

هَدَايَةُ الْأَصُولِ

فِي

شرح كفاية الأصول

من افادات العالم الرباني المدقق النحرير

المدرس الشهير

الشيخ صدرا

قدس سره العالي

تأليف

حيدر علي مدرسي بهسودي

الجزء الأول

الطبعة العلمية - قم

هداية الاصول

في

شرح كفاية الاصول

من افادات العالم الرباني المدقق النحرير

المدرس الشهير

آية الله الشيخ صدر

قدس سره العالي

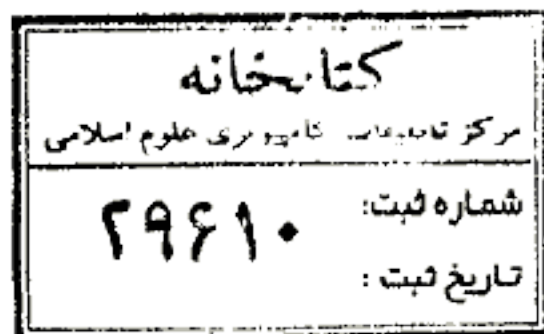
تأليف

حيدر علي مدرسي

الجزء الاول

~ ~ ~

المطبعة العلمية - قم



هوية الكتاب :

الكتاب : هداية الاصول في شرح كفاية الاصول

المؤلف : حيدر علي مدرسي

التوزيع : من المؤلف

العدد : ۵۰۰ نسخة

الطبعة : الاولى

التاريخ : ربيع المولود ۱۴۱۵ - مرداد ۱۳۷۳

السعر : ۵۰۰ تومان

المطبعة : العلمية - قم المقدسة

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على محمد وعلى آله الطيبين
الطاهرين ولعنة الله على أعدائهم أجمعين الى يوم الدين .

الجزء الاول من كتاب هداية الاصول

وبعد فيقول العبد المذنب الراجي الى عفو ربه حيدر علي مدرسي البهسودي
اني لما حضرت في النجف الاشرف مجلس بحث العالم الرباني شيخنا الاعظم
حضرت آية الله الشبغ صدر رايت ان بحثه الشريف ذو فوائد جلية بحيث ينفع
منه المبتدى والمنتهى وصار هذا البحث سبباً لهدايتي الى القواعد الاصولية فكتبت
هذا الاوراق بما استفدته من افاداته الشريفة حسبما يؤدي اليه فهمي القاصر .

في تعريف علم الاصول

فاقول : بعون الله تعالى عرف المشهور علم اصول الفقه بانه علم بالقواعد
الممهدة لاستنباط الاحكام الشرعية قال صاحب الكفاية كان اولى تعريفه بانه صناعة ان
تعرف بها القواعد التي يمكن ان تقع في طريق استنباط فعلم من هذه التعريف ان
مسائل علم الاصول تقع في طريق استنباط الاحكام قال شيخنا الاستاد الاعظم ان
الحق ان يقال ان علم اصول الفقه هو علم يبحث فيه عن قواعد التي تقع نتيجتها
في طرق استنباط الحكم الشرعي اي يتوقف استنباط الاحكام على المسائل الاصولية

والمراد منها ما تقع نتيجتها في طريق استنباط الحكم الشرعي توضيح هذا البحث على ما قال شيخنا الاستاد ان المراد من المسائل الاصولية ما يكون له الصعود و النزول اى تصعد المسئلة الاصولية تارة مثلا يقال ان صيغة الامر تدل على الوجوب او يقال ان الخبر الواحد حجة وتنحدر تارة اخرى بان يقال ان صيغة الامر لا تدل على الوجوب او يقال بان الخبر الواحد ليس بحجة عبر شيخنا الاستاد هكذا .

تا زمانیکه بحث بالا و پائین می رود مثلا بعضی میگویند خبر واحد حجت است و بعضی دیگر میگویند خبر واحد حجت نیست تا زمانیکه بحث صعود و نزول دارد نامیده می شود مسألة الاصولیه .

ای یسمى هذا البحث الذى يصعد وينحدر مسألة اصولية واما اذا استقر البحث فى طرف واحد بان ثبت ان صيغة الأمر تدل على الوجوب او ثبت ان ظواهر القرآن حجة فيسمى هذا البحث بعد الاستقرار النتيجة .

الحاصل ان المراد من نتيجة المسائل الاصولية ما تقع فى جواب لم مثلا يقول الفقيه ان صلوة الجمعة واجبة سئل السائل لم تكون واجبة فيقول الفقيه فى جواب هذا لثم وقول السائل ان صيغة الأمر تدل على الوجوب او ان الخبر الواحد يدل على الوجوب قد اتضح مما ذكر المراد من المسئلة الاصولية ومن وقوع نتيجتها فى طريق الاستنباط الاحكام واعلم انه ما ذكرنا يكون من افادة شيخنا الاستاد واما الاكثرون فانهم يقولون ان نتيجة المسائل الاصولية تقع فى طريق استنباط الاحكام اى تقع كبرى القياس فلا يصح قولهم على رأى شيخنا الاستاد لان النتيجة ما يلاحظ من اول الكتاب الى آخره فلا تقع كبرى القياس اما النتيجة فتقع علة للكبرى مثلا اذا قيل الصلوة اليومية واجبة سئل سائل لم واجبة يقال فى الجواب ان الامر يدل على وجوبها قال صاحب الكفاية ان المسائل الاصولية تقع فى طريق استنباط الاحكام اى كبرى القياس قال شيخنا الاستاد الحق ان المسائل الاصولية لا تقع كبرى القياس اى لا تقع فى طريق استنباط الاحكام لكن على قول شيخنا الاستاد تقع نتيجة المسائل

الاصولية فی کبری القیاس فی مورد واحد فی باب الملازمات العقلية فی القیاس الاستثنائی وایضاً قال شیخنا الاستاد یصح هذا مع المشكلات قد ظهر مما ذکر تعریف علم الاصول وتعریف مسائله وایضاً ظهر ان المراد من نتیجة مسائل علم الاصول ما تقع فی جواب لم وقول السائل .

قد بین شیخنا الاستاد بالفارسیة : تازمانیکه بحث بالاوپائین میروند مثلاً کسی میگوید صیغه امر دلالة بر وجوب دارد ویا خبر واحد حجت میباشد وکذا ظواهر قرآن حجت میباشد ازاین ما ذکر تعبیر میفرمود بیالافتن و دیگری میگوید صیغه امر دلالت بر وجوب ندارد وکذا خبر واحد حجت نیست ازاین جمله تعبیر میفرمود بیائین رفتن الحاصل تا زمانیکه بحث بالاوپائین میروند نامیده میشود مسئله اصولية اما وقتی که يك طرفه شد مثلاً خبر واحد حجت قرار داده شد و صیغه امر دلالت نمود بر وجوب این نامیده میشود نتیجة مسئله اصولية .

قوله : اما المقدمة ففي بيان امور : الاول ان موضوع كل علم .

لما كان دأب ارباب العلوم عند شروع فی العلم ذكر موضوع كل علم كما قال صاحب الكفاية ان موضوع كل علم هو الذي يبحث فيه عن عوارض الذاتية ويقولون بعد ذلك موضوع العلم الذي يبحث فيه ما هو ويبحث اولاً ان موضوع كل علم مساو مع موضوعات مسائله ام لا واعلم ان الكلى الطبيعي ما يتحد مع مصاديقه مثلاً انسان يتحد مع زيد وعمرو الخ .

وكذا فی المقام ان موضوع العلم هو كلى طبيعى وموضوعات مسائله من مصاديقه لاجل هذا قال صاحب الكفاية ان موضوع كل علم هو نفس موضوعات مسائله عيناً وخارجاً ولا يخفى ان المصنف اتى فی البحث هنا عن جملة معترضة وهو البحث عن عوارض الموضوع فقال موضوع كل علم هو الذي يبحث فيه عن عوارض الذاتية وعرف عرض الذاتى بما هو مخالف للمشهور والمراد من قول

المشهور ان العرض قسمان اعراض ذاتية واعراض غريبة وتفصيل ذلك ان ما يعرض للشيء اما ان يكون عروضه فيه لذاته كالتعجب اللاحق للانسان من حيث هو هو او بجزئه الاعم او المساوى او الامر الخارج عنه مساوياً له او اعم منه او اخص منه او مبائن له .

فى اقسام الاعراض

فذلك سبعة اقسام ثلاثة منها اعراض ذاتية بالاتفاق وهى ما كان عروضه لذاته كالتعجب اللاحق للانسان من حيث هو هو او لجزئه المساوى كالتكلم له لكونه ناطقاً او لامر خارج يساويه كالضحك له لكونه متعجباً وثلاثة منها اعراض غريبة بالاتفاق وهى ما يعرض للشيء بواسطة امر خارج اعم منه كالتحيز اللاحق للابيض لكونه جسماً او اخص منه كالضحك العارض للحيوان لكونه انساناً او مبائناً له كالحرارة العارضة للماء بالنار او شعاع الشمس وواحد منها مخلف فيه وهو العارض لجزئه الاعم كالتحيز اللاحق لكونه جسماً فذهب المتأخرون الى كونه من اعراض الذاتية والقدماء الى انه من اعراض الغريبة هذا الذى ذكر تفصيل لقول المشهور لكن صاحب الكفاية خالف المشهور قال شيخنا الاستاد بالفارسية آنچه مشهور گفته اعراض را بسوى اقسام سبعة تقسيم نموده اند آن را صاحب كفايه از دست شما گرفت اى رد صاحب الكفاية قول المشهور.

توضيح ما قال صاحب الكفاية ان العرض الذاتى ما لا يكون له واسطة فى العروض والمراد من الواسطة فى العروض ما كان العرض اولاً وبالذات يعرض لنفس الواسطة ويحمل عليها وثانياً وبالعرض يعرض لذى الواسطة ويحمل عليه كحركة الجالس فى السفينة فان الحركة اولاً وبالذات تعرض للسفينة وتسند اليها وثانياً وبالعرض تعرض للجالس وتحمل عليه من قبيل الوصف بحال متعلقه اذا كان كذلك فيسمى العرض الغريبة واما اذا لم يكن واسطة فى العروض فيسمى عرض

الذاتى اى سواء لم يكن هنا واسطة اصلا ام كان هنا واسطة فى الثبوت او الاثبات فيصدق فى الموردین العرض الذاتى .

مثلا المورد الذى لم تكن الواسطة اصلا كادراك الكليات بالنسبة الى الانسان فان ادراك الكليات من لوازم ذات الانسان ويعرض على الانسان بلا توسط الشئ اصلا او كان هناك واسطة الا انها لم تكن واسطة فى العروض بل كانت الواسطة فى الثبوت سواء كانت تلك الواسطة منتزعة عن مقام الذات ام عن غيره فالواسطة التى تنزع عن مقام الذات كالمتعجب العارض للانسان بواسطة ادراك الكليات الذى هو منتزع عن مقام الذات حيث كان ذات الانسان يقتضى الادراك او كانت الواسطة اى الواسطة فى الثبوت امراً خارجاً عما يقتضيه الذات كالحرارة العارضة للماء بواسطة مجاورة النار اى عرضت الحرارة بواسطة الشئ المباين له او كانت الواسطة امراً خارجاً اعماً او اخصاً او كانت الواسطة امراً خارجاً مساوياً للمعروض او اخصاً منه وقد ذكرت الامثلة هذه المذكورات فى مقام تفصيل قول المشهور فليرجع هناك .

فظهر مذهب صاحب الكفاية ان المراد من الاعراض الذاتية ما لم تكن لها الواسطة فى العروض سواء لم تكن الواسط ام كانت الواسطة فى الثبوت او الاثبات ولا تضران فى العرض الذاتى ويبين هنا الفرق بين الواسطة فى الاثبات والثبوت من باب الكلام بجر الكلام .

واعلم ان البرهان لى وانى والمراد من البرهان اللى ما يكون الواسطة فى فى الثبوت والميزان فى الواسطة فى الثبوت هو ان تكون الواسطة حلة لثبوت العارض للمعروض بعبارة اخرى ان الواسطة فى الثبوت ما تكون علة لوجود الشئ فى الواقع ونفس الامر كتعفن الاخلاط فى قولك هذا متعفن الاخلاط وكل متعفن الاخلاط محمول فهذا محمول وتسمى الواسطة فى الثبوت البرهان اللى لدلالته على ما هو لى وعلة فى الواقع .

واما البرهان الانى فهو ما يكون الواسطة فى الاثبات و التصديق والميزان

فى الواسطة فى الاثبات وهى ما يكون حلة للعلم بالشىء بعبارة اخرى الواسطة فى الاثبات ما يكون دليلاً للاثبات والعلم بالشىء وتسمى الواسطة فى الاثبات البرهان الاينى لانه يدل على انية الحكم وتحققه فى الذهن كالحكمى فى قوله زيد محمول وكل محمول متعفن الاخلاط فزيد متعفن الاخلاط ولا يخفى عليك ان المحمولات كلها تكون بواسطة الامر الخارج سواء كان اخصاً او اعماً او مابياً هذه المحمولات كلها اعراض ذاتية قد سبق ان الاعراض الغريبة ما تكون لها واسطة فى العروض فتمت الجملة المعترضة فنرجع الى ما هو محل للبحث من ان موضوع العلم هو نفس موضوعات مسائله عيناً وخارجاً .

اما اهل المنطق فيقولون ان موضوع العلم يمكن ان يكون عين موضوع مسائله ويمكن ان يكون موضوع العلم مغايراً لموضوع مسائله مثلاً موضوع علم الطب هو بدن الانسان اما موضوع مسائله فهو اجزاء بدن الانسان كاليد والرجل والرأس ولا ريب ان الاجزاء مغايرة للكل مثلاً موضوع علم المنطق هى المعقولات الثانويه اما موضوع مسائله فهو الجنس والفصل ولا يخفى ان ظرف المعقولات الثانويه الذهن اما موضوع مسائله فهو الشىء الخارجيه فظهر ان موضوع علم المنطق مغاير لموضوع مسائله اما الجواب فنقول ان موضوع علم الطب متحد مع موضوع مسائله لان الموضوع فى علم الطب هو عضو الانسان ولا ريب ان اعضاء الانسان نفس بدن الانسان .

اما علم المنطق فيكون موضوعه المعقولات الثانويه .

ولا يخفى ان المعقولات الثانويه تكون من الخارجيات لان خارجيه كل شىء تكون بحسبه اى تفرق الخارجيه مثلاً الجنس والفصل فتكون الخارجيه بمقتضاهما وكذا المعقولات الثانويه تكون خارجيتها بمقتضاها ذكر هنا المؤيد لكون اتحاد موضوع العلم ومائله اذا قلت هذا علم الاصول او علم النحو او المنطق هل تكون هذه المذكورات اسامياً للعلم والادراك هذه المسائل او تكون اسامياً لنفس هذه المسائل

او تكون لملكة الاقتدار بهذه المسائل اقول هذه المذكورات تكون اسامياً لنفس هذه المسائل لان هذه الاسامى تكون فى حال العلم والجهل اى سواء كان الانسان بهذه المذكورات عالماً او يكون جاهلاً اما اذا كانت هذه المذكورات اسامياً للعلم بالمسائل او لملكة الاقتدار فى هذه المسائل فلا تصدق فى حال الجهل وفى حال عدم ملكة الاقتدار العلم بهذه المذكورات .

وبعبارة اخرى انه اذا كانت هذه المذكورات اسامياً للعلم فى هذه المسائل او لملكة يقتدر بها على هذه المسائل فلا تنسب فى حال الجهل هذه الاسامى الى هذه المذكورات مع انه تنسب هذه الاسامى مطلقاً فثبت ان هذه المذكورات تكون اسامياً لنفس هذه المسائل .

قوله : عيناً وما يتحد معها خارجاً .

والمراد من قوله عيناً اما ان يكون بمعنى خارجاً واما ان يكون للناس كبد والطبيعى وافراد . اى يكون قوله و الطبيعى و افراد عطفاً تفسيرياً لقوله الكلى ومصادق لانه لا يكون الاتحاد بين الكلى العقلى والمنطقى و افرادهما فى الخارج لانه لا وجود لهما الا فى العقل فلا يكون قوله والطبيعى قيداً تخرجياً .

فى مسألة التداخل

قوله : والمسائل عبارة عن جملة قضايا متشعبة .

وتكون هذه القضايا افروض واحد مثلاً مسائل علم النحو تكون لصيانة اللسان عن الخطاء اللفظى فى كلام العرب ومسائل علم المنطق تكون للعصمة عن الخطاء فى الفكر ومسائل علم الاصول تكون لاستنباط الاحكام الشرعية الفرعية وبصح ان يكون بعض المسائل من مسائل العلمين لدخل هذه المسئلة فى فرض العلمين فنكون هذه المسئلة من مسائل التداخل مثلاً يبحث من مسئلة اجتماع الامر والنهى فى علم الكلام والاصول وكذا يبحث عن الكلمة يكون فى النحو والصرف والمعانى والبيان

وكذا مباحث الالفاظ يبحث منها فى قوانين الاصول و فى علم البيان كالببحث عن الحقيقة والمجاز فيكون ما ذكر من باب التداخل والمراد منه جعل الشئين او الاشياء بمنزلة شئ واحد كجعل الاسباب المتعددة بمنزلة سبب واحد او جعل المسببات المتعددة بمنزلة مسبب واحد .

واما المراد من التداخل هنا فهو جعل المسئلة الواحدة من المسائل العلمية وتعبيره بالفارسية يك مسئلة را مسئلة چند علم قرار دادن كما ذكر ان البحث من الحقيقة والمجاز جعله من مباحث علم الاصول والبيان وكذا بعض المسائل يكون مسائل علم الطبيعى وعلم الطب فانه يبحث من خصائص الجسم فيهما فان قلت من اين يجىء التداخل قلت قد علمت ان المسائل عبارة عن جملة من قضايا منشئة باعتبار دخل هذه المسائل فى الغرض الواحد تسمى علماً واحداً ان لم تكن وحدة الغرض فلم تصح تسمية هذه المسائل علماً واحداً اذا كان الامر كذلك فيمكن ان تجعل المسئلة الواحدة مسئلة العلمين لدخلها فى غرضهما فثبت التداخل هنا اى جعلت المسئلة الواحدة من مسائل العلمين لدخلها فى غرضهما هذا معنى التداخل مثلاً مسئلة اجتماع الامر والنهى يبحث عنها فى علم الاصول لاجل الاقتدار على استنباط الاحكام واما فى علم الكلام فيبحث عن هذه المسئلة عن الافعال والصفات المبدء اى واجب الوجود مثلاً يبحث فى علم الكلام هل يمكن عن الله تعالى ان يجتمع بين الامر والنهى فى شئ واحد .

قوله : فلذا قد يتداخل بعض العلوم .

اى لاجل ان المسائل عبارة عن جملة من قضايا وجمعها الاشتراك فى الدخل فى الغرض اى يكون هذا الغرض سبباً لتداخل بعض العلوم فى بعض المسائل .

قوله : لا يقال على هذا يمكن تداخل علمين من تمام مسائلهما الخ .

الحاصل انه اذا كان بين المسائل الجامع فيجوز التداخل فى بعض المسائل والمراد من الجامع اشتراك المسائل فى غرض واحد فيمكن ان يكون بعض المسائل من مسائل العلمين لدخله فى الغرضين ان قلت هل يمكن تداخل علمين فى تمام

مسائلهما مثلاً اذا كان لتمام المسائل الفرضان كما يكون الفرضان لبعض الادوية مثلاً بعض الادوية يستعمل لدفع الدأو وجع الرأس والعين اما في المقام فهل يمكن تداخل علمين في جميع المسائل مثلاً اذا كانت مائة مسئلة ذات غرضين فيجوز جعلها من مسائل علمين قلت لا يصح تداخل علمين في جميع المسائل عادة اي تداخل علمين في جميع المسائل عادة محال وان لم يك هذا التداخل محال عقلاً مثلاً اذا قرأ شخص هذه المسائل لاجل غرضين ولا يقال عرفاً وعادة انها علمان بل يقال لها انها علم واحد مثلاً شخص يقرأ علوم الطبيعى يكون غرضه معرفة الابدان وشخص الآخر غرضه معرفة الصحة والامراض الحاصل ان المسائل وان كانت المختلفة لكن تصير هذه المسائل واحدة باعتبار الفرض ولاجله دون العلم الواحد ولا يخفى ان المراد من تدوين الكتاب لان المسائل جمعت فيه والمراد من الديوان الكتاب ايضاً اي الكتاب تجمع فيه المطالب .

في تمايز العلوم

قوله : قد انتقد بما ذكرنا ان تمايز العلوم الخ.

توضيح ذلك ذهب المشهور الى ان تمايز العلوم انما يكون بتمايز الموضوعات وتمايز الموضوعات يكون بتمايز الحثيات مثلاً الكلمة موضوع لعلم النحو يبحث عنها من حيث الاعراب والبناء وهى موضوع لعلم الصرف يبحث عنها من حيث الصحة والاعتلال وذهب صاحب الكفاية الى ان تمايز العلوم انما يكون باختلاف الاغراض والجهات التى دون لاجلها العلوم المتعددة مثلاً الفرض من علم النحو صيانة اللسان عن الخطاء اللفظى فى كلام العرب والفرض من علم المنطق صيانة عن الخطاء فى الفكر والفرض من علم الاصول استنباط الاحكام الشرعية فعدل صاحب الكفاية عما ذهب اليه المشهور .

اما الوجه لصاحب الكفاية قال انه لو كان تمايز العلوم باعتبار الموضوعات لزم تداخل بعض العلوم مع بعض الآخر بعبارة الواضحة ان موضوع علم النحو

الكلمة والكلام وموضوع علم المعاني والبيان ايضاً الكلمة والكلام وايضاً موضوع علم الصرف الكلمة ولا يخفى ان الموضوع في هذه العلوم متحد فيلزم على مذهب المشهور ان يكون كلها علماً واحداً لانحداد الموضوع في هذه العلوم لكنه لاخلاف في كون كل واحد من هذه العلوم علماً مستقلاً .

وايضاً ان كان تمايز العلوم باعتبار الموضوعات يلزم اشكال الآخر من انه قد علم ان موضوع العلم اتحد مع موضوعات مسائله عيناً وخارجاً فيلزم على قول المشهور ان يكون كل باب بل كل مسألة من كل علم علماً عليحدة مثلاً يصدق لباب الطهارة انه علم وكذا باب الصلوة والزكوة وكذا يصدق على الصلوة واجبة انه علم وكذا الصوم واجب وكذا زيد قائم وعمر وكاتب اي ان كان تمايز العلوم باعتبار الموضوعات فتكون الموضوعات في هذه الابواب والمسائل مختلفة فيصدق على كل هذه الابواب والمسائل العلم اي هذا الباب علم مستقل وكذا باب الآخر ويصدق هذه المسئلة علم وكذا مسألة الاخرى ولكن لا يصدق العلم في كل واحد من هذه الابواب والمسائل لان الاطلاق كذلك ممتنع عرفاً فقد ثبت قول صاحب الكفاية ان تمايز العلم انما هو باختلاف الاغراض .

في موضوع علم الاصول

قوله : قد انقدح بذلك ان موضوع علم الاصول هو كلى المنطبق على موضوعات مسائله الخ .

اي قال المصنف ان موضوع علم الاصول هو الكلى الطبيعى وقد ذكر في محله ان الكلى على ثلاثة اقسام اي المنطقى والطبيعى والعقلى مثلاً اذا قيل الانسان كلى فهنا ثلاثة اشياء ذات الانسان بما هو انسان ومفهوم الكلى بما هو كلى والانسان بوصف كونه كلياً بعبارة اخرى هنا اشياء الثلاثة هي ذات الموصوف مجرداً ومفهوم الوصف مجرداً والمجموع من الموصوف والوصف .

فان لاحظ العقل نفس ذات الموصوف مثلاً لاحظ الانسان بما هو انسان من

غير التفات الى انه كلى وغير كلى هذا يسمى الكلى الطبيعى ويقصد به طبيعة الشيء وحقيقته وهذا الكلى يتحد مع افراده خارجاً كما ذكر سابقاً الثانى فانه لاحظ العقل مفهوم الوصف بالكلى وحده وهو ان يلاحظ العقل مفهوم ما لا يمتنع فرض صدقه على كثيرين وهذا يسمى الكلى المنطقى والثالث انه يلاحظ العقل المجموع من الوصف والموصوف بان يلاحظ الموصوف بوصف الكلية هذا يسمى الكلى العقلى لانه لا وجود له الا فى العقل لاتصاف فيه بوصف العقل فان كل موجود فى الخارج لابد ان يكون جزئياً حقيقياً وذكرت هذه الاعتبارات الثلاث لاجل توضيح موضوع علم الاصول على مذهب صاحب الكفاية اما موضوع علم الاصول على مذهب صاحب القوانين فهى الادلة الاربعة بعد الفراغ عن دليليتها .

واشكل عليه صاحب الفصول بانه لو كان موضوع علم الاصول هى الادلة الاربعة مع الوصف الدليلية فتخرج مباحث الحجج بالكلية عن مباحث علم الاصول لان البحث فيها عن نفس الدليلية لاعن عوارضها وتدخل فى المبادئ التصديقية واعلم ان المبادئ تنقسم الى تصورية وتصديقية اما التصورية فهى التى توجب معرفة الموضوعات والمحمولات واما التصديقية فهى التى توجب التصديق بثبوت المحمولات لموضوعات وبعبارة اخرى ان المبادئ التصديقية هى الادلة التى توجب التصديق بثبوت المحمولات للموضوعات اذا عرفت ما ذكر .

فاعلم انه اذا كان موضوع علم الاصول الادلة الاربعة مع الوصف الدليلية فيكون البحث عن الادلة التى تثبت الدليلية الدليل والحجية للشيء عن المبادئ التصديقية لاعن العوارض الذاتية وقد علم ان المراد من المبادئ التصورية هو ما يتوقف عليه تصور الموضوع واجزائه وجزئياته والمراد من الاجزاء ما يتوقف عليه وجود الشيء مثلاً وجود الصلوة ليتوقف على الركوع والسجود والقيام والقعود هكذا والمراد من الجزئيات هى افراد الموضوع كصلوة الظهر والعصر والمغرب . وايضا يكون لعلم الاصول المبادئ الخاصة وتسمى بالمبادئ الاحكامية وهى

التي يبحث فيها من كونها مجعولة استقلالية او انتزاعية ومن حيث اشتراطها بشروط عقلية وغير ذلك ومن هذا القبيل مباحث مقدمة الواجب والنهي عن الضد واجتماع الامر والنهي اى تسمى هذا المذكورات كلها: المبادئ الاحكامية وبناء على ما ذهب اليه صاحب القوانين من ان موضوع علم الاصول هي الأدلة الأربعة مع الوصف الدليلية لا يصح كون هذه المسائل من المباحث العلم الاصول لان بحث المبادئ الاحكامية لا يكون عن العوارض الذاتية .

وكذا يخرج البحث عن ظواهر الالفاظ وعن اجتماع الامر والنهي لان هذه المباحث لا تكون عن عوارض الموضوع بل يكون مثل هذه المباحث البحث عن اجزاء الموضوع بعبارة اخرى تكون هذه المباحث مفاد كان الثامة لان البحث عن ظواهر الالفاظ يكون البحث عن الوجود اما البحث عن عوارض الموضوع يكون مفاد كان الناقصة وهذا يكون بعد وجود الموضوع .

وكذا يخرج البحث عن التعادل والتراجيح لانه لا يكون من عوارض الموضوع الى هنا ذكر ماورد على صاحب القوانين واما صاحب الفصول فذهب الى ان موضوع علم الاصول هي الأدلة الأربعة بما هي هي .

ولا يصح ما ذهب اليه صاحب الفصول ايضا لان يخرج عن مباحث علم الاصول بحث التعادل والتراجيح وكذا البحث عن حجية خبر واحد لان هذه المباحث لا تكون من مباحث الأدلة الأربعة بعبارة اخرى لا تكون هذه المباحث من عوارض الموضوع لان موضوع علم الاصول على رأى صاحب الفصول هي الأدلة الأربعة بما هي هي فلا تدخل هذه المباحث فى مباحث الأدلة الأربعة مع انه تكون هذه المباحث من اهم مسائل علم الاصول .

اما صاحب الكفاية فقال لهرب عن الاشكال ان موضوع علم الاصول هو الكلى المنطبق على موضوعات مسائله لا خصوص الأدلة الأربعة بما هي ادلة ولا بما هي هي ولم يسم موضوع علم الاصول اسماً خاصاً لان وجود المسمى لا يتوقف

على اسم خاص مثلاً يمكن ان يكون ابن لشخص ولم يك له اسم خاص ولكن الابن موجود بدون الاسم وعبر شيخنا الاستاد بالفارسية :

موضوع علم اصول اسم خاص ندارد وشما ميتوانيد اسم بر آن گذاريد مثلاً بگوئيد موضوع علم اصول يك كلى ميباشد يا قواعد كلية ميباشد يا موضوع علم اصول كلا سرخ ميباشد من اين را نوشتم از جهت يادگارى .

فان قلت دائرة السنة موسعة فيشمل البحث عن الأدلة الأربعة ببحث حجية الخبر لان السنة تشمل الخبر الواحد قلت لانطلق السنة اصطلاحاً على الخبر الواحد لان المراد من السنة قول المعصوم وفعله وتقريره فلا يكون الخبر الواحد من السنة وكذا بحث التعادل والتراجيح اى يكون فى باب التراجيح العمل بالراجع واما فى باب التعادل فيكون العمل بالتخيير فلا يكون هذه المسائل قول المعصوم ولا عمله ولا تقريره . اما الشيخ قدس سره فجعل بحث الخبر لوازم السنة وعوارضها فيرجع هذا البحث الى ان السنة هل تثبت بالخبر الواحد ام لا فيدخل الخبر الواحد فى السنة لكن ناقش صاحب الكفاية كما اشار الى هذه مناقشه بقوله هذا غير مفيد فان البحث عن ثبوت ما هو مفاد كان التامة ليس بحثاً عن عوارضه لان البحث عن عوارض الموضوع يرجع الى مفاد كان الناقصة .

قوله : لا يقال هذا فى الثبوت الواقعى .

اى هنا من يقول لاستنصار الشيخ قدس سره ان الثبوت على القسمين الواقعى والتعبدى والمراد من الثبوت الواقعى ما هو مفاد كان التامة وقد علم ان كان التامة يدل على الثبوت والوجود فى الواقع والمراد من الثبوت التعبدى اى يجب العمل بالخبر الواحد او هل يجب العمل بالخبر الواحد ام لا اذا كان الثبوت على القسمين فيرد الاشكال فى الثبوت الواقعى لان البحث عن ثبوت الموضوع يكون من المبادئ التصديقية .

واما اذا كان المراد الثبوت التعبدى فلا يرد الاشكال لان البحث عن الثبوت

التعبدى يكون عن عوارض الخبر الحاكي للسنة وبهذا التوجيه يصح ان يكون البحث عن الحجية من عوارض السنة فاجاب عن هذا الاستنصار صاحب الكفاية بقوله لا يقال هذا فى الثبوت الواقعى حاصل الجواب انه لا يصح ان يراد من السنة ما يعم الحاكي عنها ولا تطلق السنة على الخبر الحاكي للسنة ولو سلمنا بدخوله فى السنة فيرد هنا اشكال الآخر اى يخرج اكثر مباحث الالفاظ وكذا تخرج المباحث العقلية كبحث عن مقدمة الواجب واجتماع الأمر والنهى لان هذه المباحث لا تكون من مباحث السنة .

الحاصل انه لا يكون لنا الداعى الى جعل موضوع علم الاصول خصوص الأدلة الأربعة حتى يرد الاشكال فاعلم ان موضوع علم الاصول لا يخص الأدلة بعم غيرها كما قال صاحب الكفاية ان موضوع علم الاصول هو الكلى المنطبق على موضوعات مسائله وقال صاحب الكفاية وبؤيد ذلك تعريف علم الاصول بالقواعد الممهدة فان هذا التعريف يشمل مطلق القواعد سواء كانت الأدلة الأربعة ام غيرها لكن جعل هذا التعريف مؤيداً لا للدليل لان القواعد معرف باللام يمكن ان يراد منها الأدلة الأربعة .

فى اشكال صاحب الكفاية المشهور

قوله : وان كان الاولى تعريفه الخ .

اى اشار المصنف الى ان تعريف المشهور مستلزم للاشكال لانه يشمل القواعد التى تكون لاستنباط الاحكام الشرعية فتخرج الاصول العلمية لان المكلف يرجع اليها اذا كان متحيراً فى مقام العمل فنكون هذه الاصول لعمل المكلف لا الكشف الواقع اى لانكون هذه الاصول لاستنباط الاحكام وكذا تخرج عن تعريف المشهور الاصول العقلية كالنخير العقلى .

تنبيه : واعلم انه ذكرت للوصول الى الاحكام طرق كثيرة وبعضها تكون ذاتية كالعلم كما قال الشيخ (قدس سره) فى اول الرسائل فنقول لاشكال فى وجوب متابعة القطع والعمل عليه مادام موجوداً لانه بنفسه طريق فان

لم يمكن العلم رجوع المكلف الى الامارات والاصول العملية والفرق بينهما ان الامارات تكون كاشفاً عن الواقع اما الاصول فتكون لاجل عمل المكلف ولجل ان يخرج المكلف عن التعمير واعلم انه اذا لا يمكن العمل بالامارات وصلت النوبة الى الاصول العملية وجعلت فى هذا الكتاب الباب السابع .

الحاصل ان تعريف المشهور لا يكون شاملاً للاصول العملية وايضاً يخرج عن تعريف المشهور الظن المطلق اذا كانت حجته من باب حكومة العقل وقد ذكر فى محله ان المراد من الظن المطلق كل ظن قام دليل الانسداد على حجته واعتباره . فقد اختلف على القولين قال بعضهم ان حجة هذا الظن تكون من باب حكومة العقل وقال بعض الآخر ان حجته تكون من باب الكشف والفرق بينهما انه اذا تمت المقدمات الانسداد ان كان الحاكم بحجة هذا الظن العقل فيكون حجته من باب الحكومة ولا يكون هذا الظن كاشفاً عن الواقع ويخرج عن التعريف المشهور لانه لا يكون لاستنباط الاحكام .

واما اذا تمت المقدمات الانسداد فان حكم العقل ان شارع جعل هذا الظن حجة وكاشفاً عن الواقع فتكون حجة هذا الظن من باب الكشف اى كشف عن الواقع اذا كان كذلك فيكون لاستنباط الاحكام ويشمل تعريف المشهور هذا الظن ولا يخفى ان العقل يحكم بحجة الظن المطلق سواء كانت حجته من باب حكومة العقل او من باب الكشف لكن فى صورة الكشف يحكم العقل بان الشارع جعل هذا الظن حجة فظهر ان تعريف المشهور لا يكون جامعاً لخروج الظن المطلق اذا كانت حجته من باب الحكومة لذا قال صاحب الكفاية وان كان الاولى تعريفه بانه صناعة يعرف بها القواعد التى يمكن ان تقع فى طريق استنباط الاحكام او التى ينتهى اليها فى مقام العمل والظاهر ان هذا التعريف يشمل جميع القواعد سواء كانت لاستنباط الاحكام ام كانت لعمل المكلف كاصول العملية ومسئلة حجة الظن من باب الحكومة فيكون هذا التعريف جامعاً ومانعاً اما تعريف المشهور لا يكون جامعاً لخروج الاصول العملية

وحجية الفطن من باب الحكومة فيلزم ان يكون ذكرها من باب الاستطراد اما التعريف
الثانى يشمل كل هذه القواعد فلا وجه للالتزام الاستطراد .

فى تعريف الوضع

الامر الثانى الوضع وهو نحو اختصاص اللفظ بالمعنى الخ .

يكون الامر الثانى من المبادئ التصورية فاعلم ان المراد من الوضع الشئ
الاعتبارى وارتباط خاص بين اللفظ والمعنى فيكون هذا الارتباط باعتبار المعبر مثلاً
لفظ زيد وضع لشخص باعتبار الواضع بعبارة اخرى الوضع هو هوية جعلية
لاحقيقه اى مثلاً لفظ يحمل على المسمى الخارجى باعتبار المعبر فيقال لهذا الوضع انه
وضع تعيينى اما قسم الآخر من الوضع لا يكون باعتبار المعبر والواضع بل بكثرة
استعمال اللفظ فى المعنى من باب المناسبة العرفية ولا يكون لهذا الوضع معبر خاص
فيسمى الوضع التعينى .

واعلم ان الوضع عبارة من تصور المحمول ومن كون اللفظ علامة للمعنى
وعرف بعض ان الوضع تخصيص شئ بشئ بحيث متى اطلق واحس شئ الاول
فهم منه الشئ الثانى اى المعنى ولا يخفى ان الوضع نحو من الاختصاص لان
الاختصاص على اقسام من الاعتبارى والتكوينى ومن ارتباط الذى يوجد بكثرة الاستعمال
اما المراد من الوضع فى المقام فهو قسم من الاختصاص اى اختصاص الذى
يكون باعتبار المعبر اى المراد من الوضع فى المقام هو الاعتبارى لا التكوينى
كارتباط الاب والابن الحاصل انه لاقيمة لللفظ قبل اعتبار المعبر اما اذا قال المعبر
وضعت هذا اللفظ لهذا المعنى فتوجد القيمة لللفظ وايضاً توجد القيمة لللفظ اذا حصل
ارتباط اللفظ والمعنى بكثرة الاستعمال .

فى تقسيم الوضع

قوله: وبهذا المعنى صح تقسيمه الى التعيينى والتعيينى كما لا يخفى .
 اى عرف البعض الوضع بانه تخصيص الشيء بالشيء لكن عدل صاحب
 الكفاية عن هذا التعريف لانه مستلزم تقسيم الشيء الى نفسه والى غيره حاصل وجه
 العدول ان التخصيص ارتباط اللفظ بالمعنى باعتبار المعبر فيكون المراد من التخصيص
 الوضع التعيينى اذا قسم الوضع الذى يكون بهذا المعنى الى التعيينى والتعيينى
 فيلزم تقسم الوضع الى نفسه اى الوضع التعيينى والى غيره اى الوضع التعيينى .
 لذا عدل صاحب الكفاية عن هذا التعريف وعرف بقوله الوضع هو نحو
 الاختصاص اللفظ بالمعنى ولا يرد الاشكال المذكور على هذا التعريف لان الاختصاص
 مصدر فيستعمل بمعنى المصدر واسم المصدر اى يمكن ان يكون الشيء الواحد مصدراً
 واسم مصدر والفرق بينهما ان المصدر يلاحظ فيه النسبة الى الفاعل واسم المصدر
 لم يلاحظ فيه النسبة الى الفاعل فان لوحظ الاختصاص من حيث النسبة الى الفاعل
 اى لوحظ بان الارتباط حصل باعتبار فلان معتبر الخاص فيكون الاختصاص بهذا اللفظ
 مصدراً ويراد منه الوضع التعيينى .

واما اذا لم يلاحظ فى الاختصاص النسبة الى الفاعل بل يلاحظ ثبوت الاختصاص
 والارتباط فيكون ثبوت هذا الارتباط اسم مصدر لانه ثبت بكثرة الاستعمال فيصح
 بهذا الاعتبار تقسيم الوضع الى التعيينى والتعيينى اى باعتبار ان يراد من الاختصاص
 المصدر واسم المصدر .

ولا يخفى ان الاختصاص والارتباط يكونان من الفاظ المترادفة لذا يعبر عن
 الوضع بكل منهما ويقسم هذا الارتباط الى افراد من التعيينى والتعيينى ولا يرد
 الاشكال فى هذا التقسيم . بقى فى المقام البحث الآخر هو ان العلماء قد اختلفوا فى
 دلالة الالفاظ هل هى ذاتية اوجعلية ووضعية وقد نسب الى البعض كون الدلالة

الالفاظ على معانيها بطبيعتها وبذاتها اى كانت هنا الخصوصية فى ذات الالفاظ اقتضت دلالتها على معانيها من دون ان يكون هنا الوضع والتعهد من معتبر وقد انكروا على صاحب هذا القول اشد الانكار لشهادة الوجدان على عدم انسباق المعنى من اللفظ عند الجاهل بالوضع فلا بد فى دلالة الالفاظ من الوضع فقد اختلفوا ان الواضع من هو وقال بعضهم ان الواضع هو الله تعالى وقال بعض الآخر ان الواضع لابد ان يكون شخصا من الناس حتى يتبعه جماعة من البشر وقيل يمكن لكل افراد البشر ان يكون واضعاً لان الطبيعة البشرية حسب القوة المودعة من الله تعالى فيها تقتضى افادة مقاصد الانسان بالالفاظ فيخترع من عند نفسه لفظاً مخصوصاً عند ارادة المعنى المخصوص .

فى بيان اقسام الوضع

قوله : ثم ان الملحوظ حال الوضع الخ .

قد ذكر صاحب الكفاية هنا اقسام الوضع الاول الوضع عام والموضوع له عام كاسماء الاجناس الثانى الوضع خاص والموضوع له خاص كالاعلام الشخصية الثالث الوضع عام والموضوع له خاص كاسماء الاشارات والضمان لان العام مرآة وحاكى عن الخاص فلا اشكال فى امكان القسم الاول والثانى ذاتاً ووقوعاً لذا مثلوا للاول باسماء الاجناس وللثانى بالاعلام الشخصية .

ولا يخفى ان المراد من الوضع هو الحكم على اللفظ والمعنى ولا يصح الحكم على الشئ الا بعد تصوره ومعرفته لانه لا يحكم على الشئ الا بعد معرفته فيتصور الشئ فى القسم الاول بتصوره ومعرفة العنوان العام فيجمل هذا العام مرآة وحاكياً للخاص فلا اشكال فى هذا القسم وكذا الاشكال فى القسم الثانى اى ما يكون الوضع خاصاً والموضوع له خاصاً فيتصور فى هذا القسم الشئ بتصوير العنوان الخاص فيحكم الواضع وضعت هذا اللفظ لهذا المعنى الخاص وكذا الاشكال فى

امكان القسم الثالث ذاتاً اى يتصور الشئ فى هذا القسم بتصور العنوان العام فيجعل هذا العام مرآة وحاكياً للخاص فيمكن هذا القسم ذاتاً .

ولكن يشكل فى الامكان الوقوعى لهذا القسم ويجىء انشاء الله توضيح الاشكال فيما بعد اى قال البعض ان هذا القسم يكون من نحو الوضع عاماً والموضوع له عاماً لان الاختصاص يجىء من جانب الاستعمال .

وزاد بعضهم قسماً رابعاً وهو ما يكون الوضع فيه خاصاً والموضوع له عاماً ولكن الظاهر انه يستحيل بداهة ان الخاص بما هو خاص لا يصلح ان يكون مرآة للعام نعم انما يكون الخاص سبباً لتصور العام ولانتقال الذهن منه اليه الا انه يكون حينئذ الوضع عاماً كالموضوع له ليصير القسم الاول ولا يكون قسماً مستقلاً الحاصل ان الخاص بما هو خاص لا يصلح ان يكون مرآة للعام توضيح المطلب على قول شيخنا الاستاد ان الجزئيات كلها تدرك بالحس كما يقال من فقد حسه فقد علمه قال الاستاد كان شخص انتفى قوة ذائقة فلم يدرك حلاوة السكر والملح ومثال الآخر كالعنى فى بطن امه فقد منه حس الباصرة فلا يدرك ضوء الشمس ولا ظلمة الليل ولا يخفى ان الجزئى من الضوء يدرك بالحس فيجعل هذا الجزئى مرآة وحاكياً لتصور الكلى فثبت ان التصور الجزئى فى القسم الرابع يكون بالحس وجعل تصور هذا الجزئى المدرك بالحس سبباً لتصور الكلى اما تصور المعنى الجزئى فلا يكون مرآة وحاكياً للعام ومن هنا قيل ان الجزئى لا يكون كاسباً ولا مكتسباً .

فثبت من هذا البيان بطلان القسم الرابع لان الخاص لا يكون وجهاً ومرآة للعام الا فى بعض الموارد بان يكون الخاص سبباً لتصور العام وجعل هذا العام مرآة وعنواناً للعام فيرجع هذا الى كون تصور العام مرآة وحاكياً للعام فيصير هذا القسم من القسم الاول كما اشار اليه صاحب الكفايه بقوله وفرق واضح بين تصور الشئ بوجهه وتصوره بنفسه ولو كان بتصور امر الآخراى ولو كان هذا التصور بنفسه بسبب تصور امر آخر مثلاً اذا جعل الخاص سبباً لتصور العام فجعل هذا العام سبباً لتصور العام فيتصور هذا العام بنفسه .

وكان البحث الى هنا فى المقام الاول اى فى مقام اللحاظ والتصور والوجود
الآن نبحث فى المقام الثانى اى فى مقام الاثبات والوقوع قد ظهر عدم الصحة فى
القسم الرابع ثبوتاً لأن الخاص لا يكون عنواناً وحاكياً للعام اى يكون البحث عن
الامكان الوقوعى وقلنا لاشكال فى مقام الاثبات والوقوع فى القسم الاول والثانى
قد اختلف فى القسم الثالث قال بعضهم بالامكان الوقوعى فى هذا القسم اى يقولون
قد ثبت ووضع هذا القسم فى الخارج لان المراد من الموضوع له الخاص هو
الجزئى فبصح ان يكون تصور العام حاكياً من هذا الجزئى ومثلوا لهذا القسم بوضع
الحروف واسماء الاشارة والضمائر والموصولات وخالف لهذا القول صاحب الكفاية

فى وضع الحروف

فقال ان الموضوع له فى الحروف الكلى للعام والخصوصية خارجة عن
الموضوع له بل تكون هذه الخصوصية من الخارج كما تكون الاستقلالية خارجة
عن الموضوع له فى الاسماء فظهر من قول صاحب الكفاية بطلان قول النحات كقول
ابن حاجب فانه قال قد اخذ فى معنى الاسم الاستقلالية واخذ فى معنى الحرف
عدم استقلالية .

لكن قال صاحب الكفاية انه وضعت طبيعة اللفظ لطبيعة المعنى مع قطع النظر
عن الخصوصية اى اعتبر ذات المعنى فقط توضيح المقصود انه كان للشئ حكمان
احدهما ذاتى فقط والثانى ذاتى مع الوصف كما يقال الانسان كاتب يراد ذات
الكاتب ويراد ايضاً ذات الكاتب مع وصف الكتابة فالوصف خارج عن الذات وكذا
فى المقام ان الاستقلالية وعدمها خارجان عن الموضوع له .

فى تقسيم الجزئى

فائدة: الجزئى ذهنى وخارجى لكن المعنى الحرفى لا يكون جزئياً خارجياً و
لا ذهنياً اى هذا الكلام اشارة الى الجواب النقضى من انه ان كان اللحاظ ذهنى

موجباً للجزئية الموضوع له فى الحروف فيصير موجباً للجزئية فى الاسماء ايضاً مع انه لا يصح هذا اللحاظ فى المعنى الاسمى بالاتفاق .
الحاصل انه لا يلاحظ فى المعنى الحرفى الجزئى الخارجى ولا الجزئى الذهنى اى ان لاحظ الجزئى الذهنى فى المعنى الحرفى فليلاحظ هذا الجزئى فى المعنى الاسمى ايضاً ولا يخفى ان هذا الجزئى لا يلاحظ فى المعنى الاسمى فكذا لا يلاحظ هذا الجزئى فى المعنى الحرفى وكذا لا يلاحظ فى المعنى الحرفى الجزئى الخارجى لانه لا يراد بمن مثلاً الابتداء من نقطة الخاصة .

قوله : ولذا التجأ بعض الفحول الى جعله جزئياً اضافياً الخ .

اى لما لم يصح ان يكون المعنى الحرفى جزئياً ذهنياً ولا خارجياً فقال بعض الفحول ان المعنى الحرفى يكون جزئياً اضافياً والمراد من بعض الفحول هو صاحب الفصول قال صاحب الكفاية فى رده هو كما ترى اى لا يصح قول صاحب الفصول لان الجزئى الاضافى يكون كلياً اعنى ان الجزئى الاضافى يكون جزئياً بالنسبة الى ما فوقه اما بالنسبة الى ماتحته فيكون كلياً .

قوله : وان كانت هى الموجبة الخ .

اى وان كانت الخصوصية الملحوظة موجبة لكون المعنى الحرفى جزئياً فى الذهن لكن هذا اللحاظ لا يكون مأخوذاً فى المستعمل فيه لانه يحتاج الى لحاظ الآخر .

توضيح المطلب ان الخصوصية الملحوظة فى الذهن كانت موجبة لكون معنى الحرف جزئياً فى الذهن لان هذا المعنى يلاحظ آنأ فأنأ اى يلاحظ المرة الاولى وكذا الثانية والثالثة وهكذا فيكون الملحوظ الثانى غير الملحوظ الاول وكذا يكون الملحوظ الثالث غير الملحوظ الثانى لانه اذا قطع لحاظ الاول ثبت اللحاظ الثانى وكذا اذا قطع اللحاظ الثانى ثبت اللحاظ الثالث وهكذا .

فثبت من هذا البيان ان كل ملحوظ يكون مستقلاً اى يصير المعنى الحرفى جزئياً بهذا اللحاظ لكن لا يكون هذا اللحاظ مأخوذاً فى المستعمل فيه الحاصل ان المعنى الحرفى يكون حالة لمعنى آخر كما قال صاحب الكفاية انه لا يكاد ان يكون المعنى حرفياً الا اذا لو حظ حالة لمعنى الآخر والمراد من الحالة بان يجعل المعنى الحرفى خصوصية لمعنى الآخر مثلاً من يكون خصوصية للسير والبصرة اى يكون لفظ من لبيان حال الغير مثلاً يبين ان حال البصرة ان تكون ابتداء السير .

فى تشبيهه المعقول على الموجود الخارجى

اقول بعبارة اخرى قد علم فى علم النحو ان فى الخارج موجوداً قائماً بذاته وموجوداً قائماً بغيره وكذلك فى الذهن معقول ومعلوم هو مدرك قصداً ملحوظ فى ذاته يصلح ان يحكم عليه وبه ومعقول مدرك تبعاً وآلة لملاحظة غيره فلا يصلح شىء منهما معنى كما ان فى الخارج موجودين احدهما مستقل قائم لذاته كالجواهر وهو ما له قيام لذاته سواء كان مركباً كالحيوان والاحجار او مجرداً كالنفوس الناطقة فانه يصح هذا الحجر ثابت وهذا الحيوان جسم والآخر موجد وغير قائم بذاته كالاغراض وهى ما ليس له قيام بذاته بل يحتاج الى شىء آخر كالسواد والبياض وغيرهما فانهما لا يصح ان يحكم عليه وبه وشبه فى هذا المقام المعقول بالمحسوس لتوضيح المعنى الاسمى والحرفى اى يكون فى الذهن موجود قائم بذاته فهو عبارة من المعنى الاسمى وكذا يكون فى الذهن موجود قائم بالغير فهو عبارة من المعنى الحرفى ولا يقع المحكوم عليه وبه .

اما الفعل فيكون باعتبار معنى النظمى مستقلاً ويقع مسنداً لانه وضع لاسناد المادة الى الذات ويكون هنا قول الآخر هو انه ليس للحرف معنى اصلاً بل هى نظير علامات الاعراب من الرفع والنصب والجر حيث ان الاول علامة للفاعلية و الثانى علامة للمفعولية والثالث علامة للمضاف اليه من دون ان يكون لنفس الرفع

والنصب والجر معنى فكذلك الحروف حيث وضعت لمجرد العلامة لما اريد من مدخولها حسب تعدد ما يراد من المدخول مثلا الدار تلاحظ تارة بمالها من وجود العبنى التى هى موجودة كسائر الموجودات النكوبنية واخرى تلاحظ بمالها من الوجود الابنى الذى هو عبارة عن المكان الذى يستقر فيه الشىء وكذلك البصرة مثلا تارة تلاحظ بمالها من الوجود العبنى واخرى تلاحظ بمالها من وجود الابنى وثالثة تلاحظ بما انها مبدء السير ورابعة تلاحظ بما انها ينتهى اليها السير .
الحاصل انه لا يكون المعنى للحرف على هذا القول ويكون مخالفاً للمشهور لان المشهور يقولون ان الكلمة ثلاثة وتكون الكلمة على هذا القول اثنتين اى الاسم والفعل .

فى بيان المعنى الحرفى على القول المشهور

واعلم ان المشهور يقولون ان الكلمة على ثلاثة اقسام اى الاسم والفعل والحرف وايضاً يقول المشهور ان المغايرة ثابتة بين معنى الاسم والحرف فيبحث على القول المشهور هل تكون معانى الاسماء والحروف بتمام الذات متباعدة كمعنى الماء والنار او يكون معناهما واحداً بالذات ويتعدد باعتبار الوجود مثلا يكون احدهما موجوداً بوجود الذهنى والآخر موجوداً بوجود الخارجى مثلا فى نحو سرت من البصرة الى الكوفة يكون معنى الحرف اى من موجوداً بوجود الخارجى لان المراد من ابتداء السير هو البصرة .

مقدمة فى توضيح المراد ان الانسان يخلق ما يشاء اى يخلق الانسان بقدرته وقوته الاشياء كالانبياء والاولياء يخلقون ما يكون على خرق المادة كمعجزات الانبياء اما غيرهم فيخلق ايضا بمقتضى قدرته الالفاظ .

فقال بعض ان معنى الاسمى والحرفى يخلق فى ذهن الانسان على وجهين من حيث اللحاظ والوجود وبعبارة اخرى ان الفرق يكون بينهما من حيث الذات

فيقولون ان المعنى الاسمى ما يكون قائماً بنفسه وان الحرف ما دل على معنى فى غيره او قائم بغيره اى ان معنى الحرفى ليس له الثبوت والثبوت فى حد نفسه بل معناه قائم بغيره .

والحاصل ان معنى الحرفى يكون قوامه بغيره وان تصوره وثبوته بتقرر غيره وثبوته مثلاً النسبة الابتدائية والظرفية قائمتان بالبصرة والدار عند قولهم سرت من البصرة الى الكوفة فثبت على هذا القول ان معنى الحرفى يصير جزئياً بهذا المعنى اى يكون المعنى الحرفى جزئياً بهذا اللحاظ مذكور .

اما الخصم فيقول ان هذا القيد يكون فى مقام الاستعمال لافى مقام لحاظ الموضوع له لان الموضوع له كلما يلاحظ فى الذهن يسمى كلياً عقلياً ولا يصدق على الخارجيات لامتناع صدق الكلى العقلى عليها حيث لا موطن له الا الذهن واذا وجد الكلى فى الخارج يصير جزئياً قال المصنف بجواب النقضى حاصله انه لا يكون لحاظ المعنى فى الذهن موجباً لجزئيته فى الاسماء وانتم ايضاً تقولون ان لحاظ المعنى لا يكون موجباً لجزئية فى الاسماء فكذلك لا يكون لحاظ المعنى موجباً لجزئيته فى الحرف .

توضيحه ان شئ الملحوظ اما يكون للقراءة دون المعنى واما ان يكون الملحوظ فى مقام الاستعمال وبالنظر الى المعنى اى اذا كان الملحوظ فى مقام الاستعمال فيلاحظ خصوصية المعنى ولا يخفى انه من يقول بجزئية المعنى فيحتاج الى اللحاظين احدهما يكون فى الذهن قبل الاستعمال والاخر يكون حين الاستعمال اى يكون لحاظ الآخر جزءاً للمستعمل فيه فى الخارج فيكونان المتبائنين لان لحاظ الاول يكون كلياً . والثانى يكون جزئياً باعتبار الوجود الخارجى او نقول بالعكس بان يكون اللحاظ الاول كلياً والثانى جزئياً ولا يصح على هذا اللحاظ الكلية فى المعنى الاسمى لان الكلية تعرض على الانسان من دون تصوره .

وبعبارة اخرى ان الكلية تعرض على ذات الانسان لا الانسان المتصور وايضاً

ان هذين اللحاظين يكونان المتباينين ولم يعتبر احد ان يكون اللحاظان فى هذا المقام الحاصل ان الوضع فى الحروف يكون عاماً والموضوع له ايضاً يكون عاماً فيها كالاسماء فلم يصح امكان الوقوعى فى القسم الثالث اى لم يثبت فى الخارج ما يكون الموضوع عاماً والموضوع له فيه خاصاً .

فان قلت على هذا لم يبق الفرق بين الاسم والحرف فى المعنى الخ .
وقد بين انه لافرق بين المعنى الاسمى والحرفى من حيث الموضوع له لكن الفرق يجئى من ناحية الاستعمال وقد اشكل صاحب الكفاية على من يقول ان الموضوع له فى الحروف جزئى ذهنى .

حاصل الاشكال الاول انه اذا لوحظ الموضوع له فى الذهن اولاً ولوحظ ثانياً فى مقام الاستعمال فقد ثبت هنا لحاظان هذا باطل وجداً لان اللحاظ واحد سواء كان فى الاسماء ام فى الحروف والاشكال الثانى انه ان كان معنى الحروف جزئياً ذهنياً لا يصدق فى الخارجيات ولا يصح الامثال فى نحو سرت من البصرة الى الكوفة الاشكال الثالث يقضى اى ان كان اللحاظ ذهنى فى الحرف موجباً للجزئية فليكن فى الاسم كذلك وقد ثبت ان هذا اللحاظ لا يكون فى الاسم موجباً للجزئية فظهر من هذا البيان ان الوضع والموضوع فى كل منهما يكون عاماً .

ان قلت قد ملأ فى الاذهان ان المعنى الاسمى مفايراً للمعنى الحرفى بعبارة الاستاد بالفارسية .

در كله هاى مردم پر شده كه معنى اسم غير معنى حرف ميباشد .
ولا يستعمل احدهما فى موضع الآخر مثلاً لا يستعمل الابتداء فى مكان من وكذا من لا يستعمل فى مكان الابتداء وان كانا مترادفين فيلزم استعمال احدهما فى موضع الآخر .

قوله : قلت الفرق انما هو الخ .

اى قلت فى الجواب لا يكون الفرق بين المعنى الاسمى والحرفى من حيث

الموضوع له لكن الفرق يجيء بتمدد الداعي بمباراة اخرى يجئى الفرق من جهة شرط الاستعمال فيشترط في الموضوع له الاسم الاستقلالية ويشترط في الموضوع له الحرفي الحالية والآلية للغير اذا جعل الواضع شرطاً للموضوع له فلا يجوز مخالفته المحاصل ان الفرق بين المعنى الاسمي والحرفي لا يكون من ناحية الوضع والموضوع له بل يكون من ناحية الشرط .

قوله : ثم لا يبعد ان يكون الاختلاف في الخبر والانشاء ايضاً كذلك الخ .

يكون هنا كلام الآخر في بيان الفرق بين كلام خبري وانشائي مثلاً بعت يستعمل تارة في الاخبار والاخرى في الانشاء .
المحصل ان الفرق بين بعت اخباري وانشائي وان كان اللفظ واحداً كان باعتبار القرينة المعينة توضيح الفرق ان بعت يكون مشتركاً بين الاخبار والانشاء كلفظ العين ولا يخفى ان اللفظ المشترك يقتضي القرينة المعينة في مقام الاستعمال مثلاً بعت وضع للحكاية عين بيع الخارجى وكذا وضع لايجاد البيع وانشائه فيحتاج بعت في مقام الاستعمال الى القرينة المعينة وكان هذا الفرق صحيحاً عند صاحب الكفاية .

لكن صاحب الكفاية قائل بفرق الآخر بلفظ لا يبعد اى قال ثم لا يبعد ان يكون الاختلاف في الخبر والانشاء ايضاً كذلك اى كان الفرق المذكور بين الاخبار والانشاء صحيحاً لكن لا يبعد ان يكون بعت موضوعاً لنسبة المادة الى فاعل ما لكن الفرق بين ان يكون خبراً او انشاءً يجيء من ناحية الاستعمال لا الموضوع له لانه واحد وهو نسبة المادة الى فاعل ما لكن اذا قصدت الحكاية عن بيع الذى وقع في الماضى فيكون خبراً اما اذا قصد ايجاد البيع وانشائه فيكون انشاءً .

فعلم من هذا الفرق ان بعت لا يكون لفظاً مشتركاً لانه وضع للمعنى الواحد لكن يكون الفرق من ناحية القصد ولا يكون هذا القصد داخلاً في الموضوع له

قوله فتأمل اشارة الى انه لا يكون فى بعث الاوضع واحد لكن يصير قسمين فى مقام الاستعمال اى اما ان يقصد الحكاية واما ان يقصد الانشاء .

قوله : قد انقدح مما حققنا الخ .

الفرق بين انقدح وظهر والمراد من انقدح شىء الذى كان له ظهور لكن يحتاج الى تعمق النظر اما ظهر ظهور الذى لا يحتاج الى تعمق النظر ويكون ظهور الشىء بدون التأمل اما انقدح فيحتاج الى التأمل قاعدة قد ذكر فى علم النحو انه يكون فى اسماء الاشارة المعنى الحرفى اى يكون الوضع فيها عاماً والموضوع له خاصاً .

لكن لا يصح هذا القول عند صاحب الكفاية قال ان الموضوع له فى اسماء الاشارة والضمائر ايضاً عام مثلاً لفظ هذا موضوع للاشارة اما فى مقام الاستعمال فلا يمكن الاشارة الى الكلى فيكون المشار اليه من ناحية الاستعمال خاصاً وان كان الموضوع له عاماً .

مركز تحقيق كتب ميرزا محمد حسين

اما ضمائر فيكون قسم منها مثل اسم الاشارة مثلاً ضمير الغائب يكون مثل اسم الاشارة لكن قسم الآخر منها يكون الموضوع له فيها عاماً ايضاً مثلاً ضمير المخاطب والمتكلم الموضوع له فيهما هو التكلم والمخاطب اما الاختصاص يجىء من جانب الاستعمال لان المخاطب والتكلم لا يمكن الى الكلى فلا بد ان يكون المخاطب الى الجزئى وكذا التكلم فنلخص مما ذكر ان الشخص الناشئ من قبل الاستعمالات لا يوجب تشخيص الموضوع له سواء كان تشخيصاً خارجياً كما فى مثل اسماء الاشارة اى يكون المشار اليه محسوساً فى الخارج او ذهنياً كما فى اسماء الاجناس والحروف فان الشخص فيهما يكون ذهنياً كما ذكر فى محله .

فى تعريف المعنى الحقيقى والمجازى

قوله : الثالث صحة استعمال اللفظ فيما يناسب الموضوع له الخ .

اى ان استعمال اللفظ فيما وضع له فهو الحقيقة هى فى الاصل فعيل بمعنى

فاعل من حق الشيء اذا ثبت او بمعنى المفعول من حققته اذا اثبتته نقل الى الكلمة الثابتة او المثبة في مكانها الاصلى والتاء فيها للقل من الوصفية الى الاسمية وهى فى الاصطلاح الكلمة المستعملة فيما وضعت تلك الكلمة له .

اما اذا استعمل اللفظ فى غير ما وضع له فيكون مجازاً ويحتاج الى القرينة فان كانت العلاقة المشابهة يسمى الاستعارة وان كانت غيرها من علائق الاخرى اى ان كانت العلاقة المصححة غير المشابهة يسمى مجازاً مرسلأ .

والمجاز فى اللغة مفعول من جاز المكان اذا تعداه نقل الى الكلمة الجائزة اى المتعدية مكانه الاصلى اما فى الاصطلاح فهو كلمة مستعملة فى غير ما وضعت له قد اختلفوا فى المعنى المجازى اى هل يكون استعمال اللفظ فى ما يناسب ما وضع له بالوضع او بالطبع الحاصل قد اختلفوا فيه على الوجهين بل على القولين اشهرهما انها بالطبع اى قال المشهور ان صحة الاستعمال فى المجاز تكون بالطبع والدليل عليه شهادة الوجدان كما قال تعالى ~~خرجوا~~ خرجوا الشمع من هذا البيت فقتلوه والظاهر ان اطلاق القتل على الشمع مجاز .

قال صاحب القاموس مع زوجته اقنلى السراج فتعجبت زوجته من هذا الكلام مثال الآخر يقال رثيت سرواً والمراد من سرو شجر مخروطى الشكل كان ورقه رقيقاً طويلاً مثل الابرة لكن يراد من سرو هنا الانسان الطويل القامة وذو الهيئة الحسنه اى قد استعمل سرو هنا فى المعنى المجازى لان الوجدان حاكم بصحة هذا الاستعمال فيكون الملاك فى الصحة هنا الحسنية اعنى كل ما وجدته الطبع حسناً فيحكم بصحة استعماله .

بعبارة اخرى وقع الخلاف فى الاستعمال المجازى فى ان صحته هل هى متوقفة على ترخيص الواضع ملاحظة العلاقات المذكورة فى علم البيان او ان صحته طبيعية تابعة لاستحسان الذوق السليم فكلما كان المعنى غير الموضوع له مناسباً للموضوع له واستحسنه الطبع صح استعمال اللفظ فيه والا فلا والارجح القول الثانى والدليل

عليه الوجدان لانه يحكم ان استعمال يكون بالطبع اما الطبائع فهى مختلفة فيمكن ان يكون استعمال اللفظ فى المعنى المجازى مناسباً للموضوع له عند البعض مع انه يمكن ان لا يكون هذا الاستعمال حسناً ومناسباً للموضوع له عند بعض الآخر فظاهر مما ذكر ان استعمال اللفظ فى المعنى المجازى يكون بالطبع لا بالوضع لانه لا يكون للفظ الاوضع واحد وهو ان يكون وضع اللفظ للمعنى الحقيقى فقط .

قوله : الرابع لاشبهة فى صحة اطلاق اللفظ وارادة نوعه به الخ .

فصل شيخنا الاستاد هذا الامر الرابع بعبارة اخرى فقال هنا مقدمة حاصلها ان استعمال اللفظ فى الموارد التى نذكرها يكون مجازاً وتكون المناسبة طبعية لا وضعية بعبارة اخرى يكون الارتباط بين المعنى المجازى والحقيقى تكوينياً فيكون هذا الارتباط سبباً لاستعمال اللفظ فى غير ما وضع .

قديين فى هذه المقدمة ان الاستعمال على اقسام اى استعمال اللفظ فى غير ما وضع له على اربعة اقسام الاول استعمال اللفظ فى شخصيه الثانى استعمال اللفظ فى مثله الثالث استعمال اللفظ فى صنفه الرابع استعمال اللفظ فى نوعه توضيح هذه الاقسام ان استعمال اللفظ فى شخصه كما اذا قيل زيد فى ضرب زيد فاعل او زيد لفظ واريد من زيد شخصه لامثله اما اطلاق اللفظ وارادة مثله كما اذا قيل زيد فى ضرب زيد فاعل اريد من ضرب زيد الذى ذكر فى موضع الآخر لكن يكون بهذه الهيئة الخاصة اما اطلاق اللفظ وارادة صنفه مثلاً اذا قيل زيد فى ضرب زيد فاعل اى يراد ان زيد الذى يكون بعد ضرب فاعل اعنى هذا الصنف لا صنف الاخر كزيد الذى يكون بعد علم او نصر او امر .

توضيحه ان فعل نوع من فعل الماضى اما ضرب فيكون صنفاً فيه وكذا نصر وامر هكذا اما اطلاق اللفظ وارادة نوعه فهو كما اذا قيل ضرب فعل ماضى اى مراد من ضرب سواء كان ضرب زيد او ضرب عمرو او بكر او خالد و مثال الآخر كما اذا قيل زيد لفظ اى يشمل زيد الملفوظ وغيره ويراد من زيد نوعه .

لكن يكون البحث في استعمال اللفظ في شخصه واشكل صاحب الفصول عليه بانه يلزم على هذا الاستعمال اتحاد الدال والمدلول بعبارة اخرى يلزم تركيب القضية من جزئين اى محمول اعنى زيد ونسبة اى نسبة زيد الى الزيد مع امتناع تركيب القضية الا من الثلاثة ضرورة استحالة ثبوت النسبة بدون المنتسبين اى الموضوع والمحمول لكن في استعمال اللفظ في شخصه لم يكن الموضوع موجوداً .

توضيح اشكال المذكور ان استعمال اللفظ في شخصه نحو زيد لفظ اى اريد من زيد نفسه فيرجع معناه الى زيد اللفظ لفظ اى هذا اللفظ لفظ فيصير المستعمل والمستعمل فيه شيئاً واحداً ويلزم اتحاد الدال والمدلول هذا باطل لان الدال والمدلول يكونان من قبيل المتضائفين ويشترط في المتضائفين ان يكونا شيئين كالاب والابن واما ان لم يك زيد دالاً فتصير القضية الذهنية ذات جزئين ولا يكون هنا الموضوع والمنسوب اليه بل تكون هنا النسبة والمنسوب .

قال شيخنا الاستاد بل لا تكون النسبة ايضاً لان النسبة لا توجد بدون منسوب اليه فلا يصح استعمال اللفظ في شخصه بدون التأويل اما مع التأويل فتصير القضية مركبة من ثلاثة اجزاء اعتباراً ويشترط في القضية ان تكون مركبة من ثلاثة اجزاء حقيقة او اعتباراً فيكون في المقام الدال والمدلول اثنتين اعتباراً اى مثلاً زيد من حيث انه صدر دال ومن انه متصور مدلول .

لكن قال شيخنا الاستاد اذا كان الموضوع قليلاً مؤنة فلا يحتاج الى الدال بل يوجد بذلك الشيء المذكور وقال الاستاد ايضاً في دفع الاشكال ان القضية تكون مركبة من ثلاثة اجزاء فنرتب اولاً مقدمة وهى انه اذا كان المتكلم في مقام التفهيم فليفهم ما في الضمير للغير .

ولا يخفى ان ما في الضمير تارة يكون تكوينياً وتارة اخرى لا يكون كذلك اى لا يحتاج المتكلم الى ما في الضمير مثلاً اذا كان المتكلم الله تعالى فيكفى الابداد

ولست الحاجة الى الدال وكذا اذا وضعت النار فى يد الاعمى تفهيم الحرارة فلاحاجة الى اللفظ لان الغرض حاصل من غير اللفظ كذا فىمقام البحث اى زيد لفظ فالمقصود هو وجود زيد بهذا التكلم اذا كان المقصود وجود نفس زيد فتكون القضية تامة الأجزاء اى يكون احد الأجزاء خارجياً اى محمول وجزآن آخران ذهنياً .

ويمكن ان يكون استعمال اللفظ فى نوعه ايضاً من هذا القبيل اى اوجد المتكلم هذا النوع المتصور فيكون ايجاد الكلى الطبيعى بسبب افراده ولا يخفى ان الكلى الطبيعى يتصور على وجهين احدهما ان يتصور باعتبار شخصه والآخر ان يتصور باعتبار كلية فتكون القضية فى هذا القسم ايضاً مركبة من ثلاثة اجزاء فيكون احدها خارجياً والآخران ذهنياً .

الحاصل ان الاستعمال فى نوعه يكون كالاستعمال اللفظ فى شخصه اعنى يكفى ايجاد الشئ ولا يحتاج الى الدال لكن لا يصح هذا فى استعمال اللفظ فى مثله لان المراد من الاستعمال فى مثله هو لفظ الآخر لا ايجاد نفسه مثلاً المراد من زيد فى هذا الاستعمال هو لفظ الآخر فلا يكفى هنا ايجاد باللفظ لان المراد من زيد لفظ هو مثله اى زيد آخر .

الحاصل انه يمكن تفهيم ما فى الضمير بايجاد المتكلم فلا يحتاج هنا الى الدال كما ثبت هذا المحكم فى حيوانات اخرى فانها مفهومة ما فى ضميرها للانسان لكن الانسان مفهم ما فى ضميره للغير بطريق سهل بالقوة التى او دعها الله تعالى مثلاً التكلم قوة التى اعطاه الله تعالى للانسان فيخلق اشياء به لكن بعض الانسان يخلق الاشياء بالقوة الخيالية فلا يكون هذا القسم مورداً للبحث واعلم ان الانبياء والاولياء يخلقون الاشياء العظيمة باذنه تعالى .

اذا رتب المقدمة المذكورة فنتج انه يكون للموجودات وجود الأربعة الأول الوجود الذهنى اى يتصور الانسان الاشياء فى ذهنه الثانى الوجود الخارجى كوجود الشمس فى السماء ووجود افراد الانسان فى الخارج الثالث الوجود اللفظى ولا يخفى

ان الوجود اللفظي يكون بيد المتكلم اى يكون الخالق للوجود اللفظي المتكلم و
 كذا وجود اللفظ في الخارج يكون بيد المتكلم اذا اوجد المتكلم الشيء في الخارج
 فلا يحتاج الى الدال الرابع الوجود الكتبي مثلاً اذا كتب اللفظ في شيء ثبت له
 الوجود الكتبي ان كان من اسماء الله او الانبياء والاولياء كان احترامه واجبا الحاصل
 انه اذا كان الفرض ايجاد الشيء فلا يحتاج بعد اليجاد الى الدال لكن لا يصح هذا
 في بعض الامثلة كما في مثل ضرب فعل ماض لان ضرب في مثل هذا التركيب
 مبتدأ لا فعل ماض فلا يعمه الحكم في القضية اى لفظ في هذا التركيب لا يراد منه
 المعنى الفعلي بل المراد هو لفظ ضرب اى ان اراد من اللفظ مثله او نوعه فلا يصح
 ان يقصد ايجاده بل يقصد من هذا اللفظ الكلى او فرد آخر فيكون من باب استعمال
 اللفظ في المعنى .

قوله : اللهم الا ان يقال ان لفظ ضرب الخ

اى يصح استعمال اللفظ في نوعه بان يقصد ايجاد الشيء مثلاً يقصد
 المتكلم من ضرب الكلمة ويراد منها النوع لكن يكون هذا الاستعمال دقيقاً
 لا يراد في الاستعمالات المتعارفة فيكون استعمال اللفظ في مثله او نوعه من قبيل
 الاستعمالات المتعارفة ويحتاج الى الدال لان قصد المعين يحتاج الى الدال فيلزم
 في استعمال اللفظ في مثله او نوعه اتحاد الدال والمدلول كذا يرد الاشكال
 المذكور في استعمال اللفظ وارادة شخصه كما قال صاحب الكفاية بقوله لكن
 اطلاقات المتعارفة ليست كذلك اى لا يصح ان يراد من اللفظ الفرد والنوع وكذا
 لا يصح استعمال اللفظ في شخصه ولا يعم اللفظ شخصه كما في مثل ضرب فعل
 ماض قد مر شرحه آنفاً .

البحث في الفاظ الموضوعه

الخامس لاريب في كون الفاظ موضوعه بازاء معانيها الخ .

اي هل تكون الفاظ موضوعه لطبيعة المحظه او وضعت للطبيعة مع قيد اللحاظ فليرجع الى باب الدلالة قد ذكر في محله ان اللفظ يدل على المعنى من ثلاثة اوجه .

الوجه الأول المطابقة بان يدل اللفظ على تمام معناه الموضوع له وبطابقه كدلالة لفظ الانسان على تمام معناه وهو الحيوان الناطق وتسمى الدلالة حينئذ المطابقة لتطابق اللفظ والمعنى .

الوجه الثاني التضمن بان يدل اللفظ على جزء معناه الموضوع له الداخـل ذلك الجزء في ضمنه كدلالة لفظ الانسان على الحيوان وحده او الناطق وحده وتسمى هذه الدلالة التضمنية وهي فرع عن الدلالة المطابقة لان الدلالة على الجزء بعد الدلالة على الكل .

الوجه الثالث الالتزام بان يدل اللفظ على معنى خارج عن معناه الموضوع له كدلالة لفظ الدواة على القلم فلو طلب منك احد ان تأتية بدواة لم ينص على القلم فجئته بالدواة وحدها لعاتبك على ذلك محتجاً بان طلب الدواة كاف في الدلالة على طلب القلم ولا يخفى انه يلزم التضمن والالتزام المطابقة ادلاشك ان الدلالة الوضعية على جزء المسمى ولازمه فرع الدلالة على المسمى ولا عكس اذ يجوز ان يكون لللفظ معنى بسيط لاجزائه ولا لازم له فيتحقق حينئذ المطابقة بدون التضمن والالتزام .

فيرد الاشكال على التعريف الدلالة المطابقة وكذا على تعريف التضمن و الالتزام والمراد فيه ان تعريف الدلالة المطابقة ينتقض بالتضمن والالتزام وكذا ينتقض تعريف الدلالة التضمنية والالتزامية بالدلالة المطابقة اي ينتقض تعريف كل منها بالآخر وجه النقض مثلاً اذا قصد من الانسان الناطق او الحيوان وحده من الواضح انه

يكون المعنى التضمني لكن في المقام يكون هذا المعنى المطابقى لانه قصد من الانسان الناطق او الحيوان وحده ويكون بهذا الاعتبار تمام ما وضع له ولا اشكال ان استعمال اللفظ في تمام ما وضع له يكون مطابقاً وكذا اذا قصد من الانسان الكاتب بالقوة من الواضح انه يكون المعنى الالتزامى .

وقد ذكر ان الدلالة على خارج معناه تسمى الالتزامية لكن في المقام يكون هذا المعنى مطابقاً لانه قصد من الانسان فيكون هذا المعنى مقصوداً من اللفظ ولا شك ان استعمال اللفظ في المعنى المقصود يكون مطابقاً .

فظهر الى هنا نقض كل المعنى المطابقى والالتزامى والتضمنى بالآخر اى ينتقض تعريف المعنى المطابقى بالتضمنى والالتزامى وكذا ينتقض تعريفهما بالمطابقى وقد ذكر وجه النقض آنفاً فيقال في الجواب عن هذا النقض انه يكون الفرق بين المعنى المطابقى والتضمنى والالتزامى من ناحية القصد والارادة اى اذا اريد ان الناطق يكون تمام ما وضع له فهو المعنى المطابقى اما اذا اريد ان الناطق جزء لما وضع له فهو المعنى التضمنى وكذا الضاحك اذا قصد انه ما وضع له فيكون المعنى المطابقى للانسان واذا قصد انه خارج عن ما وضع له للانسان فيكون المعنى الالتزامى . واعلم انه ما ذكر من اقسام الدلالة والنقض الذى ورد في تعريف الدلالات وجوابه يدل ان الارادة مأخوذة في ما وضع له لان دفع الاشكال والنقض كان بتوسط اخذ الارادة فيما وضع له فيمكن من هذا البيان القضاة بين المصنف وغيره لان مذهبه عدم دخل الارادة فيما وضع له اى يقول صاحب الكفاية ان اللفظ وضع للمعنى بما هو هو ولا يكون مقيداً بالارادة كما قال ان لحاظ الآلية والاستقلالية خارج عن الموضوع له قال صاحب الكفاية ان قصد المعنى على انحاء من مقومات الاستعمال فلا يكون من قيود المستعمل فيه لان ارادة المستعمل بالكسر المعنى انما تكون في مرتبة نفس الاستعمال وموجودة حاله فلا يعقل اخذها في المستعمل فيه .

قواه : مضافاً الى الضرورة صحة الحمل الخ .

مثلا اذا قلت زيد قائم هل يحمل القائم مع القصد والارادة بعبارة اخرى هل الالفاظ موضوعه بازاء معانيها من حيث هي او موضوعه من حيث هي مرادة للالفاظها وكذا فى المثال المذكور هل يكون زيد محكوم عليه او يكون زيد محكوم عليه مع القصد والارادة .

يقال فى الجواب ان المحمول فى قولنا زيد قائم هو نفس القيام وكذا المسند اليه هو نفس زيد لا بما هما مرادان والظاهر انه لو كان لفظ القيام موضوعاً من حيث هو مراد للالفاظ لما صح حمل القيام من دون التصرف والتأويل فى الالفاظ الاطراف اى محكوم عليه وبه مع انه يحمل القيام على زيد من دون التصرف والتجرد عن القصد والارادة وكذا زيد يجعل المحكوم عليه من غير التصرف والتجرد عن القصد والارادة .

فيلعلم من هذا ان الالفاظ موضوعه بازاء معانيها من حيث هي لامن حيث هي مرادة للالفاظها وايضاً يلزم الاشكال الآخر اى ان قلنا ان الالفاظ موضوعه بازاء معانيها مقيدة بالقصد والارادة فيلزم الاشكال الآخر هو انه يلزم كون عامة الالفاظ عاماً والموضوع له خاصاً وجه اللزوم انه اذا اخذ القصد والارادة فى الموضوع له يصير الموضوع جزئياً وخاصاً فينتفى من اقسام الوضع ما هو الوضع عام والموضوع له عام .

فان قلت ما الاشكال فى انتفاء هذا القسم من الوضع قلت يلزم خلاف الاتفاق لان اقسام الوضع فى مقام التصور اربعة واما فى مقام الامكان فهى ثلاثة اقسام لاستحالة القسم الرابع لكن اذا قلنا ان اللفظ موضوع لمعناه من حيث هو مراد فيلزم ان يكون اقسام الوضع فى مقام الامكان الاثنين .

فى تقسيم الدلالة

قوله : واما ما حكى عن العلمين الشيخ الرئيس والمحقق الطوسى الخ

مقدمة قسموا الدلالة الى قسمين التصورية والتصديقية .

الاول التصورية وهى ان ينتقل ذهن الانسان الى معنى اللفظ بمجرد صدوره من اللفظ ولو علم ان اللفظ لم يقصده كانتقال اللفظ الى المعنى الحقيقى عند استعمال اللفظ فى المعنى المجازى مع ان المعنى الحقيقى ليس مقصوداً للمتكلم وكانتقال ذهن الى المعنى من اللفظ الصادر من الساهى او النائم او الغالط .

الثانى الدلالة التصديقية وهى دلالة اللفظ على ان المعنى مراد للمتكلم فى اللفظ وقاصد لاستعماله فيه وهذه الدلالة متوقفة على عدة الشياء اولا على احراز كون المتكلم فى مقام البيان والافاده وثانياً على احراز انه جاد غيرها زل وثالثاً على احراز انه قاصد المعنى لكلامه شاعربه ورابعاً على عدم نصب قرينة على ارادة خلاف الموضوع له .

والمعروف ان الدلالة التصورية معلولة للوضع وهذا هو مراد من يقول ان الدلالة غير تابعة للارادة بل تابعة لعلم السامع بالوضع اما الدلالة التصديقية فهى تابعة للارادة فعلم من هذا البيان ان الدلالة التصورية لا تكون تابعة للارادة ويكون مراد صاحب الكفاية هذا القسم من الدلالة ولكن الدلالة التصديقية التى تكون تابعة للارادة فلا تكون هذه الدلالة مقصودة لصاحب الكفاية واما ما حكى عن العلمين الشيخ الرئيس والمحقق الطوسى من مصيرهما الى ان الدلالة تتبع الارادة فهو ناظر الى لدلالة التصديقية مثلاً اذا تصورت زيداً بانه علم او تصورت معنى ضرب فيكون هذا الدلالة التصورية اما اذا كان الكلام فى مقام التصديق مثلاً تقول جاء زيد وضرب زيد فتكون فى هذا المقام الدلالة تابعة للارادة اى فيكون فى مقام التصديق الدلالة تابعة للارادة مثلاً ثبوت المجيب تابع للارادة بمعنى ان المتكلم هل يريد ثبوت النسبة لزيد اى هل تكون نسبة المجيب الى زيد مرادة للمتكلم ام لا بل تكون

هذه النسبة سهواً او غفلة ان كانت النسبة سهواً او غفلة فلا تصدق هنا الدلالة التصديقية
فثبت ان الدلالة التصورية لا تكون تابعة للارادة بل تكون تابعة لعلم السامع بالوضع
اما الدلالة التصديقية فهي تابعة للارادة بتفصيل الذى ذكر آنفاً .

قوله يتفرع عليها تبعية مقام الاثبات للثبوت

اى اذا ثبت ان الدلالة التصديقية تابعة للقصد والارادة فيتفرع على هذا الدلالة
تبعية مقام الاثبات للثبوت اى اذا كانت الدلالة التصديقية تابعة للارادة ثبت ان مقام
الاثبات تابع لمقام الثبوت والمراد من مقام الاثبات اى مقام العلم بالشىء والمراد
من مقام الثبوت اى مقام وجود الشىء فى الواقع فاذا لم يك الشىء موجوداً فلم يمكن
العلم به وكذا اذا لم يك المكشوف موجوداً لم يمكن الكشف عنه لان الكشف تابع
وعارض للمكشوف .

