

شَهَادَةُ الْإِسْلَامِ

فِي شَرْحِ الْكُفَايَةِ

تأليف

أبي عبد الله العظمى المحقق الكبير
الشيخ محمد حسين الأسفهاني

الطبعة سنة ١٣٦١ هـ

الجزء الأول

محققون

مؤسسة البيت العلمي للإحياء التراثي

نهاية الدراية

في شرح الكفاية

تأليف

آية الله العظمى المحقق الكبير
الشيخ محمد حسين الأصفهاني

الترقي سنة ١٣٦١ له



الجزء الأول

تحقيق



مؤسسة آل البيت عليهم السلام لإحياء التراث

حقوق الطبع محفوظة
الطبعة الثانية
١٤٢٩ هـ - ٢٠٠٨ م

مؤسسة ابن النبي لإحياء التراث

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



بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

مقدمة التحقيق:

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين، والصلاة والتسليم على نبيه المصطفى، ورسوله
المجتبى، محمد بن عبد الله صلى الله عليه وآله وسلم، وعلى أهل بيته الأئمة
المعصومين، حجج الله تبارك وتعالى على العالمين.

وبعد:

فإن من مسلمات القول وبيدياته - لدى عموم التشريعة - الأيمان
القطعي باعتبار الشريعة الإسلامية المباركة - بأحكامها المختلفة - ذات سعة
وكمال قادرين على استيعاب مطلق الأفعال الاختيارية لبني الإنسان منذ خلقه
وحتى وفاته وإيداعه الثرى.

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

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

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

ولا نقالي 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 الإسلامية ببحوثهم ومؤلفاتهم الثرة والغنية التي لا عد لها 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 سره إلى شرح كتاب (كفاية الأصول)^(١) للشيخ الخراساني رحمه الله عليه شرحاً واقعياً 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.

(١) صدر بحققاً عن مؤسستنا عام (١٤٠٩هـ).

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 ملامساته.

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 علله 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، واعتقاداً على هذا التشخيص السليم لهذا السرد وفهم علله 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 اتصالهم 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 الاسفهانى 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.

واضاف 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 الكاظمية 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 وابةاً.

واضاف ايضاً: وقد حذب والده على تربيته تربية علمية صالحة، ومهد له السبيل الى تحصيل العلم فظهرت معالم النبوغ الفطري على هذا الطفل الوداع 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 والفقہ 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 التروي 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 لأموال التجارة ويعينه عليها في غرقته للتجارة ويسلمه الامور تدريجياً وليس له ولد غيره يقوم مقامه.

وفي احد الايام كان الجهد والاب مع بعض الاصحاب في صحن الامامين الجوادين عليها السلام في مدينة الكاظمية، 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 والدي ما ان اتم توسله حتى اجاب الله دعاءه وفوجئ بصوت ابيه يسأله ان كان لا زال عند رغبته الأولى في التفرغ للدراسة الحوزوية، فلما رد الامام بالاجاب قال له: اذهب الى النجف اذن وادرس.

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

منزله العلمية:

يصف منزله العلمية تلميذه الشيخ المظفر: كان من زمرة النوابع القلائل الذين بضنّ 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 قدس سرّه محط اكبار العظماء 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 قدس سرّه مكانة مرموقة ومنزلة عظيمة «فكان نابغة الدهر وفيلسوف الزمن وفقه الأمة» كما جاء في وصفه على لسان تلميذه الشيخ

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

محمد باقر الاصطهباناتي 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 لمجلة من الرسائل المختلفة التي ينشر التعرض

لها كرسالة اخذ الاجرة على الواجبات وغيرها.

محمد علي الغروي الاردوبادي^(١).

ولو قدّر لهذا النايفة العظيم ان يُعد في عمره إلى حيث تنثى له الوسادة، ويتربّع على كرسي الرئاسة العامة لقلب اسلوب البحث في الفقه والأصول رأساً على عقب، وتغير مجرى تأريخها بما يعجز عن تصويره البيان، ولعلم الناس ان في الثريا منالاً للتوايح تقرّب به البشر إلى حيث يحسون ويلمسون.

فلسفته:

تظهر براعة الشيخ الاصفهاني رحمه الله تعالى في العلوم الفلسفية من خلال مطالعة آرائه وابحائه المختلفة، ولا غرو في ذلك، فقد أخذ هذه العلوم على الفيلسوف الشهير الميرزا محمد باقر الاصطهباناتي 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 وابحائه 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 باتت براعة الشيخ الاصفهاني رحمه الله تعالى في علمي الفقه والأصول في حياة استاذنا الأخوند الحراساني، وفي اثناء حضور درسه، حتى روي انه كتب اكثر هذه الحاشية (نهاية الدراية) آنذاك. بل انه وبعد وفاة استاذنا رحمه الله تعالى استقل بالتفريس فتوافد على درسه الكثير من فضلاء عصره فانهى عدة دورات في الفقه وأصوله.

رقبقة المشيئة الفعلية أو الحقيقة الحمدية
أو هو نفس النفس الرحماني بصورة بديعة المعاني

شعره وأدبه:

لقد تحدث معاصروا 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 الاديين 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 مجرد عن
المجتمع بقابلياته وورعه، واتصل به عن طريق تفهيمه وتوجيهه.

وصلاته بالادب العربي لا تقل عن سابقه، فقد ابقى لنا آثاراً دلت على
تمكنه 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 كالشمس بغير حاجب من مشرق الوجود نور الواجب
أو من سماء عالم الاسماء نور الحمدية البيضاء

وقوله في وصف القرآن الكريم:

دلائل الاعجاز في آياته بذاته مصدق لذاته
يزداد في مر الدهور نورا وزاده خفاؤه ظهورا
وفيه من جواهر الاسرار ما لا تمسه يد الافكار

وقوله في الامام علي عليه السلام:

كم فيه لله من الأيادي	عيدُ الغديرِ اعظمُ الاعيادِ
ثم ارتضى الاسلام فيه دينا	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، جزاء الله تعالى عن الاسلام واهله خير الجزاء واجزل العطاء، واسكنه فسيح جناته 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 وتشديبها، 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

(١) سراء الغري ٨: ١٨٦ - ١٨٩.

المؤلفات القيّمة، ولا سيما في علم الأصول، ولكن المنية عاجلته وانطفأ 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 المسافر (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 وثناء النبي

صلى الله عليه وآله وسلم وأهل بيته المعصومين عليهم السلام.

٢٠ - رسالة في الحروف.

٢١ - رسالة في قواعد التجاوز والفراغ واصالة الصحة واليد.

٢٢ - رسالة في تقسيم الوضع إلى الشخصي والتوعى.

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 ١٣٤٣ هـ، 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 ١٣٤٤ هـ بالتصوير على الأولى ورمز لها بحرف «ق».

ج - النسخة الحروفية المطبوعة عام ١٣٧٩ هـ 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 نقدم هذا الكتاب الجليل إلى القارئ الكريم معذرين عما رافقه من فترة تأخير قهرية مبعثها:

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

وتفضل ساحة حجة الاسلام الشيخ محمد الفروي نجل المصنف قدس سره مشكوراً بالنسخة الأولى والتي نقدم 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 نتوجه بالشكر الجزيل لجميع الجهود التي ساهمت في انجاز هذا العمل، ونخص بالذكر منهم حجج الاسلام الشيخ رمضان علي العزيزي، والشيخ سامي الحفاجي، إذ قاما بتقويم نص الجزئين الأول والثاني، فله درهما وعليه أجرهما.

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

مؤسسه كل الكتب الإلكترونية

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 أنَّ جُلَّ 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 أُفيد في دفع الاشكال ما أفاده بعض الأكابر^{١١} 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.

(١١) 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) (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 سبياً (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 لتددت إليه الرجال للتلمذة عليه وإن كان في أقصى الديار).
 وكأنه يريد أن يفتخر أنه وحده بلغ درجة فهم أسرارهِ، أو أنه بلغ درجة من المعرفة أدرك
 فيها عجزه عن أكتناء 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: ٣٢١). (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 اللا بشرطية، وإلا فيكون الحيوان مباحناً لمعرضها، ولا يكونان عارضين له أصلاً؛ إذ المباينة 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 متهيئاً الاستعداد لقبوله، لا أن لا يتوقف لحوقه له على سبق انصافه بوصف

(١) قولنا: (ووجهه... الخ).

قال (قدس سره): 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 السزواردي (رحمه الله) في حاشية الشواهد الربوبية: ٤١٠.

وهو الشيخ هادي بن المهدي السزواردي.

ولد سنة ١٢١٢ هـ وتوفي ٢٨ جمادى الأولى سنة ١٢٨٩ هـ ودفن خارج سزوار 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 الأخوند ملا

اسماعيل وعلى المولى النوري وأحمد الأحساني.

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

غوامضها وحلُّ أغازها 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) بنصرف.

مطلقاً، ولو كان سبقاً ذاتياً رتيباً.

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 لحوق 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 الجسدي 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 بضاحكته وكاتبته.

نعم تجرد النفس وما يماثله - مما يكون تحققه بتحقيق النفس الإنسانية -

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 مرتبة - والمفروض عدم ترتيبها بها هي: حيث إنه لا ترتب في الطبائع بها هي، وعدم الترتب العلي والمعلولي - فلا محالة يكون الترتب بلحاظ العروض على الموضوع، فلا يمكن فرض جوهرية الوجود، 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 الوجود فرض جوهرية وجسميته مثلاً، كما أن فرض البياض لموضوع فرض ثبوت اللون والمفرقة للبصر بفرض واحد، وإن كان بين الجزئين - بل بين كل جزء والكل - سبق ولحوق بالتجوهر في مرحلة الماهية، وسبق ولحوق بالطبع في مرتبة الوجود، ومنه علم أن فرض الجوهر يستلزم فرض الامكان بفرضه، لا بفرض قبله، فتأمل جيداً.

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

(١) المحقق الرشدي في بدائع الأصول: ٣٦.

وهو الشيخ الميرزا حبيب الله بن الميرزا محمد علي خان القوجاني الرشدي، 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 يُبالِ 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، فإن 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

فوجان، ثم نزلت رشت، وولد فيها عام (١٢٣٤ هـ)، ثم نزل قزوین 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، فبهت وأستغرب الاصطلاح، فقال له الشيخ المرتضى: إن إشكالك لا يرتفع إلا بالمحضور عندي مدة أقلها شهرين، فأخذ يقترف من بحار علومه، وما يؤثر عنه قوله: (ما فاتني بحث من أبحاث الشيخ منذ حضرت بحثه إلى يوم تشييعه مع أبي كنت مستغنياً عن المحضور قبل وفاته بسبع سنين).

ولما توفي الشيخ الأنصاري (رحمه الله) انتهت أمر التدريس إلى الشيخ الرشتي (رحمه الله)، لكنه لم يرض أن يقلده أحد لشدة تورّعه 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) واكتشف الظلام في علم الكلام) و(شرح الشرائع) وغيرها، توفي ليلة الخميس (١٤/٢/١٣١٢)، ودفن في النجف الأشرف.

(طبقات أعلام الشيعة - نقيب البشر ١: ٣٥٧ - رقم ٧١٩) بتصرف.

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 بما هو، بل من حيث الاقتضاء والتخيير، وكذا موضوع علم النحو ليس الكلمة والكلام بما هما، بل من حيث الإعراب والبناء. والحديث المذكورة لا يمكن أن تكون عبارة عن الحديث 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 للمنصوية، وهكذا، وفعل المكلف من حيث الصلابة 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 - المتحيت بالحديث المتقدمة - عنوان انتزاعي من الصلاة والصوم وغيرهما، 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) التعليقة: 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 الواسطة 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 بما 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 مميزاً 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 المسامحي. فافهم واغتنم.

ثم اعلم: أن جعل الموضوع - بحيث تكون أعراض موضوعات

المسائل أعراضاً له - لا يتوقف على جعل الكلي بنحو الماهية المهمة عن حيثية

الاطلاق واللابشرطية؛ نظراً إلى أنه لو لوحظ بنحو الاطلاق لا يكون - بها هو مطلق - معروضاً لحكم من الأحكام، بخلاف الماهية المهمله، 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 فالمهمله في قوة الجزئية، فلا موجب لا ندرج جميع موضوعات المسائل تحتها، ولا ملزم بعروض أعراضها عليها.

وأما ما ريبا يقال أيضاً؛ من أن ملاحظة الكلي 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: بأن الكلي الساري واحد وجوداً وماهية، لا أنه عبارة عن مجموع وجودات الكلي بما 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 الكلي، لا الجزء من الكل؛ ولذا لم يتوهم أحد: أن الحصة جزء الكلي بأي لحاظ كان، بل مما يصدق عليها الكلي، 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 اثنية، بخلاف ما لو كان الامتياز بالفرض الذي لأجله دُونَ العلم، فإن الاثنية محفوظة، والامتياز ثابت، ويصح التداخل. والغرض^(١) من هذا البيان دفع الاشكال على جعل علم الأصول علماً برأسه بتوهم اشتراك مسائله مع مسائل سائر العلوم، وسيجيء - إن شاء الله - تحقيقه^(٢).

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

كون العلمين مشتركين في تمام المسائل وان كان بعيداً، إلا أن اشتراك 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 المحتسب هنا في الحاشية: العلمان إن كان موضوعها متباينين بالذات كانا متباينين، وإن كان موضوع أحدهما أعم - كالتطبيعي بالاضافة إلى الطب - كانا متداخلين، وإن كان موضوعها 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 متدرجاً تحته، كاندراج موضوع العلم الأخص، بل حقيقة التداخل في المسائل اندراج موضوع المسألة تحت موضوع أخرى كما في تداخل العلمين من حيث الموضوع. وأما إذا كان باعتبار تشارك موضوع العلمين في ذاتي ينطبق على موضوع المسألة، أو عرضي كذلك كانتطابقها 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، فإن التحد هي المسألة لا العلم، والمركب الاعتيادي في كل منها مبين للمركب الاعتيادي في الآخر، والاعتبار في العلمية بالمجموع لا بالمسألة، فتدبر. (منه عني 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 التفصي 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 لأن العلوم المدونة متكفلة لأية^(٢) جهة كانت، ولا شيء من العلوم بحيث يترتب عليه غرضان، فالبحث عن جهة أخرى مجرد فرض يمتنع وقوعه عادة؛ حيث إنه لا مجال لجهة غير تلك الجهات المبحوث عنها، إلا أن الوجه الأول غير تام - كما سيجيء^(٣) إن شاء الله -، وعلى فرض التمامية فهو امتناع عقلي.

والوجه الثاني يناسب الامتناع العادي إلا أن عهده على مدّعيه، فإن الجهات المبحوث عنها وإن كانت مستوفاة، فلا جهة أخرى، إلا أن 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 إنما هو باختلاف الاغراض... الخ)^(٤).

المشهور: أن تمايز العلوم بتمايز الموضوعات ولو بالحشيات؛ 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 معسوله باللام، مع أنه يتعدى بالياء، فنقول: (أنا متكفل بالأمر). نعم قد نقول: أنا متكفل بكذا لك. لكن ما في المتن من الأول كما لا يخفى.

(٣) التعليقة: ٦ من هذا الجزء.

(٤) الكفاية: ١/٨.

وليس الغرض من تحيُّث الموضوع - كالكلمة والكلام بحيثية الاعراب والبناء في النحو، وبحيثية الصحة والاعتلال في الصرف - أن تكون الحثيات المزبورة حثية تقييدية لموضوع العلم؛ إذ مبدأ محمول المسألة لا يعقل أن يكون حثية تقييدية لموضوعها، ولا لموضوع العلم، وإلا لزم عروض الشيء لنفسه، ولا يجدي جعل التحيث داخلاً والحيثية خارجة؛ لوضوح أن التحيث والتقييد لا يكونان إلا بملاحظة الحثية والتقييد، فيعود المحذور.

بل الغرض من أخذ الحثيات - كما عن جملة من المحققين من أهل المعقول - هو حثية استعداد ذات الموضوع لورود المحمول عليه؛ مثلاً الموضوع في الطبيعيات هو الجسم الطبيعي لا من حيث الحركة والسكون. كيف؟ وبحث عنها فيها، بل من حيث استعداده لورودها عليه؛ لمكان اعتبار الهول في، 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 الحثيات سابقة - لا لاحقة - بالإضافة إلى الحركات الاعرابية والبنائية ونحوها.

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

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

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

ولد في ٢٠ من شهر رمضان سنة ١٢٥٣ هـ، وهو الاستاذ المحقق صاحب الآثار المشهورة والمطالب المأثورة أحد المؤسسين في الفنون الشرعية وخصوصاً الأصول، خرج إلى أصفهان فأخذ عن السيد حسن المدرس والسيد محمد الشاهنشاهي والفيلسوف الملا علي التوري، ثم هاجر إلى العراق، فأخذ عن الشيخ عبد الحسين الطهراني في كربلاء والشيخ مرتضى الأنصاري ثم الميرزا 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 بما في الفصول^(١١): من جعل الحيشة قيداً للبحث (وهي عند

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

جاوَزَ في الخلد إمامَ الهدى وهادي الأُمّةِ للحسَنَيْنِ
واستوطن الخلد فأرغنتهُ طابَت جنانُ الخلدِ للهادينِ
(ومجموع حروف عجز البيت الثاني ١٣٢١ وهو عام وفاته).
(أعيان الشيعة ١٠: ٢٢٣) بتصرف.

(١١) الفصول: ١١ حيث قال (رحمه الله): (... فهم وإن أصابوا في اعتبار الحيشة 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 (ايوان كيف)، أخذ
مقدمات العلوم في طهران، ثم اكتسب من شقيقه الحجة الشيخ محمد تقي الأصفهاني صاحب
(هداية المسترشدين) في أصفهان، ثم هاجر إلى العراق، فسكن كربلاء، وكان يقيم الجماعة في
الحرم المطهر من جهة الرأس الشريف، فبأتم به خيار الطلبة والصلحاء وعامة الناس .
وكان في كربلاء يومذاك فريق من الشيخية ، وكان المرحوم كثير التشجيع عليهم حتى
ضُغف نفوذهم وكسر شوكتهم؛ إذ كان مرجعاً عاماً في التدريس والتقليد، وقد تخرّج من معبده
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 البصرة 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 يحصل 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 وامتيازها 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 كمركبين 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 معروف للعلم وموجب لوحدة القضايا ذاتاً - كذلك موجب لكونها فناً واحداً منفرداً عن غيره من الفنون؛ إذ ليس مناط موضوعية الموضوع مجرد جامعته 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 موضوعها وإن اندرجا تحت الكيف المسموع، لكن محمولات قضايا العلمين ليست أعراضاً ذاتية للكيف المسموع، بل للكلمة والكلام بما لها من الحيثية المتقدمة، فانهم واستقم.

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

الواحد ... الخ)^(١).

كيايين من علمين إذا كانا متحدي الموضوع والمحمول، فإن هذه الوحدة لا تجعل اليابين من علم واحد؛ لتعدد الغرض الموجب لاندراجها في علمين، وإلّا 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 دون 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 المتحددة 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، بداهة 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 المقتضي لمقتضاء والسبب لمسببه؛ حتى تكون وحدة أحدهما كاشفة عن وحدة الآخر، بل في الأولى من قبيل اقتضاء الشرط لمشرطه؛ حيث

إن المرید للتكلم على طبق القاتون 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، فاقضاء 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؛ لانهفاظ وحدته بوحدة الغرض، لكن إذا جعل الموضوع أعم منها، كي يعم الظن 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)^(٢).

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 الهلية 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 الوجود، 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 - يحتمل 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 أساساً بالخبر، كذلك بالسنة.

فحاصل البحث: إثبات وجود تنزيلي للسنة، وهذا الاعتبار يقال بثبوت السنة تعبداً، وإلا فالحكم على طبق المحكي له ثبوت تحقيقي لا تعبدى، 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 التعبدى إشكالاً وجواباً، من حيث إن المنجزية - وهي صفة جعلية - قد اعتبرت في الخبر، فهي من حثيات الخبر، لا من حثيات السنة الواقعية، ومن حيث أن المنجزية والمنجزية متضايقتان، فجعل الخبر منجزاً يلزم جعل السنة منجزاً به، فيصح البحث عن كل منها، بل الثبوت التعبدى أكثر أساساً 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 يعم حكايتهما... الخ) (١).
بأن يراد من السنة - الواقعة في كلماتهم - طبعي السنة بوجودها العيني أو الحكائي، فإن الشيء له انحاء من الوجود بالذات وبالعرض، ومنها وجودها في الحكاية، أو أن يراد الأعم بغير ذلك.

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

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 محله.

ولا يندفع: بأن البحث ليس باعتبار نفس الأمر الأعم، بل بلحاظ اندراج الأخص تحته. وذلك لأن هذا الاعتبار إن لم يكن دخیلاً 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 أخص أو أعم - من: أن مجرد الصدق - بلا تجاوز 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 أخصية العرض 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 بها 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 تنمة 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: ٩/١١.

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 التخصص خروج جملة من المسائل المدونة في الأصول عن كونها كذلك، ولزوم كونها استطرادية؛ مثل الظن الانسدادي على الحكومة؛ لأنه لا ينتهي إلى حكم شرعي، بل ظنُّ به أبدأ، وإنما يستحق العقاب على مخالفته عقلاً كالقطع. ومثل الأصول العملية في الشبهات الحكمية؛ فإن مضامينها بأنفسها أحكام شرعية، لا أنها واسطة في استنباطها في الشرعية منها. وأما العقلية فلا تنتهي إلى حكم شرعي أبدأ.

فهذه المسائل بين ما تكون مضامينها 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، فإن الامارات الغير العلمية - سنداً أو دلالة - ينطرق 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 مماثلة لما أخبر به العادل من ايجاب 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، فإن دليل حجية الظواهر بناءً العقلاء، ومن البين أن بناءهم في اتباعها على مجرد الكاشفية والطريقية، فالظاهر حجة عندهم؛ أي مما يصح للمولى أن يؤاخذ به عبده على مخالفته لمراده، لا أن هناك حكماً من العقلاء مماثلًا لما دل عليه ظاهر اللفظ؛ حتى يكون إضفاء الشارع أيضاً كذلك.

وأما مباحث الألفاظ فهي وإن كانت نتائجها غير مربوطة ابتداءً 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 أبدأً، 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، فتقدير [منه قلنس 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 الحجية عليه في استنباطه؛ إذ ليس حقيقة الاستنباط والاجتهاد إلا تحصيل الحجية على الحكم الشرعي، ومن الواضح دخل حجية الأمارات - بأي معنى كان - في إقامة الحجية على حكم العمل في علم الفقه.

وعليه فعلم الأصول: ما يُبحث فيه عن القواعد الممهدة لتحصيل الحجية 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 المَعذَرُ عن الحرمة الواقعية.

وأما الالتزام بالتعميم على ما في المتن ففيه محذوران:

أحدهما: لزوم فرض غرض جامع بين الفرضين لتلا 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 التن. وأما جعلها مرجعاً - من دون تقييد بالفحص واليأس - فيُدخَلُ 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 بالمجتهد ليس من حيث كونها واسطة في الاستنباط المختص بالمجتهد. كيف؟ والمفروض كونها أحكاماً مستنبطة، بل من حيث إن تطبيق القواعد الكلية على مواردنا 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 المجتهد 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 العلة 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، والجزئية، 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 يرونه 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 الواضع - 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 المحكم 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 أثبتناه.

(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 ونحوها من النسب المتكررة.

قلت: فرق بين كون المفهوم من المفاهيم الإضافية، وبين صدق حد مقولة الإضافة على شيء، والمسلم 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 ومصداقاً 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 عنوائية 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 حدّه 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 اعتبارهما.

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

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

بالإيجاب والقبول اللذين جعلها الشارع سبباً يتوصل به إلى اعتبار الشارع للملكية. فالملكية توجد بوجودها الاعتباري من الشارع بالباشرة، ومن المتعاقدين بالنسب.

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 بالباشرة، لا بالتسبب 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 سماعه إلى معناه، مع حيثية دلالة سائر الدوال، كالعلم المنصوب 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 النهاوندي - رحمه الله - (صاحب تشریح الأصول): ٢٦، ٢٩.

ناصب العلم على رأس الفرسخ. بل ليس هناك إلا 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 اتفهام المعنى من اللفظ، فالإرادة المفهومة 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 تتعلق الإرادة الفعلية بالتفهم به.

فالتعهد - المعبر عنه في كلام مدعيه بالإرادة الكلية - قد تعلق بأمر مقدور في موطنه وإن كان التعهد والعلم به دخيلاً في إمكانه. فتدبر 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 وأجلّاء الفقهاء وأحد أساطين الدين والعلم البارزين، وكان يحته من أبحاث النجف المعدودة ومن دروسها المحترمة. ومن تلامذته: الميرزا حبيب الله الرشدي، والمولى كاظم المرتدي، والسيد محمد الخليلي، وشيخ الشريعة الأصفهاني.

توفي في نحر ربيع الآخر سنة ١٣٢٢ هـ عن عمر ناهز الثمانين، ودفن في وادي السلام في مقبرته الخاصة المعروفة. من آثاره كتابها تشریح 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 بينها، 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 فإنه 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 العلاقة 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 معقولة القسم الرابع؛ نظراً إلى أنه كالمخصوص العلة، فان الموضوع للحكم فيه شخصي، ومع ذلك يسري الى كل ما فيه العلة. وكذلك إذا وُضِعَ لفظٌ لمعنى باعتبار ما فيه من فائدة، فان الوضع

(١) الكفاية: ١٩/٩.

(٢) الكفاية: ١٠/١٠.

(٣) المراد ملاحظة الكلي بها 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 بدائعه: ٤٠.

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

مدفوع: بأن اللحاظ الذي لا بد منه ولا مناص عنه في الوضع للكلي لحاظ نفسه، ولحاظ الفرد من حيث فرديته أو لحاظ الكلي الموجود فيه لا دخل له بلحاظ الكلي بها هو كلي.

وربما يتخيل انقسام الوضع العام والموضوع له العام إلى قسمين: نظراً إلى أن الواضع ربما يلاحظ المعنى العام مستقلاً، فيضع اللفظ بإزائه، وربما يلاحظ المعنى المنتزع عن الجهة المشتركة بين الأفراد الذهنية، فيضع اللفظ بمرآية العنوان المنتزع لمنشئه، وهي الجهة المشتركة بين الافراد الذهنية؛ لبداهة 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 الدال عليها غير ممكن؛ لأن الایجاد الذهني للطبيعة - كالخارجي - بإيجاد فردها، فالخصوصية المفردة لا بد من إحضارها بما يدل عليها؛ حتى يعقل إحضار الجهة المشتركة بإحضارها. وهو تخيل فاسد من حيث المبنى والبناء:

أما من حيث المبنى: فإن 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؛ لأن 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، فإن مقسمها المعنى، لا الموجود بما هو موجود، بل الكلية والاشترك من اعتبارات الماهية حين كونها في الذهن، فإذا كان النظر مقصوراً عليها، ولوحظت مضافة إلى الافراد 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 عددية.

وصحة انتزاع هذا الواحد من كل واحد من الوجودات هو معنى وجود الطبيعي بالعرض في الخارج - بناء على أصالة الوجود - وهو معنى أن الطبيعي كالآباء بالإضافة إلى الأبناء، في قبيل القائل: بأنه واحد عددي، فإنه كالآب 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 والمفاهيم الأَدْوِيَّة، 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 متحدَي 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 - كأتحاء 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: ١٩/١٠.

(٢) وإلا لم يكن ثبوت شيء لشيء، بل ثبوت أشياء ثلاثة، فنحتاج 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، فإن 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 أن 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، فإن ذاته غير متقومة بموضوعه، بل لزوم القيام بموضوعه ذاتي وجوده، فإن 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، لا عما 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 بالمتنسبين المحكي عنه بالأدوات والحروف.

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

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

للمستعلي والمستعلى عليه، وكلمة (من) رابطة للمبتدأ به والمبتدأ من عنده، وهكذا، لا أن الظرفية مشتركة مع أدواتها 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 صرّح 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 أنا إذا حكمنا على الانسان بالإمكان فالمحكوم به معنون هذا العنوان لانفسه، فمفهوم الامكان - مع كونه بحسب الاستعمال ملحوظاً بالاستقلال - مقصود بالتبع، وكالآلة للقوة العاقلة بتعرف 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.

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 مستتكرأ، 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 ومنى والوضع وأشباهاها - من انحاء النسب، مع أنها موجودات في نفسها، وان 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 عُقِلَ شيء آخر معه، إلا أن هذه الهيئته زائدة على نفس الشيء؛ إذ ذات الأب له وجود غير متحيث بتلك الهيئته، وله وجود متحيث بالهيئته، 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 الحرقي - 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 للملاحظ يتبع لحاظ طرفيه، يصدق على الابتداءات الخاصة النسبية الخارجية، فهي كلي ذاتي يصدق على أفرادها.

لأننا نقول: قد عرفت سابقاً أن الابتداء معنى اسمي من مقولة الإضافة، وما هو معنى حرفي هو نسبة المتبدأ به بالمتبدأ^(١) منه، كما أن الظرفية والمظروفية أيضاً كذلك. ونسبة الكون في المكان - المقومة لمقولة الأين تارة، ولقولة الإضافة 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

(١) لعله: إلى المتبدأ.

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 المعنوي. 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 التشخيص 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 التشخيص بالوجود، بل هو عين التشخيص .

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 فيها 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 المتخصص بهذه الخصوصية.
 مضافاً إلى أن الجزئية - على أي تقدير - بنفس اللحاظ لا بآلية كي تختص بالحروف، فما المخصص 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 - تعلقة، 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 تعلقة، فلا جامع ذاتي بين أنحاءها؛ لأن إلغاء التعلق منها إخراج لها عن النسبية، فلا بد من الوضع لانحائها بجامع عنواني يجمع شنائها، بل تلاحظ به. وحيث إن النسبة بين عنوان النسبة الكذائية ومعنوناتا 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 سره]: (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 جزئية بمعنى ما يأنى الصدق على الكثيرين.
 نعم، الكلية بمعنى قبولها لوجودات مقولة فإن المقدار الذي ساق إليه البرهان عدم الاستقلال والنسبية من حيث التقوم بالمتسبين، 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 والتعيين والتشخص الذي لا يكون إلا بنفس الوجود.
 [منه قدس سره].

(٢) المحقق النقي في هداية المسترشدين: ٣٠ عند قوله: (نالتها..).

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، وأتساءل النسب الحقيقية لا نفسية لها أصلاً - لا خارجاً ولا ذهنياً - فالمعنى الحر في ليس موجوداً ذهنياً قائماً بموجود

→

وهو الشيخ محمد نقي بن محمد رحيم الأيوبي كوفي اليراميني 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 البهبهاني 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 وأصولاً.

وشيخنا هو ابن الميرزا 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، وسياها (هداية المسترشدين) في شرح أصول معالم الدين، نالت القبول والانتحان 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: ٢١٥) بتصريف.

(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 الحر في - 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 أتياً عن معنى ليس باسم ولا فعل، فانه باعتبار كون اللفظ بالوضع حاكياً عن الإضافة المزبورة، فلا تنافي بين الكلامين المنسوبين إلى الرواية، كما لا موجب لجعلها بلحاظ موردين من موارد استعمالها.

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 بماذا أريد منه المعنى إستقالياً، وفي الآخر بماذا أريد آلياً، فاستعمال الأول في مورد الثاني استعمال في ما لا علاقة 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 بها من باب الوصف بحال متعلقه لا بحال نفسه، وقيدية شيء لشيء وصيرورته مكثرأ له لا تكون جزافاً.

ومن يلتزم باتحاد المعنى ذاتاً في الاسم والحرف لا مناص له عن الالتزام بامتيياز كل منها بما هو من شؤونها بأن يقال: إن الحرف - مثلاً - موضوع للمعنى الذي يتعلق به اللحاظ 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 الامتيياز 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 الحصص، 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 الإخيار 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 المتحددة لفظاً وهيئة - نحو (بعث) الاخباري والانشائي -
فالمستعمل فيه نفس نسبة إيجاد المضمون إلى المتكلم. وهذه النسبة الإيجادية
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 متصور 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 لِإِشَارَ بها... الخ)^(١).

كما هو ظاهر كلام بعض النحويين، وقال ابن مالك:

(بِذَا لِمُفْرَدٍ مُذَكَّرٍ أُشِيرَ)^(٢).

وعليه فالشخص الناشئ من قبل الإشارة التي هي نحو استعمال اللفظ في معناه، لا يعقل أن يكون موجبا لتشخص المستعمل فيه.

إلا أن التحقيق: أن وجود اللفظ دائما وجود بالذات لطبيعة الكيف المسموع، ووجود بالعرض للمعنى المستعمل فيه، فقولك: (هذا) إن كان وجوداً لفظياً لنفس المفرد المذكور، فاستعماله فيه إيجاد المفرد المذكور خارجاً بوجوده الجملي 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.

وإن كان وجوداً لفظياً لآلة الإشارة، فهو وجود بالعرض لآلة الإشارة، لا للمعنى المشار إليه، وليست الإشارة كالحاظ والقصد المقوم للاستعمال، بل لو اعتبرت لاعتبرت جعلاً وبالمواضع، فيجري فيها ما ذكرناه من الشقوق

(١) الكفاية: ٢٧/١٢.

(٢) وعجزه: (بذي وَدَّةٍ نِي تَا عَلِ الْأَتْنَى أَقْتَصِرُ) من أَلْفِيَّةِ ابْنِ مَالِكٍ فِي «اسْمِ الْإِشَارَةِ».

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 اعتبر دلالة... 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: ١٤/١٣.

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

(٣) الكفاية: ١٤/١٨.

حاصله: أن الصدور والمرادية حيثتان واقعتان موجودتان في الكلام المفروض ، فلم يلزم انصاف الواحد بما هو واحد بوصفين متقابلين. بل التحقيق أن المفهومين المتضايقين ليسا متقابلين مطلقاً، بل التقابل في قسم خاص من التضايق، وهو ما إذا كان بين المتضايقين تعاند وتنافٍ في الوجود، كالعلية والمعلولية مما قضى البرهان بامتناع اجتماعهما في وجود واحد، لا في مثل العالمية والمعلومية، والمحبية والمحبوبة؛ فإنها يجتمعان في الواحد غير ذي الجهات كما لا يخفى. والحاكي والمحكي - والذال والمدلول - كاذباً^(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 الإرادة 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 والإرادة. وبالجمل: إرادة شخص نفسه في قوة عدم إرادة إرادة 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 لأمير 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 وتتمته: «بِكَ عَرَفْتُكَ، وَأَنْتَ دَلَلْتَنِي عَلَيْكَ، وَدَعَوْتَنِي إِلَيْكَ، وَلَوْلَا أَنْتَ لَمْ أَدْرِ مَا أَنْتَ». مصباح المنتهجد - للشيخ الطوسي (رحمه الله) - ص : ٥٢٥ .

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

(٣) فهي دلالة عقلية كسائر أنحاء دلالة المعلوم على علته، لا دلالة جمالية كلامية 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 قائماً في اللفظ بوجوده الشوقي، وإلا فالإرادة المنقومة 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 يتنافى ما ذكرنا إرادة شخص نفسه؛ لأن المراد بالذات والصادر ماهية شخصية من غير جهة الإرادة، في قبال ما إذا أريد إفناء اللفظ في طبيعة^(١) المطلقة أو المقيدة.

كما أن فرض إرادة أخرى - مصححة للدلالة الكلامية - لا يتنافى فرض إرادة شخصه وعدم إرادة غيره به، فإن المرئي - حينئذ - نفس الماهية الشخصية، غاية الأمر: ثبوتها في موطن دال على ثبوتها في موطن آخر، ولا يتنافى 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 تركيب^(١) القضية من جزءين ... الخ)^(٢).

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

وقد لا يحتاج في وجوده إلى الوساطة؛ لإمكان إيجاده على ما هو عليه في الخارج وترتيب الحكم عليه - كما فيها 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 حملية، 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 كيف المسموع، فإن صحَّ الحمل على الضرب الخارجي - بقولك: (ضُرِبَ) - صحَّ الحمل على اللفظ المراد به شخص نفسه، والا فلا؛ لعدم الفارق أصلاً.

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

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

(٢) الكفاية: ١/١٥.

خصوص ... الخ^(١).

إلا أن الحكم المرتب عليه لا يكاد يتعداه، فانه تمام موضوع الحكم، والطبيعي وإن وُجد بوجود فرده، إلا أن نسبه 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 يد من الحكاية عنه، فتأمل^(٢).

٣٠ - قوله [قدس سره]: (نعم فيها 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 فَعَلَ ماضٍ ... الخ)^(٤).

لأن ما يمكن إيجاده بوجود فرده نفس طبيعي اللفظ لا الطبيعي بها له من المعنى؛ إذ الطبيعي بها له من المعنى إنما يوجد فيها 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 الإرادة - بحيث يوجب انحصار الدلالة

الوضعية في الدلالة التصديقية - لا يكون متوقفاً على صيرورة الإرادة قيماً 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 حصه من الطبيعي، وقطع النظر عن وجودها لا يوجب تغيرها وخروجها عن كونها حصه، مضافاً إلى لزوم ثبوت الموضوع إما جعلياً أو حقيقياً، والمفروض عدم الأول 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 تصوّر 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 ظله: إن الاسم موضوع لأن يراد به المعنى استقلالاً، والحرف لأن يراد به المعنى حالة وآلة للغير، فينتقيد العلقة الوضعية بصورة الإرادة الاستعمالية، وفي غيرها لا وضع. وما يُرى من الانتقال إلى المعنى بمجرد سماع اللفظ - من وراء الجدار، أو من لفظ بلا شعور وغير اختيار - فمن جهة أنس الذهن بالانتقال من سماعه عند إرادة معناه هذا.

وإما على نحو تصوّرنا في الفرق بين الاسم والحرف - بناء على اتحاد معناها 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، فتدبر جيداً.

ولا يخفى أن لازمه - كما مر سابقاً - وضع اللفظ للحصص المتعينة بالإرادة، فيكون الوضع عاماً والموضوع له خاصاً.

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 تبعداً.

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 مجرد التلفظ، لكنه يشك في كونه قابلاً بالفعل لما هو قالب له بالذات، كالفرق بين الإرادة الاستعمالية أو التفهيمية، والإرادة الجديدة المتعلقة بمضمون الكلام، فلا منافاة بين القطع بالإرادة الاستعمالية والتفهيمية، وعدم الظن بالإرادة الجديدة؛ لا مكان الاستعمال بداعٍ 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 العلاقة 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 إفيهامه، 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 الأعاظم؛ من انحصار الدلالة الوضعية في التصديقية.

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

(١) الكفاية: ٢/١٧.

(٢) المسمى بالجوهر التزيد - انتشارات بيدار - ص : ٨، مع اختلاف يسير لا يخل بالمعنى. وهو الشيخ جمال الدين أبو منصور الحسن بن سديد الدين يوسف بن زين الدين علي بن محمد بن مطهر الحلبي المعروف بالعلامة الحلبي 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 الحلبي صاحب الشرائع والمحقق الطوسي وابن ميثم البحراني وغيرهم. صنف كتبه الحكمية والكلامية قبل أن يكمل له ٢٦ سنة، سبق في فقه الشريعة والأصول والحكمة واللغة.

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 الازهان، 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) يتصرف.

انتقاض الدلالات الثلاث :- (ولقد أوردتُ عليه - قدسَ الله روحه - هذا الإشكال ، فاجاب: بأن اللفظ لا يدلُّ على معناه بذاته، بل باعتبار الإرادة والقصد، واللفظ حين يراد منه معناه المطابقي لا يراد منه معناه التضميني، 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 المتلفظ الجارية على قانون الوضع، فما يتلفظ به، ويراد منه معنى ما، ويفهم عنه ذلك المعنى، يقال: إنه دالٌّ على ذلك المعنى. وما سوى ذلك المعنى - بما لا يتعلّق به إرادة المتلفظ، وإن كان ذلك اللفظ - أو جزء منه - بحسب تلك اللفظة أو لغة أخرى أو بإرادة أخرى - يصلح لأن يدل عليه - فلا يقال: إنه دالٌّ عليه.. الخ).

(١) الإشارات والتنبیّهات ، 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 ودكانه وتصانيفه، لم يستكمل ثماني 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، ويستغفل بالدعاء والاستعانة بالله إلى أن ترتفع شبّهته. صنف كتاب (الشفاء) و(التجاة) 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 تنفني المعالجة، فأغتسل وتاب، وتصدّق بها معه على الفقراء، وردّ المظالم على من عرفه، وأعتق ممالئكه، وجعل يختم في كل ثلاثة أيام ختمه.

