الأفعال - إذ لا بدّ من خلوّ النظام عن الشرّ.

والجواب: أن اللازم خلو النظام عن الشرّ بالذات، وأما الشرّ بالعرض - الذي كان بالذات خيراً - فلا مانع من صدوره عن الخير المحض، وإفاضة العقاب الدائم على أهله - كإفاضة الثواب الدائم على أهله - عين العدل والصواب؛ لأنّها إفاضة محضة من حيث اقتضاء المورد القابل، والشيء لا ينافي مقتضاه، بل يلائمه وإن كان العذاب الجسائي - من حيث تفرُّق الاتصال المنافر^(١) للبدن - شرّاً بالإضافة إليه، إلاّ أنه بالعرض.

ومنها: أن إيجاد من سيوجد منه الموبقات والمهلكات، أو إيجاد نفس الموجبات لأنواع العقوبات على أيدي العباد، منافٍ لرحمة ربّ الأرباب.

وتحقيق الجواب بتمهيد مقدمات نافعة:

الأولى - أن لكلّ ماهية من الماهيات - في حدّ ذاتها - حدّاً ماهويّاً؛ بحيث لو زيد عليه أو نقص عنه لخرجت تلك الماهية عن كونها هي، وكانت ماهية أخرى، مثلاً: ماهية الشجر جوهر ممتدّ نامٍ، فلو زيد على هذا الحدّ الماهوي (الحساسية) خرجت عن كونها ماهية الشجر، وكانت ماهية الحيوان. كما أنه لو نقص عن الحدّ المذكور (النامي) خرجت عن الشجرية، ودخلت في الجماد. وهكذا الأمر في الماهيات الأخرى، فلكلّ ماهية وجدانٌ وفقدانٌ.

(١) لقد تكرّر من المصنف (قدس سره) ومن كثير من علمائنا الأبرار (رضي الله عنهم) اشتقاق (نافرٌ ومُنافرةٌ ومُنافِر... الخ) من النفرة بمعنى عدم الملازمة والانسجام، ولم تردّ هذه الاشتقاقات من هذا الأصل، بل وردت المنافرة في اللغة بمعنى المفاخرة والمحاكمة. فراجع.

الثانية - قد تقرّر في مقرّه^(١): أنّ لماهيات الأشياء - كائنة ماكانت - نحو وجود في العلم الأزلي الربّاني يتبع العلم بالوجودات، أو يتبع الصفات والأسماء، كما لهجت به ألسنة العرفاء. غاية الأمر أنّ العلم في مرتبة الذات، والمعلوم في المرتبة المتأخّرة؛ إذ لا يعقل أن يكون لنفس الماهية طريق في مرتبة وجود العالم، وإلّا لأنقلب ما حيثية ذاته حيثية طرد العدم إلى مالا يابى عن الوجود والعدم.

الثالثة - أنّ سنخ الوجود - كما برهن عليه في محله^(٢) - هو المجموع بالأصالة وبالذات، والماهية مجعولة بالتبع وبالعرض، وإلّا فوجدان الماهية لذاتها وذاتياتها ولوازمها غير محتاج إلى جعل وتأثير، ولا يعقل الجعل بين الشيء ونفسه، ولا بينه وبين لوازمه.

الرابعة - كل ما أمكن وجوده بالذات وجب وجوده، إلا إذا توقّف على ممتنع بالذات؛ إذ لا نقص في طرف علة العلل من حيث المبدئية والعلية، فلا بد من أن يكون النقص: إما في المعلول، والمفروض إمكانه، أو في الوسائط من الأسباب والشرائط، والنقص المانع ليس إلّا امتناعها الذاتي، وإلّا فيجري في تلك الوسطة هذا البيان. فاحتفظ به واغتنم.

إذا تمهدت هذه المقدمات - وتدبّرت فيها حقّ التدبّر - تعرف أنّ تفاوت الماهيات الجنسية والنوعية والصفية والشخصية - في أنفسها ولوازمها - بنفس ذواتها، لا يجعل جاعل وتأثير مؤثر، فمنهم شقيّ ومنهم سعيد بنفس ذاتها وماهويته. وحيث كانت الماهيات موجودة في العلم الأزلي، وطلبت بلسان حال

(١) كما جاء في الشواهد الربوبية، المشهد الأوّل، الشاهد الثالث، الإشراف السادس والسابع:

٤٢، ٤٣. وكما جاء في تعليقة السبزواري (رحمه الله) على الشواهد: ٤٥٦.

(٢) الأسفار ١: ٣٨ وما بعدها.

استعدادها الدخول في دار الوجود، وكان الواهب الجواد فيّاضاً بذاته غنياً بنفسه، فيجب عليه إفاضة الوجود، ويمتنع عليه الإمساك عن الجود، وحيث إن الجود بمقدار قبول القابل - وعلى طبق حال السائل - كانت الإفاضة عدلاً وصواباً؛ إذ الشيء لا ينافي مقتضاه، إفاضة الوجود على الماهيات - كائنة ما كانت - إفاضة على ما يلانم الشيء؛ حيث إن الشيء يلانم ذاته وذاتيته ولوازمه، وقياسه بإجابة السفيه قياس باطل؛ إذ السفيه ربما يطلب ما ينافي ذاته، بإجابته خلاف الحكمة، بخلاف إجابة الماهيات، فإنه لا اقتضاء وراء الذات والذاتيات.

فلا اعتراض: إن كان بالإضافة إلى مرتبة الذات والماهية فهو باطل بأن الشقيّ شقيّ في حدّ ذاته، والسعيد سعيد كذلك - كما عرفت - والذاتي لا يعلّل إلا بنفس ذاته، وإن كان بالإضافة إلى الوجود فهو فاسد؛ لما عرفت من أن إفاضة الوجود على وفق قبول القوابل عدل وصواب.

وهذا معنى ما ورد من «أنّ الناس معادنٌ كمعادن الذهب والفضة»^(١)، وهو معنى قوله - عليه السلام -: «السعيد سعيد في بطن أمّه والشقيّ شقيّ في بطن أمّه»^(٢).

والاختصاص ببطن الأمّ: إمّا لكونه أوّل النشآت الوجودية عند الجمهور، أو المراد ما هو باطن الشيء وكُمون ذاته ومكتون ماهيته، وإطلاق الأمّ على الماهية بلحاظ جهة قبولها، كما أطلق الأب على الباري - تعالى - بلحاظ جهة

(١) الروضة من الكافي ٨: ١٧٧، الحديث: ١٩٧. ومسنّد أحمد ٢: ٥٣٩، وفيه تقديم الفضة على الذهب، وقريب منه في المصدر نفسه في الصفحات التالية: ٢٥٧، ٢٦٠، ٣٩١، ٤٣٨، ٤٩٨، ٥٢٥، والبخاري ٤: ٢١٧.

(٢) توحيد الصدوق: ٣٥٦، الباب: ٥٨، حديث: ٣ بتقديم الشقيّ على السعيد، وانظر البحار ٥: ١٥٦ - ١٦٦ باب ٦ تجد أحاديث كثيرة في هذا المعنى مع شرحها.

فاعليته في بعض الكتب السماوية.

وهو معنى ما عن العرفاء من أن العلم تابع للمعلوم، فإنه - تعالى - لم يول أحداً إلا ما تولى، ولم يُعْطِهِ إلا ما أعطاه من نفسه: ﴿وما ظلمهم الله ولكن كانوا أنفسهم يظلمون﴾^(١) والله العالم.

١٥٥ - قوله [قدس سره]: (لكنك غفلت عن أن اتحاد

الإرادة... الخ)^(٢).

قد عرفت ما عندنا في هذا المقام عند البحث عن الإرادة التكوينية والتشريعية في بعض الحواشي السابقة^(٣)، فلا نعيد. فراجع.

(١) النحل: ٨٦، ٣٣.

(٢) الكفاية: ١/٦٩.

(٣) التعليقة: ١٥٦ من هذا الجزء.

[مباحث صيغة الأمر]

في معاني صيغة الأمر

١٥٦ - قوله [قدس سره]: (ضرورة أن الصيغة ما استعملت في واحد... الخ)^(١).

بل ربما لا يعقل؛ إذ مفاد الهيئة كما هو بمعنى البعث أو الطلب الملحوظ نسبة بين المادّة والمتكلّم والمخاطب، فتكون المادّة مبعوثاً إليها أو مطلوبة، والمخاطب مبعوثاً أو مطلوباً منه، كذلك لا بدّ أن تلاحظ السخرية والتعجيز والتهديد متعلّقة بالمادّة، مع أنه لا معنى لجعل المخاطب مسخرة^(٢) بالحدث، ولا لجعله عاجزاً به، ولا لجعله مهدداً به. وإنما يسخره^(٣) ويعجزه، ويهدده بتحريكه نحو المادّة.

(١) الكفاية: ١١/٦٩.

(٢) (مَسْخَرَةٌ) بمعنى: من يُسَخَّرُ منه، وهي عامية، والفصح فيها: (سُخْرَةٌ).

(٣) إن الفعل (يُسَخَّرُهُ) مصدره (التسخير) لا (السخرية) كما يظهر من كلام المصنّف (رحمه الله): حيث إن فعل (السخرية) هو (يسخر منه) بدون تضعيف كما هو واضح.

ولا يبعد أن ذكر (السخرية) كان سهواً من قلمه الشريف وهو يريد (التسخير): لذا جاء بالفعل (يسخره) انسياقاً مع ما في ذهنه (رحمه الله)، خصوصاً وإنه (رحمه الله) يشرح الكفاية، والآخذ (رحمه الله) ذكر فيها (التسخير)، ولم يذكر (السخرية) عند عدّه معاني الأمر المجازية - وقد ذُكر مثلاً (للتسخير) قوله تعالى: ﴿كُونُوا قِرَدَةً خَاسِئِينَ﴾ الأعراف-١٦٦:٧ -

لكن هذا لا يعني أن الآخذ (رحمه الله) قد استقصى معاني الأمر المجازية، بل هو نفسه (رحمه الله) يقول: (عدّ منها: الترجي والتمني .. والتسخير إلى غير ذلك): ٦٩: ٦٩ وحيث إن الأمر

١٥٧ - قوله [قدس سره]: (قُصارى ما يمكن أن يُدعى أن تكون

الصيغة... الخ)^(١).

فاستعمالها في الطلب بسائر الدواعي خلاف الوضع لا الموضوع له، وما يمكن إثبات نتيجة هذه الدعوى به أمور :

منها: إنصرافها إلى ما كان بداعي الجدّ: فإنّ غلبة الاستعمال بداعي الجدّ ربّما يصير من القرائن الحاقّة باللفظ، فيكون اللفظ بها احتفّت به ظاهراً فيما إذا كان الإنشاء بداعي الجدّ، إلا أن الشأن في بلوغ الغلبة إلى ذلك الحدّ؛ لكثرة الاستعمال بسائر الدواعي، ولو بلحاظ المجموع. فتأمل.

منها: اقتضاء مقدّمات الحكمة: فإنّ المستعمل فيه، وإن كان مهملاً من حيث الدواعي، وكان التقييد بداعي الجدّ تقييداً للمهمّل بالدقّة، إلّا أنه عرفاً ليس في عرض غيره من الدواعي؛ إذ لو كان الداعي جدّ المنشأ، فكان المنشئ لم يزد على ما أنشأ.

منها: الأصل العقلاني؛ إذ كما أنّ الطريقة العقلانية في الإرادة الاستعمالية على مطابقة المستعمل فيه للموضوع له، مع شيوع المجازات في الغاية، كذلك سيرتهم وبنائهم على مطابقة الإرادة الاستعمالية للإرادة الجديدة.

→

استعمل في السخرية مجازاً كما في قوله تعالى: ﴿ذُقْ إِنَّكَ أَنْتَ الْعَزِيزُ الْكَرِيمُ﴾ الدخان ٤٤: ٤٩ فلا يبعد أن سهو القلم الشريف للمصنف (رحمه الله) كان في الفعل (يسخره) وهو يريد (يسخر منه) فعلاً للسخرية التي تقدّم منه (رحمه الله) ذكرها، خصوصاً مع ملاحظة قوله (رحمه الله) بعدها: (... لا معنى لجعل المخاطب مسخرة بالحدث).

وعلى كلّ حال فالخطب يسير حيث إن كلا المصدرين -التسخير والسخرية- من معاني

الأمر المجازية.

وبالجملته: الأصل في الأفعال حملها على الجد حتى يظهر خلافه، وكثرة الصدور عن غير الجد لا يوجب سدَّ باب الأصل المزبور. فتدبر.

١٥٨ - قوله [قدس سره]: (لا لإظهار ثبوتها حقيقة بل لأمر

آخر... الخ)^(١).

لا يخفى عليك أن المحال في حقّه - تعالى - ثبوتها لا إظهار^(٢) ثبوتها، والأغراض المترتبة على إنشأتها بلحاظ كشفها عن ثبوتها، لا بلحاظ نفس وجوداتها الإنشائية، فإنَّ إيجاد المفهوم بوجوده الجعلي العرضي اللفظي - مع قطع النظر عن كشفه عما هو استفهام، أو تمنٍّ أو ترجٍّ بالحمل الشائع - لا يترتب عليه إظهار المحبة وغيرها من الأغراض.

فالإينصاف أن كيفية الاستعمال والدلالة على الجد في ما وقع في كلامه - تعالى - على حدِّ ما في كلام غيره، إلا أنه فيه - تعالى - لإظهار المحبة مثلاً، فهو يظهر المحبة والاستيناس بإظهاره الاستفهام الحقيقي بقوله تعالى: ﴿وما تلك بيمينك يا موسى﴾^(٣)، كما أنه - تعالى - يشجعه - عليه السلام - على دعوة فرعون بإظهاره الترجي الحقيقي بقوله تعالى: ﴿لعله يتذكّر أو يخشى﴾^(٤). فانهم.

١٥٩ - قوله [قدس سره]: (في أن الصيغة حقيقة في

(١) الكفاية: ٦٠/٧٠.

(٢) والغرض من إظهار ثبوت تلك الصفات، إيراد كلام له ظهور بحسب مقام المحاوراة في ثبوت هذه الصفات، وإن لم يقصد الحكاية عن ثبوتها، بل قصد بإيراده إظهار اللطف و المحبة: لنلا يلزم من قصد الحكاية عن ثبوتها الكذب. فتدبر (منه عفي عنه).

(٣) سورة طه: ٢٠: ١٧.

(٤) سورة طه: ٢٠: ٤٤.

الوجوب... الخ)^(١).

المراد بالوجوب كون الفعل مبعوثاً إليه بالبعث الناشيء عن إرادة حتمية، والفرق بينه وبين الإيجاب بنحو من الاعتبار؛ فان البعث - الصادر عن إرادة حتمية - له جهتان من الانتساب: جهة انتساب إلى الباعث لقيامه به قياماً صدورياً، وهو قيام الفعل بفاعله، وجهة انتساب إلى المادّة لقيامه بها قيام حلول، وهو قيام الصفة بالموصوف. فهذا البعث الوجداني الواقع بين الباعث والمبعوث إليه بملاحظة هاتين النسبتين إيجاب ووجوب، كالإيجاد والوجود.

وأما المصلحة القائمة بالمادّة الموجبة لتعلق البعث بها، فهي من الدواعي الباعثة على إرادتها والبعث نحوها، لا أنها عين وجوبها، كما لا يخفى.

وأما ما عن بعض الأعلام من مقاربي عصرنا^(٢) (قدس سره) - من أن التغاير بين الإيجاب والوجوب حقيقي؛ لأن الإيجاب من مقولة الفعل، والوجوب من مقولة الانفعال، والمقولات متباينة - فهو اشتباه بين الفعل والانفعال المعدودين من المقولات، وبين ما يُعدّ عرفاً من الفعل المقابل للصفة. وميزان المقولتين المتقابلتين: أن يكون هناك شيان: لأحدهما حالة التأثير التجديدي، وللآخر حالة التأثير التجديدي، كالنار والماء؛ فإنّ النار في حال التسخين لها حالة التأثير التجديدي آناً فآناً في الماء بإعطاء السخونة، والماء له حالة التأثير والقبول التجديدي للسخونة.

وأما نفس السخونة الحادثة في الماء، فهي من مقولة الكيف، ومثل هذا المعنى غير موجود في المقام وأشباهه.

ولو تنزّلنا عن ذلك لم يكن الوجوب من مقولة الانفعال، بل الوجوب كالسخونة القائمة بالماء، وحيثية قبول المادة للوجوب - على فرض التنزّل - من

(١) الكفاية: ١٠/٧٠.

(٢) هو المحقق الرستي في بدائع: ٢٦٤ و ٢٦٩.

مقولة الانفعال، لا نفس الوجوب، وليس الإيجاب إلا هذا الوجوب من حيث صدوره عن الموجب، وحيثية الصدور والتأثير وأشباهها حيثيات انتزاعية. فافهم واستقم.

١٦٠ - قوله [قدس سره]: (كيف؟ وقد كثر استعمال العام في الخاص

حتى قيل: ما من عام... الخ)^(١).

ربما يقال: إن كثرة الاستعمال الموجبة للنقل أو الإجمال، إنما تصح في مثل أسماء الأعلام والأجناس، لا في مثل الهيئات التي لا تنتهي إلى جامع لفظي، بل ينتزع عن الهيئات المختلفة - باختلافها تارة وزناً وحركة، وباختلاف موادها أخرى - جامع يعبر عنه بصيغة (إفعل). ومن الواضح أن هذا الجامع الانتزاعي لم يستعمل في شيء غالباً حتى يوجب أنس الذهن بالنسبة إلى اللفظ والمعنى، واستعمال هيئة خاصة في الندب تارة، واستعمال هيئة خاصة أخرى فيه أخرى، لا يوجب الأنس بين لفظ ومعنى، والجامع الانتزاعي غير مستعمل في شيء، لا أنه ليس من مقولة الألفاظ.

وجوابه يتضح^(٢) بالرجوع إلى ما أسمعناك في تحقيق نوعية الوضع في الهيئات، وإجماله: أن الهيئات الموضوعية للبعث اللزومي - باختلاف موادها وأوزانها وحركاتها - لها نحو وحدة باعتبار أن جميع هذه المختلفات بوضع واحد وضعت لمعنى واحد، فإذا استعملت المتفرقات من هذه الهيئات في غير ما وضعت

(١) الكفاية: ١٨/٧٠.

(٢) قولنا! (وجوابه يتضح.. الخ).

إلا أن هذا إنما يصح إذا كان الوضع واحداً بالحقيقة، وذلك لا يمكن إلا مع وحدة الموضوع حقيقة، مع أنك قد عرفت أنه لا جامع ذاتي بين الهيئات، فليس هناك إلا جامع عنواني. والمعنونات - بها هي - موضوعة بنحو الوضع العام والموضوع له الخاص، فلا وحدة إلا بحسب العنوان والعبارة. (منه عُفي عنه).

له كثيراً ينثلم ظهورها في معناها الوجداني، وإن لم يكن كل واحدة من هذه الهيئات مستعملة في غير ما وضعت له كثيراً.

ومنه يظهر الفرق بينها وبين ألفاظ العموم وأدواتها فإن الجمع المحلّي باللام والنكرة في سياق النهي والنفي ومثل (كل) و(جميع) وأشباه ذلك، وإن وضعت لسنخ معنّى واحد، لكن لا بوضع واحد، بل بأوضاع متعدّدة، فكثرة استعمال الجمع المحلّي باللام في الخصوص لا يوجب انثلام ظهور سائر أدوات العموم في العموم. فتدبرّ.

١٦١ - قوله [قدس سره]: (بل يكون أظهر من الصيغة... الخ)^(١).

لا يخفى أن النكتة الآتية في كلامه - مد ظله - من أن إظهار الطلب بعنوان الإخبار بوقوع المطلوب يدلّ على أنه لا يرضى بتركه حتى أخبر بوقوعه، يمكن الخدشة فيها: بأن الإخبار بالوقوع يناسب إرادته، لا الإخبار بسائر الدواعي الجارية في الصيغة من التهديد والتعجيز وغيرهما، فإن هذه الدواعي لا تناسب الإخبار بالوقوع. بخلاف ما إذا كان الغرض وقوعه في الخارج فإنه يناسبه الإخبار بوقوعه، فكأن وقوعه مفروغ عنه. وأما أن إرادة وقوعه على وجه عدم الرضا بتركه أولاً؟ فلا شهادة لمضمون الجملة الخبرية عليه كما لا يخفى.

إلا أن يقال: إن الملازمة بين الأخبار بالوقوع وإظهار إرادة الوقوع لا بدّ من أن تكون للملازمة بين الوقوع وطلب الوقوع، ومن البين أن الوقوع من المنقاد لازم لطلبه منه، فالبعث نحو^(٢) المنقاد ملزوم لوقوع المبعوث [إليه]^(٣) منه في الخارج، فلذا أخبر عن اللازم إظهاراً لتحقيق ملزومه. ومن الواضح أن البعث

(١) الكفاية: ٣/٧١.

(٢) كذا في الأصل، والأصوب: فالبعث المتوجّه نحو المنقاد...

(٣) إضافة يقتضها السياق.

الذي لا ينفك عن الوقوع من المنقاد هو البعث الحتمي ، وإلا فالبعث الندبي - ولو إلى المنقاد - لا يلازم الوقوع ، بل ربما يكون ، وربما لا يكون .

وأما استفادة ذلك بملاحظة أن الوقوع لا يكون إلا مع ضرورة الوجود ، فالمراد إظهار لابدئية الوقوع بالإخبار عن الوقوع المستلزم لضرورة الوجود ، فبعيدة في الغاية عن أذهان العامة في مقام المحاوره .

١٦٢ - قوله [قدس سره]: (إنما يلزم الكذب إذا أتى بها بداعي

الإخبار والإعلام... الخ)^(١) .

فإن القصد الاستعمالي المتعلق بالجملة لا واقع له وراء نفسه ، فلا يعقل اتصافه بصدق ولا كذب ، بل مناط الصدق والكذب هو القصد الجدي إن تعلق بمضمون الجملة ، ولولا لداعي الإعلام وحصول العلم للمخاطب ، بل لإفادة لازمه أو إظهار التألم ، كما في قولك: (الهواء حاراً أو بارداً) ، أو إظهار التأسف ، كما في قولك: (مات زيد) إذا علم المخاطب بموته وبعلمك بموته ، فإن هذه الأغراض لا تترتب إلا على الحكاية الحقيقية ، بخلاف الكناية ، فإنها مجرد الانتقال من الملزوم إلى اللازم ، فلا شأن لمضمون الجملة إلا كونه قنطرة محضة إلى اللازم ، وكذلك الإخبار بداعي البعث والتحريك ، فإنه مجرد إظهار الطلب .

فإن قلت: الحكاية والكشف والإراءة حقيقة بلا محكي ولا مكشوف ولا مرئي حقيقة محالاً ، فلا يُعقل أن يتعلق به القصد ، فما المقسم في الخبر الصادق والكاذب؟

قلت: المراد من الحكاية الحقيقية^(٢) بالجملة الخبرية إحضار الواقع بإحضار المفهوم الثاني فيه في ذهن المخاطب بتوسط إحضار اللفظ ، وحضور الواقع بنحو

(١) الكفاية: ١٢/٧١ .

(٢) في الأصل: (الحقيقة) ، ما اثبتناه من نسخة (ط) هو الصحيح .

فناء المفهوم فيه في ذهن المخاطب لا يستدعي ثبوت المطابق في الخارج؛ إذ العلم يتقوم بالمعلوم بالذات، لا بالمعلوم بالعرض، وهذا الإحضار الخاص ربمّا يكون عن جدّ بداعي الإعلام أو الإعلام بعلم المتكلم أو بداعي إظهار التألم أو التأسّف، وربما لا يكون عن جدّ، بل قنطرة محضة إلى لازمه أو ملزومه، فلذا لا يتّصف بالصدق والكذب بلحاظ نفسه.

١٦٣ - قوله [قدس سره]: (فإنّ شدّة مناسبة الإخبار بالوقوع... الخ)^(١).

لكنه لا يوجب تعيينه من بين المحتملات في مقام المحاورة؛ حتى يقال: إنه مبين بذاته في مقام البيان، فلو اقتصر عليه المتكلم لم يكن ناقضاً لغرضه ولعله - دام ظلّه - أشار إليه بقوله: (فأفهم)^(٢).

لا يقال: حيث لا نكته للإخبار عن الوقوع إلا ما ذكر فیتعیّن الوجوب. لأننا نقول: لا تنحصر النكته فيما يعين الوجوب، بل من المحتمل إرادة مطلق الطلب؛ نظراً إلى أن الإرادة - سواء كانت حتمية أو غير حتمية - مقتضية للفعل.

وبعبارة أخرى: البعث الصادر عن إرادة حتمية أو غير حتمية حيث إنه لجعل الداعي إلى الفعل، فهو مقتضٍ للوقوع، فالإخبار عن المقتضي إظهاراً للمقتضى نكته صحيحة مصحّحة لإرادة الفعل كذلك.

نعم النكته المعينة للوجوب أنسب بالإخبار عن الوقوع، وشدة المناسبة بنفسها لا توجب كون الوجوب قدراً متيقناً في مقام المخاطبة.

١٦٤ - قوله [قدس سره]: (نعم فيما كان الأمر بصدد

(١) الكفاية: ١٩/٧١.

(٢) الكفاية: ٧١.

البيان.... الخ^(١).

توضيحه: أن حتمية الإرادة^(٢) عبارة عن بلوغها مرتبة لا يرضى بترك ما تعلقت به، ونديتها عبارة عن نقصان مرتبتها، بحيث يرضى بترك متعلقها. فالإرادة الحتمية الأكيدة إرادة محضة لا يشوبها شيء، والإرادة النديية حيث إنها مرتبة ضعيفة من الإرادة، فهي فاقدة لمرتبة منها، فهي متفصلة بفصل عدمي، ليس من حقيقة الإرادة في شيء. فإذا كان المتكلم في مقام البيان، فله الاقتصار على الصيغة الظاهرة في البعث الصادر عن إرادة في إفادة حتمية الإرادة؛ لأن حتمية الإرادة حيث إنها مرتبة من نفس الإرادة الخالصة، فكأنها لم تزد شيئاً على الإرادة حتى يحتاج إلى التنبيه عليه. بخلاف ما إذا كان في مقام إفادة الندب لأنه ممتاز بأمر خارج عن حقيقة الإرادة، وإن كان عديمياً، فلا بد من التنبيه عليه، وإلا كان ناقضاً لغرضه.

(١) لا يخفى أن ما ذكرناه في التعليقة غاية ما يمكن تصحيح كلامه - قدس سره - به، وإلا فظاهر كلامه مخدوش: بأن عدم المنع من الترك بعدم نصب القرينة على المنع من الترك، بخلاف المنع من الترك، فانه يحتاج إلى نصب قرينة عليه، كما في كل أمر عدمي بالنسبة إلى الوجودي، كما أن الامر بالعكس إذا جعل الوجود معنى لازمه عدم الرضاء بالترك، والندب معنى لازمه الرضاء بالترك. [منه قدس سره].

(٢) الكفاية: ٧/٧٢.

(٣) قولنا: (توضيحه: أن حتمية الإرادة... الخ).

تفحيح المرام أن الايجاب والاستحباب هل هما مرتبتان من الارادة، أو إنشاءان منبعثان عن مرتبتين من الإرادة، أو إنشاءان منبعثان عن مصلحة ملزمة وغير ملزمة، أو هما إنشاءان بداعي جعل الداعي مع المنع من الترك وعدمه، أو إنشاءان بداعي جعل الداعي مع الرخصة في الترك وعدمها، أو إنشاءان بداعي البعث الاكيد وبداعي البعث الغير الأكيد، فهذه مجموع الاحتمالات، ويتفاوت بحسبها تقريب مقدمات الحكمة، واستفادة الوجود والاستحباب فنقول: أما الأول: فساقط عن الاعتبار هنا؛ لأن الكلام في الايجاب والاستحباب اللذين هما من الاحكام المجعولة شرعاً وعرفاً، والإرادة وإن كانت روح الحكم، إلا أنها ليست من الاعتبارات

المجعولة. بل من الصفات النفسانية الغير المعجولة بالمعمل التشريعي.

وأما الثاني: فلا بأس به بناء على تفاوت الإرادة الباعثة على جعل الداعي في مقام الإيجاب والاستحباب، ونحن وإن أشكلنا عليه في أثناء مباحث الضد^(١)، لكننا دفعناه أيضاً بتعقل التفاوت، فإن شدة الإرادة وضعفها منبئة^(٢) عن شدة موافقة المصلحة لغرض المولى وضعفها، بحيث تؤثر الشدة في دفع المزاحم، ولا يؤثر الضعف في دفعه لو كان، وإن كانت تؤثر في حركة العضلات لو لم يكن مزاحم من باب الاتفاق.

وأما الثالث: فهو أيضاً مما لا بأس به إلا أن الإنشاء المنبعث عن مصلحة ليس إلا إظهاراً للمصلحة الملزمة مثلاً، وهذا ليس من حقيقة الحكم المعجول - وهو الإنشاء بداعي جعل الداعي - فلا بد من توسيط جعل الداعي، كما أن الإنشاء بداعي إظهار الإرادة المحتمة كذلك، كما لا يخفى. وهذا كله لأن الوجود الإنشائي ليس إلا وجود المعنى بوجود اللفظ تنزيلاً كما هو شأن الاستعمال، وهو غير الوجود الاعتباري للبعث او للملكية ونحوهما، كما حقق في محله.

وأما الرابع والخامس ففيهما: أن معية المنع من الترك أو الترخيص فيه مع البعث الجدي والتحريرك الحقيقي إمامعية موجود^(٣) مستقل مع وجود مستقل آخر، فيكون النتيجة انبعاث الإنشاء عن مجموع داعيين، وإما معية الفصل مع الجنس بحيث يكون أمر واحد حقيقة ينبعث عنه الإنشاء، وإما معية لازم الوجود مع ملزومه، بحيث يكون الإنشاء منبثقاً عن الملزوم، وإن كان له هذا اللازم، فلا بد من خصوصية أخرى يكون جعل الداعي تارة ملزوماً لهذا اللازم، وأخرى لا يكون، وتلك الخصوصية إما حتمية الإرادة، أو كون المصلحة ملزمة، أو كون البعث أكيداً، وهذا لازم تأكده. وعلى أي حال لا يكون هذا الاحتمال بناء على الوجه الأخير مقابلاً لسائر الاحتمالات، واحتمال المعية بالمعنى الأول لا يساعده مقام الثبوت، ولا مقام الإثبات: أما مقام الثبوت: فلأن الفعل إذا كانت فيه مصلحة لزومية لا يتقدح بسببها إلا الإرادة

(أ) وذلك في التعليقة: ١١٧ من الجزء الثاني عند قوله: (وأما كونه مرتبة وحيدة...).

(ب) كذا في الأصل، والصحيح منبعتان..

(ج) كذا في الأصل، والصحيح ظاهراً: معية وجود مستقل..

→

المحرّكة للعضلات، أو المحرّكة إلى جعل الداعي، وليس هناك كراهة الترك، ولا انبعاث المنع عن تركه، بل ربما لا يخطر بباله الترك.

وأما مقام الإثبات: فقد مرّ مراراً أن الإنشاء - بأيّ داعٍ كان - مصداقُ ذلك الداعي، فالإنشاء يناسبه انطباق عنوان البعث نحو الفعل إذا كان بداعي البعث، فإذا كان بداعي البعث نحو الفعل والمنع عن الترك، كان مصداقاً لها، مع أن عنوان المنع من الترك لا يناسب إنشاء البعث نحو الفعل، وليس الوجوب إلا مجموع الأمرين.

وما ذكرنا في بحث الضدّ^(١) من أن التحريك نحو الفعل تحريك عن خلافه، كما أن التقريب إلى جهة تبعيد عن خلافها لا يجدي هنا إذ هذا المعنى لازم كل تحريك وجوبي أو ندي، والكلام في المنع من الترك الذي يقوم الوجوب.

واحتسالم المعية بالمعنى الثاني يتضح الجواب عنه بما ملخصه: أن المعاني الاعتبارية: تارة يكون نسخها اعتبارياً لا موطن لها إلا العقل، كالوجوب والإمكان والامتناع، والكلية والجزئية، والجنسية والفصلية والنوعية، ومثل هذه الاعتباريات بسائط لا جنس لها ولا فصل حتى عقلاً، وليست من سنخ المقولات والماهيات الطبيعية حتى يكون لها جنس وفصل ولو عقلاً تحليلاً، وأخرى تكون من المعاني التي توجد بوجود اعتراري وإن كان لها وجود حقيقي في نظام الوجود، وهذه هي الاعتباريات المتداولة في الفقه والأصول، فمثل: الملكية توجد بوجودها الحقيقي الذي لها في نظام الوجود، فتكون جذّة مثلاً، وليست بهذا النحو من الوجود موضوع الآثار الخاصة شرعاً وعرفاً، وتوجد أيضاً بوجودها الاعتباري الذي له آثار شرعاً وعرفاً، ومثل هذه الاعتباريات من حيث وجودها في أفق الاعتبار لا جنس لها ولا فصل، ومن حث نفسها: تارة تكون من المعاني المقولية، فاعتبارها اعتبار مالا جنس له ولا فصل والإيجاب والاستحباب من القسم الثاني؛ إذ ليس مطابقها إلا الإنشاء بداعي البعث والتحريك، ومن الواضح أن المنع من الترك ليس فصلاً للبعث والتحريك، فليّن ذلك المعنى الذي يعتبره العقلاء في مقام البعث إما إيجاد المولى للفعل تسبيحاً، أو تحريك العبد، والإيجاد ليس معنى ماهوياً، والتحريك باعتبار مبدئه ليس مقولة من المقولات، بل من شؤون وجود معنى مقولي، فليس البعث مقولياً ليكون

←

(أ) التعليقة: ١١٩ من الجزء الثاني.

له فصل؛ حتى يجعل المنع من الترك فصلاً مقوماً له، فلا يتصور على هذا الوجه إلا رجوع الإيجاب الاعتباري العقلاني إلى الإنشاء بمجرد الداعيين المجموعين في الاعتبار وقد مر أنه لا يساعده مقام الثبوت والإثبات.

وأما الاحتمال السادس: فنقول: إن البعث والتحرير العقلاني، وإن كان من الاعتباريات، ولا شدة ولا ضعف في الاعتبارات، بل الحركة من حدّ إلى حدّ شأن بعض المقولات، إلا أن اعتبار معنى مقولٍ بمرتبته الشديدة أو الضعيفة لترتيب أثر خاص ممكن، والحركة في الخارج من حيث وجودها توجد بوجود قويّ وبغيره، فيمكن اعتبار دفع قويّ وبغيره، والمصلحة للزومية كما تناسب إرادة قوية كذلك تناسب في مقام جعل الداعي جعل داعٍ أكيد، وعدم الرضا بالترك، والمنع من الترك لازم هذه المرتبة من الإرادة القوية، وهذه المرتبة من البعث الأكيد.

وما ذكرنا يتضح: أن الأوفق بالاعتبار هو الاحتمال السادس.

وأما جعل الوجوب عبارة عن نفس كون الشيء ذا مصلحة لزومية - كجعله عبارة عن كونه بحيث يستحقّ على مخالفته العقوبة - فهو اشتباه المبدأ بالفعل الناشئ منه في الأول، واشتباه الأثر بها يترتب عليه في الثاني، بل الأوجه ما عرفت:

وأما تقريب مقدمات الحكمة: فعلى الأول والثاني: ما ذكرناه في المتن، ونتيجته تعين الوجوب من حيث خلوص الإرادة، وعدم شوبها بأمر خارج عن حقيقة الإرادة ليجب التنبيه عليه. وأما على الثالث: فلا معين لكيفية المصلحة من أنها لزومية أو غير لزومية.

ودعوى: أن العقل يحكم بحمل الإنشاء على الوجوب لاقتضاء العبودية لامتنال الأمر على أيّ تقدير إلا إذا علم - بقرينة متصلة أو منفصلة - أنه منبعث عن مصلحة غير لزومية. مدفوعة: بأن حكم العقل بلزوم الامتنال بملاك التحسين والتقيح العقلانيين بملاحظة أن ترك موافقة البعث المنبعث عن مصلحة لزومية ظلم على المولى؛ لأنه خلاف رسوم العبودية، ولا يعقل أن يكون ترك موافقة البعث عن مطلق المصلحة كذلك، فذلك الحكم العقلي بملاك قبح الظلم غير محقق إلا بفرض وصوله بالنحو الخاص الذي يكون مخالفته ظلماً، وحكم العقل بملاك آخر - ليكون كالوظائف العملية في مورد الشك - غير بين ولا مبين.