فاعلم ان المراد من الدلالة التصديقية ما اذا احرز السامع كون المتكلم بصدد
الافادة وبعبارة اخرى ان يكون السامع مقراً بان هذا المعنى مراد للمتكلم والا لما
كانت لكلامه الدلالة التصديقية لكن البحث فى طريق الكشف اعنى من اى طريق
يكشف ان هذه الدلالة مرادة للمتكلم اقول انه تكون لكشف المراد المتكلم طرق
متعددة مثلاً يكشف عند العقلاء من قرينة المقام ان هذه الدلالة مرادة للمتكلم ويمكن
ان يحرز مراد المتكلم بقرينة الاخرى واذا لم يحرز مراد المتكلم فما كانت للكلام
الدلالة التصديقية وان كانت له الدلالة التصورية اما اذا احرز ان هذا المعنى مراد للمتكلم
فكشفت بعد ذلك ان علم السامع كان خطأ فلا تكون هذه الدلالة الدلالة التصديقية لانه
لم يك العلم للسامع بمراد المتكلم بل يكون السامع جاهلاً بمراد المتكلم كما قال
صاحب الكفاية بقوله لا يكون حينئذ دلالة بل يكون هناك جهالة وضلالة يحسبها
الجاهل دلالة .

الكلام فى وضع المركبات

السادس لوجه ثلثهم الوضع للمركبات غير وضع المفردات .

اى وضع المفردات كاف عن الوضع المركبات واعلم ان اللفظ ربما يتصوره الواضع بنفسه ويضعه للمعنى كما هو الغالب فى الالفاظ فيسمى الوضع حينئذ شخصياً وربما يتصوره بوجهه وعنوانه فيسمى الوضع نوعياً ومثال الوضع النوعى الهيئات فان الهيئة غير قابلة للتصور بنفسها بل انما يصح تصورها فى مادة من مواد اللفظ كهيئة كلمة ضرب مثلا وهى هيئة الفعل الماضى فان تصورها لا بد ان يكون فى ضمن الضاد والراء والباء اوفى ضمن الفاء والعين واللام فى فعل .

ولما كانت المواد غير محصورة ولا يمكن تصور جميعها فلا بد من الاشارة الى افرادها بعنوان عام فيضع كل هيئة تكون على زانة فعل مثلا اوزنة فاعل او يفعل ويتوصل الى تصور ذلك العام بوجود الهيئة فى احدى المواد كمادة فعل التى جرت اصطلاحات عليها عند علماء العربية ثم الهيئة الموضوعية لمعنى تارة تكون فى المفردات كهيئات المشتقات مثلا فعل موضوع للنسبة الى الفاعل فى الزمان الماضى اى حين يفهم المعنى الذى وضع فعل او يفعل له يفهم احد الازمنة ايضاً مقارناً له .

واخرى تكون الهيئة فى المركبات كالهيئة التركيبية بين المبتداء والخبر لافادة حمل الشئ على الشئ وكهيئة تقديم ماحقه التأخير لافادة الاختصاص ومن هنا يعرف انه لا حاجة الى وضع الجمل والمركبات فى افادة معانيها زائد على وضع المفردات بالوضع الشخصى والهيئات بالوضع النوعى بل هو لغو لان الوضع يكون لغرض من الاغراض لكن وضع المفردات يكون كافياً للغرض الذى فى وضع المركبات ويحصل الغرض من وضع المفردات فان كان الوضع للمركبات بعد حصول الغرض بوضع المفردات فيلزم اللغو وتحصيل الحاصل .

قال شيخنا الاستاد لا اشكال فى ان يكون الوضع للمركبات لانه يفهم

بعض المقصود من وضع المفردات ويفهم بعض الآخر المقصود من وضع المركبات .

في علامات الحقيقة والمجاز

السابع لا يخفى أن التبادر المعنى من اللفظ وانساقه الى الذهن من نفسه وبلاقرينة علامة كونه حقيقة فيه .

يكون الكلام في بيان الحقيقة والمجاز واعلم انهم جعلوا للحقيقة علامات اربعة وكذا المجاز الاول التبادر الثانية عدم صحة السلب الثالثة صحة الحمل الرابعة الاطراد .

توضيح هذه العلامات المذكورة ان المراد بقولهم التبادر علامة الحقيقة والمقصود من كلمة التبادر هو انساق المعنى من اللفظ مجرداً عن كل قرينة مثلاً اذا قلت رأيت اسداً انسب الى الذهن السامع الحيوان المفترس اى انسب الى الذهن بانه الموضوع له لان التبادر معلول للوضع والوضع علة للتبادر اى دليل انى للعلم بالوضع بعبارة اخرى ان التبادر دليل فى الاثبات اى يكون التبادر سبباً للعلم بالوضع قد ذكر فى محله ان الدليل الانى هو العلم من المعلول الى العلة كما فى مقام البحث فانه من المعلول اى التبادر يحصل العلم بالوضع اى العلة اما علامة المجاز فهو عدم التبادر لكن بتعبير شيخنا الاستاذ ان تبادر الغير علامة للمجاز مثلاً اذا استعمل الاسد فى الرجل الشجاع فيتبادر من الاسد غير الرجل الشجاع اعنى الحيوان المفترس هذا علامة بان استعمال الاسد فى الرجل الشجاع يكون مجازاً .

الكلام فى لزوم الدور على كون التبادر علامة للحقيقة

لا يقال كيف يكون علامة مع توقفه على العلم بانه موضوع له .

اى يعترض على كون التبادر علامة للحقيقة بان التبادر لا بد له من سبب وليس

هو العلم بالوضع لان من الواضح ان الانسباق لا يحصل من اللفظ لغير العالم بتلك اللغة فيتوقف التبادر على العلم بالوضع لانه اذا كان الشخص جاهلاً بالوضع لم يتبادر عنده الموضوع له فثبت الى هنا توقف التبادر على العلم بالوضع فلو اردنا اثبات الحقيقة وتحصيل العلم بالوضع بسبب التبادر لزم الدور المحال لان العلم بالوضع يتوقف على التبادر وايضاً التبادر يتوقف على العلم بالوضع هذا دور مصرح فلا يعقل على هذا ان يكون التبادر علامة للحقيقة ويستفاد منه العلم بالوضع .

والجواب عن الاشكال الدوري

فانه يقال الموقوف عليه غير الموقوف عليه اى علم الذى توقف على التبادر غير العلم الذى توقف التبادر عليه الحاصل ان هناك علمين احدهما يتوقف على التبادر وهو العلم التفصيلي والآخر يتوقف التبادر عليه وهو العلم الاجمالي الارتكازي .
توضيحه ان الموقوف هو العلم التفصيلي وموقوف عليه هو العلم الاجمالي اما الفرق بين العلم الاجمالي والتفصيلي فهو على قول صاحب المعالم ما اذا كان وضع اللفظ عاماً والموضوع له خاصاً توضيحه انه لا بد في الوضع من تصور اللفظ والمعنى لكن تصور الشيء قد يكون بنفسه وقد يكون بوجهه اى بتصور عنوان عام ينطبق على الشيء ويشار به اليه اعنى ان يكون المتصور كلياً ويكون ذلك العنوان العام مرآة وكاشفاً عن الشيء فيحصل في هذا المقام العلم بالموضوع له اجمالاً وكان تعبير صاحب المعالم بالعام والخاص اى اذا كان المتصور عاماً فالمراد من العام هو العلم الاجمالي واما اذا كان المتصور خاصاً فالمراد من الخاص هو العلم التفصيلي .
واما الفرق بين العلم الاجمالي والتفصيلي على قول الشيخ في الرسائل فالمراد من العلم الاجمالي ما يكون في المورد الذى يتردد فيه المتكلم او المخاطب والمراد من العلم التفصيلي ما يكون في المورد الذى لم يتردد فيه المتكلم .

الثالث الفرق بين العلم الاجمالي والتفصيلي ان المراد من العلم الاجمالي

ما يكون الشخص غير الملتفت اليه كعلم الشخص باحوال اهل البلد مع عدم التفاته الى علمه بعبارة الاستاذ كان العلم في المخزن يأخذه الشخص من المخزن عند الاحتياج فصار بسبب عدم الاحتياج مجملا والمراد من العلم الاجمالي في مقام دفع الدور هو المعنى الثالث .

الحاصل ان العلم بالموضوع له تفصيلا توقف على التبادر اما التبادر يتوقف على العلم بالموضوع له اجمالا لان الشخص لا يكون ملتفتا الى علمه عند التبادر وان كان العلم بالموضوع له موجودا في المخزن .

قد ذكر نظير هذا الدور ودفعه في شكل الأول في المنطق وذكر هناك ان الشكل الاول بدهي الانتاج فيشكل عليه بانه لا يصح كون الشكل الاول بدهي الانتاج لانه مستلزم للدور .

توضيحه ان العلم بالنتيجة موقوف على العلم بالكبرى والعلم بالكبرى موقوف على العلم بالنتيجة فيقال في الجواب ان العلم بالنتيجة تفصيلا موقوف على العلم بالكبرى اما العلم بالكبرى اجمالا موقوف على العلم بالنتيجة مثلا يقال في الشكل الاولى العالم متغير كل المتغير حادث فالعالم حادث فاذا قلت كل المتغير حادث تعلم اجمالا ان العالم حادث لانك تعلم بحدوث كل متغير لكن لانكون ملتفتا الى هذا العلم وان كان موجودا في المخزن اما العلم بالنتيجة فهو موقوف على العلم بالكبرى تفصيلا مثلا اذا قلت فالعالم حادث فتكون ملتفتا الى ان العالم حادث داخل تحت هذا الكبرى اي كل متغير حادث .

قوله : هذا اذا كان المراد به التبادر عند المستعلم الخ .

اي يلزم الدور اذا جعل تبادر غير العالم علامة للحقيقة اي جعل تبادر الجاهل بالوضع علامة للحقيقة واما اذا كان المراد به التبادر عند اهل المحاورة فلا يلزم الدور مثلا اذا شاهد الاعجمي من اصحاب اللغة العربية انسباق اذهانهم من لفظ الماء المجرد عن القرينة الى الجسم السائل البارد بالطبع فلا بد ان يحصل له العلم بان

هذا اللفظ موضوع لهذا المعنى عندهم .

توضيحه اذا قال احد اصحاب اللغة العربية للآخر جئني بالماء انسبق الى ذهنه من لفظ الماء الجسم السائل البارد بالطبع وشاهد الشخص الاعجمي هذا الانسباق الذى كان عند اصحاب اللغة العربية فانسبق الى الذهن الشخص الاعجمي ايضا ان المراد من الماء هو الجسم السائل البارد فيتوقف علم هذا الشخص بالموضوع له على التبادر الذى كان عند اصحاب اللغة العربية اما التبادر يتوقف على علم العالمين بوضع اللغة العربية فلا يلزم حينئذ الدور لان علم هذا الشخص يتوقف على التبادر الذى يتوقف على علم غيره كما اشار اليه صاحب الكفاية بقوله واما اذا كان المراد به التبادر عند اهل المحاوره فالتغاير اوضح من ان يخفى .

فان قلت ان التبادر يكون علامة للحقيقة بمعاونة اصاله عدم القرينة وان لم يك من نفس اللفظ قلت لادخل لاصالة عدم القرينة فى هذا المورد لان اصاله عدم القرينة تجرى فى مورد الذى يحرز فيه المعنى الحقيقى والمجازى ولكن لم يحرز المراد المتكلم ولا تجرى اصاله عدم القرينة لاثبات المعنى الحقيقى كما قال صاحب الكفاية فلا يجدى اصاله عدم القرينة فى كون الاستناد الى اللفظ لالى القرينة لعدم الدليل لاعتبار اصاله عدم القرينة فى هذا المورد بل يجرى اصاله عدم القرينة فى احراز المراد للاستناد .

العلامة الثانية للحقيقة والمجاز الصحة السلب وعدمها

قوله : ثم ان عدم صحة سلب اللفظ بمعناه المعلوم الخ .

الثانى من علامات الحقيقة والمجاز عدم صحة السلب وصحة السلب اى عدم صحة السلب علامة للحقيقة وصحة السلب علامة للمجاز .

فان قلت ان المصنف جعل عدم صحة السلب علامة للحقيقة وصحة السلب علامة للمجاز لم لم يجعل فى باب التبادر عدم التبادر علامة للمجاز بل جعل تبادر الغير علامة للمجاز .

قلت انه لا يصح في باب التبادر ان يجعل عدم التبادر علامة للمجاز لان عدم التبادر ثابت للمعنى الحقيقي في بعض الموارد مثلاً لفظ العين وضع لسبعين معنى اذا استعمل هذا اللفظ في الباكية مثلاً مع القرينة المعينة فلم يتبادر الجارية وغيرها مع انها من المعاني الحقيقية للعين فثبت من هذا البيان ان عدم التبادر لا يكون علامة للمجاز بل يكون ثابتاً للحقيقة ايضاً كما ذكر .

فظهر انه يصح ان يجعل عدم صحة السلب وصحة السلب علامة للحقيقة والمجاز اما في باب التبادر يصح ان يجعل التبادر علامة للحقيقة لكن لا يصح ان يجعل عدم التبادر علامة للمجاز لذا لم يقل المصنف هناك ان التبادر علامة للحقيقة وعدم التبادر علامة للمجاز بل قال هناك ان التبادر الغير علامة للمجاز .

واعلم ان المصنف ذكر صحة السلب وعدم صحة السلب في اول الكتاب لانه يكونان من المبادئ التصديقية لوجودهما في مسائل العلوم .

والتفصيل ان عدم صحة سلب اللفظ عن المعنى الذي يشك في وضعه له علامة انه حقيقة فيه وان صحة السلب علامة على انه مجاز فيه وذكروا ايضاً ان صحة حمل اللفظ على ما يشك في وضعه له علامة الحقيقة وعدم صحة الحمل علامة للمجاز وهذا ما يحتاج الى التفصيل والبيان اى تحقق الحمل وعدمه والسلب وعدمه يحتاج الى التفصيل الذي يذكر هنا ان شاء الله .

وحاصل التفصيل نجعل المعنى الذي يشك في وضع اللفظ له موضوعاً لكن نعبر عن المعنى باللفظ الذي يدل عليه لان المعنى من حيث هو لا يصلح ان يجعل موضوعاً ثم نجعل اللفظ المشكوك في وضعه لذلك المعنى محمولاً بما له من المعنى الارتكازى اى يقصد من لفظ المحمول المعنى المرتكز والمخزون في الذهن ثم نجرب ان نحمل بالحمل الاولى اللفظ بماله من المعنى المرتكز في الذهن على ذلك اللفظ الدال على المعنى المشكوك وضع اللفظ له والحمل الاولى ملاكه

الاتحاد في المفهوم والتدابر بالاعتبار.

وحينئذ اذا اجرينا هذه التجربة فان وجدنا عند انفسنا صحة الحمل وعدم صحة السلب علمنا تفصيلا بان اللفظ موضوع لذلك المعنى وان وجدنا عدم صحة الحمل وصحة السلب وعلمنا انه ليس موضوعاً لذلك المعنى بل يكون استعماله فيه مجازاً مثلاً اذا قيل البشر انسان نعرف معنى الانسان لانه مخزون في ذهننا لكن لانعرف معنى البشر فجعل لفظ البشر موضوعاً ولفظ الانسان محمولاً فنرى انه يصح حمل الانسان على البشر بالحمل الاولى ولا يصح سلب الانسان عن البشر فيعلم من هذه التجربة ان استعمال البشر في الانسان حقيقة هذا مثال لتوضيح علامه الحقيقة.

ونذكر المثال الآخر لتوضيح علامة المجاز مثلاً نعلم معنى الحمار وانه الحيوان المعروف ولم نعلم معنى البليد اى هل يصح ان يراد من البليد الحمار فنجعل البليد موضوعاً والحمار محمولاً فنقول البليد حمار ثم نجرب بالحمل الاولى ونعلم انه يصح سلب الحمار عن البليد ولا يصح حمله على البليد فيعلم بهذه التجربة ان استعمال البليد في الحمار كان مجازاً.

ذكر شيخنا الاستاد جملة معترضة من باب الكناية وايضاً من جهة التفريح واذكر هذه الجملة تبعاً له لابقاء آثاره .

وكان تعبير الاستاد بالمعبرة الفارسية :

گفت شخصی از برای شخصی دیگر رویت گل بادام است آن شخص فوراً گفت گل بادام چیست ؟ تا هنوز من بادام را نمیدانم چه رسد از گل بادام کذا نقول في المقام لم نعرف الحمل فضلاً عن صحة الحمل وعدم صحة الحمل.

في معنى الحمل واقسامه

واعلم ان معنى الحمل هو الاتحاد بين شيئين لان معناه ان هذا ذاك وهذا المعنى كما يطلب الاتحاد بين الشيئين يستدعى المغايرة بينهما ليكون حسب الفرض

شئين ولولاها لم يكن الاشياء واحد لاشيئان واذا ظهر معنى الحمل فليعلم ان الحمل على قسمين .

الاول حمل ذاتى اولى وهو ما يكون الاتحاد فى المفهوم فالمغايرة لابد ان تكون اعتبارية ويقصد بالحمل حينئذ ان مفهوم الموضوع هو بعينه نفس مفهوم المحمول وماهيته بعد ان يلحظ المتغايرين بجهة من الجهات مثل قولنا الانسان حيوان ناطق فان مفهوم الانسان ومفهوم حيوان ناطق واحد الا ان التغاير بينهما بالاجمال والتفصيل وهذا النوع من الحمل يسمى حملا ذاتياً اولياً لانه يصدق اولاً وابتداءً ويكون فى الذاتيات لكن وجود هذا القسم من الحمل قليل لان مورده الحد والمحدود فقط .

الثانى الحمل الشايع الصناعى وهو ما يكون الاتحاد فى الوجود والمصداق والمغايرة بحسب المفهوم ويرجع الحمل حينئذ الى كون الموضوع من افراد مفهوم المحمول ومصاديقه مثل قولنا الانسان حيوان فان مفهوم الانسان غير مفهوم حيوان لكن ما يصدق عليه الانسان يصدق عليه الحيوان وهذا النوع من الحمل يسمى الحمل الشايع الصناعى والحمل المتعارف لانه هو الشايع فى الاستعمال المتعارف فى صناعة العلوم .

اذا عرفت اقسام الحمل وان عدم صحة السلب وصحة الحمل بالحمل الاولى الذاتى علامة للحقيقة ثم نجرب عدم صحة السلب وصحة الحمل بالحمل الشايع مثلاً نجعل موضوع القضية احد مصاديق المعنى المشكوك وضع اللفظ له لانفس المعنى المذكور ثم نجرب بالحمل الشايع فان صح الحمل علم منه حال المصداق من جهة كونه احد المصاديق الحقيقية لمعنى اللفظ الموضوع له .

توضيحه بالمثال ان الصعيد المردد بين ان يكون لمطلق وجه الارض او لخصوص التراب الخالص مثلاً نشك ان الحجر هل يكون من الافراد ومصاديق وجه الارض اولاً فنجرب بالحمل الاولى الذاتى اى نجعل موضع القضية مصداق المعنى المشكوك

كالحجر في المثال المذكور ونجعل المحمول الصيد الذي يردد بين ان يكون لمطلق وجه الارض او لخصوص التراب الخالص ونقول الحجر صعيد فاذا وجدنا صحة الحمل وعدم صحة السلب بالقياس الى الحجر او الرمل من مصاديق الارض يعلم بالقهر تعيين وضعه لعموم الارض .

ولا يخفى انه يكشف بالحمل الاولى الذاتى الموضوع له اذا صح الحمل الاولى ثبت المعنى الحقيقى واما الحمل الشايع الصناعى فيكون لتشخيص افراد الحقيقة مثلا اذا تردد فى الماء الذى خلط بالطين هل يكون من افراد الماء حقيقة اولا فان صح الحمل الشايع بقولنا هذا الماء المخلوط بالطين ماء فيكشف ان هذا الماء المخلوط ماء حقيقة قد عرفت ان الملاك فى الحمل الشايع هو الاتحاد فى الوجود والمصادق لكن قال صاحب الكفاية الحمل الشايع الصناعى الذى ملاكه الاتحاد وجوداً بنحو من انحاء الاتحاد .

فاعلم ان الاتحاد على اربعة اقسام .

الاول الاتحاد الوجودى كاتحاد الانسان مع الحيوانية اى كلما صدق عليه الانسان صدق عليه الحيوان .

الثانى الاتحاد الحلولى كاتحاد داء مع شخص المريض .

الثالث الاتحاد الصدورى كاتحاد الضرب مع شخص الضارب .

الرابع الاتحاد العروضى كاتحاد الضحك مع شخص الضاحك الحاصل انه اذا كان ملاك الحمل الشايع الصناعى الاتحاد الوجودى فلا فرق فى اقسام الاتحاد فيصح الاتحاد الوجودى فى الحمل الشايع بسبب كل الاقسام المذكورة .

الكلام فى المجاز السكاكى

واعلم ان المجاز السكاكى لا يكون من استعمال اللفظ فى الموضوع له وان قيل انه الحقيقى الادعائى .

توضيح الكلام ان المراد من الحقيقة الكلمة ثابتة فى مكانها الاصلى اى كون اللفظ ثابت فى الموضوع له والمراد من المعنى المجازى هو تجاوز الكلمة عن مكانها الاصلى اى تجاوز اللفظ عن الموضوع له لكن لا يخفى ان المجاز السكاكى يصدق عليه استعمال اللفظ فى الموضوع له لان الموضوع له على قسمين حقيقى وادعائى وقد استعمل اللفظ فى الموضوع له الادعائى ويسمى هذه الحقيقة بالمجاز السكاكى .

قال صاحب الكفاية ان المجاز السكاكى لا يكون استعمال اللفظ فى الموضوع له الحقيقى ولا استعمال اللفظ فى الافراد الحقيقية وان لم نقل ان هذا الاستعمال المجاز فى الكلمة بل نقول انه يكون من باب الحقيقة الادعائية مثلا نقول على مذهب السكاكى ان استعمال اسد فى الرجل الشجاع استعمال حقيقى اى الحقيقى الادعائى وان لم نقل انه مجاز فى الكلمة لكن نقول بصحة سلب اسد عن الرجل الشجاع ويقال الرجل الشجاع ليس باسد فالرجل الشجاع لا يكون المعنى الحقيقى لاسد ولا من احد المصاديق الحقيقية لمعنى اللفظ اى لا يكون الرجل الشجاع من مصاديق الحيوان المفترس حقيقة .

واعلم ان صحة سلب اللفظ وعدمها تكونان باعتبار المعنى لامن حيث هو اللفظ كما قال المصنف بقوله ثم ان عدم صحة سلب اللفظ بمعناه المعلوم المرتكز فى الذهن اجمالا قال صاحب الكفاية ان جعل صحة السلب وعدمها من علامات الحقيقة والمجاز لا يكون مستلزماً للدور قد اشكل فى باب التبادر بان جعل التبادر من علامات الحقيقة مستلزماً للدور لان التبادر متوقف على العلم بالوضع والعلم بالوضع ايضاً متوقف على التبادر لانه جعل علامة للوضع اى للعلم بالموضوع له ويلزم الاشكال المذكور هنا ايضاً اما الجواب فهو الجواب الذى ذكرهناك اى الجواب هو الجواب .

البحث في الاطراد وعدمه

ثم انه ذكر الاطراد وعدمه علامة للحقيقة والمجاز الخ .

قد اختلف الاقوال في الاطراد :

الاول الاطراد علامة للحقيقة وعدمه علامة للمجاز .

الثاني الاطراد علامة للحقيقة لكن عدم الاطراد لا يكون علامة للمجاز .

الثالث الاطراد لا يكون علامة للحقيقة واما عدم الاطراد فيكون علامة للمجاز

الرابع لا يكون الاطراد علامة للحقيقة ولا عدم الاطراد علامة للمجاز توضيح الكلام

استدل من قال ان الاطراد علامة للحقيقة في باب اللازم والملزوم اى يكون الاطراد

لازماً للموضوع له ويكشف باللازم الملزوم .

فاعلم ان اللازم على ثلاثة اقسام الاول اللازم الاعم الثانى اللازم المساوى

الثالث اللازم الاخص واللازم الذى يكشف به الملزوم هو اللازم الاخص والمساوى

اما اللازم الاعم فلا يكشف به الملزوم الاخص مثلاً لا يكشف بالحرارة الملزوم

الاخص يحتمل ان تكون بالنار او الشمس او الآلة الكهربائية اما اللازم المساوى

او الاخص يكشف به الملزوم المعين مثلاً يكشف بالضحك الملزوم المعين اى

الانسان وكذا يكشف بالتبادر الموضوع له والمعنى الحقيقي لانه لازم مساو للمعنى

الموضوع له كلما ثبت التبادر ثبت الموضوع له لكن الاطراد هل يكون مثل التبادر

ام لا .

فنبحث اولاً عن معنى الاطراد ثم ان الاطراد من اى اقسام اللازم فمعنى الاطراد

بتعبير شيخنا الاستاذ كلما وجد اللفظ يتصاحب المعنى معه .

وعبر الاستاذ عنه باللغة الفارسية :

مراد از اطراد هرجا لفظ باشد معنى با آن لفظ راه برود وعدم اطراد آن كه

هرجا لفظ باشد معنى با آن راه نميرود مثلاً رجل شجاع با لفظ اسد راه نميرود

آنچه بیان شد از تعبیر استاد بود، ای المراد من عدم الاطراد كلما وجد اللفظ لا يتصاحب المعنى معه .

هل يعتبر في المجاز نوع العلائق او شخصها

قوله : ثعلبه بملاحظة نوع العلائق المذكورة .

ای قد ذکر ان الاطراد علامة للحقيقة وعدم الاطراد علامة للمجاز قال ان عدم الاطراد علامة للمجاز بملاحظة نوع العلائق المذكورة في المجازات . اما اذا لوحظه في المجاز شخص من العلائق فيكون استعمال اللفظ في المعنى المجازي ايضاً مطرداً فلا يكون عدم الاطراد علامة للمجاز .

قد ذكرت هنا قاعدة لتوضيح المرام ان العلاقة المعتبرة في الاستعمال المجازي اما ان تكون نوع العلاقة او شخصها والمراد من النوعها كالعلاقة المشابهة مثلاً اذا قلت رأيت اسداً و اردت من اسد الرجل بسبب نوع العلاقة كالعلاقة المشابهة سواء كانت بسبب الجسم او رائحة الفم او سرعة في السير فيصح هنا جعل عدم الاطراد علامة للمجاز .

واما اذا اريد من اسد الرجل بسبب صنف العلاقة والعلاقة الخاصة فبطرد هنا المعنى المجازي مع اللفظ فيكون استعمال اللفظ في المعنى المجازي مطرداً كاستعماله في المعنى الحقيقي مثلاً اذا قصد من اسد الرجل الشجاع بالشجاعة المخصوصة فيتصاحب هذا المعنى اي الرجل الشجاع مع لفظ اسد ومن قال ان المعنى المجازي لا يكون مطرداً مع اللفظ فقد لاحظ نوع العلائق المذكورة في المجازات والآ فالمعنى المجازي مطرد مع اللفظ كالمعنى الحقيقي .

ان قلت : ان الاطراد يكون علامة الحقيقة مع زيادة القيد كان يقال ان الاطراد من غير تأويل او على وجه الحقيقة علامة الحقيقة .

قلت : ان الاطراد مع القيد المذكور وان كان علامة الحقيقة الآ انه حينئذ

يلزم الدور ولا يمكن التفصيص عنه بما ذكر في التبادر لان العلم بالموضوع تفصيلا يتوقف على الاطراد والاطراد متوقف على العلم بالموضوع له تفصيلا هذا دور مصرح ولا يمكن الدفع عنه كما قال صاحب الكفاية ولا يثنأى التفصيص بما ذكرنا في التبادر الخ.

في تعارض الاحوال

قوله : الثامن انه للفظ احوال خمسة: وهي التجوز والاشتراك الخ. قد ذكر هنا صاحب الكفاية تعارض الاحوال اما صاحب القوانين ذكره في آخر الكتاب .

لكن ذكره في اول الكتاب كان الانفع قد جعل المصنف من احوال اللفظ هذه الخمسة المذكورة ولم يجعل الحقيقة من احوال اللفظ . توضيح الكلام ان المراد من الاحوال هي التجوز والاشتراك والتخصيص والنقل والاضمار .

واما المراد من تعارضها فانا لم نعلم ما هو مراد منها بعبارة اخرى انا نعلم المعنى الحقيقي والمجازي وكذا النقل والاضمار لكن لم نعلم المراد مثلا قوله تعالى واسأل القرية لا يعلم انه مجاز في الكلمة او انه من باب الاضمار والمراد من المجاز في الكلمة ان يراد من القرية اهل القرية والمراد من الاضمار ان يقدر المضاف اي اهل القرية .

وكذا اذا شك في نقل اللفظ الى المعنى الثاني وعدمه وكذا اذا شك في كون اللفظ مشتركا بين المعنيين فتجرى في هذه الصورة اصالة عدم الاضمار وعدم النقل وعدم الاشتراك .

وكذا اذا ورد لفظ العام وشك في ارادة العموم منه او الخصوص اي شك في تخصيصه فتجرى هنا اصالة العموم وكذا اذا شك في الاطلاق والتقييد نحو احل الله البيع فلو شك مثلا في البيع انه هل يشترط في صحته ان ينشأ بالفاظ عربية

فانا نتمسك باصالة اطلاق البيع في هذه المسئلة .

قال صاحب الكفاية اذا دار الامر بين المجاز والاشتراك او النقل والاشتراك او الحقيقة والمجاز فلا وجه لترجيح بعضها على بعض الآخر لان وجوه التي ذكروها للترجيح تكون من باب القياس والاستحسانات لا اعتبار فيهما .
قال شيخنا الاستاد لا بأس في الرجوع الى القياس والاستحسانات لان العالم يدور بهما ولان الاستحسان يكون في مورد الذي له ظهور فيدخل في باب الظهور ولا اشكال في حجية الظهور واعلم ان ما ذكر يكون مختصراً من بحث تعارض الاحوال .

البحث في الحقيقة الشرعية

التاسع انه اختلفوا في ثبوت الحقيقة الشرعية وعدمه على اقوال .

البحث في الحقيقة الشرعية الاول نبحث عن معناها .

فان قلت الحقيقة الشرعية ما هي .

قلت المراد منها انه قد استعمل اللفظ اولاً في المعنى اللغوي ثم استعمل ثانياً عند الشارع في المعنى الشرعي فنبحث هل صار هذه الاستعمال حقيقة شرعية او كان استعماله في المعنى الثاني مجازاً بعبارة اخرى ان الشارع هل وضع هذه الماهية المخترعة والمستحدثة او يكون استعمال اللفظ في هذه الماهية المخترعة مجازياً .

فقال بعضهم باثبات الحقيقة الشرعية مطلقاً اي في تمام الماهية الشرعية وانكرها بعضهم مطلقاً قال بعضهم بالتفصيل وقالوا انها تصح في بعض العبادات اي وضع الشارع بعض الفاظ العبادات للماهية المخترعة دون بعضها .

فى معنى الوضع

وقبل الخوض فى تحقيق الحال لأبأس بتمهيد المقال .

فنرجع الى الامر الثانى قد ذكر سابقاً ان الامر الثانى فى الوضع وهو نحو الاختصاص والارتباط وايضاً ذكر تقسيمه الى التعينى والتعينى باعتبار السبب اى يكون هذا التقسيم للوضع باعتبار السبب لا باعتبار نفس الوضع والمراد من سبب الوضع هو الارتباط بين اللفظ والمعنى فيقسم هذا الارتباط الى التعينى والتعينى اما نفس الوضع فهو التخصيص لا يصح تقسيمه لانه يلزم تقسيم الشيء الى نفسه وغيره كما ذكر هناك فيكون تقسيم الوضع بسبب لازمه اى الارتباط .

الحاصل ان الوضع اما ان يكون بانشاء الواضع واما ان يكون بكثرة الاستعمال والمراد من الوضع التعينى ما انشأ الواضع الارتباط بين اللفظ والمعنى مثلاً قال وضعت هذا اللفظ لهذا المعنى والمراد من الوضع التعينى ما يكون بالاستعمال مثلاً يقول جئنى بالحسن او يقول هذا حسن فيصير هذا اللفظ باعتبار هذا الاستعمال وضعاً تعينياً .

واذا قال الشارع وضعت الصلوة للاركان المخصوصة فيكون هذا الوضع تعينياً اما اذا استعمل الشارع الصلوة فى الاركان المخصوصة كثر استعمالها فيها بحيث يراد من الصلوة الاركان المخصوصة من غير القرينة فيسمى وضعاً تعينياً .

واعلم ان المراد من الشارع هو النبى ﷺ ولا يطلق الشارع على الأئمة عليهم السلام لان الاحكام الشرعية اوحيت الى النبى ﷺ وان النبى ﷺ قد اتى الاحكام الشرعية من عند الله .

اذا عرفت الشارع فاقول ان النبى لم يقل فى المجلس ومحضر العموم وضعت هذا اللفظ لهذا المعنى اذ لو كان كذلك يظهر لنا وما وقع الخلاف وبعبارة اخرى لو ثبت هذا النقل اليها لما وقع الخلاف .

ان قلت وضع الشارع اللفظ للمعنى الثانى بالوضع التعينى مثلاً قال الشارع صلوا كما رأيتموني اصلى اى صار الاستعمال حقيقة بنفس الاستعمال .

قلت لانجد هذا الوضع ايضاً لانا نرجع رجوعاً قهقرياً الى الزمان الشارع ونسئل من هذا الوضع اى الوضع التعينى فلانجده .

الحاصل انا اذا رجعنا الى الزمان الشارع فلا نجد الوضع الذى كان بسبب كثرة الاستعمال فعلم انه لاوضع للمعنى الشرعى لا بالوضع التعينى ولا تعينى .

ان قلت هل يكون استعمال اللفظ فى المعنى الشرعى مجازاً .

قلت لا يصح الاستعمال المجازى فى هذا المعنى ايضاً لانه يشترط وجود العلاقة بين المعنى الحقيقى والمجازى ولانجده هذه العلاقة هنا لان الصلوة لغة الدعاء والظاهر ان الاركان المخصوصة ليست الدعاء الا الجزء منها وهو النشهد .

ان قلت يصح هذا الاستعمال بعلاقة الكل والجزء اى يصح استعمال الصلوة على الاركان المخصوصة اى النشهد ويراد من النشهد كل الصلوة .

قلت قد اعتبر فى علاقة الكل والجزء الشرايط الاول ان يكون للكل التركيب الحقيقى والثانى ان يكون الجزء من الاجزاء الرئيسة بحيث ينتفى الكل بانتفائها وليست الصلوة كذلك لان تركيبها يكون اعتبارياً اى يكون باعتبار المعبر وايضاً لا تنتفى الصلوة بانتفاء بعض الاجزاء مثلاً اذا وجدت الاركان الخمسة فتصدق عليها الصلوة وان انتفى باقى الاجزاء .

ولا يخفى ان المراد من انتفاء هذه الاجزاء اذا كان سهواً لا عمداً فلا يضر فى صدق الصلوة على الاركان الحاصل ان استعمال الصلوة فى الاركان المخصوصة لا يكون حقيقة ولا مجازاً بل يكون الواسطة بينهما .

ان قلت هل يمكن وجود الاستعمال الذى لا يكون حقيقة ولا مجازاً ولا يكون مورد القبول عند العلماء قال شيخنا الاستاد فى الجواب وان كان هذا الجواب من باب التفريع قلت يكون هذا الاستعمال كالقول فى البادية .

قوله : واما بناءً على كونها ثابتة في الشرايع السابقة كما هو قضية غير واحد من الايات الخ .

كان البحث ان استعمال الالفاظ في المعاني المستحدثة لانزاع فيه وانما نزاع في انه هل صارت حقائق شرعية في تلك المعاني ام لا .

لكن اذا قلنا ان هذه الالفاظ قد استعملت في تلك المعاني في الشرايع السابقة فلا تكون هذه المعاني مستحدثة لانها كانت موجودة في عصر انبياء السلف فلا يبقى المورد للبحث في الحقيقة الشرعية مثلاً الحج كان في عصر ابراهيم الخليل عليه السلام ويمكن استعمال هذه الالفاظ لمعان كثيرة وان يكون هذا المعنى واحداً منها مثلاً صلوة وضعت لمعان كثيرة وكان احدها الاركان المخصوصة وكذا الصوم والزكاة .

فقد ثبت ان هذه الالفاظ قد استعملت في المعاني الشرعية في عصر انبياء السلف فلا يكون هذه المعاني مستحدثة بل تكون من المعاني اللغوية لان المراد من الحقيقة الشرعية الالفاظ التي وضعها نبينا عليه السلام بقوله وضعت هذا اللفظ لهذا المعنى واما اذا كانت هذه المعاني موجودة عند انبياء السلف او اهل زمانها فلا تكون الحقائق الشرعية .

لكن اذا قلت ان هذه المعاني كانت موجودة بلفظ الآخر مثلاً الاركان المخصوصة كانت في الشرايع السابقة بغير لفظ الصلوة وكذا الصوم فيجدد البحث عن الحقيقة الشرعية بان الشارع هل وضع هذا اللفظ بالوضع التعييني او يكون بالوضع التعميني بان الشارع قد استعمل هذه الالفاظ على هذه المعاني مع اصحابه وتفهم هذه المعاني بسبب كثرة الاستعمال على درجة من الكثرة انه تألفها الاذهان على وجه اذا سمع اللفظ ينتقل السامع منه الى المعنى .

قوله : ثم لا يذهب عليك انه مع هذا الاحتمال .

اي اذا احتمل ان هذه المعاني ثبتت في الشرايع السابقة فلا مجال للدعوى بكونها الحقائق الشرعية لانها حينئذ لانكون مستحدثة .

قوله : مع الغض عنه فالانصاف الخ .

اى مع الغض عن الاحتمال المذكور فالانصاف ان الوضع التبعينى واقع فى زمان الشارع فى لسانه ولسان تابعيه فتأمل .

اشارة الى ما قال المصنف من انه تكون هذه المعانى حقيقة شرعية عند الشارع وتابعيه لانا نوسع الحقيقة الشرعية فيؤيد قول من يقول بالحقيقة الشرعية واما ان يكون اشارة الى رد هذا القول حاصل الرد انا نسلم ان هذه المعانى تكون حقايق الشرعية اذا كان هذا الاستعمال بلسان الشارع واما اذا كان هذا الاستعمال بلسان تابعيه فلانسلم ان تكون هذه المعانى الحقايق الشرعية بل تكون حقايق منشرعية .

الكلام فى الثمرة بين القولين

قوله : واما الثمرة بين القولين تظهر فى لزوم حمل الالفاظ .

اى الفائدة من هذا النزاع تظهر فى الالفاظ الواردة فى كلام الشارع مجردة عن القرينة سواء كان فى القرآن الكريم او السنة فعلى القول الاول يجب حملها على المعانى الشرعية وعلى الثانى تحمل على المعانى اللغوية او يتوقف فيها فلا تحمل على المعانى الشرعية ولا على اللغوية على رأى من يذهب الى التوقف فيما اذا دار الامر بين المعنى الحقيقى والمجاز المشهور .

الحاصل انه اذا ثبتت الحقيقة الشرعية وعلم تاريخ الاستعمال فتظهر ثمرة النزاع بين القولين مثلا قال المولى صل فى يوم الجمعة علمنا ان تاريخ وضع المعنى الشرعى كان فى السنة الخمسة والخمسين وتاريخ الاستعمال كان فى السنة الستين فتحمل لفظة صل فى هذه الصورة على المعنى الشرعى .

واما اذا كان الامر بالعكس مثلا اذا علمنا ان تاريخ الاستعمال كان فى السنة الخمسين وتاريخ الوضع فى السنة الخمسة والخمسين فتحمل لفظة صل على المعنى اللغوى .

لكن اذا جهل التاريخ فيشكل الامراى اذا كان تاريخ الوضع والاستعمال مجهولين فهل يتمسك باصالة تأخر الاستعمال بان نقول ان الاستعمال كان بعد الوضع ان قلنا انه يصح التمسك بهذا الاصل فتثبت الثمرة العملية وتجرى اصالة تأخر الحادث اى الاستعمال لانه لم يكن فى الامس ولا فى امس الامس لكن وجد اليوم فيعلم ان وجوده حادث .

واعلم ان اصالة تأخر الحادث عبارة الاخرى للاستصحاب اى يستصحب عدم الاستعمال فى السابق وايضاً ان الاستصحاب اما يعتبر من باب التعبد اى يصير حجة من باب الاخبار او من باب بناء العقلاء توضيح البحث ان كان الاستصحاب حجة من باب التعبد فلا بد ان يكون المستصحب حكماً شرعياً او موضوعاً ذا اثر شرعى مثلاً استصحاب حيوة زيد يكون ذا اثر شرعى هو عدم انتقال امواله الى الوارث ووجوب نفقة زوجته .

اما استصحاب انبات اللحية لزيد فلا يكون ذا اثر شرعى لهذا المستصحب اى لا يكون انبات اللحية ذا اثر شرعى بلا واسطة فيكون مثل هذا الاستصحاب اصلاً مثبتاً والمراد من اصل المثبت ما يكون له لوازم عقلى او عادى ويستصحب اثر العقلى او العادى لا الشرعى ولا تكون مثبتات الوازم العقلى او العادى حجة لان الاستصحاب اذا كان حجة من باب التعبد الشرعى فيكون طريقاً الى الاحكام الشرعية ولا يكون مثبتاً لشيء العقلى او العادى .

واما اذا كان الاستصحاب حجة من باب بناء العقلاء فتكون مثبتاته حجة لان الاستصحاب حينئذ يكون كاشفاً واللى لوازم العقلى يكون مكشوفاً وهو معتبر عند العقلاء وبعبارة اخرى يكون الاستصحاب من باب بناء العقلاء كالامارة اى يكون جاعلاً للحكم الظاهرى لكن لا يعتبر الاستصحاب من باب بناء العقلاء لانه لا دليل على حجية الاستصحاب من العقل لعدم احراز بناء العقلاء على حجتيه .

توضيح عدم الدليل انه اذا ثبت عدم الاستعمال بالامس وامس الامس وثبت

ان الاستعمال موجود اليوم عقلا وظهرانه مؤخر عن الوضع لكن لادليل على حجية هذا الاستصحاب من العقل ولا يحرز بناء العقلاء كذلك وان سلمنا ان العقل يتصور كذلك ويعتبر هذا الاستصحاب فلا يفيد لان هذا الاستصحاب يكون مفيداً للظن وقد نهى عن العمل بالظن فى الكتاب والسنة .

ان قلت اذا جهل تاريخ الوضع والاستعمال فيكون فى المقام اصل الآخر اى تجرى اصالة عدم النقل من المعنى اللغوى وبعبارة اخرى يستصحب المعنى اللغوى فيما اذا جهل التاريخ .

قلت ان هذا الاصل يجرى فيما اذا كان النقل مشكوكاً لكن فى المقام النقل قطعى وتاريخه مجهول فلا يكون المقام مورداً لهذا الاصل .

فى الصحيح والاعم

قوله : العاشرانه وقع الخلاف فى ان الفاظ العبادات الخ .

قد وقع النزاع فى ان الفاظ العبادات او المعاملات اهى اسام موضوعة للمعانى الصحيحة او للاعم منها ومن الفاسدة .

ولا يخفى ان هذا النزاع تجرى فى المعاملات اذا كانت موضوعة للاسباب التى تسبب مثل الملكية والزوجية ونعنى بالسبب انشاء العقد والابقاع كالايجاب والقبول معاً فى العقود والايجاب فقط فى الابقاعات واذا كان كذلك فالنزع يصح واما اذا كانت موضوعة للمسببات فلا يجرى النزاع فيها سيجىء انشاء الله توضيح هذا البحث .

ونبحث اولاً عن العبادات واعلم ان مطلوب المولى هو الصحيح لا غير سواء كانت الفاظ العبادات اسام لخصوص الصحيحه او للاعم منها لكن النزاع يكون فى مقام تسميته اى يبحث ان الفاظ العبادات اسام لخصوص الصحيحه او للاعم منها . والمراد من العبادات فى هذا المقام ما كان فى مقابل المعاملات وعرفوا العبادات

بانها تؤتى بداعى القرية بمعنى انها لا بد من ان تكون قرية الى الله وعرفوا المعاملات بانها يؤتى بكل الداعى سواء كان امر الاخرى او الدينوى فيبحث في الفاظ العبادات بانه هل وضع الشارع هذه الالفاظ لخصوص الصحيحة او للاعم منها وليس المراد من الاعم بان وضع للصحيح مرة وللفساد اخرى اى لم توضع لكل من الصحيح والفساد مستقلاً .

واذا قلنا ان الحقيقة الشرعية موجودة فلانزاع فى تأنى الخلاف ان الفاظ العبادات هل وضعت لخصوص الصحيحة او للاعم منها .

وان قلنا ان الحقيقة الشرعية لم تكن موجودة فيجوز النزاع ايضاً لانه قد عرفت ان هذه الالفاظ مستعملة فى لسان المتشرعة بنحو الحقيقة ولو على نحو الوضع التعينى عندهم ولا ريب ان استعمالهم كان يتبع الاستعمال فى لسان الشارع سواء كان الاستعمال على نحو الحقيقة او المجاز فاذا عرفنا مثلاً ان هذه الالفاظ فى عرف المتشرعة كانت حقيقة فى خصوص الصحيح يستكشف منه ان المستعمل فيه فى لسان الشارع هو الصحيح ايضاً مهما كان استعماله عنده حقيقة كان ام مجاز كما انه لو علم انها كانت حقيقة فى عرفهم فى الاعم كان ذلك اشارة على كون المستعمل فى لسانه هو اعم ايضاً وان كان استعماله على نحو المجاز .

الحاصل انه اذا قلنا ان استعمال هذه الالفاظ فى المعانى الشرعية يكون مجازاً وقلنا بعدم الحقيقة الشرعية فيتصور النزاع ايضاً بان شارع هل يلاحظ العلاقة بين المعانى اللغوية والمعانى المجازية الصحيحة وقد استعمل فى الاعم بالتبع او يكون الامر بالعكس من ان الشارع يلاحظ العلاقة بين المعانى اللغوية والمجازية التى تكون اعماً ويستعمل فى الصحيح بالتبع .

ولا يخفى ان التصوير النزاع بهذا القسم ثبت من شيخنا الاستاد .
ان قلت فيلزم على هذا القول سبك المجاز عن المجاز لان الشارع اذا لاحظ العلاقة بين المعنى اللغوى والمجازى الصحيح فقد استعمل اللفظ فى المعنى الصحيح

مجازاً فاذا استعمل فى الاعم بالتبع يكون هذا المجاز الآخر ويسمى هذا سبك المجاز عن المجاز وكذا اذا قلنا ان الشارع لاحظ العلاقة بين المعنى اللفوى والمجازى الاعم فيكون استعمال اللفظ فى الاعم مجازاً فان استعمل فى الصحيح بالتبع فيكون هذا المجاز الآخر مثلاً اذا لوحظت العلاقة المشابهة بين الاسد وعمرو ويمكن ان يستعمل لفظ اسد فى زيد بان تلاحظ العلاقة المشابهة بين عمرو وزيد وقلنا ان زيدا مشابه لعمرو .

وكذا الحكم فيما نحن فيه مثلاً يلاحظ على القول الصحيحى العلاقة بين المعنى اللفوى والمجازى الصحيح فيستعمل اللفظ فى الصحيح مجازاً ويمكن ان يستعمل اللفظ فى الاعم ايضاً مجازاً وتلاحظ العلاقة بين الصحيح والاعم .

وكذا الحكم على القول الاعمى اى تلاحظ العلاقة اولا بين المعنى اللفوى والمعنى الاعم فيستعمل اللفظ فى الاعم مجازاً ويمكن ان يستعمل اللفظ فى الصحيح ايضاً وتلاحظ العلاقة بين الاعم والصحيح اذا كان الامر كذلك يقع احد المعنى المجازى فى طول الآخر ويلزم سبك المجاز عن المجاز .

قلت لا يلزم فيما نحن فيه سبك المجاز عن المجاز لان المعنيين المجازيين يكون احدهما فى عرض الآخر لافى طول الآخر اى يكون المعنيان المجازيان عرضاً فتلاحظ العلاقة بين المعنى اللفوى والمجازى لكن لم تنصب القرينة المعينة لتعين المعنى المجازى الصحيح او الاعم لانه اذا نصب القرينة المعينة فلا يتصور النزاع فى هذه المسئلة .

واما اذا لم ينصب الشارع قرينة معينة فيمكن تصوير النزاع بان الشارع هل اعتبر العلاقة بين المعنى اللفوى والمجازى الصحيح او الاعم اى نصب الشارع القرينة الصارفة ولم ينصب القرينة المعينة لعدم الاحتياج اليها مثلاً اذا قال الشارع لم يكن المراد من لفظ الصلوة الدعاء بل يكون المراد من لفظ الصلوة الدعاء مع الأجزاء والشرائط فيبحث هل يكون المراد جميع الأجزاء والشرايط حتى يكون لفظ الصلوة مثلاً اسماً

للتصحيح او يكون المراد الاجزاء والشرائط فى الجملة اى سواء كان البعض او الجميع فيكون لفظ الصلوة اسماً للاعم .

قال شيخنا الاستاد ان تصوير النزاع بهذا القسم يكون فى مقام الثبوت والامكان ولا ينصور النزاع فى مقام الاثبات والاستدلال لعدم الدليل بان يكون مراد الشارع كذلك .

لا يخفى ان هذا النزاع لا يجرى فى المعاملات بمعنى المسببات لانه اذا كانت المعاملات موضوعة للمسببات ونعنى بالمسبب نفس الملكية والزوجية والفراق والحربة ونحوها فالنزاع المتقدم لا يصح فرضه فى المعاملات لانها لا تنصف بالصحة والفساد لكونها بسيطة غير مركبة من اجزاء وشرائط بل انما تنصف بالوجود تارة وبالعدم اخرى .

واذا كانت المعاملات موضوعة للاسباب التى تسبب الملكية والزوجية والفراق فهذا عقد البيع مثلاً اما ان يكون واجداً لجميع ما هو معتبر فى صحة العقد اولا فان كان الاول اتصف بالصحة وان كان الثانى اتصف بالفساد .

الحاصل اذا كانت المعاملات موضوعة للاسباب يجرى النزاع المذكور مثل جريانه فى العبادات .

قوله: قد انقذ بما ذكرنا تصوير النزاع على ما نسب الى الباقلانى الح .

واعلم ان القاضى الباقلانى انكر استعمال الفاظ العبادات فى المعانى الجديدة اما لعدم اختراعها واما لعدم استعمالها فيها قال ان الالفاظ قد استعملت فى المعانى اللغوية لكن مع زيادة الاجزاء والشرائط فيكون من قبيل تعدد الدال والمدلول مثلاً اعتق رقبة مؤمنة قد استعملت الرقبة فى المعنى الاول وفهمت المؤمنة بالدال الآخر اى اللفظة المؤمنة .

وكذا فيما نحن فيه ان اللفظ على هذا المذهب مستعمل فى معناه اللغوى والخصوصيات مستفادة من دال آخر .

توضيحه ان الصلوة استعملت فى معان احدها الدعاء والثانى التابع كما ذكر فى شرح اللمعة فى باب السبق والرماية ان المصلى يكون بمعنى التابع فتكون الصلوة فيما نحن فى المعنى اللغوى اى الدعاء وان الاجزاء والشرائط مستفادة بالدال الآخر من ان يقول الشارع صل اى ادع واسجد واركع الى غير ذلك فلا يمكن النزاع فى هذا الصورة .

ولكن ان وقع بلفظ الجامع مثلاً اذا قال الشارع صل مع الاجزاء والشرائط اى طلب الشارع الدعاء مع الاجزاء والشرائط فيجربى النزاع بان يقال هل المراد جميع ما يعتبر من الاجزاء والشرائط او فى الجملة فعلى الاول اسم للصحيح وعلى الثانى للاعم .

توضيحه ان قلنا ان مذهب الباقلانى يتصور على قسمين احدهما يمكن ان يقال ان اللفظ على مذهبه مستعمل فى المعنى اللغوى والخصوصيات من الاجزاء مستفادة من دال آخر اى الدال الاول هو اللفظ الذى وضع للمعنى اللغوى والدال الثانى هو القرينة التى تدل على الخصوصية فحينئذ ان وقع التعبير عن ذلك الاجزاء بالفاظ مفصلة مثل ان يقال صل اى ادع واركع واسجد الى غير ذلك لم يمكن النزاع .

وان وقع بلفظ جامع بان يقال صل مع الاجزاء والشرائط فيجربى النزاع المذكور فيقال هل يعتبر جميع الاجزاء والشرائط او فى الجملة فعلى الاول اسم للصحيح وعلى الثانى للاعم فثبت تصوير النزاع على مذهب الباقلانى فى القسم الثانى اى اذا وقع تعبير الاجزاء والشرائط بلفظ جامع .

الكلام فى معنى الصحة والفساد

قوله : ومنها ان الظاهر ان الصحة عند الكل بمعنى واحد الخ .
اراد المصنف ان يبين المعنى الصحيح ومحل النزاع فيقال الصحيح ما هو والفساد ما هو قال صاحب الكفاية ان الصحة عند الكل بمعنى واحد وهو التمامية

فتكون الصحة لغة وعرفاً بمعنى تام الأجزاء والشرائط والمراد من الفساد ما يكون غير النام .

لكن صاحب القوانين عرف الصحيح بما كان مسقطاً للقضاء وعرف المتكلمون الصحيح بما كان موافقاً لأمر الله ولا يخفى ان اسقاط القضاء وموافقاً لأمر الله لا يكونان من المعاني الصحيح بل يكون من اللوازم قد علم ان المراد من الصحيح ما يكون تاماً للأجزاء والشرائط فيكون اسقاط القضاء وغيره من اللوازم .

توضيحه بالمثال الخارجى مثلاً بطبخ اذا كان صحيحاً كان من لوازمه ان يسمن الانسان وكذا كان من لوازمه ازدياد الباه اى قوة المجامعة على النساء وكذا الفاسد مثلاً اذا كان بطبخ فاسداً كان من لوازمه وجود العيب فى بدن الانسان فيأخذ كل شخص لازماً .

ان قلت لم يأخذ كل واحد لازماً قلت كل واحد يأخذ ما هو اهم عنده مثلاً يكون الأهم عند الفقهاء اسقاط القضاء لان نظرهم يكون فى الاحكام الدنوية فيأخذون هذا اللازم اى اسقاط التكليف لكن المتكلمون كان نظرهم الى الآخرة واستحقاق الثواب كما ذكر فى المنطق انه يبحث فى علم الكلام عن المبدء والمعاد فيكون نظرهم الى ثواب الآخرة .

قال المصنف يفرق الصحيح باختلاف الحالات مثلاً قد تصح الصلوة مع التيمم وقد تصح قاعداً مع انه لا تصح اذا كان الشخص قادراً على القيام وكذا يفرق الصحيح عند الفقهاء مثلاً يقول احد من الفقهاء انه يجب ان يقال التسبيح الاربع ثلاثة مرات وقال الشخص الآخر منهم ان الصلوة تصح ان يقال التسبيح الاربع مرة واحدة .

فى تصوير القدر الجامع فى البين

قوله : ومنها انه لا بد على كلاً القولين من القدر الجامع فى البين الخ
هنا مقدمة انه قد استعملت الصلوة فى افراد كثيرة فليعلم ان هذا الاستعمال من

اي " اقسام الوضع وقد علم في السابق اقسام الوضع من انه ينقسم الى اربعة اقسام عقلية .

الاول ان يكون المعنى المتصور جزئياً والموضوع له نفس ذلك الجزئي ويسمى هذا القسم الوضع خاص والموضوع له خاص .

الثاني ان يكون المتصور كلياً والموضوع له نفس ذلك الكلي ويسمى هذا القسم الوضع عام والموضوع له عام .

الثالث ان يكون المتصور كلياً والموضوع له افراد ذلك الكلي لانفسه ويسمى هذا القسم الوضع عام والموضوع له خاص .

والرابع ان يكون الوضع خاصاً والموضوع له عاماً .

اذا عرفت هذه الاقسام المتصورة العقلية فنقول لانزاع في امكان الاقسام الثلاثة الاولى كما لانزاع في استحالة القسم الرابع فلا بد في المقام من ان يكون اللفظ موضوعاً للصحيح او الاعم باحد هذه الاقسام المذكورة ولا يخفى انه يتصور في مقام الثبوت ثلاثة اقسام بان يكون الوضع عاماً والموضوع له عاماً والوضع عاماً والموضوع له خاصاً والوضع خاصاً والموضوع له خاصاً ولا يكون مقام الثبوت للقسم الرابع لاستحالة .

واما في مقام الاثبات والاستدلال فيصح القسم الواحد وهو الوضع عام والموضوع له عام ولا يصح في مقام الاثبات الوضع خاص والموضوع له خاص وكذا الوضع عام والموضوع له خاص .

الحاصل انه لا اشكال في ان لكل من العبادات افراد عرضيه وطولية تختلف باختلاف حالات المكلفين كالصلوة مثلاً حيث ان لها افراد لا تحصى من حيث اختلاف حالات المكلفين من السفر والحضر والصحة والمرض والقدرة والعجز والخوف والامن لا يصح التوهم ان لفظ الصلوة موضوع بالاشتراك اللفظي لكل من هذه الافراد بحيث يكون الوضع خاصاً والموضوع له خاصاً وكذا لا يصح ان يكون الوضع

عاماً والموضوع له خاصاً .

وجه عدم صحة هذين القسمين ان الواضع لم يضع الصلوة لكل هذه الافراد بالوضع التعييني مثلاً لم يضعها لكل من افراد الصلوة بالاشتراك اللفظي لانه خلاف الوجدان اى لانه لم يوجد من الشارع هذه المقالة اعنى ان الشارع لم يقل فى المنبر ولا فى غيره وضعت لفظ الصلوة لهذه الهيئة المخصوصة او للهيئة المخصوصة الاخرى فثبت عدم صحة القسمين من الوضع فى المقام لكن بقى هنا القسم الثالث اى ما يكون الوضع عاماً والموضوع له عاماً فيحتمل ان يكون وضع اللفظ للصحيح من هذا القسم اى يكون وضع اللفظ للصحيح والاعم من حمل الكلى على افراده اعنى ان يكون من باب اشتراك المعنوى فيكون من باب الوضع عام والموضوع له عام فلامحيط من ان يكون هنا جامع بين تلك الافراد التى لا تحصى بحسب اختلاف اصناف المكلفين بحيث وضع اللفظ بازاء نفس ذلك الجامع حتى يكون الموضوع له عاماً فالجامع مما لا محيط به بعد ابطال الاشتراك اللفظي .

وحينئذ يقع الاشكال فى تصوير الجامع المسمى على كل من القول بالصحيح والاعم فينبغى حينئذ بيان ما قيل او يمكن ان يقال فيما يكون جامعاً بين الافراد الصحيح والاعم منه ومن الفاسد .

وقبل بيان ذلك لابد من تمهيد المقال وهو لابد ان يكون الجامع على وجه يصلح ان يتعلق به التكليف اذ الجامع انما يكون هو المسمى ومن المعلوم ان المسمى هو متعلق التكليف فهناك ملازمة بين المسمى ومتعلق التكليف فلا يمكن ان يكون المسمى امراً ومتعلق التكليف امراً آخر .

وايضاً لابد ان يكون الجامع بسيطاً على وجه لا يصلح للزيادة والنقص بناء على الصحيحى اذ لو كان مركباً فكل مركب ينصف بالصحة والفساد باعتبار اشتماله على تمام الاجزاء او بعضها وما يكون منصفاً بالصحة والفساد باعتبار اشتماله على تمام الاجزاء او بعضها لا يصلح ان يكون جامعاً بين افراد الصحيحة والحاصل انه يسئل عن الجامع بين افراد الصحيحة وكذا بين افراد الاعم .

فى تصوير الجامع بين الافراد الصحيحة

اذا عرفت ذلك فنقول قد قيل انه يمكن فرض الجامع بين الافراد الصحيحة على وجه يكون هو المسمى غايته انه لا يمكن الاشارة اليه مستقلا بل يشار اليه بوجه ما اما من ناحية المعلول اى من ناحية الآثار والثواب المترتبة على افراد الصلوة الصحيحة كما قال انه لا بد من قدر الجامع ولاشكال فى وجود الجامع بين افراد الصحيحة وامكان الاشارة اليه بخواصه وآثاره فيصح تصوير المسمى بلفظ الصلوة مثلاً بالناحية من الفحشاء وما هو معراج المؤمن كما قال المصنف فى تعريف موضوع علم الاصول انه جامع ولا يمكن اشارة اليه تفصيلاً ولا نعرفه كذلك بل يشار اليه بآثاره اى يعرف هذا الجامع بآثاره .

كذا فى باب الادوية يعرف بعضها بالآثار مثلاً بعض الادوية يرفع تب النوبة ومالاريا ولا نعرفه بعينه لكن نشير اليه باثره ونقول هذا الذى يرفع تب النوبة . بل نسير سيراً صعودياً نقول ان الله تعالى يعرف بالآثار كما يقال الله علم للذات الواجب الوجود المستجمع لجميع صفات الكمال فيشكل عليه ان علم الشخص فرع لمعرفته اى كان وضع العلم بعد المعرفة ما وضع له والجواب ان الله تعالى يعرف بالآثار والوصاف وان لم ندركه بالابصار .

فظهر الى هنا ان الجامع يعرف بالآثار ولا يصح وضع اللفظ للصحيح والاعم

الا بالجامع .

تفصيله انه لا اشكال فى ان وحدة الاثر تستدعى وحدة المؤثر اذ لا يمكن صدور الشئ الواحد من المتعدد ولا يمكن توارد العلل المتعددة على معلول واحد فوحدة الاثر بالنسبة الى افراد الصلوة الصحيحة المختلفة بالصورة المشتملة على تمام الاجزاء والشرائط تارة وعلى بعضها اخرى لا يمكن الا بان يكون هناك جامع بين تلك الافراد المختلفة يقتضى ذلك الجامع ذلك الاثر اذ لا يمكن ان تكون تلك الافراد بما انها

متباعدة تقتضى ذلك الاثر لاستلزام ذلك صدور الواحد عن متعدد وهو محال فلا محيص من ثبوت الجامع بين تلك الافراد هو يكون المؤثر ويكون ذلك الجامع هو المسمى بالصلوة وهو متعلق الطلب .

وبعبارة اخرى يلزم فى صورة عدم الجامع استناد الواحد الى كثير اى يلزم استناد اثر واحد الى افراد الصلوة الصحيحة المختلفة بالصورة المشتملة على تمام الاجزاء والشرائط تارة وعلى بعضها اخرى كالصلوة الخوف والفرق مثل الصلوة ناهية عن الفحشاء والصلوة معراج المؤمن يستند هذا الاثر الى افراد الصلوة المختلفة فيلزم صدور الواحد عن الكثير هذا محال ويدفع هذا الاشكال بثبوت الجامع بين افراد الصلوة المختلفة .

قال شيخنا الاسناد هذا الاشكال فى الواحد الشخصى لانه يجب ان يكون حله واحدة ولا يرد هذا الاشكال فى الواحد النوعى والجنسى لانه يكون لهما افراد كثيرة فيقع فى مقابل كل هذه الافراد حلة اى يقع ويثبت فى مقابل كل فرد المعلوم حلة فيسند الكثير الى الكثير .

قد اشكل فى تصوير الجامع على كلا القولين توضيحه ان الجامع لا يكاد ان يكون امراً مركباً اذ لو كان مركباً فكل مركب يتصف بالصحة والفساد باعتبار اشتماله على تمام الاجزاء وبعضها وما يكون قابلاً للاتصاف بالصحة والفساد لا يصلح ان يكون جامعاً بين الافراد الصحيحة وايضاً لا يكاد يكون الجامع امراً بسيطاً لانه لا يخلوا اما ان يكون عنوان المطلوب او ملزوماً مساوياً له كوضيفة الوقت .

لا يصلح ان يكون هذه العناوين جامعاً للمسمى بالصلوة مثلاً لتأخر رتبة هذه العناوين عن رتبة المسمى .

حاصل الاشكال ان عنوان المطلوب متأخر عن متعلق الامر بمرتبتين لان متعلق الامر يكون فى مرتبة الاولى ويكون الامر فى رتبة الثانية فيقع المطلوب فى الرتبة الثالثة لعدم حصول المطلوب من غير الطلب اذا جعل المطلوب متعلق الامر فيقع فى

رتبة الاولى اى جعل الشئ الذى كان مؤخراً بمرتبتين مقدماً .

بعبارة اخرى يلزم تقدم الشئ على نفسه وايضاً يرد اشكال الآخر لو كان الجامع عنوان المطلوب حاصله يلزم على هذا الترادف بين الصلوة والمطلوب هذا باطل لانه لم يطلق احد لفظ المطلوب على الصلوة .

الاشكال الثالث انه اذا كان الجامع عنوان المطلوب فيصير المأمور به معيناً فيجرى هنا الاحتياط لا البرائة مع اتفاقهم باجراء البرائة في هذه المواضع .

توضيح المبحث ان الاقل والاكثر على قسمين ارتباطى واستقلالى والمراد من الاقل والاكثر الارتباطيين كاجزاء الصلوة والاقل والاكثر الاستقلاليين كأداء الدين الذى يردد بين الاقل والاكثر كتردده بين الخمسة والعشرة فلا ارتباط بين الخمسة والعشرة مثلاً اذا اعطا المدين الخمسة يؤدى ويقضى منه هذا المقدار اما فيما نحن فيه يكون الدوران بين الاقل والاكثر الارتباطيين فلا يصح الاقل بدون الاكثر فلا تجرى البرائة فى هذا المورد لان المأمور به فى الدوران الامر بين الاقل والاكثر الارتباطيين معلوم انما يكون التردد فى الاجزاء اذا عين المأمور به وتردد فى اجزائه فيكون من قبيل الشك فى المحصل اى يشك فى محصلات المأمور به .

بعبارة اخرى يشك فى اجزاء التى تكون مسببة لحصول المأمور به كما قال صاحب الكفاية وعدم جريان البرائة مع الشك فى اجزاء العبادات وشرائطها لعدم الاجمال حينئذ فى المأمور به وانما الاجمال فيما يتحقق له اى انما الاجمال يكون فى المحصل وفى مثله لا تجرى البرائة فى مورد الشك فى الاجزاء بل يجرى الاشتغال الحاصل انه اذا كان الجامع بين افراد الصحيحة عنوان المطلوب فلا تجرى البرائة مع الشك فى اجزاء العبادات مع ان القائلين بالصحيح قائلون بالبرائة فى الشك فى الاجزاء قد ظهر الى هنا الاشكال فى تصوير الجامع بين افراد الصحيحة اجاب صاحب الكفاية عن الاشكال المذكور .

بقوله : مدفوع بان الجامع انما هو مفهوم واحد منتزع عن هذه المركبات المختلفة الخ .

والجواب عن الاشكال الذى يرد فى تصوير الجامع على القول الصحيح ان الجامع لا يكون المطلوب ولا ملازوم المطلوب كالصلوة ذات المصلحة ولا المراد بل يكون الجامع الشئ الآخر اى يكون الجامع مفهوماً كلياً كالكلى الطبيعى ولا ينافى صدقه على المركبات الخارجية نظير الانسان الموضوع لمفهوم البسيط الصادق على المركبات الخارجية بحيث يصدق على ذى رأس واحد وعلى ذى رأسين وعلى فرد التام الاجزاء والناقص بنحو واحد ولا يزيد الزائد فى الانسانية ولا ينقص الناقص فيها لامغاير معها حتى يكون الشك فى اقليتها واكثريتها من قبيل الشك فى المحصل الحاصل ان نسبة الكلى الطبيعى الى افراده كنسبة آباء الى اولادها اى يكون الكلى الطبيعى متحداً مع افراده فى الوجود الخارجى ولا يكون الافراد محصلاً لهذا الكلى ولا يكون المقام الشك فى المحصل بل يكون الشك فى نفس الجامع هذا الشك يكون كالشك فى التكليف فتجرى البرائة لكن اذا كانت الافراد مغايرة للكلى نظير الطهارة المسببة عن الغسلات والمسحات فيكون الشك فى الاجزاء فى باب الطهارة من قبيل الشك فى المحصل فلا تجرى البرائة وليس ما نحن فيه من هذا القبيل .

قال شيخنا الاستاد ان كان المراد من الطهارة الطهارة الروحية فعدم اجراء البرائة حق واما اذا كان المراد من الطهارة فى الاجزاء الخارجية فتجرى البرائة لان الطهارة بالنسبة الى الاجزاء الخارجية تكون كالكلى الطبيعى لان الطهارة منتزعة من غسل الاجزاء الخارجية كما ان الانسان منتزع من الافراد الخارجية كزيد وعمر وهكذا .

ولا يخفى عليك انه اذا دفع هذا الاشكال اى الاشكال فى جريان البرائة فيدفع الاشكالان الآخران ايضاً فلا يلزم الترادف بين الصلوة وهذا الجامع وكذا لا يلزم

تقدم الشىء على نفسه لان هذين الاشكالين انما يلزم اذا كان الجامع المطلوب او ملزومه واذا كان الجامع الكلى الطبيعى فلا يلزم الاشكال .

الكلام فى تصوير الجامع على الاعمى

قوله : واما على الاعم فتصوير الجامع فى غاية الاشكال .

اى يتصور الجامع على خمسة اوجه على الاعمى لكن لا يخلو كلها عن الخدشة الاول ان الجامع عبارة عن الاركان الصلوة .

الحاصل ان تصوير الجامع على الاعم مثلا الصلوة وضعت للأركان اذا وجد الأركان وجدت الصلوة تسمية كما يقال لاتعاد الصلوة الا فى الخمسة ويقال ايضا لاصلوة الا بالركوع والسجود والنية .

توضيحه ان العبادات تكون ذات الأجزاء الركنية وغيرها اذا وجدت فى العبادات الأجزاء الركنية وغيرها جميعاً تكون هذه العبادة مأمور بها وصحيحة ولا يخفى ان مطلوب المولى الصحيح واما اذا كانت الصلوة مشتملة على الأركان فقط فنسمى صلوة اى صلوة فاسدة ولا تكون مطلوبة للمولى .

فظهر الى هنا تصوير الجامع على الاعمى لكن قد اشكل على تصوير هذا الجامع بانه لا يكون جامعاً ومانعاً وبعبارة اخرى لا يكون تصوير هذا الجامع منعكساً ولا مطرداً واما عدم الانعكاس فانه يخرج عن هذا الجامع الصلوة التى تكون مشتملة على اكثر الأركان مثلا تكون مشتملة على الأركان غير النية وتكبيرة الاحرام فتسمى صلوة اى صلوة فاسدة مع ان الجامع المنصور لا يشمل هذه الصورة لانها لا تكون مشتملة على جميع الأركان وكذا اذا كانت الصلوة مشتملة على الأجزاء والشرائط وفاقة لبعض الأركان فتصدق الصلوة عليها اما تصوير هذا الجامع لا يشمل هذه الصورة ايضا فظهر عدم انعكاس هذا الجامع واما عدم اطراد هذا الجامع فانه يدخل فى هذا الجامع بعض اقسام الصلوة الصحيحة .

وايضاً يشكل على تصوير هذا الجامع بانه اذا استعملت الصلوة على جميع الأجزاء والشرائط والأركان فيكون هذا الاستعمال مجازاً عند الأعمى لانهم يقولون ان لفظ الصلوة موضوع للأركان فقط ويعلم من هذا ان الاستعمال في جميع الأركان والأجزاء والشرائط يكون استعمالاً في غير ما وضع له .

ان قلت ما الاشكال في كون هذا الاستعمال اذا كان مجازياً قلت ان الأعمى لا يقول بمجازية هذا الاستعمال قال شيخنا الاستاد هذا الاشكال جدلي والمراد من الجدل بان يؤتى بما هو مسلم عند الخصم .

بعبارة أخرى المراد من الجدل بان يأتي الشخص بمسلمات مذهب الخصم مثلاً في المقام اتى المستشكل بلزوم المجازية مع انها غير مقبول عند الخصم كما اشار الى هذا الاشكال صاحب الكفاية بقوله مع انه يلزم ان يكون الاستعمال فيما هو المأمور به باجزاء وشرائط مجازاً عنده وكان من باب استعمال اللفظ الموضوع للجزء في الكل توضيح قوله يعلم مما ذكر .

قوله : فافهم

اشارة الى ان هذا الاشكال جدلي والبرهان الجدلي غير مقبول عند الخصم .

قوله : وكان من استعمال اللفظ الموضوع للجزء في الكل .

اي كان تصوير الجامع على نحو المذكور من باب استعمال اللفظ الموضوع للجزء في الكل وهذا غير مقبول عند الخصم واما اذا كان من اطلاق الكلى على الفرد والجزئي كاطلاق الانسان على افراده فهو صحيح عند الخصم اي يصح تصوير الجامع اذا كان من اطلاق الكلى على الفرد لكن القائلين بالاعم لا يلتزمون بهذا الاطلاق

قوله : ثانيها ان تكون موضوعاً لمعظم الاجزاء الخ .

اي يتصور الأعمى الجامع على نحو الآخر .

حاصله ان الفاظ العبادات موضوعاً لمعظم الاجزاء والمراد منها ما تدور التسمية

مدارها عرفاً مثلاً ان الصلوة تطلق عرفاً على الصلوة التى تشمل على الأركان والقيام.

قوله : وفيه اولاً مضافاً الى ما اورد على الاول اخيراً .

اى يرد على التصوير هذا الجامع ما ورد على تصوير الجامع فى الوجه الاول اخيراً والمراد من ايراد المذكور ان الجامع اذا كان معظم الأجزاء فيكون استعمال الفاظ العبادات فى هذه الجامع حقيقة اما اذا استعملت الفاظ العبادات فى جميع الأجزاء فيلزم ان يكون مجازاً لانه يكون استعمالاً فى غير ما وضع له مع ان الخصم لا قائل بالمجازية .

قوله : انه عليه يتبادر ما هو المعتبر فى المسمى الخ .

اعنى الاشكال على التصوير الجامع فى الوجه الثانى .

حاصله انه اذا كان الجامع معظم الأجزاء باعتبار انها حقيقة ومهية فيلزم تبدل الحقيقة بحسب حالات المكلفين من السفر والحضر والصحة والمرض والقدرة والمعجز وبخلاف معظم الأجزاء مثلاً القيام معظم اجزاء الصلوة للقادر . اما اذا كان الشخص عاجزاً عن القيام فالجلوس معظم الأجزاء للقادر عليه فيلزم ان يكون شىء واحد داخلاً فيها تارة وخارجاً عنها تارة مثلاً القيام داخل فى حقيقة الصلوة للقادر ويكون خارجاً عنها عن العاجز .

ثالثها ان يكون وضع الاعلام الشخصية الخ .

يتصور الاعشى الجامع هنا بنحو التشبيه على الاعلام الشخصية اى يشبهون الفاظ العبادات بالفاظ الاعلام الشخصية مثلاً لفظ يذو وضع للصبي المعين فيتغير هذا الطفل بتغييرات الى زمان الشباب وكذا بعد هذا الزمان يتغير كثيراً الى الزمان الشيخوخة والهرم حتى يحتاج الى دب على العصا والمشي عليها او يمشى كالحية او على البدين والرجلين كالطفل وكذا يتغير من حيث المعنوية مثلاً لا يدرك شيئاً فى زمان كونه طفلاً واذا بلغ زمان الشباب يدرك الامور كلها .

وكذا فيما نحن فيه يتصور الجامع على نحو المذكور مثلا لفظ الصلوة موضوع للمهبة ذات الاجزاء والشرايط ولا يضر اختلاف هذه الاجزاء والشرايط على الجامع لان الهبة محفوظة .

قال الشيخ في التقريرات ان الفاظ العبادات موضوعة للهبة لا يضر الزيادة و النقصان على الهبة كما وضع لفظ زيد للهبة ولا يضر تغير الحالات على هبته . وفيه ان الاعلام انما تكون موضوعة للاشخاص اى بشكل على تصور الجامع بهذا الوجه .

توضيحه ان قياس الفاظ العبادات على الاعلام الشخصية قياس مع الفارق لان الموضوع له في الاعلام الشخصية هو الوجود الخاص ولا يضر تغير الاحوال على الوجود الخاص بعبارة اخرى ان تغير الجسم والروح لا يضر على الوجود الخاص ولا شك من تغير الجسم والروح في الاطفال لان الروح يترقى من المكان الاسفل الى الاعلى مثلا اذا كان موسى عليه وعلى نبينا الصلوة والسلام في بيت فرعون لم يفرق بين النار و الرمان فصار هذا الوجود سببا لهلاك فرعون بعد السنين فلا يضر هذه التحولات في الوجود الشخصي .

واما الفاظ العبادات فلم توضع للوجودات الخاصة بل انها موضوعة للمهبة المركبة من الاجزاء والشرايط مثلا الصلوة للحقيقة المركبة من الاجزاء . والمراد من الاجزاء ما تكون داخلة في الكل كالركوع والسجود والقراءة وغيرها بالنسبة الى الصلوة و المراد من الشرايط ما تكون خارجة عن الكل و المركب كالطهارة والوقت بالنسبة الى الصلوة .

الحاصل ان قياس الفاظ العبادات بالاعلام الشخصية قياس مع الفارق لان الاعلام الشخصية موضوعة للوجودات الخاصة اما الفاظ العبادات فهي موضوعة للمركبات .

فيقال للاعمى انه لا يمكن تصوير الجامع لكم ايها الاعمى اما تصوير الجامع

على الصحيحى فيمكن ان يتصور الجامع بنحو ان الصلوة معراج المؤمن فيصدق هذا الجامع على الافراد الكثيرة لكن لا يتصور الجامع على الاعمى لان الفاظ العبادات موضوعة للمركبات فتحتاج الى ما كان جامعاً للاجزاء والشرايط المشتته اشار الى هذا صاحب الكفاية بقوله ولا يكاد يكون موضوعاً له الا ما كان جامعاً لشتاتها وحارياً لمنفرقاتها .

قوله : رابعها ان ما وضعت الالفاظ ابتداء الخ

اى تصوير الجامع على هذا الوجه ان الاعمى يشبهون الفاظ العبادات على المعجون الذى كان مركباً من سبعين جزءاً مثل شيخنا الاستاذ بمثل سقمونيا بفتح سين و كسر نون مأخوذ من اليونانى وقال ان هذا المعجون يطلق على ما كان مشتملاً على السبعين جزءاً و كذا يطلق على ما كان مشتملاً على الستين جزءاً لانها كانت واجدة للآثر اما استعمال هذا المعجون فيما كان مشتملاً على الخمسين جزءاً او اربعين جزءاً فلا يكون هذا الاستعمال لاجل الآثر لعدم الآثر الذى كان فى سبعين جزءاً لكن يصح استعمال هذا المعجون فيما كان مشتملاً على اربعين جزءاً او ثلاثين جزءاً من اجل المشاكلة فى الصورة والشكل .

وكذا الفاظ العبادات فانها موضوعة للحقيقة التامة والجامعة للاجزاء والشرايط كلها لكن اذا اطلقت هذه الالفاظ على المركب الناقص فيكون هذا الاستعمال من اجل المشاكلة فى الصورة .

قوله : وفيه انه يتم فى اسامى المعاجين الخ .

حاصل الاشكال انه يصح استعمال اللفظ فى الناقص فى مثل المعاجين لاجل المشاركة فى الأثر المهم او لاجل المشاكلة فى الصورة لكن لا يصح هذا الاستعمال فى الفاظ العبادات لانها لم توضع للاجزاء المعينة فان الصحيح من العبادات يختلف باختلاف حال المكلف فيكون الصحيح بالنسبة الى مكلف واجداً لعشرة اجزاء

ويكون للمكلف الآخر واجداً لسبعة اجزاء او خمسة اجزاء .
والحاصل انه لم يك للموضوع له فى الفاظ العبادات الميزان المعين فيكون
قياس الفاظ العبادات فى المعاجين قياساً مع الفارق لان الموضوع له فى الفاظ
المعاجين يكون معيناً .

خامسها ان يكون حالها حال اسامى المقادر والاوزان الخ .

قد شبه فى هذا الوجه الاعمى الفاظ العبادات بالفاظ المقادر مثلاً يجعلون
لفظ الصلوة كالحقة والرطل والوزن فهذه الالفاظ وضعت للمقدار المعين ويصح
استعمالها فى غير هذا المقدار حقيقة وبعبارة اخرى ان الوضع فيها خاص لان الواضع
قد تصور فيها المقدار المعين والموضوع له فيها عام اى جعل ما هو اعم من هذا
المقدار وكذا يصح هذا الاستعمال فى الفاظ العبادات مثلاً وضعت لفظة الصلوة
للاجزاء والشرايط المعينة وتستعمل ايضا فيما كان ناقصاً .
وفيه ان الصحيح كما عرفت .

اى يرد على تصوير الجامع فى هذا الوجه بانه لا يصح تشبيه الفاظ العبادات
بالفاظ المقادر .

توضيحه ان الفاظ العبادات لم توضع للاجزاء المعينة لان الصحيح كما
عرفت فى الوجه الرابع يختلف زيادة ونقصاً فلا يلاحظ هنا الميزان المعين ولا يخفى
فى انه لكل من العبادات افراد عرضية وطولية تختلف باختلاف حالات المكلفين من
السفر والحضر والصحة والمرض والقدرة والعجز والخوف والامن فلا تكون للعبادات
الاجزاء المعينة حتى تتصور الزيادة والنقصان بالنسبة اليها .

قد علم توضيح هذا الجواب فى الوجه الرابع اعنى الجواب ، الجواب
فلا يصح ان يقاس الفاظ العبادات على الفاظ المقادر فان قلت ما الفرق بين الوجه
الرابع والخامس قلت انه يتصور فى الوجه الرابع كون الوضع فى الفاظ العبادات
عاماً والموضوع له ايضا عاماً اما فى الوجه الخامس فيتصور كون الوضع خاصاً

والموضوع له عاماً مثلاً يتصور ان لفظ الصلوة وضعت لعمرة اجزاء ويجعل الموضوع له الاعمى اي سواء كان نفس تلك الاجزاء ام زائداً عنها ام ناقصاً عنها .

فان قلت ان هذا القسم من الوضع اي الوضع الخاص والموضوع له العام لا يمكن ذائناً ووقوعاً وقد ظهر استحالة هذا القسم في بيان اقسام الوضع قلت ليس كلاً منا في الصحة وعدم الصحة هذا القسم بل كان بحثنا في وجه الفرق بين وجه الرابع والخامس لافى الصحة وعدم الصحة .

واعلم ان المصنف ذكر هذه الوجوه الخمسة لتصوير الجامع على الاعمى وقد رجع هنا الى تكميل البحث في الامر العاشر اي قال في اول المبحث العاشر وقبل الخوض في ذكر ادلة القولين يذكر امور منها كذا وكذا .

ومنها ان الظاهر ان يكون الوضع والموضوع له في الفاظ العبادات

عامين الخ .

قد ظهر انه لا يمكن تصوير الجامع على القول بالاعمى واما على الصحيح فيمكن تصوير الجامع .

توضيحه ان الوضع والموضوع يكونان في الفاظ العبادات عامين واحتمال كون الموضوع له خاصاً بعيد جداً لاستلزامه كون استعمال لفظ الصلوة في الجامع في مثل الصلوة تنهى عن الفحشاء والصلوة معراج المؤمنين مجازاً وايضاً يلزم ان تكون لفظ الصلوة مستعملة في الفرد وكل منهما بعيد الى الغاية لان المعلوم لمن راجع المحاورات صحة ذلك الاستعمال اي استعمال لفظ الصلوة في الجامع من دون لحاظ العلاقة اي العلاقة الكل والجزء .

وايضاً اذا كانت لفظ الصلوة موضوعة للصلوة الواحد فيلزم كون المطلوب فرداً واحداً مع ان المطلوب هو كل الصلوة وايضاً اذا كانت لفظ الصلوة موضوعة لكل الفرد فيلزم الاشتراك اللفظي فان ذلك بعيد لانه يلزم ان يكون لكل فرد وضع بخصته فثبت بهرمان اني كون الفاظ العبادات موضوعة للجامع كما قال صاحب

الكفاية اذا لم تك الفاظ العبادات موضوعة للجامع يلزم ان يكون الموضوع له خاصاً هو بعيد جداً لاستلزام كون استعمال الفاظ العبادات في الجامع مجازاً او منع استعمالها اى منع استعمال الفاظ العبادات في الجامع بل يراد ان الصلوة الممينة والصلوة المنسوبة الى القلان تنهى عن الفحشاء ولا يخفى ان كل منهما بعيد الى الغاية .