توفي بهمدان يوم الجمعة من شهر رمضان (٤٢٨ هـ)، ودفن بها.

(وفيات الأعيان ٢: ١٥٧ رقم ١٩٠) يتصرف.

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 وبالمخوافة 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 عُدد أشهر علماء القرن السابع، وقال العلامة الحلي في حقه: أفضل أهل زمانه في العلوم العقلية والنقلية، وهو أستاذ البشر والعقل الحادي عشر.

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

حضر درس المحقق الحلي عندما زار الفيحاء بصحبة هولاًكو، وكان المحقق في بحث القبلة في استحباب التياسر قليلاً لأهل الشرق من أهل العراق الذي يتوجهون إليه فأعرض الطوسي عليه أن التياسر إما إلى القبلة فيكون واجباً لا مستحباً وإما عنها 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 البوسني ينتهي نسبه إلى آل بويه الذين هم سلاطين الديلمة المشهورين أو إلى أولاد أبي جعفر بن بابويه (رحمه الله).

ولد في دولة المؤمنين (ورامين) من أعمال الري، وسكن المدرسة الظاهرية وأخذ عن القاضي عضد الايجي، وأخذ عن العلامة الحلي (رحمه الله)، وكتب قواعد بيده، وأجازته 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 دالٌ عليه، وإن فهم منه غيره فلا يقال: إنه دالٌ 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 التدبر في هذه الكلمات - الظاهرة أو الصريحة في حصر الدلالة

→

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

(روضات الجنات ٦ : ٢٨) بتصرف.

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

وهو مسعود بن مصلح الفارسي الكازروني الشافعي الملقب بالعلامة عند علماء العامة صاحب المصنفات الكثيرة المثينة 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، وبرز 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 الهمداني، وأدرك آخر زمان فخر الدين الرازي وشهاب الدين السهروردي وصفي 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 الحكيمية 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 الإرادة بنحو القيدية على هؤلاء الأكابر، بل بملاحظة الباعث للحكيم على الوضع - وهو التوسعة في إبراز المقاصد - تعلم أن الأمر كما ذكره، والعلقة الوضعية جعلية تتبع مقدار الجعل والاعتبار سعة وضيقاً.

ودعوى: مصادمة المحصر 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 - بياهي 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 والمواضعة.

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 حياله، 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 جزءٌ صوري آخر للكلام - فيؤول إلى عدم تعقل المركب حتى يكون له وضع أو لا.

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

فإنه ظاهر في أن محلّ 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، فتوهمّ النافي 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 - حيثئذ - 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 مدلولّ على حياله.

وتوهم: لزوم لحاظ المعنيين في آن واحد؛ لأن الجزء الأخير من الكلام علة لنفس حضور معناه، ومنتم لعله 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 المواد شخصياً ووضع الهيئات نوعياً - كما هو المعروف - بما محصله: أن شخصية الوضع في المواد إن كانت بلحاظ وحدتها الطبيعية وشخصيتها الذاتية، فالهيئات أيضاً كذلك؛ فإن هيئة فاعل - مثلاً - ممتازة 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 يوحدته الطبيعية وتوضع لمعنى، بخلاف هيئة الكلمة فإن الزنة لمكان اندماجها في المادة لا يعقل ان تلاحظ بنفسها لاندماجها غاية الاندماج في المادة، فلا استقلال لها في الوجود للحاظي - كما في الوجود الخارجي كالمعنى الحرقي - فلا يمكن تجريدتها - ولو في الذهن - عن المواد، 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، والهيئة 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 هيئة شخصية واحدة بوحدة طبيعية، بل لها ولما يشبهها. فتدبر.

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

العلم... الخ) (١).

ربما يقال (٢): معنى كون التبادر علامة، كونه دليلاً إنياً 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، فإن صفة المعلولية بالمعنى المذكور ثابتة في حد ذاتها من غير نظر إلى العالم والجاهل.

وفيه - مضافاً إلى لزوم الدور، من ناحية توقف المشروط على شرطه، والشرط على مشروطه - أن الانتقال إلى المعنى لا يعقل أن يكون معلولاً للوضع ومن مقتضياته؛ لأن حقيقة الوضع جعل طبيعي 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 والجهد به؛ حتى أنه لو وجد اللفظ ذهنياً كان هذا الوجود الواحد وجوداً بالذات للفظ حقيقة، ووجوداً بالعرض لنفس المعنى، سواء علم السامع

(١) الكفاية: ١٦/١٨.

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

بأنه وجود تنزيه 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 العملية 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 مباين لامعنى لأن يكون علة لأمر مباين آخر بمجرد الاشتراك في العِلْمِيَّة، 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 المعلوم 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 بما 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 الحقيقة، افترض 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 بدّ 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، وبجهة 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 الخاص.

وهو إنكار للحمل الذاتي مطلقاً، مع رجوعه الى تنصيب أهل اللسان، لا إلى الحمل بما هو، مع أن الفرض 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 الفرض هنا مجرد إثبات اتحاد المعنيين ذاتاً، لا بما لها من الهيئات الاعتبارية، فإنها مصححة للموضوعية والمحولية، 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 الإنسان بهاله من المعنى عرفاً أو ارتكازاً، فإن 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 الإنسان، بل الغرض اشتغال لفظ زيد على معنى هو متحد مع ما للإنسان من المعنى، لتقرر حصة من ماهية الإنسان في مرتبة ذات زيد، ففي هذه المرحلة لا يلاحظ إلا ذلك المعنى المتقرر 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 الكلّي والفرد.

وأما إذا كانا كليين متساويين، أو أعمّ أو^(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 للمحمولة 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 كالكلّي على فردّه، 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).

وبالجملة: ففي كليهما يكون المحمول متقررًا في مرتبة ذات الموضوع، فيكون الحكم باتحادهما مفيدًا.

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 فرد، ويتبعه يعلم أن الأبيض معناه ماله تلك الصفة المسماة بالبياض.

وأما السلب: فإن 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 تكرار استعمال لفظ في معنى وعدمه، بل مورد هاتين العلامتين ما إذا أطلق لفظ باعتبار معنى كلّي على فرد يُقطع بعدم كونه من حيث الفردية من المعاني الحقيقية، لكنه يُشكّ أن ذلك الكلّي كذلك أم لا، فاذا وُجد صحة الاطلاق مطرداً باعتبار ذلك الكلّي، كشف عن كونه من المعاني الحقيقية؛

(١) الكفاية: ٤/٢٠.

لأن 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 أخصّ 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 جيداً.

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 الواضع، والاعتبار أمر مباشري للمعتبر لا تسبيبي إنشائي.

٤١ - قوله [قدس سره]: (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 بينها 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 التسبب إليها بإنشاء لازمها وجعله، فتدبر.

وأما على ما عرفت - من أن حقيقة الوضع نحو اعتبار من الواضع - فيكفي في حصول الاختصاص بمجرد سبق الاستعمال بالبناء على اختصاص اللفظ بالمعنى، وهو وإن كان خفيف المؤنة - بل أخف مؤنة من قصد حصوله بالاستعمال؛ حيث إنه لا حاجة إلى التسبب 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)!!

هذا بناء على ماهو المشهور من أن الوضع تعيين اللفظ للدلالة على المعنى بنفسه إخراجاً بالقيد الأخير للمجاز؛ حيث إن الدلالة فيه بالقرينة. فإذا استعمل الشارع - مثلاً - اللفظ في غير ما وضع له قاصداً به الحكاية عنه بنفسه، فقد خصصه 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^(١) 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: ٥/٢٦.

(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، فلاحالة لا تصل التوبة 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 جدلاً وإلزاماً. وأما على ما هو الظاهر بالتتابع في موارد استعمالها من كونها بمعنى

(١) الكفاية: ٩/٢٦.

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

(٣) الكفاية: ١٥/٢٦.

(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 والعبء 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 نستعمل في معناها اللغوي، ويراد محققه الخاص بقريظة 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 بمجولة ولا لا بمجولة.

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).

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

(١) الكفاية: ١٧/٢٦.

(٢) اللام هنا للتعدية لا للاختصاص.

(٣) أي يجعل الشارع الشيء مالاً أو ملكاً. أو يجعل 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 يتذلل العبد بهذا العمل لمولاه، وأن يعظمه به - فيأمر به الشارع، بخلاف المالية والملكية، فإن كون الفعل ذا خصوصية مقتضية لا اعتبار الملكية، لا يوجب اتصافه بعنوان الملك قبل اعتبار المعبر للملكية.

٤٦ - قوله [قدس سره]: (وإما بناء على كونها ثابتة في الشرائع السابقة... الخ)^(١).

بمجرد 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: تدنُّ العرب بتلك الأديان، وتداولِ خصوص هذه الألفاظ؛ إذ لو تداول غيرها لنقل إلينا؛ وأصالة 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 الخاص بدالين - في مقام الطلب وبيان الخواص 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.

والشهور 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 الخاص باللفظ والضميمة ربما توجب التردّد، كما ربما تبلغ حدّاً يكفي نفس اللفظ لإفادة ذلك الخاص، ولذا يعقل النقل فيما لا يستعمل فيه اللفظ، كما سيأتي - إن شاء الله تعالى - في محله.

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 ثمره 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 نسيه 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 تجل الشيخ جعفر سنتين، التقى بالمولى التراقي (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 للمشاكلة بينها وبينه أو بين الصحيحة، بل من جهة التصرف في أمر عقلي، وتنزيل المعدوم من الأجزاء والشرائط منزلة الوجود؛ لئلا يلزم سيك 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.

نخرج عليه السيد المجدد الشيرازي والميرزا حبيب الله الرشتي والمامقاني وأبو 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 (١٢٨١ هـ) ودفن في المشهد الغروي.

(أعيان الشيعة ١٠: ١١٧) بتصريف.

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 يقرر درس الشيخ لبعض

طلبه، حتى صرح الشيخ الأنصاري مراراً بأجتهاده، وأوصاه بإقامة الجماعة وأن يصنّف

ويدرس.

وفي سنة (١٢٧٧ هـ) سافر إلى طهران، فكان مرجع العام والخاص، وتوفي بها في ربيع الثاني

سنة (١٢٩٢ هـ)، ودفن بمشهد عبد العظيم (رضي الله عنه) في مقبرة أبي الفتح الرازي (رحمه

الله) في ظهر قبر حمزة بن موسى (عليه السلام).

(أعيان الشيعة ٢: ٤١٣) بتصريف.

وأما الأعمى فهو - على ما ذكره المقرّر (قدس سره) - يدعى تساوي الصحيحة والأعم في المجازية، إلا أن لازمه التوقف، وهو بناي غرضه.
بل الصحيح في تقريب مقالة الأعمى: أن اللفظ دائماً يستعمل في الأعم، وإفادته خصوصية الصحيحة والفاسدة بدالٍ آخر، فمع عدم الدالّ 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 ينتج 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 فاقد 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 سيك المجاز من المجاز، وهو مما يفرض عنه هذا المقرر، 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 بينها. 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
 وغيرهما، ليست من لوازم التمامية بالدقة، بل من حيثيات 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 متعلمات
 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 بحددهما، كما يقال: بنظيره في الماهيات
 التسكيكية من أن الماهية الواجدة: تارة شديدة، وأخرى ضعيفة. وأما إذا كان الجامع من
 الماهيات المهلهلة - 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 تحصل الجنس بنحوله. (منه عُفي عنه).

القضاء، أو من حيث استجماع 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 - تعدياً 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 أو لا.

وأما الصحيح بمعنى التام - من حيث ترتب الأثر - فربما يتوهم عدم إمكان الوضع له؛ نظراً إلى أنه عنوان منتزع 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 بينا نظائره سابقاً - فاللفظ على القول بالصحيح بهذا المعنى، كما لم يوضع لفهوم التام كذلك لمصداقه، بل هو موضوع لما يلازم التامة 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 التامة - من حيث ترتب الأثر - لا تنتزع عن الشيء المرتب عليه الأثر بهذا القيد؛ ليكون نظير عنوان المؤثر أو عنوان الكلي والجزئي، فإن التام - بالحمل الشائع - متقوم بالتامة بلحاظ ترتب الأثر، فالمبدأ القائم بذات التام - المصحح لانتزاع عنوانه - حيثية التامة، لا حيثية الأثر - كما في عنوان المؤثر بزعم هذا المتوهم - وإن كان التامة - من حيث ترتب الأثر - لا تنفك عنه كالعلة والمعلول، فإن عنوان العلة منتزع من ذات العلة حيث بلغت حدّاً يجب بها ذات المعلول، لا من العلة المرتب عليها المعلول.

وكون حقيقة التامة متعينة بلحاظ ترتب الأثر مثلاً - نظير تعيين الجنس بفصله - لا يقتضي دخول الأثر وترتبه في حقيقة التامة، 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 يرتب عليه الأثر؛ أي هذه الحصة لا بوصف الترتب حتى يقال: إنه لم

يوضع اللفظ لمصداق الصحيح، بل لما يلزمه.

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

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

ومن ذهب إلى التفصيل بين الأجزاء والشرائط، ففرضه التهامية 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، وينافيه الاشتراك اللفظي، والصحيح يدعي الإجمال من حيث المفهوم لا من حيث المراد، مضافاً إلى محاذير آخر 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 إلا بعناية ؛ لأنَّ 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 مؤلفة وجداناً من مقولات متباينة - كمقولة الكيف والوضع ونحوها - ولا تندرج تحت مقولة واحدة لأن المقولات أجناس عالية. فلا جنس لها. ولا يمكن أن يكون المركب مقولة برأسها لاعتبار 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 - كماً 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) كشافاً 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.

وبالجمعة: يمكن أن يكون للبسيط شدة وضعف. وتفاوت في أفراده 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.

وانتلاف حقيقة الكم المنفصل من الوحدات مخصوص به. فلا يتصور في

(١) في الأصل: (يكشف..). والصحيح ما أُنبتاه.

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 (النهي عن الفحشاء والمنكر)، وإن كان ذات المنكر في كل مرتبة مابيناً للمنكر الذي تنهى عنه مرتبة أخرى.

وأما تصور كيفية تأثير مراتب الصلاة في الانتهاء عن الفحشاء، فيمكن توجيهه وتقريبه بما 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؛ لأن^(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.

(١) كذا في الأصل، والأصوب: فلأن..

ثم إنه لو كان الجامع المقولي الذاتي معقولاً لم يكن مختصاً بالصحيحي بل يعم الأعمى؛ لأن مراتب الصحيحة والفاسدة 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، والفاسدة 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.

فإن كانت الماهية من الماهيات الحقيقة كان ضعفها وإبهامها بلحاظ الطوارئ وعوارض ذاتها مع حفظ نفسها، كالإنسان - 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 المؤتلفة 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 - مانع مبهم من حيث اتخاذه من العنب والتمر وغيرهما، ومن حيث اللون والطعم والريح، ومن حيث مرتبة الإسكار؛ ولذا لا يمكن وصفه إلا بياتع^(١) خاص بمعرفة السكرية، من دون لحاظ الخصوصية تفصيلاً، بحيث إذا أراد المتصور تصوره لم يوجد في ذهنه إلا مصداق مانع مبهم من جميع الجهات، إلا حيثية المانعية بمعرفة السكرية. 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؛ فإنه لم يؤخذ فيه الخصوصية البديلة كما أخذت فيها.

وبالمجمل: الإبهام غير التردد، وهذا الذي تصورناه - في ما وضع له الصلاة بتام 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: (لمايع).

(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 الأعاضل (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 منتزِع عنها باعتبار الحكم المتعلق بها، أو الأثر المترتب عليها، فأنها 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) التعليق: ٥٨ من هذا الجزء.

(٣) الكفاية: ١٨/٢٤.

(٤) مطارح الأنظار: ٦.

منمَّحَض 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 مراتب متداخلة صحة وفساداً، فلا يعقل أن يؤخذ منها جامع تركيبى لمخصوص مراتب الصحيحة، فما فرض جامعاً لمراتب الصحيحة لم يكن بجامع. هذا، إلا أن تعقل الجامع التركيبى بين تمام مراتب - 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، فتلك حيثيات - المجتمعة في واحد، والمتفرقة في المتعدد - هي المقومة لحقيقة الصلاة، وهي لا تزيد ولا تنقص، وإن كانت الأفعال تزيد وتنقص.

والجواب عنه: أن قيام تلك حيثيات: إما بنحو قيام الطبيعي بأفراده، أو بنحو قيام العرض بموضوعه - انضماماً أو انتزاعاً - أو بنحو قيام الأثر بمؤثره والمعلول بعلمته - 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 انتلاف 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:

(١) التعليق: ٥٤ من هذا الجزء.

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

ولا مجال للنالت 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، فانضح عدم معقولية الجامع التركيبي، وتصحيحه بمعقولية التشكيك في الماهية - كما ربما 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 تركيب 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 أريد من الجامع التشكيكي - من حيث الزيادة والنقص - ما يكون كذلك بذاته، فهو منحصر في حقيقة الكم المتصل والمنفصل، ولا يجري له في سواهما إلا بنحو آخر أجنيي عما نحن فيه. ومن البديهي أن حقيقة الصلاة غير حقيقة الكم، وإن كانت متكمة.

وإن أريد من الجامع التشكيكي - ما كان كذلك ولو بالعرض - أي باعتبار كنه المتصل أو المنفصل، فحينئذ إن كان المتكمم من أفراد مقولة واحدة صح أن يوضع لفظ الصلاة - مثلاً - لتلك الطبيعة الواحدة المتكمة - القابلة باعتبار تكمّمها 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 بيناه: 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

(١) إضافة بقضيتها السياق.

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 أبدالاً 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 كالتأهي عن الفحشاء - فقد أورد عليه المقرّر المذكور (رحمه الله) بوجوه من الإيراد.

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، فإيراد الدور على المطلوب بالحمل الشائع - مع عدم صحته في نفسه - ليس على إطلاقه.

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

الكثرة وإلغاء الخصوصيات إنما 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 - فإلغاء الخصوصيات لا يوجب وحدة المراتب وحدة طبيعية عمومية، فتدبر جيداً.

وإن كان المطلوب بالحمل الآولي، 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 بما هي كذلك. فتدبر جيداً.

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

منتزِع ... 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 ناهٍ عن الفحشاء، لا لذوات المراتب الناهية عن الفحشاء حتى يلزم الاشتراك اللفظي، بل لها بها لها من الجهة الموجبة لأجتماع 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؛ فإنها 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 تخيل - 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 بالإنفئة 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 ناءٍ 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 - فمثلها 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 فكل فائدة من فوائد الفعل القائمة به - بنحو من أنحاء القيام - نسبتها إلى الفعل المحصل لها، نسبة المسبب إلى السبب، كما أن كل عنوان منتزِع عن الفعل - بلحاظ تأثيره في وجود الفائدة - له نحو اتحاد مع الفعل، فإذا لوحظت الأفعال الصلانية 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 تعلق الأمر بالوضوء لغرض الطهارة، وبين ما إذا تعلق بعنوان الطهور ابتداءً - بل الثاني أولى؛ لرجوع الأول إليه أيضاً، كما عرفت في مثال اسهال الصفراء، فالأمر يتعلق بالعنوان في الأول بالواسطة، وفي الثاني بلا واسطة - فكذلك لا فرق بين ما إذا أمر بالأفعال الخاصة لتحصيل الانتهاء عن الفحشاء، وبين ما إذا أمر ابتداءً بالناهي عن الفحشاء.

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

(١) صاحب كتاب مطارح الانظار: ٦.

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 مجعلاً ينحلّ إلى معلوم ومشكوك، فهو محل الخلاف من حيث البراءة والاحتياط. وإذا كان مبيّناً كان الاحتياط معيّنًا، [و] كان الاجمال في سببه ومحققه، أو في مطابقه ومصداقه؛ حيث إن المأمور به لا ينحلّ إلى معلوم يتجزأ 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 إيجاد معنونه، ولا ينحلّ إلى معلوم ومجهول، وانحلال مطابقه إلى معلوم ومجهول أجنبى 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 ناهية كذلك، فمرجع الشك إلى أن المقتضى بتلك المرتبة مطلوب أم لا، مع القطع بمطلوبية المقتضى بمرتبة الأقل.

نعم إن كان الانتهاء عن الفحشاء فعلاً ذا مراتب - كما هو كذلك قطعاً - أمكن الانحلال؛ نظراً إلى أنّ 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 والفاصلة متداخلة، والصحة الفعلية وعدمها في كل مرتبة، يلحاظ صدورهما 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 معروفة، 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 صدورهما 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 معرفته.

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 - فإذا 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؛ يصدق 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 فيها هو

المأمور به... الخ)^(٣).

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

والمر في عدم الوجود: أن الاستعمال في الجامع وإرادة فرده أو حصته - بنحو إطلاق الكلي على فرده وحصته - صحيح لصدقه عليها، 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 كلي منطبق عليه، وعدم صدق الجزء على الكل أولى.

أما صدق الصلاة - بلا عناية - على مراتبها المتفاوتة كماً وكيفاً - على الصحيح - فلأبتناؤه على وجود الجامع الذاتي بينها، وكونها من الطبائع المشككة المقتضية لدخول المراتب بحدودها فيها، ولا يقتضي ذلك صحة استعمالها في مراتبها بحدودها؛ لأن المسمى 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؛ لأنها 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 التشككي في مراتبه؛ لأن عمومه 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 الأول - لا باللحاظ الثاني - فلا محالة يصحّ الصدق، ولا يصحّ الاستعمال.

وأما عدمه^(١) على الأعمّ فلأن 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 الأركانبة داخلية في المأمور به، وإنما 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 الاركانبة جزء للطبيعة من حيث المأمور به، وجزء للفرد من حيث المسمى.

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

والحق: أن الماهية الشخصية بالإضافة إلى الماهية النوعية، كالفصل بالإضافة إلى الجنس، بمعنى أنها مجرى فيض الوجود لها، كما أن فيض الوجود يمر من الفصل إلى الجنس، فلو ألغيت 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 الآولي، وهذا معنى صدق الطبيعي على فرد، لا من حيث لوازمه، فتدبره، فإنه حقيق به.

(١) في الأصل: فهي، والصحيح ما أبتناه.

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 المسمى... الخ)^(١).

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

قلو أرجعنا هذا الوجه إلى ما وجهنا 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 فأبى 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 المادّة مع الصورة، كما أنّ هذا الروح البخاري متحد مع الأعضاء، فإنها مادة إعدادية لحدوث الروح البخاري.

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

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 حدّ ما ذكرناه سابقاً - من الوضع لهذه الهوية الممتازة عن سائر الهويات، مع الإبهام من سائر الجهات.

٦٣ - قوله [قدس سره]: (إنّ ما وُضعت له الألفاظ... الخ) ".

مبنى هذا الوجه على الاكتفاء بجامع الصحيح، لا بيان الجامع للاعمى، 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 التعيّن، 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 يسير، لا على الناقص بكثير - كما فيما نحن فيه - فالدليل - على فرض الصحة - أخص من المدعى.

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

قول... الخ)^(٢).

تحقيق القول في ذلك: أن ظاهر شيخنا العلامة الأنصاري - قدس سره - في ثمره 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 ثمره 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 ثمره، 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) مطروح 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 الاجمال 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

(١) كذا في الأصل: والصحيح: .. إلى إطلاق..

المسألة حاله حال الصحيحى.

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

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

٦٦ - قوله [قدس سره]: (قلت: وإن كان يظهر فيها لو نذر لمن
صلى... الخ)^(١).

أي لمن أتى بمسمى لفظ الصلاة، فإن صدق المسمى على الأعم مقطوع
به، وعلى الصحيح مشكوك، وأصالة الصحة لا تثبت أن المأثري به مسمى لفظ الصلاة.

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

٦٧ - قوله - [قدس سره]: (أن تكون نتيجتها واقعة في
طريق... الخ)^(٣).

ومسألة النذر من تطبيق الحكم الكلي - المستبطن في محله - على المورد،
وأين هذا من ذلك؟!

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

فلا ندعى تبادر 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 بد من رجوع الأول إلى الثاني؛ لأن الارتكاز في ذهن المستعلم معلول قطعاً لتنصيب الواضع أو لغيره من العلائم، والثاني لا مسرح له في زماننا وما ضاهاه إلى زمان معاصري الشارع وعترته - عليهم السلام - إذ المفروض جهل الجميع بما وضع له، وإحراز انسباق الصحيحة أو الأعم إلى أذهان المحاورين للشارع وعترته^(١) - عليهم السلام - منحصر طريقه في نقل موارد استعمالات الطرفين، والمقطوع من الانسباق عندهم انسباق معنى آخر غير المعنى اللغوي. أما انسباق الموجه 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؛ بداهة صحة حمل الجامع على فرده ، فلو كان موضوعاً للأعم؛ لما صحَّ سلبه عن مصداقه.

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

وإنها اقتصر - دام ظله - في المتن على خصوص صحة السلب عن الفاسد، ولم يتعرض لعدم صحة السلب عن الصحيح؛ لأنَّ صحَّة الحمل على الصحيحة - بالحمل الشائع - لا يدلُّ 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 الأعمى، فهذا المقدار من إثبات صحة الحمل على الصحيحة - حملاً أولياً - كافٍ في عدم الوضع للأعم عند الخصم.

ثم إن الصحيحي إنما 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 مباحثاً للآخر، مستقلاً في الفعلية والنحصل، من دون افتقار وارتباط، ولا جهة اتحاد حقيقة، لكن ربما يعرض لهذه الأمور المتباينة - الموجود كل منها على حثاله - جهة وحدة بها يكون مركباً اعتبارياً، فالكثره حقيقة، ومن باب الوصف بحال نفسها، والوحدة اعتبارية، ومن باب الوصف بحال متعلقها، وتلك الجهة كجهة وحدة اللحاظ فيها 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 بفرض واحد، فإن جهة الوحدة حقيقية قائمة بالفرض، إلا أن هذا الواحد - حيث إنه قائم بالمجموع - فينسب إليه الوحدة بالعناية. وكجهة الطلب والأمر فإن الطلب الواحد إذا تعلق بأمر متكرر، فلا محالة يكون هذا الواحد - كالوحدات السابقة - جامعاً لثنائها وموجباً لاندراجها تحت الواحد، إلا أن جميع هذه الوحدات والتركيب لما كانت - بالاضافة إلى تلك الأمور - غير حقيقية، فلذا كان المركب اعتبارياً، وكانت الجزئية المنتزعة 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 بفرض واحد، المطلوبة بطلب واحد - ربما تكون نفس التكبير، والقراءة، والركوع، والسجود،

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

وعليه فالشرط المقابل للجزء ليس مطلق الخصوصية، بل خصوصية خاصة لها دخل في فعلية تأثير تلك الأمور القائمة بفرض 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 ١: ١٦٢، وتفسير التبيان ٣: ٤٥٢، وعمدة القاري في شرح البخاري ٢: ٢٢٨، وأحكام القرآن لابن عربي ٢: ٥٧٧، والدر المنثور ٢: ٢٦٢، وتفسير الطبري: ٦/ ٨٢.

(٣) الحديث في جميع المصادر أدناه بهذا التعبير «مفتاح الصلاة الطهور، وتحريمها التكبير، وتحليلها التسليم» في الكافي ٣: ٦٩ / ح ٢، ومن لا يحضره الفقيه ١: ٢٣ / ح ١، وسنن الدارقطني ١: ٣٦٠ / ح ١، ٤، ٥، وسنن أحمد ١: ١٢٣، وسنن الدارمي ١: ١٧٥، وسنن ابن ماجه ١: ١٠١ / ح ٢٧٥، ٢٧٦، وسنن الترمذي ١: ٨١ / ح ٩، وسنن أبي داود ١: ١٦١ / ح ٦١.

إفادة الخواص - سوقها لبيان الاقتضاء - لا الفعلية - نظير قولهم: السنا^(١) سهل، 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 الخواص، ويؤيده قوله تعالى: ﴿وَأَقِمِ الصَّلَاةَ إِنَّ الصَّلَاةَ تَنْهَىٰ عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ﴾^(٢)، فإن الظاهر اتحاد المراد من الصلاة عقيب الأمر، والصلاة المؤثرة 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 التجوز 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 المسمى.

ومنه ظهر أن أخبار الخواص تجدي للصحيح من حيث الأجزاء، بل مقتضى النظر الدقيق هو الوضع للأعم؛ لأن 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 بالسنا» والسنا: نبات معروف من الأدوية، الواحدة (سنة). (مجمع

البحرين - باب ما أوله السين - مادة سنا) يتصرف.

(٢) العنكبوت ٢٩: ٤٥.

(٣) الكفاية: ١٤/٣٠.

في اشتراك الوجود معني، 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 المُقسم، ومجرد الاستعمال لا يدلّ على الحقيقة، مع أن صحّة الاستعمال بلا ضم ضعيفة 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) - المشتعلة على الخبر المزبور -

(١) الكفاية: ١/٣٦.

(٢) الكفاية: ٤/٣٦.

(٣) الحديث ورد منكرأ في: أصول الكافي ١٨:٢ باب دعائم الاسلام من كتاب الايمان والكفر ح ٢، والحصال: ٢٧٧ باب الخمسة ح ٢١، والمحاسن: ٢٨٦، والفتية ١٣٦:١ 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 وتشابها 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]: (لإرشاد 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 نعر 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 نهي إنشائي إيقاعي يتعلّق بالمحال بداعي الإرشاد إلى استحالة صدوره، وليس نهياً حقيقياً يطلب فيه ترك المنهي 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، فحال بعينه حال إخبار الأعمى بعدم القدرة على الإبصار.

فالوجه في دفع الإشكال أن يقال: المراد من استعمال الصلاة في الصحيحة استعمالها في تآم الأجزاء والشرائط المجعلة 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 حيثئذ أن ينهى عن الصلاة بذلك المعنى إرشاداً إلى عدم ترتب فائدة عليها لفقدها شرطها - أعني الطهارة عن الحيض - فهو جعل لشرطية الطهارة بيان 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 المبهمّة 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 تعينات الأجزاء والشرائط بمعرفة 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 المنهي 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 المتقيدة بالطهارة عن الحيض لا يُعقل تحققها في حال الحيض حتى يُنهي عنها. وجعل حال الحيض وحال عدمه من أحوال الصلاة خلف واضح، وتسليم للوضع للأعم. ٧٧ - قوله [قدس سره]: (وإلا كان الإتيان بالأركان... الخ) (١).

الوجه واضح إلا أن يقال: إن الصلاة وإن استعملت في الأعم، إلا أنه أريدت خصوصية التمامية - من حيث ما عدا الطهارة من الحيض - بدال 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 بفعلها، 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: ١٦/٣٦.

(٢) الكفاية: ٤/٣٢.

تعلق النهي بها؛ إذ مقتضى النهي عن العبادة عدم وقوعها صحيحة؛ حيث إنها مفوضة لا يمكن التقرب بها، ومقتضى عدم وقوعها صحيحة عدم صحة تعلق النهي بها؛ إذ المنهي عنه لا بد 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؛ لأن الملاك هي القدرة في ظرف الامتثال؛ حيث إن الغرض من البعث والزجر هو الامتثال، وظرفه عقبيها. وإن كان منشأ عدم القدرة تعلق النهي، فلا يكاد ينقح 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 أجني 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 فعلية بعدها، فهو الذي يلزم من وجوده عدمه، ولم يذهب إلى انعقاد هذا النذر ذو مسكّة.

وإن تعلق بترك الصلاة المأني بها بأجد الدواعي التي لا تتوقف على الطلب والأمر، ولا ينافي تحقّقها مع المبروضيّة الفعلية أيضاً - كالصلاة بداعي حسنها الذاتي، أو بداعي التعظيم لله، أو بداعي التخصّص له تعالى - فالصلاة بهذا المعنى تامة الأجزاء والشرائط حتى بعد النذر والنهي - سواء قلنا بالحرمة المولوية أم لا - لأن هذه الدواعي لا تنافي المبروضيّة الفعلية، وما هو المسلّم من انعقاد النذر، وإمكان حثه لا بد من أن يصرّف إلى هذا الوجه.

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

فإن قلنا: بالأعم صح النذر.

وإن قلنا: بالصحيحة من حيث الأجزاء 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 المتنافية 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 للمسيبات 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 المعلول بالعلة - محقق للتملك الحقيقي، والتملك فعل تسيبي، ولا يصدق على نفس العقد؛ إذ التملك 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 للتملك الحقيقي - أي ما هو بالحمل الشائع تملك - أو للتملك 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 التملك والملكية الحقيقية من قبيل الإيجاد والوجود، وهما متحدان بالذات

(١) الكفاية: ١٧/٣٢.

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

متفاوتان بالاعتبار، ولذا أطلق عليه المسبب المعبر به عرفاً عن الأثر، وليس لمثله أثر كي يتصف بلحاظ ترتيبه عليه بالصحة، وبلحاظ عدم ترتيبه عليه بالفساد.

ومنه علم أن توصيفه بالصحة مسامحة، لا لأن الصحة والفساد متضايقان، فيجب قبول المورد لتواردهما. كيف؟ والعلية والمعلولية من أوضح أنحاء التضاييف، وليس كلما 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 التضاييف 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 لكنهما يرتفعان في قبال السلب والايجاب.

وأما توهم: أن نفوذه لازم وجوده باعتبار ترتب الآثار التكليفية والوضعية على الملكية، فلا توجد إلا مترتبة 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 ايجاد الملكية الحقيقية، إلا أن ايجاد الملكية أمر، وإمضاء العرف أو الشرع أمر آخر، فإن أمضاء الشارع أو العرف اتصف بالصحة، وإلا فبالفساد.

قلت: الملكية الشرعية أو 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 محله.

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 التسيبية، بل الشارع والعرف المعتبران للملكية ربما يجعلان سبباً لئْتوسل به إلى اعتبارهما، فإذا تسبّب الشخص بها جعله الشارع - مثلاً - سبباً لاعتباره، فقد أوجد الملكية الاعتبارية بالتسبيب، ولا حالة منتظرة بعد حصول الملكية الشرعية بعلتها التامة الشرعية؛ كي يقال: بأن إيجاد الملكية أمر، وإمضائه أمر آخر، وإن أوجد ما هو سبب لاعتبار العرف فقط فالملكية الشرعية حقيقة لم توجد بعدم سببها، وليس التعليك العرفي سبباً بالإضافة إلى الملكية الشرعية؛ حتى يكون ترتبها عليه مناط صحته، وعدمه مناط فساده.

وعلى أي 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 كالاعني

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

لأننا نقول: قد مرّ مراراً أن مثله إنها يلغو 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 المسمى، والمفروض عدم تصرف الشارع في المسمى 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 طريقتي 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، وضُمَّ الشرع إليه ضعيفة لها دخل في فعلية تأثيره، وأما الضعيفة التي لها دخل في اقتضائه، فهي مقومة للسبب، لا أنها شرط في تأثيره - كما مرَّ 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 التعليق: 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 الشارع 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 مسيبه 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 يُسَمَّى 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 التعليق: 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 لاعتبار 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 للصحيحة 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 يقيده 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 مملوك في نظر العرف فهو مملوك 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 حجة نظر العرف، لا في موضوع الحكم؛ لأن المملوك الواقعي نافذ أبدأً، 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 دخليلاً في التأثير؛ إذ لولاه لم يلتفت إليه العرف؛ حتى يكون مجرى أصالة الفساد مع عدم الاطلاق اللفظي، بخلاف الملتفت إليه، فإنه 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 ينسب إليها بأسبابها إلا نفس اعتبار الشارع أو العرف، فالموضوع للحكم لا بد

(١) في الأصل: (.. قيامه مقامه..).

(٢) وذلك في التعليقة: ٦٥ من هذا الجزء.

من أن يكون أحد الأمرين: أما 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 تعبداً.

وإن كان الثاني: لم يصح؛ إذ المفروض أن الموضوع هو ما يؤثر في الملك شرعاً، وهو مشكوك الانطباق على السبب العرفي، والإطلاق 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 الإطلاق: ان الإطلاق 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 الإطلاق إلى التلازم بين المحقق الجعلي الشرعي والمحقق الجعلي العرفي.

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

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

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

به... الخ) (١).

قد عرفت في ذيل الدليل الرابع من أدلة الصحيح^(٢) تفصيل القول في حقيقة الجزء والشرط، وأن الشرط ليس مطلقاً 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.

إنما 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 يسمى جزء الفرد؛ لأن الفرد - بحسب التحليل العقلي الموافق للواقع - مركب من الطبيعة

(١) الكفاية: ١٨/٣٣.

(٢) راجع التعليق: ٧٦ من هذا الجزء عند قوله (رحم الله): (ثم إن هذه الأمور...) وحتى قوله (رحم الله): (من ذي بصيرة).

ومشخصاتها.

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

فضيلة الطبيعة وكماها من شؤونها وأطوارها، لا أنها شيء بحياها، فيكون كالمشخصات التي لا تلاحظ في قبالتها، فالقنوت ليس بعض ما يفي بالغرض الأوق، 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 المشخصة على أي وجه، وهو أن الشارع لم يأخذ في حيز الطلب الوجودي، ولم يكن مما يفي بالغرض، بل إنما ندب إليه لكونه كمالاً للصلاة - مثلاً - فالصلاة المشتعلة عليه أفضل؛ حيث إنها أكمل.

ثم لا يخفى أن مثل هذا الجزء - المعبر عنه بجزء الفرد - خارج عن حقيقة المسمى؛ لصدق الصلاة على فاقده ون صدقت على واجده، كما هو شأن المشخص، فإن مشخصات زيد خارجة عن حقيقة الإنسان وعن مسماه، 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 التلخيص: ٢٨ و ٦٠ 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 بها 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 بينهما 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 إنما يتبان إذا كان المسمى 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 قبالها، 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 المشتعلة على الفتور الفاسد، كالتى لم تشمل عليه من حيث تحققها

بتحقق ما هو من علل قوامها، وكذلك تنقطع طبيعة الصلاة بالتشهد، والتسليم
كإلها، فإن وجد صحيحاً كانت الصلاة كاملة به، وإلا فلا، وليس مشخفاً حقيقياً
كي يتخيل أن الطبيعة لا توجد إلا بوجود شخصها، فأفهم جيداً.



الاشتراك

٨٨ - قوله [قدس سره]: (الحق وقوع الاشتراك للنقل... الخ) ^(١).

المراد من المواد الثلاثة - أعني الامكان وطرفيه - هو الوقوعي منها دون الذاتي؛ ضرورة أن النظر إلى ذات الاشتراك لا يقتضي ضرورة الوجود أو العدم، بل المدعى لزوم المحال من فرض وقوعه أو لا وقوعه، وعدمه. وكما أن إمكان الشيء ذاتاً لا ينافي وجوبه أو امتناعه الوقوعي، فيصير واجباً أو ممتنعاً بالعرض. كذلك لا منافاة بين إمكان الشيء وقوعياً ووجوبه بالغير؛ ضرورة أن عدم الوجوب لعدم اللازم الممتنع لا وقوعه، غير الوجوب لوجود العلة التامة. ثم إن أدل دليل على إمكان الاشتراك 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 والحمار، 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 الاشتراك. 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.

اجتماعها في موضوع واحد أو محلّ واحد بجهة واحدة - فمن الواضح عدم لزوم الجامع مطلقاً؛ إذ من أقسام التقابل تقابل الايجاب والسلب، وعدم الجامع بينها بديهي.

وإن أراد المتقابلين بتقابل التضادّ، فلزوم اندراجها تحت الجامع قولٌ به في فن الحكمة، ولذا اعتبر امتناع اجتماعها 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 والملكة، ولا جامع بينهما، ولم يذكر أحد من أرباب الفن لزومه في تقابلها. وحيث إن اللازم في تقابل العدم والملكة 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 يمتنع اجتماعها في محل واحد، يكون المثالان من المتقابلين بتقابل التضاد. نعم، بناء على عدم تضادّ الجواهر بعضها مع بعض، ومع العرض، لا تضادّ بينهما، وإن كان متعاندتين.

ثم لو أغمضنا النظر عن كل ذلك، فأثني دليل دلّ على أن الامرين المتدرجين تحت الجامع، كالسواد والبياض، يجب الوضع للجامع بينهما دونها، وهل هو إلا تحكّم بلا وجه.

هذا، مع أن 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 أجلة 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 التريد، فهو أيضاً كذلك، وهو واضح.

وإن 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 المميزة الموجبة للتقابل لها جامع رابط، مع أن التقابل بهذه الأنحاء الأربعة المعروفة ذاتي فيها. [منه قدس سره].

(٢) الكفاية: ٣/٣٥.