وعلى الرابع: يتعين الاستحباب، فإن المنع من الترك أمر وجودي ينبغى التنبيه عليه، بخلاف

ولعل المراد بالأكلمية المحكية عن بعض المحققين^(١) هذا المعنى.
 كما حكى عنه: أن الانصراف الموجب لتبادر الوجوب من الصيغة
 انصراف حقيقة الطلب وليّه لا انصراف الصيغة، فالمراد بالانصراف ليس معناه
 المصطلح، بل مطلق ما يوجب تعيين بعض الاحتمالات في مقام البيان.
 إلا أن الإنصاف أن هذا التقريب دقيق، ومثله غير قابل للاتكال عليه
 عند التحقيق، فهو نظير إطلاق الوجود وإرادة الواجب؛ نظراً إلى أنه صرف
 الوجود الذي لا يشوبه العدم، فكما لا يمكن الاتكال عليه في المحاورات
 العرفية، فكذلك فيما نحن فيه ولعله - دام ظلّه - أشار إليه بقوله: (فافهم)^(٢).

→

عدم المنع من الترك فانه يكفيه عدم التنبيه على المنع.
 وأما على الخامس: فبالعكس؛ لأن الرخصة في الترك وجودي، ينبغي التنبيه عليه، ويكفي
 في عدمها عدم التنبيه عليها.

وأما على السادس: فتقريب مقدمات الحكمة على نحو الأول والثاني؛ لأن البعث الأكيد
 لا يزيد اعتباره على اعتبار أمر وراء حقيقة البعث، بخلاف البعث الغير الأكيد، فإن اعتباره
 اعتبار أمرٍ ما وراء حقيقة البعث مع البعث، فيجب التنبيه عليه، لكنك قد عرفت أن هذا
 التقريب غريب عن أنظار العرف.

والتحقيق: أن تعيين الوجوب بمحض خلوص الإرادة والبعث وإن كان دقيقاً إلا أن تعيينه
 بملاحظة أنه مرتبة يلزنها عدم الرضا بتركه، وعدم الرخصة في تركه، فليس دقيقاً لا يلتفت إليه
 العامة، وهو كافٍ في تعيين الوجوب، ولا يرد الإشكال بعدم المرجح للترخيص، وعدمه المعين
 للوجوب على المنع، وعدمه المعين للاستحباب؛ لأن مجرد المنع عن الترك لا يقتضي الوجوب؛
 لأن المنع أيضاً تارة لزومي، وأخرى غير لزومي فلا بد من تحديده أيضاً بما لا يرخص في خلافه،
 فاللازم الذي يعين الاستحباب والوجوب أخيراً هو الترخيص في الترك وعدمه. فتدبر جيداً.
 (منه عفي عنه).

(١) هداية المسترشدين: ١٤٣.

(٢) الكفاية: ٧٢.

١٦٥ - قوله [قدس سره]: (الوجوب التوصلي هو ما كان الغرض منه يحصل بمجرد حصول الواجب... الخ)^(١).

لا يخفى عليك أن الفرق بين التعبدي والتوصلي في الغرض من الواجب، لا الغرض من الوجوب؛ إذ الوجوب - ولو في التوصلي - لا يكون إلا لأن يكون داعياً للمكلف إلى ما تعلق به.

ومنه يظهر أن الوجوب في التوصلي لا يغير الوجوب في التعبدي أصلاً، حتى بلحاظ الغرض الباعث للإيجاب، والإطلاق المدعى في المقام هو إطلاق المادّة، دون إطلاق الوجوب والأمر، ففي الحقيقة لا وجه لجعل هذا البحث من مباحث الصيغة. فتدبّر جيّداً.

١٦٦ - قوله [قدس سره]: (إن التقرب المعتبر في التعبدي إن كان... الخ)^(٢).

تحقيق الحال: أن الطاعة إما أن تكون بمعنى ما يوجب استحقاق المدح والثواب، أو ما يوجب التخلص عن الذم والعقاب، فإن أريد الإطاعة بالمعنى الأوّل، فالتقرب معتبر فيها عقلاً إلا أن الإطاعة بهذا المعنى غير واجبة بقول مطلق عقلاً، بل في خصوص التعبدي، وإن أريد الإطاعة بالمعنى الثاني، فهي وإن كانت واجبة عقلاً مطلقاً، إلا أن التقرب غير معتبر فيها بقول مطلق، بل في خصوص ما قام الدليل على دخله في الغرض من الواجب ليجب إسقاط الغرض عقلاً فيجب التقرب.

وتوضيح القول في ذلك: أن استحقاق المدح والثواب على شيء عقلاً لا يكون إلا باستجماعه لأمرين:

(١) الكفاية: ١٥/٧٢.

(٢) الكفاية: ١٩/٧٢.

أحدهما - انطباق عنوان حسن بالذات أو ما ينتهي إلى ما هو كذلك - عليه .
ثانيهما - إضافته إلى من يستحق من قبله المدح والثواب بالذات أو بالعرض، ولو فقد أحد الأمرين لم يستحق المدح والثواب.

والوجه في اعتبار الأول: أن مجرد المشي إلى السوق - مثلاً - لا يمدح عليه عند العقلاء ما لم ينطبق عليه عنوان يوجهه ذاتاً، وبجهد كون الداعي أمر المولى لا يوجهه ذاتاً؛ إذ الداعي المذكور: إن لم يوجب تغير عنوان الفعل لم يكن موجباً لتأثيره في المدح ذاتاً، وإن أوجب ما لا يوجهه ذاتاً، بل بالعرض وجب انتهاؤه إلى ما يوجهه ذاتاً للزوم انتهاء كل ما بالعرض إلى ما بالذات، وإلا لزم التسلسل، والعنوان الحسن - المنطبق على المأتي به بداعي الأمر - عنوان الانقياد والتمكين الذي هو عدل وإحسان.

والوجه في اعتبار الثاني: أن الفعل إذا لم يرتبط بمن يستحق من قبله المدح والثواب، كان نسبه إليه وإلى غيره على حدٍ سواء، وارتباطه إلى المولى إما بالذات أو بالعرض المنتهي إلى ما بالذات، فمثل تعظيم المولى يُضاف إليه بنفسه ولو لم يكن أمر وإرادة، وأما مثل تعظيم زيد الأجنبي عن المولى، فهو غير مضاف بطبعه إلى المولى، ولا بدّ في إضافته إليه من أن يكون بداعي أمره وإرادته، فهذا الداعي من روابط الفعل إلى المولى، ويدخل تحت عنوان مضاف إليه بذاته كعنوان الانقياد والاحسان.

فأتضح: أن الفعل وإن لم يكن في حد ذاته موجباً للمدح والثواب لانتفاء الأمرين، لكنه إذا أتى به بداعي الأمر انطبق عليه عنوان حسن بالذات، وارتبط إلى المولى أيضاً كذلك.

وأما الإتيان بسائر الدواعي القريبة، فليس كذلك، ولا بأس بالإشارة إليه، كي ينفعك فيها بعد^(١) إن شاء الله تعالى.

(١) كما في التعليقة: ١٧٥ من هذا الجزء.

أما الإتيان بداعي أهلية المولى للعبادة، فمورده العبادة الذاتية - أي ما كان حسناً بالذات - بدهاة أن المولى ليس أهلاً لما لا رجحان فيه، ولم يكن حسناً ذاتاً، فالمورد - مع قطع النظر عن هذا الداعي - حسن بالذات، ومثله مرتبط بذاته، لا من طريق الداعي، فهذا الداعي كما لا يوجب انطباق عنوان حسن ذاتاً، كذلك لا يوجب ارتباط الفعل بالمولى، بل يتعلق بها كان في حد ذاته ذا جهتين من الحسن والربط.

ومنه تعرف حال الشكر، والتخضع ونحوهما، فإن الإتيان بأمثال هذه الدواعي يتوقف على كون الفعل - مع قطع النظر عن هذه الدواعي - شكراً وتخصّصاً وتعظيماً، فيكون الفعل - مع قطع النظر عنها - حسناً ومرتبباً ذاتاً، أو منتهياً إليهما كذلك.

ومنه يتبين حال الإتيان بداعي الثواب أو الفرار من العقاب، فإن الفعل لو لم يكن موجباً للثواب ومانعاً من العقاب لم يتوجه إليه مثل هذا الداعي فيخرج هذا الداعي عن كونه موجباً لعنوان حسن ذاتي واربباً له إلى المولى، وإنما يصح أن يكون داعياً لما كان كذلك أو داعياً للداعي.

وأما الاتيان بداعي المصلحة الكامنة في الفعل: فإن كان بعنوان أنها داعية للمولى إلى الأمر والإرادة لولا غفلته أو لولا مزاحمته، كان هذا الداعي موجباً لانطباق عنوان الانقياد والتمكين، بل الانقياد فيه أعظم من الانقياد في صورة الأمر والإرادة، وكذلك يكون رابباً له إلى المولى.

وإن كان لمجرد كون الفعل ذا فائدة - سواء رجعت إلى المولى أو إلى غيره - فلا ريب في عدم كونه موجباً لعنوان حسن، ولا للارتباط إلى المولى؛ إذ لا مساس له إلى المولى، فالمولى وغيره في عدم إضافة الفعل إليه سواء، فلا الفعل انقياد وتمكين وإحسان له، ولا بنفسه ولا بالعرض مربوط به، وإن استفاد المولى منه فائدة، إلا أن استفادته غير ملحوظة للفاعل حتى يكون هذا نحو

انقياد له.

إذا عرفت ما ذكرنا تعرف: أن استحقاق المدح والثواب لا يدور مدار صدق الإطاعة لترتبها على ما لا أمر ولا إرادة هناك كالتعظيم الذي لم يؤمر به، ولم ينطبق عليه عنوان قبيح.

كما أن الإطاعة الموجبة للمدح والثواب مشتركة بين التعدي والتوصلي، فلا تجب عقلاً بل تجب بمعنى آخر، وهو ما يوجب التخلّص من الذمّ والعقاب، وهو لا يكون إلا إذا ترتّب الغرض من الواجب على المأتي به، سواء أتى به بهذا الداعي ونحوه أم لا.

نعم ربّما يكون الإتيان بداعٍ مخصوص دخلياً في الغرض، فالتخلّص عن الذمّ والعقاب بإتيان الفعل على نحو يترتب عليه الغرض. وهذا أمر لا طريق للعقل إليه، وحاله حال سائر ما له دخل في الغرض، فما يحكم العقل بوجوده لا طريق له إلى دخل القربة فيه، وماله طريق لدخل القربة فيه لا يحكم بوجوده. وحديث الشك والحكم بالاشتغال أمر آخر، سنفضّل فيه المقال^(١) إن شاء الله تعالى.

١٦٧ - قوله [قدس سره]: (وذلك لاستحالة أخذ ما لا يكاد يتأتى

إلا من قبل الأمر... الخ)^(١).

ربما توجه الاستحالة: بأنه لا بدّ من ثبوت الموضوع في مرتبة موضوعيته، حتى يتعلّق الحكم به، وسنخ الموضوع هنا لا ثبوت له - في حد ذاته - مع قطع النظر عن تعلّق الحكم به؛ لأنه الفعل بداعي شخص الطلب الحقيقي المتعلّق به.

وفيه: أن الحكم بالإضافة إلى موضوعه من قبيل عوارض المهية، لا من

قبيل عوارض الوجود؛ كي يتوقف عروضه على وجود المعروض، وعارض الماهية

(١) وذلك في التعليقة: ١٧٧ من هذا الجزء.

(٢) الكفاية: ٢١/٧٢.

لا يتوقف ثبوته على ثبوتها، بل ثبوتها بثبوته كثبوت الجنس بفصله والنوع بالتشخص؛ إذ من الواضح أن الحكم لا يتوقف على وجود موضوعه خارجاً، كيف؟! ووجوده خارجاً يسقط الحكم، فكيف يعرضه؟ كما لا يتوقف على وجوده ذهنياً؛ بداهة أن الفعل بذاته مطلوب، لا بوجوده الذهني، بل الفعل يكون معروضاً للشوق النفساني في مرتبة ثبوت الشوق؛ حيث إنه لا يتشخص إلا بمتعلقه، كما في المعلوم بالذات بالنسبة إلى العلم، فما هو لازم توقف العارض على معروضه هذا النحو من الثبوت، بل المانع من تقويم الحكم لموضوعه، وتقوم موضوعه به أو بما ينشأ من قبل حكمه أن الحكم متأخر طبعاً عن موضوعه، فلو أخذ فيه لزم تقدم المتأخر بالطبع، وملاك التقدم والتأخر الطبيعيين أن لا يمكن للمتأخر ثبوت إلا وللمتقدم ثبوت ولا عكس، كما في الاثنين بالنسبة إلى الواحد، ونسبة الإرادة إلى ذات المراد كذلك؛ إذ لا يمكن ثبوت للإرادة إلا وذات المراد ثابت في مرتبة ثبوت الإرادة ولا عكس؛ لإمكان ثبوت ذات المراد تقررراً وذهناً وخارجاً بلا ثبوت الإرادة، ولا منافاة بين التقدم والتأخر بالطبع والمعية في الوجود، كما لا يخفى.

ومما ذكرنا يظهر بالتأمل: عدم الفرق بين الأمر بالصلاة بداعي شخص الأمر المتعلق بها، أو بداعي الأمر الحقيقي بنحو القضية الطبيعية؛ بمعنى عدم النظر إلى شخص الأمر - لا بمعنى آخر - فإن شخص هذا الأمر ما لم يسر إلى الصلاة لا يكون المقيد بداعي الأمر موضوعاً للحكم، وسرايته إلى المقيد من قبل نفسه واقعاً محال، وإن لم يكن ملحوظاً في نظر الحاكم.

ومما يبيناً في وجه الاستحالة يتبين: أن توهم كفاية تصور المقيد بداعي الأمر الشخصي - مثلاً - في الموضوعية للحكم أجنبي عن مورد الإشكال، وكأنه مبني على توهم الإشكال من حيث توقف الحكم على ثبوت الموضوع، فأجيب بأن ثبوته في التصور كافٍ فتدبر جيداً.

ولا يخفى عليك: أن إشكال التقدم والتأخر الطبيعي أيضاً قابل للدفع عند

التأمل؛ لأن الأمر بوجوده العلمي يكون داعياً، وبوجوده الخارجي يكون حكماً للموضوع والوجود العلمي لا يكون متقوماً بالوجود الخارجي بما هو، بل بصورة شخصه لا بنفسه، فلا خلف كما لا دور.

بل التحقيق في خصوص المقام: أن الانشاء حيث إنه بداعي جعل الداعي، فجعل الأمر داعياً إلى جعل الأمر داعياً يوجب عليّة الشيء لعلية نفسه، وكون الأمر محرّكاً إلى محرّكية نفسه، وهو كعلية الشيء لنفسه. وسيجيء - إن شاء الله تعالى - نظيره^(١) في عبارة المصنّف^(٢) دام ظلّه.

نعم هذا المحذور إنّما يرد إذا أخذ الإتيان بداعي الأمر بنحو الشرطية أو بنحو الجزئية، وأما إذا لوحظ ذات المأتي به بداعي الأمر - أي هذا الصنف من نوع الصلاة - وأمر به، فلا يرد هذا المحذور، كما سيجيء^(٣) ان شاء الله تعالى.

١٦٨ - قوله [قدس سره]: (فما لم تكن نفس الصلاة متعلّقة للأمر

لا يكاد يمكن... الخ)^(٤).

لا يخفى عليك أنّ ما أفاده - دام ظلّه - أوّلاً كافٍ في إفادة المقصود ووافٍ بإثبات تقدّم الحكم على نفسه، والظاهر أن نظره الشريف إلى لزوم الدور في مرحلة الاتصاف خارجاً، كما صرّح به في تعليقه^(٥) الأنيقة على رسالة القطع من

(١) قولنا: (نظيره في عبارة.. الخ).

فانه هنا في مرحلة اقتضاء الدعوة لاقتضاء الدعوة، وهناك في مرحلة فعلية الدعوة في نفس المكلف، ولذا قلنا: (نظيره). (منه عُفي عنه).

(٢) الكفاية: ٧٣ عند قوله: (إلا انه لا يكاد...) كما صرح المصنّف (رحمه الله) في التعليقة: ١٦٩ في شرح عبارة الكفاية.

(٣) كما في التعليقة: ١٦٨ من هذا الجزء.

(٤) الكفاية: ٢٢/٧٢.

(٥) حاشية كتاب فرائد الأصول: ٢٦.

رسائل شيخنا العلامة الانصاري - قدس سره - .

بيانه: أن اتصاف الصلاة المأتيّ بها خارجاً بكونها واجبة - مثلاً - موقوف على إتيانها بداعي وجوبها، وإلا لم يكن مطابقاً للواجب، ويتوقّف قصد امتثالها بداعي وجوبها على كونها واجبة حتّى يتمكّن من قصد امتثالها بداعي وجوبها فيدور. إلا أن التحقيق في الإشكال ما ذكرناه في الحاشية السابقة، مع أن الفعل المأتيّ به في الخارج لا يتّصف بكونه واجباً - كيف؟! وهو يسقط الوجوب - بل الفعل بمجرد تعلق الوجوب به يتصف بأنه واجب.

مضافاً إلى أن الداعي لسبقه على العمل لا يتوقّف على اتصافه - بعد إتيانه - بالوجوب كي يدور، بل قبل إتيانه يتعلق الأمر به، فلا دور حينئذ لتغاير الموقوف والموقوف عليه.

وأما إرجاعه إلى وجه آخر وهو: أن الأمر المأخوذ^(١) في الصلاة كمتعلقات موضوعات الأحكام لا بدّ من تحقّقها في فعلية الأحكام، فلا يكون التكليف بشرب الماء فعلياً إلاّ مع وجود الماء خارجاً، فإلم يكن أمر لا معنى للأمر بإتيان الصلاة بداعي الأمر؛ لأنه - على الفرض - شرط فعليته، فيلزم الدور في مقام الفعلية فهو مدفوع بما قدمناه في الحاشية المتقدمة: من أن الأمر

(١) بل بهذا البيان يدعى ورود محذور الدور في مقام الجعل أيضاً؛ لأن المأمور به هو الفعل بداعي الأمر، فلا بدّ من فرض وجود شخص الأمر في مقام الجعل، فيلزم وجود شخص الأمر قبل وجوده.

ويندفع: بأن اللازم - في مقام الحكم بشيء - إذا كان معلقاً على شيء فرض وجوده فرضاً مطابقاً للواقع، إلاّ أن فرض وجوده هكذا لا يستلزم وجوده فعلاً، بل يمكن فرض وجوده الاستقبالي أيضاً، ونتيجة فرض وجود شخص الأمر ليس وجود الشيء قبل وجوده، بل وجوده التقديري قبل وجوده الحقيقي، وهذا غير وجود الشيء قبل وجوده ليلزم تقدم الشيء على نفسه. (منه عُفي عنه).

بوجوده العلمي يكون داعياً، ووجوده العلمي لا يتقوم بوجوده الخارجي، فلا دور، بل المحذور ما تقدم.

نعم لازم التقييد بداعي الأمر محذور آخر: وهو لزوم عدمه من وجوده، وذلك لأن أخذ الإتيان بداعي الأمر في متعلق الأمر يقتضي اختصاص ما عداه بالأمر؛ لما سمعت من أن الأمر لا يدعو إلا إلى ما تعلق به، وهو مساوق لعدم أخذه فيه؛ إذ لا معنى لأخذه فيه إلا تعلق الأمر بالمجموع من الصلاة والإتيان بداعي الأمر، فيلزم من أخذه فيه عدم أخذه فيه، وما يلزم من وجوده عدمه محال. ومن الواضح أن عبارته - قدس سره - هنا غير منطبقة على بيان هذا المحذور، وإلا لكان المناسب أن يقال: لا يكاد يمكن الأمر بإتيانها بقصد امتثال أمرها، لأنه لا يمكن إتيانها بقصد امتثال أمرها.

نعم هذا المحذور - أيضاً - إنها يرد إذا أخذ الإتيان بداعي الأمر بنحو الجزئية، أو بنحو القيدية، فإن لازم نفس هذا الجزء أو القيد تعلق الأمر بذات الصلاة، ولازم جعل الأمر داعياً إلى المجموع أو إلى المقيّد - بما هو مقيّد - عدم تعلق الأمر ببعض الأجزاء بالأسر أو بذات المقيّد.

وأما إذا تعلق الأمر بذات المقيّد - أي بهذا الصنف من نوع الصلاة وذات هذه الحصّة من حصص طبيعي الصلاة - فلا محذور من هذه الجهة أيضاً لفرض عدم أخذ قصد القرية فيه، وإن كان هذه الحصّة خارجاً لا تتحقّق إلا مقرونة بقصد القرية، فنفس قصر الأمر على هذه الحصّة كافٍ في لزوم القرية، وحيث إن ذات الحصّة غير موقوفة على الأمر، بل ملازمة له على الفرض، فلا ينبعث القدرة (١) عليها من قبل الأمر بها، بل حالها حال سائر الواجبات - كما سيجيء

(١) قولنا: (فلا ينبعث القدرة.. الخ).

نعم لا ينبعث بلا واسطة، واما مع الوسطة فلا، وذلك لأن ذات الحصّة معلومة لقصد الأمر فترشح الأمر الغيري إليه، مع انه لا قدرة على هذه المقدمة المنحصرة إلا من قبل الأمر.

إن شاء الله تعالى - مع أن إشكال القدرة مندفع - أيضاً - بما تقدّم^(١) وما سيأتي^(٢).
 ١٦٩ - قوله [قدس سره]: (إلا أنه لا يكاد يمكن الإتيان بها بداعي أمرها... الخ)^(٣).

الأولى أن يجب بما تقدم^(٤) في تحقيق حقيقة التقدّم المعتبر في الموضوع بالإضافة إلى الحكم، لا العدول إلى لزوم محذور آخر.

نعم هذا البيان في دفع ما ذكر في توهم الإمكان - من ثبوت القدرة في ظرف الامتثال - وجيه، حيث لا قدرة في ظرف الامتثال لعدم الأمر بنفس الصلاة حسب الفرض حتى يمكن إتيانها بداعي أمرها، وهو ظاهر في عدم محذور فيه مع ثبوت القدرة في ظرف الامتثال، مع أنه يستلزم الدور؛ لتوقف فعلية الأمر بالمقيد بداعي الأمر على القدرة على الإتيان بداعي الأمر، توقّف المشروط على شرطه، وتوقّف القدرة المزبورة على نفس فعلية الأمر توقّف المعلول على علته؛ إذ القدرة على الإتيان بداعي الأمر غير معقولة مع عدم الأمر، فنحن لا ندعي أن القدرة حال الأمر لازمة كي يجب بكفايتها حال العمل، ولا ندعي أن انبعاث القدرة من ناحية البعث ضائر كي يقال: بأنها كذلك دائماً بالإضافة إلى قصد القرية، بل نقول: إن انبعاث القدرة على المأخوذ في متعلق البعث من نفس

→

فيتوقف الأمر على القدرة على متعلقه بواسطة المقدمة المنحصرة، توقّف المشروط على شرطه، ويتوقف القدرة على المقدمة على الأمر بذاتها توقّف المسبب على سببه، والجواب ما في المحاشية الآتية (منه عفي عنه).

(١) التعليقة: ١٦٧، عند قوله: ولا يخفى عليك.

(٢) في التعليقة الآتية: ١٦٩.

(٣) الكفاية: ٥/٧٣.

(٤) التعليقة: ١٦٧.

البعث الفعلي يستلزم المحال، ولا يندفع إلا بها مر^(١) من أن الأمر بوجوده الخارجي موقوف، وبوجوده العلمي الغير المتقوم بوجوده الخارجي موقوف عليه، فإن القدرة على الإتيان بداعي الأمر تتحقق بمجرد العلم بالأمر وإن لم يكن أمر خارجاً في الواقع.

ومما ذكرنا - إشكالاً وجواباً - يظهر حال الجواب عن الدور كلية؛ يجعل الأمر متعلقاً بالفعل الصادر لا عن داعٍ نفسي، فإنه منحصر في المأتي به بداعي الأمر من دون أخذه في متعلق الأمر، والإشكال فيه عدم القدرة على إتيانه لاعتقاده داعٍ نفسي، إلا بعد الأمر المحقق لداعٍ آخر غير الدواعي النفسانية. وجوابه ما تقدم.

١٧٠ - قوله [قدس سره]: (فإنه ليس إلا وجود واحد... الخ)^(٢).

لا يذهب عليك: أن ذات المقيّد والتقيّد - وإن كانا في الخارج موجودين - لكلٍ منها نحو وجود يباين الآخر، فإن الصلاة - مثلاً - لها وجود استقلالي، وتقيدها بالقصد له وجود انتزاعي، إلا أن العبرة في التعدّد والوحدة بلحاظ الأمر، فإنه قد يلاحظ الموجودين المتباينين على ما هما عليه من التعدّد، فيأمر بها بأمر واحد، فيحدث بالإضافة إلى كلّ واحد وجوب غيري كما توهم، أو تعلق عن قبل وجوب نفسي واحد^(٣) كما هو الحق، وقد يلاحظها بنحو الوحدة، فيلاحظ المقيّد بها هو مقيّد، لا ذات المقيّد والتقيّد، فالمأمور به حقيقة واحد، والأمر واحد وجوداً وتعلقاً، والدعوة واحدة، فلا أمر لاحقيقة ولا تعلقاً بذات المقيّد، فكيف يأتي به بداعي أمره؟!

١٧١ - قوله [قدس سره]: (فإنه يوجب تعلق الوجوب بأمر غير

(١) في التعليقة: ١٦٧، عند قوله: ولا يخفى عليك...

(٢) الكفاية: ١١/٧٣.

(٣) لا تخلو العبارة من غضاضة وغموض، والظاهر أن المراد منها هو: أو تعلق بكل واحد - من

المتباينين - وجوب نفسي انحلاً عن وجوب نفسي واحد.

اختياري... الخ)^(١).

يمكن الذبّ عنه: بأنّ الإرادة إنما لا تكون إرادية إلى الآخر، وأما سبق الإرادة بإرادة أخرى توجب خلوّ النفس عن موانع دعوة الأمر، ففي غاية المعقولة، والخصم يكفيه سبق الإرادة بإرادة أخرى، كما يكفيه سبق الفعل بالإرادة، ولا حاجة إلى سبق كلّ إرادة بإرادة ليلزم التسلسل.

لا يقال: هذا لو كانت الإرادة كيفية نفسانية في قبال العلم، وأما لو كانت عبارة عن اعتقاد النفع فلا؛ إذ لا يعقل إيجاب اعتقاد النفع ولا تحريمه، وكيف يعقل تحريم التصديق بموافقة شرب الخمر للقوة الشهوية مع أنه غير اختياري؟!

لأننا نقول: ليس اعتقاد النفع - مطلقاً - مؤثراً فعلياً في حركة العضلات إلى الفعل، بل عند عدم المانع، فصَحَّ الأمر بالإرادة - أي بجعل اعتقاد النفع مصداقاً للإرادة بجعله مؤثراً بتخلية النفس عن الموانع - كما أنه يصحّ النهي عنها؛ لرجوعه إلى إحداث المانع عن تأثير اعتقاد النفع فلا تغفل.

مع أن الخصم لا يلزمه القول بالأمر بالفعل وبقصد الامتثال؛ ليلزم الأمر بالقصد، بل يقول بالأمر بالصلاة، ويجعل الأمر بها محرّكاً وداعياً إلى فعلها، فهو إلزام بالصلاة التي هي من أعمال الجوارح، ويجعل الأمر محرّكاً بتخلية النفس عن موانع دعوة الأمر وتحريكه وتأثيره في تعلق الإرادة بالصلاة، أو بتخلية النفس عما يقتضي تأثير غير الأمر في صيرورته داعياً إلى إرادة الصلاة، وأين هذا من التكليف بقصد الامتثال؟!

ومنه يظهر اندفاع ما يقال: من أنّ قصد الامتثال ليس إلّا إرادة خاصة، وكما لا يعقل الأمر بالفعل وبالإرادة في عرض واحد - للزوم تعلق الأمر بالفعل الخالي عن الإرادة وإلا لزم إما اجتماع إرادتين على مراد واحد وهو من اجتماع

علتين مستقلتين على معلول واحد، أو الخلف بعدم كون الفعل والإرادة جزءا متعلقا بالأمر - كذلك لا يعقل الأمر بالفعل وبالإرادة الخاصة لعين ما مرة.

وجه ظهور الاندفاع: ما عرفت من أن لازم مقالة الخصم ليس تعلق الأمر بقصد الامتثال، بل يجعل الأمر داعياً إلى إرادة الفعل، وهو لا يستلزم خلواً الفعل عن الإرادة.

١٧٢ - قوله [قدس سره]: (إنها يصحّ الاتيان بجزءه الواجب بداعي وجوبه... الخ)^(١).

توضيحه: أن الأجزاء بالأسر ليس لها إلا أمر واحد^(٢)، ولا لأمر واحد إلا دعوة واحدة، فلا يكون الأمر داعياً إلى الجزء إلا بعين دعوته إلى الكل، وحيث إن جعل الأمر داعياً إلى الصلاة مأخوذ في متعلق الأمر في عرض الصلاة، فجعل الأمر المتعلق بالمجموع داعياً إلى الصلاة يجعل الأمر بالمجموع داعياً إلى المجموع ليتحقق الدعوة إلى الصلاة في ضمن الدعوة إلى المجموع، مع أن من المجموع الدعوة إلى الصلاة في ضمن الدعوة إلى المجموع، فيلزم دعوة الأمر إلى جعل نفسه داعياً ضمناً إلى الصلاة. ومحركة الأمر لمحركة نفسه إلى الصلاة عين عليته لعلية نفسه، ولا فرق بين عليته لنفسه وعليته لعليته.

(١) الكفاية: ٢٠/٧٣.

(٢) قولنا: (توضيحه: أن الأجزاء... الخ).

ويمكن تقريب محور الدور بوجه آخر وهو أن قصد الامتثال: تارة يلاحظ بالإضافة إلى المقصود بالذات، وهو ما يتقوم به القصد في أفق النفس، وهو متأخر عن المقصود بالذات، فلو أخذ فيه لزم تقدم الشيء على نفسه وأخرى يلاحظ (بالإضافة^(٣)) إلى المقصود بالعرض، والقصد حينئذ علة لوجوده. فله التقدم بالعلية على المقصود بالعرض، فلو كان داخلياً في جملة ما تعلق به الأمر ويطلب به امتثاله، لزم تأخر الشيء عن نفسه إلا أن الأول ملاك الخلف، والثاني ملاك الدور: لأنه في الأول تأخر وتقدم طبيعي، والثاني تقدم وتأخر وجودي. والجواب: ما مرّ مراراً من تعلق الأمر بذات المحصة بانضمام إصلاح شرطية القدرة بما مر. (منه عفي عنه).

(أ) لم ترد هذه الكلمة في الأصل فأثبتناها من نسخة (ط) لاقتضاء السياق.

نعم لو قلنا: بترشح الأمر الغيري إلى الأجزاء، وإمكان التقرب بالأمر الغيري لم يرد هذا المحذور؛ لأن جعل الوجوب الغيري المختص بالصلاة داعياً إلى الصلاة لا يتوقف على جعل الأمر بالكلّ داعياً، لكن المبنى غير مستقيم - كما سيأتي إن شاء الله تعالى في محله^(١) - مع جريان إشكال الدور من ناحية القدرة - كما تقدّم - لتوقف الأمر بالمجموع على القدرة على مثل هذا الجزء - وهو جعل الأمر المقدمي الغيري داعياً - توقف المشروط على شرطه، ويتوقف القدرة على فعلية الأمر الغيري المعلول للأمر النفسي، فيتوقف فعلية الأمر النفسي على فعلية نفسه. والجواب ما تقدم مراراً.

١٧٣ - قوله [قدس سره]: (إن الأمر الأولي^(٢) إن كان يسقط بمجرد موافقته... الخ)^(٣).

لنا الالتزام بهذا الشق، ولكن نقول: بأن موافقة الأول ليست علة تامة لحصول الغرض، بل يمكن إعادة المأتي به لتحصيل الغرض المترتب على الفعل بداعي الأمر.

توضيحه: أن ذات الصلاة - مثلاً - لها مصلحة ملزمة والصلاة المأتي بها بداعي أمرها لها مصلحة ملزمة أخرى، أو تلك المصلحة بنحو أوفى بحيث تكون بحدها لازمة الاستيفاء، وسيجيء - إن شاء الله - في المباحث الآتية^(٤): أن الامتثال ليس عنده^(٥) (قدس سره) علة تامة لحصول الغرض كي لا تمكن

(١) وذلك في التعليقة: ٦، ج ٢ عند قوله: والتحقق ان الامتناع...

(٢) في الكفاية - تحقيق مؤسستنا -: الأمر الأول..

(٣) الكفاية: ٨/٧٤.

(٤) وذلك في التعليقة: ٢٠١ من هذا الجزء.

(٥) الكفاية: ٨٣ عند قوله: الأول: ان الاتيان بالمأمور به... - إلى قوله -: بل لو لم يعلم انه من أي

الإعادة وتبديل الامتثال بامتثال آخر، غاية الأمر أن تبديل الامتثال ربما يكون لتحصيل غرض أوفى فيندب الإعادة، وأخرى يكون لتحصيل المصلحة الملزمة القائمة بالمآتي به بداعي الامتثال فتجب الإعادة. فموافقة الأمر الأول قابلة لاسقاط الأمر لو اقتصر عليه، لكن حيث إن المصلحة القائمة بالمآتي به بداعي الامتثال لازمة الاستيفاء، وكانت قابلة للاستيفاء لبقاء الأول على حاله حيث لم يكن موافقته علة تامة لسقوطه، فلذا يجب إعادة المآتي به بداعي الأمر الأول فيحصل الغرضان فتدبرّ جيداً.

وأما توهم: أنه يسقط الأمر الأول، وكذا الثاني، لكنه حيث إن الغرض باقٍ، فيحدث أمران آخران إلى أن يحصل الغرض، وإلا فبقاء الأمر الأول بعد حصول متعلقه طلب الحاصل.

فمندفع: بأن الغرض إن كان علة للأمر، فبقاء المعلول ببقاء علته بديهي، وإلا لا يوجب حدوثه أولاً فضلاً عن عليته لحدوثه ثانياً وثالثاً. ولا يلزم منه طلب الحاصل؛ لأن مقتضاه ليس الموجود الخارجي كي يكون طلبه طلب الحاصل، كما لا يلزم منه أخصية الغرض؛ لما سيجيء^(١) - إن شاء الله تعالى - فانتظر.

١٧٤ - قوله [قدس سره]: (وإن لم يكد يسقط بذلك، فلا يكاد... الخ)^(٢).

لنا الالتزام بهذا الشقّ أيضاً من غير لزوم محذور، وتقريبه: أن الشرط - كما أسمعناك في مبحث الصحيح والأعم^(٣) على وجه أتم - ماله دخلٌ في فعلية تأثير المركّب فيما له من الاثر، وإما الخصوصية الدخيلة في أصل الغرض فهي مقومة للجزء بمعنى أن الخاص جزء لا أنّ الخصوصية خصوصية في الجزء المفروغ

(١) وذلك في أواخر التعليقة: ١٧٦ من هذا الجزء.

(٢) الكفاية: ١١/٧٤.

(٣) التعليقة: ٥٨ و٧١ من هذا الجزء.

عن جزئيته، وقصدُ القربة والطهارة والتستر والاستقبال، من الشرائط جزءاً، فهي ذات دخلٍ في تأثير المركب من الأجزاء في الغرض القائم به.

ومن الواضح أن الغرض إنما يدعو بالأصالة إلى إرادة ذات ما يفى بالغرض، ويقوم به في الخارج، وأما ما له دخلٌ في تأثير السبب، فلا يدعو إليه الغرض في عرض ذات السبب، بل الداعي إلى إيجاد شرائط التأثير وإيجابها أغراض تبعية منتهية إلى الغرض الأصلي لاستحالة التسلسل.

ومثل الإتيان بالصلاة بداعي أمرها من شرائط تأثيرها في الانتهاء عن الفحشاء، كما أنه من روابط ما يقوم به الغرض بالمولى، فالمصلحة القائمة بالمركب الصلّاتي تدعو المولى إلى الأمر بالصلاة المحصلة للغرض أولاً وبالذات، وإلى الأمر بما له دخلٌ في فعلية تأثيرها ثانياً وبالعرض إذا لم يكن موجوداً أولم يكن العقل حاكماً بإيجاده بعنوانه، وإلا فمع أحدهما لا يجب عليه في مقام تحصيل غرضه الأصيل الأمر المقدمي بالشرائط، كما أنه مع عدم وجود الشرط وعدم حكم العقل بعنوانه يجب عليه الأمر المقدمي بتحصيله، وإلا كان لنا التمسك بقاعدة قبح العقاب بلا بيان في نفيه، كما سيجيء^(١) إن شاء الله تعالى.

إذا عرفت ذلك فاعلم: أن المولى لا يجب عليه أخذ كل ما له دخلٌ في تأثير مطلوبه في غرضه في متعلق أمره بذات ما يفى بالغرض، سواء أمكن أخذه فيه كالطهارة ونحوها، أو لم يمكن^(٢) كالقربة ونحوها، بل قد عرفت أنه بلحاظ لبّ الإرادة لا يعقل تعلقها بذات السبب وشرائطه في عرض واحد، فله الأمر حينئذ بذات السبب والأمر بكل واحد من الشرائط مستقلاً، وعدم سقوط الأمر بالسبب مع عدم الإتيان بشرائطه من لوازم الاشتراط من دون فرق بين القربة

(١) وذلك في التعليقة: ١٧٧ من هذا الجزء، عند قوله: (والتحقيق: أن الشك...).