في ثمرة النزاع بين القولين

قوله : ومنها ان ثمرة النزاع اجمال الخطاب على قول الصحيحى .
 اى يبحث هنا ان الثمرة بين القولين ماهى وانما المهم بيانها توضيحه انه لا ينبغي الاشكال على القول الصحيحى فى عدم جواز التمسك بالاطلاقات الواردة فى الكتاب والسنة من قوله تعالى اقيموا الصلوة وآتوا الزكاة الا بعد معرفة الصلوة والزكاة والعلم بما هو المصطلح شرعاً اى لا يصح على القول بالصحيح التمسك بالاطلاقات فيما هو المشكوك الجزئية لاحتمال دخوله فى المسمى .
 واما على القول بالاعم فيصح التمسك بالاطلاق فيما شك فى جزئيه او شرطيه نعم لابد فى الرجوع الى الاطلاق من ان يكون المنكلم فى مقام البيان .
 قد اشكل شيخنا الاستاد على محقق قمى توضيحه انه جعل ثمرة النزاع فى عدم التمسك باصالة البرائة على القول الصحيحى فى المشكوك الجزئية واما على القول بالاعم فيصح التمسك باصالة البرائة .

فاشكل شيخنا الاستاد على قول محقق قمى بانه جعل الثمرة فى المرتبة الثالثة وقد حقق فى محله ان القطع فى المرتبة الاولى والظن فى المرتبة الثانية والاصول العملية فى المرتبة الثالثة ان محقق قمى فقد جعل ثمرة النزاع فى مرتبة الثالثة اى الاصول العملية وكان الحق ان تجعل الثمرة فى المرتبة الثانية اى اطلاقاً الواردة فى الكتاب والسنة كاقيموا الصلوة وآتوا الزكاة متى كان الاطلاق موجوداً فلا تجب

النوبة للاصول العلمية .

قال الشيخ رحمة الله فى الرسائل انه يصح التمسك بالاطلاق اذا كان المولى فى مقام البيان ولا يصح التمسك بالاطلاق فى نحو اقيموا الصلوة لانه لم يكن فى مقام بيان تمام الافراد بل يكون هذا الاطلاق للنشر والتشريع الاحكام فعلم مما ذكر عدم جواز التمسك بالاطلاق اذا لم يك المولى فى مقام البيان فيرجع الى البرائة او الاشتغال على الخلاف فى مسألة دوران الامر بين الاقل والاكثر الارتباطيين .

توضيح المبحث انه اذا لم يصح التمسك بالاطلاق لاجل انتفاء الشرط فيصح التمسك بالبرائة او الاشتغال فيما كان دوران الامر بين الاقل والاكثر الارتباطيين كاجزاء الصلوة مثلاً اذا شك جزئية الشئ فى الصلوة فيكون هذا دوران الامر بين الاقل والاكثر الارتباطيين اما اذا كان دوران الامر بين الاقل والاكثر الاستقلالى مثلاً علم شخص انه مدين ازيد لكن لم يعلم انه عشرة او عشرون فلا تجرى فى هذا المقام البرائة بل يقضى الدين فى قبال ما يعطيه .

قوله : قد انقذ بذلك ان الرجوع الى البرائة .

اى قال المصنف ان التمسك بالاطلاق يصح فى مورد الذى يكون المتكلم فى مورد البيان اما فى مورد الاجمال والاهمال فلا يصح التمسك بالاطلاق على القولين ويرجع كل واحد من الاعمى والصحيحى الى البرائة او الاشتغال فلا وجه لجعل الثمرة الرجوع الى البرائة على الاعم والاشتغال على الصحيح اى لا وجه لقول من جعل الرجوع الى البرائة للقائل بالاعم والرجوع الى الاشتغال للقائل بالصحيح بل يصح عند كل منهما الرجوع الى البرائة او الاشتغال بحسب المورد .

فائدة الفرق بين الاجمال والاهمال هو ان الاهمال يكون من جانب المولى والاجمال يكون من جهة نفس اللفظ .

قوله : ربما قيل بظهور الثمرة فى النذر ايضاً .

ولا يخفى انه لا بد من ثبوت الثمرة فى المباحث الاصولية قال المصنف الثمرة

الاولى انه يصح الرجوع الى الاطلاق على الاعمى وعدمه على الصحيحى وقيل يصح
الثمرة فى النذر والعهد مثلا اذا قال شخص لله على اعطاء الدرهم لمن صلى فى
الجامع الكوفة ان كان مقصوده الصلوة الصحيحة فليعطى الدرهم لمن صلى الصلوة التى
كانت واجدة لجميع الاجزاء والشرايط .

واما اذا كان مقصوده مطلقاً فان قلنا بالاعم فيصح ان يعطى الدرهم لمن صلى
فى الجامع كوفة الصلوة التى لم تك واجدة لجميع الاجزاء والشرايط وعلم بفساد
صلوته لاخلاله فى الاجزاء التى لا تضر فى التسمية فيصح بروء النذر ان قلنا
بالاعم وان قلنا بالصحيح فلا يحصل بروء النذر فى اعطاء الدرهم لمن صلى الصلوة
التى لم تك واجدة لجميع الاجزاء والشرايط .

قال صاحب الكفاية يرد على هذا القول بان بروء النذر لا يكون الثمرة للمسئلة
الاصولية لما عرفت ان المسائل الاصولية ما تقع ثمرتها فى طريق استنباط الاحكام
الشرعية بعبارة اخرى ان ثمره المسائل الاصولية ما يصطاد بها الحكم الشرعى اى
تدرك بالمسائل الاحكام الكلية اما فى مسئلة النذر فتكون الثمرة تعيين الموضوع
الحكم الشرعى مثلا برؤ النذر ثمرة لتشخيص الموضوع اى صلوة هذا الشخص
تكون موضوعا للبروء النذر توضيحه بمثال الخارج مثلا يقال الخمر حرام فيتعين
الخمر اولا ثم يحكم بانه حرام .

الحاصل ان المسائل الاصولية ما تكون لا استنباط الاحكام الشرعية الكلية
اذا كانت الثمرة لتشخيص الموضوع فلا يقال لها ثمره المسائل الاصولية .

فأنة قد ذكر فى اول الكتاب تعريف المسائل الاصولية ولننجزها لكن شيخنا
الاستاد تكرر بعض المسائل لان الاعادة لا تخلو من الاستفادة .

قال بعض الاصوليين ان المراد من المسائل الاصولية ما تقع فى طريق استنباط
الاحكام الشرعية فاورد شيخنا الاستاد على هذا القول بالابرار بن الاول لا يصح ان يكون
المسائل الاصولية لاستنباط الاحكام الشرعية لان المراد من المسائل الاصولية ما تكون

متزلزلة ای لم يحصل لها الاستقرار لانها تصعد وتنحدر وبعبارة اخرى تكون لهذه المسائل السير صعودی والنزولی .

بعبارة شيخنا الاستاد بالفارسية مراد از مسائل اصولية آن است كه يك مرتبه سير صعودی دارد ومرتبه دیگر سير نزولی دارد مراد از سير صعودی مثلا میگویند امر از برای وجوب میباشد بعد سير نزولی دارند كه بعض دیگر میگویند امر از برای وجوب نیست پس تا زمانیکه صعود و نزول دارند آن را میگویند مسئله اصولية وقتیکه يك طرفه شد مثلا ثابت شد كه امر از برای وجوب است این میشود نتیجه مسئله اصولية پس همین نتیجه در طریق استنباط احکام شرعية واقع میشود ای مراد از طریق استنباط آن است كه در جواب لم مسائل واقع میشود مثلا اذا سئل السائل لم صلوة الجمعة واجبة فيقال ان المولى امر بالصلوة و الامر للوجوب فنرجع الى ما نحن فيه ای قلنا آنفاً ان شيخنا الاستاد اشكل على بعض الأصوليين باشكالين .

مرکز تحقیقات فقهی و حقوقی اسلامی

الاشكال الاول ان المراد من المسئلة الا اصولية ما لا يكون له الاستقرار كما بينا والشيء الذي لم يكن له الاستقرار لا يصح ان يقع في طريق استنباط الاحكام .
الاشكال الثاني لا يصح قولهم ان النتيجة المسائل الا اصولية تقع في طريق استنباط الاحكام ای فی صغری القیاس او کبراه فلا یصح وقوع النتيجة فی الصغری او الکبری الا فی قیاس الاستثنائی وهذا مشکل ایضاً بل كان المراد من وقوع النتيجة فی طریق الاستنباط وقوعها فی جواب لم فی قول سائل .

فی بیان الاستدلال للصحیحی

قوله : وكيف كان فقد استدلل للصحیحی بوجوه الخ .
قد بین المصنف هنا اصل المطلوب من ان الفاظ العبادات عند البعض موضوعة لصحیح .

فان قلت الدليل ما هو قلت استدلال للصحيحى بوجوه .

احدها التبادر اى يسبق الى الذهن عن الفاظ العبادات الصحيح .

وثانيها عدم صحة السلب عن الصحيح وصحة السلب عن الفاسد اى اذا لم تكن الصلوة واجدة لجميع الاجزاء والشرايط فيصح سلب الصلوة عن هذه الصلوة الفاسدة وقد علم ان عدم صحة السلب علامة للحقيقة وصحة السلب علامة للمجاز .
ثالثها الاخبار التى تدل على ثبوت الآثار للصلوة ولا شك ان الآثار تكون للصلوة الصحيحة لا الفاسدة وكذا تكون الدليل على هذا الاخبار التى تدل على نفى الحقيقة عن بعض افراد الصلوة كقوله لا صلوة الا بفاتحة الكتاب تدل هذه على نفى حقيقة الصلوة اذا لم تك مشتملة على الفاتحة توضيح الدلالة ان لا يكون لنفى الجنس و الحقيقة فتدل على ان المراد من الصلوة المنفية ما كان ظاهراً فى نفى الحقيقة بمجرد فقد ما يعتبر شطراً او شرطاً اى لا تطلق الصلوة على الفاسدة حقيقة و لو فرض كون الصلوة اسماً للاعم فلا يصح فى الجملة المذكورة نفى الصلوة حقيقة .

ان قلت قوله لا صلوة الا بفاتحة الكتاب يكون لنفى الصلوة الصحيحة باعتبار تقدير الصفة او مضاف اليه اى لاصلوة صحيحة الابفاتحة الكتاب ولا صلوة كاملة لجار المسجد الا فى المسجد فلا يصح الاستدلال بما ذكر لنفى حقيقة الصلوة من الصلوة الفاسد .

قلت لادليل هنا على حذف الصفة او المضاف اليه فيكون تقدير الصفة او المضاف اليه خلاف الظاهر .

فاعلم ان نفى الحقيقة على القسمين احدهما نفى الحقيقة حقيقة مثل لاصلوة الابفاتحة الكتاب وثانيهما نفى الحقيقة ادعاء مثل يا اشباه الرجال لا رجال فيكم فلا يصح فى مثل هذا القول نفى حقيقة الرجال حقيقة .

اما فى مورد البحث فيكون المراد نفى الحقيقة حقيقة ولا يخفى ان نفى الحقيقة

والمهية والجنس بمعنى .

و اعلم ان صاحب الكفاية نقل الى هنا كلام الشيخ عن التقريرات فالظاهر ان كلامه فى التقريرات يدل على الصحة فى مقام الثبوت اى يمكن تقدير الصفة لكن لا يصح مقام الاثبات والاستدلال لعدم الدليل و القرينة على ذلك المحذوف فيكون التقدير مخالفا للظاهر .

لكن كلام صاحب الكفاية ظاهر بعدم صحة مقام الثبوت ايضا توضيح كلامه ان الامثلة المذكورة كلها تكون لنفى الحقيقة حتى مثل لاصلوة لجار المسجد الا فى المسجد اى يصح فى هذا المثال نفى الحقيقة ادعاء قد ذكر آنفا ان نفى الحقيقة على القسمين حقيقة وادعاء .

والمراد من نفى الحقيقة حقيقة ان يكون هذا النفى بالارادة الجدية ويكون مراداً جدياً .

والمراد بنفى الحقيقة ادعاء عدم كون هذا النفى بالارادة الجدية فيعتبر من نفى الحقيقة ادعاء بالمجاز سكاكى فيكون المراد فى مثل لاصلوة لجار المسجد الا فى المسجد المبالغة فى اعطاء الثواب لمن صلى فى المسجد .

اما نفى الصلوة عن المصلى فى غير المسجد فيحمل على نفى الحقيقة ادعاء وان حمل هذا المثال على نفى الكمال فيفوت الغرض وهى المبالغة المذكورة اى لم يك المراد نفى الحقيقة ادعاء .

بعبارة اخرى ان لم يكن المراد مجاز السكاكى فيكون كلام المولى كلام العامى المرذول يعنى يكون خالياً عن المبالغة .

قوله : رابعها دعوى القطع بان طريقة الواضعين الخ .

اى اذا اخترع المخترع فيخترعه للصحيح عقلا وعادة وكذا فى المقام اذا وضع الواضع اللفظ للمعنى فيضعه للصحيح لالاعم .

ولا يخفى ان الشارع فى مخترعاته يوافق العقلاء ويخترع الفاظ العبادات

فيجعلها اسماً للعبادات الصحيحة وايضا الحكمة تقتضى وضع اللفظ للصحيح والمراد من الحكمة تفهيم المعنى الصحيح باللفظ .

قال صاحب الكفاية الا انها قابلة للمنع اى هذه الدعوى وان كانت غير بعيدة لكنها قابلة للمنع توضيحه انه يمكن ان يتخطى الشارع عن طريق العقلاء لمصلحة التي كانت عنده .

فى بيان الاستدلال للاعمى

قوله : قد استدل للاعمى ايضا بوجوه الخ .

قد استدل بعض للاعم بان الفاظ العبادات تلايم لكل الصحيح والاعم فوضع اللفظ لكل منهما .

قد ذكر صاحب الكفاية للاستدلال بالاعم وجوها .

الاول التبادر اى يتبادر من الفاظ العبادات الاعم .

قال صاحب الكفاية قد عرفت الاشكال فيه بان تبادر الاعم يتوقف على تصوير الجامع وقد عرفت عدم امكان تصوير الجامع على الاعم اذا لم يمكن تصوير الجامع فتنتفى القضية بانتفاء الموضوع لان الموضوع له هو الجامع قد انتفى على القول بالاعم فيكون انتفاء الجامع سبباً لانتفاء وضع اللفظ للاعم .

الدليل الثانى للاعمى هو عدم صحة السلب اى استدل بعض للاعم بعدم صحة السلب مثلاً من يأتى بالصلوة التي لا تكون مشتملة لجميع الاجزاء والشرايط فلا يصح سلب الصلوة عن هذه الصلوة الفاسد اشكل عليه صاحب الكفاية وفيه منع لما عرفت توضيحه انه يصح سلب الصلوة عن هذه الصلوة المذكورة بالمطابقة و اما بالعناية والمجاز فلا يصح سلب الصلوة عنها والمراد بالعناية ان يقال لهذا الشخص انه ابنى بالصلوة الفاسد اى اطلاق الصلوة الفاسدة يكون بالعناية والمجاز فلا يصح سلب الصلوة عن هذه الصلوة الفاسدة باعتبار ان تطلق الصلوة عليها مجازاً لكن هذا

التقسيم من عدم صحة السلب لا يفيد فى المقام لان عدم صحة السلب علامة للحقيقة اذا كان بنحو الحقيقة اما اذا كان عدم صحة السلب بنحو المجاز فلا يفيد اثبات الحقيقة.

قوله : ومنها صحة التقسيم الى الصحيح وسقيم الخ .

استدل الاعمى بتقسيم الصلوة الى الصحيحة والفاسدة .

اراد المستدل ان يتصور المعنى العام الذى يصح تقسيمه اى يكون الموضوع له فى الفاظ العبادات مشتركاً معنوياً كالحبوان ولا يخفى ان المراد من تقسيم العام هو التقسيم الى الافراد الحقيقية لا الى الفرد الحقيقى والمجازى لان هذا مستلزم لتقسيم الشئ الى نفسه وإلى المعنى الحقيقى وإلى غيره اى المعنى المجازى .

قد اشكل على هذا الاستدلال توضيحه ان التقسيم اعم من الحقيقة والمجاز لانه يمكن تقسيم المعنى العام المجازى الى افراده ويعبر عن هذا المعنى العام المجازى بعموم المجاز والمراد منه ان يتصور المعنى العام المجازى ويقسم هذا المعنى العام الى المعنى الحقيقى والمجازى ولا يخفى ان اللفظ يستعمل مجازاً فى القدر المشترك فيقسم هذا القدر المشترك الى المعنى الحقيقى والمجازى .

قوله : ومنها استعمال الصلوة وغيرها فى غير الواحد من الاخبار فى الفاسدة الخ

قد استدل الاعمى لمذهبهم بان الصلوة تستعمل فى الفاسدة فى الاخبار كثيرة ومنها قوله عليه الصلوة والسلام بنى الاسلام على خمس الصلوة والزكاة والحج والصوم والولاية ولم يناد احد بشئ كما نودى بالولاية فاخذ الناس بالاربع وتركوا هذه .

توضيحه ان قوام الدين على خمس والواحدة من هذه الخمس الولاية فاخذوا بالاربع وتركوا هذه اى الولاية ولا يخفى ان الصلوة من غير الولاية فاسدة لكن تستعمل الصلوة على صلواتهم فيظهر ان هذا الاستعمال عندهم حقيقة .

وايضاً استدل القائل بالاعم فى قوله إِنَّمَا دُعِ الصلوة ايام اقرائك والظاهر ان

ان القدرة على التكليف من الشرايط العامة فالامراة الحائض لا تقدر على الصلوة الصحيحة اذا كان الامر كذلك فلا يصح امر النبي ﷺ عليها بترك الصلوة الصحيحة لان هذا الامر تكليف على غير المقدور فعلم من الروايتين المذكورتين ان الفاظ العبادات موضوعة للاعم .

وفيه ان الاستعمال اعم من الحقيقة ويمكن ان يكون هذا الاستعمال مجازاً بعلاقة المشابهة في الصورة .

توضيح الاشكال على الاستدلال للاعم على الرواية الاولى ان يتصرف في لفظ الاخذ بان الاخذ اعتقادي وواقعي والمراد من الاخذ في المقام اعتقادي فيصير المعنى ان بعض الناس يأخذون الصلوة الصحيحة باعتقادهم وليس المراد الاخذ بالصحيح الواقعي بل تكون الصلوة عندهم صحيحة باعتقادهم لافى الواقع .

واما نقول ان صلواتهم مشابهة للصلوة الصحيحة فلا تكون الصلوة الحقيقية .
واما الاشكال على الاستدلال الثاني قد علم ان الاستدلال في الرواية الثانية هو امر المولى بقوله دع الصلوة ايام اقرائك وقد علم ان الصلوة الصحيحة للامراة الحائض غير مقدور فلا يصح ان يطلب تركها عن امراة الحائض لانه تكليف بغير مقدور اما ان كان المراد الاعم فيصح طلب ترك الصلوة عن الامراة الحائض .

اكن الاشكال على الاستدلال في هذه الرواية فنقول ان الامر على القسمين مولوى وارشادي والمراد من امر المولى ما يكون في اطاعته ثواب وفي مخالفته عقاب بعبارة اخرى الامر المولى ما تكون المصلحة او المفسدة في منقلبه والمراد من الامر الارشادي ما يكون ارشاداً الى حكم العقل وتأكيذاً لحكم العقل وارشاداً لحسن الشيء .

والحاصل ان الاوامر الارشادية تكون كاوامر الطبيب اذا امر الطبيب على اكل الشيء فهو ارشاد الى حسنه واذا نهى الطبيب عن اكل الشيء فهو ارشاد الى عدم حسنه فلا يلزم من اطاعة هذا الامر استحقاق الثواب ولا من مخالفته استحقاق العقاب

فىكون فى الرواية المذكورة الأمر للارشاد ولا يشترط فى الاوامر الارشادية ان يكون متعلقها مقدوراً .

توضيحه قوله عَلَيْهِ السَّلَام دع الصلوة ايام اقرائك انه يكون دع امرأ لفظاً ونهياً معنى فيرشد الى حسن الصلوة فى ايام الطهر وعدم حسننها فى ايام الحيض لوجود المانع فلا يكون فى مخالفة هذا الأمر استحقاق العقاب اى امر المولى بترك الصلوة وخالفت الحائض بان أنت الصلوة فلا تكون مستحقة للعقاب للمخالفة ولا يكون الاثبان باركانها واجزائها محرماً عليها لكن اذا دخلتها فى الدين فتكون تشريعاً محرماً .

فاعلم ان الحرمة على القسمين ذاتى وعرضى والمراد من حرمة ذاتى كحرمة الخمر والحرمة العرضى كحرمة التشريع والمراد منه ادخال ما لم يك من الدين فى الدين اى اذا قصدت الحائض التقرب بها فتكون الصلوة تشريعاً محرمة واما اذا أنت الحائض الصلوة من غير قصد التقرب فلا تكون محرمة بل تكون حسنة وقد ذكر انه يستحب لها الجلوس فى مصلاها وتذكر الله تعالى بقدر الصلوة وكذا لا اشكال فى اتيان القيام والقعود والركوع والسجود بشرط ان لا تقصد التقرب .

قوله : ومنها انه لاشبهة فى صحة تعلق النذر وشبهه الخ .

هذا دليل الخامس للأعمى هذا الدليل مركب من المقدمتين .

المقدمة الاولى اذا نذر شخص بان لا يصلى فى الحمام كان نذره صحيحاً لان شرط النذر ان يكون متعلقه راجحاً هذا الشرط موجود فى المقام لان ترك الصلوة فى الحمام راجح .

اما المقدمة الثانية فيلزم الحنث فى اتيان الصلوة فى الحمام وتجب الكفارة على الحانث وهذا دليل للاطلاق الصلوة على الصلوة الفاسدة .

واعلم ان الحرمة كالوجوب اما ان تكون بعنوان اولى كحرمة الخمر واما ان تكون بالعنوان الثانوى مثلاً اذا نذر شخص بان لا يصلى فى الحمام فيكون اتيان

الصلوة في الحمام محرماً عليه بالعنوان الثانوى و ان لم تكن الصلوة في الحمام محرمة عليه بالعنوان الاول بل كانت مكروهة والظاهر ان العنوان الثانوى يوجد بالنذر والعهد واليمين اى اذا تعلق النذر او العهد واليمين على ترك الصلوة في الحمام فتكون بعد تعلق النذر بتركها محرمة وفاسدة واذا أتى بها الناذر بتركها فيلزم الحنث لصدق اسم الصلوة عليها .

فقد علم الى هنا ان الفاظ العبادات اسام للاعم لان الصلوة في الحمام بعد تعلق النذر بتركها محرمة ولا تجتمع العبادة مع الحرمة وايضاً يلزم من وجودها عدمها اى اراد شخص الناذر ايجاد الصلوة الصحيحة في الحمام فيلزم من وجود هذه الصلوة عدمها بعبارة اخرى يلزم ان تكون صلوته صحيحة وفاسدة هذا محال .

فائدة: النذر على قسمين الاول المطلق كمن نذر اعطاء درهم لفلان .

الثانى المعلق كمن قال ان شفى الله تعالى مريضى فلله على " اعطاء درهم وهو اى النذر المعلق ايضاً على القسمين الاول نذر الزجر كمن قال ان شربت تنن فلله على " اعطاء درهم يسمى هذا النذر زجراً لانه نذر ترك المباح ومنع نفسه عن فعل المباح فان شرب هذا الشخص التنن فلم يعطى الدرهم يلزم الحنث فى مقابل عدم اعطاء الدرهم الثانى نذر الشكر وهو كمن قال ان لم اشرب التنن فلله على " اعطاء الدراهم فلم يشرب التنن واعطى درهماً سمي هذا النذر شكراً لله تعالى فيمقابل نعمة التى هى ترك شرب تنن فان شرب التنن ولم يعطى الدرهم يلزم الحنث .

قوله : قلت لا يخفى انه لو صح ذلك لا يقتضى الاعدم صحة تعلق النذر

بالصحيح .

اى لو سلم استعمال الصلوة فى الفاسدة فلا يقتضى الاعدم صحة تعلق النذر فى الصحيح لاعدم وضع اللفظ له شرعاً .

الحاصل ان الفظة الصلوة وضعت شرعاً للصلوة الصحيحة اما استعمالها فى

الفاسدة فيكون مجازاً لأن الاستعمال اعم من الحقيقة هذا اشكال الاول على استدلال الأعمى .

اما اشكال الثانى عليه فان كلام الناذر اشارة الى ترك الصلوة الصحيحة لالى ترك الصلوة الفاسدة يحتاج توضيح هذا الاشكال الى ترتيب المقدمة وهى الوجوب نفسى وشرطى والمراد من الوجوب النفسى كازالة النجاسة عن المسجد والمراد من وجوب الشرطى كوجوب نزح جميع ماء البثر او مقدار كر او سبعين دلوأسمى هذا الوجوب شرطياً لأن وجوب نزح الجميع او سبعين مشروط باستعمال ماء البثر للشرب او استعماله فيما يشترط فيه الطهارة كذا فيما نحن فيه ان صحة الصلوة فى مثل هذا المقام شرطية .

توضيحه اذا قال الناذر لله على ان لا اصى فى الحمام فكان مفهوم لكلامه على ان لا اصى الصلوة الصحيحة التى لو لم يتعلق النذر على تركها التى مشروطة بعدم تعلق النذر على تركها فيصدق عليها الصحة لولائية لا الفعلية اى المراد هو صلوة صحيحة لولا النذر .

فان قلت لم لا يكون مراد الناذر الصلوة الفاسدة التى يتعلق النذر على تركها قلت ان الصلوة معروضة والنذر عارض عليها ويجىء الفساد عن جانب العارض اى النذر ويعلم بالضرورة ان الشئ الذى يجىء عن جانب العارض لا يؤخذ فى المعروض اى الصلوة فيجىء فى المقام الفساد من ناحية النذر لا يؤخذ فى المعروض اى الصلوة قد ظهر مما ذكرانه لا يصح ان يريد الناذر الصلوة الفاسدة، لان الفساد يجىء من ناحية العارض اى النذر لا يؤخذ فى المعروض .

توضيحه بعبارة اخرى ان العارض والمعروض يشبهان بالعلة والمعلول فالمعروض يشبه بالعلة والعارض يشبه بالمعلول ولا شك ان المعلول مرتب على العلة اى مرتبة المعلول مؤخره عن مرتبة العلة وكذا عوارض المعلول مؤخره عن عوارض العلة كذا فى مقام البحث مثلاً الصلوة كالعلة والنذر كالمعلول فمرتبة النذر مؤخره عن الصلوة

وكذا الفساد الذى يجيء من ناحية النذر مؤخره عن الصلوة ايضاً ويظهر من هذا البيان عدم اخذ الفساد فى الصلوة .

توضيحه ان اخذ الفساد فى الصلوة فيقدم من مرتبة ويلزم ان يجعل المؤخر مقدماً فيعلم انه لا يؤخذ الفساد فى متعلق النذر اى الصلوة فتظهر الثمرة فيمن أنى بالصلوة الناقصة اى الصلوة الفاقدة لبعض الاجزاء او الشرايط فلا يلزم الحنث لان متعلق النذر هو ترك الصلوة الصحيحة لا الفاسدة .

ولا يخفى ان المراد من الصلوة الصحيحة هى الصحيحة اولا تعلق النذر عليها وايضاً تظهر الثمرة لو تعلق النذر بترك الصلوة المطلوبة بالفعل اى ان كان مراد النادر ترك الصلوة المطلوبة الصحيحة الفعلية فيمكن منع حصول الحنث بفعلها لان هذه الصلوة تكون فاسدة بعد تعلق النذر .

البحث فى جريان النزاع فى الفاظ المعاملات

قوله : بقى هنا امورا الاولى ان اسامى المعاملات ان كانت موضوعة

للمسببات

فدين المصنف فى هذه الخاتمة امورا ثلاثة الاولى هل وضعت الفاظ المعاملات للصحيح او الاعم قال صاحب الكفاية ان كانت اسامى المعاملات موضوعة للمسببات فلامجال للنزاع بكونها للصحيح او الاعم لان المسببات منوعة باسبابها فان وجدت الاسباب وجدت المسببات والا فلا اى يبحث فيها من الوجود والعدم فلا تكون مورد البحث للصحيح والاعم .

فليعلم اولا معنى الصحيح والفساد فى باب المعاملات والمراد من الصحيح فى باب المعاملات هو التام والمراد من الفاسد هو غير التام ولكن يكون شأنه التام فعلم انه لامجال للنزاع فى كون المعاملات موضوعة للصحيحة او الاعم اذا كانت موضوعة للمسببات واما اذا كانت موضوعة للاسباب فالنزاع فيها ممكن اى يبحث

ففى بانها هل وضعت اسامى المعاملات للاسباب التامة التى تكون مؤثرة اوللام
اى التام اوغير والمراد من غير التام مالا تكون الشرايط فيها موجودة .
واما المسببات فليست كذلك ويكون فيها تقابل الايجاب والسلب اى اما
تكون موجودة او معدومة اى ان وجدت الاسباب والشرايط فالمسببات موجودة والا
فلا ولكن من شأنها ان تكون موجودة بعد وجود شرائطها .

والحق ان اسامى المعاملات وضعت للاسباب الصحيحة لانها باقية على
وضعها الاولى ولانها وضعت لفة للاسباب التامة والمؤثرة مثلا لفظ البيع والاجارة
والنكاح والطلاق وضعت للعقد المؤثر اى وضعت هذه الالفاظ للايجاب والقبول
لفظ البيع وضع للايجاب والقبول الذين يؤثران بالاثرا المطلوب اى العلاقة الملكية
وكذا النكاح وضع للايجاب والقبول الذين يؤثران باثر كذا اى العلاقة الزوجية .
بعبارة شيخنا الاسناد اذا وجد عقد النكاح اى الايجاب والقبول توجد المعركة
التي تنتهى الى جريان الدم .

والمراد من المعاملات ما تكون بمعنى الاعم لانها وقعت فيمقابل العبادات
سواء كانت من العقود او الايقاعات قد علم فرقهما ان العقود يحتاج الى الايجاب
والقبول والايقاعات تحتاج الى طرف واحد اى الايجاب فقط .

قوله : بل الاختلاف فى المحققات والمصاديق الخ .

اى لا يكون الاختلاف فى عقد البيع فى المعنى عند الشرع والعرف بل يقول كل
منهما ان اسامى المعاملات موضوعة لعقد المؤثر ولكن كان الاختلاف بينهما فى
المحققات والمصاديق والمراد من المحققات هى اشياء التى تكون موجبة لوجود
الاثر فى الخارج وبعبارة اخرى تقع مصداقاً للاثر فى الخارج مثلا اختلف اهل الشرع
والعرف فى بيع الربوى فيحكم العرف بانه مصداق لاثر عقد البيع لكن الشارع
يتخطى العرف فى ذلك اى يقول ان بيع الربوى لا يكون مصداقاً لاثر عقد البيع
اما جهة الفرق فان العرف لا يلاحظ ماهو شرط فى تأثير العقد .

توضيحه ان المبيع اما ان يكون من المكيل والموزون او النقود او غيرها وايضاً اما ان يكون البيع بجنسه او بغيره فان كان المبيع من المكيل او الموزون او النقود ووقع البائع البيع بجنسها فقد اشترط الشارع في تأثير عقد البيع عدم زيادة العينية او الحكمية واما العرف فلا يشترط هذا الشرط المذكور في تأثير العقد ويقول اهل العرف ان البيع الربوي يكون مصداقاً لاثر عقد البيع .

قوله : الثاني ان كون الفاظ المعاملات اسامى للصحيحة لا توجب اجمالها الخ .

اي قديين المصنف في هذه الخاتمة ان الفاظ المعاملات وضعت للصحيح اذا قلنا انها موضوعة للاسباب .

واما اذا قلنا انها موضوعة للمسببات فلامجال فيها للنزاع في كونها موضوعة للصحيح او الاعم بل يبحث فيها عن الوجود والعدم فيبحث في هذا الامر الثاني في بيان الثمرة بين القولين وقد ظهر في باب العبادات في بيان الثمرة جواز التمسك بالاطلاق على الاعم وعدم جواز التمسك بالاطلاق على الصحيح .

واما في باب المعاملات فيجوز التمسك بالاطلاق على القول بالصحيح ايضاً وان لم يجز التمسك باطلاق في باب العبادات على القول بالصحيح .

توضيحه ان المعاملات امضائية لاناسيسية والمراد من الامضائي ما كان موجوداً اولاً فيمضيه الشارع لمصلحة او يردده الشارع لعدم المصلحة فيه والمراد من التأسيس ما يوجد بعد عدمه واذا كانت المعاملات الامضائية فيصح التمسك بالاطلاق فيها اذا شك في جزئية شيء او شرطيته فيها لانها تستعمل في معانيها الاولى وهي معينة لاجمال في الاجزاء وشرائطها ولا يعتنى فيما شك بل يتمسك في اطلاق احل الله البيع واوفوا بالعقود .

وبعبارة اخرى ان الموضوع عند العرف موجود في باب المعاملات فيجىء المحكم عن الشارع بعده مثلاً ببيع المعاطات ثابت عند العرف فنشك في صحتها شرعاً

ولایعتنی بهذا الشک بل یتمسک باطلاق احل الله البیع وکذا فی بیع السلف فیتمسک فیما ذکر بالاطلاق لانه اذا کان المولی فی مقام البیان یتمسک فی ظاهر کلامه واما اذا لم یک الاطلاق مراداً له فیلزم علیه البیان ونصب القرینة .

وقد ظهر من هذا البیان ان الشرائط الّتی تعتبر عند العرف تعتبر عند الشارع ایضاً لانه منهم وداخل فیهم ولا یخفی ان الشارع اذا تخطىء العرف یمکن ان یمکن من اجل اشتباه العرف فی المصداق ویکون هذا المورد خارجاً عن مانحن فیہ ای لایوافق الشارع العرف فی هذا المورد لانهم مخطئون فی المصداق ولا یخفی ان الشارع یوافق العرف فی اصل المعنی وما اعتبروا من الاجزاء والشرائط .

فعلم الی هنا ان التمسک بالاطلاق فی باب المعاملات بناء علی الصحیح جائز ایضاً واما فی باب العبادات فقد ظهر مما سبق عدم جواز التمسک بالاطلاق بناء علی الصحیح .

قوله : نعم لو شک فی اعتبار الشیء فیها عرفاً الخ .

ای ثبت الی هنا التمسک بالاطلاق فی باب المعاملات عند الصحیح ایضاً واما اذا شک واجمل اجزائها عند اهل العرف مثلاً اذا شک فی بیع الدار او العقار فی اعتبار الصیغة ای هل تعتبر الصیغة فیہ او تکفی المعاطات فلا یتمسک بالاطلاق هنا عند الصحیح لانه یمکن فی هذا المورد اصالة عدم التأثير اذا لم یؤت ماشک .

الثالث اذا دخل شیء وجودی او عدمی الخ .

واعلم انه یختلف الاقوال علی الصحیح فبقول بعضهم الصحیح ما یوجد فیہ الاجزاء والشرائط جميعاً وبقول بعضهم الصحیح ما یوجد فیہ الاجزاء و الشرائط مطلقاً ای سواء وجد کلاهما او احدهما وقال بعضهم الصحیح ما یوجد فیہ الاجزاء فقط وقالت الطائفة الاخری بالعکس ولا یخفی ان هذه الاقوال ثابتة فی مرتبة الامکان . اما صاحب الکفاية فیبحث هنا من القسم الاول ای الصحیح ما یوجد فیہ

جميع الاجزاء والشرائط مثلا الصلوة ان كانت واجدة لجميع الاجزاء والشرائط فهي صحيحة .

فائدة: الفرق بين الجزء والشرط ان كان القيد والتقييد كلاهما داخلين في المقيد فهو جزء توضيحه ان الركوع والسجود والقيام و القعود كلها داخله في الصلوة .

بعبارة اخرى ان الصلوة مركبة من القراءة و الركوع والسجود الخ فكلها داخله في الصلوة اى في هذه المذكورات القيد والتقييد كلاهما داخلان في المقيد اى الصلوة .

والمراد من التقييد هو النسبة كالنسبة الصلوة الى القراءة والركوع والسجود اى صلوة منسوبة الى القراءة والركوع والسجود والمراد من القيد هو نفس الركوع والسجود والقيام والقعود الخ .

و اما ان كان التقييد داخلا دون القيد فهو شرط نحو الطهارة و الاستقبال بالنسبة الى الصلوة فان التقييد اى نسبة الصلوة الى الطهارة و الاستقبال داخله في الصلوة دون نفسها .

توضيحه بمثال الآخر اذا قلت جئني غلام زيد فالقيد اى زيد خارج ومقيد اى نسبة الغلام الى الزيد داخل اعني ثبوت المعنى لغلام منسوب الى زيد لانه حاصل الفرق بين الجزء والشرط ان كان القيد والتقييد كلاهما داخلين في المقيد فهو جزء وان كان التقييد داخلا في المقيد دون القيد فهو شرط .

فائدة: قد بين هنا شيخنا الاستاد فرق الطبيعة والوجود و كان هذا الفرق لتوضيح الاجزاء والشرائط فالانسان واجد للطبيعة والوجود مثلا الانسان مركب من الاجزاء الطبيعة اما كون الانسان طويل القامة او وجهه حسن او وجهه كالقمر فسميت هذه المذكورات الوجود ولا يخفى ان المراد من الوجوب ما يكون سبباً لتشخيص الشئ فالوجود في باب العبادات ما يكون سبباً لتشخيص المأمور به واعلم ان الشئ

تنتفی بانتفاء اجزائه ای بانتفاء جميع الاجزاء او اكثرها او جزء واحد اذا كان من الاجزاء الرئيسة كالرأس فی الانسان و لكن اذا انتفيت مشخصات الانسان كطول القامة او حسن الوجه فلا ينتفی .

وايضاً الجزء وجودی وعدمی و كذا الشرط ان قلت البحث فی المقام فی الجزء الوجودی لانه مؤثر والعدمی ليس بمؤثر قلت العدمی مؤثر فی بعض موارد اذا قلت ليس لی الدار يؤثر هذا الكلام لفيرك وكذا فی قول الفقهاء فی باب الصلوة من ان يقال يجب الترك التأمین و كذا ترك الضحك اذا كان فيه صوت فجعل فيما ذكر الشيء العدمی شرط .

واعلم ان الشرط اما ان يكون مقدماً كالطهارة للصلوة او مقارناً كالستر لها او يكون لاحقاً كغسل الليلية علی المستحاضة بالاستحاضة الكثيرة فانها شرط لصحة صوم يوم الماضي ذكر صاحب الكفاية الشروط المذكورة بعبارة اخرى .

فی قوله كما اذا اخذ الشيء مسبقاً او ملحقاً له .

توضيحه ان لفظة له منازع فيها ای نازع مسبقاً و ملحقاً فيها ولا شك ان المسبق والملحق كان من الامور النسبية ای اذا صدق المسبق صدق السابق وكذا الملحق فيكون المراد من الشيء فی عبارة المصنف العبادة وضمير له راجع الى ما فی قوله كما المراد من لفظ ما هو الشرط .

ای اخذت العبادة المسبوبة بالشرط السابق واخذت ملحقة بالشرط اللاحق الحاصل ان الجزء والشرط اما يكونان داخلين فی قوام الشيء ای ينتفی الشيء بانتفائهما او بانتقاء احدهما واما ان يكونان لتحصيل الخصوصية .

بعبارة الاستاد بالفارسية در بعض موارد جزء و یا شرط از برای خوشگل شدن میباشد ای يصير عدم هذا الجزء او الشرط سبباً لنقصان الشيء بعبارة اخرى ينقص كمال الذي جاء من ناحية الجزء او الشرط ولا يرد النقص هنا علی الماهية وقد اشار صاحب الكفاية الى هذا بقوله فيكون الاخلال بماله دخل باحد النحويين

فى حقيقة المأمور به و ماهيته موجبا لفساده لامحاله بخلاف ماله دخل فى تحققه و
تشخيصه اعنى اذا كان القيد موجبا لمزية الشئ فلا تنتفى الماهية بانتفاء هذا القيد قد عبر
شيخنا الاستاد هذه العبارة باللفظة الرابعة ولا نكون لفظة الرابعة فى عبارة الكفاية اى
قال الرابعة انه قد لا يكون الشئ جزءاً ولا شرطاً بل ثبت لنفسه حكم من الاحكام
وجعل الشئ الواجب او المستحب ظرفاً للشئ الآخر مثلاً الدعا لاربعة مؤمنين جعل
لنفسه حكم لكن جعلت الصلوة الوتر ظرفاً لهذا الدعا وكذا الاستنشاق مطلوب فى نفسه
لكن جعل الوضوء ظرفاً له وكذا المسجد فانه جعل ظرفاً للصلوة ولا يكون جزءاً
او شرطاً للصلوة ومثل هذا الشهر رمضان فانه جعل ظرفاً للصوم الحاصل انه لا يضر
الاخلال بهذه المذكورات فى الماهية .

وقد صرح بهذا صاحب الكفاية .

بقوله : حيث لا يكون الاخلال به الا اخلالاً بتلك الخصوصية مع
تحقق الماهية بخصوصية اخرى غير موجبة لتلك المزية بل كان موجبا
لنقصانها كالصلوة فى الحمام الخ .

ولا يخفى عليك ان قسم الرابع خارج عن محل البحث لانه لا يكون جزءاً
ولا شرطاً وكذا قسم الثالث اى ما يكون جزءاً للجزء او شرطاً للفرد والمراد منهما
كالمستحبات الركوع والسجود فانهما لا تكونان داخلتين فى الماهية ولا يضر الاخلال
بهما فى التسمية .

فبقى فى محل البحث قسمان منها احدهما الاجزاء التى كانت داخلية فى الماهية
وثانيهما شرايط التى تكون داخلية فى الماهية لكن ليس دخلها فيها كدخل الاجزاء
فيها لان المراد من الشرط ما كان التقيد داخل فى الماهية دون القيد مثلاً الطهارة شرط
للصلوة فيكون التقيد اى النسبة للصلوة اليها داخل فى الصلوة دون القيد اى الطهارة
قد تقدم الفرق بين الجزء والشرط آنفاً .

البحث فى الامكان الوقوعى للاشتراك

الحادى عشر الحق وقوع الاشتراك للنقل والتبادر الخ .

اعلم انه لاخلاف فى الاشتراك المعنوى وانما الخلاف فى الاشتراك اللفظى والمراد منه ماكان مقابلا للترادف لانه ماوضعت الالفاظ المتعددة لمعنى واحد واما الاشتراك اللفظى فهو ماوضع اللفظ الواحد لمعان .

قال صاحب الكفاية الحق وقوع الاشتراك اللفظى وان احاله البعض اى قال البعض بعدم وقوع الاشتراك استدلوا على مطلوبهم بان الاشتراك منا فى لحكمة الوضع والمراد من الحكمة فيه التفهيم والتفهيم .

والجواب عن هذا الاشكال ان الاشتراك لا يكون مخلا بالحكمة فى الوضع لان الاشتراك يحتاج الى نصب القرينة المعينة فتدل على المراد وايضاً يمكن عدم المناقاة الاشتراك للحكمة وان لم تنصب القرينة لان الحكمة تقتضى فى بعض الموارد عدم التعيين .

الحاصل انه يبحث فى المقام من الامور الاربعة .

الاول يبحث من الامكان الذاتى للاشتراك .

الثانى من الامكان الوقوعى له .

الثالث هل وقع الاشتراك فى القرآن الكريم .

الرابع هل يجب وقوع الاشتراك .

فاعلم انه يبحث هنا عن المواد الثلاثة قد علم فى المنطق اذا كان الشىء واجباً

او ممكناً فى الواقع يسمى هذا الواقع مادة القضية ويسمى اللفظ الذى يدل على هذا الواقع جهة القضية .

فنقول بعد هذه المقدمة لانزاع فى ان الاشتراك فى الواقع ممكن ذاتاً ووقوعاً

وانما النزاع فى وقوع الاشتراك فى القرآن قال بعض ان وقوع الاشتراك فى القرآن

ممتنع للزوم التطويل بلاطائل اى ان وقع الاشتراك فى القرآن مع القرينة لزوم التطويل بلاطائل وان وقع من دون القرينة لزوم الاجمال كلاهما لايجوز فى كلام الله تعالى . قال صاحب الكفاية لايرد اشكال الذى ذكر على طريق القضية المنفصلة حاصله ان وقع الاشتراك فى القرآن اما يلزم التطويل بلاطائل واما يلزم الاجمال .

توضيحه اى كلام صاحب الكفاية انه وقع الاشتراك فى القرآن ولا يلزم هذه القضية المنفصلة لاجل وقوع الاشتراك فى القرآن اى لا يلزم من وقوع الاشتراك فى القرآن التطويل بلاطائل او الاجمال .

الحاصل انه لا يلزم التطويل بلاطائل اذا كان لفظ المشترك فى القرآن مع القرينة لانه يمكن ان تكون القرينة حالية ويلزم التطويل بلاطائل اذا كانت القرينة مقالية . وايضاً لا يلزم تطويل المذكور وان كانت القرينة لفظية لانها قد تكون لغرض الآخر مثلاً هنا ماء جار لان الماء يطلق على الجارى والكر اذا قلت هنا ماء جار فعلم انه ليس بماء الكر وكذا فى المقام اى لفظ العين مشترك بين الباكية والجارية اذا قلت هنا عين جارية فيخرج العين الباكية لان العين موضوعة للجارية والباكية وغيرهما ويفهم من لفظ جارية شىء زائد اى ماء جار .

وايضاً الاشتراك والاجمال قد وقع فى كلامه تعالى قد اخبر فى كتابه الكريم بوقوعه قال الله تعالى فيه آيات محكمة من ام الكتاب و آخر متشابهات الظاهر ان الالفاظ المشتركة متشابهات وقد وقعت فى القرآن ويتعلق بها الغرض .

قال شيخنا الامstad ان الغرض من وقوع الاشتراك والاجمال فى كلامه تعالى هو بقاء احتياج الناس الى باب المولى اى اذا كان اللفظ مجملاً يحتاج ناس الى النبى ﷺ والى الائمة ﷺ وبالعبارة الفارسية حكمت آوردن متشابهات در قرآن اين است كه مردم محتاج بدرب مولى باشند وديگر آنكه فضل علماء دانسته شود بسبب استنباط احكام .

الدليل الآخر لوقوع الاشتراك فى اللغات لان الالفاظ متناهية والمعانى غير

متناهية توضيح هذا الدليل ان الالفاظ تتركب من الثمانية وعشرين حرفاً ولاخلاف في ان المركب من المتناهي متناه .

بعبارة اخرى ان الالفاظ تتركب من حروف الهجاء وهي متناهية فالالفاظ متناهية ايضاً اذا كان الامر كذلك فيحتاج الواضع الى الاشتراك في الالفاظ ذكر صاحب الكفاية بقوله ربما توهم وجوب وقوع الاشتراك في اللغات لاجل عدم التناهي المعاني فلا بد من تقسيم غير المتناهي في المتناهي فقال هذا الاستدلال فاسد لانه يلزم على هذا الاستدلال كون الاوضاع غير المتناهية وجه هذا اللزوم انه اذا كانت الالفاظ المتناهية فتقسم وتوضع هذه الالفاظ للمعاني التي لانتهى فيلزم ان يكون الاوضاع غير متناهية قد ذكر شيخنا الاستاذ لايصح الاستدلال بوقوع الاشتراك لاجل عدم التناهي المعاني لانه لا يمكن ان يضع الممكن الشيء غير المتناهي مثلاً يعرب ابن قحطان ممكن فلا بد ان يكون فعله ممكناً ايضاً .

توضيحه ان واضع اللفظ يكون من الممكنات فلا يصح ان يكون فعله غير المتناهي بل لابد ان يكون فعله متناهياً ايضاً بعبارة اخرى ان الالفاظ موضوعة لاستفادة الموجودين ولاشك في انهم متناهية واذا كانت المعاني غير المتناهية فيلزم ان يكون وضع الالفاظ لهذه المعاني غير مفيد لان الوضع يكون للاستفادة لكن اذا كان الوضع للممكنات المتناهية فلا يفيد الوضع بعد انتهاء هذه الممكنات . بعبارة الاستاذ الفاضل از براى من وشما وضع شده پس ما متناهي ميباشيم كسى نيست كه از آن معانى استفاده نمايند .

اما جواب الحقيقى فيقال ان الجزئيات تكون غير المتناهية لكن الكلليات متناهية وايضاً نقول ان الجزئيات غير المتناهية لا تحتاج الى الواضع لان باب المجاز واسع فتستعمل الالفاظ في الجزئيات غير المتناهية مجازاً .

قال صاحب الكفاية فافهم اى اشارة الى عدم الصحة الجواب توضيحه ان استعمال المجازى يحتاج الى وجود العلاقة بين المعنى الحقيقى والمجازى فيحتاج الاستعمال

المجازى الى وجود الحقيقة .

قال شيخنا الاستاد الدليل على وقوع الاشتراك هو وقوعه قد علم سابقاً ان المراد من مادة القضية هي حقيقتها وواقعيتها لان القضية في الواقع اما واجبة واما ممتنعة واما ممكنة اذا وقع الشيء فيدل على الوجوب لان الشيء ما لم يجب لم يقع فكذا فيما نحن فيه ان الاشتراك واقع في كلامه تعالى فيدل هذا الوقوع على الوجوب والضرورة لثبوت الاشتراك .

قوله : الثاني عشر قد اختلفوا في جواز استعمال اللفظ في اكثر من معنى واحد الخ .

يبحث في هذا الامر بانه هل يمكن استعمال المشترك في اكثر من معنى واحد في آن واحد وكذا يبحث بانه هل يجوز استعمال اللفظ في المعنى الحقيقي والمجازى في آن واحد .

قد اختلفوا على هذا الاستعمال على اقوال اظهرها عدم جواز الاستعمال عقلاً وان جاز هذا الاستعمال عرفاً فليعلم اولاً معنى الاستعمال ولا يخفى ان الاستعمال يطلق على المعنيين .

احدهما جعل اللفظ وجهاً وعنواناً للمعنى بعبارة اخرى الاستعمال فناء اللفظ في المعنى كفناء الوجه في ذى الوجه والعنوان في المعنون .

وثانيهما العلامة اى جعل اللفظ علامة للمعنى واذا كان الاستعمال بمعنى الثانى فلا يرد الاشكال في جعل اللفظ علامة للشئيين لكن اذا جعلنا اللفظ وجهاً وعنواناً للمعنى فيرد الاشكال في استعمال اللفظ في المعنيين في آن واحد .

توضيحه انه اذا جعل اللفظ وجهاً وعنواناً للمعنى فيبقى اللفظ في المعنى والمراد من الوجه وعنوان كون اللفظ لقباً للشخص كما اذا جعل لفظ اى عالم مثلاً لقباً لزيد وقلنا جئنى عالم فيبقى عالم في زيد ولا يصح استعمال عالم اذا في عمرو ايضاً لانه اذا استعمل هذا اللفظ في عمرو يلزم قلب الشئ الى ضده .

بعبارة اخرى اذا استعمل لفظ العين فى الجارية فيبنى اللفظ فى هذا المعنى لان اللفظ قالب له ويكون فى هذا الاستعمال ايجاد المعنى بوجود اللفظ اذا قلت رأيت عيناً فيكون المراد نفس المعنى لذا يسرى قبح المعنى الى اللفظ كما يسرى الى لفظ الغايط قبح المعنى .

الحاصل ان اللفظ كيف مسموع والمقصود هو المعنى ومن يقول ان اللفظ يستعمل فى المعنيين يكون كالا حول العينين اى يرى شيئاً واحداً بانه اثنان .

فعلم ان وضع اللفظ للمعنى اعتبارى اى هو هو اعتبارى لاحقيقى مثلاً لفظ حسن وضع للشخص المعين فى الخارج فيكون المراد ذاك الشخص المعين بسبب اعتبار معتبر لانه يعتبر هو هو فان استعمل حسن فى المعنى الاخر تلزم ان يجعل هذا المعنى معنى آخر اى ينقلب هذا المعنى الى المعنى الآخر هو باطل بالوجدان لان اللفظ جعل وجهاً للمعنى الذى عبره الوضع .

قال صاحب الكفاية بل بوجه نفسه اى وضع اللفظ للمعنى يكون على النحو الذى جعل اللفظ نفس المعنى .

قوله : فانقدح بذلك امتناع استعمال اللفظ مطلقاً مفرداً كان او غيره

فى اكثر من المعنى بنحو الحقيقة او المجاز .

اى قد علم ان المراد من جعل اللفظ وجهاً وعنواناً للمعنى وفانياً فيه .

واعترض صاحب الكفاية على المعالم حيث قال صاحب المعالم لنا على الجواز انتفاء المانع فيصح استعمال اللفظ فى اكثر من المعنى فى المفرد مجازاً وفى التثنية والجمع حقيقة والدليل لصاحب المعالم على كونه مجازاً فى المفرد هو التبادر الوحدة من المفرد عند اطلاق اللفظ فيفتقر ارادة المعنيين منه الى الغاء اعتبار قيد الوحدة فيصير اللفظ مستعملاً فى خلاف موضوعه لكن وجود العلاقه المصححة للتجاوز اعنى العلاقه الكل والجزء يجوز به فيكون مجازاً .

اعترض شيخنا الاستاد على صاحب المعالم حاصل الاعتراض ان اللفظ المفرد

وضع لطبيعة المعنى لالمعنى المقيد بقيد الوحدة او المعنى المقيد بالوجود الخارجى او الوجود الذهنى ولو فرض كون المعنى مقيداً بالوحدة واستعمل فى الاكثر مجازاً فلا يصح استدلال صاحب المعالم بان وجود علاقة الكل والجزء يجوزّه فيكون مجازاً وجه عدم الصحة لان وضع اللفظ للمعنى مع قيد الوحدة يصير هذا الوضع الطبيعة بشرط الشئ اى بشرط الوحدة واما اذا استعمل فى اكثر من معنى فيصير الطبيعة بشرط لا اى بشرط عدم وحدة .

الظاهر ان الطبيعة بشرط لا وبشرط شئ تكونان من المتباينين فلا يصح استعمال احد المتباينين فى الآخر قط قد علم مذهب صاحب معالم والاشكال الذى يرد عليه فى استعمال لفظ المشترك فى اكثر معنى اذا كان مفرداً .

قال صاحب معالم الدليل لنا على كون استعمال اللفظ فى اكثر من معنى فى التثنية والجمع حقيقة انهما فى قوة تكرار المفرد بالمطف الا ترى انه يقال جائئى زيدان وزيدون كانه قال جائئى زيد وزيد

وكذا قولنا عينان واعين فنكون لفظة عينان بمنزلة عين وعين فتدل احدهما على الجارية والآخر على الباكية فثبت على قول صاحب معالم استعمال اللفظ فى اكثر من معنى فى التثنية والجمع حقيقة .

قال صاحب الكفاية فلا وجه للتفصيل بالجواز فى التثنية و الجمع على نحو الحقيقة الحاصل ان صاحب الكفاية لا يصح استعمال اللفظ فى اكثر من معنى مطلقاً اى سواء كان مفرداً او التثنية او الجمع قد ذكر الاستدلال على عدم الجواز فى المفرد .

اما الدليل على عدم الجواز فى اكثر من معنى فى التثنية والجمع فقال صاحب الكفاية ان التثنية والجمع وان كان بمنزلة التكرار فى اللفظ لكن لا يستعمل لفظ التثنية والجمع فى الاكثر من معنى مثلاً اذا قلت هنا عينان اى يراد فردان من الذهب او الفضة او الباكية او الجارية ولا يطلق عينان على الجارية والباكية ولا على الذهب والفضة .

فظهر من البيان المذكور ان عينين يستعمل فى معنى واحد بعبارة اخرى ان المراد من عينين هو طبيعة واحدة اى الباكىة او الجارىة و لىس المراد من عينين الطبيعتين اى لىس المراد من عينين الجارىة والباكىة .

واىضا ان الاعلام اذا ثبت تأول بالمسميات ولا تثنى من غير تأويل لعدم تعدد فيها مثلا اذا تثنى زيد يؤول زيدان بالمسميين وكذا جثنى بعينين يؤول بالمسميين فلا استعمال فى الاكثر من معنى .

قال صاحب الكفاية لو اريد مثلا من العينين فردان الجارىة وفردان من الباكىة وعلى هذا وان كان استعمال العينين فى المعنيين لكن لا يجدى حديث التكرار التثنية والجمع فى صحة هذا الاستعمال فيرد هنا الاشكال الذى ورد فى استعمال لفظ المفرد على الاكثر من معنى .

قوله : وهم ودفع لعلك تتوهم ان الاخبار دالة على ان للقرآن بطونا الخ .

اى استدل مجوزون بان للقران بطونا سبعة او سبعين هذا دليل على وقوع استعمال اللفظ فى اكثر من معنى فلا شك انه اذا ثبت للقرآن سبعة او سبعون بطنا يدل ثبوت البطون للقرآن على ضرورة وقوع استعمال اللفظ فى الاكثر من معنى وهذا الدليل اقوى من الجواز اى استدل مجوزون بالاخبار الدالة على ان للقرآن بطونا فبدل هذا الدليل على وجوب الاستعمال فى الاكثر فضلا عن جوازه .

والجواب عن هذا الاستدلال ان المراد من استعمال اللفظ فى الاكثر من معنى ان يستعمل فى الاكثر بالاستقلال واما اذا استعمل اللفظ فى الاكثر فى معنى العام الشامل هذا لانزاع فيه والجواب الاخر ان القرآن لم يستعمل فى السبعة او سبعين بطونا بل كان المراد استعمال القرآن فى معنى اما البطون الآخر فلم يستعمل اللفظ فيها بل تراد فى نفسها فى حال الاستعمال ولم يكن ارادتها من اللفظ .

واىضا يقال ان المراد من البطون هو لوازم المعنى الموضوع له ولكن كانت

افهامنا قاصرة عن ادراكها .

والجواب الآخر ان الفاظ القرآن نزلت سبع مرات او سبعين وفي كل مرة اريد منها معنى .

قد تمت الى هنا الاجوبة التي ذكرها صاحب الكفاية اي قد استدل المستدل للاستعمال في الاكثر من معنى بالاخبار الدالة على ان للقرآن بطوناً سبعة لكن صاحب الكفاية اشكل على هذا الاستدلال .

بعبارة اخرى قد اجاب صاحب الكفاية عن هذا الاستدلال بالاجوبة المذكورة لكن اعترض على صاحب الكفاية بان ظاهر اخبار البطن كون كل واحد من البطون مستقلاً في الحكم ومناطقاً للنفي والاثبات .

ولا يخفى ان المراد من البطن جوف كل شيء فتكون المعاني في جوف الالفاظ لان الالفاظ قالب للمعاني .

الكلام في المشتق

الثالث عشر انه اختلفوا في ان المشتق في خصوص ما تلبس بالمبدء الخ .

اي هنا تمت الامور التي تذكر في المقدمة فيكون هذا البحث متتماً للامور التي ذكرت اول الكتاب في قوله اما المقدمة ففي بيان امور يبحث في هذا الامر عن المشتق .

قد اختلفوا فيه على اقوال قال بعض ان المشتق حقيقة في ما تلبس بالمبدء في الحال وبعض الآخر ان المشتق حقيقة فيما تلبس بالمبدء في الحال وفي ما انقضى عنه المبدء وقبل انه حقيقه مطلقاً اي فيما يتلبس بالمبدء في المستقبل حقيقة ايضاً .

فليعلم اولاً ان المراد من المشتق والمبدء والتلبس ما هي فنقول ان المشتق ما يجري على الذات اي يحمل عليها ويحكى عنها والمراد من المبدء اي المادة والمراد من الذات ما هو متلبس بالمبدء وثبت له المبدء مثلاً في نحو ضارب اي

ذات ثبت لها الضرب والمراد من التلبس اى وجود المبدء للذات بعبارة فارسية اعنى ذات آن ماده را داشته باشد .

فبيحث هنا انه ماوضع له المشتق ما هو فيقال ان المشتق ما وضع للذات التى تلبس بالمبدء فى الحال قيل المشتق ماوضع للاعم منه وما انقضى عنه المبدء واما المتأخرون فيقولون ان المشتق وضع للذات صدرعنها المبدء سواء كانت متلبسة بها ام لا بعبارة اخرى ان قلنا للاعم فيكون حقيقة فيمن صدرعنه المبدء سواء كان متلبساً به فى الحال او انقضى عنه وان قلنا للاخص فيكون الثانى مجازاً اى فيما انقضى عنه المبدء .

توضيح المبحث : الاعمى بقول ان المشتق ما وضع للجامع والمعنى العام فيكون وضعه مشتركاً معنوياً مثلاً المشتق ما وضع لمن صدرعنه المبدء سواء كان فى الحال او الماضى والاخصى يقولون انه للخصوص ما تلبس بالمبدء فى الحال فيكون استعماله فيمن انقضى عنه المبدء مجازاً بعلاقة ما كان وان استعمل فيما يتلبس بالمبدء فى الاستقبال فيكون مجازاً بعلاقة ما يؤول اليه .

واعلم ان المراد من المشتقات التى يكون محل البحث هى المشتقات الاسمية التى تحمل على الذات فيخرج عنها الافعال لانها لا تحمل عليها مثلاً يضرب لا يحمل على زيد اى لا يصح ان يقال هو هو وكذا يخرج عنها المصادر اما المصدر الثلاثى فكونه غير مشتق واما مصدر مزيد فيه فلا يحمل على الذات لان الاسم المعنى لا يحمل على الذات .

قد ظهر انه يبحث فى المقام عن المشتق الاصولى لا النحوى بكون بينهما عموم وخصوص من وجه .

فمادة اجتماعهما كاسماء الفاعلين والمفعولين .

ومادة الافتراق عن المشتق النحوى كالافعال والمصادر فانها لا تكون مشتقة عند الاصولى لانها لا تجرى على الذات اى لا تحمل عليها ولا تكون حاكية عنها وجه عدم

الحمل ان معنى الحمل هو الاتحاد بين الشيئين لان معناه ان هذا ذاك و ليس هذا الاتحاد بين الذات والافعال والمصادر ومادة الاقتران عن المشتق الاصولى ما يدل على الوصفية وان كان عند النحاة معدوداً من الجوامد كلفظ الاخ والزوج والرق ونحو ذلك لا يكون هذه المذكورات مشتقا عند النحاة لان المشتق عندهم ما يكون مأخوذاً من المصدر .

فائدة : اعلم ان المشتق ينقسم الى الاقسام الثلاثة : الحولى والصدورى والانتزاعى .

الاول - نحو البياض فانه يكون للجسم بنحو المحلول اى يحتاج حلول البياض فى الجسم الى الموجد اى محتاج ميشود حلول شىء بسوى حلول دهنده .

القسم الثانى - المشتق الصدورى والمراد منه ما يكون بنحو اليجاد عن الشخص كالضارب فالضرب صادر عن زيد مثلاً يكون نفسه موجداً له .

الثالث - المشتق الانتزاعى والمراد منه ما يعتبر باعتبار المعنبر بعبارة اخرى يخرج الى الوجود باعتبار المعنبر مثلاً زوجية والملكية يكون وجودهما باعتبار المعنبر . فعلم ان المراد من المشتق هى ذات متصفة بالمبدء والانصاف على ثلاثة اقسام اعنى ان المشتق ينتزع عن مقام الذات لاجل اتحاد الذات بالمبدء من حيث المحلول او الصدور او الانتزاع قد بين شرح هذه الثلاثة .

ولا يخفى ان التلبس بالمبدء يتصور على ثلاثة اقسام الاول ان يكون النسبة فى الحال وكذا التلبس بعبارة اخرى يكون زمان النسبة والتلبس واحداً .

والثانى - ان تكون النسبة فى الحال والتلبس فيما مضى .

والثالث - ان تكون النسبة فى الحال والتلبس فيما سياتى سيتضح ان الاشكال والنزاع انما هو فيما انقضى عنه التلبس بالمبدء .

الحاصل ان المراد من المشتق فى محل البحث هو المشتق الاصولى اى يحمل على الذات لكن مفهوم المشتق ينتزع عن الذات .

ولا يخفى ان انتزاع المشتق ليس عن نفس الذات كالانسانية التى تنتزع عن نفس ذات الانسان اى الحيوان الماطق .

اما المشتق فلا ينتزع عن مرتبة الذات بل ينتزع المشتق عن مقام اتصاف الذات بالامر الخارج والمراد من الامر الخارج هنا هى المادة مثلا تنصف الذات اولاً بالضرب فينتزع عن هذا المقام اى ينتزع المشتق عن مقام اتصاف الذات بالمبدء اى ينتزع الضارب بعد اتصاف الذات بالضرب ويتحد ضارب مع الذات اى يحتمل عليها بنحو الحلول او الصدور او الانتزاع قد علمت امثلتها آنفاً .

قوله : واختلاف انحاء الطلبات حسب تفاوت مبادئ المشتقات الخ .
توهم بعض بانه لايجرى النزاع فى المشتقات التى تدل مبادئها على الصناعة والحرفة والملكة قال صاحب الكفاية لا توجب هذه المذكورات خروج المشتق عن محل النزاع .

الحاصل انه يختلف المبدء بالمداومة وعدمها فيدوم بالشأنية والصناعة والملكة والمراد من الشأنية كالمفتاح اى كان من شأنه افتتاح القفل والمراد من الملكة كالاقتصاد والصناعة ما هى تحتاج الى الاستاد والحرفة لا تحتاج اليه .

وبعبارة اخرى الفرق بين الصناعة والحرفة ان الصناعة هى ملكة حاصلة من الثمر على العمل كالكتابة والخياطة والحرفة ما يكتسب له مما لا يفتقر الى ذلك كالاخطاب والاحتشاش .

فاعلم ان اختلاف المبدء صار سبباً لاشتباه صاحب الفصول حيث قال لايجرى النزاع فى المشتقات التى كان المبدء فيها من الشأنية والصناعة والملكة وكذا صار سبب اشتباهه ذكر الامثلة باسم الفاعل واسم المفعول اى جعل صاحب الفصول النزاع فى هذه الامثلة .

قال شيخنا الاستاذ ان مقام صاحب الفصول اجل من ان يصير المثال سبباً لاشتباهه لان ذكر المثال لا يخفى للطلبة فضلاً عن الاجلة بانه لا يفيد نفى ما عداه مثلاً

محل نزول الآية لا يفيد الحصر وكذا المورد لا يكون موجباً للتخصيص بعبارة أخرى اثبات الشيء لا يفيد نفي ما عداه .

تنبيه: واعلم ان المراد من الحال هو حال النسبة لاحال النطق لانه لا ينفك عن حال التكلم ولا يمكن ان يبحث ان حال النطق اما ان يكون في الماضي او الحال او المستقبل فقد ظهر ان المراد من الحال هو حال النسبة اذا كان الامر كذلك فيصير الاقسام المتصورة كثيرة مثلاً نقول زيد ضارب امس اذا كان جرى النسبة والتلبس كلاهما في الامس فيكون هذا الاستعمال حقيقة وان كان في هذا المثال التلبس في امس الامس فيكون المختلف فيه وان كان التلبس في هذا المثال في غد الامس فيكون هذا الاستعمال مجازاً .

توضيح محل النزاع بذكر المثال مثلاً زيد ضارب الآن ان كان جرى النسبة والتلبس كلاهما في الآن فيكون هذا الاستعمال حقيقة وان كان التلبس في الامس فهو مختلف فيه وان كان التلبس في المستقبل فهو مجاز بالاتفاق وكذا ان قلت زيد ضارب غداً ان كان جرى النسبة والتلبس كلاهما في الغد فهو حقيقة وان كان التلبس قبل الغد فهو مختلف فيه وان كان في غد الغد فهو مجاز بالاتفاق .

قوله : ثم انه لا يبعد ان يراد بالمشتق في محل النزاع مطلق ما كان مفهومه ومعناه جارياً على الذات .

اي المراد من المشتق في محل النزاع هو المشتق الاصولي اعنى ما يحمل على الذات ويكون حاكياً عنها سواء كان له منشأ الاشتقاق ام لا .

وبعبارة اخرى المشتق ما يحمل على الذات سواء كان عرضاً او عرضياً والمراد من العرض المبادئ المتأصلة كالبياض اى المبادئ التى وجدت في الخارج والمراد من العرضى المبادئ الاعتبارية كالزوجية والرقية .

ولا يخفى ان هذا الفرق بين العرض والمرضى خلاف اصطلاح المنطقيين حيث انهم يطلقون العرض على نفس المبدء كالبياض والعرضى على المشتق كالابيض

توضيح الفرق بين العرض والعرضى على المذهب الاصولى ان العرض ما يكون محمولاً بالضميمة الذات ويكون من المبادئ المتأصلة اى كان له الوجود الخارجى واما العرضى فهو ما كان من المبادئ الاعتبارية وليس له الوجود الخارجى لكن منشأ انتزاعه موجود فى الخارج كالزوجية والرقية فظهر الفرق بين العرض والعرضى على المذهب الاصولى .

مسألة الرضاع

قوله : كما يشهد به ماعن الايضاح فى باب الرضاع .

فان قلت ان المراد من المشتق هو اللفظ الذى اخذ من اللفظ الآخر مع اشتماله على حروفه فيختص النزاع بالمشتق النحوى ولا يتعدى الى المشتق الاصولى لانه من الجوامد قلت ان المشتق على القسمين النحوى والاصولى وايضاً لو فرض حصر المشتق على النحوى .

بالفارسية اگر شما گذشت نميکنيد از مشتق نحوى پس من درمقابل ميگويم که نزاع مذکور در بعضى جوامد نیز جارى ميشود .

قوله : كما يشهد به ماعن الايضاح فى باب الرضاع فى مسألة من كان له زوجتان كبيرتان ارضعتا الزوجة الصغيرة .

توضيح ما ذكر فى هذه المسئلة من كانت له زوجتان كبيرتان وزوجة صغيرة ارضعت كبيرتان الصغير تحرم المرضعة الاولى والصغيرة وجه حرمة الاولى اى الزوجة التى ارضعت الزوجة الصغيرة فلانها تصير ام الزوجه اى تصيرام الزوجة الصغيرة مع شرائط الرضاع وايضاً تصير الزوجة الصغيرة بنت الزوجة فثبت حرمة الزوجة الكبيرة المرضعة الاولى والزوجة الصغيرة ولا يخفى ان الزوجة الصغيرة التى بلغت سنة اشهر مثلاً يصح عقدھا عن الولى .

فيقال ان النزاع وقع فى المرضعة الثانية توضيحه ان حرمة المرضعة الثانية

الكبيرة تبني على النزاع في المشتق فان قلنا انه للاعم اى يكون المشتق حقيقة فيما انقضى عنه المبدء ايضاً فتكون الزوجة الصغيرة زوجة وقلنا ان المشتق حقيقة فيما انقضى عنه المبدء فظهر على هذا انه تصدق الزوجية على الزوجة الصغيرة باعتبار ماضى وكذا يصدق ان المرضعة الثانية ام الزوجة واما اذا قلنا ان المشتق حقيقة في خصوص ما تلبس بالمبدء في الحال فلا تحرم المرضعة الثانية لعدم صدق ام الزوجة عليها في الحال .

الحاصل ان الزوجية داخلية في محل النزاع وان كانت من الجوامد عند النجاة توضيح المبحث بمثال الآخر اذا طلق رجل زوجته فهل تصدق الزوجية عليها بعد الطلاق فيقال بتوقف صدق الزوجية على اطلاق المشتق فيما انقضى عنه المبدء بعبارة اخرى ان قلنا ان المشتق حقيقة فيما انقضى عنه التلبس بالمبدء فيصدق في مثال المذكور اسم الزوجة على المطلقة .

فثبت ان بعض الجوامد محل للنزاع ايضاً يعبر عنه بالمشتق الاصولي وبعبارة اخرى ان الزوجية عرضي وداخلية في محل النزاع .

ولابأس اشارة الى الفرق بين الذاتى والعرضى والمراد من الذاتى ما تنفى الذات بانتفائه مثلاً اذا انتفى الحيوان الناطق انتفى الانسان والمراد من العرضى هو ما لا تنتفى الذات بانتفائه .

واعلم ان النوع والذاتى لا يدخلان في محل النزاع المذكور واما يختص النزاع بالعناوين العرضية المتولدة من قيام احد المقولات بمحالتها ولا اشكال في خروج عناوين الذاتية التى يقوم بها الذات وما به قوام الشئ كحجرية الحجر والانسانية الانسان وما شابه ذلك من المصادر الجعلية التى بها قوام الشئ فلا يصح اطلاق الحجر على ما لا يكون متلبساً بعنوان الحجرية فعلاً ولا اطلاق الانسان على ما لا يكون متلبساً بالانسانية فعلاً لان قوام الذات اى انسان وحيوان انما يكون بالعناوين الذاتية اى الانسانية والحيوانية فلا يصح اطلاق الحجر على ما لا يكون متلبساً بعنوان

الحجرية فعلا وكذا الانسان .

فلا يقال للتراب انه انسان باعتبار انه احد العناصر التي يتولد منها الانسان وذلك لان انسانية الانسان ليست بالتراب بل انما تكون بالصورة النوعية التي بها يمتاز الانسان من غيره بل التراب لم يكن انساناً في حال من الحالات حتى في حال تولد الانسان منه فضلاً عن حال عدم التولد فاذا لم يكن التراب في حال كونه عنصر الانسان مما يصح اطلاق اسم الانسان عليه فكيف يصح اطلاق اسم الانسان عليه في غير ذلك الحال مع انه لاعلاقة بينه وبين الانسان حتى علاقة الاول والمشاركة لان التراب لا يصير انساناً ولا يؤل اليه .

قال شيخنا الاستاذ ان الصورة النوعية يؤخذ عن مقام الذات اى الانسانية تؤخذ عن الانسان واما الجنس وفصل فيؤخذ ان عن الصورة النوعية مثلاً الحيوان الناطق يؤخذ عن الانسانية وايضاً النوع يؤخذ عن مقام الذات مثلاً يقال الانسان نوع لانه نفس الذات واما الجنس والفصل فيؤخذ ان عن الذاتيات مثلاً الحيوان الذى يكون منسوباً الى الذات فيقال له الجنس وكذا الناطق الذى منسوب الى الذات يقال له الفصل لكن وجه التسمية الجنس والفصل بالذات ان المنسوب الى الذات ذاتية .

حاصل الكلام انه فرق بين اسماء الذوات من الاجناس والانواع والاعلام وبين اسماء العرضيات فانه في الاول لا يصح اطلاق الاسم عليها الا في حال ثبوت الذات بماله من صور النوعية التي بها يتحقق عنوان الذات كحيوانية الحيوان وانسانية الانسان وزيدية زيد بخلاف الثانى اى اسماء العرضيات فانه يصح اطلاق الاسم عليها وان لم تكن متلبسة بالعرض فعلا بعلاقة اول والمشاركة وكذا الكلام في علاقة ما كان فان زيدا ضارب الفاقد للضرب في الحال هو الذى كان ضارباً بالامس حقيقة فصح اطلاق الضارب عليه بعلاقة ما كان .

وهذا بخلاف الكلب الواقع في المملحة بحيث صار ملحاً فان هذا الملح

لم يكن كلباً اذا الكلية انما هي بالصورة النوعية التي لم تكن فعلاً فظهر اختصاص النزاع بالمرضيات دون الذاتيات لان الذاتيات لا تبقى بعد انتفاء الصورة النوعية وظهر ايضاً ان النزاع يجري في العرض والمرضى والمراد من العرض المبادئ المتأصلة كالبيض ويكون الخارج ظرفاً لوجوده واما العرضى فهي المبادئ الاعتبارية للمتأصلة كالزوجة ولا يكون الخارج ظرفاً لوجوده .

بعبارة اخرى ان المرض محمول بالضميمة ويكون له ما بازائه في الخارج والعرضى خارج محمول ايضاً ولكن ليس له ما بازائه في الخارج بل ثبت في الخارج منشأ انتزاعه مثلاً حرو زج لا يكون له منشأ اشتقاق وان كانا منشأ الاشتقاق لشيء الآخر مثلاً زوج منشأ الاشتقاق للزوجة وكذا الحر منشأ الاشتقاق للحرية .

الحاصل ان العرض محمول بالضميمة وهو خارج عن حقيقة الذات اى ذات الموضوع لكن يحتمل على الموضوع مع الضميمة الذات وكان له وجود في الخارج واما العرضى فهو خارج محمول على الذات نحو الاربعة زوج وهذا رقيق وهذا حرو لا يخفى ان العرضى لا يكون موجوداً في الخارج .

الاشكال فى جريان النزاع فى اسم الزمان

قال المصنف فيما سبق وقبل الخوض فى المسئلة الخ ينبغي تقدم امور الخ احدها ان المراد من المشتق هو الاصولى و يقول هنا ثابته ان المراد من المشتق لذى يجعل محل النزاع هو جار على الذوات التى كانت باقية فى حالين مثلاً مقتل اذا كان اسم المكان يصح ان يجعل محلاً للبحث لان المكان الذى كان فيما مضى ثابت فى حال جرى النسبة وبشكل لاجل اشتراط بقاء الذات فى ادراج مثل اسم الزمان فى محل النزاع ان الذات ينعدم فيه لان الذات فيه هو الزمان هو مبنى على الانصرام والانقطاع فمثل مقتل الحسين عليه السلام لا يمكن ادراجه فى محل النزاع لان كل من الزمان والقتل قد انقضى فلا يصح ان يقال ان هذا اليوم مقتل

المحسن عليه السلام بعبارة أخرى حقيقة الزمان سبال و لا يجتمع احد اجزائه مع جزء الآخر قط .

كما قال مولينا امير المؤمنين عليه السلام الماضى ماضى والمضارع فاين فاغتم الفرصة بين العيدين .

و اعلم ان الموجودات على قسمين التدر يجرى الوجود و الدفعى الوجود والاول ما لا يجتمع اجزائه كاجزاء الزمان و الثانى اى الدفعى الوجود ما يجتمع اجزائه .

قوله : ويمكن حل الاشكال الخ.

اى يكون المشتق حقيقة فى الاعم اعنى سواء كان فيمن تلبس بالمبدء او فيما انقضى عنه المبدء رتبت مقدمة اولا فى رد من قال ان مثل اسم زمان خارج عن محل النزاع وهى يسئل عنكم هل ينتفى الكلى بانتفاء احد افراده .
والجواب ظاهر اى كلى لا ينتفى بانتفاء احد افراده وايضا ان كان انتفاء احد الافراد موجبا لانتفاء الكلى فما وقع الخلاف فى لفظ الجلالة وقد وقع الخلاف فى لفظ الله قال بعض انه علم لذات الواجب الوجود و قال بعض انه اسم للمفهوم الكلى مثلا وضع للمعبود لكن قد انحصر فى الذات الواجب الوجود فهذا الانحصار لا يصير موجبا لانتفاء الكلى .

فنقول بعد هذه المقدمة ان المقتل عبارة عن الزمان الذى وقع فيه القتل وهو يوم العاشر من المحرم ويوم العاشر لم يوضع لخصوص هذا اليوم المنحوس الذى وقع فيه القتل بل وضع لمعنى الكلى متكرر فى كل سنة وكان ذلك اليوم الذى وقع فيه القتل فردا من افراد ذلك المعنى العام المتجدد فى كل سنة فالذات فى اسم الزمان انما هو ذلك المعنى العام هو باق حسب بقاء حركة الفلكية وقد انقضى عنه المبدء الذى هو عبارة عن القتل فلا فرق بين الضارب و المقتل اذ كما ان الذات فى مثل الضارب باقية وقد انقضى عنه الضرب فكذا الذات فى مثل

مقتل الذى هو عبارة عن يوم العاشر من المحرم باقية لتجدد ذلك اليوم فى كل سنة وقد انقضى عنها القتل نعم لو كان الزمان فى اسم الزمان موضوعاً لخصوص تلك القطعة الخاصة من الحركة الفلكية التى وقع فيها القتل لكانت الذات فيه متصرمه كتصرم نفس المبدء الا انه لا موجب للمحافظ الزمان كذلك .

و نقول ايضا ان امتناع الافراد لا يصير موجباً لانتفاع الكلى مثلاً الممتنع الوجود كلى وافراده ممتنع فى الخارج ولا ينتفى هذا الكلى بامتناع افراده و كذا فى ما نحن فيه فان اسم الزمان داخل فى محل النزاع لان انتفاء فرد الذى قد انحصر فيه الكلى لا يوجب انتفاء الكلى .

قوله : الثالث من الواضح خروج الافعال والمصادر الخ .

قد بين سابقاً ان مورد البحث هو المشتق الاصولى اى ما يحمل على الذات فيخرج من محل البحث المصادر مزيد فيها والافعال لانهما لا يحملان على الذات اما المصدر المزيّد فيه فواضح لان المزيّد كالمجرد فى الدلالة على الحدث القائم بالذات فلا تحمل المصادر على الذات الحاصل ان المصادر داخله فى طبيعة بشرط لا اى بشرط عدم الحمل .

اما الافعال فلان للفعل هيئة ومادة توضيحه ان الفعل مركب من النسبة والحدث اى المعنى المصدري قد ثبت ان المصدر لا يحمل على الذات و النسبة ايضاً لانكون قابلة للحمل لانها المعنى الحرفى كما اشار الى هذا المصنف .

بقوله وان الافعال انما تدل على قيام المبادئ بها قيام الصدور الخ .

اى ان الفعل يسند الى الفاعل بنحو الصدور او الحول او الطلب او الترك قد ثبت ان النسبة معنى حرفى لا يحمل على الذات كما ان الحرف لا يحمل عليها .

وقال بعض ان الفعل يدل على الزمان كما علم من تعريفه هو ان الفعل كلمة تدل على معنى فى نفسه مقترنة باحد الازمنة الثلاثة فلا يحمل من هذه الجهة ايضاً ويرد هذا الوجه بان الفعل يدل على الزمان التزاماً ولا يكون الزمان جزءاً للموضوع

له اما النسبة الى الفاعل فتكون جزءاً للموضوع له والفعل قد يسند الى الزمان او الى المجردات فلا يدل على الزمان وان كان الزمان جزءاً للموضوع له فيكون فى مثل هذه الموارد مجازاً مع انه لا يقول احد بالمجازية .

قوله : ازاحة شبهة قد اشتهر فى السنة النحاة الخ .

اى قد اشتهر فى السنة النحاة ان الفعل يدل على معنى فى نفسه مقترن باحد الازمنة الثلاثة مثلاً فعل الماضى يدل على ما مضى وفعل مضارع مشترك معنوى بين الحال والاستقبال فهذه الشهرة صارت دليلاً لمن يقول ان الزمان جزء من معنى الفعل فاجاب المصنف .

بقوله ضرورة عدم دلالة الامر والنهي عليه .

لان افعال ولا تفعل تدلان على طلب المادة ولا يكون الزمان جزءاً للمعنى فيهما ان قلت ان افعال ولا تفعل تدلان على طلب المادة فى زمان الحال قلت ان الزمان يكون فيهما من التكوينية كما يكون زيد موجوداً فى الزمان اى الزمان يكون فيه من لوازم وجوده فى الخارج اما قول الاعلام ان الفعل يدل على الزمان فمرادهم كون الزمان لازماً للفعل مثلاً فعل الماضى يدل على النسبة المتحققة وفعل المضارع يدل على النسبة المترتبة فتستلزم هذه النسبة الزمان .

اما الفرق بين الماضى والمستقبل فان كليهما وضعاً للنسبة الخاصة مثلاً الماضى وضع للنسبة المتحققة فتستلزم هذه النسبة الخاصة الزمان الماضى وكذا المضارع وضع للنسبة المترتبة فتستلزم هذه النسبة الخاصة الزمان المستقبل او الحال .