(٣) الملا علي النهاوندي (رحمه الله) في تشریح 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 وتجردها، 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 والادعاء، 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 للآليات والنفي ومتعلقاً للحكم، وإلا فلا وجه له لعدم الملازمة بين الاستقلال في الإرادة الاستعمالية، والاستقلال في الحكم والنفي والآليات، وإن أصرَّ عليها بعض

الأعلام^{١٦١} "بمن قارب عصرنا (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 الاستفراقي - 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 الاستفراقي - واستعمال اللفظ في المعنيين لا يزيد على استعماله فيهما مرتين.

ومما ذكرنا يظهر: أن استعمال اللفظ في معنيين بإرادتين ولحاظين مستقلين 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 ثمرة 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، فهذا وإن تساوى 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، فإتيات 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 لتفهم المعنى، أو لكونه علامة عليه - بمعنى كونه مقتضياً للعلم به والانتقال إليه؛ لمكان الملازمة الحاصلة بالوضع - نفس تفهم المعنى، ونفس المقتضى للعلم به وكونه إعلماً تحصلًا وتحققاً - كما في سائر الأمور التوليدية والتسببية - والوجود الواحد يمتنع أن يكون إيجابين، فيمتنع تحقق تفهمين 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 إلاّ 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 برؤيتها بسبب إحضار اللفظ فيه بذكره خارجاً، فهناك بعدد المعاني حضورات وإحضارات وإرادات، وحيث إنها غير متحدة مع وجود اللفظ خارجاً، وحضوره وإحضاره ذهنياً بل ملازمة له، فلا يلزم اثنية الواحد وتعدّده.

وأما الجواب عنه: بأن الإحراق مترتب على الإلقاء بمقدار تخلل الفاء؛ نظراً إلى أنّ وجود الحُرقة^(١) مترتب على الملاقاة بمقدار تخلل 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 متضايقان.

فالإحراق بالعرض المنسوب إلى الشخص بالأولية، وتأثير النار أثرها، أو وجود الأثر وإن كان مشروطاً، لكنه بالملاقاة لا بحيثية صدورها من الشخص التي هي معنى الإلقاء، فلا ترتب للإحراق ولا لوجود الحُرقة^(٣) على الإلقاء، لا من باب ترتب المسبّب على سببه، ولا من باب ترتب المشروط على شرطه، مع أن مجرد الترتب الناشئ من التقدم والتأخر بالطبع، لا يقتضي التقدم في الوجود،

(١) و(٢) 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 للحاظر، 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 والمواضعة 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 الإيجاد.

وبالمجمل الاستقلال في الإيجاد التنزيلي - كما هو معنى الاستعمال الذي هو محل الكلام - يقتضي الاستقلال في الوجود التنزيلي، وليس الوجود التنزيلي إلا وجود اللفظ حقيقة، فالنفرد 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 - تحققه بلا لحاظ لكان محالاً، وإنه لا يدور الامتناع والجواز مدار امتناع تقوم 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 تعدد الواحد في اللفظ إلى مثله في اللحاظ، بلا وجه بل يجب الاستناد في الاستحالة إلى ما ذكرنا، لا إلى امتناع تقوم الواحد بلحاظين؛ ضرورة أن اللفظ بوجوده الخارجي لا يقوم اللحاظ، بل المقوم له صورة شخصه في أفق النفس، فأى مانع من تصور 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 الاستفراقي الملحوظ بنحو الكل الأفرادي؛ نظراً إلى أن أفراد العام ملحوظة كل على انفراده بلحاظ واحد. فكما أن لحاظ كل من أفرادها على انفراده يصح تعلق الحكم بكل واحد من أفرادها على انفراده، كذلك لحاظ كل من المعاني على انفراده يصح استعمال اللفظ الواحد فيه على انفراده.

(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 محلّ النزاع، فإن المدعى الاستعمال في كلّ من المعاني على انفراده مع وحدة اللفظ واللحاظ، لا في الكلّ بنحو الوحدة.

→ وهو الشيخ عبد الكريم بن المولى محمد جعفر المهرجودي اليزدي 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 التوري والميرزا المحلّقي والسيد المجدد الشيرازي والسيد محمد الفشاركي والميرزا محمد تقى الشيرازي، سافر إلى النجف، ولازم درس الشيخ محمد كاظم الخراساني، ثم نزل كربلاء وأشتغل بالتدريس والإفادة فيها، وكان الميرزا محمد تقى الشيرازي يجلّه، ويشير إليه، ويعترف بفضله 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، فلبى دعوتهم وأخذ يدرس فيها، فأقبل عليه الطلاب، وأصبحت في المدينة حركة ثقافية وعلمية على بساطتها.

ولما أنتقل مراجع الشيعة آنذ إلى رحمة الله كالسيد كاظم اليزدي والميرزا الشيرازي وشيخ الشريعة الأصفهانى اتجه إليه المقلدون، وحاز ثقة العامة فضلاً عن الخاصة.

وفي رجب سنة (١٣٤٠ هـ) هبط مدينة قم المشرفة (دار الإيمان) مشوّى 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 وصلبه، ولتحمّله الصعاب (رحمه الله) مما أثرت فيه هذه الأحداث حتى أدت إلى مرضه، فتوفى في ليلة السبت (١٧) ذي القعدة سنة (١٣٥٥ هـ)، ودفن في رواق حرم فاطمة عليها السلام بقم، له آثار جديلة منها: كتاب (الصلاة) و(التقريبات) في الاصول و(درر الفوائد) و(درر الأصول).

(طبقات أعلام الشيعة نقياء البشر في القرن الرابع عشر)

(١/١١٥٨:٢ / رقم ١٦٩٢) بتصرف.

بل يندفع النقص: بالفرق بين الاستعمال وتعلق الحكم، فإن المستعمل فإن في المستعمل فيه، وعين وجوده تنزيلاً، بخلاف الحكم، فإنه لا يكون قانياً في موضوعه، ولا وجوداً تنزيلاً له، بل يتوقف تعلقه بموضوعه على لحاظ موضوعه بأي وجه كان، فلا يلزم فناء الواحد في الاثنين، ولا تقوم الواحد بلحاظين.

لا يقال: لا بد في الحكم على عنوان العام من ملاحظته قانياً في معنونه، فاذا تعدد المعنون - كما في الملحوظ على نهج الكل الأفرادي - لزم فناؤه في المتعدد، ولا فرق في الإمكان والامتناع بين فناء مفهوم واحد في مطابقات متعددة، وفناء لفظ واحد في مفاهيم متعددة 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 أن مفهوم (كل عالم) لا يصدق على كل عالم.

وأما مفهوم (العالم) الصادق على المتكثر بسبب أداة العموم، فليس شأن أداة العموم التوسعة في صدق مدخوله وجعله قانياً في المتكثر بعد ما لم يكن في حد 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 قانياً فيه. ويفيد تعدده وتكثره الحاصل له بسبب المميزات والخصوصيات بأداة العموم، لا أنها تجعل المدخول قانياً في مطابقه، وفيها هو خارج عن المطابق بما هو مطابق له.

ومما ذكرنا يندفع نقض آخر بصورة عموم الوضع وخصوص الموضوع له؛ نظراً إلى أنه - كما أن 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 قيداً هو الثاني.

وحيثذ فيشكل: بأن الوحدة اللحاظية مقومة للاستعمال، فيستحيل أخذها في الموضوع له.

ويندفع بما 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 مسعيات الألفاظ نفس معانيها، حتى أن أوصافها الذاتية غير ملحوظة بلحاظها ولا متبادرة بتبادرها.

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 تقييد 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 بحدودها وقبودها، ولا تجب في غير ذلك، وملاك صحة الاستعمال الحقيقي جريه على قانون الوضع، وهو مطابقته 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؛ ليتناهي تعدد الوضع. فافهم واستقم.

(١) الكفاية: ١٨/٣٦.

(٢) الملا علي التهاوندي في تشریح 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] 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 منفرد 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^(٢) - بالنحو المذكور في المتن - إنها تكون - أيضاً - فيها إذا لوحظ لحاظ المعنى الآخر معه في المستعمل فيه.

والإفمجرد 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 التخصصية - 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 المبرورة، 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 إنما 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 المتهيئة بهيئة التثنية لها وضع واحد، صح إرادة الباكية والجارية من العينين ^(٢)، إلا أنه خارج عن محل 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 صحة إرادة المعنيين؛ لأنها كفرادين 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، كمروض 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 معنیه - الحقيقي والمجازي - إمكاناً وامتناعاً، منعاً وجوازاً.

وعن بعض المدققين من المعاصرين^(١): دعوى الاستحالة هنا، وإن قلنا بالإمكان هناك؛ نظراً إلى أن الحقيقية والمجازية وصفان متقابلان، والاستعمال الواحد - واللفظ الواحد - لا يتصف بوصفين متقابلين لأستحالة الجمع بين المتقابلين.

ويندفع باختلاف الجهة والحیثية، فإن اللفظ - من حيث إنه يفيد المعنى الموضوع له - مطابق للوضع، فمن هذه الجهة يتصف بوصف اعتياري، وهو كونه حقيقة، ومن حيث إنه يفيد المعنى - الذي لم يوضع له - غير مطابق للوضع، فيتصف من هذه الحیثية بالمجازية، فهناك حثيتان حقيقتان موافقتان لنفس الأمر، وبها يصح انصاف اللفظ والاستعمال بالحقیقیة والمجازية.

ولا يجري هذا الوجه في الأعراض المتأصلة كالسواد والبياض حتى ينتقض بهما؛ لما عرفت أنها وصفان انتزاعيان من اللفظ واقعاً بملاحظة الحثيتين المزبورتين الموجودتين في اللفظ، مع أنه لو تم الإشكال لما اختص بالاستعمال في الحقيقي والمجازي، بل يعم 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 المحجة - 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 لها 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 وسُقمها 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 المائل، والإنشاء 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.

وقبه: 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 إفتاء
 اللفظ في المعنى وجعله وجهاً وعنواناً له - فإن هذه الأوصاف لا يوصف بها ما لا
 وجود لها خارجاً، بل جعلاً وتزيلاً، 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 الإنشاء 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 قبيل 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 التنبية 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 عنوانوا 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 حدوثاً وبقاءً، والمنشأ مفقود بعد الانقضاء، والانتزاع بدونه على حد المعلول بلا علة، والقائل بصحة الاطلاق يدعي 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 (ذوي) ولا اشتقاق لغوي، فهو المحمول مواطأة، 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 (ذوي)، فيقال: (الجسم ذو سواد)، أو بواسطة اشتقاق وصف منه، فيقال: (الجسم أسود)، فالمحمول بالاشتقاق نفس العرض، والوصف المشتق منه محمول مواطأة، لعدم الحاجة في حمله إلى شيء، واشتقاقية الحمل بالإضافة إلى المبدأ، دون الوصف، فإن حمله حمل بالمواطأة قطعاً.

قال العلامة الطوسي - قدس سره القدوسي - في شرح منطق^(١) الإشارات بعد ما بين حقيقة الحمل مواطأة ما لفظه (رحمه الله): (وهنا نوع آخر

(١) منطق الإشارات والتبهمات - نشر دفتر نشر كتاب - ٣٦:١ .

من الحمل يسمّى حمل الاشتقاق، وهو حمل (ذو هو)، وهو كاليبيض 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 كاليبيض، ويحمل بالمواطاة عليه، كما يقال: (الجسم أبيض)، والمحمول بالحقيقة هو الأوّل). انتهى. وغرضه من (الأوّل) هو المحمول بالمواطاة.

فاتضح: أن حمل الأوصاف حمل هو هو وبالمواطاة، لاجل ذي هو، وبلاشتقاق كما تخيله المعاصر المتقدم، واستناد 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 يتلف 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: نارة 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 مقسّمه الأمر الانتزاعي، فيقابل العرض المتأصل، لا العرض الذي نحو وجوده بوجود موضوعه كفقولة الإضافة، فتدبر. [منه قدس سره].

مطابقة لصفاته بلا حثية تعليلية ولا تقييدية، مع أن الذاتي - بهذا المعنى أيضاً - خارج عن محل النزاع لدوران التلبس 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 مختص بها لا زوال له كي يلغو النزاع، فيصح النزاع باعتبار ما هو غير ذاتي له.

وأما ما لا مطابق له إلا ما هو ذاتي له - كالموجود والمعدوم، فإن مطابقتها بالذات نفس حقيقة الوجود والعدم، دون الماهية، فإنها موجودة أو معدومة بالعرض - فلا مجال للنزاع فيه حتى بالإضافة إلى الماهية، فإن الماهية إنما توصف بالموجودية بالعرض ، فما لم يكن الموجود بالذات، لا موجوداً بالعرض، ومع ثبوته لا انقضاء هناك. فتدبر جيداً.

١٠٩ - قوله [قدس سره]: (كما أن الجملة الاسمية ك «زيد ضارب»... 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.

وهو لزين الجتهديين شيخنا أبو طالب محمد بن العلامة المطلق جمال الدين حسن بن يوسف ابن المطهر الحلي الملقب بفخر المحققين ورأس المدققين لتباهته في العلوم الحققة، ونهاية جلالته في هذه الطائفة الحققة.

ولد (رحمه الله) في يوم الاثنين ليلة (٢٠) جمادى الأولى سنة (٦٨٢ هـ).

والمسالك^(١)، وإن كان تسليم حرمة المرضعة الأولى والخلاف في الثانية مشكلاً؛ لاتحادهما في الملاك، وذلك لأن أمومة المرضعة الأولى وبنية المرتضعة متضايقتان متكافئتان في القوة والفعلية، وبنية المرتضعة وزوجيتها متضادتان شرعاً، ففي مرتبة حصول أمومة المرضعة، تحصل بنية المرتضعة، وتلك المرتبة مرتبة زوال زوجية المرتضعة، فليست في مرتبة من المراتب أمومة المرضعة مضافة إلى زوجية المرتضعة؛ 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: إنني أشغلت عند أبي في تحصيل العلوم في المعقول والمنقول، وقرأت عليه كتباً كثيرة والتست 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)، وبما قال: (أجبت ولدي العزيز عليّ) (محمد) أصلح الله أمر داره، كما هو بارٌّ بوالديه، ورزقه أسباب السعادات الدنيوية والأخروية، كما أطاعني في استعمال قوائم العقلية والحسية، وأسعفه ببلوغ أمه، 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 ناج الدين بن معية والشيخ نظام الدين النيلي، ونجم الدين المدني، وقضرب الدين البحراني.

توفي (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: ٢٢٠ / رقم ٥٩٦) 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 نقي بن صالح بن مشرف العاملي الشامي الجمعي المعروف بالشهيد الثاني (رحمه الله).

عليها بعد زوال تلبسها بمبدته - كذلك يوهم صدق عنوان الزوج بعد زوال مبدته وهي العلقه الخاصّة.

والفرق بينه وبين سائر الجوامد: أن الذات فيها محفوظة بالتحفاظ الذاتيات، 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 سنة 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 عدّة 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 (جَبَع) 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، وحرّر قبله بتأييد النبي (صلّى الله عليه وآله) في قصة معروفة، ورجع للتدريس في بعلبك سنة (٩٥٣ هـ).

عدّه له صاحب أعيان الشيعة من كبار علماء السنة الذين درس عندهم (١٩) عالماً فضلاً عن علماء الشيعة، وعدّه من طلابه (١٤) عالماً من كبار علماء الشيعة منهم والد صاحب المدارك والصابغ، ووالد الشيخ البهائي، وجدّ والد صاحب الوسائل وغيرهم، كما عدّه له (٧٩) مصنفاً في مختلف العلوم منها شرح (الإرشاد) والمقاصد العلية (والروضه البهية في شرح اللمعة الدمشقية) التي عليها مدار التدريس في الحوزات العلمية، والمسالك الأفهام في شرح شرائع الإسلام) وغيرها.

واستشهد - رضوان الله عليه - سنة (٩٦٥ هـ) في قصة معروفة.

(أعيان الشيعة ٧: ١٥٨) بتصرف.

- وغيرها من الجوامد - لأنحفاظ 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، وإن 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 اللازم بقاؤها في صدق الوصف عليها. فما عن بعض المدققين من المعاصرين^(٣) جواباً عن الإشكال: من أن للزمان استمراراً وبقاء عرفاً، والبقاء فرع الوحدة، فإذا 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 ياتله حتى ينتقض بأسامي الشهور والاسبوع من حيث الوضع لكلي يكون كل واحد من الأيام والشهور المنفصلة مصداقاً له، بل من أجل عدم التطابق لما تلبس بالظرفية، إلا فرد لا بقاء له.

وتوهم انصاف الكلي بالعرض بسبب انصاف فرد بالظرفية.

مدفوع: بأن المتصف بها بالعرض هو الكلي الموجود في ضمنه، لا مطلقاً، فتدبر. (منه عني

عنه).

(٣) صاحب الحجة - 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 باقي ما دام باقياً، وإلا فلا.

وإن أُضيف إلى الزمان - لا بلحاظ تلك الوحدات، بل بلحاظ اتصالية الزمان - فمع فرض صحة هذا الإطلاق، فالدهر باقي، 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

والمنقضي عنه. فكما يقول القائل بالوضع للأعم: إن مفهوم اسم المكان - تحليلاً - هو المكان الذي وقع فيه الحدث، فيعم المتلبس والمنقضي عنه، فكذا هنا يقول: بأن مفهوم اسم الزمان - تحليلاً - هو الزمان الذي وقع فيه الحدث، فهو بمفهومه يعُمُّها، لكنه بحسب الخارج - حيث إن المكان قارَ الذات - فله مصداقان، والزمان حيث إنه غير قارَ الذات، فله مصداق واحد.

ويؤيده: أن المقتل والمغرب وغيرها - 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 والمنقضي 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 قارق 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 لانهصار 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 مختص به تعالى، وهو أيضاً مفهوم عام، لكنه من المفاهيم المركبة لا بما 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 بناء على بقاء لفظ الجلالة على مفهومه العام قبل إسقاط الهمزة منه؛ حيث إنه في الأصل: (الإله) أي انه مشتق من الفعل (أله) بمعنى (عبد)، أو بمعنى (تحمي)، أو من (ولة) فأصله: (ولاه)، ثم أبدلوا الواو همزة فصارت (إله)، وتسميته بذلك لكون كل مخلوق والياً نحوه، أو من (أله) يلوهاً بمعنى (الاحتجب)، 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) فخص بالباري تعالى ولتخصه به قال تعالى: ﴿هل تعلم له سمياً﴾ 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. أما على القول الثاني وهو العلمية - وهو المعروف عن (الخليل) أستاذ (سيبويه) - فلا يصح التنظير به للمقام لوضعه وضعاً خاصاً لموضوع خاص لا تعدد فيه ولا عموم.

والعلمية: إما بالارتجال، كما هو ظاهر (الخليل)، أو بالنقل؛ كما هو ظاهر الجوهرى وصريح 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 المحقق الفذ آية الله العظمى السيد الخوئي قدس سره - في بيانه: ٤٥٢ فما بعدها - مبرهنات على العلمية ومفتداً القول بالجنسية والعموم: (الله: علم للذات المقدسة، وقد عرفها العرب به حتى في الجاهلية قال لبيد:

أأكلُ شيء - ما خلا الله - باطلٌ وكلُّ 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 خُصَّص 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 اللفظ، وقد حققت حججتها في علم الأصول.

الثاني - أن لفظ الجلالة بما له من المعنى لا يستعمل وصفاً... وإذا كان جامداً كان علماً لا محالة،

فإن الذهاب إلى أنه اسم جنس فسره بالمعنى الاشتقائي.

الثالث - أن لفظ الجلالة لو لم يكن علماً لما كانت كلمة «لا إله إلا الله» كلمة التوحيد... كما

لا يدل قول: لا إله إلا الرازي أو الخالق أو غيرها.. ولذلك لا يقبل إسلام من قال إحدى هذه الكلمات.

الرابع - حكمة الوضع تقتضي وضع لفظ الذات 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.

(١) الكفاية: ١٧/٤٠.

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 مباينة للأخرى، وإلا لزم أن لا يكون بينها فرق إلا بالهيئة اللفظية فقط؛ إذ المفروض اتحادها 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 لأصلته وجعله مشتقاً منه؛ فإن الاختصاص بالأصالة - والاشتقاق منه - معنى يقتضي أن يكون المشتق بعض المشتق منه، مع أن الأمر بالعكس في بادي النظر، فإن المبدأ جزء سائر المشتقات، لكن بعد ملاحظة لا شرطية وقبوله لكل صورة - بخلاف المواد المتصورة بصورة خاصة، فإنها لا تقبل ورود صورة أخرى عليها - تعرف أن المبدأ أوسع دائرة من جميع المشتقات، وأنها تنسب منه، وأن المصدر لأشغاله 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 إن 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، وما فيه النسبة أحد المشتقات المعروفة، فلم يبق لاسم المصدر معنى إلا نفس المبدأ.

وأما توهم: أنه الاتفعال الحاصل من الفعل، ففيه: أنه مصدر آخر من باب آخر، لا اسم المصدر لذلك الباب، فتدبر. (منه عني 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، فإنه 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)، و(يَعْلَمُ 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: ٥/٤٦.

ويمكن الجواب عن الجميع عموماً: بأن هذه المخاطبات حيث كانت مع المحبوسين 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 تتصف بهما 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، والمدعى وضع هيئة الماضي مثلاً لنسبة خاصة منتصفه بخصوصية التقدم^(١) الذي لا يجامع المتأخر في الوجود، وهو على حد سواء في الزمان والزماني. فتدبره فانه حقيق به.

ويمكن الجواب عن مثل (علم الله، وأراد الله) فيها إذا تعلق العلم مثلاً بالحوادث الزمانية ونحوها: أنه تبارك وتعالى مع الزمان السابق معيةً قُيومية 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.

وينظيره 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.

وبالجملة: 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 أزلاً وأبداً:

فإن كان من قبيل الأول، فالأمر كما مرّ من أن السبق واللحوق باعتبار معيته القبومية مع الزمان السابق واللاحق.

وإن كان من قبيل الثاني - فمضافاً إلى مامر - 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 حيثية 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. فانهم أو ذرّة 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 المدعاة خصوصية السبق واللحوق الحرفيين، والسبق واللحوق 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 المسوق للمضي، وخصوصية انصاف 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 الخبر به تأخر طبيعي يجامع مضي الخبر به بالعرض وحاليته واستقبالته. وأما حديث انصاف الذات: ففيه أولاً: أن مفاد الهيئة الواردة على المادة لا يبد من أن يكون وارداً على مفاد المادة لا غيرها.

وثانياً - أنه ليس بين الذات والحدث إلا نسبة واحدة صدوراً أو قياماً، وإنما تنطور أطواراً بحسب الملاحظة، فتكون بطور منها مفاد أحد المشتقات، ويطور آخر مفاد الآخر، فليس انصاف الذات بتحقق الحدث نسبة أخرى غير نسبة تحقق الحدث، نعم، هذه النسبة توجب تعنون 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 آنأماً، وأن هيئة المضارع لسنشئية الذات فعلاً للحدث فيساق الحال، وبأداة أخرى تفيد الاستقبال.

ويندفع: أما حديث الإخبار عن الوقوع فيما عرفت، وأما حديث سنشئية الذات فيما 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 فحالتها 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 دالة على أن السبق واللحوق - الملحوظين في الهيئة - زمانيان، وإن أسندا إلى الزمان كان السبق واللحوق ذاتيين وهكذا.

قلت: لا ارتباط لما عدا السبق الزماني بمداليل الأفعال؛ ضرورة أن السبق بالعلية وبالطبع وبالرتبة وبالشرف وبالماهية جميعاً أجنبي عن مداليلها كما هو بديهي. والسبق بالذات هو الجامع بين السبق بالعلية والسبق بالطبع، الذي هو سبق العلة الناقصة على معلولها، والسبق بالماهية الذي هو تقدم علل القوام على المعلول في جوهر ذاته، وعدم ارتباطه بمداليل الأفعال - 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 وقامية 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 غلظية (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. فانهم جيداً.

١٠٨ - قوله [قدس سره]: (ويؤيده أن المضارع يكون مشتركاً... الخ)^(١).

توضيحه: أن المضارع عندهم مشترك بين الحال والاستقبال؛ فإن أريد

الاشترار اللفظي كان قولنا: (زيد يضرب حالاً وغداً) استعمالاً في أكثر من معنى، وهو غير معقول، وعلى المشهور غير صحيح، مع أن المثال المزبور لا شبهة في صحته.

وإن أريد الاشتراك المعنوي، فلا جامع بين الحال والاستقبال، إلا غير الماضي، وادراج هذا المفهوم في المضارع سخيـف جداً، مضافاً إلى لزوم غلـطية (كان زيد بالأمس يضرب 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 المتقدمة بالسبق الزماني على ما أضيفت إليه - بالمعنى المتقدم من السبق - بنحو يكون التقيـد داخلاً والتقيـد خارجاً، وهيئة المضارع موضوعة للنسبة المتقدمة 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 مقيـدة به قطعاً، فتلاحظ على هذا التهج 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 واللحوق قد يلحظان بالإضافة إلى زمان النطق، كما إذا قيل من دون تقييد: (ضرب زيد، أو يضرب)، وقد يلحظان بالإضافة إلى

أمر آخر كما يقال: (رأيتَه 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: رأيتَه وصلي، 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 كليٌ طبيعي... الخ)^(٤).

إعلم أن الكلي الطبيعي نفس معروض الكلية، كالحَيوان والانسَان،

(١) الكفاية: ١٢/٤٦.

(٢) وذلك في التعليقة: ١١٣ من هذا الجزء.

(٣) الكفاية: ١٥/٤٦.

(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 يلحاظ تقيده باللحاظ الاستقلالي أو الآلي - كما في المتن - كيف؟ واللحاظ - الذي هو وجوده الذهني - مصحح جزئته 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، إنما يعقل في المفهوم، لا في الوجود فالوجود 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 الأولي، بخلاف الوجود الحقيقي والمنتقيد 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 مقتضيات - 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 والفعليه، فإنه لا معنى محصل له؛ إذ الخروج من العدم إلى الوجود - الذي هو جامع جميع انحاء النسب والتلبسات - عين الفعليه 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 بالعله، كقيام الضرب بالأمر، فإنه بأمره وتحريكه أوجدته، 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 للمقتضي 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 والفعليه، 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 يوجهه بالقوة؛ إذ القوة بالفعل لا بالقوة.

وبالجملة: الكاتب مستعمل في معنى ثبوتي مطابقه حيثية ذاته حيثية طرد العدم، لكن الغرض بيان اقتضاء الانسان لهذا المعنى بالقوة لا بالفعل.

وكذا الكلام في أسماء الأمكنة والأزمنة والآلات: ك(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 المكتسة^(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 إحدى تلك الجهات - بطور المعنى الحر في والمفهوم الأدوي.

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 والتجار والطار 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: (المكتس)، والصحيح ما أتيتاه: حيث لا يوجد في اللفظة (مكتس) 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 قارء، ومطابق كل واحدٍ حيثية ذاته 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 - كالتمر والأبن والبقال لأن مباديها أسماء الأعيان - فلا بد من الالتزام [فيه] بأن الربط الملحوظ بينها وبين الذات ربط تبعية 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 الهيئته 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 الهيئته 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...).

لمحاظ القيام، ليس وجهاً ولا عنواناً لشيء بلا كلام، وسيجيء^(١) - إن شاء الله تعالى - تحقيقه.

كما أن ما ذكرنا - في تحقيق حال الحداد ونحوه - أولى مما ذكره بعض^(٢) أكابر فن العقول في جواب المحقق الدواني حيث قال - ما ملخصه :-

إن المبدأ في الحداد والمشتمس هو التحدّد^(٣) أو الحديدية، والتشمس أو الشمسية، بدعوى: أن للحديد حصولاً في صانعه باعتبار مزاولته لصناعة الحديد، فكأنه صار ذا قطعة منه، خصوصاً بملاحظة قيام الحديد بذهنه من جهة كثرة المزاوله لا مجرد الملاحظة، وكذا في المشتمس، فإنه لكثرة وقوع شعاع الشمس عليه، كأنه صار ذا قطعة منها، لكن ما ذكرناه أقرب إلى الاعتبار العرفي، كما هو غير خفي، فتدبر 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 للتلبس في الحال أو للأعم هو أن مفهوم المشتق نحو مفهوم لا ينطبق إلا على التلبس بالمبدأ - في مرحلة الحمل والتطبيق - أو ينطبق عليه وعلى المنقضي عنه المبدأ.

فرمان الحال - سواء أضيف إلى النطق أو إلى النسبة الحكمية أو التلبس - أجنبي عن مفاد المشتق 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 أخذِهِ 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 المتليس - في زمان النطق - فللزوم التجوز في (زيدٌ ضاربٌ أمس) إذا كان ظرف تليسه أمس، وكذا في (زيدٌ 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 لأبن 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 (أيج) من بلاد فارس.

درس على والده حتى أتقن فن المعقول والمنقول. له مصنفات منها: (المواقف) في علم الكلام، و(الفوائد الغيبانية) في المعاني والبيان، و(شرح مختصر الحاجب) في أصول الفقه. ومن تلاميذه السعد التفتازاني والشمس الكرمانلي.

جرت له محنة مع صاحب كرمان فحبسه في قلعة قرب (أيج) 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(الشافعية) في الصرف، و(مختصر الفقه) في الفقه المالكي، (مختصر منتهى السؤل والأمل) في أصول الفقه.
(أعلام الزركلي: ٢١١/٤) يتصرف.

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 لاتزاع 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 آنفاً 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. ومما 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 تقيد 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 بعيداً 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 بآنة 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 (جاءني الضارب)، فإن ظهور الضارب في المتلبس بالضرب - حال إسناد المجيء إليه - مستند إلى ما ذكرنا، لا إلى ظهور الوصف في معناه، ولذا يصح (جاءني اليوم

(١) التعليق: ١١٧ عند قوله: (والتحقيق عدم خلوص...).

الضارب بالأمس) من دون تصرفٍ في الوصف، ويؤيده عدم ظهور الكلام في شيء إذا كان المتكلم في مقام الإهمال. فأفهم جيداً.

تنبيه

ربما يُتوهم^(١): أن الوضع للمتلبس بالمبدأ يُتأني 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 يتأني الامتناع الخارجي للمحمول.

وهو غفلة عما اصطلاحوا عليه في الكون الرباط^(٢)، وأنه غير منحقق 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 منها: بتي، وتقديرّي، 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 الأمر أن منشأ النسبة الحكمية - وهي أن هذا ذلك - تارة ثبوت المبدأ للموضوع، كما في القضايا المركبة الإيجابية، وأخرى اتحاد المبدأ مع الموضوع، كما في (الإنسان 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 أن الكون الرباط في زيد أعمى موجود، فلا وجود رباطي إلا في مثل ثبوت الأعراض لموضوعاتها. إمنه قدس سره .

(الإنسان نوع) يكون الانحداد في الذهن بتأ؛ حيث إن النوعية من الاعتبارات الذهنية، وفي قولنا: (كذا معدوم) يكون الانحداد 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 بدُّ 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 - بتعمله واقتداره - يقدر ويفرض لعنوان المعدوم والمتنع وأشباههما فرداً ما بحيث تكون ذاته محض الهلاك وعين البطلان، فيحكم عليه وبه بمرآتية العنوان، فظهر أن المناقاة إنما هي بين الوجود البتّي والعدم والامتناع، لا بينها والتقدير 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 أوزلق الحكيم المشهور المعروف بالفارابي، وبالمعلم الثاني بعد افلاطون الذي يعتبر المعلم الأول.

ولد في قاراب 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 وسلطاتها يومئذ سيف الدولة بن حمدان، له تصانيف في الفلسفة والمنطق والموسيقى.

كان يتفرد بنفسه عند مجتمع الماء ومشتبك الرياض، وكان زاهداً في الدنيا قانعاً فيها.

توفي عام (٣٣٩ هـ) بدمشق وقد ناهز ثمانين سنة، وصلّى عليه سيف الدولة، ودفن بظاهر دمشق.

(وفيات الأعيان: ١٥٣/٥ رقم ٧٠٦) بنصرف.

في الأوصاف العنوانية المجعلولة 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 الجري في الحال كما هو ... الخ)^(١).

لا يذهب عليك أن تلبس الذات بالمبدأ قياماً المبدأ 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: ٥/١٤.

(٢) قولنا: مطلقاً... الخ.

فالأول على القول بالوضع للعتبس، والثاني على القول بالوضع للأعم. (منه عُفي عنه).

التلبس، وهو إنما يصح مع عدم المعين لحال التلبس، فمع فرض المعين لحال لتلبس 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 يدلان على وقوع النسبة في الزمان

وأنت خير بأن عدم كون شيء من الروابط الزمانية لا يتنافى بقيدته للنسبة المستفادة من القضية بما لها من الربط الزماني أو غيره، فكما أن 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، فتدبر 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 متلبسة بالقيام على نهج الوجدانية كما هو كذلك في الخارج، وسيجيء تفصيل كل من التحوين 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 البهمة المقومة لعنوانية العنوان، ومع ذلك يصدق على فاقده التلبس.

بل التحقيق: أن الأمر قريب من ذلك في وضوح الفساد بناء على تركب مفهوم المشتق حقيقة، سواء كان مفهوم المشتق من حصل منه الضرب - مثلاً -

(١) ونسبه صدر التأملين (رحمه الله) إلى بعض المحققين في شراعه: ٤٣.

(٢) وذلك في التعليقة: ١٣٠ من هذا الجزء.

(٣) لم نثر عليه بمقدار فحصنا.

(٤) انظر التعليقة: ١٣٦ من هذا الجزء.

كما هو المتراني 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 والانتقضاء، 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 يدهي فساد، 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 ربطاً بالحمل الشائع، لا بالحمل الأولي، فتصور مفاهيم المشتقات وإن لم يتوقف على ذات وتلبس ومبدأ، إلا أن صدقها على شيء يتوقف على أن يكون مطابقاً على ما وصفناه.

فانضح من جميع ما ذكرناه: أن المدعي للموضع للأعم - من التلبس والمنقضي عنه التلبس - لا يدعي أمراً معقولاً أو قابلاً لوجه وجهه؛ 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 لتمام 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 المقيّدة، فإن عدم كونه ضارباً بضرب اليوم لا ينافي كونه فعلاً ضارباً بضرب الأمس، بخلاف الهيئة المقيّدة، فإن عدم كونه ضارباً اليوم^(٤) - ولو بضرب الأمس - ينافي الوضع للأعمّ من المتلبّس. فاتضح بها ذكرنا: صحة أمارية صحة السلب مقيداً للمجازية، سواء كان القيد قيماً للسلب، أو المسلوب أو المسلوب عنه.

(١) التعليق: 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 - فإنها يُسَلَّم فيها إذا كان للوصف بلحاظ حال الانقضاء فردان، فإنَّ سلبَ أحدِ الفردين لا يستلزم [سلب] 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 زياداً - المسلوب عنه - غير قابل^(١) لتقيده بالزمان؛ لعدم معنى لتقيده الثابت وتحدده بالزمان، فإنه مقدر الحركات والمتحركات، ولحاظه موصوفاً بزوال المبدأ عنه لا يصحَّ 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 بغير سديد؛ لأنَّ العدم غير واقع في الزمان ولو كان مضافاً إلى شيء. كيف؟ وقد عرفت: أن التقييد والتحدّد به ليس شأن كلِّ

(١) إضافة يقتضيهما السياق.

(٢) لا يقال: هذا بناء على عدم الحركة الجوهرية، وإلا فتبدّله الطبيعي الجوهرية متقدر بالزمان. لأننا نقول: نعم، إلا أن الجري لا يمكن إلا بلحاظ ذاك الأمر الثابت الذي لا بد 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 زياداً بهاله من التبدل الطبيعي الجوهرية 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 التلبس 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 - بها هو - غير واقع فيه؛ لأنه - بها 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 مصداقته لفهوم الوصف، لا أنه يرى مصداقته 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 مصداقته ومطابقتها المزبورة، كما لا يخفى.

فإن قلت: النسبة في السوالب نسبة سلبية بإزاء العدم الناعتي الرباطي، كالنسبة في الموجبات بإزاء الوجود الناعتي الرباطي، وإلا - لو ورد السلب على النسبة لزم انقلاب المعنى الحر في اسماً - فلا يبتني التقصي عن الإشكال على جعل السلب وارداً على النسبة، فإن العدم الناعتي إذا كان في حال الانقضاء، فلا محالة يستحيل أن يكون الوجود الرباطي فيه، ولو كان الوصف موضوعاً للأعمّ لكان وجوده الناعتي الرباطي 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 المهم عدم جعل الزمان قيداً للسلب.

وأما تفسير النسبة السلبية بالعدم الناعتي، والنسبة الايجابية بالوجود الرباطي، فقد مرّ سابقاً: أن النسبة الحكمية أعم من الوجود الرباطي، وهو أيضاً أعم من الوجود الرباطي.

وأما جعل العدم ناعتيّاً رباطياً، فلا وجه له؛ فإن الرباطية للوجود بلحاظ حلوله في الموضوع، وأن كونه في نفسه كونه لموضوعه، وهذا شأن الوجود، فإنه الحال، وله الناعتية والرباطية، والعدم لا شيء حتى يحل في شيء ليكون ناعتيّاً رباطياً.

وأما لزوم انقلاب المعنى الحرفي اسماً بورود السلب على النسبة، فمدفوع: بأن العقل إذا وجد كون هذا ذلك، فقد وجد المطابقة وأدركها بالعرض والتبع، لا أنه وجد المطابقة، وأدركها 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 معيّنهُ مع الزمان إلى عدم معيّنهُ الوجود - الذي هو بديله مع الزمان - فتكون النسبة متقيّدة بالزمان حقيقة، لا السلب.

بل نقول: لو صحَّ تقييد السلب بالزمان - مع عدم تقييد النسبة المحكمية -
 لزم صحة السلب حتى مع تقييد النسبة بحال التلبس؛ حيث يصح أن يقال: زيد
 ليس الآن ضارباً بالأمس؛ بداهة 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
 تنوارد 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 زماني 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 مهملًا، وعدم التقييد بزمان خاص، وعدم كون الوصف معرفًا، 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)، (ويقبل شهادة العادل)، وربما يكون معرفاً محضاً، كما في (هذه زوجة زيد) إذا كانت بائحة منه، وأريد تعريف شخصها لا الحكم على وصفها، وربما يكون معرفاً مشوباً بعنوانية لنكته من مدح أو ذم أو علية 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 - وانصف بالظلم في زمان - لعهد الخلافة أهد 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، فماتمة البحث عن ظهور المشتق في المتلبس أو الأعم؟

قلت: أما القائل بالأعم فهو ليس له حالة منتظرة في إجراء الحكم المترتب على وصف اشتقاقى.

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 مهملًا، 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: ٩/٥٦.

(٣) الكفاية: ٤/٥٢.

توضيحه: أن المبدأ وهو التطق: إما أن يراد منه التطق الظاهري، وهو كيف مسموع، فكيف يعقل أن يكون مقوِّماً للجوهر النوعي؟! وإما أن يراد منه التطق 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 - بها هي مبدأ هذا 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 الحصولي ولكنه من طريق الحد، وذلك لأن السيط وما ينتهي إليه - كالأشياء المركبة - لا حدّ حقيقي لها للزوم الخلف من التركيب الذي يقنضيه الحدّ الحقيقي المشتمل على جزئين ذاتيين. [منه قدس سره].

(٢) التعليقات - تحقيق الدكتور عبد الرحمن بدوي -: أواخر صفحة: ٣٤.

(٣) الأسفار ٢: ٢٥.

(٤) الأصح حذف (من) من هذا الموضع لاختصاص دخول (من) على النكرة المنفية، كتقوله تعالى: ﴿وما من إله إلا الله﴾ آل عمران ٦٢:٣. وهذا هو مذهب المدرسة البصرية، وهو المشهور، وإن أجاز الكوفيون دخولها على النكرة المثبتة أيضاً.

نفس ناطقة، فأخذ الشيء في هذا المشتق المجعلي لا يوجب محذور دخول العرض في الذاتي؛ بداهة أن الفصل الحقيقي هو المبدأ، وإلا فالمشتقات غير موجودة بالذات، ولذا لا تدخل تحت المقولات، فتدبره، فإنه حقيق به.