(٢) في الأصل: (أو لم يكن...).

وغيرها، وكما لا يحكم العقل بدخُل الطهارة بعنوانها في ترتب الغرض من الصلاة عليها مع عدم البيان من الشارع، كذلك لا يحكم العقل بدخُل القرية بعنوانها في ترتب الغرض، وحكمه بدخلها في استحقاق الثواب لا دخل له بما نحن فيه، كما سمعت سابقاً^(١).

وأما حكم العقل بإتيان ما يحتمل دخله في الغرض، فهو مقيد بعدم تمكن المولى من البيان ولو بالأمر به ثانياً، فكما لا يقتضي إيجاب الطهارة - مثلاً - إذا احتتمل دخلها في الغرض لتمكّن المولى من بيانها، كذلك لا يقتضي إيجاب القرية لتمكّنه من بيانها، غاية الأمر أن دائرة البيان أوسع في الأولى من الثانية؛ لتمكّن المولى من بيانها بالأمر الأول والثاني في الأولى دون الثانية، حيث لا يمكن بيانها إلا بالأمر الثاني، وكون الأمر الثاني بياناً مصححاً للعقوبة سيجيء توضيحه إن شاء الله.

فتحصل من جميع ما حررناه: أن الأمر الأول لا يسقط بموافقته لبقاء ما له دخل في تأثيره على حاله، ولا يلزم لغوية الأمر الثاني، فإنه إنما يلزم ذلك لو حكم العقل بإيجاده بعنوانه، والفرض عدمه. وحكم العقل بإتيان ما يحتمل دخله في الغرض مقيد بعدم تمكّن المولى من البيان؛ كي لا تجري فيه قاعدة (قبح العقاب بلا بيان)، والمفروض تمكّنه منه بالأمر الثاني، وتخصيص التمكّن بالتمكّن من بيانه بالأمر الأول بلا مخصص، إلا توهم أن البيان المصحح للعقوبة منحصر في الكاشف عن الإرادة المتعلقة بالفعل، والمفروض عدم إمكان أخذ القرية فيما تعلق به الإرادة، وسيجيء جوابه إن شاء الله تعالى.

١٧٥ - قوله [قدس سره]: (إلا أنه غير معتبر فيه قطعاً... الخ)^(٢).

(١) من دخل القرية في استحقاق الثواب. وذلك في التعليقة: ١٦٦ عند قوله في أولها: (تحقيق الحال: أن الطاعة...).

لأن جواز الاقتصار على الإتيان بداعي الأمر يكشف عن تعلّق الأمر بنفس الفعل، لا الفعل بداعي حسنه أو غيره من الدواعي؛ إذ لا يمكن إتيانه بداعي الأمر إلاّ مع تعلّقه بذات الشيء، وإلاّ يلزم اجتناع داعيين على فعل واحد، أو كون داعي الأمر من قبيل داعي الداعي، وهو خُلف؛ لفرض كفاية إتيانه بداعي الأمر بنفسه، مع أن الكلام فيما يكون الفعل عبادياً وقریباً، وهذه الدواعي بين ما لا يوجب العبادية والقربية وما يتوقّف على عبادية الفعل وقریبته. أما الإتيان بداعي كونه ذا مصلحة فقد عرفت سابقاً^(١)؛ أنه بمجرد لا يوجب الارتباط إلى المولى، ولا انطباق عنوان حسن عليه.

وأما الإتيان بداعي^(٢) كونه ذا مصلحة موافقة للغرض، وداعية للمولى إلى إرادة ذمها، فهو وإن كان يوجب الارتباط وانطباق الوجه الحسن، لكنه لا يُعقل تعلّق الإرادة بها فيه مصلحة داعية إلى شخص هذه الإرادة، وكما لا يمكن إرادة فعل بداعي شخص هذه الإرادة، كذلك إرادة فعل بداعي ما يدعو إلى شخص هذه الإرادة بما هو داعٍ إليها لابذاته.

وأما الإتيان بداعي الحسن الذاتي أو بداعي أهليته - تعالى -، أو له - تعالى - بطور لام الصلة - لا لام الغاية - فكل ذلك مبني على عبادية المورد، مع

(١) وذلك في التعليقة: ١٦٦ عند قوله: (وأما الإتيان بداعي المصلحة الكامنة...).

(٢) قالنا: (وأما الإتيان بداعي الخ) ربما يورد عليه أيضاً: يلزم محذور الدور منه؛ لأن قصد

المصلحة يتوقف على كونه ذا مصلحة، ويتوقف كونه ذا مصلحة على قصدها.

ويندفع: بأنه كذلك لو كان قصد المصلحة مأخوذاً على نحو الجزئية، فإنه حينئذ بعض ما يقوم بالمصلحة، وأما إذا كان بنحو الشرطية، فلا محذور؛ لأن نفس المركب من الأجزاء هو الذي يقوم به المصلحة^(٣)، وقصدنا دخيل في فعليتها، فلا مانع من أخذ قصد إتيانها بداعي ما فيها من المصلحة، وضرورة تلك المصلحة فعلية بسببه فتدبر. (منه عُفي عنه).

(أ) في الأصل: (هي التي يقوم بها المصلحة..)، والصحيح ما انتبهنا.

قطع النظر عن تلك الدواعي.

أما الاول فواضح، وأما الأخيران فلأنه - تعالى - أهل لما كان حسناً وعبادة، لا لما لا حسن فيه، والعمل لله ليس إلا العمل الإلهي من غير أن تكون إلهيته من قبل الداعي، وقد عرفت بعض الكلام فيما تقدّم^(١).

١٧٦ - قوله [قدس سره]: (إذا عرفت بها لا مزيد عليه عدم إمكان

أخذ قصد الامتثال... الخ)^(٢).

ليس وجه التلازم بين استحالة التقييد واستحالة الإطلاق أن الإطلاق والتقييد متضايقان، فلا بدّ من قبول المحلّ لتواردهما؛ إذ ليس هذا شأن المتضايقين، كيف؟! والعلية والمعلولية من أقسام التضايق، ولا يجب أن يكون كلّ ماصحّ أن يكون علة صحّ أن يكون معلولاً وبالعكس.

بل الوجه فيه: أن هذا النحو من التقابل من قبيل العدم والملكية، فلا معنى لإطلاق شيء إلا عدم تقييده بشيء من شأنه التقييد به، فما يستحيل التقييد به يستحيل الإطلاق من جهته .

نعم لا حاجة إلى إثبات استحالة الإطلاق لأنها غير ثابتة^(٣) - كما بيناه في

(١) كما في التعليقة: ١٦٦ عند قوله: (أما الإتيان بداعي أهلية المولى...).

(٢) الكفاية: ٤/٧٥.

(٣) قولنا: (لأنها غير ثابتة.. الخ).

توضيحه: أن الماهية - كما بينا في مبحث المطلق والمقيد^(٤) - تارة تلاحظ بنفسها - بقصر النظر عليها ذاتاً - فهي في تلك الملاحظة غير واجدة إلا لذاتها وذاتياتها، ولا يحكم عليها في هذه الملاحظة إلا بذاتها بالحمل الآولي، وهي الموسومة بالماهية من حيث هي وبالماهية المهملة. وأخرى تلاحظ مقيسة إلى ما عداها، وهي بهذه الملاحظة لها تعينات ثلاثة، وباعتبار كونها معروضاً لها مقسم لها، وهي المسماة باللابشرط المقسمي وأما بالاعتبار الآول، فلا نظر إلى

←

(أ) وذلك في التعليقة: ٢١٦ من الجزء الثاني.

→

الخارج عن مقام ذاتها حتى تكون مقسماً، كما أن لابشرية الماهية بهذا الاعتبار هي اللابشرية من حيث التعينات الثلاثة، لا اللابشرية بالقياس إلى أي شيء كان، وحيث إن الماهية المقيسة إلى ما عداها لا بشرط مقسمي، فلا تعين لها إلا التعينات الثلاثة؛ لأن المقسم لا ينحاز عن أقسامه، وإلزام الخلف. والتعينات الثلاثة: هي تعين الماهية من حيث كونها بشرط شيء، أو بشرط لا، أو لا بشرط بالإضافة إلى ما كانت الماهية بالنسبة إليه بشرط شيء وبشرط لا، مثلاً: إذا قيست ماهية الانسان إلى الكتابة، فتارة يلاحظ الانسان مقترناً بالكتابة، وأخرى يلاحظ مقترناً بعدم الكتابة، وثالثة يلاحظ غير مقترن بالكتابة ولا بعدمها، وهذا تعين اعتباري لا مطابق له في الخارج؛ لأنه إما يوجد في الخارج مقترناً بوجود الكتابة أو بعدمها، وهذا اللابشرط القسمي غير المقسمي؛ لأنه لا بشرط بالإضافة إلى ما كانت الماهية بالإضافة إليه بشرط شيء، وبشرط لا، والمقسمي ما كان لا بشرط بالإضافة إلى هذه الاعتبارات الثلاثة التي هي فعلية بالقياس^(١) إلى ما عداها.

إذا عرفت ما ذكرنا فاعلم: أن الصلاة إذا لوحظت بالقياس إلى قصد القرية، فلا محالة تخرج عن فرض كونها ماهية مهملة يكون النظر مقصراً على ذاتها كيف؟! وقد لوحظت بالقياس إلى الخارج عن ذاتها، وحيث لا يعقل أن تلاحظ مقترنة بقصد القرية ولا مقترنة بعدم قصد القرية، فلا بد أن تكون ملحوظة بنحو اللابشرط القسمي أي ملاحظة الصلاة غير مقترنة بقصد القرية، ولا مقترنة بعدمه، غاية الأمر أن اللابشرية في ما يقبل التقييد بشيء وجوداً وعدمًا ممكنة وهنا ضرورية.

وأما ما يقال^(٢)، من أنه لا إطلاق إلا فيما رتب الحكم على المقسم، ولا يعقل أن تكون الصلاة مثلاً مقسماً للمتقيد بقصد القرية وللمتقيد بعدمه في مرتبة موضوعيتها، بل المقسمة حصلت لها مدد و: الحكم عليها فكيف يعقل أن يكون لها إطلاق مع أنها غير قابلة للتقييد؟! ولذا جعل الإطلاق في قبال التقييد من قبيل العدم والملكية، لامن قبيل السلب والايجاب.

←

(أ) في الأصل: فعلية القياس.

(ب) القائل المحقق الثاني (ره) - كما في هامش المجري - راجع اجود التقريرات ١/١١٣، وهو الشيخ الميرزا محمد حسين ابن شيخ الإسلام المرزا عبد الرحيم الثاني النجفي من أعظم علماء الشيعة واکابر المحققين.

←

فالجواب عنه: أن الإطلاق في جميع الموارد بمعنى اللابشرطية القسمية، ومن الواضح أن اللابشرط القسمي في قبال بشرط شيء، وبشرط لا، لا أنه مقسم لها حتى يجب قبوله لها، وليس الإطلاق بهذا المعنى متقوماً بالقيود الوجودي والعدمي، بل متقومٌ بعدم كون الماهية مقترنة بها.

نعم لو كان الإطلاق عين العموم البديلي - بحيث كان مفاد (صل) عند الإطلاق (صل مع قصد القرية، أو لا مع قصد القرية) - لكان المحذور وارداً، لكنه ليس الإطلاق بهذا المعنى، بل بمعنى اللابشرطية، كما عرفت.

وعليه فالإطلاق المقابل للتقييد: تارة من قبيل العدم والملكية، كما فيها كان ممكناً، وأخرى من قبيل السلب والإيجاب، كما فيها كان ضرورياً، فالصحيح أن الاطلاق مع إمكان التقييد ومع استحالته ثابت غاية الأمر أنه لايجدي إلا في الأول، كما في المتن. [منه قدس سره].

ولد في نائين - بلدة من نواحي يزد تبعد عنها عشرين فرسخاً وتتبع في الإدارة اصفهان - سنة (١٢٧٧هـ) ونشأ وتعلم بها، ثم هاجر إلى أصفهان فدرس بها على الشيخ محمد باقر الاصفهاني، والشيخ أبي المعالي الكلبياسي؛ والشيخ جهانكير خان، في سنة (١٣٠٣هـ)، هاجر إلى العراق، وحضر درس السيد اساعيل الصدر، والسيد محمد الفشاركي، ولازم درس المجدد الشيرازي حتى صار كاتباً ومحرراً له. في سنة (١٣١٤هـ) سافر إلى كربلاء ملازماً للسيد إساعيل الصدر. ثم عاد إلى النجف فصار من اعوان الشيخ محمد كاظم الخراساني في مهامه الدينية، ووقف معه في نهضة الدستور، طبع كتابه (تنبيه الامة وتزويه الملة) سنة (١٣٢٧هـ)، فنعرف عليه الطلاب وزادت حوزته اتساعاً، ولما توفي شيخ الشريعة الاصفهاني رجع إليه كثير من أهل البلاد في التقليد، وله موقفه من مجلس الدستور في العراق. كان لدرسه ميزة خاصة لدقة مسلكه وعلو تحقيقاته، فكان لا يحضر درسه إلا ذوو الكفاءة من أهل النظر؛ ولذا كان طلابه بعده هم الذين عُقد عليهم الأمل حتى برز منهم قادة الحركة العلمية والفكرية ومشاهير المدرسين، ناهيك بممثل السيد أبو القاسم الخوئي مقرر درسه في الأصول في (أجود التقريرات)، والشيخ الكاظمي في (فوائد الأصول)، والشيخ حسين الحلبي، والميرزا باقر الزنجاني، والسيد حسن البجنوردي، والشيخ موسى الخوانساري وغيرهم.

حواشي الجزء الثاني من الكتاب^(١) - بل عدم التقييد لا يكشف عن عدم دخل القيد في الغرض فلعله ممكن الدخل غير ممكن التقييد.

لا يقال: الإطلاق هنا ليس بمعنى عدم التقييد، بل بمعنى الإرسال، فهو تعين في قبال تعين التقييد، وليس كالعدم بالإضافة إلى الملكة حتى يستحيل باستحالة التقييد.

لأننا نقول: ليس الإطلاق مأخوذاً في موضوع الحكم، بل لتسرية الحكم إلى تمام أفراد موضوعه، فالموضوع نفس الطبيعة الغير المتقيّدة بشيء، مع أنه من حيث الاستحالة - أيضاً - كذلك؛ لأن الإرسال حتى من هذه الجهة المستحيلة يوجب جميع المحاذير المتقدمة.

فإن قلت: كما إن إطلاق الهيئة ذاتاً في مسألة شمول كل حكم للعالم والجاهل دليل على الشمول، فليكن إطلاق المادة ذاتاً هنا دليلاً على عموم المتعلق، فلا حاجة إلى الإطلاق النظري والتوسعة للحاظية، بل يكفي الإطلاق الذاتي، وإن كان منشؤه عدم إمكان التقييد النظري والتعميم للحاظي.

قلت: نفس امتناع توقّف الحكم على العلم أو الظن به أو الشك فيه، كامتناع دخل تعلق إحدى الصفات به في ترتّب الغرض الباعث على الحكم دليل على عدم دخل إحدى الصفات في مرتبة من المراتب، لا إطلاق الهيئة ذاتاً، فنفس البرهان الجاري في جميع المراتب دافع للتردد البدوي الحاصل للغافل، بخلاف

(١) أواخر تعليقه على قول المصنّف (رحمه الله) - في الكفاية: ٢٧٩ :- (بأن الحكمين ليس في مرتبة واحدة...)، وذلك عند قوله: (قلت: القيد إذا كان ...) أنظر ج ٣ تعليقه ٦٩.

→ توفي (ره) في (١٦ - جمادى الأولى - ١٣٥٥ هـ)، وصلى عليه السيد ابو الحسن الأصفهاني، ودفن في الحجر الخامسة على يسار الداخل إلى الصحن الشريف لحضرة أمير المؤمنين (ع) من باب السوق الكبير. طبقات اعلام الشيعة في القرن الرابع عشر ٢: ٥٥٣ رقم: (١٠٢١) بتصرف.

ما نحن فيه، فإن عدم تقييد متعلق الأمر والإرادة معلوم بالبرهان. وأما دخله في الغرض وفي الخروج عن عهدة الأمر، فلا والإطلاق النظري القابل لدفع الشك ممتنع، وعدم التقييد مع تسليم امتناعه لا يكشف عن عدم دخله فيها ذكر، ولا برهان - كما في تلك المسألة - على امتناع دخلٍ داعٍ إلهي في الغرض.

فإن قلت: إطلاق الهيئة عرفاً يدل على أن المتعلق تمام المقصود، وهو متعلق الغرض، فيفيد التوصلية، فحملة على التعبدية - وأن الأمر تمهيد وتوطئة لتحقيق موضوع الغرض - خلاف الظاهر.

قلت: هذا، وإن نسب إلى بعض الأجلة^(١) (قده)، لكنه مبنٍ على تخيل أخصية الغرض، وحيث عرفت^(٢) أن ذات الفعل وافي بالغرض، وأن الشرائط دخيلة في ترتب الغرض على ما يقوم به، تعرف عدم أخصية الغرض، وعدم كون الأمر تمهيداً وتوطئة^(٣).

(١) هو المحقق السيد محمد الفشاركي رحمه الله. ولد سنة ١٢٥٣هـ في قرية «فشارك» من توابع اصفهان. سافر الى العراق وهو ابن إحدى عشرة سنة وجاور الحائر الشريف وكفله هناك أخوه العالم السيد إبراهيم المعروف بالكبير، فكمّل العربية والمنطق ثم اشتغل بالفقه وأصوله على عدّة من علمائه كالعالم الشهير السيد ابن المجاهد الطباطبائي والشيخ الأردكاني. ثم هاجر الى النجف الأشرف حدود سنة ١٢٨٦هـ. وحضر بحث السيد المجدد الشيرازي وسافر معه الى سامراء وتوطنها معه، ثم بعد وفاة السيد المجدد هاجر بأهله وأولاده الى الغري الشريف، فشرع في التدريس بحيث أكب على الاستفادة منه الأفاضل.

توفي - رحمه الله - في شهر ذي القعدة الحرام سنة ١٣١٦هـ ودُفن في إحدى حجرات الصحن الشريف من جهة باب السوق الكبير على يسار الداخل اليه.
مقدمة وقاية الاذهان: ١٤٣ ومقدمة الرسائل الفشاركية.

(٢) وذلك في التعليق: ١٧٤.

(٣) قولنا: (وعدم كون الأمر تمهيداً.. إلخ).

فإن قلت: إطلاق الهيئة يقتضي التعبدية لان الوجوب التعبدي هو الوجوب لاعلى تقدير خاص، بخلاف الوجوب التوصلي فانه وجوب على تقدير عدم الداعي من قبل نفس المكلف.

قلت: الايجاب الحقيقي جعل ما يمكن أن يكون داعياً، لا جعل الداعي بالفعل، حتى يستحيل مع وجود الداعي إلى الفعل من المكلف، ولذا صحّ تكليف العاصي وان كان له الداعي إلى خلافه.

١٧٧ - قوله [قدس سره]: (فاعلم أنه لا مجال هاهنا إلا لأصالة

الاشتغال... الخ)^(١).

تقريب الاشتغال بأحد وجهين:

الأوّل - أنّ البعث ليس إلا لجعل الداعي إلى تحصيل الغرض القائم بالبعوث إليه، وذلك لما عرفت في المباحث السابقة^(٢): أن فعل الغير إذا كان ذا فائدة عائدة إلى الشخص، فلا محالة ينبعث إليها شوق، وينبعث من هذا الشوق شوق إلى فعل الغير. وحيث إن فعل الغير ليس تحت اختيار الشخص إلاّ بتسبيب وتحريك يوجب انقذاح الداعي في نفسه إلى فعله، فلا محالة ينبعث من الشوق إلى فعل الغير شوق إلى جعل الداعي بالبعث والتحريك. فالبعث

→

مع أن جعله بعنوان التمهيد لا يجدي في التوصل إلى غرضه، وهو إتيان الفعل بداعي لأمر، أو الإنشاء السابق لم يكن بداعي التحريك، بل بداعي التمهيد، وأما إذا كان التمهيد داعياً للداعي، فهو وإن كان مجدياً، إلا أنه ليس خلاف الظاهر؛ إذ المقدار المسلّم هو كون الإنشاء بداعي جعل الداعي، لا كونه منبعثاً عن غير داعي التمهيد، بل دائماً يكون جعل الداعي بداع آخر غير جعل الداعي قطعاً. فتدبرّه، فإنه حقيق به. (منه عفي عنه).

(١) الكفاية: ١٦/٧٥.

(٢) وذلك في التعليقة: ١٥١ عند قوله: (توضيحه: أنّ فعل الغير...).

والتحريك معلول لما ينتهي إلى أصل الغرض القائم بالمبعوث إليه، وهو علة العلل بالنسبة إلى البعث. وهكذا إذا كان لفعل الغير فائدة عائدة إلى نفسه، وكان المولى ممن يجب عليه إيصالها إلى ذلك الغير، فإنَّ البعث حينئذٍ لإيصال تلك الفائدة، فهي علة العلل بالإضافة إلى البعث، والمعلول يدور مدار علته حدوثاً وبقاءً، فإذا علم أصل الغرض، وشُكَّ في سقوطه: إما للشك في أصل الإتيان بما يقوم به، أو للشك فيما له دخل فيه - كما فيما نحن فيه - فلا محالة يجب عقلاً القطع بتحصيل الغرض بإتيان جميع ما يحتمل دخله فيه.

والتحقيق: أن كبرى لزوم^(١) تحصيل الغرض عقلاً لا شبهة فيها، لكن الصغرى غير متحققة بمجرد الأمر؛ إذ اللازم عقلاً هو تحصيل الغرض المنكشف بحجة شرعية أو عقلية.

(١) قولنا: (والتحقيق: أن كبرى لزوم..الخ).

ربما يقال^(٢): إن الغرض: إن كان من قبيل الفعل التوليدي بالنسبة إلى ما يرتب عليه، فيصح الأمر بتحصيله، كما يصح الأمر بمحصله. وإن كان من قبيل المُعَدِّ له بالنسبة إلى مُعَدِّه - بحيث يتوسط بينهما أمور غير اختيارية للمكلف سواء كانت الوسطة في نفسها من الأمور القهرية أو من الأمور الاختيارية لغير المكلف - فلا يصح الأمر بتحصيله.

والواجبات الشرعية غالباً بالإضافة إلى أغراضها من قبيل الثاني لتوسط أمور آخر قائمة بالشارع أو بغيره بين الواجب والغرض منه، والا لكان الأمر بتحصيلها أولى من الأمر بمحصلها، فمن عدم الأمر بها بوجه يستكشف أنها من قبيل المُعَدِّ له المترتب على المُعَدِّ بواسطة أو وسائط، ولذا قد أمر بها فيما كان من قبيل المسببات بالإضافة إلى أسبابها، كما في الطهارة الحديثة والحبشية؛ حيث أمر بها، كما أمر بمحصلها، وعليه فكبرى لزوم تحصيل الغرض موقوفة على إحراز أن الغرض من قبيل السبب بالنسبة إلى سببه لا مطلقاً. هذا.

قلت: أولاً - من أين علم أن النهي عن الفحشاء لا يقوم بنفس الصلاة، بل متوسط بينه

(١) القائل هو المحقق الثاني (رحمه الله) - على ما جاء في هامش (ق) - أجود التقريرات ١: ٣٩ و ١١٢.

والأمر بمركب يصلح^(١) للكشف عن غرض يفى به المأمور به، ولا يصلح للكشف عما لا يفى به، فالغرض الواقعي إن كان مما يفى به المأمور به فقد قامت عليه الحجة، وإن لم يكن مما يفى به المأمور به فلم تقم عليه الحجة، ولا يجب عقلاً تحصيل الغرض الذي لم تقم عليه الحجة لا شرعاً ولا عقلاً.

فالغرض الواقعي وإن كان مردداً بين ما يفى به المأمور به وما لا يفى، إلا أنه لا حجة إلا على ما يفى به، بخلاف باب الأقل والأكثر الارتباطيين، فإن

→ وبين الصلاة أمور خارجة عن الاختيار؟ وعدم الأمر به لا يكشف عن ذلك، بل الغالب حيث إن ترتب الأغراض الواقعية على محضاتها غير معلوم للامة، فلذا أمر بمحضها.

وثانياً - إن الغرض الباعث على الأمر بشيء نفس تلك الخصوصية القائمة به، فلو فرض أن الصلاة معدة للنهي عن الفحشاء، كان الغرض الباعث على الأمر بالصلاة حيثية إعادها، والمعدله غرض من الغرض، والغرض الواجب هو إيجاد المعد حينئذ، وعليه فالواجبات بالإضافة إلى الخصوصيات القائمة بها دائماً من قبيل الأسباب، وإن كانت بالإضافة إلى غرض آخر من قبيل المعدّات. فتدبر.

وأما الغرض من نفس الأمر، فقد مرّ أنه أجنبي عن ملاك التعبدي والتوصلي، لأن الحكم الحقيقي حقيقته الإنشاء بداعي جعل الداعي، وهو يحصل بمجرد الإنشاء بداعي البعث.

وأما فعلية الدعوة في نفس المكلف، فهي أجنبية عن الغرض القائم بفعل المولى.

فتوهم أن الأمر إذا كان بهذا الغرض يجب جزي العبد على وفق هذا الغرض.

مدفوع: بالفرق بين ما هو ملاك جعل الداعي من قبل المولى، وفعلية الدعوة من قبل العبد، ولا معنى للجري على وفق غرض المولى إلا على الوجه الثاني الذي لا يعقل أن يكون غرضاً من فعل المولى. [منه قدس سره].

(١) قولنا: (والأمر بمركب يصلح .. الخ).

إن قلنا: إن الأمر لم يتعلّق إلا بما عدا القرية أولاً وآخرها، فمقتضى انبعاث الأمر عن الغرض بنحو انبعاث المعلول عن العلة، هو أن الأمر يكشف عن غرض مسأول للمأمور به، ولا يعقل انبعاثه عن غرض أخصّ، فلم يبق إلا احتمال غرض أخصّ، لا احتمال انبعاث الأمر عن غرض أخصّ، فلا حجة على الغرض الأخصّ.

متعلق الأمر الشخصي حيث إنه مردّد بين الأقل والأكثر، والغرض كذلك مردّد بين ما يقوم بالأكثر وما يقوم بالأقل، فالأمر المعلوم حجة على الغرض المردّد، فيجب تحصيله. فالأمر في باب الاشتغال - هنا وهناك - على العكس مما هو المعروف. وسيجيء - إن شاء الله تعالى - تتمّة الكلام^(١).

الثاني - أن مرجع الشك هنا إلى الشكّ في الخروج عن عهدة ما قامت عليه الحجة، وهو التكليف بالصلاة - مثلاً - إذ مفروض الكلام عدم كون قصد القرية من قيود المأمور به، بخلاف الأقل والأكثر الارتباطيين، فإنه ربما يقال فيه بانحلال التكليف، فلا تكليف بالزائد، فيكون العقاب على تركه عقاباً بلا بيان.

وبالجملة: نحن وإن أغمضنا النظر عن وجوب تحصيل الغرض، وقلنا بلزوم إسقاط الأمر المعلوم، والخروج عن عهده، فاللازم الاشتغال - هنا - للعلم بالتكليف، والشك في أن الخروج عن عهده هل يحصل بمجرد مطابقة المأتي به لذات المأمور به، أم لا، إلاّ بإتيانه بقصد الامتثال؟ والعقل بعد إحراز التكليف يحكم بالقطع بالخروج عن عهده بإتيانه بقصد الامتثال.

→

وإن قلنا: بأن الأمر يتعلّق بقصد القرية مستقلاً، بل الشرائط كلها مبعوث إليها بيعث مقدّمي، فالغرض الداعي إلى الأمر النفسي وإن كان مساوياً لذات المأمور به، إلا أن حصول هذا الغرض المساوي في الخارج - بإتيان ذات المأمور به بشرائطه ما عدا القرية - غير معلوم، مع تمامية الحجة على الغرض المساوي، لكن حيث إن قصد القرية قابل لتعلق الأمر به مستقلاً، فمع عدمه يكون العقاب على عدم تحصيل الغرض المعلوم - من ناحية عدم قصد القرية المحتمل دخله في فعلية الغرض - عقاباً بلا بيان، فيكون مؤمناً من ناحية عدم فعلية الغرض المساوي لعدم إتيان قصد القرية. (منه عفي عنه).

(١) وذلك في تعليقه (رحمه الله) - في الجزء الرابع: ٢٩٩ رقم ٨٨ - على قول الآخوند (رحمه الله):

(مع أن الغرض الداعي إلى الأمر لا يكاد يجرز... الكفاية: ٣٦٤).

والتحقيق: أن الشك إن كان في الخروج عن عهدة ما تعلق به التكليف فواضح العدم؛ إذ لا شك في إتيانه بحده، وإن كان في الخروج عن عهدة الغرض الداعي إليه فلا موجب له، إلا عما قامت الحجّة عليه - كما عرفت آنفاً- فليس هذا وجهاً آخر للاشتغال. مع أن رجوع الشك - هنا- إلى الشك في الخروج عن عهدة ما قامت الحجّة عليه، دون الشك في التكليف، إنها يصح إذا لم يصح التكليف بقصد القرية مطلقاً، لا في ضمن الأمر بالصلاة، ولا في ضمن أمر آخر، مع أن التكليف به بأمر آخر لا مانع منه، فإذا شك فيه كان العقاب عليه بلا بيان، والمواخذة عليه بلا برهان، فيمكن القول بالبراءة هنا، وإن قلنا بالاحتياط في الأقل والأكثر الارتباطيين؛ للقطع بأن التكليف بالصلاة لم يتعلّق بالمقيّد بالقرية لاستحالاته، فيتمحّض الشك فيه في التكليف بأمر آخر. بخلاف غير القرية من الأجزاء والشرائط، فإن تعلق التكليف المعلوم بما يشتمل عليه غير مقطوع بعدمه، فيقال: التكليف النفسي الشخصي معلوم، ومتعلّقه مردّد بين الأقل والأكثر، فيجب الاحتياط.

نعم، ما يمكن أن يبحث عنه، ويجعل مانعاً عن التكليف بالقرية هو: أن التكليف بالقرية لا يكشف عن تعلق التكليف النفسي بالصلاة المتقيّد بها لاستحالاته كما عرفت، والتكليف المقدمي لالعقاب على مخالفته، فلا يكون هذا البيان مصحّحاً للعقوبة كي يقال: حيث لا بيان فالعقاب على تركه عقاب بلا بيان.

ومنه يعلم: أن الإخبار عن الدخّل في الغرض - أيضاً - كذلك؛ حيث لا يكشف عن المطلوبة بالطلب النفسي الذي يعاقب على مخالفته.

والجواب عنه: أن إرادة الشرائط - مطلقاً - إرادة مقدمة منبعثة عن إرادة ذات ما يقوم بالغرض، ولا يُعقل تعلق الإرادة بالمقدّمة في عرض تعلّقها بذيها. وفي مقام البعث وإن أمكن البعث إلى الفعل المقيّد بالشرائط، إلا أنه لا يجب

على الباعث تقييد مطلوبه بالقيود الدخيلة في التأثير في الغرض، بل له الأمر بذات المطلوب، والأمر بكل قيد مستقلاً.

وملاك الشرطية الحقيقية المقابلة للجزئية، أن يكون المطلوبُ بما هو متقيدٌ بأنحاء التقيدَات، مؤثراً فعلياً فيها له من الأثر، فما يقوم به الغرض ينتزع منه أنه بعض ما يفى بالغرض، وما هو حالة وخصوصية فيما يفى بالغرض ينتزع منه أنه دخيل في وفاء المركب بالغرض؛ سواء كان اعتبار هذه الخصوصية والحالة بالأمر المتعلق بذات ما يفى بالغرض - بأن يقول: (صلّ عن طهارة أو متطهراً) - أو كان بأمر آخر - بأن يقول بعد الأمر بالصلاة: (وليكنّ صلاتك عن طهارة) مثلاً - والعقاب على ترك الشرط حينئذ ليس لمخالفة الأمر المقدمي مطلقاً، بل لمعصية الأمر النفسي، حيث إنه لم يأتِ بها تعلق به على نحو يؤثر فيها له من الأثر. فالغاية الداعية إلى إرادة ذمها أولاً وبالذات، وإلى إرادة ما له دخلٌ فيها ثانياً وبالعرض، قد انكشفت بالأمرين فيجب تحصيلها، وإلا لا يكاد يسقط الأمر النفسي، كما عرفت وجهه سابقاً.

هذا، ومن جميع ما ذكرنا ظهر أنه لا مجال للاشتغال.

نعم استصحاب الوجوب المعلوم إلى أن يقطع بانتفائه بإتيان جميع ما يحتمل دخله في الخروج عن عهده لا مانع منه، وهو يكشف بطريق (الإن) عن^(١) أن الغرض سنخ غرض لا يفى به ذات المأمور به. وإلا فبقاء شخص الأمر - مع إتيان متعلقه بحدوده وقيوده - غير معقول، فلا يعقل التعبد به إلا إذا كشف عن كون علته سنخ غرض لا يفى به المأمور به.

والتحقيق: أن الاستصحاب لا مجال له هنا؛ لأن الغرض منه: إن كان التعبد بوجود قصد الامتثال شرعاً، فهو على فرض إمكان أصله غير مترتب

(١) في الأصل: (على أن) والأصح ما أنبتناه من نسخة (ط).

على بقاء الأمر شرعاً^(١)؛ حتى يكون التعبد بأحدهما تعيداً بالآخر، وإن كان التعبد بدخله في الغرض فأوضح بطلاناً؛ لأن دخله فيه واقعي لا جعلي، وإن كان التعبد به محققاً لموضوع الحكم العقلي بإسقاط الغرض، لكشفه عن بقاءه ففيه:
أولاً - أن إسقاط الغرض المنكشف بحجة شرعية أو عقلية لازم، ولذا لم نحكم بالاشتغال ابتداء، فليس الأمر بوجوده الواقعي موضوعاً لذلك فضلاً عن وجوده التعبدي.

وثانياً - أن ما ذكر من أن التعبد ببقائه كاشف عن أخصية الغرض من المطلوب إنما يسلم في البقاء الحقيقي لا التعبدي؛ لأن الغرض من جعل الحكم المائل بقاء شيء آخر، لا ذلك الغرض الواقعي، واحتماله لا يجدي شيئاً.

١٧٨ - قوله [قدس سره]: (نعم يمكن أن يقال: إن كل ما ربّما

يحتمل^(٢) دخّله في الامتثال... الخ)^(٣).

الفرق بينه وبين الوجه المتقدم سابقاً: أن الوجه السابق موقوف على إحراز مقام البيان، وهذا من مقدّماته لزوم القيام مقام البيان لأجل التنبيه وحصول الالتفات؛ إذ لا يحتمل دخل الوجه - مثلاً - في الغرض، حتى يجب إتيانه عقلاً.

(١) قولنا: (غير مترتب على بقاء الأمر... الخ).

كيف؟ ولو كان كذلك لما شك في بقاء الأمر، مع أنه ليس الترتب على فرض إمكان أخذ قصد القرية في المأمور به، إلّا من باب ترتب الوجوب المقدمي العلولي على وجوب ذي المقدمة، وهو ترتب قهري لا شرعي جعلي، وأما الحكم بوجوب المقدمة إذا ثبت وجوب ذبها تعيداً، فليس بالتعبد، بل لأن موضوع وجوب المقدمة هو الأعم من الواقع والظاهر، وأما لو قلنا بأن الأمر بقصد القرية بأمر آخر، فليس هناك ترتب أصلاً، بل معلولان متلازمان منبعثان عن غرض واحد بلحاظ مرتبة الفعلية. فتدبر جيداً. (منه عفي عنه).

(٢) في الكفاية - تحقيق مؤسستنا -: يحتمل بدواً دخله..

(٣) الكفاية: ٢٤/٧٥.

١٧٩ - قوله [قدس سره] : (فَإِنَّ دَخَلَ الْقُرْبَةَ ^(١) وَنَحْوَهَا فِي

الغرض ليس بشرعي ... الخ) ^(٢).

قد عرفت آنفاً: أن قصد القربة مما يمكن الأمر به، وإن لم يكن تقييداً

للمأمور به في ضمن الأمر الأول.

والأمر المقدّم وإن لم يكن مصحّحاً للعقوبة مطلقاً، ولا موجباً لتقييد

المأمور به بالأمر الأول هنا - بحيث يكون المطلوب النفسي بالأخرة الصلاة

بداعي أمرها النفسي - إلا أن اعتبار هذه الخصوصية في الصلاة - بقوله: وليكن

الصلاة عن داعي أمرها - يوجب انتزاع الشرطية ^(٣) في مقام الجعل والبعث؛ إذ

لا نعني بالشرطية إلا اعتبار الشيء في المأمور به بنحو يكون التقييد به داخلياً

والقيد خارجاً، والأمر بقصد القربة على النهج المزبور بعد الأمر بالصلاة يصحح

انتزاع الشرطية.