ويستدل ايضاً على منع الدلالة الفعل على الزمان بان الفعل على اقسام منها ما يدل بمادته على المعنى الذى ينطبق على الزمان نحو سبق وغير فان معنى سبق ينطبق على الزمان الماضى والغير ينطبق على الزمان الحال والاستقبال ومنها ما يسند الى نفس الزمان مثل اشاب الصغير وافنى الكبير كرا الغداة ومرا العشى فان الفعل فى

هذه الاقسام لا يدل على الزمان لعدم الاحتياج اليه .

ومنها ما يسند الى المجرد مثل علم الله تعالى ولا اشكال في تجريد هذه الاقسام عن الزمان ان اخذ الزمان في مفهوم الفعل اما سبب التجريد في الاولين اى اذا دل الفعل بمادته على معنى ينطبق على الزمان نحو سبق ان لم يجرد عن الزمان يلزم ان يكون الزمان في الزمان بناء على هذا يجرد الفعل عن الزمان وكذا اذا اسند الى المجرد مثل علم الله تعالى فيجرد في هذا المورد الفعل عن الزمان لان هذا الفعل واقع في الزمان بعبارة الاخرى يكون هذا الفعل مقدماً على الزمان .

فان قلنا في هذه الموارد بتحرير الفعل عن الزمان فيلزم ان يكون بعد التجريد عن الزمان مستعملاً في المعنى المجازي وهو الخلاف المعلوم من حالهم اى الذى يعلم من حالهم ان الاستعمال في هذه الموارد يكون على النحو الحقيقى لان قولهم علم زيد وعلم الله تعالى سواء في الدلالة على المعنى الحقيقى فثبت الى هنا عدم الدلالة الفعل على الزمان وعدم كونه مدلولاً للفعل .

قوله : ويؤيده ان المضارع يكون مشتركاً معنويّاً بالخ .

اتى الدليل الآخر لعدم الدلالة الفعل على الزمان حاصله اى ان دل فعل المضارع على الزمان فيكون مشتركاً معنويّاً بين الحال والاستقبال فيحتاج الى الجامع الذى ينطبق على كل منهما ان قلت الجامع هو الزمان وهو ينطبق على كل الحال والاستقبال قلت لا يصح جعل الزمان جامعاً لوجهين الاول يلزم ان يكون المضارع مشتركاً بين الازمنة الثلاثة لان الزمان يدل عليها ولا يقول احد باشتراكه بين هذا الازمنة الثانى يلزم التساوى بين معنى المضارع وجملة الاسمية مثلاً زيد ضارب لانه يكون لها معنى صريح انطباقه على كل واحد من الازمنة مع انها لا تدل على احد الازمنة اصلاً اى اتفقوا بان الجملة الاسمية لا تدل على الزمان .

قوله ربما يؤيد ذلك الخ

حاصل هذا النائد ان الماضى قد استعمل فى المستقبل حقيقة وكذا المضارع قد استعمل فى الماضى حقيقة كما يظهر من مثل قوله بجيئنى زيد بعد عام وقد ضرب قبله بايام وقد استعمل ضرب فى الاستقبال لان مجيئى زيد يكون بعد عام وكذا ضربه يكون فى المستقبل مثلاً يضرب بعد عشرة اشهر هذا مثال لاستعمال الماضى فى المستقبل .

وقوله جاء زيد فى شهر كذا وهو يضرب فى ذلك الوقت وهذا مثال لاستعمال المضارع فى الماضى توضيحه مثلاً يقال فى شهر رمضان المبارك جاء زيد فى شهر رجب المرجب وهو يضرب فى ذلك الوقت أى فى شهر رجب فيكون يضرب بمعنى ضرب فيكشف من هذا الاستعمال أى استعمال الماضى فى المستقبل ان زمان الماضى لا يكون جزء المعنى لضرب أى فعل الماضى وكذا يكشف ان زمان المستقبل لا يكون جزء المعنى ليضرب .

ان قلت ان المراد من الماضى و المستقبل الاضافى لا الحقيقى فيكون فى مثال ضرب ماضياً بالنسبة الى المجيئى وكذا يضرب يكون مستقبلاً بالنسبة الى المجيئى فنقول : ان المراد من يقول ان الفعل يدل على الماضى و المستقبل هو الماضى و المستقبل الحقيقى لا الاضافى فيكون يضرب فى مثال المذكور للماضى حقيقة وكذا ضرب يكون للمستقبل حقيقة فى قوله بجيئنى زيد بعد عام وقد ضرب قبله بايام .

توضيحه ان العام يكون ثلاثمائة وثلاثة وستين يوماً ففي مثال المذكور يجيء زيد بعد ثلاثمائة والثلاثة وستين يوماً وايضاً يقول ضرب قبل المجيئى بمضى ثلاثمائة وخمسين يوماً فيكون ضرب فى المستقبل حقيقة لان هذه السنة تكون فى المستقبل قوله جاء زيد فى شهر كذا وهو يضرب فى ذلك الوقت قد سبق توضيحه انفاً ان يضرب يكون للماضى حقيقة .

قوله: ثم لا بأس بصرف عنوان الكلام الى بيان ما به يمتاز الحرف لاجل
اطراد فى الاستطراد الخ
اى قد جرى كلام المصنف لاجل اطراد فى الاستطراد الى بيان ما به يمتاز
الحرف عما عداه .

والمراد من اطراد اعنى تتابع فى الاستطراد اى يسوق كلامه على وجه يلزم منه
كلام آخر وبعبارة اخرى ان المراد من الاستطراد الكلام يجر الكلام مثلاً كان مقصوده
خروج الافعال عن عنوان النزاع فى باب المشتق فجرى كلامه فى ذكر الفرق بين
الاسم والفعل من باب الاستطراد وكذا صرف كلامه الى ذكر الفرق بين الاسم و
الحرف لاجل متابعة استطراد المذكور فيكون ذكر الفرق بين الاسم والحرف و
وبين الفعل والاسم استطراداً وصيلاً بلا قصد .

قال المصنف انه لا فرق بين الاسم والحرف بحسب المعنى انما الفرق بينهما
من حيث الاستعمال ولا يوجد الاستعمال الا مع القصد فوضع الحرف ليقصد منه
معناه فى غيره ووضع الاسم ليقصد منه معناه فى نفسه .

ولا يخفى عليك ان كلام المصنف فى هذا المقام لا يكون تكرراً مع ذكره
سابقاً لانه لم يذكر جميع مباحث التى ذكرت سابقاً ويزيد بعض مباحث التى لم تبين
سابقاً فيكون قول المصنف هنا مقابلاً للمشهور بمعنى لم يلاحظ فى الاسم الاستقلال
وكذا لم يلاحظ فى الحرف عدم الاستقلال الحاصل ان الاسم والحرف وضعا لطبيعة
المعنى .

الكلام فى كون الحرف آلة وحالة لغيره

وانما الفرق بينهما وضع الحرف ليعتعمل واريد منه معنا حالة لغيره
وآلة لغيره .

مثلاً قوله سرت من البصرة الى الكوفة تكون لفظة من حالة لغيره او آلة لغيره
الفرق فيهما اى حالة وآلة ان قصدت ان حال البصرة ان يتبدء السير بها

اى جعلت ابتداءاً للسير فتكون من حالة للغير وان قصدت ان الحرف اى من جعلت
آلة اى صارت سبباً للمجعل البصرة ابتداء السير فتكون آلة للغير اما ابتداء الاسمى
فلا يكون حالة وآلة للغير نحو الابتداء خير من الانتهاء .

قوله : فلفظ الابتداء لو استعمل فى معنى الالى وافظة من فى معنى
الاستقلالى لما كان مجازاً واستعمالاً فى غير ما وضع له وان كان بغير ما وضع له
اى عرفت فيما تقدم عدم الفرق بين معنى الاسم والحرف فلو استعمل احدهما
فى موضع الآخر لما كان مجازاً واستعمالاً فى غير ما وضع له .
فان قلت يرد الاشكال على المصنف لانه قال اولاً لا يكون استعمال احدهما فى
موضع الآخر استعمالاً فى غير ما وضع وقال ايضاً .
وان كان بغير ما وضع له اى استعمال احدهما فى موضع الآخر يكون استعمالاً
فى غير ما وضع له فيكون ذيل كلامه منافياً لصدوره .
قلت ليس المراد من غير الموضوع له المعنى المجازى بل المراد من قوله
وان كان بغير ما وضع له هو الاستعمال فى غير ما قيد به فى مقام الاستعمال مثلاً اريد
من الحرف فى مقام الاستعمال بان يكون حالة وآلة لغيره واذا لم يك كذلك فيقال
ان استعماله يكون بغير ما وضع له اى يكون استعماله بغير ما قيد الاستعمال به .

قوله : فالمعنى فى كليهما فى نفسه كلى طبيعى الخ .

فاعلم ان المعنى فى كليهما فى نفسه كلى طبيعى يصدق على كثيرين لكن
قيد هذا الكلى باللاحظ الاستقلالى او الآلى فيصير بعد التقييد باللاحظ كلىاً عقلياً
يكون هذا الكلى العقلى مخالفاً لما يسمى عند المنطقى كلىاً عقلياً .

توضيحه ان الكلى العقلى عند المنطقى ما هو مركبة من العارض والمعرض
وبعبارة اخرى يلاحظ المجموع من الموصوف والوصف مثلاً فى قولنا الانسان
كلى يلاحظ العقل الانسان بوصف كونه كلىاً .

اما المراد من الكلى العقلى عند الاصولى فهو الكلى الطبيعى المقيد بلحاظ الاستقلالى او الآلى وايضاً الكلى الطبيعى اذا لوحظ وجوده فى الخارج او الذهن يكون جزئياً فصار لحاظ الوجود فى الكلى الطبيعى منشأ للخلط فى المعنى الحرفى وقال بعض ان معنى الحرف جزئى فخلطوا بين تصور الوجود والمعنى وجعل اعتبار الوجود فى الذهن للكلى الطبيعى معاً حرفياً مع ان ثبوت المغايرة فيهما اى اعتبار الوجود والمعنى الحرفى اوضح من ان يخفى لان معنى الحرف هو كلى طبيعى اشار الى هذا المصنف بقوله : وان كان بملاحظة ان لحاظ وجوده ذهنياً كان جزئياً ذهنياً الخ

قد عرفت ان اللحاظ عين الوجود ذهنى وانه ما لم يكن تشخص فى البين لا يتحقق لانهما متساوقان فيكون حينئذ المقيد باللحاظ مقيداً بالوجود وجزئياً ذهنياً فيصير المقيد باللحاظ جزئياً ذهنياً وان كان فى عين كونه كذلك كلياً عقلياً لما عرفت من انه لامنفات بين الكلية العقلية وجزئية الذهنية .

الاشكال فى جريان النزاع فى بعض المشتقات

قوله : رابعها ان اختلاف المشتقات فى المبادئ الخ .

الظاهر كونه اشارة الى دفع ما يتوهم من كون بعض المشتقات حقيقة فى الاعم اتفاقاً نظير المجتهد والمثمر .

توضيحه ان النزاع هنا لا يجرى فى بعض المشتقات الجارية على الذات مثل النجار والخياط والطبيب والقاضى ونحو ذلك مما كان للحرف والصنعة بل فى هذه من المتفق عليه انه موضوع للاعم ومنشأ التوهم انا نجد صدق هذه المشتقات حقيقة على من انقضى عنه التلبس بالمبدء وذلك نحو صدق الخياط او النجار على من كان نائماً او كان مسافراً للزيارة .

فاجاب المصنف عن هذا التوهم بقوله رابعها توضيحه ان المبدء يختلف باختلاف المشتقات لانه تارة يكون من الفعليات واخرى من الملكات وثالثة من

الحرف والصناعات مثلا اتصاف زيد بانه قائم انما يتحقق اذا تلبس بالقيام فعلا لان القيام يؤخذ على نحو الفعلية مبدأ الوصف اى قائم ويفرض الانقضاء بزوال فعلية القيام عنه .

واما اتصافه بانه عالم بالنحو او انه قاضى البلد فليس بمعنى انه يعلم ذلك فعلا او انه مشغول بالقضاء بين الناس فعلا بل بمعنى ان له ملكة العلم او منصب القضاء فما دامت الملكة او الوظيفة الموجودتين فهو متلبس بالمبدأ حالا وان كان نائما او غافلا نعم يصح ان نتعلل الانقضاء اذا زالت الملكة او سلبت عنه الوظيفة وحينئذ يجرى النزاع فى ان وصف القاضى مثلا هل يصدق حقيقة على من زال عنه منصب القضاء وكذلك الحال فى مثل النجار او الخياط فلا يتصور فيها الانقضاء الا بزوال حرفة النجارة وصناعة الخياطة والخلاصة ان النزاع فى المشتق انما هو فى وضع الهيئات مع قطع النظر عن خصوصيات المبادئ المدلول عليها بالمواد التى تختلف اختلافاً كثيراً فظهر عن هذا التفصيل جریان النزاع فى المشتق مطلقا اى سواء كان المبدء من الفعليات او من الملكات او من الحرف والصناعات .

ودفع قول صاحب الفصول بتخصيص النزاع فيما كان المبدء من الفعليات .

قوله : خامسها ان المراد بالحال فى عنوان المسئلة هو حال التلبس الخ

يبعث ان المراد من الحال ما هو فى قوله ان المشتق حقيقة فى خصوص ما تلبس بالمبدء فى الحال اى هل المراد حال التلبس او حال النطق فقال المصنف ان المراد بالحال فى عنوان المسئلة هو حال التلبس لا حال النطق .

توضيحه ان المراد من الحال التى تكون سبباً لتصوير التلبس بالمبدء حقيقة هو حال النسبة فاعلم ان المراد بالحال هو الظرف فيكون ما هو ظرف للنسبة بيد المتكلم مثلا يقول كان زيد عالماً فجعل ظرف النسبة فيما مضى اما حال النطق لا يكون فى اختيار المتكلم فيقع حال النطق قهراً فى زمانه .

فثبت ان المراد من قولهم ان المشتق حقيقة فى خصوص ما تلبس بالمبدء فى

الحال هو حال النسبة لاحال النطق واذا عبر بحال الجرى فالمراد هو حال النسبة
اما قول مصنف ان المراد بالحال في عنوان المسئلة هو حال التلبس فهو سهو من
القلم او الناسخ لان المراد هو حال النسبة .

ولا يخفى ان الميزان في كون المشتق حقيقة او مجازاً هو حال النسبة وحال
التلبس اى ان اتحد فيما انقضى او في الحال او فيما سيكون فهو حقيقة .

الحاصل ان اطلاق المشتق بلحاظ حال النسبة والتلبس حقيقة مطلقاً سواء
كان بالنظر الى ما مضى او الحال او الاستقبال وذلك بالاتفاق مثلاً زيد ضارب امس
حقيقه لان حال جرى النسبة والتلبس كلاهما واقع فيما مضى وكذا زيد سيكون
ضارباً غداً فانه حقيقة ايضاً لان حال جرى النسبة والتلبس كلاهما واقعان فيما سيكون
وهكذا زيد ضارب الآن اى حقيقة لان حال جرى وحال التلبس يكونان في زمان
الحاضر في قبال الماضي والمستقبل .

لا يخفى ان مثل زيد ضارب مجاز بالاتفاق اذا كان التلبس في الغد لان اطلاق
المشتق على الذات يكون فعلاً بلحاظ حال النسبة والاسناد قبل الزمان التلبس لانه
سينتلبس به فيما بعد هو مجاز بالاتفاق بملاقة الاول او المشاركة .

واما اطلاق المشتق على الذات فعلاً اى بلحاظ حال النسبة والاسناد لانه كان
متلبساً ومتصفاً به سابقاً فهو محل الخلاف والنزاع فقال قوم بانه حقيقة وقال آخرون
بانه مجاز .

فاعلم ان زمان جرى النسبة يكون بيد واختيار المتكلم فيمكن ان يجعله في
الحال او فيما مضى او فيما سيكون اما زمان التلبس فهو خارج عن اختيار المتكلم
مثلاً تلبس زيد بالضاربة خارج عن اختيار المتكلم .

قوله : ويؤيد ذلك اتفاق اهل العربية الخ .

قد ظهر ان المراد من الحال في عنوان المسئلة هو حال النسبة لاحال النطق
واستدل على ذلك بان نحو زيد ضارب امس او سيكون ضارباً حقيقة وان كان

المراد حال النطق فلا يصح كونهما حقيقة لأن فى نحو زيد ضارب أمس قد سبق التلبس بالمبدء ولا يكون فى هذا الزمان أى زمان النطق متلبساً وكذا زيد سيكون ضارباً أى يكون الاستعمال المشتق فى هذين المثالين حقيقة باعتبار اتحاد زمان النسبة والتلبس وهذا الاستعمال اتفاقى حتى عند الخصم .

وذكر المصنف مؤيداً من اتفاق أهل العربية على عدم دلالة الاسم على الزمان حاصل هذا التأييد أن أهل العربية اتفقوا على عدم دلالة الاسم على الزمان فيشمل هذا الاتفاق الصفات الجارية على الذوات أى هذا الصفات أيضاً لا يدل على الزمان فيكون اعتبار الزمان باختيار ويد المتكلم وقد علم أن حال وزمان النطق لا يكون باختيار المتكلم والزمان الذى يكون باختيار المتكلم هو زمان النسبة .

فثبت من هذا الاتفاق أن المراد من حال هو حال النسبة وأن كان المراد حال النطق فلا بد أن يكون بالوضع لا باختيار المتكلم لأنه لا يقدر أن يجعل حال النطق فى أحد الأزمنة .

ولا يخفى أن المشتق لا يدل بالوضع على الزمان فيثبت أن المراد من الزمان الذى يدل المشتق عليه هو حال وزمان النسبة لأنه يكون فى اختيار المتكلم .

قوله : لا يقال يمكن أن يكون المراد بالحال زمانه الخ .

أى أن قلت يمكن أن يكون المراد بالحال حال النطق لأنه يتبادر عند الإطلاق مثلاً إذا قيل أن المشتق حقيقة فى خصوص ما تلبس بالمبدء فى الحال فيتبادر من هذا حال النطق مثلاً زيد آكل يتبادر منه حال النطق .

وجوابه علم مما سبق فى قوله أن المراد هو حال النسبة ضرورة أن مثل كان زيد ضارباً أمس الخ أى المراد من الحال هو حال النسبة بالضرورة وأن قلت أن كون المشتق ظاهراً بالانصراف من الإطلاق أو قرينة الحكمة فى حال النطق والمراد من مقدمة الحكمة أو قرينة الحكمه هى إذا كان المولى فيمقام البيان لا فى مقام الاجمال والاهمال فيجب عليه بيان تمام مراده .

فيقال في محل النزاع ان كان مراد المتكلم حال النسبة فيجب عليه بيانه لما لم يبين فعلم ان كون المشتق ظاهراً في حال النطق بالانصراف لانه فرد ظاهر فاجاب بقوله لانا نقول اى اقول انتم معترفون ان حال النطق لا يعلم من حاق اللفظ بل يعلم من الانصراف وليس هذا محل النزاع لان القائلين في كون الحال هو حال النسبة هم بصدد تعيين ما وضع له المشتق لالتعيين ما يراد منه بالقرينة . وحينئذ لا يثبت ان ما وضع له المشتق هو حال النطق .

سادسها انه لا اصل في هذه المسئلة يعول عليه الخ .

اى اذا لم يوجد الدليل على كون المشتق للاعم او الاخص فهل يمكن التمسك بالاصول لاثبات كون المشتق لايهما قال صاحب الكفاية لا اصل في نفس هذا المسئلة يعول عليه عند الشك اما اعمى فيقول انه يمكن التمسك بالاصل لاثبات الاعمى بوجهين الاول اذا شك في لحاظ الخصوصية فتجرى اصالة عدم الخصوصية وثبت كونه للاعم .

الوجه الثانى انه يقال في باب التعارض اذا دار الامر بين الحقيقة اى اشتراك المعنوى والمجاز فيقدم قدر المشترك على المجاز لاجل غلبته في مقام الاستعمال فيقال في رد هذين الوجهين عن الاخصى انا نجرى اصالة عدم ملاحظة العموم اى يقول الاخصى انتم تجرون اصالة عدم ملاحظة الخصوصية ونحن نجرى اصالة عدم ملاحظة العموم فيتعارضان ويتساقطان .

ونقول ثانياً ما المراد من الاصل ان كان المراد منه الاستصحاب فلا دليل هنا لحجته ولا يجوز التمسك به لان هذا الاستصحاب يكون اصلاً مثبتاً و يشترط في حجية الاستصحاب ان يكون المستصحب حكماً شرعياً او موضوعاً ذا اثر شرعى اما استصحاب عدم لحاظ الخصوصية فلا يكون امراً مجعولاً وايضاً لا يكون له اثر مجعولاً .

توضيحه ان عدم لحاظ الخصوصية لا يكون حكماً شرعياً وايضاً لا يستلزم حكماً

شرعياً لأن لازم لهذا المستصحب أي عدم لحاظ الخصوص هو ملاحظة انعقاد الظهور اللفظ في العموم فليس هذا اللازم مجعولا شرعياً وإن كان المراد من الأصل أصالة البرائة فهو يقتضي عدم الكون المشتق حقيقة على من انقضى عنه التلبس بالمبدء أشار إلى هذا المصنف .

بقوله فاصالة البرائة في مثل اکرم کل عالم يقتضي عدم وجوب الاکرام ما انقضى عنه المبدء قبل الايجاب الخ .

مثلاً يكون جرى النسبة والايجاب في شهر الشوال اما تلبس بالمبدء فكان في شهر شعبان كذا في المقام اذا كان التلبس بالمبدء في شهر رمضان وجرى النسبة والايجاب في شهر الشوال فلا يجب اکرام العالم لان الامر صادر عن الموالى بعد انقضاء التلبس بالمبدء فلا يكون هذا الشخص عالماً في حال صدور الامر .
فان قلت المراد من الاصل هو بناء العقلاء قلت لم يثبت بناء العقلاء على كون المشتقات حقيقة فيمن انقضى عنه المبدء .

والجواب عن الوجه الثاني فنقول لادليل على ثبوت غلبة الاستعمال للاشتراك المعنوى ولو سلم ثبوت الغلبة للاشتراك المعنوى فلا دليل على حجية هذه الغلبة فلا تصح هذه الغلبة صغرى و كبرى اما عدم صحة الصغرى فلا تكون غلبة الاستعمال في العموم ولو سلم الغلبة فلا تكون هذه الغلبة دليلاً .

قوله : فاعلم ان الاقول في المسئلة وان كثرت الخ .

فبيحث هنا في اصل المسئلة وهو هل يكون المشتق للعموم اول للخصوص . والمتقدمون يقولون انه لا فرق بين المشتقات اي ان كانت للعموم فيكون كلها للعموم و ان كانت للخصوص فكذلك لكن كثرت الاقوال بين المتأخرين لاجل توهمهم ان المشتق يختلف باختلاف مبادئه لان المبدء في بعض المشتقات حرفه وصناعة وفي بعضها قوة وملكة وفي بعضها فعلى اذا كان المبدء في المشتق حرفه

او ملكة فكان المشتق للعموم واذا كان المبدء فعليا فكان المشتق للخصوص .
وايضاً يقولون ان كان المشتق محكوماً عليه فيكون للعموم ويقولون ان ثبت
الضد للمشتق فيكون للخصوص وان لم يثبت الضد للمشتق فيكون للعموم من اراد
زيادة التوضيح راجع الى قوانين الاصول .

فالمختار هو اعتبار التلبس في الحال اي اذا كان ظرف النسبة والتلبس واحداً
فيكون استعمال المشتق حقيقة و الدليل على المختار هو تبادل خصوص التلبس
بالمبدء في الحال وكذا صحة السلب عما انقضى عنه التلبس مثلاً يصح سلب الضارب
عن انقضى عنه الضرب .

قوله كيف وما يضاها بحسب ما ارتكز من معناها في الالذهان الخ .
هذا دليل الآخر على اعتبار التلبس في الحال لكن المصنف جعله تحت لواء
صحة السلب .

توضيحه اذا كان زيد قائماً فيما مضى .

فيصح عنه سلب القيام في زمان الحال .

قوله : وكيف ما يضاها .

اشارة الى جهة وسبب صحة السلب اعني بعد انقضاء تلبسه بالقيام يصدق ما
يضاها اي يعود مثلاً لانه بعد زوال احد الضدين يجيء ضد الآخر مثلاً فيما نحن فيه
اذا انقضى تلبسه بالقيام لصدق عليه ضرورة تلبسه بالعود ولا يصح تلبسه بالقيام على
ما ارتكز بينهما من المضادة .

قوله : ولا يرد على هذا التقرير ما اورده بعض الاجلة .

اي اذا استدل على اعتبار التلبس في الحال بالتضاد يلزم الدور لتقرير ان
العلم بالموضوع له للاختصاص بتوقف على العلم بالتضاد و من المعلوم توقفه على
العلم بكون الموضوع هو الخصوص .

و الجواب عنه ان العلم التفصيلي بالوضع يتوقف على العلم بالتضاد و هو

موقوف على العلم الاجمالی بالوضع للخصوص .
مع انه يمكن القول بان العلم بالتضاد مأخوذ من العرف فلا يلزم من التوقف
العلم التفصيلی بالوضع على العلم التفصيلی بالتضاد دور .

و قد مر نظير هذا الدور فی قوله السابع ان تبادر المعنى من اللفظ و انسباقه
الى الذهن فی نفسه وبلاقرينة علامة كونه حقيقة فيه فاشكل هنا بان العلم بالموضوع
موقوف على التبادر لانه علة للعلم بالموضوع له على قولكم والعلم بالتبادر ايضا
موقوف على العلم بالموضوع له لانه اولا وضعه له لما تبادر .

فاجيب عنه ان العلم التفصيلی بكونه موضوع له موقوف على التبادر اما التبادر
فهو موقوف على العلم الاجمالی الارتكازی بالموضوع له فلا دور هنا لوجود مفارقة
بين الموقوف والموقوف عليه بالاجمال والتفصيل وكذا فی المقام .

قوله : ان قلت لعل ارتكازها لاجل الانسباق الخ .

ای ان قلت ليس التضاد من حيث الارتكاز بل يكون لاجل كثرة استعمال المشتق
فی خصوص المتلبس بالمبدء قلت لا يكاد يكون لذلك ای لا يكون التضاد لاجل كثرة
استعمال المشتق فی المتلبس بالمبدء لان استعماله فيمن انقضى عنه المبدء ايضاً
كثير لو لم يكن بالاكثر .

ان قلت على هذا يلزم ان يكون فی الغالب او الاغلب مجازاً الخ .

ای اذا كان استعمال المشتق فی الاعم كثيراً فيلزم كثرة المجاز .
توضيحه اذا لم يكن التضاد لاجل كثرة الاستعمال فی الخصوص وكان الاستعمال
فی الاعم كثيراً ايضاً فيلزم كثرة المجاز وهو بعيد ولا تكون كثرة المجاز مناسبة لحكمة
فی الوضع لان الحكمة فی الوضع ان يفهم المقصود من غير القرينة وان يكون
فهمه سهلاً .

قوله : لا يقال كيف وقد قيل هذا الكلام .

اشارة الى ان كثرة المجاز لاتنافى حكمة الوضع لان اكثر محاورات مجازات

قوله : فان ذلك لو سلم .

اي يقال في الجواب اولا لانسلم كثرة الاستعمال في المجاز لانا لانا لاحظ جميع المعاني المجازية الى المعنى الحقيقي بل نلاحظ المعنى الحقيقي الى احدى المعاني المجازية مثلا يكون للمعنى الحقيقي مائة فرد ويكون في مقابله اربعة المعاني المجازية لكل المعاني المجازية خمسون فرداً .

اما اذا لوحظ جميع الافراد المعاني المجازية الى افراد المعنى الحقيقي فنلزم كثرة المجاز لكن لا يلاحظ كذلك بل يلاحظ المعنى الحقيقي مع احد المعاني المجازية مثلا في فرض المذكور كانت المعاني المجازية اربعة وكان لكل هذه المعاني الاربعة وخمسون فرداً فيلاحظ المعنى الحقيقي الذي له مائة فرد مع المعنى المجازي الذي له خمسون فرداً وكذا يلاحظ بعد هذا مع المعنى المجازي الآخر .

ويقال ثانياً لو سلمنا كثرة المعاني المجازية فتكون هذه الكثرة من باب الاتفاق لكثرة الحاجة في بعض الموارد الى التعبير عن هذا المعنى المجازي لكن هذا لا ينافي حكمة الوضع .

قوله : قلت هذا جواب لقوله .

ان قلت على هذا حاصله قلت اولا لا يضرب استعمال اللفظ في المعنى المجازي كثيراً وثانياً ان استعمال المشتق فيما انقضى عنه المبدء لا يكون هذا الاستعمال المجازي كثيراً لان الاستعمال فيما انقضى عنه المبدء على نحوين توضيحه ان استعمال المشتق فيما انقضى عنه المبدء تارة يكون بنحو الحقيقة مثلا اذا كان جرى النسبة والتلبس كلاهما فيما مضى فيكون هذا الاستعمال حقيقة .

اما اذا كان التلبس فيما مضى وجرى النسبة في الحال فيكون مجازاً .

فظهر من هذا البيان ان استعمال فيما انقضى عنه المبدء على نحو المجاز لا يكون كثيراً لان استعمال المشتق فيما انقضى عنه المبدء يصح ان يكون حقيقة ومجازاً .

ان قلت لا يصح استعمال اللفظ فى المعنى الحقيقى والمجازى لماندتهما . قلت ان اللفظ قد يستعمل فيما لا يصح استعماله فيه الا بالتجوز كما فى استعمال اسد فى الرجل الشجاع اذ لا يصح استعماله فى الحيوان المقترص لان القرينة معاندة لارادة المعنى الحقيقى .

وقد يستعمل فيما يمكن فيه كل من التجوز والحقيقة اى لامعاندة بينهما كما فى المقام فان استعمال المشتق بالنسبة الى زمان الجرى ما لم يعلم فيحتمل كون الملحوظ حال التلبس فيكون حقيقة لان لحاظ النسبة يكون فى يد المتكلم اى يجعل زمان الجرى فى زمان التلبس مثلاً كان التلبس فيما مضى ويجعل جرى النسبة ايضا فيما مضى او كان التلبس فيما مضى ويجعل جرى النسبة فى الحال فيكون مجازاً ونظير ما نحن فيه اذا قلنا ان الشمس موضوعة للجرم فيكون استعمالها فى ضوء مجازاً وان قلنا ان الشمس موضوعة للضوء فيكون استعمالها فيه حقيقة .

ولا يخفى عليك انه مع التمكن الاستعمال الحقيقى فلا وجه للاستعمال المجازى

قوله : وهذا غير استعمال اللفظ فيما لا يصح استعماله الخ .

هذا الكلام اشارة الى ما قلنا آنفاً ان المعنى المجازى على القسمين الاول لا يكون المعنى المجازى معانداً للمعنى الحقيقى كما فى المقام والثانى يكون المعنى المجازى معانداً للمعنى الحقيقى فلا يكون فى هذا المقام اى مقام الاول المعنى المجازى مانعاً من استعمال اللفظ فى المعنى الحقيقى .

ثم انه اورد على الاستدلال بصحة السلب الخ .

استدل القائلون بالخصوص بالوجه الثلاثة .

الاول التبادر اى تبادر خصوص المتلبس بالمبدء فى الحال .

الثاني صحة السلب عما انقضى عنه المبدء .

الثالث التضاد مثلاً يكون زيد قاعداً فلا يصح ان يقال انه قائم باعتبار ماضى
لوضوح التضاد بين القاعد والقائم .

فقد اورد على وجه الثاني اعنى انه لا يصح كون صحة السلب دليل للقائلين
بالخصوص توضيحه هل يكون المراد بصحة السلب مطلقاً بان يصح السلب القيام
عن زيد بلحاظ الحال وما مضى معاً فهو غير سديد لان صحة السلب مطلقاً مستلزم
للكذب اذا كان زيد قائماً فيما مضى او يكون المراد صحة السلب مقيداً فهو غير مفيد
لان المقصود هو صحة السلب المطلق .

هنا مقدمة لتوضيح المقصود وهي المفهومان اما ممتنع اجتماعهما في الخارج
فهما متباينان او ممكن اجتماعهما في الخارج فهما امامتساويان او اعم واخص مطلق
او من وجه وايضا يقال بين نقضى الاعم والاخص مطلقاً اعم واخص مطلقاً لكن
بمكس العينين فنقيض الاعم اخص ونقيض الاخص اعم مثلاً كل انسان حيوان فهو
اعم اخص مطلقاً ومرجه الى موجبة كلية موضوعها الاخص ومحمولها الاعم وسالبة
جزئية موضوعها الاعم ومحمولها الاخص نحو كل انسان حيوان وبعض الحيوان
ليس بانسان هذا عين القضية .

اما نقيضها فيكون بين المفهومين اعم واخص مطلقاً لكن بمكس العينين فنقيض
الاعم اخص اى لا حيوان يصير اخصاً ونقيض الاخص اعم اى لا انسان يصير اعماً .
ولا يخفى ان كون الشيء اعماً او اخصاً يلاحظ باعتبار المصداق لا المفهوم
فيكون لا حيوان اخصاً بلحاظ المصداق لان مصداقه هو لا بقر ولا فرس ولا انسان
بعبارة الاخرى يقال ان افراد لا حيوان الشجر والحجر وهكذا فيكون لا حيوان اخصاً
بلحاظ هذه الافراد اما لا انسان فيكون اعماً بلحاظ المصداق اى بلحاظ الافراد فيكون
افراده اكثر من افراد لا حيوان لان لا انسان يشمل الشجر والحجر والبقر العنقم هكذا
اما لا حيوان فلا يشمل البقر والعنقم هكذا اذا تمت المقدمة .

فاشرع فى ذى المقدمة حاصله انه ان اريد بصحة السلب صحته مطلقا فهذا غير سديد لان صحة السلب مطلقاً مثلاً يستلزم سلب القيام عن زيد فى ما مضى وفى الحال اى لا يكون زيد قائماً فى الحال وما مضى كما قلنا فى نحولاحيوان انه لا يكون انساناً ولا فرساً ولا بقراً .

اذا قلنا فى المقام بصحة سلب القيام عن زيد مطلقاً يلزم الكذب لانه كان متلبساً بالقيام فيما مضى كما اشار اليه صاحب الكفاية بقوله فقير سديد .

واما ان اريد بصحة بالسلب صحة السلب مقيداً فهو غير مفيد .

توضيحه ما قلناه فى ترتيب المقدمة ان النقيض الاعم اخص ونقيض الاخص اعم مثلاً لانسان اعم من لاحيوان وكذا فى المقام فيكون سلب المقيد اعماً اذا قلنا ان زيدا ليس بقائم الآن فيصير اعماً وافراده كثيراً لانه يدل على ثبوت القيام فيما مضى لذا قال صاحب الكفاية فهو غير مقيد اى اذا اريد صحة سلب القيام عن زيد مقيداً فى الحال فلا يفيد هذا السلب لكون المشتق فيما انقضى عنه المبدء يستعمل مجازاً لان علامة المجاز هى صحة السلب المطلق لا المقيد .

قوله : وفيه انه ان اريد بالتقييد المسلوب الخ .

اجاب المصنف عن اشكال الذى يرد على استدلال الاخصى بصحة السلب عما انقضى عنه المبدء .

حاصل الجواب ان القضية السالبة على اقسام :

الاول ان لا يكون فيها القيد اصلاً نحو زيد ليس بضارب فانه لا يصح كونه ضارباً ولو فى زمان الماضى .

الثانى ان يكون المسلوب مقيداً والمراد به هو المشتق نحو زيد ليس بضارب فى حال الانقضاء الآن فلا يكون صحة السلب فى هذا القسم علامة للمجاز .

حاصله ان اريد تقييد المسلوب اى المشتق فلا تكون صحة السلب مقيداً علامة نحو زيد ليس بضارب فى حال الانقضاء الآن وينطبق اشكالكم فى هذا القسم اى

لاتجرى صحة السلب عما انقضى عنه المبدء ولا يصح الاستدلال بصحة السلب لما قلنا ان نقبض الاخص يصير اعماً اى سلب المقيد يصير اعماً لانه اذا قلنا زيد ليس بضارب في حال الانقضاء الآن فيكون مفهومه ان زيدا ضارب فيما مضى .

فظهر مما ذكرنا ان تسليم المصنف عدم العلامة على تقدير كونه قيدا للمسلوب اى المشتق واما على تقدير كونه قيدا للمسلوب عنه او السلب فيصح كون صحة السلب علامة للمجاز .

الثالث ان يكون المسلوب عنه مقيداً والمراد من المسلوب عنه هو الموضوع كالزيد في مثال المذكور نحو زيد المنقضى عنه الضرب ليس بضارب الآن وهذا لاشكال في صحته وكونه علامة للمجاز اعني انه لا يكون متصفاً بالضاربة الآن مطلقاً اى لا تكون ضاربة التي انقضت ولا الضاربة الحالية .

الرابع ان يكون السلب مقيداً نحو زيد ليس في حال الانقضاء بضارب يعنى هذا عدم يتحقق في هذا الحال اى ليس زيد متصفاً بالضاربة مطلقاً في الحال فلا يكون زيد في الحال متصفاً بالضاربة حتى الضاربة التي كانت فيما مضى لا اشكال في صحة هذين القسمين وكونهما علامتين للمجاز .

قوله : ثم لا يخفى انه لا يتفاوت في صحة عما انقضى عنه المبدء الخ .

الحاصل انه لا فرق في صحة السلب عما انقضى عنه التلبس بالمبدء بين كون المشتق لازماً وكونه متعدياً مثلاً لا فرق في هذا الحكم بين القائم والقاعد والضارب والناصر اى تصح صحة السلب عما انقضى عنه المبدء في كلها بلا فرق واذا اتحد حال جرى النسبة وحال التلبس فيكون هذا الاستعمال حقيقة .

اما اذا اختلف حالان فيكون مجازاً عند الاخصى وحقيقة عند الاعمى نحو زيد ضارب فيمن كان متلبساً بالضرب سابقاً كان هذا الاستعمال مجازاً عند الاخصى وكذا زيد قائم و اشار الى هذا المصنف بقوله وان كان بلحاظ الحال فهو ان كان صحيحاً الا انه لادالة على كونه بنحو الحقيقة .

قوله : كما لا يتفاوت في صحة السلب عنه بين تلبسه بضد المبدء الخ .
اي كذا لا فرق في صحة السلب عما انقضى عنه التلبس بالمبدء بين تلبسه بضد
المبدء وعدم تلبسه .

قوله : حجة القول بعدم الاشتراط وجوه .

اي يقابل الاعمى لاثبات مذهبهم بادلة التي استدل الاخصى لمذهبهم استدل
الاعمى لعدم اشتراط اتحاد الحالين اي حال التلبس وحال جرى النسبة بوجوه .
الاول التبادر .

اي استدل الاعمى بان يتبادر من المشتق التلبس بالمبدء آنا ما اي يتبادر
من المشتق التلبس بالمبدء في احد زمانين نحو زيد ضارب يتبادر كون زيد متلبساً
بالضرب في الحال او فيما مضى .

الثاني عدم صحة السلب في مضروب عن انقضى عنه المبدء .

اي الدليل الثاني هو عدم صحة السلب عن انقضى عنه المبدء في نحو
المضروب والمقتول فيصح الحمل وينطبق على من انقضى عنه المبدء ايضاً لا بان
يحمل على خصوص من كان متلبساً بالمبدء .

قوله وفيه ان عدم صحبته في مثلهما الخ

اي يشكل على وجه الثاني بان المقتول والمضرب على المعنيين مثلا القتل
يستعمل على قطع الوداج وكذا يستعمل على عدم الروح والمضروب يكون اسماً
لشخص مؤلم وكذا يستعمل على الهتك ولا يخفى عليك عدم ثبوت الدعوى والنزاع
في المبدء بل يكون البحث والنزاع في الهيئة اذا استعمل المضروب في المهتك
فيدوم الجرى والتلبس بالمبدء ويكون زمان الجرى والتلبس واحداً لمداومة
التلبس بالمبدء في المضروب بمعنى المذكور اي المهتك ولا يصح سلب المضروب
عنه وكذا المقتول فانه اخذ المبدء فيه على نحو يكون باقياً بان يراد من القتل في

المقتول عدم الروح لا ازهاقها اى يتوسع المبدء فيه الى الحال فلا يصح سلب المضروب والمقتول اذا استعملا فى المعنيين المذكورين اما اذا استعملا فى المعنيين الآخرين يصح السلب .

قوله الثالث استدلال الامام عليه السلام الخ .

هذا دليل الثالث للاعمى لاثبات مطلوبهم حاصله ان الناس يسئلون عن الامام عليه السلام من مسئلة الخلافة اى الخلفاء الثلاثة قال امام عليه السلام لا يكون خلافتهم حقا واستدل بقوله تعالى لا ينال عهدى الظالمين والمراد من العهد المصنوب الامامة اى لا ينال الظالمين والمراد منهم عباد الاصنام والظلم على الله .

كانت هذه الآية فى قضية حضرت ابراهيم الخليل على نبينا وعليه الصلوة والسلام لما اعطى الله له منصب الرسالة فسل ابراهيم عليه السلام عن ذريته من امر الرسالة فقال الله تعالى لا ينال عهدى الظالمين والمراد الظلم على الله عبادة الاصنام اما الاستدلال بهذه الآية فى المقام فيكون فى مسئلة الخلافة والامامة .

توضيحه ان الامام عليه السلام قال هم الظالمون مع ان ظلمهم كان سابقاً على زمان خلافتهم فيصدق عليهم الظالمية حقيقة باعتبار ماضى فاقبىس رسول الله ﷺ هذا الاستدلال من قوله تعالى هنا فاخذ ما ذكر لاستدل الاعمى على استعمال المشتق حقيقة فيما انقضى عنه التلبس .

والجواب منع التوقف على ذلك بل يتم الاستدلال ولو كان موضوعا

للخصوص .

توضيح ذلك يحتاج الى ترتيب المقدمة وهى ان الاوصاف العنوانية والمشتقات التى تؤخذ فى موضوعات تكون على ثلاثة اقسام .

احدها ان يكون اخذ العنوان من حيث انه مشير الى موضوع الحكم لادخل له فى الحكم اى لا يكون لهذا العنوان مدخل لاتصاف الموضوع بالحكم .
توضيح المطلوب بمثال الخارج جاء شخص الى على عليه الصلوة والسلام

من اجل سؤال الاحكام فقال عليه السلام بعد سؤال السائل عليك بهذا الجالس والمراد من الجالس احد اصحابه فلا مدخل للجالية فى علة الحكم لان العلة والسبب لهذا الحكم هو العلم اما العنوان فجعل مشيراً الى علة الحكم وسبيلاً اليها لان الموضوع والعلة للحكم و هو العالمية وكان هذا العنوان فى المقام طريقاً الى معرفة هذا الموضوع .

ثانيها ان يكون لاجل الاشارة الى علية المبدء الخ .

اى يجعل المشتق عنواناً للحكم حدوثاً فقط نحو قوله تعالى والسارق والسارقة فاقطعوا ايديهما وكذا قوله تعالى الزانية و الزانى فاجلدوا كل واحد منهما مائة جلدة فالسرقة و الزناء جعل عنواناً لموضوع الحكم حدوثاً لبقاء لان مدة الزناء لا تزيد عن دقائق .

ثالثها ان يكون كذلك مع عدم الكفاية الخ ،

اى قسم الثالث ما يكون العنوان علة للحكم حدوثاً وبقاء كالاستطاعة للحج انها علة للحكم بقاء الى آخر ذى حجة ومثال الاخر كالتغير الماء بالنجاسة فى احد او صافية الثالثة اللون و الطعم والريح فان التغير الماء بالنجاسة فى احد الاوصاف علة للنجاسة الماء اخذ حدوثاً وبقاء لانه يظهر بزوال التغير ولو بنفسه .

وحاصل الجواب بعد ترتيب هذه المقدمة ان الاستدلال بهذا الوجه انما يتم لو كان اخذ العنوان فى الآية الشريفة على نحو قسم الأخير اى يكون العنوان علة للحكم بقاء وحدثاً لكن اخذ العنوان فى الآية الشريفة يكون من القسم الثانى اى يكون العنوان علة للحكم حدوثاً لبقاء يعنى ان حدوث المبدء كافى لثبوت الحكم اى حدوث هذا العنوان يكون كافياً فى ثبوت الذم لصاحب هذا العنوان اذا كان الشخص عبداً للصنم آناً فلا ينافى له منصب الامامة والخلافة لان لهما جلالة قدر ورفعة محل فالمناسب لذلك ان لا يكون من تلبس ويتقمص بهذا المنصب متلبساً بالظلم اصلاً فلا يصح استدلال الاعمى بهذه الآية الشريفة .

ان قلت نعم لكن الظاهر ان الامام عليه السلام الخ .

هذا تنمة الاستدلال السابق حاصله ان الامام عليه السلام يطلق عنوان الظالم عليهم حقيقة باعتبار ماضى وليس المراد من اطلاق الظلم عليهم مجازاً وانما يصح الاطلاق الحقيقى باعتبار ما انقضى عنه المبدء اذا كان وضع المشتق للاعم كما قال به الاعمى .

قلت لو سلم اى ولو سلم ان الظهور المشتق كان فيما انقضى عنه التلبس بالمبدء حقيقة فلا ينفع هذا الظهور للأعمى لما قلنا ان المجاز على القسمين .
احدهما لا يعاند للمعنى الحقيقى اى يجتمع هذا المعنى المجازى مع المعنى الحقيقى .

و الآخر يعاند للمعنى الحقيقى اى المعنى المجازى لا يجتمع مع المعنى الحقيقى .

اما فى المقام فيكون المراد المعنى المجازى الذى يجمع المعنى الحقيقى بان يجعل زمان الجرى مطابقاً لزمان التلبس فيحصل الاتحاد بينهما فيصير المعنى الحقيقى هذا لا ينفع للقائلين بالاعم لان معنى الآية يكون كذلك والله عالم من كان ظالماً ولو آتانا فى زمان السابق لا ينال عهدى ابداً .

قوله : ومنه قد انقذ ما فى الاستدلال على التفصيل بين محكوم عليه والمحكوم به الخ .

يعلم من هنا انه لا يصح استدلال آخر للاعمى ايضاً توضيحه ان الاعمى يفرق بين المشتقات فيما اذا كانت محكوم عليه فتكون للاعم نحو قوله تعالى والسارق والسارقة واذا كانت محكوم به فتكون للاخص قد علم جوابه مما سبق من انه لا فرق بين المشتقات من هذه الحيثية لان العنوان اخذ هنا علة للمحكم حدوثاً لابقاء .

بقي امور الاول ان مفهوم المشتق على ما حققه المحقق الشريف الخ .
 اى هناك امور سنة فقال فى امر الاول انه ما ثبت عند الاذهان من معنى المشتق
 لا يصح عند المصنف و سلب هذا المعنى من يدكم و كان المتبادر عند الاذهان ان
 معنى المشتق هو ذات ثبت له المبدء .

فرتبت هنا مقدمة وهى انه لا يكون كل شى ضروريا و لانظريا بل يكون
 بعضه ضروريا وبعض الآخر نظريا .

والمراد من النظر ما يحتاج الى النظر العرفى والمراد من النظر ترتيب امور
 المعلومة لتحصيل امور المجهولة مثلا المعرف بالكسر مركب من الجنس والفصل
 فيكون المراد من النظر ترتيب الجنس والفصل لتحصيل معرف الذى تكون مجهولا .
 فان قلت المراد من النظر هو ترتيب الامور فيكون جمعا والمراد من المعرف
 هو الجنس والفصل فلا يصح اطلاق الامور فى المعرف لانه ليس بجمع .
 قلت المراد من الامور هو جمع منطقي لان المنطق منقول عن اللغة اليونانية
 ليست لها التثنية كاللغة الفارسية .

و يشكل ايضا ان المعرف قد يكون حدا تاما و قد يكون حدا ناقصا و كذا
 يكون رسما تاما و قد يكون رسما ناقصا مثلا اذا كان المعرف مثل ضاحك فليس
 هنا ترتيب الامور لان الضاحك امر واحد فاجيب عن هذا الاشكال بان المراد من
 الضاحك ذات ثبت له المبدء ويصح اطلاق الامور على الضاحك بهذا المعنى .

واعترض المحقق الشريف على هذا الجواب بان الذات ليست مأخوذة فى
 مفهوم الضاحك كما اشار المصنف الى هذا الاعتراض .

بقوله ان مفهوم المشتق على ما حققه المحقق الشريف فى بعض حواشيه
 الخ .

توضيحه على قوله ان الذات لا تكون مأخوذة فى مفهوم المشتق .
 اما وجه عدم اخذ الذات فى المشتق على قوله فهو اما ان يكون مصداقا او

مفهوما كلاهما لا يصبح لانه اذا اخذ مفهوم الذات فيصير المشتق عرض عام اى لا يكون هذا المشتق فصلا بعبارة اخرى لا يطرده هذا التعريف لدخول عرض العام فيه .
 اما اذا اخذ مصداق الذات فيلزم انقلاب الممكنة الى الضرورية مثلا الانسان كاتب قضية ممكنة اذا اريد من الكاتب مصداقيه والمراد من مصداقه هو الانسان فيصير الانسان كاتب بمنزلة الانسان انسان هذه القضية ضرورية لان اتصاف الانسان بالانسانية ضروريه كما بين في محله اى المنطق .

هذا ملخص ما افاده المحقق الشريف من انه لا يدل المشتق على الذات التى ثبت لها المبدء وبشكل عليه كما قال المصنف .

بقوله وقد اورد عليه فى الفصول الخ .

اى يكون معنى المشتق ذات ثبت له المبدء والمراد من الذات هو المفهوم اى شئ ثبت له المبدء اما على القول المنطقيين فاذا جعل المشتق فصلا يجرده عن المفهوم مثلا الناطق اذا جعل فصلا للانسان يكون بعد التصرف فيه اى بعد تجريده عن المفهوم هذا الجواب عن الفصول .

لكن صاحب الكفاية اجاب على نحو الآخر وقد رجحه اى قال ان مثل الناطق لا يكون فصلا حقيقياً لان معرفته يكون مشكلا بل لا يعرف الفصل الحقيقى اصلا او نقول ان المراد من الفصل الحقيقى هو آثار الوجود لانفس الوجود على اى حال فلا يكون الناطق فصلا وان قال المنطقى ان الناطق فصل ليس هذا لتعريف الناس فلا يصح قولهم ان الحيوان والناطق من الذاتيات الانسان والضاحك من عوارض الانسان لان الذاتيات لا تعرف اصلا .

قال شيخنا الاستاذ ان الناطق والضاحك مستويان لان الناطق ايضا لازم الذات فلا يرد اشكال الذى بينه المحقق الشريف من دخول العرض فى الذاتيات لكن يرد اشكال الآخر اى دخول العرض العام فى الخاص ولا بأس فيه لما يثبت ان الناطق عرض لامن الذاتيات ولا يخفى ان العلم بالخاص ما يحتاج اليه دائماً فلا بد فى مقام التعريف

العلم بالمرض الخاص ولوازم القربة والبعية والعام ويسمى المرض الخاص بالجنس والفصل وكذا لوازم البعية فتسمى بالعوارض والاعراض .

والمراد من اللوازم البعية ما لا يكون عروضها بنفسها بل تحتاج الى الواسطة يكون هنا اشكال الآخر على كون الناطق فصلا حاصله ان الناطق اما ان يكون بمعنى الادراك فهو كيف نفساني لا يصح كونه مقوما للجوهر وان كان المراد من الناطق النطق الظاهري فهو كيف مسموع ايضا لا يصح كونه مقوما للانسان لان المقوم ما يكون ذاتيا .

قال صاحب الكفاية لنا شاهد على عدم كون الناطق مقوما للانسان لانه اذا قيل الانسان جسم حيوان حساس متحرك بالارادة فتكون هذه الجملة مقوما للانسان اذا كان الناطق مقوما فيلزم ان يكون للشي الواحد فصلان ومقومان اذا وجد للشيء الواحد مقومان فيصير الشي الواحد شيئين .

قوله : **والتحقيق ان يقال ان مثل الناطق ليس بفصل حقيقي الخ .**

الفصل الحقيقي هو ما يكون ذاتيا للشي ومبدء لصورته التي بهاشيته .

والفصل المشهورى هو ما يكون لازماله ومن اظهر خواصه .

توضيحه ان الناطق فصل فى الاصطلاح المنطقيين لا للحكيمى لانه ليس حق للمنطقى فى بيان حقيقة الاشياء فيكون الناطق فصلا مشهوريا اى الفصل يستعمل على اقسام كالكلى والكلى على ثلاثة اقسام كما بين فى محله وهى عبارة من المنطقى والطبيعى والعقلى .

فان لاحظ العقل نفس ذات الموصوف بالكلى مع قطع النظر عن الوصف مثلا يعتبر الانسان بما هو انسان من غير التفات الى انه كلى او غير كلى اى ذات موصوف بما هو عند هذه الملاحظة يسمى الكللى الطبيعى ويقصد به طبيعة الشيء وحقيقة بما هى .

وان لاحظ العقل مفهوم الوصف بالكلى وحده و هو ان يلاحظ العقل مفهوم

ما لا يمتنع فرض صدقه على كثيرين فان مفهوم الكلى بما هو عند هذه الملاحظة يسمى الكلى المنطقى لوجود له الآفى العقل .

و ان لاحظ العقل المجموع من الوصف و الموصوف فان الموصوف بما هو موصوف بالكلى يسمى الكلى العقلى لانه لا وجود له الآفى العقل لاتصافه بوصف العقلى فان الكلى الموجود فى الخارج لابد ان يكون جزئياً حقيقياً .

فاعلم ان المقصود من هذه المقدمة اى بيان اقسام الكلى هو ان الفصل يستعمل فى غير هذا المعنى الذى اشتهر عند المنطقيين مثلاً الناطق الذى ذكر انه لازم للفصل الحقيقى فصل طبيعى ونفس الفصلية فصل منطقى ومجموع هما فصل عقلى والمراد من الفصل هنا الفصل المنطقى المشهورى هو الفصل الطبيعى اى المراد من فصل المشهورى هو المقوم للشىء .

فى معنى المشتق على مسلك صاحب الفصول

قوله : ثم قال انه يمكن ان يختار الوجه الثانى الخ

اى قال صاحب الفصول يمكن ان يؤخذ الموضوع ذاته ولا يلزم اشكال الذى اورده المحقق الشريف من انه يلزم من اخذ الذات فى المفهوم المشتق انقلاب الامكان الى الضرورة .

توضيح قول صاحب الفصول ان معنى الانسان كاتب الانسان انسان كاتب فلا يكون انصاف الانسان بانسان الكاتب ضرورياً بل يكون هذا الانصاف ممكناً قال شيخنا الاستاد ان المشتق مركب من الداخل والخارج اى من الضرورى وغيره اى الانسان والكتابه فالمركب من الداخل والخارج خارج والمركب من الضرورى وغيره ضرورى بعبارة اخرى ان النتيجة تابعة للاخس من المقدمتين فيكون امكان الكتابه اخساً لذا يراد من الانسان كاتب بان يكون وجود الكتابة وعدمه ممكناً .

اما ان كان معنى الانسان كاتب الانسان انسان فيلزم انقلاب الممكنة الى الضرورية

الحاصل ان اخذ فى المشتق الذات وحدها يلزم اشكال الذى اورده المحقق الشريف وليس فى المقام كذلك لان الماخوذ هو ذات المقيدة مثلا الانسان انسان كاتب ليس هو ضروريا بل الانسان انسان ضرورى اما انسان المقيد بالكتابه فلا يكون ضروريا .

هذا الجواب عن الفصول على الاشكال الذى اورده المحقق الشريف فى اخذ الذات فى المشتق .

قال صاحب الكفاية يمكن الاشكال على جواب الذى ذكره صاحب الفصول حاصل الاشكال انه اذا قيد مفهوم المشتق بالذات على نحو الذى ذكره صاحب صاحب الفصول من ان التقيد داخل والتقييد خارج فلا يفيد هذا الجواب لدفع انقلاب قضية الممكنة الى الضرورية .
حاصله انه اذا دخل التقيد وخرج القيد يصير المقيد حصة من المطلق . ولا يخفى ان ثبوت الحصة ضرورى بعبارة اخرى يحمل انسان الصغير على انسان المطلق فيتصف هذا الانسان المطلق على الانسان المقيد بالضرورة ولا يكون الامكان هنا بل يلزم انقلاب المذكور .

ويقال فى المقام لتوضيح المطلوب ان نحو غلام زيد اضافة تقيدية اى معنى حرفى لانها حالة للغير اى تبين حال المضاف والمضاف اليه مثلا فى نحو غلام زيد القيد خارج والتقيد داخل فالاضافة تصير الغلام حصة ولا يخفى ان هذا القيد يكون مثل الشرط لا الجزء الفرق بينهما ان القيد اذا كان جزء فيكون القيد والمقيد كلاهما داخلين اما اذا كان القيد شرطا فيكون القيد خارجا والتقيد داخلا مثلا الطهارة شرط فى الصلوة تكون خارجة منها .

اما ما نحن فيه فيكون من قبيل الوصف لا الجزء من اجل هذا يكون التقيد داخلا والتقييد خارجا قال صاحب الكفاية اذا كان كذلك فيصير قولنا الانسان كاتب حصتين توضيحه ان اريد من الكاتب الذات مع قطع النظر عن الوصف اى كتابة

فتصير ثبوته ضروريا اى هذه الحصة ضرورية وان اريد من الكاتب الانسان مع التقييد بالوصف دون القيد فتصير القضية ممكنة تكون قولنا الانسان كاتب بمنزلة الانسان انسان كاتب لا الانسان انسان ان قلت انه ليس نحو انسان كاتب قضية لانه كان بنحو الصفة والموصوف والمراد من القضية ان تكون بنحو الاخبار .

قلت ان الاوصاف قبل العلم بها اخبار كما ان الاخبار بعد العلم بها اوصاف فقوله انسان كاتب قبل العلم سامع له اخبار وبعد علمه به اوصاف .

الكلام فى انحلال القضية الواحدة الى القضيتين

قوله : فعقد الحمل ينحل الى القضية الخ .

فذكر صاحب الكفاية شاهدا آخر لصيرورة القضية الواحدة قضيتين احدهما ضرورية واخرى ممكنة قال ان القضية مركبة من عقد الوضع والحمل المراد من العقد القضية اى قضية الوضع والحمل فعقد الوضع هو كلما وجد الموضوع ثبت له وصف العنوانى ولاشك ان ثبوت هذا الوصف يكون بالفعل ويكون ما صدق عليه الانسان بالفعل .

فلا يقال ان البعض قائل ان ما صدق عليه الانسان يكون بالامكان .

لانا نقول ان مرادهم هو امكان عام قد ثبت فى محله ان امكان العام شامل للضرورة وليس المراد امكان الخاص لانه يناقى الضرورة الحاصل ان العقد الوضع قضية ضرورية وايضا لابد للقضية من عقد الحمل اى انصاف ذات الموضوع بوصف المحمول كاتصاف الانسان بالكتابة ولاشك ان عقد الحمل قضية حملية بالامكان .

ولا يخفى ان هذه العبارات المذكورة لرد كلام الفصول .

الحاصل ان جواب صاحب الفصول عن اشكال الذى اورده المحقق الشريف

لا يتم .

فان قلت ان العقد الوضع على مذهب الفارابى قضية ممكنة وعلى مذهب

الشيخ قضية مطلقة العامة فلا يكون العقد الوضع قضية ضرورية فلا يرد الاشكال على صاحب الفصول اى لا يكون الانسان كاتب قضية ضرورية .

قلت هذه القضية تدل على الضرورة لان المراد من الامكان هو امكان عام وقد بين فى محله ان الامكان العام يجامع مع الضرورة وان مطلقة العامة القضية التى يلزم وجودها باحد الازمنة فتلايم وتجامع مع الضرورة .

توضيحه ان قوله الانسان كاتب مركب من القضيتين احدهما ضرورية واخرى ممكنة الحاصل انه يوجد من حمل الكاتب على الانسان حمل الانسان على الانسان بعبارة شيخنا الاستاد يكون هذا الانسان المحمول ولد للكاتب .

ولا يخفى ان هذا التعبير يكون لاجل التوضيح ويكون ذكر عقد الوضع فى هذا المقام لبيان تركيب القضايا فى بعض الموارد عقد الوضع قضية وعقد الحمل قضية اخرى .

وفى بعض الموارد ينحل عقد الحمل الى القضيتين فى المقام كذلك اى عقد الحمل قضيتان احدهما حمل الانسان المتولد من الكاتب على الانسان هذا ضرورى والثانية حمل الكاتب على الانسان هذا غير ضرورى .

فى انتصار صاحب الفصول لشارح المطالع

قوله : قدس سره تنظر فيما افاده بقوله وفيه نظر الخ

ان صاحب الفصول انتصر لشارح المطالع وانتقض على المحقق الشريف قد بين فيما سبق ان المشتق على قول المحقق بسيطاً استدل اى المحقق الشريف على هذا بطريقتين الاولى ورد من باب التصورات اى باب المفهوم يعنى ان اخذ المفهوم اى مفهوم الذى كان عرضاً فيلزم دخول العرض فى الذاتى وورد مرة من باب التصديقيات اى باب القضايا يعنى ان اخذ مصداق الكاتب مثلاً فيلزم انقلاب قضية الممكنة الى الضرورية .

فقال صاحب الفصول لا يرد اشكال المحقق الشريف في هذا المقام اى صاحب الفصول قائل بالصحة في كلا الوجهين ويصح عنده قول شارح المطالع من اخذ مفهوم الشئ في المشتق لكن المنطقى اذا جعلوا الناطق فصلاً فتجردوه عن المفهوم فقال صاحب الفصول كلام شارح المطالع صحيح .

اما صاحب الكفاية بشكل عليه قال من المقطوع ان مثل الناطق قد اعتبر فصلاً بـلاتصرف في معناه فعلم من هذا عدم اخذ مفهوم الشئ في المشتق .

وايضاً يصح عند صاحب الفصول اخذ مصداق الشئ ولا يلزم انقلاب قضيته الممكنة الى الضرورية لان المراد من الضرورية هي التى ثبت فيها الذى ذكر في نفسه اى نفس الموضوع وليس في المقام كذلك ففي المقام ثبت ذات المقيد للموضوع ليس ثبوت القيد للموضوع ضرورياً .

لكن صاحب الفصول عدل عن قوله كما اشار اليه صاحب الكفاية بقوله لكنه قدس سره تنظر فيما افاده بقوله وفيه نظر .

حاصل النظر واشكال الذى اورد صاحب الفصول على نفسه هكذا انى قلت بعد اخذ مصداق الشئ في المشتق لا يلزم انقلاب الممكنة الى الضرورية الآن عدل عن قولى اى اشكل على نفسى .

حاصل النظر هكذا قال صاحب الفصول اولاً يجوز اخذ الذات في مفهوم المشتق ولا يلزم انقلاب الممكنة الى الضرورية لان المراد هو ذات المقيدة ولا يكون ثبوت القيد ضرورياً عدل هنا عن ما ذكره اولاً فقال اذا اخذ المصداق في مفهوم المشتق يلزم الانقلاب سواء كان مقيداً بقيد ام لا وان لم يكن ثبوت القيد ضرورياً .

في ترتيب المقدمة ولزوم الانقلاب

نترتب اولاً مقدمة المراد منها ان الجملة على قسمين حاصل هما ان الجملة ان وقعت خبراً فصغرى وان كان حبر المبتداء فيها جملة فكبرى نحو زيد قام ابوه فقام

ابوه صفرى والجميع كبرى .

فقال صاحب الفصول ان المراد من الذات المأخوذة فى الموضوع الذات التى مأخوذة فى الكبرى لا الصفرى نحو زيد كاتب المراد من الذات هو زيد فيصح على هذا قول المحقق الشريف من لزوم انقلاب الممكنة الى الضرورية اذا لاحظت الذات مقيدة بالوصف قوة او فعلا وكانت مقيدة به فى الواقع فيصدق الايجاب بالضرورة وان لم تكن مقيدة بالوصف فيصدق السلب ضرورة ويلزم فى الصورتين انقلاب الممكنة الى الضرورية كما اشار اليه صاحب الكفاية .

لكن يصدق زيد الكاتب بالقوة او بالفعل بالضرورة .

واجاب صاحب الكفاية عن اشكال الذى اورد صاحب الفصول على نفسه .

وقال ولا يذهب عليك ان صدق الايجاب الخ .

اى لا يخفى ان ما ذهب اليه صاحب الفصول اولا من عدم لزوم الانقلاب الى الضرورية هو صحيح واما ما عدل اليه فهو لا يصح يعنى عدل الى لزوم الانقلاب الى الضرورية قال صاحب الكفاية ان ما تنظر صاحب الفصول فيما افاده اولا لا يصح هذا النظر .

توضيحه اذا لوحظ الموضوع فى نحو زيد كاتب مقيدا على المحمول تصير القضية ضرورية بشرط المحمول وفى المقام ليس كذلك .

الحاصل اذا اخذت الذات فى جملة الصفرى اى الذات التى كانت فى كاتب فليس ثبوت الوصف لها ضرورية نحو زيد كاتب فليس ضرورياً لان المركبات على ثلاثة اقسام الضرورية والممكنة والممتنعة وكذا يقولون اذا حمل الوجود او جمل رابطه حصل احد مواد الثلاثة .

والمراد من حمل الوجود نحو زيد موجود بعبارة اخرى مفاد كان النامة وكذا

زيد ثابت فحصل هنا احد المواد اى الضرورية .

والمراد من جعل الرابطة ماهو مفاد كان الناقصة نحو كان زيد كاتب فحصل هنا احد المواد اى الامكان بعبارة اخرى حمل الوجود اى جواب لمفاد هل البسيطة والمراد من هل البسيطة هى التى يطلب بها وجود الشيء اولا وجوده .

والمراد من جعل الرابطة جواب لمفاد هل المركبة والمراد منها هى التى يطلب بها وجود الشيء للشيء اى اذا حصل الوجود او جعل رابطة حصل احد مواد الثلاثة اعنى اذا لاحظ ذات الموضوع اولا ونسب المحمول اليه ثانياً حصل هنا احد مواد الثلاثة ولا يكون القضية ضرورية لكن اذا لاحظ الموضوع مقيداً بالمحمول فتصير القضية ضرورية وتكون من باب الضرورة بشرط المحمول لان الموضوع اذا قيد بوجود المحمول فيصير ايجابه ضرورياً واذا قيد بسلب المحمول عنه فيصير سلبه ضرورياً .

ولا يخفى ان صدق الايجاب بالضرورة بشرط المحمول ثابت فى كل القضية ولو كانت ممكنة وكذلك اذا كانت القضية سالبة اى اذا قيد بسلب المحمول عن الموضوع يصير السلب عنه ضرورياً لكن لانصير القضية بهذا القيد والشرط ضرورية لان المناط هو جهة القضية والمراد منها كما قال المنطقيون اللفظ الدال على كيفية النسبة فى القضية الملفوظه والصورة العقلية الدالة عليها فى القضية المعقولة بسميان جهة القضية فان طابقت الجهة المادة صدقت القضية والا كذبت .

اما المراد من مادة القضية هى الحالات الثلاثة للنسبة التى لا يخلو من احدها واقع القضية تسمى مواد القضايا .

والفرق بين المادة والجهة مع ان كلاهما كيفية فى النسبة ، ان المادة هى تلك النسبة الواقعية فى نفس الامر التى هى اما الوجوب او الامتناع او الامكان ولا يجب ان تفهم وتتصور فى مقام توجه النظر الى القضية فقد تفهم وتبين فى العبارة وقد لا تفهم ولا تبين .

واما الجهة فهى خصوص ما يفهم ويتصور من كيفية النسبة عند النظر فيها فاذا

لم يفهم شيء من الكيفية فالجهة مفقودة وهي أي الجهة لا يجب أن تكون مطابقة للمادة الواقعية فقد تطابقها وقد لا تطابقها فجعل المنطقي مطابقة الجهة للمادة وعدم مطابقتها لها ملاكاً للصدق والكذب وجعل آخرون مطابقة الواقع وعدمها ملاكاً لهما .
الحاصل أن المناط للضرورة وعدمها هو الجهة وليس المناط لها تقييد الموضوع على المحمول والأكان جميع القضايا ضرورياً ويلزم ما قال شيخ الإشراق أن جميع القضايا بتاتية أي ضرورية لأنه أخذ المحمول في جانب الموضوع .
خلاصة ما ذكره صاحب الكفاية أنه لا يصح أشكال الذي أورده صاحب الفصول على نفسه من أنه إذا أخذ الذات في المشتق تصير القضية ضرورية فلزم الانقلاب قال صاحب الكفاية ما ذكره صاحب الفصول أولاً صحيح أي قال صاحب الفصول أولاً إذا أخذ الذات في معنى المشتق لا يلزم انقلاب القضية إلى الضرورية لأن المحمول ليس مصداق الشيء والذات مطلقاً بل مقيداً بالوصف وليس ثبوته للموضوع ضرورياً إذا كانت القضية بشرط المحمول تصير ضرورية وليس مثل هذه موارد لبحثنا بل يكون البحث في القضية الموجهة والمناط هو جهة القضية لا تقييد الموضوع بالمحمول فيصح ما أفاد صاحب الفصول أولاً .

قوله : وبالجمله الدعوى هو انقلاب مادة الامكان الخ .
أي كان دعوى المحقق الشريف انقلاب مادة الامكان إلى الضرورية فيما ليست مادة الامكان واقعاً في نفسه ولم تكن القضية مقيدة بالامكان وكان دعواه فيما لاحظ الموضوع بلا شرط أعني أنه لا يلاحظ بشرط المحمول وإن كان كذلك فهذا الانقلاب إلى الضرورية لكن هذا خارج عن محل النزاع .

قوله : قد انقدح عدم نهوض ما أفاده رده الخ .
أي كان هنا اعتراض الآخر عن صاحب الفصول على المحقق أقول هنا عين عبارة الأستاذ بالفارسية أي صاحب فصول أشكال ميکند بر آقاي محقق که چرا بیک ريسمان بازى نميکنی ای محقق گفت اگر مشتق مرکب باشد از مفهوم شيء و

مبدء لازم ميابد اخذ عرض در فصل واگر مصداق شی اخذ شود لازم ميابد انقلاب الممكنة الى الضرورية .

پس سيد شريف اول وارد شده از باب تصورات که اخذ عرض در فصل باشد وبعد در مرتبه دوم وارد شده از باب تصديقات که انقلاب قضیه ممکنه باشد بسوی ضرورية صاحب فصول باسید شريف ميگويد چرا بیک ريسمان بازی نميکنی يعنی چرا از باب تصديقات وارد نمیشوی ای ميگويد در صورتیکه مفهوم شیء اخذ شود نیز لازم ميابد انقلاب الممكنة الى الضرورية .

بعبارة شيخنا الاستاد صاحب فصول آن قدر از این حرفش که لازم ميابد انقلاب الممكنة الى الضرورية خوشش آمده بمحقق ميگويد که من شما را ياد میدهم اگر مفهوم شیء در مشتق اخذ شود نیز لازم ميابد انقلاب بسوی ضرورية چه مفهوم شیء در مشتق اخذ شود و یا مصداق آن لازم ميابد انقلاب ممکنه بسوی ضرورية لذا ميگويد بايد بیک ريسمان بازی نمائی تنها از باب تصديقات وارد شود بهتر ميباشد قال صاحب الفصول ان لازم الاعم و عرض العام ثبوت ضروري لمعروضه مثلا اذا اخذ مفهوم الشيء في المشتق في نحو الانسان كاتب اي شيء له الكتابة فثبوت مفهوم الشيء ضروري لانه عرض عام لا يصبغ بهذه العلة اخذ مفهوم الشيء في المشتق ولا احتياج الى باب التصورات بان يقال ان اخذ مفهوم الشيء في المشتق اخذ عرض العام في الذاتي .

والجواب عن المحقق الشريف انا نسلم ان الشيء يكون من مفاهيم العامة ويصدق على كل الموجود كما يصدق الوجود على كل الموجود لكن اذا قيد الشيء بالامكان يصير ممكناً لان النتيجة تابعة للاخس وبعبارة اخرى المركب من الداخل والمخارج خارج .

قال المحقق الشريف لصاحب الفصول الاحسن عدم اراءة الطريق لنا لان طريق الذي اخترناه اولاً هو الافضل اي قلنا ان اخذ مفهوم الشيء في المشتق لزوم دخول

عرض العام فى الذاتى ولا يلزم الانقلاب من اخذ مفهوم الشئ فى المشتق لان القضية الممكنة لانصير ضرورية الا اذا كانت ضرورة بشرط المحمول هى خارجة عن محل البحث .

ذكر هذا الجواب صاحب الكفاية فان لحوق مفهوم الشئ والذات لمصادقيهما انما يكون ضرورياً مع اطلاقهما لامطلقاً اى مراده ان الشئ المطلق ضرورى الثبوت لا الشئ مطلقاً سواء كان مطلقاً او مقيداً بقيد الامكانى كما فى المقام الا ان يكون القيد الامكانى المذكور ملحوظاً فى طرف الموضوع الذى هو مصداق الشئ وقد عرفت ان الملاك ثبوت الانقلاب فى القضية فى نفسها لا اذا اخذ الموضوع بشرط المحمول كما قال صاحب الكفاية الا بشرط تقييد المصاديق به اى بالمحمول قد عرفت حال الشرط اى الضرورة بشرط المحمول خارجة عن بحثنا .

الدليل لبساطة المشتق بطريق آخر

قوله : انه لو جعل تعالى فى شرطية الثانية لزوم اخذ النوع فى الفصل الخ .

اى قال المصنف للمحقق الشريف كان هنا طريق سهل لبساطة المشتق من حيث المعنى توضيحه اذا اخذ مصداق الشئ فى المشتق مثلاً فى النحو الانسان ناطق يلزم اخذ النوع فى الفصل لان مصداق الشئ هو انسان يأخذ فى الناطق الذى هو فصل وان جعل التالى فى شرطية الثانية كذلك فيصير التالى فى كلا الشرطيتين من التصورات وهذا اولى مما اختاره المحقق الشريف اولا لانه هناك جعل الشرطية الاولى فى باب التصورات والشرطية الثانية فى باب التصديقات اى باب القضايا لانه قال هناك ان اخذ مصداق الشئ فى المشتق لزوم انقلاب القضية الممكنة الى الضرورية لكن اذا جعل التالى فى الشرطية الثانية لزوم اخذ النوع فى الفصل فيصير من باب التصورات اى باب مبحث النوع والفصل .

قال صاحب الكفاية ثم انه لو جعل التالى فى الشرطية الثانية لزوم اخذ النوع

فى الفصل كان اليق بالشرطية الاولى لانه يصير كلاهما من باب التصورات .
وقال بل كان اولى لفساده لانه اذا جعل التالى فى شرطية الثانية لزوم اخذ النوع
فى الفصل يلزم الفساد سواء قلنا ان الناطق فصل حقيقى ام لا لان اخذ النوع فى لازم
شئى وخاصة فاسد ايضاً .

ثم انه يمكن ان يستدل على البساطة بضرورة عدم تكرار الموصوف الخ .
اى يمكن ان يقال المحقق الشريف ان كان مفهوم المشتق مركباً يلزم تكرار
الموصوف فى مثل قولك زيد كاتب لان يكون شخص زيد مأخوذاً فى مفهوم الكاتب
فيكون مفاد القضية زيد زيد ثبت له الكتابة فيلزم تكرار الموصوف فى كل القضية
مع شهادة الوجدان بخلافه لان وصف الواحد يكون لموصوف الواحد .

المشتق مركب بالانحلال العقلى

قوله ارشاد لا يخفى ان معنى البساطة الخ .

اى قال السيد الشريف ان معنى المشتق بسيط عند التصور اعنى انه ليس معنى
المشتق مركباً من الجنس والفصل ولكن انحل بتعمل العقلى كانحلال مفهوم الحجر
والشجر الى الشئ له الحجرية او الشجرية وكذا الضارب اى الشخص له الضاربة
اى لا بد من الشخص الذى يصدر منه الضرب ولا بحث لنا فى انحلال العقلى لان
كل الجواهر والاعراض ينحلان بانحلال العقلى الى الشئيين .

قوله : وبالجمله لا ينظم بالانحلال الى الاثنينية الخ .

هذه تنمة للارشاد اى الميزان فى الاثنينية هو المفهوم لانتعمل العقلى ويقال
من باب النصالح بين الفرقتين ان مفهوم المشتق بسيط من حيث المعنى ومركب
من حيث الانحلال العقلى .

ومن يقول بتركيبه فمراده هذا الانحلال اى يحكم العقل بان كل الشئ يحتاج
الى منشأ الانتزاع وهو الذات مثلاً وصف شئ يحتاج الى منشأ الانتزاع ولا يكون

الذات وكذا الجوامد ينحل بانحلال العقلى مثلا الحجر الى شيء له الحجرية وكذا الانسان الى انه جسم متحرك بالارادة اعنى ان الانسان يحتاج الى ما به الاشتراك والامتياز .

ويرجع الى ذلك في باب الحد والمحدود ويقال ان الفارق بينهما هو انلال العقلى ينحل الحد عند العقل الى الجنس والفصل وان كانا متحدين ذاتاً .

الفرق بين المبدء والمشتق في صورة عدم اخذ الذات

في المشتق

قوله : الثاني الفرق بين المشتق والمبدء الخ .

اي الكلام يجز الكلام اذا لم تؤخذ الذات في مفهوم المشتق فما الفرق بين المبدء والمشتق والضرب والضارب فنقول ان الفرق بين المشتق والمبدء هو بشرط اللائيه واللابشرطية كما هو الفرق بين الجنس والماده والفصل والصورة . ولا يخفى ان المراد من لابشرط وبشرط لافى المقام غير المراد من بشرط لا ولابشرط وبشرط شيء في تقسيم الماهية المبحوث عنها في باب المطلق والمقيد فان تقسيم الماهية الى ذلك في ذلك المبحث انما هو باعتبار الطوارى والانقسامات اللاحقة للماهية الى الانواع والاصناف .

فتارة تلاحظ الماهية مجردة عن جميع الطوارى واللواحق والانقسامات التى يمكن ان تفرض لها فهذه هي الماهية بشرط لا التى تكون من امور العقلية التى يمنع صدقها على الخارجيات بداهة انه لاوجود لها بما هي كذلك .

واخرى تلاحظ واجدة لطور خاص وامر مخصوص كالإيمان بالنسبة الى الرقبة فهذه هي الماهية بشرط شيء .

والثالثة تلاحظ على وجه السريان في جميع الانقسامات والطوارى بحيث يساوى كل لاحق مع نقيضه فهذه هي الماهية لابشرط وهي معبر عنها بالمطلق وهذا

المعنى من اللا بشرط وبشرط لا غير مقصود فى المقام بل مرادهم من قولهم ان الفرق بين المشتق والمبدء هو ان المشتق اخذ لا بشرط والمبدء اخذ بشرط لا للمعنى الآخر توضيح المراد فى المقام هو ان العرض لما كان وجوده لنفسه وب نفسه وفى نفسه عين وجوده لغيره وبغيره وفى غيره لاستحالة قيام العرض بذاته بل تقرر انما يكون بمحله فيمكن ان يلاحظ العرض بما هو هو ومع قطع النظر عن عينية وجوده لوجود الموضوع كما انه يمكن ان يلاحظ بما هو عليه من القيام والاتحاد من دون تجريده ونقطيته عما هو عليه من الحالة اى حالة القيام بالغير .

الحاصل ان المراد من لا بشرط وبشرط لا فى ما نحن فيه غير المراد من بشرط لا ولا بشرط المبحوث عنهما فى باب المطلق والمقيد .

المطلوب من بشرط لا فى هذا المقام ما يلاحظ بنفسه وبشرط عدم الوجود والمطلوب من لا بشرط اى لا يلاحظ بنفسه بل لوحظ باعتبار الوجود فالمشتق يكون لا بشرط اما المبدء فيكون بشرط لا مثلاً العرض اذا لوحظ بنفسه فيكون مباحثاً للجوهر واما اذا لوحظ باعتبار الوجود فيتحد مع الجوهر .

الحاصل انه لا اشكال فى ان العرض من اى مقولة كان هو بنفسه من الماهيات الامكانية التى لها حظ من الوجود وكذا لا اشكال فى ان قوام تقرر العرض بالموضوع حيث انه ليس هو بنفسه متقراً فى الوجود كتقرر الجوهر بل لا بد فى العرض من ان يوجد فى محل ويقوم به ويتحد معه وهو الاتحاد فى الوجود وهذا معنى ما يقال من ان وجود العرض لنفسه وب نفسه وفى نفسه عين وجوده لموضوعه وبموضوعه وفى موضوعه .

واذا كان الامر كذلك فيكون لحاظ العرض من الحثيثة الاولى اى لحاظه بنفسه وذلك لا يكون الا بالتجريد عن عينية وجوده لوجوده هو موضوعه فيكون عرضاً مفارقاً غير محمول اذ التجريد يوجب مباحثة وجود العرض لوجود موضوعه ومن المعلوم انه لا يصح حمل احد المتأئين على الآخر اذ يعتبر فى الحمل نحو من الاتحاد

سواء كان الاتحاد فى الهوية كما فى اتحاد الحد والمحدود فى قولك الانسان حيوان الناطق او على وجه اتحاد فى الوجود كقولك زيد ضارب .

فيظهر مما ذكر الفرق بين الضارب والضرب حاصله . انه لا يصح قولنا زيد ضرب لان لحاظه حينئذ يكون بشرط لا اى بشرط ان لا يكون فى الموضوع بل يقطع النظر عن كونه فى الموضوع اذا قطع عن ذلك فيحصل المبائة بين المبدء والموضوع لذا لا يصح الحمل .

اما اذا لوحظ لا بشرط التجرد بل بلحاظ الموضوع والوجود فيتحد ويحمل ويكون هو مفاد المشتق من ان مشتق يحمل على الموضوع والمبدء لا يحمل عليه .

قوله : كما يظهر منهم بيان الفرق بين الجنس و الفصل و المادة

والصورة الخ .

وفى هذه العبارة اشكال و المقصود فى المقام انه يظهر من بيان الفرق بين المشتق والمبدء الفرق بين الجنس والمادة والفصل وصورة وحاصل الفرق فيها انه اذا لوحظ الشئ لا بشرط وبشرط الوجود يسمى جنساً واما اذا لوحظ بشرط لا اى قطع النظر عن الوجود يسمى المادة اعنى اذا لوحظ وجود الحيوان يسمى جنساً وبصح الحمل اما اذا لوحظ بنفسه من حيث هو هو يسمى المادة وكذا الناطق اذا لوحظ وجوده يسمى فصلاً اما اذا لوحظ من حيث هو هو يسمى الصورة ولا يصح الحمل ولا يخفى ان المراد فى المقام هو حمل هو هو اى من حيث الوجود لا من حيث المفهوم .

رحمة الله عليه وعلى آله وصحبه وسلم

الكلام فيما هو ملاك الحمل

قوله : الثالث ملاك الحمل كما اشارنا اليه هو الهوية الخ .

ذكر المصنف هنا الامور المتفق على كونها كلها تتوحد كلامه مع خطابه

الفصول

حاصله ان ملاك الحمل هو الهووية والاتحاد فلا يحمل الحجر على الانسان لعدم الاتحاد والمراد من الاتحاد هو الاتحاد الوجودى لا المفهومى وايضاً يشترط فى الحمل المقارنة من الوجه الآخر لان الحمل هو نسبة الشئ الى الشئ اذا لم توجد المقارنة بين الموضوع والمحمول فيلزم نسبة الشئ الى نفسه .

وبعبارة اخرى يلزم اتحاد الحامل والمحمول فى حمل شايع الصانعى يشترط ان يكون الاتحاد من حيث الوجود والمقارنة من حيث المفهوم .

قوله : ولا يعتبر معه ملاحظة التركيب الخ .

اى لا يعتبر مع اشتراط الاتحاد والمقارنة فى الحمل وملاحظة التركيب . هذا الكلام اشكال على صاحب الفصول وكان كلامه فى هذا المقام بان يأخذ المحمول فى الموضوع و يسلب بعده هذا المحمول عن الموضوع و يحمله عليه منفرداً بعبارة اخرى يجعل الشئ شيئاً واحداً ويحمل بعد الجمل المحمول على الموضوع ولا يصح هذا القول عند المصنف لان الموضوع يصير بعد التركيب كلياً والمحمول يكون جزئياً ولا يخفاء مبائنة هما قوله مع .