والتحقيق: أن توصيف النفس بالناطقية - بمعنى المدركة للكليات - يوجب أن لا يكون الفصل ذاتياً، وبمعنى آخر - لا يعرفه العرف واللغة - منافي للتعريف، فالصحيح في دفع الإشكال كلية ما أشرنا إليه من أن أخذ الشيء والذات ونحوهما لتصحيح الحمل، ولذا لا شبهة في أن خاصة الإنسان هو الضحك، ومع ذلك لا يصح حمله - في مقام الرسم - إلا بعنوان اشتقائي 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 تحصل كل متحصل، والحقيقة العينية ليست كالماهيات الطبيعية، بحيث يتخذ الذهن موطناً كالحارج، وعليه فلا يعقل الحكاية عن حقيقة الفصل بمفهوم، كي يلزم المحذور من أخذ الشيء في الاشتقائي 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 التوعية؛ ضرورة أن ماحيثة ذاته حيثة الإباء عن العدم مغاير لما لا يابى عن الوجود والعدم، بل الفصل إنما يكون مقوماً بذاته وماهيته.

(١) صدر المحققين في الأسفار ٣٦:٢.

(٢) الضمير في (عنه) و(إليه) مرجعه (الفصل) المتقدم ذكره.

وبالجملة: وجود الفصل الأخير - وإن كان بوحدته 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 - يسمَّى ذاتياً كالأجناس والفصول، وكلُّ ما انتزع عن مرتبة متأخرة عن ذاته يسمَّى عرضياً، والفصل المحكي عنه بمثل (الناطق) إنما يكون ذاتياً ومن علل القوام إذا كان كذلك، والمفروض تركُّبه من أمر عرضي - وهي الشينية - فما فرضناه ذاتياً لم يكون كذلك. فافهم جيداً.

١٢٣ - قوله [قدس سره]: (ثم قال: يمكن^(١) أن يختار الوجه الثاني أيضاً، وبجواب بأن المحمول ... الخ)^(٢).

هذا الذي أجاب به في الفصول^(٣) مما قد سبقه إليه بعض أهل المعقول وسبقها إليه نفس المُورد - أعني المحقق الشريف^(٤) - في كلام آخر له^(٥).

(١) في الكفاية - تحقيق مؤسستا -: إنه يمكن..

(٢) الكفاية: ١٥/٥٢.

(٣) الفصول: ٦١.

(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 الأكابر.

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.

(البدر الطالع ٦: ٤٨٨) بتصرف.

(٥) حكاة في الفصول: أواخر الصفحة: ٦١.

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 الكلّيات فإنها قابلة، فتكون بذلك حصصاً لها، وثبوت الكلّي للخصص 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 تتعدّد 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 الأخصّ على الأعم بحسب المفهوم غير صحيح، فلا يصحّ 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 الكلّي وإن صحّ تقسيم الكلّي 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 الإنسان، 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 المقيد، وكان القيد خارجاً... الخ)^(١).

فيكون كالمركب التقييدي الذي لا نظر فيه إلى المقيد - بها هو مقيد - بل هو آلة لتعرف حال ذات المقيد، والغرض أن المحمول هو المقيد بقيد غير ضروري، ومع ذلك فهو ضروري إذا لوحظ بنحو المعنى الحرقي، 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 التركب، بل يجري على البساطة - أيضاً - كما هو واضح.

١٢٥ - قوله [قدس سره]: (وإن كان المقيد - بها هو مقيد - على أن يكون القيد داخلاً... الخ)^(٢).

توضيحه: إن لازم التركب انحلال قضية (الإنسان ضاحك) إلى قضيتين: إحداهما (الإنسان إنسان)، والأخرى (الإنسان له الضحك)، والأولى ضرورية، والثانية - كنهية، مع أن قضية (الإنسان ضاحك) - بها من المعنى المرتكز في الأذهان - موجهة 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 تركيب 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 قضيتيه 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 التركيب - 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 التفريع على ما ذكر من أن انحلال عقد الحمل إلى قضية، كانحلال عقد الوضع إلى قضية ممكنة عند الفارابي، أو إلى قضية فعلية عند الشيخ الرئيس - ليس في محله، 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 (الإنسان 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 عبر عن القضية الثانية بقوله: (له الضحك)^(٢) فتدبر 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 - ومادة هذه القضية هي الإمكان؛ إذ كون القضية ذات مادة نفس أمرية عبارة عن اقتضاء ذات الموضوع لذات المحمول، لا بها موضوع. فاقترضاء 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، فإنه يوجب الانقلاب ولو على البساطة.

مضافاً إلى أن القابل لأخذه جزء للمحمول هي الجهة دون المادة، فإن مادة القضية هي كيفية النسبة الواقعية بين شيئين وإن لم تلاحظ، 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 خاصّة، لا إفادة إمكان الكتابة له، ولا إمكان الحصّة له حتى يكون بالضرورة. فتدبرّ جيداً.

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 (زيدٌ زيدٌ)»^(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؛ لأن لازم تركيب المشتقّ تكرر الموضوع لا تكرر المحمول.

١٢٧ - قوله [قدس سره]: (لا يذهب عليك أن صدق الإيجاب

(١) الكفاية: ٥/٥٣.

(٢) كذا في الأصل، لكن عبارة الفصول هكذا: (لكن يصدق زيد الكاتب...).

(٣) الفصول: ٦١.

بالضرورة بشرط كونه مقيداً... الخ)^{١١}.

تركب المشتق لو اقتضى انقلاب مادة الإمكان إلى الضرورة بشرط المحمول - ولو بملاحظة الجهة التي ذكرناها أخيراً في تصحيح الانقلاب، وإليه يرجع ما في الفصول^{١٢} لا إلى فرض الثبوت^{١٣} وفرض العدم - لكان ذلك من مفسد الالتزام بتركب المشتق؛ إذ المفروض أن قضية (الإنسان كاتب) مادتها الامكان، وتركب 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 الموجهة 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^{١٤} 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 تركيب المشتق لا يقتضي فرض الفعلية، كذلك لا يقتضي صيرورة المادة جزء المطلوب، بل يقتضي صيرورة عقد الحمل ذا مادة فقط، كما عرفت في الحاشية المتقدمة، إنه 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 التركب واقتضائه الانقلاب لصيرورة المحمول - من حيث تركيبه - ذا مادة.

والمراد من الشرطيتين: موافقة الجهة لمادة القضية واقعاً - كالمثال المزبور - وعدمها. كما إذا قيل: (الإنسان إنسان له النطق بالإمكان)، فإن الجهة غير موافقة لمادة القضية، فيصدق السلب بالضرورة، فيقال: (ليس الإنسان بالضرورة إنساناً له النطق بالإمكان)، 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]: (فإن 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) وألاً 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. إسنه قدس سره.

(٢) الكفاية: ٥/٥٤.

(٣) وذلك في تعليقاته على شرح المطالع - الطبعة الحجرية، انتشارات كتبي نجفي - ص: ١١.
(المطالع) 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 كُنِّيَ به عن الإنسان كان مقتضياً بالإمكان، فيرجع إلى مصداق الشيء، وإن كُنِّيَ 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، والشئبة لا تتسلخ عنه في جميع المراتب، ففيه: أنه قابل للتقييد بقيد لا يكون - بها هو - ضرورياً للإنسان، وليس كنفس الإنسان 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 الشق الثالث^(١).

١٢٩ - قوله [قدس سره]: (لزوم أخذ النوع في الفصل ... الخ)^(٢).

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 الإنسان في الناطق دخول النوع الطبيعي في الفصل الطبيعي، بل لو لم يكن الناطق فصلاً - وكان

(١) قولنا: الشق الثالث... الخ). حيث قال: (لأن لمحق مفهوم الذات أو الشيء لمصاديقها أيضاً ضروري). انتهى. (منه عُفي عنه). راجع الفصول القروية: ٦٦.

(٢) الكفاية: ٨/٥٤.

لازماً له - كان الإراد 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 لتصحیح 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 اللحاظية: 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 للمخلف، لا لتأخر المتقدم وتقدم المتأخر، فإن النوع ولازم الفصل
 كلاهما متأخر^(٤) عن الفصل، فلم يلزم إلا دخول المتأخر في المتأخر. (منه عني عنه).

(٢) في الكفاية: - تحقيق مؤسستنا - أن معنى البساطة..

(٣) الكفاية: ١٥/٥٤.

(أ) كذا في الأصل، والصحيح: (إما كلاً 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 اللحاظية 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 - كالبيانات 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 اللحاظية والتركيب اللحاظي 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 الحدُ حدّاً لذلك المحدود، ولما حُمل الحدُّ 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 اللحاظية، بل غير ضائر بالبساطة الحقيقية، كما سيجيء^(١) إن شاء الله تعالى.

فاذا عرفت ذلك تعرف أن الاستدلال لمثل هذه البساطة اللحاظية بما استدُلُّ به المحقق الشريف - أو بغير ذلك مما استدل به في إخراج الذات عن المشتقات - غيرٌ وجيه؛ لأن البساطة اللحاظية تجتمع مع تركيب المفهوم حقيقة أو اعتباراً، كما عرفت آنفاً، بل البساطة اللحاظية في كل مدلول ومفهوم للفظ واحد،

(١) وذلك في نفس هذه التعليقة.

مما لا يكاد يشك فيها ذو مسكة؛ إذ اليداهة قاضية بأن اللفظ وجود لفظي بتمامه لفهومه ومعناه - لا أنه وجود لفظي لكلّ جزء من اجزاء معناه بتمامه - وكون اللفظ وجوداً لفظياً لمعنى تركيبى، لا يكون إلا مع جهة واحدة، فلا محالة لا ينتقل إلى المعنى التركيبى إلا بانفعال واحد، كما هو المحسوس بالوجدان في الانتقال إلى معنى الدار المؤنفة من البيوت والسقف والجدران.

فاتضح: 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.
ثانيها - 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 للخواجه 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: ٤٩٥/١) بتصرف. وهو جلال الدين محمد بن أسعد الدين الدواني.

ولد في قرية (دوان) من نوابح (كازرون) - وهي بلدة بين شيراز والبحر - قرأ على أبيه العلوم الأدبية، ثم سافر إلى شيراز، فقرأ على ملا يحيى الدين الانصاري، وقرأ على همام الدين -

والكلام في الثاني سيجيء^(١) - إن شاء الله تعالى - وسنحقق فيه ما عندنا في محله.

إنما 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: فبأن لا نشك عند سماع لفظ القائم في تمثّل صورة مبهمة متلبسة بالقيام، وهي تفصيل المعنى الوجداني المتمثّل في الذهن، ووجدانيته في الذهن على حدّ وجدانيته 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 اعتباراً؛ إذ جميع هذه الاعتبارات لا توجب انقلاب حقيقة المبدأ عما هي عليه من المباينة والمغايرة، وليست المغايرة

→

صاحب شرح الطوابع - العلوم الدينية وفي مدة قليلة طارصيته في أطراف العالم، وأفتس 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 بجانبها منارة.

(أعيان الشيعة ٩: ١٢٢) بتصرف.

(١) وذلك في التعليقة: ١٣٦ من هذا الجزء.

بمجرد الاعتبار؛ كي ينتفي باعتبار طارٍ .

وسياتي 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 يتنافى ما ذكرنا هنا؛ حيث إن الأمر المبهم - المأخوذ لمجرد تقوم 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 يتنافى 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 المادة موضوعة لنفس المبدأ، والهيئة - بمرآتية الجامع الانتزاعي - موضوعة لذلك المعنى الوجداني المناسب لمآذنها.

وحاصل الوضعين: أن الضارب مثلاً وجود لفظي لمعنى وحداني، مطابقة المتلبس بالضرب خارجاً على نحو الجمع والوحدة، لا للذات والحدث والربط. فتدبير في المقام، فإنه من مزال الأقدام.

١٣١ - قوله [قدس سره]: (الفرق بين المشتق ومبده مفهوماً أنه بمفهومه... الخ)^(١).

المحكى عن العلامة الدواني: أنه لا فرق بين المشتق ومبده الحقيقي دون مبده المشهوري - وهو المصدر - إلا بالاعتبار، وقد صرح بخروج الذات والنسبة معاً عن مداليل المشتقات، فإنه قال - في تعليقاته على شرح التجريد للقوشجي^(٢) في مقام الرد 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 (سفيد و سیاہ) وأمثالها ، ولا مدخل في مفهومها للموصوف^(٣) لا عاماً ولا خاصاً؛ إذ لو دخل في مفهوم

(١) الكفاية: ٥/٥٥.

(٢) شرح التجريد: ٨٥.

(٣) قوله: (ولا مدخل للموصوف.. الخ).

استدل لخروج النسبة بخروج طرفها؛ لأنها متقومة بالتنسب، وفيه أن تقومها في ظرف ثبوتها

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 ناعثاً 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 التكمم^(٢) والتلون - بالمعنى الذي أخذوه - ليسا جوهرين قائمين بذاتهما... الخ).

وهذا الكلام صريح في أن مبادئ الاشتقاق عندهم هي المعاني المصدرية، وحيث لا واسطة بين المشتق ومبدئه، 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 لا شك في اشتغالها على النسبة، مع أن مادتها لا تدل إلا على المبدأ، وهيتها لا تدل إلا على النسبة. (منه عُفي 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 (التكمم) 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 خير بأن ملاحظة ذات العرض غير ملاحظته بها هو عرض، فلا يكشف النزاع في العرضية عن كون الأعراض هي المشتقات.

نعم، نقلَ عنه بعضُ المحققين^(٢) وجهين آخرين:

أحدهما - أنا إذا رأينا شيئاً أبيض، فالمرئى 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 حكم العقل بذلك في هذه المرتبة، ولم يجوز قيل^(٣) ملاحظة هذه المقدمات كونه أبيض، لكن الأمر خلاف ذلك.

وحاصل الوجه الآخر: أن المعلم الأول^(٤) مترجمي كلامه عبروا عن

(١) وذلك في تعليقاته على شرح التجريد للفوشجي، ٨٥.

(٢) هو الحكيم السبزواري في تعليقاته على الاسفار [منه قدس سره]. الأسفار ١: ٤٢.

(٣) قوله: (ولم يجوز قيل.. 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، فإنه 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 بالمتكيف، ومثلوا له بالحار والبارد، ولولا الاتحاد لم يصح ذلك.

هذا، وهذان الوجهان - أيضاً - ظاهران في دعوى الاتحاد بين مفاهيم المشتقات ومبادئها الحقيقية - دون الشهورية - 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 الرد على من زعم أن مفاهيم المشتقات - لا شتائها على النسبة - لا تكون أجزاء محمولة.

وبالمجمل: غرض المحقق المزبور خروج النسبة إلى الموضوع عن مفهوم المشتق؛ بملاحظة أنا إذا لاحظنا حقيقة البياض، فهذا الملحوظ - بما هو بياض، وبما 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 ميفارنى، ورحل إلى مصر وغيرها، وتعرف على فيثاغورس، ورجع إلى أتيانا 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 ساء بعضهم بأفلاطون الإلهي، وبعضهم عدّه 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، عدّه له ستة وثلاثون مؤلفاً منها: الجمهورية والقوانين والمقالات والرؤية وغيرها.

توفي في الثمانين من عمره في أتيانا. (دائرة المعارف الإسلامية ٢: ٤٢٥) بتصرف.

(١) كتاب التحصيل - انتشارات جامعة طهران كلية الآليات والمعارف الإسلامية - ص: ٤٧٥.

وهو للحكيم الحادق أبو الحسن بهمنيار بن مرزبان الأعجمي الأذربيجاني 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 بها 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 لتنميم الأمر وتسريته إلى الأبيض المشهوري - أيضاً - وهو ما أفاده بعض المحققين^(١)، وملخصه: أن نفس حقيقة البياض وغيرها من الأعراض تارة تلاحظ بها هي، وأنها موجودة في قبال موضوعها، فهي بهذا

تلامذة الشيخ الرئيس أبي علي ابن سينا، وكاشفاً عن مشكلات علومه وموضحاً لسائر غوامضه.

وله كتاب (التحصيل) في المنطق والطبيعي والإلهي بترتيب طريقة المشائين كان قد ألفه لخاله أبي منصور بهرام بن خورشيد، وكان هو وخاله على المجوسية ثم أسلمها 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 كتابها (السعادة) و(التعليقات).

توفي سنة (٤٥٨ هـ)، وذلك بعد موت أستاذه الأول بإحدى وثلاثين سنة.

(روضات الجنات ٢، ١٥٧ رقم ١٥٩) بتصرف.

(١) هو الحكيم السبزواري في تعليقاته على الأسفار ٦/٦٤/المحاشية: ٣.

اللحاظ 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 يبينه، 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 المعبر في الحمل لا جزء مفهوم المحمول، وما نحن فيه مصحح الاتحاد المعبر في الحمل، وهذا الوجه الذي صححنا به الحمل يمكن الجواب عما في الفصول^(٢)؛ من أن العلم والحركة يمتنع حملها على الذات، وإن اعتُبراً لا بشرط، حيث عرفت أن ملاحظتها من أطوار الذات يصح الحمل؛ لأن طور الشيء بها هو طوره لا يبينه؛ 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 المعقول 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 اللابشرطي فقط، وأما إذا أريد جعله مناطاً لتباين مفهومي البياض والأبيض، فلا محالة يكون جزء المدلول بدل المدلول عليه هيئة 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 لعله لحسن ظنه بهم، وإلا فكلماتهم صريحة فيما ذكرناه، 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 يصح الحمل، لا أنه مورد لانتزاع عنوان مُساوٍ للذات يصح 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. وإلّا تصاف أن هذا الوجه الذي صححنا به الحمل - مع أنه لا يجري في جميع المشتقات - لا يكاد يُجدي في أنظار أهل النظر، وإن كان كلاماً مشهورياً؛ إذ الاعتبار لا يجعل المتغايرين 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 كمي 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 المصحح 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؛ بداهة أنه لولاها لكان التركيب اعتبارياً، والوحدة الحقيقية لا تكون إلا إذا كان أحد الجزئين بنحو

(١) في الأصل: متّحداً..

(٢) قولنا: (لا يصحح دعوى... إلخ).

ولا يخفى أن مفاد القضية الحملية هو أن هذا ذلك، وأما مجرد ملاحظة العرض على ما هو عليه من الوجود الحلولي الناعني 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 الكوت عليها، فتدبّر. (منه عُفي عنه).

(٣) صدر المحقّقين في الأسفار ٥ : ٢٨٢ فما بعدها.

القوة والإيهام، والآخر بنحو الفعلية والتحصّل؛ 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 بدّ من أن يكون أحدهما مجعولاً بالذات والآخر بالعرض؛ حتى يصح نسبة الجعل إليهما مع وحدة الجعل حقيقة، وحينئذ لا بدّ من مرور فيض الوجود من الأصل إلى التابع، كالصورة بالنسبة إلى المادة، وكالفصل بالنسبة إلى الجنس، فإذا لوحظ مبدأ الجنس الطبيعي - مثلاً - بهاله من الدرجة الخاصة من الوجود الساري، لم يحمل على الفصل؛ لتباين الدرجتين بهما درجتان، وإذا أُلغِيَ الخصوصية، ولوحظ اتحادهما في الوجود الساري، صحّ الحمل، وهذا معنى اتحاد الجنس والمادة واتحاد الفصل والصورة بالذات واختلافها 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 بأيّ اعتبار كان.

نعم بناء على اتحاد الأعراض مع موضوعاتها في الوجود كما عن بعض أهل التحقيق^(١).

(١) هو الحكيم المؤسس الآقا علي المدرّس (رحمه الله)، كما في هامش الأصل.

وهو الشيخ آغا علي بن الآغا عبد الله الزوزي الحكمي الطهراني فيلسوف كبير وعالم جليل. ولد في طهران في سنة ١٢٣٤، ونشأ فيها، ودرس على أبيه وغيره، فأنتقن المعقول والمنقول، وتخصّص بالفلسفة، واشتهر بها متفوقاً على علماء عصره، ملك فيها أزمّة التحقيق، ودارت عليه رحى التدريس في الحكمة بطهران في عصره، فلم يكن أفضل منه.

- بل يستفاد من بعض الأكاير^{١١} - في مسألة إثبات الحركة الجوهرية - من أن التبديل في الأعراض تبديل في موضوعاتها، ولولا الاتحاد لما صح ذلك - يصح حمل العرض على موضوعه.

والمراد من الاتحاد نظير اتحاد الجنس والفصل، وهو أن إفاضة الوجود تتعلق - أولاً وبالسذات - بالموضوع وبعرضه ثانياً، كما أن الوجود أولاً للصورة بما هي صورة، وثانياً للمادة بما هي مادة، ولهذا الاتحاد في الوجود الساري في الموضعين يصح الحمل إذا أخذنا لا بشرط، لا إذا أخذنا بحسب مرتبة من الوجود ودرجة من التحصل، ولا نعي بالحمل إلا الاتحاد في الوجود فقط، وعلى هذا المعنى - من اللايشروط وبشرط لا - لا بد من أن يحمل ما يوجد في كلمات أهل النظر، لا على الوجه المشتهر. فافهم وتدبر.

تنمة:

كل ما ذكرنا إنما يصح 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 ويتعرف على التوابع الخفية وما تكنه الضمائر 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 ومبدئه، لا المشتقات اللغوية والعرفية ومبادئها الحقيقية. فتدبر 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 المركبات الحقيقية إذا لوحظت بشرط لا - وبها هي أجزاء متغايرة - 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 الانسان، ويقعان في حده. فالأولى أجزاء غير محمولة، بخلاف الثانية، فمرجع الاعتبار اللاشروطي والبشرط لآتي 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 المحقق الدواني - المنسوب إليه عدم الفرق بين المشتق ومبدئه إلا

(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، واختلافها 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 بما محصله:

ملاحظة كل من الجزئين لا بشرط حتى لا يتأبيا عن اعتبار الوحدة

(١) قولنا: (ما فهمه صاحب الفصول... إلخ).

فهو - قدّس سره - وإن أصاب في فهم الاعتبار اللاشروطي - 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 اتحاد، مع موضوعه في الوجود الساري، وحيث إن الاتحاد واقعي، فلذا عبّر عنه القوم بالاعتبار اللاشروطي، دون بشرط شيء. فافهم 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 المتحدين في الوجود بنحو من الاعتبار. وفيه: كما أن اللابشرية لا تصح حمل أحد المتغيرين 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 اللابشرية غير مصحح للحمل، وأن صحة الحمل دليل على التركيب الاتحادي. وأما إذا كان عنواناً منتزعا 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.

لأنا 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 منها

(١) صدر المحققين في الاسفار ٥: ٢٨٣ عند قوله: (والحجة على هذا الاتحاد كثيرة إحداهما صحة الحمل...).

بسبب قيام كل منها بالآخر، لا بلحاظ اتحاد كل منها مع الآخر، فهو أيضاً غير صحيح؛ لأن قيام النفس الناطقة بالبدن يصحح انتزاع الناطق من البدن، وقيام البدن بالنفس الناطقة يصحح انتزاع عنوان الحيوان من النفس الناطقة، وكما أن المبدأين متغايران وجوداً، كذلك المشآن متغايران وجوداً، فلا يصح حمل الناطق على الحيوان^(١) لعدم اتحاد مطابقتها في الوجود، مع أنه لا شبهة في صحة الحمل، وليس الوجه فيها إلا انتزاع كل من العنوانين من هوية واحدة تسمى 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 نعتاً للمعلول، فلا يحمل المعلول على علة، وكذا العلة على معلولها، كما لا يحمل العنوان الذي كان مبدؤه ذات المعلول أو ذات العلة، فتدبره، فإنه دقيق.

فلا بد من جهة وحدة حقيقية بين مبادي الذاتيات؛ حتى يصح حمل أحدها على الآخر، أو على ذبها، والاعتبار اللاشروطي والشرطي لاني بعد الالتزام بالوحدة الحقيقية؛ لما أشرنا إليه في الحواشي المتقدمة. فراجع^(٢).

وأعجب منه أنه (قدس سره)^(٣) زعم أن التغاير بين الناطق والحساس

(١) قولنا: (فلا يصح الحمل.. إلخ).

وأما حمل الحيوان بالعرض على الناطق بالذات، وحمل الناطق بالعرض على الحيوان بالذات، فهو صحيح، إلا أنه ليس من حمل أحد الذاتيين على الآخر، والكلام فيه، (منه عني عنه).

(٢) التعليق: ١٣٦.

(٣) الفصول: ٦٢/أول التنبيه الثاني.

اعتباري، كما في (هذا زيد)، مع أن التغاير في المثالين مفهومي، وهو المعتبر في مرحلة الحمل الشائع.

١٣٤ - قوله [قدس 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 اتحادها في الكل الملحوظ شيئاً واحداً - نظير ما يقال: (زيد وعمرو واحد في الإنسانية) - فلا مغايرة بالجزئية والكلية، بل الكل 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 الكل إنما لا يصح بلحاظ الوعاء الذي يكون كل جزء [منه]^(٣) مغايراً للآخر وجوداً، وأما بلحاظ الوعاء الذي فرض اتحادها في ذلك النحو من الوجود الاعتباري، فلا مانع من صحة 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: (الإنسان حيوان، أو ناطق) أن هذا ذاك في الخارج، مع أنه لا اتحاد بينها فيه، بل في غير موطن الحمل.

١٣٥ - قوله [قدس 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 المهم 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 الفائلين بالتحاد العرضي والعرض، وأن اللا بشرط يصحّ الحمل، ففرضه أن اللا بشرط لا يجدي بنفسه، بل بضعيفة 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 يراه صاحب الفصول، فنندفع بأن كلام صاحب الفصول يعم جميع موارد المتغايرين في الوجود، ويصرح بالتعميم، فلا يندفع 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)“.

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 بها هو مسمى هذا اللفظ، غيره بها 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 الهووية 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 - بها 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، ونحوها 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.

فصلاً 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 تعددت 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 الاعتبار من المغايرة غير

(١) وهي ملحقة في ذيل حاشيته على رسائل الشيخ الأعظم (رحمه الله): ٣١٣.

هذه.

وكذلك الأمر في المقابلة مصداقاً بين الموضوع ومبدأ المحمول. فإن المحمول: إن كان منتزِعاً عن نفس مرتبة ذات الموضوع، فلا محالة مبدؤه كذلك؛ إذ المفروض أن وضع ذات الموضوع - من غير ملاحظة أمر خارج عن ذاته - كافٍ في صدق المحمول، وهذا لا يعقل إلا مع تحقق مبدئه في ذات الموضوع، وإلا لزم توقّف صدق المحمول على قيام مبدئه به خارجاً، وهو خلف. وهذا 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 المشتق وحمله على شيء، إما قيام مبدئه به بقيام انضمامي، كما في صدق الأسود على الجسم، وكما في صدق الكاتب والضارب، فإن مبادئها أعراض قائمة بقيام انضمامي لها صورة في الأعيان بها تجري عليه. أو قيامه به بقيام انتزاعي، كما في صدق الفوق على شيء، فإن مبدأه 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 بها هو متحيث بها. أو تقرّر حصّة من المبدأ في ذات الموضوع على نحو الجزئية، كما في تقرّر حصّة 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

(١) الكفاية: ٥/٥٧.

حمل الجنس على الفصل، وبالعكس؛ لاتحاد مبادئ الذاتيات في الوجود، كما هو التحقيق. أو اتحاد 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 لتمام ذات الموضوع عيناً، كما في صدق الأسود على السواد، وصدق الموجود على الوجود؛ إذ لو أتصف 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 - فإن مبادئها عين ذاته المقدسة، وهذا نحو من القيام، بل هو أعلى مراتب القيام، وإن 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 كما 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، وإن 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 - جوهرًا كان أو عرضاً - واستعملوها مفردة ومضافة إلى المضر وبالالف واللام .

وليس ذلك من كلام العرب. (مفردات الراغب - مكتبة الانجلو المصرية - ٢٦٣) يتصرف

قد عوى النقل أو التجوز في العالم وأشباهه من الأسماء الحسنی والصفات العليا الجارية عليه تعالى - تارة من جهة عدم المغايرة بين المبدأ وذیه، وأخرى من جهة عدم قيام مبادئها بذاته المقدسة 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 أشير^(١) إليه في المتن^(٢).

وأوهن منه دعوى ارادفة 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 ادعى أنه من القطريات، ولا يعقل تكثر الجهات والحیثيات في ذاته الأحدية - جلت ذاته - فإن واجب الوجود بالذات واجب الوجود من جميع الجهات، فكما أنه تعالى صرف الوجود، كذلك صرف العلم وصرف القدرة وهكذا، ولذا قال أساطين

(١) قولنا: (كما أشير إليه في المتن.. الخ).

لا يخفى عليك أن ما أفاده في المتن - من لزوم الإلحاد أو التعطيل، بناء على عدم الصدق عليه تعالى بماله من المفهوم العام - إنما يرد على صاحب الفصول إذا التزم بالنقل أو التجوز من حيث مفهوم المادة كما هو المبحوث عنه في مسألة اشتراك الوجود معنى أو لفظاً، وأما إذا أراد النقل والتجوز من حيث مدلول الهيئة والمشتق - بما هو مشتق - فلا يرد بمحذور الإلحاد والتعطيل، ومن الواضح أن محل 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، وإلا لورد عليه المحذور الذي يفر منه صاحب الفصول، فإن ذلك المفهوم المجهول: إن كان مبنوه عين الذات عاد محذور عدم القيام الثاني 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: ٦٤٥ 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 قسبان: منها - ما هي متباينة لا يعقل أن يكون مطابقها واحداً، كالعلة والمعلول مثلاً.

ومنها - ما لا يَأْبَى أن يكون مطابقها واحداً بالوجود، كالعلم والقدرة، فإن مفهومها لا يقتضيان تغاير ما تصدقان عليه، بل المغايرة إنها تثبت من الخارج، ففيها 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. وفيها 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 - إلى 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 (رحمه الله) في تعليقاته على شرح القوشجي: ٣٠ عن الفارابي في تعليقاته.

(٢) قينا: (وأما تصور 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، وأشباهها.

ثانيها - ما يعرض الوجود الإمكانى كالإمكان - بمعنى الافتقار الوجودي، وكونه ذا ماهية مقولية - والكثرة، والمعلولية، وأشباهها.

ثالثها - ما يعرض الوجود من دون اختصاص بوجود دون موجود كالتشخيص، والتعيين،

→

والتورية، 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 التعوت بما يوصف بها الوجود، فلا بد من أن يكون تلك الأمور التي لها الوساطة في العروض مما له نحو من الاتحاد بالوجود الموصوف بها بالعرض. فالأمر يدور بين أن يكون المطابق بالذات لهذه التعوت؛ 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.

وحيث فنقول: مع أن المفروض عروض هذه التعوت للواجب - الذي لا حد ما هوئي ولا حد عديمي ولا حيثية عرضية له - يرد على توصيف الماهية بها: أن كل ماهية - بحسب وجدانها الماهوي - لا تكون إلا واجدة لذاتها وذاتياتها، وليست هذه التعوت من ذاتياتها، وإلا لزم الخلف. ويرد على توصيف حدّها العدمي: أن العدم لا يكون مطابقاً لهذه المفاهيم التبوتية. وإلا لزم كون حيثية النفي عين حيثية التبوت، وحيثية العدم عين حيثية الوجود، وهو خلف.

ويرد على توصيف حيثية وجودية عرضية بها: أن الكلام فيها كالكلام في المتحيث بتلك حيثية 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 - بما هو - مصداقاً لها بالذات، فالوجود المفروض أولاً كذلك؛ إذ المفروض أن هذه التعوت ليست من عوارض الوجود المحدود بما هو محدود بكل ما كان عين حقيقة وجود بها هو وجود، كان عين سائر أفراد حقيقة الوجود، وإلا لزم التخصص بلا تخصص.

وأما جعل هذه الأوصاف بأنفسها حيثيات وجودية قائمة بالموجودات، فلا محالة تكون بطياتها من المقولات العرضية في قبال سائر المقولات العرضية التسع المعروفة.

فمع أنه يرد عليه: أنه متناهي لعروضها للوجود الواجبي، وهو لا يكون محلاً وموضوعاً للمقولة العرضية لتنافاة العروض لوجوب الوجود.

←

→

نقول: إن مفهوم التشخيص والتعيين لا يشخص ولا يعين؛ لأنَّ ضمَّ مفهوم إلى مفهوم أو إلى ما فُرض أنه غير متشخص بذاته، يستحيل أن يحقق تشخصاً وتعيناً، 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 التشخص المفهومي. مع أنه كيف يعقل أن يكون العرض متشخصاً بذاته وخيراً بذاته ونوراً بذاته، والوجود الجوهرى لا متشخصاً بذاته ولا نوراً ولا خيراً بذاته؟!!

فإن قلت: ما ذكرت أولاً - أن هذه التعرّات لا يوصف بها الماهية بالذات؛ لأنَّ الماهية غير واجدة لها بذاتها - إنما ينفي كونها ذاتية لها بالمعنى المتداول في كتاب الكلّيات، وأما الذات في كتاب البرهان - بمعنى كفاية وضع الذات في صحة انتزاعه منها - فلا، كما في لوازم الماهيات على المشهور، فإنها وإن كانت عرضية في كتاب الكلّيات، 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 اللازم منزعاً من مرتبة ذات الماهية - من حيث هي - بل لا بد من إضافة حيثية الوجود في انتزاعها. وأما تحقيق حال لوازم الماهية، فنقول:

هي إما معانٍ ثبوتية كالزوجية والفردية اللازمين 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، والتنوعية، والجنسية، والفصلية. وإما من الأعراض المقولية اللازمة لموضوعاتها. والأولى اعتبارات عقلية، ومعرضها الماهية باعتبار ثبوتها في الذهن من باب القضية الهيئية، والثانية مقولات عرضية ذات ماهية ووجود، فيعضها 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: فمفهوم الإمكان - الذي هو مفهوم سلبي - ليس مطابقه إلا كسائر المفاهيم العدمية، فإن مطابقها هو العدم بالحمل الساتع - 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 الوجود بها هو موجود، فليست أمراً اختيارياً عقلياً، ولا مفهوماً عدميةً، ولا ذات ماهية مقولية، كما عرفت الوجه في كل ذلك.

فإن قلت: فما الفرق بين قاعدة عدم انتزاع مفهوم واحد من حقائق متباينة، وصحة انتزاع متعددة عن مطابق واحد؟ فإن 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 الهاكي عن مقام ذات حقيقة الوجود من حيث كونها في قبال العدم بذاتها، فإن حقيقة الوجود وإن كانت لاماهية 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، والتورية، فإن هذه الهيئات ليست حيثية ذات الوجود - بما هي - في قبال العدم، بل حيثيات شؤونه ونعوته، فلذا يصح أن يكون مطابقها عين مطابق مفهوم الوجود، وكثرة الواحد إنما 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، فإن معناها العام 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 نسبته 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 السليبي 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 العقول - غير وارد كما عرفت^(٣). [منه قدس سره].

(١) كذا في الأصل، والأجود: العلم 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 - جلُّ ذكره - وتقام 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 كلِّ
وجود، وكلُّ كمالٍ وجود، ومنبعُ كلِّ فيضٍ 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
- جلُّ ذكره - إذ كل وجود حيثية ذاته حيثية الإباء عن العدم، والماهية - من
حيث هي - لا تأبى عن الوجود والعدم، فلا ينطرق ما سنخه هكذا إلى ما سنخه
كذلك، وإلا لزم الخلف والانتقال.

وقد يوجه: بأن المراد نفي حقائقها على وجه المباينة مع الذات، كما في غيره
تعالى، إلا أنه يبعده أن نفي تعدد الواجب، وإثبات وحدته أول مراتب التوحيد
والإخلاص، فلا يناسب جعله من كمال الإخلاص.

ولذا ربّما يقوئى 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 كلِّ 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).



(١) نفس المصدر السابق: ١٤/١.

المقصد الأول: في الأوامر

في معاني لفظ الأمر:

الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على خير خلقه وسيد رسله محمد وعترته الطاهرين.

١٢٨ - قوله [قدس سره]: (إنَّ عَدَّ بعضها من معانيه من اشتباه

المصداق بالمفهوم... الخ)^(١).

لا يخفى عليك: أنَّ عَدَّ بعضها من معانيه إنما يدخل تحت عنوان اشتباه

المصداق بالمفهوم، إذا كان اللفظ^(٢) موضوعاً للمصداق من حيث أنه مصداق للمعنى الذي عُدَّ من معانيه، مثلاً: اللفظ: تارة بوضع 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 أنَّ الفعل الذي يتعلق به الغرض - لما فيه من الفائدة الملائمة

للمطبع - 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 بد 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 عني 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 النكته، ولو مثل لمصداق العجيب بقوله تعالى: ﴿إِنَّ هَذَا لَشَيْءٌ عَجِيبٌ * قَالُوا أَعْجِبِينَ مِنْ أَمْرِ اللَّهِ﴾^(٣) لكان أولي، 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: ٩٦، ٩٧.

(٢) هود: ٩٦، ٥٨.

(٣) هود: ٩٦، ٧٢، ٧٣.

(٤) الكفاية: ٤/٦٢.

تعالى: ﴿أَلَا إِلَى اللَّهِ تَصِيرُ الْأُمُورُ﴾^(١) لإمكان إرادة المصنوعات، فإن الموجودات كلها - باعتبار - صنعة وفعله تعالى، وكذلك قوله تعالى: ﴿يَاذُن رَّبِّهِمْ مِنْ كُلِّ أَمْرٍ﴾^(٢)، فإنه لا يتعين فيه إرادة كل شيء، بل كل ما تعلق به إرادته التكوينية والتشريعية.

وبالجملة: النازل على ولي الأمر - في ليلة القدر - دفتر قضاء الله التكويني والتشريعي، وأوضح من ذلك قوله تعالى: ﴿قُلِ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّي﴾^(٣) وقوله تعالى: ﴿لَهُ الْخَلْقُ وَالْأَمْرُ﴾^(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 كسن، مع أنه لا يستقيم إرادة الشيء في مثل: أمر فلان مستقيم.

نعم لو كان الشيء منحصراً مفهوماً في المعنى المصدرى لـ (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) التورنى 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 حقيقةً سخيلاً جداً، والجهة الجامعة بين مصاديق الفعل - بما هو فعل - ليس إلا حيثية الفعلية، فإن المعاني القابلة لورود النسب عليها: نارة 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، وكالملكات والأحوال في النفوس، فيرجع الأمر في الأمر بالأخرة 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 عجيباً، ويراد منه فعل عجيب، كذلك في (رأيت اليوم أمراً عجيباً)، والغرض أن نفس موردية الفعل - ومعرضيته لتعلق الطلب والإرادة به - تصحح 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 تكوينياً أو تشريعياً 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 فيها هو على هذه الزنة. وحيث إنه ليس في البحث

والفحص عن تحقيق حال الأمر من هذه الجهة كثيرٌ 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 سرّه]: (ولا يخفى أنه - عليه - لا يمكن

الاشتقاق منه، فإنّ 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 قيام العرض بموضوعه، أو غير ذلك.

والفرق بين المعنى الجامد والمعنى الاشتقافي أن المعنى إذا كان قابلاً
للحفاظ نسبه إلى شيء بذاته كان معنىً اشتقافياً، وإلا كان جامداً. فحينئذ
نقول:

إن وجه الإشكال: إن كان توهم أن الموضوع له لفظ لا معنى، 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 المعقولة، 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، و(أمر) موضوع للصيغة الملحوظة من حيث الصدور في الماضي، و(بأمر) للصيغة الملحوظة من حيث الصدور في الحال أو الاستقبال.

١٤٢ - قوله [قدس سره]: (نعم القول المخصوص - أي صيغة

الأمر - إذا أراد ... الخ) (١).

بيني التكلّم 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 بدال، وإن لم يكن بخصوص القول؛ لصدقه عرفاً على البعث بالإشارة والكتابة عرفاً. ولا يتوهم: أن صدقه على البعث بها من جهة الكشف عن الطلب القولي، وذلك لأن الإشارة إنما 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.

والإجماعات 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: ﴿إِنَّمَا أَمْرُهُ إِذَا أَرَادَ شَيْئًا أَنْ يَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ﴾^(٢) فلا دلالة له على انحصار الدال في القول، وإن كان قوله تعالى: ﴿أَنْ يَقُولَ﴾... إلى آخره بياناً لأمره تعالى.

وجه عدم الدلالة: أن المراد بقوله: ﴿كُنْ﴾ ليس هذه الصيغة الإنشائية قطعاً، بل هذه هي المعبر عنها في كلمات أهل المعرفة بالكلمة الوجودية، وفي خطبة أمير المؤمنين وسيد الموحدين - عليه السلام -: «إِنَّمَا يَقُولُ لِمَا أَرَادَ كَوْنَهُ:

(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 المكتون، فظهر أن فعله
- تعالى - أمره باعتبار دلالة على تعلق إرادته به.

وكذا في جميع موارد إنزال العذاب: حيث عبر عنه بقوله تعالى: ﴿جاء
أمرنا﴾^(٢) في غير مورد، فإنه بلحاظ دلالة 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 صحي 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 أنشاء).