(١) في الكفاية - تحقيق مؤسستنا -: دخل قصد القربة.

(٢) الكفاية: ٨/٧٦.

(٣) قولنا: (يوجب انتزاع الشرطية.. الخ).

لا يخفى عليك: أن الأمر إذا تعلق بمركب يصحّح انتزاع الجزئية في مقام الطلب من كل واحد

من أجزاء ذلك المركب، وإذا تعلق بشيء متقيد بقيد ينتزع الشرطية في مقام الطلب عن ذلك

القيد، والمفروض أن الأمر النفسي المتعلق بالصلاة لا يعقل أن يكون متعلقه متقيداً بقصد

القربة، فيستحيل انتزاع شرطية القربة بلحاظ الأمر النفسي، كما إنه لا يعقل استكشاف

تقيده بها بدليل آخر؛ لأن الاستحالة في مقام الثبوت تمنع عن تعقل الكاشف، وأما انتزاع

الشرطية من أمر آخر، فإن كان الأمر بالصلاة المتقيدة بقصد القربة فهو غير معقول؛ لأن

الصلاة بعد تعلق البعث بها بذاتها لا يعقل البعث الحقيقي نحوها بأمر آخر، وإن كان الأمر

الآخر أمراً بإيجاد قصد القربة في الصلاة، فقصد القربة تمام المطلوب بهذا الطلب لاقيد،

فيستحيل انتزاع الشرطية بلحاظ أمر آخر.

نعم حيث تعلق الأمر بالصلاة، وتعلق الأمر بإيجاد قصد القربة فيها، ينتزع من الوجوبين

وجوب جامع بالصلاة بقصد القربة؛ فينتزع الشرطية بلحاظ هذا الوجوب الجامع الانتزاعي،

ولا بدّ من حمل ما ذكرناه في الحاشية على هذا الوجه، دون الوجهين الأولين لاستحالتها، إلا أن رفع مثل هذه الشرطية - المنتزعة من جامع انتزاعي، لا م معمول شرعي - بحديث الرفع مشكل جداً.

وربما ينسب إلى بعض الأساطين - قدس سره^(١) - الفرق بين المحصّلات العادية والمحصّلات الشرعية، كما إذا أمر بالإحراق، فلا بدّ من الاحتياط في محصّله، دون ما إذا أمر بالطهارة، فإن محصلها شرعي، فإذا شك في دخل شيء فيه جرى حديث الرفع فيه، وعليه فحيث إن قصد القربة ليس دخلها شرعياً، بل واقعياً، فلا يعمّه حديث الرفع، دون سائر الشرائط، فإن دخلها شرعي فيعمها حديث الرفع، فلا بدّ من تحصيل الغرض بإتيان الصلاة بقصد القربة الذي لا يعمه حديث الرفع دون غيره.

(أ) هو العلامة الثاني الميرزا الشيرازي - قدس سره - كما في هامش (ق) و(ط).

وهو السيد محمد حسن بن محمد الحسيني الشيرازي النجفي أعظم علماء عصره وأشهرهم؛ حتى عرف بالمجدد الشيرازي (ره).

ولد بشيرازي في (١٥ - مجادى الأولى - ١٢٣٠ هـ)، ودرس فيها، وفي الخامس عشر من عمره المبارك أتقن معظم العلوم وأخذ بتدريس (شرح اللمعة)، ثم سافر إلى أصفهان ودرس عند صاحب الحاشية، ثم عند السيد حسن المدرّس، ثم أخذ يدرس حتى عدّ من مدرسي أصفهان، ثم سافر إلى النجف (١٢٢٩ هـ)، وحضر على الشيخ محمد حسن صاحب الجواهر والشيخ حسن كاشف الظواهر والشيخ الطائفة المرتضى الأنصاري الذي كان يعظم المترجم له ويشير إليه من بين تلاميذه بالاجتهاد غير مرة ولما مضى الشيخ الأنصاري - قدس سره - سنة (١٢٨١ هـ) توجهت الناس إليه، وقدموه على زملانه، فأصبح المرجع الوحيد للإمامية في عصره، وله فتوى (تحريم التباك) الذي هزّبها عرش الشاه القاجاري. حجّ سنة (١٢٨٧ هـ)، ثم زار الإمام الرضا عليه السلام وعاد إلى كربلاء، وسافر سنة (١٢٩١ هـ) إلى سامراء واستوطنها والتحق به كثير من الأعلام، وبنى فيها مدرستين وجسراً على دجلة، وسوقاً للمدينة، وغيرها من المصالح.

توفي (ره) في سامراء سنة (٢٤ / شعبان / ١٣١٢ هـ) وحمل على أكتاف الناس إلى النجف ودفن فيها بمقبرته قرب الصحن في آخر ليلة من شعبان.

(طبقات أعلام الشيعة في القرن الرابع عشر: ٤٣٦/١ رقم: ٨٦٥) بتصريف.

→ ويرد عليه: أن المراد إن كان دَخَلَ القربة في الغرض، فدَخَلَ جميع الشرائط في الغرض واقعي، فيجب الاحتياط في الجميع، وإن كان المراد دَخَلَ القربة في المطلوب بها هو مطلوب، فالفرق بين القربة وغيرها صحيح من حيث شمول حديث الرفع وعدمه، إلا أنه لا مقابلة بين المحصلات العادية والشرعية لا في الغرض، ولا في المطلوبة؛ لأن المحصلات بالإضافة إلى الغرض كلها واقعية، غاية الأمر أن الشارع كشف عن محصلية بعضها للغرض، لا أن محصليته شرعية.

وأما بالإضافة إلى المطلوبة مع أنه لا يستحق عنوان المحصلية، فيندفع^(أ) بأن كل أمر أمكن أخذه في متعلق التكليف كان دَخِيلاً في المطلوبة، سواء كان من المحصلات العادية أو الشرعية للغرض، وكل ما لا يمكن أخذه في متعلق التكليف لم يكن دَخِيلاً في المطلوبة.

وربما يورد عليه بوجه آخر^(ب) وهو أن المرفوع بحديث الرفع لا بد من أن يكون حكماً مجموعاً مجهولاً بجهولاً في رفعه المنه، ومن البين أن وجود الاعتبار الشرعي عند مجموع ما يقطع بدخله، وما يحتمل دخله مقطوع به لا مجهول حتى يرفع، ووجوده عند المجرّد عن المحتمل دخله وإن كان مجهولاً، إلا أنه لامنة في رفعه.

ويندفع: بأن وجود الاعتبار عند المجموع - الذي هو إما تمام السبب، أو مشتمل عليه - وإن كان معلوماً إلا أن ترتب الاعتبار شرعاً على المجموع بها هو مجهول، فهو المرفوع، مثلاً: إذا صدر عقد عربي ماضوي، لا شك في حصول الملك عنده، إلا أن ترتب الملك شرعاً على العقد العربي الماضوي بها هو عقد عربي ماضوي مجهول، فلا مانع من شمول حديث الرفع له، والمنه في رفعه واضحة.

نعم لا يثبت برفع الاعتبار عنه ثبوته للعقد المجرّد عن العربية والماضوية إلا باللازمة العقلية، فإن المفروض إهمال الدليل من حيث ترتب الاعتبار على الخاص بها هو خاص، أو على ذات الخاص، كما أوضحناه في باب البيع من الفقه^(ج).

←

(أ) في الأصل: (يندفع) وما أثبتناه من نسخة (ط) هو الأصوب.

(ب) المورد هو المحقق الثاني - قدس سره - كما في هامش (ق) و(ط) راجع اجود التقريرات ١: ١١٩.

(ج) راجع حاشيته (رحم الله) على كتاب المكاسب للشيخ الأعظم (قدس سره) / باب البيع / خصوصيات ألفاظ عقد البيع / ص: ٦٦ - ٦٧ عند قوله: (.. فهل هناك أصل ثانوي يقتضي الصحة... أما مثل حديث الرفع.. إلخ).

وكلّ ما كان قابلاً للجعل والوضع، فهو قابل للنفي والرفع، وإن لم يكن مصححاً للعقوبة، أو موجباً لتقييد الأمر النفسي.

١٨٠ - قوله [قدس سره]: (فافهم... الخ)^(١).

يمكن أن يكون إشارة إلى أن اختصاص الأمر الفعلي بها عدا المشكوك مشترك بين المقامين، غاية الأمر أنه هنا بحكم العقل، وهناك بضميمة الأصل. فإن اكتفينا في الخروج عن العهدة بمجرد إتيان المتعلّق، كان المقامان على حدّ سواء. وإن قلنا: بلزوم إتيان كلّ ما يحتمل دخله في الغرض في الخروج عن

→ فإن قلت: على هذا لا يجدي حديث الرفع لرفع الشرطية في باب التكاليف أيضاً، فإن مقتضاه عدم تعلق التكليف بالخاص بها هو خاص، وهو لا يجدي في تعلّقه بذات الخاص إلا بالملازمة العقلية، والمفروض إهمال دليل الواجب من حيث كونه الخاص بها هو خاص أوداته. قلت: الخصوصية على قسمين: أحدهما - ما يكون مقوماً للواجب فالواجب أمر خاص، وما يقوم به الغرض ذاتاً كذلك والمراد بالذات كذلك، وحاله حينئذ حال الاعتبارات في باب العقود والإبقاعات والأسباب.

ثانيها - ما يكون دخيلاً في فعلية الغرض من الواجب وهو الذي يستحق إطلاق الشرط عليه، وقد مرّ مراراً: أنّ مثله لا يعقل أن يكون مقوماً للمراد بالإرادة النفسية المنبعث منها الإيجاب النفسي، فإن الإرادة تتعلق بها يفى بالغرض، وأما ماله دخل في فعليته، فهو متعلّق لغرض تبعي مقدّم فينبعث من هذا الغرض التبعي إرادة تبعية ينبعث منها وجوب غيري، وعليه فتعلّق الوجوب النفسي بذات المشروط مقطوع به، وإنّما المشكوك وجوب شيء آخر تبعاً لدخله في فعلية الغرض؛ وأما أخذه في متعلّق الأمر النفسي مع فرض شرطية حقيقة، فليس إلّا لأجل تقييد الواجب النفسي به خطأً لتقييده به واقعاً من حيث الغرض، فالواجب النفسي متقيّد به، لا أن المتقيّد به واجب نفسي. وقام الكلام في محله.

ومنه يتضح: أنّ حديث الرفع لمثل ما نحن فيه أعني شرائط الواجب صحيح نافع، غاية الأمر أن قصد القرية لا شرطية له، وأما إيجابه للغير استقلالاً فهو معقول، وشمول حديث الرفع للتكليف المجهول الموافق للامتنان، لا مانع منه أصلاً. [منه قدس سره].

العهد، كان المقامان كذلك أيضاً؛ إذ المفروض عدم دليل على عدم دخل المشكوك في الغرض.

وجوابه: أن نفي الجزئية والشرطية - جعلاً - يوجب تفويت الغرض من الشارع لو كان المشكوك دخليلاً فيه، بخلاف ما لو لم يكن نفي الجزئية والشرطية منه بل بعدم إمكان أخذ المشكوك في المتعلق.

١٨١ - قوله [قدس سره]: (لكون كل واحد مما يقابلها... الخ)^(١).

لا يخفى عليك: أن النفسية وما يائثلها قيود للطبيعة نحو ما يقابلها لخروجهما جميعاً عن الطبيعة المهمل، إلا أن بعض القيود كأنه لا يزيد على نفس الطبيعة عرفاً، كالنفسية وما يائثلها دون ما يقابلها.

والتحقيق: أن النفسية ليست إلا عدم كون الوجوب للغير، وكذا البواقي، وعدم القرينة على القيود الوجودية دليل على عدمها، وإلا لزم نقض الغرض، لأن النفسية والغيرية قيدان وجوديان، وأحدهما - وهو الاطلاق من حيث وجوب شيء آخر مثلاً - كأنه ليس بقيد، بل أحد القيدين عدمي، ويكفي فيه عدم نصب القرينة على الوجودي المقابل له.

فمقتضى الحكمة تعيين المقيّد بالقيّد العدمي، لا المطلق من حيث وجوب شيء آخر كما هو ظاهر المتن؛ إذ المفروض إثبات الوجوب النفسي - وهو الوجوب لا لغيره - لا الوجوب المطلق الذي وجب هناك شيء آخر، أو لا؛ إذ ليس الوجوب الغيري مجرد وجوب شيء مع كون الشيء الآخر واجباً مقارناً معه، بل الوجوب المنبعث عن وجوب آخر.

ومن الواضح أن إطلاق الوجوب من حيث انبعاثه عن وجوب آخر وعدمه غير معقول، وكذا الوجوب التخيري هو الوجوب المشوب بجواز الترك إلى بدل، وإطلاق الوجوب من حيث الاقتران بجواز الترك وعدمه غير صحيح،

بل المراد بالإطلاق المعين للنفسية وأقرانها هو عدم التقييد بما يفيد الغيرية والتخيرية والكفائية، كما صرح به (قدس سره) في آخر المطلق والمقيد^(١). فتدبر جيداً.

وتوهم: أن الحكمة لا تقتضي الوجوب التعيني؛ حيث لا يلزم من عدم نصب القرينة على فرد آخر نقض الغرض.

مدفوع: بأن المراد من الغرض مادعاه إلى القيام مقام بيان نحو الوجوب وكيفيته لا الغرض الباعث على التكليف مع لزوم نقض الغرض من التكليف - أيضاً - عند تعذر ما اقتصر عليه في مقام البيان.

١٨٢ - قوله [قدس سره]: (والتحقيق: أنه لا مجال للتشبهت بموارد

الاستعمال... الخ)^(١).

نعم، ربّما يتشبهت بذيل دليل الحكمة لتعيين بعض الاحتمالات بملاحظة كونه قدراً متيقناً بتقريب:

أن المورد إذا لم يكن عبادياً، واحتمل الإباحة الخاصة كانت هي المتيقن؛ لأن الإذن معلوم والإباحة الخاصة هو الإذن الساذج - أي الإذن الذي ليس فيه اقتضاء طلبية - فالقيد عدمي يكفي في عدمه عدم القرينة على ثبوته بخلاف غيرها.

وإذا كان المورد عبادياً، ولم يحتمل الإباحة الخاصة كان المتيقن هو الاستحباب؛ لأن أصل الاقتضاء معلوم لخروج الإباحة الخاصة على الغرض. وحدّ الاستحباب عدمي يكفي فيه عدم نصب القرينة عليه.

والفرق بين مانحن فيه وبين ما تقدم - في حمل الصيغة على الوجوب بمقدمات الحكمة - هو: أن الصيغة ظاهرة وضاعاً في الطلب، والوجوب لا يزيد على

(١) الكفاية: ٢٥٢ عند قوله: (فالحكمة في إطلاق صيغة الأمر...).

(٢) الكفاية: ٤/٧٧.

الطلب - بما هو - بشيء ، بخلاف ما نحن فيه، فإن أصل الاقتضاء عُلِمَ من الخارج حسب الفرض، وخصوصية الندب - حيث كانت عدمية - لاحتياج إلى دليل، فلذا صار الاستحباب متيقناً من بين المحتملات.

نعم، يردُّ عليه: أن القدر المتيقن - الذي يصحّ الاتكال عليه عرفاً - هو المتيقن في مقام التخاطب والمحاورة، لا المتيقن في مقام المرادية، مع أن الاقتضاء بعد خروج الإباحة الخاصة غير معلوم لاحتمال الكراهة الغير المنافية للإذن والرخصة. فافهم.

١٨٣ - قوله [قدس سره]: (والاكتفاء بالمرّة فإنها هو لحصول الامتثال... الخ)^(١).

إذ المتكلم لو كان في مقام البيان، وأمر بالطبيعة مقتصراً عليها من دون تقييد، فالحكمة تقتضي إرادة المرّة، فإنها كأنها لاتزيد على وجود الطبيعة بشيء. وأما مع قطع النظر عن مقدمات الحكمة، فلا وجه للاكتفاء بالمرّة؛ إذ الامتثال فرع كيفية البعث، والبعث إلى الماهية المهملة جداً لامتني له، ولا مطابقة للمأتي به مع الأمور به حينئذ.

١٨٤ - قوله [قدس سره]: (لا يوجب كون النزاع هاهنا... الخ)^(٢) بل لا يعقل^(٣)؛ إذ ليس النزاع في وضع الصيغة للطلب المكرراً أو الدفعي،

(١) الكفاية: ١٢/٧٧.

(٢) الكفاية: ١٥/٧٧.

(٣) قولنا: (بل لا يعقل.. الخ).

لأنّ الإنشاء إن كان بداعي جعل الداعي الواحد، فلا تعدّد حتى يكون الطلب مكرراً أو يكون له وجودات دفعية. وإن كان بداعي جعل الداعي نوعاً وسنخاً فهو وإن كان بحسب التحليل العقلي يتعلّق كلّ فرد من طبيعيّ الطلب بفرد من طبيعي متعلّقه، إلّا أن هذا الطلب النوعي أيضاً موجود وحداني بوحدة نوعية طبيعية، فهو دفعي بالدقمية اللازمة لذات الموجود الواحد لا بلحاظها في مرحلة الطلب (منه عفي عنه).

بل في وضعها لطلب الشيء دفعة أو مكرراً، فالمرّة والتكرار من قيود مفاد المادة لا الهيئته.

لا يقال: يمكن الوضع للطلب المتقيّد بالحدث المتكرّر - مثلاً - من دون أخذ التكرار لا في مفاد الهيئته، ولا في مفاد المادة، وإن كانت الهيئته بالملازمة تدلّ على ملاحظة التكرار في جانب المادة في مرحلة الطلب بها.

لأننا نقول: ما لم يلاحظ التكرار - في جانب المبدأ - في مرحلة الاستعمال، لا يُعقل تقيّد مفاد الهيئته به في مرحلة الاستعمال، فيلزم نقض الغرض من أخذه في المادّة في مرحلة الاستعمال.

١٨٥ - قوله [قدس سره]: (ضرورة أن المصدر ليس مادة ... الخ)^(١).

قد عرفت نبذة مما يتعلّق بهذا المقام في أوائل مبحث المشتقّ، وقد أسمعناك هناك: أن الاشتقاق المعنوي عبارة عن طرؤاً أنحاء النسب على مبدأ واحد، وهو المشتقّ منه بلحاظ لا بشرطيته الذاتية وقبوله الطبيعي لجميع أنحاء النسب، وبإزاء ذلك المبدأ مادة اللفظ المشتركة بين جميع الألفاظ المختلفة في الهيئات فقط.

والمصدر مشتمل على نسبة ناقصة لا يصحّ السكوت عليها، وإن كان ربّما يُطلق ويُراد منه نفس المبدأ كما لا يخفى، واشتماله على نسبة ناقصة معنّى اشتقاقه معنّى.

وأما عند الجمهور فالمصدر بمعناه نفس المبدأ، فلا يكون بحسب المعنى من المشتقات لخلوّه عن النسبة، وحينئذ فالهيئته لمجرّد انحفاظ المادّة؛ حيث لا يعقل وجود المادّة بلا صورة. وعليه فما حكى عن السكاكي^(٢) نافع لما ذكره في

(١) الكفاية: ١/٧٨.

(٢) وهو العلامة أبو يعقوب يوسف بن أبي بكر بن محمد بن علي الخوارزمي، الملقب بسراج الدين

الفصول^(١)؛ حيث إن المصدر وإن لم يكن بلفظه وهيئته مادة للمشتقات، إلا أنه بمعناه مبدأ لها، فإنّ معروض أنحاء النسب نفس المعنى المصدرى، ومعنى أصلته - حينئذ - مبدئيته بحسب معناه للمشتقات، ونتيجة وضع المصدر لنفس المبدأ بلا نسبة وأصالة معناه ومبدئيته للمشتقات - بحيث كانت موادّها بإزاء المعنى المصدرى - ما أفاده في الفصول .

لكن التحقيق: ما عرفت من اشتغال المصدر معنىً على نسبة ناقصة يحكي عنها هيئته وضعاً، وإن كان ربّما يُطلق ويراد منه نفس المبدأ، ومعنى أصلته حينئذ تقدّم رتبته على الفعل لتقدّم كلّ ناقص على التامّ طبعاً لزيادة الثاني على الأول، كما أن وجه دعوى أصالة الفعل تقدّم الفعل على المصدر بلحاظ تقدّم التامّ على

→

السكاكي.

ولد في خوارزم سنة (٥٥٥ هـ). واشتغل بالجدادة حتى بلغ الثلاثين من عمره، فعمل دواة مع قفلها بزنة قيراط وأهداها ملك زمانه، فلم يُعره اهتماماً بقدر أحد العلماء الداخلين عليه، فتأثر لذلك، وقرّر طلب العلم، لكنه لم يفلح مع أستاذه الشافعي الذي طلب منه أن يرّد قوله: قال الشيخ: جلد الكلب يطهر بالدباغة، فأجاب هو: قال الكلب: جلد الشيخ يطهر بالدباغة، فضحك عليه الطلاب، فهام بالصحراء بعد أن يش من التعلّم، لكنه اعتبر عندما رأى قليلاً من الماء يتساقط على صخرة صماء فتقبها، فقال في نفسه: لو تعلّمت بصبر وقليلًا قليلًا لفهمت، فليس قلبي أصمّ من هذه الصخرة، فرجع ودرس بجهدٍ وصبر حتى أصبح من علماء زمانه المشار إليهم بالبنان، وألف كتابه (مفتاح العلوم) الذي ذكر فيه اثني عشر علمًا بدقة وإيجاز. توفي سنة (٦٢٦ هـ) بخوارزم.

(روضات الجنات: ٢٢٠/٨) بتصرف.

(١) الفصول الغروية: ٧١ حيث جاء فيه: (.. ولأنه لا كلام في أنّ المادّة - وهي المصدر المجرد عن اللام والتنوين - لا تدلّ إلاّ على الماهية من حيث هي: على ما حكى السكاكي وفأقهم عليه، وخصّ نزاعهم - في أنّ اسم الجنس هل يدلّ على الجنس من حيث هو، أو على الفرد المنتشر؟ - بغير المصدر).

الناقص شرفاً، ونفس هذا الاختلاف كاشف عن أن الأصالة ليست بمعنى المبدئية؛ ضرورة أن الفعل لا ريب في اشتماله على النسبة، فكيف يُعقل أن يكون بمعناه مبدأ لسائر المشتقات، مع أن النسبة لا يعقل معروضيتها لنسبة أخرى؟! ١٨٦ - قوله [قدس سره]: (وكيف يكون بمعناه مادة^(١) لها... الخ)^(٢).

هذا إنَّما يتم بناء على اشتماله على نسبة ناقصة، وإلا فمعناه قابل للمبدئية، ولتوارد أنحاء النسب عليه، وما تقدّم - في مبحث المشتق^(٣) - مبيّنة المصدر أو المبدأ مع معاني المشتقات، لا مع مبادئها ومعروض نسبها كما هو واضح. ١٨٧ - قوله [قدس سره]: (لعدم العُلقة بينها لو أُريد بها الفرد أيضاً... الخ)^(٤).

حاصله: أن المراد بالفرد هو وجود الطبيعة؛ حيث إنها لا وجود لها في الخارج إلا بوجود فردها. والكلام في المبحث الآتي ليس في أن الطبيعة - من حيث هي - متعلقة للأمر، أو فردها؟ بل الكلام في أن لوازم وجود الطبيعة ومشخصاته داخلية في المطلوب ومقومة له، أو خارجه عنه ومن لوازمه؟ بعد الفراغ عن تعلق الطلب بوجود الطبيعة، فالفرد هنا غير الفرد هناك.

قلت: هذا بناء على مسلك التحقيق من كون التشخيص بنفس الوجود، وما يراه الجمهور من مشخصات الطبيعة يكون من لوازم التشخيص، لا ما به

(١) في الكفاية - تحقيق مؤسستنا - فكيف بمعناه يكون مادّة.

(٢) الكفاية: ٣/٧٨.

(٣) المصدر هو المشتق منه عند المشهور، وأما عند محققي المتأخرين - ومنهم المصنف (رحمه الله) - فالمشتق منه هو المبدأ، أما المصدر فهو عندهم أحد المشتقات. وقد مضى منه (قدس سره) بيان ذلك مفصلاً كما في التعليقة: ١٠٤ و ١٣٠ من مبحث المشتق.

(٤) الكفاية: ١٨/٧٨.

التشخيص. وأما لو قيل بما هو المشهور عند الجمهور - من كون التشخيص بهذه الأمور اللازمة لوجود الطبيعة في الخارج - فلا محالة ليست الوحدة والتعدد في وجود الطبيعة بنفس الوجود، بل بلوازمه، فتكون لوازم الوجود في هذه المسألة داخلية في المطلوب، فيتحد الفرد في هذه المسألة - المدلول عليه بالصيغة - مع الفرد في تلك المسألة.

مضافاً إلى أن الفرد وإن كان عين وجود الطبيعة فقط، ولم يكن متحداً مع الفرد في تلك المسألة، إلا أن ترتيب هذا البحث على البحث الآتي ممكن من وجه آخر؛ لاتحاد الفرد هنا ووجود الطبيعة هناك، فيقال - بعد إثبات تعلق الأمر بوجود الطبيعة -: هل مقتضاه وجود واحد من الطبيعة أو وجودات منها؟
نالتحقيق في ردّما في الفصول^(١): هو أن مجرد ترتب موضوع مسألة على موضوع مسألة أخرى أو محمولها على محمولها، لا يستدعي جعله تنمة لتلك المسألة، بل ميزان الوحدة والتعدد وحدة جهة البحث وتعددها، وتعدد جهة البحث هنا وهناك واضح، فإن جهتي الوحدة والتعدد في الوجود وإن كانتا عارضتين له ومرتبّتين عليه، لكنها مغايرتان له قطعاً، فالبحث عن أحدهما غير البحث عن الآخر، وإن كانت رتبة أحدهما متأخرة عن الآخر.

١٨٨ - قوله [قدس سره]: (لا إشكال - بناء على القول بالمرّة - في

الامتثال... الخ) (٢).

لا يذهب عليك: أنه لا فرق بين القول بالمرّة والقول بالطبيعة من هذه الجهة؛ لرجوع الأمر في مورد الصحة إلى تبديل الامتثال واستقراره على المآتي به ثانياً، وهو لا ينافي إرادة فرد من الطبيعة أو دفعة واحدة منها؛ حيث إن ما استقرّ

(١) حيث جعل مبحث المرّة والتكرار تنمة لمبحث تعلق الأمر بالفرد أو الطبيعة إن أريد بالمرّة الفرد، وذلك في صفحة: ٧١ من الفصول، فراجع.

(٢) الكفاية: ٦/٧٩.

عليه الامتثال فرد ودفعة واحدة، وغيره لغو لم يستوفِ المولى منه الغرض، وهو مناط الامتثال على الفرض. فافهم.

١٨٩ - قوله [قدس سره]: (فإنه مع الإتيان بها مرةً لا محالة يحصل الامتثال... الخ)^(١).

هذا التفصيل إنسا يناسب القول بالطبيعة أو المرّة، والفراغ عن عدم اقتضاء الإطلاق لمرةً أو مرّات، فتعليل عدم اقتضاء الإطلاق لمرةً أو مرّات بهذا الوجه لا يخلو عن شيء؛ إذ لو اقتضت مقدّمات الحكمة^(٢) للإطلاق بهذا المعنى لكشفت عن كون الغرض سنخ غرض يتوقف ترتبه على الفعل على عدم لحوق فرد آخر أفضل منه أو مطلقاً. فتدبر.

(١) الكفاية: ١٧/٧٩.

(٢) قولنا: (إذ لو اقتضت مقدّمات الحكمة.. الخ)

مقدّمات الحكمة تارة تقتضي تعين المرّة: إما بأن يقال: إن المرّة كأنها لا تزيد على وجود الطبيعة عرفاً بخلاف وجودها مرّات، فمع عدم الدالّ عليها يتعين إرادة وجودها مرةً. وإما بدعوى: أن صرف وجود الطبيعة من دون تقييد يقتضي الاكتفاء بمرّة؛ لأنّ صرف وجود الشيء هو طارد لعدم الأزلي، وناقض لعدم المطلق، وبأول وجود من الطبيعة ينتقض العدم.

ويندفع هذه الدعوى: بما ذكرنا في محله^(٣) من أن كلّ وجود ناقض العدم البديل له، فناقض العدم المطلق لا يُعقل إلّا في صرف الوجود الذي لا يشدّ عنه وجود، وهو هنا غير معقول، فيرجع الأمر إلى ملاحظة أول وجود من الطبيعة، وهو تعين يحتاج إلى البينة عليه. وأخرى يقتضي المقدّمات الإطلاق من حيث المرّة والمرّات. وهو أيضاً على قسمين:

أحدها - ما يكون نتيجة التخيير بين الأقل والأكثر، فيراد مرّة من وجود الطبيعة، أو مرّات بحيث يكون وجودها مرّات مطلوباً واحداً، وهو المناسب للتكرّر المأخوذ في المادّة فإنّ

(أ) التعليقة: ١٨٩ من مبحث انواهي من الجزء الثاني.

١٩٠ - قوله [قدس سره]: (وأما إذا لم يكن الامتثال علة تامّة

لحصول الغرض... الخ)^(١).

التحقيق: أن إتيان المأمور به - بحدوده وقيوده - علة تامّة للغرض الباعث على البعث إليه، والغرض القائم بإحضار الماء تمكّن المولى من رفع عطشه به مثلاً لا نفس رفع العطش كما هو واضح. نعم، هو غرض مقدّم لا أصيل، وهو غير فارق؛ إذ مدار امتثال كلّ أمر على إسقاط نفس الغرض الباعث عليه لاشيء آخر، ولا يتوقّف الامتثال ولا انصاف المقدّمة بالمقدّمية على تعقّبها بذاتها عنده (قده) وعند المشهور كما سيجيء^(٢) إن شاء الله تعالى.

وما يرى من وجوب إتيان الماء ثانياً - لو أريق الماء - لا دلالة له على شيء؛ لأن الغرض تمكّن المولى من شربه، وقد انقلب إلى نقيضه، فيجب عليه إحضاره ثانياً لعين ما أوجبه أولاً؛ لا لأن ملاك الامتثال استيفاء المولى غرضه منه. نعم، هو ملازم له أحياناً، وسيجيء - إن شاء الله تعالى - تتمّة الكلام في مبحث الإجزاء^(٣).

→ المراد مطلوبة العمل المكرّر.

وثانيها - ما يكون نتيجته نتيجة تبديل الامتثال بامتثال آخر يراد مرة من وجود الطبيعة إذا اقتصر عليها، والا فالمرّة الثانية، وعليه فالمرّة الثانية هي المطلوبة، لا أنها بضميمة الأولى مطلوب واحد. وكلاهما محلّ الاشكال:

أما الأول - فبعد الغض عن المحذور في مقام ثبوته لا يفي به مقام الإنبات هنا؛ إذ مقتضى الإطلاق رفع قيديّة المرّة والمرات، ومقتضى التخيير بين الأقل والأكثر ملاحظة الأقل بشرط لا، فلا بد هنا [من] حفظ المرّة وتقييد المطلوب بها، وهو خلف.

وأما الثاني فأصل مقام ثبوته - كما نبهنا عليه هنا وفيها بعد - غير معقول. فلا يُعقل الإطلاق المفيد فائدة تبديل الامتثال بالامتثال. [منه قدس سره].

(١) الكفاية: ٢٢/٧٩.

(٢) التعليقة: ٢٠١ ج ١ و٧١ ج ٢.

(٣) التعليقة: ٢٠١ من هذا الجزء.

١٩١ - قوله [قدس سره]: (ضرورة أن تركهما لو كان مستتبعاً

للغضب والشر... الخ)^(١).

لا يخفى عليك: أن الوقوع^(٢) في ما يقابل المغفرة والخير - أعني الغضب والشر - لازم ترك تحصيل المغفرة والخير رأساً، لا ترك المسارعة والاستباق إليهما ولو بناء على وجوبها، كما هو قضية المقابلة بين الغضب والمغفرة وبين الخيرات والشرور. فدلالة الآيتين على وجوب المسارعة والاستباق غير موقوفة على اقتضاء تركها للغضب والشر المقابلين للمغفرة والخير حتى يقال: بأن الأنسب حينئذ البعث بالتحذير عنها.

والأولى أن يقال: إن ترك المغفرة أعمّ مما يستلزم الغضب، وكذا ترك الخير أعمّ مما يستلزم الشرّ، فالأمر بالمسارعة والاستباق إلى مثل هذين الأمرين أولى بعدم الدلالة على الوجوب، ولعلّه (قدس سره) أشار إليه بقوله: (فافهم)^(٣).

(١) الكفاية: ٨٠/٨.

(٢) قولنا: (لا يخفى عليك أن الوقوع.. الخ).

توضيحه: أن الاستباق والمسارعة: تارة يكون قيداً مقوماً لمصلحة المغفرة والخير، وأخرى يكون واجداً لمصلحة أخرى. كما أن الوقت بالإضافة إلى الوقت كذلك، فإن كان من قبيل الأول فترك المسارعة والاستباق يوجب الوقوع في الغضب والشر، وإن كان من قبيل الثاني فلا، والوجه فيهما واضح، ومبنى إيراد المصنف - قدس سره - على الأول، ومبنى الاعتراض عليه هو الثاني. والغرض أنه مع إمكان أن يكون المسارعة والاستباق على النحو الثاني، فلا يلزم تركها الوقوع في الغضب والشر ولو مع وجوبها، بل الظاهر أنه من قبيل الثاني، فإن المسارعة والاستباق نسبا إلى المغفرة والخير، فهما غير المغفرة والخير، لا أنها مقومان له، وأما أصل الاستدلال فمندفع بما في الحاشية في قولنا: (والأولى أن يقال.. الخ) فتدبر. (منه عفي عنه).

(٣) الكفاية: ص ٨٠/س ١٠.

١٩٢ - قوله [قدّس سرّه]: (كآليات والروايات الواردة في البعث^(١)... الخ)^(٢).

نعم، بينهما فرق: وهو عدم إمكان غير الإرشادية فيها دون ما نحن فيه لإمكان الأمر المولوي بالفعل فوراً، فبعد الإمكان والظهور الذاتي في المولوية لا مجال لحمل ما ورد في هذا الباب على الإرشاد قياساً بما ورد في أصل الإطاعة، ولعله أشار (قدس سره) إليه بقوله: (فافهم)^(٣).

١٩٣ - قوله [قدّس سرّه]: (ولا يخفى أنه لو قيل بدلالاتها على الفورية... الخ)^(٤).

بل الممكن بحسب مرحلة الدلالة هو وحدة المطلوب وتعددته من حيث المطلوبة لا بقيد الفورية كما في نظائره.

فيقال: إن الفعل في أوّل أزمنة الإمكان مطلوب، وفي حدّ ذاته أيضاً مطلوب، كما يقال: إن الفعل في الوقت مطلوب، ولا بقيد الوقت أيضاً مطلوب، فيكون قيد الفورية أو الوقتية قيدياً في المرتبة الأولى من المطلوب دون غيرها، بخلاف القيدية في جميع المراتب مع تعدّد المطلوب، وهو معنى (فوراً ففوراً)، فإنه لا يتحمّله مرحلة^(٥) الصيغة والدلالة كما لا يخفى.

(١) في الكفاية - تحقيق مؤسستنا -: في الحثّ.

(٢) الكفاية: ١٥/٨٠.

(٣) الكفاية: ص ٨٠/س ١٧

(٤) الكفاية: ٢١/٨٠.

(٥) قولنا: (فإنه لا يتحمّله مرحلة... الخ).

* * *

→ هذا إذا استفيد الفورية من مرحلة الصيفة، وأما إذا استفيد من مثل قوله تعالى: ﴿وسارعوا﴾^(١)، وقوله تعالى: ﴿فاستبقوا﴾^(ب) فيمكن استفادة الفورية بعد الفورية لبقاء الأمر بالمسارعة والاستباق في تمام الوقت. (منه عفي عنه).

(أ) ﴿وسارعوا الى مغفرة من ربكم﴾ آل عمران ٣: ١٣٣.
(ب) ﴿فاستبقوا الخيرات﴾ البقره ٢: ١٤٨، والمائدة ٥: ٤٨.

الإجزاء

١٩٤ - قوله [قدس سره]: (الإتيان بالمأمور به على وجهه يقتضي

الإجزاء... الخ)^(١).

إنما عدل (قدس سره) عما في عبارات الأكثرين^(٢) - من (أن الأمر بشيء إذا أتى به على وجهه يقتضي الإجزاء) - لأن الإجزاء من مقتضيات إتيان المأمور به وشؤونه، لا من مقتضيات الأمر ولو لاحقاً؛ بداهة أن مصلحة المأمور به المقتضية للأمر إنما تقوم بالمأتيّ به، فتوجب سقوط الأمر إما نفساً أو بدلاً، فإقتضاء سقوط الأمر قائم بالمأتيّ به لا بالأمر، وبمجرد دخالة الأمر كي يكون المأتيّ به على طبق المأمور به لا يوجب جعل الأمر موضوعاً للبحث، بعد ما عرفت من أن الاقتضاء من شؤون المأتيّ به لا الأمر، فجعل الأمر موضوعاً وإرجاع الاقتضاء إليه بلا وجه.