قوله : مع وضوح عدم لحاظ ذلك فى التحديدات الخ .

اى لا يلاحظ اخذ المحمول فى الموضوع اذا كان الموضوع والمحمول حدّاً ومحدوداً مثلاً فى نحو الانسان حيوان الناطق لو اخذ الحد اى حيوان الناطق فى الانسان فيحصل مساوتهما وتصيرهما شيئاً واحداً مع انهما شيئان لاشئاً واحداً .

توضيحه ان معنى الحمل هو الاتحاد بين الشئين لان معناه ان هذا ذاك وهذا المعنى كما يطلب الاتحاد بين الشئين يستدعى المقارنة بينهما ليكونا حسب الفرض شيئين ولولا هى لم يكن هنا الاشياء واحد لاشئان وعليه لابد فى الحمل من الاتحاد من جهة وتغاير من جهة اخرى كيما يصح الحمل ولذا يصح الحمل بين المتباينين اذ لاتحاد بينهما ولا يصح حمل الشئ على نفسه اذ الشئ لا يتغاير نفسه .

فيظهر من التوضيح عدم جواز اخذ المحمول فى الموضوع ثم ان هذا الاتحاد

اما ان يكون فى المفهوم فالمغايرة لابد ان تكون اعتبارية و يقصد بالحمل حينئذ ان مفهوم الموضوع هو بعينه نفس مفهوم المحمول و ماهيته بعد ان يلحظا متغايرين بجهة من الجهات نحو الانسان حيوان ناطق ان التباير بينهما بالاجمال والتفصيل و وهذا النوع من الحمل يسمى حملا ذاتيا اوليا .

و اما ان يكون الاتحاد فى الوجود و المصادق و المغايرة بحسب المفهوم و يرجع الحمل حينئذ الى كون الموضوع من افراد مفهوم المحمول و مصاديقه نحو الانسان حيوان وهذا النوع من الحمل يسمى الحمل الشايع الصناعى والحمل المتعارف لانه هو الشايع فى الاستعمال فى صناعة العلوم .

قوله الرابع لاريب فى كفاية مغايرة المبدء مع مايجرى عليه المشتق مفهوماً .

قد ظهر مما سبق ان المبادئ مأخوذة بشرط لاوالمشتقات لابشرط وهذا انما يتم فيما اذا كان المبدء غير الذات كما فى صفات الممكن واما ما كان المبدء فيه عين الذات كما فى صفات الواجب فيشكل الامر فيها لذا ذهب صاحب الفصول قدس سره من نقل صفات فيه تبارك و تعالى عن المعانى اللغوية الى المعنى الاخر اما صاحب الكفاية (قده) قال لاريب فى كفاية مغايرة المبدء مع ما يجرى المشتق عليه مفهوماً .

توضيح الكلام على وجه الذى يليق فى المقام ان كلامه اى المصنف يكون مع صاحب الفصول فقد اختلفا فى مشتقات التى تصلح للحمل على الممكن و الواجب وبعبارة اخرى تصلح للحمل على الله تعالى والمخلوق كالعالم والرحيم هل تحمل هذه المشتقات على الواجب والممكن بالمعنى الواحد .

قال صاحب الفصول لا يصح حمل هذه المشتقات على الواجب و الممكن بالمعنى الواحد لان صفاته تعالى عين ذاته اما فى الممكن فلا يكون كذلك بل يكون صفات الممكنات زائدة على ذاتها وعارضة عليها .

قال صاحب الكفاية تحمل هذه المشتقات على الواجب و الممكن بالمعنى الواحد ومن يدعى لهذه المشتقات المعنى الآخر فعليه اثباته مثلاً العالم يحمل على الواجب و الممكن بمعنى اما من يدعى ان العالم اذا حمل على الواجب فيكون بمعنى آخر ولا يمكن اثباته لان العلم يكون بمعنى الادراك سواء حمل على الواجب او الممكن فاذا حمل على الواجب بالمعنى الآخر فما هو فان كان هذا المعنى الثانى فى مقابل المعنى الاول مثلاً يراد من العلم الجهل اذا حمل على الواجب هذا شرك عظيم الحاصل ان المشتقات تكون بالمعنى الواحد سواء حملت على الواجب ام على غيره .

قوله وفيه قد انقح من الالتزام بالنقل او التجوز فى الفاظ الصفات الجارية عليه تعالى الخ .

اى ظهر ما ذكرنا الاشكال على صاحب الفصول .

توضيحه ان صاحب الفصول يقول المشتقات اذا حملت على الواجب تعالى فلا بد من الالتزام بالنقل من المعنى الاول الى الثانى او الاشتراك او التجوز بناء على الحق من العينية اى اذا حملت هذه الصفات على الواجب فالحق ان تكون عين ذات الواجب الوجود اما فى الممكن فيكون هذه الصفات زائدة على ذاته .

لكن قال صاحب الكفاية تحمل المشتقات على الواجب و الممكن بمعنى . ولا يخفى ان يكون الاتحاد هنا فى الوجود والمغايرة بحسب المفهوم لكن

اتحاد اعم من ان يكون بنحو العينية كحمل صفات الواجب تعالى فالمراد من العينية ان يكون الواجب مع هذه الصفات الثبوتية واحداً اى وجوداً واحداً اما اتحاد هذه

الصفات فى الممكن فيكون وجودياً مثلاً انت و علمك موجودان اى يكون شيان .

متحدّين فى الوجود الخارجى اذا حمل العرض على الممكن فيسمى المفعول

بالضميه ولا توجد العينية بحسب الوجود العلمى بل بحسب الوجود الخارجى .

الحاصل ان المشتقات تكون بمعنى واحد بنوع حملت على الواجب او

الممكن لكن الاتحاد اعم من ان يكون بالعينية او غيرها مثلا اذا حمل الاوصاف على الواجب نحو الله عادل اى يكون العدل عين ذاته تعالى اما اذا قلنا الله عادل اى لايفعل القبيح لايصح الحمل لانه يصير وجود العدل مستقلا وب نفسه لذا يقول الاشاعرة الحمد لله نحن نقول بقدماء تسعة لا يحكم علينا بالاشراك لكن المسحى يقولون بقدماء ثلاثة يحكم عليهم بالاشراك لانهم القائلون بالاستقلال هذه الثلاثة اما الاشاعرة تقولون ان الصفات الثبوتية تكون عين ذاته تعالى و لا تكون هذه الصفات قائمة بنفسها .

قوله : الخامس انه وقع الخلاف بعد الاتفاق على اعتبار المغايرة الخ

اختلف صاحب الكفاية وصاحب الفصول فى اعتبار قيام المبدء على الذات اى اتفاقا على اعتبار المغايرة فى الحمل لكن اختلفا فى اعتبار قيام المبدء على الذات .

قال صاحب الفصول لا يعتبر قيام المبدء بالذات على نحو الحقيقة بل يكون قيام المبدء على الذات مجازا استدلالا بقوله بصدق حمل الضارب ومؤلم (اى بالكسر) على الذات مع عدم قيام الضارب بالمضروب وقيام مؤلم بالمؤلم (بالفتح) اى لم يعتبر قيام المبدء بالذات فيهما اى فى الضارب والمؤلم .

قال صاحب الكفاية فى الجواب ليعلم ما هو المراد من القيام اى قال لصاحب الفصول ان القيام لا يكون منحصرأ فى الحلولة والاستدلال فى نحو الضارب والمؤلم يصح اذا كان القيام حلولا لكن كان القيام فى نحوهما صدوريا اى صدورهما من الذات كان حقيقة .

توضيح المطلوب فى المقام انه يعتبر قيام و تلبس المبدء بالذات حقيقة اما القيام فيكون على اقسام اى يختلف القيام باختلاف المواد تارة واختلاف الهيئات اخرى ويكون المبدء فى بعض الموارد ملكا وفى مورد الاخر حالا فاذا كان ملكا فيكون قيامه صدوريا نحو زيد مالك لهذا البيت وان كان المبدء حالا فيكون قيامه

حلوليا نحو زيد مريض وهذا الجسم ابيض وكذا يختلف القيام باختلاف الهيئة مثلا ان قلت زيد ضارب كان القيام صدوريا و زيد مضروب كان القيام من حيث الوقوع عليه وهذا اليوم مقتل زيد كان القيام فيه .

و قد يكون القيام انتزاعيا بمعنى ان الذات تكون منشأ لانتزاع المبدء فيها مفهوما مع كونه عينها خارجا كما في صفاته تعالى فيكون القيام هنا وجوداً و قد يكون انتزاعيا صرفاً بحيث لا يتحقق له وجوداً اى الاوصاف تنتزع من الذات لكن لا يكون المبدء موجوداً اصلاً ولا يكون بحذاءه فى الخارج شىء الا منشأ انتزاعه مثلا اذا حملت الوحدة والشئ والكلية وتسمى هذه الاعتبارات خارج المحمول .

اما اذا كان المبدء موجوداً فى الخارج يسمى حمل هذا الوصف محمولا بالضميمة .

الفرق بينهما ان خارج المحمول ومحمول بالضميمة كلاهما خارجان عن حقيقة ذات الموضوع لكن خارج المحمول عرض الذى لا يكون موجوداً فى الخارج بل الموجود هو منشأ الانتزاع فقط اما المحمول بالضميمة فهو عرض موجود فى الخارج وبعبارة اخرى المحمول الذى ينتزع من الذات ويحمل عليها ولا يزيد عليه شىء يسمى خارج المحمول اما المحمول الذى هو موجود فى الخارج اى يكون وجوده فى نفسه عين وجوده فى الغير فيسمى المحمول بالضميمة فيقال فى نحوقوله الانسان ضاحك والجسم البيض المحمول بالضميمة ونحو قوله الانسان كلى وزيد جزئى الخارج المحلول .

الحاصل يكون القيام فى الامور الانتزاعية بنحو الانتزاع مع عدم التحقق الا للمنتزع عنه وفى صفاته تعالى بنحو الاتحاد والعينية مثلا الله عالم يكون الوصف والذات وجوداً واحداً .

واما فى الممكن فقيام المبدء بالذات فاما يكون بنحو الحلول او الصدور هكذا .

قوله : فلاوجه لما التزم به فى الفصول .

اى قال صاحب الكفاية يحمل المشتق على الواجب والممكن بمعنى واحد ولا يكون الواجه لما التزم به صاحب الفصول من نقل الصفات الجارية عليه تعالى من المعنى الاول الى المعنى الثانى واستدل صاحب الكفاية لمذهبه بقوله ولو كانت بغير معانيها العامة جارية عليه تعالى كانت صرف لقلقة اللسان الخ .

قوله : السادس الظاهر انه لايعتبر فى صدق المشتق وجريه على الذات حقيقة التلبس بالمبدء الخ .

يكون كلام صاحب كفاية مع الفصول كالامور السابقة قال صاحب الفصول يعتبر فى حمل المشتق على الذات حقيقة ان تكون الذات متلبساً بالمبدء حقيقة وبلا واسطة قال صاحب الكفاية لايعتبر فى صدق المشتق وجريه عدم الواسطة فى العروض اى اذا كان تلبس الذات بالمبدء مع الواسطة فى العروض يكفى التلبس به مع هذه الواسطة مثلاً الميزاب جار يكون جرى المشتق فيه حقيقة و ان كان تلبس الميزاب بالمبدء مع الواسطة فى العروض اى لا يضر الواسطة فى العروض فى كون المشتق حقيقة .

توضيحه ان المراد من المجاز فى نحو الميزاب جار هو المجاز فى الاسناد لا المجاز فى الكلمة ولا يتوقف كون المشتق فى المعنى الحقيقى بان يكون الاسناد حقيقياً فيكون فى نحو الميزاب جار الاسناد مجازياً اما المشتق فيكون حقيقة ولا يضر هنا الواسطة فى العروض .

اما الواسطة فى الثبوت فهى ثابتة فى حمل المشتق على الممكنات نحو زيد موجود والمراد من الواسطة فى الثبوت هى العلة وكل ممكن يحتاج الى العلة و لانكون هذه الواسطة سبباً للمجازية اصلاً .

والحمد لله رب العالمين وهو خير ختام .

قدتم بعونه تعالى مبحث المشتق فيرجع انشاء الله الى مبحث الاوامر .

في الاوامر

المقصد الاول في الاوامر وفيه فصول

الاول يبحث عما يتعلق بمادة الامر اي بكلمة الامر قبل ان كلمة الامر لفظ مشترك بين الطلب والشأن والفعل والحادثة والفرض والشيء .

والفرق بين هذه المعاني اما الفرق بين الفعل والشأن فالمراد من الفعل ما يصدر من الشخص مرة او مرتين والمراد من الشأن ما يجعله الشخص شغلا له وفرق الحادثة معهما والمراد منها شيء يحدث بعد ان ينظر وجوده في المستقبل وما ذكر من المعاني ثبت على ما قيل .

اما على مذهب صاحب الكفاية فيكون لفظ الامر مشتركا بين المعنيين فقط من الطلب والشيء اذا كان بمعنى الطلب يجمع على الاوامر واذا كان بمعنى الشيء يجمع على الامور اما المعاني الاخرى فتكون مغالطة .

بعبارة اخرى يكون لفظ الامر مشتركا بين المعنيين الطلب والشيء اما خمسة معان باقية فهي من باب اشتباه المصداق بالمفهوم فتخلوا ان الامر يستعمل في المفهوم ولا يخفى ان الالفاظ موضوعة للمعاني لا للمصاديق لكن الاعلام الشخصية موضوعة في مقابل المصاديق مثلا لفظ زيد موضوع لشخص المسمى به قوله ان الامر في جاء زيد لامر كذا لم يستعمل في معنى الفرض بل قد استعمل في الشيء هو معنى الامر فالفرض مصداق للشيء ولازم له والمراد من المفهوم المعنى المدلول للفظ الذي يفهم منه والمصداق ما يتحد مع الشيء في الوجود نحو زيد عالم لا يكون زيد مدلولاً ومفهوماً للعالم بل يكون مصداقاً له اي يتحد معه في الخارج .

قوله : وهكذا الحال في قوله تعالى فلما جاء امرنا

اي يكون الامر مصداقاً للتعجب وان شئت فقل يكون التعجب مصداقاً للامر .

قوله : ولا يبعد دعوى كونه حقيقة فى الطلب فى الجملة اى لا يكون كل طلب امراً بل اذا وجد من العالى .

ولا يخفى ان هذين المعنيين يكونان بحسب العرف واللفظ اما بحسب الاصطلاح فقد استعمل فى القول المخصوص اى صيغة افعل اذا قلت امر فلان فيكون مفهومه انه قال افعل كذا او قال بما يفيد معناه حاصله ان الامر فى الاصطلاح حقيقة فى القول المخصوص .

قال صاحب الكفاية لا يصح اصطلاحاً كون الامر حقيقة فى القول المخصوص اى افعل وما هو بمعناه اما وجه عدم صحة هذا المعنى فان الامر يكون منشاء للاشتقاق ولا يمكن ان يكون القول المخصوص منشاء للاشتقاق لان منشاء الاشتقاق هو المعنى الحدىثى اما صيغة افعل فلا تدل على الحدىث لان افعل مع فاعله جملة ولا شك ان الجملة من الجوامد فلا تدل على الحدىث لان معنى الامر اى افعل يراد منه الشئ الخارجى لا الشئ الحادث .

وقد ظهر ان الاشتقاق من الامر ظاهر ويقال امر بامرآمر وهذا دليل على عدم كون الامر حقيقة فى قول المخصوص .

قوله : ويمكن ان يكون مرادهم هو الطلب الخ .

اى يمكن ان يجاب عن اشكال المذكور حاصل الجواب ان الاشكال وارد اذا كان القول بمعنى اسم المصدر اما اذا كان بالمعنى المصدرى فيكون المعنى الحدىثى او كان المضاف محذوفاً اى طلب القول المخصوص فالطلب يكون معنى حدثاً لكن لانزاع فى المعنى الاصطلاحى وانما المهم بيان المعنى العرفى واللفظى .

قوله : وما ذكر فى الترجيح عند تعارض هذه الاحوال الخ .

اى يرجح بعض الاشتراك وبعض الآخر الحقيقة وبعض الآخر القدر المشترك قال المصنف لادليل على الترجيح وان ما ذكر فى الترجيح فى باب تعارض الاحوال

استحسانية اى كل شخص يجعل ما عند نفسه ذو مصلحة حسناً .
ولا يخفى انه لا يكون الشئ بمحض حسنه عند شخص دليلاً وان الشئ يكون
دليلاً يجعل الشارع .

قوله : فلا بد فى التعارض من الرجوع الى الاصل الخ .

اى قد ذكر لمادة الامر معان عديدة حتى بعض الى سبعة وعد منها
الطلب والشئ اما اذا تعارض هذه المعانى فلا بد من الرجوع الى الاصل فى مقام
العمل مثلاً اذا قال المولى امرت فى يوم الجمعة فلا يعلم ان المراد ما هو ان كان مراد
المولى من الامر الطلب فيثبت كوننا مكلفين بتكليف واما ان كان الامر بمعنى الآخر
فلا يثبت التكليف لنا فيرجع هنا الى الاصول العملية .

قوله : الجهة الثانية الظاهر اعتبار العلو فى معنى الامر .

وعلى كل حال لا اشكال فى ان الطلب من معانى الامر ولكن ليس كل طلب
امراً بل اذا كان الطالب عالياً وقال صاحب الكفاية الصيغة اذا اراد العالى بها الطلب
يكون من مصاديق الامر لكنه بما هو طلب المطلق او مخصوص فتكون هنا خمسة
اقوال :

الاول : ان يكون الطالب عالياً ومستعياً .

الثانى : ان يكون الطالب عالياً وان لم يكن مستعياً .

والثالث : ان يكون مستعياً ان يعد نفسه من العالى وان لم يكن عالياً فى الواقع

الرابع : ان يكون عالياً او مستعياً .

الخامس : ان يكون مطلقاً اى لا يعتبر فيه العلو والاستعلاء ذكر صاحب

الكفاية الاقوال كلها اما مبناه فالمراد من الامر الطلب المخصوص اى طلب العالى

من السافل ولا فرق فى العالى ان يكون شرعاً او عقلاً او عرفاً .

قوله : واما احتمال اعتبار احدهما فضعيف .

اي قول الرابع ضعيف قلنا آنفاً انه من يقول يعتبر ان يكون الطالب عالياً او مستعالياً قال صاحب الكفاية هذا ضعيف .

ان قلت ان تقبيح الطالب السافل من العالي دليل على كون طلبه امراً لان تقبيح العقلاء يكون لاجل الامر اي يقولون لهذا الشخص السافل انك لم تأمره (القاعدة) الادبية لم مركب من لام التعليل وما الاستفهامية وتسقط الالف الساكنة بعد دخول اللام الحاصل يعلم من قولهم انك لم تأمره ان الطالب السافل المستعلى يكون امراً. قلت التقبيح والتوبيخ انما يكون لاجل استعلائه اما الاطلاق الامر على طلبه يكون بالعناية والمجاز .

قوله : الجهة الثالثة لا يبعد كون لفظ الامر حقيقة في الوجوب الخ.

يعنى بعد اخذ العلو في معناه فهو حقيقة في الالتزام ومفاده حينئذ الالتزام من العالي لانسباقه عنه عند اطلاقه وكذا توبيخ التارك للمأمور به يدل على كون لفظ الامر للوجوب .

ويذكر هنا المؤيد حاصله ان بريرة قالت للنبي ﷺ انا امرنى يا رسول الله قال ﷺ لا اى لا آمر لك بل انما انا شافع .

ولا يخفى انما الاستفهام يحسن اذا كان الامر للوجوب .

تفصيل هذه القضية ان بريرة كانت امة للشخص اشترىها رسول الله ﷺ للعائشة فتزوجتها لشخص وزوجها كان عبداً ثم اعتقها فلما علمت بريرة بخيارها فى نكاحها بعد العتق ارادت بريرة ان تفسخ الزوجية فجاء زوجها الى الرسول الله ﷺ قال انا احب ان اعيش مع بريرة فقال ﷺ لبريرة ارجعى الى زوجك فقالت انا امرنى يا رسول الله قال ﷺ لا اى لا آمر بل انما انا شافع انما يحسن الاستفهام اذا كان الامر للوجوب .

وكذا قوله ﷺ لولا ان اشق على امتى لامرتهم بالسواك وجه التأيد فى هذه

الرواية ان الامر الاستحبابى موجود بالسواك فعلم ان المراد من امر الذى يوجب المشقة هو الوجوبى .

قوله : و الاستدلال بان فعل المندوب طاعة و كل طاعة فهو فعل المأمور به .

اى هذا الاستدلال العقلى يدل لكون الامر للوجوب واجاب المصنف عن هذا الاستدلال بقوله فيه ما لا يخفى اى لا يصح كلية الكبرى فى هذا القياس لانه لا يكون كل طاعة فعل المأمور به الحقيقى وان اريد من المأمور به المعنى الاعم فلا يدل على المطلوب .

من هنا يشرع فرق الطلب والارادة

قوله : الجهة الرابعة الظاهر ان الطلب الذى يكون هو معنى الامر ليس هو الطلب الحقيقى .

قد ظهر ان الطلب الذى يعتبر فيه ان يكون الطالب عالماً يكون الطلب الانشائى ولا يكون المراد الطلب الحقيقى الذى يكون المقابل الانشائى (مقدمة) ان الالفاظ وضعت لطبيعة تسمى لا بشرط المقسمى ليست مرهونة بموطن من المواطن بل تكون لنفس الطبيعة قد توجد فى الذهن وقد توجد فى الخارج اى سواء وجد المصدق الخارجى ام لم يوجد صدق المفهوم بعد وضع اللفظ للمعنى .

ولا يخفى ان الاعلام الشخصية موضوعة فيمقابل المصاديق مثلاً مصداق زيد هو الشخص المسمى و غير علم الشخص كالترجى مصداقه هو الكيف النفسانية وكذا العلم اى المصدق له هو الكيف النفسانى وان غير الاعلام الشخصية موضوع للمفهوم .

واعلم ان المفاهيم لا تكون على طريق واحد لان بعض المفاهيم تكون دائرته اوسع من بعض كمفهوم الحيوان وبعض آخر تكون دائرته ضيقاً كمفهوم الانسان

فمفهوم الطلب هو طلب العالى من السافل ومصادقه الصفة القائمة بالنفس اى الشئ الموجود اما ان يكون وجوده فى الذهن او فى الخارج .

ولا يخفى انه ما يستفاد منه هو المصداق لالمفهوم لان المفهوم يكون للشرح والتفصيل اما فيما نحن فيه فيكون للامر مفهوم ومصداق اما مفهومه فهو الطلب و بالفارسيه اى خواستن ومصادقه فيكون لمفهوم الامر مصداقان .

احدهما الطلب الانشائى هو ايجاد الشئ باللفظ قد عبر شيخنا الاستاد من هذا المصداق بمصداق بلائثر بالفارسيه اى مصداق بى كار وبى قيمت وثانيهما الصفة القائمة بالنفس ويعبر من هذا المصداق بمصداق ذى اثر بالفارسيه مصداق كارگر و قيمت دار فيحمل على الامر الطلب الحقيقى بالحمل الشايع الصناعى وهو ما يكون الاتحاد بين الموضوع والمحمول فى الوجود والمصداق فيحمل هذا المصداق اى الصفة القائمة بالنفس على الامر ولا يحمل بحمل الشايع المصداق الاول اى الطلب الانشائى لا يحمل على الامر بحمل الشايع الصناعى وان كان الطلب الانشائى مصداقاً للامر اما بتعبير شيخنا الاستاد فهو مصداق بلائثر بالترجمة الفارسيه مصداق بى كاره وبى قيمت ميباشد لذا لا يحمل على الامر بالحمل الشايع .

قال شيخنا الاستاد ما ذكر من التفصيل هو مراد صاحب الكفاية بقوله الظاهر ان الطلب الذى يكون هو معنى الامر ليس هو الطلب الحقيقى الذى يكون طلباً بالحمل الشايع الصناعى بل الطلب الانشائى الذى لا يكون بهذا الحمل طلباً مطلقاً بل طلباً انشائياً اى لا يراد من الامر الطلب الحقيقى اى الصفة القائمة بالنفس بل يراد الطلب الانشائى الذى لا يكون بهذا الحمل طلباً مطلقاً حتى يشمل الطلب الحقيقى .

الحاصل ان لفظ الامر موضوع للطلب والمراد من هذا الطلب هو الطلب الانشائى لا الحقيقى وان الطلب الانشائى لا يحمل بالحمل الشايع وان كان هذا الطلب من مصداق الامر ولكن كان مصداقاً بلائثر فلا يكون حينئذ عند الحكماء هذا الحمل حملاً شايعاً بل يكون حملاً بلائثر كحمل الحجر على الانسان فقد ظهر مما ذكر ان

الامر وضع لحصة من الطلب اى الطلب الانشائي ويكون هذا الطلب مصداقاً للامر .
فما تقول فى الارادة فبشرع من هنا مبحث الطلب والارادة وبعض الاصوليين
جعلوا فى هذا المقام كل المباحث فى مباحث الطلب والارادة .

قال صاحب الكفاية انا الفت الفوائد ويثبت فيها معنى الحرف والاسم وكذا
معنى الطلب والارادة قلت هنا ان الطلب والارادة بمعنى واحد وقلنا ان معنى الامر
هو الطلب الانشائي وهذا الطلب لا يحمل بحمل الشايع لانه يعتبر فى هذا الحمل
ان يكون الحمل على المصداق وايضاً يعتبر ان يكون ذا اثر فالطلب الانشائي
لا يكون مصداقاً ذا اثر لان اثره يكون قليلاً وضعيفاً اى اثر الذى يكون بصيغة افعال
او بمادة الطلب او بمادة الامر او غيرها يعد فى العرف بمنزلة العدم كما يسلب
العرف الانسانية من بعض الاشخاص وان كان هذا الشخص انسان واقعاً فالطلب
يحمل على الصفة القائمة بالنفس بالحمل الشايع ولا يحمل على الطلب الانشائي
بهذا الحمل لان شرطه منتفى فاختر صاحب الكفاية مذهب الحكماء فى هذا الحمل
- اى يعتبر الحكماء فى الحمل الشايع ان يكون المصداق ذا اثر .

الكلام بجركلام اذا كان الطلب الحقيقى صفة قائمة بالنفس والطلب الانشائي
ما ينشاء بصيغة افعال او بمادة الامر او بمادة الطلب فما الارادة فلا بأس فى المقام
بالاشارة الى اتحاد الطلب والارادة وتغايرهما حيث جرت سيرة الاعلام على التعرض
لذلك فى هذا المقام وان لم يكن له كثير الارتباط به - وعلى كل حال ذهب صاحب
الكفاية الى اتحاد الطلب والارادة وكذا المعتزلة اما الاشاعرة فذهبوا الى تغايرهما
وان ما يحداهما غير ما يحداهما الآخر .

فبشرع اولاً بما اختاره صاحب الكفاية قال ان الارادة الحقيقية والطلب الحقيقى
متحدان مصداقاً لان الصفة القائمة بالنفس مصداق لهما وان الارادة الانشائية والطلب
الانشائي متحدان مصداقاً لان الطلب الانشائي مصداق لهما اما الانسباق والانصراف
صار سبباً للفرق بينهما اى بين الارادة والطلب لان الطلب يستعمل كثيراً فى الطلب

الانشائي و اما الارادة فتستعمل كثيراً على عكس لفظ الطلب اى ينسب عنها عند اطلاقها الارادة الحقيقية وقال انا حققنا وجه اتحادهما فى بعض فوائدها و نتعرض هنا ايضاً ان الدليل لاتحادهما هو الوجدان و الضرورة اى نستدل لاتحاد الطلب والارادة بالبدهيّات فلا نحتاج الى مزيد البيان واقامة البرهان .

واعلم ان البدهيّات على ستة انواع بحكم الاستقراء وهى الاوليات والمشاهدات والتجربيات والمتواترات والحدسيات والفطريات .

والمراد من الاوليات هى قضايا يصدق بها العقل لذاتها اى بدون سبب خارج عن ذاتها بان يكون تصور الطرفين مع توجه النفس الى النسبة بينهما كافياً فى الحكم والجزم بصدق القضية مثل قولنا الكل اعظم من الجزء (و النقيضان لا يجتمعان) .

قال صاحب الكفاية ان الانسان لا يجد غير الارادة القائمة بالنفس صفة اخرى القائمة بها اى ان الموجود فى النفس والمرتبطة عليها حركة العضلات هى امور ثلاثة التصور والتصديق بالفائده والشوق المؤكد المعبر عنه بالارادة بعبارة اخرى نقول لاشكال فى توقف الفعل الاختيارى على مقدمات من التصور والتصديق بالفائده والعزم ويعبر عن هذه الثلاثة بمقدمات الارادة .

وكذا يتوقف الفعل الاختيارى على الارادة التى توجد بعد هذه المقدمات وايضاً لابد بعد هذه المقدمات من مقدمة اخرى هى عبارة من دفع الموانع فيوجد بعد هذه المقدمات الشوق المؤكد المعبر عنه بالارادة انا لانوجد الشئ الآخر فى انفسنا غير الارادة ومقدماتها اى لا يكون هنا الشئ الاخر حتى يسمى طلباً .

الحاصل ان الارادة الحقيقية هى نفس الطلب الحقيقية وكذا الارادة الانشائية هى نفس الطلب الانشائي .

فائدة- ذهبت الاشاعرة الى تفاير الطلب والارادة وذهبت المعتزلة الى اتحادهما والمراد منهما الطائفتان من اهل السنة والجماعة .

وفرقهما ان الاشاعرة التزمت بالجبر وارادوا بذلك اثبات السلطنة للبارى تعالى فوقهم في المحذور الآخر وهو نفى العدل عنه جل وعلى والمعتزلة التزمت بالتفويض وتخيلوا عدم حاجة الممكن في بقاءه الى العلة وانه يكفى فيه علة الحدوث فوقهم في محذور سلب السلطنة مع ان هذا التخيل فاسد لا ينبغي ان يصفى اليه بداهة ان الممكن بحسب ذاته يتساوى فيه الوجود والعدم ويحتاج في كل آن الى ان يصله الفيض من المبدء الفياض .

لما ذهبت الاشاعرة الى تغاير الطلب والارادة قالوا بالكلام النفسى اى قالوا ان مفهوم القرآن وسائر كتب السماوى قديم وقائم بذاته تعالى الحاصل ان الاشاعره يقولون ان فى النفس شيئاً معنوياً سماهم فى الاوامر والنواهي بالطلب كما قال الشاعر منهم ان الكلام لفى الفؤاد وانما جعل اللسان على الكلام دليلاً اى يكون الكلام فى القلب والمراد من القلب فى المقام هو النفس الناطقة وليس المراد من القلب فى المقام الشكل الصنوبرى واستدلوا الاشاعرة على مغايرتهما بان الامر اذا كان للاختيار او الاعتذار فيوجد الطلب من دون الارادة لان المراد من الارادة هو الشوق الموكد وليس هذا الشوق فى مقام الاختيار والاعتذار والجواب عنه يعلم من استدلالكم انه لا يكون فى المقام الارادة الحقيقية فنسلم عدم هذه الارادة ونسلم ان ارادة الحقيقة تنفك من طلب الانشائى .

قال صاحب الكفاية وان لم يكن بينا ولا مبيناً فى الاستدلال المغايرة الطلب الانشائى مع الارادة الانشائية والذي يتكفله الدليل هو الانفكاك بين الارادة الحقيقية والطلب الانشائى هذا لا يضر بدعوى الاتحاد اصلاً .

قوله : ثم انه يمكن مما حققنا اى يقع الصلح بين الطرفين .

اى قال صاحب الكفاية يمكن الصلح بين الاشاعرة والمعتزلة وقال المصلح ان المراد من الاتحاد بينهما هو اتحاد الارادة الحقيقية والطلب الحقيقى والارادة الانشائية والطلب الانشائى والمراد من المغايرة هو ثبوتها بين الطلب الانشائى والارادة

الحقيقيه قوله فافهم اشارة الى عدم امكان الصلح لان بعض الادلة الاشعري صريحة في دعوى المفارقة بين الارادة الحقيقيه والطلب الحقيقي .

قوله : دفع وهم الخ .

المراد من الوهم هو الاشكال الذى اورد على المصنف .

توضيحه يقول المستشكل ان جملة خبريه تدل على العلم بالنسبة فيكون هذا العلم مدلولاً للجمل الخبرية وهذا المدلول يسمى كلاماً نفسياً وكذا الكلمة التى تدل على الترجى والتمنى فيكونان مدلولين لهذه الكلمة ويسمى كلاماً نفسياً .

والجواب عن هذا الوهم والاشكال اقول اولاً ان المدلول ليس كلاماً نفسياً لان الكلام النفسى الشئ الذى لا يكون له اللفظ وثانياً ان هذه الصفات المشهورة ليست مدلولات للكلام بل يكون المدلول شيئاً آخر فيكون المدلول فى الجمل الخبرية ثبوت النسبة فى الموجبة وسلب النسبة فى السالبة .

واما فى الجمل الانشائية فالمدلول هو الانشاء اى انشاء التمنى او الترجى فلا تكون هذه الصفات المشهورة مدلولات لكلام فنكون هذه الصفات من الدواعى والاغراض .

ولا يخفى ان افعال الانسان لا بد ان يكون مسبوقه بالدواعى والاغراض والغايات حتى تكون هذه الدواعى للبهائم ولا فرق ان تكون هذه الدواعى العقلية او غيرها وبيننا سابقاً ان المعنى الاسمى والحرفى متحدان وضماً وانما يكون الفرق بينهما بالغايات والاغراض فتكون الغاية فى الاسم الاستقلالية وفى الحرف الآلية واعلم ان الترجى والتمنى عن الله تعالى لا يكون بالمعنى الحقيقي بل يكونان للتوبيخ والتهديد .

قوله : ان هذه الصفات المشهورة مدلولات للكلام خبر لقوله ليس غرض

الاصحاب .

قوله : فى نفس الامر .

اى نفس الامراع من ان يكون فى الذهن نحو الانسان نوع اوفى الخارج نحو الانسان كاتب اما نفس الامر فى الجمل الانشائية فهو وجود المعنى الانشائى باللفظ
قوله : ربما يكون هذا منشأ الانتزاع الخ .

اى يكون ثبوت المعنى منشأ لانتزاع الآثار لانه اذا وجد المعنى وجد الاثر العقلى او العادى مثلاً اذا وجد عقد البيع وجد الملكية وكذا اذا وجد عقد النكاح وجدت الزوجية .

قوله نعم لامضائق فى دلالة مثل صيغة الطلب الخ

اى قال صاحب الكفاية انه لا تكون هذه الصفات المشهورة مدلولات للكلام لكن اذا دلت عليها الصيغة الطلب او الاستفهام او التمنى فتكون هذه الدلالة بدلالة الالتزامية اى قال صاحب الكفاية لخصمه انكم مصرون فى دلالة الصيغ المذكورة على الصفات المشهورة لامضابقة لنا فى هذه الدلالة لكونها الدلالة الالتزامية .

قوله : وضعاً او اطلاقاً .

اى يكون وضعاً قيداً للاستعمال للموضوع له و لا يخفى انه اذا كان لفظ وضعاً قيداً للموضوع له فتكون هذه الصفات المذكورة مدلولاً للصيغ المذكورة فثبت مدعى الخصم واما اذا كان قيداً للاستعمال فيقصد ان " هذه الصفات تكون فى النفس لاجل استعمال اللفظ فى المعنى و المراد من الاستعمال ان يفبنى اللفظ فى المعنى فيكون الاستعمال غير الموضوع له .

الحاصل ان استعمال اللفظ فى المعنى لا بد ان يكون بالداعى والمراد من الاطلاق اى اطلاق اللفظ الى هذه المذكورات .

قوله اشكال ودفع الخ .

اما لاشكال فيقول الخصم ان الارادة و الطلب متغايران لان الطلب يوجد في بعض الموارد من دون الارادة اى ينفك الطلب عن الارادة كما في اوامر الامتحانية وفي مقام الاعتذار فلا يكون في مثل هذا المقام الارادة .

و قال صاحب الكفاية ان المراد من الاشكال هو اللزوم التالى الفاسد في اتحاد الطلب والارادة الحاصل انه سئل عن الخصم هل يكون الكفار مكلفين بالاصول والفروع .

و الجواب انه لاشك ان الكفار مكلفون بالفروع و الاصول و لا يخفى ان التكليف عليهم يكون قطعياً و جزمياً اذا ثبت هذه المقدمة فننتج ان الله تعالى اراد التكليف عن الكفار بالارادة الحقيقية وبالطلب الحقيقي فكيف تتخلف الارادة عن المراد ولا بد ان لا تتخلف الارادة عن المراد لانه تعالى اذا اراد شيئاً ان يقول له كن فيكون ولا يخفى انه ليس المراد من قوله تعالى كن فيكون صوتاً قرع على الاذان بل المراد عن هذا القول الارادة الحقيقية فثبت مما ذكر تغاير الطلب والارادة لان الكفار مكلفون بالاصول والفروع اى ثبت طلب التكليف عليهم فقط وبالجمله ثبت مما ذكر انفكاك الطلب و الارادة لان مخالفة الكفار عن التكليف تدل على عدم ارادة التكليف منهم بالارادة الحقيقية .

قوله واما الدفع .

اى يقال في دفع الاشكال ان الله تعالى ارادتين التكوينية والنشربية و يكون للارادة التكوينية جزآن وهما المرید والمراد سواء كانت الارادة عن الله ام عن غيره تقتضى الجزئين مثلاً اذا اراد الانسان النطق فتوجد المراد اى النطق وتكون للارادة التشريعية ثلاثة اجزاء وهى المرید والمرید والمراد منه اى تكون الارادة التكوينية بعمل المرید اما الارادة التشريعية فتكون بفعل الغير وفرقهما بالترجمة الفارسية.

ای در این مقام نفس عبارة استاد آية الله شیخ صدرا قدس سره ذکر میشود ایشان میفرمود ارادة تکوینیة دو چیز میخواهد ای مرید و مراد.

بعبارة استاد در ارادة تکوینیة خود مرید میچرخد اما ارادة تشریعیة سه چیز میخواهد مرید و مراد و مراد منه یعنی کسی باشد که بچرخاند نه اینکه خود مرید بچرخد پس در ارادة تکوینیة صحیح میباشد که مرید و مراد از دیگری منفک نمیشود و تخلف نمیکنند چونکه خود مرید میچرخد لذا مرید و مراد تخلف نمی کنند اما در ارادة تشریعیة در اکثر موارد مرید و مراد تخلف میکنند مثلاً تکالیف که از جانب خداوند عالم آمده باید ما بچرخانیم پس بعضی انجام میدهند و بعضی انجام نمیدهند الحاصل ان الله تعالى كلف الناس بتكليف الجدى لكن هذا التكليف يكون بالشرعية ای لیفعله الغير فیفتح هنا الباب الآخر انه اذا ثبتت الارادة التشريعية على الكفار هل تكون منهم الارادة التكوينية والجواب نعم ای يكون للكفار كل من الارادتين لكن اذا توافقا فلا بد من الاطاعة اما اذا خالف الارادة التكوينية عن الارادة التكوينية عن الارادة التشريعية فيلزم الكفر والعصيان فنقول ويبقى في المقام اشكال الجبر لانه خالف الارادة التكوينية عن الارادة التشريعية فثبت الكفر والعصيان لاجل الارادة ای تعلق ارادة الله على كفرهم فلا يكونون مستحقين على العقاب لان كفرهم لا يكون باختيارهم مثلاً اذا كانت الارادة التشريعية ادخلوا في دين الله و الارادة التكوينية لا تدخلوا في دين الله فيلزم الجبر ای يكون كفرهم بالاجبار عن الله تعالى و الجواب عن اشكال اللزوم الجبر فليعلم اولاً معنى الفعل اختياري و غير الاختياري والمراد من فعل الاختياري ما هو مسبوق بالارادة ومقدمات الارادة فتعلق ارادة الله تعالى بان تريد الفعل و تأتى به ويقال لهذا الفاعل انه فاعل بالتسخير لانه اراد الفعل بتسخير ارادة الغير ولا يكون هذا الفاعل فاعلاً بالجبر لان الفاعل بالجبر ما لا يكون فعله بارادته .

هنا بحث هل الكفار مكلفون بالفروع والاصول او المكلفون بالاصول فقط

ولاشك ان المسلمين مكلفون فى الفروع والاصول اما قول الحق فان الكفار ايضاً مكلفون بالفروع والاصول .

ان قلت الشرط فى التكليف ان يكون التكليف مقدوراً للمكلف و الكفار لا يكونون قادراً على الفروع ولا تصح منهم لان الشرط فى صحة الفروع ان يكون المكلف مسلماً فلا تكون الفروع مقدورة للكفار لعدم الاسلامية فيهم .

قلت: ان الفروع مقدورة للكفار لان المقدور على القسمين احدهما بلا واسطة وثانيهما مع الواسطة فالفروع مقدورة للكفار بان يسلّموا اولاً ويأتوا بالفروع ثانياً . فان قلت على ما ذكر يلزم من وجود التكليف على الكفار عدمه لان الكفار اذا اسلموا يلغوا ما كان فى زمان كفرهم ولهذا لا يجب قضاء الفرائض على الكفار بعد اسلامها .

والجواب ان التكليف الكفار على الفروع فى حال كفرهم يكون لاتمام الحجة بتعبير شيخنا الاستاد بالفارسية اگر كفار مكلف باشند بفروع بسببىكه قدرت دارند كه اسلام بياورند بعد عمل ايشان صحيح ميشود پس كسى اشكال ميكند بنا بر اين لازم ميآيد از وجود تكليف عدم آن چون وقتيكه مسلمان شدند همه از راه خود ميروند مقصود زمان كافر بودن ميباشد كه آيا تكليف صحيح ميباشد يا نه جواب اين تكليف بالاي كفار مثل چوب زدن وشلاق زدن ميباشد اى كناية از شرم سارساختن وسرزنش كردن ميباشد .

قوله : قلت انما يخرج بذلك عن الاختيار .

اى قد علم مما سبق ان افعال العباد تكون بالاختيار اعنى ان الله تعالى اراد من العبد ان يفعل عن ارادة و لا يكون فعل العبد كحركة يد المرتعش ان قلت ان الكفر والعصيان من الكافر و العاصى و لو كانا مسبوقين بارادتهما الا انهما منتهيان الى ما لا يكون بالاختيار اى ينتهى فعل المكلف الى الارادة الازلية والمشيئة الالهية اذا كان الامر كذلك فيقبح العقاب لان الفعل لا يكون باختيار المكلف بل يكون

الفعل ومقدماته تابعاً لارادة الله .

قلت العقاب انما يتبع الكفر والعصيان اى الكفر والعصيان يكونان تابعين للارادة ومقدماتها اما الارادة فهي تابعة للسعادة والشقاوة وهما تابعتان للذات اى السعادة والشقاوة لانكونان مجموعتين بجعل الشارع وتكونان من الذاتيات ولا يخفى ان الذاتى على قسمين احدهما الذاتى فى الباب الايساغوجى وهو يحكى عن الذات او جزئها كالحیوان والناطق والقسم الثانى هو الذاتى فى باب البرهان وهو ما ينتزع عن الشئ هو يحمل عليه بعبارة اخرى ان الذاتى فى باب البرهان ما هو تابع للذات ولازم لها والمراد منه فى المقام هو الذاتى فى باب البرهان اى ما كان لازماً للشئ ولا ينفك عنه .

الحاصل ان الجاعل يوجد الانسان فقط ولا يجعله سعيداً وكذا لا يجعله شقيماً لان بعض الاشياء يكون ضرورياً ولا يحتاج الى الجاعل وبعض الآخر يحتاج الى الجاعل كالممكنات مثلاً زوجية لازمة للاربعة وكان وجودها للاربعة ضرورياً فلا يحتاج الى الجاعل .

فاقول ان العقاب يكون بالفعل الاختيارى لانه لازم للعصيان والعصيان لازم للارادة ومقدماتها واما الارادة فهي لازمة للشقاوة فهي لا تكون مجعولة لان المجعول وجود شخص لاشقاوته وسعادته كما يقال ما جعل الشمس مشمشة اى جعل الله تعالى الشمس لاكونه مشمشاً وكذا جعل الجاعل الاربعة لالزوجية فتكون الشقاوة فعلاً اختيارياً وكذا السعادة وتكون مقتضية للفعل لالعلة التامة فان الشقاوة التى تكون فعلاً اختيارياً تجسم فى العقاب كما روى ان الاعمال تجسم يوم القيامة .

لكن يأتى فى المقام سؤال الآخر اى يسئل هنالم خلق الله تعالى الشخص الشقى فيقال فى الجواب مثل ما قيل فى جواب ابليس حاصل هذا الجواب والسؤال ان الابليس سئل عن الله تعالى يارب انت عالم انى عصيتك لم خلقتنى فقال الله تعالى فى جواب ابليس هل تعلم انى حكيم فسكت ابليس .

ولا يخفى ان الاستفهام هنا اى فى قوله هل تعلم خرج عن المعنى الحقيقى ويكون للتقرير اى يحمل الابليس على الاقرار والاعتراف فقد ظهر مما ذكر ان الكفر والعصيان تابعان للاختيار الناشى عن مقدمات الناشئة عن الشقاوة الذاتية اللازمة للذات فان السعيد سعيد فى بطن امه والشقى شقى فى بطن امه والناس معادن كمعادن الذهب والفضة .

واعلم ان المراد من البطن هو المعنى المعروف اى ان الله تعالى عالم بكون السعيد سعيداً فى بطن امه وكذا الشقى والمراد من هذا الحديث والناس معادن كمعادن الذهب والفضة اى الناس يختلف باختلاف الذهب والفضة .

قلم اينجا رسيد سر بشكست اعنى هر چه در اين مقام بحث شود احتمالات زياد ميشود بهتر هست كه كلام قطع شود قال شيخنا الاستاد يقطع الاشكال سهلا على قول البعض اى قال بعض ان الارادة لا تكون علة للفعل بل تكون داعية للفعل فيكون نفس الفعل بالاختيار .

قوله : وهم دفع .

والمراد من الوهم ان الارادة عن الله هو علمه بصلاح فعل المكلف اى ارادة التشريعية اما الارادة التكوينية فهو علم بنظام ومصالح العامة اى ظهر مما ذكر ان المراد من ارادة التشريعية وهو علم بالمصلحة فى فعل المكلف وايضاً ظهر ان مذهبكم اتحاد الطلب والارادة فيلزم على هذا ان الله تعالى انشأ العلم ويكون منشأ هو العلم اذا كان الامر كذلك فلا يكون فى المقام الا كرمافرعه .

اما الدفع قلت سابقاً انما يتحد الطلب والارادة مصداقاً فيتحد كل صفات الله مصداقاً ولا يتصور التجزى فى الله تعالى لان التجزى يستلزم التركيب اما مفهوماً فيفرق الطلب والارادة لكن يبقى هنا اشكال الآخر اى اذا كانت الارادة التكوينية عن الله تعالى العلم بالنظام على النحو الكامل التام فيكون علمه تعالى علة التامة للمعلوم اى يكون علمه تعالى علة للشقاوة والعصيان فيصح قول الشاعر (اگر من مى نخورم

علم خدا جهل بود) والجواب ان علمه تعالى لا يكون علة تامة .

قوله قال امير المؤمنين عليه السلام كمال توحيده الاخلاص له وكمال الاخلاص له نفى الصفات عنه اى الصفات التى كانت قائمة بالذات منتفية عنه تعالى بل تكون صفات كماله تعالى عين ذاته .

والحاصل ان صفاته تعالى الثبوتية ترجع الى الصفة الواحدة فتكون عين ذاته تعالى فتتحد صفاته تعالى مصداقاً لمفهوماً واما المخلوقات فتختلف صفاتها مصداقاً ومفهوماً .

توضيحه ان كل مخلوق يحتاج الى الجنس والفصل ويكون له جنس قريب وبعيد وفصل قريب وبعيد وكذا يكون للمخلوق العوارض القربية والبعيدة فتصير هذه المذكورات سبباً لاختلاف المخلوق مصداقاً اما الله تعالى فلا يكون له جنس ولا فصل لانهما مستلزمان للتركيب تعالى الله عن ذلك علواً كبيراً ولا اشكال فى تركيب حقيقة المخلوق .

فظهر مما ذكر انه من قال باتحاد الارادة والطلب مفهوماً يكون من اشتباه المصداق بالمفهوم كما بين فى المنطق ان المغالطة ثلاثة عشر قسماً احدها اشتباه المصداق بالمفهوم .

ولا يخفى ان المغالطات توجد لاجل النوهات لذا عبر المصنف عنها بلفظ الوهم وقد دفع هذا الوهم حاصل الدفع ان الطلب والارادة يتحدان مصداقاً لا مفهوماً فيأتى هنا اشكال الآخر وهو اذا اختلف الطلب والارادة مفهوماً فيلزم ان يحكى مفاهيم المتعددة عن الشيء الواحد .

والجواب انه لا يصح ان يحكى المفاهيم المتعددة عن الشيء الواحد بالنسبة لنا اما بالنسبة الى الله تعالى يجوز ان يحكى عنه تعالى المفاهيم المتعددة فعلم مما ذكره اتحاد ارادة التكوينية والطلب مصداقاً لكن يسئل هنا هل يتحد اراده التكوينية مع العلم قال شيخنا الامstad تحتاج هذه المسئلة الى الفكر ولا يكونان متحدين عندنا

لان الارادة تكون من صفات الفعل مثلاً اذا قلت ان الله تعالى اراد شيئاً اي اوجده .
ان قلت قد تكون الارادة بمعنى الاظهار والفكر قلت هذا المعنى يكون في
المخلوق لانه لا يكون في الله تعالى التروى والفكر كما ورد في الخبر عن الله تعالى
انا لا تردد في شيء .

فيشكل هنا ان الله تعالى تردد في قبض روح نبيه محمد ﷺ والجواب ان
تردد في قبض روحه كان عن جبرئيل وكان حقيقة عن النبي ﷺ لكن فعل المحب
ينسب الى المحب مجازاً كقوله ما رميت اذ رميت ولكن الله رمى .
الحاصل ان ارادة الله تعالى هي عين فعله تعالى ولا يكون لله تعالى التروى
والفكر مثلاً اذا قال كنى فيكون كقوله تعالى انما امره اذا اراد شيئاً ان يقول له كنى
فيكون .

ولا يخفى ان الانسان اوجد الافعال بالمقدمات الاختيارية قال شيخنا الاسناد
انه لا يكون كل المقدمات اختيارية وما كان اختيارياً هو دفع الموانع فقط كما
بين في المجلد الثاني من كفاية الاصول .

الفصل الثاني فيما يتعلق بصيغة الامر وفيه مباحث الخ .

وكان البحث في فصل الاول في مادة الامر وبين من باب المناسبة بحث
الطلب والارادة وكذا مبحث الجبر والاختيار وكان البحث هنا في صيغة الامر اي
ما معنى صيغة الامر وقد ذكر في بعض الموارد اربعة عشرة معنى لصيغة الامر فليعلم
حقيقة الامر اي هل يكون الجميع معنى حقيقياً او يكون احدها معنى حقيقياً وكان
الباقى الدواعى لان كل شيء يحتاج الى الداعى .

مثلاً يقال ان صيغة الامر تكون للترجى والتسجيل والتسخير فيكون كلها
الدواعى وكان معنى صيغة الامر انشاء الطلب .

مثلاً اذا قال المولى جثنى بالماء كان معنى صيغة الامر طلب الماء وكان لهذا
الطلب الداعى النفسانى كالعطش وكذا اذا امر المولى العبد بالسير الى مكان كان

الداعى النفساني لطلب السير .

وقد يكون الداعى التهديد لكن المعنى لا يتغير اى يكون معنى الصيغة الطلب الانشائي وكذا يكون الداعى التمنى .

كقول امرء القيس الا ايها الليل الطويل انجلي بصبح اذ ليس الغرض طلب الانجلاء من الليل اذ ليس ذلك فى وسعه لكنه يتمنى ذلك بخلصاً عما عرض له فى الليل فكان التمنى داعياً للطلب فيكون كل هذه المذكورات داعياً الى الطلب وكان المعنى فى الجميع الانشاء اى انشاء التمنى وانشاء الترجى ويقال له انشاء المادة فان كانت القرينة لتعين الداعى فلا بحث وان لم يكن القرينة له اى لم يعلم ان الداعى ما هو هل هو الصفة النفسانية او غيرها فيحمل عند عدم القرينة ان الداعى الصفة النفسانية لكثرة استعمالها .

او يقال ان ما ذكر قيدا للوضع بنحو ان يكون التقيد داخلا والتقيد خارجاً اى يكون وضع صيغة مقيداً بالتمنى او الترجى وهكذا لكن نفس التمنى ونحوه خارجان عن الموضوع له وبعبارة اخرى ان التقيد يكون للاستعمال لا الموضوع له .

اختلاف الداعى فى الطلب الانشائي

قوله : فلا وجه للالتزام بانسلاخ صيغها الخ .

اى قد ظهر مما ذكر ان صيغة افعال موضوعه للطلب الانشائي ولكن الداعى مختلف وقد ذكر صاحب الكفاية ان مطلق صيغ موضوع لانشاء المادة .

فلا يصح ما ذكر ابن هشام فى المغنى فى قوله قد تخرج الهمزة عن الاستفهام الحقيقى فتزدل ثمانية معان وجه عدم صحة هذا القول ان كلمة الاستفهام موضوعه لانشاء الاستفهام لكن الداعى مختلف لان الداعى قد يكون طلب الفهم وقد يكون التقرير او التحبيب او التوبيخ فظهر مما ذكر ان لا وجه للالتزام بانسلاخ الصيغ عن هذه الصفات الحقيقية ولا وجه لاستعمال هذه الصيغ فى غير هذه الصفات اذا

وقعت فى كلام الله تعالى .

ان قلت ان ارادة هذه المعانى عن الله تعالى مستلزم للمحال مما لازمه المعجز او الجهل فقلت ان المستحيل انما هو الحقيقى هذه الصفات لا الانشائى الايقاعى .
قد علم انه لا اشكال فى ارادة انشاء الاستفهام او التمنى هكذا اما اذا وقعت هذه المذكورات فى كلامه تعالى فقد استعملت فى المعانى الايقاعية الانشائية ايضا لكن لم يقصد فى كلامه تعالى ثبوتها حقيقة بل يكون مجازاً الامر الآخر من اظهار المحبة او الانكار او التقرير .

الحاصل ان المعنى هو شىء واحد اى الانشاء والايقاع لكن الداعى قد يكون التقرير وقد يكون التوبيخ الى غير ذلك .

المبحث الثانى فى ان الصيغة حقيقة فى الوجوب او فى الندب الخ .
قد ظهر مما سبق ان صيغة الامر وضعت لانشاء الطلب لكن الدواعى مختلفة اما هنا فيبحث ان الصيغة حقيقة فى الوجوب او فى الندب او فى هما .
قال صاحب الكفاية ولا يبعد تبادر الوجوب عند الاستعمال والمراد من الوجوب هو ما لا يرضى الامر بتركه اما الندب فهو ما يرضى الامر بتركه .
قوله : ويؤيده عدم صحة الاعتذار .

لا يخفى ان صاحب الكفاية ذكر هذه الجملة بلفظ تأييد و هو حسن و اما من ذكر هذه الجملة بلفظ الدليل فيرد عليه ان عدم صحة الاعتذار يصح اذا كان الطلب من العالى واما اذا كان الطلب من المساوى فيصح الاعتذار فيكون الدليل اخصاً من المدعى .

الحاصل انه قد يتوهم ان الاولى جعل النزاع فى الايجاب لا الوجوب حتى يشمل الاوامر الصادرة من المساوى او السافل فانه لا وجوب فيهما لعدم ترتب الذم والعقاب مع ان الايجاب موجود .

فان قلت ان موضوع البحث فى المقام خاص لانه يبحث فى المقام من اوامر

التي كانت في الكتاب والسنة ولا شك في كون هذه الاوامر من العالي فتدل على الحتم .

وربما يتوهم ان محمول المسئلة لابد ان يكون عرضاً ذاتياً لموضوع العلم مثلاً الرفعية والنهييه محمول للمسئلة في علم النحو و يكون هذا المحمول عرضاً ذاتياً للكلمة كذا في المقام ان كون صيغة الامر للوجوب عرضاً ذاتياً للاوامر التي تكون في الكتاب والسنة قلت ان صدور الامر من العالي لا ينحصر في الشارع لان الامر الذي يصدر من الكفار على عبيدهم تكون من العالي ولاتكون للوجوب .

والجواب عن التوهم ان الاعمية لانجمل العرض قريباً بل المعيار عدم تحقق الواسطة في العروض وهذا عدم متحقق في المقام لان كون صيغة الامر للوجوب سواء صدر من العالي ام المساوي يكون هذا عرضاً ذاتياً لموضوع علم الاصول اي الكتاب والسنة .

وايضاً نقول ان موضوع علم الاصول لا تنحصر في الادلة الاربعة بل كلى ينطبق على موضوعات مسائله فيكشف عن هذا البيان ان محل البحث كون صيغة الامر للوجوب سواء كانت الاوامر في الكتاب او السنة ام لا .

قوله : وكثرة الاستعمال فيه الخ .

هذا رد على صاحب المعالم حيث يقول ان صيغة الامر حقيقة في الوجوب لغة وعرفاً لكن توقف في اوامر الواردة عن الأئمة الاطهار عليهم السلام لكثرة استعمالها في النذب بحيث صار من مجازات الراجحة والمراد منها هي التي كثر استعمالها بالنسبة الى ساير المجازات ويكون استعمال في المجازات الراجحة مساوياً للحقيقة . واجاب المصنف عنه ان الكثرة بمجرد ما لا توجب التوقف في المعنى الحقيقي بل اذا لم يكن الاستعمال في المعنى الحقيقي ايضاً كثيراً وهو هنا ممنوع لان الوجوبات في الشرع كثيرة لانها من جهة الاهتمام بها قد وقع السؤال عنها كثيراً . الحاصل ان استعمال صيغة الامر في النذب في كلام الأئمة عليهم السلام يكون مع

القريئة وهذا الاستعمال وان كان كثيراً لا يوجب صيرورة اللفظ في المعنى المجازي مشهوراً .

وايضاً اجاب المصنف بالنقض حاصله ان العام قد كثر استعماله في الخاص حتى قيل ما من عام الا وقد خص ومع هذا لا يقدح بظهوره في العموم بل يحمل عليه ما لم تقم قريئة على ارادة الخصوص وكذا في ما نحن فيه .

قوله : المبحث الثالث هل الجمل الخبرية التي تستعمل في مقام الطلب

الخ .

يبحث في الجمل الخبرية التي تستعمل في مقام الطلب مثلاً يقتل و يتوضأ وكذا الجملة الاسمية نحو انت طالق الحاصل ان استعمال الجمل الخبرية في المعنى الاخباري حقيقة وفي غيره مجاز والقريئة انما قامت على صرفها عن الاول ولانعين فيها لاحد المجازات من الطلب الالزامي وغيره اى استعملت الجمل الخبرية للطلب مجازاً لكن لم يعلم انها استعملت للطلب الوجوبي والالزامي او غيره .

وبعبارة اخرى هل تكون ظاهرة في الوجوب او لا فالمشهور انها تحمل على

الوجوب .

وايضاً هل الجمل الخبرية كلها تستعمل في مقام الطلب او الجمل التي تبدء بالمضارع نحو يغفل ويتوضأ فيقال ان القدر المتيقن هو الجمل التي بدئت بالمضارع اما الجمل الاسمية فتستعمل ايضاً في مقام الطلب نحو انت طالق .

وقال بعض ان جمل التي تستعمل في مقام الطلب هو فعل المضارع المنفي

فقط نحو ولا يكذب .

الحاصل ان فعل المضارع اى هيئة وضع للنسبة الى الفاعل فيستعمل في

الطلب مجازاً لانه استعمال في غير ما وضع له لان الطلب نسبة وقوعي ولا تكون

النسبة في فعل المضارع وقوعية فتحمل الجمل الخبرية في الطلب الوجوبي لانه

اقرب المجازات .

قوله : ولكنه لا يخفى انه ليست الجملة الخبرية الواقعة في مقام الطلب

الخ .

واعلم ان الظاهر المشهور هو استعمال الجملة الخبرية في هذا المقام في مفهوم الطلب نظير ضيغة الامر و قد اخرجت عن معناها الحقيقي و استعملت في خلافه .

قال صاحب الكفاية التحقيق خلافاً وان الجملة الخبرية استعملت في ثبوت النسبة من غير التجوز لكن لاداعي الاعلام بل بداعي الطلب الحقيقي .

وقد ظهر ذلك سابقاً في بيان فرق الإنشاء والخبران المعنى في الخبر والإنشاء هو النسبة الى الفاعل لكن يختلفان لاجل الداعي فيكون الداعي في مقام الطلب لاخبار لكن الصيغ الإنشائية تستعمل في معانيها اي النسبة الإيقاعية بداعي الآخر كالتمنى والترجى والإنشاء الواقعي فظهر ان الجملة الخبرية تستعمل في هذا المقام على المعنى الحقيقي لكن بداعي الطلب والبعث اي في حين الطلب اخبر بوقوع مطلوبه .

هذا اشكال في استعمال الجملة الخبرية في الوجوب

قوله : لا يقال كيف ويلزم الكذب كثيراً الخ .

اي قد ظهر مما سبق ان الجملة الخبرية الواقعة في مقام الطلب مستعملة في ما وضعت له حقيقة الا انه ليس بداعي الاعلام بل بداعي الطلب بنحو الآكد لكن المشهور يقول ان استعمال الجملة الخبرية يكون مجازاً في مقام الطلب في الوجوب لانه اقرب المجازات .

قوله : لا يقال كيف ويلزم الكذب .

اي ان قلت اذا استعملت الجملة الخبرية في مقام الطلب على معناها فيلزم الكذب لان قولكم اشارة الى ان الجملة الخبرية مستعملة في مقام الطلب كناية والمراد

من الكناية ان يستعمل اللفظ فيما وضع له لكن يكون المراد الجدى شيئاً آخر مثلاً فيما نحن فيه يكون المراد الاخبار عن الشيء لكن جعل كناية من ان هذا الفعل نزل بمنزلة الموجود .

قال شيخنا الاستاد بالفارسية اى - متكلم چشمش برداشت نميکند و دلش نميخواهد که فعل را بسوى دوست خود نسبت دهد بطريق اخبار بلکه فعل را واجب قرار داده مثلاً زيد يصلى ميگويد اى صلوة ايجاد شده اينکه خبر دهد اعنى خبر داده بوجود صلوة ان قلت فيلزم الكذب .

توضيحه ان المتكلم اخبر بوقوع المطلوب لكن فى اكثر الموارد لم يوجد المطلوب فى الخارج مثلاً اذا قال المتكلم زيد يصلى فيمقام الطلب و الايجاب فيمكن عدم وقوع الصلوة لزيد هذا كذب واضح وكذا يلزم الكذب فى كلامه تعالى و اوليائه تعالى الله عن ذلك علواً كبيراً .

قلت لا يلزم الكذب حاصل الجواب ان الكذب يلزم اذا اتى المتكلم بهذه الجمل بداعى الاخبار و الاعلام لا لداعى البعث و الطلب اى اذا اتى بها بداعى الانشاء فلا يلزم الكذب لانه انشاء الفعل قال استاذنا الاعظم الشيخ صدر ان التعريف المشهور للصدق والكذب سلب و اخذ من يدكم .

والمراد من التعريف المشهور لهما صدق الخبر مطابقتها للواقع و كذبه عدم مطابقتها للواقع و ليس المراد فى هذا المقام من الصدق هذا المعنى اقول بالفارسية اين معنى در مقام از دست شما گرفته شده بلکه در اين مقام صدق و كذب بمعناى ديگر است .

والمراد من المعنى الآخر ان الصدق ما يكون مطابقاً للمراد الجدى فالمراد الجدى فى المقام هو الانشاء ولا شك فى وجود الانشاء فى الواقع فيكون الكلام مطابقاً للمراد الجدى الذى هو الانشاء .

قوله : والايلزم في غالب الكنايات الخ .

اي اتى صاحب الكفاية نظيراً في المقام قال اذا قلت زيد كثير الرماد او مهزول
الفصيل كان المراد الجدى جوده وسخاوته لا كثرة رماده ولولم يكن له رماد او فصيل
لا يكون هذا القول كذباً وكذا في المقام ان المراد الجدى هو انشاء الفعل وانما
يلزم الكذب اذا لم يكن بجواد .

قوله : فانه مقال بمقتضى الحال الخ .

حيث يكون المتكلم في مقام البعث والتحريك فهو يقتضى اتيان المقال على
نحو يؤكده فتكون الجملة للاشعار بالملازمة بين العبد والفعل .

وبعبارة اخرى ان الاخبار عن الوقوع في مقام الطلب اظهار بان لا يرضى بتركه

قوله : هذا مع انه اذا اتى بها في مقام البيان .

قد ذكر صاحب الكفاية ان الجمل الخبرية مستعملة في معناها بداعي البعث
والطلب بنحو الآكد واتى هنا بدليل الآخر لما ادعاه والمراد منه المقدمات المحكمة
هي تقتضى ان الجمل الخبرية تستعمل للوجوب لان المولى كان في مقام البيان لم ينصب
القرينة لغير الوجوب فيظهر انها للوجوب وان تنزلنا عن ظهورها في الوجوب فلا
اقل من كون المقدمات المحكمة موجبة لتعيينه من المحتملات .

الحاصل نقول ان مقدمات المحكمة تقتضى ظهور الجمل الخبرية في الوجوب
اذا كانت في مقام الطلب وانزلنا عن هذا فلا شك في كونها موجبة لتعيين الوجوب
من بين المحتملات لانه كان في المقام اخبار بوقوع الفعل ووجوده هو يناسب للوجوب
لا النذب .

قوله : فافهم .

اشارة الى ان الجمل الخبرية في مقام الطلب تتصور على القسمين احدهما
ظاهرة دلالة الجمل الخبرية على الوجوب لالتقاء الملازمة بينه وبين الفعل والثاني

لانكون دلالة الجمل الخبرية فيه ظاهرة لان دلالتها عليه يحتاج الى القرينة .
فائدة ذكرها قاعدة الاخرى من باب الكلام يجر الكلام انه اذا اتصف الشخص
بالصفة فلا بد من ايجاد الفعل او لامثلا اذا اعطى الله تعالى الرزق للعباد فيقال انه رازق
وكذا اذا تكلم يقال له تعالى انه متكلم هذا البحث راجع الى الله تعالى وهكذا
المخلوق مثلاً اذا اوجد الضرب يقال له انه ضارب قبل ايجاد الضرب لا يصدق عليه
الضاربة وهذه القاعدة جارية في كل صفات الافعال .

ولا يخفى ان الطلب كذلك اي انه يوجد بعد وجود المأمور به اي الطلب
يصح بعد التحقق المأمور به كان البحث الى هنا في صفات الافعال اما الصفات الذاتية
لله تعالى فالعدلية يقولون ان هذه الصفات عين ذاته تعالى اما المعتزلة فيقولون انه
لانكون الصفات لله تعالى اصلاً وانما الموجود هو ذاته تعالى لانه تعالى لا يحتاج
الى الصفة اي الله تعالى لا يتصف بمبدء العلم .

المبحث الرابع انه اذا سلم ان الصيغة لا تكون حقيقة في الوجوب الخ .
قال شيخنا الاستاد الشيخ صدر كان محل هذا المبحث بعد مبحث الثاني
لكن لم يعلم وجه التأخير ووجه فصل مبحث الثالث .

الحاصل انه قد ثبت ان الصيغة الامر لا تكون حقيقة في الوجوب فهل تكون
ظاهرة فيه فاختلف فيه قيل بظهورها فيه استدلل هذا البعض بغلبة استعمالها في الوجوب
وكذا يكون الوجوب اكمل الافراد قال صاحب الكفاية والكل كما ترى اي قال
صاحب الكفاية لاتصح الادلة التي ذكرت لدلالة صيغة الامر في الوجوب اما قولهم
ان الصيغة تكون ظاهرة في الوجوب لغلبة الوجود لا يصح كبرى لان كثرة الوجود
لا نصير سبباً للظهور وانه ما يصير سبباً للظهور هو كثرة الاستعمال وايضاً لا يصح الصغرى
اي لا يكون وجود الوجوب كثيراً من الندب لان وجوده ليس باقل من الوجوب .
واما الاكملية فلا تصح كبرى وان كان هذا الدليل من حيث الصغرى صحيحاً
لان الوجوب يكون فرد الاكمل بالنسبة الى الندب لكن لا يصح الكبرى لان الاكملية

لانكون موجبة للظهور كما قال مصنف اذا الظهور لا يكاد يكون الا لشدة الانس للفظ بالمعنى .

قوله : نعم فيما كان الامر بصدد البيان الخ .

هذا الدليل الثالث لدلالة صيغة الامر على الوجوب هنا مقدمة كما ذكرت في المعالم الاصول انه ثبت لاربعة الاحكام الخمسة الجنس والفصل مثلا الوجوب رجحان الفعل مع المنع من الترك والحرام رجحان الترك مع المنع من الفعل والندب رجحان الفعل مع جواز الترك والكراهة رجحان الترك مع جواز الفعل لكن لا يكون الجنس والفصل للاباحة فعلم ثبوت الجنس والفصل للاربعة من الاحكام الخمسة ففي مانحن فيه يكون البحث في دلالة صيغة الامر على الوجوب وايضا علم ثبوت الجنس له اي رجحان الفعل والفصل له اي المنع من الترك . اذا كان الامر كذلك فلا تكون صيغة الامر ظاهرة في الوجوب .

قد اجيب عن هذا الاشكال ان هذا يوضح بالنسبة الى مركبات الخارجية اي الجنس والفصل الخارجى يكونان للمركبات الخارجية دون اشياء الاعتبارية اما الطلب فهو بسيط توضيحه ان الطلب كالتورفى الدلالة على التشكيك اي يدل على افراد بالتفاوت بالشدة والضعف مثلا طلب الايجابى يكون مع الشدة وهى ايضا تكون من سنخ الطلب .

اما طلب الندبى فيحتاج الى قيد الزائد اي جواز الترك بعبارة شيخنا الاستاد ان الندب يقطع آخره ولا تكون له الشدة فلما كان الوجوب بكلا جزئيه من الوجوب اي شدة التى تكون فى الطلب ايضا تكون الطلب الوجوبى فيثبت بمقدمات الحكمة هذا الوجوب بخلاف الطلب الندبى فان قيده خارج عنه اي جواز الترك شىء عدمى خارج عن الطلب الندبى فيحتاج الى البيان اما الطلب الوجوبى فاطلاق اللفظ يدل عليه بعبارة اخرى اذا كان المنكلم فى مقام بيان فاطلاق اللفظ كان فى بيانه .

قوله : فافهم

لعله اشارة الى انه يمكن ان يقال ان هذا المعنى لا يخطر باذهان الخواص في مقام التخاطب العرفي فضلا عن الاوساط فانهم يعدون الواجب والندب في كونهما فردين من الطلب مثل زيد وعمر في كونها فردين من الانسان هذا مع ان الصيغة موضوعة للطلب المفهومي او الانشائي والنشكيك المتقدم اى تفاوت الطلب من حيث الشدة والضعف انما هو في طلب الحقيقي الذي يكون داعياً لاستعمال الصيغة في الطلب انشاء.

قاعدة المراد من الصفة ما يكون وجوده بعد وجود الفعل مثلاً اذا اعطى الله تعالى رزقاً لعباده فيكون رازقاً وكذا التكلم اى كذا يصدق المتكلم بعد وجود التكلم وكذا الامر في المخلوق فيقال زيد ضارب بعد ايجاده الضرب وكذا فيما نحن فيه مثلاً لا يوجد الطلب بدون المأمور به اى لا بد اولاً من وجود مأمور به وكذا امر الامر على المأمور لانيانه ولا يخفى ان هذا البحث يكون في صفات الافعال اما الصفات الذاتية التى تكون في الله تعالى فهي عين ذاته تعالى .

المبحث الخامس ان اطلاق الصيغة هل يقتضى كون الوجوب توصلياً

الخ .

(مقدمة) اذا رجعنا في الشرايع نجد ان الشارع جعل لنا وظيفتين احديهما ان يكون مجعولا للعمل والعبادة وثانيتهما ان لا تكون مجعولة للعبادة بل تكون للمصلحة كميادة المريض .

واعلم ان العبادة على القسمين اى الواجب وغير الواجب وايضاً الواجبات على القسمين اى العبادة وغير العبادة والمراد من العبادات كالصلوة والصوم هكذا والمراد من الواجبات غير العبادية كاداء الدين وتطهير الثوب في اوقات الصلوة وكذا الافعال التى تكون لحفظ النظام وكذا المستحبات تكون على القسمين اى العبادية وغير العبادية والمراد من المستحبات العبادية كالصوم في ايام التشريق وكالصوم في

بعض ايام شهر الرجب والشعبان والمراد من المستحبات غير العبادية كالضيافة والجود
اذا تمت المقدمة فنقول ان اطلاق الصيغة هل يقتضى كون الواجب توصلياً
ام لا اما عبارة الشيخ قدس سره قال الواجب على القسمين المطلق والمشروط وقال
ايضاً الواجب تعبدى وتوصلى قال صاحب الكفاية .

لا بد في تحقيق ذلك من تمهيد مقدمات احديها ان الوجوب التوصلى
ما كان الفرض منه يحصل بمجرد حصول الواجب .

بعبارة اخرى الواجب التوصلى ما يصح امثاله باى الداعى أئنه واما
الواجب التعبدى ما لا يحصل البرائة منه الا مع قصد القرية .

وقال البعض ان التعبدى لا يكون الفرض فيه معلوماً واما التوصلى فيكون
الفرض فيه معلوماً لكن يشكل فيه اى يلزم على هذا الفرق بان يكون بينهما اعم من
وجه مثلاً كان الفرض فى دفن الميت معلوماً لان الفرض من دفن الميت هو حفظ جسد
الميت هذا لا اشكال فيه اما الصلوة فيكون الفرض فيها ايضاً معلوماً كما يقال الصلوة
معراج المؤمنين وكذا الصلوة قربان كل التقى وكذا لا يكون الفرض معلوماً فى
بعض التوصليات اى على هذا الفرق لا يكون تعريفهما منعكساً ولا مطرداً قال شيخنا
الاستاد الفرق الصحيح ان التعبدى ما يكون مختصاً للعبودية اما التوصلى فهو ما يأنى
باى الداعى كان .

ثانيتها ان التقرب المعتبر فى التعبدى الخ .

المراد من قصد القرية ان المحرك الى العمل لا بد ان يكون امراً الهياً ولا يصح
العمل بداع آخر اى اذا كان محرك الامر الالهى يحصل القرب الى الله تعالى والمراد
من القرب القرب المعنوى لا المكانى وبعبارة اخرى المراد من القرب الطريق الى
رضوانه وثوابه لا القرب المكانى لاستحالة التحيز عليه اى لاستحالة مكان المعين الى
الله تعالى وايضاً المراد من القرب ان يصير الانسان محبوباً عند الله .
وايضاً المراد من قصد القرية هو اتيان العبادة لان الله اهل للعبادة كما علم

هذا المعنى من كلام حضرت امير المؤمنين عليه السلام فيكون هنا بحث الآخر حاصله ان الداعي اذا كان قصد الامثال والتقرب فهل يأخذ في متعلق الامر شرعاً او عقلاً. وتمهدت هنا مقدمات :

الاولى ما النسبة الامر الى متعلقة هل تكون نسبتها الى متعلقه نسبة العارض الى المعروض ولا يخفى ان العارض متأخر عن المعروض والمعرض مقدم رتبة ففي المقام الامر عارض ومتعلقه معروض وبعبارة اخرى الامر حال ومتعلقه محل .

المقدمة الثانية ما النسبة قصد القربة الى الامر ولا يخفى ان متعلق الامر مقدم على قصد القربة بمرتين فيلزم تأخر قصد القربة من متعلق الامر بمرتين فان اخذ قصد القربة في متعلق الامر يلزم تقدمه بمرتين .

توضيحه انه لا بد اولاً من متعلق الامر ويكون الامر في مرتبة الثانية وقصد القربة في مرتبة الثالثة فان اخذ في متعلق الامر شرعاً يلزم تقدمه في مرتبتين لان متعلق الامر مقدم في مرتبتين .

فائدة لا بد في مقام الامر من تكليف اي كالوجوب والحرمة ومن المكلف بالكسر لام اي الله تعالى وبالفصح كافراد الانسان ومن المكلف به كالفعل والترك .

المقدمة الثالثة تكون هنا الانقسامات الاولى و ايضاً تكون هنا الانقسامات الثانوية والمراد من الانقسامات الاولى مثلاً لم يوجد الامر من الامر ولكن يكون امر خيالي ولا يخفى ان الانسان يقسم الاشياء الى اقسام المتعددة مثلاً تقسم الصلوة قبل مجيء الامر الى اقسام المختلفة .

والمراد من انقسامات الثانوية تكون الصلوة مع قصد القربة او بدونه بعبارة اخرى ان يجيء الامر اولاً ويقسم متعلقه بعد مجيئه ثم انه لا اشكال في انقسامات الاولى بل لا محيص عنها واما انقسامات الثانوية فلا يمكن فيها التقييد ثبوتاً اذا امتنع التقييد امتنع الاطلاق ايضاً كما قال صاحب الكفاية بقوله .

وذلك لاستحالة اخذ ما يكاد يأتى الا من قبيل الامر بالشىء .

اى لا يمكن اتيان الصلوة بداعى الامر بها توضيح البحث فى المقام انه يصح تصور ما سيجىء وكذا فى المقام يصح ان يتصور الامر كون الصلوة بداعى الامر اما فى مقام الاتيان فلا يصح اتيان الصلوة مع قصد القرية لانه لا يكون الامر من قبود الصلوة المركبة ومحض تصور الامر لا يجدى فى قصد القرية .

والحاصل ان المفروض عندكم تعلق الامر فى الصلوة التى تكون مع قصد القرية اى تكون الصلوة مقيدة مع قصد الامر فيلزم على هذا الفرض قصد الامر بدون الامر لان الامر لا يكون جزء الصلوة .

ان قلت انا نتصور الامر اى يتصور اولا قبل الامر بالصلوة ان تكون مع قصد الامر .

قلت ان تصور الامر لا ينفذ فى قصد الامر فى مقام الامثال .
توضيحه ان الامر يأمر ويدعو الى متعلق الامر لالى غيره لذا لا بد من اخذ قصد امر المتصور فى متعلق الامر ولا يمكن هذا الاخذ لانه لا ريب من اشتراط المقدورية فى متعلق التكليف فلو اخذ قصد الامر قيدا او جزءا للزم عدم المقدورية لعدم قدرة المكلف على اتيان المركب او المقيد لان قصد الامر لا يكون مقدورا للمكلف .
وبعبارة اخرى ان قلت ان قصد الامر يوجد مع نفس الامر اى يجىء قصد الامر مع الامر فى زمان واحد قلت على هذا يلزم اتحاد الداعى والمدعو اليه هذا لا يصح عقلا لان الامر يكون داعيا الى متعلقه وعلى هذا الفرض يكون المتعلق الصلوة المقيد بقصد الامر فلا يصح اتيان الصلوة مع قصد الامر باى يكون قصد الامر جزء الصلوة او قيدا لها ان كان كذلك فيكون هذا المتعلق غير مقدور لان شىء لا يكون داعيا الى نفسه اى الامر لا يكون داعيا الى نفسه .

لكن اذا كان متعلق الامر نفس الصلوة من غير التقييد بقصد الامر فهذا يصح لتغاير الداعى والمدعو اليه اى يكون الامر داعيا والصلوة مدعوا اليه .

الحاصل ان المتوهم يقول يكفي تصور قصد الأمر والامثال حين مجيء الأمر
اما وجود قصد الامثال فهو حاصل بعد الأمر فنقول ان هذا التصور ممكن لكن
لا يكون اتیان الصلوة بداعی الأمر لان الأمر لم يتعلق بالصلوة بل الأمر يتعلق بالصلوة
منع قصد القرية ولا يمكن ان يجعل قصد الأمر متعلقاً للأمر فيكون الأمر داعياً الى
الصلوة مقيدة في قصد القرية وقد علم انه لا يصح هذا الجعل .

وحاصل العبارة بالفارسية هكذا توضیح کلام در مقام چنین است که آئنده
تصور میشود اما در مقام اگر صلوة را بداعی امر تصور نمائیم صحیح است لكن در
زمان اتیان صلوة اگر قصد شود صلوة با قصد قرية و یا با قصد الأمر این قصد صحیح
نیست چونکه امر تا هنوز وجود ندارد تنها تصور امر شده ای تنها تصور شده که
صلوة بداعی امر باشد اگر در مقام امثال و اتیان قصد امر شود لازم میاید قصد امتثال
الأمر بدون الأمر اگر شما بگوئید که تصور امر شده جواب ظاهر شد که تصور امر
فائده ندارد .

توضیح دیگر این است شخص آمر که امر میکند بسوی همان متعلق امر نه
بسوی غیرش پس همان قصد امر که تصور شده باید اخذ شود در متعلق امر و حال
آنکه اخذ آن در متعلق امر صحیح نیست حاصل اینکه متوهم میگوید همان قصد
قرية را تصور میکنم در متعلق امر اعنی در زمان آمدن امر تصور میشود همان قصد
امر اما قصد امتثال بعد از امر میاید میگوید این تصور اگر چه ممکن میباشد لكن
اتیان صلوة بداعی امر نمیشود ای امتثال صلوة بداعی امر نمیشود چونکه امر بصلوة
تعلق نگرفته و صلوة متعلق امر واقع نشده است .

از جهتیکه امر بصلوة تنها نشده بلکه امر بصلوة با قصد قرية تعلق گرفته
در مقام قصد قرية در متعلق امر اخذ نشده بلکه قصد قرية بعد از امر میاید اگر
بگویی بواسطه امر قصد امر همراه خود امر میاید یعنی وقتی که امر آمد قصد امر
نیز همراه او میاید جواب میگویم اگر چنین باشد لازم میاید در این صورت که

داعی و مدعو الیه یک چیز بشود با وجودیکه مدعو الیه باید غیر از داعی باشد پس این غیر مقدور است که شیء داعی شود برای نفس خود ای شیء علة شود از برای نفس خود .

اما صاحب کفایة غیر مقدور بودن را قسم دیگر بیان نمود ای لاریب فی اشتراط مقدوریه فی متعلق تکلیف پس اگر اخذ شود یک شیء قید و یا جزء لازم میاید عدم مقدوریه از جهتیکه بعد قدرت ندارد بر اتیان مرکب و یا قید پس در ما نحن فیه مکلف قدرت ندارد صلوة را که قصد قربه و قصد امثال جزء او باشد اتیان نماید چونکه قصد امر وجود ندارد قصد امر بعد امر موجود میشود .

اما متوهم میگوید که ممکن است اتیان صلوة بداعی امر بعد از تعلق امرای بعد از آنکه امر تعلق گرفت صحیح میشود اتیان صلوة با قصد امثال جواب داده است صاحب کفایة .

مرکز تحقیقات فقهی و حقوقی اسلامی

بقوله : والمعتبر من قدرة الخ .

ای صاحب کفایة میگوید که اگر متوهم بگوید که قدرت معتبر میباشد در وقت امثال نه در وقت امر کردن پس این واضح الفساد میباشد چونکه فرض کلام مادر این است که آن صلوة قبل از آمدن امر مقید باشد بقصد قربه و این قصد امر و یا قصد قربه مقدورمان نیست چونکه قبل از آمدن امر شرعاً قصد قربه مقدورمان نیست . اگرچه این مطلب بیان شده باز هم از باب توضیح مکرراً ذکر میشود قاعده این است که امر بعد از متعلق خود میاید و این قصد امر بعد از امر میاید پس قصد امر دومرتبه مؤخر شد اول باید متعلق باشد اعنی صلوة مثلاً بعد امر میاید و بعد قصد امر میاید ای امر که آمد بعد از آن قصد امر میشود اعنی مکلف عمل را بقصد امر بجا میآورد پس اگر این قصد امر اخذ در متعلق شود دومرتبه بر نفس خود مقدم میشود ای زمانیکه قصد امر در متعلق اخذ شود قبل از متعلق امر و قبل از خود امر میاید باشد پس از این جهت اخذ شدن قصد قربه در امر صحیح نشد .