(٢) هود: ١١، ٤٠، ٥٨، ٦٦، ٨٢، ٩٤، المؤمنون: ٢٣، ٢٧.

(٣) الكفاية: ١/٦٣.

موضوعاً لجامع يجمع الطلب وغيره. فان عدم اختلاف الجمع باختلاف المصاديق أوضح؛ حيث إن المستعمل فيه مفهوم واحد أبدأً. 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 لظروء 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 وظروء 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 يعنه 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 بديهي؛ 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 سبقت لأجل البعث والتحرك ينتزع منها عناوين مختلفة كل منها باعتبار خاص ولحاظ مخصوص. قالبعث بلحاظ أنه يوجهه بقوله نحو المقصود، والتحرك بلحاظ التسبب 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.

(١) الكفاية: ٢/٦٣.

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 علو الباعث والطالب مفروغ عنه، فاعتباره في مفهوم الأمر وعدمه 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 البحث؛ حيث لم يجد فائدة أصولية للبحث عن اعتبار العلو والاستعلاء.

(١) القوائين: ٨١ - ٨٢.

وهو للشيخ الميرزا أبو القاسم بن المولى محمد حسن الجيلاني الشفي القمي من أركان الدين وكبار المؤسسين ومن مشاهير محققي الإحامية.

ولد في (جابلاق) 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 البهبهاني مدة طويلة فأجازه الرواية، ثم عاد إلى (جابلاق)، ثم إلى أصفهان فدرس في مدرسة (كأسه كمران)، ثم سافر إلى شيراز ثم إلى (باصو)، ثم انتقل إلى قم، فعكف بها على التدريس والتصنيف، فكان من كبار المحققين وأفاضل المؤسسين، ولقب بالمحقق القمي.

وتخرج عليه من العلماء الكلياسي مؤلف (الاشارات)، والدرزفولي مؤلف (المقاييس)، والاصفهاني مؤلف (مطالع الأنوار)، والمحدث الكبير سيد عبد الله شبر، والسيد محسن الأعرجي مؤلف (المحصل)، والسيد جواد العاملي مؤلف (مفتاح الكرامة) وغيرهم من الأبدال - رحمهم الله ورضي عنهم -

له آثار كثيرة ومهمة منها: كتاب (القوائين) 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 ٦: ٥٢) بتصرف.

١٤٥ - قوله [قدس سره]: (وتقبيح الطالب السافل من العالي... الخ)^(١).

الأولى في تقريبه أن يقال: يصدق الأمر على طلبه في مقام توبيخه بقولهم: (أتأمر الأمير؟) - مثلاً - وإلا فتنفس التوبيخ والتقبيح - في مرحلة تقوّم الأمر بالصدور عن العالي أو المستعلي - مستدرك جداً، فيرجع حاصل التقريب إلى صدق الأمر، وإطلاقه على طلب المستعلي من العالي. والجواب حينئذ: أن الإطلاق بعناية جعل نفسه عالياً ادعاءً فطلبه حينئذ أمر ادعائي، لا أن إطلاق الأمر لمكان استعلاته؛ إذ الاستعلاء هو إظهار العلوّ، وهو حقيقي لا ادعائي، ومقوم عنوان الأمر هو العلوّ لا الاستعلاء، وأما بيان وجه التوبيخ فمستدرك كأصله. فتدبر.

* * *

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 مجال
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 كشافاً قطعياً عن أن المصداق واحد؛ بدهاة استحالة انتزاع الواحد عن المتعدد، فيبطل الكلام النفسي، ولو ثبت تعدد المفهوم كشف عن تعدد المصداق، فيصح دعوى الكلام النفسي.

لأنا 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 الإرادة، فيعلم أن ما عدا الإرادة والكراهة في الأمر والنهي معقول.

والسرّ في دعواهم ذلك والالتزام بالكلام النفسي تصحيح متكلميته تعالى^(٣) - في قبال سائر الصفات مع التحفظ على قدم 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 أنّ المظنون قوياً...).

(٣) قولنا: (تصحیح متكلميته تعالى... الخ).

قد مر منا أن الكلام الذي هو من صفات الأفعال - كما ورد في روايتها - هو عين الإحداث والإيجاد، وأما جعله من صفات الذات، كما في كلمات أهل المعرفة، فهو باعتبار أن وجوده تعالى معرب عن مقام ذاته المقدسة، وأن صفاته وأسماؤه معربة عن كمالاته المندرجة في مقام ذاته، كما

الكلام اللفظي - مع كونه مؤلفاً من أجزاء متدرجة متفضية متصرفة في الوجود - غير معقول، ومن هنا تعرف أن الالتزام بمغايرة الطلب والإرادة، أو الالتزام بأن 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 فالحق 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 - منحصرة 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 الواضح.

فالقائل بالكلام النفسي إن كان يدعي: أن سنخه - إجمالاً - سنخ

أن للموجودات التي هي مظاهر أسائه وصفاته كلمات وجودية معربة عن حقائق أسائه وصفاته تعالى. [منه عني 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 وغيرهما - 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 يدخل 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 عني 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، وأي 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 -: «كل ما ميزتموه بأوهامكم في أدق معانيه، فهو مخلوق لكم مردود إليكم»^(١).

وإلى ما ذكرنا في تحقيق هذا الوجود التوري - الخارج من الكيفيات النفسانية؛ حيث إنها ماهيات موجودة، وهذا حقيقة الوجود - أشار بعض أكابر فن العقول 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 تورياً 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 المومن إليها في المنن - 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 الحر في، والمفهوم الأدوي، كما أشرنا إليه في أوائل التعليقة، وسيجيء - إن 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 وحملًا واقعياً، فيكون المراد ملحوظاً بالاستقلال، والتحريك - الذي هو آلة إيجاده خارجاً - ملحوظاً بالتبع. 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 بعناً تنزيهياً أو جعلاً للداعي تنزيهياً، 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 عُفي عنه).

الملحوظ. بالتبع، فيكون تحريكاً تنزلياً يقصد باللفظ ثبوته، ولذا لو لم يكن هناك لفظ لحركه 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 إن 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 ومصداقاً وإنشاءً، فمن الواضح أن البحث حينئذ لغوي.

وتحقيق الحال فيه: أن الظاهر من أهل اللغة تقاربها معنئ، ولا يختص 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 قلباً 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 بها يعنون بعنوان الطلب من قول أو فعل. والثاني ليس إخباراً بالإرادة منه، بل بها 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

(١) المحقق الرشتي (قدس سره) في بدائع الأفكار: ٢٠٧.

عنوان للكاشف عن الإرادة، ومع ذلك جعل هذا قولاً باتحاد الطلب والإرادة؛ حيث لم يلزم منه إثبات صفة في النفس، وهو وإن كان وجيباً من حيث إنه التزام بالمغايرة، مع عدم لزوم ما التزمت به الأشاعرة، إلا أن ذلك أجنبي عن القول بالعينية والاتحاد. كيف؟ وصریح العلامة (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. وتتمتع 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 الباحث 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 بمداليل 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 المتحفظة في الوطنين - من الذهن والعين - إذا لوحظت بنحو المعنى الحر في والمفهوم الادوي، كما سيأتي - إن شاء الله تعالى - كان معنىً 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 المنقول 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 حد قيام الكيفيات النفسانية بالنفس، من العلم والإرادة وغيرها. 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 بعلة، لا قيام العرض بموضوعه، وقد أشرنا إليه سابقاً^(٢).

وهذا المعنى - وإن لم يبلغ إليه نظر لأشعري - إلا أنه مُجِدِّ 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 الحكمية، 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 الأشاعرة بكونه غير العلم والارادة، ومثل هذه النسبة الحكمية لو جعلت مدلولاً للقضية الخبرية كان التزاماً بالكلام النفسي جزماً.

قلت: التحقيق كما نص به بعض الأكابر في رسالته المعهولة في التصور والتصديق^(٣): أن التصديق ليس بمجرد انكشاف ثبوت القيام لزيد، فانه تصور محض بداهة 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 ومنتزعةً لهذه الصورة عن ذبها فيه - علم 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 أوائل هذه التعليقة بقوله: (ولذا ذهب بعض الأعلام...)، وهو المحقق الرشتي (رحمه الله) كما مر.

(٣) صدر المحققين (رحمه الله) - في رسالته المذكورة المطبوعة في ذيل الجوهر التضييد للعلامة الحلبي (قدس سره): ٣٦٥ فما بعدها.

(٤) وذلك في التعليقة: ١٤٦ عند قوله: (أما أصل معقوليته...).

وأذعان 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: ﴿ووجدوا بها واستيقنتها أنفسهم﴾^(١)، فالإقرار والمجود النفساني أمر معقول يشهد به الوجدان والآن لزم الالتزام بإيمان الكفار الموقنين بالتوحيد والتبوة 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 إن 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 بالإقرار، 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 استحالة^(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 التعليقة: ١٤٦ عند قوله: (وأما استحالة مدلولته للكلام اللانظي...).

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 بنصوّر طرفيه، وربما يحزم به، فتامية 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: أنا لا نساعد الأصحاب والمعتزلة في عدم شيء آخر وراء العلم والارادة 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 - موجدة 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 كلٍّ منها بالذات.

لا مجال للثاني؛ إذ الوجود المنسوب للماهيات بالذات منحصر في العيني والذهني. وسائرُ أنحاء الوجود - من اللفظي والكتبي - وجودٌ بالذات للفظ والكتابة، وبالجعل والمواضعة 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 مطابقته 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 قيدوه 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

(١) كذا في الأصل. والصحيح: (أن 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 يتعلّق 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 الجملي اللفظي، فليس وراء قصد الإيجاد بالعرض وبالذات أمر آخر، وهو الإنشاء، وقد يقصد - زيادة على ثبوت المعنى تنزيلاً - الحكاية عن ثبوته في موطنه أيضاً، وهو الإخبار.

وكذلك في صيغة (إفعلُ) وأشباهاها فإنه يقصد بقوله: (اضرب) ثبوت البعث الملحوظ نسبة بين المتكلم والمخاطب والمادة، فيوجد البعث في الخارج بوجوده الجملي التنزيلي اللفظي، فيترتّب عليه - إذا كان من أهله وفي محله - ما يترتّب 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 يتصوّر في شرح حقيقة الإنشاء، وعليه يحمل ما أفاده أستاذنا العلامة، لا على أنه نحو وجود آخر في قبال جميع الأنحاء المتقدّمة؛ فإنه غير متصوّر.

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 - بتقابلان بتقابل العدم والملكية؛ لأن المعنى الذي يوجد بوجوده التنزيلي اللفظي قابل لأن يحكى به عن ثبوته في موطنه، فعدم الحكاية - والتمحض فيها يقتضيه طبع الاستعمال - عدم ملكة.

ومثل (افعل) وأشباهه - المختصة بالإنشاء عرفاً - بتقابلان تقابل 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 يتم بعده، وحينئذ فإن كان هناك في النفس إرادة، فقد أعطت الصيغة معناها، وإلا فلا.

فمدفوع: 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 حينئذ 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، فيقصدها لأجل أن يتم بسبب تحقق وجودها القصدية، فتعلق القصد إليها - أيضاً - لفائدة فيها 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 إنما

تكون في الإرادة التكوينية... الخ)^(١).

توضيحه: أن حقيقة إرادته - تعالى - مطلقاً هو العلم بالصلاح، فإن كان المعلوم ما هو صلاح بحسب النظام الكُلِّي، فتنفس هذا العلم - من دون حالة منتظرة - علة للتكوين، فإن المحلّ قابل يسأل بلسان استعداده الدخول في دار الوجود، والمبدأ تام الإفاضة لا يبخل في ساحته المقدسة، والوجود - بها هو - خير محض، فلا محالة يستحيل تخلف المراد عن هذه الإرادة، وإن كان المعلوم ما هو صلاح بحسب بعض الأشخاص - لا بحسب النظام التام - 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، لامتوافقة 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 غيبة 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

المصداق، لا رجوع مفهوم إلى مفهوم. ومن البين أن مفهوم الإرادة - كما هو مختار الاكابر من المحققين - هو الابتهاج والرضا، وما يقارنها 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 - المهيبة جميعاً للقوة الفاعلة المحركة للعضلات، بخلاف الواجب تعالى فإنه - لتفدسه عن شوائب الإمكان وجهات القوة والتقصان - فاعل وجاعل بنفس ذاته العليمة المريدة، وحيث إنه صرف الوجود، وصرف الوجود صرف الخير، فهو مبتهاج بذاته أتم ابتهاج، وذاته مرضية لذاته أتم الرضا. وينبعث من هذا الابتهاج الذاتي - وهي الإرادة الذاتية - ابتهاج في مرحلة الفعل، فإن من أحب شيئاً أحب آثاره، وهذه المحبة الفعلية هي الإرادة في مرحلة الفعل، وهي التي وردت الأخبار عن الأنمة 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 - : ١/٨٥ - ٨٦ / باب الإرادة ... وتوحيد الصدوق

(رحمه الله) - نشر جماعة المدرسين - باب صفات الذات والأفعال / الحديث ٦٥ - ٦٩ / ص:

دقيق العرض بمجرد تصوره 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 التام - 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 الجد، وفيه - تعالى - جد يناسب مقام ذاته. ففيه أن الجد 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 التردد، ويتعقبه حينئذ تصميم العزم وإجماع الرأي.

ثم إن تقسيم الإرادة إلى التكوينية والتشريعية: باعتبار تعلق الأولى بفعل المريد بنفسه، وتعلق الثانية بفعل الغير - أعني المراد منه -

توضيحه: أن 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 إن 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 اختياراً، وهو تحريكه إلى الفعل.

(١) القيات 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، فيتبع الشوق إلى إيصال النفع بالبعث والتحريك، ولا وجه لعدّ مثله إرادة تشريعية، فإن 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 - بما 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 المقدّسة 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 الإمكاني 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 بهما، وعدم دخولها في النظام الشريف الرباني، وإلا لوجدنا في النظام التام الإمكان.

نعم، من جملة النظام التام - الذي لا أتم 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 المروي في توحيد الصدوق^(١) (قدس سره) بسنده عن أبي الحسن - عليه السلام - قال - عليه السلام -: «إن لله إرادتين ومشيتين: 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 الملقب 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)، ومرّ 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 وفرغانة وبلخ وابلانق، وفي كل هذه البلاد يستمع إلى شيوخها.

قال في حقه الشيخ الطوسي (رحمه الله): كان جليلاً حافظاً للأحاديث بصيراً بالرجال ناقداً للأخبار لم يُر في القميين مثله.

وعدّه له صاحب أعيان الشيعة (١٨٦) مؤلفاً تذكر منها: (من لا يحضره الفقيه) و(المقتعة) و(علل الشرائع) و(التوحيد) و(المصاييح) و(تفسير القرآن) و(نواب الأعمال وعقابها)، وغيرها. توفي (رحمه الله) بالريّ سنة (٣٨١ هـ) بعد أن نُفّ على السبعين، ودُفن قرب مرقد عبد العظيم الحسيني (رضي الله عنه) في ضواحي طهران.

(أعيان الشيعة ١٠: ٢٤) بتصريف.

(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 والمشيئة هي الإرادة التكوينية.

ومما ذكرنا في المقدمة أنفاً في الفرق بين الإرادة التكوينية والتشريعية تعرف: أنه لا مجال لانقذاح الإرادة التشريعية في النفس النبوية، ولا في النفس الولوية - خصها الله بألف تحية - وذلك لهداهة 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.

فنهض من هذا البيان القويم البيان: أن حقيقة التكليف الجددي البعث إلى الفعل بداعي انبعاث المكلف، أو الزجر عنه بداعي الانزجار، وهذا المعنى لا يتوقف على إرادة نفس الفعل مطلقاً، بل فيها إذا رجع فائدته إلى المرید.

ومن البين أن حقيقة التكليف الجددي 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 حد 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...) إل آخر التعليق.

(٢) الكفاية: ١/٦٨.

المفروض أنه واجب الصدور أرادَه العبد أم لا، ففيها أرادَه العبد من باب الاتفاق يكونان معلولي علةٍ واحدة، وهي الإرادة الأزلية والمشية الإلهية، وأما إن كانت متعلقة 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 تعلق الإرادة الأزلية به، وبعد ما علم أن الإرادة لم تتعلق 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 لا بدّية صدور الفعل بالاختيار، وانقلاب الأمر على الجبري، فهو أجنبي عن جواب هذا الاشكال بالخصوص، ولا يصحّ حمل اللابدية في المتن على اللابدية من حيث فرض توسط 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؛ لأن الإرادة ما لم تبلغ حدّاً يستحيل تخلف المراد عنها لا يمكن وجود الفعل؛ لأن معناه صدور المعلول بلا علة تامة، وإذا بلغت ذلك الحد امتنع تخلفها عنه، وإلا لزم تخلف المعلول عن علته التامة.

(١) قولنا: (ودعوى لزوم بقاء الإرادة... الخ).

ربما يقال: [القائل المحقق الثاني (رحمه الله) - كما في هامش (ق ط) - راجع أجود التقريرات ٨٩:١ - ٩٢]: لا بد من عدم علية الإرادة بنحو لا ينفك عنها الفعل. وإلا لم تكن العضلات متقادة للنفس في حركاتها. مع أن النفس تامة التأثير وجداناً في العضلات، ولا مزاحم لها في سلطانها، وتأثير النفس في عضلاتها هو اختيارها، فالاختيار مرنية 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 تامة، 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 تامة، بخلاف ما عداها، فإنه موقوف على العلة التامة.

والجواب: أن الالتزام بالفعل النفساني المسمى 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 لأجل أن الإرادة - حيث إنها صفة قهرية منتبهة إلى الإرادة الأزلية - توجب كون الفعل المرتب عليها قهرياً غير اختياري، فلا بد من فرض فعل نفسي هو عين الاختيار؛ لئلا يلزم كون الفعل بواسطة تلك الصفة القهرية قهرياً.

فإن كان الأول ففيه: 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 الهيئة

لا حاجة إلى فعل نفساني يكون محققاً للاستناد.
 وإن كان الثاني فيه: 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؛ إذ ما له مطابق بالذات ذات العلة والمعلول وذات الفاعل والمفعول، وحيثية العلية والتأثير والفاعلية انتزاعية، ولا يعقل أن يكون لها مطابق.
 وإن كان أمراً قائماً بالنفس فنقول: إن كان قيامه بها قيام الكيف بالمتكيف، فحالته حال الإرادة من حيث كونه صفة نفسانية داخلية في مقولة الكيف النفساني، فكل ما هو محذور ترتب حركة العضلات على صفة الإرادة، وأرد على ترتب الحركات على الصفة المسماة بالاختيار، فإنها أيضاً صفة تحصل في النفس بمباديها قهراً، فالفعل المرتب عليها كذلك.
 وإن كان قيامه بها قيام الفعل بالفاعل لقيام الكيف بالمتكيف فيه:

أولاً - أن النفس بما هي - مع قطع النظر عن قواها الباطنة والظاهرة - لافعل لها، وفاعلية النفس لموجودات عالم النفس التي مرت سابقاً، هو إيجادها النوري العقلاني في مرتبة القوة العاقلة، أو الوجود الفرضي في مرتبة الواهمة، أو الوجود الخيالي في مرتبة المنخيلة، 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؛ بداهة أن النفس بعد حصول الشوق الأكيد ليس لها إلا هيجان بالقيض واليسط في مرتبة القوة العضلانية.

وثانياً - أن هذا الفعل النفساني المسمى بالاختيار إذا حصل في النفس فإن ترتب عليه حركة العضلات بحيث لا تنفك الحركة عنه كان حال الحركة وهذا الفعل النفساني حال الفعل وصفة الإرادة، فما المانع من كون الصفة علة تامة دون الفعل النفساني، وكونه وجوباً بالاختيار مثل كونه وجوباً بالإرادة؟

وثالثاً - أن الاختيار الذي هو فعل نفساني: إن كان لا ينفك عن الصفات الموجودة في النفس - من العلم والقدرة والإرادة - فيكون فعلاً قهرياً لكون مباديه قهرية لا اختيارية: وإن كان

وأما الثالث فيبانه: أن الإرادة من الممكنات، فلا بد من استنادها إلى

→ يتفك عنها - وان تلك الصفات مرجحات - فهي بضميمة النفس الموجودة في جميع الاحوال علة ناقصة، ولا يوجد المعلول إلا بعلة التامة.

وتوهم الفرق بين الفعل الاختياري وغيره - من حيث كفاية وجود المرجح في الأول دون الثاني - من القرائب، 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 وجد له 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 صدوره 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 المشية - من أنه خلق الله الأشياء بالمشية، والمشية بنفسها - فالمراد من المشية هي المشية 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 - ماهه موجودة الموجودات الخاصة، وليس لماه الوجود ما به الوجود.

وبالجملة فهذه المشية الفعلية عين الإحداث والإيجاد كالعلم الفعلي في قبال العلم الذاتي، قافهم 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، فإنَّ 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: (أنَّ الفعل الاختياري ما كان... إلخ).

توضيح المقام وتنقيح المرام يبتني على مقدّمة: 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 بمرئى فيض الوجود، فيمرّ فيض الوجود منه إلى غيره، وهو منحصر في غيره - تعالى -
لإبائه صرافة وجوده عن الاتحاد مع الممكنات ، ليكون مباشر الحركات ومعدياً لجميع
المستعدات.

وينقسم الفاعل باعتبار آخر إلى الفاعل بالطبع، وإلى الفاعل بالقسر، وإلى الفاعل
بالاختيار.

والمراد بالأول ما يكون الفعل باقتضاء 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 يحرك يد غيره يكون مباشر التحريك هو الفاعل ومن يتحرك يده يكون
محلّاً للحركة لا فاعلاً 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 المفتضي 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 حدِّ 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.

فاتضح: 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 الكل 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 بد 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 اختياريًا في قبال غيره، إلا حُسن التكليف والمؤاخذة، وليس هذا الأثر من الأحكام العقلية النظرية حتى يقام عليه البرهان، بل من الأحكام العقلية العملية، ومن البين أن مناط الحسنة والقبوح 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 إنها مما يتوقف 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، فإن وجوب الوجود بالذات يقتضي كونه بلا علة، لا كونه موجداً لذاته وصفاته، فمناط المقهورية والمجبورية - وهو عدم كون الفعل بجميع مقدماته تحت اختيار الفاعل - مشترك

→ شعور وقدره وإرادة، وهو حقيقة وواقعاً مغاير للفعل الصادر بقدر القاسر 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 والمزاخنة بالإضافة إلى الفعل الصادر من فاعله عن شعور وقدره وإرادة دون غيره، سواء كان بالقسر والجبر، أو بالطبع وباقتضاء ذاته، ويفرقون بين فاعلية النفس لأفعالها الصادرة عن شعور وقدره وإرادة، وفاعليتها لحفظ المزاج وإفادة الحرارة الفريزية، فإنها 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) فمحصّله: 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، فتقطع 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، ولقّب بذلك لأن أباه كان صهر الشيخ علي بن عبد العال الكركمي - والمعروف كذلك بالمعلم الثالث.

كان السيد الداماد (رحمه الله) فيلسوفاً رياضياً متفتناً 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: (القيسات) و(الإيقاظات) و(حواشي رجال الكشي) و(السيح 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 نفي الاختيار عن العباد واستناد الأفعال إليه - تعالى - نوعٌ تعجيد وتعظيم له؛ حيث لا مؤثر في الوجود إلا الله، وإن عادة الله جرت على إيجاد ما يسمّى بالمسببات بعد ما يسمّى بالأسباب.

ولكنه غفل عن أنه ظلم عظيم في حق عادل حكيم؛ لأن هذه الأفعال لا يعقل^(١) استنادها بلا واسطة إلا إلى القوى الجسائية المتجددة الذوات، والطبائع المنصرمة الإنبيات، لا إلى الأرواح القدسية والشامخات العقلية، فضلاً عن واجب الوجود بالذات وللذات.

كما أن المفوضة زعموا أن استناد الأفعال إلى العباد على وجه الاستقلال نوع تنزيه له - تعالى - عن استناد القبائح إليه - تعالى -، ولم يتفطنوا أنه شرك محض؛ فإن الاستقلال في الإيجاد فرع الاستقلال في الوجود، وهو مختصٌ بواجب الوجود - تعالى - فهؤلاء أعظم شركاً من الثنوية، فإنهم قالوا بشريك واحد له - تعالى - وأسندوا إليه الشرور، وهؤلاء قالوا بتعدد الشركاء بعدد الفاعلين، تعالى عما يقول الظالمون علواً كبيراً.

بل التعظيم العظيم والتنزيه الوجيه ما تضمنته هذه الكلمة الإلهية الماثورة في الأخبار المتكاثرة عن العترة الطاهرة - عليهم صلوات الله المتواترة - أعني

(١) قولنا: (لأن هذه الأفعال .. إلخ).

وجه الملازمة: أن هذه الحركات الأينية والوضعية حيث إنها منبعثة عن القوى العضلانية، وهي متحركة بتحريك النفس، فلو لم يكن محركية 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 المتحينة بحيثيات إمكانية أو ماهوية أو عدمية. (منه تحفي عنه).

قولهم - عليهم السلام - : « لا جبر ولا تفويض بل أمر بين أمرين »^(١).

وتقريب هذه الكلمة المباركة بوجهين:

أحدها - 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 الأول حكم بالتفويض، ومن قَصَرَ النظر على الثاني حكم بالجبر، والناقد البصير ينبغي أن يكون ذا عينين، فيرى الأول، فلا يحكم بالجبر، ويرى الثاني، فلا يحكم بالتفويض.

وثانيهما: ما هو أدق وأقرب للتوحيد، فإن الموحد كما يجب أن يكون موحداً في الذات والصفات، كذلك يجب أن يكون موحداً في الأفعال.

وملخص هذا الوجه: أن الإيجاد يدور مدار الوجود في وحدة الانتساب وتعدده وفي الاستقلال وعدمه، فلا بد هاهنا من بيان أمرين:

أحدهما - بيان كيفية استقلال الوجود وعدمه وتعدد الانتساب وعدمه.

ثانيهما - تبعية الإيجاد للوجود فيما ذكر.

أما الأول - فمجمل القول فيه أنه قد تقرر في مقارءه: أن المجهول بالذات هو الوجود المنبسط، والمجهول والمعلول بالذات حيثية ذاته حيثية المجهولية والمعلولية والارتباط، لا أن هناك شيئاً له المجهولية والربط.

والبرهان عليه:

أن كل ما كان بذاته مطابقاً لمحمول اشتقاقى، فهو مصداق لمبدئه أيضاً، وإلا لزم مصداقيته له في المرتبة المتأخرة عن ذاته، وهو خلف. وهذا معنى

(١) أصول الكافي - دار الكتب الإسلامية بتحقيق علي أكبر الففاري - ص: ١٦٠ / كتاب

التوحيد / باب الجبر والقدر والأمر بين الأمرين / الحديث: ١٣ وتوحيد الصدوق (رحمه الله) - نشر

جهاة المدرسين تحقيق السيد هاشم الحسيني - ص: ٣٦٢ / كتاب التوحيد / باب نفى 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 بياهو عين كل مرتبة بلحاظ إطلاقه ولا بشرطيته - له انتسابان: إلى الفاعل بالوجوب، وهو بهذا الاعتبار فعله - تعالى - وصنعه - تعالى - ومشيئته 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 المجمعول 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 الجامع بالذات حيثية ذاته حيثية الجماعية كما عرفت، فإن كان ذاته مستقلة كانت حيثية الجماعية مستقلة، وإن كانت عين الربط والفقر كانت حيثية الاقتضاء والجماعية عين الربط والفقر؛ إذ لا تغاير بين الحيتين 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 جهتان: جهة انتساب إليه تعالى؛ حيث إنه أثر فعله الحقيقي

(١) في أوائل بحثه المعنون: بدلتبيه وتنزيهه.

(٢) قولنا: فمن حيث إن حيثية الأثر.. إلخ.

وبعبارة أخرى: حيث إن الفاعل بمعنى ما منه الوجود - وهو الله تعالى - فلا تفويض، وحيث إن ما به الوجود بإرادته هو العبد، فلا جبر. وقد عرفت سابقاً: أنه ينحصر ما منه الوجود فيه تعالى، وينحصر ما به 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 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 جناحه - 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، وتندك 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. فتفتنّ وافهم، أو ذرّه في سنبله، والله المسدّد.

١٥٣ - قوله [قدس سره]: (ومعه كيف تصح المواخذة؟ ... الخ)^(٢).

كيف؟ وقد عرفت: أن الاستناد إلى الله - تعالى - أكد من الاستناد إلى العباد، فإنه إليه - تعالى - بالوجوب، وإلهم بالإمكان كما عرفت^(٣)، وإنما عطف النظر - دام ظلّه - عن التكليف إلى المواخذة؛ لكفاية هذا المقدار من الاختيار في توجيه التكليف إلى الغير، ويخرج بذلك عن اللغو^(٤) بخلاف المواخذة من

(١) سورة الانفال ٨ : ١٧.

(٢) الكفاية: ٦/٦٨.

(٣). وذلك في أواخر بحثه المعنون: بـ (تنبيه وتزويه).

(٤) قولنا (ويخرج بذلك عن اللغو.. الخ).

فإن التكليف لجعل الداعي، ومع صدور الفعل عن إرادة الباري، لا معنى لجعل الداعي الموجب لانقذاح 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: نارة 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،

ونائج الملكات الفاضلة، وآثار الملكات الرذيلة، ومثل هذه العقوبة على النفس

لخطيئتها، كالمرض على البدن لثيمه، والمرض الروحاني كالمرض الجسماني،

والأدوية العقلانية كالأدوية الجسمانية.

وأما شبهة استحالة استلزام الملكات النفسانية للألام الجسمانية

والروحانية، فمدفوعة بوجوده في هذه النشأة الدنيوية؛ بداهة أن النفس يؤلمها

تصوّر المناقرات، ويحدث فيها الألام 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 تصریحات وتلويحات إلى ذلك، فقد تكرر في القرآن المجيد ﴿إنما

تُجْزَوْنَ مَا كُنتُمْ تَعْمَلُونَ﴾^(٢)، وقال - عليه السلام - : «إنما 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 اختياريته بالأخر، بل الملاك أن

إيجاد من يوجد منه الموجبات للعقوبة باختياره - ولو من حيث كون العقاب من لوازم أعماله -

متأخر لرحمته، فتدبر - (منه تحفي عنه).

(١) الكفاية: ٨/٦٨.

(٢) كما في سورة التحريم ٦٦ : ٧، والطور ٥٢ : ١٦، وفي هذا المعنى، النمل ٢٧ : ٩٠،

والعنكبوت ٢٩ : ٥٥، ويس ٢٩ : ٢٥، والجنانية ٤٥ : ٢٨، والصفات ٣٦ : ٣٩

(٣) ورد في الاسفار ٧ : ٨٣، وفي شرح الأسماء الحسنی للسيزواري: ١٠٧، ولم نعثر عليه في ما تيسر

فراجع.

وثانيهما - المثوبة والعقوبة من مثيب ومعاقب خارجي، وهذه المثوبة والعقوبة هما اللذان ورد بهما^(١) ظاهر التنزيل، فقصرهما على الأول خلاف ظواهر الكتاب والسنة، وتصحيحها بعد صحة التكليف بذلك المقدار من الاختيار في غاية السهولة؛ إذ كما أن المولى العرفي له مؤاخذه عبده إذا أمره فخالفه، كذلك مولى الموالي؛ إذ لو كان الفعل بمجرد استناده إلى الواجب - تعالى - غير اختياري وغير مصحح للمؤاخذه، لما صحت مؤاخذه المولى العرفي أيضاً. وإذا كان الفعل في حد ذاته قابلاً للمؤاخذه عليه فكون المؤاخذه ممن انتهت إليه سلسلة الإرادة والاختيار، لا يوجب انقلاب الفعل عما هو عليه من القابلية للمؤاخذه 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 التشفي، فالجواب - بأن العقاب من لوازم الأفعال - صحيح دافع لمحدور استحالة التشفي، لكنه غير مناسب للكلام في اختيارية الفعل، والإشكال في العقوبة من أجلها، ولا لترتب العقاب على الاستحقاق، فإن 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 لانقول 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 تطلع على الأفتدة منه - تعالى - بتوسط 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 بصححه 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 المحرم تانياً، 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 لغرض لا محالة، ومن المستهجن المستفحج جداً الالتزام بإجراء العقاب في الآخرة، تصديقاً لهذا الالتزام الذي لا سبب له غيره، بل التحقيق: أن هذا الجعل وذلك الإجراء في الدار الآخرة كسائر الإيجادات منه تعالى، فإنه - تعالى - هو غاية الغايات، ومعروفة ذاته بتسام أسائه وصفاته هي الغاية لجميع أفعاله التي هي أنحاء تجلياته وظهوراته، فظهور اسم

الواجبين في الحكمة الإلهية. فإن إخلاف الميعاد منافي للحكمة وموجب لعدم ارتداع النفوس من التوعيد والتخويف. وهذا الوجه ذكره الشيخ الرئيس في الإشارات^(١) على ما هو بياني، وغيره في غيرها^(٢)، لكن الكلام في أصل التخويف والتوعيد^(٣)؛ إذ أي موجب لها عقلاً حتى يجب ابفاؤها وإحقاقها؟!

وصححه 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 الأخروي 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 لا دخل له

→

المهادي والمرشد والدليل هو المقتضي لجعل الاحكام، وتأكيد الدعوة بحكمته وعنايته هو المقتضي لجعل العقاب، وكونه عادلاً^(٤) وشديد العقاب هو المقتضي لإجراء العقاب فتفظن. (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: (أوعَدَ إيعاداً، ووَعَدَ وعيداً، وأتَعَدَ أتعاداً، وتوَعَدَ توَعَداً). هذا في الشر فحسب، أما (وَعَدَ وعداً) فبالخير والشر.

(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، وإلا فلكل 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 الكل محفوظاً، كذلك لو احتمل المجرم - بما هو مجرم - أنه لا يعذب، فعموم التخويف والترهيب مما له دخل في حفظ النظام الذي لا أتم منه نظام.

ومنه ظهر: أن المصلحة الداعية إلى التخويف ليست بمجرد 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 يزاحمه شيء أبداً. فليس للمجرم حجة على الله - تعالى - لإقدامه على الضرر بإرادته، ولا لأحد حجة عليه - تعالى - من جهة جعله العقاب لاقتضاء المصلحة الغير المزاومة بشيء.

ومن هنا انضح 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 المقدمية - 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 فيها لا مانع منه - من توبة أو شفاعاة مثلاً - مما تقتضيه الحكمة الإلهية والسنة الربانية لعين ما ذكرناه في جعل العقاب، غاية الأمر أن للمشاريع 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 بها ذكرنا - فلا يلومن إلا نفسه.

وأما وجه حكم العقل باستحقاق العقاب فلم يذكرنا في محله^(٢) من أن مخالفة المولى عن علم وعمد هناك 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 (استظها) أن الصحيح: (كونها)، فالمستظهر 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) التعليقة ١٠ على قول المصنف (رحمه الله): (الحق أنه يوجب له شهادة الوجدان بصحة مؤاخذته... الخ) في حجية القطع - في التجري.

ومنها: أن المبدأ الخَيْر لا يصدر منه إلا الخَيْر، ولا يصدر منه الشر لعدم السنخية، وعقاب المجرم شرّاً، فكيف يصدر منه؟ وهذا الإشكال جارٍ حتى على الوجه الأول - أعني كونه من لوازم الأفعال - إذ لا بدّ من خلوّ النظام عن الشرِّ.

والجواب: أن اللازم خلوّ النظام عن الشرِّ 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؛ لأنها إفاضة محضة من حيث اقتضاء المورد القابل، والشيء لا يتأني مقتضاه، بل يلانمه وإن كان العذاب الجسماني - من حيث تفرُّق الاتصال المنافر^(١) للبدن - شرّاً بالإضافة إليه، إلا 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 بنمهيذ مقدمات نافعة:

الأولى - أن لكلّ ماهية من الماهيات - في حدّ ذاتها - حدّاً ماهوياً؛ 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 الجهاد. وهكذا الأمر في الماهيات الأخرى، فلكلّ ماهية وجدان وفقدان.

(١) لقد تكرّر من المصنف (قدس سره) ومن كثير من علمائنا الأبرار (رضي الله عنهم) اشتقاق (ناسقٍ ونُاسِقٍ ونُاسِقٍ... الخ) من النفرة بمعنى عدم الملازمة والانسجام، ولم تردّ هذه الاشتقاقات من هذا الأصل، بل وردت النافرة في اللغة بمعنى المفاخرة والمحاكمة. فراجع.

الثانية - قد تقرر في مقرره^(١): "أن ماهيات الأشياء - كائنة ما كانت - نحو وجود في العلم الأزلي الرباني يتبع العلم بالوجودات، أو يتبع الصفات والأسماء، كما لهجت به ألسنة العرفاء. غاية الأمر أن العلم في مرتبة الذات، والمعلوم في المرتبة المتأخرة؛ إذ لا يعقل أن يكون لنفس الماهية طريق في مرتبة وجود العالم، وإلا لأنقلب ما حيينه ذاته حيينه طرد العدم إلى مالا يابئ عن الوجود والعدم.

الثالثة - أن سنخ الوجود - كما برهن عليه في محله^(٢) - هو المجهول بالأصالة وبالذات، والماهية مجعولة بالتبع وبالعرض، وإلا 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 توقف على محتج 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 إلا امتناعها الذاتي، وإلا فيجري في تلك الوسطة هذا البيان، فاحتفظ به واغتم.

إذا تمهدت هذه المقدمات - وتدبرت فيها حق التدبر - تعرف أن تفاوت الماهيات الجنسية والنوعية والصفية والشخصية - في أنفسها ولوازمها - بنفس ذواتها، لا يجعل جاعل وتأثير مؤثر، فمعهم شقي ومنهم سعيد بنفس ذاته وماهو به. وحيث كانت الماهيات موجودة في العلم الأزلي، وطلبت بلسان حال

(١) كما جاء في الشواهد الربوبية، المشهد الأول، الشاهد الثالث، الإشراف السادس والسابع:

٤٢، ٤٣. وكما جاء في تعليقه السزوازي (رحمه الله) على الشواهد: ٤٥٦.

(٢) الأسفار ٦: 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، فإفاضة الوجود على الماهيات - كائنة ما كانت - إفاضة على ما يلائم الشيء؛ حيث إن الشيء يلائم ذاته وذاتياته ولوازمه، وقياسه بإجابة السفيه قياس باطل؛ إذ السفيه ربما يطلب ما ينافي ذاته، فإجابته 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 أولّ نشآت الوجودية عند الجمهور، أو المراد ما هو باطن الشيء وكُمون ذاته ومكتون ماهيته، وإطلاق الأمّ على الماهية بلحاظ جهة قبولها، كما أُطلق 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 - ١٦١ باب ٦ تجد أحاديث كثيرة في هذا المعنى مع شرحها.

فاعليته في بعض الكتب الساوية.

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: ١٦، ٣٣.

(٢) الكفاية: ١/٦٩.

(٣) التعليقة: ١٥١ 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 والمتكلم 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) (مُسَخَّرَةٌ) بمعنى: من يُسَخَّرُ منه، وهي عامّة، 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 وأنه (رحمه الله) يشرح الكفاية،

والأخذ (رحمه الله) ذكر فيها (التسخير)، ولم يذكر (السخرية) عند عدّه معاني الأمر المجازية

- وقد ذكر متناً (للتسخير) قوله تعالى: ﴿كُونُوا قِرَدَةً خَاسِئِينَ﴾ الأعراف-١٦٦:٧ -

لكن هذا لا يعني أن الأخذ (رحمه الله) قد استقصى معاني الأمر المجازية. بل هو نفسه

(رحمه الله) بقول: (عدّها: الترجي والتعني .. والتسخير إلى غير ذلك): ٦٩ وحيث إن الأمر

١٥٧ - قوله [قدس سره]: (قصارى ما يمكن أن يدعى 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 احتفت 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 مهملًا من حيث الدواعي، وكان التقييد بداعي الجدّ تقييداً للمهمّل بالدقّة، إلا أنه عرفاً ليس في عرض غيره من الدواعي؛ إذ لو كان الداعي جدّ المنشأ، فكأنّ المنشئ لم يزد على ما أنشأ.

منها: الأصل العقلاني؛ إذ كما أنّ الطريقة العقلانية في الإرادة الاستعمالية على مطابقتها المستعمل فيه للموضوع له، مع شيوخ المجازات في الغاية، كذلك سيرتهم وبنائهم على مطابقتها الإرادة الاستعمالية للإرادة الجديدة.