ومما ذكرنا تعرف: عدم كون البحث على هذا الوجه من المباحث اللفظية، ولامن المبادي الأحكامية؛ إذ لا يرجع البحث إلى إثبات شيء للأمر، لا من

(١) الكفاية: ٣/٨١.

(٢) كالفصول: ١١٦.

حيث إنه مدلول الكتاب والسنة، ولا من حيث إنه حكم من الأحكام. ومنه علم أنه أسوأ حالاً من مباحث مقدّمة الواجب، والأمر بالشيء يقتضي النهي عن ضده، وغيرهما؛ حيث إنّ إدراجها في المباحث اللفظية أو المبادي الأحكامية ببعض الملاحظات ممكن وإن كان خطأ، إلا أنّ إدراج هذا البحث في أحد الأمرين غير معقول، فلا مناصّ من إدراجه في المسائل الأصولية العقلية؛ حيث إنه يقع في طريق استنباط الحكم الشرعي من وجوب الإعادة والقضاء وعدمها، فهو من المسائل، وحيث إنه بحكم العقل - كما سيأتي^(١) إن شاء الله - فهو من الأصول العقلية.

نعم، فيه إشكال - سيجيء تفصيله في مقدمة الواجب^(٢) - مجمله: أن الحكم العقلي الذي هو موضوع علم الأصول مما يبحث عن ثبوته - هنا - لا عن لواحقه بعد ثبوته. ويمكن تخصيص المقام بما يزيل الإبهام، وهو أن الحكم العقلي - الذي هو في المقام يتوصل به إلى الحكم الشرعي إثباتاً ونفيّاً - لزوم الخلف من عدم الإجزاء المستلزم لإيجاب الإعادة والقضاء بعد حصول المأمور به بحده بالإضافة إلى أمره، وبعد إطلاق دليل البدلية والحكم الظاهري على ما سيجيء^(٣) - إن شاء الله تعالى - بالإضافة إلى الأمر الواقعي، وما هو من الأحكام العقلية هو استحالة الخلف، وهو مفروغ عنه في المقام، وإنما الكلام - هنا - في تطبيقه على ما نحن فيه، وهو من لواحقه وأحواله. فالبحث في الحقيقة راجع إلى أن الخلف المحال هل يلزم من عدم إجزاء المأنيّ به عن المأمور به، أم لا؟ تحفظاً على جعل القضية العقلية المفروغ عن ثبوتها موضوعاً للقضية، بخلاف حكم العقل وجداناً بالملزمة بين وجوب الشيء ووجوب مقدمته، فإنه مما يبحث عن

(١) كما في التعليقة: ١ ج ٢

(٢) التعليقة: ١ ج ٢ عند قوله: (والإشكال الصحيح الذي يتوجه...).

(٣) وذلك في التعليقة: ١٩٧، ٢٠٠، ٢٠٨ من هذا الجزء.

ثبوتَه ونفيه في تلك المسألة. فتأمل^(١).

١٩٥- قوله [قدس سرّه]: (الظاهر أن المراد من الاقتضاء... الخ)^(٢).

ينبغي أن يراد من الاقتضاء ما هو المبحوث عنه في المقام، لا ما هو المذكور في العنوان، فإنّ الاقتضاء المنسوب إلى الإتيان لا يكاد يراد منه غير العلية والتأثير، كما أن المنسوب إلى الأمر في كلمات الأكثر لا يكاد يراد منه غير الكشف والدلالة، فما ينبغي فيه التكلّم - هنا - هو أن الاقتضاء الذي يناسب البحث عنه في هذه المسألة هو الاقتضاء الثبوتي - دون الإثباتي - كما في العنوان، ولذا نسب إلى الإتيان، وعليه يحمل العبارة .

ثم إنّ التعبير^(٣) بالاقتضاء وتفسيره بالعلية والتأثير، مسامحة في التعبير والتفسير؛ إذ سقوط الأمر^(٤) بملاحظة عدم بقاء الغرض على غرضيته ودعوته، والمعلول ينعدم بانعدام علته، لا أنّ القائم به الغرض علة لسقوط الأمر؛ لأنّ (١) قولنا: (فتأمل). إشارة إلى أنّ المهّم للباحث^(٥) ليس معرفة حال الخلف من حيث الأنطباق وعدمه، بل معرفة الاجزاء وعدمه، وانطباق الخلف وعدمه حيثية تعليلية للحكم بالإجزاء وعدمه. (منه عفي عنه).

(٢) الكفاية: ١٦/٨١.

(٣) قولنا: (ثم أنّ التعبير... الخ).

هذا إذا أُريد من الإجزاء إسقاط التعبد به رأساً ثانياً أو إسقاط الإعادة والقضاء. وأما إذا أُريد من الإجزاء كفاية المأتي به عن المأمور به، فالإجزاء بهذا المعنى لازم اشتغال المأتي به على الأمور به بحدوده وقبوده، وعلى مصلحة الواقع عيناً أو بدلاً، فاقضاء المأتي به للإجزاء بهذا الوجه من باب اقتضاء الملزوم للآزمه العقلي^(ب)، فلا مسامحة لا في التعبير ولا في التفسير. (منه عفي عنه).

(٤) (أي سقوط الأمر يكون بملاحظة...) جار ومجرور متعلّق بالكون العامّ الذي هو خبر المبتدأ (سقوط) وتقدير الجملة هكذا (سقوط الأمر كأنّ بملاحظة...).

(أ) في الأصل للمباحث..

(ب) هذا هو الاقرب ويمكن قراءتها: الفعلي.

الأمر علة لوجود الفعل في الخارج، فلو كان الفعل علة لسقوط الأمر لزم علية الشيء لعدم نفسه، بل سقوط الأمر لتمايمه اقتضائه وانتهاء أمده. فافهم جيداً. كما أن عدم الأمر بالقضاء^(١) بملاحظة أن التدارك لا يُعقل إلا مع خلل في التدارك، والمفروض حصول المأمور به بحده أو بملاكه، فلا مجال للتدارك، وإلا لزم الخلف، فحيث لا خلل في المأتي به لا مجال لعنوان القضاء كي يؤمر به، لا أن إتيان المأمور به علة لعدم الأمر بالقضاء. فتدبر جيداً.

١٩٦ - قوله [قدس سره]: (غايته أن العُمدة في سبب الاختلاف

فيهما إنها هو الخلاف في دلالة دليلهما... الخ)^(٢).

لا يخفى عليك: أن نتيجة المسألة الأصولية لا بد من أن تكون كلية، فكما لا يكاد يمكن أن تكون نتيجة البحث جزئية، كذلك لا يكاد يمكن أن يكون مبنى البحث كذلك؛ لأول الأمر إلى ذلك، فابتناء النزاع - في اقتضاء إتيان المأمور به بالأمر الاضطراري مثلاً للإجزاء بنحو الكلية - على دلالة قوله - عليه السلام -: «التراب أحد الطهورين»^(٣) من حيث الإطلاق الملازم للإجزاء وعدمه، لا يناسب المباحث الأصولية.

(١) أي عدم الأمر بالقضاء كائن أو حاصل بملاحظة...

(٢) الكفاية: ٢/٨٢.

(٣) الموجود في مصادرنا «التيمم أحد الطهورين» كما في:

الكافي: ٦٤/٣ كتاب: ٩ باب: ٤١ ذيل الحديث: ٤.

الفقيه: ٥٧/١ ب: ٢١ ذيل ح: ٣.

التهذيب: ٢٠٠/١ ب: ٨ ذيل ح: ٥٤.

والوسائل ج: ٣: ٣٨١ ب: ٢١ من أبواب التيمم ح: ١.

ولعله (رحمه الله) خلط بين حديث التيمم والحديث: «ان الله تعالى جعل التراب طهوراً كما

جعل الماء طهوراً» المذكور بصيغ مختلفة في التهذيب: ٤٠٤/١ ب: ٢٠ ذيل ح: ٢.

نعم القولُ بالإجزاء^(١) مع الإطلاق، وعدمه مع عدمه بنحو الكلية، يناسب المسألة الأصولية كما هو واضح. وعليه فليس مبنى النزاع صفرياً، بل النزاع الصفروي من المبادئ التصديقية للإطلاق وعدمه المبني عليها الإجزاء وعدمه. مضافاً إلى أن منشأ الخلاف لو كان الاختلاف في دلالة دليل الأمر الاضطراري والظاهري لكان الأنسب تحرير النزاع في المنشأ، وتفريع الإجزاء وعدمه على كيفية دلالة دليلها. خصوصاً لو لم يكن نزاع حقيقة في إجزاء المأني به بالإضافة إلى أمره. ولعله أشار (قدس سره) إلى بعض ما ذكرنا بقوله (قدس سره): (فافهم)^(١).

١٩٧- قوله [قدس سره]: (وإن كان يختلف ما يكفي... الخ)^(٢).

لا ريب في أن الكفاية بنفسها لا تقتضي البدلية والقيام مقام شيء آخر، إلا أن الكفاية عن شيء مما لا شبهة في أنها تستدعي شيئين: أحدهما ما يكفي، والآخر ما يكفي عنه^(٣).

→ الاستبصار: ٤٢٥/١ ب: ٥٩ ذيل ح: ٥.

(١) قولنا: (نعم القول بالإجزاء.. الخ).

لا يخفى أن إجزاء المأمور به الظاهري وعدمه مبنيان على السببية والطريقة، فيمكن تحرير النزاع في الإجزاء وعدمه للسببية على الأول وللطريقة على الآخر، ويمكن تحرير النزاع في السببية والطريقة وتفريع الإجزاء وعدمه عليها. وأمّا المأمور به الاضطراري فليس له دليل كلي ليعم كل بدل اضطراري؛ حتى يمكن النزاع تارة في الإجزاء وعدمه، وأخرى في الإطلاق وعدمه، فالصحيح تحرير النزاع في الإجزاء وعدمه كلياً؛ حتى يعم جميع الأقسام حتى المأني به بالإضافة إلى أمره. فتدبر. (منه عفي عنه).

(٢) الكفاية: ٦/٨٢.

(٣) الكفاية: ٧/٨٢.

(٤) قولنا: (ومن الواضح عدم تحققها.. الخ).

لا يقال: يكفي عن التعبد به ثانياً.

ومن الواضح عدم تحققها بهذا المعنى في إتيان الأمور به بالإضافة إلى أمره مطلقاً، حيث إن المأتي به نفس وجود الأمور به، وليس بينها المغايرة؛ حتى يقال: إن المأتي به يكفي عن الأمور به، وإنما يتحقق هذا المعنى بالإضافة إلى أمر آخر، كما في الاضطراري والظاهري بالإضافة إلى الواقعي.

فالأولى أن يقال: إن الأجزاء - بمعنى الكفاية وما تُضاف إليه - مختلف، فتختلف آثاره، ومعنى الكفاية وفاء الشيء بما يقتضي المضاف إليه، فالمأتي به وافٍ بحده بما يقتضيه أمره، فيسقط، وواف بملاكه بما يقتضيه الأمر الواقعي فيسقط، ولا مجال للإعادة والقضاء حينئذ، وليس في البين عنوان كفاية شيء عن شيء؛ حتى لا يكون هناك جامع بين أنحاء الأجزاء. فافهم وتدبر.

١٩٨ - قوله [قدس سره]: (الفرق بين هذه المسألة ومسألة المرة

والتكرار... الخ)^(١).

إعلم أن دعوى عدم الفرق بين المسألة والمسألين، بلحاظ إسقاط التعبد به ثانياً، وعدمه بالنسبة إلى المرة والتكرار، وبلحاظ إسقاط القضاء وعدمه بالنسبة إلى تبعية القضاء للأداء، وإلا فعدم الملاءمة بين المسألة والمسألين أوضح من أن يخفى.

ثم إنه ليس الغرض مما أفاده (قدس سره) في الفرق: أن البحث هنا عقلي. وهاك لفظي، فإن مجرد ذلك لا يقتضي عقد مسألين مع اتحاد المقصود، بل يبحث عن الاقتضاء وعدمه عقلاً ولفظاً في مسألة واحدة، بل المراد اختلاف الجهة المبحوث عنها هنا وهناك:

→

لأننا نقول: المفروض وحدة المطلوب، فالكلام في الأجزاء، لا في مطلوبة وجود آخر. (منه

عفي عنه).

أما في المرة والتكرار: فلأن المراد بالمرّة أن وجوداً واحداً من الطبيعة - أو دفعة واحدة منها - مطلوب، ولازمه عقلاً أن غيره من الوجودات أو الدفعات غير مطلوب بهذا الطلب، والمراد بالإجزاء أن المأتيّ به في الخارج - واحداً كان أو دفعة واحدة - يفي بما اقتضاه الأمر، وأين أحد الأمرين من الآخر؟! لترتب الثاني على الأوّل، لا أنه عينه. كما إن المراد بالتكرار مطلوبة وجودات أو دفعات بنفس الأمر، والمراد من عدم الإجزاء عدم وفاء المأتيّ به بالمأمور به بحيث يسقطه، فمطلوبية الإتيان ثانياً بنفس بقاء الأمر، لا أنه مدلول الأمر. وعلى ما ذكرنا فلو كان ما يدّعيه القائل بالإجزاء وبعده من مداليل الأمر اللفظي أيضاً، لم يكن عين ما يقول به القائل بالمرّة والتكرار.

وأما في تبعية القضاء للأداء: فلأن القائل بالتبعية يدّعي أن الفعل في وقته مطلوب، وفي خارجه - أيضاً - مطلوب بنحو التعدّد في المطلوب، والأمر حينئذ يقتضي فعل ذات المأمور به في خارج الوقت على حدّ اقتضائه له فيه، غاية الأمر أن فعله في الخارج مرتّب على عدمه في وقته، والقائل بعدم الإجزاء يقول: بأن إتيان المأمور به لا يسقط القضاء، وأين هذا من القول بمطلوبية القضاء بنفس الأمر؟! بل لو قال القائل بعدم الإجزاء: بأن مقتضى الأمر بشيء عدم سقوط القضاء - أيضاً - كان أجنياً عن القول بالتبعية؛ لأن غايته دلالة الأمر على عدم سقوط القضاء، لا على مطلوبية القضاء على حدّ مطلوبية الأداء.

وهذا كلّ بناء على فرض الكلام في دلالة الأمر الاضطراري والظاهري على عدم سقوط القضاء بالإضافة إلى الأمر الواقعي، وإلا فعدم العلاقة بين المسألتين أوضح من أن يخفى على ذي مسكة.

١٩٩ - قوله [قدس سره]: (لكنه لا بملاكه ... الخ)^(١).

بل لأن وجوده ثانياً وثالثاً مطلوب لالبقاء الأمر وعدم ما يسقطه، بل القائل بالتكرار لا يمكنه القول بعدم الإجزاء - بمعنى لازمه التدارك - إذ القائل بالتكرار يقول به ما دام الامكان، ومعه لا مجال للتدارك.

[في إجزاء امتثال المأمور به عن التعبد به ثانياً]

٢٠٠ - قوله [قدّس سرّه]: (إن الإتيان بالمأمور به بالأمر

الواقعي... الخ) (١).

سواء كان الإجزاء بمعنى الكفاية عن التعبد به ثانياً، أو عن تدارك المأتي به إعادة أو قضاء:

أما بالنسبة إلى التعبد به ثانياً: فلأن المفروض وحدة المطلوب، وإتيان المأمور به على الوجه المرغوب، فلو لم يسقط الأمر مع حصول الغرض عند الاقتصار عليه، وعدم تبديله بامتثال آخر - كما مرّ - للزم الخلف، وهو بديهي الاستحالة، أو بقاء المعلول بلا علة؛ لأن بقاء الأمر: إما لأن مقتضاه تعدد المطلوب، فهو خلف؛ لأن المفروض وحدة المطلوب، وإما لأن المأتي به ليس على نحو يؤثر في حصول الغرض، فهو خلف أيضاً، وإما لا لشيء من ذلك، بل الأمر باقٍ، ولازمه عدم الإجزاء، فيلزم بقاء المعلول بلا علة. وأما شبهة طلب الحاصل من بقاء الأمر^(٢)، فقد عرفت سابقاً دفعها^(٣)؛ فان المحال طلب الموجود بها هو

(١) الكفاية: ٥/٨٣.

(٢) قولنا: (وأما شبهة طلب الحاصل... الخ).

لا يقال: هذه الشبهة بلحاظ المصلحة، فالأمر بايجاد العمل لأجل المصلحة طلب الحاصل.

لأننا نقول: إن كانت المصلحة قابلة لتعدد الموجود فحالتها حال الفعل، وإن لم تكن قابلة للتعدد فيستحيل الأمر من حيث طلب الممتنع، لا من حيث طلب الموجود الراجع إلى طلب الواجب، وبينها فرق لمن تدبّر. (منه عفي عنه).

(٣) وذلك في التعليقة: ١٧٣ عند قوله: (وأما توهم انه يسقط...).

موجود؛ لأن إيجاد الموجود محال، فطلبه محال، وأما طلب الفعل ثانياً، فليس من طلب الحاصل.

وأما بالنسبة إلى التدارك: فلأن التدارك لا يعقل إلا مع خلل في المتدارك، وهو خلف؛ إذ المفروض إتيان المأمور به على وجهه.

٢٠١ - قوله [قدس سرّه]: (نعم لا يبعد أن يقال بأنه يكون للعبد

تبديل الامتثال ... الخ) ^(١).

قدأشرنا ^(٢) - في آخر مبحث المرّة والتكرار ^(٣) - إلى أن إتيان المأمور به

بحدوده وقيوده علة تامة لحصول الغرض، فيسقط الأمر قهراً. والمثال المذكور في

(١) الكفاية: ٨/٨٣.

(٢) وذلك في التعليقة: ١٩٠.

(٣) قولنا: (قد أشرنا في آخر مبحث..الخ).

توضيحه: إن مدار الامتثال عقلاً: إما على موافقة المأتى به للمأمور به أو على حصول الغرض

من المأمور به، فإن كان المدار على الاول فلا ريب في الموافقة هنا، فيسقط الأمر، وحيث لا

أمر فلا يعقل الامتثال، وأما رفع اليد عما أتى به، حتى يعود الأمر فغير معقول؛ إذ الشيء بعد

تحققه لا ينقلب عما هو عليه، فرفع اليد عنه بمعنى البناء على عدمه لا معنى له، وبمعنى إعدامه

كإزالة الماء في المثال معقول، فيعود الأمر لعود الغرض، وهو التمكن من الماء إلا أنه غير

مفروض هنا، إذ لا معنى لإعدام الصلاة بعد تحققها. وإن كان المدار على الثاني فنقول: إن

أريد من الغرض هي ^(٤) الفائدة القائمة بالفعل الباعثة على الأمر به تحصيلاً لتلك الفائدة، فهي

حاصلة سواء لوحظت بنحو الحيثية التعليلية أو التقييدية، وإن أريد من الغرض الفائدة القائمة

بفعل المولى كرفع العطش القائم بشربه، فهي لا يعقل أن تكون حيثية تعليلية للأمر بإحضار

الماء مع عدم قيامها بفعل المكلف، مع أنه لا ينبعث الأمر بشيء إلا عن الإرادة المتعلقة به،

وهي لا تنبثق إلا عن الفائدة القائمة به، وأما صيرورتها حيثية تقييدية للمأمور به بحيث يريد إحضار

الماء الذي يترتب عليه رفع عطش المولى، فإن كانت بنحو يكون مصباً للبعث ومورداً للطلب، فيه

محدور الخروج عن قدرة المكلف: نظراً إلى قيامه بشرب المولى اختياراً، وهو ليس من أفعال المكلف،

←

(أ) الظاهر زيادة كلمة (هي).

المتن كذلك؛ لأن الغرض الذي يعقل أن يكون باعثاً على الأمر بإحضار الماء هو تمكُّن المولى من رفع عطشه به، لا نفس رفع العطش، خصوصاً مع أن مصالح العبادات فوائدٌ تقوم بها، وتعود إلى فاعليها، لا أنها عائدة إلى الأمر بها؛ حتى يتصوّر عدم استيفاء غرضه منها، بل من الأوفى^(١)، كما لا يخفى.

وأما ما ورد من الأمر بالإعادة^(٢) في باب المعادة، وأنه يجعلها الفريضة، ويختار الله - تعالى - أحبها إليه، وأنه يحسب له أفضلها وأتمها، فلا دلالة له على أنّ ذلك من باب تبديل الامتثال بالامتثال وكون سقوط الأمر مراعى بعدم تعقّب الأفضل.

→ وإن كانت بنحو الإشارة إلى حصة خاصة من إحضار الماء الملازم لشرب المولى منه، فمجرد إحضار الماء لا يكون مصداقاً لتلك الحصة، فله مع عدم انصاف المأتي به بالحصة المأمور بها إحضار ماء آخر يشرب منه المولى، وهو في الحقيقة راجع إلى عدم موافقة المأتي به للمأمور به فعلاً، وإن كان قابلاً للموافقة بصيرورته حصة ملازمة لشرب المولى، ومن الواضح أن كون المأمور به هكذا يحتاج إلى دليل بالخصوص، ولا يفي به ظواهر الأدلة العامة المتعلقة بنفس الأفعال من دون تقييد، نعم إذا قام الدليل على بقاء الأمر كان كاشفاً عن أنّ مقام ثبوته على الوجه المزبور، وجعله حصة ملازمة لقدرة المولى يرجع إلى أنّ الغرض إحضار الماء فقط، فإنه مصحح لقدرة المولى، ومع حصوله يسقط الغرض.

ودعوى أنه مقدّمة لتحصيل الغرض - وهو شرب الماء - فما لم يحصل لا يتّصف المقدّمة بالمقدّمية للبناء على المقدّمة الموصلة.

مدفوعة؛ بأنه إنَّما يصحّ إذا كان تحصيل الغرض الأصلي لازماً، ومثل هذا الغرض غير قابل للتكليف، فلا يتّصف الفعل بالوجوب المقدّمي، حتى يقتصر على الموصلة من المقدّمة [منه عُفي عنه].

(١) أي بل استيفاء غرضه من العبادات الأكثر وفاءً بفرضه، فلو أعاد المكلف صلاته جماعة فالمولى يستوفي غرضه من الأخيرة وإن كانت الأولى تفي بفرضه أيضاً، هذا بناء على عود مصالح العبادات على المولى تعالى عن ذلك علواً كبيراً.

(٢) قولنا: (وأما ماورد من الأمر بالإعادة.. الخ).

توضيحه: إن أخبار باب المعادة طائفتان:

الأولى - ما ورد في باب إعادة الصلاة مع المخالفين إماماً وأموراً؛ وهذه الطائفة مختلفة، ففي

بعضها: «أما تحب أن تحسب لك بأربع وعشرين صلاة»^(١)، وفي بعضها: «إنه يجعلها تسيحاً»^(٢) والمراد منه - كما في رواية أخرى - أنه ذكر محض، لا نافلة وتطوع قائلًا: «لو قبل التطوع لقبلت الفريضة»^(٣) وهذه الطائفة أجنبية عن أصل مشروعية الإعادة فضلاً عن احتسابها فريضة باستقرار الامتثال عليها، والظاهر من المرسله التي أرسلها في الفقيه بقوله: (وروي أنه يحسب له أفضلها وأتمها)^(٤) الأفضلية بالمعنى المذكور في رواية الصلاة مع المخالف تحباً وتقية، فإن المرسله المزبورة أرسلها بعد رواية رواها عن الصادق - عليه السلام - : «قال رجل للصادق - عليه السلام - : أصلي في أهلي ثم أخرج إلى المسجد فيقدموني؟ فقال - عليه السلام - : تقدم لا عليك، وصل بهم»^(٥) وفي رواية أخرى: «صل بهم لا صلى الله عليهم»^(٦).

وبالجمله الظاهر من المرسله كون المعاده أفضل الصلاتين باعتبار الغرض المترتب على التقيه، لا أن المحسوب من الصلاة هي المعاده فقط، وعليه فالمتمين كون (أفضلها وأتمها) منصوباً لا مرفوعاً.

وتوهم: أن الحساب بمعنى العد لا يتعدى إلى مفعولين، وأن المتعدي إليها هو الحساب الذي هو من أفعال القلوب.

(أ) الوسائل ٥: ٣٨٣ / كتاب الصلاة / كتاب الجماعة / باب ٦ في استحباب إيقاع الفريضة قبل المخالف أو بعده وحضورها معه / الحديث: ٣.

(ب) (ج) المصدر السابق نفس الباب / الحديث: ٥.

(د) الوسائل ٥: ٤٥٥ / كتاب الصلاة / صلاة الجماعة / باب: ٥٤ في استحباب إعادة المنفرد صلاته إذا وجدها جماعة / الحديث: ٤، الفقيه ١: ٢٥١ / باب: ٥٦ في الجماعة وفضلها / الحديث: ٤٣.

(هـ) الوسائل ٥: ٤٥٥ / الباب السابق / الحديث: ٣، والفقيه ١: ٢٥١ / باب: ٥٦ في الجماعة وفضلها / الحديث ٤٣.

(و) الوسائل ٥: ٤٥٥ / الباب السابق / الحديث: ٦، والكافي ٣: ٣٨٠ / باب الرجل يصلي وحده، ثم يعيدها جماعة / الحديث: ٤.

→

مدفوع: - مع وضوح صحّة قولنا: أَعَدُّهُ فاضلاً، وعن الشاعر: (ولا تعدُّ المولى شريكك في الغنى)^(١) - بأنّ الحساب والعدّ: تارة يتعلّق بها يقع في العدّ خارجاً كعدّ الدراهم، فهو يتعدّى إلى مفعول واحد، وأخرى يتعلّق بها يعدّ بحسب النظر والاعتبار، كما في (أعدُّ زيدا فاضلاً) ، (ولا تعدد المولى شريكك في الغنى) وفيها نحن فيه من الاحتساب والعدّ المعنوي دون الحسي.

الطائفة الثانية - ما لا يختص بالاعادة مع المخالف: كما في رواية هشام بن سالم^(ب) «الرجل يصلّي الصلاة وحده، ثم يجحد جماعة؟ قال: يصلّي معهم، ويجعلها الفريضة إن شاء»^(٢)، ومثلها رواية حفص البخري^(٣) بإسقاط كلمة (إن شاء)^(٤)، وبمعناها روايات أخرى تتكفل مشروعية الإعادة، وأن الإعادة أفضل. وما يجدي في مقامنا قوله - عليه السلام -: «يجعلها الفريضة» وله احتمالات:

أحدها - أن يجعلها فريضة فعلية، وهو مع حصول الامتثال وسقوط الأمر محال، سواء كان بنحو التعليل أو بنحو التوصيف؛ إذ لا أمر كي يجعل داعياً أو تكون الصلاة موصوفة به ليؤتى بها موصوفة بهذه الصفة؛ فإذا تعيّن هذا الاحتمال كشف عن عدم سقوط الأمر، فيمكن التعليل والتوصيف.

ثانيها - أن ينوبها فريضة، ويبني عليها كموارد العدول من العصرية إلى الظهريّة، إلا أن الفرق بين موارد العدول وما نحن فيه: هو أن عنوان الظهريّة والعصرية عنوان اعتباري يتحقّق ←

(أ) لم نعر عليه فيما بين أيدينا من المصادر.

(ب) وهو (٥) - أم بن سالم الجواليقي مولى بشر بن مروان أبو الحكم، كان من سبي الجوزجان، روى عن أبي عبد الله - إمامنا عليه السلام، ثقة ثقة، له كتاب يرويه جماعة.. عن النجاشي.

(معجم رجال الحديث ١٩: ٢٩٧ / رقم: ١٣٣٢٢).

(ج) الفقيه ١: ٢٥١ / باب: ٥٦ في الجماعة وفضلها/ الحديث: ٤٢.

(د) وهو (حفص البخري، مولى بغدادي، أصله كوفي، ثقة، روى عن أبي عبد الله وإبي الحسن عليهما السلام) عن النجاشي.

(معجم رجال الحديث ٦: ١٣١ / رقم: ٣٧٧١).

(هـ) (الوسائل ٥: ٤٥٧ / كتاب الصلاة / صلاة الجماعة / باب: ٥٤ الحديث ١١.

التهذيب ٣: ٥٠ / احكام الصلاة / باب: ٣ في احكام الجماعة وأقل الجماعة / الحديث: ٨٨.

→

بمجرد البناء به فيمكن البناء على الظهرية بعد البناء على العصرية بخلاف كون الصلاة فريضة أو نافلة، فإنه يتعلّق الأمر الوجوبي أو الندبي بها، فمع سقوط الأمر الوجوبي بالامتثال لا معنى لعود الأمر الوجوبي بالبناء، والمهم هنا تبديل الامتثال بالامتثال، لا تبديل عنوان بعنوان، ولا يقاس ما نحن فيه بمورد العدول من الفريضة إلى النافلة لمن اشتغل بالفريضة فرادى فاعتقدت الجماعة، فإن رفع اليد عن امتثال الأمر الوجوبي قبل تمامه معقول في حدّ نفسه، فيندب حينئذّ تنعيم العمل بهذا الأمر الندبي، ويبقى الأمر الوجوبي على حاله من عدم امتثاله، بخلاف ما نحن فيه المفروض فيه تمامية الامتثال وسقوط الأمر الوجوبي.

ثالثها - ما احتمله شيخ الطائفة^(أ) (قدس سره) في التهذيب^(ب) وهذه عبارته: (والمعنى في هذا

←

(أ) هو شيخ الطائفة الحقّة ورئيس الفرقة المحقّقة، أبو جعفر محمد بن الحسن بن علي بن الحسن الطوسي المعروف بشيخ الطائفة، والشهير بالشيخ الطوسي.

ولد في طوس في شهر رمضان سنة (٣٨٥ هـ)، ودرس فيها، ثم نزل بغداد سنة (٤٠٨ هـ)، فحضر درس الشيخ المفيد والشيخ حسين بن الفضائري، وشارك الشيخ النجاشي في جملة من مشايخه، ولازم بعد ذلك السيد المرتضى، فكان محلّ عنايته ورعايته، وبالغ بالإشارة إليه. وصرف له اثني عشر ديناراً في الشهر، ولما توفي المرتضى (ره) أستقل شيخنا بالتدريس والرئاسة، واستحقّ بجدارة كرسي بغداد للكلام والإفادة لتفوّقه على أقرانه.

هاجر (ره) إلى النجف سنة (٤٤٧ هـ) بعد فتنة السلاجقة التي أحرقت مكتبته وكرسيه وداره، لانذاً بأمر المؤمنين (ع) فأسس الحوزة العلمية فيها.

له (ره) كتابا (الاستبصار) و (التهذيب) في الحديث وهما من الكتب الأربعة التي عليها مدار استنباط الأحكام عند الشيعة بعد كتابي (الكافي) للكليني (ره)، و (من لا يحضره الفقيه) للصدوق (ره)، كما عدّ صاحب اعيان الشيعة لشيخنا المعظم (٤٦) مؤلفاً منها تفسير التبيان، والبسوط في الفقه، والخلاف في الفقه المقارن، والفهرست، ورجال الطوسي (ره) ... وكتب أخرى جليلة وعظيمة الفائدة.

توفي (ره) في النجف الأشرف ليلة الأثنين ٢٢ محرم ٤٦٠ هـ، ودفن في بيته الذي تحوّل إلى مسجد معروف باسمه في محلّة المشرق، وكما أن باب الصحن الشريف المطلّ على المسجد والشارع الذي يصل بينها عرفاً باسمه (ره) كذلك.

(أعيان الشيعة ٩: ١٥٩) بتصرف.

(ب) التهذيب ٣: ٥٠ / الباب السابق.



الحديث أن من صَلَّى، ولم يفرغ من صلاته ووجد جماعة، فليجعلها نافلة، ثم يصلي في جماعة، وليس ذلك لمن فرغ من صلاته بنية الفرض؛ لأن من صَلَّى الفرض بنية الفرض، فلا يمكن أن يجعلها غير فرض). انتهت.

وأيدّه الوحيد^(١) - قدس سره - بأنه ظاهر صيغة المضارع، وأن هشام بن سالم - راوي هذا الخبر - روى هذا المعنى الذي ذكره الشيخ - قدس سره - عن سليمان بن خالد^(٢) عن الصادق - عليه السلام -، وعليه فما في رواية هشام بن سالم: «يجعلها الفريضة إن شاء» - من قيد المشيئة - راجع إلى المجموع؛ أي إن شاء يصلي معهم فريضة، وإن شاء أتم ما بيده فرضاً لا نافلة.

رابعها - ما ذكرناه في الحاشية، كما عن غير واحد أيضاً، وهو أن يجعلها ظهراً صلاها أو عسراً كذلك حيث لا جماعة في نافلة ذاتية، فالإعادة مستحبة لإدراك ثواب الجماعة الفائت فيما صلاها سابقاً. وقد عرفت التكلّف الشديد في الاحتمالين الأولين حتى أن غير واحد من



(أ) وهو العالم الرباني مولانا محمد باقر بن محمد أكمل الاصبهاني البهبهاني، المعروف بالوحيد البهبهاني. ولد في سنة (١١١٨ هـ) في أصفهان، ثم سكن بهبهان، ثم انتقل إلى كربلاء مع والده، وكان طيلة هذه الفترة يأخذ منه ومن أكابر العلماء حتى صار مجتهداً مقدماً على علماء عصره، وقال في حقه تلميذه صاحب منتهى المقال: (أستاذنا العلامة وشيخنا الفهامة... ركن الطائفة وعمادها ومؤسس ملة سيّد البشر في رأس المائة الثانية عشر...).

ولقد كان العراق ولا سيما المشهدين الشريفين - مملوئاً قبل قدومه من الأخباريين ومن جُهلهم حتى أن الرجل منهم كان إذا أراد حمل كتاب من كتب فقهاؤنا - رضي الله عنهم - حمله بمنديل، وقد أخلّى الله البلاد منهم ببركة قدومه، وهدى التحير في الأحكام بأنوار علومه، وكل من عاصره من المجتهدين فإناً يأخذ من فوائده واستفاد من فرائده.

عدّ له صاحب روضات الجنات (٦٠) مؤلفاً منها: حاشيته على المدارك، والفوائد الحائرية وحاشية على المعالم وغيرها.

توفي (ره) في كربلاء سنة (١٢٠٨ هـ) بعد أن جاوز التسعين من عمره (ره)، ودفن في الرواق الشرقي في الحرم المطهر لسيّد الشهداء (ع) قريباً مما يلي أرجل الشهداء (ع).
(روضات الجنات ٢: ٩٥) بتصرف.

(ب) وهو سليمان بن خالد، طلحي، قمي، كان شاعراً، من أصحاب الباقر عليه السلام.

الأصحاب حكم بمقتضى سلامة فطرته وطبعه بعدم معقولة أولها، والثالث أيضاً لا يخلو عن تكلف، وإن كان معقولاً، فالأرجح هو الاحتمال الرابع. وعلى أي حال فمع تطرّق الاحتمال لا يجوز الاستدلال بهذه الرواية وغيرها على جواز تبديل الامتثال بالامتثال. [منه قدّس سره].

قوله - عليه السلام -: «يجعلها الفريضة إن شاء»:

إمّا يرجع قيد المشيئة إلى مجموع (إتمام ما بيده نافلة وإتيان الفريضة جماعة)، ومقابله إتمام ما بيده فريضة وعدم إتيان الصلاة جماعة.

وإمّا يرجع إلى نفس الصلاة جماعة، فيراد منه: إن شاء صلى جماعة، وإن شاء لم يُصل، غاية الأمر إن صلى بجماعة فلا بدّ من إتيانها بأحد وجهين: إما بعنوان الفريضة الفعلية، وإمّا بعنوان الفريضة الذاتية.

ولعلّ من ينكر التعليل ويقول بإمكان التوصيف لا يريد التوصيف بنحو العنوانية، فإنه مع سقوط الأمر الوجوبي كما لا يعقل التعليل؛ حيث لا وجوب، كذلك لا يمكن التوصيف؛ حيث لا وصف، بل يريد التوصيف بنحو المعرفيّة، فيرجع إلى الوجه الأخير، وهو أن ينوي الظهر التي هي فريضة في هذا اليوم، ولا محالة تقع الصلاة على وجه الندب، لا على وجه الوجوب.

والعجب من شيخنا العلامة الأنصاري - قدّس سره - حيث اختار في كتاب الصلاة^(١) في معنى جعل الفريضة ، ومع ذلك اختار الاجتزاء به عن الفريضة لو انكشف بطلان الصلاة الأولى قائلاً بحصول الامتثال بالفرد الأكمل.