وايضاً اگر قصد قرية در متعلق اخذ شود اشكال ديگر وارد ميايد اى تا هنوز امر نيامده وقصد قرية هم شرعاً در متعلق امر اخذ نشده تو مكلف صلوة را با قصد قرية اتيان نماى اين غير مقدور ميباشد چونكه شارع قصد قرية را اخذ نكرده مكلف از نزد خود قدرة ندارد از جهتيكه ممتنع شرعى مثل عقلى ميباشد بعبارة ديگر محال شرعى مثل عقلى ميباشد .

مخفى نماند چون مهم بود از اين جهت تكرر ارشد و نيز در بعضى موارد استاد آية الله شيخ صدر را مطالب را تكرر ميكرد و آن تكرر خالى از فائده نيست چون بعض نكات از آن دانسته ميشود .

فائدة واعلم ان قصد القرية مأخوذ في متعلق الامر عقلاً لا شرعاً اى بحكم العقل باتيان الواجب مع قصد القرية ولا يكون قصد القرية لاجل امر المولى .
ونتيجة البحث هكذا ان قصد امر الالهى في متعلق الامر لا يأخذ هذا القصد شرعاً اعنى ان اخذ المولى قصد الامر في متعلقه لزوم تقدم شيء المتأخر و بعبارة اخرى يلزم الدور والمراد من الدور توقف شيء على ما يتوقف عليه كالتوقف (الف) على (ب) فلو توقف (ب) على (الف) ايضاً وهذا دور مصرح وتوقف الشيء على ما يتوقف عليه والدور باقسامه باطل والوجه في البطلان الدور هو لزوم تقدم الشيء على نفسه هو عبارة عن اجتماع النقيضين اى يكون الشيء الواحد في آن واحد مقدماً و مؤخراً وايضاً يلزم التسلسل كما يقال في واجب الوجود لا بد ان ينتهى الى ما بالذات اعنى يكون انه تعالى قائماً بالذات و الا يلزم التسلسل فنقول في المقام انه لا يأخذ في متعلق الامر الشيء الذى يجيء بتوسط الامر مثلاً قصد الامتثال الذى يجيء بتوسط الامر لا يصح ان يؤخذ في متعلق الامر .

ان قلت نعم لكن نفس الصلوة الخ .

اى يقول المتوهم يصح اخذ قصد الامتثال في متعلق الامر في مقام التصور اى يمكن للمولى ان يتصور الامور المتأخرة لا بالعين ولا بالاذن بل يتصور المولى

هذه الامور بتوسط الخيال اما راجع في الامام المعصوم عليه السلام يستوى عنده الماضي والمستقبل وليس كذلك في المخلوقات الاخرى لان في الباقي المخلوقات لا يكون في الامور المستقبلية الا تصور المحض فيمكن ان يتصور الامر الصلوة اولاً مع قصد القرية وصدر الامر منه بعد ذلك ولا يلزم الدور لان هذا التصور يكون من امور الخيالية ولا يلزم الدور في هذه الامور .

توضيحه ان ياخذ قصد الامثال في متعلق الامر من حيث التصور ويجيء الامر بعد ذلك ولا يخفى ان المطلوب هو ذات المطلوب لا تصور المطلوب فيتصور المولى قصد الامر وصدر منه الامر بعد ذلك ولا يلزم الاشكال بان يكون غير المقدور قولكم ان القدرة معتبرة في المتعلق الامر نقول ان القدرة حاصلة بعد الامر ولا تعتبر القدرة قبل الامر حين المحاذ والتصور بل تكون القدرة معتبرة حين الامثال .

فاقول في جواب المتوهم ان الدور على التوجيه الذي ذكرتم لا يرد لان قصد الامر يكون مقدماً في مقام التصور والخيال ولا يلزم الدور في الاشياء الخيالية اما الاشكال الآخر يبقى على حاله والمراد من هذا الاشكال هو عدم مقدورية الصلوة بقصد الامر لان الصلوة التي يكون قصد الامر جزئها تؤتى هذه الصلوة مع قصد الامر هذا خارج عن القدرة لان الشيء يكون داعياً الى نفسه اى قصد الامر يكون داعياً الى قصد الامر فيكون ذلك في هذا المقام ان قلت عن جانب المتوهم كما قال صاحب الكفاية .

ان قلت نعم ولكن نفس الصلوة ايضاً صارت مأموراً بها الخ .

توضيحه ان الاشكال لا يرد في المقام لان الامر متوجه الى الصلوة لا الى قصد الامر و ان المكلف يأتى الصلوة بداعي الامر فيكون الامر داع الى الصلوة و هي مدعوة اليها .

قوله : قلت كلا لان ذات المقيّد الخ .

اى اقول في مقام الجواب ان هذا يصح اذا كان للشيء تركيب حقيقى ويجعل

قصد الأمر جزءاً للصلوة لكن ليس في المقام كذلك لأن متعلق الأمر يكون بسيطاً أي يكون قصد الأمر قيداً للصلوة ولا شك في أن القيد والمقيد شيء واحد مثلاً الصلوة مع الطهارة شيء واحد وتصير متعددة بتحليل عقلي إذا أتى المكلف المقيد مع القيد أي الصلوة مع قصد الأمر فيكون الشيء داعياً إلى نفسه وإن أتى المكلف الصلوة نفسها من غير قصد الأمر فلا تكون نفس الصلوة متعلقاً للأمر لأن الأمر يتوجه ويتعلق في الصلوة المقيدة كما قال صاحب الكفاية فإنه ليس بالأوجوداً واحداً وواجباً بالوجوب النفسي .

ان قلت نعم لكنه إذا أخذ قصد الامتثال شرطاً .

أي يقول المتوهم ان قولكم يصح إذا جعل قصد القربة شرطاً للصلوة فتصير الصلوة مع هذا القيد شيء واحداً وأما إذا جعل قصد القربة شرطاً و جزءاً للصلوة فلا إشكال في تتعلق الأمر بهذا الجزء أي يجوز ان يتعلق الأمر على نفس الصلوة من دون قصد القربة أي يصح ان يتعلق الأمر بنفس الصلوة لأن المركب نفس الأجزاء فيتعلق الأمر الذي يكون متعلقه عشرة أجزاء على نفس الصلوة كما بينه مصنف .

بقوله يكون تعلقه بكل بعين تعلقه بالكل .

أي يكون تعلق الأمر بكل جزء عين تعلقه بالمركب .

اعلم انه لا فرق بين الكل وأجزائه إلا باعتبار توضيحه ان المراد من الكل هو الأجزاء لكن الفرق بينهما ان الكل يكون بشرط الاجتماع وأما الأجزاء فتكون لا بشرط أي الفرق بينهما من حيث بشرط شيء ولا بشرط .

قلت مع امتناع اعتباره كذلك الخ .

أي قلت لا يصح ان يتعلق الأمر على الجزء لأنه يشترط في متعلق التكليف ان يكون أمراً اختيارياً ومقدوراً .

توضيحه انه إذا كان متعلق التكليف عشرة أجزاء مثلاً فيما نحن فيه يكون متعلق

التكليف الصلوة وتكون لها عشرة اجزاء مع قصد القربة ولا يخفى ان تسعة اجزاء تكون مقدوراً للمكلف وهي عبارة عن النية والتكبير والقراءة الخ لكن جزء العاشر لا يكون مقدوراً للمكلف والمراد من هذا الجزء هو الارادة وقصد القربة فلا يكون نفس الارادة اختيارياً لان امر الاختيارى ما يكون داخلاً تحت الارادة .
بعبارة اخرى الامر الاختيارى ما يكون عن ارادة لكن لا يصح ان يكون الارادة عن ارادة اى لا يمكن ان يدخل الارادة تحت الارادة الاخرى لانه اذا كان الارادة عن اراده فيكون مستلزماً للدور او التسلسل .

تفصيله اذا كان الارادة عن ارادة اخرى فان كان هذه الارادة الاخرى بالارادة التى تتوقف عليها يكون هذا مستلزماً للدور وان كانت هذه الارادة بارادة وكذا كانت بارادة الاخرى فتسلسلت .

حاصل الجواب انه يجب على المكلف ان يأتى بجميع الاجزاء مع النية و لا يجوز للمكلف نية المخلاف فيجب على المكلف ان يأتى الاجزاء لداعى الامر بقصد المجموع فى ضمن الكل ولا يصح للمكلف النية المخلاف وكذا لا يصح ان لا يكون الجزء والجزء ان بداعى الامر ولو كانت الاجزاء الاخر بداعى الامر اذا كان قصد الامتثال جزء المتعلق الامر فلا بد ان يكون بقصد الامر فيرد الاشكال المذكور اى يرد ان يكون الشيء داعياً نفسه كما قال صاحب الكفاية ولا يكاد يمكن الاتيان بالمركب من قصد الامتثال بداعى امتثال امره .

ان قلت نعم لكن هذا اذا كان اعتباره فى مأمور به بامر واحد .

اى سلمنا اشكال الذى يرد لاجل اخذ قصد الامر فى متعلقه اى ان اخذ قصد الامر فى متعلقه يلزم ان لا يكون مقدور المكلف لكن يرد هذا الاشكال اذا كان فى فى المقام امر واحد .

اما اذا كان هنا امران فلا يلزم الاشكال المذكور لان الامرين يكونان طوليين فيمتلئ احدهما بنفس الصلوة والاخر باتيانها بداعى امرها ويقال بالفارسية تعلق ميكرد

امر دیگر به پیکره الصلوة وان يكون امر الثانى بمنزلة اوفوا بالعقود اى يتعلق امر الثانى بان يأتى المكلف الصلوة مع داعى الامر الذى تعلق بها فبهذه الحيلة اراد المتوهم ان يصل الى مقصوده وان يتفصى عن اشكال الذى يرد عليه ولا يلزم على هذا الاشكال الدورى وايضا لا يلزم عدم المقدورية لان هذا الاشكال يرد اذا كان هنا امر واحد واما على هذا الفرض فيكون هنا امران يتعلق احدهما بنفس الصلوة والآخر بها مع داعى امرها بالفارسية اى امر دوم آمده كه آن پیکره اتیان شود بهمان داع الامر وقتیکه امر اول آمد داعى موجود میشود چون قبل از آمدن امر اول داعى وجود نداشت پس بعد از امر اول امر دیگر میاید که بهمان داعى اتیان شود .

قلت مضافاً الى القطع بانه ليس فى العبادات الا امر واحد الخ .

قاعدة الاحكام تابعة للمصالح والمفاسد عند العدلية اى ان الله تعالى لا يأمر من غير المصلحة وايضا لا ينهى من غير المفسدة فلا بد ان يكون فى متعلق الامر مصلحة سواء كانت ملزمة ام غيرها وكذا لا بد فى متعلق النهى من المفسدة وايضاً سواء كانت ملزمة ام لا فان كانت المصلحة ملزمة فهي واجبة وان لم تكن المصلحة الملزمة فهي مستحبة وكذا المفسدة ان كانت ملزمة فهي محرمة وان كانت غير ملزمة فهي مكرهة وان لم تكن المصلحة والمفسدة فيه فهو مباح او تكون المصلحة والمفسدة متساويين فيه فهو ايضاً مباح .

لكن الاشاعرة يقولون ان الاحكام لا تكون تابعة للمصالح والمفاسد اما حصول غرض المولى فهو معتبر عند العدلية والاشاعرة فاذا امر المولى بشيء او نهى عنه فلا بد من غرض له لانه اذا لم يك الغرض له يكون امره عبثاً .

واعلم ان الاشاعرة انكروا العدل فى الله تعالى لان الاحكام لم تك عندهم تابعة للمصالح والمفاسد فيلزم منه انكار العدل والقول بان المولى مختار فى افعاله وان لم تك المصلحة فيها .

اذا اتمت هذه القاعدة فنقول ان التعبدى ما كان اتيانه بداعى امره بعبارة اخرى

كان اتيانه بقصد الامثال .

واعلم ان قصد الامثال مأخوذ في متعلق الامر عقلاً ولا يمكن اخذه فيه شرعاً
لانه اذا اخذ قصد الامثال شرطاً او شرطاً شرعاً فهو مستلزم للدور وعدم القدرة .
فقيل في الجواب ان الاشكال المذكور يرد اذا كان في المقام امر واحد اما
اذا كان هنا امران فلا يلزم الاشكال .

واعلم انه كل ماله دخل في الفرض يجب على المولى بيانه سواء كان بامرين
ام بامر واحد .

فقوله ان قلت : قد تبين هذا القائل مطلبه مع الحيلة .

اي قال ان هنا امران قد سبق تفصيلهما .

قوله : قلت مضافاً .

اي هذا الجواب الاول عن قوله ان قلت .

الحاصل انا نقطع بانه ليس في العبادات الامر واحد وكذا غيرها من
الواجبات والمستحبات لكن الواجبات التعبدية تدور مدار امثال وقصد القرية
اي يحصل الثواب مع قصد الامثال والعقاب مع عدمه .

واما في توصليات فلا يكون الثواب والعقاب دائرين مدار قصد الامثال وعدمه
لكن في التوصليات بقصد الامثال يحصل الثواب ولا يكون هذا القصد في التوصليات
واجباً واما العقاب فلا يكون دائراً مدار ترك قصد الامثال اي لا عقاب في توصليات
مع ترك قصد الامثال بل يكون العقاب في توصليات بترك الفعل .

الجواب الثاني عن قوله فان قلت فنقول ان اوامره الله اما يعلم من الكتاب او السنة
او الاجماع او العقل ولا يكون لاحكام الامر واحداً اما قصد القرية فيترك من الكتاب
او السنة او العقل لكن اذا امر المولى وعلم المكلف غرضه كان هذا الامر توصلياً
واذا علم غرضه باي داع فيكون الامر الثاني لغواً لانه لم يشترط اخذ قصد الامثال
في متعلق الامر اي اذا كان كذلك فلانحتاج الى امر الثاني .

لكن اذا علم المكلف انه لا يكون غرض المولى اتيان المأمور به باى داع فليس هنا امر ان بل كان الامر الاول باقيا لان المقصود المولى هو اتيان المأمور به بداعى الامر ليحصل غرضه .

فاعلم انه اذا لم يحصل غرض المولى لم يسقط امره وان اختلفوا فى ان سقوط الامر هل يكون بانتيان المأمور به أو يكون بحصول غرضه ولا شك ان صدور الامر يكون بسبب الغرض فيدل هذا على ان سقوطه يكون بحصول الغرض ايضا .

(توضيحه) بالفارسية اى حاصل جواب چنین است که در مقام يك امر میباشد از جهت آنکه مولى زمانیکه امر میکند یا مکلف غرض مولى را میداند و بانمیداند اگر مکلف غرض مولى را میداند که مولى امر نموده و غرضش آنکه اتیان نماید مأمور به را بهر داعى باشد پس این امر از او امر توصليه میشود و قتیکه امر توصلى شد امر ثانى لغواست چونکه غرض مولى دانسته شد که باین داعیت اما اگر مکلف علم داشته باشد که غرض مولى باین داعى نیست .

پس در این صورت دو تا امر نیست اى نوبت باین نمیرسد که امر ثانى آورده شود چونکه تا هنوز امر اول باقى میباشد از جهت آنکه امر اول آمده تا مکلف به بداعى امر اتیان شود تا اینکه غرض مولى حاصل شود و قتیکه غرض مولا حاصل نشده امر مولى بجای خود باقى میباشد اگرچه اختلاف است در سقوط الامر بعضی میگویند سقوط الامر بسبب اتیان مأمور به میباشد و بعضی میگویند سقوط امر بسبب حصول غرض مولى میباشد اما نفس امر و صدور آن بلا کلام بسبب غرض میباشد از این دانسته میشود که سقوط امر نیز بسبب حصول غرض میباشد اگر کسی بگوید بمن چه غرض حاصل شود یا نشود هر چه مولى گفته همان را اتیان میکنم جواب میگویم تا غرض حاصل نشود امر ساقط نمیشود و این هم مخفی نماند که وجوب اطاعت عقلی میباشد چونکه عقل حکم میکند اطاعت مولا واجب میباشد تا اینجادانسته شد که قصد قرية در متعلق باید عقلا اخذ شود نه شرعاً .

قوله : ثالثتها انه اذا عرفت بما لامزيد عليه الخ .

قال شيخنا الأستاذ ان ثالثتها نتيجة لاحديها وثانيتها اى نتيجة للمقدمتين المذكورتين و تنتج هاتان المقدمتان فانه لا مجال للاستدلال بالاطلاق فى اثبات الواجب التوصلى .

فاعلم ان المراد من الاطلاق هو عدم التقييد وان التقابل بين الاطلاق والتقييد من باب التقابل العدم والملكة .

ولا يخفى ان التقابل على اربعة اقسام .

الاول تقابل النقيضين او السلب والايجاب مثلا انسان ولا انسان و النقيضان امران وجودى وعدمى اى عدم لذلك الوجود .

الثانى تقابل الملكة وعدمها كالبصر والعمى فالبصر ملكة والعمى عدمها ولا يصح ان يحل العمى الا فى موضع الذى فيه البصر .

الثالث تقابل الضدين كالحرارة والبرودة و السواد و البياض والضدان هما الوجوديان المتعاقبان على موضوع واحد ولا يتصور اجتماعهما فيه .

الرابع تقابل المتضايفين مثلا الاب و الابن والفوق و التحت و المراد من التضاييف هو كون الشئين بحيث لا يمكن تعقل كل منهما الا بالقياس الى تعقل الآخر .

اذا علمت اقسام التقابل فاعلم ان التقابل بين الاطلاق والتقييد من باب تقابل الملكة وعدمها لان الاطلاق هو عدم التقييد فيما من شأنه ان يقيد فيتبع الاطلاق التقييد فى الامكان اى انه اذا امكن التقييد فى الكلام وفى لسان الدليل امكن الاطلاق ولو امتنع استحال الاطلاق .

اذا تمت المقدمة المذكورة فنتج انه لا يصح التمسك بالاطلاق فى متعلق الامر لان المراد من الاطلاق هو عدم التقييد وما شأنه التقييد اى قابل للتقييد قد علم انه لا يصح تقييد متعلق على قصد الامثال وبعبارة اخرى لا يؤخذ قصد الامثال فى

متعلق الامر فلا يصح التمسك بالاطلاق فى متعلق الامر .

توضيحه انه لا يصح تقييد المادة شرعاً والمراد من المادة المتعلق الامر اى لا يصح تقييده بقصده الامثال فلا يصح الاطلاق .

بعبارة اخرى لا يؤخذ قصد الامثال فى متعلق الامر ولا يخفى ان المادة والمتعلق

بمعنى .

الحاصل انه لا يتمسك باطلاق المادة لاثبات الواجب التوصلى لكن يتمسك

باطلاق الهيئة الى اثبات الوجوب .

قد علم فى مبحث الاعمى والصحيحى ان الاطلاق لفظى و مقامى والاطلاق

اللفظى كاعتق رقبة اذا كان المولى فى مقام البيان لافى مقام الاجمال والاهمال وبشرط

ان يكون الامر حكيماً اذا كان المولى فى مقام البيان لابد من تفهيم مقصوده فيفهم

من اطلاق كلامه انه مقصوده والثانى الاطلاق المقامى اى يكون المولى فى مقام

بيان كل ماله دخل فى غرضه اما اطلاق اللفظى فيكون المولى فى مقام بيان كل

ما له دخل فى متعلق الامر مثلاً اقيموا الصلوة فيكون المولى اولاً فى بيان ماله دخل

فى متعلق الامر ويكون ثانياً فى مقام بيان كل ماله دخل فى غرضه .

واعلم انه لا يلزم ان يكون الاطلاق اللفظى فى كل المقام الذى يكون فيه اطلاق

المقامى الحاصل انه لا يتمسك بالاطلاق اللفظى لانه يعلم من لسانه ان يؤخذ كل

ما له دخل فى المتعلق فلا يصح التمسك بالاطلاق اللفظى لان قصد الامثال يكون

له مدخل فى المتعلق لكن لا يؤخذ فيه شرعاً وكذا لا يؤخذ فى المتعلق قصد الوجوب

وقصد الوجه لان اشكال الذى يرد فى اخذ قصد الامثال يرد فى اخذهما فى متعلق

الامر لكن يجرى الاصل العقلانى فى بعض الموارد مثلاً اذا شك ان المولى يكون

فى مقام البيان او الاهمال لكن اذا شك فى انه يكون المولى فى مقام بيان كل ما

له دخل فى غرضه ام لا فلا يصح التمسك بالاطلاق المقامى .

نعم اذا كان الأمر في مقام بصدد البيان لتتمام ما له دخل في حصول غرضه الخ .

اي اذا احرز ان الأمر كان في مقام بيان تمام ما له دخل في حصول غرضه لكن سكت في المقام ولم ينصب القرينة على دخل قصد الامثال فيصح التمسك هنا باطلاق المقامى .

لكن اذا لم يحرز ان الأمر كان بصدد بيان تمام ماله دخل في حصول غرضه فلم يصح هنا التمسك باطلاق مقامى ولا بد في هذا المقام من الرجوع الى ما يقتضيه الاصل او الاصل العقلانى .

واعلم انه احراز كل ماله دخل في غرض المولى مشكل وبعبارة شيخنا الاستاد هذا الاطلاق قليل فلا بد من الرجوع الى الاصول العملية اذا لم تكن الادلة الاجتهادية اذا عرفت ما ذكر من عدم التمسك بالاطلاق وقطعت اليد من الدليل الاجتهادى وصلت النوبة الى الاصول العملية واستدل البعض على اصالة التعبدية بوجوه .

الاول ان المولى انما يأمر عبده بشيء فالأمر بنفسه جعل للداعى والمحرك مطلقا فاذا قام هناك قرينة على التوصلية فذاك والآكان مقتضى نفس الامر هو التعبدية وفيه ان الامر الداعى الى العمل ليحصل له الفراغ فهو مسلم الا انه اجنبى عن التعبدية لاشتراك هذا المعنى بين جميع الواجبات تعبدياتها وتوصلياتها .

الوجه الثانى قوله تعالى و ما امروا الا ليعبدوا الله مخلصين له الدين حيث استدل بها على تعبدية وعبادية جميع اوامر الله تبارك وتعالى خرج ما خرج ويبقى الباقي تحت العموم .

وفيه اولا ان هذا المعنى مستلزم لتخصيص الاكثر فان الواجبات الشرعية الا قليلا منها التوصليات فيكشف بلزوم تخصيص الاكثر عن عدم ارادة هذا المعنى . وثانياً ان مفاد الآية بقرينة سابقها و هو قوله عز وجل لم يكن الذين كفروا من اهل الكتاب و المشركين منفكين حتى يأتيهم البينة ثم ان المؤمنين في مقام

العبادة لم يؤمروا إلا بعبادة الله دون غيره لا ان كل امر ورد في الشرع فهو عبادي فالآية في مقام تعيين المعبود وقصر العبادة عليه لافي مقام بيان حال الاوامر .
الوجه الثالث قوله وَالَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ الاعمال بالنيات فدل على ان العمل بلانية كلا عمل فما لم تقم قرينة على صحة العمل بلانية فلا يعتد به و يكون لغواً في مقام الامتثال وفيه ان المستفاد من التفاسير الواردة في كلمات الأئمة سلام الله عليهم اجمعين لهذا الكلمات الجامعة ان المراد منها هو ان لكل امرء ما نوى فان كان العمل لله فيجعله الله لنفسه والأ فلما عمله من اجله كما ورد عنهم وَالَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ ان المجاهد ان جاهد لله فالعمل له تعالى وان جاهد لطلب المال والدنيا فله .

فاعلم انه لا مجال هنا الا لاصالة الاشتغال الخ .

قد علم انه لا يتمسك بالاطلاق الذي هو من الادلة الاجتهادية لان التمسك له فيما يمكن فيه الاطلاق اذا لم يصح التمسك بالاطلاق وصلت التوبة الى الاصول العملية .

فائدة واعلم انه قال بعض ان قصد الوجه والتميز يكونان كقصد الامتثال اي لا يصح التمسك فيهما بالاطلاق بل يرجع فيهما الى الاصول العملية ولكن بعض الآخر قالوا انه لا اشكال في قصد الوجه والتميز بان يتمسك فيهما بالاطلاق لانهما يكونان مما يغفل عنه العامة والمراد منها عموم الناس كالعالم وغيره والذكور والاناث والقروى والبدوى واما ما لا يغفل عنه العامة كقصد القرية فانه لا يغفل عنه العامة حتى اهل البادية فيتمسك في هذا المورد بالاشتغال .

فائدة الفرق بين قصد الوجه والتميز ان قصد الوجه يكون في الكلي مثلاً يقصد في الصلوة الواجبة الوجوب وكذا في الصلوة المندوبة الندب اما قصد التميز فيكون في الكلي واجزائه مثلاً يميز الاجزاء كاجزاء الصلوة وتشخص ان فلان جزئها واجب وفلان مستحب مع علمه باصل الصلوة انها واجبة او مستحبة .

ولا يخفى ان فرقهما يحتمل ذكره فيما سبق لكن جرت عادتنا بتكرار بعض

المطالب في حين التحصيل .

الحاصل قال صاحب الكفاية لامجال ههنا الاصلالة الاشتغال اى لايجرى ههنا الاصلالة البرائة لان البرائة تجرى فى مورد الذى يكون الشك فى التكليف مثلاً اذا كان فى الأقل والأكثر غير الارتباطيين الشك فى التكليف تجرى البرائة .
اما اذا علم التكليف فلايجزى ههنا الاصلالة البرائة بل تجرى اصاللة الاشتغال اى يجب اتيان المشكوك حتى يخرج المكلف عن عهدة التكليف مثلاً يعلم المكلف اشتغال ذمته بالصلوة لكن لايعلم انها مركبة من عشرة اجزاء أو من اثنين عشرة جزءاً فيستلزم الاشتغال اليقيني البرائة اليقينية ولاتجربى البرائة ان كان دوران الامر بين الأقل والأكثر الارتباطيين .

قوله : ولو قيل بالاصلالة البرائة فيما اذا دار الخ .

هذا كلام الشيخ فى الرسائل اى قال الشيخ ان العلم فى مسألة دوران الأمر بين الأقل والأكثر منحل الى علم تفصيلي والى وجوب الأقل وشك بدوى فى وجوب الأكثر فتجربى البرائة فيه .

قال صاحب الكفاية لاتجربى البرائة لوجود الفرق بين هذه المسئلة اى مسألة الأقل والأكثر وبين المقام لان العقل يحكم فى المقام باتيان مايقطع بحصول الغرض . ان قلت هل تجربى البرائة الشرعية فى المقام مثلاً الناس فى سعة مما لايعلمون . قلت لانقل ذلك لان الرفع يكون بيد الشارع فيما كان وضعه بيد الشارع وقد علم انه لا يكون وضع قصد الامتثال بيد الشارع اى ظهر فى السابق عدم اخذ قصد الامتثال فى متعلق الامر شرعاً اى لم يجعل الشارع قصد الامتثال فى متعلق الامر فلم يك رفعه بيد الشارع بعبارة اخرى انما تجربى اصاللة البرائة الشرعية فيما كان وضعه ورفع بيد الشارع معاً ولا يكون فى المقام كذلك .

ولا يخفى ان الشارع يرفع ما كان وضعه بيده اذا لم تصح اصاللة البرائة شرعاً فظهر انه تكون عقلية .

ان قلت كلما كان له مدخل فى نظر الشارع فى المأمور به فيصح ان يكون وضعه بيد الشارع مثلاً قصد القربة له مدخل فى نظر الشارع اذا ثبت هذا فيكون رفعه بيد الشارع .

قلت ان الأجزاء والشرائط ما يكون وضعهما بيد الشارع اما قصد القربة لا يكون وضعه بيد الشارع الحاصل انه لانجرى فى المقام البرائة شرعية ولا يحضى ان حديث الرفع يكون فى مقام الامتنان وهو فى الشيء الذى يكون بيد المان . قاعدة كل ما حكم به العقل حكم به الشرع فكذا فى المقام اذا حكم العقل بوضحة اخذ قصد الامتنال فيحكم الشرع بصحته .

والجواب ان هذه القاعدة تجرى فى سلسلة العلل ومناط الاحكام لافى سلسلة المعلولات ونفس الاحكام مثلاً اذا ادرك العقل حسن الشيء او قبحه فيحكم الشرع بما ادركه العقل ولانكون الملازمة بين الحكم العقل والشرع اذ يمكن ان يحرم الشيء عند العقل ولا يحرم عند الشرع وبالعكس .

وايضاً ان قلنا بالملازمة بين الحكم العقل والشرع فيلزم الدور او التسلسل توضيحه اذا كانت الملازمة بين الحكم العقل والشرع يكون كل منهما لازماً للآخر وايضاً كل لازم يتوقف على ملزومه مثلاً حكم العقل يتوقف على حكم الشرع وكذا يتوقف حكم الشرع على حكم العقل لان كل منهما لازم للآخر وان ذهب الى ما لانهاية له فيلزم التسلسل لان حكم العقل مستلزم لحكم الشرع وايضاً مستلزم هذا الحكم الشرعى الحكم العقل وكذا هذا الحكم العقلى مستلزم لحكم الشرع هكذا .

الحاصل انه اذا قلنا بالملازمة بين حكم العقل والشرع فيوجد فى كل الحكم العقلى الحكم الشرعى وبالعكس .

المبحث السادس قضية اطلاق الصيغة الخ .

الواجب اما نفسى أو غيرى المراد من الواجب النفسى سواء كان شىء الآخر واجباً ام لا هذا واجب مثلاً الصلوة واجبة مع قطع النظر عن وجوب الوضوء المراد

من واجب غيرى ما كان وجوبه بغيره وايضاً ينقسم الواجب الى العينى والكفائى والمراد من الواجب العينى هو ما يفعله المكلف بشخصه والمراد من الكفائى هو ما فعله المكلف او غيره .

وايضاً ينقسم الى التعيينى والتخييرى والفرق بينهما والواجب ان لم يك البذل له فهو تعينى وان كان له البذل فهو تخييرى .

واعلم انه يكون مقابل الواجب النفسى الغيرى ومقابل العينى الكفائى ومقابل التعيينى التخييرى وينقسم الواجب الى ستة اقسام اما ظهوره فيكون في الثلاثة اى نفسى وعينى وتعينى وجه ظهور الوجوب في هذه الثلاثة لان الغيرى والكفائى والتخييرى محتاجة الى المؤونة الزائدة ومزيد البيان على اصل الصيغة وبعبارة اخرى تحتاج هذه الثلاثة الى قيد اذا ذكرت صيغة افعل بدون القيد فتحمل في وجوب النفسى والعينى والتعيينى لاجل ظهورها في هذه الثلاثة .

والمراد من القرينة فى واجب تخييرى مثلاً امر المولى بقوله افعل هذا وذلك كما اذا امر المولى فى كفارة شهر رمضان اعتق رقبة او صم شهرين متتابعين او اطعم مسكيناً وكذا القرينة فى وجوب غيرى مثلاً امر المولى بقوله افعل الوضوء ان اتيت الصلوة .

المبحث السابع انه يختلفوا القائلون بظهور صيغة الامر فى الوجوب .

اى كان البحث فيما لم تنقح صيغة الامر ابتداءً بل وقعت بعد الحظر .
الحاصل ان الامر وقع على الشيء الذى منع اولاً مثلاً اذا حلتكم فاصطادوا كان الامر بالاصطياد بعد المنع منه فى حال الاحرام وكذا فى باب الجهاد فانه يجب على الكفاية لكن منع منه فى اشهر الحرام وهى ذوالعقده وذوالحجة والمحرم ورجب لقوله تعالى فاذا انسلخ اشهر الحرم فاقتلوا المشركين اى امر بعد انسلخها للجهاد قد علم مما سبق ان صيغة الامر اذا كانت ابتداءً يتبادر منها الوجوب لكن اختلفوا فيها اذا وقعت بعد الحظر فى انه هل يبقى الظهور الاولى فقال البعض تكون بعد الحظر

للاباحة وبمضى الآخران زالت علة الحرمة يعود الظهور الاولى الى مكانه وان بقيت علة الحرمة فلان تكون صيغة الامر للوجوب .

قال صاحب الكفاية انه لا مجال للتثبت بموارد الاستعمال اى لا يتمسك بموارد الاستعمال لان المورد جزئى والجزئى لا يكون كاسباً ولا مكنسباً فاذا وقعت صيغة الامر بعد المنع تصير مجملة ولان تكون ظاهرة فى واحد منها الا بالقرينة الاخرى .

المبحث الثامن الحق ان الصيغة الامر مطلقا لدلالة لها على المرة الخ فقد اطالوا القول فى مسئلة المرة والتكرار وذهب الى الدلالة الامر على المرة طائفة والى التكرار طائفة اخرى واذا لاحظت ادلة الطرفين ترى انها خالية عن السداد ولم يكن فيها ما يدل على المدعى فانه من جملة ادلة القائلين بالتكرار تكرار الصلوة فى كل يوم .

وهذا كما ترى فان تكرار الصلوة فى كل يوم انما هو لمكان قيام الدليل وان الامر بالصلوة من قبيل الاوامر الانحلالية التى تعددت حسب تعدد موضوعاتها وليس هذا محل الكلام بل محل الكلام انما هو بالنسبة الى موضوع واحد كتكرار اكرام العالم الواحد كما اذا قال اكرم عالماً ولا اظن ان يلزم احد فى افادة مثل هذا الامر للتكرار كما لا يستفاد المرة ايضاً والاكتفاء بالمرة لمكان ان الامر لا يقتضى الاطراد لعدم وهو يتحقق باول الوجود لان الامر بالدلالة اللفظية يدل على ذلك .

وايضاً يقال فى الجواب وحاصله ان الاستدلال بالتكرار الصوم والصلوة بانه ان لم يكن الامر للتكرار لما تكرر الصوم والصلوة اقول لا يصح هذا الاستدلال .

بعبارة شيخنا الاستاد لانقل هذا الكلام لما قلنا اولاً ان الجزئى لا يكون كاسباً ولا مكنسباً وان مورد الاستعمال جزئى لا يصلح الاستدلال به وكذا لا يصح الاستدلال بالمرة بالحج بانه لو كان الامر للتكرار لتكرر الحج فى كل سنة مع انه يكفى الحج مرة واحدة وجه عدم الصحة الاستدلال ان هذا المورد جزئى لا يصلح الاستدلال به الحاصل ان صيغة الامر لا تدل على المرة ولا تكرار بل يعمل على القرينة او تدل

الصيغة على المرة والنكر ارباعا العقل مثلا يحكم العقل في باب او امر بوجود طبيعة ولا يمكن وجود الطبيعة بدون المرة واما في باب النواهي فتدل صيغة النهي على ترك الطبيعة فيحكم العقل في تكرار الترك لحصول ترك الطبيعة به فثبت ان الصيغة لا تدل على المرة والنكر ارباعاً .

ثم لا يذهب عليك ان الاتفاق على ان مصدر المجرد الخ .

توضيحه بعبارة شيخنا الاستاد ان المصدر له مادة وهيئة مثلا المادة نحو (ض، آ، ب) بلانقييد بالصورة والمراد بالهيئة ما يكون مقيداً بالصورة فقال صاحب الفصول ان النزاع يكون في الهيئة ولا يخفى ان الهيئة تكون لطلب الماهية والمراد من المادة مصدر مجرد عن اللام والتنوين والمصدر باعتبار كونه مادة للمشتقات يكون للطبيعة لكن المادة خارجة عن محل النزاع واستدل صاحب الفصول بقول السكاكي بان المصدر مادة للمشتقات يكون للطبيعة والجواب عن هذا الاستدلال لا ينفع قول السكاكي في هذا المقام لان قول السكاكي لا يكون حجة للاصولي الحاصل ان المصدر لا يكون المبدء للمشتق وان قيل ان المصدر مبادئ المشتقات لكن المصدر من المشتقات ولا يكون من مبادئ المشتقات قد سبق في مبحث المشتق ان الفرق بين المصدر وغيره هو من حيث لا بشرط لاى يكون المصدر من قبيل بشرط لا وبشرط عدم الحمل فيقال في جواب الفصول ان المادة ما تكون تسير في جميع الصور .

وبعبارة اخرى ان المراد من المادة ما يوجد في جميع مشتقاتها مثلا الحديد مادة لالات الصنایع يصير ويوجد معها وان اختلف الصورة فيها لكن المادة تلك المادة فيكون المشتق واحداً للهيئة كفاعل ومفعول ونحوهما فلا يصح كون المصدر مادة لانها تسير مع جميع المشتقات وليس المصدر كذلك والفرق ان المصدر ما يكون بشرط لاى بشرط عدم الحمل والمشتقات ما تكون لا بشرط .

الحاصل ان المراد من المادة في المشتقات مثلا ضرب هي (ض، آ، ب) اي من غير لحاظ التركيب والصورة وهذه الحروف تسير في مشتقاتها كلها ولا يخفى

ان المراد من المادة اعم من ان تكون فی عالم التکوین او فی عالم الالفاظ فلا یصح قول الفصول من ان المصدر مادة للمشتقات .

فقال صاحب الفصول فی ردهم ماتقولون ما اشتهر من کون المصدر اصلا فی الکلام قلت اولا قد اختلف فیہ قال الکوفیون ان الاصل فی الکلام هو الفعل وقال اهل البصرة ان الاصل فی الکلام هو المصدر .

وثانیا ان المراد بالاصل لیس المادة بل مراد من الاصل ما وضع اولا فقول البصریین ان المصدر اصل فی الکلام لیس مرادهم کون المصدر مادة بل مرادهم ان الهيئة المصدری وضعت اولا اما الهيئة فعلیة فوضعت بعد ذلك اما قول الکوفیون فهو ان المادة ثابتة اولا والمراد منها ض ، ر ، ب فی نحو ضرب فوضعت هیئة فعلیة بعد المادة فی مرتبة ثانیة ووضعت هیئة مصدریة فی مرتبة ثالثة .

الحاصل ان المراد من الاصل فی قولهم ما یأتی اولا و لیس المراد من الاصل المادة .

و یعبّر هذا المبحث بالفارسیة ای بحث مرة وتکرار اگر چه بیان شد اما از جهت توضیح تکراراً بعبارة فارسی بیان میشود پس اقوال زیاد است راجع درمرة وتکرار لکن از اول دوتا قول است اقوال دیگر از شعبات مرة وتکرار میباشد مثلاً مرة چند قسم است و کذا تکرار ذکر آن اقسام فائده ندارد .

پس وارد میشویم در اصل بحث صاحب فصول میگوید نزاع در هیئت میباشد چون سکاکی ادعای اتفاق نموده که مصدر خالی از الف و لام تنوین از برای ماهیة میباشد اما اگر با تنوین باشد از برای یک فرد میباشد از باب تعدد دال و مدلول و کذا اگر الف و لام داشته باشد یا عهد ذهنی میباشد و یا عهد خارجی و یا استغراقی میباشد در این صورت نیز از باب تعدد دال و مدلول میباشد .

اما مصدر مجرد از برای ماهیة میباشد پس مصدر که ماده است از برای طبیعت میباشد پس صیغه افعال که از مشتقات آن میباشد نیز از برای طبیعت میباشد در

جواب صاحب فصول گفته میشود که بحث مادر علم اصول میباشد قول سکاکی در علوم عربیه میباشد .

و جواب دیگر از برای صاحب فصول اینست که مصدر ماده نیست بلکه مصدر از مشتقات میباشد مراد از ماده معرب مایه میباشد ای بنیاد شیء مراد از ماده آن است که بدون صورت باشد و بتمام صورت منبسط میشود نه دفعه بلکه تدریجاً باشد و این هم مخفی نماند که مصدر با مشتقات در مقابل دیگری میباشد چونکه مصدر بشرط لا است ای بشرط عدم الحمل و مشتقات لا بشرط میباشد پس مصدر مبادی مشتقات نیست .

بعبارة شیخنا الاستاد مراد از ماده آن است که راه برود در جمیع مشتقات و کذا لفظ آن نیز باید در جمیع مشتقات راه برود پس مصدر ماده نیست چونکه در جمیع مشتقات راه نمیرود و سیر نمیکند ای لفظ مصدر در جمیع مشتقات سیر ندارد چونکه ضرب مثلاً حرکات مخصوص دارد که غیر حرکات و سکونات ضرب و یضرب میباشد و ماده آن است که لفظاً و معنأ در تمام مشتقات سیر نماید پس قول صاحب فصول صحیح نیست که میگفت مصدر ماده از برای مشتقات میباشد .

بعد از آن قلت است میگویند مشهور است که مصدر اصل کلام است و قبیحه مصدر اصل کلام شد ثابت میشود که مصدر ماده میباشد از برای مشتقات .

جواب میگویم اختلاف است بعضی میگویند که اصل در کلام مصدر میباشد و بعض دیگر میگویند که اصل در کلام فعل میباشد پس بصریون میگویند اصل در کلام مصدر میباشد اما کوفیون میگویند اصل در کلام فعل میباشد پس در علم صرف کدام این دو تا قول دانسته میشود میگوید در علم صرف قول کوفیون دانسته میشود چونکه طریق اعلال چنین است ضرب یضرب ضرباً فهو ضارب و ذاك مضروب لذا در علم صرف اصل کلام فعل قرار داده شده .

جواب میگویم ثانیاً مراد از اصل مبدء نیست اصل با ماده فرق دارد باید

معنای ماده دانسته شود مراد از ماده ماهیه بدون صورت میباشد پس ماده اول صورتی را که متلبس بآن میشود همان صورت مصدری میباشد بنا بر قول کسانی که میگویند مصدر اصل کلام است بعد بالتبع آن باقی صورتهای میباید یا اینکه آن ماده اول متلبس میشود بصورت فعل بنا بر قول کسانی که میگویند فعل اصل است باقی بالتبع آن میباید .

در شرعیات نیز نظیر این ماذکر است که خداوند عالم اول یک جوهری را خلق فرموده بعد آن جوهر بصورت آب گردیده ای در خلقت عالم اختلاف است بعضی میگویند اول آب خلق شده بعد ارض از آن پیدا شده بعضی بعکس میگویند مراد از دحو الارض این است که اول آب بود بعد ارض از آن خلق شده .

حاصل آنکه مراد از ماده آن است که بدون صورت میباشد چونکه اگر یک شیء خودش صورت داشته باشد صورت دیگر با آن جمع نمیشود اما بنوبت میشود که آن صورت برود صورت دیگر بیاید اما ماده محفوظ است لکن بتشکل باشکال المختلفة پس دانسته شد که ماده بدون صورت میباشد .

لکن اختلاف در این میباشد که ماده اول صورت مصدری را پوشیده و یا اول صورت فعلیه را پوشیده پس اینکه میگویند مصدر اصل کلام است مراد همان تلبس صورت میباشد پس ماده مصدر با ماده مشتقات فرق ندارد ای مبائنت ندارند از حیث ماده و کذا معنای مصدر با معنای مشتق مبائنت ندارد بلکه لفظ و صورت مصدر بالفظ و صورت مشتقات مبائنت دارند .

قوله : معناه ان الذی وضع اولاً بالوضع شخصی .

ای اینکه گفته مصدر اصل کلام است چونکه مصدر ماده دارد و هیئت دارد پس ماده وضع شخصی دارد اما هیئت وضع نوعی دارد مثلاً هیئت افعل و یفعل وضع نوعی دارد اول ماده وضع شخصی دارد بعد از جهت ملاحظه آن وضع شده بوضع نوعی و با شخصی سایر صیغ .

قوله : مما جمعه معه .

ای بیان سایر صیغ چنان است که جمع نموده ماده انچیز را معه ای مع الذي وضع اولاً قاعده ادبی فاعل جمعه لفظ منصوب میباشد ضمیر یک در جمعه است بما بر میگردد ضمیر یک در معه است بالذی وضع بر میگردد .

و ضمیر فی کل منها عود میکند بصیغ و ضمیر منه عود میکند بمصدر . حاصل عبارة چنین است آنچه یک و وضع شده اولاً بوضع شخصی که بعد از آن از جهت مناسبت و بالتبع او سایر صیغ وضع شده و این سایر صیغ مناسبت بآن دارد که جمع نموده این سایر صیغ را با چیزی که وضع شده اولاً ماده لفظ از برای آن ای ماده مصدر با ماده آن صیغ مناسبت دارد اما صورت مصدر با صورت باقی مشتقات مابینت دارد .

قوله : ثم المراد بالمرّة والتكرار هل هو الدفعة والدفعات الخ .

ای کان البحث فی دلالة صيغة افعال على المرة والتكرار قال صاحب الكفاية ان صيغة افعال وضعت لطلب الطبيعة لاندل على المرة والتكرار لان الدلالة عليهما تحتاج الى الدال .

الحاصل ان الصيغة تكون لطلب الطبيعة وليست الدالة على المرة والتكرار ولم توجد المرة والتكرار من غير دال هي عبارة الاستاد اما عبارة القوانين فان الصيغة لاندل على المرة والتكرار لان العام لا يدل على الخاص والمراد من العام الطبيعة والمراد من الخاص المرة والتكرار .

ولو سلمنا المرة والتكرار فما المراد منهما ای هل يكون المراد منهما الدفعة والدفعات او الفرد والافراد فان قلت فما الثمرة فيهما قلت اذكر الثمرة فيما بعد واذكر الآن مثلاً لتوضیح المطلوب مثلاً تكون عباد لشخص وقال انتم احرار فی سبیل الله فثبت الحرية لكلهم اذا كان المطلوب الدفعة اما اذا كان المطلوب الدفعات فلا یجزی

هذا العنق بل يحتاج الى الدفعة الاخرى لكن اذا كانت المرة بمعنى الفرد والافراد فيقع واحد منها على صورة المطلوبة دون غيره واما اذا كانت بمعنى الافراد فلا يجزى الفرد .

وقال صاحب الفصول يحسن البحث ان كان المراد الدفعة والدفعات اما ان كان المراد الفرد والافراد فلا يحسن البحث هنا بل يحسن ان يجعل من مبحث الآتى من ان الامر هل يتعلق بالطبيعة او بالفرد .

ويقال عند ذلك وعلى تقدير تعلقه بالفرد هل تقتضى التعلق بالفرد الواحد او المتعدد والمراد من بحث الآتى هو ان الامر يتعلق بالطبيعة او بالفرد قال صاحب الفصول ان كان المراد الفرد أو الافراد فليحمل هذا البحث تنمة للمبحث الآتى وقال صاحب الكفاية هذا المبحث مستقل ليست العلاقة بين هذا المبحث ومبحث الآتى وتوهم الفصول فاسد قوله وتوهم انه لو اريد بالمرة الفرد لكان الانسب مبتدأ وقوله فاسد خبره ولا يخفى ان هذا الخبر وقع بعد مطور اى جعل بحث الفرد أو الافراد من مبحث الآتى فاسد لعدم العلقه والارتباط بينهما .

الحاصل قال صاحب الفصول ان كان المراد من المرة والتكرار الفرد والافراد كان الانسب ان يجعل هذا المبحث تنمة للمبحث الآتى من ان الامر هل يتعلق بالطبيعة او بالفرد قال صاحب الفصول لما جعل بحث المرة والتكرار فى هذا المقام علم ان المراد من المرة والتكرار هو الدفعة والدفعات لا الفرد والافراد لكن قال صاحب الكفاية هذا التوهم فاسد لان الفرد والافراد يستعملان على المعنيين احدهما ما يكون مقابلا للطبيعة و ثانيهما الوجود والوجودات لان الوجود لا يمكن بدون الفرد لذا يعبر عن الوجود بالمرة والفرد فيكون الفرد والمرة بمعنى وجود واحد والتكرار والافراد بمعنى الوجودات .

ولا يخفى ان استعمال الفرد فى الوجود يكون من باب المجاز يحتاج هذا الاستعمال الى العلاقة وقال بعض ان استعمال اللفظ فى المعنى المجازى يكون بالوضع

النوعى الحاصل ان مناقشة الفصول ليست بتام لان الفرد يكون بمعنى الوجود اما فى مبحث الآتى فيكون مقابل الطبيعة مثلا يبحث فى الآتى هل يكون الامر للطبيعة او الفرد .

قال شيخنا الاستاد المرة و التكرار يكونان مورداً للبحث فى كل المعنيين سواء كانا بمعنى الفرد والافراد ام الدفعة والدفعات لان الفرد يكون بمعنى الوجود والافراد تكون بمعنى الوجودات فيبحث هل يكون الامر للمرة اى الوجود او يكون للتكرار اى وجودات متعددة .

ان قلت ان الطبيعة من حيث هى لاثمرة لها بل تكون الثمرة للطبيعة باعتبار الوجود ولاشك ان وجود الطبيعة يكون بخصوصية فردية فما الفرق بين ان يكون متعلق الامر فرداً او الطبيعة .

قلت اذا كان المتعلق الطبيعة فلا مدخل للخصوصية الفردية لان المتعلق هو الطبيعة نفسها وهذه الخصوصية تجىء من باب الابدية اى لا بد عند وجود الطبيعة من وجود الفرد وخصوصية او فرض وجود الطبيعة بدون الفرد الخارجى لم يك الوجه لاحتياجنا الى هذا الفرد الخارجى اما اذا كان المتعلق الامر الفرد فيكون للخصوصية الفردية مدخل فيه مثلاً اذا كان متعلق الامر صلوة الظهر فلا بد هنا من الخصوصية الفردية كما قال صاحب الكفاية .

بقوله : وانما عبر بالفرد لان وجود الطبيعة فى الخارج هو الفرد غاية الامر خصوصيته وتشخصه على القول بتعلق الامر بالطبايع يلزم المطلوب وخارج عنه .

اى المطلوب هو الطبيعة يلزم هذا المطلوب الفرد اذا قصد وجودها لكن هذا الفرد خارج عن المطلوب اما اذا تعلق الامر بالافراد فيكون نفس الافراد مطلوباً وتكون الخصوصية الفردية مقوماً للمطلوب .

قوله : تنبيه لاشكال بناء على القول بالمرة فى الامتثال وانه لامجال

الخ .

اى ازاد المصنف ان يبين الثمرة بين القولين اى بين مختاره والمرة والتكرار فالثمره فى المرة والتكرار واضحة لانه اذا كان الامر للمرة يكفى الاتيان مرة واحدة واما اذا كان للتكرار فلا تكفى مرة واحدة بل نحتاج الى الثانية والثالثة لكن الثمرة على مختار المصنف اعنى اذا كان الامر لطلب الطبيعة فالمرة والتكرار خارجان عن حريم النزاع .

والحاصل ان الثمرة بين المرة والتكرار وبين مختار المصنف فيقال انه اذا كان الامر للمرة يكفى بها ولا يجوز الاتيان ثانياً واما على التكرار فيجوز ثانياً وثالثاً لكن اذا كان للمرة فلا يجوز الاتيان ثانياً وثالثاً للزوم الامتثال بعد الامتثال هذا لا يجوز سيجىء شرحه انشاء الله .

واما على مختار المصنف فلا يخلو الحال اما ان لا يكون هناك اطلاق الصيغة فى مقام البيان بل يكون فى مقام الاجمال والاهمال فان كان اطلاق الصيغة فى مقام البيان فلا اشكال فى الاكتفاء بالمرة فى مقام الامتثال واما الاشكال فى جواز الاتيان ثانياً وثالثاً ولكن اذا لم يك اطلاق الصيغة فى مقام البيان بل فى مقام الاهمال والاجمال فيرجع الى اصول العملية كالبرائة والاشتغال .

والفرق بين الاجمال والاهمال ان الاهمال يكون من جانب المتكلم والاجمال يكون من جانب اللفظ بان يكون مشتركاً .

بعبارة اخرى ان الاهمال يكون من جانب متكلم اعنى بان لا يكون المتكلم فى مقام البيان ولا فى مقام الاخفاء واما الاجمال بان يكون المتكلم فى مقام الاخفاء فنسب الاجمال والاخفاء كلاهما الى المتكلم فيكون هذا الفرق مخالفاً لفرق الاول من ان الاهمال يكون من جانب المتكلم والاجمال يكون من جانب اللفظ .

واعلم ان الاهمال على القسمين احدهما ما يكون فيمقابل الوضع اى المهمل

ما لم يكن موضوعاً وثانيهما ما يكون منسوباً الى المتكلم والمراد فيمقام المعنى الثاني ولا تختلط بينهما .

قال المصنف ان الامر يكون لطلب الطبيعة فيقتضى الاطلاق جواز الاتيان بالمأمور به ثانياً وثالثاً كما قال المصنف .

بقوله والتحقيق ان قضية الاطلاق انما هو جواز الاتيان ثانياً وثالثاً .

الحاصل انه لا يكون لنا الدليل على الاتيان على المرة الثانية والثالثة .

بعبارة شيخنا الاستاد بالفارسية مقام اثبات لنكك است اي لا يكون الدليل على الاتيان ثانياً وثالثاً وان صح مقام الثبوت بالاطلاق .

فتبحث في مقام الثبوت ان المكلف اذا اوجد المأمور به مرة واحدة حصل الامتثال ويسقط به الامر لان اتيان بالمأمور به يكون لحصول الفرض ولا يخفى ان الفرض يحصل بالاتيان مرة واحدة فلا يبقى المجال لاتيان المأمور به بداعي الامتثال الآخر .

مركز تحقيق كميتر علوم اسلامی

توضيحه ان الاتيان بالمأمور به ان كان لحصول الفرض في المرة الثانية فقد حصل الفرض في المرة الاولى والمراد من الفرض هو حصول المصالح في باب الأوامر ودفع المفاسد في باب النواهي فيقال ان كان الاتيان بالمأمور به علة لحصول الفرض فلا يجوز الاتيان بالمأمور به ثانياً وثالثاً لان مجيء الأمر كان لحصول الفرض وقد حصل هذا الفرض فان بقي الأمر بعد حصول الفرض يلزم بقاء المعلول من دون العلة هذا فاسد .

ولا يخفى ان هذا البحث يكون في مرتبة الثبوت والامكان اي ان كان الاتيان بالمأمور به علة تامة فلامعنى للاتيان به ثانياً وثالثاً لان الفرض قد حصل بالمرة الاولى وما اذا لم يكن الاتيان بالمأمور به علة تامة لحصول الفرض فهل تستوى المرة الاولى والثانية في كونهما معلولين لحصول الفرض اولم يحصل الفرض في المرة الاولى فيجب الاتيان ثانياً لحصول الفرض وتكون المرة الثانية قوية من الاولى كما اذا امر

المولى بالماء ليشرب أو يتوضأ فأتى به ولم يشرب ولم يتوضأ فعلا فلا يبعد صحة تبديل الامثال باتيان فرد آخر فيبحث فى المقام هل بشرط ان تكون المرة الثانية اولى من المرة الاولى أو لا بشرط بل يكفى تساويهما فى الرتبة .

قد ذكر نظيره فى الفقه مثلاً من أتى بالصلوة منفرداً فقامت الجماعة بعده بجوز الاتيان فى الصلوة جماعة مرة ثانية ولا يخفى ان الاتيان الاول يكون مشروطاً بشرط المتأخر أى بشرط عدم اقامة الجماعة فى زمان البعد اذا اقامت الجماعة فيصح تبديل هذا الامثال بالآخر الاحسن ولا يخفى انه ما ذكر من البحث كان فى مقام الثبوت ولم يبحث عن مقام الاثبات لعدم الدليل فيه .

المبحث التاسع الحق انه لادلالة للصيغة على الفور ولاعلى التراخى الخ قال المصنف انه لادلالة للصيغة الامر على الفور والتراخى كما قال صاحب المعالم انها لا تدل على الفور والتراخى بل تدل على مطلق الفعل وايهما حصل كان مجزياً قد مر نظيره فى المرة والتكرار من ان مدلول الامر طلب الحقيقة وكذا فى المقام .

الحاصل ان الفور والتراخى خارجان عن حقيقة الفعل وانهما من صفات الفعل فلا دلالة للامر عليهما أى لا تقتضى الصيغة الفور والتراخى فلا تدل عليهما لان صيغة الامر تكون لطلب ايجاد الطبيعة والمادة فلا يدل العام على الخاص .

فيسئل هنا ما المراد من الفور وكذا ما المراد من التراخى فنقول المراد من الفورية ما يجب اتيانه فى اول ازمة الامكان والمراد من التراخى ما لا يكون اتيانه مقيداً فى اول ازمة الامكان وبعبارة اخرى لا يكون التشديد والتضييق فى التراخى بشرط ان لا يوصل حد النهاون وعدم المبالاة .

واعلم ان الاصوليين اختلفوا فى دلالة صيغة الامر على الفور والتراخى على اقوال .

الاول انها موضوعة للفور .

الثاني انها موضوعة للتراخي .

الثالث انها موضوعة لهما على نحو اشتراك اللفظي .

الرابع انها غير موضوعة للفور ولا للتراخي ولا للاعم منهما لادلالة على احدهما بوجه من الوجوه بل يستفاد احدهما من القرائن الخارجية ومختار صاحب الكفاية هو الاخير لان الفور والتراخي محتاجان الى الدليل وقد عرفت ان صيغة افعل انما تدل على النسبة الطلبية كما ان المادة لم توضع الانفس الحدث غير ملحوظ معه شيء من خصوصياته الوجودية وعليه فلا دلالة لها ولا بهيتها ولا بمادتها على الفور والتراخي فقد قيل بوجود الدليل على الفور في جميع الواجبات الاما دل عليه دليل خاص على جواز التراخي فيه بالخصوص وقد ذكروا لذلك آيتين .

الاولى قوله تعالى سارعوا الى مفرة من ربكم وتقريب الاستدلال بها ان ان المسارعة الى المفرة لا تكون الا بالمسارعة الى سببها وهو الاتيان بالمأمور به وعليه فيكون الاسراع الى الفعل المأمور به واجبا .

والثانية قوله تعالى فاستبقوا الخيرات فان الاستباق بالخيرات عبارة اخرى عن الاتيان بها فوراً .

والجواب عن الاستدلال بكلتا الآيتين الاول ما اجاب به شيخنا الاستاذ ان الجزئي لا يكون كاسباً ولا مكثباً اي المورد الجزئي لا يصلح ان يكون دليلاً .
الثاني ما اجاب به المصنف عن الاستدلال ان الخيرات وسبب المفرة كما تصدق في الواجبات تصدق على المستحبات ومن البديهي عدم وجوب المسارعة فيها وكيف وهي يجوز تركها رأساً اذا كانتا شاملتين للمستحبات وعموماً كان ذلك قرينة على ان طلب المسارعة ليس على نحو الالتزام ولا يكون تركها مستتباً للغضب بل لو سلمنا اختصاصهما بالواجبات لوجب صرف صيغة افعل عن الوجوب وحملها على الاستحباب نظراً الى انا نعلم عدم وجوب الفورية في اكثر الواجبات ان كان وضعها للوجوب يلزم تخصيص الاكثر باخراج كثير الواجبات عن عمومها ولا شك

ان الاثيان بالكلام العام مع تخصيص الاكثر واخراجه عن عموم بعد ذلك قبيح فى محاورات العرفية وبعد الكلام عند العرف مستهجناً مثلاً اذا قال الشخص بعث اموالى ثم يستثنى واحداً فواحداً حتى لا يبقى تحت العام الا قليلاً لا شك فى ان هذا الكلام بعد مستهجناً لا يصدر من حكيم العارف اذن لا يبقى مناص من حمل الأيتين على الاستحباب لانه لو كان المسارعة الاستباق واجبين كان البعث بالتحذير عن ترك المسارعة والاستباق اولى والحاصل ان الامر لا يكون للوجوب لانه لو كان للوجوب لزم التحذير عن ترك فيكون عدم التحذير عن الترك قرينة لعدم الوجوب كما قال المصنف .

بقوله لو كان مستتبعا للغضب والشر كان البعث بالتحذير عنهما انبى كما لا يخفى فافهم .

اشارة الى انه لو كان كذلك فيلزم التحذير عن الترك فى كل الواجبات لكن يكون فى الواجبات البعث بالتحذير عن الترك .

قوله : ولا يبعد دعوى استقلال العقل بحسن المسارعة والاستباق الخ اى يكون الامر بالمسارعة والاستباق ارشاديا والمراد منه انه لو ورد من الشارع امر فى مورد حكم العقل كقوله تعالى اطيعوا الله والرسول فهذا الامر ارشادى اى انه امر لاجل الارشاد الى ما حكم به العقل اعنى انه امر من حيث هو العاقل ولا يخفى على احد ان الامر الارشادى لا يكون للوجوب قال الشيخ قدس سره فى الرسائل ان المراد من الاوامر الارشادية ما لا يترتب على موافقتها ومخالفتها شيء غير ما يترتب على المادة اى لا يكون الثواب فى موافقة الامر ولا عقاب فى مخالفته بل يترتب الثواب والعقاب على المادة مثلا لا يكون الثواب فى نفس الاطاعة بل يكون الثواب على اتيان الصلوة قال شيخنا الاستاد ان الاوامر ارشادية ما يكون فى سلسلة المعلومات الاحكام .

بعبارة اخرى ان الامر الارشادى هو نفس حكم العقل فى معلومات الاحكام الشرعية مثل اطيعوا الله والرسول يكون فى سلسلة المعلومات كالصلوة والصوم اما

إذا كان حكم العقل في سلسلة العلل فهو نفس الأحكام الشرعية .

قوله : تدمه بناء على القول بالفور فهل قضية الامر الاتيان فوراً الخ .
والحاصل انه ان قلنا بالفور فهل يقتضى الامر الاتيان فوراً فقوراً فيقال هذا
الامر مبنى على الوجهين فان كان مفاد الصيغة وحدة المطلوب فلا يقتضى الامر الاتيان
فوراً فقوراً بل يثبت المصيان بمجرد المخالفة اما اذا كان مفاد الصيغة تعدد المطلوب
فيجب عليه الاتيان في زمان الثانى .

قال صاحب الكفاية ولا يخفى انه لو قيل بدلالاتها على الفورية لما كان لها دلالة
على نحو المطلوب اى لا يكون الدليل على وحدة المطلوب ولا على تعدده فليرجع
الى الأدلة الاجتهادية او الاصول العملية .

الفصل الثالث الاتيان بالمأمور به على وجهه يقتضى الاجزاء الخ .

اى يعنون في المقام ان الاتيان بالمأمور به هل يقتضى الاجزاء ام لا عبارة
شيخنا الاستاد ان الاتيان بالمأمور به هل يقتضى الاجزاء مطلقاً .
فقدم المصنف اولاً بحث المفردات فيقال ما المراد من الاقتضاء وما المراد
من الأجزاء .

واعلم ان فهم الجملة موقوف على فهم المفردات مثلاً زيد قائم موقوف فهمه
على معرفة معنى المفردات اى زيد وقائم لذا شرع المصنف بفهم المفردات فقال
الظاهر ان المراد من الوجه في العنوان هو النهج اى المراد من الوجه هو طريق
الواضح كما تقول عملت هذا العمل على وجه عملك اى على نهج وطريق عملك .
وقد ذكر هذا المعنى في المطول والمختصر عند قوله كان علم البلاغة وتوابعها
من جل العلوم ويكشف عن وجوه الأعجاز في نظم القرآن .

الحاصل ان الوجه في هذا المقام بمعنى الطريق مثلاً يكون للمأمور به الاجزاء
والشرايط اذا كان واجداً لهذه الاجزاء والشرايط يقال له على وجهه وطريقه لما كان
هذه المسئلة مبنائياً فلا يفرق على مبنى المصنف بين ان يكون النهج عقلياً او شرعياً

الثاني المراد من الوجه ما يقصد الوجوب ان كان المأمور به واجباً ويقصد الندب ان كان مندوباً قال لا يصح هذا المعنى اى قال صاحب الكفاية الظاهر ان المراد من الوجه في العنوان هو النهج لا خصوص الكيفية المعتبرة في المأمور به شرعاً ان كان المراد من الوجه خصوص الكيفية شرعاً يلزم ان يكون قيد الوجه توضيحياً لان المراد من المأمور به ما يكون على الكيفية المعتبرة شرعاً اى نفس المأمور به يدل على هذا المعنى هذا الاشكال الاول الاشكال الثاني انه ان كان المراد من الوجه خصوص الكيفية المعتبرة شرعاً يلزم خروج التعديلات عن حريم النزاع لان القصد القربة لا يأخذ في المأمور به شرعاً بناء على المختار وقد ذكر في محله انه ان اخذ قصد القربة في المأمور به شرعاً فتجرى البرائة في مورد الشك وقد ذكر انه لا تجرى البرائة في مورد الشك فعلم عدم اخذه في المأمور به شرعاً ولا يخفى ان هذه المسئلة مبنائى ويلزم اشكال المذكور على مبنى المصنف واما على مبنى الغير فلا يلزم الاشكال لانه على مبنى الغير يمكن اخذ قصد القربة في المأمور به بتعدد الأمر وايضا يخرج عن حريم النزاع التوصلات لان قصد الوجه لا يعتبر فيها .

الاشكال الثالث انه لا يكون قصد الوجه معتبراً عند بعض الأصحاب وايضاً يلزم الاشكال على من اعتبر قصد الوجه من انه ما المرجح في خصوص ذكره مع انه يكون للمأمور به اجزاء وشرائط غيره فيلزم من ذكر خصوص قصد الوجه ترجيح بلا مرجح كما قال صاحب الكفاية بقوله لا وجه لاختصاصه بالذكر على تقدير الاعتبار اى لا يكون الدليل والمرجح لاختصاصه بالذكر .

الحاصل انه لا يصح ان يراد من الوجه كيفة معتبرة شرعاً لانه يلزم ان يكون قيد الوجه توضيحياً وايضاً لا يصح ان يراد من الوجه ما يقصد وجوبه او نديه اراد من الوجه في هذا المقام ما هو طريق اى يكون للمأمور به اجزاء وشرائط فليؤت المأمور به بهذا الطريق والاجزاء والشرائط ولا فرق في كون هذا النهج شرعياً او عقلياً فيصح من الوجه في المقام هذا المعنى .

فان قلت انك اوردت أنفاً بأنه لا يصح ان يراد من الوجه كيفية معتبرة شرعاً قلت ان اريد من الوجه خصوص الكيفية المعتبرة في المأمور به شرعاً فهذا لا يصح لكن اذا اريد من الوجه الكيفية المعتبرة مطلقاً اى سواء كانت شرعاً او عقلاً فلا يرد الاشكال لانه يدفع بذكره عقلاً و اشار الى هذا صاحب الكفاية فلا بد من ارادة ما يندرج فيه من المعنى وهو ما ذكرنا من ان المراد من الوجه هو النهج الذى ان يؤتى به على ذلك النهج شرعاً او عقلاً .

قوله : ثانيها الظاهر ان المراد من الاقتضاء ههنا الخ .

قلنا انه يبحث هنا اولاً من معنى المفردات و بينا معنى الوجه و يبحث فى قوله ثانيها من الاقتضاء فيقال المراد من الاقتضاء العلية فى هذا المقام لافى كل الموارد فائدة قد ذكر شيخنا الاستاد هنا مسائل التى اختلفوا فيه فجعل بعضهم من مباحث الالفاظ وبعضهم من مباحث العقلية .

قال صاحب الكفاية فى اول كتابه فقد رتبته على مقدمة ومقاصد و بين فى المقدمة ثلاثة عشر امراً وقد ذكر خمسة مقاصد وتسمى هذه المباحث من مباحث الالفاظ حتى لو سئل عنك فى زمان تحصيلك مجلد الاول الكفاية ما تقرأ يقال فى الجواب اقرء مباحث الالفاظ مع انه يبحث فى هذا المجلد من المباحث العقلية مثلاً يبحث فى هذا المجلد هل يلزم وجوب ذى المقدمة وجوب المقدمة ام لا وكذا يبحث ان الامر بالشىء هل يقتضى النهى عن الضد وكذا يبحث هل يكون النهى مقتضياً للفساد فذكر كلها فى ضمن مباحث الالفاظ فجعل بعضهم هذه المباحث من جملة مباحث العقلية فيكون ذكرها هنا استطراداً وجعل بعضهم من مباحث الالفاظ . جعل صاحب القوانين وصاحب الفصول هذه المباحث من مباحث الالفاظ وكذا جعل المتقدمون هذه المباحث من مباحث الالفاظ اما شيخ قدس سره جعل فى تقريراته هذه المباحث من مباحث العقلية وكذا المصنف .

ان قلت اذا جعلت هذه المباحث من مباحث العقلية فهل تكون من المستقلات

العقلية او من غير المستقلات .

قلت تكون من غير المستقلات العقلية .

واعلم ان الفرق بين المستقلات العقلية و غيرها هكذا ان كان البحث في سلسلة العلل وملاكات الاحكام يسمى المستقلات العقلية مثلا اذا بحث من كون شيء الفلان علة وملاكا ام لا يسمى المستقلات العقلية اما غير المستقلات فيبحث فيه من سلسلة معلولات الاحكام مثلا اذا ورد النهى عن الشارع في مورد الذي نهى العقل عنه ايضا يسمى غير المستقلات العقلية فيبحث في مجمع العنوانين بان هذا الحكم عقلى او شرعى قال شيخ ان مبحث المذكور اى وجوب ذى المقدمة يلزم وجوب المقدمة ام لا كان من غير المستقلات العقلية لان الامر موجود في هذا المورد . واعلم ان هذا البحث متى نسب الى الصيغة يكون من المباحث اللفظية ومتى نسب الى حكم العقل يكون من المباحث العقلية اذا تمت هذه الجملة المعترضة فيشرع في محل البحث فيبحث عن المفردات قد علم معنى الوجه ان المراد منه النهج والطريق .

فيبحث من لفظ الاقتضاء قال المصنف المراد من الاقتضاء هنا العلية والمراد من العلية ما يعطى الوجود كما قال اهل المنطق ان البرهان على قسمين انى وللمى والمراد من البرهان الانى ما يكون علة لحصول العلم بالشئ بعبارة اخرى يكون العلم بالمعلول طريقا الى العلم بالعلة ولا يكون هذا المعلول مؤثرا في العلة واما المراد من البرهان اللمى فهو ما يكون مؤثرا وعلة لوجود المعلول وما يكون معطيا الوجود للمعلول .

ولا يخفى ان المقصود من ذكر جملة مذكورة توضيح المعنى العلية .

فنقول ان الاقتضاء مصدراضاف اى نسب الى فاعله وقد يستعمل بصيغه الفعل كما في عبارة المصنف واذا كان بلفظ الفعل اضاف الى الفاعل اى نسب اليه فان كان فاعل اقتضاء اللفظ يكون من قبيل الدال والمدلول مثلا هذا اللفظ يقتض ذلك الشيء

ام لا اى يكون دالا عليه ام لا .

واما اذا كان فاعل الاقتضاء الاتيان فيكون الاتيان بالشئ علة للاجزاء الحاصل ان فاعل الاقتضاء ان كان اللفظ يكون المراد منه الدال وهو ما يكون سبباً للعلم بالشئ ويكون برهاناً انياً اما اذا كان فاعل الاقتضاء الاتيان فيكون المراد منه العلة ويكون برهاناً لمياً قد علم آنفاً ان المعلوم ما يكون سبباً للعلم بالعلة والعلة ما يكون موجوداً للمعلوم .

فثبت من هذا البيان ان الاقتضاء فى المقام يكون المراد منه العلة لانه نسب الى الاتيان ولا يخفى انه اذا كان فاعل الاقتضاء الاتيان يكون المراد منه العلية فيكون هذا البحث من المباحث العقلية اى يحكم العقل ان الاتيان يكون سبباً لوجود الشئ قد ورد فى المقام بحث الآخر وهو ان المصنف قال الاتيان بالأمور به على وجهه يقتضى الاجزاء فى الجملة بلا شبهة فما وجهه مع وجود المخالف اى هذه المسئلة محل الاختلاف اقول المراد من قوله بلا شبهة ما يكون بلا شبهة بالنسبة الى امره اما مباحث الاجزاء بالنسبة الى امر آخر فيكون محل البحث اى هل الاتيان بالأمور به بالامر الاضطرارى يكون مجزئاً عن الاتيان بالأمور به بالامر الواقعى فيبحث هل تكون المصلحة التى فى الأمور به بالامر الاضطرارى مساوية مع المصلحة التى تكون فى الأمور به بالامر الواقعى او تكون مصلحة الأمور به بالامر الاضطرارى ناقصة عن مصلحة الأمور به بالامر الواقعى اى لا تكون مصلحة الأمور به بالامر الاضطرارى وافية بتمام المصلحة فيكون محل النزاع هذه الصورة اى اذا اتى الأمور به بالامر الاضطرارى وكان ذا مصلحة فان كان وافياً بتمام المصلحة فهو المطلوب واما اذا لم يكن هذا الأمور به وافياً بتمام المصلحة فاما ان يكون مابقى من المصلحة ممكن الاستيفاء اولاً هذا محل النزاع .

فاعلم ان الاتيان بالأمور به بالامر يكون مقتضياً للاجزاء ويكون النزاع كبروياً ولا يخالف احد ان الاتيان بالأمور به بالامر يكون مقتضياً للاجزاء وانما البحث والنزاع

فى المأموره بامر الاضطرارى .

الحاصل ان اتيان المأموره بامر الاضطرارى هل يكون مقتضياً للاجزاء ووافياً بتمام المصلحة .

فاقول هذا تابع الدليل يدل بان اتيان المأموره بامر الاضطرارى يقتضى الاجزاء عن المأموره بامر الواقعى اى فيحصل العلم بمقدار الدلالة هذا الدليل ولا يخفى انه كان البحث فى معنى الاقتضاء .

ويكون قولكم حسناً بالنسبة الى امره .

اى اتيان المأموره بامره يكون علة للاجزاء .

اما فى اوامر الاضطرارية فلا يعلم ان الاقتضاء بمعنى العلية قال صاحب الكفاية فى الجواب بقوله قلت .

نعم لكنه لا ينافى كون النزاع فيهما كان فى الاقتضاء بمعنى المتقدم
الحاصل ان البحث فى اوامر الاضطرارية يكون ابتداءً فى الدلالة فيصير
النزاع ابتداءً صغرياً بمعنى ان لفظ الدليل يدل على الاجزاء اما بعد ثبوت الدليل
فيصير النزاع كبرياً ويرجع كلاهما الى المباحث العقلية اى اذا ثبت الدليل فى
الامر الاضطرارى هل يحكم العقل بالاجزاء وهل يكون اتيان كل المأمور بامر
الاضطرارى مقتضياً للاجزاء .

قوله : ثالثها الظاهر ان الاجزاء ههنا بمعنى لغة الخ .

قد بين فى العنوان البحث عن معنى المفردات وظهر معنى الوجه والاقتضاء
ونبحث الآن من معنى الاجزاء قد ذكر للاجزاء معان قال بعض انه بمعنى الكفاية وقال
بعض الآخر ان الاجزاء ما كان مسقطاً للاعادة وقال الثالث ان الاجزاء ما كان مسقطاً
للقضاء وقال صاحب الكفاية ان الاجزاء ههنا بمعنى لغة هو الكفاية فعلم ان المعنيين
الاخرين لا يكونان مرضيين عنده لانه لا يكون معنى الجديد للالفاظ عند الفقهاء فيكون

الأجزاء بمعناه لغة اعنى الكفاية اى اذا اتى شىء لا يحتاج الى اتيان الآخر ويكون هذا المعنى مراداً من الأجزاء فى ابتداء الرسائل العملية عند قولهم .

ان العمل بهذه الوجيزة مجزى .

اى مكفى وكذا الاتيان بالأوامر الاضطرارية مجزى اى مكفى ولا يخفى ان الأجزاء عندهم يكون بمعنى الكفاية لكن ما يكفى عنه يكون مختلفاً قد يكون المراد من ما يكفى عنه الاعادة ويكون المراد منه مرة اخرى القضاء .

واعلم ان الأجزاء يقتضى المفعول يكون هذا المفعول بواسطة عن اى يجزى ويكفى هذا الأمر عنه فيكون ما يكفى عنه تارة القضاء واخرى الاعادة الحاصل ان المكلف اذا اتى المأمور به بالأمر الواقعى او الظاهرى يسقط الاعادة والقضاء .

رابعها الفرق بين هذه المسئلة ومسئلة المرة والتكرار .

اى يستل ما الفرق بين مسئلة الأجزاء وعدمه ومسئلة المرة والتكرار والمرة مساوية الأجزاء والتكرار مساو لعدم الأجزاء وقد ذكر هنا مسئلة الاخرى وهى مسئلة تابعة القضاء للاداء وعدمها اى ما الفرق بين مسئلة الأجزاء وعدمه وبين مسئلة تبعية القضاء للاداء .

توضيحه ان الله تعالى بين اوقات الصلوة بقوله اقم الصلوة لدلوك الشمس الى غسق الليل فاذا لم يأت المكلف الصلوة فى اوقات المذكورة يجب عليه قضائها فهل يكون هذا القضاء بالأمر الأول أو يكون بأمر جديد فاعلم ان المراد من غسق الليل فى قوله تعالى هو ظلمة نصف الليل لا ظلمة اول الليل وهو وقت صلوة المغرب لا يطلق عليه غسق الليل انما يطلق غسق الليل على ظلمة نصف الليل وهو وقت صلوة العشاء وبين فى قوله تعالى وقت اربعة صلوات وهى الظهر والعصر والمغرب والعشاء اما صلوة الصبح فيبحث فى قوله وقرآن الفجر ان قرآن الفجر كان مشهوداً وكان هنا بحث آخر وهو انه هل تكون فى هذه المسئلة وحدة المطلوب او يكون فيها تعدد

المطلوب فيكون في واجب الواحد وحدة المطلوب لكن في الواجبات الكثيرة يكون تعدد المطلوب مثلاً يطلب المولى هذا الواجب في وقت المعين وايضاً يطلب واجباً في الوقت الآخر اذا قلنا بوحدة المطلوب فيكون القضاء بامر جديد لان الامر الاول سقط .

قال شيخنا الاستاد انه يكون في الواجبات وحدة المطلوب لكن في المستحبات يكون تعدد المطلوب مثلاً زيارة الحسين عليه السلام مع الوضوء مطلوب ومع الغسل تكون مطلوب الآخر .

نشرع في بيان الفرق توضيحه ان مشكلة الاجزاء وعدمه تكون من المباحث العقلية اى هل يحكم العقل باجزاء في الاثبات المأمور به بامر الاضطرارى اما مشكلة المرة والتكرار تكرر من مباحث اللفظية اى يبحث فيها ان المأمور به ما هو . وبعبارة اخرى تكون صفرياً لانه يبحث فيها ان المأمور به هو الطبيعة او الفرد او الافراد اما بحث الاجزاء وعدمه فيكون كبروياً اى كل المأمور به بامر الاضطرارى هل يكون مقتضياً للاجزاء ام لا .

فاعلم ان عدم الاجزاء لا يكون تكراراً علماً وان كان تكراراً عملاً فيكون التكرار وعدم الاجزاء واحدين عملاً لاعلماً لان المراد من عدم الاجزاء في مقام العلم ما اتى به لكن لا يكون ما اتى وافياً بتمام الفرض .

اما المراد من التكرار في مقام العلم ما لم يؤت به قط ويؤتى به تكراراً في المستقبل وايضاً يفرق بين عدم الاجزاء والتكرار ملاكاً لان ملاك عدم الاجزاء هو عدم كون المأمور به وافياً بتمام الفرض اما ملاك التكرار فهو عدم اتيان المأمور به بدون اى بدون التكرار لا يحصل المأمور به .

اما الفرق بين مشكلة تبعية القضاء للأداء و مشكلة الاجزاء وعدمه فيكون من

الوجهين .

الاول ان مشكلة تبعية القضاء تكون من المباحث اللفظية وتكون هذه المسئلة

من باب تعدد المطلوب اما مسئله الأجزاء وعدمه فتكون مباحث العقلية .
الثانى ان الملاك فى مسئله القضاء هو الأمر اما الملاك فى مسئله عدم الأجزاء
فهو عدم كون المأمور به وافياً بتمام الفرض .

قوله: فتحقيق المقام يستدعى البحث والكلام فى موضعين الاول الخ
قال المصنف فيما سبق ينبى تقديم امور والمراد منها بيان معنى المفردات
قد ذكر معنى الوجه والاقتضاء والاجزاء فنشرع انشاء الله فى اصل المسئلة فقال المصنف
اولا ان الاتيان بالمأمور به بامر الواقعى بل الظاهرى يجزى عن التعبد به ثانياً .
الحاصل ان الاتيان بمتعلق الأمر الواقعى الاولى يقتضى الأجزاء عن ذلك
الأمر ويوجب سقوطه وكذا الكلام فى ان الاتيان بمتعلق الأمر الواقعى الثانوى
يقتضى الأجزاء اولاً يقتضى وكذا الحال فى الأمر الظاهرى .
اما الكلام فى مقام الأول فالانصاف انه مما لا يترتب فيه عدم الأجزاء مثلاً اذا
اتى المكلف الصلوة بامره الواقعى الاولى يقتضى الأجزاء عن نفس ذلك الأمر
عقلاً ويسقط بهذا الاتيان الأمر قهراً اما المقام الثانى فيكون محل النزاع اعنى ان
الاتيان بالمأمور به بالأمر الواقعى الثانوى هل يقتضى الأجزاء عن الأمر الواقعى
الاولى عند تبدل الموضوع وزوال عذر فى الوقت او فى خارجه مثلاً اذا اتى المكلف
الصلوة مع التيمم لعذر من الاعذار وزال ذلك العذر فى الوقت او خارجه فهل يقتضى
هذا الاتيان الاجزاء اولاً يقتضى فيكون هذا المقام الثانى محل النزاع .
اما مقام الثالث وهو اقتضاء المائى به بالأمر الظاهر للاجزاء عن امر الواقعى
عند انكشاف الخلاف فيكون هذا القسم محل النزاع ايضاً اما مقام الاول اى اتيان
المأمور به بامره فيكون مجزياً عقلاً لانه اذا اتى المكلف المأمور به مرة يمتنع
اتيانه مرة ثانية عقلاً للزوم تحصيل الحاصل .

عبر شيخنا الاستاد بالفارسية وقتيكه مأمور به اتيان شد بامر نخودش وامثال
نمودى يعنى آنچه نميكردى كردى متعلق تكليف را موجود كردى ديگر جاى اين

نست که باز اتيان نمايى لازم ميبايد تحصيل حاصل چون اتيان شد باز هم اتيان شود معنى ندارد .

فائدة فاعلم ان التكليف يحتاج الى وجود موضوع اى لابد من وجود الموضوع اولا فيكون التكليف بعد وجود الموضوع فعليا مثلا التكليف يحتاج الى وجود المكلف لكن متعلق التكليف يحتاج الى موجد مثلا الصلوة والصوم يحتاجان الى موجد وهو المكلف فيجب على المكلف ان يوجد متعلق التكليف اذا وجد المتعلق مرة فان وجد ثانيا يلزم تحصيل الحاصل .

هذا الكلام راجع فيما اذا كان اتيان المأمور به بامره يجزى عن التعبد به ثانيا لكن قال المصنف بعد هذا البيان نعم لا يبعد ان يقال بانه يكون للعبد تبديل الامثال وتعبد ثانيا اى ينبغى البحث عن مشقة تبديل الامثال مع سقوط الامر والذى يظهر من بعض الاعلام ان تبديل الامثال يكون على القاعده وللمكلف ان يبدل الامثاله ويعرض عما امثل به اولا ويأتى بالفعل ثانيا .

ولكن الانصاف انه لا يمكن المساعدة على ذلك بل يحتاج تبديل الامثال الى قيام الدليل على ذلك ويفهم من كلام المصنف ان تبديل الامثال جائز فيما يعلم المكلف ان غرض المولى لم يحصل او كان له الشك فى حصول الفرض ولا يخفى انه فى هذه الصورة التبديل لا يكون واجبا بل يكون جائزا ويعلم هذا من قول المصنف اى قال يكون للعبد تبديل الامثال ولم يقل يجب تبديل الامثال .