→

استعمل في السخرية مجازاً كما في قوله تعالى: ﴿ذُقْ إِنَّكَ أَنْتَ الْعَزِيزُ الْكَرِيمُ﴾ الدخان ٤٤: ٤٩ فلا يعدّ أنّ 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.

(١) الكفاية: ٦٩/ ١٥.

وبالجملة: الأصل في الأفعال حملها على الجذ حتى يظهر خلافه، وكثرة الصدور عن غير الجذ لا يوجب سدّ باب الأصل المزبور. فتدبر.

١٥٨ - قوله [قدس سره]: (لا لإظهار ثبوتها حقيقة بل لأمر آخر... الخ)^(١).

لا يخفى عليك أن الحال في حقّه - تعالى - ثبوتها لا إظهار^(٢) ثبوتها، والأغراض المترتبة على إنشأتها بلحاظ كشفها عن ثبوتها، لا بلحاظ نفس وجوداتها الإنشائية، فإنّ إيجاد المفهوم بوجوده الجعلي العرضي اللفظي - مع قطع النظر عن كشفه عما هو استفهام، أو تمنّ أو ترجّ بالحمل الشائع - لا يترتب عليه إظهار المحبة وغيرها من الأغراض.

فالإنصاف أن كيفية الاستعمال والدلالة على الجذ في ما وقع في كلامه - تعالى - على حدّ 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 الترجّي الحقيقي بقوله تعالى: ﴿لعله يتذكّر أو يخشى﴾^(٤)، فافهم.

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 المحاوررة في ثبوت هذه الصفات، وإن لم يقصد الحكاية عن ثبوتها، بل قصد بإيراده إظهار اللطف و المحبة؛ لتلا بلزم من قصد الحكاية عن ثبوتها الكذب، فتدبر (منه عني عنه).

(٣) سورة طه ١٧:٢٠.

(٤) سورة طه ٤٤:٢٠.

الوجوب... الخ)^(١).

المراد بالوجوب كون الفعل مبعوثاً إليه بالبعث الناشيء عن إرادة حتمية، والفرق بينه وبين الإيجاب بنحو من الاعتبار؛ فإن 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، كالايجاد 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 يُعدُّ عرفاً من الفعل المقابل للصفة. وميزان المقولتين المتقابلتين: أن يكون هناك شيئان؛ 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 المادّة 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 وأشباهاها 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 التدب 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 للبحث 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! (جوابه 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 - بما هي - موضوعة بنحو الوضع العام والموضوع له الخاص، فلا وحدة إلا بحسب العنوان والعبارة. (منه مخفي عنه).

له كثيراً ينتلم 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 المحلى باللام والتكرة في سياق النهي والنفي ومثل (كل) و(جميع) وأشباه ذلك، وإن وضعت لسنخ معنى واحد، لكن لا بوضع واحد، بل بأوضاع متعددة، فكثرة استعمال الجمع المحلى باللام في الخصوص لا يوجب انثلام ظهور سائر أدوات العموم في العموم. فتدبر.

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 يدل 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 بد 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: ٣/٧٦.

(٢) كذا في الأصل، والأصوب: فالبعث التوجه نحو المنقاد...

(٣) إضافة يقتضيهما السياق.

الذي لا ينفك عن الوقوع من المنقاد هو البعث الحتمي ، وإلا فالبعث الندي - 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 لا بدئية الوقوع بالإخبار عن الوقوع المستلزم لضرورة الوجود، فعبدة في الغاية عن أذهان العامة في مقام المحاوره.

١٦٢ - قوله [قدس سره]: (إنما يلزم الكذب إذا أُتي 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 الجدّي إن تعلّق بمضمون الجملة، ولولا لداعي الإعلام وحصول العلم للمخاطب، بل لإفادة لازمه أو إظهار التألم، كما في قولك: (الهواء حارّ أو بارد)، 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 لمجرد الانتقال من الملزوم إلى اللازم، فلا شأن لمضمون الجملة إلا كونه قنطرة محضة إلى اللازم، وكذلك الإخبار بداعي البعث والتحريك، فإنه لمجرد إظهار الطلب.

فإن قلت: الحكاية والكشف والإراءة حقيقة بلا محكي ولا مكشوف ولا مرئي حقيقة محال، فلا يُعقل أن يتعلّق به القصد، فما المقسم في الخبر الصادق والكاذب؟

قلت: المراد من الحكاية الحقيقية^(٢) بالجملة الخبرية إحضار الواقع بإحضار المفهوم الفاني فيه في ذهن المخاطب بتوسّط إحضار اللفظ، وحضور الواقع بنحو

(١) الكفاية: ٧٦/١٢.

(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 ربما يكون عن جدّ بداعي الإعلام أو الإعلام بعلم المتكلم أو بداعي إظهار التألم أو التأسف، وربما لا يكون عن جدّ، بل قنطرة محضة إلى لازمه أو ملزومه، فلذا لا يتصف بالصدق والكذب بلحاظ نفسه.

١٦٣ - قوله [قدس سره]: (فإن شدة مناسبة الإخبار بالوقوع... الخ)^(١).

لكنه لا يوجب تعيينه من بين المحتملات في مقام المحاورة؛ حتى يقال: إنه مبيّن بذاته في مقام البيان، فلو اقتصر عليه المتكلم لم يكن ناقضاً لغرضه ولعله - دام ظله - أشار إليه بقوله: (فأفهم)^(٢).

لا يقال: حيث لا نكته للإخبار عن الوقوع إلا ما ذكر فيتعين الوجوب. لأننا نقول: لا تنحصر النكته فيها 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 مقتضى للوقوع، فالإخبار عن المقتضي إظهاراً للمقتضى نكته صحيحة مصححة 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: ١٩/٧٦.

(٢) الكفاية: ٧٦.

البيان... الخ) (١١١).

توضيحه: أن حتمية الإرادة^(١١) عبارة عن بلوغها مرتبة لا يرضى بترك ما تعلقت به، وندييتها عبارة عن نقصان مرتبتها، بحيث يرضى بترك متعلقها. فالإرادة الحتمية الأكيدة إرادة محضة لا يشوبها شيء، والإرادة التذبذبية 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 التبيه عليه. بخلاف ما إذا كان في مقام إفادة التذبذبية لأنه ممتاز بأمر خارج عن حقيقة الإرادة، وإن كان عديمياً، فلا بد من التبيه 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، فإنه يحتاج إلى نصب قرينة عليه، كما في كل أمر عدمي بالنسبة إلى الوجودي، كما أن الأمر بالعكس إذا جعل الوجوب معنى لازمه عدم الرضاء بالترك، والتذبذبية معنى لازمه الرضاء بالترك. [منه قدس سره].

(٢) الكفاية: ٧/٧٢.

(٣) قولنا: (توضيحه: أن حتمية الإرادة... الخ).

تنقيح السرام أن الإيجاب والاستحباب هل هما مرتبتان من الإرادة، أو إنشاءان متبعثان عن مرتبتين من الإرادة، أو إنشاءان متبعثان 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 وعدمه، أو إنشاءان بداعي البعث الأكيد وبداعي البعث الغير الأكيد، فهذه مجموع الاحتمالات، ويتفاوت بحسبها تقريب مقدمات الحكمة واستفادة الوجوب والاستحباب فنقول: أما الأول: فساقط عن الاعتبار هنا؛ لأن الكلام في الإيجاب والاستحباب اللذين هما من الأحكام المجهولة شرعاً وعرفاً، والإرادة وإن كانت روح الحكم، إلا أنها ليست من الاعتبارات

المجمولة، بل من الصفات النفسانية الغير المجمولة بالجعل التشريعي.
 وأما الثاني: فلا بأس به بناء على تفاوت الإرادة الباعنة على جعل الداعي في مقام الإيجاب والأستحياب، ونحن وإن أشكلنا عليه في أثناء مباحث الضد^(أ)، لكننا دفعناه أيضاً بتعقل التفاوت، فإن شدة الإرادة وضعفها منبعتة^(ب) 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 المنبعت عن مصلحة ليس إلا إظهاراً للمصلحة الملزمة مثلاً، وهذا ليس من حقيقة الحكم المجمعول - وهو الإنشاء بداعي جعل الداعي - فلا بد من توسط جعل الداعي، كما أن الإنشاء بداعي إظهار الإرادة الحتمية 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 أو للملكية ونحوهما، كما حقق في محله.

وأما الرابع والخامس ففيهما: أن معية المتع من الترك أو الترخيص فيه مع البعث الجدي والتحرك الحقيقي إمامعية موجود^(ج) مستقل مع وجود مستقل آخر، فيكون النتيجة انبعاث الإنشاء عن مجموع داعيين، وأما معية الفصل مع الجنس بحيث يكون أمر واحد حقيقة ينبعث عنه الإنشاء، وأما معية لازم الوجود مع ملزومه، بحيث يكون الإنشاء منبعتاً 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 الإنبات:

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 مرنية 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 الإنشاء: فقد مرّ مراراً أن الإنشاء - بأيّ داعٍ كان - مصداقُ ذلك الداعي، فالإنشاء يناسبه انطباق عنوان البحث نحو الفعل إذا كان بداعي البحث، فإذا كان بداعي البحث نحو الفعل والمنع عن الترك، كان مصداقاً لها، مع أن عنوان المنع من الترك لا يناسب إنشاء البحث 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 تبعد عن خلافها لا يجدي هنا إذ هذا المعنى لازم كل تحريك وجوبي أو ندي، والكلام في المنع من الترك الذي يقوم الوجوب.

واحتيال 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 والتنوعية، ومثل هذه الاعتباريات بسائط لا جنس لها ولا فصل حتى عقلاً، وليست من سنج المقولات والماهيات الطبيعية حتى يكون لها جنس وفصل ولو عقلاً تحليلاً، وأخرى تكون من المعاني التي توجد بوجود اعتباري 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 حيث نفسها: تارة تكون من المعاني المقولية، فاعتبارها اعتبار مالا جنس له ولا فصل والإيجاب والاستحباب من القسم الثاني؛ إذ ليس مطابقها إلا الإنشاء بداعي البحث والتحريك، ومن الواضح أن المنع من الترك ليس فصلاً للبحث والتحريك، فإنّ ذلك المعنى الذي يعتبره العقلاء في مقام البحث إما إيجاد المولى للفعل تسببياً، أو تحريك العبد، والإيجاد ليس معنى ماهوياً، والتحريك باعتبار مبدئه ليس مقولة من المقولات، بل من شؤون وجود معنى مقولي، فليس البحث مقولياً ليكون

←

(١) التعليق: ١١٩ من الجزء الثاني.

له فصل؛ حتى يجعل المنع من الترك فصلاً مقوِّماً له. فلا يتصور على هذا الوجه إلا رجوع الإيجاب الاعتباري العقلاني إلى الإنشاء بمجرد الداعيين المجموعين في الاعتبار وقد مرّ أنه لا يساعده مقام الثبوت والإثبات.

وأما الاحتمال السادس: فنقول: إن البعث والتحرك العقلاني، وإن كان من الاعتبارات، ولا شدة ولا ضعف في الاعتبارات، بل الحركة من حدّ إلى حدّ شأن بعض المقولات، إلا أن اعتبار معنى مقوِّلي بمرتبته الشديدة أو الضعيفة لترتيب أثر خاص ممكن، والحركة في الخارج من حيث وجودها توجد بوجود قويّ وبغيره، فيمكن اعتبار دفع قويّ وبغيره، والمصلحة اللزومية 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. ومما ذكرنا ينضح: 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: فعل 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 معنى 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 منبعت عن مصلحة غير لزومية. مدفوعة: بأن حكم العقل يلزم الامتنال بملاك التحسين والتفبيح العقلانيين بملاحظة أن ترك موافقة البعث المنبعت 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 الاستحياب، فإن المنع من الترك أمر وجودي ينبىء التنبيه عليه. بخلاف

ولعل المراد بالأكملية المحكية عن بعض المحققين^(١) هذا المعنى.
 كما حكى عنه: أن الانصراف الموجب لتبادر الوجوب من الصيغة
 انصراف حقيقة الطلب ولِّيه 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، ينفي التنبيه عليه، وينفي
 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 أمر 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 يلزمها عدم الرضا بتركه، وعدم الرخصة في تركه، فليس دقيقاً لا يلتفت إليه
 العامة، وهو كافي 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 عُفي 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 التبعدي 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 التبعدي أصلاً، حتى بلحاظ الغرض الباعث للإيجاب، والإطلاق المدعى في المقام هو إطلاق المادة، دون إطلاق الوجوب والأمر، ففي الحقيقة لا وجه لجعل هذا البحث من مباحث الصيغة، فتدبير جيداً.

١٦٦ - قوله [قدس سره]: (إن التقرب المعتبر في التبعدي 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 الأول، فالتقرب معتبر فيها عقلاً إلا أن الإطاعة بهذا المعنى غير واجبة بقول مطلق عقلاً، بل في خصوص التبعدي، 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 يوجه ذاتاً، ومجرد كون الداعي أمر المولى لا يوجه ذاتاً؛ إذ الداعي المذكور: إن لم يوجب تغير عنوان الفعل لم يكن موجياً لتأثيره في المدح ذاتاً، وإن أوجب ما لا يوجه ذاتاً، بل بالعرض وجب انتهاؤه إلى ما يوجه ذاتاً للزوم انتهاء كل ما بالعرض إلى ما بالذات، وإلا لزم التسلسل، والعنوان الحسن - المنطبق على المأني به بداعي الأمر - عنوان الانقياد والتعظيم 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 يد 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 موجياً 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 فيما 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 - بدهة 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 منتهاً إليها كذلك.

ومنه يتبين حال الإتيان بداعي الثواب أو الفرار من العقاب، فإن الفعل لو لم يكن موجباً للثواب ومناعاً من العقاب لم يتوجه إليه مثل هذا الداعي فيخرج هذا الداعي عن كونه موجباً لعنوان حسن ذاتي ورابطاً 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 رابطاً 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 لترتيبها 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 ترتب الغرض من الواجب على المأني به، سواء أقي به بهذا الداعي ونحوه أم لا.

نعم ربّما يكون الإتيان بداعٍ مخصوص دخیلاً 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، سنفصل فيه المقال^(١) إن شاء الله تعالى.

١٦٧ - قوله [قدس سره]: (وذلك لاستحالة أخذ ما لا يكاد يتأتى

إلا من قبل الأمر... الخ)^(٢).

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: ٢٢/٢١.

لا يتوقف ثبوته على ثبوتها، بل ثبوتها بثبوته كثبوت الجنس بفصله والنوع بالتشخيص؛ 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 تقررأً 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 بينا 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؛ لأنَّ 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 بوجب علية 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) إن 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 - أولاً 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 أنه لا يكاد... كما صرح المصنّف (رحمه الله) في التعليقة: ١٦٩ في شرح عبارة الكفاية.

(٣) كما في التعليقة: ١٦٨ من هذا الجزء.

(٤) الكفاية: ٧٢/٢٢.

(٥) حاشية كتاب فرائد الأصول: ٢١.

رسائل شيخنا العلامة الانصاري - قدس سره -

بيانه: أن اتصاف الصلاة المأتي بها خارجاً بكونها واجبة - مثلاً - موقوف على إتيانها بداعي وجوبها، وإلا لم يكن مطابقاً للواجب، ويتوقف قصد امتثالها بداعي وجوبها على كونها واجبة حتى يتمكن من قصد امتثالها بداعي وجوبها فيدور إلا أن التحقيق في الإشكال ما ذكرناه في الحاشية السابقة، مع أن الفعل المأتي به في الخارج لا يتصف بكونه واجباً - كيف؟! وهو يسقط الوجوب - بل الفعل بمجرد تعلق الوجوب به يتصف بأنه واجب.

مضافاً إلى أن الداعي لسبقه على العمل لا يتوقف على اتصافه - بعد إتيانه - بالوجوب كي يدور، بل قبل إتيانه بتعلق 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 بد من تحققها في فعلية الأحكام، فلا يكون التكليف بشرب الماء فعلياً إلا 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 بد 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، إلا 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 عفي 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 المقيد - بما هو مقيد - عدم تعلق الأمر ببعض الأجزاء بالأسر أو بذات المقيد.

وأما إذا تعلق الأمر بذات المقيد - أي بهذا الصنف من نوع الصلاة وذات هذه الحصّة من حصص طبيعي الصلاة - فلا محذور من هذه الجهة أيضاً لفرض عدم أخذ قصد القربة فيه، وإن كان هذه الحصّة خارجاً لا تتحقق إلا مقرونة بقصد القربة، فنفس قصر الأمر على هذه الحصّة كافٍ في لزوم القربة، 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) فولتا: (فلا ينبعث القدرة.. الخ).

نعم لا ينبعث بلا واسطة، وأما مع الواسطة فلا، وذلك لأن ذات الحصّة معلومة لقصد الأمر فقرشح الأمر القيرى إليه، مع أنه لا قدرة على هذه المقدمة المنحصرة إلا من قبل الأمر.

إن شاء الله تعالى - مع أن إشكال القدرة مندفع - أيضاً - بما تقدم^(١) وما سيأتي^(٢).

١٦٩ - قوله [قدس سره]: (إلا أنه لا يكاد يمكن الإتيان بها بداعي

أمرها... الخ)^(٣).

الأولى أن يجاب 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، وتتوقّف 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 يجاب بكفايتها حال العمل، ولا ندعي أن انبعاث

القدرة من ناحية البعث ضائر كي يقال: بأنها كذلك دائماً بالإضافة إلى قصد

القربة، بل نقول: إن انبعاث القدرة على المأخوذ في متعلّق البعث من نفس

→

فينتوقف الأمر على القدرة على متعلّقه بواسطة المقدمة المنحصرة، توقّف المشروط على شرطه،

ويتوقف القدرة على المقدمة على الأمر بذاتها توقّف السبب على سببه، والجواب ما في الحاشية

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 بما مر^{١٦٦} من أن الأمر بوجوده الخارجي موقوف، وبوجوده العلمي الغير المنقوم 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؛ بجعل 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 لا عن داعٍ نفسي، إلا بعد الأمر المحقق لداعٍ آخر غير الدواعي النفسانية. وجوابه ما تقدم.

١٧٠ - قوله [قدس سره]: (فإنه ليس إلا وجود واحد ... الخ) ^{١٦٧}.

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 بهما بأمر واحد، فيحدث بالإضافة إلى كلّ واحد وجوب غيري كما توهم، أو تعلق عن قبل وجوب نفسي واحد^{١٦٨} 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 إنّما لا تكون إرادية إلى الآخر، وأما سبق الإرادة بإرادة أخرى توجب خلوّ النفس عن موانع دعوة الأمر، ففي غاية المعقولية، والنخص 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، فصحّ الأمر بالإرادة - أي يجعل اعتقاد النفع مصداقاً للإرادة يجعله مؤثراً بتخلية النفس عن الموانع - كما أنه يصحّ النهي عنها؛ لرجوعه إلى إحداث المانع عن تأثير اعتقاد النفع فلا تغفل.

مع أن النخص 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

عَلْتَيْنِ مُسْتَقْلَتَيْنِ عَلَى مَعْلُولٍ وَاحِدٍ، أَوْ الْخَلْفَ بِعَدَمِ كَوْنِ الْفِعْلِ وَالْإِرَادَةَ جُزْءًا لِمَتَعَلَّقِ الْأَمْرِ - كَذَلِكَ لَا يَعْقِلُ الْأَمْرَ بِالْفِعْلِ وَبِالْإِرَادَةِ الْخَاصَّةِ لِعَيْنِ مَا مَرَّ.
وجه ظهور الاندفاع: ما عرفت من أن لازم مقالة الخصم ليس تعلق الأمر بقصد الامتثال، بل بجعل الأمر داعياً إلى إرادة الفعل، وهو لا يستلزم خلواً الفعل عن الإرادة.

١٧٢ - قوله [قدس سره]: (إنها يصحّ الاتيان بجزء 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 مأخوذاً في متعلق الأمر في عرض الصلاة، فجعل الأمر المتعلق بالمجموع داعياً إلى الصلاة بجعل 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 الشيء لنفسه وعليته لعليته.

(١) الكفاية: ٢٠/٧٣.

(٢) قولنا: (توضيحه: أن الأجزاء... الخ).

ويمكن تقريب محور الدور بوجه آخر وهو أن قصد الامتثال: ثلثة 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 حيثئذ علة لوجوده، فله التقدم بالعلية على المقصود بالعرض، فلو كان داخلاً 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 الحصة بانضمام إصلاح شرطية القدرة بما مر. (منه عُفي عنه).

(أ) لم ترد هذه الكلمة في الأصل فأثبتناها من نسخة (ط) لانتفاء السياق.

نعم لو قلنا: يترشح 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 يمكن

(١) وذلك في التعليقة: ٦، ج ٢ عند قوله: والتحقيق 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 القبيل... الخ.

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 فتدبر 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 المحاصل.

فمندفع: بأن الغرض إن كان علة للأمر، فبقاء المعلول ببقاء علته يديهي، وإلا لا يوجب حدوثه أولاً فضلاً عن عليته لحدوثه ثانياً وثالثاً. ولا يلزم منه طلب المحاصل؛ لأن مقتضاه ليس الموجود الخارجي كي يكون طلبه طلب المحاصل، كما لا يلزم منه أخضية 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 الشق أيضاً من غير لزوم محذور، وتقريبه: أن الشرط - كما أسمعناك في مبحث الصحيح والأعم^(٣) على وجه أتم - ماله دخل في فعلية تأثير المركب فيما له من الاثر، وإما الخصوصية الدخيلة في أصل الغرض فهي مقومة للجزء بمعنى أن الخاص جزء لا أن 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، وقصد القربة والطهارة والتستر والاستقبال، من الشرائط جزماً، فهي ذات دخلٍ في تأثير المركب من الأجزاء في الغرض القائم به.

ومن الواضح أن الغرض إنما يدعو بالأصالة إلى إرادة ذات ما يفى بالعرض، 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 الصلاني تدعو المولى إلى الأمر بالصلاة المحصلة للغرض أولاً وبالذات، وإلى الأمر بما له دخلٌ في فعلية تأثيرها تانياً وبالعرض إذا لم يكن موجوداً أولم يكن العقل حاكماً بإيجاده بعنوانه، وإلا فمع أحدهما لا يجب عليه في مقام تحصيل غرضه الأصلي 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 بالعرض، سواء أمكن أخذه فيه كالطهارة ونحوها، أو لم يمكن^(٢) كالقربة ونحوها، بل قد عرفت أنه بلحاظ لب 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 بها 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.

فنتحصّل من جميع ما حررناه: أنّ الأمر الأول لا يسقط بموافقته لبقاء ما له دخلٌ في تأثيره على حاله، ولا يلزم لغوية الأمر الثاني، فإنه إنّما يلزم ذلك لو حكم العقل بإيجاده بعنوانه، والغرض عدمه. وحكم العقل بإتيان ما يحتمل دخله في الغرض مقيد بعدم تمكن 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 تخصّص، إلاّ 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]: (إلاّ 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...).

(٢) الكفاية: ١٩/٧٤.

لأن جواز الاقتصار على الإتيان بداعي الأمر يكشف عن تعلق الأمر بنفس الفعل، لا الفعل بداعي حسنه أو غيره من الدواعي؛ إذ لا يمكن إتيانه بداعي الأمر إلا مع تعلقه بذات الشيء، وإلا يلزم اجتماع داعيين على فعل واحد، أو كون داعي الأمر من قبيل داعي الداعي، وهو خلف؛ لفرض كفاية إتيانه بداعي الأمر بنفسه، مع أن الكلام فيما يكون الفعل عبادياً وقريباً، وهذه الدواعي بين ما لا يوجب العبادية والقريبة وما يتوقف على عبادية الفعل وقربيته. 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 للفرض، وداعية للمولى إلى إرادة ذبها، فهو وإن كان يوجب الارتباط وانطباق الوجه الحسن، لكنه لا يُعقل تعلق 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 لا بذاته.

وأما إلتيان 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) قرأنا: (وأما الإتيان بداعي.. الخ) ربما يورد عليه أيضاً؛ بلزوم 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)، وقصدتها دخيل في فعليتها، فلا مانع من أخذ قصد إتيانها بداعي ما فيها من المصلحة، وصيرورة تلك المصلحة فعلية بسببه فتدبر. (منه عُفي عنه).

(أ) في الأصل: (هي التي يقوم بها المصلحة..)، والصحيح ما اتيناه.

قطع النظر عن تلك الدواعي.

أما الأول 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 إهيته من قبل الداعي، وقد عرفت بعض الكلام فيها تقدّم^(١).

١٧٦ - قوله [قدس سرّه]: (إذا عرفت بما 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 ما صحّ أن يكون علة صحّ أن يكون معلولاً وبالعكس.

بل الوجه فيه: أن هذا النحو من التقابل من قبيل العدم والملكية، فلا معنى لإطلاق شيء إلاّ عدم تقييده بشيء من شأنه التقييد به، فما استحيل 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 والمقيّد^(٤) - تارة تلاحظ بنفسها - بقصر النظر عليها ذاتاً - فهي في تلك الملاحظة غير واجدة إلا لذاتها وذاتياتها، ولا يحكم عليها في هذه الملاحظة إلاّ بذاتها بالحمل الأوّل، وهي الموسومة بالماهية من حيث هي وبالماهية المهمة. وأخرى تلاحظ مقيسة إلى ما عداها، وهي بهذه الملاحظة لها تعينات ثلاثة، وباعتبار كونها معروضاً لها مقسم لها، وهي المسماة باللا بشرط المقسمي وأما بالاعتبار الأوّل، فلا نظر إلى

←

(٤) وذلك في التعليقة: ٢١٦ من الجزء الثاني.

→ الخارج عن مقام ذاتها حتى تكون مقسماً. كما أن لا بشرطية الماهية بهذا الاعتبار هي اللابشرطية من حيث التعينات الثلاثة، لا اللابشرطية بالقياس إلى أي شيء كان، وحيث إن الماهية المقبسة 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 اعتياري 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 مقصوراً 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 اللابشرطية في ما يقبل التقييد بشيء وجوداً وعلماً 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 بعد ذلك الحكم عليها فكيف يعقل أن يكون لها إطلاق مع أنها غير قابلة للتقييد؟! ولذا جعل الإطلاق في قبيل التقييد من قبيل العدم والملكية، لا من قبيل السلب والایجاب.

←

(أ) في الأصل: فعلية القياس.

(ب) القائل المحقق الثاني (ره) - كما في هاشم الحجري - راجع اجود التقريرات ١/١١٣، وهو الشيخ المرزا 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 قبيل بشرط شيء، وبشرط لا، لا أنه مقسم لها حتى يجب قبوله لها، وليس الإطلاق بهذا المعنى متفوقاً بالقيود الوجودي والعدمي، بل متفوقٌ بعدم كون الماهية مقترنة بها.

نعم لو كان الإطلاق عين العموم اليدي - 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: نارة من قبيل العدم والملكية، كما فيها كان ممكناً، وأخرى من قبيل السلب والإيجاب، كما فيها كان ضرورياً، فالصحيح أن الإطلاق مع إمكان التقييد ومع استحالته ثابت غاية الأمر أنه لا يجدي إلا في الأول، كما في المتن. [منه قدس سره].

ولد في تاتين - 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 اصفهاني، والشيخ أبي المعالي الكليني، والشيخ جهانكير خان، في سنة (١٣٠٣هـ)، هاجر إلى العراق - وحضر درس السيد اسماعيل الصدر، والسيد محمد الفشاركي، ولازم درس المجدد الشيرازي حتى صار كاتباً ومحرراً له. في سنة (١٣١٤هـ) سافر إلى كربلاء ملازماً للسيد اسماعيل الصدر، ثم عاد إلى النجف فصار من اعران الشيخ محمد كاظم الخراساني في مهاتمه الدينية، ووقف معه في نهضة الدستور، طبع كتابه (تنبيه الامة وتنزيه الملة) سنة (١٣٢٧هـ)، فتعرف عليه الطلاب وزادت حوزته اتساعاً، ولما توفي شيخ الشريعة اصفهاني 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 وشاهير المدرسين، ناهيك بمثل السيد أبو القاسم الخوئي مقرر درسه في الأصول في (أجود التفسيرات)، والشيخ الكاظمي في (نواتد 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 يمكن الدخول 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 المتقيدة 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 ترتب 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 للعاقل، بخلاف

(١) أواخر تعليقه على قول المصنف (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 أبو الحسن الأصفهاني، ودفن

في الهجرة 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: ١٠٢٦) 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 فيما ذكر، ولا برهان - كما في تلك المسألة - على امتناع دخل داعٍ إلهي في الغرض.

فإن قلت: إطلاق الهيئة عرفاً يدل على أن المتعلق تمام المقصود، وهو متعلق الغرض، فيفيد التوصلية، فحملة على التعدية - وأن الأمر تهيد وتوطئة لتحقيق موضوع الغرض - خلاف الظاهر.

قلت: هذا، وإن نُسب إلى بعض الأجلة^(١) (قده)، لكنه مبنٍ على تخيل أخصية الغرض، وحيث عرفت^(٢) أن ذات الفعل وافٍ بالغرض، وأن الشرائط دخيلة في ترتب الغرض على ما يقوم به، تعرف عدم أخصية الغرض، وعدم كون الأمر تهيداً وتوطئة^(٣).

(١) هو المحقق السيد محمد الفشاركي رحمه الله. ولد سنة ١٢٥٣هـ في قرية «فشارك» من توابع اصفهان. سافر إلى العراق وهو ابن إحدى عشرة سنة وجاور الحائر الشريف وكفله هناك أخوه العالم السيد إبراهيم المعروف بالكبير، فأكمل العربية والمنطق ثم اشتغل بالفقه وأصوله على عدة من علمائه كالعالم الشهير السيد ابن المجاهد الطباطبائي والشيخ الأوردكاني. ثم هاجر إلى النجف الأشرف حدود سنة ١٢٨٦هـ. وحضر بحث السيد المجتهد الشيرازي وسافر معه إلى سامراء وتوطنها معه، ثم بعد وفاة السيد المجتهد هاجر بأهله وأولاده إلى 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 إليه.
مقدمة وقاية الأذهان: ١٤٣ ومقدمة الرسائل الفشاركية.

(٢) وذلك في التعليقة: ١٧٤.

(٣) قولنا: (وعدم كون الأمر تهيداً.. إلخ).

فإن قلت: إطلاق الهيئة يقتضي التعبدية لأن الوجوب التعبدي هو الوجوب لاعلى تقدير خاص، بخلاف الوجوب التوصلّي فإنه وجوب على تقدير عدم الداعي من قبل نفس المكلف.

قلت: الإيجاب الحقيقي جعل ما يمكن أن يكون داعياً، لا جعل الداعي بالفعل، حتى يستحيل مع وجود الداعي إلى الفعل من المكلف، ولذا صحّ تكليف العاصي وإن كان له الداعي إلى خلافه.

١٧٧ - قوله [قدس سره]: (فاعلم أنه لا مجال هاهنا إلا لأصالة

الاشتغال... الخ)^(١).

تقريب الاشتغال بأحد وجهين:

الأول - أن 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 إلا بتسبب 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 إثبات 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 منبثقاً عن غير داعي التمهيد، بل دائماً يكون جعل الداعي بداع آخر غير جعل الداعي قطعاً. فتدبره، فإنه حقيق به، (منه عُفي عنه).

(١) الكفاية: ١٦/٧٥.

(٢) وذلك في التعليقة: ١٥١ عند قوله: (توضيحه: أن 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، فإن البعث حينئذ لإيصال تلك الفائدة، فهي علة العلل بالإضافة إلى البعث، والمعلول يدور مدار علته حدوثاً وبقاءً، فإذا علم أصل الغرض، وشك 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 متحققّة 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 يترتب عليه، فيصح الأمر بتحصيله، كما يصح الأمر بمحصله. وإن كان من قبيل المعد له بالنسبة إلى معدّه - بحيث يتوسط بينها أمور غير اختيارية للمكلف سواء كانت الواسطة 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 أخر قائمة بالشارع أو بغيره بين الواجب والغرض منه، والا لكان الأمر بتحصيلها أولى من الأمر بمحصلها، فمع عدم الأمر بها بوجه مستكشف أنها من قبيل المعد له المترتب على المعد بواسطة أو وسائط، ولذا قد أمر بها فيما كان من قبيل المسببات بالإضافة إلى أسبابها، كما في الطهارة المحدثية والحديثة؛ حيث أمر بها، كما أمر بمحصلها، وعليه فكبرى لزوم تحصيل الغرض موقوفة على إحراز أن الغرض من قبيل المسبب 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 النائيني (رحمه الله) - على ما جاء في هامش (ق) - أجود التقريرات ١: ٣٩ و ١١٢.

والأمر بمركب يصلح^(١) للكشف عن غرض يفني به المأمور به، ولا يصلح للكشف عما لا يفني به، فالغرض الواقعي إن كان مما يفني به المأمور به فقد قامت عليه الحجة، وإن لم يكن مما يفني 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 يفني به المأمور به وما لا يفني، إلا أنه لا حجة إلاً على ما يفني 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 محضلاتها غير معلوم للعامّة، فلذا أمر بمحضّاتها.

وثانياً - إن الغرض الباعث على الأمر بشيء نفس تلك المخصوصية القائمة به، فلو فرض أن الصلاة معدة للنهي عن الفحشاء، كان الغرض الباعث على الأمر بالصلاة حيثية إعدادها، والمعدّ له غرض من الغرض، والغرض الواجب هو إيجاد المعدّ حينئذ، وعليه فالواجبات بالإضافة إلى المخصوصيات 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 التعبد 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 جرّي العبد على وفق هذا الغرض.

مدفوع: بالفرق بين ما هو ملاك جعل الداعي من قبل المولى، وفعلية الدعوة من قبل العبد، ولا معنى للجرّي على وفق غرض المولى إلاً على الوجه الثاني الذي لا يعقل أن يكون غرضاً من فعل المولى، إمنه قدّس سرّه.

(١) قولنا: (والأمر بمركب يصلح .. إلخ).

إن قلنا: إن الأمر لم يتعلّق إلاً بما عدا القرينة أولاً وأخراً، فمقتضى انبعاث الأمر عن الغرض بنحو انبعاث المعلول عن العلة، هو أن الأمر يكشف عن غرض مساوٍ للمأمور به، ولا يعقل انبعاثه عن غرض أخصّ، فلم يبق إلاً 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 - تنمة الكلام^(١).

الثاني - أن مرجع الشك هنا إلى الشك 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، إلا بإتيانه بقصد الامتثال؟ والعقل بعد إحراز التكليف يحكم بالقطع بالخروج عن عهده بإتيانه بقصد الامتثال.

→
 وإن قلنا: بأن الأمر يتعلق بقصد القرية مستقلاً، بل الشرائط كلها مبعوث إليها بعث مقدّم، 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 عُفي عنه).

(١) وذلك في تعليقه (رحمه الله) - في الجزء الرابع: ٢٩٩ رقم ٨٨ - على قول الأخوند (رحمه الله):
 (مع أن الغرض الداعي إلى الأمر لا يكاد يحرز...) الكفاية: ٣٦٤.

والتحقيق: أن الشك إن كان في الخروج عن عهدة ما تعلق به التكليف فواضح العدم؛ إذ لا شك في إثباته بحدّه، 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 لاستحالته، فيتمحّض الشك فيه في التكليف بأمر آخر. بخلاف غير القرية من الأجزاء والشرائط، فإن تعلق التكليف المعلوم بها 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 لاستحالته كما عرفت، والتكليف المقدمي لالعقاب على مخالفته، فلا يكون هذا البيان مصححاً 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 بالمقدمة في عرض تعلقها بذاتها. وفي مقام البحث وإن أمكن البحث 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 المطلوب بما هو متقيد بأنحاء التقييدات، مؤثراً فعلياً فيما 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: (صل عن طهارة أو متطهراً) - أو كان بأمر آخر - بأن يقول بعد الأمر بالصلاة: (وليكن صلاتك عن طهارة) مثلاً - والعقاب على ترك الشرط حينئذ ليس لمخالفة الأمر المقدمي مطلقاً، بل لمعصية الأمر النفسي، حيث إنه لم يأت بما تعلق به على نحو يؤثر فيما له من الأثر. فالغاية الداعية إلى إرادة ذبها أولاً وبالذات، وإلى إرادة ما له دخل 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 بوجوب قصد الامتثال شرعاً، فهو على فرض إمكان أصله غير مترتب

(١) في الأصل: (عل أن) والأصح ما أئتمناه من نسخة (ط).

على بقاء الأمر شرعاً^(١)؛ حتى يكون التعبد بأحدهما تعبداً 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 ابتداءً، 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 ربما يحتمل^(٢) دخله في الامتثال... الخ)^(٣).

الفرق بينه وبين الوجه المتقدم سابقاً: أن الوجه السابق موقوف على إحراز مقام البيان، وهذا من مقدماته لزوم القيام مقام البيان لأجل التنبه وحصول الالتفات؛ إذ لا يحتمل دخل الوجه - مثلاً - في الغرض، حتى يجب إثباته عقلاً.

(١) قولنا: (غير مترتب على بقاء الأمر... الخ).

كيف؟ ولو كان كذلك لما شك في بقاء الأمر، مع أنه ليس الترتيب على فرض إمكان أخذ قصد القرينة في الأمور به، إلا من باب ترتيب الوجوب المقدمي المعلولي على وجوب ذي المقدمة، وهو ترتيب قهري لا شرعي جعلي، وأما الحكم بوجوب المقدمة إذا ثبت وجوب ذمها تعبداً، فليس بالتعبد، بل لأن موضوع وجوب المقدمة هو الأعم من الواقع والظاهر، وأما لو قلنا بأن الأمر بقصد القرينة بأمر آخر، فليس هناك ترتيب أصلاً، بل معلولان متلازمان متبعثان عن غرض واحد يلحظ مرتبة الفعلية، فتدبر جيداً. (منه عُفي عنه).

(٢) في الكفاية - تحقيق مؤسستنا -: يحتمل بدواً دخله..

(٣) الكفاية: ٢٤/٧٥.

١٧٩ - قوله [قدس سره]: (فَإِنَّ دَخَلَ الْقُرْبَةَ^(١)) ونحوها في

الغرض ليس بشرعي... الخ)^(٢).

قد عرفت آنفاً: أن قصد القرية مما يمكن الأمر به، وإن لم يكن تقييداً

للمأمور به في ضمن الأمر الأول.

والأمر المقدمي وإن لم يكن مصححاً 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 نعي بالشرطية إلا اعتبار الشيء في المأمور به بنحو يكون التقييد به داخلياً

والقيد خارجياً، والأمر بقصد القرية على النهج المزبور بعد الأمر بالصلاة يصح

انتزاع الشرطية.

(١) في الكفاية - تحقيق مؤسستا -: دخل قصد القرية.

(٢) الكفاية: ٨/٧٦.

(٣) قولنا: (يوجب انتزاع الشرطية.. الخ).

لا يخفى عليك: أن الأمر إذا تعلق بمركب يصح 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

القرية، فيستحيل انتزاع شرطية القرية بلحاظ الأمر النفسي، كما إنه لا يعقل استكشاف

تقيدهُ بها بدليل آخر: لأن الاستحالة في مقام الثبوت تمنع عن تعقل الكاشف، وأما انتزاع

الشرطية من أمر آخر، فإن كان الأمر بالصلاة المتفيدة بقصد القرية فهو غير معقول: لأن

الصلاة بعد تعلق البعث بها بذاتها لا يعقل البعث الحقيقي نحوها بأمر آخر، وإن كان الأمر

الأخر أمراً بإيجاد قصد القرية في الصلاة، فقصد القرية تمام المطلوب بهذا الطلب لا قيد،

فيستحيل انتزاع الشرطية بلحاظ أمر آخر.

نعم حيث تعلق الأمر بالصلاة، وتعلق الأمر بإيجاد قصد القرية فيها، ينتزع من الوجوبين

وجوب جامع بالصلاة بقصد القرية: 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 سرّه^(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 القرية 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 القرية الذي لا يعمّه 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 - جمادى الأولى - ١٢٣٠ هـ)، ودرس فيها، وفي الخامس عشر من عمرة المبارك أتقن معظم العلوم وأخذ بتدريس (شرح اللمعة)، ثم سافر إلى أصفهان ودرس عند صاحب الحاشية، ثم عند السيد حسن المقدّس، ثم أخذ يدرس حتى عدّ من مدرّسي أصفهان، ثم سافر إلى النجف (١٢٢٩ هـ)، وحضر على الشيخ محمد حسن صاحب الجواهر والشيخ حسن كاشف الغطاء وشيخ الطائفة المرتضى الأنصاري الذي كان يحظّم المترجم له ويشير إليه من بين تلاميذه بالاجتهاد غير مرة ولما مضى الشيخ الأنصاري - قدس سره - سنة (١٢٨١ هـ) توجهت الناس إليه، وقدموه على زملائه، فأصبح المرجع الوحيد للإمامية في عصره، وله فتوى (تحريم التباك) الذي هزّ بها عرش الشاه القاجاري، حجّ سنة (١٢٨٧ هـ)، ثم زار الإمام الرضا عليه السلام وعاد إلى كربلاء، وسافر سنة (١٢٩١ هـ) إلى سامراء واستوطنها والنحو 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: ١/ ٤٣٦ رقم: ٨٦٥) بتصرف.