فإنه لا يصحّ إلّا إذا قلنا بإمكان تبديل الامتثال بالامتثال وصحة قصد الفريضة الفعلية بها يأتي به جماعة، بل يتعيّن - حينئذ - أن تكون مطلوبة الصلاة جماعة لمجرد إدراك فضيلة الجماعة، وحيث إنّ الفضيلة في الصلاة اليومية، فلذا يجب أن يأتي بها بعنوان الظهرية والعصرية. [منه قدّس سره].

وذلك لأنّ كل ذلك لا ينافي حصول الغرض وسقوط الأمر بتقريب: أن سقوط الأمر بحصول الغرض الملزم أمرٌ، واختيار المعادة واحتسابها في مقام إعطاء الأجر والثواب أمر آخر. والسُرُّ في جعل المعادة - لمكان أفضليتها من الأولى، كما دلّت عليه طائفة من الأخبار^(١) - ميزاناً للأجر والثواب، دون الأولى - اشتراكها مع الأولى في ذات المصلحة القائمة بها مع زيادة، فليس مدار الثواب على الأولى المقتضية لدرجة واحدة من القرب، بل على الثانية المقتضية لدرجات من القرب، والأولى وإن استوفت بمجرد وجودها درجة من القرب، لكن حيث إنّ المعادة تكرر ذلك العمل بنحو أكمل، فلا يحتسب ما به الاشتراك مرتين، فصح أن يقال باحتسابها واختيارها معاً، كما دلّ عليه قوله - عليه السلام -: «وإن كان قد صلى كان له صلاة أخرى»^(٢)، ويصح أن يقال باختيار المعادة وجعلها مدار القرب؛ لوجود ما يقتضيه الأولى فيها^(٣) وزيادة. فتفتن.

ويمكن أن يقال أيضاً: إن الصلاة المأثري بها أولاً توجب أثراً في النفس، فكما أنه يزول بضد أقوى، فلا يحسب عند الله وإن لم يوجب القضاء، كذلك ينقلب إلى وجود أشدّ وأكد إذا تعقّب بمثل أقوى، كما في الجماعة والفرادى،

(١) الفقيه ١: ٢٥١ باب ٥٦ في الجماعة وفضلها، حديث: ٣٥ - ٣٧. والتهذيب ٣: ٢٧٠ باب ٢٥

في فضل المساجد والصلاة فيها وفضل الجماعة واحكامها، حديث: ٩٨.

والكافي ٣: ٣٨٠ كتاب الصلاة باب: ٥٥ في الرجل يصلي وحده ثم يعيد جماعة من أبواب

صلاة الجماعة، الحديث: ٦، ٧، ٨.

والوسائل ٥: ٣٨٣ كتاب الصلاة، صلاة الجماعة باب ٦ في استحباب إيقاع الفريضة قبل

المخالف أو بعده وحضورها معه، حديث: ١ - ٩.

(٢) الوسائل ٥: ٤٥٥ كتاب الصلاة، صلاة الجماعة باب ٦ في استحباب إعادة المنفرد صلاته إذا

وجدتها جماعة، حديث: ٢.

(٣) أي لوجود القرب - الذي تقتضيه الصلاة - في النانة - أي المعادة - مع زيادة قرب تختص به

المعادة؛ لأنها الفرد الأكمل.

فعلله معنى اختيار الأحبِّ إليه تعالى؛ إذ ليس بعد وجود الغرض القويّ وجود للضعيف؛ كي ينسب الاختيار إليهما معاً، بل الموجود من الأثر الباقي - المحبوب عند الله تعالى الظاهر بصورته المناسبة له في الدار الآخرة المستتعبة للمثوبات - هو هذا الوجود القويّ، وذلك لا ينافي حصول الغرض الملزم بالمآني به أولاً وسقوط الأمر به. وكذا الأمر في قوله - عليه السلام -: «يحبس له أفضلها وأتمها»^(١) برفعها، وأما بناء على نصبها - كما هو الظاهر من سياق الخبر - فلا دلالة له على مدعى الخصم، فإن الظاهر محسوبية الصلاتين، غاية الأمر أنه أفضلها، وهو مُنافٍ لتبديل الامتثال بالامتثال. وقوله - عليه السلام -: «يجعلها الفريضة»^(٢)؛ إما بمعنى يجعلها ظهراً أو عَصراً أو نحوها مما أداها سابقاً، لاناقله ذاتية؛ حيث لا جماعة فيها، وإما بمعنى يجعلها لما فات من فرائضه، كما في خبر آخر: «تقام الصلاة وقد صليت؟ فقال - عليه السلام -: صلّ واجعلها لما فات»^(٣)، وليس فيما ورد فيه يجعلها الفريضة عنوان الإعادة كي يأتي عن هذا الاحتمال. فراجع.

مع أن لازم استقرار الامتثال على الثاني - أو على أحدهما الأفضل عند الله - عدم إمكان التقرب بالأول على الأول، وعدم التقرب الجزمي بكل منهما على الثاني إذا كان بانياً من أول الأمر على إتيانها.

(١) الفقيه ١: ٢٥١، باب: ٥٦ في الجماعة، حديث: ٤٣.

(٢) الكافي ٣: ٣٧٩، كتاب الصلاة باب: ٥٥ في الرجل يصلي وحده ثم يعيد في الجماعة، حديث:

٤٢، والفقيه ١: ٢٥١ باب: ٥٦ في الجماعة وفضلها، حديث: ٤٢.

(٣) الفقيه ١: ٢٦٥، باب: ٥٦ في الجماعة وفضلها، حديث ١٢٢، التهذيب ٣: ٥١، باب ٢ في أحكام

الجماعة، حديث ٨٩، ٩٠، والوسائل ٥: ٤٥٧، كتاب الصلاة، أبواب الجماعة، باب: ٥٥ في جواز

الاعتداء في القضاء بمن يصلي أداء أو بالعكس، حديث: ١.

[في أجزاء الاتيان بالمأمور به بالامر الاضطراري].

٢٠٢ - قوله [قدس سره]: (يمكن أن يكون التكليف الاضطراري في حال الاضطرار... الخ)^(١).

ولا يلزمه جواز تحصيل الاضطرار اختياراً - كما توهم - لإمكان ترتب المصلحة التامة على فعل البدل، فيما إذا اضطر إليه بطبعه، لا بالاختيار.
٢٠٣ - قوله [قدس سره]: (بل يبقى^(٢) شيء أمكن استيفاؤه... الخ).

تحقيق الحال فيه: أن بدلية شيء عن شيء وقيامه مقامه - ولو بنحو الترتيب - لا يعقل، إلا مع جهة جامعة وافية بسنخ غرض واحد، فإن كان البدل في عرض المبدل لزم مساواته له في تمام المصلحة إما ذاتاً أو بالعرض، والوجه واضح، وإن كان البدل في طول المبدل - كما في مفروض البحث - فاللازم مجرد مسانحة الغرضين سواء كان مصلحة المبدل أقوى من مصلحة البدل، أولاً.
وحديث إمكان استيفاء بقية مصلحة المبدل إنما يصح إذا كان المبدل مشتملاً على مصلحتين: إحداها تقوم بالجامع بين المبدل والبدل، والأخرى بخصوص المبدل، بحيث تكون كلتا المصلحتين ملزمة قابلة^(٤) لانقذاح البعث الملزم في نفس المولى.

(١) كفاية الاصول: ٩/٨٤.

(٢) في الكفاية - تحقيق مؤسستنا -: (بل يبقى منه شيء...).

(٣) كفاية الاصول: ١١/٨٤.

(٤) كذا في الأصل، والصحيح: ... تكون كلتا المصلحتين ملزمتين قابلتين ..

وأما إذا كان المصلحة في البديل والمبدل واحدة، وكان التفاوت بالضعف والشدة، فلا تكاد تكون بقية المصلحة ملاكاً للبعث إلى المبدل بتامه؛ إذ المفروض حصول طبيعة المصلحة القائمة بالجامع الموجود بوجود البديل، فنسقط عن الاقتضاء، والشدة - بما هي - لا يعقل أن تكون ملاكاً للأمر بالمبدل بكما له؛ حيث إن المفروض أن تمام الملاك للأمر بتام المبدل هي المصلحة الكاملة القوية، وطبيعتها وجدت في الخارج، وسقطت عن الاقتضاء، فلو كان - مع هذا - حدُّ الطبيعة القوية مقتضياً للأمر بتام المبدل، لزم الخلف.

نعم اقتضاؤه لتحصيل الخصوصية القائمة بالمبدل معقول؛ نظراً إلى أن اشتراك المبدل والبديل في جامع الملاك، يكشف عن جامع بينهما، لكنه لا يجدي إلا مع الالتزام بالأمر بالجامع أيضاً - في ضمن المبدل - تحصيلاً للخصوصية التي لها ملك ملزم، فيكون الأمر بالمبدل مقدّمياً، وهو مما لا ينبغي الالتزام به. ومنه تعرف: أن الالتزام بمصلحتين في المبدل - أيضاً - لا يجدي إذا كانت إحداهما قائمة بالجامع، والأخرى بالخصوصية، بل لا بدّ من الالتزام بقيام مصلحتين إحداهما بالجامع فقط، وأخرى بالجامع المتخصّص بالخصوصية. ٢٠٤ - قوله [قدس سره]: (لما فيه من نقض الغرض وتفويت مقدار من المصلحة... الخ)^(١).

لا يذهب عليك أن المأمور به الاضطراري في أوّل الوقت والمأمور به الاختياري في آخره - بناءً على هذا الفرض - متضادّان في تحصيل تمام الغرض، وليس بين المتضادّين وجوداً إلاّ المعاندة، ولا مقدّمية لعدم أحدهما بالإضافة إلى وجود الآخر، فلا وجه لنسبة نقض الغرض وتفويت مقدار من المصلحة إلى المأمور به الاضطراري.

كما أن تسويغ البدار ليس بنفسه نقضاً وتفويتاً؛ حيث إن تسويغ البدار لا يلزم البدار. نعم لازم تسويغ البدار هو الإذن في نقض الغرض وتفويت المصلحة لمكان الملازمة، والإذن فيهما قبيح. وعليه ينبغي حمل العبارة، ولعله إليه الإشارة بقوله: (فافهم).

ثم إن الأولى أن يقال: وتفويت المصلحة الخاصة بحدّها، لا تفويت مقدار منها؛ لأن الباقي ليس دائماً واجب التدارك في حدّ ذاته؛ كي لا يسوغ البدار، بخلاف ما إذا لوحظت مصلحة المبدّل بحدّها، فإنها بما هي مصلحة واحدة ملزمة، وهي فاتت بحدّها. فتدبّر جيداً.

٢٠٥ - قوله [قدّس سرّه]: (لولا المزاومة بمصلحة الوقت... الخ)^(١).

مع كونها أهم، كما هو كذلك جزءاً، وإلا فمجردّ التقدّم في الوجود لا يقتضي التقدّم في الحكم.

٢٠٦ - قوله [قدّس سرّه]: (فيدور مدار كون العمل... الخ)^(٢).

يمكن أن يقال: إن حكمة إيجاب الانتظار^(٣) - مثلاً - يمكن أن تكون

(١) كفاية الاصول: ١/٨٥.

(٢) كفاية الاصول: ٢/٨٥.

(٣) قولنا: (يمكن أن يقال: إن حكمة .. الخ).

هذا التكليف بملاحظة أن الشرط: إن كان مجردّ العذر - ولو في جزء من الوقت - جاز المبادرة عقلاً، وإن كان هو العذر المستوعب لتمام الوقت، فلا يجوز المبادرة قبل إحراز الشرط، لأن إيجاب الانتظار أو شرط الانتظار شرعي، كما هو ظاهر العبارة إلا بالتكلف المذكور في الحاشية.

نعم، يجوز الترخيص في المبادرة طريقتاً بحيث يتبع الواقع، فيصح الصلاة إذا كان العذر مستوعباً واقعاً، وإلا فلا، ومثل هذا البدار أجنبي عن مسألة الإجزاء؛ حيث لا مأمور به في الواقع مع عدم استيعاب العذر. (منه عُفي عنه).

ملازمة الصلاة^(١) في حال الاختيار لمصلحة ملزمة أخرى، مع تساوي المبدل والبدل في مصلحة الصلاة، فللمولى إيجاب الانتظار مراعاة لتلك المصلحة، وإلا فدعوى الفرق بين الصلاة الاضطرارية في أول الوقت وآخره - من حيث القيام بمصلحة الصلاة - كأنها تشبه الجزاف. فتأمل.

٢٠٧ - قوله [قدّس سرّه]: (غاية الأمر يتخير في الصورة الأولى... الخ)^(٢).

فيكون من قبيل التخيير بين الأقل والأكثر؛ إذ لو كانت المصلحة الصلّاتية قائمة بها في حال الاختيار - إذا لم يسبقها ما يستوفي مقداراً منها - وبصلّاتين في حالتي الاختيار والاضطرار - بقيام كل واحدة منهما بمقدار المصلحة - فلا محالة لا يعقل إلا الأمر التخييري على هذا النهج.

وعدم تعين الأمر التعيني بصلاة المختار - بالمنع عن البدار - لا لما فيه من الضيق المنافي لمصلحة التسهيل والترقيق فقط، بل لأنّ وفاء العمليين - أولاً وآخرأ - بالفرض، يمنع عن الأمر التعيني بخصوص العمل آخرأ، وليس الأمر بالاضطراري في حال الاضطرار والإعادة بعد رفعه تعينين؛ حتى يكون المضطر أسوأ حالاً من المختار.

٢٠٨ - قوله [قدّس سرّه]: (فظاهر اطلاق دليله مثل... الخ)^(٣).

بعد ما عرفت من أن الإجزاء وعدمه بحسب مقام الثبوت بمكان من الإمكان، تعرف أنه لا مناص عن تعيين أحد الأمرين بالإطلاق وعدمه في مقام الإثبات.

(١) في (ق) : (..ملازمة للصلاة...).

(٢) كفاية الاصول: ٨/٨٥.

(٣) كفاية الاصول: ١٣/٨٥.

وتوهم: أن مجرد الأمر بالبدل يفيد إسقاط القضاء، وبضميمة جواز البدار يفيد إسقاط الإعادة أيضاً، كما عن غير واحد، بملاحظة أن البدل إن لم يكن مشتملاً على مصلحة البدل، فلا وجه للأمر به، وإن كان مشتملاً عليها، فلا مجال للتدراك - إعادة وقضاء - إن كان كذلك في تمام الوقت، وقضاء فقط إن كان كذلك في آخر الوقت، أو مع اليأس مثلاً.

مدفوع: بما عرفت من إمكان اشتغال البدل على مقدار من المصلحة الملزمة للمبدل، فيجب عقلاً الأمر به، وإمكان استيفاء البقية - إعادة وقضاء - فيجب الأمر بها، غاية الأمر أن الأمر بالبدل وبالقضاء تعيينان، وبه وبالإعادة تخييران.

ثم إن المطلق: إن كان مثل قوله - عليه السلام -: «التراب أحد الطهورين»^(١)، بإطلاقه بلحاظ جميع الآثار نافع جداً، وإن كان مثل قوله تعالى: ﴿فلم تجدوا ماءً أفتميموا صعيداً﴾^(٢) إلى آخره، ففيه تفصيل: فإن كان له إطلاق من جهتين^(٣): - ارتفاع العذر في الوقت، وعدم تقييد

(١) مر تخريج الحديث في التعليقة: ١٩٦، ولم نعر عليه بهذا النص بل هكذا: (التيمم...) كما تقدم.

(٢) النساء ٤: ٤٣.

(٣) قولنا: (فإن كان له إطلاق من جهتين .. الخ).

لا يخفى عليك أن المأمور به الواقعي - الاختياري والاضطراري - إن كان مثل الصلاة عن طهارة مائية وترابية فلا حاجة فيه إلى الاطلاق من وجهين، بل يكفي الإطلاق من حيث ارتفاع العذر فقط، وذلك لما سيأتي - إن شاء الله تعالى - في الهامش من أن التكليف متعلق بالصلاة عن طهارة، وأوامر الوضوء والغسل والتيمم تتكفل محصلية تلك الأفعال للطهارة المتقيدة بها الصلاة، فإذا كان مقتضى الإطلاق كفاية العذر، وعدم التمكّن في الجملة [من] المتقيدة حصول الطهارة التي هي شرط في الصلاة، كان مجرد ظهور الامر بالصلاة عن طهارة في مطلوبة وجود واحد من هذه الطبيعة الخاصة، كافياً في سقوط الأمر بالصلاة عن طهارة بمجرد

←

الأمر بالتخير كما هو ظاهر الأمر عند إطلاقه - كان لا محالة دليلاً على عدم وجوب الإعادة، واشتغال البدل على ما لا يبقى معه مجال للتدارك، فیتبعه عدم وجوب القضاء؛ حيث لا مجال للتدارك، وفرض إمكان الاستيفاء في خارج الوقت دون الوقت فرض محض لا يعاب به.

وإن لم يكن له إطلاق - ولو من إحدى الجهتين - فلا مجال للإجزاء من حيث الإعادة والقضاء؛ لما عرفت من أن تجويز البدار لا ينافي الأمر بها هو

→ إتيان الصلاة عن طهارة ترابية من دون حاجة إلى دعوى الإجماع والضرورة على عدم وجوب صلاتين في وقت واحد، أو دعوى الإطلاق من حيث التعيين وإن كان غير الصلاة المعلوم حالها وكيفية التكليف (بها)^(١)، كما إذا فرض الأمر بالوضوء مع التمكن في الجملة نفسياً، والأمر بالتيمم مع عدم التمكن في الجملة نفسياً، فإنه لا يجدي ظهور كل من الأمرين في مطلوية وضوء واحد أو مطلوية تيمم واحد، كما لا يجدي الإطلاق من حيث ارتفاع العذر فقط، فإن مقتضاها مطلوية التيمم في قبال عدمها، لا في قبال الحاجة إلى ضميعة، وحينئذ فإن لم يكن لدليل التيمم إطلاق ينفي التخير أمكن مطلويته بنحو التخير بين الأقل والأكثر - كما قدمناه في المحاشية - فيجامع عدم الإجزاء، بخلاف ما إذا انتفى التخير بالإطلاق الموجب لتعيين التيمم، فإنه لا بد من اشتغاله على تمام المصلحة، وإلا لم يعقل تعيينه.

نعم مقتضى تعيينية كل من الطهارة الترابية والمائية في الحالتين في وقت واحد لزوم الإتيان بها معاً وعدم كفاية المائية في آخر الوقت، فلا بد من الالتزام بالتخير، فلا ظهور في التعيين حتى يكون نافياً للتخير بين الأقل والأكثر، ولا يجدي إطلاق الأمر بالتيمم من حيث ضميعة الوضوء في آخر الوقت لاستقلال كل منهما بالأمر، وانبعث كل أمر عن مقدار من المصلحة المرزمة القائمة بالمأمور به، فلا يجدي الإطلاق من حيث الهيئة والمادة.

ومن جميع ما ذكرنا تبين: أن الإطلاق من الوجه الثاني غير محتاج إليه بناء على الوجه الأول لكفاية ظهور الأمر بالطبيعة الخاصة في مطلوية وجود واحد، وبناء على الوجه الثاني وإن كان الإطلاق الموجب للتعين لازماً في إفادة الإجزاء إلا أنه لا يمكن الالتزام به للقطع بكفاية إيجاد المبدل عند التمكن، والاطلاق من حيث انضمام المبدل غير مجدي؛ لأنه لا يجدي البدل مطلقاً، إلا في عدم مطلوية المبدل بأمراً آخر، وعليه فمع البناء على الوجه الثاني لا يحيص عن الرجوع إلى الأصل العملي الشرعي أو العقلي (منه عُفي عنه).

(أ) لم ترد في الأصل، فأثبتناها من نسخة (ط).

تكليف المختار في الوقت على نحو التخيير، كما أن ظهور الأمر - في التعيين - لا ينافي عدم تجويز البدار، فالإطلاق من جهة لا يقتضيه من جهة أخرى.

ومنه عرفت: أن إطلاق الأمر في حد ذاته لامساس له بالإجزاء من حيث القضاء، فيشكل الأمر فيه بناء على عدم جواز البدار، ولا يُجدي ظهور الأمر بالبدل في التعيين؛ لأن الأمر بالقضاء - أيضاً - تعيني، فلا يندفع بظهوره في عدم التخيير كما هو واضح.

وارتفاع العذر في خارج الوقت ليس قيداً للوجوب ولا للواجب؛ حتى يجدي في دفعه إطلاق الهيئة أو المادة لوجوب البدل، واشتماله على مصلحة المبدل في الجملة - سواء ارتفع العذر في خارج الوقت، أو لا - قطعاً. فلا تغفل.

٢٠٩ - قوله [قدس سره]: (لكونه شكاً في أصل التكليف... الخ)^(١).

لا يخفى^(٢) أنه مع عدم جواز البدار ووجوب الصلاة آخر الوقت، لا موقع للشك في الإعادة؛ حيث لا يمكن الإعادة، بل يتمحض الشك في وجوب القضاء، وهو شك في أصل التكليف.

(١) كفاية الاصول: ١٨/٨٥.

(٢) قولنا: (لا يخفى أنه مع عدم جواز البدار... الخ).

بيانه: أن المتمكن من الطهارة المائية في تمام الوقت مكلف بإتيان الصلاة عن طهارة مائية معينة، ومن لم يتمكن منها في تمام الوقت مكلف بإتيان الصلاة عن طهارة ترابية معينة، وحيث لا يتمكن من الطهارة المائية في الوقت أصلاً، فلا يتصور في حقه الإعادة، وإنما يتكلم في أجزاء المأتي به من حيث القضاء. وأما من لم يتمكن من الطهارة المائية في جزء من الوقت، وتمكن منها في جزء آخر من الوقت، فإما نقول بجواز البدار، وإما لا نقول به، فإن لم نقل به تعين تكليفه بالصلاة عن طهارة مائية في آخر الوقت، فلا تكليف له بالصلاة عن طهارة ترابية حتى يتصور أجزاء المأتي به عن المأمور به، وإن قلنا بجواز البدار حقيقة - لا طريقياً وتوسعة - فهو من حيث انطباق عنواني المتمكن وغير المتمكن عليه مكلف بالصلاة عن طهارة ترابية معينة، وبالصلاة عن طهارة مائية معينة، مع أنه لا ريب في جواز ترك الصلاة عن طهارة ترابية، وإتيان

الصلاة عن طهارة مائية في آخر الوقت، ولا شيء من الواجب التعييني^(أ) ما يجوز تركه. ومنه يعلم: أنه لا يجدي التعيينية بلحاظ حال عدم التمكن بمقتضى تنوع المكلف إلى المتمكن وغير المتمكن؛ إذ في الحالة يجوز له ترك الصلاة عن طهارة ترابية، وهذا لا يجامع الوجوب التعييني، وهذا غير دعوى عدم وجوب صلاتين على المكلف في وقت واحد، بل المدعى عدم تعيينية وجوب البديل، فلا محالة يجب دفع هذه الفائلة بأحد وجهين:

الأول - أن متعلق التكليف هو إيجاد طبيعي الصلاة عن طهارة، وأن دليل الوضوء والغسل يتكفل محصلية الأمرين للطهارة، ودليل التيمم كذلك، فإذا كان متمكناً في تمام الوقت كان أفراد هذا الواجب المعين منحصرة في الصلاة عن طهارة مائية، وإن لم يكن متمكناً في تمام الوقت كان أفراد الواجب المعين منحصرة في الصلاة عن طهارة ترابية، وإذا كان متمكناً في جزء من الوقت وغير متمكن في جزء آخر كان أفراد هذا الواجب الكلي المعين الصلاة عن طهارة ترابية في حالة، والصلاة عن طهارة مائية في حالة أخرى، فيتخير عقلاً بين أفراد هذا الواجب المعين من دون محذور؛ حيث إن التعيينية بلحاظ نفس الطهارة، لا بلحاظ المائية والترابية.

الثاني - أن متعلق التكليف هي الصلاة عن وضوء^(ب) وغسل في حق المتمكن، والصلاة عن تيمم في حق غير المتمكن، وإبقاء التكليفين على التعيينية في المتمكن في تمام الوقت، وفي غير المتمكن كذلك لا مانع منه، وأما بالإضافة إلى المتمكن في جزء من الوقت وغير المتمكن في جزء آخر، فيجب رفع اليد عن ظهور كل منها في التعيينية والتحفظ على أصل الوجوب - فينتج التخيير شرعاً بين الصلاة عن تيمم في حالة عدم التمكن، والصلاة عن وضوء أو غسل في حالة التمكن.

وعلى هذا نقول: إن اخترنا الوجه الثاني فالامر دائريين التخيير بين المتباينين والتخيير بين الأقل والأكثر، فإن الصلاة عن طهارة ترابية إن كانت مشتملة على تمام المصلحة كانت بنفسها بدلاً وعدلاً للصلوة عن طهارة مائية، وإن كانت مشتملة على مقدار من المصلحة التي يمكن استيفاء الباقي منها بالصلوة عن طهارة مائية في آخر الوقت كانت بضميمة تلك الصلاة بدلاً وعدلاً للصلاة في آخر الوقت منفردة كما قدمناه، ومن الواضح أن وجوب الصلاة عن طهارة ترابية تخييراً معلوم، ووجوب الصلاة عن طهارة مائية غير مسبوقه بصلوة أخرى تخييراً أيضاً

←

(أ) في الأصل: الواجب التعييني..

(ب) كذا في الأصل، والصحيح: أو غسل..

وأما بناء على جواز البدار فالصلاة عن طهارة ترايبية مأمور بها، لكن يشك في أن وجوبها بنحو التخيير بين المتباينين، أو بنحو التخيير بين الأقل والأكثر، وهو أن البديل المنضم إلى المبدل فرد، والمبدل فقط فرد آخر، فوجوب البديل على أي حال معلوم، كوجوب المبدل منفرداً، ووجوب المبدل منضماً إليه غير معلوم .

وحيث أن وجوب المبدل - منضماً أو منفرداً - بأمر آخر من دون ارتباط من

معلوم، ووجوب الضميمة - بعد سبق الصلاة عن طهارة ترايبية - غير معلوم، وحكمه البراءة عقلاً وشرعاً.

لا يقال: تجب الصلاة عن طهارة مائية في آخر الوقت على أي تقدير لأنها إما تجب منفردة، وإما منضمة، فيكون المبدل محتمل التعيين والتخيير، فيجب المبدل بالخصوص تحصيلاً للقطع بالفراغ.

لأننا نقول: لا يحتمل وجوب المبدل تعييناً، بل هو إما أحد فردَي التخيير إذا لم يسبقه البديل، أو مقوم الفرد الآخر إذا سبقه البديل بحيث إن وجوبه التخييري عند الانفراد معلوم، فلا يبقى إلا احتمال وجوبه بنحو الانضمام فتجري البراءة عنه.

وأما إن اخترنا الوجه الأول، فمرجع الشك هنا إلى أن الصلاة عن طهارة هي المأمور بها حتى يتحقق الجامع بالصلاة عن طهارة ترايبية فقط أو الصلاة عن طهارة بمرتبة خاصة بحيث لا يتحقق إلا بالصلاة عن طهارة مائية فقط فيما لم يسبقها صلاة أو بالصلاة عن طهارة مائية منضمة إلى الصلاة عن طهارة ترايبية لاستيفاء أصل الطهارة بالتيمم واستيفاء تماميتها وبلوغها إلى المرتبة المرغوبة بالوضوء مثلاً، فحيث إن وجوب الصلاة عن طهارة ترايبية معلوم، فينطبق عليها الجامع بالمقدار المعلوم من قوله: «لأصلاة إلا بطهور»^(١) والتكليف بالجامع بمرتبة خاصة غير معلوم، فتجري فيه البراءة، ولا مجال لتوهم الشك في المحصل؛ إذ هو فرع العلم بالجامع بمرتبة خاصة كما هو واضح، ولا يخفى أن ما أوردناه في الحاشية أولاً ينطبق على المسلك الثاني، وما أوردناه ثانياً ينطبق على المسلك الأول. فافهم ولا تغفل. [منه قدس سره].

(١) الفقيه ١: ٣٥ باب ١٤ / حديث: ١، دعائم الاسلام ١: ١٠٠ / أول كتاب الطهارة.

حيث اشتغال كلٍّ من البديل والمبدل على مقدار من المصلحة، وعدم إناطة صحة أحدهما وفساده بصحة الآخر وفساده، فلذا ليس حال ما نحن فيه حال الأقل والأكثر من حيث استحالة الانحلال هناك على القول باستحالته.

وأما إرجاع التخيير الشرعي إلى التخيير العقلي: فالتكليف إما بجامع ينطبق على كلٍّ من البديل والمبدل، أو بجامع لا ينطبق إلا على البديل المنضم إلى البديل، وعلى المبدل منفرداً، ولا معلوم بالتفصيل.
فمدفوع: بأن تعلق التكليف بكلٍّ من البديل والمبدل معلوم، فمثل هذا الجامع معلوم، والتكليف بجامع لا ينطبق إلا على البديل المنضم إلى المبدل غير معلوم.

٢١٠ - قوله [قدس سرّه]: (بطريق أولى ... الخ)^(١).

وجه الأولوية إمكان تقييد^(٢) تمام المصلحة بالوقت، دون خارجه، فلو لم يجب الاستيفاء في الوقت لم يجب في خارجه بالأولوية، وإلا فبالنظر إلى الشك في التكليف كلاهما على حد سواء؛ إذ الإعادة هنا - أيضاً - بأمر آخر كما في القضاء. نعم، يمكن تقريب الأولوية من هذه الحيثية - أيضاً، لكنه بعيد عن مساق العبارة، وهو أن الأمر بالإعادة ناشٍ واقعاً من الأمر بالجامع، لا أنه أمر آخر كما في القضاء.

(١) كفاية الاصول: ١/٨٦.

(٢) قولنا: (إمكان تقييد .. الخ).

أي بالإمكان القياسي فإنه بالنظر إلى ما ثبت في الشرع كذلك، وإلا كلاً لا يمكن استيفاء تمام المصلحة في الوقت كذلك يمكن عدم استيفاء البقية من المصلحة في الوقت، واستيفائها في خارجه. فتدبره (منه عُفي عنه).

وقوله (قدس سره) في الإعادة: (لكونه شكاً في أصل التكليف)^(١) يُحمل على الشك في تعلق أصل التكليف بالجامع، حيث لا يقطع به إلا بالإعادة، لا أنه شك في التكليف الزائد كما هو ظاهر العبارة. والله أعلم.

٢١١ - قوله [قدس سره]: (لكنه مجرد الفرض... الخ)^(٢).

إذ فوت الواقع بما هو لو كان موجباً للقضاء. لوجب حتى مع القطع باستيفاء تمام المصلحة.

[في أجزاء الإتيان بالمأمور به بالأمرين]

٢١٢ - قوله [قدس سره]: (والتحقيق: أن ما كان منه يجري... الخ)^(٣).

توضيحه: أن مفاد القواعد وأدلة الأمارات - على المشهور - بحسب اللب والواقع وإن كان إنشاء أحكام مماثلة للواقع، ومقتضاه عدم الفرق لباً بين الحكم بالطهارة بالقاعدة أو بدليل الأمانة؛ حيث إن من أحكامها الشرطية، فإن كانت منشأة حينئذ وكانت الصلاة مع الشرط، كان الأمر كذلك على أي تقدير، وإلا فلا، إلا أن لسان الدليل حيث إنه مختلف، فلا محالة يختلف مقدار استكشاف الحكم المماثل المنشأ بقاعدة الطهارة أو بدليل الأمانة.

ومن الواضح أن مفاد قوله - عليه السلام -: «كل شيء طاهر أو

(١) الكفاية: ٨٥ السطر الأخير.

(٢) كفاية الاصول: ٢/٨٦.

(٣) كفاية الاصول: ٥/٨٦.

حلال»^(١) هو الحكم بالطهارة أو الحلية ابتداء من غير نظر إلى واقع يحكي عنه، والحكم بالطهارة حكم بترتيب آثارها، وإنشاء لأحكامها التكليفية والوضعية - ومنها الشرطية - فلا محالة يوجب ضمّه إلى الأدلة الواقعية^(٢) التوسعة في الشرطية، ومثله ليس له كشف الخلاف؛ لأنّ ضمّ غير الواقع إلى الواقع لم ينكشف خلافه، بخلاف دليل الأمانة إذا قامت على الطهارة، فإنّ معنى تصديقها وساعها البناء على وجود ما هو شرط واقعاً، فيناسبه إنشاء أحكام

(١) هذا مضمون حديثين: الأول: «كل شيء طاهر حتى تعلم أنه قدر». التهذيب ١: ٢٨٤ - ٢٨٥ باب: ١٢/المحدث: ١١٩، والمقنع: ٥.

والحديث الثاني: «كل شيء هو لك حلال حتى تعرف أنه حرام...». الكافي ٥: ٣١٣ الحديث: ٤٠ من باب النواذر / كتاب المعيشة. وفي هذا المضمون عدة روايات في الوسائل ١٢: ٥٩ / باب: ٤ من أبواب ما يكتسب به / الحديثان: ١ و ٤، والوسائل ١٧: ٩٠ باب: ٦١ من الأطعمة المباحة / الحديث: ١ و ٢ و ٧.

(٢) قولنا: (فيوجب ضمّه إلى الأدلة الواقعية ... إلى آخره).

ربما يورد على الحكومة التي أدعاها شيخنا العلامة^(٣) (قدس سره) في المتن بوجوه:

أحدها - أن الحكومة عنده (قدس سره) ما يكون بمثل (أعني) وأشباهه؛ ليكون للحاكم

نظر - إثباتاً - إلى المحكوم، ومن الواضح أن الحكومة بهذا المعنى غير متحققة هنا.

والجواب: أنّ الحكومة ليست عنده (قدس سره) بهذا المعنى، وإنما أورد على الشيخ الأعظم

(قدس سره) الملتزم بنظر أحد الدليلين إلى الآخر^(٤): أن النظر - في مقام الإثبات - لا يكون

إلا بمثل (أعني) وأشباهه، بل يكفي في حكومة أحد الدليلين على الآخر - عنده - مجرد إثبات

الموضوع أو نفيه تنزيلاً، كما هو ظاهر كلامه هنا.

ثانيها - أنّ الحكومة - هنا - ليست إلا بلحاظ جعل الحكم الظاهري، وهو مشترك بين

الأصل والأمانة.

←

(أ) الكفاية: ٨٦، وذلك في (المقام الثاني).

(ب) فرائد الأصول - الحجري - مكتبة مصطفىوي - ص ٤٣٢، في بيان الورد والحكومة والضابط لها.

الشرط الموجود كجواز الدخول في الصلاة، لا إنشاء الشرطية؛ إذ المفروض دلالة العبارة على البناء على وجود الطهارة الثابتة شرطيها واقعاً بدليلها

→

والجواب: ما ذكرناه في الحاشية من أن الحكومة بلحاظ لسان القاعدة، فإن مفادها جعل الطهارة ابتداء من دون نظر إلى الواقع، وفي الأمانة بالنظر إلى الواقع والبناء على وجودها في الواقع.

ثالثها - أن شرطيّة الطهارة الظاهرية بالقاعدة تقتضي كون الطهارة الظاهرية مفروغاً عنها، مع أنه لاطهارة ظاهرية إلاً بالقاعدة، فكيف تكون القاعدة معممة؟!

والجواب: أننا قد ذكرنا هذا الإشكال في باب الاستصحاب، وبيننا هناك: أن تعبدية الطهارة وكونها طهارة ظاهرية بنفس جعل الحكم للطهارة المشكوك، فإذا أعطي حكم الطهارة الواقعية للطهارة المشكوك - كأن أعطاهما الشرطيّة مثلاً - كانت الطهارة المشكوك شرطاً فعلياً كالطهارة الواقعية، لا أن الطهارة التعبدية شرط؛ ليجب كونها مع قطع النظر عن الشرطيّة الثابتة بالقاعدة مفروغاً عنها.

رابعها - أن الحكومة لو كانت واقعية، لوجب ترتيب جميع آثار الطاهر الواقعي، فلا بد أن لا يحكم على الملاقى للنجس الواقعي بالنجاسة بعد الانكشاف

والجواب: ما ذكرناه في الحاشية، وملخصه: أنه بعد البناء على أن الطهارة والنجاسة من الموضوعات الواقعية التي كشف عنها الشارع، لا تصرف من الشارع جعلاً إلا التكليف والوضع بجواز الارتكاب، وبجعل الشرطيّة، وبحرمة الارتكاب، وجعل المانع، وإلاً فلا يعقل أن يتأثر المغسول بالنجس الواقعي بأثر الطهارة اقتضاء أو إعداداً.

خامسها: أن الحكومة التي توسع دائرة المحكوم، وتضيّقها إننا نصح إذا كانت واقعية؛ بأن يكون الحاكم في مرتبة المحكوم، كقوله - عليه السلام -: «لا شك لكثير الشك»^(١) بالإضافة إلى أدلة الشكوك.