كان هنا بحث آخر وهو ان الامر هل يكون لطلب الطبيعة او لطلب الفرد وقد علم فيما سبق ان الامر اذا كان لطلب الطبيعة فالخصوصيات الفردية خارجة عن متعلق الامر واذا تعلق الامر فى الطبيعة يكون التخيير بين الافراد عقليا لان المولى امر بايجاد الطبيعة ولم يمكن وجودها من غير وجود الفرد مثلا اذا قال مولى جثنى بالماء كان المراد الطبيعة ولا مدخل لهذا الظرف او ذاك فيكون المكلف مخيرا فى تحصيل الماء بين هذه الظروف عقلا قال شيخنا الاستاد ان العقل يحكم باطاعة المولى

فهل يكون معنى الاطاعة بان يعمل بقول المولى اى ما عين المولى بعمل به اويكون معنى الاطاعة بان يحصل غرض المولى لان ارادة المولى تكون مشتملة على الغرض ولا يصح عندنا الارادة الجزائية وان تكون هذه الارادة صحيحة عند الاشاعرة فان كان معنى الاطاعة اتيان ما عينه المولى فلا مجال للتعبد بالامر ثانياً واما اذا كان معنى الاطاعة حصول غرض المولى فيصح التبديل فى بعض الاقسام اى يتصور حصول الغرض على ثلاثة اقسام .

الاول ان يكون المكلف عالماً فى حصول غرض المولى .

الثانى ان يكون عالماً بعدم حصول غرض المولى .

الثالث ان يكون شاكاً فى حصول غرض المولى .

اما فى صورة الاول اى اذا كان المكلف عالماً بحصول الغرض فلا مجال للتبديل فى هذه الصورة لان اتيان الفعل ثانياً يلزم تحصل الحاصل .

لكن فى الصورة الثانية اى اذا كان المكلف عالماً فى عدم حصول الغرض فيصح التبديل لتحصيل الغرض وكذا اذا كان المكلف شاكاً فى حصول الغرض . واعلم ان المراد من الاطاعة هو الاتيان بما امر به المولى ففعل المكلف اما ان يكون علة تامة لحصول الغرض واما ان يكون هذا الفعل معداً اذا كان فعل المكلف علة تامة فلا يصح تبديل الامثال للزوم تحصيل الحاصل .

اما اذا كان فعل المكلف معداً فيتصور على ثلاثة اقسام احدها ان يكون المكلف عالماً بحصول الغرض فلا يصح تبديل امثال لعللة المذكورة .

اما اذا كان المكلف عالماً بعدم حصول الغرض او كان شاكاً فيصح تبديل الامثال فى هذين القسمين اما المصنف فذكر المويده لصحة التبديل مطلقاً بل جعل هذا المويده دليلاً لتبديل الامثال مثلاً اذا صلى المكلف فرادى ثم اقامت الجماعة فيجوز اعاد الصلوة جماعة .

قوله : الموضوع الثانى وفيه مقامان المقام الاول فى ان الاتيان بالمأمور

به الخ .

يكون البحث فى مقام الثانى اعنى اتيان المأمور به بامر الاضطرارى هل يجزى عن الاتيان بالمأمور به بامر الواقعى ثانياً بعد رفع الاضطرار اما اتيان المأمور به بامر الواقعى فلا اشكال فى كونه مجزياً لان المقصود فى الاوامر هو صرف الوجود لاتمام الوجود اما المقصود فى النواهي فهو نهى تمام الوجود فعلم انه اذا وجد المكلف المأمور به بامره يكون هذا مجزياً لحصول صرف الوجود .

توضيحه ان البحث يكون فى مقامين اى مقام الثبوت والاثبات والمراد من مقام الثبوت هو مقام الاحتمال والامكان مثلاً يقال يمكن ان يكون كذا او كذا و يحتمل كذا او كذا ومقام الثبوت يكون من مسائل الفقهية اما مقام الاثبات فيكون من المسائل الاستدلالية والاصولية *مركز تحقيق كميتر علوم حسنى*

بعبارة اخرى المراد من مقام الاثبات هو مقام الاستدلال للعلم بالشئ

فيكون مقام الاول فى بيان مقام الاثبات والثبوت .

وايضاً المقام الثبوت يكون على الوجهين الاول ما يبحث فيه من الاحتمالات الممكنة وهى مثلاً قال المولى بوجوب التيمم اذا كان المكلف معذوراً من الوضوء اما اذا كان الوضوء ممكناً فلا قيمة للتيمم الوجه الاول ما يكون وافياً بتمام الغرض الوجه الثانى من الاحتمالات بالتدارك ان لا يكون التيمم مثلاً وافياً بتمام الغرض . الوجه الثالث اما يكون هذا النقض ممكن او لا يكون ممكن التدارك .

الوجه الرابع انه ما يمكن تدراكه كان بمقدار ما تجب تداركه او يكون على المقدار ما يستحب تداركه اما قسم الاول اى ما يكون وافياً بتمام الغرض فيجزى عن الاتيان بالمأمور به ثانياً لان بقاء الامر يكون بتوسط العلة ولا يمكن بقاء المعلول من دون العلة .

ولا يخفى ان المصلحة تكون علة للامر اذا كان اتيان المأمور به بامر الاضطرارى كافياً بالفرض والمصلحة فلا يبقى هنا علة الامر و القسم الثانى اى ما لا يكون وافياً بالفرض وايضا لا يمكن تداركه ما بقى لانه يتضاد مع ما اتى فلا يجتمع بينهما كسقى الزرع بماء غير عذب لا يفي بتمام المصلحة ولا يمكن تحصيل الباقي ثانيا بماء عذب بل يضر كما هو معلوم عند الزارع القسم الثالث ما بقى منه شيء امكن تداركه لكن كان بمقدار يستحب فلا يجب تداركه .

الرابع ما بقى يمكن تداركه ولكن كان بمقدار ما يجب تداركه فلا يكون هنا الاتيان بالمأمور به وافياً بالفرض وما بقى يمكن تداركه لهذا يجب تداركه وكان البحث الى هنا فى مقام الثبوت قد علم ان البحث فى مقام الثبوت على قسمين فذكر قسم الاول اما القسم الثانى من مقام الثبوت ما هو مقتضى الاحتمالات ولا يخفى ان مقام الثبوت مسألة فقهية .

قوله: غاية الامر يتخير فى الصورة الاولى بين البدار والاتيان بعملين الخ .

يكون البحث فى البدار والمراد منه اتيان الفعل فى اول وقته فيفرق البدار فى الاحتمالات المذكورة مثلاً اذا لم تجد المكلف الماء فى اول وقت الصلوة فعليه التيمم او يصبر الى آخر وقت الامكان وقال الفقهاء يجب طلب الماء مع فقدته فى كل جانب من الجوانب الاربعة - غلوة سهم فيعلم من هذا انه لا يجب البدار فقال هل يجوز البدار فيما ذكر قلنا ان البدار يفرق فى هذه الاحتمالات .

فان الاتيان بالمأمور به بالامر الاضطرارى ان كان وافياً بتمام المصلحة فيجوز البدار بلا اشكال .

اما اذا كان هذا الاتيان وافياً بتمام المصلحة بعد اليأس فلا يجوز البدار فى هذا القسم قبل اليأس .

لكن اذا لم يكن الاتيان بالمأمور به بالامر الاضطرارى وافياً بتمام المصلحة

ولم يكن ما بقى من المصلحة ممكن التدارك فان وصل ما بقى من المصلحة الى حد الالتزام فلا يجوز البدار لانه يكون سبباً لزال ما بقى من المصلحة .
واما اذا كان ما بقى من المصلحة مستحباً فيجوز البدار لعدم وجوب ما بقى .
قوله فافهم اشارة الى ما قاله الاستاذ ان الاحتمالات تكون على خمسة اقسام
ولم يذكر المصنف احداً الاقسام وهو ما لم يمكن تداركه اما وصل الى حد الالتزام
او لم يوصل الى حده فان وصل الى حد الالتزام لا يجوز فيه البدار .
واما ما بقى من المصلحة ولا يمكن تداركه ولم يوصل الى حد الالتزام فيجوز
فيه البدار .

واما اذا كان ما بقى تداركه ممكناً فيتخير المكلف في اول الوقت ووسطه
وآخره ولا يخفى ان المراد تخيير عقلي .
الحاصل ان البحث في مقام الثاني اي ما هو مقتضى الاحتمالات فيقال انه
يكون الامر بالتيمم في مقام الاطلاق اي كان المولى في مقام بيان كل ما له دخل
في غرضه والمراد من هذا الاطلاق اطلاق مقامى واما الاطلاق اللفظى فهو ما يكون
المولى في مقام بيان كل ما له دخل في متعلق الامر اذا لم يك المولى في مقام
البيان فيحصل للمكلف الرجوع الى الاصول في وجوب القضاء او عدمه و تجري
اصالة البرائة من وجوب القضاء والاعادة .

قوله : المقام الثانى فى اجزاء الاتيان بالمأور به بالامر الظاهري
وعدمه الخ .

ما المراد من الامر الظاهري والجواب ان المراد من الامر الظاهري ما يكون
فى مقابل الامر الواقعي والاضطرارى .
بعبارة اخرى ان الامر الظاهري يكون فى صورة الجهل بالواقع فيبحث
فى هذا المقام ان الاتيان بالمأور به بالامر الظاهري هل يكون مجزياً عن المأور به
بالامر الواقعي اذا كشف الخلاف .

فاعلم ان المأموره بالامر الظاهري ما يكون بتوسط الاصول و الامارات
مثلا اذا شك في لباس المصلي في كونه طاهراً او نجساً فتجرى اصاله الطهارة اما
اذا كشف الخلاف بعد اجراء هذا الاصل فيبحث هنا في الاجزاء وعدمه فتنتج هذه
القاعده الموضوع ومتعلق التكليف اذا ثبت متعلق التكليف بتوسط الاستصحاب او
اصاله البرائة او قاعدة التجاوز او حديث الرفع يكون الاثبات بالمأموره بالامر الظاهري
مجزياً في صورة كشف الخلاف .

توضيح المقام قد علم ان الامر الظاهري يكون في مقام الجهل بالواقع و
بعبارة اخرى ان الامر الظاهري يكون في مقابل الامر الواقعي والاضطراري و ان
الامر الظاهري قد يكون لجعل متعلق حكم و قد يكون لجعل اصل الحكم بعبارة
اخرى ان الامر الظاهري قد يكون بتوسط الامارة وقد يكون بتوسط الاصل وهما
قد يكونان لتنقيح متعلق التكليف ككون الصلوة مع الطهارة و عدم جوازها في
جلد غير مأكول فاذا قطع المكلف بالطهارة او يكون هذا الجلد من مأكول اللحم
او غيره فلا كلام هنا اما اذا كان شاكاً فيرجع هنا الى قاعده الطهارة اي كل شئ
طاهر او يرجع الى الاصل .

اذا ثبتت الطهارة بما ذكر و كشف الخلاف بعد ذلك يكون هذا مورداً
للبحث .

الحاصل انه ينتج بهذه القاعده متعلق التكليف بل يجرى لتنقيح المتعلق
الاستصحاب كما قال المصنف .

بل استصحابهما اي متعلق والحكم في وجه قوي .

اي يجرى استصحاب الطهارة او الحلية .

ولا يخفى ان الاستصحاب يكون لجعل حكم المماثل لان مجرى الاستصحاب
اما يكون الحكم واما ان يكون موضوع ذي الحكم مثلاً يستصحاب وجوب الذي
كان كالوجوب الواقعي اي يكون الاستصحاب لجعل وجوب الاخر .

بعبارة أخرى الاستصحاب يكون لجعل حكم المماثل في وجه قوى اعنى على مبنى المصنف يكون استصحاب قوياً لانه يجعل به حكم المماثل ولا يكون الاستصحاب لجعل المعذورية لذا قال المصنف في وجه قوى .

قوله : بالنسبة الى كلما اشترط بالطهارة او الحلية .

اي كل ما اتى طبق القاعده فلا قضاء له لانه اذا نفع الموضوع تصير الطهارة اعماً من الواقعية والظاهرية فلا يتصور كشف الخلاف لان الموضوع صار موسعاً او مضيقاً اما الامارة فان كانت من باب السببية والموضوعية فلا قضاء هنا واذا كانت من باب كاشفيه وطريقيه يكون هذا القسم محلاً للبحث .

هنا بحث الاخر وهو اذا شك المكلف في سببية وطريقة الامارة و عمل في هذه المدة على طبق الامارة فيجرى هنا اعلان احدهما اصالة وجوب الاعادة ويسمى هذا الاصل الاولى وثانيهما ان الاصل كون الاتيان مسقطاً للتكليف لكن يكون الاصل الثاني اصلاً مثبتاً .

و المراد من اصل الميث ما لا يكون المستصحب حكماً شرعياً ولا موضوعاً للحكم الشرعى ليس المستصحب في القسم الثانى حكماً شرعياً ولا موضوعاً لحكم شرعى لان كون الاتيان مسقطاً للتكليف لازم عقلى .

قوله : هذا بخلاف ما كان منها بلسان ما هو شرط واقعاً الخ .

اي هذا الكلام اشارة الى انه اذا ثبت الحكم بالامارة فيجزى العمل بالأمر الظاهري اذا كانت الامارة من باب السببية والموضوعية لان المكلف قد عمل بما هو تكليفه كما في الأمر الاضطرارى يكون كذلك اعنى المكلف قد عمل بالمأمور به بالأمر الواقعي الثانوى .

لكن اذا كانت الامارة من باب الكاشفية والطريقة لا يجزى العمل بالأمر الظاهري بعد كشف الخلاف لان المكلف لم يعمل بما هو تكليفه في الواقع اى لم يك عمله

واجداً لما هو شرط في الواقع .

واعلم ان منقح الموضوع قد يكون الامارة فهي كالعلم قد تكون مطابقة للواقع وقد تكون مخالفة للواقع اعني ان العمل بالامارة قد يكون صواباً وقد يكون خلافاً .

قال الشيخ قدس سره في اول الرسائل ان لم يجعل الامارة حجة فقد ادركت الواقع لكن جعلت الامارة حجة تسهيلاً للامر لذا لم نحتاج الى تحصيل العلم فنكون الامارة منقحة لمتعلق التكليف .

ولا يخفى عليك ان المراد من الموضوع و المتعلق في هذا المقام هو عمل المكلف اي قد سوى في هذا المقام الموضوع و المتعلق والعمل المكلف .
الحاصل انه اذا كانت الامارة من باب السببية والموضوعية فتوجد بقيام الامارة المصلحة في مؤدى الامارة ويكون عمل المكلف مثل الواقع مثلاً تكون في العمل الواقع عشرة درجات وايضاً يكون في عمل المكلف على طبق الامارة عشرة درجات فلا اشكال في هذا القسم .

اما اذا لم يكن العمل بالامارة بمرتبة الواقع فيكون على قسمين اما ان يكون ما بقى ممكناً الاستيفاء ام لا يكون ممكن الاستيفاء وايضاً اما ان يكون ما بقى واجباً او مستحباً قد ذكر تفصيله في الامر الاضطراري فراجع هنا .

قال شيخنا الاستاد انه يعلم من اطلاق الادله الامارة ان يكون العمل على طبقها من قسم الاول اعني ان يكون العمل على طبق الامارة وافياً بتمام الغرض اي بعمل في هذا المقام باطلاق المقامي فيعلم من الاطلاق ان العمل بالمؤدى الامارة يكون وافياً لتمام المصلحة لكن اذا لم يكن الاطلاق في المقام فيرجع الى الاصول .

واما اذا شك الفقيه في ان الامارة هل تكون من باب الطريقة او الموضوعية فقد عمل بها مدة لكن كشف خلاف ما عمل به مثلاً صلى المكلف في لباس وقد ثبت طهارته بالامارة لكن كشف الخلاف فيجري هنا اعلان مختلفان .

احدهما اصالة عدم الاتيان بالواقع اى يستصحب عدم الاتيان بالواقع .
والثانى اصالة عدم فعلية حكم واقعى .

اذا قلنا ان الاصل هو عدم اتيان بالواقع بعبارة اخرى قلنا ان الاصل عدم اتيان بما اسقط التكليف به يكون هذا اصلا مثبتاً لم يعمل به كان البحث الى هنا فى ثبوت الامر الظاهرى بالامارة اما اذا كان منقح المرضوع ومتعلق الاصول العملية فلا يتصور هنا كشف الخلاف لان العمل بالاصول يكون كالعمل على طبق الواقع .
عبر شيخنا الاستاد بالفارسية اصول عملية در اين مقام از امارات ترقى كرده وبالا رفته چونكه در امارات كشف خلاف ميشود لكن اصول كشف خلاف ندارد بعبارت ديگر رقم اول قطع است رقم دوم امارات رقم سوم اصول عمليه ميباشد اما در اين مقام اصول رقم دو قرار داده شده اى مقدم شده بر اماره .

البحث فيما كشف خلافه بعد العمل بالامارة

قوله : واما القضاء به فلا يجب بناء على انه فرض جديد .

كان البحث فى متعلق التكليف اذا نقح هذا المتعلق بالامارة وشك فى كونها من باب السببية او الطريقة وكشف الخلاف بعد العمل بها فهل يجب القضاء ام لا قلنا هنا تفصيل و هو ان القضاء اما ان يكون بالامر الاول واما ان يكون بامر الجديد فان كان القضاء بامر الاول فيجعل من باب تعدد المطلوب مثلاً قال مولى صل فى هذا الوقت وان لم تأت فى هذا الوقت فصل فى وقت الآخر اى يكون امر المولى باقياً مثلاً يكون فى فرض المذبور صل باقياً الى زمان اتيان الصلوة .

لكن اذا كان القضاء بامر جديد فيكون وحدة المطلوب اى صل فى هذا الوقت المعين فاذا لم يأت المكلف فى هذا الوقت وشك فى وجوب القضاء فتجرى اصالة البرائة واذا كان القضاء بالامر الاول فلا تجرى اصالة البرائة بل يجب القضاء لان الصلوة كانت واجبة ولم يأتها المكلف فيستصحب وجوبها اما اذا كان القضاء بالامر

الجديد فتجرى البرائة لان الشك هنا يكون فى اصل التكليف .
فان قلت انه هنا تجرى اصالة عدم الاتيان فيثبت بتوسط هذا الاصل وجوب
القضاء اى يثبت باستصحاب عدم الاتيان وجوب القضاء قلت لا ينفع هذا الاصل
الموضوع اى لا ينفع هذا الاستصحاب فوت الفريضة الا ان قلنا بالاصل المثبت مثلاً
يستصحب عدم اتيان الواقع ويستلزم هذا الاستصحاب عقلاً فوت الفريضة .

البحث فى اصل التكليف

قوله : هذا كله فيما يجرى على متعلق التكليف واما ما يجرى فى
اثبات اصل التكليف .

كان البحث فيما سبق فى متعلق التكليف يبحث هنا فى اصل التكليف مثلاً
اذا قامت الامارة او الاصل فى اثبات اصل التكليف وعمل المكلف على طبقها فلا
وجه للاجزاء بعد كشف الخلاف مثلاً اذا قام الطريق او الاصل على وجوب صلوة
الجمعة فى زمان الفية فانكشف بعد ادائها وجوب صلوة الظهر فلانجزى الصلوة
الجمعة وتجب اعادة صلوة الظهر فى الوقت ويجب قضائها فى خارج الوقت .
الحاصل ان مصلحة موجودة فيهما لان صلوة الظهر تكون واجبة فى الواقع
اما صلوة الجمعة ايضاً تصير ذات مصلحة باقامة الامارة او الاصل .

قوله : الا ان يقوم دليل بالخصوص على عدم وجوب صلوتين فى
يوم واحد .

اى اذا ثبت دليل بالخصوص على عدم وجوب صلوة الجمعة وصلوة الظهر فى
يوم واحد فيرجع الى الاصول او الامارات .
ولا يخفى ان الحكم الظاهرى يكون ذا مصلحة مثلاً اذا ثبتت الطهارة باستصحاب
فيكون ماثبت بالاستصحاب ذا مصلحة اما اذا قطع المكلف بالطهارة وكشف الخلاف
فلا يسمى هذا الحكم الظاهرى ولا الواقعى بل يقال له الحكم التخيلى .

فاعلم انه لا يأتى فى القطع التفاصيل التى ذكرت فيما كان منقح الموضوع
الاصل قد ذكر فيما سبق انه اذا كان منقح الموضوع الامارة فيبحث ان العمل على
طبقها هل يكون مجزياً اولاً .

واما اذا قطع باصل التكليف وكشف الخلاف فلا يكون مجزياً لان القطع
بالحكم لا يكون موجباً لجعل حكم ظاهرى ويكون هذا القطع جهلاً ومثله كمثل
السراب يراه العطشان ماءً .

اما اذا جاء دليل خاص فى كون هذا القطع كافياً فى مقام العمل فلا اشكال
فى كون هذا القطع مجزياً وهذا النص فى موارد كثيرة اى فى كثير الموارد ورد
نص خاص فى انه اذا قطع بالشئ كان مجزياً وان كشف الخلاف .

فهل يمكن ان تكون هذه الروايات طبق القاعدة او تكون هذه الروايات من
باب التعبد ان امكن للفقيه جعل هذه الروايات طبق القاعدة فهو المطلوب والا
فتكون هذه الروايات من باب التعبد اى يقول ان الشارع يصح هذا فانا مطيع له .

الحاصل انه اذا قطع المكلف وكشف الخلاف بعده فيكون هذا القطع مجزياً لان
النص يدل على كون ما قطع وافياً بتمام المصلحة ويتم مرحلة الاثبات والثبوت مثلاً
ان النص وارد فى هذا المقام هذا مرحلة الاثبات ويقال بعد هذا ان ما قطع به يكون
وافياً بتمام المصلحة هذا مقام الثبوت وكذا الحال فى امرى الظاهرى اذا كانت
الامارة من باب الطريقية وكشف الخلاف فلا يكون هذا الامر مجزياً الا اذا جاء النص
الخاص بكونه مجزياً فيمكن ان يصير هذا النص طبق القاعدة او يكون من باب
التعبد والمراد من كون النص وان يصير طبق القاعدة مثلاً يقال ان الامر الظاهرى
يكون بتوسط الامارات التى تكون من باب الطريقية فيكون الامر الظاهرى وافياً
بتمام المصلحة او لم يكن وافياً بتمام المصلحة فى هذا الحال اى فى حال الجهل
او فى غير الحال اى فى حال العلم .

قوله : كما في الائتمام والقصر والاختفات والجهر .

اي موارد النى ورد النص على الاجزاء كالائتمام في مورد القصر لورود النص في هذا المورد قال شيخنا الاستاد ان النص ورد في هذا المورد اي اتيان التمام في مورد القصر اما القصر في مورد التمام فلا يكون مورد النص فيرد الاشكال على صاحب الكفاية لانه جعل كلاهما مورداً للنص وكذا ورد النص ان الجهر مجزى في مورد الاختفاء وكذا العكس .

البحث في لزوم التصويب

الثاني لا يذهب عليك ان الاجزاء في بعض موارد الاصول والامارات على ما عرفت تفصيله لا يوجب التصويب الخ .

اي يكون الكلام في بيان تذييب الثاني اعني اذا قلنا ان العمل بالاصول والامارات كان مجزياً فيلزم التصويب المجمع على بطلانه كما قال الشيخ في اول رسائله في حجية الامارات والظنون الخاصة انه من فروع مسئله التصويب والتخطئة . ومتن عبارة الشيخ قدس سره هكذا ثم ان هذا كله على ما اخترناه من عدم اقتضاء الامر الظاهري للاجزاء واضح اما على القول باقتضائه له فقد يشكل الفرق بينه وبين القول بالتصويب وظاهر شيخنا في تمهيد القواعد استلزام القول بالتخطئة عدم الاجزاء وقال قدس سره ومن فروع مسئله التصويب والتخطئة لزوم اعادة الصلوة بظن القبلة وعدمه وهذه الجملة عبارة الشيخ قدس سره في الرسائل .

فقد علم منها ان الاجزاء عبارة عن التصويب وعدمه عبارة عن التخطئة فيكون الاجزاء وعدمه من فروع مسئله التصويب والتخطئة .

وأجاب المصنف عن هذا الاشكال بقوله لا يذهب عليك ان الاجزاء في بعض الاصول والطرق والامارات على ما عرفت تفصيله لا يوجب التصويب .

وتوضيحه انه لا يكون الملازمة بين الاجزاء والتصويب وكذا لا تكون الملازمة بين عدم الاجزاء والتخطئة .

واعلم ان التصويب على اربعة اقسام كما بين الشيخ قدم سره فى الرسائل وقد يقال هذا التصويب الاشمى وهذا التصويب المعتزلى فكان المقصود بيان اقسام التصويب .

احدها انه لم يجعل الحكم فى الواقع فتكون الاحكام تابعا للرأى المجتهد اى لا يكون الحكم قبل قيام الامارة .

ثانيها اى الثانى من اقسام التصويب انه تعالى جعل الاحكام بتعداد آراء المجتهدين لأنه تعالى عالم بعلمه الشامل بان المجتهد فلانى يؤدى رأيه الى كذا .

الثالث من اقسامه انه تعالى جعل الحكم وكان فى الواقع الحكم عن الله تعالى لكن اذا قامت الامارة عند المكلف اضمحل الحكم المذكور وصار المجموع فى حق من قامت الامارة عنده مؤداهما .

الرابع من اقسامه ان يكون هنا حكم واقعى مشترك بين الكل لكن قد جعلت مؤديات الامارات احكاماً ظاهرية غاية الامر انه حيث لا يمكن اجتماع حكمين فعليين فى موضع واحد فلا جرم يبقى الواقع انشائياً اى لا يصير هنا الحكم الواقعى فعلياً لان فعليته مشروطة بعدم قيام الامارة .

اذا عرفت اقسام المذكورة للتصويب فاعرف ما هو باطل من هذه الاقسام الاربعة المذكورة .

توضيحه انه لا خلاف فى بطلان القسم الاول والثانى .

واما القسم الثالث فقد اختلف فيه وقيل انه لا يكون من اقسام التصويب الباطل لان المراد من التصويب الباطل ما لم يك فى الواقع الحكم الذى يشترك فيه الكل لكن فى هذا القسم الثالث كان فى الواقع الحكم الذى قد اشترك فيه الكل اما بعد قيام الامارة فصار هذا الحكم مضمحلاً لكن قام الاجماع على البطلان هذا القسم ايضاً

لان الحكم الواقعى يصير بمد قيام الامارة مضمحل ولا يكون بعد اضمحلاله فيصير الحكم الذى اشترك فيه الكل ماهو مؤدى الامارة .

اما القسم الرابع فلا يكون من اقسام التصويب الباطل لان الحكم المشترك الذى كان للكل لم يضمحل والحكم الواقعى كان باقياً فى مرتبة الانشاء .

فان قلت اذا كان كل من الحكم الواقعى والظاهرى موجوداً فى زمان واحد فيلزم اجتماع الضدين او المثلين مثلاً اذا كان الحكم الواقعى حراماً والحكم الظاهرى واجباً فيلزم اجتماع الضدين وان كان كل منهما حراماً او واجباً فيلزم اجتماع المثلين فكيف التوفيق بينهما .

قلت لا يلزم اجتماع الضدين ولا اجتماع المثلين بل يكون التوفيق بينهما لان الحكم الذى ادت الامارة اليه يكون فعلياً .

اما الحكم الواقعى فيكون انشائياً اذا كان الامر كذلك فيثبت التفاوت فى المرتبة وهو كاف فى دفع اجتماع الضدين والمثلين .

كما قال اهل المنطق لابد لتحقق التناقض بين القضيتين من اتحادهما فى امور ثمانية .

وقال شيخنا الاستاد هذه الوحدات الثمانية هى مشهورة بين المناطق وبعضهم يضيف اليها وحدة الحمل من ناحية كونه حملاً اولياً او حملاً شايعاً وهذا الشرط لازم فيجب للتناقض القضيتين ان يتحدا فى الحمل فلو كان الحمل فى احدهما اولياً وفى الاخرى شايعاً فانه يجوز ان يصدقاً معاً مثل قولهم الجزئى جزئى اى بالحمل الاولى اعنى من حيث المفهوم والجزئى ليس بجزئى اى بالحمل الشايع فان مفهوم الجزئى يكون من مصاديق مفهوم الكلى فانه يصدق على كثيرين اى فى الحمل الشايع يكون الاتحاد من حيث المصادق فمصادق الجزئى لا يمتنع صدقه على كثيرين كزيد وعمر و بكر هكذا ويضيف اليها وحدة المرتبة فتكون الوحدات عشرة فلا يكون فى محل النزاع وحدة المرتبة .

البحث فى الملازمة بين وجوب المقدمة وذيها

فصل فى مقدمة الواجب

وقبل الخوض فى المقصود ينبغى رسم امور .

اى يبحث فى مقدمة الواجب فبين المصنف اولا المطلبين الاول هل تكون هذه المسئلة اصولية او كلامية او فقهية او تكون من المبادئ التصديقية او من المبادئ الاحكامية الآن يجيب تفصيل ما ذكر انشاء الله .

قال صاحب الكفاية تكون هذا المسئلة من المسائل الاصولية ولا يكون ذكر هذه المسئلة استطراداً للمناسبة وكذا يجب الفرق بين المسئلة النحويه والمنطقية وكذا المسائل الصرفية وكذا المسائل التى يبحث منها فى علم الاشتقاق وفى علم الخط والمراد من علم الخط مثلاً يمرق موضع كتابة الالف من الهمزة وكذا يبحث هل تكون هذه المسئلة من الاصول اللفظية او العقلية .

فيذكر هنا توضيح ما وعدناه آنفاً ان البحث من وجوب المقدمة وعدم وجوبها يكون من مسائل الفقهية لان المباحث الفقهية تكون من الاحكام الخمسة .
الحاصل ان موضوع علم الفقه هو افعال المكلفين وعوارضه هو الوجوب والحرمة والكراهة والاباحة قد علم ان موضوع كل علم هو الذى يبحث فيه عن عوارضه الذاتية .

اما المراد من المبادئ التصديقية فتكون على ثلاثة اقسام .

الاول ما يكون لتصديق وجود الموضوع .

الثانى ما يكون لتصديق وجود المحمول .

الثالث ان المراد من المبادئ التصديقية فهى ادلة التى توجب التصديق بثبوت

المحمولات لموضوعاتها .

ولا يخفى عليك ان ثبوت المحمول للموضوع يحتاج الى الدليل ويسمى هذا الدليل بالمبداى اى المقدمة والمراد منها ان تكون قبل الشيء مثلا ما كان المبدأى لوجود الموضوع او لوجود المحمول او التصديق بثبوت المحمولات لموضوعاتها فيكون هذه المبدأى قبل وجود الموضوع والمحمول وقبل التصديق بثبوت المحمول للموضوع .

فيكون فى محل البحث ثبوت الملازمة بين وجوب المقدمة ووجوب ذى المقدمة من المبدأى التصديقية واما المراد من المبدأى الاحكامية فهى التى يبحث فيها من حال الاحكام بماهى من كونها مجموعة استقلالية او انتزاعية ومن حيث اشتراطها بشروط عقلية وغير ذلك ومن هذا القبيل مباحث مقدمة الواجب والنهى عن الضد واجتماع الامر والنهى .

فاعلم ان البحث عن ثبوت الملازمة بين وجوب المقدمة ووجوب ذى المقدمة كان من المباحث الاصولية لان المراد من المسائل الاصولية ما يقع نتيجته فى طريق استنباط الاحكام الشرعية الفرعية .

قد علم فى ابتداء الكتاب ان المراد من المسائل الاصولية ما يقع نتيجتها فى طريق الاستنباط الحكم الشرعى اى تقع فى جواب قول سائل مثلا اذا سئل لم المقدمة واجبة فيقال فى جواب هذا اى فى جواب لم لان الملازمة ثابتة بين وجوب المقدمة وذى المقدمة وقال بعضهم ان المراد من وقوع النتيجة فى طريق استنباط بان تقع كبرى القياس قال شيخنا الاستاد هذا مشكل اى لا تقع النتيجة كبرى القياس الا فى القياس الاستثنائى اذا قلنا ان هذه المسئلة تكون من المسائل الاصولية فهل تكون من المسئلة الاصولية العقلية او تكون من مسئلة الاصولية اللفظية .

وايضاً المسئلة الاصولية العقلية على قسمين اى العقلية المستقلة وغير المستقلة فتكون المستقلات العقلية فى ملاكات وعلل احكام كالحسن والقبح لانهما يدركان بالعقل فقط . ولا يخفى ان الحسن والقبح يكونان من علل الاحكام ويسميان المستقلات

العقلية واما فى المعلولات فاذا ثبت حكم العقل فيها ثبت الحكم الشرع ايضاً اى يكون الحكم العقل مع ضمنية الحكم الشرع فيبحث فى المقام هل تكون المقدمة واجبة ام لا هذا على .

اذا ثبت الملازمة بين حكم العقل والشرع وكذا بين وجوب المقدمة وذى المقدمة فيثبت حكم العقل مع حكم الشرع .

قوله : ضرورة اذا كان نفس الملازمة بين وجوب الشيء الخ .

اى ادعى صاحب الكفاية الضرورة فى عدم ثبوت مقام الاثبات توضيحه انه اذا اشكل فى مقام الثبوت اى هل تكون الملازمة بين وجوب المقدمة وذى المقدمة ام لا ولما لم يثبت مقام الثبوت لاتصل النوبة الى مقام الاثبات والدلالة اى دلالة وجوب ذى المقدمة على المقدمة .

الحاصل انه اذا لم يثبت مقام الثبوت اى لم توجد الملازمة فلاوجه للبحث عن مقام الاثبات اى فلا تصل النوبة الى انه هل يدل وجوب ذى المقدمة على وجوب المقدمة .

عبر شيخنا الاستاد بالفارسية اول بايد ملازمة كه مقام ثبوت باشد ثابت شود بعد نوبت بحث بمقام اثبات ميرسد اى نيست مجال ازبراى اينكه آيا وجوب ذى المقدمة دلالة دارد بوجوب مقدمه باحدى الدلالات الثلاث اى المطابقه والتضمن والالتزام چونكه مقام ثبوت اى اصل ملازمه ثابت نشد .

قوله : الامر الثانى انه ربما تقسم المقدمة الخ .

قد علم البحث فى مقدمة الواجب يكون من امور والمراد من الامر الاول ما ذكر من انه هل تكون هذه المسئلة من المسئلة الاصولية او من غيرها .

اما البحث فى الامر الثانى يكون فى تقسيمات المقدمة الى الداخلية والخارجية اى يبحث فى الامر الثانى المقدمة الداخلية ما هى والمقدمة الخارجية ما هى .

الحاصل ان المقدمة تقسم الى هذين القسمين وكل القسمة يحتاج الى المقسم

لانه اذا لم يكن المقسم فى محل القسمة يلزم تقسم الشيء الى نفسه والى غيره وليك للمقسم المعنى العام حتى يشمل تمام الأفراد ما يقسم اليه مثلاً الكلمة اما اسم واما فعل واما حرف فاريد من الكلمة معنى العام حتى يصح التقسيم الى هذه الثلاثة .

فبيحث هنا اولاً فى تعريف المقدمة قال بعضهم المقدمة ما يتوقف عليها وجود الشيء فيشكل عليه انه هذا التعريف لايشمل المقدمة الداخلية بعبارة اخرى لاينعكس هذا التعريف وايضا يلزم تقسيم الشيء الى نفسه وغيره ان قلنا ان المراد من المقدمة ما يتوقف عليه ماهية الشيء فلايشمل هذا التعريف المقدمة الخارجية فيلزم على هذا التعريف ايضاً تقسيم الشيء الى نفسه والى غيره اما تعريف الذى لايرد عليه الاشكال فنقول ان المقدمة ما يتوقف عليه الشيء فلايلزم عليه تقسيم الشيء الى نفسه والى غيره بل يكون هذا التعريف من قبيل تقسيم الشيء الى افراده لان ما يتوقف عليه الشيء اعم من ان يتوقف عليه وجود الشيء او الماهية ومفهوم الشيء فيشمل مايتوقف عليه كلاً من المقدمة الداخلية والخارجية .

قال المنطقيون ان الكليات خمس فتقسم على قسمين اى الذاتى والعرضى والمراد من الذاتى ما يكون جزءاً للماهية ومقوماً لها وبعبارة اخرى الذاتى ما حصل به ما به الاشتراك وما به الامتياز للماهية مثلاً ماهية الانسان مركب من جزئين اى الجنس والفصل .

توضيحه ان الذاتى ما له دخل فى ماهية الشيء سواء وجدت الماهية فى الخارج او لم توجد هذه المقدمة التى ذكرت تكون لتفصيل المقدمة الداخلية اى المراد من المقدمة بالداخلية ما تكون جزءاً للمركب بعبارة اخرى المقدمة الداخلية هى الأجزاء المأخوذة فى الماهية المأمور بها .

ان قلت ان الأجزاء هى عين الماهية فيلزم اتحاد المقدمة وذى المقدمة وتكون الأجزاء عين المركب .

قلت تجرى فى المقام الاعتبارات الثلاثة :

الأول ان تكون الأجزاء بنحو بشرط لافان كانت من هذا القسم لا يصدق عليها الجزء والكل اى لا يقال لها الجزء ولا الكل .

الثانى ان تكون الأجزاء بنحو لا بشرط فان كان الشئ من هذا القبيل يوجد لهذا الشئ وصف جزئية لان الشئ الذى يكون من قبيل لا بشرط يجتمع مع الف شرط .

الثالث ان تكون الأجزاء بنحو بشرط شئ اى بشرط اجتماع وتركيب فيصدق عليها الوصف الكل .

الحاصل الفرق بين الأجزاء والكل ان الأجزاء تكون بنحو لا بشرط وكل يكون بنحو بشرط شئ واعلم ان المركب على القسمين اى الحقيقى والاعتبارى والمراد من المركب الحقيقى ما يصدق عليه بعد تركيب الأجزاء الشئ الثالث بعبارة اخرى المركب الحقيقى ما يوجد بعد التركيب الشئ الثالث مثلا يوجد من تركيب الماء والتراب الوحل وكذا يوجد من تركيب الماء والطحن المعجن .

اما المراد من المركب الاعتبارى فهو ما لا يوجد الشئ الثالث بعد اعتبار التركيب فيه مثلا اذا قلنا ان زيدا وعمر وأبو بكر صاروا واحداً فى آرائهم هذه الوحدة اعتبارية .

فاعلم ان الأجزاء على قسمين ايضاً احدهما الأجزاء التحليلية وثانيهما الأجزاء الخارجية والخارجية ايضاً على قسمين اما تكون قابلة للاشارة او لا تكون قابلة للاشارة واما الأجزاء التحليلية فهي ما تكون قابلة للحمل لذا تسمى الأجزاء التحليلية فهي ما تكون قابلة للحمل لذا تسمى الأجزاء التحليلية الحملية اما وجه تسميتها بالتحليلية فانها تدخل الى الجنس والفصل اى يرجع اليهما اما وجه تسميتها بالحملية فانها تكون قابلة للحمل مثلا الجنس والفصل بحملان على الشئ .

ولا يخفى انه قد يكون للشئ الخارجى الأجزاء التحليلية مثلا يكون البياض شيئاً خارجياً ويكون له الأجزاء التحليلية مثلا يقال البياض لون قابض لنور البصر او

يقال لون مفرق لنور البصر فالبياض بسيط في الخارج لكن يكون له الاجزاء التحليلية في الدهن اى يكون اللون بمنزلة الجنس ومفرق للبصر بمنزلة الفصل قد ذكر تعريف الاجزاء الخارجية لكن اكررها للتفصيل والتوضيح فنقول ان الاجزاء الخارجية متبائنات في الوضع اى في الاشارة ولا يخفى انه يكون للوضع معنيان احدهما هو ما يكون من اعراض التسعة .

فيقال ان الوضع هو نسبة الشيء الى اجزائه كنسبة الانسان الى اجزائه من يد ورجل وباقي الاجزاء وايضاً نسبة هذه الاجزاء الى الخارج .

بعبارة الواضحة كالقيام والقعود للانسان .

وثانيهما الوضع هو اشارة خارجية .

فائدة لا يصدق الوضع بكلام المعنيين لله تعالى اى لا يمكن الى الله الاشارة الخارجية وكذا لا يكون لله تعالى الوضع الذي يكون من اعراض التسعة لان هذين المعنيين مستلزمان للجسم والجسم مستلزم للتركيب الخ تعالى الله عن ذلك علواً كبيراً قد ذكر هنا شيخنا الاستاد الجملة مفيدة انا متبع له لان كلامه كالدرر المنتظمه فاعلم ان كل شيء موجود في الخارج يحتاج الى ما به الاشتراك وما به الامتياز وبعبارة اخرى يحتاج الشيء الخارجى الى مادة والصورة والمراد من المادة هو الجنس والمراد من الصورة هو الفصل .

ولا يخفى انه يعبر عن الاجزاء بالجنس والفصل وايضاً اما ان يكون للشيء اجزاء المقدارية وهى قابلة للاشارة الى كل اطرافها مثلاً اذا اشير الى هذا الطرف يكون غير طرف الآخر كالحجر الكبير اذا اشرت الى بعض اطرافه يكون هذا البعض غير بعض الآخر .

وهذه الاجزاء المقدارية اما ان يكون مجتمعاً في وجودها كالحجر الذي كان كل من الطول والعرض ولعمق عشرة امتار وقد لا تجتمع هذه الاجزاء المقدارية في الوجود كاجزاء الصلوة اى كانت للصلوة اجزاء المقدارية كالتكبير والقراءة و

الركوع والسجود الخ لكن لا يكون لهذه الأجزاء الاجتماع في الوجود مثلاً اذا قلت
الله اكبر قد انصرم وانقطع وجود هذا الجزء وكذا اذا قلت الحمد لله قد انصرم وجود
هذا الجزء وجد جزء الآخر .

وايضاً يبحث في الأجزاء بانه هل الجزء يحمل على جزء الآخر .
توضيح الجواب قد ذكر آنفاً ان ما به الامتياز على ثلاثة اقسام الاول لا بشرط
الثاني بشرط شيء الثالث بشرط لا والمراد من لا بشرط هو الأجزاء التحليلية ولا
يخفى ان لا بشرط تجتمع مع الف شرط اي يصح هنا الحمل كالجنس و الفصل
يحمل احدهما على الآخر مثلاً يحمل الفصل على الجنس فيكون المراد من لا بشرط
اجزاء التي تكون قابلة للحمل اما المراد من بشرط لا اي شيء الذي لا يكون قابلاً
للحمل والمراد من بشرط شيء اعني بشرط الحمل هو مركب الذي يوجد بعد وجود
الحمل .

لما كان البحث في الأجزاء التحليلية والأجزاء الخارجية قلنا ان اجزاء التحليلية
تكون من قبيل لا بشرط وبعبارة اخرى تكون قابلة للحمل اما اجزاء الخارجية تكون
من قبيل بشرط لا اي بشرط عدم الحمل .

لكن فرفها بعبارة الواضحة فنقول قد اصطلح الحكماء ان اجزاء التي توجد
في الخارج يقال لها المادة والصورة و اما اجزاء التي توجد في الذهن يقال لها
الجنس والفصل ولا يخفى ان المراد من المادة هو شيء يكون مابيه الاشتراك والمراد
من الصورة هو شيء يكون ما به الامتياز وكذا الجنس يكون مابيه الاشتراك والفصل
يكون ما به الامتياز .

ان قلت ما الفرق بين المادة والجنس وبين الصورة والفصل .

قلت مع ان كل منهما يكون ما به الاشتراك اما الفرق بينهما فان المادة تكون
من قبيل بشرط لا اي بشرط عدم الحمل و اما الجنس فيكون من قبيل لا بشرط اي
يكون قابلاً للحمل وكذا الفرق بين الصورة والفصل مع ان كل منهما يكون ما به

الامتياز فان الصورة تكون من قبيل بشرط لا اى بشرط عدم الحمل اما الفصل فيكون من قبيل لا بشرط اى يكون قابلا للحمل فعلم ان مقياس الفرق بين المادة والجنس والصورة والفصل بعبارة اخرى ان مقياس الفرق بين اجزاء التحليلية والخارجية هو الحمل وعدم الحمل .

واعلم ان البحث كان فى المقدمة الداخلية والخارجية قد ذكر ان المراد من المقدمة الداخلية ما يتوقف عليها ماهية الشيء ومفهومه والمراد من المقدمة الخارجية ما يتوقف وجود الشيء عليها مثلا الحمد و السورة و القيام والقعود والركوع و السجود تكون المقدمات الخارجية للصلوة لان وجودها يتوقف عليها اما قولنا الانسان حيوان ناطق فان حيوان ناطق كان مقدمة داخلية لتوقف ماهية الانسان عليها .

القول فى خروج الاجزاء عن النزاع فى وجوب المقدمة

قوله : ثم لا يخفى انه ينبغى خروج الاجزاء عن محل النزاع الخ .

قسم المصنف المقدمة الى الداخلية والخارجية وقد علم ان الاجزاء كانت من المقدمات الداخلية .

يبعث فى وجوب الغبرى و المراد من وجوب الغبرى ما يكون بالملازمة ومن وجود الملازمة بين المقدمة وذى المقدمة .

قال صاحب الكفاية انه ينبغى خروج الاجزاء عن محل النزاع توضيحه ان وجوب الاجزاء لا يكون من باب الملازمة ولا تنصح الملازمة فى هذا المقام لان الملازمة ما يكون بين الشئين وبعبارة اخرى ان الملازمة تكون بين الشئ وغيره لا بين الشئ ونفسه .

ولا يخفى انه لانكون الاثنينية بين الاجزاء والمركب فان كان فى كل من المقدمة وذى المقدمة الوجوب النفسى يلزم اجتماع المثليين ويكون اجتماع المثليين مثل اجتماع الضدين فى القبح اما ان كان للمقدمة الوجوب الغبرى و لذى المقدمة الوجوب

النفسي يلزم اجتماع الضدين لان المقدمة وذى المقدمة يكونان شيئاً واحداً وقد ذكر وجهه آنفاً وايضاً يلزم خروج المقدمة الخارجية لعدم الملازمة فيها .

واعلم ان الاقوال على وجوب الاجزاء على سبعة اقسام .

الاول وجوب غيرى استقلالى .

الثانى وجوب نفسى استقلالى .

الثالث وجوب نفسى ضمنى اى الوجوب النفسى الذى يكون فى ضمن الكل .

الرابع وجوب عرضى لا بالاصالة .

الخامس وجوب غيرى عرضى .

السادس وجوب نفسى غيرى .

السابع وجوب غيرى ضمنى .

اذا كان الوجوب على سبعة اقسام فلا يلزم اجتماع الضدين او المثلين فى

بعض هذه الاقسام مثلاً اذا كان للاجزاء وجوب النفسى ضمنى و وجوب غيرى

باعتبار كون الاجزاء مما يتوسل بها الى الكل فلا يلزم اجتماع المثلين .

اما الاشكال بان الملازمة تقضى الاثينية فيبقى هذا الاشكال على حاله فان قلت

ان المغايرة الاعتبارية فى الاجزاء موجودة فلا يلزم باعتبار هذه المغايرة الاعتبارية

اجتماع المثلين كما لا يلزم اجتماع الامر والنهى فيما كان العنوان متعدداً لان تعدد

عنوان مستلزم لتعدد المعنون .

قلت انه لا يصح عندنا اجتماع الامر والنهى فى شىء واحد وان كان العنوان

متعدد .

وثانياً ان سلمنا ان اجتماع الامر والنهى جائز بتعدد العنوان فهذا انما ينفع

اذا كان تعدد العنوان من نحو حيثية تقيدية لا تعليلية والفرق بينهما ان حيثية تقيدية

تجعل الشىء متعدداً اما حيثية التعليلية فتكون لبيان علة الشىء .

اذا ظهر هذا الفرق فنقول ان العنوان المقدمة للاجزاء يكون حيثية تعليلية

اعنى ان يكون هذا العنوان علة لثبوت الحكم مثلاً فى محل البحث يكون عنوان المقدمة علة ثبوت الوجوب للاجزاء .

اما فى باب اجتماع الأمر والنهى فيكون العنوان حيثية نقدية مثلاًصل ولا تنصب يصير العنوان فى هذا الباب متعددأى عنوان الغصيبة وصلوتية .

لكن فى محل النزاع يكون العنوان المقدمة علة للوجوب ويتعلق الأمر على الأجزاء التى تكون مقدمة بحمل الشايع فيكون الواجب الأجزاء التى تكون مقدمة لا العنوان المقدمة كما قال صاحب الكفاية ان الواجب بهذه الوجوب ما كان بحمل الشايع مقدمة لانه متوقف عليه اى متوقف عليه هو الأجزاء لا العنوان المقدمة . الحاصل ان الأمر لم يتعلق على العنوان المقدمة فانقدح بذلك فساد توهم

انصاف كل جزء من أجزاء الواجب بالوجوب النفسى والغبرى لان العنوان يكون هنا من الحيثيات التعليلية كما كان العنوان فى باب اجتماع الأمر والنهى من الحيثيات النقدية كالصلوة والغصب

قوله : اللهم الا ان يريد ان فيه ملاك الوجوبين .

اى ملاك الوجوب الغبرى هو ترشح الوجوب من ذى المقدمة وملاك الوجوب النفسى هو كون الأجزاء مأموراً به لان المركب هو الأجزاء اما الواجب فهو واحد بوجوب نفسى كما قال مصنف لسبقه اى لسبق وجوب واحد نفسى .

قوله : واما المقدمة الخارجية فهى ما كان خارجاً عن المأمور به الخ .

قال صاحب الكفاية ما ذكر فى باب المقدمة من التحديدات يكون من التعريفات اللفظية ولا يكون اطالة الكلام بهم فيها لكن يكون فى المقام التقسيمات التى تكون فى ذكرها فائدة لذا ذكر فى المقام التقسيمات .

ومنها ان المقدمة اما ان تكون سبباً لذى المقدمة واذا كانت كذا فلاوجه للبحث عن وجوبها لان وجوب السبب يكون عين وجوب المسبب وكذا اذا كانت

المقدمة علة لذى للمقدمة .

لكن صاحب الكفاية لم يذكر هذه التقسيمات لانه لا يكون فى ذكرها عنده فائدة مهمة ودليله على ذلك انه قائل بعدم الفصل فى هذه التقسيمات اى ان قلنا بثبوت الملازمة بين المقدمة وذى المقدمة فتكون فى تمام الاقسام وان لم نقل بثبوتها فهى منتفية فى جميع الاقسام لكن لما كانت الفائدة موجودة فى بعض التقسيمات ذكرها خاصة فقال .

ومنها تقسيمها الى العقلية والشرعية والعادية الخ .

اما المقدمة العقلية فهى ما استحيل وجود ذى المقدمة بدونها كجز الرقة فانه مقدمة للقتل فان العقل يحكم بتوقف القتل على جز الرقة وكذا الانحناء الى الركوع والسجود فانهما يتوقفان على الانحناء عقلا .
واما المقدمة الشرعية فهى ما يتوقف عليه ذى المقدمة شرعاً كالطهارة فانه يتوقف عليها الصلوة شرعاً .

واما المقدمة العادية فهى ما لا يتوقف عليه ذى المقدمة لاعقلا ولا شرعاً كنصب سلم فانه مقدمة لكون على السطح فهذا لا يتوقف على نصب سلم عقلا لان العقل يحكم بامكان كون على السطح بدون نصب سلم لكن العادة تقتضى نصب السلم وكذا السير الى الحج مقدمة عادية فان العادة تقتضى السير الى الحج راجلا او راكباً .
واعلم انه يكون فى المقدمة الخارجية التقيد و النسبة داخلا والقيد خارجاً
واما فى المقدمة الداخلية فيكون القيد والتقييد كلاهما داخلا .

ولا يخفى ان المقدمة العقلية تكون واسطة فى الاثبات بالنسبة الى الامور الخارجية اى لا يوجد ذو المقدمة فى الخارج بدون المقدمة ولكن بالنسبة الى الامور الشرعية تكون هذه المقدمة واسطة فى الثبوت لانه لا يمكن ثبوت ذى المقدمة شرعاً بدون المقدمة .

قال شيخنا الاستاد ان المقدمة العادية خارجة عن محل النزاع لان البحث يكون عن ثبوت الملازمة والمراد من الملازمة ما لا يوجد الشيء بدون هذا الشيء عبر شيخنا الاستاد بالفارسية مراد از ملازمة آن است كه آن بدون اين نشود اما في المقدمة العادية فيمكن وجود ذى المقدمة بدون المقدمة مثلا كون على السطح يمكن في ان يكون بتوسط الحبل او الطيارة .

قوله : ومنها تقسميها الى مقدمة الوجود و مقدمة الصحة و مقدمة الوجوب و مقدمة العلم الخ .

ذكر صاحب الكفاية التقسيم الى هذه الأربعة المذكورة وقال لا يخفى رجوع مقدمة الصحة الى مقدمة الوجود ولو قلنا بكون الاسامى موضوعة للاعم توضيحه قد ذكر في مبحث الصحيح والاعمى ان الفاظ العبادات هل تكون للصحيح او للاعم اذا كانت للصحيح فتدخل الأجزاء والشرايط في المسمى واما اذا كانت للاعم فلا تدخل بعض الأجزاء والشرايط في المسمى اذا قلنا بالاعم فيكفى بعض الأجزاء في المسمى واما اذا قلنا بالصحيح فلا بد من جميع الأجزاء والشرايط ففي المقام اذا كانت الملازمة بين مسمى الأمور به والأجزاء والشرايط فيكون بعضها لصحة الأمور به وبعضها لوجوده وبعضها لوجوبه فلامدخل في محل البحث للصحيح والاعم اى لا يصح تقسيم المقدمة الى مقدمة الصحة والوجود والوجوب .

بعبارة الواضحة لانه بحث في المقام بان يكون بعض المقدمات للصحة وبعضها للوجود وبعضها للوجوب اى للوجوب الأمور به بل نبحث هل المقدمة واجبة شرعاً ام لا اى المقدمة الواجب واجبة ام لا والمراد الواجب الشرعى .

ولا يخفى ان الشيء الواجب لا يكون الا صحيحاً كما قال صاحب القوانين ان مطلوب المولى لا يكون الا صحيحاً وان قلنا بكون الالفاظ للاعم هذا اشكال على من قسم المقدمة الى مقدمة الوجود ومقدمة الصحة قال المستشكل لا يصح تقسيم تقسيم المقدمة الى مقدمة الوجود والصحة لان مقدمة الصحة عبارة من مقدمة الوجود

لهذا لا يصح تقسيم المقدمة الى هذين القسمين لان المفارقة بين الاقسام معتبرة .
 فعلم ان محل البحث مقدمة الوجود ومقدمة الصحة ترجع اليها اما مقدمة
 الوجوب فهي خارجة عن محل النزاع كما قال المصنف لاشكال في خروج مقدمة
 الوجوب عن محل النزاع .

فلذا ذكر اولاً وجه الفرق بين مقدمة الوجود والوجوب وثانياً وجه عدم كون
 مقدمة الوجوب محلاً للنزاع مثلاً ان السير مقدمة وجودية للحج لان الحج لا يجد
 بدون السير اليه .

اما الاستطاعة فالمقدمة الوجوبية لان مع عدم الاستطاعة لا يجب الحج فلا تكون
 هذه المقدمة محلاً للنزاع لان قبل وجود المقدمة لا يكون الوجوب لذى المقدمة
 لكن اذا وجدت المقدمة الوجوبية كالاستطاعة في مثال مذکور حصل الوجوب للحج .
 فان قلنا ان وجوب الحج مثلاً يستلزم وجوب المقدمة اذا وجب الحج بهذه
 المقدمة فيكون وجوب الحج مستلزماً لوجوب المقدمة حتى تكون هذه المقدمة
 مقدمة لوجوب الحج فيلزم تحصيل الحاصل لانه ثبت وجوب الحج بمحض وجود
 المقدمة فان وجب الحج ايضاً بمقدمة الواجب فيصير الواجب واجباً هذا التحصيل
 للحاصل .

بالعبارة الفارسية اي مقدمه وجوبيه محل نزاع نيست چون مراد از مقدمه
 وجوبيه آن است كه وجوب شيء بان توقف دارد مثل استطاعة تا استطاعة نباشد
 حج واجب نمیشود پس اين مقدمه از محل بحث خارج است چون تا آن نباشد
 اين از كجا بياید اي تا مقدمه نباشد ذي المقدمة نمیاید مثلاً تا استطاعة نباشد وجوب
 حج نمیاید و قتيكه مقدمه آمد وجوب از برای حج میاید اعني حج واجب میشود
 پس اگر بگويم كه وجوب ذي المقدمة لازم دارد وجوب مقدمه را تا بواسطه آن
 وجوب مقدمه وجوب از برای ذي المقدمة بیاید اين نيست مگر تحصيل حاصل
 چون بمحض آمدن مقدمه ذي المقدمة واجب میشود مثلاً بمحض آمدن استطاعة

حج واجب میشود پس اگر بگویم وجوب حج لازم دارد وجوب استطاعة را تا اینکه بواسطه وجوب استطاعة حج واجب شود این تحصیل حاصل است چون آنکه واجب شده باز واجب شود این لغو میباشد چون مطلب دقیق بود تکرار شد .

اما المراد من المقدمة العلمية فهي ما يتوقف العلم بذى المقدمة عليها كما ثبت في باب الوضوء غسل اليد من المرفق فيكون غسل نفس المرفق من باب المقدمة العلمية لعدم دخول الغاية في المعنى على الحق وايضا يكون من باب المقدمة العلمية اتيان الصلوة في الثوبين المشتهين .

فعلم انه لا يكون في المقدمة العلمية وجوب الواجب متوقفاً عليها بل يكون علم بالواجب متوقفاً عليها فتكون المقدمة العلمية خارجة عن محل النزاع لان موضوع البحث في ما كان ذو المقدمة واجباً شرعاً فيبحث بعد ذلك هل يترشح الوجوب من ذى المقدمة ام لا .

اما المقدمة العلمية فتكون واجبة عقلاً هذا خارج عن محل النزاع . ولا يخفى انه اذا كان الشيء واجباً عقلاً فان تعلق الامر فيه فيكون هذا الامر ارشادياً كالامر بالاطاعة في قوله تعالى اطيعوا الله والرسول فانه امر ارشادى اى انه امر لاجل الارشاد الى ما حكم به العقل بعبارة اخرى انه امر من المولى بما هو عاقل .

وكذا المقدمة العلمية فانها واجبة عقلاً لان العقل يحكم بوجوب غسل اليد في الوضوء من المرفق قد ذكر ان المقدمة اعم من ان تكون جزءاً او شرطاً .

ولا يخفى ان الجزء والشرط يكونان من المقدمات الداخلية قد ذكر الاستاد مثالا للمقدمة التى تكون شرطاً نحو قوله تعالى فاذا سويته ونفخت فيه من روحي فقعوا له ساجدين اى وقت الجزاء يكون بعد الشرط لان الشرط مقدمة للجزاء بيّن هنا شيخنا الاستاد القاعدة الادبية اى يكون الفاء في قوله تعالى فقعوا للتقوية اعنى وقت الجزاء يكون بعد الشرط واعلم ان فقعوا صيغة الأمر من وقع فحذف الواو

كحذفها فى عد والمعنى اى بعد هذا الشرط يجب وقوعكم ساجدين .

قوله : ومنها تقسيمها الى المتقدم والمقارن والمتأخر .

اى البحث فى مقدمة الواجب فنقسم المقدمة هنا الى ثلاثة اقسام اعنى المتقدم والمقارن والمتأخر بعبارة الاستاد يكون هذا التقسيم ثلاثياً لان الشئ الواجب اما ان تكون مقدمته مؤخراً او مقدماً او مقارناً ولاشكال اذا كان للمقدمة تقدم رتبى على ذى المقدمة وان كانا مقارنين زماناً مثلاً ان الستر شرط لصلوة يكون مقارناً للصلوة لكن هذا الشرط مقدم على الصلوة رتبة وكذا القبلة اما شرط المتأخر فهو كفصل الاستحاضة لصلوة الظهرين والعشائين اذا جمعت بينهما به والا يجب الفصل لكل الصلوة وهذا الحكم ثابت لاستحاضة كثيرة فتكون هذه الاغسال شرطاً لصحة الصوم ويكون الفصل للعشائين من قبيل شرط المتأخر لصحة الصوم الذى قد سبق . وكذا شرط التكليف يمكن ان يكون مقدماً او مقارناً او مؤخراً . والمراد من التكليف مثلاً الوجوب تكليف وكان له شرط المقارن والمتقدم والمتأخر .

توضيحه ان الوقت شرط للصلوة وهى مأمور بها ووجوبها تكليف والوقت كالدلوك والزوال شرط للتكليف اى الوجوب فالوقت شرط المقارن للصلوة وكذا الاستطاعة فانها شرط مقارن لوجوب الحج .

ان قلت هل يجوز ان يكون شرط التكليف متقدماً قلت لم يوجد فى الشرعيات ان يكون شرط التكليف متقدماً بل لا بد ان يكون شرط التكليف مقارناً لكن يوجد شرط التكليف فى العرفيات متقدماً مثلاً اذا سافر الشخص وشرط التصديق فيجوز ان يشترط التصديق متقدماً او متأخراً .

قال شيخنا الاستاد تكون فى الشريعة المطهرة المقدمات المفوتة فتكون هذه المقدمة من قبيل الشرط المتقدم للتكليف توضيحه انه ورد فى الشريعة المطهرة وجوب بعض المقدمات قبل زمان ذيلها فى الموقنات كوجوب قطع المسافة للحج

قبل حلول ايامه ووجوب غسل الجنابة للصوم قبل الفجر ووجوب الوضوء او الغسل على قول قبل وقت الصلوة عند العلم بعدم التمكن منه بعد دخول وقتها فكان وجوب هذه المقدمات متقدماً على وجوب ذى المقدمة وعبر شيخنا الاستاد بالفارسية در اين مورد كاسه از آتش داغتر ميشود .

وتسمى هذه المقدمات باصطلاحهم المقدمات المفوتة باعتبار ان تركها موجب لتفويت الواجب في وقته لكن يمكن الجواب عن هذا الاستدلال لو لم يحكم الشارع بوجوب هذه المقدمات فان العقل يحكم بلزوم الاثبات بهالان تركها موجب لتفويت الواجب قد ذكر المصنف مثالا للوضع اى للاحكام الوضعية بقوله كالاغسال الليلية المعتبرة في صحة صوم المستحاضة وكذا الاجازه في صحة العقد على الكشف اى يكون المثاليين من قبيل شرط المتأخر وكذا الزوجية تكون من الاحكام الوضعية والعقد شرط لها هذا مثال لشرط المتقدم وكذا الوصية ان العقد الوصية يكون شرط المتقدم لكن الموت شرط مقارن كونهما شرطاً

الحاصل انه هذه الثلاثة اى الشرط المتقدم او المقارن او المتأخر اما ان تكون شرط للتكليف او الوضع او المأمور به لكن يرد الاشكال في شرط التكليف اذا كان متأخراً ودليل المستشكل ما قدم من القاعدة المسلمة وهى ان العلة تكون مقارنة مع معلوله زماناً وان كانت متقدماً رتبة مثلاً طلوع الشمس يكون علة لوجود النهار وكذا حركة اليد يكون علة لحركة المفتاح فالشرط سواء كان من شروط التكليف او من شروط الوضع يعد من اجزاء العلة اذا كان الامر كذلك فلا بد من تقدم العلة واجزائها على المعلوم .

وقال شيخنا الاستاد ان الاشكال يرد في الشرط المتقدم ايضاً وان قال المشهور في شرط المتأخر لان الاقتران الزمانى شرط بين العلة والمعلوم اذا كان الشرط متقدماً فينتفى هذا الاقتران ولا يختص الاشكال في الشرط المتأخر لكن اذا كان الشرط متأخراً فيكون الامر اشكل لانه يلزم تقدم المعلوم على العلة فالاعلام يختارون كل منهم مهرباً

عن هذا الاشكال قال صاحب الكفاية في هرب عن الاشكال بقوله فكون احدهما شرطاً له ليس الا ان للحاظه دخلا في تكليف الامر .

توضيحه قال صاحب الكفاية لانتخرم القاعدة بشرط المتأخر ولا بشرط المتقدم اي لانتخرم القاعدة في شرط التكليف لانه لا يجعل الشرط الشيء الخارجى بل يكون الشرط العلم به .

بعبارة الواضحة لا يكون الشرط الوجود الخارجى بل يكون الشرط الوجود التصورى حتى شرط المقارن يكون الشرط فيه الوجود التصورى لا الخارجى .

فان قلت اذا كان الشرط الوجود الذهني والتصورى فما الوجه لقولهم ان الشرط هو الوجود الخارجى قلت ان الوجود الذهني هو عين الوجود الخارجى مثلاً الزيد الذهني عين الزيد الخارجى فوجد في الخارج ما هو موجود في الذهن .

لكن اهل فلسفة اختلفوا لهذا القول لانهم يقولون ان الآثار خاصة للوجود الخارجى مثلاً الشبع يكون للغذاء الخارجى وكذا حلوة فم اثر للحلواء الخارجى قال شيخنا الاستاد ان الآثار لا تكون للوجود الذهني مثلاً حب شخص يوجد في الذهن الحاصل ان الاشكال ورد على الشرط المتقدم والمتأخر اجاب صاحب الكفاية عن هذا الاشكال بان الشرط هو الوجود الذهني لا الخارجى ولا خلاف بان وجود الذهني والعلمي مقارن للتكليف دائماً .

قوله واما الثانى فهو كون الشيء شرطاً للمأمور به الخ .

كان الاشكال في الشرط المتقدم والمتأخر فاجاب المصنف عن الاشكال الذى ورد في شرط التكليف .

وبقى الاشكال فيما اذا كان الشيء شرطاً للمأمور به اي اذا كان شرطاً للمأمور به متقدماً او متأخراً فبرد الاشكال الذى ورد في شرط التكليف اعنى اذا كان شرطاً للمأمور به متقدماً او متأخراً ينتخرم القاعدة والمراد منها تقديم العلة واجزاء العلة على المملول

واذا كان شرط المأمور به متقدماً او متأخراً تنخرم هذه القاعدة ويلزم تقدم المعلول على العلة .

فاجاب المصنف ان الشرط على القسمين الاول ما يكون وجود المشروط متوقفاً عليه اى اذا لم يوجد الشرط لم يوجد المشروط مثلاً شرط الاحراق فى النار هو وضع المخصوص اى قرب المخصوص بين النار والحطب فلا بد فى الخارج من قرب المخصوص .

والثانى اى القسم الثانى من الشرط ما لا يتوقف وجود المشروط على وجوده لكن وقع هذا الشرط طرفاً للاضافه اى اضاف المشروط اليه بعبارة اخرى نسب المأمور به الى شىء صارت هذه الاضافة والنسبة سبباً لحسن المأمور به ولا يخفى انه ليس المراد من الاضافة كاضافة غلام زيد اضافة معنوية بل المراد من الاضافة نسبة الشىء الى شىء الآخر لان كل الشىء اذا نسب الى الشىء الآخر يصير لاجل هذه النسبة حسناً او قبيحاً مثلاً السلام مستحب ولكن جوابه واجب فصار جواب السلام واجباً وحسناً لاجل النسبة الى هذا السلام البدوى وان لم يكن هذا السلام البدوى فلم يوجب هذا الجواب وانه وجد عنوان الجوابية لهذا السلام لاجل السلام البدوى المتقدم فيكون جواب السلام بالاضافة الى المتقدم .

الحاصل ان الاضافة الى الشىء المتقدم صارت سبباً للحسن والوجوب للشىء المتأخر قد اندفع الاشكال عن شرط المأمور به اذا كان مقدماً وقد وضع جواب الاشكال بالمثال الذى ذكر فى جواب السلام .

توضيح المطلب بمثال آخر مثلاً يجرىء العالم من السفر فتقدم انت للاستقبال فيعمنون هذا الاستقبال بعنوان الحسن لاجل اضافته الى الامر المتأخر اى مجىء العالم فى الزمان المتأخر الحاصل ان اضافة الشىء الى المتقدم او المتأخر تصير سبباً لحسن الشىء .

ان قلت ما الفرق بين هذا الجواب والجواب الذى ذكر فى شرط التكليف

من ان الشرط هو الوجود الذهنى والعلمى واما فى شرط المأمور به فيكون الشرط طرف الاضافة فما الفرق بينهما قلت ان الشرط فى المأمور به هو الوجود الدهرى واعلم ان الوجود الزمانى والدهرى والمراد من الوجود الزمانى ما يكون فيه التقدم والتأخر واما المراد من الوجود الدهرى الزمانيات المجتمعه مثلاما يكون فى الزمانيات من المتفرقات يكون فى الوجود الدهرى من المجتمعات فلا يكون الله تعالى من الزمان والزمانيات بل كان الله تعالى فوق الزمان والزمانيات ذكر شيوخنا الاستاد هنا نظيراً لتوضيح الوجود الدهرى والزمانى قال ابن سينا انك ترى القطار من الروزنة ولا يخفى انك ترى ما يسير ويعبر من مقابل الروزنة ولا يمكن الرؤية فى زمان واحد للجميع واما ان كنت على السطح فرأيت كل قطار الابل فى آن واحد . اذا ذكر هذا النظر فاعلم ان المخلق يرى الموجودات من الروزنة فيكون كل الموجودات فعلية وتكون متفرقة فى الوجود عندنا اما عند الله تعالى فلا تكون الموجودات متفرقة ولا يكون عنده تعالى الصباح والمساء لانه تعالى محيط بالاشياء .

الحاصل ان الموجودات عند الله تعالى موجودة بالوجود الدهرى واما الموجودات عند المخلق فموجودة بالوجود الزمانى فاعلم ان شرط المأمور به موجود بالوجود الدهرى فيكون الشرط والمشروط فى الوجود الدهرى واحداً ولا يتصور فيهما التقدم والتأخر .

فقد اجاب المحقق القمى عن هذا الاشكال بالاجوبة المفصلة وكتب هذه الاجوبة طلاب درسه وذكر المصنف فى فوائده هذه الاجوبة لكن فسر الوجود الدهرى على الوجه الآخر قال انه يكون للاشياء نسبة الى الفاعل ونسبة الى القابل اذا نسبت الى القابل يكون الاشياء عنده متفرقة واما اذا نسبت الاشياء الى الفاعل فيكون الاشياء عنده مجتمعة مثلاً اذا نسبت الاشياء الى الله تعالى فتكون مجتمعة عنده تعالى لان الله محيط بالاشياء .

قوله : الامر الثالث تقسيمات الواجب منها تقسيمه الى المطلق و
المشروط .

قد ذكر فصل في مقدمة الواجب وقبل الخوض في المقصود ينبغي رسم
امور الأول الظاهر ان المبحوث عنه في هذه المسئلة البحث عن الملازمة بين
وجوب ذى المقدمة ووجوب المقدمة فنكون مسئلة اصولية وقال بعض انه يبحث
عن وجوب المقدمة فنكون مسئلة فقهية و قال بعض انها مسئلة كلامية قال صاحب
الكفاية انها مسئلة اصولية ولا يكون مورد الاستطراد .

قد علم ان الامر الثانى فى بيان تقسيم المقدمة الى المقارن والمقدم والمؤخر .
وبين فى امر الثالث تقسيم الواجب الى المطلق والمشروط واعلم ان الواجب
اذا قيس وجوبه الى شىء آخر تخرج عن الواجب فهو لا يخرج عن احد نحوين
الاول ان يكون متوقفاً وجوبه على ذلك الشىء وهذا الشىء ماخوذاً فى وجوب
الواجب على نحو الشرطية كوجوب الحج بالقياس الى الاستطاعة وهذا هو المسمى
بالواجب المشروط لاشتراط وجوبه بذلك الشىء الخارج .

الثانى ان يكون وجوب الواجب غير متوقف على حصول ذلك الشىء الآخر
كالجج بالقياس الى قطع المسافة وان توقف وجوده عليه هذا هو المسمى بالواجب
المطلق لان وجوبه مطلق غير مشروط بحصول ذلك الشىء الخارج ومنه الصلوة
بالقياس الى الوضوء والفسل والساتر .

قال صاحب الكفاية قد ذكر لكل منهما تعريفات وحدود ولا يخفى انها تعريفات
لفظية لشرح الاسم ليست بالحد ولا بالرسم اى لانه تكون التعريفات الحقيقية التى يشترط
فيها ان تكون جامعة ومانعة .

وبعبارة اخرى يشترط فى التعريف الحقيقى ان يكون مطرداً و منعكساً اما
التعريفات اللفظية فلا يشترط ان تكون جامعة ومانعة ولا تكون مورداً للنقض والابرار
لان التعريف اللفظى قد يكون بالاعم وقد يكون بالاخص اذا ثبت ان التعريف اللفظى

قد يكون بالاعم فلا يكون محلاً للنقض والابرار .

الحاصل انهم عرفوا الواجب المطلق والمشرط بالتعريفات المختلفة عرف صاحب الفصول ان الواجب المطلق لا يتوقف بعد وجود الشرائط العامة على الشيء الآخر والمشرط ما يكون بعكسه اى يتوقف بعد وجود الشرائط العامة على الشيء الآخر ويقول الخصم عرف لنا مورد الذى لا يتوقف الواجب بعد الشرائط العامة على الشيء الآخر يقال فى الجواب ان معرفة الله تعالى واجبة لا يتوقف بعد الشرائط العامة على شيء آخر يقال له ما تقول فى الصلوة لان الصلوة موقوفة بعد الشرائط العامة على الوقت لان الصلوة قبل الوقت لا تكون واجبة وكذا الصوم .

الحاصل ان هذا التعريف لا يكون جامعاً و عرف بعض الآخر ان الواجب المطلق ما لا يتوقف وجوبه على ما يتوقف عليه وجوده مثلاً وجود الصلاة موقوف على السائر و الاستقبال والوضوء لكن وجوبها لا يكون موقوفاً عليها و يقال هذا التعريف لا يصح ايضاً لان الوجوب وجود الصلوة موقوفان عليها .

قال صاحب الكفاية هذه التعريفات لفظية لا يحتاج الى النقض والابرار .
فاعلم ان المصنف ذكر هذه التقسيمات لتعرف ان كل الواجب تجب بمقدماته ام لا .

فائدة هل يكون للمطلق والمشرط اصطلاح الخاص للاصولى ام يكونان بالمعنى العرفى مثلاً المطلق ما لا يكون له قيد والمشرط ما يكون له قيد هذا المعنى العرفى مراد هنا فيبحث فى المقام اذا لم يكن للمطلق قيد فهل يشترط عدم القيد حقيقة ام بالاضافة اى يكون الواجب الواحد واجباً مشروطاً بالقياس الى الشيء وواجباً مطلقاً بالقياس الى شيء آخر فالمشرط والمطلق امران اضافيان .

ثم اعلم ان كل واجب هو واجب مشروط بالقياس الى الشرائط العامة وهى البلوغ والقدرة والعقل فالصغير والعاجز والمجنون لا يكلفون بشيء فى الواقع .
قد علم الى هنا ان المراد من تعريف المطلق والمشرط هو تعريف لفظى

اي تبديل اللفظ باللفظ الآخر ولا يخفى ان تعريف الشيء قبل اثبات الوجود تعريف لفظي مثلاً اذا عرف المعنى فهو تعريف لفظي واما اذا كان التعريف بعد اثبات الوجود فهو حد .

قال شيخنا الاستاد هذه الجملة عن شرح الاشارات واعتراض على صاحب الكفاية بانه اذا كان المراد تعريفاً لفظياً فلا وجه لقوله تعريفات لفظية لشرح الاسم لان شرح الاسم لا يكون من تعريفات لفظية كما ذكر من شرح الاشارات ان شرح الاسم يمكن ان يكون بعد اثبات الوجود فيتبدل الى الحد .

قوله: الظاهر ان الواجب المشروط كما اشرنا اليه نفس الوجوب فيه مشروط بالشرط الخ .

قال صاحب الكفاية ان الشرط في الجملة الشرطية قيد لنفس الوجوب بحيث لا وجوب حقيقة ولا طلب واقعاً قبل حصول الشرط اشارة الى هذا صاحب الكفاية بقوله كما هو ظاهر الخطاب التعليقي اي كون نفس الوجوب مشروطاً .

الحاصل ان صاحب الكفاية خالف في هذا المقام لاستاده لانه قال الظاهر في الجملة الشرطية ان القيد يرجع الى الوجوب وبعبارة اخرى الشرط والقيد يرجع الى الهيئة اي يكون الواجب واجباً مشروطاً اما حكى عن شيخه العلامة ان الشرط يرجع الى المادة قال صاحب الكفاية ضرورة ان الظاهر خطاب ان جائك زيدفاكرمه كون الشرط من قيود الهيئة اي وجوب الاكرام مقيد بالشرط لا المادة ولا يكون نفس الاكرام ووجوده مقيداً بالشرط .

ثبت على قول صاحب الكفاية ان الواجب في مثال المذكور الواجب المشروط وايضاً قال ان شيخنا العلامة جعل الشرط من قيود المادة فنازع هنا صاحب الكفاية مع استاده قال شيخنا الاستاد الشيخ صدر ان صاحب الكفاية لم يدرك مباحث الالفاظ في مجلس درس استاده لكن لما قرء تقريراته التي كتبها بعض الطالب استفاد ان مذهب الاستاد رجوع القيد الى المادة فيمكن ان يكون مذهب استاده ايضاً رجوع

القيد الى الهيئة لكن بيان التقريرات قاصرة عن المقصود قد تم اعتراض الذى اورد شيخنا الاستاد في هذا المقام .

فائدة قد ذكر في المنطق ان القضية الشرطية والحملية وذكرت للقضية الشرطية ثلاثة احتمالات .

احدها ان يكون القيد للنسبة في الجملة اى نسبة المحمول الى الموضوع وثانيها يحتمل ان يكون للموضوع الذى ذكر في الجزاء مثلاً في المثال المذكور يكون قيد للاكرام اى المادة .

ثالثها ان يكون القيد للمجموع اى الشرط والجزاء كما ذكر في المنطق ان المراد من الجملة الشرطية هو تعليق النسبة للنسبة الاخرى اى كان الشرط والجزاء قبل الدخول الآدات جملتين مستقلين اى يصبح السكوت في كل منهما لكن بعد دخول آدات خرجنا عن الاستقلال وجعلنا جملة واحدة لان الآدات تربط احدى الجملتين في الاخرى .

مركز تحقيق كليات العلوم الإسلامية

قاعدة ان الفعل اللغوى والنحوى اذا اريد من الفعل الهيئة والمادة كلاهما يسمى الفعل النحوى وان اريدت المادة فقط يسمى الفعل اللغوى اختلفوا في مقام العمل فقال بعضهم ان العمل على المعمول للمادة وقال البعض الآخر ان العمل للهيئة. الحاصل ان القيد في القضية اما ان يكون للفعل اللغوى اى المادة واما ان يكون للفعل النحوى اى المادة والهيئة واما ان يكون للهيئة والطالب فقط واما ان يكون للمادة المنتسبة اى الجملة الجزاء بان يربط القيد جملة الجزاء الى الشرط قد اختار المصنف ان القيد يربط الهيئة الى الشرط وبعبارة اخرى يربط الطالب و الوجوب الى الشرط وحكى اى حكى صاحب الكفاية عن استاده المأئمة الشيخ الانصارى ان القيد يربط المادة ولا يخفى ان يذكر في العبارة ان القيد يربط بالنسبة والطالب انهما بمعنىاً وكذا يقال ان القيد للبعث والوجوب والهيئة فاعلم ان كلاهما بمعنىاً .

وحاصل الكلام ان هناك نزاعاً بين الشيخ وغيره وهو ان القيود المأخوذة في المخطابات الشرعية هل ترجع الى مدلول الهيئة ليكون نفس الوجوب مشروطاً بها فلا بحث ولا طلب حقيقة قبل حصول القيد .

و بعبارة اخرى لا وجوب حقيقة قبل حصول الشرط قال الشيخ العلامة ان القيود ترجع الى المادة حتى يكون الواجب مقيداً والوجوب مطلقاً .

ولا يخفى ان الواجب والمادة بمعنى وملخص ما افاده في ذلك يرجع الى دعويين احدهما السلبية والاخرى الايجابية اما الاولى فوجهها عدم قابلية معنى الهيئة للتقييد حتى يرجع القيد الى الوجوب وذلك لان كون الوضع في الحروف عاماً والموضوع له خاصاً وجزئياً حقيقة وكذا الهيئة الظاهر ان الجزئي غير قابل للتقييد والاطلاق الذين هما من شئون واصناف المعاني الكلية و بما ان الهيئة وضعت لخصوصيات افراد الطلب فالموضوع له والمستعمل فيه فرد خاص من الطلب وهو غير قابل للتقييد وعليه فلا معنى لكون الشرط من قيود الهيئة على مذهب الشيخ (قدس سره) مثلاً زيد لا يكون قابلاً للتقييد وكذا فردا الخاص من الطلب قال شيخنا الاستاد ان الجزئي قابل للتقييد الحالي مثلاً زيد قابل للتقييد باعتبار الأحوال وكذا الطلب . واما الدعوى الثانية وهي لزوم كون الشرط قيداً للمادة فوجهها شهادة الوجدان بعدم اشتراط الارادة في شيء من الموارد بل المشروط هو المطلوب فيثبت بالوجدان ان الوجوب لا يكون مقيداً وانما المقيد هو الواجب والمطلوب . توضيحه ان العاقل اذا تصور شيئاً فان لم تتعلق به ارادته فلا كلام فيه وان تعلقت به فلا يخلو ذلك عن صورتين احدهما ان تتعلق به بلا قيد كما اذا طلب الماء مطلقاً .

وثانيتها ان تتعلق مع القيد كما اذا طلب الماء بقيد برودة وهذه الصورة تتصور على وجهين احدهما ان يكون القيد غير الاختياري كالبلوغ والوقت المقيد فيهما الصلوة وثانيهما ان يكون القيد اختيارياً كالاستطاعة وتملك نصاب في اموال الزكوية

وكذا هاب الى المسجد لانيان الصلوة وكنظهير الثياب في وقت الصلوة .
والحاصل ان هذا القسم تارة يجب تحصيله واخرى لايجب ذلك على اختلاف
الاغراض فالتقييد في هذه الصور راجع الى المراد كما عرفت في طلب الماء فان
برودة مثلاً من القيود المراد وهو الماء فالقيد سواء كان اختيارياً ولازم التحصيل
او غيره ام كان القيد غير اختياري قيد للمادة وهو الواجب لا الوجوب اذ لا شرط
فيه وانما الشرط في المادة فثبت بشهادة الوجدان عدم التقييد الارادة والطلب
وظهران الرجوع القيود طراً ومن الاختيارية وغيرها الى الواجب والمراد .

في قوله : كما نسب ذلك الى شيخنا العلامة .

وهو شيخنا الاعظم الانصارى (قدس سره) اى قال الشيخ (قدس سره) ان القيد
يرجع الى المادة لبأى الوجدان بشهد على ذلك اى قال الشيخ العلامة انه يمتنع
ان يكون الشرط من قيود الهيئة واقماً وفي نفس الامر حاصله ان امتناع كون الشرط
من قيود الهيئة انما يكون لمانع ثبوتى وهو عدم قابلية الهيئة للقيد لكون معناها
جزئياً حقيقياً لالمانع الاثباتى وهو قصور اللفظ عن افادة تقييد الهيئة .

قوله : مع الاعتراف بان قضية القواعد العربية ان الشرط من قيود
الهيئة ويشكل هنا بالتنافى بين امتناع تقييد الهيئة وبين كون تقييدها
مقتضى القواعد العربية .

اى قال الشيخ اولاً يمتنع تقييد الهيئة لبأى واعترف ايضاً بان تقييد الهيئة مقتضى
القواعد العربية لبس هذا الا التنافى والتناقض .

والجواب هذا التنافى يندفع بتعدد الجهة اذ امتناع التقييد انما يكون لمانع
ثبوتى اى في نفس الامر يمتنع تقييد الهيئة واما كون تقييد الهيئة مقتضى القواعد
العربية فانما يكون الى الظهور اللفظى المستند الى وضع ادوات الشرط لارتباط
الجزء بالشرط ولانفاقات بين هذا الارتباط وبين امتناع تقييد الهيئة لجهة خارجية

اذ المانع الخارجى لا يمنع عن ظهور اللفظ فى الاناطة والتعليق .