→ ويرد عليه: أن المراد إن كان دخل القرية في الغرض، فدخل جميع الشرائط في الغرض واقصي، فيجب الاحتياط في الجميع، وإن كان المراد دخل القرية في المطلوب بها هو مطلوب، فالفرق بين القرية 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 دخيلاً في المطلوبة، سواء كان من المحصلات العادية أو الشرعية للغرض، وكل ما لا يمكن أخذه في متعلق التكليف لم يكن دخيلاً في المطلوبة.

وربما يورد عليه بوجه آخر^(ب) وهو أن المرفوع بحديث الرفع لا بد من أن يكون حكماً مجهولاً مجهولاً 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 المجرد 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 بما 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 بما هو عقد عربي ماضوي مجهول، فلا مانع من شمول حديث الرفع له، والمنه في رفعه واضحة.

نعم لا يثبت برفع الاعتبار عنه ثبوته للعقد المجرد عن العربية والماضوية إلا باللائمة العقلية، فإن المفروض إهمال الدليل من حيث ترتب الاعتبار على الخاص بما 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) المؤرد هو المحقق الثاني - قدس سره - كما في هامش (ق) و(ط) راجع اجود التفريعات ١، ١١٩.

(ج) راجع حاشيته (رحمه الله) على كتاب المكاسب للشيخ الأعظم (قدس سره) / باب البيع / في خصوصيات ألفاظ عقد البيع / ص: ٦٦ - ٦٧ عند قوله: (... فهل هناك أصل ثانوي يقتضي الصحة... أما مثل حديث الرفع.. الخ).

وكل 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 بما عدا المشكوك مشترك بين المقامين، غاية الأمر أنه هنا بحكم العقل، وهناك بضميمة الأصل. فإن اكتفينا في الخروج عن العهدة بمجرد إتيان المتعلق، كان المقامان على حد سواء. وإن قلنا: بلزوم إتيان كل ما يحتمل دخله في الغرض في الخروج عن

→ فإن قلت: على هذا لا يجدي حديث الرفع لرفع الشرطية في باب التكليف أيضاً، فإن مقتضاه عدم تعلق التكليف بالخاص بما هو خاص، وهو لا يجدي في تعلقه بذات الخاص إلا باللازمة العقلية، والمفروض إهمال دليل الواجب من حيث كونه الخاص بما هو خاص أو ذاته. 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 والإيقاعات والأسباب.

ثانيها - ما يكون دخيلاً في فعلية الغرض من الواجب وهو الذي يستحق إطلاق الشرط عليه، وقد مرّ مراراً: أن مثله لا يعقل أن يكون مقوماً للمراد بالإرادة النفسية المنبعت منها الإيجاب النفسي، فإن الإرادة تعلق بما يفى بالغرض، وأما ماله دخل في فعليته، فهو متعلق لغرض تبعي مقدّم فينبعث من هذا الغرض التبعي إرادة تبعية ينبعث منها وجوب غيري، وعليه فتعلق الوجوب النفسي بذات المشروط مقطوع به، وإنما المشكوك وجوب شيء آخر تبعاً لدخله في فعلية الغرض؛ وأما أخذه في متعلق الأمر النفسي مع فرض شرطية حقيقة، فليس إلا لأجل تقييد الواجب النفسي به خطاباً لتقيده به واقعاً من حيث الغرض، فالواجب النفسي متقيد به، لا أن المتقيد به واجب نفسي. وقام الكلام في محله.

ومنه يتضح: أن حديث الرفع لمثل ما نحن فيه أعني شرائط الواجب صحيح نافع، غاية الأمر أن قصد القرينة لا شرطية له، وأما إيجابه للغير استقلالاً فهو معقول، وشمول حديث الرفع للتكليف المجعول 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 - بوجب تفويت الغرض من الشارع لو كان المشكوك دخیلاً 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 ياتلها قيود للطبيعة نحو ما يقابلها لخروجها جميعاً عن الطبيعة المهملّة، إلا أن بعض القيود كأنه لا يزيد على نفس الطبيعة عرفاً، كالنفسية وما ياتلها دون ما يقابلها.

والتحقيق: أن النفسية ليست إلا عدم كون الوجوب للغير، وكذا البواقى، 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 المقيد 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،

(١) الكفاية: ١٥/٧٦.

بل المراد بالإطلاق المعين للنفسية وأقرانها هو عدم التقييد بها يفيد الغيرية والتخييرية والكفائية، كما صرح به (قدس سره) في آخر المطلق والمقيد^(١). فتدبر جيداً.

وتوهم: أن الحكمة لا تقتضي الوجوب التعييني؛ 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)^(٢).

نعم، ربما 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 طلبى - 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. وحد 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 وضماً 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 عُلِم من الخارج حسب الفرض، وخصوصية الندب - حيث كانت عدمية - لا تحتاج إلى دليل، فلذا صار الاستحياب متيقناً من بين المحتملات.

نعم، يردُّ عليه: أن القدر المتيقن - الذي يصح الانتكال 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 المتأقية للإذن والرخصة. فافهم.

١٨٣ - قوله [قدس سره]: (والاكتفاء بالمرّة فإنما هو لحصول

الامتثال... الخ)^(١).

إذ التكلّم لو كان في مقام البيان، وأمر بالطبيعة مقتصراً عليها من دون تقييد، فالحكمة تقتضي إرادة المرّة، فإنّها كأنّها لا تزيد 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 لا معنى له، ولا مطابقة للمأتي به مع المأمور 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 تمدّد 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 طبيعيّ متعلّقه، إلّا أن هذا الطلب النوعي أيضاً موجود وحداني بوحدة نوعية طبيعية، فهو دفعي بالدفعية اللازمة لذات الموجود الواحد لا بلحاظها في مرحلة الطلب (منه عني عنه).

بل في وضعها لطلب الشيء دفعة أو مكرراً، فالمرّة والتكرار من قيود مفاد المادة لا الهيئة.

لا يقال: يمكن الوضع للطلب المتقيّد بالحدث المتكرّر - مثلاً - من دون أخذ التكرار لا في مفاد الهيئة، ولا في مفاد المادة، وإن كانت الهيئة بالملازمة تدلّ على ملاحظة التكرار في جانب المادة في مرحلة الطلب بها.

لأنا نقول: ما لم يلاحظ التكرار - في جانب المبدأ - في مرحلة الاستعمال، لا يُعقل تقيّد مفاد الهيئة 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 نيذة مما يتعلّق بهذا المقام في أوائل مبحث المشتقّ، وقد أسمعناك هناك: أن الاشتقاق المعنوي عبارة عن طرّاً أنحاء النسب على مبدأ واحد، وهو المشتقّ منه يلاحظ 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 ويراد منه نفس المبدأ كما لا يخفى، واشتماله على نسبة ناقصة معنى اشتقاقه معنى.

وأما عند الجمهور فالمصدر بمعناه نفس المبدأ، فلا يكون بحسب المعنى من المشتقات لخلوّه عن النسبة، وحيث أنّها هيئة 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، فإن 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 موادها بإزاء المعنى المصدرى - ما أفاده في الفصول .

لكن التحقيق: ما عرفت من اشتغال المصدر معنى على نسبة ناقصة يحكى عنها هيئته وضعاً، وإن كان ربماً يُطلق ويراد منه نفس المبدأ، ومعنى أصلته حينئذ تقدم رتبته على الفعل لتقدم كل ناقص على التام طبعاً لزيادة الثاني على الأول، كما أن وجه دعوى أصالة الفعل تقدم الفعل على المصدر بلحاظ تقدم التام 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 يُعمرُ اهتماماً بقدر أحد العلماء الداخلين عليه، فتأثر لذلك، وقرر 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 ينس من التعلّم. لكنه اعتبر عندما رأى قليلاً من الماء يتساقط على صخرة صباء فتفهبها، فقال في نفسه: لو تعلّمت بصبر وقليلاً قليلاً لفهمت، فليس قلبي أصمّ من هذه الصخرة، فرجع ودرس بجدّ وصبر حتى أصبح من علماء زمانه المشار إليهم بالبنان، وألف كتابه (مفتاح العلوم) الذي ذكر فيه اثني عشر علماً بدقّة وإيجاز توفي سنة (٦٢٦ هـ) بخوارزم.

(روضات الجنات: ٢٢٠/٨) بتصرف.

(١) الفصول الغروية: ٧٦ حيث جاء فيه: (.. ولأنه لا كلام في أن المادة - وهي المصدر المجرد عن اللام والتنوين - لا تدلّ إلا على الماهية من حيث هي: على ما حكى السكاكي وفاقههم عليه، وخصّ نزاعهم - في أن 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 اشتغاله 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 إنما يتم بناء على اشتغاله على نسبة ناقصة، وإلا فمعناه قابل للمبدئية، ولتوارد أنحاء النسب عليه، وما تقدم - في مبحث المشتق^(٣) - مبينة 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 مؤسستا - فكيف بمعناه يكون مادة.

(٢) الكفاية: ٣/٧٨.

(٣) المصدر هو المشتق منه عند المشهور، ولما 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 التعليق: 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 مقتضاء 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 وتعددّها، وتعدد جهة البحث هنا وهناك واضح، فإن جهتي الوحدة والتعدد في الوجود وإن كانتا عارضتين له ومترتبتين 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 المأتي به ثانياً، وهو لا ينافي إرادة فرد من الطبيعة أو دفعة واحدة منها؛ حيث إن ما استقر

(١) حيث جعل مبحث المرّة والتكرار تنمة لمبحث تعلق الأمر بالفرد أو الطبيعة إن أريد بالمرّة

الفرد، وذلك في صفحة: ٧٦ من الفصول، فراجع.

(٢) الكفاية: ٦/٧٩.

عليه الامتثال فرد ودفعة واحدة، وغيره لغو لم يستوف المولى منه الغرض، وهو مناط الامتثال على الغرض، فافهم.

١٨٩ - قوله [قدس سره]: (فإنه مع الإتيان بها مرة لا محالة يحصل الامتثال... الخ)^(١).

هذا التفصيل إنما يناسب القول بالطبيعة أو المرة، والقراغ عن عدم اقتضاء الإطلاق لمرة أو مرات، فتعليل عدم اقتضاء الإطلاق لمرة أو مرات بهذا الوجه لا يخلو عن شيء؛ إذ لو اقتضت مقدمات 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 مقدمات الحكمة.. الخ)

مقدمات الحكمة تارة تقتضي تعين المرة؛ إما بأن يقال: إن المرة كأنها لا تزيد على وجود الطبيعة عرفاً بخلاف وجودها مرات، فمع عدم الدال عليها يتعين إرادة وجودها مرة. وإما بدعوى: أن صرف وجود الطبيعة من دون تقييد يقتضي الاكتفاء بمرة؛ لأن صرف وجود الشيء هو طارد لعدم الأزلي، وناقض لعدم المطلق، وبأول وجود من الطبيعة ينتقض عدم.

ويندفع هذه الدعوى: بما ذكرنا في محله^(٣) من أن كل وجود ناقض لعدم البديل له، فنناقض عدم المطلق لا يعقل إلا في صرف الوجود الذي لا يشذ عنه وجود، وهو هنا غير معقول، فيرجع الأمر إلى ملاحظة أول وجود من الطبيعة، وهو تعين يحتاج إلى اليقظة عليه. وأخرى يقتضي المقدمات الإطلاق من حيث المرة والمرات. وهو أيضاً على قسمين:

أحدهما - ما يكون نتيجة التخيير بين الأقل والأكثر، فيراد مرة من وجود الطبيعة، أو مرات بحيث يكون وجودها مرات مطلوباً واحداً، وهو المناسب للتكرار المأخوذ في المادة فإن

(أ) التعليق: ١٨٩ من مبحث انواهي من الجزء الثاني.

١٩٠ - قوله [قدس سره]: (وأما إذا لم يكن الامتثال علة تامة

لحصول الغرض ... الخ)^(١).

التحقيق: أن إتيان المأمور به - بحدوده وقيوده - علة تامة للغرض الباعث على البعث إليه، والغرض القائم بإحضار الماء تمكن 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 كل أمر على إسقاط نفس الغرض الباعث عليه لاشيء آخر، ولا يتوقف الامتثال ولا انصاف المقدّمة بالمقدّمية على تعقبها 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 تمكن 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 - تنمّة 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 الأولى - فبعد الغض عن المحذور في مقام نبوته لا يفي به مقام الإتيان 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 نبوته - كما نبهنا عليه هنا وفيها بعد - غير معقول، فلا يُعقل الإطلاق

المفيد فائدة تبديل الامتثال بالامتثال. [منه قدس سره].

(١) الكفاية: ٢٢/٧٩.

(٢) التعليق: ٢٠٦ ج ١ و ٧١ ج ٢.

(٣) التعليق: ٢٠٦ 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 تركهما للغضب والشر المقابلين للمغفرة والخير حتى يقال: بأن الأنسب حينئذ البعث بالتحذير عنها.

والأولى أن يقال: إن ترك المغفرة أعم مما يستلزم الغضب، وكذا ترك الخير أعم مما يستلزم الشر، فالأمر بالمسارعة والاستباق إلى مثل هذين الأمرين أولى بعدم الدلالة على الوجوب، ولعله (قدس سره) أشار إليه بقوله: (فافهم)^(٣).

(١) الكفاية: ٨٠/٨.

(٢) قولنا: (لا يخفى عليك أن الوقوع.. الخ).

توضيحه: أن الاستباق والمسارعة: ثلثة يكون قيدا 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 فيها 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 تركهما الوقوع في الغضب والشر ولو مع وجوبها، بل الظاهر أنه من قبيل الثاني، فإن المسارعة والاستباق تسبا إلى المغفرة والخير، فهما غير المغفرة والخير، لا أنها مقومان له، وأما أصل الاستدلال فمندفع بما في الحاشية في قولنا: (والأولى أن يقال.. الخ) فتتبرر (منه عني عنه).

(٣) الكفاية: ص ٨٠ / س ١٠.

١٩٢ - قوله [قدّس سرّه]: (كآلايات 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 وتعدد من حيث المطلوبة لا بقيد الفورية كما في نظائره.

فيقال: إن الفعل في أول 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 قيدا 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 مؤسستا -: في الحث.

(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 الصيقة، وأما إذا استفيد من مثل قوله تعالى: ﴿وسارعوا﴾^{١١١}، وقوله تعالى: ﴿فاستبقوا﴾^{١١٢} فيمكن استفادة الفورية بعد الفورية لبقاء الأمر بالمسارعة والاستباق في تمام الوقت. (منه عني عنه).

(أ) ﴿وسارعوا الى مغفرة من ربكم﴾ آل عمران ٣: ١٣٣.

(ب) ﴿فاستبقوا الخيرات﴾ البقرة ٢: ١٤٨، والمائدة ٥: ٤٨.

الإجزاء

١٩٤ - قوله [قدس سره]: (الإتيان بالمأمور به على وجهه يقتضي

الإجزاء... الخ)^(١).

إنما عدل (قدس سره) عمّا في عبارات الأكثرين^(٢) - من (أن الأمر بشيء إذا أتى به على وجهه يقتضي الإجزاء) - لأنّ الإجزاء من مقتضيات إتيان المأمور به وشؤونه، لا من مقتضيات الأمر ولو أحقه؛ بداهة أن مصلحة المأمور به المقتضية للأمر إنما تقوم بالمأتيّ به، فتوجب سقوط الأمر إما نفساً أو بدلاً، فاقضاء سقوط الأمر قائم بالمأتيّ به لا بالأمر، وبمجرد دخالة الأمر كمي 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، ولا من 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 إن إدراجها في المباحث اللفظية أو المبادي الأحكامية ببعض الملاحظات ممكن وإن كان خطأ، إلا أن إدراج هذا البحث في أحد الأمرين غير معقول، فلا مناص 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) - بجمله: 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 المأمور به عن المأمور به، أم لا؟ تحفظاً على جعل القضية العقلية المفروغ عن ثبوتها موضوعاً للقضية، بخلاف حكم العقل وجداناً بالملازمة بين وجوب الشيء ووجوب مقدمته، فإنه مما يبحث عن

(١) كما في التعليق: ١ ج ٢

(٢) التعليق: ١ ج ٢ عند قوله: (والإشكال الصحيح الذي يتوجه...).

(٣) وذلك في التعليق: ١٩٧، ٢٠٠، ٢٠٨ من هذا الجزء.

ثبوتة ونفيه في تلك المسألة. فتأمل^(١).

١٩٥- قوله [قدس سرّه]: (الظاهر أن المراد من الاقتضاء... الخ)^(٢).

ينبغي أن يراد من الاقتضاء ما هو المحوَّب عنه في المقام. لا ما هو المذكور في العنوان. فإنَّ 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 التكلُّم - 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 إنَّ 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 أنَّ القائم به الغرض علة لسقوط الأمر؛ لأنَّ

(١) قولنا: (فتأمل). إشارة إلى أنَّ المهمَّ للباحث^(أ) ليس معرفة حال الخلف من حيث الأنطباق وعدمه. بل معرفة الاجزاء وعدمه. وانطباق الخلف وعدمه حيثية تعليلية للحكم بالإجزاء وعدمه. (منه عُفي عنه).

(٢) الكفاية: ١٦/٨١.

(٣) قولنا: (ثم إنَّ التعبير... الخ).

هذا إذا أُريد من الإجزاء إسقاط التعيّد به رأساً ثانياً أو إسقاط الإعادة والقضاء. وأما إذا أُريد من الإجزاء كفاية المآتي به عن المأمور به، فالإجزاء بهذا المعنى لازم اشتغال المآتي به على المأمور به بحدوده وقيوده. وعلى مصلحة الواقع عيناً أو بدلاً. فاقضاء المآتي به للإجزاء بهذا الوجه من باب اقتضاء الملزوم للازمه العقلي^(ب). فلا مسامحة لا في التعبير ولا في التفسير. (منه عُفي عنه).

(٤) (أي سقوط الأمر يكون بملاحظة..). جار ومجرور متعلّق بالكون العام الذي هو خبر المتبدأ (سقوط) وتقدير الجملة هكذا (سقوط الأمر كأنَّ 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 لتامية 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 العمدة في سبب الاختلاف

فيها إنما هو الخلاف في دلالة دليلها... 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 مصادرتنا «التيتم أحد الطهورين» كما في:

الكافي: ٦٤/٣ كتاب: ٩ باب: ٤٦ ذيل الحديث: ٤.

الفتاوى: 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.

الكافي: ٦٦/٣ ك: ٩ ب: ٤٢ ذيل ح: ٣.

نعم القولُ بالإجزاء^{١١} مع الإطلاق، وعديبه مع عدمه بنحو الكلية، يناسبُ المسألة الأصولية كما هو واضح. وعليه فليس مبنى النزاع صفروبياً، 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 المأتي به بالإضافة إلى أمره. ولعله أشار (قدس سره) إلى بعض ما ذكرنا بقوله (قدس سره): (فانهم)^{١٢}.

١٩٧- قوله [قدس سره]: (وإن كان يختلف ما يكفي... الخ)^{١٣}.

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^{١٤}.

→ الاستبصار: ٤٢٥/٦ 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. وأما 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 المأتي به بالإضافة إلى أمره. فتدبر. (منه عفي عنه).

(٢) الكفاية: ٦/٨٢.

(٣) الكفاية: ٧/٨٢.

(٤) قولنا: (ومن الواضح عدم تحققها.. الخ).

ومن الواضح عدم تحققها بهذا المعنى في إثبات 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، ووافٍ بعلاجه 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 والمسألتي، بلحاظ إسقاط التعبد به ثانياً، وعدمه بالنسبة إلى المرة والتكرار، وبلحاظ إسقاط القضاء وعدمه بالنسبة إلى تبعية القضاء للأداء، وإلا فعدم الملاءمة بين المسألة والمسألتي 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 مسألتي مع اتحاد المقصود، بل يبحث عن الاقتضاء وعدمه عقلاً ولفظاً في مسألة واحدة، بل المراد اختلاف الجهة المبحوث عنها هنا وهناك:

→

لأنا نقول: المفروض وحدة المطلوب، فالكلام في الأجزاء، لا في مطلوبة وجود آخر. (منه

عني عنه).

(١) الكفاية: ١١/٨٢.

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 - يفى بها اقتضاء الأمر، وأين أحد الأمرين من الآخر؟! لترتب الثاني على الأول، 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 يدعيه القائل بالإجزاء وبعدمه من مداليل الأمر اللفظي أيضاً، لم يكن عين ما يقول به القائل بالمرّة والتكرار.

وأما في تبعية القضاء للأداء: فلأن القائل بالتبعية يدعي 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 أجنبياً عن القول بالتبعية؛ لأن غايته دلالة الأمر على عدم سقوط القضاء، لا على مطلوبية القضاء على حدّ مطلوبية الأداء. وهذا كلّه 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 [قدس سره]: (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 مر - 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 شيء 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)؛ فإن المحال طلب الموجود بها هو

(١) الكفاية: ٥/٨٣.

(٢) قولنا: (وأما شبهة طلب الحاصل.. الخ).

لا يقال: هذه الشبهة بلحاظ المصلحة، فالأمر باجتهاد العمل لأجل المصلحة طلب الحاصل.

لأننا نقول: إن كانت المصلحة قابلة لتعدد الموجود فحالتها حال الفعل، وإن لم تكن قابلة لتعدد فيستحيل الأمر من حيث طلب المتع. لا من حيث طلب الموجود الراجع إلى طلب الواجب، وبينها فرق لمن تدبر. (منه عُفي 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 المحاصل.

وأما بالنسبة إلى التدارك: فلأن التدارك لا يعقل إلا مع خلل في التدارك، وهو خلف؛ إذ المفروض إتيان الأمور به على وجهه.

٢٠٦ - قوله [قدس سرّه]: (نعم لا يبعد أن يقال بأنه يكون للعبد

تبديل الامتثال ... الخ) ^(١).

قدأشرنا ^(٢) - في آخر مبحث المرة والتكرار ^(٣) - إلى أن إتيان الأمور 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 عسلاً؛ إما على موافقة السأى 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 كإراقة 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 تنبث 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، ففيه محذور الخروج عن قدرة المكلف؛ نظراً إلى قيامه بشرب المولى اختياراً، وهو ليس من أفعال المكلف،

(٤) 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 يتصورَ 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 أن ذلك من باب تبديل الامتثال بالامتثال وكون سقوط الأمر مراعى بعدم تعقُّب الأفضل.

→ وإن كانت تنحو الإشارة إلى حصّة خاصة من إحضار الماء الملازم لشرب المولى منه، فمجرد إحضار الماء لا يكون مصداقاً لتلك الحصّة، فله مع عدم اتصاف المائي به بالحصّة المأمور بها إحضار ماء آخر يشرب منه المولى، وهو في الحقيقة راجع إلى عدم موافقة المائي به للمأمور به فعلاً، وإن كان قابلاً للموافقة بصيرورته حصّة ملازمة لشرب المولى، ومن الواضح أن كون المأمور به هكذا يحتاج إلى دليل بالخصوص، ولا يفني به ظواهر الأدلّة العامّة المتعلقة بنفس الأفعال من دون تقييد، نعم إذا قام الدليل على بقاء الأمر كان كاشفاً عن أن مقام ثبوته على الوجه المزيور، وجعله حصّة ملازمة لقدرة المولى يرجع إلى أن 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 إنما يصحّ إذا كان تحصيل الغرض الأصلي لازماً، ومثل هذا الغرض غير قابل للتكليف، فلا يتّصف الفعل بالوجوب المقدّم، حتى يقتصر على الموصلة من المقدّمة. [منه عُفي عنه].

(١) أي بل استيفاء غرضه من العبادات الأكثر وفاةً بغرضه، فلو أعاد المكلف صلاته جماعة فالولى يستوي غرضه من الأخيرة وإن كانت الأولى تفي بغرضه 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 ومأموماً؛ وهذه الطائفة مختلفة، فقي

بعضها: «أما تحب أن تحسب لك بأربع وعشرين صلاة»^{١١}، وفي بعضها: «إِنَّهُ يَجْعَلُهَا نَسِيحَةً»^{١٢} والمراد منه - كما في رواية أخرى - أنه ذكر محض، لا تأقلة وتطويع فائلاً: «لو قبل التطويع لقبلت الفريضة»^{١٣} وهذه الطائفة أجنبية عن أصل مشروعية الإعادة فضلاً عن احتسابها فريضة باستقرار الامتثال عليها، والظاهر من المرسلات التي أرسلها في الفقيه بقوله: (وروي أنه يحسب له أفضلها وأتمها)^{١٤} الأفضلية بالمعنى المذكور في رواية الصلاة مع المخالف تحباً وتقية، فإن المرسلات 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»^{١٥} وفي رواية أخرى: «صل بهم لا صل الله عليهم»^{١٦}.

وبالجمله الظاهر من المرسلات كون المعادة أفضل الصلاتين باعتبار الغرض المرتب على التقية، لا أن المحسوب من الصلاة هي المعادة فقط، وعليه فالتميم كون (أفضلها وأتمها) منصوباً لا مرفوعاً.

وتوهم: أن الحساب بمعنى العتد لا يتعدى إلى مقولتين، وأن المتعدى إليها هو الحسان 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) المصنف 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: ٢٥٦ / باب: ٥٦ في الجماعة وأفضلها / الحديث: ٤٣.

(هـ) الوسائل ٥: ٤٥٥ / الباب السابق / الحديث: ٣، والفقيه ١: ٢٥٦ / باب: ٥٦ في الجماعة وأفضلها / الحديث: ٤٣.

(و) الوسائل ٥: ٤٥٥ / الباب السابق / الحديث: ٦، والكافي ٣: ٣٨٠ / باب الرجل يصل وحده، ثم يعيدها جماعة / الحديث: ٤.

مدفوع: - مع وضوح صحّة قولنا: أعدّه فاضلاً. وعن الشاعر: (ولا تعدد المولى شريكك في الغنى)^{١١} - 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 (أعدّ زيدا فاضلاً) - (ولا تعدد المولى شريكك في الغنى) وفيما نحن فيه من الاحساب والعدّ المعنوي دون الحسي.

الطائفة الثانية - ما لا يختص بالاعادة مع المخالف: كما في رواية هشام بن سالم^{١٢} «الرجل يصلّي الصلاة وحده. ثم يجد جماعة؟ قال: يصلّي معهم. ويجعلها الفريضة إن شاء»^{١٣}. ومثلها رواية حفص البخري^{١٤} بإسقاط كلمة (إن شاء)^{١٥}. 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 الامتنال وسقوط الأمر بحال. 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 ينويها فريضة. ويبني عليها كموارد العدول من العصرية إلى الظهريّة. إلا أن الفرق بين موارد العدول وماتحن فيه: هو أن عنوان الظهريّة والعصرية عنوان اعتباري يتحقّق ←

(أ) لم نعر عليه فيما بين أيدينا من المصادر.

(ب) وهو (٥٠) ام بن سالم الجواليقي مولى بشر بن مروان أبو الحكم. كان من سبي الجوزجان. روى عن أبي عبد الله - وابي الحسن عليهما السلام. ثقة ثقة. له كتاب برويه جماعة.. عن النجاشي.

(معجم رجال الحديث ١٩، ٢٩٧ / رقم: ١٣٣٣٢).

(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 وابي الحسن عليهما السلام) عن النجاشي.

(معجم رجال الحديث ٦، ١٣٦ / رقم: ٣٧٧٦).

(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 التديبي بها، فمع سقوط الأمر الوجوبي بالامتنال لا معنى لعود الأمر الوجوبي بالبناء، والمهم هنا تبديل الامتنال بالامتثال، لا تبديل عنوان بعنوان، ولا يقاس ما نحن فيه بمرور العدول من الفريضة إلى النافلة لمن اشتغل بالفريضة فرادى فانعدمت الجماعة، فإن رفع اليد عن امتثال الأمر الوجوبي قبل تمامه معقول في حدّ نفسه، فيندب حينئذ تنعيم العمل بهذا الأمر التديبي، ويبقى الأمر الوجوبي على حاله من عدم امتناله، بخلاف ما نحن فيه المفروض فيه تمامية الامتنال وسقوط الأمر الوجوبي.

تالنها - ما احتمله شيخ الطائفة^(١) (قدس سره) في التهذيب^(٢) وهذه عبارته: (والمعنى في هذا

←

(أ) هو شيخ الطائفة الحقة ورئيس الفرقة المحقة، 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) استقل شيخنا بالتدريس والرئاسة، واستحقّ بجدارة كرسي بغداد للكلام والإفادة لتفوّقه على أقرانه.

هاجر (ره) إلى النجف سنة (٤٤٧ هـ) بعد فترة السلاجقة التي أحرقت مكتبته وكرسيه وداره، لانذاراً بأمير 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 جليّة وعظيمة الفائدة.

توفي (ره) في النجف الأشرف ليلة الاثنين ٢٢ محرم ٤٦٠ هـ، ودفن في بيته الذي تحوّل إلى مسجد معروف باسمه في محلة المشرق، وكما أن باب الصحن الشريف المطلّ على المسجد والشارع الذي يصل بينها عُرفاً باسمه (ره) كذلك.

(أعيان الشيعة ٩: ٦٥٩) بتصرف.

فب) التهذيب ٥٠٣/ الباب السابق.

الحديث أن من صلّى، ولم يفرغ من صلاته ووجد جماعة، فليجعلها نافلة، ثم يصلّ في جماعة، وليس ذلك لمن فرغ من صلاته بنية القرض؛ لأن من صلّى القرض بنية القرض، 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 فيما في رواية هشام بن سالم: «ويجعلها 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 صلاحاً أو عسراً كذلك حيث لا جماعة في نافلة ذاتية، فالإعادة مستحبة لإدراك ثواب الجماعة الفائت فيما صلاحها سابقاً. وقد عرفت التكلّف الشديد في الاحتمالين الأولين حتى أن غير واحد من

(أ) وهو العالم الرباني مولانا محمد باقر بن محمد أكمل الاصهباني البهبهاني، المعروف بالوحيد البهبهاني، ولد في سنة (١١١٨ هـ) في أصفهان، ثم سكن بيهان، ثم انتقل إلى كربلاء مع والده، وكان طفلة 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 وعبادها ومؤسس ملّة سيّد البشر في رأس المائة الثانية عشر...).

ولقد كان العراق ولا سيما المشهدين الشريفين - مملوئاً قبل قدومه من الأخياريين ومن جُتاهم حتى أن الرجل منهم كان إذا أراد حمل كتاب من كتب فقهاتنا - رضى الله عنهم - حمله بمندبل، وقد أخلّ الله البلاد منهم ببركة قدومه، وهدي المتحرّره في الأحكام بأنوار علومه، وكل من عاصره من المجتهدين فإنّما 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 لسيد 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.

(معجم رجال الحديث ٨: ١٨١ / رقم: ٥٣٠٩)

→
 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 تطرُق الاحتمال لا يجوز الاستدلال بهذه الرواية وغيرها على جواز تبديل الامتثال بالامتثال. [منه قدس سره].

قوله - عليه السلام -: «يجعلها الفريضة إن شاء»:

إنما يرجع قيد المشيئة إلى مجموع (إتمام ما بيده نافذة وإتيان الفريضة جماعة)، ومقابلته إتمام ما بيده فريضة وعدم إتيان الصلاة جماعة.

وإنما يرجع إلى نفس الصلاة جماعة، فيراد منه: إن شاء صلّى جماعة، وإن شاء لم يُصلِّ. غاية الأمر إن صلّى بجماعة فلا بدّ من إتيانها بأحد وجهين: إما بعنوان الفريضة الفعلية، وإنما 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 المعرفية، فيرجع إلى الوجه الأخير، وهو أن ينوي الظهر التي هي فريضة في هذا اليوم، ولا محالة تقع الصلاة على وجه التدب، لا على وجه الوجوب.

والعجب من شيخنا العلامة الأنصاري - قدس 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 إلا 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 قدس سره].

(١) كتاب الصلاة: ٢٩٤ - ٢٩٥.

وذلك لأن 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. والسرُّ في جعل المعادة - لمكان أفضليتها من الأولى، كما دلت 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 إن المعادة تكرر ذلك العمل بنحو أكمل، فلا يحتسب ما به الاشتراك مرتين، فصح أن يقال باحتسابها واختيارها معاً، كما دلَّ 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 المأتي 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: ٢٥٦ باب ٥٦ في الجماعة وفضلها، حديث: ٢٥ - ٢٧، 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: ٢٨٣ كتاب الصلاة، صلاة الجماعة باب ٦ في استحباب إيقاع الفريضة قبل المخالف أو بعده وحضورها معه، حديث: ٩ - ٩.

(٢) الوسائل ٥: ٤٥٥ كتاب الصلاة، صلاة الجماعة باب ٦ في استحباب إعادة المنفرد صلاته إذا وجدها جماعة، حديث: ٢.

(٣) أي لوجود القرب - الذي تقتضيه الصلاة - في الثانية - أي المعادة - مع زيادة قرب تختص به المعادة؛ لأنها الفرد الأكمل.

فلعله معنى اختيار الأحب إليه تعالى؛ إذ ليس بعد وجود الغرض القوي 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 القوي، وذلك لا ينافي حصول الغرض الملزم بالمآتي به أولاً وسقوط الأمر به. وكذا الأمر في قوله - عليه السلام -: «يحسب له أفضلها وأتمها»^(١) برفعها، وأما بناء على نصبها - كما هو الظاهر من سياق الخبر - فلا دلالة له على مدعى الخصم، فإن الظاهر محسوية الصلاتين، غاية الأمر أنه أفضلها، وهو مُنافٍ لتبديل الامتثال بالامتثال. وقوله - عليه السلام -: «يجعلها الفريضة»^(٢)؛ إما بمعنى يجعلها ظهراً أو عَصراً أو نحوهما مما آداها سابقاً، لاناقله ذاتية؛ حيث لاجماعة فيها، وأما بمعنى يجعلها لما فات من فرائضه، كما في خبر آخر: «تُقام الصلاة وقد صليت؟ فقال - عليه السلام -: صل واجعلها لما فات»^(٣)، وليس فيها 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 منها 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 ١٢٣، التهذيب ٣: ٥١، باب ٢ في أحكام الجماعة، حديث ٨٩، ٩٠، والوسائل ٥: ٤٥٧، كتاب الصلاة، أبواب الجماعة، باب: ٥٥ في جواز الاقتداء 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 النائمة على فعل البديل، فيما إذا اضطر إليه بطبعه، لا بالاختيار.

٢٠٣ - قوله [قدس سره]: (بل يبقى^(٢) شيء أمكن استيفاؤه... الخ).

تحقيق الحال فيه: أن بديلية شيء عن شيء وقيامه مقامه - ولو بنحو الترتيب - لا يعقل، إلا مع جهة جامعة واقية بسنخ غرض واحد، فإن كان البديل في عرض البديل لزم مساواته له في تمام المصلحة إما ذاتاً أو بالعرض، والوجه واضح، وإن كان البديل في طول البديل - كما في مفروض البحث - فاللازم مجرد مساخة الغرضين سواء كان مصلحة البديل أقوى من مصلحة البديل، أولاً.

وحديث إمكان استيفاء بقية مصلحة البديل إنها يصح إذا كان البديل مشتملاً على مصلحتين: إحداها تقوم بالجامع بين البديل والبديل، والأخرى بخصوص البديل، بحيث تكون كلتا المصلحتين ملزمة قابلة^(٣) 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 بتمامه؛ إذ المفروض حصول طبيعة المصلحة القائمة بالجامع الموجود بوجود البديل، فتسقط عن الاقتضاء، والشدة - بما هي - لا يعقل أن تكون ملاكاً للأمر بالمبدل بكما له؛ حيث إن المفروض أن تمام الملاك للأمر بتمام المبدل هي المصلحة الكاملة القوية، وطبيعتها وجدت في الخارج، وسقطت عن الاقتضاء، فلو كان - مع هذا - حدُّ الطبيعة القوية مقتضياً للأمر بتمام 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 ملاك ملزم، فيكون الأمر بالمبدل مقدّماً، 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 وتقويت مقدار

من المصلحة... الخ)^(١).

لا يذهب عليك أن الأمور به الاضطراري في أول الوقت والأمور به الاختياري في آخره - بناءً على هذا الغرض - متضادان في تحصيل تمام الغرض، وليس بين المتضادين وجوداً إلا المعاندة، ولا مقدّمية لعدم أحدهما بالإضافة إلى وجود الآخر، فلا وجه لنسبة نقض الغرض وتقويت مقدار من المصلحة إلى الأمور به الاضطراري.

(١) كفاية الاصول: ١٥/٨٤.

كما أن تسويغ البدار ليس بنفسه نقضاً وتفويتاً؛ حيث إن تسويغ البدار لا يلازم البدار. نعم لازم تسويغ البدار هو الإذن في نقض الغرض وتفويت المصلحة لمكان الملازمة، والإذن فيها 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 فانت بحدّها. فتدبرّ جيداً.

٢٠٥ - قوله [قدّس سرّه]: (لولا المزاخمة بمصلحة الوقت... الخ)^(١).

مع كونها أهم، كما هو كذلك جزماً، 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 لتام الوقت، فلا يجوز المبادرة قبل إحراز الشرط، لا أن إيجاب الانتظار أو شرط الانتظار شرعي، كما هو ظاهر العبارة إلا بالتكلف المذكور في الحاشية.

نعم، يجوز الترخيص في المبادرة طريفاً بحيث يتبع الواقع، فيصح الصلاة إذا كان العذر مستوعباً واقعاً، وإلا فلا، ومثل هذا البدار أجنبى عن مسألة الأجزاء؛ حيث لا مأمور به في الواقع مع عدم استيعاب العذر. (منه عُفي عنه).

ملازمة الصلاة^(١) في حال الاختيار لمصلحة ملزمة أخرى، مع تساوي البديل والبديل 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 [قدس سره]: (غاية الأمر يتخير في الصورة الأولى... الخ)^(٢).

فيكون من قبيل التخيير بين الأقل والأكثر؛ إذ لو كانت المصلحة الصلاةية قائمة بها في حال الاختيار - إذا لم يسبقها ما يستوفي مقداراً منها - وبصلاطين في حالتها الاختيار والاضطرار - بقيام كل واحدة منها بمقدار من المصلحة - فلا محالة لا يعقل إلا الأمر التخييري على هذا النهج.

وعدم تعيين الأمر التعيني بصلاة المختار - بالمنع عن البدار - لا لما فيه من الضيق المنافي لمصلحة التسهيل والترقيق فقط، بل لأن وفاء العاملين - أولاً وآخرأ - بالفرض، يمنع عن الأمر التعيني بخصوص العمل آخرأ، وليس الأمر بالاضطراري في حال الاضطرار والإعادة بعد رفعه تعيينين؛ حتى يكون المضطر أسوأ حالاً من المختار.

٢٠٨ - قوله [قدس سره]: (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، وبضمنية 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 للتدارك - 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 تخييريان.

ثم إن المطلق: إن كان مثل قوله - عليه السلام -: «التراب أحد الطهورين»^(١)، فأطلاقه بلحاظ جميع الآثار نافع جداً، وإن كان مثل قوله تعالى: ﴿فلم تجدوا ماءً فتيمموا صعيداً﴾^(٢) إلى آخره، ففيه تفصيل: فإن كان له إطلاق من جهتين^(٣): - ارتفاع العذر في الوقت، وعدم تقييد

(١) مر نخرج الحديث في التعليقة: ١٩٦، ولم نعر عليه بهذا النص بل هكذا: (التيمم...) كما تقدم.

(٢) النساء: ٤٣: ٤.

(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 الإطلاق 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 المتفيدة بها الصلاة، فإذا كان مقتضى الإطلاق كفاية العذر، وعدم التمكّن في الجملة [من]^(٤) حصول الطهارة التي هي شرط في الصلاة، كان مجرد ظهور الأمر بالصلاة عن طهارة في مطلوبة وجود واحد من هذه الطبيعة الخاصة، كافياً في سقوط الأمر بالصلاة عن طهارة بمجرد

(أ) في الأصل: في .