وأما إذا كانت الحكومة ظاهريّة، وكان الحاكم متأخراً رتبة عن المحكوم، لتقوم موضوعه

←

(أ) هذه قاعدة فقهية - وليست حديثاً شريفاً - وهي منصيّة من احاديث عدة بهذا المعنى تجد عمدتها في الوسائل ٥: ٣٢٩/ باب عدم وجوب الاحتياط على من كثر سهوه، وهو الباب: ١٦ من أبواب الخلل الواقع في الصلاة.

[الحاكمي] ^(١) عنها، لا الحكم بالطهارة ابتداء، فإذا انكشف عدم الطهارة واقعاً فقد انكشف وقوع الصلاة بلا شرط.

فإن قلت: بناء على ذلك يكون حال الاستصحاب حال الأمانة، فإن مفاد دليله البناء على بقاء الطهارة الواقعية المتيقنة سابقاً، مع أنه حكم الإمام - عليه

→ بالشك في المحكوم - كما فيها نحن فيه - فلا يعقل أن يكون الحاكم موسعاً ومضيئاً؛ إذ يستحيل أن يكون موضوعه في عرض أفراد موضوع المحكوم؛ حتى يوسمه أو يضيئه، وهذا أقوى إشكال يورد هنا.

والجواب: أن التعميم والتخصيص الحقيقي - وإن كان مستحيلًا - إلا أنه لا يجب أن تكون الحكومة المؤثرة في الإجزاء متكفلة للتعميم والتخصيص الحقيقيين؛ إذ ليست الحكومة بمعنى الشرح والتفسير، بل بمعنى إثبات الموضوع ونفيه تنزيلاً، والشرطية الواقعية وإن كانت للطهارة الواقعية، إلا أن الشرطية الفعلية للطهارة العنوانية، فهو تعميم عنواني؛ حيث إنه ألحق بالطاهر الواقعي في حكمه ما هو طاهر عنواناً، كما أنه أخرج عن النجس الواقعي في حكمه ما هو غير نجس عنواناً، ولا محذور في إعطاء حكم الطاهر الواقعي للطاهر عنواناً، إلا توهم التصويب، وسيجيء ^(٢) - إن شاء الله تعالى - أنا لا نقول بسقوط الطهارة الواقعية عن الشرطية حتى في حال الشك فيها، وإنما نقول: بأن الطهارة العنوانية جعلت شرطاً بدلاً عن الطهارة الواقعية؛ لكونها ذات مصلحة بديلة، فيسقط الأمر بالصلاة عن طهارة واقعية باتيان الصلاة عن طهارة عنوانية لحصول ملاكته، لا للكسر والانكسار بين مقتضى الحكمين الواقعي والظاهري ليلزم التصويب، وسيجيء ^(٣) - إن شاء الله تعالى - تفصيل القول فيه. [منه قدس سره] [خ].

(١) في الأصل: المحكي عنها.

(أ) وذلك في التعليقة: ٢٩ من الجزء الخامس، كما توجد إشارات إلى المطلب في التعليقتين: ٢٦ و ٢٧ من نفس الجزء أيضاً.

(ب) آخر التعليقة: ٢٢٢ عند قوله: (ومنه ظهر: ان مصلحة الحكم الواقعي...), وفي أول هامشه على قوله من هذه التعليقة: قلت: الحكم الذي امره بيد المولى...).

السلام - بعدم الإعادة في صحيحة^(١) زرارة^(٢) تعليلاً بحرمة نقض اليقين بالطهارة بالشك فيها، فيعلم منه أن التعبد ببقاء الطهارة تعبد بشرطيتها.

قلت: الغرض قصور التعبد بوجود ما هو شرط واقعاً عن الدلالة على التعبد بالشرطية، لا منافاته له. مضافاً إلى أن مجرد التعبد بالوجود والبقاء لا قصور له عن إفادة الإجزاء، بل التعبد في الأمانة - حيث كان - على طبق لسان الأمانة المحاكية عن وجود الشرط، وكان عنوانه التصديق بوجود ما هو الشرط، فلذا كان قاصراً عن إفادة أزيد من التعبد بآثار الشرط الموجود واقعاً، كجواز الدخول معه في الصلاة، المتفرع على وجوده خارجاً، لا الشرطية الغير المتفرعة على وجوده خارجاً؛ لمكان وجوب الصلاة عن طهارة وجدت أم لا، كما لا يخفى.

ومن الواضح أنه ليس في مورد الاستصحاب - حسبها هو المفروض - شيء حتى يتبعه لسان دليله. وإنما الموجود في ثاني الحال^(٣) مجرد الشك في

(١) الوسائل ٢: ١٠٥٣ كتاب الطهارة / في ابواب النجاسات باب: ٣٧ في أن كل شيء طاهر حتى يعلم ورود النجاسة عليه / الحديث: ١.

(٢) وهو كما قال النجاشي: (زرارة بن أعين بن سنسن - مولى لبني عبد الله بن عمرو السمين) الشيباني - يكنى أبا الحسن شيخ أصحابنا في زمانه ومتقدمهم، وكان قارناً فقيهاً متكلماً شاعراً أديباً قد اجتمعت فيه خصال الفضل والدين، صادقاً فيها برويه. مات (رحمه الله) سنة خمسين ومائة).

(معجم رجال الحديث ٧: ٢١٨ رقم: ٤٦٦٢).

(٣) قولنا: (وإنما الموجود في ثاني الحال... إلخ).

وحيث إن التعبد بلحاظ ظرف الشك، فلذا يوهم أن مفاد الدليل التعبد بالطهارة المشكوك. إلا إنه مدفوع: بأن كون التعبد بلحاظ ظرف الشك فقط غير مجيد، بل اللازم ملاحظة لسان الدليل المتكفل للتعبد بالطهارة، ففي قاعدة الطهارة ليس إلا التعبد بالطهارة بعنوانها ابتداءً، وفي الاستصحاب التعبد إما ببقاء اليقين، أو ببقاء المتيقن. ومقتضى التعبد ببقاء اليقين جعل أثر اليقين بقاء وهي المنجزية، فإنها عقلية حدوثاً وشرعية بقاء، ومقتضى التعبد ببقاء المتيقن ←

الطهارة، كما في مورد قاعدة الطهارة.

نعم لو كان التعبد بالطهارة بعنوان الظن ببقائها في ثاني الحال، كان الأمر فيه كما في الإمارات بلا إشكال.

فإن قلت: مقتضى هذا اللسان عدم الإجزاء وإن قلنا بالسببية والموضوعية في الإمارات، فإن مقتضاه لا يتغير عما هو عليه بجعله من باب الطريقية أو الموضوعية.

قلت: ليس الإجزاء بناء على الموضوعية بلحاظ جعل الشرطية للطهارة مثلاً، بل بلحاظ أن الفاقد كالواجد في تمام المصلحة في هذه الحال، فالدليل لو كان مطلقاً - من حيث موافقة الأمانة للواقع ومخالفتها له مثلاً - يدل على وجود المصلحة الباعثة على الجعل مطلقاً.

فإن قلت: مقتضى عموم الآثار في قاعدة الطهارة عدم تنجس ملاقيه به،

→
التعبد بوجود الطهارة الواقعية في ثاني الحال، وهذا عين النظر إلى الواقع والحكم بوجود الشرط الواقعي، لا الحكم بشرطية الموجود.
ولذا ذكرنا في محله: أن استفادة شرطية الطهارة - المتيقنة سابقاً المشكوكة لاحقاً - ليست بالنظر إلى نفس دليل الاستصحاب، بل بالنظر إلى حكم الامام - عليه السلام - بعدم الإعادة لكونها نقضاً لليقين بالشك، فإنه غير متصور إلا بناء على جعل الشرطية للطهارة المذكورة حتى تكون الصلاة مقترنة بشرطها في تلك الحال. ويترتب عليه حينئذ أن إعادة الصلاة اعتناء بالشك، فيكون نقضاً لليقين بالشك، فقله - عليه السلام -: «لأنك كنت على يقين من طهارتك فشككت» إثبات لذات الشرط عنواناً، وقوله - عليه السلام -: «وليس ينبغي لك أن تنقض»^(١) إلى آخره، جعل للشرطية بلسان جعل لازمها، وهو عدم الإعادة، وبقية الكلام في باب الاستصحاب^(ب). [منه قدس سره].

(أ) الوسائل ٢: ١٠٥٣ / كتاب الطهارة / أبواب النجاسات / باب: ٣٧ في أن كل شيء طاهر حتى يعلم ورود النجاسة عليه.. / الحديث: ١.

(ب) التعليق: ٢٦ من الجزء الخامس .

وطهارة المتنجس المغسول به، كما تنفذ معه الصلاة واقعاً.

قلت: فرق بين نفوذ الصلاة معه لكونه شرطاً في هذه الحال، فإنه لا ينافي النجاسة الواقعية، وبين طهارة المغسول به مثلاً، فإن النجس الواقعي لا يعقل أن يطهر واقعاً، فإن فاقد الشيء لا يُعقل أن يكون معطياً له. مضافاً إلى أن عدم تنجيس الملاقي ليس من آثار الطاهر الواقعي، بل هو بالإضافة إليه لاقتضاء، لا أن له اقتضاء العدم وإن كان له اقتضاء ضده.

فإن قلت: ما ذكرت في قاعدتي الحلّ والطهارة، يوجب تعارض المعنى والغاية؛ فإن مفاد الغاية ترتيب أثر النجس الواقعي بعد العلم بالقدارة من أول الأمر، فینافی ترتیب أثر الطاهر الواقعي بعد العلم بالقدارة مما يتعلق بحال الجهل من الاعادة والقضاء.

قلت: نعم ، إذا كان مفاد الغاية حكماً تعبدياً^(١) - لا عقلياً أتى به تحديداً

(١) قولنا: (نعم إذا كان مفاد الغاية... إلخ).

توضيحه: أن المركب من المعنى والغاية : تارة يكون متكفلاً لحكمين من الشارع: أحدهما مفاد المعنى، وهو الأمر بترتيب أثر الطاهر الواقعي، وثانيها هو مفاد^(٢) الغاية، وهو الأمر بترتيب أثر النجس الواقعي، فمقتضى الأول كون الصلاة مع الشرط أو بلا مانع، فلا إعادة ولا قضاء، ومقتضى الثاني كون الصلاة بلا شرط، ومع المانع فيأتي الإعادة والقضاء، فيقع بينها التعارض، وأخرى يكون متكفلاً لحكم شرعي واحد وهو الأمر بترتيب أثر الطاهر غاية الأمر أنه في موضوع خاص محدود إلى أن يتحقق العلم، فيبقى العلم حينئذ وما يقتضيه عقلاً، وحيث إن الصلاة بمقتضى الحكم المجموع في المعنى مع الشرط وبلا مانع، فلا أثر من حيث الإعادة والقضاء حتى يكون العلم بوقوعها في النجس الواقعي موجباً لترتبه، بل ينتج بالعلم ما له من الأثر الباقي على حاله. كالاتجاب عن ملاقيه ونحوه، وقد حقق في محله أن الصحيح هو الوجه حيث إن العلم لا ينقح هنا موضوعاً له حكم مجعول، بل لا أثر له إلا الأثر الفعلي، وهو تنجيز آثار النجس الواقعي الباقية على حالها فتدبر. [منه قدس سره]. (ن ، ق ، ط).

(أ) في (ن) و(ق): (وهو مفاد....)، والصحيح ما أئبناه من (ط).

للعروض - فليس شخص هذا الأثر للمغيبى بإطلاقه؛ حتى يترتب عليه بعد حصول الغاية.

فإن قلت: لا نقول باقتضاء الغاية فساد الصلاة حال الجهل واقعاً كي يعارض المغيبى، بل بصحتها حاله وانقلابها حال العلم، نظير القواعد الجارية بعد العمل كقاعدتي الفراغ والتجاوز، فإنه لا مصحح للعمل في الأثناء، بل هو على ما هو عليه من الخلل، وينقلب صحيحاً بعد جريان القاعدة.

قلت: بعد تحكيم المغيبى لا ينقلب لسقوط الأمر بملاكه، فلا موجب للإعادة والقضاء، والفرق أن الجزء والشرط فعلي^(١) إذا لم يحكم بوجودهما أو بصحتها بعد العمل بالقاعدة، فلا انقلاب حقيقة، ويعلم صحة المأتي به^(٢) بالقاعدة، لا أنه يصحح بالقاعدة.

وبالمجمل: الغرض مرتب على المحرز باليقين، أو بالأصل - في الأثناء أو بعد العمل أو قبله - بخلاف ما نحن فيه، إذ لا يعقل أن يقال: صحيح واقعاً، إذا

(١) الصحيح: الجزء والشرط فعليان...

(٢) قولنا: (ويعلم صحة المأتي به .. الخ).

فهو فاسد واقعاً أولاً وأخيراً؛ بمعنى عدم مطابقة المأتي به للأمر به الواقعي، لكنه صحيح تعيداً أولاً وأخيراً لكشف القاعدة الجارية بعد العلم عن كون المأتي به موافقاً للأمر به الفعلي المنبعث أمره عن المصلحة الواقعية في هذه الحالة، فلا انقلاب لا بحسب الواقع، ولا بحسب الظاهر، مع أننا قد ذكرنا في محلّه من أنه لا تعيد بالوجود أو بالصحة حقيقة حتى يتوهم الانقلاب بلحاظ تأخر التعبد، بل حقيقة الحكم^(٣) بعدم وجوب الإعادة، ومعه لا موهم للانقلاب. [منه قدس سره] (ن، ق، ط).

(أ) كذا في الأصل، والصحيح: بل حقيقته الحكم.

لم يحكم بفساده بعد العمل، مع حفظ عدم المعارضة بين الغاية والمعنى، فلا مجال إلا للانقلاب، وهو محال، فتدبر جيداً.

٢١٣ - قوله [قدس سره]: (من أن حجيتها ليست بنحو السببية... الخ)^(١).

بل بنحو الطريقة^(٢) بملاك غلبة الإصابة المصححة، لجعل أحكام مماثلة للواقع كما هو المشهور.

وأما على الطريقة بمعنى آخر، وهو عدم إنشاء الحكم المماثل حقيقة، بل

(١) كفاية الاصول: ١٥/٨٦.

(٢) قولنا: (بل بنحو الطريقة بملاك .. الخ).

بيانه: أن دليل الحجية اما لا يتكفل إنشاء طلبياً أصلاً، بل يكون مفاده اعتبار الحجية والمنجزية كقوله^(١) - عليه السلام - : «لا عذر لأحد من موالينا (في)^(٢) التشكيك فيما يرويه عنا نقاتنا». فإن ظاهره نفي العذرية بالمطابقة وإثبات المنجزية بالالتزام، ولا يتكفل إنشاء طلبياً، وهو على قسمين - بناء على الطريقة -: (أحدهما) الإنشاء بداعي تنجيز الواقع، (وثانيهما) الإنشاء بداعي جعل الداعي، لكنه بعنوان إيصال الواقع بعنوان اصل؛ حيث إن الإنشاء الواقعي بداعي جعل الداعي بعنوان ذات العمل لم يصل، وكما أن تنجيز الواقع لا يكون إلا عند مصادفة الواقع كذلك الإنشاء بداعي تنجيز الواقع، أو بداعي إيصال الواقع، فإن الكل مقصور على صورة مصادفة الواقع، وحيث إنه ليس جعل الداعي إلا عند إيصال الواقع بعنوان آخر، فلا محالة يكون منبعثاً عن نفس مصلحة الواقع، لا عن مصلحة أخرى، وإلا لكان جعلاً للداعي على أي تقدير، لا بعنوان إيصال الواقع. نعم، جعل المنجزية أو الإنشاء به بداعي تنجيز الواقع بخصوص الخبر أو الإنشاء بداعي إيصال الواقع بعنوان تصديق العادل - مثلاً - لا بد من أن يكون ذا مصلحة في نفسه: لا أن يكون المؤدّي ذا مصلحة. [منه عُفي عنه].

(أ) الوسائل ١٨: ١٠٨ كتاب القضاء /باب ١١ في وجوب الرجوع في القضاء والفتوى إلى رواية الحديث

من الشيعة /حديث: ٤٠، ورجال الكشي ٢: ٨١٦ / ١٠٢٠.

(ب) أنبتناها من المصدر، ولم ترد في الأصل.

جعل الأمانة منجزة للواقع عند الإصابة، فالأمر في عدم اقتضاء الإجزاء في غاية الوضوح، وهذا هو الصحيح وإن كان منافياً للمشهور.

لا يقال: دليل الأمانة وإن لم يُفد الإجزاء، إلا أن موردها دائماً^(١) من موارد حديث الرفع؛ حيث إن الواقع الذي أخطأت عنه الأمانة^(٢) مجهول، فيأتي الإجزاء، من حيث انطباق مورد حديث الرفع^(٣) الحاكم على الأدلة الواقعية على موارد الأمانات.

لأننا نقول: الظاهر من (ما لا يعلم) ما جهل حاله رأساً لا ما قامت الحجة على عدمه.

٢١٤ - قوله [قدس سره]: (وأما بناء عليها... الخ)^(٤).

(١) قولنا: (إلا أن موردها دائماً... الخ).

ليس الغرض جريان حديث الرفع مع وجود الحجة، بل الغرض أن المجهول حيث إن الغرض منه أو دخله في الغرض ليس بفعلي، فلذا رفع حكمه، وإن كان الدليل على رفعه محكوماً بدليل الأمانة، فلذا يدفع إما بأن الظاهر من المجهول ومن (ما لا يعلمون) هو غير المعلوم بنفسه، لا ما قامت الحجة على عدمه، فلا يتحد مع مورد الأمانة مصداقاً، وإما بأن من المحتمل تقييد المصلحة الواقعية بها إذا لم يقم دليل على رفع الحكم ظاهراً، لا تقييدها بمجرد الجهل الذي هو مورد للرفع، فتدبر [منه قدس سره].

(٢) كذا في الأصل، والصحيح: الذي أخطأته الأمانة.

(٣) حديث الرفع عن رسول الله (صلى الله عليه وآله وسلم) قال: «رفع عن أمي تسعة: الخطاء، والنسيان، وما أكرهوا عليه، وما لا يعلمون، وما لا يطيقون، وما اضطروا إليه، والحسد، والظيرة، والتفكر في الوسوسة في الخلق ما لم ينطق بشقة». ورد هذا الحديث في كل من:

المخالف ٢: ٤١٧/ من باب التسعة - ح - ٩.

التوحيد: ٣٥٣، باب الاستطاعة: ٥٦، حديث: ٢٤.

الفقيه ١: ٣٦ باب من ترك الوضوء أو بعضه أو شك فيه، حديث: ٤ والاختصاص: ٣١ ولم يذكر الثلاثة الأخيرة.

(٤) كفاية الأصول: ١٦/٨٦.

هذا إذا قلنا بكشف الدليل^(١) على الحجية عن المصلحة البدلية، وأما إذا قلنا بكشفه عن مجرد المصلحة في صورة المخالفة - في قبال الطريقة - فلا يفيد الإجزاء عن المصلحة الواقعية.

ومن البين - كما بين في محلّه - أن ظهور الإنشاء في الإنشاء بداعي جعل الداعي - لا بغيره من الدواعي - لا يقتضي أزيد من انبعاثه عن مصلحة مقتضية لجعل الداعي إلى تحصيلها، أما إنها مصلحة بدلية عن مصلحة الواقع فلا. وحديث تفويت المصلحة - ولزوم تداركها بمصلحة مسانخة لها - مذكور في مسألة جعل الطريق إشكالا وجواباً.

(١) قولنا: (هذا إذا قلنا بكشف الدليل... إلخ).

توضيحه: أن الالتزام بالموضوعية والسببية: تارة بملاحظة قبح تفويت المصلحة، فلا بد من الالتزام بمصلحة في المؤدى بحيث يتدارك بها مصلحة الواقع، وأخرى بملاحظة ظهور الإنشاء في كونه بداعي جعل الداعي لا بسائر الدواعي، وظهور متعلقه في كونه عنواناً لا معرفاً للواقع، فيندفع بالظهور الأول احتمال كونه بداعي تنجيز الواقع، ويندفع بالظهور الثاني احتمال كونه بداعي إيصال الواقع بعنوان تصديق العادل مثلاً، إلا أن مقتضى كلا الظهورين جعل الداعي على أي تقدير وانبعثه عن مصلحة زائدة على مصلحة الواقع، أما أنها مصلحة بدلية عن مصلحة الواقع حتى يسقط التكليف الواقعي بحصول ملاك، أو مصلحة غير بدلية حتى يكون التكليف الواقعي باقياً بقاء ملاك، فلا محالة تتوقف على ضمنية معينة لبديلية المصلحة.

ولا فرق فيما ذكرنا بين أن يكون مؤدى الأمانة وجوب شيء نفسياً أو حرمة شيء، والواقع غيره، أو شرطية شيء، كذلك أو عدمها، فكما لا يدل وجوب شيء نفسياً بعنوان تصديق العادل مثلاً على مصلحة بدلية في ذلك الشيء، كذلك لا يدل جزئية شيء على كونه بعض ما يفي بالفرض الواقعي، بل مقتضى جعل الجزئية - بجعل منشأ انتزاعها - إيجاب ما يتألف منه ومن غيره، فلا بد من أن يكون هذا الإيجاب عن مصلحة، أما إنها بدلية فلا، وهكذا الشرطية، فإن جعلها بجعل إيجاب المتقيد به، وكذا نفي الجزئية والشرطية، فإن مرجعه إلى إيجاب ما عداه أو ما لا تقيد له به، وسيجيء - إن شاء الله تعالى - بعض الكلام فيما يتعلق بالمقام.

وأما إثبات المصلحة البدلية رأساً، أو إثبات بدلية المصلحة بعد استظهار أصلها بالبيان الذي نوردنا به من طريق قبح تفويت المصلحة الواقعية، فقد دفعناه في مسألة جعل الطريق بأن إكمال العبد إلى طريقه العلمية ربما يوجب تفويت الواقعيات أكثر من جعله متعبداً بالأمانة
←

فالأجزاء فائتة لامفوت حتى يقبح، مع أن نفويت مصلحة بإبصال مصلحة نساوها أو أقوى منها - ولو لم يكن من سنخها - لا قبح فيه.

وأما ما يستظهر من كلام الشيخ الأعظم - قدس سره - في الرسائل: من الالتزام بالتدارك بمقدار الفوت بتقريب: أنه إذا صلى الجمعة في أول الوقت فأنكشف وجوب الظهر واقعاً، فقد فائتة فضيلة أول الوقت وملتزم بتداركها، لكن مصلحة أصل الوقت - ومصلحة طبيعة الصلاة - باقية على حالها، ويمكن استيفائها بالإعادة، وإذا انكشف الخلاف بعد الوقت، فقد فائتة مصلحة الوقت، وهي متداركة، لكن مصلحة طبيعة الصلاة باقية فتستوفى بالقضاء، كما في سائر موارد القضاء، وإن لم ينكشف الخلاف فمصلحة طبيعة الصلاة أيضاً متداركة، ويصح حينئذ أن يقال بعدم الإجزاء عند انكشاف الخلاف، مع الالتزام بتدارك المقدار الفائت، ومرجه إلى القول بالموضوعية والمصلحة البديلة وعدم الإجزاء عند انكشاف الخلاف.

فمخدوش: بأن مقتضى اشتغال الصلاة في أول الوقت على مصلحة أول الوقت - وهي غير لزامية - أن يكون التكليف بمؤدى الأمانة غير لزامي، مع أن المفروض جعل الحكم المائل لما أدت إليه الأمانة من وجوب صلاة الجمعة، مضافاً إلى أن الصلاة إذا أتى بها في وقت الإجزاء، وانكشف الخلاف في الوقت، فلازم كلامه - قدس سره - أن لا يكون مأموراً بها أصلاً؛ حيث لا تشتمل على مصلحة لزامية ولا غير لزامية.

ولا يمكن التفصي عن ذلك: بأن الإنشاء الطريقي لمجرد تنجيز الواقع، فإن الفعل إذا كان ذا مصلحة لزامية أو غير لزامية، فهو يقتضي الحكم اللزامي أو غيره على حدّ التكليف الواقعية، خصوصاً عند من يلتزم بصحة الصلاة واقعاً إذا لم ينكشف الخلاف فإنها واجدة لجميع ما تكون الصلاة الواقعية واجدة لها من مصالحها. هذا كله بالنسبة إلى إثبات المصلحة البديلة بلحاظ قبح نفويت المصلحة.

ويمكن: دعوى بديلة المصلحة من طريق آخر، وملخصه أن مصلحة الواقع ومصلحة المؤدى: إما أن تكونا قابلتين للاجتماع، وإما أن تكونا غير قابلتين له.

فعل الأول - يجب الأمر بتحصيلها تعييناً، مع أنه لا يتعين عليه تحصيل المصلحة الواقعية بالتكليف بتحصيل العلم، بل له الاقتصار على التعبد بمؤدى الأمانة.

وعلى الثاني - يجب الأمر بتحصيلها تحبيراً لمكان المضادة بينها، مع أن ظاهر الأمر الواقعي والطريقي كونها تعيينيين، والمفروض لزوم تحصيل مصلحة الواقع بعد انكشاف الخلاف وإحراز مصلحة المؤدى، والتخيرية منافية لمقامي الثبوت والإثبات معاً، بخلاف ما إذا كانت مصلحة المؤدى بديلة، فإن مقتضى قيامها مقام المصلحة الواقعية عدم تعين تحصيل المصلحة الواقعية،

٢١٥ - قوله [قدس سره]: (فيجزي لو كان الفاقد معه في هذا الحال كالواجد... الخ)^(١).

فإن قلت: لو كان مؤدّى^(٢) الأمانة - بما هو مؤداها - وافيّاً بتمام مصلحة الواقع لزم الأمر بالجامع بينها عقلاً؛ لاشتراكهما من حيث وحدة الأثر في جامع لهما، ويكون الأمر بكلّ من الواقع والمؤدّى تخييرياً، مع ظهور الأمر الواقعي والطريقي في التعييني، ونفس هذا الظهور كاشف عن كيفية الأمر في مقام الثبوت، ولا ينتقض بالأمر الاضطراري، مع أنه كذلك، وذلك لأنّ المأمور به الاختياري غير مقدور شرعاً في حال الاضطرار، فلا فرد للجامع في كلّ من الحالين إلا أحد الأمرين معيناً، بخلاف الواقعي فإنه مقدور بذاته في حال قيام الأمانة على خلاف الواقع.

ومنه يظهر: أنه لا مانع من فعالية المصلحة الواقعية تخييراً، وإن منَع الجهل بها عن فعليتها تعييناً.

→ بل له الاقتصار على تحصيل ما يقوم مقامها. وحيث إن موضوع مصلحة المؤدّى في موقع التعبد وفي ظرف عدم وصول الواقع، فلا تخيير كما سيأتي في المتن.

ويندفع هذه الدعوى: بأنّ المصلحتين قابلتان للاجتماع، إلا أنّ عدم تعيّن تحصيل المصلحة الواقعية بالطرق العلمية في عرض لزوم تحصيل مصلحة المؤدّى لعدم كون الفرض الواقعي بحدّ يوجب تكلف تحصيله بالطرق العلمية أو بالاحتياط، بل بحيث لو وصل عادة كان لازم التحصيل، فمع عدم وصوله العادي يجب عليه فعلاً تحصيل مصلحة المؤدّى المتحقّق موضوعه بعدم وصول الواقع عادة، ومع وصوله عادة لا موضوع لمصلحة المؤدّى. فالصلحان في نفسها متغايرتان لامتصادتان وتعيينيتان لا تخييريتان. [منه قدس سره].

(١) كفاية الاصول: ١٨/٨٦.

(٢) قولنا: (فإن قلت: لو كان مؤدّى... الخ).

إننا أرجعنا الإشكال إلى الأمر بالجامع بناء على مسلكه - قدس سره - في الواجب التخيري من أن الفرض إذا كان واحداً، فلا بدّ من الأمر بالجامع، وإذا كان متعدداً، ولا يمكن الجمع بينها، فلا بدّ من التخيير الشرعي، وحيث إن المفروض هنا وحدة الفرض، ووفاء ←

قلت: ليس ذات المؤدّي ذات مصلحة، بل بها هي مؤدّي الأمانة المخالفة للواقع، فهي بهذه الحيثية مصداق الجامع لا مطلقاً، فالجامع - بوجوده الساري في الواقع، وفي مؤدّي الأمانة المخالفة للواقع - لا يعقل أن يكون مأموراً به بحيث يسري الأمر منه إلى الفردين تخييراً؛ إذ ما لم يتعلّق أمر بالواقع، ولم تقم أمانة مخالفة له لا يكون المؤدّي ذا مصلحة ولا مصداقاً للجامع، فكيف يعقل انبعاث الأمر إلى فردي الجامع تخييراً من قبّل الأمر بالجامع بوجوده الساري في الفردين؟ إذ لا ثبوت لهذا الموضوع في حد موضوعيته قبل تعلّق الأمر بالجامع في ضمن الواقع، فلا محالة يكون الأمر بالجامع في ضمن الواقع، والأمر بالجامع في ضمن المؤدّي تعيينين.

→ المؤدّي بمصلحة الواقع، فلذا أرجعنا التخيير إلى الأمر بالجامع، وإننا التزمنا في الجواب باعتبار حيثية قيام الأمانة المخالفة للواقع، مع أن الأمانة الموافقة أيضاً كذلك؛ لأن المفروض الحاجة إلى المصلحة البديلية في صورة عدم مصادفة الواقع.

نعم، ما أجبنا به - من تأخّر رتبة المؤدّي عن رتبة الواقع الذي يقابله، وأنه مانع عن الأمر بهما تخييراً في عرض واحد، أو عن سريان الأمر بهما من الأمر بالجامع - فهو مبني على ما هو المعروف من مانعية تأخّر الرتبة عن عرضية حكمي المرتب والمرتب عليه.

وأما بناء على ما مرّ منا مراراً - من عدم المانعية - فلا مانع من الأمر بالجامع وتسريته إلى الواقع والمؤدّي في عرض واحد، بل لا مانع من هذه الحيثية ابتداءً من جعل الحكم لها تخييراً بنحو القضايا الحقيقية.

نعم الأمر الفعلي بهما في عرض واحد محال تعييناً وتخييراً؛ إذ فعلية الأمر بالمؤدّي منوطة بعدم وصول الواقع، وفعلية الواقع منوطة بوصوله، فلا فعلياً إلا أحدهما دانها، وكما يستحيل فعلية الأمر بهما تعييناً، فكذا تخييراً.

ولا فرق في محذور التخييرية بين مقام الإنشاء الواقعي ومقام الفعلية، فإن الإنشاء الواقعي في الواقع، والمؤدّي بداعي جعل الداعي، ويستحيل الإنشاء التخييري بالنسبة إليها بداعي الإيجاب التخييري عند وصولها؛ إذ يستحيل اجتماع وصولها، فلا بدّ من الأمر بكلّ منها تعييناً، فإنّ التعيينية لا تستدعي الاجتماع في الوصول، بخلاف التخييرية، فإنها متقومّة بطرفين فتدبر. [منه قدّس سرّه].

ومنه يظهر: أن مصلحة الواقع والمؤدّي - عند قيام الأمانة - وإن كانت فعلية، لكن فعلية البعث إلى المؤدّي - لوصوله - مانع عن فعلية البعث إلى الواقع؛ لاستحالة بعثين فعليين تعيينيين مع وحدة الغرض، بل على ما سلكتناه في محله باستحيل البعث الفعلي مع عدم الوصول بنحو من أنحائه.

٢١٦ - قوله [قدس سره]: (وإلا فلا مجال لإتيانه... الخ)^(١).

هذا كالوافي بتسام الغرض إشكالاً وجواباً، غاية الأمر أن الطلب في الأمور به الواقعي متأكد من حيث زيادة المصلحة.

٢١٧ - قوله [قدس سره]: (فأصالة عدم الإتيان بها يسقط معه... الخ)^(٢).

لا يخفى أن عدم الإتيان بالمسقط؛ حيث إنه ليس بأثر شرعي، ولا بذى أثر شرعي، فلا بد من حمل كلامه (قدس سره) على استصحاب الاشتغال، وبقاء ما في الذمة. وصحة استصحاب الاشتغال - كلية - مبنية على دعوى: أن هذا المعنى منتزع من توجه التكليف بفعل إلى العبد، وكفى به في صحة استصحابه.

وقد أشكلنا عليه وعلى قاعدة الاشتغال - هنا- في محله بما محصله: أن الحكم الذي تعلق العلم به لم يكن فعلياً حال ثبوته على الفرض، ولم يعلم بقاؤه حال تعلق العلم به ليصير فعلياً به، فلا أثر لتعلق العلم به. ويندفع: باستصحاب^(٣) بقاء التكليف الواقعي الذي هو عبارة عن

(١) كفاية الأصول: ٢١/٨٦.

(٢) كفاية الاصول: ٤/٨٧.

(٣) قولنا: (ويندفع باستصحاب... الخ)

توضيحه: أن للتكليف الواقعي فعلية بالذات، وفعلية بالعرض، فاذا علم به حقيقة، فهو الواصل بالحقيقة والبعث الفعلي بالذات، وإذا قامت عليه حجة شرعية متضمنة لجعل الحكم

الإنتشاء بداعي جعل الداعي، والحكم الاستصحابي حكم مماثل، وحيث إنه واصل فيصير فعلياً. وينسب الفعلية بالعرض إلى الحكم الواقعي، كما هو كذلك عند قيام الأمانة عليه أيضاً، فإن الواصل الحكم المماثل المجهول على طبق المؤدى.

ويمكن دفعه أيضاً^(١): بأن حال العلم هنا حال الحججة الشرعية بمعنى

المائل، فالواصل بالحقيقة والبعث الفعلي بالذات هو الحكم المائل، وحيث إنه بعنوان أنه الواقع فلذا ينسب الوصول والفعلية إلى الواقع بالعرض، وترتب الفعلية على الحكم المائل الواصل ليس تبديلاً، بل انتزاع البعث الفعلي منه لوصوله عقلي لتامية منشأ انتزاعه، فالحكم المائل الواصل محقق له لا موجب للتعبدية.

إذا عرفت ما ذكرنا تعرف ما في أصالة عدم كون التكليف فعلياً، فإنه إن أُريد منه الفعلية بالعرض فهو محقق وجداناً بوصول الحكم المائل المصحح لفعلية الواقع بالعرض، وإن أُريد منه الفعلية بالذات فاحتال بقاء الواقع على عدم فعليته بالذات لحصول ملاك التكليف الواقعي قائم لا يرتفع بالتعبد بالحكم المائل، إلا أن الفعلية وعدمها إن أُريد منها نفس هذه الصفة وجوداً وعدمًا، فهي ليست من المجهولات الشرعية، وإن أُريد البعث المجهول بجعل منشأ انتزاعه عند وصوله، فحيث إن الشك فيه ناشٍ عن الشك في بقاء منشئه، فالتعبد ببقاء التكليف الواقعي تعبد بالمجهول بجعله، فلا مجال لأصالة عدم فعلية التكليف ولأصالة عدم البعث الفعلي. لعدم كونه أثراً شرعياً أو ذا أثر شرعي على الأول، ولكونه محكوماً بأصالة بقاء التكليف على الثاني. وهذا أولى من رفع الأصل المزبور بها في المتن من أنه لا يجدي ولا يثبت كون ما أتى به مسقطاً إلا على الأصل المثبت، فانه وإن كان بالإضافة إلى ذلك أصلاً مثبتاً، إلا أنه لا حاجة إلا إلى عدم التكليف بالإعادة، وأصالة عدم البعث إلى الظهر الواقعي - مثلاً - كافية في عدم الإعادة سواء علم أن ما أتى به مسقط، أو لا، فتدبر جيداً. [منه قدس سره].

(١) قولنا: (ويمكن دفعه أيضاً.. إلخ).

هذا دفع للإشكال على قاعدة الاشتغال من حيث تعلق العلم بتكليف سابق لا علم ببقائه حتى يكون فعلياً منجزاً.

ومحصل الجواب: أن المنجز العقلي كالمنجز الشرعي، فكما أن الخبر منجز شرعاً مع تعلقه بما لم يعلم ثبوته فعلاً - لا عقلاً ولا شرعاً - ومع ذلك ينجزه على تقدير ثبوته، وهو الحامل للبعد على امتثاله؛ لأنه يقطع بوقوعه في تبعه مخالفته على تقدير موافقته، كذلك العلم - هنا - تعلق بتكليف

المنجز، فكما ان قيامها يوجب تنجزه، على تقدير ثبوته، كذلك العلم هنا تعلق بتكليف لو كان باقياً لكان فعلياً منجزاً. وتام الكلام في محله^(١).

٢١٨ - قوله [قدس سره]: (أو الظاهرية بناء على... الخ)^(٢).

لا مجال لقياس الأمر الظاهري بالأمر الاضطراري؛ إذ لا تكليف بالمبدل حال الاضطرار بوجه من الوجوه، فيتمحض الشك في حدوثه، بخلاف التكليف الواقعي حال الجهل به، فإنه لا شك في ثبوته، وإنما الشك في سقوطه، وإن قطع باشتغال المأتي به على المصلحة، لكنه حيث لم يعلم أنه بحيث يوجب سقوط ما علم بثبوته، فلا محالة يجب إثبات الأمور به الواقعي تحصيلاً لليقين بسقوطه.