قوله : وما يكون من الامور الاختيارية قد يكون مأخوذاً فيه على نحو
يكون مورداً للتكليف كالصوم المقيّد باقامة عشرة ايام للمسافر فى محل لمن
عليه قضاء الصوم وضاق وقته بمجيئ شهر رمضان القابل .

فان الاقامة بناء على تعيين القضاء بضيق الوقت واجبة وكالصلوة المقيدة
بالطهارة والاستقبال وغيرهما من القيود الاختيارية الواقعة فى حيز التكليف مع كون
وجوب الصلوة مطلقاً بالاضافة اليها .

وقد لا تكون الامور الاختيارية مورداً للتكليف كالاستطاعة لمن تمكن من
تحصيلها وكذا تملك النصب الزكوية ونحوهما من شرائط الوجوب فانها لم تقع
مورداً للتكليف بل انشاء الوجوب منوطاً بها ولذا لا تجب تحصيلها .

الحاصل ان اختلاف وقوع الشيء مطلقاً ومقيداً ناش من اختلاف الاغراض
الداعية الى ذلك الشيء بداهة اختلاف الشيء اطلاقاً وتقييداً بسبب اختلاف الاغراض
كاختلافه كذلك باختلاف المصالح والمفاسد اذ قد تتعلق بوجود الشيء مطلقاً وقد
تتعلق به مقيداً .

قوله : من غير فرق فى ذلك بين القول بتبعية الاحكام للمصالح والمفاسد
والقول بعدم التبعية .

وجه عدم الفرق فيه انه على تبعية الاحكام يكون اختلاف المذكور ناشئاً
من اختلاف المصالح وعلى القول بعدم تبعية الاحكام للمصالح يكون اختلاف المذكور
ناشئاً من اختلاف الاغراض مثلاً ان كان الغرض من طلب الماء اطفاء النار فلا اشكال
فى حصوله من مطلق الماء وان كان حاراً وان كان الغرض من طلبه تبريد كبد او بدنه
فلا يحصل الا بالماء البارد .

قوله : هذا موافق لما افاده بعض الافاضل .

والمراد منه العلامة الميرزا ابوالقاسم النورى اى لافرق بين ماقلنا من مذهب الشيخ الاعظم وبين مقرر بحثه العلامة .

قوله : ولا يخفى ما فيه اما حديث عدم الاطلاق فى مفاد الهيئة الخ .

هذا رد للدعوى السلبية وهى عدم كون الشرط قيدا للهيئة على ما افاده الشيخ (قدس سره) .

حاصل الرد هو قابلية الهيئة للتقييد لما حققه المصنف فى المعانى الحرفية من كون المعنى الحرفى كالمعنى الاسمى كلياً قابلاً للاطلاق والتقييد فكل من الموضوع له والمستعمل فيه فى الحروف عام والخصوصية تنشأ من ناحية الاستعمال فيمتنع دخلها فى الموضوع له وعليه فالمعنى الحرفى كلى قابل للتقييد كالمعنى الاسمى فلا مانع حينئذ من رجوع القيد الى الهيئة لكون معناها على هذا كلياً لاجزئياً حقيقياً .

قوله : مع انه لو سلم انه فرد فانما يمنع عن التقييد لو انشأ اولاً غير مقيد .

هذا جواب آخر عما استدل به الشيخ على امتناع تقييد الهيئة اى قال صاحب الكفاية انا لا اسلم مبناكم بان الهيئة وضعت لمعنى الجزئى بل معناها كلى واقول ثانياً بعد تسليم وضع الهيئة لمعنى الجزئى ان للتقييد معنيين احدهما ايجاد الشئ مضيقاً نظير ضيق فم الركبة والآخر تضيق ما اوجد موسعاً وبعبارة اخرى تارة يكون لحاظ التقييد قبل الانشاء كما اذا قيد وجوب الحج بالاستطاعة ثم انشأ هذا الوجوب مقيداً بالاستطاعة .

الحاصل ان المنشآت قبل الانشاء تكون كلياً مثلاً زوجية قبل الهيئة الانشائية تكون كلياً مثلاً قبل ايجاد لفظ زوجت تكون كلياً وكذا الملكية فيكون ما ذكر كلياً طبيعياً لان الكلى الطبيعى لا يكون منحصراً فى الكلية و الجزئية لان الكلى

الطبيعى باعتبار وجوده فى الخارج يكون جزئياً فظاهر مما ذكر ان المنشآت بعد الانشاء لا تكون قابلة للتقييد اما قبل الانشاء فنكون قابلة للتقييد والتقييد الممتنع هو بعد الانشاء .

فمحصل هذا الجواب ان الطلب الخاص الذى هو مفاد الهيئة لم يقيد بشيء بعد انشائه بالصيغة بل هو على حاله عند انشائه من دون تغير نعم انشاء ذلك مقيداً بمعنى ان المتكلم تصور الطلب بجميع خصوصياته المقصودة له فانشاء بالهيئة ودلت القرينة على الخصوصية من باب تعدد الدال والمدلول لانه أنشأ اولاً مطلقاً ثم قيده والمراد من تعدد الدال والمدلول ان الدال الاول يكون قبل الانشاء والدال الثانى يكون بعد الانشاء بعبارة اخرى ان الهيئة تدل على الطلب والشرط يدل على التقييد قوله فافهم لعله اشارة ان المعنى الحرفى على مذهب الشيخ بذاته جزئى حقيقى لا ان جزئيته من ناحية الانشاء فلا اطلاق له فى حد ذاته حتى يصح انشاؤه مقيداً .

قوله : فان قلت على ذلك يلزم تفكيك الانشاء عن المنشأ الخ .

اى اذا قلنا بمقالة صاحب الكفاية ان القيد للهيئة لا قيداً للمادة فيلزم الاشكال على صاحب الكفاية وهو انفكك الانشاء زماناً عن المنشأ وهو محال للزوم انفكك المعلول عن علته توضيحه ان الطلب لا يحصل الا بعد حصول شرطه حسب الفرض والمفروض ان الانشاء حالى ولمنشأ وهو الطلب استقبالى فينفك الانشاء عن المنشأ وهو محال للزوم انفكك المعلول عن علته حيث ان الانشاء علة للمنشأ فلامحيص عن رجوع الشرط الى المادة كما هو رأى الشيخ قدس سره .

قوله : قلت المنشأ اذا كان هو الطلب على تقدير حصوله الخ .

هذا جواب للاشكال وحاصله ان الانشاء ان كان علة تامة كانشاء الوجوب الصلوة مثلاً بلا قيد فلا يلزم انفكك بينهما اصلاً وان كان جزء العلة كما اذا نشأ الوجوب للحج بشرط الاستطاعة والملكية للموصى له بشرط موت الموصى فلامحذور فى الانفكك

لورود الانشاء على المقيد فحصوله بمجرد الانشاء مستلزم للخلف فوزان الانشاء في هذا المورد وزان الارادة في انه اذا تعلقت بشيء متأخر فلا يقع المراد قبله والابلزم الخلف وكذا انشاء فاذا تعلق بشيء مقيداً بأمر متأخر فلا يقع المنشأ قبله .

قوله : وانشاء امر على تقدير كالاخبار به اى بالامر بمكان من الامكان اى انشاء الامر على فرض المزبور كالاخبار بالأمر مثلاً الاخبار بعزم زيد على اكرام عمرو في القد على تقدير مجيئه لا يوجب تعليق مخبر به تعليقاً في الاخبار فكذلك تعليق المنشأ لا يوجب تعليقاً في الانشاء كما يشهد به اى بامكان انشاء امر على تقدير الشرط كانشاء تمليك معلق على الموت وكشرط في عقد بعد مضي زمان كان يبيع داره لزيد بشرط ان يكون له اول غيره الخيار بعد سنة وكالتذر المعلق على شرط غير حاصل حال انشائه .

قوله : اما حديث لزوم رجوع الشرط الى المادة لباً ففيه الخ .
والمراد من الحديث الصبغة اى كان للشيخ الصحبتان احدهما السلبى قد تقدم جوابها وثانيتها اى ايجابى يذكر جوابها هنا .

الحاصل ان المصنف اشكل على الدعوى الايجابية التى ادعاها الشيخ من الرجوع القيد الى كماده لباً ملخص اشكال المصنف على هذه الدعوى هو صحة رجوع القيد الى الهيئة وعدم امتناعه من غير فرق فى ذلك بين القول بتبعية الأحكام لما فى انفسها من المصالح والمفاسد كما عليه البعض وبين القول بتبعيةها لما فى متعلقاتها من المصالح والمفاسد كما عليه الأكثر اما على الأول فواضح لانه بعد الاتفاق على الشيء ان كانت المصلحة فى طلبه مطلقاً فيطلبه فعلاً غير متعلق على شيء والا فيطلبه معلقاً عليه ولا يصح ان يطلبه مطلقاً وعلى كل تقدير فالهيئة هى التى يرد عليها الاطلاق والتقييد فلا يرجع القيد حينئذ الى المادة كما ذهب اليه الشيخ .

واما على الثانى اى بناءً على تبعيةها لما فى متعلقاتها من المصالح والمفاسد فربما يتراءى بحسب النظر البدوى كون الشرط من قيود المادة اذ المفروض دخل

الشرط في المصلحة القائمة بالمادة المتعلقة بالطلب لكن النظر الثانوى يقتضى خلاف ذلك لان تبعية على هذا المسلك انما تكون في الاحكام الواقعية لا بما هي فعلية .
الحاصل ان الاحكام الانشائية تابعة للمصالح والمفاسد في متعلقاتها فان لم يمنع عن فعليتها مانع ولو من ناحية المكلف لعدم استعداده كانت الأحكام فى الفعلية أيضاً تابعة لتلك المصالح والمفاسد والآ اختصت التبعية بالأحكام الانشائية ولا يصير الطلب حينئذ فعلياً .

الحاصل ان مجرد تبعية الأحكام لما فى متعلقها من المصالح والمفاسد لا يوجب رجوع الشرط الى المادة .

قوله : ضرورة ان التبعية كذلك انما تكون فى الاحكام الواقعية الخ .
واعلم ان غرض المصنف اثبات عدم التلازم بين الانشائية والفعلية وجواز انفكاكهما فاستند الى وجوه :
الاول مخالفة احكام الفعلية فى موارد الأصول حيث يعلم اجمالاً ان هذا الحكم مخالف الاحكام المجمولة فذلك الاحكام تبقى على انشائيتها ولا تصير فعلية مع قيام الأصول على خلافها اى احكام الواقعية تبقى على مرتبة الانشاء .

الوجه الثانى لاثبات عدم التلازم بين الانشائية والفعلية ان الامارات قائمة على خلاف احكام الواقعية وهى مانعة عن فعلية الاحكام الواقعية فتبقى الاحكام على انشائيتها فى مورد قيام الامارات على خلافها .

الوجه الثالث لاثبات عدم التلازم بين الانشاء والفعلية ان الشارع لم يبين بعض الاحكام فى اول البعثة تسهيلاً لهم حتى يرغبون ويميلون فى الدين فذلك الاحكام لم تصر فعلية فى اول البعثة .

الرابع اى الوجه الرابع لاثبات عدم التلازم بين الانشائية والفعلية وبقاء بعض الاحكام على الانشائية الى زمان ظهور خاتم الاوصياء عجل الله تعالى فرجه كما يقال سيأتى بشرع جديد اى يكون اظهاره وفعليته فى زمان ظهور خاتم الاوصياء عجل الله

فرجه وان كان انشاءه في عصر نبينا محمد ﷺ .

الحاصل ان الأحكام الواقعية في هذه الموارد لم تصرفلية فالوجوب المشروط حينئذ فعلى بعد وجود شرطه دون الانشائي فالشرط يرجع الى الهيئة حتى على المبنى المشهور من تبعية الأحكام للمصالح والمفاسد في متعلقاتها ولذا يحمل ما دل الى بقاء الحلال والحرام الى يوم القيامة على احكام الانشائية ليصح بقاؤها مع فرض عدم فعليتها لان فعليتها مشروطة بارتفاع موانعها وهذا المقدار من ارتباط فعليته الطلب كاف في اثبات جواز رجوع الشرط الى الهيئة .

قوله : فان قلت فما فائدة الانشاء اذا لم يكن المنشأ به طلباً فعلياً وبعثاً حالياً .

اي بعد ما ثبت صاحب الكفاية جواز رجوع الشرط الى الهيئة وبطل لزوم رجوعه الى المادة .

فاستشكل على نفسه بلفظ ان قلت بان لا يلزم حينئذ لغوية الانشاء وعدم الفائدة فيه اذا المفروض ترتب المنشأ وهو مفاد الهيئة على الشرط لم يحصل بعد فالوجوب حينئذ ليس فعلياً ولا يخفى ان فائدة الانشاء هو اثبات الوجوب بالانشاء .

قلت ان للانشاء فائدتين : احدهما عدم الحاجة الى انشاء الجديد بعد حصول الشرط، وثانيتهما ان الخطاب المشروط يكون فعلياً اي يكون بعثاً فعلياً بالاضافة الى واجد الشرائط وتقديرها بالنسبة الى فاقدها .

قوله : ثم الظاهر دخول المقدمات الوجودية للواجب المشروط في محل النزاع ايضاً الخ .

واعلم ان المقدمات اما تكون وجودية واما وجوبية والمراد من المقدمات الوجوبية ما يكون وجوب ذي المقدمة متوقفاً عليها كالاستطاعة بالنسبة الى الحج والمراد من المقدمات الوجودية ما يتوقف وجود ذي المقدمة عليه كقطع المسافة بالنسبة الى الحج .

الحاصل ان المقدمات الوجودية للواجب المشروط داخلية في محل النزاع اى هل تكون المقدمات الوجودية واجبة شرعاً ام لا ولا ريب في خروج المقدمات الوجوبية للواجب المشروط عن حريم النزاع اما وجه عدم دخول المقدمات الوجوبية في محل النزاع فانه لا وجوب لذى المقدمة بدون المقدمة الوجوبية واذا ثبتت المقدمة الوجوبية ثبت الوجوب لذى المقدمة اذا كان الامر كذلك فلا يتعلق الطلب للمقدمة لان تعلق الطلب للمقدمة يكون لايجاب ذى المقدمة والظاهر انه بعد جود المقدمة الوجوبية ثبت الوجوب لذى المقدمة فلو طلبت ووجبت المقدمة لايجاب ذى المقدمة لزم تحصيل الحاصل توضيحه مثلاً الاستطاعة مقدمة لوجوب الحج اذا حصلت وجب الحج فلا تجب ولا تطلب هذه المقدمة لايجاب الحج لان الحج بمحض وجود هذه المقدمة واجبة فان طلبت هذه المقدمة لايجاب الحج لزم تحصيل الحاصل .

عبارة شيخنا الاستاد بالفارسية پس مقدمات وجوبه داخل در محل نزاع نيست چونكه تا آن مقدمه نباشد وجوب از براى ذى المقدمة نيست وقتيكه مقدمه آمد ديگر جاى طلب از براى آن نيست چونكه لازم ميايد تحصيل حاصل .

قد ذكر ان القيد فى القضية الشرطية يكون للهيئة والطلب والبعث وبعبارة اخرى يكون القيد فى القضية الشرطية للوجوب .

ولا يخفى ان هذا على مذهب صاحب الكفاية لكن مذهب الشيخ ان القيد يكون للمادة لباً اذا ظهر هذا فاعلم ان الشرط اذا كان قيد للطلب والبعث يكون من المقدمات الوجوبية فلا يدخل فى محل النزاع .

واما على قول الشيخ كما ذكر فان الشرط يكون من قيود المادة ويكون من المقدمات الوجودية فلا تدخل فى محل النزاع اي قال شيخنا الاستاد ان هذا القسم من المقدمات الوجودية لا يدخل فى محل النزاع ايضاً لان هذا القسم من المقدمات وقع فوق الطلب ولا تكون هذه المقدمة داخلية تحت الطلب كما ذكر مراراً انه لا يجب تحصيل مثل هذه المقدمة .

الحاصل قال المصنف ان المقدمات الوجودية للواجب المشروط داخلية في محل النزاع ايضاً فلا وجه لتخصيصه اى محل النزاع بمقدمات الواجب المطلق غاية الامر تكون المقدمات الوجودية تابعة لذى المقدمة .

اي المقدمات الوجودية تكون في وجوبها الغيرى مطلقاً او مشروطاً تابعة لذى المقدمة في الاطلاق والاشتراط فعلم ان وجوب الغيرى المقدمى تابع لوجود نفسى فيهما .

قال شيخنا الاستاد بالفارسية كاسه از آش داغتر نميشود وفرع براصل زياد نميشود .

فلا يصح ان يكون المقدمة واجباً مطلقاً وذو المقدمة واجباً مشروطاً .

في خروج المقدمات الوجوبية عن حريم النزاع

قوله : واما شرط المعلق عليه الايجاب في ظاهر الخطاب فخروجه مما لاشبهة فيه ولا ارتياب الخ .

هذا شروع في حكم مقدمات الوجوبية المبرعنها بالشرائط الوجوبية هذه المقدمات خارجة عن حريم النزاع اما وجه خروجها بناءً على مذهب المشهور من رجوع الشرط الى الهيئة فهو كونها من اجزاء علة الوجوب اى هذا الشرط يكون من اجزاء العلة لوجوب ذى المقدمة ولا يجب ذو المقدمة بدونه .

والظاهر انه يمتنع ترشح الوجوب من المعلوم على غلبته فيمتنع في المقام ترشح الوجوب من وجوب الحجج مثلاً الى الاستطاعة التى هي شرط وجوبه لانه قبل تحقق الاستطاعة لا وجوب للحجج حتى يترشح على الاستطاعة وبعد تحققها لا معنى لوجوبه لكونه من طلب الحاصل المحال فثبت امتناع اتصاف المقدمة الوجوبية بالوجوب .

فعلم خروج المقدمات للوجوبية عن حريم النزاع بناءً على مذهب المشهور

واما على مختار الشيخ الاعظم من رجوع الشرط الى المادة فان الشرط وان كان من المقدمات الوجودية التي يجب تحصيلها بناء على الملازمة بين وجوب المقدمة وذى المقدمة الا هذا الشرط ليس واجب التحصيل لانه اخذ في الواجب على نحو لا يجب تحصيله بل وجوده الاتفاقى دخیل فى الواجب ومصلحته فلا موجب للزوم تحصيله .

قال شيخنا الاستاذ يخرج هذا القسم من المقدمات الوجودية من حريم النزاع ايضاً لان هذا القسم من المقدمات الوجودية يقع فوق الطلب وما كان هذا القسم من المقدمات داخل تحت الطلب مثلاً الشرط فى الجملة الشرطية وقع فوق دائرة الطلب وليس تحت اختيارنا فلهذا يخرج هذا القسم من المقدمات الوجودية عن حريم النزاع كما قال صاحب الكفاية بقوله .

الا انه اخذ على نحلولا يكاد يترشح عليه الوجوب منه .

اى شأن هذا الشرط الذى يرجع الى المادة لا يكاد يترشح الوجوب على هذا الشرط من الواجب اى من ذى المقدمة وقد ذكر وجه عدم ترشح الوجوب من ذى المقدمة الى هذه المقدمة آنفاً .

قوله : نعم على مختاره قدس سره لو كانت مقدمات وجودية غير معلق عليها الوجوب الخ .

هذا استدراك على مسلك الشيخ وحاصله ان شرط الوجود على القسمين وبعبارة اخرى ان المقدمة الوجودية على القسمين .

احدهما ما تؤخذ فى ذى المقدمة على نحو لا يجب تحصيله بان كان الشرط وجوده الاتفاقى كما عرفت توضيحه فى نحو الاستطاعة .

وثانيتهما ما تؤخذ فى الواجب اى فى ذى المقدمة على النحو الذى يسرى الوجوب من ذى المقدمة اليها اذ المفروض كون الوجوب حالياً والواجب استقبالياً فيجب ايجاد المقدمة فعلاً فالواجب المشروط على مختار الشيخ (قدس سره) هو

بعبارة الواجب المعلق فى اصطلاح صاحب الفصول .

قوله : هذا فى غير المعرفة والتعلم من المقدمات .

اشار صاحب الكفاية الى ان ما ذكر من وجوب مقدمات واجب المشروط بناء على القول بوجوب المقدمة يجرى فى جميع المقدمات الا المعرفة والتعلم .
واما التعلم فلا يبعد القول بوجوبه مطلقا حتى فى الواجب المشروط على مسلك المشهور وهو كون الشرط قيداً للوجوب قبل حصول الشرط اى يجب التعلم قبل حصول الشرط الواجب .

قال شيخنا الاستاد قد ظهران وجوب المقدمة فى الاطلاق والتقييد تابع لوجوب ذى المقدمة ولا يصح ان يكون وجوب المقدمة مطلقاً ووجوب ذى المقدمة مشروطاً لانه يلزم زيادة الفرع على الاصل بعبارة استاد كاسه از آش داغتر نميشود فما نقولون فى وجوب المعرفة والتعلم فانهما واجبان مطلقا سواء كان ذو المقدمة واجباً مطلقاً ام مشروطاً فيمكن ان يكون ذو المقدمة واجباً مشروطاً والمقدمة واجباً مطلقاً كالمعرفة والتعلم ولا يكونان تابعين لذى المقدمة .

الحاصل ان المعرفة والتعلم يكونان من مقدمات الاحكام ولا يكونان تابعين للاحكام لانهما واجبان قبل الاحكام مثلاً تعلم احكام الصلوة يجب قبل وجوب الصلوة لانه مشروط بدخول الوقت فثبت عدم تابعة وجوب المقدمة لذى المقدمة والجواب فنقول ان المعرفة والتعلم كان وجوبهما مطلقاً حتى فى واجب المشروط اى يكون المعرفة والتعلم واجباً مطلقاً وان كان ذو المقدمة واجباً مشروطاً ولكن ليس الوجه فى وجوبهما الملازمة بين وجوبى المقدمة وذيها وجه عدم الملازمة هنا هو عدم كون التعلم من المقدمات الوجودية التى هى مورد الملازمة لوضوح عدم كون للتعلم من علل وجود الواجب ليكون من المقدمات الوجودية التى يتوقف عليها وجوده وذلك لامكان الاتيان بالعبادات فى حال الجهل احتياطاً .

بعبارة اخرى انه لا تكون الملازمة بين التعلم ووجوب الصلوة مثلاً لان ذى

المقدمة لا يكون واجباً لعدم حصول شرطه فلا وجوب حتى يترشح على المقدمة والتعلم واجب قبله فالوجه في وجوب التعلم هو حكم العقل بذلك للعلم الاجمالي بالاحكام الموجب للفحص عنها مضافاً الى روايات آمرة بتعلم الاحكام .

الكلام في اطلاق الواجب على الواجب المشروط

قوله : تذييب لا يخفى ان اطلاق الواجب على الواجب المشروط الخ .

الفرض من هذا التذييب تحقيق حال اطلاق الواجب على الواجب المشروط الذي لا يجب الا بعد حصول الشرط من حيث الحقيقة والمجاز .

ومحصل ما افاده في ذلك ان اطلاق الواجب على المشروط ان كان بلحاظ حال النسبة اى حصول الشرط كان على نحو الحقيقة كما تقدم في مباحث المشتق بـ لا تفاوت بين كون المشتق حقيقة في حال التلبس وبين كونه حقيقة في الاعم منه ومن الانقضاء اى يكون اطلاق المشتق في الصورتين على نحو الحقيقة فيما اتحد فيه زمان جرى النسبة والتلبس .

واما اذا كان اطلاق الواجب على المشروط بلحاظ قبل حصول الشرط فهو مجاز على مذهب المشهور وذلك لما تقدم في المشتق من الاتفاق على كونه مجازاً فيما لم يتلبس بعد بالمبدء بعلاقة الاول او المشارفه كما عن الشيخ البهائي (قدس سره) ويكون هذا الاطلاق حقيقة على مذهب شيخ الاعظم الانصارى من رجوع الشرط الى المادة لاطلاق وجوب وفعليته وكون الواجب استقبالياً فوجوب الحج قبل الموسم على مختاره يكون فعلياً ونفس الحج استقبالياً .

فثبت ان اطلاق الواجب على الواجب المشروط بلحاظ حال قبل حصول الشرط يكون حقيقة على مذهب الشيخ الاعظم (قدس سره) واما على المختار و مذهب الشيخ البهائي (قده) فيكون هذا الاطلاق مجازاً لان الواجب يكون من المشتقات قد علم في باب المشتق ان الاطلاق فيما لم يتلبس بعد يكون مجازاً بعلاقة الاول او المشاركة .

قوله : واما الصيغة مع الشرط فهى حقيقة على كل حال الخ .

يعنى سواء ارجع الشرط الى الهيئة ام الى المادة توضيح المطلب هو انه بعد بيان حال اطلاق الواجب على الواجب المشروط من حيث الحقيقة و المجاز اى قد علم انه حقيقة على مذهب الشيخ الاعظم ومجاز على المختار بعلاقة الاول او المشاركة .

اذا عرفت حال الواجب فلا بد من معرفة حال الصيغة ايضاً مع الشرط كقول القائل حج ان استطعت ويحدث ان هذا الاستعمال حقيقى او مجازى فنقول توضيحاً لكلام المصنف ان الصيغة قد استعملت فى معناها حقيقة اما على مسلك الشيخ فلكون الطلب مستفاد من الصيغة غير مشروط بشىء واما على مسلك المشهور والمختار فلكون الطلب المستفاد من الصيغة وتقيده مستفاداً من دال آخر كقوله ان استطعت فى المثال فالصيغة لم يستعمل الا فى معناها وهو انشاء الوجوب .

كما هو الحال فيما اذا اريد منها المطلق المقابل للمقيد الخ .

والمراد من قوله كما هو الحال الخ تنظير ارادة الطلب المطلق من الصيغة الذى هو بمعنى الارسال بارادة الطلب المقيد منها فى كون كل من الاطلاق و القيد العارضين للطبيعة بدال يخصه و عدم لزوم المجاز اصلاً و ذلك لان الصيغة وضعت للطلب المقسمى المنقسم الى المطلق والمقيد .

فالاطلاق وتقيده خارجان عن المعنى الموضوع له و ارادتهما منوطة بالقرينة فلو اريد احدهما بدون القرينة لزم المجاز اذ المفروض خروج الاطلاق والتقييد عن المعنى الموضوع له فاستعمال الصيغة فى طلب المرسل او المقيد بلا قرينه و دال آخر يكون مجازاً .

بعبارة اخرى ان الصيغة اذا كانت مشروطة بالشرط تكون لمطلق الطلب و

المراد من مطلق الطلب الطبيعة المهمة التى تقع مقسم للطلب المطلق والمقيد .

قال المصنف انا اوافق الشيخ في ان الصيغة وضعت لمطلق الطلب اى للطبيعة المهمة فكان كل من الاطلاق والتقييد العارضين للطبيعة بدال آخر لكن المراد من دال آخر على قول الشيخ هي مقدمات الحكمة اى يقيد الطلب بسبب مقدمات الحكمة بطلب المطلق اما المراد من دال آخر على مسلك المصنف هي القرينة الخاصة كما تقول اعتق رقبة مؤمنة كان تقييد الرقبة بالقرينة الخاصة .
الحاصل انه لا فرق في كون الصيغة لمطلق الطلب اى للطبيعة المهمة عند المصنف وغيره .

فائدة الفرق بين مطلق الطلب وطلب المطلق ان مطلق الطلب هو اللابشرط المقسم الذى يقع المقسم للطلب المطلق و المقيد والمراد من طلب المطلق هو قسم من مطلق الطلب .

قوله فافهم لعله اشارة الى ان كل من الاطلاق والتقييد وان كان بدال آخر غير الصيغة الا انه يمكن احرار الاطلاق بالقرينة الحكمة ان تمت مقدماتها بخلاف التقييد فانه يحتاج الى قرينة خاصة قلنا آنفاً ان المراد بدال آخر على مسلك الشيخ هي المقدمات الحكمة .

المعلق والمنجز

قوله : ومنها تقسيمه الى المعلق والمنجز الخ .

اى ينقسم الواجب الى المعلق والمنجز والقائل بهذا التقسيم هو صاحب الفصول فقط لذا قال المصنف قال فى الفصول انه ينقسم باعتبار آخر .

توضيحه اذا كانت فعلية الوجوب مقارنة زمانا لفعلية الواجب بمعنى ان يكون زمان الواجب نفس زمان الوجوب و يسمى هذا القسم الواجب المنجز كالصلوة بعد دخول وقتها فان وجوبها فعلى والواجب هو الصلوة فعلى ايضا .
واذا كانت فعلية الوجوب سابقة زماناً على فعلية الواجب فيناخر زمان الواجب

عن زمان الوجوب ولا يخفى ان الواجب والمادة و الوجود بمعنى واحد ويسمى هذا القسم الواجب المعلق لتعلق الفعل لاوجوبه على زمان غير حاصل بعد كالحج مثلا فانه عند حصول الاستطاعة يكون وجوبه فعليا ولكن الواجب معلق على حصول الموسم .

اما توضيح هذا التقسيم فيقال ان من تقسيمات الواجب تقسيمه الى المعلق والمنجز وحاصل ما افاد صاحب الفصول فى تعريفهما هو ان المنجز عبارة عن واجب الذى يتعلق وجوبه على المكلف من غير توقف حصول ذلك الواجب على امر غير مقدور له كالمعرفة باصول الدين فانها واجبة من غير توقفها على امر خارج عن قدرته .

والمعلق بخلافه كالحج فى الموسم فانه يتوقف على امر غير مقدور للمكلف وهو الوقت .

وبهذا ظهر الفرق بين الواجب المعلق الفصولى الذى هو اناطة الواجب بامر غير مقدور وبين الواجب المشروط المشهورى الذى هو اناطة الوجوب بامر غير متحقق بعد حاصل الفرق ان المراد من الواجب المعلق الفصولى ان يكون الوجوب فعليا وسابقا زمانا على فعلية الواجب لكن يتأخر زمان الواجب عن زمان الوجوب اى وجود الواجب يتأخر عن زمان الوجوب .

والمراد من الواجب المشروط المشهورى ما يكون وجوبه متأخرا ومنوطا بامر غير متحقق اى لم يكن وجوبه فعليا بل يكون مقيدا بحصول الشرط .

قد تم الى هنا ثلاث جمل الاولى تكون لصاحب الفصول اى قسم الواجب الى المنجز والمعلق والثانية للشيخ فانه انكر الواجب المعلق الثالثة لصاحب الكفاية فانه قائل بصحة واجب المعلق لكن قال لاوقع لهذا التقسيم اى لانكون الفائدة لهذا التقسيم .

فان قلت ما النسبة بين واجب المعلق الفصول و واجب مشروط الشيخ فإى

نسبة من نسب الاربعة بينهما اقول يعلم من عبارة صاحب الفصول انه يكون بينهما اعم واخص مطلق توضيحه ان صاحب الفصول عرف الواجب المعلق بانه يتوقف على امر غير مقدور للمكلف فيعلم من هذه العبارة انه يكون بين واجب معلق الفصول وواجب مشروط الشيخ اعم واخص مطلق .

توضيحه ان كل واجب معلق واجب مشروط عند الشيخ وبعض واجب مشروط عند الشيخ ليس واجباً معلقاً عند الفصول لان الشيخ عرف الواجب المشروط بان يتوقف حصوله على امر ولم يقل بان يتوقف حصوله على امر غير مقدور اى لم يكن غير مقدور فى عبارة الشيخ فتحصل مادة الافتراق من جانب الواجب المشروط الشيخى فى المورد الذى يتوقف حصول الواجب على امر مقدور .

قوله : لا يخفى ان شيخنا العلامة اعلى الله مقامه حيث اختلف فى الواجب المشروط ذاك المعنى الخ .

اى قال الشيخ ان الواجب المشروط ما يكون الشرط قيداً للمادة اى جعل الشرط من قيود المادة ثبوتاً واثباتاً والمراد من الثبوت بان يكون الشرط من قيود المادة واقعاً والمراد من الاثبات بان يكون الشرط من قيود المادة لباً ودليلاً فظهر ان الواجب المشروط عند الشيخ هو الواجب المعلق عند الفصول .

قوله : نعم يمكن ان يقال انه لا وقع لهذا التقسيم الخ .

اى غرض المصنف من هذه الجملة الاعتراض على الفصول بعد دفع اشكال الشيخ عنه وحاصل الاعتراض على تقسيم الفصول الواجب الى المنجز والمعلق هو ان المعلق والمنجز كليهما من الواجب المطلق المقابل للمشروط ومقتضى اطلاق الوجوب وفعليته هو اطلاقه وفعليته فهذا التقسيم لغو بالنسبة الى وجوب المقدمة لوجوبها فعلا على التقديرين حيث ان مناط وجوبها هو اطلاق وجوب ذى المقدمة موجود فى كل من المنجز والمعلق فلا اثر لهذا التقسيم الى وجوب المقدمة اصلاً اشار الى هذا صاحب الكفاية بقوله يمكن ان يقال انه لا وقع لهذا التقسيم وحاصله

ان مجرد كون الواجب حالياً فى المنجز واستقبالياً فى المعلق لايجدى فى صحة التقسيم الى المنجز والمعلق بعد كون الوجوب فى كلا القسمين حالياً ومطلقاً و المفروض ان الأثر هو وجوب المقدمة بناء على الملازمة مترتب على اطلاق وجوب ذى المقدمة من دون دخل لحالية الواجب واستقبالته فى ذلك الحاصل انه لافائدة فى تقسيم الواجب الى المنجز والمعلق .

فى بيان الاشكال الذى اورد المحقق النهاوندى

على الواجب المعلق

قوله : ثم انه ربما حكى عن بعض اهل النظر من اهل العصر اشكال فى الواجب المعلق الخ .

قد ظهر ان صاحب الفصول قسم الواجب الى المنجز والمعلق واشكل بعض اهل النظر عليه والمراد من اهل النظر هو المحقق النهاوندى وواقفه فى هذا الاشكال جماعة من الأكابر .

حاصل الاشكال انه قاس وشبه الارادة التشريعية بالارادة التكوينية وقد ذكر الفرق بينهما فى مبحث الارادة والطلب واذكر حاصله هنالان الاعادة خبر من الحوالة وايضاً كان من عادة شيخنا الاستاد الاعادة .

فنقول ان الارادة على قسمين اى التكوينية والنشريعة والمراد من ارادة التكوينية ما كان له الطرفان وهما عبارة من المرید والمراد اى تعلق الارادة بنفس فعل المرید .

والمراد من ارادة التشريعية ما كان لها ثلاثة اطراف اى المرید والمراد والمراد منه وتعلق الارادة النشريعة بفعل شخص آخر قد حقق فى محله ان الارادة التكوينية لاينفك عن المراد فشبه بعض اهل النظر الارادة التشريعية بالارادة التكوينية اى قال ان الارادة التشريعية لاينفك عن المراد ايضاً كالارادة التكوينية .

إذا ثبت قياس الارادة التشريعية على الارادة التكوينية فنقول ان البعث والطلب كانا من الارادة التشريعية لكن جعلت كالارادة التكوينية فكذا البعث والطلب لا ينفكان عن المطلوب والمبعوث اليه فثبت من هذا البيان بطلان الواجب المعلق لان البعث والطلب في الواجب المعلق حالي لكن المطلوب والمبعوث اليه استقبالي فتنفك الارادة عن المراد .

حاصل هذا الاشكال الذي هو احد اشكالات الواجب المعلق ان الارادة التشريعية كالارادة التكوينية في كونهما مشتركين فيما تتوقف عليه الارادة من العلم والتصديق بالغاية والميل وفيما يترتب على الارادة من تحريك العضلات وحصول الفعل بعده ومن المعلوم ان المراد التكويني لا ينفك عن زمان تحريك الذي لا ينفك عن زمان الارادة ولا بد ان يكون المراد التشريعي فلا ينفك عن زمان امر الذي لا ينفك عن زمان ارادة التشريعية والواجب المعلق ليس كذلك لكون المراد فيه متأخراً زماناً عن الارادة لان المفروض استقباليته فيكون من قبيل تخلف المعلول عن العلة .

قلت فيه هذا دفع الاشكال قال شيخنا الاستاد ان الانسان يحصل العلم في زمان الشباب لياخذ المطلوب في زمان المتأخر ان زال شيء من المباحث من الذهن فيبكي هذا الشخص لانه لم يصل الى المطلوب ويكون العلم نفيساً لانه يصل الانسان الى المطلوب فثبت هنا الانفكاك بين الارادة والمراد .

توضيح دفع الاشكال وهو يرجع الى الوجهين :

احدهما منع امتناع انفكاك ارادة التكوينية التي هي المقيس عليها عن المراد وثانيهما منع امتناع انفكاك في المقيس وهو الارادة التشريعية ولو مع تسليم امتناع الانفكاك في المقيس عليها .

اما وجه الأول فحاصله ان الارادة كما تتعلق بالأمر الحالى وكذلك تتعلق بأمر الاستقبالي اذا كان المراد بعيد المسافة وذات مقدمات كثيرة محتاجة الى زمان مديد فان اتعاب نفس في تحصيلها ليس الا لاجل تعلق ارادته بما لا يحصل الا بها

فان السفر المحتاج الى المقدمات انما هو للوصول الى المراد وهو تحصيل المال مع انفكاكه عن ارادة وهكذا ارادة تحصيل العلم وقراءة الدرس ومشقاته وانعاب النفس فى تحصيله ليس الا لأجل تعلق ارادته بما يحصل فى الزمان المتأخر .
واما وجه الثانى فهو ظاهر اى ليس المانع فى انفكاك المراد عن الارادة فى الارادة التشريعية .

الحاصل اى حاصل الاشكال والجواب ان بعض اهل النظر اشكل على الواجب المعلق وانكره قال ان الارادة التشريعية كالارادة التكوينية اى لا ينفك الطلب عن المطلوب الظاهر ان الارادة محتاجة الى المقدمات وهى التصور والعزم والجزم والتصديق بالفائدة والميل ودفع الموانع اذا تمت هذه المقدمات تجيء الارادة وقد شبه المستشكل الارادة التشريعية بالارادة التكوينية فى عدم انفكاكها عن المراد فظهر وجه انكار البعض الواجب المعلق لانه يلزم فيه انفكاك الارادة عن المراد تم الى هنا حاصل الاشكال .

فندكر ان شاء الله حاصل الجواب فنقول ان الارادة تتعلق تارة فى الامر الحالى نحو ارادة الشخص للتكلم فلا تنفك هذه الارادة عن المراد .

وتتعلق تارة فى الامر الاستقبالى نحو ارادة الشخص الزيارة بعد ايام فتنفك هذه الارادة عن المراد فظهر عدم صحة المقبس عليها اى لا يصح امتناع انفكاك الارادة التكوينية عن المراد فى بعض المورد بل يصح انفكاكها عن المراد كالتعلق الارادة فى الامر الاستقبالى .

قال شيخنا الاستاد من ابن يعجىء هذا الفلظ والمراد من الفلظ هو عدم انفكاك الارادة التكوينية عن المراد اصلا فما السبب لهذا الفلظ قلنا السبب لهذا ما قرع سمعهم ان الارادة مستتبعة لتحريك العضلات تجيء عقب الداعى وعقب درك الملائمة وعقب الشوق المؤكد المحرك للعضلات نحو المراد اذا تمت هذه المقدمات فتجيء الارادة نحو المراد ولا تنفك عنه قد انشأ بعضهم الشرع بهذه المضمون :

عقب داع وعقب دركنا ملائمت شوقاً مؤكداً ارادة سماً
 اى يسمى هذا الشوق المؤكد ارادة اذا كان بعد الداعى وبعد ادراك الملائمت
 فيستتبع هذا الشوق المراد لتبعية هذا الشوق للمتبوع الذى هو المراد والمطلوب
 لان وجود التابع فرع لوجود المتبوع .
 فيقال فى الجواب سلمنا ان المراد من ان الشوق المؤكد هو الارادة لكن
 يتصور على ثلاثة اقسام .

القسم الأول ما لا يحتاج المراد فيه الى المقدمات مثلاً اذا حصل الشوق
 المؤكد فلا يحتاج الى المؤنة والمقدمات ويكون هذا الشوق محركاً للمضلات نحو
 المراد فلا تنفك فى هذه الصورة الارادة عن المراد .

القسم الثانى ما يحتاج فيه تحريك المضلات نحو المراد الى المقدمات مثلاً
 يحصل المراد بعد ثلاثة اشهر فتنفك فى هذه الصورة الارادة عن المراد ويكون تحريك
 المضلات الى الامر الفرعى لافى اصل المقصود .

والمراد القسم الثالث ما تكون الارادة فيه الى الامر المتأخر الذى لا يحتاج
 الى المؤنة لكن يحتاج هذا الامر الى الوقت فقط فلا يكون فى هذه الصورة تحريك
 المضلات لا الى الفرع ولا الى الاصل .

فظهر مما ذكر عدم انفكاك الارادة عن المراد فيما لا يحتاج المراد الى المؤنة
 والوقت واما فيما يحتاج المراد الى المؤنة او الوقت فتنفك الارادة عن المراد .

هذا ثانى الوجهين لدفع الاشكال عن الواجب المعلق

قوله : هذا مع انه لا يكاد يتعلق البعث الا بامر متأخر عن زمان
 البعث الخ .

هذا ثانى الوجهين اللذين اجاب بهما المصنف عن اشكال المحقق النهاوندى
 والمراد من هذا الجواب فساد مقايضة الارادة التشريعية بالتكوينية لكون القياس

مع الفارق .

حاصله انه لو سلمنا امتناع الانفكاك فى الارادة التكوينية فلا بد من الالتزام بالانفكاك فى الارادة التشريعية وهى ارادة الفعل من الغير باختياره حيث ان المأمور لا ينبعث عن الامر نحو المأمور به الا بعد تصور الامر و ما يترتب على موافقته و مخالفته من استحقاق المشوبه و العقوبة ليحصل له الداعى الى الاتيان بالمأمور به فلامحاله يتأخر الانبعاث الذى هو ظرف الواجب عن زمان البعث ويتحقق الانفكاك بينهما .

توضيحه بعبارة اخرى ان قياس الارادة التشريعية بالارادة التكوينية قياس مع الفارق لان بعث الفعل يكون لاحداث الداعى فى الشخص المأمور و ايضاً العلم بالفعل يحصل باسما عاى يكون البعث الى الفعل فى الزمان الاول والاتيان بالواجب فى الزمان الثانى فيكون زمان الواجب وظرفه متأخراً عن ظرف البعث والطلب . ومن يقول ان البعث لا يتقدم زماناً على المراد فهو غير مرضى لان تأخر المراد والمقصود عن البعث والطلب ظاهر واذا حصل تأخر المبعوث اليه عن البعث قليلا هذا كاف فى جواز انفكاك المراد عن الارادة وانفكاك المبعوث اليه عن البعث .

ولا فرق بين الطول و القصر فى الفاصلة اذا كانت الفاصلة محالا فلا فرق بين ان تكون دقيقة او سنة وان امكنت الفاصلة دقيقة امكنت سنة ايضاً لان الحاكم فى باب الامكان و الاستحالة هو العقل ولا يفرق العقل بين ان تكون الفاصلة قليلة او كثيرة .

قد ذكرهنا الجواب عن الاشكال الذى اورد المحقق النهاوندى على الواجب المعلق .

قال شيخنا الاستاد ان اكثر الواجبات تكون معلقاً لان التكليف الواقعى الذى يكون فى متعلقه مصلحة او مفسدة اما ان يصير فعلياً واما ان لا يصير فعلياً بان تقوم الامارة على خلافه فثبت فى هذه الصورة انفكاك الطلب عن المطلوب اى فى صورة

قيام الامارة على خلاف الحكم الواقعي ينفك الطلب عن المطلوب و البعث عن المبعوث اليه .

قوله : وربما اشكل على المعلق ايضاً بعدم القدرة على المكافاة الخ
هذا اشكال آخر من اشكالات على الواجب المعلق حاصله انتفاء القدرة على الواجب المعلق حين الوجوب مع انها من الشرائط العامة للتكليف ومقتضى شرطيتها انتفاء الوجوب بانتفائها فالجج في الموسم قبل الوقت لعدم القدرة عليه غير واجب وكذا غيره من الواجبات المعلقة لعدم القدرة عليها حين ايجابها .

دفع الاشكال الذي ورد على الواجب المعلق

قوله : وفيه ان الشرط انما هو القدرة على الواجب في زمانه الخ .
هذا دفع الاشكال توضيحه ان القدرة على الواجب التي هي من شرائط الوجوب هي القدرة على الواجب في زمانه لافي زمان الوجوب اي تشترط القدرة حين العمل لاجل التكليف ففي الواجب المعلق ثابتة القدرة على المكلف به حين العمل .

و نظيره ما ذكر في باب النذر اي يقال هناك ان الرجحان شرط في متعلق النذر لكن هذا الرجحان شرط حين العمل في النذر ولا يخفى ان الشرط على قسمين عقلي وشرعي اما رجحان النذر فهو شرعي .

الحاصل ان القدرة شرط في الواجب حين العمل سواء كان تعبدياً ام توصلياً قد ذكر نظير هذا الاشكال في الواجب التعبدى من ان قصد الامثال لا يؤخذ في نفس العبادة شرعاً وذلك لعدم قدرة المكلف على قصد الامثال لان هذا القصد يجي من جانب الأمر وقبل مجيء الأمر لا يقدر المكلف على قصد الامثال فقد اجيب عن هذا الاشكال ان القدرة حاصلة للمكلف وقت العمل وفي حال الامثال .

وحاصل الجواب بعبارة اخرى ان الشرط يتصور على اقسام من المقدم والمقارن والمتأخر فتكون القدرة في الواجب المعلق من باب الشرط المتأخر الذي هو من شروط المقارن حقيقة بناء على ما حققه المصنف من كون الشرط هو وجوده للمعاطى الذي هو من المقارن حيث ان القدرة بوجودها العلمي شرط للارادة لاجل وجودها الخارجى اذا حصل للشخص العلم بحصول القدرة في المستقبل فيصح الأمر حالا لان الشرط هو الوجود العلمي لا التكويني .

اذا كان الأمر كذلك فلا يلزم انخرام للقاعدة العقلية وهي تقدم العلة بتمام اجزائها على المعلوم رتبة ومقارنتها له زماناً وجه عدم الانخرام ان تقدم الوجود العلمي كاف اى اذا كان الشرط مقدماً علماً فهو كاف في تقدم العلة على المعلوم

قوله : ثم لا وجه لتخصيص المعلق بما يتوقف حصوله على امر غير

مقدور الخ .

هذا ايضاً من اشكالات الواجب المعلق الحاصل ان المهم في الواجب المعلق وجوب تحصيل المقدمات غير المقدورة في زمان الواجب فانه على القول بالواجب المعلق يجب تحصيلها قبل الوقت ومن المعلوم عدم تفاوت في هذا المهم بين كون الأمر المعلق عليه الواجب مقدوراً كالاستطاعة لمن يقدر على تحصيلها وبين كونه غير مقدور كالوقت لمناسك الحج .

الظاهر انه لا يتفاوت في المهم وهو وجوب المقدمات غير المقدورة في زمان الواجب بين كون الأمر المعلق عليه الواجب غير مقدور قبل زمان الواجب وبين كونه مقدوراً وعليه فلا وجه لتخصيص المعلق بكون المعلق عليه غير مقدور . قد اختلف النسخ في بيان الواجب المعلق وعمم في هذه النسخة المقدور المتأخر الى كونه مورداً للتكليف وعدم كونه مورداً للتكليف مثلاً اذا قلت ان جاء زيد فاكرمه فطلب الاكرام الآن ولا يكون المعنى مورداً للتكليف اى تعلق الطلب في الاكرام الذي يحصل بعد المعنى فيتعلق الطلب في الواجب المعلق حالا لكن

يحصل المراد في الاستقبال اى يكون ظرف الواجب في الاستقبال لكن الشرط المقدور عمم الى كونه سواء دخل تحت الطلب ام لم يدخل .
بعبارة اخرى سواء طلب الامر الشرط ام لم يطلب قال شيخنا الاستاد هذه النسخة صحيحة لورود الاشكال في نسخ الآخر .

الحاصل انه لا يرد الاشكال في الواجب المعلق لان المكلف قادر لتحصيل الشرط في زمان العمل ويعتبر في الشرط الوجود العلمى لا التكويني قلت علمت سابقاً ان الاشكال في الواجب المعلق هو انفكك الإرادة عن المراد واجيب عن هذا الاشكال ان الشرط في الواجب يكون من باب الشرط المتأخر وان لم تكن القدرة للمكلف فعلاً لكن علم ان القدرة تحصل له في الغد فلا يلزم التكليف بغير المقدور .
واما الفرق بين الواجب المعلق والمشروط فانه يترشح الوجوب في الواجب المعلق من ذى المقدمة الى المقدمة بناء على الملازمة دون الواجب المشروط اى لا يمكن ترشح الوجوب من ذى المقدمة الى المقدمة في الواجب المشروط لانه لا وجوب فيه قبل مجيء الشرط بل يحصل الوجوب بعد حصول الشرط .

لكن لا يفرق الواجب المعلق والمشروط في النتيجة لان المقدمة فيهما تكون من باب المقدمة المفوتة فتكون هذه المقدمة واجبة التحصيل في كليهما سواء كانت هذه المقدمة داخله في مورد التكليف ام لا والمراد من المقدمة المفوتة ما بصير عدم تحصيلها سبباً لتفويت الواجب قال صاحب الكفاية :

وليس الفرق حينئذ بين الواجب المشروط والمعلق الا كونه مرتباً بالشرط الخ .

اى اذا كانت المقدمة من باب الشرط المتأخر فلا فرق حينئذ بين الواجب المشروط والمعلق في كون وجوب المقدمة حالياً .

و اما على قول شيخنا الاستاد فانه لا فرق في وجوب المقدمة بين الواجب المشروط والمعلق لان المقدمة تكون فيهما من باب المقدمة المفوتة ولا خلاف في

ان الوجوب فى المقدمة المفوته كان حالياً لكن يجرى الفرق بين الواجب المشروط والمعلق من وجه آخر وهو ان الشرط فى الواجب المشروط قيد للوجوب والهيئة واما فى الواجب المعلق فكان الشرط قيداً للمادة .

بعبارة اخرى ان الوجوب فى الواجب المشروط مرتبط بالشرط واما فى الواجب المعلق فكان الواجب مرتبطاً بالشرط .

قوله : تنبيه قد انقذ من مطاوى ما ذكرناه ان المناط فى فعلية وجوب مقدمة الوجودية الخ .

يبين هنا اولا معنى التنبيه اصطلاحاً تبعاً لشيخنا الاستاد والمراد من التنبيه عند اهل الفن ما يستعمل فى مورد الذى يستحضر ماسبق ويتنظر ما سيأتى فلا يستعمل فى كل مورد بلا قيد وبلا شرط والمراد من قول المصنف .

قد انقذ من مطاوى ما ذكر هو احضار اما سبق الخ .

اى اذا علمت ما سبق علمت ما سيأتى قد ظهر سابقاً ان النزاع وقع فى المقدمات الوجودية فى ثبوت الملازمة بين وجوب المقدمة وذى المقدمة شرعاً لان ثبوت الملازمة عقلاً لا خلاف فيه ولان العقل يحكم بوجوب المقدمة من غير التردد .

ولا يخفى ان وجود المقدمة معلول لوجوب ذى المقدمة والمناط فى وجوب المقدمة هو وجوب ذى المقدمة .

لكن لا يثبت الوجوب للمقدمات الوجودية فى بعض الموارد اى لا يترشح الوجوب من ذى المقدمة الى المقدمة فى بعض الموارد فلا يثبت فى هذا المورد تابعة المقدمة لذى المقدمة لان المقدمة الوجودية كانت عنواناً للمكلف كالمسافر والحاضر والمستطيع .

الحاصل انه لا يترشح الوجوب من ذى المقدمة الى المقدمة الوجودية فى الموارد الثلاثة :

الاول اذ اخذت المقدمة على نحو يستحيل ان يكون مورداً للتكليف كما اذا اخذ هذا القسم عنواناً للمكلف كالسافر والحاضر والمستطيع فلا يترشح الوجوب من ذى المقدمة الى هذه المقدمة التى اخذت عنواناً للمكلف فيستحيل ان تكون هذه المقدمة مورداً للتكليف لان مع عدم هذا العنوان لا يكون الوجوب لذى المقدمة اذا حصل هذا العنوان حصل الوجوب له فان ترشح الوجوب من ذى المقدمة الى هذه المقدمة تعلق الطلب فى هذا المقدمة فيكون طلبها تحصيلاً للحاصل .

الثانى : اذ اخذت المقدمة فى ذى المقدمه على نحو اتفاق حصولها وتقدير وجودها بلا اختيار او باختيار بعبارة اخرى اذا جعل الفعل المقيد مورداً للتكليف بان يقيد الفعل بوجود المقدمة اتفاقاً او يقيد الفعل بحصولها تقديرأ فلا يصح فى هذا المورد ترشح الوجوب من ذى المقدمة الى المقدمة لان الوجوب لا يحصل لذى المقدمة الا بعد حصول المقدمة فان وجب حصول المقدمه لزم طلب الحاصل وهو محال .

الثالث : اذا كانت المقدمة مقدمة للوجوب ايضاً اى يرجع بعض المقدمات الوجودية الى المقدمة الوجوبية كما اذا كانت المقدمة عنواناً للمكلف فترجع الى المقدمة الوجوبية قد ذكر سابقاً ان المقدمة الوجوبية لا تدخل فى حريم النزاع .
فائدة : ان كل موضوع شرط للحكم وكل شرط موضوع للحكم مثلاً اذا كان الشرط عنواناً للمكلف المسافر والحاضر كان هذا الشرط موضوعاً للحكم ايضاً فيصير هذا الشرط مقدمة للوجوب .

قوله : ضرورة انه ان مقدمة الوجود لا يكاد ان تكون هناك مقدمة الوجوب ايضاً الخ .

اى تعليل لاعتبار شرائط المزبورة فى وجوب المقدمة تقريبه قد تقدم ان مقدمة الوجوب يمتنع وجوبها لانها قبل حصولها كالاستطاعة للحج لا وجوب للحج حتى يسرى منه الى الاستطاعة وبعد حصولها يمتنع وجوبها لكونه من طلب الحاصل .

قوله : اذا عرفت ذلك فقد عرفت انه لاشكال اصلا فى لزوم الاتيان بالمقدمة الخ .

اى قد ثبت فعلية وجوب ذى المقدمة واما بنحو الشرط المتأخر المفروض وجوده فلا اشكال فى لزوم الاتيان بالمقدمة قبل زمان الواجب اذا لم يقدر عليه فى زمانه الظاهر انه لايلزم من اتيان المقدمات قبل زمان الواجب الايجابها قبل الاتيان بالواجب وهذا ليس بمحذور للزوم ذلك فى زمان الواجب ايضاً على جميع الاقوال فى وجوب الاتيان بالمقدمة قبل زمان الواجب اذا لم يقدر عليه فى زمانه قد ثبت وجوب المقدمة حينئذ عقلاً فلا اشكال فيه .

اما على مسلك الفصول والشيخ قدس سرهما فلكون القيد راجعاً الى المادة ومقتضاه فعلية الوجوب .

واما على مسلك الغير من وجوب المشروط المشهورى فلجواز الشرط المتأخر بالمعنى المتقدم من ان الشرط هو وجود العلمى الذى مرجعه الى الشرط المقارن . وايضا يجب الاتيان ببعض المقدمات قبل زمان الواجب كالغسل فى الليل فى شهر رمضان وغيره مما وجب عليه الصوم فى القد .

توضيحه انه يكشف بالبرهان الانى عن سبق وجوب الواجب والمراد بالبرهان الانى الاستدلال بالمعلول على العلة لينفى هنا اشكال وجوب المقدمة قبل مجيء وقت ذيها حيث ان وجوب المقدمة معلول لوجوب ذيها فيستكشف من وجوب المقدمات قبل وقت ذيها وجوب ذيها .

هنا احضار ما سبق من الاشكال

قوله : فقد انتدح بذلك انه لاينحصر التفصى عن هذه العويضة الخ قد قلنا سابقاً ان المراد من التنبيه هو استحضار لما سبق وانتظار ما سيجىء وهذه الجملة المذكورة ايضاً استحضار لما سبق فنقول اولاً ان العويضة من عاص

يعوص او يعاص اذا كان ماضيه عوص بكسر العين عاص اى اشكل العويصة اى المشكل قد ذكر فى السابق ان المقدمة تابعة الذى المقدمة فى الاطلاق والتقيد فاشكل فى بعض الموارد من ان وجوب المقدمة فعلى دون ذى المقدمة كالتعلم والمعرفة فان وجوب مثل هذه المقدمات فعلى ولا تكون هذه المقدمات تابعة لذيها فيلزم الاشكال من التقدم المعول على العلة وزيادة الفرع على الاصل .

قال مستشكل فما تقولون فى جواب الاشكال الذى يرد فى الشرعيات فى بعض الموارد نقول فى الجواب ان وجوب ذى المقدمة فى اكثر الموارد فعلى فصح قول من يقول ان وجوب ذى المقدمة فعلى يترشح الوجوب منه الى المقدمة فيكون المناط فى وجوب وفعلية المقدمه وجوب وفعلية ذبيها .

اما اشكالكم بانه لا وجوب ولا فعلية لذى المقدمة فى بعض الموارد فهو توههم من عندك ويكون وجوب ذى المقدمة فى هذه المورد فعليا لكن المستشكل لم يدرك .

مركز تحقيق كميته بر علوم اسلامی

قد ذكر سابقا عدم وجوب ذى المقدمة فعلا فى الموارد الثلاثة وقد قيل فى هذه الموارد انه لا يترشح الوجوب من ذى المقدمه على المقدمه لزوم طلب الحاصل قد ظهر وجه لزوم طلب الحاصل فيما سبق فارجع هناك .

اذا علم جواب العويصة والاشكال فلا حاجة الى التمسك فى دفع الاشكال الى الواجب المعلق وكون الشرط قيداً للمادة قد ذكر ان الشرط فسى بعض الموارد يكون من الشرط المتأخر مثلا السفر الى الحج يكون بنحو شرط المتأخر اذا كان الشرط المتأخر فيكون وجوب الحج فعليا كذا وجوب السفر ويمكن وجوب الحج على نحو الواجب المعلق اى يكون الشرط قيداً للواجب .

اما مسألة الغسل فيكون ايضاً بنحو الشرط المتأخر توضيحه قال مستشكل فى مسألة الغسل ان الغسل وجب فى الليل لصوم الغد .

فيقال فى الجواب ان الغسل فى هذه المسئلة يكون بنحو الشرط المتأخر

بالنسبة الى صوم الامس ويمكن ان يكون وجوب الصوم بنحو الواجب المعلق قالوجوب يكون فعلياً و الواجب استقبالياً اي وجوب الصوم فعلى في الليل لكن وجوده استقبالي .

هنا مشكلة فقهية لتوضيح الجواب عن الاشكال مثلا اذا قصد شخص الصوم في اول الليل فنام لكن قصد صوم الغد فثبت في هذا المثال الوجوب اول الليل لكن يكون ظرف الواجب عند طلوع الفجر .

وكذا اذا ثبت رؤية الهلال وجب الصوم لكن وجوده عند طلوع الفجر وكذا اذا قصد صوم شهر رمضان بنية واحدة فهو كاف قد ظهر من هذا المثال ان وجوب الصوم فعلى اما وجوده استقبالي الى آخر الشهر .

الحاصل ان الشروط المتقدمة او المتأخرة كلها من شروط المتقارنة لان الوجود العلمي مقارن اي في حال وجوب ذي المقدمة علم حصول المقدمة فيما بعد . لكن استثنى الموارد الثلاثة اي لا يترشح الوجوب من ذي المقدمة الى المقدمة الوجودية في هذه الموارد .

الاول اذا كانت المقدمة الوجودية مقدمة للوجوب ايضاً فلا يترشح الوجوب من ذي المقدمة على المقدمة .

الثاني ان يكون الشرط عنواناً للمكلف كالمتأخر والمضار قال بعض ان هذا القسم من المقدمة الوجودية يرجع الى المقدمة الوجوبية لان كل الموضوع شرط وكل الشرط موضوع فالشرط الذي جعل عنواناً للمكلف الذي هو موضوع يرجع الى شرط الوجوب .

الثالث ان الفعل مقيد بفرض وجود المقدمة في مورد التكليف ففي هذه الموارد الثلاثة استثنيت المقدمة الوجودية من ان يترشح الوجوب من ذي المقدمة الى المقدمة .

وجه الاستثناء في الاول ظاهر لان المقدمة الوجوبية واجبة قبل وجوب ذي

المقدمة فان ترشح الوجوب من ذى المقدمه على المقدمة لزم طلب الحاصل .
وكذا فى الثانى اى فيما اخذ الشرط عنواناً للمكلف فان ترشح الواجب من
ذى المقدمة الى المقدمة فى هذه الصورة ازم ايضاً طلب الحاصل .

لكن فى المورد الثالث اى فى المورد الذى قيد الفعل بفرض وجود المقدمة
يلزم شبيه طلب الحاصل اذا ترشح الوجوب من ذى المقدمة الى المقدمه وجه
هذا اللزوم ان الوجوب يحصل لذى المقدمه على تقدير حصول المقدمة اذا حصلت
المقدمة اتفاقاً يجب ذى المقدمه فان ترشح الوجوب من ذى المقدمة على المقدمة
لزم طلب الحاصل على هذا القرض .

ولا يخفى قد ذكر هذه الاقسام الثلاثة سابقا كان ذكرها فى هذا المورد تكراراً
لكن سبب التكرار اوافق شيخنا الاستاد وايضاً لا يخلو من النكته .

تم الى هنا احضار ما سبق ويشعر الآن فى انتظار ما سيأتى ان شاء الله .

فان قدح بذلك انه لا ينحصر التفصى عن هذه العويصة بالتعلق

بالتعليق الخ .

فسر شيخنا الاستاد هذه العبارة اى لا ينحصر التفصى عن الاشكال بتعلق الواجب

بالواجب المعلق .

قد ذكر فى عبارة المصنف ان قدح مرتين فبين فى الاول انه ورد الاشكال
فى بعض المقدمات اى المقدمات التى تقدم وجوبها فى الشرعيات واجيب عن
هذا الاشكال بان الشرط قيد للواجب او يكون الشرط بنحو الشرط المتأخر قال
صاحب الكفاية بقوله فانقدح بذلك ان الجواب عن العويصة لا ينحصر بالتعلق
اى بوجوب تعليقي وايضاً لا ينحصر الجواب بكون الشرط من قيود المادة ان قلت
حصل الجواب عن هذا الاشكال سابقاً فلا يحتاج الى الجواب قلت فان قدح بذلك
اى بين صاحب الكفاية فى تكرار ان قدح ثانياً انه لا اشكال فى تقدم وجوب المقدمة

على وجوب ذى المقدمة و اتيان بالمقدمة قبل زمان الواجب و لا اشكال فى جعل الوجوب للمقدمة قبل وجوب ذيلها .

فان قلت ما الدليل على تقديم وجوب المقدمة .

بعبارة شيخنا الاستاد از كجا بدانم كه وجوب مقدمة جلو انداخته شده .

قلت اذا قام الاجماع بان هذه المقدمة واجبة الان فيكشف بدليل انى عن وجوب الواجب .

الحاصل انه بالبرهان الانى اى الاستدلال من المعلول على العلة يكشف وجوب

ذى المقدمة فان وجوب المقدمة معلول و وجوب ذى المقدمة علة فيكشف من وجوب

المقدمة وجوب ذى المقدمة لكن لو حصل العلم بعدم وجوب ذى المقدمة لاستحال

اتصاف المقدمة بوجوب الغيرى لانه يلزم وجود المعلول من دون العلة اى وجوب

المقدمة من دون وجوب ذى المقدمة .

ان قلت لنا دليل على وجوب المقدمة فى بعض الموارد قلت يكون وجوب

المقدمة هنا من باب تهيوالى ذى المقدمة بعبارة اخرى هذا الوجوب للمقدمة نهى

لا للغيرى كما قال محقق اردبيلى قدس سره انه يجب معرفة احكام الصلوة قبل

وجوبها .

تنمة قد عرفت اختلاف القيود فى وجوب التحصيل و كونه مورداً

للتكليف الخ .

قد سبق انه لا يكون وجوب الغيرى للمقدمة الوجودية فى الموارد الثلاثة

الاول اذا كانت المقدمة الوجودية مقدمة وجوبية ايضاً .

الثانى اذا جعلت المقدمة الوجودية عنواناً للمكلف الثالث اذا قيد الفعل

بفرض وجود المقدمة قد ذكر شرح هذه الموارد سابقاً و يبحث فى تنمة عن المورد

الذى لا يعلم ان القيد يرجع الى المادة او الهيئة اذا كانت المقدمة قيداً للمادة فيتصور

على القسمين .

الاول يقيد الفعل على فرض وجود المقدمة فلا يكون الوجوب للمقدمة قد تقدم وجه عدم الوجوب .

الثاني ان تكون المقدمة قيداً للمادة ومورداً للتكليف فتجب هنا لان هذه المقدمة تدخل تحت الطلب واذا ظهر كون القيد للهيئة او المادة فلا اشكال هنا اما في مورد الاحتمال وعدم ظهور فيرجع الى الاصول العلمية .

قال الشيخ في تقريرات اذا شك ان الشرط قيد للهيئة او المادة فلا يكون القيد في هذا المورد للهيئة استدلال في عدم رجوع القيد الى الهيئة بدليلين .

الدليل الاول ان اطلاق الهيئة شمولي واطلاق المادة بدلي والظاهر الاطلاق الشمولي مقدم على الاطلاق البدلي .

الدليل الثاني ان القيد اذا كان للهيئة يقيد المادة ايضاً واما اذا كان القيد للمادة فلا يكون للهيئة .

والظاهر ان القيد خلاف الاصل اذا كان شيء خلاف الاصل فاتبانه في الاقل اولى من اتيانه في الاكثر .

كذا في المقام ان جعل القيد للمادة هو اولى لان هذا التقييد اقل من التقييد الذي يرجع الى الهيئة لانه اذا رجع القيد الى الهيئة يلزم تقييد الاكثراى تقييد الهيئة والمادة بعبارة شيخنا الاستاد بالفارسية .

بلا هميشه بالاى ضعيف ميباشد كذا در مقام قيد از براى ماده ميباشد اطلاق هيئة بجای خود باقى است .

الحاصل ان اطلاق الهيئة شمولي واطلاق المادة بدلي ولا شك ان الاطلاق الشمولي مقدم على البدلي .

توضيحه ان العام الشمولي هو اقوى من البدلي لذا تقدم على البدلي مثل اكرم عالما ولا تكرم فاسقا فالعموم في نحو عالما بدلي لانه نكره قد ظهر ان نكرة تدل على العام البدلي واما العموم في نحو فاسقا شمولي لان فاسقا نكرة وقعت في

سياق النفى والنكرة اذا وقعت فى سياق النفى تدل على الاستفراق والظاهر انه فى المثال المذكور عمل فى العام الشمولى اى لانكرم فاسقاً .

قوله فلاجل انه لايمقى لتقييد الهيئته محل حاجة الخ .

اى اذا ذكر القيد وشك فى رجوعه الى الهيئته او المادة قبل يرجع الى المادة والفرق بينهما اذا كان القيد للهيئته فلا وجوب هنا بدون القيد .

واما اذا كان القيد للمادة فلا يوجد الواجب بدونه قد ذكر ما فى تقريرات الشيخ من كون القيد يرجع الى المادة يذكر الآن الصغرى والمراد من الصغرى اذا كان القيد للهيئته كان للمادة ايضاً والمراد من الكبرى اذا دار الامر بين التقييد والتقييد الواحد فالتقييد الواحد اولى وجه الاولوية ان التقييد وان لم يكن موجبا للمجازية لانه يكون بتعدد الدال والمدلول لكن يكون التقييد خلاف الاصل فنعمل على خلاف الاصل بمقدار الضرورة ففى المقام يرجع القيد الى المادة هذا القدر ضرورى لان القيد اذا لم يرجع الى شىء يلزم كونه لغواً واما الهيئته فتبقى على اطلاقها ان يرجع الى الهيئته يلزم خلاف الاصل الاكثر من قدر الضرورة لان تقييد الهيئته يلزم تقييد المادة وقد ذكر هذا فى التقريرات الشيخ الاعظم .

قوله : وانت خبير بما فيهما اما اولاً فلان مفاد اطلاق الهيئته الخ .

قد اشكل صاحب الكفاية على ما قيل حاصل الاشكال انك قد حفظت شيئاً وغاب عنك الاشياء سلمنا ان العام الشمولى هو اقوى من العام البدلى كما ذكر فى نحو اكرم عالماً ولانكرم فاسقاً وقلنا انا نعمل بالعام الشمولى اى لانكرم فاسقاً ونرفع اليد من العام البدلى اى اكرم عالماً سلمنا الى هنا كل ما ذكر فى تقريرات الشيخ الاعظم لكن غاب عن ذهنك بعض الاشياء فيقال لتوضيح ما غاب عن ذهنك ان العام الشمولى والبدلى يتصور على اربعة اقسام الاول ان يكون كل منهما بالوضع والثانى ان يكون كل منهما بمقدمات الحكمة الثالث ان يكون العام الشمولى بمقدمات الحكمه والعام البدلى بالوضع فقد غاب عن ذهنك الاشياء اى هذه الموارد

الثلاثة فانه لا يقدم فى هذه الموارد العام الشمولى على البدلى الرابع ان يكون العام الشمولى بالوضع والبدلى بالمقدمات المحكمة قد حفظت هذا المورد وثبت قولكم ان العام الشمولى يقدم على البدلى فى هذا المورد فقط ولا يكون قولكم بنحو قاعدة كلية .

ان قلت هل تصح مقدمات المحكمة لاثبات كل العام الشمولى والبدلى قلت نعم ان مقدمات المحكمة تصلح لاثبات كل عام ومطلق بعبارة شيخنا الاستاد بالفارسية آيا مقدمات حكمة ميتواند كه عام شمولى و بدلى را درست نمايد جواب بلى مقدمات حكمة هر كار ميكنند مثلاً احل الله البيع اطلاق شمولى يصح هذا الاطلاق بمقدمات المحكمة وكذا اعتق رقبة قد علم سابقاً ان صيغة افعل تدل على مطلق الطلب لان المولى والمتكلم يكون فى مقام البيان لو كان المقصود المقيد لنصب القرينة الحاصل ان كرم عالماً يكون المطلق بتعدد الدال والمدلول.

قوله : واما الثانى فلان التقيد وان كان خلاف الاصل الا ان العمل

الذى يوجب عدم جريان مقدمات المحكمة الخ .

يشرح هنا الاشكال على الدليل الثانى والمراد منه تقدم ان القيد خلاف الاصل وهو ينحصر بمقدار الضرورة فيكفى رجوع القيد الى المادة على هذه الضرورة وقد قلنا ان القيد اذا رجع الى الهيئة يحصل قيدان واذا رجع الى المادة يحصل قيد واحد قد مر تفصيل هذا البحث ان القيد خلاف الاصل ينحصر بمقدار الضرورة اذا رجع الى المادة فهو كاف .

فيبحث اولاً ما المراد من الاصل فيقال المراد من الاصل هو الظهور والمقصود من قوله ان القيد خلاف الاصل اى خلاف الظاهر وان كان للاصل المعانى الآخرة ايضاً مثلاً يكون الاصل بمعنى الاستصحاب والقاعدة قد ذكر للاصل فى اول قوانين سبعة معان فارجع هناك فيكون الاصل فى المقام بمعنى الظاهر .

ونذكر هنا قاعدة اخرى لتوضيح مانحن فيه والمراد منها الفرق بين الرفع

والدفع ان الرفع انعدام الشيء بعد وجوده والدفع هو انعدام الشيء على انعداميته
فيكون الدفع اسهل من الرفع لان الشيء اذا وجد كان رفعه مشكلا لكن الدفع
سهل لان دفع الشيء قبل وجوده سهل بعد اتمام القاعده يبحث فى الكبرى والمراد
منه ان التقييد خلاف الاصل اى خلاف الظاهر توضيحه ان الظاهر قد يوجد ويرفع
بعده هو مشكل وقد لم يوجد ويدفع عن وجوده هو سهل كما ذكر ان الدفع اسهل
من الرفع .

بعبارة شيخنا الاسناد بالفارسية مثلا در مقام بحث كارى را انجام دهى كه ظهور
پيدا نشود اين دفع ميباشد از رفع سهل است مثلا اذا اتيت بكلام على النحو
الذى لا يحصل له الظهور يقال له الدفع فلا ينعقد هنا الظهور ولا يصدق فى هذا المورد
ان الظهور مقيد .

فنرجع الى مانحن فيه من كون القيد على خلاف الاصل سلمنا هذا القول
لكن يكون مورده فيما وجد الاطلاق والظهور معا اما فى مانحن فيه اذ قيد الهيئة
فلا محل الاطلاق للمادة اعنى بمحض تقييد الهيئة لامور لتقييد المادة لانه اذا قيدت
الهيئة فليس الاطلاق للمادة حتى يقيد فتنتفى القضية بانتفاء موضوعها .

الحاصل سلمنا ان التقييد خلاف الاصل لكن كان مورده فيما وجد الاطلاق
والتقييد اما فى مورد البحث فلا يبقى الاطلاق للمادة بعد تقييد الهيئة فلا يكون
التقييد للمادة بل يكون التقييد للهيئة فقط فينتج مما ذكر سواء كان القيد للهيئة
ام المادة يحصل تقييد الواحد فلا يصح قولكم ان القيد اذا كان للهيئة فيلزم كونه
للهيئة والمادة جميعاً .

قوله فتأمل اشارة الى ان مورد بحثنا فيما كان القيد متصلا نحوان جاء زيد
فاكرمه واما اذا كان القيد منفصلا نحو اكرم زيدا ويذكر ان جاء فى موضع آخر
فيصح قولكم فى المورد الثانى اى فى المورد الذى كان القيد منفصلا وينعقد فى
هذا المورد ظهور ان لكن اذا كان القيد متصلا ورجع الى الهيئة فلا ينعقد ظهور ان

ولا يصح قولكم ان القيد اذا رجع الى الهيئة يلزم تقييد الهيئة والمادة جميعا لان في هذا المورد لا يكون الاطلاق للمادة .

واما في المورد الذي يكون القيد منفصلا فينعتقد الظهور للهيئة والمادة لكن لا يكون هذا المورد محل النزاع لنا بل يكون محل النزاع فيما اتصل القيد .
فائدة المراد من مقدمات الحكمة الأول ان يكون المولى في مقام البيان لا لاجمال والاهمال والثاني ان لا تكون القرينة المعينة في المقام لكن اختلف كلامهم في عدم نصب القرينة المعينة .

فقال بعضهم ان القرينة لا تكون الى الأبد .

وقال بعضهم ان القرينة لا تكون عند المتكلم وان كانت في الواقع قال الشيخ الأعظم وجدت مقدمات الحكمة اذا لم تكن القرينة الى الأبد قال المصنف وجدت مقدمات الحكمة اذا لم تكن القرينة المعينة عند المتكلم وان كانت موجودة في الواقع اذا فهم مجيء القرينة فلا مورد هنا لمقدمات الحكمة لكن اذا لم يفهم مجيء القرينة كان هذا موردا لمقدمات الحكمة .

ان قلت من اي طريق يعلم ان مقدمات الحكمة لاثبات العام البدلي او الشمولي قلت يعلم هذا بمقتضى المقام مثلا احل الله البيع يعلم هنا ان المراد من العام الشمولي لان هذا الكلام في مورد الامتنان ان كان المراد من العام البدلي فلا يفيد الامتنان بل يفيد ان الله احل فردا من افراد البيوع هذا لا يفيد الامتنان .

والحمد لله اولا وآخراً وصلى الله على محمد وآله الطاهرين

ولعنة الله على اعدائهم اجمعين الى يوم الدين

قد تم الجزء الأول من كتاب هداية الاصول في شرح كفاية الاصول بعون الله تبارك وتعالى ونسئله التوفيق لانمام الجزء الثاني والثالث والرابع انشاء الله

فهرست

صفحة الكفاية المحشى	صفحة الشرح	موضوع
٣	٣	تعريف علم الاصول
٤	٤	نتيجة المسائل الاصولية
٢	٥	ان موضوع كل علم
٢	٦	اقسام العرض
٢	٧	المراد من الاعراض الذاتية
٢	٨	موضوع العلم هو نفس موضوعات مسائله
٥	٩	في بيان مسائل العلم ولزوم التداخل
٥	١٠	عدم امكان تداخل علمين في تمام المسائل
٥	١١	في تمايز العلوم
٥	١٢	موضوع علم الاصول
٥	١٦	في اشكال صاحب الكفاية على المشهور
١٠	١٨	في تعريف الوضع
١٠	٢٠	في بيان اقسام الوضع
١٤	٢٢	البحث في وضع الحروف
١٤	٢٤	في تشبيه المعقول على الموجود الخارجى
١٤	٢٥	في بيان المعنى الحرفى على القول المشور
١٦	٢٨	الفرق بين الكلام الخبرى والانشائى
١٩	٣٠	في صحة اطلاق اللفظ واردة نوعه

صفحة الكفاية المحشى صفحة الشرح موضوع

استعمال اللفظ فى شخصه	٣٤	٢٠
فى كون الالفاظ موضوعة للمعانى	٣٥	٢٢
كون الارادة مأخوذة فيما وضع له	٣٦	٢٣
فى تقسيم الدلالة	٣٨	٢٣
الكلام فى وضع المركبات	٤٠	٢٤
فى علامة الحقيقة والمجاز	٤١	٢٥
والجواب عن الاشكال الدورى	٤٢	٢٥
العلامة الثانية صحة السلب وعدمها	٤٤	٢٨
فى معنى الحمل واقسامه	٤٦	٢٨
الكلام فى المجاز السكاكى	٤٨	٢٨
البحث فى الاطراد	٥٠	٢٨
فى تعارض الاحوال	٥٢	٢٩
فى الحقيقة الشرعية	٥٣	٢٩
فى معنى الوضع	٥٤	٣٢
الكلام فى الثمرة بين القولين	٥٧	٣٤
فى الصحيح والاعم	٥٩	٣٤
الكلام فى معنى الصحة والفساد	٦٣	٣٥
فى تصوير قدر الجامع	٦٤	٣٦
الثمره بين القولين	٧٩	٤٢
فى بيان الاستدلال للصحيحى	٨١	٤٣
فى بيان الاستدلال للاعمى	٨٤	٤٦
البحث فى جريان النزاع فى المعاملات	٩٠	٤٩

صفحة الكفاية المحشى صفحة الشرح موضوع

٥٢	٩٧	فى الامكان الوقوعى للاشتراك
٥٤	١٠٤	الكلام فى المشتق
٥٨	١٠٦	فى انقسام المشتق الى الاقسام الثلاثة
٥٩	١٠٨	و المراد من المشتق فى محل النزاع هو الاصولى
٥٩	١٠٩	مسئلة الترضاع
٦٠	١١٢	الاشكال فى جريان النزاع فى اسم الزمان
٦٠	١١٣	يمكن حل الاشكال عن اسم المكان
٦١	١١٥	خروج الافعال والمصادر عن حريم النزاع
٦٥	١٢٠	الاشكال فى جريان النزاع فى البعض المشتقات
٧٤	١٢٤	الاستدلال الثالث للاعمى استدلال امام (ع)
٨٠	١٤٢	القول فى انحلال القضية الواحدة الى القضيتين
٨٠	١٤٣	فى انتصار صاحب الفصول لشارح المطالع
٨٠	١٤٤	فى ترتيب مقدمه ولزوم الانقلاب
٨٢	١٤٩	الدليل بساطة المشتق بدليل آخر
٨٢	١٥٠	المشتق مركب بانحلال العقلى
٨٤	١٥٣	الكلام فيما هو ملاك الحمل
٨٥	١٥٦	فى الفاظ الصفات الجارية عليه تعالى
٨٩	١٦٠	المقصد الاول فى الاوامر
٩١	١٦٢	الظاهر اعتبار العلو فى معنى الامر

صفحة الكفاية المحشى	صفحة الشرح	موضوع
٩٣	١٦٤	من هنا يشرع فرق الطلب والارادة
٩٩	١٧١	وتكون للارادة التشرعية المريد والمراد والمراد منه
١٠١	١٨٥	وهم ودفع
١٠١	١٧٧	فيما يتعلق بصيغة الامر
١٠٤	١٨١	استعمال الجمل الخبرية في مقام الطلب
١٠٧	١٨٨	لابد من تمهيد المقدمات احديها الوجوب التوصلى الخ
١٠٧	١٨٨	ثانيتها ان التقرب المعتبر فى التعبدى
١٠٩	١٩٢	والمعتبر من القدرة
١٠٩	١٩٣	البحث فى اخذ قصد القربة فى متعلق الامر
١١١	١٩٦	فى اعتبار قصد القربة بالامرین
١١٢	٢٠٠	عدم التمسك بالاطلاق فى متعلق الامر
١١٣	٢٠٣	فى اخذ قصد الامثال بالاصالة الاشتغال
١١٦	٢٠٦	فيما اذا وقع صيغة الامر بعد الحظر
١١٧	٢٠٧	فى عدم دلالة الامر على المرة والتكرار
١١٧	٢٠٨	والجواب على من خص النزاع فى المادة
١١٩	٢١٢	فى معنى المرة والتكرار
١٢٢	٢١٧	فى الفور والتراخى
١٢٣	٢١٩	كون الامر بالمسارعة والاستباق ارشادياً
١٢٤	٢٢٠	الاتيان بالمأمور به على وجهه يقتضى
		الاجزاء

صفحة الكفاية المحشى	صفحة الشرح	موضوع
١٢٥	٢٢٢	الكلام فى معنى الافتضاء
١٢٧	٢٢٨	الانتيان بالامر الواقعى بل الظاهر يجرى ام لا
١٣٥	٢٣٧	البحث فيما كشف الخلاف بعد العمل بالامارة
١٣٦	٢٣٨	تذنيبان
١٣٧	٢٤٠	البحث فى لزوم التصويب
١٣٩	٢٤٣	البحث فى الملازمة بين وجوب المقدمة وذبيها
١٤٠	٢٤٥	الامر الثانى فى تقسيم المقدمة الى الداخلية والخارجية
١٤٠	٢٥٠	فى خروج الاجزاء عن حريم النزاع
١٤٣	٢٥٣	ومنها تقسيمها الى العقلية والشرعية
١٤٤	٢٥٤	ومنها تقسيمها الى مقدمة الوجود ومقدمة الصحة
١٤٥	٢٥٧	تقسيم المقدمة الى المتقدم والمقارن
١٤٧	٢٥٩	كون الشىء شرطاً للمأمور به
١٥١	٢٦٢	الامر الثالث تقسيمات الواجب الى المطلق والمشروط
١٥٢	٢٦٧	فى قول الشيخ الاعظم ان القيد يرجع الى المادة
١٥٣	٢٦٩	حديث عدم الاطلاق فى مفاد الهيئة

صفحة الكفاية المحشى صفحة الشرح الموضوع

١٥٤	٢٧٠	فى لزوم تفكيك الانشاء عن المنشاء
١٥٧	٢٧٣	النزاع فى المقدمات وجودية للواجب المشروط
١٥٨	٢٧٥	فى خروج المقدمات الوجوبية عن النزاع
١٥٨	٢٧٧	ولانزاع فى وجوب المعرفة والتعلم
١٥٩	٢٧٨	الكلام فى اطلاق الواجب على الواجب المشروط
١٦٠	٢٨٠	المعلق والمنجز
١٦٠	٢٨١	الفرق بين الواجب المعلق والواجب المشروط
١٢١	٢٨٣	فى اشكال المحقق النهاوندى على الواجب المعلق
١٦٢	٢٨٥	فى دفع الاشكال عن الواجب المعلق
١٦٤	٢٩٠	فى عدم الفرق بين الواجب المعلق و المشروط
١٦٦	٢٩٣	قد انقذ عدم انحصار الجواب عن الاشكال بما ذكر
١٦٦	٢٩٤	الاشكال بانه لا وجوب لذى المقدمه فى بعض الموارد
١٦٦	٢٩٧	اختلاف القيود فى وجوب التحصيل

وقد فرغنا من طبعه يوم الجمعة يوم ولادة النبى (ص) السابع عشر
من شهر ربيع الاول سنة ١٣١٥ من الهجرة النبوية (١٣٧٣/٦/٤)