الأمر بالتخيير كما هو ظاهر الأمر عند إطلاقه - كان لا محالة دليلاً على عدم وجوب الإعادة، واشتغال البدل على ما لا يبقى معه مجال للتدارك، فيتبعه عدم وجوب القضاء؛ حيث لا مجال للتدارك، وفرض إمكان الاستيفاء في خارج الوقت دون الوقت فرض محض لا يعياً 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 بما 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)^{١١}، 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 مطلوبة وضوء واحد أو مطلوبة تيمم واحد، كما لا يجدي الإطلاق من حيث ارتفاع العذر فقط، فإن مقتضاه مطلوبة التيمم في قبالة عدمها، لا في قبالة الحاجة إلى ضميعة، وحينئذ فإن لم يكن لدليل التيمم إطلاق ينفي التخيير أمكن مطلوبته بنحو التخيير بين الأقل والأكثر - كما قدمناه في المحاشية - فيجامع عدم الإجزاء، بخلاف ما إذا انتفى التخيير 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 بهما معاً وعدم كفاية المائية في آخر الوقت، فلا بد من الالتزام بالتخيير، فلا ظهور في التعيين حتى يكون نافياً للتخيير بين الأقل والأكثر، ولا يجدي إطلاق الأمر بالتيمم من حيث ضميعة الوضوء في آخر الوقت لاستقلال كل منها بالأمر، وانبعث كل أمر عن مقدار من المصلحة الملزمة 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 مطلوبة وجود واحد، وبناء على الوجه الثاني وإن كان الإطلاق الموجب للتعين لازماً في إفادة الإجزاء إلا أنه لا يمكن الالتزام به للقطع بكفاية إيجاد البدل عند التمكن، والإطلاق من حيث انضمام البدل غير مجدي؛ لأنه لا يجدي البدل مطلقاً، إلا في عدم مطلوبة البدل بأمر آخر، وعليه فمع البناء على الوجه الثاني لا يحصى عن الرجوع إلى الأصل العملي الشرعي أو العقلي (منه عفي 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 لا مساس له بالإجزاء من حيث القضاء، فيشكل الأمر فيه بناء على عدم جواز البدار، ولا يجدي 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، واشتاله على مصلحة البدل 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 تقول بجواز البدار، وإما لا تقول 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 إبدار 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 تنويع 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 البذل، فلا محالة يجب دفع هذه الغائلة بأحد وجهين:

الأول - أن متعلق التكليف هو إيجاد طبيعي الصلاة عن طهارة، وأن دليل الوضوء والغسل يتكفل بمصلية 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) أو غسل 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 فالأمر دائرين التخيير بين المتباينين والتخيير بين الأقل والأكثر، فإن الصلاة عن طهارة ترابية إن كانت مشتملة على تمام المصلحة كانت بنفسها بدلاً وعدلاً للصلاة عن طهارة مائية، وإن كانت مشتملة على مقدار من المصلحة التي يمكن استيفاء الباقي منها بالصلاة 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 بصلاة 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 البديل فرد، والمبدل فقط فرد آخر، فوجوب البديل على أي حال معلوم، كوجوب المبدل منفرداً، ووجوب المبدل منضمّاً إليه غير معلوم .

وحيث أن وجوب المبدل - منضمّاً 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 فردي التخيير إذا لم يسبقه البديل أو مقوم الفرد الآخر إذا سبقه البديل وحيث إن وجوبه التخييري عند الانفراد معلوم، فلا يقين 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 فيها لم يسبقها صلاة أو بالصلاة عن طهارة مائية منضمة إلى الصلاة عن طهارة ترايبية لاستيفاء أصل الطهارة بالتيمم واستيفاء تمامتها وبلوغها إلى المرتبة المرغوبة بالوضوء مثلاً، فحيث إن وجوب الصلاة عن طهارة ترايبية معلوم، فينتطبق عليها الجامع بالمقدار المعلوم من قوله: «لا صلاة 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. إمنه قدس سره.

(١) الفقيه ١: ٣٥ باب ١٤ / حديث: ١، دعائم الإسلام ١: ١٠٠ / أول كتاب الطهارة.

حيث اشتغال كل 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 كل من البديل والمبدل، أو بجامع لا ينطبق إلا على البديل المنضم إلى المبدل، وعلى المبدل منفرداً، ولا معلوم بالتفصيل. فمدفوع: بأن تعلق التكليف بكل من البديل والمبدل معلوم، فمثل هذا الجامع معلوم، والتكليف بجامع لا ينطبق إلا على البديل المنضم إلى المبدل غير معلوم.

٢١٠ - قوله [قدس سره]: (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 فيالنظر 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 كلياً 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 المائل 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 وسماحها البناء على وجود ما هو شرط واقعاً، فيناسبه إنشاء أحكام

(١) هذا مضمون حديثين: الأول: «كل شيء طاهر حتى تعلم أنه قذر». التهذيب ١: ٢٨٤ - ٢٨٥ باب: ١٢/الحديث: ١١٩، والمقنع: ٥.

والحديث الثاني: «كل شيء هو لك حلال حتى تعرف أنه حرام...». الكافي ٥: ٣١٣ الحديث: ٤٠ من باب النوادر / 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: ٦٦ من الأطعمة المباحة / الحديث: ١ و ٢ و ٧.

(٢) قولنا: (فيوجب ضمّه إلى الأدلة الواقعية ... إلى آخره).

ربما يورد على الحكومة التي أدعاهها شيخنا العلامة^(أ) (قدس سره) في المتن بوجوده: أحدها - أن الحكومة عنده (قدس سره) ما يكون بعقل (أعني) وأشباهه؛ ليكون للحاكم نظر - إثباتاً - إلى المحكوم، ومن الواضح أن الحكومة بهذا المعنى غير متحققة هنا. والجواب: أن الحكومة ليست عنده (قدس سره) بهذا المعنى، وإنما أورد على الشيخ الأعظم (قدس سره) الملتزم بنظر أحد الدليلين إلى الآخر^(ب): أن النظر - في مقام الإثبات - لا يكون إلا بعقل (أعني) وأشباهه، بل يكفي في حكومة أحد الدليلين على الآخر - عنده - مجرد إثبات الموضوع أو نفيه تنزيلاً، كما هو ظاهر كلامه هنا. ثانيها - أن الحكومة - هنا - ليست إلا بلحاظ جعل الحكم الظاهري، وهو مشترك بين الأصل والأمانة.

←

(أ) الكفاية: ٨٦، وذلك في (المقام الثاني).

(ب) فراند 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 شرطيتهما واقعاً بدليلها

→

والجواب: ما ذكرناه في الحاشية من أن الحكومة بلحاظ لسان القاعدة، فإن مفادها جعل الطهارة ابتداءً من دون نظر إلى الواقع، وفي الأمانة بالنظر إلى الواقع والبناء على وجودها في الواقع.

نالتها - أن شرطية الطهارة الظاهرية بالقاعدة تقتضي كون الطهارة الظاهرية مفروغاً عنها، مع أنه لا طهارة ظاهرية إلا بالقاعدة، فكيف تكون القاعدة معصمة؟!

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 أعطاها الشرطية مثلاً - كانت الطهارة المشكوك شرطاً فعلياً كالطهارة الواقعية، لا أن الطهارة التعبدية شرط؛ ليجب كونها مع قطع النظر عن الشرطية الثابتة بالقاعدة مفروغاً عنها.

رابعها - أن الحكومة لو كانت واقعية، لوجب ترتيب جميع آثار الظاهر 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 ارتكاب، وبجعل الشرطية، وبحرمة ارتكاب، وجعل المانعة، وإلا فلا يعقل أن يتأثر المسؤل بالنجس الواقعي بأثر الطهارة اقتضاء أو إعداداً.

خامسها: أن الحكومة التي توسع دائرة المحكوم، وتضيّقها إنما تصح 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

←

(١) هذه قاعدة فقهية - وليست حديثاً شريفاً - وهي متصّدة من احاديث عدة بهذا المعنى نجد عمدتها في الوسائل ٥: ٣٢٩/ باب عدم وجوب الاحتياط على من كثر سهوه، وهو الباب: ١٦ من أبواب الحلل الواقع في الصلاة.

[الحاكمي] ^(١) عنها، لا الحكم بالطهارة ابتداءً، 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

→

بالتك في المحكوم - كما فيها نحن فيه - فلا يعقل أن يكون الحاكم موسعاً ومضيّقاً؛ إذ يستحيل أن يكون موضوعه في عرض أفراد موضوع المحكوم؛ حتى يوسع أو يضيقه، وهذا أقوى إشكال يورد هنا.

والجواب: أن التعميم والتخصيص الحقيقي - وإن كان مستحيلاً - إلا أنه لا يجب أن تكون الحكومة المؤثرة في الإجزاء متكفلة للتعميم والتخصيص الحقيقيين؛ إذ ليست الحكومة بمعنى الشرح والتفسير، بل بمعنى إثبات الموضوع وتفيده تنزيلاً، والشرطية الواقعية وإن كانت للطهارة الواقعية، إلا أن الشرطية الفعلية للطهارة العنوانية، فهو تعميم عنواني؛ حيث إنه الحق بالطاهر الواقعي في حكمه ما هو طاهر عنوائاً، كما أنه أخرج عن النجس الواقعي في حكمه ما هو غير نجس عنوائاً، ولا محذور في إعطاء حكم الطاهر الواقعي للطاهر عنوائاً، إلا توهم التصويب، ^(٢) وسيجيء - 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 بدلية، فيسقط الأمر بالصلاة عن طهارة واقعية باتيان الصلاة عن طهارة عنوانية لحصول ملاكها، لا للكسر والانكسار بين مقتضى الحكمين الواقعي والظاهري ليلزم التصويب، وسيجيء ^(٣) - إن شاء الله تعالى - تفصيل القول فيه. إمنه قدس سره الخ.

(١) في الأصل: الحكمي 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: أن 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 الحاكية 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 سنن - مولى لبي عبد الله بن عمرو السمين) الشيباني - يكنى أبا الحسن شيخ أصحابنا في زمانه ومتقدمهم، وكان قارئاً فقيهاً متكلماً شاعراً أديباً قد اجتمعت فيه خصال الفضل والدين، صادقاً فيما يرويه. 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 يروم 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 إنما ببقاء اليقين، أو ببقاء المتيقن. ومقتضى التعبد ببقاء اليقين جعل أثر اليقين بقاء وهي المنجزية، فإنها عقلية حدوداً وشرعية بقاء. ومقتضى التعبد ببقاء المتيقن

الطهارة، كما في مورد قاعدة الطهارة.

نعم لو كان التعمد بالطهارة بعنوان الظن ببقائها في ثاني الحال، كان الأمر فيه كما في الأمارات بلا إشكال.

فإن قلت: مقتضى هذا اللسان عدم الإجزاء وإن قلنا بالسببية والموضوعية في الأمارات، 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 الفاعل 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،

→ التعمد 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 - المتينة سابقاً المشكوكة لاحقاً - ليست بالنظر إلى نفس دليل الاستصحاب، بل بالنظر إلى حكم الامام - عليه السلام - بعدم الإعادة لكونها تقضاً 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 تقضاً لليقين بالشك، فقوله - عليه السلام -: «لأنك كنت على يقين من طهارتك فشككت» إنبات لذات الشرط عنواناً، وقوله - عليه السلام -: «وليس ينبغي لك أن تنقض»^(١) إلى آخره، جعل للشرطية بلسان جعل لازماً، وهو عدم الإعادة، وبقية الكلام في باب الاستصحاب^(٢) [منه قدس سره].

(أ) الوسائل ٢: ١٠٥٣ / كتاب الطهارة / أبواب النجاسات / باب: ٣٧ في أن كل شيء طاهر حتى يعلم

وربه النجاسة عليه. / الحديث: ٨.

(ب) التعليق: ٢٦ من الجزء الخامس.

وطهارة المنتجس 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 الملاقى 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 بالقذارة من أول الأمر، فينافي ترتيب أثر الطاهر الواقعي بعد العلم بالقذارة مما يتعلق بحال الجهل من الاعادة والقضاء.

قلت: نعم، إذا كان مفاد الغاية حكماً تعدياً^(١) لا عقلياً أتى به تحديداً

(١) قولنا: (نعم إذا كان مفاد الغاية... إلخ).

توضيحه: أن المركب من المعنى والغاية: تارة يكون متكفلاً للحكمين 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 للحكم 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 المجمعول في المعنى مع الشرط وبلا مانع، فلا أثر من حيث الإعادة والقضاء حتى يكون العلم بوقوعها في النجس الواقعي موجباً لترتيبه، بل يتجزأ بالعلم ما له من الأثر الباقي على حاله، كالاكتئاب عن ملاقيه ونحوه، وقد حقق في محله أن الصحيح هو الوجه حيث إن العلم لا يفتح هنا موضوعاً له حكم مجمعول، 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 أبتناه من (ط).

للحضور - فليس شخص هذا الأثر للمغيب بإطلاقه: حتى يترتب عليه بعد حصول الغاية.

فإن قلت: لا نقول باقتضاء الغاية فساد الصلاة حال الجهل واقعاً كي يعارض المغيب، بل بصحتها حاله وانقلابها حال العلم، نظير القواعد الجارية بعد العمل كقاعدتي الفراغ والتجاوز، فإنه لا يصح للعمل في الأثناء، بل هو على ما هو عليه من الخلل، وينقلب صحيحاً بعد جريان القاعدة.

قلت: بعد تحكيم المغيب لا ينقلب لسقوط الأمر بملاكه، فلا موجب للإعادة والقضاء، والفرق أن الجزء والشرط فعلي^(١) إذا لم يحكم بوجودها أو بصحتها بعد العمل بالقاعدة، فلا انقلاب حقيقة، ويعلم صحة المأتي به^(٢) بالقاعدة، لا أنه يصح بالقاعدة.

وبالجملة: 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 .. إلخ).

فهو فاسد واقعاً أولاً وآخرًا؛ بمعنى عدم مطابقة المأتي به للمأمور به الواقعي، لكنه صحيح تبعاً أولاً وآخرًا لكشف القاعدة الجارية بعد العلم عن كون المأتي به موافقاً للمأمور به الفعلي المنبعث أمره عن المصلحة الواقعية في هذه الحالة، فلا انقلاب لا بحسب الواقع، ولا بحسب الظاهر، مع أننا قد ذكرنا في محله من أنه لا تعبد بالوجود أو بالصحة حقيقة حتى يتوهم الانقلاب بلحاظ تأخر التعبد، بل حقيقة الحكم^(٣) بعدم وجوب الإعادة، ومع 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 والمغيبى، فلا مجال إلا للانقلاب، وهو محال، فتدبر جيداً.

٢١٢ - قوله [قدس سره]: (من أن حجيتها ليست بنحو السببية... الخ)^(١).

بل بنحو الطريقة^(٢) بملك غلبة الإصابة المصححة، لجعل أحكام مماثلة للواقع كما هو المشهور.

وأما على الطريقة بمعنى آخر، وهو عدم إنشاء الحكم المائل حقيقة، بل

(١) كفاية الأصول: ٦٥/٨٦.

(٢) قولنا: (بل بنحو الطريقة بملك... الخ).

بيانه: أن دليل الحجية اما لا يتكفل إنشاء طلبياً أصلاً، بل يكون مفاده اعتبار الحجية والمنجزية كقوله^(٣) - عليه السلام -: «لا عذر لأحد من موالينا (ق)»^(٤) التشكيك فيها يرويه عنا نقائنا، فإن ظاهره نفي العُدرة بالمطابقة وإثبات المنجزية بالالتزام، ولا يتكفل انشاء طلبياً، وهو على قسمين - بناء على الطريقة -: (أحدهما) الإنشاء بداعي تنجيز الواقع، (وثانيهما) الإنشاء بداعي جعل الداعي، لكنه بعنوان إيصال الواقع بعنوان واصل؛ 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 المؤدى ذا مصلحة، إتمه عُني عنه).

(أ) الوسائل ١٨: ١٠٨ كتاب القضاء / باب ١١ في وجوب الرجوع في القضاء والفتوى إلى رواة الحديث

من الشيعة / حديث: ٤٠، ورجال الكشي ٢: ١١٤ / ١٠٢٠.

(ب) أنبتها 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 الأمارات.

لأننا نقول: الظاهر من (ما لا يعلم) ما جهل حاله رأساً لا ما قامت الحججة 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 الحججة، بل الغرض أن المجهول حيث إن الغرض منه أو دخله في الغرض ليس بفعل، فلذا رفع حكمه، وإن كان الدليل على رفعه محكوماً بدليل الأمانة، فلذا يدقع إما بأن الظاهر من المجهول ومن (ما لا يعلمون) هو غير العلوم بنفسه، لا ما قامت الحججة على عدمه، فلا يتحد مع مورد الأمانة مصداقاً، وإما بأن من المحتمل تقيد المصلحة الواقعية بها إذا لم يقم دليل على رفع الحكم ظاهراً، لا تقيداً بمجرد الجهل الذي هو مورد للرفع، فتدبر إمنه قدس سره.

(٢) كذا في الأصل، والصحيح: الذي أخطأته الأمانة.

(٣) حديث الرفع عن رسول الله (صلى الله عليه وآله وسلم) قال: «رفع عن أمتي تسعة: الخطأ، والنسيان، وما أكرهوا عليه، وما لا يعلمون، وما لا يطبقون، وما اضطروا إليه، والحسد، والطيرة، والتفكر في الوسوسة في الخلق ما لم ينطق بشفة». ورد هذا الحديث في كل من:

المخالف ٢: ٤١٧ / من باب التسعة - ح - ٩.

التوحيد: ٣٥٣، باب الاستطاعة: ٥٦، حديث: ٢٤.

الفتاوى ١: ٣٦ باب من ترك الوضوء أو بعضه أو شك فيه، حديث: ٤ والاختصاص: ٣٦ 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 محله - أن ظهور الإنشاء في الإنشاء بداعي جعل الداعي - لا بغيره من الدواعي - لا يقتضي أزيد من انبعاته عن مصلحة مقتضية لجعل الداعي إلى تحصيلها، أما إنها مصلحة بدلية عن مصلحة الواقع فلا. وحديث تفويت المصلحة - ولزوم تداركها بمصلحة مساخنة 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 يسائر الدواعي، وظهور متعلقه في كونه عنواناً لا معرفاً للواقع، فيندفع بالظهور الأول احتمال كونه بداعي تنجيز الواقع، ويندفع بالظهور الثاني احتمال كونه بداعي اتصال الواقع بعنوان تصديق العادل مثلاً، إلا أن مقتضى كلا الظهورين جعل الداعي على أي تقدير وانبعاته 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 لبدلية المصلحة.

ولا فرق فيما ذكرنا بين أن يكون مؤدى الأمانة وجوب شيء، نفسياً أو حرمة شيء، أو الواقع 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 ينفي بالقرض 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 تفردنا به من طريق قبح تفويت المصلحة الواقعية، فقد دفعناه في مسألة جعل الطريق بأن يكال العبد إلى طرقه العلمية ربما يوجب تفويت الواقعيات أكثر من جعله متعبداً بالأمانة

فالزائد فانت لا مفوت حتى يقبح، مع أن نفويت مصلحة بإيصال مصلحة نساوبها أو أقوى منها - ولو لم يكن من نسخها - لا قبح فيه.

وأما ما يستظهر من كلام الشيخ الأعظم - قدس سره - في الرسائل: من الالتزام بالتدارك بمقدار القوت بنفريب: أنه إذا صلى الجمعة في أول الوقت فأنكشف وجوب الظهر واقعاً، فقد فاتته فضيلة أول الوقت وملتزم بتداركها، لكن مصلحة أصل الوقت - ومصلحة طبيعة الصلاة - باقية على حالها، ويمكن استيفائها بالإعادة، وإذا انكشف الخلاف بعد الوقت، فقد فاتته مصلحة الوقت، وهي متداركة، لكن مصلحة طبيعة الصلاة باقية فنستوفي 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، ومرجعاً 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 حد التكليف الواقعية بخصوصاً عند من يلتزم بصحة الصلاة واقعاً إذا لم ينكشف الخلاف فإتباعها 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 تحويراً لمكان المضادة بينها، مع أن ظاهر الأمر الواقعي والطريقي كونها تعيينيين، والمفروض لزوم تحصيل مصلحة الواقع بعد انكشاف الخلاف وإحراز مصلحة المؤدى، والتخيرية متافية لمقامي الثبوت والإثبات معاً، بخلاف ما إذا كانت مصلحة المؤدى بديلة، فإن مقتضى قياسها مقام المصلحة الواقعية عدم تعيين تحصيل المصلحة الواقعية.

٢١٥ - قوله [قدس سره]: (فيجزى لو كان الفاعل معه في هذا الحال كالواجد... الخ) (١).

فإن قلت: لو كان مؤدى الأمانة - بها هو مؤداها - واقياً بتمام مصلحة الواقع لزم الأمر بالجامع بينها عقلاً؛ لاشتراكها من حيث وحدة الأثر في جامع لها، ويكون الأمر بكل من الواقع والمؤدى 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 لأن المأمور به الاختياري غير مقدور شرعاً في حال الاضطرار، فلا فرد للجامع في كل من الحالين إلا أحد الأمرين معيناً، بخلاف الواقعي فإنه مقدور بذاته في حال قيام الأمانة على خلاف الواقع.

ومنه يظهر: أنه لا مانع من فعلية المصلحة الواقعية تخييرياً، وإن منع الجهل بها عن فعليتها تعييناً.

→ بل له الاقتصار على تحصيل ما يقوم مقامها، وحيث إن موضوع مصلحة المؤدى في موقع التعبد وفي ظرف عدم وصول الواقع، فلا تخيير كما سيأتي في المتن.

ويندفع هذه الدعوى: بأن المصلحتين قابلتان للاجتماع، إلا أن عدم تعين تحصيل المصلحة الواقعية بالطرق العلمية في عرض لزوم تحصيل مصلحة المؤدى لعدم كون الغرض 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 المؤدى المتحقق موضوعه بعدم وصول الواقع عادة، ومع وصوله عادة لا موضوع لمصلحة المؤدى، فالمصلحتان في نفسها متبايرتان لا متضادتان وتعيينيتان لا تخييريتان، إتمه قدس سره.

(١) كفاية الاصول: ١٨/٨٦.

(٢) قولنا: (فإن قلت: لو كان مؤدى... الخ).

إنما أرجعنا الإشكال إلى الأمر بالجامع بناء على مسلكه - قدس سره - في الواجب التخيري من أن الغرض 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 الغرض، ووفاء

قلت: ليس ذات المؤدّي ذات مصلحة، بل بما هي مؤدّي الأمانة المخالفة للواقع، فهي بهذه الهيئة 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 تخبيراً؛ 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 تخبيراً من قبل 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 تعيينيين.

→

المؤدّي بمصلحة الواقع، فلذا أرجعنا التخبير إلى الأمر بالجامع، وإنما التزمنا في الجواب باعتبار هيئة قيام الأمانة المخالفة للواقع، مع أن الأمانة الموافقة أيضاً كذلك؛ لأن المفروض الحاجة إلى المصلحة البدلية في صورة عدم مصادفة الواقع.

نعم، ما أجبنا به - من تأخّر رتبة المؤدّي عن رتبة الواقع الذي يقابله، وأنه ما نفع عن الأمر بها تخبيراً في عرض واحد، أو عن سريان الأمر بها 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 الهيئة ابتداء من جعل الحكم لها تخبيراً بنحو القضايا الحقيقية.

نعم الأمر الفعلي بها في عرض واحد محال تعييناً وتخبيراً؛ إذ فعلية الأمر بالمؤدّي منوطة بعدم وصول الواقع، وفعلية الواقع منوطة بوصولها، فلا فعليّ إلا أحدهما دائماً، وكما يستحيل فعلية الأمر بها تعييناً، فكذا تخبيراً.

ولا فرق في محذور التخيرية بين مقام الإنشاء الواقعي ومقام الفعلية، فإن الإنشاء الواقعي في الواقع، والمؤدّي بداعي جعل الداعي، ويستحيل الإنشاء التخيري بالنسبة إليها بداعي الإيجاب التخيري عند وصولها؛ إذ يستحيل اجتناع وصولها، فلا بدّ من الأمر بكلّ منها تعييناً، فإنّ التعيينية لا تستدعي الاجتناع في الوصول، بخلاف التخيرية، فإنها منقوطة بطرفين فتدبر، [منه قدّس سرّه].

ومنّه 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 يستحيل البعث الفعلي مع عدم الوصول بنحو من أنحاءه.

٢١٦ - قوله [قدس سره]: (وإلا فلا مجال لإتيانه... الخ)^(١).

هذا كالوافي بتسام الغرض إشكالاً وجواباً، غاية الأمر أن الطلب في المأمور 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 يذي 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 منتزِع 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.. إلخ)

توضيحه: أن للتكليف الواقعي فعلية بالذات، وفعلية بالعرض، فإذا علم به حقيقة، فهو الواصل بالحقيقة والبعث الفعل بالذات، وإذا قامت عليه حجة شرعية متضمنة لجعل الحكم

الإنشاء 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 المائل المجعول على طبق المؤدى.

ويمكن دفعه أيضاً^(١): بأن حال العلم هنا حال الحجّة 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 تعدياً، بل انتزاع البعث الفعلي منه لوصوله عقلي لتامية منشأ انتزاعه، فالحكم المائل الواصل محقق له لا موجب للتعديّة.

إذا عرفت ما ذكرنا نعرف 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 فاحتياط 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 وعدمها، فهي ليست من المجعولات الشرعية، وإن أُريد البعث المجعول بجعل منشأ انتزاعه عند وصوله، فحيث إن الشك فيه ناشئ عن الشك في بقاء منشئه، فالتعبد ببقاء التكليف الواقعي تعبد بالمجعول بجعله، فلا مجال لأصالة عدم فعلية التكليف وأصالة 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 بما في المتن من أنه لا يجدي ولا يثبت كون ما أتى به مسقطاً إلا على الأصل المثبت، فانه وإن كان بالإضافة إلى ذلك أصلاً منشأ، إلا أنه لا حاجة إلا إلى عدم التكليف بالإعادة، وأصالة عدم البعث إلى الظاهر 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 نيوته فعلاً - لا عقلاً ولا شرعاً - ومع ذلك ينجزه على تقدير نيوته، 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 إتيان 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 الأمور 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 يتجز سابقاً؛ لما مر من أن العلم به لا يتجزه إلى الأبد، بل ما دام متعلقاً به، فليس احتمال التكليف بقاء احتمال التكليف المنجز بقاء، فتأمل جيداً. [منه قدس سره] (ان ق، ط).

(١) في الجزء ٣: ١٥١ تعليقة ٦٦. وذلك في تعليقه (رحمه الله) على قول الأخوند (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 فيها إذا كان للشيء استعداد الوجود من حيث كونه ذا مصلحة فعلية، أو مأموراً به واقعاً أو مبعوثاً إليه فعلاً، فإن هذه جهات مقربة له إلى الوجود. والظاهر أن الفوت ليس بمجرد 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؛ بدهاءة 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، وإلا 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 بد من ملاحظة أن المنسوب إليه الفوت أي واحد من الأمور المزبورة. فتدبر.

٢٢٠ - قوله [قدس سره]: (غاية الأمر أن تصير صلاة الجمعة.... إلخ)^(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 مبین 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 عدا 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، ومقتضاء تعلق الأمر بما عداها، فلا يكشف عن مصلحة بديلة فيه، وأخرى يجعل منشأ انتزاع عدم الجزئية حتى يكون عدم الجزئية مجعولاً بجعل منشئه تبعاً، فمقتضاء جعل عدم وجوب المركب من المشكوك وغيره، لا مجرد المعنوية 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 عداها 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 حد يجب إبعاله، 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 عداها بعنوانها^١، فغاية مقتضاء ترتيب مرتبة من الفرض على ما عدا^٢ 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 عداها بعنوانه).

(ب) في المطبوع: (ما عداها...).

واختلاف الجمعة والظهر في الآثار، وإن كان كاشفاً عن اختلاف حقيقتها بحددهما، لكنه لا ينافي اشتراكها في جامع به يقتضيان الفرض اللازم استيفاؤه كما لا يخفى.

[في مناط الإجزاء والتصويب]

٢٢١ - قوله [قدس سره]: (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 لأمر هنا بوجه، فلا معنى للتكلم في الإجزاء، بل ملاك وفاء المأتي به بمصلحة المأمور به، وهو على الفرض ممكن، بل في الجملة واقع ايضاً، فما الوجه في إخراجهم 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، فإنَّ حيثية كون المأتي به مأموراً به قابلة للكشف عن مقام الثبوت، ونفس تعلق الأمر به قابل لأن يبحث عن اقتضائه لقيام متعلقه بمصلحة المأمور به الواقعي.

٢٢٢ - قوله [قدس سره]: (فإن الحكم الواقعي بمرتبته محفوظ... الخ)^(٢).

توضيحه: أن التصويب: إما بلحاظ خلو 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 الأمور 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 مماثلة 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 اشتراك الجاهل مع العالم لا العكس.

والثالث يؤكد ثبوت الحكم المشترك؛ لأن مجرد قيام الأمانة وتعلق الجهل لم يوجب السقوط، بل إتيان الأمور 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 بحكمها - 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.. إلخ).

حيث إن الفعلية عنده - قدس سره - غير متقومة في نفسها بالوصول وإن سقط 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 سلكتاه.

فلا محالة لو كان هناك كسر وانكسار لكان بين مقتضى الحكمين^(١) الصادرين من الشارع ومقتضى سقوط المقتضى عن التأثير سقوطاً مقتضاه فيلزم التصويب، لكن هذا المحذور على فرض المزاحمة 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 المقتضى بثبوت مقتضيه؛ حيث لا مصلحة مقتضية في هذه الحال، وهذا من أوضح أفراد التصويب الذي قد ادعى استحالته من حيث الدور أو الخلف، إذ كما أن تقيّد الحكم بالعلم بنفسه أو بعدم الجهل به محال لأحد الوجهين، كذلك تقيّد المصلحة بالعلم بنفسها أو بعدم الجهل بها أو تقيّد المصلحة بالعلم بمقتضاها المتبعث عنها، وقد ذكرنا في محله وجه استحالته وإن لم يلزم دور ولا خلف.

ثانيها - أن يكون المصلحة ثابتة حتى في صورة الجهل وقيام الأمانة المخالفة فمقتضاها - أيضاً - ثابت بثبوت مقتضيه، إلا إنها مزاحمة في التأثير بمصلحة أخرى تقتضي خلاف مقتضى الأول، فلا حكم في الأول لعدم المقتضى، ولا حكم هنا لوجود المانع، ويفترقان في ثبوت الحكم بثبوت المقتضى هنا دون الأول.

وهذا الوجه لو صح للزم منه التصويب، لكنه في نفسه غير صحيح؛ إذ المزاحمة في التأثير مع فرض اجتماع المصلحتين لمكان التناقض بين الأثرين، ولا تنافي هنا؛ إذ الانشاءان - بما هما - قابلان للاجتماع، ويلحظ بلوغها مرتبة الفعلية المحققة لتناقض الفعلين لا ينتهي الأمر إلى اجتماعهما في مرتبة الفعلية؛ لأن فعلية الحكم الظاهري منوطة موضوعاً بعدم وصول الواقع، فلا حكم فعلي دائماً إلا لأحد 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 التالي 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 أمثالية مقتضيه وعدم الحكم الواقعي؛ لاستحالة التسيب إلى إيجاد المتضادين ابتداءً أو بواسطة، فيلزم منه التصويب حتى يلاحظ ثبوت الحكم بثبوت مقتضيه، وهذا الوجه أيضاً لا يستلزم التصويب عند التحقيق، فإن التسيب 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 التسيب إلى إيجاد المتضادين؛ حيث لا تسيب حقيقة إلا بالفعلية البتة.

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 أنراً، فمن الواضح أنه لا يستلزم التصويب، لكنه لا يستلزم الإجزاء بخلاف الوجه السابق، فإنه يستلزم الإجزاء بمعنى عدم التكليف بالواقع بعد امتثال الحكم الظاهري لعدم إمكان 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 خلطت ونفسها، كالكذب القبيح عقلاً، فإنه لو خُلّي وطبعه قبيح، وبعنوان إنجاء المؤمن حيث إنه عدل وإحسان ممدوح 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 بعثاً 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 لتلازم البعث والانبعث كتلازم الإيجاد والوجود؛ ضرورة دخالة إرادة المأمور واختياره في انبعثه، 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 ومحرّكاً 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، فانهم 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 بقاءه هو الحكم المتعلق بالعباد الذي يحكمي عنه الأمانة إلى آخر كلامه - غير مفهوم المراد فإنه إن أريد أن الحكم المتعلق بالعباد بنحو القضية الحقيقية تعلق يمثل هذا 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 بثبوت 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 والعلة 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) فرائد 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 كلٍّ 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 يتصف بالدعوة إمكاناً بهاله من الوجود النفس الأمري، بل إذا وصل إلى من أريد انبعاته، فهذا سرٌّ 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 يبقا علة، ومن البين أن العلة التامة للإنشاء بداعي البعث نفسٌ مصلحة الواقع، وأن عدم بلوغه إلى درجة الفعلية ليس لقصور في مصلحة الواقع كي يكون نسبه إلى الحكم الفعلي نسبة المقتضى إلى المقتضى ليكون الكسر والانكسار في فعلية التأثير، بل حقيقة الحكم المنبعث عن علة التامة نفس

بحسب مقام الفعلية. وبقية الكلام في مسألة التخطيطة والنسوب 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.

الإشياء بداعي البعث، وانصافه 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 تقدم منا جوابه^(١)، فراجع.

٢٢٣ - قوله [قدس سره]: (كيف وكان الجهل بها... الخ)^(٢).

يمكن أن يقال: إن مقتضى تأخر الجهل بشيء عنه ثبوته حال تعلقه به - لا ثبوته أبداً - فلا مانع من السقوط بعد الثبوت الموقوف عليه العلم والجهل ونحوهما، بل اللازم - كما مرّ مراراً - ثبوته العنوانى المقوم للعلم والجهل، لا ثبوته الخارجى.



(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 الذائقي
٢٥	فعل المكلف عنوان إنتزاعي
٢٨	بَعْدُ إشترك العلمين في تمام المسائل
٢٩	المشهور تمايز العلوم بتمايز الموضوعات
٣٢	العلم عبارة عن مركب اعتياري
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 المائن
٤١	العرض 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 وجاهة تنظيم المعنى الاسمي والحرفي بالجواهر والعرض
- ٥٤ بعض المعاني الاسمية كالمعنى الحرفي في عدم الاستقلال
- ٥٦ ميزان عموم الوضع وخصوص الموضوع له
- ٦١ الإختيار 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 الوساطة
- ٦٩ دخل الإرادة يتصور على وجهين
- ٧٠ الإرادة الاستعمالية والتفهيمية
- ٧٢ إنكسار 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 إنشائياً
- ٧٩ معنى صحة الحمل
- ٨٠ علامة المجاز هو السلب
- ٨٢ تحقيق في الحمل
- ٨٤ الاطراد وعدمه
- ٨٥ الحقيقة الشرعية
- ٨٦ ما يمتاز به الوضع عن الاستعمال
- ٨٩ الصلاة بمعنى العطف والميل
- ٩١ تقرير نعمة بحسب الحقيقة الشرعية
- ٩٢ الصحيح والأعم
- ٩٤ الصحيح في تقرير مقالة الأعمى

- ٩٥ الصحة عند الجميع بمعنى التامة
- ٩٨ لابد 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 ثمرة النزاع هي اجمال الخطاب
- ١٢٠ التحقيق في بيان الثمرة
- ١٢٣ المركب حقيقي واعتباري
- ١٢٥ خروج ماله دخل في فعلية التأثير
- ١٢٦ إمكان اتحاد طريقتي 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 المقرّد والمستحب
- ١٤٥ الاشتراك
- ١٤٥ المراد من المواد الثلاث
- ١٤٧ برهان بعض الأجلة على استحالة الاشتراك
- ١٥٠ حقيقة الاستعمال ليس بمجرد جعل اللفظ علامة
- ١٥٢ حقيقة الاستعمال ايجاد المعنى باللفظ
- ١٥٦ المعنى له وحدة ذاتية وعرضية

- ١٥٧ الوحدة تضاف الى المعنى والى الوضع
- ١٥٩ عدم معقولية 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 التليس بالظرية
- ١٧٤ المعروف جعل المصادر أصلاً للمشتقات
- ١٧٤ الفرق بين المبدأ والمصدر
- ١٧٧ الباري تعالى مع الزمان السابق معية قديمة -
- ١٨٠ لا ارتباط لما عدا السبق الزماني بمداليل الافعال
- ١٨١ كيفية اشغال 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 التليس والنسبة الاتحادية
- ١٩١ تنبيه في توهم إن الوضع للمتليس يتناقى عدم التليس خارجاً
- ١٩٣ تليس الذات بالمبدأ قيام المبدأ بها ينحو 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 التثنية من الأعراض العامة
- ٢٠٣ عدم كون الناطق بفصل حقيقي
- ٢٠٥ توصيف النفس بالناطقة بوجب أن لا يكون الفصل ذاتياً
- ٢٠٧ المحصة 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 ومبدئه الحقيقي عند الدواني
- ٢٢١ معنى المشتق لا يشمل على النسبة بالحقيقة
- ٢٢٣ زعم المحقق الدواني عدم الوساطة بين المشتقات والمصادر
- ٢٢٦ الفرق بين المشتق ومبدئه في الجري
- ٢٣١ الفرق بين الجنس والفصل وبين المادة والصورة
- ٢٣٢ ملاك الحمل الذاتي هو الهووية بالذات
- ٢٣٧ كفاية مغايرة المبدأ مع ما يجري المشتق عليه مفهوماً
- ٢٣٩ منشأ صدق المشتق قيام مبدئه بقيام إنضمامي
- ٢٤٢ المفاهيم قسيان
- 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 الاشتقائي
- ٢٥٤ الأمر هل هو مطلق الطلب أو الطلب المطلق
- ٢٥٥ المراد من الكلمة الوجودية
- ٢٥٨ إعتبار العلو في معنى الأمر
- ٢٦١ الطلب والإرادة
- ٢٦١ إذا كان النزاع في ثبوت صفة نفسانية فالمسألة عقلية
- ٢٦١ إذا كان النزاع في أن مدلول الأمر هل هو الإرادة 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 إعتبارات تقسيم الإرادة
- ٢٩١ تصحيح مرادفة الإرادة لا يجدي شيئاً
- ٢٩٣ تشبيه وتنزيه في الجبر والتفويض
- ٢٩٧ العقاب "ما ينبع الكفر والعصيان التامين 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 اعنباري
- ٣١١ كثرة الاستعمال الموجبة للنقل تصح في أسماء الاعلام والاجناس
- ٣١٣ المراد من الحكاية الحقيقية

- ٣١٥ المراد من حتمية الإرادة
- ٣٢٠ في التعدي والتوصلي
- ٣٢٠ معاني الطاعة
- ٣٢٣ استحالة أخذ مالا يكاد يتأني الا من قبل الأمر
- ٣٢٩ ذات المفيد والتفيد مختلفان في الوجود
- ٣٣١ يصح الاتيان بجزء الواجب بداعي وجوبه
- ٣٣٥ حكم العقل باتيان ما يحتمل دخاله في الغرض
- ٣٣٧ الاطلاق والتقييد بينهما تقابل عدم والملكة
- ٣٤٢ تفريغ جريان أصالة الاشتغال في المقام
- ٣٤٧ المنحصل عدم جريان الاشتغال
- ٣٤٩ دخل القرينة في الغرض ليس شرعي
- ٣٥٣ الصيغة والوجب التفسري التعميني العيني
- ٣٥٤ الأمر عقيب المظر
- ٣٥٥ المدة والتكرار
- ٣٥٦ المصدر مشتمل على نسبة ناقصة خلافاً للجمهور
- ٣٥٨ المراد بالفرد هو وجود الطبيعة
- ٣٥٩ الفرق بين القول بالمرة والقول بالطبيعة
- ٣٦١ إتيان المأمور به علة تامة للغرض
- ٣٦٣ الفور والتراخي
- ٣٦٥ الأجزاء
- ٣٦٧ ما هو المراد من الاقتضاء
- ٣٦٨ نتيجة المسألة الأصولية كلية
- ٣٧٠ الفرق بين مسألة الأجزاء ومسألة المرة والتكرار
- ٣٧٢ في أجزاء امتثال المأمور به عن التعبد به تانياً
- ٣٨٢ في أجزاء الاتيان بالمأمور به بالأمر الاضطراري
- ٣٩٢ في أجزاء الاتيان بالمأمور به بالأمر الظاهري