٢١٩ - قوله [قدس سره]: (وكان الفوت المعلق عليه وجوبه لا

يثبت... الخ)^(٣).

لا يخفى عليك أن الفوت مما ينسب ويضاف إلى المأمور به، وهو من

سابقاً بحيث لو كان باقياً لكان فعلياً منجزاً؛ لأنه المعلوم بعينه دون غيره، فتقدير البقاء هنا كتقدير أصل الثبوت هناك، بل يمكن أن يقال: إن الأمر كذلك في قاعدة الاشتغال كلية، فإنه إذا تعلق العلم بتكليف ثابت حال العلم، فالعلم به منجزه ما دام متعلقاً به - لا بقاء - ولو زال العلم لغفلة ونسيان، فالعلم بثبوته سابقاً بعد زوال الغفلة واحتمال الامتثال هو المنجز له بقاء، وليس إلا كما نحن فيه من العلم بتنجز على تقدير بقاءه بنفس هذا العلم، وليس منشؤه احتمال التكليف المنجز حتى يفترق عما نحن فيه حيث لم يتنجز سابقاً؛ لما مر من أن العلم به لا ينجزه إلى الأبد، بل ما دام متعلقاً به، فليس احتمال التكليف بقاء احتمال التكليف المنجز بقاء. فتأمل جيداً. [منه قدس سره] (ن ق ، ط).

(١) في الجزء ٣: ١٥١ تعليقة ٦٦. وذلك في تعليقه (رحمه الله) على قول الآخوند (قدس سره):

(ضرورة عدم لزوم امتثال الأحكام الإنشائية...) من الكفاية: ٢٧٨.

(٢) كفاية الاصول: ٩/٨٧.

(٣) كفاية الاصول: ١٣/٨٧.

عناوينه، لا مما ينسب إلى المأمور ومن وجوه فعله، كما أنه ليس عنواناً للترك ولعدم الفعل مطلقاً، بل فيما إذا كان للشيء استعداد الوجود من حيث كونه ذا مصلحة فعلية، أو مأموراً به واقعاً أو مبعوثاً إليه فعلاً، فإن هذه جهات مقرّبة له إلى الوجود. والظاهر أن الفوت ليس مجرد عدم ما كان له الإمكان الاستعدادي للوجود من إحدى الجهات المزبورة، بل هو عنوان ثبوتي ملازم لترك ما كان كذلك في تمام الوقت المضروب له، وهو مساوق لذهاب شيء من يده تقريباً، كما يساعده الوجدان.

وعليه فعدمه المستصحب في تمام الوقت ليس مصداقاً للفوت؛ كي يرتب عليه وجوب القضاء، بل ملازم له؛ بدهاة أن العناوين الثبوتية لا تكون منتزعة عن العدم والعدمي كما هو واضح.

ثم لا يذهب عليك: أن الشك في صدق الفوت بلحاظ الملاك القائم بالمأمور به الواقعي، وإلاّ ففوت الفريضة الفعلية مقطوع العدم؛ حيث لا فرض فعلي في الوقت، وفوت المأمور به الواقعي بذاته مقطوع الثبوت؛ حيث إنه ذهب بنفسه من يده في الوقت، فالمشكوك هو فوته بملاكه؛ لاحتمال حصول ملاكه واقعاً بالمأمور به الظاهري، فلا بدّ من ملاحظة أن المنسوب إليه الفوت أيّ واحد من الأمور المزبورة. فتدبّر.

٢٢٠ - قوله [قدّس سرّه]: (غاية الأمر أن تصير صلاة

الجمعة.... الخ)^(١).

هذا كذلك لو كان مفاد الأمانة مجرد وجوب صلاة الجمعة، وأما لو كان مفادها أن الواجب الواقعي^(٢) في اليوم هي الجمعة، فمقتضى السببية قيامها مقام

(١) كفاية الاصول: ١٩/٨٧.

(٢) قولنا: (وأما لو كان مفادها أن الواجب الواقعي... إلخ).

الفرض الواقعي فيما له من المصلحة. وكما أن ضم الأصل - مثلاً - إلى الدليل الواقعي مبين لاختصاص فعلية جزئية السورة بحال العلم بالواقع، وأن الأمر بما عداها فعلي، كذلك ضم دليل الأمانة إلى دليل وجوب الظهر واقعاً، يوجب اختصاص فعلية وجوب الظهر بما إذا لم تقم الأمانة على أن الفرض غيرها،

→

لا يخفى أن غاية مفاد الدليل هنا وفي إثبات الجزء أو الشرط أو نفيها أنه واجب واقعاً، لا أنه الواجب الواقعي، وأنه جزء واقعاً، لا أنه الجزء الواقعي إذا فرض أن الجزء غيره، وأنه ليس بجزء واقعاً؛ لأن المؤلف مما عداه هو المركب الواقعي.

وغاية ما يمكن أن يقال في الفرق بين الأصل الجاري في إثبات أصل التكليف والجاري فيما تعلق به التكليف من الجزء والشرط: هو أن عدم الجزئية: تارة بعدم جعل منشأ انتزاعها، ومقتضاه تعلق الأمر بما عداه، فلا يكشف عن مصلحة بديلة فيه، وأخرى يجعل منشأ انتزاع عدم الجزئية حتى يكون عدم الجزئية معمولاً يجعل منشئه تبعاً، فمقتضاه جعل عدم وجوب المركب من المشكوك وغيره، لا بمجرد العذورية عن ترك الجزء أو ترك المؤلف منه، فإنه مبنى الطريقة دون الموضوعية، فيعلم من جعل المنشأ أنه لا مصلحة ملزمة في المؤلف من المشكوك وغيره.

وحيث إن تعلق الأمر بما عداه معلوم بعنوان نفسه لا بعنوان آخر، فيكشف عن انبعاث الأمر عن مصلحة الصلاة بنفسها لا بعنوان آخر.

ويندفع: بأن كشف عدم الوجوب جعلاً عن عدم المصلحة الملزمة واقعاً، معناه عدم بلوغ الفرض إلى حدٍّ يجب إيفاله، ولو جعل الاحتياط، وأنه منوط بوصوله العادي، وإلا فكشفه عن عدمها رأساً خلف: لفرض تعلق الأمر واقعاً بالمركب من المشكوك، وأما [كشف] الأمر الفعلي بما عداه بعنوانها^(أ)، فغاية مقتضاه ترتب مرتبة من الفرض على ما عدا^(ب) المشكوك من سنخ الفرض الواقعي، وإلا لزم مساواة الزائد والناقص في المحصلية للفرض، فلا دليل على حصول الفرض الواقعي بمقدار لا يمكن استيفاء الباقي، ولا على مصلحة بديلة وبقيّة الكلام في محله. (منه عُفي عنه).

(أ) كذا ولعلها هكذا: (وأما تعلق الأمر الفعلي بما عداه بعنوانه).

(ب) في المطبوع: (ما عداه...).

واختلاف الجمعة والظهر في الآثار، وإن كان كاشفاً عن اختلاف حقيقتها بحددها، لكنه لا ينافي اشتراكها في جامع به يقتضيان الغرض اللازم استيفاؤه كما لا يخفى.

[في مناط الإجزاء والتصويب]

٢٢١ - قوله [قدّس سرّه]: (فإنه لا يكون موافقة للأمر فيها... الخ)^(١).

لا يقال: ليس موافقة الأمر مناط الإجزاء، ولا عدم موافقة الأمر الواقعي ملاك عدمه. كيف؟ وقد عرفت في أول البحث: أن الإجزاء وعدمه من شؤون المأتي به، لا من شؤون الأمر؛ حتى يقال: حيث لا أمر هنا بوجه، فلا معنى للتكلم في الإجزاء، بل ملاكه وفاء المأتي به بمصلحة المأمور به، وهو على الغرض ممكن، بل في الجملة واقع أيضاً، فما الوجه في إخراجه عن محل البحث.

لأننا نقول: مجرد إمكان وفاء الأجنبي عن المأمور به بمصلحته لا يقتضي البحث عنه في الأصول على وجه الكلية، بل لا بد أن يكون هناك شيء بلحاظه يبحث عن اقتضائه عقلاً كالمأمور به الاضطراري والظاهري، فإنّ حيثية كون المأتي به مأموراً به قابلة للكشف عن مقام الثبوت، ونفس تعلق الأمر به قابل لأنّ يبحث عن اقتضائه لقيام متعلقه بمصلحة المأمور به الواقعي.

٢٢٢ - قوله [قدّس سرّه]: (فان الحكم الواقعي بمرتبته محفوظ... الخ)^(٢).

توضيحه: أن التصويب: إما بلحاظ خلوّ الواقعة عن الحكم الواقعي

(١) كفاية الاصول: ٢/٨٨.

(٢) كفاية الاصول: ١٢/٨٨.

رأساً، أو بلحاظ عدم فعلية الحكم الواقعي للجهل به، أو لقيام الأمانة على خلافه، أو بلحاظ سقوط الحكم بمراتبه بعد إتيان المأمور به الظاهري.
والأول تصويب، إلا أنه لا داعي إلى الالتزام به، بل الحكم الواقعي الإنشائي على حاله علم به أم لا، قامت الحجة على خلافه أم لا.

وكون مؤدّي الأمانة ذا مفسدة غالبية - أو ذا مصلحة مضادة غالبية على مصلحة الواقع، أو ذا مصلحة ماثلة أقوى موجبة لفعلية الحكم على وفقها - لا يقتضي سقوط مصلحة الواقع عن الاقتضاء؛ كي تخلو الواقعة عن الحكم رأساً بسقوط ملاكه، بل يقتضي سقوط مقتضي الحكم الواقعي عن التأثير وبلوغه درجة الفعلية وصورته بعثاً جدياً.

والثاني مع أنه ليس من شؤون الإجزاء لاجتماع عدم فعلية الواقع حال الجهل مع عدم الإجزاء - ليس من التصويب في شيء؛ لبقاء الحكم الواقعي المشترك بين العالم والجاهل على حاله، كما أن اختصاص الجاهل بحكم فعلي آخر، كذلك؛ إذ المجمع عليه اشترك الجاهل مع العالم لا العكس.

والثالث يؤكد ثبوت الحكم المشترك؛ لأن مجرد قيام الأمانة وتعلق الجهل لم يوجب السقوط، بل إتيان المأمور به الظاهري المحصل للغرض - وسقوط الحكم بحصول غرضه، أو بعدم إمكان حصوله، كسقوطه بإطاعته ومعصيته - ليس من التصويب قطعاً؛ إذ المراد من ثبوت الحكم المشترك ليس هو الثبوت أبداً - ولو مع الإطاعة والمعصية أو ما بحكمهما - بل مجرد الثبوت حال الجهل | بحيث لا يختلف حال العالم والجاهل.

قلت: الحكم الذي أمره^(١) بيد المولى هو الإنشاء بداعي جعل الداعي

(١) قولنا: (قلت: الحكم الذي أمره.. الخ).

حيث إن الفعلية عنده - قدس سره - غير متقومة في نفسها بالوصول وان سقوط الحكم

وانبعاث المكلف، والإنشاء لا بذاك الداعي ليس من الحكم الحقيقي ولا من

عن الفعلية بلحاظ فعلية حكم آخر على وفاقه أو على خلافه، فلذا كان التصويب عنده في مرحلة الفعلية دون الواقع، والكسر والانكسار بين مقتضيات الفعلية، لا بين مقتضيات الأحكام بنفسها، إلا أن هذا المبنى حيث إنه غير صحيح حتى عنده - قدس سره - على ما ذكره - قدس سره - في مبحث جعل الطريق مما يرجع إلى ما سلكتناه.

فلا محالة لو كان هناك كسر وانكسار لكان بين مقتضى الحكمين^(١) الصادرين من الشارع ومقتضى سقوط مقتضى عن التأثير سقوطاً مقتضاه فيلزم التصويب، لكن هذا المحذور على فرض المزامحة في التأثير، وهذا الفرض غير صحيح.

وتوضيح الحال يستدعي بسطاً في المقال، فنقول: المصالح المقتضية للأحكام تتصور على خمسة وجوه:

أحدها - أن يكون المصلحة المقتضية للحكم الواقعي - الذي حقيقته الإنشاء بداعي جعل الداعي - متقيدة بعدم الجهل بمقتضاها، أو بعدم قيام الأمانة على خلاف مقتضاها، ففي صورة الجهل أو قيام الأمانة المخالفة لا مصلحة أصلاً، فلا حكم أصلاً لا واقعاً ولا بنحو ثبوت مقتضى بثبوت مقتضى؛ حيث لا مصلحة مقتضية في هذه الحال، وهذا من أوضح أفراد التصويب الذي قد ادعى استحالته من حيث الدور أو الخلف، إذ كما أن تقييد الحكم بالعلم بنفسه أو بعدم الجهل به محال لأحد الوجهين، كذلك تقييد المصلحة بالعلم بنفسها أو بعدم الجهل بها أو تقييد المصلحة بالعلم بمقتضاها النبعث عنها، وقد ذكرنا في محلّه وجه استحالته وإن لم يلزم دور ولا خلف.

ثانيها - أن يكون المصلحة ثابتة حتى في صورة الجهل وقيام الأمانة المخالفة لمقتضاها - أيضاً - ثابت بثبوت مقتضى، إلا إنها مزامحة في التأثير بمصلحة أخرى تقتضي خلاف مقتضى الأولي، فلا حكم في الأول لعدم مقتضى، ولا حكم هنا لوجود المانع، ويفترقان في ثبوت الحكم بثبوت مقتضى هنا دون الأول.

وهذا الوجه لو صح للزم منه التصويب، لكنه في نفسه غير صحيح؛ إذ المزامحة في التأثير مع فرض اجتماع المصلحتين لمكان التناهي بين الأثرين، ولا تنافي هنا؛ إذ الإنشاء - بما هما - قابلان للاجتماع، وبلحاظ بلوغها مرتبة الفعلية المحققة لتناهي الفعلين لا ينتهي الأمر إلى اجتماعها في مرتبة الفعلية؛ لأن فعلية الحكم الظاهري منوطة موضوعاً بعدم وصول الواقع، فلا حكم فعلي داتهاً إلا أحد الحكمين.

←

(أ) في (ن) و (ق) و (ط): (بين مقتضى الحكمين...).

مراتبه؛ بدهاة أن المنشأ بداعٍ آخر لا يكون جعلاً للداعي، فلا ينقلب عما هو



نعم التنافي في هذه المرحلة يتصور في العنوانين العرضيين أو الطويلين اللذين لم يمتنع اجتماعهما.

ثالثها - أن تكون مصلحة الحكم الواقعي ومصلحة الحكم الظاهري متضادتين، ومتزامتين وجوداً، وحيث إن الحكم على طبق الأقوى، والمفروض فعلية الحكم الظاهري، فيكشف عن أقوائية مقتضيه وعدم الحكم الواقعي؛ لاستحالة التسبب إلى إيجاد المتضادين ابتداءً أو بواسطة، فيلزم منه التصويب حتى يلاحظ ثبوت الحكم بثبوت مقتضيه، وهذا الوجه أيضاً لا يستلزم التصويب عند التحقيق، فإن التسبب إلى المتضادين في عرض واحد محال، لكن لا يترقب إيجاد المصلحة للحكم الظاهري في عرض إيجاد المصلحة للحكم الواقعي، بل في ظرف عدم وصوله، فلا ينتهي الأمر إلى التسبب إلى إيجاد المتضادين؛ حيث لا تسبب حقيقة إلا بالفعلية البعثية.

وأما سقوط الحكم الواقعي بعد امتثال الحكم الظاهري وحصول مصلحته، فهو غير منافٍ لثبوت الحكم إلى حال حصول ملاك الحكم الظاهري، فالإنشاء الواقعي بنحو القضية الحقيقية في الطرفين - ليكون كل واحد منها فعلياً بوصوله وقامية موضوعه - لا محذور فيه.

رابعها - أن تكون مصلحة الحكم الواقعي مغايرة لمصلحة الحكم الظاهري فقط، لا مضادة لها وجوداً، ولا مزاحمة لها أثراً، فمن الواضح أنه لا يستلزم التصويب، لكنه لا يستلزم الإجزاء بخلاف الوجه السابق، فإنه يستلزم الاجزاء بمعنى عدم التكليف بالواقع بعد امتثال الحكم الظاهري لعدم امكان استيفاء ملاكه، لا بمعنى موافقته بحسب النتيجة بتحصيل ملاكه.

خامسها - أن تكون المصلحتان متسانختين، وتقوم مصلحة الحكم الظاهري مقام مصلحة الحكم الواقعي، فلا تصويب أصلاً، مع أنه يستلزم الإجزاء بهذا كله بالنسبة إلى المصالح الواقعية والظاهرية من حيث الإجزاء والتصويب، وأما بالنسبة إلى اجتناع المفسدة الواقعية والمصلحة الظاهرية كصلاة الجمعة المحرمة واقعاً والواجبة ظاهراً، فالكلام فيه مربوط بخصوص التصويب دون الإجزاء.

وتحقيق الحال فيه: أن المفسدة الواقعية في الجمعة ربما تكون مزاحمة وجوداً بالمصلحة بعنوان آخر بحيث تندك المفسدة في جنب المصلحة، فصلاة الجمعة التي قامت الأمانة على وجوبها ذات مصلحة فقط من دون مفسدة، وإنما تكون ذات مفسدة لو خليت ونفسها، كالكذب القبيح عقلاً، فإنه لو خُلّي وطبعه قبيح، وبمعنواً إنجاء المؤمن حيث إنه عدل وإحسان بمدوح عليه وحسن، لا إنه قبيح مرخص فيه، فلا محالة حيث لا مفسدة فيها قامت عليه الأمانة، فلا حرمة فيه من الأول، فهو تصويب حقيقة في مرحلة الواقع.



عليه، ولا يمكن أن يصير باعثاً وداعياً وزاجراً وناهياً، بل إنها يعقل أن يصير باعثاً جدياً وتحريكاً حقيقياً إذا أنشئ بهذا الداعي.

ولا يخفى عليك: أن الإنشاء بالداعي المزبور هو تمام ما يبيد المولى، وبلوغه إلى حيث ينتزع عنه عنوان البعث والتحريك يتبع وصوله إلى المكلف بنحو من أنحاء الوصول، لا لتلائم البعث والانبعث كتلائم الإيجاد والوجود؛ ضرورة دخالة إرادة المأمور واختياره في انبعثته، مع أن البعث بعث فعلي أراد المأمور امتثاله، أم لا، بل لأن المراد من البعث الحقيقي والتحريك الجدي، جعل ما يمكن أن يكون باعثاً وداعياً ومحركاً وزاجراً وناهياً.

ومن الواضح أن الإنشاء بداعي البعث لا يعقل أن يتصف بإمكان الباعثية والدعوة، إلا بعد وصوله إلى المأمور لوضوح أن الأمر الواقعي - وإن بلغ من القوة ما بلغ - لا يمكن أن يصير بنفسه باعثاً وداعياً، وإن خلا المأمور عما ينافي مقتضيات الرقية، وعما ينافر^(١) رسوم العبودية، بخلاف الواصل. فافهم واستقم.

→

فما عن الشيخ الأعظم - قدس سره - في مبحث الظن من رسائله^(٢) - من أنه لا تصويب هنا، فإن المراد من الحكم الواقعي الذي يلزم بقاؤه هو الحكم المتعلق بالعباد الذي يحكي عنه الأمانة إلى آخر كلامه - غير مفهوم المراد فإنه إن أريد أن الحكم المتعلق بالعباد بنحو القضية الحقيقية تعلق بهذا الموضوع الذي ليس فيه ملاك الحكم، فهو التزام بوجود المعلول بلا علة، وإن أريد أن عنوان الموضوع المحكوم عليه ظاهراً متقيد بما يقتضي وجود حكم واقعي، فهو التزام بشبوت الحكم عنواناً لا حقيقة وإلا لجرى في غالب أقسام التصويب. هذا إذا كانت المفسدة مندكة في المصلحة، وأما إذا كانت موجودة حقيقة، ومزاحمة في التأثير بمصلحة الحكم الظاهري، ففرض المزاحمة والعلية وسقوط المفسدة عن التأثير وإن كان يقتضي عدم بقاء الحكم الواقعي إلا أنك قد عرفت في الوجه الثاني أن لا مزاحمة في التأثير لا بحسب مقام الإنشاء ولا

←

(أ) فراند الأصول: ٣٠ في وقوع التعبد بالظن عند قوله: (ففيه أن المراد بالحكم الواقعي...).

إذا عرفت ذلك فاعلم: أن الحكم الحقيقي المشترك بين العالم والجاهل هو ما ذكرنا، فإنه الذي يعقل أن يبلغ درجة الفعلية والتنجز. ومن الواضح أن مثله لا يعقل أن يتقيد بعدم الجهل به، أو بعدم قيام الأمانة على خلافه، بل نفس الجهل به وعدم وصوله كافٍ في عدم بلوغه درجة الفعلية، ووجود الحكم بهذا المعنى لا يمنع عن بعث فعلي آخر على وفاقه أو على خلافه؛ لأن حقيقة البعث إنما تنافي بعثاً آخر؛ لاستحالة عليّة كلّ منها لداعٍ مماثل أو مضاد؛ لاستحالة انقداح داعيين متماثلين أو متقابلين نحو فعل واحد.

ومن الواضح أن الحكم الواقعي وإن كان بداعي جعل الداعي، إلا أنه - كما عرفت - لا يعقل أن يتّصف بالدعوة إمكاناً بهاله من الوجود النفس الأمري، بل إذا وصل إلى من أريد انبعائه، فهذا سرّ فعلية البعث الطريقي دون الواقعي، لا مانعية مصلحة الأمر الطريقي عن تأثير مصلحة الأمر الواقعي في فعليته.

ومنه ظهر: أن مصلحة الحكم الواقعي تامة، وأن مصلحة المؤدى لو كانت غالبية على مصلحة الواقع، لاقتضت سقوط الحكم الواقعي؛ لأن بقاء المعلول ببقاء علته، ومن البين أن العلة التامة للإنشاء بداعي البعث نفسُ مصلحة الواقع، وأن عدم بلوغه إلى درجة الفعلية ليس لقصور في مصلحة الواقع كي يكون نسبته إلى الحكم الفعلي نسبة المقتضى إلى المقتضى ليكون الكسر والانكسار في فعلية التأثير، بل حقيقة الحكم المنبعث عن علته التامة نفس

→

بحسب مقام الفعلية. وبقيّة الكلام في مسألة التخطيط والتصويب من مباحث الاجتهاد والتقليد، ومن الله - تعالى - التسديد. [منه قدس سره]..

(١) سبق أن أشرنا إلى عدم ورود هذا الفعل - في اللغة - بمعنى النفرة والمنافاة، وأنه بمعنى: فأخر أو حاكم، فراجع.

الإِنشاء بداعي البعث، واتصافه بالبعث فعلاً يتبع الوصول عقلاً، فلا محالة تكون غلبة مصلحة المؤدى، موجبة لسقوط الحكم الواقعي الذي هو تمام ما بيد المولى لسقوط علته. فتدبره فإنه حقيق به.

نعم، القول بالإجزاء يدور مدار كون مصلحة المؤدى مساوية لمصلحة الواقع، أو بمقدار لا يمكن استيفاء ما بقي منها، فلا موهم لسقوط مصلحة الواقع بمصلحة غالبية، وإشكال لزوم التخيير والأمر بالجامع قد تقدّم منا جوابه^(١)، فراجع.

٢٢٣ - قوله [قدّس سرّه]: (كيف وكان الجهل بها... الخ)^(٢).

يمكن أن يقال: إنّ مقتضى تأخر الجهل بشيء عنه ثبوته حال تعلّقه به - لا ثبوته أبداً - فلا مانع من السقوط بعد الثبوت الموقوف عليه العلم والجهل ونحوهما، بل اللازم - كما مرّ مراراً - ثبوته العنواني المقومّ للعلم والجهل، لا ثبوته الخارجي.

* * *

(١) وذلك في التعليقة: ٢١٥.

(٢) كفاية الاصول: ٨٨ / ٢.

الفهرس الموضوعي

- ١٩ موضوع كل علم الذي يبحث فيه عن عوارضه الذاتية
- ٢١ ميزان العرض الذاتي
- ٢٥ فعل المكلف عنوان إنتزاعي
- ٢٨ بُعد اشتراكِ العلمين في تمام المسائل
- ٢٩ المشهور تمايز العلوم بتمايز الموضوعات
- ٣٢ العلم عبارة عن مركب اعتباري
- ٣٥ موضوع علم الأصول خصوص الأدلة الأربعة
- ٣٧ المراد من السنة
- ٣٩ المراد من الدليل العقلي
- ٣٩ تعريف علم الأصول
- ٤٠ وجه الأولوية في تعريف الماتن
- ٤١ الغرض من تدوين فن الأصول
- ٤٤ تحقيق الكلام في الوضع
- ٤٧ الارتباط بين اللفظ والمعنى من لوازم الوضع

- ٤٨ الوضع عبارة عن التعهد
- ٤٨ المراد من التعهد
- ٥١ تحقيق المعاني الحرفية
- ٥٢ عدم وجهة تنظير المعنى الاسمي والحرفي بالجواهر والعرض
- ٥٤ بعض المعاني الاسمية كالمعنى الحرفي في عدم الاستقلال
- ٥٦ ميزان عموم الوضع وخصوص الموضوع له
- ٦١ الإخبار والإنشاء من شؤون الاستعمال
- ٦٢ وحدة المستعمل فيه في الجمل الخبرية والانشائية
- ٦٤ أسماء الاشارة والضمانر موضوعة لنفس المعنى
- ٦٧ الموضوع في القضية الحقيقية يحتاج الى الواسطة
- ٦٩ دخل الإرادة يتصور على وجهين
- ٧٠ الإرادة الاستعمالية والتفهيمية
- ٧٢ إنكالات العلامة على المحقق الطوسي بانتقاض الدلالات الثلاث
- ٧٥ المركبات ليس لها مواد غير مواد مفرداتها
- ٧٧ جوهر الكلمة أمر قابل للحاظ الواضع بنفسه
- ٧٨ معنى كون التبادر علامة كونه دليلاً إنياً
- ٧٩ معنى صحة الحمل
- ٨٠ علامة المجاز هو السلب
- ٨٢ تحقيق في الحمل
- ٨٤ الاطراد وعدمه
- ٨٥ الحقيقة السريعة
- ٨٦ ما يعتاز به الوضع عن الاستعمال
- ٨٩ الصلاة بمعنى العطف والميل
- ٩١ تقرير نمرة بحث الحقيقة السريعة
- ٩٢ الصحيح والأعم
- ٩٤ الصحيح في تقريب مقالة الأعمى

- ٩٥ الصحة عند الجميع بمعنى التامة
- ٩٨ لا بد على كلا القولين من قدر جامع
- ١٠٣ الإيراد على الجامع وبيانه
- ١٠٨ دفع الإيراد
- ١١٣ تصوير الجامع على الأعم مشكل
- ١١٧ الأعلام موضوعة للأشخاص
- ١١٩ ثمره النزاع هي اجمال الخطاب
- ١٢٠ التحقيق في بيان الثمرة
- ١٢٣ المركب حقيقي واعتباري
- ١٢٥ خروج ماله دخل في فعلية التأثير
- ١٢٦ إمكان اتحاد طريقي الشارع والعرف
- ١٢٦ صحة التقسيم لها جهتان
- ١٢٦ الأولى: حقيقة المعنى لها فردان
- ١٢٧ الثانية: حقيقة المعنى منقسمة الى أمرين
- ١٣٣ لا مجال للنزاع اذا كانت أسامي المعاملات موضوعة للمسيبات
- ١٣٥ للنزاع مجال لو كانت موضوعة للأسباب
- ١٣٦ العلة في الحكم بعدم نفوذ سبب عرفي
- ١٣٨ كون الفاظ المعاملات أسامي للصحيحة لا يوجب إجمالها
- ١٤١ تحقيق الفرق بين جزء الطبيعة وجزء الفرد
- ١٤٣ كلام غير واحد من الاعلام في الفرق بين الجزء المفرد والمستحب
- ١٤٥ الاشتراك
- ١٤٥ المراد من المواد الثلاث
- ١٤٧ برهان بعض الأجلة على استحالة الاشتراك
- ١٥٠ حقيقة الاستعمال ليس مجرد جعل اللفظ علامة
- ١٥٢ حقيقة الاستعمال إيجاد المعنى باللفظ
- ١٥٦ المعنى له وحدة ذاتية وعرضية

- ١٥٧ الوحدة تضاف الى المعنى والى الوضع
- ١٥٩ عدم معقولة تعدد مرحلة الهيئة والمادة
- ١٦١ تذييل: في استعمال اللفظ في المعنى الحقيقي والمجازي
- ١٦١ المراد من البطون لوازم معناه
- ١٦٢ يمكن اصلاح تعدد البطون بتعدد المصاديق لمعنى واحد
- ١٦٤ الكلام في المشتق
- ١٦٤ هل النزاع في الوضع والاستعمال أو في صحة الاطلاق
- ١٦٥ تقسيم الحمل الى هو هو وذى هو
- ١٦٦ حمل الأوصاف حمل بالمواطاة
- ١٦٧ عموم النزاع لا يدور مدار العنوان بل الملاك
- ١٧١ هويات أجزاء الزمان
- ١٧١ عدم التوقف على تعقل جامع مفهومي بين المتلبس بالظرفية
- ١٧٤ المعروف جعل المصادر أصلاً للمشتقات
- ١٧٤ الفرق بين المبدأ والمصدر
- ١٧٧ الباري تعالى مع الزمان السابق معية قِيومية .
- ١٨٠ لا ارتباط لما عدا السبق الزماني بمدليل الافعال
- ١٨١ كيفية اشتغال الماضي والمضارع على الزمان
- ١٨٢ الكلي الطبيعي والعقلي
- ١٨٣ اختلاف المشتقات في المبادئ
- ١٨٦ كلام المحقق الدواني من عدم لزوم قيام المبدأ في صدق المشتق
- ١٨٧ المراد بالحال في عنوان المسألة
- ١٨٩ الفرق بين التلبس والنسبة الاتحادية
- ١٩١ تنبيه في توهم إنَّ الوضع للمتلبس ينافي عدم التلبس خارجاً
- ١٩٣ تلبس الذات بالمبدأ قيام المبدأ بها بنحو من الأنحاء
- ١٩٤ المفاهيم في حد مفهوميتها متباينات
- ١٩٥ البساطة عند الدواني هي اتحاد المبدأ والمشتق ذاتاً

- ١٩٦ الربط المأخوذ في الأوصاف والأفعال ربط بالحمل الشائع
- ١٩٦ المدعي للوضع للاعم لا يدعي أمراً معقولاً
- ١٩٧ أقسام السلب
- ٢٠٠ يمكن إصلاح قيديّة الزمان للمسلوب عنه
- ٢٠٢ الوصف قد يكون عنواناً محضاً أو معرفاً محضاً
- ٢٠٣ الشئية من الأعراض العامة
- ٢٠٣ عدم كون الناطق بفصلٍ حقيقي
- ٢٠٥ توصيف النفس بالناطقة يوجب أن لا يكون الفصل ذاتياً
- ٢٠٧ الحصّة لا تحمل على الكلي
- ٢٠٩ عدم إنحلال عقد الحمل الى قضية ضرورية
- ٢١٣ ما ذكره اهل الميزان في الضرورة بشرط المحمول
- ٢١٥ ليس المراد من النوع هو النوع العقلي
- ٢١٦ البساطة إما لحاظية وإما حقيقية
- ٢٢١ لا فرق بين المشتق ومبدهه الحقيقي عند الدواني
- ٢٢١ معنى المشتق لا يشتمل على النسبة بالحقيقة
- ٢٢٣ زعم المحقق الدواني عدم الوساطة بين المشتقات والمصادر
- ٢٢٦ الفرق بين المشتق ومبدهه في الجري
- ٢٣١ الفرق بين الجنس والفصل وبين المادة والصورة
- ٢٣٢ ملاك الحمل الذاتي هو الهوية بالذات
- ٢٣٧ كفاية مغايرة المبدأ مع ما يجري المشتق عليه مفهوماً
- ٢٣٩ منشأ صدق المشتق قيام مبدهه بقيام إنضمامي
- ٢٤٢ المفاهيم قسبان
- ٢٤٦ ذاته تعالى حاضرة لذاته غير غائبة
- ٢٤٧ وهن قول من ينفي الصفات بحقائقها عنه تعالى
- ٢٤٩ في الأوامر : معاني لفظ الأمر
- ٢٥١ عالم الأمر هو العالم الموجود بلا مادة

- ٢٥٢ إشكال اختلاف الجمع في الأمر ودفعه
- ٢٥٣ تعريف الاشتقاق المعنوي
- ٢٥٣ الفرق بين المعنى الجامد والمعنى الاشتقاقي
- ٢٥٤ الأمر هل هو مطلق الطلب أو الطلب المطلق
- ٢٥٥ المراد من الكلمة الوجودية
- ٢٥٨ إعتبار العلو في معنى الأمر
- ٢٦١ الطلب والإرادة
- ٢٦١ اذا كان النزاع في ثبوت صفة نفسانية فالمسألة عقلية
- ٢٦١ اذا كان النزاع في ان مدلول الأمر هل هو الارادة فهي اصولية
- ٢٦٢ ان كان النزاع في مجرد مرادفة الطلب مع الارادة فهي لغوية
- ٢٦٢ منشأ النزاع هو الخلاف في الكلام النفسي
- ٢٦٧ مدلول الصيغة أمر إنشائي لا إرادة نفسية
- ٢٦٩ المنقول عن الاشاعرة ان الكلام النفسي هو النسبة الموجودة بين مفردين
- ٢٧٣ التحقيق ان وجود الصيغ الانشائية وجود معانيها في نفس الأمر
- ٢٧٦ تقابل الإنشاء والإخبار ليس تقابل مفاد كان التامة
- ٢٧٨ حقيقة إرادته تعالى هو العلم بالصلاح
- ٢٨٠ إعتبرات تقسيم الإرادة
- ٢٩١ تصحيح مرادفة الإرادة لا يجدي شيئاً
- ٢٩٣ تنبيه وتنزيه في الجبر والتفويض
- ٢٩٧ العقاب انه يتبع الكفر والعصيان التابعين للاختيار
- ٣٠٤ تفاوت الماهيات بنفس ذواتها لا يجعل جاعل
- ٣٠٧ في معاني صيغة الأمر
- ٣٠٨ استعمال الصيغة بسائر الداوعي خلاف الوضع
- ٣١٠ الفرق بين الوجوب والايجاب اعتباري
- ٣١١ كثرة الاستعمال الموجبة للنقل تصح في أسماء الاعلام والاجناس
- ٣١٣ المراد من الحكاية الحقيقية

- ٣١٥ المراد من حتمية الإرادة
- ٣٢٠ في التعبدي والتوصلي
- ٣٢٠ معاني الطاعة
- ٣٢٣ استحالة أخذ مالا يكاد يتأتى الا من قبل الأمر
- ٣٢٩ ذات المقيد والتقيد مختلفان في الوجود
- ٣٣١ يصح الاتيان بجزء الواجب بداعي وجوبه
- ٣٣٥ حكم العقل باتيان ما يحتمل دله في الغرض
- ٣٣٧ الاطلاق والتقيد بينها تقابل العدم والملكة
- ٣٤٢ تقريب جريان أصالة الاشتغال في المقام
- ٣٤٧ المتحصل عدم جريان الاشتغال
- ٣٤٩ دخل القرية في الغرض ليس شرعي
- ٣٥٣ الصيغة والوجوب النفسي التعييني العيني
- ٣٥٤ الأمر عقيب المحظر
- ٣٥٥ المدة والتكرار
- ٣٥٦ المصدر مشتمل على نسبة ناقصة خلافاً للججمهور
- ٣٥٨ المراد بالفرد هو وجود الطبيعة
- ٣٥٩ الفرق بين القول بالمرة والقول بالطبيعة
- ٣٦١ إتيان المأمور به علة تامة للغرض
- ٣٦٣ الفور والتراخي
- ٣٦٥ الإجزاء
- ٣٦٧ ما هو المراد من الاقتضاء
- ٣٦٨ نتيجة المسألة الأصولية كلية
- ٣٧٠ الفرق بين مسألة الإجزاء ومسألة المرة والتكرار
- ٣٧٢ في أجزاء امتثال المأمور به عن التعبد به ثانياً
- ٣٨٢ في أجزاء الاتيان بالمأمور به بالامر الاضطراري
- ٣٩٢ في أجزاء الاتيان بالمأمور به بالأمر الظاهري

٤٠٠	الأمارات حجيتها بنحو الطريقة
٤٠٦	الإشكال على قاعدة الاستغال
٤٠٨	لا مجال لقياس الأمر الظاهري بالأمر الاضطراري
٤٠٨	الفوت مما ينسب الى المأمور به
٤١١	في مناط الإجزاء والتصويب
٤١٩	الفهرس الموضوعي

* * *